L.W.

اوج مجلدر

الجزء الثالث من نقض تأسيس الجهمية
لشيخ الاسلام احمد بن تيمية

ملك محمد العدل النحاس
رئيس الجرائحية عفى الله عنه

من ملك [illegible]
ابن تيمية احمد البيطار [illegible]

هو الحق

هذا الجزء مع الجزئين الآتيين من هذا الكتاب الثاني
صار بالابتياع شرعا من ملكا [illegible] الى الله الغني المغني
يوسف بن الحسن [illegible] الحسني
احسن الله تعالى احوالهم

ساقته النوبة الى ملك حسام بن عبد الرحمن
عفى عنهما العدو الرحمن

الحمد لله

ACAD.LVGD
ACAD.LVGD
ACAD.LVGD

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر فصل

قال الرازي القسم الثاني من هذا الكتاب في تاويل المتشابهات
من الاخبار والايات والكلام فيه مرتب على مقدمة وفصول فيقال
مقصوده بذلك الايات والاخبار التي وصف الله بها نفسه ووصفه بها رسوله
التي يجب عنده نفي دلالتها على شيء من الصفات التي ينفيها وتسمية هذه
الايات والاحاديث كلها متشابهات واعتقاد ان المتشابه من ذلك
له معنيان احدهما باطل والاخر باطل وان ظاهرها باطل امر لم يذهب
اليه احد من سلف الامة وائمتها فان الله سبحانه وتعالى قال في كتابه منه
ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ
فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وهذا حق ونسلم
ان شاء الله تعالى على الامة حيث تكلم هو عليها للكن المقصود هنا ان
تعيين هذه الايات والاخبار بانها من المتشابهات هو قوله ورايه
ورأي من وافقه وكذلك كل طائفة من اهل الكلام والاهواء والبدع
تجعل ما خالف مذهبهم من القرآن والحديث متشابها وما وافقه محكما
والجهمية والمعتزلة لا تجعل المتشابه ما ذكر هو فقط بل عندهم ما دل
على ان الله يرى وان لله علما او قدرة او مشية او وجها او سمعا او بصرا او انه
يتكلم بصفة او عرد لك فهو عندهم من المتشابه والقرامطة وغالية
الفلاسفة عندهم اسماء الله الحسنى هي من جملة المتشابه وكذلك عندهم ما اخبر
الله به من امور الاخرة هو من المتشابه وعرضهم بذكر لفظ المتشابه ان لا يؤمن
بما دل عليه اللفظ بل اما ان يعرض عنه واما ان يحال الى معنى اخر يعتقد عن
دلالة اللفظ وكذلك القدرية من المعتزلة وغيرهم اثبات القدر كله متشابه
والمحكمات الامر واذا كانت كل طائفة تقول المتشابه ما تقول الاخرى
انه محكم كان تسمية ذلك متشابها من جملة دعاويه ولم يكن بد من
الفرق بين المحكم والمتشابه وهو ذكر ذلك فيما بعد فنوخر الكلام عليه
الى موضعه اذ المقصود هنا ان لا نسلم تسمية جميع هذه الايات
والاخبار متشابهة فان ذلك دعوى لم يذكر هنا حجة فصل

ثم قال اما المقدمه فهي في اثبات ان جميع فرق الاسلام مضطرون بانه لا بد من التاويل
في بعض ظواهر القران والاخبار ثم ذكر تسعة عشر وجها بعد ما ذكر من النصوص
الدالة على نفي الجسم وكلامه في الموضعين متقارب وقد ادعى هنا الاجماع على تاويل
بعض الظواهر ومقصوده بذلك ان التاويل مما اجمعوا عليه والحمله من
نفاه مطلقا كان مخالفا للاجماع ومن اثبته في الجمله كان له حجه فاما لفظ التاويل
فمراده به صرف اللفظ عن دلالته الظاهره الى غيرها بدليل وسنتكلم
ان شاء الله على لفظ التاويل ومعانيه في القران والسنه وكلام المفسرين
والفقهاء والمتكلمين وعند ذلك فان لفظ التاويل في هذا الاصطلاح اخص من
لفظ التاويل في كلام كثير من السلف واهل التفسير والحديث هو عندهم بمعنى لفظ
التاويل في القران وذلك ان لفظ التاويل في كلامه وكلام كثير من متاخري المتكلمين
والفقهاء واهل الاصول والجدل معناه هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى
معنى اخر بدليل ولهذا يقولون التاويل على خلاف الاصل ويقولون التاويل يحتاج
الى دليل ويتكلمون في التاويلات وانقسامها الى مقبول ومردود وعلى هذا
الاصطلاح فاقرار الكلام على معناه الظاهر وتفسيره بما يوافق معناه الظاهر
ليس تاويلا وهذا اصطلاح خاص وان كان قد شاع في عرف المتاخرين من
هؤلاء واما لفظ التاويل في كلام اكثر المتقدمين من السلف والائمه من اهل
الفقه والحديث والتفسير فانهم يعبرون بلفظ التاويل تارة بمعنى بلفظ
التفسير وتجد المصنف منهم في تفسير القران قد اختلف اهل
التاويل في معنى هذه الايه كما قال اختلف المفسرون في هذه الايه وهذا الاصطلاح
اعم من الذي قبله واما لفظ التاويل في القران فالمراد به حقيقه المعنى الذي
يؤول اليه اللفظ وهو الحقيقه الموجوده في الخارج فان الكلام نوعان خبر
وامر فتاويل الخبر هو الحقيقه المخبر عنها وتاويل الوعد والوعيد هو نفس الموعود
به والموعد به وتاويل ما اخبر انه في صفاته نفس حقيقته وما هو عليه وتاويل
الامر هو نفس الافعال المامور بها كما قال تعالى هل ينظرون الا تاويله يوم ياتي
تاويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق وقال تعالى بل كذبوا
بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تاويله وقال يوسف عليه السلام يا ابت هذا تاويل
رؤياي من قبل وقال تعالى فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر

وقد بسطنا الكلام في ذلك في القواعد وغيرها وسنتكلم ان شاء الله على ذلك
اذا تكلمنا على ما ذكر في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله واما لفظ الظاهر
فينبغي ان يعرف ان الظاهر قد يراد به الامران ويعلم ان الظهور والبطون
من الامور النسبية فقد يظهر لشخص او طايفة ما لا يظهر لغيرهم تارة لاسباب
تقترن بالكلام او المتكلم وتارة لاسباب تكون عند المستمع وتارة لاسباب
اخر ويعلم ان ظهور المعنى من اللفظ لا يجب ان يكون لمجرد الوضع اللغوي
المفرد بل قد يكون من جهة الحقيقة اللغوية او العرفية او الشرعية وقد
يكون من جهة المجاز الذي اقترن باللفظ من القراين اللفظية والحالية ما جعله
هو ظاهر اللفظ عند من يسميه مجازا واما من يمنع تسميته مجازا
اما في القران او مطلقا فلا يسمون ذلك مجازا ويعلم ان وضع اللفظ حال الافراد
قد يخالف وضعه حال التركيب بل غالب الالفاظ كذلك وهذه مقدمات يحتاج
الى بسط ونحن نذكر ذلك في موضعه وانما المقصود هنا التنبيه على ان
كثيرا من الناس يدعي ان ظاهر القران والاخبار شيء اما موافق له واما
مخالف له لتناوله وتكون دعواه باطلة فيجب الاعتناء اولا بذلك فانه مقام
مهم ضل وزل فيه طوايف وهم الذين ينفي اهل العلم قولهم كما ورد في الحديث
يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال
المبطلين وتوايل الجاهلين وهولاء اما انهم ضلوا معتقدين انهم متبعون القران
واما انهم جعلوا ظاهر القران ضلالا لا هدى للناس ونذكر مقدمة مختصرة
فنقول قول القايل اقرار الطوايف بانه لا بد من التاويل في بعض ظواهر
القران والاخبار يقتضي ان اقرار بعض ظواهر الكتاب والسنة ضلال
باتفاق الايمة فيقال له اتقول حيث كان ضلالا غير مراد للمتكلم ان الله
لم يبين ذلك في كتابه وعلى لسان رسوله او انه لا بد من بيان ذلك بالنصوص
فان اراد الاول كان مضمون كلامه ان الايات والاخبار ما ظاهره ضلال
وباطل اما كفر واما دون الكفر وان الله لم يبين ذلك ولا ذكر المراد الحق ولا
ما ينفي المراد الباطل وعلى هذا فلا يكون القران كله هدى للناس ولا بيانا للناس
ولا يكون الرسول بلغ المبلاغ المبين ولا يكون الله قد بين للناس ما يتقون بل ضلوا
بكلامه قبل ان يبين لهم ما يتقون ولا يكون الناس مامورين
بتدبير القران كله ولا مامورين باتباعه كله فانه اذا كان بعض القران

نفس اللفظ لظهوره للسمع او لظهور معناه للقلب وقد يراد به المعنى الذي يظهر من اللفظ للقلب وقد يراد به الامران

دلالته باطلة

دلالته باطلة مضلة ولم يبين في القران ما يزيل هذا الضلال الباطل لزم
من اتباعه الضلال واما ان قال ان ما لم يرد ظاهره فانه قد بين بخطاب اخر ما
يبين المراد او ينفي الباطل لم ينازعه عامة العلما في هذا فانه بالجمع بين النصين
من الايات والاخبار يكون البيان من الله ورسوله حاصلا وتقوم الحجة على
الناس بالرسالة اذ على الناس ان يؤمنوا بالكتاب كله ولا يؤمنوا ببعض ويكفروا
ببعض وللامام احمد رحمه الله في هذا رسالة معروفة في الرد على من تمسك ببعض
الظواهر دون ما يفسره من الايات والاخبار لكن هذا ما ينفعه في باب
الصفات كما سنبينه ان شا الله تعالى ونحن لا نقصد الكلام في اثبات التاويل
في الجملة ولا نفيه ولا وجوب موافقة الظاهر مطلقا ولا مخالفته اذ في هذا
تفصيل وكلام على الالفاظ المشتركة كما تكلمنا على ذلك في جواب الاعتراضات
المصرية على الفتيا الحموية وفي غير ذلك وانما المقصود تعقب كلامه بما يجب
من رد او قبول ونبهنا على انه ليس كلما يدعي المدعي انه ظاهر اللفظ يكون
كذلك سوا وافق ذلك الظاهر او خالفه وهذا الغلط ما زال ولا يزال في الناس
حتى انه كان منه قطعة في الصدر الاول مثل ظن بعضهم ان ظاهر قوله حتى يتبين لكم
الخيط الابيض من الخيط الاسود ان يتبين لهم الحبل الابيض من الحبل الاسود وكان
يعمد احدهم فيربط في رجليه حبلين ففي الصحيحين عن ابي حازم عن سهل
بن سعد قال انزلت فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود
ولم ينزل من الفجر وكان رجال اذا ارادوا الصوم ربط احدهم في رجليه الخيط
الابيض والخيط الاسود ولا يزال ياكل حتى يتبين له رويتهما فانزل الله بعد من
الفجر فعلموا انه انما يعني الليل والنهار وفي الصحيحين عن الشعبي عن عدي بن حاتم قال
لما نزلت حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود عمدت الى عقال اسود
وعقال ابيض فجعلتهما تحت وسادي وجعلت انظر من الليل فلا يتبين
لي فغدوت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له فقال انما كان ذلك
سواد الليل وبياض النهار وفي رواية ان وسادك اذا لعريض وهذه
الحال جرت لبعض الناس الذين شهدناهم ولا ريب ان هولا غلطوا
فيما ظنوه الظاهر لا لقصور في بيان اللفظ ودلالته ولكن لقصور في فهمهم

فان الله قال حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود وذكر خيطين مفردين
معرفين بالاف واللام يصرفهما الى الخيط المعروف المعهود والخيط انما يقال للشي
الدقيق دون الغليظ وقوله حتى يتبين لكم يقتضي ان الخيطين المعروفين يتناولهم
كلهم فمن جعل ذلك عقلا لكل ناس عقالان يختصان بهما ويختلفون في التبين
بحسب المكان الذي هم فيه فانما اتى من نفسه قال الامام احمد اكثر ما يغلط الناس
من جهة التاويل والقياس فالتاويل كحال هولا الذين تاولوا القران على غير تاويله
ومراده بالتاويل المعنى العام كما سنذكره ان شا الله تعالى والتاويل في الالفاظ
المسموعة كالقياس في المعاني المعقولة مثل ما ظن بعضهم لما سمع ان الجنب يتيمم
بالصعيد ان البدل يكون مثل المبدل فقاس التراب على الما فتمعك في التراب
كما تتمعك الدابة ليوصل التراب الى جميع البدن بحسب الامكان كما يوصل
الما قال الرازي اما في القران فبيانه من وجوه الاول وهو انه ورد في القران
ذكر الوجه وذكر الاعين وذكر الجنب الواحد وذكر الساق الواحد
فلو اخذنا بالظاهر يلزمنا اثبات شخص له وجه وعلى ذلك الوجه
اعين كثيرة وله جنب واحد وعليه ايدي كثيرة وله ساق واحد ولا
نرى شخصا في الدنيا شخصا اقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة ولا اعتقد
ان عاقلا يرى بان يوصف ربه بهذه الصفة يقال قد ادعى في
هذا الوجه ان ظاهر القران الذي هو حجة الله على عباده وهو خير
الكلام واصدقه واحسنه وهو الذي هدى الله به عباده وجعله شفا
لما في الصدور وهدى ورحمة للمومنين ادعى ان ظاهر كلامه انه شخص له
وجه فيه اعين كثيرة وله جنب واحد على ايدي كثيرة وله ساق واحد
فقد ادعى ان ظاهر ما وصف الله به نفسه في كتابه انه على هذه الصورة
الشنيعة القبيحة فلا يكون الله كما وصف به نفسه اذ قد وصف نفسه
باقبح الصفات في ظاهر خطابه ويكفي المرء المومن ان يعلم ان هولا يجعلون
بهذه الصفة فهل هذا الا من جنس قول الذين جعلوا القران عضين
فعضوه بالباطل وقالوا هو شعر او سحر او مفترى بل هذا اقبح من ذلك
فان اولئك اتفقوا على عظمة الكلام وارتفاع قدره لفظا ومعنا لم
يدعوا ان ظاهره وصف الخالق بما لا يوصف به القردة والخنازير

ولو

ولو كان هذا ظاهر القرآن لكان هذا من اقوى الوجوه للذين جعلوا القرآن عضين
ونحن نبين ان هذا ليس هو ظاهر القرآن من وجوه احدها ان الله تعالى
انما قال نحن جزيناهم بغيهم وقال ولم يردوا ما حلفوا بالله ما عملنا ابدينا انعاما
فدعوى المدعي ان ظاهرهم اعني كسر وايدي كثيرة فرية ظاهرهم ادلفظ الجمع
لا يدل بمطلقه على الكثرة اصلا الثاني دعواه ان ظاهر القرآن ان لهم حسابا
واحدا عليه ايدي كسر باطل لما قاس في القرآن ان الايدي والحسنات عائدة
ان يجعل بالقياس على بني آدم وهذا من ظاهر الخطاب وكذلك جعله للاعضاء
الكسر في الوجه الواحد ليس في ظاهر القرآن ما يدل على هذا وانما قاله بالقياس
على عصوبة بني آدم التي وجوههم الثالث ان من ليس في ظاهر القرآن
انه ليس لله الا ساق واحدة حتى يقال ان يقول بعض الناس ما حسر عن ساق
فرط في حق الله وقال يوم يكشف عن ساق وعلى تقدير ان يكون هذا
من صفات الله فليس في القرآن ما يوجب ان لا يكون لله الا ساق واحدة
واحدة فانه لو دل على اثبات جنب واحد وساق واحدة وشكت عن نفي الزيادة
لم يكن ذلك دليلا على الذين لا يعبدون بمفهوم الاسم الملقب به متى كان التخصيص
بالذكر لم يثبت عن الاختصاص بالحكم اذ ليس المفهوم مرادا للنزاع وليس المقصود
بالخطاب في الاكثر اثبات الصفة حتى يكون المقصود تخصيص احد الامرين بالذكر بل قد
يكون المقصود حكما اخر مثل بيان تقريب العبد وبيان سجود العباد اذا
كشف عن ساق وهذا الحكم قد يختص بالمذكور دون غيره مثل ان يقال
هب انه اجترأ بلسع عن ساق فمن اين في الكلام انه ليس له الا ساق
واحدة والقابل اذا قال لسعت عن يدي او عن عيني او عن ساقي او قدمي
لم يكن ظاهر هذا انه ليس الا واحد من ذلك بل قد يقال انه لم يكشف الا عن
واحد فدعوى النفي في ظاهر القرآن دعوى باطلة وهو ممن لا يقول
بمفهوم الصفة فكيف يلزمه باب المفهوم بحال فكيف وليس في القرآن
ما يقتضي اثبات الوجه الجنبين وذلك ان قوله يا حسرتا على ما فرطت
في جنب الله اسم جنس مضاف ومثل هذا اما ان يكون ظاهره العموم

ولو كان هذا صفة لكان بمنزلة قوله بيده الملك وبيده الخير وللصنع على عيني
الوجه الرابع انه تعالى من اين ان ظاهر القرآن اثبات جنب واحد صفة
لله ومن المعلوم ان هذه الآيات جميع متشابهة اصفات الخبرية بل ليس منهم ينفون
ذلك بل ينقول قول احدهم بذلك قال الامام عثمان بن سعيد الدارمي في الرد
في النقض على المريسي ومتبعيه وادعى المعارض زورا على قوم لم يقولوا
في تفسير قوله تعالى ياحسرتنا على ما فرطت في جنب الله قال يعنون بذلك الجنب الذي
هو العضو وليس كما يتوهمونه قال فيقال لهذا المعارض ما ارخص الكذب عندك
واخفه على لسانك فان لم يضاد دعواك قائم بها الى احد من بني ادم
قاله والا فلم تشنع بالكذب على قوم هم اعلم بالتفسير منك وابصر بتاويل كتاب الله
منك ومن امامك انما نفسروها عندهم تحت الكافر على ما فرطوا في الايمان
والفضائل التي ندعوا الى ذات الله واختاروا عليها الكفر والتحسر ما وصف الله
مسلمو التاخرون فهذا تفسير الجنب عندهم ومن ابى ان يقال انه قال ابو
جنب من الجنوب فانه لا يحل هذا المعنى انكر من عوام المسلمين فضلا عن علمائهم
وقد قال ابو بكر الصديق الكذب يجانب للايمان وقال ابن مسعود لا يحور من
الكذب جد ولا هزل وقال الشعبي من كان كاذبا فهو ما فوق فاحذر ان لا تكون
منهم ونوجبه ذلك ان الله تعالى قال ان تقول نفس ياحسرتا على ما فرطت في
جنب الله وان لبث لمن الساخرين او تقول لو ان الله هداني لكنت من المتقين
او يقول حين يرى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين بلى قد جاءتك اياتي فكذبت
بها واستكبرت وكنت من الكافرين فهذا اخبار عما تقوله هذه النفس الموصوفة
بما وصفت به وعليه هذه النفوس لا تعلم ان لله جنبا ولا تقر بذلك كما هو الموجود
منها في الدنيا فكيف يكون ظاهر القرآن ان الله اخبر عنها بذلك وقد قال ذلك فيهم
ياحسرتا على ما فرطت في جنب الله فجعلوا التفريط في جنب الله والتفريط
فعل او ترك فعل وهذا لا يكون فيما ذات الله لا في جنب ولا في عين بل يكون
منفصلا عن الله وهذا معلوم بالحس والمشاهدة وظاهر القرآن يدل على
ان قول القائل ياحسرتا على ما فرطت في جنب الله لبين انه جعل تعله او تركه
في جنب يكون من صفات الله تعالى وافعاله فاين في ظاهر القرآن انه
ليس لله الا جنب واحد بمعنى الشق لكن قد يقال القرآن فيه اثبات جنب
الله تعالى وفيه اثبات التفريط فيه فثبوت نوع من التوسع والعبور فيما

جعل

جعل فيه لا يوجب ثبوت التوسع والتجوز فيه كما في قوله تعالى بيده الملك فان هناك شيئين
اليد وكون الملك فيها ولهذا تنازعوا في اثبات ذلك صفة لله قال القاضي ابو يعلى فاما
قوله يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الاية فحكى شيخنا ابو عبد الله في كتابه عن جماعة
من اصحابنا الاخذ بظاهر الاية في اثبات الجنب صفة لله تعالى قال ونقلت من خط
ابي حفص البرمكي قال ابن بطة قوله بذات الله امر الله كما تقول في جنب الله يعني في
امن الله قال القاضي وهذا منه يمنع ان يكون صفة لذات وهو الصحيح عندي وان
المراد بذلك التقصير في طاعة الله تعالى والتفريط في عبادته لان التفريط لا يقع في
جنب الصفة وانما يقع في الطاعة والعبادة وهذا مستعمل في كلامهم فلان في جنب
فلان يريدون بذلك في طاعته وخدمته والتقرب منه صحة هذا التاويل ما
في سياق الاية فاكون من المحسنين فاكون من المتقين وهذا كله راجع الى الطاعات
قال وقد اعتبر احمد القرائن في مثل هذا فقال في قوله تعالى ما يكون من نجوى
ثلاثة الا هو رابعهم قال المراد به علم الله لان الله افتتح الاية بالعلم وختمها بالعلم وقد يقال
من يثبت ذلك من الصفات الى استنباط ذلك بان يقول الجنب الجانب والناحية
وهو الجهة اي على ما فرطت في جهة الله وجانبه وجهته وكما يقال اعرضت عن جانبي
وجنبي وجهتي ونميل على جوانبه ثم يقولون وهذا انما يقال لما له جانب هو
حده ونهايته فيدل بطريق الاستلزام على ان له جنبا هو حده ونهايته كما
قد يقال في قوله فاينما تولوا فثم وجه الله انه وان كان المراد قبلة الله كما قال
مجاهد والشافعي وغيرهما لان الذي بالمكان الذي يتولاه اي يستقبله انما
هو نفس تضمن الجهة والمكان لا شيء مع الله تعالى لكن لكونه اضيف الى الله فقيل وجه
الله اي جهة الله وقبلة الله فانه يدل على له وجها كما اخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان
المصلي اذا قام يصلي فان الله عز وجل قبل وجهه وانه يستقبل الله بوجهه
والغرض هنا ان المثبتة للصفة من هذا النص يستنبطونه بطريق
اخر غير ظاهر النص وليس الغرض تقرير طريقهم الوجه الخامس
ان يقال هب ان ظاهره او مستنبطه اثبات جنب واحد لله فالجنب اعم
من ان يكون احد شقي الشيء بل يطلق على جوانبه كلها فيقال جوانب الشيء وقد قال النبي
صلى الله عليه وسلم لعمران صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى جنب ومعلوم

ان قوله على جنب لم يدل على انه ليس لعمران لاسيما واحد بل المراد جميع جنوبه فان قال على
الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم وقال فاذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله
قياما وقعودا وعلى جنوبكم وذلك يدخل فيه المتمكن على ظهره الجالس الساجد ايضا من
ابن لك ظاهر القرآن انه ساقا وليس معه الا قوله يوم يكشف عن ساق والصحابة قد نازعوا
في تفسير الآية هل المراد بها الكشف عن الشدة او المراد بها يكشف الرب عن ساقه
ولم ينازع الصحابة والتابعون فيما يذكر من اثبات الصفات الا في هذه الآية بخلاف
قوله لما خلقت بيدي وسعى وخذ بيمينك ونحو ذلك فانهم لم يتنازعوا فيه الصحابة والتابعون
وذلك انه ليس في ظاهر القرآن ان ذلك صفة لله تعالى لانه قال يوم يكشف عن ساق
ولم يقل عن ساق الله ولا قال يكشف الرب عن ساقه وانما ذكر ساقا منكرة غير معرفة
ولا مضافة وهذا اللفظ بمجرده لا يدل على انها ساق الله وان جعلوا ذلك من صفات
الله تعالى اثبتوه بالحديث الصحيح المفسر للقرآن وهو حديث ابي سعيد الخدري الصحيح والصحيح
الذي قال فيه فيكشف الرب عن ساقه وقد قال ان ظاهر القرآن يدل على ذلك من جهة
انه اخبر انه يكشف عن ساق ويدعون الى السجود والسجود لا يصلح الا لله تعالى انه الكاشف
عن ساقه وايضا فحمل ذلك على الشدة لا يصح الا لله تعالى بيان ذلك ان المستعمل في الشدة
ان يقال كشف الله الشدة اي ازالها كما قال فلما كشفنا عنهم العذاب اذا هم ينكثون
وقال فلما كشفنا عنهم العذاب الى اجل هم بالغوه وقال لو رحمناهم وكشفنا ما بهم من
ضر للجوا في طغيانهم يعمهون واذا كان المعروف من ذلك في اللغة انما يقال في السبب المسبب
اي ازالها فلفظ الآية يكشف عن ساق وهذا يراد به الاظهار والابانة كما قال كشفنا
عنهم واضافها هنا لكن الشدة لا يزيلها فلا يكشف يوم القيامة الذي
هذا الظاهر ليس ظاهرا من مجرد لفظ ساق بل السياق والسباق يدل على المعنى
المقصود الوجه الثاني ان دعواه ان ظاهر القرآن ان لله اعيانا لا تشبه اعيانا ابدا
كيف يظن ذلك احد وان كان قال الحر بن عبينا وقال واصبر لحكم ربك فانك باعيننا وقال
وقال واصبر لحكم ربك فانك باعيننا وقال اولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا
وقد قال في قصة موسى لتصنع على عيني اذ تمشي اختك فيقولون هذا ادل على ان لكل عين لفظه
وقد جاء هذا اللفظ المفرد في مواضع فلم يكن دعواه الظهور في معنى الكثير للفظه
جاء لفظ الجمع ولا لمفرد دعوى عدم الظهور في معنى الافراد للفظه فقد جاء لفظ المفرد

في مواضع

في موضعين بل قد ادعى الاشعري فيما اختاره ونقله عن اهل السنة والحديث
هو وطوايف معه اثبات العينين لان الحديث ورد بذلك وفيه جمع بين النصين
كما في لفظ اليد بل لو قال قايل الظاهر في العين للمفرد او المثنى دون المجموع
لتوجه قوله وذلك ان قوله باعيننا في الموضعين مضاف الى ضمير جمع والمراد
به الله وحده بلا نزاع ومثل هذا كثير في القران يسمي الرب نفسه من الاسما
المضمرة بصيغة الجمع على سبيل التعظيم لنفسه كقوله انا فتحنا لك فتحا
مبينا وقوله نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا فلما كان المضاف
اليه لفظه لفظ الجمع جا المضاف كذلك فقيل باعيننا وفي قصة موسى لما افرد
المضاف اليه افرد المضاف فقيل ولتصنع على عيني ومعلوم ان هذا هو الاصل
والحقيقة فان الله واحد سبحانه ومن احتج بما ذكره الله تعالى عن نفسه بلفظ
الجمع على العدد فهو ممن تمسك بالمتشابه وترك المحكم كما فعل
نصارى نجران الذين قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم وناظروه في امر المسيح وذكروا
ان صدر ال عمران انزلت بسببهم ادعامته في ذكر المسيح واتباعهم للمتشابه
ان قالوا الم يقل في كتابك انا ونحن فهذا يدل على الالهة ثلاثة فتركوا المحكم
في كتاب الله كقوله والهكم اله واحد وما من اله الا الله امر واحد لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلاثة واتبعوا المتشابه ابتغا الفتنة وابتغا تاويله فهكذا
قد يقال فيمن عمد الى لفظ اعيننا وترك لفظ عيني انه اتبع المتشابه دون
المحكم ابتغا الفتنة وابتغا تاويله وقد ثبت في الصحيح عن عايشة عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال يا عايشة اذا رايت الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم
الله فاحذريهم وهذا الكلام يقال في لفظ ايدينا مع قوله ما منعك ان تسجد
لما خلقت بيدي وقوله بل يداه مبسوطتان فان صيغة المضاف اليه
هناك صيغة جمع بخلاف صيغة المضاف اليه في بقية الايات فحسابه
على لفظ المضاف اليه ومما يوضح الامر في ذلك ان من لغة العرب
الظاهرة التي نزل بها القران استعمال لفظ الجمع في موضع التثنية في المضاف
اذا كان متصلا بالمضاف اليه والمعنى كقوله تعالى ان تتوبا الى الله فقد
صغت قلوبكما وان تظاهرا عليه وليس لكل منهما الا قلب
فالمعنى قلباكما لكن النطق بلفظ الجمع اسهل والمعنى معروف

ان لا يقطع من كل واحد الا يد اليمنى لكن وضع الجمع موضع التثنية لسهولة
الخطاب وظهور المراد وفي ظهور قراءة عبد الله فاقطعوا ايمانهما حتى ان
التعبير بمثل هذا بلفظ التثنية عدول عن افصح الكلام وان كان جائزا كما
قال ظهراهما مثل ظهور الترسين وقد جاء مثل الاول في المضاف
المفصل وهو قليل لقوله وضعا رجليها واذا كان ذلك قيل لفظ اعيننا
ولفظ ايدينا مع كون المضاف اليه ضمير جمع او الحسن ما اذا كان المضاف
ضمير تثنية فاذا كان من لغتهم ترك استحسان قطعا كما وبدلهما فلان يكون
في لغتهم ترك استحسان بعيننا او بعينينا ومما عملت يدنا او يدانا اولى
واحرى اولون المضاف مفردا او مثنى والمضاف اليه مجموعا وهذا
خروج عن المطابقة وعدول عن الحسن افظع من ذلك بل هنا يقبح مثل
هذا اللفظ فانه اذا عبر عن نفسه بصيغة الجمع تعظيما وتفخيما فالتعبير
مع ذلك عما اضيف اليه بما لا تعظيم فيه تناقض في البيان ومناسب الكلام
يوضح ذلك انه في الصورة المشتهرة لقوله صغت قلوبكما واقطعوا ايديهما
يقال باحسن حسن العدول عن المسيان بصيغة الجمع واحد معرف بالحروف
فهو اخف من صيغة التثنية التي تختلف في النصب وفي الرفع والخفض
اذ يحتاج ان تقول صبغ قلباهما وقلب الله قلبيهما وزيد الايمان في قلبيهما وعلى
المعروف يقال صغت قلوبهما وقلب الله قلوبهما وزين الايمان في قلوبهما فهذا
اخف واسهل واحسن فاذا قال مما عملت يدانا وخلقنا بيديهما وبسطنا
بيدينا كان هذا بخلاف ما لو قيل عملت ايدينا وخلقنا بايدينا وبسطنا
بايدينا كان هذا بخلاف ما لو قيل عملت ايدينا وخلقنا بايدينا وبسطنا بايدينا
كان هذا اخف واسهل واحسن من الاول فكيف وفي هذه الصور المضاف
اليه لفظه لفظ الجمع فاذا كانوا يعدلون عن اضافة المثنى الى المثنى فيجعلون المضاف
بلفظ الجمع فلان يعدلون عن اضافة المثنى الى الجمع ويجعلون المضاف بلفظ الجمع
اولى واحرى الوجه الثامن ان القرآن حاصر كما في ليس بلفظ التثنية
في قوله ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي ولم يقل لما خلقته يداي كما قال
هنا لك مما عملت ايدينا بل اخبر انه خلق هو وذكر انه خلق بيديه ومثل هذا
اللفظ لا يحتمل المجاز بما يحتمله ما عملت ايدينا فان الفعل قد يضاف الى اليد للقصد
الى اليد والمراد الاضافة اليه لقوله ذلك بما قدمت يداك وان الله ليس ظلام

وقال

وقال تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه
مبسوطتان فاخبر عن اليهود انهم ذكروا ذلك بصيغة المفرد ثم قال بل يداه
مبسوطتان فاخبر ان يديه مبسوطتان وجا بلفظ المفرد في مواضع كقوله قل اللهم
مالك الملك تؤتي الملك من تشا وتنزع الملك ممن تشا وتعز من تشا
وتذل من تشا بيدك الخير وقوله تبارك وتعالى تبارك الذي بيده الملك
ولم يجي بلفظ الجمع الا في قوله مما عملت ايدينا فاذا ادعى المدعي ان ظاهر القران
ان لله ايدي كثيرة بهذه الاية مع معارضة تلك الايات المتعددة لها اليس
هذا في غاية البهتان وكان اذا لم الجمع بين الايات بكيفية ان يقول لا اعلم ظاهر
القران او يدعي انه ليس له ظاهر اما تعيين المجمل بين الايات بكيفية ان يقول لا اعلم
ظاهر القران او يدعي انه ليس له ظاهر اما تعيين المجمل المرجوح للظهور
دون غيره فتحريف وتبديل الوجه التاسع ان يقال له اما صيغة التثنية فانها
نص في مسماها لانها من اسما العدد واسما العدد نصوص لا يجوز اثنان او ثلاثة او
اربعة ويعني به الا ذلك العدد حتى انه قيل في مثل قوله تربصن ثلاثة قروء ان ذلك يوجب
القرء والكمال لكونه بلفظ العدد بخلاف قوله الحج اشهر معلومات فانه يراد
به بعض الثلاث لكونه لفظ جمع ولكونه مثل ذلك مستعملا في اسما الزمان
واما صيغة المفرد فكثيرا ما يراد بها الجنس فيتناوله سوا كان واحدا او اثنين
او ثلاثة كما قد يراد بها الواحد في العين وقد يقال الاصل هو الاول ولهذا اذا دخل
حرف النفي عليها كان ظاهرها نفي الجنس وقد يراد بها نفي الواحد من الجنس فيقال
ما جاني رجل بل رجلان هذا خلاف الظاهر والاصل عند الاطلاق اذا قلت ما
جاني رجل ان يكون نافية للجنس ونفي الواحد يكون بقرينة ولهذا عامة المفرد
المضاف في القران كذلك مثل قوله ليلة الصيام ونعمة الله ونحو ذلك واذا كان
كذلك فقوله بيدك الخير وبيده الملك يدل على جنس اليد فيعم ما للمضاف اليه سوا
كانت يدا او يدين او يكون مطلقا لا يدل على عموم ولا خصوص وكذلك قوله
ولتصنع على عيني يتناول ما للمضاف اليه من ذلك وقوله فيكشف الرب عن ساقه وحتى
يضع رب العزة فيها قدمه يقال انه من المطلق ايضا اذ الجنس المضاف اليه
يراد به العموم تارة فيراد به مطلق الجنس تارة والمقصود ان ذلك لا يوجب ان
يكون واحدا بالعين واما صيغة الجمع واستعمالها بمعنى التثنية فقد تقدمت شواهده

وكان ما ذكر فيه من لفظ المفرد اريد به الجنس وما ذكر فيه من لفظ الجمع اريد
به المثنى وكل هذا هو من ظاهر الخطاب وفصيح اللغة ليس فيه شي من غريب اللغة وحقها
بل هو جاري على الاستعمال الظاهر المشهور فتبين انما جعله ظاهر القران هو خلاف نصه
وظاهره الوجه العاشر انه اذا كان مقصوده ان الله ليس موصوفا بظواهر
النصوص فكان ينبغي ان يذكر ما وردت به الاخبار ايضا فانه موصوف بالامرين
جميعا وفيما وصف به من الاخبار ما اذا ضم الى القران تبين من مجموع
النصوص زوال ما ادعاه من الشناعة مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث
الصحيح المقسطون عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين
فصل قال الرازي الوجه الثاني انه ورد في القران ان الله نور السموات
وان كل عاقل يعلم بالبديهة ان الله ليس هو هذا الشي المنبسط على الجدران
والحيطان وليس هو النور الفايض من جرم الشمس والقمر والنار ولا بد لكل واحد
منا ان يفسر قوله الله نور السموات والارض بانه منور السموات والارض
او بانه هاد لاهل السموات والارض او بانه مصلح لاهل السموات والارض وكل
ذلك تاويل قلت والكلام على هذا من وجوه احدها ان يقال له الله اخبر انه
نور السموات والارض وليس شي مما ذكرته نور السموات والارض فان النار
جملة وتفصيلا كالموجود في السرج والمصابيح وغير ذلك انما يكون في بعض الارض
او بعض ما بين السما والارض فضلا عن ان تكون هذه النيران نور السموات
والارض ولذلك ضو الشمس والقمر ليسا نور السموات والارض وان كانا موجودين
في بعض السموات ومنورين لبعض الارض فانا نعلم ان نور الشمس التي هي اعظم
من نور القمر ليس هو نور جميع السموات والارض فاذا كانت هذه الامور ليست
نور السموات والارض والله قد اخبر انه هو نور السموات والارض لم يكن ظاهر
كلامه ان الله هو هذه الانوار حتى يجعل ظاهر كلام الله باطلا ومحالا وكفرا
وضلالا بالبهتان وتحريف الكلم عن مواضعه بل لو كان الخطاب الله هو النور
الذي تشهدونه في السموات والارض او الله هو النور الذي في السموات والارض
لكان كلامه وجه بل قال هو نور السموات والارض فالمحرف لهذه الاية ظن ان مسمى
نور السموات والارض هي هذه الانوار المشهودة المخلوقة من القمرين والنار
فاعتقد ان ظاهر القران هو هذا الباطل الوجه الثاني انه قد ثبت في
الصحيحين عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول اذا قام من الليل اللهم

لك الحمد

لك الحمد انت نور السموات والارض ومن فيهن ولك الحمد انت رب السموات والارض
ومن فيهن ولك الحمد انت قيم السموات والارض ومن فيهن وهذا يقتضي ان كونه نور السموات
والارض امر مغاير لكونه رب ذلك وقيمه ومن المعلوم ان اصلاح ذلك وهدايته
وجعله نيرا هو داخل في كونه ربه وقيمه فعلم ان معنى كونه نور السموات والارض غير ذلك
الثالث ان الله قد قال في كتابه العزيز ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن
في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم ينظرون واشرقت الارض بنور
ربها فقد اخبر ان الارض يوم القيمة تشرق بنوره وقال الامام احمد في الرد على الجهمية
نقول ان الله لم يزل متكلما اذا شاء ولا نقول انه قد كان لا يعلم حتى خلق لنفسه علما فعلم
ولا نقول انه قد كان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه قدرة ولا نقول انه قد كان ولا نور
له حتى خلق لنفسه نورا ولا نقول انه كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة فقالت الجهمية
لنا لما وصفنا من الله هذه الصفات ان زعمتم ان الله ونوره والله وقدرته والله
وعظمته فقد قلتم بقول النصارى حين زعمتم ان الله لم يزل ونوره ولم يزل وقدرته
فقلنا لا نقول ان الله لم يزل وقدرته ولم يزل ونوره ولكن لم يزل بقدرته وبنوره
لا متى قدر ولا كيف قدر فكلما له فهو في نفسه نور فان انارته على غيره فرع
استنارته في نفسه ولهذا كان لفظ النور يقع على الجواهر المنيرة وعلى
الاعراض القائمة بالمستنير بها اخرى قال تعالى وجعل القمر فيهن نورا
فجعل القمر نفسه نورا وهو جوهر قائم بنفسه ويقال لضوئه وضوء الشمس
نور الوجه الرابع انه قد ثبت في صحيح مسلم عن ابي ذر قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم
هل رأيت ربك قال نور اني اراه وثبت في صحيح مسلم عن ابي موسى الاشعري قال قام
فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم باربع كلمات فقال ان الله لا ينام ولا ينبغي له ان
ينام يخفض القسط ويرفعه يرفع اليه عمل النهار وعمل النهار قبل عمل الليل حجابه
النور او قال النار لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما ادركه بصره من خلقه
وقال عبد الله بن مسعود ان ربكم ليس عنده ليل ولا نهار نور السموات من
نور وجهه فقد اخبر في هذا الحديث الصحيح ان له حجابا من النور او النار وهذا
ليس هو نور وجهه الذي لو كشف هذا الحجاب لاحرقت سبحات وجهه ما
ادركه بصره من خلقه وكذلك روى عثمان بن سعيد الدارمي ثنا محمد بن كثير انا سفين
عن عبيد المكتب عن مجاهد عن ابن عمر قال احتجب الله من خلقه

باب نور وظلمة وسور وظلمة وقال يا موسى بن اسمعيل عن حماد بن سلمة عن ابي عمران
الجوني عن ابي زرارة بن اوفى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل جبريل هل رأيت ربك فسكت جبريل
وقال يا محمد ان بيني وبين نوره سبعين حجابا لو دنوت من ادناها لاحترقت الى ان قال
لم ار نورا او سمعه نورا انما لم يكن بارع فيه وقالت الجهمية
وابمنهم الذين ينكرون الصفات بل كانوا يقولون انه نور قال الامام احمد في الرد
على الجهمية وقلنا للجهمية حين زعموا ان الله على كل مكان فقلنا لهم اخبرونا عن قول الله جل ثناؤه
فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا لم يجعل للجبل اذا كان فيه بر علم افلو كان فيه كما تزعمون
لم يكن متجليا لشيء فيه لكن الله تبارك وتعالى على العرش وعلمه في كل شيء لا يكن فيه وراى الجبل
ساتم بلن تراه قط فعل ذلك وقلنا للجهمية الله نور وقولوا هو نور كله فقلنا
قال الله واشرقت الارض بنور ربها فقد اخبر جل ثناؤه ان له نورا وقلنا لهم
اخبرونا حين زعمتم ان الله في كل مكان وهو نور فلم ابض البيت الحرام من النور
الذي هو فيه اذ زعمتم ان الله في كل مكان وما بال الشراج اذا دخل البيت بصق بعد
ذلك تبين لهم على الله وقال الخلال في حين سئل ابو طالب قال كنا عند عمر بن يحيى
الواسطي حين جاء علي بن عاصم فقيل له يا ابا القاسم القرآن مخلوق فقال احدى بحيى بن عاصم قال
ابو عبد الله فاسادن على بن عاصم فقيل له يا ابه مثل هذا يدخل عليه قال يا بني
ماله قلب انه يقول القرآن مخلوق وان الله معنا في الارض وان الساعة باطلة وان
الصراط باطل والميزان باطل وان مسلما وبشرا باطل مع كلام كثير قال
وحتى ادخله على قال وادخله فجعل يقول وبلك يا بشر اتدنه فان ابا عبد الله حتى فرغ
منه ثم قال وبلك يا بشر ماهذا الكلام الذي يلقنني عليك قال وما هو يا ابا الحسن قال
يلقنني انك تقول القرآن مخلوق وان الله في الارض معنا في كلام كثير قال وبلك مس
بعد وان ربك قال يا ابا الحسن لم اجئ لهذا انما جئت لغير هذا على كتاب خالد قال
نعم لا والله لا نعمة عين ولا غيرها حتى اعلم ما انت عليه اين ربك وبلك قال فقال اما
اذ ابيت علي يا ابا الحسن فزيدني نورا قال فجعل يرجف البيت حتى صعب
ويقول ويحكم اقتلوه فانه والله زنديق وقد كلمت هذا الصنف كراسان قال
فاخرجناه قلت والصنف الذي اشار اليهم علي بن عاصم يحمل اليهم من اتباع
المجوس القائلين بالاصلين النور والظلمة وانهما المتجاذبان اجلكما قالوا لا تنبتون
قرن العالم بسبب الا بفعل الجهمية وقد يقدم كلام ابن كلاب على مضاهاة المعتزلة
للشوبة وهم الدهرية فاذا كان اسمه المؤسس وقولهم اهل مذهبه يقولون

النور

انه نور فكيف من يدعي الاجماع على خلاف ذلك فان هذه التاويلات التي يذكرها
في كتابه هي تاويلات بشر المريسي وهو امام المتاولين كما سنبينه ان شاء الله على
ذلك فهولاء المعطلة الجهمية وكذلك المجسمة كما نقل الاشعري في كتاب المقالات
عن الهشامية اصحاب هشام بن الحكم انهم يقولون انه نور ساطع له قدر من الاقدار
في مكان دون مكان كالسبيكة الصافية تتلالا كاللولوة المستديرة من جميع
جوانبها وكذلك نقل عن اصحاب هشام بن صالح الجواليقي انهم يقولون انه نور ساطع
يتلالا بياضا وانه ذو حواس خمس كحواس الانسان له يد ورجل وانف
واذن وعين وفم وانه يسمع بغير ما يبصر به وكذلك سائر حواسه متغايرة عندهم
وكذلك نقل عن فرقة خامسة انهم يزعمون انه ضياء خالص ونور بحت وهو كالمصباح
الذي من حيث ماجته يلقاك بامر واحد وايضا فالقول بان الله في نفسه نور
هو قول الصفاتية اهل الاثبات كابي سعيد بن كلاب وابي الحسن الاشعري وائمة
اصحابهما ولم يذكر الخلاف في ذلك الا عن المعتزلة فذكر ابو بكر بن فورك في كتابه
الذي سماه مقالات الشيخ الامام ابي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب وذكر انه وابا
الحسن الاشعري متفقان لا يتنازعان الا فيما لا قدر له من الامور اللفظية وذكر
وذكر مذهبه في اصول ذكرها الى ان قال فصل في ابانة مذاهبه في الصفات
هذا الباب منقسم على وجهين احدهما ما اشتهر من مذاهبه حتى يغني شهرته عن
الاستشهاد عليه على التفصيل بكلامه في كتبه الموضوعة في هذا المعنى والثاني
ما يغمض ويختلف فيه عنه ثم قال اما المشهور من مذهبه في باب الصفات وذكر اصولا
الى ان قال والمشهور من مذاهبه في ذلك ان القول بان الله سبحانه نور لا كالانوار
حقيقة لا بمعنى انه هاد وعلى ذلك نص في كتاب التوحيد في باب مفرد لذلك تكلم
فيه على المعتزلة اذ تاولوا ذلك على ان معناه هاد فقال ان سال سائل عن الله عز
وجل انور هو قيل له كلامك يحتمل وجهين ان كنت تريد انه نور يتجزى
تجوز عليه الزيادة والنقصان فلا وهذه صفة النور المخلوق وان
كنت تريد معنى ما قال سبحانه وتعالى الله نور السموات والارض فالله
عز وجل نور السموات والارض على ما قال فان قال فما معنى قولك نور
قيل له قد اخبرناك ما معنى النور المخلوق وما معنى النور الخالق وهو

بلغ

وهو الله سبحانه الذي ليس كمثله شيء ومن تعدى ان يقول الله نور فقد تعدى
الى غير سبيل المؤمنين لان الله سبحانه لم يسم نفسه لعباده بما ليس هو به فان قال
لا اعرف النور الا هذا النور المضيء المحرق قيل له فان كان لا يكون نورا الا مضيئا
فكذلك لا يكون شيئا الا وجب ان يكون كل شيء قال ان نورا لم قال في هذا الفصل قال
الله عز وجل اي نور قلت انا هو نور على ما قال الله سبحانه وتعالى وقلت ليس
الله عز وجل نورا فمن المثبت له الحقيقة اثبات وليس يسع الخلق فيه الا من وجهين ما اخبر
الله سبحانه وتعالى والنافع لما قال الله سبحانه فاما ما اثبتنا الله سبحانه وتعالى وان لم نسمه ان لا نقول
ان الله نور لان ذلك موجود في الخلق لم نسمه ان لا نقول ان الله عز وجل شيء
سميع بصير موجود لان ذلك موجود في الخلق ومعنانا في هذا الاثبات
خلاف معانا في ذلك المعطل قال ومعنانا في قولنا ان الله نور نثبت الله سبحانه
وتعالى على ما ورد به كتابه بما سمى به عبدا فنحن متبعون لما اخبرنا في كتابه
فان جاز لكم ان يكون شيء لا الا ساحان ان نقول نور لا كنور وانتم
ظلمة فما سالكم جحد لما اخبر عن نفسه في كتابه وجحد وانتم معقولون ان اقرركم
بالكتاب ان الله نور السموات والارض ومختلفون في ان نقول نور فعلينا بحق
نور وعليكم اسم لا يقول نور فان زعمتم ان معنى نور معنى هادي قلنا لكم فيجوز
ان يكون عين نورا هاديا فان قلتم لا اكذبكم القياس واللغة وان قلتم نعم قلنا
لكم فقد سويتم بين النور الهادي الذي هو غير الله سبحانه وبينه اذ كان
هو النور الهادي ومعنى هذا نور معنى هذا نور فقد اسويتم
في بعضهما واشبهتما فدخلتم فيما عبتم على مخالفكم ادعيتم انه نور لا كالنور
وقلتم انه نور هادا لا كنورها وفيما الفصل بيننا وبين من قال ذلك وبينا
الفرق بينه وبينكم ان كان نورا فانه لا يكون الا حيا عليما
شاطا قلنا ولا يكون عالما بصيرا الا لحم ودم مختمر منعض فان جاز
قياسكم على مخالفكم جاز قياسنا عليكم انه لا يكون سميعا بصيرا الا لحم ودم.
فان قلتم يكون عالما لا لحم ولا دم قيل لكم اذا لا يكون ولا حي ولا
ضوء شاطا على ما تعقلون مما وقع عليه اثر الصنعة والزيادة والنقصان
وليس يكمل الا التعطيل والنفي لله سبحانه قال ابو بكر بن فورك وانما استوفينا
ذكر هذا الفصل في كتابه رحمه الله تعالى لما لقاطعه لتخفيفه هذا الوصف

في الرسالة

في الله تعالى تمسكا بمحكم الكتاب وانه لا يرى ان يعدل عن الكتاب ما ذلك
وجد السبيل الى التمسك به لرأي وهوى لا يوجبه اصل صحيح وقد كشف عن
فغاية البيان وازالة اللبس فيه وان السمع هو الحجة في تسمية الله عز وجل
ولا يجب ان يحمل على المجاز لاجل ان ذلك يقتضي ان يكون على جميع معاني
ما هو مخلوق لانه يوجب ان يحمل سائر ما ورد به السمع من اسمائه
سبحانه وتعالى على المجاز لان جميع معاني ما هو في الخلق لا يصح اطلاقه فيه تعالى
قلت فهذا الكلام الذي ذكره عن ابن كلاب يقتضي ابطال التاويل
له بالهادي ونحوه وان ذلك هو تاويل من تاوله من المعتزلة ويقتضي ان
المحذور فيما يؤول عليه من جنس المحذور الذي يفر منه فلا حاجة الى التاويل
ولا فائدة فيه وان كان قد جرى في تحقيق ذلك على اصله في نظائره كما قد
بينا اصله واصل الاشعري والقلانسي وغيرهم في غير هذا الموضع وانهما مع
مخالفتهما للمعتزلة لم يوافقا السلف والائمة بل لهم طريقة سلكوها وبينوا
من تناقض المعتزلة ما يظهر به فساد قولهم وكذلك قال ابو الحسن الاشعري فيما
حكاه عنه اصحابه كالقاضي ابي بكر بن العربي وغيره فانه قال وقد اختلف الناس
بعد معرفتهم بالنور على ستة اقوال الاول معناه هاد قاله ابن عباس والثاني
معناه منور قاله ابن مسعود وروي انه في مصحفه منور السموات والارض والثالث
انه مزين وهو يرجع الى معنى منور قاله ابي بن كعب الرابع انه ظاهر الخامس انه
ذو النور السادس انه نور لا كالانوار قاله الشيخ ابو الحسن الاشعري قال
وقالت المعتزلة لا يقال له نور الا بالاضافة قال والصحيح عندنا انه نور لا كالانوار
لانه الحقيقة والعدول عن الحقيقة الى انه هاد او منور وما اشبه ذلك هو مجاز
من غير دليل لا يصح ولان الاثر الصحيح يعضده ويصح ان يكون على هذا صفة ذات
ويصح ان يكون صفة فعل على معنى انه ظاهر اذ روح النور البيان والظهور قلت
كونه ظاهرا ليس بصفة فعل وقال الاقليشي وتسمية الله سبحانه وتعالى بهذا
صحيح في الشرع والنظر اما الشرع فقول سبحانه وتعالى انه نور السموات والارض
مثل نوره كمشكاة فيها مصباح فان احتج محتج وقال اراد منير السموات والارض
او هادي اهل السموات والارض وابى من تسمية الله نورا احتججنا عليه

بالحديث الذي خرجه مسلم في صحيحه عن ابي ذر انه سال النبي صلى الله عليه وسلم
هل رايت ربك فقال نور انى اراه وحديث ابن عباس المخرج في مصنف
الترمذي اذ قال راى محمد ربه قيل له اليس يقول لا تدركه الابصار وهو
يدرك الابصار قال ويحك ذاك اذا تجلى بنوره الذي هو نوره فهذان
الحديثان يصرحان بتسمية الله تعالى نورا قال واما النظر فان النور يطلق
على ما يظهر في ذاته فقط وعلى ما يظهر في ذاته ويظهر غيره كجمرة نار
فانها تسمى نورا لظهورها وكالشمس فانها تسمى نورا لانها تظهر في ذاتها
وتظهر بضوها بضوها غيرها وهذا القول وهو نفي كونه نورا في الحقيقة
حكاه الاشعري في كتاب المقالات المقالات عن الجبائي يزعم ان الباري نور السموات
ومعنى ذلك انه هادي اهل السموات والارض فانهم به يهتدون كما يهتدون
بالنور والضياء وانه لا يجوز ان تسميه نورا على الحقيقة اذا لم يكن من جنس
الانوار لانا اذا سميناه بذلك وليس هو من جنسها لكانت التسمية له بذلك
تلقيبا اذا كان لا يستحق معنى الاسم من جهة المعقول واللغة ولو جاز ذلك لجاز
ان نسمي بانه جسم ومحدث وبانه انسان وان لم يكن مستحقا لهذه الاسماء ولا لمعانيها
من جهة اللغة فلما لم يجز ذلك لم يجز ان يسمى على جهة التقليب قال وكان الحسين
النجار يزعم انه نور السموات والارض بمعنى انه هادي اهل السموات والارض
قلت القول بانه نور حقيقة هو قول ائمة الاشعري المتقدمين قلت
واما كلام المؤسس فانه اتبع فيه ابا المعالي الجويني فانه غير مذهب الاشعري في
كثير من القواعد ومال الى قول المعتزلة فانه كان كثير المطالعة للبيت ابي هاشم
بن الجبائي وكان قليل المعرفة بمعاني الكتاب والسنة وكلام السلف والائمة مع
براعته وذكائه في فنه قال في الارشاد له ذكره الانصاري شارحه ومما يسال
عنه قوله تعالى الله نور السموات والارض قال ابن عباس هادي اهل السموات
والارض قال ولا يستجيز منتم الى الاسلام القول بان نور السموات هو الله
والله تعالى يقول لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن قال والمقصود
من اطلاق هذا اللفظ ضرب الامثال فهي كذلك على الاجمال وقد نطق
بذلك سياق الاية وذلك قوله ويضرب الله الامثال للناس ولما كان النور يستضاء به

فقال وكان الجبائي

ويهتدي سمي به

بلغ

وبهتدى سمى به كما يسمى النبى صلى الله عليه وسلم سراجا منيرا والعرب تسمى الشئ باسم
الشئ اذا كان منه بسبب وسمت المطر سماء لنزوله من السما فكذلك يحتمل ان
يكون سبحانه اطلق هذا الاسم على نفسه وسماه لان النور من خلقه وكانه قال
منه نور السموات والارض وهو منورهما قال واشرقت الارض بنور
ربها اى بنوره من نوره وقال ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا
وفى البصر واشرقت الارض بنور ربها اى بانار عدله يعنى بحث
ينتصف للمظلوم من قال تعالى وجعل الظلمات والنور وقال ومن لم يجعل
الله نورا فما له من نور وقال صلى الله عليه وسلم حين سئل عن شرح الصدر
نور يقذف فى القلب فثبت ان النور مجعول مخلوق والجعل المضاف الى الله عز وجل
لا يكون الا بمعنى الخلق ونصوص القران شاهدة لما ذكرناه النور هو
الهادى لا يعلم العباد الا ما علمهم ولا يدركون الا ما اراهم ادراكه فالحواس
والعقل فطرته وعطيته وقال الخطابى ولا نحوز ان يتوهم ان الله نور من الانوار
فان النور يضاده الظلمة وتعالى فتنزه ربنا وتعالى الله ان يكون له ضد او ند قلت
دل بما ذكره هو ولا النفاه مع كلام المثبته فان اهل العلم يثبتون ما لهم وما علمهم واهل
الاهوا لا يثبتون الا ما لهم والمرجع بعد ذلك الى الحجة فان هذه الاقوال المدلوه
فان هذه الاقوال المدلوه عن النفاه تظهر فسادها لمن تدبر ذلك بلا كلفة
واما ما ذكره عن الصحابة فنتكلم عليه ان شا الله قال الامام عثمن سعيد الدارمى
فى رده على المريسى واتباعه الجهمية قال وادعى المعارض ايضا ان قوما زعموا
ان لله عينا ليست بجارحة لخارج العين من الانسان واراد التركيب واحتجوا
بقوله ولتصنع على عينى واصنع الفلك باعيننا واصبر لحكم ربك فانك باعيننا قال
المعارض والمعقول بين ان هذا يريد عين القوم يعنى بصيرتهم وليس هو
يريد جارحة ولكن يريد الذى يجوز فى الكلام وقال ابن عباس فى قوله فانك
باعيننا يقول بحفظنا وحفظنا الابرى الى قول القائل عين الله عليك
يقول انت بحفظ الله وكلاءته قال فيقال لهذا المعارض اما ما ادعيت
ان قوما زعموا ان لله عينا فانا نقوله لان الله قاله ورسوله واما جارحة
لخارج العين من الانسان على التركيب فهذا لم تدع عليهم علما
عمدا لما انك تعلم ان احدا لا يقوله غير انك لانا لو اتبعنا لكون الحق

انجح لضلالك في قلوب الجهال والكذب لا يصلح منه جد ولا هزل فمن اين لك
سمعت انه خارج من لك فانزع اليه فان قائله كافر فلم تنكر قولك جسم مركب واعضاء
وجوارح واجزاء كانك تقول بهذا التشبيه علينا ان نكف عن وصف الله بما
وصف نفسه في كتابه وبما وصفه به الرسول ونحن وان لم نصف الله بجسم كاجسام
المخلوقين ولا بعضو كاعضاء جوارحهم لكنا نصفه بما نغلط من هذه الصفات التي
انت وزعانك لها منكرون فنقول ان الله الواحد الاحد الصمد الذي لم يلد ولم
يولد ولم يكن له كفوا احد ذو الوجه الكريم والسمع السميع والبصر البصير نور
السموات والارض كما وصفه الرسول في دعائه حين يقول اللهم انت نور السموات
والارض وكما قال ابن عباس رأيت نورا ونحو قال ابن مسعود نور السموات والارض من نور
وجهه والنور لا يحلو من ان يكون له اضاءة واستنارة ومرأى ومنظر وانه
يدرك يوم القيامة بحاسة النظر والكلام انما كشف عنه الحجاب كما يدرك الشمس والقمر
في الدنيا وانما احتجب الله عز اسمه عن الناس في الدنيا برحمته لهم لانه لو تجلى في الدنيا
لهذه الاعين المخلوقة الفانية لصارت دكا وما احتملت النظر الى الله تعالى لانها
ابصار خلقت للفناء لا تحتمل نور البقاء فاذا كان يوم القيامة وركبت الابصار للبقاء
فاحتملت النظر الى نور البقاء واما تعلقك عن ابن عباس في قوله فاكل باعيننا
انه قال بحفظنا وكلاءتنا فاصح قولك عن ابن عباس فمعناه الذي ادعيناه لا ما
ادعيت انت تقول بحفظنا وكلاءتنا باعيننا فانه لا يحوز في كلام العرب ان
يوصف احد بكلامه الا وذلك الكلام من ذوي الاعين فاما جهلك فسمي شيئا
من عرق ذوي الاعين يوصف بالكلاءة وانما اصل الكلاءة من وجه النظر وقد يكون
الرجل كالئا من غير نظر ولا يحوز ان يكون من ذوي الاعين وادلك معنى قولك
عين الله عليك فافهم وقد قرئ بعض هذا الكلام في صدر كتابنا غير انك
اذا عمدت لحاجة لمثلك اعتباطا على من يؤمن بربه الله تعالى يوم القيامة وقال
الامام ابو بكر محمد بن حزيمة الناس ما سمى الله بعض خلقه من اسمائه اسما
التمثيل قال ربنا جل وعلا النور وقد سمى الله تعالى بعض خلقه نورا فقال مثل
نوره كمشكاة فيها مصباح وقال نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء وقال يوم
يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم يقولون ربنا اتمم لنا نورنا واغفر لنا انك على كل
شيء قدير وقال تعالى يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم

قال

قال ابو بكر قد كنت خبرت منذ دهر طويل ان بعض من كان يدعي العلم
ممن كان لا يفهم هذا الباب يزعم انه غير جائز ان يقرا الله نور السموات
والارض وكان يقرا الله نور السموات والارض فبعثت اليه بعض اصحابي
وقلت له قل له ما الذي تنكر ان يكون لله عز وجل اسم يسمي الله بذلك الاسم بعض
خلقه فقد وجدنا الله تعالى قد سمى بعض خلقه باسامي هي له اسامي وبينت له
بعض ما امليته في هذا الفصل وقلت للرسول قل له قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
بالاسناد الذي لا يدفعه عالم بالاخبار ما بينت ان الله نور السموات والارض
قلت في خبر طاوس عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو اللهم لك الحمد
انت نور السموات والارض ومن فيهن ولك الحمد انت قيم السموات والارض
ومن فيهن فرجع الرسول وقال لست انكر ان يكون الله نورا كما قال بلغني بعد انه
رجع وقال ابو الحسن الاشعري في ابانته قال الله تعالى الله نور السموات والارض
مثل نوره كمشكاة فيها مصباح فسمى نفسه نورا والنور عند الامة لا يخلوا
من احد معنيين اما ان يكون نورا يسمع او نورا يرى فمن زعم ان الله يسمع ولا يرى
كان مخطئا في نفيه رؤية ربه وتكذيبه بكتابه عز وجل وقول نبيه صلى الله عليه وسلم
وقال القاضي ابو يعلى فاما قوله في حديث جابر بينا اهل الجنة في نعيمهم اذ سطع
لهم نور من فوق رؤوسهم فاذا الرب سبحانه وتعالى قد اشرف عليهم من فوقهم
فقال السلام عليكم يا اهل الجنة فذلك قوله تعالى سلام قولا من رب رحيم قال
فينظر اليهم وينظرون اليه ولا يلتفتون الى شيء من النعيم ما داموا ينظرون اليه
قال فلا يمتنع حمله على ظاهره وانه نور ذاته لانه اذا جاز ان يظهر لهم ذاته
فيرونها جاز ان يظهر لهم نورها فيرونه لان النور من صفات ذاته ومنه
قوله تعالى واشرقت الارض بنور ربها وذكر في موضع اخر قولين في ذلك
ورجح هذا في المذهب فقال في تفسير الاسماء الحسنى واما وصفه بانه نور فقيل
معناه منور السموات والارض بالنيرين او منور قلوب اهل السموات والارض
بالهدى والتوفيق لانه لا يجوز ان يكون جسما مضيئا ولا شعاعا وضياء كبعض الاجسام
وكان معناه ما ذكرنا قال وذكر ابو بكر عبد العزيز في كتاب التفسير عن ابن عباس
في قوله تعالى الله نور السموات والارض يقول سبحانه هادي اهل السموات والارض

لعله

قيل هو نور لا كالانوار ليس بذي شعاع ولا جسم مضى على ظاهر القرآن
وهو اشبه بكلام احمد رحمه الله فيما خرجه في الرد على الجهمية لانه قال قلنا
للجهمية الله نور فقالوا هو نور كله فقلنا لهم قال واشرقت الارض بنور ربها
فقد اخبر جل ثناؤه ان له نورا وقلنا لهم لما زعمتم ان الله في كل مكان وهو نور
فلم لا يضيء البيت المظلم من النور الذي هو فيه اذا زعمتم ان الله في كل مكان قال وظاهر
هذا الكلام من احمد انه اثبت له هذه الصفة قلت كلام احمد رحمه الله صريح
في ان كونه نورا يوجب ان يضيء به الامكنة التي لا حجاب بينه وبينها كما دل على ذلك الكتاب
والسنة في قوله واشرقت الارض بنور ربها وهؤلاء المفسرون للقرآن والاسماء
الحسنى قد وهم في تفسيره انه هادي هو ما نقلوه عن ابن عباس وهذا انما هو
ماخوذ من تفسير الوالبي على ابي طلحة الذي رواه عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح
عن علي بن ابي طلحة عن ابن عباس قوله الله نور السموات والارض يقول الله سبحانه هادي اهل
السموات والارض مثل هداه في قلب المؤمن كما يكاد الزيت الصافي يضيء قبل ان تمسه
النار فاذا مسته النار ازداد ضوءا على ضوء وكذلك يكون قلب المؤمن يعمل
الهدى قبل ان ياتيه العلم فاذا اتاه العلم ازداد هدى ~~نورا~~ على هدى ونورا
على نور وكلهم على هذه الرواية يعتمد فان هذا تفسير رواه الناس عن عبد الله بن
صالح وابو بكر عبد العزيز نقل ذلك في تفسير محمد بن جرير اذ كان يعتمد عليه
وابن جرير يروي من هذا التفسير بالاسناد وكذلك البيهقي في تفسير الاسماء
الحسنى انما رواه من هذه الطريق وهذا التفسير هو تفسير الوالبي واما ثبوت
الفاظه عن ابن عباس ففيها نظر لان الوالبي لم يسمعه من ابن عباس ولم يدركه
بل هو منقطع وانما اخذ عن اصحابه كما ان السدي ايضا يذكر تفسيره عن
نقل ابن مسعود وعن ابن عباس وغيرهما من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وليست
تلك الفاظهم بعينها بل هؤلاء شبيه بنقل اهل المغازي والسير وهو مما
يستشهد به ويعتبر به ويضم بعضه الى بعض فيصير حجة واما ثبوت
شيء بمجرد هذا النقل عن ابن عباس فهذا لا يكون عند اهل المعرفة بالمنقولات
واحسن حال هذا ان يكون منقولا عن ابن عباس بالمعنى الذي وصل الى
الوالبي ان كان له اصل عن ابن عباس وغايته ان يكون لفظ ابن عباس واذا كان

لفظه

لفظه قول ابن عباس وليس معصود ابن عباس بذلك ان الله هو نفسه النور
وانه لا نور له فانه قد ثبت بالروايات الثابتة عن ابن عباس اثبات النور
لله تعالى كقوله في حديث علامة لما سأله عن قوله لا بد له الانصاف قال وتحاذاك
نوره الذي هو نوره اذا تجلى بنوره لم يبد له شيء وابن عباس هو الراوي في الصحيح
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اللهم انت السموات والارض ومن فيهن وانت قيام
السموات والارض ومن فيهن ومعلوم انه لو لم يكن النور الا الهادي لكانت الهداية
مختصة بالحيوانات فاما الارض نفسها فلا توصف بهدى والحديث صريح بانه نور السموات
والارض ومن فيهن وايضا فوصفه بانه القيوم والرب وغير ذلك من النور وكل
عادة السلف من الصحابة والتابعين كل منهم يذكر في تفسير الآية او الاسم بعض معانيه
التي يحتمل للسائل ان يذكر امثل ذلك في اسمه الصمد واسمه الرحمن وغيرها من
اسماء لا يريدون بذلك ما يذكرونه في ما سواه مما يدل عليه الاسم ولذلك في
سائر نصوص القرآن مثل تفسير قوله منهم كالمتفقه ومنهم يقصد ومنهم
سابق بالخيرات حيث يدل كل منهم بعض انواع هذه الاوصاف وهذا كثير في
التفسير ومقصوده هنا بذكر نور الذي في قلوب المؤمنين ولا يريد ان هذا
متعلق بهداية المؤمنين فذكر في معنى الاسم ما يناسب مقصوده ولكونه هاديا
مثل كونه نورا فما يلزم عليهما كما نبهنا على هذا في غير هذا الموضع وكلام ابن طاب
قد نبه فيه على ذلك واما ما ذكره عن ابن مسعود انه قال منور واتهاني مصحف
ابي بكر فهذا الاثر اذا لم يكن نورا بل هو توليد فان الموجودات النورانية وغيرها
منها ما هو فيه مشترك كالجرم فهذا الايقال له نور ومنها ما هو مضيء وهو
يتميز عن هذا هو النور كالشمس والقمر والنار وليس في الموجودات ما يكون
غيره وهو في نفسه ليس بنور فقراءة ابن مسعود ومنور هو تخصيص لمعنى
لونه نورا وهذا مثل كونه عالما ومعلما فان ذلك نوع لكونه في نفسه متعلما
عالما بل ذلك ان ابن مسعود كان يقول ان ربكم ليس عنده ليل ولا نهار
نور السموات من نوره واما ما نقل عن ابي بن كعب انه قال من بين فهذا
لا اصل له ولم يجز ذلك الى حيث يقبل وهو بالكذب على ابي اشبه فان يقبل
ابي بن كعب لهذا الا به معروف بالاسناد وراء العلماء عبد الله بن المبارك وغيره

وقد رواه عامة الائمة المصنفين في التفسير بالاسناد كما كانت عادة ائمة السلف مثل ابن
جريج ومعمر ووكيع وهشيم وابن المبارك وعبد الرزاق والامام احمد واسحق بن راهويه
وخلائق غيرهم وقد رواه عبد بن حميد في تفسيره ومحمد بن جرير وذكره الامام ابو بكر بن
المنذر في تفسيره من طريق عبد بن حميد ثنا عبد الله بن موسى عن ابي جعفر الرازي
عن الربيع عن انس عن ابي العالية عن ابي بن كعب في قول الله الله نور السموات والارض
قال فبدا بنور نفسه فذكره الله ثم ذكر نور المومن فقال مثل نوره يقول
مثل نور المومن قال وكان ابي بن كعب يقراوها كذلك مثل نوره مثل نور المومن
قال فهو عبد جعل الايمان والقران في صدره قال قلب كمشكاة قال المشكاة
صدره فيها مصباح قال المصباح القران والايمان الذي جعل في صدره قال
المصباح في زجاجة قال الزجاجة قلبه قال الزجاجة كانها كوكب دري قال قلبه
مما استنار فيه القران والايمان كانه كوكب دري يقول مضيء توقد من
شجرة مباركة قال فالشجرة المباركة الاخلاص لله وحده وعبادته لا شريك له
لا شرقية ولا غربية قال فمثله كمثل شجرة التف بالشجر فهي خضراء ناعمة
لا يصيبها الشمس على اي حال كانت لا اذا طلعت ولا اذا غربت قال فكذلك
هذا المومن قد اخبر من ان يضله شيء من الفتن وقد ابتلي بها فثبته
الله فيها فهو بين اربع خلال ان اعطي شكر وان ابتلي صبر وان قال صدق وان
حكم عدل فهو في سائر الناس كالرجل يمشي في قبور الاموات قال نور على
نور فهو يتقلب في خمسة من النور فكلامه نور وعمله نور ومدخله
نور ومخرجه نور ومصيره الى النور يوم القيمة الى الجنة قال ثم ضرب مثل الكافر
والذين كفروا بربهم اعمالهم كسراب بقيعة الاية قال فكذلك الكافر في يوم
القيمة وهو يحسب ان له عند الله خيرا فلا يجده فيدخله الله النار قال
وضرب مثلا اخر للكافر فقال او كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من
فوقه موج الاية فهو يتقلب في خمسة من الظلم فكلامه ظلمة وعمله
ظلمة ومدخله ظلمة ومخرجه ظلمة ومصيره الى الظلمات الى النار الوجه
السادس انه لو فرض ان ظاهر هذه الاية انه نور النيرين ونور النار المشهود
فهو سبحانه وتعالى قد بين في غير موضع انه خالق ذلك قال تعالى ومن اياته الليل
والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي
خلقهن ان كنتم اياه تعبدون وقال هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل

وقال وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار وقال يغشي الليل النهار يطلبه
حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره واذا كان في القران انه تفسير معناها
انه اخرى لم يكن هذا محلا لكونه هدى وبيانا وبلاغا للناس بخلاف ما اذا ظاهره
ضلال ولم يبين ذلك فصل قال الرازي الوجه الثالث قال الله تعالى وانزلنا
الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس ومعلوم ان الحديد ما نزل جرمه من السما
الى الارض وقال تعالى وانزل لكم من الانعام ثلاثة ازواج ومعلوم ان الانعام ما نزلت
من السما الى الارض والكلام على هذا من وجوه احدها ان يقال قوله معلوم ان
ما نزل وان الانعام ما نزلت لم يذكر ما به يعلم ذلك ابضرورة ام بدليل فلو نازعه
منازع وقال هذا غير معلوم لنا اذ من الممكن نزول اصل هذا الحيوان كنزوله
اصل الانسان والجن والحية وكما روي في نزول كبش الفدا ونزول حديد من السما
احتاج الى ما يدفع به هذا الثاني ان من الناس من قد روي انه قد نزل من السما
حديدا الوجه الثالث وهو الجواب ان يقال له ان الله تعالى لم يقل انزلنا
الحديد من السما ولا قال انزل لكم ثمانية ازواج من السما فقول القائل معلوم ان
الحديد ما نزل جرمه من السما الى الارض وان الانعام ما نزلت من السما
الى الارض لا يعارض ظاهر القران حتى يقال ان ظاهر القران ليس بحق وانه
ماول بل قال وانزلنا الحديد والانزال يقتضي ان يكون من محل عال ولا ريب
ان الحديد انما يكون في المعادن التي في الجبال وهي عالية على الارض وقد قيل انه
كلما كان المعدن اعلا كان حديده اجود والمستخرجون للحديد من المعادن
يقولون نزل لنا من المعدن كذا وكذا يبين ذلك ان الله ذكر الانزال على
ثلاث درجات قال في الحديد وانزلنا الحديد فاطلق الانزال ولم يذكر من اين
نزل وقال في الغيث انزل من السما ما وانزلنا من السما ما فذكر انه انزل المطر
من السما فانه نزل مما يسموا على رووس بني ادم وقال في القران تنزيل الكتاب من
الله العزيز الحكيم وقال حم تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم وقال حم تنزيل من الرحمن
الرحيم وقال الذين اتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق وقال وانك
لتلقى القران من لدن حكيم عليم وقال الر كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن
حكيم خبير فاخبر ان القران منزل منه وان المطر نزل من السما واخبر انه انزل
الحديد ولم يذكر من اين نزل وبهذا يظهر ما لبسته الجهمية من المعتزلة
وغيرهم في دعواهم ان الاخبار بان القران منزل لا يمنع ان يكون مخلوقا

ويغلو عليهم بخلاف الجبال فانها نفسها لا تسامت رووس بني ادم

فان المخلوق يوصف بالانزال كالما والحديد وزعم بعضهم ان الانزال يكون
بمعنى الخلق فان الله اخبر ان القران منزل والانزال هو من العلو حيث كان
وهذا من المعلوم بالضرورة من اللغة وهو من اللغة العامة الشايعة يوضح ذلك
ان الله تعالى قال لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان
ليقوم الناس بالقسط ثم قال وانزلنا الحديد فيه باس شديد ومنافع للناس
ففرق بين انزال الكتاب والميزان وذكر انه انزل ذلك مع الرسل وبين انزال
الحديد فوصفه بانزال مطلق لم يجعله مع الكتاب والميزان ولم يصفه بالانزال
الذي وصف به الكتاب والميزان وقد قال تعالى وانزل الذين ظاهروهم من
اهل الكتاب من صياصيهم فاذا كان قد سمي هذا نزول فما انزل من الجبال اولى
ان يكون منزلا فان الجبال اعلا من الصياصي التي هي الحصون التي كانت بالحجاز
ولذلك قال لنوح عليه السلام فاذا استويت انت ومن معك على الفلك فقل الحمد لله
الذي نجانا من القوم الظالمين وقل رب انزلني منزلا مباركا وانت خير المنزلين وانما
هو نزوله من السفينة الى الارض يقرر ذلك ان الله تعالى قال لنوح قل يا نوح اهبط
بسلام منا وبركات عليك وعلى امم ممن معك الاية بعد قوله وغيض الما وقضي الامر
واستوت على الجودي فهذا هبوط من السفينة وقال لادم ومن معه وقلنا اهبطوا
منها جميعا بعضكم لبعض عدو فهذا هبوط من السما ولذلك قال لابليس اهبط منها
فما يكون لك ان تتكبر فيها فاخرج انك من الصاغرين فلفظ الهبوط من جنس
لفظ النزول فبعضه من السما او الجنة وبعضه من الارض مكان عال في الارض
كالسفينة كما ان العلو والظهور الذي في مقابلته كذلك واما قوله وانزل من الانعام
ثمانية ازواج فانه ينزل الما من اصلاب الذكور الى بطون الاناث ثم ينزل الاجنة
من بطون الاناث الى الارض فانزل منها ثمانية ازواج ومن المشهور في اللغة
انه يقال عن ابن ادم انزل الما او المني ولم ينزل كما في الحديث وذلك انه سبحانه قال خلقكم
من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها فحوا خلقت من نفس ادم من ضلعه القصرا
لم تخلق من مني ولا في رحم كما قال يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة
وجعل منها زوجها ليسكن اليها فلم يكن روح ادم منزلا منه بل مخلوقا مجعولا منه
وزوجها هي حوا واما الانعام فانه يعلو بعضها بعضا وهي قايمة او قاعدة وبلد
وهي كذلك قايمة فينزل الله منها اولادها وتسمية ذلك انزالا ليس بدون تسمية اخراج
المني انزالا بل ابلغ وفي الصحيحين عن اسامة انه قال قلت للنبي صلى الله عليه وسلم

رسول

برسول الله اين تنزل غدا قال نخيف بنى كنانة حيث تقاسموا على الكفر واستعمال
لفظ النزول فى النزول من ظهور الدابة اكثر واشهر واظهر مما يذكر على
هذا فمن فى قوله وانزل لكم من الانعام يحتمل وجهين احدهما ان يكون لبيان الجنس
كما هو الظاهر للكل من الناس والمعنى انزل ثمانية ازواج انزالها من الانعام فيكون
قد ذكر المحل الذى انذلت منه وهذا الوجه يجيء فى قوله تعالى فى الشورى
الاخرى جعل لكم من انفسكم ازواجا ومن الانعام ازواجا يذرؤكم فيه ليس كمثله
شىء وهو السميع البصير فقوله جعل لكم من انفسكم ازواجا هل المراد جعل لكم من
حيث كم ازواجا بمعنى انه خلق حواء من ضلع آدم او المراد جعل ازواجكم من انفسكم كالنوع حواء خلقت
من نفس آدم وكذلك من الانعام ازواجا وقد يقال بيان الجنس اظهر لانه لم يخلق
من آدم الا زوجه فقط كما قال خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها واما ازواج
ولده فلم تخلق من ذواتهم فيكون المعنى جعل لكم ازواجا كما قال لولا ان يكون الناس امة
واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا وقال لكم هو لا يكون الناس امة واحدة
فصل قال الرازى الرابع قوله تعالى وهو يعلم انيابكم وقوله تعالى وجاءوا
اليه من جبل لونه ربد وقال تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وكل عاقل يعلم
ان المراد منه الغلبة بالعلم والقدرة والالهية فلم قد ذكر فى هذه
الوجه لفظ المعية ولفظ الغلبة ولم يذكر الاتيان بل لفظ الغلبة
وذكر فى الوجه السادس نحن اقرب اليه من حبل الوريد مع قوله فاينما تولوا
فثم وجه الله وبلك الآية هى بطريق هذه الآية بطريق بلكم ذكر الوجه الخامس
وهو اخر وجوه الغلبة قال تعالى
لموسى لى معكما اسمع وارى وهذه المعية
ليست الا بالعلم والحفظ والرحمة
فيكون ذكره لتلك المعية بتلك الآية
لانه جعل معناها معنى قريبا فلا بد
من الكلام فى لفظ المعية ولفظ
القرب اما المعية فالكلام عليها
من وجوه احدها ان يقال لا
نخلوا اما يكون طاهرا وهو قوله وهو معكم

ابنما كنتم ان ذاته تقتضي في المخلوقات او لا يكون هذا ظاهر الخطاب فان كان الاول
فهذا قول طوائف من اخوانه الجهمية الذين ينكرون انه فوق العرش ويقولون انه
في كل مكان او ليس في حدود الاماكن ولهم في ذلك مقالات يعلم بطلانها وبينا انه
عاجز عن مناظرتهم والرد عليهم الا اذا رأى اهل الاثبات فهو لا اذا قالوا ان الخبر
يمتنع ظاهره العدم ان لم يمكنه الرد عليهم وقوله كل عاقل يعلم ان المراد
منه الرب بالعلم والقدرة والالهية هو لا اخوانه الجهمية يدعونه في هذا
ونحن ان شاء الله نعلم بطلان قولهم لكن المقصود هنا ان ادعاءه الاجماع على
ان من ظواهر القرآن ما ليس بحق ليس كما ادعاه فليس في سائر ما ذكره وفاق ولا
في صورة واحدة وان لم يكن ظاهر الخطاب يدل على ان ذاته في المخلوقات لم
يكن الآية منصرفة عن ظاهرها فعلى التقدير ان يسلم ما ادعاه من الاجماع على احالة
ظاهر القرآن الوجه الثاني ان اهل السنة والايمان والاثبات لا ينازعونه في ان
الله ليس في المخلوقات لكن ينازعونه في ان ظاهر هذه الآية يدل على ذلك فيقال الاكثرون
اما ان يكون ظاهر الآية يدل على ان ذاته في نفس المخلوقات ام لا فان كان الثاني
بطل قوله وان كان الاول فلا ريب ان الله قد فسر هذه الآيات وانزل الشريعة
التي تعرض بيانه في غير موضع من كتابه من انه استوى على العرش وانه اليه
يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح وانه رفع عيسى اليه وانه تعرج الملائكة والروح
اليه الى غير ذلك من النصوص المفسرة المحكمة التي بين ان الله فوق الخلق
وكان ذلك بيانا من الله لمعاني آياته ان ذاته ليست في نفس المخلوقات
وكان ذلك البيان ما نعا من فهم هذا المعنى الباطل من القرآن وهم لا ينازعون
ان القرآن يفسر بعضه بعضا ويكون بعضه مانعا من حمل بعضه على معنى
فاسد كما تقدم واما المفسر ان يكون ظاهرهم ضلالا ولم يبين الله ذلك الوجه
الثالث ان هؤلاء يقولون ان الله تعالى قد بين في غير موضع اجلى السموات
والارض وما بينهما في ستة ايام وبين ان الله خلق السموات والارض وما بينهما
وبين ان الارض في يومين وان السموات مطويات بيمينه وان كرسيه
وسع السموات والارض وانه يمسك السموات والارض ان تزولا الى غير ذلك من
الآيات التي فيها بيان ان جميع هذه المشهودات هي مخلوقة لله مملوكة لله مدبرة
لله وهذه نصوص صريحة في ان الله تعالى ليس في الآن الحالي ليس هو المخلوق
ولا بعض المخلوق ولا صفة للمخلوق واذا كان ذلك فمثل هذه النصوص تهدي العقول

لعله
معلم

وتشفيها وتعصمها عن ان يتوهم من قوله وهو معنى انه في المخلوق
ولا بعض المخلوق كما زعم ذلك من زعمه من الزنادقة الجهمية من الاباضية والحلولية
عموما وخصوصا ومثل هذا لا يمتنع ما تقدم الوجه الرابع ان يقال اية اسم ظاهر فوله
وهو معلم انه في المخلوقات ولا انه مختلط بها ونحو ذلك من المعاني الفاسدة
ولا بد للفظ مع على هذا ابوجه من الوجوه فصلا عن ان يكون ذلك هو ظاهر
ذلك اللفظ وذلك ان لفظ مع قد استعمل في القرآن في مواضع كثيرة وفي سائر الكلام
ولا يوجب في عامة موارده ان يكون الاول في الثاني ولا مختلطا به ومعنى اللفظ
وظاهره وانما يوخذ من موارد استعماله قال الله تعالى محمد رسول الله والذين
معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا الاية وقال للذين امنوا
به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي انزل معه اولئك هم المفلحون وقال عن
المنافقين بادوهم الم نكن معكم قالوا بلى ولكنكم فتنتم انفسكم وتربصتم وقال تعالى
فان رجعك الله الى طائفة منهم فاستاذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي ابدا ولن
تقاتلوا معي عدوا انكم رضيتم بالقعود اول مرة فاقعدوا مع الخالفين وقال تعالى يا ايها
الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين وقال واقيموا الصلاة واتوا الزكاة
واركعوا مع الراكعين وقال يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين
وقال رضوا ان يكونوا مع الخوالف وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقال عن نوح
وما امن معه الا قليل وقال فانجيناه والذين معه في الفلك المشحون وقال قيل يا
نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى امم ممن معك وقال هرون
اشدد به ازري واشركه في امري كي نسبحك كثيرا ونذكرك كثيرا انك كنت بنا بصيرا
قال لا تخف انك انت الاعلى واتبعك الغالبون وقال فاوحينا الى موسى ان اسر بعبادي
فاضرب لهم طريقا في البحر يبسا لا تخاف دركا ولا تخشى فاتبعهم فرعون بجنوده
فغشيهم من اليم ما غشيهم وقال وجاوزنا ببني اسرائيل البحر فاتبعهم فرعون وجنوده
بغيا وعدوا حتى اذا ادركه الغرق قال امنت انه لا اله الا الذي امنت به بنو اسرائيل
وانا من المسلمين الان وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين فاليوم ننجيك ببدنك
لتكون لمن خلفك اية وان كثيرا من الناس عن اياتنا لغافلون وقال ان فرعون علا في الارض
وجعل اهلها شيعا يستضعف طائفة منهم يذبح ابناءهم ويستحيي نساءهم انه كان من المفسدين
ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوارثين
ونمكن لهم في الارض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون
واوحينا الى موسى وهرون ان تبوءا لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة
واقيموا الصلاة وبشر المومنين وقال وجاوزنا ببني اسرائيل البحر فاتبعهم فرعون وجنوده
بغيا وعدوا حتى اذا ادركه الغرق قال امنت انه لا اله الا الذي امنت به بنو اسرائيل
وانا من المسلمين الان وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين فاليوم ننجيك ببدنك
لتكون لمن خلفك اية وان كثيرا من الناس عن اياتنا لغافلون وقال ان فرعون علا في الارض
وجعل اهلها شيعا يستضعف طائفة منهم يذبح ابناءهم ويستحيي نساءهم انه كان من المفسدين
ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوارثين
ونمكن لهم في الارض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون

فهذه المواضع الكثيرة التي وصف الله بان المخلوق مع المخلوق لم يوجب ذلك ان يكون الاول في
الثاني ولا ذاته مختلطة ممتزجة بذاته اصلا ولا ان يكون محاثا له فكيف اذا وصف
الرب نفسه بانه مع عباده عموما وخصوصا يقال ان ظاهر ذلك ان ذاته
فيهم او ممتزجة مختلطة بهم وذلك لان مع ظرف مكان معناها المصاحبة والمقارنة
والموافقة فاذا قيل هذا مع هذا كان التقدير انه في مكان او مكانة لها اتصال
بالثاني بحيث يكونان مقترنين مضطجعين متفقين وهذا معنى قول من يقول من النحاة
ان مع للمصاحبة ثم ذلك الاقتران يدل على امور اخرى تكون من لوازم الاقتران
فالله سبحانه اذا قيل انه مع خلقه فمن لوازم ذلك علمه بهم وتدبيره لهم وقدرته
عليهم واذا كان مع بعضهم خصوصا كان في السياق ما يبين انه ناصر لهم معين
لهم ولهذا جاءت المعية في كتاب الله عامة وخاصة لكن ذاك من خصوص التراكيب
والسياق والا فالقدر المشترك بين مواردها هو ما تقدم قال تعالى واعلموا
ان الله مع المتقين وقال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين وقال وقال الله اني معكم
لئن اقمت الصلاة واتيتم الزكاة وقال اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا
وقال ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون وقال واصبروا ان الله مع الصابرين
وقال خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الارض وما
يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم اينما كنتم والله بما تعملون بصير
فاخبر انه مستو على عرشه وهو مع ذلك مع عباده وكلاهما حق فمن تدبر القران
علم بالاضطرار ان كونه معهم ليس ذاته فيهم ولا انه مختلط بهم كسائر موارد
مع ومن ادعى ان ذلك ظاهر القران فقد افترى على اللغة عموما وعلى القران
خصوصا واما قوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله كل
عاقل يعلم ان المراد منه القرب بالعلم والقدرة والالهية فليس الامر كما
ادعاه من هذا العموم والاجماع وذلك انه سبحانه قال ولقد خلقنا الانسان
ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وهل المراد بذلك
الملائكة لو

فصل

فصل قال الرازي الخامس قوله تعالى واسجد واقترب فان هذا القرب
ليس الا بالطاعة والعبودية فاما القرب بالجهة فمعلوم بالضرورة انه لا يحصل بسبب
السجود والكلام على هذا من وجوه احدها ان يقال له ان مقصودك انه
لا بد من مخالفة ظاهر القران وليس في ظاهر الاية ذكر القرب الى من
بل قال واسجد واقترب فلم يقل واقترب الى كذا فيحتاج ان يقول ظاهر القران
فيه واقترب الى الله والاقتراب الى الله محال وليس في ظاهر القران ذكر
ذلك بل هو من باب المحذوف المضمر الوجه الثاني ان المقترب اليه محذوف
فلا بد من اضماره فلا يخلو اما ان يكون الاقتراب من الله تعالى ممكنا او ممتنعا
فان كان ممكنا كان المعنى واقترب الى الله كما ان المعنى واسجد لله وعلى هذا التقدير
فلا يكون في ذلك مخالفة لظاهر القران ولا لمضمره ايضا واذا كان الاقتراب من
الله ممكن بل الممكن الاقتراب الى ثوابه وكرامته او غير ذلك كان هذا هو المضمر
ابتدا وعلى هذا التقدير ايضا فلا يكون قد خالف ظاهر القران فعلى التقديرين
لم يترك ظاهر القران فدعواه ترك ظاهره دعوى باطلة وهذا بين لا مندوحة
عنه الوجه الثالث قوله هذا القرب ليس الا بالطاعة والعبودية لا يدل على
انه مخالف للظاهر كما لم يدل على المقترب اليه فمن المعلوم ان المقترب الى الله
انما يقترب بطاعته وعبادته الذي من جملتها السجود وهو اعظم العبادات
البدنية الفعلية لكن اذا قال القائل التقرب بالطاعة والعبودية لم يكن قد بين
المتقرب اليه ولا بين ان ظاهر التقرب غير مراد فقوله القرب ليس الا بالطاعة
والعبودية لم يكن قد بين المتقرب اليه ولا بين ان ظاهر التقرب غير مراد
فقوله القرب ليس الا بالطاعة والعبودية كلام لا يليق بمورد النزاع ولا يتناول
المقصود الوجه الرابع ان يقال التقرب سوا كان بالعبادة او الطاعة او بغير
ذلك لا بد له من متقرب اليه فان القرب من الامور المستلزمة للاضافة فلا بد
فيه من متقرب اليه وهو لم يذكر المتقرب اليه من هو لا في النص ولا في كلامه ليبين
ان الظاهر النص متروك فظهر ان كلامه كلام من لم يتصور ما يقول الوجه
الخامس ان يقال له ان هذا التقرب اذا لم يكن الى الله تعالى فالى من هو فان
قال الى الطاعة والعبادة نفس فعل العبد الذي هو الاقتراب والمسؤول عنه
ما يتقرب اليه لا ما يتقرب به فما هذا المتقرب منه وان قال المتقرب اليه

هو ثواب الله قيل له ثواب الله في الاخرة هو الجنة وفي الدنيا ما يجده من النعم ومن المعلوم
ان الساجد لم يتقرب الى الجنة الا كما يتقرب الى الله فانه لم يقطع ببدنه
مسافة بينه وبين الجنة واذا كان كذلك كان المحذور الذي فر الى المتاول من جنس
ما فر منه واما ثواب الدنيا فيقال اولا ليس ذلك بلازم فمن المتقربين من الاثبات
الا بعد الموت ويقال ثانيا ليس في مجرد السجود تقرب الى نفس الاجسام التي
ينعمه الله بها فان تلك قد تكون غير معلومة للعبد ولو كانت معلومة لم يكن التقرب
اليها مقدورا له بل اثباتها بقدرة الله ومشيته فكيف يكون العبد متقربا اليها الوجه
السادس ان قوله فاما القرب بالجهة فمعلوم بالضرورة انه لا يحصل بسبب
السجود يقال له نحتاج الى تبيين ان ظاهر الخطاب هو ان الاقتراب بنفس السجود
والقران انما فيه اسجد واقترب وانت لم تبين ان ظاهره الاقتراب بنفس
السجود واعلم انا نحن لا ننازع في ان السجود يكون به اقتراب كما لا ننازع في
ان الاقتراب الى الله ولكن نحن كلما نقوله لا ندعي انه يخالف ظاهر القران
بل اما ان يكون ظاهر القران دالا عليه او هو معلوم من ظاهر القران
ومن دليل اخر ومعلوم من دليل لا يعارضه ظاهر القران الوجه السابع
ان يقال له المعلوم بالضرورة انه لا يكون اقتراب فعلي الاقتراب بالجهة اي شي
كان المتقرب اليه فاذا امر العبد ان يقرب الى شي او يتباعد عنه او يتقرب من
شي او يتباعد منه لم يعقل الا الاقتراب والتباعد بالجهة ولذلك اذا قيل فلان
قد تقرب الى كذا او تباعد منه فالمعلوم بالضرورة او التقرب بالافعال لا يكون
الا اقترابا بالجهة فان قيل فقد يقال هذا قريب من هذا بمعنى انه مشابه له قيل
عنه جوابان احدهما ان هذا قرب من في الصفات ونحن قلنا التقرب
بالافعال الثاني ان القرب ها هنا بالجهة اي هذا مكانه ومكانته قريب
من هذا كما بسطنا هذا الكلام في موضعه فان قيل القرب والبعد لا يعقل
الا للاجسام قيل وجميع ما يوصف به الرب مثل العلم والقدرة والسمع
والبصر والكلام والرحمة والغضب والرضى والسخط والارادة والمحبة
والفعل وغير ذلك لا يعقل الا للاجسام سوا بسوا فنفي احدى الصفات
بمثل هذا الكلام كنفي سائر الصفات وذلك باطل بالاتفاق ويقال هنا
جواب مركب وهو ان هذه الصفات اما ان تكون في نفس الامر لا تقوم

الا بما هو جسم

الا ما جسم او لا يكون فان كان الاول لم يكن القول بالجسم باطلا على
الاطلاق ولم يصح نفي الجسم مطلقا بل نفي الباطل وان كان الثاني كان قولهم
هذه الصفات لا تكون الا للاجسام قولا باطلا فهذا اللام سبب بطلان
احدى المقدمتين لا بعينها وانما بطلت بطلت هذه المعارضة العقلية
العباسية التي يزعمون انها توجب تاويل النصوص الواجبة التاويل
قوله فان هذا الضرب ليس الا بالطاعة والعبودية فاما القرب والجهة
فمعلوم بالضرورة انه لا يحصل بسبب السجود قال هذا اللام تصلح اثبات
القرب الاول ونفي الثاني وانهما متناقضان متضادان وليس فيما ذكره
بيان بتناقضهما فان كون القرب الاول ونفي الثاني وانهما متناقضان متضادان
وليس فيما ذكره بيان تناقضهما فان كون القرب بالطاعة والعبودية لا ينافي
كونه بالجهة اذ الطاعة هي فعل المتقرب والجهة مكان فعله ولا منافاة بين
الفعل والمكان فان ثبت ما ينافي قرب الجهة كان كلاما باطلا وهذا ليس
فليس في شيء من انواع القرب ما ينافي قرب الجهة كان كلاما باطلا وهذا ليس
اذ القرب مستلزم للجهة الوجه الثالث قولك القرب بالجهة معلوم بالضرورة
انه لا يحصل بسبب السجود يقال ندعي انه لا يحصل الى الله او لا يحصل الى الله
ولا الى غير فان كان المدعى هو الثاني فهذا تعطيل للنص لا تاويل فانه اذا
ادعيت ان القرب لا يصور الا في شيء من الاشياء بالجهة امكن ان يكون البعد
مقربا الى شيء من الاشياء وتسمية العمل الذي ليس فيه قرب الى شيء قربا لا
يكون لا حقيقة ولا مجازا فيكون باطلا ويكون قولنا للعبد وسد بلالها وان
ان القرب يحصل الى غير الله بالجهة كان قوله ان القرب بالجهة معلوم بالضرورة
انه لا يحصل بسبب السجود باطلا بل كان عليه ان يقول لا يحصل
الى غير الله واذا قال له قيل له لا فرق بين كون السجود مقربا بالجهة
الى غير الله واذا قال له قيل له لا فرق بين كون السجود مقربا بالجهة
الى الله او الى غير

واذا قال ذلك قيل انه لا فرق بين كون السجود مقربا بالجهة الى الله او الى غيره
وهذا الوجه بين ظاهر فانه بين امرين اما ان يسمى ما ليس فيه تقرب بوجه
من الوجوه تقربا واما ان يخالف ما ادعاه من العلم الضروري وعلى التقديرين
فهو باطل بل مضمون قوله انه زعم ان القران باطل بالضرورة الوجه العاشر
ان يقال بل التقرب الى الله بالسجود حق كما دلت عليه النصوص مثل قول
النبي صلى الله عليه وسلم اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فاخبر ان العبد
يقرب من ربه وانه اقرب ما يكون العبد في سجوده وقال في الحديث الاخر اقرب
ما يكون الرب من عبده في جوف الليل الاخر فهذا قرب الرب من عبده وذاك
قرب العبد من ربه وقوله تعالى واسجد واقترب يدل على ذلك لان قوله
واسجد واقترب ذكر بعد قوله اقرا باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من
علق الى قوله ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى الى قوله كلا لا تطعه واسجد واقترب
ومعلوم انه ذكر الصلاة لله وامر بالسجود فقوله واقترب ايضا امر بالاقتراب
الى الله وحذف مثل هذا المفعول للاختصار كثير في كلام العرب لدلالة الكلام
ودلالة الحال عليه فانه اذا كان قد امره ان يقرا باسم ربه الذي خلق فلئلا يكون
السجود له والاقتراب اليه اولى واحرى وامره بالاقتراب مطلق لا يتقيد بالسجود
بل يكون الاقتراب بالسجود وبغير السجود وان كان العبد اقرب ما يكون
من ربه اذا كان ساجدا ففي صحيح البخاري عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال يقول الله من عادى لي وليا فقد بارزني بالمحاربة وما تقرب الي عبدي بمثل
اداء ما افترضت عليه ولا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته
كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي
يمشي بها فبي يسمع وبي يبصر وبي يبطش وبي يمشي ولئن سالني لاعطينه ولئن استعاذني
لاعيذنه وما ترددت عن شيء انا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن
يكره الموت واكره مساءته ولا بد له منه وفي الصحيحين عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال يقول الله من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملا ذكرته
في ملا خير منهم ومن تقرب الي شبرا تقربت اليه ذراعا ومن تقرب الي
ذراعا تقربت اليه باعا ومن اتاني يمشي اتيته هرولة وذكر التقرب

الى الله

الى الله بالاعمال الصالحة كثير في الاحاديث وقد قال تعالى في كتابه اولئك الذين
يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب ويرجون رحمته ويخافون
عذابه وابتغا الوسيلة الى ربهم ايهم اقرب هو طلب التقرب اليه وقال يا ايها
الذين امنوا اتقوا وابتغوا اليه الوسيلة وقال تعالى وما اموالكم ولا اولادكم
بالتي تقربكم عندنا زلفا الا من امن وعمل صالحا فاولئك لهم جزا الضعف
بما عملوا وهم في الغرفات امنون وقال تعالى والسابقون السابقون اولئك
المقربون في جنات النعيم وقال فاما ان كان من المقربين فروح وريحان
وجنة نعيم وقال ومزاجه من تسنيم عينا يشرب بها المقربون فوصف
خير الاصناف الثلاثة من عباده بانهم المقربون وقال تعالى في موسى وناديناه
من جانب الطور الايمن وقربناه نجيا وقال في داود وان له عندنا لزلفى
وحسن مات والزلفى هو القرب وفي الاثر المحفوظ عن مجاهد عن عبيد بن
عمير قال يدنيه حتى يمس بعضه رواه حماد بن سلمة والثوري وسفين بن عيينة
عن ابن ابي نجيح عن مجاهد وقال في ام المسيح يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه
اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيها في الدنيا والاخرة ومن المقربين وقال في
الملائكة لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ومن
يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم اليه جميعا وهذا امر مستقر
في الفطر حتى المشركين الذين يعبدون الاوثان اخبر الله عنهم بقوله تعالى والذين
اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفا والله لم ينكر على المشركين
طلب التقرب الى الله تعالى وانما انكر عليهم انهم اتخذوا اولياء من دونه
يتقربون بعبادتهم اليه وهو تعالى لم يشرع ذلك ولم يامر به بل انما يتقرب
اليه بعبادته وحده لا شريك له فاما قوله فاما القرب بالجهة فمعلوم بالضرورة
انه لا يحصل بسبب السجود فيقال له المعلوم بالضرورة ان جسد الانسان
لا يرتفع في السجود الى فوق وليس قربه مجرد قرب جسده كما ان تقارب
بني ادم وتباعدهم ليس بمجرد قرب الجسد وبعده بل كما قال قائلهم
وان كانت الاجساد منا تباعدت فان المدا بين القلوب قريب

وذلك ان قلوب بني ادم وارواحهم لها قرب وبعد وحركة وصعود وهبوط
ومكانة كما ان الجسد له كذلك والناس يحس احدهم بقرب قلب بعض الناس من
قلبه وبعده منه فالساجد اذا سجد يتقرب قلبه وروحه الى الله تعالى بنفسه
وكذلك الاعمال الصالحة جميعها التي يتقرب بها الى الله يقرب بها روحه وقلبه
الى الله بنفسه فاذا كان في الدار الاخرة قرب جسده ايضا مع قلبه ودفع بعضهم
فوق بعض درجات وظهر في الدار الاخرة ما كان باطنا في الدنيا وفي الصحيح عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله لا ينظر الى صوركم ولا الى اموالكم وانما ينظر الى
قلوبكم واعمالكم ولو قال قايل ان السجود وغيره من الاعمال الصالحة هي تورث
القرب الى الله تعالى كما قال وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها
السموات والارض والمغفرة والجنة ليست من افعالهم لكن المسارعة اليها
هو بالمسارعة الى الاعمال الصالحة الموجب لذلك فكذلك الامر بالاقتراب الى
الله تعالى هو امر بالاعمال الموجب لذلك فكان في هذا الكلام ما يرد على المنازع
ويمنع ان يكون ظاهر القران ضلالا يقرر ذلك ان الله تعالى قد اخبر
في غير موضع من كتابه بانتهاء العباد اليه عموما وخصوصا فقال يا ايها
الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه فذكر انه كادح اليه وانه ملاقيه
وقال تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا
في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون وقال تعالى ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة
ولكن ليبلوكم فيما اتاكم فاستبقوا الخيرات الى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه
تختلفون وقال كلا ان الانسان ليطغى ان راه استغنى ان الى ربك الرجعى وقال
تعالى ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم وقال تعالى وهو الذي يتوفاكم بالليل
ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى اجل مسمى ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم
بما كنتم تعملون وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم
الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ثم ردوا الى الله مولاهم الحق الا له الحكم وهو
اسرع الحاسبين وقال تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وتركتم
ما خولناكم وراء ظهوركم وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم شركاء
وقال فاما نرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون

وقال فاصبر ان وعد الله حق فاما نرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك
فالينا يرجعون وقال ولو ترى اذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب
بايات ربنا ونكون من المومنين الى قوله ولو ترى اذ وقفوا على ربهم قال اليس هذا
بالحق قالوا بلى وربنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون قد خسر الذين كذبوا بلقاء
الله حتى اذا جاءتهم الساعة بغتة قالوا حسرتنا على فاخبر انهم يقفون
على ربهم واخبر ان الذين كذبوا بلقاء الله خاسرون وقال تعالى وقالوا ءاذا ضللنا
في الارض اينا لفي خلق جديد بل هم بلقاء ربهم كافرون قل يتوفاكم ملك الموت
الذي وكل بكم ثم الى ربكم ترجعون ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم
ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون فذكر كفرهم بلقاء ربهم وذكر
انهم يرجعون الى ربهم بعد الموت وذكر ان المجرمين ينكسون رؤسهم عند ربهم
وقال واستعينوا بالصبر والصلاة وانها لكبيرة الا على الخاشعين الذين يظنون
انهم ملاقوا ربهم وانهم اليه راجعون وقال فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا
صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا وقال تحيتهم يوم يلقونه سلام واعد لهم
اجرا كريما وقال الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك
عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون وقال يقول الانسان يومئذ اين
المفر كلا لا وزر الى ربك يومئذ المستقر ينبا الانسان يومئذ بما قدم واخر
وقال الى ربك يومئذ المساق وقال يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية
مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي وقال ان ربكم الله الذي خلق السموات
والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر ما من شفيع الا من بعد اذنه
ذلكم الله ربكم فاعبدوه افلا تذكرون اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا انه يبدا الخلق
ثم يعيده الى قوله ان الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحياة الدنيا واطمانوا بها الى
قوله تعالى فيذر الذين لا يرجون لقاءنا في طغيانهم يعمهون الى قوله واذا تتلى
عليهم اياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله وقال
وانذر الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم ليس لهم من ولي ولا شفيع لعلهم يتقون
وفي الصحيحين عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سمعه يقول يدنوا المومن
من ربه يوم القيمة حتى يضع كنفه عليه فيقول هل تعرف فيقول اعرف
رب فيقول هل تعرف فيقول اعرف رب فيبلغ من ذلك ما شاء الله فيقول الله

اني قد سترتها عليك في الدنيا واني استرها عليك اليوم قال واما الكافر
او المنافق فينادي عليهم على رؤوس الاشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم
الا لعنة الله على الظالمين وقد ذكر سبحانه وتعالى السعي اليه في الدنيا لقوله تعالى
عن الخليل اذ جاء ربه بقلب سليم وقال الخليل صلى الله عليه وعلى نبينا وسلم تسليما اني
ذاهب الى ربي سيهدين وقال موسى صلى الله عليه وعلى نبينا وسلم تسليما كثيرا وعجلت اليك
رب لترضى وقول المسيح صلى الله على نبينا وعليه وسلم تسليما من انصاري الى الله في سورة
ال عمران وفي الصف وقال تعالى ففروا الى الله اني لكم منه نذير مبين وقال وانيبوا
الى ربكم واسلموا له وقال وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون وقال تعالى يا ايها الذين
امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقال المؤمنون ربنا عليك توكلنا واليك انبنا وقال
وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله ذلكم الله ربي عليه توكلت واليه انيب وقال
تعالى الله يجتبي اليه من يشاء ويهدي اليه من ينيب وقال وهم يكفرون بالرحمن قل هو
ربي لا اله الا هو عليه توكلت واليه متاب وقول نبينا صلى الله عليه وسلم انما الاعمال
بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله
ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امراة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه
وفي الحديث الذي علم البراء بن عازب اللهم اني اسلمت نفسي اليك ووجهت وجهي اليك
والجأت ظهري اليك الى قوله لا ملجا ولا منجا منك الا اليك وفي حديث المباهلة
يوم عرفة يقول الله انظروا الى عبادي اتوني شعثا غبرا ما اراد هؤلاء والسجود
هو نهاية خضوع العبد وتواضعه والعبد كلما تواضع رفعه الله كما في صحيح مسلم عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما نقصت صدقة من مال وما زاد الله عبدا بعفو
الا عزا وما تواضع احد لله الا رفعه الله فالمتواضع لله الذي ذل واستكان
لله تعالى لا لخلقه يكون قلبه قريبا من الله فيرفعه الله بذلك فهو في الظاهر
هابط نازل وفي الباطن وهو في الحقيقة صاعد عال كما في مسند الامام
احمد عن عمر بن الخطاب عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو محفوظ عن عمر
موقوفا قال ما من احد الا وفي راسه حكمة فان رفع راسه قيل له
انتكس نكسك الله وان طاطا راسه قيل له انتعش نعشك الله فالمتكبر
الذي يطلب الاستعلاء يعاقب بان يحفظه الله وينكسه والمتواضع
الذي يتواضع لله فيطاطي راسه لله يثبته الله بان ينعشه ويرفعه

وكل هذه

وكل هذه امور حقيقة وسنبسط الكلام ان شاء الله على ذلك في الكلام على
نصوص العلو وما يتبعه فصل قال الرازي السادس قوله
تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله وقال تعالى ونحن اقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون
قلت اما اية القرب فهي نظير قوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقد
تقدمت واما قوله فاينما تولوا فثم وجه الله فلم يذكر من اي وجه يجب مخالفة
ظاهر الاية وكانه يقول ظاهرها ان نفس صفة الله ثم وصفة الله لا
تكون ثم والكلام على هذه الاية من وجوه احدها ان يقال نحو ما ذكرته
في بعض المجالس فان هذه الاية هي اوردها على بعض اكابر الجهمية لما ذكرت
ان السلف لم يتاولوا ايات الصفات واخبارها وجرى في ذلك مناظرة
مشهورة وكان ايما ما يكشفون الكتب ويطالعون ما قدروا عليه ويفتشون
الخزاين حتى وجدوا ما زعموا انهم يعارضون به فلما اجتمعنا في المجلس الثاني
او الثالث قال ذلك الشخص قد وجدنا عن السلف انهم تاولوا فقلت لعلك
قد وجدت قولهم في قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله اي قبلة الله فقال
نعم فقلت هذا معروف عن مجاهد والشافعي وغيرهما وهذا حق لكن ليس
هو من باب التاويل فان لفظ الوجه ظاهر هنا في الوجهة على قول هولا
وقد قال تعالى ولكل وجهة هو موليها فاخبر ان الوجهة يوليها العبد اي يتولاها
اي يستقبلها ويقولون اي وجه يقصد اي اي وجهة يقصد وفلان
قد قصد هذا الوجه وجا من هذا الوجه اي الوجهة والجهة وهو قد قال ولله
المشرق والمغرب وهذه هي الجهات ثم قال فاينما تولوا فثم وجه الله اي تستقبلوا
فان ولي هنا فعل لازم بمعنى تولى واستقبل وان كان يستعمل ايضا متعديا
فقد قرئ هو موليها وهو مولاها وهذا كما يقال وجه وتوجه وقدم وتقدم
وبين وتبين فالمعنى اينما تستقبلوا فثم وجه الله اي مكان تستقبلوه فهنالك
وجه الله والمقصود بهذا الكلام ان من قال من السلف والايمة لم يقولوه
لانهم ينفون وجه الله الذي يراه المومنون في الاخرة بل قالوه لان ذلك ظاهر
الخطاب عندهم لان لفظ الوجه مشهورا به يقصد به الجهة والقبلة هي الجهة
وقد اخبر ان وجهة ثم اي في ذلك المكان وهذا يناسب ان يكون قبلته في ذلك
المكان لان صفته ليست في مكان فهذا القول ليس عندنا من باب التاويل
الذي هو مخالفة الظاهر اصلا وليس المقصود نصر هذا القول بل بيان

توجيهه وان قايله من السلف لم يكونوا من نفاة الصفة ولا ممن يقول
ظاهر الاية ممتنع ثم يقال هنا جواب مطلق وهو ان الوجه يراد به الجهة
ولا يكون ذلك خلافا لظاهر الخطاب اذ كان ذلك مبينا في الكلام لقول
انس في حديث الاستسقا فلم يقدم احد من وجه من الوجوه الا اخبر بالجود
فهذه الاية اما ان يكون ظاهرها ان وجه الله الذي هو الصفة ثم او يكون
ظاهرها ان الذي ثم هو القبلة المخلوقة فقط او يكون ظاهرها ان الذي
ثم هو القبلة المخلوقة فقط او يكون ظاهرها ان كلاهما ثم او يكون مجملة تحتمل
الامرين فان كان ظاهرها هو الاول اقرت على ظاهرها ولا محذور في ذلك ومن
يقول هذا لا يقول ان وجه الله وهو نفسه في نفس الاجسام المستقبلة
فان هذا لا يقوله احد من اهل السنة بل يقول فثم اشارة الى البعيد
وقوله فاينما تولوا اي اين ما تستقبلوا والعبد اذا قام الى الصلاة فانه يستقبل
ربه والله يقبل عليه بوجهه ما لم يصرف وجهه عنه كما تواترت بذلك الاحاديث
الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل قوله اذا قام احدكم الى الصلاة فانما يستقبل
ربه والله يقبل عليه بوجهه واذا كان كذلك فقد اخبر انه اينما استقبل العبد
فانه يستقبل وجه الله فان ثم وجه الله فان الله فوق عرشه على سمواته وهو محيط
بالعالم كله فاينما ولى العبد فانه يستقبله وعلى هذا فقوله ثم اشارة الى ما دل
عليه اثر ما وهو المستقبل وهذا مبسوط في غير هذا الموضع وان كان
ظاهرها ان الذي ثم هو القبلة المخلوقة فقط لم تكن مصروفة عن ظاهرها
اذا فسرت بذلك وتوجيه ذلك ان يقال قوله فثم اشارة الى مكان موجود
والله تعالى فوق العالم ليس هو في جوف الامكنة لكن يرد على هذا ان يقال لو اراد
الله ذلك لقال فاينما تولوا فوجهوا الله لانه اذا لم يرد بالوجه الا الجهة
المستقبلة فهي التي تولى كما قال ولكل وجهة هو موليها فاخبر ان العباد يولون نفس
الوجهة فاذا كان المراد بالوجه الوجهة قال فاينما تولوا فثم وجه الله اي فهو
قبلة الله وقد يؤكد ذلك بان يقال لفظ الوجه وان كان مراد الجهة لكن الله انما
سمى القبلة في كتابه وجهة لم يسمها ٥ فيفسر القران بعضه ببعض ويقال
ايضا اذا كان المراد ليس هو الا ان هناك قبلة مخلوقة لله فهذا قد عرف
بقوله ولله المشرق والمغرب واما ان قيل ان ظاهرها يتناول الامرين
وقول مجاهد وغيره لا ينافي ذلك بان القبلة ما يستقبله المصلي
وقد ثبت بالنصوص المتواترة ان المصلي يستقبل ربه وهو ايضا يستقبل القبلة

المخلوقة

المخلوقة القريبة منه وهي الستر والبعيدة وهي الكعبة مثلاً فان كلاهما
يسمى قبلة اذ القبلة ما يستقبل فيكون على هذا قوله فثم وجه الله
اي فثم جهته التي يصلي اليها وثم وجهه الذي يستقبله المصلي وكل ذلك
موجود في توجه العبد وليس في ظاهر القران ان الله تعالى في جوف
المخلوقات وانما قال فثم وهذا اشارة الى ما استقبل فيتناول العالم وما
وراه وما فوقه فان ذلك كله يستقبله العبد ومن قال هذا قال الله ذكر
هذا الموضع بلفظ الوجه لا بلفظ الجهة والكلام هو في استقبال القبلة في
الصلاة فلا يجوز حمل الاية على احد المعنيين دون الثاني وقد تقدم
بيان انه لا يجوز حمله على الوجهة فقط وكذلك لا يجوز حمله على صفة الله فقط
لان المقصود بالاية بيان جواز استقبال تلك الجهة في الصلاة فلا بد
من دلالتها على هذا الحكم يوضح ذلك ان المصلي انما مقصوده التوجه الى
ربه وكان من المناسب ان يبين له انه الى الجهات صليت فانت متوجه
الى ربك ليس في الجهات ما يمنع التوجه الى ربك فجاءت الاية وافية بالمقصود
فقال ولله المشرق والمغرب فاخبر ان الجميع ملكه وهو خلقه وقد علم بالفطرة
والشرعة ان الرب فوق خلقه ومحيط به فدل ذلك على ان من استقبل
شيئا من المشرق او المغرب فانه متوجه الى ربه كسائر ما يستقبله والله
قبل وجهه الى اي جهة صلى لانه فوق ذلك كله ومحيط بذلك كله الوجه
الثالث ان يقال بل هذه الاية دلت على الصفة لغيرها وذلك هو ظاهر الخطاب
وليست مصروفة عن ظاهرها وان كانت مع ذلك دالة على استقبال قبلة
مخلوقة وتجزم بذلك فلا نسلم انها مصروفة عن ظاهرها ولفظ الوجه هو
صفة الله فما الدليل على وجوب تاويلها وقوله فثم وجه الله فيه الاشارة الى
وجه بانه ثم والله تعالى يشار اليه كما تقدم تقرير هذا الوجه الرابع
ان يقال انت ادعيت ان جميع فرق الاسلام يقرون بالتاويل وذكرت
هذه الاية للاحتجاج بذلك فان لم يكن تاويلها متفقا عليه لم ينفعك ذكرها
ومعلوم عدم الاتفاق على ذلك فان كثيرا من اهل الاثبات بل اكثرهم جعلها
من ايات الصفات مع قولهم ان الله فوق العرش خارج العالم كما تقدم بيانه
وسواء كان قولهم حقا او باطلا لا اجماع معك وان ادعيت وجوب التاويل

بدليل اخر لم ينفعل في هذا المقام فصل قال الرازي السابع قال
تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا ولا شك انه لا بد فيه من التاويل والكلام
عليه من وجوه احدها ان يقال له هذا ممنوع ولم يذكر على ذلك حجة وغايته
ان يقول الاقراض لا يكون الا من محتاج والله الغني فيقال له اين في لغة العرب
ان مسمى القرض مطلقا يستلزم حاجة المقترض الوجه الثاني انه من
المعلوم ان المقترض من الادميين قد يكون مستغنيا عن الاقراض وانما يقترض
لحاجة المقترض كما الزبير بن العوام يفعل ففي صحيح البخاري عن عبد الله بن الزبير انه
قال حسبت ما كان على الزبير من الدين فوجدته الفي الف ومائتي الف قال وانما كان
دينه الذي عليه ان الرجل كان ياتيه بالمال فيستودعه اياه فيقول الزبير لا ولكن
هو سلف اني اخشى عليه الضيعة وهذا كثير في الناس يريدون حمل اموالهم
الى مكان فيقرضونه لملي واذا كان هذا موجودا في المحتاجين من بني ادم فكيف
يقال ان لفظ القرض في حق الله تعالى ظاهره حاجة الله تعالى ومعلوم ان العبد محتاج
الى حسنات يثاب عليها فالله تعالى اذا اقترض منه ما يحفظ له حتى يؤديه
اليه وقت حاجته اليه الم يكن محسنا باقتراضه ولا يمنع ذلك ان يكون
مقترضا الوجه الثالث ان الانسان يقترض لغيره بطريق الامر بالمعروف
والصلة والاحسان الى الاثنين الى المقترض لدفع حاجته والى المقرض ليحصل
له الاجر ومع ذلك يضمن المقترض ماله ويقول لا تعرفه الا مني فالله تعالى اذا
اقترض من بعض عباده لبعض فرزق هذا المقترض واثاب هذا المقرض
وضمن له الوفاء الاكمل كيف يكون تسميته هذا قرضا مخالفا للظاهر الوجه
الرابع ان الانسان يقترض من عبده ما اعطاه اياه ولو شاء ان ينتزعه منه
بغير اقراض لساغ له في الشريعة لكن ياخذه اقراضا احسانا اليه ويعطيه
لمن يحتاج اليه اما عند اخر او غيره والله سبحانه هو المالك للخلق ولاموالهم
وقد اعطاهم واباح لهم فيها من التصرف ما اعطى واباح ولو شاء ان ينتزعها
منهم وهو غير ظالم لفعل فاذا احسن اليهم بان اخذ ما ياخذه قرضا ليعطيه
غدا اجرا واحسن الى هذا المقترض بما يثيبه عليه كيف يمتنع ان يكون
هذا قرضا الوجه الخامس ان هذا السؤال هو سؤال اليهود الذين
قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء فان الله تعالى لما انزل هذه الاية قال

لعله غير

قال بعض اليهود انما يقترض الفقير فالله فقير ونحن اغنيا الوجه
السادس ان يقال المعنى في قوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا
هو ظاهر متفق عليه ليس فيه اشتباه ولا نزاع وكل من سمع هذا الخطاب
علم المراد به هو التقرب الى الله بانفاق المال في سبيله عاينا في هذا الباب
ان يقول ان بعض الناس يسمي هذا قرضا مجازا وكون اللفظ مجازا لا
يمنع ان يكون هو ظاهر الخطاب فان المجاز المقرون بالقرائن اللفظية
المتبينة نص في معناه ليس للخطاب ظاهر الا ذلك المعنى وليس الكلام هنا في
كون اللفظ حقيقة او مجازا او كون القرآن مشتملا على المجاز فان هذه مسألة
اخرى وشواهدها اضعاف ما ذكرتم وانما المقصود هنا ان الطوائف
متفقة على وجوب التأويل في بعض ظواهر القرآن والاخبار والتأويل
صرف الكلام عن ظاهره الى ما يخالف ظاهره فهل ظاهر هذه الآيات عند
من سمع من المخاطبين خلاف ما اريد بها حتى يقال انها ما تدل وانما تدل
الشبهة على هذا ان يقولوا القرض لا يكون الا لحاجة المقرض واسبحانه
هو الغني فيقال لهم هب ان الامر كذلك في حق المخلوق فالقرض هنا مضاف
الى الله والمعنى ظاهر مفهوم وهو الصدقة على عباده والانفاق في سبيله
لم يظهر لاحد قط ان الله يفتقر في نفسه الى الانتفاع بالقرض
فالذي ما قال ان تسمية هذا من صار مجازا لكن ليس هذا المجاز هو
الظاهر هذا اللفظ بعد التركيب والتأليف الذي يجعله نصا في معناه حتى
اضيف القرض الى الله الا ترى ان قول النبي صلى الله عليه وسلم في حاله اسف
من سوف الله وقوله في فرس ابي طلحة ان وجدناه لبحرا وقول ابي بكر
اي يبارعني اي يعاديه بعمد الى اشد من اشد الله وبحو ذلك فان هذا ان
هذا مجاز فلا يقول احد ان ظاهر هذا اللفظ حال احد ولا ان العرس
وان ما افاده هو التبع الذي له ثاب بل اللفظ نص في خلاف هذا وهو
ان خالد اسجاع متقدم بسبب له السيف الذي يسل الله به اعداءه وان العرس
جواد حري بسببه البحر وان ما افاده رجل سجاع بسببه الاسد الذي
سلطه الله على عباده وقد تقدم هذه القاعدة في غير هذا الموضع وقال
قال الرازي الخامس قوله فانا الله بينا لهم من المواعظ ما لا بد منه من التأويل والكلام

على هذا ان يقال التاويل هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى معنى اخر لدليل
وهذه الاية ليس ظاهرها والمعنى المفهوم منها ان الله نفسه جاءت ذاته
من اسفل الجدران كما تجيء الهوام والحشرات من اسفل البنيان وكما يخرج المحاصرون
للحصون من سفلها اذا نقبوا الاساس فصل قال الرازي قال تعالى لموسى
وهرون اني معكما اسمع وارى وهذه المعية ليست الا بالعلم والحفظ والرحمة فهذه
وامثالها من الامور التي لا بد لكل عاقل من الاعتراف بحملها على التاويل يقال له اما
لفظ المعية فقد تقدم الكلام عليه واما قوله ان هذه الامور لا بد لكل عاقل من
الاعتراف بحملها على التاويل فالكلام عليه من وجوه احدها انه ادعى ان جميع فرق الاسلام
مقرون بالتاويل في بعض ظواهر القران والاخبار وهنا ادعى وجوب الاعتراف
بالتاويل فاين ذكر وجوب اقرارهم بالتاويل من ذكر وجوب اقرارهم بالتاويل فان غايته
تبين وجوب دخولهم في التاويل وهذا القدر قد ادعاه هو المدعى في هذا الكتاب
فليس في هذه المقدمة فائدة الا اذا كان الخصم موافقه على ما ذكر من التاويل
والا فهو في الموضعين ملزم له بالتاويل فيكون غايته ان نفس موضع النزاع على مورد
النزاع لقيام الحجة في الموضعين الثاني انا قد بينا انه ليس في هذه المواضع موضع الا
ومن الناس من ينكر التاويل فيه فبطل ما ادعاه الثالث انه قد تبين بما تقدم
من الوجوه الكثيرة انه ليس فيها موضع واحد يجب فيه التاويل ولم يذكر على عامة
ذلك حجة الرابع انه قد تبين بما تقدم من الوجوه الكثيرة ان هذه الايات جميعها
ليس فيها ما يجوز تاويله فضلا عن وجوب تاويله الخامس انه ادعى انه لا بد
من التاويل في بعض ظاهر القران والاخبار بمعنى مخالفة ذلك الظاهر وقد
تبين ان عامة هذه النصوص لا يظهر منها معنى باطل بل لا يظهر منها الا ما هو
حق سواء كان الظهور باللفظ المفرد او بالتركيب فصل قال الرازي
اما الاخبار فهذا النوع فيها كثير فالاول قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى مرضت
لم تعدني استطعمتك فما اطعمتني استسقيتك فما سقيتني ولا يشتبه على كل عاقل
ان المراد بها التمثيل فقط والكلام على هذا ان يقال هذا فيه من قلة المعرفة باحاديث
الرسول ومعنى التاويل ما به يصل الجهول وذلك ان هذا الحديث الصحيح له تمام اخر
ذكر فيه تفسيره واظهر فيه معناه ففي صحيح مسلم عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله
فاذا كان الرب لما قال لعبده مرضت وجعت قال كيف اعودك وكيف اطعمك قال ان
عبدي فلانا مرض فلو عدته لوجدتني عنده وعبدي فلان جاع فلو اطعمته لوجدت
ذلك عندي فهل يكون في اظهار المعنى وبيانه وكشفه وايضاحه ابلغ من هذا

الخطاب

للخطاب واذا كان المتكلم قد اظهر المعنى وبينه كيف يجوز ان نقول لابد من التاويل لهذا الظاهر والتاويل صرف اللفظ عن المعنى الظاهر الى غير فهل يجوز صرف هذا الكلام بتمامه عن هذا المعنى الذى اظهره المتكلم بل قيل له تاويل هذا الحديث لفرط ضلال لكان متوجها فان التاويل هو صرفه عن المعنى الظاهر الى غيره فالمعنى الذى اظهره الرسول المتكلم به هو المراد هو لو جعت فجوع عبدى ومرضت مرض عبدى فان جاز ان نصرف عن هذا المعنى اقتضى ذلك ان يكون الله بعينه هو الجائع المريض وذلك لفرط صريح ولكن هذا الموسوس لم يدر الا بعض الحديث وكانه ما سمع الا ذلك فلو كان الحديث ليس فيه الا اللفظ الذى ذكره لكان للكلام مساغ وقيل انه يتاول ولكن ليس الامر كذلك ودعواه الضرة احتياج الاخبار الى التاويل هو لقلة معرفته بها فانهم لا يمرون بين صدفها وكدرها قليلا اما سمعون الكذب ويعمدونه من جنس الصدق عمدا لا معبرا اما مريدا به واما مقصوصا منه واما معبرا الى غير ذلك وجدنا دلك لهم فلم يلجوا حاجة الى التاويل بحسب ذلك وهذا لا يمكن فى القرآن لان حروف القرآن محفوظة واما قوله الرابع عاقل ان المراد منها التمثيل فقط فلفظ التمثيل مجمل فليس المقصود مجرد التمثيل بان يكون قد جعل عابد العبد كانه عابد الله واطاعه عابد الله اذا مرض لم تعده وقطع العبد كانه قطع الله اذا جاع فى نفسه فيكون قد مثل عباده عبده والطعامه لعبادته والطعامه بل حمل هذا الحديث على هذا المعنى ضلال واشراك وتشبيه لله بخلقه وردا لمعناه الحق ودلك ان التمثيل انما يكون اذا كان الحكم فى الاصل صحيحا قد ورد وجوده فى الفرع والله سبحانه وتعالى لا يجوز ان يطعم ولا يجوز ان يمرض ويعاد حتى يقال جعل الطعام عبده وعبادته مثل الطعامه وعبادته وانصافا فقد فسر المراد فقال اما علمت ان عبدى فلانا مرض فلو عدته لوجدنى عنده وعبدى فلان جاع فلو اطعمته لوجدت ذلك عندى فبين انى انما عند عبدى فاذا عدته لقيت عائدا الى بعد المعنى واذا اطعمته كنت انا الذى اقبض الصدقة واجرها بيدى لكل عبدى وجعل نفسه مريضا وجائعا لمرض العبد الذى يحمد وجوعه كما قال وما ترددت عن شىء انا فاعله ترددى عن نفس عبدى المومن يكره الموت

اظهار المتكلم مراده من كلامه لا يخرج ما اظهره عن كونه تاويلا وبيانا عما اراده بكلامه ان المتكلم اذا اراد كلاما يفهم منه معنى ما واراد بذلك المعنى معنى اخر فلا بد ان ينصب قرينة تدل على ارادته لذلك المعنى الاخر وهو ما نوضحه ما هو عليه واعتقاده ومعتقده لا هذه السيلبست الرازى وذكر الامام الى اشياء اخر يجوز عليه كل الاجزاء حتى يخاف عليه من ذكرها فتح فمها نسبة الله ومن يكفر ضلال وفسوق واضلال والله سبحانه يهدى من يشاء الى سبيل رشاده ويوفق عباده الى سبل سداده وطرق رشاده

واكره مشاته ولا بد له منه ولو اريد مجرد التمثيل لقيل لو عدته لكنت كانك قد
عدتني ولو اعظمته لكنت كانك اطعمتني وهذا باطل فصل قال الرازي الثاني
قوله صلى الله عليه وسلم من اتاني يمشي اتيته هرولة ولا يشك كل عاقل ان المراد منه التمثيل
والتصوير يقال له هذا الحديث لفظه في الصحيحين عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
يقول الله تعالى من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملا ذكرته
في ملا خير منهم ومن تقرب الي شبرا تقربت منه اليه ذراعا ومن تقرب الي
ذراعا تقربت اليه باعا ومن اتاني يمشي اتيته هرولة ولا ريب ان الله تعالى جعل
تقربه من عبده جزا لتقرب عبده اليه لان الثواب ابدا من جنس العمل
كما قال في اوله من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير منهم
وكما صلى الله عليه وسلم الراحمون يرحمهم الله ارحموا من الارض يرحمكم من في السما وقال لا
يرحم الله من لا يرحم الناس وقال تعالى ان تنصروا الله ينصركم وقال ان تبدوا خيرا
او تخفوه او تعفوا عن سوء فان الله كان عفوا قديرا وقال وليعفوا وليصفحوا الا تحبون ان
يغفر الله لكم واذا كان كذلك فظاهر الخطاب ان احد التقديرين من جنس
الاخر وكلاهما مذكور بلفظ المساحة فيقال لا يخلو اما ان يكون ظاهر اللفظ في
تقرب العبد الى ربه هو تقرب بالمساحة المذكورة اذ لا يكون فان كان
ذلك هو ظاهر ذلك اللفظ فاما ان يكون ممكنا او لا يكون فان كان ممكنا فالاخر ايضا
ممكن ولا يكون في ذلك مخالفة للظاهر واذا لم يكن ممكنا فمن اظهر الاشيا للانسان
علمه بنفسه وسعيه فيكون قد ظهر للمخاطب معنى قربه بنفسه وقد علم ان قربه
ربه اليه من جنس ذلك فيكون الاخر ايضا ظاهرا في الخطاب فلا يكون ظاهر
الخطاب هو المعنى الممتنع بل ظاهره هو المعنى الحق ومن المعلوم انه ليس ظاهر
الخطاب ان العبد يتقرب الى الله بحركة بدنه شبرا وذراعا وباعا
ومشيا وهرولة لكن قد يقال عدم ظهور هذا هو للقرينة الحسية العقلية وهو
ان العبد يعلم ان تقربه ليس على هذا الوجه وذلك لا يمنع ان يكون ظاهر اللفظ
متروكا يقال هذه القرينة الحسية الظاهرة لكل احد هي ابلغ من القرينة اللفظية
فتكون بمعنى الخطاب ما ظهر بها لا ما ظهر بدونها فقد وقد تنازع الناس في مثل
هذه القرينة المقترنة باللفظ العام هل هي من باب التخصيصات المتصلة
او المنفصلة وعلى التقديرين فالمتكلم الذي ظهر معناه بها لم يصل المخاطب
ولم يلبس عليه المعنى بل هو مخاطب له باحسن البيان ثم يقال الحجة لمن
جعل ذلك مخصصا متصلا من منع ذلك ان يكون ذلك تخصيصا فصل

قال

قال الرازي الوجه الثالث نقل الشيخ الغزالي عن احمد بن حنبل انه اقر بالتاويل في ثلاثة
من الاحاديث احدها قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود يمين الله في الارض وثانيها
قوله صلى الله عليه وسلم اني لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن وثالثها قوله صلى الله عليه وسلم
حاكيا عن الله تعالى انا جليس من ذكرني والكلام على هذا من وجوه احدها
ان الذي ذكره الغزالي في كتابه المسمى باحيا علوم الدين انه قال سمعت بعض اصحابه يقول
انه حسم الباب في التاويل الا لثلاثة الفاظ قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود يمين
الله في الارض وقوله صلى الله عليه وسلم قلب المومن بين اصبعين من اصابع الرحمن
وقوله صلى الله عليه وسلم اني اجد نفس الرحمن من قبل اليمن فقد نقل عن الغزالي
خلاف ما ذكره في الاحيا فاما ان يكون هو غلط في النقل عن الغزالي او الغزالي نقل
في كتاب اخر خلاف ما نقل في الاحيا وعلى التقديرين فعلم ان هذا النقل الذي ذكره
غير مضبوط الثاني انا قد تكلمنا على ما ذكره الغزالي في هذا الباب ونحوه وبينا
ان في هولا من القصور في معرفة الكتاب والسنة وحقايق الايمان ومعرفة
السلف وكلامهم ما اوجب ظهور ما يظهر منهم من التناقض والبدع وتطريق
الزنادقة المنافقين وفتح باب الالحاد والتحريف فانهم قليلوا المعرفة بالاحاديث
النبوية والاثار السلفية ومعاني الكتاب والسنة الى الغاية وهم في المعقولات في
غاية الاضطراب وللغزالي في ذم الكلام والمتكلمين والفلاسفة ما يطول ذكره
وهذه الامور اكبر من عقول عامة الخلايق وغاية المتكلم فيها ان يتكلم بمبلغ
علمه ومقدار علمه وسمعه ونهاية اجتهاده ووسعه كما يفعله ابو حامد ونحوه
اذا اجتهدوا وقصدوا الحق مع سعة مرادهم وتفننهم في علوم كثيرة وهذا
الكلام الذي نقله عن ابي حامد ذكره لما تكلم على من اثبت التاويلات واختلاف
الناس فيها وقد تكلمنا على ما ذكره في ذلك في الاجوبة المصرية وغيرها وسنتكلم
ان شا الله على ما ذكره الغزالي وغيره اذا تكلمنا على ما ذكره الرازي في
الفرق بين ما يوول وما لا يوول فانهم جميعهم مضطربون في الاصل
كما انهم مقصرون في معرفة السلف والائمة وما دل عليه الكتاب والسنة
لكن المقصود هنا ذكر ما نقله عن احمد فانه قال في اثنا كلامه في التاويلات
وفي هذا المقام لارباب المقامات اسراف واقتصاد فمن مسرف

في واقع الظواهر انتهى الى تغيير جميع الظواهر واكثرها حتى حملها قوله تعالى تكلمنا
ايديهم وتشهد ارجلهم وقوله وقالوا لجلودهم لما شهدتم علينا قالوا انطقنا الله
الذي انطق كل شيء وكذلك جميع المخاطبات التي تجري من منكر ونكير والميزان والحساب
ومناظرات اهل النار واهل الجنة في قولهم افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم
الله زعموا ان كل ذلك لسان الحال قال وغلا اخرون منهم احمد بن حنبل حتى منع
تاويل قوله كن فيكون وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت يوجد
من الله تعالى في كل لحظة بعد كل يكون حتى سمعت لبعض اصحابه انه حسم الباب
في التاويل الا لثلاثة الفاظ قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود يمين الله في الارض
وقوله صلى الله عليه وسلم قلب المومن بين اصبعين من اصابع الرحمن وقوله
صلى الله عليه وسلم اني اجد نفس الرحمن من جانب اليمن ومال الى حسم الباب
ارباب الظواهر قال والظن باحمد بن حنبل انه علم الاستوا ليس هو الاستقرار
والنزول ليس هو الانتقال ولكنه منع من التاويل حسما للباب ورعاية لصلاح
الخلق فانه اذا فتح الباب اتسع الخرق وخرج عن الضبط وجاوز الاقتصاد
اذ حد الاقتصاد لا ينضبط ويشهد له سيرة السلف فانهم كانوا
يقولون امروها كما جاءت حتى قال مالك لما سئل عن الاستوا فقال الاستوا
معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب والسوال عنه بدعة قال وذهب
طائفة الى الاقتصاد ففتحوا باب التاويل في كل ما يتعلق بصفات الله تعالى وتركوا
ما يتعلق بالاخرة على ظواهرها ومنعوا التاويل وهم الاشعرية وزاد المعتزلة
عليهم حتى اولوا من صفات الله تعالى تعلق الروية به واولوا كونه سميعا بصيرا
واولوا المعراج وزعموا انه لم يكن بالجسد واولوا عذاب القبر والميزان
والصراط وجملة من احكام الاخرة لكن اقروا بحشر الاجساد وبالجنة وباشتمالها
على الماكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ المحسوسة وبالنار وباشتمالها
على جسم محسوس محرق يحرق الجلود ويذيب الشحوم ومن ترقيهم الى هذا
الحد تدرجت الفلاسفة فاولوا كلما ورد في الاخرة وردوها الى الام
عقلية وروحانية ولذات عقلية وانكروا حشر الاجساد وقالوا ببقا
النفوس وانها تكون اما معذبة واما منعمة بعذاب ونعيم لا يدركه الحس وهولاهم

المسرفون

المسرفون وحد هذا الاقتصاد بين هذا الانحلال وبين جمود الحنابلة
دقيق غامض لا يطلع عليه الا الموفقون الذين يدركون الامور بنور الهي
لا بالسماع ثم اذا انكشفت لهم اسرار الامور على ما هي عليها نظروا
الى السمع والالفاظ الواردة فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه
وما خالف اولوه فاما من ياخذ معرفة هذه الامور من السمع المجرد فلا يستقر
له فيه قدم ولا يتعين له موقف والاليق بالمقتصر على السمع المجرد مقام
احمد بن حنبل والان فكشف الغطا في حد الاقتصاد في هذه الامور
داخل في حكم المكاشفة والقول فيه يطول قلت وقد
تكلمنا على هذا الكلام وما فيه من مردود ومقبول وما فيه من عزل
الرسول عزلا معنويا واحالة الخلائق على الخيالات والمجهولات وفتح باب
النفاق وبيناه في الاجوبة المصرية والمقصود هنا ان ابا حامد تكلم بمبلغ
علمه وما وصل اليه من كلام السلف والائمة ولهذا كلامه في ذلك في غاية التقصير
فان كلام الامام احمد بن حنبل في اصول مع انه ملي الدنيا وقد صنف في ذلك
مصنفات وما من مسئلة منها الا وقد ذكر فيها من الدلائل وكلام الله ورسوله
والصحابة والتابعين ما شاء الله وناظر الجهمية وغيرهم من الذين حرفوا باب
الايمان بالله واليوم الاخر ومع هذا فلم يكن عنده منه شي وكذلك غير كلام
احمد بن حنبل من كلام الصحابة والتابعين فيه اعظم مما في كلام احمد بن حنبل ونحوه
فان احمد بن حنبل لم يبتدع من عنده شيا ولكن كان اعلم اهل زمانه بما انزل الله على رسوله
وما كان عليه الصحابة والتابعون وكان اتبع الناس لذلك وابتلي بالمخالفين
من اهل الاهوا ومناظرتهم بالخطاب والكتاب والرد عليهم فاظهر
من علوم السلف ما هو متبع فيه لسائر الائمة قبله وما من قول يقوله
الا وقد قاله بلفظه او بمعناه ما شاء الله من الائمة قبله وفي زمانه وعليه
من الدلائل ما شاء الله فلهذا اتخذته الامة اماما لان الله يقول وجعلناهم
يهدون بامرنا لما صبروا وكانوا باياتنا يوقنون وكان الامام احمد رحمه الله
ممن اتاه الله من الصبر واليقين بايات الله ما استحق به الامامة حتى اشتهر
ذلك عند الخاصة والعامة فصار لفظ الامامة مقرونا باسمه اكثر واشهر

ما نقتر ناسم عبر وقال ابو بكر الخلال في آخر كتاب السنة ابو بكر المروذي قال
وقال ابن دريد في قوله تعالى وان جندنا لهم الغالبون هم اهل السنة وقال عبد
الوهاب الوراق ان ابكر بن اهدى العصابة فلا ادري اي عصابة هي وقال ابو بكر
الخلال فهي عصابة احمد بن حنبل الذابون عن السنة المحبوبون بالغاية الناس من
السنن على خلاف والظاهر ذلك واحيا امر المجانبة لاهل الزيغ والضلال
والتمسك بما عليه اهل الاثر في زمانه احمد بن حنبل وابو حامد كانت مقادة
في العلوم الالهية من المتكلمين والفلاسفة والصوفية الذين فهم كلامهم وقد ذكر
في المنقذ من الضلال ان هؤلاء هم الباطنية هم الخائضون في القرمطة وذكر بعض ما
في طرق الباطنية من الضلال وهو لشرا يعيب طريقة المتكلمين والفلاسفة ويذكر
انها لا توصل الى علم ويقين وكان يومئذ من طرق الصوفية مجملات لم تفصل ولم
تتفصل له بل تحيل على مكاشفات ومشاهدات لا توصل اليها الا الاراء من
وصل اليها فاما الطريقة التي خاصة المتكلمين اهل الوراثة النبوية والخلافة
الرسالية اهل السنة ظاهرا وباطنا المقتبسين من مشكاة الرسالة
اهل العلم والايمان الذين يرون ان ما انزل الى محمد هو الحق من ربهم الذي
قذف الله في قلوبهم من نوره ما ابصروا به واتفقوا بحقايق ما جاء الرسول
فهو لم يصل ابو حامد الى معرفتهم ومعرفة طريقهم وان كان يرمي اليهم جملة
لا تفصيلا ويساق الى سبيلهم لكونه كان يجل المعرفة بالحديث والايمان والمعرفة
لمعانيه وكان يقول بضاعتي من الحديث مزجاة كما نقل عنه ابو بكر بن العربي
انه سمعه منه ولها في لبنة من المقولات المدونة الموضوعة ما سا اسمع
ان تلك الابواب تكون فيها من الاحاديث الصحيحة ما فيه لقائه وسعادة من دلك
هذا النقل الذي نقله عن احمد فانه نقله عن مجهول لا يعرف ودلك المجهول
ارسله ارسالا عن احمد ولا يتابع من يعرف احمد وكلامه ان هذا كذب مفترى
عليه ونصوصه المنقولة عنه بنقل الثقات الاثبات والمتواتر عنه ترد
هذا الهذيان الذي نقله عنه بل اذا كان ابو حامد نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وعن الصحابة والتابعين من الاحاديث ما لا يحصيه الا الله فكيف ما ينقله عن
مثل احمد ولم يكن ممن يتعمد الكذب فانه كان اجل قدرا من ذلك وكان من اعلم الناس

ذكاءً وطلباً للعلم وبحثاً عن الامور ولما قاله كان من اعظم الناس قصداً للحق وله
من الكلام الحسن المقبول اشيا عظيمة بليغة ومن حسن التقسيم والترتيب
ما هو به من احسن المصنفين لكن لكونه لم يصل الى ما جاء به الرسول من الطرق الصحيحة
كان ينقل ذلك بحسب ما بلغه لا سيما مع هذا الاصل الفاسد اذا جعل النبوات
فرعاً على غيرها وقد قيل عنه ان كثيراً مما يذكر في كتبه مما كان يسمعه من
بعض القصاص والوعاظ او السوال والشحاذين وبعض العباد والزهاد
وقد قال الامام احمد اكذب الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم القصاص
والسوال وكذلك احاديث العباد الذين لا يضبطون مردوده حتى قال يحيى بن
سعيد ما راينا الصالحين في شي اكذب منهم في الحديث وقال ايوب السختياني
ان لي جيراناً ارجو بركة دعائهم في السحر ولو شهد احدهم عندي على جزرة
بصل لما قبلت شهادته وقال مالك بن انس ادركت بهذا المسجد كذا وكذا
شيخاً كل يقول حدثني ابي عن جدي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولهم فضل
وصلاح فلم يكن ياخذ عن احد منهم شيئاً وكان يقدم على ابن شهاب وهو شاب
فيردهم على بابه ولهذا لم يذكر اهل الصحيح عن زهاد البصرة وعبادها مثل
مالك بن دينار وحبيب العجمي وفرقد السبخي وثابت البناني الا لثابت وحده
والباقون ابعد الناس عن تعمد الكذب لكن قد لا يحفظونه فاحاديثهم
يصلح لان يستشهد بها وتعتبر لا يصلح للاعتماد مع ما فيهم من الخير والدين
والصلاح وما لهم من الكرامات والمقصود ان هذا المنقول عن احمد كذب
عليه ولم يقل احمد قط ان قول كن فيكون خطاب بحرف وصوت يوجد
من الله تعالى في كل لحظة بعد كل مكون ولا يوجد هذه العبارة في شي من كلامه
ولا من كلام اصحابه وكذلك احمد لم يحسم التاويل الا في هذه الاحاديث الثلاثة
وقد ذكرنا من كلامه في مسمى التاويل وتاويل الاحاديث في هذا الباب
ما فيه كفاية وفي كتاب السنة للخلال وغيره من الكتب من كلام الامام احمد ما
يعرف به مذهبه وسنبين ان استثنا هذه الاحاديث الثلاثة من التاويل
لا يصلح ان يقوله احد من المنتسبين الى علمان احمد فضلاً عن ان يقوله هو
وانما يصلح ان يثبت هذه الاحاديث ويجعلها مما يتاول مثل هولا الذين لا يعرفون الاحاديث

الصحيحة من الضعيفة ولا يعرفون دلالة الالفاظ حتى يميزوا ما هو تاويل
مخالف للظاهر وما ليس تاويلا مخالفا للظاهر فلقلة معرفتهم باعلام الهدى
وهي الفاظ الرسول ووجه دلالتها يقعون في الحيرة والاضطراب حتى لا يميزوا
بين ما يقبل من كلام الفلاسفة والمتكلمين وما يرد بل تارة يوافقونهم وتارة يخالفونهم
وتارة يكفرونهم فهم دائما متناقضون في قول مختلف يؤفك عنه من افك وابو حامد
من خيارهم واعلمهم وادينهم وهو مع هذا يكفر الفلاسفة فضلا عن ان يضللهم تارة
وتارة يجعل ما كفرهم به من العلم المصنون به على غير اهله ويضلل المتكلمين تارة
ويجعل طريقهم ليس فيها بيان للحق وتارة يجعلها عمدته واصله الذي يضلل من
خالفه وكذلك تارة يقول في الصوفية الاقوال المتناقضة فتارة يجعلهم خاصة الامة
ويفضلهم على الفقهاء وتارة يمنع اعطاءهم الزكاة ويوجب عليهم الاكتساب مع اباحة
اعطاء الزكاة للمتفقهة وان كان في اخر عمره مال الى طريقة اهل الحديث وكان
كثير المطالعة لصحيح البخاري وبذلك ختم عمله وعليه مات وهو افضل احواله
والله تعالى يغفر لنا ولسائر اخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا
غلا للذين امنوا ربنا انك رؤف رحيم ومع هذا فابو حامد لم يعرف في كلامه
خروج عن الشرك وعبادة الاوثان بل غاية ما ينتهي اليه ضلال الصابئين من
المتفلسفة ونحوهم فكيف بمن يخرج الى الاشراك بالله الصريح والردة الى
الى الامر بعبادة الكواكب والاوثان وان كان قد تاب من ذلك واسلم بعد
ذلك واسلم بعد ذلك فانه يكون كالذين ارتدوا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم
وخلفائه ثم عادوا مثل الاشعث بن قيس والاقرع بن حابس وعيينة بن
حصن ومن خيار من عادا الى الاسلام من المرتدين عبد الله بن سعد بن
ابي سرح فانه كان كاتب الوحي للنبي صلى الله عليه وسلم وارتد ثم اسلم عام فتح مكة الوجه
الثالث ان يقال اما قوله الحجر الاسود يمين الله في الارض فانه ليس ثابت عن
النبي صلى الله عليه وسلم بل قد رووه عن ابن عباس ولم يقل احمد قط ان هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم
وانه يتاول بل هذا الحديث سواء كان عن ابن عباس او كان مرفوعا فلفظه
نص صريح لا يحتاج الى تاويل فان لفظه الحجر الاسود يمين الله في الارض
فمن استلمه وقبله فكانما صافح الله وقبل يده وتسميته هذا تاويلا ابعد من تسميته

الحديث

الحديث الذي فيه جفت وذلك انه يمين الله في الارض فقوله في الارض متصل بالكلام
مظهر لمعناه فدل بطريق النص انه ليس هو يمين الله الذي هو صفة له
حيث قال في الارض كما قال الامير مخاطبا للقوم في جاسوس له هذا عيني عندكم
فان هذا نص في انه جاسوسه الذي هو بمنزلة عينه ليس هو نفس عينه التي
هي صفة فكيف يجوز ان يقال ان هذا متاول مصروف عن ظاهره وهو نص
في المعنى الصحيح لا يحتمل الباطن فضلا عن ان يكون ظاهره باطلا وايضا فانه قال فمن
استلمه وقبله فكانما صافح الله وقبل يده فجعل المستلم له كانما صافح الله تعالى ولم يقل
فقد صافح الله والمشبه ليس هو المشبه به بل ذلك نص في المغايرة بينهما فكيف
يقال انه مصروف عن ظاهره وهو نص في المعنى الصحيح بل تاويل هذا الحديث
لو كان مما يقبل التاويل ان يجعل الحجر عين يمين الله وهو الكفر الصريح
الذي فروا منه قال عثمان بن سعيد الدارمي في نقضه على المريسي ومتبعيه
وروى المعارض ايضا عن ابن عباس الركن يمين الله في الارض يصافح به خلقه
وروى عن البلخي يعني محمد بن شجاع البلخي انه قال يمين الله نعمته وبركته لا يمين الايدي
قال فقال لهذا البلخي الذي يريد ان ينفي عن الله تعالى بهذه الضلالات يديه اللتين
خلق بهما ادم ويلك ايها البلخي ان تفسيره على خلاف ما ذهبت اليه وقد علمنا
يقينا ان الحجر الاسود ليس بيد لله نفسه فان يمين الله معه على العرش
غير باين منه ولكن تاويله عند اهل العلم ان الذي يصافح الحجر الاسود ويستلمه
كانما يصافح الله كقوله تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق
ايديهم فثبت له اليد التي هي اليد وان لم يضعها المتصدق في نفس يد الله
عند ذكر المبايعة اذ سمي اليد مع اليد واليد مع العرش وكقول النبي صلى الله عليه وسلم
ان الصدقة تقع في يد الرحمن قبل يد السائل فثبت بهذا لله اليد التي
هي اليد وان لم يضعها المتصدق في نفس يد الله وكذلك تاويل الحجر الاسود
انما هو اكرام للحجر الاسود وتعظيم وتعظيم له وتثبيت ليد الرحمن ويمينه
لا للنعمة كما ادعى البلخي الجاهل في تاويله وكما يقدر ان يكون مع كل صاحب
نجوى وفوق عرشه كذلك يقدر وان تكون يده فوق ايديهم
من فوق عرشه وقد ذكر القاضي ابو يعلى هذا الاثر عن احمد ولم يذكر

عنه فيه كلاما فرواه مرفوعا باسناد ضعيف نا ابو القسم يعني عبد العزيز بن علي الازجي
نا القاضي عثمن بن سبك نا احمد بن القسم بن نصر بن زياد نا ابو سالم العلا بن مسلم الرواس نا ابو
حفص العبدي عن ابان عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحجر في الارض يمين الله جل اسمه
فمن مسح يده على الحجر فقد بايع الله عز وجل ان لا يعصيه وهذا اسناد ضعيف قال القاضي
وروى ابن جريج عن محمد بن عباد بن جعفر المخزومي سمعت عبد الله بن عباس يقول ان هذا
الركن الاسود يمين الله في الارض يصافح به عباده مصافحة الرجل اخاه وهذا هو المعروف
ثم قال القاضي اعلم ان هذا الخبر ليس على ظاهره لان اضافة الحجر الى انه صفة ذات هي يمين
تحيل صفاته وتخرجها عما يستحقه لان الحجر جسم مخلوق حال في مخلوق وفي الارض والقديم
سبحانه تستحيل عليه هذه الصفات ويفارق هذا ما تقدم من اثبات اليمين في الخبر
الذي قبله وان ذلك صفة ذات يعني قوله الذي في صحيح مسلم المقسطون عند الله يوم
القيمة على منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل وكلتا يديه يمين لانه لا يستحيل اضافتها
اليه لانها غير مستحيلة عليه لان اضافة اليمين كاضافة اليد اليه وذلك جائز قال ومثل هذا
غير موجود ههنا يبين صحة هذا من كلام احمد انه فسر قوله وهو الله في السموات
وفي الارض قال معناه هو اله من في السموات واله من في الارض وهو على العرش
فلم يحمل قوله في الارض على ظاهره بل تاوله وبين انه على العرش فوجب ايضا ان يمنع
من اطلاق صفة ذات في الارض تلمس في وجهه من الجهات وقد قيل في تاويله
احدها ان هذا على طريق المثل واصله ان الملك كان اذا صافح رجلا قبل الرجل
يده فكان الحجر لله عز وجل بمنزلة اليمين للملك تستلم وتلثم وقد روي في الخبر ان
الله حين اخذ الميثاق من بني ادم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى
جعل ذلك في الحجر الاسود وكذلك يقال ايمانا بك ووفا بعهدك قال وقد قيل فيه
وجه اخر وهو انه يحتمل ان يكون معنى قوله الحجر يمين الله في ارضه انما اضافه اليه
على طريق التعظيم للحجر وهو فعل من افعال الله تعالى سماه يمينا ينسبه الى نفسه وامر
باستلامه ومصافحته ليظهر طاعتهم بالائتمار وتقربهم الى الله تعالى فيحصل لهم بذلك
البركة والسعادة قال وقيل وجه اخر وهو ان قوله يمين الله امان الله لان الحجر
من جملة البيت وقد قال سبحانه وتعالى ومن دخله كان امنا قال ولا يامن
بهذه الوجوه للمعنى الذي بينا من امتناع اضافة ذلك الى سبحانه وتعالى ويبين صحة
ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود من ياقوت الجنة وانما سودته خطايا
بني ادم وايضا قول عمر اني لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع وهذا لا يقال في صفات القديم

فالقاضي

فالقاضي نفى عنه المعنى الفاسد الذي يقال انه ظاهره وسمى ذلك ظاهره موافقة لمن جعل
ذلك ظاهره وبين امتناع ذلك المعنى بالادلة الشرعية والعقلية ولم يذكر عن احمد رحمه الله
في ذلك شيئا وتسميته لذلك ظاهر هو موافقة منه لمن سماه ظاهرا من المتاولين
فانه صنف كتابه على كتاب ابي بكر بن فورك وكذلك في معناه الوجوه التي ذكرها
هولاء وهي فاسدة الا الوجه الاول الذي هو ظاهر الحديث وكذلك ان قوله
ان احمد لم يحمل قوله في الارض على ظاهره موافقة على تسمية ذلك ظاهر والذي
ذكره احمد في الاية هو ظاهرها كما قد بيناه في هذا الموضع وهذا الذي قاله القاضي
من التسمية لا يلزم الامام احمد فان القاضي واحد من اصحابه وهو وغيره من
اصحاب احمد قد يوافقون المثبتة على اشيا من قولهم على احاديث ضعيفة ودلالات
ضعيفة ويوافقون النفاة على اشيا ايضا من قولهم مثل نفي الاسما التي يزعمون ان
العقل نفاها كالجوهر والجسم ونحو ذلك وليس هذا ولا هذا من قول السلف
والايمة واصحاب احمد فيهم من النفي والاثبات ما يوجد في غيرهم لكنهم اقرب
الى الاعتدال في الطريقين واقل غلوا فيهما من غيرهم لان الامام احمد له من
تقرير اصول السنة ما لا يوجد لغيره فلا يمكن اتباعه ان يغلوا في الانحراف
عن السنة والاعتدال كانحراف غيرهم وان كان يوجد فيهم من قد ينحرف الى النفي
او الاثبات او كليهما جميعا على وجه التناقض او لاختلاف الاجتهاد ولعل هذا
المنقول من انه لم يتاول الا هذا اصله عن القاضي فان القاضي في كتاب
ابطال التاويلات لاخبار الصفات قد يتاول اشيا مثل هذا لكن مع ذلك
يبين ان تاويلها وجب لان الادلة الشرعية من الكتاب والسنة نفت
ذلك كما ذكره هنا وكما ياتي كلامه في قوله اني اجد نفس الرحمن من قبل اليمن
ولا ريب ان صرف ظاهر النص بنص اخر ليس مما ينازع فيه الفقها والذي
انكرناه هو كون ظاهر القران باطلا وكفرا من غير ان يبين الله تعالى ذلك
فهذا مما ينكره علما الاسلام وقد روى عثمن بن سعيد الدارمي هذا الخبر
مرفوعا في اثبات صفة اليد بلفظ اخر فقال حدثنا الهيثم بن خارجة ثنا اسمعيل
بن عياش عن حميد بن ابي سويد عن عطا عن ابي هريرة قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول
من فاوض الحجر فانما يفاوض كف الرحمن يعني استلام الحجر الاسود فهذا فيه اثبات

وصف صفة الرحمن بمفاوضته كقوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم
الوجه الرابع ان قوله اني لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن فلم اجد عن احمد فيه
كلاما ايضا ولا يقل ذلك اصحابه الذين يتبعوا نصوصه كالخلال وغيره ولكن
تكلم فيه ابن حامد وابن بطة والقاضي وغيرهم فذكر القاضي ما حدثه به ابو القسم
الارضي باسناده عن ابي بن كعب انه قال لا تسبوا الريح فانها من نفس الرحمن جل
اسمه وفي رواية فانها من نفس الله جل وعز فاذا رايتموها فقولوا اللهم انا نسالك من
خيرها وخير ما فيها وخير ما ارسلت به ونعوذ بك من شرها وشر ما فيها وشر ما ارسلت
به قال وروى ابن بطة في بعض مكاتباته الى بعض اصدقائه جواب مسائل سأله
عنها باسناده عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رايتم الريح فلا
تسبوها فانها من نفس الرحمن تاتي بالرحمة وتاتي بالعذاب فسلوا الله من
خيرها واستعيذوا بالله من شرها ثم قال القاضي اعلم ان شيخنا ابا عبد الله
ذكر هذا الحديث في كتابه وامتنع ان يكون على ظاهره في ان الريح صفة ترجع الى
الذات والامر على ما قاله ويكون معناه ان الريح مما يفرج الله تعالى بها عن
المكروب والمغموم فيكون معنى النفس معنى التنفيس وذلك معروف من قولهم
نفست عن فلان كربه اي فرجت عنه وكلمت فلانا في التنفيس عن غريمه
ويقال نفس الله عن فلان كربه اي فرج عنه وروي في الخبر من نفس عن مكروب
كربه نفس الله عنه كربه يوم القيمة وروي في الخبر ان الله فرج عن نبيه بالريح
يوم الاحزاب فقال وارسلنا عليهم ريحا وجنودا لم تروها قلت
ثم رايت ابا عبد الله بن حامد ذكر في كتابه في ذلك نزاعا بين اصحابه فقال فصل
وهل يجوز ان يقال بان الريح من نفس الرحمن فقد ذكر ابن قتيبة في التفسير
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تسبوا الريح فانها من نفس الرحمن قال فرايت
بعض اصحابنا يثبتون لله وصفا في ذاته بانه يتنفس وقد فصلوا بين الرياح فقالوا
ما كان من هذه الرياح الهابة مثل رياح الرحمة والعذاب من الريح العقيم
والعاصف والجنوب والشمال والصبا والدبور وما دخل في ذلك وهي ثلثون
ريحا كلها خاصة بالافعال مخلوقة وريح اخرى من صفاته هي ذات نسيم
حياتي فهو خارج عن الريح وهي من نفس الرحمن قال ابن حامد ولم اجد
ذلك لابي عبد الله نصا ولا ادخله الخلال في جمعه من كتاب السنة
والاشبه عندي انه ضعيف الاسناد

فلا يجوز

فلا يجوز ان تثبت به صفات الله تعالى قلت فابن حامد قد طعن في
نفس هذا الخبر من اصله فلم يحتج الى تاويله واما القاضي فقال وانما وجب
حمل الخبر على هذا ولم يجب تاويل غيره من الاخبار لانه قد روي في الخبر
ما يدل على ذلك وذلك انه قال فاذا رايتموها فقولوا اللهم انا نسالك من خيرها
وخير ما فيها وخير ما ارسلت به ونعوذ بك من شرها وشر ما فيها وشر
ما ارسلت به وهذا يقتضي ان فيها شرا وانها مرسلة وهذا من صفات المحدثات
قال وحدثنا ابو القسم باسناده عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
الريح من روح الله يبعثها بالرحمة ويبعثها بالعذاب فلا تسبوها وسلوا الله
خيرا وعوذوا بالله من شرها قال وقوله انها من روح الله تدل على صحة هذا التاويل
وانه يروح بها المكروب وقوله يبعثها بالرحمة وبالعذاب صريح في انها مخلوقة
مامورة بالرحمة تارة وبالعذاب اخرى وهذا دليل على صحة هذا التاويل ثم
قال حديث اخر في هذا المعنى من حديث وعلج عن ابن خزيمة باسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال وهو مولى ظهره الى اليمن اني اجد نفس الرحمن من هاهنا وروى ابن بطة
في مكاتبته الى بعض اصدقائه باسناده عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
الايمان يمان والحكمة يمانية واجد نفس ربكم من قبل اليمن قال القاضي ومعناه
ما تقدم من الحديث الذي قبله وهو اني اجد تفريج الله عني وتنفيسه عن كربي
بنصرته اياي من قبل اليمن وذلك لما نصره المهاجرون والانصار نفس الله عن نبيه
ما كان فيه من اذى المشركين وقتلهم الله على ايدي المهاجرين من اهل اليمن
والانصار وكان صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يمدح اهل اليمن فروي عنه انه قال الايمان
يمان والحكمة يمانية وانما وجب حمله على ذلك لما تقدم في الحديث الذي قبله
وان فيه ما دل على ان النفس مخلوق لانه اضافه الى الريح والريح مخلوقة من
جهة انها مامورة بالرحمة والعذاب فوجب حمل هذا المطلق على ذلك
قال ورايت في بعض مكاتبات ابن بطة الى بعض اصدقائه وقد ذكر
هذين الخبرين حديث جابر اذا رايتم الريح فلا تسبوها وحديث ابي هريرة
اجد نفس ربكم وحكى كلام ابن قتيبة في ذلك فقال انت في نفس من امرك
اي في سعة وفي قوله في نفس الرحمن معناه ان يفرج بها المكروب ويذهب
بها الجدب يقال اللهم نفس عني اي فرج عني وذكر كلاما طويلا ثم قال

ان بطه بعده ومما يشهد لصحة هذا التاويل وان الريح من نفس ربكم انما اراد
بالنفس الفرح والروح والراحة وانقطاع هبوبها تلك الكرب والغم والاذى
فهي ماخوذة من الروح واصلها روح الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها ثم قال ابن
بطه فهذا ما قاله اهل العلم بتاويل الكتاب والسنة وكلام العرب في تاويل الريح ومعنى
النفس بها وفي كتاب الله ما دل على انها بمعنى الفرج من الغم والنفس من
الكرب اذا الغم والضيق يكربان يوردوها قوله عز وجل حتى اذا كنتم في الفلك
وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها وقوله وهو الذي يرسل الرياح بشرا
بين يدي رحمته وقوله ان يشا يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره قال القاضي
ابو يعلى وفي معنى ذلك حديث رواه ابن فورك وبم يرفع الى طريقه انه قال هذا انفس ربي
يا احمد بين لكم اشكم الساعة معناه هذا فرج الله عن صرف عنه همومي وغمومي ونفس
عن قلبي وسري عن فؤادي ما كان يحزنه صلى الله عليه وسلم في مستقبل او فاته من
امر وابدر روح النفس والالطاف فسمى ذلك نفس الرب كما انه هو الذي يفرج عنه
والاضافة على طريق الملك والموجب يحمله على ذلك ما تقدم من الحمل الاول
وقد بينا ان فيه ما دل عليه قلت فهذا كلام القاضي وما ذكره فيه من كلام
غيره وقد بين انه انما تاول هذا الخبر لان في الخبر نفسه ما دل على صحة التاويل قال
هذا الاتباع فيه فاسد اذا كان في الخبر الواحد متصلا به ما يبين معناه فذلك
مثل التخصيص المتصل ومثل هذا لا يقال فيه انه خلاف الظاهر بل ذلك هو الظاهر
بالاتباع من الناس ولهذا يقبل مثل ذلك في الاقرار والطلاق والعتاق والبيع
والثمن وغير ذلك من المواضع التي ليس له ان يرد الظاهر بعد تمام الكلام
وله ان يصل بالكلام من الاستثناء والشرط والعطف والصفات والاحوال
وغير ذلك ما يقيده او يخصه ويصرفه عن موجب اطلاقه بل الاتباع من
الناس الامر اعتيادا في الطلاق وفيه وفي العتاق فان في الناس من يقول انه لا
يقبل رده مطلقة بشرط ملحق ولا استثناء روى ذلك عن شريح وهو قول في
مذهب احمد وهو رواية شاذة عنه والمنوا عنه وعن سائر العلماء خلاف
ذلك وهو الصواب وليس المقصود هنا الكلام على خصوص هذه الاحاديث وتفسيرها
وبيان العرض الذي لاجله صح به الموسس من ان صرف الظاهر منعين
على الخاصة البينة والمقصود بذلك صرفها بالادلة القياسية كما قدم في الكتاب

وبين ان اللفظ لا يجوز صرفه عن ظاهره الا عند قيام الدليل القاطع على
ان ظاهره محال وان الدليل القاطع لا يجوز صرفه عن ظاهره الا عند قيام
الذى قاله خلاف ما اتفقت عليه الامة وقد حكى هو فى غير هذا الموضع اتفاق الامة
على خلافه كما سيذكره فى موضعه الوجه الخامس ان قوله قلوب العادين
اصبعين من اصابع الرحمن قد نص احمد على رد تاويل الجهمية فقد روى
الخلال فى كتاب السنة عن ابى طالب قال قلت لابى عبد الله قال ابو اسحق بن ابى اللبث
الدين صفوين بحرهم يقول هو السميع البصير قال عافاه الله كانه اعجبه قوله
قلت ما تقول انت قال اقول كما قال النبى صلى الله عليه وسلم قال النبى صلى الله عليه وسلم
ووصف لا يجوز الحد قال بين اصبعين وقال خلق الله ادم وكما فى الحديث مثل
هذا قلنا مثل قلت فنحن الدين قال نعم كما وصف النبى صلى الله عليه وسلم لا يجوز فصل
قال الرازى الرابع حكى ان المعتزلة امتحنوا فى خلق القران بما روى عن النبى صلى الله عليه
انه قال اتانى سورة البقرة وال عمران كذا وكذا يوم القيمة كانهما غمامتان
فاجاب احمد بن حنبل وقال يعنى ثواب قراءتهما وهذا اصح ما عنه بالتاويل
قال هذه الحكاية والجواب عنها مذكور فيما حفظ من مناظرة احمد للجهمية
من المعتزلة وغيرهم لما حبس وامتحن وهو اصل مذكور فيما حرره فى الرد
على الجهمية وقال اصل مذكور فيما حرره وقد ذكر الخلال عمدى كتاب السنة
باب ما ادعت الجهمية ان القران مخلوق من الاحاديث التى رويت ان القران
يجى فى صورة الرجل فياتى صاحبه فيقول هل تعرفنى فيقول له من انت
فيقول انا القران الذى اظمات نهارك واسهرت ليلك قال فياتى الله
فيقول يا رب قد ادعوا ان القران مخلوق من قبل هذه الاحاديث فقلنا
لهم ان القران لا يجى انه قد جاء فى قراءة قل هو الله احد فله كذا وكذا الا ترون
ان انس قرا قل هو الله احد لا يجى ثوابه لا ناقة القران ويجى ثواب القران
فيقول ليس كلام الله لا يجى ولا يتغير من حال الى حال واما الحديث والمناظرة
فروى الخلال فى كتاب السنة باسناده عن عيسى بن عيسى الرحنى احدهم انا ابا عبد الله
قال اختصموا على باب المعتصم فقال يجى البقرة يوم القيمة ويجى تبارك قلت
لهم ان هذا الثواب قال الله تعالى وحاز الملك صافا صافا اتانى قدره

انما القران امثال ومواضع وكذا وكذا وامر وقال حنبل في موضع اخر ومواعظ
وامر وزجر وهذا نظير ما روي عن تجي سائر الاعمال الصالحة في الصور الحسنة مثلما
في حديث البراء بن عازب الطويل المشهور الذي رواه احمد من حديث ثنا ابو معوية
من حديث الاعمش عن المنهال بن عمرو عن زاذان ابي عمر عن البراء بن عازب
قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة رجل من الانصار فانتهينا
الى القبر ولما يلحد فجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم وجلسنا حوله وكان على روسنا
الطير في يده عود ينكت به في الارض فرفع راسه فقال استعيذوا بالله من عذاب
القبر مرتين او ثلثا ثم قال ان العبد المومن اذا كان في اقبال من الدنيا وانقطاع
من الاخرة نزلت اليه ملائكة بيض الوجوه كان وجوههم الشمس معهم كفن من كفن الجنة
وحنوط من حنوط الجنة فيجلسون منه مد البصر ثم يجي ملك الموت حتى يجلس
عند راسه فيقول ايتها النفس الطيبة اخرجي الى مغفرة من الله ورضوان قال
فتخرج فتنسل كما ينسل القطر من السقا فياخذها فاذا اخذها لم يدعوها فيجعلونا
في يده طرفة عين حتى ياخذونها في ذلك الكفن وذلك الحنوط فيخرج منها كاطيب نفحة
مسك وجدت على وجه الارض قال فيصعدون بها فلا يمرون بها على ملا من
الملائكة الا قالوا ما هذه الروح الطيبة فيقولون فلان بن فلان باحسن اسمائه التي كانوا
يسمونه في الدنيا حتى ينتهون بها الى سما الدنيا ثم الى التي تليها حتى ينتهون بها الى
السما السابعة فيقول الله تعالى اكتبوا كتاب عبدي في عليين واعيدوه الى الارض
فاني منها خلقتهم وفيها اعيدهم ومنها اخرجهم تارة اخرى قال فتعاد روحه في
جسده وياتيه ملكان فيجلسانه فيقولان له ما هذا الرجل الذي بعث فيكم فيقول
هو رسول الله فيقولان له وما عملك فيقول قرات كتاب الله فامنت به وصدقت
قال فينادي مناد من السما ان صدق عبدي افرشوه من الجنة والبسوه من
الجنة وافتحوا له بابا الى الجنة فياتيه من ريحها وطيبها فيفسح له في قبره مد
بصره وياتيه رجل حسن الوجه طيب الريح فيقول له ابشر بالذي يسرك
فهذا يومك الذي كنت توعد فيقول له من انت فوجهك الوجه يجي بالخير
فيقول انا عملك الصالح فيقول رب اقم الساعة رب اقم الساعة ثلثا
حتى ارجع الى اهلي ومالي قال وان العبد الكافر اذا كان في انقطاع
من الدنيا واقبال من الاخرة نزل اليه من السما ملائكة سود الوجوه معهم
المسوح فيجلسون منه مد البصر ثم يجي ملك الموت حتى يجلس عند راسه

فيقول

فيقول ايتها النفس الخبيثة اخرجي الى سخط الله وغضبه فتفرق في اعضائه كلها
فتنزعها نزع السفوت من الصوف المبلول فتنقطع معها العروق والعصب
قال فياخذها فاذا اخذها لم يدعوها في يده طرفة عين حتى ياخذوها فيجعلوها
في تلك المسوح قال ويخرج منها كانتن جيفة وجدت على وجه الارض فيصعدون
بها فلا يمرون بها على ملا من الملايكة الا قالوا ما هذه الخبيثة فيقولون فلان بن
فلان باقبح اسمايه التي كان يسمى بها في الدنيا حتى ينتهون بها الى السما الدنيا فيستفتحون
لها فلا يفتح لها ثم قرا رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تفتح لهم ابواب السما ولا يدخلون
الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط قال ثم يقول الله عز وجل اكتبوا كتابه في سجين
في الارض السفلى قال فتطرح روحه طرحا قال ثم قرا رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومن يشرك بالله فكانما خر من السما فتخطفه الطير او تهوي به الريح في مكان سحيق
قال فتعاد روحه في جسده فياتيه ملكان فيجلسانه فيقولان له ما هذا الرجل
الذي بعث فيكم فيقول هاه هاه لا ادري فينادي منادي من السما ان كذب
عبدي فارسوه من النار والبسوه من النار وافتحوا له بابا الى النار فيدخل
عليه من حرها وسمومها ويضيق عليه في قبره حتى يختلف فيه اضلاعه
قال وياتيه رجل قبيح الوجه منتن الريح فيقول ابشر بالذي يسوءك هذا يومك
الذي كنت توعد فيقول من انت فوجهك الوجه يجي بالشر فيقول انا عملك
السيء فيقول رب لا تقم الساعة وكذلك ما جا في الكتاب والسنة من حمل الاعمال ووزنها
كقوله تعالى قد خسر الذين كذبوا بلقا الله حتى اذا جاتهم الساعة بغتة قالوا
يا حسرتنا على ما فرطنا فيها وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم الا ساما
يزرون وفي الصحيحين عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كلمتان
خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان حبيبتان الى الرحمن سبحان الله وبحمده
سبحان الله العظيم وفي السنن لابي داود وغيره عن ابي الدردا عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال من ماشي يوضع في الميزان يوم القيمة اثقل من خلق حسن والمعنى
الظاهر الذي يظهر للمخاطب من قوله يجي عمله في صورة رجل ان الله تعالى
يخلق من عمله صورة بصورها ليس المعنى الظاهر ان نفس اقواله وافعاله
على صورة رجل فان هذا لا يظهر من هذا الخطاب ولا يفهمه احد منه

من ربك فيقول هاه هاه لا ادري فيقولان له ما ذنبك
فيقول هاه هاه لا ادري قال فيقولان له

وعلى هذا فلا يكون هذا الخطاب مصروفا عن ظاهره ولكن ازيل عنه المعنى الفاسد
الذى يتناوله عليه المبتدع حيث جعل نفس كلام الله الذى تكلم به هو الصوت
المصوت كما جعلوا نفس المسيح ابن مريم هو كلمة الله التى تكلم بها وانما المسيح يكون بكلمة الله
تعالى فسمى كلمة الله لذلك وليس ظاهر الخطاب ان نفس كلام الله هو نفس جسد المسيح
فالمفعول بالكلمة والمفعول من ما يقدر عليه الانسان ويعلمه من الصالحات يسمى باسمها
فلو قيل ان فى هذا نوعا من التوسع والتجوز حيث سمى ما يكون عن العمل باسم العمل
لكان هذا سائغا لكن ذلك لا يمنع ان يكون هو المعنى الظاهر كما تقدم نظيره
هذا مع ان الناس قد تنازعوا فى نفس الاعراض من الاعمال وغيرها هل
يجوز قلبها اجساما قايمة بانفسها ويجرى هذا النزاع فى ذلك ابو الحسن
الاشعرى فى كتاب المقالات فقال ما اختلف يعنى اهل الكلام ونحوهم فى قبول الاعراض
اجساما والاجسام اعراضا لان الجسم جسما والعرض عرضا وانما كان العرض
عرضا بان خلقه الله عرضا وكان الجسم جسما بان خلقه الله جسما فجايز ان يكون
الذى خلقه الله عرضا ان يخلقه جسما والذى خلقه جسما يخلقه عرضا وان زعم
ان الله تعالى خلق اللون لونا والطعم طعما وكذلك قوله فى سائر الاجناس وان الاشياء انما
هى عليه بان خلقت كذلك وان الانسان لم يفعل الاشياء على ما هى عليه ولم يكن على ما
هى عليه ولم يكن على ما هى عليه بان فعلها كذلك قال وقال اكثر اهل النظر بانكار قلب
الاعراض اجساما والاجسام اعراضا وقالوا ان ذلك محال لان القلب انما هو
دفع الاعراض واحداث اعراض والاعراض لا تحتمل اعراضا واعتلوا
بعلل كثيرة قلت والقول الاول قول طوايف من العلماء منهم ابو الوفاء
بن عقيل قال فى كفايته فى الجواب عن هذا الحديث لما اصح المعتزلة على حدث القرآن
قال والجواب ان هذا معنى تواطيها بدليل قوله انفوا اليابس والكوبس يشوى بعضه بعضا
قال فلما الثواب عرض فكيف يقول والكلام عندكم عرض فكيف يجرى من جوع الكلام
مجرى الدرهم فانت احتججت وانت اخذت بما يستدل عليك قال ولان الله قادر على ان يقلب
العرض جسما والجسم عرضا ولا يحتمل ان يكون من بعضه ابيض ومن بعضه اسود
والحلو والحامض وحورها فيجرى ذلك الوليد فى هذه الصور فلتعلم ايها الولد
هذا التمثيل الذى ذكرته من تمثيل محل القرآن فى صور محى عمله
الصالح فى صوره قد ذكروه ايضا كما ذكر الامام عثمان بن سعيد الدارمى

في نقضه على المريسي ومتبعيه قال في كلامه عليه في النزول وكان من اعظم حجج
المعارض لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في النزول حكاية حكاها عن ابي
معوية لعلها مكذوبة عليه انه قال نزوله امره وسلطانه وملائكته ورحمته
وما اشبهها فتكلم على ابطال ذلك بما ليس هذا موضعه الى ان قال ثم قلت ويحتمل
ما قال ابو معوية ان نزوله امره وسلطانه كما يرون ان القران يجي يوم القيمة
شافعا مشفعا وماحلا مصدقا فقالوا معنى ذلك انه ثوابه فان جاز لهم هذا
التاويل في القران جاز لنا ان نقول ان نزوله امره ورحمته قال فيقال لهذا
المعارض لقد قست بغير اصل ولا مثال لان العلما قد علموا ان القران كلام
والكلام لا يقوم بنفسه شيا قائما حتى تقيمه الالسن وتستبين عليها
وانه بنفسه لا يقدر على المجي والتحرك والنزول بغير منزل ولا محرك لا
ان يوتى به وينزل والله تعالى حي قيوم ملك عظيم قايم بنفسه في عزه ونهايه
يفعل ما يشا وينزل بلا منزل ويرتفع بلا رافع ويفعل ما يشا بغير استعانة
باحد ولا حاجة فيما يفعل الى احد فلا يقاس الحي القيوم الفعال لما يشا
بالكلام الذي ليس له عين قايم حتى تقيمه الالسن ولا له امر ولا قدرة ولا
يستبين الا بقراه ارايت ان نزوله امره ورحمته لا تنزل الا في ثلث
الليل ثم الى السما الدنيا وما بال امره ورحمته في دعواك لا ينزل الى الارض
حيث مستقر العباد ممن يريد الله ان يرحم ويجيب ويعطي فما بالها
بال رحمته تبقى على عباده من ثلث الليل الى انفجار الفجر ثم يرجع من حيث
جات بزعمك وما باله اذ الله بزعمك في الارض فاذا استرحمه
عباده واستغفروه وتضرعوا اليه بعد عنهم رحمته الى السما الدنيا
مسيرة خمسماية عام ولا تغشهم اياها وهو معهم في الارض بزعمك اذ
زعمت ان نزوله تقريب رحمته اياهم كقوله الاخر من تقرب مني
شبرا تقربت منه ذراعا ومن تقرب مني ذراعا تقربت منه باعا
فقلت هذا تقرب بالرحمة ففي دعواك في حديث النزول من تقرب اليه
شبرا تباعد هو عنه مسيرة ما بين الارض الى السما او كلما ازداد
العباد الى الله اقترابا تباعد هو برحمته عنهم بعد ما بين السما والارض بزعمك اقول
ايها الجاهل ان هذا تفسير محال يدعو الى ضلال والحديث

بقشيه سطل هذا التفسير وبكذبه غيره اغلط حديث الجهمية وانقض شئ
لدعواهم لانهم لا يقرون ان الله فوق عرشه فوق سماواته ولكنه في الارض كما هو
في السما فكيف ينزل الى سما الدنيا من هو تحتها في الارض وجميع الاماكن منها
واسقط الحديث ناقض لدعواهم وقاطع لحجتهم قال واخرى انه قد عقل كل اهل
ذي عقل وبنى ان القول لا يتحول صوته له لسان وفم ينطق ويسمع
بحيث اتفقت المعرفة من المتكلمين ان ذلك كذلك علموا ان ذلك ثوات صوت الله تعالى
بقدرته صوت رجل يشبه صوت المؤمنين لانه لو كان القرآن صوت كصوت الانسان
لم يتشعب الا من الف الف صوت فبناي الامر من الف الف شاهد وما حال الاف
الصوت الواحد اذا هي انت واحدا زالت عن غير عهد معقول لا
جهله الا كل جهول قال وهذا الحديث الاعمش عن المنهال عن ادان عن
البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الرجل اذا مات اتاه ملكان فاقعدانه فيقول
في صورة رجل في احسن هيئة واحسن لباس واطيب ريح فيقول له من انت
فيقول انا عملك الصالح كان حسنا فكذلك تراه حسنا وان كان صالحا راه
طيبا ولذلك العمل النبي يا صاحبه فيقول له مثل ذلك ويبشره بعذاب
الله قال وانما عملهما الصلاة والزكاة والصيام وما اشبهها من المعاصي قد
اصمحلت وذهبت في الدنيا فبصور الله بقدرته المؤمن والفاجر ثوابها وعقابها
بشرهما به اما المؤمن وخيره على الكافر وهذا الموضع واضح
من السمس وقد علمتم ذلك ان شا الله تعالى وللنبي تعالى الهوى وتدلسون علما
اوزارهم واوزار من تضلون وقال الخلال في كتاب السنة اخبرني محمد بن
عبد الله بن ابرهيم حدثني ابو جعفر بن سه قال كان رجل باتي اما عبيد قال فسالته
عن الحديث الذي يروى في ان الصوم والقرآن ياتي يوم القيمة كانهما غمامتان
او عباتيان الشك دلك بدلك على ان هذا مخلوق فقال ابو عبد الله
اسماعيل بن ابرهيم حدثنا عن علي بن زيد بن جدعان عن سعيد بن
قال لو راى احدكم ثواب رقبته لراى اعظم من الجبال الرابيات وقال
النبي صلى الله عليه وسلم ظل المؤمن صدقته يوم القيمة يحيي دينار ودرهم
بطله انما هذا ثواب ذلك وما قال الله تعالى في جانا بالحسنة فله عشر
امثالها ومن جانا بالسيئة فلا يجزى الا مثلها ومن البر الحسنات
جميعا ان يقول الرجل لا اله الا الله فاذا قال لا اله الا الله قال لهم القيمة

لا اله الا الله

لا اله الا الله عشر مرات انما هذا ثواب ذلك قال ولم ير العرب يدفع في
طبعها ان يقول الرجل للرجل لاوفينك ما عملت ليس انه يريد نفس ما
عمل انما يعده على الطاعة الثواب ويتواعده على المعاصي العقاب وانما معنى
محي البقرة وآل عمران انما يعني ثوابهما فصل قال الرازي ان الرحم بلغ
تتعلق بحقوي الرحمن فيقول سبحانه صلي من وصلك وهذا لا بد فيه من
التاويل يقال له بل هذا من الاخبار التي تفسره من يفسر نظيره والنزاع
فيه كالنزاع في نظيره فدعواك انه لا بد فيه من التاويل بلا حجة تخصه لا يصح
فانك ان ذكرت الحجة التي يذكرها على وجوب تاويل خلقه بيديه ووضعه قدمه
ونحو ذلك فهذا يحتاج الى ان يحتج له كما سياتي وان كنت هنا ادعيت وجوب
التاويل بالاجماع فذكرت هذا وامثاله فيما لا يشك احد في وجوب تاويله
وليس الامر كذلك قال القاضي ابو يعلى اعلم انه غير ممتنع حمل هذا الخبر على
ظاهره وان الحقو والحجزة صفة ذات لا على وجه الجارحة والبعض وان
الرحم اخذه بهما لا على وجه الاتصال والمماسة بل يطلق تسمية ذلك كما اطلقها
الشرع ونظير هذا ما حملناه على ظاهره في وضع القدم في النار وفي
اخذ داود بقدمه لا على وجه الجارحة ولا على وجه المماسة كما اثبتنا
خلق ادم بيديه فاليدان صفة ذات والخلق بهما لا على وجه المماسة
والملاقاة كذلك ههنا قال وقد ذكر شيخنا ابو عبد الله في كتابه هذا الحديث
واخذه بظاهره وهو ظاهر كلام احمد قال المروذي جاني كتاب من دمشق
فعرضته على ابي عبد الله فنظر فيه وكان فيه ان رجلا ذكر حديث ابي هريرة عن
النبي صلى الله عليه وسلم ان الله خلق الخلق حتى اذا فرغ منهم قامت الرحم فاخذت
بحقو الرحمن وكان الرجل يعني يلقنه حديث ابي هريرة فرفع المحدث راسه
فقال اخاف ان تكون كفرت فقال ابو عبد الله هذا جهمي وقال ابو طالب
سمعت ابا عبد الله سئل عن حديث هشام بن عمار انه قرئ عليه حديث يجي
الرحم يوم القيمة فيتعلق بالرحمن فقال اخاف ان تكون قد كفرت فقال
هذا سامي ماله ولهذا قلت ما تقول قال يمضي الحديث على ما جا قلت
اما قول القاضي على عين وجه الاتصال والمماسة وغير ذلك ففيه نزاع

واما ما ذكره عن شيخه ابي عبد الله بن حامد فقد قال ابن حامد في كتابه فصل
ومما يجب التصديق به ان لله حقوا قال المروذي قرات على ابي عبد الله كتابا
فنظر فيه فاذا فيه ذكر حديث ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله خلق الرحم
حتى اذا فرغ منها اخذت بحقو الرحمن فرفع المحدث راسه وقال اخاف
ان يكون قد كفرت قال ابو عبد الله هذا جهمي وقال ابو طالب سمعت ابا
عبد الله يسال عن حديث هشام بن عمار انه قرئ عليه حديث الرحم
فيتعلق بالرحمن تعالى فقال اخاف ان يكون قد كفرت فقال هذا شامي
ما له ولهذا قلت ما تقول قال يمضي كل حديث على ما جاء وعن ابي هريرة قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم الرحم شجنة يعني لها تعلق بقرب من الرحمن
تعالى يتعلق بحقو الرحمن تعالى يقول اللهم صل من وصلني واقطع من قطعني
قال فقال احمد في الحديث في كنفه قيل له قول النبي صلى الله عليه وسلم يضع عليه كنفه
قال هكذا يقول بيديه وهذه احاديث ماثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم في الرحم
والحقو وانه يضع كنفه على عبده ومثل ذلك ايضا ما رواه عنه ابو علي الصائغ من
اصحاب ادريس الحداد المقرئ قال سمعت عمران النجار يقول سمعت احمد بن حنبل
يقول وسالته ثم اذا دعاكم دعوة من الارض فمن قال ان دعوة الله
مخلوقة فقد كفر قال فجملة هذه المسائل مذهب امامنا فيها الايمان والتصديق
بها والتسليم والرضا وان الله يضع كنفه على عبده تقريبا له الى ان يضع كنفه
عليه وذلك صفة ذاته لا يدري ما التكييف فيها ولا ماذا صفتها وكذلك
صفة ذاته لا يدري ما التكييف فيها ولا ماذا صفتها وكذلك دعوى الله
تعالى لعباده وهم في الارض اموات بالخروج منها فيخرجون كل ذلك صفات
ذاته من غير تكييف ولا تشبيه قال فاما الحديث في الرحم والحقو فحديث صحيح
ذكره البخاري وقد سئل امامنا عنه فاثبته وقال يمضي الحديث كما جاء واما
الحديث في كنفه فهو حديث ثابت رواه الائمة احمد بن حنبل وابن معين وابن
المديني ووكيع ان الله يدني عبده يوم القيمة يقول ادنه ادنه حتى يضع كنفه
عليه فيقول اتذكر كذا اتذكر كذا ثم قال ابن حامد فصل ومما
يجب الايمان به والتصديق بما ورد في الاخبار من المماسة والقرب
من الحق سبحانه لنبيه عليه الصلاة والسلام وقد اعتمد اصحابنا في ذلك

على

على جواب ابي عبد الله في هذا في المقام المحمود فقال ابو بكر بن صدقة المحمود
ذكر الحديث عند ابي عبد الله فقال فاثنى عن ابن فضيل وجعل يتلهف وقال عبد
الله قال ابي ما وقع لي بعلو وجعل كانه يتلهف اذ لم يقع الى بعلو وهو حديث احمد
بن حنبل عن ابن فضيل عن ليث عن مجاهد عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا قال
يقعده معه على العرش فيطلق ذلك كما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون مقاما
مخصوصا لمقعد النبي صلى الله عليه وسلم ويشهد لذلك ما رواه الاعمش عن ابي صالح
عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب كتابا بيده قبل ان يخلق
السموات والارض وهو معه على العرش ان رحمتي غلبت غضبي واحمد بن
حنبل قال ثنا عبد الرزاق ثنا معمر عن همام بن منبه قال هذا ما حدثنا ابو هريرة
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قضى الله يعني الخلق كتب كتابا هو عنده فوق عرشه
ان رحمتي غلبت غضبي قال ابن حامد وقد ذكر في كتاب السنة اخبارا عن
الصحابة في الدنو فروي عن محمد بن بشر ثنا عبد الرحمن بن سهل عن ابيه حدثني
عبد الرحمن بن رافع وسالم الافطس عن سعيد بن جبير قال اذا نظر داود
الى خطيئته ولا هاربا فيناديه الله عز وجل يا داود ادن مني فلا يزال يدنيه
حتى يمس بعضه ورواه وكيع عن سفيان عن منصور وعن مجاهد عن
عبيد بن عمير وان له عندنا لزلفى قال ذكر الدنو حتى يمس بعضه
قال وقد روي اشد من هذا عن مجاهد بن جبير فرووا من طريق
الحديث الاول قال حدثني ابرهيم بن مهاجر وليث بن ابي سليم قالا ثنا مجاهد
قال اذا كان يوم القيمة ذكر داود ذنبه فيقول الله تعالى كن امامي فيقول
ذنبي ذنبي فيقول الله عز وجل كن خلفي فيقول ذنبي ذنبي فيقول الله
عز وجل خذ بقدمي وبالاسناد حدثني ابو يحيى القتات واسمعيل بن
عبد الرحمن السدي عن ابي مالك عن ابن عباس في قوله عز وجل خذ
بقدمي قال ابن حامد وهذا كله يقطع به كما جاءت به الاخبار والمقصود
هنا ان هذا الحديث في الجملة من احاديث الصفات التي نص الائمة
على انه يمر كما جاء وردوا على من نفى موجبه والغرض ان هذا ليس مما

اتفقت الايمه على تاويله فلا يكون حجه له فان قيل فقد ذكر الخطابي وغيره ان هذا
الحديث مما يتاول بالاتفاق فقال ابو سليمان الخطابي في كتاب شعار الدين القول
في من اثبت الصفات ان قوما من المثبتين للصفات افرطوا في تحقيقها حتى خرجوا
الى ضرب من التشبيه والتمثيل كما افرط قوم في نفيها حتى صاروا الى نوع من الابطال
والتعطيل وكلا القولين خطا وخطل وللحق بينهما نهج واضح لا يخفى صوابه على
من وفقه الله فاما النفاة من الجهمية فانهم قصدوا الى كل شي يفهم ويدري او
يتوهم من اسما الله وصفاته فسموه تشبيها بغير حجه واما المشبهه فانهم
حملوا كل شي من هذا على حقيقة اسمه بظاهر معناه من غير تاويل له او تخريج
على وجه يصح على معاني اصول العلم وتعسفوا ايضا في جهات فاخذها حتى
جعلوا شيا كثيرا مما تلقفوه من افواه الناس وحفظوه من السن القصاص
وسمعوه روايه عن قراه الكتب مثل كعب ووهب وامثالهما مثل نوف البكالي
وعن بعض اهل التفسير كمقاتل بن سليمان وكاشيا يروى عن مجاهد
ومن نحا نحوه من المتفحمين في هذا الباب اصلا يعتقدونه دينا ويتخذونه
مذهبا وهذا مما يجب التثبت فيه والتوقيف عنه فان هذا الشان اعظم من
ان يدخله شي من التساهل او يكون فيه للظن مدخل او للتاويل موضع او
للعقل والقياس متعلق انما طريق العلم به السماع او التوقيف من قبل
الكتاب المنزل او قول الرسول المرسل بالخبر الصحيح الذي يقطع العذر
به وقد اخبر الله انه ليس كمثله شي وهو السميع البصير فقطع الشبه بينه
وبين الاشيا كلها وابطل القياس فيها وقال سبحانه وتعالى ولا يحيطون
بشي من علمه الا بما شا وقال ولا تقف ما ليس لك به علم وقال وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون فاما ما ثبت من الصفات بكتاب الله وبما صح عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم بالخبر الذي ينقطع العذر به فان القول به واجب لان الله
سبحانه وتعالى شهد لرسوله ~~بالخبر الذي ينقطع العذر به فان القول به~~
~~واجب لان الله سبحانه وتعالى شهد~~ لرسوله صلى الله عليه وسلم بقوله الصدق ونزهه
عن الكذب فقال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال جل وعلا
عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا

قال

قال والكلام فيها ينقسم الى ثلاثة اقسام قسم منها يحقق ولا يتاول كالعلم
والقدرة ونحوهما وقسم يتاول ولا يجري على ظاهره وذلك كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
حكاية عن الله تعالى من تقرب الي شبرا تقربت منه ذراعا ومن اتاني يمشي اتيته
هرولة وما اشبهه لا اعلم احدا من العلما اجراه على ظاهره او اقتضى منه او احتج
بمعناه بل كل منهم تاوله على القبول من الله تعالى لعبده وحسن الاقبال عليه والرضى
بفعله ومضاعفة الجزا له على صنيعه وكما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
لما خلق الله الرحم تعلقت بحقو الرحمن فقالت هذا مقام العايذ بك من
القطيعة فقال سبحانه وعزتي لاقطعن من قطعك ولاصلين من وصلك ولا
اعلم احدا من العلما حمل الحقو على ظاهره مقتضى الاسم له في موضوع اللغة
وانما معناه اللياذ والاعتصام به تمثيلا له بفعل من اعتصم بحبل ذي
عزة واستجار بذي ملكة وقدرة كما روى الكربا ردا الله قال وليس هذا الضرب
في الحقيقة من اقسام الصفات ولكن الفاظه متشاكلة لها في موضوع الاسم
فوجب بحسبه لقبع به الفصل بين ما له حقيقة منها وبين ما لا حقيقة له من جملتها
~~ومن هذا الباب قوله سبحانه من جملتها~~ ومن هذا الباب قوله سبحانه ان
تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله لا اعلم احدا من علما
المسلمين الا تاول الجنب في هذه الاية ولم اسمع احدا منهم اجراه على ظاهره
او اقتضى منه معنى الجنب الذي هو الذات وانما تاولوه على القرب والتمكين
وقال الفرا معنى الجنب معظم الشي كما تقول الرجل لصاحبه هذا قليل في
جنب ما اوجبه لك والقسم الثالث من الصفات يحمل على ظاهره ويجري
بلفظه الذي جا به من ان يقتضي له معرفة كيفية او تشبيه بمشبهات الجنس
ومن غير ان يتاول فيعدل به عن الظاهر الى ما يحتمله التاويل من وجه
المجاز والاتساع وذلك كاليد والسمع والبصر والوجه ونحو ذلك فانها
ليست بجوارح ولا اعضا ولا اجزا ولكنها صفات الله عز وجل لا كيفية لها
ولا تاول فيقال معنى اليد النعمة والقوة ومعنى السمع والبصر العلم ومعنى
الوجه الذات على ما ذهب اليه نفاة الصفات فان قيل ما منعكم ان
تجعلوا سبيل هذا الضرب من الصفات سبيل الضرب الاول في

حملها على مقتضى الاسم او سبيل الضرب الثاني في حملها على سعة المجاز والتاويل
وما الذي اوجب التفريق بينه وبينها وتعليق القول فيها على الوجه الذي ذكرتموه
قيل منعهم من اجرايها على حقيقة مقتضى اسبابها في العرف ان ذلك يفضي بنا الى
التشبيه والتمثيل وهو منفي عن الله واما حملها على الوجه الاخر فان الكتاب
قد منع منه لانك اذا تاملت لفظه في الكتاب وجدته ممتنعا على تاويل القوم
غير مطاوع له الا ترى يقول ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي بتشديد
الياء في الاضافة وذلك تحقيق التثنية والعرب انما تستعمل ذلك في موضع لا
يجوز ان يكون وراءه ثالث كما يقول الرجل رد علي درهمي اذا لم يكن عندي غيرهما
وكما قال سبحانه مخبرا عن شعيب انه قال لموسى عليه السلام اني اريد ان انكحك احدى
ابنتي هاتين اذ لم يكن له غيرهما واذا تحققت التثنية في نعم الله تعالى ولا في قوته معنى
يصح لان نعمه اكثر من ان تعد او تحصى قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
فدل ذلك على تحقق خلق الله ادم عليه السلام بيديه اللتين هما صفتان له من صفات
ذاته كما قال في تكذيب اليهود عند قولهم يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا
بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء مستقصا ذكر اللفظ الموضوع
للتثنية فدليل ذلك على تحقيق ما قلناه وايضا فان معنى اليد لو كان النعمة
والقوة لوجد ابليس متعلقا من هذه الجهة لما امتنع من السجود لادم عليه السلام
فيقول وما في خلقك اياه بنعمتيك او قوتيك مما يوجب علي ان اسجد له لقد
خلقتني بنعمتيك وقوتيك وانا مساو له في خلقك ايانا جميعا بيديك اللتين
هما النعمة والقوة لانه لا يخفى على احد من ذوي العقول ان الله سبحانه خلق الاشيا
بقوته وقدرته فلما لم يتعلق ابليس بهذه الحجة واعرض عنها الى قوله انا خير منه
خلقتني من نار وخلقته من طين كان فيه اوضح دليل على انه علم تخصيص
الله لادم عليه السلام في خلقه اياه بمعنى لم يشاركه ابليس ولا غيره من الملائكة
فيه وليس لذلك التخصيص وجه غير ما بينه الله عز وجل في قوله تعالى
لما خلقت بيدي على ما نطق به التنزيل وشهد بصحته التاويل والله تعالى اعلم
وايضا فان نعم الله تعالى مخلوقة كادم لا فرق بينهما في سمة الخلق فكيف
يخبر عن خلق مخلوق بمخلوق واي فائدة في ذلك اذا كان هكذا وايضا

فان

فان نعم الله تعالى مخلوق كادم لا فرق بينهما في تسمية الخلق فكيف يخبر عن
خلق مخلوق فان الله عز وجل لا يوصف بالقوة عند نفاة الصفات
فكيف يثبتون له في تاويل هذه الاية ومن مذهبهم ان القوة عن الله منتفية وقد
زعم بعضهم ان معنى النعمتين هنا الما والطين لانه خلق ادم عليه السلام منهما
وهذا تاويل ساقط لا معنى له ولو اراد ذلك لقال لما خلقت من يدي ولم
يقل بيدي كما يقول القايل صنعت هذا الكوز من الفضة او النحاس وصنعت
هذا السيف من الحديد ونسجت هذا الثوب من الكتان ولا يقول في
شي من هذا بالبا لان البا حرف للالصاق وحرف لتعدية الفعل قال وكذلك
القول في الوجه والبصر وساير الصفات التي تذكر في الباب وذلك انه تعالى
لما قال ويبقى وجه ربك ذي الجلال والاكرام فاضاف الوجه الى الذات وفي حكم
اللغة ان المضاف غير المضاف اليه وان اعراب النعوت تابع لاعراب
المنعوت فلو كان الوجه ههنا صلة ولم يكن صفة للذات لقال ذي الجلال
والاكرام فيكون نعتا للذات فلما رفع فقال ذو الجلال والاكرام علم انه نعت
للوجه وصفة للذات ولو كان معنى البصر العلم كما تاوله هولا القوم لذهب فايدة قوله
تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار لانه قد نفى عن خلقه شيا اثبته
لنفسه دونهم وقد احتج القوم بهذه الاية في ان الله تعالى لا يرى بالابصار في
الدنيا والاخرة فلو كان معناه يعلم الابصار لم يكن بينه وبين خلقه في ذلك فرق
لانهم يعرفون الله ويعلمونه فما الذي اثبته لنفسه ونفاه عن خلقه اذا اذا
كانت الابصار لا تراه ولا تراها نظرا وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
في اثبات اليد والوجه والسمع والبصر معا جا في الكتاب من ذكرها احاديث
كثيرة باسانيد صحيحة والكتاب يطول باقتصاصها وهي مشهورة عند اهل
العلم والعناية بهذا الشان قال والاصل ان الخطاب في الكتاب والسنة
وبيان الشريعة محمول على ما تعقله العرب وتستعمله في كلامها فان الله تعالى
لم يخاطبنا بما لا نعقله ولا نفهمه الا انا لا ننكر التاويل في بعض ما يدعوا
الحاجة اليه من الكلام والعدول عن ظاهر اللفظ وموضوعه لقيام المفهوم
دليل يوجبه او ضرورة تلجي اليه فاما ان يكون الظاهر وهو الحجة والبيان
بلا حجة ولا بيان فلا يجوز ذلك وكفانا ان ننفي الكيفية عن صفات الله عز وجل

فاما ان نبطل الصفات ونرد التوقيف بها فلا نحوز ذلك في حس ولا دلالة علم وهذا الباب من نوع العلم الذي يلزمنا الايمان بظاهره لوقوع الحجة به وقيام الدليل عليه من جهة التوقيف ولا نحوز لنا البحث عن باطنه والكشف عن علته كما لا نحوز لنا ذلك في معرفة ذات الله سبحانه وتعالى بل نصح الايمان والعلم به وناسه من عيب علم بالماسه الى سوال عن التجنيس اذ لا حس له سبحانه ولا انه للكيفية التي هي سوال عن الهيئة والصورة فانه سبحانه واحد ليس بذي عدد ولا لبس ولا بالكمية والكيفية عن الله منفية ولهذا كان اعراض موسى عليه السلام في الجواب لما سأله فرعون حين قال له ما رب العالمين قال موسى عليه السلام رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين وذلك انه لما احال في سوال مسالة عن جنس ما لا جنس له ولا تحديد استجهله موسى عليه السلام فاضرب عن سواله فلم يجبه عنه لم احرز من قدرته وعظم ملكه وسلطانه بما رد به من جهله فيما تسال عنه وانتظر الجواب منه كما تفعل الرجل العاقل للجاهل اذا سأل عن الباطل والمحال ليس لك عندي جواب الا ان الذي اعرف واحيث لك ان وقد امرنا بالايمان بما بايد الله تعالى وهم مخلوقون له يحيط بهم الحدود وتضمهم الكيفية لم نالا بعلم جوارحهم ولا نقف على حقائق صفاتهم ولم نكلف ذلك فارغا في صحة العلم بكونهم والايمان بهم وقد حجب عنا علم الروح ومعرفة البعض العقول علمنا بانه آلة التمييز وبه تدرك المعارف وهذه كلها مخلوقات لله عز وجل فما ظنك بصفات الخالق الغني سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير فان قيل اما هذه الامور فانا جائز ان نطوي عنا علمها لانا لم نحد عليها دلالة من حس ولا في بعضها بيانا من نص ولا ارث لنا مثالا من نظير وشكل واليد والسمع والبصر الموجبة معلومة باسمائها ونظائرها موجودة بخواص صفاتها قيل هذا ظلم في المعارضة وجور في حق المطالبة وذلك ان اليد والسمع والبصر انما كانت جوارح لذات هو جسم عريض عميق فلما كانت الذات الذي به قيام هذه الصفات معلوم الكيفية كانت صفاته كذلك فاما اذا كانت هذه الاسماء صفة للذات المتعالي عن هذه النعوت المبين عما جرى الامر عن المراهة والبعد عن التحديد والتكييف حصل العلم بظاهرها من طريق الوصف حسب ولا فرق الا ما بين قبل هذا الذي ذكرنا الخطاء ذلك مما يلزم علمه حتى لم يبلغه

في حديث الرحم عن احد من العلما انه جعله من احاديث الصفات التي تمر كما
جات والخطابي له مرتبة في العلم معروفة ومرتبة ايمة الدين المتبوعين فوق
طبقة الخطابي وهذه الطريقة التي سلكها في تقسيم الاحاديث الى الاقسام الثلاثة
وما ذكر في الصفات الخبرية هي نسبة طريقة ابي محمد بن كلاب وهي طريقة طوايف
كثيرة ممن يقول بالكلام والحديث وغير ذلك وهي طريقة الاشعري نفسه والبيهقي
في اخر امره وطريقة ابن عقيل في اخر امره وجمهور ايمة الحديث وايمة الفقها وايمة
الصوفية طريقهم اكمل من ذلك واتبع للسنة كما قد بين في مواضع واما ما ذكره الخطابي
من الحاجة الى تاويل بعض النصوص وكذلك يقول القاضي ابو يعلى وامثاله فهولا
وان قالوا بذلك فالقاضي قد بين ان التاويل يكون لدلالة او ضرورة ومعنى
الضرورة ان العلم بالضرورة نفي الظاهر وقد ذكرنا في غير هذا الموضع ان
العموم ونحوه من الظواهر اذا علم بالحس او الضرورة ابتدا ظاهرها ففي
تسميته ذلك تخصيصا وصرفا نزاع بين الناس لان ذلك يجري مجرى القراين
المتصلة وهولا المثبتون للصفات التي يسمونها الصفات الخبرية كالبك والوجه
بينهم نزاع في اصلين احدهما في ما يثبت من ذلك هل هو ما جا به القران او ما يوافقه
من الاخبار او ما جا به القران والاخبار المتواترة او ما جات به الاخبار الصحيحة
ايضا او ما جات به الاخبار الحسان او ما جات به الاثار ويعنون باثباتها
انه ليس القول بها ممتنعا على نزاع لهم في ذلك والاصل الثاني هل
اثبات معاني هذه النصوص على الوجه الذي ذكره الخطابي وهو الذي يقوله
ابن كلاب والاشعري وكثير من طوايف اتباع الايمة ويقوله القاضي ابو
يعلى وغيره في كثير من الاحاديث او اكثرها او على وجوه اخرى لهم في
ذلك ايضا نزاع وليس هذا موضع تفصيل مقالاتهم ولكن نبهنا على اصله

فصل قال الرازي السادس قال صلى الله عليه وسلم ان المسجد
لينزوي من النخامة كما ينزوي الجلد من النار ولا بد من التاويل

فصل قال الرازي السابع قال صلى الله عليه وسلم قلب المومن بين اصبعين من
اصابع الرحمن وهذا لا بد فيه من التاويل لانا نعلم بالضرورة انه ليس

في صدورنا اصبعان بينهما قلوبنا قلت هذا الحديث في الصحيح
والكلام عليه من وجوه احدها انه ليس ظاهر هذا الحديث ان اصابع الرب
في صدور العباد انما اخبر ان قلوبهم بين اصبعين من اصابعه يقلبها كيف
يشا لم يقل ان الاصابع في صدورهم ولا قال ان قلوبهم معلقة بالاصبع او متصلة
بها بل قال انها بين اصبعين وكون ان الشي بين شيين ليس ظاهره انه مماس لهما
كما في قوله عن الجنة والنار وبينهما حجاب وكما في قوله تعالى يا ليت بيني وبينك بعد
المشرقين الوجه الثاني انه لو فرض انه اخبر عن شي من الغيب بانه في قلوب
العباد لم يكن ما ذكر من الضرورة مانعة من ذلك لان الضرورة تمنع ان
تكون الاشيا التي نشاهدها في قلوبنا او الشياطين تنزل او ان على افواهنا
ملايكة تكتب كلاما ونحو ذلك من الامور الغايبة التي ليست من
جنس المشاهدات لنا فاذا اخبرنا بوجودها لم نعلم بالضرورة انه ليس
في صدورنا اصبعان بينهما قلوبنا يقال له المعلوم بالضرورة ان الاصابع
التي شهدناها مثل اصابع الادميين ليست في صدورنا اما لو اخبرنا ان
اصابع الملايكة او الجن في صدورنا لم نعلم بالضرورة انتفا ذلك كما في الصحيح
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما من مولود الا يمسه الشيطان حين يولد
فيستهل صارخا من مس الشيطان اياه الا ابن هرم وابنها ثم قرا ابو
هريرة اني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم وكما في الصحيح عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال اذا استيقظ احدكم فليستنشق بمنخريه من الما
فان الشيطان يبيت على خياشيمه وفي الصحيح ايضا عنه انه قال ان
الشيطان يقعد على قافية راس احدكم اذا نام ثلث عقد
يضرب مكان كل عقدة عليك ليل طويل فرق مع انا لا نشهد
هذا المس لجسم المولود ولا هذا المبيت على الخياشيم ولا العقد
ولا نحو ذلك وظهر ان هذا الحديث لو كان ما ادعاه لم يكن ذلك معلوم
الانتفا بما ادعاه من الضرورة الوجه الثالث انا سنبين
فساد ما ذكروه من التاويل في ذلك وابطال السلف له فصل
قال الرازي الثامن قال صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله انا عند المنكسرة
قلوبهم ليست هذه العندية الا بالرحمة وايضا قال صلى الله عليه وسلم

حكاية

حكاية عن الله تعالى في صفة الاوليا فاذا احببته كنت سمعه الذي
يسمع به وبصره الذي يبصر به ومن المعلوم بالضرورة ان القوة الباصرة
التي بها يرى الاشيا ليست هي الله تعالى والكلام على هذا من وجوه اما
قوله انا عند المنكسرة قلوبهم من اجلي فهذا قد روي في كتاب الزهد للامام
احمد عن ان موسى عليه السلام قال يرب اين اجدك
قال عند المنكسرة قلوبهم من اجلي اقرب اليها كل شبر ولولا ذلك لاحترقت
وقد ثبت في صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول عبدي مرضت فلم تعدني
فيقول رب كيف اعودك وانت رب العالمين فيقول اما علمت ان عبدي
فلانا جاع مرض فلو عدته لوجدتني عنده عبدي جعت فلم تطعمني
قال رب كيف اطعمك وانت رب العالمين قال اما علمت ان عبدي فلانا جاع
فلو اطعمته لوجدت ذلك عندي ففي هذا الحديث ثبت هذا القول وهو
قوله فلو عدته لوجدتني عنده لكن لفظ المنقول ان الله يوجد عند بعض
المرضى وعند المنكسرة قلوبهم لم يقل انا عند المنكسرة قلوبهم بل قال لوجدتني
هناك واين اجدك قال هناك والكلام من وجوه احدها انه ليس هذا
ظاهر هذا الحديث ان الله نزل من فوق العرش وانتقل الى عبد هولا ولا
ظاهره ان جميع الوجود خال عن الله الا هذا الظرف الخاص ولا يفهم من اطلاق
هذا الحديث هذا المعنى بل هذا المعنى المعلوم فساده بالضرورة والحس
يعلم انه ليس ظاهر الحديث كل من يعلم هذا فلو كان ظاهر اللفظ في اللغة لو
تجرد عن هذا الدل على ذلك المعنى الفاسد لكان مع اقترانه بهذا العلم
الظاهر الحسي الضروري تسمية ذلك المعنى الفاسد هو ظاهر اللفظ
نزاعا ولذلك في تسمية مثل ذلك لفظا ومن منع ذلك قال هذه القرينة
الظاهرة للمخاطبين المعلومة بالبديهة والحس العام هي من القراين المتصلة
بالخطاب وهي ابلغ من القراين اللفظية المتصلة فاذا كانت القراين
اللفظية المتصلة يمتنع ان يكون ظاهر الخطاب هو معناه لو عدمت
الصلات اللفظية فهذا كذلك واولى ومن المعلوم ان الخطاب

الذى اتصل به استثنا او شرط او صفه ليتم ما هو ما يدل عليه بدون
ذلك الاستثنا والشرط والصفه فلذلك هذه القرينه فانه دلاله الخطاب
لابد فيها من علم المخاطب بالمخاطب وحاله وباللغه التى خاطبه بها واذا كان لذلك
كان هذا العلم هو الدال على مدلول الخطاب فظاهر الخطاب ما يظهر فبهذا
العلم الوجه الثانى ان الالفاظ التى تسمى النحاه ظروفا تتنوع تعلقها
بمعانى بتنوع تعلق معانى الاسما والافعال التى تسمى النحاه مظروفه بحسب
حقايق تلك المظروفات وهذا الموضع من لم يفهد لهذا التنوع فيه والاصل
كاضل كثير من الناس حتى وجدوا ما تسميه اهل اللغه ان يكون ظروفا
واوعيه من شانه ان يكون المظروف الموعى فيه كالمايعات فى الانيه وكالجامدات
فى ما يحيط بها من الملابس والمساكن وغير ذلك وراوا النحاه تسمون
الفاظا ظروفا فاعتقدوا ان معنى هذه فى اللغه ان يكون يحيط بالمظروف
حاويه له كما يحيط ظرف اللبن والخمر والماء لذلك وتقول احدهم
فى الظرف فيه فالظرف يكون حاويا للمظروف وهذا غلط فان العرب انما تقولوا
فى الظرفيه حتى يجعل معنى احد اللفظين ملائما هو معنى الاخر لان الاصل
عدم الاشتراك بل يطلقوا بهذه الادوات فى مواضع متنوعه
لتعلق كما تعلقت به بحسب تلك الحقايق وان كان يكون بين تلك المعانى
قدر مشترك لكن ذلك القدر المشترك مطلق لا وجود له فى الخارج
بل الذهن يجرده اذا هم تكلموا بهذه الادوات مطلقه فظنوا ان النحاه
راوا ذلك المعنى المشترك فيه نوع مشابهه لما تسميه العرب من الاجسام
ظرفا فسموه ظرفا حقيقه عرفيه خاصه اصلاحيه ليست هى اللغه التى
تكلم بها العرب وجاء القران والحديث وهكذا سائر اصطلاحاتهم مثل
الفاعل والمفعول والحال والصفه والتمييز والمعرب والمبنى والمسند والخبر
وامثال ذلك فان العرب لا فرق بين الجمله الاسميه والفعليه فى تسميه كل
منهما خبرا فتسميه المفرد الذى هو احد ركنى الجمله وتخصيص ذلك
بالجمله الاسميه دون الفعليه بل تخصيص ذلك بالخبر الذى منها دون الاول
هذا الفظ النحاه واصطلاحهم وان كان بينه وبين اللغه الاصليه نوع تعلق
بجعله بالتشبيه لها مجازا كما سمى بعض الاعراب فوما من النحاه يحدون

باصطلاحهم فقال قوم متكلمون فى كلامنا بغير كلامنا ليصلحوا به كلاما وكذلك اسم
الفاعل هو الاسم الذى اسند اليه الفعل وحق مستند ما عليه مثل قام زيد
واقائم زيد وحكودلك ولا يسمون الاسم الظاهر فى قولك زيد قائم فاعلا لان مبتدا
ومن المعلوم ان لفظ الفاعل ليس مسمى فى اللغه لفظا ولا حصل اذ الفعل اسما
لاسم الفاعل عن قدم او اخر بل هذا اصطلاح احاحوا اليه ليبان قوانين
اللغه العربيه لكن ينبغى ان يعرف اصطلاح اللغات ليحمل كلام كل متكلم على لغته
وعادته ومثال ذلك فى الادوات التى تسمى الجار طرفا فانهم يقولون زيد
فلانا فى داره ويقولون رايت فلانا فى المنام فلفظ فى التى تسمى الجار طرف
مكان موجود فى المواضع الثلاثه مع العلم بانه ليس المعنى الظاهر والحقيقه
اللفظ فى قولهم فى البيت مثل قولهم فى المراه ولا مثل قولهم فى المنام وكل من الالفاظ
الثلاثه حقيقه فى معناه وقوله رايته فى المراه حقيقه ومعنى ظاهر لا يجاز
ولا خلاف الظاهر وكذلك قوله رايته فى المنام معناه ظاهر وهو قوله ايضا
حقيقه هذا اللفظ مع العلم بان ظاهر اللفظ الاول ان داره كانت فى
المراه دار وليس ظاهر اللفظ الاخر ان داره كانت فى المراه والا فى
الراى ومع العلم بان لون ما فى المراه ووجوده فى المراه ليس مساويا للكونه
متخيلا فى المنام ولا لوجوده فى نفس الراى وذلك لاصلاق خطاق المحال وعلى
المحال التى هى معانى لفظ الظرف فليست الدار كالمراه ولا المراه كنفس
الراى ولا وجود زيد فى الدار كوجوده فى المراه او نفس الراى اذا عرف
هذا فلفظ عندهم من الالفاظ التى تسمى الجار طرف مكان فتنوع دلالته
بتنوع معنى تنوع الاسم او الفعل الذى يسمونه مظروفا وبنوع الصناعه
ما يضاف اليه من الظروف وهى فى نفسها اسم ليست حرفا بخلاف فى فانها حرف
واذا كان لذلك فهم يقولون ويستعملون ذلك فى بعض الاعيان القائمه
بنفسها كقولهم فلان او المال عند فلان كما فى قوله تعالى وعندهم قاصرات
الطرف عين وقوله ام عندهم خزائن ربك ام هم المسيطرون ومن هذا
قوله تعالى ان المفسدين حيث اوهو فى موضع مفعول عند ملك مقتدر

فى المراه او المنام
ويقولون رايت
فلانا فى

وقوله ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
وقوله فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا
يسئمون وقوله اذ كرى عند ربك اعنده علم الغيب وسيعلمون ذلك ايضا
فيما يقوم بعضهم من الصفات والافعال لقوله اذكرى عند ربك وقوله
اعنده علم الغيب فهو يرى وقوله ام عندهم الغيب فهم يكتبون ومعلوم
ان الذى عنده هو قائم بنفسه وكذلك الذكر الذى عند الملك قائم بالباكر
وهذه الالفاظ على ظاهرها وهى حقيقة كالاولى بل النحاة يقولون ان الظرف
لا يعلق عن الامر الا بعامل مذكور او محذوف فاذا علق بالاعيان او الصفات
كخبر المبتدا او الصفة او الحال كان العامل فيه فعلا عاما او اسم فاعل
عام فاذا قيل زيد فى الدار كان التقدير استقر او مستقر فى الدار وكان
او حصل او وجد او كائن او حاصل ونحو ذلك ويقولون ان ذكر عامل الظرف
فى خبر المبتدا شريعة مسوغة ومحققوهم يقولون بل هذا شريعة
فظ فان الناطقين باللغة لم ينطقوا بهذا فظ وانما هو مواضعة بالقياس لكنها
عدل عن ذكره لوضوح المعنى بدونه وعدم الحاجة اليه فان مقصودهم بذلك طرد
القياس فى ان الظرف انما ينصب بعامل مذكور او مقدر ومن الناس من تنازع
فى ذلك وفى هذا من البحث ما ليس هذا موضعه ويقولون ايضا فلان عند
فلان عالم او عدل او مسلم وهذا عنده جائز او محرم وهذا عنده جائز او محرم
وهذا عنده محبوب او مكروه وعظيم او حقير ونحو ذلك ومنه قوله تعالى عن
انه لقول رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم امين وقوله وانهم
عندنا لمن المصطفين الاخيار وهذا نظير كون العلم عند العالم فان الذى
عنده من قبل ما فى نفسه من الاعتقاد والارادة وما يتبع ذلك فاذا اعتقد انه
عالم او عدل كان ذلك الاعتقاد عنده واذا احبه وعظمه كان عنده محبته
وتعظيمه وكذلك بالعكس ومعلوم ان ذلك انما صار ظرفا لها لان المعلوم
المحبوب يرتسم صورته العلمية فى النفس والمحبوب المعظم لابد ان يرتسم
صورته فى النفس فقال فلان عالم عندى ليجعل الظرف للجملة وهى الاسمية
والمعنى ظاهر معروف ان المعروف انما هو اعتقاد علمه بنفس ذاته

ولا نفس

ولا نفس علمه وذلك لان الخبر بقوله عالم افاد ثبوت علمه بذكر الظرف بعد ذلك
الثبوت وهذه النسبة التي دل عليها اللفظ هي عندي في نفسي واما كونها في
الخارج فذلك مقام اخر وكذلك اذا قيل انه محبوب او معظم عندي فان التقييد
بالظرف دل على ان هذا هذه المحبة وهذه العظمة في نفسه فاذا كان معنى الجملة
يقوم بالنفس وذلك مسبوق بقيام مفرد بها فمعنى المفرد ايضا يقوم
بالنفس فيقال فلان لا يزال عندي اي في نفسي وهو مثاله وصورته العلمية
ويحصل الفرق بين كون المظروف ذاته في الخارج او الظرف صورته علما
وحسا ونحو ذلك في النفس بحسب الظرف والمظروف فاذا كان الخطاب
عن ميت او غائب مثل ان يقول القائل اذا اجتمع بمن كان غائبا عنه والله ما
زلت عندنا كان ظاهر هذا اللفظ ما زلنا نستحضرك بقلوبنا غائبا عنه
ونذكرك بالسنتنا ونحو ذلك وقد يقال في مثل ذلك ما زلت معنا اذا
كانوا مستحضرين له ذاكرين له وان لم يشعر هو بذاك ويقال فلان ما عنده
الا الله ورسوله ثم من المعلوم ان العلم والذكر والمحبة والتعظيم قد يكون
من الطريقين فمن كان زيد عنده معلوما مذكورا محبوبا معظما فانه
قد يكون عند زيد كذلك وهذا ثابت في حق الله تعالى كما جاء في الاثر اذا
احب احدكم ان يعلم كيف منزلته عند الله فلينظر كيف منزلة الله من
قلبه فان الله ينزل العبد من نفسه حيث انزله العبد من قلبه وقد قال تعالى
فيما روى عنه رسوله من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملا
ذكرته في ملا خير منهم ومن تقرب الي شبرا تقربت اليه ذراعا ومن تقرب الي ذراعا
تقربت اليه باعا ومن اتاني يمشي اتيته هرولة وقال لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل
حتى احبه لان النوافل محاب الحق تعالى فاذا كان الله محبوبا معظما مذكورا
عند عبده وكان العبد متقربا اليه كان العبد محبوبا معظما مذكورا
عند الرب متقربا اليه واذا كان كذلك فمن المعلوم ان من اعظم ما يكون
العبد متقربا الى ربه اذا ذل له كما قال النبي صلى الله عليه وسلم اقرب ما
يكون العبد من ربه وهو ساجد وربه في هذه الحال عنده في قلبه في
غاية الاجلال والاكرام وقد تقرب الى ربه بنهاية تقربه فربه ايضا

يتقرب اليه ويجله ويكرمه فمن انكر قلبه لله فانه متواضع خاشع لله سواء شهد
من عظمة الحق ما اوجب انكسار قلبه او كان الله قد اذهبه وكسر قلبه لاجل
عبادته وطاعته لله فالاول كالمصلي والثاني كالمجاهد فهذا يكون مقربا الى
الله بغاية التقرب فيتقرب الله اليه ايضا كذلك فيكون الله عنده في قلبه
وهذا على ثلاث درجات اما الدرجة الاولى فهو وجود الرب عنده في قلبه
معلوما محبوبا معظما وهذا مما لا ينازع فيه الثانية صعود قلبه
الى الله وعروجه اليه ودنوه منه بحيث يقرب نفس الطرف الى المطروف حتى
يحصل من كون الله نفسه عنده ما ليس لغيره وهذا متفق عليه بين اهل الاثبات
والجهمية تنازع فيه ويلزم من قربه هو من الله ودنوه منه قرب الرب منه ودنوه
منه فان ما قربت اليه فقد قربت اليك بالضرورة الثالثة ان يكون الرب نفسه
تقرب اليه تقرب من نفسه ودنو من نفسه غير ما جعله فيه من التقرب فهذا
ايضا ثابت عند كثير من اهل الاثبات او اكثرهم ومنهم من ينازع وهذا
مبسوط في مسئلة القرب وعلى هذا التقدير فان الرب نفسه يكون عند
عبده يكون من عند عبده خارجا عما في نفس العبد وقد قال من تقرب الي
شبرا تقربت اليه ذراعا ومن تقرب الي ذراعا تقربت اليه باعا ومن اتاني
يمشي اتيته هرولة وقال انا عند المنكسرة قلوبهم من اجلي اقرب اليها كل يوم شبرا
ولولا ذلك لاحترقت وهو يحرج على القولين فالاولون يقولون بل هو اذا تقرب الى
ربه اتاه بما يوقعه له من قرب اخر يكون الرب به متقربا اليه اكثر مما تقرب
اليه وهؤلاء يمتنعون ان يكون الله موصوفا بانه يحركه او يقرب او يحول وكذلك والاولون
لا يمتنعون ذلك وقد بسطنا الكلام على هذا في الاجوبة المصرية وغير ذلك
والمقصود هنا ان قوله لو علمه لوجدني عنده وقوله ان احدكم قال عند المنكسرة
قلوبهم من اجلي اقرب اليها كل يوم شبرا ولولا ذلك لاحترقت ليس ظاهره
ان ظاهره ان ذات الله يكون موجودة في المكان الذي يكون ذلك فيه بل يكون
الله موجودا عنده اي في نفس اذهان العبد به اقرب اليه من ملك العبد
فان الظرف المنفصل بالانسان اقرب اليه من الظرف المنفصل عنه فحمل
الكلام عليه اولى واذا كان الظرف هو نفسه فقوله وجدني عنده لقوله
وجدني في قلبه وجودي في العباد اي معلوم ان هذا الخطاب حق
على ظاهره كما تقدم من سوء تعلقات الظرف بالمظروف وان ذلك ليس ممتنعا

قوله

قوله كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده
فوفاه حسابه والله سريع الحساب بل باقتران ما اضيف اليه الظرف في الموضعين
اقترن تعلقه بالمظروف كما لو قيل لبعض الصحابة وجدت رسول الله عند احد وقال
الاخر وجدت رسول الله عند المتبعين لسنته لا سيما وقد علم المخاطب انه يمتنع ان
يشاهد الوجود عند غيره فقد علم المخاطب بقوله لو عدته لوجدتني عنده وعلم
موسى بن عمران انهم لا يشهدون الله عيانا في الدنيا فلا يظهر لهم من قوله
لوجدتني عند عبدي المريض وعند المنكسرة قلوبهم من اجلي الا ما هو المناسب
اللائق بهذا المضاف اليه دون المضاف الى غيره واما قوله صلى الله عليه وسلم
كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به فلو ذكر الحديث بالفاظه لعلم ان معناه
ظاهر لا يحتاج الى تاويل فانه قال من عادى لي وليا فقد بارزني بالمحاربة وما
تقرب الي عبدي بمثل اداء ما افترضته عليه ولا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل
حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش
بها ورجله التي يمشي بها فبي يسمع وبي يبصر وبي يبطش وبي يمشي ولئن سالني لاعطينه ولئن
استعاذني لاعيذنه وما ترددت في شيء انا فاعله ترددي عن شيء انا فاعله ترددي
عن قبض نفس عبدي المؤمن يكره الموت واكره مساءته ولا بد له منه رواه البخاري
في صحيحه من حديث ابي هريرة فقوله من عادى لي وليا فقد بارزني بالمحاربة تصريح منه
بالفرق والجمع حيث جعل معاداة وليه معاداة له ولم يجعل نفسه ذات وليه ثم قال وما
تقرب الي عبدي بمثل اداء ما افترضته عليه فقد بين واظهر ان المتقرب اليه
عبده والمتقرب ليس المتقرب اليه وقال لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احبه
وهذا كله اظهار وبيان لان الله تعالى ليس هو عين العبد واعضائه وقواه ثم
قال فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش
بها ورجله التي يمشي بها فبي يسمع وبي يبصر وبي يبطش وبي يمشي ولئن سالني لاعطينه ولئن
استعاذني لاعيذنه وما ترددت عن شيء انا فاعله ترددي عن قبض نفس
عبدي المؤمن يكره الموت واكره مساءته ولا بد له منه فقد بين واظهر بعد قوله
كنت سمعه الذي يسمع به وبصره وقوله فبي يسمع وبي يبصر انه لئن سالني لاعطينه ولئن
استعاذني لاعيذنه ومن المعلوم ان هذا صريح في ان المستعيذ ليس هو
المستعاذ به ثم قال وما ترددت عن شيء انا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن

ان السائل

يكره الموت واكره مساءته وهذا تصريح بانه عبده ليس الرب جزا منه ولا صفة له
وانه يقبض ويموت ومعلوم ان الله حي لا يموت فضلا عن ان يكون بعضا او صفة
لمن يموت فانه لو كان ظاهره ان الله نفسه هو عين العبد وسمعه ويده ورجله لكانت
هذه الاعضا تموت بموت الجملة وهذا كله يبين انه ليس ظاهر الحديث ان الله هو
القوة الباصرة بل ظاهره ما ظهر منه وما بينه الرسول الذي هو من احسن الالفاظ
واحسنها بيانا واظهارا اذ لا يكون احد غير الرسول احسن بيانا واظهارا
لما يخبر به عن ربه من الرسول وقد نزهه الله ان يكون غير ظاهر هذا الظاهر
غير ظاهر وقذف الحق على الباطل حتى يظهر الحق ويخفى الباطل كيف وقد تكفل
الرب باظهار دينه على الدين كله بظهور العلم والحجة وظهور القدرة والنصرة
واخبر انه ارسله بالهدى ودين الحق فكيف يكون كلامه مضلا اذا كان ظاهره الضلال
ولم يبين ذلك فصل قال الرازي التاسع قال صلى الله عليه وسلم الكبرياء ردائي والعظمة
ازاري والعاقل لا يثبت لله ازارا وردا فيقال هذا الحديث في الصحيح رواه مسلم ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله عز وجل العظمة ازاري والكبرياء ردائي فمن نازعني فيهما
منهما عذبته وقد ورد ايضا سبحان من تقمص بالعز ولاق به وليس ظاهر هذا
الحديث ان لله ازارا وردا من جنس الازر والاردية التي يلبسها الناس مما
يصنع من جلود الانعام والثياب كالقطن والكتان بل الحديث نص في نفي
هذا المعنى الفاسد فانه لو قال عن بعض العباد ان العظمة ازاره والكبرياء
رداؤه لكان اخباره بذلك عن العظمة والكبرياء الذين ليسا من جنس ما على
ظهور الانعام ولا من جنس الثياب ما يبين ويظهر انه ليس المعنى ان العظمة
والكبرياء هما ازار ورداء بهذا المعنى فاذا كان المعنى الفاسد لا يظهر من وصف
المخلوق بذلك لان تركيب اللفظ يمنع ذلك ويبين المعنى الحق فكيف يدعى ان هذا
المعنى ظاهر اللفظ في حق الله تعالى الذي يعلم كل مخاطب ان الرسول لم يخبر
عنه بلبس الاكسية وثياب القطن والكتان التي يحتاج اليها لدفع الحر والبرد وستر
العورة وهذا اقبح ممن يزعم ان قوله ان خالدا سيفا من سيوف الله سله
الله على المشركين ان ظاهره ان خالدا من حديد واقبح ممن يزعم
ان قوله عن الفرس ان وجدناه لبحرا ظاهره ان الفرس ما كبير

ويظاهر

ونظاهر هذا كثير واذا كان هذا المعنى الفاسد ليس ظاهر الحديث بل نص
الحديث الذي هو ابلغ من مجرد الظاهر ينافيه كان ما ذكره باطلا ينبغي ان
يقال فالتعبير عن هاتين الصفتين باضافة الرداء والازار اليه فهذا
لا يحتاج اليه في رد ما قال لكن فيه زيادة الفائدة وقد قال الخطابي
وغيره ان المعنى اني مختص بهاتين الصفتين كاختصاص المؤتزر المرتدي
بازاره ورداءه فلا يصلح ان انازع فيهما وهذا كلام مجمل وبسط ذلك يحتاج
الى ان يعرف ان جنس اللباس في كل ما يضيف اليه بحسبه فبنو ادم يذكر
لهم اللباس الذي على ابدانهم الذي يقيهم الحر والبرد والسلاح ويستر عوراتهم
وهو المذكور في قوله تعالى قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم ثم الصفات
التي تقوم بالانسان التي هي لباس له بها يكون من المتقين كما قال ولباس التقوى ذلك
خير وليس قوله ولباس التقوى مما يقال فيه انه خلاف الظاهر فيحتاج الى تاويل فانه
لم يجرد لفظ اللباس بل اضافه الى التقوى وهذا قد يعم اللباس الظاهر
الذي يتقى به والاخلاق والاعمال الصالحة ولهذا يجعل هذه الصفات ظرفا للموصوف
كما قد يجعل هو محلا لها فيقال فلان في علمه وحكمه وصدقته وعدله من خيار
الناس ولباس الانسان منه ما لا يصلح مشاركة غيره فيه كالازار والرداء والسراويل
ونحو ذلك بل مشاركة الانسان فيه يوجب له من النقص والضرر ما يدعوه على
ان يمنع طالب الشركة في ذلك والكبرياء والعظمة لا تصلح الا لله رب العالمين
الرب الخالق البارئ الغني الصمد القيوم دون العبد المخلوق الفقير المحتاج
والكبرياء فوق العظمة كما جعل ذلك رداء وهذا ازار ولهذا كان المشروع في
العبادات الله اكبر دون الله اعظم وذلك في الصلاة والاذان والاعياد
والمناسك وعلى الاشراف حتى لو قال المؤذن الله اعظم او الله الكبير او الله
الاكبر لكان قد بدل شريعة الاسلام عند جميع الاسلام وكان ذلك مما المسلمين
ينكره المسلمين كلهم وكذلك امام الصلاة لو جعل يقول الله اعظم بدل الله اكبر
او قال الله الكبير او قال الله الاكبر لكان المسلمون يتبادرون الى انكار ذلك
ومن جوز من الفقهاء ذلك فهو قول يقوله فلو ظهر ذلك الى العمل وشاع

بين المسلمين وكان هو من اعظم الناس انكارا لذلك لكن بين تقدير العمل وبين
وبين وقوعه في الخارج فروق عظيمة وهما مع ابهما لا يصحان الا لله فتمتنع وجود
ذاته بدونها بحيث لو قدر عدم ذلك لزم تقدير المحذور الممتنع من النقص
والعيب في ذات الله تعالى وجودها من لوازم ذاته وكمالها التي لا ينبغي ان
يعرى الذات ويتجرد عنها كما ان العبد لو تجرد عن اللباس لحصل له من النقص
والعيب بحسب حاله ما يوجب ان يحصل له لباسا وايضا فاللباس يحجب الغير عن
المشاهدة لبواطن اللابس وملامسها وكبرياء الله وعظمته يمنع العباد
عن ادراك البصر له وبهذا يجمع بذلك كما في الحديث الصحيح الذي في صحيح مسلم عن ابي موسى
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال حجابه النور لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى
اليه بصره من خلقه وما بينهما حجابان من فضة انيتهما وحليتهما وما بينهما وما بين القوم
وبين ان ينظروا الى ربهم الا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن فهذا
الرداء الحاجب الذي قد يكشفه لهم فينظرون اليه ستار رداء الكبرياء
فكيف بما يمتنع من ادراكه واحاطته البصر هو احق بان يمنع من ضعفه
الكبرياء فصل قال الرازي العاشر قال صلى الله عليه وسلم لابي بن كعب
يا ابا المنذر اي اية في كتاب الله اعظم قال فرددته مرارا قال اية الكرسي
فضرب صدره وقال ليهنك العلم ابا المنذر والذي نفسي بيده ان لها لسانا
وشفتين تقدس الله عند العرش وتسبح عنده من الماضين قال فبين هذا
ان المصير الى التاويل امر لا بد منه لكل عاقل وعند هذا قال المتكلمون
لما ثبت بالدليل ان الله منزه عن الجهة والجسمية وجب علينا ان نصرف
لهذه الالفاظ الواردة في القرآن والاخبار محملا صحيحا لئلا تكون تلك
شبهة للطاعنين فيها فهذا تمام القول في المقدمة وبالله التوفيق
والكلام على هذا من وجوه احدها ان لفظ الحديث الذي ذكر عن
ابي على ما رواه مسلم في صحيحه عن عبد الله بن رباح عن ابي بن كعب قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم يا ابا المنذر اتدري اي اية في كتاب الله اعظم قال
قلت الله لا اله الا هو الحي القيوم قال فضرب في صدري وقال
ليهنك العلم ابا المنذر وهذا رواه ابو داود في سننه والامام احمد في مسنده

راد

زاد ابو مسعود الدمشقي صاحب اطراف البخاري ومسلم والذي نفسي
بيده ان هذه الاية لسانا وشفتين تقدس الملك عند ساق العرش
هذه ليست موجودة فيما بايدي الناس من صحيح مسلم لكن رواها الامام احمد
عن ابي بكر بن ابي شيبة ورواها ابن ابي شيبة في مصنفه ذكر هذا عبد الحق
الجمع بين الصحيحين والقول في ذلك كالقول فيما تقدم بيانه ونظير ذلك ما ورد
من ان للكلم الطيب حول العرش دويا كما ورد سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله
والله اكبر ان لها دويا حول العرش تذكر بصاحبها ومما يشبه هذا ما روي
عن عبد الله بن مسعود قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لقيت ابرهيم ليلة اسري بي فقال
يا محمد اقرئ امتك مني السلام واخبرهم ان الجنة طيبة التربة عذبة الما
وانها قيعان وان غراسها سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر قال
الترمذي حديث حسن فمعلوم انه ليس المعنى الظاهر من هذا الباب ان نفس
العمل او القول الذي يقوم بالقايل والقايل هو نفس شجر الجنة ولكن يظهر
منه ان هذا الكلام يصير منه شجر الجنة فيغرسه الله غراسا في الجنة كلما تكلم
العبد بهذه الكلمات غرس لها غراس هذا المعنى الذي يظهر منه سوا
كان الله تعالى يصور نفس هذا العمل ذلك الغراس كما يصور من الحب والنوى
شجرا ومن المني حيوانا او كان ذلك العمل يخلق شجرا او ان لم يكن من نفسه الوجه
الثاني قوله ثبت بكل ما ذكرنا ان المصير الى التاويل امر لا بد منه لكل عاقل
يقال قد ذكر تسعة عشر وجها على عدد خزنة جهنم وليس فيها ما
يوجب التاويل الذي يدعي نظيره وهو وجوب صرف الخطاب عن معناه
الذي يظهر للمستمعين الى ما ينافي الوجه الثالث ان التاويل الذي هو
صرف الخطاب عن ظاهره الذي يظهر للمتخاطبين الى خلاف ظاهره
لدليل شرعي يبين ذلك قد لا ينازعونه فيه فان كلام الله تعالى وكلام رسوله
يبين بعضه بعضا وانما ينازعونه في وجوب هذا الصرف لما يعتقد
الانسان من معقوله وهذا لم يذكر له حجة وما يعرف معناه ببديهة
العقل والحس وان المتكلم لم يقصده ليس هو من هذا الباب في احد
القولين كما تقدم وهذا المؤسس قد قرر ضد ذلك فانه قرر كما سياتي
ضد ذلك

كذا
ويقال ذلك
رفعا له

هو

عليه

الكتاب والسنة لما سماه ادلة عقلية وقرر انه لا يجب صرف ذلك لدليل من الكتاب
والسنة وكان الذي قرره نقيض ما اجمع عليه سلف الامة وائمتها وهو مخالف ايضا
لما عليه اكثر المتكلمين واكثر الجهمية فانهم يوجبون التاويل لمعارضة الدليل الشرعي
الواضح ايضا ثم سنتكلم ان شاء الله تعالى على ما قاله الوجه الرابع ان يقال سلمنا
انه يجب التاويل عند مخالفة الحس والعقليات الضرورية كما يخص العموم بذلك
عند من يسمي ذلك تخصيصا في مثل قوله تعالى واوتيت من كل شيء وتدمر كل شيء
ونحو ذلك فلم قلت انه يجوز او يجب التاويل عند مخالفة النظريات العقلية
والفرق بينهما من وجوه احدها انما يعلم بالحس والبديهة يكون علمه
حاصلا عند المستمعين وبيانه مقارنا لخطاب المتكلم او سابقا عليه او لاحقا
له قريبا ومعلوم ان الخطاب لا يكون الا لمن معه من العلم ما يدله على
معنى الخطاب بحيث يكون عالما بالمتكلم ولغته وغير ذلك واذا كان كذلك
كان وجود العلوم الضرورية والحسية عند المخاطبين مما لا بد منه
في صحة كونهم مخاطبين فيكون ذلك من اسباب معرفتهم بمعنى الخطاب ويكون الخطاب
على هذا الوجه هدى وبيانا وشفاء ولا يكون اضلالا ولا تلبيسا اما النظريات
التي لا يعرف الا بدقيق النظر وطويله ويقع فيها النزاع فاذا خوطبوا بما ظاهره
الكفر والضلال ولم يتبين لهم المعنى المراد ولا يعرفونه الا بمثل هذه الوجوه ان
عرفوه كان هذا اضلالا وتلبيسا بل كان عدم الخطاب انفع واهدى لهم اذ كانوا
بدون الخطاب يعرفون الحق بهذه النظريات من غير معارض واذا خوطبوا
بما يعارض هذه العلوم كان قد اظهر لهم الامر بالمنكر والنهي عن المعروف
والامر باعتقاد الباطل من غير بيان الوجه الثاني ان العلوم الحسية
والبديهية يكون مقارنة للخطاب فتمنع عن فهم الباطل من غير بيان الوجه الثالث
ان مثل هذه العلوم لا يقع فيها نزاع واختلاف فلا يفضي ذلك الى ما
نهوا عنه من التفريق والاختلاف بخلاف النظريات الدقيقة المشتبهة الوجه
الرابع ان يقال لا خلاف بين المسلمين بل بين العقلاء ان التاويل حيث
ساغ سواء كان في كلام الله او كلام رسوله صلى الله عليه وسلم او كلام غير الله ورسوله
انما فائدته الاستدلال على مراد المتكلم ومقصوده ليس التاويل السائغ
ان ينشئ الانسان معاني لذلك اللفظ او يحمله على معان سابقة

ايد الخلاف هذه النظريات

لم يقصدها

لم يقصدها المتكلم بل هذا من اقبح الباطل واعظمه امتناعا وقبحا باتفاق العقلا
وهو الذي يقع فيه هؤلاء المتاولون المحرفون لنصوص الكتاب والسنة كما قال فيهم
ذلك قال المسلمون لما تبين بالدليل انه تعالى منزه عن الجهة والجسمية وجب علينا
ان نصرف هذه الالفاظ الواردة في القرآن والاخبار بحملها صحيحا فان قولهم
انهم يصنعون لها ما يمكن من المعاني الصحيحة من غير نظر منهم في ان المتكلم
اذا قيل معنى هذا الكلام هذا فان معنى التاويل انه قصد واراده كذا وليس عندنا
المتاول الا ان هذا المعنى يصلح في الجملة ان يراد بهذا الكلام ولكن قد يصلح ان يريد
عن ولا يصلح ان يريد هو من غير كلام الفقهاء كالشافعي واحمد ومالك وابي حنيفة
بل غالب الاطباء التي يقصدها بقراط وجالينوس او من غير كلام الاطباء بما
يخص بدين المسلمين من معاني الحج والصلاة وغير ذلك لكون ذلك المعنى يصلح لذلك
اللفظ في الجملة كان مع كونه من اكذب الناس واعظمهم افتراء من ابعد الناس عن العقل
والدين واشدهم افسادا للعلوم والمخاطبات فهكذا من نظر الى ما يحتمله
اللفظ من المعاني مما يصلح ان يريده من يتشبث الخطاب بذلك اللفظ فقد
كلام الله وكلام رسوله به كان في افكه وضلاله بل في كفره ونفاقه اعظم من اولئك
لان الفرق بين كلام الله ورسوله وما يقصده الله ورسوله بالحاها من معاني
اسمائه وصفاته وبين الاعراب ونحوهم وما يقصدونه في حملها من وصف
الابل والنساء والمنازل والمياه والقبائل اعظم من الفرق بين كلام الفقهاء وكلام
الاطباء وهذا بين انما يذكره طائفة من الناس مثل هذا الموسس
واما له في اصول الفقه ان الامة اذا اختلفت في تاويل الاية على قولين كان
لمن بعدهم احداث تاويل اخر يخالف الاقوال قول باطل فان تاويل الامة للقرآن
والحديث هو اخبارهم بان هذا هو مراد الله تعالى منه قطعا او ظاهرا
فانفاقهم في ذلك على قول او قولين هو كاتفاقهم في الاحكام على قول او قولين
ولو قدر انه اريد بالتاويل نحو من الارادة مثل ان تقول طائفة نحو ان
يكون هذا هو المراد وتقول طائفة اخرى نحو ان يكون هذا هو المراد
كانوا متفقين على انهم لم يعلموا الله مرادا غير ذينك الوجهين فلا يجوز
ان يكون من بعدهم هو العالم بمراد الله تعالى دونهم ولهذا كان هذه المعاني

التي يفسرون بها كلام الله تعالى ورسوله ويتأولونها بعلم فكم منها او اكثرها
بالضرورة ان الله تعالى ورسوله لم يريد تلك المعاني التي مما يعلم بالضرورة انتفاء ما ذكر
من خلاف بعض الظاهر وحينئذ فينتقل ما ذكر من الدليل عليه اعظم انتقال بان يقال
في الوجه الخامس انه لا خلاف بين جميع الطوائف ان ليس كل ما ورد من هذه التأويلات او
اكثرها مما لا يعلمه الا الله بل كثير من التأويلات يعلم فسادها بضرورة العقل وذلك انه ما من طائفة
من الطوائف الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ويلحدون في اسماء الله وآياته ويسمون
ذلك ويسمون ذلك تأويلا من اصناف المجهمة ونحوهم الا وهي ترد كثيرا من تأويلات
الطائفة الاخرى وتقول انها باطلة كما ان المؤسس واشباهه يردون تأويلات
المعتزلة للآيات والاخبار التي فيها وصف الله تعالى بان له علما وقدرة وحياة وسمعا
وبصرا وانه له الاسماء الحسنى وانه يرى ونحو ذلك ويردون تأويل المجهمة
من المعتزلة وغيرهم لعذاب القبر والصراط والميزان ونعيم الجنة وعذاب
النار ويردون تأويل الفلاسفة الصابئة للجنة والنار ونعيمهما وعذابهما بنعيم وعذاب
روحاني للصلاة والفلاسفة العقلاء من شابئ المتكلمين يردون تأويل القرامطة والباطنية
والركاة والحج وغير ذلك والباطنية ترد كل طائفة منهم تأويل الاخرى فان سلم
لهم تأويلا المعتزلة الصابئة تأويل الاسراء ونحوه للآيات التي فيها ان الله يسمع
من الظلم وفيها اثبات فعل العباد لافعالهم وفيها اجراح الاعمال الصالحة من الايمان
وغير ذلك وهذا المؤسس قد اعترف بذلك في هذا الكتاب وغيره وقال في الفصل
الثالث من هذا الكتاب القسم الثالث من هذا الكتاب في الطريق الذي يعرف بها الايه
محكمة او متشابهة ثم قال اعلم ان هذا موضع عظيم وذلك لان كل واحد من اصحاب
المذاهب يدعي ان الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والآيات الموافقة لمذهب
حصمه متشابهة فالمعتزلي يقول ان قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
محكم وقوله وما تشاؤون الا ان يشاء الله متشابه والشيعي يقلب القضية في
هذا الكتاب ونتكلم ان شاء الله تعالى على ما ذكره من القانون واذا كان العقلاء من
جميع الطوائف مقرين بانه لابد من ابطال جنس التأويل وان فيه ما هو باطل
محرم فمعلوم ان هذا مما تسلمه ما ذكره من نفاة الطوائف على الاقرار بانه
لابد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والاخبار التي قد يتأولها بعض الناس
ولا يتأولها اخر بل ما من احد الا وهو يتأول بعض ظواهر القرآن والاخبار ويقول

ما ولا

والاستدلال على ان لابد
وان اصل ترجمة السيد هو الاتي

ويقول انها باطله اما بالضروره واما بالنظر وكل من هولا المختلفين
ان العقل يوجب عليه التاويل الذى يزعم الاخر انه تاويل باطل وعند هذا
فنقول لهذا هذه التحريفات الحق الذى هو احسن تفسيرا من قول الملك
المتكلمون يقولون اذا ثبت ان هذه التاويلات منها باطل ليس بافضل الطوائف
فثبت ان الحق الذى يدعيه مدع فيها لم ينفق على انه حق بل الاكثر والاعم فيه
هل هو حق او باطل وهم يقولون لا يفصل بينهم الا العقل وكل منهم يدعى ان العقل
معه وليس العقل متكلما ظاهرا يفصل بينهم فلو كان معهم باطل قطعا وهم يعلم
ان معهم حقا او الحق الذى معه لا يمكن تبيينه كان مذاهبهم من جنس
مذاهب اليهود والنصارى بعد التبديل بل اولئك احق وانما يقوله
هولا من التاويلات وان لم يكونوا اجود فى الجملة مما عليه كل طائفه من
طوائف المسلمين ادمع كل طائفه من المسلمين الذين هم مسلمون حقيقه
من الحق الذى لا ريب فيه اعظم مما مع اليهود والنصارى لكن الكلام هنا
فى تاويلاتهم التى ينازعهم فيها اهل الاثبات فان اهل الكتاب معهم حق ما نقل عن
الانبيا ومعهم باطل ابتدعوه وباطل حرفوه كما مع هولا الجهميه وبحوهم من المسلمين
ومع هذا فلا نزاع بين المسلمين انه لا يجوز اتباعهم فى علومهم وانهم ضلال وقد
ثبت فى صحيح البخارى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال اذا حدثكم اهل الكتاب فلا تصدقوهم
ولا تكذبوهم فاما ان يحدثوكم بحق فتكذبوهم وباطل فتصدقوهم فكان هولا المتكلمون
بهذه التاويلات اولى ان يرد عليهم كلها ولا يقبل منها شى اذ لم يعلم ان فيها
ما هو حق فاذا الكلام الذى علم ان فيه حقا وباطلا قد امرنا ان لا نقبله فمثل
هذا الكلام اولى ان لا نقبله وهذا بين ظاهر لمن قصد اتباع هولا عن
التاويلات ومنهم من التكلم بها مع قبولها واما من يقصد ابطالها وبيان
فسادها فانه يقول ما اوجب السلف قد اجمع هو الطوائف وسائر
المسلمين وسائر اهل الارض على ان ما فى التاويلات ما هو باطل ولم ينفوا على ان
فيها ما هو حق كما قدم اول الحق الذى انفوا عليه فليل معروف كل منهم
يدعى ان العقل يوجب تاويله يدعى الاجماع على ان العقل الذى يدعى انه اوجب
باطل يعلم بطلانه بالعقل ايضا كما اجمعوا فيما يقولون انه العقل

هذا قول [illegible] وهم [illegible] السلف [illegible] ما [illegible]

الذي يجب اتباعه وحينئذ فلا بد من عقل يميز بين العقل الصحيح والعقل الفاسد
لكن هذا العقل هو من جنس عقولهم فيكون معرفة صحيح ذلك من باطله مما يسمونه
العقل متعذرا واذا كان كذلك ثبت انه لا يمكن معرفة الصحيح من الفاسد فيما
يسمونه عقليات مما يسمونه عقلا واذا لم يمكن معرفة ذلك امتنع اعتقاد موجبه
او القول به واذا كان كذلك وهذا هو مستندهم الذي اوجبوا به تاويل النصوص
فيكون هذا برهانا قاطعا على ان مستندهم الموجب للتاويل باطل واذا
بطل مستند التاويل بطل التاويل لانه لولا مفاوضة المعقول لهذه النصوص
لكان تاويلها باطلا بالاتفاق فثبت ان تاويلها باطل وهذا يدل على شيئين يدل
على ان التاويل محرم اذ هو قول بلا علم ويدل على انه باطل بمعنى انه غير مطابق
للحق لان المتكلم الذي تكلم بكلام له ظاهر وله باطن يخالف الظاهر يمتنع ان
يريد به افهام المخاطبين خلاف الظاهر بلا دليل فاذا ثبت انه لا دليل يعلم به ما
يخالف الظاهر لا يمتنع ان يريد به افهام المخاطبين خلاف الظاهر بلا دليل فاذا
ثبت انه لا دليل يعلم به ما يخالف الظاهر ثبت انه لم يرد به افهام ما يخالف الظاهر
يمتنع ان يريد به وهذا شرط ان يكون المتكلم مقصوده البيان والافهام
وهو حكيم فاما ان كان مقصوده البيان والافهام وهو حكيم فاما ان كان مقصوده
التدليس والتلبيس او كان جاهلا فلا يمتنع ان يخاطب الناس بما يفهمون منه
خلاف مقصوده او ان يدلهم بغير دليل لكن هذا متفق على انتفائه في حق الله
ورسوله الوجه الثامن اذا ثبت ان ما يسمونه معقولا يمتنع ان يفصل
بينهم النزاع او يبين لهم الحق من الباطل من هذه التاويلات والله سبحانه
قد اقام الحجة على عباده وبين انه ما كان ليضلهم حتى يبين لهم ما يتقون علم انه
لا بد ان يكون ما يفصل النزاع ويبين الحق من الباطل غير هذه المستندات
التي يسمونها المعقولات ولا يجوز ان يكون ذلك هو التخيلات التي يدعي بعض
الناس الاختصاص بها ويسميها مكاشفات او اتباع الهوى الذي يسمونها
الذوقيات كما يذكره طائفة من المتصوفة لان الاختلاف والنزاع في ذلك
عظيم كثير والضلال به اعظم واكثر فتعين ان يكون الفاصل بين النزاع الحاكم
بين الناس الهادي لهم الى الرشاد هو كتاب الله كما اخبر بذلك في كتابه

حيث كان

حتى قال كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين
وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وقال فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول وقال كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من
الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد وقال ان هذا القرآن
يهدي للتي هي اقوم وقال وانك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله الذي
له ما في السموات وما في الارض وقال تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم
انا انزلنا اليك الكتاب بالحق وقال تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه
واتقوا لعلكم ترحمون وذلك كثير في كتاب الله تعالى واذا ثبت انه الهادي
للعباد ولا فاصل بينهم في موارد النزاع والعباد الا كتاب الله امتنع حينئذ
ان يكون كل معارض يعارضه يتقدم عليه لانه حينئذ يكون ذلك المعارض حاكما
عليه وهادبا دونه عند التعارض وذلك خلاف ما ثبت بالعقل والعباد كما
بيناه واذا امتنع المعارض الذي يقدم عليه ثبت بطلان جميع التاويلات
لانه لا بد فيها من ان يقال عارض هذه النصوص معارض يجب تقديمه
عليها كما تقرره هذا الموسوس ونحوه ممن يتحدى باسماء الله واياته ويحرف
الكلم عن مواضعه وهذا الكلام له شعب ودعائم كثيرة يطول تفريعها
في هذا الموضع وهو حجة قاطعة عليهم كما قال تعالى لنبيه ولا ياتونك بمثل
الا جئناك بالحق واحسن تفسيرا فان هؤلاء جاءوا بامثال وهي متعارضة يبين
العقلية التي يعارضون بها كتاب الله وقد تكفل الله انه بين بالحق واحسن
تفسيرا وهو فيما سرده على رسوله صلى الله عليه وسلم وجعله ميزانا لاهل
العلم والايمان الى يوم القيمة وما زال السلف والائمة ينتهون على
هذا الاصل وهو اصطراد الناس فيما يختلفون فيه ويدعى كل فريق
انه قال ذلك بالمعقول كما قال عثمان بن سعيد الدارمي في رده على الجهمية
قال في مسئلة الرؤية وقال بعضهم انا لا نقبل هذه الاثار ولا نحن بها
احل ولا كتاب الله تقبلون ام انتم ان لم تقبلوها اشكوا انها مردودة عن
السلف مأثورة عنهم مقصصة فيما توارثوا عن اعلام الناس وبقاياهم
بعد قرن قالوا نعم فلما خبرنا ان قد ارسل به علم محمد لدعوانا انها

مشهورون بتداولها العلماء والفقهاء فهانوا عنهم جملة مثلها جملة لدعوى التي
كذبتها الآثار كلها فلا يقدرون ان يأتوا فيها بخبر ولا اثر وقد علمنا ان شاء الله
انه لا يدرك شئ من رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه واحكامهم وقضاياهم
الا بهذه الآثار والاسانيد على ما فيها من الاختلاف وهي الشئ الى ذلك
والمنهج الذي درج عليه المسلمون وكانت امامهم في دينهم بعد كتاب الله منها
يقتبسون العلم وبها يقضون وبها يفتون وعليها يعتمدون وبها
يفتون وعليها يعتمدون وبها يتزينون يوزنها الاول منهم
الآخر ويبلغها الشاهد منهم للغائب احتجاجا بها واحتسابا
في ادائها الى من لم يسمعها يتسمونها السنن والآثار والفقه والعلم ويصرفون
في طلبها شرق الارض وغربها يحلون بها حلال الله ويحرمون بها حرامه
ويميزون بها بين الحق والباطل والسنن والبدع ويستدلون بها على تفسير
القرآن ومعانيه واحكامه ويعرفون بها ضلالة من ضل عن الهدى فمن
رغب عنها فانما يرغب عن آثار السلف وهديهم ويريد مخالفتهم
ليتخذ دينه هواه وتناول ذلك امر ابتدعه من شاء الله بما شاء فان كثيرا من المؤمنين
وعلى منهاج اسلافهم فاقتفوا العلم من آثارهم واقتفوا الهدى من سبيلهم
وارضوا بهذه الآثار اماما كما رضي القوم بها لانفسهم اماما فلعمري ما انتم
باعلم بكتاب الله منهم ولا بمثلهم بل اضل واجهل ولا بمثل الاقتداء بهم الاتباع
هذه الآثار على ما يرون فمن افضلها فانما يريد ان يتبع غير سبيل المؤمنين
وقال تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ونصله جهنم وساءت مصيرا فان قال
قائل منهم لا نريد بالمعقول فقلنا ههنا ضللتم عن سواء السبيل وقعتم في
تيه لا مخرج لكم منه لان المعقول ليس بشئ واحد موصوف محدود عند جميع الناس
فيقتصر عليه ولو كان كذلك لكان واحدا للناس ولقلنا به ولم نعده ولكن الله
تبارك وتعالى قال كل حزب بما لديهم فرحون فوجدنا المعقول عند كل حزب
ما هم عليه والمعقول عندهم ما خالفهم فوجدنا فرقكم معشر الجهمية المعقول
مخلفة كل فرقة منكم يدعي ان المعقول عندها ما تدعوا اليه والمعقول ما
خالفها فحين رأينا المعقول اختلف ما وصلنا ومن جميع اهل الاهواء

ولم يقف له على حد بين في كل شيء رأينا أرشد الوجوه وأهداها أن يرد المعقولات
كلها إلى أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وإلى المعقول عند أصحابه المستفيض بين أظهرهم
لأن الوحي كان ينزل بين أظهرهم وكانوا أعلم بتأويله منا وممن كان بعدهم وكانوا مؤتلفين
في أصول الدين لم يتفرقوا فيه وإنما ظهر فيهم البدع والأهواء الحادثة عن الطريق
فالمعقول عندنا ما وافق هداهم والمجهول ما خالفهم ولا سبيل إلى معرفة هداهم
وطريقهم إلا من هذه الآثار وقد انتشلنا منها وانتفينا عنها نزعاً كما يهذب
وقال الإمام أحمد رحمه الله الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا
من العلم يدعون من ضل إلى الهدى ويصبرون منهم على الأذى يحيون بكتاب
الله الموتى ويبصرون بنور الله أهل العمى فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه وكم
من ضال تائه قد هدوه فما أحسن أثرهم على الناس وأقبح أثر الناس عليهم ينفون عن
كتاب الله تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين الذين عقدوا ألوية البدع
وأطلقوا أعنان الفتنة فهم مخالفون للكتاب مختلفون في الكتاب مجمعون على مخالفة الكتاب
يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون
جهال الناس بما يشبهون عليهم فنعوذ بالله من فتن المضلين الواحدة الباسعة
أن يقال هب أنهم لم ينتفوا على اشتمال التأويلات على أصناف الضلالات فذلك
معلوم بالضرورة العقلية فيما ذكرتم هذا الموسس وأمثاله من التأويلات وهذا
مما نتعذر عليه وأحصاه فإنه ما زال أهل العقل والعلم إذا سمعوا الكلام
هذه التأويلات وأمثالها في المصنفات يعلمون أنها من أظهر الأمور فسادا
في البديهي من المعقولات ولا يقتضي بعضهم من قوم يذهبون إلى تلك التأويلات
من أهل العلم والدين مشهور وقد رأيت وسمعت من ذلك عجائب ولكن
ننبه ببعض ما ذكرتم هذا الموسس وذلك بأمثلة أحدها قوله في تأويل
قوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا الوجه الثاني أن الرب هو المتزين
بفعل ملكا عظيما هو أعظم الملائكة كان مربيا لمحمد صلى الله عليه وسلم وكان هو
المراد من قوله وجاء ربك فهل شك من له أدنى شكة من عقل وإيمان أنه
من المعلوم بالاضطرار في دين الإسلام أن هذا من أعظم الافتراء على الله
وعلى رسوله وعلى كلامه وأن الله لم يجعل لمحمد ولا لغيره ولا لغير الله وهو ربه

ولا يكلم كل نفس الا علمها
ولا يزر وازرة وزر اخرى وقد قال تعالى ولذلك خلقهم الا ية عدد
الانس والجن ومن بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه الى
قوله وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وايضا قال هل
ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتي ربك او ياتي بعض ايات ربك وقال وجاء ربك
والملك صفا صفا فالملك اسم جنس فصل بين ربه وبين الملائكة والملائكة
يعم جميع الملائكة كما قال في الاية التالية هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام
والملائكة فصل بين اسم الله وبين الملائكة وهنا قال سمى نفسه الله وهنا سمى نفسه
ربك فاذا جعل الجاعل ب محمد بعض الملائكة فهذا مع انه من اعظم الالحاد في اسماء الله
وايا ته ليس بحكم كل مسلم بل كل عاقل انه معلوم الفساد بالضرورة وان الله ورسوله
لم يريدا الحاد ذلك وهل هذا التاويل الا من جنس تاويل علماء الجهمية
في قوله وهو العلي العظيم انه علي بمعنى طالب ذلك التاويل اقبح بكثير من غاية
ان يجعل علي بمعنى طال من جنس تاويل من يترك وهذا مذهب لزومه من اعظم الكفر
والضلال بمنزلة امة عظيمة من بني ادم وهم النصارى ومن اتبعهم على الحلول والاتحاد
ودلالة اللفظ العلي على علي بمعنى طال اظهر من دلالته قوله وجاء ربك والملك صفا صفا
على ان ربه ملك من الملائكة واذا جاز تسمية بعض الملائكة ربا مع العلم بان احدا من الملائكة لم يرب محمدا فتسمية العلي العظيم ما له من علو القدر
والعظمة اقرب الى المثال الثاني فقوله في تاويل قوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في
ظلل من الغمام والملائكة وقضي الامر والى الله ترجع الامور الوجه الخامس
وهو اقوى من كل ما سبق انا ذكرنا في التفسير الكبير قوله يا ايها الذين امنوا
ادخلوا في السلم كافة انما انزل في حق اليهود وعلى هذا التقدير يكون قوله فان
زللتم من بعد ما جاءتكم البينات خطابا مع اليهود فقوله هل ينظرون الا
ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام ويدل على ان المراد حكاية عنهم والمعنى انهم لا
يقبلون دين الاسلام بعد ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام ومما يدل
على ان المراد ذلك انهم فعلوا ذلك مع موسى فانهم لما سالوا الرؤية جهرة
واذا تشابهت حكاية عن حال اليهود وعن اعمادهم سمع احدا الاية
على ظاهرها ودل لان اليهود كانوا على دين التشبيه وكانوا يجوزون
المحي والذهاب على الله وكانوا يعتقدون انه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل
من الغمام

من العمام وظنوا مثل ذلك في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ومعلوم ان مذهبهم ليس بحجة وبالجملة فانه
يدل على قوما ان قوما ينتظرون ان ياتيهم الله وليس في الاية دلالة على ان اولئك الاقوام
محقون او مبطلون وعلى هذا زال الاشكال وهذا هو الجواب المعتمد عن
تمسكهم بالاية المذكورة في سورة الانعام فان قيل هذا التاويل كيف يتعلق بهذه الاية
وانه قال في اخرها والى الله ترجع الامور قلنا انه تعالى حكى عبادتهم وتوقيفهم
قبول الحق على الشرط الفاسد ثم ذكر بعدها ما يجري مجرى التهديد لهم
فقال والى الله ترجع الامور هذا لفظه فمن تدبر هذا الكلام اليس يعلم بالضرورة
ان هذا من اعظم الافترا على الله وعلى كتابه حيث جعل خطابه مع المومنين خطابا
مع اليهود مع ان الله سبحانه دايما في كتابه يفصل بين الخطابين فيقول لاولئك
يا بني اسرائيل او يا اهل الكتاب ويقول لهولا يا ايها الذين امنوا والخطاب لبني
اسرائيل للمومنين فيه اعتبار لان القران كله هدى للمومنين فاذا جعل خطاب
المومنين الصريح خطابا لليهود فقط اليس هذا من اعظم تبديل القران وقد
قال بعد هذه الاية سل بني اسرائيل كم اتيناهم من اية بينة فلما سماهم بني اسرائيل وانما
امر المومنين بالدخول في السلم كافة اي في جميع الاسلام لا في بعضه دون بعض وان يدخلوا كلهم لا يدخله بعض دون بعض
ولهذا قال لهم فان زللتم من بعد ما جاتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم ولا
يقال ان زللتم لمن هم مقيمون على الكفر والضلال والزلل كاليهود ثم جعل قوله
هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام هو من اعتقاد اليهود الفاسد
لا من كلام الله الذي توعد به عباده وجعل هذا هو الجواب المعتمد اليس يعلم
ببديهة العقل والدين كل من قرا القران من المومنين ان هذا من اعظم
الكذب والافترا على رب العالمين وان رد هذا لا يحتاج الى دليل وهو
كذب على اليهود ايضا فان القوم لم ينقل احد عنهم انهم كانوا ينتظرون
في زمن محمد صلى الله عليه وسلم ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام ليخاطبهم وقد ذكر اهل
التفسير والسير والحديث والمغازي مخاطبات اليهود الذين كانوا
بالحجاز للنبي صلى الله عليه وسلم مع كثرة من كان من اليهود بالحجاز ومع كثرة ما
نزل بسببهم من القران ومع هذا فما نقل هذا احد وكذلك ما نقله
عنهم من انهم كانوا يقولون انه تجلى لموسى على الطور في ظلل من الغمام

امرهم بذلك الله تعالى عنهم على هذا الوجه فان كان هذا حقا عنهم وكانوا ينظرون
مثل ذلك فيلزمهم فوجوز وا ان يكون الله تعالى ارسل احدا الى العالم فانه يجب عليهم
ومعلوم ان اليهود لا تقول ذلك وما دل الله تعالى عنهم من طلبهم رؤية الله
جهرة فهذا حق لكن اخبر انهم طلبوا الرؤية لم يخبر انهم انتظروها والمنتظر
للشيء معتقد لانه يكون لا طالب من غير ان يكون وهذا كما قال تعالى ام يريدون
ان تسئلوا رسولكم كما سئل موسى من قبل واما قوله ان اليهود كانوا على دين التشبيه
وكانوا يجوزون المحي والذهاب على الله فيقال انه لا ريب ان التوراة مشتملة
على صفات الله تعالى التي يسميها المجسمة تشبيها وهي الى الان كذلك مشتملة ذكر
فلا يخلو اما ان يكون ذلك من التوراة المنزلة او مما بدلوه فان كان الاول كان ما يسمونه
تشبيها هو الحق المنزل من عند الله تعالى وان كان الثاني كان انكاره ودل عليهم
ودمهم عليه اولى بالانكار والذم على امور دون ذلك كاخذ الربا واكلهم
اموال الناس بالباطل ومعلوم ان الكتاب والسنة انما نزلا على اليهود فقط ما
عندهم من هذه الصفات ولا ما يقولونه من ذلك وانما ذمهم على وصفهم لله
بالبخل والفقر والبخل كما ذكر في قوله تعالى لقد سمع الله قول الذين
قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء الى قوله وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم
ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان وفي قوله تعالى وما خلقنا السموات والارض
وما بينهما في ستة ايام وما مسنا من لغوب وهو سبحانه وتعالى قد رد قولهم
في مثل قوله قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه
وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت اولئك وفي قوله تعالى فبظلم من
الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا
واخذهم الربا وقد نهوا عنه واكلهم اموال الناس بالباطل وفي قوله تعالى
ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ذلك بما
عصوا وكانوا يعتدون ونحو ذلك ولم يعنهم قط باثبات الصفات التي
يسميها المجسمة تشبيها ولا دل ذلك من ذمهم وما كان ربك نسيا
وهذا دليل قاطع على ان هذه الصفات في الجملة منزلة من عند الله وانها
حرفت مما افتراه اليهود وابدعوه من تبديلهم على كتمان ذلك وعلى
تحريف الكلم عن مواضعه فان كثيرا منهم يحرفون ذلك ويكتمونه

اكثر

اكثر من تحريف الجهمية المنتسبين الى الاسلام واكثر من كتمانهم وقد
روى ان الجهم بن صفوان اخذ هذا المذهب الذي يتناول فيه الصفات
عن الجعد بن درهم والجعد اخذه عن ابان بن سمعان واخذه ابان من
طالوت بن اخت لبيد بن اعصم واخذه طالوت من لبيد بن اعصم الساحر
الذي سحر النبي صلى الله عليه وسلم وهو من اعظم من نزل فيه قوله تعالى ولما
جاءهم رسول من الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب
كتاب الله وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك
سليمان وما كفر سليمان الاية وهذا مذكور في غير هذا الموضع فيكون قول الموسس
ونحوه من الجهمية هو قول المبدلين من اليهود الذين ذمهم الله تعالى
عليه وانكره عليهم وهم الذين نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم واتبعوا ما
تتلوا الشياطين على ملك سليمان من السحر وحيث حرفوا كتاب الله
بالتاويل الذي يحرفون فيه الكلم عن مواضعه وللموسس وامثاله من ذلك
اعظم شبه باليهود حيث صنف كتب السحر وعبادة الاوثان وامر
باتباع ذلك وتعظيمه وحرف كتاب الله تعالى فهذا من احوال اليهود التي ذمها
الله تعالى في القران بين ذلك ان الله ذم اليهود على كتمان ما عندهم من الكتاب
واخبر ان الرسول بين لهم بعض ما كتموه وعفى عن بعضه فقال قد جاءكم
رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير وقال ومن
اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه
للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون واشتروا به ثمنا قليلا
فهذا النبذ وراء ظهورهم هو ضد بيان ما فيه وهو الحال التي وصفهم الله في قوله
نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون
واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان الاية فلو كان ما عندهم من الصفات
وهي كثيرة جدا في التوراة باطلا وكفرا وضلالا لم يكونوا مذمومين على نبذ
ذلك وراء ظهورهم وعلى كتمانه بل كان الواجب ذمهم على وجود ذلك في كتابهم
واقرار ذلك بينهم كما ذم الذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند
الله وايضا فان قوله يا ايها الذين امنوا اذا كان خطابا لليهود وهم المنتظرون
للامر الممتنع فوجه الكلام ان يخاطبوا بما يوبخهم ويقرعهم فيقال ما
ينتظرون بصيغة المخاطبة لا بصيغة الغيبة كما في نظائر ذلك من القران حيث

يقول اذا خاطبهم فعلتم وفعلتم فاما الانتقال في مثل هذا من المخاطبة الى الغيبة
ففيه تعظيم للمخاطب كما في قوله ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم
الكفر والفسوق والعصيان اولئك هم الراشدون وفي قوله تعالى حتى اذا كنتم في
الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها فان قوله كنتم يتناول المؤمن
والكافر فعدل الى صيغة الغيبة التي يتناول من فعل ذلك الفعل المذموم خاصة
وايضا فالفرق ظاهر بين معلوم بالاضطرار من اللغة بين الاستفهام
الذي يقصد به نفي وجود ما يظنه الانسان وينتظره ويرجوه ويخبر به
وبين ما لا يقصد به ذلك بل يقصد به تهديده وتخويفه من الامور الكائنة
الموجودة وتحذيره منها فالاول كقوله ايحسب الانسان ان يترك سدى
ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات ام يقولون
شاعر نتربص به ريب المنون قل تربصوا فاني معكم من المتربصين الى
قوله ام يقولون تقوله بل لا يؤمنون وقوله ايطمع كل امرئ منهم ان
يؤتى صحفا منشرة فنظيره ان يقال اينتظرون ان ياتيهم الله او ايطمعون
ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام ونحو ذلك واما الثاني فكقوله ما ينظر هؤلاء الا
صيحة واحدة ما لها من فواق وقوله قل هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين
ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده او بايدينا وقوله
فمن المعلوم ان هذا الاستفهام يتضمن معنى النفي كالاول وان ذلك تهديد لهم
وتخويف مما ينتظرونه ويتربصونه فقوله هل ينتظرون الا ان ياتيهم الله
في ظلل من الغمام والملائكة صيغته مثل هذه الصيغ فان هل متضمنة معنى النفي
بلا نزاع ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم هل ينتظر احدكم الا غنى مطغيا او
فقرا منسيا او الدجال فالدجال شر غائب ينتظر او الساعة فالساعة ادهى
وامر وايضا فقوله وقضي الامر اخبار بان الله تعالى بان الله تعالى يقضي الامر
كما في قوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت
على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين وفي قوله واشرقت الارض بنور ربها
ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضي بينهم بالحق وهم لا يظلمون
وايضا فانه في سورة الانعام انما ذكر قبل هذه المشركين قال ان تقولوا
انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وان كنا عن دراستهم لغافلين
او تقولوا لو انا انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة

فمن اظلم

فمن اظلم ممن كذب بايات الله وصدف عنها سنجزي الذين يصدفون عن
اياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة
او ياتي ربك او ياتي بعض ايات ربك يوم ياتي بعض ايات ربك لا ينفع
نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا قل انتظروا انا
منتظرون فقوله وهذا هو الجواب المعتمد عن تمسكهم بالاية المذكورة
في سورة الانعام من اظهر الامور فسادا بالضرورة عند ادنى تدبر للقران
فان اليهود لم يجر لهم ذكر بل جرى ذكر المشركين بهذا كله وهم اشبه
بالجهمية الذين يقولون ان الله لا ياتي ولهذا فانتظروا انا معكم منتظرون فهو يهددهم قال
ويتوعدهم بمجي هذا الامر الذي يكذبون به كما في قوله تعالى ما ينظر هولاء الا صيحة
واحدة ما لها من فواق وايضا فالانتظار اما ان يقصد المرء كما زعمه هذا المؤسس
ان اليهود قصدوا انتظار اتيان الله في ظلل من الغمام في الدنيا او لا يقصدوه
كما لم يقصد المشركون انتظار ما وعد الله به يوم القيمة واتيان الله والملائكة
فان كان وغير ذلك فان كان الاول كانت صيغة الانكار بلفظ اينتظر هذا
او كيف ينتظر هذا او يظن وجود هذا لا يكون بصيغة الحصر الذي مضمونها
ما ينتظر الا هذا وهذا ينتظر اشيا لا حقيقة لها لان ذلك يقصد اشيا
كثيرة ينتظرها غير هذا فلا يصلح ان يقال ما ينتظر الا هذا وهو ينتظر اشيا
غيره وان كان الثاني حسن خطابه بصيغة الحصر لانه ينتظر اشيا لا حقيقة
لها مثل الذي قيل فيه ثم يطمع ان ازيد كلا انه كان لا والذي قال افرايت
الذي كفر باياتنا وقال لاوتين مالا وولدا اطلع الغيب ام اتخذ عند الرحمن عهدا
فان الشيطان يعد اولياءه ويمنيهم اشيا كثيرة كما قال يعدهم ويمنيهم وما
يعدهم الشيطان الا غرورا فيقال لمثل هذا ما ينتظر الا العذاب لا النعيم
او ما ينتظر الا الحق والعدل او ما ينتظر الا الجزا على الاعمال ونحو ذلك
والاية جات بصيغة النوع الثاني دون الاول ودلائل هذا كثيرة المثال
الثالث قوله تاويل احاديث الضحك واعلم ان حقيقة الضحك على الله عز وجل
محال ويدل على ذلك وجوه الاول قوله تعالى وانه هو اضحك وابكى فبين ان
اللائق به ان يضحك ويبكي فاما الضحك والبكا فلا يليقان به وقال لو جاز

الضحك عليه لجاز البكا عليه وقد التزمه بعض الحمقى قال والضحك انما يتولد
من التعجب والتعجل حالة تحصل للانسان عند الجهل بالسبب وذلك في حق عالم
الغيب والشهادة محال الى ان قال اذا ثبت هذا فنقول وجب التاويل
فيه من وجوه احدها ان المصدر كما يحسن اضافته الى المفعول فكذلك يحسن
اضافته الى الفاعل فقوله ضحكت من ضحك الرب اي من الضحك الحاصل في
ذاتي بسبب ان الرب خلق ذلك الضحك الثاني ان يكون المراد انه تعالى لو كان
ممن يضحك كالملوك كان هذا القول مضحكا ذكر هذا التاويل بعد ان ذكر لفظ
الحديث الذي في الصحيح وعزاه الى شرح السنة عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم
في صفة من اخرجه الله تعالى بفضله من النار قال فيسمع اصوات اهل الجنة فيقول
اي رب ادخلنيها فيقول الله يا ابن ادم يرضيك ان اعطيك الدنيا فيقول اي
رب اتستهزئ بي وانت رب العالمين فضحك ابن مسعود وقال الا تسالوني مم اضحك
فقالوا لم لم تضحك فقال هكذا ضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ولم يضحك رسول
الله قال من ضحك رب العالمين حين قال اتستهزئ بي وانت رب العالمين
فيقول الله اني لا استهزئ بك وانا على ما اشا قدير وذكر في شرح السنة حديث
ابي هريرة الذي في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو طويل قال فيه ثم قال يا رب ادخلني
الجنة فيقول الله اولست قد زعمت ان لا تسالني غيره ويلك يا ابن ادم ما
اغدرك فيقول يا رب لا تجعلني اشقى خلقك فلا يزال يدعو حتى يضحك فاذا
ضحك الله منه اذن له بدخول الجنة وفي الضحك احاديث اخر صحيحة لم يذكرها
مثلها في الصحيحين عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يضحك الله الى رجلين يقتل
احدهما الاخر كلاهما يدخل الجنة يقتل احدهما في سبيل الله ثم يتوب الله
على القاتل فيستشهد في سبيل الله والمقصود ان هذا التاويل الذي
ذكره مما يعلم بالضرورة من له ادنى عقل وعلم باللغة انه باطل فان قوله المصدر
كما يحسن اضافته الى المفعول فكذلك يحسن اضافته الى الفاعل انما يصح في مصدر
الفعل المتعدي مثل ضرب وقتل واكل واضحك وابكى واماتت واحيى فانه
يقال اكل زيد فاعجبني اكل الطعام كما تقول اعجبني ابكا هذا الفاجر واعجبني
اضحاك هذا المومن او اضحاك الله فاما اضحك ففعل لازم لا يتصور ان يضاف مصدره

الى

الى مفعول فضحك مثل فرح وعجب وحزن وطرب فاذا قيل اعجبني ضحك زيد او
بكاه او فرحه او حزنه او طربه او عجبه لم يتصور ان يكون في هذا الكلام مفعول
هو المضحك والمبكي والمفرح والمحزن وهذا واضح لا خفاء به ثم ان هذا التاويل مع
ظهور فساده بالضرورة فهو متناقض في نفسه تناقضا معلوما بالضرورة ايضا
وفيه اثبات ما يعلم بطلانه بالحس فانه قال فقوله ضحكت من ضحك الرب اي من
الضحك الحاصل في ذاتي بسبب ان الرب تعالى خلق ذلك الضحك فالكلام يقتضي
ضحكين ضحكه والضحك الذي ضحك منه وجعل نفسه ضاحكا من ضحك نفسه حيث
قال ضحكت من الضحك الحاصل في ذاتي فجعل في ذاته ضحكين احدهما ضحك والثاني مضحوك
منه وهذا خلاف المحسوس ثم لو كان كذلك فمن اي وجه يكون احدهما مضحوكا
منه دون الاخر وكلاهما خلق الله ولكن من استدل على ان الله لا يضحك بانه
اضحك وابكى كانت تلك الحجة في رد معنى النص من جنس هذا التاويل للنص
فان طرد هذا الدليل الذي ذكره انه اذا علم غيره وجهله لم يكن عالما واذا
انطق غيره واسكته لم يكن ناطقا واذا اسمع غيره واصمه لم يكن سميعا واذا راى
غيره واعماه لم يكن بصيرا واذا احيى غيره واماته لم يكن حيا واذا ارضى
غيره واسخطه لم يكن راضيا ونظايره كثيرة وكذلك نظير هذه الحجة احتجاجه
بانه اذا جاز عليه الضحك جاز عليه البكا حيث جعل صفات الكمال مستلزمة
لثبوت نقايضها من صفات النقص فيلزم اذا جاز وصفه بالعلم ان يجوز
وصفه بالجهل واذا جاز وصفه بالقدرة والسمع والبصر ان يجوز وصفه
بالعجز والعمى والصمم واذا جاز وصفه بالفرح ان يجوز وصفه بالغم والحزن
واذا جاز وصفه بالحياة ان يجوز وصفه بالموت الى نظاير ذلك وكذلك
من جنس هذا التاويل قوله لو كان يضحك لكان هذا القول مضحكا فهل يسوغ
في عقل عاقل ان يكون الرسول قد اخبر غير مرة ان الله يضحك مما ذكره
ويقول ضحكت من ضحك رب العالمين ومع هذا لا يكون لهذا الضحك وجود
وانما هو معدوم مقدر فان جاز ان يخبر الرسول بوجود شي ويكون معدوما
وانما مقصوده لو وجد زال الايمان من عامة اخباره وهذا اللفظ

لا يحتمل هذا الوجه من الوجوه ثم انه استدل على بطلان ما ضحك بان الضحك
تستلزم التعجب والتعجب تستلزم الجهل بالسبب وقد ذكر عقب هذا وصفه
بالقبح واوله بالرضا قال ومن هذا الباب قوله تعجب ربكم من شبابكم ليس له اصبوة
وفي حديث آخر عجب ربك من شبابكم ليس له صبوة وذكرهما وفي بل عجب ونسخ وبالضم
الباقي وذلك يدل على ثبوت هذا المعنى لله تعالى قال واعلم ان الدليل
ان التعجب حالة تحصل عند استعظام الامر فاذا اعظم الله امرا فعلا اما
في كثرة ثوابه او في قدر عقابه جاز اطلاق لفظ التعجب عليه فقوله في هذا الموضع
التعجب حالة تحصل عند استعظام الامر ثاني قوله قبل هذا بوجه التعجب حالة
تحصل للانسان عند الجهل بالسبب ودليل على التعجب والشهادة
فهل يوجد من يصف الله بالتعجب ويبين انه لا تستلزم الجهل وبين وصفه
بصفة اخرى قال لانها تستلزم التعجب وهو ممتنع لاستلزام الجهل المحال الذاتي
في الحجاب قال تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذكر اخبارا منها رواها صاحب
شرح السنة في باب الرد على الجهمية عن ابي موسى قال قام فينا رسول الله صلى
الله عليه وسلم بخمس كلمات فقال ان الله لا ينام ولا ينبغي له ان ينام يخفض القسط
ويرفعه يرفع اليه عمل الليل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل عمل الليل حجابه نور
لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه قال وروى في تفسير
قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة انه تعالى يرفع الحجاب فينظر ومن الى
وجهه قلت وهذا الحديث في صحيح مسلم عن صهيب عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال اذا دخل اهل الجنة الجنة نادى منادٍ يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا
يريد ان ينجزكموه فيقولون ما هو الم يبيض وجوهنا وتثقل موازيننا
وتدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيكشف الحجاب فينظرون الى الله فما اعطاهم
شيئا احب اليهم من النظر اليه وهي الزيادة ومما يذكر من الاحاديث
ما في الصحيح عن ابي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال جنتان من فضة انيتهما
وما فيهما وجنتان من ذهب انيتهما وما فيهما وما بين القوم وبين ان ينظروا
الى ربهم الا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن ثم قال وحفت الحجاب
بالسنة الى الله تعالى محال لانه عبارة عن الجسم المتوسط بين جسمين

احرى

احد بين بل هذا المحمول عندنا على ان لا يحل الله في العين رؤيته معلقة
وعند مثبتي الرؤية على انه تعالى يجمع وصول اثار احداثه في العين رؤيته
وتصفه في الانسان قلت ومن المعلوم بالضرورة ان مدبر النصوص فساد
هذا التاويل الذي هو عدم حلول الرؤية امر عدمي محض فهو لا يحجب النور
لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما ادركه بصر من خلقه لكن بصره
ان يكون هذا العدم المحض نورا وان ذلك النور لو كشف لاحرقت سبحات
وجهه ما ادركه البصر وكيف يتصور ان يقال وما بين القوم وبين ان
يسطر الى ربهم الا امر عدمي على وجه في جهة عدو لهم وفي اي لغة توجد تسمية
العدم المحض حجابا ومعلوم ان نقض الحجاب لا يحجب والعدم يصح وصفه
بانه ليس بحجاب فلو كان الحجاب عدميا لكان عدمه وجودا وكان الموجود صفة
للمعدوم وهذا ممتنع بالضرورة ومما ينبغي ان يعلم ان هذا الموسس واصله ليس
مما يدخلون في حسن التاويل التي يدخل فيها الفلاسفة من القرامطة الباطنية
ونحوهم الذين هم اعظم الناس جهلا وبعدا وكفرا وهذه مسلمة عند عالمية
الرافضة ولهذا اصل هؤلاء لما سلموا هؤلاء من الجهل والنفاق ومحاذاة
الله ورسوله ومشاقة الله ورسوله ادوهم من اعظم الناس كذبا وتصديقا
للكذب فانهم يردون من المكذوبات على الرسل وغيرهم ما الله به عليم
ويتاولونها بما لا يخفى على اذكى عاقل انه معلوم الفساد بالضرورة مثل ما صنع
هذا الموسس في كتابه صنفه في تفسير المعراج الذي يرويه اهل السنن
عجيب لا يوجد في شيء من كتب الاحاديث والتفسير والتاريخ فضلا عن
تفسير المتكلمين والفلاسفة ونحوهم كما مر دليل ان رسلنا وانبيا
الصفاة الهذا في ونحوهم لا يجعل ابينا الله مثل ادم وعيسى ويحيى ويوسف
وادريس وموسى وابراهيم هم الكواكب التي هي القمر والزهرة وعطارد والشمس
والمريخ والمشتري ورجل الى اسمال ذكر فيها علم مسلم ان الرسول
يقصد ذكر قلم برديه وانه من اعظم الافتراء على الله ورسوله وهذا من جنس
تاويلات الرافضة للولوء والمرجان الذي في الجنة بالحسن والحسين

والامام المبين والنبا العظيم بعلي بن ابي طالب والشجرة الملعونة في القران بني امية وامثال
هذه الخرافات التي هي من اقبح الكذب والافترا وافحش القول ومن هذا تاويلات
الملاحدة الزنادقة المنافقين من المشركين والصابئين والمتفلسفة ونحوهم
لما اخبر الله به من امر اليوم الاخر فلا يجعلون لذلك حقيقة غير موت الانسان
كما يقولون في قوله تعالى اذا الشمس كورت ان المراد به شمسه التي هي قلبه
واذا السما انفطرت سماوه التي هي ام راسه واذا النجوم انكدرت وهي
حواسه واذا العشار عطلت رجليه واذا زلزلت الارض يديه واذا
الوحوش حشرت قواه لا سيما الغضبية وذلك الجبال هي عظامه ونحو ذلك
وهذا كثير في كلام هذه الملاحدة من الباطنية والقرامطة وطايفة من الاتحادية
واصحاب رسايل اخوان الصفا واصحاب الشهرزوري الحلبي المقتول على
الزندقة ونحو هولا وان كان كثيرا مما يثبتونه او اكثر حق فانه كما روي عن
المغيرة بن شعبة انه من مات فقد قامت قيامته والقيامة يراد بها ايضا ان
انخرام القرن وما يثبتونه من معاد النفوس حق وما ينسونه من حيث الجملة
من النعيم والعذاب الروحاني حق وما يامنون مما يدخل فيما امرت به الرسل
من الاخلاق الفاضلة والسياسات العادلة ونحو ذلك حق فما من امة الا
ومعها حق ومعلوم ان الحق الذي بايدي اليهود والنصارى اكثر من الحق
الذي مع هولا فان جنس اهل الكتاب خير من جنس الصابئين خير من
جنس المشركين لكن المقصود انهم فيما كذبوا او ارتابوا فيه من الحق
الذي اخبرت به الرسل يسلكون مثل هذه التاويلات التي يعلم بالاضطرار
ان الرسل لم ترد ذلك وقد سلك الرازي هذا المسلك في مناظرتهم في المعاد
وقال انا نعلم بالاضطرار اجماع الانبيا من اولهم الى اخرهم على اثبات المعاد
البدني فوجب القطع بوقوع هذا المعاد وبهذا اجاب من احد يورد
على اثبات ذلك بظواهر الايات والاحاديث واظنه اتبع في ذلك ابا الحسين
البصري هذا مع قوله في السوال المتشابهات في القران الدالة على التشبيه
والقدر ليست اقل ولا اضعف دلالة من الايات على المعاد البدني ثم انكم
تجوزون تاويل تلك الايات فلم لا تجوزون ايضا تاويل الايات الواردة هنا

وهذا

وهذا الذي قاله في ذلك يقوله اهل الاثبات في نصوص الصفات فان من علم ما جاء به الرسول
في الكتاب والسنة وتدبر ذلك علم بالاضطرار بطلان التاويل وان الرسول
وصف الرب بما ينافي مذهب النفاه وقولهم هو قول الفلاسفة لما قالوا
له ان في كتاب الله تعالى آيات كثيرة دالة على التشبيه والقدر وقد تاولنموها
قال انما لم نتمسك بظواهر الآيات والاخبار حتى يلزمنا المحال الذي هو
المعارضة بل لانا علمنا بالضرورة من دين الاسلام لكل احد من العلم
بهم بالضرورة التشبيه والقدر وظهور القول بذلك عن الامة بل علمنا
اهل الحديث والسنة بل والعامة معلوم من دينهم بالضرورة انبات الصفات
والقدر ايضا واذا كان في هذه التاويلات مما يعلم فسادها بالضرورة ما لا يحصيه
الا الله وهي اضعاف مضاعفة لما يدعى المدعي انه لا بد من تاويله فمذهب اهل القول
في التاويل مما يعلم فساده بالضرورة ما لا يحصيه الا الله وهي اضعاف
مضاعفة لما يدعى المدعي انه لا بد من تاويله فبهذا ومثله قد تبين بالدليل
ان الله انزل كتابه شفاء وهدى للناس وقال فيه هذا بيان للناس وهدى وموعظة
للمتقين وقال انزلنا اليكم نورا مبينا لعلكم تعقلون وتبين ان الرسول بلغ البلاغ المبين
كما امره فان الله اخبر ان عليه البلاغ المبين وقال لعلم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من
ارتضى من رسول فاذا سلك من سلك في بيانه ما يخالف ذلك علم بالاضطرار
ان الرسول بلغ رسالات ربه واحاط بما لديهم وقال يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك
وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس فلا بد ان يكون قد بلغ
ابلغ البيان الذي يعصم به من خالفه وبين ان رسولنا كان اعلم الناس بالله واتقاهم
لله واخشاهم لله وكان افصح الناس واعلمهم بما ينبغي لله وانصحهم
واذا كان ذلك فمن المعلوم بالضرورة انه اذا كان يهدي الى الصراط المستقيم
ابرله الله الذي [illegible] وعن خلفه ما ظاهره باطل او ضلال او اقل الامرين
الذي يحتمله الرسول عن ربه وعن خلفه ما ظاهره باطل او ضلال او اقل الامرين
ذلك الكلام مقاوما لما هو معلوم بالمعقول ولم يبين ذلك الكلام مقلوب
الدلالة والشاب ولم يكن عن مسمى الا لفاظ العباد وافهام المراد والمقلوب
المنبع لمعناه المتمسك بحواه في ضلال وفساد ولا يدل على الرسول
في المراد ولا يجوز ان يكون الرسول قد احال المخاطبين في معرفة ما جاء به

من الكلام المبني على ما تحدثه بعض المطهرة بنا بغته بعد اعراض الخلق الاسدا
ودهان خبر الغرور الوجه العاشر قوله قال المتكلمون لما ثبت بالدليل تعالى
عن الجهة والتحيز وجب علينا ان نصرف لهذه الالفاظ الواردة في القرآن والاخبار
محملا صحيحا قال له ليس هذا قول جميع المتكلمين بل المتكلمون من اعظم الناس نفيا لكونه
موصوفا بالجهة والتحيز لم ار والروم من اهل الاثبات وطوائف من متقدمهم
ومتاخريهم يصرحون بلفظ التحيز والجهة وعرض دليل وجمهورهم يثبتون له فوق العرش
ومنهم طوائف يصرحون بنفي ذلك ولكن المقالات تتضمن من جنس هذا شيئا كثيرا
على ان اكثرها انما صنفوا نفاه الجسم وهو قد حكى انه من مقالات المثبتة شيئا
كثيرا فكيف يكون ما صفه المثبتون ومازال في كل عصر من اعصار الملل التي
يكون فيها من ينفي هذه الاشياء ان يكون فيها من يقابله من اهل الاثبات وان
كان من كلام هؤلاء وهؤلاء من اهل البدع والضلال ما انكره سلف الامة وائمة السنة
والذي المقصود هنا ان الطرق التي سلكوها وسموها العقليات وما يسمونه
علم الكلام يتضمن من كلام المثبتة اعظم مما يتضمن من كلام النفاة وقد ذكرنا ما
ذكره هذا المؤسس من جهة موافقته مع اتباعه الاول من جمع الجهات
وما ذكره لمخالفته مع تضمنه في ذلك ومع هذا فقد ظهر بحمد الله خلاف منازعه
ظهورا لا يرتاب فيه لبيب فكيف لو ذكر ما يقولونه هو ونفسه بعض وسط
فنقل حصولهم الوجه الحادي عشر ان هذه الطريقة اسس على انكارها
سلف الامة وائمة السنة فما زال في الاسلام من اهل الكلام والفقه والحديث
والتصوف من سلكها ويبطلها ويعور صدها وانكر المصنف في ذم الدليل
وابطاله لنوعه الوجه الذي عشر ان يقال له اي دليل من ما ادعاه
هؤلاء من النفي ومعلوم انك لم تستوعب ادلتهم وقد تقدم من التنبيه
على فساد ما يوجب العلم القطعي بابطالها لها من يدري دلك ونظرته
الوجه الثالث عشر ان يقال لي المتكلمين سلمنا له في هذا الباب ما يوجد واحد
لم يناقض فيه وابهم الذي ما قيل عنه او يدعى انه مناقض في النفي والاثبات
اعني اثبات الجسم او بعض ملازمه ومن المعلوم ان اثبات الملزوم بدون اللازم

مناقض

او نفي اللازم بدون الملزوم
متناقض ممتنع وما من هولا الا من يلزم بهذا التناقض فهولا اوسط
المتكلمين وهم المتكلمة الصفاتية الموافقون لاهل السنة والجماعة في الاصول
الكبار من الكلابية والكرامية والاشعرية ومن دخل في شي من ذلك من الفقها
الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية واهل الحديث والصوفية يقول عنهم
نظراوهم واشكالهم انهم متناقضون كما يقول ذلك مخالفوهم من المعتزلة
والرافضة والجهمية المحضة وغيرهم واما تناقض هولا وتهافتهم فاضعاف
ذلك دع تناقض المتفلسفة وتهافتهم فان ذلك لا يحصيه الا الله فمتاخروا
الاشعرية يقولون ان قدماوهم متناقضون في قولهم ان الله تعالى فوق العرش
مع نفي كونه جسما ويقولون انهم متناقضون في اثبات الصفات الخبرية
مع نفي الجسم ايضا ومتقدموهم مع ساير الطوايف من النفاة يقولون بما
يقولونه متاخروهم ان من اقر بالروية ونفى ان يكون فوق العرش فهو متناقض
ويقول عامة الناس ان الاقرار برويته مرئي لا بواحد البصر متناقض
ويقول طوايف من المثبتة والنفاة ان الاقرار بوجود جسم فوق العالم ليس
ليس بممتد في الجهات كما يقوله من يقوله من الكرامية وموافقيهم متناقض
ويقول طوايف من النفاة والمثبتة ان الاقرار بذي علم وقدرة وسمع
وبصر وارادة لا يكون قايم بنفسه متميزا عن غيره بالجهة متناقض
معلوم الفساد بالضرورة ويقول طوايف من النفاة والمثبتة بل
جمهور الخلق ان الاقرار بمن هو عالم سميع بصير قدير لا يكون قايما
بنفسه متميزا بالجهة عن غيره متناقض ممتنع ويقول هولا واكثر
منهم ان الاقرار بموجود قايم بنفسه مباين قايما بنفسه ما يناله
وليس في جهة متناقض ممتنع ويقول جماهير بني ادم ان الاقرار بحي
عالم قادر سميع بصير لا علم له ولا قدرة ولا حيوة ولا سمع ولا بصر متناقض
متهافت ويقول عامة بني ادم ان الاقرار بموجود واجب بنفسه
موجود في الخارج يكون وجودا مطلقا محضا مجردا عن المعينات والمخصصات
من اظهر الامور فسادا في بديهة العقل لمن فهم ذلك وامثال هذا كثيرة

قال الرابع الفصل الاول في اثبات الصورة اعلم ان هذه اللفظة ما وردت
في القرآن لكنها واردة في الاخبار فالخبر الاول ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال ان الله خلق آدم على صورته وروي ان حرسة عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لا تقولن احدكم لعبده قبحك الله وقبح وجهك ووجه من اشبهك فان الله خلق آدم
على صورته والجواب اعلم ان الهاء في قوله عليه السلام على صورته يحتمل ان يكون عائدا الى
شيء غير صورة آدم وغير الله ويحتمل ان يكون عائدا الى آدم عليه السلام ويحتمل ان
يكون عائدا الى الله فهذه طرق ثلاثة الطريق الاول ان يكون هذا الضمير عائدا الى غير
الله تعالى وعلى هذا التقدير ففي تأويل الخبر وجهان الاول هو ان من قال للانسان
قبح الله وجهك ووجه من اشبهك وقبح بهذا اللون سيما لآدم فانه لما كان
صورة الانسان مساويا لصورة آدم كان مواجها لله وقبح وجهك ووجه من اشبهك
سيما لآدم عليه السلام ولجميع الانبياء وذلك غير جائز فلا جرم نهى النبي صلى الله عليه وسلم
عن ذلك والثاني ان خص آدم بالذكر لانه هو الذي ابتدئت خلقته على هذه الصورة
الثاني ان المراد منه ابطال ما كان من قول ان آدم كان على صورة اخرى فلما قال
انه كان عظيم الخلقة طويل القامة بحسب لونه ولسنه فربما توهم السامع ان النبي صلى الله عليه وسلم
اشار الى انسان معين وقال ان الله خلق آدم على صورته اي كان شكل آدم مثل
شكل هذا الانسان من غير تفاوت البتة فابطل بهذا البيان ما توهم من توهم
ان آدم كان على صورة اخرى غير هذه الصورة الطريق الثالث ان يكون الضمير
عائدا الى آدم عليه السلام وهذا اولى الوجوه الثلاثة لان عود الضمير الى اقرب
مذكور واجب في هذا الحديث وانسب الالسنة المذكور هو آدم عليه السلام
فكان عود الضمير اليه اولى ثم على هذا الطريق معنى تأويل الخبر وجوه الاول انه
تعالى لما عظم امر آدم عليه السلام بحيث جعله مسجود الملائكة امر بسلك المسلك فانه
تعالى يعامله بمثل ما عاملته به عنه فانه يقال ان الله تعالى اخرجه من الجنة واخرج
معه الحية والطاووس وغيرهما فلعنهما مع انه لم يخرجه آدم بل برده على
الخلقة الاولى الثاني ما له وصونا له عن عذاب المسخ فقوله عليه السلام
ان الله خلق آدم على صورته معناه خلق آدم على هذه الصورة التي هي الآن
بافنه من غير وقوع المسخ فيه والفرق بين هذا الجواب وبين الاول الذي
قبله ان المقصود هناك انه عليه السلام كان مصونا عن المسخ والجواب الاول

ليس فيه الا بيان ان هذه الموجودة ليس هي الا التي كانت موجودة قبل من غير
تعرض لبيان انه جعل موصوفا عن المسخ بسبب زلة مع ان غيره صار ممسوخا
الثاني ان المراد منه ابطال قول الدهرية الذين يقولون ان الانسان لا يتولد الا
بواسطة النطفة ودم الطمث فقال عليه السلام ان الله خلق ادم على صورته
ابتدا من غير تقدم نطفة وعلقة ومضغة الثالث ان الانسان لا يكون
الا في مدة طويلة وزمان مديد وبواسطة الافلاك والعناصر فقال عليه السلام
ان الله خلق ادم على صورته اي من غير هذه الوسائط والمقصود منه الرد
على الفلاسفة الرابع المقصود منه بيان ان هذه الصورة الانسانية انما حصلت
بتخليق الله تعالى واتحاده لا بتخليق القوة المصورة والمولد على ما يذكره الاطبا
والفلاسفة ولهذا قال الله تعالى هو الخالق البارئ المصور فهو الخالق اي هو العالم
باحوال الممكنات والمحدثات والبارئ هو المحدث للاجسام والذوات بعد
عدمها والمصور اي هو الذي ركب تلك الذوات على صورها المخصوصة
وتركيباتها المخصوصة الخامس قد تذكر الصورة ويراد بها الصفة يقال شرحت
له صورة هذه الواقعة وذكرت له صورة هذه المسئلة والمراد من الصورة
في كل هذه المواضع الصفة فقوله ان الله خلق ادم على صورته اي على جملة صفاته
واحواله وذلك لان الانسان حين يحدث يكون في غاية الجهل والعجز ثم لا يزال
يزاد علمه وقدرته وقوله خلق ادم على صورته اي على جملة صفاته واحواله وذلك
لان الانسان حين يحدث في غاية الجهل والعجز ثم لا يزال علمه وقدرته الى ان يصل
الى حد الكمال فبين النبي صلى الله عليه وسلم ان ادم خلق من اول الامر كاملا تاما في
علمه وقدرته وقوله خلق ادم على صورته معناه انه خلقه في اول الامر على صفته
التي كانت حاصلة له في اخر الامر وايضا فلا يبعد ان يدخل في لفظ الصورة
كونه سعيدا او شقيا كما قال صلى الله عليه وسلم السعيد من سعد في بطن امه والشقي
من شقي في بطن امه فقوله عليه السلام ان الله خلق ادم على صورته اي على جميع صفاته
من كونه سعيدا او عارفا وبيانا ومقبولا من عند الله الطريق الثالث ان يكون
ذلك الضمير عائدا الى الله تعالى وفيه وجوه الاول المراد من الصورة الصفة كما
بيناه فيكون المعنى ان ادم عليه السلام امتاز عن سائر الاشخاص والاجسام بكونه

عالما بالمعقولات قادرا على استنباط الحرف والصناعات وهذه صفات سريعة مناسبة
لصفات الله تعالى من بعض الوجوه فصح قوله ان الله خلق ادم على صورته مضافا على هذا التاويل
فان قيل المشاركة في صفات الكمال تقتضي المشاركة في الالهية قلنا المشاركة في بعض
اللوازم البعيدة مع حصول المخالفة في الامور الكثيرة لا تقتضي المشاواة في الالهية
قلنا المشاركة في بعض اللوازم البعيدة مع حصول المخالفة في الامور الكثيرة
لا تقتضي المشاواة في الالهية ولهذا المعنى قال الله تعالى وله المثل الاعلى وقال صلى الله عليه وسلم
تخلقوا باخلاق الله الثاني انه كما صح اضافة الصفة الى الموصوف فقد صح اضافة الموصوف الى
الخالق والموجد ويكون المقتضى من هذه الاضافة الدالة على ان هذه الصورة ممتازة
عن سائر الصور بمزيد الكرامة والجلالة الثالث قال الشيخ العارف المحاسبي للانسان
عبارة عن هذا البدن بل هو موجود ليس بجسم ولا جسماني ولا يتعلق له بهذا البدن
الا على سبيل التدبير والتصرف وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق ادم على صورته
اي نسبة ذات ادم الى هذا البدن كنسبته البارئ الى العالم من حيث ان كل واحد
منهما غير حال في هذا الجسم وان كان مدبرا فيه بالتصرف والتدبير قال الثالث
ما رواه سعيد في سننه في باب الرد على من سماه الموحد ناسبا على ابي عبد الرحمن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لا تقبحوا الوجه فان الله خلق ادم على صورة الرحمن قال واعلم ان سعيدا روى
هذه الرواية ويقول ارجو ان هذه الرواية فلها تاويلان الاول ان يكون المراد
من الصورة الصفة على ما بيناه الثاني ان يكون المراد من هذه الاضافة بيان
شرف هذه الصورة كما في قوله ناقة الله وناقة الله قلنا هذا
الحديث اخرجوه في الصحيحين من وجوه وفي الصحيحين عن همام بن منبه عن ابي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال خلق الله ادم على صورته وطوله ستون ذراعا ثم قال
اذهب فسلم على اولئك الملائكة فاستمع ما يحيونك فانها تحيتك وتحية ذريتك
فقال السلام عليكم فقالوا السلام عليك ورحمة الله فزادوا ورحمة الله وكل من
يدخل الجنة على صورة ادم قال في رواية حجر ومحمد ثم على صورته وروى البخاري
من حديث ابي سعيد المقبري ويحيى بن همام ايضا عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال اذا قاتل احدكم فليجتنب الوجه ورواه مسلم من حديث المغيرة بن عبد الرحمن
عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا قاتل احدكم فليجتنب
الوجه ومن حديث سفيان بن عيينة عن ابي الزناد بهذا الاسناد وقال اذا ضرب
احدكم ومن حديث سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة يحيى بن ابي كثير عن ابي سلمة عن ابي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا قاتل احدكم فليتق الوجه

ومن حديث ابي ايوب يحيى بن مالك الخزاعي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا قاتل احدكم فليجتنب الوجه اخاه فلا يلطمن الوجه وفي رواية محمد بن حاتم
فيه قال اذا قاتل احدكم فليجتنب الوجه فان الله تعالى خلق ادم على صورته وليس ليحيى بن
مالك عن ابي هريرة في الصحيحين غيره والكلام على ذلك ان يقال هذا الحديث لم
يكن بين السلف من القرون الثلاثة نزاع في ان الضمير عائد الى الله فانه مستفيض
من طرق متعددة عن عدد من الصحابة وسياق الاحاديث كلها يدل على ذلك
وهو ايضا مذكور فيما عند اهل الكتابين من الكتب كالتوراة وغيرها ولكن
كان من العلماء في القرن الثالث من يكره روايته ويروي بعضه كما يكره رواية بعض
الاحاديث لمن يخاف ان يفتنه ويفسد عقله او دينه كما قال عبد الله بن مسعود
ما من رجل يحدث قوما حديثا لم تبلغه عقولهم الا كان فتنة لبعضهم وفي البخاري
عن علي بن ابي طالب انه قال حدثوا الناس بما يعرفون ودعوا ما ينكرون اتحبون ان
يكذب الله ورسوله وان كان مع ذلك لا يرون كتمان ما جاء به الرسول مطلقا بل
لا بد ان يبلغوه حيث يصلح ذلك ولهذا اتفقت الامة على تبليغه وتصديقه
وانما دخلت الشبهة في الحديث لتفريق الفاظه فان من الفاظه المشهورة
اذا قاتل احدكم فليتق الوجه فان الله خلق ادم على صورته وهذا فيه حكم عملي يحتاج
اليه الفقهاء وفيه الجملة الثانية الخبرية المتعلقة بالاول وكثير من الفقهاء روى
الجملة الاولى فقط وهي قوله فاذا قاتل احدكم فليجتنب الوجه ولم يذكر الثانية وعامة
اهل الاصول والكلام انما يروون الجملة الثانية وهي قوله خلق الله ادم على صورته
ولا يذكرون الجملة الطلبية فصار الحديث متواترا بين الطائفتين
وصاروا متفقين على تصديقه لكن مع تفريق بعضه عن بعض وان
كان محفوظا عند اخرين من علماء الحديث وغيرهم وقد ذكره النبي صلى الله عليه وسلم
ابتداء في اخباره بخلق ادم في ضمن حديث طويل اذا ذكر على وجهه زال
كثير من الامور المحتملة ولكن ظهر لما اشتهرت الجهمية في المائة الثالثة
جعل طائفة الضمير فيه عائدا الى الله تعالى حتى نقل ذلك عن طائفة من العلماء
المعروفين بالعلم والسنة في عامة امورهم كابي ثور وابن خزيمة وابي الشيخ الاصبهاني
وغيرهم وكذلك انكر عليهم ائمة الدين وغيرهم من علماء السنة وذلك

مثلما ذكره ابو بكر بن خزيمة في كتاب التوحيد فانه ذكر الاحتمالات الثلاثة
ذكر عود الضمير الى المضروب وذكر عوده الى ادم وتاول عوده الى
الله تعالى على اضافة الخلق فقال باب ذكر اخبار رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم
تاولها بعض من لم يتبحر العلم على غيرها وتلها فقيل عالما من اهل الجهل والعنا
حملهم الجهل بمعنى الخبر على القول بالتشبيه جل وعز عن ان يكون وجه
خلق من خلقه مثل وجهه الذي وصفه بالجلال والاكرام ونفى الهلاك عنه
نا الربيع بن سليمان المرادي نا شعيب يعني ابن الليث نا الليث عن محمد بن عجلان
عن سعيد بن ابي سعيد المقبري عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يقولن
احدكم لاحد قبح الله وجهك ووجها اشبه وجهك فان الله خلق ادم على صورته
حدثنا ابو موسى محمد بن المثنى نا يحيى بن سعيد عن ابن عجلان عن سعيد عن ابي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا ضرب احدكم فليجتنب الوجه ولا يقل قبح الله وجهك
ووجهك من اشبه وجهك فان الله خلق ادم على صورته وبنا بندار نا يحيى بن سعيد
حدثني بن عجلان حدثني سعيد بن ابي سعيد عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا ضرب احدكم فليجتنب الوجه قال ابو بكر بن خزيمة ليس في خبر ابن عجلان
اكثر من هذا ومعنى هذا ان يحيى بن سعيد القطان الامام عن ابن عجلان عن المقبري
كما رواه الليث وغيره ورواه ايضا عنه عن ابيه عن ابي هريرة لكن يذكر
بمثل حديث ابي موسى نا يحيى بن عجلان عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال اذا ضرب احدكم فليجتنب الوجه قال ابو بكر بن خزيمة ليس في خبر
بن عجلان اكثر من هذا ومعنى هذا ان يحيى بن سعيد القطان الامام رواه عن ابن
عجلان عن المقبري كما رواه الليث وغيره ورواه ايضا عنه عن ابيه عن ابي هريرة رضي الله عنه
لكن يذكر احدى الجملتين فقط وكان عند بن عجلان الحديث عن المقبري
وعن ابيه وقد رواه البخاري في صحيحه من طريق مالك عنه مختصرا فقال
البخاري باب اذا ضرب العبد فليجتنب الوجه حدثنا محمد بن عبد الله
ابن وهب حدثني مالك عن انس قال واخبرني ابن فلان عن سعيد المقبري عن ابيه
عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال البخاري وحدثني محمد نا عبد الرزاق
انا معمر عن همام عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا قاتل احدكم فليجتنب
الوجه وقد روى البخاري ومسلم الحديث في خلق ادم بطوله

ولا يقل قبح الله وجهك

قال

ثم قال ابن خزيمة توهم بعض من لم يتبحر العلم ان قوله على صورته الهاء في هذا الموضع
كناية عن اسم المضروب والمشتوم اراد صلى الله عليه وسلم ان الله خلق ادم على
صورة هذا المضروب الذي امر الضارب باجتناب وجهه بالضرب والذي
اقبح وجهه فزجر صلى الله عليه وسلم ان يقول ووجه من اشبه وجهك لان وجه
ادم شبيه وجوه بنيه فاذا قال الشاتم لبعض بني ادم قبح الله وجهك ووجه
من اشبه وجهك كان مقبحا وجه ادم صلوات الله عليه الذي وجوه بنيه شبيهة
بوجه ابيهم فتفهموا رحمكم الله معنى الخبر لا تغلطوا ولا تغلطوا فتصدقوا
عن سواء السبيل وتحملوا على القول بالتشبيه الذي هو ضلال قال وقد
رويت في نحو هذا لفظة اغمض من اللفظة التي ذكرناها في خبر ابي هريرة
وهو ما حدثنا يوسف بن موسى ثنا جرير عن الاعمش عن حبيب بن ابي ثابت عن
عطاء بن ابي رباح عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبحوا الوجه فان ادم
ابن ادم خلق على صورة الرحمن قال وروى الثوري هذا الخبر مرسلا غير مسند
حدثنا ابو موسى محمد بن المثنى ثنا عبد الرحمن بن مهدي ثنا سفين عن
حبيب بن ابي ثابت عن عطاء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبح الوجه
فان ابن ادم خلق على صورة الرحمن قال ابو بكر وقد افتتن بهذه اللفظة
التي في خبر عطاء عالم ممن لم يتبحر العلم وتوهموا ان اضافة الصورة الى
الرحمن في هذا الخبر من اضافة صفات الذات فغلطوا في ذلك
غلطا بينا وقالوا مقالة شنيعة مضاهية لقول المشبهة اعاذنا الله وكل
المسلمين من قولهم قال والذي عندي في تاويل هذا الخبر ان صح من جهة النقل
موصولا فان للخبر عللا ثلثا احدهن ان الثوري قد خالف الاعمش في
اسناده فارسل الثوري ولم يقل عن ابن عمر والثانية ان الاعمش
مدلس لم يذكر انه سمعه من حبيب بن ابي ثابت والثالثة ان
حبيب بن ابي ثابت ايضا مدلس لم يعلم انه سمعه من عطاء سمعت اسحق بن ابرهيم
بن حبيب بن الشهيد يقول ثنا ابو بكر بن عياش عن الاعمش قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
حبيب بن ابي ثابت حدثني رجل بحديث ثم ابال ان ارويه عنك يريد ان
عنك

يريد صورة الرحمن عز ربنا وجل وعن ان يكون هذا معنى الخبر بل معنى قوله خلق ادم على صورته

عن ان يوصف بالذرعان والاشبار قد نزه الله نفسه وتقدس عن صفات
المخلوقين وقال ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وهو كما وصف نفسه في كتابه على
لسان نبيه لا كصفات المخلوقين من الحيوان ولا من الموتان كما شبه الجهمية
معبودهم بالموتان لا ولا كما شبه العالية من الرافضة معبودهم ببني آدم قبح
الله هذين القولين وقائلهما حدثنا احمد بن منيع ومحمود بن خداش
قالا حدثنا ابو سعيد الصاغاني ثنا ابو جعفر الرازي عن الربيع بن سليمان عن
ابي العالية عن الرافضة معبودهم ابي بن كعب ان المشركين قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم
انسب لنا ربك فانزل الله عز وجل قل هو الله احد الله الصمد لم يلد
ولم يولد ولم يكن له كفوا احد قال ولم يكن له شبيه ولا عدل وليس كمثله شيء
وقال ابن خداش في حديثه فالصمد الذي لم يلد ولم يولد لانه ليس شيء يولد
يموت الا سيورث وان الله لا يموت ولا يورث والباقي مثل لفظ
ابن منيع هذا مجموع ما ذكره ابن خزيمة قال الشيخ ابو الحسن محمد بن عبد
الملك الكرخي الشافعي في كتابه الذي سماه الفصول في الاصول عن الائمة الفحول
الزاما لذوي البدع والفضول ذكر فيه الائمة الاثني عشر المتبوعين في العلم وهم
الشافعي ومالك وسفيان الثوري واحمد بن حنبل والبخاري وسفيان بن عيينة
وعبد الله بن المبارك والاوزاعي والليث بن سعد واسحق بن راهويه وابو زرعة
وابو حاتم الرازيان وقد ذكر في ترجمة سفيان بن سعيد الثوري انه سئل
عن قوله وهو معكم اينما كنتم قال علمه ثم ذكر في اثناء الترجمة فان قيل
منعتم من التاويل وعددتموه من الاباطيل فما قولكم في تاويل السلف وما
وجهه نحو ما يروى عن ابن عباس في معنى استوى اي استقر
وما رويتم عن سفيان في قوله وهو معكم قال علمه الجواب قلنا لعلتين لا
ثالث لهما على ان الجواب عن السؤال ان يقال ان كان السلف صحابيا
فتاويله مقبول متبع لانه شاهد الوحي والتنزيل وعرف التفسير والتاويل
وابن عباس من علماء الصحابة وكانوا يرجعون اليه في علم التاويل وكان يقول
انا من الراسخين في العلم اذ كان بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم وبين ظهراني الائمة الاربعة

بداب للاوبهار في البحث والسؤال عن النساء والرجال الذين عرفوا تاويل ما
لم يعرفه في صعف وشاهدوا التنزيل ما لم يشاهده في حاله من لبره وقد دعى له رسول الله
صلى الله عليه وسلم بمعرفة التاويل وكان ردفا له فقال اللهم علمه التاويل وفقهه في الدين
وكان لعمر مجلسان في كل يوم مجلس لكبار الصحابه ومشاهدهم ومجلس لشبابهم وكان
يامر ابن عباس ان يحضر مع كبار الصحابه مجلسه وكانت اذا التفت عليه مسئله
يحضون فيها قال لابن عباس عض باعواصر دس بادواذا اجاب ابن عباس
بجواب صوبه وقرره واذا تقرر ان تاويل الصحابه مقبول فتاويل ابن عباس اولى
بالاتباع والقبول فانه ابحر العلم وبالتاويل اعلم الاصحاب فاذا صح عنه تاويل
الاستواء بالاستقرار وصح عنه الحد بالايمان والتصديق وعرفنا من الاستقرار
ما عرفناه من الاستواء قلنا انه ليس باستقرار يتعقب تعبا واضطرابا بل
هو كيف شاء وكما شاء والكيف فيه مجهول والايمان به واجب كما نقول في الاستواء
سواء فانا اذا لم نكن السلف صحابا نظر في تاويله فان تابعه عليه الائمه المهديون
من بعده الحرب والسبه وقابله العقاب الاثبات اتبعناه وقبلناه ووافقناه
فانه وان لم يكن اجماعا حقيقه الا ان فيه مشابهه الاجماع اذ هو سبيل المؤمنين
وموافقه المنفس الذين يجتمعون على الضلاله ولان الائمه لو لم يعلموا ان ذلك عين
الرسول والصحابه لم يتابعوه عليه فاما تاويل من لم يتابعه عليه الائمه فغير
مقبول وان صدر ذلك التاويل عن امام معروف عند مجهول نحو ما ينسب الى
ابي بكر محمد بن حزم من تاويل الحديث على ان ادم على صورته فانه يفسر ذلك بتاويل
ولم يتابعه عليه من قبله من الحديث لما روينا عن احمد ولم يتابعه احد من بعده
حتى رايت في كتاب القرطبي المعادي العقيده انه ذكر القول به وذكر اجماع كل واحد من
مسالة بعرد بها فذكر الامام ابن حزم وانه تفرد بتاويل هذا الحديث على ان ادم على
صورته على ان سمع عن من المشايخ رووا ان ذلك التاويل مزور مرفوع
على ابن حزم وانك افترى عليه فهذا واشباه ذلك من التاويل لا تقبله ولا تلتفت اليه
بل يوافق سايع ما نعى الجمهور عليه وكذلك تاويل الشيخ ابي احمد محمد بن علي العقيده الذي
الامام المعروف بالعصاب للاثبات والاخبار الوارده في احاديث المنبت بالعذاب
والهنات في كتابه المعروف بتلبيس القرآن وردها الى ان المنبت بعد السؤال لا
يحس طول لبثه في البرزخ بالبرزخ ولا بالعذاب فيقول هذا تاويل بعرد به
ولم يتابعه الائمه عليه والقول ما ذهب اليه الجمهور دون تفرده بالمقابل كونه لا يقبح

في درجاتهم وعدد كل من تفرد بمسئلة من ابتداء من عصر الصحابة والتابعين
الى زماننا هذا ان يقال لكل عالم مفهوم ولكل ضارم بنوه ولكل جواد لبوه
وكذلك عدد كل امام تفرد بمسئلة على ممر الاعصار والدهور عدا المشهور مذهبه
الله الجمهور واما قول سفس وهو معلم انما لهم وقوله الا وهو يعني انه علمه ولذلك
قوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد انه علمه فاعلم ان هذا في الحقيقة ليس تاويل
بل هو المفهوم من خطاب الاعلى مع الادنى فان في وضع اللغة اذا صدر مثل هذه
اللفظة من السادة مع العبد لا يفهم الا القرب والهداية والاعانة والرعاية كما قال
تعالى لموسى وهرون اذهبا الى فرعون انه طغى وقوله لينا لعله يتذكر او يخشى فقال
موسى وهرون ربنا انا نخاف ان يفرط علينا او ان يطغى قال لا تخافا اني معكما اسمع
واري ومعلوم ان هذا الخطاب لا يفهم منه الا الاعانة والرعاية والهداية قال صلى الله
عليه وسلم ليشعد ادم وانا معك نعم اذا صدر الخطاب من الادنى مع الاعلى نحو العبد
اذا قال للسيد اني معك يفهم الصحبة والخدمة ولا يفهم الاعانة والرعاية قال نعم ان قلنا
ان قول سفس في الامة تاويل فهو تاويل روي عن ابن عباس وتاويل الصحابة مقبول لما
ذكرناه وان كان تاويل سفس الا انه تابعه عليه الائمة على ما رويناه عن مالك وسفس
عيينة وكذلك عن الشافعي واحمد وغيرهم فان في قولهم ان الله على عرشه تاويل من خلقه وعلمه
محيط بكل مكان موافقة منهم لما قاله سفس وقد ذكرنا ان التاويل اذا تابع عليه الائمة يصير
مقبولا فان قيل فهلا جوزتم التاويل على الاطلاق اعتبارا بتاويل السلف قلنا معاذ
الله ان نجوز ذلك اذ ليس الاصول تتلقى من الراي حتى يقاس عليه ويقال لما جاز
للسلف التاويل جاز للخلف فانا قد بينا ان تاويل السلف ان صدر من الصحابة
فهو مقبول لانهم سمعوه من الرسول وان صدر من غيرهم وتابعهم عليه الائمة
قبلناه وان تفرد بعضهم رددناه واعرضنا عنه اعراضنا عن تاويل الخلف
فقد نقل الحافظ ابو موسى المديني فيما جمعه من مناقب الامام الملقب بقوام السنة
اي المسمى اسمعيل بن محمد التيمي صاحب كتاب الترغيب والترهيب قال اسمعت ابا
محمد حامد بن محمد يقول سمعت ابا بكر بن الاجري يقول سمعت ابا
ابو موسى اشار بذلك الى انه قال من امام الائمة الا وله زلة فاذا نزل ذكر الامام لاحل زلته
ترك لكبر من الائمة وهذا الاسلم ان يفعل قال وقد كان من مثل حنبل يقول بالسنة
ويعظمه للحديث ويحذر من العدول عنه ما سمعته من حرب يعني ابن اسمعيل الكرماني
ناسده في الدول بالدال وكان من اعتقاد الامام اسمعيل ان رسول الله صلى الله

وهو مشهور من مذهبه قد كتبته في فتاوى عنه وأملى عليه أما إجمة الأنه كان يقول
هذا الاسناد الذي رواه نعم اسناد مدحول وذر فقال وعلى بعض رواه مطعن لا يقوم
به الحجة ولا يخرج نسبه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وان كنا نعتقد ذلك لا لعدان يرد
باسناد صحيح قال وسألت الامام ابا القسم اسمعيل بن محمد يوما وقلت له ليس قد روي عن عبد الله بن
عباس في تفسير قوله استوى فقد قال نعم فقلت له أيقول اسحق بن راهويه انما يوصف بالقعود
من يعقل القيام فقال لا أدري أيش يقول اسحق قال وهذا من مسائله التي تزله
الالتفات مع ثبوت الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبول الصحابة الى غير ذلك وقد
ذكر ابو بكر الخلال في كتابه ما ذكره اسحق بن منصور الكوسج في مسائله المشهورة عن
احمد واسحق اذا قال احمد كما صححوا الوجه فان الله خلق آدم على صورته ليس يقول بهذه
الاحاديث قال احمد صحيح وقال اسحق صحيح ولا يدفعه الا مبتدع او ضعيف الرأي وذكر الخلال عن
يعقوب بن بختان ان ابا عبد الله احمد بن حنبل سئل عن حديث النبي صلى الله عليه وسلم ان الله خلق آدم
على صورته فقال لا تقدر ما لنا ان نقدره كما جاء الحديث قال الخلال واخبرنا ابو بكر المروذي
قال قلت لابي عبد الله كيف تقول في حديث النبي صلى الله عليه وسلم ان الله خلق آدم على صورته قال ليس
يقول عن حسان رأى ما عن عطاء عن ابن عمر قال وقد رواه ابو الزناد عن الاعرج عن ابي
هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم على صورته فيقول كما حدث قال وسمعت ابا عبد الله يقول لقد سمعت حسين
يحصي سفين بن عيينة وذكر هذا الحديث خلق آدم على صورته فقال من لا يقول هذا فهو كذا وكذا
يعني من الشتم وسفين لا يرد عليه شيئا قال المروذي الذي ذكرت لابي عبد الله عن بعض
المحدثين بالبصرة انه قال قول النبي صلى الله عليه وسلم خلق الله آدم على صورته قال صورة الطين
قال هذا جهمي وقال مسلم الخريبي حاورني الخلال عن ابن كلاب من جهنم قال اسمعوا ما
عبد الله يعني احمد بن حنبل يقول من قال ان الله خلق آدم على صورة آدم فهو جهمي اي صورة
كانت لآدم قبل ان يخلقه قال الخلال واخبرنا ابو بكر المروذي سمعنا ابا عبد الله قيل له اي شيء
انكر على بشر المريسي واي شيء كانت قصته بعلة قال علم بشيء من كلام الجهمية فقال ان
قوما يحدثون قيل له السنة فاوما برأسه نعم فقال يقام له موسى حتى حسن فلم ان عليه
في امس حتى اخرج واراه ان صاحب كلام وقال الخلال اخبرني حرب بن اسمعيل الكرماني
قال سمعت اسحق بن راهويه يقول قد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله خلق آدم على
صورة الرحمن وانما عليه ان ينطق بما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه يطوع قال اسحق
اخبرني الاعمش عن حسين اي بات عن عطاء عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال لا تقبحوا الوجه فان الله خلق آدم على صورة الرحمن وقد صح اسحق حديث ابن عمر شديدا
خلاف ما ذكر ابن حرب عنه وقال الخلال اخبرني محمد بن يعقوب بن سفين ثنا محمد بن حميد ثنا الفرات بن خالد
عن سفين الثوري عن ابي الزناد عن موسى بن عثمان بن ابي سفين عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم

شاك

ما الحق

مله

قال ان الله خلق ادم على صورته وقال الخلال انا علي حرب الطائي نا زيد بن ابي الورقا
عن ابن لهيعة عن ابي يونس والاعرج عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا ضرب
احدكم فليجتنب الوجه فان صورة الانسان على صورة الرحمن عز وجل وما كان من العلم الموروث
عن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم قلنا ان نستشهد عليه بما عند اهل الكتاب كما قال تعالى
قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب وقال تعالى فان كنت في شك
مما انزلنا اليك فاسال الذين يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك
لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين ولا تكونن من الذين كذبوا بايات
فتكون من الخاسرين وقال تعالى قل ارايتم ان كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد
من بني اسرائيل على مثله وقال تعالى وانه لفي زبر الاولين اولم يكن لهم اية ان يعلمه علما
بني اسرائيل وقال تعالى افغير الله ابتغي حكما وهو الذي انزل اليك الكتاب مفصلا والذين
اتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين وقال تعالى الذين
اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم الذين خسروا انفسهم
فهم لا يؤمنون وقال تعالى والذين اتيناهم الكتاب يفرحون بما انزل اليك ومن الاحزاب
من ينكر بعضه وقد ثبت في الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اخبره تميم الداري بخبر
الدجال والجاسة فرح بذلك وقال حدثني حديثا يوافق ما كنت حدثتكموه اذا عرف ذلك فيقال
اما عود الضمير الى غير الله فهذا باطل من وجوه احدها ان في الصحيحين ابتداء ان الله
خلق ادم على صورته طوله ستون ذراعا وفي احاديث اخر ان الله خلق ادم على صورته
ولم يتقدم ذكر احد يعود الضمير اليه وما ذكر بعضهم من ان النبي صلى الله عليه وسلم
راى رجلا يضرب رجلا ويقول قبح الله وجهك ووجه من اشبه وجهك فقال خلق
الله ادم على صورته اي على صورة هذا المضروب فهذا شيء لا اصل له ولا يعرف
في شيء من كتب الحديث الثاني ان الحديث الاخر لفظه اذا قاتل احدكم فليجتنب الوجه
فان الله خلق ادم على صورته وليس في هذا ذكر احد يعود الضمير اليه الثالث
ان اللفظ الذي ذكره ابن خزيمة وتاوله وهو قوله لا يقولن احدكم قبح الله وجهك
ووجه من اشبه وجهك فان الله خلق ادم على صورته ليس فيه ذكر احد يصلح عود الضمير اليه
وقوله في التاويل اراد صلى الله عليه وسلم ان الله خلق ادم على صورة هذا المضروب
الذي امر الضارب باجتناب وجهه بالضرب والذي قبح وجهه فزجر صلى الله عليه وسلم
ان يقول ووجه من اشبه وجهك يقال له لم يتقدم ذكر مضروب فيما رويته عن النبي صلى الله عليه وسلم

ولا في لفظه ذكر ذلك بل اذا قال قاتل احدكم فليجتنب الوجه فان الله خلق ادم على صورته ولم
ولم يقل اذا قاتل احدكم احدا او اذا ضرب احدا والحديث الاخر ذكرته من رواية
الليث بن سعد ولفظه ولا يقل احدكم قبح الله وجهك ووجه اشبه وجهك فان الله خلق ادم
على صورته وليس في هذا ذكر مر حتى يصلح عود الضمير اليه فان قيل قد يعود
الضمير الى ما دل عليه الكلام وان لم يكن مذكورا كما في قوله ولا تحسبن الذين يبخلون
بما اتاهم الله من فضله هو خيرا اي البخل لان لفظ يبخلون يدل على المصدر الذي هو
البخل ومنه قول الشاعر اذا نهى السفيه جرى اليه وخالف والسفيه الى خلاف اي
الى السفه قيل هذا انما يكون فيما لا لبس فيه حيث لم يتقدم ما يصلح لعود الضمير اليه
الا ما دل عليه الخطاب فيكون العلم بانه لا بد للظاهر من مضمر يدل على ذلك اما اذا
تقدم اسم صريح قريب الى الضمير فلا يصلح ان يترك عوده اليه ويعود الى شيء متقدم
لا ذكر له في الخطاب وهذا مما يعلم بالضرورة فساده في اللغات الرابع انه في مثل
هذا لا يصلح افراد الضمير فان الله خلق ادم على صورة بنيه كلهم فتخصيص واحد لم
يتقدم له ذكر بان الله خلق ادم على صورته في غاية البعد لا سيما وقوله واذا قاتل
احدكم واذا ضرب احدكم عام في كل مضروب والله خلق ادم على صورهم جميعهم
فلا معنى لافراد الضمير وكذلك قوله لا يقولن احدكم قبح الله وجهك ووجه من
اشبه وجهك عام في كل مخاطب والله قد خلقهم كلهم على صور ادم الخامس ان ذرية
ادم خلقوا على صورة ادم لم يخلق ادم على صورهم فان مثل الخطاب انما يقال فيه خلق
الثاني المتاخر في الوجود على صورة الاول المتقدم وجوده لا يقال انه خلق الله على صورة
الثاني المتاخر في الوجود كما يقال خلق الخلق على غير مثال او نسج هذا على مثال هذا
ونحو ذلك فانه في جميع هذا انما يكون المصنوع المقيس في الذكر عن المقيس عليه
واذا قيل خلق الوالد على صورة ولده او على خلقه كان كلاما فاسدا بخلاف
ما اذا ذكر التشبيه بغير لفظ الخلق وما يقوم مقامه مثل ان يقال
الوالد يشبه ولده فان هذا سائغ لان قوله خلق اخبارا عن تكوينه
وابداعه على مثال غيره ومن الممتنع ان الاول يكون على مثال ما لم يكن
بعد وانما يكون على مثال ما قد كان السادس انه اذا كان المقصود ان
هذا المضروب والمشتوم يشبه ادم فمن المعلوم ان هذا من الامور
الظاهرة المعلومة للخاص والعام فلو اريد التعليل بذلك لقيل فان هذا

الولد على صورة ابيه او على خلق ابيه كان كلاما سديدا واذا قيل خلق الوالد

يدخل

يدخل فيه الانبيا او فان هذا يدخل فيه ادم ونحو ذلك من العبارات التي تبين
قبح كلامه وهو اشتمال لفظه على ما يعلم هو وجوده اما مجرد اخباره بما يعلم وجوده
كل احد فلا يستعمل في مثل هذا الخطاب السابع انه اذا اريد مجرد المشابهة
لادم وذريته لم يحتج الى لفظ خلق على كذا فان هذه العبارة انما تستعمل فيما
فعل على مثال غيره بل يقال فان وجهه يشبه وجه ادم او فان صورته تشبه
صورة ادم الثامن ان يقال هب ان هذه العلة تصلح لقوله لا يقولن احدكم
قبح الله وجهك ووجه من اشبه وجهك فكيف يصلح لقوله اذا قاتل احدكم
فليجتنب الوجه ومعلوم ان كون صورته تشبه صورة ادم لا يوجب سقوط
العقوبة عنه فان الانسان لو كان يشبه نبيا من الانبيا اعظم من مشابهة
الذرية لابيهم في مطلق الصورة والوجه ثم وجبت على ذلك الشبه بالنبي عقوبة
لم تسقط عقوبته بهذا الشبه باتفاق المسلمين فكيف يجوز تعليل تحريم العقوبة
بمجرد المشابهة المطلقة لادم التاسع ان في ذرية ادم من هو افضل من ادم
ويتاول اللفظ لجميعهم واحد فلو كان المقصود بالخطاب ليس ما يختص به
ادم من ابتدا خلقه على صورة بل المقصود مشابهة المضروب المشتوم
له لكان ذكر ساير الانبيا والمرسلين بالعموم هو الوجه وكان تخصيص
غير ادم بالذكر اولى كابرهيم وموسى وعيسى وان كان ادم ابوهم فليس هذا
المقام مقام له به اختصاص على زعم هولا العاشر وهو قاطع ايضا ان يقال
كون الوجه يشبه وجه ابرهيم هو مثل كون ساير الاعضا تشبه اعضا
ادم فان راس الانسان يشبه راس ادم ويده تشبه يده ورجله تشبه
رجله وبطنه وظهره وفخذه وساقه يشبه بطن ادم وظهره وفخذه
وساقه فليس للوجه بمشابهة ادم اختصاص بل جميع اعضا البدن
بمنزلة في ذلك فلو صلح ان يكون هذا علة لمنع الضرب لوجب ان لا يجوز
ضرب شي من اعضا بني ادم لان ذلك جميعه على صورة ابيهم ادم وفي اجماع
المسلمين على وجوب ضرب هذه الاعضا في الجهاد للكفار والمنافقين واقامة
الحدود مع كونها مشابهة لاعضا ادم وساير النبيين دليل على انه لا يجوز
المنع من ضرب الوجه ولا غيره لاجل هذه المشابهة الوجه الحادي عشر

انه لو كان علة النهي عن شتم الوجه وتقبيحه انه شبيه وجه ادم لنهى عن شتم
والتقبيح لسائر الاعضاء لا يقول احدكم قطع الله يدك ويد من اشبه يدك من الوجه
الثاني عشر ان ما ادلهم من تاويل ذلك فانه ابطال لقول من يقول ان ادم كان
على صوره اخرى مثلما بقال اه كان عظيم اللحيه طويل القامه وان النبي صلى الله عليه وسلم
اشار الى انسان الى انسان معين وقال ان الله خلق ادم على صورة اي كان شكل ادم مثل
شكل هذا الانسان من غير تفاوت البته يقال لهم الحديث المتفق عليه والصحيح
مناقض لهذا التاويل مصرح فيه بانه خلق ادم اعظم من صورته بسبب ان ابليس
على صورته على شكل احد من اناء الزمان كما في الصحيحين عن همام بن منبه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال خلق الله ادم وطوله ستون ذراعا قال فسلم على اولئك الملائكة فاسمع ما يجيبونك
فانها تحيتك وتحية ذريتك فقال السلام عليك فقالوا السلام عليك ورحمة الله فزادوه
ورحمة الله فكل من يدخل الجنة على صورة ادم قال فلم يزل الخلق ينقص حتى الان قال
في رواية يحيى بن جعفر فمحمد بن رافع على صورته فهذا الحديث الذي هو اشهر الاحاديث
التي فيها ان الله خلق ادم على صورته ذكر فيها ان طوله كان ستين ذراعا وان الخلق لم يزل
ينقص حتى الان وان اهل الجنة يدخلون على صورة ادم ثم قيل ان ادم على صورتهم
بل قال هم على صورة ادم وقد روى ان عرض احدهم سبعة اذرع فهل في تبديل الكلام
الله ورسوله اشد من هذا ان يجعل ما اثبته النبي صلى الله عليه وسلم واخبره واوجب التصديق
به بل فيه كله وابطله واوجب تكذيبه وابطاله الوجه الثالث عشر انه قد روى
من غير وجه على صورة الرحمن فصل واما قول من قال الضمير عائد الى ادم كما قال الامام هنا
للامام احمد بعض محدثي البصرة وذكر ذلك عن ابي بكر فهو كما قال الامام هنا
تاويل الحميدي اي صورة كانت لادم قبل ان يخلقه وقد زعم المؤسس انه اولى الوجوه
الثلاثة وليس كذلك بل هو افسد الوجوه الثلاثة ولهذا لم يعد البدن رحمه الله الا هذه
الصورة لرواية من روى على صورة الرحمن ولقوله ابتداء ان الله خلق ادم على صورته
فاما حيث ظن ان التاويل الاول ممكن فقد بطل هذا وبان فساده من وجوه احدها
انه اذا قيل اذا قاتل احدكم فليجتنب الوجه فان الله خلق ادم على صورته ادم او
لا تقبحوا الوجه ولا تقل احدكم قبح الله وجهك ووجه من اشبه وجهك فان
الله خلق ادم على صورة ادم كان من اقبح الكلام فانه لا يكون بين العلة والحكم
مناسبة اصلا فان كون ادم مخلوقا على صورة اي صورة كانت ليس في
ذلك مناسبة للنهي عن ضرب وجوه بنيه ولا عن تقبيحها وتقبيح ما يشبهها

ادم

ولانما

وانما دخل التلبيس بهذا التاويل حيث فرق الحديث فروى قوله اذا قاتل احدكم
فليتق الوجه مفردا وروى قوله ان الله خلق ادم على صورته مفردا اما مع اداء
الحديث على وجهه فان عود الضمير الى ادم ممتنع فيه وذلك ان خلق ادم على صورة
ادم سواء كان تشريف لادم او كان فيه اخبارا مجردا بالواقع فلا يناسب
هذا الحكم الوجه الثاني ان الله خلق سائر اعضاء ادم على صورة ادم باي وجه
فسر ذلك فلا فرق بين الوجه وسائر الاعضاء في هذا الحكم فلو كان خلق ادم
على صورة ادم مانعا من ضرب الوجه او تقبيحه لوجب ان يكون مانعا من ضرب
سائر الوجوه وتقبيح سائر الصور وهذا معلوم الفساد في العقل والدين وتعليل
الحكم الخاص بالعلة المشتركة من اقبح الكلام واضافة ذلك الى النبي صلى الله عليه وسلم
لا يصدر الا عن جهل عظيم او نفاق شديد اذ لا خلاف في علمه وحكمه وحسن
كلامه وبيانه كما يذكر ان بعض الزنادقة سمع قارئا يقرا فاذاقها الله لباس
الجوع والخوف فقال وهل يذاق اللباس فقالت له امراة هيك تشك في بداية
العقول او تعلل حكم المحل بعلة لا تعلق لها به فان هذا مثل ان يقال لا تضربوا
وجوه بني ادم فان اباهم له صفات يختص هو بها دونهم مثل كونه خلق ادم
من غير ابوين او يقال لا تضربوا وجوه بني فان اباهم خلق من غير ابوين الوجه
الرابع ان هذا تعليل للحكم بما يوجب نفيه وهذا من اعظم التناقض وذلك انهم
تاولوا الحديث على ان ادم لم يخلق من نطفة وعلقة ومضغة وعلى انه لم يكن
في مدة طوله بواسطة العناصر وبنوه قد خلقوا من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة
وخلقوا في مدة من عناصر الارض فان كانت العلة المانعة من ضرب الوجه
وتقبيحه كونه خلق على ذلك الوجه وهذه العلة منتفية في بنيه فينبغي ان
يجوز ضرب وجوه بنيه وتقبيحها لانتفاء العلة فيها ان ادم هو الذي
خلق على صورته دونهم اذ هم لم يخلقوا كما خلق ادم على صورهم التي هم عليها
بل نقلوا من نطفة الى علقة الى مضغة الوجه الخامس ما ابطل
به الامام احمد هذا التاويل حيث قال ان الله خلق ادم على صورة ادم
فهو جهمي واي صورة كانت لادم قبل ان يخلقه وهذا الوجه الذي
ذكره الامام احمد يعم الاحاديث يعم قوله ابتدا ان الله خلق ادم على صورته
طوله ستون ذراعا ويعم قوله لا تقبحوا الوجه واذا ضرب احدكم

لعله من ماء

فان الله خلق ادم على صورته وذلك ان قوله خلق الله ادم على صورته يقتضي انه كان
له صوره قبل الخلق خلقه عليها فان هذه العباره لا تستعمل الا في مثل ذلك ومثل
هذا ابطلنا قول من يقول ان الضمير عايد الى المضروب فان المضروب متاخر
عن ادم ولا يجوز في مثل هذا الكلام ان يكون الصوره التي خلق عليها فان هذه
العباره لا يستعمل الا في مثل ذلك وبمثل هذا ابطلنا قول من يقول ان الضمير
عايد الى المضروب فان المضروب متاخر عن ادم ولا يجوز في مثل هذا الكلام
ان يكون الصوره التي خلق عليها ادم متاخره عن حين خلقه سواء كانت هي
صوته او صوره غيره فاذا قيل عملت هذا على صوره هذا او على مثال هذا او
ادم اعمل هذا على صوره وعلى اوام اعمل على مثال ادم امسح على مثال عين او مثال
في تحقيق الله تعالى خلق الله العالم على غير مثال والا لباح خلق السي على غير مثال ونحو
ذلك من العبارات كان معناها المعلوم بالاضطرار من اللغه عند العامه
والخاصه ان ذلك على صوره ومثال متقدم عليه ادم اعمل على صوره ومثال
متقدم عليه وذلك ان هذا اللفظ يتضمن معنى القياس فقوله خلق ادم على او
صنع على صوره كذا او مثاله او منواله يتضمن معنى قيس عليه وقدر عليه واذا كان
كذلك تحيج من التاويلات بتضمنه ان صورته تاخرت عنه فتكون باطله وايضا
فمن المعلوم بالضروره انه ليس كل ادم صور خلق عليها قبل صورته التي خلقه الله تعالى
الوجه السادس ان تخيج ما بذل من التاويل لقول القايل خلق ادم على
صوره ادم موجوده مطرد في جميع المخلوقات فانه ان اريد بذلك ان صورها
الثابته في العدم في علم الله وكتابه اي على صفتها التي هي عليها او غير ذلك فهذا موجود
مطرد في سايل المخلوقات من السموات والارض وما بينهما من الملايكه والجن
والبهايم فولد ادم كذلك فانهم خلقوا على صورهم كما تقدم ومعنى
قولهم خلق الله ادم على صوره ادم فان كون ادم على صورته يعني سيء موجود
في صوره هذه الامور واما كونه خلق على هذه الصوره ابدا او في غير مده
فانه لا يلزم من ذلك الا حال من الحالات بل من الطبيعي من الصلصال كما
خلق ليس من النطفه ومن العلقه المضغه فلا ما فاده في الحديث من الامر
فاذا حاز ان يقال في احدها انه خلق على صورته مع سعته وهذه الاطوار

جاز ان يقال في الاخر خلق على صورته مع تنقله في هذه الاطوار واذا كان
لذلك فمن المعلوم بالاتفاق ان قوله خلق ادم على صورته هي من خصايص
ادم وان كان سبحانه في كل ما خلقه الله تعالى بيديه واسجد له الملايكة
علم بطلان ما يوجب الاشتراك ويبطل الاختصاص الوجه السابع ان
المعنى الذي يدل عليه هذه العبارة التي ذكروها هو من الامور المعلومة
بديهة العقل التي لا تحتاج بيانها والخطاب بها لتعريفها بل لامر اخر فان قول
القايل ان الشيء الفلاني خلق على صوره نفسه لا يدل لفظه على غير ما هو معلوم بالعقل
ان كل مخلوق فانه خلق على الصوره التي خلق عليها وهذا المعنى مثل ان يقال اوجب
الله الشيء على ما اوجده وخلق الله الاشياء على ما هي عليه وعلى الصوره التي هي عليها
ونحو ذلك مما هو معلوم بديهة العقل ومعلوم ان بيان هذا وايضاحه
مع جلا الوجه الثامن ان دلالة قول القايل خلق ادم على صوره ادم بل ما
يدعونه من معاني اخر مثل كونه غير مخلوق من نطفه كما من علقه كما من مضغه
او كونه لم يخلق مده ومن ما ان ادم خلق بواسطه الغذاء والعناصر مما لا دليل
عليه بحال فان هذا اللفظ لا يفهم منه هذه المعاني بوجه من الوجوه فلا بد
ان يبين وجه دلالة اللفظ على المعنى من جهه اللغه ودلالته نظير في
الاستدلال الوجه التاسع ان روايه الحديث من وجوه بسايط الالفاظ
سطل عود الضمير الى ادم مثل قوله لا تضحوا الوجه فان الله خلق ادم
على صوره الرحمن وقوله في الطريق الاخر من حسب اي فهم اذا
ضرب احدكم فليجتنب الوجه فان صوره الانسان على صوره الرحمن
وقول ابن عباس فيما يرويه عن الله تعالى بعد الى خلقي من خلقي حلقهم
على صوري يقول لهم اشربوا ناحمر فاما قوله احد ابن عمر
قد ضعفه ابن حزيمه فان الدوري ارسله مخالف مخالف فيه
الاعمش وان الاعمش وحسبه مدلس وقال قد صحح اسحق بن
راهويه واحمد بن حنبل وهما اجل من ابن حزيمه ما يوافق الناس وقد تصل
ومن المعلوم ان عطاء اذا ارسل هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم

فلا بد ان يكون قد سمعه من احد وان كان في احدى الطريقتين قد بين
انه اخذه عن ابن عمر كان هذا بيانا وتفسيرا لما تركه وحذفه من الطريق
الاخرى ولم يكن هذا اختلافا اصلا وايضا فلو قدر ان عطا لم يذكره الا مرسلا
عن النبي صلى الله عليه وسلم فمن المعلوم ان عطا من اجل التابعين قدرا فانه هو وسعيد بن
المسيب وابرهيم النخعي والحسن البصري ائمة التابعين في زمانهم وقد ذكر المصنف
لهذا الحديث كاين جزمه ان الاخبار في مثل هذا الجنس التي توجب العلم هي اعظم
من الاخبار التي توجب العمل ومعلوم ان مثل عطا لو افتى في مسئلة فقه بموجب
خبر ارسله لكان ذلك يقتضي ثبوته عنده ولهذا يجعل الفقها احتجاج المرسل
بالخبر الذي ارسله دليلا على ثبوته عنده فاذا كان عطا قد جزم بهذا الخبر العلي
عن النبي صلى الله عليه وسلم في مثل هذا الباب العظيم ايستجيز ذلك من غير ان يكون
ثابتا عنده اما ان يكون قد سمعه من مجهول لا يعرف او كذاب او سيء الحفظ
وايضا فاتفاق السلف على رواية الخبر ونحوه مثل عطا بن ابي رباح وحبيب
بن ابي ثابت والاعمش والثوري واصحابهم من غير نكير سمع من احد بمثل ذلك
في ذلك العصر مع ان هذه الروايات المتنوعة في مظنة الاستشهاد ودليل على
ان علما الامة لم ينكر اطلاق القول بان الله خلق ادم على صورة الرحمن بل كانوا
متفقين على اطلاق مثل هذا وكراهة بعضهم لرواية ذلك في بعض الاوقات له نظاير فان
الشي قد يمنع سماعه لبعض الجهال وان كان متفقا عليه بين علما المسلمين وايضا
فان الله قد وصف هذه الامة بانها خير امة اخرجت للناس وانها تامر
بالمعروف وتنهى عن المنكر فمن الممتنع ان يكون في عصر التابعين يتكلم ائمة ذلك العصر
بما هو كفر وضلال ولا ينكر عليهم احد فلو كان قوله خلق ادم على صورة الرحمن
باطلا لكانوا كذلك وايضا فقد روي بهذا اللفظ من طريق ابي هريرة
والحديث المروي من طريقين مختلفين لم يتواطا رواتهما يؤيد احدهما
الاخر ويستشهد به ويعتبر به بل قد يفيد ذلك العلم اذ الخوف في الرواية
من تعمد الكذب او من سوء الحفظ فاذا كان الرواة ممن يعلم انهم لا يتعمدون الكذب

او كان الحديث ممن لا يتوطا في العادة على اتفاق الكذب على لفظه لم يبق
الا سوء الحفظ فاذا كان قد حفظ كل منهما مثلما حفظ الاخر كان ذلك
دليلا على انه محفوظ لا سيما اذا كان مما جرت بانه لا يتسمى لما فيه من تجربة
اللفظ والمعنى ولهذا يحتج من منع المرسل به اذا روي من وجه اخر ولهذا
يحتج من منع المرسل به اذا روي من وجه اخر ولهذا يجعل الترمذي وغيره
الحديث الحسن ما روي من وجهين ولم يكن في طريقه متهما بالكذب ولا كان مخالفا
للاخبار المشهورة وادنى احوال هذا اللفظ ان يكون بهذه المنزلة وايضا
فقد ثبت عن الصحابة انهم تكلموا بمعناه كما في قول ابن عباس تعمد الى خلق من
خلقي على صورتي والمرسل اذا اعتضد به قول الصاحب احتج به من لا يحتج
بالمرسل كالشافعي وغيره وايضا فثبت بقول الصحابة ذلك ورواية التابعين
كذلك عنهم ان هذا كان مطلقا بين الائمة ولم يكن منكورا بينهم وايضا
فعلم ذلك لا يوجد بالراي وانما يقال توقيفا ولا يجوز ان يكون مستند
ابن عباس اخبار اهل الكتاب الذي هو احد الناهين لنا عن سؤالهم
ومع نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن تصديقهم او تكذيبهم فعلم ان ابن عباس انما
قاله توقيفا من النبي صلى الله عليه وسلم ففي صحيح البخاري عن ابن شهاب عن عبيد الله بن
عبد الله ان ابن عباس قال كيف تسالون اهل الكتاب عن شيء وكتابكم الذي
انزل على رسوله احدث الكتب عهدا بالرحمن تقرؤونه محضا لم يشب وقد
حدثكم ان اهل الكتاب قد بدلوا من كتب وغيروا فكتبوا بايديهم الكتب
وقالوا هو من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا او لا ينهاكم ما جاءكم من
العلم عن مسالتهم فلا والله ما راينا رجلا منهم يسالكم عن الذي انزل عليكم
وفي صحيح البخاري عن ابي هريرة قال كان اهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية ويفسرونها
بالعربية لاهل الاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصدقوا اهل الكتاب
ولا تكذبوهم وقولوا امنا بالله وما انزل الينا وما انزل اليكم الاية فمعلوم مع هذا
ان ابن عباس لا يكون مستند فيما يذكره من صفات الرب انه ياخذ ذلك
عن اهل الكتاب فلم يبق الا ان يكون احد من الصحابة الذين اخذوه من النبي صلى الله عليه وسلم

وهذه الوجوه كلها مع انها مبطلة كقول من يعيد الضمير في قوله الى ادم فهي ادلة مستقلة
في الاخبار بان الله تعالى خلق ادم على صورة نفسه وبهذا حصل الجواب عما يذكر من
كون الاعمش مدلسا حيث تقدم على روايته مثل هذا الحديث وتلقاه عنه العلما
ويوافقه الثوري والعلما على روايته عن ذلك الشيخ بعينه وذلك قوله حبيب مدلس
فقد اخذه عنه هولا الايمة فهذا المعنى عند اهل الكتاب من الكتب الماثورة عن
الانبيا كالتوراة في ان في السفر الاول منها سيخلق بشر على صورتنا يشبهها
وقد قدمنا انه يجوز الاستشهاد بما عند اهل الكتاب اذا وافق ما يوثر عن نبينا
بخلاف ما لم نعلمه الا من جهتهم فان هذا لا يصدقهم فيه ولا يكذبهم ثم ان هذا مما لا
غرض لاهل الكتاب في اقرانه على الانبيا بل المعروف من حالهم كراهة وجود ذلك
في كتبهم وكتمانه وتاويله كما قد رايت ذلك مما شا الله من علمايهم ومع هذا الحال يمتنع
ان يكذبوا كلاما يثبتونه في ضمن التوراة وغيرها وهم يكرهون وجوده عندهم
وان قيل الكارة لذلك غير الكتاب له فيقال هو موجود في جميع النسخ الموجودة
في الزمان القديم في جميع الاعصار والامصار من عهد النبي صلى الله عليه وسلم وايضا فمن
المعلوم ان هذه النسخ الموجودة اليوم بالتوراة ونحوها قد كانت موجودة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم
فلو كان ما فيها من الصفات كذبا وافترا ووصفا لله بما يجب تنزيهه عنه كالشركا
والاولاد لكان انكار ذلك عليهم موجودا في كلام النبي صلى الله عليه وسلم او الصحابة
او التابعين كما انكروا عليهم ما دون ذلك وقد عابهم الله في القران بما دون ذلك بما هو
دون ذلك لو كان هذا عيبا لكان عيب الله لهم اعظم وذمهم عليه اشد الوجه
العاشر ابطال اعيان التاويلات التي ذكروها فاما قوله في الوجه الاول انه لم يغير
خلقه ادم ولم يمسخها كما مسخ غيره كالحية والطاوس قبل خلق ادم على صورة ادم
فيقال له العبارة المعروفة عن هذا المعنى ان يقال ابقى ادم على صورته او تركه
على صورته او لم يغير صورة ادم لا يقال خلقه على صورة نفسه فان هذا اللفظ
لا يستعمل في مثل ذلك المعنى الا ترى ان الله لما مسخ بعض بني اسرايل كالذين قال لهم
كونوا قردة خاسين كما قال وجعل منهم القردة والخنازير والحي الذين كانوا ينهون
عن المنكر فانه لا يقال خلق هولا على صورهم بل يقال ابقاهم على صورهم او ابقا
صورهم او لم يمسخهم وهذا لما تقدم من ان هذا اللفظ لا يقال الا فيما تقدمت
الصورة على خلقه لا فيما تاخرت وايضا فهذا من الامر المعروف الظاهر لكل احد
ان مضمونه ان صورة ادم كانت كهذه الصور لم يمسخ وما من الناس الا من يعرف هذا

كما يعرف ادم بقول القائل لهذا الفقوله ان ادم كان له وجه وعينان واذنان وشفتان
وهذا من الكلام السمج وايضا فالاخبار بما لزم من مسخ غير ادم غير معلوم ولا مذكور
وايضا فان الله تعالى قد اخبر انه تاب على ادم واجتباه وهو لم يتب قبل اهباطه الى الارض
فنزال عنه العقاب قبل هبوطه واما التاويل الثاني وقوله ان فيه ابطال قول الدهرية الذين
يقولون ان الانسان لا يولد الا من نطفة ودم الطمث فيقال له قد اخبر الكتاب انه
خلق ادم من الماء والتراب ومن الطين ومن الحمأ المسنون وهذه نصوص ظاهرات
متواترات يسمعها العام والخاص بين ان ادم لم يخلق من نطفة ودم طمث وبطل هذا
القول ابطالا بينا معلوما بالاضطرار فاما قول القائل ان ادم خلق على صورة ادم دليلا ص
فليس في هذا القول على نفي كونه مخلوقا من عين اصلا وقوله خلق ادم على صورته
ابتدا من غير تقدم نطفة ثم علقة ومضغة يقال له خلق بعد تقدم تراب وطين وصلصال
ودلالة اللفظ على نفي هذا المتقدم لا دلالة على نفي وكل المتقدم فان كان قوله خلق ادم على صورة
ادم يقتضي خلقه ابتدا من غير تنقل احوال فهو ينفي الامرين والا فهو لا ينفي لا هذا ولا
هذا وهذا التخليط انما وقع لكون الصور التي خلق عليها جعلوها مناخرة عن الخلق
وهو خلاف مدلول اللفظ واما التاويل الثالث وقوله ان الانسان لا يكون
الا ذا من الطول من مد ذراعين سواء شطه الا فلاك والعناصر فقوله خلق ادم على صورة
ادم اي من غير هذه الوسايط والمقصود منه الرد على الفلاسفة فيقال هذا الظهر بطلانا
من الاوجه فان ادم عليه السلام لم يكن الا ذا من الطول من مد ذراعين ومن ماء اعظم
من مواد بنيه فان الله خلقه من التراب والماء وجعله صلصالا وهذه هي العناصر والاصل عاما
فانه ابقى اربعين يوما قبل نفخ الروح فيه وولده انما يبقون اربعة اشهر قال تعالى هل
اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا والاصل فاللفظ لا يدل على
نفي ذلك بوجه من الوجوه لا حصيصه ولا مجازا بل هذه الدلالة من جنس ما يدعيه عليه
الرافضة ونحوهم من جهال الزيدية ان قوله امام منا هو على بن ابي طالب بل
ربما هذا اقوى فان لفظ الامام فيه اشتراك والا فكون النبي خلق على صورة
نفسه المتقدمة او المتاخرة اي شيء مما ينفي كونه ولد وخلق من ماء
ان هذا الموسى من كونه تحمل الام النبي صلى الله عليه وسلم على رد ما ناسر الاصلال
والعناصر رد على الفلاسفة بعيد في كتب له اجرى دلالة القرآن
على ما ناسر الاصلال والكواكب ناره على ما ناسره المحجوب من الاحياء

وتارة امر بما يامر به السحر المشركون من عباداتها فقد جعل كلام الله ورسوله
مناقضا جيث اثبت دليل ونفاه ثم انه في جانب الاثبات يعلو حتى يامر بما
هو محرم بل لغير اجماع المسلمين وفي جانب النفي يعلو حتى يمنع كونها اسبابا لكتاب
الاسباب وهذا من اعظم التناقض فيما جاء به الرسول ومن وجهه المعقول واما
التاويل الرابع وقوله المقصود منه بيان ان هذه الصور الانسانية انما حصلت
بتخليق الله لا بتاثير القوى المصورة فقال ان كان للقطع الاعلى دليل وانما يدل عليه
قوله خلق الله ادم فاذكر دليلك في القرآن في غير موضع اد قوله على صورته لا يعرض
لذلك وان كان دليلا عليه فهو باطل وعلى التقدير ان قد عورض قوله على صورته
القوى الطبيعية دعوى باطلة وقال له ثانيا اخبار الله تعالى بانه خلق ادم وهو الحق
الطهر واشهر في القرآن عند العامة والخاصة من ان يكون المستفاد منه يحتاج
الى قوله على صورته وقال له ثالثا اي شيء قوله على صورته ما يمنع هذه القوى وقال له
رابعا ومن الذي يسمع وجود هذه القوى والطباع وان ليس هو خلقها وخلق احكامها
احسن عن موضع من كتابه انه يحدث الاشياء بعضها بعض في قوله فاسقيناكموه لما
فاحصاه من كل الميراث من اعظم الضلال بعد ما في الخلق وما احصى الله
ته وكتابه وجعل دليل تاويل الاحاديث دعوى المدعي اشد دليل على الدهرية والفلاسفة
والاطباء والمشبهة وهو قد اضحك العقلاء على عقله بما يحدث من الحيوانات
والمعدنيات والجد في اساسه بما افتراه من التاويلات واخبث عن
الرسول انه اخبر بحدوث الموجودات مع ان لفظه صلى الله عليه وسلم
من ابعد شيء عن هذه الشبهات واما التاويل الخامس وقوله ان
الصور يدل وجودها الصفة فقال ترجمانه صور هذه الواقعة ودليل
له صورة المسئلة والمراد ان الله تعالى خلق ادم من اول الامر كاملا تاما
في علمه وقدره او لوجه سعيدا عارفا ما سيقال له الصور هي الصور الموجودة
في الخارج ولفظ صور يدل على دليل وما من موجود من الموجودات
الا له صورة في الخارج وما يكون من الوقائع تشتمل على امور ليس لها صورة
من وجوده ودليل المسئول عنه من الحوادث وغيرها له صورة موجودة
في الخارج ثم تكون الصورة الموجودة مرسومة في النفس وقد تسمى صورة

دهسم

ذهنيه فقوله شرحت له صوره الواقعه واخرى صوره المسئله اما
ان يكون المراد به الصوره الخارجيه او الصوره الذهنيه واما الصفه فهى
فى الاصل مصدر وصفت الشئ وصفا وصفه كم يسمون المعقول باسم المصدر
سنه جاريه لهم فيقولون لما يوصف به من المعانى صفه وقد تعلم احد
اللغطين فى بعض الاصطلاحات ثم اصطلح طائفه من الناس على ان جعلوا
الوصف اسما للقول والصفه اسما للمعنى كان طائفه اخرى جعلوا الجميع اسما
للقول والتحقيق ان كلا منهما يدل على هذا والوصف للشئ لا صفته حتى تعلمه
فيرتسم مثاله فى نفسه ومن هنا يقال الدليل يعم الصفه كما قد يقال فى قوله تعالى صفه
مثل الجنه التى وعد المتقون قال بعضهم اى صفه الجنه التى وعد المتقون
واذا كان ما فى النفس من العلم بالشئ يسمى مثلا له وصفه فالصوره الذهنيه هى
المثل التى يسمى اصابصفه ومثلا ولهذا يقال صورت الشئ فتمثل الشئ وتخيله
اذا صار فى نفسك صورته ومثاله وخياله كما يسمى ذلك تمثلا وتخيلا ومثل فلان
على بعثتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فامرنى ان لا ادع تمثالا الا طمسته
مثاله الخارج صوره كما قال النبى صلى الله عليه وسلم لعن الله المصورين وقال من صور صوره
كلف ان ينفخ فيها الروح وليس بنافخ وقال لا تدخل الملائكه بيتا فيه صوره
يسمى ذلك تمثالا فى مثل قول على يعنى رسول الله صلى الله عليه وسلم فامرنى ان لا ادع تمثالا
الا طمسته ولا قبرا مشرفا الا سويته وقال العلماء كابن عباس وغيره واحمد وغيره
الصوره هى الداثره فاذا قطع الراس فلم يبق صوره ولهذا قال ابن عباس لمن
استفتاه ان كنت مصورا فصور الشجر وما لا روح فيه وسائنى فى الصحيح من
حبب الصور فقال فيه ويحرم الله صورهم على النار فهذا فى حبب صنعه
وفى حبب اخر فهم حرم الله على النار ان يبث فيها الروح وقال تعالى ولقد خلقناكم
ثم صورناكم ثم قلنا للملائكه اسجدوا لادم وقال تعالى الله الذى جعل لكم الارض قرارا والسماء بناء وصوركم فاحسن صوركم وقال يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم
الذى خلقك فسواك فعدلك فى اى صوره ما شاء ركبك وقوله ان لفظ
الصوره يراد به ما يوصف بالقول من الصوره الخارجيه او ما طابقه
من الصور الذهنيه فهذا قريب ولكن هذا يوجب

ان لفظ الصوره لابد له من صوره خارجيه وان طابقها الصوره الذهنيه وان اراد
به ان لفظ الصفه فلا يراد به الا ما يقوم بالاعيان من المعاني كالعلم والقدره وهذا
محال لا يوجد في الكلام ان قول القائل صوره فلان يراد بها علمه وقدرته والصفات القائمه به
من العلم والقدره ونحو ذلك هذا من البهتان على اللغه واهلها وايضا فقول
القائل خلق آدم على صوره آدم معناه على صفه آدم لا بد على هذا ان خلق على صفات
الكمال ابتداء ولو اريد بالصوره ما تاخر عن وجوده فان المخلوق على صفه من
يخلق على تلك الصفه في مده عمره من ذلك انه جعل احد المتماثلين لونه خلق عارفا بالله
معظما لعبد الله ومعلوم ان هذه الصفه تاخر وجودها عن اصل خلقه
فان التوبه كانت بعد الذنب فاذا كان الانبياء لكونه محلوقا على تلك الصفه لكونه
كونه محلوقا على صفه العلم بعد ان خلقه الله تعالى علما الى ان صار عالما
كما علم نبيه البيان بعد ان خلقهم فهذه التاويلات التي هي دلاله اللفظ على معنى
من المعاني فان يلزم المعنى بالملازمه فان يجتمع من ذلك ما يجتمع وهذا شان اهل التحريف
والالحاد يعودون الله من لغو الزيغ ونساله الهدى والسداد وهذه التاويلات
وان كان المؤسس منسوقا فاكثرها وهو ان كان قد نقل منها ما نقله من كتاب ابي يعلى ونحوه وهم ايضا متسوقون باشباهها فقد كان من هو اقدم منهم بدهر من التاويلات
ما هو امثل من ذلك اذ كلما تقدم الزمان كان الناس اقرب الى الاسلام والاثبات
والقياسات والترعيات والعقليات وكان قدماء الجهميه اعلم بما جاء به الرسول
واحسن تاويلا من هؤلاء لتقدمهم فيما ذكره عن المروذي عن احمد انه دل له عن
بعض المحدثين بالبصره انه قال قول النبي صلى الله عليه وسلم خلق الله آدم على صورته قال
صوره الضمير قال هذا جهمي وقال بسلم الخبر احاد فكيف احاد هذا جهمي كما
ان من قال على صوره للانسان فهو جهمي لان الجهميه هم الذين ينكرون الصفات ويتاولون
ما ورد في ذلك من الاخبار والايات وهذا التاويل احسن مما تقدم فان قوله على
صوره آدم يقتضي ان يكون لآدم صوره خلق عليها وتلك هي صوره الجسم فانه اذا
صوره آدم شاهدي نفس وصار شخصا لائما يقوم فيه الروح ومراده هو ان
خلقه على تلك الصوره المصنوعه من الطين لكن هذا ايضا فاسد فان قول
القائل خلق على تلك الصوره يقتضي ان يكون له صوره اخرى خلق على

تلك الصورة وادم هو بعينه تلك الصورة التي خلق فيها الروح بل تصويره هو خلقه
من تراب ثم من طين كما قال ولقد خلقناكم ثم صورناكم فقدم الخلق على التصوير فكيف
تكون الصورة التي لادم سابقة على الخلق حتى يقال خلق ادم على تلك الصورة وايضا لو
اريد انه خلق من صورة الطين بعينها لا من ابوين ولا يجوز ذلك لقيل كما قال الله
من تراب وقال اني خالق بشرا من طين شرا من صلصال من حما مسنون وكذلك
اذا تاوله متاول على الصورة المقدرة له وهي ما سبق له في علم الله وكلامه وكتابه اي
خلق ادم على الصورة التي قدرها له فان الله وان كان خلق كل شي على ما سبق من تقديره
فلا يصح تاويل الحديث على هذا لان جميع الاشيا خلقها الله تعالى على ما قدره فلا اختصاص
لادم بذلك وايضا فانه لا يصلح ان يقول لا تقبحوا الوجه ولا يقول احدكم قبح الله وجهك
ووجه من اشبه وجهك فان الله خلق ادم على ما قدره فان الوجه وساير الاعضا
بل وساير المخلوقات خلقها على ذلك فينبغي ان لا يصلح تقبيح شي من الاشيا البتة لعموم
العلة وايضا فان قوله ووجه من اشبه وجهك يمنع ان يكون المراد التقدير وايضا
فان هذه العلة لا يصلح ان تكون مانعة من التقبيح وايضا فان قوله اذا قاتل احدكم
فليجتنب الوجه فان الله خلق ادم على صورته طوله ستون ذراعا الى قوله فكل
من يدخل الجنة يدخلها على صورة ادم صريح في انه اراد صورة ادم المخلوقة
لا المقدرة وايضا فتسمية ما قدر صورة ليس له اصل في كلام الله وكلام رسوله
فليس في هذا الخطاب ان صور الاشيا ثابتة في علم الله او تقديره وان كان من
المتاخرين من يقول لفلان عند فلان صورة عظيمة وهذا الامر مصور في نفسي
لكن مثل هذا الخطاب لا يجوز ان يحمل عليه كلام الرسول صلى الله عليه وسلم الا ان
يكون ذلك من لغته التي خاطب بها امته فصل واما التاويلات الثلاثة التي
ذكرها في الطريق الثالث فالكلام في ابطالها فقط اذ لفظ الحديث مع ساير الاحاديث
موافقة لهذه الطريق كما جا على صورته وعلى صورة الرحمن وعلى صورتي اما التاويل
الاول وهو قوله المراد من الصورة الصفة كما بيناه فيكون المعنى ان ادم امتاز عن
ساير الاشخاص والاجسام بكونه عالما بالمعقولات قادرا على استنباط الحرف
والصناعات وهذه صفات شريفة مناسبة لصفات الله تعالى من بعض
الوجوه فصح قوله ان الله خلق ادم على صورته على هذا التاويل فالكلام عليه من وجوه

يمنع ان يكون المراد به التقدير فان ذلك لا يختص بالوجه ولا بادم ولا يصلح ان يعلل به منع ضرب الوجه ولو علل به وجب ان لا يضرب شي من الاشيا وايضا قوله خلق ادم على صورته

احدها انه تقدم من لفظ الصفة سواء عني به القول الذي يوصف به الشيء وما يدخل
في ذلك من المثال العلمي الذهني او اريد به المعاني القائمة بالموصوف فان لفظ الصورة لا يجوز
ان يقتصر به على ذلك بل لا يكون لفظ الصورة الا لصورة موجودة في الخارج او لما يطابقها
من العلم والقول وذلك المطابق يسمى صفة ويسمى صورة واما الحقيقة الخارجة فلا تسمى
صفة كما ان المعاني القائمة بالموصوف لا تسمى وحدها صورة واذا كان كذلك فقوله
على صورته لا بد ان يدل على الصورة الموجودة في الخارج القائمة بنفسها التي ليست مجرد
المعاني القائمة بها من العلم والقدرة وان كان لتلك صورة وصفة ذهنية اذ وجود هذه
الصورة الذهنية مستلزم لوجود تلك والا كان جهلا لا علما فسواء عني بالصورة الصورة
الخارجة او العلمية لا يجوز ان يراد به مجرد المعنى القائم بالذات والمثال العلمي المطابق
لذلك الوجه الثاني ان قوله ان ادم امتاز عن سائر الاشخاص والاجسام بالعلم والقدرة
ان اراد به امتيازه عن بنيه فليس كذلك وان اراد به امتيازه عن الملائكة والجن فهو لم
يمتز بنفس العلم والقدرة فان الملائكة قد تعلم ما لا تعلمه ادم كما انها تقدر على ما لا
يقدر عليه وان كان هو ايضا علمه الله ما لم تكن الملائكة تعلمه لا سيما عند جمهور الجهمية
من المعتزلة والمتفلسفة ونحوهم الذين يزعمون ان الملائكة افضل من الانبياء وهو
احد اقوال هذا المؤسس وسواء كان الانبياء افضل او الملائكة فلا انه لم يمتز احدهما عن
الاخر بجنس العلم والقدرة لكن بعلم خاص وقدرة خاصة وايضا فاهل السنة
الذين يقولون الانبياء والاولياء افضل من الملائكة لا يقولون انهم خلقوا على صفة
الكمال التي هم بها افضل من الملائكة في نهايتهم فقد ثبت باتفاق الطوائف ان ادم لم
يخلق صفة من العلم والقدرة امتاز بها عن سائر الاشخاص والاجسام بل في الاشخاص
والاجسام من كان امتيازه عن ادم بالعلم والقدرة اكثر الوجه الثالث ان يقال
المشاركة في بعض الصفات واللوازم البعيدة اما ان يصح قول القائل
ان الله خلق ذلك الموصوف على صورة الله او لا يصح ذلك فان لم يصح ذلك بطل قولك
ان خلق ادم على هذه الصفات التي جعلها بعض اللوازم يصحح قوله ان الله خلق ادم على
صورة الرحمن وان كانت تلك المشاركة يصحح هذه الاطلاق صح ان يقال ان الله
خلق كل ملك من الملائكة على صورته بل خلق كل حي على صورته بل ما من شيء من
الاشياء الا وهو يشاركه في بعض اللوازم البعيدة ولو انه القيام بالنفس وحمل
الصفات فيصح ان يقال في كل جسم وجوهر ان الله خلقه على صورته على هذا التقدير الوجه

لا يقولون انهم خلقوا على صفة الكمال التي هم بها افضل من الملائكة بل يقولون ان الله ينقلهم من حال الى حال حتى نهايتهم افضل من الملائكة

الرابع

الرابع ان لفظ الحديث اذا قاتل احدكم او ضرب احدكم فليجتنب الوجه فان الله خلق ادم على
صورته فنهى عن ضرب الوجه لان الله خلق ادم على صورته فلو كان المراد مجرد خلقه
عالما قادرا ونحو ذلك لم يكن للوجه بذلك اختصاص بل لا بد ان يريد الصورة التي يدخل
فيها الوجه الوجه الخامس الحديث الاخر لا يقولن احدكم قبح الله وجهك
ووجه من اشبه وجهك فان الله خلق ادم على صورته وهذا يقتضي انه نهى عن ذلك
لتناوله لله وان ادخل وجه ابن ادم فيما خلقه الله على صورته فان قيل هذا تصريح بان
وجه الله يشبه وجه الانسان كما ورد صورة الانسان على صورة الرحمن فالجواب
ان هذا ايضا لازم للمنازع ولهذا اورده واجاب عنه فقال فان قيل المشاركة في
صفات الكمال يقتضي المشاركة في الالهية قلنا المشاركة في بعض الوجوه لا تقتضي الوجه المشبه به
اللوازم البعيدة ثم لا يوجه ادم لان الله خلق الله على صور
حصول المخالفين الامور الكثيرة لا تقتضي المشاركة
في الالهية قال ولهذا المعنى قال الله تعالى ولله المثل
الاعلى وقال صلى الله عليه وسلم تخلقوا باخلاق الله ومن المعلوم ان المشابهة هي
المشاركة في صفات الكمال التي هي العلم والقدرة اعظم من المشابهة والمشاركة في
مجرد مسمى الوجه وايضا فهذا المؤسس قد ذكر في اجل كتبه الذي سماه نهاية
العقول في دراية الاصول في مسئلة تكفير المخالفين من اهل القبلة في حجة من كفر
المشبهة قال ورابعها ان الامة مجمعة على ان المشبهة كفار ثم المشبهة لا يخلو
اما ان يكون هو الذي يذهب الى كون الله مشبها بخلقه من كل الوجوه او ليس
والاول باطل لان احدا من العقلاء لم يذهب الى ذلك ولا يجوز ان يجمعوا على
تكفير من لا وجود له بل المشبه الذي يثبت الاله على صفة تشبهه معها بخلقه
والمجسم كذلك لانه اذا اثبته جسما مخصوصا غير معين فانه يشبهه بالاجسام
المحدثة فثبت ان المجسم مشبه وكل مشبه كافر بالاجماع فالمجسم كافر ثم قال في
الجواب عن ذلك لانه يضر عدم تكفير اهل القبلة قوله المجسم مشبه
والمشبه كافر قلنا ان عنيتم بالمشبه من يكون قائلا بكون الله شبها بخلقه من
كل الوجوه فلا شك في كفره لكن المجسمة لا يقولون بذلك فلا يلزم قولهم بالتجسيم
قولهم بذلك الا ترى ان الشمس والقمر والنمل والبق اجسام ولا يلزمنا اعترافنا
باشتراكهما في الجسمية كوننا مشبهين للشمس والقمر بالنمل والبق وان عنيتم
بالمشبه من يقول بكون الله شبها بخلقه من بعض الوجوه فهذا لا يقتضي الكفر
لان المسلمين اتفقوا على انه موجود وشيء وعالم وقادر والحيوانات ايضا كذلك وذلك لا يوجب
الكفر وان عنيتم بالمشبه من يقول الاله جسم مختص بالمكان فلا نسلم انعقاد الاجماع

على تكفير من يقول بذلك بل هو دعوى للاجماع في محل النزاع فلا يلتفت اليه وهذا تصريح
بان القول بكون شيئا يخلقه من بعض الوجوه داخل في قول كل المسلمين ولا ريب
ان كل موجودين فلا بد ان يتفقا في شيء يشتركان فيه وان كان احدهما اكمل فيه واولى
به من الاخر والا فاذا قدر انهما لا يتفقان في شيء اصلا ولا يشتركان فيه لم يكونا
موجودين وهذا معلوم بالفطرة البديهية التي لا ينتازع فيها العقلاء الذين
يفهمونها وهذا الكلام قد نبهنا عليه غير مرة في هذا او في الاجوبة المصرية
وفي جواب المسئلة الصرخدية وغير ذلك في بيان شبهة التركيب والتجسيم
وشبهة التشبيه والاتفاق والاشتراك بين الموجودين يكون في مراتب الوجود
الاربعة الحقيقي الخارجي العيني اذا كان هذا موجودا قلت وهذا موجود ثابت
وهذا قائم بنفسه وهذا موصوف بالصفات وهذا متميز عن غيره باين منه
وهذا متميز عن غيره باين منه وهذا حي وهذا حي وهذا عليم وهذا عليم وهذا
قدير وهذا قدير وهذا سميع وهذا سميع وهذا بصير وهذا بصير وهذا
رؤوف رحيم وهذا رؤوف رحيم وهذا عظيم كبير وهذا عظيم كبير وهذا صمد وهذا
صمد وهذا واحد وهذا واحد وبينا ان الموجودين في الخارج لا يشارك احدهما
الاخر في نفسه ووجوده وماهيته بل كل منهما مختص بذلك باين بذاته لكن
يشبه احدهما الاخر شبها قليلا او كثيرا صغيرا او كبيرا بعيدا او قريبا وانما
يشتبهان في شيء وذلك الشيء الذي يشتبهان فيه وهو المعنى الكلي وهو بعينه
لا يوجد في الخارج مجردا عنهما وانما يوجد في هذا حصته منه وفي هذا
حصته منه فهو بوصف العموم لا يوجد في الخارج وبوصف الخصوص
يوجد في الخارج واما بوصف الاطلاق المقابل للتقييد فلا يوجد في الخارج
فليس في الخارج مطلق غير مقيد واما بوصف الاطلاق حتى عن التقييد وهو
المطلق الذي يمتنع كونه مقيدا فقد يقال في ذلك انه موجود في الخارج لكن هو
موجود مع كونه مقيدا لا موجود مطلقا غير مقيد وكذلك في الحي والحي والعالم
والعالم لا بد من نوع اشتباه هو الاشتراك ثم في المرتبة الثانية وهي المرتبة العلمية
تقوم في نفس العالم معنى عام كلي نعم هذا وهذا لا تقوم في نفسه المعنى المطلق
والمعنى الخاص فذلك المعنى العام يقال له المعنى المشترك وهو الذي اشتبها فيه ثم في
المرتبة الثالثة والرابعة يكون اللفظ كالاسم والخط مطابقا لهذا المعنى العلمي

وهذا موصوف بالصفات

فيقال

فيقال في الاسم العام الذي يجب الاشتراك فيه الموجود منقسم الى واجب وممكن
والحي منقسم الى واجب وممكن وكذلك اذا ورد القسم منقسما على الاقسام
ويقال في المطلق الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه وان اوجب الاشتراك
الموجود قد يكون واجبا وقد يكون ممكنا والموجود يقال للواجب والملك والله
الحي والعليم والقدير ويقال في الخاص هذا الموجود وهذا الحي واسماء الله كلها خاصة به
ولكن اذا اجريت على اذاه التخصيص لفظا او قصدا امكن بعضها ان يجعل
مطلقه وعامه كالعليم والسميع والبصير والحي والوجود فكل واحد يمكن في
بعضها ولهذا جعلها الفقهاء في باب الايمان ثلثة اقسام فنسما مختصا بالله لا يجوز
ان يسمى به غير كاسم الله ورب العالمين فهذا نص وقسم هو ظاهر في الله لكن
يجوز ان يسمى به غير كاسم الله ورب العالمين القديم فهذا اقصر من عند
الاطلاق وبالنية قد يكون بمنزلة الحي والصمد وقسم ليس هو ظاهرا في
الله بل هو محتمل مشترك ويقال له والمخلوق مثل اسم الموجود ونحوه فهذا القسم
لا يكون بمساعدة الاطلاق وان قصد به الله فهل يكون بمنزلة على قولين مشهورين
احدهما يكون بمساو هو ظاهر مذهب احمد فتنعقد اليمين عندهم بالصريح
والكناية والثاني لا يكون بمساو هذا ظاهر مذهب الشافعي وقول في مذهب احمد
لان اليمين لا تعقد عندهم الا بالكناية واذا كان الامر كذلك علم ان في التشبيه
من كل وجه هو التعطيل والملحد لرب العالمين كما عليه المسلمون متفقون كما ان اثباته
مطلقا هو جعل الانداد لرب العالمين لكن من الناس من لا يفهم هذا ولا يعتقد
ان لفظ التشبيه يدل على التمثيل المنفي عن الله اذ لفظ التشبيه له عموم
وخصوص كما سنبينه ومن هنا ضل فيه كثير من الناس اذ ليس له حد محدود
وما هو منتف بالاتفاق من المتكلمين بل من اهل الملل كلهم بل من جميع العقلاء المؤمنين
بالله معلوم بصريح العقل وعنه ما هو ثابت بالاتفاق من المسلمين بل من اهل
الملل بل من جميع العقلاء الفطريين بالصانع فلما كان لفظ التشبيه يقال على ما
يجب انتفاؤه وعلى ما يجب اثباته رد الكتاب والسنة منطقا لا نفيا
ولا اثباتا ولكن جاءت النصوص بالنفي بلفظ المثل والكفو والند والسمي
وجاء لفظ الشبه في الاثبات مقيدا ففي كلام اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وما يعلم
كما روى عثمان بن سعيد الدارمي ثنا موسى بن اسمعيل ثنا ابو هلال الراسبي ثنا
ان عبد الله بن بريدة اخبره قال لا اعلم هذا الا عن ابي الاسود قال لما بعث
سلام من سليمان ثنا سعيد عن ابي معشر عن ابن عباس قال ليس لله مثل ولا شبه ولا

وبينا ان الله ليس كمثله شيء بوجه من الوجوه فيجب ان ينفى عنه المثل مطلقا ومقيدا
وكذلك الند والكفو والشريك ونحو ذلك من الأسماء التي جاء القرآن بنفيها وذكرنا من
ادلة ذلك ان الله تعالى لما نفى المثل عن نفسه بقوله ليس كمثله شيء والسمي بقوله هل
تعلم له سميا والند بقوله فلا تجعلوا لله اندادا والكفو بقوله ولم يكن له كفوا احد
والشريك والعديل والمساوي بقوله سبحانه وتعالى عما يشركون ثم الذين كفروا
بربهم يعدلون ان كنا لفي ضلال مبين اذ نسويكم برب العالمين فلا يخلو اما ان يكون
النفي ضلالا يعم ذلك وهو مختص بالمماثل له من كل وجه وهو المكافئ له من كل
وجه فقط والمساوي والمعادل له والمكافئ له من كل وجه او يكون النفي عاما
في المماثل له ومن بعض الوجوه والمكافئ له ومن بعض الوجوه ولا يجوز ان يكون النفي مختصا
بالقسم الاول لان هذا لم يعتقده احد من البشر وهو سبحانه ذم وذم عما هو
موجود في البشر ولان النبي صلى الله عليه وسلم قال له رجل ما شاء الله وشئت فقال اجعلتني
لله ندا بل ما شاء الله وحده فثبت ان هذه الأسماء المنفية تعم المثل والكفو والند
والشريك والعديل ولو من بعض الوجوه وهذا هو الحق وذلك لان المخلوقين
وان كان فيهما شيء من بعض الوجوه في مثل معنى الموجود والحي والعليم
والقدير فليس مماثله بوجه من الوجوه ولا مكافئه بل سبحانه له المثل الاعلى
في كل ما يثبت له ولغيره ولما ينفى عنه وعن غيره لا يماثله غيره في اثبات شيء ولا
في نفيه بل المثبت له من الصفات الوجودية المختصة بالله التي يحار عقول
البشر في معرفة كنهها والتنبيه عن صفتها ما لا يعلمه الا الله مما لا سبيل الى ما
علموه من الامر المشترك بينه وبين المنفي عنه لا بد ان يستلزم
وصفا ثبوتيا كما قررناها في غير هذا الموضع ومنافاته لذلك المعنى وتعدد عنها
ومنافات صفاته الوجودية له فيه من الاختصاص الذي لا يشركه فيه احد
مما لا يعلمها الا هو بخلاف لفظ الشبه فانه يقال على ما يشبه غيره ولو من
الوجوه البعيدة ومما يحب العقل به بشرا وعقلا ان الاسماء التي لها المعاني
الاسمية ذكرت بصيغ مختلفة قول الجهمية ان نفيهم لكل من كل وجه
مستلزم لتعطيل الصانع ووجوده كانوا اشبعوا ما قالوا من النفاق
والتعطيل وامتنعوا عن الحلاف لفهم العقلاء لما فهموه من مقصودهم
وان لم يفهمه اهل الجهل والتضليل مثل ما ذكرناه في الاسماء الحسنى من وجه في
الرد على الجهمية وقد ذكرنا فيما تقدم قال فيه في وصف قول الجهم

ووجد ثلاث آيات في القرآن من المتشابه قوله ليس كمثله شيء وهو الله في السموات
وفي الارض ولا تدركه الابصار فبنا اصل كلامه على هولاء الآيات وتاول القرآن
على غير تاويله وكذب باحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وزعم ان من وصف من الله
شيئا مما وصف به نفسه في كتابه او حدث عنه رسوله صلى الله عليه وسلم كان كافرا
وكان من المشبهة واضل بشرا كثيرا وتبعه على قوله رجال من اصحاب ابي حنيفة واصحاب
عمرو بن عبيد بالبصرة ووضع دين الجهمية فاذا ساله الناس عن قول الله عز وجل
ليس كمثله شيء ما تفسيره يقول ليس كمثله شيء من الاشيا هو تحت الارضين السابعة
كما هو العرش لا يخلو منه مكان ولا يكون في مكان دون مكان ولا يتكلم ولا ينظر
اليه احد في الدنيا ولا ينظر اليه احد في الآخرة ولا يوصف ولا يعرف بصفة ولا بفعل
ولا له غاية ولا منتهى ولا يدرك بعقل وهو وجه كله وهو علم كله وهو سمع كله وهو
بصر كله وهو نور كله وهو قدرة كله لا يكون شيئين مختلفين وليس له اعلا
ولا اسفل ولا نواحي ولا جوانب ولا يمين ولا شمال ولا هو خفيف ولا ثقيل ولا
له لون ولا جسم وليس هو معلوما وكل ما خطر على قلبك انه شيء تعرفه فهو على
خلافه فقلنا هو شيء فقالوا هو شيء لا كالاشيا فقلنا ان الشيء الذي لا كالاشيا
قد عرف اهل العقل انه لا شيء فعند ذلك تبين للناس انهم لا يثبتون شيئا ولكن
يدفعون عن انفسهم الشنعة بما يقرون في العلانية فاذا قيل لهم فمن تعبدون قالوا
نعبد من يدبر امر هذا الخلق فقلنا فهذا الذي يدبر امر هذا الخلق هو مجهول
لا يعرف بصفة قالوا نعم قلنا قد عرف المسلمون انكم لا تثبتون شيئا انما تدفعون
عن انفسكم الشنعة بما تظهرون في العلانية وقلنا لهم هذا الذي يدبر هو الذي
كلم موسى قالوا لم يكلم ولا يتكلم لان الكلام لا يكون الا بجارحة والجوارح عن الله
منفية فاذا سمع الجاهل قولهم يظن انهم من اشد الناس تعظيما لله تعالى ولا
يعلم انما يقودون قومهم الى الضلالة والكفر وقد نقل اهل المقالات عن
جهم انه كان لا يقول ان الله شيء وهذا معنى ما ذكره احمد فانهم وان اطلقوا انه
شيء لا كالاشيا فلم يريدوا انه ليس بمثل لها فان ذلك حق ولهذا لم ينكر احمد
قولهم ليس كمثله شيء من الاشيا لكن ارادوا نفي الشبه من كل وجه
ومعناهم هو شيء لا يشبه الاشيا بوجه من الوجوه ولهذا قال الامام احمد فقلنا
ان الشيء لا كالاشيا قد عرف اهل العقل انه لا شيء فعند ذلك تبين للناس

انهم لا يثبتون شيا فبين الامام احمد انه يعلم بالمعقول الصريح الذي لا يشترك فيه
العقلا ان ما لا يشبه الاشيا بوجه من الوجوه لا شي كما نقل الناس ان جهما يقوله
ولهذا قال فعند ذلك تبين للناس انهم لا يثبتون شيا اي لجميع العقلا فان هذا
لا يختص اهل السمع والكتاب بل يشترك فيه العقلا كلهم فهذا سوال عن كونه موجودا
ثم سالهم عن كونه معبودا فان هذا يختص به من يوجب عبادة الله وهم المسلمون قديما
وحديثا قال فاذا قيل لهم من تعبدون قال نعبد من يدبر امر هذا الخلق فقلنا
هذا الذي يدبر امر هذا الخلق هو مجهول لا يعرف بصفة قالوا نعم قلنا قد
عرف المسلمون انكم لا تثبتون شيا انما تدفعون عن انفسكم الشنعة بما تظهرون
فهنا جعل الكلام من المسلمين الذين يعبدون الله تعالى والعبادة متضمنة لقصد المعبود
وارادته والقصد والارادة مستلزم لمعرفته والعلم به فلما قالوا نعبد من يدبر
امر هذا الخلق ثم قالوا هو مجهول لا يعرف بصفة فحينئذ تبين للمسلمين الذين يعبدون
الله انهم لا يثبتون شيا يعبدونه وانما هم منافقون في ذلك لان ما لا يعرف بصفة يمتنع ان
يقصد فيعبد فعرف كونهم يقرون بوجوده ويثبتونه وهم الذين انكروا ان يعرف
بصفة فانكروا صفاته مطلقا وانكروا ان يشبه الاشيا بوجه من الوجوه فانكروا
بذلك وجوده وكذلك ذكر محمد بن جرير الطبري في تاريخه لكن ارسل ذلك
والله اعلم بحقيقته انه لما قرى على علما بغداد من المحنة كتاب المامون الذي
دعى الناس فيه الى التجهم فيه لا يشبه الاشيا بوجه من الوجوه اقر بذلك من اقر
به واما احمد فقال لا اقول لا يشبه الاشيا بوجه من الوجوه وهذا يبين كمال
علمه ومعرفته بالاقوال المنافية لدين الاسلام واحترازه منها مع ان كثيرا
من الناس يطلق هذه العبارة ويريد بذلك نفي المماثلة ومقصوده صحيح وقد يريد
به ما يجمع الحق والباطل او يريد تنزيها مطلقا لا يحصل معناه وهولا لا يريدون
حقيقة قول الجهمية ومما يبين ذلك انه ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله
ولا كلام احد من الصحابة والتابعين ولا الاكابر من اتباع التابعين ذم المشبهة
وذم التشبيه او نفي مذهب التشبيه ونحو ذلك وانما اشتهر ذم هذا من
جهة الجهمية كما ذكره الامام احمد ثم قائلهم قوم من اهل الاثبات والرافضة وغلاة

اهل الحديث

اهل الحديث فزادوا في الاثبات حتى دخلوا في التمثيل المنفي في الكتاب والسنة
وذلك تشبيه مذموم فذم بقايا تابعي التابعين ومن بعدهم من ائمة السنة هذا
التشبيه وذموا المشبه بهذا التفسير فصار لفظ المشبهة مذموما في كلام
هولاء كما هو مذموم في كلام الجهمية لكن بين المعنيين فرق عظيم ولهذا كانوا
يفسرون مرادهم ويقولون من اغرق في نفي التشبيه وذم المشبهة كان
جهميا كما ذكره ابو عبد الرحمن بن ابي حاتم وابو القسم الالكائي عن عبد الرحمن
بن عمر الاصبهاني قال سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول لفتى من ولد
جعفر بن سليمان مكانك فقعد حتى تفرق الناس ثم قال يا بني تعرف في هذه
الكورة من الاهوا والاختلاف وكل ذلك يجري مني على بال وحتى لا امرك
وما بلغني فان الامر لا يزال هين ما لم يصر اليكم يعني السلطان فاذا صار اليكم
جل وعظم قال يا ابا سعيد وماذا قال بلغني انك تتكلم في الرب تعالى وتصف وتشبه
فقال الغلام نعم فاخذ ليتكلم في الصفة فقال رويدك يا بني حتى تتكلم اول شي في
المخلوق فان عجزنا فنحن عن الخالق اعجز واعجز اخبرني عن حديث حدثنيه
شعبة عن البناني قال سمعت زرا قال قال عبد الله في لقد راى من ايات
ربه الكبرى قال راى جبريل له ستمائة جناح قال نعم فعرف الحديث فقال عبد الرحمن
صف لي خلقا من خلق الله له ستمائة جناح فبقي الغلام ينظر اليه فقال عبد الرحمن
يا بني فاني اهون عليك المسئلة واضع عنك خمس مائة وسبعا وتسعين صف لي
خلق ثلاثة اجنحة ركب الجناح الثالث منه لموضعا غير الموضعين الذين ركبهما
حتى اعلم فقال يا ابا سعيد نحن قد عجزنا عن صفة المخلوق ونحن عن
صفة الخالق اعجز واعجز فاشهدك اني قد رجعت عن ذلك واستغفر
الله وذكر ايضا عبد الرحمن بن ابي حاتم ثنا اسمعيل بن ابي الحرث
ثنا سويد بن سعيد ثنا علي بن عاصم قال تكلم داود الجواري فصل في التشبيه
فاجتمع فقهاء واسط منهم محمد بن يزيد وخالد الطحان وهشيم وغيرهم
فاتوا الامير واخبروه بمقالته فاجمعوا على سفك دمه فمات في ايامه
فلم يصل عليه علما وذكر عبد الرحمن ثنا احمد بن سنان قال سمعت سادس يحيى الواسطي

يقول كنت قاعدا عند يزيد بن هرون فجاء رجل فقال يا ابا خالد ما تقول
في الجهمية قال يستتابون لان الجهمية علت فتفرغت في علوها الى ان نفت
والمشبهة علت فتفرغت في علوها حتى مثلت فالجهمية يستتابون والمشبهة كذا
وجاء بامر عظيم وروى ابو بكر الخلال في كتاب السنة حدثني ابو بكر بن صدقة سمعت
ابا بكر بن ابي عون سمعت يزيد بن هرون يقول الحواري والمريسي كافران وسمعت
يزيد بن هرون وذكر الحواري فنصب به مثلا فقال اباداود الحواري عبس حسن
يريد العيد فانقطع الحسن وقد كان عليه فخرج شيطان فقال اباداود الحواري
وذكر عبد الرحمن بن يوسف بن اسحق احمد بن الوليد عن محمد بن عمر بن مكتب
قال سمعت وكيعا يقول وصف داود الحواري الرب فلقي في صفته فرا عليه
الموسي فلقي فرا ذه عليه اد قال هو شئ حي قال عبد الرحمن عن عبد الله بن
محمد بن الفضل الصداي قال قال نعيم بن حماد من شبه الله بخلقه فقد كفر ومن
انكر ما وصف الله به نفسه فقد كفر وليس فيما وصف الله به نفسه ورسوله
تشبيه قال عبد الرحمن احمد بن حنبل سمعت اسحق بن راهويه يقول من وصف
فشبه صفاته بصفات احد من صفات خلقه فهو كافر بالله العظيم لانه وصف
لصفاته انما هو استسلام لامر الله ولما تكلم الرسول صلى الله عليه وسلم قال وسمعت
اسحق يقول علامة جهم واصحابه دعواهم على اهل الجماعة ما اولعوا به من الكذب انهم
مشبهة بل هم المعطلة ولو جاز ان يقال هم المشبهة لاحتمل ذلك ودليل انهم يقولون
ان الرب تبارك وتعالى في كل مكان بكماله في اسفل الارضين واعلى السموات على
معنى واحد وكذبوا في ذلك ولزمهم الكفر قال عبد الرحمن سمعت ابي يقول علامة
تسميتهم اهل السنة مشبهة وعلامة القدرية تسميتهم اهل السنة مجبرة
وعلامة المعتزلة تسميتهم اهل السنة حشوية وعلامة الرافضة تسميتهم اهل
السنة ناصبة وقال ابو بكر الخلال في كتاب السنة اخبرني يوسف بن موسى
ان ابا عبد الله يعني احمد بن حنبل قيل له ولا تشبه ربنا تبارك وتعالى بشئ
ولا تشبهه شيئ من خلقه قال نعم ليس كمثله شئ قال الخلال واخبرني علي بن عيسى
ان حنبلا حدثه قال سالت ابا عبد الله عن الاحاديث التي يروى ان الله تبارك وتعالى
ينزل الى سماء الدنيا وان الله يضع قدمه وما اشبه هذه الاحاديث
فقال ابو عبد الله نومن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى ولا نرد شيئا

ونعلم

ونعلم انما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم حق اذا كانت باسانيد صحاح ولا يرد على
الله تعالى قوله ولا يوصف الله تعالى باكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ليس كمثله
شي وقال حنبل في موضع اخر قال لمثله شي في ذاته كما وصف به نفسه فقد اجمل تبارك
وتعالى بالصفة التشبيه فحد لنفسه صفة ليس يشبهه شي فعبد الله يصف
الله غير محدود ولا معلوم الا بما وصف به نفسه قال الله تبارك وتعالى وهو السميع البصير
وقال حنبل في موضع اخر فهو سميع بصير بلا حد ولا تقدير ولا يبلغ الواصفون صفاته
منه له ولا تتعدى القران والحديث فنقول كما قال ونصفه كما وصف نفسه ولا نتعدى
ذلك ولا يبلغه صفة الواصفين نومن بالقران كله محكمه ومتشابهه ولا نزيل عنه
صفة من صفاته لشناعة شنعت ووصف به نفسه من كلام ونزول وخلوه
بعيده يوم القيمة ووضعه كنفه عليه هذا كله يدل على ان الله تبارك وتعالى
يرى في الاخرة والتحديد في هذا بدعة والتسليم لله بامره بغير صفة ولا حد الا
ما وصف به نفسه سميع بصير لم يزل متكلما عالما غفورا 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 يشا المشية اليه عز وجل
والاستطاعة له ليس كمثله شي وهو السميع البصير وهو خالق كل شي وهو
خالق كل شي وهو كما وصف نفسه سميع بصير بلا حد ولا تقدير قول ابرهيم
لابيه يا ابت لما تعبد ما لا يسمع ولا يبصر فثبت ان الله سميع بصير
صفاته منه لا تتعدى القران والحديث والخبر يضحك الله ولا يعلم كيف ذلك
الا بتصديق الرسول عليه السلام وتثبيت القران لا يصفه الواصفون ولا
يحده احد تعالى الله عما يقول الجهمية والمشبهة وقال لي ابو عبد الله قال لي
اسحق بن ابرهيم لما قرا الكتاب بالمحنة يقول ليس كمثله شي وهو السميع
البصير قال ما اردت بهذا قلت القران وصفه من صفات
الله تعالى وصف بها نفسه لا ينكر ذلك ولا يرده قلت له والمشبهة
ما يقولون قال من قال بصر كبصري ويد كيدي وقال حنبل في موضع
اخر وقدم كقدمي فقد شبه الله تعالى بخلقه وهذا يحد وهذا كلام سو

وهو محدود والكلام في هذا لا احبه قال عبد الله جردوا القران وقال النبي
صلى الله عليه وسلم يضع قدمه نؤمن به ولا نحده ولا نرده على رسول الله صلى الله عليه وسلم
بل نؤمن به قال الله تبارك وتعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
فقد امر عز وجل بالاخذ بما جاء والنهي عما نهى واسماه وصفاته غير مخلوقة ونعوذ
بالله من الزلل والارتياب والشك انه على كل شي قدير قال وزاد ابو القسم الجبلي
عن حنبل في هذا الكلام وقال تبارك وتعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم لا اله الا
هو الملك القدوس السلام المومن المهيمن العزيز الجبار المتكبر هذه صفات الله عز وجل
واسماه تبارك وتعالى والذي جاء به الشرع في هذا النص من قوله خلق ادم على
صورته ونحوه فانه اخص مما يعلم بمجرد العقل من ثبوت القدر المشترك بينه
وبين كل موجود او كل حي فان هذا المدلول عليه بالنص لا يعلم بالعقل والقياس وانما
يعلم اصل ذلك مجملا وهذا كما ذكر في مسالة العلو ان العقول يعرف بها ان الله تعالى
فوق خلقه واما استواه على العرش بعد خلق السموات والارض في ستة ايام فهذا
انما يعلم بالسمع هذا مما اتفق عليه ائمة المسلمين وسائر اهل السنة والجماعة ان العلم
بكونه فوق العالم فطري عقلي واما العلم باستواه على العرش فسمعي شرعي وكذلك
ائمة متكلمة الصفاتية مثل ابي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب وابي العباس القلانسي
وغيرهما وكلام الاشعري الذي رايناه يدل على ذلك ايضا وان كان ابن فورك جعل
ذلك خلافا بينه وبين ابن كلاب فقد بينا غلطه في ذلك والمقصود ان العلو
عقلي والاستوا سمعي فان الرسل صلوات الله عليهم وسلامه اخبر الله على السنتهم
بما تقصر العقول عن دركه وان كان ذلك من المعروف الذي يعرف بالمعقول
اصله ويعرف على سبيل الاجمال كما ان ما امروا به كذلك هو
معروف في العقول في الجملة لكن تفاصيل المامور به لا تعرف الا
بالشرع المسموع ومعلوم ان هذا الذي جات به السنة من ثبوت
هذه الشبه من بعض الوجوه والله هو الذي خلق ادم على صورته هو خير
مما ذكره المؤسس واستشهد عليه بما ذكره ان النبي صلى الله عليه وسلم قاله
وهو قوله تخلقوا باخلاق الله فان هذا من جنس ما يقوله المتفلسفة
الصابئون ومن سلك سبيلهم من الاسلاميين من قولهم ان الفلسفة هي

السنة

التشبيه بحسب الطاقة فيثبتون ان العبد يصير شبيها بالله تعالى يعقل نفسه
ويحتج من اتبعهم على ذلك كابي حامد وغيره بقوله تخلقوا باخلاق الله وهذا
اللفظ لا يعرف عن النبي صلى الله عليه وسلم في شيء من كتب الحديث ولا هو معروف عن
احد من اهل العلم بل هو من باب الموضوعات عندهم وان كان قد يفسر بمعنى صحيح
يوافق الكتاب والسنة فان الشارع قد ذكر انه يحب اتصاف العبد بمعاني
اسماء الله تعالى لقول النبي صلى الله عليه وسلم ان الله جميل يحب الجمال انه وتر يحب
الوتر انه طيب لا يقبل الا طيبا الراحمون يرحمهم الرحمن انك عفو تحب العفو
فاعف عني ان الله لطيف يحب البطاقة لكن المقصود ان هولاء مع كونهم اظهر
الناس نبرا من التشبيه يزعمون ان كمال الفلسفة عندهم ان يفعل الانسان
ما يصير به مشابها لله في الجملة وقد وافقهم عليه بعض المتكلمين وان كان كثير
من المتكلمين يخالفونهم في ذلك ويقول اخرهم كالمازري ليس لله خلق يتخلق
به العبد فلان يكون الله هو القادر على ان يخلق ما يشبهه من بعض الوجوه
اولى واحرى فيكون هذا بانا بخلق الله واما الاخلاق والافعال المناسبة
المشابهة لمعاني اسمائه التي يحبها فهي مما امر به وهو سبحانه له الخلق والامر الوجه
السادس ان يقال المحذور الذي فروا منه لتاويل الحديث على ان الصورة بمعنى
الصفة او الصورة المعنوية او الروحانية ونحو ذلك يلزمهم فيما اثبتوه
نظير ما فروا وان كان مثل هذا لازما على التقديرين لم يجز ترك مقتضى
الحديث ومفهومه لاجله ولم يكن ايضا محذورا بالاتفاق وذلك ان كون
الانسان على صورة الله التي هي صفته او صورته المعنوية او الروحانية فيه
نوع من المشابهة كما انه اذا اقر الحديث كما جاء فيه نوع من المشابهة غايته
ان يقال المشابهة هنا اكثر لكن مسمى نوع من التشبيه لازما على التقديرين
والتشبيه المنفي بالنص والاجماع والادلة العقلية الصحيحة منتف على التقديرين
واذا ادعى المنازع ان هذا فيه نوع من التجسيم المقتضي للتركيب
فقد تقدم ان ما يسمونه تركيبا لازم على القول بثبوت الصفات
بل على القول بنفس الوجود الواجب بل هو لازم لمطلق الوجود وقد تقدم

بيان ذلك وبينا ان جميع ما يدعى من الادلة العقلية المانعة من ذلك فانه فاسد
متناقض ومعنى فساده ظاهر ومعنى تناقضه ان ما يدعيه يلزمه من الاثبات
نظير ما نفاه فيكون جامعا بين النفي واثباته واثبات نظيره الوجه السابع
ان يقال اذا كان مخلوقا على صورة الله تعالى المعنوية فلا يخلو اما ان يكون ذلك مقتضيا
لكون صفات العبد المعنوية من جنس صفات الله بحيث يكون حقيقتها من
جنس حقيقتها او لا يقتضي ذلك بل يقتضي المشابهة فيها مع تباين الحقيقتين فان
كان مقتضى الحديث الاول فهو تصريح بان له الله له مثل وهذا باطل وايضا فانه ممتنع
في العقل فان المتماثلين في الحقيقة يجوز على احدهما ما يجوز على الاخر ويجب له ما
يجب له ويمتنع عليه ما يمتنع عليه والمخلوق يجب ان يكون معدوما محدثا مفتقرا
ممكنا والخالق يجب ان يكون قديما واجب الوجود غنيا فيجب ان يكون
الشيء الواحد واجبا ممكنا غنيا فقيرا موجودا معدوما وهذا جمع بين النقيضين
فثبت ان الحديث لا يجوز حمله على هذا وايضا فانه على هذا التقدير لا يكون في حمله
على الصورة الظاهرة محذور وان لم يكن ذلك مقتضيا لكون صفات العبد من
جنس صفات الرب بحيث تكون الحقيقة من جنس الحقيقة مع كون هذا عالما
وهذا عالما وهذا حيا وهذا حيا وهذا قادرا وهذا قادرا وهذا سميع بصير
وهذا سميع بصير بل هذا موجود وهذا موجود ومع كون الحقيقتين والعلم
والقدرة متشابهات وكذلك لا يجب اذا كان لهذا وجه وصورة ولهذا وجه
وصورة ان يكون الحقيقة من جنس الحقيقة مع تشابه الحقيقتين يوضح ذلك
ان على التقديرين لا بد ان يكون بين الذات والذات مشابهة اذا كان على
الصفة المعنوية فان كون هذا عالما وهذا عالما قادرا وهذا موجودا وهذا
موجودا وهذا ذاتا وهذا ذاتا وهذا ذات لها صفات وهذا ذات لها
صفات لا بد ان يثبت التشابه كما تقدم الوجه الثامن ان الادلة الشرعية
والعقلية التي يثبت بها تلك الصفات يثبت بنظيرها هذه الصورة فان
وجود ذات ليس لها صفات ممتنع في العقل وثبوت الصفات الكمالية
معلوم بالشرع والعقل كذلك ثبوت ذات لا تشبه الموجودات بوجه من
الوجوه ممتنع في العقل وثبوت المشابهة من بعض الوجوه في الامور الكمالية معلوم

بالشرع

بالشرع والعقل وكما انه لابد لكل موجود من صفات تقوم به فلابد لكل موجود
قائم بنفسه من صوره يكون عليها يمتنع ان يكون الوجود قائم بنفسه ليس له
صوره يكون عليها الوجه التاسع ان هذا المعنى الذي ذكروه وان كان ثابتا في نفسه
ويمكن ان يكون الحديث دالا عليه باللزوم والتضمن لكن نفس الحديث عليه
يدل قطعا كما تقدم الوجه العاشر يوجب الوجه والصوره لله فدلت احاديث نصوص
كثيره من الكتاب والسنه المتواتره واتفق على ذلك سلف الامه وسيأتي ان شاء الله تعالى
طائفه من النصوص التي فيها اثبات صوره الله تعالى كقوله فان الله خلق ادم على
صورته النبي يعرفون ونحو ذلك مما هو من الاحاديث التي اتفق العلماء على صحتها وثبوتها
فاما لفظ الوجه فلا يمكن استفاده النصوص المتنوعه له فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم
خلق آدم على صورته طوله ستون ذراعا فلما خلقه قال له اذهب فسلم على اولئك
النفر من الملائكه فسلم عليهم واسمع ما يجيبونك فانها تحيتك وتحيه ذريتك قال
فذهب فقال السلام عليكم فقالوا السلام عليك ورحمه الله قال فكل من يدخل الجنه على
صورته ادم طوله ستون ذراعا فلم يزل الخلق ينقص حتى الان وهذا الحديث
اذا حمل على صوره الله تعالى كان ظاهره ان الله طوله ستون ذراعا والله تعالى كما
قال ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وقال ليس كمثله شيء وهو السميع البصير
فنفى ان يكون له مثل في السمع والبصر ومعلوم ان هذا التعديث
اذا حمل على ظاهره دل على قول من يثبت له جسما ومقدارا من اهل الاثبات وعلى قول
نفاه ذلك ايضا فظاهره واما السلف فعندهم قدر الله تعالى اعظم وحده لا يعلمه
الا هو وكرسيه قد وسع السموات والارض والكرسي في العرش كحلقه ملقاه بارض
فلاه والعرش لا يقدر قدره الا الله تعالى وقد قال الله تعالى وما قدروا الله حق قدره
والارض جميعا قبضته يوم القيامه والسموات مطويات بيمينه وقد تواترت
النصوص عن النبي صلى الله عليه وسلم من حديث ابن عمر وابن مسعود
وابن عباس ان الله يقبض السموات بيده والارض بيده وفي لفظ الارضين السبع وما فيهن
والارض بيده قال ابن عباس ما السموات السبع والارضون السبع وما فيهن
وما بينهما في يد الرحمن الا كخردلة في يد احدكم واذا كان الامر كذلك كان الكرسي واعظم
من ان يقدر هذا القدر وهذا من المعلوم بالصروره من العقل والذوق

الله طوله ستون ذراعا ومن زعم ان

ليس هذا ظاهر الحديث ومن زعم ان هذا ظاهره او حمله عليه فهو مفترى كذاب ملحد فان
فساد هذا معلوم بالضرورة من العقل والدين كما تقدم ومعلوم ايضا عدم ظهوره
من الحديث فان الضمير من قوله طوله عائد الى ادم الذي قيل فيه خلق ادم على صورته
ثم قال طول ادم ستون ذراعا فلما خلقه قال له اذهب الى اولئك النفر من الملائكة
فهذه الضمائر كلها عائدة الى ادم وهذا منها ايضا فلفظ الطول وقدره ليس
داخلا في مسمى الصورة حتى يقال اذا قيل خلق الله ادم على صورته وجب ان يكون
على قدره وطوله بل من المعلوم ان الشيئين المخلوقين قد يكون احدهما على
صورة الاخر مع التفاوت العظيم من جنس ذواتهما وقدر ذواتهما وقد يظهر السموات
والقمر في صورة ما او مرآة في غاية الصغر ويقال هذه صورتها مع العلم بان حقيقة
السموات والارض اعظم من ذلك بما لا نسبة لاحدهما الى الاخر وكذلك
المصور الذي يصور صورة السموات والكواكب والشمس والقمر والجبال
والبحار بصورة ذلك مع ان الذي يصوره وان شابه ذلك فانه ابعد شيء عن حقيقته وعن
قدره والاضافة تتنوع دلالتها بحسب المضاف اليه فلما قال في اخر الحديث
فكل من يدخل الجنة على صورة ادم طوله ستون ذراعا هذا يقتضي المشابهة في
الجنس والقدر لان صورة المضاف من جنس صورة المضاف اليه وحقيقتهما واحدة
واما قوله خلق ادم على صورته فانها تقتضي نوعا من المشابهة فقط لا تقتضي تماثلا
لا في حقيقة ولا قدر واما الذين ظنوا ان الضمير في قوله طوله ستون ذراعا لما كان
عائدا الى ادم فكذلك الضمير في صورته وان المعنى خلق ادم على صورة ادم فقد
تقدم الكلام عليهم وان ادم لم يكن له صورة قبل ذلك يخلق عليها وذكرنا الوجوه
المتعددة الدالة على فساد ذلك ولهذا كان بعض المحدثين الذين يريدون
ان لا يحدثوا بعض الناس بهذا المعنى يقولون خلق الله ادم طوله ستون ذراعا
فاذا كان هذا في بيان مقدار صورة ادم التي خلقه الله عليها لا يقال في مثل
ذلك خلق ادم على صورة ادم بل قد يقال خلق على هذه الصورة وعلى هذه الصفة
فان هذا في اللفظ ليس فيه اضافة تقتضي تقدم الصورة التي خلق عليها بل فيه
تخصيص وبيان للصورة التي كان عليها بعد الخلق مع ان هذا لا يصلح ان يقال

في هذا اللفظ لان قول القائل خلق ادم على صورة ادم او على الصورة التي كانت
لادم اذا اراد به التقدير هو كونها ستين ذراعا فانه يقتضي كون المخاطبين
يعرفون ذلك تاويل هذا الخطاب فان الخطاب المعروف بالاضافة او اللام
يقتضي تقدم معرفة المخاطبين بذلك المعرف ومعلوم ان المخاطبين لم يكونوا يعلمون
طول ادم وهذا لا يصلح ان يقال في القدر ما ذكر في صورة ادم من كونه لم
يمسخ او كونه خلق ابتدا ونحو ذلك اذ هذا معلوم بخلاف القدر فعلم ان الحديث
اخبر فيه بجملتين انه خلق ادم على صورته وان طوله ستون ذراعا ليس هذا التقدير
هو تقدير الصورة التي خلق عليها حتى يقال هي صورة ادم واما التاويل الثاني وهو
تاويل ابن خزيمة انه اضافة خلق كما في ناقة الله وبيت الله وارض الله وفطرة الله
فالكلام عليه من وجوه احدها انه لم يكن قبل خلق ادم صورة مخلوقة خلق ادم عليها
فقول القائل على صورة مخلوقة لله وليس هناك الا صورة ادم بمنزلة قوله
على صورة ادم وقد تقدم ابطال هذا من وجوه كثيرة الثاني ان اضافة
المخلوق جاءت في الاعيان القائمة بنفسها كالناقة والبيت والارض والفطرة
التي هي المفطورة واما الصفات القائمة بغيرها مثل العلم والقدرة والكلام والمشية
اذا اضيفت كانت اضافة صفة الى موصوف وهذا هو الفرق بين التاثير
والا التبس الاضافة التي هي اضافة صفة الى موصوف والتي هي اضافة مملوك
ومخلوق الى المالك والخالق وذلك هو ظاهر الخطاب في الموضعين لان الاعيان
القائمة بنفسها قد علم المخاطبون انها لا تكون قائمة بذات الله فيعلمون انها
ليست اضافة صفة واما الصفات القائمة بغيرها فيعلمون انه لا بد لها من
موصوف تقوم به وتضاف اليه فاذا اضيفت علم انها اضيفت الى الموصوف
التي هي قائمة به واذا كان كذلك فالصورة قائمة بالشيء المصورة فصورة الله
كوجه الله ويد الله وعلم الله وقدرة الله ومشية الله وكلام الله ويمتنع ان تقوم بغيره
الوجه الثالث ان الاعيان المضافة الى الله لا تضاف اليه لعموم كونها مخلوقة
ومملوكة له اذ ذلك يوجب اضافة جميع الاعيان الى الله لاشتراكها في الخلق
والملك فلو كان قوله في ناقة صالح ناقة الله بمعنى ان الله خلقها وهي ملكه لوجب

ان يضاف سائر النوق الى الله تعالى بهذا المعنى فلا يكون حينئذ لها اختصاص بالاضافة وكذلك
قوله طهر بيتي لو كان المراد به انه خلقي وملكي لوجب اضافة سائر البيوت الى الله لمشاركتها
في هذا المعنى فلا بد ان يكون في العين المضافة معنى يختص بها يستحق بها الاضافة فبيت الله
هو البيت الذي اتخذ لذكر الله تعالى وعبادته وهذه اضافة من جهة كونه معبودا فيه فهو
اضافة الى الالهية لا الى عموم ربوبيته وخلقه كما في لفظ العبد فان قوله لما قام عبد الله
يدعوه وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا هو اضافة اليهم لانهم عبدوه لا لعموم
كونه عندهم يخلقه لهم فان هذا يشركهم فيه جميع الناس وهو قد خصهم بقوله
ان عبادي ليس لكم عليهم سلطان وقوله يشرب بها عباد الله ونحو ذلك وكذلك الناقة
فيها اختصاص بكون الله جعلها آية ففيها معنى الاضافة الى الالهية واما قوله يا عبادي ان
ارضي واسعة فاياي فاعبدون وقوله الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها ففي
الاضافة تخصيص للارض التي هي باقية على ما خلقها الله تعالى فلم يستول عليها الكفار
والفجار من عباده ومنعوا باستيلائهم عليها من عبادة الله عليها ولهذا لم يدخل ارض
الحرب في هذا العموم وقد يقال الاضافة لعموم الخلق لان الارض واحدة لم تتعدد
كما تعددت النوق والبيوت والعبيد وقوله فطرة الله التي فطر الناس عليها تضاف الى الله
من الوجهين من جهة انه خلقها فتكون اضافة الى جهة ربوبيته ومن جهة انه فطرها
على الاسلام الذي هو عبادة الله فيكون في الاضافة معنى الاضافة الى الوهيته واذا
كان كذلك فالصورة المخلوقة هي مشاركة لجميع الصور في كون الله خلقها من جميع الوجوه فما
الموجب لتخصيصها بالاضافة الى الله وايضا فسائر الاعضاء مشاركة للصورة التي هي
الوجه في كون الله خلق ذلك جميعه فينبغي ان يضاف سائر الاعضاء الى الله بهذا الاعتبار
حتى يقال يد الله ووجه الله وقدمه ونحو ذلك لكون الله خلقه الوجه الرابع قوله اذا قاتل
احدكم فليجتنب الوجه فان الله خلق آدم على صورته لو كانت الاضافة اضافة خلق وملك لوجب
ان لا يضرب شيء من الاعضاء لان اضافته الى خلق الله وملكه كاضافة الوجه سواء
الوجه الخامس ان هذا الوجه المضروب هو في كونه مخلوقا مملوكا لله بمنزلة الصورة
المملوكة لله فلو كان قد نهي عن ضرب هذا لكونه ذاك لكان هذا التشبيه من باب
العبث لان العلة في المشبه به مثل من يقول لاحد ابنيه انما اكرمتك لانك مثل
ابني الآخر في معنى البنوة او يقول لعبده انما اعطيتك لانك مثل عبدي الآخر في معنى العبودية

وهما

وهما مشتركان في هذا الوجه السادس انه من المعلوم ان جميع ما تصرف من
الموجودات ويشتم هو من مخلوق الله مملوك وهذا يوجب ان لا يضرب مخلوق
ولا يشتم مخلوق الوجه السابع ان قوله لا يقولن احدكم قبح الله وجهك ووجه من
اشبه وجهك فان الله خلق ادم على صورته يدل على المانع هو مشابهة وجهه
لصورة الله فلو اريد صورة يخلقها الله لكان كونه هو في نفسه مخلوقا لله ابلغ من
كونه مشبها لما خلقه الله فيكون عدولا عن التعليل بالعلة الكاملة الى ما يشبهها
الوجه الثامن انه لو قال لا تضرب وجه هذا فان الله خلقه على صورته كان قد يقال
فان الله خلق هذا على صورة مشرفة بكرمه بل قال اذا قاتل احدكم فليتق الوجه
فان الله خلق ادم على صورته ولا يقولن احدكم قبح الله وجهك ووجه من اشبه وجهك فان
الله خلق ادم على صورته فخلق المخلوق على صورته هو ادم وهذا من بينه فمعلوم ان صورته
كصورة ادم فذكر ثلاثة اشيا الصورة المضروبة المشتومة المنهي عن ضربها
وشتمها وهي وجوه الادميين وادم الذي خلقه الله والصورة التي خلق عليها ادم
فلا بد من اثبات هذه الثلاثة ولو اريد الصورة المخلوقة لم يكن الا هو صورة فقط
هي الصورة المضروبة المشتومة وصورة ادم فيقال خلق هولا او هذا او
الذرية على صورته الوجه التاسع ان العلم بان الله خلق ادم هو من اظهر العلوم
عند الخاصة والعامة فاذا لم يكن في قوله على صورته معنى الا انها الصورة التي
خلقها وهي ملكه لكان قوله خلق ادم كافيا اذ خلق ادم وخلق ادم على صورته سوا
على هذا التقدير وان ادعي ان في الاضافة بمعنى الخلق تخصيص فكذلك يكون في لفظ
خلق لا فرق بين القائل قول القائل هذا مخلوق الله وبين قوله ان الله هو الذي
خلق هذا ومعلوم ان حمل الحديث على هذا يوجب سقوط فايدته كما لو صرح بذلك
فقال خلق ادم على الصورة التي خلقها الله او خلق ادم على الصورة التي خلقها الرحمن
ومثل هذا الكلام لا يضاف الى ادنى الناس فضلا عن يضاف الى النبي صلى الله عليه وسلم
الوجه العاشر ان قوله خلق ادم على صورته او على صورة الرحمن يقتضي انه
برأه وصوره على تلك الصورة فلو اريد الصورة المخلوقة المملوكة التي هي صورة
ادم المضافة اليه تشريفا لكان يقال صورة ادم صورة الله او صورة الانسان
صورة الله ونحو ذلك من الالفاظ الدالة على الاضافة المجردة وان كان في ذلك ما فيه
اما اذا قيل خلقه على صورته ولم يرد الا ان صورته المخلوقة هي الصورة المضافة
الى الله لكونها مخلوقة له فهذا تناقض ظاهر لا يحتمله اللفظ واما التاويل الثالث

المدلور عن الغزالي من ان معنى قوله خلق ادم على صورته ان الانسان ليس بجسم ولا جسماني
ولا يعلى له بهذا البدن الا على سبيل التدبير والتصرف وتسمى ذات ادم الى هذا
البدن كنسبة الباري الى العالم من حيث ان كلا منهما غير حال في هذا الجسم وان
كان موجودا فيه وهذا شبيه ما ذكره الامام احمد عن الجهمي في مناظرته للمشركين
التي مبنية قال وكان الجهم وشيعته كذلك يدعوا الناس الى المتشابه من القرآن والحديث
فضلوا واضلوا بكلامهم شرا كثيرا وكان مما بلغنا من امر الجهم انه كان من اهل
خراسان من اهل الترمذ وكان صاحب خصومات وكلام وكان اكثر كلامه في الله تبارك
وتعالى فلقي ناسا من المشركين فقال لهم الجهمي تعرفوا الهكم بقالوا انه كما كان
ظهرت تحتنا عليك دخلت في دبرتنا وان ظهرت تحتك علينا دخلنا في دبرك
فكان مما كلموا به الجهم فقالوا انت تزعم ان لك الها قال الجهم نعم فقالوا له هل
سمعت كلامه قال لا قالوا فهل رأيته قال لا قالوا فوجدت له جسما قال لا قالوا
فوجد له محسا قال لا قالوا فما يدريك انه اله قال فتحير الجهم فلم يرد من يعبد اربعين
يوما ثم انه استدرك حجة مثل حجة الزنادقة من النصارى وذلك ان زنادقة النصارى
تزعمون ان الروح التي في عيسى صلى الله عليه وسلم وعلى سائر ما من روح الله ومن ذات الله
واذا اراد ان يحدث امرا دخل في بعض خلقه فتكلم على لسان خلقه فما من سمائنا
وبيننا غمام او ظلمة او ريح غاب عن الابصار فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة
فقال للمسيحي الذي تزعم ان قبل روحا فقال نعم قال فهل رأيت روحا قال لا قال
فسمعت كلامه قال لا قال فوجدت له جسما او محسا قال لا قال فلذلك الله لا اراه
له وجه ولا يسمع له صوت ولا يشم له رائحة وهو غائب عن الابصار ولا يكون في مكان
دون مكان ووجد ثلاث ايات من القرآن من المتشابه كما تقدم ذكرها فعند ذلك الجهم
لله تعالى بالروح الذي في الانسان من جهة انكلا هما لا يشبه شيء من الحواس الخمس
مع تدسيه لذلك الجسم وهذا شبيه قول الصابئة المتفلسفة الذين اسمهم او
حامد حيث ادعوا ان الروح التي لذلك ليست جسما ولا ينشار اليها ولا تختص
بمكان دون مكان ولكن مدبرة للجسد كما ان الرب مدبر للعالم مع ان كلا منهما
اي حامد من المناقضين في هذه الامور والكلام موضع استقصاء وبهذا يتبين ما
نبهنا عليه في غير موضع ان مذهب الجهمية هو من جنس دين الصابئة
المبدلين ودليل ان استاذه الجعد مذهبهم كان من اتباعهم وعلماء هؤلاء
المتفلسفة ولهذا لما رحلت المعتزلة الى رؤس الجهمية واسعها هو الصابئة
الفلاسفة في مواضع لبسوه كما قبل المعتزلة تحايث الفلاسفة

وقد ذكر ذلك غير واحد من المطلعين على المقالات ولما كان هولا المتفلسفة
الصابيون لا يجمعهم قول في باب العلوم الالهية بل بينهم فيها من التفرق والاضطراب
ما لا يحصيه الا رب الارباب كان للجهمية من المعتزلة ونحوهم من ميراث هولا
اوفر حظ ونصيب ولا ريب انهم لا بد ان يخالفوا اهل النفي العظيم والتعطيل
المطلق منهم فيكون بينهم منازعات ومجادلات عظيمة ايضا لذلك هم مع المجوس
في باب القدر والافعال فانهم شركوا المجوس في تشبيه افعال الله تعالى بافعال الواحد
من الادميين ووضعوا له شريعة بالقياس على انفسهم فيوجبون عليه ويحرمون
عليه من جنس ما يجب عليهم ويحرم وهم مع هذا يخالفون المجوس في الاصلين النور
والظلمة ويردون عليهم لكن مع مخالفتهم المجوس والصابين في كثير من الاصول فقد
شركوهم في كثير من الاصول وخرجوا من دين الاسلام بقدر ما شركوا فيه هولا
من الضلال ومعهم من دين الاسلام بقدر ما شركوا فيه المسلمين من الحق وان كان بعضه
مع هولا وبعضه هو من الحق الذي خالفوا فيه هولا والمعتزلة الذين جمعوا النجهم والقدر
كان مبدا انتشارهم وظهورهم في اثنا المائة الثانية وان كان ابتداع مذهب القدرية
حدث في اثنا المائة الاولى ثم بعد ذلك تغلظ ذلك وظهر في كثير من الناس من مذهب
الصابية والمجوس ما هو من اعظم الكفر وازداد ذلك حتى ظهرت حقايقه في القرامطة
والباطنية ونحوهم من الملاحدة وحتى ظهر الشرك الصريح بعبادة غير الله تعالى
وصار بعض هذه البدع المضلة يتلون بها كثير من المنتسبين ~~في القبلة~~ اكثر اموالهم
الى ما عليه اهل السنة والجماعة لظهور اصحابها وانتشارها لانهم وفيها
من نصر ذلك بالحجج والجدال والسيف والقتال كما وقع في الاسلام من ذلك وقايع كثيرة
يعلم بعضها من له اطلاع على ما ورخ من الحوادث في ايام الاسلام والامام احمد
ذكر ان الجهم فر الى نظير قول زنادقة النصارى فان اولئك يقولون بالحلول
الخاص في المسيح والجهمية يقولون بالحلول العام المطلق وهو انه في كل مكان
لكن لا يستقرون على قدم في ذلك فتارة يقولون هو في كل مكان وتارة يقولون ليس في
مكان اصلا ولا هو داخل العالم ولا خارجه وقد يطلقون الاول لفظا ويريدون
الثاني من جهة المعنى لنفور القلوب عن اثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه
فان فساد هذا معلوم في بداية العقول فيطلقون للعامة انه بكل مكان لان
هذا اقرار بشي في الجملة ولكن مقصود نظارهم هو النفي العام والجهم وائمتهم كانوا

كانوا يأتون بالفاظ مجملة ومقصوده بالجميع انه ليس على العرش لقوله هو العرش كما هو تحت الثرى لا يختص
بمكان دون مكان فان هذا يقال لمن هو موجود في هذه الامكنة كلها ويقال لمن ليس في شيء منها
وكثير منهم من الاتحادية وغيرهم يصرحون بنقيض النفي حقيقة ويقولون ان ذاته موجودة
في كل مكان بل يقول من يقول منهم انه عين الموجودات فان وجودها نفس وجوده وقد
يقولون انه روح العالم والعالم صورته فانهم في الحلول العام بمنزلة النصارى في الحلول الخاص
وقد بسطنا الكلام على اقوال هؤلاء الاتحادية منهم في غير هذا الموضع والكلام على هذا التاويل
من وجوه احدها ان من الفاظ الحديث اذا ضرب احدكم فليجتنب الوجه فان الله خلق ادم على
صورته فنهى عن ضرب الوجه لكون ادم مخلوقا لان الله خلق ادم على صورة الرحمن فلو كان
المراد ابداع روحه مدبرا لجسده من غير حلول فيه كما ان الله مدبر للعالم من غير حلول فيه لم يكن
هذا متناولا للوجه فان الوجه من الجسد الذي تدبره الروح فيكون مشابها لبعض العالم الذي
يدبره الله تعالى ولا يكون داخلا في الروح التي خلقها الله تعالى على صورته واذا كان كذلك
لم يصلح ان يعلل النهي عن ضربه بعلة لا تتناوله الوجه الثاني انه لو اريد هذا لقيل لا تعموا
الادمي او لا تحزنوه او لا تضيقوا صدره فان الله خلقه على صورته واذا كان كذلك لم يصلح
ان يعلل النهي عن ضربه بعلة لا تتناوله فيكون النهي عن تعذيب الروح المشابهة للرب
من الوجه الذي ذكره ان كان ما قاله حقا الوجه الثالث ان كون حقيقة الادمي هي الروح
وانها مخلوقة على صورة الله موجبا للنهي عن الضرب والتقبيح لما هي مدبرة او لا يكون فان كان
ذلك وجب ان ينهى عن ذلك جميع اجزاء بدن الانسان حتى لا يجوز الضرب والقتل لشيء
من بدن الادمي مطلقا وان كان كافرا او فاسقا ومعلوم ان هذا في نهاية الفساد
المعلوم بالاضطرار من العقل والدين وان لم يكن ذلك موجبا للنهي لم ينه عن ضرب الوجه
وهو خلاف النص والاجماع الوجه الرابع ان الحديث لا يقول احد لم قبح الله وجهك ووجه
من اشبه وجهك فان الله خلق ادم على صورته نهى عن تقبيح الوجه وتقبيح ما يشبهه لان الله
خلق ادم على صورته فلو كان المخلوق على الصورة انما هو الروح لم يصح هذا التشبيه فان
الله لا يشبه وجه الانسان وانما يشبه روحه الوجه الخامس ان هذا التقبيح المنهي
عنه لا يصلح ان يكون للوجه لعدم تناول العلة له الوجه السادس انه لو اريد ذلك لقيل
لا تقبحوا الروح ولا تسبوها ونحو ذلك الوجه السابع انه لا اختصاص للوجه
بالنهي عن تقبيحه على هذا التقدير بل كان الواجب ان ينهى عن تقبيح جميع اعضاء البدن
او لا ينهى عن تقبيح شيء منها لان تعلق الروح بذلك تعلق واحد الوجه الثامن ان قوله
في الحديث الاخر المتفق عليه ان الله خلق ادم على صورته طوله ستون ذراعا
ذلك لا وجه له بل يقال اما ان يكون كون الروح مخلوقة على صورة الله

امر الا يختص الوجه بل يشترك فيه سائر البدن فان الروح مدبرة لجميع البدن فتخصيص الوجه بالنهي عن ضربه وشتمه لاجل ذلك

صح

صريح في ان المخلوق على صورته طوله ستون ذراعا وهذا نص في البدن فكيف يجوز
ان يقال ان البدن ليس داخلا في الحديث وانما المراد الروح فقط الوجه التاسع ان
اسم ادم يتناول البدن لتناوله الروح وهذا معلوم بالاضطرار من كلام الله وكلام
رسوله والعلماء كما في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم وقوله وقلنا يا ادم اسكن
انت وزوجك الجنة وقوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه وقوله يا بني
ادم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة وامثال ذلك فمن زعم ان اسم ادم لا
يتناول الا الروح فقط في مثل خلق ادم ونحوه من الكلام فان بطلان قوله معلوم بالاضطرار
المنزل بين العباد وانما يقال هذا في مثل قوله في حديث المعراج انه راى في السما
ادم وابرهيم وموسى ونحوهم فانه في مثل فقال المذكور هي الارواح للعلم بان اجسادهم
في قبورهم الوجه العاشر انه لو قال قائل لفظ خلق ادم انما يتناول البدن وان الروح نفخت
فيه بعد ذلك لكان اقرب من هذا التبديل فانه سبحانه وتعالى قال اني خالق بشرا من
طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وقال ابليس لم اكن اسجد لبشر
خلقته من صلصال من حما مسنون وقال خلق الانسان من صلصال كالفخار وخلق الجان
من مارج من نار وقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله خلق ادم من قبضة قبضها من جميع الارض
فجانبوه على قدر تلك القبضة فيهم الاسود والابيض وبين ذلك والخبيث والطيب وبين ذلك
والسهل والحزن وبين ذلك وهذه النصوص وامثالها مصرحة بانه خلق ادم من التراب
ومن الطين ومعلوم ان البدن هو المخلوق من ذلك فكيف يدعي ~~ان لفظ الخلق~~
~~انما يتناول الروح التقدير والمساحة وهو عندهم عالم الاجسام~~ المدعي ان قوله
خلق ادم انما يتناول الروح فقط الوجه الحادي عشر ان ابا حامد يدعي في مواضع ان
لفظ الخلق انما يتناول ما لروحه التقدير والمساحة وهم عندهم عالم الاجسام التي يسميها
عالم الملك فاما الارواح المفارقة او المدبرة التي يسميها عالم الجبروت والملكوت فتلك عنده
عالم الامر دون عالم الخلق كان هذا من اعظم التناقض ودل ذلك على فساد كلامه
في هذا الباب الوجه الثاني عشر ان هذه غايته ان يكون خلقه على بعض صفاته وهي
صفة التدبير للخلق من غير حلول فيه وهذا دون قول من يقول على صفة الحياة
والعلم والقدرة وقد تقدم بطلان قول من حمل لفظ الصورة على هذه الصفات ما
فيه كفاية وذلك كله دليل على بطلان هذا بطريق الاولى وهذه الوجوه المذكورة في الصفة
كلها الوجه الثالث عشر ان اطلاق لفظ صورة الله على مجرد كونه مدبرا للعالم
من غير حلول فيه امر لا يدل عليه اللفظ بوجه من الوجوه بل هو من جنس دعاوي القرامطة

الباطنية ولا ريب ان كلام المتفلسفة في الروح مما تميل اليه القرامطة الباطنية الوجه
الرابع عشر ان عند ابي حامد ومتبعيه من المتفلسفة ان الملائكة بهذه المثابة
وهي التي يسمونها العقول والنفوس فانها عندهم مدبرة لعالم الافلاك من غير حلول
فيها فلا اختصاص لادم بكونه مخلوقا على صورة الله تعالى على هذا التقدير بل جميع الملائكة
وما يسمونه العقول والنفوس مخلوق على صورة الله تعالى على هذا التقدير ومن اثبت من
هولاء ووافق على ان لهم معادا فانه يقول فيهم كذلك فيكون ابليس ايضا مخلوقا على صورة الله تعالى
عندهم وينبغي على هذا ان ينهى عن تقبيح الجن والشياطين لانهم مخلوقون على صورة الله تعالى الوجه
الخامس عشر ان هذا الكلام خرج مخرج المدح والتعظيم لادم والمدح انما يكون بالصفات
الثبوتية وبالسلبية التي تتضمن صفات ثبوتية وليس فيما ذكروه الا مجرد كونه مدبرا للبدن
وكونه غير حال فيه وهذه الصفة الثابتة صفة سلبية ومجرد التدبير مشترك بين
جميع الحيوانات الوجه السادس عشر ان يقال ان تشبيه الرب بالعبد اما ان يكون
سابقا او لا يكون فان لم يكن سابقا بطل تشبيه الله بالروح المدبرة للبدن وان كان
سابقا فلا حاجة الى تحريف الحديث والمقصود انهم في تاويلهم مثبتون لنظير ما فروا
منه فانهم فروا من التشبيه ولم يتاولوه الا على التشبيه وان قالوا بثبوت التشبيه
من وجه دون وجه كان كلام منازعيهم في النفي والاثبات اقوى من كلامهم كما تقدم
لا سيما على هذا القول الوجه السابع عشر هذا التشبيه تشبيه باطل فان الروح
محتاجة الى البدن في تحصيل كمالاتها كما ان البدن محتاج اليها كل منهما محتاج
الى الاخر وباتفاقهما كانت الاعمال كما رواه الحافظ ابو عبد الله بن منده في كتاب
النفس والروح وغيره عن ابن عباس قال لا تزال الخصومة يوم القيمة حتى يختصم الروح
والبدن فيقول الروح انا لم اعمل شيئا وانما انت عملت فانت المستحق للعذاب ويقول
البدن انا لم اتحرك من تلقاء نفسي ولكن انت حركتني وامرتني فيبعث الله ملكا
يحكم بينهما فيقول مثلكما مثل مقعد واعمى دخلا بستانا فرأى المقعد فيه ثمرا
معلقا فقال للاعمى اني ارى ثمرا ولكن لا استطيع المشي اليه فقال الاعمى انا استطيع المشي
لكني لا اراه فقال تعالى فاحملني فحمل الاعمى المقعد وجعل يقول له تعالى الى هاهنا
تعالى الى هنا فيامر المقعد للاعمى فيفعل فعلى من يكون العقاب فقال على الاثنين
فقال الملك فهذه حالكما او نحو هذا المعنى وهذا امر محسوس متفق عليه بين العقلاء
وهولاء الذين يسمونها النفس الناطقة متفقون على انها تعلقت بالبدن لتحصيل كمالاتها

واذا كان كذلك فيلزم من هذا التشبيه ان يكون الله محتاجا الى العالم كما ان العالم محتاج اليه
وهذا من اقبح الكفر والتمثيل فان التشبيه اذا شاع انما يشوع في صفات الكمال وهذا
تشبيه لله بخلقه في صفات النقص وايضا فان الروح تفارق البدن ما شاء الله من الزمان
وعلى زعم المتفلسفة مفارقتها له اكثر من مقارنتها فانها عندهم لا تقارنه بعد المفارقة
ابدا فيلزم ان يكون تجلي الله عن تدبير العالم اعظم من تدبير العالم اضعاف اضعاف تدبيره له على
تقدير صحة هذا التشبيه الوجه الثامن عشر ان الله رب العالم كله خالقه وباريه
ومصوره واما الروح والبدن فبمنزلة المتشاركين المتعاونين فكيف يجوز ان يقال
نسبة ذات ادم التي هي روحه الى هذا البدن كنسبة الباري الى العالم مع ان
ذلك من ابعد الامور عن المشابهة فان كون احدهما غير حال فيه مع كونه موثرا فيه
بالتدبير والتصرف ينعكس في جانب الانسان فان البدن على رايهم ليس بمحل للروح
وهو ايضا موثر في الروح اذ كل منهما يوثر في الاخر فما يحسه البدن ويباشره بيديه
يوثر في الروح كما يذكره ابو حامد في غير موضع وهو محسوس فهل العالم يوثر في الله
كتاثير البدن في الروح الوجه التاسع عشر ان كون الانسان ليس بجسم ولا جسماني
امر ليس من المعارف الظاهرة ولا اخبر به الرسول امته حتى يصير معروفا عندهم
بل كون الله ليس بجسم هو ايضا كذلك ليس من المعارف الظاهرة ولا اخبر به الرسول
امته فقوله خلق ادم على صورته اذا اراد به ان كلا منهما ليس بجسم ولا جسماني بل كل
منهما غير حال في ما يدبره مع تاثيره فيه امر لا يدل عليه اللفظ في اللغة التي خوطب
بها ولا كان عند المخاطبين من المعارف ما يفهم ذلك فيكون بيان هذا المعنى بهذا
اللفظ خارجا عن قانون الخطاب ليس بحقيقة عندهم ولا مجاز اذ من شرط
المجاز ظهور القراين المثبتة للمراد وليس عند المخاطبين قرينة تبين ذلك الوجه
العشرون ان هذا المعنى الذي ادعوه من كون الروح ليس بجسم ولا جسماني وانها
ليست في البدن وان تعلقها بالبدن انما هو تعلق التدبير فقط وان الباري
ايضا ليس بجسم وان تعلقه بالعالم تعلق التدبير فيقال لا يفهم الا بعبارات مبسوطة
اما ان يكون مجرد قوله خلق ادم على صورته مفهما لهذه المعاني مبينا لها من الرسول
الذي عليه البلاغ المبين معلوم الفساد بالاضطرار الوجه الحادي والعشرون
ان دعواهم ان الروح ليست في البدن خلاف ما نطقت به نصوص الكتاب
والسنة وهو خلاف المحسوس الذي يحسه بنو ادم لا سيما حين الموت اذا
احسوا بنزع الروح من جسد احدهم وانها تخرج من كل عضو من اعضائه

وكذلك وصف النبي صلى الله عليه وسلم كما في حديث البراء بن عازب الطويل المشهور عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال ثم يجي ملك الموت حتى يجلس عند راسه فيقول ايتها النفس الطيبة اخرجي الى مغفرة من الله
ورضوان قال فتخرج فتسيل كما يسيل القطر من السقا فياخذها فاذا اخذها لم يدعوها
في يده طرفة عين حتى ياخذوها فيجعلوها في ذلك الكفن وذلك الحنوط يعني الذي جا مع الملائكة
من الجنة الى اخر الحديث كما تقدم لفظه وقال في الكافر يجي ملك الموت حتى يجلس عند راسه
فيقول ايتها النفس الخبيثة اخرجي الى سخط الله وغضبه فيفرق في اعضايه كلها فينتزعها
نزع السفود من الصوف المبلول فينقطع بها العروق والعصب وتمام الحديث قد تقدم كل ما
فيه صريح بدخول الروح وخروجها وصعودها وهبوطها وقبضها وارسالها وما
يشبه ذلك من الصفات التي هي عندهم لا تكون الا لمن يسمونه في اصطلاحهم جسما فقول
القايل ليست بجسم وليست في البدن مضادة لقول الرسول فكيف يجوز ان يحمل عليه
الفاظ الرسول حتى يجعل متشابه كلامه مناقضا لمنصوصه ومحكمه الوجه الثاني والعشرون
ان الله قال فاذا سويته ونفخت فيه روحي فقعوا له ساجدين في موضعين من القران
وقال وبدا خلق الانسان من طين الى قوله ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع
والابصار والافيدة فاخبر انه نفخ فيه من روحه فكيف يجوز ان يقال ان الروح ليست
فيه فان قيل انما قال ذلك لانها مدبرة له كما يقال ان الله في السما فيقال فينبغي على
قياس ذلك ان يقال ان الله في السما والارض وكل مكان لانه مدبر لذلك لا يخص
الاطلاق بانه في السما ومعلوم انه ليس في الكتاب والسنة اطلاق القول بان الله تعالى
في العالم او في الخلق او في كل مكان كما فيهما اطلاق ان الروح في البدن فتمثيل احدهما
بالاخر من اعظم الفرية والكذب على الله وعلى رسوله وهي فرية جهم وامثاله وايضا
فابو حامد مع متبوعيه من هولا المتفلسفة الصابيين عندهم ان الله تعالى ليس
في شي من العالم اصلا كما انه قول اهل السنة كما انه عند المتفلسفة وعندهم ايضا
ليس فوق العالم فيمتنع عندهم ان يكون الروح في الجسد او فوق الجسد وحينئذ
فلا يصح اطلاق القول بانها في الجسد لان ذلك اما ان يراد به انه حال فيه او انه عليه
كما في قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل الوجه الثالث والعشرون ان الله تعالى
قال يا ايتها النفس المطمينة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي
وادخلي جنتي فامرها بالرجوع الى ربها الله وفي ذلك اثبات حركتها واثبات الانتها الى الله
وكلاهما خلاف ما يزعمه هولا فيهما وكذلك قوله فادخلي في عبادي وادخلي جنتي

امرها

امرها بالدخول ودخول الجنة وهذا يناقض قولهم ان النفس لا داخلة العالم
ولا خارجة ولا يكون في مكان كما يزعمون ذلك في الباري تعالى وقال تعالى الله
يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت
ويرسل الاخرى الى اجل مسمى فاخبر انه يتوفاها وهو قبضها واخذها
واستيفاؤها واخبر ان ذلك التوفي يكون حال الموت ويكون في المنام وان
المتوفاة في المنام منها ما يمسك وهي التي يقضي عليها بالموت في المنام ومنها ما
يرسل فالامساك لها والارسال لها وتوفيها كل ذلك يتضمن نقيض ما يذكرونه
من عدم اتصافها بجنس هذه الصفات الوجه الرابع والعشرون ان من جعل
نسبة الروح وهو ادم عنده الى البدن كنسبة الباري الى العالم لزمه ان
يجعل الباري روح العالم كما قال بعضهم عن الحق تعالى انا روح الانسان يحل مني
يحدوها كدارسات الرسوم وهذا وان كان قد يقوله بعض الحلولية والاتحادية
القائلين بانه في كل مكان فهؤلاء المتفلسفة وابو حامد ونحوه لا يقولون هذا
بل عندهم قائل هذا من اكفر الناس وهو في ذلك مصيب موافق لجماعة المسلمين
وان كان هذا القول هو شبيه بما ذكر عن الجهمية اولا انهم حيث قالوا انه في
كل مكان كما تقدم ذكر ذلك عن احمد فان فساد هذا القول من اظهر الامور
وقد قدمنا من فساده ما فيه كفاية وذلك يقتضي ان يكون الرب نفسه هو الروح
التي في الجن والشياطين وفي جهنم وغيرها التي في البدن وان يكون الرب
متنعما متعذبا راضيا ساخطا فرحا منعما مسرورا حزينا بكل ما يوجد من
ذلك في اجسام العالم كما ان الروح يكون فيها كذلك بكل ما يوجد من ذلك
في اجسام العالم كما ان الروح يكون كذلك بكل ما يوجد في جسدها والاتحادية
الذين يقولون هو الوجود يصفونه بذلك كله ويقولون هو موصوف بكل مدح
وكل ذم وكل نعيم وكل عذاب كما قد ذكرنا اقتراحهم في غير هذا الموضع ومعلوم
ما في هذا القول من الكفر والضلال والسب لله والجحود له فصل
وللناس تاويلات اخر وكلها باطلة مثل تاويل ابن عقيل ومن وافقه
ان المراد صورة الملك والتدبير بل ومن الاستيلاء على جنس الحيوان

حتى طابق وسابحه ما شبهه استئلا الرب على العالم بالتدبير والتصريف بل وعلى سائر
الاجسام للحامد وهذا وان كان ابن عقيل يدل في موضع فانه في موضع اخر ساوله على الصور
المخلوقة كما تقدم ذكره فان هو لا لاثبات احدهم على مقام بل هم لتبرؤا الاضطراب
وما من شيء يقوله الموسس وامثاله الا وقد يقوله ابن عقيل ويحكم في بعض الاوقات او المصنفات
وان كان قد يرجع عن ذلك كما رجع عن غيره قال في كفايته فصل في اضافة الصورة الى
يجوز واية مصور لكل صور فاما اذا قال لا طلق عليه الا وتحتها معنى هو عن التخطيط والاشكال
ولعله يقصد الحال مثل قولهم حدثني صورة امرك بيد بدل حالك والذي نفى حقيقة
الصورة عنه هو الذي نفاه المشبهة عنه كما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خلق الله
ادم على صورته ورايت ربي في احسن صورة لا ينطبق على المثال والشكل المنصا
الكمال ليس كمثله شيء فمتى جاء خبر واحد وتواتر بمثله صورة ادم تعارض الكتاب
والسنة وتناقض الدين والله قد حماه عن المناقصة وحدسته عن التفاعل والتغاير
والاحلاق فلا بد من الجمع بين قوله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وبين قول النبي صلى الله عليه
خلق ادم على صورته فيكون نفي المثال نافيا للصورة التي هي التخطيط والشكل واضافة
الصورة الى الله تعالى مثل سكل ادم الى الله على سبيل الملك كما قال ونفخت فيه من روحي وامر
به الروح الذات وكانت الفائدة في ذلك تشريفها بالاضافة اليه لتشريف بنيته الكعبة بيتا
بيتا له وان كان البيت كله لله ذلك تشريف صورة ادم بالاضافة اليه وان كانت الاشياء
قال وقوله رايت ربي في احسن صورة يحتمل ان يكون راه في احسن صورة ويحتمل
ان يكون احسن حال من الاكرام والتبجيل قال وانما دعانا الى ذلك ان اطلاق الصورة
عليه سبحانه يصرح بتكذيب القرآن ولكن بذلك نحوجا الى التاويل وليس هذا مما يحتمل
ان تقول فيه صورة لا كالصور لانه عزاها الى صورة محسوسة هي صورة ادم فلو
كان على صورة الله في نفسه لكان كل ادم على صورة الله والله سبحانه وتعالى على صورة
وقد ادب الله من قال ذلك واطلقه عليه بقوله ليس كمثله شيء وادم شيء ولا
يكون مثلا لله تعالى هذا لفظ ابن عقيل وهو مثل كلام الموسس ونحوه من الحشوية
وقد تقدم الكلام على هذا وانما المقصود هنا الكلام على تاويله بصورة الملك
والنفس وزاد على هذا طايفة من الاتحادية وغيرهم فقالوا هو خلقه الله

استخلفه

استخلفه بان جعل فيه من اسمايه وصفاته ما ضاهى به حضرة الالهية وهو لا طايفتان
طايفة تثبت الرب ورا العالم وتجعل الانسان خليفة لله وطايفة اخرى لا تثبت
للرب وجودا غير العالم بل يجعلونه هو وجود العالم ويجعلون الانسان
نسخة ذلك الوجود ومختصره فهو الخليفة الجامع فيه وهم في هذا يوافقون
من يقول من الفلاسفة وغيرهم ان الانسان هو العالم الصغير كما ان العالم
هو الانسان الكبير اذ الانسان قد اجتمع فيه ما تفرق وهذه المعاني لا يقصد النزاع
فيها ولكن المردود من ذلك قول احدهم ان قوله خلق ادم على صورته اي على صورة العالم
فان الانسان على صورة العالم وهي صورة الله اما الصورة المخلوقة المملوكة كما
يقوله من يقر بالرب المتميز عن العالم واما ان يجعلوا نفس العالم هو صورة
الله ووجوده لا حقيقة له ورا ذلك كما تزعمه الاتحادية مثل صاحب الفصوص
ومتبعيه فهذه ثلث تاويلات احدها ان يكون مدبرا مالكا بجنسه وغير جنسه
كما ان الرب مدبر للعالم فهو على صورته المليكة الثاني ان يكون على صورة العالم لانه نسخته
ومختصره والعالم هو صورة الله المخلوقة او المملوكة او هو صورته الذاتية النفسية
قدمنا في تاويل من حمل ذلك على الصفة والصورة المعنوية اننا لا ننازع في ثبوت
المعاني الصحيحة مثل كون الانسان له من الاسما والصفات والاسما المعنوية
والافعال ما قد حملوا الحديث عليه وجعلوه بذلك فيه شبه لا سيما الحق وصفاته وافعاله
ولا لنا حاجة بالمنازعة في دلالة الحديث على ذلك اما بطريق التضمن واما بطريق الاستلزام
بحيث يقال انه اذا ثبت انه على صور الذاتية فهو على الصورة الوصفية والاسمية
والفعلية اولى واحرى او يقال غير ذلك وانما المقصود هنا ابطال كل تاويل فيه
تحريف الكلم عن مواضعه والحاد فيه ورد لما قصد بالنص فيرد ما كذبوا
به من الحق لا ما قصدوا به من الحق فان هذا شان المحرفين لنصوص الصفات
اذا حملوا الحديث على ما هو ثابت في نفس الامر لم ينازع فيه ذلك المعنى الصحيح
ولا في دلالة الحديث عليه اذا احتمل ذلك وقد لا يكون في هذا المقام
ناظرين في دلالة الحديث عليه نفيا واثباتا ولكن تنازعهم في تحريف الكلم عن
مواضعه والالحاد في اسما الله واياته وهو ما ابطلوه وعطلوه وكذبوا

من الحق فان خطا النظار فيما كذبوا به ونفوه اكثر من خطاهم فيما صدقوا به وعلموه
اما التاويل الاول وهو قولهم على صورة الملك فهو وان كان فيه نوع شبهة
من هذا الوجه فالكلام عليه من وجوه احدها ان قوله اذا قاتل احدكم فليجتنب
الوجه فان الله خلق ادم على صورته لو اريد انه جعله ملكا مطاعا مدبرا كما ان الله ملك
مطاع مدبر لم يناسب هذا الامر باجتناب الوجه اذ لا اختصاص له ولان
صفة الملك لا تنافي استحقاق العقوبة الوجه الثاني قوله لا يقولن احدكم قبح
الله وجهك ووجها اشبه وجهك فان الله خلق ادم على صورته ذكر خلق ادم
على صورته لقوله وجها اشبه وجهك وليس في كونه ملكا ما يقتضي ذلك كما لو قال
فان الله خلق ادم ملكا من الملوك الوجه الثالث انه لو اريد ذلك لم يكن فرق
بين الوجه وساير الاعضا في النهي عن الضرب والنهي عن التقبيح اذ كون ادم مخلوقا
على صفة الملك التي يتميز بها لا يخص عضوا دون عضو الوجه الرابع ان كونه ملكا
لا يوجب رفع العقوبة عنه اذا اذنب اذ لو جاز ذلك لكان ملوك يرفع عنهم عقوبة
السيئات الوجه الخامس ان كونه مخلوقا على صورة الملك ليس هذا عاما في جميع بني
ادم اذ منهم من يصلح للملك ومنهم من لا يصلح ان يكون الا مملوكا بل منهم من هو
اضل من البهايم كما قال تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم
قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون بها اولئك
كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون واذا كان كذلك مع ان النهي عن ضرب
الوجه وتقبيحه عام في جميع الادميين وصفة الملك والسودد ليست عامة علم انها
ليست هي المراد بقوله على صورته الوجه السادس ان الملك ليس مختصا بالادميين
بل في اصناف البهايم الرييس والمطاع والمرؤوس المطيع فما من طايفة من البهايم والطير
يجتمع كالنحل وغيرها الا وفيها الرؤسا المطاعون وايضا فالملايكة كذلك كما قال
تعالى في جبريل انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين واذا كان
الامر كذلك لم يكن اختصاص بالرياسة والملك وان كان لبني ادم من الاختصاص ما
ليس لغيرهم فالملكية ايضا ليست لبني ادم واهل السنة وان قالوا ان الانبيا والاوليا
افضل من الملايكة فلا يقولون ان جنس الادميين مطلقا افضل من جنس الملايكة

بل

بل في بني ادم من هو شر من البهائم الوجه السابع ان الملك صفة من صفات الله وهو
يعود الى القدرة او القدرة والعلم والحكمة فيكون ذلك داخلا في تاويل من تاوله على الصورة
المعنوية وهي صفة العلم والقدرة وقد تقدمت الوجوه المتعددة في ابطال حمله على
ذلك وتلك الوجوه كلها تبطل هذا بطريق الاولى الوجه الثامن ان تسميته ملك الله
صورة الله او تسميته تدبيره وقدرته وصورته مما لا يعرف في اللغة اصلا فحمل
الحديث عليه تحريف وتبديل محض الوجه التاسع ان قوله خلق ادم على صورته يقتضي
انه كان مخلوقا على صورته ومعلوم انه لم يخلق حينئذ ملكا وانما الملك حادث بعد
ذلك الوجه العاشر ان ادم نفسه لم يكن بعد ان خلق ملكا ولا مطاعا وبعد ان حدث
له الذرية الوجه الحادي عشر قوله ان الله خلق ادم على صورته طوله ستون ذراعا
الى قوله فجميع من يدخل الجنة على صورة ادم صريح في انه اراد صورة نفسه جسمه لا
قدرته وملكه واما قول القائل على صورته التي هي العالم فان الانسان مختصر العالم
فلا حاجة الى المنازعة في كون الانسان مختصر العالم ونسخة للعالم ولا في كون هذا
المعنى قد يكون من لوازم خلقه على صورة الرحمن كما لو تنازع في كونه عالما وقادرا
وحيا وعالما ولكن هذا لا يجوز ان يكون هو مقصود الحديث لوجوه احدها
ان قوله اذا قاتل احدكم فليجتنب الوجه فان الله خلق ادم على صورته يقتضي انه
خلقه على صورة الرحمن هي المانع من ضربه وكونه على صورة العالم لا يمنع ضربه وقتاله
فان العالم نفسه مشتمل على النعيم والعذاب وعلى ما ينعم ويعذب وعلى البر
والفاجر الثاني ان قوله لا يقل احدكم قبح الله وجهك ووجه من اشبه وجهك
فان الله خلق ادم على صورته يقتضي ان شبه الوجه بالصورة هو المانع من تقبيح
من اشبه الوجه ومعلوم ان العالم نفسه ليس فيه ما يشبه وجه الادمي مخصوصا
بمنع دمه وهو وجه يشبه وجهه الثالث فيه ما يشبه وجه الادمي
ان خلقه على نسخة العالم ليس له اختصاص بالوجه بل هو شامل لروحه
وسائر اعضائه كما بين ذلك من يقوله وحينئذ فينبغي ان يكون النهي عن الضرب
لسائر اعضائه ونفسه ولا ينهى عن الضرب لشيء وكلاهما باطل
الرابع انه على هذا التقدير كان النهي عن التقبيح يقتضي ان يكون شاملا

لجميع الاعضاء والنفس الخامس ان تشبيه العالم صورة الله امر باطل لا اصل له على الله
بل العالم مخلوق الله ومملوكه السادس ان هذا الوجه يتضمن ان اضافة الصورة
اليه اضافة خلق وملك لا اضافة ذاتية وقد بينت الوجوه المبطلة لهذا فهي تبطل
هذا التاويل السابع ان كون الانسان مشابها للعالم ليس باعظم من مشابهة بعض الناس
لبعض كمشابهة الرجل لابيه ومعلوم ان مشابهة بعض الاجسام لبعض ليس يقتضي
ذم ولا مدح ولا ما يعاقب العقوبات بل هو سبحانه يخرج الميت من الحي ويخرج
الميت من الحي الثامن ان كون الانسان مختصرا من العالم ان فيه المحمود والمذموم
كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله خلق ادم على صورته فقبض قبضة من جميع الارض فجاء بنو ادم
على تلك القبضة منهم الخبيث والطيب وبين ذلك والسهل والحزن وبين ذلك
الاسود والابيض وبين ذلك واذا كان كذلك فلو كونه مختصرا من العالم او مشبها
له لا يوجب منع تصحيح شيء منه ولا منع ضرب شيء منه التاسع انه من المعلوم ان
ارواح بني ادم اشرف من اجسادهم ثم ان هذه الارواح التي يسمونها النفوس الناطقة
تنقسم الى محمود ومذموم كما يقول الملك للنفس المؤمنة اخرجي ايتها النفس الطيبة
كانت في الجسد الطيب اخرجي راضية مرضية فاذا خرجت صلى عليها كل ملك في
السماء وكل ملك في الارض وكل ملك بين السماء والارض ويقول الكافر اخرجي
ايتها النفس الخبيثة كانت في الجسد الخبيث اخرجي ساخطة مسخوطا عليك وابشري
بحميم وغساق واخر من شكله ازواج فاذا خرجت لعنها كل ملك بين السماء والارض
وكل ملك في الارض وكل ملك بين السماء والارض ويقول الكافر اخرجي ايتها
النفس الخبيثة كانت في الجسد الخبيث واذا كانت الروح قد تقبح وتشين وتلعن
وتوصف بالخبث فالجسد احق بذلك فلو كان مشابهة اشرف ما في العالم يمنع
التصحيح لوجب ان لا يصح النفس الناطقة قط فلما جاز تصحيحها ومع الشائع من
تصحيح الوجه لان الله خلق ادم على صورته ولا فرق في ذلك بين وجه البر والفاجر علم
ان المانع ليس مشابهة العالم العاشر ان قوله صور الانسان على صورة الرحمن
يخص الصورة باحد الوجوه في تلك الاحاديث وهذا يمنع ان يكون المراد
جميع اعضاء الانسان وروحه واما قول طائفة من هؤلاء وغيرهم ان الادمي

خلقه الله

خليفة الله استخلفه عن نفسه فجعله خلفه في تدبير الملائكة فهو على صورته من
هذا الوجه فهذا يدخل فيه معنى الملك ومعنى كونه نسخة العالم الكون فيه من الباطل
ما تخصه وهو زعمهم ان الانسان خليفة عن الله تعالى فان هذا باطل والله تعالى لا
يخلفه شيء اصلا وانما معنى كون آدم وداود والانبياء خلائف الله يخلفون
غيرهم من المخلوقات لا انهم يخلفون الخالق كما قال تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا
الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم
الذي ارتضى لهم وقال تعالى ولقد اهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم
بالبينات الى قوله ثم جعلناكم خلائف في الارض من بعدهم وقال تعالى وهو الذي
جعلكم خلائف الارض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما اتاكم وقال
تعالى في قصة نوح فكذبوه فنجيناه ومن معه في الفلك وجعلناهم خلائف وقال تعالى
وربك الغني ذو الرحمة ان يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما نشاء كما انشأكم
من ذرية قوم آخرين وقال تعالى في خطاب هود لقومه واذكروا اذ جعلكم خلفاء
من بعد قوم نوح وزادكم في الخلق بسطة وفي خطاب صالح لقومه واذكروا
اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الارض تتخذون من سهولها قصورا
وتنحتون الجبال بيوتا فاذكروا آلاء الله وقال في خطاب موسى لقومه عسى ربكم
ان يهلك عدوكم ويستخلفكم في الارض فينظر كيف تعملون وقال النبي صلى الله عليه وسلم
من جهز غازيا فقد غزا ومن خلفه في اهله بخير فقد غزا وقال اوكلما نفرنا
في سبيل الله خلف احدهم وقال تعالى فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب وقال تعالى
هو الذي جعلكم خلائف في الارض فمن كفر فعليه كفره ولا يزيد الكافرين
كفرهم عند ربهم الا مقتا ولا يزيد الكافرين كفرهم الا خسارا وقال تعالى
انما السبيل على الذين يستأذنونك وهم اغنياء رضوا بان يكونوا مع الخوالف
وقال فان رجعك الله الى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي
ابدا ولن تقاتلوا معي عدوا انكم رضيتم بالقعود اول مرة فاقعدوا مع الخالفين
ولهذا قيل للصديق يا خليفة الله فقال لست بخليفة الله ولكني خليفة رسول
الله وحسبي ذاك ولكن الله سبحانه وصف بانه خليفة وبانه خلف من عبر

كما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول اللهم انت الصاحب في السفر وانت
الخليفة في الاهل اللهم اصحبنا في سفرنا هذا خيرا واخلفنا في اهلنا ويقال في الوداع خليفتي
عليك الله وفي التعزية الذي ذكر الشافعي في مسنده ان اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
سمعوا صوت معز عزاهم بها يا اهل بيت رسول الله ان في الله عزا من كل مصيبة
وخلفا من كل هالك ودركا من كل فائت وذلك لان الخليفة لا يكون الا مع مغيب المستخلف
لا مع شهوده والله شهيد على عباده لا يغيب عنه شي مدبر للجميع ولا يستخلف من
يقوم مقامه في ذلك كما يستخلف المخلوق للمخلوق بل هو الخالق لكل شي المدبر لكل شي
فالادميون يموتون ويغيبون فيكون من يخلفهم والله حي قيوم لا يغيب فلا يكون له
من يخلفه بل هو سبحانه يخلف من يغيب او يموت كما يكون خليفة المومن في اهله اذا
سافر ويكون خليفة له اذا مات فيلقى اولئك الذين كان المومن يلقهم في هدايتهم
ورزقهم ونصرهم يبين ذلك ان الانسان اذا اتاه الله ملكا او لم يوته اما ان يكون عند
الله عاملا بطاعته وطاعة رسوله او لا يكون فان كان من القسم الاول كان من عباد الله
كالنبيين والصديقين والشهدا والصالحين وهولاء هم الذين قال الله تعالى فيهم ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان وقال ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
ونحو ذلك والعبد العامل بامر الله هو عابد لربه متوكل عليه لم يخلف ربه
في امر من الامور كما ان الملايكة الذين لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون
الليل والنهار لا يفترون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون ليسوا خالقين
لله في امر من الامور وان كانوا عاملين بامره عابدين له مطيعين وهم المدبرات
امرا والمقسمات وان كان الانسان غير عامل بطاعة الله ورسوله بل هو عاص
لله ورسوله بل عاص لله ورسوله فهذا ابعد عن ان يكون عمله ذلك خلافة عن
ربه وهو يعمل ما يبغضه الله ويكرهه وينهى عنه فقد ظهر انه لا وجه يجعل واحد
من هذين خليفة عن الله لا من يعبده ولا من يطيعه ولا من يشرك به ويعصيه هذا
من جهة القضا والقدر والامر الكوني فان الله خالق كل شي فهو خالق كل حي من الملايكة
والانس والجن والبهايم وخالق قدرهم وارادتهم وافعالهم كما انه خالق غير الاحيا
وهو ان كان يخلق الاشيا بعضها ببعض كما يخلق النبات بالمطر ويخلق المطر
بالسحاب فليس شي من ذلك خليفة اذ هو الخالق له ولما يخلقه فهو رب كل شي ومليكه

ولو جاز

ولو جاز ذلك لكان كل مخلوق خليفة عن الله بل جميع ذلك مسخر بامره مصروف
بمشيئته مدبر بقدرته منظوم بحكمته والله غني عن جميع ذلك وكل ذلك فقير اليه وليس
الصغير افقر اليه من الكبير بحكمته والله غني حميد عن جميع ذلك فقير اليه وليس الصغير
افقر اليه من الكبير ولا المسبب بافقر اليه من السبب بل الجميع فقرا اليه وهو
رب الجميع ومليكه وهو سبحانه ليس كمثله شي في شي من تدبيره قال سبحانه ام
اتخذوا من دونه اوليا فالله هو الولي وهو يحيي الموتى وهو على كل شي قدير وما اختلفتم
فيه من شي فحكمه الى الله ذلكم الله ربي عليه توكلت واليه انيب فاطر السموات والارض
جعل لكم من انفسكم ازواجا ومن الانعام ازواجا يذرا لم فيه ليس كمثله شي وهو
السميع البصير يبين ذلك ان كل من خلف غيره في شي فانه يكون معينا له فيما لعدم
يعجز عنه المخلوق اما علمه به واما لعدم قدرته فالخالف شريك للمخلوق ولقوله
كالامير الذي يستخلف في الامصار خلفا عنه فهم كلهم فاعلون ما لا يقدر هو وحده
ان يفعله وهم مشاركون له مكافون له وهو وهم متعاونون على جملة التدبير
وكل منهم ينتفع بما يعاونه الاخر عليه والله تعالى ليس كذلك بل هو الغني مطلقا
بنفسه عن الخلق وهو الخالق لكل شي ثم ان من رحمته انه يامر العبيد بما
يصلحهم وينهاهم عما يفسدهم وهو الذي يغنيهم عن فعل المامور وترك المحظور
ولا يقدرون على فعل ذلك الا باعانته بل بخلق ذلك كله قال تعالى قل ادعوا الذين
زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وما لهم فيهما
من شرك وما له منهم من ظهير ولا تنفع الشفاعة عنده الا لمن اذن له وقال
تعالى وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من
الذل وكبره تكبيرا وانما يتخيل انه خليفة عن الله ونايب عنه بمنزلة ما يعهد
عن الخلفا والنواب عن المخلوق من يكون جبارا منازعا لله في كبريايه وعظمته
كما ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقول الله العظمة ازاري والكبريا ردائي
فمن نازعني واحدا منهما عذبته فيكون مختالا يتخيل في نفسه انه عظيم كبير
وان امره ونهيه وفعله بالنسبة الى الله تعالى من جنس امر الخليفة النايب
عن غيره ومن جنس نهيه وفعله وهذا شرك وكذب وضلال وكبريا
واختيال وذلك ان الخليفة عن غيره يامر وينهى ويفعل امورا لم يدر بها المستخلف

ولم يقدر عليها ولا يكون امر بها ونهي بل يكون امر هذا من جنس امر الاول كالوكيل
مع موكله وكالوصي مع الوصي وهولا بمنزلة احد الشريكين مع الاخر ولهذا جاءت
الشريعة بذلك فجعل الفقها الشركة في التصرف مبنية على الوكالة وان الشريك
يتصرف لنفسه بحكم الملك ولشريكه بحكم الوكالة والنيابة واما الوصي فهو ابلغ من هذا
لانه يتصرف بعد انقطاع امر الموصي بالموت فهذا يكون له من الاستقلال ما ليس للوكيل
والشريك حتى تنازع الفقها في جواز وصيته فاجاز ذلك من منع توكيل الوكيل
وحتى اجازوا له من التصرفات ما لا يجوز للوكيل وهكذا خلفاء ولاة الامور مثل خليفة
الامام الكبير ذي الامامة الكبرى وخليفة الحاكم وخليفة امام الصلاة وغير ذلك كل
من هولا يفعل من جنس ما يفعله مستخلفه وكل هذا في حق الله ممتنع واعتقاد ذلك
في حق احد هو من اعظم الشرك ومن باب اتخاذ البشر اربابا قال تعالى اتخذوا
احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله والمسيح بن مريم وما امروا الا ليعبدوا الها
لا اله الا هو سبحانه عما يشركون وقال تعالى ما كان لبشر ان يوتيه الله الكتاب والحكم
والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم
تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون ولا يامركم ان تتخذوا الملائكة والنبيين اربابا
ايامركم بالكفر بعد اذ انتم مسلمون يبين ذلك ان اعظم الخلق منزلة عند الله هم
رسله والرسل انما هم مبلغون امره ونهيه لا يامرون الا بما امر ولهذا كان
راس الاسلام شهادتان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فطاعتهم طاعة
الله كما قال تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله لانهم يلقوا امر الله الى عباده فالمطيع
لهم مطيع لامر الله لانه فاعل ما امره الله به واين الرسول المبلغ امر غيره من النايب
له الخليفة عنه الذي يتصرف كما يتصرف المستخلف بينهم فرقان عظيم قال صلى الله عليه وسلم
فيما رواه البخاري اني والله لا اعطي احدا ولا امنع احدا وانما انا قاسم اضع حيث
امرت فاما من يتصرف في عباد الله بمشيته وهواه فيعطي من احب ويمنع
من احب ويوالي من احب ويعادي من احب بغير امر الله ولا اذنه فهذا
عدو لله جبار محتال من جنس فرعون الذي علا في الارض واتخذ اهلها
شيعا يستضعف طائفة منهم يذبح ابناهم ويستحيي نساهم انه كان من المفسدين

فهل

فهل يكون هؤلاء نوابا عن الله او خلفاء عنه وهم اعداؤه وعصاته كابليس وان كان الله هو
الخالق لكل شيء وليس كل ما خلقه الله من الاعيان والافعال يكون محبا له راضيا
به وان كان بمشيته فانه سبحانه خالق الليس وذريته وهو يعصيهم ويلعنهم
ويعاقبهم ومن قال عن بشر انه نائب الله او خليفة عن الله ولم يكن
امينا بما امر الله به على السن رسله فقد كذب على الله واستكبر في الارض بغير الحق
بذكر دلك عن طائفة من الملوك الجاهلين الظالمين بل المنافقين المشركين وان
كان انما امر بما امر الله به فهو مصيب في ايجاب طاعته اذا امر بما امر الله به
ومصيب في مخالفته من عصى الله والكرام من الطاعة وقوله ثابت ان كان بمعنى
المبلغ والرسول والمنفذ صحيح وان كان بمعنى انوب عنه فما لا يفعله هو ولا
يقدر عليه فهذا كذب وهذا قد يقوله القدري الذي يظن انه مستقل
بفعله وان الله لم يخلق فعله وهو مبطل وكذلك نعم لو قال نائب رسول الله
او خليفة رسول الله لكان هذا صحيحا ولهذا لما قال للصديق يا خليفة الله
قال لست خليفة الله ولكني خليفة رسول الله وحتى لكل ولا لملوك على احد انه
نائب عن الله ولا خليفة عنه اصلا لخلاف الرسول فانه قد روي في وصف خلفاء
الرسل انهم الذين يحيون سنته ويعلمونها الناس ولهذا اتخذ طاعتهم كما في
الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اطاعني فقد اطاع الله ومن اطاع اميري
فقد اطاعني ومن عصاني فقد عصى الله ومن عصى اميري فقد عصاني وذلك
لانه صلى الله عليه وسلم لا يامر الا بما امر الله به فالمطيع له مطيع لله وذلك امير
الذي استخلفه على بعض امته كامراء السرايا الذي اوجب طاعته انما اوجبها
اذا كان يامر بما امر الرسول به كما قال صلى الله عليه وسلم انما الطاعة في المعروف
وكما قال لا طاعة في معصية الله فقوله من اطاع اميري فقد اطاعني معناه الطاعة
في الطاعة وهو ما كان من الافعال التي يامر الله ورسوله بها فيكون هذا الامر
مسندا الى امر الله كما كان عمر بن عباس يقول ايها الناس انما نعد كلامكم
كلامي بعد كلامكم انما اعز الكتب وبكلام اخير الاشياء وانما امنع وليت
بمبتدع وانما انا متبع وانت بقاص فعلى ان هذه الدعاوى في الخلافة

عن الله ونحو ذلك انما هي من دعاوى المتكبرين الجبارين المشركين الذين يريدون
العلو في الارض كفرعون وهولا الاتحادية والموافقين لفرعون المدعين انهم
مضاهون لله تعالى وانه يحتاج الى عباده كما يحتاج عباده اليه سبحانه وتعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا يبين هذا ان ايتا الله للعبد الملك والسلطان والمال لا يقتضي
ان ذلك اكرام منه له ومحبة بل هو ابتلا منه وفتنة له وامتحان قال تعالى فاما
الانسان اذا ما ابتلاه ربه فاكرمه ونعمه فيقول رب اكرمني واما اذا ما ابتلاه فقدر
عليه رزقه فيقول رب اهانني كلا وقال تعالى ولقد اهلكنا القرون من قبلكم
لما ظلموا وجاتهم رسلهم بالبينات وما كانوا ليومنوا كذلك نجزي القوم المجرمين
ثم جعلناكم خلائف في الارض من بعدهم لننظر كيف تعملون وقال تعالى وهو الذي
جعلكم خلائف الارض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما اتاكم ان ربك سريع
العقاب وانه لغفور رحيم فبين انه جعلهم خلائف ورفع بعضهم فوق بعض درجات
كما يرفع درجة ذي الملك والسلطان ليبلوهم فيما اتاهم واذا كان كذلك فمن كان منهم
عاملا بطاعة الله غير عامل بمعصيته كان من اولياء الله وعباده الصالحين ومن كان
منهم عاملا بمعصية الله مريدا للعلو في الارض والفساد محبا متكبرا جبارا كان
من اعدا الله ومن سخط الله عليه ولعنه قال بعض السلف اظنه مجاهد في قوله
واذا بطشتم بطشتم جبارين قال هو السوط والسيف والعصى في غير طاعة الله
فمن كان يضرب ويقتل لغير طاعة الله ورسوله فانما هو جبار من الجبارين فان لم
يتب والا جاه باس الله الذي لا يرد عن القوم المجرمين سنة الله ولن تجد لسنة
الله تبديلا فكيف يستجيز مسلم ان يقول في مثل هذا انه خليفة عن الله ونائب عنه وهذا
يقتضي ان فرعون والنمرود ونحوهما كانوا خلفا عن الله نوابا عنه ثم ان هولا يجعلون
هذا المعنى ثابتا لكل انسان انه خليفة عن الله لانه من الجنس المتسلطين على غيرهم
من اجناس الحيوان وعلى انواع من التدبير ولا يفرقون بين من اطاع
الله ومن عصاه بل يجعلون الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين
في الارض ويجعلون المتقين كالفجار وهذا كله من الاشراك والجمع لما فرق
الله بينه ولهذا شرع الاتحادية كل شرك في العالم ونظير هذا الاشراك

الذي

الذي يجعل فيه العباد خلفا عن الله ونواب عنه تشبيها لذلك بالخلافة والنيابة
عن الملوك ما يوجد في كثير من الناس المشركين من تشبيههم لمسالة الله ودعايه
واعتاده بمسالة الملوك فيقول الناس حدهم اذا اردت ان تاتي السلطان
وتساله فابدا بالوسايط التي بينك وبينه كالحجاب والنواب والاعوان فان قصدك
السلطان من البات فله معرفة وقلبه تعظيم اكرام وذلك لا يصلح لك فيامرونه
بالتواضع والاشراك بالمخلفين وهذا من الاسباب الذي به عبدت الكواكب
والملايكة والانبيا والصالحون وقبورهم وهذا كله من اعظم الشرك والضلال والقياس
الفاسد فان الله بكل شي عليم وهو سميع بصير بكل شي ليس بمنزلة الملك الذي لا
يعلم الا ما انهي اليه ولا يسمع ولا يبصر اكثر امور رعيته وايضا فان الله على كل شي قدير
لا يحتاج ان يستعين بالاعوان على اجابة الداعي كما يحتاج الملك وايضا
فان الله على كل قريب الى عباده كما قال واذا سالك عبادي فاني قريب
اجيب دعوة الداعي اذا دعاني وهو رحيم بعباده رووف بهم مع انه
هو الجبار المتكبر المتعال بالحق ليس كالملوك الجبارين المتكبرين بالباطل
على بني جنسهم ومن هو مثلهم حتى لا يسمعوا كلامه ولا يرحموه وحتى
يزدروا الضعيف والفقير فهذا الاشراك في ربوبية الله والهيته
والاستكبار والاحتيال الموجود في العباد كله مناف لدين الاسلام الذي
بعث الله به رسوله وانزل به كتبه وكلا النوعين يتضمن من تعظيم الخلق وجعلهم
انداد الله ومن التفريط في جنب الله وتضييع حقوقه ما هو من اعظم
الجهل والظلم واصل هذه المقالات توجد في مقالات المشركين ومن دخل
في الشرك من الصابيين واهل الكتاب وهو في الغالية من هذه الامة كغالية
الرافضة وغالية المتصوفة ونحو هولا واما الدقيق منه فهو كثير
كما قال تعالى وما يومن اكثرهم بالله الا وهم مشركون لا سيما شرك العمل
والحال وان لم يكن العبد مشركا في مقاله وما يقترن بذلك من الجهلا

والكبر وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع واما قول من يقول
ان العالم نفسه هو وجود الله وان الانسان هو يظهر ذات الله الاكمل ففيما
تقدم كفاية في بطلان قول من حمل الحديث على مجرد كون الانسان مخلوقا على
صورة الله التي هي العالم وبطلان كونه خليفة عن الله وانها تختص هؤلاء من
الرد عليهم وبيان كفرهم وضلالهم فهو مذكور في غير هذا الموضع بل على اصلهم
يمتنع ان يكون آدم مخلوقا على صورة الله اذ على اصلهم ليس في الوجود شيئان
احدهما خالق والاخر مخلوق بل الخالق هو المخلوق عندهم وايضا فانه قال لا تقبحوا
الوجه فان الله خلق آدم على صورته فنهى عن تقبيح الوجه لكون آدم مخلوقا على صورة الله
وعندهم ان وجود كل موجود هو عين وجود الرب وكل تقبيح ولعن وشتم وذم في
العالم فهو واقع على الرب عندهم كما يقع عليه كل مدح ودعاء وهو عندهم الداعي والمدعو
له والمصلي والمصلى له واللاعن والملعون والشاتم والمشتوم والقاتل والمقتول
والناكح والمنكوح فلا يتصور عندهم ان يختص شيء بعينه بالنهي عن التقبيح لكونه على
صورة الله اذ ليس في الوجود مقبح وغير مقبح الا ما هو من صورة الله عندهم وكذلك
قوله لا يقل احدكم قبح الله وجهك ووجه من اشبه وجهك فان الله خلق آدم على صورته جعل
مجرد المشابهة لوجه الله مانعا من الضرب وعندهم ان كل ضرب في العالم او قتل
واقع على نفس الرب وهو الضارب لنفسه بنفسه وان العالم كله هو صورة الله
الذاتية لا يعنون بها الصورة المخلوقة المملوكة بل عين وجود العالم هو عين وجود
الحق ثم ان صاحب الفصوص وهو مع كونه امامهم فهو ابعدهم عن محض
الاتحاد لما يوجد في كلامه من لبس الحق بالباطل يفرق بين الوجود والثبوت
فيقول ان الاشياء ثابتة باعيانها في العدم ونفس الوجود الفايض عليها
هو وجود الحق فيوافق من يقول ان المعدوم شيء في الخارج لكن يجعل وجود
الكائنات عين وجود الحق لا يجعل وجودا متميزا عن المخلوقين ولهذا
يضطرب فيجعله هو هو من وجه وهو غيره من وجه لان الفرق بين الوجود
والثبوت فرق باطل فجاء بعده من اتباعه مثل القونوي ونحوه من لم يسلك هذا

نظر

الملك

المسلك بل فرق بين الوجود المطلق والمعين فجعل الحق الوجود المطلق الساري
في الموجودات واما المعين فهو الخلق ومن المعلوم انه ليس في الخارج وجود
مطلق سوى الموجود المعين فهو اراد ان يفرق بين الحق والخلق فلم
يفرق في الحقيقة بل اضطرب كما اضطرب استاذه فجا بعد هذا من
اصحابه وغير اصحابه كابن سبعين وخادمهم التلمساني فعلموا فساد الفرق
بين الرب والعبد فصرحوا بانه هو الموجودات وليس ثم غير ولا سوى
بوجه من الوجوه كما قد بسطنا قولهم في غير هذا الموضع وحقيقة قولهم
هو قول فرعون لكن فرعون لم ينكر وجود الحق بالكلية وهولا اقروا
به قال هو الوجود الذي اعترف به فرعون وهو وجود المخلوقات فخالفوا
فرعون في اعتقادهم وقصدهم حيث اعتقدوا انهم مقرون بالله عابدون
له من بعض الوجوه ان كان العابد والمعبود والمقر بالله هو الله عندهم لا
غيره والمقصود هنا ما يتعلق بقولهم في صورة الله كما قال صاحب الفصوص
ابن عربي في فص حكمة احدية في كلمة هودية فهو محدود بحد كل محدود
فما يحد شي الا وهو حد للحق فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات ولو لم
يكن الامر كذلك ما صح الوجود فهو عين الوجود فهو على كل شي حفظ بذاته ولا
يوده حفظ شي بحفظه تعالى للاشيا كلها حفظه لصورته ان يكون الشي غير
صورته لا يصح الا هذا فهو الشاهد في الشاهد والمشهود في المشهود
فالعالم صورته وهو روح العالم المدبر له فهو الانسان الكبير وهو الكون كله وهو
الواحد الذي قام كوني بكونه ولذا قلت تعبدي فوجودي عداوة وبه
نحن نحتذي فيه منه ان نطرب بوجه يعودي وقال ايضا في التوجيه
فان الحق في كل نطق ظهورا فهو الظاهر في كل مفهوم وهو الباطن
عن كل فهم الا من فهم من قال ان العالم صورته وهويته وهو الاسم
الظاهر كما انه بالمعنى روح ما ظهر فهو الباطن فنسبته لما ظهر
من صورة العالم نسبة الروح المدبر للصورة فيوجد في حد
الانسان مثلا باطنه وظاهره وكذلك كل محدود فالحق محدود بكل

الحاجة لرب العالمين كما يقوله من يقوله
من طواغيتهم ان قولنا هو قول فرعون
فعلموا بذلك

حد وصورة العالم لا تنضبط ولا يحاط بها ولا يعلم حدود كل صورة منها الا على
قدر ما حصل لكل عالم من صورة وكذلك يجهل حد الحق فانه لا يعلم حده الا بعلم
حد كل صورة وهذا محال حصوله فحد الحق محال وقال ابن عربي ايضا في فصوصه
في فص حكمة علوية في موسوية لذلك تدبير الخلق العالم ما دبره الا به او
تصور فما دبره به كتوقف الولد على ايجاد الوالد والمسببات على اسبابها
والمشروطات على شروطها والمعلولات على عللها والمدلولات على ادلتها
والمحققات على حقايقها وكل ذلك من العالم وهو تدبير الحق فما دبره الا به واما
قولنا او تصوره اعني صورة العالم فاعني به الاسما الحسنى والصفات العلى التي يستحق الحق
وبها اتصفت بها فما وصل الينا من اسم يسمى به الا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه
في العالم فما دبر العالم ايضا الا بصورة العالم وكذلك قال في خلق ادم الذي هو
المرتاح الجامع لنعوت الحضرة الالهية وحقايق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل
وجعله روحا للعالم فسخر له العلو والسفل وكمال الصورة كما انه ليس بشي من العالم
الا مسخر لهذا الانسان لما يقتضيه حقيقة صورته فقال تعالى وسخر لكم ما
السموات والارض جميعا منه فكل ما في العالم تحت تسخير الاسباب علم ذلك من
علمه هو الانسان الكامل وجهل ذلك من جهله وهو الانسان الحيوان فصل
قال الرازي الخبر الثالث ما روى صاحب شرح السنة في كتابه في باب اخر من يخرج
من النار عن ابي هريرة رضي الله عنه في حديث طويل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
فياتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله هذا
مكاننا حتى ياتينا ربنا فان بيننا وبينه علامة فاذا اتانا ربنا عرفناه فياتيهم الله في
الصورة التي يعرفون فيقولون انت ربنا فيتبعونه ثم قال اعلم ان الكلام على
هذا الحديث من وجوه الاول ان يكون في بمعنى البا والتقدير فياتيهم الله بصورة غير
الصورة التي عرفوها في الدنيا وذلك بان يريهم ملكا من الملايكة ونظيره قول ابن
عباس رضي الله عنه في قوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام اي بظلل
من الغمام ثم ان تلك الصورة يقول انا ربكم وكان ذلك اخر محنة يقع للمكلفين
في دار الاخرة ويكون الفايدة فيه تثبيت المومنين على القول الصالح وانما يقال الدنيا

دا ومحنة

دار الجنة والاخرى دار الجزاء على الاعم والاغلب واذا كان نفع فى كل واحدة
منهما ما ينفع فى الاخرى نادرا الى قوله عليه السلام انهم يقولون اذا جاءربنا
عرفناه وقولهم فانهم الله فى الصورة يعرفون انها من امارات الاحسان واما
قوله عليه السلام فيقولون بيننا وبينه علامة يحتمل ان تكون تلك العلامة
كونه تعالى بحقيقته مخالفا للجواهر والاعراض فاذا راوا تلك الحقيقة عرفوا
انه هو الله تعالى التاويل الثالث ان يكون المراد من الصورة الصفة والمعنى
ان يظهر لهم من بطش الله وشدة بأسه مالم يالفوه ولم يعتادوه من
معاملة الله تعالى معهم فى ثانيهم بعد ذلك انواع الرحمة والكرامة على الوجه الذى اعتادوه
والقول والكلام على ذلك اينما هذا الخبر فى الجملة فهو مشهور عند اهل العلم
بالحديث ورواته من التابعين واتباعهم اجل الامة قدرا فى العلم والدين وهو
معروف عن عدد من الصحابة فهو الصحيح من حديث ابى هريرة وابى سعيد مجتمعين
ومن حديث ابى سعيد مفردا وهو ايضا فى صحيح مسلم من حديث جابر وهو المشاهد
من حديث ابن مسعود وابى موسى وقد جمع الحافظ ابو الحسن الدارقطنى ليس ان طرقه
فى كتاب الرؤية وهو حديث طويل فيه ومن ما يكون فى القيمة من تجلى الله تعالى
لهم ومرورهم على الصراط وخروج اهل التوحيد من النار وهو مشتمل على جمل
من اصول السنة التى يذب بها عن الهوائف من اهل الاهواء والخوارج والمعتزلة والجهمية
والقدرية والباطنية مثل الايمان والرؤية والصراط وخروج اهل الكبائر من
النار وغير ذلك مما يدخل فى باب الايمان بالله والايمان باليوم الاخر مما تلذ به
الجهمية والخوارج ومن اتبع الطائفتين من المعتزلة ونحوهم وقد كان
النبى صلى الله عليه وسلم يحدث به مرارا وكذلك اصحابه من بعده كما جاء ذلك مصرحا
به فى حديث ابن مسعود على ما سنذكره ان شاء الله تعالى وقد ذكر تثبيت موائل
خليله وخواص على اشكالات ما سنبينه عليه ان شاء الله تعالى رواه البخارى ومسلم
فى الصحيح من حديث ابى اليمان عن شعيب عن الزهرى قال اخبرنى سعيد بن المسيب وعطاء بن
يزيد الليثى ان اباهريرة اخبرهما ومن حديث ابرهيم بن سعيد عن الزهرى عن عطاء
بن يزيد الليثى ان اباهريرة اخبره ان الناس قالوا للنبى صلى الله عليه وسلم يا رسول الله هل نرى
ربنا يوم القيمة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون فى القمر ليلة البدر

قالوا لا يا رسول الله قال هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله
قال فانكم ترونه كذلك يجمع الله الناس يوم القيمة فيقول من كان يعبد شيا فليتبعه
فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس ويتبع من كان يعبد القمر القمر ويتبع من كان يعبد
الطواغيت الطواغيت وتبقى هذه الامة فيها منافقوها فياتيهم الله في صورة غير صورته
التي يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى ياتينا ربنا فاذا
جاءنا عرفناه فياتيهم الله تبارك وتعالى في صورته التي يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون
انت ربنا فيتبعونه ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم فاكون انا وامتي اول من
يجيز ولا يتكلم يومئذ الا الرسل ودعوى الرسل يومئذ اللهم سلم وفي جهنم كلاليب
مثل شوك السعدان غير انه لا يعلم قدر عظمها الا الله تخطف الناس باعمالهم فمنهم
الموثق بعمله ومنهم المخردل او المجازى او نحوه لم يتحد لفظ البخاري في رواية ابراهيم
بن سعد ولفظ مسلم مطلقا ومنهم المجازى حتى ينجى حتى اذا فرغ الله من القضاء بين
العباد واراد ان يخرج برحمته من اراد من اهل النار امر الملائكة ان يخرجوا من
النار من كان لا يشرك بالله شيئا ممن اراد ان يرحمه ممن يقول لا اله الا الله
فيعرفونهم باثر السجود تاكل النار ابن ادم الا اثر السجود وفي لفظ تاكل من ابن ادم
الا اثر السجود حرم الله على النار ان تاكل اثر السجود فيخرجون من النار قد امتحشوا
فيصب عليهم ماء الحياة فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل ثم يفرغ الله من
القضاء بين العباد ويبقى رجل مقبل بوجهه على النار هو اخر اهل النار دخولا
الجنة فيقول اي رب اصرف وجهي عن النار فانه قد قشبني ريحها واحرقني
ذكاؤها فيدعو الله ما شاء ان يدعوه ثم يقول الله هل عسيت ان اعطيتك ذلك
ان تسالني غيره فيقول لا اسالك غيره ويعطي ربه من عهود ومواثيق ما شاء الله
فيصرف الله وجهه عن النار فاذا اقبل على الجنة وراها سكت ما شاء الله ان يسكت
ثم يقول اي رب قدمني الى باب الجنة فيقول الله له الست قد اعطيت عهودك
ومواثيقك ان لا تسالني غير الذي اعطيت ابدا ويلك يا ابن ادم ما اغدرك
فيقول اي رب يدعو الله حتى يقول هل عسيت ان اعطيت ذلك ان تسال
غيره فيقول لا وعزتك لا اسالك غيره ويعطي ربه ما شاء من عهود ومواثيق
فيقدمه الى باب الجنة فاذا قام على باب الجنة انفهقت له الجنة فراى ما فيها من الحبرة

هل رايتم شوك السعدان قالوا نعم يا رسول الله قال فانها مثل شوك السعدان

والسرور

يقول

والسرور فيسكت ما شاء الله ان يسكت ثم اي رب ادخلني الجنة فيقول
الله تبارك وتعالى له اليس قد اعطيت عهودك ومواثيقك ان لا تسأل غير ما اعطيت ويلك
يا ابن ادم ما اغدرك فيقول اي رب لا اكون اشقى خلقك فلا يزال يدعو الله حتى
يضحك الله منه فاذا ضحك الله منه قال له ادخل الجنة فاذا دخلها قال الله تمنه فيسأل
ربه ويتمنى حتى ان الله ليذكره من كذا وكذا حتى اذا انقطعت به الاماني قال الله ذلك لك
ومثله معه قال عطاء بن يزيد الليثي وابو سعيد الخدري مع ابي هريرة لا يرد عليه من حديثه
شيئا حتى اذا حدث ابو هريرة ان الله قال لذلك الرجل ومثله معه قال ابو سعيد الخدري
وعشرة امثاله يا ابا هريرة قال ابو هريرة ما حفظت الا قوله ذلك لك ومثله معه
قال ابو سعيد اشهد اني حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله ذلك لك وعشرة امثاله
قال ابو هريرة فذلك الرجل اخر اهل الجنة دخولا الجنة وهذا الحديث من اجل
حديث كان عند ابن شهاب الزهري اعلم الامة بالسنة في زمانه واحفظهم للعلم
واتقنهم له وكان قد سمعه من سعيد بن المسيب اعلم الامة واجلها في زمان
كبار التابعين وسمعه ايضا من عطاء بن يزيد الليثي احد اجلاء التابعين عن ابي هريرة وابي
سعيد ايضا فكان يحدث به ابن شهاب الزهري اعلم الامة بالسنة عن احدهما
تارة وتارة عنهما جميعا كما جرت عادة الزهري فانه كان لسعة علمه يكون الحديث
عنده عن عدد من كبار التابعين فيحدث به تارة عن هذا وتارة عن هذا
وهذا معروف للزهري في مواضع كثيرة في الصحيح والبخاري رواه في الصحيح مرات
لكنه رواه تارة في صفة القيمة من حديث شعيب وسعد بن ابرهيم ورواه ابرهيم
في موضع السجود من حديث شعيب ايضا فلم يذكر ذلك لان مقصوده في ذلك
الموضع يحصل بدون ذلك فلم يحتج الى ذكر الالفاظ التي تروى تارة وتكتم تارة عن
بعض الناس وذكره من رواية ابرهيم بن سعد قال فيأتيهم الله في صورته التي
يعرفون واخرجاه ايضا من حديث عطاء بن يسار عن ابي سعيد الخدري
قال قلنا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيمة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم فهل تضارون
في رؤية الشمس بالظهيرة صحوا ليس فيها سحاب قالوا لا وهل تضارون في رؤية
القمر ليلة البدر صحوا ليس فيها سحاب قالوا لا قال النبي صلى الله عليه وسلم ما تضارون في
رؤية الله يوم القيمة الا كما تضارون في رؤية احدهما اذا كان يوم القيمة اذن مؤذن
لتتبع كل امة ما كانت تعبد فلا يبقى احد كان يعبد غير الله من الاصنام والانصاب

فيدعى اليهود فيقال ما كنتم تعبدون قالوا كنا نعبد عزير بن الله فيقال كذبتم ما اتخذ الله من صاحبة
ولا ولد فماذا تبغون فيقولون عطشنا يا ربنا فاسقنا فيشار الا تردون فيحشرون
الى النار كانها سراب يحطم بعضها بعضا فيتساقطون في النار ثم تدعى النصارى فيقال
لهم ما كنتم تعبدون قالوا نعبد المسيح بن الله فيقال لهم كذبتم ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد
فماذا تبغون فيقولون عطشنا يا ربنا فاسقنا فيشار الا تردون فيحشرون
الى جهنم كانها سراب يحطم بعضها بعضا فيتساقطون في النار حتى اذا لم يبق الا من كان يعبد الله
من بر وفاجر اتاهم الله في ادنى صورة من التي راوه فيها فيقال ما تنتظرون تتبع كل امة ما كانت
تعبد قالوا فارقنا الناس في الدنيا افقر ما كنا اليهم ولم نصاحبهم ونحن بمنتظر ربنا الذي
كنا نعبد فيقول انا ربكم فيقولون لا نشرك بالله شيئا مرتين او بلتا حتى ان بعضهم ليكاد
ان ينقلب فيقول هل بينكم وبينه ايه فتعرفونه بها فيقولون نعم فيكشف عن ساق فلا يبقى
من كان يسجد لله من تلقاء نفسه الا اذن الله له بالسجود ولا يبقى من كان يسجد اتقاء ورياء
الا جعل الله ظهره طبقة واحدة كلما اراد ان يسجد خر على قفاه ثم يرفعون رؤسهم
وقد تحول في صورته التي راوه فيها اول مرة فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا ثم ضرب
الجسر على جهنم وفي رواية اخرى وهي رواية البخاري ينادي منادي ليذهب كل قوم الى ما
كانوا يعبدون فيذهب اصحاب الصليب مع صليبهم واصحاب الاوثان مع اوثانهم واصحاب
كل الهة مع الهتهم حتى يبقى من كان يعبد الله من بر وفاجر وغبرات من اهل الكتاب ثم يؤتى
بجهنم تعرض كانها سراب فيقال لليهود ما كنتم تعبدون قالوا كنا نعبد عزير بن الله
فيقال كذبتم لم تكن لله صاحبة ولا ولد فما تريدون قالوا نريد ان تسقينا فيقال اشربوا فيتساقطون
في جهنم ثم يقال للنصارى ما كنتم تعبدون قالوا كنا نعبد المسيح بن الله
فيقال كذبتم لم تكن لله صاحبة ولا ولد فما تريدون فيقولون نريد ان تسقينا فيقال اشربوا
فيتساقطون في جهنم حتى يبقى من كان يعبد الله من بر وفاجر فيقال لهم ما حبسكم وقد
ذهب الناس فيقولون فارقناهم ونحن احوج منا اليهم اليوم وانا سمعنا منادي
ينادي ليلحق كل قوم بما كانوا يعبدون وانما ننتظر ربنا فاتانا الجبار في صورة
غير صورته التي راوه فيها اول مرة فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا

فلا يكلمه الا الانبياء فيقال هل بينكم وبينه ايه فتعرفونه بها فيقولون نعم فيكشف الله عن ساقه فيسجد له
كل مؤمن ويبقى من كان يسجد رياء وسمعة فيذهب كي يسجد فيعود ظهره طبقا
واحدا ثم يؤتى بالجسر فيجعل بين ظهراني جهنم قلنا يا رسول الله وما الجسر قال مدحضة

منزله عليها خطاطيف وكلاليب وحسكة مفلحطة لها شويكة عقيقة يكون
بنجد يقال لها السعدان تمر المومن عليها كالطرف وكالبرق وكالريح وكاجويد
الخيل والركاب فناج مسلم وناج مخدوش ومكدوس في نار جهنم حتى مر اخرهم
يسحب سحبا فما انت باشد مناشدة في الحق قد تبين لكم من المومنين يومئذ
للجبار اذا راوا انهم قد نجوا في اخوانهم يقولون ربنا اخوان يصلون معنا
ويعملون معنا فيقول الله اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال دينار من ايمان فاخرجوه
ويحرم الله صورهم على النار وبعضهم قد غير في النار الى قدميه والى انصاف ساقيه
فيخرجون من عرفوا ثم يعودون فيقول اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة
من ايمان فاخرجوه ~~ويحرم الله صورهم على النار وبعضهم قد غير في النار~~ فيخرجون
من عرفوا قال ابو سعيد فاذا لم تصدقوني فاقروا ان الله لا يظلم مثقال ذرة
وان تك حسنة يضاعفها وفي الرواية الاولى ثم يضرب الجسر على جهنم وتحل
الشفاعة ويقولون اللهم سلم سلم قيل يا رسول الله وما الجسر قال دحض مزلة فيه
خطاطيف وكلاليب وحسكة يكون بنجد فيها شويكة يقال لها سعدان فيمر
المومن كطرف العين وكالبرق وكالريح وكالطير وكاجويد الخيل والركاب
فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوس في نار جهنم حتى اذا خلص المومنون
من النار فوالذي نفسي بيده ما احد منكم باشد مناشدة لله في استيفاء الحق من المومنين
لله يوم القيمة لاخوانهم الذين في النار يقولون ربنا كانوا يصومون معنا
ويصلون معنا ويحجون فيقال لهم اخرجوا من عرفتم فيحرم صورهم على النار
فيخرجون خلقا كثيرا قد اخذت النار الى نصف ساقيه والى ركبتيه ثم يقولون
ربنا ما بقي فيها احد ممن امرتنا به فيقول ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال
دينار من خير فاخرجوه فيخرجون خلقا كثيرا ثم يقولون ربنا لم نذر فيها
احدا ممن امرتنا ثم يقول ارجعوا فمن وجدتم في قلبه نصف دينار من
خير فاخرجوه فيخرجون خلقا كثيرا ثم يقولون ربنا لم نذر فيها احدا
ممن امرتنا ثم يقول ارجعوا فمن لقيتم في قلبه مثقال ذرة من خير
فاخرجوه فيخرجون خلقا كثيرا ثم يقولون ربنا لم نذر فيها خيرا وكان
ابو سعيد الخدري يقول ان لم تصدقوني فاقروا ان شئتم ان الله لا يظلم مثقال

لعله تجد

فيقول الله شفعت الملائكة وشفع النبيون ولم يبق الا ارحم الراحمين فيقبض
قبضة من النار فيخرج منها قوما من النار لم يعملوا خيرا قط قد عادوا حمما
فيلقيهم في نهر في افواه الجنة يقال له نهر الحياة فيخرجون كما تخرج الحبة في حميل
السيل الا تروها تكون الى الحجر او الشجر ما يكون الى الشمس اصيفر واخيضر وما
يكون منها الى الظل يكون ابيض فقالوا يا رسول الله كانك كنت ترعى بالبادية
قال فيخرجون كاللؤلؤ في رقابهم الخواتيم يعرفهم اهل الجنة يقولون هؤلاء عتقاء الله الذين
ادخلهم الجنة بغير عمل عملوه ولا خير قدموه ثم يقول ادخلوا الجنة فما رايتموه
فهو لكم فيقولون ربنا اعطيتنا ما لم تعط احدا من العالمين فيقال لكم عندي
افضل من ذلك هذا فيقولون يا ربنا اي شيء افضل من هذا فيقول رضاي فلا
اسخط عليكم ابدا ولفظ الرواية الاخرى قال ابو سعيد فاذا لم تصدقوني فاقرؤوا
ان شئتم ان الله لا يظلم مثقال ذرة وان تكن حسنة يضاعفها فيشفع النبيون
والملائكة والمؤمنون فيقول الجبار بقيت شفاعتي فيقبض قبضة من النار
يخرج اقواما قد امتحشوا فيلقون في نهر بافواه الجنة يقال له الحياة فينبتون
في حافتيه كما تنبت الحبة في حميل السيل قد رايتموها الى جانب الصخرة والى جانب
الشجرة فما كان الى الشمس منها كان اخضر وما كان منها الى الظل كان ابيض فيخرجون
كانهم اللؤلؤ فيجعل في رقابهم الخواتيم فيدخلون الجنة فيقول اهل الجنة هؤلاء
عتقاء الرحمن ادخلهم الجنة بغير عمل عملوه ولا خير قدموه فيقال لهم لكم ما رايتم
ومثله معه قال ابو سعيد الخدري بلغني ان الجسر ادق من الشعرة واحد
من السيف فقد ذكر في حديث ابي سعيد اربعة اصناف الصنف الاول المشركين
فهؤلاء يتبعون ما كانوا يعبدون من الالهة والصنف الثاني غيرات اهل
الكتاب الذين اصل دينهم عبادة الله وحده لكنهم ابتدعوا الشرك فعبدوا
العزير والمسيح ولهذا يجعل الله هؤلاء في كتابه صنفا غير المشركين لقوله
لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين وهو مع ذلك يصفهم
بما ابتدعوه من الشرك كما في قوله وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت
النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بافواههم يضاهون قول الذين كفروا
من قبل قاتلهم الله انى يؤفكون اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله

والمسيح

فيقلهم

والمسيح ابن مريم وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا سبحانه وتعالى عما يشركون
والصنف الثالث المنافقون الذين كانوا يعبدون الله رياء وسمعة
والصنف الرابع المؤمنون الذين كانوا يعبدون الله وحده لا شريك له الى النار
وذكر انه يعدان يذهب المشركون مع الهتهم وكفار اهل الكتاب الى النار
ولم يبق الا من كان يعبد الله من بر وفاجر اتاهم الله فى ادنى صورة من التى راوه فيها
اول مرة وفى رواية اخرى فى الصحيح اتاهم الجبار فى صورة غير صورته التى راوه فيها
اول مرة وانه يمتحنهم فيقول انا ربكم وانه لا يكلمه الا الانبياء فانه حينئذ يكشف
عن ساق فيسجد له المؤمنون ويبقى المنافقون ثم يرفعون رؤوسهم وقد تحول
فى الصورة التى راوه فيها اول مرة والتى انتحنهم فيها فانكروه وهى ادنى من
التى راوه فيها اول مرة والتى كشف لهم عن ساق حتى يسجدوا له الرابعة
حين يرفعون رؤوسهم وقد تحول فى الصورة التى راوه فيها اول مرة وهذا تفسير
ما فى حديث ابى هريرة المتقدم مع ابى سعيد حيث قال فيأتيهم الله فى صورة غير صورته
التى يعرفون وأن التى يعرفون هى يكشف فيها عن ساق فيسجدون له ثم يرفعون
رؤسهم وقد تحول فى صورته التى رواه فيها اول مرة فسموه حينئذ وفى صحيح مسلم
عن ابى حازم عن ابى هريرة سمع حاسرا يسأل عن الورود فقال ابو سعيد نعم نحن سمعنا
القيمه على كذا وكذا ذلك فوق الناس قال فيدعى الامم باوثانها وما كانت تعبد
الاول فالاول ثم يأتينا ربنا بعد ذلك فيقول من تنتظرون فيقولون ننتظر ربنا
فيقول انا ربكم فيقولون حتى سطر اليك فيتجلى لهم يضحك قال فينطلق بهم
يتبعونه ويعطى كل انسان منهم منافق او مؤمن نورا ثم يتبعونه وعلى
اثر ذلك جسر جهنم قال الله جل وعلا فنحن يا الله نطفو نور المنافقين كما
يجوز المؤمنون فينجو اول زمرة وجوههم كالقمر ليلة البدر سبعون
الفا لا يحاسبون ثم الذين يلونهم كاضوا نجم فى السماء ثم كذلك ثم تحل
الشفاعة حتى يخرج من النار من قال لا اله الا الله وكان فى قلبه من
الخير ما يزن شعيرة يجعلون بفناء الجنة ويجعل اهل الجنة يرشون
عليهم الماء حتى ينبتون نبات الشئ السيل وذهب حتى انه ليسأل حتى يجعل

له الدنيا وعشرة امثالها وروى مسلم في صحيحه عن سفين بن عيينة عن سهل بن ابي صالح
عن ابيه عن ابي هريرة قال قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيمة قال هل تضارون في
روية الشمس في الظهيرة ليست في سحابة قالوا لا قال فهل تضارون في روية القمر
ليلة البدر ليس في سحابة قالوا لا قال فوالذي نفسي بيده لا تضارون في روية ربكم الا كما
تضارون في روية احدهما قال فيلقى العبد فيقول اي فل الم اكرمك واسودك
وازوجك واسخر لك الخيل والابل واذرك تراس وتربع فيقول بلى يا رب قال
فيقول بلى يا رب فيقول له افظننت انك ملاقي فيقول لا فيقول فاني انساك
كما نسيتني قال ثم يلقى الثاني فيقول اي فل الم اكرمك واسودك وازوجك واسخر
لك الخيل والابل واذرك تراس وتربع فيقول بلى يا رب فيقول له افظننت انك
ملاقي فيقول لا فيقول فاني انساك كما نسيتني ثم يلقى الثالث فيقول له مثل
ذلك فيقول اي رب امنت بك وبكتابك وبرسلك وصليت وصمت وتصدقت
ويثني بخير ما استطاع فيقول ههنا اذا قال ثم يقال الان نبعث شاهدنا عليك
ويتفكر في نفسه من ذا الذي يشهد علي فيختم على فيه ويقال لفخذه انطقي فتنطق
فخذه ولحمه وعظمه بعمله ذلك ليعذر من نفسه وذلك المنافق وذلك الذي يسخط
الله عليه وروى ابو داود في سننه بعض هذا الحديث وهو الاخبار بالروية في الرد
على الجهمية وهذا الحديث محفوظ من حديث سفين بن عيينة عن سهل وليس في
الصحيح لابن عيينة عن سهل غير هذا الحديث ولكن مسلم روى منه الطرف الذي
احتاج اليه وهو اوله وترك رواية باقيه لانها في الطرق المتقدمة التي هي اشرف من هذه
الطريق من حديث الزهري عن سعيد بن المسيب وعطاء بن يزيد ومن حديث
عطاء بن يسار عن ابي سعيد ولان رواية اولئك لتلك الطرق اتم وتمام الحديث
قد رواه الناس كما رواه احمد وابن خزيمة قال ثم ينادي مناد الا تتبع كل امة ما
كانت تعبد فتتبع الشياطين والصليب واولياؤهم الى جهنم وبقينا ايها المومنون
فياتينا ربنا فيقول على ما هولاء فيقول نحن عباد الله المومنون امنا بربنا ولم
نشرك به شيا وهو ربنا تبارك وتعالى وهو ياتينا وهو يثبتنا وهذا مقامنا
حتى ياتينا ربنا فيقول انا ربكم فانطلقوا فينطلق حتى ياتي الجسر وعليه كلاليب
من نار تخطف عند ذلك تحلت الشفاعة اي اللهم سلم اللهم سلم فاذا جاوز الجسر
وكل من انفق زوجا من المال في سبيل الله مما يملك فكل خزنة الجنة يقول يا عبد الله

يا مسلم

ما سلم هذا خبر فقال ابو بكر يا رسول الله ان هذا عبد لا يوتى عليه يدع بابا ولا يدع بابا الا اخر
فضرب كتفه وقال اى لا حوان تلون منهم قال ابن جريج ما حدث منصور الخازن
ما سعيد بن سهل بن ابى صالح عن ابيه عن ابى هريرة وحفظته انا وروح بن القسم ورده
علينا مرسلا ولم يذكر الحديث قال ابن جريج ما حدث ميمون المكى ما سعيد بن سهل بن ابى
الحديث بطوله قال سمعت محمد بن ميمون يقول سئل سعيد عن تفسير حديث
سهل بن ابى صالح ثلث رؤس ثلث ربع فقال كان الرجل اذا اكل رأس القوم كان له المرباع وهو
الربع وقال قال النبى صلى الله عليه وسلم العدى بن حاتم حين قال يا رسول الله انى على دين قال انا
اعلم بدينك منك انك تاكل المرباع ولا يحل لك وهذا الحديث يدفع الكفار والملحدين
لله وخطابه لهم كما ذكر فى القرآن فى غير موضع وكما جاء هنا فى هذا الحديث صحيحه
من حديث ابى هريرة وابى سعيد وعدى بن حاتم وغيرهم وفيه ان هذا يلون
قبل ان ينادى ذلك المنادى ليسع كل امة ما كانت تعبد فاما هو يحاسب العباد
فاذا حوسبوا امروا بان يتبعوا الهتهم ويتجلى الرب لعباده المومنين ويتبعونه
ويضرب الجسر على ظهر جهنم ويعبر عليه المتقون وتذر الظالمين فيها حثيا
ومعلوم ان المومنين لقوم فى تلك الحال قبل ان ناداه المنادى باتباع كل امة ما
كانت تعبد وهذا هو والله اعلم الرؤية المذكورة فى حديث ابى سعيد وابى هريرة
وغيرهما حيث قال فيأتيهم الله فى صورة غير صورته التى راوه فيه اول
من فى صورة غير صورته التى يعرفون هى تلك الصورة التى راوه فيها
اول ما لقوه وخاطبهم قبل المناداة وذلك كان عاما للعباد كما يدل عليه سائر الاحاديث
وبعد هذا يحاج الكفار كما دل عليه القرآن والاحاديث وقد جاء ذلك مبينا
فى حديث ابى رزين وابن مسعود كالحديث المحفوظ عن ابن مسعود رواه ابن
خزيمة وغيره عن عبد الله بن عليم سمعت عبد الله بن مسعود يقول
ما لهم قبل الحديث فقال والله ان معكم من احد الا ستخلوا الله كما تخلون
ما لقمر ليلة البدر او قال الشمس يقول ابن ادم ما غرك بى ابن ادم ما غرك
ابن ادم ما عملت فيما علمت ابن ادم ماذا اجبت المرسلين واما حديث
ابى رزين فهو مشهور فى السنن والمسانيد للاهل السنن يحصرون
من الحديث ما كانت السنن على عادتهم فروى ابو داود وابن ماجة عن
ابى رزين العقيلى قال قلت يا رسول الله اكلنا يرى ربه مخليا به يوم القيمة

وما آية ذلك في خلقه قال يا مارس ليس كلكم يرى القمر ليلة البدر مخليا به قلت بلى قال فانا
هو خلق من خلق الله تعالى الله والله اعظم وقد روى مشروطا من وجه آخر كما رواه ابو بكر بن
حزيمة في كتاب التوحيد الذي اشترط فيه انه لا يخرج الا ما ثبت من الاحاديث رواه من
حديث المغيرة بن عبد الرحمن بن العباس الانصاري ثم السهمي عن ذهيم بن الاسود عن عبد الله
عباية عن عمه لقيط بن عامر وهو ابو رزين العقيلي انه خرج وافدا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومعه نهيك بن عاصم بن مالك بن المنتفق قال فقدمنا المدينة لانسلاخ رجب فصلينا
معه صلاة الغداة فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الناس خطيبا فقال ايها الناس الا قد
خبأت لكم صوتي منذ اربعة ايام الا لاسمعكم فهل من امرئ بعثه قومه فقالوا اعلم
لنا ما تقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لعله ان يلهيه حديث نفسه او حديث صاحبه او يلهيه
الضلالة الا اني مسئول هل بلغت الا اسمعوا تعيشوا الا اسمعوا تعيشوا الا
اجلسوا الا اجلسوا فجلس الناس وقمت انا وصاحبي حتى اذا فرغ لنا فواد فبصر
قلت يا رسول الله هل عندكم من علم الغيب فنضحك لعمر والله وهو رانه وعلم ان
ابتغى سقطة فقال ضن ربك بمفاتيح خمس من الغيب لا يعلمهن الا الله واشار بيده
فقلت ما هن يا رسول الله فقال علم الساعة قد علم متى هيته احدكم لا يعلمه وعلم يوم الغيث
وانا في ارض مشفقين فيظل يضحك قد علم ان غيثكم قريب وقال فقلت
يا رسول الله لقد نعلم متى ترث نضحك حرفا واحدا وعلم ما في غد فقد علم ما انت طاعم غدا ولا
تعلمه وعلم يوم الساعة قال واحسبه ذكر ما في الارحام فقال رسول الله علمنا ما
تعلم الناس وما نعلم فانا من قبيل لا نصدقون نصدق بقضا احد من مدج الذي يدفوا السا
وخثعم التي تواليا وعشرتنا الى بحن منا قال تلبثون ما لبثتم ثم تبعثون فتبيلم صلى الله عليه
تلبثون ما لبثتم ثم تبعث الصحة فلعمر والهك ما يدع على ظهرها سا الا ما
والملائكة الذي مع ربك لحلق الارض فارسل السما نهضب من تحت العرش
فلعمر الهك ما يدع على ظهرها من مصرع تنبل ولا مدفن مبت الا شقت الفترعته حتى
تخلفه من قبل راسه فتنوى حالسا يقول ربك مهيم يقول ربه امس لعهده
بالحياة عشية حديثا باهله قلت يا رسول الله لتبعثن جميعا بعد ما تمرقنا الرياح والبلا
والسباع قال اني بيك بمثل دلك في الا الله الا الارض اشرفت عليها مدرة قالت قلت لاحيا
اذا فارسل ربك عليها الشما فلم تلبث الا يا ما حتى اشرفت عليها فاذا هي شربة واحدة
لغوث الهك هو اقدر على ان يجمعها من الما على ان يجمع نبات الارض فتخرجون من
الاصواء من مصارعكم فتنطرون الله وينظر الله قلت يا رسول الله لكيف
وهو شخص واحد ويخلق مل الارض ينظر اليه وينظر الساقال اني بيك بمثل دلك

الا الله الشمس والقمر اراه منذ سبعين تروحهما في شاعة واحدة بريانكم ولا تصامون
ردهما لعمر الهك لهو على ان يبريكم وتزوده اقدر منهما على ان يبريانكم وتزوحهما فلت
يرسول الله فما يعجل ربنا اذا لقيناه قال لو وضوء عليه بادية له ضحايانكم ولا تخفى عليه منكم
خافية فيأخذ ربك بيده فيعرفه من الماء يصبح احدهم مثل كف فلعمر الهك يلحظ وجه واحد منكم
منها قطرة واما المومن فيبدع وجهه مثل الربطة البيضاء واما الكافر فيلحظ منه بمثل
الحمم الاسود الا ثم ينصرف صلى الله عليه وسلم فيمر على اثر الصالحون او قال يمر على اثره
الصالحون قال فتلكون حسر امن النار ربطا احدهم الجمرة فيقول حسن ينفول ربك
لواته قال ويطلعون على حوض الرسول صلى الله عليه وسلم اما هما هله والله رايتها قط فلعمر الهك
ما يبسط او قال يسقط واحد منكم الا سقط عليها فرح يطهره من الطرق والبول
والاذى ويخلص الشمس والقمر او قال يحبس الشمس والقمر فلا يرون منهما واحدا فقلت
يرسول الله فيم نبصر يومئذ قال تبصر ساعتك هذه وذلك يوم اسعر به الارض امثالها
قداحه الجمال قلت يرسول الله فيم نجازى فيها ثوابا حسنا ثوابا قال الحسنة بعشر
والسيئة بمثلها او يغفر قلت يرسول الله فما الجنة وما النار قال لعمر الهك ان للجنة
ابوابا ما بين مصراعين منها مسيرة الراكب سبعين عاما وان للنار سبعة ابواب
ما بين مصراعين منها مسيرة الراكب سبعين عاما قلت يرسول الله ما يطلى من الجنة
قال انهار من عسل مصفى وانهار من لبن لم يتغير طعمه وانهار من ماء لم يمر على
صناع ولا بدامه وما عرا سن وبقاكهة لعمر الهك ما تعلمون وحبر من مثله
معه وازواج مطهرة قلت يرسول الله او لنا فيهن ازواج مصلحات قال الصالحات للصالحين
يلدونهن مثل لذاذ تلم في الدنيا ويلدونكم غير انهن لا يولدن قلت يرسول الله هذا اقصى
ما نحن بالغون ومنتهون اليه قل يرسول الله غلام ابا بعل قال فسط يده فقال على
اقام الصلاة وايتاء الزكاة وذبال المشركين ان الله لا اشرك به الها غيره قلت وان
لنا ما بين المشرق والمغرب فقبض وبسط اصابعه وظل اي شرط اسأ
لا عطينه فقلت نحل منها حيث شئنا ولا تخشى امرا الا على نفسه قال ذلك لكم
منها حيث شئتم ولا تخشون الا على انفسكم فبايعناه ثم انصرفنا فقال ان درها او
درس لنا لمس تفراي حدثنا لا نهن من اتقى الناس لله في الاول والاخر فقال لعبد
الحمارية احدى ابي بكر ها فمن هم يرسول الله قال هم المسيء اهل ذلك منهم
فاقبل عليه فقال يرسول الله هل لاحدهم من مضى منا وجاهلية من حرقال
رجل من عرض قريش والله ان اباك المنتفق في النار وكانه وقع حر بين جلده ولحمي
مما قال لاخي على رؤس الناس فهممت ان اقول او ابوك يرسول الله

رسول الله

ثم نظرت فاذا الاخرى اجمل فقلت واهلك قال واهلى لعمرى والله ما اتيت عليه من قبل قرشى ولا عامرى
بشر قال فقلت ارسلنى اليك محمد فانا بشر نحن على وجهل ونطلب فى النار فقلت وما
فعل ذلك بهم برسول الله وكان على عمل الحسنون الا اباه وكانوا الخبيثون مصلحين قال
ذلك بان الله بعث فى احد كل سبع امم نبيا فمن اطاع نبيه كان من المهديين ومن عصى نبيه
كان من الضالين فهذا الحديث يدل على جمع الغمام من فتورهم يرون ربهم فى اول الامر
كلهم يراه مخليا به فيناله ويخاطبه كما يقدم بعد ذلك ينادى المنادى فيراه المسلمون
بين منهم من المنافقين ثم بعد ذلك يتميز المؤمنون وهم الذين يرونه رؤية معه ويحبه
الكافرون بعود ذلك الى الرؤية فى عرصات القيمة ايت من النعيم والثواب وهى جزيه
وطايفة الى انه لا يراه الا المؤمنون والمنافقون وذهبت طايفة اخرى الى ان الكفار لا يرونه
بحال وقد تكلمنا على هذه المسئلة فى غير هذا الموضع والمقصود هنا بيان ما فى الاحاديث المسئولة
من قوله فيرونه فى صورة غير صورته التى راوه فيها اول مرة وايا يكلمهم هذه المرة التى يعلمهم
فيها بفصل القضايا بين عباده فخاطبهم وما سلمهم ثم بعد ذلك جزء الهم فامر ان يتبع كل قوم
معبودهم وروى ابو حرز نحو ابصانى التوحيد من حديث ابى الدرداء وروى حديث العلاء
عبد الرحمن عن ابيه عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع الله الناس يوم القيمة
فى صعيد واحد ثم يطلع عليهم رب العالمين فيقول الا يتبع الناس ما كانوا يعبدون فيقول الا
من كان يعبد الله رشا وهذا مكاننا حتى يرى ربنا وهو يأمرهم ويثبتهم ثم يقال ايها الناس يتبع كل امة
ما كانت تعبد فيتبعون الناس فيقول نعوذ بالله منك الله ربنا هذا مكاننا حتى يرى ربنا وهو يأمرهم ويثبتهم
قالوا وهل نراه يا رسول الله قال وهل تمارون فى رؤية القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله
قال فانكم لا تمارون فى رؤيته تلك الساعة ثم ينادى مناد ليلحق كل امة بما كانت تعبد فيمثل
لاصحاب الصليب صليبهم ولاصحاب التصاوير تصاويرهم ولاصحاب كل الهة الهتهم على مثل حمار الخيل والركاب
منهم من يتبع ومنهم من يتساقط فى النار فيقال لليهود ما كنتم تعبدون فيقولون كنا نعبد عزيز ابن الله
فيقال كذبتم ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد فماذا تبغون فقالوا عطشنا يا ربنا فاسقنا فيشار الا تردون
فيحشرون الى النار كانها سراب يحطم بعضها بعضا فيتساقطون فى النار فقلت فما
فعل ذلك بهم برسول الله وكان على عمل الحسنون الا اباه وكانوا الخبيثون مصلحين قال
ذلك بان الله بعث فى احد كل سبع امم نبيا فمن اطاع نبيه كان من المهديين ومن عصى نبيه
كان من الضالين فهذا الحديث يدل على جمع الغمام من فتورهم يرون ربهم فى اول الامر
كلهم يراه مخليا به فيناله ويخاطبه كما يقدم بعد ذلك ينادى المنادى فيراه المسلمون
بين منهم من المنافقين ثم بعد ذلك يتميز المؤمنون وهم الذين يرونه رؤية معه ويحبه
الكافرون بعود ذلك الى الرؤية فى عرصات القيمة ايت من النعيم والثواب وهى جزيه
وطايفة الى انه لا يراه الا المؤمنون والمنافقون وذهبت طايفة اخرى الى ان الكفار لا يرونه
بحال وقد تكلمنا على هذه المسئلة فى غير هذا الموضع والمقصود هنا بيان ما فى الاحاديث المسئولة
من قوله فيرونه فى صورة غير صورته التى راوه فيها اول مرة وايا يكلمهم هذه المرة التى يعلمهم
فيها بفصل القضايا بين عباده فخاطبهم وما سلمهم ثم بعد ذلك جزء الهم فامر ان يتبع كل قوم
معبودهم وروى ابو حرز نحو ابصانى التوحيد من حديث ابى الدرداء وروى حديث العلاء
عبد الرحمن عن ابيه عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع الله الناس يوم القيمة
فى صعيد واحد ثم يطلع عليهم رب العالمين فيقول الا يتبع الناس ما كانوا يعبدون فيقولون نعوذ بالله
منك الله ربنا وهذا مكاننا حتى يرى ربنا وهو يأمرهم ويثبتهم ثم يقال ايها الناس يتبع كل امة ما كانت
تتبعون الناس فيقول نعوذ بالله منك الله ربنا هذا مكاننا حتى يرى ربنا وهو يأمرهم ويثبتهم
قالوا وهل نراه يا رسول الله قال وهل تمارون فى رؤية القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله
قال فانكم لا تمارون فى رؤيته تلك الساعة ثم ينادى مناد ليلحق كل امة بما كانت تعبد فيمثل
لاصحاب الصليب صليبهم ولاصحاب التصاوير تصاويرهم ولاصحاب كل الهة الهتهم على مثل حمار الخيل والركاب
منهم من يتبع ومنهم من يتساقط فى النار فيقال لليهود ما كنتم تعبدون فيقولون كنا نعبد عزيز ابن الله
فيقال كذبتم ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد فماذا تبغون فقالوا عطشنا يا ربنا فاسقنا فيشار الا تردون
فيحشرون الى النار كانها سراب يحطم بعضها بعضا فيتساقطون فى النار فقلت فما

وقولهم عليه السلام وذكر باقى الحديث واما حديث ابن مسعود فذكر الحلال فى
كتاب التسمية قال انا ابو بكر المروذى قال ذكرت لابى عبد الله حديث محمد بن مسلمة
الحرانى عن ابى عبد الرحمن حدثنى زيد بن ابى انيسة عن المنهال عن ابى عبد
عن مسروق قال حدثنا عبد الله بن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم قال سئل الله عز وجل
العباد من العدس الى الدرسى قال ابو عبد الله هذا حديث غريب لم يروه الا عن محمد بن
مسلمة قال المروذى واستحسنه قال الحلال واخبرنا ابو بكر المروذى قال اسمعيل بن عبد
الرحمن ابى عبد الله قال سمعت ابى يقول حدثنى زيد بن ابى انيسة عن المنهال عن ابى
انيسة عن المنهال قال بن عمرو عن ابى عبد عن ابى عبد الله بن مسروق عن عبد الله لا احدع

عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يجمع الله عز وجل الاولين والآخرين
لميقات يوم معلوم فيما ما اربعين سنة شاخصة ابصارهم الى السماء ينتظرون فصل
القضاء قال وينزل الله تبارك وتعالى في ظلل من الغمام من العرش الى الكرسي ثم ينادي منادي
يا ايها الناس الى ربكم الذي خلقكم ورزقكم وامركم ان تعبدوه لا تشركوا به
شيئا ان يتولى كل انسان منكم ما كان يتولاه ويعبده في الدنيا فيتبع الشمس لكل علا من
ربكم قالوا ابى قال فينطلق كل قوم الى ما كانوا يعبدون ويتولون في الدنيا قال
فينطلقون ويمثل لهم اشباه ما كانوا يعبدون فمنهم من ينطلق الى الشمس ومنهم
من ينطلق الى القمر والى الاوثان من الحجارة واشباه ذلك ما كانوا يعبدون قال
ويتمثل لكل من كان يعبد عيسى شيطان عيسى ويمثل لكل من كان يعبد عزيرا
شيطان عزير قال وبقي محمد صلى الله عليه وآله وامته قال فيتمثل الرب عز وجل تعالى
فيأتيهم فيقول مالكم لا تنطلقون كما انطلق الناس فيقولون ان لنا الها ما رأيناه
بعد فيقول وهل تعرفونه ان رأيتموه فيقولون نعم فيقول كيف تعرفونه علانية وأنتم
عرفا فيقول ما هي قال فيقولون يكشف عن ساقه قال فعند ذلك يكشف عن ساقه
قال فيخر من كان يطهر طرفا وبقي قوم ظهورهم كأنها صياصي البقر يريدون السجود
فلا يستطيعون فكانوا يدعون الى السجود وهم سالمون ثم يقول ارفعوا
رؤوسكم قال فيرفعون رؤوسهم فيعطيهم نورهم على قدر اعمالهم فمنهم من يعطى
نوره مثل الجبل العظيم يسعى بين يديه ومنهم من يعطى نوره المثل الرجل
حتى يكون آخرهم يعطى نوره على ابهام قدمه فيطفئ مرة ويقد اخرى فاذا اضاء
قدر قدمه شاد اذا طفئ قام قال الرب تبارك وتعالى اما لهم حتى يمر
على الصراط اما لهم حتى يجوز الصراط فيمرون كالبرق ومنهم من يمر كالسحاب ومنهم من
يمر كانقضاض الكواكب ومنهم من يمر كالريح ومنهم من يمر كشد
الرجل ومنهم من يمر كسرعة الراحلة حتى يمر الذي اعطي نوره على
ابهام قدمه يحبو على يديه ورجليه تخر يدٌ وتعلق يدٌ وتخر
رجل وتعلق رجل وتصيب حوافيه النار فما تزال كذلك حتى يخلص فاذا
خلص قال وقف عليها ثم قال الحمد لله لقد اعطاني الله ما لم يعط احدا اذ نجاني

منها بعد اذ رايتها قال فينطلق به الى غدير عند باب الجنة قال فيعود ريح اهل الجنة
والوانهم قال وراما في الجنة من خلال الباب قال فيقول رب ادخلني الجنة قال فيقول
الله عز وجل يسال الجنة وقد نجيتك من النار قال فيقول رب اجعل بيني وبينها حجابا
لا اسمع حسها قال فيدخل الجنة قال فيرا او يرفع له منزل امام ذلك كانما هو فيه حلم
قال فيقول رب اعطني ذلك المنزل قال فيقول الله تعالى لعلك ان اعطيته ان تسال غيره
فيقول لا وعزتك لا اسالك غيره واي منزل يكون احسن منه قال فيعطيه قال
فينزله قال وراى امام ذلك منزلا كانما هو فيه اليه حلم قال فيقول رب اعطني ذلك المنزل
قال فيقول الله عز وجل فلعلك ان اعطيته تسال غيره فيقول لا وعزتك لا اسالك غيره
واي منزل احسن من هذا قال فيعطاه قال فيراه او يرفع له امام ذلك منزل اخر كانما
هو فيه اليه حلم قال فيقول رب اعطني ذلك المنزل فيقول الله عز وجل فلعلك ان
اعطيته لا تسال غيره فيقول لا وعزتك واي منزل احسن منه قال فيعطاه فينزله
قال ثم يسكت قال فيقول الله عز وجل مالك لا تسال قال فيقول رب لقد سالت حتى
استحييت واقسمت لك حتى استحييت فيقول الله له الن ترضى ان اعطيتك مثل الدنيا
منذ يوم خلقتها الى ان افنيتها وعشرة اضعافها قال فيقول اتستهزئ بي وانت رب
العالمين قال فضحك الرب تبارك وتعالى من قوله قال فرايت عبد الله بن مسعود
بلغ هذا المكان من هذا الحديث ضحك قال فقال له رجل يا ابا عبد الرحمن قد
سمعتك تحدث بهذا الحديث مرارا كلما بلغت هذا المكان من هذا الحديث
ضحكت فقال ابن مسعود اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدث هذا الحديث
مرارا كلما بلغ هذا المكان من هذا الحديث ضحك حتى يبدو اخر اضراسه
قال فيقول الرب تبارك وتعالى لا ولكني على ذلك قادر سل فيقول
رب الحقني بالناس فيقول الحق بالناس فينطلق فيرفل في الجنة حتى اذا دنا
من الناس رفع له قصر من درة فيخر ساجدا فيقال له ارفع راسك مالك
قال فيقول رايت ربي او يراني ربي قال فيقال انما هو منزل من منازلك
قال ويلقى رجلا فيتهيا للسجود فيقال له مه مالك فيقول انت ملك من الملائكة
فيقول انما انا خازن من خزانك عبد من عبيدك تحت يدي الف قهرمان
على مثل ما انا عليه قال فينطلق امامه حتى يفتح له القصر قال وهو دوه مجوفه

سقايفها

سقايتها واعلافها ومفاتيحها منها فتستقبله حوراء حصرا نظيرة
تحمر فيها سبعون ما ما كل يا تفضي الى جوهرة غير لون الاخرى
في كل جوهرة سرادق وازواج وتصاف اذا هي حورا عينا على
حلة يراح شاقتها من وراء حلتها لبسها امراته وليست من امراتها واذا
اعرض عنها اعراضة ازدادت في عينه سبعين ضعفا مما كانت عليه
قبل ذلك واذا اعرضت عنه اعراضة ازدادت في عينها سبعين ضعفا قال فقال
له اشرف فيشرف فيقال له ملكك مسيرة مايه عام ينفذه بصرك قال فقال
عمر الا نتسمع الى ما يحدث شبابنا اذا ما عبد يا كعب عن ادنى اهل الجنة منزلا قلب
اعلاهم قال كعب يا امير المومنين ما لا عين رات ولا اذن سمعت ان الله عز وجل
كان خلق لنفسه دارا وجعل ما شاء فيها من الازواج والثمرات والانهار ثم
اطبق فلم يرها احد من خلقه لا جبرئيل ولا عين من الملائكة ثم قد اطلع ولا يطلع
ما اعد لهم من ذلك اعين جزاء بما كانوا يعملون قال وخلق دون ذلك جنتين فرشهما
بما شاء واراها من شاء من خلقه ثم قال من كان كتابه في عليين نزل في الدار
التي لم يرها احد حتى ان الرجل من اهل عليين ليخرج يشيع ملكه فاسمع حسه
من خيام الجنة الا دخلها ضوء من ضوء وجهه وسرور من سروره ويقولون
واها لهذه الريح الطيبة هذا رجل من اهل عليين قد خرج يشيع ملكه فقال
عمر وكل ما قلت ان هذه القلوب قد اسرعت اليها فما صبرها فقال كعب
والذي نفسي بيده انها لتزف يوم القيامة لزفوف ما من ملك مقرب ولا نبي مرسل
الا يحن لرؤيته حتى ان ابراهيم خليل الرحمن ليحن نحو نفسي حتى لو كان
لك عمل سبعين نبيا الى عملك لطمع ان لك ان تجوز وقد روى ابن
حرمه هذا الحديث في كتاب دلائل يوم الاخرة واحال عليه في كتاب
التوحيد وهذا الحديث المسند عن ابن مسعود قد رواه اهل الصحاح
لذا امنه عن ابن مسعود من وجوه اخرى ففي صحيح مسلم عن انس بن مالك عن
ابن مسعود ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اخر من يدخل الجنة رجل فهو يمشي
مرة ويكبو مرة وتشقعه النار مرة فاذا ما جاوزها التفت اليها

قال تبارك الذي نجاني منك لقد اعطاني الله شيئا ما اعطاه احدا من الاولين والآخرين
فيرفع له شجرة فيقول يا رب ادنني من هذه الشجرة لاستظل بظلها واشرب من مائها
فيقول الله يا ابن آدم لعلي ان اعطيتكها تسالني غيرها فيقول لا يا رب ويعاهده
ان لا يسال غيرها قال وربه عز وجل يعذره لانه يرى ما لا صبر له عليه فيدنيه
منها فيستظل بظلها ويشرب من مائها ثم يرفع له شجرة هي احسن من الاولى فيقول
اي رب ادنني من هذه لاشرب من مائها واستظل بظلها لا املك غيرها فيقول
يا ابن آدم الم تعاهدني ان لا تسالني غيرها فيقول لعلي ان ادنيتك منها تسالني غيرها
فيعاهده ان لا يساله غيرها ويقول الله تبارك وتعالى يعذره لانه يرى ما لا صبر له
عليه فيدنيه منها فيستظل بظلها ويشرب من مائها ثم يرفع له شجرة اخرى عند
باب الجنة هي احسن من الاوليتين فيقول اي رب ادنني من هذه لاستظل بظلها
واشرب من مائها لا اسالك غيرها فيقول يا ابن آدم الم تعاهدني ان لا تسالني غيرها
قال بلى رب لا اسالك غيرها وربه عز وجل يعذره لانه يرى ما لا صبر له عليه
فيدنيه منها فاذا ادناه منها سمع اصوات اهل الجنة فيقول اي رب ادخلنيها
فيقول يا ابن آدم ما يصريني منك ايرضيك ان اعطيك الدنيا ومثلها معها
قال يا رب اتستهزئ مني وانت رب العالمين فيضحك ابن مسعود فقال الا
تسالوني مم اضحك فقالوا مم تضحك فقال هكذا اضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا مم
تضحك يا رسول الله قال من ضحك رب العالمين حين قال اتستهزئ مني وانت
رب العالمين فيقول اني لا استهزئ منك ولكني على ما اشاء قادر وفي الصحيحين
من حديث ابراهيم النخعي عن عبيدة السلماني عن عبد الله بن مسعود قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اني لاعلم آخر اهل النار خروجا واخر اهل الجنة دخولا رجل يخرج من النار حبوا
فيقول الله عز وجل له اذهب فادخل الجنة فيأتيها فيخيل اليه انها ملأى فيرجع فيقول
يا رب وجدتها ملأى فيقول الله له اذهب فادخل الجنة قال فيأتيها فيخيل اليه انها
ملأى فيرجع فيقول يا رب وجدتها ملأى فيقول الله عز وجل له اذهب
فادخل الجنة فان لك مثل الدنيا وعشرة امثالها او ان لك مثل عشرة
امثال الدنيا فيقول اتسخر مني او اضحك مني وانت الملك

قال

قال فلقد رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يضحك حتى بدات نواجذه وكان يقال ذلك
ادنى اهل الجنة منزلة والكلام على ذكره من وجوه احدها انه من تامل
سياق هذه الاحاديث وما اتفقت عليه من المعاني وساقها وما فيها من الاخبار
بان الله يامر كل من عبد غيره ان يتبع معبوده فيمثله لهم وانه اذا تميز الموحدون
من غيرهم امتحنهم هل يعبدون غير الاله الذي راوه اولا فلما ثبتهم بالقول الثابت
تجلى لهم في الصورة التي يعرفون فيسجدون له ولما رفعوا روسهم من السجود وجدوه
قد تحول في الصورة التي راوه فيها اول مرة ثم انهم يتبعونه بعد ذلك حتى يمروا على
الصراط علم بالاضطرار ان الذي ياتيهم في هذه الصورة هو رب العالمين نفسه
لا ملك من الملائكة ولا مجرد بعض اياته ومن صرف مثل هذه الاحاديث وهذه
الالفاظ الصريحة المنصوصة الى ملك من الملائكة او مجي شي من عذاب الله او
احسان اليه فانه مع جحده لما يعلم بالاضطرار من هذه الالفاظ قد فتح من باب
القرامطة وتحريف الكلم عن مواضعه ما لا يمكن سده اذ لا يمكن بيان
المخبر عنه باعظم من هذا البيان التام فمن جعل هذا محتملا لم يمكن قط
ان يخبر احدا بشي من الالفاظ المبينة لمراده قطعا وهذا كله من اعظم
السفسطة وجحد الحسيات والضرورات التي لا يستحق جاحدها
مناظرة ولهذا كان السلف ينهون عن مجادلة امثال هولا السوفسطائية
القرامطة الوجه الثاني ان قوله يكون في معنى الباء والتقدير
فياتيهم الله بصورة غير الصورة التي عرفوها في الدنيا وذلك بان يريهم ملكا
من الملائكة ونظيره قول ابن عباس في قوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل
من الغمام يقال اولا هذا تبديل للغة وقلب فان الباء في مثل قولك جيت
فهذا يكون للتعدية الفعل ولهذا تقول النحاة ان اسباب التعدية
ثلاث الهمزة والتضعيف والباء تقول اتاه مال ثم تعديه فتقول اتاه
مالا وتقول اتاه به وتقول جاه به وتقول اجاه الى كذا وتقول علم هذا
وعلمته هذا ومن المعلوم ان فعل اتى وجا يستعمل تارة لازما وتارة متعديا
فالاول كقوله وجا اخوة يوسف ونحوه والثاني كقولهم وجاهم الموت من كل مكان

وقوله اتاتون الذكران وقوله لكيلا تاسوا على فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم على قراءة القصر
وعلى قراءة المد فيكون متعديا او مفعولين والغاية محذوف على هذه القراءة وقوله
واتاكم من كل ما سالتموه وقوله ويوت كل ذي فضل فضله ونحوه قوله اتوني زبر الحديد
واتوا الزكاة فهذا الفعل المتعدي اذا عدي بالهمزة كان المعنى بمنزلة اعطى والتقدير
ان الاول جعل الثاني اتيا فاذا قيل ويوت كل ذي فضل فضله اتوني زبر الحديد
كان التقدير انه يجعل الفضل اتيا وزبر الحديد يدا ابيه كما في قوله تعالى ادخلني مدخل صدق
واخرجني مخرج صدق فان دخل وخرج يتعدى الى الظرف والمصدر فاذا دخلته
الهمزة صار الفاعل مفعولا به والمعنى داخلا مدخل صدق واجعلني خارجا مخرج صدق
واذا عدي هذا المتعدي بالتا اقتضى ان الاتيان الصق بذلك المجرور فان قيل
اتاهم بهذا اي جعل اتيانهم لاصقا بذلك الماتي به فيكون قد اتاهم ايضا صوروه واما
كون نفس الفاعل هنا جا بنفسه او لا يجيء جا كما في قوله اتاهم الله فهذا فيه تفصيل
فان من الناس من يسوي بين اخرجه واخرج به والصواب الفرق والمقصود هنا
ان المجرور بالتا في مثل هذا بدل اللفظ دلالة صريحة على انه الصق به الاتيان
والمجي كالذي جعله غيره اتيا خاتيا كما في قوله عسى الله ان ياتيني بهم جميعا انما ياتيكم
به الله ان شا فاتاهم الله بعذاب وقوله فلناتينهم بجنود لا قبل لهم بها وليس في مثل
هذا اشعار بان الماتي به ظرف للفعل الى الفاعل ولا ان الفاعل فوقه او في جوفه
او غير ذلك من المعاني التي يدل عليها لفظ في فاما لفظ في فله خاصة يدل عليها
لا يحصل بحرف البا فجعله بمعنى البا تحريف للكلم عن مواضعه وتبديل
للغة اذا جاء صورة حسنة او حال حسنة او ثياب حسنة او طائفة من الناس
او مركب من المراكب ونحو ذلك فلا بد وان يكون الماتي فيه مما يصلح ان
يسمى في اصطلاح النحاة ظرفا لا يكتفى في ذلك بمجرد ان يكون ماتيا به والذي
يبين هذا ان المواضع التي جات بحرف الالصاق في القران والحديث لا يصلح
ان تستعمل بحرف الظرف الا حيث يكون الظرف مقصودا فلا يصلح ان يقال
عسى الله ان ياتيني بهم جميعا انما ياتيكم فيه الله فاتاهم الله بعذاب من عنده واما
قوله لناتينهم بجنود لا قبل لهم بها واذا قيل لناتينهم في جنود

فانه

يصلح ان كان هو الذاهب في الجنود فان الجنود تكون معه قائمة ومثل هذا
المعنى يعبر عنه بقي لما اذا ارسل الجنود ولم يذهب معهم فلا يصلح ان يقال
فلما سهم جنودهم قال لنا بينهم بجنودهم وهذا من مشهور اللغة التي
يعرفها عامة العلماء بها واذا كان كذلك فهذا التاويل فيه مع تحريف
الحديث تحريف القرآن فان قوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل
من الغمام لا يصلح ان يراد به هو رسل ذكر ولا يأتي هو كما تقدم واما
قولهم عن ابن عباس انه قال اي يظل من الغمام بمعنى انه ارسلها ولا يجيء
هو فهذا كذب على ابن عباس رضي الله عنه وجوه ان الله نفسه يجيء كما رواه عثمان
سعيد قنا موسى بن اسمعيل حدثنا حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن يوسف بن مهران
عن ابن عباس في هذه الآية ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة
تنزيلا قال تنزل اهل السماء الدنيا وهم اكثر من اهل الارض من الجن والانس
فتقول انبكم ربنا فتقول لا وعزتي ما اتى ربنا العالمين تبارك وتعالى
في الكروبيين وهم اكثر من اهل السموات السبع والارض قال وحدثنا احمد
بن شيخ ابو سهل عن عون عن ابي المنهال عن سهل بن حوشب عن ابن
عباس قال اذا كان يوم القيامة مدت الارض مد الاديم فاذا كان كذلك
فضمت هذه السماء الدنيا على اهلها فنثروا على وجه الارض فاذا اهل
السماء الدنيا اكثر من جميع اهل الارض فاذا رآهم اهل الارض دعوا
وقالوا انبكم ربنا يعصون ليس فينا وهوات قال ثم يطأ من السماء
الثانية ويساق الى السماء السابعة قال فملأ اهل السماء السابعة وحدهم
اكثر من اهل ست سموات ومن جميع اهل الارض بالصعق قال
فتحي الله فهم والامم خماصا صفوفا قال فينادي منادي سيعلمون
اليوم من اصحاب الكرم ونبأني ان تبنا الله تعالى يقدر ذلك
في نفسه اتبان الله تعالى اذ ليس هذا موصوفه الوجه
ان قوله فيأتي الله في صورته التي يعرفون وقوله فيأتيهم الله في صورة

غير صورته التي راوه فيها اول مرة ونحو ذلك لو احتمل ان يكون بمعنى
فياتيهم بصورة فقد تقدم ان لفظ الصورة المضاف الى شي هو من باب
الاضافة النفسية لا الخلقية كما تقدم بيانه لان اضافة الخلقية يكون فيما هو
قايم بنفسه كما في قوله ناقة الله وبيت الله وارض الله ونحو ذلك مما فيه دلالة على
انه منفصل عن المضاف اليه ولكن هو يحس به واما الصفات مثل العلم والقدرة
ونحو ذلك فاذا اضيف كانت اضافته اضافة نفسية اذا لم يتبين خلاف
ذلك اذ لم يعلم ان هذه الامور تقوم بنفسها والصورة هي صفة قايمة بذي
الصورة فليست من الاعيان المنفصلة عن المضاف اليه حتى يجعل بمعنى
الملك فلا يمكن ان يكون صورة الله التي ياتي فيها مخلوقا منفصلا عنه بعينه
وهو لا ياتي الوجه الرابع انه قد قال فياتيهم الله في صورة غير صورته التي
يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى ياتينا ربنا
وفي لفظ اتاهم الله في ادنى صورة من التي راوه فيها اول مرة فيقول انا ربكم ومن
المعلوم ان احدا من الملايكة لا يقولن للخلق انا ربكم بل لا يدعي هذا الدعوى
الا كافر بالله كفرعون والدجال او الشيطان بل الملايكة عباد مطيعون
لله تعالى لا يدعون الربوبية ولا الاهية كما قال تعالى ومن يقل منهم اني اله من
دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزي الظالمين ولا يامر الله احدا من الخلق ان
يقول لجميع العباد انا ربكم فانه تعالى لا يامر بالشرك ومن زعم ان الله يامر
بهذا فهو مفتري على الله تعالى وان كان الملك يقوله امتحانا فهذا لا
يصلح لا يصلح ان يقول احد من الانبياء والمرسلين للناس انا ربكم على سبيل
الامتحان واما ما ذكره من امتحان الناس في عرصات القيمة فلا ينكره فان
المحنة انما تنقطع بدخول دار الجزاء الجنة او النار فاما عرصات القيمة
فان المحنة في هذا وفي امره لهم بالسجود وفيما ورد من تكليف من لم يكلف في الدنيا
من الاطفال والمجانين كما انهم يمتحنون في قبورهم بمسالة منكر ونكير لكن
المحنة من الملايكة ان يقولوا للعبد من ربك وما دينك ومن نبيك الوجه الخامس

انه

انه لو كان الممتحن لهم في الاخرة ملكا من الملايكة لقال لهم من ربكم
ومن تعبدون ولقال لهم هلا تذهبون مع ربكم اذ من الممكن ان يظهر
لهم صورة ويقول لهم ملك هلا تذهبون مع هذه الصورة كما انه في اول الحديث
قال فاذن مؤذن وليتبع كل امة ما كانت تعبد فلو كان المخاطب لهم عن
الله لقال ما يصلح له كما في نظاير ذلك ولكن من شان الجهمية انهم يجعلون
المخاطب للعباد بدعوى الربوبية غير ذلك كما قالوا ان الخطاب الذي سمعه
موسى بقوله اني انا ربك كان قايما بمخلوق كالشجرة وكما قالوا في قوله من يدعني
فاستجيب له من يسالني فاعطيه من يستغفرني فاغفر له انه يقول هذا
ملك من الملايكة وهذا كله من الكفر والالحاد الوجه السادس
انه قال فياتيهم الله في صورة غير صورته التي راوه فيها اول مرة وهذا نص في
انهم راوا الله قبل هذا الخطاب في صورة غير هذه الصورة فلو كان المخاطب
لهم ملكا لكان المرئي قبل ذلك هو الملك لا الله والحديث نص في انهم روا الله
قبل هذه المرة الوجه السابع انه قال فياتيهم الله في صورة غير صورته التي
يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه وفي الحديث الاخر حتى
اذا لم يبق الا من كان يعبد الله من بر وفاجر اتاهم الله في ادنى صورة من
التي راوه فيها وفي لفظ انا سمعنا مناديا ينادي ليلحق كل قوم بما كانوا يعبدون
وانما ننتظر ربنا فياتيهم الجبار في صورة غير صورته التي راوه فيها اول مرة
وفي رواية اتاهم رب العالمين في ادنى صورة من التي راوه فيها فيقال ماذا تنتظرون
فيقولون فارقنا الناس افقر ما كنا اليهم ولم نصاحبهم ونحن ننتظر ربنا الذي
كنا نعبد فيقول انا ربكم فيقولون لا نشرك بالله شيا مرتين او ثلثا فيقول هل بينكم
وبينه اية فتعرفونه بها فيقولون نعم فيكشف عن ساقه فلا يبقى من كان يسجد
لله من تلقاء نفسه الا اذن الله بالسجود ولا يبقى من كان يسجد اتقاء ورياء
الا جعل الله ظهره كطبقة واحدة كلما اراد ان يسجد خر على قفاه ثم يرفعون
روسهم وقد تحول في الصورة التي راوه فيها اول مرة فقال انا ربكم فيقولون
انت ربنا وهذا صريح بان الذي اتاهم وقال انا ربكم هو الذي اراهم العلامة
حتى عرفوه فسجدوا له بعد ذلك وعرفوا انه رب العالمين ولو كان القايل انا ربكم

ملكا لكان الملك هو الذي اعترفوا اخرا انه رب العالمين وهو الذي سجدوا
له وهذا من اعظم الفرد الصلال الوجه الثامن ان قوله فاذا جاء ربنا
عرفناه فيأتيهم في الصورة التي يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا وانه
بيدي العلامة التي ذكرها فيسجدون له صريح بان الذي يسجدون له قد جاءهم في الصورة
التي يعرفون وتجلى لهم في الصورة التي رأوه فيها اول مرة وذلك صريح بان الله هو الاتي
في الصورة التي عرفوه فيها وسجدوا له لما عرفوه الوجه التاسع قوله يحتمل ان يكون
المراد اذا جاء احسان ربنا عرفناه وقوله فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون
فمعناه فيأتيهم الله بالصورة التي يعرفون انها من امارات الاحسان فيقال له
هذا اولا باطل فان المراد اذا كان المعرفة بالاية فهو بظهور امارات العقاب
نادرة وامارات الاحسان تامة وهو الخالق لكل شيء وقد قال تعالى لما ذكر ما ذكره
في سورة النجم فبأي الاء ربك تتمارى وكذلك لما ذكر اياته في سورة الرحمن وقال تعالى
قل انما امرت ان اعبد رب هذه البلدة الذي حرمها وله كل شيء وامرت
ان اكون من المسلمين وان اتلو القرآن فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه
ومن ضل فقل انما انا من المنذرين وقل الحمد لله سيريكم اياته فتعرفونها وقال تعالى
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اذا كانت معرفة الله
بالايات ليست موقوفة على الاحسان بطل هذا الوجه العاشر ان يقال فلم
يظهر لهم بعد ذلك شيء من الاحسان غير جلده هو فلو كان المراد احسانه
لوجب ان لا يعرفوه حتى يخلق شيئا من جلده بل بعد فهم له وسجودهم له لما
عرفوه وسجدوا له بل ان يخلق شيئا من ذلك علم انه ليس المراد فاذا جاء احسان
ربنا عرفناه الوجه الحادي عشر ان يقال حمل قوله فيأتيهم في صورته
على احداثه بعض المخلوقات بالحلول من الوجوه المبعدة في قوله فيأتيهم في صورة
الي يعرفون على احداثه بعض المخلوقات بالحلول هاي بصورة هي ملك من الملائكة
الوجه الثاني عشر انه قد تقدم انه اذا قال لهم الا انا ربكم فيقولون كذبت انت ليس
او يقول لهم سلكم هذا الملك انا ربكم فاذا جاء ربنا عرفناه فيقول هل
تعلمون بينه وبين ربكم علامة تعرفونه بها فيقولون نعم فيكشف عن ساق فالذي كان

سجدوا

يسجد لله من تلقاء نفسه الا اذن الله له بالسجود الى اخره فقد صرح بان
الاية التي يعرفونها هم قد ذكروا في تاويل ذلك ان المراد به اظهار الشدة
يوم القيمة فيكون تاويلهم لذلك بان الاية التي يعرفونها حتى يسجدوا
له هو الاحسان لا ما تناقضا منها فتاحت حعلوا ما سوف معرفته
به هو الاحسان وجعلوه هناك الشدة والعذاب الوجه الثالث عشر انه
قد اخبر ان هذه العلامة هي الكشف عن ساقه وسياتي الكلام على هذا في
موضعه وذلك يبطل ان يكون المراد فاذا جا احسان ربنا او فبانهم
يعرفون انه احسان الوجه الرابع عشر ان في حديث جابر الذي
في الصحيح يا تينا ربنا بعد ذلك فيقول من تنتظرون فيقولون ينتظر ربنا
فيقول انا ربكم فيقولون حتى تنظر اليك فيتجلى لهم يضحك قال فينطلق بهم
يتبعونه وهذا صريح في ان الذي اتاهم والذي تجلى لهم هو ربهم وانهم عرفوه
لما تجلى لهم يضحك وسياتي الكلام ان شا الله تعالى على تمام ذلك الوجه الخامس عشر
ان جميع الفاظ الحديث صريحة في ان الذي جاوا في قال انا ربكم هذا الذي
راوه فسجدوا له فاقتضى ذلك ان يكون المتجلي لهم المسجود له هو الاله الحق
فلو كان الذي اتى انما هو ملك او بعض النعم المخلوقة لم يصح ذلك ولهذا كان
الامام احمد يحتج باثبات المجي والاتيان في مسالة الرويه فذكر الخلال في كتاب
السنة عن علي رضي قال وقول الله عز وجل هل ينظرون الا ان ياتيهم الله
في ضلل من الغمام والملايكة وجا ربك والملك صفا صفا فمن قال ان الله لا
ياتي فقد كفر فبين ان هذه الايات تدل على انه ياتي فيجي ودل ذلك بمقتضى
الرويه كما صرحت به الاحاديث المفسرة لكتاب الله الوجه السادس عشر
انه في حديث ابن مسعود فرق بين اثبات الرب نفسه واثبات شاهد
المعبودات وذلك بقسمها ورد في نفسه الاحاديث حيث قال ثم ينادي
منادٍ يا ايها الناس الن ترضوا من ربكم الذي خلقكم ورزقكم وامركم ان
تعبدوه ولا تشركوا به شيا ان يولي كل انسان منكم ما كان يتولاه
ويعبده في الدنيا فيمثل لكل عبد من ربكم قالوا بلى قال فينطلق كل قوم الى ما
كانوا يعبدون وينادون يتولون في الدنيا قال فينطلقون ويمثل لهم اشباه ما كانوا
يعبدون قال ويمثل لكل من كان يعبد غير الله شيطان غير الله ويتمثل

لهم من كان يعبد عزيرا شيطان عزير قال فيتمثل لهم الرب تبارك وتعالى
فيأتيهم فيقول ما لكم لا تنطلقون كما انطلق الناس فيقولون ان لنا الها ما رأيناه
بعد فيقول وهل تعرفونه ان رأيتموه فيقولون نعم بيننا وبينه علامة اذا
رأيناها عرفناه قال فيقول ما هي قال فيقولون يكشف عن ساقه قال فعند ذلك
يكشف عن ساقه قال فيخر من كان بظهره طرق ويبقى قوم ظهورهم كأنها
صياصي البقر فلما ذكر اولئك المعبودات ذكر ان يتمثل اشباهها
وان المعبود من الانبياء تأتي شياطينهم مع انهم قد اتبعوها وذكر ان الرب
لما امتحن العباد هو الذي تمثل لهم وهو الذي اظهر لهم العلامة التي عرفوه
بها حتى سجدوا فلو كان الآتي هو ملك من ملائكة الله او شيء من مخلوقاته لكان
بيان هذا اولى من بيان ان اولئك انما جاءت اشباههم اذ في هذا من المحذور
ما ليس في ذلك بل هذا التفريق بين هذا وهذا دليل واضح على ان الذي اتاهم
هو رب العالمين الذي تمثل لهم في الصورة والذي اتبعه اولئك هو اشباه
المعبودات وشياطين الانبياء وذلك لان الانبياء لم يأمر بعبادتهم الا الشياطين
والجامدات لم يقصد ان يعبد فلا فرق عند عابدها بينها وبين اشباهها
والله سبحانه هو الذي امر الخلق بعبادته وهو نفسه هو الذي عبده المؤمنون
فلا يصلح ان يأتيهم غير من يتبعونه غيره الوجه السابع عشر انه قد اخبر
انه بعد اتيانه اياهم في الصورة التي يعرفون واظهار الآية التي عرفوه بها وسجود
المؤمنين له دون المنافقين اتبعوه حتى مروا على الصراط كما بين ذلك في حديث
ابي هريرة وجابر وابن مسعود فلو كان الذي جاء في هذه المرة الثانية هو بعض
النعم لكانوا قد اتبعوا تلك النعمة المخلوقة فلا يكونون اتبعوا الرب الذي
عبدوه وهو خلاف نصوص الاحاديث وخلاف العدل الذي اخبر به في
الحديث وذلك لان العبادة مستلزمة كمال المحبة للمعبود وكمال التعظيم له
فان المعبود هو الذي يقصد ويحب لذاته والمرء مع من احب وهذا
حقيقة العدل ان يكون الانسان مع المحبوب الذي يحبه محبة كاملة بحيث
يحبه لذاته واذا كان كذلك فيمتنع ان يكون المؤمنون متبعين لغير الله

والذي جاءهم

والذي جاهم هو الذي اتبعوه فهو الله وهو الذي جاهم في الصور التي عرفوه فيها
ولا ريب ان عند الجهمية يمتنع ان يكونوا متبعين لله كما يمتنع ان يكون هو الاله وكما
يمتنع ان يكون قد اتاهم في صوره وكما يمتنع ان يتجلى لهم ضاحكا وكما يمتنع ان
يكشف عن ساقه فاحد الامرين لازم اما ان يكون ما اخبر به الرسول هو الحق
او ما يقوله هو والجهمية اذا هما متناقضان غايه التناقض فمن عرف ما جاء به الرسول
تم وافقهم فلا ريب انه مناقض الوجه الثامن عشر قوله في العلامة يحتمل ان تكون
العلامة كونه تعالى في حقيقته مخالفا للجواهر والاعراض يقال له قد صرح في حديث
جابر انه يتجلى لهم ضاحكا ومع تفسير النبي صلى الله عليه وسلم للعلامة التي اخبر انه بذلك
يمتنع ان يكون هو ما ذكرتم هو الوجه التاسع عشر ان كونه مخالفا للجواهر والاعراض
ما ينافي اتيانه في الصور اولا واخرا فلو كان ذلك هو العلامة لامتنع ان يكذبوه ثم
يعرفوه لاسيما وهو قد قال ان الصور التي اتاهم فيها ما هو ما تاهم به اولا ثم
من احسانه ورحمته امر لا يتعرض لحقيقته بل تلك المخلوقات مع قوله انا ربكم
مثل الملك مع قوله انا ربكم لكن الملك يخيل وتلك النعم ليست حسيه لكن يحول
انطباق الجامد ان الوجه العشرون ان عرصه القيمه لاسيما قبل تحول الصراط
ليس هو محل الجزاء بالانعام والاحسان وانما هو مقام الامتحان فتفنن اتيان
الله في الصور التي يعرفون بالاحسان مناقض لذلك الوجه الحادي والعشرون
ان قال فيأتيهم الله في الصوره التي يعرفون فيسجدون له فان كانت تلك العلامه
كونه مخالفا للجواهر والاجسام لزم ان يكون في نفسه على صوره مخالفه
للجواهر والاجسام وبدل على ذلك دليلا مستقلا انه قال في حديث ابي هريره فيأتيهم
الله في الصوره التي يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا وقال في حديث ابي
سعيد مقبول هل بينكم وبينه علامه ان تعرفونه بها فيقولون نعم فيكشف عن
ساقه الى اخره فجعل الصوره التي يعرفون هي الصوره التي ظهرت بالعلامه وهي
التي لها يسجدون الوجه الثاني والعشرون ان من المعروف حصلت
برويتهم ومعلوم ان لون الشيء مخالفا لغيره اذا عرف بالرويه انما يفيد انه
مخالف لما يراه اما مما لم يروه فقد تشترك اشياء في كونها مخالفه لما يراه فيجوز
ان يكون المتجلي لهم اشياء ليست مثل ما راوه من الجواهر والاجسام وان
كانت مخلوقات اصلا فان قيل المراد انه ليس بجوهر ولا جسم قيل هذا امر عدمي
والامور العدميه لا في العقل ولا في الحس وظهر ان هذا فاسد

واما التاويل الثاني وهو ان يكون المراد من الصورة الصفة والمعنى ان يظهر لهم من
بطش الله وشدة باسه ما لم يالفوه ولم يعتادوه ثم ياتيهم بعد ذلك انواع الرحمة والكرامة
على الوجه الذي اعتادوه والقوه فهذا افسد من الذي قبله واكثر الوجوه التي ابطل
بها ذاك يبطل بها هذا ولهذا خصايص ويظهر ذلك بوجوه احدها ان نفس الصورة
بمجرد الصفة فاسد كما قدمناه وبينا انه حيث دل لفظ الصورة على صفة قايمة بالموصوف
او على صفة قايمة بالذهن واللسان فلا بد مع ذلك ان يدل على الصورة الخارجية
وان دل على الصورة الذهنية الثاني ان اظهار الشدة واللسان فلا بد مع ذلك ان
في تسمية ذلك صفة كاظهار النعمة وكاظهار الملك اذ جميع ذلك عبارة عن خلق شي من
الاجسام واظهاره بتسمية هذا صفة دون ما تقدم من الملك والاحسان تحكم باطل
الثالث ان الناس ما زالوا يالفون ان الله يبتليهم بالسرا والضرا فدعوى ان
احدهما مالوف دون الاخر باطل الرابع ان الله اذا اظهر عذابه وشدته لم
يجز الامتناع من السجود له في هذه الحال ولا يجوز انكار ربوبيته حتى يقول الانبيا
والمومنون نعوذ بالله منك وينكرون ان يكون هو ربهم الخامس ان السجود
في حال اظهار الشدة اولى من اولى من السجود في حال اظهار النعمة ولهذا كانت الصلاة
عند اظهار الايات مثل الكسوف والخسوف مشروعا باتفاق المسلمين وهو اطول
الصلوات واكثرها قدرا وصفة واما النعمة ففي سجود الشكر نزاع وايضا فان
الجنة لا سجود فيها وهي دار النعيم فكيف يقال انهم امتنعوا عن السجود له عند الشدة
ولم يسجدوا له الا عند النعمة الوجه السادس ان هذه الحال قبل مرورهم
على الصراط وقبل ظهور المومن من المنافق وانما يكون النعيم والعذاب والشدة
والكرامة بعد ذلك اذا مروا على الصراط يتميزوا السعدا من الاشقيا الوجه
السابع انه قد اخبر في الحديث ان المشركين الذين عبدوا الله مع الله الها اخر
ومن اشرك بالله من اهل الكتاب قد صاروا الى العذاب وبعد ذلك ياتي
المسلمين ربهم في غير صورته التي يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك
هذا مكاننا حتى ياتينا ربنا فاذا جاءنا عرفناه فياتيهم الله في صورته التي يعرفونها
فلم يظهر الشدة والبطش والعذاب لا للكفار من المشركين واهل الكتاب
دون المسلمين الوجه الثامن ان في نفس الاحاديث انه اذا سجد
له المسلمون لم يتمكن من السجود الا المومنون الذين كانوا يسجدون في الدنيا

من

من تلقا انفسهم واما المنافقون فلا يستطيعون السجود وفي احاديث اخر
انهم بعد هذا يعطون الانوار على قدر اعمالهم المنافقون والمومنون وان كانت
انوار المنافقين نطفا بعد ذلك ثم يمرون على الصراط فناج مسلم وهو الذي ينجو بلا
اذى وناج مخدوش وهو الذي يصيبه من لفحها ومكدوس في نار جهنم وهم المعذبون
فلم يكن العذاب والشدة الا بعد هذا كله حين المرور على الصراط فكيف يقال ان اتيانه
اولا في غير صورته التي يعرفون هو اتيان عذابه وباسه ولم يات منه شي الوجه التاسع
ان هولا يتاولون كشفه عن ساق بانه اظهار الشدة وفي نفس هذه الاحاديث انه
اذا اتاهم في الصورة التي يعرفون على اظهار رحمته وكرامته كان هذا من التحريف
والتناقض في تفسير الكتاب والسنة الوجه العاشر انه ليس فيما ذكروه الا انه
يجي بعض مخلوقاته اما التي تر واما التي تغير ومن المعلوم ان الله لا يوصف بنفس
المخلوقات بل كونها ليست صفات له اظهر من كونها ليس صورة له فقول القايل
ياتيهم الله في صورته التي يعرفون او التي لا يعرفون اي في صفته التي يعرفون او التي لا يعرفون
ثم تاويل ذلك يجي بعض ما يخلقه من الضرا والسرا من افسد الكلام فان النعم والنقم
ليست من صفات الله التي يوصف بها وانما يوصف بانه يخلقها ويحدثها ويفعلها
فلا يصح ان يكون مجيها مجي الله في صفته الوجه الحادي عشر ان الناس تنازعوا في نفس
الخلق والاحداث وبالتلوين هل هو من صفات الله ام لا وهذا الموسس
واصحابه من المعتزلة يقولون ان الخلق هو المخلوق ليس ذلك صفة لله بحال فاذا
كان نفس التلوين ليس من صفاته عندهم فكيف يكون المخلوق المكون من صفاته
واما جمهور الفقها واهل الحديث والصوفية وطوايف من اهل الكلام فيقولون
ان الفعل نفسه والخلق من صفاته ولكن المخلوق ليس من صفاته فاذا قيل ان الله
ياتي في صفته امتنع قول اوليك ان يراد الافعال واما على قول هولا فيكون
الله في نفس ما يقوم به من الفعل لا اتيان المفعول المجرد وذلك لان الصفة
اما ان يراد بها القول لفظه ومعناه واما ان يراد بها المعاني القايمة بالموصوف
وعلى التقديرين فالمخلوقات ليست داخلة في صفات الله تعالى الوجه الثاني عشر
انه لو كان اللفظ فياتيهم الله في صورة عظيمة او في صفة عظيمة كما قال وجاء ربك والملك
في صورة عظيمة ودخل المدينة على صفة عظيمة ونحو ذلك وادعوا مع ذلك ان
الصورة والصفة هي المخلوق لم يكن في الاحالة كما ادعوه في الفاظ النصوص

يكشف لهم عن ساقه فيسجدون له
فاذا ناولوا المحبة في الصورة التي يعرفون

لان قوله في صورة وفي صفة نكرة منفية لم يعين صاحبها فاما اذا قيل في صورته
التي يعرفون وصورته التي لا يعرفون وفي صورة غير صورته التي راوه فيها اول
مرة وقيل ان الصورة بمعنى الصفة كان ذلك صفة له فيمتنع ان يكون عايدا الى غيره
كما انهم لما تاولوا قوله خلق ادم على صورته اي على صفته كانت الصفة لله ما يوصف
به من كونه عليما قديرا او مدبرا او ملكا او نحو ذلك لم تكن صفة مجرد المخلوق هذا
الحديث قيل فياتيهم الله في صورته الوجه الثالث عشر انه لو قيل ذلك منكر لقيل فياتيهم
في صفوره او في صفة لوجب ان يكون هو الاتي وان يكون موصوفا بما يعود اليه
من حكم ذلك كما في قولهم جا الملك في صورة عظيمة او صفة عظيمة فان هذا اللفظ لا يقتضي
ان الجاي مجرد مفعوله بل لا بد ان يكون هو الجاي في صورة او صفة عظيمة فكيف اذا
كان النص فياتيهم الله في صورته التي راوه فيها اول مرة مع ما تقدم من الالفاظ الوجه
الرابع عشر ان هذه الالفاظ كلها مصرحة بان الله تعالى هو الاتي وهي في ذلك موافقة
لدلالة القران مفسرة له حيث اخبر النبي صلى الله عليه وسلم في اول الاحاديث بانهم يرون
ربهم كما يرون الشمس ضحوا ليس دونها سحاب وكما يرون القمر ضحوا ليس دونه
سحاب جوابا لهم لما سالوه هل نرى ربنا يوم القيمة وخبرا مبتدا فانه كان يحدثهم
بهذا الحديث مرات متعددة ثم وصف هذه الرؤية فاخبر انه اذا كان يوم القيمة
نادى مناد لتتبع كل امة ما كانت تعبد واخبر باتباع المشركين لما كانوا يعبدونه
ثم قال وتبقى هذه الامة فيها منافقوها فياتيهم الله في صورة غير صورته التي يعرفون
فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى ياتينا ربنا فاذا جا ربنا
عرفناه فياتيهم الله في صورته التي يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون نعم انت ربنا فيتبعونه
وفي الحديث الاخر يقال لهم هل بينكم وبينه علامة فتعرفونه بها فيقولون نعم
فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مومن ويبقى من كان يسجد لله ريا
وسمعة فيذهب كيما يسجد فيعود ظهره طبقا واحدا ثم يرفعون
روسهم وقد تحول في الصورة التي رواه فيها اول مرة وفي الحديث الاخر ثم
ياتينا ربنا بعد ذلك فيقول من تنتظرون فيقولون ننتظر ربنا فيقول انا
ربكم فيقولون حتى ننظر اليك فيتجلى لهم يضحك قال فينطلق بهم يتبعونه وفي
الحديث الاخر قال يجمع الله الاولين والاخرين لميقات يوم معلوم فيا ما اربعين سنة شاخصة

ابصارهم

ابصارهم الى السما يتنظرون فصل القضا قال وينزل الله في ظلل من الغمام من العرش الى
الكرسي ثم ينادي منادي واذا كانت الاحاد منصرخة يحيى اين نفسه
تصرخ الخلق الخاص والعام وينزل كل شهر علم ان هذه التحريفات تكذيب
للرسول لا تصدر الا من جاهل بما اخبر به او منافق ليس بمؤمن فاما
من امن به وعلم ما جاء به فلا يكون الا مصدقا بمضمونه الوجه الخامس عشر
ان مضمون اقاويل المجسمة انه يعبد غير الله في الدنيا والاخرة وهذا من جملة
شركهم فانهم دخلوا في الشرك بنوع وجوه منها اتباعهم خصايص الربوبية
لعبد الله حتى جعلوه يدعى الربوبية ويحاسب العباد ويسجدون ومن الناس
من يدرك لهذا الخبر تاويلات اخر فمن اعظمها كفرا وضلالا تاويل الاتحادية
والحلولية الذين يقولون ان الله هو الوجود او يقولون انه حال في الوجود او ظاهر
فيه ويزعمون ان المخلوقات كلها مظاهر الرب وتجلياته بمعنى انه ذاته
هي الظاهرة في المخلوقات ويحتجون على ذلك بهذا الحديث فهم مع تحريفهم الكلم
عن مواضعه والالحاد في اسماء الله تعالى وآياته يجعلون الخاص عاما في مثل هذا
الحديث ومثل قوله كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ومثل قوله
لوادي احدكم يجمل لهبط على الله وذلك كقول صاحب الفصوص في تمام
الكلام الذي ذكرناه عنه في الفص الهودي بعد قوله فهو الشاهد من
الشاهد والمشهود من المشهود والمشهود من الشاهد فالعالم صورة
وهو روح العالم المدبر له فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود
الانسان الكبير فهو الكون كله وهو الواحد الذي قام لوى بلونه وكذا قلت
يقتدي فوخودي بداوه وبه يحن يقتدي فيه منه ان نظرت فوجهه بعودي
ثم قال ولهذا الكون بنفس نفس النفس الرحمن انه رحم به ما طلب الشبه
الالهية من ايجاد صور العالم التي قلنا هي ظاهر الحق وهو الظاهر وهو
بالنسبة اذ هو الباطن وهو الاول اذ كان ولا شيء وهو الاخر اذ كان عينه عند
ظهورها فالاخر عين الظاهر والباطن عين الاول وهو بكل شيء عليم كانه
بشيء فكما اوجد الصور في النفس وظهر سلطان النفس الا الهية
من ايجاد صور العالم المعبر عنها بالاسماء صح التشبيه الالهي للعالم اذ لا تشبيه
الله تعالى فقال اليوم اصلح لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي واخذ عليكم انتشابكم الى التسليم
وارد كم الى انسابكم الى ابن المنقوش على الذين احدوا الله وقاله وقال الحق

ظاهرهم اي غير صورهم الظاهر وهو اعظم الناس واحقه واقواه عند الجمع وقد يكون المتقي
من جعل نفسه وقاية للحق بصورته اذ هو به الحق قوي العبد واحقه واقواه عند الجمع وقد
يكون المتقي من جعل نفسه وقاية للحق بصورته اذ هو به الحق قوي الحق فجعل مسمى العبد
وقاية لمسمى الحق على الشهود حتى يتميز العالم من غير العالم قل هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب وهم الناظرون في لب الشي الذي هو المطلوب
من الشي فما سبق مقصر مجدا لذلك لا مايل له خير عبدا واذا كان الحق وقاية للعبد بوجه
والعبد وقاية للحق بوجه فقل في الكون ما شئت ان شئت قلت هو الخلق وان شئت قلت هو
الحق وان شئت هو الحق وان شئت قلت هو الحق الخلق وان شئت قلت لا حق ولا
من كل وجه ولا خلق من كل وجه وان شئت قلت بالحيرة في ذلك فقد بانت المطالب
بتعيينك المراتب ولولا التحديد ما اخبرت به الرسل بتحول الحق في الصور ولا وصف
بخلع الصور عن نفسه فلا ينظر العين الا اليه ولا يقع الحكم الا عليه فنحن له وبه في يديه
وفي كل حال فانا لديه لهذا ينكر ويعرف ويتنزه ويوصف فمن راى الحق منه فيه بعينه
فذلك العارف ومن راى الحق منه فيه بغير نفسه فذلك غير العارف ومن لم ير الحق
منه ولا فيه وانتظر ان يراه بعين نفسه فذلك الجاهل وبالجملة فلا بد لكل شخص من
عقيدة في ربه يرجع بها اليه ويطيه فيها فاذا تجلى له الحق فيها عرفه واقر به وان تجلى له
في غيرها نكره وتعوذ منه واما الادب عليه في نفس الامر وهو عبد نفسه
انه قد تادب معه فلا يعتقد معتقدا لها الا مما جعل في نفسه فالاله في الاعتقادات
بالجعل فما راوا الا انفسهم وما جعلوا فيها فانظر مراتب الناس في العلم بالله هو
عين مراتبهم في الروية يوم القيمة وقد اعلمتك بالسبب الموجب لذلك فاياك
ان تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يقربك العلم
بالامر الذي على ما هو عليه وكن في نفسك هيولى الصور المعتقدات كلها فان
الاله تعالى اوسع واعظم ان يحصره عقد دون عقد فانه يقول فاينما تولوا
فثم وجه الله وما ذكر انما من اين ثم وجه الله ووجه الشي حقيقته فنبه
بهذا فكون العارفين لئلا تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا
فانه لا يدري العبد في اي نفس تقبض في وقت غفلة فلا يستوي مع من
قبض على حضور ثم ان العبد الكامل مع علمه بهذا يلزم في الصورة الظاهرة

والحال

والحال المقيد والوجه بالصلاة الى شطر المسجد الحرام ويعتقد ان الله في قبلته حال
صلاته وهو بعض مراتب وجه الحق فاينما تولوا فثم وجه الله فنظر المسجد الحرام منها
ففيه وجه ولكن لا يقل هو هنا فقط بل قف عند ما ادركت والزم الادب من
استقبال المسجد الحرام والزم الادب في عدم حصر الوجه في تلك الابنية الخاصة
بل هي من جملة ابنيات ما تولى متولي اليها فقد بان لك عن الله انه في ابنية كل وجهة
وما ثم الا الاعتقادات فالكل مصيب وكل مصيب ماجور وكل ماجور سعيد وكل
سعيد مرضي عنه وان شقي زمانا في الدار الاخرة وتالم اهل الغيابة اهل الغيابة
مع علمنا بانهم سعداء اهل حق في الحياة الدنيا فمن عباد الله من تدركهم تلك الالام
في الحياة الاخرى في دار تسمى جهنم ومع هذا لا يقطع احد من اهل العلم الذين
كشفوا الامر على ما هو عليه انه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص انما يقصد
الم كانوا يجدونه فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الالم
او يكون نعيم مستقل وايد كنعيم اهل الجنان في الجنان فهذا بعض كلامهم في
باب الايمان بالله واليوم الاخر وهو اقرب شيء الى كلام القرامطة الباطنية
لكن هولاء دخلوا من باب التصوف والتحقيق والكشوف واولئك دخلوا
من باب التشيع وموالاة اهل البيت وما لهم من علوم الاسرار وكلاهما
من اكفر خلق الله واعظمهم نفاقا وزندقة وتبديلا لدين الاسلام وتحريفا
للكلم عن مواضعه وليس المقصود هنا وصف انواع كفرهم ولكن المقصود
الاخبار بانهم جعلوا ما اخبرت به الرسل من ان الله يجيء يوم القيمة
في صورة اصلا في ان كل صورة في العالم وصف انواع كفرهم ولكن المقصود
فالله هو الاتي فيها وانه الظاهر في صورة الموجودات بل هو عينها
وقال ابن عربي ايضا في الحكمة الياسية بعد ان ادعى ان المؤثر وان
كان هو الحق والمؤثر فيه هو العالم فالمؤثر فيه واحد من جهة الحقيقة
ثم قال ومن ذلك قوله ادعوني استجب لكم قال تعالى واذا سالك عبادي عني فاني
قريب اجيب دعوة الداعي اذا دعاني اذ لا يكون مجيبا الا اذا كان من
يدعوه وان كان عين الداعي عين المجيب فلا خلاف في اختلافه فهما صورتان
بلا شك وتلك الصورة كلها كالاعضاء لزيد فمعلوم ان زيدا حقيقة واحدة
شخصية وان يده ليست صورة رجله ولا راسه ولا عينه ولا حاجبه
فهو الكبير الواحد الكثير بالصورة الواحد بالعين وكالانسان فالمعين واحد

شطر

لعله غيره

فان استحاضر هذه العين الواحدة لاثنين وجودًا فهو وان كان واحدا بالعين فهو لبير
بالصور والاستحاضر وقد علمت قطعا ان لكل موجود من الحق عند تجلي يوم القيمة
في صورة فتعرفه ثم يتجلى في صورة اخرى فتنكره ثم يتجلى فيها في صورة فتعرفه وهو المتجلي
ليس غير في كل صورة ومعلوم ان هذه الصورة ما هي تلك الصورة الاخرى وكذلك
العين الواحدة فانك مقام يرى فيها معتقد عين آخر كما يرى في المرآة وصورته
وصورة عين فالمراد عين واحدة والصور ليست هي عين الرائي وليست في المرآة
لها اثر في الصور بوحدتها ولا بكثرتها اثر بوحدة ولا بكثرة وان اشتمل على انواع
عظيمة من الشرك الاكبر والكفر الاعظم فهم هذا الحديث ضلوا من وجوه احدها
انهم جعلوا اتيان الله يوم القيمة عبارة عن الصور عن الصور التي يعرفونها والصور
التي ينكرونها هو من جنس جميع الصور الموجودة في الدنيا والاخرة حتى اعتقد انه هو
الظاهر في كل صورة حتى صور الكلاب والحمار بل احدهم لو كان مع رجل من
طوائفهم من اتباع مسيلمة مثلا فقال احدهما للاخر وهذا ايضا اذا
قال وهل يرضى بهذا وكما سمعوا انا مصر رجلا كان من شياطينهم وانما كان اذا اتاك
انه منهم ولا تعرف مذهبهم بل كان يتكلم في امور وكان له ذكاء وكان من كلامه انه
حكى عن بعض عظمائهم انه قال لرجل يقول انا حي باقيوم ويتكرر ذلك ويلهج به كما يحصل
لمن غلبه الذكر والدعا لمن غلب عليه ذلك فقال له لا فرق بين قولك يا حي او يا محرك فان
الحاء والاسم وكلاهما يوجب حركة التنفس وقوتها وكلاما من هذا النوع بعد عهدي
لكن علمت مما بعد ان مقصوده انه ما ثم سوى الوجود والحي هو المحرك سواء المقصود
بهذا الذكر ان النفس يحصل لها بد لك حركة ويقوى بذلك كما يقوى البدن
بمعالجة الاعمال لا ان هناك ما يدعوه هو الحي القيوم غير هذا العالم الذي نحن في
حدقة القيمة وقد اخبر انه ما في المسلمين بعد ذهاب الكفار من المرتدين
واهل الكتاب مع الهتهم وعلى قول هؤلاء ذلك الاله الذي عندهم المرتدون وهم
الكفار من المشركين واهل الكتاب العابدون له وهو عندهم العجل الذي
عبد اصحاب العجل كما قال ابو محمد امام الصالحية صاحب الفصوص في
الفص النوحي وملة واحدة الكل الا ان المدعو الى الله ملة الاعور لانه ما
علم من الله انه يدعي الى الحاده ادعوا الى الله فهذا عين الملة

على يصبره فيه ان الامر كله له فاجابوه منكرا لما ادعاه نحا المحمدي وعلم ان
الدعوة الى الله ما هي من حيث هو نبيه وانما هي من حيث اسمائه فقال يوم
نحشر المتقين الى الرحمن وفدا فجاء بحرف الغاية وقرنها بالاسم
فعرفنا ان العالم كان تحت حطة اسم الاهي اوحى عليهم ان يلوبوا مغفرتي
فقالوا في مكرهم لا ندرون ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا
فاخبر انهم ادا بلوهم جعلوا من الحق على قدر ما بلوا من هو لان الحق
في كل معبود وجهل من جهله فيما تحمد به
ونفسي ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم بالعالم ان لا يعلم من عبد في اي صورة
ظهر حتى عبد وان الفرس والنمر لا يعلمان في الصورة المحسوسة ذلك الذي
المعبود في الصورة الروحانية فما عبد غير الله في كل معبود فالذي
من نحل فيه الالوهية فلو لا هذا التجلي ما عبد المجلي ولا عرف ولهذا قال
قل سموهم فلو سموهم لسموهم حيا او سحابا او كذا لو فصل لهم من
عبد ثم لقالوا الها ما كانوا يقولون اسم ولا اله والا على ما يحمل بل كان
هو الحق الذي يسعى بعظمته فلا يقصر فالذي صاحب التجلي
يقول ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفا والاعلى العالم يقول
انما الهكم اله واحد فله اسلموا حتى ظهر وشر المخبتين الذين
حسن ايمانهم بظنهم فقالوا الاها لم يقولوا الظنة وقال في
القصة الهارونية قد دللت قصة العجل قال وكان موسى عليه السلام
اعلم بالامر من هرون لانه علم ما عبد اصحاب العجل فعلم ان
الله تعالى قد قضى ان لا يعبد الا اياه وما حكم الله بشيء الا وقع وكان عند
موسى اخاه هرون لما وقع الامر في انكاره وعدم اتباعه فكان العارف
من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء فكان موسى من هرون
برسم علم وان كان اصغر منه في السن وكذلك لما قال له هرون
ما قال رجع الى السامري فقال له ما خطبك يا سامري

يعني فيما صنعت من عبد ولك الى صورة العجل على الاختصاص الى ان قال فكان فيهم
اذ رفع هرون بالفعل ان ينفذ في اصحاب العجل بالتسليط على العجل كما تسلط موسى
حكمه من الله ظاهرة في الوجود ليعبد في كل صورة وان ذهبت تلك الصورة بعد
ذلك فما ذهبت الابعد ما تلبست عند عابدها بالالوهية وهذا ما بقي نوع من الانواع
عبده الا وعبد اما عبادة تاله واما عبادة تسخر ولا بد من ذلك لمن عقل وما بقي من
العالم الا بعد التلبس بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة في قلبه ولذلك
سمي الحق لنا ربيع الدرجات ولم يقل وقيع الدرجات فكثر الدرجات من غير واحد
فانه قضى ان لا يعبد الا اياه في درجات لسن محلية اعطت كل درجة محلا الهيا
عبد فيها واعظم محل عبد فيه واعلاه الهوى كما قال فمن اتخذ الهه هواه فهو
من اعظم معبود فانه لا يعبد شيء لابد ولا يعبد هو الا بنية الا ترى علم الله بالاشياء
ما اكمله كيف تمم في حق من عبد هواه واتخذه الها فقال واضله الله على علم فاوقع الصلالة
الحسن وذلك انه لما رأى هذا العابد ما عبد الا هواه بانقياده لما علمه فيما
يأمره من عباده من الانتقام حتى عباده لله ولا اشق على نفس ولذلك لم يعبد
صورة من صور العالم واحدها الها مما اتخذها الا بالهوى والعابد لا زال
تحت سلطان هواه ثم رأى المعبودات تتنوع في العابدين وكل من عبد امرا
ما يلقى من بعد سواه والذي عنه اذى تنبيه بحار لاتخاذ الهوى بل لاحد منه
الهوى فانه غير واحد في كل عابد فاضله الله على علم اي على حسن بان كل عابد ما عبد
الا هواه ولا استبعده الا هواه سواء صادف المشروع او لم يصادف فالعارف
المكمل من رأى كل معبود محل للحق يعبد فيه ولذلك سموهم الله في الوجه الثالث
انه قد اخبر انه اذا تجلى لهم يوم القيمة في الصورة التي يعرفون سجد له المؤمنون
كلهم ويبقى ظهور المنافقين الذين كانوا يسجدون له في الدنيا رياء وسمعة كالطبق
واحد على زعم هؤلاء المشركين الملحدين المنافقين الذين كانوا يسجدون له في الدنيا اصلا
المسجود له والموسوم والمنافقون وجميع تلك الصور صورة له لا فرق
الوجه الرابع اما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه انه قال لمن
يتعبد واربكم حتى تموتوا وفي الحديث المتقدم ان المسلمين سألوا النبي صلى الله عليه وسلم
الا تحب ما عبد الله

هل يرى في الاخرة ولا يرى في الدنيا كما رواه الخلال عن حنبل قال سمعت ابا عبد الله
يعني احمد بن حنبل يقول ان الله لا يرى في الدنيا والاخرة مثبت في القرآن وفي السنة
عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين وعارفهم هو لا فهو لا يرى في الدنيا
ولا يمكن ان يرى في الاخرة الا ما يرى في الدنيا لا يرى الا صور الموجودات
كما قال صاحب الفصوص في الفص النفسي فاما السنح والهيات والعطايا
الذاتية فلا يكون ابدا الا عن تجلي الاهي والتجلي من الذات لا يكون ابدا
الا صورة استعداد المتجلى له غير ذلك لا يكون فاذا المتجلى له ما رأى سوى
صورته في مرآة الحق وما رأى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ما رأى صورة
الا فيه كالمرآة في الشاهد اذا رأيت الصورة فيها لا يراها مع علمك انك ما رأيت
الصورة اي صورتك الا فيها فاعبر ترى الله ذلك مثالا يقضيه تجليه الذاتي لعلم المتجلى
له ما رآه وما ثم مثال اقرب ولا اقرب ولا اشبه بالرؤية والتجلي من هذا والجهد
في يعسر عند ما يرى الصورة في المرآة ان يرى محرم المرآة الا ترآه ابدا الدهر
حتى ان بعض من ادرك هذا المثل في صورة المرآة ذهب الى ان الصورة المرئية
بين بصر الرائي وبين المرآة هذا اعظم ما قدر عليه من العلم والامر كما قلناه
وذهبنا اليه وقررناه هذا في الفتوحات المكية واذا ذقت هذا ذقت
الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق فلا يطمع ولا تتعب نفسك في ان ترى
اعلا من هذا الدرج فما هو موم اصلا وما بعد هذا الا العدم المحض ومثل
هذا السر في كلامه يصح بانه لا يمكن ان يرى الا ما يرى في الدنيا وقد صح بانه
ما بعد وجود المخلوقات الا العدم المحض فصح بعدم الخالق الذي خلق
المخلوقات واذا قال هذا قولهم فمن المعلوم ان الاحاديث المسندة في
تحليل في الصور وغيرها من احاديث الرؤية لا بد ان يكون رؤيتهم
كما يرون الشمس والقمر وتلك الرؤية بلون خاصة في امكنة واوقات
خاصة في امكنة واوقات خاصة اذا تجلى لهم وقد مر حتى الصور
النبوية انهم لا يرونه في الدنيا وهذا اكثر من ان يذكر الاشياء ان اجسامهم
تحدث الصور ونحن من اعظم الاشياء ايمانا بالله لما سمعنا من الرسول
من المنافقة والمعاداة كيف وهو عندهم هو كل راء وكل مرآى فلتعلم

مكون ما اخبر الرسول صلى الله عليه وسلم انه يكون من اثبات القرآن الخبر
بانه يأتي عاذه يوم القيمة على الوجه الذي وصف وعند هؤلاء هو كل اثبات ومعاني الدنيا
واما اهل الاتحاد والحلول الخاص كالذين يقولون بالاتحاد والحلول في المسيح
او علي او بعض المشايخ او بعض الملوك او غير ذلك مما قد بسطنا الكلام عليهم في
غير هذا الموضع فقد تناولهم ايضا هذا الحديث كما تناوله اهل الاتحاد والحلول
المطلق لكونه قال فيا بينهم الله في صورة لكن يقال لهم انما الصورة من هذا الحديث واذا
كنا بر ما ورد من الاسماء والصفات التي قد يسمى المخلوق بها على وجه التقييد
المخلف على الله مختصة به مثل العليم والقدير والرحيم والسميع والبصير ومثل خلقه
بيديه واستوائه على العرش ونحو ذلك فهل يجوز لاحد ان يزعم ان الله يحل في
يجد بعض الاشياء مما يزعمه من تناول هذه الاسماء والصفات له ام يعلم
ان ذلك من افسد الامور المعلومة بالضرورة وسوء الكلام على هذا هو
الكلام على هذا هو الكلام على حديث الدجال فان الدجال اعظم فتنة يكون وهو يدعي
الالهية وتظهر على يديه الخوارق وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم انه اعور وان ربكم
ليس باعور قال واعلموا ان احدا من لن يرى ربه حتى يموت وهذا الموضع
طعن في هذا الحديث قال لانه لا يحتاج الى نفي الالهية عن الدجال الى هذا
الدليل ولو علم هذا ما في الارض من الضلال عند اهل الاتحاد المطلق والمعين
لم يقل مثل هذا فلينظر ربنا الموفق العليم كيف صار الحق الذي جاءت به الرسل
مارة تقابله طائفة بالتكذيب ومارة تقابله بتمثيل من به والتشويه عليها كما
ان المرسلين لما جاءوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيره من الرسل والمؤيدين صدقوا
برسالة مسيلمة ونحوه من الكذابين وجعلوهم مثل رسل الله ولذلك الكفار تارة
يجحدون الصانع وما يستحقه من اسمائه وصفاته وتارة يجعلون له اندادا واشبالا
واكفاء ويعدلون به فهؤلاء في جحود المتكبرين وهؤلاء في لبس المشركين وكل
من الاستكبار والشرك ضد الاسلام وان كانا متلازمين كما قد بينا هناك كله
في غير هذا الموضع بفصل وافرد ما ملون عليه اثبات الله في صورة بعد صورة
وان كان باطلا اجمالا او تفصيلا كما ذكره بعض اهل الحديث مثل ابي عاصم النبيل وعثمان
عند الدارمي فانه يروى عن ابي عاصم النبيل انه كان يقول ذلك بعد ما ذهبوا الى

لعمر

كنحو ما يتخيل الى الانسان الشي بخلاف ما هو به فيتوهم هم الشي على الحقيقة وقال
عثمن بن سعيد في نقضه على المريسي العبيد واما انكارك ايها المريسي على رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال ان الله يتراءا لعباده المومنين يوم القيمة في غير صورته فيقولون نعوذ
بالله منك ثم يتراءى في صورته التي يعرفونها فيتبعونه فزعمت ايها المريسي ان من اقر
بهذا فهو فهو مشرك يقال لهم اليس قد عرفتم ربكم في الدنيا فكيف جهلتموه عند
عند العيان وشككتم فيه قال عثمن بن سعيد فيقال لك قد صح هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
كانك تسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من جودة اسناده فاحذر ان لا يكون بذلك الشرك
ان يقع الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ذنبنا ان كان الله سلب عقلك حتى جهلت معناه
ويحك ان هذا ليس بشك ولا ارتياب منهم ولو ان الله تجلى لهم اول مرة في صورته
التي عرفها صفاتها في الدنيا لاعترفوا بما عرفوا ولم ينفروا ولكنه يرى نفسه
في اعينهم لقدرته ولطف ربوبيته في صورة غير ما عرفهم الله صفاتها في الدنيا
ليمتحن الله بذلك ايمانهم ثانية في الاخرة كما امتحن في الدنيا ليثبتهم انهم لا يعترفون
بالمعبود به في الدنيا والاخرة ~~كما امتحن في الدنيا~~ الا للمعبود الذي عرفوه في الدنيا
بصفاته التي اخبرهم بها في كتابه واستشعر بها قلوبهم حتى ماتوا على ذلك فاذا
مثل في اعينهم غير ما عرفوا من الصفة نفروا وانكروا ايمانا منهم بصفة
ربوبيته التي امتحن قلوبهم في الدنيا فامنوا به وصدقوا وماتوا وتسروا
عليه من غير ان يتحول الله من صورة الى صورة ولكن بمثل ذلك في اعينهم بقدرته
ليس هذا ايها المريسي بشك منهم ~~ولا ارتياب منهم ولو ان الله تجلى لهم اول مرة~~
في معبودهم بل هو زيادة يقين وايمان مرتين كما قال ابن مسعود انه قال لهم
يوم القيمة اتعرفون ربكم فيقولون نعم انه اذا اعترف كنا عرفناه يقولون
لا نقر بالربوبية الا لمن استشعرته قلوبنا بصفاته التي اتانا بها في الدنيا
فحينئذ يتجلى لهم في صورته المعروفة عندهم فيزدادون به عند رويته
ايمانا ويقينا وبربوبيته اغتباطا وطمانينة وليس هذا من باب الشك
على ما ذهب اليه بل يقين بعد يقين وايمان بعد ايمان ولكن الشك
والريبة كلما ما ادعيت ايها المريسي في تفسير الروية ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ترون ربكم يوم القيمة لا تضامون فادعيت ان رويتهم تلك انهم يعلمون

اعتياده المومنين يوم القيمة في غير صورته فيقولون نعوذ بالله منك ثم يتراءى

يومئذ ان لم ربنا لا يعذبهم في ذلك شك كانهم في دعواك ايها المدعي انهم يعلمون ان الدنيا
انه دنهم حتى يستفتوا به في الاخرة فهذا التفسير الى الشك اقرب مما ادعيت من قول
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشك والشرك لا بل هو الكفر ان الخلق كلهم مؤمنهم وكافرهم
يعلمون يومئذ ان الله ربهم لا يعذبهم في ذلك شك الا ترى انه يقول ابصرنا وسمعنا
فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون فالشك في الله هذا الذي تاولته انت في الرؤية اما قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم بل ذلك ان الله لا تتغير صورته ولا تتبدل ولكن يتمثل في
اعينهم يومئذ اولم تقرا كتاب الله واذ يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقللكم
في اعينهم ليقضي الله امرا كان مفعولا وهو الفعال لما يشاء مثل جبريل مع عظم
صورته وجلاله خلقه في عين النبي صلى الله عليه وسلم صورة دحية الكلبي وكمثل الذي
شر اشويا وهو ملك كذبهم في صورة الملابلة وكما شبه في اعين اليهود ان قالوا انا
انا قتلنا المسيح فقال وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم غير انه وردت عليك اثار
لرسول الله صلى الله عليه وسلم احدث بخلقك وتقضت عليك مذهبك فالتمس الراحة
منها بهذه المغالط والاضاليل التي لا يعرفها احد من اهل العلم والنصفة بالعربية
وانت منها في شغل كلما غالطت بشيء اخذ بخلقك شيء اخر يخنقك حتى يلتمس
له اغلوطة اخرى وليس جزعت من هذه الاثار فدعها بالمغالط مالك راحة
فيما يصدقها من كتاب الله تعالى الذي لا تقدر على دفعه وكيف تقدر على دفع
هذه الاثار وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاظها بلسان عربي مبين
ناقضة لمذاهبك وقاصمة لظهرك اذ تاولتها اذى المومنين وتناسجوها سودها
الاول الى الاخر والشاهد الى الغايب الى ان يقوم الساعة ليقضي عواها رؤس
الجهمية وتشمئز ابرة المريسي انافهم ويحك يا ويلك هذا في حرف واحد وبلد
في خلقك كالشر في خلوق سد كان فوقك من الولاة والقصاة الذين كانوا من
قومك مثل ابراي داود وعبد الرحمن وسعيد بعده ابو عثمان واضرابهم
رياح المفتري على القران فان بلن يدفع هذه الاثار مهلك فما بقي في
القران كيف يحتال له وهو من اوله الى اخره ناقض لمذهبك ومكذب لدعواك
حتى يلقى عنك من عبر وراءه المعارض لك قلت شيء انقض لدعواك من القران

عنه

غير رواية المعارض انه لا سبيل الى دفعه الا مكابرة بالتاويل وهذا
ايضا باطل من وجوه احدها ان في حديث ابي سعيد المتفق عليه فانهم
في صورة غير صورته التي يرونه فيها اول مرة وفي لفظ في ادنى صورة من التي
راوه فيها وهذا تفسير قوله في حديث ابي هريرة فيأتيهم في صورة غير صورته
التي يعرفون وبين ان تلك المعرفة كانت لرؤيته منهم متقدمة في صورة غير
الصورة التي يرونه فيها وفي هذا التفسير قد جعل صورته التي يعرفون هي التي
عرفهم صفاتها في الدنيا وليس الامر كذلك لانه اخبر انها الصورة التي رأوه
فيها اول مرة لا انهم عرفوها بالنعت في الدنيا ولفظ الرؤية صريح في دليل
وقد بينا ذلك في غير حديث مما يبين انهم رأوه قبل هذه المرة الوجه الثاني
انهم لا يعرفون في الدنيا الا صورة ولم يروه في الدنيا في صورة فان ما وصف
الله تعالى به نفسه ووصفه به رسوله لا يوجب لهم صورة يعرفونها ولهذا
جاء في حديث آخر انه ليس كمثله شيء فلو كانوا اراد الصفات المخبر بها
في الدنيا لذكروا ذلك فعلم انهم لم يطيقوا وصف الصورة التي راوه فيها اول
مرة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في سدرة المنتهى فغشيها من امر الله ما غشي
حتى لا يستطيع احد ان ينعت صورته وهو سبحانه وصف نفسه لعباده بقدر
ما تحتمله افهامهم ومعلوم ان قدر افهامهم عن معرفة الجنة بالصفات
ايسر ومع هذا فقد قال اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا
اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فالحال اولى ان يكونوا لا يطيقون
معرفة صفاته كلها الوجه الثالث ان في حديث ابي سعيد فيرفعون
رؤوسهم وقد تحول في الصورة التي راوه فيها اول مرة فقوله لا تتحول
من صورة الى صورة ولكن يمثل ذلك في اعينهم مخالفة لهذا النص الوجه
الرابع ان في حديث ابن مسعود واي هذه من طريق العلا انه يمثل لكل
قوم ما كانوا يعبدون وفي لفظ اشباه ما كانوا يعبدون ثم قال وسعي
محمد وامته فيتمثل لهم الرب تبارك وتعالى فيأتيهم فيقول انا ربكم فيقولون
كما اطلق الناس فيقولون ان لنا الها ما رأيناه بعد فعلم ان خبر ان الله تعالى هو الذي

تمثل لهم كما قال في معبودات المشركين واهل الكتاب الوجه الخامس ان في هذه احاديث
كحديث ابي سعيد وابن مسعود قال هل بينكم وبينه علامة فيقولون نعم فيكشف عن ساقه
فيسجدون له وهذا بين انهم لم يعرفوه بالصفة التي وصف لهم في الدنيا بل بايه وعلامه
عرفوها في الموقف وكذلك في حديث جابر قال فيتجلى لنا ضاحكا ومعلوم انه وان وصف
في الدنيا بالضحك فذاك لا يعرف صورته بعد المعاينة الوجه السادس ان تمثله لكل
بقوله واذا يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقوله يشبه لهم اياه يشبهه
بجبريل في صوره لا جبه الظهر والبطن وذكر ان اليهود غلطوا في الذي راوه فلم يكن
هو المسيح ولكن الذي شبه عليه واتى به اليه مريم ومحمد هو جبريل بعينه ولكن في
صوره اخرى فكيف يقاس ما يرى هو بعينه في صوره على ما لم يروه وانما الذي شبه على غيره
واما الضلال والبلس في اعينهم بالمقدار ليس هو في نفس المرئي ولكن هو صفة المرئي
الوجه السابع ان هذا المعنى اذا قصد كان مقيدا بالرأي لا بالمرئي مثل قوله
واذ يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا فقيد ذلك بعين الرائين وقال الحسن
هذا في عين فلان دخل فظهر امره او كان كثيرا فظهر صغيرا ونحو ذلك لا يقال جاء
فلان في صوره كذا ثم تحول في صوره كذا وتكون الصور في عين الرائي فقط هذا
لا يقال في مثل هذا اصلا فان قيل فما الفرق بين ما جاء في الحديث وبين القول الذي نقله
الاشعري وغيره في مقالات اهل الكلام عن البكريه اتباع بكر بن اخت عبد الواحد
لما ذكر اختلافهم في الرؤيه قال وقالت البكريه ان الله يخلق صوره يوم القيمه يرى
فيها ويكلم خلقه منها قيل هؤلاء عندهم ان الله نفسه لا يرى ولا يكلم عباده ولكن يخلق
صورا يرى فيها ويكلم خلقه منها ومعلوم ان هذا ليس هو معنى الحديث وذلك ان
هؤلاء لما راوا انعكاس ما يقوله اهل الاثبات في الصور التي يخلقها الله ويراها الناس
في ذلك على اقوال قال الاشعري وقال اتباع بشر بن غياث المريسي وجعفر الفردان
ان الله لا يرى بالابصار ولكن يخلق يوم القيمه خامسه سادسه عمر حواسا هذه قدرته
بها ويدرك ما هو ملك الخامسه فلا وهذا في روايه بطرس ما يقوله الطائفه من
الكلابيه والاشعريه ان كلامه لا يسمع بهذه الخاصه فلكن يخلق العبد لطيفه او
يقولون خاصيه اخرى يسمع كلامه وهذا قول من يجوز منهم سماع كلامه واخرون
منهم لا يجوزون سماع كلامه الا ان في اوائل من لا يجوز رؤيته يحال قال
الاشعري وقالت البكريه ان الله يخلق صوره يوم القيمه يرى فيها ويكلم خلقه منها

وقال الحسين النجار انه يجوز ان الله تعالى يحول العين الى القلب ويجعل لها قوة العلم فيعلم
بها ويكون ذلك العلم رؤية له اي علما له وقد ذهب الى نحو هذه التاويلات
في الرؤية طائفة من الصفاتية من الاشعرية المتاخرين ونحوهم كما يدل في موضعه
فصل قال الرازي في تاسيسه الخبر الرابع ما روي عنه صلى الله عليه وسلم
رايت ربي في احسن صورة قال واعلم ان قوله في احسن صورة يحتمل ان يكون
من صفات الراي كما يقال دخلت على الامير في احسن هيئة اي وانا كنت في احسن
هيئة ويحتمل ان يكون ذلك من صفات المراي فان كان ذلك من صفات
الراي كان قوله في احسن صورة عايدا الى الرسول صلى الله عليه وسلم وفيه وجهان
الاول ان يكون المراد من الصورة فيكون المعنى ان الله تعالى زين خلقه وجمل
صورته عند ما راى ربه وذلك يكون سببا لمزيد الاكرام في حق الرسول
الثاني ان يكون المراد من الصورة الصفة ويكون المعنى الاخبار عن حسن
حاله عند الله وانه انعم عليه بوجوه كثيرة عظيمة من الانعام وذلك لان الراي
قد يكون بحيث يتلقاه المرئي بالاكرام والتعظيم وقد يكون بخلافه فعرفنا
الرسول صلى الله عليه وسلم ان حاله كان عايدا الى المرئي ففيه وجوه الاول
ان يكون صلى الله عليه وسلم راى ربه في المنام في صورة مخصوصة وذلك جايز
لان الرؤيا من تصرفات الخيال فلا ينفك ذلك عن صورة متخيلة الثاني
ان يكون المراد من الصورة الصفة وذلك انه تعالى لما خصه بمزيد الاكرام
والانعام في الوقت الذي راه صح ان يقال في العرف المعتاد اني رايته على احسن
صورة كما يقال وقعت هذه الواقعة على احسن صورة واجمل هيئة الثالث لعله
صلى الله عليه وسلم لما راه اطلع على نوع من صفات الجلال والعزة والعظمة ما كان
مطلعا عليه قبل ذلك الخبر الخامس ما روي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال رايت ربي في احسن صورة ووضع يده بين كتفي فوجدت بردها بين
ثديي فعلمت ما بين السما الى الارض ثم قال يا محمد قلت لبيك وسعديك فقال
فيم يختصم الملا الاعلى فقلت يا رب لا يدرون ما في اداء الكفارات والمشي
على الاقدام الى الجماعات واسباغ الوضوء في السنوات وانتظار الصلاة
بعد الصلاة قال واعلم ان قوله رايت ربي في احسن صورة قد تقدم تاويله

واما قوله ووضع يده بين كتفي فاوضح فالمراد ما اوصل الى قلبه من انواع اللطف
والرحمة وقد روى بين كتفي والمراد ما قال انا ففيه وجهان الاول المراد منه المبالغة
في الاهتمام بحاله والاعتناء بشانه يقال لفلان يد بيضاء ويقال ان ايادي فلان ليست
واما قوله بين كتفي فاوضح فالمراد ما اوصل الاقلبه من انواع اللطف والرحمة وقد روى
بين كتفي والمراد ما قال انا في كنف فلان وفي ظل انعامه واما قوله فوجدت بردها
يحتمل ان المعنى برد النعمة ورجح قائلها من قولهم عيش بارد اذا كان رغدا
والذي يدل على ان المراد كمال المعارف قوله صلى الله عليه وسلم في آخر الحديث علمت ما بين
المشرق والمغرب وما ذلك الا ان الله تعالى انار قلبه وشرح صدره بالمعارف وفي بعض
الروايات فوجدت برد انامله وشيء يمكن ان يقال ان شاء الله تعالى والكلام على ذلك ان يقال هذان
الحديثان ابدلا اسنادا اعلى الاسناد الذي يلمع بكتابه وهو ان عزو الحديث الى
كتاب من كتب الحديث ليعرف اصله وكانه نقله من كتاب تاويل الاخبار لابي بكر
بن فورك فانه هو الذي يعتمد في كثير مما يذكره من اخبار الصفات وتاويلها
وابو بكر بن فورك جمع في كتابه من تاويلات بشر المريسي ومن بعده ما ساء
كتابه لكنه لم يكن من الجهمية المماثلين لبشر بل هو يثبت من الصفات ما لا يثبته بشر
وكان قد سبقه ابو الحسن بن مهدي الطبري الى اكثر لطيف في التاويل وطريقه
اجود من طريقه اي بكر بن فورك واول من يلقاه الله يوسع في هذه التاويلات هو
بشر المريسي وان كان قبله وفي زمنه اشنع كان يعصها وتلقى ذلك عنهم
طبقة من الجهمية المعتزلة وغيرهم واما كثير من ائمة الجهمية المعتزلة وغيرهم
فيقولون بهذه الاحاديث كاحاديث الرؤية المقيدة ونحوها ويروون ان الصدق
بها من التاويل لها من باب التلاعب وحمد الصدوق ولا ريب ان هؤلاء ابطالهم
لتاويلها معها هي عليه من الالفاظ الصريحة اقرب من التاويل لها ولكن هؤلاء
الصدق بها وترك التكذيب بها اقرب من ان يكذبوا بها فيقولون هؤلاء من وحد دون هؤلاء وهؤلاء من وحد دون
القرآن والرؤية والصفات وغير ذلك فدينها على بعضه في هذا الكتاب وسلكه
ان شاء الله تعالى على تثبيتها حيث سلكه الرازي على الاخبار فان الذي هو الحق
جمع المتفرق لا بيع الحق لاي اشتراها ولا يهمل لا يفعل ذلك في دلائل القرآن ولهذا كان

طريقه

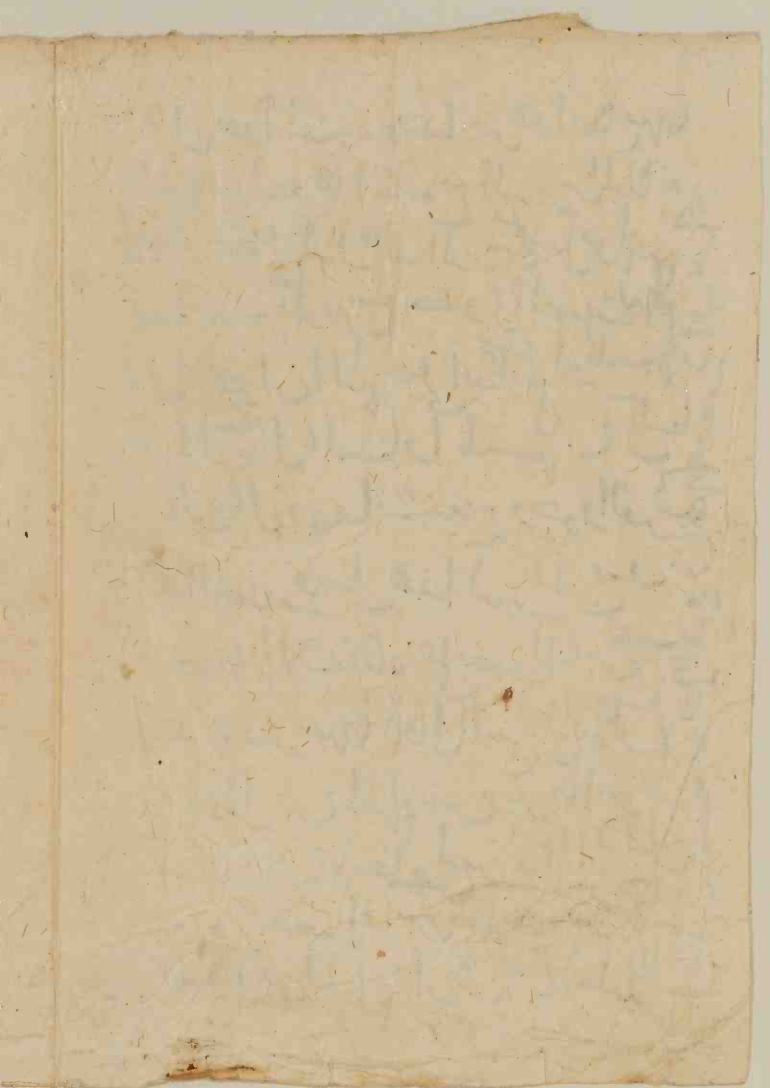
طريقته صدًا عن سبيل الله ومنعًا للناس عن اتباع ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم
فان ذلك لا يثبت الا بالنقل وبدلالة الالفاظ وهو دائما يطعن في الطريقين وقد تكلمنا
على كلامه في دلالة الالفاظ في غير هذا الموضع ايضا ونحن نذكر ان شاء الله تعالى هذين
الحديثين واسنادهما ولفظهما لكن هذان الخبران متعلقان برؤية محمد ربه لتضمنهما
ذلك وهذا قد جاءت فيه عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه احاديث يستدل بها
على الاثبات والنفي ولهذا تنازع السلف في هذه المسألة ولم يتنازعوا في رؤية
الله تعالى في الآخرة كما سيأتي ذلك في كلام الامام احمد قال الامام ابو بكر بن خزيمة
باب ذكر اخبار رويت عن عائشة في انكارها رؤية النبي صلى الله عليه وسلم قبل
نزول المنية بالنبي صلى الله عليه وسلم لا انهم اختلفوا في رؤية المؤمنين خالقهم يوم القيمة
ونحن نذكر من ذلك ما يسره الله تعالى والذي عليه اكثر اهل السنة والحديث
اثبات رؤية محمد صلى الله عليه وسلم ربه لكن اختلفوا هل يقال رآه بعين رأسه او يقال
رآه بقلبه او يقال رآه ولا يقال رآه بعينه ولا بقلبه على ثلاثة اقوال وهي ثلاث روايات
عن احمد على ما ذكر ذلك القاضي ابو يعلى وغيره ولهذا جمع طائفة بين اقوال السلف
في ذلك فالرواية الواحدة عن احمد وهي قول طائفة انه يقال رآه ولا يقال بعينه ولا
بقلبه ~~او يقال رآه~~ كما في مسائل الاثرم وذكره الخلال في كتاب السنة عن الاثرم قال
سمعت ابا عبد الله قال له رجل عن حسن الاشيب قال لم ير النبي صلى الله عليه وسلم
ربه تبارك وتعالى قال فانكره انسان عليه فقال لم لا تقول رآه ولا تقول بعينه
ولا بقلبه كما جاء في الحديث انه رآه قال الرجل فاستحسن ذلك الاشيب قال ابو عبد الله
حسن قال وسمعت ابا عبد الله قال فاما من قال انه لا يرى في الآخرة فهو جهمي واما
من تكلم في رؤية الدنيا فقال عكرمة رآه وقال الحسن رآه وقال سعيد بن جبير لا
اقول رآه ولا لم يره وقالت عائشة من زعم ان محمدا رأى ربه
قال الاثرم قلت لابي عبد الله الى اي شيء تذهب من هذا فقال قال الاعمش
عن زياد بن الحصين عن ابي العالية عن ابن عباس رأى النبي صلى الله عليه وسلم
ربه بقلبه وحديث الاثرم ثنا محمد بن الصباح ثنا هشيم انا منصور عن الحكم
عن يزيد بن شريك عن ابي ذر قال رأى محمد صلى الله عليه وسلم ربه بقلبه وروى الخلال
ثنا محمد بن الهيثم ثنا عمرو بن عوف انا هشيم عن منصور عن الحكم عن ابراهيم التيمي عن ابيه عن ابي ذر

واهل قبلتنا من الصحابة والتابعين ومن بعدهم الى من شاهدنا من العلماء من اهل
عصرنا لم يختلفوا ولم يرتابوا ولم يشكوا ان جميع المؤمنين يرون خالقهم وانما اختلف العلماء هل رأى النبي صلى الله عليه وسلم
خالقه قبل نزول المنية بالنبي صلى الله عليه وسلم

ولقد راه نزلة اخرى قال راه بقلبه ولم يره بعينه وقال ابن خزيمة ثنا زياد بن ايوب ثنا
هشيم انا منصور عن الحكم عن يزيد بن شريك عن ابي ذر قال راه بقلبه ولم يره بعينه فجواب
الامام احمد يقتضي انه استحسن كلام من اطلق القول بانه راه ولم يقيده بعينه ولا بقلبه ولكن لا
يقتضي انه منع من التقييد باحدهما بدليل ان الاثرم لما ساله الى اي شي تذهب في هذا ذكر
الرواية المقيدة بالقلب ولكن من اصحاب احمد من جعل هذا رواية عنه انه يطلق الروية
ولا يقيد باحدهما ولكن فرق بين السكوت عن التقييد وبين المنع من التقييد
فان كان احد يظن ان احمد منع من التقييد فليس كذلك وان قال انه استحسن الاطلاق
فهذا حسن وحينئذ فلا يكون روايتين بل رواية واحدة تضمنت جواز الاطلاق والتقييد
بالقلب لكن لم ير اطلاق نفي الروية لان نفيها يشعر بنفي الامرين جميعا وان كان من النفاة
من لا ينفي الا روية العين وهذا الذي اجاب به احمد من حديث ابن عباس الذي رواه مسلم في صحيحه
عن زياد بن الحصين عن ابي العالية البراء عن ابن عباس ما كذب الفواد ما راى ولقد
راه نزلة اخرى قال راه بفواده مرتين وروى مسلم في صحيحه ايضا عن عبد الملك بن ابي
سليمان عن عطاء بن ابي رباح عن ابن عباس قال راه بقلبه يعني قوله ولقد راه نزلة اخرى واما
حديث ابي ذر فقد رواه مسلم في صحيحه عن قتادة عن عبد الله بن شقيق العقيلي عن ابي
ذر قال سالت النبي صلى الله عليه وسلم هل رايت ربك قال نور اني اراه واما ما يرويه بعض
العامة ان ابا بكر ساله فقال رايته وان عائشة سالته فقال لم اره فهو كذب باتفاق
اهل العلم ولم يكن عند عائشة في هذا حديث مرفوع عن النبي صلى الله عليه وسلم وانما
تكلمت في ذلك بالراي والتاويل لا بحديث مرفوع كان عندها وسياتي ان
ابا عبد الله رد قول عائشة بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال رايت ربي وسنبين
ان شاء الله اتفاق المرفوع في ذلك فان كان ابو ذر عند هذا ومع هذا فقد رواه عنه
بذلك الاسناد الاخر الجيد عن يزيد عن شريك عن ابي ذر قال راى محمد ربه بقلبه
دل ذلك على ان ما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينف روية القلب التي
اثبتها بل اما ان يكون دل عليها او لم يدل على عدمها وابو ذر احق من
رجع اليه في هذه المسالة لانه سال النبي صلى الله عليه وسلم عنها وهو من اجل
الصحابة فلهذا اعتمد الامام احمد على ما رواه عنه وعن ابن عباس والاثرم من اعلم

اصحاب احمد

والاثرم من اعلم اصحاب ابي عبد الله واذكاهم واعرفهم بالحديث والفقه وحديث ابي
ذر المرفوع قد تنازعوا فيه هل مقتضاه اثبات الروية او نفيها فلذلك لم يحتج به احمد
قال ابو بكر بن خزيمة وقد روي عن ابي ذر خبر قد اختلف علماؤنا في تاويله لانه روي
بلفظ يحتمل النفي والاثبات جميعا وذكر الحديث ثم قال وقوله نور اني اراه يحتمل
معنيين احدهما نفي اي كيف اراه وهو نور والمعنى الثاني اي كيف رايته واني رايته فهو
نور لا تدركه الابصار ادراك ما يدرك الابصار من المخلوقين كما قال عكرمة يعني عن ابن
عباس ان الله اذا تجلى بنوره لا يدركه شيء قال والدليل على صحة هذا التاويل الثاني
ان امام اهل زمانه في العلم والاخبار محمد بن بشار بندار حدثنا بهذا الخبر ثنا معاذ بن هشام
حدثني ابي عن قتادة عن عبد الله بن شقيق قال قلت لابي ذر لو رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
لسالته فقال عن اي شيء كنت تساله فقال كنت اساله اهل رايت ربك فقال ابو ذر
قد سالته فقال رايت نورا وهذه الطريق التي ذكرناها هي من رواية هشام الدستوائي
عن قتادة واللفظ الاول هو من طريق يزيد بن ابرهيم التستري عن قتادة
وبعضهم يقول نور بالرفع ورواه ابن خزيمة من غير وجه بالنصب قال ابن
خزيمة فيجوز ان يكون معنى خبر ابي ذر رايت نورا قالوا ولو كان معنى قول
ابي ذر من رواية يزيد بن ابرهيم التستري اني اراه على معنى نفي الروية فمعنى الخبر
انه نفا روية الرب لان ابا ذر قد ثبت عنه انه خبر ان النبي صلى الله عليه وسلم قد راى
ربه بقلبه حدثنا احمد بن منيع وغيره ثنا هشيم انا منصور وهو ابن ذكوان عن
الحكم عن يزيد الرشك عن ابي ذر في قوله ولقد اراه نزلة اخرى قال راه بقلبه
يعني النبي صلى الله عليه وسلم حدثنا ابو هاشم زياد بن ايوب ثنا هشيم فذكره باسناده
عن ابي ذر قال راه بقلبه ولم يره ببصره وكذلك نقل حنبل عن الامام احمد كما
رواه عنه الخلال قال قلت لابي عبد الله النبي صلى الله عليه وسلم راى ربه قال رويا حلم
راه بقلبه وكان ابو عبد الله تارة يحكي تنازع السلف في روية محمد في الدنيا كما روى
الخلال عن جعفر بن محمد حدثني ابو عبد الله قال قرات على قرة الزبيدي عن ابن جريج
اخبرني عطا انه سمع ابن عباس يقول راى محمد ربه بقلبه مرتين قلت يا ابا عبد
الله عايشة تقول لم يره واظن اني قلت له وابو ذر قال قد اختلفوا في روية الدنيا



والمتشابه بحيث يقال هما متشابهان وان كان
كثير من الناس يميز بينهما لكن قد يكون بعض
الناس غير مميز بخلاف التماثل فانه اخص من لفظ
التشابه قال الله تعالى والنخل والزرع مختلفا اكله
والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه وفي الاية
مثلها مشتبها وغير متشابه قيل بعضه متشابه
وبعضه غير متشابه وقيل بل هو مشتبه في
المنظر واللون وهو غير متشابه في الطعم
ومعلوم انما تشابه في ورقه ومنظره كما يشبه
ورق الزيتون ورق الرمان فالناس
يميزون بينهما وكذلك اذا قيل بعضه متشابها
كما تشبه الشجرة الشجرة او ورقها ورقها او ثمرها
ثمرها وقد يكون مع التمييز بينهما الا اذا صارا
متماثلين مثل جنسي الحنطة فهذا لا تمييز
بينهما وهو سبحانه وتعالى لما قال في القران
انه متشابه اي يشبه بعضه بعضا في الحسن

ولم يختلف في رويه الاخر الا هولا الجهمية قلت تعيب على من يكفرهم قال لا قلت فيكفرون قال نعم
وذكر الخلال هذه المسالة والجواب في موضع اخر من السنة وقال فذكر مثل مسالة حبيش

والصدق فالتمييز حاصل مع ذلك وكذلك
قوله تعالى فاتوا به متشابها والعرب تقول
من اشبه اباه ما ظلم والتمييز حاصل بينه
وبين ابيه وفي الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم لما
قضى بالولد للفراش وصاحب الفراش زمعة
ابو سودة بنت زمعة ام المومنين قال النبي صلى الله
عليه وسلم واحتجبي منه يا سودة لما راى من شبهه البن
بعتبة فهذا شبه بين مع انهم كانوا يفرقون بين
هذا وبين عتبة ابن ابي وقاص وهو الذي ادعاه
من فجور قال لاخيه سعد بن ابي وقاص انظر
ابن وليدة زمعة فانه ابني فاختصم فيه سعد
وعبد ابن زمعة صاحب الفراش سيد الامة
الذي كان يطاها وفي كتاب عمر بن الخطاب
لابي موسى في القضا اعرف الاشباه والنظاير
وقس الامور برايك فهو يعلم ان هذا
يشبه هذا مع تمييزه بينهما ويقال

شيا فقال عكرمة ما تريد قال اريد ان تبين لي فقال قد راه ثم راه قال القاضي
القاضي ابو يعلى وقد اختلفت الرواية عن احمد في اثبات رويته في اسئلة المعراج

ويقال هذا اشبه بهذا من هذا فكل منهما
يشبهه واحدهما اشبه مع التمييز بين الثلاثة
وقوله تعالى كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم
تشابهت قلوبهم مع حصول التمييز بينهم
وفي الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم لعن المتشبهين
من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء
بالرجال فهذا تشبه مع وجود الفرق
والتمييز ومثل هذا كثير لكن قد
يحصل الاشتباه على بعض الناس بحيث
لا يميز بينهما كما قال النبي صلى الله عليه وسلم
الحلال بين والحرام بين وبينهما امور
مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس دليل
على ان بعض الناس يعلمها ويميز منها
الحلال من الحرام وان كان غيره لا يحكيه ذلك

ولم يختلف في رؤيته الآخرة الا هؤلاء الجهمية قيل تعجب على من يكفرهم قال لا قيل فيكفرون قال نعم
وذكر الخلال هذه المسئلة والجواب في موضع آخر من السنة وقال فذكر مثل مسئلة جيش
سواء وقد ذكر قبل ذلك مسئلة جيش وهذه الرواية يحتمل انه انما جرى الاختلاف في رؤيته
العين لانها هي التي سطاهر الجهمية بانكارها وهو ظاهر حديث عائشة وابي هريرة المرفوع
ويحتمل انه جرى الخلاف في رؤيته القلب ايضا لان حديث ابن عباس الذي عارضه السائل
بقول عائشة انما فيه رؤيته القلب ويحمل انه جرى الخلاف مطلقا لتقابل الروايات
في الاثبات والنفي ويؤيد ذكر ان الخلال جعل الجواب في مسئلة جيش نحو مسئلة عرض الخلال
عن جيش بسنده ان ابا عبد الله سئل عن حديث ابن عباس ان محمدا رأى ربه
فقال بعضهم نقول بقلبه فقيل له ايما اثبت عندك فقال في رؤيته الدنيا قد اختلفوا فيها
واما في رؤيته الآخرة فلم يختلف فيها الا هؤلاء الجهمية قيل له فتعجب على من يكفرهم قال لا
قيل فيكفرون قال نعم ففي هذا الجواب انهم سألوه عما روي عن ابن عباس من الخلاف في الرؤية
فقال بعض الرواة يقيدها بالقلب فلما سيل ايما اثبت عندك لم يحرم احد الطرفين
لكن ذكر ان السلف تنازعوا في ذلك الا في الآخرة ولم يتنازعوا في رؤيته الآخرة فيحتمل انهم
تنازعوا هل راه بقلبه ام لا ويحتمل انهم تنازعوا في اثبات الرؤية مطلقا ومقيدا
وفي اطلاق نفيها ولكن استقر امر على اثبات ما ورد في ذلك من الاحاديث الثابتة
والرد على من نفاه وجهها قال الخلال انا ابو بكر المروذي قال قرأت على ابي عبد الله وانا
عبد الله بن احمد قرأت على ابي قرة الزبيدي عن ابن جريج قال الحسن عطاء اسمع ابن
عباس يقول محمد صلى الله عليه وسلم ربه مرتين زاد عبد الله بن احمد نا نصر بن علي نا
اسباط بن عبد الله نا اسمعيل ابن ابي خالد عن الشعبي عن عبد الله بن الحارث عن
كعب قال ان الله قسم رؤيته وكلامه بين محمد وموسى صلى الله عليهما وسلم فراه محمد مرتين وكلمه
موسى مرتين اخبرنا المروذي عن ابي عبد الله عن وكيع عن عباد الباجي سمعت عكرمة
يقول نعم راى محمد ربه حتى انقطع نفسه واخبرنا المروذي عن ابي عبد الله عن يزيد بن
عباد قال سألت الحسن وعكرمة عن قول الله والنجم اذا هوى قالا اذا غاب قلت الحسن
نعم رآه قال الحسن هو ذاك فقلت فاين موسى اوادى يطلب ابا سعيد من شاهد
قال نعم نقرأها على يلح لعبد ابي مرايات ربه الكبرى فبكى الحسن وقال اي عكرمة ربه وراي

شيا فقال عكرمة ما تريد قال اريد ان تبين لي فقال قد راه ثم راه قال القاضي
القاضي ابو يعلى وقد اختلفت الرواية عن احمد في اثبات رويته في اسئلة المعراج
فروى ابو بكر المروذي وذكر ما تقدم من قوله فاي شي يدفع قول عايشة الى قوله
ما اعتراضه في هذا الموضع يسلم الخبر ثم قال وظاهر هذا من كلامه اثبات الروية
في ليلة المعراج قال وهذه الرواية اختيار ابي بكر النجاد وذكر انه حكى القاضي ابو
علي عن ابي بكر بن سليمان النجاد انه قال راى محمد ربه احدى عشرة مرة منها بالسنة
تسع مرات ليلة المعراج حين كان يتردد بين موسى وبين ربه يسال ان يخفف عن
امته الصلاة فنقص خمسة واربعين في تسع مقامات ومرتين بالكتاب قال القاضي
ونقل حنبل قال قلت لابي عبد الله راى ربه قال رويا حلم راه بقلبه قال
القاضي وهذا يقتضي نفي الروية تلك الليلة قال ونقل الاثرم عن احمد انه حكى له
قول رجل يقول راه ولا اقول بعينه ولا بقلبه قال ابو عبد الله هذا حسن قال
قال وظاهر هذا اطلاق الروية من غير تفسير بعين او قلب قال القاضي والرواية
اصح قلت ليس كلام احمد مختلف فان رواية الاثرم ذكر بالفظها وانه
استحسن الاطلاق فانه قد ذهب الى انه راه بقلبه وهذا موافق لنقل حنبل والمروذي
نقل الروية مطلقا وفي الاحاديث التي رواها التقييد برويه القلب ورويه المنام
ولم اجد في كلام احمد تصريحا برويه عين ولا نفي الروية مطلقا وايضا فاعتقاد
ان نفي روية العين يقتضي اطلاق نفي الروية كما ذكره القاضي ليس هو مقتضى ما ذكره
احمد وغيره من العلما وهذا الذي قال الامام احمد من اثبات روية القلب هو الذي
ثبت عن الصحابة كابي ذر وابن عباس وقد روي ذلك بهذا اللفظ عن النبي صلى الله عليه وسلم
مرسلا كما رواه ابو القاسم الطبراني في كتاب السنة ثنا الحسين بن اسحق التستري
ثنا الحماني ثنا وكيع عن موسى بن عبيد عن محمد بن كعب القرظي قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم
هل رايت ربك عز وجل قال رايته بفوادي ولم اره بعيني وهذا وان كان مرسلا
فهو معضود بما ثبت عن الصحابة من الذين سالوا النبي صلى الله عليه وسلم عن رويته
ربه كابي ذر ومن الذين نقلوا عنه انه قال رايت ربي كابن عباس وهذا يدل
على ان الصحابة فهموا من كلام النبي صلى الله عليه وسلم هذا التفصيل وقد صرح ابو ذر
بمثل هذا فقال راه بقلبه ولم يره بعينه وبهذا يمكن الجمع بين قول ابن عباس وعايشة

الاخرى بلغ

على الله

وقد قال ابو ذر رآه بقلبه ولم يره بعينه قال الخلال انا ابو بكر المروذي قلت
لابي عبد الله انهم يقولون ان عائشة قالت من زعم ان محمدا رأى ربه فقد اعظم الفرية
فاي شيء يدفع قول عائشة قال بقول النبي صلى الله عليه وسلم رأيت ربي وقول النبي صلى الله عليه وسلم
اكثر من قولها وقال قلت لابي عبد الله ان رجلا قال انا اقول ان الله يرى في الآخرة
ولا اقول ان محمدا رأى ربه في الدنيا وقد انكر عليه قوم واعتزلوا ان يصلوا
خلفه وهو امام فغضب وقال اهل ان يخفا ما اعتراضه في هذا الموضع يسلم
الخبر كما جاء قال الخلال اخبرنا ابو بكر المروذي قال قرأت على ابي عبد الله ابرهيم بن
الحكم حدثني ابي عن عكرمة قال سألت ابن عباس هل رأى محمد ربه قال نعم رآه دونه
ستر من لؤلؤ قال المروذي قرأته عليه بطوله فصححه وقد روى ابو بكر بن ابي داود
في كتاب السنة من جملة كتاب السنن هذا الخبر عن عكرمة قال سئل ابن عباس
هل رأى محمد ربه قال نعم قال كيف رآه قال في صورة فقلت انا لابن عباس اليس هو يقول
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير قال لا ام لك ذاك
نوره الذي هو نوره اذا تجلى بنوره لا يدركه شيء وقد روى ابو بكر بن خزيمة الرؤية
عن ابن عباس من هذا الوجه فقال نا محمد بن يحيى نا يزيد بن ابي حكيم العدني نا الحكم بن
ابان سمعت عكرمة يقول سمعت ابن عباس وسئل هل رأى محمد صلى الله عليه وسلم ربه قال
نعم قال فقلت لابن عباس اليس الله يقول لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار قال لا
ام لك ذاك نوره اذا تجلى بنوره لم يدركه شيء قال محمد بن يحيى امتنع علي ابرهيم بن الحكم في هذا
الحديث فخار الله لي اجلا منه يعني ان يزيد بن ابي حكيم اجلى من ابرهيم بن الحكم اي انه اوثق
منه قال محمد بن يحيى قال لي ابنه يعني ابن ابرهيم بن الحكم تعال حتى يحدثك فلم اذهب فحدثنا
عبد الرحمن بن بشر بن الحكم نا موسى بن عبد العزيز القنباري حدثني الحكم يعني بن ابان
حدثني عكرمة سئل ابن عباس هل رأى محمد ربه قال نعم قلت انا لابن عباس اليس يقول
الرب عز وجل لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فقال لا ام لك
كانت كلمته لي ذاك نوره الذي هو نوره اذا تجلى بنوره لا يدركه شيء فهذا التفسير من
ابن عباس يقتضي انه رآه بالبصيرة فانما يرى اذا لم يتجلى بنوره الذي هو نوره هذا مشروح في

غير هذا الموضع
وهذا

وهذا قد قال انه تفسير لحديث ابي ذر وان المنفي فيه قولان كالمنفي في قول ابن عباس هذا
وانه كما قيل في قوله لا تدركه الابصار انك ترى السما ولا تدركها فكذلك قيل واذا حدقت
فيها عيني بصرك وانما انكر احمد عن من نفا احاديث رويته في الدنيا مطلقا لان من
الجهمية طوايف يقولون الله لا يجوز ان يرى بالابصار ولا بالقلوب اصلا وطوايف
يقولون انه لا يجوز ان يرى في المنام ايضا وهولا يجحدون كلما فيه اثبات ان
محمدا راى ربه سوا كان بفواده او في منامه او غير ذلك وهولا جهمية ضلال
باتفاق اهل السنة ولهذا كان احمد ينكر على هولا لردهم ما في ذلك من الاخبار التي
تلقاها العلما بالقبول كما سنذكره ان شا الله واذا كانوا يمنعون ان محمدا راى ربه
بفواده او في منامه فهم لرويه غيره اجحد واجحد وقد ذكر العلما من اصحابنا وغيرهم
ذلك عن طوايف من الجهمية حتى ان من المعتزلة من يقول يجوز ان يرى بالقلوب بمعنى
العلم ومنهم من ينكر ذلك كما نقل ذلك الاشعري في المقالات فقال اجتمعت المعتزلة
على ان الله لا يرى بالابصار واختلفت هل يرى بالقلوب فقال ابو الهذيل
واكثر المعتزلة نرى الله بقلوبنا بمعنى انا نعلمه بقلوبنا وانكر هشام القرطي وعباد بن
سليمان ذلك وهولا النفاة يسمون مثبتة الروية مجسمة ويجمعون في نقل مقالات
المثبتة بين الحق والباطل كما نقل الاشعري عنهم ما نقله من كتب المعتزلة فقال واختلفوا
في روية الله بالابصار فقال قايلون يجوز ان يرى الله بالابصار في الدنيا وليس
ينكر ان يكون بعض من يلقاه في الطرقات واجاز عليه بعضهم الحلول
في الاجسام واصحاب الحلول اذا راوا انسانا يستحسنونه لم يدروا لعل
الههم فيه واجاز كثير ممن اجاز رويته في الدنيا مصافحته وملامسته ومزاورته
اياهم وقالوا ان المخلصين يعانقونه في الدنيا والاخرة اذا ارادوا ذلك حكي عن
بعض اصحاب معتمر وكهمس وحكي عن اصحاب عبد الواحد بن زيد انهم
كانوا يقولون ان الله يرى على قدر الاعمال فمن كان عمله افضل راه احسن
قال وقايلون انا نرى الله في الدنيا في النوم فاما في اليقظة فلا ○

وروى رقبة بن مصقلة انه قال رايت رب العزة في النوم فقال لاكرمن مثواه يعني
سليمان التيمي صلى الفجر بظهر العشا الاخرة اربعين سنة وامتنع كثير من القول انه يرى
في الدنيا ومن سائر ما اطلقوه وقالوا انه يرى في الاخرة فقد حكى هذا القول باطلاق
النفي في الدنيا معارضا لتلك الاقوال المشتملة على الباطل مثل كونه يرى بالابصار في
الطرقات وعلى الحق مثل كونه يرى في المنام ولهذا جمع طائفة بين قول عائشة وابن
عباس كما ذكره رزين بن معوية في تفسيره فقال واما ما روي عن عائشة وابن عباس
من الاختلاف في امر الرؤية فانما دخل الامر في ذلك على بعض الروايتين من حيث اطلاقهما
اللفظ فظنوا بهما الاختلاف ولم يكونا مختلفا في مثل هذا الاصل الجليل من اصول
الدين وقد روي غير اولئك الرواية عنهما لفظهما مقيدا فزال الاشكال والمقيد
يبين المجمل فروي عن ابن عباس في بعض الروايات راى ربه بفؤاده وهو تفسير
قوله راه مطلقا قال وقد روي عن عائشة انها قالت يا اهل العراق انهم يقولون اقوالا
يخالفها كتاب الله عز وجل ويزعمون ان محمدا راى ربه ببصره وقد قال لا تدركه الابصار
وانما راه بفؤاده وذلك قوله ما كذب الفؤاد ما راى وانما راى ببصره الحجاب واستدلت
على ذلك بقول الله تعالى ما زاغ البصر وما طغى لقد راى من ايات ربه الكبرى قال
فاتفق فيه الروايتان قول ابن عباس وقول عائشة وثبت من قولهما ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم ليلة اسري به راى ربه بفؤاده قال وهذا مما لا نكير فيه ولا شبهة
قلت واما الاخبار المطلقة عن ابن عباس وانس من الصحابة والتابعين
فكثيرة ايضا كما رواه ابن خزيمة ثنا عبد الوهاب بن الحكم الوراق الشيخ الصالح ثنا هشام بن
القاسم عن قيس بن الربيع عن عاصم الاحول عن عكرمة عن ابن عباس قال ان الله اصطفى
ابرهيم بالخلة واصطفى موسى بالكلام ومحمدا بالرؤية ثنا محمد بن يحيى ثنا محمد بن الصباح
ثنا اسمعيل يعني بن زكريا عن عاصم عن الشعبي وعكرمة عن ابن عباس قال راى محمد صلى الله عليه وسلم
ربه ثنا ابرهيم بن عبد العزيز المقوم ثنا ابو بحر البكراوي عن شعبة عن
قتادة عن انس بن مالك قال راى محمد ربه حدثني عمي اسمعيل بن خزيمة ثنا عبد الرزاق
انا المعتمر بن سليمان عن المبارك بن فضالة قال كان الحسن يحلف بالله لقد راى محمد ربه

لعلم وغيرهما

وقال

وقال ابو بكر الخلال انا محمد بن علي الوراق نا ابراهيم بن هانئ نا احمد بن عيسى وقال لي احمد بن
حنبل حدثهم حديثهم في منزل عمه نا عبد الله بن وهب اخبرني عمرو بن الحارث عن سعيد
ابن هلال ان مروان بن عثمان حدثه عن عمارة بن عثمان عن ام الطفيل امراة ابي بن كعب
انها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لبنه رايت ربي في المنام في صورة شاب
موفر رجلاه في خضر عليه نعلان من ذهب على وجهه فراش من ذهب قال الخلال
انا محمد بن اسمعيل المروزي نا نعيم بن حماد نا عبد الله بن وهب فذكره باسناده عن ام
الطفيل انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لبنه رايت ربي في المنام في احسن صورة
شابا موفرا رجلاه في خضر عليه نعلان من ذهب على وجهه فراش من ذهب
ورواه ابو بكر عبد العزيز نا محمد بن سليمان نا احمد بن عبد الرحمن ابن اخي بن وهب
نا عمي عبد الله بن وهب فذكره باسناده عن ام الطفيل امراة ابي بن كعب انها سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول رايت ربي في المنام في خضر من الغدو بين الاصابع
شابا في رجليه نعلان من ذهب وهذا الحديث الذي امر احمد بتحديثه قد صرح
فيه بانه راى ذلك في المنام وهذه الفاظ تطير الالفاظ التي تحدث ابن
عباس قال الخلال انا ابو بكر المروذي قال قرئ على ابي عبد الله ساذان نا حماد بن
سلمة عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس ان محمدا راى ربه فذكر الحديث قلت لهم
يطعنون في شاذان يقولون ما رواه عن ساذان قال بلى قد كتبه عن
عفان عن رجل عن حماد بن سلمة عن قتادة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
رايت ربي وقال المروذي بموضع اخر قلت لابي عبد الله شاذان كيف
هو قال ثقة وجعل ينبه وقال هذا يتتبع علينا قلت افليس العلم تلقه
بالقبول قال بلى قلت انهم يقولون ان قتادة لم يسمع من عكرمة قال هذا لا
ندري الذي قال وغضب واخرج الى كتابه فيه احاديث كما سمع قتادة من
عكرمة فاذا فيه احاديث سمعت عكرمة حدثني قال المروذي عن ابي عبد الله
قال ابو عبد الله قد ذهب من يحسن هذا وعجب من قول من قال لم يسمع وقال سبحان
الله هو قدم البصرة فاجتمع عليه الخلق وقال يزيد بن حازم رواه حماد بن زيد
ان عكرمة سال عن شيء من التفسير فاجابه قتادة انا المروذي حدثني عبد الصمد يحيى

سمعت شاذان يقول ارسلت الى ابي عبد الله احمد بن حنبل استاذنه في ان احدث بحديث قتادة
عن عكرمة عن ابن عباس قال رايت ربي قال حدث به فقد حدث به العلما قال الخلال انا
الحسن بن ناصح نا الاسود بن عامر شاذان نا حماد بن سلمة عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس
ان النبي صلى الله عليه وسلم راى ربه شابا امردا جعدا قططا في حلة خضرا ورواه
القطيعي والطبراني قالا حدثنا عبد الله بن احمد بن حنبل حدثني ابي نا الاسود بن عامر
نا حماد بن سلمة عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رايت
ربي في صورة شاب امرد له وفرة جعد قطط في روضة خضرا واما الحديث
الذي فيه اختصام الملا الاعلا فيما رواه الخلال وابن خزيمة وغيرهما من وجوه مشهورة
عن الوليد بن مسلم حدثني عبد الرحمن بن يزيد بن جابر عن خالد بن اللجلاج عن عبد الرحمن
بن عائش الحضرمي قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول رايت ربي عز وجل في احسن
صورة فقال فيم يختصم الملا الاعلا يا محمد قال قلت انت اعلم يا رب قال ثم قال فيم يختصم
الملا الاعلا يا محمد قال قلت لا ادري يا رب قال فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردها بين ثديي
فعلمت ما في السما والارض قال قرا وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض
وليكون من الموقنين قال ثم قال فيم يختصم الملا الاعلا يا محمد قال قلت في الكفارات يا رب
قال وما هن قلت المشي الى الجمعات واسباغ الوضو على المكاره قال فقال لي من
يفعل ذلك يعش بخير ويمت بخير ويكون من خطيئته كيوم ولدته امه ومن الدرجات
وطيب الكلام وان يقوم بالليل والناس نيام وقال اللهم اني اسالك الطيبات وترك المنكرات
وحب المساكين وان تتوب علي وتغفر لي وترحمني واذا اردت فتنة في قوم فتوفني اليك
غير مفتون قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انهن لحق وقال ابو بكر بن خزيمة نا
الوليد حدثني عبد الرحمن بن يزيد بن جابر نا خالد بن اللجلاج حدثني عبد الرحمن
بن عائش الحضرمي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول رايت ربي في احسن
صورة فقال فيم يختصم الملا الاعلا يا محمد قال قلت اي رب مرتين فوضع كفه بين
كتفي فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما في السما والارض ثم تلا وكذلك نري
ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين قال فيم يختصم الملا الاعلا
النبي صلى الله عليه وسلم انه راى ربه عز وجل شابا

يا محمد

يا محمد قال قلت في الكفارات يا رب قال وما هو قلت المشي الى الجمعات والجلوس
في المساجد وانتظار الصلوات واسباغ الوضوء على المكاره فقال الله من فعل
ذلك يعيش بخير ويموت بخير ويكون من خطيئته كيوم ولدته امه ومن
الدرجات اطعام الطعام وطيب الكلام وان يقوم بالليل والناس نيام وقال
اللهم اني اسالك الطيبات وترك المنكرات وحب المساكين وان تتوب علي وتغفر
لي وترحمني واذا اردت فتنة في قوم فتوفني غير مفتون قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم تعلموهن فوالذي نفسي بيده انهن لحق قال ابن خزيمة ثنا ابو قدامة
وعبد الله بن محمد الزهري ومحمد بن ميمون المكي قالوا ثنا الوليد بن مسلم قال الامام
ابو بكر بن خزيمة قوله في هذا الخبر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم
عبد الرحمن بن عائش لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم هذه القصة وانما رواه
عن رجل من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولا احسبه ايضا سمعه من الصحابي لان
يحيى بن ابي كثير رواه عن زيد بن سلام عن عبد الرحمن الحضرمي عن مالك عن معاذة
قال يزيد بن جابر عن خالد بن اللجلاج عن عبد الرحمن بن عائش عن رجل من
اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كذلك ثنا ابو موسى محمد بن المثنى حدثني ابو عامر عبد
الملك بن عمرو ثنا زهير وهو ابن محمد عن يزيد قال ابو موسى وهو يزيد بن جابر
عن خالد بن اللجلاج عن عبد الرحمن بن عائش عن رجل من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر الحديث بطوله قال ابن خزيمة
وجاء قتادة بكون اخر فروى معاذ بن هشام حدثني ابي عن قتادة عن ابي قلابة
عن خالد بن اللجلاج عن ابن عباس ان نبي الله صلى الله عليه وسلم قال رايت ربي في احسن
صورة فقال يا محمد قلت لبيك وسعديك قال فيم يختصم الملا الاعلا قلت يا رب
لا ادري قال فوضع يده بين كتفي فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما بين
المشرق والمغرب فقال يا محمد قلت لبيك رب وسعديك قال فيم يختصم الملا
الاعلا قال قلت يا رب في الكفارات المشي على الاقدام الى الجمعات واسباغ الوضوء
في المكروهات وانتظار الصلاة بعد الصلاة فمن حافظ عليهن عاش

يخبر ومات يخبر وكان من ذنوبه كيوم ولدته امه هذا حديث ابي موسى وقال
بندار قال اتاني ربي في احسن صورة وقال قلت في الدرجات والكفارات وقال انتظار
الصلاة بعد الصلاة لم يقل الصلوات قال ورواه معمر عن ايوب عن ابي قلابة عن ابن عباس
ورواه من طريق معمر ثم قال ابو بكر رواية يزيد وعبد الرحمن بن يزيد بن جابر اشبه
بالصواب حين قالا عن عبد الرحمن بن عابس من رواية من قال عن عبد الله بن عباس فانه
قد روي عن يحيى بن ابي كثير عن زيد بن سلام انه حدثه عبد الرحمن الحضرمي وهو ابن عابس
ان شاء الله ثنا مالك بن مخامر السكسكي ان معاذ بن جبل قال احتبس عنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
ذات غداة عن صلاة الصبح حتى كدنا نتراءى قرن الشمس فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم
سريعا ثوب بالصلاة فصلى وتجوز في صلاته فلما صلى دعا بصوته على مصافه كما
انتم ثم انفتل الينا وقال اني ساحدثكم ما حبسني عنكم الغداة اني قمت من الليل فتوضأت
وصليت ما قدر لي فنعست في مصلاي حتى استثقلت فاذا انا بربي في احسن صورة
فقال يا محمد فقلت لبيك قال فيم يختصم الملأ الاعلى قال قلت لا ادري قالها ثلاثا
قال فرايته وضع كفه بين كتفي حتى وجدت برد انامله بين ثديي تجلى لي كل شيء وعرفته
فقال يا محمد فقلت لبيك قال يا محمد قلت لبيك قال فيم يختصم الملأ الاعلى قال قلت لا
لا ادري قالها ثلاثا قال فرايته وضع كفه بين كتفي حتى وجدت برد انامله بين ثديي
تجلى لي كل شيء وعرفته فقال يا محمد قال قلت لبيك قال يا محمد قلت لبيك قال فيم يختصم الملأ
الاعلى قال قلت في الكفارات قال ما هن قلت مشي على الاقدام الى الجمعات وجلوس
في المساجد بعد الصلوات واسباغ الوضوء حين المكروهات قال ثم فيم قال قلت اطعام
الطعام ولين الكلام والصلاة والناس نيام قال سل فقلت اللهم اني اسالك فعل الخيرات
وترك المنكرات وحب المساكين وان تغفر لي وترحمني واذا اردت فتنة في قوم فتوفني
غير مفتون واسالك حبك وحب من احبك وحب عمل يقربني الى حبك فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم انها حق فتعلموها وادرسوها حدثنا ابو موسى ثنا معاذ بن
هانئ ثنا جهضم بن عبد الله القيسي ثنا يحيى بن ابي كثير عن زيد بن سلام انه حدثه عبد الرحمن
الحضرمي قال ابو موسى وهو ابن عابس الحديث على ما املينه قلت هذه الطريق اتم الطرق
اسنادا ومتنا وفيها بيان اصل الحديث فان غيره رواه عن ابن عابس عن رجل من اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم وهو حق فان الرجل معاذ لكن لم يدل الواسطة بينهما وهو مالك بن مخامر وهو من اصحاب معاذ
الاكابر

والاخصا

والاخصا به ورواه الاخر عن ابن عباس مرسلا لكن غلطه في ذكر لفظ السماع
وهذه رواية اهل الشام لهذا الحديث وهم به اعرف لان مخرجه من عندهم واخذه
ابو قلابة وكان قدم الشام من هذا الشيخ خالد بن اللجلاج لكن وقع تصحيف في اسم ابن عباس
بابن عباس فحدث به البصريين اسنده عنه تارة وارسله اخرى ولم يتجاوزوه
ذلك لان خالد بن اللجلاج لم يكن يستوفي اسناده بل تارة يذكره عن ابن عباس
عن النبي صلى الله عليه وسلم وتارة عنه عن رجل من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولكن
زيد بن سلام لما رواه عن ابن عباس اسنده واستوفاه لانه كان مكتوبا عنده فهذه
الروايات يصدق بعضها بعضا اذ قد رواه عن كل شخص اكثر من واحد لكن
بمجموع الطرق انكشف ما وقع في بعضها من غلط في بعض طريقه قال ابو بكر بن
خزيمة وروا معوية بن صالح عن ابي يحيى وهو عندي سليمان بن عامر عن ابي
يزيد عن ابي سلام الحبشي انه سمع ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم
اخر صلاة الصبح حتى اسفر فقال انما تاخرت عنكم ان ربي قال يا محمد هل تدري
فيم يختصم الملا الاعلى قلت لا ادري يا رب فرددها مرتين او ثلثا ثم حسنت
بالكف بين كتفي حتى وجدت بردها بين ثديي ثم تجلى لي كل شي وعرفت قال قلت
نعم يا رب يختصمون في الكفارات والدرجات والكفارات المشي على الاقدام
الى الجمعات واسباغ الوضوء في الكريهات وانتظار الصلاة بعد الصلاة والدرجات
فاطعام الطعام وبذل السلام والقيام بالليل والناس نيام ثم قال يا محمد اشفع
تشفع وسل تعط قال فقلت اللهم اني اسالك فعل الخيرات وترك المنكرات
وحب المساكين وان تغفر لي وترحمني واذا اردت بقوم فتنة فتوفني وانا
غير مفتون اللهم اني اسالك حبك وحب من يحبك وحبا يبلغني الى حبك
حدثنا احمد بن عبد الرحمن ثنا عمي ثنا معوية قال ابو بكر لست اعرف ابا يزيد هذا بعدالة
ولا جرح قال وروى شيخ من الكوفيين يقال له سعيد بن سويد القرشي عن
عبد الرحمن بن اسحق عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن معاذ بن جبل هذه القصة
بطولها فشبه بخبر يحيى بن ابي كثير ثنا محمد بن سعيد بن سويد القرشي كوفي
حدثني ابي قال ابو بكر بن خزيمة وهذا الشيخ سعيد بن سويد لست اعرفه بعدالة ولا جرح

وعبد الرحمن بن اسحق هذا هو ابو شيبة الكوفي ضعيف الحديث الذي روى عن النعمان بن
سعيد عن علي بن ابي طالب عن النبي صلى الله عليه وسلم اخبارا منكرة وعبد الرحمن بن ابي ليلى لم
يسمع من معاذ بن جبل مات معاذ في اول خلافة عمر بن الخطاب بالشام قال ابن خزيمة
فليس يثبت من هذه الاخبار شيء من عند ذكر عبد الرحمن بن عابس بالعلل التي ذكرناها
لهذه الاسانيد ولعل من لم يتبحر العلم يحسب ان خبر يحيى بن ابي كثير عن زيد بن سلام
ثابت لانه قيل في الخبر عن زيد انه حدثه عبد الرحمن الحضرمي ويحيى بن ابي كثير احد المدلسين
لم يخبر انه سمع هذا من زيد بن سلام قد سمعت الدارمي احمد بن سعيد يقول ثنا عبد الصمد
عبد الوارث حدثني ابي عن حسين المعلم قال لما قدم علينا عبد الله بن بريدة بعث الى مطر
الوراق احمل الصحيفة والدواة وتعال فحملت الصحيفة والدواة فاتيناه فاخرج الينا كتاب
ابن سلام فقلنا سمعت هذا من ابي سلام قال لا قلنا فمن رجل سمعه من ابي سلام قال لا
فقلنا له تحدث باحاديث مثل هذه لم تسمعها من الرجل ولا من رجل سمعها منه فقال ارى
رجل جاء بصحيفة ودواة كتب احاديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل هذه كذبا هذا معنى الحكاية
قال ابو بكر كتب عني مسلم بن الحجاج هذه الحكاية قلت هذا الاختلاف قد ذكره قبل ذلك
الامام احمد ايضا فذكر ابو بكر الاثرم في كتاب العلل قال سالت احمد عن حديث
فيه عبد الرحمن بن عابس الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم رايت ربي في احسن صورة فقال
يضطرب في اسناده لان معمرا رواه عن ايوب عن ابي قلابة عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم
ورواه معاذ بن هشام عن ابيه عن قتادة عن ابي قلابة عن خالد بن اللجلاج عن ابن عباس
ورواه حماد بن سلمة عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم ورواه
يوسف بن عطية عن قتادة عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم ورواه عبد الرحمن
بن يزيد بن جابر عن خالد بن اللجلاج عن عبد الرحمن بن عابس سمعت النبي صلى الله عليه وسلم
ورواه يزيد بن يزيد بن جابر عن خالد بن اللجلاج عن عبد الرحمن بن عابس
عن رجل من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورواه يحيى بن ابي كثير فقال عن ابن عابس عن
مالك بن يخامر عن معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وسلم واصل الحديث واحد
وقد اضطربوا فيه فمن الناس من جعل عن احمد في تثبيت هذه الاحاديث روايتين
كما يذكر التنازع في ثبوتها عن غيره من العلماء قال القاضي ابو يعلى في كتاب ابطال
التاويلات لاخبار الصفات ظاهر هذا الكلام من احمد التوقف

في

في طريقه لاجل الاختلاف فيه ولكن ليس هذا مما يوجب تضعيف الحديث على طريقة
الفقهاء قال ورايت في مسائل مهنا بن يحيى الشامي قال سالته يعني احمد عن حديث رواه ابن
وهب عن عمرو بن الحرث عن سعيد بن ابي هلال ان مروان بن عثمان حدثه عن عمارة
عن ام الطفيل امراة ابي بن كعب انها قالت سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يذكر انه راى ربه في
المنام في صورة شاب موفر رجلاه في خضر عليه نعلان من ذهب على وجهه فراش من
ذهب فحول وجهه عني وقال هذا حديث منكر ولا يعرف هذا رجل مجهول يعني
مروان بن عثمان قال القاضي ابو يعلى فظاهر هذا التضعيف من ام لحديث ام الطفيل
قال ورايت بخط ابي بكر الكشي قال عبد العزيز سمعت الخلال يقول انما يروى هذا
الحديث وان كان في اسناده شيء تصحيحا لغيره ولان الجهمية ينكره قال ورايت بخط
ابن حبيب جوابات مسائل لابي بكر عبد العزيز قال حديث ام الطفيل فيه وها
ونحن قائلون به قال القاضي وظاهر رواية ابراهيم بن هاني تدل على صحته لان احمد قال لاحمد بن
عيسى بن منزل عمه حدثهم به ولا يجوز ان يامره ان يحدثهم بحديث يعتقد ضعفه
لا سيما فيما يتعلق بالصفات قال وقد صححه ابو زرعة الدمشقي فيما سمعه من ابي
محمد الخلال وابي طالب العشاري وابو بكر بن هاني يدل على صحته بن بشر عن
علي بن عمر الحافظ وهو الدارقطني فيما خرجه في اخر كتاب الرؤية قال نا محمد بن اسمعيل
الفارسي نا ابو زرعة الدمشقي نا احمد بن صالح نا ابن وهب اخبرني عمرو بن الحرث
عن سعيد بن ابي هلال ان مروان بن عثمن اخبره عن عمارة بن عامر عن ام
الطفيل امراة ابي بن كعب انها سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يذكر انه راى ربه عز وجل
في النوم في صورة شاب ذي وفرة قدماه في خضر عليه نعلان من ذهب
على وجهه فراش من ذهب قال ابو زرعة كل هؤلاء لهم انساب قوية بالمدينة
فاما مروان بن عثمن فهو مروان بن عثمن بن ابي سعيد بن المعلى الانصاري واما
عمارة فهو ابن عامر بن عمرو بن حزم صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمرو بن
الحرث وسعيد بن ابي هلال فلا يشك فيهما وحسبك بعبد الله بن وهب محدثا
في دينه وفضله قال القاضي وظاهر الكلام من ابي زرعة اتيانا بالرجال حديث ام الطفيل
وتعديلا لهم ونبانا عن عدالتهم قال وهو ظاهر ما عليه اصحابنا لان ابا بكر الخلال

ذكر حديث ام الطفيل في سنه ولم يتعرض للطعن عليه واخرج الي ابو اسحق البرمكي جزءا
فيه حكايات عن ابي الحسن بن بشار عن حديث ام الطفيل وحديث رواية ابنه ابي حفص
عن ابيه احمد بن ابرهيم قال سالت الشيخ يعني ابا الحسن بن بشار عن حديث ام الطفيل وحديث
ابن عباس في الرويا فعارض رجل وقال هذه الاحاديث لا تذكر في مثل هذا الوقت فقال
الشيخ فيدرس الاسلام فسكت وقد حكم بصحة الحديث قال وقد يجوز انه لم يقع لاحمد
معرفة مروان بن عثمان في حال ما ساله مهنا ثم وقع له معرفة نسبه فيما بعد قال وكتب الي
ابي القاسم عبد الرحمن بن محمد بن اسحق بن منده يجز فيه حديث ابن عباس في الرويه من
طرق وكلام اصحاب الحديث عليه فقال انا الحسن بن علي بن سلمة الهمداني ومحمد بن مهدي
وغيرهما قالوا نا احمد بن جعفر بن مالك ونا احمد بن محمد بن عبد الله بن اسحق واللفظ
له نا سليمان بن احمد بن جعفر ايوب قال نا عبد الله بن احمد بن حنبل حدثني ابي نا الاسود بن
عامر نا حماد بن سلمة عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
رايت ربي في صورة شاب امرد له وفرة جعد قطط في روضة خضراء قال وابلغت
ان الطبراني قال حديث قتادة عن عكرمة عن ابن عباس في الرويه صحيح وقال من زعم اني
رجعت عن هذا الحديث بعد ما حدثت به فقد كذب قال وهذا حديث رواه جماعة
من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم وجماعة من التابعين عن ابن عباس وجماعة من تابعي
التابعين عن عكرمة وجماعة من الثقات عن حماد بن سلمة عن قتادة عن عكرمة عن ابن
قال وقال اني رواه هذا الحديث جماعة من الايمة الثقات عن حماد بن سلمة عن قتادة عن
عكرمة عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم وذكر اسماهم بطولها واخبرنا محمد بن عبيد
الله الانصاري سمعت ابا الحسن عبد الله بن محمد بن مقدام سمعت سليمان بن احمد يقول
سمعت ابن صدقة الحافظ يقول من لم يؤمن بحديث عكرمة فهو زنديق واخبرنا
محمد بن سليمان قال سمعت بندار بن ابي اسحق سمعت علي بن محمد بن ابان سمعت البردعي
يقول سمعت ابا زرعة الرازي يقول من انكر حديث قتادة عن عكرمة عن ابن
عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رايت ربي عز وجل فهو معتزلي وسمعت علي بن احمد
بن مهران المديني قال حضرت ابا عبد الله بن مهدي وحضر عنده جماعة فتذاكروا حديث
عكرمة وانكره بعضهم وكنت قد حفظته فحدثته به بطوله فقام الي وقبل راسي ودعا لي قال
ونا محمد بن محمد بن الحسن نا احمد بن محمد اللخمي سمعت محمد بن علي بن جعفر البغدادي سمعت احمد بن محمد بن هاني الاثرم

يقول

يقول سألت أبا عبد الله أحمد بن حنبل عن حديث حماد بن سلمة عن قتادة عن عكرمة
عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم رأيت ربي فقال أحمد بن حنبل هذا الحديث رواه الكثير
عن الكثير عن الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم فمن شك في ذلك أو في شيء منه فهو جهمي لا تقبل شهادته
ولا يسلم عليه ولا يعاد في مرضه قلت في هذه الرواية عن أحمد نظر وأنا أحمد بن محمد بن عبد
الله بن إسحاق ثنا محمد بن يعقوب ثنا أحمد بن محمد ثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال رأيت أبي يصحح
هذه الأحاديث ويذهب إليها وجمعها وحدثناها ورواها بإسناده عن عبد الوهاب
الوراق قال سمعت أسود بن سالم يقول في هذه الأحاديث التي جاءت في الرؤية قال
يحلف عليها بالطلاق والعتاق أنها حق قلت قد جعل أحمد حديث قتادة عن عكرمة
عن ابن عباس الذي فيه في صورة شاب أمرد له وفرة هو الحديث المشهور
عن ابن عائش الذي أرسله وأسنده الذي فيه وضع الكف بين كتفيه عن معاذ
وفيه التصريح بأنه كان في المنام بالمدينة فإن معاذا لم يصل خلف النبي صلى الله عليه وسلم
إلا بالمدينة وحديث أم الطفيل المتقدم أيضا يصرح بأنه كان في المنام وحديث
ثوبان مثل حديث معاذ فيه أنه تأخر عن صلاة الصبح وثوبان لم يصل خلفه إلا
بالمدينة مع أن السياقين سواء وهذه الأحاديث كلها ترجع إلى هذه الأحاديث الأربعة
حديث أم الطفيل وحديث ابن عباس عن معاذ وحديث ثوبان وحديث ابن عباس
وقد ذكر الإمام أحمد أن أصلها حديث واحد وإن كان لم يذكر حديث ثوبان أما
أنه لم يبلغه أو بلغه وذلك حديث قائم بنفسه وكلها ما فيها ما يبين أن
ذلك كان في المنام وأنه كان بالمدينة إلا حديث عكرمة عن ابن عباس وقد جعل أحمد
أصلهما واحدا وكذلك قال العلماء قال القاضي أبو يعلى بعد أن ذكر حديث
ابن عباس بطرقه وألفاظه مفتتحا له بحديث حماد بن سلمة عن قتادة
عن عكرمة وذكر حديث الحكم بن أبان عن عكرمة وذكر حديث أم
الطفيل ثم قال واعلم أنها رؤيا منام لأن أم الطفيل قد صرحت
بذلك وحديث ابن عباس أكثر ألفاظه مطلقة قال ونقل وقد نقل في
صريح بذكر المنام فيما ثنا أبو القاسم عبد العزيز قال أخبرني أبو بكر أحمد بن
جعفر بن مالك في الإجازة قال وقرأته على أبي ثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل

حدثني ابي ثنا عبد الرزاق ثنا معمر عن ايوب عن ابي قلابة عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال اتاني ربي الليلة في احسن صورة يعني في المنام فقال لي يا محمد هل تدري فيم يختصم
الملأ الاعلى قال قلت لا فوضع يده بين كتفي حتى وجدت بردها بين ثديي وقد قال
القاضي في آخر كتابه في فضل جمل الصفات التي ذكرها وما روى في حديث ام الفضل
وابن عباس من الصفات التي رآه عليها ليلة الاسرى فقوله هنا ليلة الاسرى انا نقض
منه فانه قد ثبت ان الاسراء كان يقظة وان الرؤية التي كانت ليلة الاسراء غير هذه
الرؤية التي في المنام وانصافها الحديث الذي اصح به هو في الحقيقة حديث معاذ كما
تقدم في كلام ابن حزم منه وانما وهم منه ابو قلابة فقال ابن عباس وانما هو ابن عباس وليس
هذا هو حديث قتادة عن عكرمة فان ذلك ليس فيه هذا لكن احمد قد جعل الحديث حديثا
واحدا في الاصل ولا ريب ان قتادة كان عنده هذا عن عكرمة بطوله فحفظ بعضه
حديث ام الفضل وان كان فيه زيادات وهو حديث الحكم بن ابان عن عكرمة رواه
ابن حزم محتجا به فقال ثنا محمد بن عيسى ثنا سلمة بن الفضل حدثني محمد اسحق ورواه ابو بكر
الخلال في السنة من طريق جمهور عن الحسن يحيى بن الجلد الجعدي حدثنا هرون بن
محمد عن محمد اسحق ورواه ابن بطة في الابانة من حديث احمد بن محمد البانياسي ثنا احمد بن
عبد الجبار العطاردي ثنا يونس بن بكير عن محمد اسحق عن عبد الرحمن الاخنس عن
عبد الله بن عباس عن ابي رزين عن عبد الله بن شداد ان عبد الله بن عمر بن الخطاب
بعث الى عبد الله بن العباس يسأله هل رأى محمد ربه فارسل الله عبد الله بن عباس
ان نعم فرد عليه عبد الله بن عمر رسوله ان لم يره فارسل الله انه رآه فرد وصه
حصل دونه فراش من ذهب على كرسي من ذهب يحمله اربعة من الملائكة
ملك في صورة رجل وملك في صورة ثور وملك في صورة نسر وملك في
صورة اسد زاد ابن بطة بالاسناد عن ابن اسحق حدثني يعقوب بن عتبة
عن عكرمة عن ابن عباس قال انشد رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول
امية بن ابي الصلت رجل وثور تحت رجل يمينه والنسر للاخرى وليث مرصد
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق وهذا ايضا ابن حزم محتجا به من
غير وجه في مسألة العرش وحملته وروى الدارقطني هذه الالفاظ

من

من طرق فقوله في روضة خضراء دونه فراش من ذهب مثل قوله في حديث
ام الطفيل قدماه في الخضر على وجهه فراش من ذهب وقوله في لفظ في حديث ام
الطفيل في صورة شاب ذي وفرة وهذا يناسب قوله في حديث ابن عباس شابا
جعدا قططا لكن في هذا زيادة الامر ذو الحلة الخضراء وفي حديث ام الطفيل
زيادة في رجليه نعلان من ذهب وفي ابن عباس الاخر على كرسي من ذهب واما
ذكر الجملة الاربعة فهو لا في احاديث اخر في النقطة فهذا مما يحتج به لما ذكره احمد
من ان حديث عكرمة عن ابن عباس اصله اصل حديث ام الطفيل والله اعلم
بحقيقة ذلك فان احاديث ابن عباس المشهورة عنه في انه راه بفؤاده مرتين
انما كان ذلك بمكة فانه ذكره في تفسير سورة النجم وهو بمكة باتفاق العلماء وما
رواه ام الطفيل ومعاذ انما هو بالمدينة فحديث عكرمة عن ابن عباس اخبار
انه راه بفؤاده وانه قال ذلك في تفسير القران فلو كان عنده عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه اخبر بلفظه عن رؤيته ليلة المعراج لم يحتج الى ذلك ولكان هذا هو الذي
يعتمد عليه دون ما تاوله من القران ولهذا لم يثبت الامام احمد الا ما ثبت عن
ابن عباس من رؤيته بفؤاده ومن رواية هذه الاحاديث التي جاءت على الوجوه
التي جاءت عليها وذلك يدفع قول من اطلق نفي الرؤية ولا يدفع قول من نفى رؤية
البصر كما جمع بينهما وقد يقال ان حديث عكرمة عن ابن عباس هو تفسيره للرؤية
التي بفؤاده التي كانت بمكة لكن هذه الزيادات التي في حديث عكرمة لا تؤخذ
بمجرد تاويل القران بل يحتاج الى توقيف وكذلك الزيادة التي في حديث مسالة
ابن عمر لابن عباس وقد تبين بما ذكرناه ان الحديث الذي فيه اتاني ربي في
احسن صورة ووضع كفه بين كتفي انما كان في المنام بالمدينة لم يكن ذلك ليلة
المعراج كما يظنه كثير من الناس وكنت مرة بمجلس فيه طوائف من اصناف
العلماء في مجلس ابتدا تدريس الشيخ الحنفية وجرى ذكر هذا الحديث فظنوا
انه كان ليلة المعراج فقلت هذا لم يكن ليلة المعراج فان هذا كان بالمدينة كما جاء مصرحا به

شبه القاط ام الطفيل يؤيد ذلك ان الاسانيد المتواترة عن ابن عباس

والمعراج انما كان بمكة كما قال تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى
المسجد الاقصى وهذا مما تواترت به الاحاديث واجمع عليه اهل العلم ان المعراج
الذي ذكره الله تعالى في القرآن والذي فيه فرض الصلوات الخمس انما كان بمكة وانما بعد
الهجرة ونقل ما في الحديث بين ذلك فانه ذكر فيه اختصام الملا الاعلى في المسي
على الاقدام الى الجمعات وجلوسه في المساجد بعد الصلوات وهذا انما شرع في المدينة
اذ لم تشرع الجمعة بمكة وهذا مما انفرد به العلا وانما وقع ذلك في احاديث
ابن عباس التابعين عنه حدث علم مدة ويحتمل ان ابن عباس وقف عنه انه كان
تلقى رؤيته محمد بفؤاده في مكة كما ذكر ذلك في تفسير سورة النجم وهي مكية يا بقاء
العلما قال عثمان بن سعيد الدارمي في كتاب النقض على المريسي ومتبعيه قال وروى المعارض
عن سماك بن حازم سمع عكرمة يقول عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال رحلني عالمي في حبه عدن شاب جعدي بوسي احمر قال وليس هذا
من الحديث الذي يجب على العلماء نشره واذاعته في ابدي الصبيان فان كان
منكرا عند المعارض فليف تسلم من لم يتبينه اخرى فيفشيه تفسير الملزم
لا يدركه الابصار فهذا هو الوجه عندنا فيه والتاويل والله اعلم كما ادعت
ايها المعارض ان نفسي اني رحلني عالمي في حبه عدن لعول الناس اينا ك
ربنا شعاعيرا من كلام عمي لنعمر لنا ربوبا وهذا تغير محال لا شبه
ما شبهت لان في روايتك انه قال رايته ساجعدا ابي بوسي احمر
اولك اتيناك ربنا شعاعيرا اي مصدنا الملك رحوا عقول ومعرفة لم يقولوا
اتيناك فرايناك ساجعدا ابي بوسي احمر لنعمر لنا هو لا مصدوا فضة
الثواب والمعرفة والصفوا الذي مصدوا اليه ايانا في حديثك من الحلم واللسوء
والمعاسه وغلط هذا الحديث بخلاف ما قلت وتفسيرك الكلمة من الحديث
فافهم وافرغ عن سنه هذا الحديث فان الخطا فيه واري الصواب فيه معروفا عند

دس

ومن الاحاديث احاديث جاءت عن النبي صلى الله عليه وسلم بها العلماء وردوها ولم
يقبلوها ومن فسّرها برأيه انهم قد كتبنا الى علي بن حسين ان
وكيعا سئل عن حديث عبد الله بن عمر والجنة مطوية معلقة بقرون الشمس فقال
فقال وكيع هذا حديث مسهور وهو روى فان سئلوا عن نفسه
لم يفسّروه لهم وتهم من يتكلم ويبالغ فيه الجهمية تتكلم فلو افتتحت بها
المعارض بمثل هذه الاحاديث الصعبة المشكلة المعاني لوقتها كان اسئل لك
من ان يتكلم من تلقاء نفسه فيفسّرها تفسيرا او حشو من الاول فقلت
يحتمل ان يكون هذا الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال دخلت على ربي الجنة
عدن ساباخذ ان النبي صلى الله عليه وسلم راى بساتين الجنة من اولها الى آخرها
رسوله في جنة عدن فقال دخلت على ربي فاذا المعارض على رسول الله صلى الله عليه وسلم
كفرا عظيما انه دخل الجنة فراى بساتين من اولها الى آخرها فقال رأيت ربي
بعد ما قرءت هذه التفاسير المقلوبة ويحتمل ان يكون هذا من الاحاديث
التي وضعها الزنادقة فدسّوها في كتب المحدثين فقال لهذا المعارض احمق
الذي يتلعب به الشياطين واي زنديق يتعمّل من كتب المحدثين مثل حماد بن
سلمة وحماد بن زيد وسفيان وشعبة ومالك ووكيع وطبقاتهم فيدسّوا منا كثير الحديث
في كتبهم وقد كان الزنادقة اصحاب حفظ ومن كان منهم من اصحاب الكتب كانوا
لا يكادون يطلعون على كتبهم اهل الثقة عندهم فكيف الزنادقة واي زنديق
كان يختري ان يسرا بالامثالهم وزاجرهم عن مجالستهم فكيف يفتعلون عليهم الاحاديث
ويدسّونها في كتبهم اراتك ايها الجاهل ان كان الحديث من وضع الزنادقة
فلم تلتمس له الوجوه والمخارج من التاويل والتفسير كانك فصّحته وتثبته
افلا علمت اولا ان هذا من وضع الزنادقة فتستريح وتريح العالم والاسئال
نفسك ولا تدعي في نفسك على رسول الله صلى الله عليه وسلم انه دخل الجنة
فراى بساتين اولها الى آخرها فقال هذا ما غير انك خلطت ما يعقل فوقعت
في تشويش وتخليط لا تجد لنفسك مخرجا الا الجهل التخالبط

ولن تجزي عنك شيئا عند اهل العلم والمعرفة وكلما اكثرت من هذا وشبهه ازددت
له فضيحة لان احسن الباطل تركه والرجوع عنه قال وروى المعارض ايضا
عن عبد الله بن صالح عن معوية بن صالح عن ابي يحيى عن ابي بردة عن ابي سلام عن
ثوبان ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اتاني ربي في احسن صورة فقال يا محمد فيم يختصم الملا
الاعلا فقلت لا علم لي يا رب فوضع يده بين كتفي حتى وجدت برد انامله على صدري
فتجلى لي ما بين السما والارض فادعى المعارض ان هذا يحتمل ان ياتي ربي من خلقه
باحسن صورة فاتتني تلك الصورة وهي غير الله والله فيها مدبر فوضع كفه بين
كتفي حتى وجدت برد انامله في صدري يعني تلك الصورة التي هي من خلقه والانامل
لتلك الصورة منسوبة الى الله على معنى ان الخلق كله لله فيقال لهذا المعارض لم
تدحض في بولك وتربطم فيما ليس لك به علم ارايتك اذا ادعيت ان هذه
كانت صورة من خلق الله سوى الله اتته فقال هل تدري يا محمد فيم يختصم الملا
الاعلا افتتاول على رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اجاب صورة غير الله فقال لها
يا رب لا ادري فدعاها ربا دون الله ام اتته صورة مخلوقة فقال لها النبي
صلى الله عليه وسلم اتاني ربي ان هذا لكفر عظيم ادعيته على رسول الله صلى الله عليه وسلم
رايت صورة تضع انامله وكفها في كتف النبي صلى الله عليه وسلم فيتجلى له بذلك ما بين
السما والارض غير الله ففي دعواك ادعيت على رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اقر
بالربوبية لصورة مخلوقة غير الله لان في روايتك ان الصورة قالت
له هل تدري يا محمد فقال لها يا رب وهل يمكن ان تكون صورة مخلوقة قالت
له هل تدري يا محمد فقال لها لا يا رب وهل يمكن ان تكون صورة مخلوقة تضع
انامله في كتف نبي مثل محمد فيتجلى له بذلك ما بين السما والارض امور لم يكن
يعرفها قبل ان تضع تلك الصورة كفها بين كتفيه ويحك لا يمكن هذا
جبريل ولا ميكائيل ولا اسرافيل ولا يمكن هذا غير الله فلم تجلب على نفسك
من الجهل والخطا وتتقلد من تفاسير الاحاديث الصعبة ما لم يرزقك
الله معرفتها ولا بد من ان تجرك ذلك الى الكفر كالذي تاولت على رسول الله صلى الله عليه وسلم

ان

بلغ

ان صورة مخلوقة كلمته فاجابها محمد بارب ام لله صورة لم يعرفها
فقال اما في هذا دليل لما ان الله مدبر صورهم في بطون امهاتهم وارحامهم
لفرعون ان يقول انا ربكم الاعلى فلما ان الله يدبر صورة بعمل
هذا من ابطل باطل لا يجمع الا في قلب جاهل وذلك ان تاويل هذا الحديث
على ما ادعت لما ان عمر سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في حديث اني رأيت
انه لم يزده وقال الرسول صلى الله عليه وسلم الرؤيا ثلاثة احلام هو معاذ قالت
عائشة من زعم ان محمدا راى ربه فقد اعظم على الله الفرية واجمع المسلمون
على ذلك مع قول الله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فصار الدنيا واما هذه الرؤيا
التي في المنام وفي المنام يمكن رؤية الله تعالى على كل حال وفي كل صورة لذلك
روى معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صليت ما شاء الله من الليل
ووضعت جنبي فاتاني ربي في احسن صورة فجئت وحدثت هذا المعاذ لذلك
صرفت الرؤيات التي فيها الى ما عاذ فيها فاما تاويل هذا الحديث عند اهل
العلم انما ذهبت اليه من الجنون والخرافات فزعمتان الله تعالى اتى النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال يا رب عبراني اظنك لو درت انه تخرجك ناويلك
الى مثل هذه الاطلاقات لا مسكت عن شيء منها غير انك مكلب على خذ
الجواب امنا من الجواب غالبا ان ينتقد عليك فتعتمل سلا سعيد فردد الكر
ما دام العلما ان هذا كان في المنام بالمدينة لكن يقظة مع تثبيته لهذه الاحاديث
عن ابن عباس ولم يجعل ذلك الحديث لا مكان ان يكون بالمدينة نائما اورد سعيد عن ابن عباس
انه كان يقول راه بفواده مرتين وهذا ذكر يفسر قوله تعالى لقد راه
نزلة اخرى وهذا انما كان بمكة لحدث علمه ومسلة ان عمر اما ان يلون
من حسن حديث معاذ وام الطفيل كما يدل عليه رواية الاسود عن احمد واما
ان يلون من عمر هما الحسن مثل الدودة التي اخبر ابن عباس انها كانت على
وهذا قول الهوابين من العلما وهذا بقوله من يقول ان النبي صلى الله عليه وسلم
راى ربه بعينه ومن يقول انه انما راه بفواده والروايات الثابتة عن ابن عباس رضي الله عنه

ربه اما مقيده بالفواد وبالقلب كما روى ذلك مسلم في صحيحه وذهب اليه الامام
احمد في رواية الاثرم واما مطلقه ولم اجد في احاديث عن ابن عباس انه كان يقول
راه بعينه الا من طريق شاذة يناقضها من ذلك الوجه ما هو اثبت منها من
رواية ضعيف لا يحتج به منفردا فكيف اذا خالف الروايات المشهورة كما
رواه الخلال انا محمد بن سليمان الحضرمي نا جمهور بن منصور نا اسمعيل بن
مجالد نا مجالد عن الشعبي ان عبد الله بن عباس كان يقول ان محمدا صلى الله عليه وسلم راى
ربه مرتين مرة ببصره ومرة بفواده قوله ما زاغ البصر وما طغى وما كذب
الفواد ما راى فسمع كعب الحبر قول ابن عباس فقال اشهد ان في التوراة
ان الله قسم رؤيته وكلامه بين موسى ومحمد صلى الله عليهما وسلم فراه محمد مرتين
ولم يكلمه وكلمه موسى مرتين ولم يره وكان ابن عباس يقول التي في اذا الشمس
كورت انما عنى بها جبريل ان محمدا راه كما يكون في صورته عند الله قد سد الافق
وبه عن مجالد لم يكن وحدها حجة فكيف وليست محفوظة عن الشعبي عن علي
انه كان يقول كما قال ابن عباس فهذه الروايات لو كانت محفوظة عن مجالد لم
تكن وحدها حجة فكيف وليست محفوظة عنه وقد خولف قال ابن خزيمة حدثني عمي
نا عبد الرزاق انا ابن عيينة عن المجالد بن سعيد عن الشعبي عن عبد الله بن الحرث
قال اجتمع ابن عباس وكعب فقال ابن عباس انا بنو هاشم نزعم او نقول ان محمدا
راى ربه مرتين قال فكبر كعب حتى جاوبته الجبال فقال ان الله قسم رؤيته
وكلامه بين محمد وموسى صلى الله عليهما وسلم فراه محمد صلى الله عليه وسلم بقلبه وكلمه موسى
صلى الله عليه وسلم قال مجالد قال الشعبي فاخبرني مسروق انه قال لعائشة اي امياه
هل راى محمد ربه قط قالت انك لتقول قولا انه ليقف منه شعري قال قلت
رويدا قال فقرات علينا والنجم اذا هوى الى قوله فاب قوسين او ادنى
فقالت اين يذهب بك انما راى جبريل في صورته من حدثك ان محمدا
راى ربه فقد كذب ان الله عنده علم الساعة الى اخر السورة قال عبد الرزاق
فذكرت هذا الحديث لمعمر فقال ما عائشة عندنا يا علم من ابن عباس قال ابو بكر بن
خزيمة لو كنت ممن استحل الاحتجاج بخلاف اصل لاحتججت ان بني هاشم قاطبة قد خالفوا عائشة

بمثل مجالد لاحتججت

في هذه المسئلة

في هذه المسئلة وانهم جميعا كانوا يثبتون ان النبي صلى الله عليه وسلم راى ربه
مرتين فاتفاق بني هاشم عند من يجيز الاحتجاج بمجالد اولى من انفراد عائشة
بقول لم يتابعها عليه احد من اصحاب محمد يعلم ولا امراة من نساء النبي صلى الله عليه وسلم
ولا المبايعات قلت هذه الرواية الثابتة عن مجالد من رواية ابن عيينة
عنه ليس فيها الا انه راه مرتين كرواية غير مجالد وقول كعب في هذه الرواية
ان الله قسم رؤيته وكلامه بين موسى ومحمد فراه محمد بقلبه وكلمه موسى
وذكر ذلك تصديقا لقول ابن عباس دليل على ان هذه هي رؤية الفؤاد كما جاء
مصرحا به يبين ذلك ان الذي حصر كلام ابن عباس وكلام كعب ورواه لمجالد
وهو عبد الله بن الحرث بن نوفل احد رجال بني هاشم واعيانهم كان يقول ذلك
كما رواه الخلال نا احمد بن محمد الانصاري نا مؤمل نا حماد عن سالم ابي عبد الله عن
عبد الله بن الحرث بن نوفل في قوله ما كذب الفؤاد ما راى قال راى النبي صلى
الله عليه وسلم ربه بقلبه ولم تره عيناه وهذه الرواية من رواية ابن عيينة
الامام عن مجالد وقد بين فيها ايضا ان الشعبي سمع ذلك من عبد الله بن
الحرث فتبين ان الرواية الاولى مع ضعف رواتها مرسلة وهذه الرواية
عن كعب كما رواه ابن خزيمة نا هرون بن اسحق نا عبدة عن اسماعيل بن ابي خالد
عن الشعبي عن عبد الله بن الحرث بن نوفل عن كعب قال ان الله قسم رؤيته
وكلامه بين محمد وموسى فراه محمد مرتين وكلمه موسى مرتين وكذلك
ما رواه ابو حفص بن شاهين وذكره القاضي ابو يعلى عن الضحاك بن مزاحم عن
ابن عباس قال راى محمد ربه بعينيه مرتين فهذا لم يذكر اسناده ولم يذكره المعتمدون
كابن خزيمة والخلال ونحوهما ممن جمع الاثار في هذا الباب بل قد روى الخلال
حديثين من طريق الضحاك عن ابن عباس انه قال راه بفؤاده دون عينيه
وذلك يعارض هذا يبين ذلك ان الروايات المحفوظة عن عكرمة والشعبي
اما مقيدة بالفؤاد واما مطلقة كما روى ابن خزيمة قال نا الحسن بن محمد
الزعفراني نا محمد بن الصباح نا اسمعيل بن زكريا عن عاصم عن الشعبي وعكرمة جميعا
عن ابن عباس قال راى محمد ربه ورواه بعضهم عن الشعبي وعكرمة جميعا عن ابن عباس

وقال الحلال نا ابراهيم الصيرفي نا آدم نا المبارك بن فضالة عن علي بن زيد بن جدعان عن عكرمة
سمعه ان عن ابن عباس في قوله ما كذب الفؤاد ما رأى رأى محمد ربه بفؤاده ونا المبارك
عن الحسن مثله قال قيل قد ثبت في صحيح البخاري عن عمرو بن دينار عن علي عن
ابن عباس في قوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس قال هي رؤيا عين
أريها النبي صلى الله عليه وسلم ليلة أسري به إلى البيت المقدس والشجرة الملعونة في القرآن شجرة
الزقوم وفي رواية عنه ليست برؤيا منام قيل ليس في هذا الخبر أنه رأى بعينه ما أراه
الله إياه والقرآن قد صرح بأنه أراه من آياته ما أراه لقوله سبحان الذي أسرى بعبده
ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا وقال
النجم لقد رأى من آيات ربه الكبرى يدل على أن الله أخبر أنه ما جعل هذه الرؤيا
إلا فتنة للناس ودلالة النبي صلى الله عليه وسلم لما أخبرهم بها كان دليلا لمحنة بعضهم
من صدقه ومنهم من كذبه والنبي صلى الله عليه وسلم لم يخبرهم أنه رأى ربه بعينه
تلك الليلة وقد قال الإمام أبو بكر بن خزيمة بعد أن أسند ذلك عن محمد ربه يقول ابن
عباس رأى ربه رأى ربه وقد احتج عن ابن عباس بما روياه وقد رأته أي
فروى بعضهم عنه أنه كان يقول رآه بفؤاده وذكر إسناده ثم قال أحد أصحابنا
بهذا الخبر أنا ابن عباس وإن أدركنا ثنا ولكن هذه الآية أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه
بفؤاده لقوله تعالى بعد ذكر ما بيناه فأوحى إلى عبده ما أوحى ما كذب الفؤاد ما رأى
وتأول قوله تعالى ثم دنا فتدلى إلى قوله فأوحى إلى عبده ما أوحى أن النبي صلى الله عليه وسلم
دنا من خالقه فكان قوسين أو أدنى وأن الله أوحى إلى النبي ما أوحى وأعوذ بالنبي
لم يكذب ما رأى تعنون رؤيته خالقه قال أبو بكر وليت شعري هذا التأويل الذي تأولوه
لهذه الآية بالبين وفيه نظر لأن الله تعالى إنما خبر في هذه الآية أنه رأى من آيات
ربه الكبرى ولم يعلمنا الله في هذه الآية أنه رأى ربه عز وجل وآيات ربه ليست هو بربه
قال وأصح أخبار من أصحابنا في الرؤية حديث ابن عباس في قوله وما جعلنا
الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس قال هي رؤيا عين أريها النبي صلى الله عليه وسلم ليلة أسري
به قال وليس في الخبر أصلا بيان أن ابن عباس أراد بقوله رؤيا عين رؤية النبي صلى الله عليه
ربه بعينه فما خبر فيه ولا حكم أن يأتي عن علي عن ابن عباس وحسبه
عبد الله ثنا أبي سلمة عن ابن عباس فيما أحسب أن ابن عباس كان يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم

كان
رأى ربه يعني حديث قتادة عن عكرمة عن ابن عباس انحصر ان تكون الخلة لابرهيم
والكلم لموسى والرؤية لمحمد وقاح او اسمعيل الانصاري الهروي شيخ الاسلام كان
الاربعين فصل باب رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ربه ليلة المعراج بعينيه رؤية بقلبه واحاديث
ابن عباس هذا مع انه رواه باسانيد اكثرها من كتاب ابن خزيمة ولا مطعن فيه على انك قد علمت
والقاضي ابو يعلى ذكرها تقدم نقله عنه انه قال اختلفت الرواية عن احمد في رؤية محمد ربه هل رآه بعينه
او صوابه او يقال رآه ولا يقيد على ثلاث روايات ثابت وقد ذكرنا الفاظ احمد التي ذكرها
وتقنها اتماما وبين بذلك ان كلام احمد ليس بمختلف كما ظن كلام احمد بطرق كلام ابن
عباس رضي الله عنهما يقبل الرؤية بالقلب وبالعين فظاهر قال القاضي والرواية الاولى
اصح وانه رآه في تلك الليلة بعينه وهذه مسئلة وقعت في عصر الصحابة فكان ابن عباس
واسن وعمر هي يثبتون رؤيته في ليلة المعراج وكانت عائشة تنكر رؤيته بعينه في تلك
الليلة قال والدلالة على اثبات رؤيته تعالى قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء وحي الكلام لله تعالى اقسام
ادمن وراء حجاب او ارسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء وحي الكلام لله تعالى اقسام
تكليمه لخلقه بلا واسطة احدها بانفاذ الرسل وهو كلامه لسائر الانبياء والمكلمين
والثاني من وراء حجاب وهو تكليمه لموسى وهذا الكلام بلا واسطة لانه لو كان
بواسطة رسول لحصل بحسب العدد الاقل الذي ذكرناه وهو انفاذ الرسل الثالث من غير رسول
ولا حجاب وهو كلامه لسانا في ليلة الاسراء لو كان من وراء حجاب او كان رسولا دخل
بحسب القسمين وايضا للنصوص فانه قد ثبت انه كان كلامه له عن رؤية قلت هذه الحجة
احدها القاضي ابو يعلى وابن الحسن الاشتري ونحوهما وهم اصحها على ان محمدا صلى الله
عليه وسلم رأى ربه وهذه حجة راجحة فان هذا خلاف ما اجمع عليه الصحابة
والتابعون في تفسير الآية الكريمة وايضا فان الله اخبر بانه ما كان لبشر ان
يكلمه الله الا على هذه الوجوه الثلاثة فلو كان المراد بذلك انه لم يكلمه بشر مع المعاينة
وبارع الاحجاب وبارع بالمراسلة لم يكن لهذا الحصر معنى ولكن قد يقال ان الله
تعالى وسبحانه في ذلك ولم يكن في هذا الحصر شيء فان المكلم للبشر
اما ان يعاينه المخاطب او لا يعاينه واذا لم يعاينه فاما ان يخاطبه بنفسه
او برسوله فلو كان المراد ما ذكرتم لزم ان يكون هذه المحاذير واضحة
فان قوله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا دليل على ان القسم

الاول هو الوحي الذي يوحيه الى قلوب الانبياء بخلاف التكليم من وراء حجاب فانه يكون صوتا
مسموعا كما خاطب موسى عليه السلام فمن سوى بين تكليم الوحي وتكليمه من وراء حجاب فجعل الجميع
بصوت حتى جعل الاول يفتقر الى الرؤية وهو يفترق من سوى بينهما حتى جعل الجميع بلا صوت
وايضا فان تكليمه دون تكليمه لموسى من وراء حجاب كما توارثته الخلائق عن
النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين فلو كان ذلك معاينة لكان اذا رآه محمد وهذا المعلوم
احد من السلف ومن زعم ذلك من اهل الاثبات فهو نظير من زعم ذلك من الجهمية
الاتحادية وغيرهم ممن زعم ان الله تعالى يحاط بهم وبقلوبهم اعظم مما خاطب موسى
عمران من وراء حجاب الحروف والاصوات والسماع ونحو ذلك وكل هذا باطل محرف
وعائشة احق بهذه الامة على منهوره محمد به ولم ينقل عنها احد من الامة انها قالت رؤية محمد
ربه احق بهذه الامة على منهوره ونقل عليه قوله تعالى وما اوحى الى عبده ما اوحى اى كلمه بل
كلمه بلا واسطة ولا ترجمان ما كذب الفؤاد ما رأى اى ما الظاهر نقص ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما رأى الله تعالى بعين رأسه ليلة المعراج عند سدرة المنتهى لم يكذب فؤاده ما رآه
بعيني رأسه ليلة المعراج عند سدرة المنتهى لم يكذب وهذا قد احتج به عمر القاضي لكن
يقال قوله ما كذب الفؤاد ما رأى لم يذكر المرئي وقد قال بعده لقد رأى من آيات ربه الكبرى
وحسان مسعود وعائشة في الصحيحين كبر ومن روى حديث جبريل قال القاضي ودليل عليه
مانباه ابو العسم عبد العزيز على عمر بها على ابو الحسن المباركي ابو بكر احمد بن عمر الصفار
ثنا يوسف بن احمد بن حرب ثنا الحكم الاسعري البصري ثنا روح بن عباده عن ابن جريج عن
ابي الزبير عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله ولقد رآه نزلة اخرى
قال رأى ربه مشافهة لا بصفة في قوله عند سدرة المنتهى قال رأى ربه
عند سدرة المنتهى حتى يس له سور وجهه قلت هذا الحديث كذب موضوع على رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا يراع عن اهل العلم بالحديث والقاضي لم يعلم انه موضوع ورواه له
ابو القسم الازجي في ما خرجه في الصفات وابو القسم عبد الكريم الكذب فيه ممن دونه
ولم يحدث بها روح بن عباده ولا ابو الزبير اصلا واهل الحديث يعلمون ذلك ولا
يصح ان يكون هذا اللفظ من الفاظ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال المشافهة انما تكون في
المخاطبة لا في الرؤية فيقال خاطبه مشافهة قال من قال من السلف كلم موسى
الى مشافهة

اى مسافهه لا يقال فى الرويه مشافهه قال المشافهه فى الاصل مما علا من الشفه
التى هى فيها محل الكلام واما الرويه فيقال فيها مواجهه ومعاينه وقد
لها من الوجه والعين الذى يكون فى الرويه وقد ثبت فى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم
من حديث عائشه وابن مسعود فى تفسير هذه الايه غير هذا ففى صحيح مسلم عن
مسروق قال كنت متكئا عند عائشه رضى الله عنها فقال يا ابا عائشه ثلث من تكلم بواحده
منهن فقد اعظم على الله الفريه قلت ما هن قالت من زعم ان محمدا راى ربه فقد اعظم
على الله الفريه قال وكنت متكئا فجلست فقلت يا ام المومنين انظرينى ولا تعجلينى
الم يقل الله عز وجل ولقد راه نزله اخرى فقالت انا اول هذه الامه سال عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال انما هو جبريل لم ار فى صورته التى خلق عليها غير هاتين المرتين راه منهبطا
من السما عظيم خلقه ما بين السما والارض الحديث وفى الصحيحين عن عبد الله بن مسعود
فى قوله لقد راى من ايات ربه الكبرى قال راى جبريل فى صورته له ستمايه جناح
ثم قال القاضى وروى ابو بكر الهذلى عن عكرمه عن ابن عباس فى قوله وما جعلنا الرويا التى اريناك
الا فتنه للناس قال هى رويا عين اريها النبى صلى الله عليه وسلم ليله اسرى به وهذا
الحديث صحيح رواه البخارى وغيره كما تقدم لكنه ابدل على رويه البصر فى
ولهذا لم يذكر الهلالى من احاديث رويه محمد ربه انما ذكر قبل ذلك احاديث الاسرا
فانه قال لفرع ما ورد فى الصحيحين من فضايل نبينا صلى الله عليه وسلم من فضايل الاسرا
الاسرا والرويه وغيرذلك ثم قال ذكر الاسرا ابو المروزى قال قلت لابى عبد الله يحيى عن موسى
عن عمه انه قال احاديث الاسرا امام قال ابو عبد الله هذا كلام الجهميه وجمع احاديث
الاسرا واعطامها وقال امام الاسا وحى ابا عبد الله عن المعراج فقال رويا الاسا وحى
قال واخبرنى حدويه الهمدانى سمعت محمدا يعنى ابا عبد الله الهمدانى سمعت ابا بكر بن موسى عن يعقوب بن
بختان قال سالت يعنى ابا عبد الله عن المعراج فقال رويا الاسا وحى قال فاحسن على عيسى
اخبرنا احمد قال سمعت ابا عبد الله وسالته عن قال الحسه والبار قد حلفها وفى هذا
حجه ان رويا الانبيا فى الاحلام يرى العين وليس حلمهم كسايرالاحلام قال الهلالى ابو الحسن
احمد الرمانى نا ابو بكر نا ابو اسامه عن بعض اصحابنا عن سعيد بن جبير عن ابن عباس

ان رأت احد غيرك لو كذبا فان كانت الرؤيا فيهم وجبا يا الحسن بسلام يا قيصة يا سفيان
عن سماك عن سعيد عن ابن عباس في قوله اي رأت احد غيرك لو باطل كانت رؤيا فاذا اتاها على ما يحب
يا سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن علي عن ابن عباس في قوله وما جعلنا الرؤيا التي
اريناك الا فتنة للناس قال هي رؤيا عين اريها النبي صلى الله عليه وسلم ليلة اسري به وذكر
الحلال لهذا مع هذه الاحاديث قد يقال انما ذكر لقول احمد رؤيا الانبياء والاحلام رأى
رؤياه عن وليس حلمهم كسائر الاحلام وان قوله رأى عين لا يبعد ان يكون في
المنام لان في الصحيح عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم تنام عيناه ولا ينام قلبه
ولهذا كان لا يتوضأ اذا نام وكذلك فعل ابو بكر بن ابي عاصم وكان السنة له فانه قال
باب ما ذكر من رؤية نبينا ربه في منامه ثم ذكر حديث عكرمة عن ابن عباس
في قوله وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس قال هي رؤيا عين اريها النبي صلى الله عليه وسلم
فهذا يقتضي انها عينه رؤية عين وانها في المنام ثم روى حنبل عن سعيد
حسن عن ابن عباس قال كانت رؤيا الانبياء حيا وروى عن مصعب بن سعيد عن
معاذ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رأى في نومه وفي يقظته فهو حق قال الحلال
نا المروذي قال قلت لعلي اي عبد الله عبد الله بن الوليد في سفيان في قوله سبحان الذي
اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى قال اسري به من سعيد بن
طاب ثم روى الحلال من عبد وحده عن سعيد عن قتادة عن انس قال لما اتى النبي صلى
الله عليه وسلم البراق استصعب عليه فقال له جبريل ما يركبك احد اكرم على الله تعالى منه فارفض عرقا وافرنم روى الحلال حدثنا ابو عمر واي
سعيد قال حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن بالمدينة فقلنا حدثنا
بليلة اسري بك قال اتيت بدابة هي اشبه الدواب بالبغل عن اذنيها مصطفة
الاذنين تقال لها البراق هو الذي يحمل عليه الانبياء وهو بصفة حافرها حيث يضع
طرفه وحملت عليه من مسجد الحرام فسوحها الى المسجد الاقصى قال الحلال
وذكر الحديث فهيا حمله ما دام الحلال ومقصوده بسبب الاسراء
حتى رآه من صغر امره بقوله هو منام وجعله بذلك من جنس
منامات الناس فهو جمعي ضال ثم قال الحلال بعد ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم

رأيت

رايت ربي فذكر الحديث الرؤيه ولم يذكر فيها حديث ابي عباس المتقدم
في قوله وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنه للناس قول الخلال فذلك على احد
ابن عباس هذا لم يقصد به نفس رؤيه محمد ربه وانما هو عما رأى ليلة المعراج
مطلقا فالمطلق يحمل رؤيه محمد ربه لكن فرق بين ما يحتمله اللفظ وبين
ما يدل عليه وقول الامام احمد هنا قول الجهميه لان حديث المعراج
منام فقال احمد منام الانبياء وحي وذلك يفيد انه ذهب منه انه في المنام
لحديث شريك بن عبد الله بن ابي نمر عن انس وذلك لو قدر ان جميعها
منام فان ذلك لا يوجب ان تشبيه رؤياه عن النبي صلى الله عليه وسلم الا ان
رؤياه وحي وهو نام عينه ولا ينام قلبه كما ذلك مصرح به في حديث
شريك فان لفظه الذي في الصحيح عن انس قال ليلة اسري برسول الله صلى الله
عليه وسلم من مسجد الكعبة انه جاءه ثلاثه نفر قبل ان يوحى اليه وهو نايم في
المسجد الحرام فقال اولهم هو فقال اوسطهم هو خيرهم فقال احدهم احدوا
خيرهم فكانت تلك الليلة فلم يرهم حتى اتوه ليلة اخرى فيما يرى قلبه
وتنام عينه ولا ينام قلبه وكذلك الانبياء تنام اعينهم ولا تنام قلوبهم واذا
كان كذلك كان هذا بمنزله المعراض الذي اجمل لقلبه حقائق الانباء
وعرج بروحه الى السماء وعاينت الامور وهذا ليس من جنس منامات
الناس وهو غلط لا منام قال القاضي وروى ابو القاسم عبد الله بن احمد
عنهم فيما حرره من احاديث الصفات باسناده عن ابن عباس قال
كانت الخلة لابراهيم والكلام لموسى والرؤيه لمحمد صلى الله عليهم اجمعين قلت
وهذا صحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما كما تقدم قال وروى ابو حفص بن
شاهين في سننه باسناده عن الضحاك بن مزاحم عن ابن عباس رضي الله عنهما
انه راى بعوا لا مرين وهو الذي سمعه احمد واصح ما روي عن ابن عباس كما تقدم

ان الله نور وفي غير هذا لم اره كيف اراه

واما التقييد فمن وضع بعض المتاخرين قال القاضي وروى ابو حفص باسناده
عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ربه
بفؤاده مرتين وروى ايضا باسناده عن عكرمة عن ابن عباس قال رأى
محمد ربه بقلبه قال القاضي وهذا الاختلاف عنه ليس براجع الى المسئلة المعتبرة
انما هو راجع الى روايته في المنام وفي غير ذلك الليلة رآه بقلبه على ما بيناه وبما
بعد قلت هذه الالفاظ الصحيحة عن ابن عباس وهو ذليلها
في تفسير قوله تعالى ولقد راه نزلة اخرى ولم يقل ابن عباس ان الرؤية بفؤاده
كانت في المنام بل يكون في اليقظة ثم قال القاضي وما روي عن ابن عباس اول
ما روي عن عائشة ان قول ابن عباس بطل بقول النبي صلى الله عليه وسلم ان
النبي صلى الله عليه وسلم اثبت رؤيته بقلبه الليلة ولانه نفى المثبت والمثبت اولى من
النافي فلا يجوز ان يثبت ابن عباس ذلك الا عن توقيف اذ لا مجال للقياس
في ذلك فلا يجوز ان يثبت ابن عباس ذلك الا عن توقيف وما ذلك الا قول
رسول الله قلت اما ترجيحه قول ابن عباس بانه مثبت وما ذلك الا قول
النبي صلى الله عليه وسلم انه رآه بقلبه مثبت رؤيته بجوارحه صلى الله عليه وسلم
عن توقيف فهو من الترجيح العديم الذي يحكم به مثبت اولى من النافي وما كان من
مسائل الاسماء وسائر اهل الحديث ولا ريب ان المثبت اولى من النافي وما كان من
باب الرواية كما قدم الناس رواية بلال ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى في الكعبة
على قول اسامة انه لم يصل وقد قال بهذا الاقوال بالقياس والتحكم
بالوصف فيكون من باب الرواية لكن قد قال وعلى ذلك اصلا لوجود
بالقياس وانما قال بالوصف فان رؤية محمد ربه وصف ادلى
هو من الاحاديث التي لا تعلم بمجرد القياس وعائشة رضي الله عنها لما نفت
ذلك انما نفت ما اسندها ذلك ان يكون في الدنيا الا انها قالت
من الاسناد وابن عباس ذلك فانه فسر قوله تعالى ولقد راه نزلة اخرى
فلا امة ايضا كما في تاويل القرآن واما الاحاديث التي رواها ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم

انه قال رايت ربي فقد ذكر القاضي في ذلك لما ذكر تلك الاحاديث واما ما احتج
به من ان النبي صلى الله عليه وسلم اثبت رويته تلك الليلة فانه لم يعتمد في ذلك
الا على الحديث الذي ذكر هذا كله في الكلام عليه وهو الحديث الذي سنذكره ان شاء الله
مما رواه الخلال عن ابي ثعلبة عن ابي عبيدة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لما كانت
ليلة اسري بي رايت ربي في احسن صورة فقال فيم يختصم الملا الاعلى قلت لا ادري
قال فوضع يده حتى وجدت فذكر كلمة ذهبت عني قال ثم قال فيم يختصم الملا
الاعلى وذكر الخبر قال القاضي اعلم ان الكلام في هذا الخبر في فصول احدها في
اثبات ليلة الاسرى وصحتها والثاني في اثبات رويته لله تعالى تلك الليلة
والثالث في موضع الكف بين كتفيه والرابع في اطلاق تسمية الصورة عليه
والخامس قوله لا ادري لما ساله فيم يختصم الملا الاعلى ثم تكلم على ذلك قلت
الاسرا وان كان حقا ورويه محمد صلى الله عليه وسلم قد جاءت بها اثار ثابتة وهذا
الحديث قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه راه بالمدينة في المنام لكن هذا الحديث
بهذا اللفظ المذكور فيه ليلة الاسرا من الموضوعات المكذوبات كما سياتي بيانه
ان شاء الله تعالى فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقل لما كانت ليلة اسري بي رايت ربي
في احسن صورة فقال فيم يختصم الملا الاعلى وانما ذكر ان ربه اتاه في المنام
وقال له هذا ووضع يده بين كتفيه بالمدينة في منامه ولهذا لم يحتج احد من
علما الحديث بهذا بل رووه للاحتجاج ولم يثبت احد الاحاديث المعروفة عند
اهل العلم بالحديث كما بيناه فتبين ان القاضي ليس معه ما اعتمد عليه في رواية
اليقظة الا قول ابن عباس وانه النجم وقول ابن عباس قد جمعنا الفاظه
فابلغ ما يقال لمن يثبت روية العين ان ابن عباس اراد بالمطلق روية
العين لوجوه احدها ان ذلك قد يقال هذا المفهوم من مطلق الروية
والثاني لان عائشة قالت من زعم ان محمدا راى ربه فقد اعظم على الله
الفرية وتاولت قوله تعالى لا تدركه الابصار وقوله وما كان لبشر ان يكلمه الا وحيا الاية

وذلك انما ينفي رؤية العين فعلم انها فهمت من قول من قال ان محمدا راى
ربه رؤية العين الثالث ان في حديث عكرمة اليس يقول الرب تعالى لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار فقال لا ام لك ذاك نوره الذي هو نوره اذا تجلى
بنوره لا يدركه شيء يقتضي ان الادراك يحصل في غير هذه الحال وانما اخبر به
من رؤيته هو من هذا الادراك ~~يحصل في غير هذه الحال~~ الذي هو رؤية البصر
وان البصر ادركه لكن لم يدركه في نوره الذي هو نوره الذي اذا تجلى فيه لم يدركه
شيء وفي هذا الخبر من رواية ابن ابي داود انه سال ابن عباس هل راى محمد ربه قال
نعم قال وكيف راه قال في صورة شاب دونه ستر من لؤلؤ كان قدميه في خضرة
فقلت انا لابن عباس اليس في قوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
وهو اللطيف الخبير قال لا ام لك ذاك نوره الذي هو نوره اذا تجلى بنوره لا
يدركه شيء وهذا يدل على انه راه واخبر انه راه في صورة شاب دونه ستر
وقدميه في خضرة وان هذه الرؤية هي المعارضة بالاية والمجاب عنها بما
تقدم فيقتضي انها رؤية عين كما في الحديث الصحيح المرفوع عن قتادة عن
عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رايت ربي في صورة
امرد له وفرة جعد قطط في روضة خضراء الوجه الرابع ان في
حديث عبد الله بن ابي سلمة ان عبد الله بن عمر ارسل الى عبد الله بن
عباس يساله هل راى محمد ربه فارسل اليه عبد الله بن عباس اي نعم فرد
عليه عبد الله بن عمر رسوله ان كيف راه فارسل اليه راه في روضة خضراء
دونه فراش من ذهب على كرسي من ذهب تحمله اربعة من الملائكة
كما تقدم وكون حملة العرش على هذه الصورة اربعة هو كذلك الوجه الخامس
انه ذكر ان اصطفى محمدا بالرؤية كما اصطفى موسى بالتكليم ومن المعلوم
ان رؤية القلب مشتركة لا تختص محمدا كما ان الاتحاد لا يختص موسى ولا بد

ومعلوم ان هذه الاية انما تعارض من يثبت رؤية العين ولان الجواب يقول ذلك نوره الذي هو نوره اذا تجلى بنوره لا يدركه شيء

ان

ان يثبت لمحمد من الرويه على حديث ابن عباس ما لم يثبت لغيره كما ثبت لموسى من
التكلم كذلك وعلى الروايات الثلاثه اعتمد ابن خزيمه في تثبيت الرويه
حيث قال باب ذكر الاخبار الماثوره في رويه في اثبات رويه النبي صلى الله عليه وسلم
خالقه العزيز العليم المحتجب عن ابصار بريته قبل اليوم الذي يجزي الله
كل نفس ما كسبت وذكر اختصاص الله نبيه محمد صلى الله عليه وسلم
بالرويه كما خص ابرهيم عليه السلام بالخله من بين جميع الرسل والانبيا
جمعا وكما خص نبيه موسى بالكلام خصوصيه خصه الله بها من بين جميع
الرسل وخص الله كل واحد منهم بفضيله وبدرجه سنيه كرما
منه وجودا كما اخبرنا في محكم تنزيله في قوله تلك الرسل فضلنا
بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ثم اشتمل
حديث هشام الدستوائي عن قتاده عن عكرمه عن ابن عباس قال اتعجبون
ان يكون الخله لابرهيم والكلام لموسى والرويه لمحمد صلى الله عليهم اجمعين
وذكر حديث الحكم عن عكرمه الذي فيه صوره شاب
وذكر احتجاج بعض اصحابه بما روي عن ابي ذر وابن عباس في تفسير قوله
في سوره النجم واحتجاج بعضهم بقول ابن عباس في قوله وما جعلنا الرويا التي
اريناك الا فتنه للناس انها رويا عين اريها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال
وليس الخبر بالبين ايضا ان ابن عباس اراد بقوله رويا عين رويه النبي
صلى الله عليه وسلم ربه بعينه لست استحل ان احتج بالتمويه ولا استجيز ان اموه
على مقتبسي العلم فاما خبر قتاده والحكم بن ابان عن عكرمه عن ابن عباس
وخبر عبد الله بن ابي سلمه عن ابن عباس فبين واضح وابن عباس رضي الله عنهما
كان يثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم راى ربه وهذا من كلامه يقتضي
انه اعتمد هذه الطرق وانها تفيد رويه العين لله التي نزل عليها
قوله تعالى وما جعلنا الرويا التي اريناك الا فتنه للناس ويدل على
ذلك وحديث حماد بن سلمه عن قتاده عن عكرمه عن ابن عباس

مرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم قال رايت ربي وحديث الحكم عن عكرمة في حكم المرفوع
ايضا لانه ذكر خبر الرؤية على وجه لا يعلم بالراي ولا بتاويل القران وكذلك حديث
ابن ابي سلمة عن ابن عباس اخبر فيه بامور لا تعلم من تفسير القران وعلى هذا
فيكون خبر عكرمة عن ابن عباس ونحوه رؤية عين كما يذهب الى ذلك طوائف
من اهل الحديث ومع هذا فقد روي بهذا الاسناد بعينه عن عكرمة عن ابن عباس
ما يبين ان رؤية الاخرة على وجه اخر وقال في هذه الرواية ذاك نوره الذي
هو نوره اذا تجلى بنوره لم يدركه شي وروى عبد الرحمن ثنا ابرهيم بن حاتم ثنا ابو
زرعة ثنا سلمة بن شبيب ابو عبد الرحمن ثنا ابرهيم بن الحكم بن ابان ثنا ابي عن عكرمة
في قوله عز وجل وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة قال مسرورة فرحة الى ربها ناظرة
قال عكرمة انظر ماذا اعطى الله عبده من النور في عينيه ان لو جعل الله جميع من
خلق الله من الانس والجن والدواب والطير وكل شي من خلق الله فجعل نور
اعينهم في عين عبد من عباده ثم كشف عن الشمس سترا واحدا ودونها
سبعون سترا ما قدر ينظر الى الشمس والشمس جزء من سبعين جزءا من نور
الكرسي والكرسي جزء من سبعين جزءا من نور العرش والعرش جزء من سبعين
جزءا من نور الستر فانظر ماذا اعطى الله تعالى عبده من النور في عينيه
النظر الى وجه ربه الكريم لكن قال الحافظ ابو عبد الله بن منده الوجه الرابع ما
رواه الامام ابو بكر بن ابي عاصم في كتاب السنة ثنا فضيل بن سهل ثنا عمرو بن طلحة
القناد ثنا اسباط عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس انه قال في قوله تعالى
ولقد راه نزلة اخرى قال ان النبي صلى الله عليه وسلم راى ربه فقال له رجل
اليس قد قال لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فقال له عكرمة
اليس ترى السما قال بلى قال افكلها ترى وهذا مروي من وجوه
اخرى فلهذا ترجم ابو بكر بن ابي عاصم باب ما ذكر من رؤية النبي صلى الله عليه وسلم
ربه فروى حديث شعبة عن قتادة عن عكرمة عن انس ان محمدا صلى الله عليه وسلم قد

راى ربه

راى ربه وروى حديث حماد بن سلمة عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس
هذا وروى حديث عاصم عن الشعبي وعكرمة عن ابن عباس قال راى محمد
ربه وروى حديث عكرمة عن ابن عباس قال راى محمد ربه ان الله اصطفى
ابرهيم بالخلة واصطفى موسى بالكلام واصطفى محمدا بالرؤية وروى
حديث الحكم بن ابان عن عكرمة عن ابن عباس الذي فيه ذلك اذا
تجلا بنوه واختصره وقال فيه كلام يعني كلاما لم يذكره وروى من حديث
عن جابر بن زيد عن عطاء بن ابي رباح عن عكرمة عن ابن عباس في قوله
ثم دنا فتدلى قال هو محمد دنا فتدلى الى ربه وروى حديث محمد بن عمرو
عن ابي سلمة وروى حديث حديث هشام الدستوائي عن قتادة عن عبد
الله بن شقيق قال قلت لابي ذر لو رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم سالته
عن شيء قال عن اي شيء كنت تساله قال كنت اساله هل رايت ربك فقال
سالته فقال نور اني اراه وحديث هشام عن قتادة عن عكرمة عن ابن
عباس اتعجبون ان تكون الخلة لابرهيم والكلام لموسى والرؤية لمحمد
ثم انه ذكر رؤية الله في الاخرة ثم ذكر رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ربه في المنام
فعلم ان احاديث ابن عباس عنده في اليقظة لكن لم يقل بعينه فاحتجاج
المحتج بهذه الاية وجوابه بقوله الست ترى السماء قال بلى قال فكلها
ترى دليل على انه اثبت رؤية العين وقد يقال بل اثبت رؤية القلب
ورؤية النبي بقلبه لرؤية العين كما تقدم ذكر هذا من كلام الامام احمد
وغيره فلم يكن كلام ابن عباس مختلفا ويكون هي رؤية يقظة بقلبه فلم
والذي يدل على الجزم بهذا الوجه ان هذه من رواية سماك عن
عكرمة عن ابن عباس وقد روى ابن خزيمة والطبراني وغيرهما من حديث
اسرائيل عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى ما كذب الفؤاد ما راى قال راه بقلبه
قال ابن خزيمة ثنا عمي ثنا عبد الرزاق ثنا اسرائيل

وقال الطبراني نا يوسف القاضي نا محمد بن كثير نا اسرائيل فذكر بين ذلك مارواه البزار
في جامعه في تفسير سورة والنجم وروى حديث ابن عيينة عن مجالد عن الشعبي قال
لقي ابن عباس نفيعا فوقف فسأله عن شيء فلم يرجع حتى جاوزته الجبال فقال ابن عباس انا
بنو هاشم يزعم ان محمدا رأى ربه فقال لعب ان الله قسم رؤيته وكلامه بين محمد
وموسى فكلم موسى مرتين ورآه محمد مرتين قال مسروق فدخلت على عائشة فقلت
هل رأى محمد ربه فقال لقد قف شعري مما قلت قلت رويدا ثم قرأت لقد رأى
من آيات ربه الكبرى قالت اين تذهب بك انما هو جبريل من أخبرك ان محمدا
رأى ربه تعالى او كتم شيئا مما امره به او علم الخمس التي قال الله تعالى ان الله عنده علم
الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام فقد أعظم على الله الفرية ولكنه رأى
جبريل لم يره على صورته الا مرتين من عند سدرة المنتهى لسماء ساجا قد
سد الافق قال ابو عيسى وقد روى داود بن ابي هند عن الشعبي عن مسروق
عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم نحو هذا الحديث وحديث داود اصح من
حديث مجالد وروى البرمدي مثل ذلك عن الشيباني قال وسألت زرا عن حديث
عن موله فكان فاتحة سورة اوادى قال اخبرني ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم
رأى جبريل له ستمائة جناح قال ابو عيسى هذا حديث حسن صحيح وقد روى البرمدي
وقال نا محمد بن عمرو بن علقمة قال نا ابو عاصم البصري نا يحيى بن سعيد العتكي نا سفيان
جعفر عن الحكم بن ابان عن عكرمة عن ابن عباس قال رأى محمد ربه قلت اليس الله يقول
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار قال ويحك ذاك اذا تجلى بنوره الذي هو نوره
واذى هو نور وقد رأى ربه مرتين قال ابو عيسى هذا حديث حسن غريب
من هذا الوجه قلت وقد روى ابو بكر بن ابي عاصم هذا الحديث
الى عكرمة عن ابن عباس ولم يذكر فيه عن ابيه عن هذا الحديث الا من هذا الوجه
وقد روى عنه الى آخر قال وقد رأى
محمد ربه مرتين وفيه كلام اراد بذلك ابو عاصم ان الحديث فيه كلام آخر وهذا الكلام الذي بعد من

الاسار

الاشارة اليه انه قال راه دون سنتين من ابو لوكا ذكر ما كان هذه الزيادة
كانوا يزدونها وتارة يتركونها كما تركها ابن جريج والترمذي وابن ابي عاصم
وهكذا قال ابن عاصم لما روى حديث شاذان فقال حدثنا احمد بن محمد المروزي
حدثنا اسود بن عامر حدثنا حماد بن سلمة عن عباده عن علرمه عن ابن عباس عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال رايت ربي قال ثم ذكر كلاما وقد تقدم ذكرها الكلام
من رواية عبد وروى هذا الحديث من الوجه الاخر الذي ذكرهم احمد بن منيع قال
حدثنا فضيل بن سهاع عثمان عبد الصمد بن كيسان عن حماد عن قتاده عن
عكرمة عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال رايت ربي عز وجل ثم يزد
ابن ابي عاصم على هذا والحديث معروف بطوله والمقصود هنا ان قول
ابن عباس راه مرتين اجاب فيه بقوله دانى بوده الذي هو بود اذا
تخلى بود لم يدركه بي ما سئل عن قوله تعالى لا تدركه الابصار وهذا يعضي
ان المرئي دونه عن انه قد ثبت في الصحيح عنه انه راه بفواده مرتين
ولم انفي بصر الابصار ونفوى ان يكون رؤيته بالفواد عند رؤيته بالعين
للاشياء خصوصا الا لعرهم وحسد عورض بهذه الاية احاب عنها وعلى
هذا فتتفق اقوال ابن عباس وهو اشبه ثم روى البزار حدثنا محمد بن عمرو
ابي سلمة عن ابن عباس في قوله تعالى ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى
عند هاجسه الفؤاد وحي الى عند ما اوحى فكان قاب قوسين او ادنى قال
ابن عباس فرآه النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو عيسى هذا حديث حسن ثم روى
حديث سريج بن يونس البصري عن عباده عن عبد الله بن سعيد قال قلت
لابي لو ادركت النبي صلى الله عليه وسلم سالته قال لم كنت تسأله قال كنت
اسأله هل راى محمد ربه فقال قد سالته فقال نورا اني اراه قال ابو عيسى هذا حديث حسن
وروى اسرائيل عن ابي اسحق عن عبد الرحمن بن يزيد عن عبد الله في قوله
ما كذب الفؤاد ما راى قال راى رسول الله صلى الله عليه وسلم جبريل في حلة

من زخوف قد ملا ما بين السما والارض قال ابو عيسى هذا حديث حسن صحيح
فاما اثبات الرويه بقوله والبحر فقد تورع فيه ايضا واما ابو ذر فقد
تقدم قوله رآه بفواده ولم يره بعينه واما انس بن مالك فقد روى من
حديث سعيد عن قتاده عن انس قال رأى محمد ربه ورواه ابن خزيمه
قال ثنا ابراهيم بن عبد العزيز ثنا ابو بحر البكراوي عبد الرحمن بن
عثمان عن سعيد وكذلك رواه ابن ابي عاصم ثنا عمرو بن عيسى الصيغ ثنا ابو
بحر البكراوي ثنا سعيد عن قتاده عن انس بن مالك انهما قد رأى ربه وكذلك
رواه الطبراني قال ثنا زكريا الساجي ثنا عمرو بن عيسى الصيغ ثنا ابو بحر البكراوي
ثنا سعيد عن قتاده عن انس قال رأى محمد ربه فمداره على ابي بحر عن سعيد
وفي معرفه نظر لحمل ان يكون اشتبه عليه ذلك بعض احاديث قتاده
في هذا الباب فانه روى عن عكرمه وعن ذكر الرويه والا فما نعرف له
من اصحاب سعيد ربه توجب نظرا وقد روى الطبراني في الرد على
من ناب رويه محمد ربه في قوله تعالى فاوحى الى عبده ما اوحى ثنا محمد بن علي الصايغ
ثنا سعيد بن منصور ثنا الحرث بن عبد ابو قدامه الاياذي عن ابي عمران الجوني
عن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رايت النور الاعظم ولفظ
رواية الخطاب رأيت الرب البارحه فاوحى اليه الى ما شاء ان يوحي قال ابو يوسف
القاضي المعدي ثنا معاذ بن هشام حدثني ابي عن قتاده عن عكرمه عن ابن عباس في قوله
رأى ربه فاوحى الى عبده ما اوحى قال الا عبد محمد فان قيل فقد روى الحلال ثنا
العباس بن محمد الدوري ثنا ابو داود النيلي ثنا حماد بن دليل عن سفيان بن سعيد
عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب او عبد الرحمن بن سابط عن ابي
تعلبه الخشني عن ابي عبيده بن الجراح عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اتاني الليله
ربي في احسن صوره فقال فيم يختصم الملا الاعلى
قال قلت لا ادري قال فوضع يده بين كتفي حتى وجدت بردها بين ثديي
قال ثم قال فيم يختصم الملا الاعلى قال قلت في الكفارات والدرجات قال

وما الكفارات قلت اسباغ الوضوء في المسرات ونقل الاقدام الى الجماعات
وانتظار الصلاة بعد الصلاة قال وما الدرجات قلت اطعام الطعام
وافشاء السلام وصلاة بالليل والناس نيام قال قل قلت وما اقول قال
قل اللهم اني اسالك عملا بالحسنات وترك المنكرات واذا اردت في قوم
فتنة وانا فيهم فاقبضني اليك غير مفتون وقد ذكر القاضي ابو يعلى هذا
في كتاب ابطال التاويل او ما ذكره من احاديث هذا الجنس الذي فيه رؤيته
في احسن صورة واثبت ذلك يقظة وتكلم عليه كما تكلم على غيره من
الاخبار فابطال التاويل اذ المتاولون كالمريسي وذويه وابن فورك
ونحوه يجعلون هذا في اليقظة ويتاوله كما فعله المؤسس قيل هذا
الحديث كذب موضوع على هذا الوجه بلا نزاع بين اهل العلم بالحديث ولهذا
لم يذكره الامام احمد فيما ذكره من اخبار هذا الباب ولا احد من اصحابه الذين
اخذوا عنه لا فيما يصححونه ولا فيما عللوه وكذلك ابن خزيمة لم يذكره لا فيما صححه ولا
فيما علله ولا رووه الائمة الذين جمعوا في كتب السنة احاديث الباب كابن ابي
عاصم والطبراني وابن منده وغيرهم لانه من الموضوعات التي لا يجوز ذكرها لمن
علم بها الا ان يبين انها موضوعة لقول النبي صلى الله عليه وسلم من حدث عني
بحديث وهو يرى انه كذب فهو احد الكاذبين وهذا الحديث من ابطل الباطل
عن سفيان الثوري والحسن بن صالح بن حي لم يات به احد عنهما احد من اصحابهما
مع كثرتهم واشتهارهم وايضا فاحاديث المعراج قد رواها اهل الصحيح من حديث
مالك بن صعصعة وابي ذر وانس وابن عباس وابي حبة الانصاري ورواه
اهل السنة والمسانيد من وجوه اخرى وليس في شيء منها هذا مع توفر
الهمم والدواعي على ضبط ذلك لو كان له اصل وهذا التاويل يوجب العلم
ببطلان هذا وايضا فقوله فيه نقل الاقدام الى الجمعات وانتظار الصلاة بعد
الصلاة والمعراج كان بمكة وتلك الليلة فرضت الصلوات الخمس ولم تكن
جمعة فقد ثبت في الصحيح عن ابن عباس ان اول جمعة كانت في الاسلام بعد جمعة بالمدينة
جمعة بالبحرين بجواثا قرية من قرى البحرين وهذا من العلم المتواتر الذي

لا يتنازع فيه اهل العلم واما ما يوجد في كتب اخرى ويوجد عند كثير من الشيوخ
والعامة من ان النبي صلى الله عليه وسلم راى ربه في بعض سكك المدينة او بعض مخارج
مكة او انه ينزل عيشة عرفة فيعانق المشاة ويصافح الركاب ونحو هذه الاحاديث
التي فيها رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ربه في اليقظة في الارض فكلها من الكذب الكذب
على رسول الله صلى الله عليه وسلم باتفاق اهل العلم فليعلم ذلك والخلال روى هذا
الحديث من هذا الوجه ورواه من وجه اخر هو الصواب لانه جمع الطرق
فقال وثنا احمد بن محمد الانصاري ثنا مومل ثنا عبيد بن ابي حميد عن ابي المليح
عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رايت ربي في منامي في احسن
صورة فقال يا محمد قلت لبيك ربي وسعديك فقال فيم يختصم الملا الاعلى وذكر
الحديث قال الخلال ثنا احمد بن محمد الانصاري ثنا مومل ثنا حماد بن كليل ثنا سفين
الثوري عن قيس بن طارق عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله ففي هذه الرواية
من رواية مومل عن حماد بن دليل عن الثوري عن قيس بن طارق عن النبي صلى الله عليه وسلم
جعله مرسلا وجعله مثل حديث ابي هريرة وحديث ابي هريرة يوافق سائر
الاحاديث ان ذلك كان في المنام كما ذكره في هذه الرواية ولكن انما اعتقد صحة
هذا من لم يكن له بالحديث والفاظه ورواته خبرة تامة من جنس الفقهاء
واهل الكلام والصوفية ونحوهم فلهذا ذكروه من بين متاول ومن بين راد
للتاويل ثم المثبتة تزيد في الاحاديث لفظا ومعنى فيثبتون ببعض الاحاديث
الموضوعة صفات ويجعلون بعض الظواهر صفات ولا يكون كذلك والنافية
تنقص الاحاديث لفظا ومعنى فيكذبون بالحق ويحرفون الكلم عن مواضعه
ومن هذا ما رواه الخلال ثنا عمرو بن اسحق ثنا ابو مسلم الحضرمي ثنا ابو معوية
وهب بن عمير والاحموسي عن ابي عبد الرحمن عن مقاتل بن حيان عن عكرمة
عن ابن عباس انه حدث عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لما اسري بي الى
السما فرايت الرحمن تبارك وتعالى الاعلا يقلبني في حلق شاب امرد نور يتلالا
وقد نهيت عن صفته لكم فسالت الهي ان يلزمني برؤيته فاذا هو
كانه عروس حين كشفت عنه حجلته مستويا على عرشه

في وقاره

في وقاره وعزه ومحده وعلوه ولم يؤذن لي في غير ذلك من صفته لكن سبحانه في
جلاله وكرمه تعالى في مكانه العالي بهذه المتعالي وهذه الالفاظ تنكرها اهل المعرفه
بالحديث ان يكون من الفاظ رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن هذا الحديث
بين ان حديث عكرمه بالحديث ان يكون المشهور كان يقوله كما في هذا
وشبهه هذا ما رواه الحلال ايضا قال ثنا ابو بدر شجاع بن الوليد
العبدي قال ثنا ابو يوسف يعقوب عن جويبر عن الضحاك عن ابن عباس ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم اسري به قال انتهيت الى نهر من نور فهاب الناء
قال فجعلت اهاب قال وجعل جبريل يقول يا محمد ادع الله بالتثبيت والتائيد
قال فجعلت ادعو بالتثبيت والتائيد فذكر انها دون العرش حتى انتهيت الى العرش
وامسك جبريل عني قال فلما انتهينا الى الله تبارك وتعالى التفت الى الوسنه
قال وعاينت بقلبي جلاله قال وكان ابن عباس يقول رآه بفؤاده ولم تره
عيناه ولكن قد يكون اصل الحديث انهما حدثا عن ابن عباس محفوظا وزيد
فيه زيادات كثيرة عادة كثير من هؤلاء المصنفين فيكون هذا موافقا
لان حديث قتاده والحكم عن عكرمه وحديث سلمه بن عمر وانه كان ليلة
المعراج واما ما رواه الدارمي للاحاديث المتقدمه فالصواب انه
ثابته كما عليه ائمه الحديث ولذلك لم يصح احمد وقال بقول النبي صلى الله عليه وسلم
رايت ربي فالكل على من رد موجها وقد ثبت حديث عكرمه عن ابن عباس
وهو اشدها وذكر ان العلما تلقته بالقبول وقال حدث به وقد
حدث به العلما فاما قوله في رواية الاثرم مضطرب في اسناده واصل
الحديث واحد وقد اضطربوا فيه وهذا كلام صحيح فانه اضطربوا في اسناده
بلا ريب لكن لم يقل ان هذا وحده ضعف متنه ولا قال ان مسنه عن ثابت
بل مثل هذا الاضطراب يوجد في احاديث ليس وهي ثابته وهذه الطرق
مع ما فيها من الاضطراب لم يرد الحديث وبعضه معروف بدليل دال له
واضحه على ان الحديث محفوظ صحيح الاصل واراد في ذلك

بل قد يوجب له القطع بذلك كما بيناه عليه أو لأنه قد ثبت أنه حدث
عبد الرحمن بن يزيد بن جابر وأخبره يزيد بن يزيد وأبو قلابة والأوزاعي
عن خالد بن اللجلاج وكل هؤلاء من الثقات المشاهير وهذا يثبت رواية
خالد لكن أحدهم قال عن ابن عباس سمعت النبي صلى الله عليه وسلم والآخر عن ابن عباس
عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وهذا يقتضي ثبوت إحدى الروايتين
دون الأخرى إذ لم يختلفا في متنه وإنما اختلفا في صفة الإسناد فقد
يقال الثانية أصح لأن ابن عباس ليس ولأن إحدى الروايتين
فيها زيادة والزيادة من الثقة مقبولة وقد يقال الأولى أصح لأن رواتها
عن خالد أكثر وقد رواه كذلك الأوزاعي وغيره كما سيأتي إن شاء الله والاضطراب
الاضطراب في هذه الرواية وقع من خالد نفسه وأنه كان لا يذكر في الرواية
إلا ابن عباس ولهذا لم يذكر أبو قلابة عنه إلا ما يتنه بابن عباس والمحفوظ في
الرواية كما تقدم هي المحفوظة صح الحديث إذ تعارضهما إما أن يوجب صحة أحدهما
أو يوجب الجمع بينهما وعلى كل تقدير فالحديث محفوظ فإما طرحهما جميعا فإنما
يكون إذا تعارض متنان متناقضان وذلك قول أبي قلابة عن ابن عباس
إما يكون محفوظا أو مصحفا وعلى التقديرين لا يقدح في متن الحديث بل يؤيد متنه
سواء كان محفوظا أو مصحفا ورواية يحيى بن أبي كثير عن زيد بن سلام
عن ابن عباس لا تخالف رواية خالد بن اللجلاج عنه بل توافقه وتعضده
لأن رواية خالد تدل على أنه كان لا يستوفي إسناده بل يأتي برسله وبأتي
يذكر الصاحب فهذه الرواية ذكرت ما ذكروه واستوفت الإسناد
والمتن وأما ما ذكره من حرمة من كونه يحيى عن زيد بن سلام إيذاء السماع
وهذا الأمر هنا لا تأثير عامة ما فيه أن يكون يأخذ من كتاب زيد
سلام كما قال عنه أنه كان يحدث من كتاب أبي سلام أما مع معرفته بخطه وأما
لأن الذي أعطاه قال له هذا خطه وهذا مما يريد التحديث فوقع السماع
كان مكتوبا ولهذا كان إسناده ومتنه ما في هذه الطريق يحمله دون الأخرى السماع

الإمام

بالكتاب مثل هذا هو جائز كالاحتجاج بصحيفة عمرو بن حزم وصحيفة عمرو بن
شعيب كما كان النبي صلى الله عليه وسلم يكتب كتبه الى النواحي فتقوم الحجة بذلك وان
لم يكن هذا حجة فمن المعلوم ان هذا الطريق تبين ان الحديث عن ابن عباس اذ مثل
هذه الطريق اذا ضمت الى طريق خالد بن اللجلاج كان اقل احوال الحديث ان
يكون حسنا اذ روي من طريقين مختلفين ليس فيهما متهم بالكذب بل
هذا يوجب العلم عند كثير من الناس ولهذا كان الائمة يكتبون
الشواهد والاعتمادات ما لا يحتج به منفردا والذي ذكر ابن خزيمة من
انه لم يثبت طريق معين من هذه الطرق هذا فيه نزاع بين اهل الحديث
لكن اذا ضمت الطرق بعضها الى بعض صدق بعضها بعضا فهذا مما لا
يتنازعون فيه لكن ابن خزيمة جرى على عادته انه لا يحتج الا بالاسناد يكون
وحده ثابتا فانه كثيرا ما يدخل في الباب الذي يحتج له من الشواهد والاعتبارات اشيا
فلا يحتج بها فما قاله لا ينافي ما اتفق عليه اهل العلم فثبت صحة الاحتجاج به من طريقين احدهما
من جميع الطرق لكن ابن خزيمة لم يسلك هذا والثاني من جهة ثبوت الاحتجاج
بالكتاب لكن ابن خزيمة لم يذهب الى هذا ومما يؤيد هذا ان المتن نفسه قد روي من
وجوه اخرى عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث ثوبان الذي تقدم ذكره وقد رواه
الخلال ايضا وروي من حديث ابن عمر قال الخلال انا محمد بن عوف نا ابو اليمان نا
ابو مهدي عن ابي الزاهرية عن ابي سخرة عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم تلبث عن
اصحابه في صلاة الصبح حتى ترانا له قرون الشمس ان تطلع ثم خرج عليهم فصلى صلاة الصبح
فلما فرغ قال اثبتوا على مقاعدكم ثم اقبل عليهم يقول لهم هل تدرون ما حبسني
عنكم قالوا الله ورسوله اعلم قال اني صليت في مصلاي ما كتب الله لي فضرب علي
اذني واتاني ربي في احسن صورة وقال الخلال انا محمد بن اسمعيل نا وكيع عن
عبيد الله بن ابي حميد عن ابي المليح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اتاني ات في احسن صورة فقال يا محمد اتدري فيم يختصم الملا الاعلى يوم القيمة قال قلت
لا فوضع يده بين كتفي حتى وجدت بردها بين يدي قال فعرفت كل شيء يسالني عنه قال نعم

يختصمون في الدرجات والكفارات قال وما الدرجات قال اسباغ الوضوء في السبرات
ومشي على الاقدام الى الجمعات وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط والكفارات
الطعام الطعام وافشاء السلام والصلاة بالليل والناس نيام وقد تقبلت
هذا لفظ الكفارات بالدرجات فان الصواب ان تلك الاعمال هي الكفارات
وهذه الباقية هي الدرجات كما تسمع في الروايات وهو لاي اب في احسن صوره
نصه ما رواه الحلال اثنا احمد بن محمد الانصاري ثنا مومل ثنا عبد الله بن ابي
حميد عن ابي الملح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتاني ربي في منامي
في احسن صوره فقال يا محمد قلت لبيك وسعديك قال فيم يختصم الملا الاعلى وقال
مومل ثنا حماد بن ليلى ثنا سفين الثوري عن منصور عن طارق عن النبي صلى الله عليه وسلم
مثله وقال قدمي على صدري بين ثديي والاسم حميد مومل ثنا عبد الله
اي حميد عن ابي الملح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتاني ربي في منامي
في احسن صوره والاشبه ان لفظ اتاني اب هو من رواه بعض الرواة بالمعنى
كانه عدل عن لفظ ربي اتاني حوفا على بعضهم او على السمع فان النبي صلى الله عليه وسلم ادب
انه قال ذكر اللفظ تواترت به الطرق وقد روى الحافظ ابو عبد الله بن مندة هذا
الحديث فيما اخرجه وانتقاه من احاديث الصفات التي ابى بعضهم الصفات وذكر
استقاله طرقه واعلى علما الشرق والغرب على ثلثمائة رواه من حديث ابي هريرة
وبوبان واحاديث ابن عباس منها ابو جهضم ثنا محمد بن ابراهيم بن كثير مومل ثنا
عبد الله ثنا ابي الملح عن ابي الملح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتاني
ربي عز وجل في منامي في احسن صوره فقال لي يا محمد قلت لبيك وسعديك قال فيم
يختصم الملا الاعلى قلت لا اعلم لي رب فوضع كفه بين كتفي حتى وجدت برد انامله
بين ثديي او قال نحري فعلمت ما
في السماوات وما في الارض ثم قال
يا محمد قلت لبيك وسعديك قال
فيم يختصم الملا الاعلى قلت في
الكفارات والكفارات المشي على
الاقدام الى الجمعات والجلوس في
المساجد بعد الصلوات واسباغ
الوضوء في المكاره فمن فعل ذلك
عاش بخير ومات بخير وكان من
خطيئته كيوم ولدته امه ثم قال
يا محمد اذا صليت فقل اللهم
اني اسالك فعل الخيرات وترك
المنكرات وحب المساكين وان
تغفر لي وترحمني واذا اردت
بعبادك فتنة فاقبضني اليك غير
مفتون اللهم اني اسالك حبك
وحب من يحبك والعمل الذي
يبلغني حبك اللهم اجعل حبك
احب الاشياء الي وخشيتك
اخوف الاشياء عندي واقطع
عني حبائل الدنيا بالشوق الى
لقائك وارزقني ان اقر عينك
بالنظر الى وجهك اللهم اني
اسالك الرضا بعد القضاء
وبرد العيش بعد الموت ولذة
النظر الى وجهك والشوق الى
لقائك في غير ضراء مضرة ولا
فتنة مضلة اللهم زينا بزينة
الايمان واجعلنا هداة مهتدين

فتجلى لي ما بين السماء والارض وذكر الحديث انا الحسن بن يوسف الطرائفي بمصر ثنا ابرهيم
مرزوق ثنا ابو عامر العقدي ثنا زهير بن محمد عن يزيد بن يزيد بن جابر عن
خالد بن اللجلاج عن عبد الرحمن بن عايش عن بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج ذات يوم غداة وهو طيب النفس
مشرق اللون فقلنا له فقال ما لي واتاني ربي الليلة في احسن صورة الحديث
قال الحافظ ابو عبد الله بن منده هكذا رواه زهير عن يزيد بن يزيد وارد
في الاسناد رجل من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورواه الاوزاعي وعبد الرحمن
بن جابر وغيرهما عن خالد بن اللجلاج سمعت عبد الرحمن بن عايش قال صلى
بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكروا الرجل في الاسناد انا محمد بن جعفر
بن يوسف وخيثمة بن سليمان قالا ثنا العباس بن الوليد بن مزيد اخبرني ابي
ثنا ابن جابر والاوزاعي قالا ثنا خالد بن اللجلاج سمعت عبد الرحمن بن عايش قال
صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الحديث بمثله وقال فيه فوضع كفه
بين كتفي فوجدت بردها بين يدي فعلمت ما بين السماء والارض ثم قرا وكذلك نري
ابرهيم ملكوت السموات والارض قال الحافظ ابو عبد الله بن منده ورواه ابو
سلام عن عبد الرحمن بن عايش عن مالك بن يخامر عن معاذ بن جبل قال وروى
هذا الحديث عن عشرة من الصحابة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ونقلها عنهم
ايمة البلدان من اهل الشرق والغرب وكنت حين كتبت ما كتبته بمكان
لا يصل اليه فيه الكتب وكنت اعلم ان هذا الحديث في جامع الترمذي لكن لم يكن
حاضرا عندي فلما حضر الي بعد ذلك وجدته قد تكلم عليه نحوا مما تكلمت
وبين انه حديث صحيح وذكر عن البخاري انه حديث صحيح وان الصواب هو حديث
معاذ فروى الترمذي في التفسير في سورة ص اولا حديث معمر عن ايوب عن
ابي قلابة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتاني الليلة ربي في احسن
صورة قال احسبه قال في المنام قال كذا في الحديث قال يا محمد هل تدري فيم يختصم
الملا الاعلا قال قلت لا قال فوضع يده بين كتفي حتى وجدت بردها بين يدي
او قال في نحري فعلمت ما في السموات وما في الارض قال يا محمد هل تدري
فيم يختصم الملا الاعلا قلت نعم في الكفارات والكفارات المكث في المساجد

بعد الصلوات والمشي على الاقدام الى الجمعات والجماعات واسباغ الوضوء في
المكاره ومن فعل ذلك عاش بخير ومات بخير وكان من خطيئته كيوم ولدته امه
قال ابو عيسى هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه قال وفي الباب عن معاذ
جبل وعبد الرحمن بن عائش عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد روي هذا الحديث عن
معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وسلم بطوله وقال اني نعست فاستقبلت نوما فرايت
ربي في احسن صورة فقال فيم يختصم الملا الاعلا ثم قال ثنا محمد بن بشار ثنا معاذ بن
هاني عن ابي سلام عن عبد الرحمن بن عائش الحضرمي انه حدثه عن مالك بن يخامر
السكسكي عن معاذ بن جبل قال احتبس عنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات
غداة عن صلاة الصبح حتى كدنا نترا عين الشمس شرعا فثوب بالصلاة فصلى صلى الله عليه وسلم
وتجوز في صلاته فلما سلم دعا بصوته قال لنا على مصافكم كما انتم ثم انفتل
الينا ثم قال اما اني ساحدثكم ما حبسني عنكم الغداة اني قمت من الليل فتوضات
وصليت ما قدر لي فنعست في صلاتي حتى استقبلت فاذا انا بربي تبارك وتعالى
في احسن صورة فقال يا محمد قلت لبيك رب قال فيم يختصم الملا الاعلا قلت في الكفارات
قال ما هو قال مشي الاقدام الى الجمعات والجلوس في المساجد بعد الصلوات واسباغ
الوضوء حين الكريهات قال فيم قلت اطعام ولين الكلام والصلاة والناس
نيام قال سل قلت اللهم اني اسالك فعل الخيرات وترك المنكرات وحب المساكين
وان تغفر لي وترحمني واذا اردت فتنة في قوم فتوفني غير مفتون اسالك
حبك وحب من يحبك وحب عمل يقرب الى حبك قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم انها حق فادرسوها ثم تعلموها قال ابو عيسى
هذا حديث حسن صحيح وقال هذا اصح من حديث الوليد بن الحضرمي
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر الحديث وهذا غير محفوظ
هكذا ذكره الوليد في حديثه عن عبد الرحمن بن عائش قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم وروى بشر بن بكير عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر
جابر هذا الحديث بهذا الاسناد عن عبد الرحمن بن عائش عن النبي صلى الله عليه وسلم

وهذا

وهذا اصح وحدث عبد الرحمن عن عباس لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم ثم
رايت ابا بكر بن ابي عاصم روى هذا الحديث في كتاب السنة من
طرق احدى بعد ان قال باب ما ذكر من رؤية نبينا صلى الله عليه وسلم
ربه في منامه واسند قول ابن عباس وما جعلنا الرؤيا التي اريناك
الا فتنة للناس قال هي رؤيا عين رآها النبي صلى الله عليه وسلم واسند قول
ابن عباس وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس عن عبد الملك بن
نفيل عن مصعب بن سعد عن معاذ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما رأى في نومه في يقظته فهو حق ثم قال باب قال ابو بكر بن ابي
شيبة نا حسين بن علي بن ابراهيم بن ميمون الصنعاني نا سماك بن حرب عن جابر
بن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تجلى لي في احسن صورة
فسألني فيم يختصم الملأ الاعلى قال قلت لا اعلم قال فوضع يده بين
كتفي فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما في السموات والارض ثم قال
يا محمد فيم يختصم الملأ الاعلى قال قلت في الكفارات قال وما هن
قلت مشي الاقدام الى الجماعات والجلوس في المساجد بعد الصلوات
والوضوء في المكاره قال فما الدرجات قال افشاء السلام وحسن الكلام
والصلاة بالليل والناس نيام قال سل تعطه قال اللهم اني اسألك حبك
وحب من يحبك وحب عمل يقربني الى حبك قال صدقت قم فقد قضيت
حاجتك قال ابو بكر نا ابو الوليد نا مسلم
وصدقة بن خالد قالا نا ابن جابر قال سمعت سليمان بن حبيب المحاربي
يحدث عن ابي الدرداء قال سمعت ابا ادريس الخولاني يحدث عن
معاذ بن جبل قال سمعت عبد الرحمن بن عائش قال سمعت
عبد الرحمن بن عائش يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيت ربي
في احسن صورة يعني في منامي قال فوضع كفه بين كتفي حتى وجدت
برد انامله بين ثديي فتجلى لي كل شيء وعرفت قال يا محمد قلت لبيك
وسعديك قال فيم يختصم الملأ الاعلى قلت في الكفارات قال ما هن
قلت نقل الاقدام الى الجماعات والجلوس بعد الصلوات في المساجد
وابلاغ الوضوء في المكاره قال فما الدرجات قلت اطعام الطعام
ولين الكلام والصلاة بالليل والناس نيام قال سل تعطه قلت اللهم
اني اسألك حبك وحب من يحبك وحب عمل يقربني الى حبك قال
اما هذه فقد قضيت قال ابو بكر نا ابو الوليد نا مسلم بن خالد
عن ابن جابر عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر عن عبد الرحمن بن
عائش الحضرمي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيت ربي
في احسن صورة وذكر الحديث الى قوله عن ابن عباس وحدث به ثوبان قال وفي هذه الاخبار وضع يده
بين كتفي والحافظ ابو القاسم الطبراني ذكر في كتاب السنة في
باب رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ربه احاديث ابن عباس ومعاذ ونحوها
ثم ذكر الحديث وقدم قسم طريق معاذ الذي هو اصحها

واكملها ورواه من وجه اخر عن يحيى بن ابي كثير فقال نا محمد بن محمد التمار البصري نا
محمد بن عبد الله الخزاعي نا موسى بن خلف العمي نا يحيى بن ابي كثير عن زيد بن سلام
عن جده ممطور عن ابي عبد الرحمن السكسكي عن مالك بن يخامر عن
معاذ بن جبل قال احتبس علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلاة الغداة
حتى كادت الشمس تطلع فلما صلى بنا الغداة قال اني صليت الليلة فاقضي لي ووضعت
جنبي في المسجد فاتاني ربي عز وجل في احسن صورة فقال يا محمد هل تدري
فيم يختصم الملا الاعلا قلت لا يرب قالها ثلثا قلت لا يرب قال فوضع يده بين
كتفي فوجدت بردها في صدري فتجلى لي كل شي وعرفته فقلت في الكفارات
قال فما الدرجات قلت اطعام الطعام وافشا السلام والصلاة بالليل والناس
نيام فقال صدقت فما الكفارات قلت اسباغ الوضو في المسرات وانتظار
الصلاة بعد الصلاة ونقل الاقدام الى الجمعات قال صدقت سل يا محمد قلت اللهم
اني اسالك فعل الخيرات وترك المنكرات وحب المساكين وان تغفر
لي وترحمني واذا اردت بين عبادك فتنة فاقبضني اليك غير مفتون اللهم اني
اسالك حبك وحب من احبك وحب عمل يقربني الى حبك قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم تعلموهن وادرسوهن فانهن حق ثم ذكر حديث معوية
بن صالح عن ابي يحيى عن ابي يزيد عن ابي سلام الاسود عن ثوبان قال خرج الينا
رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد صلاة الصبح فقال ان ربي اتاني الليلة في احسن
صورة وذكر الحديث قال ابو القسم اظنه الذي روى عنه معوية بن صالح
هذا الحديث هو سليم بن عامر وابو يزيد هو يزيد بن سلام ثم ذكر حديث
جابر بن سمرة كما ذكره بن ابي عاصم فقال نا عبيد الله بن همام نا ابو بكر بن ابي شيبة
وساقها باللفظ المتقدم الا انه قال فوضع يده بين كتفي حتى وجدت بردها
على يدي فما سالني عن شي الا علمته ولم يشك ثم ذكر حديث قتادة عن ابي قلابة عن
خالد بن اللجلاج عن ابن عباس وحديث معمر عن ايوب عن ابي قلابة عن ابن عباس ثم ذكر طريقا ثالثا

حديث

حدثنا ابي قلابه وسمعا عبد الله بن عباس قال نا عبدان بن احمد نا يعقوب
بن عمران الحوي نا انس بن سوار الجرمي عن ايوب التجستاني عن ابي قلابه
عن خالد بن اللجلاج ان عبد الله بن عباس حدثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
عد امتي اعلى اصحابه يعرفون الشر وجهه فقال لهم انا اتاني
ربي عز وجل الليلة في احسن صوره فقال يا محمد قلت لبيك ربي وسعديك
قال هل تدري فيم يختصم الملا الاعلى قلت نعم ربي في الكفارات والكفارات
المشي على الاقدام الى الجمعات والجلوس في المساجد بعد الصلوات وابلاغ
الوضوء اماكنه على المكاره قال صدقت يا محمد فمن فعل ذلك عاش بخير ومات
بخير وكان من خطيئته مثل يوم ولدته امه واذا صليت يا محمد فقل اللهم
اني اسالك فعل الخيرات وترك المنكرات وحب المساكين وان تتوب علي
واذا اردت بعبادك فتنه ان تقبضني اليك غير مفتون والروح الصوم
وطيب الكلام والصلاة بالليل والناس نيام فتمسيته في هذه الرواية عبد
الله بن عباس دليل على الاضطراب ثم ذكر حديث عبد الرحمن بن يزيد
بن جابر عن خالد بن دريك رواه الاوزاعي والوليد بن مسلم كلاهما عن يحيى ثم ذكر حديث
ابي امامه قال نا محمد بن اسحق بن راهويه نا ابي نا حدير عن ليث عن عبد الرحمن
بن سابط عن ابي امامه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثم ذكر حديث يوسف بن عطيه
الصفار رواه عن ابن ذهوذهم فان يوسف ضعيف والمتن
رواه ثور عن ابي قلابه ثم ذكر حديث ابي هريره الذي رواه الحلال
قال نا محمد بن حمدان نا الحسين بن اسحق التستوري نا محمود بن خالد الدمشقي
نا اسمعيل بن عياش عن عبد الله بن ابي حميد عن ابي الملح عن ابي هريره قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم رايت ربي عز وجل في منامي في
احسن صوره ثم ذكر مثله واما حديث ام الطفيل فانكر احمد انه

لم يعرف بعض رواته لا يمنع ان يكون عرفه بعد ذلك ومع هذا فامره
بتحديثه به لكون معناه موافقا لسائر الاحاديث كحديث معاذ وابن
عباس وغيرهما وهذا معنى قول الخلال انما روى هذا الحديث وان
كان في اسناده شيء تصحيحا لغيره ولان الجهمية ينكر الفاظه التي قد
رويت في غيره ثابتة فروى ليس ان الذي انكروه تظاهرت به
الاخبار واستفاضت ولذلك قول ابي بكر عبد العزيز فيه
وها نحن قائلون به اي لاجل ما ثبت من موافقته لغيره الذي هو
ثابت لا انه يقال بالواهي من غير حجة فان ضعف اسناد الحديث
لا يمنع ان يكون متنه ومعناه حقا لا يمنع ايضا ان يكون له من
الشواهد والمناسبات ما يبين صحته ومعنى الضعف عندهم انا لم نعلم
ان راويه عدل او لم نعلم انه ضابط فعدم علمنا باحد هذين يمنع
الحكم بصحته لا يعنون بضعفه انا نعلم انه باطل فان هذا هو الموضوع
وهو الذي يعلمون انه كذب مختلق فاذا كان الضعف في اصطلاحهم
عائدا الى عدم العلم فانه يطلب له اليقين والسبب فاذا جاء
من الشواهد بالاخبار الاخر وغيرها ما يوافقه صار ذلك موجبا
للعلم بان راويه صدق فيه وحفظه والله اعلم فصل
اذا عرف ان الحديث الذي فيه رايت ربي والاي ربي في احسن
صورة وقال فيم يختصم الملا وفيه فوضع يده بين كتفي انما كان بالمدينة
وكان في المنام وهو حديث ثابت ظهر خطا طائفتين طائفة يعتقد
انه كان في اليقظة ليلة المعراج ويجعله من الصفات التي يقدرها
او يحرفها فنتكلم على ما ذكره المؤسس قوله يحتمل ان يكون ذلك

من صفات

من صفات الذاتي كما يقال دخلت على الامير في احسن هيئة فهذا
باطل لوجوه احدها ان لفظة في اتم طرفيه اي قمت من الليل فتوضأت
وصليت ما قدر لي فنعست في مصلاي حتى استقلت فاذا انا بربي في
احسن صورة فقال يا محمد فقلت لبيك رب قال فيم يختصم الملا الاعلا
فقوله فاذا انا بربي في احسن صورة صريح في ان الذي كان في احسن
صورة هو ربه الوجه الثاني ان في اللفظ الاخر اتاني ربي الليلة
في احسن صورة الوجه الثالث ان النائم اذا اخبر بانه راى
غيره في احسن صورة لم يكن مقصوده الاخبار بصورة نفسه الرابع
ان قول القائل رايت فلانا في احسن صورة انما يتعلق الظرف
فيه بالمرئي لا بالراي كما لو قال رايت فلانا راكبا او قاعدا او في حال
حسنة ونحو ذلك او في احسن صورة لان من لغتهم انما يصلح
للفاعل والمفعول لا يجوز فيه ترك الترتيب الا اذا امن اللبس
فلا يقولون ضرب موسى عيسى الا اذا كان الاول هو الضارب
ويقولون اكل الكمثرى موسى يقدمون المفعول لظهور المعنى
بالرتبة فقول القائل في احسن صورة وفي حال حسنة ونحو ذلك
لا يجوز تعليقه الا بما هو الاقرب اليه فاذا كان المفعول هو
المتاخر وهو الاقرب اليه تعلق به واذا اريد تعليقه بالفاعل اخر
او اعيد ذكره مثل ان يقال جئته وانا في احسن صورة او لم يات
الامير الا وانا في احسن صورة ونحو ذلك وبهذا يظهر الفرق بين
هذا وبين قول القائل دخلت على الامير في احسن هيئة فان دخوله على
الامير يشعر بانه هو كان المتحول المتنقل والامير يتحمل للقائه
الا ترى انه لو قال رايت الامير في احسن هيئة او في احسن صورة لم يكن
المفهوم منه الا ان الامير هو الذي في احسن هيئة واحسن صورة
فيعطى كل لفظ وتركيب حقه لا يقاس هذا بهذا مع اختلاف بعضها

الخامس ان قوله في الوجه الاول يكون المعنى ان الله زين خلقه وجمل
صورته عند ما راى ربه يقال له منا عده العلما من فضايل النبي صلى الله عليه وسلم
انه عرج به الى السما ثم رجع واصبح كبايت لم يتغير كما حصل لموسى عليه السلام
حين كلمه الله فانه كان يتبرقع قال ابو طالب كم
وكذلك لما خرج عليهم الى صلاة الفجر بالمدينة واخبرهم بما راى لم ينقل احد انه
انه تغيرت صورته حتى صارت احسن الصور اكثر ما في بعض الطرق انه خرج وهو
طيب النفس مشرق اللون ومعلوم ان هذا ليس باحسن الصور السادس
ان تلك الزيادة في صورته ان قيل بقيت عليه فهذا عليه كذب ظاهر فان
صورته لم تختلف اختلافا خارجا عن العادة وان قيل كانت حين الرويه
وزالت بزوالها فمن المعلوم ان الذي يراد اكرامه بتزيين صورته ان لم
يره العباد في الصورة الحسنة المجملة والا فهو في نفسه لا يحصل له انتفاع
بمجرد كمال صورته الذي لا يراه احد فاي اكرام في هذا الوجه السابع ان
قوله رايت ربي في احسن صورة لو عاد الى الراي لوجب ان يكون حين الرويه
كان في احسن صورة والحديث يدل على انه لفرحه وسروره بالرويه اشرق
لونه وطابت نفسه فيكون ذلك بعد الرويه فامتنع ان يكون قوله هذا حجة فبطل
قولهم الوجه الثامن ان لفظه خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات
غداة وهو طيب النفس مشرق اللون فقلنا ما له فقال ما لي واتاني
ربي الليلة في احسن صورة فهذا صريح بان اتيان ربه له في احسن صورة ليس
ليس هو طيب نفسه واشراق لونه الوجه التاسع قوله في الوجه الثاني
ان المراد من الصورة الصفة ويكون المراد الاخبار عن حسن حاله عند
الله انه انعم عليه فوجوه كثيرة عظيمة من الانعام باطل من وجوه احدها
ان النعم المخلوقة للعبد المنفصلة عنه لا يكون صفة له بحال فان الموصوف
لا يوصف الا بما قام به من الصفات لا بشي يقوم به بحال وقد تقدم تقرير
هذا ولو جاز هذا لجاز وصف الله بجميع الموجودات وان يكون جميعها

صفات

صفات لله ولجاز وصف العبد بكل ما يملكه الله تعالى اياه الوجه
العاشر ان لفظ الصوره لا يقال الا على ما هو قائم بذى الصوره فاما الامور
المنفصله عنه التى لا تقوم به فلا تكون صوره له الا بتقدم البيان انه لو
اريد بالصوره الصفه لكان جمال صورته وحسنها اولى بان يكون معنى هذا
الموجه دون ان يكون هذا المعنى هو معنى لفظ الصوره ويكون النعم
المنفصله معنى لفظ الصفه الوجه الحادى عشر قوله وذلك لان الذى
يكون بحيث تتلقاه المرى بالاكرام والتعظيم وقد يكون بخلافه فعرفنا
ان السؤال ان جاء كان من القسم الاول تقابله الاكرام والتعظيم هو من
فعل الله تعالى فهو بان يكون صفه اولى من ان يكون صفه للمكرم المعظم
فاما ان يكون صفه لها او للمكرم اما جعله صفه للمكرم فقط فباطل وذلك لان
الاكرام ان كان امرا قائما بذات المكرم فهو الوجه الاول اذا كان منفصلا
عنه فمن المعلوم ان كونه صفه لله لان الله فعله والله يوصف بنفس الفعل
الذى هو الخلق والتكوين عند عامه اهل الاثبات وان خالف فى ذلك الجبائى
من المعتزله ومن تبعهم من متكلمه الصفاتيه ونحوهم وكذلك التلقى بالاكرام
هو فعل المرى فهو احق بالوصف به من المرائى فتبين بطلان ان يكون هو الذى
فى احسن صوره الى المرى فقط فان قيل يجوز ان يكون معناه فى احسن
صوره بان يكون الى المرى فقط ويكون معلقا بالمصدر لا بالفعل ولا
بالمعمول والتقدير رايته رويته هو فى احسن صوره اى صفه قيل هذا
لو صح لكان هو معنى الوجه الاول لان الرويه صفه للمرائى بصفه صفه
فيكون المعنى رايتنى فى اى احسن صوره وانصافا لصوره انما توصف بما قام
بمحله فاما الرويه ونحوها فتجاز وصفها بالصوره الى نقل ذلك من لغه العرب
بل لا يوصف بها فى لغتهم الا بعض الامور القائمه بمحلها كما تقدم مع قول ابن
عباس وعكرمه وغيرهما ان الصوره لا تكون الا اذا كان له وجه فقوله صلى الله عليه
من صور صوره كلف ان ينفخ فيها الروح لا يتناول الا ذلك الوجه الباقى عن ان يحدث ام الطفل

انه راى ربه في صورة شاب موفر رجلاه في خضر عليه نعلان من ذهب
على وجهه فراش من ذهب الوجه الثالث عشر ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقل رايت
ربي في احسن صورة وسكت بل لم يقل ذلك الا موصولا بما يبين صفة الرؤية
كما تقدمت الفاظ الاحاديث بذلك فهذا الذي ذكره المؤسس ومن نقل من كتبه
كابن فورك من جعل حديثا مفردا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال رايت ربي في
احسن صورة ثم يتاولون ذلك امر لا اصل له اما قول الرازي وان كان عائدا
الى المرئي ففيه وجوه الاول ان يكون راى ربه في المنام في صورة مخصوصة وذلك
جائز لان الرؤيا من تصرفات الخيال فلا ينفك ذلك عن صورة متخيلة فيقال له قد
بينا ان الفاظ الحديث صريحة في ان هذه الرؤيا كانت في المنام فيكون هذا الوجه
هو المقطوع به وما سواه باطل ولكن لا يكون ذلك من باب التاويل بل الحديث
على ظاهره فيكون ظاهره انه راه في المنام وهذا حق ولا يحتاج الى تاويل
وهذا مقصودنا فانهم يدعون احتياج هذه الاحاديث الى تاويل يخالف
ظاهرها لان ظاهرها عندهم ضلال وكفر وهم غالطون تارة فيما يدعون
انه ظاهرها وليس كذلك كما يدعون ان ظاهر هذا الحديث انه راه في اليقظة
كذلك دعواهم ان ظاهرها الذي هو ظاهرها الحق وهذا الذي اثبته
الرازي في جواز رؤية الله في المنام هو الحق الذي عامة اهل الاثبات
وان نازع فيه منازع من الجهمية لكن في هذا الباب للنفاة والاثبات غلط
كما سننبه عليه ان شاء الله تعالى مثل جعل بعض النفاة للرؤية عقائد غير
مطابقة وتخيلات باطلة فهي كالرؤية بالعين المحققة الموجودة في الخارج
قوله في الوجه الثاني ان يكون المراد من الصورة الصفة وذلك
لانه لما خصه بمزيد الاكرام والانعام في الوقت الذي راه صح ان يقال
في العرف المعتاد اي رايته في احسن صورة كما يقال وقعت هذه الواقعة
على احسن صورة واجمل هيئة فيقال له هذا باطل من وجوه انه تقدم في الفاظ الحديث

انه

انه راى ربه في المنام في احسن صورة شابا موفرا الثاني انما يخلقه الله
من الاكرام والانعام ليس صفة له فان لا يكون صورة له اولى من المعلوم
ان نعمة الله على عباده لا تحصى ولا يوصف بها وان وصف بانه خلقها
وانعم بها واحسن بها الثالث انه لو اريد بذلك النعم كان من المعلوم انما
ينعمه الله به عليه بعد ذلك احسن صورة وقد قال رايته في احسن
صورة الرابع قوله كما يقال وقعت هذه الواقعة على احسن صورة واجمل
هيئة يقال له هذا ان كان كلاما عربيا فالصورة قائمة بغيره فليس ذلك
نظير قوله رايته في احسن صورة اذا جعلت الصورة للمرئي وجعلتها
نعما مخلوقة منفصلة عنه الخامس انه اذا جعل قوله احسن صورة للمرئي
وجعله من مفعولاته كان المعنى ان ما انعم به على محمد تلك الساعة
هو احسن صورة لله وهذا باطل قطعا السادس ان هذا التاويل
من جنس التاويل الذي رده الدارمي على متبع المريسي حيث قال يحتمل
ان يكون هذه صورة مخلوقة اتى الله فيها لامر بدا لها فكلاهما
مشتركان في الفساد من جهة جعل الصورة مخلوقة مملوكة ولكل من
التاويل وجوه تختص به تدل على فساده وقول الرازي الوجه الثالث
لعله صلى الله عليه وسلم اطلع على نوع من صفات الجلال والعزة والعظمة ما كان مطلعا
عليه قبل ذلك يقال له هذا عليه وجوه احدها ان هذه ليست امورا
ثبوتية عندك قائمة بالله فان الجلال والعزة تعيده الى الصفات السلبية
وهي امور عدمية لا ترى والعظمة تعيده الى ما يخلقه من المخلوقات
المخلوقات العظيمة ورؤية المخلوقات ليست رؤيته الثاني انه قال اذا قال
رايته في احسن صورة وجعلت ذلك من صفات الله اي على احسن صفة لزم
ان يرى على غير احسن صفة ولزم ان يكون له في ذاته حالات حال يكون
فيها على احسن صفة وحال لا يكون فيها كذلك وهذا كله عندك ممتنع
لان ذلك يستلزم قيام الحوادث بذاته ونحو له الثالث انه لو

ومن المعلوم ان رويته له في الدار الاخرة اكمل لو كان قد راه في الدنيا
احسن صفاته الرابع ان هذا يستلزم انه علم حقيقة الرب المختصة بل
يكون قد راها ورويتها ابلغ من علمها والمؤسس دائما يقدر خلاف ذلك هو
وغيره لقوله صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك وغير ذلك واما قول الرازي
في الخبر الذي رواه عن ابن عباس قوله رايت ربي في احسن صورة الى
اخره وقد تقدم ان رواية هذا عن ابن عباس غلط وانما هو حديث ابن عباس
وغيره واحاديث ابن عباس المحفوظة عنه لها الفاظ اخر وهذا هو
حديث ابي قلابة رواه عنه معمر عن ايوب وقتادة فقوله واعلم ان قوله
رايت ربي في احسن صورة قد تقدم تاويله يقال له ليس فيما تقدم ما يقرب من
الحق الا قوله يحتمل ان يكون عائدا الى المرئي ويكون رويا منام فهذا
الاحتمال قريب الى الحق لان الحق انه كان رويا منام لكن هو جوز ذلك
ولم يجزم به وتسميته هذا تاويلا غلط لانه تفسير مبين في الحديث وان كان
قد لا يروى في لفظ حديث ابن عباس الذي ذكره فهو مفسر في الفاظ جمهور
الرواة للحديث ومن المعلوم ان الحديث الواحد اذا رواه احد بلفظ مختصر
ورواه جماعات فزادوا فيه الفاظا تفسر ذلك الغلط وتبينه كان
ما رواه مفسرا ومبينا لما رواه هذا لو كانت رواية ابن عباس محفوظة
فكيف وقد وقع فيها ما وقع قال الرازي واما قوله وضع يده بين كتفي ففيه
وجهان احدهما المراد منه المبالغة في الاكرام بحاله والاعتناء بشانه يقال
لفلان يد بهذه الصيغة اي هو كامل فيها يقال له هذا معلوم الفساد بالضرورة
الواضحة من وجوه احدها انه اذا قال فوضع كفه بين كتفي حتى وجدت برد
انامله على صدري فعلمت ما في السموات والارض كان هذا اللفظ نصا
صريحا في معناه فكيف يمكن احالته الثاني ان التعبير عن الاهتمام والاعتناء
بمثل هذا اللفظ معلوم البطلان في اللغة حقيقة او مجازا وليس قولهم
لفلان يد بهذه الصيغة من قول القائل وضع يده بين كتفي حتى وجدت برد انامله

بين يدي

بين يدي او على صدري الثالثة من قال انه يقال لفلان في هذا بيد بهذه الصيغة
اي هو كامل فيه نعم بعيد بالبد عن القدرة فيقال لفلان في هذا بيد وانا صاحب
يد في هذا اي قادر عليه اما انه كامل القدرة فلا بد له من لفظ يدل عليه ويقولون
ما لفلان بهذا يد اي ما له به طاقة ولا قبل كما قيل
جعلت لعراف اليمامة حكمه وعراف نجد ان هما شفياني
فما برحا حتى تهايجت بينهما حرب كان سعيرها ولظاها شفائي الرابع هل ان يقال
فلا اسقاك الله وانه ما لنا بما شملت مثل الطلاء بد ان له بد بهذا او فيه بمعنى انه كامل فيه او بر ادهو قادر عليه فاي دلالة في
هذا على ان قوله فوضع يده بين كتفي حتى وجدت برد انامله في صدري
انما يدل على الاعتناء والاهتمام بحاله الخامس انه لو كان المعمول فوضع يده بغير
وقال ان هذا امر جنس قولهم يدي معك او يدي في هذا الامر ونحو ذلك مما
يدل على انه قائم فيه فاعل له لم يظهر فساده كما يظهر الفساد في تاويل قوله
فوضع يده بين كتفي حتى وجدت برد انامله بين ثديي الوجه السادس
ان هؤلاء يعمدون الى الفاظ الحديث يقطعونها ويقرؤون بينهم ثم يتاولون كل
قطعة بما يمكن وما لا يمكن ومن المعلوم ان الكلام المتصل بعضه يفسر بعضه
بعضا ويدل آخره على معنى اوله واوله لا يتم معناه الا آخره فاذا
بقال الكلام بآخره وهذا كثير اما بفعله هذا المؤسس واما له وهو في مثل ذلك
كالحكي عن بعضهم تاخر الزنادقة لما قصر عن قتله لا تصلبوه قال انا الله فقول الفاعل
قول المصلبين فقيل له لا تتم الدين هم عن صلاتهم ساهون قال لا تكفنوه كما دائما
بعضهم وانما قال ويل ويل الذي شر قوا قال بل ويل ويل للمصلبين
قوله الوجه الثاني ان يكون المراد من اليد النعمة يقال لفلان يد بيضا
ويقال ان ايادي فلان لكثيرة فيقال له هذا من نمط الذي قبله فان قول القائل
وضع يده بين كتفي حتى وجدت برد انامله على صدري او بين ثديي صريح في وضع اليد

التي هي اليد لا تحتمل النعمة بوجه من الوجوه الثاني ان التعبير عن النعمة بمثل هذا
اللفظ معلوم الفساد بالضرورة من اللغة حقيقة ومجازا الثالث ان اليد اذا عبر بها
عن النعمة كان معها من القراين ما يبين ذلك كساير الفاظ المجاز كما انه اذا قال
اياديك علينا كثيرة مع كون هذا في سياق المدح وان ليس في كون ذات يده فوقه شي من
المدح وانه ليس له ايادي كثيرة وغير ذلك مما يبين ان المخاطبين ان نعمتك واحسانك قد
استولى علينا واستعلا علينا ولهذا كان هذا المعنى ظاهر مثل هذا الخطاب
وان سمي مجازا فاين هذا من قوله فوضع يده بين كتفي حتى وجدت برد انامله
بين ثديي الرابع انه لو قيل فاسبغ على اياديه ونحو ذلك لكان لقوله وجه اما حتى
وجدت برد انامله بين كتفي فهل يحتمل هذا ان يكون المراد مجرد انعامه
الخامس ان النعمة التي انعم بها عليه اما ان يكون جوهرا قايما بنفسه او عرضا
اما الجوهر فوضعه على كتفيه تثقيل له والله قد انعم عليه بوضع الوزر عنه
فكيف يضع عليه ما يثقله وان كان عرضا فلا بد ان يكسب ذلك المحل صفة لان
العرض اذا قام بمحل عاد حكمه اليه فيقتضي اتصاف كتفيه لا يوجد كتفيه الاعضا
هذا ان قيل ان الموضوع على جسمه الذي بين كتفيه فان قيل انه بينهما فوق
فيقال اي شي من النعم قام بالهوى الذي فوق ظهره كان بعده عنه اعظم من بعد
المتصل به وحمل اللفظ على مثل هذا المعنى من التلاعب بكلام الرسول السادس
اي شي هذا الذي هو الجواهر والاعراض المخلوقة اذا وضع بين كتفيه ملاصقا
او غير ملاصق كان من نعم الله العظيمة السابع ان لفظ وضع يده لا يعرف
استعمالها في مجرد النعمة مفردا فكيف مع هذا التركيب قال الرازي واما
قوله بين كتفي فان صح فالمراد ما اوصل الى قلبه من انواع اللطف والرحمة فالكلام
عليه من وجوه احدها ان هذا كساير الفاظ الحديث فلا معنى لتخصيصه بالتعليق
دون ساير الفاظ الحديث وان قال لفظ اليد في القران والاحاديث المتواترة
يقال له لكن ليس في ذلك لفظ وضع يده فهذا اللفظ في هذا الحديث الوجه
الثاني انه قد تقدم ان هذا اللفظ ثابت في هذا الحديث

وان

وان ذلك كان في المنام الثالث قوله فالمراد ما اوصل الى قلبه من انواع
اللطف والرحمة يقال لا ريب ان في ذلك الحديث فتجلى لي ما بين السما والارض ولا
ريب ان هذا من اثار هذا الوضع فانه من الموجود في الشاهد ان الانسان
يضع صدره على صدر الانسان او على ظهره فيجد في قلبه من الاثار
بحسب ما يناسب حاله وحال الواضع كما في صحيح مسلم عن ابي بن كعب قال كنت
في المسجد فدخل رجل يصلي فقرا قراة انكرتها ثم دخل اخر قراة سوى قراة
صاحبه فلما قضينا الصلاة دخلنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم جميعا فقلت
ان هذا قرا قراة انكرتها عليه ودخل اخر فقرا سوى قراة صاحبه فامرهما
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقرا فحسن قراتهما فسقط في نفسي من التكذيب
ولا اذ كنت في الجاهلية فلما راى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قد غشيني ضرب
في صدري ففضت عرقا فكاني انظر الى الله فرقا فقال اني ارسل الي ان اقرا
القران على سبعة فرددت اليه ان هون على امتي فرد الي الثانية ان اقراه على
حرفين فرددت اليه ان هون على امتي فرد الي ان اقراه على سبعة احرف
ولكل بكل رده رددتكها مسالة تسالنيها فقلت اللهم اغفر لامتي اللهم اغفر لامتي
فهنا كان الضرب بيده على صدره للوجه واخراج ما في قلبه من الشك وقد
كانت يده المباركة يضعضعها في الما فيفور الما من بين اصابعه وفي الصحيح
في حديث بدء الوحي لما جاه جبريل فقال اقرا قال قلت لست بقاري
قال فاخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ثم ارسلني فقال اقرا قلت لست بقاري
فاخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ثم ارسلني فقال اقرا قلت لست بقاري فاخذني فغطني
الثالثة حتى بلغ مني الجهد ثم ارسلني والغط شبيه الخنق وهو مما شبه له فرويته
صلى الله عليه وسلم ربه في المنام وانه قال له فيم يختصم الملا الاعلى اي يختصمون
فقال لا ادري ثم وضع يده بين كتفيه حتى وجد برد انامله على صدره هو
ليعلمه ما لم يعلمه ولهذا قال تجلى لي عقيبها ما بين السما والارض فالتجلي والعلم
اثر وضع يده بين كتفيه لا انه هو نفس ما بين الكتفين ولا انه نفس

الرابع ان تسميه ما بين الكتفين باللطف والرحمه لا يدل عليه اللفظ لا حقيقه ولا مجازا
الخامس انه اما ان يقول ان وصول اللطف والرحمه الى قلبه هو معنى قوله بين كتفي
او معنى قوله فوضع يده بين كتفي فان كان الاول فاللفظ المفرد المجرد كيف يدل
على معنى الجمله وما وجه ذلك وان كان الثاني فيكون هذا تاويل قوله فوضع
يده بين كتفي ويكون ما تقدم من الوجهين في تاويل فوضع يده باطلين لان هذا
يكون هو معنى الجمله واما قوله وقد روي بين كتفي فعليه وجوه احدها ان
هذا تصحيف وهو كذب محض اما عمد واما خطا فان اهل العلم بالحديث متفقون
على روايه بين كتفي بالبا وللجهميه من هذا الجنس امثال يحرفون فيها الفاظ
النصوص تاره ومعانيها اخرى كقول بعضهم وكلم الله موسى تكليما وكروايه
بعضهم ينزل ربنا وامثال ذلك الثاني قوله والمراد ما يقال اتاني كيف
وفي ظل العمامه فيقال له فالرسول هو من انعام الله ام الله في انعامه وليس
الحديث انه قال فجعلني في كنفه بل هو وضع يده بين كتفي فيكون المعنى على تفسير
وضع يده من نعمي او في ظل انعامي ومعلوم ان هذا قلب الحقيقه فان العبد في
نعمه ربه ليس الرب في نعمه عبده الثالث انه قد فسر بالنعمه فاذا
جعل كنفي العبد انعامه فان المعنى انه وضع نعمه الله في انعام العبد وهذا
من اظهر الباطل الرابع ان الكنف يقال مفردا وهذا ليس بمفرد وروي
بالتثنيه كتفي كان خلاف اللغه فان الكتف يفرد ولا يثنى في مثل ذلك وان روي
كتفي مفردا يقال له فلفظ بين لا يضاف الا الى ما فيه معنى العدد وهو لم
يقل بين كتفي بل قال بين كتفي الخامس انه قال فوضع يده بين كتفي حتى وجدت
برد انامله في صدري او بين ثديي وهذا صريح في المقصود فقول القايل
في كتفي حتى وجدت برد انامله في صدري او بين ثديي وهذا صريح
في المقصود فقول القايل في كتفي حتى وجدت برد انامله في صدري من اظهر
التناقض السادس انه يقال فلان في كنف فلان لكن لا يقال هو بين كتفيه او كتفيه

قال لعله

وانما لعله

قال الرازي

قال الرازي واما قوله فوجدت بردها فيحتمل ان المعنى برد النعمة
وروحها ورائحتها من قوله عيش بارد اذا كان رغدا يقال له هذا باطل
من وجوه احدها انه اذا قال فوضع يده بين كتفي حتى وجدت بردها بين ثديي
وفي لفظ في صدري ومعلوم ان الضمير انما يعود الى مذكور ولم يتقدم الا اليد
فعلم ان الضمير ~~انما يعود الى مذكور ولم يتقدم الا اليد عايد الى الضمير انما~~
عايد اليها الثاني ان تاويل اليد بالنعمة قد تقدم ابطاله فلا يصح عود الضمير
اليها الثالث انه لو كان المراد النعمة فالنعمة كانت شاملة لظاهره وباطنه كما
قال تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهره وباطنه فيكون موضوعة في ظهره وصدره
ويكون اثرها كذلك اما تخصيص النعمة بظهره وتخصيص بردها بصدره او
بين ثديه فظاهر البطلان الثالث ان في اخر حتى وجدت بردا نامله
على صدري وهذا تصريح في ان الذي وجد برده هو اليد الموضوعة على
ظهره واما قوله في بعض الروايات فوجدت بردا نامله وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى
فانه قال فيما بعد الفصل الثالث والعشرون في الامل هذه اللفظة غير
وارده في القران ولكنها وارده في الخبر وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
انه قال وضع يده على كتفي فوجدت بردا نامله فعلمت ما كان وما يكون قال
والتاويل ان يقال للملك الكبير ضع يدك على راس فلان والمراد اصرف
عنايتك اليه فقوله وضع يده على كتفي معناه صرف العناية الي
وقوله فوجدت بردا نامله معناه وجدت اثر تلك العناية فان العرب
تعبر عن وجدان الراحة واللذة بوجدان البرد واذا ارادوا
الدعا قالوا برد الله تلك الديار فيقال اما ذكره من تاويل وضع
اليد بصرف العناية فقد تقدم بيان فساده وما استشهد به
من انه يقال للملك الكبير ضع يدك على راس فلان اي اصرف
عنايتك اليه فهذا كلام باطل لم يقل بمثل هذا المعنى احد يحتج به

اخبار

في اللغة بل هذا من باب الاقتران المختص باللغة العربية ويمكن ان يتكلم بمثل ذلك
بين المولودين والاعاجم لكن مثل كلام هو لا يجوز ان يحمل عليه كلام رسول الله
صلى الله عليه وسلم وانما يحمل كلامه على اللغة التي كان يخاطب بها وليس هي تلك اللغة
انه يقال ضع يدك على راسه بمعنى اصرف عنايتك اليه وايضا فالعناية هي شيء
الله وتلك صفة قائمة به فاذا كانت تلك صفة قديمة لازمة للموصوف كيف تصرف
الى شيء بل اذا انصرف على هذا التقدير المراد هو بعض المخلوقات وقد تقدم
الكلام على هذا وايضا فقوله وجدت برد انامله معناه وجدت اثر تلك
العناية يقال له اثر تلك العناية كان حاصلا على ظهره وفي فؤاده وصدره فتخصيص
بالصدر اثر العناية لا يجوز اذ عنده لم يوضع بين الكفين شيء وانما المعنى انه صرف الرب
عنايته اليه فكان يجب ان يبين اثر تلك العناية متعلقا بما يعم او باشرف الاعضاء
وماس البدن من كذلك بخلاف ما اذا اقر الحديث على وجهه فانه اذا وضع
الكف على ظهره تقدير دها الى الناحية الاخرى وهو الصدر ومثل هذا
يعلمه الناس بالاحساس وايضا فقول القائل وضع يده بين كتفي حتى وجدت
برد انامله بين ثديي نص لا يحتمل التاويل والنص يمنع هذا الخطاب عن
مجرد الاعتبار من يعلم بطلانه بالضرورة من اللغة وهو من عجائب كلام الفلاسفة
والشيوخ شطابه الوحشة الرابع قوله والذي يدل على المراد كل المعارف
قوله في آخر الحديث فعلمت ما بين المشرق والمغرب وماذكر الا ان الله تعالى انار
قلبه وشرح صدره بالمعارف يقال له الحديث يدل على ان هذه المعرفة
كانت من آثار الوضع المذكور وهذا حق لكن لا يدل على ان الوضع ليس له
معنى الا مجرد هذا التعريف وهذا ظاهر معروف بالضرورة الوجه
الخامس انه صلى الله عليه وسلم دل بالالتزام انه ساحت قال فوضع يده بين
كتفي حتى وجدت بردها وفي رواية برد انامله على صدري فعلمت
ما بين المشرق والمغرب فدل على وضع يده بين كتفيه وذلك غاية
ذلك انه وجد برد انامله بين ثدييه وهذا معنى ما وهو وحوله هذا

البرد عن شي مخصوص في محل مخصوص وعقب ذلك بقوله الوضع الوجود
وكل هذا يبين ان احد هذه المعاني ليس هو الاخر فصل اذا تبين ان هذا
كان في المنام فرويه الله تعالى في المنام جايزة بلا نزاع بين اهل الايات وانما انكرها
طايفة من الجهمية وكانهم جعلوا ذلك باطلا والا فما يمكنهم انكار وقوع ذلك
فصل قال الرازي الفصل الثاني في لفظ الشخص هذا اللفظ ما ورد
في القران لكنه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا شخص احب اليه الغيرة
من الله وفي هذا الخبر لفظان يجب تاويلهما الاول الاشخص والمراد منه الذات
المعينة والحقيقة المخصوصة لان الشخص الذي له شخص وجسمية يلزم ان
يكون واحدا فاطلاق اسم الشخصية على الواحد اطلاق احد المتماثلين على
الاخر والثاني لفظ الغيرة ومعناه الزجر لان الغيرة حالة نفسانية
مقتضية للزجر والمنع فعبر بالسبب عن المسبب
اما هذا اللفظ فقد جاء في الصحيح في بعض طرق حديث المغيرة بن شعبة وترجم البخاري
عليه في كتاب التوحيد وترجم بعده على قوله تعالى قل اي شي اكبر شهادة قل الله
فسمى الله نفسه شيا فقال باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا شخص اغير من الله
موسى بن اسمعيل ثنا ابو عوانة ثنا عبد الملك بن عمير وزاد كاتب المغيرة بن شعبة
قال قال سعد بن عبادة لو رايت رجلا مع امراتي لضربته بالسيف وهو غير مصفح
فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اتعجبون من غيرة سعد والله لانا اغير
منه والله اغير مني ومن اجل غيرة الله حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن
ولا احد احب اليه العذر من الله من اجل ذلك بعث الرسل مبشرين
ومنذرين ولا احد احب اليه المدحة من الله من اجل ذلك وعد الله الجنة قال
البخاري وقال عبد الله بن عمرو عن عبد الملك لا شخص اغير من الله وقد
جا لفظ الشخص في حديث اخر اصرح من هذا وهو حديث ابي رزين العقيلي
الذي قدمناه في احاديث اتيانه يوم القيمة سبحانه وتعالى قال فيه لهو اقدر على
ان يجمعكم من الما على ان يجمع نبات الارض فتخرجون من الاصوا من مصاركم

فتنظرون الله وينظر اليكم قال قلت يا رسول الله كيف وهو شخص واحد ونحن ملء
الارض ينظر اليه وينظر الينا قال اتضيمون بملء ذلك قلنا لا قال فالله اعظم والقمر
انه مثل صغيرين ترونهما في ساعة واحدة وبرانكم ولا تضامون في رؤيتهما والعمر
الهلك لهو اقدر على ان يراكم وترونه افرد منهما على ان يراكم وترونهما
قال قلت يا رسول الله فما نفعل بنا ربنا ادا لقيناه قال تعرضون عليه اداءه
له صلاتكم وذكر الحديث وقد تنازع اهل الحديث من اصحاب احمد وغيرهم في الطلاق
اسم الشخص عليه قال القاضي ابو يعلى فيمن يمتنع الطلاق عليه لانه ليس في ذلك ما يمثل
صفاته ولا يخرجها عما يستحقه لان الغير هي الذات المعينة للنبي وكل جائز في
صفاته قال تعالى ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم قال واما لفظ الشخص فرأيت
بعض اصحاب الحديث يذهب الى جواز الطلاق ووجهه ان قوله لا
شخص بني من اثبات وذلك يقتضي الجنس كقوله لا رجل اكرم من زيد يقتضي
ان زيدا يقع عليه اسم رجل لذلك قوله لا شخص اغير من الله يقتضي انه
يقع عليه هذا الاسم قال وقد ذكر ابو الحسن الدارقطني في كتاب الرؤيا ما يشهد
لهذا القول اذ ذكر حديث لقيط بن عامر المتقدم وقوله النبي صلى الله عليه وسلم
كيف ونحن ملء الارض فهو شخص واحد فاقره النبي صلى الله عليه وسلم على
قوله قال وقد ذكر احمد هذا الحديث في الجزء الاول من مسند الكوفيين
فقال عبد الله يعني ابن احمد قال عبد الله الفزاري ليس حديث اشد على الجهمية
من هذا الحديث قوله لا شخص اغير من الله المدح من الله قال
القاضي ويحتمل ان يمنع من الطلاق بذلك عليه لان لفظ الخبر ليس بصريح
فيه لان معناه لا احد اغير من الله لانه قد روي ذلك بلفظ احد
فاستعمل لفظ الشخص في صريح احد ويكون هذا استثناء من غير جنسه
ونوعه لقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع وليس الظن من نوع العلم
واما تأويل الشخص انه اثبت الطلاق بالذات المعينة والحقيقة
المخصوصة فهذا بالحمل احد العدد الى حاطب بن ابي بلتعة النبي صلى الله عليه وسلم

امته وانما يوجد مثل هذا في عرف المنطقيين ونحوهم اذا قالوا هذا يخص نوعه في شخصه او لا يخص نوعه في شخصه وقالوا الجنس ينقسم الى انواعه والنوع ينقسم الى اشخاصه ونحو ذلك مما هو لفظ الشخص فيه مأخوذ اللفظ الواحد بالعين واصل ذلك والله اعلم ان التقسيم لما كان واردا على ما ظهر وهو الانسان وكل واحد من الاناسي يسمى شخصا نقلوا هذا العرف الخاص الى ما هو من مسماه اللغوي فقالوا لكل واحد من افراد اي نوع كان شخصا حتى يسمون السواد المعين والبياض المعين شخصا من اشخاص نوعه ويقولون واجب الوجود احصر نوعه في شخصه كما يقولون مثل ذلك في الشمس وكلما ليس له مثل وهذا مثل نقلهم ونقل المتكلمين للفظ الجوهر الى اعم من مسماه اللغوي ولذلك لفظ الجسم وغيره لكن مغزاه اللغات والعرف الذي يخاطب به كل مخاطب منهم ما ينبغي الاعتناء به في فهم كلام المتكلمين وتفسيره وتأويله ومعرفة المراد به فان اللغة الواحدة تشتمل على لغة اصلية وعلى انواع من الاصطلاحات يعتقد ان ذلك الاصطلاح هو اصطلاح اهل اللغة نفسها فيحمل عليه كلام اهلها فيقع في هذا على عظيم وقد قبل اكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الاسماء فعلينا ان نعرف لغة النبي صلى الله عليه وسلم التي كان يخاطب بها خصوصا فانها هي الطريق الى معرفة كلامه ومعناه حتى ان بين قريش وغيرهم فروقا من لم يعرفها فقد يغلط في ذلك واذا كان كذلك فلا يعرف لغة النبي صلى الله عليه وسلم ولا غيرها من لغات العرب انهم يسمون كل ذات حقيقة معينة شخصا كما هو العرف الخاص لبعض الناس كما تقدم بل هذا معلوم الفساد بالضرورة من لغتهم اذ هذا يقتضي ان يسموا كل معين يحس شخصا حتى يسموا كل عرض معين من المطعوم والالوان والاراييح شخصا وهذا باطل قطعا واما توحيههم ذلك بان الجسم الذي له شخص

وجميعه يلزم ان يكون واحدا فاطلاق اسم الشخصية على الوحدة اطلاق احد
المتلازمين على الآخر فهذا باطل من وجوه احدها ان الشخص الذي له اجمعيه
ليس واحدا عندهم بل مركب اذ كل جسم مركب وقد قال هذا المؤسس
في اول هذا الكتاب قوله احد يدل على نفي الجسمية لان الجسم اقله ان يكون
مركبا من جوهرين وذلك ينافي الوحدة وقوله مباينة الوحدانية وكان قوله
احد مسانيا للجسمانية وهذا المعنى يعدم عند من فاذا كان الشخص والجسمية تستلزم
نفي الوحدة عندهم لقبح ان يقال هو يلزم ان يكون واحدا الوجه الثاني
هب انه لا يستلزم الوحدة بناء على لغة العرب تسميه الواحد من الاجسام
واحدا وهذا هو الصواب لكن من اين يلزم ان يكون قولهم شخص وجسم يلزم
ان يكون واحدا فاجل احوالة لا يستلزم ثبوت الوحدة ولا نفيها
بل قد يقال هذا الشخص للشخص المرئي مما عليه من الثياب وما له من الاعضاء
الوجه الثالث ان لفظ شخص مفرد جمعه اشخاص وشخوص وهذا يراد به الواحد
بالعين ويراد به الجنس كسائر نظائره مثل لفظ انسان وفرس ونحو ذلك واراده
الجنس بهذا اظهر من اراده الواحد بالعين بدليل انه اذا دخل عليه حرف
النفي مثل ما في قولك ما عندي شخص وما عندي انسان كان الظاهر من
معناه انه نافٍ للجنس ونحوه ان يراد به نفي الواحد فتقول ما عندي شخص
بل شخصان الا ان يدخل عليه ما يخصه بالجنس مثل لا النافية للجنس ومثل
من في قولك لا شخص عندي او ما عندي من شخص فهنا يحكم ارادة الجنس واذا كان
كذلك فقول القائل ان الجسم الذي هو شخص يلزم ان يكون واحدا كلام باطل الوجه الرابع
ان يقال كونه واحدا بالعين ليس داخلا في مسماه في اصل اللغة فاللفظ لا يوجب العدد
ولا بنفسه لكن ما زاد على الواحد مبني بالاصل وقد ينفى بالقرينة اللفظية والحالية كقولهم
شخص واحد وقولهم جاءني شخص فقال كذا وكذا فهو يعلم قطعا انه رجل لا انثى فرسا
والعدد من يسأل عنه فيكون التركيب دليلا على الوحدة العينية لا مسمى اللفظ

وعلى هذا

وعلى هذا قولهم ما جاني رجل بل رجلان فان قوله بل رجلان قرينة لفظية
دليل على دخول الوحدة العينية في مسمى رجل الوجه الخامس ان دلالة
هذا اللفظ على الوحدة سوا دل بالوضع او بالقرينة كدلالة سائر الالفاظ
التي تشبهه مثل لفظ انسان وحيوان وفرس وثور وحمار وقايم وقاعد
ونحو ذلك فان كان دلالة هذه الالفاظ على الوحدة تسوغ اطلاق الاسم على
الوحدة لزم جواز اطلاق جميع هذه الاسما وما اشبهها على كل حقيقة وذات
معينة فيسمى كل وكل جوهر او عرض بكل واحد من هذه الاسما
كما يسميه المنطقيون شخصا وعلى هذا فيجوز تسمية الله بكل واحد
من هذه الاسما ولا يكون المراد الا الذات المعينة والحقيقة المخصوصة حتى
يقال لا انسان او لا فرس او لا ثور او لا كذا اغير من كذا يعني الله هذا لازم
قولهم وفساد هذا يغني عن الاطناب وايضا وكان هذا التاويل لو كان
صحيحا كان استعماله في لفظ الصورة حتى يقال كل حقيقة معينة تسمى صورة
من هذا الجنس وحينئذ فيلزمهم تسمية كل شي باسم كل شي اذ كل شي له
وحدة ويلزم ذاته فاذا جاز لاجل ذلك ان يجعل اسمه اسما لمطلق الواحد
حتى يقال لكل ذات معينة وحقيقة مخصوصة ولا يلقى في اللزوم انهم
هم يستعملون ذلك بل يلزم انه يجوز لكل من سمع كلام غيره ان يحمل
ما فيه من الاسما على هذا كل شي اذا قام عنده دليل على نفي ارادة المسمى
وهذا كله من اقبح السفسطة والقرمطة وهو يجمع من الاشراك بالله
في جواز تسميته بكل اسم للخلق وجعل كل شي له شبها ونظيرا ومن الالحاد
في اسمائه واياته ما لا يحصيه الا الله اذ هذا من افسد قياس يكون في
اللغة فانهم كما افسدوا القياس في المعاني المعقولة حتى قاسوا الله بكل
موجود وبكل معدوم كما تقدم بيانه كذلك افسدوا القياس في الالفاظ
المسموعة حتى لزمهم ان يجعلوا كل اسم لمسمى يصلح ان يكون لغيره وان يسمى

الله تعالى بكل اسم من اسما المخلوقات الوجه السادس ان يقال هب ان لفظ
الشخص يلزمه ان يكون واحدا فهل اطلاق الملزوم على لازمه امر مطرد ام هو
سايغ في بعض الاشيا فان جعل ذلك مطردا لزمه من المحال ما يضيق عنه
هذا المحال حتى يلزمه ان يسمى كل صفة لازمة للانسان والفرس والسحر والسما
والارض باسم الموصوف بل ويلزمه ذلك في صفات الله تعالى واسمايه الوجه السابع
هب انه مطلق الملزوم على لازمه فاللازم هو الوحدة كما قلت فاطلاق اسم
الشخصية على الوحدة اطلاق احد المتلازمين على الاخر وانت تجعل المسمى
هنا الذات المخصوصة والحقيقة المعينة وتلك ليست هي الوحدة
بل هو شي قايم بنفسه متميز عن غيره فان قيل فقد ذكرتم ان من
اصطلاح بعض الناس تسمية كل فرد من افراد النوع شخصا قيل
نحن ذكرنا وجه ذلك بالاستعمال لما كان لفظ الشخص مقولا على الانسان
وما يشبهه وقالوا الانسان نوع تحته اشخاص اي اعيان هي اشخاص ولم
يكن مقصودهم نفس الشخصية بل مطلق كونه واحدا نقلوا ذلك الى اعم
منه كما في نظايره لم يجعل وجهه التلازم المذكور الوجه الثامن انه هب ان
لفظ الشخص في لغة العرب يطلق على كل ذات معينة وحقيقة مخصوصة وهو
كل ما كان واحدا لكن لم قلت ان الحديث محمول عليه مع انه خلاف الظاهر
فان قلت لان لفظ الحقيقة ان يكون جسما وذلك منتف فعنه جوابان
احدهما ان هذا وارد عليك في كل ما يسمى به الله من الاسما والصفات
فان مسماه في اللغة لا يكون الا جسما او عرضا فعليك اذا ان
تتاول جميع الاسما والصفات وانت لا تقول بذلك ولا يمكن القول
به كما تقدم فان المتاول لا بد له من نفر من شي الى شي فاذا
كان المحذور في الثاني كالمحذور في الاول امتنع ذلك فتبين ان
التاويل باطل قطعا الثاني انا قد قدمنا ان جميع ما يذكر من هذه
الادلة التي تنفي الجسم على اصطلاحهم فانها ادلة باطلة لا تصلح لمعارضة دليل ظني ولا قطعي

الوجه

الوجه التاسع ان اراد المعنى المجازي باللفظ لا يسوغ الا مع القرينة
الصارفة عن معنى اللفظ الحقيقي الى المجازي ومن المعلوم ان النبي صلى الله
عليه وسلم خاطب بهذا وخاطب ابو رزين بهذا ولم يظهر احدهما قرينة تنفي
ذلك بل سياق الاحاديث تؤيد المعنى الحقيقي الوجه العاشر ان في حديث
ابي رزين كيف يرى رسول الله وهو شخص واحد ونحن مثل الارض فوصفه بانه واحد
زعم المتاول بعد قوله وهو شخص فلو كان لفظ الشخص لم يرد به الا مجرد كونه
واحدا كما زعم المتاول لكان هذا تكريرا فضلا واما تاويله للفظ الغيرة فنقول
هذا مما تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم وصف ربه ففي الصحيحين عن ابي هريرة رضي الله عنه
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله يغار وان المؤمن يغار وغيرة الله ان ياتي
المؤمن ما حرم عليه وفي الصحيحين عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال ما احد اغير من الله من اجل ذلك حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن
وما احد احب اليه المدح من الله وكذلك مدح نفسه وفي رواية لمسلم
وليس احد احب اليه المعذرة من الله وكذلك انزل الكتاب وارسل الرسل
وفي الصحيحين عن المغيرة بن شعبة قال قال سعد بن عبادة لو رايت رجلا مع امراتي
لضربته بالسيف غير مصفح فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
اتعجبون من غيرة سعد والله لانا اغير منه والله اغير مني ومن اجل
غيرة الله حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا احد احب اليه العذر
من الله من اجل ذلك بعث المنذرين والمبشرين ولا احد احب العدة من
الله من اجل ذلك وعذنا بالجنة وفي الصحيح عن اسماء انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول لا شيء اغير من الله وفي الصحيح عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا امة
محمد ما احد اغير من الله ان يرى عبده او يرى امته فلم يصفه صلى الله عليه وسلم
بمطلق الغيرة بل بين انه لا احد اغير منه وان رسوله اغير من المؤمنين
وقد قدمنا غير مرة ان الله لا يساوي في شيء من صفاته واسمائه بل ما كان

من صفات الكمال فهو اكمل فيه وما كان من سلب النقايص فهو اتره منه
ادله المثل سبحانه وتعالى فيصفه بانه اغير من العباد او انه لا اغير منه كوصفه بانه ارحم
الراحمين وانه ارحم بعباده من الوالده بولدها وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لابي
مسعود لله عليك اقدر عليك من هذا وكذلك العلم لقوله هو اعلم بكم اذ انشاكم
من الارض واذ انتم اجنه في بطون امهاتكم وكذلك الكلام لقوله ومن احسن
من الله حديثا الله انزل احسن الحديث كتابا متشابها وقول النبي صلى الله عليه وسلم
اصدق الكلام الله ووصفه وفي حديث ابن مسعود والمغيره بانه لا احد احب اليه
المدح من الله وكذلك قوله لا احد احب اليه العذر من الله فان الغيره هي من
باب البغض والغضب وبازا ذلك المحبه والرضى فاخبر بغايه كماله في الطرفين
حيث وصفه بانه لا يبغض احد المحارم لبغضه ولا يحب احد الممادح لحبه
والممادح لا تكون الا على ما هو حسن يستحق صاحبه الحمد وهو ضد القبيح
الذي يغار منه وكذلك جا حمده والثنا عليه الذي لا يحبه احد لحبه اياه في
الصلوات التي هي افضل الاعمال وكان ما يغار منه هو ما حرمه كالفواحش
فهذا محبته للمامورات وهذا بغضه للمحظورات واحدهما ينافي الاخر كما قال
تعالى ان الصلاه تنهى عن الفحشا والمنكر وقال في ذم من بدل هذا فخلف
من بعدهم خلف اضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات والعذر ان يعذر المعذور
فلا يذم ولا يلام على ما فعل قال من اجل ذلك بعث المبشرين والمنذرين
فاحب ان يكون معذورا على عقوبه من عصاه لانه اقام حجته عليهم بانزال
الكتب وارسال الرسل كما احب ان يكون محمودا ممدحا على ما احسن به
واولاه من وعده اياهم بالجنه وكما حمد نفسه فالاول عدله وهذا فضله
فهذا متعلقان بافعاله كلها ذكرا في مقابله ما يبغضه ويغار منه
فانتظم الحديث في الطرفين كلاهما واما قوله في تاويل الغيره معناه
الزجر لان الغيره حاله نفسانيه مقتضيه للزجر والمنع فعبر
بالسبب عن المسبب فالكلام على هذا من وجوه احدها ان يقال لا
نسلم ان الغيره تستلزم المنع والزجر مما يغار منه

ولذلك

وكذلك الغضب والبغض ونحو ذلك من الصفات كما ان الحب
والرضى يتضمن اقتضا المحبوب المرضي وطلبه والامر به لكن كون الصفة
تستلزم فعلا من الافعال او كون اللفظ يتضمن ذلك لا يقتضي ان يكون
الثابت مجرد اللازم دون الملزوم الوجه الثاني ان هذه الصفات
كلها فالاحوال كالغيرة والغضب والبغض والمقت والسخط والحب
والرضى والارادة وغير ذلك هي مستلزمة لامور اخرى من اقوال وافعال
فهل يحمل على تلك اللوازم وينفي الملازم ام يثبت ان جميعا ام يفرق بين
البغض والبغض فان قيل بالاول لزم ثبوت المراد بالارادة وان يكون
ارادة الله هي المخلوقات ولزم ايضا وجود محبوب مرضي بلا محبة ولا رضى بل
يلزم وجود مخلوق بلا خلق وهذا كله مما تقوله الجهمية من المعتزلة ونحوهم
فانهم لا يثبتون خلقا ولا حبا ولا رضا ولا سخطا ولا غير ذلك سوى
المفعولات التي هي لوازم هذه الامور في الشاهد ولهم في الارادة
نزاع كله باطل فان منهم من نفاها كما نفى سائر هذه الامور ومنهم
من جعلها صفة حادثة بلا ارادة قائمة في غير محل وكلا هذين
القولين معلوم الفساد بالضرورة ثم الكلابية والاشعرية ونحوهم
من الصفاتية قد يوافقون هولا في بعض الامور كقولهم الخلق
هو المخلوق وكرد من رد منهم هذه الصفات الى الارادة فان
هولا يلزمهم فيما اثبتوه نظير ما لزمهم فيما ردوه وقود
هذه المقالات التي يثبتون فيها الاثر بدون موثر هو
ثبوت الوجود بدون الخالق له وذلك تعطيل الصانع وهذا
هو في الحقيقة قول جهم وان كان متناقضا في ذلك مجمع في
مقالاته بين ما يقتضي ثبوته وما يقتضي عدمه فالمقصود
هنا مقالة السالبة التي خالف فيها اهل الاسلام فان مضمونها

تعطيل الصانع تعالى ولهذا تجد كل شي من فروع هذه المقالة متى قسته
وطردته استلزم عدم الصانع او التناقض بالجمع بين الاثبات والنفي في
الشي الواحد او نفي الايجاب والامتناع في المتماثلين والا فما من شي يقرون
به الا لزمهم فيه نظير ما انكروه فما نفوه الوجه الثالث قوله الغيرة
حالة نفسانية قيل له وجميع الصفات هي لنا احوال نفسانية كالحب
والبغض والرضى والغضب وكالارادة فانها ايضا حالة نفسانية
وهي مقتضية للزجر تارة وللطلب اخرى لا فرق اصلا بينهما في الشاهد
الوجه الرابع ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اتعجبون من غيرة سعد لانا اغير
منه والله اغير مني وهذا ترتيب الغيرة ثلاث مراتب وجعل كل
غيرة اقوى من الاخرى فلو كان قوله والله اغير مني ليس المراد منه
الغيرة بل مجرد النمو وقوله انا اغير منه يراد به الغيرة لكان
هذا شافرا في الكلام وهو ايضا تلبيس على المخاطب بلا قرينة بين المراد
الوجه الخامس ان تاويله ذلك بالزجر والمنع يقال له الزجر والمنع اما
ان تفسره بالكلام او بغير ذلك من نحوه وعلى كل حال فيقال لك
زجر الله ومنه الذي هو كلامه مثلا هو من جنس زجرنا ومنعنا
وكلامنا ام ليس كذلك فباي شي قال في ذلك لزمه مثله في الغيرة فانه
اذا اثبت له زجرا او منعا ولنا زجر ومنع ولم يكن ذلك ممتنعا
فهلا اثبت له غيرة ولنا غيرة ولا يكون ذلك ممتنعا مع انه مقتضى النص
وكلما ذكره من ذلك من مشابهة ومخالفة يقال في الاخر مثله لا
فرق بينهما اصلا الوجه السادس ان الزجر والمنع الذي هو
الكلام اما ان تفسره بمجرد اللفظ او بمجرد المعنى او بمجموعهما واذا
فسرته بمجرد اللفظ فلا بد من اثبات معنى يكون معنى اللفظ

والا

والا فاللفظ بلا معنى هذيان واذا كان هناك معنى هو مدلول لفظ
الزجر والمنع فذاك المعنى لا بد ان يكون من جنس البغض والكراهة
ونحو ذلك فان لفظ الزجر ان لم يتضمن ذلك لم يعقل منه النهي بحال
واذا كان كذلك فهذا الذي هو مدلول لفظ الزجر مستلزم لمعنى
الغيرة الذي هو البغض والمقت والكراهة لما يغار منه فيكون
المسبب الذي اول به لفظ الغيرة مستلزما للسبب بحيث يمتنع
وجوده بدونه واذا لزم من نفي الغيرة اثباتها علم ان نفيها محال الوجه
السابع انه قال لا احد اغير من الله وقال الله اغير مني وصيغة افعل
التفضيل توجب الاشتراك في معنى التفاضل ومع رجحان المفضل
او اختصاص المفضل بمعنى اللفظ ولا يجوز اختصاص المفضول
بمعنى اللفظ وهذا يوجب ان يكون الله موصوفا بالغيرة على كل تقدير
ثم يقال التفضيل بصيغة افعل ليس في مجرد اللفظ ولا يجوز ان يكون
للفظ معنيان واللفظ يقال عليهما بالاشتراك اللفظي او بالحقيقة والمجاز
بل يجب ان يكون اللفظ دالا عليهما بالتواطي او التشكيك الذي هو نوع
من التواطي فلا يقال هذا اجسم من هذا ويكون المراد لهما كافة احدهما
وكثر قدر الاخر بل يكون اللفظ دالا على المعنيين بالتواطي الوجه
الثامن انه قال لا احد اغير من الله كما قال لا احد احب اليه المدح من الله ولا
احد احب اليه العذر من الله فلفظ اغير كلفظ احب كلاهما في هذه
الاحاديث وما يقال في الغيرة يقال في المحبة ما هو مثله او اعظم منه
فان المحبة المشهودة في الادميين كالعشق ونحوه اعظم من كثير من
الغيرة فلا يجوز والحال هذه تاويل الغيرة دون المحبة والمحبة ثابتة
بالقران في غير موضع وبالاحاديث المتواترة وسنتكلم ان شاء الله تعالى
على تاويلها الوجه التاسع ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في حديث ابي هريرة

الصحيح ان الله يغار وغيرة الله ان ياتي المومن ما حرم الله عليه فاخبر
بذلك خبرا مبتدا مجردا ولم يقيد ذلك بما يخالف اطلاقه فلو كان المراد
بذلك خلاف مدلوله لم يجز وكذلك قوله لا احد اغير من الله الوجه
العاشر انه لو كان المراد بقوله ان الله يغار ان الله يزجر ويمنع
لم يكن في التعبير عن هذا المعنى بهذا اللفظ والاخبار به فايدة بل كان
الى التلبيس اقرب منه الى البيان لان كل مسلم يعلم ان الله ينهى ويزجر ويحرم
فلو لم يكن لقوله ان الله يغار معنى الا انه ينهى ويزجر كان قد عرفهم بالامر
الواضح الجلي الذي يعلمونه بلفظ مشكل منه تلبيس عليهم وهذا لا يفعله الا
من يكون من اجهل الناس واظلمهم ولا ينسب هذا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
الا منافق زنديق او من يكون عظيم الجهل لا يدري لوازم قوله الوجه الحادي
عشر انه قال ما احد اغير من الله من اجل ذلك حرم الفواحش ما ظهر منها
وما بطن وفي اللفظ الاخر من اجل غيرة الله حرم الفواحش ما ظهر
منها وما بطن وهذا نص صريح في اثبات السبب الذي هو الغيرة والمسبب
الذي هو المنع والزجر وانه من اجل غيرته التي هي السبب كان هذا
المسبب الذي هو التحريم فجعل معنى الغيرة هو معنى التحريم الذي
هو المنع والزجر تكذيب صريح للرسول وهو في الحقيقة قول الجهمية
لكن منهم من يعلم بذلك فيكون منافقا ومنهم جهال لا يعلمون انهم يكذبون
له الوجه الثاني عشر انه قال لا احد احب اليه المدح من الله من اجل
ذلك مدح نفسه ومن اجل ذلك وعد الله الجنة ولا احد احب اليه العذر من الله
من اجل ذلك بعث المنذرين والمبشرين كما قال ولا احد اغير من الله تعالى
ومن اجل غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن فجعل محبته للعذر
سببا لارسال النذر ومحبته للمدح سببا لمدح نفسه ولوعده عباده
بالجنة وهذا يقرر ان المحبة والغيرة هي السبب في الاقوال

المذكورة

المذكورة ليست هي نفس الاقوال التي هي الوعد والارسال والمدح والنهي
فصل قال الرازي الفصل الثالث في لفظة النفس احتجوا على اطلاق
هذا اللفظ بالقران والاخبار اما القران فقوله في حق موسى عليه السلام
واصطنعتك لنفسي وقال حاكيا عن عيسى عليه السلام تعلم ما في نفسي ولا اعلم
ما في نفسك وقال تعالى في صفة اهل الثواب كتب ربكم على نفسه الرحمة
وقال تعالى تخويف العصاة ويحذركم الله نفسه واما الاخبار فكثيرة الخبر
الاول ما روى ابو صالح عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقول
الله تعالى انا مع عبدي حين يذكرني فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وان
ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير منه والخبر الثاني قوله صلى الله عليه وسلم
لما قضى الله الخلق كتب في كتابه على نفسه فهو عنده ان رحمتي سبقت غضبي
قال واعلم ان النفس جاء في اللغة على وجوه احدها البدن قال الله تعالى
كل نفس ذائقة الموت ويقول القائل كيف انت في نفسك اي كيف
انت في بدنك وثانيها الدم يقال هذا حيوان له نفس سائلة اي دم سائل
ويقال للمراة عند الولادة نفست بخروج الدم منها عقب الولادة وثالثها
الروح قال الله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها ورابعها العقل
قال الله تعالى وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار وذلك
لان الاحوال باسرها باقية حالة النوم الا العقل فانه هو الذي يختلف
الحال فيه عند النوم واليقظة وخامسها ذات الشيء وعينه وقد قال تعالى
وما يخادعون الا انفسهم وما يشعرون فاقتلوا انفسكم ولكن ظلموا انفسهم
اذا عرفت هذا فنقول لفظ النفس في حق الله تعالى ليس الا الذات والحقيقة
فقوله واصطنعتك لنفسي كالتاكيد الدال على مزيد المبالغة فان الانسان اذا
جعلت هذه الدار لنفسي فهم منه المبالغة وقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في

قال

المراد نعلم معلومي ولا اعلم معلومك وكذلك القول في بقية الايات واما
قوله حكايةً عن رب العزة فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي فالمراد
انه ذكرني بحيث لا يطلع عليه احد غيره دليله باقي واحصائي من غير
ان يطلع عليه احد من عبدي لان الذكر في النفس عبارة عن الكلام
الخفي والذكر الكامن في النفس وذلك على الله محال واما قوله سبحان
الله رب العرش عما يصفون ورضي بنفسه فالمراد ما رضيه الله لنفسه ولذاته
اي تسبيحًا يليق به واما قوله صلى الله عليه وسلم كتب كتابًا على نفسه فالمراد
به كتب كتابًا واوجب العمل به والمراد من قوله على نفسه التاكيد والمبالغة
في الوجوب واللزوم فثبت ان المراد بالنفس في هذه المواضع هو
الذات وان الغرض من هذا اللفظ المثال في التاكيد فيما
اعلم ان كلامه في هذا الفصل وان كان فيه من لبس الحق بالباطل ما فيه فهو ادرب
مما ذكرهم وذلك انه جعل المراد بالنفس هو الذات وهذا هو الصواب
فان طائفة من متاخري اهل الاثبات جعلوا النفس في هذه النصوص
صفة لله زايدة على ذاته لما سمعوا ادخال المتقدمين لها في دلائل الصفات
ولم يكن مقصود المتقدمين من ذلك وانما قصدهم الرد على من ينكر ذلك من
الجهمية وزعموا ان ذلك هو ظاهر النصوص وليس الامر كذلك وقد صرح
ائمة السنة بان المراد بالنفس هو الذات وكلامهم كله على ذلك كما في كلام
الامام احمد فيما خرجه من الرد على الجهمية قال ثم ان الجهمي ادعى امرًا
اخر فقال اخبروني عن القرآن هو شيء فلنا نعم هو شيء قال ان الله خالق
كل شيء فلم يلبث القرآن مع الاشياء المخلوقة وقد اقررتم انه شيء فلعمري
لقد ادعى امرًا امسكه عنه الدعوى وليس على الناس مما ادعى دليل
ان الله تبارك وتعالى لم يتم كلامه في القرآن شيئًا انما سمى الذي كان بقوله
الم يسمع الى قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
فالشيء ليس هو قوله انما الشيء الذي كان بقوله وقال في اية اخرى انما امره
ثم قال اذا اراد شيئًا فالشيء ليس هو امره انما الشيء الذي كان بامره

قال

قال ومن الاعلام والدلالات انه لا يعني كلامه مع الاشيا المخلوقة قول الله
جل ثناوه للريح التي ارسلها على عاد تدمر كل شي بامر ربها وقد اتت تلك
الريح على اشيا لم تدمرها منازلهم ومساكنهم والجبال التي كانت تحصرهم
قد اتت عليها تلك الريح ولم تدمرها وقد قال انها تدمر كل شي بامر ربها فكذلك
اذا قال خالق كل شي فلا يعني بكلامه نفسه ولا علمه ولا كلامه مع الاشيا
المخلقة وقال لملكة سبا واوتيت من كل شي وقد ملك سليمان شيا لم تؤته
فكذلك اذا قال خالق كل شي لا يعني به كلامه مع الاشيا المخلوقة وقال الله تبارك وتعالى
لموسى واصطفيتك لنفسي وقال ويحذركم الله نفسه وقال كتب ربكم على نفسه
الرحمة وقال عيسى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وقال كل نفس ذايقة الموت
فقد عرف من عقل عن الله عز وجل انه لا يعني نفسه مع الانفس التي
تذوق الموت وقد ذكر الله نفسه فكذلك اذا قال خالق كل شي لا يعني نفسه
ولا علمه ولا كلامه مع الاشيا المخلوقة ففي هذا دلالة وبيان لمن عقل عن الله عز وجل
وهذا من كلامه يبين ان مسمى لفظ النفس عنده هي ذات الله تعالى اخبر
انها هي صفاته لا تدخل في عموم قوله خالق كل شي كما لم تدخل في عموم
قوله تعالى كل نفس ذايقة الموت مع اخباره ان له نفسا كما تلاه من الايات
ومعلوم ان قوله كل نفس ليس المراد به صفة من صفات الانسان
بل المراد به هو نفسه فعلم ان قوله تعلم ما في نفسي ونظاير ذلك ليس هو
صفة للرب بل هو الرب نفسه وكذلك قال الامام احمد بن حنبل في اثنا كلامه
بل نقول ان الله جل ثناوه لم يزل متكلما اذا شا ولا نقول انه قد كان ولا
يتكلم حتى خلق ولا نقول انه قد كان لا يعلم حتى خلق علما فعلم ولا نقول انه قد
كان ولا قدرة حتى خلق لنفسه قدرة ولا نقول انه قد كان ولا نور له حتى خلق
لنفسه نورا ولا نقول انه قد كان ولا عظمة حتى خلق لنفسه عظمة
فقالت الجهمية لنا لما وصفنا من الله هذه الصفات ان زعمتم ان الله
ونوره والله وقدرته والله وعظمته فقد قلتم بقول النصارى حتى زعمتم
ان الله لم يزل ونوره ولم يزل وقدرته فقلنا لا نقول ان الله لم يزل وقدرته

ولم يزل ونوره ولكن لم يزل بقدرته ونوره لا متى قدر ولا كيف قدر وهذه
الفاظ صريحة في ان مسمى النفس هو ما يقوم به الصفات وهو مسمى الله ليس
مسمى النفس صفة من الصفات وكذلك قال ويقال للجهمي اذا قال ان الله معنا
بعظمة نفسه الى ان قال واذا اردت ان تعلم ان الجهمي كاذب على الله حين
زعم انه في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان فقل له اليس الله كان
ولا شيء فيقول نعم فقل له حين خلق الشيء خلقه في نفسه او خارجا من نفسه
فانه يصير الى ثلاثة اقوال واحد منها ان زعم ان الله خلق الخلق في نفسه
فقد كفر حين زعم انه خلق الجن والشياطين في نفسه وان قال خلقهم خارجا عن نفسه
ثم دخل فيهم كان هذا ايضا كفرا حين زعم انه دخل في كل مكان وحش قذر ردي
وان قال خلقهم خارجا عن نفسه ثم لم يدخل فيهم رجع عن قوله كله اجمع وهو قول
اهل السنة وكذلك قال زعمت الجهمية ان الله في القران انما هو اسم مخلوق
فقلنا قبل ان يخلق هذا الاسم ما كان اسمه قالوا لم يكن له اسم فقلنا وكذلك
قبل ان يخلق العلم كان جاهلا لا يعلم حتى خلق لنفسه علما وكان لا نور له
حتى خلق لنفسه نورا وكان لا قدرة له حتى خلق لنفسه قدرة فعلم الخبيث
ان الله قد فضحه وابدا عورته حتى زعم ان الله جل ثناؤه في القران انما هو اسم مخلوق
وقال عثمن بن سعيد الدارمي ثم عاد المعارض الى اسماء الله ثانية فادعى
انها محدثة كلها لان الاسماء هي الالفاظ ولا يكون لفظ الا من لافظ الا ان في معانيها
ما هي قديمة ومنها حديثة وقد فسرنا للمعارض تغير اسماء الله في صدر
كتابنا هذا واحتججنا عليه بما يقوم به الحجة من الكتاب والسنة فلم نحب اعادتها
هاهنا ليطول به الكتاب غير ان قوله هي لفظ اللافظ حتى انه من ابتداع
المخلوقين والفاظهم ان الله لا يلفظ بشيء في دعواهم ولكن وصفه بها المخلوقون
وكلما حدث لله تعالى في دعواه اعاره العباد اسم ذلك الفعل يعني انه لما
خلق سموه خالقا وحين رزق سموه رازقا وحين خلق الخلق فملكهم
سموه مالكا وحين فعل الشيء سموه فاعلا وكذلك قال منها حديثة ومنها قديمة

بلفظ

فاما

فاما قبل الخلق فبزعمهم لم يكن لله اسم وكان كالشي المجهول الذي لا يعرف
ولا يدري ما هو حتى خلق الخلق فاحدثوا اسماه ولم يعرف الله في دعواهم
لنفسه اسما حتى خلق الخلق فاعاروه هذه الاسما من غير ان يتكلم الله بشي
منها فيقول انا الله رب العالمين وانا الله الرحمن الرحيم وانا التواب الرحيم
فنفوا كل ذلك عن الله مع نفي الكلام عنه حتى ادعى جهم ان راس محنته
نفي الكلام عن الله فقال متى نفينا عنه الكلام فقد نفينا عنه جميع الصفات
من النفس واليدين والوجه والسمع والبصر لان الكلام لا يكون الا
لذي نفس ووجه ويد وسمع وبصر ولا يثبت كلام لمتكلم الا من اجتمعت
فيه هذه الصفات وكذب جهم واتباعه فيما نفوا عنه من الكلام
الا لمن اجتمعت فيه هذه الصفات فقد اجتمعت في الله على زعم اعدا
الله وان جزعوا منه بلا تكييف ولا تمثيل وهو الذي اخبر عنه
باسمايه في محكم كتابه المنزل على رسوله ووصف بها نفسه وقوله
ووصفه غير مخلوق على زعم الجهمية غير ان الوصف من الله على
قولين واما ما وصف به نفسه فالوصف والموصوف غير مخلوق واما
ما وصف به خلقه من السموات والارض والجبال والشجر والجن
والانس والانعام وساير الخلايق فالوصف منه غير مخلوق واما
والموصفات مخلوقات كلها قال وادعى المعارض ايضا ان الله
لا يوصف بالضمير والضمير منفي عن الله وليس هذا من كلام
المعارض وهي كلمة خبيثة قديمة من كلام جهم عارض بها قول
الله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك يدفع بذلك ان يكون
الله سبق له علم في نفسه بشي من الخلق واعمالهم قبل ان يخلقهم فيلطف
بذكر الضمير ليكون استر له عند الجهال فرد على جهم بعض العلما
قوله هذا وقال له لقرت بها يا عدو الله من ثلاثة اوجه

انك نفيت عن الله العلم السابق في نفسه قبل حدوث الخلق واعمالهم والوجه الثاني انك
استحللت المسح انه وصف ربه بما لا يوصف به لان له خفيا علم في نفسه اذ تقول
له ولا اعلم ما في نفسك والوجه الثالث انك طعنت على محمد صلى الله عليه وسلم اذ جاءه
مصدقا بعيسى فاجمعهما قال وقولهم هذا يوصف الله بالضمير يقول لا يعلم
الله في نفسه شيأ من الخلق قبل حدوثهم وحدوث اعمالهم وهذا اصل كبير في
تخطئة النفس والعلم السابق والناقض عليه قول الله تعالى يعلم ما في نفسي ولا
اعلم ما في نفسك فذكر المسيح ان لله علما سابقا في نفسه يعلمه الله ولا يعلمه هو
وقال الله واصطنعتك لنفسي وكتب ربكم على نفسه الرحمة وكتب الله في نفسه
وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خلق الله الخلق كتب في كتابه بيده على نفسه ان رحمتي
تغلب غضبي واشد حديثا منه من هذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال الله انا عند ظن عبدي بي وانا معه اذا ذكرني ان ذكرني في نفسه
ذكرته في نفسي وان ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير منهم قال وقد
اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله يخفي ذكر العبد في نفسه اذا اخفى
ذكره ويعلنه اذا اعلن هو ذاكم نفرق بين علم الظاهر والباطن والجهر
والخفي فاذا اجمع قول الله وقول الرسول عيسى ومحمد صلى الله عليهما وسلم
فمن يكترث لقول جهم والمريسي واصحابهما نفس الله هو الله والنفس جميع
الصفات كلها فاذا [illegible] الله نفيت النفس نفيت الصفات
واذا نفيت الصفات كان لا حي قال ربنا محمد بلسان عربي حسن
سمعت ابا البحتري قال لا قولن حدثكم اللهم ارحمني مسعرا رحمة فانه مسعر
رحمه نفسه قال فقد حدث ابو البحتري ان رحمه الله في نفسه وكذلك قال الله تعالى
ان الساعة آتية اكاد اخفيها وزعم ان بعض اصحاب محمد عن اسمعيل بن ابي خالد
عن ابي صالح الخفي اكاد اخفيها من نفسي فاي شيء سمع فاخبر الله عن
نفسه في كتابه وما اخبر عنه الرسول ثم يلتفت الى اقاويل اهل الاهواء التي سفي
بها الى ان قال ونحن قد عرفنا بحمد الله تعالى من لغات العرب هذه
المجازات التي احدثوها دلسه واغلوطه على الجاهل يعون بها عن الله جهابذ

الصفات

الصفات بعلل المجازات غير انا نقول لا نحكم للاعراب في كلام العرب على الاغلب ولكن
تصرف معانيها الى الاغلب من كلام العرب خلى الاعراب برهان انه عنى بها الاعرب
وهذا هو المذهب الذي هو الى الانصاف والعدل اقرب لا ان نعترض صفات الله
المعروفة المقبولة عند اهل البصر فتصرف معانيها بعلة المجازات الى ما هو انكر
ويرد على الله بداحض الحجج وبالتي هي اعوج وكذلك ظاهر القران وجميع الفاظ الروايات
تصرف معانيها الى العموم بعلة المجازات الى ما هو انكر وترد على الله بداحض الحجج
حتى ينافي متاول ببرهان يبين انه اريد بها الخصوص لان الله تعالى
بلسان عربي مبين فاثبته عند العلما اعمه واشده استفاضة عند العرب فمن
ادخل منها الخاص على العام كان من الذين يتبعون ما تشابه منه ابتغا الفتنة وابتغا
تاويله فهو يريد ان يتبع فيها غير سبيل المومنين فمراد جهم من قوله لا يوصف
الله بالضمير يقول لا يوصف بسابق علم في نفسه والله تعالى يكذبه بذلك ثم رسوله اذ يقول
سبق في علم الله في خلقه فهم صايرون الى ذلك ثم اسند حديثا عن العلا بن
عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة وعن عبد الله بن عمرو بن العاصي قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول جف القلم على علم الله واسند عن القسم بن ابي هرة
عن سعيد بن جبير عن ابن عباس انه كان يحدث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ان اول شي خلقه القلم فامره فكتب كل شي يكون قال فهل جرى القلم
الا بسابق علم الله في نفسه قبل حدوث الخلق واعمالهم والله ما درى القلم بماذا
يجري حتى اجراه الله بعلمه وعلمه ما يكتب مما يكون قبل ان يكون وقال النبي صلى الله عليه وسلم
كتب الله مقادير اهل السموات والارض قبل ان يخلقهم بخمسين الف سنة واسند
الحديث الذي في صحيح مسلم عن ابي عبد الرحمن الحبلي عن عبد الله بن عمرو قال
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كتب الله مقادير كل شي قبل ان
يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة قال والاحاديث عن النبي صلى
الله عليه وسلم في الايمان بسابق علم الله كثيرة يطول ان ذكرناها وفيما ذكرنا من ذلك
ما يبطل دعوى جهم في اغلوطته التي توهم على الله في الضمير قلت

فهذا الكلام من عثمان بن سعيد يبين ان مسمى النفس عند السلف هو
الذات كما قال فنفس الله هو الله والنفس تجمع الصفات كلها فاذا نفيت
النفس نفيت الصفات وكذلك قوله فاخبر البحتري ان رحمه الله في نفسه
لان الصفة قائمة بالموصوف فهذا ونحوه يبين مرادهم وانهم قصدوا
رد ما انكرته الجهمية ذكر اثبات مسمى النفس لله وقيام العلم بها كما ذكر
عن ثمامة بن اشرس النميري احد اكابر المتكلمين انه قال ثلاثة من الانبياء مشبهة
موسى حيث قال ان هي الا فتنتك وعيسى حيث قال تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما
في نفسك ومحمد حيث قال ينزل ربنا كل ليلة وبذلك يتبين ما ذكره عثمان بن
سعيد حيث قال حتى ادعى جهم ان راس محنته نفي الكلام فقال متى نفينا
عنه جميع الصفات من النفس واليدين والوجه والسمع والبصر لان
الكلام لا يثبت الا لذي نفس ووجه ويد وسمع وبصر وقال عثمان كذبوا فيما
نفوا عن الله من الكلام وصدقوا فيما ادعوا انه لا يثبت الكلام الا لمن
اجتمعت فيه هذه الصفات وقد اجتمعت في الله عز وجل على زعم انفسهم فادخاله
النفس هنا في الصفات وقوله ان الكلام لا يثبت الا لذي نفس ووجه
ويد وسمع وبصر قد يشعر ظاهره ان مسمى النفس صفة لصاحبها لانه
اضافها اليه وقربها بالوجه واليد وليس كذلك فان اضافتها اليه كاضافتها
في قوله تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك كتب ربكم على نفسه الرحمة وفي قوله
وقد قال بعد هذا فنفس الله هي الله والنفس تجمع جميع الصفات كلها فاذا
فاذا نفيت النفس نفيت الصفات فهذا يبين انه اراد الذات التي تقوم
بها الصفات كالعلم القديم كما ذكره فينفي ان يكون لله نفس ويكون فيها
علم كما قال تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك فقوله ان الكلام لا يثبت الا لذي
نفس يشبه قوله الا لذي حقيقة وماهية ونحو ذلك لكن لفظ النفس والله اعلم
يقتضي حياة المسمى بها وقيامه بنفسه بخلاف لفظ حقيقته وماهيته
وذاته فمسمى لفظ النفس اخص وهي التي جاء بها الكتاب والسنة
ولم يجئ فيهما ذكر لفظ حقيقته ونحو ذلك في اسماء الله ولا لفظ ذات في الاحاديث

الثابتة

الثابتة وكذلك قال ابو بكر بن خزيمة باب ذكر البيان من خبر النبي صلى الله عليه وسلم
في اثبات لله على مثل موافقة التنزيل وذكر قوله فان ذكري في نفسه ذكرته
في نفسي وقوله سبحانه رضي نفسه وقوله كتب في كتابه على نفسه فهو موضوع
عنده ان رحمتي تغلب غضبي وفي رواية اخرى لما خلق الله الخلق كتب بيده
على نفسه ان رحمتي تغلب على غضبي قال ابو بكر فالله اثبت في كتابه ان له نفسا
وكذلك قد بين على لسان نبيه ان له نفسا كما اثبت في كتابه قال وكفرت الجهمية
بهذه الاي وهذه السنن وزعم بعض جهلتهم ان الله انما اضاف النفس
اليه على معنى اضافة الخلق اليه وزعم ان نفسه غيره كما خلقه غيره
قال وهذا لا يتوهمه ذو لب وعلم فضلا عن ان يتكلم به قد اعلم
الله في محكم كتابه تنزيله انه كتب على نفسه الرحمة افيتوهم مسلم ان الله كتب
على غيره الرحمة وحذر الله العباد نفسه افيحل لمسلم يقول ان الله حذر
العباد غيره او يتاول قوله لكليمه واصطنعتك لنفسي فيقول معناه
واصطنعتك لغيري من المخلوق او يقول اراد بقوله ولا اعلم ما في
نفسك اراد ولا اعلم ما في غيرك هذا لا يتوهمه مسلم ولا يقوله الا معطل
كافر فهذا ايضا يبين انهم قصدوا الرد على الجهمية حيث منعوا
ثبوت النفس لله حتى جعلوا مسماها غيره حتى ذكر القاضي ابو يعلى في
بعض تاويلاتهم قول بعضهم في قوله تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ان
نفسك ترجع الى نفس عيسى واضاف نفسه الى الله من طريق الملك والخلق
فيكون معناه لا اعلم ما في ملكك مما خلقته الا ما اعلمتني وهذا لان مسمى النفس
اخص من مسمى الذات والعين والحقيقة والماهية ونحو ذلك فانها
لا تقال الا لما هو حي كما في قوله كل نفس ذائقة الموت لو كان معنى كل ذات
وكل حقيقة لدخل في ذلك الجمادات وكذلك يستلزم ان يكون لها قول
وعمل وان يكون قائمة بذاتها قائمة بها الصفات فلما كان اسم
النفس مستلزم لاثبات ما تنكره الجهمية من الصفات انكروه

فرد عليهم السلف والائمة ذلك ولم يقصدوا بالرد ان نفس الله صفة
ليست هي ذاته بل قائمة بذاته كما ذهب اليه طائفة من المتأخرين فهذا
القول ضعيف وان كان قول الجهمية اضعف منه قال القاضي ابو يعلى في ابطال
التأويل في هذا الخبر من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي اعلم بان الله يوصف
بان له نفسا وقد اوما اليه احمد فيما خرجه على الجهمية فقال اذا اردت ان
تعلم ان الجهمي كاذب على الله تعالى حين زعم انه في كل مكان ولا يكون في
مكان دون مكان فقل له اليس كان ولا شيء فيقول نعم فقل له فحين خلق الشيء
اخلقه في نفسه او خارجا من نفسه فان قال خلقه في نفسه كفر وان
قال خلقه خارجا من نفسه ثم دخل فيهم كان هذا كفر حين زعم انه
في كل مكان وحش قذر ردي وان قال خلقهم خارجا عن نفسه ثم لم يدخل
فيهم رجع عن قول اهل السنة قال وهذا من كلام احمد يدل على اثبات النفس
لانه جعل ذلك حجة عليهم ولو لم يعتقد ذلك لم يحتج به وقد اخبر الله بذلك في
اي من كتابه مثل قوله كتب ربكم على نفسه الرحمة وقوله يعلم ما في نفسي ولا اعلم
وقوله واصطفيتك لنفسي ولانه ليس في اثبات النفس ما يحيل صفاته ولا
يخرجها عما تستحقه لانا لا نثبت نفسا منفوسة مجسمة مركبة ذات
روح ولا نثبت نفسا بمعنى الدم على ما تقوله العرب له نفس سائلة وليست
له نفس ويريدون بذلك الدم لانه سبحانه وتعالى يتعالى عن ذلك بل نثبت نفسا
هي صفة زائدة على الذات كما اثبتنا له حياة وبقاء فقلنا هو حي بحياة وباق
ببقاء وان لم يكن حياته وبقاؤه عرضين كذلك في النفس قال فان قيل فاثبتوا
له روحا لانه قد وصف روحه بذلك فقال تعالى ونفخت فيه من روحي قيل لا
نثبت له ذلك لان السمع لم يرد بذلك على وجه الصفة للذات وقوله ونفخت
فيه من روحي المراد به امره لقيام الدليل على ان صفات ذاته لا تحل
المحدثات ويفارق هذا اثبات نفس لانه ليس في اثباتها ما يحيل صفاته
ولا يخرجه عما يستحقه وقال بعد ذلك ولا يجوز اثبات روح وقد قال
احمد فيما خرجه في الرد على الزنادقة في قوله وروح منه فقال تفسير روح الله اما

معناها

اما معناها انه روح يملكها الله تعالى خلقها الله كما يقال عبد الله وسما الله وارض
الله قلت اما ما ذكره من كلام احمد فانه موافق لالفاظ النصوص وقد قدمنا
هذا وغيره من كلام احمد وكله يدل على ان نفس الله هو الله وذاته لا صفة قائمة
به وهذا اللفظ الذي استشهد به على ذلك فان احمد قال فقل له خلق الخلق
في نفسه او خارجا من نفسه ثم بين انه ان قال خلقهم في نفسه كفر لانه جعل
الخبيثة كالشياطين في نفس الله وان قال خلقهم خارجا من نفسه ثم دخل
فيهم كفر حيث جعله قد دخل في الامكنة الخبيثة التي يعلم بالفطرة الضرورية
تنزيه الله تعالى عنها وان قال خلقهم خارجا من نفسه ثم لم يدخل فيهم رجع
عن قوله كله اجمع وهذا صريح في ان نفسه هي هو وهي ذاته لا صفة لذاته
لانه لو كان المراد خلقهم في المحل الذي هو صفته او خارجا عن صفته
لم يكن القسمة حاصرة اذ قد يخلقهم في المحل الذي فيه وايضا ان قال خلقهم
في نفسه كفر وان قال خلقهم خارجا عن نفسه ثم دخل فيهم كان هذا ايضا
كفر حين زعم انه دخل في كل مكان وحش قذر ردي فهذا يبين ان الخالق
هو نفسه الذي قدر انه خالقهم خارجا عنه ثم دخل هو فيهم ولو اريد خلقهم
خارجا عن صفة من صفاته لكان المقدر دخول تلك الصفة فيهم بعد ذلك
لا دخوله هو وكذلك قوله وان قال خلقهم خارجا عن نفسه ثم لم يدخل فيهم رجع عن
قوله اجمع وهو قول اهل السنة اي ان العالم مباين لذات الله تعالى وقد مر تقرير
كلام احمد في موضعه وان حجته هذه النظرية من احسن الحجج المعلومة ببديهة
العقل لا يستقيم هذا الكلام بل نصه لا يفهم منه غير ذلك وحينئذ فنتكلم
مع الطائفتين اما قول من جعلها صفة فالنزاع معه لفظي فانا لا ننازعه ان هذا
الاسم يستلزم ثبوت صفة زائدة على مسمى الذات كالحياة والفعل ولكن
المسمى هو الذات الموصوفة بذلك لا نفس الصفة فاما جعل لفظ النفس
اسما لفظ الصفة فيقال هذا قول بلا دليل اصلا لانه ليس ظاهر الخطاب
فضلا عن ان يكون نصه مقتضيا انها صفة لنفس الله ومن زعم ان
هذا ظاهر النصوص فهو مبطل في ذلك

كما ان من زعم ان ظاهر ما يحب تاويله فهو مبطل في ذلك وقد قدمنا
ان كثيرا من الناس يغلطون في دعواهم على النصوص ان ظاهرها كذا سواء
اقروه او صرفوه فانه لا يكون ظاهر النص وكل من سمع هذا الخطاب ابتدا
فانه يفهم منه ابتدا انه هو نفسه لا انها صفة له الوجه الثاني انه قال
كتب ربكم على نفسه الرحمة فكما انه لا يكتبها على غيره فلا يكتبها على صفة
من صفاته انما يكتبها على نفسه الوجه الثالث انه قال سبحان الله رضى الله
وصفات الله لا تكون لها رضى انما الرضى له نفسه هو الذي يرضى ويسخط
الوجه الرابع قوله وتحدركم الله نفسه فكما انه لا يحدر بعض مخلوقاته
كذلك لا يحدر صفاته كالحياة ونحوها بل هو نفسه هو الذي يخلق ويرزق
ويحيي ويميت ويعيد وهم لا يمكنهم ان يقولوا نفسه هي صفة الغضب ونحو
ذلك دون غيرها بل يجعلون نظير الحياة والبقاء كما ذكروه وهذه الصفة
تتعلق بالرضى والغضب ومعلوم ان الله لا يحدر عباده حياته وبقاءه
ونحو ذلك ولا يبقى ذلك الوجه الخامس قوله لموسى واصطفيتك لنفسي انما
اصطنعه لصفة له كالحياة والبقاء كما لم يصطنعه لشيء من خلقه الوجه
السادس قول المسيح عليه السلام تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك فقد وصف النفس
بان فيها علما والعلم وكسائر الصفات انما يقوم بالله نفسه لا يقوم به صفة
كالحياة ونحوها الوجه السابع قوله تعلم ما في نفسي فان المراد به هو ليت
المراد به صفة من صفاته اذ علمه لا يقوم الا به نفسه وذاته وعينه لا يقوم
الا بصفة من صفاته ولا اعلم ما في نفسك فان لفظها سواء وقد جاء على وجه
المقابلة الوجه الثامن قوله ان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي فان الذكر
قول وكلام وسواء اريد الذكر الكامن او اللفظ فانه على التقديرين لا يقوم الا
بالذاكر نفسه وعينه لا يقوم بصفة من صفاته فعلم ان ذكر الله في الله نفسه
وذكر العبد لله نفسه الوجه التاسع قوله ان ذكري في نفسه اذا كان المراد
به هو نفسه وذاته فكذلك الامر الوجه العاشر قوله في الحديث الصحيح لما قضى
الله الخلق كتب بيده على نفسه ان رحمتي تغلب غضبي فهو لا يكتب على صفة له
كالحياة والبقاء وانما يكتب على نفسه ○

قال قالوا

فان قالوا ان جاز حمل النفس على الذات جاز حمل الحياة والبقا على
الذات فيقال ذات حية ذات باقية وقد اجمعنا ومثبتوا الصفات
على انه حي بحياة باق ببقا كذلك جاز ان يكون ذات بنفس والجواب
ان مسمى الحياة والبقا هو الصفة واما مسمى النفس فهو الموصوف
نفسه وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله لفظ النفس يراد به صفة
موصوف لا في ذكر الخلق ولا في ذكر المخلوق كما قال تعالى الله يتوفى
الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها وقال كل نفس ذائقة الموت
وقال ان النفس لامارة بالسوء وقال ولا اقسم بالنفس اللوامة وقال
يا ايتها النفس المطمئنة وقال فتوبوا الى باريكم فاقتلوا انفسكم لولا ظن
المومنون والمومنات بانفسهم خيرا واضعاف ذلك في الحديث ليس
المراد به ان نفس الشي صفة له فمن حمل قوله على نفسه انه صفة
من صفاته فقد حمل على غير لغة العرب الذي انزل الله بها كتابه وهذا
خلاف نص القران وظاهره فضلا عن ان يقال هو ظاهره وايضا
فانهم يوكدون بها فيقولون رايت زيدا عينه نعم يوجد في كلام بعض
الولدين ما يشبهه ان يكون لفظ النفس صفة كما يقولون فلان له نفس وفلان
ليس له نفس واترك نفسك وتعال ونفسك حجابك ونحو ذلك فان مقصودهم
الصفات المذمومة كالاهوا المتبعة من الشهوة والغضب ونحو ذلك وهذا
ليس من اللغة التي يجوز حمل كلام ورسوله عليها او مثل هذا لا يوجد
في كلام المتاخرين وذلك والله اعلم ان هذا مثل ~~هذا لا يوجد في كلام الناس~~
قولهم فلان له يد وله لسان اي يد باطشة ولسان ناطق فيطلقون اسم الذات
ويريدون به الصفة المشهودة فيها فقول القايل اترك نفسك او له نفس
ونحو ذلك يريد به الذات على الصفة المخصوصة وهي الصفة المذمومة
كما يقال امسك لسانك واكفف يدك او له لسان وله يد وهذا يستعملونه
في النفي كما يستعملونه في الاثبات فينفون الشي لانتفا الصفة المشهودة
فيه كما يقال فلان ليس له لسان اي لا يحسن ان يتكلم ولا يد له في
هذا او هو عاجز عن عمل هذا كما يقولون فلان ليس بانسان

لانتفا الصفات المعروفه في الانسان عينه وهكذا لفظ النفس قد يقولون
لا نفس له انتفا بالهوى والغضب وقد يجعلون ذلك حمدا اذا انتفى المذموم منه
وقد يذمونه بذلك اذا انتفى فيه الجهه المحموده فيقال ليس له نفس بهذا الاعتبار
واذا كان كذلك فمعلوم ان مثل هذا في الاثبات انما يراد به اثبات الذات
الموصوفه بصفات النفس لا يراد به مجرد صفه فعلم ان اسم النفس انما
هو اسم لذات الشي الموصوفه قالوا قوله واصطنعتك لنفسي المراد به الله الذي
له النفس فيقال لهم هذا لو كان صحيحا لكان تاويلا وهو من اضعف التاويلات
فكيف تبطلون التاويل بمثل هذا التاويل وايضا فان اللفظ لا يحتمل ذلك
في لغه العرب بوجه من الوجوه وايضا فان ذلك عدول عن مدلول اللفظ
ومقتضاه بغير موجب اصلا وذلك من تحريف الكلم عن مواضعه واما لفظ الحياه
والبقا فلا يجوز ان يراد بهما الذات الحيه لان ذلك صفه والذات هي
الموصوف فمن اعتقد ان مسمى النفس في الخالق والمخلوق صفه وعرض
لا موصوف وجوهر وجعل مسمى لفظها من جنس مسمى لفظ الحياه والبقا فقد
غلط على اللغه وغلط على القران والحديث قالوا وهذا يودي الى جواز
القول بان الله نفس وانه يجوز ان يدعى فيقال يا نفس اغفر لنا وقد
اجمعت الامه على منع ذلك والجواب من وجوه احدها ان هذا منقوض
عليهم بلفظ ذات وموصوف وقايم بنفسه وحقيقه وباين من خلقه ونحو
ذلك فانه ان جاز ان يقال يا ذات يا موصوف يا قايما بنفسه يا
حقيقه يا باين من خلقه اغفر لنا جاز ان يقال يا نفس والا فلا الثاني
ان الله انما يدعى باسمايه الحسنى وهي الاسما التي يدل عليه نفسه ويبين من
اوصافه ما فيه حمد وثنا عليه فاما الالفاظ التي لا تدل الا على مطلق
الوجود ونحوه فلا يدعا بها كما انه سبحانه لا يدعى الا بالاسما الداله على
خلقه للضرر الا مقرونا بالاسما التي تدل على خلقه للنفع فلا يقال يا ضار
ولا مانع الا مقرونا بيا نافع ويا هادي ويا معطي فان الاقتران
يقتضي عموم القدره والخلق والحكمه وهذا من اسمايه الحسنى بخلاف افراد احدهما

فكذلك قولكم ويحذركم الله نفسه المراد به الله الذي له النفس

الثالث

الثاني ان هذا يرد عليهم فيما ادعوه فانهم جعلوا لفظ النفس صفة فينبغي
ان يقال ياذا النفس اغفر لنا فان قبل الاضافة تقتضي المغايرة بين المضاف
والمضاف اليه فلا يكون هو نفسه المضاف اليه قبل لا نزاع بين اهل
اللغة انه يقال ذات زيد نفسه وعينه وهذا هو زيد نفسه وعينه
ونحو ذلك والمغايرة تارة تكون في الذات وتارة في الصفات وفي باب العطف
كقوله الذي خلقني فهو يهدين والذي قدر فهدى والذي اخرج المرعى فجعله غثاء وباب
الاضافة ومن هذا الباب قولهم ثوب خز وخاتم فضة ونحو ذلك وان
كان المضاف هو خزا وهو فضة لكن مسمى كل منهما اعم من مسمى الآخر
وانما اختصا بالاضافة فكذلك قول القائل نفسي اسمان مترادفان
هذه النفس ومصمر وهو الذي من المعلوم ان الاسم المضمر لا يدل
على شيء من صفات المسمى الا كونه متكلما او مخاطبا او غائبا ونحو ذلك
فانما تدل على انه هو المتكلم كما ان الهاء في قوله بغته تدل على انه الغائب
وهذا المعنى مغاير لمسمى النفس واما لفظ النفس فهو مختص من
الصفات كالحياة والفعل ونحو ذلك مما ليس بالاسم المضمر ولكن
لا يختص ذلك بمضاف اليه دون آخر واذا اضيف ذلك الى
مضمر كان لفظه من عموم المعاني ما ليس في المضمر اذ المضمر يدل
على ذلك بالزوم وفي المضمر من خصوص كونه متكلما وغائبا ما ليس
في المظهر وبالاضافة اخص من المضاف الى المضاف اليه فامتنع ان يكون
المسمى بهما غير نفسه وانما قد ادل لفظ النفس على ثبوت
الحكم المسمى بنفسه لا احد منسوب اليه فاذا قيل كلمه الامير نفسه
مع ان يكون الكلام واسطة برجمان او رسول واذا قيل انا
نفسي حسب الملك منع ان يكون ارسل الله رسولا بقوله واصطنعتك
لنفسي فيه ما ليس في قوله اصطنعتك الى آخر الاشياء تضاف الى الله
على وجوه منسوبة فقوله لنفسي يوجب انه جعله خاصا دون

في مثل هذا هو ان يسمى لفظ النفس والعين المضاف اليه فاذا اضيف
الى المغايرة ما هو

ومن المواضع ما لا يصلح فيها الا هذا اللفظ كما في قوله ذكرته في نفسي فانه
لو قال ذكرته في لم يكن من الكلام المعروف بخلاف ذكرته في نفسي وايضا
ففي هذا من الدلالة على عدم الجهر ما ليس في غيره اما من نفى خاصيتها ولم
يثبت الا عموم مسمى الذات فقد تقدم ان لفظ النفس لا يقال الا لحي
ذي مقال وفعال لا يقال لمن ليس كذلك فكان في اللفظ من المعاني
ما ليس في غيره فلا يجوز نفي ذلك وهذه المادة ن ف س في لغة العرب
يعطي الفعل والحياة وسموا الدم نفسا لانه مادة حياة الاجسام الحيوانية
وهو حامل البخار الذي هو الروح الحيواني ففيه الحياة والحركة ولهذا
امر بسفحه من الحيوان وحرم لانه يولد على اكله البغي والاعتداء في القوى
النفسانية وكذلك الهوا الداخل والخارج سموه نفسا لما فيه من الحياة
والحركة وكذلك المنقلبة يفترقون من العقل والنفس بان العقل
مجرد عن المادة وعلائقها والنفس يتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصريف
واما قول المؤمن ان النفس في اللغة يراد بها مجرد البدن فهذا اصل
له وقوله كل نفس ذائقة الموت لم يرد به كل بدن فان البدن
الخالي عن الروح لا يذوق الموت بل النفس هنا اما ان يراد بها الروح
لقوله الله يتوفى الانفس حين موتها والعقل هو له وهو الذي
يتوفاكم بالليل واحوال النايم باقية الا العقل فهذا سهو منه
فان قوله وهو الذي يتوفاكم ليس فيه لفظ النفس وانما لفظ النفس
في الاية الاولى وهي قوله الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها
فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمى
فالاية التي احتج بها على ان مسمى النفس هي مسمى الروح هي الاية
التي ذكر فيها توفي الانفس وذلك يقتضي ان المتوفا بالموت والنوم
هو النفس التي هي الروح وان النايم يتوفا روحه لكن توفيا
دون الموت بحيث يمسك ويرسل واما التعبير بلفظ النفس

عن العقل

عن العقل فهذا ليس من لغة العرب اصلا واما قوله يراد بها
ذات الشي وعينه كقوله وما يخادعون الا انفسهم وقوله فاقتلوا
انفسكم ولكن ظلموا انفسهم فلا يراد بها ذات كل شي وعين كل شي اللهم الا
ان يكون في التوكيد فاذا قالوا الانفس والنفوس لم يفهم منه ما لا حياة
له ولا فعل كالجمادات ولهذا لما قال النبي صلى الله عليه وسلم ما من نفس منفوسة
واما قوله تعالى فاقتلوا انفسكم فهو نظير قوله لولا ظن المومنون والمومنات
بانفسهم خيرا وقوله ثم انتم هولا تقتلون انفسكم وقوله ولا تلمزوا انفسكم
اي يقتل بعضكم بعضا وسمي الجميع اي لا يقتل الا من هو منكم لا يكون من
غيركم لان المتفقين في مقصود الحياة والفعل يكون كالشي الواحد
قوله لفظ النفس في حق الله تعالى ليس الا الذات والحقيقة يقال له اتريد
ان معنى اللفظ مطلق ذات ما وحقيقة ما ام ذات وحقيقة قائمة بنفسها
مستلزمة للحياة والفعل ونحو ذلك اما الاول فممنوع والثاني فمسلم
وبهذا يتبين ان اهل الوسط يثبتون ما اثبته الطائفتان من الحق
ويجمعون بين قولهما فان هولا اثبتوا من مسمى اللفظ مطلق الذات
واولئك اثبتوا الصفة الخاصة واهل الوسط اثبتوا الامرين فان
اللفظ دال على الدال وعلى خصوص الصفة قوله اصطنعتك
لنفسي كالتاكيد الدال على مزيد النعمة فان الانسان اذا قال جعلت
هذه الدار لنفسي فهم منه المبالغة يقال له التاكيد يقتضي ثبوت المعنى المؤكد
فما المعنى المؤكد الذي وكد بهذا الكلام هذا لم يثبته ولم يبين هل
التوكيد بذكر لفظ النفس ام بالاضافة الى الله تعالى وقد قال غيره
كابن فورك اصطنعتك لنفسي لذاتي او لرسالتي والاية تقتضي
انه اصطنع موسى لنفسه واصطنع افعل من صنع اي صنعه
لنفسه فيكون خالصا لله مخلصا له الدين كما قال تعالى واذكر في الكتاب

موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا ويشبهه قول ام مريم اني نذرت
لك ما في بطني محررا لكن هناك الله هو الذي اصطنعه لنفسه فان من
كان في عمله وسعيه شي لغير الله يكون كالذي فيه شركا متشاكسون بخلاف
الذي يكون كله لله وقد تضمن ذلك انه يحبه كما قال في مثل هذه الكلمة والقيت عليك
محبة مني ولتصنع على عيني اذ تمشي اختك فتقول هل ادلهم على من يكفله الى
قوله ثم جئت على قدر يا موسى واصطنعتك لنفسي وجا في حديث ابي هريرة
الذي فيه يحاج ادم وموسى قال ادم لموسى انت الذي اصطفاك الله برسالاته
واصطنعك لنفسه وانزل عليك التوراة قال نعم ومعلوم ان الانبيا وسائر
عباد الله هم درجات عند الله في عبوديتهم لله واخلاصهم له ومحبته
لهم وقربهم منه فاصطناع الله موسى لنفسه له من الخصوص ما لا يشركه
فيه من موسى افضل منه وان كان الجميع عباد الله المخلصين له الدين وقد قال
القاضي تاويل قوله تعالى واصطنعتك لنفسي معناه لذاتي ورسالتي لا يصح لانه
لا فايدة لتخصيص موسى لان غيره من الانبيا اصطنعه لذاته ورسالته
فوجب ان يكون لتخصيص النفس هنا فايدة فنقول له منازعوه وكذلك
لو كانت النفس صفة لم يكن موسى مخصوصا بالاصطناع لها فان
الاصطناع لله اعظم من الاصطناع لصفة من صفاته وايضا فالعباد
لا يصطنعون الله لصفة من الصفات وانما يصطنعهم الله له نفسه
واما قول الموسس تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك اي تعلم معلومي
ولا اعلم معلومك فلا ريب ان هذا المعنى داخل في الاية لكن تفسيرها
بمجرد هذه العبارة ليس بسديد فان معلوم الله ومعلوم عيسى ليس واحد
منهما في النفس وانما الذي في النفس العلم المطابق للمعلوم وايضا فسوا
كان في الذي في النفس العلم او المعلوم كون المراد تعلم ما اعلم او علمي ولا اعلم
ما تعلم او علمك لا ينافي ان يكون لله نفسا كما نطقت الاية كما ان لعيسى
عليه السلام نفسا فان الاية صريحة في ذلك وهي دالة على ذلك المعنى
ودلالة اللفظ على بعض المعاني لا يمنع دلالته على غيره وكذلك ما ذكره

لحرون

اخرون كابن فورك ان المعنى تعلم ما في نفسي اي في غيبي ولا اعلم ما
في نفسك اي في غيبك يقال لهم ان جعل اللفظ بمعنى النفس بمعنى
الغيب فهذا من تحريف الكلم عن مواضعه والاحاد في ايات الله واسمايه
وان اريد انك تعلم ما اغيبه في نفسي ولا اعلم ما تغيبه في نفسك فهذا صحيح
لكنه تطويل بلا فايده والايه اوضح من هذا وايضا قول القايل تعلم ما في
غيبي ولا اعلم ما غيبك لفظ مجمل فان غيب الشخص ما غاب عن غيره وان
كان بعض الناس قد شهده فانا نومن بالغيب الذي هو غيب عنا وان كان من
ذلك ما هو مشهود لغيرنا واما ما في نفسي فلا يعلمه غيره وايضا لفظ الغيب
هو في الاصل مصدر ولكن يراد به الغايب فالغيب الغايب فاذا قيل غيبي
وغيبك اي غايبي وغايبك فينبغي ان يقال تعلم غايبي ولا اعلم غايبك اي
حاجة الى ان يقال تعلم ما في غايبي ولا اعلم ما في غايبك كيف يصح ان يقول عيسى لربه
تعلم ما في غيبي ~~ولا اعلم ما في غيبك~~ او غايبي واي شي يغيبه عيسى عن الله وهو على
كل شي شهيد ولفظ الغيب اذا خوطب به مخاطب لا بد ان يكون غايبا
عنه وايضا فغيب الله الذي غيبه عن عباده الذي لا يعلمه العباد هو المعلوم
نفسه فاي شي هو الذي في الغايب غيره وهذا من قديم تاويل الجهمية
ذكره عبد العزيز الكناني في الرد على الزنادقة والجهمية قال في
باب ما سال عنه الجهمية يقال له تقول ان لله وجها وله
نفس وله يد فيقول نعم ولكن معنى قوله وجه اي هو الله ومعنى
قوله نفس الله اريد به غيب الله ومعنى يد الله نعمة الله وتكلم على
ما ذكروه في الوجه قال واما قوله في نفس الله هي غيبه فكانه لم يقرا القران
ولم يسمع الله عز وجل يقول ويحذركم الله نفسه وقوله كتب ربكم
على نفسه الرحمة وقوله تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك
يليق ان يكون هذا ويحذركم الله غيبه او كتب ربكم على غيبه الرحمة

وقوله لموسى واصطنعتك لنفسي اي لغيبتي واما قول المؤسس وكذلك القول
في بقية الايات فلم يفعله لكن قال من تاول ذلك كابن فورك في قوله ويحذركم
الله نفسه قالوا تاويله عقوبته فيقال اللهم تحذير العباد نفسه كامره لهم
بخوفه فان قال القائل ان تحذير الله نفسه يتضمن تحذير عقوبته
فهذا حق وان قال لا معنى لذلك الا تحذير عقوبته من غير ان يحذر
نفسه فهذا تحريف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح اللهم اني اعوذ
برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وبك منك لا احصي ثناء عليك
انت كما اثنيت على نفسك فلما استعاذ بصفاته ذكر الرضى والسخط
والمعافاة والعقوبة ثم ذكر النفس فقال واعوذ بك منك فالاستعاذة
من عقوبته هي معنى من ثلاث معان فكيف يقال لا محذور ولا استعاذة
منه الا لعقوبته وقد قال تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء
من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان
تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه والى الله المصير وفي الجملة
فتحذير الله نفسه بمنزلة الامر بالخوف منه والامر بتقواه ومن
المعلوم ان الله تعالى نفسه هو الذي يخاف وعقوبته مما يخاف منه
وهو الذي يتقى وعقابه يتقى بتقواه وهو الذي يحذر عقابه لنفي تعلق
التحذير بها وهو باطل يذكر ان شاء الله وطرق في موضعه واما
قول المؤسس وحكايته عن رب العزة قوله فان ذكرني في نفسه
ذكرته في نفسي فالمراد به ان ذكري بحيث لا يطلع عليه غيره
ذكرته بانعامي واحساني من غير ان يطلع عليه احد من عبيدي
لان الذكر في النفس عبارة عن الكلام الخفي والذكر الكامن وذلك
على الله تعالى محال يقال له لا نسلم ان هذا على الله محال ولم يذكر على
ذلك حجة وهذا والله اعلم هو معنى ما ذكره الائمة عن الجهم انه قال لا يوصف الله بالضمير

والضمير

والضمير على الله منفي لان الضمير ما يضمر فيه الشي اي يخفى اي لا يوصف
بما فيه شي خفي لكن الجهم اوسع انكارا من هذا المؤسس ودونه وانما انكر
الجهمية هذا لان الله عندهم لا يتكلم ولا يذكر ولا يقوم به ذكر وانما الكلام في
المضاف اليه عندهم ما يخلقه في الهوا وهذا انما يصلح اذا خلقه لمن سمعه من
الملائكة والبشر فاذا كان الذكر في نفسه لم يسمعه احد وهذا الحديث نص
صريح في ابطال مذهبهم واما الكلابية والاشعرية فانهم لا ينكرون ان يقوم
بذاته ذكر هو الكلام النفساني لكن لا يجوز عندهم التفريق بين الاعلان
والاسرار فان المعنى القائم بالذات لا ينقسم الى سر وعلانية ولا يكون منه شي
في نفس الرب وشي من الملائكة عندهم اكثر ما يقوله بعضهم انه قد يسمع الملائكة
ما يسمعهم اياه فيكون التخصيص في خلق الادراك للملائكة والحديث نص في الفرق
بين ذكره في نفسه وذكره في الملا يفرق يرجع الى نفسه لا الى خلق ادراك
الملائكة فالحديث نص في ابطال قول هولا ايضا والحديث مستفيض في الصحيح وله
طرق منها في الصحيح حديث الاعمش عن ابي صالح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول الله انا عند ظن عبدي بي وانا معه حين يذكرني فان ذكرني في نفسه
ذكرته في نفسي وان ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير منهم وان اقترب الي شبرا
تقربت اليه ذراعا وان تقرب الي ذراعا تقربت اليه باعا وان اتاني
يمشي اتيته هرولة وذكر العبد ربه في نفسه نوعان احدهما في نفسه من غير
حروف يسمعها هو والثاني ذكره بلفظ خفي يسمعه هو دون غيره قال تعالى
واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول وذكر العبد
في نفسه يتناول القسمين جميعا ولهذا قال المؤسس ان الذكر في نفسه عبارة
عن الكلام الخفي والذكر الكامن في النفس وذلك محال فصل
قال المؤسس الفصل الرابع في لفظ الصمد قال الله تعالى الله الصمد وذكر بعضهم
في تفسير الصمد انه الجسم الذي لا جوف له ومنه قول من يقول لسداد
القارورة الصماد وشي مصمد اي صلب ليس فيه رخاوة قال ابن قتيبة

وعلى هذا التفسير الدال مبدلة من التاء وقال بعضهم الصمد هو الاملس من الحجر الذي لا
يقبل الغبار ولا يدخل فيه شيء ولا يخرج منه شيء قال والصمد قوم من جمال المسرة بهلاك الابد
واثبات انه تعالى جسم وهذا باطل لانا بينا ان كونه احدا ينافي كونه جسما فقد دل هذه
الاية دالة على انه لا يمكن ان يكون المراد من الصمد هذا المعنى وقال الصمد بهذا
التفسير صفة الاحشام الغليظة وتعالى الله عن ذلك قال والجواب عنه
من وجهين الاول ان الصمد فعل بمعنى مفعول من صمد اليه اي قصد
والمعنى انه المصمود اليه في الحوائج قال الشاعر علوته بحسام ثم اصمد له الصمد
الابلق الباذخ الذي حسر بني اسد كلهم وبني مسعود وبا اسيد الصمد
والذي يدل على صحة هذا الوجه ما روي عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الاية قالوا
ما الصمد قال النبي صلى الله عليه وسلم السيد الذي يصمد اليه في الحوائج قال ابو
اللبث يقال صمدت صمد هذا الامر اي قصدت قصده الوجه الثاني
من الجواب انا سلمنا ان الصمد في اهل اللغة المصمت الذي لا يدخل فيه شيء
ولا ينفصل عنه شيء الا انا نقول قد دللنا على انه لا يمكن ثبوت هذا المعنى
في حق الله تعالى فوجب حمل هذا اللفظ على مجاز وذلك لان الجسم الذي
يكون هذا شانه مبرا عن الانفصال والتباين عن الغير وهو سبحانه وتعالى
واجب الوجود لذاته وذلك يقتضي ان يكون تعالى غنيا عن قابل للزيادة والنقصان
فكان المراد من الصمد في حقه تعالى هو هذا المعنى والكلام على هذا من وجوه
الاول انه قد ذكر في القسم الاول من هذا الكتاب وهو الادلة الدالة على نفي
الجسم والجيز ما ادعى ان هذه السورة حجة له على نفي الجسمية والجيز والجهة
ان هذه السورة يجب ان تكون من المحكمات لا من المتشابهات لانه تعالى
جعلها جوابا عن سؤال السائل وانزلها عند الحاجة بعض لما سيأتي النبي صلى الله عليه وسلم
عن ماهية ربه ونعته وصفته فانتظر الجواب من الله تعالى فانزل الله تعالى هذه السورة
قال وذلك يقتضي كونها من المحكمات لا من المتشابهات واذا ثبت هذا وجب
القطع بان كل مذهب خالف هذه السورة كان باطلا انه في القسم الثاني الذي جعله
في تاويل المتشابهات من الآي والاخبار ذكرها من المتشابه الذي قال انا نؤمن به وذلك يقتضي

انه

انه لا يجوز الاستدلال بها في باب صفات الله لان الاستدلال لا
يجوز بالمتشابه بل يجب عليه اما تاويله واما تفويضه وهذا ناقض
بين فيقال له لا يخلو اما ان تكون السنة محكمة او متشابهة فان كان
الاول بطل ما ذكرتم من التاويل هنا وبطل دعوى انها من المتشابه وان
كان الثاني بطل ما ذكرته هنا من الاستدلال بها على مذهبك والتحقيق ان
ما ذكرتم لبعضه في الموضعين باطل وما ذكرتم عليه حق فان السنة محكمة
لا ريب فيها كما ذكرتم اولا وهي دالة على نقيض مذهبه لا ريب في ذلك كما ذكرتم
ولكن تعلم ان هؤلاء القوم كما قال تعالى في قوله تعالى مختلف يوفك عنه من افك
مختلفون في الكتاب يحتجون به اذا طنوا انه لهم وردوه اذا كان عليهم
قد جعلوا القرآن عضين يقول بعضهم لبعض اذا ذهبوا الى القرآن هذا
والحديث اي اوتيتم فخذوه وان لم تؤتوه فاحذروا يزعمون انهم
امنوا بما انزل الى الرسول وما انزل من قبله يريدون ان يتحاكموا
الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به ويريد الشيطان ان يظلهم ظلالا
بعيدا واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين
يصدون عنك صدودا ويقولون امنا بالله وبالرسول واطعنا ثم
يتولى فريق منهم من بعد ذلك وما اولئك بالمومنين واذا دعوا الى الله ورسوله
ليحكم بينهم اذا فريق منهم معرضون وان يكن لهم الحق ياتوا اليه مذعنين
يتمسكون بالمتشابه من القرآن ويدعون المحكم يتركون النصوص
المحكمة من الكتاب والسنة التي لا ريب في معناها ويدعون اتباع القرآن
والحديث بما يدعونه من الافتراء على معانيه وهذا من اعظم اتباع
المتشابهة فان قيل انما ذكرها في المتشابه لاجل احد القولين وهو
تفسير الصمد بانه الذي لا جوف له وهو لا يخالف الا التفسير
الاخر وهو انه السيد المصمود اليه في الحوائج فقال ان كان القولان
متعارضين واحدهما هو الصحيح فان الواجب ذكر القول الاخر من باب المعارضة ثم الجواب عنه

لا تكون السورة كذلك محكمة ومتشابهة جميعا حتى يذكر في القسمين
الوجه الثاني ان هذا التفسير ثابت عن الصحابة والتابعين وذلك مرفوعا الى
النبي صلى الله عليه وسلم اثبت مما ذكره قال الامام ابو بكر احمد بن علي بن ثابت الحافظ
انبأنا ابو عاصم نا ابو الحسن احمد بن عبيد الله بن محمد بن عبد العزيز
الرازي نا ابو الشيخ نا ابو ملك نا ابو سعيد الحداد نا ابو جعفر
الرازي عن الربيع بن انس عن ابي العالية عن ابي بن كعب ان المشركين
قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم انسب لنا ربك فانزل الله تعالى قل هو الله احد الله
الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد قال الصمد الذي لم يلد ولم
يولد لانه ليس شيء يلد الا يولد الا يموت وليس شيء يموت الا
يورث وان الله لا يموت ولا يورث ولم يكن له كفوا احد قال ليس له شبيه
ولا مثل ولا عدل نا محمد بن مصفى نا الوليد بن مسلم نا محمد بن حمزة بن يوسف
عبد الله بن سلام عن اسد ان عبد الله بن سلام قال لاحبار يهود اي
اريد ان احدث عهدا بنبينا ابرهم واسمعيل قال فلما طعم الله رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال انت عبد الله بن سلام قال قلت نعم قال فانعت
لنا ربك قال قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد
قال وقرأها على نار رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت ابن سلام لم ابن النبي
صلى الله عليه وسلم بمكة ولم ير الا بالمدينة وقال لما رأته علمت ان وجهه ليس
بوجه كذاب قال ابو عاصم نا ابو الربيع نا هشيم نا ابو اسحق الاودي عن مجاهد
عن ابن عباس قال الصمد الذي لا جوف له نا ابو حصين نا اسرائيل عن ابي سعد
عن عكرمة قال الذي لا جوف له نا نصر بن علي نا ابي عن شعبة عن ابي رجاء
عن عكرمة مثله نا نصر بن علي نا يزيد بن زريع عن ابي رجاء عن عكرمة مثله
نا ابو بكر نا ابي سعيد نا عبدة عن سعيد عن ابي رجاء عن عكرمة قال الذي
لا جوف له نا ابو بكر نا ابي علية عن ابي رجاء عن عكرمة قال الذي لا جوف
له نا ابو بكر نا وكيع عن سفيان نا ابو موسى نا عبد الرحمن بن مهدي
عن سفيان عن منصور عن مجاهد قال الصمد الذي لا جوف له وبالاسناد عن

سفيان

لعله وليس شيء يولد

سفين عن ابن ابي نجيح عن مجاهد قال الصمد الذي لا جوف له وثنا ابو بكر ثنا
ابن ادريس عن ابيه عن عطية وعن ليث وعن مجاهد قالا الصمد الذي ليس
ليس له جوف ثنا المقدسي ثنا ابن ابي الوزير عن محمد بن مسلم عن ابرهيم بن ميسرة
عن سعيد بن جبير قال الصمد الذي لا جوف له ثنا ابو موسى ثنا عبد الله بن داود عن
بن عبد الملك عن سعيد بن المسيب قال الصمد الذي ليس له حشو ثنا
ابو موسى ثنا يحيى بن سعيد وابن مهدي وثنا المقدمي ثنا بشر بن المفضل وابن مهدي
عن الربيع بن سلم عن الحسن قال الصمد الذي ليس باجوف وثنا نصر بن علي ثنا
يزيد بن زريع عن شعبة عن قتادة عن الحسن قال الصمد الباقي بعد فناء خلقه
وهو قول قتادة وثنا ابن حسان ثنا ابن ثور عن معمر عن الحسن قال الصمد
الدائم وقال عبد الرزاق في تفسيره انا معمر عن قتادة ان اليهود قالوا للنبي
صلى الله عليه وسلم صف لنا ربك فلم يرد ما يرد عليهم فنزلت قل هو الله احد
الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد انا معمر عن الحسن في قوله الصمد
قال الدائم قال معمر وقال عكرمة هو الذي لا جوف له قال عبد الرزاق
انا قيس بن ربيع عن مجاهد عن عاصم عن شقيق بن سلمة وقال ابن عاصم ثنا
ابو بكر ثنا يحيى بن سعيد وعيسى بن اويس عن اسمعيل بن ابي خالد عن الشعبي
قال اخبرت ان الصمد الذي لا ياكل الطعام ولا يشرب الشراب ثنا المقدمي
ثنا الحكم بن ظهير عن السدي عن ابي معمر عن محمد بن كعب القرظي قال الصمد الذي
لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وقال ثنا محمد بن علي بن الحسن بن شقيق
ثنا ابي ثنا الحسن بن واقد ثنا عاصم بن مهدلة عن شقيق عن عبد الله
بن مسعود قال الصمد السيد الذي قد انتهى سودده الا ان
هذا محفوظ عن شقيق وعن ابي وائل من قوله هكذا رواه عامة الناس
ويمكن انه قد سمعه من ابن مسعود ان كان الحسن سمع هذا من عاصم قبل
اختلاطه فان هذا فيه نظر ويمكن انه قد سمعه ابن مسعود ابرهيم
ابو موسى ثنا يحيى بن سعيد عن اسمعيل عن الشعبي مثله انا ابو الربيع ثنا هشيم عن اسمعيل بن ابي خالد عن الشعبي

ابرهيم بن الحجاج نا ابو عوانة عن الاعمش عن ابي وائل قال الصمد الذي قد
انتهى سودده نا ابن ثعلبة نا ابن سوا عن سعيد عن ابي معشر عن ابرهيم قال الصمد
الذي يصمد الناس اليه في حوائجهم وروى الامام الحافظ ابو القاسم الطبراني
صاحب المعاجم في كتاب السنة له وقد رويناه بعد ان ذكر الاثار في الرؤية وفي
الاستوا على العرش ثم اخذ في الصفات فافتتح بتفسير هذه السورة فقال
باب من صفات الله التي وصف بها نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه صلى الله عليه وسلم
نا عبد الله بن احمد بن حنبل حدثني ابي نا محمد بن ميسرة ابو سعيد الصاغاني
نا ابو جعفر الرازي عن الربيع عن ابي العالية عن ابي بن كعب قال جا
جا المشركون الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا محمد انسب لنا ربك فانزل
الله عز وجل قل هو الله احد الله الصمد قال الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن
له كفوا احد لانه ليس شي يولد الا سيموت وليس احد يموت الا يورث
والله تعالى لا يموت ولا يورث ولم يكن له كفوا احد لم يكن له شبيه ولا عدل
وليس كمثله شي قلت هذا الحديث قد تقدم ايضا في كتاب السنة لابن ابي
عاصم وهو مشهور عن ابي سعيد هذا رواه عنه الناس وقد رواه الامام
احمد في مسنده ورواه الترمذي في جامعه قال نا احمد بن منيع نا ابو سعيد هو
الصاغاني عن ابي جعفر الرازي عن الربيع بن انس عن ابي العالية عن ابي بن كعب
ان المشركين قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم انسب لنا ربك فانزل الله قل هو الله
احد الله الصمد قال الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد لانه ليس شي يولد الا وسيموت
ولا شي يموت الا سيورث وان الله لا يموت ولا يورث ولم يكن له كفوا احد
قال لم يكن له شبيه ولا عدل وليس كمثله شي قال الترمذي ونا عبد الرحمن بن حميد
نا عبيد الله بن موسى عن ابي جعفر الرازي عن الربيع بن انس عن ابي العالية ان
النبي صلى الله عليه وسلم ذكر الهتكم فقالوا انسب لنا ربك قال فاتاه جبريل بهذه السورة
قل هو الله احد فذكر نحوه ولم يذكر فيه عن ابي بن كعب وهذا اصح من حديث ابي سعيد
وابو سعيد اسمه محمد بن ميسر وابو جعفر الرازي اسمه عيسى وابو العالية اسمه
رفيع وكان مولى اعتقته امراة سائبة ثم قال الطبراني نا محمد بن عبد الله الحضرمي نا

شريح

شريح بن يونس نا اسمعيل بن مجالد عن مجالد عن الشعبي عن جابر قال قالوا يا رسول الله
انسب الينا ربك فنزلت قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد
وقال الطبراني نا عبد الله بن ابي مريم نا الفريابي نا قيس بن الربيع عن عاصم بن ابي النجود
عن شقيق بن سلمة قال قالت قريش للنبي صلى الله عليه وسلم انسب لنا ربك فنزلت قل هو الله احد
الله الصمد الى اخرها قال الطبراني اي لم يجاوز به الفريابي وغيره شقيق بن سلمة ووصله
عبيد بن اسحق العطار عن قيس عن عاصم عن ابي وائل عن عبد الله نا الهيثم بن خلف
الدوري نا ابو اسامة عبيد الله بن اسامة نا عبد بن اسحق العطار نا قيس بن الربيع
عن عاصم عن ابي وائل عن عبد الله الحرامي نا عبد الرحمن بن عثمان الطرائفي نا الوازع بن نافع عن
ابي سلمة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل شيء نسبة ونسبة الله قل هو الله احد
الله الصمد والصمد ليس باجوف وهذا في اسناده الوازع بن نافع قال الطبراني نا
حفص بن عمر الرمي نا محمد بن عمر الرومي نا عبد الله بن سعيد ابو مسلم قائد الاعمش عن
صالح بن حيان عن ابن بريدة عن ابيه ربيعة قال الصمد الذي لا جوف له نا علي بن عبد
العزيز نا ابو نعيم سلمة بن شابور عن عطية عن ابن عباس قال الصمد الذي لا جوف له
نا عبد الله بن احمد حدثني ابو الربيع الزهراني نا هشيم نا ابو اسحق الكوفي عن مجاهد عن
ابن عباس مثله وابو اسحق الكوفي قد وثقه الطبراني كما سيجيء نا عبد الله بن ابي مريم نا
الفريابي نا سفين عن منصور عن مجاهد قال الصمد المصمت الذي لا جوف له
نا علي بن المبارك القصعاني نا زيد بن المبارك نا محمد بن ثعلبة عن ابن جريج عن مجاهد الله الصمد
قال مصمت لا جوف له نا الحسن بن اسحق نا الحماني نا وكيع بن سفين عن ابن ابي نجيح عن مجاهد
الصمد المصمت الذي لا جوف له نا عبد الرحمن بن مسلم الرازي نا سهل بن عثمن نا عبد
الله بن ادريس عن ليث عن مجاهد في قوله الصمد قال الذي ليس له جوف نا ابو خليفة
نا ابن حسان نا عبد الرحمن بن مسلم نا سهل نا محبوب قال الصمد الذي لا جوف له نا عبد
الرحمن بن مسلم نا سهل نا محبوب عن طلحة بن عمرو وسمعت عطاء بن ابي رباح قال الصمد المصمت لا جوف
له نا علي بن عبد العزيز نا ابو نعيم بن سلمة بن نبيط نا الضحاك قال الصمد الذي ليس باجوف نا
عبد الرحمن نا سهل نا ابو مالك الحسني وعلي بن غراب قالا نا جرير عن الضحاك الله الصمد
قال الذي لا جوف له نا الحسن بن اسحق نا الحماني نا هشيم عن جويرية عن الضحاك

بن مزاحم

السلولي عن يزيد بن زريع عن سعيد بن ابي عروبة عن قتادة عن الحسن
قال الصمد الباقي بعد خلقه ثنا ابو حذيفة ثنا ابو حسان ثنا محمد بن ثور عن معمر عن
الحسن قال الصمد الدائم ثنا عبد الرحمن ثنا سهل ثنا يزيد بن زريع عن سعيد عن
قتادة عن الحسن قال الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد ثنا زكريا
الساجي ثنا احمد بن اسحق الاهوازي ثنا ابو احمد الزبيري ثنا الحكم بن ظهير عن معمر
عن الحسن عن ابي بن كعب قال الصمد الذي لم يخرج منه شيء ولم يخرج من شيء الذي
لم يلد ولم يولد ثنا بكر بن سهل ثنا عبد الغني بن موسى عن ابيه حدثني عن عطاء عن
ابن عباس وعن مقاتل عن الضحاك عن ابن عباس قال الصمد الذي يصمد اليه
في الحوائج قلت هذا صحيح عن ابن عباس بهذا الاسناد رواه الطبراني بهذا
الاسناد وهو عن هذا الشيخ وهو ضعيف لكن تابعه تابعه قال الطبراني
وهذه الصفات كلها صفات ربنا جل جلاله ليس يخالف شيء منها هو المصمت الذي
لا جوف له وهو الذي يصمد اليه في الحوائج وهو الشيء الذي قامت به سودده
وهو الذي لا يأكل الطعام وهو الباقي بعد خلقه وقال ثنا محمد بن عيسى ثنا سعيد
ابن سنة ثنا سجاح بن سنان عن ابي روق عن عطية عن سعيد العوفي عن ابي سعيد
الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله عز وجل لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار قال لو ان الخلائق منذ خلقوا الى ان فنوا اصفوا صفا واحدا ما
احاطوا بالله عز وجل ابدا قلت ويدل على ما ذهب اليه الطبراني من جمع الصمد
لهذه المعاني ان من السلف الا يسمه من قال هذا وهذا ومثل هذا كثير
حتى في تفسير معاني اسمائه كالرحمن والجبار والاله وغير ذلك وقد قررنا في غير
هذا الموضع ان عامة تفاسير السلف ليست متباينة بل اكثرها يكون
من التنويع الواحد بصفات متنوعة وان يذكر كل منهم من المفسر
نوعا او شخصا على سبيل المثال التعريف للسائل بمسمى الاسم كما في الحديث الذي
رواه ابو بكر الصديق رضي الله عنه لما سمع قارئا يقرأ قل هو الله احد الله الصمد
فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان الصمد الذي

البيهقي في كتاب الاسما والصفات في تفسير اسمه الصمد قال الحليمي ومعناه
المصمود اليه بالحوائج اي المقصود بها وقد يقال ذلك على معنى انه المستحق
لانه يقصد بها ثم لا يبطل هذا الاستحقاق ولا تزول هذه الصفة بذهاب
من يذهب عن الاستحقاق ويصد عن السبيل لانه اذا كان هو الخالق المدبر لما
خلق لا خالق غيره ولا مدبر سواه فالذهاب عن قصده بالحاجة وهي في الحقيقة
واقعة اليه ولا قاضي لها غيره جهل وحمق والجهل بالله تعالى حده كفر ثم روى
البيهقي من التفسير المسند عن معاوية بن ابي صالح عن علي بن ابي طلحة الوالبي عن
ابن عباس وقد ذكر هذا منه كثير من المفسرين وغيرهم كمحمد بن جرير الطبري ناص
في قوله الصمد قال السيد الذي كمل في سودده والشريف الذي كمل في
شرفه والعظيم الذي كمل في عظمته والحليم الذي قد كمل في حكمته وهو الذي
قد كمل في انواع الشرف والسودد وهو الله عز وجل هذه صفته لا تنبغي
الا له ليس له كفو وليس كمثله شي فسبحان الله الواحد القهار ثم روى البيهقي
حديث الاعمش عن شقيق في قوله عز وجل الصمد قال هو السيد اذا انتهى
سودده وروى عن الحكم عن الاصم عن الصنعاني نا ابو نعيم نا ابو مسلمة بن سابور
عن عطية عن ابن عباس قال الصمد الذي لا جوف له قال وروينا هذا القول
عن سعيد بن المسيب وسعيد بن جبير ومجاهد والحسن والسدي والضحاك وغيرهم
وروى عن عبد الله بن بريدة عن ابيه يشك راويه في رفعه قلت
قد تقدم رواية الطبراني له مرفوعا من غير شك من طريق اخر وروى
ايضا بالاسناد قال محمد بن اسحق الصنعاني نا محمد بن بكار نا ابو معشر
عن محمد بن كعب في قوله عز وجل الله الصمد قال لو سكت لتمحص لها رجال
فقالوا ما صمد فاخبرهم ان الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا
احد قال وروينا عن عكرمة في تفسير الصمد قريبا من هذا
ثم روى من حديث شعبة عن ابي رجا ان الحسن قال الصمد
الذي لا يخرج منه شي ومن حديث هشيم انا اسمعيل بن ابي خالد عن الشعبي قال

في حكمته والغني الذي قد كمل في غناه والجبار الذي قد كمل في جبروته والعالم الذي كمل في علمه والحليم الذي قد كمل

احرب

اخبرت انه الذي لا ياكل ولا يشرب ومن حديث شعبة عن ابي رجا
ان الحسن قال الصمد الذي لا يخرج منه شي ومن حديث هشيم انا اسمعيل
ابن ابي خالد عن الشعبي قال اخبرت انه الذي لا ياكل ولا يشرب ومن حديث
سعيد عن قتادة عن الحسن قال الصمد الباقي بعد خلقه قال وقال ابو
سليمان يعني الخطابي فيما اخبرت عنه السيد الذي يصمد اليه في الامور
ويقصد في الحوايج والنوازل واصل الصمد القصد فقال للرجل اصمد صمد
فلان اي اقصد قصده قال المقصود الان ذكر اقوال السلف في معنى الصمد
واما ما يدعيه طايفة من المتاخرين من ان الاشتقاق انما يشهد لقول
من قال انه السيد فسنبين ان هذا من افسد الاقوال بل شهادة اللغة
والاشتقاق لذلك القول الذي قاله جمهور الصحابة والتابعين اقوى وان
كان ذلك كله حقا والاسم يتناول ذلك كله واللغة والاشتقاق يشهد له
الوجه الثالث ان هذا التفسير ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك
يتبين بوجهين احدهما من نقل الخاصة عنه كما تقدم الثاني انه من المعلوم ان هذه
النبي صلى الله عليه وسلم يذكر للمسلمين فضلها وانها تعدل ثلث القران حتى امرهم
ان يجتمعوا وقال اجتمعوا لاقرا عليكم ثلث القران فلما اجتمعوا قراها عليهم
وهي سورة يتعلمها الصغير والكبير والحر والعبد والرجل والمراة وقد
سن لهم ان تقرا في ركعتي الفجر والطواف وكان بعض اصحابه يقرا بها
دايما في الصلاة مع السورة فقال سلوه لم يفعل ذلك فقال اني احبها لانها صفة
الرحمن فقال اخبروه ان الله يحبه وهذا كله مما يوجب توفر الهمم
والدواعي على معرفة معنى الصمد وهذا امر تجده الناس من نفوسهم
فانه اذا قراها الانسان مرة بعد مرة اشتاق الى معرفة معنى ما يقول
والنفس تتالم بان تتكلم بشي لا تفهمه فالمقتضي لمعرفة هذا الاسم
كان فيهم موجودا قويا عاما منكرا والمانع من ذلك منتف وانه
لا مانع لهم من المسالة عن هذا الاسم ويتوكد هذا بشيين احدهما ان

الصمد

كان اذا علم اصحابه القران علمهم ما فيه من العلم والعمل كما قال ابو عبد الرحمن
السلمي الذين كانوا يقرئوننا القران عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما
انهم كانوا اذا تعلموا من النبي صلى الله عليه وسلم عشر ايات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما
فيها من العلم والعمل قالوا فتعلمنا القران والعلم والعمل جميعا والذي اراه قد روى
من غير وجه ان المشركين واهل الكتاب سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن نعت ربه فانزل الله
هذه السورة وقال انها نسب الرحمن وصفته فلابد ان يكون في الجواب بيان معنى هذا
الاسم للكفار من المشركين واهل الكتاب فانه بذلك يحصل الجواب لهم لا بلفظ لا
يعرفونه معناه فكيف يكون علما للمؤمنين بذلك وهذا كله يدل دلالة قطعية يقينية
ان معنى هذا الاسم كان معروفا عند الصحابة وان النبي صلى الله عليه وسلم قد بين
لهم من ذلك ما يزيل عنهم واقادهم ما يحتاجون اليه من معرفة معنى هذا الاسم ليس
وهذا كله من بيان القران الذي يجب على الرسول فانه يجب عليه بيان لفظه
ومعناه وان كان كذلك وقد حصل عندهم معرفة معناه من جهة النبي صلى الله عليه وسلم
فحال التابعين مع الصحابة كذلك فان الهمم والدواعي من علماء التابعين متوفرة
على مسألة الصحابة عن معنى هذا الاسم هذا معلوم بالعادة المطردة فاذا كان
قد تواتر عن الائمة التابعين ما نقل عن الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم وانما اشتهر
عندنا نقل ذلك بالاسناد عمن نقله العلماء عنه لان العلماء كانوا يقولون في المباحث
وكان احدهم يسأل من يثق به من التابعين فصاروا ينقلون
ذلك نقلا خاصا كما ورد مثل ذلك فيما كان معلوما عند الصحابة
كلهم كمعارف النبي صلى الله عليه وسلم وصفته صلاته الطاهرة
وحجه ونحو ذلك حتى شاع بعض التابعين في مثل هذه المسائل
وفتنوا به ومن المعلوم ان هذا كان يمتنع فيه النزاع على عهد
ابي بكر وعمر لان الصحابة الذين عاينوا ذلك كانوا موجودين
ولهذا يستدل بفعل ابي بكر وعمر على ان ذلك هو كان فعل النبي صلى
الله عليه وسلم للعلم بان الصحابة اتفقوا على تغيير سنة الرجم
الذي ان تفكر في الصمد ناء الذي لا حوق له مع كونه هو

اسهر

اشهر التفاسير فى هذا الاسم الحسن العظيم عن الصحابة والتابعين وقد
روى بعضهم مرفوعا وان كان لا منافاة بين هذا المعنى وبين سائر
المعانى التى ذكرها الصحابة والتابعون فى معنى هذا الاسم فان الاسم ينتظم ذلك
كله فالمقصد الاعلى هو دلالته على ما هو عليه من اللغة العربية الفصحى التى نزل بها
القرآن ومن المشهور من كلامهم المقابلة بين الاجوف والصمد كما
يقابلون بين الاجوف والمصمت مثل قول يحيى بن ابى كثير الادميون حوف
والملائكة صمد ولا يحتاج تقرير هذا فى اللغة ان يجعل الدال مبدلة عن
التاء وان كان المعنى على القلب من اشتقاق الدال والتاء فان متقاربتان فى المخرج
فيتقارب معناهما لذلك وهذا بيان الاشتقاق الكبير وهو اشتراك الكلمتين
فى اكثر الحروف وتقاربهما فى باقيها كما يقال فى مثل جر وعر وزر
حيث اشتركت فى حروف الحلق وكذلك الدال والتاء من حروف اللسان
متقاربات فى المخرج ولهذا يبدل احدهما فى الاخر بعد قلبه الفا اذا سكن
احدهما كما فى مثل قوله ولا انا عابد ما عبدتم فان لفظهما عبدتم وكذلك
لفظ عبدته ووجدته ومجدته وظائرهن كثير وهذا اللفظ فى جميع تصاريفه
يقتضى معنى الجمع والضم المنافى للتفرق كما يقال صمت المال وصماد
القارورة ودلالة اللغة العربية على هذا المعنى المشهور عن اكثر الصحابة
والتابعين اظهر من دلالتها على غير ذلك خلافا لما ادعى ذلك طائفة من
المتاخرين حتى الذين فسروه بانه الشديد ذكر واهذا المعنى قال القرطبى
شارح الاسماء الحسنى صاحب المفسر معناه المصمود اليه بالحوائج اى
المقصود بها يقال صمده يصمده صمدا اى قصده والصمد الشيء الذى
يصمد اليه فى الحوائج واصله الاجتماع من قوله يصمد الشيء اذا اجتمع
طرفه وان يلتقى الحى الجميع ملا فى الى ذروة البيت الرفيع المصمد وبيت
مصمد بالتشديد اى مقصود والصمد بالسكان الميم المكان المرتفع الغليظ

قال ابو الهيثم يعاد الصمد لظهر الاحمر وبنا بصمد اى معلى والصمد
لغة في المصمت قاله الجوهري ومنه قول الشاعر
شهاب حروف لا تزال اجناده عرابين يعلون السكم المصمدا
ومن هذا سمي الرجل صمدا كما قال الدوسي يحمي
الالى الباغي بحسن بن اسد بن عمرو بن مسعود وبالسيد الصمد وقال الاخر
سر احمي عامنا نصف الليل يا عمد او لا رهنه الاسيد صمد وقال الاخر
علونه بحسام ثم قلت له خذها حذيف فانت السيد الصمد الوجه الخامس
قوله ان الصمد فعل بمعنى المفعول بل يكون بمعنى الفاعل لقولهم احد وبطل
فلم قلت ان فعل هنا بمعنى مفعول وهل لا يكون بمعنى الفاعل وهو الصامد
المتصمد في نفسه وان كان ذلك يستلزم ان يكون مقصودا لغيره وهذا
ارجح لوجوه احدها انه قرن الاسم الواحد فانه قال قل هو الله احد الله الصمد
ومن المعلوم ان الاحد بمعنى الواحد المتوحد فكون الصمد بمعنى الصامد
المتصمد الظهر في المباشبه والعدل والقرائن والاعتبار الثاني ان الفاعل
هو الاصل فانه لا بد لكل فعل وصفة من فاعل فكل يستلزم فاعلا في الجملة واما
المفعول فقد يكون وقد لا يكون واذا كان كذلك علم ان هذه الصفة لها فاعل ولم
يعلم ان لها مفعولا فيجب اثبات المتيقن وحذف المشكوك فيه حتى يدل عليه
الوجه الثالث ان المشركين واهل الكتاب سالوا النبي صلى الله عليه وسلم
عن نسب ربه وماهيته وجنسه فقالوا له انسب هود معلوم ان كونه بمعنى
انه مقصود انما يدل على كونه بحيث يسال ويدعى وذلك يقتضي ثبوت ذاته
والهيته وليس فيه جواب عن مسالتهم التي هي سوال عن صفته في نفسه
فاما اذا قيل انه الصمد الذي لا جوف له كان ذلك جوابا على انه في
نفسه صمد لا يخرج منه شيء ولا يخرج منه شيء ولا يتفرق وهو
مع ذلك لا نظير له فكان ذلك دلالة على صفته الثبوتية وهي الصمدية
وعلى عدم النظير المانع ان يكون له والد او ولد فان الاحد يمنع ان
يكون له ما يماثله من اصل او فرع او نظير فكان هذا المعنى جوابا للمسالتهم انه ليس

الخامس

من شي ولا يخرج منه شي ولا هو من جنس شي الوجه الرابع ان كون الصمد
يصمد اليه في الحوائج هو حق ايضا وهو مقدر للتفسير الاول ودال
عليه فلا ينافي ان يكون هو في نفسه مجتمعا لا جوف له بل كونه في نفسه كذلك
هو الموجب لاحتياج الناس اليه فان الحاجة الى الشي فرع اتصافه في نفسه
بما يوجب قضاه للحوائج فلا يكون قضاه للحوائج فلا يكون الاثر منافيا للموثر
ولا يكون الملزوم منافيا للازم بل الاثر الملزوم دليل على الموثر اللازم للاثر والصمد
اكمل من ان يطلق على السيد ولهذا قال ابن عباس هو السيد الكامل
في سودده الا ترى ان الشاعر قال فاتت السيد الصمد وقال وبالسيد
الصمد فلو كان مرادفا له لكان تكريرا واما الحديث الذي رواه عن ابن عباس
عن النبي صلى الله عليه وسلم فلم يذكر اسناده وهو باطل لا اصل له عن النبي صلى الله
عليه وسلم ولكن روي عن ابن عباس ولفظ السيد ايضا يدل على الجمع
كما يدل على لفظ الصمد يقال السواد الكون الجامع للبصر والبياض
اللون المفرق له والحكيم سمي سيدا لانه مجتمع النفس لا يجزع فيتفرق
عند الغضب وذلك ضعيف وجور ولهذا يروى فلما راه اجوف علم انه
خلق لا يتمالك ويقال له اتمالك ان فعلت كذا اي ملكت نفسي كما قال النبي
صلى الله عليه وسلم ليس الشديد بالصرعة انما الشديد الذي يملك نفسه
عند الغضب والاجوف يتفرق لا يتمالك فلا يثبت ولا يستقر في
نفسه فضلا عن ان يكون مقصودا لغيره يصمدون صمده كما قيل
في اسم القيوم انه القائم بنفسه المقيم لغيره فكون المسمى بالصمد
صمدا لغيره فرع كونه صمدا في نفسه ويدل على ذلك انهم يسمون
بالصمد الحكم المجمع وان لم يجتمع اليه الناس كما قال تدعون الجهل
في مجلسهم وهم اتصادي الحكم الصمد الوجه السادس ان يقال
سلمنا ان الصمد هو ما يصمد اليه العباد في انفسهم اي يقصدون اليه كما

طرفه

يقال اصمد صمد هذا الامر اي اقصد قصده فالقصد هو الدعا والمسئلة
والطلب وذلك انما يكون بقلوب الناس وبواطنهم وبايديهم ووجوههم وغير ذلك
من اعضائهم الظاهرة وذلك يمتنع الا فيمن يكون بجهة منهم فمن لا يعرفون
اين هو ولا يعرفونه في جهة يمتنع على قلوبهم وجوارحهم المختلفة يجدون
في قلوبهم علما ضروريا بتوجههم الى العلو كما تقدم تقرير هذا واذا
كان كذلك فهو قدر انه لا يمكن في العلو الا ما هو جسم وذكر
ان ذلك معلوم بالضرورة فيكون هذا التفسير يدل على ان الله تعالى هو
الذي يسمونه جسما بهذين العلمين الضروريين احدهما العلم الضروري بان
العباد اذا قصدوا الله ودعوه توجهوا بقلوبهم وظاهرهم الى العلو ويمتنع
ان يقصدوا ما لا يكون في العلو ولا في غيره ولا يكون داخل العالم ولا خارجه
والثاني العلم الضروري بان ما كان فوق العالم فانه يكون ذاهبا في الجهة ويكون
باينا عن العالم ويكون قايما بنفسه وهذا هو المعنى الذي يسمونه جسما وهذا
تقرير للنازع فيه فيه جبلة وهو مبني على مقدمتين ضروريتين احداهما
لا ينازع هو فيها وان نازع كثير من الصفاتية والثانية هو ينازع فيها لكن لا ينازع فيها
جماهير البرية والنزاع في الضروريات غير مقبول الوجه السابع انه اجاب
بوجهين احدهما منع تفسير الصمد بانه الذي لا جوف له بل هو السيد
المصمود اليه ودعوى وجوب حمل الاية على المجاز وقد بينا ان ذلك
التفسير لا يمكن النزاع فيه وان التفسير الاخر لا يدل على صحة التفسير
الاول ويدل على مذهب المنازع ايضا واما حمل الاية على المجاز فيقال له
هذا لا يجوز لان الاية نزلت جوابا عن مسئلة المشركين واهل الكتاب للنبي صلى الله عليه
وسلم عن صفة ربه فيجب ان يجعلها من اضعف المتشابه الوجه الثامن
ان يقال له ليس للمتكلم ان يريد باللفظ ما لم يوضع له في اللغة كما لو اراد بلفظ
ليس هو حقيقة اللفظ ومسماه بل هو مجاز الا بقرينة تبين المراد والا فالتكلم
بالمجاز بدون القرينة ممتنع باتفاق الناس وهو بمنزلة ان يراد
باللفظ ما لم يوضع له في اللغة كما لو اراد بلفظ السما الارض وبلفظ
الشمس النجم ونحو ذلك ومن المعلوم ان الله ورسوله لم يقرن

قصده فيمتنع كونه صمدا ولهذا كان الداعون والقاصدون لله من الامم المختلفة

بلغ

بهذا

بهذا الخطاب قط قرينة لا متصلة ولا منفصلة تصرف الناس عن اعتقاد
مدلول هذه السورة ولا قال احد من سلف الامة وايمتها ان اسم الصمد في
حق الله ليس على ظاهره ولا انكم لا تعتقدون من اسم الصمد ظاهره بل تعظيم النبي
صلى الله عليه وسلم لهذه السورة وقوله انها تعدل ثلث القران وغير ذلك يقرر
مضمونها ويثبت معناها ومدلولها الوجه التاسع ان ما ذكرتم من الدلالة
العقلية التي تجعلها قرينة صادقة بظاهر الاسم الصمد اما ان يكون حقا
او باطلا فان كان باطلا لم يصح ان يصرف اسم الله عز وجل عن مقتضاه ومعناه
وان كان حقا فلا ريب انها خفية وانها مشتبهة وان فيهم نزاعا بين
الادميين وانها لا تعلم الا بنظر طويل وبحث كثير ومن المعلوم ان المتكلم
بالكلام الذي له معنى ظاهر لا يجوز ان يريد خلاف ظاهره لمثل هذه الدلالة
لا سيما في حق الرسول الذي بلغ البلاغ المبين الوجه الثامن انه لا ريب
ان الله قد امر بتلاوة هذه السورة لجميع العباد ورغبهم في تكرير تلاوتها
في الصلاة وخارج الصلاة حتى ان تلاوتها وقراءتها من اعظم شعائر الاسلام
واظهرها عند الخاص والعام فان كان معناها الظاهر باطلا وضلالا
كيف يجوز الامساك عن بيان مثل ذلك وترك العباد في هذه المهالك وقد
قال الله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون
الوجه العاشر انه مع الامر بقراءتها وتكرير ذلك في الصلاة وخارج الصلاة
ومع تعظيم فضيلتها واشتهار ذلك في العامة والخاصة هل يجوز ان يكون
ظاهرها ضلالا ومحالا او كفرا ولا يتكلم بذلك احد من سلف الامة
في التوحيد وصفات الرب المعبود سبحانه وتعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا الوجه الحادي عشر ان ما ذكرتم من الدلالة العقلية
لم يظهر في الامة الا بعد انقراض عصر الصحابة واكابر التابعين بل وايمتهم
الا من زمن بشر المريسي ولما اظهر مقالته لقرم ايمة الاسلام لقرم سفين بن
عيينة وعبد الله بن المبارك وعباد بن العوام وعلي بن عاصم ويحيى بن سعيد وعبد

بنظر

وبشر بن الوليد ويوسف بن الطباع وسليمان بن حسان الشامي ومحمد ويعلى
ابنا عبيد الله الطنافسيان وعبد الرزاق بن همام وابو قتادة الحراني وعبد
الملك بن عبد العزيز الماجشون ومحمد بن يوسف الفريابي وابو نعيم الفضل بن
دكين وعبد الله بن مسلمة القعنبي وبشر بن الحرث ومحمد بن مصعب وابو البختري ووهب
بن منبه قاضي بغداد ويحيى بن يحيى النيسابوري وعبد الله بن الزبير الحميدي وعلي
بن المديني وعبد السلام بن صالح الهروي والحسن بن علي الحلواني وغير هولا فكيف يجوز
ان يكون الصارف لكلام الله عن ظاهره ما لم يظهر في الاسلام الا من جهة من احدث
ذلك فكفره ائمة الاسلام الوجه الثاني عشر قوله سلمنا ان الصمد في اصل اللغة المصمت
الذي لا يدخل فيه شي غيره ولا ينفصل عنه شي الا انا نقول قد دللنا على انه لا يمكن ثبوت
هذا المعنى في حق الله تعالى يقال له قد تقدم الكلام على جميع ما ذكرته ونبين لكل عاقل
فهم ما ذكرناه ان الذي ذكرته من الباطل الذي يعلم بطلانه بالعقل
الصريح وبينا ان العقل يدل على خلاف قوله وقد احال على ما تقدم فادخلنا
على ما ذكره هناك الوجه الثالث عشر ان يقال كل ما هو قايم بنفسه مباين لغيره فاما ان
يكون اجوف او يكون صمدا مصمتا كما انه اما ان يكون عالما واما ان يكون جاهلا واما
ان يكون سميعا وبصيرا واما ان يكون اصم اعمى وهذا قد تقدم تقريره والعقل الصريح
يعلم انه لا يمكن خلو الموجود القايم بنفسه عن هذين الوصفين الوجه الرابع عشر
ان الشي القايم بنفسه اما ان يكون بحيث يقبل التفريق والتفكيك او يكون
بحيث لا يقبل ذلك فان كان الثاني فهو الصمد الحقيقي وان كان الاول فليس هو صمدا حقيقيا
وان قيل له صمد باعتبار انه غير مفترق ولا يمكن تفريقه الا بكلفة ولهذا قال
سبحانه الله الصمد بصيغة الحصر اي هو الصمد في الحقيقة وغيره وان سمي صمدا
فليس ذلك الوصف كاملا فيه وقال الله احد ولم يقل الاحد ومعلوم ان وصفه
بالاسم المعرفة ابلغ من الاسم النكرة فكيف يجوز ان يقال الصمد به له مجازا
والاحد به له حقيقة الوجه الخامس عشر ان الله تعالى ذكر في هذه السورة هذين
الاسمين الاحد والصمد ولم يذكرهما في القران الا في هذه السورة التي تعدل

ثلث

ثلث القران فنفى بهما عنه التركيب الذي هو التجسيم المنتفي عنه ونفى عنه
التمثيل الذي هو التشبيه المنفي عنه فكانت هذه السورة احسن البيان فيما يجب نفيه
عن الله تعالى من التشبيه والتجسيم وقد قدمنا غير مرة ان لفظ التشبيه فيه اجمال
كثير وانه ما من طايفة الا وتجعل من اثبت شيئا مشبها وذلك ان كل موجودين فلا بد ان يكون
بينهما نوع مشابهة ولو من بعض الوجوه البعيدة ورفع ذلك كل وجه رفع للوجود ولهذا
ذكر هذا المؤسس اجماع المسلمين على ثبوت مثل هذه التشبيه وبينا الفرق من لفظ الكفو
والمثل ولفظ الشبه فهو سبحانه اخبر انه احد وانه لم يكن له كفوا احد فكان هذا
ايضا محكما في تنزيهه عن المثل بعبارة تامة حيث لم يكن شيء من الموجودات مكافيا له
بوجه من الوجوه كما بينا فيما مضى وانه يجب نفي المثل والكفو عنه من كل وجه وان هذا
هو معنى الاحد اذ لو اريد بالاحد ما لا يماثله من جميع الوجوه لكان عامة المخلوقات يسمى احدا
ولم يكن في هذا فايدة لان احدا لا يعتقد ان لله مثل من جميع الوجوه بل الاحد
الذي لا كفو له من جميع الوجوه ولا يلزم نفي المشابهة من بعض الوجوه كالوجود والعلم والقدرة
والحياة وغير ذلك وكذلك التركيب والتجسيم يجب تنزيهه عن ان يكون مركبا مجسما ركبه
مركب او ان يكون بحيث يقبل التفريق والتفصيل واسمه الصمد ينفي هذا عنه واما
ما يسميه بعضهم تركيبا وهو ثبوت المعاني المتميزة في انفسها فهذا امر لا بد منه لكل
موجود فنفيه نفي للوجود ولواجب الوجود وكان اسمه الصمد مستلزما لهذا المعنى
ثبوت هذا المعنى الذي هو الاجتماع نافيا ذلك المعنى الذي هو التركيب والتجسيم المنفي عنه فكان
صحة معنى هذه السورة معلوما بالعقل الصريح ولولا انا قدمنا اصل هذا الكلام
في الحجج العقلية لبسطناه هنا وقد بسطناه ايضا في جواب المعارضات المصرية
الوجه السادس عشر قوله فوجب حمل هذا اللفظ على مجازه وذلك لان
الجسم الذي يكون هذا شانه مبرا عن الانفصال والتباين عن الغير وهو سبحانه وتعالى
واجب الوجود لذاته وذلك يقتضي ان يكون غير قابل للزيادة والنقصان فكان
المراد من الصمد في حقه تعالى هو هذا المعنى يقال له مجازه الذي حملته عليه اما
يكون هو معنى واجب الوجود او يكون مقتضاه الذي ذكرته من انه غير قابل للزيادة
والنقصان فان كان معنى الصمد هو معنى واجب الوجود

كان هذا التفسير مخالفا لاجماع المسلمين واجماع اهل اللغة واهل التفسير

فان اسم المصدر وان استلزم وجود وجوده بنفسه لكن ليس معناه مجرد وجوده بنفسه ولا هذا المعنى مما كان يجهله الثنابلون من المشبهة واهل الكتاب ولا هو مما فيه نزاع بين اهل الارض فان الخلائق متفقون على ثبوت وجود وان الوجود لا يمكن ان يكون كله مفتقرا الى غيره بل لابد من وجود غير مفتقر الى غيره ولكن قد يقول المبطلون هو اصول العالم او نحو ذلك مما يقوله الملاحدة المعطلون الذين يظهرون جحود رب العالمين كفرون ذوبه وعالبه الفرامطة الباطنية وبالجملة فمعنى رب العالمين الذى معنى الوجود الصمد فان كونه رب العالمين يقتضى ربوبيته للعالمين ويستلزم قيامه بنفسه وان قابل لمعنى الصمد هو الذى لا يقبل الزيادة والنقصان وهذا هو الذى يدل عليه كلامه وهو الذى اراده والله اعلم قيل له الزيادة والنقصان من عوارض الكم فهو لكل ما هو عرض قابل للزيادة والنقصان يحتمل بحسب احدهما ان يكون ذاته بحيث لا يعقل زيادتها ونقصانها والثانى ان يكون زيادتها ونقصانها ممتنعا عليها واى المعنيين قصده امكن ان يقال فى كونه واجوفا له اولا يقبل الفرق والانفصال مثل ذلك اذ احد احتمل معنى احدهما ان يكون ذاته لا يعقل ان يكون لها حوف ولا يعقل وصفها بالتفرق والاجتماع والاتصال والانفصال والثانى ان يقال التفرق والانفصال ممتنع عليها فاذا كان الذى جعلته مجازا هو هذا الاسم الشريف يلزم مما يلزم مسماه الحقيقى الذى قرره الصحابة والتابعون وهو حقيقة فى اللغة كان عدولك عن هذا الى هذا ارتكابا منه انواع من المحاذير لغير فائدة فقط بمنزلة الذى يركب البحار للتجارة والمفاوز لقصد التجارة ثم دفع فباع ذهبه بمثله فى الزنة والوصف اذا هو دونه بمنزلة المستجير من الرمضاء بالنار ومعلوم ان هذا ليس من عمل اهل العقل والدين مع ما فيه من اللذ والافتراء على رب العالمين يوضح هذا الوجه السابع عشر وهو انه لا فرق بين قول القائل الصمد الذى لا يدخل فيه غيره ولا يخرج منه غيره ومن يقوله الذى لا يزيد ولا ينقص فانه اذا عبر بمجرد السلب امكنه ذلك فى الموضعين وان اعتبر بامتناع المسلوب بان يقول هو الذى لا يمكن ان يدخل فيه غيره او يخرج منه غيره كان بمنزلة ان يقول لا يقبل الزيادة والنقصان شيء فتبين عدم الامكان عدم تصور ذلك فى الموصوف او امتناع ذلك فى الموصوف لقول من زعم انه الوجود الذى لا يمكن ان يزاد فيه ولا ينقص فيخرج

بعض

بعضه منه نقص منه فهذا نوع من الزياده والنقصان فاذا وصفه بانه غير
قابل للزياده والنقصان كان قد دخل فى ذلك غير قابل لهذا الزياده ولهذا النقصا
كان قد دخل فى ذلك غير قابل فاذا قبل المصمت الذى لا يدخل ولا يمكن ثبوت هذا المعنى
فى حوانيه كان هذا ناقضا ظاهرا لان امتناع الحس عليه تستلزم سلب انواعه
فكيف يقال انه موصوف بعدم قبول هذه الزياده والنقص او بعدم ذلك الثانى عشر
انه قد يقال دخول شى فيه وخرج شى منه هو نفس الزياده والنقصان ان الدخول
اعم من ان لا يكون دخولا فى جوفه او جوانبه فالزايد دخل فيه شى من غيره والناقص
خرج منه بعضه فاذا كان احدهما هو الاخر فوصفه بالشكل او الامتناع لاحدهما
دون الاخر تناقض ظاهر فان كان حقيقة للصمد كان الاخر حقيقة وان كان هذا
مجازا كان الاخر مجازا يقال دخل فى ارض هو لا من ارض هو لا وقد دخلوا فى
جحرانهم ونحو ذلك مما فيه وصف الزياده من الجوانب بلفظ الدخول
الوجه العشرون ان قال السلف ان الصمد هو الذى لا جوف له وهذا الخص
مركونه لا يدخل فيه شى ولا يخرج منه شى فان الشى قد يكون مصمتا ومع هذا يمكن ان يدخل
فيه شى عين ويخرج منه شى من جوانبه او من الصفات القايمه فان الاجسام
الصمد المصمته كالحجاره يمكن ان تزاد صفات تقوم بها ويمكن ان تنقص
صفاتها وان لم يكن لها جوف الوجه الحادى والعشرون قوله وذلك يقتضى
ان يكون تعالى غير قابل للزياده والنقصان اما ان يعنى به ان ذاته لا تقبل ان
يزاد فيها وينقص منها او يعنى به انها ذاته لا تقبل ان يزاد فيها وينقص
منها او يعنى به انها لا توصف بنفى الزياده والنقصان عنها كما لا يوصف بثبوتها
اى هم يجتنبون لا يوصف بثبوت ذلك ولا بنفسه وهذان المعنيان هما
اللذان ذكرهما فى الوصف بعدم القبول لما قال له المنازع انتم تقولون
انه غير متناه فى ذاته فيلزمكم جميع ما الزمتمونا اورده عليه فى محنته انه لو
كان فوق العرش لكان متناهيا من جميع الجوانب او بعضها او غير متناهى
وكل ذلك محال فقال قلنا الشى الذى نقول انه غير متناه على وجهين
احدهما انه غير محصور بحد ولا جهة ومتى كان كذلك امتنع ان

يكون له طرف او نهاية وحد والثاني انه مختص بجهة وحيز الا انه مع ذلك
ليس لذاته مقطاع وحد وقال فنحن اذا قلنا انه لا نهاية لذات الله
عنينا به التفسير الاول وقد تقدم الكلام على ما ذكره وبينا انما قاله لا
يوصف به الا المعدوم والمقصود هنا ان قوله يقتضي كونه غير قابل للزيادة
والنقصان يفسر بهذين الوجهين فاما من يعني ان ذاته لا تقبل ان يزاد فيها
وينقص منها واما ان يعني به ان ذاته لا توصف بنفي الزيادة والنقص ولا ثبوت
ذلك وتوجيه ذلك ان يقال اما ان تكون ذاته لها قدر وحد واذا امتنع
ان يوصف بنفي الزيادة والنقص كما يمتنع ان يوصف بثبوت ذلك اذ الوصف
بثبوت ذلك ونفيه انما يكون عما له قدر فان اراد به لا يزيد ولا ينقص وهذا
هو قول منازعيه الذين يسميهم المجسمة بعينه وان اراد به لا يزيد ولا ينقص
ان ذاته لا توصف بنفي ذلك كما لا توصف بثبوته فيقال له قولك يقتضي ان
يكون تعالى غير قابل للزيادة والنقصان انما يدل على المعنى الاول فانك لم تقل
هو غير موصوف بالمقدار والحد الذي يلزمه احد النقيضين ثبوت الزيادة
والنقص وبعدم ذلك او بامكان ذلك واستحالته بل قلت يقتضي ان يكون غير قابل
للزيادة والنقصان فنفيت عنه فنقول ثبوت هذين الامرين ولم ينف عنه
امكان النقيضين من ثبوت ذلك ونفيه بخلاف ما ذكرته في نفي النهاية
فانك نفيت ما يستلزم الوصف بالنهاية وعدمها واذا كان كذلك كان ظاهر
القول به ان معنى هذا اللفظ ان له قدرا خاصا لكنه لا يقبل الزيادة والنقصان
وهذا تصريح قول منازعيه الذين سماهم مجسمة وذلك مع دلالته على
التناقض فانه يقتضي ان يكون هذا المعنى لازما لهذا الاسم بطريق المجاز
كما هو لازم له بطريق الحقيقة وانه لا يمكن رفع دلالة هذا الاسم على
المعنى الوجه الثاني والعشرون ان كونه غير قابل للزيادة والنقصان
ان لم يكن ظاهره اثبات القدر مع نفي الزيادة والنقصان فاحسن احواله
ان يكون مجملا محتملا لهذا ولنفي القدر المستلزم عدم اتصافه
بالنقيضين واذا كان ما فسر به الاسم مجملا يحتمل قوله وقول

لا تقبل الزيادة والنقصان واما ان يكون يمتنع ان يكون لها قدر وحد

منازعيه

منازعيه وقد ذكر انه المجاز الذي يمكن حمل هذا الاسم عليه علم ان الاسم
لا يبقى قول منازعيه على تقدير حمله على المجاز بل يحتمله مع ان حقيقته
ظاهرة فيه واذا كان قول منازعيه هو حقيقة اللفظ ومجاز اللفظ
يحتمل كما يحتمل قول المدعي كان دلالة الاسم على قول منازعيه هو
الذي يجب حمله عليه الوجه الثالث والعشرون ان يقال هب انك صرحت
بان مجاز الاسم هو كونه لا قدر له واذا لم يكن له قدر فلا يخلو وصفه بالزيادة
والنقص ولا يجوز وصفه بعدم الزيادة والنقص فان كون الشيء يزيد
وينقص او لا يزيد ولا ينقص فرع كونه ذا قدر فما لا قدر له لا يقبل
الوصف بالزيادة والنقصان ولا الوصف بانه لا يزيد ولا ينقص كالمعدوم
لا يقال فيه انه يزيد وينقص ولا يقال فيه انه لا يزيد ولا ينقص وقد بسطنا
هذا في الوصف بالنهاية وعدمها واذا كان كذلك فعدم قبول الوصف بثبوت
ذلك ونفيه لا يكون صفة الا 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 يزيد غير منقوص
فاما كون الشيء غير موصوف بالزيادة والنقصان ولا بعدم ذلك وهو
موجود وليس بذي قدر فهذا لا يعقل ومما يوضح هذا انه ينبغي الفرق
من قولنا هذا لا يقبل ان يزيد ولا ينقص ومن قولنا هذا لا يوصف
بانه يزيد وينقص ولا بانه لا يزيد ولا ينقص فاما الاول فلا يقال الا
فيما له قدر يعقل ان يزيد وان ينقص فاما ما لا قدر له فلا يعقل
فيه الزيادة والنقص حتى ينفى ذلك عنه يبين هذا ان الحكم على الشيء
فرع تصوره فكما لا يمكن نفيه حتى يتصور فاذا قيل هذا يقبل الزيادة
والنقص او لا يقبل ذلك او هذا يزيد وينقص او لا يزيد ولا ينقص كان الحكم بالثبوت
او النفي فرع تصور الزيادة والنقص فيه فيمتنع نفي ذلك عنه

او نفي قبول ذلك له الا بمعنى ان حقيقته تعقل ثبوت هذا الوصف لها
نفيا او اثباتا وكون حقيقته بحيث لا يعقل ثبوت الوصف لها اثباتا ونفيا
انما ينطبق على المعدوم الوجه الرابع والعشرون انما ذكره مصمويه ان
معنى الصمد هو الذي لا يقبل الزيادة والنقصان وهذا تفسير ما علمنا
ان احدا فسر به الصمد الوجه الخامس والعشرون قوله وذلك لان الجسم الذي
يكون هذا شانه مبرا عن الانفصال والتباين عن الغير وهو سبحانه واجب الوجود
لذاته وذلك يقتضي ان يكون غير قابل للزيادة والنقصان والتباين عن الغير
اذ كلما يقال في هذا يقال في هذا الوجه السادس والعشرون قوله وهو سبحانه
واجب الوجود لذاته وذلك يقتضي ان يكون غير قابل للزيادة والنقصان
يقال له اقتضاه لهذا كاقتضاه لعدم الانفصال ولعدم الدخول والخروج ولا
فرق الوجه السابع والعشرون انه لم يذكر دليلا على ان وجوب الوجود ينافي قبول
الزيادة والنقصان وبدله شاهدا من حججه العقلية الوجه الثامن والعشرون
قوله واحتج قوم من المشبهة بهذه الاية في اثبات انه جسم لانا قد بينا ان كونه
احدا ينافي كونه جسما فمقدمة هذه الاية دالة على انه لا يمكن ان يكون المراد
من الصمد هذا ولان الصمد بهذا التفسير صفة للاجسام الغليظة وتعالى الله
عن ذلك يقال له هذا من باب المعارضة لم تنف دلالتهم ولكن اذا عنت
ان ذلك معارض بما في السورة من نفي ذلك ولم تبين ان هذه الصمدية
منتفية عنه والشيء لا يجوز نفي دلالته لمجرد دعوى المعارضة الا اذا تبين
ان دلالة المعارضة اقوى وانت لم تبين هذا الوجه التاسع والعشرون
ان يقال قد تقدم ان الاسم الاحد او الصمد لا يدل على ما ادعاه بوجه من الوجوه
حتى ظهر ما قاله بطريق الضرورة المعلومة من لغة العرب وتفسير القرآن
فبطلت المعارضة الوجه الثلثون ان يقال هب ان ما ذكرته دال وما ذكروه
دال فينبغي النظر في الدلالتين اذ هم يقولون السورة دلت على ثبوت قولنا
فينفي قولك وانت تعكس ذلك فاذا صحت الدلالتان فانه ينبغي الترجيح ومن
المعلوم ان تفسير الصمد بانه الذي لا جوف ينتفي نقله هو مما تواتر نقله عن الصحابة

والتابعين

والتابعين وشهدت له اللغة وروى مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم واما كون
الجسم لا يوصف بانه احد او واحد فامر لم يقله احد يعتمد عليه بل نص القرآن
ينفيه كما ذكرناه فيما تقدم مثل قوله تعالى وان كانت واحدة فلها النصف وقوله
ايود احدكم ان يكون له جنة من نخيل واعناب وقوله ضرب الله مثلا رجلين احدهما
ابكم لا يقدر على شيء واذا كان كذلك كان دلالة المنازع عليه بتفسير السلف
ودلالة اللغة وبهذين الطريقين يثبت التفسير وتفسير لم يقله احد من
المفسرين ولا من اللغة بل لغة القرآن وغيره تنفيه في تلك الدلالة الوجه
الحادي والثلثون قوله لان الصمد بهذا التفسير صفة الاجسام الغليظة
يقال له الوصف بكون الشيء صمدا او مصمتا لا يوجب غلظه ولا رقته فان من الاشياء
الرقيقة ما يكون مصمتا مثل بعض الزجاج والبلور وغير ذلك الوجه الثاني والثلثون
ان كون اللفظ يدل على الغلظ في اللغة لا يمنع دخوله في اسماء الله تعالى فانه
قال تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين فسمى نفسه المتين والمتين
في دلالته على الغلظ اقوى من الصمد الوجه الثالث والثلثون قوله تعالى
الله الصمد فلا ريب انه تعالى عن ان يكون مثلا الاجسام الغليظة كما
انه كما انه تعالى عن مماثلة الاجسام الرقيقة فتخصيص احدهما بنفي تعالى
الله عنه يقتضي انه متعالى عن الاخر وان لم ينف ذلك اختصاصا وهذا
كما في الوجه الرابع والثلاثون ان الاجسام الغليظة اقوى واصلب من
الاجسام الرقيقة وهي ادنى الى صفة الكمال فتنزيه الرب عن الاكمل دون
الانقص قلب للحق الوجه الخامس والثلاثون ان وصفه بانه سبحانه انه
صمد وان يصمد معنى الغلظ والقوة فانه ثبت لله على الوجه الذي
يليق به لا يثبت له ما يختص بالمخلوق في سائر اسمائه وصفاته مثل الرحيم
والصبور والقدير وسائر اسمائه وصفاته اذ هو في جميع اسمائه لا
يوصف بما يختص بالمخلوق بل كل كمال في المخلوق فانه يثبت لله ما
هو اكمل منه وكل نقص فانه يجب تنزيه عنه من كل مخلوق وهذا الذي
ذكره الموسس من احتجاج سيبويه للجسم بانه الصمد على قولهم ان الصمد

الذى لا جوف له هو من الحجج المشهورة فى كلام المتقدمين والمتاخرين فى نفى الجسم
ومشبهته كانوا يجعلون ذلك من حجج المثبتة كما ذكره الموسى ثم منهم من ينقل
هذا التفسير ولا يذكر فى تفسير الصمد الا انه السيد فقط كما فعل ابو احمد
فى شرحه للاسماء الحسنى ومنهم من يذكر القولين ويرجح بتفسيره بانه السيد اما
لاعتقاده ان ذلك هو المواطن للغة او لبنى دين المعنى كما رجح الخطابى الصمد الذى
يصمد اليه فى الامور وتقصد فى الحوائج والنوازل واصل الصمد القصد
يقال للرجل اصمد صمدهما ان اى اقصد قصدك قال الخطابى وهو اصح ما قيل فيه
مما يشهد له الاشتقاق ودل ابو بكر الانبارى فى كتاب الزاهر ان هذا
قول اهل اللغة اجمعين وقال القشيرى فى شرح الاسماء هو الصحيح قلت دعوى
المدعى ان هذا التفسير هو المواطن للغة والاشتقاق دون الاول قال ابن فورك
عليهم لما سمعوا الآيات المتشابهة والذى قالوه باطل فطعابل بتفسير
الصمد بنفى الاجتماع وعدم التفرق فى ذاته مثل قوله لا جوف له
او باللغة والاشتقاق من قولهم صمد فى صفاته اى حلما او معطيا حيث
يعطى الناس حتى يصمد اليه لان اصل الصمد الاجتماع كما تقدم فثبوت
هذا المعنى فى ذات المسمى اولى من ثبوته فى صفاته واتصافه كل ما يدل من
ثبوت معنى الصمد فى صفاته او افعاله وافعال الخلق معه فهو مسلم ثبوت
المعنى لذاته اتصافا ان كان ثبوت المعنى فى ذاته مسلم ثبوته فى صفاته
قال ابن فورك ثابت من الطريق التى جهة الذات مقدمة على غيرها كما تقدم قال
غير عكس وهذا هو التفسير الثابت عن ائمة الصحابة والتابعين بالنقل المتواتر
الذى يفيد العلم القاطع ودال دان كان قد قالوه فقالوه على قلة كما قيل فى
اللبن والفوم مثل هذا فكيف يكون ما نقل عن العالمين بتفسير القرآن اسما
الله تعالى العالمين بلغة العرب ابعد فى لغة العرب من قال هذا لا يقوله من
يعتد بقوله والله اعلم لغة اذا كان هذا التفسير المسند عن رسول الله صلى الله عليه
واما احتجاج المشبهة للجسمية بقول المشهور عند المتكلمين حتى قال ابو الحسن
الاشعرى فى مقالات مشبهة الحشوية وهذا نقله الاشعرى فى كتاب المقالات للمعتزلة
فقال وقال داود الجواربى ومقاتل بن سليمان ان الله جسم واحتجا على صورة الانسان

لحم ودم وشعر وعظم له جوارح واعضاء من يد ورجل ولسان وعين وهو مع
ذلك لا يشبه شيئا من خلقه ولا يشبهه قال وحكى عن داود الجواري انه كان يقول في الباري
انا اجوف من قبله الى صدره ومصمت ما سوى ذلك قال الاشعري وكثير من الناس يقولون
هو مصمت وبئسما قالوا قول الله الصمد المصمد الذي ليس باجوف واما الاحد
كالفصيل بن عياض واحمد بن حنبل وغيرهما فكانوا اذا ذكر لهم لفظ الجسم وما
يشبه ذلك توقفوا هذه الاية كما قال الامام احمد لما ذكر له ابو عيسى عن قوم من الجسمة
فلم يجبهم احمد الى اثباته ولا الى نفيه بل قال اعلم ان احدا صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له
كفوا احد وما علمت من متقدمي اهل الكلام ولا من غيرهم من حمل تفسير الصمد
بذلك يستدل به على نفي الجسم لكن من المتاخرين طائفة ذكرت ذلك حتى صار يفسره
بذلك مشترك الا له قال الزجاجي لما ذكر البقير بانه الذي لا جوف له قال
وكانه ذهب الى نفي الجسم والحمد لله عز وجل على ما دل عليه هذا السند
من ماض بقدير العرب وقال ابو بكر بن العربي الصمد المصمد الذي لا جوف له واحد
اقرب صمد من صمت فان الصمد القصد ويقال له على صمات دلل اي على
قصده ولان الدال والتاء حرفا بدل يبدل كل واحد منهما من الاخر قال الزجاج
الصمد الذي لا يتبعض ولا ينبغي عنه المقدرون واصل اللغة الذي
لا جوف له وانما هو معنى في التركيب وعدم التبعيض مطلقا وقد تقدم
ان التركيب يكون باجتماع الجواهر وقد يكون باعتبار اجتماع الجوهر والعرض
فانه مركب لتحقق العدد فيتميز كل واحد منهما عن الاخر بخاصيته او زمان
والبرابيس ايضا يعبرون الانواع والاجناس والصمد منتهى بنى دلك كله
قلت اما استدلال الجسمة الذين يقولون ان الله لحم ودم وعظم ونحو ذلك
او الذين يجعلون الباري من جنس شيء من الاجسام المخلوقة فباطل بهذا الاسم
فباطل من وجوه احدها ان اللفظ على ذلك ليس من اسمائه فان لو قدر
جوف له او لو به مصمتا او غير ذلك لا يقتضي ان من جنس شيء من المخلوقات
اصلا فضلا عن ان يقال انه لحم ودم وعظم الحيوان الباري ان الملائكة موصوفة
بانها صمد والاجسام المصمتة موصوفة بانها صمد وليست لحما ودما فكيف يقال

ان الباري اذا وصف بانه صمد لا جوف له يقتضي ذلك الثالث ان سبب نزول
هذه سؤال من سال عن الرب تعالى اهو من ذهب او فضة او من كذا فانزل الله تعالى
هذه الاية بين فيها انه ليس من جنس شي من المخلوقات الرابع انه اخبر في السورة
بانه احد وانه ليس له كفوا احد وهذا يمنع ان يكون من جنس شي من المخلوقات
الخامس انه اخبر في السورة بانه الصمد ولم يقل بانه صمد اذ كل ما سواه يجوز عليه
التفرق والتبعيض وهو الصمد الذي لا يجوز عليه ان يتبعض ويتفرق بوجه
من الوجوه واما استدلال هولا المتاخرين بذلك على نفي الجسم والحد فباطل
ايضا بل هو قلب الدلالة فان كون الموصوف مصمتا لا يمنع ان يكون جسما
او محدودا كسائر ما وصف بانه صمد فان الملائكة توصف بانها صمد وكذلك
الاجسام المصمتة فكيف يقال ان كونه صمدا او مصمتا ولا جوف له ينافي
ان يكون جسما ~~المصمتة فكيف يقال ان كونه محدودا~~ هذا قلب اللغة وتبديلها
واما قول القائل ان الصمد المصمت الذي هو شي واحد فهذا يقوله المثبت
ويقوله النافي فان كونه لا يتبعض مجمل ~~يقوله المثبت والنافي~~ يراد به انه لا ينفصل
منه شي وهو التفسير المأثور عن السلف ويراد به الذي لا يعلم منه شي دون شي وهو
وهو من مراد نفاة الجسم وكذلك نفي التركيب مجمل يقوله المثبت والنافي فان
التركيب يراد به التركيب المعروف في اللغة وهو ان يكون قد ركب الشي مع الشي
كما قال تعالى في اي صورة ما شاء ركبك والله عز وجل مقدس عن ان يكون ركبه مركب
او ان يكون ذاته كانت اجزا متفرقة فاجتمعت وتركبت ويراد بالتركيب انه
لا يعلم منه شي دون شي فنفاة الصفات من الفلاسفة والمعتزلة يقولون ثبوت الوجه واليدين
تركيب وهولا يقولون ثبوت الوجه واليدين تركيب وعدد ومعلوم ان هذا الاسم
لا ينفي هذا المعنى وانما ينفي الاول لان الصمد يتضمن معنى الاجتماع وقد اخبر سبحانه
انه هو الصمد بصيغة الحصر ليبين انه الكامل في الصمدية المستحق لها على الحقيقة
والكمال دون غيره اذ كل ما سواه يقبل التفريق والتبعيض وهو سبحانه الصمد
الذي يجب له ذلك ويمتنع عليه ضد ذلك من الافتراق واما كون الصمد يتضمن
معنى الاجتماع وانه مصمت ونحو ذلك يقتضي تعدد الصفات اذ الاجتماع لا يكون
الا فيما له عدد فلو لم يكن منه وله صفات تقتضي التعدد لامتنع ان يقال له صمد

او مصمت

او مصيبا ان يكون التصمد يقتضي معنى الاجتماع فاسم الصمد باي شي فسر يوجب
وجود صفات واجتماعها له والدليل على ذلك ان غاية ما يفسرونه من نفي
نفي الصفات انه هو المصمود اليه كما قال القرطبي الخلق كلهم متوجهون الى الله
ومجتمعون بجملتهم في قضاء حوائجهم وطلبها من الله فهو الصمد على الاطلاق والقائم
بسد مفاقر الخلق فيقال كون الخلق يقصدونه ويسالونه هذا امر حسي اذ القصد
والسوال قائم بهم فهو لا يستحق الاسم بمجرد فعل غيره بحيث لو قدر انهم لم يسالوه
لم يكن صمدا بل لا بد ان يقال هو المستحق لذلك في نفسه كما تقدم عن الحليمي وغيره
وايضا فان كونهم يقصدونه ويحتاجون اليه يقتضي امرا ثبوتيا في ذاته لان الامور
العدمية يمتنع ان تكون مقصودة موصولة او قاضية للحوائج فعلم ان كونه صمدا بمعنى
مقصود مصمود اليه يقتضي ثبوت امور وجودية بها يستحق ان يكون صمدا وبها
امكن ان يكون مقصودا معطيا وليس ذلك مجرد موجودا والا لوجب ان
يكون كل موجود هو الصمد ولا لمجرد امر يتصف به المخلوق لانه لو كان هو الصمد
لمعنى يقوم بالمخلوق لكان المخلوق هو الصمد ايضا وقد بينا ان قوله هو الصمد يبين
انه المستحق لهذا الاسم على الكمال والحقيقة وايضا فلو فرض انه صمد وغيره صمد
فغيره لم يكن صمدا الا بامور وجودية ايضا فهو احق بان لا يكون صمدا الا بامور
وجودية لا عدمية اذ هو احق بالكمال من كل موجود فعلم ان الصمدية توجب
امورا وجودية على غاية الكمال ولهذا فسر الصمد بانه الكامل في كل شي كما
قيل العظيم الذي كمل في عظمته والحليم الذي كمل في حكمته والغني الذي كمل في غناه
والجبار الذي كمل في جبروته والعالم الذي كمل علمه والحليم الذي كمل في حلمه وهو
الذي كمل في انواع الشرف والسودد وهو الله هذه صفته التي لا تنبغي
الا له وقد تقدم ذكر ذلك في تفسير الوالبي عن ابن عباس ومعلوم ان هذه
صفات متعددة ونفاة الصفات يسمون ذلك تركيبا واجزاء ويقولون
ان الباري منزه عن التركيب والاجزاء ونحو ذلك فعلم ان الاسم يدل على ثبوت ما
ينفونه وكذلك من قال انه لا يرى بعضه دون بعض او لا يحجب العباد عنه حجب

علي بن ابي طلحة

وبحو ذلك لان ذلك عنده تجسيم وتركيب وتبعيض فهذا الامر لا يدل على
قوله بل ينفي قوله لان قوله الصمد المصمت يقتضي الاجماع الذي يسلمه هذا
السائل وينفي جواز الفرق عليه وهذا السائل يقول لا يوصف باجماع ولا
افتراق والغبر ان نفي الافتراق لم ينف الاجماع الواجب له

قال الرازي الفصل الخامس في لفظ اللقاء قال الله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا
ربهم وقال فمن كان يرجو لقاء ربه وقال بل هم بلقاء ربهم كافرون واما الحديث فقوله
صلى الله عليه وسلم من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه
قالوا واللقاء من صفات الاجسام التقاء الجسمان اذا قرب احدهما من
الاخر في المكان قال واعلم انه لما ثبت بالدليل انه تعالى ليس بجسم وجب حمل
هذا اللفظ على احد وجهين احدهما ان من اشتاقنا ادركه وابصره فكان المراد
من اللقاء هو الرويه الحلا فالاسم الشيء على المسمى الثاني ان الرجل اذا
حضر عند ملك ولقيه دخل هيبة تحت حكمه وقهره بحيث لا يحمله لان يدفعه
فكان ذلك اللقاء شبيها بظهور قدرة الملك عليه على هذا الوجه فلما ظهرت
قدرته وقهره وشدته بانه في ذلك اليوم عبر عن تلك الحالة باللقاء الذي يدل
على صحة قولنا ان احد الاقوال بان الحلاق لاقى داوهم داب الحالق على
سبيل المجاورة ومن الامثال المذكورة واعلم والكلام على هذا ان قال
لفظ اللقاء من اسماء الافعال المقتضية للحركة والقرب الى الله تعالى وفي الكتاب
والسنة من هذا انواع عديدة كلفظ المجيء في قوله تعالى ولقد جئتمونا فرادى
كما خلقناكم اول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وقوله ولقد جئتمونا
فرادى كما خلقناكم اول مرة بل زعمتم ان لن نجعل موعدا وقوله حتى اذا
جاءها قال يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين بيس القرين وفيها قولان
مشهوران احدهما ان يعلم سلم ولفظ الذهاب هو قول ابرهيم اي
ذاهب الى ربي سيهدين ولفظ الاتيان كما في قوله تعالى ويجيء في الصور فوج عن

السموات

السموات ومن في الارض الا من شا الله وكل اتوه داخرين وقوله ان كل من
السموات والارض الا آت الرحمن عبدا ولفظ الرجوع كقوله واتقوا يوما ترجعون فيه
الى الله قالوا انا لله وانا اليه راجعون لا يضرهم من ضل اذا اهتديتم الى الله مرجعكم
جميعا فينبئكم بما كنتم تعملون وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة
ثم الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم وكذلك زينا لكل امة عملهم ثم الى ربهم مرجعهم فينبئهم
بما كانوا يعملون وقال واستبقوا الخيرات الى الله مرجعكم جميعا وقوله وان
الى ربك الرجعى وقوله يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية
فادخلي في عبادي وادخلي جنتي ولفظ الحشر كقوله تعالى ثم الى ربهم يحشرون
وقوله وانذر به الذين يخافون ان يحشروا ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع
ونحو ذلك مما في الكتاب الله يكاد يبلغ مبين وقوله من عمل صالحا فلنفسه
ومن اسا فعليها ثم الى ربكم مرجعكم فينبئكم وقوله فسبحان الذي بيده ملكوت
كل شي واليه ترجعون وقوله ومن كفر فلا يحزنك كفره الينا مرجعهم ولفظ
الاياب كقوله ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم ولفظ المصير كقوله
وصوركم فاحسن صوركم واليه المصير وقوله ربنا عليك توكلنا واليك
المصير وقوله الله ربنا وربكم لنا اعمالنا ولكم اعمالكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا
واليه المصير وهذا ايضا كثير ولفظ الكدح وهو قوله يا ايها الانسان انك
كادح الى ربك كدحا فملاقيه ولفظ الانقلاب كقوله عن السحرة لا ضير
انا الى ربنا منقلبون واليه تقلبون ولفظ الاستقرار وهو قوله يقول
الانسان يومئذ اين المفر كلا لا وزر الى ربك يومئذ المستقر ولفظ السوق
كقوله تعالى والتفت الساق بالساق الى ربك يومئذ المساق ونحوه وقوله وجاءت
كل نفس معها سائق وشهيد لكن هنا لم يذكر اللفظ الذي يبين الى من يساق
ونحن لم نذكر من الفاظ القران الا ما صرح فيه بما هو ذهاب الى الله
ولفظ التبتل وهو قوله وتبتل اليه تبتيلا ولفظ العروج كقوله تعالى تعرج الملائكة

ولفظ الرد كقوله تعالى قل ان الموت الذي تفرون منه فانه ملاقيكم ثم تردون
الى عالم الغيب والشهادة وقوله عن المومن وان مردنا الى الله وقوله ولن رددت
الى ربي لاجدن خيرا منها منقلبا وقوله ثم اليه مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون
وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته
رسلنا وهم لا يفرطون ثم ردوا الى الله مولاهم الحق الا له الحكم وهو اسرع الحاسبين
ولفظ الانتها كقوله وان الى ربك المنتهى ولفظ الفرار كقوله ففروا الى الله
ولفظ الانابة كقوله تعالى وانيبوا الى ربكم وقوله ذلكم الله ربي عليه توكلت واليه
انيب وقوله واتبع سبيل من اناب الي ولفظ التوبة كقوله تعالى وتوبوا الى
الله جميعا ايها المومنون لعلكم تفلحون وقال يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله
توبة نصوحا وقال واصلح لي في ذريتي اني تبت اليك واني من المسلمين وقوله
فانه يتوب الى الله متابا قل هو ربي لا اله الا هو عليه توكلت واليه متاب ولفظ
الاوب كقوله اليه ادعوا واليه ماب ولفظ الاستقامة كقوله تعالى فاستقيموا
اليه واستغفروه ولفظ الهجرة قال اني مهاجر الى ربي سيهدين ولفظ
الصعود كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ولفظ الملجا
كقوله تعالى وظنوا ان لا ملجا من الله الا اليه الى امثال ذلك كما هو في كتاب الله يبلغ مبين
واما ذكر الله فقد ذكر الله في القران في مواضع كثيرة كقوله نساكم حرث لكم فاتوا
حرثكم انا شئتم وقدموا لانفسكم واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه وبشر المومنين
وقوله فلما جاوزه هو والذين امنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده
قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله
والله مع الصابرين وقوله قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله حتى اذا جاءتهم الساعة
بغتة قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم الا
ساء ما يزرون وقوله ويوم يحشرهم كان لم يلبثوا الا ساعة من نهار يتعارفون
بينهم قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله وما كانوا مهتدين وقوله ثم اتينا موسى
الكتاب تماما على الذي احسن وتفصيلا لكل شيء وهدى ورحمة لعلهم بلقاء
ربهم يوقنون وقوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن اتانا من فضله لنصدقن

فاتبع سبيل من اناب الي

لعله اللقا

ولنكونن

ولكونن الى قوله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا
الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون وقوله ان الذين لا يرجون لقاءنا
ورضوا بالحياة الدنيا واطمانوا بها والذين هم عن اياتنا غافلون وقوله
واذا تتلى عليهم اياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير
هذا او بدله وقوله فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك
بعبادة ربه احدا وقوله قل انبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة
الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا اولئك كفروا بايات ربهم ولقائه
فحبطت اعمالهم وقوله والذين كفروا بايات ربهم ولقائه فاولئك يئسوا
من رحمتي وقوله والذين كفروا باياتنا ولقاء الاخرة حبطت اعمالهم هل
يجزون الا ما كانوا يعملون وقوله من كان يرجوا لقاء الله فان اجل
الله لات وقوله وان كثيرا من الناس بلقاء ربهم وقوله تحيتهم يوم يلقونه
سلام وقوله الا انهم في مرية من لقاء ربهم الا انه بكل شيء محيط
اذا عرف الاخبار بلقاء العباد لربهم مذكور في كتاب الله في قريب
من عشرين موضعا وان ما يشبه هذا مذكور في مواضع كقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار وقوله
اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا وقوله قد كانت لكم اية في
فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة وقوله ان كنتم
امنتم بالله وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان وقوله
لتنذر يوم التلاق يوم هم بارزون من هذا الباب على اكثر الاقوال
وقد اخبر الله بلقاء يوم القيمة في قوله فذرهم يخوضوا ويلعبوا
حتى يلاقوا يومهم الذي فيه يصعقون وقوله فذرهم حتى يلاقوا يومهم
الذي يوعدون واذا كان كذلك فالكلام على ما ذكروه من وجوه
احدها ان الذي ذكره المؤمن عن منازعيه انهم قالوا اللقاء
من صفات الاجسام التقاء الجسمان اذا قرب احدهما من الاخر

يدخل في الناس فقد ذكر الله تعالى هذا اللفظ في حق غير الله في مواضع

في المكان لم يبق عنه جواب فان قوله اعلم انه لما ثبت بالدليل انه تعالى ليس بجسم
وجب حمل اللفظ على احد وجهين تسليم لهم ان اللفظ يدل على الجسم وان
هذه النصوص المذكورة في القرآن تدل على ان الله جسم واذا سلم لهم هذه الاشياء
لم يذكر ما يعارضها لان ما ذكرهم هو عن من الادلة قد تقدم بيان ما حام اليها بحيث يظهر
لكل من فهمها انها ليست بادلة البتة وان الحجج العقلية التي حكوها عن مخالفيهم
في الاثبات اقوى من حججهم المذكورة على النفي وحينئذ فيكون ما سلمه من دلالة القرآن
على قولهم مما عورض عنه سليما عن المعارض الوجه الثاني ان يقال ما دل هذه النصوص
لكون الله هو الجسم لا يخلو فان قولك القابل هذا من صفات الاجسام واردد
في كل اسم وصفه لله تعالى مثل كونه موجودا وقائما بنفسه وموصوفا وما بينا
لعين ومثل كونه حيا عالما قادرا وسميعا وبصيرا ومريدا وكارها فان هذا جميعه
لا يعرف الناس انه يسمى ويوصف الا الجسم فان كان مثل هذا موجبا
لصرف الاسماء والصفات عن ظاهرها وجب ان يصرف الجميع ومن المعلوم
انه اذا صرف شيء منها فلا بد ان يصرف الى معنى اخر يعبر عنه بلفظ اخر
وذلك اللفظ الذي يرد عليه مسلما ورد على الاول فانه لا يعرف الطائفة الا
على الجسم واذا كان كذلك علم ان جميع هذه التأويلات باطلة لانه يلزم من
رفعها اثباتها وما استلزم عدمه وجوده كان عدمه ممتنعا فانصاف
فمن المعلوم بالضرورة من دين الاسلام ومن دين ان هذا باطل وانصاف المعلوم
بالضرورة العقلية ان هذا باطل فان كل ما اخبر بموجود لا بد ان يعلم منه معنى
يعبر عنه بلفظ وقد قدمنا ان العالمة من الملاحدة الذين لا يسمونه باسم
لا بد ان يعترفوا بما يلزمهم فيه اعظم مما فروا منه فان نفس الاقرار بالوجود
الواجب يستلزم ذلك وهذا لازم من نفس الوجود وبهذا يظهر
ان الحق هو ترك هذه التأويلات مطلقا وان الاقرار بنصوص الصفات دون
تحريف وتعطيل وتناقض الوجه الثالث ان يقال اذا كان هذه الامور جميعها
لا تعرف له اسم يسمى بها ويوصف الا الجسم فاحد الامرين لازم اما ان يكون
ليس موجودا بل ما يسمونه حسما هو الحق في نفس الامر وان كان السلف والائمة

لم ينطقوا بلفظ الجسم لكن نطقوا بالالفاظ التي هي صريحة في المعنى يسميه
هو جسما واما ان يقول جميع هذه الاسماء والصفات وان كانت لا يقال
الا على جسم فانها تقال لله وليس بجسم وهذا يحيث كل من اثبت شيئا من هذه
الصفات لمن يقال فيقول انا لم اثبت له شيئا على انه حي عليم وقدير ولم يثبت جسم
فكذلك يكون عالما بعلم وقادرا بقدرة ولا يكون جسما وقد قدمنا ان لفظ الجسم
لفظ مجمل وان كل واحد من اطلاق القول باثباته او نفيه عنه بدعة
لا يوثر عن احد من السلف والائمة ولا لذلك اصل في الكتاب والسنة وان
الواجب احد امرين اما ترك اطلاق هذا الاسم نفيا واثباتا واما التفصيل
وهو ان يقال ان اريد بالجسم كذا وكذا فهذا المعنى حق وان كنا لا نسميه
بهذا الاسم لما فيه من الاجمال والاشتراك والايهام والايهام والبدعة
وان اريد به جسم كذا وكذا فهذا المعنى باطل ولا يحتاج ان ينفى مثل هذا
اللفظ المجمل بل ينفى بالالفاظ الناصة كما دل على ذلك الكتاب والسنة الوجه
الرابع انه ما زال الصفاتية تقاد الجسم ومثبتوه تستدلون بهذه الايات
ونحوها على ان الله تعالى فوق العرش بائن هو في الخلق بحيث يصح ان يوتى اليه
ويوقف عنده كما استدل بذلك ابو الحسن الاشعري في مسئلة العرش فقال
الله تعالى ثم ردوا الى الله مولاهم الحق ولو ترى اذ وقفوا على ربهم ولو ترى
اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم وقال سبحانه ولقد جئتمونا فرادى
كما خلقناكم اول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم كل ذلك يدل على انه
ليس في خلقه ولا خلقه فيه وانه عز وجل مستو على عرشه جل وعز وتعالى عما
يقول الظالمون علوا كبيرا جل عما يقول المبطلون المشبهة الذين وصفوه بحقيقة
ولا اوجبوا له بذلك هم اياه وحد اثبته اذ كان كلامهم يوول الى التعطيل
وجمع اوصافهم على النفي المحض وبرد دون ذلك زعموا التنزيه
وبقي التشبيه فتعودناه من سرعة وجب النفي والتعطيل فاحتجاجه
بهذه الايات على ان الله فوق العرش صريح في ان الله تعالى بنفسه هو العلي الاعلى وهو

هو الذي ردوا اليه وهو الذي جاوا اليه فرادى وقفوا عليه ونكسوا
رؤسهم عنه كما دل القرآن على ذلك فلو قال الله نفسه لا يجوز ان نقول ولا نروي
ولا نوقف عليه لم يصح هذه الدلالة بالنصوص المسلمة على دلالتها ان الله وجهه
وتنزيله وكذلك استدلال الاشعري على انه على العرش بقال وبما ذكر لكان الله مستو
على عرشه دون الاشياء كلها ما نقله اهل الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
من قوله ينزل الله عز وجل الى سماء الدنيا كل ليلة فيقول هل من سائل فاعطيه هل
من مستغفر فاغفر له حتى يطلع الفجر رواه نافع بن جبير بن مطعم عن ابيه
وروى ابو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا بقي ثلث الليل نزل الله عز وجل
الى السماء الدنيا فيقول من ذا الذي يدعوني فاستجيب له من ذا الذي يستكشف
الضر فاكشفه عنه من ذا الذي يبشر رفني ازرقه حتى يطلع الصبح قال وروى
رفاعة الجهني قال قلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اذا كنا بالكديد قال بعضهم
لحمد الله واثنى عليه ثم قال اذا مضى ثلث الليل او ثلثا الليل نزل الله عز وجل الى السماء
الدنيا فيقول من ذا الذي يدعوني استجيب له من ذا الذي يستغفرني اغفر له
من ذا الذي يسالني اعطيه حتى ينفجر الفجر قال وقد قال عز وجل يخافون ربهم من
فوقهم وقال سبحانه تعرج الملائكة والروح اليه وقال ثم استوى الى السماء وقال استوى
على العرش الرحمن وقال على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع وكل هذا يدل على
انه في السماء مستو على عرشه والسماء اجماع الناس لست في الارض فدل على انه
منفرد بوحدانيته مستو على عرشه كما وصف نفسه وهذا لا يتنزل قال الاشعري
قال الله سبحانه وتعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وقال عز وجل هل ينظرون الا
ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام وقال سبحانه وتعالى ثم جاء امر ربك فان قال موسى ارني
انظر اليك قال لن تراني فان قال موسى ارني ربي اراد ان ينظر الى ما وجب ما كذب الفؤاد ما راى الى قوله لقد راى من ايات ربه
الكبرى واستدلاله بهذه الايات على ان الله فوق العرش يعني ان الله عز وجل
هو الذي راى وجاء ولا دليل اصح من الدليل الذي قدمناه قال وقال سبحانه يا عيسى اني متوفيك
ورافعك الي وقال سبحانه وتعالى وما قتلوه بل رفعه الله اليه قال واجمع المسلمون على ان
الله عز وجل رفع عيسى الى السماء فهذه دلالة الاشعري وهو من اكبر ائمة المتكلمين الصفاتية

نصرة

تصريح منه بانه كان يثبت ان الله بنفسه تاتيه عباده وياتي عباده مع قوله بانه
ليس بجسم وكذلك ابو محمد سعيد بن كلاب قبله وغيرهما فاذا كان هولا يقدرون هذا التقدير
فكيف بمن لا ينفي الجسم او لا يثبته او بمن يثبته وهذا الاستدلال منه ومن غيره
من علما الامة وسلفها بهذه الاحاديث على ان الله فوق ثبتين ان نزول الرب
عندهم ليس مجرد نزول شي من مخلوقاته مثل ملايكته او نعمته او رحمته
ونحو ذلك اذ لو المراد بهذا الحديث عندهم هو نزول بعض المخلوقات
لم يصح الاحتجاج به على انه فوق العرش فان ذلك يكون كانزال المطر وخلق الحيوان
وذلك مما لا يستدل به على مسلة العرش كما يستدل بقوله ينزل ربنا فلما
استدلوا بقوله ينزل ربنا علم انهم كانوا يقولون ان الله هو الذي ينزل
لتستقيم الدلالة ولهذا كل من انكر ان الله فوق العرش لا يمنع ان الله ينزل ذلك
الوقت بعض المخلوقات الوجه الخامس ان يقال هذه الايات المذكورة
في اللقا من قراها علم بالاضطرار ان مضمونها اخبار الله ورسوله بان العبد
يلقا الله اللقا الذي هو اللقا كما ان سائر النصوص تخبر بما هو من جنس ذلك
واذا كان هذا معلوما بالاضطرار من اخبار الرسول فيقال ان كان ذلك
مستلزما لان الملقي جسم كان ذلك حجة قاطعة في اثبات جسم وليس في نفي
ذلك حجة تعارض هذا لا سمعية ولا عقلية اما الحجج الشرعية فظاهرة لم يدع احد
من العقلا ان الكتاب والسنة دلالتها على نفي الجسم اظهر من دلالتها على ثبوته
بل عامة الفضلا المصنفين يعلمون ان ليس في الكتاب والسنة ما يدل
على ان الله ليس بجسم وجميع الطوايف من نفاة الجسم ومثبتيه متفقون على
ان ظواهر الكتاب والسنة تدل على اثبات الجسم وانما نازعوا في كون الدلالة
محتملة للتاويل ام لا فعلم اتفاق الطوايف على ان الادلة الشرعية الثبوتية
لا تدل على قول نفاة الجسم بل انما يدل على قول المثبتين سوا قيل ان تلك
الدلالة مقررة او مصروفة وانما يدعي النفاة دلالة الادلة العقلية على النفي

ولا انه جسم

وقد تقدم ما ذكره النفاه دلالة الادلة العقلية على النفي وقد تقدم
ما ذكره النفاه من حجتهم وحجة منازعيهم الظهر لذي فهم انهم اقرب الى المعقول
وان حجتهم اثبت بالنظر والقياس العقلي واذا كان كذلك فاذا قبل ان الدليل
هذه النصوص مستلزم للتجسيم فلازم الحق حق وكان الواجب حينئذ اثبات
الملزوم ولازمه لا نفي اللازم ثم اذا نفي ملزومه كما فعله من تجعل اقتباسه النافيه
هي الاصل معارضا بين منازعوه من فشاد هذا الخطر ابها ودرتها ما علم بالاضطرار
وبالادلة العقلية وجعل كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم واجماع
سلف الامة وايمتها تبعا لها فلا تقبل حملة ولا شهادته فيما خالفها وهو لا
تسوا حالا من هذا الوجه ممن ادعى ان مسيلمة مع محمد رسول الله او من حسنه
فان اولئك لا يظهرون انهم يشركون او امر محمدا مسيلمة وان كان ذلك
لازما لهم وهو لا يصرحون بهذا وقد بينا انهم انما قبلهم من باب الاشراك
وجعل الانداد لله والعدل به فصار اصل قولهم شركا وردة وطاهم
ونفاقا عن من الجهة التي تخالفوا فيها الرسول وان كانوا من جهة اخرى
به مقرين كما حاله للنهم امنوا بعض ولفروا ببعض ومنهم من يعلم دكن يبلون
منافقا محضا ومنهم جاهل اشبه الامر عليهم وان كانوا فصلا وهو لا لهم ايمان
وقد يغفر للمجتهد المخطئ بسبب المجتهد في متابعة الرسول ولهذا قال عبد الله بن المبارك
ولا اخول بقول الجهم ان له قولا يضارع قول الشرك احيانا وقال انا اجعل
كلام اليهود والنصارى ولا استطيع ان اجعل كلام الجهمية الوجه السادس
قوله والذي يدل على صحة قولنا ان احد الاقوال الثلاثة لا بد وانهم
ذات الله على سبيل المجاز لم يبق الا ما ذكرناه تعالى له اما ان يعني بذلك
المماسة الاتصال فلا نعني به المواجهة والمقابلة فان عنيت الثالثة فلا
نزاع بين العاقلين ان الله تعالى على العرش ان ذوات العالم تقرب من
ذات الله تارة وتبعد اخرى ومن المعلوم ان احد الذاتين اذا قربت من الاخرى

صار

صارت الاخرى منها قريبة وانما نازع بعضهم فى ان ذات الله نفسها
هل تدنو من العباد مع ان جمهورهم يثبتون ذلك وهذه الاقوال
المحفوظة عن سلف الامة وائمتها وهى مذهب جماهير اهل الحديث
واسمه الفقهاء والصوفية وطوائف من اهل الكلام وان عنى بالملاقاة على
سبيل المجاورة مماسته احدى الذاتين للاخرى فعنه جوابان احدهما ان هذا
لا يشترط فى معنى لفظ اللقاء قال تعالى اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم
الادبار ومعلوم ان هذا يكون بدون مماسة الذوات وقال اذا لقيتم
فئة فاثبتوا وقال تعالى قد كان لكم اية فى فئتين التقتا ومن المعلوم ان اكثر
الفئتين لم تمس احدهما احدا من الاخرى وان كان قد تقع المماسة بين
بعضهم ومثله قوله ان كنتم امنتم بالله وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان
يوم التقى الجمعان وقوله واذ يريكموهم اذ التقيتم فى اعينكم قليلا ويقللكم
فى اعينهم وقد سماها ملتقيين حتى انه ترى قبل التواصل ومن هذا قوله
متى تلقنى فوق نجد وقوله فلما تراءى الجمعان وقوله تسطار فانه لا يعنى به الا
المواجهة والمقارنة وقد قال تعالى يلقون فيها تحية وسلاما وليس التحية
والسلام مما تمس الانسان واذا كان كذلك وهو لا ينفون ما صح
هذا المعنى من العبد وربه بطل ما ذكروه من اتفاق الحلايى الجواب الثانى انه
لو قدر ان المراد بالملاقاة فى اللغة المماسة فليس هذا المعنى مما ينفى
نفيه بل اكثر الصفاتية يجوزون ان الله يمس المخلوقات ويمسه كما
يجوزون ان يراها ويراه بل هذا مذهب ائمة الاشعرية اصلا وقد
ذكره هو عنهم فى مسئلة الادراكات الخمسة وقد بعدم دليل ذلك قال
فى مسئلة الرؤية قوله يعنى المعترض هذا الدليل ينفى صحة تعلق الادراك
اللمس بالله قلنا ان اخواننا التزموا ذلك ولا طريق الا ذلك وقال ايضا
حد المحال الرابعة سبعة الاحاسيس وهى ان المرئيات والشاهد احاسيس مخصوصة

وهي الجواهر والالوان والحركات والسكنات والافتراق والاجتماع ولا يخرج
من هذه الاجناس ما هو منها ولا يدخل فيها ما ليس منها فلا يصح ان يرى الا
ما كان من جنسها كما ان المسموعات لما كانت في الشاهد جنسا واحدا مخصوصا
وهو الصوت وكما لا يجوز ان يسمع ما ليس بصوت فكذا لا يجوز ان يرى
ما ليس من هذه الاجناس وربما قالوا ابتداء لو جاز تعلق الرؤية بالباري تعالى
فلم لا يجوز ان يتعلق به سائر الادراكات حتى يكون مسموعا مشموما مذوقا ملموسا
ولما بطل ذلك بضرورة العقل فكذلك ههنا ثم قال في الجواب واما التزام اللمس والشم
والذوق والسمع فقد التزمه اصحابنا وفي نسخة بعض اصحابنا وذلك بالحقيقة لازم
على من اعتمد في هذه المسئلة على الوجوه العقلية وذكر الاسولة عليها قال فيها
ثم لئن سلمنا ان هذا الكلام يدل على كون الباري سميعا بصيرا لكنه يقتضي
اتصافه بادراك الشم والذوق واللمس قال وللاصحاب اضطراب فيه وقياس قولهم
يوجب القول باثباته على ما هو مذهب القاضي وامام الحرمين وغيرهما ثم قال الفصل
الخامس عشر في انه تعالى هل هو موصوف بادراك الشم واللمس والذوق اثبت
القاضي والامام هذه الادراكات الثلاثة لله تعالى وزعموا ان لله خمس ادراكات
وزعمت المعتزلة البصرية ان كون الله تعالى حيا يقتضي ادراك هذه الامور بشرط
حضورها فاما ابو القسم بن شهلويه فانه نفى كونه تعالى مدركا للالم واللذة واما
الاستاذ ابو اسحق منا فانه نفاه عن الله تعالى هذه الادراكات والاول مذهب
القاضي والامام والدليل على ذلك ما ذكرناه في باب السمع والبصر فاذا كان هو وائمة
مشايخه يقولون ان الله تعالى يدرك الاجسام باللمس لم يصح ان ينفي مماسته
للاجسام وهذا هو المفهوم من اللقاء على سبيل المجاورة ولكن دعواه اتفاق الخلائق
على عدم قول ذلك مثل قول المعتزلة الذين ناظرهم في ذلك معلوم بالضرورة ثم انه
لم يقبل ذلك منهم واثبته والحكم بينهم له موضع غير هذا وانما الغرض نفي ما ادعاه
حتى لمذهبه بل اذا كان قد ذكر عن المعتزلة البصريين ان كون الله حيا يقتضي ادراك
هذه الامور بشرط حضورها يعنون ادراك اللمس وما معه فكيف بغيرهم والمعتزلة
البصرية اقرب الى الاثبات من البغداديين والاشعري كان في اول امره منهم من اصحاب

فاما من اعتمد على الوجوه السمعية فله ان يقول لما دلت الدلالة السمعية على كونه مريدا
قلت به ولم تقم الدلالة على كونه مدركا ملموسا مشموما فلا يلزمني ان اقول به وقال
ايضا في مسئلة اثبات ان الله سميع بصير بعد ان ذكر الطريقة العقلية

اي على

ابي علي الجبائي سبحهم في وقته ولعل هذا البحث القياسي انما اخذه الاشعرية عنهم
فاذا كان هولا يثبتون بالقياس ادراك اللمس والشم والذوق فكيف باصحاب الحديث
والاثار فانهم اكثر اثباتا وان كان النزاع بين اصحاب احمد وغيرهم في ثبوت
ذلك كما تنازعوا في كونه على العرش هل هو بمماسة او بغير مماسة وملاصقة او
لا يثبت ذلك ولا ينتفي على ثلاثة اقوال لاصحاب الامام احمد وغيرهم من الطوايف
وكذلك خلق ادم بيديه وامساكه السموات والارض ونحو ذلك هل يتضمن
المماسة والملاصقة على هذه الاقوال الثلاثة واما السلف وايمة السنة
المشاهير فلم اعلمهم تنازعوا في ذلك بل يقرون ذلك كما جاءت به النصوص
ولكن يذكر هذا في موضعه وهذا كقول الامام عثمن بن سعيد الدارمي
في نقضه على المريسي قال ثم انتدب المعارض لتلك الصفات التي الفها
وعددها في كتابه من الوجه والسمع والبصر وغير ذلك يتاولها ويحكم على الله
وعلى رسوله فيها حرفا بعد حرف وشيئا بعد شي بحكم بشر بن غياث المريسي
لا يعتمد فيها على امام اقدم منه ولا ارشد منه عنده فاغتنمنا ذلك منه
اذ صرح باسمه وسلم فيها لحكمه كما ان الكلمة قد اجمعت من عامة الفقها في
كفره وهتوك ستره واقتصاصه في مصره وفي ساير الامصار الذين سمعوا
بذكره فزعم المعارض عن بشر المريسي فراه منه بزعمه وزعم ان بشرا قال
له اروه عني انه قال في قول الله لابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي
فادعى ان بشرا قال يعني الله بذلك اني وليت خلقه وقوله بيدي تاكيدا للخلق
لا انه خلقه بيده قال فقال لهذا المريسي الجاهل بالله وباياته فهل علمت
شيا مما خلق الله ولي خلق ذلك غيره حتى خص ادم من بينهم انه ولي خلقه
من غير مسيس بيده قسمه والا فمن ادعى ان الله تعالى لم يك خلق ادم بيده
مسيسا لم يخلق ازوج بيده غيره فلذلك خصه به وفضله وشرف بذلك
ذكره لولا ذلك ما كانت له فضيلة في ذلك على شي من خلقه اذ كلهم خلقهم
بغير مسيس في دعواك فاما قولك تاكيدا للخلق فلعمري انه لتاكيد جهلت معناه

فقلبته انما هو تاكيد اليدين وتحقيقهما وتفسيرهما حتى تعلم العباد انها تاكيد مسيس
بيد لما ان الله خلق خلقا كثيرا في السموات والارض اكبر من ادم واصغر
وخلق الانبيا والرسل فكيف لم يؤكد في خلق شي منها ما اكد في ادم اذ كان من
المخلوقين في معنى يد الله كمعنى ادم عند المرسي فان يك صادقا في دعواه فليسم
شيا نعرفه والا فانه الجاحد لايات الله المعطل ليدي الله قال وادعى الجاهل
المرسي ايضا في تفسير التاكيد من المحال ما لا نعلم احدا ادعاه من اهل الضلالة فقال
هذا تاكيد للخلق لا لليد كقول الله فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة
كاملة فيقال لهذا الثانية التي سلب الله عقله واكثر جهله نعم هو تاكيد لليدين
كما قلنا لا تاكيد للخلق كما ان قوله تلك عشرة كاملة تاكيد العدد لا تاكيد الصيام
لان العدد عين الصيام ويد الله غير ادم فاكد الله لادم الفضيلة التي كرمه وشرفه
بها واثره على جميع عباده اذ كل عباده خلقهم بغير مسيس بيد وخلق ادم بمسيس
فهذه عليك لا لك وبسط الكلام في ذلك بسطنا ليس هذا موضعه وذكر فيما
ذكروه حدثنا موسى بن اسمعيل نا ابو عوانة عن عطا بن السايب عن ميسرة قال ان
الله لم يمس من خلقه غير ثلاث خلق ادم بيده وكتب التوراة بيده وغرس جنة عدن بيده
والكلام على هذا مبسوط في غير هذا الموضع فان ذلك يتعلق بعدة نصوص
وانما الغرض هنا بيان ما ذكره من الاتفاق الوجه السابع قوله لما ثبت بالدليل
انه ليس بجسم وجب حمل هذا اللفظ على احد وجهين احدهما ان من لقي انسانا
ادركه وابصره فكان المراد من اللقا هو الروية اطلاقا لاسم السبب على المسبب
يقال لا ريب ان من السلف والايمة من جعل اللقا يتضمن الروية واستدلوا
بايات لقا الله على رويته ومن الناس من نازع في دلالة اللقا على الروية وقد تكلمنا
على ذلك في غير هذا الموضع وذكرنا دلالة الاحاديث النبوية على ذلك ايضا لكن
الذين جعلوا اللقا يدل على الروية لم ينفوا معنى اللقا وثبتوا الروية كما يفعله
طايفة من متاخري اصحاب الاشعري مثل المؤسس وغيره فان هذا عندهم ممتنع
معلوم الامتناع بضرورة العقل كما يوافقهم على ذلك ساير العقلا وهو ايضا خلاف ما
تواتر من السنن عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو اثبات الروية بغير معاينة ومواجهة
وايضا فلفظ اللقا نص في المواجهة والمقاربة وانما يقال انه يتضمن الروية او يستلزمها

فهي

فهي جنس المسمى او لازمه فكيف يصح اثبات ذلك مع نفي ما اللفظ عليه ادل وهو
الاظهر من معناه وهذا القول لم يقله احد من سلف الامة وائمتها ولا من
اهل المذاهب والمفسير الوجه الثامن ان القران والاحاديث الصحاح
بان الكفار يلقون الله وبان من انكر ذلك فهو كافر كقوله قد خسر الذين
كذبوا بلقاء الله وقوله ويوم يحشرهم كان لم يلبثوا الا ساعة من النهار يتعارفون
بينهم قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله وما كانوا مهتدين وقوله تعالى ومنهم
من عاهد الله لاين اتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين فلما اتاهم
من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم
يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وقوله اولئك الذين كفروا بايات ربهم ولقائه فحبطت
اعمالهم وقوله والذين كفروا بايات ربهم ولقائه اولئك ييئسوا من رحمتي وقوله
وان كثيرا من الناس بلقاء ربهم لكافرون وقوله الا انهم في مرية من لقاء ربهم الا
انه بكل شيء محيط وغير ذلك مما تقدم واذا كان كذلك فمذهب اصحابه
وغيرهم ان الكفار لا يرون الله فكيف يفسر لقاءهم له بانهم يرونه وايضا فان الكفر
انهم يرون الله لا يلزم بل من انكر رويته الله تعالى لا يكفره والقران قد كفر من
انكر لقاء الله فاذا فسر اللقاء بمجرد الرويه وجب ان يجعل القران مجرما
بكفر من انكر الرويه في هذه الايات وهو لا يقول بذلك الوجه التاسع ان
تفسير اللقاء بانه رويه ليس فيها مواجهه ولا مقاربه تفسير للفظ بما لا
يعرف في شيء من لغات العرب اصلا ومن المعلوم ان التاويل لا يمكن الا
اذا كان اللفظ دالا على المعنى في اللغه وهذا اللفظ لا يدل على هذا المعنى
في اللغه اصلا بل هذا المعنى اما ان يكون مستفادا بنفسه او يكون بصوره
غير الا فهم الا قليل من الناس ومن الاصول التي يقدرها هو ان اللفظ
الذي سيق له الخاص والعام لا يجوز ان يكون موضوعا للمعنى لا يفهمه
الا احاد الناس اذا لم يكن هذا اللفظ دالا على هذا المعنى لغة فهم الى
فهمه بتحاطبون لا حقيقة ولا مجازا مع حمل اللفظ عليه الوجه العاشر
ان نفسر لذلك الوجه الثاني بان اللقاء هو ظهور قدرته وقهره وسلطانه ذلك

اليوم يقال له تفسير اللقاء بظهور قدرته الملائق على الملائق هو تفسير للفظ بما لا اصل
له في لغة العرب اصلا بل يعلم بالاضطرار من لغتهم ان هذا ليس معنى اللقاء لديهم
وان كان هذا قد يقع في بعض صور اللقاء كما قد يقع الاكرام ناره والعقوبة اخرى
لكن ليس لفظ اللقاء الا على مجرد هذه المعاني التي يقترن وجودها بوجود
المعنى المعروف من لفظ اللقاء وقد لا يقترن كما ان الرؤية قد يقترن بها المحاذاة
والمواكلة والاكرام او العقوبة او غير ذلك ثم ان لفظ الرؤية ليس معناه هذه الامور
التي قد تحصل مع مسمى الرؤية في بعض الصور الوجه الحادي عشر انه تعالى
قال يا ايها الذين امنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وسبحوه بكرة واصيلا
هو الذي يصلي عليكم وملائكته ليخرجكم من
الظلمات الى النور وكان بالمؤمنين رحيما تحيتهم يوم يلقونه سلام واعد لهم
اجرا كريما فهنا لقاء المؤمنين بهم اقترن له الاكرام والتحية بالسلام
فامتنع ان يكون معنى اللفظ ظهور القدرة والقهر والبأس لان المؤمنين
يظهر لهم ذلك والمؤمنين لم يظهر لقائهم اياه الا الرحمة والخير دون البأس والشدة
ومثل هذا قوله تعالى واعلموا انكم ملاقوه فان المؤمنين لا يجب عليهم ان يعلموا
ان الله يظهر لهم رحمته وكرامته الوجه الثاني عشر قوله تعالى فمن كان يرجو
لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا قال الحالف
المراد المخلص فلو كان المراد باللقاء ظهور القهر والبأس لم يكن
كل مؤمن راجيا لقاء ربه بل كل مؤمن خائف لقاء ربه
ونحوه قوله ان الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا
بها وقوله واذا تتلى عليهم آياتنا قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير
هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى
الي وقوله من كان يرجو لقاء الله فان اجل الله لآت واما ما قاله من
ان الرجاء يكون بمعنى الخوف كما في قول الشاعر
فلا يصح في هذا الموضع الوجه الثالث عشر ان ظهور قدرة
الله وقهره وبأسه لسرايا يظهر في الدنيا تحت سيف العدو اذ

لا ملجا له الا اليه ولا يكشف شدته الا هو ولا يغني عنه شيا دون
الله شيئا كما في حال ركوب البحر وهيجانه وغير ذلك من الشدايد العظيمة
ومع ذلك فلا يسمى هذا قط لقا الله تعالى فلو كان اللقا يراد به قدرته وقهره
وباسه لكان يسمى هذا لقا الله حقيقة او مجازا وليس الامر كذلك
قال تعالى ومن اياته الجوار في البحر كالاعلام ان يشا يسكن الريح فيظللن
رواكد على ظهره ان في ذلك لايات لكل صبار شكور او يوبقهن بما
كسبوا ويعف عن كثير ويعلم الذين يجادلون في اياتنا ما لهم من محيص
الوجه الرابع عشر قوله ان الرجل اذا حضر عند ملك ولقيه دخل
هناك تحت قهره وحكمه دخولا لا حيلة له في دفعه فكان اللقا سببا
لظهور قدرة الملك عليه على هذا الوجه يقال له من المعلوم ان
من عادة الملوك اذا ارادوا تعذيب انسان وشدة عقوبته فانهم يبعدونه
عن حضوره عندهم اكثر مما يحضرون من يكون كذلك وان الذين
يريدون الاحسان اليهم يقربونهم الى حضرتهم اكثر مما يبعدونهم هذا
امر معلوم باستقرا العادات ان اقتران الكرامة بالتقريب الى الحضرة
اكثر من اقتراب الناس فكيف يجعل لفظ اللقا الا على قهر الملوك دون
احسانهم الذي يقترن بلقائهم الوجه الخامس عشر ان الناس لا يسمون
باس الملوك وعذابهم لقا لهم لا حقيقة ولا مجازا ولكن لفظ اللقا يدل على اللقا
المعروف واذا كان معه عذاب سموه باسم اخر لم يجعلوه مسمى باللقا
فما ذكره من المثال ليس شاهدا له بل عليه الوجه السادس عشر ان
الملوك اذا اظهروا قدرتهم وقهرهم وباسهم لمن لم يكن بحضرتهم لم
يسم ذلك لقا لا حقيقة ولا مجازا ولا يقول الملك لمن امر بعقابه وهو
غايب عنه قد لقيني فلان ولا لقيته فعلم ان الذي ذكروه افترا على
اللغة والعرف كما هو افترا على الرحمن والقران الوجه السابع عشر
ان المشركين ما كانوا يكذبون بان الله يقدر عليهم قدرة ولا يمكنهم دفع ذلك

عن انفسهم والله قد اخبر انهم يكذبون بلقا الله وجعل ذلك بعد الموت فلو
كان المراد به ظهور مقدوره وباسه لم يكونوا مكذبين بلقا الله فصل
قال الرازي الفصل السادس في لفظ النور قال الله تعالى الله نور السموات والارض
وروى ابن خزيمة في كتابه عن طاووس عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يقول في دعايه اللهم لك الحمد انت نور السموات والارض ومن فيهن قال واعلم انه
لا يصح القول بانه هو هذا النور المحسوس بالبصر ويدل على ذلك وجوه الاول انه تعالى
لم يقل انه نور بل قال انه نور السموات والارض بمعنى الضو المحسوس ولو كان
نورا في ذاته لم يكن لهذه الاضافة فايدة الثاني انه لو كان كونه تعالى نور السموات
والارض بمعنى الضو المحسوس لوجب ان لا يكون في شي من السموات والارض
ظلمة البتة لانه تعالى دايم لا يزال ولا يزول الثالث لو كان تعالى نورا بمعنى الضو
ويجب ان يكون ذلك الضو مغنيا عن ضو الشمس والقمر والنار والحس دال
على خلاف ذلك الرابع انه تعالى ازال هذه الشبهة بقوله تعالى مثل نوره كمشكاة
اضاف النور الى نفسه ولو كان تعالى نفس النور وذاته نور لامتنعت هذه الاضافة
لان اضافة الشي الى نفسه ممتنعة وكذلك قوله تعالى يهدي الله لنوره من يشا
الخامس انه تعالى قال وجعل الظلمات والنور فثبت بهذا انه تعالى خالق الانوار
السادس ان النور يزول بالظلمة ولو كان تعالى عين هذا النور المحسوس لكان
قابلا للعدم وذلك يقدح في كونه قديما واجب الوجود السابع ان الاجسام
كلها مماثلة على ما سبق تقريره ثم انها بعد تساويها في الماهية نراها مختلفة
في الضو والظلمة يوجب ان يكون الضو عرضا قايما بالاجسام والعرض
يمتنع ان يكون الها فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل النور على ما ذكروه
بل معناه انه هاد السموات والارض او معناه منور السموات والارض
على الوجه الاكمل كما يقال فلان نور هذه البلدة اذا كان سببا لصلاحها وقد
قرا بعضهم لله نور السموات والارض فيقال قد تقدم الكلام على هذه
الاية في اول كلامه وذكرنا ان الذي عليه جماهير الخلايق ان الله نفسه
نور حتى نفاة الصفات الجهمية كانوا يقولون انه نور

واما

واما القول بان الله نفسه هو نور الشمس والقمر والنار فهذا لا يقوله مسلم
ولكن قد ورد عن ابن مسعود انه قال نور السموات من نور وجهه وهذا نتكلم
عليه في موضعه ويتوهم بعض الناس ان هذه الانوار قديمة لزعمهم انها من نور
الله بل يقولوا ان هذه الانوار هي الله وهو نصب الخلاف مع من يقول ذلك ولكن
يبقى كونه نورا مطلقا فلم يذكر الا قولين اما ان يكون هو هذا النور المحسوس
واما ان لا يكون نورا بحال وكلا القولين باطل بل هو نور له نور وحجابه
نور وان لم يكن محسوسا لنا ولا حاجة في نفي كونه هذا النور المحسوس الى
ما ذكره من الادلة ولكن ضمنها نفي كونه نورا مطلقا وذلك باطل فنتكلم
على ما ذكره من الوجوه قوله في الوجه الاول لو كان نورا في ذاته لم يكن
لهذه الاضافة فائدة يقال له هذا باطل من وجوه احدها ان قيوم
في نفسه ومع هذا ففي الحديث انت قيوم السموات والارض ومن فيهن الثاني
انه قد سمى القمر نورا بقوله وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا ومع
هذا يقال للقمر نور الارض الثالث ان كل ما كان موصوفا بصفة في نفسه
ولها تعلق بالغير وانه يذكر اسمه باضافة وبغير اضافة كما يقال عالم ويقال
عالم الدنيا قوله في الوجه الثاني لو كان كونه نور السموات والارض يعني هذا
الضوء المحسوس لوجب ان لا يكون في شيء من السموات والارض ظلمة البتة
لانه تعالى دائم لا يزول يقال على هذا اوجه احدها ان هذا بعينه يرد
في تفسيرك حيث قلت منور السموات والارض بمعنى المصلح وهادي السموات
والارض فان ذلك يستلزم على قياس قولك ان لا يكون فيهما شيء من الضلالة
والظلم والفساد فما قلته في هذا يقال في ذاك الثاني ان كونه نورا او له
نور لا يوجب ظهور ذلك لكل احد فانه يحتجب عن العباد كما سنذكر في
لفظ الحجاب الثالث ان في تمام الحديث ولك الحمد انت ملك السموات
والارض ومن فيهن ومعلوم ان كونه ملكا لا ينافي ان يكون من عباده
من جعلهم ملوكا ويكون ملكهم من ملكه لا بمعنى انه بعضه لكن بمعنى انه

بعضه لكن بمعنى ان بقدرته وملكه حصل ملك العبد وكذلك الرب والقيوم
وكذلك اذا كان هو نور السموات والارض لم يمتنع ان يكون غيره من المخلوقات
نورا وله نور اذا كان ذلك من نوره بمعنى انه بنوره حصل ذلك وحينئذ
فهو نور السموات والارض ولا يجب ان يزول كل ظلمة لانه نفسه
لم يحل في المخلوقات وانما يلزم هذا الجهمية الذين يقولون انه في كل مكان
كما ذكر ذلك عنهم الائمة كالامام احمد وغيره فاما اهل السنة الذين يقولون
انه فوق العرش فلا يلزمهم ذلك قوله في الوجه الثالث لو كان نورا بمعنى
الضو لوجب ان يكون ذلك الضو مغنيا عن ضو الشمس والقمر يقال هذا انما يلزم
ان لو كان هذا ونوره الذي هو نوره ظاهر المخلوقات فكان يغني عن هذه
الانوار اما اذا كانت هذه الانوار حادثة عن نوره المحتجب عن العباد
لم يلزم ذلك

قوله الرابع انه ازال هذه الشبهة بقوله مثل نوره اضاف النور الى نفسه
واضافة الشي الى نفسه ممتنعة يقال هو نور وله نور فان اسم النور يقال
للشي القائم بنفسه كما سمى الله سبحانه القمر نورا ويقال للصفة القائمة بغيره كما
يقال نور الشمس والقمر وقد دل الكتاب والسنة على انه نور وله نور وحجابه النور
فالمضاف ليس هو المضاف اليه وايضا فان هذا يلزمهم مثله فانه اذا
فسر نور السموات والارض بانه هادي او مصلح او منور لزم ان يقال
مثل هاديه او مصلحه او منوره ومعلوم ان هذا باطل بل يقال مثل هدايته
او اصلاحه او تنويره فيكون مسمى النور المضاف ليس هو مسمى النور
المضاف اليه على كل تقدير فعلم ان هذا لا يصلح ان يكون دليلا على صرف
الاية عن ظاهرها ولا على صحة التاويل وايضا فهذا مثل اسمه السلام
فقد ثبت في صحيح مسلم عن ثوبان ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا انصرف من
صلاته استغفر ثلاثا ثم قال اللهم انت السلام ومنك السلام تبارك يا ذا الجلال
والاكرام فاخبر انه هو في نفسه السلام وان منه السلام وقوله الخامس
انه تعالى قال وجعل الظلمات والنور فبين انه خالق الانوار يقال له عليه وجوه

احدها

احدها انه اذا اخبر انه جاعل الظلمات والنور علم ان النور المجعول هو
الذي تعاقبه الظلمات فيكون هذا موضع هذا وهذا موضع هذا كما في نور
النهار وظلمة الليل اما هو نفسه ونوره فذاك لا يعاقبه ظلمة يكون في محله
فلا يدخل في هذا العموم الثاني ان هذا يرد عليهم ايضا فانه فسر النور
بالهادي والمصلح والمنور فان كان قوله وجعل الظلمات والنور يعم هذا النور
المذكور في قوله الله نور السموات والارض لزم ان يكون قد جعل نفسه وان لم يعم
نفسه لم يلزم ان يكون خالق النور المذكور في هذه الاية الثالث انه من المعلوم
ان الله لما قال انه خالق كل شي وقال وجعلنا من الما كل شي حي وقال كل نفس
ذايقة الموت لم يدخل هو فيما خلق من الاشيا ولا فيما جعل من الما من الاحيا
ولا من الانفس الذايقة للموت مع انه قد سمي حيا ونفسا فكذلك لا يدخل في النور
المجعول وان كان هو سبحانه وتعالى نورا قوله السادس ان النور يزول
بالظلمة ولو هو عين هذا النور المحسوس وليس هذا ظاهرا لانه كما قد بيناه
قوله الوجه السابع ان الاجسام متماثلة وهي مختلفة في الضو والظلمة فيكون
الضو عرضا قايما بالاجسام يقال له لا نزاع في ان الضو الذي هو
عرض قايم بالاجسام يسمى نورا مثل شعاع الشمس المنبسط على
الارض وكذلك ضو القمر المنبسط على الارض وكذلك نور النار كالسراج
القايم بالجدران لكن النور يقال للعرض ويقال للجسم ايضا فان نفس النار
تسمى نورا فانه اذا سمي ضو النار الذي يكون على الارض والحيطان نورا
والنار الخارجة من الفتيلة وهو جسم قايم بنفسه اولى ان يكون نورا
قال الله تعالى جعل الشمس ضيا والقمر نورا فسمى هذا ضيا وهذا نورا
فسمى هذا ضيا وهذا نورا مع العلم بانه يقال ضيا الشمس ويقال ضيا
القمر فعلم ان الاسم يتناول الجسم ويتناول العرض فعلم ان اسم النور
في حق الخالق وحق المخلوق يقال للموصوف القايم بنفسه ويقال للصفة القايمة به

ويقال لما يحصل لغيره من نوره كالاشعة المنعكسة وقوله تعالى الله نور السموات
مثل نوره يتناول الاقسام الثلاثة فانه اخبر انه نور واخبر ان له نورا واخبر
انه كمشكاة فيها مصباح ومعلوم ان المصباح الذي في المشكاة له نور يقوم
به ونور منبسط على ما يصل اليه من الارض والجدران فصل
قال الرازي الفصل السابع في الحجاب قال الله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
قالوا والحجاب لا يعقل الا في اجسام وتمسكوا ايضا باخبار كثيرة الخبر الاول ما روى
صاحب شرح السنة في باب الرد على الجهمية قال قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم
بخمس كلمات فقال ان الله لا ينام ولا ينبغي له ان ينام ولكنه يخفض القسط ويرفعه
اراد انه يراعي العدل يرفع اليه عمل الليل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل عمل
الليل حجابه نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه
قال المصنف هذا حديث اخرجه الشيخان وقوله يخفض القسط ويرفعه
اراد انه يراعي العدل في اعمال العباد كما قال وما ننزله الا بقدر معلوم الخبر
الثاني ما يروى في الكتب المشهورة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان لله سبعين حجابا
من نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كلما ادركه بصره الخبر الثالث
روي في تفسير قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة انه تعالى يرفع الحجاب
فينظرون الى وجهه تعالى واعلم ان الكلام في الاية هو ان اصحابنا قالوا انه يجوز
ان يقال انه تعالى محجب عن الخلق ولا يجوز ان يقال انه محجوب عنهم لان لفظة
الاحتجاب مشعرة بالقوة والقدرة والحجب يشعر بالعجز والذلة يقال احتجب
السلطان عن عبيده ويقال فلان حجب عن الدخول الى السلطان وحقيقة
الحجاب بالنسبة الى الله محال لانه عبارة عن الجسم المتوسط بين جسمين اخرين بل
هذا محمول عندنا على ان الله تعالى يخلق في العين رؤية متعلقة به وعند
من ينكر الرؤية على انه تعالى يمنع وصول اثار احسانه وفضله الى الانسان
فاما الخبر الاول وهو قوله صلى الله عليه وسلم حجابه النور فاعلم ان كل شيء
يفرض مؤثرا في شيء اخر فكل كمال يحصل للاثر فهو مستفاد

من المؤثر

من المؤثر ولا شك ان ثبوت ذلك الكمال لذلك المؤثر اولى من ثبوته لذلك
الاثر وافوى واكمل ولا شك بان معطى الكمالات باسرها هو الحق تعالى فكان
كل كمال للممكنات بالنسبة الى كمال الله تعالى كالعدم ولا شك ان جملة كمالات
عالم العناصر بالنسبة الى كمال عالم الافلاك كالعدم ثم كمال عالم الروح بالنسبة
الى كمال كل العناصر كالعدم ثم كمال الشخص المعين بالنسبة الى كمال اهل
الروح كالعدم فيظهر من هذا ان كمال الانسان المعين بالنسبة الى كمال الله تعالى
اولى من ان يقال انه كالعدم ولا شك ان روح الانسان وجوده لا ينطبق عليه ذلك
الكمال لانه مغاير للاجسام بل الارواح البشرية تصعد في اول مراتب ذلك
الكمالات وهذا هو المراد بقوله لو كشف الحجاب لاحرقت سبحات وجهه كل شيء ادركه
بصره من خلقه والكلام على هذا ان يقال ما ذكر الحجاب في الكتاب والسنة
فاضعاف ما ذكرتم فانه لم يذكر من القرآن الا كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
وقد قال تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا
فيوحي باذنه ما يشاء وايضا فذكره لتجليه للجبل يدل على انه كان محجوبا قبل تجليه
له واما الاحاديث فمنها حديث ابي موسى الذي ذكرتم وليس هو مما اخرجه
السجاني كما ادعاه وانما هو من افراد مسلم اخرجه عن عمر بن حمزة عن سالم
عبيد عن عبيد الله بن مسعود عن ابي موسى قال قام فينا رسول الله صلى
الله عليه وسلم بخمس كلمات قال ان الله لا ينام ولا ينبغي له ان ينام يخفض القسط
ويرفعه يرفع الليل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل عمل الليل حجابه النور
وفي رواية النار لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه
وذكر ابن حبيرة رواية معاوية عن الاعمش عن عمرو بهذا اللفظ فاحجابه
النور وفي رواية النار ورواه مسطر عن المسعودي عن عمرو قال قام فينا
رسول الله صلى الله عليه وسلم بارع كلمات وقال حجابه النار لو كشفه لاحرقت سبحات
وجهه كل شيء ادركه بصره وكذلك رواه المسعودي عن عمرو بمثله وزاد فيه ثم قرا

ابو عبيدة ان بورك في النار ومن حولها وسبحان الله رب العالمين ورواه من
طريق جرير عن الاعمش ولفظه قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم باربع وذكر انه
مثل رواية الثوري ورواه عثمن بن سعيد من طريق جرير عن الاعمش ولفظه قام فينا
رسول الله صلى الله عليه وسلم باربع وقال حجابه النور ولو كشفها ورواه ايضا من
طريق الثوري عن حكيم بن الديلم عن ابي بردة عن ابي موسى مثل لفظ الثوري
عن عمرو بن مرة وفي لفظ الصحيحين عن ابي بكر بن ابي موسى عن ابيه ابي موسى قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم جنتان من فضة انيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب
انيتهما وما فيهما وما بين القوم وبين ان ينظروا الى ربهم في جنة عدن الا رداء
الكبريا على وجهه في جنة عدن وفي رواية وبين ان ينظروا الى ربهم في
جنة عدن الا رداء الكبريا على وجهه رواه ابن خزيمة وفي صحيح مسلم عن حماد بن سلمة
عن ثابت عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن صهيب قال اذا دخل اهل الجنة الجنة
نادى مناديا يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا لم ينجزكموه فيقولون ما هو
الم يبيض وجوهنا ويثقل موازيننا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيكشف
الحجاب عن وجوه فينظرون اليه فما اعطاهم شيا احب اليهم من النظر اليه
وهي الزيادة وقد رواه حماد بن زيد وسليمان بن المغيرة ومعمر عن ثابت
لكن رواية حماد بن سلمة اتم اسنادا ومتنا وذلك معروف في احاديث عن ثابت البناني
لانه كان بينهما من الصلة ما لم يكن بينه وبين غيره وكان ثابت يقول لولا ان يصنعوا
بي كما صنعوا بابي سعيد يعني الحسن البصري لحدثتهم احاديث موثقة فلهذا
كان يختصر لبعض الناس ويختصر عنه حماد بن سلمة باشيا لاختصاصه به ورواه
ابن خزيمة وغيره عن حماد بن زيد عن ثابت عن عبد الرحمن بن ابي ليلى انه تلا
هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة اعطوا فيها ما شاوا وما سالوا
قال يقال انه قد بقي من حقكم شي لم تعطوه قال فيتجلى لهم تبارك وتعالى قال
وتلا هذه الاية للذين احسنوا الحسنى الحسنة وزيادة النظر الى ربهم
لا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة بعد نظرهم الى ربهم ولفظ سليمان عن ثابت عن ابن ابي ليلى

انه سل

انه سئل عن قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال ان اهل الجنة اذا دخلوا
الجنة اعطوا فيها من النعيم والكرامة نادوا يا اهل الجنة ان الله قد وعدكم ايادة
قال فيكشف الحجاب فيتجلى لهم تبارك وتعالى فما اعطى الله بهم شيئا احب اليهم
منه ولا اقر لاعينهم وهي الزيادة وفي رواية اخرى فما اعطوا شيئا احب اليهم من
النظر الى ربهم عز وجل وهي الزيادة وفي رواية اخرى فما اعطوا شيئا احب اليهم
من النظر الى ربهم عز وجل وهي الزيادة وفي رواية اخرى فما اعطوا شيئا احب
اليهم من النظر الى ربهم عز وجل وهي الزيادة وفي رواية اخرى فما اعطوا شيئا
احب اليهم من النظر الى ربهم عز وجل وهي الزيادة وفي رواية اخرى فما اعطوا
شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم عز وجل وهي الزيادة وفي رواية اخرى فما
اعطوا شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم عز وجل وهي الزيادة وفي رواية اخرى
فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم عز وجل وهي الزيادة وفي رواية
اخرى فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم عز وجل وهي الزيادة وفي
رواية اخرى فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم عز وجل وهي الزيادة
وفي رواية اخرى فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم عز وجل وهي
الزيادة وفي رواية اخرى فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم عز وجل
وهي الزيادة وفي رواية اخرى فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم عز
وجل وهي الزيادة وفي رواية اخرى فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر الى
ربهم عز وجل وهي الزيادة وفي رواية اخرى فما اعطوا شيئا احب اليهم من
النظر الى ربهم عز وجل وهي الزيادة وفي رواية اخرى فما اعطوا شيئا احب
اليهم من النظر الى ربهم عز وجل وهي الزيادة وفي رواية اخرى فما اعطوا
شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم عز وجل وهي الزيادة وفي رواية اخرى
فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم عز وجل وهي الزيادة وفي
رواية اخرى فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم عز وجل وهي

يقول ابما و ايجد و الدم احب اسمه و فصحه على رؤس الملاء الاحرس
قال ابو سعيد فى هذا الحديث دليل انه اذا احب من بعضهم احب من بعض
و اما الخبر الثانى الذى ذكره مروى فى الكتب المسهوة عن النبى صلى الله عليه وسلم ان الله
خلقا من نور لم يسمهم لاحرف سبحات وجهه كلما ادركه بصره فهذا الحديث لا
يوجد فى شئ من دواوين الاسلام فضلا عن ان يكون فى الكتب المسهوة وقد روى
فى هذا احاديث واثار و ان لم تكن فى الكتب المسهوة فلها ما رواه العلما اهل
للحديث فاما هذا الحديث فلا اصل له و الاحاديث الماثورة فى هذا المثل
ما رواه الحلال فى كتاب السنة بسنده عن جهور بن الحسن بن يحيى بن سليمان العوى
قال ابو هيثم بن المبارك عن ابى ذيال عن حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اتانى جبريل عليه السلام و اذا فى كفه كالمرآة البيضاء و اذا فيها
فى وسطها نكتة سوداء قلت يا جبريل ما هذه قال هذه الدنيا صفاؤها
و حسنها قال قلت و ما هذه اللمعة فى وسطها قال هذه الجمعة قال قلت و ما الجمعة
قال يوم من ايام ربك عظيم و ساخبرك بشرفه و فضله و اسمه فى الاخرة اما شرفه
و فضله فى الدنيا فان الله تعالى جمع فيه امر الخلق و اما ما يرجى فيه فان فيه ساعة
لا يوافقها عبد مسلم او امة مسلمة يسئلان الله تعالى فيها خيرا الا اعطاها اياه
و اما شرفه و فضله و اسمه فى الاخرة فان الله تعالى اذا صير اهل الجنة الى الجنة و اهل
النار الى النار و حرث عليهم ايامها و ساعاتها التى كانوا فيها و ليالها و لا نهارها الا قدر
علم الله مقدار ذلك و ساعته فاذا كان يوم الجمعة و الجبار الذى لا يرد و لا يحرج
فيه اهل الجنة الى جمعتهم نادى منادى اهل الجنة اخرجوا الى يوم المزيد
لا يعلم سعته و طوله و عرضه الا الله و كثبان المسك فى الجانبين فيخرج
الانبيا بمنابر من نور و يخرج علمان المؤمنين لمراتبهم من ياقوت
فاذا وضعت لهم و اخذ القوم مجالسهم بعث الله عليهم ريحا يدعى
المثيرة فتثير عليهم من المسك الابيض فيدخل من تحت ثيابهم و يخرج من
وجوههم و اسعارهم فتلك الريح اعلم كيف تصنع بذلك المسك من
امراة احدكم لو دخل البها كل صاحب وجه الارض لكانت تلك الريح اعلم لكف تصنع

بذلك المسك من تلك المراة لو دفع اليها ذلك الطيب باذن الله قال ثم يوحي الله
تبارك وتعالى الى حملة العرش فيوضع بين ظهراني الجنة وما فيها اسفل منه وبينهم
وبينه الحجب فيكون اول ما يسمعون منه ان يقول اين عبادي الذين اطاعوني
بالغيب ولم يروني وصدقوا رسلي واتبعوا امري فسلوني فهذا يوم المزيد
قال فيجتمعون على كلمة واحدة رب رضينا عنك فارض عنا قال فيرجع الله تعالى
في قوله يا اهل الجنة اني لو لم ارض عنكم لم اسكنكم جنتي فهذا يوم المزيد فسلوني
قال فيجتمعون على كلمة واحدة رب وجهك وجهك ارنا ننظر اليك قال فيكشف
الله عز وجل تلك الحجب قال ويتجلا لهم قال فيغشاهم من نوره قال ثم يقال ارجعوا
الى منازلكم قال فيرجعون الى منازلهم وقد خفوا على ازواجهم وخفين عليهم
مما غشيهم من نوره فاذا صاروا الى منازلهم يزداد النور وامكن ويزدا
وامكن حتى يرجعوا الى صورهم التي كانوا عليها قال فيقول لهم ازواجهم لقد
خرجتم من عندنا على صورة ورجعتم على غيرها قال فيقولون ذلك بان الله عز وجل
تجلا لنا فنظرنا منه الى ما خفينا به عليكم قال فلهم في كل سبعة ايام الضعف
على ما كانوا فيه وذلك قول الله عز وجل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين جزاء بما
كانوا يعملون واصل هذا الحديث في تقدير يوم الجمعة في الاخرة مشهور
من طرق من حديث ابي هريرة وحديث سوق الجنة وحديث انس وحديث
ابن مسعود موقوفا وقال الخلال نا عبد الواحد بن سعيد نا عبد العزيز بن موسى
النهداني نا سعيد بن محمد عن عبد الله التميمي عن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
احتجب عن خلقه بسبعين الف حجاب هواء وريح وماء وظلمة ونور ثم
قرا قوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير
نا احمد بن محمد الانصاري نا موسى نا سفين عن عبيد المكتب عن مجاهد
عن ابن عمر قال احتجب الله تبارك وتعالى عن خلقه باربعة نار وماء ونور وظلمة
نا محمد بن اسمعيل الاحمسي نا زيد بن الحباب العكلي عن عبد الوهاب بن
مجاهد عن ابيه في قوله عز وجل لوح محفوظ قال طوله خمس مائة سنة فاذا اراد الله امرا

شي لولا انه قضى عليهم ان لا يخبروا لاخبروا مما غشيهم من نوره

في الارض من وحي او شي دلي فوق بين عنق اسرافيل فنظر فيه فيوحي الى جبريل عليه السلام
وبينه وبينه حجب وبين الله وبين خلقه سبعون حجابا نور وظلمة وماء ونار وبرق يلمع واسرافيل
لا يرفع طرفه ثنا الحسن بن حميد البلخي حدثني محمد بن عبد الرحمن بن ابي ليلى حدثني ابي
حدثني ابن ابي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومعه جبريل بناحية اذا نسق فاقبل حيث يدنوا من الارض ويدنوا بعضه
من بعض ويتمايل فاذا ملك فقلت اردت ان اسالك عن هذا فرايت من
حالك ما شغلني عن المسالة فمن هذا يا جبريل قال هذا اسرافيل خلقه الله عز وجل
خلقه بين يديه صافا قدميه لا يرفع طرفه بينه وبين الرب تبارك وتعالى سبعون
نورا ما منها نور كاد يدنو منه الا احترق وبين يديه لوح فاذا اذن الله
في شي في السما او في الارض ارتفع ذلك اللوح حتى يضرب جنبيه فينظر فيه
فاذا كان من عملي اخبرني به وان كان من عمل ميكاييل اخبره به وان كان
من عمل ملك الموت امره به قال قيل يا جبريل على اي شي انت قال انا على الريح والجنود
قلت على اي شي ميكاييل قال النبات والقطر قلت وعلى اي شي ملك الموت قال
قبض الانفس وما هبط الى الارض منذ يوم خلقه الله عز وجل الى يومه هذا
وما ظننت انه هبط الا لقيام الساعة وما الذي رايت مني الا خوفا من قيام
فمثل هذه الاحاديث وان كان لا يحتج باحادها ايمة الحديث فهي ونحوها
الماثور دون ما ذكره وروى الخلال وغيره وهو مشهور عن سفين الثوري
عن عبيد المكتب عن مجاهد عن ابن عمر قال احتجب الله تبارك وتعالى عن خلقه
باربعة نار وماء ونور وظلمة ورواه عثمن بن سعيد الدارمي في الرد على
الجهمية ثنا محبوب بن الحسن الانطاكي ثنا ابو اسحق الفزاري عن سفين عن
عبيد المكتب عن مجاهد عن ابن عمر قال احتجب الله من خلقه باربعة نار
وظلمة ونور وظلمة وروى ابو بكر النجاد في سننه باسناده عن عبد الله بن
عمرو بن العاصي انه قال والذي نفسي بيده ان دون الله يوم القيمة سبعون
الف حجاب ان منها حجاب من ظلمة ما ينفذها شي وان منها حجابا من نور ما
يستطيعه شي وان منها حجاب لا يسمعه شي لا يربط الله على قلبه الا انخلع

فواده

فوائده وقال عثمان بن سعيد الدارمي نا موسى بن اسمعيل ابو سلمة نا
حماد وهو ابن سلمة نا ابو عمران الجوني عن بذرة بن ذراع بن ابي ذئب عن النبي
صلى الله عليه وسلم سأل جبريل هل رأيت ربك فانتفض جبريل وقال يا محمد
ان بيني وبينه سبعين حجابا من نور لو دنوت من ادناها لاحترقت
اذا عرفت النصوص فالكلام على ما ذكرتم من وجوه الاول قوله واعلم
ان الكلام في الآية هو ان اصحابنا قالوا يجوز ان يقال انه محتجب عن الخلق
ولا يجوز ان يقال انه محجوب عنهم يقال له الآية التي ذكرتها لنبين فيها ذكر
ان الله محتجب ولا محجوب وانما فيها ان الكفار محجوبون عن الله وان اردت الآية
التي في الشورى من وراء حجاب فتلك لم يذكرها ولم يذكر ان كونهم محجوبين
يقتضي انه تعالى محتجب حتى صح الكلام وان كان فيه ما فيه الوجه الثاني ان هذا
قول لطائفة من اصحابه والآخرون منهم كابي بكر بن فورك وغيره يقولون
لا يجوز ان يكون الله محتجبا ولا محجوبا بحجاب وقالوا الحجاب راجع الى الخلق
لانهم هم المحجوبون عنه بحجاب يخلقه فيهم وهو عدم الادراك في ابصارهم
قالوا الآن ما استتر بالحجاب فالحجاب اكبر منه ويكون متناهيا محازيا جائزا عليه
المماسة ومنهم من قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون لجعل الكفار محجوبين
عن رؤيته لما خلق فيهم من الحجاب والحجاب الذي خلقه فيهم هو عدم الادراك
في ابصارهم قالوا ومن هذا انه لم يصف الحجاب الى الله بل الخلق ذكر الحجاب وبين
صحة هذا ما روي عن علي انه قال من نقصاب وهو بطن الوادي الذي
يسبقه الطباق فقال علي فتحمل يا قصاب ان الله لا يحجب عن خلقه وفي
لفظ ان الله لا يحجب عن خلقه بشيء ولكن يحجب خلقه عنه ومن حجبه هو لا
انه اذا جاز ان يقال هو محتجب جاز ان يقال هو محجوب على هو حجب
نفسه لم يحجبه عنه وقوله الحجب بشيء بالعجز والدلة انا قال اذا
حجبه عين كما في المثال الذي ذكرتم من قولهم فلان يجب عن الدخول
على السلطان اما قبل ان السلطان قد حجب نفسه او كل من يحجبه

او جعل حاجبا يحجبه لم يكن ذلك مشعرا بالذلة والعجز بل بالقوة ولهذا
يسمون الذين يحجبهم من الناس حاجبا ويقولون انه يحجب الامير وسمي حاجب العين
حاجبا لانه يحجب العين واما الاشعري نفسه فذكر ما يوافق اهل الاثبات
انه سبحانه وتعالى محجب بالعرش والسماوات فقال في مسئلة العرش ومن
دعا المسلمين جميعا اذا رغبوا الى الله عز وجل في الامر النازل انهم يقولون
يا ساكن العرش ومن خلفهم لا والذي احتجب بالعرش وبسبع سموات الوجه
الثالث قوله الحجاب محمول عندنا على ان يخلق الله في العين رؤية متعلقة
به وهذا تفسير اصحابه الذين يقولون باثبات الرؤية وينفون الحجاب
والمقابلة ونحو ذلك وهذا باطل بالضرورة فان كون الله تعالى لا يخلق في
العين رؤية امر عدمي لا يحتاج الى احداث فعل بل هو بمنزلة ان الله لا يخلق للجسم
طعما او لونا او ريحا او حركة او حياة او غير ذلك من الامور العدمية فقول
القائل فهم محجوبون عنه بحجاب يخلقه فيهم وهو عدم الادراك في ابصارهم
كلام باطل لان العدم لا يخلق الوجه الرابع انه قال في الحديث الصحيح حجابه النور وفي
الرواية الاخرى النار ومعلوم ان عدم الرؤية لا يسمى نورا ولا نارا لا حقيقة
ولا مجازا بل اذا سمي ظلمة كان فيه مناسبة الوجه الخامس انه قال في الحديث
فيكشف الحجاب فينظرون اليه وكشف الشيء ازالته ورفعه وهذا لا يوصف
به المعدوم فان المعدوم لا يزال ولا يرفع وانما يزال ويرفع الموجود ومنه
وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو ويكشف السوء فيكشف ما
تدعون اليه الوجه السادس انه قال فيكشف الحجاب وعندهم ان الحجاب
هو خلق الرؤية وضده خلق الرؤية فيكون زوال ذلك العدم هو عين
الرؤية لا يكون شيئا يتعقب الحجاب الوجه السابع انه قال حجابه
النور او النار لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما ادركه بصره من
خلقه ولو كان الحجاب عدم خلق الرؤية لم يكن كشف ذلك وهو
خلق الرؤية في العبد يحرق شيئا من الاشياء فان المؤمنين اذا راوا

فينظرون اليه فجعل النظر متعقبا لكشف الحجاب

الهم

ربهم في عرصات القيمة ثم راوه في الجنة مرة بعد مرة لا يحرق شي الوجه
الثامن ان في الصحيح وما بين القوم وبين ان ينظروا الى ربهم الا رداء الكبريا
على وجهه في جنة عدن فاثبت رداء الكبريا على وجهه وعلى قول هولا ما
بينهم وبين ان ينظروا اليه الا زوال ذلك العدم بخلق الروية في اعينهم
ومعلوم ان عدم خلق الروية فيهم ليس هو رداء الكبريا ولا هو على وجه
الله ولا هو في جنة عدن ولا هو شي اصلا حتى يوصف بشي من صفات الموجود
الوجه التاسع ان تسمية مجرد عدم الروية مع صحة الحاسة وزوال
المانع حجابا امر لا يعرف في اللغة لا حقيقة ولا مجازا ولهذا لا يقال ان
الانسان محجوب عن روية ما يعجز عنه مع صحة حاسته وزوال المانع كالاشيا
البعيدة ولكن يقال في الاعمى هو محجوب البصر لان في عينه ما يحجب النور
ان يظهر في العين ولكن هولا قوم وافقوا المومنين على ان روية الله جايزة
ووافقوا الكفار اعدا الرسل من المشركين والصابين على ما يوجب ان الله
لا يرى كما وافقوا الكفار اعدا الرسل وافقهم الجهمية كالمعتزلة ونحوهم ثم
روية يعلم بضرورة العقل بطلانها وجحدوا حقيقة ما جاء به السمع فصاروا
منافقين مذبذبين لا الى هولا ولا الى هولا بل صاروا جاحدين لصريح المعقول
باتفاق الطوايف جاحدين لما جاء به الرسول عند اهل العلم والايمان
الوجه العاشر قوله حقيقة الحجاب بالنسبة الى الله محال لانه عبارة عن
الجسم المتوسط بين جسمين اخرين يقال له هذا بعينه وارد في كل ما يضاف
الى الله من اسمايه وصفاته فان تلك الاسما والصفات لا تعرف الا للاجسام
وصفات الاجسام كما تقدم التنبيه على ذلك الوجه الحادي عشر ان الروية
ايضا لا تعقل الا لجسم ولا تعقل اثبات الروية الا لجسم فاثبات كون الرب
مرئيا ورائيا مع نفي الجسم ليس باولى من اثبات كونه محجوبا ومحتجبا مع نفي الجسم
فان كان الجمع بين هذا الاثبات والنفي حقا فهو حق في الموضعين وان كان

باطلا فهو باطل في الموضعين ومن قال اني اعقل الرؤية بغير جسم ولا اعقل الرؤية
بغير جسم ولا اعقل الحجاب الا لجسم فهو جاحد لما يعلمه العقلاء بالاضطرار الوجه
الثاني عشر ان الحجاب مانع من الرؤية بلا نزاع ومعلوم ان المانع من الشيء لا يكون عين
عدمه فان مجرد عدم الشيء ليس مانعا من وجوده اذ المانع لا يعقل مانعا الا
عند وجود المقتضي لوجود الشيء والعدم ليس بشيء اصلا حتى يكون مانعا ولو
كان عدم الشيء مانعا من وجوده لما وجد شيء من المحدثات لان عدمها سابق
على وجودها فعلم انه لا بد ان يكون الحجاب المانع من الرؤية شيئا غير عدم
خلق الرؤية فان كان ذلك محالا لم يكن للرؤية مانع اصلا فكان يجب رؤية
الله عند صحة البصر وسلامته لان المقتضي موجود والمانع مفقود كما في
رؤية سائر الاشياء الوجه الثالث عشر انا اذا عرضنا على العقل ان
الانسان يرى شيئا لا يقابله بوجه من الوجوه وانه لا مانع من رؤيته
قط الا مجرد عدم القوة في العين وعرضنا على العقل ان ذلك لا يبعد ان
يكون محجوبا لم يحكم العقل بذلك لان ما اثبت رؤيته ابعد عن المعقول من
نفي الحجاب عنه والعقل لا يثبت الا خفي البعيد دون القريب يبين ذلك
ان الناس تنازعوا في عدم الادراك الذي هو الرؤية والسمع هل هو يستلزم
لوجود ضد له ام يكفي عدم وجوده فهل يجب ان يقال ان الاعمى والاصم
قام بهما ضد وجودي السمع والبصر او لم يقم بهما السمع والبصر ام معناهما عدم
السمع والبصر فان لم يكن الواجب الا مجرد عدم الادراك فالعدم لا يكون
حجابا وان قيل بل هما امران وجوديان معتادان للادراك كما يقوله
من يقوله من اهل الاثبات فعلوم ان الضدين لا يجتمعان لكن ليس تسميه
البصر والرؤية حجابا بالامتناع مجامعة الصمم والعمى باولى من تسمية الصمم والعمى
حجابا بالامتناع مجامعته للرؤية والسمع وكذلك لا يقال ان احدهما هو المانع
من الاخر بل يمتنع اجتماعهما نعم اذا كان احدهما قائما بالمحل فهل يقال
انه يمتنع الضد الطاري ان يزيله او يزول بنفسه حتى يحدث
الطاري هذا فيه انواع ايضا بين المقابلين بنفي الاعراض وبقاء ذلك

والمقصود

والمقصود انه محا القدرين لا يسمى ذلك حجابا الوجه الخامس عشر انه لو كان الحجاب
لغير جسم بطل ما ذكروه وان كان لا بد للجسم فقد تقدم انه ليس في العقل ولا في الشرع
ما ينفي الجسم وان اطلاق القول بان الله ليس بجسم ولا جوهر بدعة ما نقل عن سلف
الامة وايمتها بل ذلك اعظم ابتداعا من القول بانه جسم او جوهر واذا كان هذا
النفي بدعة باطلة لم يكن ذلك معارضا لما ثبت بالكتاب والسنة وهذه الكلمة هي
اصل الجهمية المعطلة لما جاءت به الكتاب والسنة ولما علم بصريح العقل ولنظر المعطلة
في الحقيقة الرب المعبود ومعرفته وعبادته هي اساس الشرك والردة والنفاق
واذا كانت قد تفقت على طوائف من اهل الايمان لم يجعلوا ما قصدوا به الدين
ابتدعوها افسدوا بها فطرة الله التي فطر العباد عليها وكتابه الذي انزله على رسوله
وصدوا بها عن سبيل الله وهي اصل الآلهة والعزى ومناة الثالثة الاخرى ولكن هي
من الاسماء التي سموها هم وآباؤهم ما انزل الله بها من سلطان فان الله تعالى لم يرسل
نبيا من نبيه ولا قال احد من رسله ولا من ورثتهم ان الله ليس بجسم ولا جوهر وانما
هذا الكلام ماخوذ عن المشركين ومن اسلافهم من مبدلة الصابئة واهل الكتاب
ثم انه اشتبه على من ضل به من اهل الملل الوجه الخامس عشر ان من تامل
نصوص الكتاب والسنة وما ورد في ذلك من الآثار عن الصحابة والتابعين علم بالضرورة علما
يقينيا لا يتطرق فيه ان سبحانا وحجابا منفصلة عن العرش بحيث اذا
سار تنحى واذا استلم لمسه واذا كان الحجاب هو الجسم المتوسط بين جسمين
ولازم الحق حق لم يمكن ان يدفع ما علم بالاضطرار من دين المرسلين بمثل
نفي هذا الكلام الذي تبين ان نفيه من فاسد الكلام وان الحجة لاثباته اقوى من
الباقية في الفطرة والشرعة والنظر والحصام الوجه السادس عشر ان الله
قد قال وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب ومعلوم ان هذا
التكليم هو مثل تكليمه لموسى كما في الحديث المتقدم انه موسى الذي
كلمه الله من وراء حجاب وارسل اليه رسولا من خلقه وهذا التكليم
ارفع درجة من تكليمه بالوحي وارسال رسول يبلغ الى المكلمين كما دل عليه الكتاب

فان كان الحجاب هو عدم خلق الرويه كان المعنى ان الله كلمه مع عدم رويته ومعلوم
ان عدم الرويه قدر مشترك في جميع هذه الانواع وان ذلك ليس مما يفضل به موسى
واذا لم يكن التكليم من وراء حجاب يفيد الا هذا المعنى كان ما ثبت لموسى دون ما ثبت
لغيره من الرسل وهذا معلوم الفساد بالاضطرار من دين الاسلام لا سيما
اذا قرن بذلك في ان تكليمه هو خلق ادراك المعنى القايم فيه فيكون لموسى من
النظر ما لا يحصيه الا رب السما ولهذا يدعي طوايف من الجهميه
انه يحصل لهم من التكليم مثل ما جعل لموسى ومنهم من يدعي انه يحصل لهم ارفع من
ذلك الوجه الثامن عشر انه قال او من وراء حجاب اي من خلف حجاب والعدم
المحض ليس له خلف ولا امام فعلم انه حجاب موجود يكون له وراء الوجه التاسع
عشر انه لو صرح بالمعنى الذي ذكروه فقال او من وراء حجاب عدم خلق الرويه
لكان هذا من الكلام الذي يعلم جنون صاحبه او هو كلام لا حقيقة له ولا
يحمل كلام الله على ذلك الا زنديق منافق متلاعب بالقران والاسلام او جاهل
متحكم الجهل بما يخرج منه من الكلام الوجه التاسع عشر انه قال في حق الكفار
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فخص الحجاب بانه يومئذ فلو كان هو عدم
خلق الرويه لكانوا ما داموا محجوبين الوجه العشرون انه خصهم بذلك دون الله
وجعل ذلك مما يعذبهم به فلو كان هو عدم خلق الرويه لكان المومنون في الدنيا
محجوبين معذبين بهذا الحجاب الذي حجبه به الكفار في الاخرة فعلم ان ذلك حجاب
خاص يحجب الله به الكفار حين يتجلى للابرار الوجه الحادي والعشرون ان
قال في قصة موسى ولما جا موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني انظر اليك قال
لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل
جعله دكا وخر موسى صعقا فاخبر سبحانه انه تجلى للجبل وانه لما تجلى له
جعله دكا فتجليه له اما ان يكون مجرد خلق الرويه فيه كما يقولون ان ذلك
هو تجليه لساير من يراه او يكون تجليه هو رفع الحجاب حتى ظهر للجبل
فان كان التجلي هو خلق الرويه كان قد اخبر ان الجبل اطاق رويته وان
الجبل راى الله واذا كان كذلك لم يجب ان يصير دكا اذا ورد عليه
ما يعجز عن مقاومته فاذا كان التجلي ليس هو الا ان يجعل رايا فعلوم

انه

انه يكون قادرا على ما جعل فاعلا له فلا يكون ذكا ولو كان كذلك لكان
العبارة المناسبة ان يقال فلما راى الجبل ربه جعله ذكا فلما دل القران
مع ما ورد به الحديث في تفسير هذه الاية ان التجلي هو ظهوره وانه مع ذلك
قد لا يطيق المتجلي له رويته لعجزه وان التجلي ليس هو خلق الروية فيه علم انه قد يتجلى لمن يراه ولمن لا يراه وان التجلي ليس هو خلق الروية علم
والتجلي الاحتجاب فعلم ان هناك حجابا خارجا عن الانسان وان التجلي يكون
برفع كل الحجاب الوجه الثاني والعشرون قوله والحجاب عند من ينكر الروية محمول
على انه منع وصول اثار احسانه اليهم فيقال لو كان الحجاب منع الاحسان
لكان من كلمه الله من ورا حجاب كما كلم موسى وهو التكليم الذي فضله الله به
على ساير العباد منعا من الاحسان فيكون الذي ناداه الله وقربه نجيا
واصطفاه على الناس برسالاته وبكلامه ممنوعا من الاحسان اليه وهذا
من افسد ما يكون في بداية العقول وهو من ابلغ التحريف وقلب
الحقايق والالحاد في ايات الحايق ومعلوم ان هذا ما قالوه الا في قوله
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون لم يقولوا في هذه الاية لكن الحجاب مذكور
في الايتين الوجه الثالث والعشرون ان هذا حمل للفظ على ما لا تحتمله
اللغة بوجه من الوجه وهو تبديل اللغة كما انه تبديل للقران وتحريف
له الوجه الرابع والعشرون ان الفاظ الحديث صريحة في الحجاب المانع
من الروية كقوله صلى الله عليه وسلم فيكشف الحجاب فينظرون اليه فما
اعطاهم شيا احب اليهم من النظر اليه وهي الزيادة وفي رواية فيتجلى له
ولا يجوز تفسير النظر هنا بالارسال كقوله فما اعطاهم شيا احب اليهم
من النظر ولان اقتراب كشف الحجاب بالنظر صريح في الروية وكذلك
قوله وما بين القوم وبين ان ينظروا الى ربهم الا رداء الكبريا على وجهه
في جنة عدن هذا صريح في انه حجاب مانع من النظر لا من الاحسان الوجه
الخامس والعشرون قوله حجابه النور او النار لو كشفه لاحرقت
سبحات وجهه ما ادركه بصره من خلقه والنور والنار لا يختص بمنع الاحسان

وذلك الحجاب لو كشف لم يحرق سبحات وجهه ما ادركه بصره من خلقه
بل عندهم اذا كشفه حصلت الرحمة والاحسان الى المحجوبين الذين كانوا محجوبين
اي ممنوعين من الاحسان الوجه السادس والعشرون ان احسان الله الى عباده
لا يمنعه شي اصلا كما قال تعالى ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما
يمسك فلا مرسل له من بعده وقال وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو
وان يردك بخير فلا راد لفضله وذلك انه ان احسن الى العبد امتنع ان يكون
الاحسان ممنوعا وان لم يحسن فليس هناك شي يكون ممنوعا فاحد الامرين لازم اما
وجود احسانه ونعمته فلا مانع له كما قال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم لا مانع لما اعطيت ولا معطي
لما منعت واما عدم وجوده فذاك يكون لانه لم يشاه لا يكون لوجود مانع الوجه السابع
والعشرون انه قال كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم انهم لصالوا الجحيم فجعل الحجب
قبل دخول النار وذلك لا يكون الا في عرصة القيامة او ما قبل ذلك ومعلوم ان
الله لم يخلق في عرصة القيامة احسانا موجودا حجب الكفار عنه فان العرصة ليست
محل ثواب ولا عقاب واذا لم يكن هناك نعيم موجود نصح منعهم عنه علم ان الحجب عنه نفسه
الوجه الثامن والعشرون ان ما ذكره من الخبر الثاني الذي قال انه مروي في الكتب
المشهورة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان لله سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرقت
سبحات وجهه كلما ادركه بصره ثم انه فسر بذلك التفسير العجيب الذي لا يدل
عليه اللفظ لا حقيقة ولا مجازا هو من جنس ما فعله في كتابه الكبير الذي
سماه المطالب العالية وجمع فيه مباحث الفلاسفة والمتكلمين وذكر فيه
كتابا مفردا في تفسير المعراج فرواه بسياق لا يعرف في شي من كتب الحديث
وفسره بتفسير الصابئين والمنجمين وهذه الامور تلقاها من زنادقة الفلاسفة
الجهال بالمعقول والمنقول وهي عندهم من اسرار الحقايق كما يدعي ذلك القرامطة
ونحوهم من الداخلين في هولا وذلك ان هذا الحديث فيه ان لله سبعين حجابا
من نور وكون الفاعل اكمل من المفعول والاعلى اكمل من الادنى ليس
في ذلك ما يدل عليه لفظ سبعين حجابا من نور الوجه التاسع والعشرون ان هذه المخلوقات

هناك

لا تسمى عنده حجابا فان الاجسام لا تحجب الله بل هي آيات ودلالات على الرب
الوجه الثلاثون ان كشف الحجاب زواله ورفعه فيكون المعنى لو كشفت هذه
المخلوقات اي رفعت وزالت ومعلوم ان رفعها لا يحصل به فائدة عنده فان
الله لا يرى اذا رفعت ولا يزداد العلم به بل ينقص ايمانه فيكون العلم به
بوجودها اكمل واتم الوجه الحادي والثلاثون قوله كمال الازلي بالنسبة
الى الاعلى كالعدم امر لا حقيقة له اذ كون الشيء دون غيره ولو كان باي مرتبة
كان لا يوجب ان يكون مثل المعدوم بل له حظ في الوجود ومعلوم ان الله قد
كرم بني آدم بانواع الكرامات التي تمنعهم عن مشابهة المعدومات الوجه الثاني
والثلاثون ان الذي يقال ان الانسان عاجز عن ادراك ربه والاحاطة به غاية
العجز وهذا حق لكن قوله لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل شيء ادركه بصره
لا يدل على هذا المعنى اصلا فتفسير هذا بهذا من باب التحكم بل تفسير جهال
الرافضة للامام المبين بانه علي بن ابي طالب اشبه من هذا لان عليا يسمى اماما
وكذلك تفسيرهم للؤلؤ والمرجان بالحسن والحسين فيه من المناسبة اكثر
من هذا حيث قيل هذا وسم هذا الوجه الثالث والثلاثون ان كشف
هذه الحجب اما ان يعني به وجودها فهي موجودة ولم يحصل هذا
او يراد به عدمها فاذا عدمت لم تكن معرفة بذاتها الا دون معرفة الله
مع وجودها وكذلك رؤيته على اصله اذ ليست للرؤية تعلق بوجود
على هذه ولا عدمها عنده واذا كان كذلك علم ان التفسير قوله لو كشف هذه
الحجب لاحرقت سبحات وجهه ما ادركه بصره من خلقه لا يصح التقديرين
الرابع والثلاثون انه قال لاحرقت كل شيء ادركه بصره لم يخص بذلك الانسان
العاجز عن مطالعة تلك الكمالات الوجه الخامس والثلاثون ان قوله في الحديث
الصحيح حجابه النور او النار لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما ادركه بصره من
خلقه قد بينوا السبحات في لغة العرب قال الخلال في كتاب السنة سالت يعلى
وقد رواه ابن بطة في كتاب الابانة عن ابي بكر عنه قال سالت يعلى عن قول النبي صلى الله عليه وسلم

ابن ح

فقال السبحات يعني من ادم الموضع الذي يسجد عليه وهذا الذي قاله ثعلب معروف
يقول احدهم اما ترى الى سبحات وجهه يعني الى نور هذا الموضع وكانه والله
اعلم سمي ذلك سبحات لان الصلاة تسمى تسبيحا ويسمون صلاة التطوع سبحة
لغة مشهورة لان الصلاة يسمى تسبيحا ويسمون صلاة التطوع العبد به سبحا
يجمع فيه بين كمال القول والفعل وهو حال السجود الذي يكون العبد فيه
اقرب ما يكون من ربه اذ افضل اقوال الصلاة القراءة لكن نهي عنها في
الركوع والسجود وافضل افعالها السجود وذكره التسبيح والسبحة ما يسبح
به كما يسمى النظام الذي فيه خرز يسبح بها سبحة وسبحات وجهه ما يسبح بها
وقال القاضي ابو يعلى فاما قوله كل شيء ادركه بصره من خلقه معناه ان نور وجهه
يحرق ما يدركه من خلقه وذكر قول ثعلب وهذا يطابق معنى الحديث حيث
اخبر ان حجابه النار او النور وانه لو كشف ذلك الحجاب لاحرقت سبحات وجهه
التي حجابا النور او النار ما ادركه بصره من خلقه قال نور سبحاته يحرق ما
ادركه بصره من خلقه وقد تقدم ان ابا عبيدة بن عبد الله بن مسعود
كان اذا روى هذا الحديث عن ابي موسى يقرا ان نورك من في النار ومن
حولها وسبحان الله رب العالمين الوجه السادس والثلاثون انه قد تقدم
من حديث عدي بن حاتم قوله ما منكم من احد الا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه
حاجب ولا ترجمان يترجم له وهذا يقتضي انه يمكن ان يكون له حجاب يحجبه
كما يمكن ان يكون ترجمان يترجم له وقد صرح القران بان التكليم يكون من
وراء حجاب وعلى راي المؤسس ورؤيته لا يمكن ان يكون بينه وبين عباده
حاجب ولا ترجمان اذ تكليمه هو خلق الادراك للمعنى القائم بنفسه وهذا
لا يتصور ان يكون فيه ترجمان ورؤيته هي خلق الرؤية في العين وذلك لا
يتصور ان يكون له حجاب وايضا فنفيه للحاجب والترجمان في تكليمه ذلك
اليوم دليل على ان الامر في الدنيا ليس كذلك وعند المؤسس لا فرق
بين الدنيا والاخرة بل اذا فهم احدهم المعنى القائم بذاته بعد كلمه
ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان الوجه السابع والثلاثون ان قول القائل

ان الله

ان الله لا يحب او لا يحب لفظ محمل كقوله ان الله لا يعذب فان هذا اراد به لا يحب ان
يشهد خلقه وبراهم كما انه لا يعذب عن ان يشهدهم ويراهم وهذا حق فان الله لا
يحبه شيء من علمه وبصره ولا يتوارى منه شيء الوجه الثالث والثلثون ما احتج به
الاسعري في مسئلة العرش حيث قال ومن دعا المسلمين جميعا اذا دعوا الى
الله عز وجل في الامر النازل بهم ويقولون يا سامع الاصوات ويا من علمه بكل
صوت واحد والدي
احتج بالعرش وبسع سموات قال وقال عز وجل وما كان لبشر ان يكلمه
الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء وقد خص
الله البشر دون غيرهم ممن ليس من جنس البشر ولو كان الامر عاما
للبشر وغيرهم ممن ليس من جنس البشر ولو كان الامر عاما لكان بعيدا من الشبهة
ان يقول ما كان لجنس من الاجناس ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل
رسولا ويرسل اجناسا لا يعلمهم الا به فدل ما ذكرناه على انه خص البشر دون بقية
غيرهم فهذا الاسعري اثبت بذلك ان الحجاب قد يكون حاصلا لبعض المخلوقات
دون بعض وذلك يدل على سوى الحجاب المنفصل عن المخلوقات او الحجاب
الذي هو عدم خلق الرؤية لا يخص نوعا دون نوع واستدل بذلك على ان الله
بائن من خلقه فوق العرش اذ لا يمكن ان يكون بعض المخلوق محجوبا عنه الا على هذا
القول دون من سلم ذلك ويقول انه بذاته في كل مكان او انه داخل العالم
وخارجه فان شبه جمع الخلق اليه واحد في سوء هذا الحجاب ونعوذ بالله قالوا
وقوله لو لشفها بمعنى وجهه معناه لو لشف رحمته عن النار لاحرقت سبحات
وجهه اي احرقت محاسن وجهه المحجوب عنه بالنار فانها عايدة على المحجوب
لا الى الله ومثل هذا قد يقال في الخبر الذي رواه اي لاحرقت سبحات وجهه
العدم ما ادركه بصر فكون السبحات محرقة لما ادرك العدم يقال
هذا من اسطل الباطل من وجوه احدها ان هذا الحديث لفظ الحديث وهو
ابلغ من تحريف معناه فان لفظ الحديث حجابه النار او النور لو لسعر الا حرقت
سبحات وجهه كل ما ادركه بصره وهذا الحديث يطير فراء من فزا وكلم الله موسى بكلما

وجعل موسى هو المكلم الذي كلم الله الوجه الثاني انه قال حجابه النور او النار
لو كشفها ولم يقل لو كشف عنها وكشف الشي ازالته ورفعه والكشف عنه اظهاره
كما قال في الحديث الاخر فيكشف الحجاب فينظرون اليه ولو اراد ذلك المعنى بها
لقال لكشف عنها الوجه الثالث انه قال حجابه النور والضمير عايد الى الله
لا الى العبد لان العبد لم يجز له ذكر فانه قال ان الله لا ينام ولا ينبغي له ان
ينام يخفض القسط ويرفعه يرفع اليه عمل الليل قبل عمل النهار وعمل النهار
قبل عمل الليل حجابه النور لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما ادركه بصره من
خلقه وعلى ما ذكره لا يكون الضمير الا الى العبد كما صرحوا بذلك الوجه الرابع
انه لا يصح عود الضمير الى العبد عندهم لانه لا يحجبه لا نور ولا نار اصلا وانما
الحجاب عدم خلق الرؤية او ما يمنع الاحسان الوجه الخامس انه لو فرض ان هناك
نورا او نارا او ما مثل بذلك وانه يحرق العبد لاحرقه كله لم يكن الاحراق مختصا
بسبحات وجهه الوجه السادس انه قال لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه
كلما ادركه بصره من خلقه فلو كانت السبحات محترقة وكانت منصوبة وكانت
النار هي المحرقة لكان قوله بعد ذلك كلما ادركه بصره وجعل المحرق احدهما يمنع
ان يكون الاخر فاعلا لفظا ومعنا وعلى قول الرازي جعل المحرق
هو كلما ادركه بصره من خلقه وعلى قول ابن فورك جعل المحرق هو النار والحديث
نص في ابطال الاثنين جميعا الوجه السابع ان كلما بصر العبد يمتنع ان
تحرق سبحات وجهه فانه لا يزال يدرك اشيا وهي لا تحرقه ولو اريد احتراق
قلبه وفناؤه عن المشاهدة لم يكن المذكور هو الوجه بل قال لاحرق قلبه
ونحو ذلك قالوا لا يجوز ان يكون الله محتجبا ولا محجوبا بالحجاب لان
ما ستر بالحجاب فالحجاب اكثر منه ويكون متناهيا محاذيا حايزا عليه
المماسة فقال القاضي اعلم انه غير ممتنع اطلاق حجاب هو نور من دون
الله لا على وجه الاحاطة كما اخبرنا رؤيته لا على وجه الاحاطة وان كنا لا نجد
في الشاهد ذلك وكما قال ولو ترى اذ وقفوا على ربهم فاثبت الوقوف عليه قال

وما ذكره

وما ذكره غلط لانا لما بينا ان اثبات حجاب لا يفضي الى التناهي والمحاذاه
وهذا الذي قاله القاضي من نفي التناهي والمماسه والمحاذاه فيه نزاع مشهور
وقد رجع هو الى اثبات الحد كما تقدم حكايه قوله والتحقيق ان قولهم ما
شتر الحجاب فالحجاب اكبر منه ليس بسديد سواء كان الحجاب يحجب الشيء عن
ان يراه عين او يحجبه ان يرى غيره والحجاب في حق الله لا يصح بالمعنى الاول فان
الله لا يحجبه شيء عن ان يرى عباده ويشهدهم وانما يحجب العباد عن
ان يروه او ان يخرق سبحانه وجهه ما ادركه بصره من خلقه والعبد
يصح في حقه الحجاب بالمعنيين ومع هذا فلا يشترط ان يكون الحجاب اكبر منه
فان الشيء الصغير اذا وضع قريبا من عينه حجبه ان يرى شيئا من
الاشياء والشيء الكبير اذا كان بعيدا من الرائي حجبه ما هو اصغر منه بكثير
كما يحجب الشمس سبحانه وان كانت الشمس تقدرها مرات لا يعلمها
الا الله تعالى والانسان يكون محجوبا عن رؤية السماء بسقف بيته يحجبه اذا
زال عن عين السماء وهي بقدر السقف اضعافا مضاعفة وذلك ان الحجاب
كلما قرب الى الرائي كان اصغر من البعيد عنه لانه على قدره يكون لا
على قدر ما يحجب البعيد عن رؤيته فحجب الرب الذي يحجب العباد عن
مشاهدته او ان يخرق سبحانه وجهه ما ادركه بصره من خلقه من
اين يجب ان يكون اكبر منه قالوا الا يصح ان يكون المحدث ولا القديم محجوبا
بشيء من سواتر الاجسام المغطيه الكثيفه المحيطه وانما تقال هذه الاجسام
الساتره انها حجاب عن رؤيه المحدث لما راءه من اجل ان المنع من الرؤيه
يحدث عنده وعلى هذا ما يقوله من ان الباري لا نراه في الدنيا لانا في حجاب
على طريق المجاز وانما المانع من رؤيته ومعاينته ما يمنع من وجود رؤيته
ومعاينته وما يمنع من ذلك فهو الذي يضاد وجوده وذلك لا يصح الا في
العرضين المتضادين المتعاقبين ولا يصح ان يكون الجسم متعاقبا ولا
ما يعاقب عرضا اصلا لانه لا يصح ان يكون بين العرض والجسم تناف وقد حجاب

القاضي عن هذا بان هذا لا يمنع من اطلاق اسم الحجاب على القديم سبحانه
كما لا يمنع من اطلاقه على غيره وان كان هذا المعنى الذي ذكرتم موجودا فالتحقيق
ان هذا الكلام من اغاليط هؤلاء المتكلمين وذلك ان تسميه الاجسام الساترة
حجابا امر معلوم بالاضطرار من اللغة متفق عليه بين اهلها ومنه يعلم ان حاجب
الامر حاجبا وحاجب العين حاجبا فمع كون الجسم حاجبا ومحجوبا بالحد
لما يعلم بالضرورة من اللغة وايضا فغلط الحجب والستر متقاربان فقوله
انما يقال لهذه الاجسام الساترة انها حجاب للذي اثبات للواو الساترة
فكيف يثبت انها ساترة ومنع انها حاجبة وايضا فالعلم بان الاجسام
تحجب الانسان ان يرى ما وراءها هو من العلوم الحسية فان الحجاب
الحائل بين العبد وبين المرئي يمنع رويته واما قوله المانع من رويته السبب
ما حدث من المنع خلاف ما تقدم من ان الحجاب عنده عدم خلق الرويه وهذا
امر عدمي لا يحتاج فيه الى وجود ضد وجودي منع الرويه وهذا ظاهر فان
السمع والبصر امران وجوديان عنده ثم يقال واذا قام بالعين منع من
الرويه فذاك لا يمنع ان يكون الجسم مانعا وان يكون ذلك الجسم المانع الحاجب
سببا لهذا العدم المانع بل ذلك لا يمنع ان يكون باسم الحجب والمنع احق لانه حدث
عنه والحجب المانع ليس هذا المنع والحجب وقوله انما المانع من رويته ما حدث من
المنع ليس هذا الحصر صحيحا بل الاجسام الساترة مانعة وان قدر ان يكون
المنع ليس هذا الحصر صحيحا بل الاجسام الساترة مانعة وان قدر ان يكون
العين قد حصل فيها مانع كالعمى الا ترى ان الجفن بنفسه جسم فاذا اطبقه
العبد منع العين ان ترى وان قام بالعين منع فالمانع ليس سببا للمنع
وقوله المانع من الرويه ما يمنع وجودها وما منع ذلك فهو الذي يضاد
وجودها فيقال له لفظ التضاد في اللغة اعم من لفظ التضاد
في اصطلاح المتكلمين وهذا اللغة حاكم القرآن قال الله تعالى واجعلوا
من دون الرحمن آلهة ليكونوا لهم عزا كلا سيكفرون بعبادتهم ويكونون
عليهم ضدا وقال النبي صلى الله عليه وسلم من حالت شفاعته دون حد من حدود الله

فقد ضاد الله في امره واما تخصيص الضدين بانهما العرضان اللذان لا
يجتمعان في محل واحد فهذا عرف اصطلاحي للمتكلمين واذا كان التضاد في
اللغة اعم من ذلك بحيث قد يكون الجسم يضاد الجسم ويضاد العرض
لم يجز حمل كلام الله ورسوله على اصطلاحهم الحادث هذا لو كان الشارع
نطق بلفظ الصدق وانما جا بلفظ الحجاب والحجاب يتضمن المعنى لكان
هذا الذي فعلوه مغلطة نشات من جهة اشتراك اللفظ وذلك انهم
قالوا الحجاب مانع والمانع من الشي ما يضاده وهذا كله صحيح الا في العرضين
المتعاقبين ولا يصح ان يكون الجسم منعا ولا مانعا من عرض اصلا لانه لا يصح
ان يكون بين العرض والجسم تناف وتضاد وهذه مغلطة فانه يقال
التضاد والمنع والتنافي الذي لا يصح الا بين عرضين لا يكون بين جسم وعرض
هو المنع من اجتماعهما في محل واحد وهو المنع من اجتماعهما في الوجود
وان كانا في محلين فان قال الاول فذاك التضاد والمنع والتنافي والخاص
الاصطلاحي وان لم يدع احد ان لفظ الحجاب في اللغة موضوع بازا المعنى
الخاص فانه من المعلوم ان الجسم يقبل الاعراض لا يمتنع لعموم كونه جسما
ان يقوم به الاعراض وان كان قد يمتنع لخصوص ذاته من قيام بعض الاعراض
به وان قال بل مطلق المنع والتضاد والتنافي ولو في محلين لا يصح ان يكون بين
جسم وعرض قيل هذا غير مسلم ولا صحيح فان منع كثير من الاجسام لكثير
من الاعراض كالشم والذوق واللمس امر محسوس غاية ما يقال ان مطلق
لا ينافي مطلق العرض فانه يمكن قيامه به لكن فرق بين عموم النفي ونفي العموم
وفرق بين نفي الامكان والصحة من جهة خاصة وبين نفي مطلقا فقول
القايل لا يصح ان يكون بين العرض والجسم تناف وتضاد فهذا خلاف المحسوس
بل اظهر ما للانسان لباسه الذي يقيه الحر والبرد وهما عرضان قال تعالى
وسرابيل تقيكم الحر وسرابيل تقيكم باسكم ووقاية الحر منعه ودفعه وان اراد
ان الجسم من جهة كونه جسما لا يمنع وجود العرض فهذا حق لكن نفي المنع من
وجود العرض

وتضاد ان اراد به انه لا يصح ان يكون بين شي من الاجسام وشي من الاعراض تناف وتضاد فهذا صحيح

جهة كونه جسما لا يقتضي انتفا المنع من جهة كونه جسما لا سيما وقد بينا ان
الاجسام ليست متماثلة وان مسمى الجسم انما هو القايم بنفسه او المقدر او صفة
المقدر فيكون المعنى ان الامور القايمة بانفسها لا تمنع من جهة المقدار
قيام الصفات بها اذ لا منافاة بين المقدار والصفة وهذا حق لكن قد
يكون المنافاة من جهة خصوص ذات القدر كما ان العرض من حيث هو
عرض لا يمنع مجامعة العرض لاجتماع اللون والطعم والرايحة في محل واحد
وانما تقع المنافاة في بعض الاعراض كاللونين والطعمين فلا فرق في الحقيقة بين
تنافي الاجسام وتنافي الجسم والعرض اذ المنافاة والمضادة تختص ببعض هذه
الاقسام الثلاثة دون بعض بحسب خصوص ذات المتضادين وفي الجملة فلفظ
المانع والنافي والتضاد ونحو ذلك لها في اللغة التي يتخاطب بها الناس معنى
اعم مما لها في اصطلاح هولا وايضا فانهم كثيرا ما يغلطون في احكام الاجسام
والاعراض كاعتقاد بعضهم تماثلها او امتناع بقا الاعراض وغير ذلك
مما ليس هذا موضعه واذا سمع هذه الكلمات من لا يكون عارفا بحقيقة
معانيها بحسب انها من القضايا المقبولات بمنزلة الاخبار الصحيحة والاحكام
المجمع عليها بين المسلمين ولا يعلم ان النزاع بين الناس فيها عظيم وغلط هولا فيها
جسيم وانه عند الاستفصال ينكشف الحال فصل قال الرازي
الفصل الثامن في القرب قال سبحانه وتعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقال صلى
الله عليه وسلم من تقرب الي شبرا تقربت اليه ذراعا ومن تقرب الي ذراعا
تقربت اليه باعا ومن اتاني يمشي اتيته هرولة وروي بالاسناد ابن فورك في
كتاب المتشابهات عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يدنوا المومن
من ربه يوم القيمة حتى يضع الجبار كنفه عليه فيقر بذنوبه فيقول اعرف
ثلاث مرات فيقول تعالى اني سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم
فيعطى صحيفة حسناته واما الكفار والمنافقون فينادي بهم على روس الاشهاد
هولا الذين كذبوا على ربهم قال واعلم ان المراد من قربه ودنوه قرب الدرجة
رحمته ودنوها من العبد واما قوله فيضع الجبار كنفه عليه فهو ايضا مستفاد من قرب الدرجة

يقال

يقال اتاني كنف فلان اي في انعامه واما ما رواه بعضهم فيضع الجبار كنفه فاتفقوا على انه
تصحيف والرواة ضبطوها بالنون ثم ان صحت الرواية فهي محمولة على التقرب
بالرحمة والغفران والله اعلم والكلام على هذا ان يقال اما الخبر الاول فهو في الصحيحين عن
النبي صلى الله عليه وسلم واما الثاني فهو ايضا من اشهر الاحاديث الصحاح اخرجاه في الصحيحين عن
صفوان بن محرز المازني قال بينما ابن عمر يطوف اذ عرض له رجل فقال يا ابا عبد الرحمن
او يا ابن عمر كيف سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في النجوى فقال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم
يقول يدني المومن من ربه حتى يضع عليه كنفه فيقرره بذنوبه تعرف ذنب كذا
يقول اعرف رب اعرف رب مرتين فيقول سترتها في الدنيا واغفرها لك
اليوم ثم يعطى صحيفة حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤوس الخلائق
هولاء الذين كذبوا على الله وفي لفظ ان الله يدني المومن فيضع عليه كنفه ويستره
فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اي رب حتى اذا قرره
بذنوبه ورأى في نفسه انه هلك قال سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك
اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكافر والمنافق فيقول الاشهاد هولاء الذين
كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين ولفظ الحديث بالنون واما ما ذكره من رواية
بعضهم كنفه فهذا تصحيف باتفاق اهل العلم كما ذكره ومثل هذا لا يحتاج الى
تفسير فاما اذا علم ان اللفظ كذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجز ان يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم
لقوله صلى الله عليه وسلم من حدث عني بحديث وهو يرى انه كذب فهو احد الكاذبين
ولا يجوز تفسير ما علم انه كذب بتقدير ثبوته لا سيما في مثل هذا الباب فانه جعل
للكذب معنى صحيحا وهذا التقدير منتف فيكون المعلق منتفيا وهو اثبات معنى صحيح له
وقد بينا فيما تقدم ان التاويل بيان مراد المتكلم ليس هو بيان ما يحتمله اللفظ في اللغة
واذا كان كذلك فمن الممتنع ان يقال اراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا اللفظ
كذا مع العلم بانه لم يقل ذلك اللفظ فان اثبات ارادته مع العلم بانتفائها جمع بين
النقيضين وسواء احتمل في اللغة او لم تحتمله فان هذا لا يوجب ارادة النبي صلى الله عليه
وسلم للمعنى بلفظ قد علمنا انه لم يقله ولكن العلم بالموضوع المختلق وبالصحيح الثابت هو من بيان اهل العلم

بالحديث والسنة واما هذا المؤسس وامثاله فلا يميزون بين هذين حتى قد يكذبوا
بالاحاديث التي يعلم اهل العلم انها صدق ويصدقوا او يجوزوا صدق الاحاديث التي يعلم
اهل العلم انها كذب اذا عرف هذا فهذا الحديثان مع الاية تضمنا شيئين احدهما
تقرب العبد الى ربه ودنوه اليه والثاني تقرب الرب الى عبده نوعان احدهما
هو من لوازم تقرب العبد اليه فانه من المعلوم ان الشيئين اذا تقرب احدهما الى
الاخر كان من لوازم هذا قرب الاخر اليه اذ القرب من الامور الاضافية من الجانبين
فممتنع ان يقرب احدهما من الاخر الا والاخر قد قرب اليه هذا لكن لا يستلزم
هذا ان يكون المتقرب اليه قد وجد منه فعل بنفسه يقرب منه بل يكون قربه هو القرب
الذي حصل بفعل المتقرب كالشيء المتحرك المتقرب الى الشيء الساكن فانه كلما تقرب اليه
قرب الساكن اليه من غير حركة منه فهذا النوع من قرب الرب الى عبده
وهو تبع لقرب العبد الى الله فمن اثبت قرب ذات الله الى العبد بهذا الاعتبار
والا فلا واما النوع الثاني من تقرب الرب الى العبد فهو تقربه بفعل يقوم
بنفسه كما ورد لفظ المجيء والاتيان والنزول وغير ذلك فالكلام على هذا التقرب
يؤخر الى حيث يذكر ذلك ويتكلم هنا في التقرب الاول فكل من قال ان الله
فوق العرش قال انه يمكن التقرب اليه واما من قال انه ليس فوق العرش بل قال انه
في كل مكان بذاته او انه لا داخل العالم ولا خارجه فعلى قولهم يمتنع التقرب اليه
وهؤلاء منهم من يقول انه جسم ومنهم من يقول ليس بجسم كما تقدم ذكر ذلك فيهم
وقد اعترف بالتقرب اليه نفسه من اقر بانه فوق السموات ممن قال انه ليس
~~بجسم كما تقدم ذكر ذلك فيهم وقد اعترف بالتقرب اليه نفسه~~ وممن قال انه
جسم وممن لم يقل واحدا من القولين لا اثبت الجسم ولا نفاه فتبين ان ثبات
التقرب اليه ونفيه ليس من لوازم القول بالجسم كل المثبت له والنافي منهم
من يقول يتقرب اليه نفسه ومنهم من يقول لا يتقرب اليه نفسه ومن يقول
لا يتقرب اليه نفسه والتقرب اليه اسم جنس تحته انواع من اثبت نوعا
من تلك الانواع فقد اثبت التقرب اليه بشيء وكذلك من اثبت يصعد اليه نفسه
شيء او يرتفع اليه شيء وكذلك من اذهب انه يذهب اليه نفسه شيء او
ياتيه نفسه شيء او يقف عليه نفسه ونحو ذلك

هذا

فقد

فقد اثبت انه يتقرب اليه شي واما من اثبت انه هو يجي وياتي ويقرب فانه
يثبت التقرب اليه بطريق الاولى وكل من استدل على انه فوق العرش بالنصوص
المتضمنة لذكر العلو اليه مثل قوله اليه يصعد الكلم الطيب وقوله اني متوفيك
ورافعك الي وقوله تعرج الملائكة والروح اليه وغير ذلك فانه يقول انه يتقرب اليه
وكذلك من اثبت انه يقف عليه شي او تحته شي او ان عبده يلقاه او يكون بينه وبين
خلقه حجاب ونحو ذلك فانه يقول انه يتقرب اليه وفي القران مما فيه وصف ذهاب
بعض الاشيا اليه نفسه او صعودها اليه او نزولها من عنده وما يشبه ذلك
نحو من ثلثمائة اية او اكثر وكل ذلك يدل على جواز التقرب اليه ومن نفى احدهما
نفى الاخر ومن اثبت احدهما اثبت الاخر وهذا يتناولهما الباقي على لقا مخلوق
والقرب من مخلوق وقال والذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه
راجعون وقال فتوبوا الى باريكم وقال ثم الى ربكم مرجعكم وقال ويحذركم الله نفسه
والى الله المصير وقال واتقوا الله الذي اليه تحشرون وقال ثم الى ربكم مرجعكم
جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون وقال الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون
وقال وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى اجل مسمى
ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون وقال وهو يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم
ولقد جئتمونا فرادا كما خلقناكم اول مرة وقال وكذلك زينا لكل امة عملهم
ثم الى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون وقال وهو القاهر فوق عباده
ويرسل عليكم حتى اذا جا احدكم توفته رسلنا وهم لا يفرطون ثم ردوا
الى الله مولاهم الحق وقال ولو ترى اذ وقفوا على ربهم قال اليس هذا
بالحق قالوا بلى وربنا وقال وانذر به الذين يخافون ان يحشروا الى
ربهم وقال وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار الاية
وقال عن السحرة قالوا انا الى ربنا لمنقلبون وقال وظنوا ان لا ملجا من الله
الا اليه وقال شعيب عليه السلام وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب
وقال واليه يرجع الامر كله فاعبده وتوكل عليه وقال واما نرينك بعض الذي
نعدهم او نتوفينك فالينا يرجعون وقال انما بغيكم على انفسكم متاع الحياة

وقال قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني وسبحان الله وقال وكذلك
يجتبيك ربك ويعلمك من تاويل الاحاديث واجتبيناهم وهديناهم الى صراط مستقيم وقال
وهم يكفرون بالرحمن قل هو ربي لا اله الا هو اليه ادعو واليه متاب وقال قل انما
امرت ان اعبد الله ولا اشرك به اليه ادعو واليه مآب وقال وعرضوا على ربك
صفا لقد جئتمونا كما خلقناكم اول مرة بل زعمتم ان لن نجعل لكم موعدا وقال اولم
رددت الى ربي ان لي عنده للحسنى وقال ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن
عبدا لقد احصاهم وعدهم عدا وكلهم اتيه يوم القيمة فردا وقال ومن هدينا واجتبينا
اذا تتلى عليهم ايات الرحمن خروا سجدا وبكيا وقال ويوم يحشر المتقين الى الرحمن
وفدا وقال وهو الذي ذراكم في الارض واليه تحشرون وقال والذين يتوفون منكم ويذرون
وقلوبهم وجلة انهم الى ربهم راجعون وقال وحد الله عبد فوفاه حسابه وقال
وتوبوا الى الله جميعا ايها المومنون لعلكم تفلحون وقال فانه يتوب الى الله متابا
وقال قل ما اسالكم عليه من اجر الا من شاء ان يتخذ الى ربه سبيلا وقال عن السحر قالوا لا
ضير انا الى ربنا منقلبون وقال ونفخ في الصور ففزع من في السموات ومن في الارض
الا من شاء الله وكل اتوه داخرين وقال تعالى وقال ادعوني ايها الملا ما علمت لكم من اله
غيري فاوقد لي يا هامان على الطين فاجعل لي صرحا لعلي اطلع الى اله موسى واني لاظنه
من الكاذبين واستكبر هو وجنوده في الارض بغير الحق وظنوا انهم الينا لا يرجعون وقال
وادع الى ربك ولا تكونن من المشركين انا قوله كل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه يرجعون
وقال فلا تطعهما الى مرجعكم وقال فاسمعوا عبد الله الروح واعبدوه واشكروا له اليه
ترجعون وقال يسبح لله ما في السموات وما في الارض وله الملك وله الحمد وهو على كل
شيء قدير وقال يسبح لله ما في السموات وما في الارض الملك القدوس العزيز الحكيم
هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة
وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين وقال ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته
ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال وقال
ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم
يجادلون في الله وهو شديد المحال

وقال ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين الى قوله حتى اذا
جانا قال يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين وقال من عمل صالحا فلنفسه ومن
اسا فعليها ثم الى ربكم ترجعون وقال واصلح لي في ذريتي اني تبت اليك واني من المسلمين وقال
لا تختصموا لدي وقال من خشي الرحمن بالغيب وجا بقلب منيب وقال ففروا الى الله
وقال وان الى ربك المنتهى وقال واما من خاف مقام ربه وقال ربنا عليك توكلنا واليك
انبنا واليك المصير وقال المسيح من انصاري الى الله وقال تعالى قل ان الموت الذي
تفرون منه فانه ملاقيكم ثم تردون الى عالم الغيب والشهادة فينبيكم بما كنتم تعملون
وقال توبوا الى الله توبة نصوحا وقال تعرج الملائكة والروح وقال وتبتل اليه تبتيلا
وقال فمن شا اتخذ الى ربه سبيلا وقال فقل هل لك الى ان تزكى واهديك الى ربك
فتخشى وقال يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه وقال ان الينا ايابهم ثم ان
علينا حسابهم وقال يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في
عبادي وادخلي جنتي ومثل هذا في كتاب الله كثير لا يستقصى الا بكلفة شديدة
واما لفظ القرب الى الله فقد قال تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا
لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم اليه
جميعا وقال فاما ان كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم وقال كلا ان
كتاب الابرار لفي عليين وما ادراك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون
وقال تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة وجاهدوا
في سبيله لعلكم تفلحون وقال اولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب
وقال واسجد واقترب وقال والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا
الى الله زلفا وقال وان له عندنا لزلفى وحسن ماب في قصة داود وسليمان
عليهما السلام وقال هم درجات عند الله واما في الاحاديث النبوية فكثير
وكلام السلف والايمة وجميع المسلمين من ذكر التوب الى الله تعالى وما
يتقرب الى الله ونحو ذلك فهذا لا يحصيه الا الله
اذا عرف هذا فقوله في هذا الحديث يدي المومن من ربه او ان الله يدي المومن
او يوتى بالمومن يوم القيمة فيدنيه الله منه ليس فيه الا تقريبه وادناه الى الله تعالى وهذا له

وببعضها يحصل العلم الضروري بدلالة النصوص على الدنو الى الله تعالى والقرب
اليه والنصوص الدالة على ذلك اضعاف النصوص الدالة على الصعود الى الله فان الصعود
الى الله نوع من القرب وكما ان دلالة النصوص على ذلك من اعظم المتواترات فالعلم بها
ايضا مستقر في فطر المسلمين عامتهم وخاصتهم كما استقر في فطرهم ان الله فوق كلهم مقرون
بان العبد قد يتقرب الى الله وان العباد منهم المقرب وهو الذي يقربه الله
اليه ومنهم الملعون الذي يبعده الله عنه وكلهم يسمون الطاعات قربات
ويقولون انا نتقرب بها الى الله وليس فيهم من ينكر بفطرته التقرب الى الله الا من
غيرت فطرته بنوع من التجهم والتعطيل كما انه ليس فيهم من ينكر رفع يديه الى
الله تعالى الا من غيرت فطرته بنوع التجهم والتعطيل وكل واحد من هذين الاصلين
يستلزم الاخر فانه اذا كان فوق العرش امكن القرب وكان علوه دليلا على
امكان القرب منه واذا ثبت انه يمكن القرب منه ثبت انه حيث يمكن القرب
منه ولهذا يحتجون بكل من الاصلين فان ابا سعيد محمد بن عبد الله بن كلاب واصحابه
وابا الحسن الاشعري وائمة اصحابه لا يتنازعون في ان الله فوق العرش وفي انه يمكن
التقرب اليه بنفسه وهم يستدلون باحدهما على الاخر وان قال مع ذلك انه
ليس بجسم وان كان بينهم وبين غيرهم نزاع في ان قولهم متناقض او غير متناقض
ولهذا كان كثير من متاخري اصحابه ينكرون انه فوق العرش ويوافقون
المعتزلة في نفي ذلك لان ثبوته يستلزم التجسيم قال ابو الحسن الاشعري
في مسئلة العرش ومما يؤكد لكم ان مستو على عرشه دون الاشياء كلها ما نقله اهل
الرواية من قوله ينزل ويتاكل ليلة وقد تقدم ذكر لفظه الى ان قال وقد قال
سبحانه وتعالى تعرج الملائكة والروح اليه وقال سبحانه يخافون ربهم من فوقهم وقال
سبحانه وتعالى ثم استوى الى السماء وقال ثم استوى على العرش الرحمن فاسئل به خبيرا
وقال ثم استوى العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع قال وكل هذا
يدل على انه في السماء مستو على عرشه والسماء باجماع الناس ليست في الارض
فدل على انه جل وعلا منفرد بوحدانيته مستو على عرشه كما وصف نفسه
وقال سبحانه وتعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وقال هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل
من الغمام

لعله قالوا

وقال سبحانه

وقال سبحانه ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى فاوحى الى عبده ما اوحى
ما كذب الفؤاد ما رأى افتمارونه على ما يرى ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى
الى قوله لقد راى من ايات ربه الكبرى الى ان قال وقال سبحانه يا عيسى اني متوفيك
ورافعك الي وقال سبحانه وما قتلوه وما صلبوه وقال سبحانه وما قتلوه يقينا بل رفعه
الله اليه قال واجمعت الامة على ان الله رفع عيسى صلى الله عليه وسلم الى السماء وهذا كله
تصريح بان الرفع والصعود الى الله بعينه وقال ايضا وقال الله تعالى ثم ردوا
الى الله مولاهم الحق الا له الحكم وترى ان وقفوا على ربهم ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا
رؤسهم عند ربهم وقال وعرضوا على ربك صفا لقد جئتمونا كما خلقناكم اول مرة
قال وكل هذا يدل على انه ليس في خلقه ولا خلقه فيه وانه سبحانه وتعالى مستو
على عرشه جل وعز عما تقول الظالمون علوا كبيرا حل عما يقول الذين لم يثبتوا
له وصفهم حقيقة ولا اوجبوا له بدلهم اياه وحدانيته اذ كان كل منهم يؤول
الى التعطيل وجميع اوصافهم تدل على النفي والتاويل ويرتدون بذلك زعموا
التنزيه وفي التشبيه فنعوذ بالله من تنزيه يوجب النفي والتعطيل قال
وروت العلماء عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان العبد لا تزول قدماه من بين
يدي رب العالمين حتى يسأل عن ثلاث وروت العلماء ان رجلا اتى النبي صلى الله
عليه وسلم بامة سوداء فقال يا رسول الله اني اريد ان اعتقها افكفارة هي لها
تجوز عتقها فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم اين الله فقالت في السماء فاومات
بيدها الى فوق فقال النبي صلى الله عليه وسلم اعتقها فانها مؤمنة قال
وهذا يدل على ان الله على عرشه فوق السماء قد اثبت ابو الحسن الاشعري
ما هو ابلغ من ذلك من قرب الرب تعالى الى خلقه وحكاه عن اهل السنة
والجماعة قال في كتاب المقالات في حكاية قول جملة اصحاب الحديث واهل
السنة قال جملة ما عليه اصحاب الحديث واهل السنة وذكر ما نقلناه عنه
قبل هذا وفيه ويقرون ان الله تعالى يجيء يوم القيامة كما قال وجاء ربك والملك

وان الله يقرب من خلقه كيف شاء كما قال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد
ثم قال وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وقال في الابانة وجملة قولنا ان
نقر بالله تبارك وتعالى وبما ذكر نحو اسمائكم في المقالات التي قال ونقول ان الله
يجيء يوم القيمة كما قال وجاء ربك والملك صفا صفا وان الله تعالى يقرب
من عباده كيف شاء كما قال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وكما قال ثم دنا
فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وله كلام غير هذا وهو صريح في ان
قربه الى خلقه غيره من الصفات الفعلية حيث قال كيف شاء والقرب
بالعلم والقدرة لا يجوز تعلقه بالمشيئة لان علمه وقدرته من لوازم
ذاته فهذا من اتفاق عامة الصفاتية على اثبات قرب الخالق الى الشيء وقربه
اليهم وهذا قاله الاشعري وحكاه عن اهل السنة تلقاه عن كرابيسي
الشافعي وغيره من ائمة البصريين وهذا اللفظ الذي ذكره في القرب محفوظ
عن حماد بن زيد امام اهل السنة في عصر مالك والثوري والاوزاعي
قال الخلال في كتاب السنة اخبرني محمد العباسي نا احمد بن محمد
المروذي نا سليمان حرب قال سأل بشر بن السري حماد بن زيد فقال
يا ابا اسمعيل الحديث الذي جاء ينزل الله الى السماء الدنيا يتحول من مكان الى مكان
فتشكك حماد ثم قال هو في مكانه يقرب من خلقه كيف يشاء وهذا ذكرني
موضعه واما حديث ادناه اليه ووضع كفه عليه فهو اظهر من هذا
ولم ينازع فيه احد من الصفاتية المقدسين اصلا كما ينازعوا في ان الله تعالى فوق
العرش وقد نص الائمة على اقرانه قال الخلال في كتاب السنة باب وضع
كفه على عبده تبارك وتعالى اخبرني محمد بن علي الهروي ومحمد بن جعفر ان ابا
الحرث حدثهم قال قلت لابي عبد الله ما معنى قوله صلى الله عليه وسلم ان
الله يدني العبد يوم القيمة فيضع عليه كنفه قال هكذا نقول ابدا نثبته ونضع
كنفه عليه كما قال ويقول اتعرف ذنب كذا قال الخلال نا ابرهيم الحربي
قال قوله فيضع كنفه عليه كنفه يقول ناجيته قال ابرهيم الحربي ابو يعلى
عن الاصمعي يقال ازل علي فلان اي ناجيته وانا ازل اليه اي ادنو

قال

قال ابراهيم واحسبه عن ابيه قال كنت جالسا وانشدنا واحد له كيفان
قال وانشدنا ابو عبد الله النحوي ما كان الحجاز هوى نفس يوم فيذكرها هذا العيون
والكلام على ما ذكرهم من التاويل فمن وجوه احدها انه قال فاعلم ان المراد من قربه ودنوه
قرب رحمته ودنوها من العبد ويقال له هذا التاويل لا يصح لقوله وحبل ادنى
اليه من حبل الوريد ومعلوم ان هذا ينبو اول المومن والكافر لا يقرب احدهما من رحمته
وانما قد يتاول هذا على العموم كما قد يذكر في موضعه الثاني ان هذا التاويل انما
يجيء في قرب الرب من العبد كقوله من تقرب الي شبرا تقربت اليه ذراعا
فاما تقرب العبد فقال فيه قرب العبد من الرحمة لا يقال قرب رحمة ودنوها
من العبد ولكن حلط احدهما بالاخر وهذا الاستقيم الثالث يقال قوله
من تقرب الي شبرا تقربت اليه ذراعا اما ان يراد بكل واحد من القربين قرب
رحمته ودنوها من العبد او يراد باحدهما غير ذلك والاول ممتنع لان احد
القربين لو كان هو الاخر لكن جزاء العمل هو العمل وهذا باطل فلابد ان يكون احدهما
غير المعنى الذي ذكرهم ولا يقال من تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا فجعل الثاني
ضعف الاول فيمتنع ان يكون اتاه الرابع ان قرب الرحمة ودنوها من العبد
ليس من فعله ومقدوره وانما هو من فعل الله فلا يصح ان يفسر به قرب العبد
بل الذي يفسر القرب انما يفسر بقرب الله تعالى الخامس انه قال في اول هذا
القسم في ادلة المتاولين السادس قوله واسجد واقترب فان هذا القرب ليس
الا بالطاعة والعبودية فقد فسر قرب العبد بطاعته وعبوديته يعلم
ان تفسيره بخلاف ذلك مناقض السابع انه قال بدو المومن من ربه يعالى
يوم القيمة فيضع عليه لفظه وهو لم يذكر الا قوله اعلم ان المراد من قربه
ودنوه قرب رحمته ودنوها وهذا ليس بتفسير لهذا الحد لكنه
جعل القربين بمعنى واحدا وهذا تخليط كما تقدم لكن هو ان يتوقف
التاويل المعروف عن الجهمية في الحمل على انه قربه من رحمته واثابته ويعطفه ولطفه

وهذا شايع في اللغه والمراد به المنزله وعلو الدرجه فهذا التاويل الذي
ذكروه وان كان باطلا لكنه هو الذي يمكن المتاول ان يقوله في هذا الحديث
بخلاف ما ذكرتم ونحن بين بطلانه فنقول الوجه الثامن ان ما يدنى اليه العبد
من الرحمه والايمان وغير ذلك اما ان يكون اعيانا قائمه بانفسها او صفات
قائمه بغيرها فان كانت صفات فمعلوم ان القرب الى الصفه لا يكون الا بالقرب
الى الموصوف بها فلا يمكن ان يقرب العبد الى ما يقوم بالله من رحمه وايمان
الا اذا قرب من نفسه فاما قربه من صفه القائمه به دون قربه من نفسه
فظاهر البطلان والفساد ولهذا لم يقله احد من العباد بل الذي يحصل القرب
الى نفسه هو القرب الى صفاته ايضا حاله ان كان ثبت له صفه وان اريد بما
يتقرب العبد اليه عينا قائمه بنفسها غير الله فقد خلق خلقا من خلق الله تعالى ومن
المعلوم ان قوله يدني المومن من ربه حتى يضع عليه كنفه فيقرره بذنوبه
تعرف ذنب كذا فيقول اعرف رب وقوله ان الله يدني المومن فيضع عليه
كنفه وقوله فيدنيه الله فيضع عليه كنفه كل ذلك الفاظ صحيحه يعلم من سمعها
بالاضطرار ان الذي يدنيه منه ويضع كنفه عليه ويقرره بذنوبه ويغفرها
له هو الله لا احد من خلقه فكيف يجوز ان يقال لا يدنو العبد من ربه
وانما يدنو امر بعض مخلوقاته وهل ذلك الا بمنزله ان يقال لا يدنو العبد
من ربه وانما يدنو امر بعض مخلوقاته ان الذي يقرره بذنوبه هو بعض مخلوقاته
كما تقوله الجهميه القائلون بان الله لا يقوم به كلام وانما الكلام يقوم ببعض
مخلوقاته وهذا مثل هذا وكلاهما بمنزله ان يقال ان الله لا يغفر له وانما يغفر
له بعض مخلوقاته وهذا يدخل الى ما يقوله من يقوله من الصابئه المتفلسفه
وغيرهم ان العباد لا يرجعون الى الله وانما منتهاهم هو العقل الفعال ونحو
ذلك مما يدعون انها الملائكه فيجعلون ذلك هو رب العباد الذي اليه
يرجعون كما يزعمون انه هو مدبر لهذا العالم وهذا كله مما يعلم
بالاضطرار انه خلاف ما اخبرت به الرسل وانه شرك صريح والحاد
في اسماء الله وآياته وقول الجهميه تستلزم هذا ولهذا قال من قال
من ائمه السلف من قال ان قوله لموسى اني انا ربك فهو كافر فلانه جعل

هذا الكلام قايما بمخلوق يلزم ان يكون هو الرب وكذلك سائر تاويلاتهم
من هذا الجنس الوجه الثامن ان يقال هذا الدنو ووضع الكنف والمخاطبة
يكون وقت السوال والعبد خايف غير امن ولا ظهير له انه يغفر له ويرحمه كما
في لفظ الحديث الصحيح ان يدني المومن فيضع كنفه عليه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا
فيقول نعم اي رب حتى اذا قرره بذنوبه وراى في نفسه انه قد هلك قال
سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فاذا كان العبد حين هذا
الدنو من الله والمخاطبة والتقرير بذنوبه يرى انه قد هلك قبل ان يذكر له
الرب انه غفر له امتنع ان يكون ما ذكره من ذنوبه من الله هو الدنو من رحمته وامانه
وتعطفه الوجه التاسع ان الرحمة والعطف والامان ان كانت صفات
لله كان القرب اليها قربا الى الموصوف كما تقدم وان كانت اعيانا
قايمة بنفسها مخلوقة لله تعالى فمن المعلوم انه حين الحساب في عرصات
القيمة لا يكون هناك اجسام مخلوقة يرحم بها العباد فان ذلك انما يكون في
الجنة واذا لم يكن في عرصة الحساب اجسام مخلوقة من الرحمة التي اعدها
الله لعباده ولكن هو يحكم بالعفو والمغفرة ثم ينقلبون الى دار الرحمة التي
امتنع ان يكون احد حال المحاسبة مقربا الى اجسام هي رحمة قبل ان يوذن
لهم في دخول الجنة الوجه العاشر ان يقال من المعلوم ان الله اخبر في
كتابه باصناف ما ينعم به على عباده من الماكل والمشارب والملابس والمناكح
والمساكن وقد اجمل ما لم يفصله في قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من
قرة اعين وهذه الامور يباشرها المومن مباشرة لا يكون جزاه مجرد قربه
منها دون مباشرتها بل ذلك يكون حسرة وعذابا فدعوى الاكرام بمجرد
التقريب من هذه الامور دون مباشرتها كلام باطل لا حقيقة له الوجه
الحادي عشر ان المومن ما زال في رحمة الله في الدنيا والاخرة فكيف يجوز
تخصيص حال السوال بقربه من رحمته دون ما قبل ذلك وما بعده الوجه
الثاني عشر ان يقال هو ما زال مباشرا لما يرحمه الله به قبل وبعد فاي
فايدة في ان يوصف بالقران من شي ما زال مباشرا له لا ينفصل عنه الوجه

قبل ذلك وبعده فكيف يجوز تخصيص اشد الاحوال عليه بانه يقرب فيه مما يرحم به مع ان ما قبلها
او ما بعدها كان ما يرحمه به اليه اقرب وهو له اعظم مباشرة ونيلا الوجه الرابع عشر
ان هذا الذي ذكره لا ريب انه من باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه
حيث قالوا قوله فيدنيه منه اي من رحمته وامانه وتعطفه ومن المعلوم
بالاضطرار من لغة العرب ان هذا لا يجوز عندهم الا اذا كان قد اقترن
بالكلام ما يبين المضاف المحذوف اذ لا يقولون جاء زيد يعنون ابنه او غلامه
او رسوله الا بقرينة ومن المعلوم ان الحديث نص في ان الله تعالى هو الذي يدنيه
من نفسه فضلا عن ان يقال ان هناك قرينة تبين انه انما ادناه من بعض الامور
المضافة الى الله تعالى ولهذا لا يسمع احد هذا الكلام فيفهم ان الله تعالى يدنيه من
شيء اخر ولا يخطر هذا ببال المستمع فكيف يجوز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم
اراد هذا الوجه الخامس عشر ان قوله فيدنيه منه فيضع عليه كنفه
ثم يقرره بذنوبه جمع بين الادنا ووضع الكنف عليه قرينة في انه هو الذي يدنيه
اليه ويضع كنفه عليه ويستره من الناس كما جاء ذلك في الفاظ الحديث الوجه
السادس عشر انه من المعلوم ان هذا الحديث هو من جنس ما دل عليه
من القران من وقوف العباد على ربهم وخطابه لهم ومن المعلوم بالاضطرار
من رسالات الرسل ودين الاسلام ان هذا انما يكون يوم القيمة وان احوال
العباد مع الله يوم القيمة بخلاف احوالهم في الدنيا وعلى راي المنازعين الجهمية
وفروعهم لا فرق بين الدنيا والاخرة فان الله نفسه لا يقربون اليه في الدنيا ولا في
الاخرة ولا يقفون عليه ولا يرجعون اليه وانما ذلك كله يصيرهم الى بعض
مخلوقاته ومقدوراته وهذا ثابت في الدنيا والاخرة وكذلك خطابه لهم معناه
عند الجهمية المحضة انه يخلق كلاما في بعض مخلوقاته يكلمهم وعند فروعهم يخلق
في العباد ادراكا يفهمون به المعنى القائم بالذات لا انهم يخاطبهم بكلام يسمعونه
اذ ذاك ومعلوم ان خلق الفهم والادراك لا فرق فيه بين الدنيا والاخرة
وحينئذ فهذا الذي اخبر به في هذا الحديث وغيره يكون عندهم في
الدنيا كما يكون في الاخرة فيدني العبد المؤمن من الله تعالى في

الدنيا

الدنيا ويضع عليه كنفه ويقربه بذنوبه ويقول ستترتها عليك في الدنيا
وانا اغفرها لك اليوم اذ ذاك عندهم اما سماع صوته بعض المخلوقات
او الهام يقع في النفس ولمن تدبر القرآن والحديث علم بالاضطرار
ان هذا الذي يقولونه ليس هو الذي اخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم وان قولهم
فيه من التكذيب ببعض الايمان بالله واليوم الآخر امر عظيم ضاهوا به ما
يقولونه الصابئة الفلاسفة والقرامطة الباطنية ونحوهم ممن لا يشك مؤمن
في انهم يكذبون بآيات الله ولقائه وانهم ممن قيل فيه فان شهدوا فلا تشهد
معهم ولا تتبع اهواء الذين كذبوا بآياتنا والذين لا يؤمنون بالآخرة هم
يعدلون وهذا قد صرح به من امة الجهمية والمتفلسفة والاطباء
وغيرهم ولهذا ينكرون المعاد الى الله والدعوة اليه وسلوك الطريق
المستقيم اليه وذلك يظهر بالوجه السابع عشر وهو ان يقال
صاحب الفصوص قال في هذه الكلمة النوحية ومكرد لما رأى ان الدعوة
الى ملة المدعو لانه ما عدم من البداية فيدعو الى الغاية ادعو الى الله
ما هو من حيث هويته وانما هو من حيث اسمائه فقال يوم تحشر النفس
الى الرحمن وفد الخلق في الغاية وقدرها بالاسم فعرفنا ان العالم كالمخلوق
خلقه اسم الاله فوجب عليهم ان يكونوا متألهين فقالوا في قلوبهم لا تذرن
الهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا فانهم
اذا تركوهم جهلوا من الحق بقدر ما تركوا من هؤلاء فان الحق في كل معبود
وجها يعرفه من عرفه ويجهله من جهله وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه
اي حكم فالعالم يعلم من عبد في اي صورة ظهر حتى عبد وان التنزيه لم يكن
الا عن اعيان الصور المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصور الروحانية
فما عبد غير الله في كل معبود فالادنى من يتخيل فيه الالوهية فلولا هذا
التخيل ما عبد المخلوق ولا غيره ولهذا اقل ما سموهم فلو سموهم لسموهم سحرا
وسحرا ولو كذبا ولو قيل لهم من خلقكم لقالوا الله ما كانوا يقولون الله ولا الآلهة الا
على ما يخيل بل قالوا هذا محل الالهي ينبغي تعظيمه فلا يقتصر الادنى

صاحب التخييل يقول ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفا والا على
العالم يقول انما الهكم اله واحد فله اسلموا حيث ظهر وبشر المخبتين الذين
خبت نار طبيعتهم فقالوا الاها ولم يقولوا طبيعة وقد اضلوا كثيرا اي
اي خير وهم في بغداد الواحد بالوجوه والنسب ولا ترد الظالمين لا يفتنهم
المصطفين الذين اورثوا الكتاب اول الثلاثة فعدم على المقتصد والسابق
الا ضلالا حيرة المحمدي ردي فيك ردي قبل فخيرا كلما اضاء لهم مشوا
فيه واذا اظلم عليهم قاموا فالحائر له الدور والحركة الدورية حول القطب
فلا تبرح منه وصاحب الحركة الدورية مايل خارج عن المقصود طالب
ما هو فيه صاحب خيال اليه غايته فله من والى وما بينهما وصاحب
الحركة الدورية لا بد فيلزمه من ولا غاية فيحكم عليه الى قلة الوجود الاتم
وهو الموتى جوامع الكلم مما خطاياهم فهي التي خطت بهم فغرقوا في بحار
العلم بالله وهو الحيرة فادخلوا نارا في عين الماء في المحمدين واذا البحار سجرت
التنور اذا اوقدته فلم يجدوا لهم من دون الله انصارا فكان الله عين انصارهم
فهلكوا فيه الى الابد فلو اخرجهم الى السيف سيف الطبيعة الترك بهم
عن هذه الدرجة الرفيعة وان كان الكل لله وبالله بل هو الله فيقال لهم
هذه الامور التي تضمنها هذا الكلام وهو لازم الجهمية الذين يقولون ان
الله ليس فوق العرش بل هو في كل مكان من ان الدعوة الى الله مكر بالمدعو
لانه في النهاية كما هو في البداية ومن ان صاحب السلوك الى الله بالطريق
المستقيم مايل خارج عن المقصود وصاحب من والى يسير من شيء
الى شيء ذا الحائر الذي يدور ولا يبرح ولا يذهب الى شيء غير ما هو فيه له الوجود
الاتم وهو الموتى جوامع الكلم وان الدعوة الى الله ليست الى هويته بل الى
نسب واضافات اليه هي التي جعلها هذا اسماه فان هولاء الاتحادية
وان كانوا جهمية فلهم فروع اقوال انفردوا بها عن غيرهم من الجهمية
ولكن يذكر ما يلزم غيرهم من الجهمية فهذه المقالات ونحوها لا تخلو اما
ان يقال هي حق وهي معنى القران كما ذكره هذا اولا اما الاول فانه من اظهر الامور
كفرا وضلالا وتحريفا واتحادا وتعطيلا فكل من فيه ادنى ايمان وعلم او فهم مقصوده

يعلم علما

يعلم علما ضروريا ان الذي قالوه هو من اعظم الاقوال منافاة لما جاء به الرسول وان
الله امرنا ان نسأله ان يهدينا الصراط المستقيم ومدح الصراط المستقيم في
غير موضع وذم الجائر كما في قوله تعالى قل اندعوا من دون الله ما لا ينفعنا ولا
يضرنا ونرد على اعقابنا بعد اذ هدانا الله كالذي استهوته الشياطين في الارض
حيران وان الله بعث الرسل بالدعوة اليه نفسه وان ذلك ليس بمكر بالعباد
بل هدى لهم وانه ليس المدعو في ابتدا اجابة الرسل كما يكون اذا انتهى الى
ربه او لاقاه وان من عبد الاصنام او شيئا من المخلوقات فهو كافر مشرك
باتفاق الرسل كما قال تعالى واسأل من ارسلنا قبلك من رسلنا اجعلنا
من دون الرحمن الهة يعبدون وقال وما ارسلنا من قبلك من رسول الا
نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون وقال ولقد بعثنا في كل امة رسولا ان اعبدوا
الله واجتنبوا الطاغوت وعلى قول الاتحادية ما ثم طاغوت اذ كل معبود
فعابده انما عبد الله عندهم ومن المعلوم باعظم الضرورات ان عباده
يغوث ويعوق ونسرا وساير الاوثان لم يكونوا عابدين لله وكانوا مشركين
اعداء الله لم يكونوا من اولياء الله وهذا وامثاله كثير ليس هذا موضع بسطه
فهولاء الجهمية النفاة اما ان يوافقوا هولاء اولا فان وافقوهم كان كفرهم
اظهر من كفر اليهود والنصارى ومشركي العرب وكان جحدهم للمعارف
الكثيرة الضرورية اعظم من جحد السوفسطائية وان خالفهم وهو قولهم
قيل لهم اذا قلتم ان الله لا يتقرب اليه نفسه احد ولا يدعى اليه نفسه احد
وليس بين العبد وبينه نفسه طريق لا مستقيم ولا مستدير وانه لا
يذهب اليه بنفسه احد وان ذلك كله عندهم يعود الى بعض مقدوراته
ومخلوقاته مثلما يخلقه مما يرحم به العباد فاليها نذهب واليها نسير
فاذا قلتم هذا لم يكن لكم طريق الى افساد قول اولئك الاتحادية اذ قولكم
من جنس قولهم الا انهم توسعوا في ذلك فجعلوا كل من دعي الى شيء او
وصل اليه او سلك اليه فانما دعي الى الله ووصل اليه وسلك اليه وانتم تخصون
ذلك ببعض المخلوقات دون بعض فالفرق بينكم وبينهم فرق ما بين
العموم الى الخصوص ومشابهتكم لهم اقرب من مشابهة النصارى لهم

ولهذا كان يقول صاحب الفصوص ان النصارى انما كفروا لانهم خصوا
ادعوه ان جميع الموجودات هي بمنزلة ما تقوله النصارى في المسيح عليه السلام
فصل قال ابو عبد الله الرازي القسم الثالث في تقرير مذهب السلف
وفيه فصول الفصل الاول في انه هل يجوز ان يحصل في كتاب الله تعالى ما لا
سبيل الى العلم به اعلم ان كثيرا من الفقهاء والمحدثين والصوفية يجوزون ذلك والمتكلمون
ينكرونه قلت قول القائل ما لا سبيل لنا الى العلم به كلام مجمل قد يراد به ما
لا سبيل لبعض الناس الى معرفته وقد يراد به ما لا سبيل لاحد من الخلق الى
معرفته ثم قد يراد به لا سبيل لاحد الى فهم معناه ومعرفة شيء من المراد
به بل قد يكون مثل الاعجمي الذي حفظ حروف القرآن ولا يدري ما هو او
اذا خاطبته بعربية القرآن لم يفهم عنك وقد يخاطبك بالسنسكريتية ولا يدري ما تقول وقد يراد
به انه لا سبيل لاحد الى معرفة الخبر الواقع في الخارج كيف هو ومتى يقع او لم
يقع فان لفظ التاويل له عدة معان كما سنذكرها ان شاء الله تعالى والذين
جوزوا ذلك عمدتهم قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله ونبين انه ليس المراد
بهذا انه لا يعلم تفسيره الا الله ومعناه لا الله بل هذا القول خطا وما ذكره
من حجج المتكلمين يبطل هذا القول الذي لا سبيل على ان التاويل الذي هو صرف
اللفظ عن الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح والتاويلات التي لا يعلمها
مراد المتكلم هو التاويل المذكور في قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم على القراءة الاخرى بل هو لا المتكلمين لا يعلمون تاويله الذي هو نفس مراده
ومعرفة المراد به فان الراسخين في العلم الذين يعلمون هذا التاويل قد عرفوا
بعينه ويتردد ويقولون يجوز كذا ويجوز كذا فمن قال ان القرآن يجوز
ان يشتمل على ما لا سبيل لبعض الناس الى العلم به فقد اصاب في ذلك لكن
لا عن نقص في دلالة القرآن فكثير من الناس لا سبيل له الى ان يعلم كثيرا
من العلوم كالطب والنجوم والتفسير والحديث وان كان غيره يعلم ذلك وان اراد
انه لا سبيل لاحد الى معرفته بتقدير فقد غلط وان قال لا سبيل لاحد الى معرفة
حقيقته وكيفيته وكهيته ونحو ذلك فقد اصاب فسبيلي ان اعرف الفصل
وهذا الباب حتى يظهر الخطا من الصواب وما ذكره من حجج المتكلمين
يدل على انه ليس في ما يمتنع معرفة تفسيره ومعناه والمراد به هو الصواب

وعلى هذا

وعلى هذا عامة السلف لا يقولون ان في القران ما لا يعلم الرسول معناه
وتفسيره وانما عنى الله تعالى به ولا جبريل الذي جاء به ولا احد من المومنين
بل فيه ما لا يعلم عاقبته وما يوول اليه الا الله تعالى وبسط هذا له موضع اخر فصل
قال الرازي احتجوا بالايات والاخبار والمعقول اما الايات فكثيرة وقد ذكر منها
اربع عشرة اية احدها قوله افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها امر الناس
بالتدبر في القران ولو كان القران غير مفهوم فكيف يامرنا بالتدبر فيه الثاني
قوله تعالى افلا يتدبرون القران ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
فكيف يامر بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض والاختلاف مع انه غير مفهوم للخلق
الثالث قوله وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين
بلسان عربي مبين فدل على انه نازل بلغة العرب واذا كان كذلك وجب ان يكون
معلوما الرابع قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط منه لا يكون
الا بعد الاحاطة بمعناه قلت هذا مذكور في قوله تعالى واذا جاءهم امر من
الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين
يستنبطونه منهم ليس المراد به القران الخامس قوله تعالى تبيانا لكل شيء ونظيرها
ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء واما قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب
من شيء فهو بعد قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم
امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون ولهذا قال اكثر العلماء
ان الكتاب هنا هو اللوح المحفوظ وهذا الكلام يقتضي انه يبين لا يقتضي ان
كل ما فيه مفهوم فقد يقال ان فيه هذا وفيه هذا لكن يقال لما قصد به تبيان
كل شيء فبيانه نفسه وفهم معناه مقدم غيره قال السادس قوله هدى للمتقين
وما لا يكون معلوما لا يكون هدى السابع قوله حكمة بالغة وقوله وشفاء لما في الصدور
وهدى ورحمة للمومنين وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم الثامن
قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ولا يكون مبينا الا ان يكون
معلوما التاسع قوله تعالى اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في
ذلك لرحمة وذكرى لقوم يومنون فكيف يكون ذكرى مع انه غير مفهوم
العاشر قوله هذا بلاغ للناس ولينذروا به فكيف يكون بلاغا

السابع قوله تعالى هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يوقنون وقوله تعالى
قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها والبصائر جمع بصيرة
بمعنى الحجج والبرهان والبيان واحدتها بصيرة وقال الزجاج معنى البصائر
ظهور الشيء وبيانه وقال الجوهري البصيرة الحجة والاستبصار في الشيء
وقوله تعالى بل الانسان على نفسه بصيرة ولا حجة ولا برهان ولا بيان ولا ظاهر
الا اذا امكن فهم معرفته وما لا يمكن احدا من الخلق فهمه يمتنع ان يكون
كذلك الثامن قوله تعالى ومنهم من يستمع اليك افانت تسمع الصم ولو كانوا لا
يعقلون وقوله تعالى ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء
وقوله ومنهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك قالوا للذين اوتوا العلم
ماذا قال آنفا اولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا اهواءهم وقوله ولا تكونوا
كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون وهذا كله ذم لمن سمع الكلام ولم يفهم معناه
ولم يفهمه وانما يستحق الذم اذا كان الكلام مما يمكن فهمه وفقهه وما لا
يكون كذلك لم يستحق به الذم التاسع قوله تعالى الله نزل احسن الحديث وقوله
نحن نقص عليك احسن القصص وانما يكون احسن الحديث واحسن القصص
اذا كان مما يفقه ويعقل وما كان يمتنع فهم معناه كان ما يفهم ويعلم احسن
وانفع منه العاشر قوله تعالى ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر في
غير موضع قال بعض السلف هل من طالب علم فيعان عليه وانما يكون
متيسرا للذكر اذا امكن فهمه ليذكر معناه ويذكر الناس بما
ذكرهم به وما لا يفقه من الكلام ولا يمكن فقهه لا يمكن ان يتذكر
احد وليس مذكرا فضلا عن ان يكون متيسرا للذكر الحادي عشر
قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فجعل الرسول
بلسان قومه ليبين لهم ما ارسل به ومعلوم انه لو خاطبهم بلسان آخر
وترجمه لهم يحصل المقصود كان ذلك اتم في النعمة فكيف يخاطبهم بكلام لا
هو يفهم معناه ولا هم يفهمونه ولا يمكن احد فهمه وهل الارسال بمثل
هذا الا من اعظم المعايب التي يجب تنزيه الرب سبحانه وتعالى عنها

فانها لا تليق باحاد الناس سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا الثاني عشر
قوله تعالى فهل على الرسل الا البلاغ المبين وقوله وان تطيعوه تهتدوا ومعلوم
ان البلاغ المبين لا يحصل بكلام لا يمكن احدا فهمه بل لا يمكن فهمه للرسول ولا
للمرسل تعالى الله عن مثل ذلك الثالث عشر قوله تعالى كان الناس امة واحدة فبعث
الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا
فيه وما اختلف فيه الا الذين اوتوه ومعلوم ان حكم الله بالكتاب او حكم الكتاب بين المختلفين
لا يمكن الا اذا عرفوا ما حكم به من الكتاب وما تضمنه الكتاب من الحكم وذلك انما يمكن
اذا كان مما يمكن فهم معناه وتصور المراد به دون ما يمتنع ذلك منه الرابع عشر
قوله تعالى لقد ارسلنا الى امم من قبلك فزين لهم الشيطان اعمالهم فهو وليهم
اليوم ولهم عذاب اليم وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي اختلفوا
فيه وبيان ذلك بالكتاب انما يكون اذا كان فهم الكتاب ممكنا فاما اذا تعذر فهمه
فيمتنع ان يحصل به بيان ما اختلف فيه الناس الخامس عشر قوله تعالى وكيف تكفرون
وانهم تتلى عليكم ايات الله وفيكم رسوله وقد هدي الى صراط مستقيم ومعلوم
ان تلاوة ايات الله انما تكون بالكلام اذا كان مما يمكن فهمه ومعرفته دون
ما يتعذر ذلك فيه السادس عشر قوله تعالى المص كتاب انزل اليك فلا يك
في صدرك حرج منه لتنذر به وذكر للمؤمنين اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم
وقوله اتبع ما اوحي اليك من ربك ومعلوم ان اتباع ما امرهم الله من الكتاب
والحكمة انما يمكن بعد فهمه وتصور معناه وما كان من الكلام لا
يمكن احد فهمه لم يمكن اتباعه بل كان الذي يسمعه كالذي لا يسمع الا دعاء
ونداء وانما الاتباع لمعاني الكلام السابع عشر قوله تعالى ولو جعلناه قرانا
اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته اعجمي وعربي قال المفسرون لو جعله قرانا اعجميا لانكروا
ذلك وقالوا هلا بينت اياته بلغة العرب لتفهمه اقران عمي ورسول عربي فقد بين
سبحانه وتعالى انه لو جعله اعجميا لانكروه فجعله عربيا ليفهم معناه وليندفع
مثل هذا القول ومعلوم انه لو كان اعجميا لامكنهم التوصل الى فهمه بان
يترجم لهم مترجم اما ان يسمعه من الرسول ويترجمه او يحفظوه هم اعجميا
ثم يترجمه لهم كما ان من العجم من يحفظ القران عربيا ولا يفهم ويترجم له واما اذا كان

عربيا

عربيا لا يمكن احدا ان يفهمه لا الرسول ولا المرسل اليهم فانكار هذا اعظم من
انكار كونه اعجميا واذا كان الله تعالى قد بين انه لا يفعل الاول فهو ان لم يفعل هذا اولى
واحرى الثامن عشر قوله تعالى كتاب انزلناه اليك مبارك ليتدبروا اياته وليتذكر اولوا الالباب
ومعلوم ان تدبر اياته وتذكر اولوا الالباب اما يكون مع فهمه ومعرفة معناه امكان
واما بدون ذلك فهو متعذر التاسع عشر ان القران ايات والاية هي العلامة
والدلالة وانما يكون علامة ودلالة اذا دلت على شي واعلمت به وما كان دليلا ومعلما
وعلامة فانه يمكن ان يستدل به ويستعلم ما دل عليه وما لم يمكن ذلك فليس بدلالة
ولا علامة فما لا يمكن ان يفهم منه معنى ولا يستدل به عليه وليس في ايات الله فلا يكون
في كلامه الذي انزله العشرون قوله لقد جاكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله
من اتبع رضوانه سبل السلام وانما يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام اذا فهموه
وما لم يفهم من الكلام لا يهدي به الى شي لا سيما اذا كان لا يفهمه احد الحادي والعشرون
قوله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن
جعلناه نورا نهدي به من نشا من عبادنا وانك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله
الذي له ما في السموات وما في الارض الا الى الله تصير الامور ومعلوم ان الروح الذي
اوحاه من الكتاب والايمان ما يهتدي به من يهتدي من عباده اذا علموا ذلك
فاذا كان الكتاب لا يفهم لمن يهتدي احد بكلام لا يفهمه احد وكذلك قوله تعالى وانك
لتهدي الى صراط مستقيم فان هدايته الى ذلك بالكلام الذي سمع منه فاذا كان ما يبلغه هو
من الكتاب والسنة لا يفهمه لا هو ولا غيره ولا سبيل لاحد الى فهم لم يمكن ان يهدي
به احد الى صراط مستقيم الثاني والعشرون قال تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت
من لدن حكيم خبير وما لا يمكن فهمه لم يحكم ولم يفصل الثالث والعشرون قوله تعالى
تلك ايات الكتاب الحكيم وقال تلك ايات القران وكتاب مبين وقال الم تلك ايات الكتاب
الحكيم وقال ذلك نتلوه عليك من الايات والذكر الحكيم فعيل سوا بمعنى الفاعل وهو
الحاكم او بمعنى المفعول وهو المحكم فلا يكون حاكما ولا محكما الا اذا كان له معنى
يمكن فهمه ومعرفته والا فاللفظ الذي لا يمكن احد فهم معناه ليس بمحكم ولا
حاكم ولا محكم الرابع والعشرون قال تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاء من العلم
والذي جاه هو القران وانما يكون علما اذا كان ~~يمكن فهمه ومعرفته~~

متضمنا للعلم فيعلم به ما بين فيه واللفظ الذي لا يمكن احد فهم معناه ليس بعلم
ولا يدل على علم وليس من العلم بسبيل واذا كان لا يعلم معناه الا الله كان من علمه
الذي استأثر به لم يكن علما للعرب ولم يكن قد جاء عنه علما ولا علم احد به علما الخامس والعشرون
لكن الله يشهد انزل اليك انزله بعلمه سبحانه انزل القرآن بعلمه الى متضمنا للعلم فيه يراد
فيه علم بين المراد به اي وهو يعلم فان كل الموجودات يعلمها والمقصود مدح القرآن
وبيان اشتماله على علم الله تعالى واذا كان كذلك دل على ان ما فيه من العلم مستأثر
به الله تعالى بل انزله الى عباده وعلمهم اياه وهو من علمه الذي قال فيه ولا يحيطون
بشيء من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات والارض وهما لا يئوده اذا امكن
فهم معناه والا فاللفظ الذي لا يمكن فهم معناه لا علم فيه لاحد وقد دل هذا قوله
تعالى فان لم يستجيبوا لك فاعلموا انما انزل بعلم الله وان لا اله الا هو السادس
والعشرون قوله تعالى وقالوا لولا يأتينا بآية من ربه اولم تأتهم بينة ما في الصحف الاولى
وانما يكون بينا بما في الصحف الاولى اذا بين ودل عليه وعرف به وهذا
انما يكون بالكلام الذي يمكن فهمه وفهم معناه وما كان ذلك مستعصيا فهمه لكن
فيه نسبة ولا سبيل الى نسبة ولا لعربها ومثل هذا الالفاظ والحروف ليس بطويل ليس
وهذه اربعون وجها وكل منها دليل مستقل فتكون الدلائل المدلول الذي منها
دليل وما يكون ليس ايضا فصل قال الرازي واما الاخبار فقوله صلى الله عليه وسلم
اي تركتكم فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي وكيف يمكن
التمسك به وهو غير معلوم قلت لفظ الحديث الذي في صحيح مسلم عن جابر انتهى
في خطبته يوم عرفة واني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وانتم
فيه لا عترتي ولا ستتي وكذلك في صحيح البخاري عن انس اني اوصي وهل اوصى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا فقيل كيف اوصى وقد كتب على الناس الوصية
قال اوصى بكتاب الله وكذلك في صحيح البخاري ان عمر خطب الناس العدس وقاه
النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان الله هدى
واما السنة والقرآن قد وصانا بهما في غير موضع بذكر طاعة الرسول في
نحو من اربعين موضعا وذكر انزال الحكمة والقرآن في جملة مواضع والذي
يدل مع القرآن هو السنة واما لفظ العترة ففي صحيح مسلم عن يزيد بن حيان انه قال

وعند الباب الاول من الكتاب الثاني

حطا

خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بغدير يدعى خما بين مكة والمدينة فقال اني تارك فيكم
الثقلين احدهما اعظم من الاخر كتاب الله وحض عليه وقال عترتي اهل بيتي اذكركم
الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي ففيه انه امر باتباع القران
وانه وصى الامة باهل بيته واما قوله ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعده كتاب وعترتي
فقد رواه الترمذي وضعفه احمد وغيره وقوله كتاب الله وسنتي روي في حديث ضعيف
قال وعن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عليكم بكتاب الله فيه نبا ما كان
قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه
الله ومن ابتغى الهدى في غيره اضله الله وهو حبل الله المتين وهو الذكر الحكيم وهو
الصراط المستقيم وهو الذي لا تزيغ به الاهواء ولا يشبع به العلماء ولا يخلق عن
كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه من قال به صدق ومن حكم به عدل ومن خاصم به فلج ومن
دعي اليه بعدي دعي الى هدى والى صراط مستقيم قلت وهذا الحديث رواه الترمذي
وغيره ورواه ابو نعيم من طرق وفيه ولا تلتبس منه الالسن وليس في رواية الترمذي
ومن خاصم به فلج فصل قال واما المعقول فمن وجوه الاول انه لو ورد
في القران ما لا سبيل لنا الى العلم به لكانت تلك المخاطبة تجري مجرى مخاطبة العربي بما لم
يجه وانه غير جائز قلت بل هو اقبح من ذلك لان العربي او غيره اذا
خوطب بغير لسانه انكر ان يتوهم له ذلك الخطاب بلسانه فيتوصل الى فهم
معناه واما اذا خوطب بلسانه بكلام لا سبيل لاحد الى فهم معناه فهذا اقبح
من مخاطبة العربي بالعجم قال الوجه الثاني ان المقصود من الكلام الافهام
ولو لم يكن مفهوما لكان عبثا قلت بل هذا اقبح من العبث فان الانسان
قد يعبث بافعال يستريح بها ويلهو بها واما خطاب الناس بكلام لا سبيل
لاحد الى معرفة معناه فهذا لا يفعله احد من العقلاء البتة بل هو مثل مستقبح
باتفاق العقلاء والله تعالى وراء تنزيهه عن مثل ذلك ولكن هذا الوجه
والذي قبله لا يصح من مثل هذا الرازي الاحتجاج بمثلهما فانه واصحابه
ينصرون قول الجهمية الذين لا ينزهون الرب عن فعل ممكن بل
يجوزون عليه فعل كل مقدور ومن المقدور ان يخلق اصواتا

مولفة من جنس الكلام ولا يكون لها معنى او يكون لها معنى لا يعلمه غيره والرازي
ذكر في محصوله مسالة الاعور ان يتكلم الله بشي ولا يعني به شيا خلافا للحشوية ثم احتج بان
ذلك عبث والله تعالى منزه عن ذلك وهذا النقل والاستدلال ضعيفان فانا لا نعلم
احدا من الطوايف قال ان الله تعالى يجوز ان يتكلم بكلام لا يعني به شيا وانما قال من
قال انه لا يفهم الناس معناه وان كان قد عني به هو معنى فهذا القول الذي حكاه عن
الحشوية لا يعرف به قايل معين يحكى عنه وسوا عرف او لم يعرف فالحجة التي ذكرها ضعيفة
على اصله فان النزاع انما هو الكلام المولف من الحروف وهذا عنده مخلوق وهو يجوز
ان يخلق كل شي لا لحكمة وان كان هذا مما تعده العقلا عبثا فعنده لا ينزه عن مثل ذلك
فكانت الحجة ضعيفة على اصله ولكن العبث على الله ممتنع واصله المنافي لذلك باطل كما قد
بسط في موضعه فصل قال الرازي الوجه الثالث ان التحدي وقع بالقران وما لم
يكن معلوما لا يجوز التحدي به قال فهذا مجموع كلام المتكلمين فيقال هذه الحجج كما انها
دالة على فساد قول من قال ان في القران ما لا سبيل لاحد الى فهمه بل معرفة معناه
ممتنع فهو ايضا دال على فساد قول هولا المتكلمين نفاة الصفات او بعضها فهي حجة
على فساد قول الطايفتين وذلك ان هولا النفاة يقولون ان التوحيد الحق الذي
يستحقه الله تعالى ويجب ان يعرف به ويمتنع وصفه بنقيضه ليس هو في القران
ولم يدل عليه القران ودلالة الخطاب المعروفة وهو كون الرب ليس بداخل
العالم ولا خارجه ولا يشار اليه ولا يقرب من شي ولا يتقرب منه شي ولا يصعد
اليه شي ولا ينزل منه شي ولا يحجب العباد عنه شي ولا عنده شي دون شي بل جميع
الاشيا سوا ولا يحتجب عنهم بشي وانواع ذلك فمن المعلوم ان القران لم يدل على
شي من ذلك ولا بينه بل انما دل على نقيضه وهو اثبات الصفات تدل على
انه يقرب من غيره ويدنوا اليهم ويقرب العبد منه ويدنوا اليه وعلى انه عال
على جميع الاشيا فوقها وانه تنزل منه كلامه وتنزل الملايكة من عنده وتعرج
اليه وامثال ذلك وهم متفقون على ان ظاهر القران انما يدل على
الاثبات الذي هو عندهم تجسيم باطل بل كفر وغيرهم يقول بل دلالة
القران على ذلك نصوص صريحة بل ذلك معلوم بالاضطرار من القران والرسول
وسياتي كلامهم في حكمة انزال هذه الايات وقد ذكر فيها خمس وجوه الاول

تضعيف

تضعيف الوصول الى الحق ليعظم الاجر ومعلوم ان هذا يناقض كونه بيانا وشفا
وهدى وكونه قد جعله عربيا ليعقل وفسره للذكر وغير ذلك بما وصف به كونه
سهلا لمعرفة الحق وانه لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ونحو ذلك والثالث
انه اذا لم يمكن بيان المقصود افتقر الناس الى الادلة العقلية فيعرف الحق بالعقل
ومعلوم ان هذا يناقض ما وصف به ثم انه على هذا التقدير الذي يدعيه هولا كان ان
ينزل القران ولا يرسل الرسول اصلح للحق فان الهدى انما حصل لهم بعقل لم يحتاجوا فيه
الى الكتاب والرسول لكن الكتاب والرسول عندهم عارض هذا العقل ولهذا قال يقدم العقل
وما جاء به الرسول اما ان يعرض عنه واما ان يوضع محامل يحمل عليها وعلى التقديرين
فالكتاب والرسول ما حصل بهما بيان وهدى وعلم بل كانا عندهم سببا لضد ذلك وانما
حصل العلم باصول الدين والتوحيد عندهم معقول يخالف ما جاء به الرسول عليه الصلاة
والسلام لم يدل الرسول عليه السلام عليه ولا ارشد اليه وهذا في غاية المناقضة لما
احتجوا به من هذه الايات وكذلك الوجه الرابع وهو ان التاويل يفتقر الى تحصيل علوم
كثيرة والهدى ما حصل بالقران لكن بهذه العلوم وصنعت له محامل لئلا يضل به الناس
وهولا لا يقصدون بتاويل كلام المتكلمين معرفة مراده بل يقصدون بيان ما يحتمله اللفظ
كيف امكن ليحمل عليه وان لم يعلم ولا يظن انه اراده بل قد يعلم قطعا انه لم يرده ولهذا قالوا
اذا اختلف الصحابة على قولين جاز لمن بعدهم احداث تاويل ثالث بخلاف الاحكام
فانه لا يجوزون اذا اختلفوا على قولين احداث ثالث لان اتفاق الامة على قولين
اجماع على فساد ما عداهما وهذا بعينه وارد في التاويل فانه اذا قالت طايفة
معنى الاية المراد كذا وقالت طايفة معناها كذا فمن قال معناها ليس واحدا منهما
بل امر ثالث فقد خالف اجماعهم وقال ان الطايفتين مخطيون فان قيل هولا لا
يقولون اريد بل يقولون يجوز ان يكون المراد تمثيل كلام الصحابة لم يكن
بالاحتمال والتجويز وبتقدير ان يكون كذلك فالاحتمال لان ان كان احدهما
مرادا فلم يجمع على ضلال وان المراد هو الاحتمال الثالث المحدث بعدهم فلم يكن في
من عرف مراد الله تعالى بل الطايفتان جوزت ان تريد غير ما اراد الله تعالى

وهذا من اعظم الضلال واما الخامس الذي جعل السبب الاقوى وهو مخاطبتهم بالتخييل
فهو قول الملاحدة كما قد بسط في مواضع اذ المقصود هنا انما احتج به المتكلمون لنفاه
على ان القران قد بين الحق وهدى الخلق وانه ليس فيه ما لا يفهم هو حجة عليهم فانه على قولهم
لا بين الحق ولا هدى الخلق لا سيما تاويلاتهم لم تدل عليها البتة بل دل على نقيضها كما
قد بين وبتقدير ان يقال هو دل عليها بطريق التاويل فالحق انما هو المعقول الذي
ذكره لا معقول دل عليه القران وهذا هو الذي اوجب صرف اللفظ عن
مدلوله الظاهر الى خلافهم عندهم فلم يكن في القران دلالة على هذا المعنى بل انما دل
على نقيض الحق عندهم لكن قدمت دلالة العقل على دلالته واولئك الذين قالوا
ان فيه ما لا سبيل لاحد الى فهمه بل هم ايضا منعوا دلالته على الحق وهدايته
للخلق وزعموا ان الرسول لم يعرف ما يقراه ويبلغه وعلى قولهم فاحاديث
الرسول التي قالها كان يقولها وهو لا يدري معنى ما يقول فلا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم وعلى الوجه الخامس الاقوى كان يقول ذلك ليفهم الناس منه معنى وهو يعلم
ان ذلك المعنى باطل فقصد بالخلق ان يفهموا الباطل الذي هو نقيض الحق
واخبر بالحقائق على خلاف ما هي عليه وحقيقة ذلك انه كذب كذبا يعلم الناس
كذب ليعتقد الناس ذلك الكذب والاعتقاد الباطل فينتفعوا به وعلى قول
الجهلة الذين يقولون لم يكن يعرف معنى ما يقول ويذكره من ايات الصفات
واحاديثها فكلامه عندهم يجب ان يفهم منه معنى مع ان ظاهره اثبات
الصفات وكان خطابهم بلسان لا يفهمونه على قول هولاء خير من خطابهم
بذلك لانه على التقديرين لم يفهمهم حقا ولا خاطبهم بما يعلم انه حق ولكن اذا
كان الكلام اعجميا لا يترجم لهم لم يضلوا به كما لم يهتدوا به واما اذا كان
عربيا وظاهره الباطل على زعم هولاء فان الناس يفهمون ظاهره فيضلوا
به فلم يلتفوا به فهو على زعمهم مع كونه هو لم يكن يفهم معناه فيخاطب الناس به
فهموا منه ما هو كفر وضلال لا سيما ولم ينقل احد عنه انه نهى الناس عن
اعتقاد ظاهره وما دل عليه ولا نبههم على دليل عقلي يعرفون به الحق فعلى
زعمهم لم يتبين الحق لا بدليل سمعي ولا بدليل عقلي ولوازم اقوال هولاء

التي

التي تبين بطلان قولهم كثيرة وكما ان قولهم يستلزم الكفر بالكتاب والرسول وما
دل عليه من الادلة العقلية وما اخبر به من الادلة السمعية فهو ايضا في غاية
الفساد والبطلان من جهة العقل وهم انفسهم معترفون في غير موضع
بفساد اقوالهم النافية وتناقضها وقد ذكرنا من اقوال الرازي
وغيره من ذلك ما بين به ذلك فهم يشهدون ان الكلام عقلياتهم التي
عارضوا بها الرسول باطلة والسلف والخلف يشهدون بان الكلام الذي
عارضوا به الكتاب والسنة باطل وان هولاء لم يعرفوا الله وهي عند التامل والنظر
التام فيها تبين مطالبها وان القوم ليس عندهم على ما قالوه من النفي لا دليل عقلي
ولا سمعي بل من جنس اعداء الرسل الذين قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في
اصحاب السعير ومن جنس الذين قال فيهم افلم يسيروا في الارض فتكون
لهم قلوب يعقلون بها او اذان يسمعون بها فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب
التي في الصدور ومن جنس من قيل فيه ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون
ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا وبسط هذا له موضع اخر ولكن المقصود
هنا التنبيه على ان هذه الادلة التي احتج بها المتكلمون ادلة صحيحة ولا ريب في صحتها
وهي تدل على فساد قولهم وقول الاخرين من وجوه كثيرة فصل قال
الرازي واحتج مخالفوهم بالاية والخبر والمعقول اما الاية فمن وجوه الاول
قوله تعالى في صفة المتشابهات وما يعلم تاويله الا الله والوقوف ههنا
لازم وسياتي ذلك ان شاء الله تعالى الثاني الحروف المقطعة المذكورة في اوائل
السور واما الخبر فقوله ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله واذا
نطقوا به انكره اهل العزة بالله واما المعقول فهو ان الافعال التي كلفنا
بها قسمان منها ما نعرف وجه الحكمة فيه على الجملة بعقولنا كالصلاة والزكاة
والصيام فان الصلاة تواضع وتضرع للخالق والزكاة احسان الى المحتاجين
والصوم قصر النفس ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه كافعال الحج فانا لا نعرف
وجه الحكمة في رمي الجمرات والسعي بين الصفا والمروة ثم اتفق المحققون على انه

كما يحسن من الحكيم ان يامر عباده بالنوع الاول فكذا يحسن بالنوع الثاني
لان الطاعة في النوع الاول لا تدل على كمال الانقياد لاحتمال ان المامور
انما اتى به لما عرفه بعقله من المصلحة وجه المصلحة واما الطاعة في النوع الثاني فانه
يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم لانه لما لم يعرف وجه المصلحة لم يكن
اتيانه الا لمحض الانقياد والتسليم فاذا كان الامر كذلك كان في الافعال فلم لا يجوز
ان الامر كذلك في القران وهو ان القران الذي انزله الله تعالى علينا وامرنا به
وبتعظيمه وقراته ينقسم الى قسمين منه ما يعرف معناه ويحفظ بفحواه ومنه
ما لا يعرف معناه البتة ويكون المقصود من انزاله والتوكيد بقراته وتعظيمه ظهور
كمال العبودية والانقياد لاوامر الله تعالى بل ههنا فايدة اخرى وهو ان الانسان
اذا وقف على المعنى واحاط به سقط وقعه عن القلب واذا لم يقف على المقصود
مع جزمه بان المتكلم بذلك الكلام احكم الحاكمين فانه يبقى متلقيا له ابدا ومتكفرا فيه
ابدا ولباب التكليف اشتغال البشر بذكر الله تعالى والتفكر في كلامه فلا يبعد
ان يقال ان يقال تبقى العبد مكبوب الذهن مشتغل الخاطر بذلك مصلحة عظيمة له
فيتعبده الله بذلك تحصيلا لهذه المصلحة قال فهذا ما عندي من كلام الفريقين في هذا
الباب قلت ذكر القولين ولم يرجح احدهما ولم يذكر جواب احدهما عن حجة الاخرين
فبقيت المسئلة على الوقف والحيرة والشك وكذلك لما ذكر بعد هذا تقرير قول من حرم
التاويل فانه هنا ذكر الخلاف في جواز ورود ما امكن فهم معناه وهناك ذكر
قول من اوجب وقوع ذلك وحرم التاويل وقد ذكر حجة كل قوم ولم يذكر لهم جوابا
عن حجة الاخرين فبقيت المسئلة مما تتكافا فيها الادلة عنده واما في تفسيره فرجح
المنع من التاويل كما رجحه ابو المعالي في اخر قوله وكما رجحه ابو حامد في اخر اقواله
قال في تفسيره فعند هذا لا يحتاج الى ان يعرف اي ذلك المرجوح هو المراد
ابدا لا السبيل الى ذلك انما يكون ترجيح مجاز على مجاز وترجيح تاويل على
تاويل وذلك الترجيح لا يكون الا بالدلالة اللفظية وانها ظنية كما بينا لا سيما
الدلايل المستعملة ترجيح مرجوح على مرجوح اخر ومثل هذا لا يفيد الا الظن
الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلايل في المسايل القطعية محال قال فلهذا التحقيق ذهبنا الى ان

نعد

بعد اقامة الدلالة العقلية على ان حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز
الخوض في تعيين التاويل قال فهذا منتهى ما جعلنا في هذا الباب قلت وسبب
هذه الحيرة والتوقف ان كلا القولين الذين حكاهما عن المتكلمين والذي حكاه عن
السلف قول باطل والقول الذي حكاه عن السلف ليس قولهم ولا قول احد منهم
ولا يعرف عن احد من الصحابة والتابعين كما سياتي الكلام عليه واما هنا فانما
ذكر النزاع في جواز اشكال القران عن ما لا يمكن علمه وقد بينا ان هذا يراد به
امور يراد به اشتماله على لفظ لا يمكن احدا معرفة معناه بل يكون كاللفظ
الاعجمي عند العربي والصواب ان هذا لا يجوز ولا يعرف عن احد من السلف
تجويز هذا وانما قال كثير منهم ان الوقف على قوله وما يعلم تاويله الا الله ولكن
لم يريدوا هذا المعنى كما سنذكره ان شاء الله تعالى ويراد به انه لا يمكن بعض
الناس فهمه وهذا موجود فما كل احد يمكنه العلم بكل ما يمكن غيره العلم به
لا من معاني القران ولا من الحديث ولا من الفقه ولا من العربية ولا الطب
ولا الحساب ولا سائر علوم بني ادم ويراد به ان لبعضه تاويلا يؤول اليه لا يعرف
حقيقة ذلك التاويل الا الله والصواب ان ذلك كذلك ولم ينازع احد من السلف
في مثل ذلك ايضا كما سنبينه في لفظ التاويل واذا كان كذلك فما ذكره من الوجوه
يدل على المعنى الاول فانه لا بد لكل ما انزل الله تعالى من معنى يمكن فهمه ولكن اصحاب
التاويلات الفاسدة والتفسيرات المحرفة يدعون ان ذلك المعنى هو معنى الاية وهي في
ذلك مخطئون واذا كان كذلك فالجواب عما ذكره من حجتين من حجة من جوز
ذلك ان يقال اما قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله فهذه الاية فيها قراءتان وقولان
مشهوران ونحن نسلم قراءة من قرا وما يعلم تاويله الا الله لكن من اين
لهم ان التاويل الذي لا يعلمه الا الله هو المعنى الذي عنى به المتكلم وهو مدلول
اللفظ الذي قصد المخاطب افهام المخاطب اياه وهو سبحانه وتعالى لم يقل وما
يعلم معناه الا الله ولا قال وما يعلم تفسيره الا الله ولا قال وما يعلم مدلوله ومفهومه
الا الله ولا ما دل عليه الا الله بل قال وما يعلم تاويله الا الله ولفظ التاويل
له في القران معنى وفي عرف كثير من السلف واهل التفسير معنى وفي اصطلاح كثير من المتاخرين

له معنى وبسبب تعدد الاصطلاحات والاوضاع فيه حصل اشتراك غلط بسببه
كثير من الناس في فهم القران وغيره وهذه المعاني الثلاثة موجودة في كلام الناس وقد
يذكر بعضهم فيها معنيين ومنهم من يذكر الثلاثة معرفة بل كثير من اهل التفسير يذكرون
في اول تفسيرهم المعنيين ثم يذكرون المعنى الثالث في موضع اخر كما ذكره ابو الفرج بن
الجوزي في تفسيره فقال فصل اختلف العلما هل التفسير والتاويل بمعنى ام يختلفان
فذهب قوم يميلون الى العربية انها بمعنى قال وهذا قول جمهور المفسرين من المتقدمين
وذهب قوم يميلون الى الفقه الى اختلافهما فقالوا التفسير اخراج الشي من
مقام الخفا الى مقام التجلي والتاويل نقل الكلام عن وضعه الى ما لا يحتاج في اثباته
الى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ فهو ماخوذ من قولك آل الشي الى الدا اي صار اليه ثم
قال في اية آل عمران قال وفي التاويل وجهان احدهما انه التفسير والثاني انه العاقبة المنتظرة والراسخ
الثابت فهل يعلم الراسخون تاويله ام لا فيه قولان احدهما انهم لا يعلمونه وانهم
وقد روى طاوس عن ابن عباس انه قرا ويقول الراسخون في العلم امنا به والى
هذا المعنى ذهب ابن مسعود وابي بن كعب وابن عباس وعروة بن الزبير وقتادة وعمر بن عبد العزيز
والفرا وابو عبيد وثعلب وابن الانباري والجمهور قال ابن الانباري في قراءة عبد الله
ان تاويله الا عند الله وفي قراءة ابي وابن عباس ويقول الراسخون قال وقد انزل الله في
كتابه اشيا استاثر بعلمها لقوله تعالى قل انما علمها عند ربي وقوله وقرونا بين ذلك كثيرا
فانزل الله المجمل ليومن به المومن فيسعد ويكفر به الكافر فيشقى قال الثاني
انهم يعلمون فهم داخلون في الاستثنا وقد روى مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنهما انه
قال انا ممن يعلم تاويله وهذا قول مجاهد والربيع واختاره ابن قتيبة وابو سليمان
الدمشقي قلت هذان القولان مرتبان على القولين في معنى التفسير فمن قال
تاويله هو تفسيره فالراسخون يعلمون تفسيره ومن قال تاويله عاقبته المنتظرة
فهذا لا يعلمه الا الله تعالى ولم يذكر ابو الفرج في الاية القول الذي ذكره في اول كتابه
وهو ان التاويل نقل الكلام عن وضعه الى ما يحتاج في اثباته الى دليل لولاه
ما ترك ظاهر اللفظ وقد احسن حيث هذا المعنى في هذه الاية وانما ذكر هذا بعض المتاخرين

ولكن

لم يذكر هذا المعنى في قوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله فان احدا
من السلف لم يذكره

ولكن السلف لهم قراءتان وقولان منهم من قال التاويل لا يعلمه الا الله وهولاء لم
يريدوا بذلك تفسيره بل فسروا القران كله كابن الانباري والفرا وغيرهما وتكلموا
على مشكله بل ارادوا به ما استاثر الله بعلمه بما يوول اليه والعلما يعلمون تاويله
وهو التفسير ولا منافاة بين القراتين والقولين ولم يقل احد من السلف ان
المتشابه كله مصروف عن ظاهره الى ما يخالف ظاهره وان ذلك المصروف اليه
لا يعلمه الا الله بل هذا باطل من وجوه كثيرة كما بسط في موضعه وكذلك
كثير من المفسرين غير ابن الجوزي يذكرون في اول كتبهم الفرق بين التاويل
والتفسير ثم يذكرون في الاية التاويل بمعنى لا يعلمه الا الله كما ذكر ذلك
الثعلبي والبغوي وغيرهما قالوا واللفظ للبغوي قد جا الوعيد في حق من قال
في القران برايه وذلك في حق من قال من قبل نفسه شيئا من غير علم فاما التاويل
وهو صرف الاية الى معنى محتمل موافق لما قبلها وما بعدها غير مخالف للكتاب
والسنة من طريق الاستنباط فقد رخص فيه لاهل التفسير وهو الكلام
في اسباب نزول الاية وشانها وفضلها فلا تجوز الا بالسماع بعد ثبوته من
طريق النقل واصل التفسير من التفسرة وهي الدليل من الما الذي يعطر فيه
الطبيب فيكشف عن علة المريض كذلك المفسر يكشف عن شان الاية وقصتها
واشتقاق التاويل من الاول وهو الرجوع يقال اولته اي صرفته فانصرف وذكر
من طريق اسحق بن راهويه نا جرير بن عبد الحميد عن المغيرة عن واصل بن
حيان عن ابي الاحوص عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان
القران انزل على سبعة احرف لكل اية منها ظهر وبطن ولكل حد مطلع
وروي لكل حرف حد ولكل حد مطلع قال واختلفوا في تاويله قيل الظهر
لفظ القران والبطن تاويله وقيل الظهر ما حدث عن اقوام غضبوا
فعوقبوا فهو في الظاهر خبر وفي الباطن عظة وتحذير ان يفعل
احد مثل ما فعلوا فيحل به ما حل بهم وقيل معنى الظهر والبطن التلاوة
والفهم يقول لكل اية ظاهر وهو ان يقراها كما انزلت قال الله تعالى ورتل القران

وباطن وهو التدبر والتفكر قال الله تعالى كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا اياته
ثم التلاوة يكون بالعمل والحفظ والدرس والفهم يكون بصدق النية وتعظيم الحرمة للعظمة
وقوله لكل حرف حد اراد حد في التلاوة والتفسير لا يجاوز في التلاوة لا يجاوز المصحف
وفي التفسير لا يجاوز المسموع وقوله لكل حد مطلع اي مصعد يصعد اليه من
علم ويقال المطلع الفهم وقد يفتح الله تعالى على المتدبر والمتفكر في التأويل والمعاني
ما لا يفتحه على غيره وفوق كل ذي علم عليم فقد جعل هو لا الفرق بين التفسير
والتأويل ان التفسير يعلم بالنقل والسماع والتأويل ما يفهم من الآية بالاستنباط
منها بحيث يكون ذلك المعنى موافقا لما قبلها وما بعدها غير مخالف للكتاب والسنة وما
كان كذلك يجب ان يكون ظاهرها وهذا اقول رابع في معنى التأويل وقوله تعالى
وما يعلم تأويله الا الله قالوا واللفظ للبغوي وانتهى تأويله بقيامه وعلمه دليله
سيبدل تأويل ما لم تستطع عليه صبرا وقيل انتهاء عاقبته وطلبنا خذ هذه
الآية من حساب الجمل دليل قوله ذلك خير واحسن تأويلا اي عاقبة قلت
هذان القولان للذين ذكرهما ابن الجوزي فالتأويل بمعنى صرف الآية الى الخلاف
الظاهر هاهم يذكر احد من هؤلاء المفسرين انه مراد من قوله تعالى وما يعلم تأويله
الا الله وهؤلاء قالوا لم ينقل عن احد من السلف وانما فهم بعض المتأخرين
لانه كان في اصطلاحهم لفظ التأويل يريد به هذا فظنوا ان هذا هو التأويل
في لغة القرآن وهؤلاء يلزمهم ان لا يكون شيء من المتشابه اريد به ما هو خلاف
الظاهر فيه بل كله اريد به خلاف ما دل عليه لفظه وهذا القول كما يذكره
هؤلاء المفسرون واكثر جمهور المفسرين فما انه منقول عن احد من السلف
الذين فسروا الآية بما نقل عن السلف لم يذكر هذا القول لا نه غير مأثور
عنهم ولا هو معروف للغة القرآن ولا لغة العرب مطلقا ولا هو صحيح من جهة المعنى
كما قد بسط في موضعه واما ما ذكره من ان البصر ماخوذ من البصر
وهو الماء الذي يطرق به الطين الذي استدار فمثل هذا قد يقوله بعض
الناس يحملون اللفظ المشهور مشتقا من لفظ اخر منه وهنا اذا اريد
به الثاني فهو غريب واما اذا اريد ان ذلك هو الاصل لهما فهو على طريق الامر

بالعكس

بالعكس فان لفظ الفسر والتفسير مشهور من كلامهم وهو البيان والايضاح
قال اهل اللغة واللفظ للجوهري الفسر البيان وقد فسرت الشي افسره بالكسر وفسرا
والتفسير مثله واستفسرته كذا اي سالته اي سالته ان يفسر لي قال والفسر
مثله واستفسرته كذا اي سالته ان يفسر لي قال والفسر نظر الطبيب الى الما
وكذلك التفسرة قال واظنه فسر كذا قلت وهذا اللفظ جا في القران قوله تعالى ولا
ياتونك بمثل الا جيناك بالحق واحسن تفسيرا قالوا احسن بيانا وتفصيلا
والتفسير البيان والكشف وهو تفعيل من الفسر وهو كشف ما عطي قوله واحسن
تفسيرا فان المطلوب من الكلام شيان ان يكون حقا لا باطلا فان الباطل يمقت
وان زخرف وان يكون الكلام مبرهنا مبينا قد قام دليله وهو التفسير
الذي يوضحه تصورا وتصديقا فبين المراد بالكلام وبين الدليل على صحته حتى
بين انه حق ولا يحسن ان يقال هنا واحسن تاويلا لان هذا دل عليه قوله
بالحق والتاويل يتعلق بالمعنى المدلول عليه واما التفسير فانه يتعلق بما يدل
على المراد والذين نظروا في الاشتقاق الاوسط قالوا ومنه السفر والاسفار
واسفرت المراة عن وجهها واسفروا بالفجر والسفر ايضا بياض النهار
والسفرة الكتبة والسافر الكاتب والسفر الكتاب لانه يبين ويوضح ما فيه من الكلام
ويدل عليه ومنه قوله وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة قالوا نيرة باد
ضوها وسرورها يعلوا ووجوه يومئذ عليها غبرة قيل غبار وقيل سواد
قيل هو من العبوس والهم كما ترى وجه المهموم والميت والمريض سنة الغبار
والقترة قيل هو السواد قال الزجاج يعلوها سواد كالدخان وقيل القترة هي
غبار والغبرة الاولى هي العبوس وهذا قول ابي عبيدة قال القترة هي الغبار
ومنه قوله يرهقها قترة ومنه قترة الجيش وعلى قول الزجاج وغيره انه ماخوذ
من القتار وهو الدخان والقتار ريح السوا وقد قتر اللحم يقتر اذا ارتفع
قتاره والقتار ايضا دخان العود وقترة الجيش مشبهة بهذا وهذا اصح
فان القترة ابلغ من الغبرة قال تعالى ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة قال الزجاج
القترة الغبرة التي معها سواد قال ابو عبيدة هو العبادة والاول قول المفسرين

هو الذي جاء به القرآن في غير موضع كقوله تعالى ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى
ورحمة لقوم يؤمنون هل ينظرون إلا تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق
فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل وقد خسروا أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون
وقال تعالى بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله فالتأويل الذي وعدوا به هو الذي
وعدوا به من البعث والنشور والحساب والجزاء والثواب والعقاب والجنة والنار وما فيهما من
أصناف العذاب والنكال وأصناف النعيم والسرور والكرامة والخلود وما أشبه ذلك مما أخبر الله
تعالى أنه كائن في الآخرة فقال تعالى هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول يوم يأتي
ما وعدوا به من ذلك وقال تعالى بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله يقول
لما يأتهم ما وعدوا به من العذاب والنكال والخلود في النار وقال تعالى وما يعلم تأويله
إلا الله يعني ما وعد الله في القرآن من البعث والنشور والحساب والجزاء والثواب والعقاب
والجنة والنار وما فيهما من أصناف العذاب والنكال وأصناف النعيم والسرور والكرامة
والخلود وقال تعالى يوم يأتي تأويله يقول يوم يأتي ما وعد الله في القرآن من البعث
والنشور والحساب والجزاء والثواب والعقاب والجنة والنار وما فيهما من أصناف العذاب
والنكال وأصناف النعيم والسرور والكرامة والخلود وقال تعالى هذا تأويل رؤياي من قبل
قد جعلها ربي حقا يقول هذا تحقيق رؤياي التي رأيت من قبل وقال تعالى هذا تحقيقها
وقرأ قوله تعالى هذا تأويل رؤياي من قبل قال هذا تحقيقها وقرأ وما يعلم تأويله
إلا الله وقال معمر بن راشد تأويله الجزاء الآخر رواه ابن أبي حاتم وغيره وقال تعالى
أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين بل كذبوا
بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين
أخبر تعالى أن الذين كذبوا القرآن الذي لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم
تأويله فلم يعرفوا الخبر ولا أحاطوا بعلمه هو معرفة معناه وتأويله هو
الخبر عما يؤول إليه من الوعد والوعيد في الدنيا والآخرة هذا أصح الأقوال في قوله ولما يأتهم
تأويله قال أبو الفرج بن الجوزي في قوله تعالى ولما يأتهم تأويله قولان أحدهما تصديق ما
وعدوا به من الوعيد الثاني لم يكن معهم علم بتأويله قاله الزجاج قلت وكذلك قال مجاهد
منهم النعمان وهذا لفظه قال بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه يعني القرآن كذبوا به ولم يحيطوا
بعلمه ولما يأتهم تأويله أي عاقبته ما وعد الله تعالى في القرآن أنه يؤول إليه أمرهم من
العقوبة يريد أنهم لم يعلموا ما تؤول إليه عاقبة أمرهم قلت الصواب هو الأول وهو أنهم
لما يأتهم نفس تأويله أي لما يأت بعد تأويله الذي أخبر عنه فيه أيريد أنهم يعلموا تأويله
فإن هذا المعنى الذي نفاه بأنهم لم يحيطوا بعلمه ويدل عليه استقراؤه لما يأتهم تأويله وقال
هناك لم يحيطوا ولما يأتهم ما ينتظر وقوعه ويقرب وقوعه ويدل على أن تأويله
يأتيهم لقوله تعالى أتى أمر الله فلا تستعجلوه وقال فانظر كيف كان عاقبة الظالمين

لأن

لان عاقبة هولا اذا اتاهم تاويله مثل عاقبة اولئك ومنه قوله تعالى سنريهم اياتنا في
الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقوله ولم يحيطوا بعلمه اي لم يحيطوا بعلم
القران اي بما فيه من العلم ولا بالعلم وقيل ولم يحيطوا بعلم التكذيب لانهم كانوا في شك
وهو ضعيف وقال في موضع اكذبتم باياتي ولم تحيطوا بها علما اي لم تحط علمكم بها فانما
تجعل العلم محيطا بالمعلوم وتارة تجعل العالم محيطا بالعلم لقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من
علمه الا بما شاء والعلم يضاف الى العلم تارة والى المعلوم اخرى وهذا يويد ان قوله
تعالى بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه اي لم يحيطوا بمعرفته فعلمهم انه لم يحط به والعلم
الذي فيه هو من ذلك فلم يحيطوا بشيء من هذا العلم وهذه الاية توجب ان
الانسان لا يكذب الا بخبر بعلم يعرف انه كذب والخبر المجهول يسكت عنه لقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين فلا
يكذب به ولا يقفوه ويتبعه كما امر النبي صلى الله عليه وسلم فيما حدثنا اهل الكتاب وقد قال تعالى فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تومنون بالله واليوم الاخر ذلك خير واحسن تاويلا وقال يعقوب
ليوسف وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تاويل الاحاديث وقال الفتيان ليوسف
نبينا بتاويله انا نراك من المحسنين قال لا ياتيكما طعام ترزقانه الا نباتكما بتاويله قبل ان ياتيكما
وقال الملا للملك اضغاث احلام وما نحن بتاويل الاحلام بعالمين وقال الذي نجا منهما
وادكر بعد امة انا انبئكم بتاويله فارسلون وقال يوسف يا ابت هذا تاويل رؤياي من
قبل قد جعلها ربي حقا الى قوله رب اتيتني من الملك وعلمتني من تاويل الاحاديث فلفظ التاويل في
جميع موارده ما يوول اليه الشيء وهو عاقبته وتاويل الكلام ما يوول اليه والكلام
اما امر واما نهي واما خبر فتاويل الخبر هو نفس الشيء المخبر وتاويل الامر هو نفس
الفعل المامور به والانسان قد يعلم تفسير الكلام ومعناه ولا يعلم تاويله
فان التاويل يفتقر الى معرفة هيئة الموجودة في الخارج والتمييز بينها وبين غيرها
وليس كل من فهم الكلام وتفسيره علم ذلك كالذي يعرف اسما امكنة الحج وافعاله وقد
قرا القران والحديث وكلام العلماء في ذلك لكنه لم يعرف عين البيت وعين الصفا والمروة
وعين عرفة وعين المشعر الحرام ونحو ذلك مما لا يعرفه الانسان الا بالمشاهدة
ولكن قد يعرف بالعلم ولهذا قال ابو عبيدة لما ذكر تنازع الفقهاء وبعض
اهل اللغة في اشتمال الصماء قال والفقهاء اعلم بالتاويل وهذا هو التفسير الذي
يعلمه العلماء وهو اخص من التفسير

وذلك ان اهل العلم بتاويل الامر والنهي والحلال والحرام مثل الذين يعرفون عين المامور
به والمنهي عنه والملزم ولهذا يفتون ويتكلمون في الامور المعينة مثل الذين يعرفون ان
هذه الجهة جهة القبلة وان هذا اللباس مما يحرم او يكره لبسه وان هذا المكان
هو الميقات الذي يحرم منه كما يعرف الطبيب اعيان الامراض والادوية وبمنزلة
الارض المحدودة والشخص المسمى ونحوهما فالمشهودون يشهدون على قول المقر
وعلى شاهد اخر او حاكم وهم انما يشهدون بما يعلمون لكن لا يعرفون عين المسمى
الموصوف والذين يعرفون مسميات تلك الحدود يعرفون نفس الارض المحدودة
ونفس الشخص الذي اسمه فلان بن فلان والشاهد اذا عين المشهود عليه وشخصه
فهذا بمنزلة التاويل بخلاف ما اذا شهد على مسمى موصوف لم يعينه فانه وان كان كلامه
مفهوما لكن لم يدل على العين ويحرم ان يسمى غير المشهود عليه بذلك الاسم ولهذا
كثير من الناس يعرف من تفسير القرآن ما يعرف ويعرف معنى الابلاء والظهار والمنعة
والخلع ونحو ذلك بل ويعرف اقوال العلماء فيها ولا يقدم على التعيين خوف الغلط
بالمعرفة بمطابقة ما في الخارج لذلك الكلام هو معرفة بالتاويل وهو احص من التفسير
وكثير من الفقهاء يعرف تاويل الآية والحديث وعين المراد وان امكنه بيان دلالة
اللفظ ولا يعرف عين المراد ومثل هذا موجود في الطب وعلم من العلوم واذا
تبين هذا فالقرآن وكل كلام اما خبر واما انشاء فالطلب فما اخبر به فتاويله يطلب
المخبر به والله تعالى قد اخبر عن نفسه بما دل من اسمائه وصفاته فتاويل ذلك هو
الرب نفسه تعالى وتقدس بصفاته وهو سبحانه لا يعلم ما هو الا هو ولهذا كان السلف
كربيعة ومالك وابن الماجشون واحمد بن حنبل وغيرهم يقولون استواؤه معروف يعني الاسماء
والصفات وان لم يعلم كيفيته لقول ربيعة ومالك الاستواء معلوم والكيف
غير مجهول وفي كلام بعضهم ثامن لا يعلم كيف هو الا هو ونحو ذلك
وهذا مذهب السلف والجمهور ان الرب سبحانه وتعالى وصفاته لا يعلمها
البشر وقد يسمونها ماهيته وحقيقته وكيفيته ولهذا قال الشيخ ابو محمد بن ابي زيد
ولا يطلعون على ماهيته ذاته وقال الشيخ ابو علي بن ابي موسى والشيخ ابو الفرج
المقدسي وغيرهما لا تجري ماهيته ومقاله ولا تخطر على قلب كيفيته قال
وطائفة من المتكلمين يدعون انهم عرفوه حق المعرفة وليس الامر كذلك

وراء ما عرفوه كما يقول ذلك كثير من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم وهو لا يقولون
ليس له حقيقة ولا ماهية ولا كيفية وراء ما عرفوه وهذا قد بسط الكلام عليه
في مواضع وذكر النزاع بين ضرار بن عمرو وغيره وما قال في ذلك القاضي ابو بكر
وغيره والمقصود هنا معرفة مسمى التاويل في القران واللغة التي بها نزل
القران واذا عرف ذلك فاذا قيل التاويل لا يعلمه الا الله بمعنى ان ما وعد به من
الثواب والعقاب لا يعلم قدره ولا صفته الا هو ولا يعلم وقته الا هو وهذا حق
قال تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وفي الحديث الصحيح يقول الله تعالى اعددت
لعبادي الصالحين ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واذا قال
عن صفات الرب كالاستوا وغيره كما قال ربيعة ومالك وغيرهما ان الاستوا معلوم
والكيف مجهول والكيف مجهول لنا غير مجهول له وهو من التاويل الذي لا يعلمه الا الله
بخلاف معنى الاستوا فان هذا معلوم وهو من تفسير اللفظ والسلف تكلموا في معنى الاستوا الذي قال ربيعة ومالك وغيرهما انه
فان هذا معلوم وقد ذكرت الفاظهم في غير هذا الموضع وقد قال بعضهم مذهب
السلف واجماعهم منعقد على ان لا يزيدوا على قراءة الاية كما ذكر ابو الفرج بن الجوزي
في تفسيره قال الخليل بن احمد العرش السرير وكل سرير للملك يسمى عرشا قال واعلم
ان ذكر العرش مشهور عند العرب في الجاهلية والاسلام قال امية بن ابي الصلت
مجدوا الله فهو للمجد اهل ربنا في السما امسى كبيرا
بالبنا الاعلى الذي سبق الناس وسوى فوق السما سريرا
سرجعا ما يناله بصر العين يرى دونه الملائك صورا
في العرش كقنديل معلق بين السما
والارض قال واجماع السلف منعقد على ان لا يزيدوا على قراءة الاية وقد
فسر قوم فقالوا العرش الملك وهذا عدول عن الحقيقة الى التجوز مع مخالفة
الاثر الم تسمعوا قوله وكان عرشه على الما اتراه كان ذلك عليه الما وقال
بعضهم استوى بمعنى استولى واستدل بقول الشاعر قال وهذا
قد استوى بشر على العراق من غير سيف ولا دم مهراق
منكر عند اهل اللغة قال ابن الاعرابي لا يعلم استوى بمعنى استولى ومن
قال ذلك فقد اعظم قال وانما يقال استولى فلان على كذا اذا كان بعيدا منه

القرية

غير متمكن منه ثم يمكن والله تعالى لم يزل مستوليا على الاشيا وهذا البيت لا يعرف قايله كذا
قال ابن فارس اللغوي ولو صح فلا حجة فيه لما بينا من استيلا من لم يكن مستوليا فنعوذ
بالله من تعطيل الملحدة وتشبيه المجسمة وقايل هذا القول ان اجماع السلف منعقد على
ان لا يزيدوا على قراءة الاية ان اراد به انهم لا ينفون ما دلت عليه وما ذكر فيها
بتاويلات النفاة مثل قولهم العرش الملك او استوى بمعنى استولى ونحو ذلك فهذا
صحيح وان اراد ان السلف لم يكونوا يعلمون معنى الاستوا ولا فسروه فهذا باطل
خلاف المنقول المتواتر عنهم مثل قول ربيعة ومالك لما قيل لهما الرحمن على العرش
استوى كيف استوى فقال مالك الاستوا معلوم والكيف مجهول والايمان
به واجب والسوال عن الكيف بدعة وذكر البخاري في صحيحه
في كتاب التوحيد لما ذكر الاستوا قال ابو العالية استوى الى السما ارتفع فسوى
خلقهن وقال مجاهد استوى على العرش علا على العرش وهذا مما رواه اهل
التفسير فروى ابن ابي حاتم وغيره بالاسناد المعروف عن ابي العالية في قوله تعالى
ثم استوى الى السما قال ارتفع قال وروي عن الحسن والربيع بن انس مثله وفي قوله
تعالى فسواهن قال سوى خلقهن واعاد ذلك في قوله تعالى ثم استوى على العرش
وروي عن قتادة انه قال استوى على العرش في اليوم السابع قال وروي عن محمد بن
اسحق مثل ذلك قلت وكذلك رواه الشافعي في مسنده في فضل يوم الجمعة انه اليوم
الذي استوى الله تعالى فيه على العرش وقال البغوي في قوله تعالى ثم استوى الى السما
قال ابن عباس واكثر مفسري السلف ثم ارتفع الى السما وقال البغوي ايضا
في قوله تعالى ثم استوى على العرش قال الكلبي ومقاتل استقر وقال ابو عبيدة صعد
وذكر غيره عن الخليل بن احمد مثل قول ابي عبيدة انه بمعنى صعد وارتفع وذكر
شاهده من كلام العرب وذكروا عن ابن عباس انه قال استوى استقر وكذلك
قال ابن قتيبة وغيره وقد زعم بعضهم ان معنى قولهم الاستوا معلوم ان مجي لفظ
الاستوا في القران معلوم وهذا باطل فان كونه في القران امر ظاهر يعرفه جميع الناس
لا يسال عنه ولكن السايل لما قال كيف استوى سال عن الكيفية فبينوا له
ان الكيفية لا نعلمها نحن ولكن نعلم معنى الاستوا فدل على ثبوت كيفية
في نفس الامر غير معلومة لنا وكذلك قال ابن الماجشون واحمد بن حنبل

استوى الى السما

وغيرهما

وغيرهما ولو قدر ان الكيفية منتفية فلا تنفي الكيفية عن معدوم فلو لم يكن
ان ثم استوا ثابت في نفس الامر لم يجز نفي الكيفية عنه ولو كان المراد الاستيلا
ونحوه لم يحتج ان يقال في ذلك والكيف مجهول او معدوم وهذا مبسوط في غير
هذا الموضع والمقصود هنا بيان لفظ التاويل وان معناه في القران وكلام من
يتكلم بلغة القران غير معناه عند الذين اصطلحوا على ان جعلوه اسما للمعنى المرجوح
في اللفظ ولم يجعلوا معناه المنصوص الظاهر داخلا في مسمى التاويل فقوله هل
ينظرون الا تاويله يوم ياتي تاويله هو تاويل ما اخبر به هذا التاويل لا يخالف ظاهر
اللفظ ولا نصه بل تاويل مطابق لظاهر اللفظ الذي اخبر الله تعالى به فخبر الله عما
وعد به واوعد به دل ظاهره على معنى وتاويل الكلام ذلك المعنى الموجود في الخارج
واللفظ مطابق للمعنى الذهني والمعنى الذهني مطابق لذلك الموجود في الخارج واذا
قيل الراسخون في العلم يعلمون تاويله فمعناه انهم يفهمون ما اخبر عن التاويل
ويتصورون معنى الكلام وهو معرفة تفسيره فهم يفهمون الخبر عن
التاويل ويعلمون حقيقة التاويل وان لم يعلموا كيفيته وكميته ووقته وقد يعلمون
بعض ذلك دون بعض كما تعلم الملائكة من حيث الجملة ثم تقول وما يعلم جنود
ربك الا هو فهو معلوم من وجه دون وجه فاذا قيل يعلمون التاويل فهم يعلمون
ما دل عليه الخطاب وما افهمهم اياه كما قال مالك الاستوا معلوم واما ما وراء ذلك
فهو من التاويل الذي لا يعلمونه كمثل كيفية الاستوا التي قال فيها والكيف مجهول
ومما يبين معنى التاويل في كلام الصحابة الذين يتكلمون بلغة القران حديث ابن مسعود
رواه ابن ابي حاتم من حديث ابي جعفر عن الربيع عن ابي العالية عن عبد الله بن مسعود
في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم قال كانوا
عند عبد الله بن مسعود جلوسا فكان بين رجلين بعض ما يكون بين الناس
حتى ثار كل واحد منهما الى صاحبه فقال رجل من جلسا عبد الله الا اقوم فامرهما
بالمعروف وانهاهما عن المنكر فقال اخر الى جنبه عليك بنفسك فان الله يقول يا ايها
الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم قال فسمعها ابن مسعود فقال مه
لم يجز تاويل هذه الاية بعد ان القران انزل حيث انزل ومنه اي قد مضى تاويلهن
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بسنتين ومنه اي يقع تاويلهن بعد اليوم ومنه اي يقع تاويلهن عند الساعة ما ذكر من امر الساعة

ومنه اي يقع تاويلهن عند الحساب ما ذكر من الحساب والجنة والنار فما رايتكم قلوبكم
واحدة واهواءكم واحدة ولم تلبسوا شيعا ولم يذق بعضكم باس بعض فمروا
وانهوا فاذا اختلفت القلوب والاهواء والبستم شيعا وذاق بعضكم باس
بعض فامر ونفسه فعند ذلك تاويل هذه الاية وروي من حديث عبد الله بن معقل
عن مكحول ان رجلا ساله عن قوله عز وجل عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا
اهتديتم فقال ان تاويل هذه الاية لم يجي بعد اذا هاب الواعظ وانكر الموعوظ فعليك
نفسك لا يضرك من ضل اذا اهتديت وعن كعب قال اذا هديت
للغضب فحينئذ تاويل هذه الاية وهذه الاية من ايات الامر والنهي والامر بالمعروف والنهي عن المنكر
يجب بحسب الامكان كما قال النبي صلى الله عليه وسلم من راى منكم منكرا فليغيره بيده
فان لم يستطع بلسان فان لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف الايمان فقوله تعالى لا يضركم
من ضل اذا اهتديتم فمن الاهتداء القيام بما يجب من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
ولهذا قال الصديق ايها الناس انكم تقرون هذه الاية وتضعونها على غير مواضعها
واني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الناس اذا راوا المنكر ولم يغيروه
اوشك ان يعمهم الله بعقاب من عنده فالصديق انكر على من ظن انها تسقط الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر لكن ذلك واجب بحسب الاستطاعة قال ابو عبيد خاف الصديق
ان يتاول الناس الاية غير تاويلها فتدعوهم الى ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فاعلمهم
انها ليست كذلك وابن مسعود واولئك بينوا انه في زمانهم يمكن الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر باللسان لاجتماع القلوب ووجود الاعوان على ذلك وانه عند التفرق
والاختلاف وعجز اللسان عن الانكار باليد واللسان والمقصود انهم سموا نفس
المؤول بالاية تاويلا لها بل الامساك عما يعجز عنه من الانكار فانه من تاويل قوله عليه
السلام عليك نفسك لا يضرك من ضل اذا اهتديت واما تفسيرها وفهم معناها
فقد كان موجودا في زمانهم وهذا التاويل لا يعجز عنه احد ولا يسقط عن احد
ويتبعه الانكار بالقلب وهو اضعف الايمان بخلاف ذلك وما قاله ابن مسعود
قد جاء مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم في حديث ابي ثعلبة الخشني قال سالت عنها رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى اذا رايت
شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا موثرة واعجاب كل ذي راي برايه

فرايت

ورايت امرا لا بد لك منه فعليك نفسك ودع عنك امر العامة فان من ورائكم
ايام الصبر فمن صبر فيهن فهو كقبض على الجمر للعامل فيهن اجر خمسين
رجلا يعملون مثل عمله وروي خمسين منكم اي مثل ذلك العمل اذا عمل به في
زمان الصحابة كان الاعمال كثيرة وكان متيسرا فاذا عمل به في ذلك الزمان
ضوعف اجر عمله واما مجموع عمل السابقين فلا يقدر احد على مثله
كما ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لو انفق احدكم مثل احد ذهبا
ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه واذا عرف معنى لفظ التاويل ظهر فساد احتجاج
هولاء بقوله وما يعلم تاويله الا الله فان التاويل الذي لا يعلمه الا الله ليس هو ان
لا يفهم احد شيئا من اللفظ بل يفهمونه وان كان تاويله لا يعلمه الا الله وعامة
السلف الذين كانوا يفضلون الاية ويقفون عند قوله تعالى الا الله فسروا
التاويل بغير ما يفهم من لفظ الاية ومنهم غير واحد يقول انهم يعلمون تاويله بمعنى
اخر كما تقدم عن مجاهد والضحاك وقال السدي ما يعلم تاويله عواقبه محي الناسخ
منه فينسخ المنسوخ وقال عبد الرحمن بن زيد بن اسلم وما يعلم تاويله قال تحقيقه
وعن عباد بن منصور سالت الحسن عن قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله قال
تاويله القضاء يوم القيمة وقد تقدمت رواية الوالبي عن ابن عباس في قوله
تعالى لا يعلم تاويله الا الله قال تاويله يوم القيمة لا يعلمه الا الله وعن محمد بن
اسحق منه ايات محكمات فيهن حجة الرب تعالى وعصمة العباد ودفع الخصوم
والباطل ليس بهن تصريف ولا تحريف عما وضعن عليه واخر متشابهات
قال لم يفصل فيهن القول كما فصله في المحكمات يتشابه في عقول الرجال
ويتخالها التاويل فابتلا الله تعالى فيها العباد كابتلائهم في الحلال والحرام
وفي رواية عنه قال متشابهات في الصدق لهن تصريف وتحريف وتاويل
ابتلا الله فيهن العباد كما ابتلاهم في الحلال والحرام الا يصرفن الى الباطل ولا
يخرجن عن الحق فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
ابتغاء الفتنة اي ما تحرف منه وتصرف ابتغاء الفتنة الى اللبس وابتغاء
تاويله تاويل ما تاولوا وزينوا من الضلالة ليحيى لهم الذي في ايديهم من البدعة

والشك عن الحق الذي احدثوا من البدع وما يعلم تاويله الا الله اي ما يعلم ما صرفوا
وتاولوا الا الله الذي يعلم سرائر العباد وداعيهم والراسخون في العلم يقولون
امنا به قال لم يثن معرفتهم اياه ان يقفوا على الشك ولكنهم خلصت الايمان
وتفقد علمهم ان عرفوا الله بعدله لم يكن ليختلف شيء مما جاء فردوا المتشابه
على المحكم وقالوا كل من عند ربنا فكيف فيه اختلاف وانما يختلف بعضه
بعضا وفي الرواية الاخرى قال ثم ردوا تاويل المتشابه على ما عرفوا من تاويل
الحكمة التي لا تاويل لاحد فيها الا تاويلا واحدا فاثنى بقولهم للكتاب وصدق
بعضه بعضا فتقدمت به الحجة وظهر به العذر وزاح الباطل ودفع به الفرية
الله وما ذكر اي في مثل هذا الاولي الالباب فهو في رواية ابن ادريس
عنه لما قال ما يعلم تاويله الا الله قرأ الراسخون في العلم يعلمون تاويله منا تاولوه من الباطل فيه وفي رواية
سلمة عنه جعل الراسخين في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانهم ردوا تاويل المتشابه
على ما عرفوا من تاويل المحكم التي لا تاويل لاحد فيها الا تاويلا واحدا فاثنى بقولهم
دل مثل ابن عباس والصحابة وغيرهم الذين يقولون بالقراءتين يقولون له
تاويل لا يعلمه الا الله وتاويل يعلمه الراسخون في العلم ولذلك عامة اهل العربية
الذين قالوا ما يعلم تاويله الا الله كالفراء وابي عبيد وثعلب وابن الانباري فهم
يتكلمون في متشابه القرآن كله وفي تفسير معناه ليس في القرآن اية قالوا لا يعلم احد
تفسيرها ومعناها فيجب ان يكون التاويل الذي اختص الله تعالى به نفسه
غير ما تكلموا فيه من تفسير الآيات المتشابهة وقوله وما يعلم تاويله الا الله وقد
يقال فيه ان النفي هو عموم النفي لاستغراق العموم اي ما يعلم جميع التاويل الا الله
واما بعضه فتعلمه الراسخون كما قال ابن عباس وتفسير يعلمه العلماء وتفسير
الله لا يعلمه الا الله من ادعى علمه فهو كاذب فقول الجمهور هو القراءة الصحيحة وهو انه
لا يعلم جميع التاويل بقوله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو اي محمود عندهم
والافلس من الناس يعلم بعض جنود ربنا وكل حال تفسر معناه
ليس داخلا في التاويل الذي اختص الله به سواء سمي تاويلا ام لم يسم كما ان
احكامهم بالحروف المقطعة فيه اوجه احدها ان هذه ليست كلاما
منظوما فلا تدخل في مسمى الآيات وعامة الناس اهل ملة والمدة والبصر

لا يعودون دكاله

ولكن الكوفيون يعدونها آية

لا يعدون ذلك آية وبكل حال فهي أسماء حروف ينطق بها غير معربة مثل ما ينطق بألف باء
تاء وبأسماء العدد واحد اثنان ثلاثة والذي يتبين به المعنى بعد العقد والتركيب فبتقدير
أن لا يكون لهذه معنى يفهم لا يلزم أن لا يكون للكلام المؤلف المنظوم الذي هو جملة
اسمية أو فعلية معنى يفهم ولكن على هذا التقدير يكون قد أنزلت هذه الحروف فحكم
أخرى غير الخطاب الجواب الثاني أن السلف قد تكلموا في معانيها وكلامهم في
ذلك كثير مشهور عن ابن عباس وغيره وبسطه هنا فتارة يقولون كل حرف
يدل على اسم من أسماء الله تعالى وتارة يجعلون كل حرف من لفظ والمجموع جملة كما
روى أبو الضحى عن ابن عباس ألم أي أنا الله أعلم وتارة يجعلون اسم الله تعالى من عدة
حروف كقوله من قال الر وحم ونون هو اسمه الرحمن ومنهم من قال فواتح يفتتح
بها القرآن ومنهم من يجعلها تدل على ذلك كله كما رواه الربيع عن أنس عن أبي
العالية في قوله ألم قال هذه الأحرف الثلاثة من التسعة والعشرين أحرف دارت
فيها الألسن كلها ليس منها حرف إلا وهو مفتاح اسم من أسمائه وليس منها
حرف إلا وهو من آية وثلاثة وليس منها حرف إلا وهو في مدة قوم وآجالهم
وقال عيسى بن مريم وعجب فقال وأعجب أنهم ينطقون بأسمائه ويعيشون
في رزقه فكيف يكفرون به فالألف مفتاح اسم الله واللام مفتاح اسمه لطيف
والميم مفتاح اسمه مجيد والألف آلاء الله واللام لطف الله والميم مجد
الله فالألف ستة واللام ثلاثون والميم أربعون وعن مقاتل بن حيان في
قوله تعالى وأخر متشابهات قال يعني فيما بلغنا ألم والمص والمر والر فهؤلاء
الأربع المتشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ يعني حيي بن أخطب وأصحابه
من اليهود يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله قال ابتغاء ما
يكون قال وما يعلم تأويله كم يملكون إلا الله الجواب الثالث أن يقال نحن
نسلم أن كثيرا من الناس أو أكثرهم لا يعرفون معنى كثير من القرآن فإذا
قيل إن أكثر الناس لا يعرفون معنى حروف الهجاء التي في أوائل السور
فهذا صحيح لا نزاع فيه وإن قيل إن أحدا من الناس لا يعرف ذلك وإن
الرسول نفسه لم يكن يعرف ذلك فمن أين لهم هذا فهذا النفي لا بد له من دليل
فصل وأما الحديث الذي احتجوا به وهو قوله صلى الله عليه وسلم

يدل على أسمائه وصفاته مثل الآية ونعمائه ومنهم من قال هي أسماء القرآن ومنهم من قال

ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا اهل العلم بالله فاذا انكروه لم ينكره الا اهل
الغرة بالله فهذا حجة عليهم ان كان صحيحا فان هذا ليس له اسناد تقوم الحجة بل قد رواه
ابو اسمعيل عبد الله بن محمد الانصاري في كتابه الفاروق باسناد فيه من لا يعرف وابو
اسمعيل هو وشيخه يحيى بن عمار وغيرهم يحملون ذلك على احاديث الصفات الدالة على
اثبات الصفات لله تعالى وابو حامد يحمل ذلك على ما يذكره في الكتب المصنفة بها ونحو ذلك
من اقوال الباطنية الملاحدة لكنه رجع عن ذلك في اخر عمره فهذا الحديث ان لم يكن صحيحا فلا
حجة فيه وان كان صحيحا بتقدير صحته ففيه ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلما
بالله فاذا نطقوا به انكره اهل الغرة بالله فهذا يدل على ان من الناس من يعلم هذا
العلم ليس مما استاثر الله تعالى به ولكن بعض الناس ينكره فان كان تاويل المتشابه
من هذا كما ادعوه فقد ثبت ان العلما بالله يعلمون تاويل المتشابه وبطل قولهم
وان لم يكن منه بطلت حجتهم فعلى التقديرين بطل استدلالهم بهذا الحديث ولا
ريب ان من العلم ما لا تقبله عقول كثيرة كما قال ابن مسعود ما من رجل يحدث قوما
حديثا لا تبلغه عقولهم الا كان فتنة لبعضهم وقال علي حدثوا الناس بما يعرفون
ودعوا ما ينكرون اتحبون ان يكذب الله ورسوله وقد ذكره البخاري في صحيحه
وترجمه باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهة ان لا يفهموا وذكر حديث
معاذ بن جبل لما قال له النبي صلى الله عليه وسلم ما من احد يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله الا حرمه الله على النار قيل يا رسول الله الا اخبر الناس قال اذا يتكلوا
فاخبر بها معاذ عند موته تاثما واما ما ذكره من قياس الاقوال على الافعال وان
فيها ما هو بعيد لا يعقل معناه فجوابه من وجوه احدها ان الاعمال المامور
بها ينتفع بها العامل ويحصل بها المقصود وان لم يعرف حكمها واما الاقوال
التي يخاطب بها الناس فان لم يمكن معرفة معناها لم ينتفع بها الناس الثاني انه يجوز امر
الناس باعمال ينتفعون بها وان لم يعرفوها حكمها كما يامر المودب والوالد
والطبيب واما مخاطبة الناس كلام لا سبيل لهم الى فهمه فهذا لا يفعله احد من
العقلا وقوله ان الطاعة فيما لم تعرف حكمته اتم ممنوع بل ما عرفت حكمته
التي يحبها الله تعالى وفعل لاجل تلك الحكمة التي يحبها الله تعالى فهذا اتم
لكن الذي ذكره متوجه فيما اذا كانت الحكمة غرضا دنيويا مثل حفظ الاموال

والانفس

والانفس وقهر العدو ونحو ذلك فهنا قد لا يفعله الا لذلك الغرض الدنيوي
وهذا مذموم ولكن الحكمة المتعلقة بالخالق وانه يحب الفعل ويرضاه يعرفها
اهل العلم والايمان واما القدرية المجبرة والنافية فلا يعرفونها كما قد بسط في موضعه
ومعلوم انه اذا صلى وسجد لما في السجود من الخضوع لله والتقرب اليه لم يكن رمي
الجمار افضل من هذا وكذلك اذا تصدق ليحسن الى الخلق ابتغاء وجه الله ربه
الاعلى لا يريد منهم جزاء ولا شكورا واما قوله ان الانسان اذا وقف على
المعنى واحاط به سقط وقعه على القلب فهذا ممنوع ولكن هذا يختلف باختلاف
المعاني فان كان ذلك المعنى مما يعظمه القلب سقط وقعه عن القلب وان كان
المعنى مما يعظمه القلب كان تعظيمه للكلام اذا فهم معناه بحسب عظم ذلك
المعنى ولهذا كل من كان للقران افهم ولمعانيه اعرف كان اشد تعظيما
له من الذين لا يعلمون الكتاب الا اماني بل كتاب سيبويه في النحو اذا فهمه
الانسان كان لسيبويه في قلبه من الحرمة ما لم يكن قبل ذلك والله تعالى قد امر
العباد بتدبر القران والتفكر فيه والتفهم فكيف يقال انهم اذا فعلوا ذلك
سقط وقعه عن قلوبهم مع ان الامر بخلاف ذلك وكلما تصور العبد ما في
القران من الخبر عن الله تعالى وملائكته وانبيائه واعدائه وثوابه وعقابه
حصل له من التعظيم والمحبة والخشية ما لا يعلمه الا الله قال تعالى انما المؤمنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا افترى
الايمان يزاد بمجرد لفظ لا يفقه معناه واذا فقه معناه لا يزداد الايمان
بذلك وقال تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اعجمي وعربي
قل هو للذين امنوا هدى وشفا فلو كان الهدى والشفا يحصل بمجرد اللفظ
الذي لا يفقه معناه لا يزداد لحصل به اذا كان اعجميا بطريق الاولى
بل الهدى والشفا ~~يحصل بمجرد اللفظ~~ اذا فهم معناه كان اتم واكمل
بلا ريب وقد قال تعالى ومنهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك قالوا للذين
العلم ماذا قال انفا اولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا اهواءهم قدم الذين
لا يعلمون ما قال ووصف الاخرين بانهم اوتوا العلم وقد قال هل يستوي الذين

واما قوله انه اذا انقطع على المقصود مع معرفته بان المتكلم يدرك احكم الحاكمين
فانه يبقى قلبه متعلقا اليه ابدا ومشغولا فيه ابدا يقال هذا صحيح اذا كان يخطر بباله
وكان فهمه ممكنا عنده اما اذا جزم بان احدا من الخلق لا يفهمه صار ذلك
مايوسا منه فلا يلتفت قلبه الى ما لا يطمع فيه ولا يتفكر فيه بل يسلو همته
مصروفه الى لفظه دون معناه واللفظ تابع للمعنى فاذا لم يكن معنى بطلت
يبقى لفظ مجرد فافضى به الى ما يفيد القلب من التشويش والتشعث
وتشويه القلب وغفلته عن الله وهو سبب الكتاب التكليف اشتغال الشيء
بذكر الله تعالى والتفكر فى كلامه فلا يبعد ان يقال ان بقاء العبد ملتبسا
الدهر مشتغل الخاطر بذلك ابدا مصلحة لشره عظيمة فيقال هذا انما يكون فيما
اذا كان فهمه ممكنا اما اذا جزم العبد بانه لا سبيل لاحد الى فهمه فلا
فلا يلتفت ذهنه الى المعنى ولا يشتغل به خاطره ولا يشتغل بتدبر الله تعالى
والتفكر فى كلامه من هذه الجهة انما نتفكر فى كلامه اذا حاف فهمه او فهمه
وطلب زيادة الفهم فاما الكلام الذى يجزم بانه لا يفهمه احد فلا يتفكر فيه واشتغال
الشريف بذكر الله هو بحسب معرفة العبد فاذا كان باب المعرفة مسدودا
لم يشتغل الا باللفظ المجرد والقلب لا يزال يذكر ولا يصلح له ولا يتعبد الله
وتجرد لفظ لا يعرف احد معناه ولهذا يوجد الدين قد ياسوا من
معرفة المعنى قد اعرضوا بقلوبهم عن ذلك لا يتدبرونه ولا يتفكرون فيه كما ان
الانسان عاجز عن ان يكتب بغير الخط الذى يعرفه فانه لما لم يعرف المكتوب
فانه يحمل الورق عبثا فالغرض ووقايته له كما تفعل العامى فى الرقوق التى لا
يدرون ما كتب فيها وقد يكون سبب من الكلام انه لو عرفوه لم يعملوا به ذلك
كالكتب المغربة وعدم فهم اللفظ لعدم فهم الخط كذلك سقط حرمة
الكلام من القلب بخلاف ما اذا كان فهمه ممكنا فانه اذا اعتقد عظمته
تعلق همته بطلب فهمه واشتغل بتدبره والتفكر فى كلامه
فاسمع بذلك ولنعد الى الاسئلة التى اشكل عليه فنقول فكرته فيه
سببا لجمع همومه وانما له على الله وعلى عباده واشتغاله بذلك عما
تهواه الانفس من الاهوية التى ذكرتم اذا فهم بعض الحق

وجد فيه حلاوة وذلك يدعوه الى طلب الثاني قال تعالى افلا يتدبرون القران
ام على قلوب اقفالها وقال كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا اياته وليذكر
اولوا الالباب وقال تعالى افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما
يتذكر اولوا الالباب فان كون الكلام حقا او باطلا هو متعلق بمعانيه لا بالفاظه
الدالة على معانيه فاما اللفظ الذي لا يعرف له معنى فلا يقال فيه حق ولا باطل فصل
قال الرازي الفصل الثاني في وصف القران بانه محكم او متشابه اعلم ان كتاب الله دل
على انه بكليته محكم ودل على انه بكليته متشابه ودل على ان بعضه محكم وبعضه
متشابه اما الذي يدل على انه بكليته محكم فقوله تعالى احكمت اياته ثم فصلت من لدن
حكيم خبير الر تلك ايات الكتاب الحكيم فذكر في هاتين الايتين ان جميعه محكم
والمراد من هذا المحكم بهذا المعنى كونه حقا في الفاظه وكونه حقا في معانيه
فكل كلام سوى القران فالقران افضل منه في لفظه ومعناه والعرب تقول في البنا
الوثيق والعهد الوثيق الذي لا يمكن حله انه محكم فهذا معنى وصف القران كله بانه
محكم واما الذي يدل على انه كله متشابه فهو قوله كتابا متشابها مثاني والمعنى انه يشبه
بعضه بعضا في الحق والفصاحة واليه الاشارة بقوله تعالى ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا اي لكان بعضه وارد على نقيض الاخر ولتفاوت
نسق الكلام في الجزالة والفصاحة واما الذي يدل على ان بعضه محكم وبعضه
متشابه فهو قوله تعالى هو انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن
ام الكتاب واخر متشابهات قلت هذا الذي ذكره من ان القران
كله محكم وانه كله متشابه قد ذكره عامة العلما والقران دل على ذلك كما
ذكره وقالوا في قوله تعالى متشابها ما ذكره انه متشابه في المعاني والالفاظ
قال كثير من المفسرين كالثعلبي والبغوي مثلما قال متشابها يشبه بعضه
بعضا في الحسن ويصدق بعضه بعضا وقال ابو الفرج بن الجوزي في المتشابه
قولان احدهما اشبه بعضه بعضا في الاي والحروف فالاية تشبه الاية
والكلمة تشبه الكلمة والحروف تشبه الحروف والثاني ان بعضه يصدق بعضا
فليس فيه اختلاف ولا تناقض

الا يتدبرون القران ولو كان من عند

وتفسير المتشابه بانه يصدق بعضه بعضا معروف عن عامة العلما
واما القول الاول فهو ماثور عن قتادة قال الاية تشبه الاية والحرف يشبه
الحرف ولفظ الحرف في اللغة يراد به الاسم كقوله من قرا القران فاعربه فله بكل
حرف عشر حسنات اما اني لا اقول الم حرف ولكن الف حرف ولام حرف وميم
حرف فلعل قتادة اراد الاية المنطوقة والاسم المفرد يشبه بعضه بعضا في
اللفظ والمعنى كما قال غيره فالتشابه في المعنى ينفي التضاد والتناقض المعبر
عنه بالاختلاف في قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
وذلك في الاوامر والنواهي والاخبار فيامر بالشي الحسن وما يماثله وينهى
عن الشي السيء وعما يماثله لا يتناقض فيحكم بين المثلين بحكمين مختلفين ولذلك المدح
والذم يمدح الشي وما يماثله ويذم الشي ويذم ما يماثله وكذلك في الترغيب
والترهيب والوعد والوعيد وكلام المخلوقين لا يخلو عن نوع من التناقض والاختلاف
والتشابه في الالفاظ تناسبها وايتلافها واعتدالها وانه كله كذلك بخلاف
كلام المخلوقين فانه يكون بعضه على طريق في الحسن ونافية يخالف ذلك فلا يكون
اخره كاوله وهذا كالبنا والخياطة واذا كان متناسبا يشبه بعضه بعضا
فهو بخلاف ما يكون بعضه لا يشاكل بعضا واما المثاني فهو جمع مثنى
والتثنية يراد به التقسيم فقد فسر المثاني بانه الذي يستوفي فيه
الاقسام فيذكر فيه الوعد والوعيد والامر والنهي والاخبار والاحكام والحلال
والحرام لا يذكر احد القسمين دون الاخر فهو الاقسام كما ان المتشابه
هو الامثال وفسر بانه هو الذي يكون فيه القصص والحجج والامر والنهي
لما في ذلك من الحكمة والبيان ولان في كل موضع من المعاني النافعة مثل ليس في الموضع
الاخر بمنزلة الشي الواحد الذي له اسما متعددة وكل اسم يدل على صفة
ومن ذلك اسما الله تعالى واسما رسوله صلى الله عليه وسلم واسما كتابه فتثنية الخبر
والامر بالفاظ تخص كل لفظ بمعنى بمنزلة تثنية الاسما للمسمى الواحد
التي تخص كل اسم بمعنى وهذا يتضمن الاخبار بصفات الاشيا
وان كان الموصوف واحدا فهو تثنية وتكرير باعتبار الذات لا باعتبار

الصفات

الصفات وروى ابن ابي حاتم باسناد معروف عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في
قوله تعالى مثاني يفسر بعضه بعضا وعن الحسن قال نبا الله فيه القضا يكون السورة
فيها اية وفي الاخرى اية تشبهها وكذلك قال عكرمة نبا الله فيها القضا وعن الضحاك
قال يرد بعد القول ليفهموا عن ربهم تبارك وتعالى فابن عباس جعل المثاني من
جنس المتشابه وهي النظاير التي يفسر بعضها بعضا وعلى القول الاخر تكون المثاني
هي الوجوه وهي الانواع كالوعد والوعيد والامر والنهي فصل قال الرازي
ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة ثم من تفسيرهما في عرف
الشريعة اما المحكم في اللغة فالعرب تقول حكمت واحكمت وحكمت بمعنى رددت ومنعت
والحاكم يمنع الظالم عن المظلوم وحكمة اللجام تمنع الفرس عن الاضطراب
وفي حديث النخعي حكم اليتيم كما يحكم ولدك اي امنعه من الفساد وقوله حكموا سفهاءكم
اي امنعوهم وبنا محكم اي وثيق ممنوع من يعترض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع
الموصوف بها عما لا ينبغي قلت هذا الذي قاله قد قاله جماعة كما قيل مثل ذلك
في الحد ان معناه المنع وقد يقال الحكم هو الفصل بين الشيئين بالحق وكذلك الحد هو
الفصل بين الشيئين والمنع جزء مسماه والمنع بعض معنى الفصل فان الفصل بين
الشيئين يتضمن منع كل منهما من الاخر والا فليس كل من منع غيره من شي
قيل انه احكمه حتى يكون منعا بحق وحتى يكون ممنوعا من شي دون شي والحكم
هو الفاصل ويقال يوم الفصل وحكم فيصل واحكم بيننا ولا يقال
والحكمة هي الفصل بين الحق والباطل والخير والشر والصدق والكذب علما
وعملا وذلك مما اوحى اليك ربك من الحكمة وهي الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر هي السنة لانها بينت ما يومن به وما ينهى عنه قال واما المتشابه
فهو ان يكون احد الشيئين مشابها للاخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال تعالى
ان البقر تشابه علينا وقال تشابهت قلوبهم ومنه اشبه الامران اذا لم يفرق
بينهما ويقال لاصحاب المخاريق اصحاب الشبهات وقال صلى الله عليه وسلم الحلال بين
والحرام بين وبينهما متشابهات وفي رواية مشتبهات قال فهذا تحقيق الكلام في المحكم

والمتشابه ~~هذا تحقيق الكلام في المحكم والمتشابه~~ الوريقه

الفروق بينها بعض الناس دون بعض وهذا الموضع ينبغي تحقيقه فانه سبحانه وتعالى
قد وصف القران كله بانه محكم في عدة ايات لقوله تعالى احكمت اياته ثم فصلت وقوله
تلك ايات الكتاب الحكيم وقوله الم تلك ايات الكتاب الحكيم وقوله ذلك نتلوه عليك من الايات
والذكر الحكيم كما وصفه بانه بيان وبانه مبين في مثل قوله تعالى رسولا يتلوا عليكم ايات
الله مبينات ليخرج الذين امنوا وعملوا الصلحات من الظلمات الى النور ووصفه بانه
مبين في قوله تلك ايات القران وكتاب مبين وقوله تلك ايات الكتاب وقران مبين
ووصفه بانه جعله عربيا ليعقلوه ووصفه بانه بصاير وبيان وهدى للناس ونحو ذلك
مما تقدم ذكره وهذا يعم جميع القران فعلم ان الايات التي قيل فيها واخر
متشابهات هي ايضا محكمات مبينات وهي بيان وهدى وبصاير لكن
اختصت بتشابه لم يكن في المحكمات وكذلك اختصت المحكمات باحكام اخر
غير الاحكام المشتركة واما المتشابه فاما ان يراد به انها في نفسها متصفة
بالتشابه امر اضافي واذا اريد هذا المعنى الثاني فكل كلام في الوجود قد يشتبه
على بعض الناس لنقص علمهم ومعرفتهم لا لنقص في نفس الكلام الذي هو في
نفسه متشابه ومما يوضح هذا ان كل من لم يكن له خبرة بكلام شخص او طايفة
وعاقبتهم بما يريدونه من تلك الالفاظ اذا سمعها تشتبه عليه ولا يميز
بين المراد منها وغيره بل قد يظن المراد غير المراد مثل من يسمع كلام
اهل المقالات والصناعات قبل ان يخبر مرادهم ومن هذا الباب
ان كثيرا من الجهال واهل الاتحاد تشتبه عليهم ما هو من بين الايات
المحكمات وان كان بعض الملحدين يعرف انه يكذب وكثير منهم
التبس عليه الامر وظن صدق ما قالوه كقول من يفسر مرج البحرين
يلتقيان بعلي وفاطمة واللولو والمرجان بالحسن والحسين لان اسم البحر يراد
به العالم وهذا اسم فكان دمعه كاللولو واذا كان دمه كالمرجان
وفسر قوله وكل شيء احصيناه في امام مبين بانه علي لانه امام معصوم
مبين للعلوم واعترف بعض طلبة العلم قرا قوله تعالى وقالوا لولا انزل
هذا القران رجل من القريتين عظيم وظن انهما المكان الذي
يسمى بالقرين من ارض الشام وبعض الناس فسر ذات العماد بدمشق

بحيث هي متشابهة في نفس الامر وعلى كل احد وانما يقال تشابهت على بعض الناس التشابه امر وهم

قتل

فيها من العمد ومعلوم ان هذا باطل فان عاد لم يكونوا بالشام بل باليمن وهود
انما ارسل اليهم باليمن وقد قال عاد ارم ذات العماد فقد تقولوا هذا في
كتب التفسير عن علمائه وابن المسيب وعن القرظي انها الاسكندرية فانها لبنيت
العماد ايضا فهذا قد اشتبه على طائفة من العلماء مع انه الاثار المحكمة
فانه قال الم تر كيف فعل ربك بعاد ارم وقد ذكر الله تعالى عادا في موضع اخر
وانه ارسل اليهم هودا وانه انذر قومه بالاحقاف احقاف الرمل
وهذا كله مما علم بالتواتر انه كان باليمن وقد صار مثل هذا يجعل احد
الاقوال في تفسير الاية مع ان الذين قالوا من علماء السلف قد يقولون التمثيل وان
دمشق والاسكندرية ذات عماد ليتعرف ذات العماد والاظهر على ادنى
طلبة العلم ان عادا كانوا باليمن وهذا كما روى عن حفصة في قوله تعالى
ضرب الله مثلا قرية كانت امنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان
انها المدينة وهي جعلت المعنى موجودا فيها وكذلك طائفة من العلماء قالوا
في قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب وقوله قل ارايتم
ان كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني اسرائيل على مثله وكذلك
انه عبد الله بن سلام او هو ونحو ممن اسلم بالمدينة وهذا مما احكمه الله فان هذه
الاية نزلت بمكة قبل ان يعرف ابن سلام فضلا عن ان يسلم ولانه قال على مثله
وانما شهادة اهل الكتاب على مثل القران وهو شهادتهم بانهم كما تواتر عنهم
من ان الرسل كانوا رجالا وانهم دعوا الى التوحيد واخبروا بالمعاد
فان المشركين كانوا ينازعون في هذا وهذا واهل الكتاب ينقلون بالتواتر
عن الرسل المتقدمين ما يصدق محمدا ويكذب المشركين وهذا عين الشهادة
المختصة بمحمد صلى الله عليه وسلم وقد ظن طائفة ان العرش هو الملك مع
ان الله قد احكم ذلك وسمى العرش وانه معاير للسموات والارض في غير موضع
كقوله تعالى وهو الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وكان عرشه
على الماء وقوله قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم وقد قال
الارض ومن فيها وقوله الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون

وقوله وترى الملايكة حافين من حول العرش وصف العرش بانه عظيم وانه كريم
وانه مجيد الى امثال من الدلايل المبينة للمراد وانه ليس هو الملك وطايفة اشتبهت
عليها ففسروا الكرسي بالعلم مع ان هذا لا يعرف في اللغة البتة والله سبحانه وتعالى
احاط بكل شيء علما فلا يختص علمه السموات والارض والمقصود بيان علمه
الرسبحانه وتعالى وهو بكل شيء علم يعلم ما كان وما يكون فليس في تخصيص علمه بالسموات
والارض مدح ولا لهذا نظير في القرآن فالراجح ان ذكر اختصاص علمه بذلك قط وهذا وان
كان من رواية جعفر بناي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس من رواية الوري عن
مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس خلاف هذا وقال الكرسي موضع القدمين وتنازع
الناس في الكرسي هل هو العرش او دون العرش اقرب من هذا فان هذا له امتياع
في اللغة واما تسميته العلم كرسيا فهذا لا يعرف في اللغة ولكن بعضهم يتكلف له
من قولهم كراس الكراس غير الكرسي فان قدر ان يسمى الكرسي كراسا فهو الكتاب
فيكون التقدير وسع كتابه السموات والارض وهذا ابعد من لفظ العلم فان
كتابه ما فرط فيه من شيء وكل شيء احصيناه وايام مبين والاشتباه الاضافي
ليس له ضابط اصلا من حسن الاعتقادات الفاسدة والخواطر الباطنة كما قال
النبي صلى الله عليه وسلم لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله
وقال يأتي الشيطان احدكم فيقول من خلق كذا فيقول الله من خلق كذا فيقول
الله حتى يقول من خلق الله فاذا وجد ذلك احدكم فليقل امنت بالله وحده او
قال فليستعذ بالله وليتته وفي حديث اخر قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يزال الناس
يتساءلون حتى يقولوا الله خلق كل شيء فمن خلق الله قال ابو هريرة قد سألني اثنان وهذا
الثالث والذكر استثناه معنى الكلام وقد ذهبت الملاحدة الاسماعيلية ونحوهم الى
تاويل الصلاة والصيام والحج ان الصلاة معرفة اسراره هو الصيام كتمان اسراره والحج
هو السفر الى شيوخهم المقدسين وهذا ان كان بعضهم يظن انه مسلم
للذب في دلك يلبس على عوامهم باج دلك عليهم وطمع حصاوا انه من
العلوم الباطنة المكتومة التي لا يعرفها الا الخواص وان هذا من المحكم ومعلوم
ان قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن حج او
اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومن تطوع خيرا

هو الله

هو البيت الذي بمكة وان الحج هو الحج المعروف وكذلك الصيام فبين ان صوم
شهر رمضان وشهر رمضان هو الشهر الذي من شعبان وشوال وصيامه
الصيام المعروف وعند طايفة ليس من التصريح بان رمضان اسم لعدد من
شيوخهم وهم يعتقدون ذلك وطايفة طعنت في قوله وان الرواد والشفاء
من السماء شافيا فقولوا استحباب مركوم هو شجر من العلاء زعم
انه ينزل من السماء ويخرون طعنوا ان قوله واذا وقع القول اخرجنا لهم
دابة من الارض تكلمهم ان الدابة اسم لعالم ينطق بالحكمة وادعى ذلك
عبر واحد وطايفة طعنوا ان موسى والسلام صدق فرعون في قوله
انا ربكم الاعلى وان موسى رضي بعبادة العجل واقرهم على ذلك وانكر عليهم
كونه انكر عليهم وقالوا ان قوله تعالى مما خطاياهم اغرقوا فادخلوا نارا
ان خطاياهم حطتهم فغرقوا في بحار العلم بالله وان اهل النار لا
ينالون في النار بل العذاب مستق من العدوة فيجدونه عذابا وان
عادا لما جاءهم الريح التي فيها العذاب احسوا بطنهم بالله وكان فيها روحهم
وفيها ما يتعذر به وان قوله ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم
تنذرهم لا يومنون المراد بخواص اولياء الله الذين سرائرهم الحقيقة
قسواء عليهم انذرتهم بالشريعة ام لم تنذرهم لا يومنون بها لانهم قد عرفوا
الحقيقة فلم يقبلوا ما يخالفها وهذه النقائص واعظم منها موجودة في
كتب تعظم مصنفوها وتجعل افضل من الانبياء ويجعلون معرفة هذه
التاويلات للعوام هي من خواص علم اولياء الله تعالى ومعلوم ان الايات التي
اشتبهت عليهم قد احكمها الله تعالى غاية الاحكام وبين من اية الذي
عرفه الخاص والعام انها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور
افرايت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل
على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله افلا تذكرون ولو ابصر لهم
الهم الملايكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليومنوا الا ان يشاء
الله ولذلك طايفة تاول الشمس والقمر والكواكب بان المراد بها ما بينه بعض الفلاسفة

ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين هم قال وما صاحبكم بمجنون ولقد راه
بالافق المبين فاخبر انه ذو قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم وصف ان
الرسول راه بالافق المبين وقال في الاية الاخرى علمه شديد القوى ذو مرة
فاستوى وهو بالافق الاعلى ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى الى قوله
ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى اذ يغشى السدرة
ما يغشى ما زاغ البصر وما طغى لقد راى من ايات ربه الكبرى فهذه الاخبار كلها
من الاحكام والاتقان والبيان الذي يمنع ان يكون جبريل في باطن النبي
ما يظهر على صفته وهذا من كثير من الفلاسفة ومن دخل معهم ممن يدعي التحقيق
والمكاشفة من الصوفية ويدعي انه اعلم من الانبياء ومن هو لا من يظن ان فرعون
مات على الايمان وانه لا يعذب في الاخرة ومنهم من يقول ان غرقه كان
ليغتسل غسل الاسلام ويحكون لقوله تعالى فاوردهم النار فبئس الورد المورود
وهذه الاية اشتبهت على هؤلاء وعلى غيرهم حتى انه لما ورد هنا الى مصر وكان في
سبوحهم من يقول هذا وصار امامهم جاه سئل بعض علماء الامر بمعلم هو فاتى
القضاء على ذلك فقال لما في القرآن ما يدل على انه كان كافرا ومعلوم ان دخول
فرعون النار معلوم بالاضطرار من دين المسلمين واليهود والنصارى والقرآن
مملوء من الدلالات على ذلك بخمس اربعين موضعا سوى علامة والدنيا والاخرة
النصا وقوله فاوردهم النار يدل على ذلك فانه قال يقدم قومه يوم القيمة فاوردهم
النار واذا كان هو قادمهم فما دخلوا حتى دخل قبلهم ولو قدر ان هذه الاية
لم تدل فقد دل غيرها وما اشتبه عليهم انه قال ادخلوا ال فرعون اشد العذاب
ليس هو من ال فرعون وهذا الاشتباه من جهلهم بلسان العرب لان عدم احكام
اتيان الله تعالى بل قد احكمها وقول القائل ال فلان يقتتلون وال فلان
ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين وقوله ما كان ال لوط
المرسلون ال لوط قوم منكرون وقوله الا ال لوط نجيناهم بسحر وقوله انا ارسلنا
الى قوم مجرمين الا ال لوط نلوطهم بقطع داخل ال لوط وقبل ما كان
اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت على ال ابرهيم وهذا اللفظ في الصحيح وهو اصح
من غيره وقوله الحسن ان الصدقة لا تحل لال محمد وقول عبد الله رايت في

كان القوم

كان القوم اذا اتوا النبي صلى الله عليه وسلم بصدقتهم دعا لهم وان ابي اتاه بصدقته
فقال اللهم صل على آل ابي اوفى وذلك ان الآل هو ما يؤول الى الشخص ولا يضاف
هذا الاسم الا الى معظم يكون ايلا وسايسا لغيره واول من يؤول الى الشخص
هو نفسه وقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول
ومعلوم ان الغنيمة ما اخذ من الكفار بالقتال ومكاسب المسلمين
بالتجارة والصناعة لا تسمى غنيمة ولا كان النبي صلى الله عليه وسلم ولا احد من
خلفايه ياخذون خمس مكاسب المسلمين وقد ظن بعضهم انها غنيمة وخمسها
وخص بالخمس طايفة معينة وهذا باب واسع واذا عرف ان الاشتباه
الاضافي قد يحصل لبعض الناس فالكلام وان كان في غاية البيان والاحكام
كان كل اية وان كانت محكمة مبينة قد تشتبه على بعض الناس وعلى هذا فيكون
قوله منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات ان الايات المحكمات
لم تشتبه على اوليك بل هي اصل الكتاب الذي عرفوه بلا اشتباه واخر متشابهات
عليهم كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي في المسند وغيره ان القران
لم ينزل يكذب بعضه بعضا ولكن نزل يصدق بعضه بعضا فما عرفتم منه فاعملوا
به وما جهلتم به فكلوه الى عالمه فما علم الانسان كان غايته ان يتبعه ويأتم به
فهو حقه امام يأتم به وما جهل منه كالذي يشتبه عليه ولا يعرف معناه
فانه يكله الى عالمه كما في الصحيح عن ابن مسعود انه قال ايها الناس من علم
علما فليقل به ومن لم يعلمه فليقل الله اعلم فان من العلم ان يقول الرجل لما لا
يعلم الله اعلم وان الله تعالى قال لنبيه قل لا اسالكم عليه من اجر وما انا من
وما انا من المتكلفين وهذا التشابه لا ينفي تشابه بعض الايات في انفسها
لفظا انا ونحن فيه اشتباه لكن ذاك التشابه مقرون بالاحكام فان الله تعالى
قد احكم ذلك وبينه فلم يكن لفظا مما يشبه لفظا مع اختلاف معنييهما
الا وقد بين مراده واحكمه بحيث صار بينا محكما معا فيه من الاشتباه
وذلك الاشتباه لا يمنع كونه مبينا محكما وان كان الراسخون في العلم يعلمون معناه
ويفسره دون غيرهم وهذا هو التشابه المعين واما التشابه المطلق
فهذا عارض لبعض الناس لنقص فهمهم وعلمهم والذين في قلوبهم مرض يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله

ولو كانوا اصحا لاتبعوا ما بين لهم ولم يكن فيه اشتباه فعملوا به وما اشتبه عليهم ان
امكنهم ان يردوه الى المبينين لهم والا قالوا الله اعلم وهذا معنى قولهم نعمل بمحكمه
ونومن بمتشابه فان الايات الخبرية تتضمن عملا محبة لله وخوفا منه وتوكلا عليه
ورجا رحمته وخوفا من عذابه واعتبارا بما مضى وغير ذلك من انواع العمل وكلا
النوعين التشابه العارض لبعض الناس والمعين لا يتصور ان يخلو منهما خطاب
ولو كان في غاية البيان والفصاحة فلا خطاب ابين وافصح من القران ولكن
هذا من ضرورة نقص بني ادم فانه ليس كل احد يمكنه فهم كل كلام بل سبحان من
يسر القران للذكر كما يسره للحفظ فيسر حفظه وفهمه اعظم مما يقع في
نظايره فالا فالكتابان المتقدمات التوراة والانجيل لا يحفظان ولا يفهمان
عسر عسر حفظ القران وفهمه وما صنفه الناس من العلوم اقل حفظا
وفهما من الكتب المنزلة فان العناية بها اعظم وحرمتها في القلوب اعظم
وبهذا يحصل الجواب عن قول من قال لم ينزل المتشابه وهذا التشابه الناشي
من نقص المستمع ونقص فهمه وعلمه ويحصل الجواب عما ذكره الرازي
من تقسيم المحكم والمتشابه فانه ذكر ان كل طايفة تجعل ما تذهب اليه محكما وما
يذهب اليه مخالفوها متشابها ثم جعل هو المتشابه ما خالف الدليل العقلي
والمحكم ما لم يخالف الدليل العقلي فجعل الاحكام هو عدم المعارض العقلي لا
صفة في الخطاب وكونه في نفسه قد احكم وسن وفصل مع ان المعارض العقلي
لا يمكن الجزم بنفيه اذا جوز وقوعه في الجملة ولهذا استقر امره على
ان جميع الادلة السمعية القولية متشابهة لا يحتج بشي منها في العلميات
فلم يبق على قوله لنا ايات محكمات هن ام الكتاب بحيث يرد المتشابه اليها
ولكن المردود اليه هو العقلي فما جا وافقه او لم يخالفه فهو المحكم وما خالفه
فهو المتشابه وهذا من اعظم الالحاد في اسما الله تعالى واياته ولهذا استقر
قوله في هذا الكتاب على راي الملاحدة الذين يقولون انه اخبر العوام بما يعلم
انه باطل لكون عقولهم لا تقبل الحق فخاطبهم بالتجسيم مع علمه انه باطل وهذا
مما احتج به الملاحدة على هولا في المعاد وقالوا خاطبهم ايضا بالمعاد كما خاطبهم
بالتجسيم وهولا جعلوا الفرق ان المعاد علم بالاضطرار من دين الرسول
وبسط الكلام على ذلك له موضع اخر فصل قال الرازي
واما في عرف العلما فاعلم ان الناس قد اكثروا في تفسير المحكم والمتشابه

وكتب

وكنت من تقدمنا مشتملة عليها والذي عندي فيه ان اللفظ الذي جعل
موضوعا لمعنى اما ان يكون محتملا لغير ذلك المعنى او لا يكون فان كان موضوعا لمعنى ولم
يكن محتملا لغيره فهو النص وان كان محتملا لغير ذلك المعنى فاما ان يكون احتماله لاحدهما
راجحا على الاخر واما ان لا يكون بل يكون احتمالهما على التسوية فان كان احتماله
لاحدهما راجحا على احتماله للاخر كان اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة
الى المرجوح مؤولا واما ان كان احتمالهما على التسوية كان اللفظ بالنسبة اليهما
مشتركا والنسبة الى كل واحد منهما على التعيين مجملا فخرج من هذا التقسيم
ان اللفظ اما ان يكون نصا او ظاهرا او مجملا او مؤولا فالنص والظاهر
يشتركان في حصول الترجيح الا ان النص راجح مانع من النقيضين والظاهر
راجح غير مانع من النقيضين فهذا القدر هو المسمى بالمحكم واما المجمل والمأول
فهما يشتركان في ان دلالة اللفظ غير راجحة الا ان المجمل لا رجحان فيه بالنسبة
الى كل واحد من الطرفين والمأول فيه رجحان بالنسبة الى الطرف الاخر والقدر
المشترك وهو عدم الرجحان بالنسبة اليه هو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم
حاصل فيه ولقائل ان يقول هذا الكلام عليه استدراكات كثيرة احدها
انه مناقض لما فسر به المحكم والمتشابه عقب هذا الفصل فانه ذكر في الفصل الذي
بعده ان المتشابه ما عارضه الدليل العقلي القاطع وما لم يعارضه دليل قاطع
عقلي فهو المحكم وقال لا يجوز صرف اللفظ عن ظاهره الى معناه المرجوح
الا عند قيام الدليل القاطع ان ظاهره محال ممتنع واذا كان كذلك فما
عارضه الدليل العقلي وجب تأويله وان قيل هو نص او ظاهر لا سيما
وهو يقول الادلة اللفظية ليس فيها قاطع فلا نص عنده ويكون عنده
متشابها من القسم المأول وما لم يعارضه عقلي فهو محكم يكون اما نصا واما
ظاهرا وحينئذ فالمجمل الذي يحتمل المعنيين على السواء هو لا يدل على
احدهما بعينه فلا يتصور ان يعارضه العقل فيكون محكما وقد جعله
هنا من المتشابه والاحتمال المرجوح ان لم يوافقه العقلي القاطع لم يجز
حمل اللفظ عليه وان خالف ادلة سمعية اقوى منه مع كونه مرجوحا
والظاهر يصدق ما ذكره هنا لا نص ولا مجمل بل اما ظاهر واما مأول

معروف من قول طايفه من اهل العلم وقد ذكر القاضي ابو يعلى عن الامام احمد رحمه الله قال
المحكم ما استقل بنفسه ولم يحتج الى بيان والمتشابه ما احتاج الى بيان فليس تقسيم
كل منهما اختصر لكن هو يناقض الخلاف ولكل ان اراد جعل مورد التقسيم
اللفظ الموضوع لمعنى اما ان يحتمل غيره او لا يحتمل ومعلوم ان اللفظ قد يكون محتملا في الفهم
مثل ان لفظ الشمس كما يحتمل الكوكب المخصوص يحتمل الشعاع الذي يطلع على الحوائط
قول الشاعر ايها المنزل الثريا سهيلا عالك اليوم اما الوداع وكذلك ان سمي الرجل الثريا سهيلا
وكذلك ان سمي الرجل الشمس او القمر او الكوكب او غير ذلك من الاعلام المنقولة وهذا مشترك
بين ما سمي به وبين ما نقل منه وهو اشتراك الاختلاف الوضع ومثل هذا الاشتراك
لا يلزم عامل ومع احتماله في الوضع فالمستعمل له اما ان يستعمله بقرينة تعين
المراد مثل قولنا سهل بن عمرو وملك بن مروان فان هذا في الرجل لا يحتمل الكوكب والكلام
كله في قول الشاعر الثريا كواكب صغار وسهيل هو الكوكب الذي يطلع في الجنوب
الشمال وبين لفظ الشمس المختص بالكوكب لا يحتمل الا معنى واحدا وكذلك سائر
الالفاظ فالفرق بين الاحتمال في نفس الوضع وبين الاحتمال في نفس الاستعمال
المتكلم ودلالة المخاطب على المعنى المراد وفهم المخاطب واستدلاله على المراد وحمله
اياه على المراد والمقصود من الكلام هو الدلالة في الاستعمال واذا قدر وضع
مقدم فهو وسيلة الى ذلك وتقدمه له وحينئذ فاللفظ لا يكون نصا
ولا ظاهرا لكونه في الوضع محتملا للمعنى بل قد يكون في الوضع محتملا
لمعنى وهو في الاستعمال نص في احدهما فبين اسما دلالة من الاسماء
والاحكام كما دلالة من الاقسام ليس كما دلالة فانه جعل كل ما هو موضوعا
لمعنى محتملا لغيره ليس نصا في الموضوع لمعنى على سبيل البدل وهو
المشترك ليس نصا مع انه في عامة الكلام يكون نصا والمراد لا يحمل غيره كقوله
تعالى ليس حرامه احرجك الناس وقوله الا امم امثالكم وقوله لذلك ارسالنا
في امة قد خلت من قبلها امم وقوله تلك امة قد خلت وقول النبي صلى الله عليه وسلم لولا
ان الكلام امة من الامم لامرت بعضها فتكلمها كل اسود بهيم وامثال هذه
الكلمات فيها لفظ الامة نص في الصنف من الناس او من الكواكب وان كان لفظ
الامة يراد به الملة والقدوة الذي يؤتم به ويعلم الخير كقوله تعالى
وان هذه امتكم امة واحدة وقوله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا لله حنيفا

فاللفظ

فاللفظ في الوضع يحتمل اكثر من معنى واحد ولكن لما ذكر في الكلام المولف كان
اقترانه بما ذكر معه يوجب ان يكون نصا لا يحتمل الا معنى واحدا وكذلك
لفظ الامام في مثل قوله تعالى وامطرنا عليهم حجارة من سجيل ان في ذلك لايات
للمتوسمين وانهما لبامام مبين وهذا نص في ان الامام المبين هو الطريق الواضح كما قاله جمهور
اهل العلم قال ابن قتيبة قيل للطريق امام لان المسافر يأتم به حتى يصير الى
الموضع الذي يريده وقد قال ابن الانباري وانهما اي لوطا وشعيبا لبطريق
من الحق يؤتم به وقيل وانهما لفي كتاب مبين وهذان القولان في تفسير هذه الاية
مرجوحان واما باطلان وبكل حال فاللفظ لا يحتمل الامام من الناس بخلاف
قوله تعالى لابرهيم اني جاعلك للناس اماما وقوله تعالى وجعلناهم ائمة يهدون
بامرنا ونحو ذلك فانه نص في ذلك لا يحتمل غيره ومثل هذا كثير يكون اللفظ اذا
جرد محتملا لمعان فاذا اكد ونطق به مع غيره تعين بعض تلك المعاني
فلم يحتمل غيره فهذا نص وان كان موضوعا لمعنى الوجه الرابع ان يقال الكلام
اما ان يدل بمجرده وهو الذي يسميه حقيقة واما ان لا يدل الا مع القرينة
وهو المسمى المجاز وهذا لا يكون المتكلم به مريدا لمعناه الا مع القرينة وحينئذ
فاللفظ في الحال الاول لا يحتمل الا الحقيقة وفي الثانية لا يحتمل الا المجاز
فما بقي لفظ مستعمل يحتمل معنيين في نفس الامر الوجه الخامس قوله ان
اللفظ اذا احتمل معنيين كان بالنسبة الى كل منهما مجملا وبالنسبة اليهما
مشتركا وخص الالفاظ في النص والظاهر والمجمل والمأول فيقال
له المجمل قد لا يكون مشتركا بين معنيين بل يكون عديم الدلالة على احدهما
كقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وقوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم
وتزكيهم بها وقوله تعالى اركعوا واسجدوا وقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق
وقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك فان لفظ السجود ليس
مشتركا بين واحد وبين ثنتين وثلاث واربع ولا لفظ الطواف مشتركا
بين اعداد معينة ولا لفظ الفدية مشتركا في الصيام بين ايام معينة بل هذه
الالفاظ لا تدل بمجردها على شيء معين من المقادير فهي مجملة فلما قال
الرسول صلى الله عليه وسلم ان السجود سجدتان والطواف سبع والفدية من الصيام

صيام ثلاثة ايام ونحو ذلك كان هذا تفسيرا لمجمل القران باتفاق العقلاء مع ان المجمل
ليس بمشترك الوجه السادس قوله اما ان يكون احتماله لاحدهما راجحا على الاخر
واما ان لا يكون بل هو محتملهما على السوية فيقال له هذا التساوي والترجيح متى يكون
اما ان يكون في الوضع واما ان يكون في الاستعمال فاما كونه في الوضع اذا لو كان حقا
لم يعتبر به اذ المقصود دلالة اللفظ على المعنى وهذا انما يكون باستعماله فيه لا
بمجرد وضع متقدم فكيف وتقدير وضع غير الاستعمال مما لم يقم عليه دليل وايضا
فالوضع لكل منهما اما ان يكون مع التجريد واما ان يكون مع التقييد والاول ممتنع
الا من واضعين وحينئذ فالمخاطب ان كان قد عرف منه لا يتكلم الا بوضعه
الذي هو لغته وعادته فانه لا يحتمل الا ذلك المعنى وان كان يتكلم بهذا تارة وبهذا
تارة صار من القسم الثاني وهو انه لا يكون موضوعا لاحدهما الا مع التقييد
المعين له ومع التقييد لا يدل على غيره فلم يبق للفظ المستعمل حال يحتمل فيها
معنيين على السواء الوجه السابع ان احتماله المعنيين اما يكون بالنسبة الى عناية
المتكلم وارادته واما ان يكون بالنسبة الى فهم المستمع وتصوره فالاول باطل
فان المتكلم الذي عنى باللفظ معنى لا يكون ذلك المعنى وغيره بالنسبة اليه سواء بل ولا
يحتمل اللفظ بالنسبة اليه الا ما عناه واراده به لا يحتمل غير ذلك وان كان
بالنسبة الى المستمع فهذا قد يكون لقصوره وعجزه ونقصه عن فهم اللفظ
واما ان اقترن به على مراد المتكلم لا يكون كلام المتكلم يحتمل معنيين لا على التساوي
ولا على الترجيح واذا كان كذلك فهذا ممكن بل واقع في جميع الفاظه وكل خطاب
قد يكون المستمع لنقصه لم يفهم المراد بل وهو وغيره محتملان على السواء او احدهما
راجحا وعلى هذا فيبقى كونه نصا وظاهرا ومجملا ومؤولا بالنسبة الى شخص
فمن عرف المراد جازما به لا يحتمل غيره عنده فهو عنده نص ومن ظهر
له وجوز غيره فهو عنده ظاهر ومن كان هو وغيره عنده سواء في الاحتمال فهو
مجمل عنده ومن كان المراد عنده هو الاحتمال المرجوح فهو عنده مؤول
فهذه تقسيمات بالنسبة الى فهم المستمعين ليس تقسيمات للفظ بالنسبة
الى عناية المتكلم ولا دلالة المستمع وعلى هذا فكل كلام عنى به صاحبه معنى صحيحا
ودل عليه فهو محكم وان كان متشابها عند من لم يعرف دلالته ولا يكون هذا
التقسيم صفة لازمة للكلام بل يجب ان يكون بعضه لا يكون الا محكما
وبعضه لا يكون الا متشابها الوجه الثامن انه اذا كان المتشابه
هو المجمل والمتشابه وكلاهما لا يفهم منه المراد ولا يدل عليه لم يكن واحد منهما

بيانا

بيانا ولا هدى ولا مبينا ولا يعلم انه المراد وقد تقدم ان الله تعالى وصف القران بانه
هدى وبيان ومبين ونحو ذلك من الاسما فدل على انه ليس فيه هذا الذي جعله
متشابها وهو المجمل المشترك والماول بخلاف المجمل الذي يدل على جنس الحكم دون
قدره او وصفه فان ذلك دل على ما اريد به فهو هدى وبيان له ولكن ثم امور
اخرى لم يدل عليها وليس كل لفظ يدل على كل شي بخلاف المشترك الذي
لا يدل على المراد فانه لا يحصل به هدى وبيان وما ذكر يدل على انه ليس في
القران لفظ يحتمل معنيين على السوا لم يبين المراد به ولا لفظ يحتمل المراد
به احتمالا مرجوحا ولم يبين المراد به بل لا بد ان يقرن به ما يبين المراد
ولا لفظ يحتمل المراد به احتمالا مرجوحا ولم يبين المراد هو الذي يدل
على اللفظ مع تلك القرينة ولا يكون حينئذ مرجوحا بل ظاهرا او مقطوعا به
فان قيل القرينة هو الدليل العقلي الدال على امتناع ارادة المعنى الباطل قيل
اولا هذا لا يدل على معنى اللفظ المراد به وانما دل ان دل على امتناع ارادة
معنى اخر والدلالة على نفي غير المراد ليست هي الدلالة على المراد فقد يعلم بادلة
عقلية وسمعية انه لم يرد معنيان وان لم يعلم مراده واللفظ الذي تكلم
به لا بد ان يدل على المراد اما بمجرده واما مع القرينة فان لم يدل لم يكن
من الكلام المستعمل اذ لا بد ان يدل من معنى اريد به وحينئذ فاذا كان
المجمل والمتشابه كلاهما لا يدل على المراد ولا يفهم منه لم يكونوا من اقسام الكلام
لا سيما ولهم قولان احدهما ان معنى التشابه غير معلوم فلا يكون اللفظ قد دل على
المراد والثاني انه يحتمل امورا متعددة ولا يجزم بواحد منها والمراد على
هذا التقدير غير معلوم فدل على انه لم يدل القران على مراد الرب سبحانه وتعالى
لا بنفسه ولا مع قرينة وهذا القول من جنس قول من يقول لا معنى له
او له معنى لا يمكن العلم به وقد عرف فساد هذا وهو من جنس اقوال
الملحدين لا المومنين الموحدين وهولا وان قالوا ان الراسخين في العلم يعلمون
تاويله فهم عند انفسهم ليسوا من الراسخين لا يعلمون المراد ولا يجزمون به
بل اما ان لا يعلموه ولا يظنوه واما ان يظنوه احد معاني متعددة وليس
ذلك علما به ولا ظنا بعينه وغايتهم ان يعينوا معنى يظنونه يرجحونه او لا
يعرفون غيره وهذا ظن ليس بعلم فعلى كل تقدير لم يعلموا تاويله فلم يكونوا من

في الحياة الدنيا وفي الاخرة وهو لا اهل شك وريب واضطراب لا اصحاب رسوخ وثبات ويقين
بل قد يدعون اليقين بنقيض وليس عندهم فيه الا الشك والحيرة اعظم من حيرتهم في معاني
القرآن فتأمل جوابك بكل ما هو وسط في موضعه الوجه التاسع انه اذا كان المجمل والمأول كل
منهما يدل على المراد ولم يفهم منه المراد بل هما مشتركان في عدم الفهم للقدر المشترك
وهو هذا العلم بشابههما فيقال له لا شابه هذا الا التشابه الاضافي وهو كون المتشابه
اشتبه الامر عليه فلم يعرف المراد وفي غير المراد وفي غير المراد وما يظهر منه المراد
ليس القدر المشترك عدم الرجحان وهو المسمى بالمتشابه بل التشابه امر نسبي وهو
كون كل منهما يستعمل في المراد وفي غير المراد فقد اشتبه دلالته على المراد دلالته
على غير المراد لا ان هذا العلم هو الاشتباه وقد قدم ادلة في موضع اخر ان دليل يسمى
هو متشابها اما بان الذي لا يعلم يكون النفي عنده متشابها للاثبات في الذهن واما لاحل
ان الذي يحصل فيه التشابه بصير امرا معلوما فاطلق لفظ التشابه على ما لم يعلم
الطلاقا لاسم السبب على المسبب فقال النفي لا يشتبه بالاثبات لان الاشتباه
دليل هذا دليل هنا واما عدم دليل كل منهما حصل في النفس شك والاشتباه
احص من الشك اطلق كل من الشك يلزم هنا كما اشتبه عليه واما يلزم
الاشتباه اذا وجد ما يشبههما يشابه وكذلك عدم العلم لا يسمى عدم كل علم يشابهه
لان من لم يتصور المسئلة ولم يعرفها هو جاهل بها ولا يقال اشتبه عليه ومن
لم يسمع اللام لم يعرف مراد المتكلم ولا له اللام لا يقال اشتبه عليه فان
الاشياء احص واما الاشتباه يلزم الاشتباه عند وجود قدر مشترك
حصل بسببه الاشتباه كمن راى شيئا من بعد واشتبه عليه هل هو
حيوان او عود ومن راى سوادا في السما واشتبه عليه هل هو الهلال او غيره
وامثال ذلك والله اعلم فصل قال الرازي واعلم ان اللفظ اذا كان
بالنسبة الى المفهوم من اللغة فهنا يتوقف الذهن مثل القرء
بالنسبة الى الحيض والطهر واما بالنسبة الى المعنى المسمى ان يلزم اللفظ ما صل
وضعه بالحقيقة احد المفهومين ومرجوحا في الاخر كما ان الراجح يلزم
امر ما من مسمياته فقد قوابله في القرآن قوله تعالى واذا ان ظلما قريبا
امر ما من مسمياته فقد قوابله في القرآن قوله تعالى واذا ان ظلما قريبا
وان كل مع الوجه بهذا تشابه يلزم القدر المشترك هو ان اللفظ يشتمل المعاني

عدم ص

ومحكمه قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشا وكذلك قوله نسوا الله فانساهم انفسهم
هذا غلط وانما الاية نسوا الله فنسيهم قال وظاهر النسيان ما كان ضد العلم
ومرجوحه المنزل ومحكمه قوله تعالى وما كان ربك نسيا وقوله تعالى لا يضل
ربي ولا ينسى قال فهذا تلخيص الكلام في تفسير المحكم والمتشابه وعلى هذا استدراكات
احدها قوله ان اللفظ اذا كان بالنسبة الى المفهومين على السوية
فهنا يتوقف الذهن يقال استوا المفهومين ان كان مع ارادتهما فاللفظ
عام شامل وان كان مع ارادة احدهما فالاستوا اما ان يكون لاستوا دليلهما
بحيث لا يختص المراد بما يدل عليه بل يكون الدليل على المراد غير المراد
سوا واما ان يكون الاستوا في ذهن المستمع لكونه لم يعرف رجحان دليل المراد
وهكذا توقف الانسان في ساير العلوم ومعرفة الاحكام الشرعية انما تكون
لانتفا الدليل المرجوح للحق في نفس الامر فتكون الادلة متكافية في نفس
او يكون على كل واحد منها دليل واما ان يكون التكافي في ذهن الناظر
لم يعرف الدليل الراجح لعجزه عن معرفته او تفريطه وتركه النظر والبحث
التام فان كان التساوي لهذا المعنى وهو قصور الناظر او تقصيره هذا موجود
في كل كلام وفي كل دليل ولا يلزم من ذلك ان يكون الامر بالنسبة الى المفهومين
على السوا بل اللفظ دال على احدهما دون الاخر لكن المستمع الناظر لم يعرف
دلالته وحينيذ فعلى هذا التقدير القران كله محكم قد بين المراد به وانما الاشتباه
في بعض الايات لنقص فهم الناظر وقد اخبر الله تعالى انه احكم اياته وانها
مبينة وانها هدى وانها نور وهذا انما يكون اذا كانت مبينة لما اراده
وعناه واما اذا كان لا فرق فيها بين المراد وغيره لا يدل على واحد منهما
لم يكن مبينة ولا هادية ولا محكمة ولا نورا وهذا اللفظ القرا الذي مثل به وان
قيل انه يستعمل في الحيض وفي الطهر ففي الاية ما يبين المراد من وجوه متعددة
والاية متفقة على هذا لم يقل احد منهم تكافي دليل هذا وهذا بل منهم من
رجح دليل هذا ومنهم من رجح دليل هذا فاتفقوا على ان الشارع نصب
الدليل المبين للمراد لكن احدى الطايفتين عرفته والاخرى لم تعرفه وطلب
الاخر هو المراد وهذا لا يكون الا دليل صحيح فان الدليل الصحيح لا يدل الا
على الحق المراد لكن يكون الدليل الصحيح خفي عنها اما عجزا واما تفريطا

فظنت ما ليس بدليل دليلا وان قال بل التوقف والاستوا في نفس الامر لانتفا الدلالة
على احدهما في نفس الامر او لتكافي الدليلين يقال هذا ممنوع فلم قلت ان الامر كذلك ومعلوم
ان توقف الذهن قد يكون لقصوره او تقصيره وقد يكون لعدم بيان الدليل وعدم
بيان المتكلم بمراده فلم احلت عدم العلم لنقص بيان القران دون ان تحيله على نقص فهم
الاذهان مع ان الله تعالى وصفه بانه مبين ومحكم وهدى ونور وغير ذلك من الاسما
التي تدل على انه تعالى قد بين به المراد ودل به العباد وهدى به الى الرشاد وايضا
فنحن قد راينا اكثر الناس يتوقفون في فهم اية او يفهمون منها خلاف ما دلت عليه لقصورهم
او تقصيرهم كما يصيبهم ذلك في الادلة العقلية وفي كلام العلما فهذا ضرب من الاشتباه
واقع كثيرا واما وجود اية اشتبه فيها المراد بغيره ولم يبينوا فيها ذلك البتة فهذا
مما يمتنع وجوده ولم يقدر احد ان يقيم دليلا على وجوده بل كلما ادعاه ان ذكرنا
انه قد بين المراد به اندفع السوال وان عجزنا عن ذلك امكن ان يكون من القسم وعدم
معرفة المراد لقصورنا لا لقصور في بيان الله ورسوله صلى الله عليه وسلم كما قيل
وكم من عايب قولا صحيحا وافته من الفهم السقيم
علي بحث القوافي من املكها وما علي بان لا تفهم البقر وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
ما عرفتم منه فاعملوا به وما جهلتم منه فكلوه الى عالمه وروى الزهري عن انس اسمع عمر
بن الخطاب قرا هذه الاية قوله فلينظر الانسان الى طعامه ثم قال كل هذا قد عرفناه
فما الاب ثم رفض عصى كانت بيده فقال هذا لعمر والله التكلف وما عليك يا ابن عمر
ان لا تدري ما الاب ثم قال اتبعوا ما بين لكم في هذا الكتاب وما لا فدعوه
فقوله اتبعوا ما بين لكم اي ما تبين لكم والا فالله تعالى قد بينه كله لكن قد يخفى بعض
ما فيه على بعض الناس وعمر خفي عليه الاب كما خفي عليه الكلالة وقد عرفه
عشرة من الصحابة ومن بعدهم كما رواه ابن ابي حاتم وغيره عن عاصم بن كليب عن
ابيه عن ابن عباس قال الاب ما انبتت الارض مما ياكله الدواب ولا ياكله الناس
ومن رواية عكرمة عنه قال الاب الحشيش للبهايم وكذلك عن سعيد بن جبير
وابي مالك ومجاهد قالوا الاب الكلا قال مجاهد الفاكهة ما ياكل الناس
وعن عطا قال كل شي نبتت الارض على وجه الارض فهو اب وعن الضحاك كل شي
انبتت الارض سوى الفاكهة وذكره غيره عن عكرمة قال الفاكهة ما ياكل الناس
والاب ما ياكل البهايم ومثله عن قتادة قال الفاكهة لكم والاب لانعامكم

وهذا

قول اللغويين قاطبة قالوا الاب المرعى قال الجوهري وغيره الاب المرعى وقال الزجاج
هو جميع الكلا الذي تعتلفه الماشية وعلى قول الضحاك قد يقال انه يدخل فيه
سائر النبات غير الفاكهة وبعضهم يقول ما انبتت الارض مما ياكل الناس والانعام
والاول هو المعروف عند جمهور السلف واهل اللغة فان قيل ذكر ابو الفرج
فيه قولين احدهما انه ما ترعاه البهائم قاله ابن عباس وعكرمة واللغويون
والثاني انه الثمار الرطبة رواه الوالبي عن ابن عباس قيل هذا عند غيره
غلط فان ابن ابي حاتم ذكر هذا في تفسير الفاكهة فذكر عن الوالبي عن ابن عباس
وفاكهة وابا يقول الثمار الرطبة واما كون الاب هو الثمار الرطبة فهذا غلط
لم يقله احد ولاجل هذا قال متاعا لكم ولانعامكم وبسط هذا لو موضع اخر والمقصود
هنا التمثيل بان خفا بعض القران على بعض اكابر العلما لا يمنع ان يكون غيره
قد عرفه كما يقع مثل ذلك في الحديث والفقه قد يخفى على بعض الاكابر من الصحابة
ومن بعدهم من حديث الرسول ومن الاحكام ما يعلمه من دونهم ولهذا رجع
ابو بكر وعمر وغيرهما الى من دونهم من الصحابة في معرفة احاديث سمعوها
من الرسول وهم لم يسمعوها منه واذا كان كذلك لم يمكن احد الجزم بان
ما توقف فيه ذهنه واذهان من هم اعلم منه فلم يفهموه ان ذلك لنقص
في البيان او لكونه لم يذكر ما يدل على المراد بل كل ذلك قد يكون لنقص علم
المستمع الوجه الثاني قوله انما الصعب المشكل ان يكون اللفظ باصل
وضعه راجحا في احد المفهومين ومرجوحا في الاخر ثم ان المرجوح يكون
حقا والراجح باطلا يقال رجحان احدهما في اصل الوضع انما يكون اذا كان مجردا
عن القرينة كما يترجح عند الاطلاق لفظ الاسد والحمار والبحر والسيف
ان المراد هو السبع والبهيمة والماء والحديد واما اذا قيل عن خالد انه سيف
سله الله تعالى على المشركين كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ذلك وكما قال
كعب بن زهير في قصيدته المشهورة بانت سعاد التي انشدها للنبي صلى الله عليه وسلم
واصحابه وقال فيها ان الرسول لسيف يستضاء به مهند من سيوف الله مسلول
وقيل في ابي قتادة انه اسد من اسد الله كما قال فيه ابو بكر لا تعمد الى اسد
من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله يعطيك سلبه وقال في الفرس انه
بحر كما قال النبي صلى الله عليه وسلم عن فرس ابي طلحة ان وجدناه لبحرا فهنا لم يفهم

فجعل هذا تفسير الفاكهة وهذا هو الصواب فان الثمار الرطبة

احد ان المراد الماء ولا الحديد ولا السبع واذا كان كذلك فكلام الحكيم من الناس الذي
اراد به الافهام لابد اذا اراد غير معناه عند الاطلاق من ان ياتي
او قرينة تبين المراد وتقصير اللفظ بها ظاهرا بل نصا لا يحتمل المعنى الاخر فلا يكون
المعنى الاخر الذي لم يرده المتكلم راجحا بل ولا يحتمله اللفظ هذا هو الموجود في
عامة كلام العلماء فكيف بكلام رب العالمين فالمعنى الذي اراده هو الذي جعل اللفظ
دالا عليه والمعنى الذي لم يرده لا يدل عليه كلامه بل قد يكون فيه ما ينفيه وهذا
كلفظ البشارة فانه عند الاطلاق يراد به الاخبار بما يسر كقوله مبشرين
ومنذرين ونحو ذلك ومع التقييد فيقال فبشرهم بعذاب اليم وكذلك الايمان اذا
اطلق فهو الايمان بالله وكذلك اذا قيد بذلك واذا قال الم تر الى الذين اوتوا نصيبا
من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت لم يحتمل هذا اللفظ الايمان بالله ومثل
هذا كثير الوجه الثالث ان ما ذكره مبني على ان ثم وضعا للالفاظ غير الاستعمال
الموجود في الكلام وهذا قد يمكن ادعاه في بعض الاسماء كاسماء الاعلام واما الالفاظ
الموجودة في كلام العرب التي نزل بها القران من ادعى ان جماعة من العرب وضعوها
لاصناف قبل ان يستعملوها فيها احتاج الى نقل ذلك ولا سبيل اليه ولو كان
هذا موجودا لكان مما يتوفر الهمم والدواعي على نقله ولم يدع اللغات كلها اصطلاحية
بهذا الاعتبار الا ابو هاشم ابن الجبائي وما علمت احدا قال هذا القول قبله وبسط
هذا له موضع اخر الوجه الرابع الكلام على ما مثل به فانه مثاله من القران قوله تعالى
واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فظاهر هذا الكلام
انهم يؤمرون ان يفسقوا ومحكمه قوله ان الله لا يامر بالفحشاء فيقال هب ان ظاهره انهم
امروا بالفسق لكن قد عرف ان الامر في القران نوعان امر تكليف كالامر بالشرائع
التي بعث بها الانبياء وامر تكوين كقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول
كن فيكون وقوله وكان امر الله قدرا مقدورا اي مامورا وقوله تعالى اتى امر
الله فلا تستعجلوه اي مامورا امر التكوين الذي قدره وقضاه من اظهار الايمان
والثواب والعقاب ونصر المؤمنين وعقوبة الكافرين ومنه قوله تعالى وما
امرنا الا واحدة كلمح بالبصر ونحو هذا واذا كان الامر نوعان فهنا انما اراد امر
التكوين والاية نفسها وما اتصل بها قبلها وبعدها يدل على الواقع دلالة غيرها من القران
دلالة
فانه

فانه قال قبل هذه الاية وكل انسان الزمناه طايره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا
يلقاه منشورا اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا من اهتدى فانما
يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فدل بهذه الايات على ان من عمل صالحا
فلنفسه عمل ومن عمل سيئا فله وانه لا يعاقب الا بذنبه لا يحمل عليه ذنب
غيره ولا يعذب حتى يبعث اليه الرسول وهذا المعنى في القران في غير موضع انه لا
يعذب احدا ولا يهلكه الا بذنبه وبعد ارسال الرسول اليه كقوله وما اهلكنا
من قرية الا لها منذرون ذكرى وما كنا ظالمين وقوله وما اصابكم من مصيبة
فبما كسبت ايديكم وقوله تعالى ما اصابك من سيئة فمن نفسك ظهر الفساد في
البر والبحر بما كسبت ايدي الناس وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في امها
رسولا يتلو عليهم اياتنا وما كنا مهلكي القرى الا واهلها ظالمون ومثل هذا كثير
وقد قال في هذه السورة وان من قرية الا نحن مهلكوها قبل يوم القيمة
او معذبوها عذابا شديدا كان ذلك في الكتاب مسطورا فلما ذكر ما تقدم
من الايات ان كل عامل يلزمه عمله خيرا كان او شرا وان هداه لنفسه
وضلاله عليها وانه لا يحمل عليه ذنب غيره ولا يعذب حتى يبعث الله الرسول
ذكر بعد هذا انه انما اقتضت حكمته ومشيته اهلاك قرية كيف يفعل وانه
لم يعذبهم بغير ذنوبهم كما اخبر بذلك فقال واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا
مترفيها ففسقوا فيها فقد اخبر ان هذا الامر انما يكون اذا اراد اهلاكهم
وما شا الله كان فلا بد من وقوع هلاكهم والهلاك انما يكون بالذنوب
وامر التكليف الذي هو الامر بالحسنات والنهي عن السيئات لا يستلزم
وقوع المعصية بل قد يامرهم فيطيعون فلا يستحقون العذاب بخلاف
امر التكوين كما قال فالهمها فجورها وتقواها وكما قال ان ارسلنا الشياطين
على الكافرين تؤزهم ازا قال فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم وقال تعالى ونقلب
افئدتهم وابصارهم كما لم يؤمنوا به اول مرة وقال ومن يرد ان يضله يجعل
صدره ضيقا حرجا كانما يصعد في السما كذلك يجعل الله الرجس على الذين
لا يؤمنون وفي الحديث ان من ثواب الحسنة الحسنة بعدها ومن عقوبة السيئة السيئة بعدها

وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عليكم بالصدق فان الصدق يهدي الى
البر والبر يهدي الى الجنة ولا يزال الرجل يصدق حتى يكتب عند الله صديقا واياكم
والكذب فان الكذب يهدي الى الفجور وان الفجور يهدي الى النار وان الرجل
لا يزال يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا فالمترفون من اهل القرى
الذين قال فيهم واتبع الذين ظلموا ما اترفوا فيه وكانوا مجرمين وقال في اصحاب
المشامة انهم كانوا قبل ذلك مترفين وكانوا يصرون على الحنث العظيم يعاقبون على ذلك
بان يجعل في قلوبهم دواعي الى الفسق الذي يستحقون به العذاب فهذا امر
المترفين بان يفسقوا فيها وحينئذ يحق عليهم القول فيدمرها تدميرا
فقوله واذا اردنا ان نهلك قرية دل على ان هذا الامر اريد به اهلاكهم
وامر التكليف ليس كذلك الامر بالايمان والعمل الصالح عام لا يختص بالمترفين
على ان مقصود الاية انا لا نهلكهم الا بذنوبهم كما قال وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
فاذا اردنا اهلاكهم لم نهلكهم الا بذنب بل نلهمهم فجورهم فيستحقوا بذلك العذاب
فقد تبين ان نفس الاية انه لم يرد امر التكليف والتشريع الذي ارسل به
الرسل فانه لا يامر احدا بفسق ولا معصية وقد دل القران في غير موضع على انه
انما يامر بالاعمال الحسنة لا يامر بالشرك بل ينهى عن انواع الشرك وما يسمى فسقا
ويذم ذلك ويتوعد عليه قال تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء
ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وقال ولا تنابزوا بالالقاب بئس الاسم
الفسوق بعد الايمان وقال افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون الى
قوله تعالى واما الذين فسقوا فماواهم النار واذ قلنا للملائكة اسجدوا
لادم فسجدوا الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه افتتخذونه
وذريته اولياء من دوني وهم لكم عدو بئس للظالمين بدلا وقال وذروا ظاهر
الاثم وباطنه وقال وتعاونوا على البر والبر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان
واتقوا الله وقال تعالى اذا تناجيتم فلا تتناجوا بالاثم والعدوان ومعصية الرسول
وتناجوا بالبر والتقوى واتقوا الله الذي اليه تحشرون ومثل هذا كثير وقد
بسط الكلام على هذه الاية ونحوها في غير هذا الموضع وبين ان لفظ
الامر والارادة والاذن والحكم والقضاء والكتاب والكلمات والتحريم

والبعث

والبعث والارسال وغير ذلك ينقسم الى ديني وكوني شرعي وقدري فالرب تعالى له
الخلق والامر وعلينا ان نؤمن بدينه وبشرعه ونؤمن بقضائه وقدره كلفظ
الارادة تكون بمعنى المحبة والرضا لما شرعه وبمعنى المشية لما يخلقه والاول هو
كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ما يريد الله ليجعل عليكم في
الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم يريد الله ليبين لكم ويهديكم
سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
والثاني كقول نوح عليه السلام ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد
ان يغويكم فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله
يجعل صدره ضيقا حرجا وامثال ذلك ولفظ الاذن الشرعي كقوله انا ارسلناك
شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا وقال ما قطعتم من
لينة او تركتموها قائمة على اصولها فباذن الله وليخزي الفاسقين واما الاذن
الكوني المحض فقوله تعالى وما هم بضارين به من احد الا باذن الله والحكم الديني
كقوله تعالى احلت بهيمة الانعام الا ما يتلى عليهم غير محلي الصيد وانتم حرم
ان الله يحكم ما يريد والحكم الكوني كقول يعقوب عليه السلام وما اغنى عنكم من الله من
شيء ان الحكم الا لله عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون والقضاء بمعنى الشرع
وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبمعنى الخلق فقضاهن سبع سموات في يومين
والبعث الديني قوله هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم والكوني قوله بعثنا عليكم
عبادا لنا اولي باس شديد والارسال الديني انا ارسلناك شاهدا ومبشرا
ونذيرا انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم والكوني انا ارسلنا الشياطين
على الكافرين تؤزهم ازا وبسط هذا له موضع اخر واما الاية الاخرى فقوله نسوا
الله فنسيهم وقوله وكذلك اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى وقوله وقيل
اليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا لا يقتضي انه يعلم احوالهم بل الامر كما
قال السلف انهم نسوا في الخير دون الشر كما روى ابن ابي حاتم في تفسير ابي
روق عن الضحاك عن ابن عباس نسوا الله تركوا انفسكم فنسيهم يقول ما
تركهم من كرامته وثوابه وفي تفسير سعيد بن ابي عروبة عن قتادة
قال نسوا من كل خير ولم ينسوا من الشر وهو كما قالوا فانه من المعلوم

وبمشيته يكون والمشية تستلزم للعلم فلا يشا الا ما علمه بل قد ذلك وكيف قبل ان
يكون وهو عالم به وبكل شئ بعد ما يكون كما اخبر في غير موضع انه يعلم احوال العبد
واستعمال النسيان في مثل ذلك لا يلزم عدم العلم يقول القائل لمن اعلم الناس
او مدحهم واكرمهم او والاهم نسيتني فلم يفعل ما فعلت بفلان ولا يكون غافلا
بل يكون ذاكرا له لكن تركه على عمد لانه لا يستحق ذلك وقال لمن عاقب غيره
لجعله في السجن ونحوه نسيت فلانا وهو يحفظه بقلبه ويشعر به لكنه لا يذكره
بخير كما يذكر غيره فان النسيان ضد الذكر كما قال تعالى واذكر ربك اذا نسيت وقال
فتذكرهم انت ذكرتهم اذا نسيته والذكر المطلوب من الغير لا يراد به مطلق الذكر
بل يراد به تذكره بخير عليه واما احسانا اليه وقد يراد بلفظ الذكر الذكر
بالشر والذم كقوله تعالى واذا راوك ان يتخذونك الا هزوا اهذا الذي يذكر الهتكم
وهم بذكر الرحمن هم كافرون اي يذكر الهتهم بالذم والعيب وهم بذكر الرحمن الذي
يستحقه وهو الذكر بالمدح والثناء كافرون وهذا يعرف بما يقرن باللفظ فاذا
ذكر من يستحق التخصيص وعاديه وقيل هو يذكرهم علم انه يذكرهم بالشر واذا ذكر
من يحبه ويواليه وقيل انه يذكر بالخير وقد علم ان الرسول صلى الله عليه وسلم يبغض
الهتهم فلما قالوا هنا الذي يذكر الهتكم عرف ان المراد ذكرها بالشر ولما ذمهم
على انهم كافرون بذكر الرحمن علم ان المراد ما يستحقه من الثناء كما قال واذا
ذكر الله وحده اشمازت قلوب الذين لا يؤمنون بالاخرة واذا ذكر ربك
في القرآن وحده ولوا على ادبارهم نفورا ان الذين تدعون من دون الله قد كان الله يحظر بقلوبهم
ويشعرون به ويدعونه عند الضرورة واذا سئلوا من خلقهم قالوا الله فالله يذكرهم
بذكره الذكر الذي يستحقه فلم يذكروا كتابه المتضمن لامره ونهيه وخبره كما
قال في الآية الاخرى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا فنحشره يوم القيمة
اعمى قال رب لما حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها
وكذلك اليوم تنسى فالآيات لما اتته ولم يذكرها هلك اعرض عنها وان كان ناظرا
بها فكان الخزي من حبس العمل لا بذكره بما يذكره الموسوس من الخزي الحسي
لا ينسى فلا يذكر هذا الذكر وان كان معلوما لله لا يجوز ان يكون محهولا له وهو
كما قال فيما رواه عنه انه سوء من الشر ومما يبين هذا قوله في الحديث الصحيح من ذكرني في
نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير منهم

هنا

فهذا الذكر هو جزا ذكره وهو عالم به سوا ذكره او لم يذكره ومن لم يذكر الله بل
اعرض عن ذكره فان الله تعالى يعرض عن ذكره بالخير وهذه نسيان له من
الخير فتبين ان لفظ النسيان متعلق بالاقوال والقول خبر وطلب والمطلوب
مع سمع الخبر وصدقه ومن سمع الطلب واجابه الطالب فلهذا يعبر بالسمع عن
التصديق والاجابة كقول المصلي سمع الله لمن حمده اي اجاب دعاه ولو اريد السمع
المجرد او السمع مع نقص المسموع فهو يسمع لمن حمده اي اجاب دعاه ولو
اريد السمع المجرد او السمع مع نقص المسموع فهو يسمع لمن حمده ولمن لم يحمده
كما قال تعالى لقد سمع الله قول الذين ان الله فقير ونحن اغنيا وقال لموسى وهرون اني معكما
اسمع وارى وقال الملك للنبي صلى الله عليه وسلم ان الله قد سمع قول قومك لك وما ردوا
عليك وقد قال الخليل ان ربي لسميع الدعا فهذا كقوله سمع الله لمن حمده اي اجاب دعاه
فانه يجيب الداعي كما قال وان اهتديت فبما يوحي الي ربي انه سميع قريب وقال
النبي صلى الله عليه وسلم انكم لا تدعون اصم ولا غايب انما تدعون سميعا قريبا وقال تعالى
في ذم قوم سماعون للكذب اكالون للسحت وقال سماعون للكذب سماعون لقوم
اخرين اي مطيعين لهم يستجيبون لهم كما قال وفيكم سماعون لهم اي مطيعون
لهم ويقال فلان ما سمع كلام فلان اذا كان لا يصدقه فيما يخبر به ولا يطيعه
فيما يامر ويشير وهو يسمع كلام فلان اذا كان يصدقه ويقبل منه ما يشير به
وكذلك الروية والنظر يراد به نظر المحبة او الرحمة والعطف ومنه قوله تعالى ولا
يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيمة اذ كان المحبوب والمرحوم ينظر اليه والبغيض
يعرض عنه وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة لا يكلمهم يوم القيمة ولا ينظر اليهم
ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم شيخ زان وملك كذاب وعايل مستكبر وقد قال
للمنافقين وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله وقال ثم جعلناكم خلايف في الارض
من بعدهم لننظر كيف تعملون وهو يعم عمل الخير والشر وكل موضع من هذه
المواضع فمع اللفظ ما يدل على المراد به لا يستوي هذا وهذا كذلك لفظ النسيان
وغيره والنسيان المناقض للعلم قد اخبر في غير موضع بما يوجب تنزيهه عنه غير قوله
وما كان ربك نسيا وقوله في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى بل في نفس الصورة التي قال فيها وكذلك

فانه اخبر انه يوم القيمة يحاسب العباد باعمالهم ويثيبهم بها على وجه التفصيل
وهو قد احصاها وهم نسوها قال تعالى يوم يبعثهم الله جميعا فينبئهم بما عملوا
احصاه الله ونسوه والله على كل شي شهيد وهو مع ذلك قد امر الملائكة بكتب
اعمالهم وهو سبحانه وتعالى الذي انطق الاعضا وجعلها تخبر بما كان فمن جعل
الاعضا عالم شاهده بما مضى كيف لا يكون هو عالم بما مضى شاهديه وهو سبحانه
لا يحيط احد بشي من علمه الا بما شا فصل قال الرازي الفصل الثالث
في الطريق الذي يعرف كون الاية محكمة او متشابهة اعلم ان هذا موضع عظيم وذلك
لان كل واحد من اصحاب المذاهب يدعي ان الايات الموافقة لمذهبه محكمة والايات
الموافقة لمذهب خصمه متشابهة فالمعتزلة تقول ان قول الله تعالى فمن شا فليومن
ومن شا فليكفر محكمة وقوله وما تشاوون الا ان يشا الله متشابهة والشي يقلب
القضية في هذا الباب والامثلة كثيرة فلا بد من قانون اصلي يرجع اليه في هذا الباب
فنقول اذا كان لفظ الاية والخبر ظاهرا في معنى فانما يجوز هنا ترك الظاهر
بدليل منفصل والا لخرج الكلام عن ان يكون مفيدا او يخرج القران عن ان
يكون حجة ثم ذلك الدليل المنفصل اما ان يكون لفظيا او عقليا اما القسم الاول
فنقول هذا انما يتم اذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظين تعارض واذا وقع
التعارض بينهما فليس ترك ظاهر احدهما لابقا الاخر باولى من العكس اللهم
الا ان يقال احد الدليلين قاطع والاخر ظاهر فالقاطع راجح على الظاهر او يقال
كل واحد منهما وان كان ظاهرا الا ان احدهما اقوى الا انا نقول اما الاول
فباطل لان الدلايل اللفظية لا تكون قطعية لانها موقوفة على نقل اللغات ونقل وجوه
النحو والتصريف وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار وعلى عدم
المعارض العقلي والنقلي وكل واحد من هذه المقدمات ظني والموقوف على
المظنون اولى ان يكون ظنيا فثبت ان شيا من الدلايل اللفظية لا يمكن ان يكون
قطعيا واما الاخر وهو ان يقال احد الدليلين الظاهرين اقوى من الاخر الا
انه على هذا التقدير يصير ترك احد الظاهرين لتقرير الظاهر الاخر
مقدمة ظنية والظنون لا يجوز التعويل عليها في المسايل القطعية فثبت
بما ذكرنا ان صرف اللفظ عن ظاهره الى معناه المرجوح لا يجوز الا عند
قيام الدليل القاطع على ان ظاهره محال ممتنع فاذا حصل هذا المعنى فعند ذلك

يجب

يجب على المكلف ان يقطع بان مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما اشعر به
ظاهره ثم عند هذا المقام مجوز التاويل عدل اليه ومن المجوز فوض
علمه الى الله تعالى وقال في تفسير ما شابه هذا الفصل وعند هذا الاحتياج ان يعرف
دليل المرجوح الذي هو المراد ما ذا لان التمسك الى ذلك انما يكون بعد معارضة
مجاز وترجيح تاويل على تاويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدلائل اللفظية وانها طنية
كما بينا لا سيما الدلائل المتعلقة بترجيح مرجوح على مرجوح اخر ومثل هذا لا يفيد
الا الظن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال قال
فلهذا الحصر المسترشد هنا الى ان يعد ما بينه الدلائل العقلية على ان حمل اللفظ
على ظاهره محال لا يحوج الى بحث التاويل فهذا منتهى ما حصلناه وهذا اللباب
فيقال وهذا الفصل من التناقض والفساد والالحاد ما لا يخفى على عاقل فكيف
نتنبه على بغضه فان ما ذكره في هذا الفصل هو عمدة اهل الالحاد وذلك يخرج
الاول ان ما ذكره من ان كل مذهب يحملون ما وافق قولهم محكما وما وافق
قول خصمهم متشابها انما هو لاعتقادهم ان الدليل العقلي يدل على قولهم
دون قول خصمهم لاعتقادهم ان في نفس الامر ما يبيح الاشتباه عما
اجتجوا به دون ما احتج به خصمهم فان الاشتباه العارض حاصل من الجميع
اذ قد اشتبهت هذه الامور على كل احد واما الاشتباه العام اللازم
الذي يرجع الى دلالة اللفظ فهو اشتراك الناس في العلم به لا يكون هذا اشتباها
عند طائفة محكما عند طائفة وبالعكس واذا كان كل طائفة تجعل قولها
محكما لانه هو الموافق للدليل العقلي عندهم فهذا هو القول الذي فرقه بين
المحكم والمتشابه وحينئذ فلا حاصل هنا لبيان المحكم من المتشابه لان كل طائفة
تدعي ان العقل معها ويكون الذي الزم هو فرقه بين ذلك الوجه الثاني
وهو ان يقال معلوم ان طائفة من الطوائف المنازعين في مسائل الاصول
مثل الجهمية والمعتزلة والكلابية والكرامية والفلاسفة وغيرهم تدعي كل
طائفة ان العقل يدل على صحة قولها وان ذلك ادلة قطعية وهذا موجود
في كلامهم وكلام من تعرفه من اولادي معرفة فهذا الشان حكز لك ما ذكرتم من
الفرقان لا يزيل ما ذكرتم من النزاع بل كل ما ذكرتم من العذر لما انكرتم من ذلك طائفة

تجعل المحكم ما وافقها والمتشابه ما وافق خصمها وقد رأينا الكتب المصنفة في
ذلك ففي كتب القدرية النافية من المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة دعوى ان الادلة
العقلية توجب ان العبد هو المحدث لفعله وقد يدعون على ذلك العلم الضروري
كما ادعاه ابو الحسين ثم اثبات الصانع عندهم مبني على هذا فانه يعلم افتقار
الفعل الى الفاعل وكذلك ما يثبتونه من التعديل والتجوير وهو مبني على ما يقولونه
انه معلوم بالاضطرار من مسائل التحسين والتقبيح فما وافق هذا عندهم فهو
محكم وما خالفه فهو متشابه والقدرية المجبرة اتباع الجهم بن صفوان يقولون
بل المعلوم بصريح العقل ان الله خلق كل شيء وانه لا يجوز ان يكون غير الله محدثا لشيء
وان الحسن والقبح انما يعقل في حق من ينتفع بشيء ويتضرر بشيء والرب تعالى منزه
عن ذلك فيجوز عليه فعل كل شيء وهذا عندهم هو الاصل المعلوم بصريح العقل
وما وافقه محكم وما خالفه متشابه والرازي يعتمد في تفسيره على هذا في
الجواب عما يحتج به المتباعون من الآيات الكثيرة التي يحتج بها القاضي عبد الجبار وغيره
فيجيب بمسألة الداعي والعلم وهو ان الله خلق داعي العبد فيكون خالقا
لفعله وانه يعلم ما سيكون فيمتنع خلاف المعلوم وعلى هذا تبطل حجة المعتزلة
لان عندهم يمتنع التكليف بالممتنع وما هو من فعل الغير وحقيقة الامر
ان هذا جواب جدلي التزامي ليس بجواب علمي فان عامة اهل السنة يقرون
بهذا وهو ان الله تعالى خالق افعال العباد ويقولون مع هذا ان الله يخلق
لحكمة وسبب وانه منزه عن ان يعاقب احدا بلا ذنب وغير ذلك من الظلم
ويقولون ان الافعال مشتملة على صفات كانت لاجلها حسنة وسيئة
كما هو مبسوط في موضعه والمقصود هنا ان ما ذكره من القانون تدعيه كل
طائفة فهو حجة لما انكره عليهم لا رافع لما انكره الوجه الثالث قوله اذا
كان لفظ الآية او الخبر ظاهرا في معنى فانما يجوز لنا ترك ذلك الظاهر
بدليل منفصل والا يخرج الكلام عن ان يكون مفيدا وخرج القرآن
عن ان حجة فيقال له هذا اللازم هو لازم لك بل هو حقيقة قولك
فان الاحتمال عندك انما هو الدليل العقلي والقرآن ان وافقه
فالاعتماد عليه لا على القرآن وان خالفه اخذت به لا بالقرآن

والقرآن لا

والقران لا يستفاد به ما دل عليه ولا يحتج به بل اما ان يعرض عنه فلا ينظر
فيه بحال واما ان يجتهد في دفع دلالته بالاحتمالات لا في تقرير دلالته فالقران
على قولك ليس بحجة ولا يفيد في هذا الباب وانما يحتج به عندك في المسائل
الظنية الفرعية وتلك يجوز فيها العدول عن ظاهر الى ظاهر ارجح منه فلم
يبق عندك في هذا للقران في هذا الباب حرمة اصلا ولا فيه فائدة ولا هو
حجة فبطل احتجاجك الوجه الرابع انك قد صرحت في كتابك نهاية العقول وغيره
بان التمثيل بالقران والادلة السمعية في مسائل الاصول لا يجوز بحال
لان الاحتجاج بها موقوف على نفي المعارض العقلي وهذا النفي لا يمكن العلم به
فلا يعلم شرط الاستدلال بها فكل ظاهر يحتج به يقال فيه هذا المعنى غير
معلوم لتوقفه على انتفا المعارض العقلي الوجه الخامس انك قد صرحت هنا
وفي غير هذا الموضع ان شيئا من الدلايل اللفظية لا يفيد العلم وحينئذ
فالظاهر سوا عارضه دليل عقلي او لم يعارضه لا يحصل به علم عندك واذا
اقر الظاهر فانما يفيد عندك الظن فالظن لا يجوز التمسك به في الاصول
فكل اية دلت على مسئلة اصولية لا يجوز الاحتجاج بها عندك بل يجب ان
يكون من المتشابه وعلى هذا فليس القران في هذا الباب منقسما عندك
بل يجب ان يكون من المتشابه وعلى هذا فليس القران الى محكم ومتشابه
ومع هذا انه مناقض لما يقرره فهو مخالف لصريح القران والسنة والاجماع
وهو باطل عقلا وشرعا الوجه السادس انك قد قدمت ان الحكم
نوعان نص وظاهر وان النص ما يكون موضوعا لمعنى لا يحتمله غيره
وهنا قد جعلت الالفاظ ليس فيها شيئا من ذلك بل ما من لفظ الا
ويحتمل معنى اخر وان نفي المعنى الاخر لا يكون الا ظنا فغايتها ان
يكون ظاهرة فان قلت النص ما اظن انه لا يحتمل الا معنى والظاهر
ما يحتمل معنيين واظن رجحان احدهما فيقال لك وهذا كله
لا يجوز عندك التمسك به في هذه المسائل فلا يكون محكما بل
متشابها وهذا مناقض لقولك ولاجماع الامة الوجه
السابع ان الله سبحانه وتعالى اخبر ان من الكتاب ايات محكمات

وانت قد قررت هنا انه لا يجوز العدول عن ظاهر مرجوح الى ظاهر ارجح منه بالاجماع

هو الاصل الذي بني عليه ويستدل به ويرد المتشابه اليه وعلى
هذا علماء الملة يقولون المحكم هو الاصل والمتشابه يرد اليه وانت جعلت
الاصل هو ما ازعمته من العقل وجعلت القرآن كله محكما ومتشابهه يرد
اليه فما خالفه كان متشابها فليس في القرآن محكم يرد اليه المتشابه والاهواء
والكتاب واصله الناس اعلم قول الاسبيل لاحد ان يوقف شيئا من
القرآن محكما فان ذلك انما يعلم اذا علم انتفاء المعارض العقلي وهذا النفي
غير معلوم فلا يجزم بان مشابهه غير محكم فان قلت انا اقول انصرف
اللفظ عن ظاهره الى معناه المرجوح لا يجوز الا عند قيام الدليل القاطع على ان
ظاهره محال ممتنع قبل وانت تقول ان حمله على ظاهره لا يجب الا اذا
قام الدليل العقلي على ان ظاهره حق وما يعضده دليل عقلي يجزم بصحته
كالا يجزم بنفيه الا اذا انتفاء الدليل العقلي فالمعتمد عندك في الجزم بالنفي
والاثبات على الدليل العقلي والقرآن عندك اثر لا يجزم بنفي ما نفاه ولا باثبات
ما اثبته وهذا حال من لا يؤمن بالله وبكتابه وحال من لا يؤمن بما انزل الله
من الكتاب ولا سيما ارشد من الرسل الوجه الناسع قولك انه لم ينزل الدليل السمعي
لدليل ارجح منه لان الترجيح لا يكون الا بظن والظن لا يجوز التعويل عليه
في المسائل العقلية القطعية فيقال لك فرق بين رجحان الاعتقاد واعتقاد
الرجحان وانت قد ذكرت هذا الفرق كما ذكره ابو الحسين البصري وغيره
واعتقاد الرجحان قد يكون علما فاذا اعتقد ان هذا الظاهر ارجح
من هذا الظاهر فهنا يكون معلوما مشتقا وكذلك يحب العمل هنا بالراجح
ويكون العامل عاملا بعلم لا بظن وحينئذ فاذا تعارض ظاهران وقد
علم رجحان احدهما خرسانا اراد ذلك الذي ارجح وكان هذا الجزم
علميا فلم لا يجوز ذلك وانت لم تجزم بوجود المراد وهذا الجزم ينتفع
به نفعا عظيما الوجه العاشر هب انا لا نجزم بان ارجح ارادة
احدهما على الاخر فاذا اراده هذا ارجح وعملت على الظن ان
هذا هو المراد كما في كثير من الايات والاحاديث التي يتنازع الناس
في تفسيرها تعلقت على الظن رجحان احد الاقوال فلم لا يجوز هنا

وهو المانع

وما المانع منه وليس هذا تحويلا على الظن في مسئلة عقلية قطعية بل في مسئلة سمعية
غير قطعية فان التقدير ان هذا يخالف دليلا قطعيا بل العقل تجوز ارادته
هذا وارادته هنا والسمع تدريج احدهما رجحانا ظنيا فلم لا يجوز مثل هذا
الترجيح وهذا هو الظاهر الذي هو احد مسمى المحكم عندك الوجه الحادي عشر
ان من الناس من يقول مسائل الاصول لا يجوز التمسك فيها الا
بادلة يقينية لا ظنية وهذا على وجهين فان كان مما امرنا فيها باليقين كاليقين
بالوحدانية والايمان بالرسول والايمان باليوم الاخر مما امرنا فيه
باليقين لم يكن من باب اليقين اثباتا لما مورد به واما ما لا يجب علينا فيه اليقين
كتفاصيل الثواب والعقاب ومعاني بعض الاسماء والصفات فهذه اذا لم
يكن فيها دليل قطعي يدل على احد الطرفين كان القول بما يرجح من الادلة
ان هذا هو الظاهر الراجح قولا عدلا مستقيما بل كان خيرا من الجهل
المحض وايضا فمن الناس من لا يقدر على العلم في جميع ما ينازع فيه الناس
وفي دقيق المسايل فاذا تكلم بحسب طاقته واجتهاد فقد لا يكلف الله نفسا
الا وسعها الوجه الثاني عشر انه اذا لم يجز القول بالظن الراجح فاما القول
بالجهل والكذب والقول الباطل واما ان لا يجوز فان هذا يجوز الاجماع
وما يذكرونه مما يسمونه ادلة عقلية على نفي ما دل عليه القرآن والسنة
من الصفات انما هي اقوال باطلة لا تفيد عند التحقيق علما ولا هنا
بل جهلا مركبا كما بينا هذا في غير موضع كما وصف الله تعالى حال الكفار بقوله
تعالى والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه
لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب الوجه
الثالث عشر قوله اذا كان لفظ الاية والخبر ظاهرا في معنى فما يجوز لنا
ترك ذلك الظاهر بدليل منفصل ولا يكون قطعيا فيقال هذا فرع وقوع
هذا فانه قد ان الاخبار تعارض دليل عقلي قطعي وقد بسطنا هذا
في مواضع وبينا ان هذا غير واقع بل لا بد ان يسر الله مراده حتى يحصل
بكلامه الهدى والبيان وتقوم به الحجة فما كان ظاهرا عن مراد بينه

نسبه بابه اخرى كما في الخاص والعام فاما ان يكون دالا على غير الحق وهو
بين الخلق الذي اراده فهذا غير واقع بل غير الله اذا تكلم بكلام ولم يرد
بكلامه كان معاندا موما مقرب العالمين اذ ان ينتهي بهما عن كل عيب وذم وعن
ان يتكلم بكلام وليس مراده بل يظهر منه غير ما اراده والذي اراده لا
يدل عليه البتة كما يزعمه هؤلاء المعطلة الملحدون الوجه الرابع عشر قوله
ليس في كل ظاهر احدهما لا بقا الاخر اولى من العكس يقال له احدهما مفسر
مبين لما اراده ليس معارضا له الا عند من لا يفهم لقوله تعالى اتقوا الله حق تقاته
وقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم فان قوله ما استطعتم مفسر لقوله حق تقاته الذي
وراى لفظ من يظن ان الله امر الناس بحق تقاته الذي لا يستطيعونه وهذا هو
اراده من قال من المتقدمين ان هذه ناسخة لتلك اراد وا انها ناسخة للظن
الفاسد من معناها لم يريدوا ان الله امر الناس بما لا يستطيعونه من غير ان ينسخ
ذلك ولكن رفع ما يظن ان الآية دالة عليه بسمونه نسخا فانه من القا الشيطان
وقد قال تعالى فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله اياته والله عليم حكيم ولكن من الناس
من لم يعرف مراد هم بلفظ النسخ وعادتهم واصطلاحهم فيه فيظن انهم اراد وا به
معناه الخاص فقد امروا بما لا يستطيعونه العباد وهذا لم يقع في الشريعة
قط ولا اعرف ان السلف فهموا هذا من الآية وهكذا اذا كان احدى الآيتين
دلت على المعنى دلالة راجحة فانها تقضي على الدلالة المرجوحة وتفسرها
الوجه الخامس عشر قوله ان الدلائل اللفظية لا تكون قطعية قد
ابطلناه في مواضع ونحن ننبه هنا على بطلانه فنقول اولا هذا
القول من اعظم التفسطة وهو من اعظم انواع التفسطة التي
في الوجود ولهذا لم يعرف هذا القول عن طائفة معروفة من طوائف
بني ادم لا المسلمين ولا غيرهم لظهور فساده فانه يقدح فيما الظهر العلوم
الضرورية لجميع الخلق فان بني ادم يخاطبون ويسمع بعضهم بعضا ويفهم
بعضهم مراد بعض على ما صار ربما اعظم من علمهم بالعلوم النظرية والنظر الانسان
الظهر صفات الانسان التي يميز بينه وبين البهائم والظهور دليل قال الله تعالى

فورب السما والارض انه لحق مثل ما انكم تنطقون ولهذا يقول من يقول في
الانسان انه الحيوان الناطق ثم البهايم يفهم بعضها مراد بعض باصوات تصوتها
وقد سمي منطقا لها كما قال سليمان عليه السلام يا ايها الناس علمنا منطق الطير وقد
ذكر الله سبحانه وتعالى قول النملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان
وجنوده وهم لا يشعرون فالنملة قالت للنمل قولا يتضمن امرا وتحذيرا وسليمان
عليه السلام فهم ما قالته فتبسم ضاحكا من قولها وقال رب اوزعني ان اشكر نعمتك
التي انعمت علي وعلى والدي وان اعلم صالحا ترضاه وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين
وهو ايضا خاطب الهدهد وخاطبه بما حكاه الله حيث قال الهدهد له احطت
بما لم تحط به وجيتك من سبا بنبا يقين اي وجدت امراة تملكهم واوتيت من
كل شي ولها عرش عظيم وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله
وزين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون الا
يسجدوا لله الذي يخرج الخبا في السموات والارض ويعلم ما تخفون وما تعلنون
الله لا اله الا هو رب العرش العظيم قال سنظر اصدقت ام كنت من الكاذبين
اذهب بكتابي هذا فالقه اليهم ثم تول عنهم فانظر ماذا يرجعون بل سبحانه وتعالى
ينطق الجماد باصوات يفهمها من يفهمها من الادميين كما قال تعالى عن
داود عليه السلام يا جبال اوبي معه والطير وقال انا سخرنا الجبال معه يسبحن
بالعشي والاشراق والحصى قد سبح في كف النبي صلى الله عليه وسلم وقال ابن مسعود
كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يوكل وكان ابو الدردا وسلمان الفارسي يسمعان
تسبيح القدر وقال النبي صلى الله عليه وسلم اني لاعلم حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان
ابعث اني لاعرفه الان وهذا باب واسع فهو سبحانه لعموم هدايته هدى
مخلوقاته وجعل بعضها يفهم عن بعض مراده بما الهمه الله من نطق او غيره
وهذا البسط موضع اخر ولكن المقصود هنا ان دلالة الادلة
القطعية القولية على مراد المتكلم ومعرفة المستمع بمراده وفهمه لكلامه
هو مما يعرفه جميع بني ادم علما ضروريا قبل علمهم بالادلة العقلية
المجردة فالطفل اذا صار فيه تمييز علم مراد ابيه وامه بما يخطبانه
به وفهمه لمراد الام اسبق اليه من العلم بالادلة العقلية النظرية

فان هذا مما يعلم مراد المتكلم اضطرارا ولا يتوقف فهم الصغير كلام مربيه
ابيه وامه وغيرهما لا على نقل اللغة والنحو والتصريف ولا على نفي المجاز والاضمار
والتخصيص والاشتراك والنقل والمعارض العقلي والسمعي بل يعلم مرادهم
بكلام اضطرارا لا يشك فيه ثم سائر بني ادم يخاطب بعضهم بعضا ويفهم
مرادهم لاضطرار من غير احتياج الى شي من تلك المقدمات ويكتبون الكتب
الى الغايب الذي لا يراهم ولا يرى حركاتهم فيعلمون مراد الكاتب اضطرارا
في اكثر ما يكتبه وان كان بعض ذلك قد يظن او لا يفهم لكن الاغلب انهم يعلمون
مراده اضطرارا وهذا موجود في مكاتبة العامة والخاصة ومن يخاطبهم
فاذا كان الخط الدال على اللفظ يعلم به المراد اضطرارا في اكثر ما يكتب فاللفظ
الذي هو اقرب الى المعنى المراد اولى ان يعلم به المراد اضطرارا ثم اذا
كان هذا البيان والدلالة موجودا في كلام العامة الذين لا يعدون من
اهل العلم فاهل العلم اولى بان يثبتوا مرادهم وبان يفهم مرادهم من خطابهم
واذا كان هذا في العلما الذين ليسوا بانبيا فالانبيا اولى اذا كلموا الخلق
وخاطبوهم ان يبينوا مرادهم وان يفهم الناس ما يثبتونه بكلامهم ثم رب
العالمين اولى ان يكون كلامه احسن الكلام واتمه بيانا وقد قال تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فهو انما ارسل الرسل
بلسان قومهم الذين خاطبوهم اولا ليبين الرسول ما ارادوه وما اوحاه الله
اليه من الرسالة فكيف يجوز ان يقال انهم لم يثبتوا المراد وان اقوالهم
لم تدل على مرادهم فلم يثبتوا ما اوحي اليهم بيانا قاطعا لانهم بينوه بلفظهم
وهذا يقول ان شيا من الادلة اللفظية لا يمكن ان يكون قطعيا
مع ان هذا القول كما تقدم لا يعرف عن طايفة من طوايف بني ادم
لا من المسلمين ولا من غيرهم ولا عن عالم معروف اذ كان هذا القول في غاية
السفسطة وجحد الحقايق وانما الذي يقوله بعض الناس هو القدح
في بعض الادلة اللفظية والسمعية كما يقدحون في بعض الادلة
العقلية اما القدح في الجنس فهذا لا يعرف في جنس المتكلمين عن طايفة
من الادميين ولكن هذا الرجل كثير السفسطة والتشكيك

فهو

فهو من اعظم المتكلمين سفسطة وتشكيكا وهذا من جملة سفاسطة لا يعرف
في جنس المتكلمين من هو اعظم تقريرا للشكوك والشبهات الباطلة واضعف
جوابا عنها منه وتقريره لما يقدح في جنس الادلة القولية النطقية الدالة على مراد
المتكلم هو من هذا الباب بل هذه الادلة الدالة على مراد المتكلم هي ابين واظهر عند
جميع بني ادم من جنس الادلة العقلية المجردة ولهذا تجد كل امة يرجعون الى
قول قايل مقبول القول عندهم هم اقل اختلافا في معرفة مراده من الذين
يرجعون الى مجرده الادلة العقلية المجردة ولهذا كان غير اهل الكتاب
من اصناف المشركين فلاسفة الهند واليونان والعرب وغيرهم اعظم
اختلافا فيما يدعونه من الادلة العقلية مع اختلاف اهل الكتاب في مراد الانبيا
ثم اهل الحديث والسنة الذين يرجعون الى حديث الرسول مع رجوعهم الى
القران اقل اختلافا من العلم بذلك ومن يرد اخبارا صحيحة لزعمه انها
اخبار احاد لا تفيد العلم او يقبل اخبارا ضعيفة او موضوعة يظنها
صحيحة لزعمه انها اخبار احاد فهولا اكثر اختلافا من جهة المعرفة
بالحديث لانهم اذا كانوا اعرف بالحديث فالحديث يدلهم على مراد الرسول
فيكون الاختلاف بينهم اقل من اولئك وامة محمد وان كان قد اختلفوا في
اشيا فهذا من لوازم النشاة الانسانية فالشهوات والشبهات لازمة للنوع
الانساني كما قال تعالى وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا لم يخلص احد من
البشر عن ذلك لكن من كان افضل واكمل كانت معرفته الحق اكمل وعلمه
اكمل وامة محمد اكمل في معرفته والعمل به فهم افضل الامم ثم اهل السنة
واهل المعرفة بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وبمعانيه المتبعون
لذلك هم اكمل علما وعملا من غيرهم فهم اعلم الناس يقينا ومعرفة لاتباعهم
متابعة الرسول لهم بكلامه وعلمهم بذلك ونطقهم به بحلا ومنازعة
هولا من ان الادلة النطقية لا يمكن ان يقطع فيها بمراد المتكلم
وايضا فقد علم ان الرسول صلى الله عليه وسلم اعلم الناس بالحق وانصح
الخلق للخلق واكمل الناس بيانا وعبارة ودلالة على الحق واذا
اجتمع العلم والقدرة والارادة وجب وجود المطلوب

فكيف يكون اعظم الناس معرفة وبيانا ودلالة لم يعرف مراده مع ان الناس قد
عرفوا مراد جميع من تكلم في العلوم وقطعوا بمرادهم في اكثر ما قالوه والمظنون
المشكوك فيه قليل معمور بالنسبة الى العلوم المقطوع بها فالفقهاء يعرفون
مراد ائمتهم المصنفين للكتب وكذلك النحاة والاطبا وكذلك المصنفون في علوم
الحديث والتفسير وغير ذلك فاذا كان هولا قد بينوا مرادهم مع ان البيان
غير واجب عليهم فكيف لا يبين الرسول صلى الله عليه وسلم مراده مع ان الله تعالى
قد اوجب عليه البلاغ المبين وقد بسط الكلام على فساد هذا الاصل الذي هو
من اعظم السفسطة عقلا ومن اعظم الالحاد في كلام الله تعالى شرعا وصاحبه جحد
نعمة الله في تعليمه البيان والقران قال تعالى الرحمن علم القران خلق الانسان علمه البيان
ما زعمه فبيان الانسان وكلامه ونطقه لا يعلم به مراده والقران الذي علمه الله تعالى
لعباده وكلمه لا يعلم به مراده وهذا جحد لنعمة القران والبيان وقد تقدم ما ذكره
من الايات على ان القران لا يجوز ان يشتمل على ما لا يعلم منه المراد وان الله تعالى
سماه بيانا وهدى ونورا وامر بتدبره والتفكر فيه وغير ذلك من الايات الدالة
على انه بينه وعرف بمعناه واذا كان يدل على فساد قول من يقول ان بعضه
لا يعلم منه المراد فمن قال ان شيئا من الدلايل السمعية لا يعلم بها المراد ولا يحتج بها في
المسايل العلمية هو اولى بالفساد من قول اوليك من وجوه كثيرة وقد ذم الله تعالى
في غير موضع من لم يفهم كلامه وجعلهم من الكفار والمنافقين لقوله عن المنافقين
ومنهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك قالوا للذين اوتوا العلم
ماذا قال انفا اوليك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا اهواهم وقال ومنهم من
يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا وقال ومنهم
من يستمعون اليك افانت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون وما ذكره الرازي
من انه موقوف على عشرة مقدمات ظنية والموقوف على الظني اولى ان يكون
ظنيا وهو نقل اللغة والنحو والتصريف وعلى عدم المجاز والنقل والاشتراك
والاضمار والتخصيص وعدم المعارض العقلي والسمعي دعوى باطلة من وجوه
احدها ان العلم بمراد المتكلم من عادته وحاله وداعيته وقصده امر معلوم

عنده

عنده بالاضطرار كالعلم القصد بالافعال الاختيارية مثل اكله وشربه ولباسه وركوبه
وغير ذلك من افعاله فانا نعلم انه اذا اكل او شرب وان كان الاكل والشرب يحصل باختياره
فانه يعلم انه اكل وشرب ليشبع وانه يشبع بالاكل والشرب وان كان قد يقع
احيانا بخلاف ذلك وكذلك يعلم دلالة اصواته الدالة بالطبع وان كانت
باختياره وبغير اختياره مثل النفخ والتنحنح والعطاس والفهقهة وغير ذلك فكيف
باحواله الدالة بقصده واختياره الى قد علم من حاله انه يقصد بها الافهام
والبيان فالعلم بمراده بهذه المهر واقوى واذا جوز ان تكون اراد غير ما
دل على ارادته فان تلك الافعال والاحوال قد يقصد بها غير ما دل عليه العاده
فقد يبكي الرجل محاكيا بطريقه وهو كاذب كما اخوة يوسف اباهم
عشاء يبكون وجاؤا على قميصه بدم كذب الوجه الثاني ان الناس
مع الرسول صلى الله عليه وسلم اما شاهد له فسمع كلامه واما غائب بلغه كلامه
فالشاهدون لم يسمعوا منه مراده مع القول بتعيين ما اراده فلما امرهم
بالصلاة والزكاة والصيام والحج بين لهم بمسمى هذه الالفاظ والحوالهم
في ذلك الى ان يعرفوا مسمى هذه الالفاظ مما سمعوه من كلامه فلم يحتاجوا الى
نقل لغته عينه ولا نفي احتمالات ولا نفي معارض فان علمهم مراده بهذه الالفاظ
لما بينه لهم مع القول معروف ضروري وبقولهم ذلك لما من نوع تعلم يفيد
اليقين والعلم اعظم من اليقين والعلم بنفس الفاظه يحصل العلم لمن شاهده
ولم يعاين عنه اعظم من الفاظه وقد يكون في الذين شاهدوه من لم يسمع كلامه
لكنه علم مراده وما امر به وما نهى عنه ولم يسمع نفس اللفظ اما البعد
واما لعجمه وهو انما يشاهد عما اراد ليس له غرض في نفس اللفظ بعد المراد بالاضطرار واللفظ لا يعرفه الوجه الثالث ان علم المخاطبين بالمعنى الذي
اراده المتكلم هو عندهم من العلم بلفظه ولهذا انما يحكون عن ذلك وهو الذي
يقولونه عنه ويسمعونه عنه فان الله تعالى حكاه عن الامم المتقدمين
لا بالفاظهم واسمائهم ولغاتهم اعوالا لبس ولم ينقل لفظ احد منهم واما هل معنى
كلامه باللغة العربية بل نظم القرآن المخالف لسائر نظم الكلام مع ان

اذ كان المقصود هو معاني الفاظهم لا نفس الالفاظ وكذلك الناس ينقلون مذاهب
العلما واقوالهم فص الفاظهم وهم متفقون على هذا وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم
اذا فهم معناه جازت روايته بالمعنى عند الجمهور ومن منعه فانما منعه خوفا من تقصير
المبلغ في ادا المعنى الذي اراده واما مع العلم بالمعنى فلا ريب فيه وقد اتفق المسلمون
على ان القران والحديث يترجم بغير لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم وغير لغته فمن احتاج
الى ترجمته ممن لا يعرف بالعربية بل وتغيره للعربي الذي لا يعرف لغة الرسول
وتبين معانيه لمن يعرف لغته ولكن ليس هو من اهل العلم بخصايص كلامه كما قال
ابن عباس التفسير على اربعة اوجه تفسير يعرفه العرب من كلامها وتفسير
لا يعذر احد بجهالته وتفسير يعرفه العلما وتفسير لا يعلمه الا الله تعالى فعامة
الامة يعلمون معاني القران الظاهرة والحديث ليفهموها ويعرفوها وان
كانوا لا يحفظون لفظ الحديث ولكن قد عرفوا معناه فيفتون به ولهذا
قال احمد بن حنبل وعلي بن المديني وغيرهما معرفة الحديث والفقه فيه احب الينا من حفظه
فاهتمامهم بفهم المعنى اعظم من اهتمامهم باللفظ واذا كان كذلك كانت معرفته
ونقله ابلغ من معرفة اللفظ واذا لفظ القران وكثير من الحديث منقولا
بالتواتر فنقل المعنى اولى ولهذا الوجه والذي قبله اذا سمعت الامة عوامها
وخواصها قوله ولله على الناس حج البيت علموا ان المراد البيت الذي بمكة
وان الحج هو الاعمال المشروحة واكثرهم لا يحفظ هذه الاية الوجه الرابع
ان اهل العلم بالكتاب والحديث قد نقلوا لغة الرسول التي خاطب بها علم
يحتج مع ذلك الى نقل لغة احد غير الرسول ولهذا لا يحتاج علما
الدين الى اهل اللغة في فهم القران والحديث الا في مواضع يسيرة يحتاج بعضهم
اليها كالفاظ غريب القران والحديث والفقه معانيها فلا يحتاجون في ذلك الى
نقل اهل اللغة وان احتاج الى ذلك بعضهم او ذكر ذلك على سبيل الاستشهاد
والاعتبار كما يقوى الدليل بالدليل فكل ما احتاج المسلمون الى نقله من لغة القران
فهم يتبعون عندهم نقلا معلوما مقطوعا به الا مواضع قليلة خفيت على بعضهم

فصار

فصارت عنده منطوقة او مجهولة الوجه الخامس ان قوله انه موقوف
على نفي المجاز والاشتراك والاضمار والتخصيص وقد يقول والنقل فيقال هذا
تكثير للمقدمات من غير حاجة فهو كما لو قيل موقوف على نفي مجاز الزيادة والنقص
والاستعارة فهذا تكثير بلا فايدة بل يكفي ان يقال على نفي احتمال اخر للفظ
سوا احتمل ذلك بطريق المجاز او الاشتراك والاضمار والتخصيص
نوع من المجاز فان اللفظ اما ان تكون دلالته على المعنيين سوا فهو المشترك
واما ان يكون هو بمجرده يدل على المعنى وبالقرينة يدل على معنى اخر وهو
المجاز وهذا على راي من يقول ان في اللغة مجازا واما من نفى ذلك وقال
ما ثم الا الادلة مطلقة او مقيدة به فالمطلق مقيد بالاطلاق والمقيد
مقيد بالقيد اللفظي كما تقول ان صيغة الامر والنهي والعموم تدل عند
تجردها على معنى الامر والنهي والاستغراق ومع القرينة على التخصيص او
التهديد تجردها عن القرينة المخصصة الى قرينة تبين المراد
فاذا قيل اللفظ المجازي تاول مع القرينة والحقيقة ما دل بمجرده قبل ان
يبنى التجريد والاطلاق من كل وجه فما في الفاظ الكلام ما هو كذلك بل كلها
مقترنة بغيرها وان الكلام اما جملة اسمية واما جملة فعلية وكل منهما
اقل ما يتالف من لفظين مفردين فكل منهما مقترن بالاخر ليس واحد
منهما مجردا مطلقا عن جميع القراين وان عني بالتجريد والاطلاق ان
يكون مجردا عن بعض القراين فهذا حق وجميع الكلام يدل مع قرينة
على معنى ومع عدمها وقرينة اخرى على معنى اخر حتى لفظ الانسان
فانه يقال انسان العين والالفاظ التي هي صريحة في الاحكام مثل لفظ الطلاق
والنكاح وغيرهما قد يكون بها الفاظ تزيل دلالتها باتفاق المسلمين اذا
قيل انت طالق من وثاق فهذا لا يقع به الطلاق بالاتفاق او قال يا
ديناعري عمري قد طلقتك ثلثا او قال ودي من ودك طالق فهذا
لا يطلق به الزوجة باتفاق المسلمين واذا قيل انكحت
حب عمله ونحو ذلك والكلام على مسمى الحقيقة مبسوط في موضع اخر

والذي لا بد منه ان اللفظ اذا دل على معنى دلالة فلا بد ان ينفي احتماله لغير ذلك المعنى
لم تكن دلالته قطعية لكن اذا علم المراد قطعا علم دلالة اللفظ عليه اذا دل عليها جميعا
واما ان نافاها فهذه الدلائل كان ضدا للمعنى المراد ومعلوم ان العلم بثبوت احد
الضدين ينفي العلم بثبوت الاخر فنفس العلم بالمراد ينفي كل احتمال ينافي دلالة وهذا
الكلام في نفي المعارض العقلي والسمعي فانه اذا علم المراد علم قطعا انه لا يعارضه
دليل اخر لا سمعي ولا عقلي لان ذلك يقتضي له واذا علم ثبوت الملزوم علم انتفاء نقيضه قطعا
فحاصل كلامه ثلاث مقدمات انه موقوف على ما يدل على المراد وعلى ما ينفي ضده ونقيضه
فنفي الدال على المراد يستلزم الدلائل على ضده ونقيضه فلا يحتاج الى العلم بالمراد
وقطع والعلم بالمراد كثيرا ما يكون علما اضطراريا كالعلم بمراد الاحياء المتكلمين
فان الانسان اذا سمع مخبرا يخبر بامر قد يحصل عنده ظن ثم يقوى بالخبر الاخر
حتى يكون علما ضروريا كذلك اذا سمع كلام المتكلم فقد يعلم مراده انتفاء وقد يظنه
ثم يتأمل كلام المتكلم او يتأمل سياقه ودلائل على مراده فيصير علمه بمراده ضروريا
وقد يكون العلم بالمراد استدلاليا بالنظر فيما وحسبه فتلك سوف على مقدمة واحدة
وقد يتوقف على مقدمتين وعلى الكثرة اما دعوى المدعي ان كل استدلال
بدليل نظني على مراد المتكلم يتوقف على عشر مقدمات فهذا باطل قطعا وابطل
منه ان كل مقدمة فهي نظنية بل عامة المقدمات التي تتوقف عليها فهم مراد
والمتكلم قد تكون قطعية وغالب الامر لم تتوقف كذلك فان قيل اذا كان المراد
قد يبينه المتكلم بغير ذلك اللفظ وينقل عنه متواترا لم يكن مستفادا من اللفظ
بل يكون مستفادا من ذلك النقل قيل لهم نقلوا المراد ونقلوا انه هو
المراد باللفظ وان اللفظ دال عليه كما نقلوا وجوب الحج وان وجوبه مراد
بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وانه اريد بهذا اللفظ وجوب الحج
البيت الذي علمه وكذلك قوله شهر رمضان وقوله تعالى واقيموا الصلاة
واتوا الزكاة ونحو ذلك فاذا سمع هذا اللفظ علم قطعا انه اريد به هذا
المعنى اعلم ان هذا المعنى قصده الرسول واراده وكلامه معلوم قطعا
فلو قال انا اوجبت الحج وصيام شهر رمضان فان ذلك يسوغ
بالتواتر لكن اقول صيام رمضان المراد به ثلثمائة رجلا وحج البيت المراد به

ح

ح يجب العلم والحكمة والمراد به صلاة الجمعة كان معلوم الفساد بالاضطرار وايضا
فاذا عرف ما اريد باللفظ انتفى من لم يعرف معناه فيطلب معرفة معناه فيفسر له
بالمعنى المعلوم المنقول عن الرسول واذا سمع اللفظ ذكر ما امر الله تعالى به وما
اخبر به فيذكر ما اوجب الله تعالى عليه وما اخبر الله تعالى به ليفعل هذا ويصدق بهما
ويجب لا تنكر ان بعض الناس قد يتوقف فهمه لبعض الالفاظ على ما ذكرتم من
المقدمات الظنية لكن المنكر دعواه العلوم او القطعية فان غالب آيات القرآن
في حق غالب الناس لا يتوقف على عشر مقدمات ظنية كما ذكرتم بل هذا من اظهر
البهتان وان قدر ان بعض الآيات يتوقف على هذا في حق بعض الناس فتذكر
لفهم جهله وبعده عن معرفة الرسول وما جاء به كمن يكون حديث عهد بالاسلام
او قد نشا بادية بعيدة عن دار العلم والايمان فانه قد لا يعرف ان الله تعالى اوجب
الحج والصيام بل ولا الصلاة ولا حرم الخمر فلا نجعل هذا حكما في حق عالم المسلمين
لذلك اذا قدر ان بعض الناس لم يحصل له علم بمعنى بعض الآيات لتوقف
ذلك على ادلة ظنية في حقه لم يلزم ان لا يحصل العلم بها وبغالب القرآن لغيره وان
قدر انه لم يحصل لم يجز ان يقال ان العلم بالمراد غير ممكن كما قال هذا القائل
ان شيئا من الادلة اللفظية لا يمكن ان يكون قطعيا فنفى امكان القطع عن شيء
من الالفاظ وهذا اشد فسادا من ان يقال ان شيئا من الادلة العقلية لا
يمكن ان يكون قطعيا لان العلم بمراد المتكلم اظهر وانشر وليس المراد ان
يكون الدليل العقلي والسمعي قطعيا الا لكونه يدل على مراد المتكلم ثم المتكلم
ان كان ممن يعلم ان مراده حق وانهم معصومون من الكذب عمدا وخطا
فيما يبلغونه ويخبرون به عن الله تعالى وهم قد اخبروا عن الله تعالى بهذا المعنى
الذي اراده حصل القطع بان هذا حق في نفس الامر واما ان لم يكن المتكلم كذلك
بل يحوز عليه الخطا فانما نقطع بمراده لا لكونه صوابا وحقا وانما الادلة
السمعية تدل بطريق ان تدل بمجرد الخبر فانما اخبره الصادق المصدوق
لا يكون الا حقا وبان يكون قد بين الادلة العقلية التي يدل على ما اخبر
به او على امكانه والعرف معلوم من دلالة الادلة العقلية التي هي آيات الله
الدالة عليه وعلى وحدانيته وعلى علمه وقدرته ومشيئته وحكمته ورحمته والادلة

وكذلك ما خلقه من الآيات العيانية فانها تدل على نفسه وقدرته ومشيته وتدل ايضا
على امره ونهيه وحبه وبغضه وسخطه ورضاه كما تدل عفوانه للكونين للاساءة امره
لهم بالايمان بالانبياء ومحبته ذلك وعلى نهيه عن تكذيبهم وبغضه لذلك فالآيات المخلوقة
العيانية تدل على قدرته وعلى شرعته على خلقه وعلى امره وكذلك الآيات المتلوة المسموعة
القرآنية فان تدل على الدلايل العقلية والسمعية كلاهما واذا فهم ما دل عليه من الدلايل العقلية
وعرفت دلالتها بالعقل سواء قيل ان اللفظ دل عليها دلالة قطعية او ظنية فانه على
التقديرين اذا عرف دلالتها على المطلوب بمجرد العقل وان اخبر بها النص كان هذا
دليلا عقليا قطعيا وكان مستفادا من الادلة السمعية اللفظية لكونها هي التي دلت
عليه وارشدت اليه ونبهت عليه واذا كان هذا موجودا فيما يستفاد من كلام
المخلوقين فما يستفاد من كلام الخالق عز وجل اعظم واعلا والله تعالى اعلم وقد بين
في غير موضع ان هؤلاء المتكلمين الجهمية والمتفلسفة الذين ليس معهم ادلة عقلية
تعارض القرآن ولا علوم تقاوم القرآن فما سلكوه في اثبات الصانع وصفاته طرق
فاسدة لا يغني عن ادلة القرآن العقلية الدالة على ذلك فضلا عن ان تعارضها وهذا احد
ما تبين به فساد ما يذكرونه من تقديم مثل هذه الادلة على ادلة القرآن عقليها
وسمعيها وليس في القرآن الا الدليل السمعي اللفظي وهو الاستدلال بالآيات
وجنسها ولا ريب ان طريقهم فيه من النفاق والالحاد والجهل ما يطول وصفه وكذلك
قال الامام احمد بن حنبل وغيره علماء الكلام زنادقة وكان الذين يشيرون
اليهم خيرا من هذا وامثاله ولذلك قال السلف لا يبتلى العبد بكل الذنب خيرا
الاشراك بالله خير له من ان يبتلى بالكلام في الاحداث وقال حكمي في اهل الكلام
ان يضربوا بالجريد والنعال ويطاف بهم في العشائر والقبايل ويقال هذا جزاء
من ترك الكتاب والسنة واقبل على الكلام فخص الفرد وامثاله
وكان على طريقه ضرار بن عمرو وابو الهذيل العلاف وامثالهما وكان افضل من ناظرهم ابو عيسى محمد بن عيسى بن نوشر وهو من اتباع حسين النجار
وكلام اولئك خير من كلام هؤلاء الذين جمعوا الى تعطيل اولئك الالحاد الفلاسفة
مع ان اولئك اظهروا من تكذيب ما قالوه للائمة فالجهمية اكثر تظهر انه لا دليل
العالم ولا خارجه واذا اظهروا انه دليل حكموا بان الائمة اسبعطوا
ما اظهروه فكيف ما ابطنوه الذي ابطنه اولى فهو خير من قول الملاحدة

الذين

الذين جمعوا بين اقوال الجهمية والفلاسفة الدهرية وقد كان الثقة يحدث عن
الشيخ ابي عمر بن الصلاح انه لما راى قوله ان الادلة السمعية لا تفيد اليقين لعنه
على ذلك وقال هذا تعطيل الاسلام وقد بسط هذا في مواضع والمقصود
هنا ان نبين ان دعواه ان كل دليل سمعي موقوف على مقدمات ظنية دعوى
باطلة معلوم فسادها بالاضطرار ولو صح هذا لكان لا يجزم احد
بمراد احد ولكان العلم بمراد كل متكلم لا يكون الا ظنا وهذا مما يعلم
فساده بالاضطرار واذا كان احاد العامة قد تبين مراده بكلامه حتى يقطع
بكلامه فالعلما اولى بذلك واذا كان العلما المصنفون في العلم يقطع بمرادهم
في اكثر ما يقولونه كما يقطع بمراد الفقها والاطبا والحساب وغيرهم
فالرسول الذي هو اكمل الخلق علما وبيانا ونصحا اولى ان يبين مراده
ويقطع به وكلام الله تعالى اكمل من كلام الرسول صلى الله عليه وسلم واكمل بيانا
فهو اولى بالقطع بمراد الرب فيه من كلام كل احد ومعاني الكلام منقولة
بالتواتر معلومة بالاضطرار اعظم من الفاظه والمسلمون كلهم يعلمون
بالاضطرار ان الله تعالى امرنا بالصلاة الى الكعبة وامرنا بحج البيت الذي
بمكة والطواف به وبالتعريف بعرفات وصوم شهر رمضان وامتناع
الصائم من الاكل والشرب والنكاح وغير ذلك من معاني القران
واكثرهم لا يحفظون حروف القران فمعانيه التي دلت عليها هي معلومة
عندهم بالاضطرار منقولة بالتواتر اعظم من العلم بالالفاظ الدالة على
تلك المعاني ولا يحتاجون في ذلك الى نقل اللغة ولا نفي المعارض بل الامر
موقوف على مقدمة واحدة وهو العلم بمراد المتكلم وهذا قد يعلم اضطرارا
وقد يعلم بادلة قطعية وقد يكون ظنا كذلك العلم بما اخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم
من اسما الرب وصفاته ومن اليوم الاخر كثير منه او اكثره معلوم عند
الامة اضطرارا نقلا متواترا وان كان اكثرهم لا يحفظون حروفه
واذا سمعوا حروفه علموا قطعا انها دالة على تلك المعاني المعلومة عندهم
كما اذا سمعوا قوله ولله على الناس حج البيت علموا ان المراد بلفظ البيت
البيت الذي بمكة واذا سمعوا شهر رمضان علموا ان المراد بهذا اللفظ

بغسل الوجه واليدين ومسح الراس في الوضوء وفي الاغتسال من
الجنابة وبالتيمم وان الله تعالى امر

واذا سمعوا خلق السموات والارض علموا ان المراد بذلك انه هو الذي احدثها
وابتدأهما وانشأهما لا انهما قديمتان ملازمتان له واذا سمعوا قوله تعالى
كذلك يحيي الله الموتى كذلك النشور علموا ان المراد بذلك احياء الموتى للقيامة واذا سمعوا
قوله تعالى وتقدس اني معكما اسمع وارى علموا ان ذلك معنى انه سميع بصير وامثال ذلك
كثير الوجه السادس عشر ان هذا القول مضمونه جحد الرسالة في الحقيقة وان
اقر بها بلسانه بل مضمونه ان ترك الناس بلا رسول يرسل اليهم خير من ان يرسل
اليهم رسول وان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يهتد به احد في اصول الدين بل ضل به
الناس في ذلك ان القرآن على ما زعمه هو لا يستفاد منه علم ولا يحصل اذا علم العقل
شيء اعتقد ان القرآن ان كان موافقا لذلك اقر لكونه معلوما بذلك الدليل الذي
استنبطناه لا لكون الرسول اخبر به ولا لكونه ارشد الى دليل عقلي يدل عليه
واذا كان الظاهر مخالفا للعقل اتبعنا العقل وكان ذلك الظاهر وجوده
كعدمه اما نصا واما ظاهرا فاحتجنا اما الى التأويل واما الى التفويض
وعرفوا ضلال من اتبع ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وكان مجيء الرسول مقتضيا لضلال
قوم وشقاء قوم ليلا يضلوا فكانت الطائفتان بسببه ضالين وسعروا
بما هتدوا بعقلهم الذي اتخاذوا فيه الى الرسول فهذا حقيقة قول هؤلاء
الملحدين وسيأتي اعتراضه هنا وجوابه عنه بجواب الملحدين الوجه السابع عشر
ان هذا وامثاله تناقضون فتارة تقولون نحن علمنا انتفاء الظاهر لكن لا نعلم عين
المراد وتارة تقولون بل لا فرق بين ان يكون الرسول خاطب العامة بما
لا يوافق ما عندهم فلو خاطبهم ابتداء بالاثبات بالحس والمخبر والاشارة اليه
قالوا هذا عدم محض فوقعوا في التعطيل وكان الاصلح ان يأتي بالالفاظ
الدالة على حصر ما يناسب ما يخيلوه وما لزمهم وهذا كلام من يريد من العامة
فهم تلك المعاني وهي بالجملة في نفس الامر عندهم باطلة وعلى هذا فقد اراد منهم
فهم الباطل الذي دل عليه بلفظه وهذا طريق اهل التخييل الذين يقولون
اراد ان يخيلوا ما ينفعهم وان لم يكن حقا وطريقة اهل التأويل ان اراد
هذا المعنى والجهل بما اراد وهذا ناقض هذا وامثاله وبتنا قضوا
فان تجعلونه هكذا وهم في كل الامر على الباطل قدس الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم

عن ان يريد المعاني الباطلة او ان يقصر في بيان ما اراده فالاول كذب واضلال
وتلبيس واظهار ما هو كذب وان قيل انه لم يقصد الكذب بل الرسول كما انه اعلم الخلق بالحق
فهو انصحهم لهم واعظمهم رغبة في تعريفهم وتفضيلهم وهداهم وهو احسنهم
بيانا واتمهم برهانا قال تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله الذي
له ما في السموات وما في الارض الا الى الله تصير الامور وقال فتوكل على الله انك
على الحق المبين وقال قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني وسبحان
الله وما انا من المشركين فان قيل فاذا كان ما ذكره فاسدا لا يحصل به الفرق بل هو
عزل القران بالكلية فما الفرق بين المحكم والمتشابه قيل المتشابه نوعان
احدهما ما يكون بسبب المستمع لقصور منه او تقصير وهذا لا يختص بنوع من
الكلام بل قد يعرض في جميع انواعه لكن ما يكون فيه من التشابه يكون هذا فيه
اقوى فانه يبقى التشابه من الطرفين وصاحب هذا المقام هو مامور ان يعمل
بما تبين له معناه ويؤمن بما اشتبه عليه كما قال النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه احمد وابن ماجه
وغيرهما من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص قال
لقد جلست انا واخي مجلسا ما احب لي به حمر النعم اقبلت انا واخي واذا مشيخة
من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم جلوس عند باب من ابوابه فكرهنا ان نفرق بينهم
فجلسنا حجرة اذ ذكروا اية من القران فتماروا فيها حتى ارتفعت اصواتهم فخرج
رسول الله صلى الله عليه وسلم مغضبا قد احمر وجهه يرميهم بالتراب ويقول بهذا
امرتم بهذا هلكت الامم من قبلكم باختلافهم على انبيائهم وضربهم الكتب بعضها
ببعض ان القران لم ينزل يكذب بعضه بعضا وانما نزل يصدق بعضه بعضا
فما عرفتم منه فاعملوا به وما جهلتم منه فردوه الى عالمه وقال عمر بن الخطاب اتبعوا
ما تبين لكم من الكتاب وما لا فدعوه واذا كان القران نزل يصدق بعضه بعضا
فمن الممتنع ان يكون فيه تناقض واختلاف يضاد فمن فهم اية فامن بها
وظن ان الاخرى تناقضها فليعلم انه مبطل في ذلك وان معنى الاخرى يوافقها
لا يخالفها وان لم يفهم معنى الايتين امن بهما ووكل علمهما الى الله تعالى واما
التشابه الذي يكون في نفس الاية فهذا لا يكون الا مقرونا بالاحكام والبيان
والهدى فان الله تعالى قد احكم كتابه كله وبينه وجعله هدى وامر بتدبيره

لكن من الايات ما لا اشتباه فيه بوجه وفيها ما فيه اشتباه من بعض الوجوه وان
كان ذلك مع الاحكام والبيان مثل لفظ انا ونحن ونحو ذلك وكل آية فمقدار ادلة الله تعالى
به معنى وعلى ذلك المعنى دل فلا يجوز ان يكون دلالة القرآن على ما اراده الرب تعالى
وتعالى وعلى عدم سواء هذا لا يجوز في كلام احاد العلماء فكيف في كلام رب العالمين
واذا كان القرآن لا يناقض في دلالته فالمناقض ان كان القرآن دل عليه فكلاهما حق
كقوله من يقول ان العبد فاعل لفعله وقول من يقول ان الله تعالى هو الذي
جعله فاعلا فكلاهما حق والقرآن قد دل على هذا وعلى هذا فاخبر ان العباد
فاعلون وانهم هم الذين يفترون ويؤمنون ويعملون وقال الخليل وابنه عليهما الصلاة
والسلام ربنا واجعلنا مسلمين لك ونحو ذلك وقال رب اجعلني مقيم الصلاة
ومن ذريتي وامر عباده ان يقولوا اهدنا الصراط المستقيم
ونحو ذلك وان كان كلاهما باطلا فالقرآن ينفيهما جميعا كقول من يقول ان العبد
لا قدرة له ولا مشيئة ولا فعل وقول من يقول بل هو الذي يحدث فعله من دون
الله فالقرآن ينفي هذا وهذا بل تعتبر الآيات ان كانت دالة على ما تقول فهي
تدل كما تدل امثال ذلك من الكلام والدلالة والادلة تدل دلالة الكلام على المراد
تعرف تارة بالضرورة وتارة بالاستدلال وتستدل على ذلك بما نقله الائمة وبما كان
يقوله السلف يفسرون به القرآن وبدلالة السنة وبدلالة سائر الايات وعلى ذلك
كما ان النصارى لما ادعوا ان قوله انا ونحن تدل على قولهم ان الالهة ثلاثة
وقالوا في قوله تعالى فاعبدوا الله ربي وربكم وقوله ايا بك نعبد وايا بك نستعين
ان الالهة ثلاثة كان هذا شبيها فان لفظ نحن نستعمل في الواحد الذي له شركاء وفي الواحد
المعظم المطاع الذي له ما يليق بطبعه والعطف يكون لتغاير الصفات
ويكون لتغاير الذات فهو امر تشابه والمحكم في القرآن كقوله والهكم
اله واحد وقوله انكم لتشهدون ان مع الله الهة اخرى قل لا اشهد
قل انما هو اله واحد وقوله ما ادعوا انه او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا
فله الاسماء الحسنى وقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وما من
اله الا اله واحد وامثال ذلك فيرد المتشابه ويعلم ان قوله ايا بك نعبد عطف لتغاير الصفات لقوله اهدنا الصراط

وقال انه لا يعبد الا هو الرحمن

والظاهر

والظاهر والباطن كقوله تعالى رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم
موقنين لا اله الا هو يحيي ويميت ربكم ورب اباءكم الاولين وقوله تعالى انا ونحن
لعظمة والرب تعالى وانما سواه مخلوق مملوك له من الملائكة وغيرهم فهو احق
بنون العظمة ممن استعمل هذا اللفظ فيه من الملوك وان كان اللفظ
نفسه لا اشتباه فيه واذا اشتبه على هذا القصور فهمه بين له ذلك
بنظايره ولهذا كان السلف يسمون ما اشكل على بعض الناس حتى فهم
منه غير المراد متشابها كما صنف الامام احمد كتابه في الرد على الزنادقة
والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القران وتاوله على غير تاويله فهو لم
ينكر عليهم مسمى التاويل بل ان انكر ان يتاولوه على غير تاويله وهو التاويل
الباطل والمراد بالتاويل التفسير ليس المراد صرفه الى الاحتمال المرجوح
وقوله فيما شكت فيه من متشابه القران هو ما تشابه عليها وان كان الله
تعالى قد احكم ذلك وبينه لكن لقصورهم وتقصيرهم تشابه عليهم حتى شكوا
فيه فهذا هذا والله تعالى اعلم الوجه الثامن عشر ان هذا القول في تاويل القران
ومعناه يضاهي قول المشركين في تنزيل القران على ما ولفظه ومعناه
ولا ريب ان المقصود من الالفاظ هو المعنى فمن المشركين في معاني
القران على ما قالوه فانما امن بلفظ فقط فهو منافق يظهر الاسلام
بلفظه دون قلبه من جنس الذين قال الله فيهم انهم يقولون للرسول
نشهد انك لرسول الله قال الله تعالى والله يعلم انك لرسوله والله يشهد
ان المنافقين لكاذبون ومن جنس الذين قالوا امنا بالله وباليوم الاخر
وما هم بمومنين يخادعون الله والذين امنوا وما يخادعون الا انفسهم
وما يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا
يكذبون واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا
انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون واذا قيل لهم امنوا كما امن
الناس قالوا امن الناس قالوا انومن كما امن السفهاء الا انهم هم السفهاء
ولكن لا يعلمون واذا لقوا الايات ونظايرها وذلك ان المشركين
وكل من كذب لما كذبوا بان القران منزل من الله

وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن
جعلناه نورا نهدي به من نشا من عبادنا وانك لتهدي الى صراط مستقيم صراط
الله الذي له ما في السموات وما في الارض الا الى تصير الامور وبذلك فسره
السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم كما روى عبد بن حميد نا عبد الله بن
يوسف عن ابي جعفر عن الربيع ابن انس عن ابي العالية عن ابي بن كعب
في قوله تعالى الله نور السموات والارض قال بدا بنور نفسه فذكره ثم ذكر
نور المومنين فقال مثل نوره اي مثل نور المومن قال وكذلك كان ابي يقرا
يقراها مثل نور المومن قال هو عند جعل الايمان والقران في صدره قال كمشكاة
قال صدره فيها مصباح فالمصباح القران والايمان الذي جعل في صدره قال المصباح
في زجاجة قال فالزجاجة قلبه قال الزجاجة كانها كوكب دري قال فعليه بما
استنار بالقران والايمان كانه كوكب دري يقول مضى توقد من شجرة مباركة
زيتونة قال الشجرة الاخلاص لله وحده وعبادته لا شريك له قلت هذا
نظير الحديث الماثور من اخلص لله اربعين يوما صباحا تفجرت ينابيع الحكمة
من قلبه على لسانه وهو معروف من مراسيل مكحول وقد ذكره الامام احمد بن
حنبل وغيره وقد روي متصلا باسناد فيه مقال قال لا شرقية ولا
غربية قال فمثله كمثل الشجرة التفت بها الشجر فهي خضرا ناعمة لا تصيبها
الشمس على اي حال كانت لا اذا طلعت ولا اذا غربت قال فكذلك هو المومن
قد اخبر انه يصيبه شي من الفتن وقد ابتلي بها فيثبته الله فقال
فيها وهو بين اربع خلال ان اعطي شكر وان ابتلي صبر وان قال صدق
وان حكم عدل فهو في ساير الناس كالرجل الحي يمشي في قبور الاموات قال
نور على نور فهو يتقلب في خمسة من النور فكلامه نور وعمله نور ومدخله
نور ومخرجه نور ومصيره الى النور يوم القيمة الى الجنة ثم ضرب مثل
الكافر فقال والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمان ما حتى اذا
جاه لم يجده شيا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب
قال فكذلك الكافر يوم القيمة وهو يحسب ان له عند الله نور خيرا فلا يجده

فالمشكاة

لله وحده

فيدخله الله تعالى النار قال وضرب الله تعالى مثلا اخر للكافر فقال او كظلمات
في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب قال هو بتقلب خمس
من الظلم فكلامه ظلم وعمله ظلم ومدخله ظلم ومخرجه ظلم ومصيره الى الظلمات
الى النار وهذا قد رواه ابن ابي حاتم وروى ايضا عن السدي في مصباح
قال المصباح النور الايمان والقرآن قال والزجاجة هي القلب والمشكاة هي الصدر
وكما دخل هذا المصباح في الزجاجة فاضاء فكذلك اضاء القلب
فاضاء البيت فكذلك نزل النور في الصدر فاضاء له الخوف كله فلم يدخله
حرام نور على نور قال السدي نور النار ونور الزيت حين اجتمعا
اضاءا فلا يكون واحد منهما الا بصاحبه وفي كلام طائفة من السلف ان
النور نور القرآن وفي كلام طائفة اخرى انه نور الايمان والنور يعمهما جميعا
كما قال وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب
ولا الايمان ولكن جعلناه نورا الاية كما ان كلام طائفة من السلف
انهم جعلوا هنا مثلا للنبي صلى الله عليه وسلم وفي كلام الاكثرين مثل لكل
مومن والجميع صحيح فمحمد صلى الله عليه وسلم سيدهم وامامهم ومافيه من وصف الشجرة
بانها بين الشرق هو قول طائفة وطائفة اخرى قالوا بل هي في الصحارى لا
تزال الشمس عليها وهي اصفى الزيت وقيل بل هي متوسطة يطلع عليها وقت
الطلوع والغروب وشط هذا لانه موضع اخر والمقصود هنا ان من كان يجحد
معاني القرآن التي اراد الله تعالى به فانه لا تحصل له هذا النور لا نور
القرآن ولا نور الايمان فتلك الانوار المعاني المشروعة اذا جحدها
كان في ظلمة الجحود والتعطيل ومن فسرها بغير المراد كان مثله كسراب
بقيعة ومن لم يعرفها ولا قال شيئا فهو كظلمات في بحر لجي وهذا واقع كثيرا
عموما فتناول من كذب بمعاني القرآن التي جاءت بها الرسل
كالملاحدة فمن كذب ببعضها وجحده فله نصيب من ذلك بحسب
ما كذب به وجحده وان كان له نصيب من الايمان ببعضها من وجه اخر
فقد يجتمع في الرجل شعبة ايمان وشعبة نفاق كما في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم

اه قال

انه قال اربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه
خصلة من النفاق حتى يدعها اذا حدث كذب واذا ائتمن خان واذا عاهد
غدر واذا خاصم فجر وفي الصحيح عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذى عن الطريق والحيا شعبة من الايمان وكذلك اهل التكذيب
بالقران والرسول اختلفوا فيه فقيل ساحر وقيل مجنون وقيل شاعر وقيل كاهن
كما قيل في القران انه سحر وانه شعر وانه اساطير الاولين اكتتبها وانه افك افتراه
فجعلوا القران عضين قال تبارك وتعالى تبارك الذي نزل القران على عبده ليكون
للعالمين نذيرا الذي له ملك السموات والارض ولم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك
في الملك وخلق كل شي فقدره تقديرا واتخذوا من دونه الهة لا يخلقون شيا وهم يخلقون
ولا يملكون لانفسهم ضرا ولا نفعا ولا يملكون موتا ولا حياة ولا نشورا وقال الذين
كفروا ان هذا الا افك افتراه واعانه عليه قوم اخرون فقد جاوا ظلما وزورا
وقالوا اساطير الاولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة واصيلا قل انزله الذي يعلم
السر في السموات والارض انه كان غفورا رحيما وقالوا ما لهذا الرسول ياكل
الطعام ويمشي في الاسواق لولا انزل اليك ملك فيكون معه نذيرا او يلقى اليه
كنز او تكون له جنة ياكل منها وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا
انظر كيف ضربوا لك الامثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلا وكذلك
قال تعالى واذا قرات القران جعلنا بينك وبين الذين لا يومنون بالاخرة
حجابا مستورا وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا واذا
ذكرت ربك في القران وحده ولوا على ادبارهم نفورا نحن اعلم بما يستمعون
به اذ يستمعون اليك واذ هم نجوى اذ يقول الظالمون ان تتبعون
الا رجلا مسحورا انظر كيف ضربوا لك الامثال فضلوا فلا يستطيعون
سبيلا فهم لما جحدوا الحق ارادوا ان يشبهوه ويجعلوه من جنس
السحر او الشعر او الكذب او غير ذلك فكانوا ضالين لا يستطيعون مع هذا
الضلال سبيلا من السبل الهادية كالتايه عن الطريق الذي لا يستطيع معرفته

وهكذا اهل الجحد لمعانيه كما قال فيهم الامام احمد فهم مختلفون في الكتاب مخالفون للكتاب
مجمعون على مفارقة الكتاب وقد قال تعالى ذلك بان الله نزل الكتاب بالحق وان الذين اختلفوا
في الكتاب لفي شقاق بعيد فان قيل فقد اختلف السلف في بعض معانيه قيل
السلف لم يكن فيهم من جعل عمدته في الباطن على شي يخالف القران ثم القران اما
ان يعطفه على هواه واما ان يعرض عن معناه ويهجره كما قال تعالى عن الرسول
وقال الرسول يا رب ان قومي اتخذوا هذا القران مهجورا وهجر معانيه اعظم من
هجر الفاظه بل السلف كلهم كانوا يقرون ما تبين لهم منه وهو المحكم الذي هو
ام الكتاب كذلك يشتبه على بعضهم بعضه فاما ان يعلم تفسيره ويعلم معناه الموافق
لمعنى الحكم واما ان لا يعلم لكنه يعلم ان معناه لا يناقض معنى نص المحكم فبكل حال لم يكونوا
يجعلون غير الرسول معارضا له مقدما عليه لا اراءهم ولا اهواءهم وعقولهم واذواقهم
ولا كتاب اخر مخالف له واما اهل الالحاد فيجعلون عقولهم ومقاييسهم واذواقهم
هي الام والاصل الذي يعتمدون ثم القران ان وافق ذلك والا سلكوا فيه احدى
المسلكين اما ضرب الامثال الباطلة واما هجره والاعراض عنه وقد اجتمعت
المكذبين للرسل من مشركي العرب وغيرهم كما ان من عارضه بكتاب اخر
وقدم ذلك عليه فهو من جنس اليهود والنصارى ومكذبوا الرسل الذين يقدمون
اراءهم على ما انزل الله اسوا حالا واضعف عقلا وايمانا واشد كفرا من اهل الكتاب
كتابا اخر غير القران عليهم فان هولا من جنس من يحتج بنص منسوخ او ضعيف
الدلالة ولكن يظن انه من قول الرسول او يعارض قوله بما يظن انه معارض
له من قوله وهذا ما زال الناس بالرسول بخلاف من يعارض قوله بما يعلم انه ليس
من قوله وانما هو قول غيره فهذا لم يومن ولا بما جاء به ولهذا لم يعرف عن احد
من السلف انه عارض اية او حديثا الا بما يظن انه معنى اية او حديث اخر
سوا كان مصيبا في المعارضة او مخطيا فالمصيب الذي يعارض المنسوخ بالناسخ
كما كان الصحابة ومن بعدهم من العلما يقولون في قوله وعلى الذين يطيقونه فدية
طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له دل على ان المقيم المطيق
يخير بين الصيام والافتدا وهو منسوخ بقوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه وهذا معلوم بالتواتر واجماع الامة ان الصيام واجب

على المقيم

على المقيم القادر ولا يخبر بينه وبين الاقتداء كان في اول الامر وقد قال كثير
من السلف هذه الاية ليست منسوخة واراد وا ان فيها احكاما غير منسوخة كما
قد يستدل على قبول شهادة العاجز والمرضع والحامل لكن الحلم الاول قد اتفقوا على
نسخه وقد تعارضوا ما فهم من ابن عباس يدل على نقيض دليل المعنى لسبب
انه لم يرد وقد سموا هذا نسخا عارض اس مسعود وعن عموم قوله
تعالى في المتوفى عنها زوجها تتربص اربعة اشهر وعشرا ان سورة الطلاق
وقد سماها سورة النساء القصرى نزلت بعد تلك وهذا واضح لان الاحمال الحلها
ان بعضهم حملن وكان على ابن عباس ومن اتبعهم يقولون تعتد ابعد الاجلين
وكان عمر وابن مسعود وغيرهما يقولون اذا وضعت حلت وجاء السنة
الصحيحة بذلك في قصة سبيعة الاسلمية لما توفي عنها زوجها سعد بن خولة عام حجة
الوداع ووضعت بعد بيال وقال لها ابو السنابل بن بعكك ما انت بناكحة
حتى تمضي عليك اربعة اشهر وعشر فسالت النبي صلى الله عليه وسلم فقال كذب ابو السنابل
حللت فانكحي فامر عامة العلماء على اتباع السنة وان كان القرآن يدل عليه مثل ذلك
لكن القرآن قد يخفى على الاكابر واما السنة فصريحة لا تخفى على احد بلغته
وعائشة لما عارضت قوله ان الميت يعذب ببكاء الحي عليه عارضت ذلك
بقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى فتعارضه بالمعقول وان هذا ظلم
ودافعها على هذا اكثر العلماء بعصهم رد الحديث كما اختاره الشافعي
في مختلف الحديث وقال ان عائشة رد ت لفظ احدهما وافهما الحديث وهو
قوله ان الله ليزيد الكافر عذابا ببكاء اهله والباقي قوله انهم ليكون عليها
وانها لتعذب في قبرها وبعضهم تأول على ما هو دين للموصي والقول الاخر وهو
الصحيح انه لا منافاة بينهما وان هذا التعذيب ليس هو حمل الذنب الناجم
على غيرها بل ذنبها بالنياحة باق عليها وهو عقوبة الميت على النياحة لكونه
انه عنها ونحو ذلك بل هذا من نوع الالم والذي تحمله كل كائن يتألم
الميت بعد ذلك كما قد بسط في مواضع ولهذا قيل يعذب ولم يقل يعاقب
والعذاب يقال في مطلق الاذى كما روي ان السفر قطعة من العذاب وعارضه بعضهم

بقوله تعالى انه هو اضحك وابكى كما نقل عن ابن عباس وهو لا يجعلون الاضحاك
والابكا مما يفعله الرب تعالى كالاماتة والاحيا فلا ينهى عنه وهو ضعيف ايضا
فان النبي صلى الله عليه وسلم قد استفاضت عنه الاحاديث بالنهي عن النياحة ونحوها
من البكا وقوله ان الله لا يواخذ على دمع العين ولا على حزن القلب ولكن يواخذ بهذا
او يرحم واشار الى لسانه وقال ليس منا من لطم الخدود وشق الجيوب ودعى بدعوى
الجاهلية وقال انا بري من الحالقة والصالقة والشاقة وقال ان النايحة اذا لم تتب
فانها تلبس يوم القيمة درعا من جرب وسربالا من قطران وبايع النسا
على ان لا ينحن وهو من تاويل قوله ولا يعصينك في معروف وقد ذم سبحانه وتعالى
الضحك ودعى الى البكا في هذه السورة التي قال فيها وانه اضحك وابكى بقوله تعالى
افمن هذا الحديث تعجبون وتضحكون ولا تبكون وكذلك لما عارضت قوله عليه السلام
ما انتم اسمع لما اقول منهم تلت قوله انك لا تسمع الموتى ولما انكرت رويته لربه تعالى
تلت قوله لا تدركه الابصار وقوله وما كان لبشر ان يكلمه الا وحيا او من
ورا حجاب ولما ظننت ان القران يخالف ذلك نسبت الراوي الى الغلط وان كان
ايمة الصحابة وجمهور علما المسلمين على التصديق بالحديث وانه لا منافاة بينه وبين
القران فالمقصود انه ليس من الصحابة من قال ان القران او الخبر يخالف
العقل او الادلة العقلية فالواجب ان يقول بموجب العقل والادلة العقلية
والقران اما ان يعرض عنه فيصير محجورا او يتصور له التاويلات التي تتضمن
تحريف الكلم عن مواضعه بل كلهم متفقون على تعظيم القران وانه ما اول
الا على حق وانه هدى وبيان وشفا وان قصر فهم بعضهم عن بعض عرف ان ذلك
من نقص فهمه وعلمه لا من
نقص ما دل عليه القران ولا يجعلون ايمانهم بما دل عليه القران موقوفا على
نفي المعارض بل قد تيقنوا انه لا يعارضه حق بل كلما عارضه فهو باطل كشبه
السوفسطايية والقرامطة التي يعارضون بها الادلة العقلية والسمعية والنبي صلى الله عليه وسلم
قد نهاهم عن ضرب القران بعضه ببعض فلا يجوز معارضة اية باية للتصديق
بمعنى احدهما دون الاخرى بل يجب الايمان به كله فكيف بمن يعارضه بكتاب اخر
فكيف بمن عارض جنس الانبيا والكتب المنزلة من السما بما لم يات به
كتاب البتة بل كان مضاهيا للذين يجادلون في ايات الله بغير سلطان

والذين

والذين جادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فهو لاء من جنس المكذبين للرسل المشركين
الذين هم اكثر من اليهود والنصارى فمن هذا الوجه واين هذا من قوله تعالى لمحمد
كتاب انزل اليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمومنين اتبعوا ما انزل
اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء قليلا ما تذكرون واذا قال القايل الرسول انما
عرف صدقه بادلة عقليه وانه لابد له من الادلة العقليه وهذا صحيح لكن تلك الادلة
العقليه التي بها يعرف صدق الرسول هي مما بينه الرسول صلى الله عليه وسلم وارشد اليها
القران على احسن الوجوه واكملها فالادلة العقليه التي يستحق ان يسمى ادلة عقليه
بين اثبات الخالق وصفاته وتوحيده بالادلة العقليه على احسن الوجوه واكملها فالادلة
العقليه التي تستحق ان تسمى ادلة عقليه على المطالب العاليه الالهيه وهي الايمان بالرب
تعالى والايمان بكتبه ورسله والايمان باليوم الاخر والعمل الصالح الذي به يسعد الناس
ونحوه من الاعراب في الدنيا والاخره قد دل عليه القران احسن دلاله واتمه
بيان بل ضرب الله في القران من كل مثل وجميع ما يذكره الناس في هذا الباب متكلمهم
ومتفلسفهم ما كان منه حقا فقد جاء القران به وباحسن منه على اكمل الوجوه
بل ما جاءت به النبوات في التوراه والانجيل من المطالب الالهيه جاء القران بها
وباحسن منها وكيف بالامور التي تعرف بمجرد العقل من غير وحي من السماء في
هذا الباب فان معرفه هذه ابشر فاذا كان القران قد اشتمل على معاني الكتب
فكيف لا يشتمل على هذه وهذه الجمله لها تفصيل مبسوط في مواضع بل بينت
في مواضع ان ما سلكه اهل البدع من اهل الفلسفه والكلام لا يصلون الى علم
ويقين بل انما غايه صاحبه الشك والضلال وهذا مما اعترف به حذاقهم
ومن اعترف ابو عبد الله الرازي في غير موضع من كتبه ولخصه في بعض
لقد تاملت الكتب الكلاميه والمناهج الفلسفيه فما رايتها تشفي عليلا
ولا تروي غليلا ورايت اقرب الطرق طريقه القران اقرا في الاثبات
الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح
يرفعه وافرا في النفي ليس كمثله شيء ولا يحيطون به علما ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي وهذا قال في اخر عمره

في اخر ما صنفه وهو كثير التناقض يقول القول ثم يرجع عنه ويقول في الاخر
ما يناقضه كما يوجد هذا في عامة كتبه تغمده الله برحمته وعفا عنه وساير المومنين ربنا
اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين امنوا ربنا انك رؤف
رحيم وتوبته معروفة مشهورة وقد بسط هذا في مواضع وبين انه يمتنع تعارض
الادلة اليقينية سواء كانت عقلية او كلها سمعية او بعضها سمعي وبعضها عقلي فلا
يجوز ان يكون احد من الانبيا اخبر بخلاف ما اخبر محمد صلى الله عليه وسلم فان اخبار
الانبيا كلها صدق يجب الايمان بها فكما لا يجوز ان يتناقض اخباره فلا يتناقض خبر
نبي ولا خبر اخر واما الاعمال فالاصول الكلية لا يختلفون في شي منها كالامر بتوحيد الله
وعبادته وحده لا شريك له والامر باخلاص الدين له والامر بالعدل وغير ذلك وكذلك النهي
عن الفواحش وعن الظلم وعن الشرك والقول على الله تعالى بلا علم كما ذكر الله تعالى
ذلك في قوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق
وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وكما ذكر المامور
به في قوله تعالى قل امر ربي بالقسط واقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين
له الدين وكما قد ذكر اصول الشرايع في اخر الانعام وفي بني اسرايل وغير ذلك وهذه
الامور مما اتفقت عليه فيها الشرايع الانبيا واكثر المرسلين على انها لا تقبل النسخ
ولا يجوز ان يبعث نبي بخلافها ولا ينسخ منها شي واما الذين يجوزون على الله تعالى
ان يامر بكل شي وينهى عن كل شي فيجوزون النسخ في هذه وفي غيرها وبكل حال
فلم يقع في شي منها نسخ وانما جا النسخ في امر يسير من فروع الشرايع كما قال تعالى لكل جعلنا
منكم شرعة ومنهاجا كما شرع السبت لاهل التوراة وشرع لاهل القران
الجمعة وكما حرم عليهم كل ذي ظفر وشحم الثرب والكليتين واحل لاهل القران جميع
الطيبات وانما حرم عليهم الخبايث ورفع الله عمن اتبعه من اهل الكتاب اصارهم
والاغلال التي كانت عليهم فالذين امنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي
انزل معه اولئك هم المفلحون وكذلك الادلة العقلية الخبرية والادلة العقلية
على حسن بعض الاشيا وقبح بعضها عند من يقول بذلك اذا كانت حقا
فانها لا تناقض شيا مما جات به الرسل لا محمد صلى الله عليه وسلم ولا غيره ولا يجوز ان يخبر الرسل

بشي

بشي يعلم بالعقل الصريح امتناعه بل يجوز ان يخبروا بما لا يعلم بالعقل ثبوته فيخبرون
بمحارات العقول لا بمحالات العقول ويجوز ان يكون في بعض ما يخبرون به ما
يعجز عقل بعض الناس عن فهمه وتصوره فان يكون في بعض ما يخبرون به
ما يعجز عقل بعض الناس عن فهمه وتصوره فان العقول متفاوتة في عظمة
الرب تعالى وملكوته واياته ومخلوقاته ما لا يستطيع الناس او كثير منهم ان يروه
في الدنيا او يسمعوا صوته او يتصوروه ويكفيك ان موسى عليه السلام مع عظم
قدره لما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت
اليك وانا اول المومنين ولكن كثير من الناس يظن بعقله اشيا ممتنعة
ولا تكون ممتنعة كما يظن اشيا جايزة او واجبة ولا تكون كذلك ولهذا عامة
الطوايف بالعقليات توجب هذا او تجوز ما يقول الاخر انه ممتنع وكلاهما يزعم
ان العقل دل على ذلك فلهذا كان من الناس من يظن المعقولات الصريحة
تخالف ما جا به القران والحديث الصحيح من اثبات معاني اسما الله وصفاته كما يقول
ذلك المعطلة الجهمية ومن شاركهم في بعض ذلك فالذين علوا الله على خلقه ونحو
ذلك هم هولا والرازي في هذا الكتاب قد يستوعب ما يحتج به طوايف النفاة
من الحجج العقلية وقد تقدم بيان فساد ذلك جميعه من وجوه متعددة تبين
ان جميع ما يعتمدون عليه من الحجج التي يسمونها براهين عقلية التي عارضوا بها
ما جا به القران والحديث باطلة وان العقل الصريح موافق ما اخبر به الرسول
لا يناقضه فالعقل الصريح لا يخالف النقل بل هو يوافقه ويعاضده ويويده
ويكفينا ان نبين فساد ما يعارضه واما ذكر ما يوافقه من العقليات النظرية
فهذا ابلغ واحسن وقد تبين ان الفطرة العقلية الضرورية موافقة والعقليات
النظرية موافقة فالذين عارضوه هم خالفوا السمع والعقل فكانوا من جنس
الذين قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير فصل قال
الرازي الفصل الرابع في تقرير مذهب السلف حاصل
هذا المذهب ان هذه المتشابهات يجب القطع فيها بان مراد الله تعالى منها
شي غير ظاهرها ثم يجب تفويض معناها الى الله ولا يجوز الخوض
في تفسيرها وقال المتكلمون بل يجب الخوض في تاويل تلك المتشابهات

نفواه

سطر

والكلام على هذا من وجوه احدها لم يحك الا قولين تحريم التاويل او وجوبه
وبقي القول بجوازه دون وجوبه وهو قول كثير من الناس ومنهم من يوجبه
في حال دون حال ومنهم من يجوزه في حال دون حال ولبعض الناس دون بعض واكثر
القائلين بالتاويل هذا مذهبهم لم يقولوا انه واجب على الاعيان لكن قد يقولون انه واجب
على الكفاية الوجه الثاني ان مذهب السلف يعرف بنقل اقوالهم او نقل من هو خبير باقوالهم
وما ذكره من العبارة لم ينقل عن احد من السلف ولا نقله من يحكي اجماع السلف ونحن
قد ذكرنا قطعة من اقوال السلف في هذا الباب واقوال من يحكي مذاهبهم من جميع
الطوائف في جواب الفتيا الحموية في الرد على الجهمية وغير ذلك ولكن ما ذكره هذا
من مذهب والتفويض انما يعرف في كلام ابي حامد ونحوه ممن ليس لهم خبرة بكلام
السلف بل ولا بكلام الرسول فلا يميزون بين صحيح هذا وبين ضعيفه ولا صحيح هذا
وضعيفه ولكن ينقلون مذهب السلف بحسب اعتقادهم لا باقوال السلف وما
بينوه وقالوه في هذا الباب واقوال السلف كثيرة مشهورة في كتب اهل الحديث والاثار
الذين يروونها عنهم بالاسانيد المعروفة وكذلك في كتب التفسير وقد صنفوا في هذا
الباب مصنفات كثيرة منهم من سمى مصنفه كتاب السنة ومنهم من سمى الرد على
الجهمية ومنهم من سمى الشريعة ومنهم من سمى الابانة عن شريعة الفرقة
الناجية وفيها من الاثار الثابتة عن السلف التي بها تعرف مذاهبهم ما لا يحصى
فمن لم يكن له معرفة بذلك مثل كثير من اهل الكلام هذا وامثاله اذا نقلوا
مذهب السلف نقلوا مذهبا لا يعرفونه وعن قوم لا يعرفون ما قالوا ويضاف
ويضيفون الى السلف ما هم بريئون منه ويكذب عليهم فيما نقل عنهم
كما يكذب على الرسول بنقوله ما لم يقله او القول بلا علم وعلى القران بتحريف
الكلم عن مواضعه وهذه حقيقة قول الملحدة وهو الافتراء على الله وعلى
رسوله وعلى المومنين وقد قال قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما
بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون وقال ان الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من
ربهم وذلة في الحياة الدنيا وكذلك نجزي المفترين الوجه الثالث قوله عن
مذهبهم انه يجب القطع ان مراد الله تعالى منها غير ظاهرها ويجب التلف
تفويض معناها الى الله تعالى فيقال هذا الذي نقله لا يعرف عن احد من السلف

لا

لا يعرف عن احد منهم انه قال يجب القطع بان مراد الله منها غير ظاهر ثم يجب
تفويض معناها الى الرب تعالى بل المعروف عن السلف نفي تشبيهها
ومماثلتها بصفات المخلوقين وانكارهم على المشبهة الذين يقولون يد
كيدي وقدم كقدمي ونزول كنزولي واستوا كاستوائي ونحو ذلك فهذا ثابت صريح
عن غير واحد من السلف وايمة السنة ولا يعرف عن احد من السلف وايمة الاسلام
المعروفين انه قال ان الله تعالى جسم او جوهر او متحيز ولا قال انه ليس بجسم
ولا جوهر ولا متحيز ولا قال هو في جهة ولا ليس في جهة فهذه الالفاظ نفيا
واثباتا لا توجد في القران والحديث فلا يوجد نفيها ولا اثباتها في كلام احد
من الصحابة ولا التابعين لهم باحسان ولا احد من ايمة المسلمين المعروفين بالامامة
في الدين كالاربعة ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وكسفين الثوري والليث ابن سعد
والاوزاعي وحماد بن زيد وسفين بن عيينة وعبد الله بن المبارك وغيرهم ولا
يعرف ايضا عن احد من السلف انه قال ان مراد الله تعالى منها غير ظاهرها
فضلا عن ان يقول يجب القطع بشي بل لفظ الظاهر مجمل فقد يراد
بالظاهر ما يماثل صفات المخلوقين فهذا هو الذي نفاه السلف كما دل
الكتاب على معنى ذلك وكذلك العقل قال تعالى ليس كمثله شي وقال تعالى ولم يكن
له كفوا احد وقال تعالى هل تعلم له سميا فمن قال انه استوى على العرش
كاستوا الملك بحيث يكون محتاجا الى العرش فهذا تمثيل منكر فان الله تعالى
غني عن كل ما سواه والعرش وكل مخلوق مفتقر الى الله تعالى من كل وجه
وهو بقدرته يحمل العرش وحملته وكذلك من قال ينزل كنزولي المخلوق
بحيث يبقى تحت العرش ويخلو منه العرش فهذا بقوله طائفة من
السلف انكروا ذلك كما انكره حماد بن زيد واسحق بن راهويه وغيرهما
وقالوا ينزل ولا يخلو منه العرش قال حماد بن زيد هو فوق العرش
وهو يقرب من خلقه كيف يشا وكذلك وكذلك من قال من انه في السما
بمعنى ان الافلاك تحويه فمن قال يحمل على الظاهر بهذا المعنى فهذا
قوله قول باطل منكر عند السلف كما دل الكتاب والسنة على بطلانه

واما اذا قيل يحمل على الظاهر اللايق بجلال الله تعالى كما تحمل ساير الصفات مثل
لفظ المشبه والسمع والبصر والقدرة والعلم فان مثبتة الصفات يحملون هذه على ظاهرها
عند عامة المسلمين الا الغلاة المنكرون للاسما ومع هذا فليس مفهومها في حق الله تعالى مثل
مفهومها في حق المخلوق بل هنا ثلاث اعتبارات ان تذكر مطلقة وان تذكر مضافة الى الرب
وان تذكر مضافة الى العبد فاذا ذكرت مضافة الى الرب مثل قوله تعالى ولا يحيطون
بشي من علمه وان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وربنا وسعت كل شي رحمة وعلما ورحمتي
وسعت كل شي ونحو ذلك فهنا يمتنع ان يدل على شي من خصايص صفات المخلوقين
واذا ذكرت مضافة الى العبد كقوله تعالى عن يعقوب وانه لذو علم لما علمناه وقوله
وجعل من بعد ضعف وقالوا من اشد منا قوة فهنا يمتنع ان يدخل فيها شي من خصايص
الرب تعالى واذا ذكرت عامة مطلقة فقيل العلم ينقسم الى علم الرب وعلم العبد
والموجود ينقسم الى القديم والمحدث فاللفظ العام المطلق الذي هو مورد التقسيم لم
يدل لا على شي من خصايص الرب تعالى ولا على خصايص العبد الوجه الرابع ان
مذهب صريح في نقيض ما ذكره وانهم كانوا يقولون ان الله تعالى نفسه فوق
العرش ويثبتون له الصفات الخبرية كما تواترت النقول عنهم بذلك بضد ما
حكاه هذا وامثاله عنهم الوجه الخامس قوله ثم يجب تفويض معناها الى
الرب تعالى لا يجوز تاويلها فيقال السلف فوضوا الى الرب علم كيفيتها كما قال
مالك وربيعة الاستوا معلوم والكيف مجهول وكذلك قال ابن الماجشون والامام
احمد بن حنبل وغيرهم واما فهم معناها وتفسيرها فلم يكن السلف ينكرونه
ولا كانوا ينكرون التاويل بهذا المعنى وانما انكروا تاويلات اهل التعطيل التي
هي تحريف الكلم عن مواضعه فكانوا ينكرون على من تاول القران على غير
تاويله كما صنف الامام احمد في كتابه في الرد على من تاول القران قوله تعالى لا
تدركه الابصار بمعنى انه لا يرى الدنيا ولا في الاخرة وانكروا على من تاول قوله تعالى
وهو الله في السموات والارض بمعنى ان ذاته فيهما وانكروا على من تاول قوله
ليس كمثله شي على نفي الصفات فانكروا التاويلات الباطلة مثل تاويلات الجهمية
التي ذكرها هذا وغيره ولم يكن التاويل في غير فهم هو صرف اللفظ عن الاحتمال
الراجح الى الاحتمال المرجوح بل كانوا يسمون التفسير تاويلا وما يؤول اليه اللفظ
تاويلا وان وافق ظاهره وينكرون تفسير القران والاحاديث بالتفسير

الباطلة

الباطلة وهو التاويلات الباطلة فصل قال الرازي واحتج السلف على صحة مذهبهم بوجوه
الاول بقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والذي يدل على ان الوقف واجب وجوه
فيقال لا ريب ان كثيرا من السلف كانوا يرون الوقف عند قوله تعالى وما يعلم تاويله
الا الله ويقول بعضهم انتهى علم الراسخين الى ان يقولوا امنا به فمن هولاء من يقول هذا
ويقول ايضا ان الراسخين يعلمون التاويل والتاويل هو الذي نفى عن الراسخين غير
الذي اثبت لكن ما عرف عن احد من السلف انه جعل هذا التاويل الذي لا يعلمه
الا الله ان تنفى دلالة الايات والاحاديث عما دلت عليه من الصفات واثبات
تاويلات تخالف ما دل عليه والقول بان تلك التاويلات لا يعلمها الا الله بل لم
يعرف عن احد من السلف انه كان لفظ التاويل عنده صرف اللفظ عن
الاحتمال الراجح الى المرجوح واذا لم يكن هذا المعنى هو معنى لفظ التاويل عندهم فاذا
قالوا لا يعلم تاويله الا الله لم يكن هذا مرادهم كما حكاه هذا عنهم بل قد تقدم بعض
اقوال السلف الذين قالوا ما يعلم تاويله الا الله ان التاويل عندهم هو التاويل المذكور
في قوله تعالى هل ينظرون الا تاويله يوم ياتي تاويله وقوله بل كذبوا بما لم يحيطوا
بعلمه ولما ياتيهم تاويله ومنه كيفية صفات الرب تعالى كما قالوا الاستوا
معلوم والكيف مجهول او غير ذلك مما قالوه وما علم ان احدا منهم قال ان صرف
هذه النصوص عما تدل عليه الى معنى مرجوح من التاويل الذي لا يعلمه الا
الله بل هذه التاويلات عندهم باطلة مردودة يعلم الله بطلانها لا يقال انها حق
لا يعلمه الا الله بل نقول فيها ما قاله الله تعالى في الهة الاوثان وشفاعتها قال ويعبدون
من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هولاء شفعاونا عند الله قل
اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض سبحانه وتعالى عما يشركون
وهذه التاويلات من جنس تاويلات القرامطة والملاحدة لا يقال فيها لا
يعلمها الا الله بل هي تاويلات باطلة يعلم الله انها باطلة وقد بين لعباده انها باطلة
وهذا مبسوط في غير هذا الموضع والمقصود ان قول من قال انه لا يعلم
تاويله الا الله لم يرد به السلف ان نصوص الصفات لا يفهم منها شي بل
يقطع بان مدلولها غير مراد والمراد لا يعلمه الا الله فهذا القول
لم يعرف عن احد من السلف بل اقوالهم صريحة بخلافه والله تعالى اعلم

بلغ

الفاكهاني بعد كلام كثير لا يجوز اطلاق الجواب بل لابد من التفصيل
والتحرير في هذه المسألة ان المكلف على اقسام ثلاثة فقسم من الله عليه
بدفع الشبهة عنه وتصفية اعتقاده وعصمته عن الوساوس التي ترد
عليه واعتقاده في نفسه ان معتقده على ما هو عليه به وقطع عليه
فهذا قد تحقق المسألة على ما نقله الشيخ ابو الحسن الاشعري سيدنا
رحمه الله عمل على صحة ايمانه وانه عالم عارف على الحقيقة الثاني
ان تكون ريبة دون ذلك في التصميم لكنه فيه اهل النظر وتمكين اسبابه
لدجاجة عقله وضآلة ذهنه وسهولة قريحته وجودة فطنته
فهذا ان لم نقل بتعيين النظر عليه فلا اقل من ان يندب اليه لكي يخرج
من الخلاف ويكفيه من ذلك عقيدة الاسنوي او القدسية للغزالي الثالث
العوام واهل الحرف والحرفة ومن في نظره بلادة فالتقليد في حقه
هو لا كان لا ينبغي لهم التعرض الى النظر والاستدلال لا سيما
اذا خاف دخول الشبهات عليه وتمكينها من قلبه لقلة فطنته وعدم
معرفته بوجوه افسادها هذا الذي اختاره الغزالي وجزم
من ائمة الدين وغيره انتهى بلفظه ومعناه في شرح الاربعين للنووي

248

الجزء الرابع من نقض تأسيس الجهمية
للشيخ تقي الدين ابن تيمية
ملك محمد بن العدل النحاس رأس الجهمية

بسم الله الرحمن الرحيم قال الشيخ الامام تقي الدين ابو العباس احمد بن تيمية رحمه الله ورضي عنه
فصل ثم قال ابو عبد الله الرازي في تاسيسه الفصل الرابع في اقامة البراهين
على انه ليس بمختص بحيز وجهة بمعنى انه يصح ان يشار اليه بالحس انه هاهنا وهناك وقد
ذكر على ذلك ثمانية براهين معما بعضها مبني على ما تقدم من نفي انه جسم فانه قدر ان ذلك
يستلزم نفي ان يكون على العرش واكثرها غير مبني على ذلك وهذا الفصل يتضمن انه
ليس على العرش ولا فوق السموات وان الرسول لم يعرج به اليه وانه لا يصعد اليه شي
ولا ينزل من عنده شي ولا ترفع الابصار او الرؤوس او الايدي اليه في الدعا بل لا تتوجه القلوب
الى فوق قصدا للتوجه اليه اصلا لا في دعا ولا عبادة ولا غير ذلك ويتضمن
انه ليس فوق العالم رب ولا اله وليس هناك الا العدم المحض والنفي الصرف وان ما فوق
العرش وما تحت الارض السابعة سوا في ذلك فكما انه ليس في جوف الارض فليس فوق
العرش بل منهم من يقول انه في كل مكان او في كل موجود اما بمعنى ان تدبيره فيهم
واما بمعنى ان ذاته في كل مكان او ان ذاته هي كل موجود واما فوق العرش فليس
هناك شي لانه هو ليس هناك عندهم وليس فوق العالم موجود اخر مخلوق حتى
يقال انه فيه بمعنى التدبير او بذاته او بمعنى ان وجوده وجوده فهذه اقوال الجهمية
متكلمهم ومتعبدهم لكن ثم طائفة تقول هو بذاته فوق العرش وفي كل مكان
كما ذكر ذلك الاشعري في المقالات عن زهير الابري وابي معاذ التومني واخوانهم
فقال انهم يقولون ان الله بكل مكان وانه مع ذلك مستو على عرشه وانه يرى
بالابصار بلا كيف وانه موجود الذات بكل مكان وانه ليس بجسم ولا محدود ولا
يجوز عليه الحلول والمماسة وتزعم انه يجي يوم يقوم القيمة كما قال وجاء ربك وهذا
في نفاة الجسم يشبه قول مثبتة الجسم الذين يقولون انه لا نهاية له ومتكلموا الجهمية
الى النفي المطلق اقرب اذ الكلام قد يصف الموجود بصفة المعدوم ويشبه ذلك
واما عبادهم فلهم قصد وارادة فيمن يعبدونه والقصد القصد لا يتوجه الى
العدم المحض فلهذا كثيرا ما يجعلونه هو في كل مكان او يجعلونه هو الوجود كله والعامة
منهم الى هذا اقرب لانه لا يخرج القلوب عن ان تعبد شيا موجودا وبنو
ادم قد اشركوا بالله فعبدوا ما شا الله من المخلوقات فاذا ذكر لهم ما يقتضي عبادة كل شي

كما فعلته الاتحادية لم ينفروا عن هذا نفورهم عن ان تعطل قلوبهم عن عبادة شي من
الاشيا بالكلية فهولا يشركون شركا ظاهرا واما اوليك فالجحود المحض اغلب على قلوبهم
ولهذا يوجد فيهم من الاستكبار عن العبادة وقسوة القلوب ما لا يوجد في الاخرين وكل
واحد من الاستكبار والاشراك ينافي الاسلام الذي بعث الله به رسله وانزل به كتبه
فان الاسلام ان تعبد الله وحده لا شريك له فمن عبد الله وغيره فقد اشرك به كما كان
مشركوا العرب وغيرهم ومن امتنع عن عبادة الله كفرعون ونحوه فهو جاحد وهو
اكفر من هولا وان كان مشركا حيث له الهة يعبدها ولما كان الاسلام هو دين الله العام
الذي اتفق عليه الاولون والاخرون مع جميع عباد الله المومنين كما قال نوح عليه السلام
فان توليتم فما سالتكم عليه من اجر ان اجري الا على الله وامرت ان اكون من المسلمين وقال
عن ابرهيم عليه الصلاة والسلام اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين وقال ما كان
ابرهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين وقال قل اني
هداني ربي الى صراط مستقيم دينا قيما ملة ابرهيم حنيفا وما كان من المشركين وقال
ووصى بها ابرهيم بنيه ويعقوب يا بني ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون وقال يوسف
عليه السلام توفني مسلما والحقني بالصالحين كما قال اني تركت ملة قوم لا يومنون بالله وهم
بالاخرة كافرون واتبعت ملة ابائي ابرهيم واسحق ويعقوب ما كان لنا ان نشرك بالله من شي
ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس الى قوله ما تعبدون من دونه الا اسما سميتموها انتم
واباكم ما انزل الله بها من سلطان ان الحكم الا لله امر الا تعبدوا الا اياه ذلك الدين القيم ولكن
اكثر الناس لا يعلمون وقال موسى عليه السلام يا قوم ان كنتم امنتم بالله فعليه توكلوا
ان كنتم مسلمين وقال تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا
للذين هادوا وقالت بلقيس رب اني ظلمت نفسي واسلمت مع سليمان لله رب العالمين وقال
تعالى ومن احسن دينا ممن اسلم وجهه لله وهو محسن وقال تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من
كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين بل من اسلم وجهه لله
وهو محسن فله اجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون وهذا عام في الاولين والاخرين
كما قال سبحانه افغير دين الله يبغون وله اسلم من في السموات والارض طوعا وكرها واليه
ترجعون قل امنا بالله وما انزل علينا وما انزل على ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب
والاسباط وما اوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين احد منهم ونحن له مسلمون
ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الاخرة من الخاسرين وقال تعالى شهد
الله انه لا اله الا هو والملايكة واولوا العلم قايما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ان الدين عند الله الاسلام

فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعني وقل للذين اوتوا الكتاب والامين اسلمتم فان
اسلموا فقد اهتدوا وان تولوا فانما عليك البلاغ والله بصير بالعباد وقوله ان الدين
عند الله الاسلام وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم
فبين ان سبب اختلافهم انهم اختلفوا في دين الله الذي هو الاسلام من بعد ما جاءهم العلم فخالفهم
على الاختلاف البغي وهذا كما قال سبحانه من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا
به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم اليه الله يجتبي
اليه من يشاء ويهدي اليه من ينيب وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم
العلم بغيا بينهم ولولا كلمة سبقت من ربك الى اجل مسمى لقضي بينهم وان الذين اورثوا
الكتاب من بعدهم لفي شك منه مريب فلذلك فادع واستقم كما امرت ولا تتبع اهواءهم
وقل امنت بما انزل الله من كتاب وامرت لاعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا اعمالنا ولكم اعمالكم لا
حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا واليه المصير واختلاف اهل الكتاب في دين الله الذي هو الاسلام
قد تكلمنا عليه في غير هذا الموضع ومن ذلك ان اليهود يغلب عليهم الاستكبار والفسق
فهم يعرفون الحق ولا يتبعونه وبذلك وصفهم الله في القرآن ومن فسد من اهل العلم
والكلام كان فيه شبه منهم ولهذا يوجد في مسلمة الجهمية من المعتزلة ونحوهم شبه
كثيرة حتى ان من احبار اليهود من يقرر الاصول الخمسة التي للمعتزلة ويوصفهم من
التكذيب بالقدر والصفات وتاويل ما في التوراة وعند ذلك فمادة مضاهاة للمعتزلة
واما النصارى فيغلب عليهم الاشراك والجهل فهم يتعبدون ويترهبون لكن
بضلال واشراك وبذلك وصفهم الله سبحانه في القرآن ولهذا يوجد في متعبدة الجهمية
من الاتحادية وغيرهم منهم شبه كثيرة حتى قد رأيت في هؤلاء الاتحادية من احسن كلام النصارى
التطوري فرقه وكلامهم وحتى ان من النصارى من يأخذ نصوص الحكم الذي عن ابن عربي فيعظمها
تعظيما شديدا ويكاد يغشى عليه من فرحه به ولهذا يوجد في شيوخ الاتحادية موالاة
للنصارى فلعلهم يتوالونهم اكثر من المسلمين واذا كان كذلك فينبغي ان يعلم ان الكلام
في هذا الفصل مقصود لنفسه وهو تفصيل اهل التوحيد من اهل الالحاد فان القول
بان الله فوق العرش هو مما اتفقت عليه الانبياء كلهم وذكر في كل كتاب انزل على كل نبي
ارسل وقد اجمع على ذلك سلف الامة وائمتها من جميع الطوائف وجميع طوائف الصفاتية
يقول بذلك من اكابر الاشعرية وائمتهم والكرامية وقدماء السالمية من
الامامية وغيرهم خلافا لغلاة الجهمية والمعتزلة فان هذا اثبتته السلف والائمة مطلقا
ولا نفوه مطلقا وان كان فيما اثبتوه ما يوافق ما قد يظنه مثبتوا ذلك ونفاته
ما قد سوا من بعض قول سلفه دليل ودليل ان الله سبحانه الاسماء الحسنى

كما سمى نفسه بذلك وانزل به كتبه وعلمه من شا من خلقه كاسمه الحي والعليم والرحيم
والحكيم والاول والاخر والعلي والعظيم والكبير ونحو ذلك وهذه الاسما كلها اسما مدح وحمد
تدل على ما يحمد به ولا يكون معناها مذموما وهي مع ذلك قد تستلزم معاني اذا اخذت
مطلقة وسميت باسمايها عمت المحمود والمذموم مثل اسمه الرحيم فانه يستلزم الاراده
فاذا اخذت الاراده مطلقا وقيل المريد فالمريد قد يريد خيرا يحمد عليه وقد يريد شرا
وقد يريد شرا يذم عليه وكذلك اسمه الحكيم والصادق وغيرهما يتضمن انه متكلم فاذا اخذ
الكلام مطلقا وقيل متكلم فالمتكلم قد يتكلم بصدق وعدل وقد يتكلم بكذب وظلم وكذلك الاسم
الاول يدل على انه متقدم على كل شي فاذا اخذ معنى التقدم وقيل قديم فانه يقال على ما تقدم على
غيره وان تقدم غيره عليه كالعرجون القديم والافك القديم وكذلك اسم الحق بل وساير
الاسما تدل على انه بحيث يجده الواجدون فاذا اخذ لفظ الموجود مطلقا لم يدل الا على انه
يجده غيره لم يدل على انه حق في نفسه وان لم يكن ثم غيره يجده وكذلك اذا قيل ذات او ثابت
او نحو ذلك لم يدل الا على القدر المشترك لم يدل على خصوصيته وكذلك اسم العلي والعظيم
والكبير يدل على انه فوق العالم وانه عظيم وكبير وذلك يستلزم انه مباين للعالم متحيز عنه بحده
وحقيقته فاذا اخذ اسم المتحيز ونحوه لم يدل الا على القدر المشترك لم يدل على ما يمدح
به الرب ويتميز به عن غيره وقد قال من قال من العلما ان مثل اسمايه الخافض الرافع
والمعز المذل والمعطي المانع والضار النافع لا يذكر ويدعى باحدى الاسمين الذي هو
مثل الضار والنافع والخافض لان الاسمين اذا ذكرا معا دل ذلك على عموم قدرته
وتدبيره وانه لا رب غيره وعموم خلقه وامره فيه مدح له وتنبيه على ان ما فعله من ضرر
خاص ومنع خاص فيه حكمه ورحمه بالعموم واذا ذكر احدهما لم يكن فيه هذا المدح والله
له الاسما الحسنى ليس له مثل السوء قط فكذلك ايضا الاسما التي فيها عموم واطلاق لما يحمد ويذم
لا يوجد في اسما الله تعالى الحسنى لانها لا تدل على ما يحمد الرب به ويمدح لكن مثل هذه
الاسما ومثل تلك ليس لاحد ان ينفي مضمونها ايضا فيقول ليس بضار ولا خافض او
يقول ليس بمريد ولا متكلم ولا باين عن العالم ولا متحيز عنه ونحو ذلك لان نفي ذلك
باطل وان كان اثباته يثبت على الوجه المتضمن مدح الله وحمده واذا نفاها ناف فقد
تقابل ذلك النفي بالاثبات ردا لنفيه وان لم تذكر مطلقة في الثنا والدعا والخبر
المطلق فان هذا نوع تقييد يقصد به الرد على النفي المعطل وهذا في الاثبات والنفي
جميعا فمن العيوب والنقايص ما لا يحسن ان يثنى على الله به ابتدا لكن اذا وصفه ذلك
به بعض المشركين ففي ذلك ردا لقولهم كمن يقول ان الله فقير ووالد ومولود او نيام ونحو

فهذا اصل في التفريق بين ما ذكره الله وصفاته مطلقا وما لا نذكره مقيدا
اما مفردا بعينه واما لمعارضة مبطل وصف الله بالباطل فسبحان ربك رب العزة
عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وما ينبغي ان يعلم ان المبطل اذا
اراد ان ينفي ما اثبته القرآن او يثبت ما نفاه لم يصادم لفظ القرآن الا اذا افرط في
الجهل مثل من قال من الجهمية اطلاق القول بان الله كلم موسى تكليما او ان الرحمن على العرش
استوى ونحو ذلك وقد يقول انا انكرت اطلاقه لان مطلقه عنى به معنى فاسدا ويكون المطلق
لم يعن بما عناه الله ورسوله ومنهم من لا يمكنه منع اطلاق اللفظ فيطلق ثم التصرف
ما جاء به نص اخر وما هو من لوازم هذا النص مثل ان يقول يقال الرحمن على العرش
استوى ولا يقال الله او الرب على العرش استوى او لا يقال هو مستوى فاذا قيل احد هذا
وقد قال في الاية الاخرى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على
العرش وقال الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش ونحو ذلك
ان عمرو بن مسعود قال لابي عمر بن العلاء اتحسن تقرأ هذا الحرف وكلم الله موسى تكليما
ليكون موسى هو الذي كلم الله ولا يكون الكلام دالا على ان الله كلم احدا فقال له ابو عمرو
بن العلاء وما حاجة موسى لمثل هذا وكلمه ربه واذا كان اللفظ المنصوص لها حرمة لا يعدل عن
المفهوم الا لسبب ان يعارضها فهم يعبرون عن المعاني التي تنافيها بعبارات اخرى اشتبهوها
ويكون فيها اشتباه واجمال كما قال الامام احمد فهم مختلفون في الالفاظ مخالفون للكتاب مجمعون
على مخالفة الكتاب يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم يتكلمون بالمتشابه من
الكلام ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم ومن هذا الباب قولهم هذا الموسس
ونحو ممن فيه تجهم اما مدلة البراهين على انه ليس يختص بحيز وجهة بمعنى انه يصح ان يشار
اليه بالحس انه ها هنا وهناك فان المقصود الذي يرد به على منازعه بهذا الكلام انه ليس على
العرش ولا فوق العالم كما يذكره في اثناء كلامه ويحرف النصوص الدالة على ذلك ولكن لا نترجم
للمسئلة بنفي هذا المعنى الخاص الذي اثبتته النصوص بل نعمد الى معنى عام مجمل تتضمن نفي ذلك
وقد يتضمن ايضا نفي معنى باطل فنفيهما جميعا نفي الحق والباطل فان القائل ليس هو
في جهة ولا حيز يتضمن نفيه انه ليس داخل العالم ولا في احواف الجيوب ولا الجشوش الغوره
وهذا كله حق ويتضمن انه ليس على العرش ولا فوق العالم وهذا باطل وكان في نفيه نفي الحق
والباطل ولهذا كان اهل الاثبات على قريقين منهم من يقول بل هو في جهة وحيز
لانه فوق العرش وهذا مما دخل في عموم كلام النافي فالنافيه الكلية السالبة
تناقض باثبات معين كما في قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلم ينزل الكتاب

الذي

الذي جاء به موسى ومقصود هذا المثبت جهة معينة وحيزا معينا وهو ما فوق العرش ومنهم
من لا يطلق انه في جهة ولا في حيز اما لان هذا اللفظ لم يرد به النصوص واما لانه مطلق
لا يبين المقصود الحق وهو انه على العرش وفوق العالم واما لان لفظه يفهم او يوهم معنى فاسدا
مثل كونه قد احاط به بعض المخلوقات فان كثيرا من عامة النفاة وان كان مشهورا او قضاء
عند الناس بعلم او مشيخة او تصنيف قد يظن ان قول من قال انه في السما او في جهة معناه ان
السموات تحيط به وتحوزه وكذلك اذا قال متحيز يظن ان معناه الحيز اللغوي وهو
كونه تحيز في بعض مخلوقاته حتى ينقلون ذلك عن منازعهم اما عمدا او خطا وربما صغروا الحيز
حتى يقولوا ان الله في هذه البقعة او هذا الموضع ونحو ذلك من الاكاذيب المفتراة وايضا
فمن المثبتة الضلال من يقول ان الله متحيز بهذا الاعتبار مثل من يقول انه ينزل
عشية عرفة على جمل اورق فيصافح المساة ويعانق الركبان وان النبي صلى الله عليه وسلم راه في الطواف
او في بعض سكك المدينة وان مواضع الرياض هي مواضع خطواته ونحو ذلك مما فيه من وصفه
بالتحيز امر باطل مبني على احاديث موضوعة مفتراة ولهذا الاجمال والاشتراك
الذي يوجد في الاسما نفيا واثباتا تجد طوايف من المسلمين يتباغضون ويتعادون
او يختصمون او يقتتلون على اثبات لفظ ونفيه والمثبتة يصفون النفاة بما لم يريدوه
والنفاة يصفون المثبتة بما لم يريدوه لان اللفظ فيه اجمال واشتراك يحتمل معنى حقا
ومعنى باطلا فالمثبت يفسره بالمعنى الحق والنافي يفسره بالمعنى الباطل ثم المثبت ينكر على النافي
بانه جحد من الحق والنافي ينكر على المثبت انه قال على الله الباطل وقد يكون احدهما او كلاهما
مخطيا في حق الاخر وسبب ذلك مع اشتراك اللفظ نوع جهل او نوع ظلم ولا حول ولا
قوة الا بالله واذا كان القول بان الله فوق العرش وفوق العالم ولوازم هذا القول الذي
يلزمه بالحق لا بالباطل هو قول سلف الامة وايمتها وعامة الصفاتية لم يمكن رد هذا
المؤسس ونحوه على طايفة او طايفتين بل على هولا كلهم وقد ذكرنا بعض ما يعرف به مذاهبهم
في غير هذا الموضع فان المقصود الاكبر هنا انما هو النظر العادل فيما ذكره من
دلايل الطرفين ليحكم بينهما بالعدل واما ما للمثبتة من الحجج التي لم يذكرها هو وذكر
القايلين بالاثبات فلم يكن ذلك هو المقصود لكن الكلام يحوج الى بعضه فننبه على
ذلك فمن ذلك طايفة هذا المؤسس وهم ابو الحسن الاشعري واتباعه فان قدماهم
جميعهم وايمتهم الكبار كلهم متفقون على ان الله فوق العرش وينكرون ما ذكره
هذا المؤسس وطايفة معه كابي المعالي وابي حامد من نفي ذلك او تاويل ايات
القران كقوله ثم استوى بمعنى استولى وقد ذكرت قبل ذلك لفظ ابي الحسن
الاشعري في كتاب الابانة حيث قال فان قال قايل قد انكرت قول

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 نبيه صلى الله عليه وسلم وما روي عن الصحابة والتابعين
وائمة الحديث ونحن بذلك معتصمون وبما كان يقول احمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع
درجته واجزل مثوبته قايلون ولما خالف قوله مجانبون لانه الامام الفاضل والرئيس
الكامل الذي ابان الله به الحق عند ظهور الضلال واوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين
وزيغ الزايغين وشك الشاكين فرحمة الله عليه من امام مقدم وكبير مفهم وعلى جميع ائمة
المسلمين وجملة قولنا انا نقر بالله سبحانه وتعالى وملايكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله
وما روي الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نرد من ذلك شيا وان الله عز وجل واحد فرد احد
صمد لا اله غيره لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وان محمدا صلى الله عليه عبده ورسوله وان الجنة حق والنار
حق وان الساعة اتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور وان الله مستو على عرشه
كما قال الرحمن على العرش استوى وان له وجها كما قال ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام
وان له يدين كما قال بل يداه مبسوطتان وقال سبحانه لما خلقت بيدي وان له عينان
بلا كيف كما قال تجري باعيننا وان من زعم ان اسم الله غيره كان ضالا وان لله علما كما قال عز وجل
انزله بعلمه وقال سبحانه وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه ونثبت لله تعالى قدرة وقوة كما قال
اولم يروا ان الله الذي خلقهم هو اشد منهم قوة ونثبت لله سبحانه السمع والبصر ولا ننفي
ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية والخوارج ونقول ان كلام الله غير مخلوق وانه لم يخلق
شيا الا وقد قال له كن كما قال سبحانه انما امره اذا اراد ان يقول له كن فيكون وانه لا
يكون في الارض شي من خير ولا شر الا ما شا الله وان الاشيا تكون بمشية الله وان احدا
لا يستطيع ان يفعل شيا قبل ان يفعله الله عز وجل ولا يستغني عن الله ولا يقدر على الخروج
من علم الله وانه لا خالق الا الله وان اعمال العباد مخلوقة لله مقدرة له كما قال سبحانه والله خلقكم
وما تعملون وان العباد لا يقدرون ان يخلقوا شيا وهم يخلقون كما قال سبحانه لا يخلقون
شيا وهم يخلقون وكما قال عز وجل ام خلقوا من غير شي ام هم الخالقون وهذا في كتاب
الله سبحانه وتعالى كثير وان الله وفق المومنين لطاعته ولطف بهم ونظر لهم واصلحهم
وهداهم واضل الكافرين ولم يهدهم ولم يلطف بهم بالايمان كما زعم اهل الزيغ والطغيان
ولو لطف بهم واصلحهم لكانوا صالحين ولو هداهم لكانوا مهتدين كما قال تعالى
من يهدي الله فهو المهتدي وان الله سبحانه وتعالى يقدر ان يصلح الكافرين ويلطف
بهم حتى يكونوا مومنين ولكنه اراد ان يكونوا كافرين كما علم وان خذلهم وطبع
على قلوبهم وان الخير والشر بقضا الله وقدره وانا نومن بقضا الله وقدره
وخيره وشره وحلوه ومره ونعلم ان ما اصابنا لم يكن ليخطينا وما اخطانا لم يكن ليصيبنا

الله م

وانا

وانا لا نملك لانفسنا ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله وانا نلجي امورنا الى الله ونثبت الحاجة والفقر
في كل وقت اليه ونقول ان القران كلام الله غير مخلوق وان من قال بخلق القران كان
كافرا وندين بان الله سبحانه يرى بالابصار يوم القيمة كما يرى القمر ليلة البدر ويراه المؤمنون
كما جاءت الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ونقول ان الكافرين اذا راه المؤمنون عنه
محجوبون كما قال الله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وان موسى سال الله الرؤية في الدنيا وان الله
تجلى للجبل فجعله دكا واعلم بذلك موسى انه لا يراه في الدنيا ويرى ان لا يكفر احدا من اهل
القبلة بذنب يرتكبه كالزنا والسرقة وشرب الخمر كما دانت بذلك الخوارج وزعموا انهم
بذلك كافرون ونقول ان من عمل كبيرة وما اشبهها مستحلا لها كان كافرا اذا كان
غير معتقد لتحريمها ونقول ان الاسلام اوسع من الايمان وليس كل اسلام ايمان وندين بان
الله يقلب القلوب وان القلوب بين اصبعين من اصابعه وانه يضع السموات على اصبع
والارضين على اصبع كما جاءت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وندين بان لا ننزل احدا
من الموحدين المتمسكين بالايمان جنة ولا نارا الا من شهد له الرسول صلى الله عليه وسلم ونرجوا
الجنة للمذنبين ونخاف عليهم ان يكونوا بالنار معذبين ونقول ان الله سبحانه وتعالى
يخرج من النار قوما بعد ما امتحشوا بشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم ونؤمن بعذاب القبر وبان الميزان
والحوض حق والبعث بعد الموت حق وان الله يوقف العباد بالموقف ويحاسب المؤمنين
وان الايمان قول وعمل يزيد وينقص ونسلم للروايات الصحيحة في ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
التي رواها الثقات عدلا عن عدل حتى تنتهي الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وندين بحب الثلاث
الذين اختارهم الله لصحبة نبيه ونثني عليهم بما اثنى الله عليهم ونتولاهم ونقول ان الامام
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه وان الله اعز به الدين واظهره على المرتدين وقدمه المسلمون
للامامة كما قدمه رسول الله صلى الله عليه وسلم للصلاة ثم عمر بن الخطاب رضي الله عنه ثم عثمن بن عفان نضر الله وجهه
قتله قاتلوه ظلما وعدوانا ثم علي بن ابي طالب صلوات الله عليه ورضوانه فهولاء الائمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وخلافتهم خلافة النبوة ونشهد للعشرة بالجنة الذين شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
ونتولى سائر اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ونكف عما شجر بينهم وندين الله بان الائمة الاربعة
راشدون مهديون فضلا لا يوازيهم في الفضل غيرهم ونصدق بجميع الروايات
التي يثبتها اهل النقل من النزول الى سماء الدنيا وان الرب سبحانه وتعالى يقول هل من
سائل هل من مستغفر وسائر ما نقلوه واثبتوه خلافا لما قاله اهل التربيع والتضليل
ونقول فيما اختلفنا فيه على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم واجماع المسلمين وما كان في معناه
ولا نبتدع في دين الله بدعة لم ياذن الله بها ولا نقول على الله ما لا نعلم ونقول
ان الله يجيء يوم القيمة كما قال وجاء ربك والملك صفا صفا وان الله يقرب من

وكما قال ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى ومن ديننا ان نصلى الجمعة والاعياد خلف
كل بر وعبره وكذلك سائر الصلوات الجماعات كما روى عن عبد الله بن عمر انه كان يصلى خلف الحجاج وان
المسح على الخفين فى الحضر والسفر خلافا لقول من انكر ذلك ورى الدعاء لائمة المسلمين بالصلاح
والاقرار بامامتهم وتضليل من راى الخروج عليهم فاذا اظهر منهم ترك الاستقامة
وندين بترك الخروج عليهم وترك القتال فى الفتنة ونقر بخروج الدجال كما جاءت به الرواية
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ونؤمن بعذاب القبر ومنكر ونكير ومسائلتهم المذكورين فى قبورهم
ونصدق بحديث المعراج ونصحح كثيرا من الرويا فى المنام ونقول ان الذى يقتل او يرى
الصدمة عن موى المسلمين والدعا لهم ونؤمن بان الله ينفعهم بذلك ونصدق بان فى
الدنيا سحرة وان رسم السحر كائن موجود فى الدنيا ونؤمن بالصلاة على من مات من اهل
القبلة مؤمنهم وفاجرهم وموارثتهم ونقر بان الجنة والنار مخلوقتان وان من
مات او قتل فباجله مات او قتل وان الارزاق من قبل الله يرزقها عباده حلالا وحراما
وان الشيطان يوسوس للانسان ويشككه ويخبطه خلافا لقول المعتزلة والجهمية
الله عز وجل الذين ياكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس وكما
قال عز وجل من شر الوسواس الخناس الذى يوسوس فى صدور الناس من الجنة
والناس ونقول ان الصالحين يحورون ان يحصهم الله تعالى بانان يطهرها عليهم ونقولها
فى الاطفال المشركين ان الله سبحانه يوجج لهم نارا فى الاخرة ثم يقول لهم اقتحموها كما جاء
الرواية بذلك ونؤمن بان الله تعالى يعلم ما العباد عاملون والى ما هم الله صائرون وما كان
وما يكون وما لا يكون ان لو كان كيف كان يكون وبطاعة الائمة ونصيحة المسلمين ونرى
مفارقة كل داعية لبدعة ومجانبة اهل الاهواء فنصحح ما ذكرناه من قولنا وما نحن
وما نذكر ما ما وسا سما ونتكلم على مسئلة روية الله بالابصار وعلى القرآن فان
ذكر الاستواء وذكر ما قد نسب عنه قرسا الذى اوله فان قال قائل ما تقولون فى الاستواء
قيل له ان الله مستوٍ على عرشه كما قال الرحمن على العرش استوى وقال تعالى اليه يصعد الكلم
الطيب والعمل الصالح يرفعه وقال سبحانه بل رفعه الله اليه وقال سبحانه يدبر الامر من السما
الى الارض ثم يعرج اليه وقال ءانتم اشد خلقا ام السما بناها فاطلع الى اله موسى انى لاظنه كاذبا فاطلع موسى فى قوله ان الله فوق السموات وقال سبحانه
اسم من فى السما ان يخسف بكم الارض فاذا هى تمور والسموات مرفوعة العرش وانما اراد
العرش الذى على السموات قال وجعل القمر فيهن نورا واما ابرد انا القمر الاهن جميعا
واما بهن جميعا واما المسلمون جميعا اذا دعوا ان يدعوا ابدا بهم يحيى العرش
كما لا يحطونها اذا دعوا نحو الارض قال وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية
ان معنى قوله الرحمن على العرش استوى انه استولى وملك وقهر وان الله فى كل مكان وصح وان قولنا ان الله
على عرشه

على عرشه كما قال اهل الحق فذهبوا في الاستوا الى الاستيلا ولو كان هذا كما قالوه كان لا فرق بين
العرش والارض السابعة السفلى لان الله تعالى قادر على كل شي ثم قال ابو الحسن الاشعري الكلام
في الوجه والعين والبصر قال الله تعالى كل شي هالك الا وجهه وقال سبحانه ويبقى وجه ربك ذو الجلال
فاخبر سبحانه ان له وجها لا يفنى ولا يلحقه الهلاك وقال تعالى تجري باعيننا فاخبر عن العين ولله
تعالى في ذكره عين ووجه كما لا نحد ولا نكيف وقال سبحانه فاصبر لحكم ربك فانك باعيننا وقال
ولتصنع على عيني وقال الله تعالى وكان الله سميعا بصيرا وقال تعالى لموسى وهرون اني معكما اسمع وارى
فاخبر عن سمعه ورويته وبصره قال ونفت الجهمية ان يكون لله وجه كما قالوا وابطلوا ان
يكون له سمع وبصر ووافقوا النصارى لان النصارى لم تثبت لله سمعا ولا بصرا الا على معنى انه
عالم وكذلك قالت الجهمية قال وحقيقة قول الجهمية انهم قالوا ان الله عالم ولا يقولون سميع بصير
على غير معنى عالم وكذلك قول النصارى وقالت الجهمية ان الله عز وجل لا علم له ولا قدرة ولا سمع
ولا بصر وانما قصدوا الى تعطيل التوحيد والتكذيب فقالوا سميع بصير لفظا ولم يحصلوا
تحت قولهم معنى ولولا انهم خافوا السيف لافصحوا ان الله غير سميع ولا بصير ولا عالم ولكن خوف
السيف منعهم من اظهار كفرهم وكشف زندقتهم وهذا قول المعتزلة الجهال قال وزعم شيخ
منهم مقدم عندهم ان علم الله هو الله سبحانه وان الله علم فنفا العلم من حيث اوهم انه يثبته
حتى التزم ان يقول يا علم اغفر لي اذ كان علم الله هو الله وكان الله على قياسه علما وقدرة وهو
ابو الهذيل تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ومن سالنا فقال اتقولون ان لله عز وجل وجها قيل
له نقول ذلك خلافا لما قاله المبتدعون وقد دل على صحة ذلك قوله سبحانه ويبقى وجه ربك ذو
الجلال والاكرام وان سالنا فقال اتقولون ان لله عز وجل يدين قيل له نعم نقول ذلك لقوله
سبحانه وتعالى يد الله فوق ايديهم وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله خلق ادم بيده وغرس
شجرة طوبى بيده وقال سبحانه وتعالى بل يداه مبسوطتان وجا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كلتا
يديه يمين وقال سبحانه لاخذنا منه باليمين وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة اهل
الخطاب ان يقول القايل عملت كذا وكذا بيدي وهو يعني به النعمة اذا كان الله سبحانه
خاطب العرب بلغتها وما نجده مفهوما في كلامها ومعقولا في خطابها
ولا يجوز ان تقول في خطابها فعلت بيدي ويعني به النعمة بطل ان يكون
معنى قوله بيدي النعمة وذلك انه لا يجوز ان يقول القايل لي عليه يدين يعني
له عليه نعمتين ومن دافعنا عن استعمال اللغة ولم يرجع الى اهل اللسان منها ودفع
ذلك دفع ان تكون اليد بمعنى النعمة اذ كان لا يمكنه ان يتعلق في ان اليد
نعمة الا من جهة اللغة فاذا دفع اللغة لزمه ان لا يحتج بها وان لا يقرا القران ولا يثبت اليد نعمة من قبلها

لانه ان رجع في تفسير قوله سبحانه بيدي نعمتي الى الاجماع فليس المسلمين على ما ادعاه من
ذلك متفقين وان رجع الى اللغة ان يقول معنى نعمتي ان يقول القائل بيدي نعمتي وان لجا
الى وجه ثالث سالناه عنه ولن تجد الى ذلك سبيلا ويقال لاهل البدع لم زعمتم ان معنى
قوله بيدي نعمتي ازعمتم ذلك اجماعا او لغة فلا تجدون ذلك في اجماع ولا في لغة فان قالوا قلنا
ذلك من القياس قيل لهم من اين وجدتم في القياس ان قول الله عز وجل خلقت بيدي لا يكون
معناه الا نعمتي ومن اين يمكن ان يعلم العقل ان تفسير لفظة كذا وكذا مع انا راينا الله عز وجل
قد قال في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
وقال سبحانه لسان الذي يلحدون اليه اعجمي الاية وقال سبحانه جعلناه قرانا عربيا وقال سبحانه
افلا يتدبرون القران ولولا ان القران بلسان العرب ما جاز ان يتدبر به ولا ان يعرف
العرب معانيه اذا سمعته فلما كان من لا يحسن كلام العرب لا يحسنه وانما يعرفه
العرب اذا سمعوه علم انهم علموه لانه بلسانهم نزل قال وقد اعتل معتل بقوله
عز وجل والسما بنيناها بايد قال الايد القوة فوجب ان يكون معنى قوله بيدي اي بقدرتي
قيل لهم هذا التاويل فاسد من وجوه احدها ان الايد ليس بجمع اليد لان جمع يد ايدي
وجمع اليد التي هي نعمة ايادي والله عز وجل لم يقل بايدي ولا قال بايادي وانما قال لما خلقت بيدي
فبطل ان يكون معنى قوله بيدي يعني قوله بنيناها بايد وايضا فلو اراد القوة لكان
معنى ذلك بقدرتي وهذا مناقض لقول مخالفينا ومجانب لمذاهبهم لانهم لا يثبتون قدرة
الله عز وجل فكيف يثبتون قدرتين وايضا فلو كان الله عز وجل عنى بقوله لما خلقت بيدي القدرة
لادم عليه السلام على ابليس لعنه الله في ذلك مزية والله عز وجل اراد ان يرى فضل ادم عليه السلام
اذ خلقه بيده دونه فلو كان خالقا لابليس بيده كما خلق ادم بيده لم يكن لتفضيله على ابليس
بذلك وجه وكان ابليس محتجا على ربه عز وجل وانا ايضا خلقتني بيدك كما خلقت ادم بها
فلما اراد الله تفضيله عليه بذلك وقال له توبيخا على استكباره على ادم عليه السلام ان يسجد
له ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي استكبرت ام كنت من العالين فدل ذلك على
انه ليس معنى الاية القدرة اذا كان الله عز وجل قد خلق الاشيا جميعها بقدرته وانه انما اراد
اثبات يدين لم يشارك ابليس لعنه الله لادم عليه السلام في انه خلق بهما قال وليس يخلو
قوله عز وجل لما خلقت بيدي ان يكون معنى ذلك اثبات قدرتين او يكون معنى ذلك اثبات
يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين ولا قدرتين ولا توصفان الا كما وصف الله ولا يجوز ان
يكون معنى ذلك نعمتين لانه لا يجوز ان يقول القائل عملت بيدي وهو يعني نعمتي ولا يجوز
ان يعني عبدنا ولا عبد خصومنا جارحتين ولا يجوز عبد خصومنا ان يعني
قدرتين لانهم لا يثبتون قدرة واحدة فكيف يثبتون قدرتين واذا فسدت
الاقسام

لم يكن صح

ان يقول

يدين نعمتين او يكون معنى ذلك اثبات جارحتين او يكون معنى ذلك اثبات

الاقسام الثلاثة صح القسم الرابع وهو ان معنى قوله عز وجل بيدي اثبات يدين ليستا قدرتين ولا
نعمتين ولا جارحتين ولا يوصفان الا ان يقال انهما يدان ليست كالايادي خارجا عن سائر
الوجوه الثلاثة التي سلفت وايضا فلو كان معنى قوله بيدي نعمتي لكان لا فضيلة لادم عليه السلام
على ابليس في ذلك وعلى مذاهب مخالفينا لان الله قد ابتدا ابليس بنعمة على قولهم كما ابتدا بذلك
لادم فليس يخلوا النعمتان ان يكونا هم بدن ادم او يكونا عرضين خلقا في ادم فان كان عنى
بذلك بدن ادم فالابدان عند مخالفينا من المعتزلة جنس واحد واذا كان الابدان عندهم
جنسا واحدا فقد حصل في جسد ابليس على مذاهبهم من النعمة ما حصل في جسد
ادم وكذلك ان كان عنى عرضين فليس من عرض فعله في بدن ادم من لون او حياة
او قوة او غير ذلك الا وقد فعل من جنسه عندهم في بدن ابليس فهذا يوجب الافضلية
لادم على ابليس في ذلك والله عز وجل انما احتج على ابليس بذلك ليريه ان لادم في ذلك الفضيلة
فدل ما قلناه على ان الله عز وجل قال خلقته بيدي لم يعن نعمتي ويقال لهم ما انكرتم ان
يكون الله عز وجل عنى بقول يدي يدين ليستا نعمتين فان قالوا لان اليدين اذا لم تكن
نعمة لم تكن الا جارحة قيل لهم ولم قضيتم ان اليد اذا لم تكن نعمة لم تكن الا جارحة فان قالوا
رجعنا الى الشاهد والى ما نجد فيما بيننا مخلوقا فوجدنا ذلك اذا لم يكن نعمة لم تكن الا
جارحة قيل لهم ~~ولم قضيتم ان اليد اذا لم تكن~~ ان كان رجوعكم الى الشاهد وعليه
عملتم وبه قضيتم على الله عز وجل فكذلك لم تجدوا حيا من الخلق الا جسما لحما ودما فاقضوا بذلك
على ربكم تعالى والا كنتم كقولكم تاركين ولاعتلالكم ناقضين وان اثبتم حيا كالاحيا فلم انكرتم
ان تكون اليدان التي اخبر الله عنهما يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين ولا كالايدي وكذلك
يقال لم تجدوا مدبرا حكيما الا انسانا واثبتم الباري مدبرا حكيما ليس كالانسان
وخالفتم الشاهد فقد نقضتم اعتلالكم فلا تمنعوا من اثبات يدين ليستا نعمتين ولا
جارحتين من اجل ان ذلك خلاف للشاهد فان قالوا فاذا اثبتم لله يدين لقوله سبحانه
وتعالى لما خلقت بيدي فلم لا اثبتم له ايدي لقوله سبحانه مما عملت ايدينا قيل له قد اجمع
على بطلان قول من قال ذلك فوجب ان يكون الله عز وجل ذكر ايدي ورجع الى
اثبات يدين ~~ليستا نعمتين ولا جارحتين من اجل ان ذلك خلاف~~ لان الدليل
قد دل على صحة الاجماع واذا كان الاجماع صحيحا وجب ان يرجع في قوله ايدي الى
يدين لان القران على ظاهره ولا يزول عن ظاهره الا بحجة فوجدنا حجة اولنا
بها ذكر الايدي على الظاهر الى ظاهر اخر ووجب ان يكون الظاهر الاخر
على حقيقته لا يزول عنه الا بحجة فان قال قائل اذا ذكر الله الايدي واراد
يدين فما انكرتم ان يكون ذكر الايدي ويريد به يدا واحدة قيل له ذكر الله عز وجل

في الشاهد

لا

لان القران على ظاهره الا ان تقوم حجة بان تكون على خلاف ظاهره فان قال قايل
ما انكرتم ان يكون قوله تعالى مما عملت ايدينا على المجاز قيل له حكم كلام الله على ظاهره وحقيقته
ولا يخرج الشي عن ظاهره الى المجاز الا بحجة الا ترون انه اذا كان ظاهر الكلام عموم فاذا ورد
بلفظ العموم والمراد به الخصوص فليس على حقيقة الظاهر وليس يجوز ان يعدل بما ظاهره
العموم بغير حجة فكذلك قوله عز وجل خلقت بيدي على ظاهره من اثبات الايدي ولا
يجوز ان يعدل به على ظاهره ~~العموم بغير حجة~~ اليدين الى ما ادعاه خصومنا بغير حجة فلو كان
ذلك جايزا لجاز لمدعي ان يدعي ان ما ظاهره العموم فهو على الخصوص وما ظاهره الخصوص
فهو على العموم بغير حجة بل واجب ان يكون لما خلقت بيدي اثبات يدين لله تعالى
في غير نعمتين اذا كانت النعمتان لا يجوز عند اهل اللسان ان يقول قايلهم فعلت بيدي
وهو يعني نعمتي قلت وهذا القول الذي ذكره الاشعري في الابانة ونصره ذكره في كتاب المقالات
الكبير الذي فيه مقالات الاسلاميين ومقالات الطوايف غير الاسلاميين وكتاب مقالات الاسلاميين
واختلاف المصلين انه قول جملة اصحاب الحديث واهل 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 اصحاب الحديث واهل السنة جملة ما عليه اصحاب الحديث واهل
السنة الاقرار بالله وملايكته وكتبه ورسله وما جا من عند الله وما رواه الثقات
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يردون من ذلك شيا والله تعالى اله واحد فرد صمد لا اله غيره
لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وان محمدا عبده ورسوله وان الجنة حق وان النار حق وان الساعة
اتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور وان الله على عرشه كما قال الرحمن على العرش
استوى وان له يدين بلا كيف كما قال لما خلقت بيدي وكما قال بل يداه مبسوطتان وان له
عينين بلا كيف كما قال تجري باعيننا وان له وجها كما قال ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام
وان اسما الله لا يقال انها غير الله كما قالت المعتزلة والخوارج واقروا ان لله علما كما قال انزله
بعلمه وكما قال وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه واثبتوا السمع والبصر ولم ينفوا ذلك عن الله
كما نفته المعتزلة واثبتوا لله القوة كما قال اولم يروا ان الله الذي خلقهم هو اشد منهم قوة
وقالوا انه لا يكون في الارض من خير ولا شر الا ما شا الله وان الاشيا تكون بمشية الله كما
قال الله وما تشاون الا ان يشا الله وكما قال المسلمون ما شا الله كان وما لم يشا لم يكن وقالوا
ان احدا لا يستطيع ان يفعل شيا قبل ان يفعله او يكون احد يقدر ان يخرج عن
علم الله او ان يفعل شيا علم الله انه لا يفعله واقروا انه لا خالق الا الله وان اعمال
العباد يخلقها الله وان العباد لا يقدرون ان يخلقوا شيا وان الله وفق المومنين
لطاعته وخذل الكافرين ولطف لهم واصلحهم وهداهم ولم يلطف بالكافرين ولا
اصلحهم ولا هداهم ولو اصلحهم لكانوا صالحين ولو هداهم لكانوا مهتدين وان الله سبحانه
يقدر ان يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مومنين ولكنه اراد ان يكونوا كافرين كما علمهم وخذلهم

واذا لم يجز هذا لمدعيه بغير برهان لم يجز لكم ما ادعيتموه وانه محال ان يكون مجازا بغير حجة

ونظر لهم

ولم

ولم يصلحهم وطبع على قلوبهم وان الخير والشر بقضاء الله وقدره ويؤمنون بقضاء
الله وقدره خيره وشره حلوه ومره ويؤمنون انهم لا يملكون لانفسهم نفعا ولا ضرا الا
ما شاء الله كما قال ويلجئون امرهم الى الله ويثنون الحاجة الى الله في كل وقت والعفو الله
في كل حال ويقولون ان القرآن كلام الله غير مخلوق والكلام والوقف واللفظ من قال
باللفظ او بالوقف فهو مبتدع عندهم لا يقال اللفظ بالقرآن مخلوق ولا بفعال غير مخلوق
ويقولون ان الله سبحانه يرى بالابصار يوم القيمة كما يرى القمر ليلة البدر يراه المؤمنون
ولا يراه الكافرون لانهم عن الله محجوبون قال الله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
وان موسى سأل ربه الرؤية في الدنيا وان الله تعالى تجلى للجبل فجعله دكا فاعلم بذلك انه لا
يراه في الدنيا بل يراه في الآخرة ولا يكفرون احدا من اهل القبلة بذنب بل نقول لمحو الزنا
والسرقة وما اشبه ذلك من الكبائر وهم بما معهم من الايمان مؤمنون وان
ارتكبوا الكبائر والايمان عندهم هو الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر
خيره وشره حلوه ومره وان ما اخطأهم لم يكن ليصيبهم وان ما اصابهم لم يكن ليخطئهم
والاسلام هو ان تشهد ان لا اله الا الله على ما جاء في الحديث والاسلام عندهم غير الايمان
ويقرون بان الله مقلب القلوب ويقرون بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم وانها لاهل
الكبائر من امته واصحاب الصغير وان الحوض حق والصراط حق والبعث بعد الموت حق
والمحاسبة من الله للعباد حق والوقوف بين يدي الله تعالى حق ويقرون بان الايمان قول
وعمل يزيد وينقص ولا يقولون مخلوق ولا غير مخلوق ويقولون اسماء الله هي الله ولا
يشهدون على احد من اهل الكبائر بالنار ولا يحكمون بالجنة لاحد من الموحدين حتى
يكون الله يدخل لهم حيث شاء ويقولون امرهم الى الله ان شاء عذبهم وان شاء غفر لهم ويؤمنون
بان الله يخرج قوما من الموحدين من النار على ما جاءت به الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ويكرهون الجدل والمراء في الدين والخصومة في القدر والمناظرة فيما يناظر فيه اهل الجدل وينازعون
فيه من دينهم بالتسليم للروايات الصحيحة عما جاءت به الآثار التي رواها الثقات عدلا عن عدل
حتى ينتهي ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يقولون كيف ولم لان ذلك بدعة ويقولون
ان الله امر بالشر بل نهى عنه وامر بالخير ولم يرض بالشر وان كان مريدا له ويعرفون
حق السلف الذين اختارهم الله لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم ويأخذون بفضائلهم ويمسكون عما
شجر بينهم صغيرهم وكبيرهم ويقدمون ابا بكر ثم عمر ثم عثمان ثم عليا رضي الله عنهم ويقرون
انهم الخلفاء الراشدون المهديون افضل الناس كلهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم ويصدقون
بالاحاديث التي جاءت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله ينزل الى سماء الدنيا فيقول هل من مستغفر فاجاعن رسول الله صلى الله عليه

ويأخذون بالكتاب والسنة كما قال الله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
والرسول ويرون اتباع من سلف من ائمة الدين وان لا يبتدعوا في دينهم ما لم يأذن به الله
ويقرون ان الله يجيء يوم القيمة كما قال وجاء ربك والملك صفا صفا وان الله يقرب من
خلقه شاء كما قال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد ويرون العيد والجمعة والجماعة
خلف كل امام بر وفاجر ويثبتون المسح على الخفين سنة ويرونه في الحضر والسفر ويثبتون
فرض الجهاد للمشركين منذ بعث الله نبيه صلى الله عليه وسلم الى اخر عصابة تقاتل الدجال
وبعد ذلك ويرون الدعا لائمة المسلمين بالصلاح وان لا يخرجوا عليهم بالسيف وان لا
يقاتلوا في الفتنة ويصدقوا بخروج الدجال وان عيسى بن مريم يقتله ويؤمنون بمنكر ونكير
والمعراج والرؤيا في المنام وان الدعا لموتى المسلمين والصدقة عنهم بعد موتهم تصل
اليهم ويصدقون بان في الدنيا سحرة وان الساحر كافر كما قال تعالى وان السحر
كائن موجود في الدنيا ويرون الصلاة على كل من مات من اهل القبلة مؤمنهم وفاجرهم
ومواراتهم ويقولون ان الجنة والنار مخلوقتان وان من مات مات باجله وكذلك
من قتل قتل باجله وان الارزاق من قبل الله يرزقها عباده حلالا كانت او حراما وان
الشياطين يوسوس للانسان وتشككه وتخبطه وان الصالحين قد يجوز ان يخصهم
الله بآيات تظهر عليهم وان السنة لا تنسخ بالقران وان الاطفال امرهم الى الله
ان ساعدهم وان شاء فعل بهم ما اراد وان الله عالم ما العباد عاملون وكتب ان ذلك
يكون وان الامر بيد الله ويرون الصبر على حكم الله والاخذ بما امر الله به والانتهاء
عما نهى الله عنه واخلاص العمل والنصيحة للمسلمين ويدينون بعبادة الله في العابدين
والنصيحة لجماعة المسلمين واجتناب الكبائر والزنا وقول الزور والعصبية والكبر
والفخر والازراء على الناس والعجب ويرون مجانبة كل داع الى بدعة والتشاغل بقراءة
القران وكتابة الاثار والنظر في الفقه مع التواضع والاستكانة وحسن الخلق
وبذل المعروف وكف الاذى وترك الغيبة والنميمة والسعاية وتفقد المأكل والمشرب
فهذه جملة ما يأمرون به ويستعملونه ويرونه كما قال وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول
واليه نذهب وما توفيقنا الا بالله وهو حسبنا وبه نستعين وعليه نتوكل واليه المصير
ثم قال واما اصحاب عبد الله بن سعيد القطان وهو ابن كلاب فانهم يقولون
باكثر ما ذكرناه عن اهل السنة ويثبتون ان الباري سبحانه وتعالى لم يزل حيا عالما
قادرا سميعا بصيرا عزيزا عظيما جليلا كريما مريدا متكلما جوادا ويثبتون العلم
والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والارادة والكلام
صفات لله تعالى ويقولون اسماء الله وصفاته لا يقال هي غيره ولا يقال ان علمه غيره
كما قالت الجهمية ولا يقال ان علمه هو هو كما قال بعض المعتزلة وكذلك قولهم
في

في سائر الصفات ولا يقولون العلم هو القدرة ولا يقولون العلم هو القدرة ولا يقولون
غير القدرة ويزعمون ان الصفات قائمة بالله وان الله لم يزل راضيا عمن يعلم انه يموت
مؤمنا ساخطا على من يموت كافرا وكذلك قوله في الولاية والعداوة والمحبة وكان يزعم ان
القرآن كلام الله غير مخلوق وقوله في القدر كما حكينا عن اهل السنة والحديث وكذلك
قوله في الكبائر وكذلك قوله في رؤية الله بالابصار وكان يزعم ان الباري سبحانه وتعالى لم
يزل ولا مكان ولا زمان قبل الخلق وانه على ما لم يزل وانه مستو على عرشه كما قال وانه
فوق كل شيء تعالى وقال ايضا ابو الحسن الاشعري في باب اختلافهم في الباري هل هو في
مكان دون مكان ام لا في مكان ام في كل مكان وهل تحمله الحملة او تحمل العرش وهل
هم ثمانية املاك ام ثمانية اصناف من الملائكة اختلفوا في ذلك على سبع عشرة مقالة
قد ذكرنا قول من امتنع من ذلك وقال انه في كل مكان حال وقول من قال لا نهاية له
وان هاتين الفرقتين انكرتا القول بانه 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 الاماكن وهو مع ذلك يتناهى
غير ان مساحته اكثر من مساحة العالم لانه اكثر من كل شيء وقال بعضهم مساحته على قدر
العالم ثم قال وقال بعضهم ليس لمساحة الباري نهاية ولا غاية وانه ذاهب في الجهات
الست اليمين والشمال والامام والخلف والفوق والتحت قالوا وما كان كذلك لا يقع عليه اسم جسم
ولا طويل ولا عريض ولا عميق وليس بذي حدود ولا هيئة ولا قطب قال وقال قوم ان
معبودهم هو الفضاء وهو جسم تحل الاشياء 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 مجسة ولا شيء من صفات الاجسام وانه ليس في الاشياء
ولا على العرش الا على معنى انه فوقه ليس مماس له وانه فوق الاشياء وفوق العرش ليس بينه وبين
الاشياء اكثر من انه فوقها قال وقال هشام بن الحكم ان ربه في مكان دون مكان وان
مكانه هو العرش وانه مماس للعرش وان العرش قد حواه وحده وقال بعض اصحابه ان
الباري تعالى قد ملأ العرش وانه مماس له وقال بعض من ينتحل الحديث ان العرش لم يمتلئ به
وانه يقعد نبيه عليه السلام معه على العرش قال وقال اهل السنة واصحاب الحديث ليس
بجسم ولا يشبه الاشياء وانه على العرش كما قال الرحمن على العرش استوى ولا يتقدم بين
يدي الله في القول بل يقول استوى بلا كيف وان له وجها كما قال ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والاكرام وان له يدين كما قال خلقت بيدي وان له عينين كما قال تجري باعيننا وانه يجيء يوم
القيمة هو وملائكته كما قال وجاء ربك والملك صفا صفا وانه ينزل الى السماء الدنيا كما جاء
في الحديث ولم يقولوا شيئا الا ما وجدوه في الكتاب وجاءت به الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال وقالت المعتزلة ان استوى على عرشه بمعنى استولى وقال بعض الناس الاستوا القعود
والتمكن قال واختلف الناس في حملة العرش ما الذي تحمل فقال قايلون الحملة تحمل البارى وانه
اذا غضب ثقل على كواهلهم واذا رضي خف فيتبينون غضبه من رضاه وان العرش له
اطيط اذا ثقل عليه كاطيط الرحل وقال بعضهم ليس يثقل البارى ولا يخف ولا تحمله
الحملة ولكن العرش هو الذي يخف ويثقل وتحمله الحملة وقال بعضهم الحملة ثمانية املاك وقال
بعضهم ثمانية اصناف قال وقال قايلون انه على العرش وانه مباين منه لا بعزلة واشتغال
لمكان غيره بل ببينونة ليس على العزلة والبينونة من صفات الذات قال واختلفت المعتزلة
في المكان فقال قايلون ان الله بكل مكان وقال قايلون البارى لا في مكان بل هو على ما لم
يزل عليه وقال قايلون البارى في كل مكان بمعنى انه حافظ الاماكن 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 الحافظ ابو بكر البيهقي وابو القسم بن عساكر في كتاب
تبيين كذب المفترى فيما ينسب الى الشيخ ابي الحسن الاشعري والذي ذكره الاشعري في كتاب
المقالات هو الذي ذكره ابو بكر بن فورك في كتاب مقالات بن كلاب فقال الفصل الاول في ذكر
ما حكى شيخنا ابو الحسن في كتاب المقالات من جمل مذاهب اصحاب الحديث وقواعدهم وما
ابان في اخره انه هو يقول بجميع ذلك وان ابا محمد عبد الله بن سعيد يقول بذلك وباكثر منه
وهكذا ذكر القاضي ابو بكر الباقلاني في عامة كتبه مثل التمهيد والابانة وكتابه الذي سماه
كتاب الرد على من نسب الى الاشعري خلاف قوله بعد فصول ذكرها قال وكذلك قولنا
في جميع المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفات الله تعالى اذا ثبتت بذلك الرواية من اثبات
اليدين اللتين نطق بهما القران والوجه والعينين قال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام
قال وقال تعالى كل شي هالك الا وجهه وقال في قصة ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي
وقال بل يداه مبسوطتان وقال تجري باعيننا قال وروي في الحديث من رواية ابن عمر
ان النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكر الدجال قال انه اعور وان ربكم ليس باعور فاثبت له العينين
قال وهذا حديث غير مختلف في صحته عند العلما بالحديث وهو في صحيح البخاري وقال
عليه السلام فيما يروى من الاخبار المشهورة وكلتا يديه يمين ويقول ان الله تعالى ياتي
يوم القيمة في ظلل من الغمام والملايكة كما نطق بذلك القران وانه ينزل الى سما الدنيا
فيقول هل من سايل فيعطى او مستغفر فيغفر له الحديث وانه عز وجل مستو على
عرشه كما قال الرحمن على العرش استوى قال قد بينا دين الايمة واهل السنة
ان هذه الصفات تمر كما جات بغير تكييف ولا تمثيل ولا تحديد ولا تجنيس ولا تصوير كما

روى

روى عن ابن شهاب وغيره وروى الثقات عن مالك ان سائلا سأله عن قوله
الرحمن على العرش استوى قال الاستوا غير مجهول والكيف غير معقول والايمان به
واجب والسؤال عنه بدعة قال فمن تجاوز هذا المروي من الاخبار عن التابعين
ومن بعدهم من السلف الصالحين وائمة الحديث فقد تعدى وضل وابتدع في الدين ما ليس
منه وذكرنا في الكتاب وهذا لفظه فاذا كان قول ابن كلاب والاشعري وائمة اصحابه
وهو الذي ذكروا انه اتفق عليه سلف الامة واهل السنة ان الله فوق العرش وان له
وجها ويدين وتقرير ما ورد من النصوص الدالة على انه فوق العرش وان تاويل
استوى بمعنى استولى هو تاويل المبطلين ونحو ذلك علم ان هذا الرازي
ونحوه هم مخالفون لائمتهم في ذلك وان الذي نصره ليس هو قول ابن كلاب والاشعري
وائمة اصحابه وانما هو صريح قول الجهمية المعتزلة ونحوهم وان كان قد قاله بعض
متاخري الاشعرية كابي المعالي ونحوه وكذلك نقل الناس مذهبهم كما قال الامام ابو بكر
محمد بن الحسن الحضرمي القيرواني الذي له الرسالة التي سماها برسالة الايما الى مسئلة الاستوا
لما ذكر اختلاف المتاخرين في الاستوا قول الطبري يعني ابا جعفر صاحب التفسير الكبير
وابي عبد الله محمد بن ابي زيد والقاضي عبد الوهاب وجماعة من شيوخ الحديث والفقه
وهو ظاهر بعض كتب القاضي ابي بكر وابي الحسن يعني الاشعري وحكاه عنه اعني القاضي
ابي بكر القاضي عبد الوهاب نصا وهو انه سبحانه وتعالى مستو على العرش بذاته
واطلقوا في بعض الاماكن فوق عرشه قال القاضي ابو بكر وهو الصحيح الذي اقول به
من غير تحديد ولا تمكين في مكان ولا كون فيه ولا مماسة قال ابو عبد الله القرطبي
في شرح الاسما الحسنى هذا قول القاضي ابي بكر في كتاب تمهيد الاوايل وقاله
الاستاذ ابو بكر بن فورك في شرح اوايل الادلة وهو قول ابي عمر بن عبد البر والطلمنكي
وغيرهما من الاندلسيين وقول الخطابي في شعار الدين ثم قال بعد ان
حكى اربعة عشر قولا واظهر الاقوال ما تظاهرت عليه الاي والاخبار والفضلا
الاخيار ان الله على عرشه كما اخبر في كتابه وعلى لسان نبيه بلا كيف باين من جميع
خلقه هذا مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم الثقات وقال هذا القرطبي
في تفسيره الكبير قوله تعالى ثم استوى على العرش قال هذه مسئلة الاستوا وللعلما
فيها كلام واجزا وقد بينا اقوال العلما فيها في كتاب الاسنى في شرح اسما الله الحسنى وصفاته
العلى وذكرنا فيها هناك اربعة عشر قولا قال والاكثر من المتقدمين والمتاخرين
انه اذا وجب تنزيه الباري عن الجهة والتحيز فمن ضرورة ذلك ولو الحقه

في الاستوا

لانه يلزم من ذلك عندهم متى اختص بجهة ان يكون في مكان او حيز ويلزم على المكان والحيز الحركة والسكون وذلك مستلزم للتغير والتغير والحدوث هذا قول المتكلمين قال وقد كان السلف الاول رضي الله عنهم لا يقولون ينفي الجهة ولا ينطقون بذلك بل يطلقون هو الكافر باثباتها لله تعالى كما نطق كتابه واخبرت به رسله ولم ينكر احد من السلف الصالح انه استوى على عرشه خصوصه وخص العرش بذلك لانه اعظم مخلوقاته وانما جهلوا كيفية الاستواء فانه لا يعلم حقيقته كما قال مالك رحمه الله الاستواء معلوم يعني في اللغة والكيف مجهول والسؤال عن هذا بدعة وكذا قالت ام سلمة رضي الله عنها وهذا القدر كاف قال والاستواء في كلام العرب هو العلو والاستقرار ونقل كلام الجوهري وغيره واما نفل مذاهب الائمة واتباعهم وسائر الطوائف فروى ابو بكر البيهقي في كتاب الاسماء والصفات باسناد صحيح عن الاوزاعي قال كنا والتابعون متوافرون نقول ان الله تعالى ذكره فوق سماواته ونؤمن بما ورد به السنة من صفاته وقال ابو بكر النقاش صاحب التفسير والرسالة حدثنا ابو العباس السراج سمعت قتيبة بن سعيد يقول هذا قول الائمة في الاسلام والسنة والجماعة يعرف ربنا في السماء السابعة على عرشه كما قال سبحانه الرحمن على العرش استوى وقال الشيخ ابو نصر السجزي في كتاب الابانة له وابتنا كسفيان الثوري ومالك بن انس ومسعر وعيينة وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وعبد الله بن المبارك وفضيل بن عياض واحمد بن حنبل واسحق بن راهويه الحنظلي متفقون على ان الله سبحانه بذاته فوق العرش وان علمه بكل مكان وانه يرى يوم القيامة بالابصار فوق العرش وانه ينزل الى سماء الدنيا بعلمه بخلقه وبرضى وشئ بما شاء خالف شيأ من ذلك فهو منهم بري وهم منه برآء وقال الامام ابو عمر الطلمنكي في كتاب الوصول الى معرفة الاصول واجمع المسلمون من اهل السنة على ان معنى وهو معكم اينما كنتم ونحو ذلك من القرآن ان ذلك علمه وان الله فوق السموات بذاته مستو على عرشه كيف شاء وقال ايضا قال اهل السنة في قوله عز وجل الرحمن على العرش استوى ان الاستواء من الله على عرشه المجيد على الحقيقة لا على المجاز وقال ابو عمر بن عبد البر في كتاب التمهيد في شرح الموطا لما سلم على حديث النزول قال وهذا حديث ثابت من جهة النقل صحيح الاسناد ولا يختلف اهل الحديث في صحته وهو معقول من طريق سوى هذه من اخبار العدول عن النبي صلى الله عليه وسلم دليل على ان الله تعالى في السماء على العرش من فوق سبع سموات كما قالت الجماعة قال وهو من حجتهم على المعتزلة في قولهم ان الله في كل مكان قال والدليل على صحة قولنا الخبر قول الله تعالى ودليل خصومنا الاثبات الى ان قال وهذا اشهر واعرف عند العامة والخاصة من ان يحتاج الى الاكثار من حكايته لانه اضطرار لم يوقفهم عليه احد ولا الزم عليهم احد وقال ابو عمر

اهل

وقال ابو عمر بن عبد البر اجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التاويل قالوا في تاويل
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 اصحاب اهل السنة مجمعون على
الاقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والايمان بها وحملها على الحقيقة لا على
المجاز الا انهم لا يكيفون شيئا من ذلك ولا يحدون فيه صفة محصورة واما اهل البدع
والجهمية والمعتزلة كلها والخوارج كلهم ينكرها ولا يحملون منها شيئا على الحقيقة وتزعم ان من اقر
بها مشبه وهم عند من اقر بها نافون للمعبود والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله
وسنة رسوله وهم ايضا الجماعة قال الشيخ العارف معمر بن احمد الاصفهاني احببت ان اوصي اصحابي
بوصية من السنة وموعظة من الحكمة واجمع ما كان عليه اهل الحديث والاثر واهل المعرفة
والتصوف من المتقدمين وذكر عقيدة قال فيها وان الله استوى على عرشه بلا كيف ولا تشبيه
ولا تاويل والاستواء معقول والكيف فيه مجهول وانه عز وجل بائن من خلقه والخلق بائنون
منه بلا حلول ولا ممازجة ولا اختلاط ولا ملاصقة لانه الفرد البائن من الخلق الواحد الغني عن الخلق
وان يمين بصير على جبر متكلم يرضى ويسخط ويضحك ويحب ويتجلى لعباده يوم القيمة ضاحكا ويتنزل
كل ليلة الى سماء الدنيا كيف شاء فيقول هل من داع فاستجيب له هل من مستغفر فاغفر له هل من
تائب فاتوب عليه حتى يطلع الفجر قال وتنزل الرب الى السماء بلا كيف ولا تشبيه ولا تاويل
والاستواء معقول والكيف فيه مجهول وانه عز وجل بائن من خلقه والخلق بائنون منه بلا
حلول ولا ممازجة ولا اختلاط ولا ملاصقة لانه الفرد البائن من الخلق الواحد الغني عن الخلق
وان الله سميع بصير عليم خبير متكلم ويرضى ويسخط ويضحك ويحب ويتجلى لعباده يوم القيمة ضاحكا
فمن انكر النزول او تاول فهو مبتدع ضال قال الحافظ ابو نعيم الاصبهاني في العقيدة المشهورة
عنه طريقتنا طريقة المتبعين للكتاب والسنة واجماع الامة فما اعتقدوه اعتقدناه فمما
اعتقدوه ان الاحاديث التي نثبتت عن النبي صلى الله عليه وسلم في العرش واستواء الله تعالى عليه يقولون
بها ويثبتونها من غير تكييف ولا تمثيل ولا تشبيه وان الله بائن من خلقه والخلق بائنون
منه لا يحل فيهم ولا يمتزج بهم وهو مستو على عرشه في سمائه دون ارضه وقال عبد الرحمن
بن ابي حاتم الرازي سالت ابي وابا زرعة عن مذاهب اهل السنة في اصول الدين
وما ادركنا عليه العلماء في جميع الامصار فقالا ادركنا العلماء في جميع الامصار حجازا وعراقا
مصرا وشاما ويمنا فكان من مذهبهم ان الايمان قول وعمل يزيد وينقص والقرآن كلام
الله غير مخلوق بجميع جهاته الى ان قالوا وان الله على عرشه بائن من خلقه كما وصف نفسه
في كتابه وعلى لسان رسوله بلا كيف احاط بكل شيء علما وهذا مشهور عن الامام عبد
الرحمن بن ابي حاتم من وجوه وقد ذكر عنه الشيخ نصر المقدسي في كتاب الحجة له وقال
نصر في هذا الكتاب ان قال قائل قد درجت ما تحمل على اهل الاسلام من اتباع

كتاب الله وسنة رسوله وما اجمع عليه الائمة والعلماء والاخذ بما عليه اهل السنة والجماعة
فاذكر مذاهبهم وما اجمعوا عليه من اعتقادهم وما يلزمنا من المصير الى اجماعهم فالجواب
ان الذي ادركت عليه اهل العلم ممن لقيتهم واخذت عنهم وممن بلغني قوله من علمائهم فذلك
جملة اعتقاد اهل السنة وقبله وان الله مستوٍ على عرشه بائن من خلقه كما قال وكتابه
احاط بكل علما واحصى كل شيء عددا وبقدرته اقوال السلف من القرون الثلاثة ومن نقل اقوالهم
واثبات ان الله تعالى فوق العرش بطول ولا يتسع له هذا الموضع ولكن ننبه هنا على ما لم
عندهم من جنس مسائل اهل البدع التي يقع فيها الاجمال ولا كان هذا عندهم من جنس
مسائل اهل البدع المشهورين عن الائمة كالخوارج والشيعة والقدرية والمرجئة بل كان انكار
هذا عندهم اعظم عندهم من هذا كله وكلامهم في ذلك مشهور ومتواتر ولهذا قال المقدم باب الائمة
ابو بكر بن خزيمة فيما رواه عنه الحاكم من لم يقل ان الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه
وجب ان يستتاب فان تاب والا قتل وضربت عنقه ورمي على مزبلة لئلا يتأذى بنتن
ريحه اهل القبلة واهل الذمة كما روى عبد الله بن احمد بن حنبل في كتاب السنة عن عبد الرحمن
بن مهدي الامام المشهور انه قال شر اصناف اصحاب الاهواء شر من اصحاب جهم يدورون ان
يقولوا ان الله لم يكلم موسى ويدورون ان يقولوا ليس في السماء شيء وان الله ليس على العرش
اسى ان يستتابوا فان تابوا والا قتلوا وعن عبد الرحمن الواسطي من طبقة سفيان الثوري
واحمد قال كلمت بشر المريسي واصحاب شرفا ثم اخر كلامهم سهى الى ان يقولوا ليس
في السماء شيء وروى عبد الرحمن بن ابي حاتم في كتاب الرد على الجهمية عن سعيد بن عامر
الضبعي من هذه الطبقة وهو امام البصرة اذ اكل علما ودينا انه ذكر عند الجهمية فقال
هم شر قولا من اليهود والنصارى فان جميع اليهود والنصارى واهل الاديان من المسلمين
ان الله تعالى على عرشه وهم قالوا ليس على شيء وروى عبد الله بن احمد عن سلمان بن حرب
الامام المشهور قال سمعت حماد بن زيد وهو الامام الكبير المشهور وذكر له الجهمية
فقال انما يحاولون بهذا ليس في السماء شيء وعن عاصم بن علي شيخ احمد والبخاري قال ناظرت
جهميا فتبين من كلامه انه لا يؤمن ان في السماء ربا وقال احمد بن حنبل في شرح السنة سمعت
عبد الله بن نافع الصائغ سمعت مالك بن انس يقول الله في السماء وعلمه في كل مكان وروى عبد الله
بن احمد وغيره باسانيد صحيحة عن عبد الله بن المبارك انه سئل بماذا نعرف ربنا قال
بانه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه ولا نقول كما تقول الجهمية انه ههنا وذلك
قال الامام احمد وغيره وقال الامام ابو عبد الله الحميدي صاحب الجامع الصحيح في كتاب جلي
الاقوال قال بابي العلم ما ذكر اهل العلم المعطلة الذين يدورون ان يدلوا

اصناف الاهواء

كلام الله

كلام الله قال وقال وهب بن جرير الجهمية الزنادقة انما يريدون ان ليس على العرش استوى قال وقال
حماد بن زيد القرآن كلام الله نزل به جبريل ما حادوا عنا الا انه ليس في السماء اله قال وقال ابن المبارك
لا نقول كما قالت الجهمية اي في الارض ها هنا بل على العرش استوى وقيل له لنعرف ربنا قال فوق
سماواته على عرشه وقال لرجل منهم انطلق فاتني بخبث فجاء الآخر وقال من قال لا اله الا هو مخلوق
فهو كافر وانا لنحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع ان نحكي كلام الجهمية قال وقال علي بن عاصم
ما الذي قالوا ان لله ولدا الا الذي قالوا ان الله لا يتكلم وقال احمد بن المريسي واصحابه
فان كلامهم ابو جاد الزندقة وانا كلمت اشتاذهم حفصا فلم يثبت ان في السماء اله قال
ابو عبد الله البخاري نظرت في كلام اليهود والنصارى والمجوس فما رأيت قوما اضل في
امرهم منهم واني لاستجهل من لا يكفرهم الا من لا يعرف كفرهم وقال الفضيل بن عياض
اذا قال لك الجهمي انا كافر برب يزول عن مكانه فقل له اني مؤمن بمن يفعل ما يشاء قال وحدث
يزيد بن هرون عن الجهمية فقال من زعم ان الرحمن على العرش استوى على خلاف ما وقرت
في قلوب العامة فهو جهمي قال وقال ضمرة بن ربيعة عن صدقة سمعت سليمان التيمي يقول لو سئلت
اين الله تبارك وتعالى لقلت في السماء قال قال فان كان عرشه قبل السماء لقلت على السماء قال
فان كان عرشه قبل الماء لقلت لا اعلم وروى عن يزيد بن هرون انه دخل على الاصم والمريسي
فقال لهما والله زنديقان كافران بالرحمن حلال الدم قال وسئل عبد الله بن ادريس عن الصلاة
خلف اهل البدع فقال لم يزل الناس اذا كان فيهم مرضى او عدل يصلى خلفه قلت فالجهمية
قال لا هذه من المقاتل هؤلاء لا تصل خلفهم ولا نناكحهم وعليهم النوبة قال وقال وكيع بن
الجراح الرافضة شر من القدرية والحرورية شر منها والجهمية شر هذه الاصناف قال البخاري
وقال زهير الشحستاني سمعت سلام بن ابي مطيع يقول الجهمية كفار وكلام السلف والائمة
في هذا الباب اعظم واكثر من ان نذكرها الا بعضه 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 بينهم في ذلك خلاف ولا نقد احد ان ينقل عن احد من سلف الامة
وائمتها في القرون الثلاثة حرفا واحدا يخالف ذلك بل نقلوا شيئا من عبارات النافية ان
الله ليس في السماء وان الله ليس فوق العرش ولا انه لا داخل العالم ولا خارجه ولا ان جميع
الامكنة بالنسبة اليه سواء ولا انه في كل مكان او انه ليس في مكان او انه لا يحوز الاشارة
الحسية اليه ولا نحو ذلك من العبارات التي يطلقها النفاة بان يكون فوق العرش لا
يصاد لا اله هنا بل هم مطبقون متفقون على اثبات صفة فوق العرش وعلى ذم من ينكر
ذلك باعظم مما يذم به غيره من اهل البدع مثل القدرية والخوارج والروافض ونحوهم

واذا كان كذلك فليعلم ان الرازي ونحوه من الجاحدين لان يكون الله نفسه فوق العالم
هم مخالفون لجميع سلف الامة وايمتها الذين لهم في الامة لسان صدق ومخالفون لعامة
من يثبت الصفات من الفقها واهل الحديث والصوفية والمتكلمين مثل الكرامية والكلابية
والاشعرية الذين هم الاشعري وايمة اصحابه ولكن الذين يوافقونه على ذلك هم المعتزلة والمتفلسفة
المنكرون للصفات وطايفة من الاشعرية وهم في المتاخرين منهم اكثر منهم في المتقدمين
وكذلك من اتبع هولا من الفقها والصوفية وطايفة من اهل الحديث وحينيذ فيذكر ما يتكلم به على
حججه ولا حول ولا قوة الا بالله قال الرازي الفصل الرابع في اقامة الحجج والبراهين
على ان الله ليس بمختص بحيز ولا جهة بمعنى انه يشار اليه بالحس انه ها هنا وهناك وذلك انه لم
يخلو اما ان يكون منقسما او غير منقسم فان كان منقسما كان مركبا وقد تقدم ابطاله وان
لم يكن منقسما كان في الصغر والحقارة كالجزء الذي لا يتجزى وذلك باطل باتفاق كل العقلا وايضا
فان ما ينفي الجوهر الفرد يقول ان كل ما كان مشارا اليه بحس بانه ها هنا او هناك فلا بد وان
يتميز احد جانبيه عن الاخر وذلك يوجب كونه منقسما فثبت بان القول بانه مشار اليه
بحسب الحس يفضي الى هذين الباطلين فوجب ان يكون القول به باطلا فان قيل لم لا يجوز
ان يقال انه تعالى واحد منزه عن التاليف والتركيب ومع كونه كذلك فانه يكون عظيما قوله
العظيم يجب ان يكون مركبا منقسما وذلك ينافي كونه واحدا قلنا سلمنا ان العظيم يجب ان
يكون منقسما في الشاهد فلم قلتم يجب ان يكون في الغايب كذلك فان قياس الغايب على
الشاهد من غير جامع باطل وايضا لم لا يجوز ان يكون غير منقسم ويكون في غاية الصغر
قوله انه حقير وذلك على الله محال قلت الذي لا يمكن ان يشار اليه ولا يحس به يكون
كالعدم فيكون اشد حقارة فاذا جاز هذا فلم لا يجوز ذلك والجواب عن الاول ان نقول
انه اذا كان عظيما فلا بد وان يكون منقسما وليس هذا من باب قياس الشاهد على الغايب
بل هذا بنا على البرهان القطعي وذلك لانا اذا اشرنا الى نقطة لا تنقسم فاما ان يحصل فوقها شي
اخر او لا يحصل فان حصل فوقها شي اخر كان ذلك الفوقاني مغايرا له اذ لو جاز ان يقال
ان هذا المشار اليه عينه لا غيره جاز ان يقال هذا الجزء عين من ذلك الجزء فيفضي الى تجويز
ان الجبل شي واحد وجزء لا يتجزى مع كونه جبلا وذلك شك في البديهيات فثبت انه لا
بد من التزام التركيب والانقسام واما ان لا يحصل فوقها شي اخر ولا على يمينها ولا على يسارها
ولا من تحتها فحينيذ يكون نقطة غير منقسمة وجزءا لا يتجزى وذلك باتفاق العقلا
باطل فثبت ان هذا ليس من باب قياس الغايب على الشاهد بل هو مبني على التقسيم
الدائر بين النفي والاثبات قال واعلم ان الحنابلة القايلين بالتركيب والتاليف
اسعد حالا من هولا الكرامية وذلك لانهم اعترفوا بكونه مركبا من الاجزا والابعاض

واما

واما قول الكراميه فزعموا ان الله تعالى يحدث الحسن والقبح ولا اعراض
انه يثبت انه يحدث الحسن وزعموا انه غير متناه ثم زعموا انه مع
دلك واحد لا يقبل القسمه لا حرم صار قولهم قولا على خلاف بديهه العقل اما قوله الذى
لا حس ولا يشار اليه اشد حقاره من الجزء الذى لا يتجزى فلنا كونه موصوفا بالحقاره انما
يلزم لو كان للجزء مقدار حتى يقال انه اصغر من غيره اما اذا كان منزها عن الجزء والمقدار
فلم يحصل بينه وبين غيره مناسبه فى الجزء والمقدار فلا يلزم وصفه بالحقاره فقال هذه الحجه
مع كل من قال انه فوق العرش وقال مع ذلك انه غير مولف ولا مركب ممن يثبت لا معنى للجسم كذلك
من الكراميه وممن ينفى عنه معنى الجسم كالكلابيه وائمه الاشعريه ومع كل طائفه ممن يوافقها
من الفقهاء والصوفيه وغيرهم وان كان عامه اهل السنه وائمه الدين واهل الحق لا يقولون
هو جسم ولا يقولون ليس بجسم وقد تقصاها وهى اصناف من نقل عنه انه يصف بالتركيب فالكلام
يرجع الى قوله والكلام عليه من وجوه احدها ان يقال قد تقدم ان لفظ المنقسم لفظ
مجمل يجب الاستفصال عنه فالمنقسم فى اللغه العربيه التى نزل بها القرآن هو ما فصل بعضه
عن بعض كقسمه الماء وغيره من المشتركين كما قال تعالى ونبئهم ان الماء قسمه بينهم وقال تعالى
لكل باب منهم جزء مقسوم وقال تعالى انهم يقسمون رحمه ربك وقال تعالى نحن قسمنا بينهم
معيشتهم فى الحياه الدنيا وقال النبى صلى الله عليه وسلم انما انا قاسم اقسم بينكم وهذا هو حقيقه المقسوم
بل الصحيح فى اللفظ ما ليس كذلك كما فى الحديث الصحيح قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعه فيما لم يقسم
وكما قال فى الحديث ودرهم دينارا او درهما ونحو ذلك فالعقار اما ان يحتمل القسمه او لا يحتمل
القسمه فان كان كالرحا الصغير والحانوت الصغير التى لا تحتمل القسمه ففى ثبوت الشفعه
فيه نزاع مشهور بين الفقهاء وان كان يحتمل القسمه كالارض البيضاء الكبيره ونحو ذلك
ثبتت فيه الشفعه بالاتفاق وكذلك يقولون فى باب القسمه ان المال اما ان يحتمل القسمه
واما ان لا يحتملها فالذى لا يحتمل القسمه كالعبد الواحد والفرس الواحد والحجر
والاناء الواحد ونحو ذلك فهذا الباب باب القسمه وما فيه من المسايل كقولهم القسمه
هى افراز الحقوق وتمييز الانصباء هى بيع وقولهم ما لا يمكن قسمته اذا طلبه احد
الشريكين بيعه ليقسم الثمن هل يجبر الآخر على البيع وقولهم اذا كان فى القسمه
ضرر على احد الشريكين فهل يجبر الممتنع فيها ونحو ذلك ومن ذلك قولهم فى المصاريع
والعنيمه ونحوها هل يملك الربح او المغنم بالظهور او لا يملك الا بالقسمه وقولهم فى باب
قسمه الصدقه والغنائم والفىء امثال ذلك مما لا يحصيه الا الله انما يريد الحاصله من
العلماء والعامه من الناس بلفظ القسمه هنا تفصيل الشىء بعضه من بعض بحيث يكون هذا

في حيز وهذا في حيز منفصل عنه ليتميز احدهما عن الاخر تمييزا يمكن به التصرف في احدهما
دون الاخر واذا كان هذا المعنى هو الظاهر في لغة الناس وعادتهم بلفظ القسمة فقوله
بعد ذلك اما ان يكون منقسما او لا يكون يختار فيه المنازع جانب النفي فان الله ليس بمنقسم
وليس هو شيئين او اشيا كل واحد منها في حيز منفصل عن حيز الاخر كالاعيان المقسومة
وما نعلم عاقلا يقول ذلك وما كان منقسما بهذا المعنى فهو اثنان كل منهما قايم بنفسه ولم يقل احد من
الناس ان الله او ان خالق العالم هو اثنان متميزان كل منهما قايم بنفسه الا ما يحكى عن بعض الثنوية
من قولهم ان اصل العالم النور والظلمة القديمان لكن هولا لا يقولون بتساويهما في الصفات
وايضا فهولا لا يسمون كلا منهما الله او رب العالمين ولا يسمون اثناهما باسم واحد فلم يقل احد من
العقلا ان مسمى الله او رب العالمين هو منقسم الانقسام المعروف في نظر الناس وهو ان تكون
عينان لكل منهما حيز منفصل عن حيز الاخر وايضا فلم يقل احد ان الله كان واحدا ثم انه انفصل
وانقسم حتى صار بعضه في حيز وبعضه في حيز فهذا المعنى المعروف من لفظ المنقسم منتف باتفاق
العقلا وهو مناف لان يكون رب العالمين واحدا منافاة ظاهرة ولكن لا يلزم من بطلان هذا بطلان
مذهب المنازع الذي يقول ان الله واحد ليس هو اثنين منفصلين كل منهما في حيز منفصل عن
حيز الاخر وقد يريد بعض الناس بلفظ المنقسم ما يمكن الناس فصل بعضه عن بعض
وان كان في ذلك فساد تنهى عنه الشريعة كالحيوان الحي والانية ونحو ذلك فان اراد بلفظ
المنقسم ذلك فلا ريب ان كثيرا من الاجسام ليس منقسما بهذا الاعتبار فان بني ادم 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 تعالى قسمته لكن العباد لا يقدرون على
قسمته كالجبال وغيرها ومن المعلوم انه لا يجوز ان يقال ان الله يمكن قسمته وانه قادر على
ذلك كما لا يجوز ان يقال انه يمكن عدمه او موته او نومه وانه قادر ~~كما لا يجوز ان يقال انه يمكن عدمه~~
على ذلك فانه واحد لا اله الا هو وهذه القسمة تجعله اثنين منفصلين كل منهما في حيز اخر وهذا
ممتنع على الله وذلك ظاهر ولا نزاع بين المسلمين بل بين العقلا في ذلك وانما تنازع الناس في كثير من
الاجسام هل يمكن قسمتها وتفريقها ام لا يمكن كارواح بني ادم والملايكة بل كالعرش وغيره وقد
خالف كثير من الفلاسفة للمسلمين في ان الافلاك تقبل الانقسام والتفريق او لا تقبلها فالناس
تنازعوا في كون بعض الاجسام تقبل الانقسام الذي هو تفريق بعض الجسم عن بعض فاما الخالق
تعالى وتقدس فما علمنا احدا منهم يصفه بذلك ولو وصفه واصف بذلك لم يكن ما ذكره
الرازي حجة على بطلان قوله كما سنذكره وان كان غير منقسم لا بالمعنى الاول الذي هو
وجود الانقسام المعروف ولا بالمعنى الثاني الذي هو امكان هذا الانقسام فقوله
وان لم يكن غير منقسما كان في الصغر بمنزلة الجوهر الفرد ليس بلازم حينئذ
فانما يوصف بانه واحد من الاجسام لقوله تعالى فان كانت واحدة فلها النصف وقوله

وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا ونحو ذلك جسم واحد ومتحيز واحد وهي في جهة ومع ذلك
ليس هو منقسما بالمعنى الاول الذي هو وجود فان المنقسم بالمعنى الاول لا يكون الا عددا اثنين
فصاعدا كالماء اذا اقتسموه وكالاجزاء المقسومة التي لكل باب من جهنم منها جزء مقسوم واذا
كان هذا فيما يقبل كالانسان والذي يقدر البشر على قسمته وما لا يقبل القسمة اولى بذلك وهذا
ظاهر محسوس بديهي لا نزاع فيه فان احدا لم ينازع في ان الجسم العظيم الذي لم يفصل بعضه عن بعض
فيجعل في حيزين منفصلين او لا يمكن ذلك فيه اذا وصف بانه غير منقسم لم يلزم من ذلك ان
يكون بقدر الجوهر الفرد بل قد يكون في غاية الكبر والعظم ولا ريب ان الرازي ونحوه
ممن يحتج بمثل هذه الحجة لا يفسرون الانقسام هنا بهذا الذي قررناه من فصل بعضه عن بعضه
بحيث يكون كل بعض في حيزين منفصلين او امكان ذلك فيه فان احدا لم يقل ان الله منقسم بهذا
الاعتبار ولا يلزم من كونه جسما او متحيزا او فوق العالم او غير ذلك ان يكون منقسما بهذا
الاعتبار وان قال اريد بالمنقسم انما في هذه الجهة منه غير ما في هذه الجهة كما يقول ان الشمس
منقسمة يعني ان حاجبها الايمن غير حاجبها الايسر والفلك منقسم بمعنى ان ناحية القطب
الشمالي غير ناحية القطب الجنوبي وهذا هو الذي اراده فهذا مما يتنازع الناس فيه
فيقال له قولك ان كان منقسما كان مركبا وقد تقدم ابطاله تقدم الجواب عن هذا
الذي سميته تركيبا وتبين انه لا حجة اصلا على امتناع ذلك بل تبين ان احالة ذلك تقتضي
ابطال كل موجود ولولا انه احال على ما تقدم لما احلنا عليه وتقدم بيان ما في لفظ التركيب
والحيز والغير والافتقار من الاجمال وان المعنى الذي يقصدونه بذلك يجب ان يتصف به كل
موجود سواء كان واجبا او ممكنا وان القول بامتناع ذلك يستلزم السفسطة المحضة
وتبين ان كل احد يلزمه ان يقول بمثل هذا المعنى الذي سماه تركيبا حتى الفلاسفة وان
هذا المنازع يقول مثل ذلك في تعدد الصفات وانه الزم الفلاسفة مثل ذلك وقول
من يقول من هؤلاء ما يكون منقسما او مركبا بهذا الاعتبار فانه لا يكون واحدا او لا يكون
احدا فان الاحد هو الذي لا ينقسم خلاف لما جاء في كتاب الله وسنة نبيه ولغة العرب
من تسمية الانسان واحدا كقوله وان كانت واحدة فلها النصف وقوله ذرني ومن
خلقت وحيدا ونحو ذلك وتحرير هذا المقام هو الذي يقطع الشغب والنزاع فان هذه
الشبه هي من اكبر او اكبر اصول المعطلة لصفات الرب بل المعطلة لذاته وهو
عند التحقيق من افسد الخيالات ولا حول ولا قوة الا بالله فان الاشراك قد ضل به
كثير من الناس كما قال الخليل فاجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن
كثيرا من الناس واذا شرح الله صدر العبد للاسلام يتعجب غاية العجب ممن
ضل عقله حتى اشرك كما روي ان بعض الناس قال للنبي صلى الله عليه وسلم ما كان لهم عقول

يعني مشركي قريش وقال النبي صلى الله عليه وسلم كان لهم عقول امثال الجبال ولكن كادها بارئها
وروي ان خالد بن الوليد لما هدم العزى وكانت عند عرفات قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم
اي وعقله كان يحمل الى هذه العزى فيسجد لها ويتمسح لها وتحلق لها راسه فقال النبي صلى الله عليه وسلم
تلك عقول كادها بارئها ولهذا يعترف المشركون بالضلال يوم القيمة كما قال تعالى
فكلبوا فيها هم والغاوون وجنود ابليس اجمعون قالوا وهم فيها يختصمون تالله ان كنا
لفي ضلال مبين اذ نسويكم برب العالمين وما اضلنا الا المجرمون قال تعالى عن قوم عاد
الذين كانوا من اعظم بني ادم وقد مكناهم في ما مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعا وابصارا وافئدة
فما اغنى عنهم سمعهم ولا ابصارهم ولا افئدتهم من شيء اذ كانوا يجحدون بايات الله وحاق بهم
ما كانوا به يستهزئون وهذه الشبهة وان تنوعت عبارتها فهي التي ذكر الامام انها
اصل كلام الجهمية كما ذكر الامام احمد حيث قال وكذلك الجهمية وشيعتهم دعوا الناس الى المتشابه
من القرآن والحديث فضلوا واضلوا بكلامهم شرا كثيرا وكان مما بلغنا من امر الجهم عدو
الله انه كان من اهل خراسان من اهل الترمذ وكان صاحب خصومات وكلام وكان اكثر كلامه
في الله فلقي اناسا من المشركين يقال لهم السمنية فعرفوا الجهم فقالوا له نكلمك فان ظهرت حجتنا
عليك دخلت في ديننا وان ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك وكان مما كلموا به الجهم
ان قالوا الست تزعم ان لك الها قال الجهم نعم فقالوا له فهل رايت الهك قال لا قالوا فهل سمعت
كلامه قال لا قالوا فشممت رائحته قال لا قالوا فوجدت له حسا قال لا قالوا فوجدت له محسا
قال لا قالوا فما يدريك انه اله قال فتحير الجهم فلم يدر ما يجيبهم فلم يزل يفكر اربعين يوما ثم استدرك
حجة مثل حجة رنادقة النصارى وذلك ان رنادقة النصارى يزعمون ان الروح
التي في عيسى هو روح الله من ذات الله فاذا اراد ان يحدث امرا دخل في بعض خلقه فتكلم
على لسان خلقه فيما شاء ونهى عما شاء وهو روح غائب عن الابصار فاستدرك
الجهم حجة مثل هذه الحجة فقال للسمني الست تزعم انك فيك روحا قال نعم قال فهل
رايت روحك قال لا قال فهل سمعت كلامها قال لا قال فهل وجدت لها حسا او محسا
قال لا قال فكذلك الله لا يرى له وجه ولا يسمع له صوت ولا يشم له رائحة وهو غائب عن الابصار
ولا يلون في مكان دون مكان فهذا الذي حكاه الامام احمد من مناظرة السمنية المشركين للجهم
هو كلام اهل المقالات والكلام عندهم انهم لا يقرون من العلوم الا بالحسيات ولكن قد
يقول بعض الناس انهم اراد وا بذلك ان ما لا يدركه الانسان بحسه فانه لا يعلمه
حتى يقولوا عندهم انهم ينكرون المتواترات والمجربات والبديهيات وهذا والله اعلم
غلط عليهم كما غلط هؤلاء في نقل مذهب الصوفية فزعم ان فرقة
من الناس تسمى الحوذية من الحقايق ومن المعلوم ان احدا يلزم عقله

يقارون

يفارقون به المجانين لا يقولون هذا ولكن قد تقع الغلطة في بعض الامور وبعض الاحوال
فقلون كما فسرها بعض الناس ان السفسطة كلمة معربة واصلها يونانية سوفسطيا
ومعناها الحكمة المموهة فان لفظ سوفيا دال في لغتهم على الحكمة ولهذا يقولون فيلاسوفا
اي محب الحكمة فلما كان من القضايا ما يعلم بالبرهان ومنه ما يثبت بالقضايا
المشهورة وبعضها بناظر فيه مايخ المسلمة وبعضها تخيله النفس وتسرع فيه فيجريها
وان لم يكن صادقة وهي القضايا السوفسطية ومنها ما يكون باطلا لكن يشبه الحق فهذه الحكمة
المموهة وهي المسماة بالسفسطة عند هؤلاء وقد تكلمنا على هذا في غير هذا الموضع
فهؤلاء السمنية يقولون ولهم ان ما لا يدرك بالحواس لا يكون لا حقيقة ثم الرجل قد يعلم
يعلم ذلك بحواسه ويدل على ذلك ان هؤلاء قوم موجودون فالرجل منهم لا بد ان
يقر بوجود ابويه وجده وولادته وحوادث بلده الموجودة قبله وما يحاج اليه من
اخبار الناس والبلاد وهذه الامور كلها لا يعلم احدهم الا بالخبر فانه لا يدرك بحسه
ولادته واجداد ابيه لامه وجود ذلك الا المخبرون يعلمونها بالاحساس ولا يتصور ان
يعيش في العالم امة يكذبون بكل ما لا يحسونه بل هذا يلزم ان يعصهم لا يزال غير
مصدق لبعض في معاملاتهم واخباراتهم والانسان مدني بالطبع لا يعيش الا مع
جنسه ومن لم يقر الا بما احسه لم يمكنه الاستعانة بني جنسه على مصالحه
واذا كان مقصودهم ان ما لا يحسونه لم يكن موجودا كان من الجواب التسديد لهم
ان يقال لهم الهي سبحانه يمكن احساسه فيمكن رويته وسماع كلامه وقد كلم موسى
في الدنيا بعض خلقه وسوف يكلم عباده ويرونه في الدار الاخرة فان كانوا ينكرون
العلم والاقرار بكل ما لا يحسه الانسان امكنه ان يقدر عليهم العلم بالخبر
والمخبرات والبديهيات دعر ذلك وان كانوا يقولون ان كل موجود فلا بد ان
يمكن احساسه فهذا الذي قالوه هو مذهب الصفاتية للهم الذين يقولون بان الله
يرى في الدار الاخرة وهو مذهب سلف الامة وائمتها لكنه هنا ضل فظن ان الله لا
يمكن احساسه ولا رؤيته واحتج حينئذ الى اثبات موجود لا يمكن احساسه
فزعم ان روح بني ادم كذلك لا يمكن احساسها بشيء من الحواس وقاس وجود
الله على وجود الروح من هذا الوجه وهذه هي الطريقة التي سلكها هذا
الموسس اول تاسيسه حيث اثبت وجود ما لا يكون داخل العالم
ولا خارجه بما قال من قال من الفلاسفة ومتابعهم من المسلمين انا لم نرفع الا
في بني ادم لا داخل العالم ولا خارجه ولا يمكن احساسها فقول هؤلاء كما قال تعالى

اصل بدى

حوا السمن

وقد علم ذلك باضطرار من علم اسم

ففروا الى الله اني لكم منه نذير مبين كذلك ما اتى الذين من قبلهم من رسول الا قالوا ساحر
او مجنون اتواصوا به بل هم قوم طاغون وقال تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن
يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا قال الامام احمد وجد الجهم ثلاث ايات
من القران من المتشابه قوله ليس كمثله شيء وهو الله في السموات وفي الارض لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار فبنى اصل كلامه على هولاء الايات وتاول القران على غير تاويله وكذب
باحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وزعم ان من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه
او حدث عنه رسوله كان كافرا وكان من المشبهة فاضل بكلامه بشرا كثيرا واتبعه
على قوله رجال من اصحاب ابي حنيفة واصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ووضع دين الجهمية
فاذا سالهم الناس عن قول الله ليس كمثله شيء يقولون ليس كمثله شيء من الاشياء وهو
تحت الارضين السابعة كما هو على العرش لا يخلو منه مكان ولا يكون في مكان دون مكان
ولا يتكلم ولا يكلم ولا ينظر اليه احد في الدنيا ولا في الاخرة ولا يوصف ولا يعرف بصفة
ولا يفعل ولا له غاية ولا منتهى 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 اعلا ولا اسفل ولا نواحي ولا جوانب ولا يمين ولا شمال ولا
هو ثقيل ولا هو خفيف ولا له لون وفي نسخة ولا له نور ولا له جسم وليس هو معلوم او
معقول وكلما خطر على قلبك انه شيء تعرفه فهو على خلافه فقلنا هو شيء فقالوا هو شيء
لا كالاشياء قد عرف اهل العقل انه لا شيء فعند ذلك تبين للناس انهم لا يثبتون شيئا او قال
لا ياتون بشيء ولكن يدفعون عن انفسهم الشنعة بما يقرون في العلانية فاذا قيل لهم من
تعبدون قال نعبد من يدبر امر هذا العالم فقلنا الذي يدبر امر هذا الخلق هو مجهول
لا يعرف بصفة قالوا نعم فقلنا قد عرف المسلمون انكم لا تثبتون شيئا او قال لا تاتون بشيء وانما
تدفعون عن انفسكم الشنعة بما تظهرون فقلنا لهم هذا الذي يدبر هو الذي كلم
موسى قالوا لم يتكلم ولا يتكلم لان الكلام لا يكون الا بجارحة والجوارح عن الله منتفية فاذا
سمع الجاهل قولهم يظن انهم من اشد الناس تعظيما لله ولا يعلم انهم انما يعود
قولهم الى ضلالة وكفر وفي نسخة انهم انما يعودون قولهم الى فرية في الله ثم ذكر احمد الكلام
في مناظرتهم في القران والرؤية والصفات والعرش ونحو ذلك وكان الائمة كالامام احمد
والفضيل بن عياض وغيرهما اذا ارادوا ان يذكروا ما يستقبحه الله من
التنزيه ذكروا سورة الاخلاص التي تعدل ثلث القران وانها مستوفية لكل ما
ينبغي في هذا الباب ولهذا لما ناظرت الجهمية الامام احمد كابي عيسى محمد بن عيسى بن غوث وغيره من البصريين

والبغداديين وذكروا

وذكروا الجسم وملازمه ذكر لهم احمد سورة الاخلاص فان ما فيها من التنزيه هو الحق دون
ما ادخلوه في لفظ الجسم وملازمه ذكر لهم احمد سورة من الزيادات الباطلة وذلك ان ما
يذكرونه يدور على اصلين نفي التشبيه ونفي التجسيم الذي هو التركيب والتاليف ولهذا يذكر
من العقايد التي ينفي فيها التنزيه الاعتقاد السليم من التشبيه والتجسيم فاصل كلامهم
كله يدور على ذلك ولا ريب انهم نزهوا الله بنفي هاذين الامرين عن امور كثيرة يجب تنزيهه
عنها وما زادوه من التعطيل فانما قصدوا به التنزيه والتقديس وان كانوا في ذلك ضالين
مضلين وسورة الاخلاص تستوفي الحق من ذلك فان الله يقول قل هو الله احد الله الصمد
وهذان الاسمان الاحد والصمد لم يذكرهما الا في هذه الصورة وهما ينفيان عن الله ما هو منزه
عنه من التشبيه والتمثيل ومن التركيب والانقسام والتجسيم فان اسمه الاحد ينفي المثل والنظير
كما تقدم الكلام على ذلك في ادلته السمعية وبينا ان الاحد في اسما الله ينفي عنه ان يكون له
مثل في شي من الاشيا فهو احد في كل ما هو له واسمه الصمد ينفي عنه التفرق والانقسام والتمزق
وما يتبع ذلك من تركيب ونحوه فان اسم الصمد يدل على الاجتماع وكذلك كل واحد من معنييه
الذين يتناولهما هذا الاسم وهو ان الصمد هو السيد الذي يكمل سودده ويصمد اليه في الامور
والصمد هو الذي لا جوف له كما يقال الملايكة صمد والادمي اجوف والمصمت ضد الاجوف فان
اسم السيد يقتضي الجمع والقوة ولهذا يقال السواد هو اللون الجامع للبصر والبياض اللون
المفرق للبصر ويقال للحليم السيد لان نفسه تجتمع فلا تتفرق وتتميز من الغيظ
والواردات عليها وكذلك هو الذي يصبر على الامور والصبر يقتضي الجمع والحبس
والضم وضده الجزع الذي يقتضي التفرق وكذلك التعري والتعزز وعززته فتعرى اولا
هو لا يتعرى هو ضد الجزوع فان التعزز والتعري يقتضي الاجتماع والقوة والجزع يقتضي التفرق
والضعف والانسان له في سودده وعزته حالان احدهما ان يستغني بنفسه عن غيره
ويعز بنفسه عن غيره فلا يحتاج الى الغير الذي يحتاج اليه غيره لغناه ولا يخاف منه لعزته
والثاني ان يكون هو قد احتاج اليه فيكون الناس قد صمدوا له اي قصدوه واجمعوا له وهذا
هو الصمد السيد وذلك انما يكون من كمال سودده وصمديته التي تنافي تفرقه وتمزقه وضعفه
ولفظ الصمد يدل على انه لا جوف له وعلى انه السيد ليس كما تقول طايفة من الناس
ان الصمد في اللغة انما هو السيد ويتعجبون مما نقل عن الصحابة والتابعين من
الصمد هو الذي لا جوف له فان اكثر الصحابة والتابعين فسروه بهذا وهم اعلم
باللغة وبتفسير القران ودلالة اللفظ على هذا اظهر من دلالتها على
السودد وذلك ان لفظ ص م د يدل على الاجتماع والانضمام المنافي

كما يقال صمد المال وصمده قصدًا اذا جمعه وضم بعضه الى بعض ومنه في الاشتقاق
الاكبر الصمت والتصميت فان الناء والدال اخوان متقاربان يقال صمت يصمت الجرح
والاشتقاق الاكبر هو ما يكون فيه الكلمتان قد اشتركت جنس الحرف فالكلمتان اشتركت
في الصاد والناء والدال اخوان يقال صمت يصمت صمتا وصموتا واصمت اصماتا وهو
جمع وضم بناء في الانفتاح والتفرج ولهذا يقال للغطاء ونحوها من الاجسام مصمت
مصمت فظهر ان اسمه الاحد يوجب تنزيهه عما يجب نفيه عنه من التشبيه وما ماثله
عين له في شيء من الاشياء واسمه الصمد يوجب تنزيهه عما يجب نفيه من الانقسام
والتفرق ونحو ذلك من ذلك سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوًا
كبيرًا واما ما تزيد المعطلة على ذلك من نفي صفاته الى وصفها بنقيض
تنزيهها واثباتها تشبيهًا ومن نفي حق وعلوه على عرشه وسائر صفاته الى وصفها بنقيض
يجعلون نفيها تنزيهًا ويجعلون اثبات ذلك اثباتًا لانقسامه وتفرقه الذي يسمونه
تجسيمًا وتركيبًا وهذا باطل ولنتدبر هذا المقام فانه من اعظم الانتفاع به
في اعظم اصول الدين الذي جاءت به هذه السور التي تعدل ثلث القرآن وفيه عظم
اضطراب الخلائق وكثر فيه تعارض العقول وتفرق الطوائف واذا كانت هذه الالفاظ
ونحوها هي اصل ضلال الاولين والآخرين وما فيها من الالفاظ المشتبهة المجملة كما قال الامام احمد
في وصف الذين عقدوا الوية البدعة واطلقوا عنان الفتنة قال فهم مختلفون في الكتاب
مخالفون للكتاب مجمعون على مفارقة الكتاب يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم
يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم فنطرق
كل مثلها وامثالها مما يقدم من الكلام على الالفاظ المتشابهة المجملة التي في
التي احدثوها وليس لها اصل في كتاب الله ولهذا كان هو قول الذين يجادلون في ايات الله
بغير سلطان اتاهم ان سلطان هو كتاب الله فمن جادل بغير سلطان من الله
كان ممن ذمه الله في الكتاب قال تعالى الذين يجادلون في ايات الله بغير سلطان
اتاهم كبر مقتا عند الله وعند الذين امنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار وقال تعالى
ان الذين يجادلون في ايات الله بغير سلطان اتاهم ان في صدورهم الا كبر ما هم ببالغيه
فاستعذ بالله انه هو السميع البصير فان هذه الالفاظ المشتبهة متى استقصى
عن معانيها وفصلت زال ما في بعضها من الاشتباه وتبين انها محدثة واصحها وان كان
هو كما قال الله تعالى فيه وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال وقال تعالى الذين يلحدون
في اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون فالالحاد فيها يعم تحريف الكلم عن مواضعه
الوجه الثاني ان قوله من نفى الجوهر يقول ان كل ما سوى الله يحب الحش

بانه ها هنا وهناك فلابد ان يتميز احد جانبيه عن الاخر وذلك يوجب كونه منقسما انما
يريد هو لا بكونه منقسما انه يمكن ان يتميز في نفسه بعضه عن بعض او يتميز منه شي
عن شي او العقل يميز منه شيا من شي وليس لهذا التميز حد يوقف عنده لا يقولون ان
فيه انقساما غير هذا بل يقولون انه واحد في نفسه كما انه واحد في الحس ويقولون ان الجسم
منقسم الى بسيط والى مركب واما مثبتوه فلهم قولان احدهما انه ايضا واحد في
نفسه وفي الحس ولكن تسميته تنتهي الى حد والثاني اجزا موجودة فالمشار اليه بحسب
الحس لا يفضي الى الامرين جميعا بل على ان كان منقسما كما ذكر لم يفض الى شيين
بل غايته ان يفضي الى ما ذكره من التركيب الذي تقدم الكلام عليه وان لم يكن منقسما
وذلك عنده لا يكون الا مثبتة الجوهر الفرد افضى الى ان يكون في غاية الحقارة وهذا الجوهر
الفرد اما ان يكون منتفيا في نفس الامر واما ان يكون ثابتا فلا يقول العاقل ان رب
العالمين يقدره فلم يبق ما يقال الا ما ذكره من الانقسام والتركيب وقد تقدم الكلام عليه
~~وان لم يكن منقسما وذلك عنده لا يكون الا على مثبتة الجوهر الفرد افضى الى ان~~
~~يكون في غاية الحقارة وهذا الجوهر الفرد اما ان يكون منتفيا في نفس الامر~~
وثبت الى انه لا يفضي الى هذين الامرين الذين ذكرهما بل انما يفضي ان افضى الى احدهما
فقط لكن يفضي الى هذا على تقدير والى هذا على تقدير اخر فظهر ان كونه يشار اليه
بالحس لا يفضي الى الامرين الذين ذكرهما وانما يفضي ان افضى الى احدهما فقط الوجه
الثالث ان السوال الذي اورده وهو انه لا يجوز ان يكون غير منقسم ولا يكون بقدر
الجوهر الفرد بل يكون واحدا عظيما منزها عن التركيب والتاليف والانقسام
وهذا ليس قول من ذكره من الكرامية فقط بل اذا كان هو قول من يقول انه فوق العرش
وهو جسم فهو قول من يقول هو فوق العرش وليس بجسم بطريق الاولى والاحرى
فان نفي التركيب والانقسام على القول بنفي الجسم اظهر من نفيه على القول بثبوت
الجسم فاذا على ما ذكره هذا السوال يورده كل من يقول انه فوق العرش ويقول مع
ذلك انه ليس بجسم وهذا قول الكلابية وايمة الاشعرية وطوايف لا يحصون
من الفقها واهل الحديث والصوفية من اصحاب ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد
كالقاضي ابي يعلى وابي الوفا بن عقيل وابي الحسن بن الزاغوني وغيرهم بل قد ذكر
الاشعري ان هذا قول اهل السنة واصحاب الحديث فقال وقال اهل السنة واصحاب
الحديث ليس بجسم ولا يشبه الاشيا وانه على العرش وقد تقدم قوله في ذلك
وقول غيره وهولا طوايف عظيمة وهم اجل قدرا عند المسلمين ممن قال انه
ليس على العرش فان نفاة كونه على العرش لا يعرف منهم الا من هو مابون

في عقله ودينه عند الامه وان كان قد تاب من ذلك بل غالبهم او عامتهم
حصل منهم نوع رده عن الاسلام وان كان منهم عاد الى الاسلام كما ارتد عنه
قديما يسحهم الاول الجهم بن صفوان وبقي اربعين يوما شاكا في ربه لا يقر بوجوده ولا يعبده
وهذه رده باتفاق المسلمين وكذلك ارتد هذا الرازي حين امر بالشرك وعباده الكواكب
والاصنام وصنف في ذلك كتابه المشهور وله غير ذلك بل من هو اجل منه من
هولا بقي مده شاكا في ربه غير مقر بوجده حتى امن بعد ذلك وهذا كثير غالب فيهم
ولا ريب ان هذا ابعد العالمين عن العقل والدين فاذا كان هولا يناظرون ويخاطبون ويستعبد
لرد قولهم الباطل لما احتيج الى ذلك فالذين هم اولى بالعقل والدين منهم اولى منهم بذلك
ونحن ممن يورد من جهتهم ما يتبين به ان جانبهم اقوى من جانب النفاه وليس لنا
غرض في تقرير ما جمعوه من النفي والاثبات في هذا المقام بل نبين انهم في ذلك احسن
حالا من نفاه انه على العرش فيما جمعوه من النفي والاثبات وقد اجاب هولا عما الزمهم
به النفاه من التجسيم الذي هو التركيب والانقسام كقول القاضي ابي بكر فان قيل فما الدليل
على ان لله وجها ويدا قيل قوله ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله ما منعك ان
تسجد لما خلقت بيدي فاثبت لنفسه وجها ويدا فان قال فما انكرتم ان يكون وجهه
ويده جارحه اذ كنتم لا تعقلون وجها ويدا الا جارحه قلنا لا يجب هذا كما لا
يجب اذا لم يعقل حيا عالما قادرا الا جسما ان نقضي نحن وانتم بذلك على الله ولا يجب
في كل شي كان قايم بنفسه ان يكون جوهرا لانا واياكم لم نجد قايما بنفسه في شاهدنا الا
كذلك قال وكذلك الجواب لهم ان قالوا فيجب ان يكون علمه وحياته وكلامه وسمعه
وبصره وساير صفاته عرضا واعتلوا بالوجود فان قال قايل اتقولون انه في كل مكان
قيل له معاذ الله بل هو مستو على عرشه كما اخبر في كتابه فقال الرحمن على العرش استوى
وقال اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقال ءامنتم من في السما ان يخسف
بكم الارض فاذا هي تمور قال ولو كان في كل مكان لكان في بطن الانسان وفمه
والحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها ولوجب ان يزيد بزياده الاماكن
اذا خلق منها ما لم يكن وينقص بنقصانها اذا بطل منها كان ولصح ان يرغب اليه
الى نحو الارض والى خلفنا والى يميننا والى شمالنا وهذا قد اجمع المسلمون على خلافه
وتخطيه قايله وقال ابو الحسن الاشعري يقال لهم ما انكرتم ان يكون الله عنى
بقوله يدين يدين ليستا نعمتين فان قالوا لان اليدين اذا لم يكن نعمه لم يكن الا جارحه
فان قالوا رجعنا الى الشاهد والى ما نجد فيما بيننا مخلوقا فوجدنا ذلك اذا لم يكن نعمه في الشاهد

لم يكن الاجارحة قيل لهم ان كان رجوعكم الى الشاهد وعليهم عملتم وبه تقضيتم على الله عز وجل
فكذلك لم يجدوا لجبا من الحلق الاجسما لحميا ودما فاقضوا بذلك على ربكم تعالى والا كنتم
تقولون ما لا تعلمون ولا علما لكم بما قضيتم وان قالوا لهم حيا لا كالاحياء فلم انكرتم ان يكون البيت
اللتان جبر الله عنهما بدين ليستا بعنبر ولا حارجنين ولا كالابدى ولذلك يقال
لهم لم تجدوا حكما قدريا ليس كالانسان وخالفتم الشاهد فيه فقد تقضيتم اعتلالكم
فلا تمنعوا من اثبات بدين ليستا بعنبر ولا حارجنين من اجل ان ذلك خلاف الشاهد
الوجه الرابع قوله عن المنازع لم لا يجوز ان يقال انه تعالى واحد منزه عن التاليف
والتركيب ومع كونه كذلك فانه يكون عظيما قولا العظيم يجب ان يكون مركبا منقسما
وذلك ينافي كونه واحدا قلنا سلمنا ان العظيم يجب ان يكون منقسما في الشاهد
فلم قلتم انه يجب ان يكون في الغايب كذلك فان قياس الغايب على الشاهد من غير جامع
باطل والجواب عن الاول ان نقول انه اذا كان عظيما فلابد وان يكون منقسما وليس
هذا من باب قياس الغايب على الشاهد بل هذا بنا على البرهان القطعي وذلك لانا اذا اشرنا
الى نقطة لا تنقسم فاما ان يحصل فوقها شي اخر او لا يحصل فان حصل فوقها شي
اخر كان ذلك الفوقاني مغايرا لو جاز ان يقال ان هذا المشار اليه عينه لا غير جاز
ان يقال هذا الجزء عين ذلك الجزء فيفضي الى تجويز ان الجبل سمي واحد يقال له هو لا
قد يقولون لا هو عينه ولا هو غيره كما عرف من مذاهبهم ان غير الشي ما جاز مفارقته
له وان صفة الموصوف وبعض الكل لا هو هو ولا هو غيره ولما فقد هذا الاصل
هم من يقولون بذلك وحينئذ فلا يلزم اذا لم يكن عينه ان يكون مغايرا فلا يفضي
الى تجويز ان الجبل شي واحد واذا جاز ان يقولوا ان هذا الموصوف الذي له صفات
متعددة هو واحد غير متكثر ولا مركب ولا ينقسم جاز ايضا ان يقال ان الاله
له قدر هو واحد غير متكثر ولا مركب ولا ينقسم واذا كان في الموضعين يمكن ان يسار الى
سي منه فلا يلزم المحال الذي هو عين الاخر فان قيل فهنا يقتضي ان يكون كل جسم
غير مركب ولا منقسم والفرض في هذا السؤال خلافه قلنا هذا السؤال يرد فيه بين
العظيم الشاهد والعظيم الغايب وان الشاهد منقسم بخلاف الغايب
قيل هذا الجواب هو مبني على ان غير الشي ما جاز مفارقته له وذلك مخلوق
فان الله سبحانه وتعالى قادر على ان يفرق بعضه عن بعض واذا جاز مفارقة بعضه
لبعض جاز ان يكون بعضه مغايرا لبعض كما ان علمه وقدرته لما كان قائما به جاز الا
فاجتماعا كان عارضا اي عارضا للموصوف لا لازما له والله تعالى

الذاتية ولا يجوز ان تتفرق بل احد صمد اذا كان كذلك لم يلزم عندها ولا ان يكون
بعضه معايرا البعض كما اصلوه الوجه الخامس انهم قد التزموا المنازع مثلما
ذكره وقالوا اذا كان حيا عالما قادرا ولم يعقل في الشاهد من يكون كذلك الا جسما منقسما
مركبا وقد اثبتة المنازع حيا عالما قادرا ليس بجسم منقسم مركب فكذلك يجوز اذا كان عظيما
وكبيرا وعليا ولم يعقل في الشاهد عظيم وكبير وعلي الا ما هو جسم مركب منقسم اوجب
ان يكون جسما مركبا منقسما الا اذا وجب ان يكون كل حي عليم قدير جسما مركبا منقسما
وكذلك يقولون لمن يقول ان حياته وعلمه وقدرته اعراض وكذلك يقول هو لمن يسلم
اثبات الصفات فيقال اذا كان القايم بغيره من الحياة والعلم والقدرة وان شارك
سايرالصفات في هذه الخصايص ولم يكن عندك عرضا فكذلك القايم بنفسه وان شارك
غيره من القايمين بانفسهم فيما ذكرته يجب ان يكون جسما مركبا منقسما ولا فرق
بين البابين بحال فان المعلوم من القايم بنفسه انه جسم ومن القايم بغيره انه عرض وان
القايم بنفسه لا بد ان يتميز شيء من شيء والقايم بغيره لا بد ان يحتاج الى محله فاذا
اثبت قايما بغيره يخالف ما علم من حال القايم بنفسه وذلك فكذلك لزم ان يثبت قايما
بنفسه يخالف ما علم من حال القايمين بانفسهم وجاع الامر انه سبحانه وتعالى قايم بنفسه
متميز عن غيره وله اسما وهو موصوف بصفات فان كان كونه عظيما وكبيرا موجبا
لان يكون لغيره من العظما الكبيرا في وجوب الاتصاف الممتنع عليه فكذلك كونه حيا
عالما قادرا وله حياة وعلم وقدرة وسلمتم ذلك فهذا ان هذا ليس من باب قياس الشاهد
على الغايب واما ما ذكرتم من التقسيم فيقال في الوجه السادس ان ما ذكرتم من التقسيم يرد
عليكم في كل ما تثبتون للرب فانه تعالى اذا اشرنا الى صفة او معنى او حكم كعلمه وقدرته
او عالميته او قادريته او وجوبه ووجوده او كونه عاقلا او معقولا او عقلا او نحو ذلك فاما
ان تكون الصفة او المعنى او الحكم الاخر هو اياه او غيره فان كان هو اياه لزم ان يكون
كونه حيا هو كونه عالما او كونه عالما هو كونه قادرا او كونه موجودا هو كونه فاعلا او كونه فاعلا
وعقلا هو كونه عاقلا او معقولا وهذا يقضي الى نجويز ان يكون جميع المعاني [illegible] التركيب
والانقسام كان ذلك لازما المختلفة معنى واحدا وان يكون كل عرض وصفة قامت
بموصوف صفة واحدة وهذا شكل في البديهيات فهذا نظر ما التزموه للمنازع
فانه يحب الاعتراف بثبوت معنى ليس المفهوم من احدهما هو المفهوم من الاخر
وهذا قد قررناه فيما تقدم فان كانت هذه المعاني تستلزم التركيب والانقسام
كان ذلك لازما على كل تقدير وان لم تكن مستلزمة للتركيب والانقسام لم يكن ما ذكرتم
مستلزما للتركيب والانقسام لما لم فان معيار الامر على ثبوت سبب ليس احدهما

هو

هو الاخر وهنا موجود في الموضعين وهنا يتقدر بالوجه السابع وهو ان يقال المراد
بالغيرين اما ان يكونا ما يجوز وجود احدهما دون الاخر او ما يجوز العلم باحدهما دون
الاخر فان كان المراد بالغيرين هما الاول لم يجب ان يكون ما فوق المشار اليه غيره الا اذا
جاز وجود احدهما دون الاخر وهذا ممتنع في حق الله تعالى بالاتفاق وبانه واجب الوجود
بنفسه على ما هو عليه كما هو مقرر في موضعه قد يقال في سائر المعاني انه يجوز وجود احدهما
دون الاخر فيجوز حصول الوجود دون الوجوب او دون الفاعلية او دون العلم
والعالمية ودون كونه حيا عالما قادرا او نحو ذلك وان كان المراد بالغيرين ما يجاز العلم
باحدهما دون الاخر كالاحساس باحدهما دون الاخر كما ذكرتم من جواز الاشارة الى
نقطة دون ما فوقها فقال الامير في جواز العلم ببعض المعاني الباسطة دون الاخر كما
قد يعلم وجوده دون وجوبه ويعلم وجوبه دون كونه فاعلا ويعلم ذلك دون العلم
بكونه حيا او عالما او قادرا او غير ذلك وانا كانت المغايرة ثابتة ههنا المعنى عامل بعد
وعند كل احد ولا يصح وجود موجود الا بها فان كان واحدا احصا كان بعد هذا
تسميته ذلك مركبا او ناقصا او غير ذلك تركيب ولا تاقيا زاعا لفظيا لا يقدح
في المقصود الوجه الثامن ان يقال اصطلاح هو لا اجود فانه اذا ثبت ان
الموجودات تنقسم الى مفرد ومولف او الى بسيط ومركب او الى واحد
وعدد علمان في الموجودات ما ليس مركب ولا مولف ولا عدد وهذه المعاني
لا تخلو انها شيء من الموجودات فنعلم ان هذه المعاني لا تنافي كون الشيء واحدا
ومفردا فيما اذا كان محلوفا فيكف تنافي كون الخالق واحدا فردا غير مركب
ولا مولف بهذا الاعتبار المعروف الذي فطر الله عليه عباده ويوضح هذا انا قد بينا
ان اسم الاحد سمي ان يكون له مثل وسمي من الاشياء هو ينفي الشبيه الباطل واسم
الصمد يعني ان يحور عليه التفرق والانصمام وما في ذلك من التركيب والتجسيد
لله سبحانه وصف نفسه بالصمدية كما وصف بالاحدية وهو سبحانه ليس كمثله
شيء في جميع صفاته بل هو كامل في جميع نعوته كما لا يشبهه شيء فهو كامل الصمدية
كما انه كامل الاحدية فالواحد من الخلق قد يوصف بانه واحد كما قال وان كانت
واحدة وكما قال ذرني ومن خلقت وحيدا ويوصف بالاحد مقيدا او مطلقا كقوله
لم يكن احد مكانه وانا شر احد هم بالاثنين ولم يقل له لغوا احد ويوصف
ايضا بالصمد وكما يحسن ان يقال ليس الملائكة صمدا ولا دسوت حرفا

وكما قال فانك تشهد الصمد وكذلك ما في العبد من معنى الوجود ومعنى الصمدية مع انه جسم من الاجسام
ان كون الموجود جسما لا يمتنع ان يكون واحدا وان يكون احد الاجسام وان يكون صمدا
كما ان كونه جسما لا يمتنع ان يكون حيا عالما قادرا لكن العبد ليس له الكمال الذي يستحقه الله تعالى
في شيء من صفاته ولا قريب من ذلك فالله تعالى اذا وصف بانه واحد صمد عالم قادر كان
في ذلك على غاية الكمال الذي لا تثلم في شيء منه شيء من الاشياء لكن اذا كان ما دل عليه من المعاني
التي يجعلونه كثرة وعددا وتركيبا في ذاته لكل موجود وذلك لا يمتنع ان يكون المخلوق واحدا فليس
بممتنع ذلك ان يكون الاله الذي ليس كمثله شيء احدا وذلك يظهر بالوجه الثامن وهو ان
هذه المعاني التي تعلم العلماء احدها ليس هو الآخر لا بد من ذلك فالله علم على كل تقدير وهذه في
كل موجود وهي عامة السفسطة ونهايته وذلك يجمع كل كفر وضلال ومخالف كل حس وعقل فهذا
التمييز ان اوجب ان يكون الحقيقة في نفسها نوع من التركيب لم يكن هذا مما قلناه هو الواجب
والواقع في الوحدانية فان ذلك اذا لم ينف ان يكون كثير من المخلوقات واحدا فان لا ينفي
ذلك في الخالق اولى واحرى من ان احديته لها من الخصائص ما لا يكون مثله لشيء من المخلوقات فانه لا
مثل له في شيء من الاشياء واما غيره فله الامثال قال الله تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون
قال فالمعلوم ان خالق الازواج واحد وان قيل كما يقوله بعض الناس ان هذا الامتياز والتعدد
الذهني لا يوجب ان يكون كذلك في الخارج مع انه ليس في الخارج شيء الا موجود بعينه لا يوجد فيها
ما هو كلي عام ولكن ما بين الحقائق من المشابهة 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 اوجب للذهن ادراك معنى عام كلي يجمع الامرين وان لم يكن في الخارج عاما
كليا فكذلك ما يوجد في العين الواحدة مما نظن انه اجزاء او كيف قد يقال الذهن هو الذي يفرق
تلك ويميز بعضها عن بعض والاعيان في نفسها واحدة لا تتعدد فيها ولا تتبعض ولا تتركب فالذهن
هو الذي يأخذ الشيء الواحد فيفصله ويركبه بعد التفصيل كما انه هو الذي يأخذ اثنين فيمثل احدهما
بالآخر ويجعلهما واحدا بعد التمثيل فما يذكر من التشبيه والتمثيل الذي يعود الى معنى عام
كلي يشتركان فيه وما يذكر من الصفات التي تعود الى معاني تميز في الذهن فيركبها
او يؤلفها هو الذي عليه مدار باب التشبيه والتمثيل وباب التجسيم الذي هو
التركيب في احدهما يجعل الذهن العدد واحدا وفي الآخر يجعل الواحد عددا فيها
لكن باعتبار صحيح لا يخالف ما هو عليه الحقيقة في نفس الامر ولهذا تغلط الاذهان
كثيرا الان من ماني الاذهان وماني الاعيان فما شبه ومطابقه ومن وجه هو مطابقه
العلم للمعلوم ومخالفه من وجه وهو ان ما في النفس من العلم ليس مساويا للحقيقة
الخارجة فلاجل ما بينهما من الائتلاف والاختلاف كثر من الائتلاف
والاختلاف ومن توهمهما يجمعان فيه ويفترقان ارتجع عنه الشبهات

وجعلوا هذا من الكلي الذي هو الكلي الطبيعي وجعلوا الكلي الذي هو الكلي العقلي هو الموجود في الخارج
الآخر احدا واحدا

في هذه المجازات والغرض في هذا الوجه الذي يقال في مواقع الاجماع بين الخلايق التي لا بد من اثبات
شي منها لكل عاقل في كل موجود يقال في مواقع النزاع بين مثبتة الصفات ونفاتها ولهذا يقال ما
من احد ينفي صفة من الصفات التي وردت بها النصوص او يتاولها على خلاف مفهومها فرارا
من محذور ينفيه الا ويلزمه فيما اثبته نظير ما فر منه فيما نفاه فسبحان من لا ملجا منه الا اليه
اللهم انا نعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وبعوذ بك منك لا نحصي ثنا
عليك انت كما اثنيت على نفسك وهذا القدر وان كان فيه رد على الطايفتين فيما
نفته بغير حق فلا يضر في هذا المقام فان المقصود هنا حاصل به وهو ان هولا المثبتة
لعلو الله تعالى على عرشه مع نفيهم ما ينفونه يلزمون نفاة العلو على العرش باعظم مما
يلزونهم به الوجه العاشر قوله ان نقول اذا كان عظيما فلا بد ان يكون منقسما
وليس هذا من باب قياس الغايب على الشاهد بل بنا على البرهان القطعي وهو ما ذكره
من التقسيم فيقال له كل برهان قطعي تستعملونه في حق الله تعالى فلا بد ان يتضمن نوعا من
قياس الغايب على الشاهد فانهم انما يمكنهم استعمال القياس الشمولي الذي هو القياس المنطقي
الذي لا بد فيه من قضية كلية سوا كانت القضية جزية حملية او كانت شرطية متصلة تلازمية
او كانت شرطية منفصلة عنادية تقسيمية فانه اذا قيل الواحد لا يصدر عنه الا واحد وقيل
لو كان يشار اليه بالحس لكان اما منقسما او غير منقسم او لو كان فوق العرش لكان اما
كذا واما كذا ولكان جسما او غير ذلك فلا بد في جميع ذلك من قضية كلية وهو ان كل واحد بهذه
المثابة وان كل ما كان مشارا اليه بالحس لا يخرج عن القسمين وان كل ما كان فوق شي فاما
ان يكون كذا وكذا ولا بد ان يدخلوا الله تعالى في هذه القضايا العامة الكلية ويحكمون عليه
حينئذ بما يحكمون به على ساير الافراد في ذلك المطلق والمعلق على شرط ومشابهته
لها في ذلك هو القياس بعينه ولهذا لما تنازع الناس في مسمى القياس فقيل قياس الشمول احق
بذلك من قياس التمثيل كما يقوله ابن حزم وطايفة وقيل بل قياس التمثيل احق باسم
القياس من قياس الشمول كما يقوله ابو حامد وابو محمد المقدسي وطايفة وقيل بل اسم القياس
يتناول اسم القسمين جميعا حقيقة كان هذا القول اصوب فما من احد يدخل الغايب
والشاهد في قياس شمول تحت قضية كلية الا ولا بد ان يشترك بينهما ويشبه احدهما
بالاخر في ذلك فقول القايل لو كان عظيما مشارا اليه لكان منقسما لانا لا نعلم عظيما
مشارا اليه الا ذلك او لا نعقل عظيما مشارا اليه الا كذلك هو كقوله لان كل عظيم فاذا اشرنا فيه
الى نقطة فاما ان تكون هي ما فوقها وتحتها او لا تكون هي ذلك فانه في الموضعين لا بد ان يتصور
عظيما مطلقا مشارا اليه ويشترك بين العظيم الشاهد المشار اليه وبين العظيم الغايب
المشار اليه في ذلك لكن قوله لا نعقل ابلغ بل قوله لا نعلم او لم نشهد لان قوله لا نعلم او لم نشهد انما ينفي ما قد علمه

كان يجب مثله يجب في ذاته نفيا واثباتا لان العلم بالصفة بدون العلم بالموصوف محال
فاذا قال لو كان فوق العرش لكان منقسما مركبا مولفا فانما هو حكم على ذاته بانه لا
يكون فوق العرش الا اذا كان منقسما مركبا مولفا والعلم بذلك ليس اظهر من العقل من
العلم بانه اذا كان موجودا فلن لا يداخل العالم او يخارجه فان جميع ما ذكره من الحجج في
معارضة قولهم اذا كان موجودا اما ان يكون داخل العالم واما ان يكون خارجه هو بعينه
يقال في قوله اذا كان فوق العرش مشارا اليه فاما ان يكون منقسما واما ان يكون
حقيقة بل لك يقال فيه انا نعلم بالاضطرار انه فوق العالم ونعلمه بالاضطرار انه ليس
ان لا يكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار اليه فهاتان قضيتان معينتان ونعلم
بالاضطرار ان الموجودين فاما ان يكون احدهما داخلا في الاخر بحيث هو كالعرض
في العرض واما ان يكون مباينا عنه ونعلم بالاضطرار ان وجود موجود لا يكون داخلا
في الاخر ولا خارجا عنه محال فهذا علمان عامان مطلقان فان جاز دفع هذه بان
يقال حقيقة الرب على خلاف ما يعقل من الحقائق وامره ثابت على حكم الحس والخيال
ولكون الشيء الذي فوق عرش والذي يشار اليه بالحس لا بد ان يكون منقسما او حقيرا هو
من حكم الحس والخيال قطعا بقرينة الوجه الثالث عشر وهو انك وسائر الصفاتية
تثبتون رؤية الرب بالابصار كما تواترت بذلك النصوص عن النبي صلى الله عليه وسلم انكم وطائفة من المعتزلة
انه يرى لا في جهة ولا مقابلا للرائي ولا فوقه ولا في شيء من جهات الست وجمهور عقلاء بني آدم
من مثبتة الصفات ونفاتها يقولون ان فساد هذا معلوم بالبديهة والحس ومن المعلوم
ان كونه فوق العرش غير منقسم ولا حقير اظهر للعقل من كونه مرئيا بالابصار
لا في شيء من الجهات الست فان هذا مبني على اصلين كلاهما تنفيه بديهة العقل والفطرة
احدهما اثبات موجود لا في شيء من الجهات ولا داخل العالم ولا خارجه ولهذا كان عامة
السلبية الفطرة على انكار ذلك والثاني اثبات رؤية هذا بالابصار فان هذا مخالف لذلك
فيه من وافقك على الاول فان كونه موجودا ابين من كونه مرئيا فاذا كنت تحور رؤيته
شيء بالابصار لا مقابلا للرائي ولا في شيء من جهاته الست فكيف تنكر وجود موجود
فوق العالم وليس بمركب ولا بحر حقير وهو انما فيه اثبات وجود على خلاف الموجود
المعاد من بعض الوجوه وذلك فيه اثباته على خلاف المعاد من وجوه اعظم من
ذلك ودليل ذلك ان جميع فطر بني آدم السليمة تنكر ذلك اعظم من انكارهم هذا وان
المخالفين لك في ذلك اعظم من المخالفين لك في هذا فان كون الرب فوق العالم الظهر في فطر
الاولين والآخرين من كونه مرئيا بل العلم بالرؤية عند كثير من المحققين انما هو سمعي
محض لما العلم بانه فوق العالم فانه فطري تدبهي معلوم بالادلة العقلية وانما دلالة النصوص عليها

فلا يحصيها الا الله وما وقع في هذا من الغلط يكشفه الوجه الرابع عشر وهو ان معرفة
القلوب واقرارها بفطرة الله التي فطرها عليها ان ربها فوق العالم ودلالة الكتاب والسنة
على ذلك وظهور ذلك في خاصة الامة وعامتها وكلام السلف في ذلك اعظم من كونه
تعالى يرى بالابصار يوم القيمة او ان رويته بالابصار جايزة ويشهد لهذا ان الجهمية
اول ما ظهروا في الاسلام في اوايل المائة الثانية وكان حقيقة قولهم في الباطن تعطيل هذه
الصفات كلها كما ذكر ذلك الايمة لا يصفونه الا بالسلوب المحضة التي لا تنطبق الا على المعدوم
وقد ذكر هذا المؤسس ان جهما ينفي الاسما كلها ان تكون معانيه ثابتة لله تعالى وكانوا
في الباطن ينكرون ان يرى او ان يتكلم بالقران او غيره او ان يكون فوق العرش او ان يكون
موصوفا بالصفات التي جات بها الكتب وعلمت بدليل من الدلايل العقلية وغيرها
لكن ما كانوا يظهرون من قولهم للناس الا ما هو ابعد عن ان يكون معروفا مستيقنا
من الدين عند الخاصة والعامة واقرب الى ان يكون فيه شبهة ولهم فيه حجة ويكونون
فيه اقل مخالفة لما يعلمه الناس من الحجج الفطرية والشرعية والقياسية وغير ذلك وهذا شان
كل من اراد ان يظهر خلاف ما عليه امة من الامم من الحق انما ياتيهم بالاسهل الاقرب الى
موافقتهم فان شياطين الانس والجن لا ياتون ابتدا ينقضون الاصول العظيمة الظاهرة
فانهم لا يتمكنون ومما علمه العلما ان مبدا الرفض كان من الزنادقة المنافقين ومبدا التجهم
كان من الزنادقة المنافقين بخلاف راي الخوارج والقدرية فانه انما كان من قوم فيهم ايمان
لكن جهلوا وضلوا ولهذا لما نبغت القرامطة الباطنية وهم يتظاهرون بالتجهم والرفض جميعا
وهم في الباطن من اعظم بني ادم كفرا والحادا حتى صار شعارهم الملاحدة عند الخاص والعام
وهم كافرون بما جات به الرسل مطلقا ومن اعظم الناس منافقة لجميع الناس من اهل الملل
المسلمين واليهود والنصارى وغير اهل الملل وضعوا الراي الذي لهم والتدبير على سبع
درجات سموا اخرها البلاغ الاكبر والناموس الاعظم وكان من وصيتهم لدعاتهم ان
المسلمين اذا اتيتهم فلا تات هولا الذين يقولون الكتاب والسنة فانهم صعاب عليك لا
يستجيبون لك ولكن انهم من جهة التشيع فاظهر الموالاة لال محمد والتعظيم لهم
والانتصار لهم والمعاداة لمن ظلمهم واذكر من ظلم الاولين لهم ما امكن فان ذلك يوجب
ان يستجيب لك خلق عظيم وبذلك يمكنك القدح في دينهم اخرا ثم ذكر درجات دعوته
درجة درجة كيف تدرج الناس فيها بحسب استعدادهم وموافقتهم له بما يطول
وصفه هنا وانما الغرض التنبيه على ان دعاة الباطل المخالفين لما جات به الرسل يتدرجون
من الاسهل والاقرب الى موافقة الناس الى ان ينتهي الى هدم الدين وهذا مما يفعله بعض اهل
الحق ايضا في دعوة الناس الى الحق شيا بعد شي بحسب ما تقتضيه الشريعة وما يناسب

حاليه

حاله وحال اصحابه واذا كان كذلك فالجهمية الذين كانوا باطن امرهم السلب والتعطيل لما نبغوا لم
يكونوا يظهرون للناس الا ما هو اقل انكارا عليهم فاظهروا القول بان القران مخلوق واظهروا
القول بان الله لا يرى وكانت مسئلة القران عندهم اقوى ولهذا افسدوا ما افسدوه
من ولاة الامور في امارة ابي العباس الملقب بالمامون واخيه ابي اسحق المعتصم والواثق جعلوا هذه
المسئلة يمتحنون بها الناس واظهروا ان مقصودهم انما هو توحيد الله تعالى وحده لانه هو الخالق
وكل ما سواه مخلوق وان من جعل شيئا ليس هو الله تعالى وقال انه غير مخلوق فقد اشرك وقال بقول
النصارى ونحو ذلك فصار كثير ممن لا يعرف حقيقة امرهم يظن ان هذا من الدين ومن تمام
التوحيد فضلوا واضلوا وكانوا يتظاهرون بان الله لا يرى لكن لم يجعلوا هذه المسئلة المحنة
لانه لا يظهر فيها من شبهة التوحيد للعامة ما يظهر في ان كل ما سوى الله مخلوق وكان اهل العلم
والايمان قد عرفوا باطن زندقتهم ونفاقهم وان المقصود بقولهم ان القران مخلوق وان
الله لا يتكلم ولا يتكلم ولا قال ولا يقول وبهذا تتعطل سائر الصفات من العلم والسمع والبصر
وسائر ما جاءت به الكتب الالهية وفيه ايضا قدح في نفس الرسالة فان الرسل انما جاءت
بتبليغ كلام الله فاذا قدح في ان الله يتكلم كان ذلك قدحا في رسالة المرسلين فعلموا ان في
باطن ما جاوا به قدح عظيم في كثير من اصلي الاسلام شهادة ان لا اله الا الله وشهادة ان محمدا
رسول الله لكن كثيرا من الناس لا يعلمون ذلك كما ان كثيرا من الناس لا يعلمون باطن حال
القرامطة لانهم انما يظهرون مولاة آل محمد صلى الله عليه وسلم ولا ريب ان كل مومن يجب عليه ان يواليهم
وان اظهروا شيئا من التشيع الباطل الذي يوافقهم عليه الشيعة الذين ليسوا زنادقة
ولا منافقين لكن فيهم جهل وهوى يلبس عليهم فيه بعض الحق كما ان هولاء الجهمية وافقهم
من العلماء والامراء في بعض ما يظهرونه من لم يكن من الزنادقة المنافقين لكن كان فيهم
جهل وهوى يلبس به عليهم نفاقهم العظيم قال الله تعالى في صفة المنافقين لو خرجوا فيكم
ما زادوكم الا خبالا ولاوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم فاخبر الله ان
المنافقين لا يزيدون المومنين الا خبالا وانهم يوضعون خلالهم اي يسعون بينهم يطلبون
لهم الفتنة قال الله تعالى وفيكم سماعون لهم فاخبر ان في المومنين من يستجيب للمنافقين
ويقبل منهم فاذا كان هذا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان استجابة بعض المومنين لبعض المنافقين
فما بعده اولى ولهذا استجاب لهولاء الزنادقة المنافقين طوائف من المومنين في بعض ما
دعوهم اليه حتى اقاموا الفتنة وهذا موجود في الزنادقة الجهمية والزنادقة الرافضة
والزنادقة الجامعة للامرين واعظمهم القرامطة والمتفلسفة ونحوهم فان
فان متقدمي الرافضة لم يكونوا جهمية بخلاف المتاخرين منهم فانهم غلب عليهم التجهم

ولهذا كان الشيعة المتقدمون خيرا من الخوارج الذين قاتلهم امير المؤمنين علي بن ابي طالب بامر النبي صلى الله عليه وسلم
واما كثير من متاخري الرافضة فقد صاروا شرا من الخوارج بكثير بل فيهم من هو من اعظم الناس
نفاقا بمنزلة المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم او فوقهم او دونهم ولهذا قال
البخاري صاحب الصحيح في كتاب خلق الافعال ما ابالي صليت خلف الجهمي او الرافضي او صليت خلف
اليهودي والنصراني ولا يسلم عليهم ولا يعادون ولا يناكحون ولا يشهدون ولا توكل ذبائحهم
قال وقال عبد الرحمن بن مهدي هما ملتان فاحذروهم الجهمية والرافضة اذا عرف
ذلك فالجهمية الطائفة التي تنفي ان القرآن وانه مخلوق والطائفة الثانية ان الله لا يرى في الآخرة ولم يكونوا
يكفرون لعامة المؤمنين وعلمائهم انكارا ان الله فوق العرش وانه لا داخل العالم ولا خارجه
وانما كان العلماء يعلمون هنا منهم بالاستدلال والتوسم كما يعلم المنافقون في لحن القول قال الله تعالى
ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول فاقسم سبحانه وتعالى ان للمنافقين
لتعرفنهم في لحن القول وهذا كما قال حماد بن زيد الامام الذي هو من اعظم ائمة الدين القرآن
كلام الله نزل به جبريل ما يحاولون الا ان يقولوا ليس في السماء اله وقال ايضا سليمان بن حرب سمعت حماد بن
زيد وذكر هؤلاء الجهمية فقال انما يحاولون ان يقولوا ليس في السماء شيء وقال عباد بن العوام
الواسطي كلمت بشر المريسي واصحاب بشر فرايت آخر كلامهم ينتهي ان يقولوا ليس في السماء
شيء وقال عبد الرحمن بن مهدي ليس في اصحاب الاهواء اشهر من اصحاب جهم يدورون على
ان يقولوا ليس في السماء شيء اراه والله انه كان لا يناكحوا ولا يوارثوا وقال ايضا اصحاب جهم يريدون
ان يقولوا ليس في السماء شيء وان الله ليس على العرش اراهم قد تابوا فان تابوا والا قتلوا
وقال عاصم بن علي ناظرت جهميا فتبين من كلامه ان لا يؤمن بان في السماء ربا وقال علي بن
عاصم يا قوم الذي قالوا ان الله ولدا اكفر من الذين قالوا ان الله لا يتكلم وقال احمد بن المدبر
واصحابه فان كلامهم ابو جاد الزندقة وانا كلمت استاذهم جهما طمن بثنتين في
السماء الهها هكذا وحدث هذا عنه في كتاب خلق الافعال للبخاري والاول رواه ابن ابي حاتم
عن عاصم بن علي بن عاصم في كتاب الرد على الجهمية وكان اسمعيل بن ابي اويس يسميهم زنادقة
العراق وقيل له سمعت احدا يقول القرآن مخلوق فقال هؤلاء الزنادقة والله لقد فرت الى
اليمن حين تكلم ابو العباس بعدا وهنا فرارا من هذا الكلام وقال وكيع بن الجراح من لم
يحدث اسمعيل عن قيس عن جرير عن النبي صلى الله عليه وسلم يعني قوله انكم سترون ربكم
كما ترون الشمس والقمر فهو جهمي فاحذروه وقال وكيع ايضا لا تستحوا ان تقولوا القرآن مخلوق
فانه من شر قولهم انما يذهبون الى التعطيل وقال الحسن بن موسى الاشيب رد الجهمية
فقال منهم رجل ادخل راسك من روشن الزاوية فيقال له شمعله على المهدي فقال دلني على
اصحابك فقال اصحابي اكثر من ذلك فقال دلني عليهم فقال صنعاء ممن ينتحل القبلة الجهمية
والقدرية الجهمي اذا علا قال ليس ثم سمي واشار الاشيب الى السماء القدري اذا علا قال الهم

اثنان

اثنان خالق خير وخالق شر فضرب عنقه وصلبه ومثل هذا كثير في كلام السلف والائمة وكانوا يردون
ما اظهرته الجهمية من نفي الرؤية وخلق القرآن ويذكرون ما تبطنه الجهمية مما هو اعظم من ذلك ان الله
ليس على العرش ويجعلون هذا منتهى قولهم وان ذلك تعطيل للصانع وجحود للخالق اذ كانوا لا يتظاهرون
بذلك بين المؤمنين كما كانوا يظهرون مسئلة الكلام والرؤية لانه قد استقر في قلوب المسلمين بالفطرة
الضرورية التي خلقوا عليها وبما جاءتهم به الرسل من البينات والهدى وبما اتفق عليه
اهل الايمان من ذلك مما لا يمكن الجهمية اظهار خلافه ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فهذا
يبين ان الاعتراف بان الله فوق العالم في العقل والدين اعظم بكثير من الاعتراف بان الله
يرى في الآخرة وان القرآن غير مخلوق فاذا كان هؤلاء الشرذمة الذين فيهم من التجهم
ما فيهم مثل الرازي وامثاله يقرون بان الله يرى كان اقرارهم بان الله فوق العالم اولى
واحرى فانه لا يرد على مسئلة العلو سؤال الا ويرد على مسئلة الرؤية ما هو اعظم منه ولا
يمكنهم ان يجيبوا لمن يناظرهم في مسئلة الرؤية بجواب الا اجابوا لمن يناظرهم في مسئلة
العرش بخير منه فان نفاة الرؤية قالوا في احد حججهم الواحد منا لا يرى الا ما يكون مقابلا للرائي او لآلة الرائي
والله يستحيل ان يكون كذلك فيستحيل ان يكون مرئيا لنا قالوا واحترزنا بقولنا ورؤية
او لآلة الرائي عن رؤية الانسان وجهه في المرآة اما المقدمة الاولى فهي من العلوم الضرورية
الحاصلة بالتجربة واما المقدمة الثانية فمتفق عليها احتجوا بهذه الحجة وبحجة الموانع وهو
انه لو صحت رؤيته لوجبت رؤيته الآن لارتفاع موانع الرؤية وثبوت شروطها وهو صحة
الحاسة وحصول المرئي وان لا يكون في غاية الصغر واللطافة ويكون مقابلا للرائي
او لآلة الرؤية ولا يكون الحجة حاصلة وزعموا ان هذه الشروط متى وجدت وجبت
الرؤية واذا انتفى بعضها امتنعت الرؤية قال الرازي وهاتان الطريقتان يعني حجة الموانع
وحجة المقابلة عليهما تعويل المعتزلة في العقليات يعني في مسئلة نفي رؤية الله تعالى
وقال في الجواب عن هذه الحجة من وجوه ثلاثة الاول ما بينا فيما مضى ان المقابلة ليست
شرطا لرؤيتنا لهذه الاشياء وابطلنا ما ذكروه من دعوى الضرورة والاستدلال
في هذا المقام الثاني سلمنا ان المقابلة شرط في صحة رؤيتنا لهذه فلم قلتم انها تكون
شرطا في صحة رؤية الله تعالى فان رؤية الله تعالى بتقدير ثبوتها مخالفة لرؤية هذه
الاشياء فلا يلزم من اشتراط نوع من جنس اشتراط نوع آخر من ذلك الجنس بذلك
الشرط الثالث سلمنا انه يستحيل كوننا رائين لله تعالى ولكنه لا يدل على انه لا يرى
نفسه وانه في ذاته ليس بمرئي لا يقال ليس في الامة احد قال انه يصح ان يكون مرئيا مع
انه يستحيل منا رؤيته فيكون مردود بالاجماع لانا نقول انا لا نسلم ان احدا من الامة

فان اصحاب المقالات قد حكوا ذلك عن جماعة وهو قد ذكر قبل في مسئلة كون الله سميعا بصيرا
من معنى الضرورة في هذه الامور ومن مقابلة الدعوى بالمنع ما هو اعظم مما يكون في مسئلة العرش
فان قيل هذا يبين ان مسئلة العلو اظهر في الفطرة والشريعة من مسئلة الرؤية فلاي شي هولا اقروا
بهذا وانكروا تلك قيل سببه ان الجهمية كانت متظاهرة بدعوى خلق القران وانكار الرؤية ولم تكن
متظاهرة بانكار العلو كما تقدم فكان الذين يناظرونهم من متكلمة اثبات الصفة كابي سعيد بن كلاب وابي
الحسن الاشعري واصحابهما فظهر من مخالفتهم لهم في هاتين المسئلتين بسبب ظهور الخلاف فيهما ما لا
يظهر من مخالفتهم لهم في هاتين المسئلتين بسبب ظهور الخلاف فيهما ما لا يظهر فيما يخفونه من المسائل
ومع هذا فقد كان اولئك يخالفونهم ايضا في انكار ان الله فوق العرش كما تقدم ذكره من كلامهم
لكن لم ياتوا في مناظرتهم بما يقطع مادة التجهم ويقلع عروقه بل سلموا لهم بعض الاصول التي بنوا عليها
التجهم ومباحثهم في مسئلة حدوث العالم والكلام في الاجسام والاعراض وهو من الكلام الذي
ذمه الائمة والسلف حتى قال محمد بن جوير بندار ان اهل البدع والاهوا عند مالك واصحابه هم
اهل الكلام فكل متكلم في الاسلام فهو من اهل البدع والاهوا اشعريا كان او غير اشعري وذكر ابن
خزيمة وغيره ان الامام احمد كان يحذر مما ابتدعه عبد الله بن سعيد بن كلاب وعن
اصحابه كالحرث وذلك لما علموه في كلامهم من المسانيد والدلايل الفاسدة وان كان في كلامهم
من الادلة الصحيحة وموافقة السنة ما لا يوجد في كلام عامة الطوائف فانهم اقرب طوائف اهل الكلام
الى السنة والجماعة ~~في الحديث~~ والحديث وهم يعدون من اهل السنة والجماعة عند النظر
الى مثل المعتزلة والرافضة ونحوهم بل هم اهل السنة والجماعة في البلاد التي يكون اهل البدع
فيها المعتزلة والرافضة ونحوهم فلما كان الامر كذلك جا بعض المتاخرين من اتباعهم فنظروا في
الاصول التي وافقوا فيها الجهمية واخذوا لوازمها وكان ابو المعالي الجويني كثير المطالعة لكتب ابي
هاشم بن ابي علي الجبائي وكان من اذكيا العالم وكان هو وابو الحسن الاشعري كلاهما تلميذا
لابي علي الجبائي لكن الاشعري رجع الى مذهب اهل الاثبات الذين يثبتون الصفات
والقدر ويثبتون خروج اهل الكبائر من النار ولا يكفرون احدا من اهل ~~القبلة~~ الايمان
بذنب ولا يرون القتال في الفتنة فناقض المعتزلة في اصولهم الخمس التي خالفوا فيها
اهل السنة والجماعة التي يسمونها التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين وانفاذ
الوعيد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما ابو هاشم فكان على هذه الاصول مع ابيه
وانه كان يخالفه في كثير من المسائل وكان ابو المعالي كثير المطالعة لكتب ابي هاشم فصار
هو وغيره يقودون الاصول التي وافق قدماهم فيها المعتزلة فراوا ان من لوازمها
نفي ان يكون الله على العرش فتظاهروا بانكار ذلك موافقة للمعتزلة ولم يمكن الخلاف في ذلك
مع المعتزلة من المسائل المشهورة لما قدمناه واما مسئلة الرؤية والقران فهي من شعائر المذهب

فجعلوا

يجعلوا ينصبون الخلاف مع المعتزلة في مسئلة الرؤية ويسلمون لهم نفي علو الله على العرش وهذا
عكس الواجب ولهذا صارت المعتزلة تسخر منهم حتى يقول قائلهم من يسلم ان الله ليس
في جهة وادعى مع ذلك انه يرى فقد اضحك الناس على عقله او نحو هذا الكلام ولهذا صار
اكثر مناظراتهم مع الفلاسفة والمعتزلة فيها من الضعف ما اطمع اولئك فيهم وصاروا
يفرعون منهم ويجبنون عنهم ويستطيلون على اخوانهم المؤمنين وبسبب ما وقع في اهل
الامارة والسيف واهل العلم والقلم ادبلت عليهم الاعداء كما قال تعالى ان الذين تولوا
منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا حتى ان بعض
الاعيان الذي كان في باطنه ميل الى الفلسفة والاعتزال ولا يتظاهر بذلك درس
مسئلة الرؤية من جانب المثبتين وذكر جهتهم فيها ولا ريب ان ذلك يظهر من استطالة
المعتزلة عليهم ما يشفي به قلبه ولهذا صار كثير من اهل العلم والحديث يصف اقوال هؤلاء
بان فيها نفاقا وتناقضا حيث يوافقون اهل السنة والجماعة على شيء من الحق ويخالفونهم
فيها هو اولى بالحق منه ويفسرون ما يوافقون اهل السنة والجماعة على فيه بما يحيله عن حقيقته
وهذا كله لما وقع من الاشتباه عندهم في هذه المسائل ولما تعارض عندهم من الدلائل
والله هو المسؤول ان يغفر لجميع المؤمنين ويصلح لهم امر الدنيا والاخرة والدين انه على كل قدير
وهذا القدر الذي يوجد في هؤلاء قد يوجد من جنسه في منازعيهم من اهل الاثبات بحيث
من دق مسائل القرآن والصفات وغير ذلك بحيث يوالون على ذلك ويعادون عليه
مع اعراضهم عمن هم ابعد من هؤلاء عن الحق والسنة حتى يفضي بكثير منهم الجهل
والظلم الى ان يحب اولئك ويثني عليهم لما يرى فيهم من نوع خير او انه لا يبغضهم
ولا يذمهم مع انه يبغض هؤلاء ويذمهم وهذا من جهله بحقيقة احوال الناس ومراتب
الحق عند الله ومن ظلمه حيث يكون غضبه لنفسه لما يناله من اذى هؤلاء احيانا اعظم من
غضبه لربه فيما فعله اولئك 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 والتاليف
اسعد حالا من هؤلاء الكرامية وذلك لانهم اعترفوا بكونه مركبا من الاجزاء
والابعاض واما هؤلاء الكرامية فانهم زعموا انه يشار اليه بحسب الحس وزعموا
انه غير متناه ثم زعموا انه مع ذلك واحد لا يقبل القسمة فلا جرم صار قولهم على خلاف
بديهة العقل يقال قولك عن الحنابلة انهم يقولون بالتاليف والتركيب ويعبرون
بكونه مركبا من الاجزاء والابعاض اتعني به انهم يطلقون هذا اللفظ ام تعني به انهم
يثبتون الصفات المستلزمة لهذا المعنى فان عنيت الاول فلم نعلم احدا من الحنابلة يطلق هذا

اللفظ كله وان كنت انت اطلعت على احد منهم يقول هذا اللفظ فهذا ممكن لكن يكون هولا طايفة
قليلة منهم والذي بلغنا من ذلك ان لفظ البعض جار في كلام طايفة من السلف من الصحابة والتابعين
وهو مذكور في كتب السنة جا عن عبيد الله بن عمير من رواية ابن ابي نجيح عن مجاهد عنه
ورواه عنه حماد بن سلمة وصرح به ورواه سفين الثوري واظنه اختصر بعضه ورواه سفيان
بن عيينة فكنى عنه وكذلك في خبر مسلة روية محمد ربه شي يشبه ذلك من كلام عكرمة عن ابن
عباس ثم ذلك ليس مختصا بالحنابلة ولا هو فيهم اكثر منه في غيرهم بل يوجد في الشافعية
والمالكية والحنفية والصوفية واهل الحديث واهل الكلام من الامامية وغيرهم من يطلق
من هذه الالفاظ امورا لا يصل اليها احد من الحنابلة فما من نوع علو يوجد في بعض
الحنابلة الا ويوجد في غيرهم من الطوايف ما هو اكثر منه وهذا موجود في كتب المقالات
وكتب السنة وكتب الكلام وفي طوايف بني ادم المعروفين وقد تكلمنا على هذا في غير هذا الموضع
وبينا سبب ذلك ان الامام احمد له من الكلام في اصول الدين وتقرير ما جات به السنة
والشريعة في ذلك ما هو عليه جماعة المومنين واظهار دلالة الكتاب والسنة والاجماع
على ذلك والرد على اهل الاهوا والبدع المخالفين للكتاب والسنة في ذلك اعظم مما لغيره لانه
ابتلي بذلك اكثر مما ابتلي به غيره ولانه افضل اليه من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه وتابعيهم
والايمة بعدهم اعظم ما افضل به الى غيره فصار له من الصبر واليقين الذي جعلها الله تعالى
سببا للامامة في الدين بقوله وجعلناهم ايمة يهدون بامرنا لما صبروا وكانوا باياتنا
يوقنون ما جعله الله له من الامامة في اصول الدين السنية الشرعية ما انعم الله به عليه
وفضله به فاتباعه لا يمنعهم مع اظهار موافقتهم له من الانحراف ما يمكن غيرهم ممن لم
يجد لمتبوعه من النصوص في هذا الباب ما يصده عن مخالفته ولهذا يوجد في غيرهم
من الانحراف في طريق النفي والاثبات في مسايل الصفات والقدر والوعيد والامامة
وغير ذلك اكثر مما يوجد فيهم وهذا معلوم بالاستقرا ولهذا ما زال كثير من ايمة
الطوايف الفقها واهل الحديث والصوفية وان كانوا في فروع الشريعة متبعين بعض ايمة ~~الطوايف~~
~~الفقها واهل الحديث والصوفية~~ المسلمين رضي الله عنهم اجمعين فانهم يقولون نحن في الاصول
او في السنة على مذهب احمد بن حنبل لا يقولون ذلك لاختصاص احمد بقول لم يقله
الايمة ولا طعنا في غيره من الايمة بمخالفة السنة بل لانه اظهر من السنة التي اتفقت
عليها الايمة قبله اكثر مما اظهره غيره فظهر تاثير ذلك بوقوعه وقت الحاجة اليه وظهور
المخالفين للسنة وقلة انصار الحق واعوانه حتى كانوا يشبهون قيامه بامر الدين
ومنعه من تحريف المبتدعين المشابهين المرتدين بابي بكر يوم الردة وعمر يوم
السقيفة وعثمان يوم الدار وعلي يوم حروراء ونحو ذلك فيما فيه تشبيه له بالخلفا
الراشدين فيما خلف فيه الرسل وقام فيه مقامهم وكذلك سائر ايمة الدين

من

من ميراثهم وما خلفهم فيه من دعوتهم والله يرضى عن جميع السابقين الاولين
والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين وان كان يعني بالتركيب والتاليف واعترافهم
بالاجزا والابعاض هو اثباتهم للصفات التي ورد بها الكتاب والسنة مثل الوجه
واليدين ونحو ذلك فهذا قول جميع سلف الامة وايمتها وجميع المشهورين بلسان الصدق
فيها من الفقها والصوفية واهل الحديث وهو قول الصفاتية قاطبة من الكلابية والكرامية
والاشعرية وقد ذكر محمد بن الهيصم في كتاب جمل الكلام له على هذه المسئلة واثبت صفة الوجه
واليد فقوله عن الكرامية انهم لا يثبتون ذلك ان اراد به بعضهم فلعله يكون
والا فلا ريب ان فيهم من يثبت هذه الصفات الجزئية كالوجه واليد التي يسميها هو
الجوارح والابعاض ويطلقون ايضا لفظ الجسم اما لفظا واما لفظا ومعنى واما
الحنبلية فلا يعرف فيهم من يطلق هذا اللفظ لكن فيهم من يثبته وفيهم من لا
ينفيه ولا يثبته وهو الذي كان عليه الامام احمد وساير ايمة السنة وان كانوا مع ذلك
يثبتون ما جات به النصوص مما يسميه المنازعون تجسيما وتشبيها بل يقولون
باثبات هذه المعاني احق بمعنى التجسيم ممن يثبت لفظه دون معناه وكذلك قوله عن
الكرامية بل النزاع في ذلك مشهور عن غيرهم وقد ذكرنا بعض ما في ذلك من النزاع فيما
ذكره الاشعري في المقالات وكذلك قولهم لا يقبل القسمة في هذا اللفظ قد يطلقه طوايف
منهم ومن غيرهم وقد لا يطلقه طوايف لما فيه من الاجمال والتناقض فالذي يقال
على الكرامية باثباتهم واحدا فوق العرش لا ينقسم او يشار اليه ولا ينقسم يقال على
غيرهم ففي الطوايف الاربعة من الفقها كثير ممن يقول نحو ذلك وكذلك ابن كلاب والاشعري
وايمة اصحابه يقولون نحو ذلك فان كل من قال انه فوق العرش وقال انه ليس بجسم او
اثبت له هذه الصفات التي وردت بها النصوص كالوجه واليد وقال مع ذلك انه
ليس بجسم يرد عليه ذلك فانه يلزمه انه يشار اليه بحسب الحس وانه واحد لا ينقسم
هذه القسمة التي زعمها ولهذا يجد في هذه الطوايف منازعة بعضهم لبعض في ذلك
كما يوجد في اصحاب ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وكذلك يوجد في اصحاب الاشعري
يتنازعون في ذلك فنفاة الجهة منهم يقولون ان اولتهم وايمتهم الذين يقولون ان الله تعالى
فوق العرش وانه ليس بجسم متناقضون وكذلك نفات الصفات الجزئية يقولون
ان مثبتيها مع نفي الجسم متناقضون ومثبتة العلو منهم والصفات الجزئية يقولون
ان نفاة ذلك منهم متناقضون حيث اثبتوا ما هو عرض في المخلوق كالعلم والقدرة
والحياة وقالوا ليس هو بعرض في حق الخالق ولم يثبتوا ما هو جسم في حق المخلوق كاليد والوجه

ويقولون انه ليس بجسم في حق الخالق ولم يثبتوا ما هو جسم وكذلك اصحاب الامام احمد وطائفة منهم
كابن عقيل وصدقة بن الحسين وابي الفرج بن الجوزي قد يقولون ان ابن حامد والقاضي
ابا يعلى وابا الحسن ابن الزاغوني ونحوهم متناقضون حيث ينفون الجسم ويثبتون هذه الصفات
وجمهورهم يقولون بل هولا المتناقضون الذين يثبتون الشي تارة وينفونه اخرى كما هو
معروف من حالهم واجتماع النفي والاثبات في الشي الواحد اعظم من اجتماعهما في لوازمه وملزوماته
فان كان كلا منهما في وقتين فالاول اعظم وكذلك ان كانا في وقت واحد واما ان كان الاول في وقتين
والثاني في وقت واحد فهذا ابلغ من وجه وهذا ابلغ من وجه ويقولون ان اولئك متناقضون
حيث يسلمون ثبوت الصفات التي هي فينا اعراض ويمنعون ثبوت الصفات التي
هي فينا اجسام الوجه السادس عشر قوله فلا جرم صار قول الكرامية على خلاف
بديهة العقل يقال هذا العقل الذي هذا على خلاف بديهته اما ان يكون حكمه وشهادته
في الربوبية مقبولا او مردودا فان لم يكن مقبولا او مردودا فان لم يكن مقبولا لم يضرها ولا
ولا غيرهم مخالفته فانه بمنزلة الشاهد الفاسق الذي قال الله تعالى فيه ان جاءكم فاسق بنبا
فتبينوا وان كان حكمه وشهادته مقبولا كان هذا المنازع وموافقوه اعظم مخالفة له من هولا كما قد
تقدم بيان ذلك واذا كان مخالفة قولهم لبديهة العقل اعظم من قول هولا لم يجب على
هولا ان يرجعوا عن القول الذي هو اقل مخالفة لبديهة العقل الى القول الذي هو اكثر مخالفة
لبديهة العقل بل يكون الواجب على هذا التقدير على الطائفتين الاعتراف بما في بديهة
العقل فيرجعون جميعا بانه فوق العالم ويمتنع ان يكون لا داخله ولا خارجه وحينئذ
يكون مشارا اليه بحسب الحس وحينئذ يكون فيه ما سماه تاليفا وانقساما وان
لم يكن هو المعروف من التاليف والانقسام فان المعروف من ذلك يجب تنزيه الله تعالى
عنه كما نزه عنه نفسه في سورة الاخلاص كما تقدم التنبيه عليه بقوله تعالى الله الصمد
فان الصمد فيه من معنى الاجتماع والقوة والسودد ما ينافي الانقسام والافتراق الوجه
السابع عشر انه ورد من جهة المنازع تشبيه بالمعدوم وذلك ان النفاة كثيرا ما يصفون
اهل الاثبات بالتشبيه والتجسيم الذي هو التاليف ومن المعلوم انهم احق 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 انهم يقولون ان كل ما هو عالم بعلم وقادر بقدرة وحي بحياة ونحو ذلك فهو من
من جنس واحد وهو متماثل لانه متحيز والمتحيزات كلها متماثلة ويقولون كل ما هو فوق شي
فانه من جنس واحد متماثل لانه متحيز والمتحيزات متماثلة ويقولون كل ما له سمع وبصر فهو
من جنس واحد وهو متماثل لانه من المتحيزات ~~متماثلة وهو قولهم~~ كلها التي
هي متماثلة وهذا كله قول الجهمية المعتزلة وغيرهم وقد سلك الرازي ذلك في قوله ان الاجسام

متماثلة

متماثله لكن قصده به نفي العلو على العرش ونفي الصفات الخبريه واما المعتزله ونحوهم من الجهميه
الذين ابتدعوا هذا القول اولا مقصودهم به النفي المطلق وكل ذلك بناء على ان جعلوا الله عدما
وشيئا وكفوا في كل ما هو موصوف به حتى ان غالبتهم من الملاحده والجهميه يقولون كما قال
الحي وعالم وقادر فهو جسم متماثل وهو من اعظم الجهل بالله متماثل هو لا لله عدما وشيئا
وكفوا وندا في كل ما له من الاشياء والصفات حتى لزم من ذلك ان يكون كل جسم عدلا لله ومثلا
وكفوا حتى البقه والبعوضه وان يكون كل حي عدلا لله وكفوا وشيئا وكل ذلك بناء على ان
كلما هو مسمى بهذه الاسماء موصوف بهذه الصفات فانه جنس واحد متماثل وهذا من
اعظم العدل بالله وجعل الانداد لله ثم انهم نفوا ذلك عن الله فجحدوه بالكليه وعطلوه كل
شيء عابدا فصاروا مشركين معطلين ولهذا جوز الاتحاديه منهم عباده كل شيء
وجعلوا كل شيء عابدا ومعبودا وجوزوا كل شرك في العالم فجمعوا جميع ما عليه المشركون
من الاقوال والافعال فهذا تمثيلهم وعدلهم بالله واشراكهم به وتشبيههم اياه بخلقه
فيما لله من صفات الاثبات واما عدلهم وتمثيلهم فيما يصفونه به من السلوب فهم
يعدلونه بالمعدوم تاره وبالمفصوله اخرى فانهم تاره يصفونه بالصفات السلبيه التي
لا ينطبق الا على المعدوم فيكونون عادلين به للمعدوم وقد قدمنا فيما مضى ان الله سبحانه
لا يوصف بصفه سلب ان لم تتضمن معنى ثبوتيا واما الصفه السلبيه التي لا تتضمن ثبوتيا
فلا يوصف بها الا المعدوم وبينا ايضا ان كل صفه صح للمعدوم المحض فانها لا تصح لله تعالى
لان تلك الصفه لا مدح فيها بحال اذ المعدوم المحض لا يمدح بحال وما ليس فيه مدح
فان الله لا يوصف به سبحانه وتعالى بل له الاسما الحسنى والمثل الاعلى وما ذكرناه ايضا فيما
تقدم واما تمثيلهم له وعدلهم اياه بالمنفوصات القبيحات من المخلوقات فقولهم
انه لا يتكلم وان وصف بالكلام ظاهره موافقه للموس فمعناه عندهم انه خلق كلاما
في غيره وكذلك قولهم انه ليس له سمع ولا بصر ولا قدره ولا حياه ونحو ذلك واذا كان كذلك
ظهر ما ذكرناه من وجه المنازع فان المنازع قلب عليهم الفضيه وقال اذا الزمتمونا انا
نجعله كالجوهر الفرد فانتم جعلتموه كالمعدوم وذلك انه لما قال انه لا يمكن ان يكون
غير منقسم ويكون في غايه الصغر لان ذلك حقير وذلك على الله محال قال المنازع انتم
قلتم لا يمكن الا حساس به ولا الاشاره اليه الا كون كالمعدوم فيكون اشد حقاره فاذا
جاز وصفكم بهذا فلم لا يجوز الاول وهذا كلام قوي جدا والمنازع واصحابه يسلمون
صحه هذا الكلام لانهم يقرون في مسله الرويه ان كل موجود يجوز ان يحس بالحواس
الخمس ويلتزمون على ذلك ان الله يجوز ان يحس بالحواس الخمس السمع والبصر والشم
والذوق واللمس وانما الاحساس به بالحواس الخمس لا يكون الا معدوما وما علمه السلف والصفاتيه

على ان الله يمكن ان يشهد ويرى ويحس به واول من نفى امكان احساسه الجهم بن صفوان
لما ناظره السمنية المشركون الوجه الثامن عشر انه قال في الجواب اما قولهم الذي لا
يحس ولا يشار اليه اشد حقارة من الجزء الذي لا يتجزى قلنا كونه موصوفا بالحقارة
انما يلزم لو كان له حيز ومقدار حتى يقال انه اصغر من غيره اما اذا كان منزها عن الحيز
والمقدار فلم يحصل بينه وبين غيره مناسبة في الحيز والمقدار فلم يلزم وصفه بالحقارة
يقال له هذه مصادرة على المطلوب فانك انت اثبت تنزيهه عن الحيز بهذه الحجة التي جعلت
من مقدماتها انه ليس بحقير بقدر الجوهر الفرد فقيل لك ما لا يمكن الاشارة اليه واحساسه
احقر من الجوهر الفرد وقد وصفته بذلك فلا يكون وصفه بقدر الجوهر الفرد محالا
على اصلك فقلت اما كونه موصوفا بالحقارة انما يلزم اذا كان له حيز ومقدار واما
اذا كان منزها عن الحيز والمقدار فلم يحصل بينه وبين غيره مناسبة فيقال لك
الكلام انما هو في تنزيهه عن الحيز والمقدار فانت تنفي ذلك ومنازعك يثبته وهو محل النزاع
فاذا كان جوابك مبنيا على محل النزاع كنت قد صادرت منازعك على المطلوب حتى جعلت
المطلوب حتى جعلت المطلوب مقدمة في اثبات نفسه والمقدمة لا بد ان تكون
معلومة او مسلمة فيكون قد طلبت منه تسليم الحكم قبل الدلالة عليه وادعيت علمه
قبل حصول علمه وقد صادرته عليه وطلبت منه ان يسلمه لك بلا حجة وايضاح هذا ان
العلم بكونه اذا وصفته بانه لا يحس ولا يشار اليه ليس باحقر من الجوهر الفرد اما ان يقف
على العلم بكونه ليس بذي حيز ومقدار حتى يتم الجواب عما اورد على الحجة فاذا كان جواب
الحجة لا يتم حتى يثبت انه ليس بذي حيز ولا مقدار ولا يثبت ذلك حتى يتم جواب الحجة لم يكن
واحد منهما حتى يكون الاخر قبله وذلك دور ممتنع وان كان العلم بكونه ليس احقر من
الجوهر الفرد اذا وصف بانه لا يحس ولا يشار اليه لا يقف على العلم بانه ليس بذي حيز
ومقدار لم يصح هذا الجواب وهو قولك كونه موصوفا بالحقارة انما يلزم لو كان له
حيز ومقدار حتى يقال انه اصغر من غيره بل كان الجواب ان يقال لا يلزم ان يكون
احقر 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 ان كل ما كان ذا حيز
ومقدار او لم يقل ذلك لكنه لو قال ذلك لظهر ان كلامه باطل فانه يعلم بالحس والضرورة
ان كل ما كان ذا حيز ومقدار قيل انه لا يحس ولا يشار اليه فانه اصغر من الجوهر
الفرد ومما يوضح الامر في ذلك ان هذا السؤال الذي ذكره من جهة المنازع هو من
باب المعارضة فانه لما ذكر حجة على انه ليس بذي جهة بان ذلك يستلزم التركيب
والحقارة قال له المعارض ما ذكرته من انه لا يمكن احساسه والاشارة اليه يستلزم ان يكون معدوما

ولا يتوقف فان توقف عليه لم يصح هذا الجواب حتى يثبت انه ليس بذي حيز ومقدار

وذلك

وذلك ابلغ في الحقارة من الجوهر الفرد يقال له قولك يستلزم من الحقارة اعظم مما الزمت
به اهل الاثبات فاجاب عن المعارضة بمنع الحكم وان صحته ملازمة لصحة قول المنازع وهذا
من افسد الاجوبة فان المعارض يقول لك بل هو عندي ذو حيز ومقدار فلم قلت انه
ليس كذلك وهل النزاع الا فيه وقولك اما اذا لم يكن ذا حيز ومقدار لم يلزم وصفه بالحقارة
ويقال لك من الذي سلم الى ذلك وهل النزاع الا فيه وقولك اما اذا لم يكن ذا حيز ومقدار
فلم قلت انه ليس كذلك وهذه الحجة التي ذكرتها انما اقمتها على نفي ذلك وهي لا تتم الا بالجواب
عن المعارضة فكيف يجيب عن المعارضة بنقيض مذهبه لكن قال صحة المعارضة مبنية على
نقيض مذهبه وهو لا يقول بذلك فهو المستلزم نقيض مذهبك بنفس مذهبك وهل هذا
الا بمنزلة ان يقدح المعترض في دليلك بانه يستلزم نقيض مذهبه فان قيل هو لم يجب عن
المعارضة بنفس مذهبه لكن قال صحة المعارضة مبنية على نقيض مذهبه وهو لا يقول بذلك فهو
يقول المعترض ما لم يثبت نقيض قولي لا يصح معارضتك وهو في هذا الباب في مقام
المنع والمعترض يستدل وللمستدل الاول ان يمنعه بعض المقدمات ويجعل
سند منعه انه لا يقول بذلك فهو ذكر ذلك لا بد لسند المنع لا حجة للمنع فان المانع
المطالب للدليل ليس عليه حجة فيقال المعترض لم يبين دليله على هذا بل ذكر ان ما
لا يحس ولا يشار اليه معدوم احقر من الجزء الذي لا يتجزى فادعيت ان هذا
انما يلزم اذا كان منزها عن الحيز والمقدار فلم يلزم وصفه بالحقارة فهذا الملزوم
انما يقول انه لازمه لدليله ان دليله يستلزم لهذا فمتى صح دليله صح هذا فهذا
القدر ينفعه ولا يضره لانه يكون دليله حينئذ قد دل على شيئين على انك
جعلته احقر من الجوهر الفرد وجعلته معدوما وانه ذو حيز ومقدار
فيدل على صحة مذهبه وعلى ان مذهبك يستلزم ان الله معدوم هذا باقراره
ان 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
انه اصغر من الجوهر الفرد فهذا لم يثبته بل ادعيته دعوى ساذجة فلا يكون
قد اجيب عن المعارضة وهو المطلوب وذلك انه لا يسلم انا اذا علمنا ان الشيء
لا يحس ولا يشار اليه لم يعلم انه معدوم وحتى يعلم قبل ذلك انه ذو حيز ومقدار
بل قد يكون العلم بانه ذو حيز ومقدار بعد ذلك او قبله او معه اذا كانا
متلازمين وهذا لازم على اصلك واصل اصحابك لزوما قويا فانكم انتم
وسائر الصفاتية تسلمون ان كل موجود فانه يمكن ان يحس وان الذي
لا يمكن احساسه هو المعدوم وكثير من اهل السنة والحديث يقولون بانه يلمس ايضا

وانتم تريدون انه يدرك بالحواس الخمس وانتم تثبتون هذا قبل اثبات انه
ذو حيز ومقدار لم يكن العلم بذلك موقوفا على العلم بانه ذو حيز ومقدار واذا
كنت قد قلت ان كونه موصوفا انه اخفر من الجوهر الفرد واذا كان لا يحس
ولا يشار اليه وهو مستلزم ان يكون ذو حيز ومقدار وانت قلت هنا انه لا يحس
ولا يشار اليه فقد لزمك اما ان يكون معدوما او يكون ذا حيز ومقدار
واذا قلت انه يحس بطل ما ذكرته هنا من انه لا يحس ولا يشار اليه وهذا يورده المنازع
جيد في النظر الصحيح في المناظرة العادلة فانه يظهر به من تناقض منازعه وضعف حجة ما يدفعه
به عنه ويظهر به من صحة حجته ما ينفع الناظر والمناظر وهذا يتقرر بالوجه
الثامن عشر وهو ان هولاء المنازعين له الذين ينتصر لهم المؤسس يقولون انه يجوز رؤيته
بل يجوزون كونه مدركا بادراك اللمس بل يجوزون كونه مدركا بغير ذلك من الحواس
مع قولهم انه ليس فوق العرش ولا يمكن ان يكون مشارا اليه بالحس ولا يمكن ان يحس به لا
ريب انهم متناقضون في ذلك غاية التناقض فانه من المعلوم ان ادراك اللمس به ابعد
من كونه مشارا اليه بالحس او كونه في جهة فان لمس الانسان قائما بذاته التي هي في جهة
معينة فادراكه الشيء بلمسه يقتضي من الاتصال به والملاصقة وكونه في جهة من اللامس
وغير ذلك ما لا يقتضيه مجرد كونه ترفع اليه الايدي او الاعين فانا من المعلوم انا نشير
الى كل شيء من الموجودات التي نراها ومع هذا فلا يمكننا ان نلمس منها الا بعضها فاذا جاز
كونه باللمس فلان يجوز كونه مشارا اليه باليد والعين اولى واحرى وكذلك كلما يلمسه فلا
يكون الا في جهة وكثير ما يكون الشيء في جهة ولا يمكننا لمسه فكيف يجوز اثبات لمسه
مع منع كونه في جهة اليس 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 صلى الله عليه وسلم بل كما قال تعالى قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج
اهله منه اكبر عند الله وهو بمنزلة من يقول ان الله لا يرى ولكن يصافح ويعانق وكذلك
قولهم انه يرى وقولهم انه يتعلق به ادراك اللمس مع قولهم لا يمكن ان يحس به تناقض
ظاهر واذا كان ذلك تناقضا منهم ومن المعلوم ان مسئلة الرؤية ثابتة بالنصوص المتواترة
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وباجماع سلف الامة وائمتها فتكون صحتها مستلزمة لكونه
يحس وذلك مستلزم لبطلان ما قالوه في هذه المسئلة فان قيل دليلهم العقلي في الرؤية
ضعيف قيل لا نسلم انه ضعيف ثم ان كان ضعيفا فليس هو باضعف مما
ذكروه في هذه المسئلة فاذا كان اضعف ظهر تناقضهم في النفي والاثبات
في هاتين المسئلتين الوجه التاسع عشر انهم قد قرروا في هاتين المسئلتين هنا وهناك ان ما لا يمكن
ان

ان يشار اليه ويحس به يلزم ان يكون معدوما وقد رهنا كل ان كل موجود فانه يصح ان يرى وان
يلمس فيحس به والملموس الذى هو الملموس من الاشارات الحسيه اليه وان الله يصح ان يرى وان
يتعلق به ادراك اللمس فان كل واحد من الرويه واللمس مشترك بين الجواهر والاعراض
فيتعلق بالله تعالى وهذا يوجب ان يكون الله يمكن ان يشار اليه ويمكن ان يحس به خلاف
ما ذكره هنا كما تقدم وقد رهنا ان ما كان كذلك فانه يكون ذا حيز ومقدار وانه يلزمه
ان يكون منقسما مركبا الانقسام والتركيب العقلى الذى التزم به مخالفه هنا وهذا يقتضى ان
من لوازم اصولهم التى هم معترفون بالاصل وتلازم الاصل يلزمهم اما عندهم بالدليل
بل هم اعتقدوا به ان يكون الله حيزا ومقدارا وانه مركب مولف له اجزاء اوابعاض وهذا
هو الذى الزمناه هنا الصح وليس هذا من جنس ما يلزم الرجل عن شيئا لاحقه للزم هذا
اقد بان الله سبحانه وتعالى موصوف بوصف واقد موصوف احدهما اذا كان موصوفا بذلك
الوصف لزم ان يكون كذا وكذا فمجموع الاقترانين اقد مهما باذكرناه الوجه
العشرون انه اعترف هنا انه يكون اشد حقارة من الجوهر الفرد ويكون معدوما اذا كان
ذا حيز ومقدار وقد سلم انه لا يمكن ان يشار اليه ولا يمكن ان يحس وقد ذكرنا انه لا
يمكن ان يشار ولا يمكن ان يحس به فلزم ان يكون معدوما احقر من الجوهر الفرد ولا ريب
ان هذا احمقهم وقولهم وقد اعترف هو بمقدمات ذلك لكن مفرقه لجمعها فى موضع واحد
انما جمعها لحمقه عليه وهذا شان المبطل الوجه الحادى والعشرون ان يقال فى البدء
نقول قد ثبت بالفطر الضروريه وبالضرورة الشرعيه واتفاق كل عاقل سليم الفطره من
ان رب العالمين فوق خلقه وان من قال انه ليس فوق السموات رب يعبد فقد اهال
اله يصلى له ويسجد وانما هال العدم المحض فانه جاحد لرب العالمين ملك يوم الدين
فان اعتقد انه مقر به وهذا نقيض كما قلنا انه ذو حيز ومقدار وكلما كان ذا حيز ومقدار
وهو لا يمكن الاشارة الحسيه اليه ولا يمكن الاحساس به فانه معدوم كما اعترف به وكما هو معروف
فى الفطر وهو احقر من الجوهر الفرد فلا ريب فثبت ان قولكم يستلزم ان البارى
معدوم وانه احقر من الجوهر الفرد وهذا مما اجمع علماء السلف وائمه الدين ان
قول الجهميه انه ليس فوق العرش ولا داخل العالم ولا خارجه يتضمن انه معدوم لا حقيقه له
ولا وجود وقد صرحوا بذلك فى غير موضع وكذلك هو فى حكم الفطر السليمه وان
اردت انه يلزمه عدمه من غير سائر المقدار فيقال الوجه الثانى والعشرون
انا لا نعرض عن الفطر السليمه التى لم تتغلف بما عرضها له سوء
لا يكون داخل العالم ولا خارجه ولا يمكن ان يشار الله ولا يمكن ان يحس به

ولا هو في شي من الجهات الست فان الفطرة تقتضي بان هذا لا يكون موجودا الا ان
يكون معدوما وهذا قبل ان يخطر بفكر الانسان والحيز والمقدار نفيا واثباتا ثم بعد ذلك
اذا علم ان الموجود او ان هذا لا يكون الا ذا حيز ومقدار كان ذلك لازما اخر يقرر
مذهب المنازع لهذا المؤسس الوجه الثالث والعشرون ان المنازعين له في
مسئلة الرؤية قالوا لهم ما ذكرتموه من الحجة يقتضي كون الباري مدركا بادراك
اللمس وذلك لانا من حيث اللمس نميز بين الطويل والاطول كما انا نميز من حيث البصر بين
الطويل والاطول فان اقتضى ذلك كون الاجسام مرئية اقتضى ان تكون ملموسة ولا شك
انا ندرك من حيث اللمس الفرق بين الحرارة والبرودة فان ادراك اللمس متعلق بالاجسام
والاعراض فيعود ما ذكرتموه في الرؤية بتمامه في اللمس فيلزمكم تعلق اللمس للباري
تعالى وانه باطل بالضرورة وقال في الجواب ان اصحابنا التزموا ذلك ولا طريق الا
ذلك وقال ايضا 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 ايضا ان المخالفين له في مسئلة الرؤية يدعون العلم الضروري بوجوب
الرؤية عند الشروط النهائية وامتناعها عند عدمها وهو ما اذا كانت الحاسة سليمة
والمرئي حاضرا ولا يكون على الفرق القريب ولا على البعد البعيد ولا يكون صغيرا
جدا ولا لطيفا ولا يكون بين المرئي والرائي حجب لثيقة وكان المرئي مقابلا للرائي او في
حكم المقابلة فتارة يدعون ان ذلك العلم الضروري حاصل للعقلاء بعد الاختبار ولا حاجة
فيه الى ضرب الامثال وتارة يثبتون بالاستدلال ان ذلك معلوم بالضرورة وقال في
الجواب اما دعوى العلم الضروري بحصول الادراك عند حضور هذه الامور فلا نزاع فيه
واما العلم الضروري بعدمه عند عدمها ففيه كل النزاع قال فان زعمت انا مكابرون في هذا
الانكار حلفنا بالايمان المغلظة انا لما رجعنا الى انفسنا لم نجد العلم بذلك اكثر من العلم
باستمرار الامور العادلة التي يوافقنا على جواز تغيرها عن مجاريها فان الانسان كما يستبعد
ان ياخذ الحديدة المحماة بيده ولا يجد حرارتها فكذلك يستبعد ان يذهب الى جيحون
فيجد ماءه بالكلية دما او عسلا ويرى شخصا شابا قويا مع ان ذلك الشخص حدث في تلك اللحظة
من غير اب وام على ذلك الوجه ويرى طفلا رضيعا مع ان ذلك الطفل كان مولودا قبل
ذلك بمائة الف سنة على تلك الحال وليس استبعاد ما ذكروه باقوى من هذه الامور
استبعادا مع ان شيئا من ذلك ليس بممتنع وكذا فيما ذكروه قال واعلم ان تجويز اخراق
العادات لازم على الفلاسفة او المسلمين والمتكلمين وبين ذلك الى ان قال فليس لابي الحسين الا دعوى

الضرورة

الضرورة في اول المسئلة وليس لنا في مقابلتها الا المنع فاذا كان هذه ثلث قضايا ادعى منازعوه فيها
العلم الضروري وهو يثبتها لاثبات رؤية موجود لا داخل العالم ولا خارجه كيف ينكر
على من نازعه فيها العلم الضروري فيما ادعاه من العلم البديهي بان الموجود اذا كان
خارج العالم لم يكن الا منقسما او حقيرا مع ان هذا اظهر بوجوه قال الرازي البرهان
الثاني في بيان انه يمتنع ان يكون مختصا بالحيز والجهة وذلك انه لو كان مختصا بالحيز والجهة
والجهة محال فبيان الملازمة لكان محتاجا في وجوده الى ذلك الحيز وتلك الجهة وذلك محال
فكونه في الحيز والجهة محال فبيان الملازمة ان الحيز والجهة محال فبيان الملازمة ان الحيز والجهة
امر موجود والدليل عليه وجوه احدها ان الاحياز الفوقانية مخالفة في الحقيقة والماهية
للاحياز التحتانية بدليل انهم قالوا يجب ان يكون الله مختصا بجهة فوق ويمتنع حصوله
في ساير الجهات والاحياز اعني التحت واليمين واليسار ولولا كونها مختلفة في الحقايق
والماهيات والا لامتنع القول بانه يجب حصوله تعالى في جهة الفوق ويمتنع حصوله في
ساير الجهات واذا ثبت ان هذه الاحياز مختلفة في الماهيات وجب كونها امورا موجودة
لان العدم المحض يمتنع كونه كذلك الثاني هو ان الجهات مختلفة ثبت ان هذه الاحياز اعني
بحسب الاشارات فان جهة الفوق متميزة عن جهة التحت بالاشارة والعدم المحض
والنفي الصرف يمتنع تمييز 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 ان الحيز والجهة امر موجود ثم ان المسمى بالحيز والجهة
امر مستغني في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه واما الذي يكون مختصا بالحيز والجهة فانه
يكون مقتصدا في الحيز والجهة فان الشيء المرئي حكم حصوله في الحيز يستحيل عقلا حصوله
لا مختصا بالجهة فثبت انه تعالى لو كان مختصا بالجهة والحيز لكان مفتقرا في وجوده
الى الغير وانما قلنا ان ذلك محال لوجوه الاول ان المفتقر في وجوده الى الغير يكون
في وجوده بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه وكل ما كان كذلك كان ممكنا لذاته
وكل ذلك في حق واجب الوجود لذاته محال الثاني ان المسمى بالحيز والجهة امر مركب
من الاجزاء والابعاض لما بينا انه يمكن تقديره بالذراع والشبر ويمكن وصفه بالزايد
والناقص وكلما كان كذلك كان مفتقرا الى غيره والمفتقر الى غيره ممكن لذاته فالشيء
المسمى بالحيز والجهة ممكن لذاته فلو كان الله مفتقرا اليه لكان مفتقرا الى الممكن والمفتقر
الى الممكن اولى بان يكون ممكنا لذاته فالواجب لذاته ممكن وهو محال الثالث
لو كان الباري ازلا وابدا مختصا بالحيز والجهة لكان الحيز والجهة موجودين في الازل فيلزم اثبات قديم غير الله

وذلك محال باجماع المسلمين فثبت بهذه الوجوه انه لو كان في الحيز والجهة يلزم هذه المحذورات
فلزم امتناع كونه في الحيز والجهة فان قيل لا نعني بكونه مختصا بالحيز والجهة الا كونه مباينا عن العالم
منفردا عنه ممتازا عنه وكونه تعالى لا يقتضي وجود امر اخر سوى ذات الله تعالى وهذا يبطل
قولكم لو كان تعالى في الجهة لكان مفتقرا الى الغير والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان العالم لا
نزاع في انه مختص بالحيز والجهة وكونه مختصا بالحيز والجهة لا معنى له الا كونه بعض ما فوقه اعني البعض
ممتازا عنه وادا عقلنا هذا المعنى ها هنا فلم لا يجوز مثله في كون الله تعالى مختصا بالحيز والجهة
والجواب اما قوله ان الحيز والجهة امر موجود فجوابه انا قد بينا بالدلائل القاطعة انها اسماء موجودة وبعد قيام البراهين على صحته لا معنى لنفي صحته وامّا قوله المراد
من كونه مختصا بالحيز كونه منفردا عن العالم او ممتازا عنه او مباينا منه قلنا
هذه الالفاظ لها محامل فان الانفراد والامتياز والمباينة قد تدل ويراد بها المخالفة في الحقيقة
والماهية وذلك مما لا نزاع فيه ولكنه لا يقتضي الجهة والدليل على ذلك هو ان حقيقة ذات الله تعالى
مخالفة لحقيقة الحيز والجهة وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجهة فان امتياز ذات الله تعالى
عن الجهة لا يكون جهة اخرى والا لزم التسلسل وقد تقدم ذكر هذه الالفاظ واريد
بها الامتياز في الجهة وهو كون الشيء بحيث يصح ان يشار اليه بانه ها هنا او هناك وهذا هو
مراد الخصم من قولهم انه تعالى مباين عن العالم او منفرد عنه وممتاز عنه الا انا بينا بالدلائل
القاطعة ان هذا يقتضي كون ذلك الحيز امرا موجودا او يقتضي ان للحيز حاجة الى المحيز
قوله الاصنام حاصلة في الاحياز فيقول عليه ما في الباب ان يقال الاصنام تحتاج
الى شيء اخر وهذا غير ممتنع اما كونه تعالى محتاجا في وجوده الى شيء اخر فمما يظهر بطلانه
هذه الجملة وعيبها من الحق كلها سيبنيه على ان القول بكونه فوق العرش يستلزم ان يكون
متحيزا كما قدمه في الجملة الاولى وبعد وقوفك ان هذا فيه نزاع مشهور بين الناس من مثبتة
الصفات ونفاتها فان كثيرا من الصفاتية من الكلابية والاشعرية وقد يقولون ليس متحيزا
وهو فوق العرش اذا كان المراد بالمتحيز الجسم او الجوهر الفرد وليس منهم من الكرامية
والسبعة والفرقاطية وبعض اهل الحديث يقولون هو فوق العرش وهو جسم وهو متحيز وكل
منهم معه عقل ليس بمدرك فكل منهم يكذب اخرا واخر منهم ربما كذب نفسه في بعض
الكلام واما سلف الامة وايمتها ومن اسعدهم فالفاظهم فيها انه فوق العرش وفيها
اثبات الصفات الخبرية التي يعبر عنها المتكلمون عنها بانها اعراض وانها تقتضي التركيب
والانقسام وقد ثبت عن ايمة السلف انهم قالوا ان الله حد وان حده لا يعلمه غيره
وانه بائن من خلقه وفي كلام اهل الخبرة بالسنة مصنفات وهذا هو معنى
التحيز عند من علم ما قاله الناس فان هذا كثيرا ما يقوله الداخل منهم لفظا

فوق العرش

لكن اهل السنه والحديث فهم رعايه لالفاظ النصوص والفاظ السلف وكثير ممن
يتكلم بالفاظ لا يفهم معانيها وقد يومن بلوط ويكون بمعنى اخر غايته ان يكون به بعض
معنى اللفظ الذى امن به ولهذا يقع كثير من اهل الكلام فى نحو هولاء الذين يتكلمون بالفاظ متناقضه
لا يفهمون التناقض فيها لكن وجود هذا واشباهه فى اهل الكلام اكثر منه فى اهل الحديث اضعاف
مضعافه كما قد بيناه فى غير هذا الموضع الكتاب واذا كان كذلك فالجواب عن هذه الحجه
واشباهها مبنى على مقامين المقام الاول مقام من يقول انه سبحانه تعالى فوق العرش
ويقول انه ليس بجسم ولا متحيز كما ذلك ابن كلاب والاشعرى وكثير من الصفاتيه
فقهائهم ومحدثيهم وصوفيتهم وهم كثير منهم فاش ظاهر منتشر والمنازعون
لهم فى كونه فوق العرش كالرازى ومتاخرى الاشعرى وكالمعتزله يدعون ان هذا
تناقض مخالف للضروره العقليه وقد تكلمنا على الطايفتين فيما تقدم وبينا على حقيقه
الامر وبينا ان الاولين اعظم مخالفه للضروره العقليه واعظم تناقضا من هولاء وان
هولاء لا يسع احدهم فى نظم ولا مناظره ان يواخذ اولئك على ما سلكوه من البغى مبارزا
بما الزموه اياه من التناقض لانه يلزمه كما يستحيون من الرمضا بالنار فيكون الذى وقع
فيه من التناقض ومخالفه الضروره العقليه اعظم مما فر منه مع ما فى ذلك من مخالفه
القران والسنه وما اجمع عليه سلف الامه وان كان قد يفظه الى نوع باطل فى الاول
فانه بمنزله قول القايل انا احد حرارتها وآلامها فيقال له النار التى قدرت انها اعظم حرارة وآلاما وان كنت لا تجد ذوقك على الرمضا بل تجدها حين يباشرها فتكون الواقعة حيره
قد وقع من نوع تناقض وخلاف بعض الضروره وقع فى انواع من التناقضات ومخالفه الضروريات
وفى ما امتاز به الاول فى كلامه من الزندقه والالحاد ومشاقه الرسول من بعد ما تبين له الهدى
واتباع غير سبيل المومنين زياده على ذلك ولهذا كان فى هولاء المثبته ممن له فى الامه من الثنا
ولسان الصدق ما ليس من هولاء ولذلك وان كان قد يذم من يذم منهم فى موضع اخر
فليس الغرض بيان صوابهم مطلقا ولكن بيان ان طريقهم اقل خطا وضررا والاولين اعظم
ضلالا فهذا احد المقامين وقد تقدم وقد تقدم ما فيه فلا نعيده واما المقام الثانى
فهو مقام من يسلم له انه فوق العرش وهو متحيز له حد ونهايه ويطلق عليه لفظ
الجهه فان اهل الاثبات متنازعون فى اثبات لفظ الجهه وفى ذلك نزاع بين اصحاب
الامام احمد وغيرهم كما انهم متنازعون فى اسم الحد ايضا وفى ذلك نزاع بين اصحاب الامام احمد
وغيرهم ويقول وعلى هذا التقدير فالكلام على هذا من وجوه الاول ان يقال هذا
وغيره فى الجسم هل هو امر وجودى او عدمى او اضافى فمن جعله من الامور
العدميه او الاضافيه فانه وان كان قد قدر هنا امرا وجوديا فقد قدر فى غير هذا الموضع

انه عدمي ويكفي نقض كلامه بكلامه فانا قد اعتمدنا هذا مرات فان هذا موجود في عامة
هولا تحقيقا لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا بخلاف الحق
الذي يصدق بعضه بعضا فقد ذكر في البرهان الرابع بعد هذا نقيض هذا فقال
الوجه الرابع فيه انا نعلم بالضرورة ان الاخبار باسرها متساوية فيكون حكمها واحدا
لانها فراغ محض وخلا صرف واذا كانت باسرها متساوية فيكون حكمها واحدا وذلك يمنع
القول واجب الاختصاص ببعض الاخبار على التعيين وقال فان قيل لم لا يجوز ان يكون اختصاصه
بجهة فوق اولى قلنا هذا باطل لوجهين احدهما ان قبل خلق العالم ما كان الا الخلا الصرف
والعدم المحض فلم يكن هناك فوق ولا تحت الثاني انه لو كان الفوق متميزا عن التحت بالتميز الذاتي
لكانت امورا موجودة قابلة للانقسام وذلك يقتضي قدم الجسم لانه لا معنى للجسم الا ذلك
فهذا تصريح بانها مختلفة في الحقايق وانها خلا صرف وفراغ محض وهذا تناقض ما ذكره هنا
ومن لم يكن لسانه وراء قلبه كان كلامه كثير التقلب والتناقض وذكر في نهايته في مسئلة حدوث
العالم لما ذكر نزاع المنازع في ان الكون والحصول في الحيز امر زايد على ذات الجسم وذكر اسولتهم
على دليله ثم قال وان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان الحصول في الحيز زايد على ذات
الجسم لكن معنى ما يدل على نفي ذلك وهو امور ثلاثة الاول وهو ان الحصول امر نسبي والامور النسبية
تستدعي وجود امرين ليتحقق بينهما تلك النسبة فلو كان موجودا لكان اما ان يكون
حالا في الجسم او لا يكون حالا فيه فان كان حالا في الجسم لم يكن الجسم حالا فيه فلا يكون حيزا
للجسم وان لم يكن حالا فيه فاما ان يكون ذا حيز او لا يكون والاول يقتضي التسلسل ثم ذكر
الثاني والثالث وليس هذا ذكر موضعهما ثم انه في الجواب سلم ان الحيز ليس امرا وجوديا
واجاب عما ذكروه فقال قوله الحصول في الحيز امر نسبي فوجوده في الخارج يستدعي
وجود الحيز في الخارج قلنا هذا باطل بالعلم فانه نسبة او ذو نسبة بين العالم والمعلوم
ثم انا نعلم به المحالات ولا وجود لها في انفسها مع ان النسبة المسماة بالعلم حاصلة موجودة
فعلمنا ان وجود النسبة لا يقتضي وجود كل واحد من المنتسبين وقال في نهايته في اخر
هذه الطريقة واعلم ان هذه الطريقة مبنية على جواز خروج كل جسم عن حيزه وقد
دللنا على ذلك بما مر ويمكن ان يستدل عليه بوجوه اخر منها ان نقول لو وجب
حصول جسمين في حيز لكان الحيز الذي حصل فيه الجسم الاخر اما ان يكون مخالفا للحيز
الاول او لا يكون فان كان مخالفا له كان امرا ثبوتيا لان العدم الصرف والنفي المحض
لا يتقرر فيه الاختلاف لان المعقول من الاختلاف ان يكون حقيقته غير قائمة
مقام الحقيقة الاخرى وذلك يستدعي حقايق متعينة في انفسها وذلك في العدم محال

ولما بطل ذلك

ولما بطل ذلك ثبت ان الاحياز لو كانت متخالفة لكانت امورا وجودية
وهي ان يكون مشارا اليها او لا يكون والقسم الاول على قسمين اما ان تكون حالة
في الاجسام فحينئذ يستحيل حصول الجسم فيها والا لزم الدور او لا تكون حالة في
الاجسام مع انه يمكن الاشارة اليها وذلك هو المتحيز فيكون الحيز متحيزا وكل متحيز فله حيز
وللحيز حيز اخر ولزم التسلسل وان لم يكن الحيز مشارا اليه استحال حصول
الجسم المشار اليه فيه قال فثبت ان الحيز نفي محض وانه اذا كان كذلك استحال
ان يخالف حيزا وقال ايضا في نهايته في الحجة الثانية على حدوث العالم وهو انه
ممكن وكل ممكن محدث وقرر امكانه بوجوه منها الكلام الذي حكيناه عنه قبل هذا
في تقرير ان واجب الوجود لا يقال لا نسلم في ضمن الكلام على حجته على نفي الجسم وكون كل حيز
هل يكون واجب الوجود ام لا فهي طريقة الفلاسفة التي قررها واستضعفها وفي ضمنها
سؤال اورده وهو انا لا نسلم ان الوجود امر ثبوتي فيقال في الجواب قوله لا نسلم
ان الوجود امر ثبوتي قلنا يدل عليه امران وذكر احدهما ثم قال الثاني ان المعقول
من الوجوب استحقاق الوجود والعلم الضروري حاصل فان استحقاق الوجود وصف
ثبوتي كما ان العلم الضروري حاصل فان حصول الجسم في الجهة امر ثبوتي بل هاهنا اولى
لان حصول الجسم بالجهة عبارة عن انتساب مخصوص للجسم الى الجهة والجهة امر تقديري
لا وجود له فاذا كان العلم الضروري حاصلا هناك مع هذا الاشكال فهاهنا مع عدم
ذلك الاشكال اولى وقال ايضا في نهايته في مسئلة الجهة بعينها ما سنذكره عنه
في اخر هذه الحجج وهو قوله لو كان الله حاصلا في الحيز لكان اما ان يكون واجبا او غير
واجب والاول باطل اذ لو صح حصوله في ذلك الحيز وامتنع حصوله في سائر الاحياز كان
حقيقة ذلك الحيز مخالفة لحقيقة سائر هذه الاحياز ولو كان كذلك لكان الاحياز امورا
وجودية لان العدم الصرف يستحيل ان يخالف بعضه بعضا ولو كانت الاحياز
امورا وجودية لكان اما ان تمكن الاشارة الحسية اليها او لا يمكن فان امكن فذلك الشيء
اما ان يكون منقسما فيكون الباري الحال فيه منقسما او لا يكون منقسما فيكون ذلك الشيء مختصا
بجهة دون جهة فيكون للحيز حيز اخر ويلزم التسلسل وان لم تمكن الاشارة الحسية
اليه اي الحيز الذي حصل الباري فيه وجب استحالة الاشارة الحسية الى الباري
لانا نعلم بالضرورة ان ما يمكن الاشارة الحسية الى جهته استحالت الاشارة الحسية
اليه وكذلك قال في التاسيس في هذه الحجة الوجه الثاني ان يقال لا نسلم ان كلما يسمى حيزا وجهة

فهو امر وجودي بل قد يقال ان المسمى بالجهة والحيز منه ما يكون وجديا وهو الامكنة الوجودية
مثل داخل العالم فان الشمس والقمر والافلاك والارض والحجر والشجر ونحو هذه الاشيا كلها في
اخبار وجودية ولها جهات وجودية وهو ما فوقها وما تحتها ونحو ذلك ومنه ما يكون
عدميا مثل ما وراء العالم اذا قيل انه في حيز او جهة فليس هو في جهة وجودية وحيز وجودي
لان ذلك الوجودي هو العالم ايضا والكلام في جهة جميع المخلوقات وحيزها ولان ذلك يفضي
الى التسلسل وهو لم يقم دليلا على ان كل ما يسمى حيزا وجهة فهو امر وجودي والا لم يثبت
ذلك لم يجب ان يقال ان الباري اذا كان في حيز وجهة كان في امر وجودي وذلك لان الادلة
التي ذكرها انما تدل لو دلت على وجود تلك الامور المعينة المسماة بالحيز والجهة فلم قلت ان
كل ما يسمى بالحيز والجهة يكون موجودا الوجه الثالث ان يقال لا نسلم ان الحيز لا يطلق
الا على المعدوم لا يطلق على الموجود بحال وهذا قول كثير من المتكلمين الذين يفرقون بين الحيز
والمكان ويقولون العالم في حيز وليس في مكان وما في العالم في مكان والحيز عندهم هو تقدير
المكان بمنزلة ما قبل خلق العالم ليس بزمان ولكنه تقدير الزمان واذا كان امرا مقدرا
مفروضا لا وجود له في نفسه بطل ما ذكره لكن يحتاج الى الجواب عن وجوهه الثلاثة
فاما الوجه الاول فانه احتجاج بقول المنازع له انه يجب ان يكون الله في جهة الفوق ويمتنع
حصوله في سائر الجهات فان كان قول المخالف حقا فقد صح مذهبه الذي يستدل على
ابطاله ولم يسمع منه الدلالة على ذلك وان كان باطلا لم يدل على ان الحيز امر وجودي فعلى
التقديرين لا تكون هذه الحجة مقبولة لانها اما ان تكون باطلة او تكون مستلزمة لصحة قول
المنازع بها قيل له فغاية ما في الباب ان تكون حجة جدلية احتججت فيها بكذب خصمك
وهذا لا يكون برهانا قاطعا على ان الحيز امر وجودي فان كنت تعلم ذلك ثم يقال لك
انت من اين تعلم او تفيد الناس الذين يسترشدون منك ولا يتقلدون مذهبا
ان الحيز امر وجودي فان كنت تعلم ذلك وتعلمه لقول خصمك لزم صحته وبطل مذهبك
وان لم تحتج بقول خصمك الذي تدفعه عنه بطلت هذه الحجة ان يكون طريقا لك
الى العلم او الى التعليم والارشاد وكان غايتها ذكر تناقض الخصم وللخصم عنها اجوبة
لا يحتاج الى ذكرها هنا واما قوله في الوجه الثاني ان جهة الفوق متميزة عن جهة التحت
في الاشارة فيقال له ان كانت الاشارة الى ما فوقنا من العالم وما تحتنا منه فلا ريب
ان هذا موجود لكن ليس ذلك هو مسمى الحيز والجهة الذي ينازعونك في ان الله فيه
فانهم لم يقولوا ان الله في جوف العالم وانما قالوا هو خارج العالم فان كانت الاشارة
الى ما فوق العالم وما تحته فلا نسلم ان احدا يشير الى ما تحت العالم اصلا واما
ما فوق العالم فالله هو الذي فوق العالم فالاشارة الى ما هناك اشارة الى سبحانه وتعالى

فان العالم

واذا

فان قال انا الزم المنازع بها

ولا نسلم

ولا نسلم انه يشار الى شيء موجود فوق العالم غير الله تعالى فلم يحصل الاشارة
الى ما هناك شيء معدوم محال ولم يشر احد الى جهة عدمية محال بل المشار اليه هو
الجهة التي يتنازع فيها المنازعون واما قوله في الوجه الثالث ان الجوهر اذا انتقل من
حيز الى حيز فالمتروك معاير لا محالة للمطلوب فيقال ان كان الانتقال في احتياز العالم
الموجود فهذه امور وجودية وان كان فيما ليس كذلك فلا نسلم ان هناك شيء يكون متروكا
ومطلوبا اصلا بل الاخبار الموجودة قد لا يكون المنتقل فيها طالبا لحيز وجودي
حيز بل قصده شيء اخر فكيف يحسن ان يكون كل منتقل ومتحرك طالبا لحيز وجودي يكون فيه
ويصير كالحيز الوجودي انتقل عنه الوجه الرابع ان يقال لا ريب ان الجهة والحيز من الامور
التي فيها اضافة ونسبة فانه يقال هذا جهة هذا وحيز والجهة اصلها الوجه الذي يتوجه
اليها الشيء كما قال عدة وعدد وزنة ووزن وجهة ووجه والوجه من ذلك اصل الوجه
قال تعالى ولكل وجهة هو موليها واما الحيز فانه فعل من حاز يحوز اذا جمعه وضمه ويجيء
يفعل كما ان يحوز يفعل كما قال تعالى ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة
فالمقاتل الذي يترك مكانا وينتقل الى اخر لطائفة تأتي الى العدو فاجتمع اليها وانضم اليها فقد
تحيز اليها واذا كان كذلك فالجهة تضاف تارة الى الموجه اليها كما يقال في الانسان لا ست جهات
لانه يمكنه التوجه الى النواحي الست المختصة به التي يقال انها جهاته والمصلي يصلي الى جهة
من الجهات لانه 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 فيقول
وهو بمكة 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
اهل الشام واهل اليمن واما الحيز فلفظه في اللغة يقتضي انه ما يحوز الشيء ويجمعه ويحيط
به وذلك قد يقال على الشيء المنفصل عنه كداره وثوبه ونحو ذلك وقد يقال لنفس حواشيه
واقطاره انها حيزه فيكون حيزه بعضا منه وهذا كما ان لفظ الحدود التي تكون للاجسام
تارة يقولون 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 يعني الى
ملك فلان ومن جهة الشرق يعني الى ملك فلان فحدها هنا اخر المحدود ونهايته وهو
ليس منفصلا عنه وهو اتصال حيزه وقد جاء في كتاب الله تعالى في مواضع تلك حدود الله
فلا تعتدوها والحدود هنا نهايات الحلال فلا يجوز تعدي الحلال واذا كان هذا
هو المعروف من لفظ الجهة والحيز في الموجودات المخلوقة فيقول اذا قال ان الخالق
سبحانه في جهة فاما ان يراد في جهة له او في جهة خلقه فان قيل في جهة له

فاما ان يراد في جهة له او في جهة لخلقه فان قيل في جهة له فكلام

فاما ان يكون جهة يتوجه منها او جهة يتوجه اليها وعلى التقديرين فليس فوق العالم شي غير
نفسه فهو جهة نفسه سبحانه لا يتوجه منها الى شي موجود خارج العالم ولا يتوجه اليها
من شي موجود خارج العالم وليس هناك شي موجود غير نفسه يتوجه منه ولا يتوجه اليه
ومن قال ان العالم هناك ليس هناك في جهة بهذا الاعتبار فقد صدق ومن قال انه جهة نفسه بهذا
الاعتبار فقد قال معنى صحيحا ومن قال انه فوق المخلوقات كلها في جهة موجودة يتوجه اليها او يتوجه منها
خارجة عن نفسه فقد كذب وان اريد بما يتوجه منه او يتوجه اليه ما يراد بالحيز الذي هو تقدير
المكان فلا ريب ان هذا عدم محض واما الحيز فقد يحوز المخلوق حوانيه وحدود ذاته
وقد يحوزه غيره ممن قال ان الباري فوق العالم كله يحوزه شي موجود ليس هو داخلا في مسمى ذاته
فقد كذب فان كل ما هو خارج عن نفس الله التي تدخل فيها صفاته فانه من العالم ومن قال ان حيزه
هو نفس حدود ذاته ونهايتها فهنا الحيز ليس شيا خارجا عنه وعلى كل تقدير فمن قال انه فوق
العالم لم يقل انه في حيز موجود خارج عن نفسه ولا في جهة موجودة خارجة عن نفسه واذا
كان صاحب المذهب يصرح بنفي ذلك فالاحتجاج على انه ليس في حيز موجود احتجاج في غير محل النزاع فلا يضر
ذلك المنازع الوجه الخامس قوله الاحياز الفوقانية مخالفة بالحقيقة للاحياز التحتانية بدليل
بدليل انهم قالوا يجب ان يكون الله مختصا بجهة فوق ويمتنع حصوله في ساير الجهات والاحياز اعني
التحت واليمين واليسار ولولا كونها مختلفة في الحقايق والماهيات والا لامتنع القول بانه يجب حصوله
في جهة الفوق ويمتنع حصوله في ساير الجهات يقال له الذي اتفق عليه اهل الاثبات ان الله
فوق العالم ويمتنع ان لا يكون فوق العالم امر واجب ونقيضه وهو كونه ليس فوق العالم ممتنع
فثبوت علوه بنفسه على العالم واجب ونقيض هذا العالم ممتنع هذا هو الذي اتفق عليه اهل
الاثبات من سلف الامة وايمتها وساير اهل الفطر السليمة المقرة بالصانع واما
ما ذكره من قول القايل يجب ان يكون مختصا بجهة فوق ويمتنع حصوله في ساير الجهات
والاحياز فهولا يريدون بذلك انه يجب ان يكون فوقنا ويمتنع ان يكون تحتنا او عن
يميننا او عن شمايلنا وهم لا يعنون بذلك انه يكون متصلا برؤسنا بل يعنون انه فوق الخلق
فالعبد يتوجه اليه هناك لا يتوجه اليه من تحت رجليه او عن يمينه او عن شماله وقد قلنا
ان الجهة فيها معنى الاضافة فالعبد يتوجه الى ربه بقلبه الى جهة العلو لا الى جهة السفل
واليمين واليسار كما قال ابن عباس وعكرمة في قوله تعالى عن ابليس ثم لاتينهم من بين ايديهم ومن
خلفهم وعن ايمانهم وعن شمايلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين قال ولم يقل من فوقهم لانه علم ان الله من
فوقهم وهم لا يريدون بذلك انه من جهة العلو الموجودة في العالم دون جهة اليمين واليسار
والتحت بل ليس هو فيما على راس العبد من الاجسام ولا فيما عن يمينه ولا فيما عن شماله فهذه الاجسام
المختلطة بالعبد من جهاته الست ليس شي منها مما يجب ان يكون الله فيه

وما اعلم

وما اعلم احدا قط يقول ان يجب ان يكون في شيء موجود منفصلا عنه سواء كان
ذلك فوق العبد او تحته فاذا يجب عندهم ان فوق العالم وهي الجهة التي هي فوق
ولا يجوز ان يكون فوق العالم وعبروا بالتسبيه اليه سواء واما ان القوم يثبتون ورا
العالم امورا وجودية يقولون يجب ان يكون الله في واحد منها دون سائرها فهذا
ما علمنا احدا قاله وان قاله احد فكلمة مخصوصة ولا تحصل هذا قول اهل العلم والايمان الذين
يقولون ان الله فوق العرش ولكن منشأ غلط كثير من الناس هنا ان الجهة نوعان اضافية
متغيرة وثابتة لازمة حقيقة فالاولى هي يحسب الحيوان فان كل حيوان له ست جهات جهة
يومها هي امامه وجهة يخلفها هي خلفه وجهة يجافي يمينه وجهة يحاذي يساره وجهة فوقه
وجهة تحته وهذه الجهات تتبدل وتتغير بحسب حركته وليس لها صفة لازمة ثابتة واما الجهة
اللازمة الثابتة الحقيقية هي جهتا العلو والسفل فقط فالعلو ما فوق العالم والسفل يحيث
واسفل السافلين وهو اسفل العالم وقعر واذا كان الامر كذلك لزم من مباينة الله للعالم
ان يكون فوقه وليس هنا شيء اخر يجوز ان يكون جهة لله تعالى الا يمين العالم ويساره ولا
تحته وكلام هؤلاء خارج باعتبار جهاتهم الاضافية المتغيرة لا باعتبار الجهة اللازمة الحقيقية
الوجه السادس ان يقال هب ان رب العالم ست جهات وقالوا يجب اختصاصه
بالعلو دون غيره كما انه يجب ان يكون فوقنا فالاختصاص في الامور النسبية والاضافية
قد يكون لمعنى فيه وفي العالم لا معنى فيه وفي العالم لمعنى فيه وفي العالم لا لمعنى في امر وجودي غيرهما
وقوله يمتنع ان يكون في شاير الجهات والاجبار لمعنى فيه سبحانه وهو انه العلي الاعلى فهو
الظاهر الذي لا يكون فوقه شيء فالحاصل ان وجوب علوه هو لمعنى فيه سبحانه تستحق به ان يكون
هو الاعلى الظاهر الذي لا يكون فوقه شيء فلا يجوز ان يكون في جهة تنافي علوه وظهوره وذلك لا
يوجب ان تكون الجهة وجودية لان العلو والظهور نسبة بينه وبين الخلق فاذا قيل يجب ان
يكون فوقهم وان يكون عاليا عليهم ولا يجوز عدم ذلك لم يكن في هذا ما يقتضي ان يقبل
ذلك ثبوت محل وجودي له بحيث لو فرض ان رب العالم ست جهات وان العالم كالانسان
الذي له ست جهات لكان اذا قيل يجب ان يكون الله فوقه ولا يكون عن يمينه ولا عن يساره
انما هو الجواب لنسبة خاصة واضافة خاصة له الى العالم لا يقتضي ذلك ان يكون هناك امور
وجودية فصلا عن ان تكون مختلفة الحقائق الوجه السابع ان وجود كونه فوق العالم
امر مشروط بوجود العالم فانه قبل خلق العالم لا يقال انه فوقه ولا انه ليس فوقه اذ العلو والفوقية
هي من الامور التي فيها نسبة واضافة وان كان الناس قد تنازعوا هل علوه وفوقيته واستواه
على العرش من الصفات الفائتة التي وجبت له بنفس ذاته وان كان عدم اضافة ظهر حكمها
لخلق العالم والعرش كما يقولون في المسبة والعلم او هو من الصفات الفعلية واذا سوى على
العرش بعد ان لم يكن مستويا عليه او هو اضافة مخصصة بعد ان لم يكن مختصا بالعرش ام مجتمعا لامرين من ذلك او للامور الثلاثة

فلا ريب ان وجود العلو على العرش والاستوا عليه انما هو بعد خلقه ولو قدر ان العالم
او العرش خلق في حيز اخر لكان الله سبحانه وتعالى عاليا عليه ومستويا عليه حيث خلق
كما انه سبحانه اذا كان مع عبده بعلمه وقدرته او نصره وتاييده وغير ذلك فحيث خلق كما انه سبحانه
اذا كان مع عبده بعلمه وقدرته كان العبد كان الله معه واذا كان كذلك لم يكن لبعض الاحياز
حقيقة يتميز بها عن حيز اخر لاجلها يستحق ان يكون الله فيه وانما وجوب اختصاصه هو تابع
لوجوب علوه ولاستوائه وعلوه واستواه على عرشه ينافي ان لا يكون عاليا عليه كما يفرض
من سفول ومباشر ونحو ذلك ينافي العلو كان منتفيا لان احد النقيضين ينفي الاخر
لا لصفة ثابتة لاحد الحيزين دون الاخر الوجه الثامن قوله ولولا كونها مختلفة
في الحقائق والماهيات والا لامتنع القول بانه يجب حصوله تعالى في جهة الفوق فقال
لا نسلم ذلك ولم يذكر على ذلك حجة فالمنع المجرد يكفي هذه الدعوى ثم يقال اختصاص الشي بوجوب
كونه فوق الاخر دون كونه عن يمينه ويساره وقد يكون لمعنى في الاعلى او لمعنى في الاسفل
او لمعنى فيهما وهكذا كل امر فيه اضافة بين امرين كالحب والقدرة ونحو ذلك يقتضي معنى
في المحب والمحبوب وكذلك القدرة ولذلك يختصان بشي دون شي واما العلم فيقتضي معنى
في العالم لا يقتضي معنى في المعلوم فان العلم يتعلق بكل شي لا يختص بموجود دون معدوم
ولا بممكن دون ممتنع فالاختصاص فيه انما هو في العالم لا في المعلوم وكذلك القول ونحوه
واما العلو فقد يكون لمعنى في العالي كصعود الانسان على السطح فانه هو الذي يحرك
حركة اوجبت علوه والسطح لم يتغير فالرجل يكون تارة فوقه وتارة تحته لتحوله هو دون
السطح والطير اذا حاذى الانسان وكان فوق راسه ثم نزل حتى صار تحت مكان
هو فيه كان الطير فوقه تارة وتحته اخرى لتحول 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 احدهما قد يكفي في الصفات الذاتية التي فيها اضافة عارضة لها
فكيف يكون في الاضافات المحضة فالعلو سوا كان صفة ثبوتية مستلزما للاضافة او
كان فعلا مستلزما للاضافة او كان فيه الامران او كان اضافة محضة يكفي في تحققه
وجود معنى في العالي تارة وفي السافل اخرى من غير اختلاف في حقيقة الاحياز يوضح
هذا الوجه التاسع ان الاحياز التي لا ريب في وجودها كالهوا والسطوحات
ونحوها قد يعلو عليها الحيوان ويعلو عليه اخرى ويكون تارة عن يمينه وتارة عن شماله مع ان
حقائقها في جميع هذه الاحوال سوا لم يتجدد لها باختلاف الحال في كونه عاليه وسافله
ومتيامنه ومتياسره صفة اصلا فاذا كانت الاحياز التي علم وجودها ولا يزال حكم الجهات
يختلف فيها بكونها عاليه وسافله ومتيامنه ومتياسره وهي مع ذلك لا يحدث فيها شي
من التغير فكيف يقال انه لولا كون الاحياز التي هي الفوق والتحت واليمين
واليسار مختلفة في الحقائق والماهيات والا لامتنع القول بانه يجب حصوله في جهة فوق

وقد يكون لمعنى في المضاف وقد يكون لمعنى في المضاف اليه وقد يكون لمعنى فيهما كالحب والقدرة ونحو ذلك

وما يوضح هذا

ومما يصح ذلك الوجه العاشر وهو ان راس الانسان يسوغ ان يكون مختصا بجهة فوق بالنسبة الى سائر بدنه ويده اليمنى يجب ان تكون مختصة بجهة اليمين ويده اليسرى يجب ان تكون مختصة بجهة اليسرى وصدره وبطنه يجب ان يختص كل واحد منهما بجهة امامه وظهره يجب ان يختص بجهة خلفه واسفل ورجله يجب ان يختص بجهة تحته ومع هذا الوجوب المعلوم بالاحساس ليس ذلك لاختلاف حقايق الجهات التي اختصت بها هذه الاعضاء لاختلاف صفاتها بل هذا الاختصاص لا يوثر في الجهات شيئا اصلا وانما الاختصاص لمعنى في الانسان نفسه لا لمعنى في الجهات الوجه الحادي عشر انه اذا قدر ان الحيز والجهة امر موجود مما يتمكن ويستقر فيه والذي يكون مختصا بالحيز والجهة يكون مفتقرا الى الحيز والجهة فان الشيء الذي يمكن حصوله في الحيز يستحيل عقلا حصوله لا مختصا بالجهة وذلك ان وجود موجود مستغن عن الله ممتنع فان كل ما سواه مفتقر اليه وهو خالق كل شيء وربه ومليكه وقوله ان المسمى بالحيز والجهة امر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه ماس سمول عام عدل الله فيه باحقر المخلوقات فان الاجسام الصغيرة من الهوام والحيوان كالحر والمدر والبعوضة ونحوها اذا كانت في مكان او حيز فلا ريب انها قد تكون محتاجة اليه وهو مستغن عنها لان قياس الله الحال لكل شيء الغني عن كل شيء الصمد الذي يفتقر اليه كل شيء بالمخلوقات الضعيفة المحتاجة عدل بالله رب العالمين ومن عدل به برب العالمين فانه في ضلال مبين وذلك ان اعظم الامكنة العرش وكل احد من المسلمين الذين يقولون انه مستو على العرش او مستقر او متمكن عليه والذين لا يقولون ذلك ان العرش مصمد الى الله والله غني عن العرش كما هو غني عن كل احد من سائر المخلوقات والعرش وحملة العرش وسائر المخلوقات هم محتاجون في الاثبات وفي النفي في اثبات مكانه تعالى بالحديث الذي رواه ابو داود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الشيطان قال وعزتك يا رب لا ابرح اغوي عبادك ما دامت ارواحهم في اجسادهم فقال الرب تعالى وعزتي وجلالي وارتفاع مكاني لا ازال اغفر لهم ما استغفروني وفي شعر حسان تعالى علوا فوق عرشك العلى وكان مكانك الله اعلى وارفعا فقوله ان الحيز والجهة امر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه بصيغة عامة ضربت مثلا في قياس سمول ليس معه فيه الا محض تمثيل الحال بالمخلوق الصغير الحقير وان كان من الممثل به ما هو محسوس الحقيقة وهو الجهة دائما يشركون بالله ويعدلون به ويضربون له الامثال باحقر المخلوقات بل بالمعدومات كما قدمنا التنبيه عليه غير مرة فلما راوا ان المشوي على الفلك او الداية او السرير يشبع عنه مكانه فالواجب ان يكون الله الصمد الذي يشبع عنه مكانه تشبيها له بهذا المخلوق العاجز الضعيف فلما راوا ان الحر والمدر والسحر

فالواردت الكائنات مشتهيه هذه المتخيلات في افتقاره الى ما هو مستغن عنه تعالى الله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا ثم يقال له في الوجه الثاني عشر ان كل ما سمي مكانا وحيزا وجهة
للانسان يكون مفتقرا اليه بل ولغير الانسان ايضا فمن قال ان المكان هو السطح الباطن من
الجسم الحاوي الملاقي للسطح الظاهر من المحوى كبطن القميص لمن لبسه كان كل جسم امكنه
ان يحاذي المكن كاحتياج القميص الى لابسه واستغنى صاحبه عنه وكذلك الحيز فان ما اراده به
حدود الشيء المتصله به التي تحوزه وهو جوانبه وملك يكون داخله عنه فلا يكون مستغنيا عنه
مع حاجته اليها وقد يراد به الشيء المنفصل عنه الذي يحيط به كالقميص المحيط وهذا قد يكون
مفتقرا الى الانسان كقميصه وقد يكون مستغنيا عنه وان كان مستغنيا عن الانسان فكل
الانسان محتاج الى حيز بعينه فليس الانسان مفتقرا الى حيز معين خارج عن ذاته بحال
بل وكذلك جميع الموجودات حيزها اما حدودها المحيطة بها وغايتها وهي منها فذلك لا يوصف
بالاستغناء عنها واما ما يحيط بها منفصلا عنها فليس في المخلوقات ما يحتاج الى حيز بعينه
واما الجهة فهي لا يكون جهة الا بالتوجه فهي مفتقرة في كونها جهة الى الموجود المتوجه لا يفتقر
الى جهة بعينها بحال وادا كانت المخلوقات لا تفتقر الى حيز موجود وجهة موجودة او مكان
موجود بعينه وان كان فيها ما يفتقر الى نوع ذلك على البدل وما سمي لها مكانا وتفتقر اليها
وكذلك ما سمي حيزا لها متصلا او منفصلا قد يكون مفتقرا اليها وكذلك الجهة مفتقرة اليها في
معنى كونها جهة كان دعوى امتناع المحسات الحيز مع اشتراكها المتعذر عنه في حق المخلوقات
ليس على الملاقاة دليل فدعوى باطلة فكيف تصح الحاق العلي عز كل ما سواه المفتقر اليه كل
ما سواه الوجه الثالث عشر قوله والشيء الذي يمكن حصوله في الحيز يستحيل عقلا حصوله
لا في الجهة يقال له الاجسام كلها حاصلة في الحيز كما ذكرته فنقول انه يستحيل عقلا حصول
كل جسم في غير جهة وجوده فهذا لا يقوله عاقل بل يعلم بديهة العقل ان كل جسم يمكن حصوله
في غير جهة وجوده منفصلة كما ان العالم حاصل في غير جهة وجوده وهو عالما عاقلا فما قال
انه كل جسم يجب ان يكون حاصلا في حيز وجودي منفصل عنه واذا كان كذلك كان قوله والشيء
الذي يمكن حصوله في الحيز يستحيل عقلا حصوله لا في جهة التي قد قدم انها وجودية قول معلوم
الفساد بديهة العقل مقض على مشاهده من العقلاء وهذا الشر مما يخفى على من تامله
وانما الرجل غلط او حالط في المقدمتين فانه قد سمع وعلم ان الحيز لا يكون الا متحيزا
فلا بد للجسم من حيز ثم سمي حيزه وقد قدمنا قبل هذا ان الجهة امر وجودي
فركب ان كل جسم يفتقر الى حيز وجودي منفصل عنه وهذا الغلط ناشئ من جهة
ما في لفظ الحيز والجهة من الاجمال والاشتراك فيأخذ احدهما بمعنى ويسميه بالاخر
ثم يأخذ من ذلك الاخر المعنى الاخر فيكون بمنزلة من [illegible] المشتري وقد
قارن زحل وهذا هو المشتري الذي اشترى العبد وقد قارن البائع فيكون البائع
هو زحل

هو رحل او يقول هذه التربا والتربا قد تكلم بها سهل وغلامها فيكون هذه التربا قد قارنها سهل ونحو وكل
قد المعلوم ان الجهة التي يظهر بها وجوده هي مستغنية عن الحاصل منها لكل الحيز الذي يحل
لكل جسم بوضع ذلك الوجه الرابع عشر وهو ان قال ان المسمى بالحيز والجهة
امر مستغن عن وجوده عما يتملى ويستقر فيه واما الذي يكون مختصا بالحيز والجهة
فانه يكون مفتقرا الى الحيز والجهة فان المسمى الذي يمكن حصوله في الحيز يستحيل عقلا حصوله
لا مختصا بالجهة وذلك يقتضي ان الشيء الذي يمكن حصوله في الحيز يستحيل عقلا حصوله في
غير حيز وجهة فيكون محتاجا الى الحيز والجهة وقد قررنا ان المسمى بالحيز والجهة امر
مستغن في وجوده عما يتملى ويستقر فيه فيكون الحيز والجهة مستغنيا عن المتحيز
المتوجه وذلك يقتضي ان المتحيزات باسرها مفتقرة الى احيازها واحيازها
التي يستحيل عقلا حصولها في غيرها مستغنية عنها ومن المعلوم لكل عاقل ان الحيز
الجسم امر قائم به محتاج اليه ليس هو مستغنيا عن الجسم وهذا هو الذي يستحيل عقلا
هو حصول المتحيز بدونه فانه يستحيل حصول متحيز بدون حيز وكل جسم متحيز
وحصول المتحيز بدون الحيز محال وهو مثل حصول الجسم او حصول المقدر بدون
التقدر او حصول الممتد بدون التميز واما كون المتحيز يستحيل عقلا حصوله في غير حيز
وذا هذا التحيز فالعقل يعلم خلاف ذلك ويعلم ان المتحيز لا يفتقر الى حيز وجهة غير هذا
التحيز الذي قام به فظهر انه ناقض ما يعلم بالعقل خلافه فان العقل يعلم افتقار التحيز الى التحيز
منفصل عنه بان يفتقر الى حيز هو نهايته التي يحيط به فقلب القضية وجعل الحيز المنفصل
الذي هو الجهة مستغنيا عن المتحيز والمتحيز يستحيل عقلا حصوله بدونه وظهر بطلان
المقدمتين بطلان المقدمة الاولى من الحجة وهو قوله لو كان مختصا بالحيز والجهة لكان
مفتقرا الى غيره ونتكلم على ابانيه فنقول الوجه الخامس عشر قولك لو كان
مختصا بالحيز والجهة لكان مفتقرا الى غيره لفظ مجمل قد تقدم الكلام على الغير
مره وهو ان لفظ الغير عند كثير من الصفاتية او اكثرهم منهم اصحابك هو ما جاز
مقارنة احدهما الاخر بزمان او مكان او وجود او ما جاز وجود احدهما
دون الاخر وعند كثير من نفاة الصفات ومثبتيها ما جاز العلم باحدهما دون
الاخر فما الذي يريد بلفظ الغير في قولك لو كان مختصا بالحيز والجهة لكان مفتقرا
الى غيره ان اردت به لكان مفتقرا الى ما يجوز وجوده دونه فهذا باطل فليس
في الموجودات ما يجوز وجوده دون الله وعلى هذا اليهودي يمتنع افتقار
الله الى غيره الغير الذي يجوز وجوده دونه كما يمتنع افتقاره الى
مسلمة لا استاع مثله ويمتنع وجوده من ذلك لا استاع ذلك فالغير والحاجة

وغايته الى ما يستغني عنه محال هذا اراد وجود ذلك الغير دونه وان اراد وجوده الله دون ذلك الغير فيكون المعنى انه مفتقر الى الغير الذي يجوز وجود الله دونه وهذا جمع بين النقيضين فانه اذا كان هو سبحانه موجودا دونه امكن مفتقرا اليه واذا كان مفتقرا اليه لم يكن هو سبحانه موجودا دونه فهول القايل انه مفتقر الى الغير الذي يوجد دونه مثل قوله مفتقر الى ما هو سبحانه وتعالى مستغن عنه وذلك مثل قول القايل يفتقر لا يفتقر ويسعى لا يسعى واذلك ان اراد بالغير ما يجوز مفارقته لله بزمان او مكان او وجود فالغير الذي هو من لوازم وجوده كالصفة الذاتية اللازمة له لا يفارقه في زمان ولا مكان وقد ذكرنا ان الغير الوجودي مراده حد الشي المغاير الذي يجوز وبراده شي منفصل عنه يجوز وجود الله سبحانه ليس هو بل ولا غيره من المخلوقات مفتقرا الى الغير وجودي بالمعنى الثاني واما الغير الوجودي بالمعنى الاول وهنا لا يجوز ان يفارق الغير لا في زمان ولا في مكان ولا وجود الا اذا فرق ذلك الغير وحينئذ فالمحال هو اياه مع ان الله سبحانه صمد لا يجوز عليه التعرف والانقسام فان اراد بالغير هذا المعنى كان التقدير لو كان محصنا بالحيز والجهة لكان مفتقرا الى وجوده الى ما هو لازم لذاته لا يجوز مفارقته له وهذا انفصاله عنه وهذا احد جمع الصفات الذاتية فيكون المعنى كما لو قيل لو كان له صفة ذاتية لكان مفتقرا اليها افتقار الموصوف الى الصفة وهذا من شبه نفاة الصفات التي يبطلها هذا الموسس نفسه كما تقدم الكلام عليه وهذا احد الوجوه التي ذكرها في نفاة الصفات في نهاية سؤال الثالث ان عالمية الله وقادريته لو كانت لاجل صفات قايمة به لكان المارى محتاجا الى تلك الصفات لكن الحاجة على الله محال فيكون بالصفات ذاته بالصفات فعوله لو كان مختصا بالحيز والجهة لكان مفتقرا في وجوده الى ذلك مثل هذه سوء الافهام ان الحيز الذي يلزم المحيز هو امر لازم له ليس شيا منفصلا عنه وان المحيز لا يفتقر الى حيز موجود منفصل عنه بضرورة العقل والحس واما في العقل وقد تقدم الكلام على مثل هذه الحجج عند من وهي مثل قولهم تستلزم السلب واللزم للواحد لا يفتقر الى صفات وفعال هو قولهم يلزم من اثبات الصفات وقوع اللزم في الجملة الالهية فيكون تلك الجملة ممكنة فلما ان عينتم به احتياج تلك الجملة الى شي خارجي فلا يلزم من اثبات الصفات ان عينتم به احتياج تلك الصفات الى الذات الواحدة لذاتها وان عينتم به توقف الصفات المخصوصة في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة فذلك مما لم يدع احد فارق العقل قال واما فعند الاضافات صفات وجوده في الخارج فليس ما الذي سموناه ونحن وبينا ان في الصور المرتسمة في اذهاننا من المعقولات ما الزمونا ونحن وبينا ان عن هذه الامور انتفت عنه بهذا الاصطلاح فلا يصح ان يقال هو يفتقر

واما ان اراد بالغيرين ما يجوز العلم باحدهما دون الاخر فنقول ثبوت هذه المعاني في
حق الله تعالى متفق عليه بين العقلا معلوم بضرورة العقل فلا بد منه في كل موجود
فانه يعلم شي ثم يعلم شي اخر فان كان ثبوت هذه الامور مستلزم حاجة الله الى الغير
فهذا اللازم على كل تقدير ولكل العقلا وحينئذ فلا يكون محذورا بهذا التفسير
فظهر ان قوله لكان مفتقرا في وجوده الى الغير اما منع الملازمة او منع انتفا
اللازم وذلك بسبب اشتراك لفظ الغير بضرورة العقل واتفاق العقلا فان
الغير ان عني به ما يجوز مفارقته في وجود او زمان او مكان منعت المقدمة
الاولى وهو قوله لكان مفتقرا الى غيره فان الحيز الوجودي الذي يلزمه ليس مما
يجوز مفارقته له وان عني بالغير ما يجوز العلم باحدهما دون الاخر فثبوت هذا
في حق الله معلوم بالضرورة العقل واتفاق العقلا وان كان فيهم من لا يسميه غير
فالمقصود هنا المعنى دون الالفاظ فتكون المقدمة الثانية باطلة بضرورة العقل
واتفاق العقلا الوجه السادس عشر يقال له ما تعني بقولك لكان مفتقرا
في وجوده الى الغير فان الافتقار المعروف عند الاطلاق ان يكون الشي محتاجا الى ما
هو مستغن عنه كافتقار العبد الى الله واما الشيان اللذان لا يوجد احدهما
الا مع الاخر كالموصوف وصفته اللازمة له او المقدرة وقدرة اللازم له وكالامور
المتضايفة مثل الابوة والبنوة والعلو والسفل ونحو ذلك فهذه الامور لا
توصف بافتقار احدهما الى الاخر دون العكس لكن اذا قيل كل منهما مفتقر
الى الاخر كان بمنزلة قول القائل الشي مفتقر الى نفسه والمعنى ان احدهما
لا يوجد الا مع الاخر كما ان الشي لا يكون موجودا الا بنفسه والمعنى ان احدهما
فاذا كان مخلوقا كان الفاعل له لنفسه والفاعل لاحدهما هو الفاعل للاخر
واذا كان ذلك هو الخالق لم يكن سبحانه مفتقرا الى غير ذاته وانما المعنى انه واجب
الوجود بنفسه ووجوده لازم لزوما لا يمكن عدمه واحد هذه الامور لازم
للاخر لزوما يمكن معه عدمه واذا كان هذا المعنى هو الذي يمكن ان يراد به بلفظ
الافتقار هنا فيكون المعنى لو كان له صفة ذاتية لازمة له او لو كان له تحيز لازم لكان
ملازما له لا ينفك عنه وحينئذ فيتخذ اللازم والملزوم ويكون هذا من باب
تحصيل الحاصل كما لو قيل لو كان واجبا بنفسه لكان مفتقرا الى نفسه والمعنى ان
نفسه لازمة لنفسه لزوما لا يمكن عدمه فانما يغلط الاذهان هنا وتحصل الشبهة
عند كثير من الناس والوهم في قلوبهم لما في لفظ الافتقار الى الغير من المحذور
وهولا عمدوا الى هذا اللفظ فاستعملوه في غير المعنى المعروف في اللغة

وسموا لزوم صفاته له افتقارًا الى الغير فلما عبروا عن المعاني الصحيحة بل المعاني التي يعلم
بضرورة العقل ثبوتها في نفس الامر بل لا يستريب في ثبوتها احد من العقلا ما دام
عاقلا عبروا عنها بالعبارات المشتركة المجملة التي قد تستعمل في معاني فاسدة يجب تنزيه
الباري سبحانه وتعالى عنها كان هذا الاشتراك مما اشتركوا فيه بين الله وبين خلقهم وهو من
نوع شركهم وعدلهم بالله حيث اشركوا بين المعاني الواجبة لله والممتنعة عليه في لفظ
واحد ثم بقوا انه ما يجب لله وكانوا مشركين معطلين في اللفظ كما كانوا مشركين معطلين في
المعاني كما تقدم التنبيه على ذلك غير مرة بمنزلة من سمى رحمان اليمامة الرحمن وجعل يقول
للناس انا كافر بالرحمن يوهمهم انه رحمان اليمامة وهو كافر بالرحمن الذي على العرش او بمنزلة من
سمى الاوثان الالهة والاله وجعل يقول للمؤمنين قد عبدت الاله ودعوت الاله وانما
يعني به الوثن او بمنزلة الله اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى وهو يعني الكفر بالله فهذا
المثل نظير ما فعلوه من تسميته لما اثبته الله لنفسه باسمائه واياته باسما باطلة من المفتقر
والغير ونحو ذلك ثم جعل يقول تنزه الله تعالى عن ان يكون مفتقرا الى الغير وهو مثل
من يسمي نبيه محمدا مذمما ثم يقول العنوا مذمما وهو صلى الله عليه محمد وليس بمذمم والله سبحانه
الغني بما له من الاسما والصفات وليس بمفتقر الى غيره بوجه من الوجوه وان سموه هم
مفتقر الى غيره اذا اثبتت له هذه الصفات كما سمى المشركون محمدا مذمما لما دعاهم
الى توحيد الله وعبادته وهذا حال فريق ممن خالف سلطان الله الذي بعث به رسله
وسمى سبحانه الاسما بما يستحقه من الاسما من اهل الكفر والبدع التي تشتمل على ما
هو من الايمان وما هو من الكفر فانهم يسمون الاشيا باسما تتضمن حمدا وذما
ونفيا واثباتا وتلك الاسما سموها هم واباؤهم ما انزل الله بها من سلطان وذلك مثل
تسمية الكفار النبي صلى الله عليه شاعرا وساحرا وكاهنا ومجنونا وذلك لنوع شبهة
قد ازاحها بما اظهره من البينات فلما راوا القران كلاما موزونا شبهوه بالشعر الموزون
وراوا الرسول مخبرا بالغيوب عن روح ينزل اليه بها فشبهوه بالكاهن الذي يخبر
بكلمة فيكذب فيها مائة كذبة عن روح شيطاني ينزل عليه بها وراوه يزيل ما في النفوس
من الاعتقادات الفاسدة والارادات الفاسدة الى الصحيح التي فطر الله عليه فشبهوه
بالساحر الذي يغير الامر في ادراكاتهم وحركاتهم حتى يعتقدوا الشي بخلاف
ما هو عليه ويحبوا ما ابغضوه ويبغضوا ما احبوه وراوه قد اتى بما يخالف عاداتهم الفاسدة
وما قدمونه عليه شبهوه بالمجنون الذي يخرج عما يعرف في العقل وما يذم عليه
وكذلك يسمي اهل البدع لمن سبيله الذين قال فيهم قد هذه سبيلي ادعوا
الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني وسبحان الله وما انا من المشركين باسما باطلة كتسمية الرافضة
لهم

لهم ناصبة مع محبتهم اهل البيت وموالاتهم تشبيها لهم بمن يبغضهم ويعاديهم لاعتقادهم ان
لا ولاية لهم الا بالبراءة من الصحابة وزعموا انهم كانوا يعادونهم وكتسمية القدرية لهم مجبرة
مع كونهم يعتقدون ان العبد فاعل حقيقة وله ارادة وقدرة تشبيها بمن يسلب
العبد الفعل ويجعله كالجمادات التي لا ارادة لها لما اعتقدوا ان الله خالق كل شي وهو
خالق العبد وصفاته وافعاله وكذلك تسمية الجهمية لهم مشبهة مع كونهم يعتقدون
ان الله ليس كمثله شي وهو السميع في صفة من صفاته اصلا تشبيها لهم بالممثلة الذين
يجعلون الله من جنس المخلوقات لما اعتقدوا ان الله موصوف بصفات الاثبات التي
جات بها النبوات واما في الذم فكتشبيه الكفار اصنامهم الالهة وتسميتها اللات والعزى
ومناة الثالثة الاخرى وما في ذلك لها من معنى الهية والعزة والتقدير وكذلك تسمية
اهل البدع لانفسهم باسما لا يستحقونها كما تسمي الخوارج انفسهم المومنين دون بقية اهل
اهل القبلة ويسمون دارهم دار الهجرة وكذلك الرافضة تسمي اهلها المومنين واولياء الله
دون بقية اهل القبلة وكذلك الجهمية ونحوها يسمون انفسهم الموحدين ويسمون نفي
الصفات توحيد الله وتسمي المعتزلة كذلك توحيدا وتسمي التكذيب بالقدر عدلا
وتسمي القتال في الفتنة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكذلك تسمية الصابئة لعلومهم
او اعمالهم الحكمة او الحكمة الحقيقية او المعارف اليقينية مع ان فيها من الجهل والشبه والضلال
ما لا يحصيه الا ذو الجلال وكذلك تسمية الاتحادية انفسهم اهل الله وخاصة الله والمحققين
وهم من اعظم الناس عداوة لله وابعد الناس عن التحقيق وما من اسم من هذه الاسما
الباطلة في الحمد والذم الا ولا بد لاصحابه من شبهة يشتبه فيها الشي بغيره بل قد يفعل
المبطلون اعظم من ذلك كتسمية بعض الزنادقة المتفقرة المسجد اسطبل البطالين
وهذا كثير في من يسمي الحق باسم الباطل والباطل باسم الحق وتلك كلها اسما سموها هم
واباهم ما انزل الله بها من سلطان وانما فعلوها لنوع من الشبه التي هي قياس فاسد
الجهمية وقياسهم انه لو كان لله صفات لازمة لكان مفتقرا الى غيره فسموا لاجل ما
هو به مستحق الحمد والثنا والمجد وهو الغني الصمد سموه لاجل ذلك مفتقرا الى الغير
وهذا منهم باطل ما انزل الله 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 ممكنا في ذاته وذلك في واجب الوجود لذاته محال يقال له
اذا كان الشي مفتقرا الى شي اخر مستغن عنه فانه يكون بحيث يلزم من عدم
ذلك الثاني عدم الاول اذ لا وجود للاول الا بالثاني وما كان كذلك فانه ممكن لذاته لكن اذا كان الثاني

عن مستغن عن الاول بل كان الثاني مفتقرا الى الاول بحيث يلزم من عدم الاول عدمه لم يمكن
ان يجعل الاول ممكنا لافتقاره الى الثاني باولى من ان يجعل الثاني ممكنا لافتقاره الى الاول وحينئذ
يجب دخولهما جميعا في وجوب الوجود اذا ثبت ان كلا منهما حاجته الى الاخر لحاجة الاخر اليه
فكيف والموصوف هنا المستلزم للصفة وذلك وذلك يظهر بالوجه الثامن عشر وهو انه قد
عرف ان الغير هنا لا يعني الغير المنفصل عنه بل ما يغاير في العلم وان الافتقار المراد به
التلازم فيكون المعنى ان الموصوف مستلزم لصفته ومعنى افتقاره اليها انه لا يكون له حقيقة او
لا يكون على ما هو عليه الا بها وانه يلزم من عدمها عدمه لكن تلك الصفة ايضا يلزم من عدم
الموصوف عدمها ولا حقيقة لها ولا وجود الا بالموصوف ولكونها مستلزم الموصوف
وهو افتقارها الى الموصوف ابلغ من كون الموصوف مستلزما لها واذا كان كذلك كان
الموصوف واجبا للوجود ولم يكن يفتقر الى شيء منفصل عنه ولكن معنى حاجته استلزامه
للصفة التي هي مستلزمة له وهذا حق وهو غير مناف لوجوب الوجود بل لا يكون وجود
واجب ولا غير واجب الا كذلك الوجه التاسع عشر انه لو فرض ان ذاته مستلزمة
لشيء منفصل عنه من حيز او غيره لكان بحيث يلزم من عدم ذلك اللازم لذاته المنفصل
عنه عدم الملزوم الذي هو ذاته ثم لم يقل احد من الخلائق بان رب العالمين مفتقر لاجل
ذلك الى ما يكون عنه ولا على قول القائل بالتعليل والتوكيد الذين منهم خرج التكلم بواجب
الوجود فانهم يقولون انه علة تامة تستلزم 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 امر مركب من الاجزاء والابعاض لانه يمكن
تقديره بالذراع والشبر وما كان كذلك كان مفتقرا الى غيره ممكنا لذاته فالمفتقر اليه
اولى ان يكون ممكنا يقال له قد تقدم ان الحيز الوجودي الذي يقال ان ذات الله مستلزمة
له ليس هو شيئا منفصلا عنه حتى يقال انه مركب من الاجزاء والابعاض ام ليس بمركب
وهذا الوجه انما هو اقامة دليل على حيز وجودي منفصل عن الله تعالى مثل العرش
والمنازعون له يقولون ان ذات الله مستلزمة ~~ليس هو شيء منفصلا عنه حتى يقال~~
~~انه مركب من الاجزاء والابعاض~~ لوجود حيز وجودي منفصل عنه وانما قد
يقول من يقول منهم انه يكون على العرش في ظلل من الغمام او كان قبل ان يخلق
العرش في عماء وهو السحاب الرقيق لكن لم يقولون ان ذلك لازم له بل هو من الامور
الجائزة عليه فلا يكون مفتقرا اليه الوجه الحادي والعشرون انه اذا قال قائل انه لا بد من حيز

وجودي

انما ذكره من تقديره

وجودي غير ذاته لعمامه او غيره او الخلا عند من يتخيل انه موجود فانه قد يقول لا نسلم
ومساحته يدل على امكانه فان هذا هو الادلة الدالة على ان مكان ذوات المقدار وقد تقدم
بيان بطلانه وانه لم يقم على ذلك حجة لما ذكروا اولية على ان كل متحيز وكل جسم فهو ممكن الوجه
الثاني والعشرون انه اذا قدر ان ذلك ممكن لذاته فانه لا يكون الا مفتقرا الى الله لان كل ما
سواه مفتقر اليه وغايته ان يكون حقيقة الرب مستلزمة له ويكون افتقاره اليه كما يقال
من افتقار الموصوف الى صفته او اكثر ما يقال انه مفتقر اليه كافتقار العلة الى معلولها
الذي مفتقر اليها يعني ان العلة لا يكون موجودة الا بوجود معلولها ومعلولها هو مفتقر
اليها فجعل العلة الموجبة بنفسها مفتقرة الى معلولها حاصله ان وجوده لا يكون الا مع
وجوده وهذا لا يوجب ان يكون واجب الوجود ممكنا الوجه الثالث والعشرون
قوله والمفتقر الى الممكن بذاته اولى ان يكون ممكنا بذاته فقال اذا كان معنى الفقر ما
يعود اليه حاصل كلامك وان معناه ان الواجب بنفسه مستلزم لوجود ما
هو ممكن بذاته وهو الواجب لذلك الممكن وهو مع حاجته اليه هو الموجب
~~ان يكون محتاجا الى ما هو مستغن عنه~~ فيكون حقيقة الامر ان الواجب بنفسه
اوجب او اوجد ما يحتاج اليه وهذا لا يوجب ان يكون محتاجا الى ما هو مستغن عنه
ولا ان يكون ممكنا بل لا يوجب حاجته الى ما هو غيره لارادته هي الموجبة لكل ما يحتاج
اليه فلا حاجة به الى غيره بحال هذا مع تسميتنا هذه المعاني حاجة وافتقارا على ما
زعمته ولكن لو كان محتاجا الى ممكن مستغن عنه بوجه من الوجوه كان فيه
امكان اما اذا كان ذلك الامر محتاجا اليه من كل وجه غير مستغن عنه فالحاجة
الى ما لا يقوم الا بنفسه كالحاجة الى نفسه وذلك لا ينافي وجوبه بنفسه بل حقيقة
الواجب بنفسه ان لا يستغني عن نفسه ولا يكون الا بنفسه سميت ذلك فقرا الى نفسه
او لم تسمه وهذه الحجة لامور قد تقدم الكلام عليها فلهذا نختصر الكلام عليها هاهنا الوجه
الرابع والعشرون قوله في الثالث لو كان الباري ازلا وابدا مختصا بالحيز والجهة لكان
الحيز والجهة موجودين في الازل فيلزم اثبات قديم غير الله وذلك محال باجماع المسلمين
يقال له هؤلاء اذا قالوا بانه مختص بحيز وجودي ازلا وابدا فليس ذلك عندهم شيئا
خارجا عن مسمى الله كما ان الحيز الذي هو نهايات المتحيز وحدوده الداخلة فيه
ليس خارجا عنه بل هو منه وعلى هذا التقدير فيكون اثباتهم لقدم هذا الحيز
كاثبات سائر الصفاتية للصفات القديمة من علمه وقدرته وحياته لا فرق بين
تحيزه وبين قيامه بنفسه وحياته وسائر صفاته اللازمة والحيز مثل الحياة والعلم
بل ابلغ منه في لزومه للذات كما انه كذلك في سائر المتحيزات فالحيز الذي هو داخل
في المتحيز الذي هو حدوده وجوانبه ونواحيه ونهاياته ابلغ في لزومه لذاته من بعض الصفات كالسمع والبصر

لزوم

والقدرة وغير ذلك ثم ان هذه الحجة التي ذكرها من لوازم اثبات قديم غير الله تعالى
مشهورة من حجج النفاة للصفات وقد ذكرها هو في نهايته فقال في حجتهم الرابع
الصفات القديمة لا بد وان تكون مساوية للذات القديمة في القدم وذلك يقتضي
تماثلهما واجاب عن ذلك باجوبة صحيحة بين فيها ان الاشتراك في القدم لا يقتضي
الاشتراك في الحقيقة ولا يستحيل ان يكون للذات صفات قديمة لكن هذا الموضع
لا يحتاج الى ذلك فانه احتج على نفي قديم غير الله باجماع المسلمين فيكون الجواب في الوجه
الخامس والعشرين وهو ان المسلمين لم يجمعوا على انه ليس لله صفة قديمة بل عامة اهل القبلة
على اثبات ذلك وليس اجمعوا على انه ليس فيما هو خارج عن مسمى الله وهو الامور المخلوقة شيء قديم
فاين هذا من هذا فهذا الاجماع انما يلزم لو قيل ان هناك خيرا وجوديا خارجا عن مسمى الله تعالى
يختص به ازلا وابدا الوجه السادس والعشرون ان احتجاجك في هذا بالاجماع لا يصح فانك
قد حكيت نزاع المسلمين في ان الباري هل هو متحيز ومختص بحيز وجهة وقررت
ان الحيز امر وجودي وبذلك ابطلت المنازع لك فيكون قد حكيت نزاع المسلمين في ان
الباري هل هو متحيز ومختص بحيز وجهة وقررت ان الحيز امر وجودي فيكون قد
حكيت نزاع المسلمين في ثبوت حيز قديم مع الله بل قد يقال حكيت اختلافهم في ثبوت
حيز قديم وجودي غير الله واذا حكيت اختلافهم في ذلك لم يجز ان تحكي اجماعهم على
نفي قديم غير الله تعالى وتقرير هذا في الوجه السابع والعشرين ان يقال هذه الحجة
من اولها مبنية على ان الحيز امر وجودي وبذلك ابطلت المنازع لك في ان الباري متحيز فلا
يخلو اما ان يكون الحيز وجوديا ام لا فان كان الحيز وجوديا فقد ثبت تنازع الامة في
ثبوت قديم غير الله معه لان النزاع في تحيزه معلوم مشهور وانت انما قصدت الرد
على المخالف في ذلك وان لم يكن الحيز وجوديا بطلت الحجة من اصلها وعلى التقديرين
لا يصح ان تحتج بالاجماع على نفي قديم غير الله تعالى مع حكايتك الخلاف في ان الله متحيز وقيامك
الحجة على ان الحيز امر وجودي بل ان كان ما ذكرته من النزاع نقلا صحيحا وما ذكرته من
~~الحجة صحيحة فقد ثبت ان في الامة من يقول بثبوت قديم غير الله تعالى وان لم يكن صحيحا~~
وما ذكرته من الحجة صحيحة فقد ثبت ان في الامة من يقول بثبوت قديم غير الله وان
لم يكن صحيحا بطل الاستدلال من اوله الوجه الثامن والعشرون ان هذا اللفظ
بعينه لا ينقل عن سلف الامة حتى يحتج بمضمون اللفظ ولكن لما علم من مذهب الامة ان الله
خالق كل شيء وان العالم محدث ذكر هذا اللفظ نقلا لمذهبهم بالمعنى واذا كان كذلك
لم يكن هذا مساويا لموارد النزاع بين الامة الوجه التاسع والعشرون انه اورد
من جهة المنازع انه لا يعني بكونه مختصا بالحيز والجهة الا انه مباينا عن العالم منفردا عنه ممتازا
عنه

عنه وكونه كذلك لا يقتضي وجودا اخر سوى ذات الله تعالى فبطل قولكم لو كان في الجهة
لكان مفتقرا الى الغير وهذا كلام جيد قوي كما قد بيناه في ما مضى ان الحيز لا خلاف بين الناس
انه قد يراد به ما ليس بخارج عن مسمى الذات وان هولاء المنازعين له يقولون ان مع الباري
موجودا هو داخل في مسمى نفسه او موجودا مستغنيا عنه فضلا عن ان يكون الرب
مفتقرا اليه بل كلما سواه فانه محتاج اليه وقد قرر لهم ذلك بالعالم فقال والذي يدل على صحة
ما ذكرنا ان العالم لا نزاع في انه مختص بالحيز والجهة وكونه مختصا بالحيز والجهة لا معنى له الا
كون البعض منفردا عن البعض ممتازا عنه واذا عقلنا هذا المعنى ههنا فلم لا يجوز
مثله في كون الباري مختصا بالحيز والجهة وهذا كلام شديد وهو قياس من باب الاولى
ومثل هذا القياس يستعمل في حق الله تعالى وكذلك ورد به الكتاب والسنة واستعمله سلف
الامة وايمتها كقوله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركا
فيما رزقناكم فانتم فيه سوا تخافونه كخيفتكم انفسكم الاية وقوله الكم البنات ولهم البنون وقوله
اصطفى البنات على البنين وقوله واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم
يتوارى من القوم من سو ما بشر به ايمسكه على هون ام يدسه في التراب الا ساء ما
يحكمون للذين لا يومنون بالاخرة مثل السو ولله المثل الاعلى وهو العزيز الحكيم وقوله
ويجعلون لله ما يكرهون وتصف السنتهم الكذب ان لهم الحسنى لا جرم ان لهم النار
وانهم مفرطون فان الله اخبر انهم اذا لم يرضوا لانفسهم ان يكون مملوك احدهم شريكه
ولم يرضوا لانفسهم ان يكون لهم البنات فربهم احق واولى بان ينزهوه عما لا يرضوه
لانفسهم للعلم بانه احق منهم بالتنزيه عما هو عيب ونقص عندهم وهذا كما يقوله المسلم
للنصراني كيف ينزه الشريك عن ان يكون له ولد وانت تقول ان لله ولدا وكذلك هنا
هو ينزه العالم المتحيز ان يكون مفتقرا الى شي موجود ولا ينزه الرب المعبود اذا كان
فوق العرش ان يكون مفتقرا الى شي موجود والخالق احق بالمعنى من المخلوق فتنزيهه
عن الشريك والولد والحاجة كل ذلك واجب له فاذا نزه بعض الموجودات عن شي
من ذلك كان تنزيه الباري عنه اولى واحرى ولم يجب عن هذا القياس والمثل الذي
ضربوه له بالعالم بجواب صحيح بل قال قوله الاجسام حاصلة في الاحياز فنقول غاية ما
في هذا الباب ان يقال الاجسام تحتاج الى شي اخر وهذا غير ممتنع فظهر
الفرق فيقال له انت وجميع الخلق يسلمون ان كون العالم في حيز وجهة لا يستلزم
احتياجه الى حيز موجود مستغن عن العالم فان هذا لم يقله عاقل فانه يستلزم
التسلسل واذا كان قد علم بالعقل والاتفاق ان العالم يستغني في تحيزه عن
حيز موجود خارج عنه فخالق العالم اولى ان يكون مستغنيا عن ذلك
ومن قال انه في تحيزه يكون مفتقرا الى شي موجود خارجا عنه فلم يكفه انه عدله بالمخلوق

بل فضل المخلوق بالاستغنا عليه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا واما قوله ايضا
في الجواب قد بينا بالبراهين القاطعة ان الاحياز اشيا موجوده فلا يبقى في صحتها شك
فيقال له قد تبين ان هذه من اضعف الشبه مع انك مبطل لها كما تقدم ثم ما ذكرته في نهايتك
في ذلك منقوض عليك في العالم فما كان جوابك فيه كان جواب منازعك هنا فانك ضربت
لله امثالا اوجبت فيها انه محتاج مع وصفك لمن هو دونه بالغنى عما جعلته محتاجا
اليه ويكفيك ضلالا انك لو اشركت بالله وجعلته مثل المخلوقات لنجوت من هذا الضلال
الذي اوجبت فيه حاجة رب العالمين الى غيره اذا كان فوق العالم بل هذه الحال التي
سلكتها اسوا من حال المشركين في هذا المقام حيث اغنيت المخلوق عما اوجب الله الخالق
الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش ومثله في هذه المناظرة كما
وقع بين اثنين واحد من المثبتة الذين ثبتهم الله بالقول الثابت واخر من النفاة قال النافي المثبت
اذا قلتم ان الله فوق العالم او فوق العرش لزم ان يكون محتاجا الى العرش او يكون محمولا
له محتاجا اليه كما اذا كان احدنا على السطح فقال له المثبت السما فوق الارض وليست محتاجة
اليها وكذلك العرش فوق السموات وليس محتاجا اليها فاذا كان كثير من الامور العالية فوق
غيرها ليس محتاجا اليها فكيف يجب ان يكون خالق الخلق الغني الصمد محتاجا الى ما هو عال
عليه وهو فوقه انه هو خالقه وربه وربه وملائكته وذلك المخلوق بعض مخلوقاته مفتقر في
كل اموره اليه فاذا كان المخلوق اذا علا على كل شي غني عنه لم يجب ان يكون محتاجا اليه فكيف
يجب على الرب اذا علا على كل شي من مخلوقاته وذلك الشي مفتقر اليه ان يكون الله محتاجا
اليه الوجه الثلثون انه قال في الاعتراض لا معنى لكونه مختصا بالحيز والجهة
الا كونه مباينا عن العالم منفردا عنه ممتازا عنه وكونه كذلك لا يقتضي وجود امر
اخر سوى ذات الله تعالى فيقال في الجواب اما قوله المراد من كونه مختصا بالحيز والجهة كونه
تعالى منفردا عن العالم او ممتازا عنه او باينا عنه قلنا هذه الالفاظ كلها مجملة فان الانفراد
والامتياز والمباينة قد تذكر ويراد بها المخالفة في الحقيقة والماهية وذلك مما لا نزاع فيه
ولكنه لا يقتضي الجهة والدليل على ذلك هو ان حقيقة ذات الله تعالى مخالفة لحقيقة الحيز
والجهة وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجهة فان امتياز ذات الله عن الجهة لا يكون بجهة
اخرى والا لزم التسلسل فيقال له هذا الذي ذكرته ليس دليلا على ان المخالفة في الحقيقة
والماهية لا تقتضي الجهة فان قولك ان حقيقة ذات الله تعالى لمخالفة لحقيقة الحيز والجهة
وليس ذلك بالجهة انما يكون حجة لو ثبت ان الحيز والجهة امر وجودي فان الكلام هنا انما
هو في الامتياز والمباينة التي من الامور الموجودة لا بين الموجود والمعدوم فان
المعدوم ليس بشي في الخارج حتى يحتاج الى التمييز بينه وبين غيره وليس له حقيقة وماهية حتى يميز بينه وبين غيره

ولو

ولو فرض انه يحتاج الى التميز بينه وبين غيره فالكلام هنا هو في المباينة التي بين موجود وهو
المباينة بين الله وبين العالم واذا كان كذلك كان احتياجه بالمباينة التي بين الله وبين الجهة
على المباينة بين الموجودين يكون بالحقيقة لا بالجهة انما يصح اذا كانت الجهة امرا موجودا
وهذا هو محل النزاع الذي يدعيه فيه المنازع على ان الجهة المضافة الى الله تعالى ليست امرا
موجودا فانه لا معنى لكون الباري في الجهة الا كونه مباينا للعالم ممتازا عنه منفردا وهو لا
يقتضي وجود امر سوى ذات الله فاذا احتج على ان المباينة التي بين الله تعالى وبين العالم
انما هي بالحقيقة ومباينة الشيء بالحقيقة لا يقتضي الجهة كمباينة الرب للجهة كان قد سلم ان الجهة
امر موجود في هذا الجواب وهذه مصادرة على المطلوب حيث جعل الشيء مقدمة في
اثبات نفسه والمنازع يقول لا اسلم ان الجهة امر موجود حتى يقال انه تعالى مباين
لشيء موجود بغير جهة فان النزاع انما وقع في وجودها وهذا الاول المسلة فكيف يصح ان يجعل وجوده
بدليل يصح فيه بوجوده وهذا ظاهر لا يخفى على من تدبر وتطهر انه لم يذكر الجهة على ان المخالف
بالحقيقة لا تقتضي الجهة الوجه الحادي والثلاثون ان يقال المعلوم من المباينة
والامتياز بالحقيقة والماهية لا تخلو عن الجهة وذلك انه اما ان يكون بين جوهرين وجسمين
وما يقوم بهما وكل منهما مباين للاخر بالجهة واما ان يكون بين عرضين بين جوهر واحد وبين
واحد كطعمه ولونه وريحه وهذان الموضعان لا تخلو الامر فيهما عن الجهة ايضا فان
وعلمه وقدرته او بين العينين وبين صفاتها واعراضها كالتمييز بين الجسم وبين طعمه ولونه
وهذان الموضعان لا تخلو الامر عن الجهة ايضا فان الجوهر هو الذي يحيز بنفسه بخلاف
العرض الذي فيه فانه قايم في الحيز تبعا لغيره واما الصفتان والعرضان فهما ايضا
قايمان بمحل وان كان احدهما لا يتميز عن الاخر بمحله وليس في الاشياء الموجودة الى تعالى
تباينها وتمايزها ما تخلو عن الجهة والحيز فان قيل واحد العرضين مباين للاخر بنفسه
مع اتفاق محلهما فيقال الوجه الثاني والثلاثون وهو ان كل شيئين قايمين بانفسهما لا
يباين احدهما الاخر الا بالجهة وذلك ان الموجودات كلها الواجب والممكن اما قايم بنفسه
واما قايم بغيره فانه تبع في الوجود للقايم بنفسه يوضح ذلك ان القايم بغيره هو المحتاج
الى محل وحكاك وانما يحتاج القايم بغيره لاحد امرين اما احدهما بالاشتراط الحياة
وهي قسمان احدهما الالوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق الا فهذه
لا يتميز فيها الا بالجهة والحيز وان كان تبعا للمحل فلا فرق بين الحركة والسكون وبين
بين الاجتماع والافتراق الا بالحيز والجهة فان الحركة انتقال في حيز بعد حيز والسكون
دوام في حيز واحد والاجتماع يكون تبعا في الحيز والافتراق يكون تبعا

والثاني الطعوم والالوان والروايح وهذه هي الصفات بهذه الامور لا تدرك بشي واحد
بل تتميز بحواس مختلفة فالذي يتميز به هذا غير الذي يتميز به هذا فحقايقها لا تظهر
الا بادراكها وادراكها من اجناس في اجياز متباينة فامتياز الاجياز التي لادراكاتها
تقوم مقام امتياز اجيازها والقسم الثاني ما يشترط له الحياة كالعلم والقدرة والسمع والبصر
فهذه ايضا متباينة قد تحصل بين محالها التباين وقد تحصل بين اثارها من تباين المحال
ما يقوم مقام تباين محالها وقد يقال هذه الاعراض كلها معروضة الاضافة الى الغير
وذلك الغير الذي مضافة اليه متباين بجهته فهي متباينة بالاضافة الى ما تتباين جهته وظهر
انه ليس في الوجودات ما يباين غيره بمجرد حقيقته المجردة عن الجهة من كل وجه بل لا
بد من شي يظهر يحصل به الوجه الثاني والثلاثون ان يقال لا نسلم انه اذا قيل هذا مباين
لهذا او ممتاز عنه او منفرد عنه فانه لا يراد به الا ان حقيقته ليست مثل حقيقته بل المراد
بذلك ان هذا في ناحية عن هذا وانه منفصل عنه بحيث يكون حيزه غير حيزه هذا هو المعروف
من هذا واما الاختلاف في الحقيقة فمعناه عدم المماثلة فان الحقايق اما مختلفة واما متماثلة
ومن المعلوم انه اذا قيل ان الله مباين للعالم او ممتاز عنه او منفرد عنه لم يرد به ان الله ليس مثل العالم وهذا
كما قيل لابن المبارك بماذا نعرف ربنا قال بانه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه فهذه
المباينة لا يراد بها عدم المماثلة بل يراد بها انه منفصل عنه وتصور ذلك بديهي ظاهر وما يعلم
في المواضع التي يستعمل فيها لفظ مباينة الشي لغيره وامتيازه عنه وانفراده عنه الا ويكون
ذلك مع انفصال احدهما عن الاخر حتى اذا ضمن ذلك المعاضلة وعدم المماثلة مثل ان يقال هذا
متميز عن هذا بكذا وكذا وهذا منفرد عن اقرانه بكذا وكذا ففي هذه المواضع كلها توجد
معنى الانفصال والتمييز بالحيز والجهة ودليل ذلك انه لا نعرف ان يقال اللون منفرد عن
الطعم ومباين له مع ان احدهما ليس مثل الاخر فعلم ان المخالفة التي مضمونها عدم المماثلة
فهي متضمنة الانفصال الوجه الثالث والثلاثون ان يقال المختلفان في الحقيقة هما
اللذان لا يتماثلان فالمماثلة ضد المخالفة والاختلاف ضد التماثل وعدم التماثل لا بد ان يستلزم
صفات حقيقية ثبوتية اختلفا بها والا فالعدم المحض لا يوجب امتياز احدهما عن الاخر
فاذن التباين بمعنى الاختلاف في الحقيقة يقتضي امورا ثبوتية خالف بها احدهما الاخر مخالفة
تنفي مماثلته فاذا كان المراد بالمباينة ذلك لم يجز العلم بها الا بعد العلم بان الشيئين
ليسا متماثلين وذلك لا يكون الا بعد العلم بامور ثبوتية تنفي مماثلتها كما يعلم الطعم واللون
والريح فيعلم انها ليست متماثلة والعلم بان الخالق مباين للمخلوق وانه ممتاز عنه وانه
منفرد عنه يحصل قبل العلم بان الله لا مثيل له وان حقيقته مخالفة لحقيقة العالم كما
انه قد يحصل العلم بانه ليس مماثلا للخلق بل مخالف له قبل العلم بانه مباين للعالم ممتاز
عنه منفرد عنه فان باب الكيف غير باب الكم وباب الصفة غير باب المقدر

واذا كان

واذا كانت المباينة بالقدر والجهة تعلم بدون هذه علم انها ايضا ثابتة وان كان تلك
ايضا ثابتة وانه مباين للخلق بالوجهين جميعا بل المباينة بالجهة والقدر اكمل فانها
تكون لما يقوم بنفسه كما تكون له المباينة بالصفة والكيفية واما المباينة بمجرد
الصفة والكيفية فلا تكون الا بما يقوم بغيره لان عدم قيامه بنفسه يمنع ان يكون له
قدر وحيز وجهة على سبيل الاستقلال ومن هاهنا ثبت الوجه الرابع والثلاثون
وهو ان المعلوم ان مباينة الله لخلقه اعظم من مباينة بعض الخلق بعضا سواء في ذلك مباينة
الاجسام بعضها لبعض والاعراض بعضها لبعض ومباينة الاجسام للاعراض ثم الاجسام
والاعراض تتباين مع تماثلها باحيازها وجهاتها المستلزمة لتباين اعيانها وتتباين مع
اختلافها ايضا بتباين احيازها وجهاتها مع اختلافها كالجسمين المختلفين والعرضين المختلفين
في محلين وادنى ما يتباين به الاختلاف في الحقيقة والصفة دون الحيز كالعرضين المختلفين
في محل واحد فلو لم يتباين الباري لخلقه الا بمجرد الاختلاف في الحقيقة والصفة دون الجهة
والحيز والقدرة لكانت مباينته لخلقه من جنس مباينة العرض لعرض اخر حال في محله
او مباينة الجسم للعرض الحال في محله وهذا يقتضي ان مباينته للعالم من جنس مباينة الشيئين
اللذين هما في حيز واحد ومحل واحد فلا تكون هذه المباينة تنفي ان يكون هو والعالم في محل
واحد بل اذا كان العالم قائما بنفسه وكانت مباينته له من هذا الجنس كانت مباينته
للعالم مباينة العرض للجسم الذي قام به ويكون العالم كالجسم وهو معه كالعرض وذلك
يستلزم ان تكون مباينته للعالم مباينة المفتقر الى العالم والى محل محله لا سيما
والقائم بنفسه مستغن عن الحال فيه وهذا من ابطل الباطل واعظم الكفر فان الله
غني عن العالمين كما تقدم ومن هاهنا جعله كثير من الجهمية حالا في كل مكان وربما
جعلوه نفس الوجود القائم بالذوات او جعلوه الوجود المطلق او نفس الموجودات
فهذا كله مع انه من ابطل الباطل وهو تعطيل للصانع ففيه من اثبات فقره وحاجته
العالم ما يجب تنزيه الله عنه وهؤلاء قد زعموا انهم نزهوه عن الحيز والجهة لئلا يكون
مفتقرا الى غيره فاخرجوه بهذا التنزيه الى كل شيء وصرحوا بهذه الحاجة كما ذكرناه
في غير هذا الموضع فسبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقالوا اتخذوا الرحمن
ولدا لقد جئتم شيئا ادا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال
هدا ان دعوا للرحمن ولدا وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا ان كل من في السموات والارض الا
اتى الرحمن عبدا لقد احصاهم وعدهم عدا وكلهم اتيه يوم القيمة فردا ومع هذا فهؤلاء
اقرب الى الاثبات والى العلم من اثبات مباينة لا تعقل بحال وهو مباينة من قال لا
داخل العالم ولا خارجه فان هذه ليست كشيء من المباينات المعروفة التي ادناها مباينة

العرض للجسم او للعرض بحقيقته ولان ذلك يقتضي ان يكون احدهما في الاخر او يكونان
كلاهما في محل واحد واذا كان هو النفاه اثبتوا له مباينه تعقل وتعرف بين موجودين
عالمه في موجب قولهم معدوما كما اتفق سلف الامه وائمتها على ان ذلك حقيقه قول هؤلاء الجهميه
الذين يقولون انه ليس فوق العرش انهم جعلوه معدوما ووصفوه بصفه المعدوم يدل على ان
هذا الراي جعل مباينته لخلقه من جنس مباينته للجزء ولا يجب ان يكون موجودا كما تقدم
فعلم انهم اثبتوا مباينته للعالم من جنس مباينه الموجود للمعدوم او من جنس مباينه
المعدوم للمعدوم والعالم موجود قريب فيه فيكونون قد جعلوه بمنزله المعدوم وهذا
حقيقه قولهم وان كانوا هم لا يعلمون ذلك فان هذا حال النفاه الوجه الخامس والثلاثون
ان يقال هب انهم اثبتوا له مباينه تعقل لبعض الموجودات فالواجب ان تكون مباينته للجسم
اعظم من مباينته كل ما يجب ان يثبت له من المباينه اعظم من مباينه العرض للعرض
والمحل ومباينه الجوهر للجوهر وذلك يقتضي ان تثبت له المباينه بالصفه التي تسمى المباينه
بالحقيقه والكيفه والمباينه بالقدر التي تسمى المباينه بالجهه او الكميه وان كانت مباينته بهذين
اعظم مما يعلم من مباينه المخلوق للمخلوق اذ ليس كمثله شيء في شيء مما يوصف به واما اثبات بعض
المباينات دون بعض فهذا يقتضي مماثلته للمخلوق وان يكون شبيها ببعض المخلوقات
اعظم من شبهه ببعض وذلك ممتنع يوضح ذلك الوجه السادس والثلاثون
وهو ان المباينه تقتضي المخالفه في الحقيقه وهي ضد المماثله وجب كانت المباينه فانها
تستلزم ذلك فان المباينه بالجهه والحيز تقتضي ان يكون عين احدهما مغايره لعين
الاخر وهذا نفسه رفع الاتحاد واثبات مخالفه وكذلك اختلاف الصفه والقدر يدفع
المماثله ويثبت المباينه والمخالفه وهو ان كان قد قال ان المباينه يعني بها المباينه بالجهه
والمخالفه في الحقيقه وقد دللنا على انها في المعنى الاول الظهر فانها تستلزم الاختلاف
في الحقيقه حتى كانت فان الشيئين المتماثلين لا يتصور ان يتماثلا حتى يرتفع الاثنين
في العين بل لا بد ان يكون عين احدهما ليست عين الاخر وان يكون له ما يخصه
من الاحوال كالعرضين المتماثلين بل الشاهدين اذا حل احدهما في محل بعد الاخر
فان زمان هذا غير زمان الاخر ولهذا يقال المباينه تكون بالزمان وتكون بالمكان
وتكون بالحقيقه والمقصود هنا ان المباينه مستلزمه لرفع المماثله فاذا كان الله تعالى
ليس كمثله شيء في امر من الامور وجب ان تكون له المباينه التامه بكل
وجه فيكون مباينا للخلق بصفته وقدره بحقيقته وجهته وبقدمه الذي
يفارق به الكائنات في زمانها فيكون الاشياء مباينه له بمكانها وزمانها
وحقيقتها وهو سبحانه مباين لها بائن له وابد وظهور وبطونه فهو الاول

والاخر

والاخر والظاهر والباطن وهو مباين لهما بصفاته سبحانه وتعالى يؤيد هذا ان
المثبتة للصور اعظم تنزيها لله عن مماثلة الخلق من نفاتها لان الامور السلبية لا ترفع
المماثلة بل الاعدام متماثلة وانما يرتفع التماثل بالامور الوجودية فكل من كان اعظم اثباتا
لما توجبه اسما الله وصفاته كان رفعه المماثلة عن الله اعظم وظهر ان هولا الجهمية
الذين يزعمون انهم يقصدون تنزيهه عن المشابهة هم الذين جعلوا له امثالا وانداد
فيما اثبتوه وفيما نفوه كما تقدم بيان ذلك والله اعلم فصل قال الرازي البرهان الثالث
في انه يمتنع ان يكون الله مختصا بالجهة والحيز وهو انه لو كان مختصا بالجهة والحيز لكان
لا يخلو اما يقال انه غير متناه من جميع الجوانب ام يقال انه غير متناه من بعض الجوانب
متناه من بعض الجوانب او يقال انه متناه من كل الجوانب والاقسام الثلاثة باطلة
فالقول بكونه مختصا بحيز وجهة باطل اما قولنا انه يمتنع ان يكون غير متناه من جميع الجوانب
فيدل عليه وجوه الاول ان وجود بعد لا نهاية له محال والدليل عليه ان فرض بعد غير
متناه يفضي الى المحال فوجب ان يكون محالا وانما قلنا انه يفضي الى المحال لانا اذا فرضنا
بعدا غير متناه وفرضنا بعدا اخر متناهيا موازيا له ثم زال الخط المتناهي من الموازاة
الى المسامتة فنقول هذا يقتضي ان يحصل من الخط الاول الذي هو غير متناه نقطة هي اول
نقطة المسامتة وذلك الخط المتناهي ما كان مسامتا للخط الغير متناهي ثم صار مسامتا
له وكانت هذه المسامتة في اول اوان حدوثها لا بد وان تكون مع نقطة معينة فتكون
تلك النقطة هي اول نقطة المسامتة لكن كون الخط غير متناه يمنع من ذلك لان المسامتة
مع النقطة الفوقانية تحصل قبل المسامتة مع النقطة التحتانية فاذا كان غير متناه فلا نقطة
فيه الا وفوقها نقطة اخرى وذلك يمنع من حصول المسامتة في المرة الاولى مع نقطة معينة
فثبت ان هذا يقتضي ان يحصل في الخط الغير متناهي نقطة هي اول نقط المسامتة وانه لا
يحصل وهذا المحال انما لزم من فرضنا ان ذلك الخط غير متناه محال الوجه الثاني
وهو انه اذا كان القول بوجود بعد غير متناه ليس محالا فعند هذا لا يمكن اقامة الدليل
على كون العالم متناهيا بكليته وذلك باطل بالاجماع الوجه الثالث انه لو كان
غير متناه من جميع الجوانب لوجب ان لا يخلو شي من الجهات والاحياز عن ذاته
فحينئذ يلزم ان يكون العالم مخالطا لاجزا ذاته وان يكون القاذورات والنجاسات
كذلك وهذا لا يقوله عاقل واما القسم الثاني وهو ان يقول انه غير متناه من بعض
الجوانب ومتناه من سائر الجوانب فهو ايضا باطل لوجهين احدهما ان البرهان
الذي ذكرناه على امتناع بعد غير متناه قايم سوا قيل انه غير متناه من كل الجوانب او من بعض الجوانب

الثاني ان الجانب الذي فرض انه غير متناه من كل الجوانب اما ان يكون مساويا
لكل واحد من بعض الجوانب الثلثة او لا يكون مساويا لكل واحد منها فان
كان الجانب الذي فرض انه غير متناه والجانب الذي فرض انه متناه امران
متساويان في الحقيقة والماهية واما ان لا يكونا كذلك اما القسم الاول فانه يقتضي
ان يصح على كل واحد من هذين الجانبين ما يصح على الجانب الاخر وذلك يقتضي
جواز الفصل والوصل والزيادة على ذات الله تعالى وهو محال واما القسم الثاني
وهو القول بان احد الجانبين يخالف الجانب الاخر في الحقيقة والماهية
فنقول ان هذا محال من وجوه الاول ان هذا يقتضي كون ذاته مركبة وهو باطل كما بينا
انا بينا انه لا معنى للحيز الا الشيء الممتد في الجهات المختص بالاحياز وبينا ان الممتد
يمتنع ان يكون صفة بل يجب ان يكون ذاتا وبينا انه متى كان الامر كذلك كان جميع
المتحيزات متساوية واذا كان كذلك امتنع القول بان احد جانبي ذلك الشيء مخالف
للجانب الاخر في الحقيقة والماهية واما القسم الثالث وهو ان يقال انه متناه من كل
الجوانب فهذا ايضا باطل لوجهين احدهما ان كل ما كان متناهيا من جميع الجوانب
كان محدثا لانه حقيقة قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك كان محدثا
على ما بيناه الثاني انه لما كان متناهيا من جميع الجوانب فحينئذ يفرض فوقه احياز
خالية وجهات فارغة فلا يكون هو تعالى فوق العرش دون جميع الاشياء بل يكون
تلك الاحياز اشد فوقية من الله تعالى وايضا فهو تعالى قادر على خلق الحيز الفارغ
فلو فرض حصوله حال كونه قادرا على ان يخلق فيه حشوا وعلى هذا التقدير يكون
هذا الحشو فوق الله تعالى وذلك عند الخصم محال فثبت انه لو كان في جهة لدخل الامر
في احد هذه الاقسام الثلثة وثبت ان كل واحد منها باطل محال فكان القول بان الله
تعالى في الحيز والجهة محال فان قيل لم لا يجوز ان تقولوا انه غير متناه في ذاته
فيلزمكم جميع ما الزمتمونا قلنا الشيء الذي يقال انه غير متناه على وجهين احدهما
انه شيء غير مختص بجهة وحيز ومتى كان كذلك امتنع ان يكون له طرف ونهاية
وحد والثاني انه مختص بحيز وجهة الا انه مع ذلك ليس لذاته مقطع وحد فحين
اذا قلنا انه لا نهاية لذات الله تعالى عنينا به التفسير الاول فان كان مرادكم ذلك
فقد ارتفع النزاع بيننا وان كان مرادكم هذا الوجه الثاني فحينئذ نتوجه عليكم
ما ذكرناه من الدليل ولا ينتقل ذلك ولا ينقلب ذلك علينا لانا لا نقول انه غير متناه
بهذا التفسير حتى يلزمنا ذلك الالزام فظهر الفرق وبالله التوفيق

والنقصان

قال هذه الحجة هي من جنس قولهم لو كان فوق العرش لكان اما ان يكون اصغر
منه او مساويا او اكبر منه بعد متناه او غير متناه وهذه الحجج من حجج الجهمية
قد مر كما ذكر دكل الائمة دلوا انها عنهم اول من احدث في الاسلام هذه
الصفات الكلية وابطال نقيضها مثل قولهم ليس فوق العالم ولا هو داخل العالم
ولا خارجه وليس بمتمكن دون مكان وليس بمتحيز ولا جوهر ولا جسم ولا له نهاية
ولا حد ونحو هذه العبارات فان هذه العبارات جميعها وما شابهها لا توجد
في حديث عن احد من الصحابة والتابعين ولا من ائمة الدين المعروفين ولا روي
في حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا توجد في شيء من كتب الله المنزلة على عباده

بل هذه هي من اقوال الجهمية ومن الكلام الذي اتفق السلف على ذمه لما احدثه من
احدثه فحيث ورد من كلام السلف ذم الجهمية كان اهل هذه العبارات داخلين
في ذلك وحيث ورد عنهم ذم الكلام والمتكلمين كان اهل هذه العبارات داخلين في ذلك
فان ذلك لما احدثه المبتدعون كثر ذم ايمة الدين لهم وكلامهم في ذلك كثير قد صنف فيه
مصنفات حتى ان اعيان هذه العبارات وامثالها ذكرها السلف والايمة فيما انكروا على
الجهمية واهل الكلام المحدث وقد قدمنا ما وصفه الامام احمد من مذهب جهم حيث قال
وتاول القران على غير تاويله وكذب باحاديث النبي صلى الله عليه وسلم ورغم ان من وصف الله
بشي مما وصف به نفسه في كتابه وحدث عنه النبي كان كافرا وكان من المشبهة فاضل بشرا
كثيرا وتبعه على قوله رجال من اصحاب ابي حنيفة واصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ووضع
دين الجهمية فاذا سالهم الناس عن قول الله عز وجل ليس كمثله شي ما تفسيره يقولون ليس كمثله
شي من الاشيا هو تحت الارضين السابعة كما هو على العرش لا يخلو منه مكان ولا هو في
مكان دون مكان ولا يتكلم ولا يكلم ولا ينظر اليه احد في الدنيا ولا ينظر اليه احد في الاخرة
ولا يوصف ولا يعرف بصفة ولا يعقل ولا له غاية ولا منتهى ولا يدرك بعقل فهو وجه
كله وهو سمع كله وهو بصر كله وهو نور كله وهو قدرة كله لا يوصف بصفتين مختلفتين فليس
له اعلا ولا اسفل ولا نواحي ولا جوانب ولا يمين ولا شمال ولا هو خفيف ولا ثقيل ولا له لون
ولا له جسم وليس بمعقول فكلما خطر بقلبك انه شي تعرفه فالله بخلافه وقال ايضا
الامام عثمن بن سعيد الدارمي في كتابه المعروف الذي سماه نقض عثمن 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 الاصل الذي بنى عليه جهم جميع ضلالاته
واشتق منها اغلوطاته وهي كلمة لم يبلغنا انه سبق جهما اليها احد من العالمين فقال له قايل
ممن يحاوره قد علمت مرادك منها انها الاعجمي يعني ان الله تعالى لا شي لان الخلق كلهم علموا
انه ليس شي يقع اسم الشي الا وله حد وغاية وصفة وان لا شي ليس له حد ولا غاية
ولا صفة فالشي ابدا موصوف لا محالة ولا شي يوصف بلا حد ولا غاية وقولك لا
حد له يعني انه لا شي قال ابو سعيد والله تعالى له حد لا يعلمه غيره ولا يجوز لاحد
يتوهم لحده غاية في نفسه ولكن يومن بالحد ويكل علم ذلك الى الله ولمكانه ايضا
حد وهو على عرشه فوق سمواته فهذان حدان اثنان قال وسيل ابن المبارك
بم تعرف ربنا قال بانه على العرش باين من خلقه قيل بحد قال بحد حدثناه الحسن
بن الصباح البزار عن علي بن الحسن بن شقيق عن ابن المبارك قال فمن ادعى
انه ليس لله حد فقد رد القران وادعى انه لا شي لان الله تعالى وصف حد مكانه في مواضع كثيرة

من كتابه قال الرحمن على العرش استوى اما تخافون ربكم من فوقهم اي متوقيل ورائكل
اليه يصعد الكلم الطيب فهذا كله وما اشبهه شواهد ودلائل على الحدود ومن لم يعترف به
فقد لفت بتنزيل الله وحد ايات الله وقال رسول الله صلى الله عليه ان الله تعالى فوق عرشه فوق
سمواته وقال للامة السوداء اين الله قالت في السماء قال اعتقها فانها مومنة فبقول رسول الله صلى الله عليه
انها مومنة دليل على انها لو تومن ان الله في السماء لكن مومنة وانه لا يجوز في الرقبة المومنة
الا من يحد الله انه في السماء كما قال الله ورسوله بما قال وسمعت احمد بن منيع البغدادي يقول ابو معوه
عن شيب بن شيبة عن الحسن عن عمران بن حصين ان النبي صلى الله عليه قال لابيه ياحصين
كم تعبد اليوم الها قال سبعة ستة في الارض وواحد في السماء قال فايهم تعد لرغبتك ورهبتك
قال الذي في السماء فاسلم فذكر النبي صلى الله عليه له الكلمات فقال يا حصين اسلم يعلمك ابني
فلما اسلم قال يا رسول الله علمني ما علمك الله فقال النبي صلى الله عليه
حصين الخزاعي فكان يوم يبعد كان اعلم باهله الخليل الاصل من المدرسي واصحابه مما يتخيلون
من الاسلام ادمين لا اله الا الله الذي في السماء وسن الالهة والاصنام المخلوقة التي في الارض فقد الف
الكلمة من المسلمين والكافرين ان الله تعالى في السماء وجدوه بذلك الا المدرسي الضال واصحابه حتى الصبيان
الذين لم يبلغوا الحلم قد عرفوه بذلك اذا ضرب الصبي شيئا رفع يديه الى ربه يدعوه في السماء
دون ما سواها ولكل احد بالله ومكانه اعلم من الجهمية وقد منا ايضا قوله في ضمن رده على الجهمي
المنكر لاستواء الله على العرش قال واعجب من هذا كله قياسك الله بقياس العرش ومقداره
ووزنه من صغر او كبر وزعمت كالصبيان العميان ان كان الله اكبر من العرش او اصغر منه
او مثله فان كان الله اصغر فقد صيرت العرش اعظم منه وان كان اكبر من العرش فقد جعلته
فيه فضلا عن العرش وان كان مثله فانه اذا ضم الى العرش السموات والارض كانت
البدع من خرافات تكلم بها وتشهات يلعب بها وضلالات يضل بها وكان من عمل عليه لله لقطعهم
لسانه والخبيثة لقوم هذا فقههم والمنظور اليه مع هذا التمييز كله وهذا البصر وكل هذه
الجهالات والضلالات فيقال لهما التفاوت والتفاوت ان الله اعظم من كل شيء والكرسي كل خلق
ولم يحملة العرش عظمها ولا قوة ولا حمله العرش احتملوه بقوتهم ولا استقلوا العرش بشدة
اشتهم ولكنهم حملوه بقدرته ومشيته وارادته وتاييده لو لا ذلك ما اطاقوا حمله ولا استطاعوا
وعزيلغ انهم حين العرش وفوقه الجبار في عزته وبهائه ضعفوا عن حمله واستكانوا
وجثوا على ركبهم حتى لقنوا الاحول ولا قوة الا بالله فاستقلوا بقدرة الله وارادته ولولا
ذلك ما استقل بالعرش ولا الجملة ولا السموات والارض ومن فيهن ولو قد شاء لاستقل
على ظهر بعوضة فاستقلت به قدرته ولطف تدبيره بقيته تكيف على العرش عظم البر
من السموات السبع والارضين السبع ولو كان العرش في السموات والارضين ما وسعته ولكنه
فوق السماء السابعة واذا عرفت اصل هذا الكلام فجميع السلف والائمة الذين بلغهم ذلك
انكروا ما فيه من هذه المعاني التي بنى عليها جاهير الكلام والشيخ من كان من السلف اخر بحال الجهمية

مسل

مثل الذين كانوا يباشرونهم من السلف والايمه الذين بالعراق وخرسان اذ ذاك فانهم
كانوا اخبر بحقيقة امرهم بمجاورتهم لهم فانهم قد يتكلمون بنقيض ما نفوه وقد يتوقف
بعضهم عن اطلاق اللفظ مثل لفظ الحد فان المشاهير بالامامه في السنه اثبتوه كما ذكره عثمن بن
سعيد عنهم وسما ابن المبارك وذكر شيخ الاسلام ابو اسماعيل الانصاري الهروي في كتاب
ذم الكلام باسناده ما ذكره حرب الكرماني صاحب احمد واسحق في مسايله عنهما وعن غيرهما
قال قلت لاسحق بن ابرهيم ما تقول في قوله ما يكون من نجوى ثلاثه الا هو رابعهم الايه قال
حيث ما كنت هو اقرب اليك من حبل الوريد وهو باين من خلقه قلت لاسحق على
العرش بحد قال نعم بحد وذكره عن ابن المبارك قال هو على عرشه باين من خلقه بحد وذكر
ايضا ما ذكره ابن ابي حاتم باسناده ان هشام بن عبيد الله الرازي القاضي صاحب محمد بن
الحسن حبس رجلا في التجهم فتاب فجي به الى هشام ليمتحنه فقال الحمد لله على التوبه
اتشهد ان الله على عرشه باين من خلقه فقال اشهد ان الله على عرشه ولا ادري باين
باين من خلقه فقال ردوه الى الحبس فانه لم يتب وقال شيخ الاسلام شرح مسله
حد البينونه في كتاب الفاروق يعني تصنيفه باب اعني عن تكريره هنا وقال شيخ
الاسلام في كتاب ذم الكلام واهله في اثنا الطبقه الثانيه وسالت يحيى بن عمار عن
ابي حاتم البستي قلت رايته قال كيف لم اره ونحن اخرجناه من سجستان مع
ان هولا الذين تذكر اقوالهم من ايمه الحديث والفقه والتصوف وغيرهم
وقد ذكر عنهم ذم الكلابيه والكراميه والاشعريه ونحوهم على ما احدثوه مما يخالف
طريقه اهل السنه والحديث وذكر الخلال في كتاب السنه ما تقدم من روايه حرب
عن اسحق بن ابرهيم ان الله عز وجل وصف نفسه في كتابه بصفات استغنى الخلق
ان يصفوه بغير ما وصف به نفسه من ذلك قوله ياتيهم الله في ظلل من الغمام وقوله وترى
الملايكه حافين من حوله العرش في ايات كلها يصف العرش وقد ثبتت الروايه في
العرش واعلا شي فيه وابينه وقد ثبتت الروايات قول الله الرحمن على العرش استوى
قال وانا ابو بكر المروذي نا محمد بن الصباح النيسابوري نا سليمان بن داود ابو داود الخفاف
قال قال اسحق بن راهويه قال الله تبارك وتعالى الرحمن على العرش استوى اجماع اهل
العلم انه فوق العرش استوى ويعلم كل شي في اسفل الارض السابعه وفي السموات
السبع وما فوق العرش احاط بكل شي علما وما تسقط من ورقه الا يعلمها ولا حبه
في ظلمات الارض البر والبحر الا وقد عرف ذلك كله واحصاه ولا يعجزه معرفه شي عن
معرفه غيره ثم قال ابو بكر الخلال في كتاب السنه انا ابو بكر المروذي قال سمعت ابا
عبد الله قيل له روى علي بن الحسن بن شقيق عن ابن المبارك انه قيل له كيف يعرف الله
قال على العرش بحد قال قد بلغني ذلك عنه واعجبه ثم قال ابو عبد الله هل ينظرون الا

ان باتيهم الله في ظلل من الغمام وقال وجاء ربك والملك صفا صفا قال الخلال واما محمد بن علي الوراق
نا ابو بكر الاثرم حدثني محمد بن ابراهيم العبسي قال قلت لاحمد حسن تحكي عن ابن المبارك
قيل له كيف نعرف ربنا قال في السماء السابعة على عرشه بحد قال احمد هكذا هو عندنا وقال
نا الحسن بن صالح العطار نا هرون بن معروف الهاشمي سمعت ابا يعقوب بن العباس قال كنا
عند ابي عبد الله قال فسألناه عن حديث ابن المبارك على العرش استوى بحد فقال له ما معنى
قول ابن المبارك بحد قال لا اعرفه ولكن لها شواهد من القرآن في جملة مواضع
الله يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقال امنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض
ويعرج الملائكة والروح اليه وهو على العرش وعلمه في كل شيء وقولهم ما معنى قول ابن المبارك
وقوله لا اعرفه قد يكون لا اعرف حقيقته مراده لكن للمعنى الظاهر من اللفظ
شواهد وهي النصوص التي تدل على ان الله ينتهي اليه الامور وانه في السماء ونحو ذلك وقد
يكون لا ادري مراد ابن قال ذلك لكن له شواهد وقال الخلال اما يوسف بن موسى انا عبد
الله احمد بن حنبل قيل لعبد الله تبارك وتعالى يوم السماء السابعة على عرشه بائن من خلقه وقدرته
وعلمه بكل مكان قال نعم على عرشه لا يخلو شيء من علمه وقال احمد بن عبد الملك الهموي اتى سأل
ابا عبد الله ما يقول فيمن يقول ان الله ليس على العرش قال كلامهم هذا يدور على الكفر
وهذا المحفوظ عن السلف وعن الائمة من اثبات حد لله في نفسه فقد يلتزم ذلك ان العباد
لا يحدونه ولا يعلمون كونه ولهذا ائتناف كلامهم في ذلك كما يظنه بعض الناس فانهم يقولون
ان يحد احد الله كما دلم حنبل عنه في كتاب السنة والمحنة وقد رواه الخلال في كتاب
السنة اخبرني عبيد الله بن حنبل حدثني ابي حنبل بن اسحق قال قال عمي يحيى بن حنبل يا الله على
عرشه ليس بسائغ لاحد ان يصفه بقدره او يحد احدا من صفات
الله عز وجل منه ولا يقال هو كما وصف نفسه لا يدركه الابصار بحد ولا غاية وهو لا يدرك
وهو يدرك الابصار وهو عالم الغيب والشهادة علام الغيوب لا يدركه وصف
واصف وهو كما وصف نفسه وليس من الله شيء بمحدود ولا يبلغ علمه ولا قدرته
احد على الاساليب تعلم قدره وسلطانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير
كان الله قبل ان يكون شيء والله الاول وهو الآخر ولا يبلغ احد حد صفاته فالتسليم
لامر الله والرضى بصفاته تبارك الله الموصوف بالصفات العالي على كل شيء قدير وذلك
ان لفظ الحد عند كل من تكلم به واراد به شيئا واراد به حقيقة الشيء
واراد به القول الدال عليه المميز له وذلك يتفق احد الوصفين والحد القدري فلا هم
اراد به الوجود العيني والوجود الذهني فاخبر ابو عبد الله انه على العرش بلا احد
يحد احدا وصفه بما وصف واتبع ذلك بقوله لا يدركه الابصار يحد
ولا غاية وهذا التفسير الصحيح للادراك انه اي لا يحيط الابصار
يحد ولا غاية ثم قال وهو يدرك الابصار وهو عالم الغيب والشهادة

لسر

ليبين انه عالم بنفسه ولكل شي وقال الخلال اخبرني علي بن عيسى ان حنبلا حدثهم قال
سالت ابا عبد الله عن الاحاديث التي تروى ان الله تبارك وتعالى ينزل الى السما الدنيا
وان الله يضع قدمه وما اشبه هذه الاحاديث قال ابو عبد الله نومن بها ونصدق
بها ولا كيف ولا معنى ولا نرد منها شيا ونعلم ان ما جا به الرسول حق اذا
كانت باسنا بيد صحاح ولا نرد على الله قوله ولا يوصف الله باكثر مما وصف به نفسه
بلا حد ولا غاية ليس كمثله شي قال وقال حنبل في موضع اخر ليس كمثله شي في ذاته
كما وصف به نفسه قد اجمل تبارك وتعالى بالصفة لنفسه فحد لنفسه صفة ليس
يشبهه شي فيعبد الله بصفاته غير محدودة ولا معلومة الا بما وصف نفسه قال
تعالى وهو السميع البصير قال وقال حنبل في موضع اخر قال فهو سميع بصير بلا حد
ولا تقدير ولا يبلغ الواصفون وصفاته منه وله ولا نتعدى القران والحديث فنقول
كما قال ونصفه كما وصف نفسه ولا نتعدى ذلك ولا يبلغه صفة الواصفين
نومن بالقران كله محكمه ومتشابهه ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة
شنعت وما وصف به نفسه من كلام ونزول وخلوه بعبده يوم القيمة
ووضعه كنفه عليه هذا كله يدل على الله يرى في الاخرة والتحديد في هذا بدعة والتسليم
لله بامره بغير صفة ولا حد الا ما وصف به نفسه سميع بصير لم يزل متكلما عالما
غفورا 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 شا
المشبه اليه ~~نزل وهو على العرش بلا حد كما قال ثم استوى على العرش~~ عز وجل
والاستطاعة له ليس كمثله شي وهو خالق كل شي وهو كما وصف نفسه سميع
بصير بلا حد ولا تقدير قيل ابرهيم لابيه يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر
فثبت ان الله سميع بصير صفاته منه لا نتعدى القران والحديث والخبر
يضحك الله ولا نعلم كيف ذلك الا بتصديق الرسول صلى الله عليه وسلم وتثبيت القران
القران لا يصفه الواصفون ولا نحده احد تعالى الله عما يقول الجهمية والمشبهة
وقال لي ابو عبد الله قال لي اسحق ابن ابرهيم لما قرا الكتاب بالمحنة يقول ليس
كمثله شي فقلت ليس كمثله شي وهو السميع البصير قال ما اردت بهذا
قلت القران وصفه من صفات الله وصف بها نفسه لا ننكر ذلك
ولا نرده قلت له والمشبهة ما يقولون قال من قال بصره كبصري ويده
كيدي وقال حنبل في موضع اخر وقدم كقدمي فقد شبه الله بخلقه وهذا
نحده وهذا كلام سو وهذا محدود والكلام في هذا لا احبه قال عبد الله
جردوا القران وقال النبي صلى الله عليه وسلم يضع قدمه نومن به فلا نحده ولا
نرده على رسول الله صلى الله عليه وسلم بل نومن به قال الله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا

فقد امرنا الله عز وجل بالاخذ بما جاء والنهي عما نهى واسماه وصفاه عن مخلوقه
ونعوذ بالله من الزلل والارتياب والشك انه على كل شيء قدير قال وزاد ابو الحسن
الحسلي عن حنبل في هذا الكلام وقال تبارك وتعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم لا اله الا هو
الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر هذه صفات الله عز وجل واسماؤه
تبارك وتعالى قال وزاد علي بن عيسى عن حنبل قال سمعت ابا عبد الله يقول ما احدث
حدثا على اهل البدع والخلاف من حماد بن سلمة ولا اروى لاحاديث الرؤية والرد
على القدرية والمعتزلة منه قال وسمعت ابا عبد الله يقول القوم يرجعون الى التعطيل
في قولهم كلهم ينكرون الاثار وما ظننتهم هكذا حتى سمعت كلامهم وكذلك قال عبد العزيز
عبد الله بن ابي سلمة الماجشون احد ائمة المدينة المشاهير على عهد مالك رأس وهم
ملك وابن ابي ذئب وابن الماجشون هذا قال في كلامه المشهور عنه الذي رواه ابن بطة
وغيره باسانيد صحيحة قال وقد سبق فيما حدثنه الجهمية اما بعد فقد فهمت ما سالت
فيما تابعت فيه الجهمية ومن خالفها في صفة الرب العظيم فاذا عظمته الوصف والقدر
وكلت الالسن عن تفسير صفته وانحسرت العقول دون معرفة قدره وردت
عظمته العقول فلم تجد متشاعا فرجعت خاسئة وهي حسيرة فانما امر وا بالنظر
والتفكر فيما خلق بالتصديق فانما قال كيف لمن لم يكن ثم كان فاما الذي لا يحول ولا
يزول ولم يزل ولم يتزل وليس له مثل فانه لا يعلم كيف هو الا هو وكيف يعرف قدر من لم
يبيد ولا يموت ولا يبلى فكيف يلوث لطائف شيء منه حد او منتهى يعرفه عارف او يحد
قدره واصف على انه الحق المبين احق احق منه ولا شيء ابين منه الدليل على عجز
العقول عن تحقيق صفته عجزها عن تحقيق صفة اصغر خليقته لانا نراه اصغر
يحول ويزول ولا يرى له سمع ولا بصر ولا يتنقل به ويتحال من عقله افضل بك واحفى
عليك مما ظهر من سمعه وبصره تبارك الله احسن الخالقين وخالقهم وجبار السماوات وربهم
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير اعرف رحمك الله غناك عن تكلف صفة ما لم
يصف الرب من نفسه لتجزك عن معرفة قدر ما وصف منها اذا لم يوف قدر
ما وصف فما تكلفك علم ما لم يصف هل تستدل بذلك على شيء نهى عنه او تزجر به عن شيء
من معصيته فما الذي حدا ما وصف الرب تعمقا وتكلفا قد استهوته الشياطين
في الارض حيران فصار يستدل برعمه على حد ما وصف الرب وسمى من نفسه
ما حال لابد ان كان له كذا اليس قد نهى عن المس الكهي بحد ما سمى الرب من
نفسه نصف الوجه عالم بنفسها فلم يزل بنا الشيطان حتى حد قوم الله عز وجل
وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة قال لا يراه احد في القيمة محمد والله افضل كرامة الله التي

اكرم بها اولياه يوم القيمة من النظر الى وجهه ونصرته اياهم في مقعد صدق عند مليك
مقتدر قد قضى انهم لا يموتون فهم بالنظر اليه ينظرون الى ان قال وانما جحد رؤيته يوم
القيمة اقامة للحجة الضالة المضلة لانه قد عرف اذا تجلى لهم يوم القيمة راوا منه ما كانوا
به قبل ذلك مومنين وكان له جاحدا وقال المسلمون يرسول الله هل نرى ربنا يوم القيمة
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون في روية الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا
قال فهل تضارون في روية القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب قالوا لا فانكم ترون ربكم
يومئذ كذلك وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تمتلي النار حتى يضع الجبار فيها قدمه فتقول
قط قط وينزوي بعضها الى بعض وقال لثابت بن قيس بن شماس لقد ضحك الله فيما
فعلت البارحة بضيفك وقال فيما بلغنا ان الله ليضحك من ارتكم وقنوطكم وسرعة
اجابتكم فقال له رجل من العرب ان ربنا ليضحك قال نعم قال لن نعدم من رب
يضحك خيرا في اشباه لهذا مما لم نحصه وقال الله تعالى وهو السميع البصير واصبر لحكم
ربك فانك باعيننا وقال ولتصنع على عيني وقال ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي
وقال والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى
عما يشركون فوالله ما دلهم على عظم ما وصف به نفسه وما يحيط به قبضته الا صغر
نظيرها منهم ان ذلك الذي القي في روعهم وخلق على معرفته قلوبهم فما وصف الله من
نفسه وسماه على لسان رسوله سميناه كما سماه ولم نتكلف منه صفة ما سواه لا هذا ولا
هذا لا نجحد ما وصف ولا نتكلف معرفة ما لم يصف اعلم رحمك الله ان العصمة في الدين
ان تنتهي حيث انتهى بك ولا تتجاوز ما قد حد لك فان من قام الدين معرفة المعروف
وانكار المنكر فما بسطت عليه المعرفة وسكنت اليه الافئدة وذكر اصله في الكتاب
وتوارث علمه الامة فلا تخافن في ذكره وصفه من ربك ما وصف من نفسه عيبا ولا
تكلفن لما وصف لك من ذلك قدرا 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 فكذلك اعظم تكلف ما وصف الواصفون مما لم يصف منها فقد والله عز المسلمون
الذين يعرفون المعروف وبمعرفتهم 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 يكلف صفة قدره ولا تسميته غيره من
الرب مومن وما ذكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه سماه من صفة ربه فهو بمنزلة ما سمى ووصف

مثل انكارك ما وصف منها فيما اعصمت ما حد الجاحدون مما وصف من نفسه

الرب تعالى من نفسه والراسخون في العلم الواقفون حيث انتهى علمهم الواصفون لربهم
بما وصف من نفسه التاركون لما تزل من ذكرها لا ينكرون صفة ما سمي منها محمودا
ولا يتكلفون صفة ما لم يسم تعمقا لان الحق تزكى ما تزل وسمية ما سمي فمن بتتبع غير
سبيل المومنين نولها ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وهب الله لنا ولكم حلما والحاقا
بالصالحين بسم الله الرحمن الرحيم والكلام على هذه اللحمة من مقامين احدهما منع المقدمة الاولى
والثاني منع النتيجة اما الاول فهو قول من يقول هو فوق العرش وليس لذلك حد ولا مقدار
ولا هو جسم كما يقول ذلك كل من وصفنا من الطائفة من الكلابية واتباع الاشعرية وقدماؤهم ومن
وافقهم من الفقهاء الطوائف الاربعة وغيرهم واهل الحديث والصوفية وغيرهم ولا
يعلم وهم امم لا يحصيهم الا الله ومن هؤلاء ابو حاتم بن حبان وابو سليمان الخطابي البستيان
قال ابو سليمان الخطابي في الرسالة الواضحة لما تكلم على الصفات ومما يجب ان يعلم من
هذا الباب ويحكم القول فيه ان لا يحوز ان يعتمد في الصفات الا الاحاديث المشهورة
التي قد ثبتت بصحة اسنادها وعدالة ناقليها فان قوما من اهل الحديث قد يعلقون اسمها
بالغلط لا صح من طريق السند وانما هي من رواية المفاريد والشواذ فجعلوها اصلا
في الصفات وادخلوها في حكمها كحديث الشفاعة وما روي فيه من قوله فاعود الى ربي
فاجوه بمكانه او في مكانه فزعموا على هذا المعنى ان لله مكانا تعالى الله عن ذلك وانما
هذه اللفظة تفرد بها في هذه القصة شريك بن عبد الله عن اهل نمير وخالفه اصحابه
فيها ولم يتابعوه عليها وقبيل مثل هذه الزيادة ان يرد ولا يقبل لاستحالتها ولان
مخالفه اصحاب الراوي له في الرواية كخلاف البينة للبينة اذا تعارضت البينتان
تساقطتا معا وقد تحتمل هذه اللفظة لو كان صحيحا ان يكون معناها انهم تحملوه
مكانة الاول من الاجابة في الشفاعة والاشفاع في المسئلة اذا كان مرضيا في الحين انه
يعود مرارا فيسال ربه في المذنبين من امته كل ذلك شفعه وشفعه بمسالته
فيهم فلتة هذا في حديث المعراج من رواية شريك ولكن غلط الخطابي
في ذلك فاشتبه عليه حديث المعراج بحديث الشفاعة ولكن في حديث الشفاعة فاستاذن
على ربي في داره فيوذن لي عليه فاذا رايته وقعت ساجدا فلا ازال ساجدا ما شاء الله
وهذا في الصحيح من رواية غير انس واما تلك اللفظة فهي في حديث المعراج من رواية
شريك وانس هذا موضع الكلام في ذلك قال الخطابي ومن هذا الباب ان قوما منهم
زعموا ان لله حدا وكان اعلاما احتجوا به في ذلك حكاية عن المبارك قال قلت للحسن
بن سفيان قلت لابن المبارك اعرف ربك بحد او تثبته بحد فقال نعم بحد فجعلوه اصلا
في هذا الباب وزادوا الحد في صفاته تعالى الله عن ذلك بل هو كما يليق بهذا القوم عافانا الله واياهم

ان

ان يعلموا ان صفات الله لا تؤخذ الا من كتاب الله تعالى او من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم دون
قول احد من الناس كائنا من كان علت درجته او سفلت بعدم زمانه او تاخر لانها لا تدرك
من طريق القياس والاجتهاد فيكون فيها القايل مقال والنظر محال على ان هذه الحكاية عن
ابن المبارك قد رويت لنا انه قيل له كيف نعرف ربنا قال بان هو على العرش بحد بجسم دون الخ قال
وزعم بعضهم ان يقال ان له جسما لا كالاجسام لان الله قد جاء ذكرها في القرآن والسنة
حتى يلزم قبولها ولم يجز ردها فاس ذكر الحد في الكتاب او السنة حتى يقول حدا
لا كالحدود كما يقول يد لا كالايدي ارايت ان قال قايل راس لا كالرؤس قياسا على
قولنا يد لا كالايدي هل يلزمه الحجة عليه الا نظير ما ذكرناه في الحد من استحباب
ذكر اليد وجب القول به ولما لم يجز ذكر الراس لم يجز القول به فلـــــــ
ومن اثبت الحد ابو الحسن وكان القاضي ابو علي بن خلد الحد رجع الى الاقرار به وكذلك
لفظ الجهة قال في كتاب ابطال التاويل لاخبار الصفات في كلام حديث العباس على
بن عبد المطلب والاستواء على العرش فاذا ثبت انه على العرش فالعرش في جهة
وهو على عرشه قد منعاني كابنا هذا في غير موضع اطلاق الجهة عليه والصواب جواز
القول بذلك لان احمد قد اثبت هذه الصفة التي هي الاستواء على العرش واثبت انه في السما
وكل من اثبت هذا اثبت الجهة وهم اصحاب ابن كرام وابن منده الاصبهاني المحدث
قال والدلالة على ان العرش في جهة بالاطلاق وقد نبه نص القران انه مستو عليه
فاقتضى انه في جهة ولان كل عاقل من مسلم وكافر اذا دعا فانما يرفع يديه ووجهه الى نحو
السما وفي هذه كفاية ولان من نفا الجهة من المعتزلة والاشعرية يقول ليس هو في جهة
ولا خارج منها وقايل هذا يشابه من قال باثبات موجود مع وجود عدم ولا
يكون وجود احدهما قبل وجود الاخر ولا بعده ولان العوام لا يفرقون بين
قول القايل لطلبته فلم اجده في موضع ما وبين قوله لطلبته فاذا هو معدوم قال
وفاضح امر مبتدع على اثبات الجهة بانه لما نطق القران بان الله تعالى على العرش
واه في السما وجاءت السنة بذلك وبان الحجة مشكنه واله في ذلك وهذه الاشيا
امكنه في نفسها فدل على انه في مكان قال واذا ثبت استواه ثبت انه على العرش وانه
في جهة فهل الاستواء من صفات الذات فاس قول اصحابنا انه من صفات الذات
وانه موصوف بها في القدم وانه لم يكن هناك عرش موجود لتحقق وجود ذلك منه
في الثاني لانهم قد قالوا حالي وراز موصوف به قبل ان ينزل لا مخلوق ولا مرزوق ولا
لتحقق الفعل من جهته وقد تقول العرب نسيج مقطوع وخبز منضج وتمر دان لم يوجد منه القطع لتحقق

واستدل بعض اصحابنا بانه موصوف في الازل بالربوبية ولا مربوب وبالالوهية ولا مالوه على
قياس هذا النزول الى السماء المحي في ظلل من الغمام ووضع القدم في النار قال فان قيل فقد قال احمد
في رواية حنبل هو على العرش كيف شاء وكما شاء وصفات الذات لا تدخل تحت المشيئة قيل
المشيئة راجعة الى جلوس العرش لا الى الاستواء عليه قلنا وفي هذا النزاع بين الاصحاب
وغيرهم ليس هذا موضعه قال القاضي واذا ثبت استواؤه وانه في جهة وان ذلك من صفات
الذات فهل يجوز اطلاق الحد عليه قد اطلق احمد القول بذلك في رواية المروذي فقد قال
له فقد قال ابو المعالي قول ابن المبارك نعرف ربنا على العرش بحد فقال احمد بلى هكذا هو قلت
فلم لا تحد كما حد ابن المبارك نعرف ربنا في السماء السابعة على عرشه بحد فقال احمد هكذا
هو عندنا قال القاضي ورايته بخطه اي بخط ابي بكر احمد بن نصر الخباز سمعت ابا بكر بن داود
سمعت ابا يعلى جار جل الى احمد بن حنبل فقال له يا ابا عبد الله تبارك وتعالى احد قال نعم لا يعلم الا هو قال
قال الله تبارك وتعالى وسع الا ملة حاشى من حول العرش يعني محيطين بالفلك العرش
القول باثبات الحد لله وقد نفاه في رواية حنبل فقال يحد من بان الله على العرش كيف شاء وكما شاء
لا احد ولا صفة بل هو خالق الحد والصفة فلا يحده احد ولا يصفه احد فقد نفى الحد عنه على الصفة المذكورة وهو الحد
الذي يعلم خلقه والموضع الذي اطلقه محمول على معنى اصله ان الله تعالى وجهة يخصه
وليس هو تعالى داخلا في الجهات بل هو خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل
في شيء من الجهات وهذا معنى قول احمد له حد لا يعلمه الا هو والثاني انه على صفة تبين بها عن غيره
وتميز لها اسمي الثواب حدا لانه يمنع غيره عن الدخول فهو تعالى فرد واحد
ممتنع عن الاشراك له في اخص صفاته قال وقد منعنا من اطلاق القول بالحد في غير
موضع من كتابنا ويجب ان يحمل على الوجه الذي ذكرنا فهو رجوع منه الى القول باثبات
الحد لا خلاف في ذلك كلامه قال هنا ويجب ان يحمل اطلاق كلام احمد في اثبات الحد
على اطلاق خالس والموضع الذي قال انه على العرش بحد معناه ان ما حاذ العرش من ذاته
فهو حد له وجهة له والموضع الذي قال هو على العرش بغير حد معناه ما عدا الجهة المحاذية
للعرش وهو الفوق والخلف والامام واليمنة واليسرة وكان العرش من جهة البحت
المحاذية للعرش وبين عبارتيه ما دلنا ان جهة البحت يحاذي العرش كما قدمنا قبل الدليل
والعرش محدود فجاز ان يوصف بما حاذاه من الذات ولانه حد وجهة وليس
كذلك ما عداه لانا لا نحاذي ما هو محدود وما هو مما يلي اليمنة واليسرة والفوق
والامام والخلف الى غير غايته فلها لم يوصف واحد من ذلك بالحد والجهة
وجهة العرش يحاذي ما قابله من جهة الذات ولم يحاذ جميع الذات
لانه لا نهاية لها قلت هذا الذي ذكره من تفسير كلام احمد ليس بصواب بل كلام احمد كما قال اولا

حيث نفاه نفي تحديد الحاد له وعلمه بحده وحيث اثبته اثبته في نفسه ولفظ الحد يقال
على حقيقة المحدود صفة او قدرا او مجموعهما ويقال على العلم والقول الدال على المحدود واما
ما ذكره القاضي من اثبات الحد من ناحية العرش فقط فهذا قد اختلف فيه كلامه
وهو قول طايفة من اهل السنة والجمهور على خلافه وهو الصواب والمقصود ان نفاة الحد
والمقدار والجسم ونحو ذلك من الصفات الذين يقولون انه على العرش يقولون لا نسلم انه اذا
كان هو بنفسه فوق العرش انه يلزم ان يوصف بتناهي المقدار كما لا يستلزم ان يوصف
بالانقسام وكذلك لا يستلزم ان يوصف عندهم بعدم التناهي الذي هو بعد لا يتناهى
كما لا يوصف عندهم بعدم الانقسام الذي هو جزء لا ينقسم وكذلك لا يستلزم ذلك عندهم
ان يوصف بانه اكبر من العرش في المقدار والمساحة او اصغر او بقدره فانهم يقولون
هذه اللوازم كلها انما تلزم اذا فرض ان فوق ما هو جسم اما اذا كان الذي فوق العرش
ليس بجسم فانه يمتنع ان يستلزم لوازم الجسم لان الانقسام والتناهي والتحديد ونحو
ذلك هي لازمة للجسم وملزومة له فلا يكون متناهيا محدودا مقسوما الا ما يكون جسما
ولا يكون جسما الا ما جاز ان يوصف بالانقسام او بقبول التناهي والتحديد وعدم ذلك
قالوا لمنازعيهم من النفاة فاذا اتفقنا على انه ليس بجسم او اذا قام الدليل على انه ليس
بجسم وقد علمنا بالفطرة والضرورة العقلية والادلة المتواترة السمعية واتفاق سلف
الامة وخير البرية انه فوق العرش كان التقدير ان الذي فوق العرش ليس بجسم وحينئذ
فقول القائل اما ان يكون متناهيا او ذاهبا في الجهات الى غير غاية واما ان يكون
منقسما او جوهرا فردا كل ذلك باطل لان هذه اللوازم انما تكون اذا كان الذي
على العرش جسما اما اذا كان غير جسم ولا متحيز فلا يلزم شيء من هذه اللوازم وقالوا
هذه اللوازم والتقسيم كله من حكم الوهم والخيال وباب الربوبية لا يجوز ان يحكم فيه
بحكم الوهم والخيال كما قد قرره هذا المؤسس في مقدمة الكتاب ولا ريب ان قولهم هذا
اصح من قول منازعيهم من النفاة لما قيل لهم اما ان يكونا متباينين واما ان يكونا
متحايثين واما ان يكون احدهما بحيث الاخر واما ان يكون مباينا عنه بالجهة فقالوا
ليس بكذا ولا كذا فنفوا الطريقين جميعا وقالوا انه لا يمكن ان يحس به ولا ان يشار
اليه بالحس فقيل لهم هذا احقر من الجوهر الفرد فقالوا في جواب ذلك انما
يلزم لو كان جسما او لو كان موصوفا بالحيز والمقدار وقالوا هذا من حكم الوهم والخيال
او من حكم الحس والوهم فقد بينا فيما تقدم غير مرة ان كلام منازعيهم هؤلاء ابعد عن
الخطا في العقل والدين وانهم هم اعظم مخالفة لما يعلم بضرورة العقل وبديهته وفطرته من منازعيهم

هولا المثبتين لان الله على العرش الموافقين لهم على نفي الجسم وقد تقدم التنبيه على اصل هولا
وانه ان كان كبيرا ممن يوافقهم على ان الله تعالى على العرش او على نفي الجسم نقول ان هذا القول
متناقض ويصفهم بالتناقض في ذلك فالنفاة اعظم تناقضا منهم واعظم مخالفة لما يعلم بالاضطرار
في العقل والدين وان هولا اعظم مخالفة للعلوم الشرعية والعقلية ولا ريب ان كلام هولا
فيه ما يحتج به مثبتوا الحد والمقدار والتحيز والجهة وفيه ما يحتج به نفاة الجسم والتحيز والجهة
ايضا فلهذا قيل انهم متناقضون او ان لهم قولين وقد ذكرنا بعض كلام ابي الحسن الاشعري
وغيره من ائمة اصحابه الذين احتجوا به على ان الله تعالى على العرش وما احتجوا به في ذلك من
الايات التي يحتجوا بها على اثبات الحد فقال باب ذكر الاستوا فان قال قايل ما تقولون
في الاستوا قيل له ان الله مستو على عرشه كما قال سبحانه الرحمن على العرش استوى وقد قال عز وجل
اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقال بل رفعه الله اليه وقال يدبر الامر من السما
الى الارض ثم يعرج اليه وهذه الايات هي التي استشهد بها الامام احمد لقول ابن المبارك
وكذلك هي احتج بها عثمن بن سعيد الدارمي وغيره على ذلك فهذا الرازي هو وما فقوه على
النفي من المعتزلة ومتاخري الاشعرية يسلمون ان الاستدلال بهذه الايات على ان الله فوق
فوق العرش يستلزم القول بدلالتها على ان الله متحيز في جهة وان له كذا وقد تقدم تمام قول
الاشعري قال ايضا وقد قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقال سبحانه تعرج الملايكة والروح اليه
وقال سبحانه ثم استوى الى السما وقال ثم استوى على العرش الرحمن فاسال به خبيرا وقال ثم استوى
على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع وكل هذا يدل على انه في السما مستو على عرشه قال
والسما باجماع الناس ليست في الارض فدل على انه عز وجل منفرد بوحدانيته مستو
على عرشه كما وصف نفسه قال وقال سبحانه وجا ربك والملك صفا صفا وقال عز وجل هل
ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام وهاتان الايتان هما اللتان احتج بهما احمد على
قول ابن المبارك في الرواية الاخرى قال وقال سبحانه يا عيسى اني متوفيك الي وقال سبحانه وتعالى
وما قتلوه يقينا بل رفعه الله اليه قال واجمعت الامة على ان الله تعالى رفع عيسى الى السما وقال
ومن دعا المسلمين جميعا اذا هم رغبوا الى الله في الامر النازل بهم انهم يقولون يا
ساكن السما العرش او يا من احتجب بالعرش او بسبع سموات وهذا تصريح منه باحتجابه
بالاجسام المخلوقة وهذا عند منازعيه من نفاة اصحابه وغيرهم يستلزم ان يكون
جسما متحيزا قال وقال عز وجل ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من ورا حجاب او
يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشا وقد خصت الاية البشر دون غيرهم ممن ليس
من جنس البشر ولو كانت الاية عامة للبشر وغيرهم لكان ابعد عن الشبهة
وادخال الشك على من سمع الاية ان يقول لاحد ان يكلمه الله الا وحيا او من ورا
حجاب او يرسل رسولا فيرتفع الشك والحيرة من ان يقول ما كان لجنس من الاجناس ان يكلمه

الله

الله الاوحيا اوس در اصحابا او رسل رسولا وترك اجناسا بعضهم بالايه قال فدل ما ذكرنا على
على انه خص البشر دون غيرهم وهذا لله منه نص ان الله سبحانه وتعالى قد تحجب
من شئ دون شئ وقد اوضح بذلك على ان الله فوق العرش لان النقاء هو لون الاجسام لا يلون
الا من صفات الاجسام ولا يلون على العرش الا اذا كان جسما وهو قد اوضح بهذه الايات
على اجتحابه عن بعض خلقه المتكلم ان يلون على العرش قال وقال الله عز وجل ثم ردوا الى الله
مولاهم الحق الا له الحكم وترى الذين يحملون العرش يسبحون بحمد ربهم وقال
سبحانه وعرضوا على ربك صفا لقد جئتمونا كما خلقناكم اول مره قال كل ذلك يدل على انه
ليس في خلقه ولا خلقه فيه والله سبحانه منفرد على عرشه جل وتعالى عما يقول الظالمون علوا
جل عما يقول الذين اتخذوا الهتهم الى وصفهم خلقه ولا اوجبوا له بقدرهم اياه وحد انيته
اذ كان كلامهم يؤول الى التعطيل وجميع اوصافهم يدل على النفي والتاويل ويرتفع بذلك
زعموا التشبيه ونفي التشبيه فنعوذ بالله من تشبيه يوجب النفي والتعطيل فاحتجاجه بقوله
ثم ردوا الى الله وقوله وقفوا انهم ومفوله وعرضوا على ربك وقوله بالكسوا وسهم عبدتهم
على ان الله فوق العرش كل ذلك لان هذه الايات تدل على النهايات والغايات والحدود
والبائن الذي بينه وبين خلقه فاذا تكلم على جهته في هذا المقام فانه يقال له فولك
لو كان مختصا بالجهة والجهة لكان لا يخلو اما يلون متناهيا او غير متناه فان كان يلون
من جميع الجوانب او بعضها او غير متناه من جميعها او بعضها يعارضونه بان يقولوا هو في الجهة
ترد عليك ايضا بان يقال له لو كان موجودا او قائما بنفسه لكان متناهيا في ذاته
بمعنى ان ذاته يمتنع ان يلون لها طرف ونهايه حتى يقال لك اذا عقل موجودا لا
نهايه له فهل التفسير [illegible] يعقل موجود فوق العرش لا يوصف بالتناهي
وعدمه اولى واحرى بمعنى انه يمتنع ان يكون له نهايه او يكون ذا مساحه لا نهايه لها فانه
اذا عقل هذا في وجود مطلق لم يمتنع وصف هذا الوجود بانه فوق العرش ويلون
كذلك بل يلون هذا اقرب الى العقل لان الفطر تقر بان الله فوق العالم وتشكر وجود
موجود لا داخل العالم ولا خارجه فاذا اثبتت وجودا خارج العالم كان اقرب
الى الفطر والعقل واذا جاز ان يقال في هذا انه لا يتناهى بمعنى ان ذاته لا يقبل الوصف
بتناهي المقدار وعدمه وكذلك يقال فيه مع وجوده فوق العرش واذا قال قائل هذه
الفوقيه او هذا العلو فوق العرش لا يعقل او قال لا يعقل علو ولا فوقيه الا بمعنى
الذهاب في الجهات قيل له معرفه الصفه وعقلها مدع على معرفه الموصوف
وعقله وطلبك العلم بكنهه علوم انك لا تعقل حقيقه جميع سائر الصفات واذا
كنت تقر بانه موجود مع افتقارك بان ذاته فوق العرش وفوقيته تناسب ذاته
اسهل على العقل من الاقرار بانه لا داخل العالم ولا خارجه مع الاقرار بانه ليس ذا مساحه ومقدار

لا ينافي الاقرار بانه خارج العالم وفوقه كما يناسب ذاته ومنافاة الاقرار بوجوده مع
كونه لا داخل العالم ولا خارجه اعظم تنافيا واما المقام الثاني فكلام من لا ينفي هذه
الامور التي يحتج بها عليه نفاة العلو على العرش ليس لها اصل في الكتاب والسنة بل قد يثبتها
او يثبت بعضها لفظا او معنى او لا يتعرض لها بنفي ولا اثبات وهذا المقام هو الذي يتكلم
فيه سلف الامة وائمتها وجماهير اهل الحديث وطائف من اهل الكلام والصوفية وغيرهم
وكلام هؤلاء اسد في العقل والدين حيث ائتموا بما في الكتاب والسنة واقروا بفطرة الله التي
فطر الناس عليها عباده فلم يغيروا وجعلوا كتب الله التي بعث بها رسله هي الاصل
في الكلام واما الكلام المجمل المتشابه الذي يتكلم به النفاة ففصلوا مجمله ولم يوافقوهم على لفظ مجمل
قد يتضمن نفي معنى حق ولا وافقوهم ايضا على نفي المعاني التي دل عليها القران والعقل وان
شنع النفاة على من يثبت ذلك او زعموا ان ذلك يقدح في ادلتهم واصولهم والكلام عليه من
وجوه احدها ان يقال قوله واما القسم الثالث وهو ان يقال كل متناه من كل الجوانب فهذا
باطل من وجهين الاول ان كل ما كان متناهيا من جميع الجوانب كانت حقيقته قابلة للزيادة
والنقصان وكل ما كان كذلك كان محدثا على ما بيناه فيقال له قد تقدم الكلام على هذه الحجة
وبينا ان جماهير بني ادم من المسلمين واليهود والنصارى والصابئين والمجوس والمشركون
يخالفونك في هذه المقدمة وبينا فساد ما ذكرته من الحجة عليها بوجوه كثيرة بيانا واضحا
ونحن نحيل على ما ذكرناه هناك كما احال هو عليه واما الوجه الثاني فقوله انه لما كان متناهيا
من جميع الجوانب فحينئذ يفرض فوقه احياز اخالية وجهات فارغة فلا يكون هو تعالى
فوق جميع الاشياء بل تكون تلك الاحياز اشد فوقية من الله تعالى ويكون قادرا على ان
يخلق فيها جسما فوقه فيقال يكون لك هذا بناء على ان الاحياز والجهات لا بد ان يكون امرا
وجوديا وانه يمكن ان يكون فوقه وهم ينازعونك في هاتين المقدمتين وانت معترف بفسادهما
في غير موضع من كتبك وقد تقدم البيان بان الحيز لا يجب ان يكون امرا وجوديا
وابطال ما استدل به على خلاف ذلك وظهر صحة قوله سبحانه هو الاول والاخر والظاهر
والباطن وما ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول في دعائه انت الاول فليس
قبلك شيء وانت الاخر فليس بعدك شيء وانت الظاهر فليس فوقك شيء وانت الباطن فليس دونك
شيء وهذا النص ايضا يدل على انه ليس فوق الله شيء وهذا نفي عام لكل ما يسمى شيئا وكل موجود
فانه يسمى شيئا وقد اتفق الناس على ان كل موجود غير الله فانه شيء فيكون النبي صلى الله عليه وسلم
قد نفى ان يكون فوقه شيء موجود حيزا او غيره وهذا يبطل ان يكون فوقه احياز موجودة
والذي يوضح ذلك انه قد قرر في هذه الحجة امتناع وجود ابعاد لا تتناهى وذلك يبطل
وجود احياز لا تتناهى حتى انه يقول ليس وراء العالم احياز وابعاد لا تتناهى فاذا
كانوا يوجبون في العالم الذي هو متحيز محدود متناهي ان لا يكون وراءه احياز موجودة فكيف يوجبون ان

يكون

يكون فوق خالق العالم احياز موجوده بل هذا الرازي وامثاله اذا ناظره الفلاسفه في انه يمكن ان
يكون العالم اكثر مما هو ويمكن ان يخلق وراه عالم اخر لم يقرر ذلك عليهم الا بما هو من جنس يحاد
لانه المعروفه التي لا يزال تضطرب فيها عامه الاضطراب من السلب والايجاب فكيف يوجب
ان يكون فوق رب العالمين احيازا خاليه وجهات فارغه ويضرب لهم هنا مثلا
من انفسهم كما يناظر به من يقول ان لله شريكا من خلقه او ان له ولدا لا يرضى مثله
لنفسه فيقال له المخلوق الذي هو عندك متحيز لا يجب ان يكون فوقه عندك احياز
خاليه وجهات فارغه واما قوله هو قادر على خلق الجسم في الحيز الفارغ فيكون ذلك الجسم
فوقه فيقال لك هذا مبني على انه يمكن ان يكون فوقه شي فان لم يبين امكان ذلك لم يصح
ان يقال هو قادر على خلق جسم فوقه كما لا يصح ان يقال هو قادر على خلق جسم قبله او بعده
فقد يقول لك المنازع اذا وجب ان يكون هو العلي الاعلا المتعالي الذي لا يعلوه شي
لم يجز ان يعلوه شي كما انه اذا وجب ان يكون الاول الاخر لم يجز ان يسبقه شي او
يتاخر عنه شي كما قال النبي صلى الله عليه وسلم انت الاول فليس قبلك شي وانت الاخر فليس بعدك شي
وانت الظاهر فليس فوقك شي وانت الظاهر فليس فوقك شي وانت الباطن فليس دونك
شي لكن الاول والاخر لا ابتدا له ولا انتها واذا لم يكن له نهايه ولا حد من الوجهين جميعا
ظهر فيه امتناع ان يكون قبله او بعده شي بخلاف المتناهي المحدود من الاحياز ولكن
هذا الفرق جا من خصوص المكان والزمان بدليل ان اهل الجنه لا اخر لوجودهم بل هم
باقون ابدا وان كانوا متحيزين فلا حد ولا نهايه لاخرهم وان كانت ذواتهم محدوده
متناهيه في احيازها واماكنها ولهذا لما اراد جهم ان يطرد دليله في وجوب النهايه
لكل مخلوق اوجب فنا الجنه والنار والمقصود هنا ان وجوب تناهي البقا والامد
واذا كانت الاحياز متناهيه او كان المتحيز متناهيا لم يجب ان يكون فوقه شي اذ ليس
ورا الموجود شي موجود الى غير نهايه وقد تقدم ابطاله لذلك وايضا فيقال له
انت لم تذكر حجه على امتناع احياز خاليه ولا امتناع خلق اجسام وانت تقول ان هذا
برهان فان لم تذكر حجه على امتناع ذلك لم يكن هذا الوجه دليلا واما قولك لا
يكون هو فوق جميع الاشيا بل تكون الاحياز اشد فوقيه فهذا تمسك باطلاق
لفظ مع انك لا تقول بمعناه فهو عندك ايضا ليس فوقه شي من الاشيا فضلا عن
ان يكون فوقه جميعها الا بمعنى القدره والتدبير وهذا المعنى يثبته المنازع مع
اثباته لهذه الفوقيه الاخرى فيكون قد اثبت ما يثبته من صفات الكمال وثبت
كمالا اخر لم يثبت انت وايضا فتلك الاحياز ليست شيا اصلا لان الاشيا هي
الموجوده ولا موجود الا الله وخلقه وهو فوق خلقه واذا لم يكن اشيا لم يصح ان يكون

شي فوقه وكان هو فوق كل شي واما خلق جسم هناك فلم يذكر على امتناعه حجة الا ان الخصم لا
يقول به والخصم يقول ذلك ممتنع لامتناع ان يكون شي موجود فوق الله فان سلمت له هذه
العلة كان ذلك جوابا لك وان لم تسلمها لم يكن مذهبه صحيحا فلا يحتج به وقد تقدم كلامك على ابطال
مثل هذه الحجة وهي الالزامات المختلفة المأخذ وايضا فلو قال قائل بل ذلك جائز فلم يذكر
على ابطاله حجة لا سيما وعندك ان النقص على الله تعالى لم يعلم امتناعه بالعقل وانما علمته بالاجماع
لا سيما ان احتج بظاهر قوله تعالى يأتيهم الله في ظلل من الغمام وبقوله كان في عماء ما فوقه هواء وما
تحته هواء لا سيما وهذا لا ينافي الفوقية والعلو بالقدرة والقهر والتدبير وعندك لا يستحق
الله الفوقية الا بهذا وهذا المعنى ثابت سواء خلق فوقه شيئا اخر او لم يخلقه فاذا لم يكن هذا
مستحيلا على اصلك لم يصح احتجاجك باستحالته عند المنازع الذي ينازعك في المسئلة بل قد
يقول لك اذا لم يكن ما يمنع جواز ذلك الا هذا فعليك ان تقول به لان هذا ليس بمانع عندك
الوجه الثاني ان يقال قد ذكرت ان الكرامية الذين قالوا انه فوق العرش منهم من قال انه ملاصق
للعرش ومنهم من قال انه باين عنه ببعد متناه ومنهم من قال انه مباين عنه ببعد غير متناه
وهذا القول يتضمن ان بين الله وبين العرش بعدا غير متناهيا وقد ذكر الاشعري في
المقالات قول طائفة ممن يقول انه لا نهاية لذاته مع قولهم انه ممتد في الجهات فقال
بعد ذكر مقالات المعتزلة هذا شرح اختلاف الناس في التجسيم قال قد اخبرنا عن المنكرين
للتجسيم انهم يقولون ان الباري ليس بجسم ولا محدود ولا ذي نهاية ونحن الان نخبر عن
اقاويل المجسمة واختلافهم في التجسيم قال واختلفوا فيما بينهم في التجسيم وهل للباري قدر من الاقدار
وفي مقداره على ستة عشر مقالة فذكر قول هشام انه جسم فان له مقدارا وانه ذو
لون وطعم ورائحة ومحسة لونه هو طعمه وهو رائحته وهو محسته وهو نفسه لون
قال ولم يثبت لونا غيره وانه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد وهذا قد يقال انه يناسب
قول من قال من الصفاتية انه يدرك بالحواس قال وحكي عن بعض المجسمة انه كان
يثبت الباري ملونا ويابا ان يكون ذا طعم ورائحة ومحسة وان يكون طويلا او عريضا
او عميقا وزعم انه في مكان دون مكان متحرك من وقت ما خلق وهذا قد يناسب قول
من يقول انه يدرك بالرؤية فقط فان هذا يزعم انه لا يرى الا اللون قال وقال قائلون ان
الباري جسم وانكروا ان يكون موصوفا بلون او طعم او رائحة او محسة او شي مما وصف
هشام غير انه على العرش مما يبين له دون ما سواه قال واختلفوا في مقدار الباري
بعد ان جعلوه جسما فقال قائلون هو جسم وهو في كل مكان وفاضل عن جميع الاماكن
وهو مع ذلك متناهي غير ان مساحته اكبر من مساحة العالم لانه اكبر من كل شي
وقال بعضهم ان الباري جسم له مقدار من المساحة ولا يدري كم ذلك القدر
وقال بعضهم هو في احسن الاقدار واحسن الاقدار ان يكون ليس بالعظيم الجافي ولا بالقليل العمي

وقال بعضهم مساحته على قدر العالم

وحكي عن هشام

وحكي عن هشام ان احسن الاقدار ان يكون سبعة اشبار بشبر نفسه قال وقال بعضهم ليس لمساحة
الباري نهاية ولا غاية وانه ذاهب في الجهات الست اليمين والشمال والامام والخلف والفوق
والتحت قالوا وما كان كذلك لا يقع عليه اسم جسم ولا طويل ولا عريض ولا عميق وليس بذي حدود
ولا رطب وقال قوم ان معبودهم هو العصا وهو جسم على الاشيا فيه ليس بذي غاية ولا نهاية
وقال بعضهم هو القضا وليس بجسم والاشيا قايمة به فقد ذكر عن هاتين الفرقتين انه لا نهاية
لمساحته مع قول بعضهم انه جسم وقول بعضهم انه ليس بجسم كما ذكر عن اخرين من المجسمة
انه جسم وهو في كل مكان وفاضل عن جميع الاماكن وهو مع ذلك متناه وعن اخرين انه
بقدر العالم واما القايلون بانه على العرش فلم يذكر عنهم قولا انه لا نهاية لمساحته وذكر
ايضا عن زهير الابري فان زهيرا كان يقول ان الله بكل مكان وانه مع ذلك على عرشه
وانه يرى بالابصار بلا كيف وانه موجود الذات بكل مكان وانه ليس بجسم ولا محدود
ولا يجوز عليه الحلول والمماسة ويزعم انه يجي يوم القيمة كما قال وجا ربك والملك صفا صفا بلا كيف
فيقال له اذا نازعك اخوانك المتكلمون الجهمية من المجسمة وغير المجسمة الموافقون لك على انه ليس فوق
العرش الذين يقولون لا نهاية لذاته ومساحته مع قولهم انه جسم ومع قوله انه ليس بجسم فما
حجتك عليهم وهذا هو القسم الاول وهذا ليس من اقوال من يقول انه فوق العرش وكذلك
ذكر ابو الحسن الاشعري 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 انه في كل مكان حال وقول من قال
لا نهاية له وان هاتين الفرقتين تنكرتا القول انه في مكان دون مكان فاخبر ان
القايلين بانه لا نهاية له ينكرون ان يكون في مكان دون مكان فلا يقولون انه فوق
العرش لكن هذا المؤسس ان لم يبطل قول هولا بالحجة والا خصموه فانه ينكر ان يكون
الله فوق العرش ويوافقهم على اطلاق القول بانه لا نهاية له ولا حد ولا غاية وان كان يفسر
ذلك بتفسير اخر لكن بقي قولهم لا بد له فيه من حجة فاما الوجه الاول الذي ذكره
فيقولون له لا نسلم ان الخط المتناهي يمكنه ان يسامت غير المتناهي فقولك زال عن
المواراة الى المسامتة فرع امكان ذلك والمحال المذكور انما لزم من فرض مسامتة
خط متناه لخط غير متناه فلزم من ذلك ان يحصل في المتناهي نقطة هي اول نقطة
المسامتة وان لا يحصل لكن قولك ان هذا المحال انما لزم من فرضنا ان ذلك الخط
غير متناه ممنوع بل يقال هذا المحال انما لزم من فرض مسامتة التناهي لغير المتناهي
فالاحالة كانت لفرض مسامتة له لا لفرض وجود غير المتناهي لم قلت ان الامر

وقد يقول لكل احد الفريقين من هؤلاء نحن نقول انه غير متناه وانه غير جسم وجسد
لا يمكن ان يفرض فيه خطوط ونقط فلا بد من اقامة دليل على امتناع شيء ليس بجسم
غير متناهي فان اقمت دليلا على ذلك بطل ما ذكرته في القسم الثالث من وجود اجسام
محالة فوق الباري لانه اذا وجب عندك تناهي الابعاد وان لم تكن اجساما وجب
تناهي الاجياز فلم يجب ان يكون فوق الباري خبر ولا بعد كما زعمتم اياه في القسم الثالث
واما الوجه الثاني الذي احتججت به عليهم فقولك اذا كان القول بوجود بعد غير متناه
ليس محالا فبعد هذا لا يمكنك اقامة الدليل على كون العالم متناهيا بكليته وذلك باطل بالاجماع
يقولون لك اكثر ما يمكنك دعوى الاجماع على ان دليله امتناع بعد لا يتناهى ولا يلزم
من الاجماع على الحكم ان يكون مجمعا على دليل معين وايضا فلا يلزم من بطلان هذا الدليل بطلان
سائر الادلة لكن قد ذكرت انه مجمع عليه والاجماع من اعظم الادلة اذ صحح الاجماع على الحكم الذي
مجمع على دليل معين وايضا فلا يلزم من بطلان هذا الدليل بطلان سائر الادلة لكن الاجماع
ليس موقوفا على احالة ابعاد لا تتناهى بدليل ان سلف الامة وائمتها يعترفون بان الاجماع
حجة من غير بينة واذا كان كذلك على ادلة ينبغي هذه المقدمة التي قد لا يخطر ببال اكثرهم وقد يقول
هؤلاء هب ان قام دليل على تناهي العالم وتناهي المخلوقات وتناهي الابعاد التي فيها المحدثات
فلم قلت ان ذلك يحال احاطة الباري وهذا بقوله متقدمة الحس وقد بينا انه كما تقدم دليل
العقل لهم واما الوجه الثالث وقولك لو كان غير متناه من جنس المخلوقات لوجب ان
لا يخلو شيء من الجهات والاجياز عن ذاته لحسيته يلزم ان يكون العالم مخالطا
لاجزائه وان تكون العادورات والنجاسات كذلك وهذا لا يقوله عاقل فان
اردت ان ليس شيء من المكلفين من العقلاء يقوله فقد قاله منهم طوائف ادلة اذا عن
الاشعري انه نقل ذلك عن طائفة ممن يقول ان له مساحة طائفة يقول انه جسم
في الحسم واصاف طوائف من الجهمية يقولون انه بذاته في كل مكان وقد
ذكر الابهري والعلماء عن الجهمية وردوا ذلك عليهم وطوائف اخر يقولون انه
موجود الذات في كل مكان وانه على العرش كما نقله الاشعري عن زهير الاباذي
معاد واصحابه والاتحادية يصرحون بذلك تصريحا لا مزيد عليه حتى يجعلونه
عين الكلب والخنزير والنجاسات كما يقولون انه مخالط لها بل وجودها عين
وجوده وهذا وان كان من اعظم الكفر والعرض لما جوابه من الدين يعلمون
ان الله ليس فوق العرش وقالوا هذا كله وما هو اكبر منه فلا بد ان يبين لهم
بطريقة التي يتمكنون بها والا الذين قوله اصح من قولهم بل قولهم اقرب الى
العقل من قوله انه لا داخل العالم ولا خارجه ولهم في الجواب

عن المخالطة من الكلام ما هو مع كونه باطلا اقرب الى العقل من كلامه مثل قولهم انه بمنزلة الشعاع
للشمس الذي لا يتجلس بما يلاقيه وبمنزلة الفضا والهوا الذي لا يتاثر بما يكون فيه ونحو هذا من
الامثال التي يضربونها لله وهم مع كونهم جعلوا لله ندا وعدلا ومثلا وشيئا في كثير من اقوالهم
ان لم يكونوا امثل منه فليسوا دونه بكثير واما ان اردت ان العقل يبطل هذا القول
فلم يذكر على بطلانه حجة عقلية اكثر مما ذكرت قولا تنفر عنه النفوس وما يتضمن نوع
نوع نقص وانت تقول ليس في العقل ما ينفي عن الله النقص وانما نفيته بالاجماع فهذا
الوجه في جانب من يقول بالقسم الثالث واما القسم الثاني وهو التناهي من جهة دون
جهة فما علمت به قايلا فان قال هذا احد فانه يقول انه فوق العرش ذاهبا الى غير نهاية فهو
متناه من جهة العالم غير متناهي من الجهة الاخرى وهذا لم يبلغني ان احدا قاله ونقل فوق
الاشعري يقتضي ان هذا لم يقله احد بل كل من قال بعدم نهايته انكر ان يكون فوق العرش
الوجه الثالث ان يقال فرض بعيد غير متناه لا يخلو اما ان يكون محالا او لا
يكون محالا فان كان محالا بطل ما ذكر مما ذكرته في القسم الثالث من تجويز احياز
خالية فوقه اذا كان متناهيا من جميع الجهات فانه اذا وجب تناهي الابعاد لم يجب ان
يكون فوق العالم بعد فضلا عن ان يكون فوق الباري بعد واذا فرض ما ذكرته
في القسم الثالث وهو احد الوجهين في الوجه الاول وهو كون كل ما له قدر مخصوص
يجب ان يكون محدثا وقد تقدم الكلام عليه بما فيه كفاية واذا بطل الوجهان بطل ما ذكرته
على افساد القسم الثالث وان كان فرض بعد غير متناه ممكنا ثبت امكان القسم الاول
وبطل ما ذكرته من الحجة على احالة ذلك فقد ظهر على التقديرين ان ما ذكرته ليس بدليل صحيح
الوجه الرابع ان القسم وهو انه غير متناهي من بعض الجوانب ومتناه من سائر
الجوانب وان كنا لم نعلم به قايلا فلم تذكر دليلا على ابطاله ولا استدللت على ابطاله
بنص او اجماع فاما الدليل الذي ذكرته على امتناع بعد غير متناه فقد تقدم القول عليه
مع ان تلك الوجوه لا تصلح هنا كما تصلح هناك اما الوجه الاول وهو
اجتماع وجود المسامتة وعدمها اذا قدر مسامتة غير المتناهي للمتناهي فانه مع ما تقدم
فيه اذا كان متناهيا من بعض الجهات امكن فرض المسامتة في تلك الجهة
وحينئذ فتسامت النقطة الفوقانية من تحت الجهة قبل التحتانية لكن هذا
لا يحصل الا عند فرض مسامتا من الجهة التي لا تتناهى واما الوجه الثالث
وهو لزوم مخالطة ذاته للقاذورات فهذا لا يلزم اذا قيل انه متناه من جانب
الخلق دون الجانب الاخر فانه حينئذ لا يكون مخالطا لهم فبطل هذا الوجه

هنا بطولاً ظاهراً واما بطلان اقامة الدليل على تناهي العالم فقد تقدم الكلام عليه مع ان
العالم في بقائه فيه متناه من اوله غير متناه من اخره ففيه تناه من وجه دون وجه
لكن هذا ليس هو التناهي في الجهة والمقدار والبعد والغرض ان الوجوه الثلاثة هي في هذا القسم
فيها نوع نقص عن ذلك القسم واما الوجه الثاني وهو قولك ان الجانب الذي فرض انه غير
متناه والجانب الاخر اما ان يتساويا في الحقيقة والماهية واما ان لا يكونا كذلك اما القسم
الاول فانه يقتضي ان يصح على كل واحد من هذين الجانبين ما يصح على الاخر وذلك يقتضي جواز
الفصل والوصل والزيادة والنقصان فيقال لك مشاركة الشيء لغيره في حقيقته لا يقتضي
مساواته له في المقدار كالمقادير المختلفة من الفضة والذهب وسائر الاجسام المتماثلة
في الحقيقة فانها تتماثل في الحقيقة مع اختلاف المقادير وحينئذ فهذه الامور انما تجوز على بعضها
ما يجوز على بعض فيما تماثلت فيه وهو الصفة والكيفية واما ما يتعلق بالمقدار فليس الكبير
في ذلك كالصغير ولا يجوز على احدهما ما يجوز على الاخر بل للصغير احكام لا تصح في
الكبير وللكبير احكام لا تصح على الصغير مثل شغل الحيز الذي يقدره وغير ذلك واذا كان
كذلك فالبعد الذي يتناهى من احد جانبيه دون الاخر وانما تماثلت حقيقة الجانبين في
الصفة والكيفية فلم تتماثل في المقدار لان احدهما اكبر من الاخر قطعا فلا يلزم
ان يجوز على غير المتناهي ما جاز على المتناهي من النقص والفصل وايضا فان لزم
ان يجوز على احدهما ما يجوز على الاخر فقولك ذلك يقتضي جواز الفصل والوصل
والزيادة والنقصان على ذات الله تعالى هذا هو بعينه الدليل على امتناع كونه متناهيا
وهو ان المتناهي يقبل الزيادة والنقصان وقد قيل لك ان هذا ممنوع فيما وجوده
بنفسه فان صفاته تكون لازمة لذاته فلا يمكن ان تكون على خلاف ما هو عليه كما تقول
ان معلوماته اكثر من مقدوراته ومقدوراته اكثر من مخلوقاته ومراداته فهذا وان
لم يكن نظير ذلك والغرض التنبيه على تقدم الكلام في مثل هذا وايضا فلم يذكر دليلا على
امتناع الفصل والسادس والزيادة والنقصان فان اعتصمت في ذلك باجماع كانت الحجة
سمعية وان قنعت بنفور النفوس عن ذلك فنفور النفوس على قولك اعظم
مع ان هذا ليس حجة عندك وقولك واما القسم الثاني وهو القول بان احد الجانبين
مخالف للجانب الاخر في الحقيقة والماهية فنقول ان هذا محال من وجوه الاول
ان هذا يقتضي كون ذاته مركبة وهو باطل كما بيناه يقال لك قد تقدم الكلام على ابطال
حجة التركيب بما يظهر به فسادها لكل عاقل لبيب فقولك الثاني انما بينا انه لا معنى
للمتحيز الا الشيء الممتد في الجهات المختص بالاحياز وبينا ان المقدار يمتنع ان يكون
صفة بل يجب ان يكون ذاتا وبينا انه متى كان الامر كذلك كان المتحيزات متساوية
واذا كان كذلك امتنع القول بان احد جانبي ذلك الشيء يخالف الجانب الاخر

جميع م

في

في الحقيقة والماهية فيقال لك هذه حجة تماثل الاجسام وقد تقدم انها من ابطل ما في
العالم من الكلام وهي منشاها من كلام المعتزلة والجهمية كما ذكره الاشعري وغيره كما ان
الاولى من كلام الفلاسفة الصابئة وهي ايضا من حجج المعتزلة الجهمية وقد تبين ان المقدار
صفة للشي المقدر المحدود ليس هو عين الشي المقدر المحدود وتبين ايضا انه لو كان المقدار
هو الذات لم يجب ان تكون المقدورات متساويات فان بينها اختلافا في صفات ذاتيات
لها وهي مختلفة في تلك الصفات الذاتيات وان كانت مشتركة في اصل المقدار الذي جعلته
الذات وغايتها ان تكون بمنزلة الانواع المشتركة في الجنس المتمايزة بالفصول وايضا
لا انه لو كان المقدار هو الذات لم يجب ان تكون المقدورات متساويات فان
بينها اختلافا في صفات ذاتيات لها وهي مختلفة في تلك الصفات الذاتيات وان كانت
مشتركة في اصل المقدار الذي جعلته الذات وغايتها ان تكون بمنزلة الانواع المشتركة الى
فانت وساير الصفاتية بل وجميع العباد يثبتون لله معاني ليست متماثلة بل هذا انه
واجب في كل موجود مثل اثبات انه موجود بنفسه ومبدع لغيره وانه عالم وانه
قادر وانه حي وهذه حقايق مختلفة فالقول في اقتضايها للتركيب كالقول في اختلاف الجانبين
كذلك كما تقدم ذلك واما الحجة تساوي الابعاد وتماثلها فهذه الحجة ان صحت فهي
كافية في نفي كونه كذلك سوا قيل انه متناه او غير متناه والحجة المستقلة بنفسها في المطلوب
لا يصلح ان يجعل دليل بعض مقدمات دليل المطلوب لان هذا تطويل وعدول عن
عن سوا السبيل الوجه الخامس انه اورد اعتراضا من جهة المنازع بقوله
فان قيل الستم تقولون انه تعالى غير متناهي في ذاته فيلزمكم جميع ما الزمتموه علينا وقال
في الجواب قلنا الشي الذي يقال انه غير متناهي على وجهين احدهما انه غير مختص بجهة
وحيز ومتى كان كذلك امتنع ان يكون له طرف ونهاية وحد والثاني انه مختص بجهة وحيز
الا انه مع ذلك ليس لذاته منقطع وحد فنحن اذا قلنا انه لا نهاية لذات الله عنينا به
التفسير الاول فيقال المعقول المعروف اذا قيل هذا لا يتناهى او لا حد له ولا غاية ولا
نهاية ان يكون موجودا او مقدر الوجود ويكون ذلك الموجود او المقدر ليس له
حد ولا نهاية ولا منقطع بل لا يفرض له حد ومنقطع الا وهو موجود بعده كما
يقال في وجود الباري وبقائه فيما لم يزل ووجوده وبقائه فيما لم يزال بل في وجود
اهل الجنة في الجنة فيما لم يزال فانه لا ينتهي ذلك الى حد الا ويكون حده شي كما
ان وجود الباري لا يقدر له حد ووقت الا وهو موجود قبله وكذلك اذا
قدر اجسام وابعاد لا تتناهى فانه لا يعني منها شي او يقدر فيها الا وهي يكون موجودة
بعده وكذلك ما يقدر في الذهن من عدم التناهي من العلل وغيرها ليس فساده
ما تقدر في الذهن الى حد ومنقطع الا وتقدر بعده شي اخر وكذلك

هو من هذا الباب فالغرض ان الشي الذي يوصف بعدم التناهي اما حقيقة واما
مقدارا ممتنعا واما تقديرا غير ممتنع او غير معلوم الامتناع كلها مشتركة في ذلك
فاما وصف الشي بانه غير متناه بمعنى ان ليس له حقيقة تقبل التناهي وتقبل عدم
التناهي يوصف هذا بانه غير متناه مثل صفة المعدوم بانه غير متناهي لانه لا يمكن له
نهاية وحد وطرف ولا يمكن ان يقال وذاته لا تقبل ان يوصف بالتناهي وعدمه كما لا
يقبل ان يوصف بالحياة وعدمها ولا بالعلم وعدمه ولا بالقدرة وعدمها ولهذا يفرق
من يفرق بين العدم المحض وعدم الصفة عما من شانه ان يقبلها فان الاعمى والاصم ونحو ذلك
لا يوصف به المعدوم المحض ولا يقال ايضا للعدم المحض انه جاهل او عاجز او يثبت له انه عالم
ولا قادر بل كل صفة تستلزم الثبوت يمتنع ان يوصف بها المعدوم فاذا قيل الاعمى والاصم
كان ذلك نفيا للسمع والبصر عما يقبله لا عن المعدوم الذي يمتنع ان يوصف بثبوت
ففرق بين نفي الصفة التي يمكن ثبوتها للموصوف في الذهن او في الخارج ونفي الصفة
التي لا تكون لا في الذهن ولا في الخارج ثبوتها للموصوف فاذا قيل المعدوم لا يتناهى او المعدوم
غير متناهي كان المعنى ان المعدوم ليس له حقيقة تقبل ان تكون متناهية او غير متناهية
كما ليس له حقيقة تقبل ان تكون حية او غير حية او عالمة او غير عالمة او قادرة او
غير قادرة فاذا قيل قول القائل في الله انه غير متناهي بمعنى ان ذاته لا تقبل الوصف بالنهاية
وعدمها كان ذلك بمنزلة قول القائل ان الله ليس باصم ولا ميت ولا جاهل بمعنى ان ذاته لا
تقبل الوصف بهذه الصفات وعدمها فيكون المعنى حينئذ انه لا يقال اصم ولا يقال غير اصم
ولا يقال ميت ولا يقال غير ميت وهذا شر من اقوال الملاحدة الذين يمتنعون من
اثبات الاسماء الحسنى له ونفيها فان اولئك يقولون لا نقول حي ولا غير حي بل يسلبون
اضدادها فيقولون هو ليس بميت ولا جاهل وان كان هذا الذي قالوه يستلزم
عدمه كما تقدم لكن ليس ظهور عدمه في ذلك كظهوره من قول القائل لا يوصف
بالموت ولا بعدمه ولا بالعجز ولا بعدمه كما لا يوصف بالقدرة ولا بعدمها ولا بالحياة
ولا عدمها بمعنى ان ذلك لا يجوز ان يوصف بشي من ذلك لا نفيا ولا اثباتا فان هذا
حال المعدوم المحض واذا كان كذلك فقول القائل انا اقول ان الله غير متناهي في ذاته
بمعنى ان ذاته تقبل ان يوصف بالتناهي وعدمه لان ذلك من عوارض
ذات المقدار كما لا يوصف بالطول وعدمه ولا بالقصر وعدمه ولا بالاستدارة
والتثليث والتربيع وعدم ذلك لان ذلك من عوارض المقدار وهو التجسيم والتحيز
جمع بين النقيضين لان قوله غير متناهي في ذاته يفهم المقدار الذي لا يتناهى وهو البعد الذي لا يتناهى

النقيضين

كما اذا قيل انه لا نهاية لقدرته فانهم ذكروا لنفاة الذي لا يتناهى والاول الذي لا يتناهى وهو
علم الله الذي لا يتناهى كما حلف به فقال لعمر والله كما حلف النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه
بذلك وقولهم بعد ذلك لا يقبل الوصف بالتناهي وعدمه نفي لما اثبتوه من كونه غير متناهي
وكذلك قولهم امتنع ان يكون له طرف ونهاية وحد هذا يفهم منه ان ذاته غير متناهي وكذلك
فلا نهاية لها وهو انما اراد ان ذاته لا يجوز اثبات النهاية لها ولا سلبها عنها وهذا الباب صفة
المعدوم فالحاصل انهم في هذا المقام اما ان يعبروا بسلب النهاية بما هو صفة المعدوم
او بما يستلزم وجودا غير متناهي في نفسه فان قالوا انه وجود ذلك الموجود غير متناهي
في نفسه فهذا قول من يقول ان ذات الله لا نهاية لها وان قالوا ان ذاته لا يجوز ان يعدد
او يقال فيها انها متناهية او انها غير متناهي لانها لا تقبل الاتصاف بذلك فهذا صفة المعدوم
سواء فحصل الامر بين لازم اما تمثيلهم بالمعدوم واما القول بما يعاد لا نهاية لها
وهكذا كان السلف يقولون عن قول الجهمية لهم لما قالوا ان الله ليس على العرش وانه لا
يكون في مكان دون مكان صاروا تارة يقولون انه في كل مكان ويقول من يقول
منهم انه موجود لا نهاية لذاته فيجعلون من الموجودات المخلوقة او نفس وجودها
وتارة يقولون ليس في مكان لا داخل العالم ولا خارجه فيجعلونه كالمعدومات فهم
دائما مترددون بين الاشراك وبين التعطيل اما يجعلونه كالمخلوقات واما ان يجعلوه
كالمعدومات فالاول يكثر في عبادهم ومتصوفتهم والثاني يكثر في علمائهم ومتكلميهم
ولهذا لما كان صاحب الفصوص ونحوه من القسم الاول جعلوا نفس الموجودات
وجود واكل شرك في العالم وجعلوا نفس العابد للمعبود والناكح والمنكوح
والشاتم والمشتوم وقالوا ما عبد احد الا الله ولا يمكن احدا ان يعبد الا الله بل لا تصور ان يكون
العابد والمعبود غير الله ولما كان صاحب التلمسانية ونحوه من القسم الثاني
جعلوه كالمعدومات المحضة ولهذا يقال فيهم متكلمة الجهمية لا تعبدون
شيئا وهذا هو غاية التعطيل ومتصوفتهم يعبدون كل شيء وهذا غاية الاشراك
ولهذا ذكر علماء الاسلام والسنة ان هذا الثلاثة اول من ابتدعه في الاسلام
الجهمية وليس له اصل في دين الاسلام المسلمين ولا غيرهم بل الوجود في كتاب الله
وسنة رسوله وكلام سلف الامة وائمتها هو الذي ادركه الناس وفي الاحاطة به كما
قال تعالى لا تدركه الابصار وقال من قال من السلف لمن سأله عن هذه الآية
اليس السماء قال بلى قال افكلها ترى قال لا قال فالله اكبر ولكن لم يحط بها علما
يحيطون به علما سواء كان العلم عاما على الله او على ما بين ايديهم فان دليل يدل على عدم

احاط العلم بالله من طريق الاولى وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك
انت كما اثنيت على نفسك وعند ذلك وكذلك من قال من سلف الامة ان حد لا يعلمه
احد غيره وقد قال سبحانه وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة
والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون فاخبر سبحانه انهم ما قدروا
الله حق قدره وهو يقبض الارض ويطوي السماء بيمينه كما استفاضت بذلك الاحاديث
الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل حديث ابي هريرة وابن عمر وابن مسعود كلها في الصحيحين
ومثل حديث ابن عباس وغيره من الاحاديث الحسان وقال ايضا في الاية الاخرى وما
قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فالاية الاولى في الاصل الاول من
الاسلام وهو التوحيد والثانية في الاصل الثاني وهو الرسالة وهؤلاء الجهمية لهم قدح في
كلا الاصلين فانهم لا يقدرون الله حق قدره فلا يقبض عندهم ارضا ولا يطوي السماء بيمينه
بل ليست له قدرة الى الخصومة الخارجية عندهم وانما قدره عندهم ما يقوم بالانفس والاذهان
فيكون لقدره الله الوجود الذهني دون العيني وكذلك عندهم في الحقيقة ما ثم شيء
حتى ينزله على بشر لا سيما الصابئة المتفلسفة منهم فان الكلام انما يفيض عندهم
على قلب النبي من العقل الفعال لا من رب العالمين وقد قال في الاية الاخرى
وان الى ربك المنتهى وقال انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه وقال وردوا الى الله مولاهم
الحق وقال الا الى الله تصير الامور وانما كان منتهى المخلوقات اليه وهو الغاية والنهاية
التي سواها ممتنع ان يكون بحيث لا ينتهي اليه ولا يكون غاية وما لا يوصف بالنهاية
لا سبيل اليه اصلا فانه لا اختصاص له حتى يكون الشيء عندها منتهى اليه ثم سمي البيت
وصف الشيء بالانتهاء اليه وعدم الانتهاء اليه سواء كما يقوله الجهمية فانه لا يتصور
عندهم ان ينتهي الى الله شيء ويرجع اليه امر او يصير اليه امر او يرد اليه احد
لا سيما الاحاد منهم من يقول انه في كل مكان كما لا يصور عندهم ان ينزل
من عنده شيء او يعرج اليه شيء او يصعد اليه شيء وليس هذا موضع تقرير ذلك
وانما الغرض هنا ان قوله السبي الذي يقال انه غير مسماه على وجهين احدهما انه غير
مختص بحد وحيز فمن قال لا يعرف ما يعرف احد الا ان القول في شيء بانه
غير متناهي بهذا المعنى اصلا الا اذا كان بعد وما او كان داخلا في الجهات كلها غير
متناهي بالعدد من الاعداد الواحد السادس بهذا الوجه متعارض
فان اختصاص الله سبحانه من الخصوص والصفات فان الاختصاص بالوصف
والاختصاص بالعدد فهو مختص بالماء والعلم والقدرة وعند ذلك يجب
له صفات مخصوصة يمتنع انتفاؤها بانتفائها وتقابلها بطريق
قابلة في المعدات فان يقال اما ان يكون الصفات متناهية او غير
متناهية او متناهية من وجه دون وجه فان كانت متناهية فهل متناهي

يستدعي مخصصا ويقبل الزيادة والنقص كما قرره في المقدار وان لم متناهية لزم وجود
صفات لا نهاية لها وفرض وصف لا نهاية له كفرض قدر لا نهاية له فان الصفة لا بد
لها من محل ويلزم من عدم تناهيها عدم تناهي محلها وايضا فان كل صفة متميزة عن الاخر فيكون
للصفات عدد فاما ان يكون عدد الصفات يتناهى او لا يتناهى فان تناهى لزم الاول وان
لم يتناهى لزم الثاني واذا كان له اعداد لا تتناهى فهو كمقدار لا يتناهى فكلما يحتج به على امتناع
مقدار لا يتناهى فيحتج به على امتناع عدد صفات لا تتناهى اذ ما يفرض من المسامتة وعدمها
في المقدار يفرض من المطابقة وعدمها في الاعداد وهذا الوجه يمكن ان يلزم به كل
احد فانه لا بد من الاعتراف بموجود له خاصة يتميز بها عما سواه اذ وجود موجود
ليست له خاصة تميزه ممتنع والكليات مع كونها موجودة في الاذهان فتميز ما في نفس
زيد عما في نفس عمرو فانها من الصفات القائمة بالاذهان واذا كان لكل موجود
خاصة يتميز بها سواء كان واجبا بذاته او كان ممكنا فالقول في اختصاصه بتلك الخاصة
كالقول في اختصاصه بقدر

فصل قال الرازي البرهان الرابع على انه
يمتنع ان يحصل في الجهة والحيز هو انه لو حصل في شيء من الجهات والاحياز لكان اما ان
يحصل مع وجوب ان يحصل فيه او لا مع وجوب ان يحصل فيه والقسمان باطلان فكان القول
بانه تعالى حاصل في الجهة محالا وانما قلنا انه يمتنع ان يحصل فيه مع الوجوب لوجوه الاول
انه ذاته مساوية لذوات سائر الاجسام في كونه حاصلا في الحيز ممتدا في الجهة
واذا ثبت التساوي من هذا الوجه ثبت التساوي في تمام الذات على ما بيناه في
البرهان الاول في نفي كونه جسما واذا ثبت التساوي مطلقا فكل ما صح عن احد
المتساويين وجب ان يصح على الاخر ولما لم يجب في سائر الذوات حصولها في ذلك
الحيز وهو المطلوب الذي وجب ان لا يجب في تلك الذات حصولها في
ذلك الحيز وهو المطلوب الثاني انه لو وجب حصوله في تلك الجهة
وامتنع حصوله في سائر الجهات لكانت تلك الجهة مخالفة في الماهية لسائر
الجهات فحينئذ يكون الجهات شيئا موجودا فاذا كان الله واجب الحصول
في الجهة ازلا وابدا التزموا قديما اخر مع الله تعالى في الازل وذلك محال الثالث
انه لو جاز في شيء يختص بجهة معينة ان لم يقال اختصاصه بتلك الجهة واجب جاز
ايضا ادعاء ان بعض الاجسام حصل في حيز معين على سبيل الوجوب
بحيث يمتنع خروجه عنه وعلى هذا التقدير فلا يتمشى دليل حدوث
الاجسام في ذلك فثبت ان القائل بهذا القول لا يمكنه الجزم بحدوث كل الاجسام بل يلزمه

تجويز ان يكون بعضها قديما الرابع هو انا نعلم بالضرورة ان الاحياز باسرها متساوية
لانها فراغ محض وخلا صرف واذا كانت باسرها متساوية يكون حكمها واحدا وذلك
يمنع القول بان الله تعالى واجب الاختصاص ببعض الاحياز على التعيين فان قيل لم لا
يجوز ان يكون اختصاصه بجهة فوق ازلي قلنا هذا باطل لوجهين احدهما انه قبل
خلق العالم ما كان الا الخلا الصرف والعدم المحض فلم يكن هناك لا فوق ولا تحت
فبطل قولكم الثاني لو كان الفوق متميزا عن التحت بالتميز الذاتي لكانت امورا موجودة
قابلة للانقسام وذلك يقتضي قدم الجسم لانه لا معنى للجسم الا ذلك الثالث هو انه لو جاز ان
يختص ذات الاله تعالى ببعض الجهات على سبيل الوجوب مع كون الاحياز متساوية
في العقل وعلى هذا التقدير يلزم استغناؤها عن الصانع ولجاز ايضا اختصاص عدم
القديم ببعض الاوقات على سبيل الوجوب وعلى هذا التقدير ينسد باب اثبات الصانع
وباب اثبات وجوبه وقدمه الخامس انه لو حصل في حيز معين مع كونه لا يمكنه
الخروج منه لكان كالمفلوج الذي لا يمكنه ان يتحرك او كالمربوط الممنوع من الحركة
وذلك نقص والنقص على الله محال واما القسم الثاني وهو ان يقال انه تعالى حصل في
الحيز مع جواز كونه حاصلا فيه فنقول ان هذا محال لانه لو كان كذلك لما ترجح وجود ذلك
الاختصاص الا بجعل جاعل وتخصيص مخصص وكل ما كان كذلك فالفاعل متقدم
عليه فيلزم ان لا يكون حصول ذات الله في الحيز ازليا لان ما تاخر عن الغير لا
يكون ازليا واذا كان في الازل مميزا عن الموضع والحيز امتنع ان يصير بعد ذلك
مختصا بالحيز والا لزم وقوع الانقلاب في ذاته تعالى وهو محال والكلام على هذه الحجة
على قول من يطلق الحيز والجهة ومن لا يطلق ذلك على مذهب مثبتة الجسم ونفاته
مع قولهم انه على العرش سواء فانه يمكن ان يقال لو كان فوق العرش او كان عاليا
على العرش لكانت فوقيته وعلوه اما واجبا واما جائزا وساق الحجة والجواب عنها ان
نعرف ان لفظ الحيز والجهة ونحو ذلك فيه اشتراك كما تقدم فقد يراد به شيء منفصل
عن الله كالعرش والغمام وقد يراد به ما ليس منفصلا عنه كما ذكرنا ان لفظ الحيز
والحد في المخلوقات يراد به ما ينفصل عن المحدود ويحيط به ويراد به نهاية
الشيء وجوابه فان كلاهما يجوزه وقد يراد بالحيز امر عدمي وهو ما يقدر فيه الاجسام
وهو المعروف من لفظ الحيز عند المتكلمين الذين يفرقون بين لفظ الحيز والمكان
فيقولون الحيز تقدير المكان وكذلك الجهة قد يعني بها امر وجودي منفصل عنه
وقد يعني بها ما لا يقتضي موجودا غيره بل يكون اما امرا عدميا واما نسبيا
واضافيا واذا كان في الالفاظ اشتراك فمن مسمى ذلك ما يكون واجبا ومنه ما يكون جائزا

فمن

والاستقصار

والانفصال يكشف حقيقة الحال وحينئذ فالكلام عليها من وجوه الاول ان يقال ما
تعني بقولك لو حصل في حيز شيء من الجهات والاحياز لكان اما ان يحصل مع الوجوب
او مع عدم الوجوب اتعني بالحيز ما هو من لوازم المتحيز وهي نهايته وحده الداخل
في مسماه ام تريد بالحيز شيئا موجودا منفصلا عنه كالعرش وكذلك الجهة اتريد
بالجهة امرا موجودا منفصلا عنه ام تريد بالجهة كونه بحيث يشار اليه ويمكن
الاحساس به وان لم يكن هناك موجود غيره فان اراد بالحيز المعنى الاول وهو
ما هو من لوازم كل متحيز وان اراد بالجهة كونه بحيث يشار اليه من غير وجود شيء منفصل
عنه لم نسلم ان ذلك غير واجب وبهذا التفصيل يظهر الجواب عما ذكره من الوجوه
اما قوله لا يجب في سائر الذوات حصولها في ذلك الحيز فكذلك هذا فيقال له بل يجب
في سائر الذوات المتحيزة ان يكون لكل منها تحيز يخصه وهو قدره ونهايته التي تحيط
به ويلزمه الحيز الذي هو تقدير المكان وهو عدمي لكن لا يجب ان يكون عين تحيز
هذا وعين حيزه الذي هو نهايته ان يكون عين تحيز الاخر وحيزه الذي هو نهايته كما لا
يجب ان يكون عين هذا هو عين الاخر فان حيزه بهذا التفسير داخل في مسمى ذاته
ونفسه وعينه والشيئان المتماثلان لا يجب ان يكون احدهما عين الاخر فان هذا لا
يقوله عاقل وهذا معلوم بالاضطرار لا نزاع فيه هذا لو سلم ان الاجسام متماثلة فكيف
وقد تقدم ان هذا قول باطل وكذلك قوله في الثاني لو وجب حصوله في تلك الجهة
لكانت مخالفة لغيرها فيكون موجودا فيكون مع الله قديم اخر يقال له ثبوت صفة
قديمة ليس ممتنعا على الله كما اتفق عليه الصفاتية او لا نسلم انه 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 يمتنع ان يكون هو اياه والقديم الذي يمتنع
وجوده مع الله ما يكون شيئا منفصلا عنه بل شيء يكون داخلا في مسماه ليس خارجا عنه
وقوله في الوجه الثالث لو جاز دعوى وجوب اختصاص شيء بجهة معينة جاز
ان يدعى في بعض الاجسام حصوله في حيز بعينه على سبيل الوجوب وحينئذ
لا يتمشى دليل حدوث الاجسام بل يلزمه تجويز قدم بعضها يقال له كل جسم فانه
مختص بتحيز وحيزه الذي هو جوانبه ونهايته وحدوده الداخل في مسماه واما
اختصاصه بحيز وجودي منفصل عنه فذاك شيء اخر لا يلزم كما قد بيناه فعلم
ان ذلك لا ينافي ما ذكروه من دليل حدوث الاجسام مع ان ذلك الدليل لا يرتضيه
لا لهذا لكن لمعان اخر ومع ان المنازعين له الذين يقولون هو جسم او له حد
وقدر ينازعونه في حدوث كل ما كان جسما او له حد وقدر يقولون دعوى
حدوث جميع هذا مثل دعوى حدوث كل ذات او كل موصوف او كل صفة

وموصوف او حدوث كل قائم بنفسه او كل موجود ونحو ذلك وقوله في الوجه الرابع
الاحياز متساوية وذلك يمنع الاختصاص ببعضها على التعيين يقال له الاحياز
المتساوية التي يدعى فيها التساوي هي ما كانت منفصلة عن المتحيز كما ذكر من الخلا
والفراغ واما الحيز الذي هو داخل في مسمى المتحيز وهو جانبه وحده ونهايته فهذا
تابع للمتحيز وهذه الاحياز مختلفة باختلاف المتحيزات فحيز كل متحيز وهو حده ونهايته
وجانبه يتبع حقيقته وهذا ظاهر فحيز الذهب ذهب وحيز الفضة فضة بهذا
الاعتبار وقوله في الوجه الخامس المختص بحيز معين يكون كالمربوط والمفلوج
يقال له هذا انما يقال اذا كان في حيز وجودي منفصل عنه اما 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 في مسائل المتحيزات وهذا ظاهر بل عدم هذا
يستلزم عدم بعض الشيء الوجه الثاني ان يقال اذا اراد القائل بانه متحيز واراد بالحيز
امرا موجودا منفصلا عنه كالغمام والعرش فانه قد يقول حصوله فيه على سبيل الجواز
وبذلك يظهر الجواب عن قوله ذلك الاختصاص لا يكون الا بجعل جاعل وهو الفاعل
المتقدم على التخصيص فيلزم ان لا يكون ذات الله في الحيز [illegible] ازليا فان هذا
يسلم على هذا التقدير بان حصول ذاته فوق العرش ليس ازليا بل كان الله قبل ان
يكون مستويا على العرش استوا قيل ان الاستوا امر نسبي اضافي او قيل انه من صفات
الافعال وانه استوى على العرش بعد ان لم يكن مستويا عليه فعلى التقديرين انما حصل
الاستوا بخلقه للعرش وخلقه للعرش بمشيته واختياره واما قوله واذا كان في الازل
مبرا عن الموضع والحيز امتنع ان يصير بعد ذلك مختصا بالحيز والا لزم الانقلاب في
ذاته يقال له هذا ممنوع فانه اذا كان في الازل مبرا عن حيز وجودي كالعرش
والغمام ثم صار بعد ان خلق العرش والعالم فوقه لم يكن ذلك ممتنعا فان تجدد النسب
والاضافات عليه جائز باتفاق العقلا واما ان قيل ان الاستوا فعل وانه استوى
عليه بعد ان لم يكن مستويا كما هو المعروف من مذاهب السلف واهل الحديث فهذا مبني على
مسئلة الحركة وحلول الحوادث وقد تقدم كلامه بان هذا لم يقم دليل عقلي على نفيه
وان جميع الطوائف يلزمهم القول به وليس ذلك انقلاب في كتاب الله تعالى كما تقدم
وهو انما ادعى لزوم الانقلاب لانه اخذ لفظ الحيز بالاشتراك فقدر انه يصير متحيزا
بعد ان لم يكن متحيزا ومعلوم ان هذا يوجب الانقلاب ذاته فان ضرورة غير
المتحيز متحيزا يوجب الانقلاب لكن هذا التحيز هو القسم الاول وهو التحيز اللازم
للمتحيز الذي يمتنع انفصاله عنه والمراد بالحيز في هذا المتحيز اما امر عدمي او اضافي او المراد
به جوانب المتحيز ونهايته فلو كان في الازل مبرا عن هذا ثم صار موصوفا به
لزم الانقلاب ونظيره في المخلوقات ان يصير ما ليس بجسم جسما وهذا عند قوم
ممتنع

ممتنع وعند قوم قد يقلب الله الاعراض اجساما وذلك انقلاب بلا نزاع اما اذا
اريد بالحيز امرا موجودا منفصلا عنه فلا يلزم بكونه فوقه وعليه ان ينقلب ذاته
بوجه من الوجوه فان للناس في كونه فوق العرش والعالم قولان مشهوران لعامة
الطوايف من المتكلمين واهل الحديث والفقهاء والصوفية من اصحاب ابي حنيفة والشافعي واحمد
وغيرهم احدهما انه مجرد نسبة واضافة بين المخلوق والخالق وبين العرش والرب
تجددت لحقه للعرش من غير ان يكون هو في نفسه تحرك او تصرف بنفسه شيا
وهذا قول من يقول يمتنع حلول الحوادث بذاته ويمتنع الحركة عليه والقول
الثاني وهو المشهور عن السلف وايمة اهل الحديث وكثير من اهل الكلام والفقهاء
والصوفية من الطوايف الاربعة وغيرهم انه استوى عليه بعد ان خلق السموات
والارض كما دل عليه القران فيكون قد استوى عليه بعد ان لم يكن مستويا عليه وكذلك
استوا الى السما ومجيئه واتيانه كما وردت بذلك النصوص المتواترة الصحيحة وعلى هذا
هذا التقدير فليس في ذلك انقلاب لذاته بل قد ذكر هو ان ليس في الادلة العقلية ما يحيل
ذلك الوجه الثالث ان يقال تحيزه واجب ويجزم بذلك بنا على ان نفس العرش ليس بحيز
بل الحيز تقدير المكان ومن قال بذلك فهم في جواز الحركة عليه على قولين فمن
قال بالامتناع يقول انه لما خلق العرش تجددت بينه وبين العرش نسبة ولم يتغير
عما كان موصوفا به ان وصفه بانه متحيز فانا قد ذكرنا ان القايلين بانه على العرش في ذلك
قولان وقد يقول ان حصوله في الحيز المعين واجب ومن قال ذلك يجيب عن اوجهه
الخمسة اما الوجه الاول فمبني على تماثل المتحيزات وقد تقدم ان هذا باطل واما قوله
في الوجه الثاني انه لو وجب حصوله في الجهة وامتنع حصوله في غيرها لكانت تلك
الجهة مخالفة لغيرها في الحقيقة فيكون موجودة فيكون مع الله قديم غيره تعالى يقال له هولا
لا يقولون ان الحيز الذي يجب لله امرا موجودا منفصلا عنه بل هو عندهم امر عدمي
بينه وبين الله نسبة واضافة اذ هو تقدير المكان وذلك لا يقتضي وجود موجود غيره
كما انه لما كان في الازل لا في زمان بل في تقدير الزمان لم يقتضي ذلك وجود قديم اخر
مع الله ومن قال ان تقدير الزمان وتقدير المكان وجوديان قال بقدمهما جميعا
كما يقول ذلك طايفة من الصابية ومن اتبعهم ثم قد يقولون ان ذلك لازم لواجب
الوجود بنفسه وقد يقولون ان القدما خمسة الزمان والمكان والنفس والهيولى
وواجب الوجود بنفسه كما يقول ذلك بعض الصابيين ومن اتبعهم
كديمقراطيس 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 انه قبل خلق العالم ما كان الا الخلا الصرف والعدم
المحض وذلك ينافي قوله ان الاحياز وجودية واما قوله ما سبب الاختصاص بهذا الامر
العدم فسياتي الكلام عليه وهولا يقولون قوله في الوجه الثالث لو جاز في شي مختص
بجهة معينة ان يقال اختصاصه بتلك الجهة واخر جاز ايضا ادعا ان بعض الاجسام
حصل في حيز معين على سبيل الوجوب وعلى هذا لا يتمشى دليل حدوث العالم
فثبت ان القايل بهذا القول لا يمكنه الجزم بحدوث كل الاجسام بل يلزمه تجويز ان
يكون بعضها قديما فهم يجيبون بجوابين احدهما ان الاجسام مختلفة بالحقيقة فلا يلزم
من اختصاص بعضها بصفة معينة ان يكون غيره مختصا بمثل تلك الصفة كما انه
عندهم اذا اختص بساير صفاته الذاتية لم يلزم ان يكون غيره مختصا بغيره الثاني
انهم اذا قالوا بان بعض الاجسام الباقية مختص بحيز معين انما يبطل الدليل الذي ذكره
منازعوهم ولا ريب في بطلان هذا الدليل عندهم كما اتفق السلف والايمة على انه من
الكلام المنهي عنه ومن قال من هولا انه جسم لم ينكر ان الاجسام كلها ليست محدثة كما لا ينكر
ان القايمات بانفسها كلها ليست محدثة وان الموصوفات كلها ليست محدثة بل يضلل
من يطلق العموم بحدوث الاجسام كما يضلل من اطلق القول بحدوث الموصوفات
والقايمات بانفسها او الموجودات ويقولون قوله في الوجه الرابع انا نعلم بالضرورة
ان الاحياز باسرها متساوية لانها فراغ محض وخلا 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 وايضا فالعالم مختص بحيزه لمعنى فيه لا في حيزه واما
السوال الذي اورده من جهتهم لم لا يجوز ان يكون اختصاصه بجهة فوق اولى
وجوابه بانه قبل خلق العالم ما كان الا الخلا الصرف وبانه لو كان الفوقاني متميز 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 ان
يكون فوق العالم لمعنى في نفسه وفي العالم لا لمعنى وجودي في الحيز وان لم يكن قبل
ولا فوق العالم الا العدم المحض والخلا الصرف فالاختصاص بالغير لامتناع الحركة
عليه عندهم ووجوب علوه لمعنى في نفسه وفي العالم وكذلك قوله في الثالث لو جاز
اختصاص ذات الاله ببعض الجهات على سبيل الوجوب مع كون الاحياز
متساوية يلزم استغناوها عن الصانع فيقولون هذا بنا على ان الاحياز امور وجودية
وليس الامر كذلك بل هي امور عدمية وقوله في الخامس انه يكون كالمفلوج
الذي لا يمكنه الحركة وهو نقص وهو على الله محال فيقال انت تقول ان
نفي النقص عن الله محال لا يعلم بالعقل وانت ايضا تقول لا يجوز عليه الحركة
والانتقال

وقد

وقد تقدم الكلام على هذا في اخر بحث من نفي الجسم وهو برهان الحركة وبينا ان وصفه
بما وصف به قول منازعيه يلزمه مثله او اكثر الوجه الرابع قول من يوجب حصوله
في حيز معين خارج عنه وجودا كان او عدميا مثل ذلك عنده على سبيل الحوالة
مطلقا وهو قول كل من يقول انه استوى على العرش بعد ان خلق السموات والارض بعد
ان لم يكن مستويا عليه ويقول انه الى السماء وانه يجيء يوم القيمة ويأتي الى سائر ما جاءت به
النصوص من ذلك وعلى قول هؤلاء يجب حصوله في حيز معين حل وتلون ذاته مستلزمة
للتجيز المطلق لا تجيز معين واذا حصل في حيز معين جاز ان يكون حاصلا فيه ولم يجب
ولما قوله ان هذا محال لانه لو كان كذلك لما ترجح وجود ذلك الاختصاص الا لجعل جاعل
وتخصيص مخصص وما كان كذلك فالفاعل متقدم عليه فيلزم ان يكون حصول ذات الله
في الحيز ازليا لان ما تاخر عن الغير لا يكون ازليا يقال له اما اختصاصه بحيز دون حيز
فهو الذي يفتقر الى جعل جاعل واما اصل التحيز فمن لوازم ذاته واما تخصيص بعض
المقدورات فتتبع مشيئته واختياره وعلى هذا فنقول حصوله في حيز معين دون غيره
بمشيئته واختياره وذلك لان هذا هو الفعل والوصف والحركة كما يقولون انه مازال
متكلما اذا شاء على هذا فحصول ذاته في الازل يكون ازليا لانه من لوازم ذاته لكن
تعيين حيز دون حيز هو تابع لمشيئته واختياره وذلك ان الاحياز ليست امورا
وجودية بل هي امور عدمية وليس الامر الا مجرد كونه يفعل بنفسه ويتصرف
وتقدم الفاعل على هذا الفعل بمجرد الذات كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم
لا يوجب ذلك تقدما بالزمان وعلى هذا فقال الوجه الخامس قولكم لو حصل
في حيز معين من الاحياز والجهات لكان اما ان يحصل مع وجوب ان يحصل فيه او لا مع
الوجوب فيقال اتريد بالوجوب وجوب التحيز المطلق او وجوب حيز معين
فان اردت الاول فالوجوب المذكور لا ينفي ذلك وان اردت الثاني فقوله
ان هذا يلزم ان لا يكون حصول ذات الله في الحيز ازليا يقال هذا ممنوع
وقوله وما ترجح وجود ذلك الاختصاص الا لجعل جاعل وكل ما كان كذلك فالفاعل
متقدم عليه وما تاخر عن الغير لا يكون ازليا يقال له التقدم في مثل هذا لا
يوجب ان يكون برهان تفصيل بين الفعل والفاعل كما تقول حركت
يدي فتحركت ثوبي او تحرك خاتمي ونحو ذلك فحركة اليد متقدمة على حركة الخاتم

والكم ومع هذا فزمانهما واحد فكذلك اذا كان هذا التخصيص جايزا وهو بمشيته واختياره
لم يمنع ذلك ان متقدما على فعله تقدما بغير الزمان وهذا القدر وان كان الفلاسفة
يقولونه في تقدمه على العالم فهولا لم يقولوه في ذلك بل قالوه في تقدمه على هذا الفعل القايم
بنفسه والتحيز المعين وهم يقولون ذلك في ساير ما يضاف اليه من اعيان الاقوال واعيان
الافعال القايمة بنفسه التي يمكن ان يقول ويفعل غيرها مما يكون بمشيته واختياره
وهذا قول طوايف كثيرة من منازعيه معروف عنهم من اهل الكلام واهل الحديث والصوفية
وغيرهم فصل قال الرازي البرهان الخامس هو ان الارض كرة فاذا كان
كذلك امتنع كونه تعالى في الحيز والجهة بيان الاول انه اذا حصل خسوف قمر فاذا سالنا
سكان اقصى المشرق عن ابتدا قالوا انه حصل في اول الليل واذا سالنا سكان اقصى
المغرب قالوا انه حصل في اخر الليل فعلمنا ان اول الليل في اقصى المشرق هو بعينه اخر
الليل في اقصى المغرب وذلك يوجب كون الارض كرة وانما قلنا ان الارض لما كانت كرة
امتنع كون الخالق في شي من الاحياز وذلك ان الارض اذا كانت كرة فالجهة التي هي
فوق بالنسبة الى سكان اهل المشرق هي تحت بالنسبة الى سكان اهل المغرب وعلى
العكس فلو اختص الباري بشي من الجهات لكان يقال في جهة التحت بالنسبة الى
بعض الناس وذلك باطل بالاتفاق بتساوس الخصم فثبت انه يمتنع كونه مختصا بالجهة
والكلام على هذا ان يقال هذا الذي ذكره مبني على ان الارض مستديرة والافلاك
مستديرة وهذا القدر قد ينازعه فيه بعض الناس فان من اهل الكلام من نازعه
فيه ودفع كون الافلاك مستديرة كما فعل بعض من رد عليهم في كتاب الدقايق
وغيرهم وكذلك قد يدفع ذلك بعض من ينسب الى العلم وربما حصل هذا من اقوال
المنجمين التي تخالف الشرع وكذلك المتكلم قد ينازع في هذا بطريق جدلية وهذا
المتفقه قد ينازع في هذا زعما منه ان هذا مخالف للشريعة وليس مع واحد منهما
دليل شرعي ولا عقلي يخالف ذلك ولا يمنع كون الافلاك مستديرة ولا ينقل عن احد
من ايمة الاسلام وعلمايه النزاع في ذلك بل قد ذكر غير واحد من علما المسلمين مثل
الشيخ ابي جعفر بن المنادي احد العلما المشاهير ذوي التصانيف الكثيرة من
الطبقة الثانية من اصحاب الامام احمد ومثل ابي محمد بن حزم ومثل ابي الفرج بن الجوزي
اجماع المسلمين على ان الافلاك مستديرة وابو جعفر من اعظم الناس اطلاعا وكذلك
هولا واذا ذكر هو او غيره اجماع علما المسلمين على ان الافلاك مستديرة كان من نازع
بعد هذا الاجماع الذي ذكره ابو جعفر بن المنادي وان كان قد نقل عن بعض السلف نزاع في حركة الافلاك
من متكلم ومتفقه وغيرهما مسبوقا بالاجماع وما علمت منازعا في ذلك الا نقل الاجماع لكن

لكن ما علمنا عصمهم ير اعاني استدارتها وقد ذكر العلماء دلالة الكتاب والسنة على ان الافلاك
مستديرة من وجوه لتبرة لم يرها موضعها قد كتبنا في ذلك ما تيسر في غير هذا الموضع 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 والفلك في اللغة هي المستدير ومنه يقال
تفلك ثدي الجارية اذا استدار ومنه فلكة المغزل وقال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث
الصحيح اذا سألتم الله الجنة فاسئلوه الفردوس فانها اعلا الجنة واوسط الجنة وسقفها عرش
الرحمن والاعلى لا يكون الا وسط الا اذا كان الشكل مستديرا بخلاف المربع والمثلث
ونحوهما من الاشكال فانه لا يكون اعلاه اوسطه وفي حديث الاطيط
الذي رواه ابو داود عن حسين بن محمد بن حسين بن مطرف عن اشعث عن حميد قال اتى اعرابي
صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله جهدت الانفس وضاعت العيال وهلكت الانعام فاستسق
الله لنا فانا نستشفع بك الى الله ونستشفع بالله عليك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحك
اتدري ما تقول وسبح رسول الله صلى الله عليه وسلم فما زال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه اصحابه ثم
قال ويحك اتدري ما تقول لا يستشفع بالله على احد من خلقه شان الله اعظم من ذلك ويحك
اتدري ما الله ان عرشه على سمواته هكذا وقال باصابعه مثل القبة عليه وانه ليئط به
اطيط الرحل 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 ان الله فوق
عرشه فوق سمواته فوق ارضه مثل القبة واشار الي النبي صلى الله عليه وسلم بيده مثل القبة وانه
ليئط به اطيط الرحل بالراكب وقال سبحانه وتعالى وسع كرسيه السموات والارض
وفي حديث ابي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ما السموات السبع في الكرسي الا كحلقة ملقاة
بارض فلاة والكرسي في العرش مثل تلك الحلقة في الفلاة والعرش لا يقدر احد قدره الا الله
وقد روى ابو بكر الهلال في كتاب السنة باسنده حدثنا مهدي بن مالك نا اسمعيل بن عبد
الكريم نا عبد الصمد بن معقل قال سمعت وهب بن منبه يذكر من عظمة الله تعالى قال ان السموات
السبع والارضين السبع والبحار في الهيكل وان الهيكل في الكرسي وان مقدار الكرسي على
الكرسي وقال الهلال سالت ابرهم الحربي عن حديث وهب بن منبه ان السموات والارض
في الهيكل فقال الهيكل هو الكرسي العظيم وانت اذا دخلت البيعة رايت البيت العظيم
يعني عندهم سموه الهيكل وان الهيكل في الكرسي وان الكرسي في العرش
والعرش اعظم من ذلك وروى عثمان بن سعيد الدارمي نا الحكم بن ظهير عن عاصم عن
زر عن عبد الله هو ابن مسعود قال ما السموات والارض في الكرسي الا مثل حلقة
بارض فلاة وقال نا يحيى الحماني نا ابو معوية عن الاعمش عن مجاهد قال ما السموات
والارض في الكرسي الا منزلة حلقة في ارض فلاة وقال نا موسى بن اسمعيل نا حماد وهو ابن سلمة عن عاصم عن زر

ومن الكرسي الى الماء خمسمائة عام
عن عبد الله بن مسعود قال ما السماء السابعة وبين الكرسي خمسمائة عام والعرش على الماء
والله فوق العرش وهو يعلم ما انتم عليه وقال يحيى الحماني واوعل قال الاحوص ولبعض عرش
عن عمار الدهني عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال الكرسي موضع القدمين والعرش
لا يقدر قدره الا الله وقد اخبر الله تعالى في كتابه انه جعل الارض فراشا والسماء بناء والانبياء
هي الخيام فالفساطيط فيها امتداد وذلك ان الله جعل الارض مهادا فانه بسطها واخبر انه
جعل الجبال فيها اوتادا وروى الحلال في كتاب السنة قال اعطاني محمد بن عوف
هذا الحديث وقال ادوه عني فانه سمعه مني ابو المغيرة قال نا ابو مهدي قال ابو الدرداء
عن سحيم عن عبد الله بن عمرو ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الارض على ماهي
قال الارض على الماء وروى الامام احمد في مسنده ان النبي صلى الله عليه قال ما من ليلة
الا والبحر تناديك ربه ان يعرق بني آدم بنهاره ربه ولولا ذلك لاعرقهم وهذا
كله مما يبين ان الماء محيط بالارض وان من شانه العلو عليها ولكن الله بعد
الارض وقد شطها وبسطها في الماء واوتدها بالجبال لاسباب التي يريدها ان تميد
وتضطرب فان السفينة اذا كانت في البحر لا بد لها من شيء يثقلها ويسكنها والا مادت
واضطربت وليس هذا موضع بسط ذلك وشرحه وما يرد عليه وانما العرض انما ذكرنا هذا
الذي من استدلاله الفلك على ما نازعه فيه كما قدمنا نازعه فيه بعض الجهال وكما ينقل
هو فانه قال يدخل مع المنجمين في الشرك وعبادة الكواكب وقال نازعهم في الامور
المعلومة من الحساب وكلاهما خروج عن الحق وقد اخطأ هنا الحق المشهور عند اهل
الحساب الناظرين في هيئة الافلاك والارض وهي صورتها وشكلها فانهم يستدلون
على ان الشمس والقمر والكواكب تطلع في مشرق الارض قبل طلوعها في المغرب وتغرب
في مشرق الارض قبل غروبها في المغرب ولهذا يكون اوائل الليل والنهار في المشرق
قبل المغرب واما اول الشهر فيكون في المغرب قبل المشرق لان الشهر هو ظهور
الهلال والهلال يعظم ظهوره بقدر مباعدته للشمس واحتجاب الشمس لكون
والشمس تارة غروبها في المغرب عن غروبها في المشرق تبعد بعدا كثيرا
وس الهلال فيعظم ظهوره واذا غربت صغر بحسب البعد السعاع الذي يحب
الهلال يقوى المقتضي لظهوره وضعف المانع يستدلون على ذلك بالخسوف فانه
يمكن الناس ان يرصدوه بالليل في وقت واحد فيعلمون حدوثه عند اهل المشرق قبل
حدوثه عند اهل المغرب ويعلمون قدره في اقطار الارض وليس الاستدلال على ذلك
بمختصا بخسوف القمر بل هو مثل بخسوف الشمس اصابل واما ان الكواكب
وبكسوف الكواكب اصابل هو مثل وكل امر يكون في الفلك من درجة
واحدة فان كل درجة من درج الفلك تطلع على الجانب الشرقي قبل الغربي واذا كان في امر

مثل الكسوف والخسوف والقران ونحو ذلك وكان وقته من ليل او نهار
وقته بالمغرب مثل ان يكون عند هولاء في اوايل النهار وعند هولاء في اواخره او عند
هولاء في اوايل الليل وعند هولاء في اواخره كان بمنزله خسوف القمر ويمكن الاستدلال بما
يغير ذلك من الادله المعروفه لكنه لم يستوف البحث ويظهر هها قبل كلامه في ذلك كلام الشاوي
فان القدر المرائي من الخسوف عند اهل المشرق لابد ان يكون هو القدر المرئي
من الخسوف عند اهل المغرب حتى يقال ان اهل المشرق والمغرب يرون الخسوف ساعة
واحده ويكون اول ليل هولاء اخير ليل هولاء بل قد يخسف القمر عند قوم دون قوم وقد
يكون الخسوف عند قوم كليا لجميع القمر وعند بعضهم جزيا يخسف بعضه والكل
يشترك اهل المشرق والمغرب اذا استووا في طرفيه فان الخسوف في القمر ابتداؤه
من جانبه الشرقي وفي الشمس من جانبها الغربي واذا بدا الخسوف في القمر من جانبه
الشرقي لم يخسف حينئذ عند اهل المغرب وكذلك لطلوع الشمس وكسوفها وقد يكون
ضد ذلك اذا عرف ذلك فالكلام على هذه الجهه من وجوه احدها ان قوله ان الارض
اذا كانت كرة فالجهه التي هي فوق بالنسبه الى سكان اهل المشرق هي تحت بالنسبه
الى سكان المغرب فلو اختص الباري سبحانه وتعالى بجهات لكان لجهه التحت بالنسبه
الى بعض الناس يقال له كان الواجب اذا احتججت بما ذكرته من امر الجهات ان تتبع
ما يقولونه هم وما يعلمه الناس كلهم فانه لا اتباع لسهم ولا لسواحد من بني آدم ان
الارض هي تحت السماء حيث كانت وان السماء فوق الارض حيث كانت وهذا
وهم متفقون مع جمله الناس على ان الجهه الشرقيه سماؤها وارضها تحت
تحت الغربيه والجهه الغربيه سماؤها وارضها تحت الشرقيه ومتفقون على
جهل من يجعل احد من الجهتين في نفسها فوق الاخرى او تحتها وذلك يتضح بما قدمناه
قبل هذا من ان الجهات نوعان جهات ثابته لازمه لا تتحول وجهات اضافيه
نسبيه تتبدل وتتحول فاما الاول وهي الجهه الثابته اللازمه الحقيقيه فهي جهتا
العلو والسفل فالسماء ابدا في الجهه العاليه التي علوها ثابت لازم لا يتبدل والارض
ابدا في الجهه السافله التي سفولها ثابت لازم لا يتبدل والارض من احدى الجهه
كل على جهتها اشبهت وكلما ضافت فلهذا كان الاعلا هو الاوسع وكان السفل
هو الاضيق ولهذا قابل الله تعالى سجين بعليين وسماه قال كلا ان كتاب الابرار لفي
عليين وقال كلا ان كتاب الابرار لفي سجين ولم يقل في سفلين كما لم يقل هناك في
لبيس الضيق والحرج الذي في المكان كما سمى سفوله بمقابله بعليين وسمى اضاعه
عليين بمقابله سجين فيلزم قد دل على العلو والسعه التي للابرار وعلى السفول
والضيق الذي للفجار واما الجهات الست فقد ذكرنا انها يقال بالنسبه والاضافه الى

فاين هي الجهات الست

كان المشرق امامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شامه وعلى هذا بنيت الكعبة لان
لان وجهها مستقبل مهب الصبا بين المشرق والشمال واركانها على الجهات الاربع فالحجر
الاسود مستقبل المشرق واليماني مستقبل اليمن والغربي مستقبل الغرب والشامي مستقبل
الشام الى القطب الشمالي وهو محاذي ارض الجزيرة كالرقة وحران ونحوهما ولهذا
قال من قال من المصنفين في دلايل القبلة كابي العباس بن القاص وغيره ان قبلة هذه البلاد اعدل
القبل لان سكانها يستدبرون القطب الشمالي لا يحتاجون ان ينحرفوا عنه الى المشرق كما
يفعل اهل الشام ولا الى المغرب كما يفعل اهل العراق فالانسان يتبدل جهاته بتبدل حركاته
مع ان الجهات في نفسها لم تختلف اصلا ولم يصر الشرقي منها غربيا ولا الغربي شرقيا وكذلك
الجهة التي تحاذي براسه هي علوه والتي تحاذي رجليه هي سفله فاذا كان رجلان في اقصى
المشرق منتهى الارض عند ساحل البحر هناك وفي اقصى المغرب منتهى الارض عند ساحل البحر
هناك فكل منهما تكون السما فوقه لانها تحاذي راسه وتكون الارض تحته لانها تحاذي رجليه
كما ان السما فوق الارض في نفسها وليس احد هذين تحت الاخر في نفس الامر اصلا بل سجين الذي
هو اسفل السافلين تحتهما ولو هبط شيئان ثقيلان من عندهما لانتهى الى اسفل سافلين
وهو سجين لم يلتق ذلك الشيئان الثقيلان لكن لو قدر ان تخرق الارض ويلتقيان هناك لكانت
رجلا احدهما الى رجلي الاخر ولو فرض ان احدهما اخرقت له الارض حتى يمر في جوفها
ويصل الى الاخر لكانت رجلاه تلاقي رجلي الاخر فبهذا الاعتبار يتخيل كل واحد منهما
ان الاخر تحته بمحاذاته ناحية رجليه لكن الحركة السفلية هي الى اسفل الارض وقعرها
ومن هناك تبقى الحركة صاعدة الى فوق كحركة الصاعد من الارض الى السما فيكون
المتحرك من سفل الارض وقعرها الى ظهرها وعلوها على هذا الوجه كهيئة المعلق برجليه
الى ناحية السما وراسه الى ناحية الارض وكهيئة النملة المتحركة تحت السقف
والسقف يحاذي رجليها فتصير بهذا الاعتبار السما تحاذي رجليه والارض تحاذي راسه
فمن هنا يقال ان السما تحته والارض فوقه اذا كان مقلوبا منكوسا فيجتمع من هذا امران احدهما
ان تكون حركته على خلاف الحركة التي جعلها الله في خلقه والثاني ان يتبدل الجهة تبدلا اضافيا لا
حقيقيا كما يتبدل اليمين باليسار والامام بالوراء ومن المعلوم ان السفل ينكس الانسان المشرق
والمغرب لا يتبدلان قط باستقبالهما تارة واستدبارهما اخرى فكيف يتبدل العلو
والسفل بتنكيس الانسان وقلبه على راسه والمحاذاة حينئذ للسما برجليه والارض
براسه بل هذا المنكوس يعلم ان الانسان فوقه والارض تحته ونحن لا نمنع
ان هذا قد يسمى علوا وسفلا فهذا الاعتبار التقديري الاضافي لكن هذا لا يعتبر
الجهة الحقيقية الثابتة وبهذا الاعتبار سمي في هذا الحديث المروي عن ابي هريرة

بيان السام

سطر

السما

وابي ذر

وابي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال فيه لو ادلى احدكم بحبل لهبط على الله فانه قدر الادلا
وهو ممتنع فسماه هبوطا على هذا التقدير كما لو قلبت رجلا الانسان ورمى الى ناحية السما
لكان قايما على السما واذا ظهر هذا علم ان الله سبحانه لا يكون في الحقيقة قط الا عاليا
وذلك يظهر بالوجه الثاني وهو ان يقال هذا الذي ذكرته وارد في جميع الامور
العالية من العرش والكرسي والسموات السبع وما فيهن من الجنة والملايكة والكواكب والشمس
والقمر ومن الرياح وغير ذلك فان هذه الاجسام مستديرة كما ذكرت ومعلوم انها فوق
الارض حقيقة وان كان على مقتضى ما ذكرته تكون هذه الامور دايما تحت قوم
كما تكون فوق اخرين وتكون موصوفة بالتحت بالنسبة الى بعض الناس وهي التحتية التقديرية
الاضافية وان كانت موصوفة بالعلو الحقيقي الثابت كما انها ايضا عالية بالعلو الاضافي الوجودي
دون الاضافي التقديري واذا كان الامر كذلك ولم يكن في ذلك من الاحالة الا ما هو مثلما
في هذا ودونه لم يكن في ذلك محذورا فان المقصود ان الله فوق السموات وهذا ثابت
على كل تقدير وهذا يظهر بالوجه الثالث وهو ان يقال هذا الذي ذكرته من هذا الوجه
لا يدفع فانه كما انه معلوم بالحساب والعقل فانه ثابت بالكتاب والسنة قال الله تعالى
هو الاول والاخر والظاهر والباطن وقد روى مسلم في صحيحه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه كان يقول انت الاول فليس قبلك شي وانت الاخر فليس بعدك شي وانت الظاهر فليس
فوقك شي وانت الباطن فليس دونك شي اقض عنا الدين واغننا من الفقر فاخبر انه
الظاهر الذي ليس فوقه شي وانه الباطن الذي ليس دونه شي فهذا خبر بانه ليس فوقه
شي في ظهوره وعلوه على الاشيا وانه ليس دونه شي فلا يكون اعظم بطونا منه حيث
بطن من الجهة الاخرى من العباد جمع فيها لفظ البطون ولفظ الدون وليس هو
لفظ الدون بقوله وانت الباطن فليس دونك شي فعلم ان بطونه اوجب ان لا
يكون شي دونه فلا شي دونه باعتبار بطونه والبطون يكون باعتبار الجهة التي
ليست ظاهرة ولهذا لم يقل وانت السافل ولهذا لم يجي هذا الاسم الباطن بقوله
وانت الباطن فليس دونك شي الا مقرونا بالاسم الظاهر الذي فيه ظهوره وعلوه فلا
يكون شي فوقه لان مجموع الاسمين يدلان على الاحاطة والسعة وانه الظاهر فلا شي
فوقه والباطن فلا شي دونه ولم يقل انت السافل ولا وصف الله قط بالسفول لا حقيقة
ولا مجازا بل قال ليس دونك شي فاخبر انه لا يكون شي دونه كما جا في الاثر الذي ذكره
مالك في الموطا انه يقال حسبنا الله وكفى سمع الله لمن دعا ليس وراء الله مرمى فلا مرمى
وراه ولا شي دونه في معنى اسمه الباطن ليبين انه ليس يخرج عنه من الوجهين جميعا
وذلك لان ما في هذا المعنى من نفي الجهة شي دونه هو بالنسبة والاضافة التقديرية

هناك

لا يذكر الا مقرونة بالنافع المعطي الرافع لان ما فعله من الضرر والمنع والحفظ فيه حكمة بالغة
اوجب ان تكون فيه رحمة واسعة ونعمة سابغة فليس في الحقيقة ضررا عاما
وان كان فيه ضرر فالضرر الاضافي بالنسبة الى بعض المخلوقات يشبه ما في
البطون من كونه ليس تحته شي وانه لو ادلى بحبل لهبط عليه فان الهبوط والتحتية
امر اضافي بالنسبة الى تقدير حال لبعض المخلوقات هذا في قدره وهذا في فعله وضلال
هولا الجهمية في قدره كضلال القدرية في فعله وكلاهما من وصفه ولهذا كانت المعتزلة ضالة
في الوجهين جميعا وقد قابلهم بنوع من الضلال بعض اهل الاثبات حتى نفوا ما اثبتته
النصوص والله يهدينا الصراط المستقيم صراط الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين
والشهدا والصالحين وحسن اولئك رفيقا وبيان ما في الحديث الصحيح من قوله وانت
الظاهر فليس فوقك شي وانت الباطن فليس دونك شي انه من المعلوم ان فوق
ودون من الاسما التي تسميها النحاة ظروف المكان لدلالة لفظها على المكان اللغوي
فاما لفظ الفوق فظاهر وهو بحسب المضاف اليه فكون الشي فوق لا ينافي ان يكون تحت
غيره وانتفا ان يكون فوقه شي لا يمنع ان يكون تحته شي فقوله وانت الظاهر فليس فوقك شي
فنفى ان يكون فوق الله شي وذلك يقتضي انه سبحانه وتعالى اكمل شي ظهورا والظهور يتضمن
العلو فلهذا قال فليس فوقك شي ولم يقل فليس اظهر منك شي لانه لو اراد مجرد
الانكشاف والتجلي للناس لنافى ذلك وصفه بالبطون لان كون الشي ظاهرا بمعنى كونه معلوما
او مشهودا ينافي كونه باطنا ولكن الظهور يتضمن معنى العلو ومن شان العالي ابدا ان يكون
ظاهرا متجليا مع ظهوره المتضمن علوه فلا شي فوقه وهو ايضا باطن فلا شي دونه ولفظ الدون
ليس المراد به الدون اي الناقص ولكن لما كان يقال هذا دون هذا اي دونه بمعنى انه
يحصل دونه ويجعل الاخر فوقه صار يفهم من اللفظ هذا بل هذا اللفظ في كتاب الله تعالى
في مواضع قال تعالى فاتبع سببا حتى بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم نجعل لهم من
دونها سترا الى قوله ثم اتبع سببا حتى اذا بلغ بين السدين وجد من دونهما قوما لا يكادون
يفقهون قولا فقوله وقوما لم نجعل لهم من دونها سترا بين ان الستر اذا كان عليهم
كالسقوف كان ذلك من دون الشمس فيكون بينهم وبين الشمس ويكون الشمس محجوبة
مستورة عنهم بذلك الستر فيكون هي ابطن عنهم من الستر والستر ادنى
اليهم ويكون الشمس من ورايه وكذلك قوله حتى اذا بلغ بين السدين وجد من دونهما
قوما الاية فهولا القوم كان السدان من ورايهم ادنى قولك هذا فوق هذا وهذا دون
هذا ثلثة اسما اسم مضاف اليه وظرف مضاف الى هذا الاسم واسم اول متصل بالظرف
ومتعلق به ويقال هذا هو مضاف اليه اضافة معنوية كما يقال حروف الجر تضيف
معاني الاسما الى الافعال فاذا قيل وجد من دونهما قوما فالقوم هم المتعلقون
بالمكان الذي هو دون السدين والسدان هما المضاف اليهما فكونهما دون السدين

هو

هو بالنسبة الى ذي القرنين الذين وجدهما هناك فانه وجدهم اليه ادنى واقرب
والسدان ابعد والقرب اليه احق بالظهور والبيان والبعيد عنه اولى بالاحتجاب
والاستتار هذه هي العادة فيما يقرب الينا ويبعد عنا من الاجسام ولو جاء احد
من جهة السد لقال وجدت هولاء دون ذي القرنين فالشي الذي بين اثنين يقول هذا هو
دونك ويقول الاخر هذا دونك وكل منهما صادق كما لو كان بينهما حايط او نهر او بحر
لقال هولاء لاهل تلك الناحية هذا دونكم وكذلك يقولون الاخرون هذا دونكم كما ان
كل اهل جانب يقولون عن الاخرى هم من ورا هذا الحايط ومن خلفه اذ الجهات امور
نسبية اضافية وكذلك قال تعالى ومن دونهما جنتان فهاتان دون تلك والاوليان
فوق هاتان وهاتان ادنى الينا ولهذا صار في هذا اللفظ معنى القرب والبعد
من وجه ومعنى الاحتجاب والاختفا من وجه فقوله وانت الباطن فليس دونك شي نفى
ان يكون شي دونه كما نفى ان يكون فوقه ولو قدر فوقه شي لكان اكمل منه في العلو والبيان
اذ هذا شان الظاهر ولو كان دونه شي لكان اكمل منه في الدنو والاحتجاب اذ هذا
شان الباطن وهذا يوافق قوله انكم لا تدعون اصم ولا غايب ان الذي تدعونه اقرب
الى احدكم من عنق راحلته وقوله اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد وتمام
هذا بالوجه الرابع وهو ان يقال اذا كان الباري فوق العالم وقلت انه يلزم
من ذلك ان يكون في جهة التحت بالنسبة الى بعض الناس فلم قلت ان هذا ممتنع وانت
لم تذكر على امتناع ذلك لا حجة عقلية ولا سمعية ولو قدر ان ذلك نقص فعندك ليس في الادلة
العقلية ما يحيل النقص على الله تعالى مع انه قد علم بالعقل والشرع ان هذا ليس بنقص بل
هذا غاية الكمال والاحاطة كما بينه النبي صلى الله عليه وسلم واما 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 اصول الدين وذكرت منها الالزام وهو
الاستدلال بموافقة الخصم في صورة على وجوب موافقته على الاخرى لملازمة بينهما
يذكرها المستدل وقلت هذا النوع من الحجة لا يصلح لافادة اليقين وهذا ظاهر ولا
لافحام الخصم ايضا وبيانه هو ان للخصم ان يقول اني انما اعترفت بالحكم في محل
الوفاق لعلة غير موجودة في محل النزاع فان صحت تلك العلة بطل القياس مع
ظهور الفارق وان بطلت تلك العلة منعت الحكم في محل الوفاق فهذه الحجة
دايرة بين منع الحكم في الاصل وبين ظهور الفارق وبينه وبين الفرع وهذا بعينه
وارد فيما ذكرته هنا فان الخصم الذي وافقك على انه ليس في جهة التحت هو يقول ان الله فوق

العرش فوق السموات والعرش فوق السموات والسموات فوق الارض ولا يوصف
بالتحت لانه يلزم من ذلك ان لا يكون فوق العرش وهذا الخصم قد لا يعلم او لا يسلم انه يمكن
ان يوصف بعض هذه الاجسام بانها تكون تحت شي بوجه من الوجوه فيقولوا ان
يكون الله تحت شي لمنافاته لذلك فهذا الذي ابديته يقولون انه لا يوجب ان لا يكون تحت
شي من الاشيا بوجه ولا يخلوا اما ان يسلم ذلك او يمنعه فان منعت ذلك وقلت بل
هذا يستلزم ان يكون تحت بعض الاشيا مع كونه فوق العرش منعك المقدمة
الجدلية وقالوا لا نسلم انه حينئذ لا يوصف بما لا ينافي علوه على من التحتية الاضافية التقديرية
وان قلت ان هذا لا يوجب تحتية حقيقية ولا اضافية موجودة وانما يوجب تحتية اضافية
تقديرية فهذا لا يضر فان الحكم المقدر معلق بشرط والحكم المعلق بشرط معدوم بعدمه
كما في الحديث لو ادلى احدكم دلوه لهبط على الله ومن المعلوم ان ادلا شي الى تلك الناحية
ممتنع فهبوط شي على الله ممتنع فكون الله تحت شي ممتنع وانما الغرض بهذا التقدير
الممتنع بيان احاطته من جميع الجهات وهذا توكيد لكونه فوق السموات على العرش
لا مناف لذلك وهذا الكلام مع انه في غاية الانصاف في المناظرة ففيه كمال تحقيق الحقايق
على ما هي عليه وتبيين تطابق ما علم بالفطرة العقلية الضرورية وبالحساب العقلي الهندسي وما
جات به الرسل وكمال ما بعث الله به رسله من بيان اسمايه وصفاته وهذا هو شان
الحق ان يتفق ويتشابه ولا يختلف كما يختلف كلام هذا المؤسس وامثاله الذي
هو من عند غير الله فكذلك يكون فيه اختلاف كثير ومما يوضح ذلك ان المنازع له قد علم
علما يقينيا بالشرع والعقل ان الله فوق العرش فكل قول نافي ذلك فهو باطل
فنحن نزهناه عن الوصف بالتحتية لانه ينافي ذلك ولما فيه من النقص فهذا الذي ذكرته
من التحتية لبعض الناس لنا فيه جوابان احدهما ان نمنع كون ذلك تحتية والثاني
ان نقول مثل هذه التحتية ليس بممتنع والجواب المركب من الجوابين ان يقال لا
يخلوا اما ان تكون هذه تحتية حقيقية تنافي علوه وتوجب النقص او لا تكون فان لم
يكن ذلك بطل ما ذكرته هنا وان كان كذلك فنحن لا نسلم انه يمتنع ان يوصف بمثل
هذه التحتية وهذا منع على تقدير اما ان ياخذ منا مسلما انه لا يوصف بالتحتية
بحال ويحتج بذلك على انه لا يوصف بالعلو ايضا فهذا باطل يظهر بالوجه السادس
وهو انه يقال انك استدللت بموافقة الخصم لك على انه لا يوصف بالتحتية على انه
لا يوصف بالفوقية فذكرت ان وصفه بالفوقية او بغيرها يستلزم ان يكون موصوفا
بالتحتية فان جميع ما يوصف بالفوقية من الموجودات كالسموات والكواكب وغيرها
يجب ان يوصف بهذه التحتية التي ذكرتها لما ذكرته من الحجة ثم قلت والتحتية متفق على انتفايها
فيجب

فيجب نفي ملزومها وهو الوصف بالفوقية فيقال لك اذا كان كل ما وصف بالفوقية فلا بد من
وصفه بهذا المعنى كان هذا لازما لكل ما هو فوق وعال ولم يكن ذلك محذورا فنحن نلتزم
هذا المعنى الذي هو لازم لكل ما يوصف بالفوق وهذا خير من انه لا يوصف لا بفوقية ولا
غيرها فان ذلك يستلزم عدمه لان ما لا يكون فوق شي اصلا ولا في شي من جهاته الست
ولا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار اليه لا يكون الا معدوما فثبوت هذا المعنى الذي
ذكرته ان سلم ان فيه تحتية بجامع الفوقية الحقيقية خير من سلب الفوقية وساير المعاني
السلبية المستلزمة لعدمه فانك نزهته عما ادعيت انه تحتية لتنفي بذلك ما تستحقه
من الفوقية وذلك يستلزم عدمه بالكلية فما في قولك من النقص والعيب الذي يجب
تنزيه الله تعالى عنه اعظم مما ادعيته في قول مخالفك واذا قلت له هذه حجة توجب ان
مذهبه يستلزم وصفه بالتحتية وهي متفق على نفيها بيننا قال لك ولي انا حجج اعظم
من هذه توجب ان مذهبك يستلزم وصفه بالعدمية التي هي اعظم من التحتية وهي
منتفية بالضرورة والاتفاق قال تعالى ولا ياتونك بمثل الا جيناك بالحق واحسن تفسيرا
فمخالفوا الرسل ومنهم مخالفوا ما جاء به الكتاب والسنة لا ياتون بقياس يردون
به بعض ما جاءت به الرسل فيكون قياسا اقاموا به باطلا الا جاء الله فيما بعث به الرسل
بالحق وبقياس احسن تفسيرا وكشفا وايضاحا للحق كما ان الحجج الفطرية التي تبين ان
مذهب المؤسس يستلزم ان يكون الله معدوما هي مع انها حق فهي احسن ثباتا وايضاحا
وتفسيرا للمطلوب من قياسه هذا الذي بين به ان وصفه بالعلو والفوقية يستلزم وصفه
بالسفول والتحتية وكذلك قول من يقول هذا يوجب ان يكون فلكا من الافلاك فيقال لهم
انتم قد جعلتم لكل فلك عقلا على حدة والافلاك بعضها فوق بعض وقلتم ان لكل فلك عقلا
ونفسا حتى ينتهي الامر الى العقل الفعال الذي لهذا الفلك القريب منا ومع هذا فلم
تجعلوا هذه العقول والنفوس المختصة بفلك فلك من جنس الافلاك بل زعمتم انها
لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق ولا تحت مع جعلهم لها درجة بعد درجة فكيف
ينكرون ان يكون خالق الجميع فوق الجميع ومحيطا به من جهة المحيطة جميعها وليس
هو من جنسها حتى يقال فيه ما يقال في فلك فلك وان كان بعض متاخري اهل الحديث
وهو قد جعله بمنزلة ذلك يسع الجميع فهذا خطا لان الله ليس كمثله شي والمخلوقات
كلها كما ابن عباس ما السموات السبع والارضون السبع وما فيهن وما بينهن الا كخردلة
في يد احدكم فهي في قبضته اقل من ان تكون نسبته اليها نسبة الفلك الى
ما فيه الوجه السابع انه قد ثبت في الصحيح عن ابي ذر قال دخلت المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم

الضرورية

في يد الرحمن

حالس فلما غابت الشمس قال يا ابا ذر هل تدري اين تذهب هذه الشمس قال قلت الله ورسوله
اعلم قال فانها تذهب تسجد تحت العرش فتستاذن فيوذن لها وكانك قد قيل لها
ارجعي من حيث جيت فتطلع من مغربها فاذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قد اخبرنا انها تسجد كل ليلة
تحت العرش بعد علم اختلاف حالها بالليل والنهار من كون سيرها في فلكها من جنس واحد
وان كونها تحت العرش لا يختلف بنفسه وانما دل اختلاف بالنسبة والاضافة على ان
نوع النسب والاضافات لا يقدح فيما هو ثابت في نفسه لا يختلف ومن هنا يظهر الجواب
عما ذكره ابن حزم وغيره في حديث النزول حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة الى
سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول من يدعوني فاستجيب له من يسالني فاعطيه
من يستغفرني فاغفر له حتى يطلع الفجر قالوا فاثبت ان الليل يختلف بالنسبة الى الناس
فيكون اوله ونصفه وثلثه بالشرق قبل اوله ونصفه وثلثه بالمغرب قالوا فلو كان النزول
هو النزول المعروف للزم ان ينزل في جميع اجزاء الليل اذ كل جزء منه ينتهي الى الارض ليلا
نازلا وصاعدا وهو جسم متصل وهذا انما قالوه لتخيلهم من نزوله ما يتخيلونه من
نزول احدهم وهذا غير التمثيل بما لهم بعد ذلك خيلوه كما قالوا لواحد العاجز منهم الذي
لا يمكنه ان يجمع من الافعال ما يعجز عن جمعه وقد جاءت الاحاديث بانه يحاسب
خلقه يوم القيمة كل منهم يراه محاسبا له وهو يحاسب الجميع لا يرى انه مشتغل بغيره
لغيره وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم 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 شان عن شان وقد ذكر ما قيل لابن عباس كيف يحاسب الله الخلق
في ساعة واحدة فقال كما يرزقهم في ساعة واحدة ومن مثل مفعولاته التي خلقها مفعولات
عنه فقد وقع في تمثيل المحسوس القديم بالمخلوق من مثل افعاله بنفسه او صفاته بفعل عنه
وصفه تعالى لهو لا اسم تعلمون ان الشمس جسم واحد وهي متحركة حركة واحدة متشابهة
لا تختلف ثم انه بهذه الحركة الواحدة تكون طالعة على قوم وغاربة عن آخرين وقريبة
من قوم وبعيدة من آخرين فتكون عند قوم عند طلوعها ليلا وعند قوم نهارا وعند قوم شتاء
وعند قوم صيفا وعند قوم حرا وعند قوم بردا فاذا كانت حركة واحدة يكون عنها
ليل ونهار في وقت واحد لطائفتين شتاء وصيف في وقت واحد لطائفتين فكيف يمتنع
على خالق كل شيء الواحد القهار ان يكون نزوله الى عباده وندواه اياهم في وقت واحد
وان كان مختلفا بالنسبة اليهم وهو سبحانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فلا يحتاج ان
يسال عن هؤلاء لم نزل على هؤلاء لا في الوقت الواحد الذي يكون لباقي عباده هؤلاء وهؤلاء
هؤلاء يكون نزوله الى سماء هؤلاء الدنيا وصعوده عن سماء هؤلاء الدنيا سبحان الله الواحد القهار
سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

وقال

ويقال لهولا كما قيل للرازي وامثاله هل حكم الحس والخيال والعقل الذي به تعلم الجسمانيات
مقبول في الربوبية او مردود فان كان مقبولا بطل قوله كله حيث اثبت حيا عالما قادرا
لا يتحرك ولا يسكن ولا يقرب ولا يبعد ولا يفعل بنفسه فعلا وزعمت مع ذلك انه غير عاجز
ولا مقيد ولا ممنوع وان كان مردودا بطل ما ضربته من الامثال في رد حقيقة
ما اخبر به عنه الصادق المصدوق الذي هو اعلم به منك ومن امثالك فصل
قال الرازي البرهان السادس لو كان تعالى مختصا بشي من الاحياز والجهات
لكان مساويا للمتحيزات وهذا محال فذلك محال بيان الملازمة انه تعالى لو كان مختصا
بحيز لكان معنى كونه شاغلا لذلك الحيز كونه بحيث يمتنع غيره ان يكون بحيث هو ولو كان
كذلك لكان متحيزا وقد بينا في الفصل المتقدم ان المتحيزات باسرها متماثلة في تمام
الماهية فثبت انه تعالى لو كان متحيزا لكان مثلا لسائر المتحيزات وانما قلنا ان ذلك
محال لان المثلين يجب تساويهما في جميع اللوازم فلزم اما حدوث الكل واما قدم
الكل وذلك محال فان قيل حصول الشي في الحيز وكونه مانعا لغيره ان يحصل بحيث
هو حكم من احكام الذات ولا يلزم من الاستوا في الاحكام واللوازم الاستوا في الماهية
والجواب عنه من وجهين الاول ان المتحيز حصل له احكام ثلاثة احدها انه
حاصل في الحيز شاغل له والثاني كونه مانعا لغيره بان يحصل بحيث هو والثالث
كونه بحال لو ضم اليه امثاله حصل حجم كثير ومقدار عظيم ولا شك كلما يحصل
في الحيز فقد حصل له هذه الامور الثلاثة الا ان الذات الموصوفة بهذه الاحكام
الثلاثة لا بد وان يكون لها في نفسها الحجمية والمقدار وهذا المعنى معقول مشترك
بين كل الاحجام ثم انا قد دللنا على ان هذا المفهوم المشترك يمتنع ان يكون صفة
لشي اخر بل لا بد وان يكون ذاتيا واذا كان كذلك فالمتحيزات في ذواتها متماثلة
والاختلاف انما وقع في الصفات وحينئذ يحصل التقريب المذكور في الوجه
الثاني ان السوال الذي ذكرتم ان صح فحينئذ لا يمكنكم القطع بتماثل الجواهر لاحتمال
ان يقال الجواهر وان اشتركت في الحصول في الحيز الا ان هذا اشتراك في حكم
من الاحكام والاشتراك في الحكم لا يقتضي الاشتراك في الماهية واذا لم يثبت كون
الجواهر متماثلة فحينئذ لا يبعد في العقل وجود جواهر مختصة باحيازها
على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجها عن تلك الاحياز وحينئذ لا يطرد دليل
حدوث الاجسام في تلك الاشيا وعلى هذا التقدير لا يمكنكم القطع بحدوث
كل الاجسام فيقال هذه الحجة قد تقدم الكلام على موادها غير مرة والكلام
عليها من المقامين المتقدمين احدهما قول من يقول انه فوق العرش وهو مع ذلك

ليس بجسم ولا هو متحيز كما ذكرنا ان هذا قول طوائف كثيرة من اهل الكلام والفقه ومن تبعهم
من اهل الحديث والصوفية وغيرهم وهذا قول ابن كلاب والاشعري واكثر اصحابه وغيرهم
فعلى هذا لا يلزم من نفي كونه متحيزا نفي كونه على العرش وقد تقدم ما في ذلك من دعوى
الضرورة من الجانبين المقام الثاني من لا ينفي دليل بل يسلم اثباته او لا يتكلم فيه بنفي ولا اثبات
والكلام في هذا المقام من وجوه احدها لا نسلم انه لو كان مختصا شيئا من الاحياز
والجهات لكان مساويا للمتحيزات وما ذكره من الحكم مبني على مماثل المتحيزات وقد تقدم
ابطال ذلك بالحاجة الى اعادته وان القول بمماثلتها من اضعف الاقوال بل من
اعظمها مخالفة للحس والعقل ولما عليه جماهير العقلاء الوجه الثاني قوله لو كان
مختصا بحيز لكان معنى كونه شاغلا للحيز كونه يجب بمنع غيره عن ان يكون بحيث هو
يقال قد تقدم ان الحيز قد يراد به ما يحوز الشيء وهي نهاياته وحدوده الداخلة فيه وقد
يراد به السطح الذي يكون منفصلا عنه وهو محيط به وكلاهما امر وجودي وليس كونه
مختصا بالحيز بهذا المعنى ان يكون شاغلا للحيز بل الحيز هنا اما بعضه واما ما يلاقيه من
خارج وليس شيء من هذين كونه شاغلا للحيز وقد يراد بالحيز ما هو تقدير المكان وهذا
هو الحيز عند كثير من اهل الكلام الذين يفرقون بين الحيز والمكان والحيز على هذا امر
عدمي كما تقدم تقرير ذلك وقوله انا نعلم بالضرورة ان الاحياز بأسرها متساوية
لاجل فراغ محض وخلاء صرف وقوله قبل خلق العالم ما كان الا الخلاء الصرف والعدم
المحض وبسط ذلك ويكفي ان يقال هنا لا نسلم ان الحيز ليس فيه معنى زائد على كونه
موجودا بنفسه بحيث يشار اليه وقوله لو كان مختصا بحيز لكان معنى كونه
شاغلا لذلك الحيز كونه بحيث يمنع غيره لا يستقيم حتى يبين ان الاختصاص بالحيز
هو الفعل لذلك الحيز وهو لم يفعل ذلك فاذا قيل الاختصاص بالحيز هو الاختصاص
الذي يجوز من الجوانب لم يكن معناه ذلك واذا قيل هو الاختصاص بمقدر المكان
المتحيز فالاختصاص بالحيز بهذا المعنى يوجب كونه متحيزا فالحاجة الى ما ذكره
من الدليل على كونه متحيزا واما كونه منع غيره ان يكون بحيث هو فهذا مبني على ان داخل
الاجسام وليس هذا محلا لبسط هذه المسألة فان المتحيز يعلم انه متحيز قبل العلم بكونه
بحيث منع غيره ان يكون بحيث هو الوجه الثالث قوله الذات الموصوفة
بهذه الاحكام اللازمة لا بد وان يكون لها في نفسها الحجمية والمقدار وهذا المعنى
معقول مشترك بين كل الاجسام ثم اذا دللنا على ان هذا المفهوم المشترك
يمتنع ان يكون صفة لشيء حينئذ لا بد وان يكون هو الذات بعينها هذا هو الذي
حملت عليه الاصحاب على مماثل المتحيزات فما يراد لذلك الشيء لم يكن
مدبرا للحيوان مما قد حملت عليه تلك الشيء محض بلا فائدة فالواجب

فالواجب اما ذكر الحجة الدالة على التماثل اما ابتداءً واما جواباً واما ترك هذا السؤال
للجواب فانه لم يحصل به التقريب ثم يقال في الوجه الرابع قد قدمنا ان هذا المشترك وهو
المقدار صفة للمقدر قايمة به لانه نفس المقدر وحقيقته قال تعالى وكل شيء عنده بمقدار
وقال قد جعل الله لكل شيء قدرا فجعل المقدار القدر للاشياء يجعل ذلك اعيان الاشيا
وذواتها كما قال تعالى وما ننزله الا بقدر معلوم وبينا ان كل واحد من المشترك والمميز
يجوز ان يكونا سواء بالنسبة الى الذات الموصوفة بهما فليس جعل احدهما ذاتا والاخر صفة
باولى من العكس وبينا انه وان قيل انه الذات فليس جعل احدهما ذاتا والاخر صفة باولى
من العكس وبينا انه وان قيل انه الذات فليس هو تمام الحقيقة بل الحقيقة مولفة مما به الاشتراك
ومابه الامتياز فالمميز وان كان جنسا كما قيل في الجوهر بالحس لا يجب ان يكون متماثل
الانواع فان المماثل يحتاج الى الاشتراك في جميع الصفات الذاتية وهو قد سلم ان المميز
يختلف في الصفات فيجوز ان يكون كل جسم وان كان المقدر ذاته فله صفات ذاتية
يختص به كما يقول من يقول من المتكلمين المنطفئين وغيرهم ان الجوهر جنس تحته انواع
اضافية وتحت كل نوع انواع الى النوع السافل الخاص الذي تتفق افراده في تمام
الماهية الحقيقية وقد تقدم ان هذا فلا نعيده اذ لم نذكره هو الحجة على ذلك بل الحال
على ما تقدم الوجه الخامس قوله ان صح هذا السؤال لم يمكن العلم بتماثل الجواهر
لاحتمال ان يقال الجواهر وان اشتركت في الحصول في الحيز الا ان هذا الاشتراك لا يجب
من الاحكام والاشتراك في الحكم لا يقتضي الاشتراك في الماهية يقال لك هذا اولا مبني
على ثبوت الجوهر الفرد وهذا قد مر البناء المشهور ما قد عرفت وانت قد اعترفت
بانكار الاذكيا المتوقفين عن نفيه واثباته واذا لم يعلم وجود جوهر منفرد لم يصح هذا
الكلام ثم وان كان الجوهر الفرد موجودا فلا ريب انه ليس مما يحس به حتى يعلم بالحس
ان الجوهر مماثل له او غير مماثل وحينئذ فلا يمكن العلم بكون الجواهر متماثلة بل يقال
هي غير متماثلة كما قيل في الاجسام وقد قدمنا شارع الناس هل الجواهر جنس او جنسان
او ثلاثة او اكثر مع ان الذين يقولون انها جنس واحد لا يقولون هي
متماثلة كما ان الحيوان عندهم جنس وليس متماثلا فقوله فحينئذ لا يبعد في العقل
وجود جواهر لا تحصى اجيازها على سبيل الوجوب ولا يطرد دليل حدوث العالم
الاجسام في كل الاسباب يقال لا ريب ان المسلك الذي سلكناه في حدوث العالم
مبني على هذا الاصل لكن من تامل ما ذكرناه من الادلة وهو المسلك ونحوها يعلم
ان الذي يدل من جانب المنازعين اقوى من الذي يدل من جانب المثبتين
وعلم بالاضطرار ان اعتقاد حدوث العالم على هذا الدليل ونحوه في غاية الفساد

وهذا من اخبث الكلام الذى كان السلف يذمونه ويذمون اصحابه بل مثل هذه
الحجج لا تصلح للمسائل الظنية فكيف تصلح لاصول الدين وقواعد الايمان وانت تعترف
بهذا فى مواضع لكن انما نحتج هنا بذلك تهويلا على من لا يعرف القضية وتوهم الناس ان هذا
قدح فى قاعدة من قواعد الدين وليس الامر كذلك وانما تظهر به فساد ما سميته ادلة واصحاب
ادلة الدين واصوله وانت دائما تقدح فيها فان كانت هذه الادلة هى اصول دين المسلمين
فانت مراغم الناس هدمتها فى مواضع والا فلا يضر القدح فيها ثم قال كون الجواهر
منها تحله امر غير معلوم قطعا فان كان دليل الحدوث مبنيا على تماثلها فهو مبنى على مقدمة
فاسدة او غير معلومة الوجه السادس قوله لا بعد فى العقل وجود جواهر
محصورة باجناس على سبيل الوجوب يقال له الاجناس التى هى تقدير الامكان ليست
امورا وجودية واذا لم تكن امورا وجودية لم يجز ان تختص بعضها بمعنى يقتضى اختصاص
جوهر به وحينئذ فالعلم بكون الجواهر لا بد ان تختص باجناس معينة لا
يحتاج ان يبنى على تماثلها بل يعلم ذلك بدون العلم بتماثلها كما ان كثيرا من اهل الكلام الذين
اثبتوا جواز الحركة والكون والاجتماع والافتراق على الجواهر من غير بناء على تماثلها مع ان هذه
الجواهر المشهودة فى السموات والارض يشهد استقراؤها على اجناسها وهذه كافية
فى اثبات العلم بالصانع لمن سلك هذه الطريق وقد تسلك هنا طرق اخرى ليس هذا
موضعها الوجه السابع قوله وحينئذ لا يطرد دليل حدوث الاجسام
فى ملك الاشياء فيقال له هب ان دليلك لم يطرد لكن من اين قلت ان كل ما اراد
الناس يحتاج الى ذلك تمام غايته ما فى هذا ان تكون بعض الاجسام غير معلوم الحدوث
بهذا الدليل فان كان هو لا ممن يقول بان الله جسم فيمكنه العلم بحدوث سائر الاجسام
بادلة اخرى ولو بالسمع وان كانوا ممن يقولون بانه جسم فلا ريب ان الاجسام عندهم
ليست كلها محدثة كما ان الذوات ليست كلها محدثة والقائمات بانفسها ليست كلها محدثة
والموصوفات ليست كلها محدثة لا سيما وانت تقول ان كل من قال انه فوق العرش
لزمه ان يقول بانه جسم فاذا كان المنازعون لك القائلون بانه على العرش يلزمهم
القول بانه جسم فكيف يحتج عليهم بان هذا يستلزم ان لا يقطع بحدوث كل الاجسام
وهذا عندك حقيقة المذهب فهل يحتج على ابطال المذهب بنفس حكايته المذهب
مع ظهور القول بالنزاع فيه فصل قال البارى البرهان السابع
انه تعالى لو كان مختصا بالجهة والحيز لكان عظيما لانه ليس فى العقلاء من يقول
ذلك انه مختص بجهة ومع ذلك فانه فى الحقارة مثل النقطة التى لا تنقسم ومثل الخردلة
لا يتجزأ بل كل من قال انه مختص بالجهة والحيز قال انه عظيم فى الذات واذا كان كذلك فقول الحاب

الذى

الذي منه يحاذي يمين العرش اما ان يكون الجانب الذي منه يحاذي يسار العرش او غيره الاول
باطل لانه اذا عقل ذلك فلا يعقل ان يقال ان يمين العرش غير يسار العرش حتى يقال العرش
على عظمته مثل الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ وذلك لا يقوله عاقل والثاني باطل لان على
هذا التقدير تكون ذات الله مركبة من الاجزاء تلك الاجزاء اما ان لا تكون متماثلة
الماهية او مختلفة الماهية والاول محال لان على هذا التقدير تكون بعض تلك الاجزاء المتماثلة
متباعدة وبعضها متلاقية والمتلاقيان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر وعلى هذا يلزم
القطع بانه يصح على المتلاقيين ان يصيرا متباعدين وعلى المتباعدين ان يصيرا متلاقيين وذلك
يقتضي جواز الاجتماع والافتراق على الله وهو محال والقسم الثاني وهو ان يقول تلك الاجزاء
مختلفة في الماهية فنقول كل جسم مركب من اجزاء مختلفة الماهية فلا بد وان ينتهي تحليل تركيبه
الى اجزاء يكون كل واحد منها مبرءا عن هذا التركيب لان التركيب عبارة عن اجتماع الاجزاء
اذا ثبت هذا فنقول ان كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة لا بد وان يماس كل واحد
منها بيمينه شيئا ويساره شيئا اخر لكن يمينه مثل يساره والا لكان هو نفسه مركبا
وقد فرضناه غير مركب هذا خلف واذا ثبت ان يمينه مثل يساره وثبت ان
المتماثلين لا بد وان يشتركا في جميع اللوازم لزم القطع بان ممسوس يمينه يصح ان يصير ممسوس
يساره وبالعكس ومتى صح ذلك فقد صح الفصل والانفصال عن تلك الاجزاء فحينئذ
يعود الامر الى جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله وهو محال فثبت ان القول بكونه
في جهة من الجهات يفضي الى هذه المحالات فيكون القول به محالا فيقال لهذه الحجة
على نفي كونه جسما وكان ذكرها في الفصل الاول على نفي كونه جسما احوج منا ذكرها هنا ولكن
ذكرها هنا لتكون حجة على من قال انه على العرش وذكرها قول من يقول انه عظم وليس
بجسم فان النزاع في هذا مشهور لو صرح به لاحتاج الى كلام اخر واذا ثبت انه ليس
على العرش امكن ان ينتفي عنه الجسم فنقول لو كان جسما لكان لا بد وان يكون على العرش من
ان هذا نفي نزاع من مثبتة الجسم كما تقدم ذكره فان النزاع في كونه على العرش من مثبتة
الجسم ومن نفاته ايضا قالوا يكون باينا جسم منهم من يقول هو فوق العرش ومنهم من
يقول هو فوق كل مكان بدا له او انه ذاهب في الجهات الى غير غاية ولذلك قالوا يكون باينا
ليس بجسم منهم من يقول انه على العرش ومنهم من يقول في كل مكان متناهي او غير متناهي
ومنهم من يقول غير داخل في العالم ولا خارج عنه فالاقوال الاربعة في اختصاصه بما
فوق العرش انه فوق العرش وهو جسم وفوق العرش وليس بجسم وان كان الخواص من اهل السنة لا يثبتون الجسم

ولا ينفونه وانه ليس فوق العرش وليس بجسم وانه ليس فوق العرش وهو جسم واذا
ظهر ما في هذه الحجة فالكلام فيها في المقامين المتقدمين احدهما قول من يقول انه فوق
العرش وهو عظيم وليس بجسم او يقول هو جسم وليس بمنقسم ولا مركب وقد تقدم ذكر
ذلك واما المقام الثاني فالكلام فيه من وجوه احدها قولك والجانب الذي يحاذي يمين
العرش اما ان يكون هو الجانب الذي يحاذي يساره او غيره او يقال لا نقول انه هو
ولا نقول انه غيره فان كثيرا من متكلمي الصفاتية او اكثرهم من الكلابية والاشعرية وطوائف
من الفقهاء واهل الحديث والصوفية منهم من يقول الصفة لا هي الموصوف ولا هي غيره ومنهم
من يقول اقول هي هو ولا اقول هي غيره ولا اقول لا هي هو ولا هي غيره وتوجيه الكلام انه اما ان
يريد بالغيرين ما جاز وجود احدهما دون الاخر او جاز مفارقة احدهما الاخر بمكان
او زمان او وجود او يريد بالغيرين ما جاز العلم باحدهما دون الاخر فان اراد بالغيرين
الاول لم يسلم ان هذا الجانب هو ذاك الجانب ولا هو غيره الا اذا بين جواز احدهما دون
الاخر وهو يحتج بهذا الامتياز على جواز التفرق فيكون هذا دورا باطلا لانه لا يثبت
انهما غيران بهذا التفسير حتى يثبت جواز انفصالهما ولا يثبت جواز انفصالهما حتى يثبت
انهما غيران وذلك دور وان قيل في جوانب الاجسام المخلوقة ان هذا غير هذا فذلك
لجواز وجود احدهما دون الاخر والله سبحانه وتعالى صمد لا يجوز عليه التفرق والانفصال
كما تقدم بيانه وان هذا الاسم يقتضي الاجتماع والقوة ويمنع التفرق والانفصال واذا
كانت الصمدية واجبة له كان الاجتماع واجبا له والافتراق ممتنعا على ذاته وقد تقدم
في ذلك كلام موجز ومن قال الغيران ما جاز مفارقة احدهما الاخر بزمان او مكان
او وجود فانه قد يقول ان الصفات مثل العلم والقدرة والحياة ليست كل صفة هي
الاخرى ولا هي غيرها لان محل الصفات واحد واما الحدود فقد يقولون ان هذا
الجانب فارق ذلك الجانب في المكان وان كان لا يفارقه في الزمان والوجود
وقد يقال ان هذا ليس بافتراق في المكان وهذه منازعات لفظية اصطلاحية وايضا
فان المغايرة بين الصفة والموصوف وبين البعض والكل ابعد من المغايرة بين صفة
وصفة وبعض وبعض ولهذا يقولون ان الواحد من العشرة ليس هو العشرة ولا غيرها
وان يد الانسان ليست هي الانسان ولا غيره وما يقولون ان الواحد من العشرة ليس
هو الواحد الاخر ولا غيره وان يد الانسان ليست هي رجله ولا غيرها بل هي غيرها
لجواز وجود احدهما دون الاخر بخلاف وجود الجملة دون اجزائها فانه ممتنع وهذا
فيما يجوز عليه التفرق من الاجسام المخلوقة واما الخالق سبحانه فلا يجوز عليه التفرق
فلا يقولون ان هذا الجانب منه غير هذا الجانب فيمنعون المقدمة الاولى
وان قال اريد بالغير ما هو اعم من هذا وهو ما جاز العلم باحدهما دون الاخر

او

او ما امكن الاشارة اليه الى احدهما دون الاخر او ما امكن رويته احدهما دون الاخر كما قال
من قال من السلف لمن سأله عن قوله تعالى لا تدركه الابصار انت ترى السما قال بلى
قال فكلها ترى قال لا قال فالله اعظم فيقال له واذا كان يمكن ان يشار اليه بعض اجزائه
التي ترى فقولك يكون ذات الله مركبة من الاجزاء التي يمكن ورود المشار اليها بمعنى ان
مركبا ركبها كما قال في اي صوره ما شاء ركبك او انها كانت متفرقة فتركبت ام تعني ان الجسم
متميز عن اشاره وهو التركيب في الاصطلاح الخاص كما تقدم بيانه فان اراد الاول لم يلزم
ذلك وهو ظاهر فان الاجسام المخلوقة اكثرها ليس مركبا بهذا الاعتبار فكيف يجب ان
يقال ان الخالق مركب بهذا الاعتبار ثم يجب ان يقال ان الخالق مركب وهذا مما
لا نزاع فيه وهو يسلم انه لا يلزم من التصريح بانه جسم هذا التركيب اذ هو عدم لزومه ظاهرا
واما ان اراد بالتركيب الافتقار مثل افتقار الجسم عن شماله قيل له هذا التركيب لا نسلم انه
يستلزم الاجزاء فان هذا مبني على اثبات الجزء الذي لا ينقسم والنزاع فيه مشهور وقد قرر
ان الاذكياء توقفوا في ذلك واذا لم يثبت ان الاجسام المخلوقة فيها اجزاء بالفعل امتنع ان
يجب ذلك في الخالق وايضا فالقائلون بثبوت الاجزاء يعلمون ان الجسم البسيط ليس مركبا
من الاجزاء بمعنى انها كونت ثم ركب منها فيكون قوله مركبا من الاجزاء اشارة الى
ما سبق وغايته ان يقال امتياز بعض عن بعض كما ورد عن طائفة من السلف التكلم بلفظ
البعض فقوله بعد ذلك اما ان تكون متماثلة في الماهية او مختلفة والاول محال لانه على
هذا التقدير يكون بعض تلك الاجزاء المتماثلة متباعدا وبعضها متلاقيا والمتلاقيان يصح على
كل واحد منهما ما يصح على الاخر فيلزم القطع بانه يصح على المتلاقيين ان يصيرا متباعدين
وعلى المتباعدين ان يصيرا متلاقيين بقال التماثل في الماهية لا يوجب ان يكون احدهما
عين الاخر ولا ان يشاركه في الاحكام اللازمة للتعيين وما يمنع ذلك وبيان ذلك انه اذا
قبل المتماثلان يجوز على عين كل منهما ما يجوز على عين الاخر وليس في العالم شيئان متماثلان
بهذا الاعتبار فان عامة ما يقدر من المتماثلين مثل الحنطة من الحنطة والهباس من
ونحو ذلك وقد علم ان عين هذا ليست عين هذا وان الجزء الذي لهذه العين ليس عين الجزء الذي
للعين الاخرى ولا الاعراض التي قامت بها هي عين تلك الاعراض وان ما امتاز به
احدهما عن الاخرى من عينها وصفتها وغيرها لا يجوز ان يكون الاخر حتى يكون
لذلك فان هذا يستلزم ان يصير عين هذه عين تلك وغيرها غيرها وصفتها
صفتها بعينها وذلك يرفع تعددهما ويوجب اتحادهما ومن المعلوم ان التماثل يوجب
التعدد وذلك يقتضي الجمع بين النقيضين فان العدد اثبات ما زاد على الواحد
والاتحاد نفي ما زاد على الواحد فالجمع بين العدد والاتحاد جمع بين النقيضين

فعلم ان اثبات كون عين هذا المثل هو عين ذلك المثل او كونه في حيزه وصفته ينافي التماثل
وهذا ظاهر واذا كان كذلك فمعلوم ان الجسم الواحد الذي يقال له ان له ابعاضا واجزا
كالجوانب والوسط اذا فرض في غاية البساطة التي توجب تماثل ابعاضه واجزائه كالنار
البسيطة والهوا البسيط والفلك البسيط وما هو اعظم بساطة من ذلك لا بد ان
يتميز جوانبه عن وسطه لا بد ان يتميز جانب عن جانب ولو بالحيز والصفة وانه مع مماثلته
للجانب الاخر لا يستلزم ان يكون هذا في حيز ذاك وذاك في حيز هذا وعين صفة هذا عين
صفة الاخر كما لا يستلزم ان يكون عينه عين الاخر اذ لا بد من امتياز احدهما عن
الاخر بعينه وصفته وحيزه بحصة والامتياز الذي يوجبه التعدد لا يرفعه التماثل
فلو جوزنا ان يصير لكل منهما ما للاخر من اعيان الصفات والاحياز لزم زوال التعدد
واذا كان لا بد من هذا الامتياز مع التماثل فما هو لازم للشيئين المتغايرين مع تماثلهما
ومع اختلافهما من امتياز احدهما عن الاخر بعين ذاته وعين صفاته التي منها التحيز لا يجب
ان يشاركه الاخر فيها لان ذاك يرفع المغايرة واذا كان كذلك لم يجب في كل جسم مخلوق وان
كان بسيطا ان يكون طرفه في موضع وسطه ووسطه في موضع طرفه وما لهذا من الصفة المعينة
والحيز المعين لهذا وما لهذا لهذا لا سيما اذا لم تكن تلك الابعاض المتماثلة منفصلة ولا
يتميز بعضها عن بعض بالمباينة وانما هو شي واحد متصل وايضا فاذا كانت ابعاضه
متماثلة فجواز تفرق المتباعدين وتباعد المتفرقين مشروط بجواز التفرق عليه والا
فاذا قدر جسم بسيط لا يجوز تفريقه وابعاضه متماثلة لم يجز ان يقال في هذا انه يجوز على
المتباعدين ان يصيرا متلاقيين وعلى المتلاقيين ان يصيرا متباعدين فان جواز ذلك مشروط
بجواز الافتراق وايضا فاذا كانا متماثلين ومن حقيقة احدهما امتناع المفارقة عليه فيكون تماثلهما
مانعا من جواز تباعد المتلاقيين وتلاقي المتباعدين فان احدهما اذا فارق ملاقيه ثبت جواز المفارقة
عليه وذلك يمنع ان يكون مثلا لما لا يجوز المفارقة عليه وذلك يمنع وايضا فالمتماثلان في الحقيقة
والصفة اذا كانت مقاديرهما متفاوتة لم يجب ان يساوي احدهما الاخر فيما هو من حكم المقدار
كالدينار الصغير مع الدينار الكبير ومما يوضح ذلك ان هذا الافتراق يغير حقيقة الشي
كما يغير ويبدل صفته فان النار والهوا اذا تبدلت صفة النارية والهوائية فيه خرج عن
ان يكون نارا وهوا وان يكون الاجزا النارية نارا وهوا وكذلك متى تفرق المجتمع الذي
حقيقته باجتماعه متى تفرق وتمزق خرج عن حقيقته لجميع المركبات مثل بدن
الانسان اذا قطع قطعا صغارا جدا بل كثير من الاجسام يتبدل حقيقته بالتفريق
كما تتبدل بالتحويل وان كان في نفسه بسيطا وفي الجملة فاصل هذا الكلام انه فرض تماثلا

والاخر

لزم ان يكون من حقيقة الاخر امتناع المفارقة عليه

وقال

وقال فيه يلزم ان يجوز على احدهما ما يجوز على الاخر فيقال له التماثل الذي سلمناه لم يدخل
فيه ما يستلزم جواز التفريق او جواز حلول كل بعض محل الاخر ولا يدخل هذا في مسمى
التماثل المفروض وان قلت بل هو داخل في مسمى التماثل الذي فرضته كان النزاع لفظيا وعاد
الكلام الى القسم الثاني فيقال لك لا يكون متماثلة بهذا الاعتبار الذي ذكرته كما قد
يقال ابتدا لا يجب ان تكون الابعاض متماثلة فيقول هولا في القدر ما قاله الباقون
في الوصف ويقولون ابعاض المقدار كاحاد الصفات واذا كان حاملا لصفات
ليست متماثلة كان ايضا جامعا لابعاض ليست متماثلة فما الدليل على بطلان ذلك
ونفي ذلك مما ذكره الايمة من قول الجهمية حيث قالوا عنهم انهم قالوا لا يكون شيئين مختلفين
وليس له اعلا ولا اسفل ولا نواحي ولا جوانب ولا يمين ولا شمال ولا هو خفيف
ولا ثقيل ولا له لون ولا له جسم معا في الكتاب والسنة وفي اتفاق سلف الامة وايمتها
من وصفه باليدين والوجه بل وغير ذلك من الصفات التي يقتضي ان لها حقايق لا
تسد هذه مسد هذه ولا يسد العلم مسد القدرة فكذلك الوجه واليد لا يسد
احدهما مسد الاخر قوله والقسم الثاني وهو ان نقول ان تلك الاجزا مختلفة في
الماهية فنقول كل جسم مركب من اجزا مختلفة الماهية فنقول كل جسم مركب
من اجزا مختلفة الماهية فلا بد وان ينتهي تحليل تركيبه الى اجزا يكون كل واحد منها
مبرا عن هذا التركيب لان التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات يقال هب انه
تحلل تركيبه الى اجزا يكون كل واحد مبرا عن هذا التركيب لكن لا يجب ان يكون
تلك الاجزا متماثلة في الصفة والحقيقة وان كانت جواهر منفردة بل قد يقال انها
متساوية في المقدار بمعنى انها غير قابلة للانقسام وليست مستوية في الصفة والحقيقة
بل حقيقة كل جزء من تلك الاجزا مخالف لحقيقة الاخر وهذا فيه ان الجواهر المنفردة
تكون مستوية في القدر غير مستوية في الحقيقة وهذا قول كثير من الناس او اكثرهم
بل اكثر العالمين على ان الجواهر ليست متماثلة في الحقيقة بل مع تنازعهم في الجوهر هل
هو جنس او جنسان او ثلاثة او اكثر من ذلك فان عامتهم متفقون على ان الجنس الواحد
ليس متماثلا بل هو متنوع الى انواع مختلفة فاذا كان القايلون بانها جنس واحد لا
يقولون بتماثلها فالقايلون بانها اجناس كثيرة مختلفة ابعد عن القول بتماثلها وقد
تقدم حكاية النزاع في ذلك كما حكاه الاشعري وغيره اذا ظهر هذا فقوله بعد
ذلك اذا ثبت هذا فنقول ان كل واحد من تلك الاجزا البسيطة لا بد وان يماس كل واحد

منها بيمينه شيا وبيساره شيا اخر لكن يمينه مثل يساره والا لكان هو نفسه مركبا
وقد فرضناه غير مركب وهذا خلف واذا ثبت ان يمينه مثل يساره وثبت ان المثلين
لا بد وان يشتركا في جميع اللوازم فلزم القطع بان ممسوس يمينه يصح ان يصير ممسوس يساره وبالعكس
ومتى صح هذا فقد صح التفرق والانحلال عن تلك الاجزا فحينئذ يعود الامر الى جواز الاجتماع
والافتراق على ذات الله تعالى وهو محال يقال له عن هذا جوابان هب انك قد فرضته جزا
بسيطا لا تركيب فيه بحال ومثل هذا يقال له فيه انه لا بد ان يماس بيمينه شيا وبيساره
شيا اخر فان هذا يقتضي ان فيه شيين يمينا ويسارا وهذا يوجب تركيبه وقد فرضته
غير مركب فهذا جمع بين النقيضين يوضح ذلك ان مماسته بيمينه شيا وبيساره شيا هي
من حجج نفاة الجوهر الفرد فانهم احتجوا بذلك على جواز انقسام ذلك وقد تقدم ذكر ذلك في كلامك
وذكرت ان هذا الكلام حجتهم واذا كان هذا حجة على نفي الجوهر الفرد لم يصح الاستدلال
به مع القول بثبوت الجوهر الفرد وهو والجزء البسيط الذي لا تركيب فيه بحال بل يقال
لك من راس قولك كل جسم مركب من اجزا مختلفة الماهية فلا بد وان ينتهي تحليل تركيبه الى اجزا
يكون كل واحد منها مبرا عن هذا التركيب لا يخلو اما ان تقول بثبوت الجوهر الفرد الذي لا تركيب
فيه او تقول بانه ما من شي من المتحيزات الا وفيه تركيب يقبل لاجله الانقسام فان قلت بالاول
لم يصح ان تقول لا بد وان يماس بيمينه شيا وبيساره شيا اخر فان هذا قول بانقسامه
وتركيبه الى اجزا يكون كل واحد منها مبرا عن التركيب بل يقال هذا ابدا فيه من التركيب ما يقبل
لاجله الانقسام في الكم والكيف لكن هذا الجواب يصح اذا اراد بالاجزا البسيطة الجوهر الفرد
واما ان اراد البسيطة عن ذلك التركيب وان كانت مركبة من اجزا متشابهة فنذكر
الجواب الثاني فيقال هب ان كل جزء من تلك الاجزا يصح ان يكون ممسوس يمينه وممسوس
يساره وبالعكس لكن لم قلت ان كل واحد من تلك الاجزا يصح ان يماس بيمينه ويساره
ما يصح ان يماسه الجزء الاخر بيمينه ويساره وذلك لان تلك الاجزا اذا كانت مختلفة في الحقيقة
مع تساويها في المقدار لم تكن مستوية في الحقيقة والصفة فلا يجب ان يكون حكم كل واحد
منها حكم الاخر وان كان حكم كل واحد حكم الجانب الاخر لا سيما والذي يجب ان ينتهي اليه تحليل
المركب من اجزا مختلفة الحقائق انما هي البراءة عن ذلك التركيب الى اجزا بسيطة وان
كانت اجساما بسيطة لا يجب ان ينتهي الى الجوهر الفرد والاجزا البسيطة تكون مختلفة
الحقائق كما هو التقدير انه مركب من اجزا مختلفة الحقائق وقد تقدم انه اذا سلم لك وجود
الجوهر الفرد الذي ينتهي اليه تحليل التركيب لم يسلم لك ان الجواهر مستوية في الحقيقة
وهذا امر يشهد له الحس فان اجزا الماء وان تفرقت وتصاغرت ليست في
الحقيقة مثل اجزا التراب ولا اجزا الذهب وان تصاغرت مثل اجزا الفضة وان كانت هذه الاجزا الصغار

جانب

لبست

ليست هي الجواهر المنفردة بل تلك اصغر منها فاما ان يستدل بما شهد في المحسوسات على
ما لم يعلم منها وبقياس غيبتها عن الادراك على شاهدها فهذا من اوضح القياس وابينه
وهو قياس الاجزاء المتساوية في الحقيقة بعضها على بعض في حكم تلك الحقيقة فان تفاوتها
بالصغر والكبر لا يوجب اختلاف حقيقتها وصفتها واما ان لا يقال ان ذلك الجزء الذي لا ينقسم لا
يعلم حكمه اما ان يقال ان الامور المختلفة في الحقيقة يجب ان تكون اجزاؤها المساوية
لها في الحقيقة متماثلة في الحقيقة فهذا مما يعلم ببديهة العقل بطلانه وهذا المستدل قد
فرض اجزاء مختلفة في الحقيقة وقال لا بد ان ينتهي تحليل تركيبها الى اجزاء صغار لا
تنقسم فيقال له هب ان الامر كذلك الا ان اجزاء الاجسام المختلفة في الحقيقة لا يقال
يجب ان تكون متماثلة بل اذا قيل يجب ان تكون مختلفة لان بعض الجسم مساو لكله
في الحقيقة كان هذا الكلام اصح واولى بالقبول من ان يقال يجب ان تكون اجزاء الاجسام
المختلفة متماثلة في الحقيقة ولهذا كان من قال ان الاجسام متماثلة قال ان الجواهر متماثلة
ومن قال انها مختلفة قال ان الجواهر مختلفة اما ان يقال ان الجواهر متماثلة في الحقيقة ولكن
مجرد ضم بعضها الى بعض حتى زادت قدر المجتمع منها اختلفت في الحقيقة او يقال
انها كانت متماثلة في الحقيقة فبتفريقها اختلفت في الحقيقة الوجه الثاني
ان يقال لا ريب ان مضمون هذه الحجة انه لو كان على العرش لكان جسما عظيما واذا
كان جسما وجب جواز التفرق عليه وقد تقدم ان القائلين بانه على العرش منهم من
يمنع المقدمة الاولى ومنهم من يمنع الثانية ثم يقال قد اخبر الله تعالى في كتابه انه الصمد
وقد قال عامة السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم ان الصمد هو الذي لا جوف له
وقالوا امثال هذه العبارات التي تدل على انه معناه ان لا يتفرق واللغة تدل على ذلك فان
هذا اللفظ وهو لفظ صمد يقتضي الجمع والضم كما يقال صمدت المال اذا جمعته وقد قال من قال
من حذاق اهل الكلام وغيرهم ان هذا تفسير المجسمة لان الاجسام نوعان اجوف
ومصمت كالطعام منها اجوف ومنها مصمت فالحجر ونحوه مصمت قالوا وهذا يقتضي انه
جسم مصمت لا جوف له وهذا يدل على ان صمديته تنافي جواز التفرق والانحلال
عليه فلا يخلو اما ان تكون هذه الاية قد دلت على ذلك او لم تدل عليه
فان كانت دلت على ذلك وعلى انه مصمت لا جوف له يمتنع عليه التفرق بطل قولك ان
كل جسم يصح عليه التفرق والانحلال وان لم تكن دلت على ذلك فانت لم تذكر دليلا عقليا
على امتناع التفرق عليه ولا نصا ولا اجماعا واذا كان كذلك لم يكن حجتك تامة فان هذه احدى

مقدمات الدليل فاذا لم يكن مدلولا عليها لم يكن المذكور دليلا واذا لم يكن دليلا لم يصح
نفي كونه جسما بهذا الدليل فان قال اثبت امتناع التفرق عليه بالاجماع او موافقة الخصم قيل
له الذي يوافقك على دليل وافقك على انه محتمع يمتنع عليه الافتراق ولم يوافقك على انه
لا يوصف باجتماع ولا افتراق وجسد فهو يقول انا ما علمت امتناع الافتراق عليه الا لوجوب
اجتماعه كما اني لم اعلم امتناع الموت عليه الا لوجوب حياته ولم اعلم امتناع الجهل والعجز عليه
الا لوجوب علمه وقدرته ولم اعلم امتناع العدم عليه الا لوجوب وجوده فان نازعني منازع
فيما اثبته وقال ليس مجتمع او ليس بعالم او ليس بحي ولا قادر او ليس بموجود وطلب مني ان
اوافقه على انه لا يجوز عليه الافتراق والعدم والموت والجهل والعجز وبحو ذلك كان قد طلب
مني موافقته على امتناع احد الضدين دون ثبوت الاخر الذي هو من صفات الكمال او الذي
ليس هو من صفات النقص او الذي ليس هو عدمي من صفات النقص وكان جسد من
جنس الملاحدة الذين يطلبون ان اوافقهم على انه ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل ثم
منازعتهم لما بنى انه حي عالم قادر ومن طلب الموافقة على ثبوت السلب بدون لازمه ليعلم بذلك
على نفي اللازم لم يكن علينا ان نوافقه بل لم يكن لنا ان نوافقه فان نفي اللازم يقتضي
نفي الملزوم فاذا وافقناه على ثبوت الملزوم كنا في الحقيقة موافقين له على نفي الملزوم الذي
قد وافقناه في الظاهر على ثبوته واذا كانت الموافقة على ثبوت السلب يقتضي نفسه لم تجز
الموافقة عليه فاذا قال الملحد انتم توافقون على انه ليس بميت ولا جاهل ولا عاجز وانا لا
اوافقكم على انه حي عالم قادر وعرضه ان يستدل بنفي هذه الصفات على اثباتها وانتفاؤها
وانتفاء اضدادها بان يقول لو به حيا عالما قادرا ومساجاهلا عاجزا يقتضي
انه موصوف بالحياة والموت والعلم والجهل والقدرة والعجز وهذه اعراض والموصوف
بالاعراض يجب ان يكون ممكنا او يكون جسما متحيزا وذلك يقتضي حدوثه وهو
محال لم يكن علينا ان نوافقه على ثبوت هذا السلب المستلزم لثبوت لوازمه حيا
عالما قادرا مع منعه لذلك فان تحقق هذا السلب بدون هذا الاثبات محال
وليس علينا ان نوافقه على شيء يوصله الى القول الباطل بل ليس لنا ذلك واذا
كان يوصل به الى ابطال حق علمناه فان هذه الموافقة مثل مصالحة الكفار على
ما فيه فساد الاسلام وهذا لا يجوز وهذا كما يدل على الهدى العلاء انه قال
دخلت دار النظر وفيها يهودي فناظرهم وهو من المتكلمين في نبوة النبي صلى الله عليه وسلم فقال
لهم اتسلمون لو افحمت عليا ان موسى رسول الله قالوا بلى قال وانا احاجكم على ان محمدا
رسول الله والمنصف على ثبوته خير من المحلف على نبوته او نحو هذا الكلام فقل يعلم
تعالى ما لمرء ما عاد بحثته فعلم له من موسى الذي وافقتك على ثبوته او موسى بن عمران

قال فما سقط شيء حتى فعلت ما طلب

الذي

الذي انزل الله عليه التوراة التي فيها خبر محمد صلى الله عليه وسلم وموسى الذي بشر بمحمد صلى الله عليه وسلم
واخذ الله عليه الميثاق ليومنن به ولينصرنه واخذ الميثاق على قومه ليومنن به ولينصرنه قال ابو المعالي
او نحو هذا الكلام ام موسى الذي قال تمسكوا بالشيت ما دامت السموات والارض
وذكر ان شريعته لا تنسخ ابدا اما الاول فاني اوافقك على نبوته وشريعته ومستلزم ذلك ان يكون
محمد صلى الله عليه وسلم واما الثاني فاني لا اومن به ولا اوافقك على نبوته ومثل هذا كثير في
المناظرة وقد دلل هذا الموسس ابو عبد الله المازري في نهايته انه لا يجوز الاحتجاج بهذه
الالزامات كما تقدم بيانه وهو الاصح بموافقته على مقدمة الماخذ ان سلمت ذلك له
الماخذ بطل الاحتجاج بالمقدمة وان لم تسلم الماخذ منعت المقدمة وهكذا الامر هنا
فان المنازع الذي يسلم لك انه لا يجوز الافتراق والاختلاف عليه انما سلم لك ذلك لانه يعتقد
بجهة ان يكون سببا لاجتماعهم وتسلم ان يكون متفرقا فان كان هذا الماخذ صحيحا
بطل احتجاجك بذلك على امتناع كونه مجتمعا وان كان هذا الماخذ فاسدا لم
يكن قد سلم لك الامتناع الافتراق عليه فلا ينفعك هذا التسليم لاني النظر والمناظرة
وكان له ان يقول انا لا اسلم لك امتناع الافتراق عليه لوجوب كونه صمدا والصمد
يوجب الاجتماع وان فرض انه لا يقتضي الاجتماع فهو لا ينفي الافتراق ولا ينفي الاجتماع
والامران جميعا فان احدا من الناس لا يمكنه ان يدعي ان هذا الاسم يدل على نفي
الاجتماع والافتراق جميعا او على نفي الافتراق وحده الا بنا على ان المجتمع يفتقر الى
اجزاء ونحو ذلك مما تقدم الكلام عليه واما القياس فلم يدل على امتناع
الافتراق عليه فظهر ان هذا الذي ذكروه ليس بحجة اصلا وهذا يتقرر بالوجه
الثالث وهو ان نقال لهم بيان الله سبحانه مقدس منزه عن جواز الافتراق
والتفرق عليه سبحانه لكل اقرار الفطر بذلك ليس باعظم من اقرارها بتنزيهه عن العدم
والفناء بل علم القلوب بوجوب وجوده وامتناع عدمه اعظم من اقرارها
بامتناع تفرقه وانحلاله واذا كان كذلك فقد استقر في الفطر ان القول
بلوازمه لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق العالم ولا بباينه ولا يلزم الاحساس
به دليل على عدمه من دلالة كونه مجتمعا على جواز التفرق عليه فان هذا امر
عامة الناس بديهي فطري واما الثاني فلا يمكن معرفته الا بدقيق النظر ان كان
صحيحا وان كان كذلك فالمسالك طرات في هذه المسئلة بقول النافي فيها
للمثبت كون ما تثبته بحيث انه لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق العالم

ولا لو اولا كذا يستلزم عدمه انما هو من حكم الوهم والخيال واما كون وجوده
فوق العرش يستلزم حواز الانحلال عليه فمعلوم بالقياس العقلي البرهاني والمثبت
يقول اما لزوم ما لذريه للعدم فمعلوم بالفطر الصريحه العقليه واما لزوم ما ذكرته
من الانحلال فانما هو شبهات مركبه من الفاظ مشتركه وحينئذ فان كان الحاكم
الى القياس العقليه يقال قول هذا الباري واماله المسعود فوق معرفته
فان الانسان اذا تامل في احوال الاجرام السفليه والعلويه وتامل في صفاتها وفي تلك
الله قانون فاذا اراد ان ينتقل منها الى معرفه الربوبيه وجب ان يتخذ لنفسه
فطرة اخرى وبهذا اخر وعملا اخر بخلاف العقل الذي اهتدى به الى معرفه الجسمانيات
اما ان يكون هذا الكلام حقا واما ان يكون باطلا فان كان حقا بطلت هذه الحجه واثباتها
بانها على الجوهر الفرد نفيا واثباتا وعلى كون الاجسام يوصف بالاجتماع والافتراق
وان الجواهر والاجسام متماثله او مختلفه لان هذه الامور كلها جسمانيات فالعقل الذي
به ينظر في هذه الامور لا يجوز ان ينظر به في الالهيات وهذا الموسس واتباعه من هؤلا
المتفلسفه والمتكلمه انما يتكلمون في المحسوسات نفيا واثباتا بالنظر الذي نظروا به في الجسمانيات
المخلوقه فيكون كلامهم كله في ذلك باطلا وانهذا اعرف واتم من نظر العقلاء الفلاسفه ان كلامهم
لا يفيد في الالهيات العلم والنفس واما نظرهم فيها بالاولى والاحرى والاحلى وان كان
هذا الكلام باطلا صح ان يقال به ما اسفر في الفطر استقرار امر وربما ان
رب العالمين فوق العالم وانه يمتنع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه
وهذا الكلام في غايه الانصباق فان هؤلا القوم يريدون ان يبطلوا ما استقر في
الفطر بما لا يصح الا بما استقر في الفطر وما هو دونه فان كان ما استقر في الفطر حقا بل
يدفعه وان كان باطلا لم يكن لهم الاحتجاج به على ابطال ما استقر في الفطر فان هذا يكون
قد جاؤا الامر فاتبان الفرع والقدح في الاصل قدح في الفرع وهذه عاده القوم المخالفين
للفطر والشرعه ولهذا اللام كله كما قيل
حجج تهافت كالزجاج تخالها حقا وكل كاشر مكسور وما وضح هذا ان عامه هذه الحجج
التي احتج بها على نفي كونه جسما ونفي كونه على العرش مثل تماثل الاجسام وتماثل الجواهر
ومثل كون الجسم المتناهي يقبل الزيادة والنقصان ويكون بسيطا ومثل كون الجسم
مركبا امتركب الصفات وامتركب المقادير ومثل كون الصفه الواحده لا يقوم
بالجسم ومثل كون الجسم لا يخلو عن الحركه والسكون ومثل كون غير الجسم امر
وجودي او امر عدمي ومثل كون الجسم او البعد لا بد ان يكون متناهيا او
غير متناهي ومثل كون كل بعض الاجسام يستلزم ان يكون بعضا ومثل ان الجسم يجوز عليه الافتراق
والانحلال

والانحلال ومثلما ياتي من كون الجهة اعلى من السبق بل جميع ما يتكلمون به في هذا الباب
من لفظ المتحيز والتحيز والجهة والجسم والجوهر والاجتماع والافتراق والحركة والسكون سوا
تكلموا به في صفات الباري نفيا واثباتا او تكلموا به في المخلوقات وصفاتها نفيا واثباتا
او في ادلة حدوثها وامكانها او غير ذلك كل هذه الامور انما هو كلام في الجسم واحكام 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 جميعا مما يتعلق بهذا واذا بطل لم يصح
ان ينفوا بمثل هذا الكلام لما علم بالفطرة ولا ما دلت عليه الشرعة وهذا من اعظم المقاصد
وحينئذ فلا يصح قولهم انه ليس بجسم ولا متحيز ولا في جهة وانه ليس فوق العالم
يشار اليه وان كان مثل الكلام والعقل الذي به ينظر في الاجسام وصفاتها
مقبولا في العلم الالهي بطلت مقدمته كلها وكان من اعظم العلوم في العقل ان الباري
فوق العالم وانه يمتنع ان يكون لا داخل العالم ولا خارجه بل يمتنع ان يكون شي من
الموجودات كذلك كما تقدم وهذا بين ولله الحمد والمنة واما ان يخالفوا ما فطر الله
عليه عباده وما انزل به كتبه وارسل به رسله بمقاييس لا تدل لهم الا بمقدمات
كثيرة مركبة لا بد فيها من الاستدلال بما هو في الفطرة دون ما دفعوه او مثله
مع ما فيها من الالفاظ المشتركة وغيرها فهذا لا يفعله الا جاهل او ظالم او من جمع
الامرين بل هو من اعظم العالمين جهلا وظلما لكونه تكلم في الله واسمايه واياته
بمثل هذا العقل الفاسد وكان من اعظم المطففين في اصول الدين فاذا كان
المطففون في الاموال قد قال الله تعالى فيهم ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا
على الناس يستوفون واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون الا يظن اولئك انهم مبعوثون
ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين وقد جا في الحديث الصلاة مكيال فمن وفى
وفي له ومن طفف فقد علمتم ما قال الله في المطففين فكيف في اصول الدين بل
في اعظم ابواب اصول الدين وهو الكلام في رب العالمين واسمايه وصفاته يكون
فيه هذا التطفيف والاختيار العظيم فيبطلون ما فطر الله عباده عليه وانزل
به كتبه بمقاييسهم ويمنعون غيرهم ان يحتج بها عليهم وهي عليهم ادل منها لهم وهذا
من اعظم الجهل والظلم والحمد لله الذي عافانا مما ابتلا به كثيرا من عباده وفضلنا
على كثير ممن خلق تفضيلا يقرر هذا ان الكلام في الشي نفيا واثباتا مسبوق
بتصوره فليس للانسان ان ينفي شيا عن شي او يثبته له الا بعد تصوره تصورا
يمكن معه النفي والاثبات فاذا قال القايل عن موجود انه جسم او هو جوهر او متحيز او في جهة

او فوق العالم او غير ذلك او قال ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز ولا في جهة ولا
فوق العالم او قال ان له علما وقدرة وحياة او قال ليس له علم ولا قدرة ولا حياة فكل واحد
من هذين لا بد ان يتصور ما نفاه وما اثبته فمن اثبت لله سبحانه وتعالى امرا من الصفات
فانما اثبته بعد ان فهم نظير ذلك من الموجودات واثبت القدر المطلق مع وصفه له
بخاصة تمتنع فيها الشركة ومن نفى عن الله شيئا من هذه الامور فانما نفى ما علم نظيره في الموجودات
ونفى عن الله ان يكون له مثلا للمخلوق من ذلك لم ينف ما يختص به الرب مما لم يعلم نظيره فان
هذا لم يتصوره حتى يحكم عليه بالنفي فالنافي لا ينفي شيئا قط الا ما له نظير فيما ادركه لان
نفس المنفي ما علمه اصلا لان النفي المحض لا يعلم بنفسه فان النفس لا تباشر المعدوم
حتى تشعر به وانما تباشر الموجود وتقيس له نظيرا فينفي ذلك النظير عما هو منتف
عنه مثل نفيها لجبل ياقوت وبحر زيبق ونحو ذلك بعد ان علمت البحر والزيبق والجبل
والياقوت ثم قدرت معدوما مولفا من شيئين نظيرهما موجود ثم نفته وكذلك النفي
عن الله من الشركاء والاولاد والنوم وغير ذلك يعلم وجوده في العالم ثم يقدر نظير
هذا الموجود في حق الله تعالى في الذهن وينفي عن الله تعالى فاما نفيه قبل العلم به من جهة
القياس فممتنعة فانه لا يكون معلوما ولا يعلم المعدوم الا بنوع قياس فاذا كل نافي فلا بد له
من القياس على ما في الموجودات الجسمانية واما المثبت فانه وان احتاج الى نوع قياس فانه يثبت
معه الفارق الذي يقطع المماثلة بالامور المخلوقة فهو وان كان جامعا فمعه فارق اقوى من
جامعه بخلاف النافي فان عمدته على الجامع وهو القدر المشترك الذي ينفيه واذا ظهر
ذلك فيقال لارسطو الذي ذكر عن هذا الموسس الذي قال من اراد النظر في العلم الالهي
فليحدث لنفسه فطرة اخرى وقد قرره الموسس بان الانسان اذا تامل في احوال
الاجرام السفلية والعلوية وتامل في صفاتها فذلك له قانون فاذا اراد ان ينتقل منها الى
معرفة الربوبية وجب ان يستحدث لنفسه فطرة اخرى ونهجا اخر وعقلا اخر بخلاف
العقل الذي به اهتدى الى معرفة الجسمانيات انت يا معلم هولاء الصابئة الفلاسفة المبتدعين
لما تكلمت في اقسام العالم بالمقولات العشر وهي الجوهر واعراضه التسعة الكم والكيف
والاضافة والاين ومتى والوضع وان يفعل وان ينفعل والملك فهذا وان كان كلاما في
الوجود المطلق الذي قد يقولون انه العلم الاعلى وهو الناظر في الوجود ولواحقه
من حيث هو وجود ومنه العلم الالهي ~~وهو الناظر في الوجود ولواحقه من حيث~~
ويجعلون العلم الالهي يعم هذا كله فهذا نزاع بينكم فهذه المقولات العشرة اذا
اثبتها للعقول والنفوس ونفس الانسان ونفيتها عنها او نفيت شيئا منها

او نفيتها

او نفيتها عن واجب الوجود او اثبتها او شيا منها له الحكم في هذا النفي والاثبات
بالفطرة التي علمت بها هذه الامور ام بفطرة اخرى فان قال بفطرة اخرى كان هذا
اعترافا بان الفطرة التي يحكم فيها على الشي بنفيه واثباته غير الفطرة التي يتصور بها الشي فيكون
فطرة التصديق غير فطرة التصور ومن المعلوم ان الحاكم بالتصديق العالم به الناطق به
ان لم يكن هو العالم بالتصور المدرك له الناطق به كان حكمه باطلا فيلزم ان يكون جميع ما ذكرتموه
في العلم الالهي باطلا لكون الحاكم بالتصديق فيه ليس هو المتصور وان قلتم بل بالفطرة التي
عرفت بها هذه الامور يحكم بنفيها واثباتها بطلب تلك القعقعة التي تشبه قعقعة
الشنان التي يقعقع بها للصبيان ليخوفوا مما لا حقيقة له عند الانسان وعلم انما خالفهم
به الفطرة والشرعة فكله هذيان بل هو من الافك والبهتان والحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب
ولم يجعل له عوجا قيما لينذر باسا شديدا من لدنه ويبشر المومنين الذين يعملون الصالحات
ان لهم اجرا حسنا ماكثين فيه ابدا وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولدا ما لهم به من علم ولا لابائهم
كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين
وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون بديع السموات والارض انا يكون له ولد ولم تكن له
صاحبة وخلق كل شي وهو بكل شي عليم ذلكم الله ربكم خالق كل شي لا اله الا هو فاعبدوه وهو
على كل شي وكيل لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير وليس هذا
موضع استقصا الكلام في هذا وانما الغرض التنبيه على تناقض هولا وابطال حججهم وحينئذ
يقال في الوجه الثالث قوله انه اذا كان على العرش وكان عظيما فلا بد ان يكون له جانبان
جانب عن يمين العرش وجانب عن يساره ويكون احدهما غير الاخر العلم بهذا اما ان يكون
من العقل الجسماني ومقتضى الحس والخيال او لا يكون فان كان من هذا القسم وهو مقبول
قبل نظيره وما هو اولى منه فتبطل هذه الحجة لان هذا العقل يحكم بان الموجود لا بد ان
يكون داخل العالم او خارجه وان لم يكن مقبولا بطلت هذه الحجة وان قيل هذا ليس من
حكم العقل الجسماني ومقتضى الحس والخيال وهو قد حكم بان الموجود العظيم الذي فوق
غيره لا بد ان يكون جسما يتميز منه جانب عن جانب بان يقال ان الحكم بان الموجود
اما ان يكون داخل العالم او خارجه وانه يمتنع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه اولى
بان لا يكون من حكم العقل الجسماني ومقتضى الحس والخيال لان الحكم الاول فيه تصريح بانه جسم
فان كان الحكم بان الشي جسم ليس من مقتضى العقل الجسماني ومقتضى الحس فالحكم بما لم يصرح
فيه بالجسم بل حكم فيه على الوجود مطلقا اولى بذلك ولهذا يكون مثل هذا الحكم من العلم
الاعلى عندهم ومن العلم الالهي واما الاول ففيه نوع من العلم الطبيعي الجسماني قطعا الوجه الرابع

انه اذا كان جسمًا فانت قد ذكرت في نهايتك النزاع بين الناس في الجسم هل هو في نفسه
واحد او منقسم بعد اتفاقهم على قبوليه الانقسام وهي مسئلة الجوهر الفرد فقلت
في مسايل المعاد المسئلة الاولى في الجزء الذي لا يتجزا لا شك في ان الاجسام التي شاهدناها
قابلة للانقسامات والانقسامات التي يمكن حصولها فيها اما ان تكون متناهية او لا تكون فيخرج
من هذا التقسيم اربعة اقسام اولها ان الانقسامات حاصلة وتكون متناهية وثانيها
ان تكون حاصلة وتكون غير متناهية وثالثها ان لا تكون حاصلة ولكن ما يمكن حصوله منها
يكون متناهيًا ورابعها ان لا تكون حاصلة ولكن ما يمكن حصوله منها يكون غير متناهيًا قال
والاول مذهب جمهور المتكلمين والثاني هو مذهب النظام والثالث هو مذهب بعض المتاخرين
وهذا الذي اشار اليه هو الشهرستاني والرابع هو مذهب الفلاسفة قال فيلخص من هذا
ان الخلاف بيننا وبين الفلاسفة في هذه المسئلة يقع في مقامين احدهما ان الجسم مع كونه قابلا
للانقسام هل يعقل ان يكون واحدًا وثانيهما انه بتقدير ان يكون هل يعقل انه يكون قابلا
للانقسامات الغير المتناهية قال فنحن نتكلم في كل واحد من القسمين ثم نذكر بعده شبه النفاة
ونتكلم عليها قال والمعتمد في ان ما يكون قابلا للانقسام لا بد وان يكون منقسما هو ان
وحدة الجسم اما ان يكون عين كونه جسما او جزءا داخلا فيه او امرا خارجا عنه فان كان
الاول او الثاني لزم ان يكون تفريق الجسم ~~او جزءا داخلا فيه او امرا خارجا عنه~~
~~كان الاول~~ اعداما له وذلك محال وان كان الثالث كانت الوحدة صفة قايمة بالجسم والعرض
لا يحدث في المحل ولا يحصل فيه الا اذا كان المحل متعينا متميزا عن غيره ولا يعقل من وحدته
الا تعينه في نفسه وتميزه عن غيره فيلزم ان يكون قيام الوحدة بالجسم متوقفا على كون الجسم
واحدا ثم الكلام في تلك الوحدة كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وهو محال وبتقدير امكانه
فلا بد ان ينتهي الى وحدة تقوم بالذات لا بتوسط وحدة اخرى والا لم تكن الذات موصوفة
بالوحدة اصلا وذلك هو المطلوب فهذا الدليل الذي ذكره على امتناع ان يكون شيء من الاجسام
واحدا او على امتناع ان يكون شيء من الموجودات واحدا ومعلوم ان ذلك خلاف الكتاب
والسنة واجماع المسلمين بل اجماع العقلا قال الله تعالى وان كانت واحدة فلها النصف وقال
ذرني ومن خلقت وحيدا والقول بان هذا واحد عن الانسان الواحد والحيوان
الواحد والشجرة الواحدة والدرهم الواحد من اشهر الامور عند العامة والخاصة
ومن اعرف الامور عند بني ادم وهو من اوايل العلوم البديهية الحسية عندهم
وهو علم العدد وان الواحد نصف الاثنين فلو لم يكن في الاجسام ما يوصف بانه
واحد والناس لم يشهدوا الا الاجسام مع ان العلم بان الواحد المطلق نصف الاثنين
موقوف على ان الواحد في الخارج نصف الاثنين اذ العلوم الكلية الذهنية مسبوقة
بالعلوم المعينة الوجودية فلو لم يكن في الاجسام ما هو واحد امتنع حكم الذهن بان الواحد

نصف

نصف الاثنين وهذا من اوايل المعلوم البديهية التي يضرب بها المثل في النظر
والمناظرة فيكون احتجاجه على ان الجسم لا يكون واحدا في مقابلة ذلك فيكون من افسد
حجج السوفسطائية لقدحها في اظهر الامور الحسية البديهية ثم يقال له في وجه
مثل ما قلته في وجه الجسم وذلك يستلزم ان تكون الوحدة بالذات وبالجوهر الفرد
متوقفا على كونه واحدا والكلام في تلك الوحدة كالكلام في الاولى وذلك يستلزم التسلسل
وهو محال واذا كانت هذه الحجة تستلزم هذا الكفر فهي تستلزم ايضا نقيض المطلوب
لان المقصود نفي وحدة الجسم اثبات تركيبه من الاجزاء المفردة التي كل كل منها واحدا
فاذا انتفت وحدة الجوهر الفرد استلزمت ابطاله واذا بطل الجوهر الفرد امتنع
كون الجسم مركبا من الجواهر المنفردة فيلزم ان يكون واحدا فصارت هذه
الحجة المذكورة لنفي وحدة الجسم مستلزمة لوحدته ونافية لوحدة الجوهر الفرد ايضا وكل
هذا تناقض واعجب من هذا كله من العجب قولك بعد ان ثبت ان الوحدة تستلزم
التسلسل وهو محال كم قلت وبتقدير امكانه فلابد ان ينتهي الى وحدة تقوم بالذات
لا بتوسط وحدة اخرى واذا كانت الوحدة مستلزمة للتسلسل المحال فكيف يكون
تقدير امكانه مبينا لك جواز اتصاف شيء بالوحدة من غير توسط وحدة اخرى وذلك
من العجب قولك فلابد وان ينتهي الى وحدة تقوم بالذات لا بوسط وحدة اخرى والكلام
ثمة الذات موصوفة بالوحدة وهو المطلوب فليس هذا هو المطلوب لان هذا الذي
قدرته مع قولك انه محال يفيد ان الذات توصف بالوحدة من غير ان تتوقف هذه
الوحدة على وحدة اخرى للذات وهذا امر يباينك فيه احد ولا يعني وحدة الجسم فان وحدة
الجسم ليست موقوفة على وحدة اخرى تقوم بالجسم عليه ما في هذا الباب اذ وحدة الجسم
معها وحدات اخر تقوم بالجواهر اذا افردت وهذه الوحدة ليست شرطا في ثبوت الاولى
ولا هي سابقة عليها ولا تلك متوقفة عليها ولا هي وحدة الجسم التي وصفتها الاولى
والتسلسل الذي ذكرته انما يمنع ان تكون وحدة التي متوقفة على وحدة اخرى لذلك
الشيء وليس الامر كذلك هنا لان مع وحدة الجسم وحدة كل موصوف بالوحدة من الاجسام
والجواهر وغيرذلك والموصوف بانه واحد اذا كان مستلزما امكانا ان ينقسم
الى ما يوصف بانه واحد لم يلزم وحدة موصوفة على وحدة اخرى تقوم به فليتدبر اللبيب
كيف ذكر الحجة التي مضمونها نفي كل وحدة في العالم واحالتها ثم احد ثبوت الوحدة
مسلما وادعى ان ثبوت الوحدة بلا واسطة وحدة اخرى هي وحدة الجسم ثم يقال عن هذه
السفسطة الفاسدة الباردة تعين الواحد جسما كان او عرضا تنبئ عن عدم تعقل

اما ان تكون هي وحدته او لا تكون فان لم تكن هي وحدة الجسم بطل قولك لا تعقل من وحدة

الا تعينه في نفسه وتميزه عن غيره فبطلت الحجة وان كان هو وحده بطل قولك لا يحصل
فيه الوحدة الا اذا كان متعينا متميزا عن غيره تعني قبل ذلك وحينئذ فقد بطلت الحجة
ايضا فسوا كانت الوحدة هي اليقين والتميز او كانت غيره لم يلزم ان تكون قيام الوحدة بالجسم
متوقفا على وحدة اخرى وهذا ظاهر وسوا كانت الوحدة امورا وجوديا او عدميا فليس
المقصود هنا بسط الكلام على هذا وانما الغرض التنبيه على ان ما يستدل به على ان الجسم
فيه انقسام وتركيب وكثرة وانه ليس بواحد من افسد الحجج فانه قد بني على هذا الاصل
الفاسد كثيرا من تجهمه وتعطيله الذي جحد فيه حقيقة اسما الله وصفاته وما هو
عليه في ذاته واما كون الجسم قابلا للانقسامات التي لا تتناهى او غير قابل فهذا ليس لنا
فيه هنا غرض وهو احتج على نفي ذلك بالحركة وانها موجودة في الحاضر والا لم يكن موجودة
في الماضي والمستقبل وان وجودها الحاضر لا ينقسم والا لكان الحاضر ماضيا عليها
ومستقبلا واذا لم تنقسم الحركة الى غير نهاية لم تنقسم المسافة التي تكون الحركة
فلا يكون في الجسم الذي هو مسافة انقسام لا تتناهى وعارض ذلك بعشرة اوجه مثل
تميز اليمين عن الشمال وانقسام الجزء الموضوع على جزئين وغير ذلك من الوجوه ثم قال
في الجواب واما المعارضات التي ذكروها فاعلم انا نميل الى التوقف في هذه المسئلة
بسبب تعارض الادلة فان امام الحرمين صرح في كتاب التلخيص في اصول الفقه
ان هذه المسئلة من محارات العقول وابو الحسين البصري وهو احذق المعتزلة توقف
فيها فنحن ايضا نختار الوقف فاذن لا حاجة الى الجواب فهذا نقوله في الانقسام
الممكن هو متفق فيه ونقول في نفي وحدة الجسم وثبوت الانقسام الحاصل
قد ظهر فساده لكل احد واذا كان الامر كذلك فقوله لو كان على العرش لكان منقسما
مركبا او لو كان جسما لكان منقسما مركبا او لو كان على العرش لكان عظيما ولكان
منقسما مركبا الى الاجزا قد تبين فساده وظهر ان قوله اذا كان عظيما فلا بد
ان يكون احد جانبيه غير الاخر ويكون على هذا التقدير ذات الله مركبة من الاجزا
كلام باطل لم يقرر تركيبا موجودا في الاجسام المشاهدة ولا ان فيها اجزا موجودة بل
ادعى فيها يضحك عليه الصبيان واما قبولها للتجزية الى غير غاية فقد توقف فيه فاكثر
ما ينفي معه ان الجسم وان كان واحدا لكنه يقبل التجزية الى حد محدود وهذا قول الشهرستاني
مع انه يستخف بهذا القول احيانا وقد اضطر الى موافقته لكن هذا اكثر ما فيه انه يمكن
في الجسم من حيث الجملة ان ينقسم بمعنى ان ذات الجسم من حيث هو جسم لا تكون
مانعة من الانقسام وهذا حق فان من الاجسام ما ينقسم حقيقة فلو كانت حقيقة
الجسم مانعة من الانقسام لم يصح الانقسام على شي من الاجسام لكن هذا لا يثبت له قبول كل جسم

للانقسام

وقوله

للانقسام فضلا ان يكون العلي العظيم الكبير المتعال الذي هو على العرش عرشه العظيم
مركبا من الاجزا كما ادعاه فانه اذا كان الجسم واحدا وقبول القسمة لم يثبت الا لبعض الاجسام
لم يلزم ان يكون رب العالمين منقسما ولا قابلا للقسمة فلا يكون مركبا من الاجزا الا الاجزا
الموجودة ولا الاجزا المقدرة الممكنة ثم اذا كان في الاجسام المشهودة قد اضطربوا
او تحيروا في تركيبها وانقسامها وعدوا ذلك من محارات العقول كيف يصح منهم الحكم على
رب العالمين بمثل هذه الامور نفيا واثباتا وهذا بين ولا حول ولا قوة الا بالله الوجه
الخامس ان يقال هب انه يلزم ان يكون فيه اجزا وابعاض بمعنى ان فيه ما يتميز منه
شي عن شي كما ان الفلك يتميز منه شي من شي وجانب من جانب وهذا هو المعنى
بالتركيب من الاجزا فهذا يكون بمنزلة الصفات القايمة من العلم والقدرة والحياة
والسمع والبصر وساير الصفات فقولك في تلك الامور التي سميتها اجزا اما ان تكون
متماثلة او متخيلة ~~فقال لك مثله في الصفات التي سميتها اجزا اما ان تكون متماثلة او متخيلة~~
فقال لك مثله في الصفات التي سميتها نفاة الصفات كابن سينا وغيره اجزا ويقولون
واجب الوجود ليس فيه اجزا لا اجزا حد ولا اجزا كم وان كانت هذه تسمية باطلة كما
قد قررناه في غير هذا الموضع فتسميته ايضا تشبهها كما قد قررناه والنزاع هنا
ليس في اللفظ بل في المعنى فيقال لك في تلك الصفات ان كانت متماثلة وجب ان يقوم
كل صفة مقام الاخرى فيقوم العلم مقام القدرة والحياة مقام الكلام وهذا باطل وان
كانت مختلفة فكل صفة تشارك الاخرى في كونها صفة وتفارقها في خصوصيتها وما
به الاشتراك غير ما به الافتراق فتكون كل صفة مركبة من جزين جزية الاشتراك
وجزية الامتياز ثم كل واحد من ذينك الجزين يشارك غيره في جز ويفارقه
في جز وهلم جرا فالقول في تركيب كل مركب من جزين وتركيب كل جز من جزين
نعم ما يقال انه مركب تركيب المقدار والكم وما هو مركب تركيب الصفة والكيفية
فان اوجب احد التركيبين الانحلال الى ما لا تركيب فيه اوجبه الاخر والا فلا وحينئذ
فيعارض ما ذكرته في تركيب المقدار مثله سوا فيقال لك ان لم يوجب التركيب
الانحلال الى ما لا تركيب فيه لم يجب ذلك في الموضعين فبطلت الحجة وان اوجب ذلك
بانحلال المقدار الى جز لا تركيب فيه كانحلال الصفة الى جز هو صفة لا تركيب فيها
واذا قيل في اجزا المقدار انها متماثلة والا كانت مركبة قيل في اجزا الكيفية
انها متماثلة والا كانت مركبة واذا قيل ان تماثلها يوجب ان يجوز على كل واحد ما
يجوز على الاخر قيل ان تماثل يوجب ان يجوز على كل واحد ما يجوز على الاخر

وحينئذ فيجب ان يوصف العلم بما يوصف القدره ويوصف الحياه بما يوصف
به الكلام ويشد كل منهما مسد الاخر وهذا مع انه محال فذلك يستلزم جواز
الانفصال عن سائر الصفات وذلك يستلزم عدم وجوب هذه الصفات
للذات وهذا ابلغ مما الزمه في المقدار من جواز انحلال الذات وتفرقها فان عدم
كيفيات الموجود او الجسم ابلغ في عدمه ولا شبه من تفرق اجزائه ولهذا ليس من الاجسام
يفرق ثم يجتمع كما يتفرق المائع ويجتمع واما انا بطلت كيفيته مثل بطلان الماء والنار
فانه يكون فاسدا مستحيلا وهذا وان كان الزاما لمن يثبت الصفات فهو لازم لكل
احد ايضا فانه لابد من اثبات وجود ووجوب ونحو ذلك واي معنى اثبت جعل فيه
نظير هذا التركيب وهذا الالزام لابن سينا ونحوه من الملاحده ايضا فانه يقال في الوجود
والوجوب ان الموجود 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 والعقله وكونه فاعلا او مبدا او علة او غير ذلك
اذ لابد لكل من اثبت موجودا من ان يثبت وجودا واحدا ويلزمه هذه اللوازم
وقد بينا هذا فيما تقدم وابن سينا كان من الملاحده وكان ابوه من دعاتهم وكان هو
اول سبب ذلك اشتغل فيما اشتغل به من علوم الفلاسفه الصابئه الاوائل فان
اصول الملاحده مبنيه على ما اخذوه من هؤلاء الصابئه وما اخذوه من المحوس وهؤلاء
الصابئه المسدعون يقولون ان العالم صدر عن الله والمحوس يجعلون له شريكا
في خلقه فالطائفتان كما قال تعالى وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين
وبنات بغير علم وقال الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي
من الذل وهو الاحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد فان المحوس يجعل النور
والظلمه هو شريك النور في الخلق فيجعلون الجن شركاء وليس هذا موضع بسط ذلك
ولكن نبه على ان كتاب الله لما كان دعوة لجميع الخلق فيه فصل كل شيء وهو الحاكم بين جميع
الناس فيما اختلفوا فيه ولهذا اراد النصير الطوسي ونحوه من الملاحده المنتسبين
والهود على ان يصيروا الدوله الكافره المشركه الجاهليه دوله هولاكو وعبيده واعوانه
على ان تكون عبيده ابن سينا ولهذا كانت الملاحده تميل الى هولاكو المشركين
اسرا وكان ملكهم هولاكو يقربهم الملاحده ويستعين بهم على المسلمين لما عرف ما بينهم
من الباطن للاسلام واهله مع منافقتهم لهم في الظاهر الوجه السادس
قوله ان كل الاجزاء اما ان تكون متماثلة الماهيه او مختلفة الماهيه يقال قد بين ان ما ذكره يستلزم
ان

ان تكون هنا آخرا موجوده وغايه ما يلزم ما ذكرته تمييز شي عن شي وجانب عن جانب والذي
يكون كذلك يقال في صفاته ما يقال فيه فاذا قيل انه مع انه واحد فهو ذو ابعاض ليميز منه
شي من شي فكذلك يقال في صفاته القايمه به وفي حيزه وفيما يلاقيه ففي الجمله متى فرض تميز شي
منه عن شي وقيل ان ذلك ابعاض ولكل بعض خاصه تميز بها ثم يقال وسوا كان هناك اجزا
وابعاض موجود يتميز بعضها عن بعض او لم يكن فاذا قيل كل بعض اما ان يماثل الاخر
او لا يماثله قيل ان اردت بالمماثله ان تقوم مقامه فيما يختص بعينه فلا يكون في العالم
شيين متماثلين وان اردت بالتماثل ان يقوم مقامه فيما يكون لنوعه لا لعينه قال لك المنازع
انها متماثله واذا قال ذلك لم يجز ان يقول فيصح ان يكون الملاقي مباعدا والمباعد
ملاقيا لان ذلك الملاقي من صفات عينه مجاورته لما جاورته وحيزه المعين وتلك الصفه
لا يقوم فيها غيره مقامه وان كان مثله كما تقدم فلا يلزم من كونها متماثلين ان يصير الملاقي
مباعدا والمباعد ملاقيا وقولنا المثلان يصح على كل منهما ما صح على الاخر انما هو فيما
ليس من خصايص العين والملاقاه والمباعده من خصايص العين فان الملاقي اذا صار
مباعدا خرج عن حيزه المعين وعن ان يكون ملاقيا لما كان ملاقيا له ووجب ان
يصير ملاقيا لغيره وكذلك المباعد وحينيذ فتختلف صفات عينه بالتفريق فلا يكون
ذلك لازما لكونها مثلين فلا يلزم من التماثل ذلك الوجه السابع ان يقال هذه التي
سميتها اجزا سوا كانت اجزا مقدره او هي متميزه تميزا حقيقيا لا يخلو اما ان يريد
بكل واحد منها الجز الذي لا يتجزا او هو الجوهر الفرد او ما هو اكثر من ذلك فان اردت
بالاجزا الجواهر المنفرده وقد قلت اما ان يكون متماثله الماهيه او مختلفه فيقال لك
هب انها مختلفه في الماهيه ما الذي يلزم قولك والقسم الثاني وهو ان يقال ان
تلك الاجزا مختلفه في الماهيه فنقول كل جسم مركب من اجزا مختلفه الماهيه
فلا بد وان ينتهي تحليل تركيبه الى اجزا يكون كل واحد منها مبرا عن هذا التركيب
يقال لك هذا باطل على هذا التقدير لان كل واحد من تلك الاجزا المختلفه الماهيه
اذا كان جزا لا ينقسم وهو الجوهر الفرد امتنع حينيذ ان يكون مركبا وان
يتحلل الى اجزا اخر فانه لا تركيب فيه بحال اكثر ما يمكنك ان تقول فيه ما
قلته في الاجزا التي يتحلل اليها من لزوم مماسته بيمينه شيا وبساره شيا اخر لكن
يقال لك هذا اولا باطل في الجز الذي لا ينقسم وقولك لكن يمينه مثل يساره والا
لكان هو في نفسه مركبا وقد فرضناه غير مركب كلام متناقض ينقض بعضه بعضا
فانه اذا كان له يمين ويسار كان مركبا وقولك يمينه مثل يساره والمثلان غير ان يقتضي

تماثل الابعاض مع هذا لا يستلزم جواز التفرق لان وجوب الاجتماع والاتصال يوجب
ان يكون مكان كل واحد وجزء داخلا في عينه الحاصلة والمثلان لا يجب ان يوصف
احدهما بما يوصف به خصوص عينه ولان الموجب للاجتماع والاتصال ما يستحقه
الذات من وجوب وجودها بصفاتها اللازمة واذا كان كذلك فصار المتلاقيان
متباعدين والمتباعدين متلاقيين بغير اجتماع الذات واتصالها عما كان عليه فلم يقم احدهما
مقام الاخر ولا سد مسده فلا يكونان مثلين وهذا يتقرر بالوجه العاشر وهو ان يقال
هب ان الاجزاء متماثلة فقولك والمثلان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الاخر فعلى هذا
يلزم القطع بانه يصح على المتلاقيين ان يصيرا متباعدين وعلى المتباعدين ان يصيرا متقاربين
وذلك يقتضي جواز الاجتماع والافتراق انما يكون كذلك لو كانا بعد تغيرهما بالتباعد والتلاقي
بقي تماثلهما وليس كذلك بل اذا تفرقت اجزاء الذات المجتمعة تغيرت الاجزاء
ولم تبق بعد الافتراق كما كانت حال الاجتماع وهذا مشهود في الاجرام المخلوقة فان اجتماع
بعضها ببعض يوجب لها من القوة وغيرها من الصفات ما لا يوجد عند الافتراق
حتى ان من احكامها واحكام الذات التي هي ابعاضها ما لا يصح الا عند الاجتماع والتفرق
يبطل ذلك واذا كانت بالتفرق تخرج عما كانت عليه حين الاجتماع لم يلزم من تماثلها جواز
تفرقها لان التفرق يخرجها عن المماثلة فيكون التقدير اذا كانت متماثلة وجب ان تصير
غير متماثلة يقرر هذا الوجه الحادي عشر وهو ان جسم مؤلف هو يشتمل
على جواهر منفردة كما ذكر وهي متماثلة كما ذكر والمثلان يصح على كل واحد منهما ما صح على الاخر
فيقال لا يخلو اذا تفرقت هذه الاجزاء ان يكون حين افتراقها كما كانت حين اجتماعها
او لا يكون فان كانت كذلك لزم ان يكون كل جسم في العالم اذا فرقت اجزاؤه الى الجوهر
المنفرد ان يكون حال تلك الجواهر حين ما كانت متصلة وهي تلك الذات كحالها
حين تفرقها وفساد هذا معلوم بالحس والبديهة فان الجسم ليس هو الا تلك الجواهر
وتركيبها فاذا فرض ان حالها مع زوال التركيب كحالها مع التركيب وجب ان
يكون موصوفة حال افتراقها بما كانت موصوفة به حال اجتماعها وهذا معلوم الفساد
بالحس والبديهة لان عامة الاجسام اذا تفرقت اجزاؤها بطل عامة صفاتها
واحكامها واذا كانت حين افتراقها بخلاف ما كانت حين اجتماعها لم يلزم من تماثلها
جواز افتراقها لان ذلك يقتضي اختلاف حالها وليس الشيء الى مثله فالشيء الواحد
اذا وجب بانتقاله من حيز الى حيز اختلاف حقيقته ان لا يجب ذلك فيه بطريق
الاولى وحينئذ فيقال الوجه الثاني عشر وهو ان تماثلها يوجب اشتراكها
فيما يجب ويجوز ويمتنع عليها والواحد منها يمتنع عليه ان يفارق علته لان ذلك

يقتضي استحالته وتغير حقيقته والواجب الوجود لا يجوز عليه ما يفضي الى استحالته وتغير حقيقته
فاذا مع تماثلها يجب اشتراكها في امتناع استحالتها وتغير حقيقتها وذلك يقتضي تماثلها في امتناع
الافتراق عليها لان الافتراق يبطل حقيقتها وهذا يظهر بالوجه الثالث عشر
وهو ان صفات الجسم المخلوق واعراضه يجوز ان يرفعها الله تعالى فان اقتضى ذلك
استحالته وتغير حقيقته لان الله تعالى قادر على ذلك ولا محذور فيه واما صفات الرب
كحياته وعلمه وقدرته فلا يجوز ان تفارق ذاته لان ذلك يلزم استحالة الرب وتغير حقيقته
وذلك محال فزوال صفاته الذاتية محال ولا يلزم اذا كان غيره من الموجودات يجوز ان تفارقه
صفاته ان يقال في حق الله تعالى يجوز ان تفارقه صفاته وكذلك اذا كان غيره من ذوات
الاقدار يجوز ان تتفرق ابعاضه لان ذلك يقتضي تغير حقيقته وهو محال واذا قيل
الابعاض متماثلة كان هذا مما يوجب اشتراكها فيما يمتنع عليها من العدم وتغير الحقيقة
كما ان الصفات مشتركة في ذلك وان كانت غير متماثلة فالابعاض المتماثلة اولى بالاشتراك
في ذلك الوجه الرابع عشر ان يقال قولك اما ان تكون متماثلة الماهية او مختلفة
الماهية تقسيم غير حاصر لان التماثل والاختلاف فرع التغاير ونحن لا نسلم ان الواحد
منها يقال انه عين الاخر حتى يقال انه مثله او خلافه بل لا يقال انه غيره لا مثله ولا خلافه
ولا يقال هو هو كما يقوله كثير من الصفاتية او اكثرهم في العلم والقدرة والحياة ان احدها
وان لم يكن عين الاخر فلا يقال انه غيره ولا انه مثله ولا خلافه لان التماثل والاختلاف فرع
التغاير فان الغيران اما ان يكونا مثلين او خلافين والخلافان اما ان يكونا ضدين او
خلافين غير ضدين واذا كان كذلك فالمتغايران ما يجوز وجود احدهما دون الاخر
ولا ينتقض هذا بالخالق والمخلوق فان الله يجوز وجوده بدون المخلوق وصفات الحق
لا يجوز وجود بعضها دون بعض فلا تكون متغايرة ولا توصف بتماثل ولا اختلاف الوجه
الخامس عشر هب ان يقال انها غير متماثلة بل هي مختلفة او بعضها مختلف وبعضها
غير مختلف حيث وردت النصوص باسماء تقتضي حقائق غير متماثلة كقوله تعالى
ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وقوله ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام
وقوله ولتصنع على عيني وقول النبي صلى الله عليه وسلم المقسطون على سائر من نور
عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين وقوله تقبض السموات بيمينه والارض
بيده الاخرى وفي رواية في الصحيح والارض بشماله الى سائر ما ورد في هذا الباب
مما يطول وصفه فاما ان يجب تحللها الى اجزاء متماثلة او لا يجب فان وجب ذلك
جاز على كل شيئين مختلفين ان يصيرا متماثلين بل وجب فيهما ان يكونا متماثلين فاذا وجب
فانه اذا وجب تحللهما الى الاجزاء المتماثلة التي يجوز على كل واحد منهما ما يجوز على
الاخر فقد وجب ان يجوز على اجزاء كل واحد ما جاز على اجزاء الاخر ومن الجائز على اجزاء

كل

كل واحد التباعد والتلاقي كما ذكره فيجب فيه جواز تفرق اجزايه وجواز ان يسد كل واحد
منهما مسد الاخر وذلك يستلزم ان يجوز على كل مختلفين ان يكونا متماثلين واذا جاز
على المختلفين ان يكونا متماثلين فانه اذا اوجب فقد اشتركا في انه يجوز ان يجب ويمتنع
ويجوز على احدهما ما جاز على الاخر واذا اشتركا في جواز ذلك لزم من ذلك محالات
منها ان يشتركا في جواز الممتنع والجايز لا يكون ممتنعا بل هو نقيضه فيكونا قد اشتركا
في جواز النقيضين عليهما وايضا فانه اذا جاز على احدهما ما يجوز على الاخر ووجب ما يجب
له وامتنع عليه ما يمتنع عليه ولو بواسطة يتماثلان فيها لزم ان يكونا متماثلين وذلك
يقتضي ان يكون كل مختلفين متماثلين وهذا قلب للحقايق وتبديلها وهو من اعظم السفسطة
وهذا على اصله لازم من وجه اخر فان عنده جميع الاجسام متماثلة فاذن ليس في الاشيا
التي لها اجزا اشيا مختلفة بحال فقوله تلك الاجزا اما ان تكون متماثلة او مختلفة انما
هو تقدير والا فعلى اصله لا يكون الا متماثلة ليس في الاجسام عنده ما هو غير متماثل وان كان
في هذا من السفسطة ومكابرة الحس والعقل ما فيه مع مخالفة النصوص القران التي
يثبت عدم تماثل الاجسام كقوله تعالى يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا امثالكم ونحو ذلك
مما تقدم ذكره وان لم يجب تحللها الى اجزا غير منقسمة بطل ما ذكرته الوجه
السادس عشر ان يقال قولك كل جسم مركب من اجزا مختلفة الماهية فانه لا
بد ان ينتهي تحليل تركيبه الى اجزا لا تركيب فيها يصح ان يمس كل منهما بيمينه ما يمسه
بيساره لا يخلوا اما ان يدخل رب العالمين في هذا حجة ولم يكن في هذا الكلام فايدة وان
وان ادخله في هذا القياس الشمولي فقد ضرب لله مثلا بكل جسم حقير وغير حقير
حتى مثله بالبعوضة ونحوه مما فيه اجزا مختلفة وهذا فيه اشتراك بالله تعالى وعدل
لله وجعل انداد له وجعل سمي له وكل ذلك ممتنع على الله تعالى ولا يقال هذا انما هو اشتراك
به وتمثيل على هذا التقدير لانه يقال بطلان هذا التقدير يكون ممكنا امكانا ذهنيا
فيجوز ان يكون ثابتا في نفس الامر فلا يجوز ان يجعل لله شريك على تقدير يجوز ان يكون
ثابتا في نفس الامر قبل ان يعلم انتفاه واذا علم انتفاه لم يكن هذا موجبا للعلم بانتفايه
لكن قد يقال هذا دليل ثان فيقال هذا التقدير عند منازعك حق لان القران والعقل
قد دل على ان الله فوق العرش فاذا كنت قد جعلت له اندادا وامثالا وسميا على هذا
التقدير الذي ثبت بالكتاب والعقل فقد ثبت بالكتاب والعقل انك جعلت لله عدلا
وسميا ومثلا وايضا فيقال لك في الوجه السابع عشر من اين لك اذا كان
الله فوق العرش وقلت كونه يجب ان يكون جسما فيه حقايق غير متماثلة ان يكون مساويا
لجميع الاجسام المولفة من اجزا مختلفة ليس العلم بهذا الا محض

وتقرير ذلك بالوجه الثامن عشر وهو ان يقال ما تنازع فيه الناس من الصفات نفيا
واثباتا هل يسوغ لمن يثبته ان يمثل الله بما ثبت له من تلك الصفات من جميع المخلوقات
ام لا يسوغ ذلك فان ساغ ذلك ساغ ان يقال لو كان عالما لكان بمنزلة جميع العلما ولو كان حيا
لكان بمنزلة جميع الاحيا بل يقال هذا فيما لا نزاع فيه مثل ان يقال لو كان موجودا لكان بمنزلة
ساير الموجودات بل يقال لو كان في الوجود وجود واجب لكان بمنزلة ساير الموجودات
ومعلوم ان هذا باطل بالبديهة والحس بطل اذا كان جسما فيه حقايق ان يكون كساير
الاجسام المختلفة الاجزا فان قلت الفرق بينهما ان الاجسام متماثلة بخلاف العالمين والقادرين
والموجودات قيل هذا باطل كما تقدم ثم انه غير نافع لان غاية هذا التقدير الذي يتكلم عليه ان يكون فيه
اجزا مختلفة الماهية واذا كانت اجزا الجسم مختلفة الماهية مخالفة لغيره من الاجسام بطريق
الاولى والاحرى واذا كان الكلام على تقدير ان لا تكون الاجسام اجزاوها متماثلة
لم يجز ان يحتج على هذا التقدير بما يستلزم تماثل الاجسام لانه يكون جمعا بين النقيضين
فظهر انه اذا قيل هذا التقدير فكل جسم مركب من اجزا مختلفة لم يعلم هذه القضية
الكلية الا بمحض تمثيل الله بخلقه المستلزم ان يمثل اذا سمي باسم او وصف بوصف بكل ما
سمي او موصوف بذلك الاسم والصفة وان يكون مثله في حقيقته وفساد هذا معلوم
بالبديهة والحس وهو من اعظم الكفر ولهذا كانت الامثال المستعملة في جانب
الربوبية في الكتاب والسنة وكلام العلما هي من باب الاولى وهو ان ينزه بعض خلقه عن
بعض كالشريك والبنات والفقر فيقال الله احق بهذا التنزيه عن ذلك او
يوصف بعض خلقه بصفة كمال كالعلم والقدرة والكلام فيقال الله احق بذلك
وهذه طريقة الانبيا واتباعهم اما 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 ان كل جسم
مركب من اجزا مختلفة الماهية فلا بد وان ينتهي تحليل تركيبه الى اجزا
منزهة عن التركيب يصح ان يماس كل واحد ما يماسه الاخر فان اعتصمت في
هذا بقياس الغايب على الشاهد ذكرت تلك الفوارق من وجوب وجود
احدهما وقدمه وغناه وغير ذلك دون الاخر كما تفعل في ساير الاقيسة
الفاسدة وليس معك حجة على هذا العموم سوى ما يحتاج فيه الى القياس وهذا يظهر
بالوجه العشرين وهو ان يقال ما يعني بتحليل تركيبه الى اجزا التي به لا بد ان
يتفرق او يقبل التفرق الى تلك الاجزا فهذا ممنوع وهو محل النزاع
فكيف يحتج بالشي على نفسه فيصادر على المطلوب ام يعني بالتحليل اشتماله
على الاجزا كاشتمال الاصل على هذا الجزء وغيره فلا يخلو اما ان يريد بالجزء المبرا عن التركيب

ان

ان يكون بسيطا عن ذلك التركيب وان كان احد المتشابهة او يريد انه لا تركيب
فيه بحال فان اردت هنا فيكون مضمون الكلام انه لا بد وان يكون فيه الجوهر
الفرد وانت قد وافقت اذكيا العالم على الوقوف على اثبات الجوهر الفرد وان كان
كونه غير معلوم لكل احد بحيث ان يدعى ان كل جسم من الاجسام المختلفة وجب اشتماله
على الاجزاء التي لا تتجزأ فضلا عن ان يدعى ذلك في رب العالمين وانا قد
ذكرت بعد هذا ان كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة لا بد ان يماس كل واحد
بجميعه سبعة اجزاء اخر كل جسم مثل سابقه وهذا اصريح منكر بانه يقبل
القسمة وانه يشتمل على ستة امثلين وهذا ينفي الجوهر الفرد فقوله لا بد وان
ينتهي تحليل تركيبه الى اجزاء يكون كل واحد منها مبرءا عن هذا التركيب كان التركيب
عبارة عن اجتماع الوحدات مع قوله اذا ثبت هذا فنقول ان كل واحد من تلك الاجزاء
البسيطة لا بد وان يماس كل واحد منها بجميعه سبعة اجزاء مما يماسه يتبين
التركيب في البسيط المبرء عن التركيب وهو الجوهر الفرد فيكون لازمه بين
اثبات الجوهر وبينه وذلك يلازم بين النقيضين وان اراد البراءة من التركيب
من الاجزاء المختلفة وبالبسيط ما ليس فيه ذلك التركيب ذلك لا يستلزم ان يكون
في البسيط اجزاء مختلفة وهذا هو اقرب الى ارادته فيقال لك تلك الاجزاء البسيطة
هي في انفسها مختلفة الحقائق كما ذكرت واذا كانت مختلفة الحقائق يمتنع ان تشترك
فيما يجب ويحور ويمتنع واذا امتنع ان يشترك في ذلك لم يلزم ان يماس احدها
ما يماس الاخر واذا فرض ان جوانب احدها متساوية اما لاستدارتها فلا يماسها
للتساوي بينها وبين ما يماسها لكن انما يجب ان يمس بجميعه ما يمسه اذا كان
ذلك الممسوس يجوز ان يستقل عن يمس هذا الى يساره وان ينفصل عن جميع
ما كان يماسه اذا كان عن يمينه هذا الى ما يماسه ما يماسها اذا صار عن يساره فانه مع
مماسته لهذا لا بد ان يماس عن يمينه وذلك انما يتصان لو كان يمس الاول يساره
من الاخر متماثلة والقدر ان الاجزاء المختلفة توجب القطع بان ما كان عن يمين
احدها لا يلزم جواز كونه عن يسار ما نقيض ما ذكره فانه انما ذكر تساوي جانبي
الممسوس الوسط واغفل اختلاف جانبي الماسين وان هذا المستقل لا بد ان
يزيل واحدا عن حيزه وان يماس حيزا يخالف في الجهة الحيز الذي كان يماسه
وهذا سر لا حول ولا قوة الا بالله فصل قال الرازي النفس
اللمس لو كان علو الباري على العالم بالحد والجهة لكان علو كل الجهة اكمل من علو الباري

اما تلك الجهة التي في جهة العلو لا يمكن فرض وجودها خالية عن هذا العلو
فثبت ان تلك الجهة عالية على العالم لذاتها وثبت ان الحاصل في تلك الجهة يكون
عاليا لا لذاته لكن تبعا لكونه حاصلا في تلك الجهة العالية على العالم واذا كان كذلك
فحينئذ يلزم ان يكون الباري ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك محال فثبت ان
يكون علوه على العالم بالجهة والحيز وذلك هو المطلوب والكلام على هذا من وجوه احدها ان
يقال ومن الذي قال ان علو الباري على العالم شي موجود منفصل عنه او بشي منفصل
عنه مطلقا هذا لا يقوله المنازع ولا يحتاج ان يقوله بل عندهم ان ذات رب العالمين
فوق العالم وانه سبحانه وتعالى العلي الاعلى المتعال بذاته لا يحتاج علوه الى شي غيره اصلا ولا
يكون علوه بشي منفصل عنه وقول القائل انه علي على العالم بالجهة والحيز لا يقتضي وجود
شي غير نفسه وغير العالم فان الجهة من الامور الاضافية كما تقدم والحيز يراد به ما هو داخل
في مسمى اسمه وليس شيا خارجا عنه ومراد به تقدير المكان وليس ذلك شيا وجوديا
بل لا حقيقة له بحال الا انه مقدر مفروض كما يقدر الزمان قبل العالم وانما يقصدون
بهذه العبارة انه بذاته فوق العالم ليست فوقيته مجرد القدرة كما تقوله الجهمية واذا كان
كذلك فليس هناك شي هو اعلا من الله تعالى او شي يحتاج الله اليه في علوه بل الامر عندهم كما قال
النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح انت الظاهر فليس فوقك شي وقد تقدم الكلام على هذا غير
مرة واعتراف هذا بان الجهة والحيز امرا وجوديا وانه ليس وراء العالم الا العدم المحض
فكيف يقال ان علو العدم المحض اكمل من علو الباري والعدم المحض لا حقيقة له بحال
ولا وجود بل احقر حقير في العالم واسفل سافل هو خير منه ولا يوصف لا
بعلو في الحيز ولا بسفول ولا شي من ذلك الوجه الثاني قوله انه بتقدير ان
يحصل ذات الله في يمين العالم او يساره لم يكن موصوفا بالعلو على العالم وتلك الجهة
لا يمكن فرض وجودها خالية عن هذا العلو يقال له قد قررت فيما تقدم ان
العالم كري الشكل واذا كان كذلك لم يكن له يمين ولا يسار بل ليس له الا جهة
المحدد وهو المحيط والباري خارج العالم فيمتنع ان يكون الباري الا فوق العالم
فقولك بعد هذا اذا كان عن يمين العالم او يساره اسقط من قولك اذا كان
داخل العالم ممكن وفرض وجود موجود عن يمينه او يساره غير ممكن كما قررته
الوجه الثالث هب ان بعض سطوح العالم سميته يمينا او يسارا مع
كونه مستديرا بالنسبة والاضافة لكن سطوح العالم مستوية في العلو
فليس شي اعلا مما تقدره يمينا او يسارا وقد ذكرنا فيما مضى قول النبي صلى الله عليه وسلم اذا سالتم الله
الجنة

وما علمت احدا من هولا يقول انه يحتاج في علوه الى شي منفصل عنه

لان العالم له داخل واما يمين او يسار فليس له وفرض وجود موجود داخل العالم م

الجنة فسلوه الفردوس فانه اعلا الجنة واوسط الجنة وسقفها عرش الرحمن فجعل الاعلى هو
الاوسط وذكرنا ان هذا لا يتاتى الا في الجسم المستدير لانه يمكن ان يجعل وسطه اعلاه
وكذلك ما يفرض متيامنا فيه او متياسرا هو ايضا يكون اعلاه وان لم يكن وسطه فقوله
بتقدير ان يحصل ذات الله في يمين العالم او يساره لم يكن موصوفا بالعلو على العالم كلام
باطل قد قرره هو وكما اتفق عليه اهل الحساب بل قد اخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان عرشه على
سمواته مثل القبة وقد قدمنا دلالة الكتاب والسنة والاجماع مع الحساب العقلي على ان
الافلاك مستديرة فبطل ما ذكره الوجه الرابع هب انه يمكن فرض متيامنا عن العالم
او متياسرا وانه لا يكون حينئذ فوق العالم فقد لا يسلم المنازع ان هذا الفرض يمكن
في حق الله تعالى لانه العلي الاعلى الذي يستحق العلو لذاته ولا يلزم من جواز انخفاض غيره
عن بعض الموجودات جواز انخفاضه هو واذا كان هذا الفرض غير معلوم الجواز
او هو ممتنعا في حق الله تعالى لم يكن ما يلزم عليه لازما لان التقدير الممتنع يلزمه حكم ممتنع
كما لو فرض انه معدوم او انه غير عالم او ان العالم فوقه او انه محتاج الى خلقه وغير ذلك الوجه
الخامس ان هذا الفرض هب انه ممكن او يقدر تقديرا فلم قيل ان ما يكون متيامنا عن
العالم او متياسرا ولو كان غير الله يكون فوقه شي قوله لان تلك الجهة التي في
جهة العلو لا يمكن فرض وجودها خالية عن العلو يقال هذا تخليط فقولك الجهة
التي في جهة العلو يقتضي شيئين احدهما في الاخر وقولك لا يمكن فرض وجودها
يقتضي انها شي موجود وقولك خالية عن العالم يقتضي ان فوق العالم شي غير الله
وهو موجود موصوف بالعلو وهذا باطل بل كفر باجماع المسلمين قال الله خالق كل شي
والعالم اسم لكل موجود سوى الله تعالى فلو كان فوقه شي موجود غير الله لكان ثم موجود
غير الله لم يخلقه الله بل هو مستغن عن الله لا سيما وقد جعلت الله محتاجا اليه
وهذا لا يقوله عاقل فضلا عن ان يقوله مسلم وقد تقدم الكلام على هذا بابسط من
هذا لما ذكر ان الله يحتاج الى حيز في الادلة العقلية ولما ذكر ان الحيز منها في
الادلة السمعية وفي غير ذلك الوجه السادس انا قد قررنا غير مرة انه ليس فوق
العالمين الا رب العالمين وليس هناك غيره ولا شي يشاركه في العلو غيره بوجه من الوجوه
فضلا عن ان يكون هناك غير ما هو عال عليه فقوله الجهة التي في جهة العلو لا يمكن
فرض وجودها خالية عن هذا العلو يقال له لا جهة هناك الا الله فهو الذي
يشار اليه موجودا والاشارة الى موجود غيره هناك ممتنعة فان كنت تعتقد
ان هناك موجودا يشار اليه فابطل ما تعتقده والا فالناس لا يعتقدون هذا ومنازعة الانسان

فيما لا يعتقده تضييع زمان ونوع من الكذب والبهتان الوجه السابع قولك ان
الحاصل في الجهة يكون عاليا لا لذاته لكن تبعا لكونه حاصلا في تلك الجهة العالية على العالم
ممنوع بل باطل لانه استحق العلو بذاته لا لامر منفصل عنه كما استحق الازلية بنفسه
لا لامر منفصل عنه فقول القائل ان علوه تبع لعلو الجهة كقوله انه قديم تبع لقدم
الزمان وكل من الخيالات الفاسدة بل هو الاول بنفسه الذي ليس قبله شي وهو
الباطن بنفسه الذي ليس دونه شي الوجه الثامن هب ان الجهة في العلو والدهر
في العدم شي موجود تبع له فوجوده تبع لوجود الحق لا ان علو الحق وقدمه تبع له فان
ذلك ان كان داخلا في مسمى نفسه كما ان يقال لا ان الحيز هو جوانب المتحيز فان كون الدهر
هو عبارة عن قدمه فقدمه وحده داخل في مسماه وصفة من صفاته فلا يكون هو سبحانه
تبعا لصفاته ولو قدر شيا خارجا عن صفاته لكان وجوده تابعا لوجود الحق وكان الحق
هو الموجب له فكيف يكون عاليا لا لذاته لكن تبعا لكونه حاصلا في تلك الجهة وهو الغني
عن كل ما سواه وكل ما سواه مفتقر اليه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والعادلون
علوا كبيرا فان كلام هذا وامثاله عدل بالله واشراك به وجعل انداد له وضرب
امثال له حيث جعل علوه وفوقيته على العالم بمنزلة علو الملك على سريره او هو في هوا
سطحه الذي قد سفل الرجل عنه فيكون دونه ويكون ذاك باقيا على علوه وجعل علوه
محتاجا الى ما يعلو به كما يحتاج الانسان الى السطح او السرير فكلامه في علو الله تعالى
يوجب انه جعله مثل هذا العلو يجمع من التمثيل لله والعدل به ابتدا ومن جحد علوه
المستلزم لجحود ذاته ايضا ولهذا كان السلف والايمة يصفون هولا بالامرين فانهم
ممثلون عادلون بالله وبانهم معطلون جاحدون لله ولا حول ولا قوة الا بالله
وهذا الذي قاله السلف والايمة يلزمهم لزوما لا محيد عنه وقد يظهر هذا تارة
وكثيرا ما يظهر الامران ولا ريب انهم انما عدلوا به في هذه المعاني لينفوها عنه
ظانين ان هذا تنزيه لله وتقديس لم يقصدوا ان يثبتوا له مثلا ولكن قدروا
المثل لينفوه لكن لزمهم التمثيل من وجهين احدهما انهم سووا له ~~مثلا ولكن~~ بين الله
وبين غيره في هذه المقاييس الشمولية المنطقية وهي الامثال التي ضربوا له فجعلوه فردا
من افراد تلك الامور العامة وحكموا عليه بمثل ما حكموا به على ساير الافراد حيث
قالوا كلما كان فوق غيره فلا بد ان يكون كذا او كلما كان كذا فلا بد ان يكون كذا وايضا
فانهم مثلوه بغيره على ذلك التقدير وهو لا يكون مثلا لغيره لا تحقيقا ولا تقديرا
من التقادير التي يقع فيها شبهة ونزاع على ذلك التقدير يعلم ان له من الخصوص
ما يقطع مماثلته لغيره الوجه الثاني ان هذه المعاني التي ينفونها هي ثابتة في نفس الامر

معلومة

معلومة بالكتاب والسنة وبالفطرة والعقل وبالقياس ايضا فاذا مثلوه فيها بالمخلوقات
فقد صرحوا بجعل الانداد له والامثال والاسماء ثم انهم غلطوا فجحدوا الحقائق التي هي
ثابتة للرب وغلطوا ما في الكتاب والسنة والاجماع من بيان ذلك والدلالة عليه وغلطوا
في القلوب من المعرفة الفطرية والقياسية فصاروا معطلين للحقيقة الخارجية والعلوم جميعا
الثابتة بالنبوات المعروفة بالقلوب فغلطوا الشرع والعقل جميعا مع دعواهم العقليات
كما غلطوا التوحيد مع دعواهم انهم هم الموحدون الوجه التاسع ان يقال قد قلت
لو كان علو الباري على العالم بالحيز والجهة لكان علو الجهة اكمل من علو الباري ولم يذكر
على ذلك حجة الا قولك لانه بتقدير ان تحصل ذات الله في يمين العالم او يساره لم يكن موصوفا
بالعلو على العالم اما تلك الجهة التي في جهة العلو لا يمكن فرض وجودها خالية عن هذا
العلو فثبت ان تلك الجهة التي في جهة العلو لا يمكن فرض وجودها عالية على العالم لذاتها
وثبت ان الحاصل في تلك الجهة يكون عاليا لا لذاته لكن تبعا لكونه حاصلا في الجهة فيقال
لك انت قد قدرت تقديرا ان الباري عن يمين العالم او عن يساره ولم تذكر دليلا
على امتناع ذلك في الجهة وكل واحد من هاتين الدعوتين ممنوعة فلا نسلم لك امكان هذا
التقدير في حق الباري ولا امتناعه في الجهة او لا نسلم لك مجموع امكان هذا التقدير في حق
وامتناع هذا بل قد يشتركان في الامكان او الامتناع فهذا المنع له ثلاث موجبات
احدها امكانهما جميعا والثاني امتناعهما جميعا والثالث امكان تيامن الجهة وتياسرها
وامتناع تيامن الباري وتياسره فلم يذكر حجة تنفي واحدا من هذه الوجوه ونحن نذكر
توجيه هذه الاجوبة فنقول الوجه العاشر ان الجهة والحيز اما ان تكون
وجودية او عدمية فان كانت عدمية لم يجز ان يوصف بعلو على العالم ولا
سفول ولا يقال ان علو الباري تبع لها ولا انه محتاج اليها ولا شيء من هذه الامور
فبطلت الحجة وان كان الحيز والجهة امرا وجوديا فمن المعلوم انه اذا قدر تيامن الرب
وتياسره فبتقدير تيامن ذلك الشيء الموجود المسمى بالحيز والجهة اولى بالتيامن والتياسر
فان ذلك ان كان من صفات الرب الداخلة في مسمى اسمه فهي تبع له وان كان شيئا
منفصلا كالعماء او العرش او ما يقدر فان تقدير التحول على هذا اولى من تقديره على الله
فان انتقال هذا وتحوله اولى 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 ان تقدير تيامن الحيز والجهة وتياسره اولى
من تقدير ذلك في الرب واذا كان كذلك فقوله انه بتقدير ان تحصل ذات الرب
في يمين العالم او يساره لا يكون موصوفا بالعلو وتلك الجهة التي في جهة العلو لا
يمكن فرضها خالية عن العلو باطل قطعا بل ان كانت شيئا تحتمل الصفات
توصف فالعلو ويكون في الجهة فان خلوه عن صفة العلو اولى من خلو الله عن صفة العلو

خالية

على كل تقدير وان كان شيا لم تحتمل هذه الصفه ولا يكون في جهه فهذا عدم لا يقال فيه انه عال
عن العالم فضلا عن ان يقال ان علوه لذاته وعلو الباري تبع له الوجه الحادي عشر
ان كثيرا من المسلمين من الصفاتيه الذين يقولون ان الرب فوق العالم وفوق العرش يقولون انه لا يجوز
عليه الحركه والانتقال ولا يتصور ان يتيامن او يتياسر فضلا عن ان يكون خاليا عن صفه
العلو فيكون ما قدرته في حق الباري ممتنعا عندهم لان ادنى احواله ان يكون كما ادعيته
من علو الجهه انها عاليه لذاتها لا يمكن فرضها خاليه عن هذا العلو فكيف وقد تقدم بيان
ان الامر ليس كذلك واذا كان على اسوا التقديرين يكون كل منهما مما يمتنع زواله فيكون علو
كل منهما لذاته فلا يكون علو الجهه اكمل من علو الله ولا يكون مستكملا بها بل اذا امتنع عليه الحركه
والزوال امتنع تحوله عن العلو فاذا كنت في هذا المقام لو اشركت بالله فجعلت الجهه له عدلا
وشبها في مشاركتها له في العلو الذاتي لكان هذا الاشراك خيرا من ان يفضل علو الجهه
على علوه ويجعل علوها بنفسه وعلوه بها تبين ان الذي قلته اقبح من هذا الشرك ومن
جعل الانداد لله كما ان جحود فرعون الذي وافقتموه على انه ليس فوق السموات رب العالمين
اله وموسى جحوده لرب العالمين ولانه في السما كان اعظم من شرك المشركين الذين كانوا
يقرون بذلك ويعبدون معه الهه اخرى كحصين الخزاعي لما كان مشركا وامثاله
الذي قال له النبي صلى الله عليه وسلم كم تعبد اليوم اله قال سبعه الهه سته في الارض وواحد في السما
فلا ريب ان شرك هذا اخف من جحود فرعون مع ان هذا لما قال النبي صلى الله عليه وسلم فمن الذي
تعد لرغبتك ورهبتك قال الذي في السما فهو يعتقد ان الاله الذي في السما اعظم
من تلك الالهه فانتم لم ترضوا ان تجعلوا علو الله اكمل من علو غيره ولا جعلتموه مثل
علوه بل جعلتم علو الغير اكمل من علوه وهو يحتاج الى ذلك الغير الذي هو مستغن عنه
وكل هذا افك وبهتان على رب العالمين الوجه الثاني عشر ان المسلمين الذين
يجوزون عليه النزول والمجي والاتيان والحركه قد يوافقون الاولين في انه لا يكون
الا عاليا حتى يقولوا انه ينزل الى السما الدنيا ولا يخلو منه العرش ويقولون وصفه
بهذه الصفات لا ينافي علوه فهولا ايضا يوجبون له العلو ويقولون انه عال بذاته ويمتنع
ان يكون غير عال وان جوزوا عليه الحركه والانتقال واذا كان كذلك فهولا يقولون
لا نسلم امكان خروج الله عن صفه العلو بوجه من الوجوه حتى يقدر له يتامن
او يتياسر يخرجه عن ان يكون موصوفا بالعلو بل هذا ممتنع عندهم فاذا كان
كذلك كان قولهم اخوانهم المتقدمين في توجيه المنع فيقولون لا نسلم ان علو الجهه
يكون اكمل من علوه وانه محتاج اليها هذا لو كانت الجهه امرا يمكن وصفه بالعلو بحيث
يحتمل ان يكون في ذاته عاليا والا فاذا لم يكن كذلك بطل اصل الكلام الوجه
الثالث عشر ان يقال هب انه سلم لك انه قد يتيامن او يتياسر بحيث

مثل قول ص

بل اصحابك الذين يقولون انه فوق العرش يقولون بذلك واذا كان هذا التقدير ممتنعا

٧

لا يكون موصوفا بالعلو لكن لا نسلم ان الجهة التي يوصف بالعلو لا يمكن فرض وجودها
خالية عن العلو فان الذي يحتمل صفة العلو لا يكون الا موجودا اذ المعدوم لا يحتمل الصفات
ولا يقال انه في جهة العلو ولا في جهة السفل ولا في شيء من الجهات واذا كان موجودا كان
تقدير خروجه عن صفة العلو اولى من تقدير كون الله ليس موصوفا بعلو ذاته على
العالم اما ان يكون واجبا له او لا يكون فان كان واجبا له فانتم معاشر الجهمية من
اعظم الناس سلبا لهذا الواجب عنه ويقولون ان علوه انما هو بالقدرة التي اثبتموها
فقط فالذي يقول انه تارة يكون عاليا بذاته على العالم وتارة يكون غير عال بل اما
متيامنا او متياسرا او غير ذلك مع كونه عاليا بالقدرة التي اثبتموها في الحالين هو اعظم وصفا
لله فالعلو اعظم وصفا له بصفة الكمال منكم حيث اثبت له العلو الذي اثبتموه وزاد
عليكم بان اثبت له من العلو الذي هو كمال ما لم تثبتوه انتم ثم هو مع هذا اذا وصفه بما يقتضي
ان يكون علو الجهة اكمل منه مثل تجويز عدم العلو عليه بعض الاوقات هو احسن حالا
منكم فليس لكم ان تبطلوا قوله بتصحيح قولكم فان كان علو ذاته على العالم ليس بصفة الكمال
لم يصح ان يقال علو الجهة اكمل من علوه لان التفصيل 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 احدهما
اكمل من الاخر فبطلت هذه الحجة وظهر ان هذه الحجة باطلة على التقديرين ولله الحمد الوجه
الخامس عشر ان يقال انتم تقولون ليس علوه الا علو القدرة فاذا قدر انه جعل نفسه متيامنا
عن العالم او متياسرا بل جعل نفسه في غمام بل جعل نفسه تحت العرش ونحو ذلك مما فيه علو
شيء فوقه مع كونه مقتدرا على ذلك وعلى كل شيء ومقتدرا على تغيير كل شيء وتحويله وجعل
العالي سافلا وجعل السافل عاليا 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 مستكملا وغير
مستكمل ولو قيل انه في الجهة او قيل انه واجب ان يكون في الجهة او واجب ان يكون متحيزا
فان الذي يقول هذا قد لا يقول ان ذلك صفة كمال بل هو جائز عليه كما يجوز ما يجوز
من افعاله وكما تجوز رؤيته وذلك ليس بنقص فانتم موافقون على ان كونه غير عال
بالجهة ليس بصفة نقص فالذي يقول انه عال اذا قال لكم سواء في حقه علي على العالم
او لم يعل وسواء كان في الجهة او لم يكن هو في الحالين غير موصوف بصفة نقص
بل هو موصوف بالقدرة على هذا كله فان هذا القائل اثبت له من صفة القدرة التي
هي العلو عندكم اعظم مما اثبتوه ولم يثبت له نقصا بحال واذا كان كذلك لم يجب ان
يكون علوه بالجهة لا كمالا ولا نقصا اذا كانت قدرته كاملة على التقديرين وهو العلو عندكم
واذا كان كذلك لم يكن ما هو اعلى منه لو كان موجودا اكمل منه ولم يكن هو مستكملا بذلك الغير

لان ذلك فرع كون ذلك كمالا وهذا قد وافقتموه على انه ليس بكمال وهو قد وافقكم على ما هو كمال واثبته
اكمل مما اثبتموه فلا يلزم من قال انه على العرش ان يكون غيره اكمل منه ولا انه مستكمل بغيره الوجه
السادس عشر ان يقال هب ان العلو بالجهة كمال فانتم تقولون ان العلو بالقدرة اكمل منه
فاذا وافقكم موافق على هذا وقال علو القدرة اكمل من العلو بالجهة وكل شي موجود سوا
كان حيزا او جهة او شيا غير ذلك فان الله قادر عليه مدبر له قاهر له فاذا قدر
انه يتامن او يتاسر او يترك حتى يجعل شيا اعلى منه بالجهة فهو اعلى من ذلك الشي
بالقدرة والربوبية والتدبير وهو الذي جعله في تلك الجهة مشيته واختياره وذلك
الشي مفتقر الى الله عز وجل والله غني عنه واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون اكمل من الله
في العلو ولا ان يكون الرب مستكملا به وان الرب خرج عن صفة العلو مع لزومها
لذلك بل الرب موصوف بالعلو الحقيقي عندكم على ذلك والقهر له والتدبير وذلك
موصوف بانه يجب حكم الله وامره واذا شا الرب ان يرفع جهته مع كونه مدبرا له
لم يلزم ان يكون هذا نقصا على الاصول التي سلمتموها كما يضربون به المثل فيقولون ان
الملك هو اعلا من رعيته وان كان مكان بعض رعيته اعلا خيرا منه فاذا كان
الامر كذلك فقولك لو كان علو الباري على العالم بالحيز والجهة لكان علو تلك الجهة اكمل
من علو الباري اتريد به ان علوه ليس الا بالجهة فقط ليس هو قادرا على العالم مدبرا
له ام تريد ان علوه بالجهة مع ما له من العلو بالقدرة فان اردت الاولى فهو اعظم الكفر
وابطل الباطل ولا يقوله مسلم ولا عاقل يقر بالصانع بل المومنون متفقون على ان الله
قادر على العالم وليس العالم قادرا عليه فاذا ضموا الى ذلك انه عال بالجهة والحيز
وفرض ان من العالم ما علا عليه بعض الاعيان بالجهة فقط بل لو علا عليه دايما
بالجهة فقط مع علو الرب عليه بالقدرة لكان علو الرب اكمل من علو ذلك فكيف
اذا كان الرب هو الذي دبره وهو الذي علاه وبمشيته وامره يكون جميع
شوونه الوجه السابع عشر قولك يلزم ان يكون الباري ناقصا بذاته مستكملا
بغيره انما يصح اذا كان الحيز والجهة غيرا له وذلك انما يصح لو كان الحيز والجهة امرا
منفصلا عنه فاما اذا كان الحيز هو حده ونهايته فالجهة كونه بحيث يشار اليه
لم يكن هناك غيرا له عند الصفاتية الذين يقولون ليست صفاته غيره ومن
سمى هذا غيرا كان قوله مستكملا لغيره كقوله مستكملا بعلمه وقدرته وحياته
وذلك مثل قوله مستكملا بنفسه وهذا ليس بممتنع بل هو واجب فالكلام في كماله
كالكلام في وجوده وقد تقدم الكلام في قول القايل هو واجب بنفسه وما يدخل في ذلك

من

من صفاته وانه لا يكون موجودا الا بما تستحقه ذاته من صفاته بل لا يكون موجود قط
الا كذلك فنفرض عدم ذلك جحد لجميع الموجودات وتكلمنا على لفظ الغير والجزء والافتقار
ونحو ذلك وكذلك القول في قول القايل هو مستكمل بغيره اذا فسر ذلك الغير بما هو من
صفاته اللازمة لم يكن ذلك ضارا بل هذا امر واجب فان الكمال لا يكون الا بامور وجودية
لا يكون بالامور العدمية وهو سبحانه كامل بتلك الامور الوجودية التي حقيقته وذاته
عليها الوجه الثامن عشر ان ذلك الغير الذي جعلته مستكملا به اهو غير غني عن الله ام غير
مفتقر الى الله ان قلت انه غني عن الله فليس في الوجود شي غني عن الله بل جميع الكاينات مفتقرة
اليه وان قلت بل هو المفتقر الى الله كان معنى قولك انه يكون مستكملا بما هو مفتقر اليه والامر
المفتقر اليه اما ان يكون من لوازم ذاته واما ان يكون كاينا بمشيته واختياره فيعود
الامر الى انه مستكمل بذاته ومشيته التي هي من لوازم ذاته فيكون ذلك الاستكمال بذاته
كما تقدم وحينيذ فلا يصح قولك ناقص لذاته مستكمل بغيره لان ذاته مستلزمة
لذلك الكمال فلا يتصور نقصها الوجه التاسع عشر انك قد زعمت في نهايتك ان
امتناع النقص على الله لم يعلم بالعقل وانما ثبت امتناع النقص عليه اذا اثبته بالاجماع وقد
تقدم بعض حكاية الفاظه في ذلك وقال في مسلة السمع والبصر لما احتج اصحابه بان
ضد ذلك نقص وقال في الاسولة على الحجة ولين سلمنا ان ضد السمع والبصر نقص فلم
قلتم ان النقص على الله محال قال واعلم ان اوجود ما قيل في بيان هذه المقدمة
الاجماع وعلى هذا تصير الدلالة سمعية لان الذي يدل على كون الاجماع حجة اما الايات
واما الاخبار واذا كان الامر كذلك كان المستمسك في الابتدا بالايات الدالة على كونه سميعا
بصيرا اولى من ذكر هذه الطريقة الطويلة والاجماع لم ينعقد على امور معينة بل كل
مسلم ينزه الله عما يعتقده نقصا واذا كان هذا فالجهة فيها نزاع عظيم بين الناس واكثر
المسلمين بل اكثر العلما بل سلف الامة وايمتها يقولون بان الله تعالى فوق العالم
وعلى العرش فان كان هذا نقصا لم يكن قد انعقد الاجماع على نفيه وانت فقد زعمت
ان العقل لا ينفي عنه النقص فلا يكون معك حجة على نفي هذا الذي سميته نقصا مستمرا
فكيف اذا كان فيه اشكال بالغير فانه من المعلوم ان الناقص المستكمل بغيره خير من
الناقص الذي ليس مستكملا لا بنفسه ولا بغيره وبهذا الوجه وامثاله يتبين ان
هولا الجهمية مع ما هم عليه من التعطيل الذي زخرفوه بشوب التنزيه فانهم
لا ينزهون الله تعالى عما يجب تنزيهه عنه من النقايص والعيوب بل يصفونه بالفقر والحاجة

وبغير ذلك من الصفات كما بيناه في غير هذا الموضع ويعرف اسمه كلامهم ان العقل
لا يقتضي تنزيه الله عن النقص وانما ياخذون مقدمات سلمها لهم المسلمون فيحتجون
بها على المسلمين في ابطال بعض دينهم وهذا شان المنافقين الذين يجادلون بكتاب الله تعالى
كما في الحديث موقوفا على عمر ومرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم وكما في حديث عبد الملك بن عمير
عن ابي ليلى عن معاذ بن جبل قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اني اخاف على امتي
من بعدي منافق عليم اللسان يجادل بالقرآن وفي رواية تفقه علما ورواه ابن ابي حاتم والبخاري
وغيرهما من حديث يزيد بن ابي زياد عن مجاهد عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اشد ما اتخوف على امتي ثلث زلة عالم وجدال منافق بالقرآن ودنيا تفتح عليكم فاكثرها
على انفسكم وهذا مشهور من حديث سليمان بن عمرو بن عوف الذي عن ابيه عن جده
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اني اخاف على امتي من بعدي من اعمال ثلاثة قيل وما هن يا رسول الله
قال زلة العالم وحكم جائر وهوى متبع وروي من حديث جابر وحديث الاسمه المضلين محفوظ واصله
في الصحيح فروى يونس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اخوف ما اخاف على امتي بعدي الائمة المضلون
وروي من حديث ابي الدرداء وسعد بن ابي وقاص واما اللفظ الذي ذكرناه فهو محفوظ عن عمر الخطاب
من حديث ابن المبارك ووكيع وغيرهما عن مالك بن مغول سمعت اباحصين يذكر عن زياد
بن حدير قال قال عمر بن الخطاب يهدم الاسلام زلة عالم وجدال منافق بالقرآن وائمة مضلون
وفي مسند الامام احمد ناشد يغث هرون حدثنا ديلم بن غزوان العبدي سمعت ميمون الكردي
على عثمان المنبر قال اني لجالس تحت منبر عمر بن الخطاب وهو يخطب الناس
فقال في خطبته سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان اخوف ما اخاف على هذه الامة كل منافق
عليم اللسان وفي رواية اخرى يتكلم بالحكمة ويعمل بالجور ورواه من حديث ملكان بن دينار عن
ميمون ولفظه حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم كل منافق عليم ورواه عن عمر انا الخطاب انه قال
اخوف ما اخاف على هذه الامة الذين يتأولون القرآن على غير تاويله وفي المشهور
عن عمر انه قال اذا جاءكم اهل البدع بشبهات القرآن فخذوهم بالسنن فان اهل السنن
اعلم بكتاب الله تعالى منهم قال المنافق عليم بعد وجوب اتباع الكتاب والسنة واتباع
الاجماع اذ ليس في باطن الامر مدة ما باتباع النص والاجماع بل ياخذ من النص
والاجماع ما يحج به على المؤمنين في نفاقه ويروج عشه ويلبسه واذا كان كذلك
فمما رفع الله به الدرجات كما رفع درجات ابرهم ويوسف عليهم السلام ان يحج عليهم
بالحجج النافعة لهم وان كادا كيدا حتى لدفع كيدهم وعداوتهم على الايمان واهله
فلا يمكنون من القدح في الايمان تاسلة لهم المؤمنون بل اذا عارضوا بما يقولونه المؤمنون

من الحق بحجج يسلم لهم المومنون بعض مقدماتها بين لهم ان تلك الحجج عليهم لا لهم او انها
على فساد قولهم وفعلهم ادل منها على ما عارضوه من الحق بل لو كان المتنازعان مبطلين
كاهل الكتاب والمشركين اذا تجادلوا او تقابلوا كان المشروع نصر اهل الكتاب على المشركين
بالقدر الذي يوافقهم عليه المومنون اذا لم يكن في ذلك مفسدة تقاوم هذه المصلحة فان ذلك
من الحق الذي يفرح به المومنون كما قال تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم
سيغلبون في بضع سنين لله الامر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المومنون بنصر الله
ينصر من يشاء فانها نزلت كما استفاض في التفسير والمغازي والحديث في اقتتال الروم
النصارى والفرس المجوس وكانت المجوس قد غلبت النصارى على ارض الشام وغيرها
فغلبت الروم وفرح بذلك مشركوا قريش لان المجوس اليهم اقرب من النصارى لان كلاهما
لا كتاب له واغتم لذلك المومنون لان النصارى اليهم اقرب لانهم اهل كتاب فذكر ذلك
ابو بكر للنبي صلى الله عليه وسلم فاخبره النبي صلى الله عليه وسلم ان الروم سوف تغلب فارس بعد ذلك في بضع
سنين وخاطرهم ابو بكر على هذا قبل تحريم ذلك وظهرت الروم على فارس بعد ذلك
فهولاء الجهمية قد سلم لهم المومنون ان الله غني عن كل ما سواه فانه سبحانه مقدس
عن كل نقص وانه احد لا مثل له والجهمية في الحقيقة لا يعتقدون فيه هذا المعنى ولا هذا
التنزيه ولا هذه الوحدانية بل يثبتون له امثالا ويصفونه بالحاجة وما يستلزم الحاجة
ولا ينزهونه عن النقايص والعيوب وقد يصرحون بذلك تارة وتارة بانه ليس على ذلك دليل
عقلي فالاتحادية منهم كصاحب الفصوص وغيره يصرحون بانه موصوف بكل ما
يوصف به كل موجود من عيب ونقص وغير ذلك وهولاء المتكلمون منهم كالرازي
يصرحون بان العقل لا ينفي عنه النقايص وبذلك يظهر ان تسميته لما عطله من
الصفات تقديسا كتسمية الملاحدة تعطيلهم تقديسا وقد علموا ان المسلمين يقولون
انه منزه عن النقص فاخذوا هذا اللفظ يجحدون به ما مستحق من صفات الحمد زاعمين
ان ذلك نقص كما زعم ان علوه على العرش نقص او مستلزم للنقص كما زعم انه
مستلزم للحاجة وانه مستلزم لعدم الوحدانية فبين لهم صورة الحال
وهو ان هذه الامور التي يوافق المسلمون على نفيها وان كنتم لا تقيمون على نفيها
حجة عقلية هي على فساد قولكم ادل منها على فساد قول من ينازعكم من اهل الاثبات
وان كان مخطيا في بعض ما يقوله اذا كان خطاه اقل من خطاكم وهو مع ضلاله
عن بعض الهدى اقرب اليه منكم واذا كان الامر كذلك فهولاء الذين يزعمون
انهم ينفون عن الله النقص بكونه على العرش قد بينا انهم يصفونه
بالنقص اما تصريحا واما لزوما ويصرحون بان العقل لا ينفي النقص

عن الله كانوا لم ينفوا ذلك الا بالاجماع فلم يجمع المسلمون على قولهم فلا يكون معهم 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 ثانيا هب ان هذا متناقض لكن اذا كانوا
قد جمعوا في قولهم من اثبات كونه على العرش وبين نفي كونه جسما فاما ان يكون اثبات
هذا ونفي هذا متناقضا او لا يكون فان لم يكن متناقضا صح قولهم وبطل قولك في نفي الجهة
واذا كان هذا متناقضا لم يكن الزامهم لوازم احد النقيضين باولى من الزامهم النقيض
الاخر فان حقيقة هذا عند من يقول انهم تناقضوا انهم قد قالوا هو فوق العرش
ليس فوق العرش وهو جسم وهو ليس بجسم ومثل هذا اما ان يجعل لهم قولين فيكون لهم
قول بانه فوق العرش ولوازمه وهو انه جسم وقول بانه ليس بجسم ولوازمه وهو انه ليس
فوق العرش او يذكر قولهم المتناقض على جهته ولا يلزمون لوازم النفي دون لوازم الاثبات
ولا لوازم الاثبات دون لوازم النفي بل يثبت اللازم كما اثبت الملزوم فان قيل
ان فيها تناقضا واذا كان كذلك لم يجز ان يلزموا بلوازم نفي الجسم المستلزمة نفي
لوازم كونه على العرش فلا يلزموا بان يكون متحيزا او غير متحيز فان ذلك لا يلزمهم
ما داموا جامعين بين النفي والاثبات وهذا بين ولهذا لا يزال هؤلاء وامثالهم يميلون
الى النفاة من وجه والى المثبتة من وجه وقيل لك ثالثا هب ان هؤلاء متناقضين في اثبات
موجود ليس بجسم فوق العالم فقولك باثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه اعظم
تناقضا فان قولك موجود يقتضي ثبوت احد الامرين فاذا نفيتهما فقد نفيت لازم
الوجود المعلوم بالفطرة الضرورية لا سيما وقد علم بالضرورة الفطرية ان الله فوق العالم
واما يكون لا داخل العالم ولا خارجه فانه لا يكون الا معدوما وقالوا لك رابعا لا نسلم
ان هذا تناقض بل قد علمناه بالضرورة الفطرية والضرورة الدينية والادلة السمعية
والعقلية انه فوق العرش وعلمنا بما وافقنا عليه من الادلة العقلية وما نذكر في موافقتنا
من الادلة الشرعية انه ليس بجسم وموجب الادلة الصحيحة لا تتناقض واذا لم تتناقض
فاذا قدرنا فوق العالم ما ليس بجسم لم يمكن ان يكون في حيز كما يكون الاجسام وحينئذ
فما نذكره من اللوازم في هذه الحجة مثل لزوم كونه منقسما او جوهرا فردا او كونه في حيز
او اكثر من حيز ممنوعة فصل وقد ذكر في نهايته على نفي الجهة حجة اخرى
فنذكرها وان كانت موادها داخلة فيما ذكرناه ليكمل ما ذكره في ذلك فقال المسألة الثانية
في انه ليس في الجهة قال وقيل الخوض في الاستدلال لا بد من البحث عما لا يكون جسما
هل يعقل حصوله في الجهة ام لا فان لم يعقل حصوله كانت الدلالة على نفي الجسمية كافية

في

في نفي الجهة قال وزعم من اثبت الجهة ونفي الجسمية انا نعلم بالضرورة اختصاص
الاكوان بالجهات المخصوصة مثل الكون القايم باعلى الجدار والكون القايم باسفله
ولا يضرنا في ذلك ما يقال الاكوان انما تحصل في الجهات على طريق التبعية لمحلها لانا
نقول الحصول في الجهة اعم من الحصول في الجهة بالاستقلال او التبعية وتسليم الخاص يتضمن
تسليم العام فاذا سلمتم اختصاص الاكوان بالجهات على سبيل التبعية فقد سلمتم اختصاص
الاكوان بالجهات ومتى ثبت ذلك ثبت انه لا يلزم من نفي كون الشي جسما نفي اختصاصه بالجهة
والحيز واذا ثبت ذلك وجب علينا بعد الفراغ من نفي الجسمية عن الله اقامة الدليل
على نفي حصوله في الجهة والحيز يقال هذا الذي ذكره يمكن الجواب عنه بان يقال لا يحصل
في الجهة الا الحيز او ما قام به او يقال لا يحصل في الجهة على سبيل الاستقلال او التبعية
الا الجسم او ما قام به واي هذه العبارات قيل لم تكن دليلا على امكان ان يكون في
الجهة قايم بنفسه غير الجسم ونحن نذكر حجته قال فنقول الباري تعالى لو كان
حصوله في جهة لكان اما ان يكون في اكثر من حيز واحد او لا يكون الا في حيز
واحد والاول باطل لان الحاصل في احد الحيزين اما ان يكون هو الحاصل في الحيز
الثاني او غيره والاول باطل والا لكان الشي الواحد حاصلا دفعة واحدة في حيزين وهو محال
ولو عقل ذلك فليعقل مثله في الجسم حتى يحصل الجسم الواحد دفعة واحدة في حيزين وانه
محال والثاني ايضا محال اما اولا فلانه يلزم منه انقسام ذاته وهو محال على ما مر واما
ثانيا فلان اختصاص كل جزء منه بحيزه اما ان يكون واجبا او جايزا والقسمان
باطلان على ما سياتي واما ان قيل بانه في حيز واحد فهو باطل لوجهين الاول فانه يكون
اقل القليل ويتعالى الله عنه والثاني فلان حصوله في ذلك الحيز اما ان يكون واجبا او غير
واجب والاول باطل اذ لو صح حصوله في ذلك الحيز وامتنع حصوله في ساير الاحياز لكانت
حقيقة ذلك الحيز مخالفة لحقيقة ساير الاحياز ولو كان كذلك لكانت الاحياز
امورا وجودية لان العدم الصرف يستحيل ان يخالف بعضه بعضا ولو كانت الاحياز
امورا وجودية لكان اما يمكن الاشارة الحسية اليها او لا يمكن فان امكن فذلك الشي مختصا
~~بجهة دون جهة~~ اما ان يكون منقسما فيكون الباري الحال فيه منقسما او لا يكون
منقسما فيكون ذلك الشي مختصا بجهة دون جهة فيكون للحيز حيز اخر ويلزم
التسلسل وان لم يمكن الاشارة الحسية الى جهته استحالت الاشارة
الحسية الى الباري تعالى لانا نعلم بالضرورة انه لا يمكن الاشارة الحسية الى جهته

استحالت الاشارة الحسية اليه فاذا لا يكون الباري في الجهة وهو المطلوب واما ان لم
يكن حصول الباري واجبا فاختصاصه بها لا بد وان يكون لفاعل مختار سوا
ان كان بواسطة معنى او لا بواسطة معنى وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث
فاختصاص الباري بالحيز محدث فهو اذا في الازل ما كان حاصلا في الحيز والشي الذي
لا يكون كذلك استحال ان يصير محتاجا الى الحيز فثبت ان الباري يمتنع ان يكون في
الاحياز والجهات قال ويمكن ان يعتمد في هذه المسئلة ايضا على انه لو كان في الجهة لكان
منقسما لان الجانب الذي منه يلينا غير الجانب الذي لا يلينا وذلك يوجب انقسام
ذاته لكنا بينا ان الانقسام عليه تعالى محال فحصوله في الجهة والحيز ايضا محال قال وهذا
الكلام انما يرفع القول بنفي الجزء الذي لا يتجزا ولم يذكر في نهايته على نفي الجهة الا هذا الكلام
وقد تقدم ما ذكره على نفي الجسم وهذه الحجة هي مثل الحجة الرابعة التي ذكرها في تاسيسه
لكن فيها حشو وزيادة مستغنى عنها لا حاجة اليها وهولا القوم من اعظم الناس اثباتا
بحشو القول الكثير الذي ثقل فايدته او تعظم مضرته كما يروى فيهم عن امير المومنين علي
طالب كرم الله وجهه انه ذكر قال انا ضمين وذمتي رهينة لا يهيج على التقوى
زرع قوم ولا يظمأ على الهدى سنخ اصل وان بعض الناس الى الله تعالى رجل قمش علما
حتى اذا ارتوى من ما اجن وامتلا من غير طايل سماه اشباهه من الناس عالما فان
نزلت به احدى الشبهات هيا له حشو الراي من قبله فلا هو سكت عما لا يعلم فيسلم
ولا تكلم بما يعلم فيغنم تصرخ منه الدما وتبكي منه الفروج الحرام وهو من احق الناس
بهذا هولا المتكلمون في اصول الدين بغير كتاب الله وسنة رسوله ويوقعون بين الامة
العداوة والبغضا بما لا اصل له حتى قد تكفروا من خالفهم ويبيحوا قتلهم وقتالهم كما يفعله اهل
الاهوا من الخوارج والرافضة والجهمية والمعتزلة كما فعله هذا المؤسس في كتابه هذا وامثاله
حيث كفر الذين خالفوه وهم احق بالايمان بالله ورسوله منه بدرجات لا تحصى ولا حول ولا
قوة الا بالله ولهذا كان التكفير لمن يخالفهم من اهل السنة والجماعة من شعار المارقين
كما قال النبي صلى الله عليه وسلم فيما استفاض عنه من الاحاديث الصحيحة في صفة الخوارج يحقر احدكم
صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم وقراته مع قراتهم يقراون القران لا يجاوز حناجرهم
يمرقون من الاسلام كما يمرق السهم من الرمية وفي رواية يقتلون اهل الايمان ويدعون
اهل الاوثان وهولا الذين يدعون الايمان لانفسهم دون اهل السنة والجماعة
من المسلمين كالخوارج والروافض والجهمية والمعتزلة لهم نصيب من قوله تعالى
وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم
ان كنتم صادقين بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن فله اجره عند ربه ولا
خوف عليهم ولا هم يحزنون وبعضهم مع بعض

كما

كما قال الله تعالى وقالت اليهود ليست النصارى على شي وقالت النصارى ليست اليهود على شي
وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيمة فيما كانوا
فيه يختلفون فهم كما قال الامام احمد مختلفون في الكتاب مخالفون للكتاب مجمعون على
مفارقة الكتاب قد جمعوا وصفي الاختلاف الذي ذمه الله في كتابه فانه ذم الذين خالفوا
الانبيا والذين اختلفوا على الانبيا فامن كل منهم ببعض وكفر ببعض قال في الاولين ولو شا
الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من امن ومنهم
من كفر ولو شا الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد وقال في الثاني وقال تعالى ذلك بان الله نزل
الكتاب بالحق وان الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد وقال تعالى ولا تكونوا كالذين
تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاتهم البينات واولئك لهم عذاب عظيم وقال ان الذين فرقوا
دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شي انما امرهم الى الله وقال ولا يزالون مختلفين الا من رحم
ربك ولذلك خلقهم وهولا الجهمية معروفون بمفارقة السنة والجماعة وتكفير من
خالفهم واستحلال دمه كما نعت النبي صلى الله عليه وسلم الخوارج لكن قولهم في الله اقبح من قول
الخوارج وان كان للخوارج من المباينة للجماعة والمقابلة لهم ما ليس لهم مع ان اهل
المقالات ذكروا ان قول الخوارج في الصفات هو قول الجهمية والمعتزلة هذا ذكره
الاشعري وغيره من المعتزلة وهذا والله اعلم يكون قول من تاخر من الخوارج الى
ان حدث التجهم في اول المائة الثانية واما الخوارج الذين كانوا في زمن الصحابة
وكبار التابعين فاولئك لم يكن قد ظهر في زمنهم التجهم اصلا ولا عرف في الامة اذ
ذاك من كان ينكر الصفات او ينكر ان يكون على العرش او يقول ان القران مخلوق
او ينكر رؤية الله تعالى ونحو ذلك مما ابتدعته الجهمية من هذه الامة وقد نبهنا على
هذه الحجة في غير هذا الموضع بما فيه كفاية ونذكر ما يليق بهذا الموضع وذلك من
وجوه احدها ان قوله لو كان حصوله في جهة لكان اما ان يكون في اكثر من حيز
واحد او لا يكون الا في حيز واحد يقال له اما الذين يقولون انه فوق العرش وليس
بجسم وهم ائمة اصحابك والكلابية وطوايف كثيرة من الفقها واهل الحديث والصوفية
وقد ذكر الاشعري انه قول اهل السنة واصحاب الحديث فيمنعون التلازم ويقولون
لا نسلم انه اذا كان في جهة بمعنى انه نفسه فوق العرش لكان اما ان يكون في حيز واحد
او في اكثر من حيز فان هذا التلازم انما فيما اذا كان الذي فوق العالم جسما اما اذا
وافقتمونا على انه ليس بجسم فان التقدير يكون اذا كان فوق العالم ما ليس بجسم
يكون في الحيز الاصطلاحي لا في واحد ولا في اكثر وهذا ظاهر واضح فان قلت هذا متناقض
فانه اذا كان فوق العالم او في الجهة وجب ان يكون جسما قيل لك اولا قد صدرت الكلام

في هذه المسئلة بانه لا يلزم من نفي كون الشيء جسما نفي اختصاصه بالحيز واذا سلمت
لهم لم يكن لهم ان تنازعهم فيه فان هذا راس المسئلة فيكون التقدير باتفاق
منك ومنهم ان ما ليس بجسم اذا كان في الجهة بمعنى انه يكون فوق العالم هل يكون
في حيز واحد او في حيزين يعني الحيز الاصطلاحي وهم يقولون انه لا يكون في الحيز الاصطلاحي
مع كونه فوق العالم ومع كونه في الجهة وهي جهة العلو الوجه الثاني ان يقال قولك في حيز
واحد او في اكثر من حيز يقتضي تعدد الاحياز وذلك ممنوع فان الاحياز اما ان يكون
وجودية او عدمية فالعدم المحض لا يتعدد ولا يقال فيه اما ان يكون واحدا او اثنان
فامتنع ان يقال اما ان يكون في حيز واحد او في حيزين ويتقوى هذا بالوجه الثالث
وهو ان الحيز اما ان يكون وجوديا او عدميا فان كان وجوديا جاز اختصاصه بامر
وجودي على سبيل الوجوب كاختصاصه بصفاته الواجبة له الوجودية وحينئذ فيبطل
ما ذكرتم في الحجة من امتناع كونه في الحيز واجبا او جائزا وان كان الحيز عدميا لم يصح ان يقال
اما ان يكون في حيز واحد او في حيزين وهذا يقتضي بطلان احد طريقيه الذين ذكرهما
في هذه الحجة احدهما اما ان يكون في حيز او حيزين والثاني امتناع كونه واجبا او جائزا يوضح
هذا الوجه الرابع وهو ان احياز المتحيز الوجودية اللازمة له هي حدوده ونهايته والعدمية
هي ما يقال انه تقدير المكان فان اراد بالحيز الامر الوجودي منعت الحجة التي منع
فيها ان يكون له حيز واجب وان اراد به الامر العدمي منع انقسامه الى واحد وليس
فان قيل الحيز العدمي الذي هو تقدير المكان يتجدد ويتعدد باتحاد الحال وتعدده
فاذا كان الحال فيه جوهرا واحدا كان واحدا وان كان جواهر متعددة كان متعددا
قيل الجواب عن هذا هو الوجه الخامس وهو ان هذه المسئلة قد صدرها بالكلام
في الحيز مع من يقول انه ليس بجسم ومع هذا فانه يكون مختصا بالجهة وقد قال هو لما
ذكر الحجة اذا ثبت ذلك ثبت انه لا يلزم من نفي كون الشيء جسما نفي اختصاصه بالجهة
والحيز واذا كان كذلك فيقال اما ان يكون الحيز مستلزما لكون الحال فيه جسما
او جوهرا فردا او لا يستلزم ذلك فان كان الحيز مستلزما لكون الحال فيه جسما
لذلك لم يكن المختص بالحيز الا جسما او جوهرا فردا وحينئذ فيلزم من نفي كونه جسما
وكونه جوهرا فردا ان لا يكون متحيزا كما قد يفعله المؤسس وغيره احيانا وهو
خلاف الفرض فان الفرض نفي الحيز والجهة بدون البناء على نفي الجسمية خلافا
لمن يقول ليس بجسم ولكنه في الحيز والجهة فاذا كان هذا الدليل لا يتم الا
بنفي الجسمية بطل هذا الدليل من اصله ومتى كان الحيز مستلزما لذلك
لم يكن المختص بالحيز الا جسما او جوهرا فردا وحينئذ فيلزم من نفي كونه

للجسم او

وهي ليست وجودية كما قرر في هذه الحجة
وفي غيرها فاذا كانت عدمية

للجسم وكونه للجوهر الفرد لزم من كون الجنس منحصرا في اللازم وهو الجسم والجوهر الفرد نفي
الملزوم وهو الجنس وان كان الجنس ليس مشتركا بين الجسم والجوهر الفرد لم يلزم ان يكون
الحال فيه جسما ولا جوهرا فردا وحينئذ فلا يلزم ان يقال ينقسم بانقسام الحال
فيه ان كان جوهرا فردا كان الجنس واحدا وان كان جسما كان الكثير من واحد
فان الحال فيه على هذا التقدير لا يكون جسما ولا جوهرا فردا وان كان كذلك
فظهر ان تقسيمه الجنس الى واحد والى الكثير من واحد غير لازم على هذا التقدير
واما يصح الدليل على التقدير الاول وذلك يظهر بطلانه على التقدير بن الوجه السادس
ان يقال لم لا يسلم ان الجنس مستلزم لكون الحال فيه جسما ولم لا يسلم ان نفي
الجسم لا يستلزم نفي الجنس لكن يقال انقسام الجنس الى واحد او اكثر من واحد انما ان لا
يعلم الا بان يعلم ان محله جسم او جوهر او بعلم قبل العلم بحال محله فان لم يعلم انحاده
وتعدده الا بالعلم فيه لم يلزم اذا قيل ان الله تعالى حيز ان يكون الحيز منقسما الى واحد
وعدد حتى يثبت انه يجب ان يكون الله جسما او جوهرا فردا فيلزم العلم بانقسام
الجنس الى واحد وعدد متوقفا على العلم بان الباري تعالى يجب ان يكون على هذا
التقدير جسما او جوهرا فردا وهو لم يبين ذلك واذا تبين ذلك كان نفي الجسم
كافيا في نفي كونه متحيزا فلم يحتج حينئذ الى تقسيم الجنس الى واحد او اكثر من ذلك
فظهر ان هذا الذي ذكره لم يذكر عليه محذورا ولو ذكر محذورا لم يحتج الى ذكره وعلى
التقدير ين فلا يصح ذكره مع انه لا يصح ولا يتبين المحذور على هذا التقدير وان كان العلم
بانقسامه الى واحد وعدد لا يعلم الا بعد ان يعلم ان محله جوهر او جسم فلم يذكر
ذلك اولم يذكر فوجه المنع من انه لا يصح ان يحتج على ذلك الا بكون الحيز ينقسم
بانقسام الحال فيه والحال فيه لا يكون الا جوهرا او جسما لان التقدير لم يذكر انقسامه
لا يوصف العلم به على هذه الجهة الوجه السابع ان يقال وصف الشيء بانه واحد
وبانه اكثر من واحد اما ان يستلزم كونه موجودا او لا يستلزم كونه موجودا فان
استلزم كونه موجودا لزم من هذا التقسيم ان يكون وجودا واذا قيل لم لا
يسلم ان الجنس لا يوصف بانه وجودي وان كان الوصف بانه
واحد وبالكثرة من واحد لا يستلزم انه موجود بطل ما ذكرتم فيما تقدم حكايته عنه
من ان الجسم منقسم ليس بواحد فانه نفي ذلك على ان الواحد في صفة قائمة بالجسم
قائم والعدد صفة لمحدث في المحل ولا يحصل فيه الا اذا كان المحل
متعينا منميزا عن غيره فانه اذا ثبت ان كون الموصوف واحدا او اكثر

لا يستلزم ان يكون موجودا لم يلزم ان تكون الوحدة والكثرة صفة وجودية فان
المعدوم لا يوصف بالصفة الوجودية واذا لم يجب ان تكون الوحدة وجودية لم يجب ان
يقوم بالجسم ولا ان يكون عرضا فلا يمتنع ان يكون الجسم واحدا واذا كان الجسم واحدا
مع عظمه ولم يكن فيه كثرة وجودية لم يصح ان يستدل بحلوله في الحيز على انقسام الحيز
وتعدده وحينئذ فاذا لم يلزم من حلول الجسم في الحيز ان يكون الحيز متعددا منقسما في
نفسه لم يلزم من حلول الرب في الحيز ان يكون منقسما وجاز حلوله في الحيز الذي لا يقال
انه اكثر من واحد ولا يكون اقل القليل ولا يكون جوهرا فردا وبالجملة فاذا لم يكن الجسم مشتملا
على كثرة مع كونه في الحيز فالباري اولى ان يكون كذلك وحيزه اولى بذلك وهو يبطل ما ذكره الوجه
الثامن ان يقال الحيز في نفسه ليس الا واحدا وليس هو في نفسه منقسما ولا متكثرا واذا كان
كذلك لم يصح ان يكون الحال فيه اما ان يحل في حيز واحد او في احياز متعددة فان هذا يقتضي
ان الحيز فيه كثرة وهذا ممنوع وتوجيه ذلك ان الناس قد تنازعوا في الجسم هل
هو واحد في نفسه او هو متكثر فيه انقسامات حاصلة على قول كما تقدم حكايته وتقدم
ان المؤسس لم يذكر على انقسامه وعدم وحدته حجة واذا كان الامر كذلك مع ان
الجسم يقبل الانقسام بلا نزاع فالحيز الذي لا يعقل فيه وجود الانقسام اولى ان
لا يكون فيه كثرة ولا انقسام وهذا ظاهر بل يقال في الوجه التاسع ان انقسام
الحيز في نفسه قبل حلول شيء فيه ممتنع قطعا سواء قيل ان الجسم واحد او منقسم في
نفسه وذلك لان الحيز هنا ليس المراد به شيئا موجودا كما قد قرره وانما هو تقدير
المكان وهذا هو مسمى الحيز في اصطلاح كثير من المتكلمين واذا كان كذلك فمن الممتنع ان
يتميز بعضه عن بعض قبل حلول ما يتقدر به وهذا معلوم بالحس والضرورة
العقلية ولا يقول قائل ان ذلك يتميز بالاشارة فان الاشارة الى العدم محال وانما
يشار الى موجود واذا كان الحيز لا يتعدد ولا ينقسم قبل حلول الحال فيه كان
تعدده تابعا لتعدد الحال فيه فان لم يثبت كون الحال فيه جسما منقسما لم يكن منقسما
واذا كان المنازع له يقول ان الحال فيه ليس هو جسما او هو جسم وليس بمنقسم في نفسه
بطل انقسام الحيز ومن المعلوم ان القائلين بانه متحيز يقولون هذا تارة وهذا
تارة كما تقدم ذكر ذلك عنهم ومن قال انه منقسم بمعنى تميز بعضه عن بعض
فجوابهم ما يقال في الوجه العاشر ان يقال الحيز الواحد هو ما يحل فيه الجوهر
الفرد كما فسرته فيما بعد فان الحال فيه يكون اقل القليل ويتعالى الله عن ذلك
واذا كان كذلك كان ثبوته مبنيا على ثبوت الجوهر الفرد وانت قد اعترفت انك

واذكا

واذ كما الطوايف متوقفون فيه لتعارض الادله فيه واذا لم يعلم ثبوت الجوهر الفرد لم يعلم ثبوت حيز واحد بهذا الصدد واذا لم يعلم ذلك بطل العلم بان الحيز اما واحدا بهذا الصدد واما اكثر من واحد الوجه الحادي عشر ان يقال لا نسلم ان ما ترادف الحيز الواحد وهو اي شيء يسمى الحد الواحد عما هو اكثر منه فان اردت به ما يحله الجوهر الفرد لم نسلم ثبوت حد الحيز حتى يثبت للجوهر الفرد ويثبت حلوله فيه ومن المعلوم ان الحيز لو كان ثابتا في نفس الامر فليس هو مما يحس حتى يعلم حلوله في الحيز او عدم حلوله بل اكثر ما يقال انه داخل الجسم في حيز علمنا ان الجواهر التي خلف فيه ايضا لكن هذا لا يفيد تميز الحيز الواحد عن غيره ولا العلم به واذا كان الحيز الواحد الذي اردته لا يتميز ولا يعلم به كان الحكم بحلول الشيء فيه او عدم حلوله ما طلا لان العلم بحلول الشيء في محله فرع تصور المحل فاذا كان المحل لا يعلم بوحده ولا يتميز كان الحكم بثبوت الحلول فيه او عدمه حكما باطلا فيكون الدليل باطلا الوجه الثاني عشر ان نقول لك المنازع اما ان تريد بالحيز الواحد ما يحل فيه الجوهر الفرد او ما هو اكثر منه فان اردت الاول فالحلول امر نسبي محال كما ذكرته وكان المنازع يقول لك يحل في اكثر من واحد بهذا الصدد واما قولك الحاصل في احد الحيزين اما ان يكون هو الحاصل في الاخر او غيره يقال لك لا هو هو ولا هو غيره او لا يقال هو هو ولا هو غيره كما تقدم يقرر ذلك على اصل من يسلم الصفات او الذهن عبر منه بان الغيرين ما حار وجود احدهما دون الاخر او حار مفارقته له في مكان او زمان او حيز وجود وحسد فلا يرد ما ذكرته على كونه هو هو ولا كونه غيره وان اردت بالواحد ما هو اكثر من محل الجوهر الفرد لم يلزم الحال مستلزما لان يكون اقل العلل وقد بطل جميع الصدد وسائر الكلام في الوجود الحادي الوجه الثالث عشر ان يقال هذا الحيز مشتمل على حيزين احدهما جميع الانقسام او الصغر وهل نعم الانقسام والثانية ما حيز فيسلما فسلم ما ذكر وبحب ان يسلم على الحيز جميعا فاحدهما جميع الانقسام والتركيب والاخرى هي من جنس جميع تقابل الانقسام وهاتان الجهتان هما جماع ما يدل النفاة في هذا الباب فانه يعود الى ما ذكرهم من التركيب والى ما يدل من التمثيل وقد تقدم فيما تمنع من ذلك وما لا يمنع وبينا ان سورة الاخلاص دل هو الله احد الله الصمد فنزهته عن الممنوع من هذين فاسمه الاحد منع التركيب الممنوع الصمد عليه واسمه الصمد نفى الانقسام والتركيب الممنوع عليه ولكن هؤلاء النفاة غلوا في ذلك وتعدوا حدود الله فزادوا على الحق من الباطل شيئا ليس لهم كما ان من المثبتة من غلا في الاثبات وتعدى حدود الله حتى زاد على اثبات الحق زيادات باطلة

والله يهدينا الصراط المستقيم وليس هذا موضع الشرح والبسط لما تضمنته هذه السورة
العظيمة من اصول التوحيد والايمان فانها كثيرة عظيمة اذ الاحدية والصمدية تنتظمان
اصول التوحيد والايمان والدين في اسماء الله وصفاته في دينه اذ 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 فالمستكبر استكبر عن الاسلام له والمشرك استسلم لغيره
واذا كان قد استسلم له فمعنى الاحد يوجب الاخلاص لله المنافي للشرك ومعنى الصمد يوجب
الاستسلام لله وحده المنافي للاستكبار فان الصمد يتضمن صمود كل شيء اليه وفقره اليه وايضا
فدين الله واحد لا تفرق فيه والصمد يناسب اجتماعه فالله سبحانه وتعالى هو الاله الواحد
ودينه واحد وعباده المؤمنون مجتمعون يعتصمون بحبله غير متفرقين واسمه الاحد
يقتضي التوحيد والصمد يقتضي الاجتماع وعدم التفرق فان الصمد فيه معنى الاجتماع وعدم
التفريق والتوحيد ابدا قرين الاجتماع فيه الوحدة والتفرق لا بد فيه من التثنية والتعدد
كما ان الاشراك مقرون بالتفرق قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا 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 شيعا كل حزب بما لديهم فرحون ولهذا
كان شعار الطائفة الناجية هو السنة والجماعة دون البدعة والفرقة فان اصل السنة توحيد
الله وعبادته وحده لا شريك له واصل البدع الاشراك بالله شركا اصغر او اكبر وهؤلاء الملبسون
يقولون لا ينقسم او لا يتجزأ او لا يتبعض ونحو ذلك ولو لم يريدوا الا ما هو حق لكانوا محسنين
لكن حقيقة قولهم انه ليس هناك شيء يتصور ان يكون مجتمعا فضلا عن ان يكون متفرقا
ولا شيء موجود يتميز عن غيره فضلا عن ان يكون منقسما فاخذوا لفظ التفرق والانقسام
فوضعوه على غير المعاني المعروفة ونفوا به ما يستلزم نفي الحقيقة بالكلية كما فعل غيرهم
في نفي العلم والقدرة ونحوهما او في نفي الاسماء كالحي والعليم والقدير ونحو ذلك فنفي الصفات
يستلزم نفي الاسماء كما قد ذكرناه في غير هذا الموضع والمقصود هنا الكلام على هاتين الحجتين
الانقسام والجواز بحسب ما ذكره في نهايته وان كان قد تقدم الكلام عليها فنقول
قوله اذا كان في اكثر من حيز لزم انقسامه لا نسلم انه يستلزم انقسامه ولا نسلم ايضا
ان الحيز الكثير ينقسم حتى يكون ما فيه منقسما ولو كان هو منقسما لم نسلم ان كل ما كان
في المنقسم يجب ان يكون منقسما الوجه الرابع عشر انه قد تقدم غير مرة
ان هذا الانقسام اكثر ما يراد به امتياز بعضه عن بعض وبينا ان اهل هذا مثل امتياز
الصفات وبينا ان هذا مما يجب ان يقر به كل احد في كل موجود وان نفي
هذا يستلزم جحد الموجودات جميعها الواجب والممكن وبينا ان ما يذكر في ذلك

من

من الاقطار والعرض والحيز فهي الفاظ مجملة مشتركة تشتبه بها الحق والباطل فيجب
ان ننفي ما ينفيها من الباطل دون الحق الذي يريده بعض الناس بهذه الالفاظ وقد
تقدم شرط ذلك بما يغني عن اعادته وهو احال ما تقدم فاحلنا اليه عليه الوجه
الخامس عشر ان المنازع يقول انه هب انه ذي جزء واحد فما الدليل المحال فيقال انه
يكون اقل القليل وتعالى الله عنه يقال لا نسلم انه هو جزء واحد بل هو سبع الاجزاء
الجوهر الفرد بل يكون واحدا وهو عظيم وليس بجسم اذ هو جسم وليس بمركب فانه يقول
يثبت جزء واحد عظيم الوجه السادس عشر ان المنازع يقول الجوهر الفرد لا يخلو اما
اما ان يكون ثابتا او لا يكون فان كان ثابتا سلم لكن قد ذكرت دليلا عقليا على نفي كونه
هذه كما اعترفت بذلك فيما تقدم في بيانك في المسلك الثاني على الجسم ان
المنازع اذا اصر على المطالبة بالدليل على ابطال كونه بقدر الجوهر فطريق دفعها ان
يتمسك بالوجوه التي يستدل بها على نفي الجزء الذي يتجزأ حتى تسقط المطالبة
واذا لم يكن لك طريق الا هذا الطريق بالجملة اذا قدر ثبوت الجوهر الفرد فانه
تتقدر ثبوته تكون الوجوه التي احتج بها على نفسه باطلة فلم يثبت الجوهر الفرد ثانيا هذا
لم يجز ان يقال ان المحال في الجزء الواحد اذا فسر بذلك وجود اصلا واذا كان كذلك
فعلى التقدير ان لم يكون قد ذكرت حجة على انه لا يكون في الجزء الواحد وانما يعتمد في
مثل ذلك بالاجماع اجماع العقلاء واجماع المسلمين داخل في ذلك فيقال لك هو المنازع يكون
يقول انه عظيم في نفسه اعظم من كل عظيم واكبر من كل كبير واعلى من كل عال قد وسع
كرسيه السموات السبع والارضين السبع ويقولون لك ما قدروا الله حق قدره والارض
جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه قال ابن عباس ما السموات
السبع والارضون السبع وما بينهما في يد الرحمن الا كخردلة في يد احدكم او كما قال فهذا
مستند ثان في كونه بقدر الجوهر الفرد فان تسلمت ذلك لم يكن لك ان تقول
ليس يوصف العرش بانه في نفسه ليس بعظيم ولم يكن ما سلمتموه تسلم ان لا
يكون يوصف العرش بان قبل انه في حيز واحد وجهة واحدة وانا لم نسلم بل ذلك بل زعمت
انا نوصف السموات رب ولا هناك الا صلاة واحدة لم يعرج له الى الله تعالى بل صعد
الى علو العالم فقط وان رب العالمين ليس داخل العالم ولا خارجه فقال لك لكن
نقول ان من وصفه بهذا فقد جعله بعد وما دام المعدوم احقر من الجوهر الفرد
واذا كان كذلك لم يسلم لك ما دمت مصرا على هذا النفي انه احقر من الجوهر الفرد فان ذلك يستلزم تسليم

النقيضين فيكون قد سلمنا انه معدوم وانه ليس احقر من الجوهر الفرد وذلك باطل
واذا لم نسلم له على هذا التقدير انه احقر من الجوهر الفرد لم يكن له ان يحتج بالاجماع كما تقدم
نظير هذا وتقدم ما قدره في اول نهايته ان الاحتجاج بمثل هذا الاجماع الذي يختلف فيه
الماخذ لا يصح نظرا ولا مناظرة فان المناظر ليس له ان يحتج بموافقة موافق بناء على ماخذ لا يعتقد
صحته والمناظر يجيبه خصمه بانك ان وافقتني على الماخذ والا منعتك الحكم على هذا التقدير
لانه عندي تقدير غير واقع فلا يكون له حجة بحال ولو احتج بها في الفطرة في اعظام الله ان يكون
كذلك قيل له هذه الفطرة التي فيها ان الله تعالى فوق العالم وهي تحيل الله ان يقال ليس فوق العالم
ولا داخله ولا خارجه كما تحيله ان يقال هو بقدر الجوهر الفرد فان كان ما الفطرة من هذا
حقا فكذلك الاخر وحينئذ فلا تبقى معه حجة على نفي كونه بقدر الجوهر الفرد لا عقلية ولا سمعية
لان السمع اما نص واما اجماع والسمعيات التي وصف الله فيها نفسه بانه علي وعظيم وكبير معناها
عندهم القدرة والقهر لا يعنون بها عظم قدره في نفسه فلا ينافي ما زعموه صغر المقدار لا سيما
مع ما يعتمدونه من القول بان الملك العظيم والادمي العظيم يكون بقدر الجوهر الفرد لان الحياة
ولازمها لا تحل الا في قدر ذلك كما تقدم واذا لم يكن لهم على ذلك حجة بطلت هذه الحجج التي ذكرها
وظهر عجزهم عن تنزيه الله تعالى عن صغر القدر كما عجزوا عن تنزيهه تعالى ان يكون
فيه نقص ولا يقدرون ان ينزهوه على اصولهم العقلية عن نقص ولا عن صغر الوجه
السابع عشر قوله في الحجة الثانية حصوله في ذلك الحيز اما واجب واما جائز يقال
ان اريد بالحيز ما هو داخل في مسماه اسمه مثل ما يدخل في صفاته في مسمى اسمه ومثل ما يدخل
حدود الشيء ونهايته في مسمى اسمه فيقال حصوله فيه واجب ويكون وجوديا والكلام
في قوله يكون منقسما قد تقدم غير مرة بان الانقسام لفظ مجمل يختلف 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 واجبا واما قوله لو كان كذلك لكانت حقيقة ذلك الحيز
مخالفة لحقيقة غيره فيكون وجوديا يقول لا نسلم وذلك لان الاختصاص لا يجب
ان يكون لمعنى في الحيز بل يجوز ان يكون لمعنى في الرب وهو ما يوافقهم عليه من امتناع
الحركة والانتقال وعدم ذلك ليس بنقص عندك ولا عندهم كما تقدم وتقدم ان ما الزمتهم
من كونه يكون لمعنى في الحيز بل يجوز ان يكون لمعنى في الرب كالزمن هو لك الزم
ايضا فانت وهم مشتركون في ذلك وهو بك الصق منه بهم الوجه التاسع عشر
ان يقال هب انه وجودي وحقيقته مخالفة لحقيقة غيره وانه يمكن الاشارة الحسية اليه

فقولك

فقولكم انه ان كان منفصلا كان الباري في الحال منفصلا يمنعون الملازمة كما تقدم ويقولون
في الاقسام بما تقدم من الجواب المنفصل الوجه العشرون قولكم اولا يكون منفصلا
فيكون مختصا بجهة دون جهة فيكون الحيز حيزا آخر ويلزم التسلسل يقال هذا هو
الحيز امر وجودي حيز وجودي الوجه الحادي والعشرون قولكم وانا نعلم
الاشارة الحسية الى الحيز الذي حصل فيه الباري وجب استحالة الاشارة الحسية الى
الباري لانا نعلم بالضرورة ان ما لا يمكن الاشارة الحسية الى جهة استحال الاشارة
الحسية اليه فاذا لا يكون الباري في الجهة يقال لكم الضروري بان ما لا يشار الى جهته
لا يشار اليه ليس باعظم من ان ما لا يشار اليه لا يشار الى جهته ثم ليس من الناس
من هو لا في كثير من المواضع يقولون ذلك مثل العلم الضروري بان ما يشار اليه والى
جهته لا يكون الا جسما وكثير من الناس بل اكثرهم يقولون انه ليس مثل العلم الضروري
بان ما لا يشار اليه ولا الى جهة ولا يكون داخل العالم ولا خارجه لا يكون الا معدوما
بل المقرون بان هذا علم ضروري اعظم من المقدمين بذلك واذا كان كذلك فان ادعى
في هذا العلم الضروري لم يكن عليهم ان يسلموا لكم ذلك العلم الضروري يستلزم نفي علم
ضروري تسليم لتناقي العلمين الضروريين وذلك باطل فلا يجب تسليم الباطل وان لم يدعوا
في هذا العلم الضروري لم يكن ما ذكرتموه حجة عليهم فانه اذا سلم انه فوق العالم وانه
يمتنع ان يكون لا داخل العالم ولا خارجه حصل المطلوب الوجه الثاني والعشرون
قولكم وان لم يكن حصوله في الجهة واجبا فاختصاصه بها لابد ان يكون لفاعل
مختار فاختصاص الباري به محدث فهو في الازل ما كان في الحيز والذي يكون كذلك
يستحيل ان يصير حاصلا في الحيز وفي يصير محتاجا الى الحيز يقال لكم اذا كان
الحيز امرا كالعرش والغمام كان اختصاص الله بكونه فوق العرش تابعا
لحقه العرش وذلك حاصل بمشيته واختياره وهو محدث وهو ان لم
يكن في الازل على العرش لكن لم قلتم اذا لم يكن في الازل على العرش انه يستحيل ان
يصير بعد ذلك على العرش هذا ما يدل عليه دليلا واما ان كان المدعى انه يستحيل
ان يصير محتاجا الى الحيز فهذا حق لكن كونه فوق العرش لا يوجب احتياجه الى
شيء بل هو الحامل بقدرته للعرش ولكل شيء الوجه الثالث والعشرون ان يقال
العلو على العرش لما ثبت بما ذكرناه فقولان مشهوران احدهما انه بائن عن
جميع العرش من غير فعل محدث يقوم بذات الرب وهو قول من يقول الاستواء

والاضافات

من صفات الذات وعلى هذا التقدير فتحديده بخلق العرش كتحديد سائر السبب والصفات
وذلك جائز باتفاق العقلاء كتحديد المعية والثاني انه استوى على العرش بعد ان لم يكن مستويا
عليه كما دل على ذلك القران والذي قال هذا يقول في استوائه الى السماء ونزوله ومجيئه
واتيانه ونحو ذلك مثلما يقول في الاستواء وان ذلك من افعال ذات الله تعالى وهؤلاء هم
جمهور اهل الحديث وكثير من اهل الكلام والفقهاء والصوفية وغيرهم وعامة كلام السلف
يدل على هذا وهذا متصل بمسئلة حلول الحوادث به وهو قد ذكر انه ليس في الادلة
العقلية ما ينفي حلول الحوادث به وذكر ان الطوائف جميعهم يلزمهم القول به واذا
كان كذلك لم يمتنع ان يستوي عليه بعد ان لم يكن مستويا واذا كان على القولين لا يمتنع
ان يصير فوق العرش وان لم يكن في الازل عرش يكون الله فوقه بطل ما ادعاه من انه
اذا كان اختصاص الباري بالحيز محدثا فهو اذا في الازل ما كان حاصلا في الحيز والشيء
الذي يكون كذلك استحال ان يصير حاصلا في الحيز فان ذلك لا يستحيل على الوجه
الذي بيناه واما ان كان قد قال استحال ان يصير محتاجا الى الحيز فهذا حق لكن تجدد
الامور الجائزة لا يقتضي انه يحتاج اليها الوجه الرابع والعشرون انه يقال قولك في اصل هذه
الحجة الثانية حصوله في الحيز اما ان يكون واجبا او غير واجب يقال لك اتريد بالحيز نوع
الحيز ام تريد الحيز المعين فان اللام تكون للجنس وتكون للحيز المعين فان اردت به
النوع لم يصح ما ذكرته في القسم الاول وهو قولك لو صح حصوله في ذلك الحيز وامتنع
حصوله في سائر الاحياز لكانت حقيقته مخالفة لحقيقة غيره لان الحيز على
هذا التقدير هو النوع فلا يختص بشيء دون شيء كما ان القائل اذا قال لو كان الجسم
مختصا بالحيز لم يرد به حيزا بعينه بل يريد به انه مختص بانه لا يكون الا متحيزا
فيمتنع ان يكون غير متحيز وان اردت به الحيز المعين لم يصح ما ذكرته في القسم الثاني
وهو انما كان كذلك ما كان في الازل حاصلا في الحيز المعين والذي يكون كذلك يستحيل
ان يصير حاصلا في الحيز وذلك ان الحيز بتقدير المكان ليس امرا موجودا فلم قلت
انه اذا لم يكن في الازل في حيز معين امتنع ان يكون بعد ذلك في حيز معين فان هذا مبني
على مسئلة حلول الحوادث وقد تقدم القول فيه الوجه الخامس والعشرون
ان قولك والشيء الذي يكون كذلك استحال ان يصير حاصلا في الحيز يمنعه المنازع
ويقول لا نسلم ان كل اختصاص بحيز معين وهو تقدير المكان يكون محدثا
وانه يمتنع ان يصير في حيز لم يكن فيه بل الحي القادر سبحانه يختص بما
يشاء من الاحياز ولا يلزم من ذلك اختصاصه بحيز معين ولا يلزم من ذلك

ان

ان اصل التحيز محدث بل هو سبحانه وتعالى يخلق ما يشاء من الاجسام ولا يكون
الجسم مخلوقا في حيز ولا يختص بحسب بل له ان ينقله من حيز الى حيز وهو لا يقولون
حادث وقدرته توجب ذلك وهي امكان ذلك بمقتضى هي حياته وقدرته كما تقدم بعض
حكايته لهم ويقولون اختصاصه بحيز دون حيز هو نسبه واضافه الى ذلك
الحيز والامور الاضافيه لا يمتنع تجددها ولا زوال المعدوم منها بما يفارق العقلا فان الحيز
العدمي الذي هو تقدير المكان يحس فيه القولان في العرش ويحوه ممن قال الاستوا
عليه بحركة يتعذر امكن ان يقول ذلك هنا ومن قال ان فيه حركة قال بذلك هنا الوجه
السادس والعشرون قوله لك حصوله في الحيز اما ان يكون واجبا واما ان يكون ممكنا
يقول لك المنازع قولا مفصلا الاحتمالين اما صل التحيز واجب واما تعين حيز دون حيز
فهو ممكن ليس بواجب وذلك لان الحيز في الاصطلاح المشهور للمتكلمين هو تقدير المكان
وهم يقولون ان كل متحيز يستلزم وقوع التحيز واما الحيز المعين فيجوز ان ينتقل عنه المتحيز
كما لو شاء الله تحويل العالم من حيزه الى حيز لهم فيما قولان احدهما ان اختصاص
ذلك الحيز المعين بحدوده واضافه واذا كان تحدد النسب والاضافات
له وزوالها من الامور الموجوده جاز بما يفارق العقل الحدوث هذه النسب وزوالها
عما هو تقدير المكان بطريق الاولى والاحرى لك ان تقال لهم ما دليلكم على ان هذا
حادث كما تقدم في قولهم استوى على العرش بعد ان لم يكن مستويا عليه وانه يجيء يوم القيمة
ويأتي بحوذلك فصل قال الرازي الفصل الخامس في حكاية الشبه التي
تعلقه في كونه تعالى مختصا بالحيز والجهة الشبهة الاولى لهم انهم قالوا العالم موجود
والباري موجود وكل موجودين فلا بد ان يكون احدهما محايثا للاخر او مباينا عنه
فهذه من الجهات الست واما ليس الباري محايثا للعالم وحكونه تعالى مختصا بجهة فوق
لما قولهم ان كل موجودين فلا بد ان يكون احدهما محايثا للاخر او مباينا عنه بجهة
فلهم فيه طريقان الطريقة الاولى ادعاء البديهة الا انه سيتبين الكلام على هذه الطريقة
في اول الكتاب الطريق الثاني انهم يستدلون عليه وهو الطريق الذي اختاره ابن
الهيصم في المناظرة التي جرت بينه وبين ابن سوبك قال الرازي وانا اذكر
محصل تلك الكلمات على الترتيب الصحيح فاقول وجه تمكن بتقرير تلك الشبهة هو ان
يقال لا شك ان كل موجودين في الشاهد فبان احدهما لا بد وان يكون محايثا للاخر
او مباينا عنه بالجهة ولون كل موجودين في الشاهد كذلك اما ان يكون
مخصوص لونه جوهرا او مخصوص لونه عرضا والامر مشترك

بين الجوهر والعرض وذلك المشترك اما الحدوث واما الوجود والكل باطل سوى الوجود
فوجب ان تكون العلة لذلك الحكم هو الوجود والبارى تعالى موجود فوجب الجزم بانه تعالى
اما ان يكون محايثا للعالم او مباينا عنه بالجهة قال واعلم ان هذا الكلام لا يتم الا بتقرير
مقدمات نحن نذكرها وتلك الوجوه التى يمكن ذكرها فى تقرير تلك المقدمات اما المقدمة
الاولى وهى قولنا ان كل موجود فى الشاهد فلا بد وان يكون احدهما محايثا للاخر او
مباينا عنه بالجهة لا بد له من علة والدليل عليه هو ان المعدومات لا يصح فيها هذا الحكم
وهذه الموجودات يصح فيها هذا الحكم فلولا امتياز ما صح فيه هذا الحكم عما لا يصح فيه هذا
الحكم امر من الامور والا لما كان هذا الامتياز واقعا واما المقدمة الثانية فهى
فى بيان ان هذا الحكم لا يمكن تعليله بخصوص كونه جوهرا ولا بخصوص كونه عرضا
والدليل عليه ان المقتضى لهذا الحكم لو كان هو كونه جوهرا لكان الصدق على الجوهر ان ينقسم
الى ما يكون محايثا لغيره وبهذا الطريق يتبين ان المقتضى لهذا الحكم ليس كونه عرضا لامتناع
ان يكون العرض مباينا لغيره بالجهة المقدمة الثالثة فى بيان ان هذا الحكم غير معلل
بالحدوث ويدل عليه وجوه الاول ان الحدوث عبارة عن وجود شيء عقب عدم والعدم
غير داخل فى العلة واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود وذلك
والثانى وهو الذى عول عليه ابن الهيصم فى المناظرة التى زعم انها دارت بينه وبين
ابن فورك يقال لو كان هذا الحكم معللا بالحدوث لكان الجاهل بكون السماء حادثة
جاهلا بان السماء بالنسبة الى سائر الموجودات التى فى هذا العالم اما ان تكون
محايثة لها او مباينة عنها بالجهة لان المقتضى للحكم اذا كان امرا معينا فالجاهل بذلك المقتضى
يجب ان يكون جاهلا بذلك الحكم الا ترى ان الوجود لما كان هو المقتضى للقسم الاول العدم
والحدوث لما كان هو المقتضى لكون اعراض غير موجودة ما تقاسم القسم بالعدم والحدوث
ولما كان القسم الى الاسود والابيض معللا بكونه كان ملونا كان اعراضا ان الشيء غير
ملون ما تقاسم اعراضا والقسم الى الاسود والابيض لما رأينا الدهرى الذى
قدم السموات والارض لا ينفعه ذلك من اعتقاد ان السموات والارض
اما ان تكون محايثة واما ان يكون مباينة بالجهة علمنا ان هذا الحكم غير معلل
بالحدوث الوجه الثالث فى بيان ان المقتضى لهذا الحكم ليس هو الحدوث
وقد ذكر ابن الهيصم اصنافا فى تلك المناظرة وتقرير ان كونه محدثا وصف معلل
بالاستدلال وكونه بحيث يجب ان يكون اما محايثا او مباينا بالجهة حكم معلوم
بالضرورة والوصف المعلوم بالثبوت بالاستدلال لا يجوز ان يكون اصلا للحكم الذى يعلم ثبوته بالضرورة

س

شتت بهذه الوجوه ان المقتضى لهذا الحكم ليس هو الحدوث وهي في بيان انه لما كان المقتضى لهذا
الحكم في الشاهد هو الوجود والباري موجود وكان المقتضى لكونه تعالى اما محايثا للعالم
او مباينا عنه بالجهة حاصلا في حقه فكان هذا الحكم حاصلا هناك فاعلم انا نقرر هذه
المقدمة الى بيان ان الموجود حقيقة واحدة في الشاهد والغايب ولكل يقتضي كون
وجوده تعالى زايدا على حقيقته فانه ما لم يثبت هذا الاصل لم يحصل المقصود فهذا
غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذه الشبهة ونحن نتكلم في هذه الشبهة ونقرر لهم
لها اعلم ان التفاوت بينهما كثير غالب والجواب ان مدار هذه الشبهة على ان
كل موجودين في الشاهد فلابد ان يكون احدهما محايثا للاخر او مباينا عنه بالجهة
وهذه المقدمة ممنوعة وبيانه من وجوه الاول ان جمهور الفلاسفة يثبتون موجودات
غير محايثة لهذا العالم الجسماني ولا مباينا عنه بالجهة وذلك لانهم يثبتون العقول
والنفوس الفلكية الناطقة ويثبتون الهيولى ويزعمون ان هذه الاشياء موجودات
غير متحيزة ولا حالة في المتحيز فلا يصدق عليها انها محايثة لهذا العالم ولا مباينة عنه
بالجهة ولم يبطلوا هذا المذهب بالدليل لا يصح القول بان كل موجودين في الشاهد
فاما ان يكون احدهما محايثا للاخر او مباينا عنه البتة ان جمهور المعتزلة
يثبتون ادراكات وادراهات موجودة لا في محل ويثبتون اعراضا لا في محل وتلك الاشياء
لا يصدق عليها انها محايثة للعالم او مباينة عن العالم بالجهة فلم يبطلوا ذلك لا يقال
ثم دعواهم الثالث انا نقيم الدليل على ان الاضافات اعراض موجودة في الاعيان ثم نبين انها تمتنع ان يكون محايثة للعالم او مباينة عنه بالجهة وذلك
يبطل كلامهم وانما قلنا ان الاضافات اعراض موجودات في الاعيان وذلك لان
المعقول من كون الانسان انا لغيره مغاير لذاته المخصوصة بذلك انه يمكن
ان نتعقل ذاته مع الذهول عن كونه انا وانا والمعلوم غير ما هو غير معلوم
واضافته يمكن ثبوت ذاته منفكة عن الابوة والبنوة مثل عيسى عليه السلام
فانه ما كان انا لاحد ولا انا لاحد والثابت غير ما هو ثابت فكونه انا وانا
مغاير لذاته المخصوصة ثم هذا المغاير اما ان يكون وصفا سلبيا او ثبوتيا والاول باطل
لان عدم الابوة هو الوصف السلبي والابوة وصف وجودي مغاير لذات
الاب اذا ثبت هذا فنقول انه يستحيل ان يقال الابوة محايثة للاب
والا لزم ان يقال انه قايم بنصف الاب نصف البنوة وثلثه ثلث الابوة
ومعلوم ان ذلك باطل ومحال ان يقال انها مباينة عن ذات الاب
بالجهة والحيز والا لزم كون الابوة جوهرا قايما بذاته مباينا عن ذات الاب

بالجهة وذلك ايضا محال فثبت بهذا الدليل وجود موجود لا يمكن ان يقال
انه محايث لذات ولا ان يقال مباين عنها بالجهة واذا ثبت هذا بطل قولهم
السؤال الثاني سلمنا ان كل موجودين في الشاهد فلا بد وان يكون احدهما
محايثا للاخر ومباينا عنه بالجهة لكن لم لا يجوز ان يكون الامر الذي يجب بصدق عليه قولنا اما ان
يكون واما ان لا يكون اشارة الى كونه قابلا للانقسام اليهما لكن قبول القسمة حكم
عدمي لان اصل القبول حكم عدمي فوجب ان يكون قبول القسمة حكما عدميا
واما قولنا ان الاصل القبول حكم عدمي لانه لو كان امرا ثبوتيا لكان صفة من صفات الشيء
المحكوم عليه بكونه قابلا والذات قابلة للصفة القائمة بها فيكون قبول ذلك القبول
زائدا عليه ولزم التسلسل واما قولنا انه لما كان اصل القبول عدميا كان قبول
القسمة ايضا كذلك لان القبول للقسمة قبول مخصوص فذلك الخصوص ان كان
صفة موجودة لزم قيام الوجود بالعدم وهو محال وان كانت عدمية لزم القطع
بان قبول القسمة عدمي واذا ثبت انه حكم عدمي امتنع تعليله لان العدم لا يخصص
فكان الباحث فيه محالا فثبت ان قبول القسمة لا يمكن تعليله والسؤال الثالث
هب انه من الاحكام الوجودية فلم لا يجوز ان يكون معللا لخصوص كونه جوهرا
او لخصوص كونه عرضا قوله لان كونه جوهرا يمنع من المحايثة وكونه عرضا
يمنع من المباينة بالجهة وما كان علة لقبول الانقسام الى قسمين يمنع كونه مانعا
من احد القسمين قلنا ما الذي تريدون بقولكم الوجود في الشاهد ينقسم الى
المحايثة والمباينة بالجهة ان اردتم ان الوجود في الشاهد قسمان احدهما
ان يكون محايثا لغيره بالجهة وهو العرض والثاني يجب ان يكون مباينا لغيره بالجهة
وهو الجوهر فهذا مسلم لكنه في الحقيقة اشارة الى حكمين مختلفين معللين
بعلتين مختلفتين فان عندنا وجوب كونه محايثا لغيره معلل بكونه عرضا
ووجوب كون القسم الثاني مباينا عن غيره بالجهة معلل بكونه جوهرا فيظهر
قولكم ان خصوص كونه عرضا وجوهرا لا يصلحان لعدم هذا الحكم وان
اردتم به ان امكان الانقسام الى هذين القسمين حكم واحد وانه ثابت في
جميع الموجودات التي في الشاهد فهو باطل لان امكان الانقسام الى
هذين القسمين لم يثبت في شيء من الموجودات التي في الشاهد فضلا عن ان يثبت
في جميعها لان كل موجود في الشاهد فهو اما جوهر واما عرض فان كان
جوهرا امتنع ان يكون محايثا مباينا لغيره بالجهة فلم يكن قابلا لهذا الانقسام
وان كان عرضا امتنع ان يكون مباينا لغيره بالجهة فلم يكن قابلا لهذا الانقسام فثبت

ثبت بما ذكرنا ان الذي قاله مغلطه والحاصل ان هذا المستدل اوهم ان قولنا الموجود
في الشاهد اما ان يكون محايثا للعالم او يكون مباينا عنه بالجهه اشاره الى الحكم واحد
بين انه لا يمكن ان يعلل هذا الحكم بخصوص كونه جوهرا او لا بخصوص كونه عرضا
وحين بينا انه اشاره الى حكمين مختلفين معللين بعلتين مختلفين السوال الرابع سلمنا
انه لا يمكن تعليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهرا او لا بخصوص كونه فلم قلتم انه لا بد من تعليله
اما بالحدوث واما بالوجود وما الدليل على هذا الحصر اقصى ما في الباب ان يقال
سبرنا وبحثنا فلم نجد قسما الخ الا ان بيناني الكتب المطوله ان عدم الوجود
لا يدل على عدم الوجود وشرحنا ان هذا السوال هادم لكل دليل مبني على
تقسيمات منتشره غير محصوره بين النفي والاثبات السوال الخامس سلمنا
ان عدم الوجد ان يدل على عدم الوجود لكن لا نسلم انا ما وجدنا لهذا الحكم علة
سوى الحدوث والوجود بيانه من وجهين احدهما ان من المحتمل ان يقال المقتضي
لقولنا ان الشيء اما ان يكون محايثا للعالم او مباينا عنه هو كونه بحيث يصح الاشاره
الحسيه اليه وذلك لان كل شيء يصح الاشاره اليها فاما ان تكون الاشاره الى احدهما
عين الاشاره الى الاخر وذلك كما في اللون والملون وهذا هو المحايثه واما
ان تكون غير الاشاره الى الاخر وهذا هو المباينه بالجهه فثبت ان المقتضي
لقبول هذه القسمه هو كون الشيء مشارا اليه بحسب الحس وعلى هذا التقدير
لم يفيدوا الدليل على انه تعالى مشار اليه بحسب الحس لا يمكن ان يقال انه
يصح ان يكون محايثا للعالم او مباينا عنه بالجهه لكن كونه تعالى مشارا اليه بحسب
الحس هو ما وقع الشراع فيه وحينئذ تتوقف صحه الدليل على صحه المطلوب
وذلك يفضي الى الدور وهو باطل الثاني لا شك ان ما سوى الله تعالى اما ان
يكون محايثا لغيره او مباينا عن غيره بالجهه ولا شك ان الله تعالى مخالف لهذين
القسمين بحقيقته المخصوصه اذ لو لم يكن مخالفا لهما بحقيقته المخصوصه
مثلا للجواهر والاعراض ويلزم منه كونه تعالى محدثا كما ان الاعراض تشترك
في الامر الذي وقعت به المخالفه بينها وبين ذات الباري فلم لا يجوز ان يكون
المقتضي لقبول الانقسام الى المحايث والى المباين هو ذلك الامر وعلى هذا
التقدير سقط هذا السوال لانه لا اشتراك بين الجواهر والاعراض الا في
الحدوث السوال السادس سلمنا الحصر فلم لا يجوز ان يكون المقتضي
لهذا الحكم هو الحدوث فقوله اولا الحدوث ماهيه مركبه من العدم والوجود فلما

معناه كونه قابلا للانقسام الى هذين القسمين فالقابلية ان كانت صفة وجودية كانت
في الموضعين كذلك وان كانت عدمية فكذلك ولا يبعد تعليل عدم بعدم اما قوله ثانيا
لو كان المقتضي لهذا الحكم هو الحدوث لكان الجهل بحدوث الشي يوجب الجهل بهذا الحكم
قلنا الكلام عليه من وجهين الاول لم قلتم ان الجهل بالموثر يوجب الجهل بالاثر
الا ترى ان جهل الانسان باسباب المرض والصحة لا يوجب جهله بحصول المرض والصحة وجهل
نفاة الاعراض بالمعاني الموجبة لتغير احوال الاجسام لا يوجب جهلهم بتلك التغيرات
وجهل الدهري بكونه تعالى قادرا 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 لكون الموجودين في الشاهد اما متحايثين او متباينين بالجهة هو
الوجود لزم ان من علم كون الشي موجودا ان يعلم وجوب كونه محايثا للعالم او مباينا له
لكن الجمهور الاعظم وهم اهل التوحيد يعتقدون انه تعالى موجود ولا يعلمون انه تعالى
لا بد وان يكون اما محايثا للعالم او مباينا له فوجب على هذا المساق ان لا يكون محايثا
المقتضي لهذا الحكم هو كونه موجودا وهذا السوال قد اورده الاستاذ ابن فورك
من اصحابنا على ابن الهيصم ولم يقدر ان يذكر عنه جوابا سوى ان قال يمتنع ان يحصل
العلم بالاثر مع الجهل بالموثر مع الجهل بالاثر وطال كلامه في تقرير هذا الفرق ولم يظهر
منه شي معلوم يمكن حكايته قوله ثالثا كونه محدثا وصف استدلالي وكونه اما محايثا او
مباينا امر معلوم بالبديهة والوصف الاستدلالي لا يجوز ان يكون علة للحكم المعلوم بالبديهة
قلنا ممنوع فانا بينا ان الموثر في كثير من الاشيا استدلالي والاثر بديهي السوال
السابع سلمنا ان الموثر في هذا الحكم ليس هو الحدوث وانه هو الموجود لكن لم
قلتم انه يلزم حصوله في حق الله تعالى وبيانه ان المطلوب انما يلزم لو كان الوجود
امرا واحدا في الشاهد والغايب اما اذا لم يكن الامر كذلك بل كان وقوع لفظ الوجود
على الشاهد والغايب ليس الا بالاشتراك اللفظي كان هذا الدليل ساقطا بالكلية
ثم ان الكرامية لا يمكنهم ان يقولوا بان الموجود في الغايب والشاهد واحدا
اذ لو كان كذلك لزمهم اما القول بكون الباري تعالى مثلا للمحدثات من جميع
الوجوه او القول بان وجوده زايدا على ماهيته والقوم لا يقولون بهذا الكلام
السوال الثامن سلمنا ان ما ذكرتم يدل على الوجود هو العلة لهذا الحكم لكن
هاهنا دليل اخر يمنع منه وهو ان المقتضي لقبول الانقسام في الجوهر والعرض
لو كان هو الوجود لزم في الجوهر وحده ان يقبل الانقسام الى الجوهر والعرض

وانه

وانه محال ولزم ايضا في العرض وحده ان يقبل الانقسام الى الجوهر والعرض ومعلوم
ان ذلك محال فان قالوا ان كل جوهر وعرض فانه يصح كونه منقسما الى هذين القسمين نظرا
الى كونه موجودا وانما يمتنع ذلك الانقسام نظرا الى مانع منفك وهو خصوصية ماهيته
قلنا هذا اعتراف بانه لا يلزم من كون الجود علة لصحة امر من الامور ان يصح ذلك الحكم
على كل ما كان موصوفا بالوجود لاحتمال ان تكون ماهيته المخصوصة مانعة عن ذلك الحكم
واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال الموجود وان اقتضى كون الشيء اما محايثا لغيره
او مباينا عنه بالجهة السؤال التاسع انما ذكرتموه من الدليل قايم في صور كثيرة
مع ان النتيجة اللازمة عنه باطلة قطعا وذلك يدل على ان هذا الدليل منقوض وبيانه من
وجوه الاول ان كل ما سوى الله فهو محدث فتكون صحة الحدوث حكما مشتركا بينهما فنقول
هذه الصحة حكم مشترك فلا بد لها من علة مشتركة والمشترك اما الحدوث او الوجود
ولا يمكن ان يكون المقتضي لصحة الحدوث هو الحدوث لان صحة الحدوث سابقة على
الحدوث بالرتبة والسابق بالرتبة على الشيء لا يمكن تعليله بالمتاخر عن الشيء فثبت ان
صحة الحدوث غير معللة بالحدوث فوجب كونها معللة بالوجود والله تعالى موجود
فوجب ان يثبت في حقه صحة الحدوث وهو محال الثاني ان كل موجود في الشاهد
فهو اما حجم او قايم بالحجم لم يذكر التقسيم الى اخره حتى يكون الباري تعالى اما حجما او قايما
بالحجم والقوم لا يقولون به الثالث ان كل موجودين في الشاهد فلا بد وان يكون
احدهما محايثا للاخر او مباينا عنه في اي جهة كان ثم يذكر التقسيم المتقدم حتى يظهر ان هذا
الحكم معلل بالوجود والباري تعالى موجود فوجب ان يصح على الباري كونه محايثا
للعالم او مباينا عنه في اي جهة كان من الجوانب التي للعالم وذلك يقتضي ان لا يكون
اختصاص الله بجهة فوق بل يلزم صحة الحركة على ذات الله تعالى من الفوق الى
السفل وكل ذلك عند القوم محال الرابع ان كل موجودين في الشاهد فانه يجب
ان يكون احدهما محايثا للاخر او مباينا عنه بالجهة والمباين بالجهة لا بد وان يكون
جوهرا فردا او يكون مركبا من الجواهر وكون كل موجودين في الشاهد على
احد هذه الاقسام الثلثة اعني كونه عرضا او جوهرا فردا او جسما مؤتلفا لا
بد وان يكون معللا بالوجود فوجب ان يكون الباري تعالى على احد هذه الاقسام
الثلثة والقوم ينكرون ذلك لانه تعالى ليس بعرض ولا بجوهر ولا بجسم مؤتلف مركب
من الاجزاء والابعاض الخامس ان كل موجود يفرض مع العالم
فهو اما ان يكون مساويا للعالم او زايدا عليه في المقدار او انقص منه

والمقدار وانقسام الموجود الى الشاهد الى هذه الاقسام الاربعة حكم لابد له من علة ولا
علة الا الوجود فالباري تعالى موجود فوجب ان يكون الباري تعالى على احد هذه الاقسام
الاربعة والقوم لا يقولون به فثبت بما ذكرنا ان هذه الشبهة منقوضة قال واعلم
انا انما طولنا الكلام على هذه الشبهة لان القوم يعولون عليها ويظنون انها حجة
قاهرة ويحسن بعد بالغناني تنقيحها وتقريرها اورد عليها هذه الاسئلة القاهرة والاعتراضات الفادحة وسأل الله تعالى ان يجعل هذه التحقيقات والدقائق سببا
لمزيد الاجر والثواب بمنه وفضله قلت والكلام على هذا مع العلم بان المقصود
ذكر القول الفصل والحكم العادل فيما يلزم النقاة من الحجج والجواب عما ذكر من حجة
منازعته ليس المقصود استنقاح الحجة المثبتة بل اذا تبين ان هذا الذي هو الامام المطلق في
المتاخرين من هؤلاء النقاة المتكلمين والفلاسفة وعرف شرط معاداته لهؤلاء المثبتة الذين
ذكرهم وذكر حججهم مع ما هم عليه من ضعف الحجج وقلة المعرفة بالسنن ومذاهب السلف
ومع ما فيهم من الانحراف عن سبيل ظهور حجتهم العقلية التي ذكرها دفع الشبهة على
ما استوفاه من حجج النقاة العقلية والسمعية ما شاء الله بكل من هؤلاء النقاة من المتكلمين
والصابئين مثل ارسطو واتباعه ومعتزلة ومتاخريهم من الفلاسفة والمتحيرين من المعتزلة وغيرهم
ومع انه لم يبق ممكنا فيما فيه شبهة حجة عرف بها الحق ممن هداه الله من بني آدم من
عباده والعافية للمقل ولا حول ولا قوة الا بالله وقد ذكر انهم طريقتين على ان كل موجود
فلا بد وان يكون احدها محايثا للاخر او مباينا له احداهما ادعاء البديهة وقد ذكر انه ليس
الكلام في ذلك فاجال على تقدم وقد قدمنا القول على ما ذكره هناك في مقدمة كتابه بما يبين
الحق بما له ادنى نظر ولا حول ولا قوة الا بالله وما ذكره هنا من حكايته كلام ابن الهيصم ومناظرته
لابن معدان لم يبلغنا على الوجه المفصل الذي ذكره المصنف من النقاة ايضا انهما
تناظرا بحضرة ذي السلطان محمود بن سبكتكين وكان من احسن ملوك اهل الاسلام دينا
وعقلا وحزما وجهادا وملكا في آخر المائة الرابعة وكانت ملوك في خلافة القادر
وكان قد انتشر ادعاء الملاحدة الباطنية الذين يقولون ان الله هو العقل وعمر
وقد بنوا القاهرة وعمرها ولهم دعاة من اقاصي الارض الى المشرق وعمر
وكان والد ابن سينا منهم وقال ابن سينا وسبب ذلك اشتغلت
في علوم الاوائل وكان بعض الشرف وكثير من جنسه يميل الى فهم وفي ذلك الوقت
صنف الناس الكتب في كشف اسرارهم وهتك استارهم مثل الكتاب الذي
صنفه القاضي ابو بكر الباقلاني وعمر وقد صنف قبل ذلك وبعده كتب اخر وانما المقصود

التنبيه على ما يتعلق بما نحن فيه وكان هذا مما دعا القادر الى اظهار السنة وقمع اهل البدع
فكتب الاعتقاد القادري المنسوب اليه وهو في الاصل من جمع الشيخ ابي احمد القصار
وهو من اجل المشايخ واعلمهم وله لسان صدق عظيم وامر القادر باستتابة من خالف
ذلك من المعتزلة وغيرهم وقام الشيخ ابو حامد الاسفرايني امام الشافعية والشيخ ابو
عبد الله بن حامد امام الحنابلة على ابن الباقلاني بسبب ما ينسب اليه من بدعة
الاشعري وجرت امور بلغتنا مجملة غير مفصلة وصنف ابن الباقلاني كتابه
المعروف في الرد على من ينسب الى الاشعري خلاف قوله واعتمد السلطان محمود بن
سبكتكين في مملكته نحو هذا وزاد عليه بان امر بلعنة اهل البدع على المنابر فلعنت
الجهمية والرافضة والحرورية والمعتزلة والقدرية ولعنت ايضا الاشعرية حتى جرى
بسبب ذلك نزاع وفتنة بين الشافعية والحنفية وغيرهم قوم يقولون هم من
اهل البدع فيلعنون وقوم يقولون ليسوا من اهل البدع فلا يلعنون وجرت
لابن فورك محنة باصبهان وجرت له مناظرة مع ابن الهيصم بحضرة هذا السلطان
محمود وكان يحب الاسلام والسنة مستنصرا بالاسلام عارفا به غزا المشركين من
اهل الهند وفتح الهند وروي انه قتل عشرة الاف زنديق فكان مما حكاه ميمون النسفي
الحنفي في كتابه وهو من نقاة العلو ان السلطان فهم كلام الطائفتين وفيهم ما ذكرته
المنبه من ان اقوال النقاة توجب تغليطه وانهم قالوا لو اردنا ان نصف المعدوم
لم نصفه الا بهذه الصفة لانه لا داخل العالم ولا خارجه او كلاما هذا معناه وابن فورك
عجز عن جواب هذا حتى كتب فيه الى ابي اسحق الاسفرايني وان الاسفرايني لم يجب
ايضا بما يدفع به ذلك الا ان قال يلزم من الاثبات ان يكون جسما او نحو هذا مع ان
المعروف عن ابي بكر بن فورك هو ما عليه الاشعري وائمة اصحابه من اثبات ان
الله فوق العرش كما ذكر ذلك في غير موضع من كتبه وحكاه عن الاشعري وابن كلاب
وارتضاه وذكر البيهقي عنه في كتاب الصفات انه قال استوى بمعنى علا وقال في قوله
امنتم من في السماء اي من فوق السماء واحتج البيهقي لذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم لسعد
بن معاذ حين حكم في قريظة لقد حكمت فيهم بحكم الله الذي حكم به فوق سبع سموات
وبقول ابن عباس ان بين السماء السابعة الى كرسيه ~~سبعة الاف~~ سبعة الاف
نور وهو فوق ذلك ابو بكر محمد بن الحسن الحضرمي القيرواني الذي له الرسالة
التي سماها برسالة الايماء الى مسالة الاستواء لما ذكر اختلاف المتاخرين في الاستواء
وذكر اقوالا متعددة قول الطبري ابي جعفر محمد بن جرير صاحب التفسير وابي محمد
بن ابي زيد والقاضي عبد الوهاب وجماعة من شيوخ الحديث والفقه

قال وهو ظاهر بعض كتب القاضي ابي بكر وابي الحسن يعني الاشعري وحكاه عنه اعني
القاضي ابا بكر والقاضي عبد الوهاب نصا وهو انه سبحانه وتعالى مستو على عرشه
بذاته قال واطلقوا القول في بعض الاماكن فوق عرشه قال ابو بكر الحضرمي وهو
الصحيح الذي اقول به من غير تحديد ولا تمكين في مكان ولا لون فيه ولا مماسة قال
ابو عبد الله القرطبي صاحب التفسير الكبير في كتاب شرح الاسما الحسنى بعد ان حكى كلام
الحضرمي هذا قول القاضي ابي بكر في كتاب تمهيد الاوايل له وقاله الاستاذ ابن فورك
في شرح اوايل الادلة وهو قول ابي عمر بن عبد البر والطلمنكي وغيرهما من الاندلسيين
وقول الخطابي في شعار الدين ثم قال بعد ان ذكر في الاستوا اربعة عشر قولا
واظهر الاقوال ما تظاهرت عليه الاي والاخبار والفضلا الاخيار ان الله على عرشه
كما اخبر في كتابه وعلى لسان نبيه بلا كيف باين من جميع خلقه هذا مذهب السلف الصالح
فيما نقل عنهم الثقات ونقل ابو بكر بن فورك في كتاب مقالة ابي عبد الله عبد الله بن
سعيد بن كلاب وموافقته للاشعري وما بينهما من النزاع اليسير او اللفظي فقال الفصل
الاول في ذكر ما حكى شيخنا ابو الحسن رضي الله عنه في كتاب المقالات من جمل مذاهب
اصحاب الحديث وابان ما ابان في اخره انه يقول بجميع ذلك ثم سرد ابن فورك المقالة التي
تقدم ذكرنا لها من كلام الاشعري بعينها وما فيها من ذكر العرش واستوا الله عليه والصفات
الخبرية وغير ذلك كما تقدم ثم قال في اخرها فهذا يحقق لك من الفاظه انه يعتقد
لهذه الاصول التي هي قواعد اصحاب الحديث واساس توحيدهم ولا ريب ان هذا قول
الاشعرية المتقدمين وايمتهم كلهم ما علمت بينهم في ذلك نزاعا وانما انكر
ذلك من انكره من متاخريهم وجميع كتب الاشعري تنطق بذلك كما ذكرناه فيما تقدم
من كتبه وفيما لم يصل الينا مما يحيل هو عليه مثل ما ذكره ابو القسم بن عساكر في تبيين كذب
المفتري فيما نسب الى ابي الحسن الاشعري بعد ان قال فلا ان نحكي عنه معتقده على وجهه
بالامانة ليعلم حاله في صحة عقيدته في الديانة فاسمع ما ذكره في الابانة فانه قال الحمد لله
الواحد العزيز الماجد المنفرد بالتوحيد المتمجد بالتمجيد الذي لا تبلغه صفات العبيد
وليس مثل ولا نديد وذكر تمام الخطبة الى ان قال فان قال قايل قد انكرتم قول
المعتزلية والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجية فعرفونا قولكم الذي به تقولون
وديانتكم التي بها تدينون قيل له قولنا الذي نقول به وديانتنا التي بها ندين التمسك
بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وما روي عن الصحابة والتابعين وايمة الحديث ونحن
بذلك معتصمون وبما كان عليه الامام احمد بن حنبل نضره الله وجهه قايلون ولمن خالف قوله مخالفون

لانه

كانه الامام الفاضل والرئيس الكامل الذي ابان الله به الحق عند ظهور الضلال واوضح به
المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين ونكل الشاكين فرحمه الله عليه من امام
مقدم ولسلفهم وعلى جميع ائمة المسلمين وذكر تمام الاعتقاد كما ذكره عنه
فيما تقدم لما ذكرنا ما ذكره الاشعري في الابانة ثم قال ابن عساكر بعد ان ربع من
سياق ذلك فتاملوا رحمكم الله هذا الاعتقاد ما اوضحه وابينه واعمروا انفسكم
هذا الامام الذي يترحم عليه ويسلم قال الحافظ بن عساكر قال ابو الحسن في كتابه الذي
سماه العمد في الرد على الفاسد ما لم ير اي الصفات بكلمتا فيه على اصناف المعتزلة والجهمية
منه نفون لسرمن الصفات في اثبات الوجه لله واليدين وفي استوائه على العرش
ولتهم هنا من مذهب الاشعري قال ابو الحسن علي بن مهدي الطبري المتكلم صاحب
ابي الحسن الاشعري في كتابه الذي الفه في مشكل الايات في باب قوله الرحمن على العرش
استوى اعلم ان الله سبحانه وتعالى في السماوات وكل شيء على عرشه بمعنى انه عال عليه ومعنى
الاستواء الاعلا كما يقول العرب استوت على ظهر الدابة واستويت على السطح بمعنى علوته
واستوى الشمس على راسي واستوى الطير على قمة راسي بمعنى علي في الحالتين
فوق راسي فالله سبحانه وتعالى علا على عرشه بقوله اسمه من السماء قوله يا عيسى
اني متوفيك ورافعك الي وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وقوله يدبر الامر
السما الى الارض ثم يعرج اليه قال ورعم البلخي ان استوا الله على العرش هو الاستيلا
عليه ما خوذ من قول العرب استوى بشر على العراق اي استولى عليها وقال ان
ان العرش يكون الملك وقال ما انكرتم ان يكون عرش الله حسما خلقه وامر
ملايكته بحمله قال ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وامثله يقول
محمد الله فهو للحمد اهل سما السما اسمى لسرا
الينا الاعلى الذي سبق الناس وستوى فوق اسمائه سرا
العرش
قال ومما يدل على ان استوا ها هنا ليس بالاستيلا انه لو كان كذلك لم ينفي الخصوص
بالاستيلا عليه دون سائر خلقه اذ هو مستولي على العرش وعلى سائر خلقه وليس للعرش
مزية على ما وصفه فبان بذلك وساد قوله ثم قال له اصحابنا الاستوا
ليس هو الاستيلا الذي من قول العرب استولى فلان على كذا اي استولى اذا تمكن
منه بعد ان لم يكن متمكنا فالله الباري لا يوصف بالتمكن بعد ان لم يكن متمكنا
معنى الاستوا الى الاستيلا ثم قال حدثنا ابو عبد الله محمد بن عطوه ثنا ابو سعيد قال كنا
عند ابن الاعرابي فاتاه رجل فقال ما معنى قوله الرحمن على العرش استوى قال هو على عرشه كما اخبر

فقال ليس هو كذلك انما معناه استولى قال ابن الاعرابي اين كنت حتى ادرك ما هذا
العرب لا تقول للرجل علا على العرش حتى يكون له فيه مضاد فاما علا فقيل استوى عليه
والله لا مضاد له وهو على عرشه كما اخبر قال ابو الحسن بن مهدي الطبري فان قيل فما تقولون
في قوله استم من في السما قيل له معنى ذكر انه فوق السما على العرش كما قال فسيحوا في الارض
بمعنى على الارض وقال لاصلبنكم في جذوع النخل اي على جذوع النخل فلذلك قوله استم من
في السما قال فان قيل فما تقولون في قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض يعلم
سركم وجهركم قيل له ان يعقب القرا الوقف في السموات ثم يبتدي
وفي الارض يعلم سركم وجهركم وكيف ما كان قلوا ان قايلا قال فلان بالشام والعراق
ملك ليدل على الملك بالشام والعراق لان ذانه فيهما قال فان قيل ما تقول في قوله ما يكون
من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم الا يدل له كون الشي مع الشي على وجوه منها بالنصر ومنها
بالصحبة ومنها بالمماسة ومنها بالعلم فمعنى هذا عندنا انه تعالى مع كل الخلق بالعلم قال
قال البلخي فان قيل لنا ما معنى رفع ايدينا الى السما وقوله والعمل الصالح يرفعه فلنا
تاويل ذلك ان ارزاق العباد لما كانت تاتي من السما جاز ان يرفع ايدينا الى السما
عند الدعا وجاز ان يقال انما نرفع الى الله لما كانت حفظة الاعمال انما مساكنهم
في السما قيل له ان كانت العلة في رفع ايدينا الى السما ان الارزاق فيها وان الحفظة مساكنهم
في السما جاز ان يخص ايدينا في الدعا نحو الارض من اجل ان الله يحدث
فيها النبات والاقوات والمعاش وانها قرارهم ومنها خلقوا ولان الملايكة معهم
في الارض فلم تكن العلة في رفع ايدينا الى السما بما وصفنا وانما امرنا الله تعالى برفع ايدينا
قاصدين الله برفعها نحو العرش الذي هو مستوى عليه فاما قول ابن يوسف
وسايرائمة الاسرة موافقين للراسة دعبرهم على ان الله عز وجل بصفة فوق
العرش وهم جميعا مصيبون على الاستدلال على ان الله فوق العالم بالايات
التي ذكروها هذا الذي من ناحية مخالفيه سل قوله الى يصعد الكلم الطيب
والعمل الصالح يرفعه وقوله يا عيسى اني متوفيك ورافعك الى وقوله اسمتم من في السما
ان يخسف بكم الارض وقول كل في الاثنا اذ كنا نعتقد ذلك فقد نازع ابن
فورك واصحابه ابن الهيصم واصحابه فاما ان يكون تنازعهم لفظيا او معنويا
فان كان لفظيا لم يدل ذلك مما فيا لافهامهم من وجهه المعنى وان كان المعنى
ومعقوله اضر خلاف الالفاظ الا اذا كان منهيا عنها في الشريعة وان كان النزاع
معنويا فهو اصا قسمان احدهما اختلاف تنوع تارة يكون هو لا يشبون شيا الا اذا
ينفيه هو لا وهو لا ينفون شيا الا يثبته هو لا وهذا ايضا ليس باختلاف يعلوم الا اذا
كان

كان كل منهما يذم ما يقوله الاخر من الحق فاذا كانا جميعا مذمومين وهذا من الاحلاف
الذى ذمه الله تعالى فى كتابه حيث قال سبحانه وتعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات واقال ذلك
وان كانا قد تنازعا حقيقتا هما فهما متناقضان على حقيقة التناقض بحيث ان يكون احدهما
ينفى عين ما اثبته الاخر فهذا بعد اتفاقهم على اثبات العرش وفوق العالم ومخالفتهم
جميعا للمعتزلة الذين سلكوا هذا الرازى وامثاله مسلكهم فى كتابه هذا التناسب انما يكون
بان يقول المثبت كونه فوق العرش يستلزم ان يكون فى جهة او يكون متحيزا
او ان يكون منقسما ونحو ذلك ويقول النافى كونه على العرش لا يستلزم ذلك
بل يجوز ان يكون على العرش ولا يكون جسما وهذا النافى يقول الاشعرية فالخلاف
بينهم وبين الاشعرية انه اذا كان على العرش هل يستلزم ذلك ان يكون جسما او لا يستلزم
ذلك فان كان هذا هو الخلاف المحقق كان ابن فورك واصحابه وابن الهيصم واصحابه
فاما ان يكون الصواب مع ابن فورك او مع ابن الهيصم فان كان الصواب مع ابن فورك
تبين حينئذ انه اذا كان على العرش لم يستلزم ذلك ان يكون جسما ولا ان يكون
مركبا ولا منقسما ولا غير ذلك واذا صح هذا بطل ما ذكره هذا الموسوس واما ان يقال ان
كونه فوق العرش يستلزم التجسيم وحينئذ فيبطل جميع ما ذكره من الحجج فى
هذا الكتاب على ابطال كونه على العرش واذا اقر بانه فوق العرش فهو عظم المصيبة
وحينئذ فيكون كلامه من جنس كلام الاشعرية الاكابر المعتدلين وان كان
الصواب مع ابن الهيصم وهو ان كونه فوق العرش يستلزم ان يكون جسما
وهذا هو الذى يقوله هذا الموسوس وامثاله من الاشعرية المتاخرين وهو الذى
يقوله المعتزلة والفلاسفة للجهمية واما الجهمية فيقولون هذا الموسوس وهو لا يعلم
على ان الصواب فى المناظرة كان ابن الهيصم دون ابن فورك ويعلم ان اهل
الاثبات الذين يقولون هو على العرش لا يتكلمون فى الجسم بنفى ولا اثبات
لا ينفون هذا الكلام انصادا لخالفهم بعصبهم لوطا فيها ولا نازعا فى ذلك
مضمونا بل يكون حاضر الخلاف من مثبتة الصفات ونفاتها مع ان الهيصم قد
علم ما ذكر ان صوب ابن فورك ومتقدمى الاشعرية يقتضى تخطيه الرازى
ومتاخرى الاشعرية الذين خالفوا معتقدهم فى قولهم ان الله ليس على العرش وان
صوب ابن الهيصم وتخطيه ابن فورك هو اولى بتخطيه هو والمتاخرين
الفاه الكون على العرش واذا كان كذلك تبين خطا هذا الرازى وذويه سواء كان
المصيب هو ابن فورك او هو ابن الهيصم وتبين اعوان الطاهر الموسوس من الاشعرية

والكرامية على خطا هولا المتاخرين من الاشعرية الموافقين للمعتزلة في نفي ان يكون
الله فوق العرش وهذا هو المقصود الاكبر فيما ذكرناه وايضا فهذا الرازي
ودوده يقولون هم وغيرهم ان العلم بان كونه على العرش يستلزم ان يكون متحيزا
او ان يكون جسما علم ضروري واذا كان كذلك كانوا مقرين بان الكرامية اصوب
من شيوخهم المتقدمين وان ذلك معلوم بالاضطرار واذا كان كذلك ثبت ان
قول الكرامية هو الصواب دون قولهم وقول شيوخهم المتقدمين وذلك ايضا يستلزم
ان يكون الله فوق العرش وهذا يبين انما تنازع فيه متقدموا الاشعرية ومتاخروهم ثبت به
خطا احدى الطايفتين منهم ولم يثبت به خطا الكرامية في قولهم ان الله فوق العرش فانه
ان كان الصواب مع متقدميهم فهم والكرامية متفقون على ان الله فوق العرش
وان كانت الكرامية مخطية على هذا التقدير في قولها هو جسم فهذا لا يضر وان كان الصواب
مع متاخريهم ان كونه على العرش يستلزم التجسيم فهم والمتقدمون من الاشعرية متفقون
على ان الله تعالى فوق العرش فيكون التجسيم حينئذ لازما للطايفتين جميعا فلا يكون احداهما
مصيبة والاخرى مخطية واذا ثبت خطا احدى الطايفتين طايفتي الاشعرية تيقنا
بالاتفاق اما مثبتوا العلو واما الملازمون بين العلو والجسم ولم يثبت خطا الكرامية
المنازعين لهم في قولهم انه على العرش لا على قول الاولين المثبتين العلو ولا على قول
الاخرين الملازمين بين العلو والجسم ظهر ان الكرامية المنازعين للاشعرية في مسالة العلو
والجسم اقرب الى الصواب منهم فان من ظهر خطاه على كل تقدير اولى بالخطا
ممن لم يظهر خطاه في المسالة الواحدة وهي المقصودة الكبرى على التقديرين جميعا
وخطاهم في المسالة الاخرى وهي مسالة الجسم انما يظهر على احد التقديرين فقط
وهذا بين ظاهر فان الاشعرية قد ثبت لزوم الخطا لهم بالضرورة اما لاولهم واما
لاخرهم اذا كان النزاع معنويا تضادا كما تقدم واما الكرامية فهم في مسالة
كونه على العرش لم يظهر خطاهم على التقديرين جميعا وفي مسالة الجسم انما يكونوا
مخطئين على قول الاولين فقط اذ الاخرون من الاشعرية يوافقونهم على ان العلو
يستلزم التجسيم وظهر بذلك ان كلما تنازع فيه هولا لم يظهر فيه نفي ان
يكون الله على العرش وذلك لان هذا هو الحق الذي جاء به الرسول وهو القايل سبحانه
وتعالى هو الذي ارسل رسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله الاية ودين
الحق الذي بعث به رسوله ظاهر على كل تقدير وايضا فان هذا معلوم بالفطرة
والبديهة وقد ظهر بذلك ان متقدمي الاشعرية وائمتهم هم اولى بالحق والصواب من
متاخريهم وان كان في قولهم ما يذكر انه خطا فالخطا الذي مع المتاخرين
اعظم واكثر وهذا لان الكلام الذي فيه بدعة كلما كان اقرب الى الفطرة والشرعة كان

اقرب

اقرب الى الهدى ودين الحق وكلما قعدت البدعة عن ذلك تغلظت وهذا مما
يبين ان فطر الناس وبدايههم ممن ليس به هوى ولا تقليد سوا كان في الامرا
والملوك او غيرهم فانهم يعرفون بفطرتهم وبديهة عقولهم ان ما ذكره من
انه لا داخل العالم ولا خارجه انما هو صفة المعدوم وان الموجودين لا بد ان
يكون احدهما قايما بالاخر مجانبا له اي يكون حيث هو يكون او يكون مباينا
له منفصلا عنه في جهة غير جهته وما زال ايمة السنة يذكرون هذا مثل ما
ذكره عبد العزيز الكناني 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 انما 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 اتت عليه مدة ليس الله بمستولي عليه فاذا قال لا
قيل له فمن زعم ذلك فهو كافر ويقال له يلزمك ان تقول ان العرش قد اتت
عليه مدة ليس الله بمستولي عليه وذلك ان الله اخبر انه خلق العرش قبل خلق السموات
والارض ثم استوى عليه بعد ~~وذلك ان الله اخبر بعد ان خلق السموات والارض~~ في ستة
ايام وكان عرشه على الما فاخبر ان العرش كان على الما قبل خلق السموات والارض
ثم قال خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش الرحمن
فاسل به خبيرا وقوله الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم وقوله
عز وجل ثم استوى الى السما وهي دخان وقوله عز وجل ثم استوى الى السما
فسواهن سبع سموات فاخبر انه استوى على العرش فيلزمك ان تقول المدة
التي كان العرش فيها قبل خلق السموات والارض ليس الله بمستولي عليه اذا
كان استوى على معناه استولى فانما استولى بزعمه في ذلك الوقت لا قبل قال
وقد روى عمران بن الحصين عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقبلوا البشرى يا بني تميم
قالوا قد بشرتنا فاعطنا قال اقبلوا البشرى يا اهل اليمن قالوا قد قبلنا فاخبرنا
عن اول هذا الامر كيف كان قال كان الله قبل كل شي وكان عرشه على الما
وكتب في اللوح ذكر كل شي وروى عن ابي رزين العقيلي وكان يعجب النبي صلى الله عليه
مسئلته انه قال يا رسول الله اين كان الله قبل ان يخلق السموات والارض قال كان
في عما فوقه هوا وتحته هوا ثم خلق عرشه على الما قال فقال الجهمي اخبرني كيف
استوى على العرش اهو كما تقول العرب استوى فلان على السرير
فيكون السرير حوى فلانا وحده اذا كان عليه فيلزمك ان تقول ان

لانا لا نعقل الشي على الشي الا هكذا باب من البيان لذلك يقال له اما قولك
كيف استوى فان الله لا يجري عليه كيف وقد اخبرنا انه استوى على العرش ولم يخبرنا
كيف استوى فوجب على المومنين ان يصدقوا ربهم باستوايه على العرش
وحرم عليهم ان يصفوا كيف استوى لانه لم يخبرهم كيف كذلك ولم تره العيون
في الدنيا فتصفه بما رايت وحرم عليهم ان يقولوا عليه من حيث لا يعلمون
فامنوا بخبره عن الاستوا ثم ردوا علم كيف استوى الى الله ولكن يلزمك انت ايها الجهمي
ان تقول ان الله محدود وقد حويته الاماكن اذ زعمت في دعواك انه في الاماكن
لانه لا يعقل شي في مكان الا والمكان قد حواه كما تقول العرب فلان في البيت والما
في الحب فالبيت قد حوى فلانا والحب قد حوى الما ويلزمك اشنع من ذلك لانك قلت
افظع مما قالت به النصارى وذلك انهم قالوا ان الله حل في عيسى وعيسى بدن انسان
واحد فكفروا بذلك وقيل لهم ما اعظمتم الله تعالى اذ جعلتموه في بطن مريم وانتم تقولون
انه في كل مكان وفي بطون النسا كلهم وبدن عيسى وابدان الناس كلهم ويلزمك ايضا
ان تقول انه في اجواف الكلاب والخنازير لانها اماكن وعندك انه في كل مكان تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا قال فلما شنعت مقالته قال اقول ان الله في كل مكان
لا كالشي في الشي ولا كالشي على الشي ولا كالشي مع الشي خارجا عن الشي ولا مباينا للشي باب
البيان لذلك يقال له ان اصل قولك القياس والمعقول على انك لا تعبد شيا لانه
لو كان شيا ما خلا في القياس والمعقول ان يكون داخلا في الشي او خارجا عنه فلما لم
يكن في قولك شيا استحال ان يكون كالشي او خارجا عن الشي فوصفت كعمري ملتبسا لا وجود
له وهو دينك واصل مقالتك التعطيل واما الحجة التي ذكرها عن ابن الهيصم
فلم يذكر الفاظها لكن ذكر انه نظمها احسن من نظمه ونحن في جميع ما نورده نحكي
الفاظ المحتجين بعينها فان التصرف في ذلك قد يدخله خروج عن الصدق والعدل
اما عمدا واما خطا فان الانسان ان لم يتعمد ان يلوي لسانه بالكذب او يكتم
بعض ما يقوله غيره الى صور ادلته على الوجه الاحسن حتى ينظمها نظما ينتصر به فكيف
اذا كان مبغضا لذلك والله اعلم بحقيقة ما قاله ابن الهيصم وما نقله هذا عنه لكن نحن
نتكلم على ما وجدناه مع العلم بان الكرامية فيهم نوع بدعة في مسالة الايمان وغيرها
كما في الاشعرية ايضا بدعة لكن المقصود في هذا المقام ذكر كلامهم وكلام النفاة
ولا ريب ان ايمة الاشعرية وهم الذين كانوا اهل العراق كابي الحسن الكبير وابي الحسن
الباهلي وابي عبد الله بن مجاهد وصاحبه القاضي ابي بكر وابي علي بن شاذان ونحوهم
لم يكونوا في النفي كاشعرية خراسان مثل ابي بكر بن فورك ونحوه بل زاد اولئك في النفي

فقد دللت بالقياس والمعقول صح

لكن المذهب الذي يعضد الانسان افساده لا يكون في قبله من الحسنة له ما يدعوه صح

اسا

ونقصوا من اثباته اسا ولهذا يوجد في كلام ابي الحسن

اشيا على مذهب ابي الحسن الاشعري وكلام ابي سعيد بن كلاب الذي ذكره ابو بكر بن فورك
فيما جمعه من كلامهما وبيان مذهبهما اشيا تخالف ما انتصر له ابن فورك فيما جمعه من كلامهما
في مواضع وهي الحجة القياسية التي ذكرها عن ابن الهيصم هي ماخوذة من حجة اهل الاثبات في
مسلة روية الله وانهم كانوا يحتجون على جواز روية الله بان الله قادر على ان يرينا نفسه
لانه موجود وما لم تمكن رويته لا يكون الا معدوما وهذه الحجة كانوا يتكلمون فيها كنحو كلام
اهل الاثبات في مسلة العلو تارة ويحتجون فيها بالعلم الضروري بان الله تعالى قادر
على ذلك وتارة يثبتون ذلك بالقياس فان الروية مما يشترك فيها الجواهر والاعراض
فيكون عليها امر مشترك بينهما ولا مشترك الا الوجود والحدوث لا يكون علة فثبت ان المصحح
للروية هو الوجود وهذه الطريقة القياسية مشهورة عن ابي الحسن الاشعري وللناس عليها
اعتراضات معروفة كما ذكر ذلك الشهرستاني وغيره وكذلك عدل طايفة من اتباعه
كالقاضي ابي بكر الى ان اثبتوا امكان الروية بالسمع كما ان وقوعها معلوم بالسمع فلا
نزاع وابو عبد الله الرازي قد ذكر طريقة الاشعري هذه في الروية في نهايته وذكر ما فيها
من القوادح التي يظهر معها وهاها واذا علم ذلك فينبغي ان يعلم الامران احدهما ان الطريقة
التي سلكها اهل الاثبات في مسلة العلو بدعوى الضرورة تارة وبالقياس الذي احتج به ابن
الهيصم وغيره تارة اصح من الطريقة التي يسلكونها في مسلة الروية بدعوى الضرورة تارة
وبالقياس اخرى كما قد ذكرنا فيما قيل ان العلم بان الله تعالى فوق خلقه اعرف
في الفطرة واشهر في الشريعة واعظم استقرارا عند سلف الامة وايمتها من العلم
بانه يرى وان الجهمية كانوا يكتمون انكار ذلك ويتظاهرون بانكار الروية ونحوها
ليتوسلوا بما يظهرونه من انكار الروية والقول بخلق القران على ما يكتمونه من
انكار وجود الله فوق العرش وكان ايمة السلف يعلمون ذلك منهم فيعرفونهم في لحن
القول ويستدلون بما اظهروه على ما اسروه لعلمهم باصل كلامهم وانهم انما انكروا
رويته وانكروا انه يتكلم حقيقة لان رويته وكلامه مستلزم لوجوده فوق
العالم فاذا سلموا الكلام والروية وغيرهما لزمهم تسليم انه فوق العرش واذا انكروا
ذلك ووافقهم عليه من وافقهم توسلوا بذلك لانكار علوه على العرش وغير ذلك
اذ يقال لو كان على العرش لجازت رويته ولكان متكلما وما لا يجوز ان
يروى يمتنع ان يكون فوق العرش فلما كانت مسلة العلو هي في نفسها اعظم
وادلتها اقوى واكثر والمقرون بها اكثر واكثر من السلف والايمة والعامة
كانت الطريقة التي سلكها اهل الاثبات فيها اقوى من الطريقة التي سلكوها
في مسلة الروية وبيان ذلك ان اعتراف الفطر بان الله فوق العالم اعظم

من اعترافها بانه يرى ودلالة الكتاب والسنة واجماع سلف الامة على ذلك
اعظم من دلالة هذه الاصول على رؤية الله تعالى واعتراف القلوب بان ما لا
يكون داخل العالم ولا خارجه لا يكون الا معدوما وما في القلوب من البديهة والضرورة
الى الاول اعظم مما فيها من الضرورة والبديهة الى الثاني وكذلك اعترافها بديهة وضرورة
بان كل موجودين لا بد ان يكونا متباينين او متحايثين اعظم من اعترافها بان كل موجود
لا بد وان يمكن رؤيته واذا كان الامر كذلك ظهر ان الطريقة التي سلكها ابن الهيصم ونحوه في مسئلة العلو اقوى من الطريقة التي سلكها الاشعري ونحوه وابن الهيصم
اصاب في غير مسئلة الرؤية وكلاهما سلك طريقة ينصر بها الاثبات الذي جاء به الكتاب والسنة
واتفق عليه سلف الامة وكل ما ذكره الرازي من القوادح في هذه الطريقة وكل ما ذكره
الرازي من القوادح في هذه الطريقة التي سلكها ابن الهيصم فانما هي قدح في الاصول العقلية
التي سلكها ائمة الاسلام وعندهم قد علم ان قولهم ونحوهم باذكروه لا اصول
اصحابهم فانهم اعظم من هذا بمعرفة الاصول التي تذكرها الكرامية وغيرهم في مسئلة
العرش وهذا بين يعرفه من تأمل شيئا من النظر في هذه المواضع ومن عرف ما اعتمده
من الاصول في مسئلة الرؤية وعلم ما اعتمده هؤلاء في مسئلة العرش ظهر له
الامر الثاني انا نذكر ان الطريقة التي سلكها اهل الاثبات في الرؤية ليست من الصعف
كما يظنه اتباع الاشعري مثل الشهرستاني والرازي وغيرهما بل لم يفهموا تقريرها
ولم يقدروا الاشعري قدره بل جهلوا مقدار كلامه وصحته وكان هو اعظم منهم قدرا
واعلم بالمعقولات والمنقولات ومذاهب الناس من الاولين والآخرين كما تشهد به
كتبه التي بلغتنا وغالب ما بلغنا من اي ما في كتبه من ذكر المقالات والحجج واما ما في
كلام هؤلاء اي يونا عظيما واذا ظهر ان طريقتهم في الرؤية اقوى مما يظنه هؤلاء
كان ذلك تنبيها على ان طريقة ابن الهيصم في العلو اولى ان يكون اقوى منها وان تكون
القدح فيها اقل دون القدح في تلك ثم تبين ان شاء الله تعالى بالكلام المفصل لما
ذكره الرازي من القدح فيها قدح باطل ولا حول ولا قوة الا بالله والله هو المسؤول
ان يوفقنا للكلم الطيب والعمل الصالح وهذا الذي نقوله وان كان فيه حكم بين هؤلاء
الذين تخوضون احيانا بالكلام مذموم عند السلف لكن قد ذكرنا غير مرة ان من
حكم الشريعة اعطاء كل حق حقه كما في الصحيح عن عائشة قالت امرنا رسول الله صلى الله عليه
ان ننزل الناس منازلهم وان من كان منهم اقرب الى الحق والسنة عرف
من تبينه ووجب تقديمه في ذلك الامر على ما كان بعد عن الحق والسنة قال تعالى عن

نبيه صلى الله عليه وسلم وامرت لاعدل بينكم وقال تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط
شهداء لله وقال في حق اهل الكتاب وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط وقال واحكم
بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق فكيف الحال بين طوائف اهل القبلة
بل الحكم بين من نبه بحور ومن نبه بعده بالعدل ووضعهم مراتبهم وترجيح هذا
من الوجه الذي هو فيه اعظم موافقة للشريعة والحق امر واجب ومن عدل عن ذلك
فلما انه ينبغي الاعراض عن الجميع بالكلية فهو جاهل ظالم وقد يكون اعظم بدعة وفجورا
من بعضهم قال ابو الحسن الاشعري في الابانة بعد ان رجح مذهب كثير جيد على ابان الزوبه
من الكتاب والسنة والاجماع ومقصوده الاكبر في الابانة ذكر الحجج السمعية دون
القياسية المبنية على الكلام في الجواهر والاعراض فانه مختصرها فقال بعد دلل ومما يدل
على جواز رؤية الله بالابصار انه ليس موجودا الا وهو مرئي لنفسه
الا ما جاز ان يرى بنفسه فما لا يجوز ان يرى المعدوم فلما كان الله موجودا ثبتنا كونه
غير مستحيل ان يرى نفسه عز وجل واما ادلة من نفى الرؤية لله عز وجل بالابصار
التعطيل فلما لم يمكنهم ذلك صراحا اظهروا ما يؤول الى التعطيل وجحدوا الله تعالى
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا قال ومما يدل على جواز رؤية الله تعالى بالابصار
ان الله تعالى يرى الاشياء انفسها وليس يجوز ان يرى الاشياء لا لمعنى بنفسه واذا
كان لنفسه رائيا فجائز ان يرى نفسه وذلك انه من لا يعلم نفسه لا يعلم شيئا
فلما كان الله تعالى عالما بالاشياء كان عالما بنفسه وجائز ان يعلمها وقد قال الله عز
وجل اني معكما اسمع واري فاخبر انه سميع لكلامهما وبصير بهما ومن زعم ان الله لا يرى بالابصار
يلزمه ان لا يجوز ان يكون الله عز وجل عالما ولا قادرا ولا حيا لان العالم القادر
الذي جائز ان يرى فلت وهذا المعنى الذي ذكره الاشعري من ان الموجود
يقدر الله على ان يريناه وان المعدوم هو الذي لا يجوز رؤيته فنفى الرؤية عن كل
شيء الوجود هو ما جوز من كلام السلف والائمة كما ذكره حنبل عن الامام احمد
ورواه الخلال عنه في كتاب السنة قال القوم يرجعون الى التعطيل في قولهم ينكرون
الرؤية وذلك ان الله على كل شيء قدير وهذا لفظ عام لا تخصيص فيه فما الممتنع لذاته
فليس بشيء بالنفي العقل وذلك انه متناقض لا يعقل وجوده فلا يدخل في مسمى الشيء
حتى يكون داخلا في العموم مثل ان يقول القائل هل يقدر ان يعدم نفسه
او يخلق مثله فان القدرة تستلزم وجود القادر وعدمه ينافي وجوده فكانه
قيل هل يكون موجودا معدوما وهذا متناقض في نفسه لا حقيقة له فليس بشيء اصلا

وكذلك وجود مثله يستلزم ان يكون الشي موجودًا معدومًا فان مثل الشي ما يسد
مسده ويقوم مقامه فيجب ان يكون الشي موجودًا معدومًا فان قبل وجوده مفتقرًا
مربوبًا فاذا قدر انه مثل الخالق تعالى لزم ان يكون واجبًا قديمًا لم يزل موجودًا غنيًا
ربًا ويكون الخالق فقيرًا ممكنًا معدومًا مفتقرًا مربوبًا فيكون الشي الواحد قديمًا محدثًا
فقيرًا مستغنيًا واجبًا ممكنًا موجودًا معدومًا ربًا مربوبًا وهذا متناقض لا حقيقة له
وليس شي اصلًا فلا يدخل في العموم وامثال ذلك اما خلق قوة في العباد يقدرون بها
على رويته فان ذلك يقتضي كمال قدرته وما من موجود قايم بنفسه الا والله قادر على ان
يرينا اياه بل قد يقال ذلك في كل موجود سوا قام بنفسه او قام بغيره وهنا طريقة اخرى
وهي ان يقول كل موجود فالله قادر على ان يجعلنا نحسه باحد الحواس الخمس وما لا
يكون ممكنًا احساسه باحدى الحواس الخمس فانه معدوم وهذه الطريقة مما بين للايمة
ان جهمًا يقول بان الله معدوم لما زعم انه لا يحس بشي من الحواس لان الموجود
لا بد ان يمكن احساسه باحدى الحواس كما ذكر الامام احمد اصل قول جهم قال وكذلك
الجهم وشيعته دعوا الناس الى المتشابه من القران والحديث واضلوا بكلامهم بشرًا
كثيرًا فكان مما بلغنا من امر الجهم عدو الله انه كان صاحب خصومات وكلام وكان
اكثر كلامه في الله فلقي اناسًا من المشركين يقال لهم السمنية فعرفوا الجهم فقالوا
نكلمك فان ظهرت حجتنا عليك دخلت في ديننا وان ظهرت حجتك علينا دخلنا
في دينك وكان مما كلموا به الجهم ان قالوا الست تزعم ان لك الهًا قال الجهم نعم فقالوا
له فهل رايت الهك قال لا قالوا فهل سمعت كلامه قال لا قالوا فشممت له رايحة قال
لا قالوا فوجدت له حسًا قال لا قالوا فوجدت له محسًا قال لا قالوا فما يدريك انه اله
قال فتحير الجهم فلم يدر من بعد اربعين يومًا ثم انه استدرك حجة مثل زنادقة النصارى
وذلك ان زنادقة النصارى يزعمون ان الروح الذي في عيسى هي روح الله من ذات
الله فاذا اراد ان يحدث امرًا دخل في بعض خلقه فتكلم على لسان خلقه فيامر
بما شاء وينهى عما شاء وهو روح غايب عن الابصار فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة
فقال للسمني الست تزعم ان فيك روحًا قال نعم قال فهل رايت روحك قال لا قال فهل
سمعت كلامه قال لا قال فوجدت له حسًا او محسًا قال لا قال فكذلك الله لا يرى
له وجه ولا له صوت ولا يشم له رايحة وهو غايب عن الابصار لا يكون في مكان
دون مكان ووجد ثلاث ايات من المتشابه من القران قوله ليس
كمثله شي وهو الله في السموات وفي الارض ولا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فبنى اصل

اصلا له

اضلاله على هو لاء الايات وتاول القران على غير تاويله وكذب باحاديث رسول الله صلعم
الله صلعم وزعم ان من وصف الله بشي مما وصف به نفسه في كتابه او حدث به رسوله
كان كافرا وكان من المشبهة فاضل بذالك بشرا كثيرا واتبعه على ذالك رجال من اصحاب
ابي حنيفه واصحاب عمرو بن عبيد بالبصره ووضعوا في الجهميه فاذا سالهم
الناس عن قول الله عز وجل ليس كمثله شي يقولون ليس كمثله شي من الاشياء وهو
تحت الارضين السابعه كما هو على العرش لا يخلوا منه مكان ولا يكون في مكان
دون مكان ولا يعلم ولا يتكلم ولا ينظر اليه احد في الدنيا ولا في الاخره ولا يوصف بصفه
ولا بعمل ولا له غايه ولا له منتهى ولا يدرك بعقل وذكر تمام كلامه وقد كتبنا قبل هذا
الى ان قال وبعد ذلك تبين للناس انهم لا يثبتون شيا ولكن يدفعون عن انفسهم
الشنعه بما يقرون في العلانيه وذكر تمام الكلام والمقصود انه بين ان وصفه بانه
لا يعرف بشي من الحواس هو اصل كلامه الذي لزمه به التعطيل وانه لا يثبت شيا لان
ما لا يكون كذلك لا يكون شيا وهذا امر مستقر في فطر المومنين لا يشكون في ان الله
تعالى قادر على ان يريهم نفسه وانما يشكون هل يكون ذلك او لا يكون كما سال
المومنون النبي صلى الله عليه وسلم هل نرى ربنا يوم القيمه فقال نعم هل تضارون في رويه الشمس
وهذا ثابت في الاحاديث الصحيحه المستفيضه المتواتره فانما كانوا شاكين هل يرون
ربهم ام لا يكونوا شاكين هل يقدر على ان يريهم نفسه وكذلك في المعاد يعلمون انهم
عاجزون عن رويته كما انهم عاجزون عند وكنه عن ان يقدر واسمعهم وبصرهم
على اكثر مما هم قادرين عليه كما يعجزون عن رويه الاشيا البعيده والاشيا اللطيفه
مع علمهم انا لله قادر ان يريهم ذلك وكذلك من قبلهم من الامم ولهذا سال موسى
ربه الرويه وسال قومه ان يروا الله جهره كما سالوا سائر الايات فانهم وان كانوا
مومنين على مسله الايات فليسوا مومنين على علمهم بان الله قادر على كما
قد يسال الرجل ما لا يفعل وهو من الاعتداء في الدعا مثل ان يسال انبيا
نحو ذلك فان الله قادر على ذلك ولكن مثله هذا اعتداء ولهذا لا يوجد احدا
من الامم السليمه العقل قال ان رويه الله ممتنعه عليه يعني انه لا يجوز ان يكون مرئيا
بحال وليس يعدون ان يرى احد نفسه بل هم اذا نفوا الرويه كان لعظمته
مرجعها العدم او الوصف بمثل قوله لا يدركه الابصار لا يحيطون به ومثل
قوله صلى الله عليه نور واني اراه وقال رايت نورا وهذا في المخلوقات
فالخالق اعظم فان الشمس تبهر عين من ادرك ابصار شعاع السماء والشمس ليس بينها

وشعاعها الذي يغشي البصر فيكون ذلك لعجز البصر عن وصف المرئي وقدره اما ان
يقال ان موجودا عظيما يمتنع في نفسه ان يكون مرئيا كما يمتنع ذلك في المعدوم فهذا خلاف
ما فطر الله عليه عباده بل حيث كان الوجود اكمل كان احق بان يجوز ان يرى ويشهد
لكن بشرط قوى الرائي وكماله ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في الاحاديث الصحيحة انكم ترون ربكم كما
ترون الشمس والقمر لا تضامون في رؤيته وفي رواية كما ترون الشمس صحوا ليس دونها
سحاب فقوله لا تضامون ولا تضارون نفي لان يلحقهم ضيم او ضير كما يلحقهم في الدنيا
في رؤية الشيء اما لظهوره كالشمس او لخفائه كالهلال واما المعدوم فالاحساس به في
الخارج برؤية او غيرها يقتضي ان يكون موجودا معدوما فان كونه معدوما يقتضي
انه ليس في الخارج فرؤيته في الخارج تقتضي انه في الخارج فيقتضي الجمع بين النقيضين
الوجود والعدم وهذا باطل ممتنع لا حقيقة له اصلا فلا يدخل في مسمى الشيء حتى يقال
ان الله عليه قدير فانه سبحانه على كل شيء قدير وهذا ليس بشيء اصلا 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 واما الحجة القياسية المشهورة
في هذا الباب التي احتج بها الاشعري وغيره فان هذا الرازي قد ذكر في نهايته واورد
عليها اعتراضات كثيرة يهدمها وكذلك من قبله كالشهرستاني وغيره ولم يفقوا على
غورها ولا اعطوها حقها فليس هذا موضع بسطها لكن ننبه عليها فانا قد قدمنا
فيما تقدم ان الامثال المضروبة اذا كانت من باب الاولى جاز استعمالها في حق الله
تعالى كما ورد به القرآن والسنة واستعملها السلف والائمة كما يقال اذا كان العبد
عالما قادرا فالله اولى وكذلك هذه فان حاصلها انه اذا جاز رؤية الموجود المحدث
الممكن فرؤية الوجود الواجب القديم اولى واذا كان المخلوق الناقص في وجوده
يجوز ان يرى ويحس به فالرب الكامل في وجوده احق بان يرى فان كون الشيء
بحيث يرى كما في حقه لا نقص ولم نعلمها يثبت الا للمعدوم لا يكون صفة كمال بخلاف
الصفات التي تثبت للموجود دون المعدوم فانها لا يكون صفة نقص الا بالنسبة
الى وجود اخر هو اكمل منها وكل صفة لا تثبت للمعدوم ولا يختص بها الناقص فانها
لا يكون الا صفة كمال وهذه طريقة في المسألة تبين بها ان جواز الرؤية من صفات
الكمال التي هو الباري احق بها من المخلوقات ونظيرها في مسألة العلو ان علو
الشيء بنفسه على غيره صفة كمال كما ان قدرته عليه صفة كمال واذا كان كذلك فالله
احق بهذه الصفة من جميع ما يوصف بها غيره فيجب ان يكون عاليا بنفسه وكذلك يمينه

لان كونه لا يرى ولا يحس به لا يثبت في الشاهد الا للمعدوم فكل صفة لم
يبرئه نفسه عن سمة نقص او انثى فتنزيه ربه اولى واذا كان العبد

وكذلك تمييزه بذاته عن غيره هي صفة لا يوصف بها المعدوم ولا يختص بالناقصات فيكون
صفة كمال فيجب اتصاف الله بها وذلك يوجب مباينته للعالم لكن قد علم انا لم نكتب هنا
ما يحتج به اهل الاثبات ولكن تكلمنا على ما ذكره الرازي ولوازمه فبينا ان هذه الحجة القياسية
المذكورة في الروية مضمونها انا انما نرى الاشيا لكونها موجودة والله سبحانه وتعالى موجود
بل هو اكمل في الوجود فيجب ان يكون رويته جايزة وتلخيصها ان يقال لا ريب انا نرى الموجودات
من الجواهر والاعراض كالالوان والمقادير مثل الطول والقصر ونحوهما دون المعدومات
واختصاص الروية بالموجود دون المعدوم تقتضي ان المقتضي لجواز الروية مختص
بالوجود ومعنى هذا انه لا يجوز ان يكون الموجود والمعدوم في الروية سوا اذ لو كانا
متماثلين في ذلك لم يجز اختلافهما في روية احدهما دون الاخر فليس المراد بقولنا ان علة الروية
او المقتضي لها مختص بالموجود اثبات علة او سبب زايد على حقيقة الموجود مقتضي
لصحة رويته كما توهمه من قال في الاحكام ما يعلل ومنها ما لا يعلل فيجوز ان تكون الروية
من الاحكام التي لا تعلل بل المراد ان كون احد الجنسين يصح رويته دون الاخر
يقتضي اختلافهما في ذلك وعدم تماثلهما سوا كان سبب هذا الاختلاف نفس ذات
الموجود او صفة له او غير ذلك وهذا لا ينازع فيه من فهمه واذا كان المقتضي لجواز
الروية مختصا بالموجود فاما ان يكون قدرا مشتركا بين المرييات من الجواهر
والاعراض او امرا مختصا ببعضها لكن الثاني باطل فان الحكم المشترك يجب ان يكون
سببه مشتركا لانه لو كان سببه مختصا كان الحكم موجودا مع وجوده وموجودا
مع عدمه فلا يكون الحكم متوقفا عليه بل يكون ذلك الوصف عديم التاثير فيه لا اثر له
في وجوده اذ هو موجود مع عدمه لوجوده مع وجوده وهذا بين وقد نبهنا عليه
فيما تقدم في تماثل العلل والمعلولات وتكلمنا على النقض وعدم التاثير وبينا الفرق
بين العلة التامة التي لا تتبعض وغير التامة وعلى هذا فروية كل شي خاص مرفوع او شخص
يشارك روية غيره في مطلق الروية ويفارقها في خصوص روية ذلك النوع او الشخص كما ان
المرئي يشارك غيره في كونه موجودا مرييا ويفارقها بخصوص نوعه وشخصه فيكون
الحكم المطلق المشترك وهو مطلق الروية معلقا بالقدر المشترك بين المرييات والحكم
الخاص وهو الروية الخاصة معلقا بالقدر المختص في كل نوع وشخص على حدته
وبهذا التحقيق يندفع ما يقال هناك ان الروية قد تكون معلقة بخصوص معلقة
بخصوص الاعراض فانه اذا فهم ان الروية جنس تحتها انواع كالمرييات وان العام
المطلق يضاف الى العام المطلق والخاص المقيد يضاف الى الخاص

المقيد اندفع هذا وغيره ويزول ما ينقض العلة ويبين عدم تاثيرها واذا كان
كذلك وان المقتضي لها مشترك فالمشترك بين المرئيات من الاعيان القائمة بانفسها
والصفات القائمة بغيرها اما الوجود ولوازمه واما غير ذلك والذي هو غير ذلك
هو اخص من الوجود وما كان غير ذلك فلابد ان يستلزم سوا قيل هو الحدوث
او غير ذلك مثل بعض لوازم الحدث لان المشترك اذا لم يكن هو الوجود ولا شيئا
من لوازمه التي يلزم من عدمها عدم الوجود كان اخص من الوجود بحيث يكون
وجود خاص لئلا يلزم من عدم هذا الوجود الخاص عدم الوجود بالكلية اذ
كل ما هو مساو للوجود في العموم او هو اعم منه كالمعلوم والمذكور يلزم من نفيه نفي
الوجود وهو من لوازم الوجود والكلام هنا في القسم الثاني الذي ليس الوجود
ولا شيئا من لوازمه ولم يقل ولا شيئا من ملازمه وهذا الوجود الخاص الذي يقدر انه
سبب الرؤية لا يجوز ان يكون هو الوجود الواجب فانا تكلمنا في رؤية المشهودات
المخلوقة مع ان علة الرؤية اذا كان هو الوجود الواجب كان ذلك ابلغ في جواز
رؤية الله تعالى فانه سبحانه هو الموجود الواجب لكن ليس الامر كذلك واذا كان
الامر كذلك فهذا المقتضي للرؤية على هذا التقدير الذي هو اخص من الوجود
اما ان يكون ما يدخل فيه الوجود الواجب او لا يكون فان كان المقتضي لجواز الرؤية
ما يتناول الوجود الواجب ثبت ان المقتضي لجواز الرؤية امر مشترك بين الوجود
الواجب وبين غيره من المرئيات وهذا هو المطلوب وان كان المقتضي الاخص
لا يدخل فيه الوجود الواجب وجب ان يكون مختصا بما عدا الوجود وهذا سوا
كان هو الامكان او الحدوث او ما هو اخص من الامكان والحدوث مثل التحيز
او المقابلة عند من يقول ذلك هو المقتضي للرؤية وهو منتف في حق الله او المشروط
بالثمانية التي يذكرها المعتزلة او غير ذلك وكل هذه الامور اذا قيل بانتفائها
عن واجب الوجود واختصاصها بالمخلوق فانها مستلزمة للعدم واقل ما يكون
لقبول العدم فان كل ما لا يدخل في الوجود الواجب فهو قابل للعدم بل هو معدوم
تارة وموجود اخرى واذا كان كذلك ظهر ان المقتضي للرؤية اذا لم يكن هو الوجود
او لوازمه كان مستلزما للعدم وان ثبت لقبول العدم وبهذا التقسيم الدائر
بين النفي والاثبات انقطع ما يورد هنا من السؤالات واذا كان كذلك لم يجز ان
يكون المقتضي لرؤية المرئيات امر يشترط فيه العدم او قبوله لان كونه
معدوما او قابلا للعدم لا يكون مقتضيا لامر وجودي فالرؤية امر
وجودي فالامر الوجودي لا يكون علته امر عدمي والعلم بهذا بديهي لمن تصوره

العدم

لكن

لكن قد يكون الامر العدمي مستلزما لوجود مثل عدم الموانع المستلزمة لكمال العلة
بوجود شروطها التي هي اجزا العلة التامة فيضاف الحكم الى ذلك العدم ويكون ذلك اضافة
الى علة ناقصة والعلة الناقصة يكون جزا وشرطا من العلة التامة والعدم وان كان في الظاهر
جزا من العلة التامة فلا بد ان يستلزم امرا وجوديا والا فيمتنع ان يكون العدم علة
للوجود او جزا من علة الحقيقة بوجه من الوجوه واذا كان كذلك امتنع ان يكون المقتضي للروية
التي هي امر موجود امرا يستلزم العدم او قبول العدم لانه يكون العدم او قبول العدم
جزا من علة للامر الموجود وهذا باطل فان قيل هذا او قبوله انما كان علة للامر الموجود
لانه يستلزم امرا وجوديا كان ذلك الوجود هو جزا العلة في الحقيقة فلا يكون
علة الروية الا الوجود او لوازمه او لوازم الوجود لا يكون ما يستلزم العدم او قبوله
واذا لم يكن العلة ما يستلزم العدم او قبوله بطل ان يكون علة الروية الحدوث
او شيا يختص بالمحدثات او ببعضها او الامكان او وصفا يختص بالممكنات او ببعضها
ووجب ان يكون قدرا مشتركا بين القديم والمحدث بين الواجب والممكن بل ان يكون
القديم الواجب احق به فانه ان كان هو الوجود فظاهر وان كان شيا من لوازم الوجود
فذلك الوصف متى انتفا انتفى الوجود فلا يكون ثابتا الا بثبوت الوجود ومن المعلوم
ان الوجود وجميع لوازم الوجود مشتركة بين الواجب والممكن والقديم والمحدث واذا كان
كذلك ثبت ان المقتضي للروية امر ثابت في حق الله تعالى القديم الواجب للوجود فيكون روية
الله جايزة بل تكون احق بجواز الروية لان وجوده اكمل من وجود غيره ومن فهم هذه الحجة
على هذا الوجه ظهر له انها برهانية وامكنه دفع تلك السوالات الكثيرة التي يورد
اذا ذكرت على هذا النظم ولولا ان هذا ليس موضع ذلك والا كنا نفعل ذلك مفصلا
لكن فالجواب عما اورده على هذه الحجة في احتجاج ابن الهيصم بها في مسئلة العلو فظهر
اصل الجواب في مسئلة الروية وقد ظهر ان حجة ابن الهيصم لم يقررها هو تقريرا
جيدا فاذا اردت تلخيص هذه الحجة فقل الروية مختصة بالموجود دون المعدوم
وهذا الاختصاص اما يكون للموجود او لما يساويه في العموم والخصوص او لما
هو اعم منه جازت روية كل موجود لثبوت الوجود وما يساويه وما هو اعم منه
لكل موجود وان كان لما هو اخص من الوجود فاذا كان لما يندرج فيه الواجب
جاز روية ايضا لوجود نقيضها وهو الوصف الذي يوجد للواجب وغيره وان كان
لا يندرج فيه الواجب فما سوى الواجب فهو محدث عند اهل الملل قد كان معدوما
وهو قابل للعدم بلا نزاع فيكون المقتضي للروية لا بد ان يشترط فيه العدم او قبوله

ولا يجوز ذلك لان الامور الوجودية لا يشترط في علتها العدم ولا قبول العدم وطرد
هذه الحجة يوجب ثبوت كل امر وجودي ويقال على هذا جميع النقايص التي يجب تنزيهه
تعالى عنها فانما هو لاستلزامها العدم واما الوجود من حيث هو وجود فهو كمال فلا يجوز
نفيه عنه وهذه الطريق توافق قول من يقول الكمال وهو الوجود وتوابعه وهو الخير
والشر عدم الوجود وعدم كماله وبها يمكن ان تثبت جميع الصفات كالسمع والبصر والكلام
فانها وجود ليس فيها عدم والنقايص التي هي ضد هذه فيها العدم وهو عدم هذه الامور
وكلام السلف والايمة موافق لهذه الطريقة حيث كانوا ينزهونه عن النقايص التي تشبه فيها
المعدوم او الموات العادم لصفات الكمال وهذا يوافق ما قدمناه قبل هذا من ان ما كان
صفة للعدم لم يجز ان يوصف الله به وانما يوصف من السلوب بما كان مستلزما للوجود
اذ العدم المحض ليس فيه ثنا وحمد وصفات الله فيها الثنا والحمد وهذا يطابق ان الوجود
من حيث هو فيه الثنا والحمد والحمد لله رب العالمين ونكتة هذه الحجة ان كل حكم ثبت لمحض
الوجود فالوجود الواجب اولى به من الممكن وكذلك من الامثال المضروبة وهي الاقيسة
العقلية ولله المثل الاعلى اذ كل كمال ثبت لموجود فالواجب اولى به من الممكن وكل كمال يوجد
في المربوب فالرب اولى به من العبد وهذا مما تسلكه الفلاسفة لكن يعبرون بمعنى
التولد فيقولون كل كمال ثبت للمعلول فانه من اثر العلة والعلة اولى به من المعلول وهذه
اقيسة عقلية وامثال مضروبة ولله المثل الاعلى يستعمل في عامة الامور الالهية كما
ورد الكتاب والسنة بنحو ذلك كما قد بيناه في غير هذا الموضع وقولنا في هذه الحجة كل حكم
ثبت لمحض الوجود يخرج الاحكام التي تتضمن العدم مثل الاكل والشرب فان ذلك يستلزم
كون الاكل والشارب اجوف بحيث يحصل الغذا الذي هو اجسام في محل خال لا سيما
اذا كان قد خرج غيره بالتحلل ويكون بدل المتحلل فيكون متضمنا خروج شي من الجسم
وذلك نقص منه وهو صفة عدمية وهذا ينافي الصمدية فان الصمد هو الذي لا جوف
فلا ياكل ولا يشرب ولا يلد ولا يخرج منه شي ولا غيره من جنس الفضلات التي تخرج
من الانسان فان دخول جسم فيه او خروج جسم منه يتضمن النقص المستلزم لامر
عدمي وهذا ينافي الصمدية وليس هو من الاحكام الثابتة لمحض الوجود بل
من الاحكام المتضمنة وجودا او عدما فلا جرم لم يكن سبب ذلك وصفا يتناول
الواجب والممكن بل وصف يختص بالممكن المحدث وهو الحاجة والافتقار في الطعام
لاخلاف بدل ما يتحلل من البدن وفي الانزال لدفع الضرر الحاصل بنسج المني
بمنزلة اخراج الدم عند الحاجة فوجود جسم فيه يضاده ويضاره عجز
وفقر من خصايص المخلوق ولهذا كان اهل الجنة ياكلون ويشربون وينكحون

ولا

وحاجة الى جسم خارج منه يدخل فيه ويتم به
وجوده فقر وحاجة من خصايص المخلوق

ولا يبولون ولا يبصقون ولا يتمخطون ولا يتغوطون ولا يمنون وانما يتحلل الطعام عنهم
يرشح كرشح المسك لان تلك الفضلات مضادة للبدن موذية له وليس في الجنة اذى واما
الاكل والشرب فانما هو استكمال بعد نقص وهذا من لوازم المخلوقات وهذا مبسوط
في غير هذا الموضع ولهذا قال سبحانه ما المسيح بن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل
وامه صديقة كانا ياكلان الطعام فاكل الطعام ينافي الصمدية ويوجب الفقر والحاجة
المنافي للربوبية من وجوه متعددة وهكذا سائر الاحكام التي تعرض لبعض الموجودات
والرب منزه عنها مثل النوم هما من الاحكام المتضمنة امرا عدميا وكذلك العجز والجهل
والصمم والعمى وسائر ما ينافي صفات الكمال وان وصف به بعض الموجودات فانه متضمن
امرا وهذا معنى النقص فان النقص يتضمن امرا عدميا وكل ما تضمن عدما محضا
فان الله لا يوصف به فانه يقتضي العدم المحض اذ هو الوجود الواجب وانما يوصف بالصفات
السلبية المتضمنة امرا وجوديا واما طرد هذه الحجة في الادراكات الاربعة هي السمع
واللمس والشم والذوق فانه وان كان طردها طائفة من الصفاتية كالاشعري
وائمة اصحابه فلا يحتاج الى ذلك عند التامل بل يفصل الامر فيه واذا فصل تفصيلا
تقتضيه العقل الصريح كان ذلك موافقا لما جاءت به الاثار وعليه ائمة الحديث وذلك
ان السمع لم يتعلق بالجواهر والاعراض كالروية وانما يتعلق بنوع من الاعراض وهو الاصوات
مثلا فاذا لم يكن متعلقا بشيء قائم بنفسه كيف يمكن طرده في كل موجود قائم بنفسه حتى
يقال انه يمكن سمعه واما اللمس فانه يتعلق بالجواهر والاعراض وهو الذي اورده من
جهة الالزام فلزم لزوما واضحا لكن قاسوا عليه بقية الادراكات فلا جرم جاءت
الاحاديث بثبوت المماسة كما دل على ذلك القران وقاله ائمة السلف وهو نظير الروية
وهو متعلق بمسئلة العرش وخلق ادم بيديه وغير ذلك من مسائل الصفات
واذا كان قد نفاه طوائف من اهل الكلام والحديث من اصحاب الامام احمد وغيرهم
وليس هذا موضع الكلام فيه وانما الغرض التنبيه على مجامع هذه الحجة واما الذوق فهو مس خاص
وكذلك الشم مس خاص فان الهواء وهو جسم يدخل الى المنخرين الى الزائدة التي في الدماغ
بخلاف السمع والبصر فانه ليس فيهما مماسة المرئي والمسموع ولهذا لما كانت اصول الاجناس
ثلاثة السمع والبصر واللمس قال تعالى وما كنتم تستترون ان يشهد عليكم سمعكم ولا ابصاركم
ولا جلودكم ولما كان اللمس جنسا تحته انواع مختلفة في الحيوان وليس طريقا عاما الى
حصول العلم الكلي المجرد في القلب بل نفس الاحساس وما يتبعه من ملائمة ومنافرة
فيه خصوص في سببه ومقصوده بخلاف السمع والبصر فانهما طريقان الى حصول العلم
العام الكلي في القلب البصر يحصل به العلم بنفس الحقائق الموجودة

والسمع يحصل به العلم بما يقال من اسمائها وصفاتها كان السمع والبصر في كتاب الله مخصوصين
بالذكر دون غيرهما من الاحساس فيقال اما قوله في الوجه الاول مدارها على ان كل موجودين
في الشاهد فلا بد وان يكون احدهما محايثا للاخر او مباينا عنه بالجهة قوله وهذه المقدمة
ممنوعة فنقول منع هذه من اعظم السفسطة فان الشاهد ما نشهده بحواسنا الظاهرة
او الظاهرة والباطنة وليس فيما نشهده شي الا محايث لغيره وهي الصفات التي هي الاعراض
او مجانب له بالجهة وهي الاعيان القايمة بانفسها وهي الجواهر فمن منع ان يكون المشهود
لا يخلو عن احد هذين الوصفين فقد منع ان تنقسم المشهودات الى الجواهر والاعراض
ومعلوم ان هذا خلاف اتفاق الخلايق من الاولين والاخرين وخلاف ما يعلم بالضرورة والحس
فان الشي المشهود اما قايم بنفسه وهو مباين له واما بغيره وهو محايث له واما
الوجوه التي ذكرها ففيها اجوبة احدها ان الاستدلال على ذلك غير مقبول لانه قدح في
اظهر الحسيات الضروريات الثاني ان هذا الموسس وساير طوايف اهل الحق
متفقون على بطلانها وهو من اعظم الناس ابطالا لما ذكره الفلاسفة في وجود جواهر
غير محايثة لغيرها ولما ذكره المعتزلة من وجود اعراض غير محايثة لغيرها بل ما
زال الناس يذكرون ان هذا من اعظم المحالات المتناقضة التي اثبتها المعتزلة حيث اثبتوا
ارادات وكراهات لا في محل وان قولهم هذا يوجب عليهم وجود بقية الاعراض لا
في محل وينقض عامة اصولهم الوجه الثالث ان يقال ما ذكروه من الحجة على ان الموجودين
لا بد وان يكونا متباينين او متحايثين وهو حجة على هولا وغيرهم فيكون التزام بطلان هذه
الاقوال طرد الدليل والمستدل اذا استدل بدليل يبطل مذهب منازعيه في الصورة
التي تنازعا فيها وفي غيره مما لم يذكره لم يكن للمنازع ان ينقض دليله بمجرد مذهبه في صورة
النزاع ولا يجب على المستدل ان يخص كل صورة صورة بدليل خاص اذا كان العام متناول
الجميع وبهذا ظهر خطاوه قوله ما لم يبطلوا هذا المذهب بالدليل لا يصح القول بان كل
موجودين لا بد في الشاهد فاما ان يكون احدهما محايثا للاخر او مباينا عنه وكذلك
قوله ما لم يبطلوا قول المعتزلة بثبوت ارادات وكراهات وقتالا في محل فان الدليل
الذي ذكروه على ان كل موجودين لا بد ان يكون احدهما مباينا للاخر او يكون بحيث
هو سوا كان هو الصورة او الحجة القياسية حجة على هولا وعلى غيرهم فلا يكون مجرد دعوى
هولا او دعوى غيرهم معارضة لما ذكر من الدليل لكن ان اقاموا حجة على جوهر غير
مباين لغيره او ثبوت عرض غير محايث لغيره كان ذلك الدليل معارضا لكن
هذا لم يذكر والجواب عنه اذا ذكر جواب الموسس وساير بني ادم وذلك يظهر
بالوجه الرابع وهو ان قوله ان جمهور الفلاسفة يثبتون هذه الاشيا ويصفونها بما ذكر ليس كذلك بل هذا تنبيه طايفة من الفلاسفة وهم المشاوون اتباع ارسطو

ومن

ومن وافقهم وهولاهم الذين سلك سبيلهم الفارابي وابن سينا وهذا المؤسس من كتب
ابن سينا باحد مذاهب الفلاسفة وكثيرا ما يقول اتفق الفلاسفة ولا يكون عنده الا ما
ذكره ابن سينا وليس ما يذكره ابن سينا قول جميع الفلاسفة بل الفلاسفة اعظم تفرقا
واختلافا واكثر طوائف من ان يحصر قولهم كلام ابن سينا او غيره وقد حكى من صنف في
المقالات من المسلمين مثل ابي الحسن الاشعري والبوبجي والباقلاني وغيرهم من مقالات
الفلاسفة اضعاف اضعاف ما يذكره ابن سينا وهذا المؤسس وكذلك حكايته عن جمهور
المعتزلة اثبات ارادات وكراهات وفناء لا في محل وهذا انما هو قول بعض البصريين وهم
ابو علي وابو هاشم ونحوهما وليس هولاء جمهور المعتزلة بل لهم في الارادة والكراهة
وفي الفناء اقوال كثيرة معروفة هذا واحد منها واما الوجه الثالث الذي ذكره على
وجود موجودات في الاعيان وهي الاضافات وانه يمتنع ان تكون مجانبة للعالم او
مباينة عنه بالجهة فهذا يعلم فساده بالضرورة والحس واتفاق العقلاء فلا يستحق الجواب
فان بعض الناس قد تنازع في الامور التي لم يشهدها كالعقول والارادات اما هذه
الاعيان المشهودة فانه لم يقل عاقل انه يوجد فيها امور لا مباينة للغير ولا مجانبة له واذا
كان على هذا الوجه لم يستحق الجواب لكنا نبين وجه حله لتتم الفائدة فنقول الابوة هي
كون الانسان يولد منه نظيره والبنوة كونه يولد من نظيره او ما يشبه هذا فان الولادة
داخلة في مسمى الابوة والبنوة وكون الشيء ولده غيره او ولد غيره وصف محسوس قائم
بالوالد والولد وفي الحقيقة هو صفة ثبوتية فيها اضافة واما العمومة والخؤولة ففيها ولادتان
ولادة الاب للشخص وولادة جده لعمه وبنوة العم فيها ولادة ثالثة وهي ولادة العم لابنه فتفرع
النسب يكون متعددا لولادة وقد يكون احدى الولادات موجودا لكن يتوقف
الوصف على الاخرى كما يتوقف الامر في العمومة والخؤولة على نحو ذلك ومن هنا يظن
الظان انها اضافة محضة والتحقيق ان احد الوصفين وجد قبل الاخر ومن المعلوم
ان كونه ولدا وانفصل عن ابيه او امه ليس هو شيئا يتبعض حتى يقال ثلث ولادة
وربع ولادة اعني اذا خرج جميعه واذا لم يكن منقسمة لم يكن الابوة والبنوة منقسمة
حتى يقال ثلث الابوة او ثلث البنوة كما لا يقال نصف الحيوانية والانسانية فالناطقية
ونحو ذلك فظهر ان الابوة التي هي وجودية مجانبة لذات الاب كغيرها وكيف لا
يكون ذلك والابوة من اعظم الصفات القائمة بالاب المغيرة له تغيرا مشهودا
بالحس لما يوجد فيه من محبة الولد والحنو عليه والعطف عليه وامثال ذلك مما
لا يوجبه سائر الصفات فهي بان تكون قائمة به اولى من غيرها واما
السؤال الثاني وهو قوله كون الشيء بحيث يصدق عليه اما ان يكون واما
ان لا يكون اشارة الى كونه قابلا للانقسام اليهما وقبول القسمة حكم عدمي

ولا يكون معللا فعنه اجوبة احدها ان المراد بذلك ان الموجود يلزمه احد الوصفين اى
ان كل موجود فانه يلزم احدهما ان يكون محايثا للاخر او مباينا عنه فلزوم احد الوصفين
للوجود وقيامه به ولزومه لا يفارقه هو المعنى بقولهما اما ان يكون محايثا او يكون مباينا وهذه
القضية التى يسمونها مانعة الخلو من كونها مانعة الجمع اى ان الموجود لا يخلو عن احد هذين
الوصفين للموجود امر وجودى ليس المراد بهذا التقسيم ان الموجودين ينقسمان الى ما يكون
محايثا وما يكون مباينا فان العرضين القايمين بمحل كل منهما للاخر ليس محايثا له والجوهران
كل منهما محايث للاخر ليس مباينا له فهذا ليس من باب تقسيم الكلى الى جزيياته وانما هو
من باب التقسيم المانع من الجمع بين القسمين والخلو منهما وبهذا يسقط عليهم فى السوال
الثالث ايضا واذا كان هذا التقسيم ليس هو القسمة الى امرين لتقسيم الكلى الى جزيياته وانما هو بيان
لزوم احد القسمين ونفى خلو المحلين عنهما جميعا بطل قوله هذا اشاره الى كونه قابلا للانقسام
اليهما بل هذا اشاره الى لزوم احدهما الوجه الثانى قوله فيقبل القسمة حاصل عدمى يقال
له لا نسلم ان اصل القبول حاصل عدمى بل كون الوجود قابلا لشى يقتضى عدم كونه
ليس بقابل له والقبول رافع لهذا العدم ورافع العدم وجود وهذه الحجة هى التى احتج بها
على ان الاين وجود فان صحت صح ان القبول وجودى وان بطل ذلك فى القبول بطل
ايضا فى الاين الوجه الثالث قوله لو كان امرا ثبوتيا لكان صفة من صفات الشئ
المحكوم عليه بكونه قابلا والذات قابلة للصفة القايمة بها فيكون قبول ذلك القبول ثابتا
عليه ويلزم التسلسل يقال قبول الانقسام ونحوه من الصفات كون ذلك ممكنا
فى نفس الذات وامكان الشئ لا يحتاج الى امكان اخر وهذه الصفة لازمة للذات لثبت
الذات قابلتها بمعنى انه يمكن وجودها ويمكن عدمها بل كونها قابلة امر لازم لها
واجب لها وهذا القول يراد به عدم الامتناع بمعنى الامكان العام الذى يدخل
فيه الواجب والاولى بمعنى الامكان الخاص فاذا كان احد القبولين هو الامكان
الخاص والاخر هو العام وهو بمعنى الوجوب كان ذلك بمعنى الوجوب ووجوب
الصفة للموصوف ليس فيه تسلسل وانما جاء الغلط من لفظ الاشتراك والقبول
الوجه الرابع هنا ان القبول امر عدمى فقوله يمتنع تعليله قيل المراد بالتعليل
هنا اللازم ليس المراد به ان يكون احد الامرين غنيا عن الاخر موجبا له
وبهذا الاعتبار يصح ان يقال كل من الامرين لازما ملزوما فعدمس بهذا القول
اللازم ان التقسيم لزوم لا قبول ولو كان قبولا لكان عدميا ولو كان عدميا
فمعناه ان الموجود لا بد له من ان يقبل امرا عينيا من الموجودات اما محايثا له
واما مباينا له وهذا لازم للون الموجود اما قايم بنفسه واما قايم بغيره وكل قايم بنفسه فهو مباين

للقايم

القائم بنفسه وكل قائم بغيره فهو محايث لذلك الغير ولما شاركه في القيام بذلك الغير
واما السؤال الثالث فقوله ما الذي يريدون فقول للموجود في الشاهد منقسم
الى المحايث والمباين فعنه جوابان احدهما ان يقال له لم يقولوا هكذا وانما قالوا الموجود اما
لابد وان يكون كل منهما مباينا للاخر او محايثا له والموجود نفسه مع الموجود الاخر اما
ان يباينه او يحايثه لم يقولوا ان الموجودات تنقسم الى قسمين احدهما مباين والاخر
محايث وفرق بين كون الموجود منقسما الى الامرين واذا كان كذلك فلزوم احد الامرين
حكم واجب هو حكمين مختلفين والفرق الظاهر بين ان يكون الموجود منقسما اما
بنفسه مباين لغيره وهو الجوهر واما قائم بغيره محايث له وهو العرض وبين ان يقال
كل موجود من حيث هو موجود يلزمه ان يكون مباينا له او محايثا له او يقال الموجود من حيث
هو موجود يلزمه ان يكون قائما بنفسه او بغيره فان هذا حكم واحد الموجود وذاك
حكمان مختلفان فهذا الواحد هو مابه الاشتراك وهو مورد التقسيم وذانك
الاثنان هما مابه الامتياز وهو مابه يمتاز احد القسمين عن الاخر بالحكم الواحد المشترك
وهو لزوم احدهما والانقسام اليهما يلزم الوجود المشترك والحكم المختص يلزم القسم الخاص
فخصوص كونه قائما بنفسه حكم النوع الخاص وهو العرض ولا ريب ان خصوص كونه جوهرا
وعرضا صالحان لما يختص بالجوهر والعرض واما لزوم احد الحكمين لكل موجود من
او كل موجود وكون الموجود اما الموجود بحيث لا يخلو عن احد الحكمين وهذين الوصفين
فهذا الحكم المشترك بينهما لا يصلح لتعليل خصوص الجوهر وخصوص العرض وهذا لبس هو ان
الموجود في الشاهد منقسم الى قدر القسمين فليس هو قسمة الكل الى اجزائه يظهر
ان الذي قالوه ليس بغلط ولكن هو غلط او غالط وهذا مثل ان يقال الموجود لابد ان
يكون اما قديما او محدثا واما ان يكون حالقا واما ان يكون محلوقا وان هذا يختص بالموجود
فالمعدوم لا يكون قديما ولا محدثا ولا خالقا ولا مخلوقا فلزوم احد القسمين حكم مشترك
بينهما والموجود من حيث هو مشترك بينهما الجواب الثاني ان يقال لهم
قالوا الموجود في الشاهد ينقسم الى المحايث والمباين فان انقسام الشيء الى القسمين
حكم واحد ولكن مع خصوص احد القسمين حكم يخالف الاخر فهب ان وجوب المباينة معلل
بكونه جوهرا او وجوب المحايثة معلل بكونه عرضا لكن القدر المشترك وهو لزوم
الانقسام وقبوله ووجوب الانقسام الى جوهر والى عرض حكم مشترك بينهما وهذا
الحكم المشترك يجب تعليله بالقدر دون الخصوص لان وجوب الانقسام يلزمه
وقبوله وكونه بحيث ينقسم الى القسمين هو مورد التقسيم مورد التقسيم مشترك

بين الاقسام فيجب تعليله بالمشترك فالمقسوم هو الموجود من حيث هو لا وجود
الجوهر خاصة ولا وجود العرض خاصة والموجود وان لم يكن في الخارج الا متميزا
فهذه قسمة الكلي الى جزئياته وكل كلي ينقسم الى جزئياته فهذا حاله بخلاف الكلي الموجود
في الخارج كالانسان مثلا اذا قسم الى اجزائه من الراس واليد ونحو ذلك واما قوله
في السؤال الرابع لم قلتم انه لا بد من تعليله اما بالوجود واما بالحدوث وما الدليل على
الحصر فانه يمكن ان يقال هنا ثلاثة اشياء احدها ان يقال البحث التام والسبر التام
والاستقراء التام قد يفيد اليقين تارة كما يفيد الظن القوي اخرى وهذا مما يقال في مواضع
وقول القائل الشهادة على النفي غير معلومة ليس بصحيح بل النفي قد يعلم تارة كما يعلم الاثبات
الثاني ان يقال هذا يفيد الاعتقاد القوي والظن الغالب وهذا فيه انصاف وعدل
وهو خير من دعوى البراهين القطعية التي تظهر عند التحقيق انها شبهات وخيالات فاسدة
ومن قال لا يجوز لا ان يحتج في هذا الباب الا بالقطعي الذي لا يحتمل النقيض قيل له اولا
انت اول من خالف هذا فانت دائما تحتج بما لا يفيد الظن الغالب فضلا عن اليقين وقيل
له ثانيا لا نسلم بل الواجب على كل انسان ان ياتي بما هو الحق فان كان عنده علم قاطع قال به
وان كان عنده ظن غالب قال به والمسائل التي تنازع بنو ادم فيها لا يحصل للانسان
فيها ظن غالب خير من ان يكون في الحيرة والجهالة او يكون في التقليد او الحجج الفاسدة
كما هو الواقع كثيرا وسنتكلم ان شاء الله على هذا في الكلام على الاحاديث وقيل له ثالثا
هذا اذا انضم الى غيره حصل من مجموعهما اليقين وان لم يكن اليقين حاصلا باحدهما
كغير ذلك من الادلة السمعية والعقلية الثالث ان هذا يمكن تقريره بالتقسيم الدائر
بين النفي والاثبات كما قررناه في مسئلة الرؤية وهو ان يقال المشترك بينهما اما ان يكون
هو الوجود او ما هو من لوازمه او لا الوجود ولا شيئا من لوازمه وما ليس هو الوجود
ولا شيئا من لوازمه يكون اخص من الوجود لان ما هو مساو له في العموم والخصوص
وما هو اعم منه لازم له واما الاخص منه كالحدوث والامكان فليس بلازم له
لان الوجود قد لا يكون ممكنا ولا محدثا بخلاف الاعم مثل جواز كونه مذكورا
ومعلوما فان ذلك يلزم من انتفائه انتفاء كونه موجودا لانه اعم منه وان شئت قلت
اما ان يكون هو الوجود او ما يساويه في العموم والخصوص او اعم منه او اخص
فاذا كان اخص منه فاما ان يتناول الوجود الواجب او لا يتناوله فان تناوله فهو
في ذلك كالوجود وان لم يتناوله فانه يستلزم الحدوث فان كل ما لا يدخل
في مسمى واجب الوجود فهو محدث فثبت ان العلة اما ان يكون هي الحدوث

او

او ما يشترط فيه الحدوث مثل ما هو اخص من الحدوث واما ان يكون هو الوجود
او ما يتناول واجب الوجود وهذا التقسيم دائر بين النفي والاثبات واليه يرجع حقيقة
قولهم اما الوجود واما الحدوث وهذا التحرير يظهر الجواب عن السؤال الخامس
وهو قوله لا نسلم انا ما وجدنا لهذا الحكم علة سوى الحدوث او الوجود بيانه من وجهين
الاول انه من المحتمل ان يقال المقتضي لقولنا ان الشيء اما ان يكون مطابقا محايثا للعالم
او مباينا عنه بالجهة هو كونه بحيث يصح الاشارة الحسية لان كل شيئين صح الاشارة اليهما
فاما ان تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر او غيره فيقال له كونه بحيث
يصح الاشارة الحسية اليه اما ان يكون مطابقا للوجود في العموم والخصوص بحيث يقال
الوجود الموجود لا بد ان يصح الاشارة الحسية اصلا او تبعا وان كل موجودين فلا
بد ان تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر او غيره او يكون اخص منه فان كان
مطابقا له حصل المقصود وكذلك اذا كان اعم منه بطريق الاولى لانه حينئذ يكون الحجة
دليلا على شيئين على صحة الاشارة الحسية اليه وعلى كونه مباينا للعالم وان كانت صحة
الاشارة اليه اخص من الوجود بحيث يصح الاشارة الحسية الى بعض الموجودات دون
بعض فان كان واجب الوجود داخلا في ذلك صحت الحجة ايضا وان لم يكن داخلا في ذلك
كان صحة الاشارة مستلزما للحدوث فيكون التعليل بصحة الاشارة الحسية تعليلا بما
يستلزم الحدوث والتعليل بنفس الحدوث كالتعليل بما يستلزم الحدوث كما سنبينه ان شاء الله
واما قوله في الوجه الثاني ان الجواهر والاعراض يشتركان في الامر الذي به وقعت
المخالفة بينهما وبين الباري فلم لا يجوز ان يكون هذا هو الذي به وقعت المخالفة بينهما
بينهما وبين الباري فلم لا يجوز ان يكون هذا هو المقتضي لقبول الانقسام الى المباين
والمحايث وحينئذ يبطل قوله لا مشترك بينهما الا الحدوث يقال هذه المخالفة لذات
الباري المشتركة بينهما هي مستلزمة للحدوث فانها من خصائصها لا توجد في الباري وما
يختص المحدث مستلزم للحدوث واذا كان كذلك كان حكمه حكم الحدوث فان قولهم
هو الوجود او الحدوث كل وصف يستلزم الحدوث فحكمه كحكمه في ذلك وكل وصف
لازم للوجود بحيث يلزم من عدمه عدم الوجود هو كالوجود فان رفع
التعليل به يقتضي رفع التعليل بالوجود كما تقدم بيانه قوله في السؤال السادس
لم لا يجوز ان يكون المقتضي لهذا الحكم الحدوث قوله الحدوث ماهية مركبة من العدم
والوجود قلنا كل محدث فانه يصدق عليه كونه قابلا للعدم والوجود وايضا كون الشيء
منقسما الى المحايث والمباين معناه كونه قابلا للانقسام الى هذين القسمين فالقابلية ان كانت

صفة وجودية كانت في الموضعين كذلك وان كانت عدمية فكذلك ولا يبعد تعليل
عدم بعدم يقال اما الحدوث او ما يستلزم الحدوث فلا يجوز ان يكون هو علة للامر
الوجودي فلا يعلل الامر الوجودي لان ذلك مستلزم للعدم وما يستلزم العدم لا
يجوز ان يكون علة للامر الوجودي فلا يعلل الامر الوجودي الذي يختص بالموجودات
دون المعدومات وكذلك لو اريد بالتعليل الملازمة فان الامر الوجودي الذي يختص بالموجودات
لا يكون مستلزما للامر المستلزم للعدم لانه يوجب ان يكون العدم مستلزما الوجود
والعدم لا يكون مستلزما للوجود فلا تكون الرؤية ولا صحة المحايثة والمباينة مستلزما لما
يتضمن العدم سواء كان هو الحدوث او ما يستلزم الحدوث اذ كل منهما مستلزم للعدم
والوجود لا مستلزما للعدم الا بطريق استلزامه لوجود يمنع غيره فيكون العدم ضد الوجود
اما ان يكون وجود جنس الامر الوجودي معلقا بوجود يشترط فيه ان يكون معدوما
فلا قوله كل محدث يصدق عليه كونه قابلا للوجود والعدم وكذلك كون الشيء منقسما الى
المحايث والمباين الى اخره يقال له هذا غلط من وجوه احدها ان المحدث الذي يجوز رؤيته
هو الموجود المنقسم الى محايث ومباين بانه محدث منقسم الى موجود ومعدوم فان
المحدث الذي يدخل فيه المعدوم لا يرى بحال فهو اعم مما يرى والعلة لا تكون اعم من المعلول وايضا
فالمحدث الذي يصدق عليه انه قابل للوجود والعدم انما هو الحقيقة الذهنية التي لا وجود
لها في الخارج فهي تقبل ان تكون موجودة وان تكون معدومة واما الوجود فلا يقبل ذلك
الثاني انه ليس قبول الحقيقة لان تكون موجودة ومعدومة مثل قبولها لان تكون محايثة لغيرها
او مباينة له لان ذلك القبول لا يقوم بشيء موجود بل هو حكم ذهني واما هذا الثاني فهو صفة
لامر موجود فان المحايثة والمباينة صفة لامر موجود وليس كل واحد من الوجود
والعدم صفة لموجود الثالث ان الشيء الذي يقبل الوجود والعدم هو شيء بعينه
يقبل الوجود تارة والعدم تارة ليس المحدث ينقسم الى موجود ومعدوم واما المحايثة
والمباينة فليستا صفتين متعاقبتين على حقيقة واحدة بل الحقيقة الموجودة
المطلقة تنقسم الى محايث ليس موصوفا بالمباينة والى مباين ليس موصوفا بالمحايثة
فليس هذا نظير ذلك الرابع انا قد بينا ان الحكم الواحد هو لزوم احدهما للوجود وهذا
حكم واحد وجودي ولا يقال ان احد الامرين من الوجود والعدم يلزم المحدث بل المحدث
بعد حدوثه لا يكون الا موجودا وقبل وجوده لم يكن الا معدوما وان اريد به الحقيقة انه
يلزمها احد الامرين فيقال هو يلزمها اما الوجود واما العدم ولزوم احد الامرين واحد
وجود والثاني عدم لا يكون وجوديا بخلاف لزوم احد امرين وجوديين المباينة
والمحايثة فان لزوم احدهما ذين يكون وجوديا الخامس ان الصواب المتفق عليه بين اهل السنة

الا بامر وجودي مختص بالموجودات دون المعدوم فان المعدوم لا يجوز رؤيته فلا يجوز تعليل رؤية الموجود

وعقلا

وعقلاء الخلق ان العدم ليس بشيء في الخارج وانما كان له وجود في العلم واذا كان كذلك فالمحدث
تارة يكون شيئا وتارة لا يكون شيئا فلا يكون كونه شيئا وكونه ليس بشيء علة لكونه محايثا او
مباينا فان هذين يختصان بما هو شيء وما هو شيء لا يكون علته ما يستلزم في احد حاليه ان
لا يكون شيئا او لا يكون علته انقسام حاليه الى ان يكون شيئا تارة وغير شيء اخرى واما
ما اورده على قوله ان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول من معارضة ذلك بان يقال العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فيقال عنه جوابان احدهما القول بموجب ذلك فان كل ذي فطرة
سليمة لم يتقلد مذهبا يصده ويغير فطرته اذا علم ان الشيء موجود علم انه اما ان يكون محايثا
لغيره واما ان يكون مباينا له كما يعلمون ان القائم بنفسه لا يكون الا داخل العالم او
خارجه واذا قيل له موجود لا داخل العالم ولا خارجه او قيل له شيئان موجودان ليس
احدهما مباينا للاخر ولا هو بحيث هو وفهم ذلك انكرته فطرته وقوله الجمهور الاعظم
وهم اهل التوحيد يعلمون ان الباري جل وعلا موجود ولا يعلمون انه لا بد وان يكون
محايثا للعالم او مباينا له قلنا ليس الامر كذلك بل النفاة مغمورون في جانب اهل التوحيد
ايضا فيكون بالنسبة الى جماهير بني ادم من المسلمين وغيرهم وجمهورهم تقلد القول هذا
القول عن بعض حتى تغترب فطرته ليس في هولاء احد من سلف الامة ولا ائمتها ولا فيهم
الا من هو مجروح من المسلمين ببدعة وان كان متاولا فيها ومغفورا له خطاه او فيه ما
هو اكثر من البدعة وهو الغالب على ائمة هذا القول من نوع رده عن الاسلام ونفاق
فيه وغير ذلك وقد اتفق سلف الامة وائمتها على انهم من اضل الخلق واجهلهم فلا يضرهم
خلافهم في ذلك الوجه الثاني ان يقال العلم امر وجودي واما عدم العلم فوصف
عدمي والامر الوجودي يتوقف على السبب التام بخلاف العدمي فانه يكفي فيه عدم السبب
او نقصه واذا كان كذلك فليس مجرد علم الانسان بالدليل علة كان او غيرها توجب
علة بالمدلول معلولا كان او غيره ان لم يستحضر في ذهنه دلالة الدليل على المدلول ويتفطن
لما فيه من الدلالة وهذا كما ان خلقا يسمعون كلام الله وهو الدليل الهادي ويشهدون
ايات الله بالليل والنهار وهم عنها معرضون لعدم التفكر والتدبر اما اذا علم الرجل
الحكم فلا بد له من سبب يوجب العلم في قلبه وكون الشيء اما محايثا واما مباينا
واما قديما واما محدثا ونحو ذلك ليس هو الوصف المحسوس المشهود بالحس من
المحايثة والمباينة وانما هو الوصف المعقول وهو لزوم احد الوصفين للموجود وكون
الموجود ينقسم الى هذين فان الموجود المطلق وجوده ذهني وكذلك الانقسام الى قسمين
هو حكم عقلي وكذلك لزوم احد الوصفين لا بعينه حكم عقلي ليس بحسي فاذا كان هذا
الحكم يحكم به العقل بمجرد علمه وجود الشيء المحايث والمباين قبل علمه بكونه محدثا علم ان العلم

بهذا الانقسام العقلي لا يتوقف على الحكم بالحدوث بل يعلم بمجرد العلم بكونه موجودا فلو كان
المقتضي له ليس هو الوجود بل هو الحدوث او ما يشترط فيه الحدوث كان الحكم بذلك بدون العلم
بمقتضيه وملزومه حكما للذهن بلا حجة فانه انما يستدل على الشيء بعلته او معلوله او يستدل باحد
المعلولين على الاخر فاذا كانت جميع وجوه الادلة منتفية انتفى العلم فاذا كان العلم بهذا الانقسام
موجودا بدون هذه الوجوه علم انها ليست ادلة فلا تكون داخلة في التعليل وكذلك قوله
الامر المعلوم بالبديهة لا يجوز ان يكون علته وصف استدلالي انما هو العلة التي توجب العلم
بالحكم ولكن يجوز ان يكون المؤثر فيما ادركه الحس ما لم يدركه الحس ولكن هذا الانقسام
ليس من الامور الحسية بل من الاحكام العقلية والعقل لا يحصر شيئا قبل الاحاطة
بافراده ولا تلازم بين شيئين قبل العلم بوجه الملازمة فان لم يكن الوجود هو المقتضي لهذا
الحصر والتقسيم ولهذه الملازمة لم يخرج حكم الذهن بذلك حتى يعلم دليلا يدله على هذا الحصر
والتقسيم وهذه الملازمة ولا يجوز ولا يجوز ان يكون الحكم بديهيا ودليله نظريا استدلاليا
ومن يدبر عقله علم انه يحكم بهذا التقسيم وهذا اللزوم بمجرد العلم بالوجود قبل العلم بالحدوث
وغيره فان لم يكن الوجود مقتضيا له لم يكن له ان يحكم الا بما احسه وهاذان هذا متباين
لهذا وهذا مجانب له اما ان يحكم حكما عاما على جميع الموجودات اما ان يكون مجانبا واما
ان يكون متباينا قبل علمه بتساويهما في ذلك فهو حكم بلا اصل وهذا الكلام يحتاج الى تقرير
ان العلة الخارجة هي العلة الذهنية والا فيمكن النزاع في ذلك واما قوله في السؤال السابع
لو كان الوجود واحدا في الشاهد والغائب ليس بالاشتراك اللفظي وهذا لا يمكن الا بان
يكون الباري مثلا للمحدثات او يكون الوجود زائدا على الماهية والمخالفون لا يقولون
بواحد منهما فيقال مثل هذا الكلام يتكرر في تصانيف هذا الرجل وهو غلط عظيم في اظهر
الامور واول الامور المعقولة من العلم الالهي والعلم الكلي وهو وجود الحق ووجود الخلق
ولهذا يغلط به من نقل مذاهب الناس فان مذهب عامة الناس بل عامة الخلائق
من الصفاتية كالاشعرية والكرامية وغيرهم ان الوجود هو مقولا بالاشتراك اللفظي
فقط وكذلك سائر اسماء الله التي يسمى بها وقد يكون لخلقه اسم كذلك مثل الحي والعليم
والقدير فان هذه ليست مقولة بالاشتراك اللفظي فقط بل بالتواطي وهي ايضا مشككة
فان معانيها في حق الله تعالى اولى وهي حقيقة فيهما ومع ذلك فلا يقولون ان ما يستحقه
الله من معاني هذه الاسماء اذا سمي بها مثل ما يستحقه غيره ولا انه في وجوده وحياته
وعلمه وقدرته مثلا لخلقه ولا يقولون ايضا ان له او لغيره في الخارج وجودا غير
حقيقتهم الموجودة في الخارج بل اللفظ يدل على قدر مشترك اذا اطلق وجرد عن الخصائص

التي

الى غير احدهما وهو لا يستعمل كذلك في اسما الله تعالى ولا هو موضوعا في اللغة كذلك وانما
يذكر كذلك بامر يلصق بحرد عن الخصايص كما نجرد في المناطرة لامور يحتاج اليها فيقدر تجريده
عن الخصايص بقدر ما يقدر اشياء توجد وهو حينيذ دال على قدر مشترك بين هذه
المتميزين ولكن ذلك المشترك ليس مجموع حقيقة كل منهما الموجوده في الخارج فان لفظ
الموجود اذا اجرد يدل على الوجود المطلق ولم يكن الوجود المطلق حقيقة الا في الذهن
واما الوجود الخارجي فوجود كل موجود معين متميز عن الاخر مختص به وكذلك الجسم
المطلق والحيوان المطلق والانسان المطلق وقد تقدم غير مرة ان حقيقة كل ان
هذه الحيوانية وهذه الانسانية الخارجية تشبه هذه الانسانية فبينهما مشابهة من هذا
الوجه وان كانت بينهما مخالفة من وجوه اخرى واذا قيل هذا موجود وهذا موجود
ففيه اثبات اصل الوجود والثبوت والكون لكل منهما وان ما لهذا من هذا
الوجه وهذا المعنى الذي اشتركا فيه واشتبها في غاية البعد عن حقيقة كل منهما كما ان
حقيقة كل منهما يكون في غاية البعد عن حقيقة كل منهما كما ان حقيقة كل منهما تكون في
غاية البعد عن حقيقة الاخر فوجود احدهما والخارج هو عن حقيقته فاذا قيل ان
سائر الحقايق والماهيات تشارك في مسمى الحقيقة والماهية او تشبهها في ذلك كان
هذا التشبيه البعيد في غاية البعد عن الحقيقتين ولكن الامور العظيمة الاختلاف بالحقيقة
قد يشتبه في امر ما وهو الذي اشتركت فيه واعم هذه الامور هو الوجود والثبوت
والكون فمن كان نظره في هذا كان نظره في ابعد الاشياء عن حقيقة الرب ولشر من
هو لاعتقاده انه قد ادرك حقيقته او انه لا حقيقة له الا ذلك وهو لان اعظم الخلق تمثيلا
لهم بكل شيء وتشبيها له بكل شيء وقد جعلوا كل شيء بدا له وكفوا حيث جعلوا حقيقته
هي الوجود المطلق وذلك ثابت لكل موجود فهم اعظم الخلق اشراكا بالله ومرها قال
الاتحادية منهم انه وجود كل شيء بانه وجود للوجودات كلها ووجود كل ما هو من اعظم
الاشراك والتعطيل واصل هذا ان الاشراك او الاشتباه في امر ما كمسمى الوجود او الحي
او غير ذلك لا يقتضي التماثل بوجه من الوجوه بل يقتضي نوع اشتباه وقد يكون بعيدا
عن التماثل وهذا الذي كثيرا يظن ان الاشتراك في شيء هو التماثل فيحكم على المشتبهين
بشيء بحكم المتماثلين كما ذكر في موضع اخر بناقض ذلك حتى يجعل الامور المتماثلة في الحقايق
والعلل والامور المماثلة في العلة لا تتماثل في الحكم اذ هو متناقض وغاية كلامهم ان هؤلاء
المتفلسفة والمتكلمة والمتصوفة وسائر الملاحدة من الفرامطة وغيرهم الذين يقولون
حقيقته هي الوجود المحض او المطلق او وجود الكل يدعون انهم ابعد الخلق عن

التشبيه وانهم هم الموحدون المحققون للتوحيد حتى نفوا الصفات والاسماء فقالوا منهم
زعموا التشبيه هم اعظم الخلق تشبيها وتمثيلا واشراكا وجعل انداد الله معه عليه
من التعطيل وابعد الخلق عن ان يوحدوا الله تعالى والله تعالى يوحد بانيته التي انفرد بها
عن سائر مخلوقاته فانهم اذا جعلوا حقيقته الوجود المطلق فهذا القدر ثابت لكل موجود
فقد جعلوا حقيقته ما هو ثابت لكل شيء وقد جعلوه الله تشركه فيها النفوس والنملة بل
الذباب والخنزير وقد يصرحون بان وجود الكلب والخنزير عين وجوده وهذا من اغلظ
الاشراك والكفر برب العالمين وهو تعطيل لان الوجود المطلق الكلي المعنى اذا لم
تثبت له حقيقة موجودة مختصة به منفصلة عن الموجودات لزم تعطيلها ان حقيقته
التي اختص بها وامتاز بها عن خلقه لا يشتوهها وبها وجبت له الوحدانية والوجود من حيث
هو وجود كالثبوت والكون والكون حقا 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
علوا كبيرا وهذا الموضع قد اوسعنا القول فيه في مواضع غير هذا وهو منشأ الاشراك والضلال
في طوائف من الفلاسفة والاتحادية وسائر الملاحدة الذين يعمهم معنى الجهمية وان كان لبعضهم
عن بعض في ذلك مزية ومنشأ هذا من القياس الفاسد والتمثيل برب العالمين والتسوية
بينه وبين خلقه كما قال تعالى تالله ان كنا لفي ضلال مبين اذ نسويكم برب العالمين وما اضلنا الا المجرمون
واصل الاشراك الذي هو من القياس الفاسد هو من التمثيل اول من قاس قياسا فاسدا وهو
امام المشركين وقابدهم ولا ينجو منه الا المخلصون الذين اثنى الله عليهم بما خصهم به من الصفات
والعبادات كما قال يعرتل لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وقال تعالى انه ليس
له سلطان على الذين امنوا وعلى ربهم يتوكلون انما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم
مشركون وهذا باب واسع ليس هذا موضعه ودليل انهم يجردون اسما هذا وصفاته واسما
هذا وصفاته فيثبتون بهما مجردون القدر المشترك بينهما فيثبتون حقيقة خارجة
وقد يحللون هذا الذي جردوه هم باذهانهم فيقدرونه في انفسهم هو الحقيقة الموجودة
في الخارج ثم قد يجعلون هذا ثابتا لكل موجود في الخارج كقولهم هو في كل مكان بذاته
وقولهم هو نفس وجود الموجودات وهو الوجود المطلق بحدوده وقد يقال في السؤال
الثامن نقوله في المعارضة ان المقتضي لقبول الانقسام في الجوهر والعرض لو كان هو الوجود
هذا
لزم الجوهر وحده ان يقبل الانقسام الى الجوهر والعرض وكذلك في العرض وهو محال فيقال
هذا غلط ظاهر او مغالطة قبيحة وذلك ان الموجود اما ان يراد به ان الموجود المعين
الخارجي فيكون المعنى انه يلزمه احد الحكمين اما المجانبة واما المباينة لا يقال فيه انه منقسم اليهما وعلى
هذا

هذا فالجوهر الموجود يلزمه احدهما والعرض الموجود يلزمه احدهما واما ان يراد به الوجود المطلق
الكلي الذي هو مورد التقسيم الى الاقسام فهذا اذا قيل انه ينقسم الى محايث ومباين فهو كقولنا ينقسم
الى جوهر وعرض ولا يلزم من قبول القسمة ان يكون احد قسميه القسمة التي يقبلها هو بل هذا
جمع بين النقيضين واما قوله في السؤال التاسع ان هذا الدليل قايم في صور كثيرة مع ان النتيجة
اللازمة عنه باطلة وهذا يدل على انه منقوض وبيانه من وجوه الاول ان كل ما سوى الله
محدث فتكون صحة الحدوث حكما مشتركا فلا بد لها من علة مشتركة والمشترك
الحدوث او الوجود والحدوث لا يكون علة صحة نفسه فوجب كونها معلقة بالوجود
فيلزم ان يكون الله محدثا فيقال صحة الحدوث ليست من احكام الامور الوجودية
بل من احكام الامور التي يمكن وجودها سوا كانت موجودة او لم تكن بخلاف
المحايثة والمباينة فانها مختصة بالوجود دون العدم واما صحة الحدوث فهي مشتركة
بين الوجود الممكن وبين كل معدوم ممكن فبينها وبين لزوم المحايثة او المباينة عموم
وخصوص اذ صحة الحدوث تعم المعدوم الممكن بخلاف لزوم المحايثة او المباينة وبخلاف
الروية واما لزوم المحايثة او المباينة والروية فلا يعلم انتفاؤه عن الله بخلاف صحة
الحدوث فانه يعلم بالضرورة انتفاؤه في حق الله تعالى واذا كان كذلك فيجب ان يكون علة
صحة الحدوث ما يطابقه في العموم وذلك ليس هو الحدوث فانه اخص منه اذ ليس
كلما صح حدوثه كان محدثا ولا الوجود فانه ليس كل موجود يصح حدوثه والمطابق له
هو الامكان الخاص فصحة الحدوث معللة بعلة مشتركة وهي الامكان الخاص وهذه
علة مطردة منعكسة كتعليل الموجود بالروية وبلزوم المحايثة والمباينة وقوله في الوجه
الثاني ان كل موجود في الشاهد فهو اما حجم او قايم بالحجم ثم يذكر التقسيم الى اخره حتى
يكون الباري اما حجما واما او قايما بالحجم والقوم لا يقولون به فعنه جوابان احدهما ان المعنى
بالحجم في اللغة الظاهرة هو الشي الكثيف المستحد كالحجر والتراب خلاف الهوى فانه لا يسمى في اللغة المشهورة
حجما فان كان مقصوده هذا فليس كل موجود في الشاهد اما حجما او قايما بالحجم وان اراد به
ان كل موجود في الشاهد قايم بنفسه او قايم بالقايم بنفسه فهذا مطرد في الغايب وان
قال كل موجود في الشاهد فهو اما جسم واما عرض او اما جوهر واما عرض ويذكر
التقسيم الى اخره فيقال له لفظ الجوهر والعرض بالاصطلاح الخاص ليس نفيهما عن الله
من الشريعة كما انه ليس اثباتهما من الشريعة بل سلف الامة وايمتها انكروا على من
تكلم بنفيها كما انكروا التكلم باثباتها او اكثر وعدوا ذلك بدعة فليس لاحد ان ينفي بهذين
اللفظين الذين ليس لهما اصل لا في نص ولا في اجماع ولا اثر الا بحجة منفصلة غير هذا
اللفظ اذ الحجج التي يستدل فيها باللفظ لا بد ان يكون لفظها منقولا عمن يجب اتباع قوله

وهو الكتاب والسنة او الاجماع فكيف باللفظ الذي لا ينقل عن امام في الدين ولا احد من سلف
الامة واما المعاني المرادة بهذين اللفظين فلا بد من تفسيرها فان الناس متنازعون فيما
يريدون بهذه الالفاظ من المعاني ومتنازعون في لزوم تلك المعاني لنقص وغير ذلك واذا
كان كذلك فان فسر مفسر معنى الجوهر والعرض بما لم يعلم انتفاؤه في حق الله تعالى كان ذلك
طرد الدليل فلا ينتقض به ولا ينتقض الدليل حتى يتبين ان هذا التقسيم يمكن في بعض المعاني
التي يجب نفيها عن الله تعالى ولم يفعل ذلك وذلك يظهر بالوجه الثاني وهو ان قوله وهم لا يقولون
به قياس الرامي وقد تقدم انه قد قال ان هذا الدليل ليس بحجة لا في النظر ولا في المناظرة
وذلك ان هذا الدليل ان كان يستلزم ثبوت مسمى الجسم والعرض كان حجة عليهم في هذا
الموضع كما هو حجة على اولئك في المواضع الاخر فاذا ذكروا فرقا فان كان ذلك الفرق صحيحا
لم يصح النقض بالجسم والعرض وان لم يكن الفرق صحيحا لم يكن نفيهم لمسمى الجسم والعرض صحيحا
وعلى التقديرين فلا يلزم بطلان هذه الحجة واما قوله في الوجه الرابع ان كل موجودين
فلا بد ان يكون احدهما محايثا للاخر او مباينا عنه في اي جهة كان وساق التقسيم الى اخره
حتى يلزم كونه محايثا للعالم او مباينا عنه في اي جهة كان وذلك يقتضي ان لا يختص بجهة
فوق بل يلزم صحة الحركة على ذاته من الفوق الى السفل وكل ذلك عند القوم محال فعنه
اجوبة احدها انه ليس كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما محايثا للاخر
او مباينا عنه في اي جهة كان بل من الاجسام الموجودة ما يمتنع مع بقاء حقيقته ان
يكون من الاجزاء الا في جهة معينة كما ان راس الانسان يمتنع ان يكون الا فوقه وبطن
قدمه يمتنع ان يكون الا في اسفله ولو غير ذلك خرج عن حقيقته وكذلك العرش يمتنع
ان يكون في اسفل سافلين واسفل سافلين يمتنع ان يكون فوق العرش الثاني ان يقال
ما تعني بقولك فلا بد وان يكون محايثا له او مباينا عنه في اي جهة كان اتعني ان العقل
يشهد انه لا بد من وجوب المباينة ولو باي جهة كان او تعني انه 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 ان كل موجودين فانه لا بد وان يتحايثا او يباين احدهما الاخر وانه لا بد
مع ذلك ان يجوز مباينته من جميع الجهات فهذا القدر ليس معلوما بالبديهة ولا
بالحس وكثير من الناس ينازع في كثير من ذلك وبالجملة ليس هذا هو العلم البديهي
الذي يعلم في المشهودات فانا لا نعلم ان كل ما هو قائم بنفسه يجوز ان يكون في جميع
الجهات من كل قائم بنفسه هذا لا يعلم بالبديهة بحال واذا لم يكن معلوما بالبديهة
لم يجب ان يعلل بعلة تعم الموجود حتى يعلم ثبوته وحينئذ فمن الناس
من يقول ليس هذا ثابتا لجميع المخلوقات ومنهم من يثبته للمخلوق دون الخالق

واذا كان الامر كذلك فان المنازع يقول قد قام الدليل على ان هذا ليس مباينا لجميع الموجودات
وليس هو مما علم بالبديهة انه يشترك فيه جميع المشهودات فلا يكون نظيرنا حتى اذا لم
علم اختصاصه ببعض الموجودات فانه يعلل بما يختص به الوجه الرابع ان
الاستدلال انما يجب لكل موجودين والواجب لكل موجودين ان يكونا متباينين
او متحايثين اما كون احدهما بحيث يكون مباينا للاخر من جميع جهاته فهذا ليس هو الواجب
لكل موجودين والجهة كانت بما يلزم الموجود من المحايثة او المباينة واللازم لا اصل له
المباينة اما المباينة من جميع الجهات فليس دليل يدل وان كان جائزا بل يجوز ان يجعل
الله تعالى الاشياء لا تتباين الا بجهة معينة الخامس ان يقال العالم له جهتان وهي
العلو والسفل فاما العلو فانه مختص بالله تعالى واما اسفل شاملين فذلك سجين وهو
المركز الذي لا يسع الا الجوهر الفرد وكل قائم بنفسه فانه يصح ان يكون مباينا عنه بجميع
الجهات لان كل ما سواه يصح ان يكون فوقه وان كان ذلك فيقال بموجب المعارضة
وهو ان الله تعالى يجوز ان يكون مباينا للعالم من جميع جهاته لان جميع جهاته هي
العلو ليس له جهة اخرى وظهر القول بموجب الحد والذي ان سطحي العرش مباين
للعالم كذلك السادس ان قوله ذلك يستلزم صحة الحركة عليه من الفوق الى
السفل وهم لا يقولون بذلك فيقول هذا قياس الزامي وفي صحة الحركة عليه نزاع مشهور
وهم يدعون ثبوت الفارق فان صح ما يدعونه من الفارق والا كانت هذه الحجة
عليهم في المسئلتين جميعا ولا يتحصل ذلك كما تقدم تقريره واما قوله في الرابع ان كل
موجودين في الشاهد فانه يجب ان يكون احدهما محايثا للاخر ومباينا عنه
بالجهة والمباين بالجهة لا بد وان يكون جوهرا فردا او مركبا من الجواهر دون كل موجودين
في الشاهد على احد هذه الاقسام الثلاثة اعني كونه عرضا او جوهرا فردا او جسما مؤلفا
لا بد وان يكون معللا بالوجود فوجب ان يكون الباري تعالى احد هذه الاقسام
الثلاثة والقوم سلكوا في ذلك ان عندهم ليس عرض ولا جوهر ولا جسم مؤلف
من الاجزاء والابعاض فقال له اياك سمه صفة عرضا فان منهم من يسمي صفاته
اعراضا مع ان النزاع في دلالة لفظي ودلائل الحكمة من المعتزلة وغيرهم الذين
ينفون الصفات لما رأوا ان الصفات يقوم بالاجسام وهي الاعراض اضطروا
او سعهم احوجهم على حد قوله الصوف الذي هامت به ذ قالوا انها لا تقوم الا بمتحيز ولا
تقوم الا بمتحيز فيكون متحيزا فقلنا معهم مثبتة الصفات ثلاثة مثالك
احدها قول من يقول له صفات لكن ليست اعراضا ولا تسمى اعراضا لان
العرض ما يعرض للمحل ويزول عنه وصفاته لازمة له اذ انه ليشتد البلد عنها وهذا
ما قوي عند هؤلاء ان يقولوا الاعراض لا تبقى زمانين اصلا ليكون هذا فرقا بين

صفات الله تعالى وصفات المخلوقين من تسميه صفات المخلوقات اعراضا دون صفات
الخالق وهذا وامثاله انتحلوا دعوى السنة في قولهم الاعراض لا تبقى وما يبقى لان هذا
مما وكدوا به في اعتقادهم مذهب اهل السنة في ثبوت صفات الله تعالى وهذه طريقة الكلابية والاشعرية
ومن وافقهم من الفقهاء من اهل المذاهب الاربعة وغيرهم والمسلك الثاني طريقة من لا ينازعهم في
تسميه صفات الله تعالى اعراضا كما لا ينازعهم في تسميه من قامت به الصفات جسما ولا يقول
ايضا بان الاعراض لا تبقى بل الاعراض التي هي الحسن باقية هي باقية كالالوان وغيرها بخلاف
ما ليس باقيا كالحركة وهؤلاء يقولون هب ان الاعراض قامت به وهب وهبانه جسم فليس يلزم
من ذلك محذور وهذا قول الموافق من الصفاتية من الكرامية والشيعة ومن وافقهم من الفقهاء
وغيرهم والمسلك الثالث ان لا يقولوا صفاته اعراض ولا يقولوا ليست اعراضا كما لا يقولون
انه جسم ولا انه ليس بجسم لان ذلك كله بدعة مذموم عند السلف الائمة وانما الكلام
في ذلك ان كان في معنى وجب اثبات المعنى الحق دون المعنى الباطل فيقال الفقهاء المثبتة
ما اردوا بذلك فان اثبتوا حقا وباطلا اقروا الحق دون الباطل وكذلك النفاة المنكرة
ان نفوا حقا وباطلا نفي الباطل دون الحق ومن اثبت حقا او نفى باطلا
او نفى حقا منع وان كان النزاع في اللفظ فما يوصف به الباري نفيا واثباتا من الاسماء
والصفات فالمتبع فيه الشريعة فلا يوصف الله الا بما وصف به نفسه او وصفه به رسوله
لا من الاثبات ولا من النفي والله سبحانه قد اخبر انه احد صمد ونزه نفسه عن الوالد والولد
والشريك والكفو والسمي والحاجة والنوم والموت وغير ذلك مما دل عليه القرآن ولم
يذكر هو ولا رسوله ولا اهل العلم والايمان به انه ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز ولا في جهة
ولا ان صفاته ليست اعراضا ولا قائمة بالغير ولا نحو ذلك وكذلك في الاثبات لله الاسماء
الحسنى التي يدعى بها وليس في تلك الاسماء انه جسم ولا جوهر ونحو ذلك ولا ان صفاته
تسمى اعراضا ونحو ذلك فلم يكن واحد من هذين مشروعا على الاطلاق ولا هو ابتداء منهيا عنه على الاطلاق بل اذا اثبت الرجل معنى حقا او نفى معنى باطلا واحتاج الى
التعبير عن ذلك بعبارة لا جمل فيها مما تحاشاه المحاذق لانها من لغة المحاذيق ونحو ذلك
لم يكن ذلك منهيا عنه لان ذلك يكون من باب [illegible] جمد اسماءه وآياته بلغة اخرى
ليفهم اهل تلك اللغة معاني اسمائه وآياته [illegible] وهذا جائز بل مستحب
احيانا بل واجب احيانا وان لم يكن ذلك مشروعا على الاطلاق بحاجة اهل هذه
الاصطلاحات الخاصة في اسماء الله وصفاته ليست كاقتراح القرآن لكن تشبه ذكرهم والدعاء
عليه والدعاء له بما لم يوقف الشارع فيه سببا يعينه وهذا لم يرد ايضا عند كثير من
العلماء او الاثم تفضل العربية الا لواحد وهم من لم يكرهه اذا تبين ذلك فجوابه
من وجوه احدها ان هذا الوجه الذي ذكرتم هو من الوجوه الالزامية وهذه ليست

لا للناظر ولا للمناظر كما تقدم غير مرة وذلك ان هذه الحجة اما ان توجب ان كل موجودين في الشاهد
على احد هذه الاقسام او لا توجبه فان لم توجبه فلا يضر وان اوجب ذلك ولم يذكر الفارق فرقا
بين الموضعين والا كانت حجة عليهم من الموضعين وكان له ان يقول انا انما اثبت الجسم والجوهر
والعرض لكذا وكذا فان كان هذا فرقا صحيحا بطل الالزام وان لم يكن فرقا صحيحا تاما امتنع الحكم اذ
ليس في ذلك نص ولا اجماع عام ٥ الوجه الثاني ان يقال كون الموجود في الشاهد جوهرا فردا
او ليس بجوهر فرد ليس ذلك بمشهود ولا معلوم بحس ولا ضرورة كالعلم بان الموجود في
الشاهد اما مباين واما محايث بل في ذلك نزاع عظيم بين المتكلمين وهذا المؤسس هو من المتوقفين
في اثبات الجوهر الفرد وقد حكى التوقف فيه عمن حكاه من اذكيا الطوائف كابي الحسن البصري
وابي المعالي الجويني واذا لم يكن هذا معلوما بالحس والاضطرار لم يكن نظير تلك الحجة ٥ الوجه
الثالث ان من ينكر الجوهر الفرد من اهل الكلام والفلسفة او من توقف فيه يمنع الانقسام الى
الى هذه الثلاثة وهولا طوائف كثيرون ٥ الوجه الرابع ان قوله ان المباين بالجهة لا بد وان يكون
جوهرا فردا او يكون مركبا من الجواهر وكون كل موجودين في الشاهد على احد هذه الاقسام
الثلاثة اعني كونه عرضا او جوهرا فردا او جسما مؤتلفا لا بد وان يكون معللا بالوجود يقال له
ليس كون الاشياء القائمة بانفسها في الشاهد مركبة من الجواهر وانها اما جوهر فرد واما جسم
مؤتلف مما يعلم لا بحس ولا بضرورة كما يعلم ان الموجود اما ان يقوم بنفسه واما ان يقوم بغيره
بل في ذلك نزاع عظيم بين الناس نفيا واثباتا ووقفا واذا كان كذلك لم يكن نظيرا له الوجه
الخامس ان من يقول الجسم واحد في نفسه ليس مركبا من الجواهر من اهل الكلام والفلسفة سوا
قالوا ينقسم الى حيز لا يقبل القسمة او قالوا يقبل القسمة الى ما لا يتناهى ينازعون في هذا الانقسام
ويقولون لا نسلم ان القائم بنفسه لا يكون الا مركبا من الاجزاء او جوهرا فردا وهولا طوائف
كثيرة الوجه السادس ان يقال قد مر الكلام على معنى القسمة والتركيب وان حاصله يعود
الى تمييز شيء من شيء كامتياز صفة من صفة وان ذلك مما يجب الاعتراف به في حق كل موجود
فانه يمتنع ان يكون شيء من الموجودات بدون ذلك وان كان كذلك لم يكن ما يلزم الوجود
مما سموه انقساما وتركيبا محالا فاذا اوجبت الحجة القول به قيل به الوجه السابع ان
يقال ان عنيت بكونه عرضا انه صفة قائمة بالموصوف ويكون منقسما اي فيه نوع تمييز
فهذا يلتزمه اهل الاثبات للعلو وان عنيت بكونه عرضا انه يعرض ثم يزول وبكونه
منقسما مركبا انه يقبل التفرق والاجتماع بعد التفرق فيقال هذا وصف له بعدم بعد
الوجود وبوجود بعد عدم واذا كان هذا كذلك لم يمتنع ان يكون الموجب لذلك
متضمنا للعدم فان الممتنع تعليل الامر الوجودي كالرؤية ولزوم احد الوصفين
الموجودين بما فيه عدم اما الوصف المشتمل على عدم فلا يمتنع تعليله بالوصف
المشتمل على عدم يوضح ذلك الوجه الثامن وهو ان العرض الذي يختص به المخلوق

جوهر عند من يقول بذلك ويفرق بين صفة الخالق وصفة المخلوق بما مر بقان
ويجب عدمه بعد وجوده واقول ما في ذلك انه يجوز عدمه بعد وجوده والجسم المخلوق اما ان
يكون منفردا في نفسه منقسما وسمي حقيقيا بحيث يكون بعضه منفصلا عن بعض واما ان يكون
قابلا لذلك وعلى التقديرين فلا يلزم هذا الحكم الذي صفة للموجود من حيث هو موجود فان الموجود من حيث
هو موجود لا يلزم واجب العدم ولا واجب التفرق والانفصال واذا كان كذلك كان نفس هذا
الوصف المذكور يوجب ان يحصل ما يجوز عليه العدم والتفرق الوجه التاسع ان وجوب العدم
او التفرق لا يجوز تعليله بالوجود فان الوجود نفسه لا يوجب التفرق والعدم فان العدم ينافي
الوجود والشيء لا يكون موجبا لما ينافيه وكذلك التفرق هو نوع من عدم الكمال فان الاجتماع صفة
كمال وقوة والافتراق ينقض ذلك القوة والكمال وكذلك سمي الشيء جميلا او جمالا مشتق من الاجتماع
الذي هو الجمع والضم ولهذا يقال كل ما في العالم فاصله من تفرق واجتماع فكون الشيء موجودا او مقصودا
بحيث يحصل به الفرح والسرور لا يناسب تفرقه واختلاله وانما يناسب اجتماعه واتحاده ولهذا كان
الاسم الصمد فيه معنى الاجتماع المنافي للتفرق وفيه اجتماع الخلق اليه بحيث يكون هو المقصود
لهم في العبادة في الدعاء والعبد لا بد له من قصد يقصده والشيء انما يقصد لنفسه او لغيره
والله هو المقصود المعبود لنفسه وهو المدعو والمسئول الذي يسأل منه كل شيء واذا كان كذلك
تبين ان هذا الحكم لا يجوز تعليله بالوجود المطلق ولا بما يشتمل على الوجود الواجب واما قوله
في الوجه الخامس اذ كل موجود يفرض مع العالم فهو اما ان يكون مساويا للعالم او زائدا عليه
في المقدار او انقص منه في المقدار فانقسام الموجود في الشاهد الى هذه الاقسام الثلاثة
للان بعد كذا حكم لا بد له من علة ولا علة الا الوجود الباري تعالى موجود فوجب ان يكون
الباري تعالى على احد هذه الاقسام الاربعة والقوم لا يقولون به فثبت بهذا ان هذه
الصاحبة الزامية لا حقيقية فالذي سمى هذه الاقسام عن الباري اما ان يذكر دليلا صحيحا
او لا يذكره فان ذكره بطل الزامهم بذلك على صاحبه المباينة والمحايثة وان لم يذكر دليلا
فرقا صحيحا كان ذلك حجة عليهم في الموضع كما تقدم نظيره وحينئذ فلا يكون هذا حجة
لا في نظر ولا في مناظرة فان هذا ليس هو متفقا على نفيه بل اكثر اهل الاثبات يلتزم
احد الاقسام الوجه الثاني ان يقال هذا التقسيم باطل فان كل ما شهده فهو
جزء من العالم اما ان يكون مساويا للعالم او ازيد منه او انقص منه ومن المعلوم انه لا
يكون الا انقص منه واذا كان لا بد ان يكون مساويا للعالم او ازيد منه او انقص منه
لم يلزم من كونه لا ازيد منه ان يكون انقص منه وهذا يظهر ان هذا ليس بطريق صحيحة فان لذلك مضمونها ان كل موجود يلزمه
احد الامرين اما المحايثة لغيره واما المباينة له والوجود ينقسم الى قسمين محايث ومباين
ولا يمكن ان يقال الوجود المشهود يلزمه احد هذه الاقسام انما يلزمه واحد منها
معين وهو النقص الوجه الثالث ان هذا الذي ذكره انما هو فيما تقدم وجوده
ويفرض مع العالم ومعلوم انما يقدر وجوده ويفرض لا يعلم حكمه بالحس ولا بالبديهة بل العلم

حكم

حكم الموجود المشهود المحسوس مع الموجود المشهود المحسوس فان تلك الحجة مبناها على ما
علم بالحس والضرورة ثم النظر هل دل على معلل بما تناول الوجود للواجب او بما اختص غيره واما
الموجودات المقدره فحكمها لا يعلم بحس ولا ضرورة وانما يعلم بالقياس على ما علم وجوده الوجه
الرابع ان هذا اذا كان في الوجود المقدر مع العالم فذلك الموجود اما ان يكون هو الله او غيره
فان كان غيره فقد علم انه معدوم لان كل ما يقدر وجوده سوا الله فهو من العالم
فلا يمكن تقدير موجود غير الله خارج عن مجموع خلقه واذا كان المراد بهذا
الموجود هو الله فان المعنى ان الله لا يخلو اما ان يكون اكبر من العالم او اصغر
او بقدره واذا كان هذا هو المعنى المقدمه فاحتجاجه بهذا على ان الباري
موصوف باحد هذه الاقسام هو استدلال على الشيء على نفسه والدليل هو
غير المدلول ويكون المعنى ان الرب الموجود مع العالم اما ان يكون مساويا
له او اكبر او اصغر واذا كان كذلك فهو اما ان يكون مساويا او اكبر او اصغر
واذا كان معلوما ان هذا باطل فصلا عن ان يكون نظير الحجة وقد ظهر بما بيناه
ما في الكلام على هذه الحجة ان قوله ونحن بعد ان بالغنا في تزييفها وتقديرها
اوردنا عليها هذه الاسولة القاهرة والاعتراضات الفادحة ليس الامر
كما قاله فان الحجة لم تستوف بعد ذكرها كما يجب وليس بما ذكره من الاعتراض
كما زعم هذا مع انا لم نستوف الكلام في تقريرها ولا في الاجوبة عن اسولته
لان المقصود حكاية ما ذكره هو من الحجة وذكر ما بينه من الحكم العادل بينه
وبين خصومه فصل قال الرازي الشبهة الثالثة للكرامية في اثبات
كونه تعالى في الجهة قالوا ثبت انه تعالى يجوز رؤيته والرؤية تقتضي مواجهة المرئي
او مواجهة شيء هو حكم مقابلته وذلك يقتضي كونه تعالى مختصا بجهة قلت والجواب
اعلم ان المعتزلة والكرامية توافقوا على ان كل مرئي لابد وان يكون في جهة الا
ان المعتزلة قالوا لكنه ليس في الجهة فوجب ان يكون مرئيا والكرامية قالوا لكنه
مرئي فوجب ان يكون في الجهة واضحانا نازعوا في هذه المقدمة وقالوا
لا نسلم ان كل مرئي فانه يختص بالجهة بل لا نزاع ان الامر في الشاهد كذلك ونقدره
قلنا ان كل ما كان كذلك في الشاهد وجب ان يكون في الغائب كذلك وتقديره
ان هذه المقدمة اما ان يكون مقدمة بديهية او استدلالية فان كانت
بديهية لم يلزم في اثبات كونه مختصا بالجهة حاجة الى هذا الدليل ودليل لانه

وذكر العلم في خمس مواضع من كتابه فقال سبحانه فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما
انزل بعلم الله وقال سبحانه وتعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وذكر تعالى القوة
فقال اولم يروا ان الله الذي خلقهم هو اشد منهم قوة وقال سبحانه ذو القوة المتين وقال
الله تعالى والسماء بنيناها بايد قال وزعمت الجهمية والقدرية ان الله عز وجل لا علم له ولا
حياة ولا سمع ولا بصر وارادوا ان ينفوا ان الله عالم قادر حي سميع بصير فمنعهم من ذلك
خوف السيف من اظهارهم ذلك فاتوا بمعناه لانهم اذا قالوا لا علم ولا قدرة لله فقد قالوا
ليس بعالم ولا قادر ووجب ذلك عليهم وهذا انما اخذوه عن اهل الزندقة والتعطيل
لان الزنادقة قال كثير منهم ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير فلم تقدر المعتزلة
ان تفصح بذلك فاتوا بمعناه وقالت ان الله عالم قادر حي سميع بصير من طريق التسمية من
غير ان يثبت له علما وقدرة وسمعا وبصرا وهولاء الذين ذكر قولهم قالوا ليس بعالم ولا قادر
ولا حي ولا سميع ولا بصير وهولاء شر من الملاحدة الذين تقدم ذكرهم وحكاية الرازي قولهم
الذين يقولون لا يقول موجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت ولا عالم ولا جاهل فان
اولئك امتنعوا من التسمية بالضدين لم ينفوا ان يكون هو تعالى في نفسه موصوفا
باحدهما فهولاء الذين نفوا ذلك اعظم من اولئك وقد اخبر ان قول المعتزلة ماخوذ من
هولاء وكذلك قال في كتاب المقالات لما قال وهذا ذكر اختلاف الناس في الاسماء
والصفات فقال الحمد لله الذي بصرنا خطا المخطئين وعمى العمين وحيرة المتحيرين الذين
نفوا صفات الله رب العالمين وقالوا ان جل ثناؤه وتقدست اسماؤه لا صفات له
وانه 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 يوصف بنفسه قال وهذا قول اخذوه
عن اخوانهم من الفلاسفة الذين يزعمون ان للعالم صانعا لم يزل بعالم ولا قادر
ولا حي ولا سميع ولا قديم وعبروا عنه بان قالوا نقول عين لم تزل ولم يزيدوا
على ذلك غير ان هولاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا
ان يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره فاظهروا معناه بنفيهم ان يكون للباري
علم وقدرة وحيوة وسمع وبصر ولولا الخوف لاظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره
من ذلك ولافصحوا به غير ان خوف السيف يمنعهم من اظهار ذلك قالوا وقد
افصح بذلك رجل يعرف بابن الايادي كان ينتحل قولهم فزعم ان الباري تعالى عالم
قادر سميع بصير في المجاز لا في الحقيقة ومنهم رجل يعرف بعباد بن سليمان يزعم
ان الباري تعالى عالم قادر سميع بصير حكيم جليل في حقيقة القياس قال وقد اختلفوا
فيما بينهم اختلافا فاشتت فيه اهواؤهم واضطربت فيه اقاويلهم ثم ذكر بينهم نزاعا كثيرا
ليس هذا موضعه وقال شيخ الاسلام ابو اسماعيل عبد الله بن محمد الانصاري في كتاب
ذم الكلام في اخره لما عقد بابا في ذكر هولاء الاشعرية المتاخرين وقال

ن ذكر كلامه الاسعرى والمانظر المبرزون من علما الامة واهل الفهم من استنبطوا
كلام الجهمية وما اودعته من رموز الفلاسفة وامهم الاعلى المعطل الجحد فان فطن مدهنهم
ومسهى عقدهم ما صرحت به رؤس الزنادقة قلهم ان الفلك دوار والسما خالية وان
قولهم انه تعالى في كل موضع وفي كل شي ما استثنوا اجوف كلب ولا جوف خنزير ولا حشا
فراوا من الاثبات ودها باعث التحقيق وان قولهم سميع لا يسمع بصير لا يبصر عليم لا علم
قادر لا قدرة اله لا نفس ولا يحصى لا صوت لهم قالوا لاحاجة له ثم قالوا لا سي فانه لو كان سميعا
لاشبه الاشيا حاز قلوا ما قال رؤس الزنادقة القوما اذ قالوا الباري لا صفة له ولا اصفه
خافوا على قلوب ضعفا المسلمين واهل العقلة قلة العلم منهم اذ كان ظاهر تعلقهم بالقرآن وان
اعتصامهم فيما به من السيف واحتنابا به منهم واذعانهم بدرس التوحيد ونحاوضون المسلمين
ويحملون الهيالسة فاصحوا معابيهم وصاحوا بسوء ضمايرهم ونادوا على خبايا
نكتهم وبالهول ما لقوا في ايامهم من شيوف الخلفا والسن العلما وهجران الدهما فقد نجت
كتاب تكفير الجهمية من مقالات علما الاسلام ودين الخلفا فيهم ودين عامة اهل
علمهم واجماع المسلمين على اخراجه من الملة ثقلت عليهم الوحشة وطالت الغلة
واغيتهم الجلة الا ان يظهروا الخلاف لاقوالهم والرد عليهم ويصنفوا كلامهم صنفا يكون
الوح للافهام واجمع في العوام من اشاس واقوالهم يحذروا بذكر المساع ويتخلصوا من جزى
الساعة فجلت بحار يتر ابا للعين يغبر ما في الحشا يا ينظر الناظر الفهم في حدها فيرى
مخ الفلسفة يكسى لحا الكتبة وعقد الجهمية يحل القاب الحكمة يردون على اليهود قولهم يد
الله مغلولة فيتكرون الغل وينكرون اليد فيكونوا اسوا حالا من اليهود لان الله سبحانه
اثبت الصفة ونفى العيب واليهود اثبتت الصفة واثبتت العيب وهولا نفوا الصفة كما
نفوا العيب ويردون على النصارى في مقالتهم في عيسى وامه فيقولون لا يكون المخلوق
غير المخلوق فيبطلون القران ولا تخفى على ذوي الالباب ان كلام وكلام اخر هم كخلق السحاب
فاسمعوا الان يا ذوي الالباب وانظروا ما فضل هولا على اولئك الاولى قالوا ان الله تعالى
ان الله موجود بكل مكان وهولا يقولون ليس هو في مكان ولا يوصف بامس ولا غد وقال
المبلغ عن الله عز وجل لجاريه معوية بن الحكم رضي الله عنه اين الله قالوا هو من فوق كما هو
من تحت لا ندري اين هو فلا يوصف بمكان وليس هو في السما وليس هو في الارض
وانكروا الجهة والحد وقال اولئك ليس له كلام انما جلوا كلاما وهولا يقولون تكلم
فهو متكلم به منذ تكلم لينقطع الكلام ولا يوجد كلامه في موضع ليس هو فيه ثم يقولون
ليس هو متكلم ثم قال اولئك ليس له صوت ولا حروف وقالوا هذا زاج وورق وهذا صوت
وخشب وهذا ما قصده النص واردته النصوص وهذا صوت القاري اما يرى
اوليس قد ان من ليد وقال اخرهم خشب قد اوعوا فقالوا

هذا

هذا حكايه عبر بها عن القرآن والله تكلم من ولا يتكلم بعد ذلك ثم قالوا غير مخلوق ومن قال
مخلوق كافر وهذا من نحوتهم يصطادون به قلوب عوام اهل السنه وانما اعتقادهم ان القرآن
غير موجود لفظته الجهميه الذكور منهم والجهميه الاناث بعشرات واوليك قالوا الاصفه
وهؤلاء يقولون وجه كما يقال وجه النهار ووجه الامر ووجه الحديث وعين كعين الماء وسمع
كاذن الجدار وبصر كما يقال حدايان هما بتراثان ويد كيد المنه والعطيه والاصابع كقولهم
حراسان بين اصبعي الامر والقدمان كقولهم جعلت الخصومه تحت قدمي والقبضه كما
قيل فلان في قبضتي اي انا املك امره وقال الارض العلم والعرش الملك والصحك الرضى والاستواء
الاستيلاء والنزول القبول والهرولة مثله سهوا من وجه وانكروا من وجه وخالفوا
السلف وتعدوا الظاهر ردوا الاصل ولم يثبتوا شيئا ولم ينفوا موجودا ولم يفرقوا
بين التفسير والعباره بالالسنه يقولون الانفس هاهنا بحرفها عربيه كما وردت وقد تاولوا
تلك التاويلات الخبيثه واراد وا بهذه المخرقه ان تكون عوام المسلمين يعبرعنها عنها
واعاذها الله منها ليكونوا احشى عند ذكرها واشمس عند سماعها ولذلك قال المفسرون
ان يقال وجه كم يقال لسف ولعين كف وهذا الباب من مقال المسلمين فاما العيان
فقد قال الله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلوله على ايديهم والتاموها هم بالعبرانيه
فحكاها عنهم بالعربيه وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكتب كتابه بالعبرانيه فيها اسما
الله وصفاته فيعبر بالالسنه عنها ويكتبه بالسريانيه فيعبر له زيد بن ثابت رضي الله عنه
بالعربيه والله تعالى يدعى بكل لسان باسمه فيجب فتحلف بها فيلزم وينشد
فيجاز بوصف فيعرف ثم قالوا ليس ذات الرسول صلى الله عليه وسلم لحمه وقالوا اما هو بعد ما مات
بمنزله ولا يلزم به لحمه فسقط من اقاويلهم على لاثه اشياء انه ليس السموات ولا الارض
رسول وما الارض كتاب كما سمعت يحيى بن عمار يحكم به عليهم وان كانوا سموها
وروا عنها واستوحشوا من تصريحها فان حقايقها لازمه لهم وابطلوا التقليد
فكفروا اباهم وامهاتهم وازواجهم وعوام المسلمين واوجبوا النظر في الكلام واضطروا
اليه الذين يدعيهم فكفروا السلف وقالت طايفه منهم الفرض كتاب فاضلت
الشرايع وسموا الاثبات تشبيها فعابوا القرآن وضللوا الرسول فلا يكاد ترى
منهم رجلا ورعا ولا للشريعه معظما ولا للقرآن محترما ولا للحديث موقرا
سلبوا التقوى ورقه القلب وبدلوا التعبد ووقار الخشوع واستفضلوا
الرسول فانظر بلاهو طالب اثار ولا تتبع اخباره ولا ناضل عن سنته ولا هو راغب
في استنانه بتقلب بحر من العلم وما عرف حديثا واحدا ابتداه بهذا الدين ويضرب له
الامثال ويتلعب باهل السنه ويحرجهم اصلا من العلم لا سفر لهم عن بطانه
الاخانتك ولا عن عقيده الا اباتك البتوا ظلمه الهوى وسلبوا هبه الهدى

فسوا عنهم الاعين وتشمئز منهم القلوب قالوا وقد شاع في الملمات ان راسهم علي بن
اسماعيل الاشعري كان لا يستنجي ولا يتوضا ولا يصلي وقد سمعت محمد العمري النسابه
ابا المعا فاسمعت ابا الفضل الحاري القاضي بسرخس يقول سمعت زاهر بن احمد
يقول اشهد لمات ابو الحسن الاشعري متحيرا بسبب مسله تكافي الادله فلا جزى
الله امرا اناط مخاريقه بمذهب الامام المطلبي رحمه الله تعالى وكان من ابر خلق
الله قلبا واصونهم سمتا واهداهم هديا واعمقهم علما واقلهم تعمقا ووقرهم للدين
وابعدهم من التنطع وانصحهم لخلق الله جزا خير قال فرايت قوما منهم يجتهدون
في قراه القران وحفظ حروفه والاكثار من ختمه ثم اعتقاده فيه ما قد بيناه اجتهاد
روعان كالخوارج وذكر باسناده من حديث سفيان الثوري عن الصلت بن بهرام
عن المنذر بن هوذه عن خرشه بن الحبر ان حذيفه بن اليمان قال انا امنا ولم نقرى
وسيجي قوم يقراون ولا يومنون وباسناده من حديث زيد بن ابي انيسه عن
القاسم ابن عون قال سمعت ابن عمر يقول لقد غشينا برهه من دهرنا وان احدنا
يوتى الايمان قبل القران وباسناده من حديث اسماعيل بن مهاجر عن ابيه عن ابن
عمر قال انا كنا صدور هذه الامه وكان الرجل من خيار اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وصالحيهم ما يقيم الا سوره من القران او شبه ذلك وكان القران قد نقل عليهم رزقوا
علما به او عملا وان اخر هذه الامه يخفف عليه القران حتى يقراه الصبي والعجمي لا يعلمون
شي منه قلت ومثل ذلك معروف عن جندب بن عبد الله البجلي انه قال اوتينا الايمان
قبل ان نوتى القران ثم اوتينا القران فازددنا ايمانا وانكم توتون القران قبل الايمان فيوسل
احدكم

وهذا الرازي لما ذكر مسئلة الرؤية في نهايته وذكر فيها حجج النفاة والمثبتة كان ما
ذكره من حجج النفاة العقلية والسمعية اظهر مما نقله من حجج المثبتة وهذه عادته في كثير
من مناظراته يحكي للباطل من السفسطة وفروعها بالحجج بمثله للحق وقال في مسئلة الرؤية
بعد ان ذكر مسالكها العقلية فظهر من مجموع ما ذكرناه ان الادلة العقلية ليست قوية في هذه
المسئلة قال واعلم ايضا ان التحقيق في هذه المسئلة ان الخلاف فيها يقرب ان يكون لفظيا
وسنبينه ان شاء الله تعالى الوجه الثاني ان هذا الرجل قد اعترف هو ومن وافقه
ان الرؤية التي دل عليها الكتاب والسنة واتفاق سلف الامة يراد الادراك المنفي عن
الله في قوله لا تدركه الابصار يدل على ان الله تعالى يرى لا محالة وذلك يقتضي دلالة الكتاب والسنة
واتفاق سلف الامة على شيئين على رؤية الله تعالى وعلى انه يرى لا محالة وذكر اعتراف فضلا
المعتزلة بان النبيين كانوا معتقدون ذلك اما الاول فانه لما ذكر الحجج السمعية التي للمعتزلة
على نفي الرؤية قال وهذه الشبه اربع الاولى وهي الاقوى التمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار قال واعلم ان هذه الآية تارة يتمسكون بها على انه تعالى لا يرى
بالابصار في الدنيا والاخرى وتارة على استحالة كونه مرئيا بين انه اما الوجه الاول فانما
يتم باثبات امور اربعة احدها ان ادراك البصر هو الرؤية قال ويدل عليه امران
احدهما انه لا فرق في اللغة بين ان يقال رأيت فلانا بصري وبين ان يقال ادركته ببصري
كما لا فرق بين ان يقال ادركته بادني وبين ان يقال سمعته بادني وثانيهما ان اهل اللسان
فهموا من هذه الآية نفي الرؤية وذلك يدل على ان العرب تستعملون ادراك البصر بمعنى
الرؤية وروي عن عائشة لما بلغها ان كعبا قال انه رأى ربه فقالت انكرت ذلك وقالت
ثلاث من حدثك بهن فقد كذب من حدثك ان محمدا رأى ربه فقد اعظم الفرية على الله
قال تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار قال وروي عن ابن عباس مثل ذلك ثم قال في الجواب عن هذا الالزام ان ادراك البصر عبارة عن بعض الرؤية
بانه هو ان الادراك غير موضوع بالحقيقة للرؤية اصلا لكنه مستعمل في رؤية الشيء
المحدود بطريق المجاورة ومتى كان كذلك لم يلزم من الآية ها هنا نفي الرؤية وانما
قلنا ان الادراك غير حقيقة في الرؤية لانها حقيقة في اللحوق واللوغ سواء كان
في المكان كما في قوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون او في الزمان كما يقال
ادرك فلان الحنث اذا صعد وحاله كما يقال ادرك الغلام وادرك الثمرة اذا
نضجت وايضا فانه يقال ادركت ببصري حراء للقلة وان كان بينهما بعد
الذي قلنا ان الادراك حقيقة في غير الرؤية فوجب ان لا يكون حقيقة في الرؤية
كيلا يودي الى الاشتراك الذي هو خلاف الاصل واما قلنا ان الادراك
لا يستعمل مجازا الا في رؤية الشيء الساهي لوجهين احدهما انا لما بينا ان الشيء

المتناهي فكان البصر على بعده من ذلك المرئي يتناوله ولم يتناوله غيره فجرى في ذلك
مجرى من قطع المسافة الى شي حتى بلغه ووصل اليه فلما توهم في هذا النوع من الابصار
معنى اللحوق سمي ادراكا فاما ادراكنا للشي الذي لا يكون في جهة اصلا فانه لا يتحقق فيه معنى
البلوغ فلا جرم لا يسمى ادراكا الثاني ان الاسم انما يوضع لما يكون معلوما للواضع والعرب
ما كانوا يتصورون الا روية الشي المحدود اما عند الخصم فلان الروية لا على هذا الوجه
مستحيلة واما عندنا فانه وان امكن الا يكون كذلك لكنه ما كان معلوما للعرب ولا
متصورا لهم واذا ثبت ذلك ثبت انهم لم يستعملوا الادراك الا لروية الشي الذي
في جهة فثبت بما ذكرناه ان الادراك لو افاد الروية لافاد روية الشي المتناهي وهذا هو
المراد من قول قدما الاصحاب الادراك هو الاحاطة بالمرئي واذا ثبت ان الادراك
لا يفيد الا روية مخصوصة لم يلزم من نفي الادراك نفي مطلق الروية لانه لا يلزم من نفي
الاخص نفي الاعم واما قوله العرب لا تفرق بين الروية وبين الادراك قلنا ان ادعيتم
ذلك في مطلق الروية فهو ممنوع ودليله ما مضى وان ادعيتم ذلك في روية مخصوصة فهو مسلم
ولا يضرنا قول اهل اللسان فهموا من هذه الاية نفي الروية فدل على ان ادراك البصر هو الروية
قلنا وقد نقل ايضا ان كثيرا من السلف فهموا الروية من تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة مع ان النظر عندكم ليس هو الروية وكذلك ها هنا قلت فقد اخبر ان
العرب ما كانوا يتصورون الا روية الشي المحدود وان روية ما ليس في الجهة لم يكن معلوما
لهم ولا متصورا لهم واذا كان كذلك وقد ثبت في النصوص المتواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال انكم سترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون في رويته وقال ايضا انكم سترون
ربكم كما ترون الشمس صحوا ليس دونها سحاب وكما ترون القمر صحوا ليس دونه سحاب
وثبت اتفاق سلف الامة على ان المومنين يرون الله يوم القيمة وقد اخبر ان العرب المخاطبين
بهذا الكلام لم يكونوا يتصورون من ذلك الا روية ما كان في الجهة وان ما سوى ذلك لم يكن
معلوما يتصور لهم ولا متصورا لهم من لفظ الروية ومع هذا فالنبي صلى الله عليه وسلم واهل الاجماع
من الصحابة والتابعين اخبروا الخلق بانهم يروا ربهم ولم يقولوا برويته في غير جهة ولا ما يودي
قال هذا المعنى بل كما ترون الشمس والقمر فمثل رويته بالروية [illegible] هو في جهة علم بالاضطرار
ان الروية التي دل عليها نصوص الرسول واجماع السابقين هي الروية التي كان الناس يعرفونها
وهي لما يكون في الجهة وهذا بين وايضا فقد اخبر ان ما لا يكون في جهة لا يسمى رويته
ادراكا وان لفظ الادراك اذا اريد به الروية فهي روية مخصوصة وهي روية المتناهي
الذي يكون في جهة فاما الشي الذي لا يكون في جهة فلا يسمى رويته ادراكا واذا كان
كذلك فيكون قوله تعالى لا تدركه الابصار اي متناهيا لا يحيط به ولا
تدركه متناهيا محدودا وهذا الذي ذكره جيد وان كان لم يستوف حجته فان ايمة السلف

بهذا فسروا الاية وما ذكرته المعتزلة عن ابن عباس انه تاول الاية على الروية كذب على
ابن عباس بل قد ثبت عنه بالتواتر انه كان يثبت روية الله وفسر قوله تعالى لا تدركه الابصار
بانها لا تحيط وضرب المثل بالسما فقال الست ترى السما فقال بلى فقال اكلها ترى قال
لا قال فالله اعظم واذا كان كذلك فمعلوم ان الله نفى ادراك الابصار له لم ينف ادراكه
هو لنفسه ولم ينف مطلق الروية فلو كان هو في نفسه بحيث يمتنع رويته مطلقا ليس الممتنع
الاحاطة دون الروية للشي ليست باحاطة لم ينف هذا الخاص وهو الادراك من الابصار
دون ادراكه هو ودون روية الابصار لان نفي العام يستلزم نفي الخاص ونفي الخاص لا
يستلزم نفي العام بل يقتضي جواز الخواص او ابهامه لان المدح بنفي الخاص مع
كون العام منتفيا لا يحسن كما لا يحسن ان يقال لا يقدر بنو ادم على افنا جميعه
او لا يقدرون على اعدامه او اماتته او على سلب قدرته وعلمه ونحو هذا لان هذه
الامور ممتنعة في نفسها لا يختص بنو ادم بنفي الاقتدار عليها بل تخصيصهم بذلك
يوهم او يوهم انه هو يقدر على ذلك وهذا كلام باطل فان هذا ليس بشي اصلا حتى يكون روية
الله عند النقاة هو من باب الممتنعات مثل عدمه وموته واحداثه ونحو ذلك
ولو كان كذلك لم يحسن نفي هذا عن ابصار العباد فقط كما لا يحسن مدحه بان العباد
لا يعدمونه ولا يميتونه بل تخصيصهم بنفي ادراك ابصارهم له يقتضي انه هو يدرك نفسه
واذا كان كذلك ولفظ الادراك يقتضي الروية الخاصة لمن في جهة علم ان الاية دلت على
انه كذلك واما ما ذكره عن فضلا المعتزلة فانه اورد سوال ابي الحسن البصري واتباعه
وهو ان موسى عليه السلام يجوز ان لا يكون عالما باستحالة الروية وقال في الجواب
قوله لم لا يجوز يقال ان موسى عليه السلام كان جاهلا باستحالة الروية عليه قلنا لوجوه
ثلاثة الاول الاجماع على ان علم الانبيا بالله وصفاته اتم من علم غيرهم بذلك فلا يشك احد
ان دعوى الاجماع في ذلك اظهر من دعوى اجماع الصحابة على العمل بالقياس واخبار الاحاد
فاذا خصصنا هذه الاصول بالاجماع فلان نتمسك بالاجماع هاهنا اولى الثاني
ان قيل ظهور ابي الحسين لم ينسب احد من الامة موسى عليه السلام الى الجهل بل الناس
كانوا بين المعترف بصحة الروية وبين المنكر لها متاولين لهذه الروية اما على سوال روية الاية
او على انه عليه السلام سال الروية لقومه واذا كان كذلك كان ابو الحسين مسبوقا بهذا
الاجماع فيكون سواله مردودا الثالث هو ان ابا الحسين يدعي العلم الضروري بان
المرئي يجب ان يكون مقابلا للراي او لالة الروية والعلم الضروري حاصل بان ما
كان مقابلا للجسم فهو مختص بجهة وتحيز فهذان العلمان الضروريان ان كانا
حاصلين لموسى عليه السلام فيلزم من اعتقاد صحة روية الله اعتقاده لكونه جسما
متحيزا قال وذلك مما لا يجوز بالاتفاق على الانبيا عليهم السلام لان تجويزه يمنع من العلم بحكمته عند

يكون

واذا لم يحصل عنده العلمان الضروريان كان ذلك قادحا في كونه عليه السلام عاقلا
وذلك لا يقوله عاقل فضلا عن المسلم قلت فهذا الذي ذكره عن ابي الحسين واتباعه وهم
فضلا المعتزلة قد تضمن ان موسى عليه السلام سال الله ان يراه بالبصر وهم يقولون يعلم العاقل
بالضرورة ان المرئي لا يكون الا في جهة ويعلم العاقل بالضرورة انه لا يكون في الجهة الا الجسم
المتحيز وذلك يقتضي ان موسى عندهم كان يعتقد ان الله في جهة وانه جسم واما قوله
هذا بالاتفاق لا يجوز اي بالاتفاق بينه وبين الشيخ ابي الحسين لكن هذا الاتفاق ليس بحجة
بالاجماع الوجه الثالث ان كون الرؤية مستلزمة لان يكون الله بجهة من الرائي امر
ثبت بالنصوص المتواترة ففي الصحيحين وغيرهما الحديث المشهور عن الزهري قال انا سعيد بن
المسيب وعطا بن يزيد الليثي ان ابا هريرة اخبرهما ان الناس قالوا يا رسول الله هل نرى
ربنا يوم القيمة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون في رؤية الشمس ليس دونها
سحاب قالوا لا قال فهل تمارون في رؤية القمر ليس دونه سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم
ترونه كذلك وذكر الحديث بطوله قال ابو سعيد اشهد لحفظته من رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهكذا هو في الصحيحين من حديث زيد بن اسلم عن عطا بن يسار عن ابي سعيد
قال قلنا يا رسول الله هل نرى ربنا قال هل تضارون في رؤية الشمس اذا كان صحوا
قلنا لا يا رسول الله قال فهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر اذا كان صحوا قلنا لا قال
فانكم لا تضارون في رؤية ربكم الا كما تضارون في رؤيتهما وساق الحديث بطوله وفي صحيح مسلم
من حديث سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة قال قال ناس يا رسول الله انرى ربنا يوم
القيمة قال فهل تضارون في رؤية الشمس بالظهيرة 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 احدهما وذكر الحديث بطوله فهذا فيه مع اخباره انهم يرونه اخبارهم
انهم يرونه في جهة منهم من وجوه احدها ان الرؤية في لغتهم لا تعرف الا لرؤية ما يكون
بجهة منهم فاما رؤية ما ليس في الجهة فهذا لم يكونوا يتصورونه ولا يعرفونه فضلا عن ان
يكون اللفظ يدل عليه كما قد اعترف هو بذلك فيما تقدم وهو ايضا فانك لست تجد
احدا من الناس يتصور وجود موجود في غير جهة فضلا عن ان يتصور انه يرى فضلا
عن ان يكون اسم الرؤية المشهور في اللغات كلها يدل على هذه الرؤية الخاصة
الوجه الثاني انه قال فانكم ترون ربكم كما ترون الشمس صحوا وكما ترون القمر صحوا
فشبه لهم رؤيته برؤية الشمس والقمر وليس ذلك تشبيها للمرئي بالمرئي ومن المعلوم
انه اذا كانت رؤيته مثل رؤية الشمس والقمر وجب ان يرى في جهة
من الرائي كما ان رؤية الشمس والقمر كذلك فانه لو لم كذلك لاخبرهم برؤية مطلقة لتناولها
على ما يتاول من يقول بالرؤية في غير جهة اما بعد ان يستفسرهم عن رؤية
الشمس صحوا ورؤية البدر صحوا ويقول انكم ترون ربكم كذلك فهذا لا يمكن ان

قال فهل تضارون في رؤية الشمس في الظهيرة ليست في سحاب قالوا لا قال

اصل

تاول

تاول على الروية التي يزعمونها فان هذا اللفظ لا يحتملها لا حقيقة ولا مجازا الوجه
الثالث انه قال هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب وهل تضارون
في القمر ليس دونه سحاب فشبه رويته برويه اظهر المرئيات اذا لم يكن ثم حجاب
منفصل عن الراي يحول بينه وبين المرئي ومن يقول انه يرى في غير حجبه يمتنع عنده
ان يكون بينه وبين العباد حجاب منفصل عنهم اذ الحجاب لا يكون الا لجسم ولما
يكون في جهة وهم يقولون الحجاب عدم خلق الادراك في الغير والنبي صلى الله عليه وسلم
مثل رويته برويه هاذين النورين العظيمين اذا لم يكن دونهما حجاب الوجه الرابع
انه اخبر انهم لا يضارون في رويته وفي حديث اخر لا يضامون ونفي الضير
والضيم انما يكون لامكان لحوقه للراي ومعلوم انما يسمونه رويه وهو رويه ما
ليس بجهة من الراي لا فوقه ولا في شي من جهاته لا يتصور فيها ضير ولا ضيم حتى
ينفي ذلك بخلاف رويه ما يواجه الراي ويكون فوقه فانه قد يلحقه فيه ضيم وضير
اما بالازدحام عليه او كلال البصر لخفايه كالهلال واما لجلايه كالشمس والقمر
ومثل هذا الحديث المشهور حديث قيس بن ابي حازم عن جرير ابن عبد الله البجلي
قال كنا جلوسا عند النبي صلى الله عليه وسلم فنظر الى القمر ليلة البدر فقال انكم سترون
ربكم عيانا كما ترون هذا لا تضارون في رويته فان استطعتم ان لا تغلبوا
على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها وقرا فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس
وقبل غروبها وهذا لفظ البخاري في بعض طرقه وفيه زيادة لفظ عيانا والا
فبقية الفاظ الحديث مستفيضة في الصحيحين وغيرهما وفي الصحيحين من حديث
يحيى بن سعيد نا سعيد بن ابي عروبة نا قتادة عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال يجتمع المومنون يوم القيمة فيلهمون ذلك فيقولون لو استشفعنا على ربنا
فاراحنا من مكاننا هذا فياتون ادم فذكر الحديث الى ان قالوا ايتوا محمدا
عبدا قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر فياتوني حتى استاذن على
ربي فيوذن لي فاذا رايت ربي وقعت او خررت ساجدا لربي فيدعني ما
شا الله ان يدعني ثم يقال لي ارفع محمد قل يسمع وسل تعطه واشفع تشفع فارفع
راسي فاحمده بتحميد يعلمنيه الله ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم اعود
اليه الثانية فاذا رايت ربي عز وجل وقعت او خررت ساجدا فيدعني ما
شا الله ان يدعني ثم يقال لي ارفع راسك قل يسمع وسل تعطه واشفع تشفع فارفع
راسي فاحمد ربي بتحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم اعود اليه
الثالثة فاذا رايت ربي وقعت او خررت ساجدا لربي فيدعني ما شا الله
ان يدعني وذكر الحديث فكون الراي وهو النبي صلى الله عليه وسلم يراه والراي في مكان ولا يراه والراي في مكان اخر ويعود الى ذلك المكان دليل على ان المرئي يرى والراي في مكان ولا يرى اذا كان الراي في مكان اخر

وهذا الاختصاص لا يكون الا بما يكون بجهة من الراي بخلاف ما يسمونه رويه فانها
من جنس العلم لا اختصاص لها بكون الراي في مكان دون مكان وايضا ففي الصحيحين عن
ابي عمران الجوني عن ابي بكر بن عبد الله بن قيس وهو ابن ابي موسى الاشعري عن ابيه ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال جنتان من فضة انيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب انيتهما وما فيهما
وما بين القوم وبين ان ينظروا الى ربهم الا رداء الكبريا على وجهه في جنة عدن فاخبر
انه لا يمنعهم من النظر الا ما على وجهه من رداء الكبريا ومن يقول انه يرى لا في جهة
عنده ليس المانع الا كون الرويه لم تخلق في عينه لا يتصور عنده ان يحجب الراي
شي منفصل عنه اصلا سوا فسر رداء الكبريا بصفة من صفات الرب او بحجاب منفصل
عن الرب فعلى التقديرين لا يتصور عند هولا ان يكون ذلك مانعا من الرويه
ولا يمنع من رويه الله عندهم الا ما يكون في نفس الراي وكذلك قوله في جنة عدن سوا
كانت ظرفا له او للرداء فعلى التقديرين يخالف مذهب هولا وايضا ففي صحيح مسلم
عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن صهيب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل اهل الجنة الجنة
نودوا يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد ان ينجزكموه قال فيقولون ما هو الم يبيض
وجوهنا ويزحزحنا عن النار ويدخلنا الجنة قال فيكشف الحجاب فينظرون اليه
فوالله ما اعطاهم الله شيئا هو احب اليهم مما هم فيه ثم قرا للذين احسنوا الحسنى وزيادة
فاخبر انه يكشف الحجاب فينظرون اليه ومن يقول يرى لا في جهة لا يقول ان بينه وبين
الخلق حجابا ولا يتصور ان يحتجب عن الخلق ولا ان يكشف الحجاب وقد صرحوا بذلك
كله قالوا لان ذلك كله من صفة الجسم المتحيز فاذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قد اخبر بذلك علم انه يرى
في الجهة وليست الرويه التي اخبر بها ما يزعمونه من الامر الذي لا يعقل الذي ينافقون فيه
اهل الايمان وعن شعبة عن يعلى بن عطا عن وكيع بن حدس عن ابي رزين قال قلت يا رسول الله
اترى ربنا يوم القيمة قال نعم قال وما اية ذلك في خلقه قال اليس كلكم ينظر الى القمر
ليلة البدر وانما هو خلق من خلق الله الله اعظم واجل وفي رواية حماد بن سلمة عن يعلى
بن عطا عن وكيع بن حدس عن عمه ابي رزين قال قلت يا رسول الله كلنا يرى الله يوم القيمة
وما اية ذلك في خلقه قال يا ابا رزين اليس كلكم يرى القمر مخليا قلت بلى قال والله اعظم
وذلك اية في خلقه رواه احمد وابو داود وابن ماجه ولفظ ابي داود قلت يا رسول الله
اكلنا يرى ربه وفي رواية له مخليا به يوم القيمة وما اية ذلك في خلقه قال يا ابا رزين اليس
كلكم يرى القمر وفي رواية له ليلة البدر مخليا به قلت بلى قال والله اعظم قال الخلال
سمعت ابا سعيد المصيصي الفقيه قال قال ابو صفوان رايت المتوكل في اليوم وبين
يديه نار موججة عظيمة فقلت يا امير المومنين لمن هذه النار فقال هذه لابني المنتصر لانه قتلني

وتدري

وتدري لم قتلني لاني حدثته ان الله يرى في الاخرة قال ابو سعيد فقال ابرهيم الحربي هذه
رويا حق وذلك ان المتوكل كتب حديث حماد بن سلمة عن يعلى بن عطا عن وكيع بن حدس
بيده عن عبد الاعلى وقال لا اكتبه الا بيدي فقد اخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان الله يرى يوم القيمة
لما ساله وساله عن اية ذلك في خلقه والاية العلامة والدلالة وهو ما يعلم به ويدل على جواز
ذلك فذكر له النبي صلى الله عليه وسلم ما يدل بطريق قياس التنبيه والاولى وقد قدمنا غير مرة ان
مثل هذا القياس في قياس الغائب على الشاهد هو مما ورد في الكتاب والسنة فقال اليس
كلكم يرى القمر مخليا به ليلة البدر قال فالله اعظم واجل وقال انما هو خلق من خلق الله
وذلك اية في خلقه واثباته صلى الله عليه وسلم جواز الروية لجميع الخلق في وقت واحد وكل منهم
يكون مخليا به بالقياس على روية القمر مع قوله والله اعظم واجل دليل واضح على ان
الناس يرونه مواجهة عيانا يكون بجهة منهم وانه اذا امكن في بعض مخلوقاته انه يراه
الناس في وقت واحد كلهم يكون مخليا به فالله اولى ان يمكن ذلك فيه فانه اعظم واجل
الوجه الرابع ان كون الله يرى بجهة من الراي ثبت باجماع السلف والايمة
مثل ما روى اللالكائي عن علي بن ابي طالب انه قال ان من تمام النعمة دخول الجنة
والنظر الى الله في جنته وعن عبد الله بن مسعود انه قال في مسجد الكوفة وبدا
باليمين قبل الحديث فقال والله ما منكم من انسان الا ان ربه سيخلو به يوم القيمة كما
يخلو احدكم بالقمر ليلة البدر قال فيقول ما غرك بي يا ابن ادم ثلاث مرات
ماذا اجبت المرسلين ثلثا كيف عملت فيما علمت وعن ابي موسى الاشعري
انه كان يعلم الناس سنتهم ودينهم قال فشخصت ابصارهم او قال حرفوها عنه
قال فما حرف ابصاركم عني قالوا الهلال ايها الامير قال فذاك اشخص ابصاركم
عني قالوا نعم قال فكيف اذا رايتم الله جهرة وعن معاذ بن جبل قال يحبس
الناس يوم القيمة في صعيد واحد فينادي اين المتقون فيقومون في كنف من
الرحمن لا يحتجب منهم ولا يستتر قلت من المتقون قال قوم اتقوا الشرك
وعبادة الاوثان واخلصوا لله العبادة فيمرون الى الجنة وروى اللالكائي عن ابن
وهب قال سمعت ملك بن انس يقول الناظرون ينظرون الى الله عز وجل يوم القيمة
باعينهم وعن اشهب قال وسئل مالك عن قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة اينظر الله عز وجل قال نعم فقلت ان اقواما يقولون ينظر ما عنده قال بل
ينظر اليه نظرا وقد قال موسى رب ارني انظر اليك قال لن تراني وقال الله كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون وعن ملك انه قيل له انهم يزعمون ان الله لا يرى فقال السيف السيف

وقد تقدم كلام ابن الماجشون واحتجاجه ايضا على الرؤية بجابة للكفار وغير الاذاني
اه قال اني لارجو ان يحب الله جهما واصحابه افضل ثوابه الذي وعد اولياءه حين
يقول وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة محمد وجهم واصحابه افضل ثوابه الذي وعد
اولياءه وعن الوليد بن مسلم قال سألت الاوزاعي وسفيان الثوري ومالك بن انس والليث
بن سعد عن هذه الاحاديث التي فيها الرؤية بقال امروها بلا كيف وعن الربيع قال حضرت
الشافعي وقد جاءه رقعة من الصعيد فيها ما تقول في قول الله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
قال الشافعي لما ان حجب هؤلاء في السخط كان هذا دليلا على ان اهل الجنة يرونه في الرضى قال الربيع
فلت يا ابا عبد الله وبه نقول قال نعم ويدين الله ولم يؤمن محمد بن ادريس اذ يرى الله
لما عبد الله وعن عبد الله بن المبارك قال ما حجب الله عنه احدا الا وهم قرأ
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فهم لصال الجحيم ثم يقال هذا الذي كنتم به تكذبون
قال بالرؤية وقال الشيخ ابو نصر السجزي في كتاب الابانة له وابمتنا رحمهم الله كسفيان
الثوري ومالك بن انس وشعبة بن عيينة وحماد بن سلمة وحماد بن زيد وعبد الله بن
المبارك وفضيل بن عياض واحمد بن حنبل واسحق بن ابراهيم الحنظلي متفقون على ان
الله سبحانه وتعالى بذاته فوق عرشه وان علمه بكل مكان وانه يرى يوم القيامة بالابصار
فوق العرش وانه ينزل الى سماء الدنيا وانه يغضب ويرضى ويتكلم بما شاء فمن خالف
شيئا من ذلك فهو منهم بريء وهم منه برآء وروى الخلال في كتاب السنة قال حدثنا
ابو بكر المروذي قال سألت ابا عبد الله عن احاديث الرؤية فصححها وقال قد تلقتها
العلماء بالقبول تسلم الخبر كما جاء وعن حنبل بن اسحق قال سمعت ابا عبد الله
يقول ادركنا الناس وما ينكرون من هذه الاحاديث شيئا احاديث الرؤية وكانوا
يحدثون بها على الجملة يمرونها على حالها غير منكرين لذلك ولا مرتابين وقال احمد قال
ابو عبد الله قال الله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل
رسولا فيوحي باذنه ما يشاء فكلم الله موسى من وراء حجاب وقال رب ارني انظر اليك
قال الله تعالى لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فاخبر الله تعالى
ان موسى عليه السلام يراه في الآخرة وقال عز وجل كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فلما حجب
هؤلاء في السخط دل على ان اولياءه يرونه قال احمد
حسبي موضع احر القوم يرجعون الى التفصيل في قولهم يرون الرؤية قال وسمعت
ابا عبد الله يقول قال الله عز وجل وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة قال احاديث يروى في
النظر خمسة عشر من عبد الله وعبيد الله ينظرون الى ربكم احاديث صحاح وقال
للذين احسنوا الحسنى وزيادة وهي النظر الى الله عز وجل ثم قال ابو عبد الله ومن زعم

يعلم

ونعلم انها حق يعني احاديث الرويه ونومن ان الله يرى نرى ربنا يوم القيمه لا نشك فيه
ولا نرتاب وسمعت ابا عبد الله يقول قالت الجهميه ان الله لا يرى في الاخره ونحن
نقول ان الله يرى لقوله عز وجل وجوه يومئذ ناضره الى ربها ناظره وقال الله تبارك وتعالى
لموسى فان استقر مكانه فسوف تراني فاخبر الله انه يرى وقال النبي صلى الله عليه وسلم انكم ترون
هذا القمر وهذه الشمس رواه جرير وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال كلكم يخلوا به ربه وان الله يضع
كنفه على عبده فيسله ما عملت هذه الاحاديث تروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تروى صحيحه
وعن الله تبارك وتعالى انه يرى في الاخره وهذه احاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم غير مدفوعه
والقران شاهد ان الله يرى في القيمه وقول ابرهيم لابيه يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر
ولا يغني عنك شيا فثبت الله يسمع ويبصر وقال الله تعالى يعلم السر واخفى وقال انني معكما
اسمع وارى وقال ابو عبد الله فمن دفع كتاب الله ورده والاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
واخترع مقالة من نفسه وتاول برايه فقد خسر خسرانا مبينا وسمعت ابا عبد الله يقول
من زعم ان الله لا يرى في الاخره فقد كفر بالله وكذب بالقران ورد على الله امره فيستتاب
فان تاب والا قتل الوجه الخامس ان ايمه هذا الرازي كالاشعري وغيره هو ايضا
ممن يثبت الرويه والاحتجاب ان الله فوق العرش قال الاشعري في مسله العرش وقال
سبحانه وجا ربك والملك صفا صفا وقال عز وجل هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في
ظلل من الغمام وقال سبحانه ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى فاوحى الى عبده ما اوحى
ما كذب الفواد ما راى افتمارونه على ما يرى الى قوله لقد راى من ايات ربه الكبرى
وقال تعالى يا عيسى اني متوفيك ورافعك الي وقال سبحانه وما قتلوه وما صلبوه وما قتلوه
يقينا بل رفعه الله اليه واجمعت الامه على ان الله عز وجل رفع عيسى اليه الى السما ومن
دعا المسلمين جميعا اذا هم رغبوا الى الله عز وجل في الامر النازل بهم انه يقولون يا
ساكن العرش ومن خلفهم لا والذي احتجب بسبع سموات قال الحافظ ابو العباس وهذا
ماخوذ من قوله ان الله خلق سبع سموات ثم اختار العليا فاسكنها وقال عز وجل وما
كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من ورا حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشا وقد
خصت الايه للبشر دون غيرهم ممن ليس من جنس ولو كانت الايه عامه للبشر
دون غيرهم لكان ابعد من الشبهه واذا خال الشك على من سمع الايه ان يقول
لاحد ان يكلمه الله الا وحيا او من ورا حجاب او يرسل رسولا فيرفع الشك والحيره من
ان يقول ما كان لجنس من الاجناس ان يكلمه الله الا وحيا او من ورا حجاب او
يرسل رسولا ويترك اجناسا لم يعمهم بالايه فيدل ما ذكرناه على انه خص
البشر دون غيرهم وقال الله عز وجل ثم ردوا الى الله مولاهم الحق ولو ترى اذ وقفوا على ربهم

ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند ربهم وقال سبحانه وعرضوا على ربك
صفا لقد جئتمونا كما خلقناكم اول مرة قال كل ذلك يدل على ان الله ليس في
خلقه ولا خلقه فيه وانه سبحانه مستو على عرشه جل وعز عما يقول الظالمون علوا كبيرا
جل عما يقول الذين لم يثبتوا له في وصفهم حقيقة ولا اوجبوا له بذكرهم اياه وحدانيته
اذ كان كلامهم يؤول الى التعطيل وجميع اوصافهم تدل على النفي في التاويل يريدون
زعموا التنزيه ونفي التشبيه فنعوذ بالله من تنزيه يوجب النفي والتعطيل قال الله تعالى
الله نور السموات والارض مثل نوره فسمى نفسه نورا والنور عند الامة لا يخلو من احد
معنيين اما ان يكون نورا يسمع او نورا يرى فمن زعم ان الله يسمع ولا يرى كان مخطئا
في نفيه رؤية ربه وتكذيبه لكتابه وقول نبيه صلى الله عليه وسلم قال وروي عن عبد الله بن عباس
انه قال فكروا في خلق الله ولا تتفكرون في الله فان الله عز وجل ما بين كرسيه الى السماء
الف عام والله عز وجل فوق ذلك قال وروت العلماء ايضا عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال ان العبد لا تزول قدماه من بين يدي الله حتى يسأله عن ثلاث وروت
العلماء ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم بامة سوداء فقال يا رسول الله اني اريد ان اعتقها
في كفارة فهل يجوز عتقها فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم اين الله فقالت في السماء واومت بيدها
الى فوق فقال النبي صلى الله عليه وسلم عند ذلك اعتقها فانها مؤمنة قال وهذا يدل على ان الله
على عرشه فوق السماء فهذا كله من كلام الاشعري مثل احتجاجه بما ذكره عن المسلمين
جميعا من قولهم ان الله احتجب بسبع سموات على انه فوق العرش وهو انما احتجب
عن ان يراه خلقه لم يحتجب عن ان يراهم هو فعلم ان هذا يحجب العباد عن رؤيته
وهذا يقتضي انهم يرونه برفع هذه الحجب وذلك يقتضي انهم يرونه في الجهة فان من
يثبت رؤيته في غير جهة من الرائي لا يقول بجواز الحجب المنفصلة ايضا كما تقدم
وكذلك احتجاجه بقوله ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
وان الاية دلت على ان الله يحجب بعض المخلوقات دون بعض فعلم انه لا يحتجب
عن بعضهم واحتجاجه بذلك على ان الله فوق العرش يقتضي انه يحتجب عمن يراه
ببعض مخلوقاته وهذا يستلزم انه لا يرى الا في جهة من الرائي وكذلك احتجاجه
في مسألة العلو بان الله نور وان ذلك يقتضي انه يرى ويقتضي ان رؤيته توجب
علوه وكلام الاشعري في مسألة الرؤية والعلو يقتضي تلازمهما وهذا هو الذي ذكره
هذا المؤسس عن الكرامية الوجه السادس ان هذا المؤسس ذكر
في نهايته في مسألة الرؤية ما احتج به النفاة من الحجج العقلية والسمعية وذكر
ان اعظم حججهم العقلية حجتان احدهما حجة الموانع قالوا لو صح منا رؤية الله في حال

من

الحالات

من الحالات لصح ان نراه الان ولو صح ان نراه الان لوجب ان نراه الان لكنه
لم يجب ان نراه الان فلا يصح ان نراه في حال من الاحوال وانما قلنا انه لو صح
ان نراه في حال من الاحوال لصح ان نراه الان لان كونه بحال يصح ان يرى
حكم يثبت له اما لذاته واما لبعض ما يلزم ذاته وعلى التقديرين فانه يلزم من
استمرار ذاته استمرار هذه الصحة وانما قلنا انه لو صح ان نراه الان لوجب ان نراه
الان لان الحاسة ان كانت صحيحة والمرئي يكون حاضرا ولا يكون على القرب القريب
ولا على البعد البعيد ولا يكون في غاية الصغر واللطافة ويكون مقابلا للرائي
او لآلة الرؤية او لا تكون الحجب حائلة فانه يجب حصول الرؤية اذ لو لم يجب
حصولها عند حصول هذه الامور لجاز ان يكون بين ايدينا جبال شاهقة
ونحن لا ندركها وذلك محال على ما سبق بيانه في مسئلة الادراك واذا ثبت
ذلك فهذه الشرائط لا يمكن اعتبارها في حق الله تعالى لانها لا تعقل الا في حق الاجسام
او ما يقوم بها واذا لم يمكن اعتبار هذه الشرائط في حق الله لرؤيته وجب ان يكون
مجرد سلامة الحس وكونه تعالى بحيث يصح رؤيته كافيا في حصول رؤيته فلزم ان
تدوم رؤية اصحاب الحواس لله تعالى وذلك باطل بالضرورة فثبت ان القول بان الله
تعالى يصح ان يرى يفضي الى الباطل وما يفضي الى الباطل يكون باطلا ثم قال في الجواب
عما تمسكوا به اولا ان نقول ان مدار هذه الشبهة على ان هذه الحاسة متى كانت
سليمة وكان المرئي حاضرا والشرائط تكون حاصلة فانه يجب حصول هذه الرؤية
قال ونحن قد بينا فيما مضى ان ذلك غير واجب بادلة عقلية قاطعة لا يرتاب
العاقل فيها واجبنا عن شكوكهم باجوبة يقينية لا حاجة بنا الى اعادتها واذا
كان كذلك سقطت هذه الشبهة وهذا الذي احال عليه قد ذكره في مسئلة السمع
والبصر وهي مسئلة الادراك فذكر الفصل الاول في حقيقته ثم قال الفصل الثاني
في كيفية حصول هذه المدركية زعمت المعتزلة انه مهما كانت الحاسة سليمة
والمرئي حاضرا ولا يكون على القرب القريب ولا على البعد البعيد ولا يكون
صغيرا جدا ولا لطيفا ولا يكون بين الرائي والمرئي حجب كثيفة وكان المرئي
مقابلا للرائي او في حكم المقابلة فعند اجتماع هذه الشرائط يجب حصول
الادراك وعندنا ان ذلك غير واجب وهو مذهب ابي الهذيل من المعتزلة
ثم ذكر لهم حجتين ثم قال واما المخالفون فلهم في هذه المسئلة مقامان تارة
بدعوى الضرورة وتارة بدعوى الاستدلال اما الاول فتارة يدعون ان ذلك

حاصل للعقلا بعد الاختبار ولا حاجة فيه الى ضرب الامثال وتارة يثبتون بالاستدلال
ان ذلك معلوم بالضرورة وبسط كلامهم في ذلك ثم قال والجواب ان نقول اما ان
تدعي الضروري بحصول الادراك عند حضور هذه الامور او بعدمه عند عدمها والاول
لا نزاع فيه والثاني فيه كل النزاع فان زعمت انا مكابرون في هذا الانكار حلفنا بالايمان
المغلظة انا لما رجعنا الى انفسنا لم نجد العلم بذلك اكثر من العلم باستمرار الامور العادية
التي توافقنا على جواز تغييرها عن مجاريها فهذا الجواب الذي ذكره يقتضي انه
وافق على ان العلم الضروري حاصل بوجود الرؤية عند وجود هذه الشرائط وهذا
هو اول المسئلة فانه حكى عن المعتزلة انه متى تجتمع هذه الشرائط يجب حصول الادراك
قال وعندنا ان ذلك غير واجب فاذا سلم ان العلم الضروري بحصول الادراك عند
حصول هذه الامور لا نزاع فيه كان قد وافق على ما ذكر فيه النزاع واذا كان كذلك
ظهر ان ما ذكره من الجواب في مسئلة الرؤية وهو قوله ان مدار هذه الشبهة على
ان هذه الحاسة متى كانت سليمة وكان المرئي حاضرا فانه يجب حصول هذه الرؤية قال
ونحن قد بينا فيما مضى ان ذلك غير واجب وكلامه فيما مضى قد وافق فيه على وجوب
الرؤية عند وجود الشروط لكن لم يوافق على وجوب عدمها عند عدم الشرط واذا
لم يذكر جوابا عن حجتهم الا هذا وهذا ليس بجواب صحيح بقيت حجتهم على حالها واذا
كان كذلك لم يصح نفيه لما اتفقت عليه المعتزلة والكرامية الوجه السابع انه ذكر
الحجة الثانية لنفاة الرؤية وهي حجة المقابلة فقال وهي ان الواحد منا لا يرى الا ما يكون
مقابلا للرائي او لآلة الرائي والله تعالى يستحيل ان يكون كذلك فيستحيل ان يكون مرئيا لنا
واحترزنا بقولنا او لآلة الرائي عن رؤية الانسان وجهه في المرآة اما المقدمة
الاولى فهي من العلوم الضرورية الحاصلة بالتجربة واما المقدمة الثانية فمتفق عليها
ثم قال في الجواب عما تمسكوا به ثانيا من وجوه ثلاثة الاول ما بينا فيما مضى ان
المقابلة ليست شرطا لرؤيتنا هذه الاشياء وابطلنا ما ذكروه من دعوى الضرورة
والاستدلال في هذا المقام الثاني سلمنا ان المقابلة شرط في صحة رؤيتنا لهذه
الاشياء فلم قلتم انها تكون شرطا في صحة رؤية الله تعالى فان رؤية الله تعالى بتقدير ثبوتها
مخالفة لرؤية هذه الاشياء فلا قلتم انها يلزم من اشتراط نوع آخر من ذلك
الجنس بذلك الشرط الثالث سلمنا انه يستحيل كوننا رائين لله تعالى ولكنه لا
يدل على انه لا يرى نفسه وانه في ذاته ليس بمرئي فاحال على ما تقدم وهو
لم يذكر هناك الا مسلكين الاول انا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا وذلك يقتضي انا

نرى

يرى بعضه دون بعض ومن المعلوم بالضرورة ان الشرايط المذكورة كما انها حاصلة
بالنسبة الى الاجزا التي هي مرئية فكذلك هي حاصلة بالنسبة الى الاجزا التي هي غير مرئية ولما
كان المرئي من الاشيا المجتمعة لهذه الشروط بعض الاجزا دون بعض علمنا ان حصول
الرؤية عند اجتماع الشرايط غير واجب والمسلك الثاني لو وجب حصول الادراك
عند حصول هذه الشروط لوجب رؤية الجوهر الفرد وذوات الهبا لكن الثاني ظاهر الفساد
فالمقدم مثله بيان الاول انا اذا رأينا جسما كبيرا فلا بد وان نرى جزءا صغيرا اذ لو لم
نرى جزءا صغيرا لم نر المجموع الذي هو مجموع تلك الاجزا ثم رؤية الجزء لا يتوقف على
رؤية غيره لئلا يلزم الدور فيجب ان تصح رؤيتنا للجوهر الفرد فهاتان الحجتان ان
كانتا باطلتين فلا كلام وان كانتا صحيحتين فهما يدلان على ان الرؤية لا تجب عند وجود
الشرط لا تدل هاتان الحجتان على ان الرؤية لا تمتنع عند عدم بعض الشروط الثمانية
واذا لم يذكر دليلا على عدم هذا الاشتراط اصلا بقي ما ذكره منازعوه من العلم الضروري
والاستدلال بان المرئي لا بد ان يكون مقابلا للرائي او لآلة الرائي سليما عن المعارض
فيجب القول بموجبه وهذا بين واضح ولهذا لما كانت مناظرته لنفاة الرؤية هذه المناظرة
الضعيفة كان كلامهم فيها ارجح من كلامه وهذه عادته يعجز عن مناظرة اهل الباطل
ويأخذ ما يحتجون به فيحتج به على اهل الحق فلا ينصف اهل الحق ولا ينفعهم ولا يرد اهل
الباطل ويدفعهم وانما فيه جدال وحجاج ليس فيه الحق بالباطل مع هؤلاء وهؤلاء واذا كان
الامر كذلك لم يكن له الجواب عما اتفقت عليه المعتزلة والكرامية كما تقدم الوجه
الثامن ان يقال ما ذكره المعتزلة في شروط الرؤية وموانعها بعضه حق وبعضه باطل
وهؤلاء الذين وافقوهم على نفي العلو واثبات الرؤية يكابرونهم في الحق كما يدفعون
باطلهم ولهذا كان كلا الطايفتين يقول الحق والباطل واذا كان مثبتة الرؤية مع
نفي العلو اقرب الى الحق من نفاة الرؤية ونفاة العلو وذلك ان كونهم لم يشترطوا
في الحاسة الا مجرد سلامتها ليس بسديد فان الحواس تختلف بالقوة والضعف
فقد يكون بصر احد من بصر وسمع اقوى من سمع وشم اقوى من شم وذوق
اقوى من ذوق وهذا موجود في البهايم وفي الادميين ولهذا يرى احدهم من الاشيا
الدقيقة اللطيفة ما لا يراه الاخر ويرى من الامور البعيدة ما لا يراه الاخر ويرى
من النور والشعاع والبياض ما لا يراه الاخر وكذلك قد يسمع من الاصوات البعيدة
والاصوات القوية ما لا يمكن الاخر ان يسمعه واذا كان الامر كذلك
فقوة ادراك العباد وحركاتهم في الاخرة يجعلها الله اعظم من قوى ادراكهم

وجوب الرؤية عند وجود الشروط الثمانية وهو قد سلم في الجواب

وحركاتهم في الدنيا وهذا ظاهر بين وقولهم لا يكون على القرب القريب ولا على
البعد البعيد ولا يكون صغيرا لطيفا هذا انما اشترط لعجز البصر عن ادراك القرب
كذلك لان ذلك ممتنع في نفسه فلا يمكن ان يقوى بصر العبد حتى يرى القرب والبعد
واللطف وليس هذا ممتنعا في ذاته يبين ذلك ان القرب والبعد والصغر والكبر
من الامور الاضافية وقد يكون صغيرا بالنسبة الى بصر هذا الراى ما ليس بصغير
بالنسبة الى بصر غيره وكذلك في القرب والبعد وكذلك قولهم ان لا يكون بين الراى والمرى
حجب كثيفة فان رؤية ما وراء الحجاب ليس بممتنع في نفسه بل لعجز البصر عنه فان الله يرى
كل شيء ولا تحجبه السموات والارض وسائر الحجب وكذلك قولهم ان يكون مقابلا للراى
فقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه انه قال لا تسبقوني بالركوع ولا بالسجود فاني اراكم
من خلفي كما اراكم من بين يدي لكن هذا يدل على انه لا يشترط في الرؤية ان يكون المرئي
امامه لكن لا يدل على انه لا يشترط ان يكون بحيث منه فانما حلفه بحيث منه الوجه
الثامن ان قال هنا ان اصحابه نازعوا في هذه المقدمة وقالوا الانسان اذا كان مريا
فانه يختص بالجهة بل لاتباع ان الامر في الشاهد كذلك وهذا تسليم لكون الواحد
فلم قلتم ان كل ما كان كذلك في الشاهد وجب ان يكون في الغائب كذلك وهذا تسليم لكون
الواحد مما لا يرى الا ما يكون في الجهة فمنازعته لذلك من هذا الكتاب ودعواه ان
ذلك ليس بشرط في رؤية الاشياء المرئية مخالف لما ذكرتم من تسليم اصحابه ودفع خلاف
ما ذكرتم من انه لا يشترط شيء من هذه الشروط في رؤية الاشياء المرئية الوجه التاسع
ان قوله لم قلتم ان كل ما كان كذلك في الشاهد وجب ان يكون في الغائب كذلك
وتقريره ان هذه المقدمة اما ان يكون معلومة بديهية او استدلالية يقال له المنازع
نقول انها بديهية قوله فان كانت بديهية لم يكن في اثبات الله تعالى مختصا بالجهة
حاجة الى هذا الدليل وذلك لانه قد ثبت في الشاهد ان كل قائم بالنفس فهو مختص
بالجهة وثبت ان الباري قائم بالنفس فوجب القطع بانه مختص بالجهة لان العلم
الضروري بان كل ما ثبت في الشاهد وجب ان يكون في الغائب كذلك يقال له ان
المنازع لا يقر بالحجة على هذا الوجه بل يدعي ان كل ما ثبت في الشاهد فانه يجب
يكون في الغائب كذلك وهذا لا يقوله عاقل والفرق الظاهر بين دعوى الضروري
والبديهة في الشيء المعين الخاص وبين العام الكلي فاذا قال القائل العلم الضروري
بان كل مرئي في الشاهد والغائب لا بد ان يكون بجهة من المرائي او العلم الضروري
حاصل بان الغائب كالشاهد في هذا الامر الخاص لم يتلزم هذا ان يقول
ان العلم الضروري حاصل بان كل ما ثبت في الشاهد وجب ان يكون في
الغائب كذلك فالمقدمة المذكورة هي قوله كل مرئي فلا بد ان يكون

في

في الجهة وهذا قالوه قولا عاما مطلقا لم يثبتوه بقياس الغائب على الشاهد حتى يصوغوه
الصوغ الذي ذكره ويدخل فيه تلك القضية العامة الكاذبة الوجه العاشر
ان ما ذكره ان كان حجة كان حجة ثابتة على المطلوب فانه من الممكن ان يستدل
بكونه قائما بالنفس على كونه مختصا بالجهة ويحتج بكونه مرئيا على كونه مختصا بالجهة ويحتج بكونه
موجودا على انه اما ان يكون مباينا لغيره او مجانبا له وتعدد الادلة على المطلوب
الواحد ليس بممتنع الوجه الحادي عشر ان ما ذكره من الحجة قد يقال فيه
نحن نعلم بالاضطرار انه كلما يقوم بنفسه فانه لا بد ان يكون مختصا بجهة
بحيث يمتنع ان يكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا يختص الكلام بالشاهد
ثم يقاس عليه الغائب بل العلم الضروري حاصل بذلك مطلقا كما تقدم ذكره الوجه
الثاني عشر ان ذلك اذا قررنا بالدليل قرر تقريرا يفيد بان يقال ثبت في الشاهد
ان كل قائم بالنفس فهو مختص بالجهة وهذا مما فارق به الموجود المعدوم فالموجب
لذلك اما كونه موجودا قائما بنفسه او ما يندرج فيه الموجود الواجب بنفسه او ما
يختص بالممكن او المحدث وساق الكلام الى اخره كما ذكر في حجة المباينة والمجانبة
لا يقول عاقل ان العلم الضروري حاصل بان كلما ثبت في الشاهد وجب ان يكون في الغائب
كذلك ولكن ذكر الحجة على هذا الوجه القبيح الذي يظهر بطلانه لما في ذلك من التنفير والتقبيح
كقول منازعيه وهذه ليست حال اهل العلم والعدل بل حال الجاهل او الظالم الوجه
الثالث عشر قوله فاذا كان الوجه حاصلا في اثبات كونه تعالى في الجهة كان اثبات
كونه في الجهة يكون مرئيا ثم اثبات ان كل ما كان مرئيا فهو مختص بالجهة تطويلا
من غير فائدة ومن غير مزيد شرح وبيان يقال لو قدر انما ذكرته من حجة القيام
بالنفس صحيح لم يكن اثبات الجهة بطريق الرؤية تطويلا من غير فائدة بل هو اثبات لها
بطريق اخر غير الاولى فان الاستدلال على كون الشيء في الجهة بكونه قائما بنفسه غير
الاستدلال على ذلك بكونه مرئيا مشهودا واذا كان هذا دليلان متغايران لم
يجز ان يكون ذكر احدهما متضمنا للاخر ولا ان يكون ذكر الاخر تطويلا اقصى
ما يقال ان العلم بالمقدمتين التي في الدليلين يستفاد من وجه واحد وهو الضرورة
او قياس الغائب على الشاهد اما مطلقا كما ذكره او قياسا صحيحا ملخصا بالتقسيم
الحاصر الجامع بين النفي والاثبات او بغيره كما يسلكه اهل الاثبات واذا كان
الدليل على مقدمة في دليل كالدليل على مقدمة في دليل اخر لم يوجب ان يكون احد
الدليلين متضمنا للاخر ويكون ذكر الاخر تطويلا بلا فائدة الوجه الرابع عشر
واما ان قلنا كل مرئي فهو مختص بالجهة ليست مقدمة بديهية بل هي مقدمة استدلالية

لا تصير هذه المقدمة بقضيته فهذا كلام صحيح لكن كان ينبغي له اذا كان ذاكرا لحجج منازعيه ان
يذكر ما يستدل به الناس على ذلك فترك له لذلك تقصير وخيانة في المناظرة ونحن لم نلتزم
الكلام في تقرير هذه المسايل ابتداء وانما تكلمنا على ما ذكروه من حجة وحجج منازعيه الوجه
الخامس عشر قوله وايضا فكما انا لا نعقل من ثاني الشاهد الا اذا كان مقابلا او في حكم
المقابل للمرئي فكذلك لا نعقل مرئيا الا اذا كان صغيرا او كبيرا او ممتدا في الجهات
وتلك الجوانب والاحياز فاذا جاز لكم ان تحكموا بان الغايب مخالف للشاهد في هذا
الباب فلم لا يجوز ان يقال ان المرئي في الشاهد ما وجب كونه مقابلا الا ان
المرئي في الغايب لا يجوز ان يكون كذلك فيقال له هذا الزام جدلي وليس بحجة في المناظرة
ولا النظر فيها مهم فانه يقال لا بد وان يكون في الجهة ما ذكرته في صورة الالزام فان
كانت مثاوية فانا نصور النزاع فيما ذكروه في صورة النزاع حجة في الموضعين وعايبة
ان يكونوا احقا وا في صورة الالزام وهي صورة النقض والمعارضة وان لم تكن
مثاوية لها لم يكن النقض والمعارضة والالزام صحيحا ونقول لك المناظرة الفرق بين
صورة النقض وصورة النزاع كيت وكيت فان صح الفرق بطل النقض وان بطل
الفرق منعت الحكم في صورة النقض اذ ليس ذلك مجمعا عليه بين الامة الوجه
السادس عشر انهم يقولون يقول انه لا يرى الا ليس اعظما لا يقول انه يرى اصغر
ولا ليس اقل يقول انه يرى عظيما ليس جليلا اما سمي ووصف بقية ذلك الكلام والله
ومن لم يقل ذلك من المنازعين كان ما ذكرناه حجة عليه واما قوله ممتد في الجهات
موتلف من الاجزاء فان المربعات مثل المسمن والمدور وكذلك هو سي واحد لا يعلم الحس
ولا صورة انها مركبة من الاجزاء المفردة وهذا مما لا خلاف فيه بين الناس فان هذا
التركيب ليس معلوما بالحس ولا بالضرورة بل هو من ادق مسايل الصناعة الجدلية الوجه
الصناعة عشر ان يقال ما تريد بقولك ممتد موتلف تريد انه مركب من الاجزاء
وانه يجوز تفريقه فليس كل ما نشاهده كذلك ثم تريد به ان ينقسم بشيء الذي هو الشيء الاخر
نحن نقول كل ما يرى في الشاهد الغايب لا بد وان يكون كذلك الوجه
الحادي عشر ان يقال لا نعقل مرئيا الا موصوفا بما هو المرئي المشهود موصوفا من
صفات الوجوه التي اسخن اجوار وبنته او ما هو ما المانع في الوجود ان يكون
الذرة منه فاذا كان مرئي الوجود الذي يجوز عدمه فالذي لا يجوز عدمه اولى فاذا كان
يرى ما هو وجهة وهو مجتمع يجوز تفريقه وتقسيمه فالمجتمع الذي لا يجوز تفريقه
وتقسيمه اولى بالرؤية لكن لا يمكن ان نقول اذا رأينا ما هو وجهة مرئيا ان يكون
ما لا جهة له اولى بالرؤية او اذا رأينا ما هو مجتمع مما لا جهة له اولى ولا مفرق اولى
بالرؤية وقد لذنا عيب من ان الاقيسة والامثال المضروبة في باب الالهيات

اذا كانت من باب التشبيه والاولى في النفي والاثبات فهي من جنس ما ورد به الكتاب
والسنة فصل قال الرازي الشبهة الرابعة تمسكوا بقوله تعالى السماء لله وهذا شيء فجعله جميع ارباب النحل دليلا على انه تقرر في عقول جميع الخلق
كون الاله في جهة فوق قال الجواب ان هذا معارض بما تقرر في عقول جميع
الخلق انهم عند تعظيم خالق العالم يصعدون جباههم على الارض ولما يدل هذا على
كون خالق العالم في الارض لم يدل على ما ذكروه على ان في السماء ايضا خلق انما يدل على
على رفع الايدي الى السماء لوجوه وذكر اعتقادهم ان خالق العالم في السماء الاول انا جعلنا
الاشياء نفعا للخلق ظهور الانوار وانها انما تظهر من جانب السماء وانا ذكرنا ان
ان مبنى حياة الخلق على استنشاق النفس وليس ذلك الا استنشاق الا من الهواء والهواء
ليس موجودا الا فوق الارض فلهذا السبب كان ما فوق الارض اشرف مما
الارض الثالث ان نزول الغيث من جهة الفوق ولما كانت هذه الاشياء من جانب
السموات لا جرم كان ذلك الجانب عندهم اشرف وتعلق الخاصر بالاشرف اقوى
من تعلقه بالاخس فهذا هو السبب في رفع الايدي الى السماء وايضا انه تعالى جعل العرش
قبلة لدعائنا كما جعل الكعبة قبلة لصلاتنا وايضا انه تعالى جعل الملائكة وسائط
في مصالح هذا العالم قال الله تعالى فالمدبرات امرا وقال فالمقسمات امرا واجمعوا
على ان جبريل عليه السلام ملك الوحي والتنزيل والنبوة وميكائيل ملك الارزاق
وملك الموت ملك الوفاة وكذلك القول في سائر الامور واذا كان الامر كذلك
بعد ان يكون الغرض من رفع الايدي الى السماء رفع الايدي الى الملائكة وهذه الحجة
ذكرها في نهاية تعالى وثالثها التمسك بالاتفاق من الامم المختلفة الا على الاشارة
الى فوق عند الدعاء وطلب الاجابة من الله وان ذلك يدل على علمهم الضروري بان
الذي يطلب منه تحصيل المطالب وتيسير العسير وتلك الجهة وهذا ما قال النبي صلى الله عليه وسلم
للامة اين ربكم قالوا في السماء قال انها مومنة وقال في الجواب عما تمسكوا به ثالثا
من الاشارة الى فوق شيء الالف والعادة وجريان الناس على ذلك فانهم ما شاهدوا
عالما قادرا حيا الا جسما فكما ان من لم يشاهد الا انسانا اسود لحيم يعمل بيده
انسانا مخالفة انسان في صفة انه اسود لا عبد ومن لم يسمع من اللغات الا العربية
يحب عمل في صفة تعني انسان في صفة التعبير عن ذلك المعنى بلفظ العرف
وكذلك يسبق الى الوهم ان من يدعو حيا عالما قادرا على ما يشاهد عليه الاحياء
القادرين وهو كذلك في مكان وكان العلو اشرف كان الاجواف فيه وكان الراس مما كان اشرف
الاعضاء كان مما يلي ذلك اشرف الجهات فيسبق الى اوهم الداعي

ان من يعتقد عظمته اذا كان في جهة وجب ان يكون في جهة العلو فليسبب هذه الامور
وامثالها وقعت الاشارة الى السما ثم ان الاخلاف اخذوا ذلك عن الاسلاف مع مشاركتهم
لهم في هذا التخييل فظهر ان سبب ذلك هو الالف فلا يكون صوابا واما حديث الامة فهو
من الاحاد ثم لو صح لكان سببه ما ذكرنا من الالف والكلام على ما ذكره من وجوه
الاول ان الاستدلال برفع الايدي والابصار الى السما عند الدعا على ان الله فوق
هو حجة اهل الاثبات المثبتين للصفات من السلف والخلف ليس ذلك مختصا
بالكرامية بل من اشهر المحتجين به ايمة اصحابه الاشعري وذووه وقال ابو الحسن الاشعري
فان قال قائل ما تقولون في الاستوا قيل له ان الله مستو على عرشه كما قال الرحمن على العرش استوى
وقال سبحانه اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقال سبحانه بل رفعه الله اليه
وقال سبحانه يدبر الامر من السما الى الارض ثم يعرج اليه وقال فرعون يا هامان
ابن لي صرحا لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع الى اله موسى واني لاظنه
كاذبا فاكذب موسى في قوله ان الله فوق السموات وقال سبحانه وتعالى امنتم من في
السما ان يخسف بكم الارض فاذا هي تمور والسموات فوقها العرش وانما اراد العرش
الذي هو على السموات الا ترى ان الله ذكر السموات وقال وجعل القمر فيهن نورا
ولم يرد ان القمر يملاهن جميعا وانه فيهن جميعا قال وراينا المسلمون جميعا يرفعون
ايديهم اذا دعوا نحو العرش كما لا يخطونها اذا دعوا نحو الارض وهذا احتجاج
منه باجماع المسلمين على رفع ايديهم في الدعا على ان الله فوق السموات لانهم انما يرفعونها
الى الله نفسه لا الى غيره من المخلوقات وقال صاحبه ابو الحسن علي بن مهدي الطبري
قال البلخي فان قيل لنا ما معنى رفع ايدينا الى السما وقوله والعمل الصالح يرفعه قلنا تاويل
ذلك ان ارزاق العباد لما كانت تاتي من السما جاز ان يرفع ايدينا الى السما عند
الدعا وجاز ان يقال اعمالنا ترفع الى الله لما كانت حفظة الاعمال انما مساكنهم في السما
قال الطبري قيل له ان كانت العلة في رفع ايدينا الى السما ان الارزاق منها وان
الحفظة مساكنهم فيها جاز ان يخفض ايدينا في الدعا نحو الارض من اجل ان
الله يحدث فيها النبات والاقوات والمعايش وانها قرارهم ومنها خلقوا
ولان الملايكة معهم في الارض فلم تكن العلة في رفعنا الى السما ما وصفه وانما امرنا
الله تعالى برفع ايدينا قاصدين اليه برفعها نحو العرش الذي هو مستو عليه وقال
القاضي ابو بكر الباقلاني في كتابه التمهيد وفي الابانة فان قال قايل فما تقولون انه
في كل مكان قيل له معاذ الله بل هو مستو على عرشه كما اخبر في كتابه فقال الرحمن على العرش استوى

وقال

وقال تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقال امنتم في السما
ان يخسف بكم الارض فاذا هي تمور قال ولو كان في كل مكان لكان في بطن الانسان
وفمه والحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها ولوجب ان يزيد بزيادة الامكنة
اذا خلق منها ما لم يكن وينقص ما لم يكن وينقص بنقصانها اذا بطل منها ما كان
واحتيج ان يرغب اليه الى نحو الارض والى خلفنا والى يميننا والى شمايلنا وهذا قد
اجمع المسلمون على خلافه وتخطيه قايله وهذا تصريح بان الايدي انما ترفع الى الله
نفسه وانه يجب ان يصح رفعها اليه حيث كان وانه انما اختص رفعها بجهة العلو لان
الله هناك اذ لو لم تجب صحة رفعها الى جهته لم يجب اذا كان في كل مكان ان يصح
ان يرغب اليه الى نحو الارض والى خلفنا وايماننا وشمايلنا فان ذلك انما يلزم
اذا لزم ان يشار اليه حيث كان وهذا الذي قاله ابلغ من جواز الاشارة اليه
فانه اوجب ان تصح الاشارة والرغبة الى غير جهة الفوق لو كان فيها وهذه
الحجة انما تصح اذا كانت الاشارة بالايدي الى فوق اشارة اليه نفسه اذ لو لم يكن
كذلك لقال له منازعه فعندك الاشارة بالدعا ليست اليه واذا كان كذلك لم
يكن الاشارة اليه واجبة بحال وانما هو لمعنى يختص بجهة فوق غير كون الله تعالى هناك
واذا كنت موافقي على هذا يلزم اذا كان في كل مكان ان يشار في الدعا الى ساير
الجهات كالسفل واليمين واليسار لان عندك الاشارة بالايدي ليست اليه وانما
هي لامر يختص بالجهة العالية غير الله وهذا من احتجاج الاولين والاخرين قال ابو محمد
عبد الله بن مسلم بن قتيبة في كتاب مختلف الحديث له نحن نقول في قوله تعالى ما
يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم انه معهم يعلم ما هم عليه كما يقول لرجل وجهته الى
بلد شاسع احذر التقصير فاني معك تريد انه لا يخفى علي تقصيرك وكيف يسوغ
لاحد ان يقول انه سبحانه وتعالى بكل مكان على الحلول فيه مع قوله الرحمن على العرش
استوى ومع قوله اليه يصعد الكلم الطيب وكيف يصعد اليه شي هو معه وكيف
تعرج الملائكة والروح اليه وهي معه ولو ان هولا رجعوا الى نظرهم وما ركبت عليه
خلقتهم من معرفة الخالق لعلموا ان الله هو العلي وهو الاعلى وان الايدي ترفع
بالدعا اليه وهي معه والامم كلها عربها وعجمها يقولون ان الله في السما ما نزلت
على قطرها وفي الانجيل ان المسيح قال للحواريين ان انتم غفرتم للناس فان
اباكم الذي في السما يغفر لكم ظلمكم انظروا الى طير السما فانهن لا يزرعن ولا يحصدن
وابوكم الذي في السما هو يرزقهن ومثل هذا في الشواهد كثير وقال الامام ابو بكر

ذكر البيان ان الله عز وجل في السما كما خبرنا في محكم تنزيله وعلى لسان نبيه وكما هو
مفهوم في فطر المسلمين علماوهم وجهالهم واحرارهم ومماليكهم وذكرانهم واناثهم بالغوهم
واطفالهم كل من دعا الله عز وجل فانما يرفع راسه الى السما ويمد يديه الى الله تعالى الى
اعلى لا الى الاسفل وقال ابو سليمان الخطابي في كتاب شعاب الدين وهو في اصول
الدين القول في ان مستو على العرش هذه المسلة سبيلها التوقيف المحض ولا يصل اليه
الدليل من غير هذا الوجه وقد نطق الكتاب في غير اية ووردت به الاخبار الصحيحة
فقبوله من جهة التوقيف واجب والبحث عنه وطلب الكيفية له غير جائز وقد قال
ابو عبد الله مالك بن انس رحمه الله وسيل عن قول الله الرحمن على العرش استوى فقال
الاستوا معلوم والكيف غير معقول والايمان به واجب والسوال عنه بدعة
وذكر المواضع التي في القران من ذكر العرش وقوله امنتم من في السما ان يخسف بكم الارض
وقال ام امنتم من في السما ان يرسل عليكم حاصبا وقال تعرج الملائكة والروح اليه في يوم
كان مقداره خمسين الف سنة وقال بل رفعه الله اليه وقال اليه يصعد الكلم الطيب
والعمل الصالح يرفعه وقال حكاية عن فرعون انه قال يا هامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ
الاسباب اسباب السموات فاطلع الى اله موسى فوقع قصد الكافر الى الجهة
التي اخبره موسى عنها لذلك لم يطلبه في طول الارض وعرضها ولم ينزله الى طبقات
الارض سفلا فدل ما تلوناه من هذه الايات على ان الله في السما ومستو على العرش ولو
كان بكل مكان لم يكن لهذا الاختصاص معنى ولا فيه فايدة قال وقد جرت عادة
المسلمين خاصتهم وعامتهم ان يدعوا ربهم عند الابتهال والرغبة اليه ويرفعوا ايديهم
الى السما وذلك لاستفاضة العلم عندهم بان المدعو في السما سبحانه وتعالى قال
واعترض من خالف هذا بقوله وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم
وبقوله وهو الذي في السما اله وفي الارض اله وبقوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو
رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ونحو هذا من اي القران وهذا لا يقدح في الاي التي
تلوناها قبل ولا يخالفها والخبر عن حال الشي وصفته من جهة عين الخبر عن نفس
الشي وذاته وانما هذا كقول القايل فلان في السوق معروف وفي البلاد وجايز ان يكون
فلان في بيته وقت هذا الكلام غايبا عن السوق وعن البلاد وانما المعنى في هذه الاي اثبات
علمه وقدرته في السما والارض وهو في الاي المتقدم اخبار عن الذات والاستوا
على العرش حسب من غير قران لذلك يصله او يعلق له بشي اخر فاحد الكلامين
قايم بنفسه والكلام الاخر انما سيق لغيره وتعدى الى ما سواه وهو يجمع قضيتين اثنتين والكلام الاول

قضية

تضمه واحد قال وزعم بعضهم ان معنى الاستواء هنا الاستيلاء ونزع فيه ببيت مجهول
لا يعلم شاعر معروف يصح الاحتجاج بقوله ولو كان معنى الاستواء هنا الاستيلاء لكان
الكلام عديم الفايدة لان الله قد احاط ملكه وقدرته بكل شئ من الاشياء بل فوقه وتحته
من السموات والارض وما تحت الثرى فما معنى تخصيصه العرش بالذكر ثم ان الاستيلاء
انما يتحقق معناه عند المنع عن الشئ فاذا دفع الظهر قيل استولى عليه فاين كان هناك حتى
يوصف بالاستيلاء نحوه وكذلك لو كان بكل مكان كما زعموا الم يكن لتخصيص العرش
بالذكر فايدة فثبت انه ليس المعنى الا ما اشار اليه التوقيف فان قيل ان اضافة العرش
اليه كاضافة البيت اليه وهو لم يجعله لسكنه فكذلك لم يجعل العرش للكينونة والاستواء
عليه قيل ان العرش كالبيت اليه فيما ذكرتموه وذلك لان البيوت تتخذ عرفا وعادة
لتقيهم من الحر والبرد وما اشبههما من وجوه الاذى والله متعالى عن هذه
الصفات والعرش والشرب انما يتخذ ليتجمد ويستكن بهما فقاسوا الكلام في هذا
فاسدا وقال القاضي ابو يعلى في كتاب ابطال التاويلات لاخبار الصفات لما تكلم على حد
العباس قال فاذا ثبت انه على العرش فالعرش في جهة وهو على عرشه قال وقد منعنا
في كتابنا هذا في غير موضع ابطال الجهة عليه والصواب جواز القول بذلك لان احمد قد
اثبت هذه الصفة التي هي الاستواء على العرش واثبته في السماء وكل من اثبت هذا اثبت
الجهة وهم اصحاب ابن كرام وابن منده الاصبهاني المحدث فالدلالة عليه ان العرش
جهة بلا خلاف وقد ثبت بنص القرآن انه مستو عليه فاقتضى انه في جهة ولان كل
عاقل من مسلم وكافر اذا دعى فانما يدفع يديه ووجهه الى نحو السماء وفي هذا كفاية ولان من
نفا الجهة من المعتزلة والاشعرية يقول ليس هو في جهة ولا خارج العالم وقال هذا يشابه
من قال باثبات موجود مع وجود عين ولا يكون وجود احدهما قبل وجود الاخر
ولا بعده ولان العوام لا يفرقون بين قول القائل ظننته فلم اجده في موضع ما وبين
قوله ظننته فاذا هو معدوم قال وقد اخذ ابن منده على اثبات الجهة بانه لما
نطق القرآن بان الله على العرش واله في السماء وجاءت السنة بمثل ذلك وبان
الجنة مسكنه وانه في ذلك وهذه الاشياء ممكنة في انفسها دل على انه في مكان الوجه
الثالث ان الاشارة الى فوق الى الله في الدعاء وعند الدعاء باليد والاصبع او العين
او الراس وغير ذلك من الاشارات الحسية قد تواترت به السنن عن النبي صلى الله عليه
وابعن عليه الملعون وعن المسلمين قال تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك
قبلة ترضاها فتول وجهك شطر المسجد الحرام وعن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم

قال ما من حاكم يحكم بين الناس الا حبس يوم القيمة وملك اخذ بقفاه حتى يوقفه على جهنم
ثم يرفع راسه الى الله عز وجل فان قال القه القاه في مهوى فيهوى اربعين خريفا رواه الامام
احمد في مسنده وابن ماجه في سننه بمعناه وعن ابي هريرة ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم
بجارية سودا اعجمية فقال يا رسول الله علي عتق رقبة مومنة فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم
اين الله فاشارت الى السما باصبعها السبابة فقال لها من انا فاشارت باصبعها الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم والى السما اي انت رسول الله فقال اعتقها رواه احمد في مسنده والبرقي
في مسنده ايضا ورواه ابن خزيمة في التوحيد وقد اشترط فيه ان لا يحتج فيه الا بحديث صحيح
واسناده عن يزيد بن هرون اخبرنا المسعودي عن عون بن عبد الله عن اخيه عبيد الله
بن عبد الله عن ابي هريرة مثله وقال لجارية سودا لا تفصح فقال ان علي رقبة مومنة
وقال فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم من ربك فاشارت بيدها الى السما ثم قال من انا فقالت
بيدها ما بين السما الى الارض يعني رسول الله والباقي مثله ورواه ايضا من حديث ابي داود
الطيالسي عن المسعودي بهذا الاسناد مثله وقال ايضا بجارية عجما لا تفصح وقال اعتقها وقال
فقال المسعودي مرة اعتقها فانها مومنة وقد روي نحو هذا المعنى عن عبيد الله بن عبد الله
الزهري مسندا عن ابي هريرة ومرسلا ورواه الامام احمد وابن خزيمة ايضا من حديث معمر
عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن رجل من الانصار انه جا بامة سودا فقال يا
رسول الله ان علي رقبة مومنة فان كنت ترى هذه مومنة فاعتقها فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم
اتشهدين ان لا اله الا الله قالت نعم قال اتشهدين اني رسول الله قالت نعم قال اتومنين
بالبعث بعد الموت قالت نعم قال اعتقها ورواه ملك عن ابن شهاب عن عبيد الله عن
النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا قال ابن خزيمة لست انكر ان يكون خبر معمر ثابتا صحيحا ليس بمنكر لمثل
عبيد الله بن عبد الله ان يروي خبرا عن ابي هريرة عن رجل من الانصار لو كان متن الخبر
متنا واحدا فكيف وهما متنان وهما على حديثان لا حديث واحد حديث عون بن
عبد الله في الامتحان انما اجابت السودا بالاشارة لا بالنطق وفي خبر الزهري اجابت
السودا بنطق بنعم بعد الاستفهام لما قال لها اتشهدين ان لا اله الا الله في الخبر انها
قالت نعم وكذلك عند الاستفهام قال لها اتشهدين اني رسول الله قالت نعم نطقا
بالكلام والاشارة باليد ليس النطق بالكلام وفي خبر الزهري زيادة الامتحان بالبعث بعد
الموت وهذا الذي قاله ابن خزيمة تحققه ان هذا الحديث رواه القاضي ابو احمد
العسال في كتاب المعرفة له من حديث محمد بن عمرو عن ابي سلمة عن ابي هريرة ولهذا
يقال انه حديث حسن صحيح ومثلها روى ابو عثمان النهدي عن سلمان الفارسي
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ربكم حي كريم يستحيي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا

لما استفهمها المومنين بالبعث بعد الموت

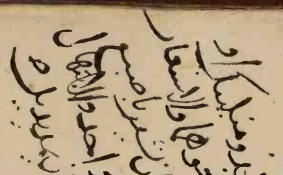
رواه

رواه ابو داود وابن ماجه والترمذي وقال حديث حسن غريب قال ورواه بعضهم ولم يرفعه
وهذا لا يضر لانه اذا كان موقوفا على سلمان فمثل هذا الكلام لا يقال الا توقيفا وقد
اخبر في هذا الحديث ان العبد يشير بيديه ويرفعهما الى الله سبحانه وكذلك الحديث الذي
في عن الفضل بن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة مثنى مثنى تشهد في
كل ركعتين وتخشع وتضرع وتمسكن ثم تقنع يديك تقول يرفعهما الى ربك مستقبلا ببطونهما
وجهك وتقول يا رب يا رب ومن لم يفعل ذلك فهو خداج فاخبر فيه انه يقنع يديه اي
يرفعهما وانه يرفعهما الى ربه وفي الحديث المشهور الذي في صحيح مسلم عن جعفر بن محمد
عن ابيه عن جابر في صفة حجة الوداع وهو الحديث الطويل المشهور اكبر حديث روي
في صفة حجة الوداع قال فلما كان يوم التروية توجهوا الى منى فاهلوا بالحج وركب النبي صلى الله عليه وسلم
فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس
وامر بالقصواء فرحلت له فاتى بطن الوادي فخطب الناس وقال ان دماءكم واموالكم عليكم
حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا الا كل شيء من امر الجاهلية تحت
قدمي موضوع ودماء الجاهلية موضوعة وان اول دم اضعه من دمائنا دم ابن
ربيعة بن الحرث وكان مسترضعا في هذيل وربا الجاهلية موضوع واول ربا اضعه ربا
عباس بن عبد المطلب فانه موضوع كله واتقوا الله في النساء فانكم اخذتموهن
بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله ولكم عليهن ان لا يوطئن فرشكم احدا
تكرهونه فان فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن
بالمعروف وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده ان اعتصمتم به كتاب الله وانتم
تسألون عني فما انتم قائلون قالوا نشهد انك قد بلغت واديت ونصحت فقال
باصبعه السبابة يرفعها الى السماء وينكبها الى الناس اللهم اشهد اللهم اشهد اللهم
اشهد ثلاث مرات ثم اذن بلال ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر ولم يصل
بينهما شيئا ثم ركب حتى اتى الموقف وذكر تمام الحديث فاشار باصبعه السبابة
وحدها الى فوق بابلاغ الاشارة اللهم اشهد ثلاث مرات تجمع بين الاشارة
الحسية المرئية والعبارة الحسنة المسموعة وفي صحيح البخاري عن عكرمة عن
ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب الناس يوم النحر فقال يا ايها الناس
اي يوم هذا قالوا هذا يوم حرام قال فاي بلد هذا قالوا بلد حرام قال فاي شهر هذا
قالوا شهر حرام قال فان دماءكم واموالكم واعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم
هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا فاعادها مرارا ثم رفع راسه فقال اللهم هل بلغت اللهم هل

فليبلغ الشاهد الغائب لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض وقد اخبر هنا
انه رفع راسه وقال اللهم اشهد وعن سعد بن ابي وقاص قال مر على النبي صلى الله عليه وسلم وانا ادعوا
باصبعي فقال احد احد واشار بالسبابة رواه الامام احمد وابو داود والنسائي واخرج
الترمذي والنسائي من حديث ابي صالح عن ابي هريرة نحوه وقال حديث حسن غريب قالوا
ومعناه اشر بواحدة فان الذي تدعوه واحد وهذا نص بين في ان الاشارة الى الله حيث
قال له احد احد اي احد الاشارة فاجعلها باصبع واحدة فلو كانت الاشارة الى غير الله لم
يختلف الامرين ان يكون بواحدة او اكثر فعلم ان الاشارة لما كانت الى الله وهو اله واحد
امره ان لا يشير الا باصبع واحدة لا باثنتين وكذلك استفاضت السنن بانه يشار بالاصبع
الواحدة في الدعاء في الصلاة وعلى المنبر يوم الجمعة وفي غير ذلك فعن ابن عمر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا جلس في الصلاة وضع يديه على ركبتيه ورفع اصبعه اليمنى التي تلي الابهام فدعا بها ويده
اليسرى على ركبته باسطها عليها وفي رواية كان اذا جلس في الصلاة وضع كفه اليمنى على فخذه
اليمنى وقبض اصابعها كلها واشار باصبعه التي تلي الابهام ووضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى
رواهما احمد ومسلم والنسائي وروى الثاني ابو داود ايضا وعن عبد الله بن الزبير قال كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا قعد في الصلاة جعل قدمه اليسرى تحت فخذه اليمنى وساقه وفرش
قدمه اليمنى ووضع يده اليسرى على ركبته اليسرى ووضع يده اليمنى على فخذه اليمنى على
واشار باصبعه واشار بعض الرواة بالسبابة رواه احمد ومسلم وابو داود وعن ابن الزبير ايضا
قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جلس في التشهد وضع يده اليمنى على فخذه اليمنى ويده
اليسرى على فخذه اليسرى واشار بالسبابة ولم يجاوز بصره اشارته رواه احمد وابو داود
والنسائي وعن وائل بن حجر انه قال في صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم قعد فافترش رجله اليسرى
ووضع كفه اليسرى على فخذه وركبته اليسرى وجعل حده مرفقه الايمن على فخذه اليمنى
ثم قبض ثنتين من اصابعه وحلق حلقة ثم رفع اصبعه فرايته يحركها يدعو بها وفي
رواية ويقول هكذا وحلق الابهام والوسطى واشار بالسبابة رواه احمد وابو
داود والنسائي وابن ماجه وعن مالك بن نمير الخزاعي عن ابيه قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم
واضعا ذراعه اليمنى على فخذه اليمنى رافعا اصبعه السبابة قد حناها شيئا رواه
ابو داود والنسائي وابن ماجه وعن حصين بن عبد الرحمن قال راى عمارة بن رويبة
بشر بن مروان وهو يدعو في يوم جمعة فقال عمارة قبح الله هاتين اليدين لقد رايت
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر ما يزيد على هذه يعني السبابة وفي رواية رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو على المنبر ما يزيد على هذه يعني السبابة وفي رواية رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو
على المنبر يخطب اذا دعا يقول هكذا فرفع السبابة وحدها وهذا الحديث رواه احمد ومسلم وابو داود
والنسائي والترمذي وصححه

فخذه

وفي



وفي سنن ابي داود عن ابن عباس قال المسئلة ان ترفع يديك جميعا وفي رواية والابتهال هكذا
ورفع يديه وجعل ظهورهما مما يلي وجهه رواه ايضا مرفوعا عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال واما رفع النبي صلى الله عليه وسلم يديه في الدعا فهو في الحديث اكثر من ان يبلغه الاحصا واما
حديث انس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يرفع يديه في شي من دعائه الا في الاستسقا
فانه كان يرفع يديه حتى يرى بياض ابطيه رواه الجماعة اهل الصحاح والسنن والمسانيد
مثل البخاري ومسلم وابي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والامام احمد في مسنده وغيرهم
وفي رواية لمسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم استسقى فاشار بظهر كفه الى السما ورواه ابو داود
ولفظه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يستسقي هكذا يعني ومد يديه وجعل بطونهما مما يلي الارض
حتى رايت ابطيه فهذا هو رفعهما الى فوق راسه وهو الابتهال المذكور في حديث
انس ومن صورة هذا الرفع الى فوق الراس ان يصير كفه من جهة السما اذ لا
يمكن مع استسقا الرفع ان يكون بطونهما من نحو السما الوجه الثالث انه قد نهى عن رفع
البصر في الصلاة الى فوق امرا بالخشوع الذي اثنى الله على اهله حيث قال قد افلح المومنون الذين
هم في صلاتهم خاشعون وقال واستعينوا بالصبر والصلاة وانها لكبيرة الا على الخاشعين والخشوع
يكون مع تخفيض البصر كما قال تعالى يوم يدعون الى السجود فلا يستطيعون خاشعة ابصارهم
ترهقهم ذلة وقد كانوا يدعون الى السجود وهم سالمون وقال تعالى يوم يخرجون من الاجداث
سراعا كانهم الى نصب يوفضون خاشعة ابصارهم ترهقهم ذلة ذلك اليوم الذي
كانوا يوعدون وقال فتول عنهم يوم يدعوا الداعي الى شي نكر خاشعا ابصارهم مهطعين
الى الداعي يقول الكافرون هذا يوم عسر كما وصف الاصوات بالخشوع في قوله وخشعت
الاصوات للرحمن فلا تسمع الا همسا فعن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ما بال اقوام يرفعون
ابصارهم الى السما في صلاتهم فاشتد قوله في ذلك حتى قال لينتهن او لتخطفن ابصارهم رواه
البخاري واكثر اهل السنن وعن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لينتهن اقواما يرفعون
ابصارهم الى السما في الصلاة او لتخطفن ابصارهم رواه مسلم وغيره ولو كان الله ليس فوق
بل هو في السفل كما هو في الفوق لا لاختصاص لاحد الجهتين لم يكن رفع البصر الى
السما ينافي الخشوع بل كان يكون بمنزلة حفظها الوجه الرابع ان الذين يرفعون ايديهم
وابصارهم وغير ذلك الى السما وقت الدعا يقصد قلوبهم الرب الذي هو فوق ويكون
حركة جوارحهم بالاشارة الى فوق تبعا لحركة قلوبهم الى فوق وهذا امر يجدونه
كلهم في قلوبهم وجدا ضروريا الا من غيرت فطرته باعتقاد تصرفه عن ذلك وقد
حكى محمد بن طاهر المقدسي عن الشيخ ابي جعفر الهمداني انه حضر مجلس

وقال كان الله ولا عرش ونحو ذلك فقام اليه الشيخ ابو جعفر فقال يا شيخ دعا من ذكر العرش
واخبرنا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا فانه ما قال عارف قط يا الله الا وجد في قلبه
ضرورة لطلب العلو لا يلتفت يمنة ولا يسرة قال فضرب ابو المعالي على راسه وقال حيرني
الهمداني فاخبر هذا الشيخ عن كل من عرف الله انه يجد في قلبه حركة ضرورية الى العلو اذا
قال يا الله وهذا يقتضي انه في فطرتهم وخلقتهم العلم بان الله فوق وقصده والتوجه اليه الى
فوق الوجه الخامس ان الناس مع اختلافهم عقايدهم واديانهم يشيرون
الى السما عند الدعا لله تعالى والرغبة اليه وكلما عظمت رغبتهم واشتد الحاحهم
قوي رفعهم واشارتهم ولهذا لما كان دعا الاستسقا فيه من الرغبة والالحاح ما
ليس في غيره كان رفع النبي صلى الله عليه وسلم واشارته فيه اعظم منه في غيره وهذا يفعلونه
اذا دعوا الله مخلصين له الدين عند ما يكونون مضطرين الى الله عند الرغبة والرهبة
مثل ركوب البحر وغيره وفي تلك الحال يكونون قاصدين الله قصدا قويا بل لا يقصدون
غيره ويقرنون بقصد قلوبهم وتوجهها اشارتهم بعيونهم ووجوههم وايديهم
الى فوق ومعلوم ان الاشارة تتبع قصد المشير وارادته فاذا لم يكونوا قاصدين
الا الله ولا مريدين الا اياه لم تكن الاشارة الا الى ما قصدوه وسالوه فانه في تلك الحال
لا يكون في قلوبهم الا شيان المسول والمسول منه ومعلوم ان الاشارة باليد وغيرها
ليست الى الشي المسول المطلوب من الله ولا يخطر بقلوبهم ان هذه الاشارة الى ذلك
ولا ادعاه المنازع في ذلك في اكثر الاوقات لا يكون فوق فلم يبق ما تكون الاشارة
اليه الا المدعو المقصود والا كانت الاشارة الى ما لم يقصده الداعي ولم يشعر
به وهذا ممتنع وهذا واضح لمن تدبره الوجه السادس انهم يقولون بالسنتهم
ارفعوا ايديكم الى الله ونحو ذلك من العبارات وهذا اخبار عن انفسهم انهم
يقصدون الاشارة الى الله ورفع الايدي اليه واذا كان هذا الخبر لم يتواطوا
عليه ولم يجمعهم عليه احد كان اتفاقهم في الخبر عما في نفوسهم كاتفاقهم في سائر الاخبار
التي تجري مجرى هذا من الامور الحسية والضرورية وغير ذلك الوجه السابع
ان هذا الرفع يستدل به من وجوه احدها ان العبد الباقي على فطرته يجد
في قلبه امرا ضروريا اذا دعا الله دعا المضطر انه يقصد بقلبه الله الذي هو عال
وهو فوق الثاني انه يجد حركة عينه ويديه بالاشارة الى فوق يتبع اشارة قلبه
الى فوق وهو يجد ذلك ايضا ضرورة الثالث ان الامم المختلفة متفقة على ذلك
من غير مواطاة الرابع انهم يقولون بالسنتهم انا نرفع ايدينا الى الله ويخبرون عن انفسهم

انهم

[illegible]

انهم يجدون في قلوبهم اضطرارا الى قصد العلو فالحجة تارة بما يجده الانسان من العلم الضروري
وتارة بما يدل على العلم الضروري في حق الناس وتارة بان الناس لا يتفقون على ضلالة
فانه اذا كان اجماع المسلمين وحدهم لا يكون الا حقا فاجماع جميع الخلق الذين منهم المسلمون اولى
ان لا يكون الا حقا وبهذه المجامع يظهر الجواب عما تذكر الجهمية وجماعة شيئان
احدهما ان يكون الناس مخطئين في هذا الرفع لاعتقادهم ان الله فوق وليس هو فوق وهذا
جوابه في نهايته والثاني ان يكون الرفع الى بعض المخلوقات اما الملائكة او الجهة
الشريفة او العرش الذي هو القبلة ومن تدبر ما بيناه علم امتناع هذين الوجهين
ونحن نفصل ذلك الوجه الثامن قوله ان الرفع الى فوق لان الجهة العالية
اشرف من السافلة بظهور الانوار منها وان الهوى الذي هو مادة النفس منها
وان النظر منها مضمونه ان ما يحتاج اليه الادميون من الرزق الذي هو الماء
والهواء ومن النور يأتي من الجهة العالية فكانت اشرف فيقال له اولا لا ريب ان
حاجتهم الى الارض وما فيها اكثر فان عليها قرارهم ومنها تخرج ارزاقهم التي هي
النبات وفيها الحيوان وهي كما قال الله تعالى فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون
ولهذا كان نظر ابصارهم الى الارض وما فيها اكثر من نظرهم الى السماء وما فيها
فعلم ان النظر الذي يكون لاجل الحاجة الى المنظور اليه لتعلق القلب به هو الى
الارض اكثر منه الى السماء ويقال له ثانيا الاحتجاج انما هو برفع ايديهم وابصارهم حين
الدعاء لله وحده لا شريك له فاما دعوى غير الله فانما يرفعون ايديهم [illegible]
ان رفعوها الى جهة ذلك المدعو واما في غير قصد الله ودعائه وذكره فانهم لا
يلتزمون الاشارة الى السماء بل انما يشير احدهم ان اشار الى شيء معين مثل الشمس
والقمر وغير ذلك واذا كان الامر كذلك كان ما ذكره من الاشارة الى الجهة ليس فيها
لشرفها من ابطل الباطل فان ذلك انما يتوجه لو كان المذكور هو اشارتهم الى فوق
مطلقا وهذا خلاف الواقع بل انما يشيرون الاشارة المذكورة اذا دعوا الله مخلصين
له الدين واين هذا من هذا ويقال له ثالثا قد تقدم انهم يعلمون ويخبرون انهم
انما يشيرون الى الله لا الى محض الجهة الوجه التاسع قوله ان الاشارة قد تكون
الى الملائكة التي هي مدبرة امر العباد يقال له اولا اشارة الانسان الى الشيء مشروطة
بشعوره به وقصد الاشارة اليه فان ما لم يشعر به ولم يقصد الاشارة اليه
محال ان يشير اليه والداعون لله مخلصين له الدين لا تخطر لهم الملائكة
في تلك الحال فضلا عن ان يقصدوا الاشارة اليها وكل منهم يعلم من نفسه ويسمع من غيره

بل ويعلم منه بغير سمع انهم لم يقصدوا الاشارة الى الملائكة واذا كانوا يعلمون من انفسهم انهم لم
يشيروا الى الملائكة واذا كانوا يعلمون من انفسهم انهم لم يشيروا ولا الى محض الجهة
كان حمل اشارتهم على هذا مع علمهم بانهم لم يقصدوا ذلك مثل من يحمل سجود المسلمين في اوقات
صلواتهم على انهم يسجدون للكوكب والملائكة بل الاشارة في الدعا الى الله ابلغ وذلك ان
السجود في الظاهر مشترك بين من يسجد لله ويسجد لغيره اما الذي يقول بلسانه انه
يدعو الله وهو مع ذلك يشير مع دعائه فالظن به انه اشار الى غير الله اقبح من الظن
بالمسلمين انهم يسجدون لغير الله ويقال له ثانيا الاشارة الى الملائكة حين دعا الله وحده
لا شريك له وقيل له ثالثا الاحتجاج ليس بمطلق الاشارة الى فوق بل الاشارة عند دعا
الله وحده لا شريك له ومن المعلوم انه لا يجوز في تلك الحال رفع الايدي الى الملائكة
فكيف يحمل حال الانبيا والمرسلين وساير عباد الله المخلصين على انهم رفعوا ايديهم
الى غير الله حين مسالتهم لله وحده وقيل له رابعا لا يجوز لاحد ان يرفع يديه داعيا
لا الى الملائكة ولا الى غير الملائكة بل هذا من خصايص الربوبية ومن جوز رفع الايدي
عند الدعا الى غير الله فهو من المشركين الذين يدعون غير الله قال تعالى وان المساجد
لله فلا تدعوا مع الله احدا وانه لما قام عبد الله يدعوه كادوا يكونون عليه لبدا قال انما
ادعو ربي ولا اشرك به احدا وقال تعالى قل اندعو من دون الله ما لا ينفعنا
ولا يضرنا ونرد على اعقابنا بعد اذ هدانا الله الاية وقال تعالى ولا تسبوا الذين يدعون
من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم وقال والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا
يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق الاية وقال ومن الناس من يعبد الله على حرف فان
اصابه خير اطمان به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والاخرة ذلك هو
الخسران المبين يدعو من دون الله ما لم يضره وما لا ينفعه ذلك هو الضلال البعيد
وقال تعالى ولا تدع مع الله الها اخر فتكون من المعذبين وقال تعالى ومن يدع مع الله الها
اخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه وقال تعالى ولا يامركم ان تتخذوا الملائكة
والنبيين اربابا ولهذا كانت الاشارة اليه من تمام دعائه وذلك من تحقيق كونه الصمد
الذي يصمد العباد اليه فان قصده بالباطن والظاهر والقلب وساير الجسد اكمل
من قصده بالقلب فقط فيكون الاشارة اليه من تمام كونه صمدا ويكون اسمه الصمد
مستلزما لذلك فكونه موجودا يوجب المباينة التي تقتضي الاشارة اليه وكونه
صمدا مقصودا يقتضي الدعا المتضمن الاشارة اليه والاشارة الى غيره بالدعا
اشراك واخراج له عن ان يكون احدا فظهر ان هولا الجهمية منكرين لحقيقة كونه احدا

اشراك بالله بل دعا الملائكة وسلبهم اشراك بالله فكيف بالاشارة اليهم حين دعا الله وحده لا شريك له

صمدا

صمدا وانهم جاحدون لحقيقة دعايه مستوعن الاشراك به فان اهل التوحيد
له الكملون لحقيقة الاقرار بانه الاحد الصمد وهذا الظاهر ولله الحمد وبين هذا ان هؤلا
الجهمية ومن دخل فيهم من الملاحده والفلاسفة الصابين وغيرهم لا يعتقدون حقيقة الدعا لله ولا
يومنون ان الله على كل شي قدير لا سما من يقول منهم انه موجب بالذات لا يمكنه ان يحدث
شيا ولا يحدثه فالدعا عندهم انما هو من تاثير النفوس البشرية ونصرفها في هيولى العالم
واذا كان كذلك فهم في الحقيقة لا يقصدون الله ان يفعل شيا ولا يحدث شيا ولا
يطلبون منه شيا ولكن يقودون نفوسهم فهي تفعل بها وانفعل الضروري حاصل بالقوى
من ما يفعله الحيوان نفسه ومن ما يطلبه من غيره فاذا كان دعا العباد عندهم
لا معنى له الا انهم يفعلون بانفسهم لم يكونوا داعين لله قط ومن لم يكن داعيا لله فانه لا
يشبه الله عبد الدعا مثل ذلك عبث بل يقوله يا الله افعل كذا غيث وهذا حقيقة
مذهب القوم ابطال ما يحب به الرسل من انواع الادعيه وابطال ما وعد الله عليه
عباده من ذلك وهؤلا هم اصل التجهم والتعطيل فمن وافقهم في شي من ذلك كان فيه من
الجاحدين لان يكون الله هو المحمود المقصود المدعو المعبود ولهذا تجد غالب
هؤلا الغباد ان يكون لله فوق العرش فيهم من الاخلال عن دعا الله ومسئلته وعبادته
بقدر ذلك الا من يكون منهم جاهلا بحقيقة مذهبهم موافقهم بلسانه على قول لا يفهم
حقيقته وفطرته على الصحة والسلامة فانه يكون فيه ايمان ونفاق فما دام استقر
على فطرته فتغيرت فطرته وهو لا يعرض عن دعا الله وعبادته مخلصا له الدين
عند الاجتباء ويجادلون في ذلك لكن عند الاضطرار هم كما قال الله تعالى ومن اياته
الجوار في البحر كالاعلام ان يشا يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره ان في ذلك لايات
لكل صبار شكور او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ويعلم الذين يجادلون في اياتنا
ما لهم من محيص كما يشاء على اسهر الفراش وهي وراء النصب في قوله ويعلم الذين
من باب قولهم لاناكل السمك ونشرب اللبن ومثل هذا في الاعراب قوله
اجرموا ان يدخلوا الجنة والمعنى الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين ومعنى الاية
الشورى انه سبحانه ان شا اسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره وان شا اوبقهن بغير
الجوار وهي السفن بمن فيها والمقصود اهلها فقال او يوبقهن بما كسبوا ويعف
عن كثير ويعلم الذين يجادلون في اياتنا وهذا له وجهان ان شا اسكن الريح
فهلكهن بذنوبهم ويعف ايضا عن كثير منهم ويجمع بين ذلك علم المجادلين في
اياتنا فانه ما لهم من محيص فهو ان شا جمع بين ان يهلك بعضا ويعف
عن بعض وبين علم المجادلين في اياته حينئذ فما لهم من محيص الوجه
العاشر قوله وايضا انه تعالى جعل العرش قبلة لدعايا كما جعل الكعبة قبلة لصلاتنا

يقال له هذا امر معلوم بالاضطرار بطلانه عقلا ودينا وذلك يظهر بوجوه احدها
ان المسلمين مجمعون على ان القبلة التي يشرع للداعي استقبالها حين الدعاء كما
يستقبل بوجهه والمزدلفة وعلى الصفا والمروة وكما يستحب لكل ذاكر لله
يستقبل كما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقصد ان يستقبل القبلة حين الدعاء وذلك
هي التي يشرع استقبالها بتوجيه الميت اليها وتوجيه النسايك والذبائح اليها وهي التي
ينهى عن استقبالها بالبول والغايط فليست القبلة للمصلين بل وللداعين هي قبلتان اصلا في العبادات
التي هي من جنس الصلاة والنسك فضلا عن العبادات التي هي من جنس واحد وبعضها
متصل ببعض فان الصلاة فيها الدعاء الفاتحة وغيرها والدعاء قد هو صلاة فقد سماه الله في
كتابه صلاة حيث قال وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وفي الصحيح عن عبد الله بن ابي اوفى ان
النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا اتاه قوم بصدقتهم صلى عليهم وان ابي اتاه بصدقته فقال اللهم صل
على آل ابي اوفى وقد قال تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وقد علم النبي صلى الله عليه وسلم
امته الصلاة عليه في غير حديث في الصحاح وغيرها وفي جميعها انما علمهم الدعاء كما
ثبت عن ابن مسعود انه قال هو قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على آل ابراهيم انك حميد مجيد
وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على آل ابراهيم انك حميد مجيد وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا
الموضع نستظهر على مسمى الصلاة في اللغة الذي هو الدعاء وان الصلاة المشروعة هي دعاء
كلها فان الدعاء هو قصد المدعو بما يليق به فان كان ممن يملك امر اجابته وهبها كالسيد يدعو
عبده ويطلب منه ويقصد بما يليق به فان كان ممن لا يملك طلبه منه والصلاة يقصد بها التوسل
عباد الله والثناء عليه والسؤال له وقد دل النبي صلى الله عليه وسلم التوسل في الحديث الذي في صحيح
مسلم عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله سبحانه وتعالى قسمت الصلاة بيني وبين
عبدي نصفين نصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين
قال الله حمدني عبدي فاذا قال الرحمن الرحيم قال الله اثنى علي عبدي فاذا قال العبد ملك
يوم الدين قال الله مجدني عبدي وقال مرة فوض الي عبدي فاذا قال العبد اياك نعبد واياك
نستعين قال الله هذه الآية بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل فاذا قال العبد اهدنا
الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال الله
فهؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن ربه انه قال قسمت الصلاة بيني
وبين عبدي نصفين ومسمى الصلاة في اللغة قد قالوا انه مسمى الدعاء والدعاء نوعان
كما تقدم والنصف الذي للرب جل وعلا هو الثناء عليه والمقصود بذلك بقوله سبحانه وتعالى
فهؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل والنصف الآخر الذي للعبد هو السؤال
والطلب منه وهو بذلك يقصد لذلك لان السؤال وطلب منه وهو الصمد
في اللغة من لا يصلح ان يصمد لغير لا هذا الصمد ولا هذا الصمد وهو ايضا احد ما هدى

لابيها

لا يصح لعبد ان يكون هو المعبود ولا ان يكون هو المتوكل عليه المستعان به المسئول منه
فهو الاحد الصمد في النصف الذي له لقوله اياك نعبد هو الاحد الصمد في النصف الذي للعبد
لقوله واياك نستعين ولهذا قال من قال من السلف ان الله سبحانه انزل اسمائه كلها وادرجها
جميع معانيها في الاربعة وجميع معاني الاربعة في القران وجميع معاني القران في المفصل وجميع
معاني المفصل في ام القران وجميع معاني ام القران في قوله اياك نعبد واياك نستعين وقد بسطنا
الكلام على هذا في مواضع غير هذا الكتاب وبينا تعلق العبادة بالالهية فان الاله هو المعبود
وتعلق الاستعانة بربوبيته فان رب العباد الذين يعبدهم وذلك يتضمن انه الخالق
لكل ما فيهم ومنهم والالهية هي العلة الغائية والربوبية هي العلة الفاعلية والغائية هي
المقصودة وهي علة فاعلية للعلة الفاعلية ولهذا قدم قوله اياك نعبد على قوله اياك نستعين
وتوحيد الالهية يتضمن توحيد الربوبية فانه من لم يعبد الا الله يندرج في ذلك
انه لم يقر بربوبيته غير محالف توحيد الربوبية فانه فطر به عامة المرسلين
في توحيد الالهية كما قال تعالى وما يومن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ذكر البخاري صحيحا
عن علرمة وعن قتادة هم من خلق السموات والارض فيقولون الله وهم مع هذا
يعبدون غيره وقد اخبر عنهم بذلك في قوله ولئن سالتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله وفي قوله قل لمن الارض ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله قل
افلا تذكرون قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيقولون لله قل افلا
تتقون قل من بيده ملكوت كل شي وهو يجير ولا يجار عليه ان كنتم تعلمون سيقولون
لله قل فانى تسحرون بل اتيناهم بالحق وانهم لكاذبون ما اتخذ الله من ولد وما كان معه
من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحانه وتعالى عما يصفون عالم
الغيب والشهادة فتعالى عما يشركون فاخبر عن هولاء الذين نزه نفسه عن اشراكهم
واخبر انهم كاذبون في عدولهم عن الحق الذي جاء به ورد عليهم انه ما اتخذ الله من ولد
وما كان معه من اله انه اذا سالتهم لمن الارض ومن فيها سيقولون لله واذا سالتهم
من رب السموات ورب العرش العظيم سيقولون الله واذا سالتهم من بيده ملكوت
كل شي وهو يجير ولا يجار عليه سيقولون الله فالاول اقرارهم بان الارض وما فيها لله والثاني
اقرارهم بان السموات السبع والعرش العظيم لله والثالث اقرارهم بان ملكوت جميع
الاشياء بيده الذي يمسك المخلوق ويسمعه ويجير من الضرر والاذى ويجير على من يشاء
ولا يجير عليه احد فاذا اراد بعبد ضرا لم يمنعه منه واذا رحم الضرع عن
احد لم يستطع احد ان يضره وفي كون ملكوت كل شي بيده بيان انه هو المدبر
النافع له فهو الذي بيده النفع والمنفعة وهو الذي يدفع المضرة قال فالى الاله الذي هذه
حاله ادعوه ام الى الذي لا يملك لنفسه ولا لغيره نفعا ولا ضرا انبهم ما تدعون من دون الله ان ارادني الله بضر هل هن

وكما قال في الاية الاخرى وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يردك بخير
فلا راد لفضله واذا كانوا مقرين بهذا فهذا اقرار منهم بعموم ربوبيته وتدبيره لكل
شي وهو اعظم من اقرار القدرية والصابية والمتفلسفة الطبيعية ونحوهم ممن يجعل الرب
لبعض الكاينات غير الله وهو مع هذا قد اخبر انهم مشركون وتنزه نفسه عن شركهم
لكونهم عبدوا معه غيره لا لكونهم اعتقدوا ان للعالمين ربا معه وكذلك قوله قل الحمد لله
وسلام على عباده الذين اصطفى الله خير ام يشركون امن خلق السموات والارض وانزل
لكم من السما ما الى اخر الايات يستفهم فيها كلها استفهام انكار هل يفعل هذه الامور
احد من الالهة التي يعبدون من دون الله فان قوله اله مع الله اسم واحد من الالهة
التي يعبدون ومع صفة لاله ليس هو جملة واحدة كما ظنه طايفة من المفسرين واعتقدوا
ان المعنى امع الله اله فان القوم كانوا يجعلون مع الله الهة اخرى وقد ذكر ذلك في
السورة بقوله الله خير اما يشركون فلا يفيد استفهامهم عما هم معترفون به وايضا
فان جواب المستفهم عنه لا يكون الا مفردا لا يكون جملة فاذا قيل من فعل هذا فانه
يقال افلان ام فلان لا يذكر جملة بل لو كان كذلك لم ينتظم الكلام ولكن المقصود ان
هذه الالهة التي تدعونها من دون الله هل هي التي فعلت هذه الامور ام الله وحده
فعلها فان القوم كانوا مقرين بان الله وحده هو الفاعل لهذه الامور وهذا شان
استفهام الانكار فانه يتضمن نفي المستفهم عنه والانكار على من اثبته والقوم
كانوا معترفين بذلك لكن كانوا مع ذلك مشركين بالالهة التي يعلمون انها لم تفعل
ذلك فانكر عليهم ذلك وزجروا عنه ومثل هذا في القران كثير ومن عرف هذا
عرف الشرك الذي ذمه الله في كتبه وارسل رسله جميعا بالنهي عنه كما قال
تعالى واسال من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن الهة يعبدون
وقال تعالى ولقد بعثنا في كل امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت والعبادة
تتضمن كمال المحبة وكمال الخضوع قال تعالى ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا
يحبونهم كحب الله والذين امنوا اشد حبا لله فهذه السورة التي قد ثبت في
الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انها اعظم سورة في القران وانه لم ينزل في التوراة ولا في
الانجيل ولا في القران مثلها قد ذكر فيها جماع الكتب الالهية بقوله اياك نعبد
واياك نستعين ومما يشبهها قوله عليه توكلت واليه انيب وقوله فاعبده وتوكل
عليه وقوله عليه توكلت واليه متاب وهاذان هما نوعا الدعا كما تقدم وهما جميعا
مختصان بالله حقان له لا يصلحان لغيره بل دعا غيره باحد النوعين شرك
كما قال تعالى وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا وانه لما قام عبد الله يدعوه
كادوا يكونون عليه لبدا قال انما ادعوا ربي ولا اشرك به احدا وقال تعالى فلا تدع مع الله الها اخر

شياه

يعني الفاتحة

فتكون

فيكون من المعذبين وقال تعالى قل ما يعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم وقال وما ظلمناهم ولكن
ظلموا انفسهم فما اغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله من شيء لما جاء امر ربك
وما زادوهم غير تتبيب فغير الله لا يجوز ان يكون مستغاثا به متوكلا عليه لانه لا يستقل
بفعل شيء اصلا فليس من الاسباب ما هو مستقل بوجود المسبب لكن ليس شريك فيه وما
لم يكن له شريك في شيء لم يكن معبودا
مقصودا الذاته اصلا فان ذلك لا يصلح له ولهذا كان الشرك غالبا على بني آدم كما قال تعالى
وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فيكون احدهم عبدا لغير الله متألها له محبا له معظما له
ويكرمه ويخافه ويرجوه حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح تعس عبد الدرهم تعس عبد الدينار
تعس عبد الخميصة ان اعطي رضي وان منع سخط تعس وانتكس واذا شيك فلا انتقش
وهذا باب واسع ليس هذا موضع بسطه وقد بينا ان كلا من النوعين يوجب اختصاص الرب
سبحانه وتعالى بانه لا احد وبانه الصمد فان لو بقي احد ما يوجب ان لا يشرك به في العبادة
ولا الاستغاثة فلا يدعى غيره ولا يسمى الصمد جامعا فليس انه هو الصمد الذي
يستحق ان يصمد اليه نوعي الصمد وهذان الاسمان لم تدل عليهما القرآن الا في
هذه السورة التي قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصحيح من غير وجه انها تعدل ثلث القرآن مثل ما
روى عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاصحابه اعجز احدكم ان يقرأ ثلث
القرآن لليلة فشق ذلك عليهم وقالوا اينا يطيق ذلك يا رسول الله قال قل هو الله احد تعدل ثلث القرآن
لا يزيد عليها فلما اصبح اتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان فلانا مات الليلة يقرأ من
السحر قل هو الله احد يرددها لا يزيد عليها كأن الرجل تقالها فهل النبي صلى الله عليه وسلم فو الذي
نفسي بيده انها لتعدل ثلث القرآن وذواه مسلم عن ابي هريرة قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم
فقال اقرأ عليكم ثلث القرآن فقرأ قل هو الله احد حتى ختمها وروى مسلم ايضا عن ابي
الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ايعجز احدكم ان يقرأ لله ثلث القرآن قالوا وكيف يقرأ
ثلث القرآن قال قل هو الله احد تعدل ثلث القرآن وعن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعث رجلا على سرية وكان يقرأ لاصحابه في صلاتهم فيختم بقل هو الله احد فلما رجعوا
ذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال سلوه لاي شيء يصنع ذلك فسألوه فقال
لانها صفة الرحمن عز وجل فانا احب ان اقرأ بها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اخبروه ان الله يحبه رواه البخاري ومسلم وقد قال من قال من العلماء هي وهذه
القرآن كما ان القرآن كلامه اقسام منه توحيد ومنه قصص ومنه امر ونهي
فيها التوحيد وهذا الذي قاله انما يتم اذا كان جامعا للتوحيد والاسماء كذلك
فان هذه الاسماء تتضمن ما بينا اسماء الله الحسنى وما فيها من التوحيد
قولا وعملا والنبي صلى الله عليه وسلم ذكر هذين الاسمين فقال الله الواحد الصمد

تعدل ثلث القرآن وذلك أن كونه أحدا وكونه الصمد يتضمنان الذي يفصله
كل شيء إذا نه ولما يطلب منه وأنه مستغن بنفسه عن كل شيء وأنه يحتاج إليه كل شيء وهذا لا يجوز عليه
الصرف والفناء وأنه لا يظهر له شبيه من صفاته ونحو ذلك مما ينافي الصمدية وهذا
يوجب أن يكون حيا عالما قديرا ملكا قدوسا سلاما مهيمنا عزيزا جبارا متكبرا
إذا تبين ذلك فالدعاء الذي دلت الآية هنا هو أحد نوعي الدعاء وهو دعاء المسألة والطلب
منه قال تعالى وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان وهذا في الكلام
نظير الذكر الذي هو ثناء وتحميد لله تعالى ولهذا يقال في الفاتحة بصريها سأوصيها دعاء ومن
المعلوم أن استقبال القبلة في هذا كاستقبالها في الذكر أو أولى والقبلة التي يستقبل
كما يفعله في أثناء الاستسقاء الذي رفع فيه يديه رفعا بالغا حتى رئي بياض إبطيه وفي الدعاء نفسها
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج بالناس يستسقي فصلى بهم ركعتين جهر بالقراءة فيهما وحول
رداءه ورفع يديه قبل وجهه واستسقى واستقبل القبلة رواه الجماعة أهل الصحاح وأن السائد
كالبخاري ومسلم وأبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وغيرهم فأخبر أنه استقبل
القبلة التي هي قبلة الصلاة واستدعا الاستسقاء وإذا كان قبلة الدعاء هي قبلة الصلاة
بعينها كان قول الجهمي أن العرش أو السماء قبلة للدعاء قولا يخالف إجماع المسلمين وما علم
بالاضطرار من دين الإسلام فيكون من أبطل الباطل الوجه الثاني عشر أن يقال
قد ثبت بالكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها أن الله تعالى فوق سماواته على عرشه
وأن الكتب المنزلة من عنده مملوءة من الإخبار بذلك وأن الرسل صلوات الله عليهم
أخبروا بذلك وأن فطر الخلائق مقرة بذلك وأن الله فطر عباده على معرفته بذلك
وأن هذا العلم الفطري الضروري العقلي يعلمه الخاص والعام وأهل الملل السبع
الذين لا يعرفون العرش ولا يسمعون به ولا يعلمون أن فوق السماء عرشا فلو كان الدعاء إنما هو إلى
العرش فقط الذي هو قبلة لم يقصد ذلك الداعي إلا من علم أن هناك عرشا فالوجه
الوجه إلى القبلة الآن علم أن الكعبة التي يستقبلها المسلمون هناك لأن القصد
والإرادة لا يكون إلا بعد المقصود والمراد المقصود فمن لم يشعر أن هناك عرشا امتنع
أن يقصد الداعي إلى العرش وهذا تحقيق ما تقدم من أن العلم بالله علما بالفطرة والعقل
وإما استواؤه على العرش فإنما علم بالسمع الوجه الثالث عشر ذلك وهو الذي
أن يقال لون العرش أو السماء قبلة للدعاء لا يثبت لغير الداعي فإن اختصاص
الجهات والأمكنة بأنه تستقبل دون غيرها هو أمر شرعي ولهذا افترقت
أهل الملل كما قال تعالى ولكل وجهة هو موليها فلو كان الله قد 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 وأئمتها ولا في الآثار عن الأنبياء المتقدمين لموسى وعيسى وغيرهما من الرسل صلوات الله عليهم

أن

ان العرش او السما فقبله للدعا فعلم ان دعوى ذلك من اعظم الفرية على الله وان هذا من
جمله افترا اليهود وبحوهم على الله وعلى رسله ودينه الوجه الرابع وهو الثالث
عشر ان القبله امر يتميز به الملل وتقبل النسخ والتبديل قال تعالى قد نرى تقلب
وجهك فى السما فلنولينك قبله ترضاها فقول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث
ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان العرش او نوا الكتاب ليعلموا انه الحق من ربهم
وما الله بغافل عما يعملون وليس ايت العرش او نوا الكتاب بكل اية ما تبعوا قبلتك وما
انت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبله بعض ولئن اتبعت اهوائهم من بعد ما
جاك من العلم انك اذا لمن الظالمين العرش اتمام الكتاب الى قوله تعالى ولكل
وجهه هو موليها فاستبقوا الخيرات الى الله من جعلكم جميعا فاخبر سبحانه ان
لكل امه وجهه يستقبلها ولا محمدا قبله يرضاها فامره بان يولى وجهه شطر
المسجد الحرام بعد ان كان قد امر ان يصلى الى البيت المقدس هو وامته فصلى الى
بيت المقدس بعد مقدمه المدينه بضعه عشر شهرا وصلى اليها قبل مقدمه للمدينه
وقد روى انه كان بمكه يجعل الكعبه بينه وبين المسجد الاقصى واذا كانت القبله امرا
يقبل النسخ والتبديل وهو مختلف فى امم الملل فيجب على هذا التقدير اذا كان
العرش او السما قد جعل قبله للدعا ان يجوز تغيير ذلك وتبديله حتى يجوز ان
يدعى الله الى نحو الارض فيجوز ان يدعوه الانسان من جهات الشمال ويميل بل
وعينيه الى شمائر حيائه وان يلون ذلك قبله لبعض الناس دون بعض فهذا
مع انه قد ذكر غير واحد اجماع المسلمين على خطيه قائله وفاعله والعلم بذلك اضطرارى
فان بنى ادم مفطورون على ان يتوجهوا بقلوبهم وابدانهم الى غير الجهه العاليه ولا
يقصدوا الله من تحت اقدامهم ويمدوا ايديهم الى ملك الجهه السافله ولا الى غير الجهه
العاليه الوجه الخامس وهو الثالث عشر ان الله تعالى قال ولله المشرق والمغرب
فاين ما تولوا فثم وجه الله فاخبر ان العبد حيثما استقبل فقد استقبل قبله الله
ليس له حينئذ امر العبد بالاستقبال والتوليه بعد استقبل ولى قبله الله ووجهته
ولهذا ذكروا ان هذه الايه فيما لا يتبين فيه استقبال الكعبه كالمقطوع الرابع عشر
فانه يصلى حيث يوجهت به راحلته والعاجز الذى لا يعلم جهه الكعبه او لا يقدر
على استقبال الكعبه فانه يصلى بحسب امكانه الى اى جهه امكن وقد ذكروا الصابون
ما تضمنته من توجيه الاستقبال الى بيت المقدس كان دليل قبل النسخ واذا
كان هذا فى القبله المعروفه للصلوه التى يحب فيها استقبال قبله الدعا اولى
بعدم التحريم فى القطوع فى المقام مسعى ان يكون قبله الدعا

فان الدعا لا يجب فيه استقبال قبلة معينة باجماع المسلمين ولا يجب ان يستقبل القبلة
المعروفة ولا ان يرفع يديه لا عند من يقول ان السما او العرش قبلة الدعا ولا عند من لا يقول
بذلك واذا كان هذا لازما اقتضى جواز الاشارة في الدعا الى غير فوق فيجب ان تجوز
الاشارة بالايدي حين الدعا الى الارض والتيامن والتياسر وقد تقدم قول من حكى
اجماع المسلمين على خلاف ذلك وعلى تخطيه من يجوز ذلك كالقاضي ابي بكر وايضا فمن المعلوم
بالفطرة الضرورية ان احدا لا يقصد ذلك ولا يريده فعلم بطلان ما زعموه من كون العرش
او السما قبلة للدعا الوجه السادس وهو الوجه الخامس عشر ان القبلة ما
يستقبله الانسان بوجهه وكذلك يسمى وجهه ووجها وجهة لاستقبال الانسان
له بوجهه وبوجهه اليه كما قال تعالى ولكل وجهة هو موليها والاستقبال ضد الاستدبار
فالقبلة ما يستقبله الانسان ولا يستدبره فاما ما يرفع الانسان اليه يده او راسه
او بصره فهذا باتفاق الناس لا يسمى قبلة لان الانسان لم يستقبله كما لا يستدبر الجهة
التي تقابله ومن استقبل شيئا فقد استدبر ما يقابله كما ان من استقبل الكعبة او غيرها
فقد استدبر ما يقابلها ومعلوم ان الداعي لا يكون مستقبلا للسما ومستدبرا
للارض بل يكون مستقبلا لبعض الجهات اما القبلة او غيرها مستدبرا لما يقابلها
كالمصلي فظهر ان جعل ذلك قبلة باطل في العقل واللغة والشرع بطلانا ظاهرا لكل احد
الوجه السابع وهو السادس عشر ان القبلة امر يحتاج الى توقيف وسماع ليس في الفطرة والعقل
ما يخص مكانا دون مكان باستقباله في الصلاة والدعا او غير ذلك فلو كان الداعون
انما يقصدون برفع ايديهم وابصارهم وغير ذلك استقبال بعض المخلوقات
مثل العرش او السما او غير ذلك من ان يكون الرفع الى الخالق تعالى لم يفعلوا ذلك الا عن
توقيف وسماع ومن المعلوم انهم يفعلون ذلك بفطرتهم وعقولهم من غير ان
يوقفهم عليه احد ولا تلقوه عن احد الوجه الثامن وهو السابع عشر ان القبلة
لا يجد الناس في انفسهم معنى يطلب تعيينها ولا فرقا بين قبلة وقبلة ولهذا لما امر
المسلمون باستقبال المسجد الاقصى ثم امروا باستقبال المسجد الحرام كان هذا جميعه
عندهم سايغا لا يجد المومنون في انفسهم حرجا من ذلك ولا تفريقا بينه فلو
كان الرفع والتوجه الى جهة السما لكونه قبلة لكان ذلك عند الناس مومنهم
وغير مومنهم بمنزلة التيامن والتياسر والسفل والقفا ومن المعلوم انهم
يجدون في انفسهم طلبا ضروريا لما فوق فهذه المعرفة والطلب الضروري الذي
يجدونه يطلب العلو دون السفل يمنع ان يكون لكونه قبلة وضعية بل ذلك يقتضي
ان المطلوب المدعو هناك كما يجدونه ايضا في انفسهم ويقرون به بالسنتهم
الوجه التاسع وهو الوجه الثامن عشر انه قد اعترف في نهايته بان الناس انما يرفعون الى الله واعرض عن هذه

الاجوبة

الاجوبة الثلاثة التي ذكرها هنا وهو ان الرفع للجهة التي تتعلق بها منافعهم من الانوار والارزاق
او لمن فيها من الملائكة او لكون العرش قبلة الدعا وذلك انه قد علم علما يقينيا ان الخلائق انما
يقصدون بالرفع الرفع الى الله لكن تكلم في المقدمة الثانية وهو ان ذلك يدل على علمهم الضروري
بان الذي يطلب منه تحصيل المطالب وتيسير العسير في تلك الجهة بما تقدم ذكره ونحن
نتكلم عليه الوجه التاسع عشر ان الاشارة مع العبارة هي لمن ذكر في العبارة سوا
كان ذلك في الجمل الخبرية او الجمل الطلبية وسوا في ذلك الاشارة بلفظ هذا او نحوه من الفاظ
الاشارة والفاظ الدعا والندا وذلك ان المتكلم اذا قال فعل هذا الرجل او هذا الرجل ينطلق
او اكرم هذا الرجل ونحو ذلك فان العبارة وهي لفظ هذا يطابق ما يشير اليه المتكلم ولهذا سمى
النحاة هذه اسما الاشارة وهذه الالفاظ بنفسها لا تعين المراد الا باشارة المتكلم الى
المراد بها او لهذا من سمع هذا وذاك وهولا واولئك ولم يعرف الى اي شي اشار المتكلم لم يفهم
المراد بذلك فالدلالة على العين هي بمجموع اللفظ وبالاشارة اذ هذه الالفاظ ليست موضوعة
لشي بعينه وانما هي موضوعة لجنس ما يشار اليه واما تعيين المشار اليه فيكون بالاشارة
مع اللفظ كما ان اداة التعريف موضوعة لما هو معروف من الاسما اما كون الشي
معروفا فذاك يجب ان يكون معروفا بغير اللام اما بعلم متقدم او ذكر متقدم وكذلك
المعروف بالندا فان الندا والدعا من اسباب التعريف فالمنادى المعرفة يكون مضموما
وان كان نكرة كان منصوبا فاذا نادى المنادي رجلا مطلقا قال يا رجلا كقول الاعمى
يا رجلا خذ بيدي ومن نادى رجلا بعينه قال يا رجل كقول موسى عليه السلام ثوبي حجر ثوبي
حجر وهذا المنادى المعين يشير اليه الداعي المنادي فيقصده بعينه بخلاف المطلق
الذي يدل عليه لفظ النكرة كقوله رجلا خذ بيدي فانه هنا لم يشر الى شي بعينه فهذا
التعريف بالندا انما هو يتعين في الباطن بقصد الداعي وفي الظاهر باشارته والمنادى
الداعي ونحوه من ذوي الطلب والاستدعا او المخبر المحدث قد يشير اشارة ظاهرة
الى المنادى وغيره من المقصودين اما لتعريف المخاطبين اذا لم يعرفوا المعين
الا بذلك مثل من ينادي رجلا بعينه في رجال فيقول يا رجل او يا هذا او يا زيد
ويكون هناك جماعة اسمهم زيد فلا بد ان يشير اليه اما بتوجيه وجهه نحوه
او بعينه او براسه او يده او غير ذلك وتارة يشير توكيدا وتحقيقا لخطابه
واذا كان متميزا بالاسم فلا يجوز ان يدعوا احدا وتكون الاشارة الى غير
من دعا فلا يجوز ان يقول يا زيد ويشير الى غير من قصده او يا هذا
ويشير الى غير من قصده فاذا قال الداعي اللهم واشار براسه او
عينه او وجهه او يده او اصبعه لم يكن اشارته الا الى الله الذي دعاه وناداه

وناجاه لا الى غيره اذ المدعو المنادى من شان الداعي ان يشير اليه وليس هنا من يشير
اليه الداعي بقوله اللهم او يا الله ونحو ذلك الا الله فهو الذي يشير اليه بباطنه وبظاهره
واشارته اليه بباطنه وظاهره هي قصده وصمده ذلك من معنى كونه صمدا اي يصمد العباد
له واليه ببواطنهم وظواهرهم وهو من معنى كونه مقصودا مدعوا معبودا وهو من معنى الهيته
فيدعونه ويقصدونه ببواطنهم وظواهرهم فكما لا يجوز ان يكون القصد بالقلب
اذا قالوا يا الله لغيره بل هو المقصود بالباطن فكذلك هو ايضا المقصود بالظاهر اذا
قالوا يا الله واشاروا بظواهرهم بحركة ظاهره بالاشارة اليه والتوجه نحوه وقصده
كحركة بواطنهم 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 صمدا فهولا المعطلة حقيقة قولهم منع ان يكون
صمدا مدعوا معبودا مقصودا كما حقيقة قولهم منع ان يكون في نفسه حقا صمدا موجودا
فقولهم مستلزم لعدم نفسه وتعطيله ولعدم معرفته وعبادته وقصده وان كانوا من
وجه اخر يقرون بوجوده وعبادته ودعائه وقصده اذ ليسوا معطلين مطلقا بل جامعين
بين الاقرار والانكار والاثبات والنفي ولهذا كان اهل المعرفة بالله متفقين على انه لا يتم
معرفة عبد بربه ويتم قصده له وتوجهه اليه ودعاؤه له الا باقراره بانه فوق العالم
وانه باقراره بذلك تثبت الالهية في قلبه ويصير له رب يعبده ويقصده وبدون ذلك
لا يبقى قلبه مستقرا مطمئنا الى اله يعبده ويقصده بل يبقى عنده من الريب والاضطراب
ما يجده من حرب قلبه في هذه الاسباب كما قال الشيخ ابو جعفر الهمداني ما قال عارف قط
يا الله الا وجده في قلبه ضرورة يطلب العلو لا تلتفت يمنة ولا يسرة وكذلك المخاطب
له بمثل قوله اياك نعبد واياك نستعين هو مثل الداعي بقوله اهدنا الصراط المستقيم
فان الخطاب كله سواء كان بالاسماء المضمرة منفصلها ومتصلها مرفوعها ومنصوبها
ومخفوضها كقوله انت ربي وانا عبدك وقوله اياك نعبد فقوله اسلمت نفسي اليك
ووجهت وجهي اليك وفوضت امري اليك وقوله خلقتني ورزقتني وقوله نستعينك
ونستهديك ونستغفرك الوجه العشرون ان كون الرب الها معبودا
يستلزم ان يكون لجهة من عابده بالضرورة وذلك ان العبادة تتضمن قصد المعبود
وارادته وتوجه القلب اليه وهذا امر يحسه الانسان من نفسه في جميع مراداته
ومقصوداته ومطلوباته ومحبوباته التي قصدها واحبها وطلبها دون قصده وحبه
وطلبه للالهة كما قال تعالى ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم
كحب الله والذين امنوا اشد حبا لله والانسان يحس من نفسه
انه اذا قصد شيئا او احبه غير نفسه فلا بد وان يكون لجهة منه وانه اذا قيل له

اقصد

اقصد او اطلب او اعبد او احب من لا يكون تحته سمك ولا هو فوق ولا تحت
ولا امامك ولا وراءك ولا عن يمينك ولا عن شمالك كان هذا امرا ممتنعا لذاته ليس
هو امرا ممكنا لا بطبقه والممتنع لذاته يمتنع الامر الشرعي به باتفاق المسلمين بل حقيقه
الامر اعبد من يمتنع ان يعبد واقصد من يمتنع ان يقصد وادع من يمتنع ان يدعا ووجه
وجهك الى يمتنع التوجه اليه وهذا امر بالجمع بين النقيضين وقد ذكرنا نظير هذا غير مره
وبينا ان قول الجهميه تستلزم الجمع بين النقيضين وان يكون موجودا معدوما
غير معبود مامورا بعبادته منهيا عنها لكن مرادهم بحقيقته امر بعباده العدم المحض
والنفي الصرف وترك عباده الله سبحانه وهذا راس الكفر واصله وهو لازم لهم لزوما لا يجدون
عنه واذا كان فيه ايمان لا يقصد ذلك لكن الذي ابتدع هذا النفي ابتداء وهو علم بلوازمه
كان من اعظم المنافقين الزنادقه المعطلين للصانع ولعباده ودعائه ولهذا يجتهد هذا السلب
انما يقع كثيرا من متكلمي الجهميه الذين ليس قصدهم عباده الله ولا اثابه الله ووجه اليه وان
صلوا وصاموا بقلوب غافله وان دعوه دعوه بقلوب لاهيه لا تحقق قصد المعبود
المدعو فانها متى صدقت في العباده والدعا اضطرت الى قصد موجود يكون بجهه
منها فينتقل حسه الى حال عباده الجهميه فيجعله في كل مكان او الوجود المطلق
ويتوجه بقلبه الى الجهات الست فيقع في احد امرين اما ان يقع في الجهات الست
متناوله في الجهات الست وهذا حال الجهميه دائما يتردد بين هذا النفي العام
المطلق وهذا الاثبات العام المطلق وهم في كلا الحالين جاحدون ضالون لا يعرفون الرب
الذي امروا بعبادته وكل من حرف قصده وامتحنها من المومنين لم يشهد علما
بقلبه تاخره من قصد الحق وحبه وبغضه ورضاه وعصمه وفرحه
وحزنه انه متى صدق في عباده الله ودعائه والتوجه اليه بقلبه لزم ان يقصد
بحبه منه فان كان على فطرته التي فطر عليها او ممن هو في دليل مومن بما جاءت به
الرسل يقصد الجهه العاليه وان كان ممن غيرت فطرته قصد الجهات كلها
وقصد كل موجود وقد قال السيد ابو جعفر الهمداني في المعالم ما قال عارف قط
يا الله الا وجد من قلبه ضرورة تطلب الجهه العاليه لا يلتفت عنه ولا يثنيه
فتبين ان قوله انا لا نعبد ما لا نشعر بل ونقوله اقدما الصراط المستقيم
لا يصدق في قول ذلك الا من يقر بان الله موجود ومن لم يقر بذلك يلزمه بما قال
عنده قصد لا مقصود وعباده لا معبود حقيقي وان كان متناوله
بعض الوجوه لكن قلبه لا يلزم مطمئنا الى اله يعبده بوصف دليل ان عبادته

وحركة الانسان بل كل جسم لا يكون الا في جهة والى جهة اذ الحركة مستلزمة للجهة وتقدير
متحرك بلا جهة كتقدير حركة لا متحرك وهذا بالاختراع فيس العقل للرعاية المتفلسفة
تقدير عمون ان القلب والروح ليس جسما وانه لا داخل البدن ولا خارجه ولا داخل العالم
ولا خارجه وهذا معلوم فساده بالحس والعقل والسمع كما قد بيناه في غير هذا الموضع وعلماء
المتكلمين يزعمون ان الروح انما هو عرض من اعراض البدن ليست شيئا يفارق البدن وهو
نفسه وهذا ايضا فاسد في الشرع والعقل كما بناه في غير هذا الموضع واذا عرف فساد
القولين علم ان الروح التي فينا جسم يتحرك بحركة القلب الذي هو مضغة لحم الانسان من
نفسه بصعوده وارتفاعه الى فوق عند اصطعاده الى الله تعالى الروح الحادي والعشرون
قوله في نهاية الانسان الى فوق شبرا الالف والعاشرة وجهان الناس على ذلك وقد ذكر
مستند هذه العامة انه مستند فاسد فان هذه المقدمة تقرير بوجوه احدها
ان ذلك يستلزم علما ضروريا بان ما عدوهم فوق كما تقدم من انهم يجدون هذا العلم
الفطري الضروري وانهم يخبرون بالبديهة انهم يجدونه وان افعالهم واقوالهم تدل على
انهم يجدونه وهذا العلم يلزم نفوسهم لزوما لا يمكنهم الانفكاك عنه اعظم من لزوم
العلم الضروري بالامور الحسية والطبيعية مثل كون الواحد نصف الاثنين وان الجسم
لا يجتمع في مكانين وذلك ان ذلك علم مجرد ليس مضطرين اليه مصطرون
الى موجبه ومقتضاه وهو الدعاء والسؤال والذل والخضوع للمدعو المعبود الذي
هو فوق فهم مضطرون الى العلم والى العمل الذي ينبغي هذا العلم وهو السؤال والطلب
وان كان فيهم من يلون عند ذلك الاستغناء بجملة الاشتغال على الاعراض
عن هذا العلم والاعتراف والطلب والارادة والدعاء او بجملة عليه اعتقادا فاسدا وعادة
فاسدة فهذا لا يخرجه عن ان يكون ضروريا فان هذا من اعظم السفسطة التي يدعوا
اليها اهل التقليد للاباء وطلب العلو والفساد في الارض ومن المعلوم ان مع قوة الصارف
المعارض للداعي لا يلزم حاله لحال الداعي الذي لم يعارضه صارف وما لزم من مبادي العلم
الحسي والطبيعي كالعلم بان الواحد نصف الاثنين فان الجسم لا يكون في مكانين ويجوز ذلك
ليس الداعي الى هذا العلم قويا في النفوس كالصارف عنه قويا في النفس وهذا احد
عامة من تصور هذا العلم فانما يعقله من عدة نوع نظر فيحت فيما يتعلق بدليل
ويحل الخاصة مثل هذا النوع فيساد خاص في عقله او عرض حاصة وانما العلم
الالهي وهو اجل واشرف فانه صار ضروريا لبني ادم عملا وارادة فطروا على ذلك وجواد
هذا العلم والارادة الضروريين في انفسهم اكثر واكثر من وجود ذلك والمعارض لهذا
لابد وان يكون قويا اما اعتقاد فاسد كاعتقاد الجهمية المعاندين للرسل بكابرة
العقل وليس لهم عرض في خلاف الدين وانما ارادة فاسدة فوية كما ارادة مدعوي
وهو الدين قال الله فيهم وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فانظر كيف كان عاقبة المفسدين

وقال

وقال له موسى لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر وانى لاظنك يا فرعون مثبورا
الهوى الذى يصد عن معرفة الحق وهو مرض فى القلب بمنعه ما فطر عليه من صحة
الادراك والحركة وكذلك المرض فى سائر الاعضاء فهو الذى يحدث فى الفهم
عاصرة ويصده اصرارا من هو فوق العالم وقد مرضت قلوبهم وفسدت
فطرهم ففسد احساسهم الباطن كما يفسد الاحساس الظاهر مثل المرة التى
يفسد الذوق والكحل والعشى الذى يفسد البصر وغير ذلك وهذا انما يكون لاعتبار
ما هذا بدوى الفطر السليمة من الفساد والاحالة فان قيل قد ذكرتم ان لون
الناس مضطرين الى الاقرار بان صانع العالم فوق وقد رأيت ان هذا قد قاله طوائف
كثيرة من اهل الكلام والحديث والفقه والتصوف وهو من اشهر مذاهبهم واداتهم عند خصمهم
وعامتهم لكن هذا يستلزم ان يكون الاقرار بالصانع فطريا ضروريا كما انه اذا كان الاقرار
بعلو فطريا ضروريا فالاقرار به نفسه اولى ان يكون فطريا ضروريا لان العلم بالموصوف
لا يجوز ان يتاخر عن العلم بالصفة والعلم بالقضية المركبة لا يجوز ان يتاخر عن العلم
بمفرداتها فاذا كان العلم بمضمون قولنا هو فوق عالم ضروريا فالعلم به ومعنى قولنا
اولى ان يكون ضروريا وليس الامر كذلك فان الاقرار بالصانع انما هو معلوم بالنظر والاستدلال كما هو مشهور عند العلماء النظار ولهذا نازع فى اول الواجبات
هل العلم به او النظر المفضى اليه على قولين وان كان النزاع قد يقال انه لفظى لكون
العلم واجبا لنفسه والنظر واجبا وجوب الوسائل التى يجب لغيرها وهذا
نزاع مشهور عامة الطوائف وهو قول اصحاب الامام احمد وغيرهم وقيل له
من الناس من قد يقول فى مثل هذا ان العلم بالتصديق بالقضية المؤلفة اذا كان
بديهيا ضروريا فقد يلزم ذلك لكن تصور المفردين بديهيا وهذا هو البديهى
تصورا وتصديقا وقد يلزم تصور المفردين كسبيا نظريا ولكن بعد حصول
تصورهما قد يلزم العلم بنسبة احدهما الى الاخر بديهيا ضروريا بالا تصور الى وسط
يكون دليلا على المطلوب واذا كان كذلك لم يجب ان يعلم ان العلم بانه فوق
بديهى ضرورى ان يكون العلم بمعناه وبمعنى فوق بديهيا ضروريا لكن هذا القول
يجب به لان القائلين بان العلم بهذا بديهى ضرورى قالوا انه فطرى لبنى آدم يولدون
نظر وناشئ يكون سابقا على هذا العالم فهم جعلوه من باب الفطرى الضرورى
البديهى المطلق ولان البديهى التصديق دون التصور انما يقف على ما يحصل به تصور
المفردين لا يقف على ما يحصل به وجود المفرد فى الخارج فهب ان العلم
بمسمى اسم الله فطرى لكل العلم بوجوده هو اصاعد بتصديق العلم بعلو
كما ان دعوى كون التصور مطلوبا بعلم بالحدود كما قيل فيه وغيره
الموضع وبينا ان الحدود لا تفيد الا التمييز بين المحدود وغيره لا تفيد التصور

لا فضى الى الدور ولان الحاد يجب ان يتصور المحدود قبل ان يحده وان الحد من باب الاقوال
والعبارة والقول لا يفيد المستمع ان لم يكن متصورا لمفردات الكلام قبل ذلك بنفسها او بنظيرها
اذ العلم بالمعنى الذي قصده المخاطب يفتقر الى العلم بان اللفظ دال على المعنى وموضوع له والعلم
بكون اللفظ موضوعا للمعنى يقف على العلم بالمعنى وباللفظ فلا يجوز ان يكون تصور ذلك
المعنى مستفادا من اللفظ الذي لا يدل الا بعد ان يعلم المعنى وان اللفظ موضوع له ودال
عليه ولان المعرف للمفرد بالقول اما ان يعرفه بمفرد مطابق موضوع له وهو الاسم او يعرفه
بذكر صفة مخصوصة به ولفظ تلك الصفة بمنزلة الاسم في العموم والخصوص كالناطق
والانسان واما ان يعرفه بذكر الخاص بعد العام فتصور العام وشموله لتلك الافراد
مسبوق بتصور تلك الافراد فلو كان تصور تلك الافراد مستفادا من العام لزم الدور
اذ علم المتكلم والمستمع بان الانسان حيوان مسبوق بتصور الانسان والحيوان اذ لا
يعلم ان الانسان حيوان الا من يعلم الانسان ولا يعلم ان الحيوان جسم الا من يعلم الحيوان
والجسم فلو كانت معرفة الانسان لا تستفاد الا بعد معرفة الحيوان ومعرفة الحيوان لا تعلم
الا بعد معرفة مفرداته التي يوصف بها لزم الدور وذلك ان الاجناس الكلية لا وجود لها
كلية الا في الاذهان والذهن انما يجردها اذا احس بها معينة موجودة مشخصة في الخارج
لكن يقال انه قد ينتزعها من بعض الاعيان مثل ان يتصور الحيوان من جهة معرفته
بالفرس ولا يتصور كون الانسان هو ايضا كذلك فيقال له ذلك المعنى الذي يوصف به علم
الفرس يكون نظيره للامر الذي يحد لك وهو الانسان لكن هذا ايضا يلزم الدور فانه ليس
الانسان باتصاف بعض الانواع بانه حيوان اولى من العلم باتصاف النوع الاخر به واهل
هذه الحدود لا يقولون المحدود هو نوع الانسان دون الفرس ولا بالعكس بل الحدود
لهذه الانواع كلها سواء بل علم الانسان عندهم بنفسه وبنوعه وبصفاته هي عنده اسبق
واظهر من علمه بصفات غيره من الانواع وبالجملة فليس موضع هذا وانما المقصود هنا
انا لا نجيب بذلك الجواب بل نقول هب ان العلم بانه فوق اذا كان فطريا ضروريا كان
العلم بوجوده نفسه ان يكون فطريا ضروريا اولى فاي محذور في ذلك قوله المشهور
عند النظار ان العلم بالصانع انما يحصل بالنظر والاستدلال وهو ترتيب الاقيسة
العقلية يقال له ليس هذا قول احد من سلف الامة ولا ائمتها ولا قاله احد من الانبياء
والمرسلين ولا هو قول كل المتكلمين ولا غالبهم بل هذا قول محدث في الاسلام ابتدعه
متكلموا المعتزلة ونحوهم من المتكلمين من المرجئة والشيعة وغيرهم وقالوا بل الاقرار
بالصانع فطري ضروري بديهي لا يجب ان يتوقف على النظر والاستدلال بل قد يقولون
يمتنع ان يحصل بالقياس والنظر وهذا قول جماهير الفقهاء والصوفية واهل الحديث
والعامة وغيرهم بل قد اتفق سلف الامة وائمتها على ان معرفة الله والاقرار
به لا يقف على هذه الطرق التي يذكرها اهل طريقة النظر بل بعض هذه

الطرق

الطرق لا تفيد عندهم المعرفة فضلا عن ان يكون الله لا يقر به مقر ولا يعرفه عارف
الا بالطريقة المشهورة له من اثبات حدوث العالم بحدوث صفاته مع دعواهم ان
الله لا يعرف الا بهذه الطريقة وهذه مسئلة عظيمة ليس هذا موضع بسطها وقد بسطناها
في غير هذا الموضع وبينا ان اصل المعرفة والاقرار بالصانع لا يقف على النظر والاستدلال
بل يحصل بديهة وضرورة ولهذا يقر بالصانع جميع الامم مع عظم شركهم وكفرهم وانهم لا يسلكون
من هذه الطرق المشهورة عند النظار مثل الاستدلال بالحدوث على المحدث
وبالامكان على الواجب ولهذا يوجد له عند كل امة اسم يسمونه به والتسمية مسبوقة
بالتصور فلا يسمى احد الا ما عرفه ثم المستمع لذلك الاسم يقبل بفطرته ثبوت المسمى به من
غير طلب حجة على وجوده ويكون قبولها لذلك كقبولها لاسماء سائر ما ادركه
بحسه وعقله مثل الشمس والقمر والواحد والاثنين بل هذا اكمل واشرف ودلائل هذا
كثيرة ليس هذا موضعها ومع هذا فالطرق النظرية تفيد العلم والمعرفة ولا منافاة بين كون
الشيء يعلم بالبديهة والضرورة ويكون عليه ادلة وهي نوعان احدهما الايات كما يذكر الله ذلك
في القران والاية 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 اية له ودليل
عليه وشاهد بوجوده بعينه لا على قدر مشترك بينه وبين غيره الثاني ضرب الامثال
والقياس وهو نوعان احدهما قياس الاولى والاحرى فهذا ايضا مما يذكره الله في القران
لكن عامة ما يستعمل هذا في صفاته كاثبات وحدانيته في الهيته وقدرته ونحو ذلك
والثاني الاقيسة المطلقة اقيسة الشمول المنطقية واقيسة التمثيل وهذه التي يسلكها
هؤلاء النظار المتكلمون من المتفلسفة ومتكلمي اهل الملل وهي اضعف الطرق واقلها
فائدة وطريقة وطريقة المتكلمين اجود فانهم يثبتون بها ان للعالم محدثا واما المتفلسفة
فما يثبتون اولا الا وجودا او واجبا ليس فيه انه صانع العالم ولا باريه ثم ان كلا من
الصنفين لا بد ان يستعمل في طريقته قضية كلية مثل قول اولئك العالم محدث او
العالم فيه حوادث من جواهر وصفات وغير ذلك وكل محدث فلا بد له
من محدث فان هذه قضية كلية وهي مع كونها معلومة بالبديهة والضرورة فقد
يثبتها كثير من المعتزلة بقياس التمثيل وهو القياس على محدثات الادمي من الدور والتبيان
ومن المعلوم ان علم الانسان بان كل محدث لا بد له من محدث هو علم يندرج فيه ان هذا
المحدث لا بد له من محدث وهذا المحدث لا بد له من محدث ومن المعلوم ان علمه
بهذه الافراد المعينة اسبق الى حسه وعقله من علمه بهذه القضية الكلية العامة
كما في نظائر ذلك كما ان علمه هذا الانسان يحس ويلتذ ويتالم قبل علمه بان كل
انسان يحس ويلتذ ويتالم اذ الامور الموجودة الحسية يكون العلم بها قبل ان يعقل

عامه كليه واذا كان كذلك فعلم الانسان بان هذا المحدث الذى علم حدوثه كالشهود من
الحوادث او بعلم حدوثه بدليل او قياس عليه بان هذا المحدث لابد له من محدث لاحتاج
الى ان يعلم قبل ذلك ان كل محدث فلابد له من محدث فلا يحتاج فى العلم بالمحدث الى هذه
القضيه الكليه والقياس المشتمل عليها وان كان ذلك ايضا من جمله الادله والامثال
المضروبه التى نبه بها ذلك لكن ينبغى ان يكون على وجه الاولى بان يقال اذا كان
هذا المحدث الصغير لابد له من محدث فهذا المحدث الكبير اولى وايضا فحين نشهد
محدثا تاما مطلقا اذ لا محدث تام على الحقيقه الا الله سبحانه فظن من ظن من المعتزله انه
انما يعرف ان المحدث يفتقر الى محدث بالقياس على احداث الادميين غلط وذلك ان حكم
اصل ضعيف فى حكم الفرع فان الانسان وان زعموا انه محدث تصرفه فلا ريب انه
يفتقر فيما يبنيه وينحته الى آله خارجه عن قدرته ليس هو بطبعه حكم الفرع بان يعمل
قياس الاولى ليعلم ان حكم الفرع اقوى واحق وذلك قول القائل ان الممكن لابد له من مخصص
الاخر الامر فضيه كليه مضمونها ان جميع الممكنات وهى التى لا تستحق بنفسها الوجود ولا
يمتنع عليها العدم فلا تكون موجوده الا بمرجح لكن العلم بها ليس بالسهل ولا باظهر من العلم
فاذا اردنا ان الانسان متى تصور ان الشئ الفلانى لا يستحق الوجود فى نفسه ولا يمتنع
عدمه علم ان ذلك الشئ الفلانى لا يوجد بنفسه بل بمن يصور الممكن يوجب هذا العلم
فانه اذا قيل الشئ يجوز وجوده ولا يكون وجوده بنفسه او لا يجب وجوده بنفسه
كان نفس هذا التصور يقتضى ان وجوده من غيره والشئ انما هو فى نفس الامور
التى هى ممكنه وهذا قد يعلم بالحدوث المشهود او المستدل عليه فتكون طريقهم بعد
الطريقه الاولى واما علم ذلك بغير هذه الطريق فقد من الخفاء والنزاع ما ليس هذا موضعه
ولهذا كثرى هؤلاء من يحد الصانع مع اقراره بوجوده واجب بنفسه وسائر المحدثين اذ القضيه الكليه
طريقهم العلم بالقدر المشترك بينه وبين سائر المحدثين كالعلم بالحيوان
لابد له من محدث قادر على الجمله فلا يكون قد علموا ان احداثه ما علموه من احداث سائر الحيوانات
حتى يعلموا انه احدث جميع الحيوانات فلا يكونون قد علموا ان احداثه ما علموه من احداث
بعوضه ومعلوم ان هذا علم قليل نزر ما يستحقه الرب ولم يعلموا من احداث
بعض ما يستحقه الرب من التعظيم وعدم المماثله لكن نفس الاحداث ايضا
فيه من التفاوت اعظم من هذا التفاوت فما احدثه الرب وان كان اعظم
فنفس احداثه ايضا اعظم وهو ليس من جنس احداث المخلوقين

وما

وما ذكروه من القياس لا يفيد هذا الا بدليل احاد الفصيه الكليه لا تدل الا
على القدر المشترك بينهما بدل على ذات ما موصوفه هذا الاحداث في الجمله ليس
هذا العالم على الخصوص الربوبيه ولهذا كان ما ورد به القران من لزوم رب العالمين وخالق
كل شي وتحوذلك له من الادله تنبيه على هذا اما لم يتبع هذا الموضع لذكرهم اذ عيه لفظ رب مطلقا
ولا خالقا مطلقا اصافكان ما اثبته له من تعالى العالم اثبته على الوجه المخصص به ابتداء
لا يفيد الا القدر المشترك كما فعله هؤلاء الذين ساووا احاده على احادهم واما الاخرون
فانما يستفيدون الاقرار بوجود احد الوجود قدر مشترك بينه وبين شابه
الموجودات فكان معلوم هذا ابعد عن معرفه الله وما يختصه من معلوم اولئك اذ كونه
محدثا فيه تعرض لربوبيته وفعله وان كانوا قد اثبتوا بينه وبين الحيوانات فاما
هؤلاء فانهم اثبتوا لله وبين سايرالموجودات باثبات وجوده بما يبين بكون وجوده
واجبا لنفسه اولكونه محدث العالم ولا ريب ان بمجرد هؤلاء الاصول فان كونه محدث العالم
مستلزم لغناه ووجوده بنفسه واما العلم بمجرد كونه موجودا بنفسه فلا يفيد
العلم بانه صانع العالم ولا بانه رب السموات والارض ولا يفيد ايضا العلم بمغايرته
لشي من الموجودات التي لم يعلم حدوثها اذ كون وجوده واجبا لا يمنع ان
ان يكون بعض الذوات التي ليست محدثه ثم اذا قدروا ان الاجسام كلها
ممكنه او ان السموات والارض كلها ممكنه وواجب الوجود عندها او قدروا
انه واجب الوجود لا يكون اثنين لا يستفيد بذلك الا مجرد ان الوجود عندها
انكروا ان واجب الوجود المشترك بينه وبين غيره وجد بنفسه وليس
الى فاعل يكونون قد مثلوه بسايرالموجودات ولكن قرروا بينه وبين
عن الغير فقط وهذا الوصف انه عدمي وقد بين عموم انه اضافي وعلى هذا التقدير
فلا يكونون اثبتوا رب العالمين لا اما اثبتوا لسايرالموجودين وهذا يجمع كل شر
رب العالمين وان زعموا انه ثبوتي بصيوا اما اثبتوه بوجوده واجب الوجود
حيث اثبتوا له واجب الوجود امر مشترك وهذا باسط يطول الكلام
فيه فظهر ان ما قيل فيه وسعي عليه كما قد سقط عن بعض الناس لامكان ذلك هلا
عنه لكن مع امكان ان يسقط عنه ومع ذلك فلا يفيد المعرفه الصحيحه
التي تحصل بالعلوم والايمان او بعامه الاولى فضلا عن ان يفيد المعرفه التي
تحصل بعد ذلك بالشرعه لكن تفيد نوعا من المعرفه الفاضله وسط ما يحصل
بدليل من الكلام والجدل والكتب فثبت سيامن الاقرار بالصانع
ومع سايرالامكان له واما ان يعد ما يفيده الايات المشهوده

والمسموعة وما في ضمن ذلك من الامثال المضروبة التي مبناها على الاولوية وقد
نقلوا عن اشباطين الفلاسفة القدماء انهم قالوا العلم الالهي لا سبيل فيه الى الحس وانما
تنال بالاولى والاحق والاخرى وحملوا ذلك على انهم ارادوا انه ليس فيه الا الظن الغالب
فان كانوا ارادوا هذا فنا هيك بهذا الافلاس من معرفة الله تعالى ولكن يحتمل انهم ارادوا
ان اليقين الذي تستفاد بالمقاييس الشمولية والتمثيلية المستعملة في الموجودات
لا توجد في حق الله تعالى ولكن هو الاحق والاولى والاحرى بما ثبت من صفات الكمال وبما
ينفي من صفات النقص ومعلوم ان ذلك الرجحان والفضل غير معلوم قدره ووصفه
بالقياس فحسبنا لنا سبيلا الى اليقين بالحقيقة التي دل عليها القياس العقلي فهذا ان
اراده فهو جيد لهم ومن قال ذلك فقد قال الحق واعطى النظر القياسي حقه اذ لا
يمكن به في معرفة الربوبية غير هذا وهو معرفة مجملة غير مفصلة وبكل حال فلا
يحتاج الى هذه المقاييس وهذه الطرق النظرية اشتغنى عنها بالفطر الدينية الضرورية
عاما وخاصا وبالايات المشهودة والمسموعة وعاجائب الخلق من هذا الباب وهو
اثبت وارسخ من علم الملك فان اولئك عندهم من الشكوك والارتياب وانواع
التلون والاضطراب ما لا يوجد عند عامة هؤلاء فضلا عمن كان خبيرا وعالما
بالاسباب والآيات لاحتياج قياسهم الى القياس كما ان الشعاع آية على الشمس وليس ذلك
بقياس الشمس على غيرها من المؤثرات وبقياس الشعاع على غيرها من الآثار
بل عند الناس علم فطري بالحس والعقل ان نفس الشعاع مستلزم للشمس على وجه
لا يشركها في ذلك غيرها وما من مخلوق الا وهو يشهد آية على خالقه
على وجه لا يشركه فيه غيره كما قيل وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد
ليس الكلام في هذا محل بسط طويل ليس هذا موضعه وانما الغرض التنبيه على ان
ذلك من اهل الاثبات من اقرار العباد بفطرهم ان ربهم هو فهم اذا كان مستلزما
لاقرارهم بربهم بفطرهم وان الاقرار به نظري فليس في لزوم ذلك شيء من الاستشهاد
على القول بذلك جماهير اصناف العباد وانما يلزم ذلك من عرف مبتدعة
المتكلمين فطرته وسلكوا به في مسالكهم الخرجة الصعبة وهو مع هذا هم العارفون
بالحجة والدليل دون الاولين والآخرين من كل صنف وجيل وهذا كما ان علمة القرامطة
الباطنية انهم خلاصة اهل المعرفة والتحقيق دون من لم يسلك هذه الطرق وزعم
الاتحادية انهم خلاصة الخاصة من اهل الله دون سائر عباد الله وزعم الرافضة
انهم هم اولياء الله المنصوص عليهم دون المتكلمين واتباعهم ودعاوى الرافضة
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 اقرار قلوبهم به علما وعلى محبته والخضوع له عملا وعبادة
واستعانة فهم مفطرون على العلم به والعمل له وهو الاسلام الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم
كل مولود يولد على الفطرة وفي رواية على هذه الفطرة وفي الصحيحين عن الزهري عن ابي
سلمة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من مولود الا يولد على الفطرة فابواه
يهودانه او ينصرانه او يمجسانه كما تنتج البهيمة جميعا هل تحسون فيها من جدعاء ثم يقول
ابو هريرة فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم واخرجاه من حديث
همام عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من يولد يولد على هذه الفطرة فابواه يهودانه
وينصرانه كما تنتجون الابل فهل تجدون فيها من جدعاء حتى تكونوا انتم تجدعونها قالوا
يا رسول الله ارايت من يموت صغيرا قال الله اعلم بما كانوا عاملين وروى البخاري
من حديث شعيب بن ابي حمزة عن الزهري قال يصلى على كل مولود يتوفى وان كان لعنة
من اجل انه ولد على فطرة الاسلام يدعى ابواه الاسلام او ابوه خاصة وان كانت
امه على غير الاسلام اذا استهل صارخا ولا يصلى على من لم يستهل من اجل انه سقط
فان ابا هريرة كان يحدث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما من مولود الا يولد على الفطرة فابواه
يهودانه او ينصرانه او يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جميعا هل تحسون فيها من جدعاء
ثم يقول ابو هريرة فطرة الله التي فطر الناس عليها اخرجه البخاري من هذا الوجه وان كان
منقطعا لما فيه من كلام الزهري الذي فيه تفسير الحديث بانه على فطرة الاسلام
والبخاري قد اخرجه متصلا من حديث يونس عن الزهري عن ابي هريرة كما تقدم
واخرجه مسلم من حديث الزهري عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة بنحوه وفي اخره
ثم يقول ابو هريرة اقرؤا ان شئتم فطرة الله التي فطر الناس عليها واخرجه مسلم من حديث الاعمش
عن ابي صالح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من مولود الا يولد على الفطرة فابواه
يهودانه وينصرانه ويشركانه فقال رجل يا رسول الله ارايت لو مات قبل ذلك قال
الله اعلم بما كانوا عاملين وفي رواية ابن نمير عن الاعمش ما من مولود يولد الا وهو على
الملة وفي رواية ابي معوية عن الاعمش الا على هذه الملة حتى يبين عنه لسانه لفظ
ابي ابي شيبة عنه ولفظ ابي كريب عن ابي معوية ليس من مولود يولد الا على الفطرة
حتى يعبر عنه لسانه ورواه مسلم من حديث الدراوردي عن العلاء بن عبد الرحمن
عن ابيه عن ابي هريرة قال كل انسان تلده امه على الفطرة وابواه يهودانه وينصرانه او
يمجسانه فان كانا مسلمين فمسلم كل انسان تلده امه يلكز الشيطان في خصيتيه
الا مريم وابنها واعلم ان المتكلمين يحكون هذا القول عمن يذكرونه من اهل الحديث
واهل الكلام لكن يزعمون ان الاكثرين على قولهم بان الاقرار بالصانع نظري ونقلهم ذلك

ما من

الرازي ادعى وليس كما ادعى

بحسب ما يحكونه كما نقل هذا الرازي عن اكثر اهل التوحيد انكار ان يكون الله فوق العرش
ونقل عن اكثر المسلمين انكار النفس وانه لا يعاد الا البدن بل ذكر من نقل اجماع الصحابة
على ان الله نفى جميع الاجسام ولم يجزم بنفي ذلك وامثال هذه النقول التي ينقلونها بحسب
ما عندهم واعجب من ذلك ان كثيرا منهم يظن ان هذا مما لا اختلاف فيه بل القول بان معرفة
الله التي هي الاقرار بالصانع لا تحصل الا بالنظر امر متفق عليه بين النظار فاذا ذكر له ان
في ذلك خلافا بين اهل الكلام بعضهم مع بعض فعجب من ذلك وذلك لان من سلك طريقة من
هذه الطرائق لا يكاد يعرف غيرها فلهذا تجد في كتب اهل الكلام مما يدل على غاية الجهل بما قاله
الرسول والصحابة والتابعون وائمة الاسلام مما يوجب ان يقال كان هؤلاء نشأوا في غير
ديار الاسلام ولا ريب انهم نشأوا بين من لم يعرف العلوم الاسلامية حتى صار المعروف
عندهم منكرا والمنكر معروفا وليستهم فتن ربى فيها الصغير وهرم فيها الكبير وبدلت
السنة بالبدعة والحق بالباطل ولهذا انا انقل من مقالات كبارهم حكاية الخلاف
في ذلك ليستأنس بذلك من يعتمد على نقلهم وان كان في ذلك النقل من التحريف ما فيه
كما ذكره الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني في بيان ما يدرك عقلا وما لا يدرك عقلا قال قال
اهل الحق العلم والعقل واحد واختلاف الناس في العقول لكثرة العلوم وقلتها واذا كمل عقل
الانسان وسلم من الآفة امكنه الاستدلال بما وجد من الافعال على حدث العالم اذ في مجرد
العقول ادلة عليه وعلى افتقاره الى محدث احدثه وفيها ادلة على قدم محدثه واوصافه
التي تدل عليها افعاله وما يجوز منه ويستحيل عليه ونفي ما يدل على حدوثه عنه وجواز
وصفه بالقدرة عليه وغير ذلك من المسائل التي لا يتعلق بحقيقة يسوغ ترد فيه فان
لصانع العالم ان يبعث الرسل ويأمر الخلق بالشرائع تعبدا وله ان لا يبعثهم ولا يكلفهم
استغناء وليس في العقول بمجردها ادلة على تعبير الشرائع وايجاب العبادات وتنبيه
العقول قال وعلى ذلك اكثر اهل القبلة الا في قولهم ان له سبحانه ان لا يبعث الرسل
فانه تحيله القدرية او بعضهم على تفصيل له رمزنا اليه فيما تقدم قال وزعمت
طائفة من مقلدي اصحاب الحديث وفرقة من نظارهم وجماعة من المعتزلة ان
المعرفة بالمحدث وحاجته الى المحدث من طريق الضرورة وورود الرسول
بايجاب الاقرار وبيان الشرائع قال وقال جمهور اهل الحق ان المعرفة من طريق
الدلالة قالوا وفي العقل دليل على انه لا يجب على العاقل الاستدلال عليه
ولا يجب شكر الخالق قبل الشرع ولا يجب ترك الظلم من جهة الصانع على
معنى انه يستحق منه العقوبة او اللوم قال وزعمت القدرية ان الاستدلال على حدوث العالم

ينكر

وقدم

وقدم الصانع صانعه واوصافه والشكر له بعد معرفته وترك الظلم من جهته واجب عليه
بمجرد عقله ووردت الرسل بتاكيد ما فيه اي ما في عقله ايجابه وربما يكون ورود الشرع
لطفا لبعضهم لكون الايمان عنده وذكر تمام الكلام قلت وقد ظهر بذلك
ان مراده باهل الحق هم اصحابه وكذلك عادة ابي المعالي اذا قال قال اهل الحق فهم اصحابه
وهذا مما يقوله كثير من الناس في خطابه وهو من باب اخبار الرجل عن اعتقاده
اذ كل احد يمكنه ان يقول عن طايفته ذلك ويعرفهم بهذا التعريف والغرض انما
ذكره من ان المعرفة من طريق الدلالة ذكره عن جمهورهم لا عن جمهور المسلمين
واما قوله ابتدا على هذا اكثر اهل القبلة فانه يعني به عن المتكلمين الذين هم عنده علما
اهل القبلة كاصحابه والمعتزلة ونحوهم وان لم يحمل على ذلك والا كان كذبا صريحا فان
هذا الكلام الذي ذكره لا يقدر هو ولا غيره ان ينقله لا بلفظه ولا بمعناه عن امام من
ائمة المسلمين لا ائمة العلم ولا ائمة العبادة ولا عن احد من سلف الامة ولا عن احد له في
الامة لسان صدق عام بل كلام هولا كله صريح في انكار ما اوجبه هولا وجعلوه
طريقة المعرفة حتى الاشعري نفسه قد ذكر اجماع السلف على ذلك كما في رسالته
الى اهل الثغر بباب الابواب كما قد حكينا لفظه عند احتجاج المنازع بالحركة ونحوها
كما تقدم ٥ نقول الوجه الثاني في تقرير المقدمة المذكورة ان يقال اجماع المسلمين حجة
فكيف باجماع جميع الامم من المسلمين واليهود والنصارى والمشركين وغيرهم فمن اعتقد
ان الامم المختلفة الملل والاجناس اذا اجتمعت على مثل هذا الامر من غير ان يجمعها
عليه جامع خاص تكون مخطئة فلا ريب انه مع كونه قد قدح في اجماع المسلمين مصاب
على عقله كما هو مصاب في دينه حيث جوز ان يكون الاولون والاخرون مخطئين وهو
المصيب وصار هذا بمنزلة ان يجيز جميع الناس بانهم راوا الهلال ويقول بعض
الناس ان حسهم غلط ولا هلال هناك او يخبر جميع الناس برؤية شي من الكواكب
او سماع شي من الاصوات او ذوق شي من المطعون وبطون طاعن فيما يخبر به اصناف
الامم من ذلك فان هذا من اعظم السفسطة وفساد العقل ٥ الوجه الثالث
ان من المجمعين على ذلك الانبيا صلوات الله عليهم اجمعين فانه قد تواتر عنهم رفع الايدي
في الدعا فان كان مستند ذلك عادة فاسدة اصلها اعتقاد فاسد كان الانبيا قد وافقوا
الناس على الدين الفاسد والاعتقاد الفاسد في الله تعالى وهذا من اعظم الكفر الوجه
الرابع ان القدح في هذا يستلزم القدح في جميع العلوم والمعارف فانه اذا جوز ان يكون الناس كلهم

مخطئين فيما يجدونه في قلوبهم من هذه المعرفة والقصد الضروريين كان القدح في
سائر العلوم الضرورية اولى وحينئذ فيبطل جميع ما يقوله المتكلمون من القدح في
هذا والانتصار لضده اذ غايتهم ان يبنوا ذلك على مقدمات ضرورية الوجه الثالث
والعشرون ان يقال لا نسلم ان سبب اشارة الناس الى فوق هو ما ذكره ولم يذكر على
ذلك حجة بل ادعاه دعوى مجردة فقال سبب ذلك الالف والعادة فانهم ما شاهدوا
عالما قادرا حيا الا جسما فيسبق الى الوهم ان من يدعا عالما قادرا حيا على ما يشاهد
عليه الاحيا القادرين ويتبع ذلك انه في مكان ولان العلو اشرف فيسبق الى وهم
الداعي ان من يعتقد عظمته اذا كان في جهة وجب ان يكون في جهة العلو فبسبب هذه
الامور وامثالها وقعت الاشارة الى السماء ان الاخلاف اخذوا ذلك عن الاسلاف
مع مشاركتهم لهم في هذا التخيل فظهر ان سبب ذلك الالف ولا يكون صوابا فيقال
له هذا الذي قلته مجرد دعوى لم يذكر عليه حجة وما ذكرته من التمثيل بالاسود والعربية
انما غايته تجويز ان يكون للانسان اعتقاد غير مطابق بسبب ذلك فلم قلت ان هذا
من ذاك وهذا بمنزلة ان يقال هولا غلطوا في وجدهم طعم هذه الفاكهة مرا لان
الممرور يجد طعم الحلو مرا او غلطوا في رؤيتهم لهاذين الشخصين لان الاحول
يرى الواحد اثنين فيقال له هب ان الحس يغلط لفساد يعرض له فلم قلت ان
حس هولا مع كثرتهم قد غلط لفساد عرض له واعجب من ذلك قوله فظهر
ان سبب ذلك الالف ولم يظهر شيا من ذلك الا انه ظهر انه ادعى ذلك وظهور كونه
ادعاه غير ظهور صحة دعواه الوجه الرابع والعشرون ان يقال هب ان سبب
ذلك الالف والعادة التي تلقاها الاخلاف عن الاسلاف لكن العادة التي تعم بني ادم
مع تباين حالهم واديانهم واختلاف علومهم وارادتهم لا يكون الا عادة
صحيحة ولهم كما اعتادوه من الامور الطبيعية والخلقية فانهم جميعهم يعتادون الاكل
والشرب والنكاح واللباس وكل هذه عادات صحيحة مبنية على علوم صحيحة ولها
منافع صحيحة وكذلك اعتيادهم مدح الصدق والعدل والعلم ومحبته وتحسينه وذم
الكذب والظلم والجهل وبغضه وتقبيحه هذه عادة صحيحة حسنة باتفاق الخلايق لا ينازع
في ذلك من يقول بتحسين العقل وتقبيحه ولا من ينفيه اذ هم جميعا متفقون على
ان اعتقاد محبة هذا وحمده وبغض هذا وذمه عادة صحيحة ليست فاسدة
ولا مبنية على اعتقاد فاسد سوا كان ذلك لانتفاعهم بذلك في الدنيا او لغير ذلك فظهر
ان ما اضعف به الحجة فاذهابه قوة اذ العادات العامة لجميع الامم من اعظم العادات
واصحها وبنو ادم لا يوتون من جهة ما اتفقوا عليه فانهم لا يتفقون الا على حق وانما
يوتون من جهة تفرقهم واختلافهم كما قال تعالى ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك

ولهذا

ولهذا كانوا مفطورين على الاقرار بالصانع والدين له فهذا الذي اجمعوا عليه حق ولكن
تفرقوا في الشرك وكل قوم يضيفون الى هوى يخالفون به الاخرين قال تعالى فاقم
وجهك للدين حنيفا 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 شيعا كل حزب بما لديهم فرحون ولهذا وصف
الله بيته وامته بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والمعروف الذي
تطمئن القلوب وتزين بفطرها اذا علمته والمنكر الذي تبغضه وتكرهه اذا علمته فاذا كان
سواد الناس مجتمعين على هذه العادة التي مضمونها الدعاء الى الله بحسب الدعاء وكان ذلك يتضمن
للاله الذي هو اول كان هذا من اعرف المعروف عند جميع بني ادم الوجه
الخامس والعشرون ان يقال هذا العمل يتضمن بلا ريب اساس الدين الذي فيه الاخلاص
للحنيفية الطاهرة والقصد والارادة التي هي العلة التي يقصد بها الصمد الاعلى
والاعتقاد الذي هو اصل القصد الذي هو اصل العمل فان كل عمل اختياري لا بد فيه
من العمل من ارادة وشعور وانت تزعم ان البلاء فاسد وان هذا العمل الباطل
للارادة سبب الارادة فيه هو تخييل غير مطابق فيقال لك لو كان الامر كذلك لكان
النهي عن ذلك من اعظم الواجبات في الدين اذ ذاك من اعظم المنكرات لتضمنه اعتقادا
فاسدا في حق الله تعالى ودعاء فاسدا متعلقا به وعبادة فاسدة غير صالحة له ومن المعلوم
ان الله قد بعث الاولين والاخرين من النبيين مبشرين ومنذرين ولم ينه احد من الانبياء
والمرسلين لبني ادم عن شيء من ذلك لا عن هذا الدعاء ولا عن هذا القصد ولا عن هذا
الاعتقاد بل كان الانبياء موافقين لهم على هذا العمل وذلك يوجب العلم الضروري من دين
الرسل ان ذلك عندهم ليس من المنكر بل من المعروف وذلك يبطل لزومه سببا على
اعتقاد فاسد في حق الله تعالى ودعاء له مثل ان يكون دليلا عليه فانه يجب النهي
عنه فان للاعتقاد الفاسد والمقاصد الفاسدة في حق الله تعالى يجب ان النهي وان الله
يدوم واصوله الى يوم الدين واذا كان كذلك فالحكمة تنهى عن هذا الاعتقاد وهذا الارادة
فهم ما هو من معونة الله وعبادته وليس هذا انتحالا بهذا الموضع بل هو لذلك اذ
اصل قولهم هو قول المشركين المنكرين لملة ابراهيم ولهذا كان اولهم الخضر ذو رهم
الذي صحبه موسى لما قام في مجمع بني اسرائيل فاوحى الله اليه ان عبدا لنا في مجمع البحرين
وهو اعلم منك فقال يا رب وكيف لي به فقال خذ حوتا فاجعله في مكتل فحيثما فقدت الحوت
فهو هناك فاخذ حوتا وجعله في مكتل وقال لفتاه يوشع بن نون لا اكلف نفسي مؤونة
الحمل حتى افقد الحوت فانطلقا يمشيان على ساحل البحر حتى اتيا الصخرة فرقد موسى
فانسل الحوت من المكتل فسقط في البحر وكان لله فيه امر وكان للحوت سربا ولموسى
ولفتاه عجبا فقال لفتاه آتنا غداءنا لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا ولم يجد موسى النصب
حتى جاوز المكان الذي امر به فقال له فتاه اين ترى الحوت فقال ذاك ما كنا نبغ
فارتدا على آثارهما قصصا حتى اتيا الصخرة فاذا رجل مسجى بثوب فسلم عليه موسى
فقال وانى بارضك السلام فقال انا موسى فقال موسى بني اسرائيل قال نعم اتيتك
لتعلمني مما علمت رشدا قال يا موسى اني على علم من علم الله علمنيه لا تعلمه انت
وانت على علم من علم الله علمكه لا اعلمه فجاء عصفور فوقع على حرف السفينة
فنقر في البحر نقرة او نقرتين فقال له الخضر ما علمي وعلمك من علم الله الا مقدار
ما نقص هذا العصفور بمنقاره من البحر ثم خرقها فقال موسى قوم حملونا بغير نول
عمدت الى سفينتهم فخرقتها لتغرق اهلها لقد جئت شيئا امرا قال الم اقل انك لن
تستطيع معي صبرا قال لا تؤاخذني بما نسيت ولا ترهقني من امري عسرا فانطلقا
حتى اذا لقيا غلمانا فاخذ الخضر برأس احدهم فاقتلعه بيده فقتله فقال موسى
اقتلت نفسا زكية بغير نفس لقد جئت شيئا نكرا قال الم اقل لك انك لن تستطيع
معي صبرا قال ان سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني قد بلغت من لدني عذرا
فانطلقا حتى اذا اتيا اهل قرية استطعما اهلها فابوا ان يضيفوهما فوجدا فيها جدارا
يريد ان ينقض فاقامه قال لو شئت لاتخذت عليه اجرا قال هذا فراق بيني وبينك
سانبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا فكان موسى يرى ان الخضر ابقاه لما رأى من
صلاح ابويه وكان الخضر يرى ان الله قد طبع على كفره وكان ابواه قد طبع على
كفرهما فاراد ان يبدلهما خيرا منه زكاة وقربا فاراد ان يبدلهما خيرا منه زكاة وقربا

واخلاص الدين له حتى يكون الدين كله لله والجهمية تصد القلوب عن معرفته ومحبته
وعبادته بحسب جهمهم اذ هي المستقل والمنكر ولا تجد احدا فيه شعبة من
التجهم الا وفيه من بعض التوحيد والايمان بحسب ذلك ولهذا كانت المعتزلة
من ابعد الناس عن طريقه اولئك الله المنتفين العارفين بطريق الله علما السالكين
فيه عملا وحالا وقصدا الوجه الخامس والعشرون ان يقال هب ان سبب هذه
العلوم هل سببها علم صحيح واعتقاد مطابق او سببها تخيل فاسد اما الاول فهو محل
هي المسئلة واما الثاني فممنوع وهو ادل على ذلك فخر الاولون انهم ما شاهدوا
عالما قادرا حيا لا حسا الا انهم قاسوا العالم القادر الحي الغائب على ما شاهدوه
من العلم الاحياء القادرين فصار وا بمنزلة من لم ير من الناس الا السود ولم يسمع
الا العربية فاذا مثل له بقصة انسان او لحم اتبق الى نفسه الا الاسود والعربية
ومعلوم ان هذا قياس فاسد وذلك ان من لم ير انسانا الا اسود ولم يسمع لغة الا
العربية انما يتبق الى نفسه الاسود اذا مثل انسانا يخاطبه وانما يتبق الى نفسه
العربية اذا مثل في نفسه التغيير لان الذي مثله في نفسه من جنس الذي شاهده
والتخيل تبع الاحساس وكان الذي يخيله من جنس الذي احسه فالعلم ان جنسها
واحد والباري سبحانه وتعالى ليس هو عندهم من جنس الادميين حتى يلون بتبعه
الى ما شاهدوه من الاحياء العالمين القادرين بنفسه مالم ير الادميين الى من يرى
بل هو الذي يدعون الله يرفع الايدي اليه فوق عامتهم لم يخطر بقلبه ان الله من جنس
الادميين مشاركا لهم في الخصائص حتى يلون لحما ودما وعظما بل هو الذي
الله تعالى عن ذلك ولا يعرف في عامة المقرين بالصانع من قال شيء من ذلك الا قليل
من ارباب المقالات عن شر بذمه من المشبهة وضع هذا فالذي يحل هو الله من
المقدار والصفات ما فوق سبع سموات والارضين فعلم ان هذا الذي جعلوه محل
الوجه السادس والعشرون ان يقال هذا قد اجيب عن بني ادم الاولين
والآخرين الذين يدعون الله يرفع ايديهم اليه ويوجه قلوبهم واوجههم العالية انهم
متلوون بما شاهدوه من الاحياء العالمين القادرين بما يعلم احدهم بما مر به من
هذا الجنس بما دار ومن المعلوم ان هذا الضلال الذي ذكرتم عن بني ادم هو الضال
فيه في الاصل المشبهة والفرع الذي قاسه عليه ودليل ان قوله كما ان من لم يشاهد
انسانا الا اسود لحس يحمل في نفسه انسانا يخاطبه انما يتبق الى نفسه
انه اسود لا عرب يقال له هذا على قسمين احدهما ان لا يعلم وجود انسان
الا اسود والثاني ان يلون وان لم يشاهد الا اسود فقد علم بالخبر او بغير ان الناس

ولا عند غيرهم

من هو ابيض وكذلك انا مثل انسانا يخاطبه قد مثل انسانا مطلقا لا يقدر من احد
الصنفين وقد يمثل مخاطبه انسان من الصنف الابيض او مخاطبه انسان من الصنف
الاسود فيقال له هذا المثل الذي ضربته انما مثل لك فيمن لا يعلم وجود انسان غير
البيض فانه اذا مثل مخاطبه انسان انما يكون مثله بمبلغ علمه فاذا لم يكن عالما بوجود
ابيض لم يتمثل مخاطبه ابيض بل وقد يتمثل مخاطبه انسان انما يكون مطلق ولا يخطر
بقلبه لونه وقد يخطر بقلبه لونه فلا يكون الا ما علمه من الوان الناس وهو السواد واما اذا
علم وجود البيض من الناس ومثل في نفسه انه يخاطبهم وان كان لم يرهم بعد كما لو قيل للملك
السودان وفدوا عليك رسل السند وهم بيض وهنا اذا زور في نفسه ما يخاطبه به يمثل
انه يخاطبه به لم يمثل انه يخاطب اسود وكذلك لو علم وجود الصنفين وقد يخاطبهما انسان
مطلق لم يتمثل لونه بل قد يصنف الكتب ويقف الوقوف وقد يكتب ذلك بالعربية وقد لا
يكون رأى غير البيض ومع هذا فلا يتمثل حين المخاطبة المطلقة لون المخاطبين وهذا اندراج
في خطاب البيض والسود واللفظ بطابق المعنى وهو ما عناه وقصده فكلامه ولم يقصد الا
البيض مثلا لم يتناول لفظه لغيرهم وليس الامر كذلك باجماع الناس واما التمثل باللغة فليس
هو من امثلة هذه المسئلة وذلك ان لم يسمع غير العربية او سمعها ولم يحفظها لم يقدر بذلك
على التعبير بغير العربية متمثلا في نفسه لا سابقا ولا لاحقا ولو علم ان الناس لغة غير
العربية او سمعها ولم يحفظها لم يقدر بذلك على التعبير بها ولا على تمثلها فاللغات بمنزلة ما
يعلمه الانسان الصناعات والاعمال كالخياطة والنجارة والحراثة اذا لم يكن يحسنها
الانسان الاعلى صفة لم يمثل في نفسه اذا اراها ان يعملها الا الصفة التي يحسنها فان ما عدد
الانسان ويصوره في نفسه من مراده ومقصوده الذي يفعله بقدرته من الالفاظ
والحركات من الامور الخارجة عن قدرته واراداته فعلم ان هذا البيت من هذا الباب
واما الاول فانه يشبهه لكن الحكم المذكور فيه ليس على الملائكة وانما هو في حق من لا يعلم
وجود انسان الا اسود ويقصد خطاب اسود اذا كان الامر كذلك ظهر
سداد ما ذكرناه من المثالين الوجه السابع والعشرون ان يقال لو كان
ما ذكرتموه في المشبه به لكن ما ذكرتموه في المشبه نظيرا له فان الخلق الذين يدعون
الله ويقرون بانه حي قادر عالم انما يدعون من يعتقدون انه رب العالمين
الذي يقدر على ما لا يقدر عليه سواه مثل انزال المطر وانبات النبات وتليين
الريح اذا هاجت البحر وغير ذلك مما يطلب من الله وقد علموا ان الحي العالم
القادر الذي هو رب العالمين الذي يرسل الرياح نشرا بين يدي رحمته حتى اذا اقلت
سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فانزلنا به الماء فاخرج به من كل الثمرات فالذين

وايضا فكثير منهم قد لا يتصور ان الامر هاهنا حي قادر عالم ولا يتمثل في نفسه قدرا
مشتركا بينهما فكيف يجوز ان يحكى عن بني ادم من الاولين والآخرين انهم قاسوا الله على ما شاهدوه
من الادميين الوجه الثامن والعشرون انك لو سألت من سألته من الداعين لربهم
هل اعتقدت بقلبك ان الله من جنس ما شاهدته في الادميين الذين هم احياء قادرون
عالمون لقال لك من سألته هذا شيء لم تخطر ببالي ولكان نفرته عن هذا او انكاره على من يقول
هذا او بعضه اعظم من نفرته عمن يجعل الملائكة من جنس الذباب والعصافير وبالجملة
فنحن نعلم من انفسنا انه لم يكن في وهمنا لهذا الاعتقاد المتضمن تمثيل الله بالبشر
وانه من جنسهم قد عوفي ذلك عليهم اقر عليهم الوجه التاسع والعشرون ان يقال
هو ايضا يسمعون ذكر الملائكة والجن وهم احياء عالمون قادرون ومع هذا فقد علموا انهم
يتصورون بصور الادميين ويتمثل جبريل لمحمد شرا سويا وقد تمثل ابليس بصور
سراقة بن جعشم ومع هذا لما اخبروا بان جبريل عليه السلام له ستمائة جناح وسمعوا قول
الله في الملائكة اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع لم يكن فيهم من يعتقد ان الملائكة والجن
من جنس الادميين مطلقا بما استقر في فطرهم من العلم بالفرق وقد علم ان اجناس الله وسائر البشر
من عالم الممالك اعظم تباينا من البشر والملائكة فكيف يقال ان رفع ايديهم انما كان
لاعتقادهم ان الله من جنس ما شاهدوه من الاحياء القادرين وهب ان ذلك قد يخطر
بقلب الواحد الاسن منهم فكيف يجعل هذا الاعتقاد شاملا لسائر ادم الذين يرفعون
ايديهم الى الله عز وجل من الاولين والآخرين وان الآخرين لم يحدثوه عن الاولين وشاركوهم
في التخيل الوجه الثلاثون ان يقال هو لا اسبق الى الوهم ان من يدعو احيا عالما
قادرا على ما شاهد عليه الاحياء القادرين اتريد بذلك انه يسبق الى وهمه انه مثله
مطلقا بحيث يجوز عليه ما يجوز عليه ويمتنع عليه ويجب له ما يجب له او انه يشابهه
من بعض الوجوه اما الاول فباطل وشاهد العلم يعلمون ان هذا لم يقله احد وقد دل
دليل على بطلانه واعترف بان احدا من العقلاء لم يقل به فلم يكن هذا ولا ذاك هذا
يعلمه احدهم بحيث لا يمكن ان يجعل هذا اعتقادا لداعي الدين يرفعون ايديهم الى السماء
بانه لم يعلمه احد من المشبهة ولا من غيرهم واما ان كان معصوما انهم يشبهون الله
من بعض الوجوه فهذا حق وقد ذكر هو في نهايته اجماع المسلمين على ان الله يشابه
المشابهة من بعض الوجوه فان ذلك مما لا يمكن النزاع فيه كما حكيناه عنه فيما تقدم
وحينئذ فيلزمه ما عليه سواه من الاعتقاد الذي هو مستند رفع ايديهم الى
الله حين الدعاء اعتقادا صحيحا والاصل ليس معاندا للحس فقد علم ان الناس هنا
لهم في بعض منهم من يغلو في التعطيل حتى لا يعلم الا بالعدم
والموات فليس الاعتقاد الذي يدعوهم الى رفع ايديهم لا يجب ان يكون
كما يثبته ما يدله الله لخلقه في بعض الامور ومنهم من يغلو في

من

من التمثيل الباطل اذ لا يختص اهله 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 حقا ثبت ان الله ترفع اليه الايدي وان فاعل ذلك يكون اعتقاده صحيحا وذلك
يقتضي صحة الاشارة الحسية اليه الى فوق وهو المطلوب الوجه الحادي والثلاثون
ان يقال مضمون ما ذكرته ان الناس لما لم يشاهدوا حيا عالما قادرا الا جسما سبق الى
اعتقادهم انهم اذا دعوا حيا قادرا عالما كان جسما ويتبع ذلك انه في كل مكان والعلو اشرف
من غيره فيسبق الى فهم الداعي ان من اعتقد عظمته المختلفة من الاولين والاخرين المجمعين
على رفع ايديهم الى رفع ايديهم الى الله في الدعا انما فعلوا ذلك لاعتقادهم ان الله جسم ووجه
هذا الاعتقاد انهم لم يشهدوا حيا عالما قادرا الا جسما فاعتقدوا فيمن يدعونه ذلك
واثبتوا له المكان اذ الجسم لا بد له من حيز وخصوه بالعلو اما ان يكون هذا مستندهم
او لا يكون فان لم يكن هذا مستندهم بطل هذا الجواب وصحة الحجة وثبت انهم
انما رفعوا ايديهم الى الله لعلمهم الضروري بان الذي يطلب منه تحصيل المطالب
وتيسير العسير في تلك الجهة وان كان هذا مستندا لهم كان قد حكى اتفاق الامم
الذين يرفعون ايديهم في الدعا على ان الله جسم اذ لم يشهدوا موجودا الا جسما
وحينئذ فهذا ابلغ في الحجة عليه فان الامم المتفقين على رفع الايدي اذ كانوا يعتقدون
ان الله جسم كان هذا من ابلغ حجج القائلين بالجسم لان هولا الذين يرفعون ايديهم فيهم الانبياء
وفيهم هذه الامة التي لا تجتمع على ضلالة فصار ما جعله جوابا حجة عليه الوجه
الثاني والثلاثون ان يقال هب انما ذكرته هو مستندهم فلم يذكر حجة على بطلان هذا
اكثر ما قلت فظهر ان سبب هذا الالف فلا يكون صوابا ومعلوم ان مجرد
اعتياد الامم كلهم للشي ان لم يدل على انه حق فلا يدل على انه باطل فليس في كونهم
الفوا ذلك واعتادوه ما يدل على انه ليس بصواب حتى يقول فظهر ان سبب ذلك
الالف فلا يكون صوابا الوجه الثالث والثلاثون انك قد ذكرت ان مستند هذا
الالف هو اعتقاد الدعا ان الحي العليم القادر لا يكون الا جسما ومعلوم ان هذا
بلفظه قول طوايف كثيرة من اهل الكلام من الشيعة والكرامية وغيرهم واما
بمعناه فالموسس وغيره يقول ان هذا قول من قال ان الله فوق العرش او انه
يشار اليه في الدعا ومعلوم ان القول بكون الله فوق العرش او انه يشار
اليه بالايدي والدعا هو قول سلف الامة وايمتها وعامتها واذا كان هولا كلهم
يقولون بالمعنى الذي سميته تجسيما لم يضر القول بذلك ولم يجز رده الا
بحجة وانت لم تذكر في جواب هذه الحجة ما يصلح ان يكون جوابا وقد
قدمنا في الوجه الذي قبل هذا ان الاشارة الى الله في الدعا ان استلزام اعتقاد الداعي

لانه اشرف مضمون هذا ذكر مستند العباد في رفع الايدي فيقال له لا يخلو

واما هنا فان كون الحي القادر لا يكون الا باينا عن غيره بالجهة له حد يتميز به عن
غيره وهو معنى كونه جسما عنده وهذا المعنى مما اتفق عليه سلف الامة وائمتها وان
تنوعت الفاظهم فيه فلها متوافقة متطابقة وبالجملة فلا يمكنه ان ينازع ان هذا قول
خلق كثير من اهل الحديث والفقه والتصوف والكلام فلابد من دليل ابطاله فان قال الدليل
ابطاله ما ذكرتم من نفي كون الله جسما قيل قد منا ما تنتفي معه فساد تلك الادلة ثم
نقول هذا لا يصلح ان يكون جوابا لما ذكرتم وهو الوجه الرابع والثلاثون يقال له هذا الذي
ذكرته معلوم بالاضطرار من دين الاسلام وهو الدعاء الرافعي اليدين لاعتقادهم ان الله حسم حيث لم يشهدوا ويدعوا
حاضرا عالما قادرا الا حسما ومعلوم ان الداعي اليدين لو لم يكن فيهم من قوله بخلاف
قوله كفر فلا نزاع في انهم جماهير بني ادم من الاولين والآخرين وفيهم من العلماء والعباد
من لا يحصيه الا رب العباد فلو لم يكن هذا دليلا من اعظم الادلة على ان الله حسم يقتضي
ما ذكرته لان هذا مما يجب الجواب عن حجته فانه فان مخالفة جماهير بني ادم لبيت هينة
ولا يصلح ان يكون ما ذكرتم من الحجة على ان الحسم جوابا لان هذا الدليل الذي ذكرته عنهم
بمقتضى انهم جعلوا على كونه حسما ما ذكرته عنهم فهذه معارضة لما ذكرته فان لم
فساد هذه المعارضة لكن بطلان تحتمل تحتهم باولى من العكس وانت لم تذكر حجة
على فساد حجتهم بحال فان قيل هذه الحجة مبناها على قياس الغائب على الشاهد وهو
باطل قيل قياس الغائب على الشاهد بالقياس الامم يقسم الى جوهر وعرض فان لم
تبين ان هذا من الباطل لم يصلح رد بمجرد ذلك الوجه الخامس والثلاثون
ان يقدر ما ذكرته من مستندهم مسلم يقدر المسلك القياسي العلوي وهو ان
يقال لم نشهد موجودا قائما بنفسه الا حسما او لم نشهد حيا عالما قادرا الا حسما
فاختصاص القائم بنفسه او الحي القادر بكونه حسما دون ان يكون عرضا او يكون
لا حسما ولا عرضا اما ان يكون لكونه موجودا قائما بنفسه او لما يدرج تحته من
الوجود او لما يختص المحل او الحدث فان كان الاول والثاني وجب في كل موجود
قائم بنفسه ان يكون حسما وحينئذ يصح جميعهم والثاني باطل لانه لو وجب
لعلل الامر الوجودي وهو القائم بالنفس لكون القائم بنفسه حيا عالما قادرا
بما فيه امر عدمي والعدم لا يصلح ان يكون علة للوجود وقد تقدم الكلام على هذه
الحجة وانه لم يقدح فيها بقادح واذا كان كذلك كان قد ذكر لكم حجة توجب
قوله انه حسم غير ما ذكروه من العلم الضروري وانه لم يقدح في دليل بني ودليل
ابي الاخلاف احد وادلتك على السلف وابعضهم على ذلك تخيلا لا يوجب فساده ان لم نسم انه خيال فاسد

فظهر

فظهر انما ذكره تقرير لقولهم بالقياس العقلي والاثر النبوي والاجماع الشرعي مع
ما ذكروه من الضرورة العقلية وانه زاد في التقرير على كونه فوق انه مع ذلك جسم
ولا ريب ان هذا قوله وقول اكثر الناس من النفاة والمثبتة فانهم يقولون
ان كونه فوق العرش يستلزم المعنى الذي يسميه المتكلمون جسما وتسميه اهل
الحديث حدا الوجه السادس والثلاثون ان العلوم الكلية العقلية
لبني ادم جميعها من هذا الباب فان الانسان يشهد بحسه الباطن او الظاهر
امورا معينة جزئية على صفات ثم يعقل بما يجعله الله في عقله من الغيرة والقياس
ان الاعيان التي لم يشهدها هي كالاعيان المشهودة في تلك الصفات وعلم عقله
بالتماثل والاختلاف كاحساسه بالاعيان قد يكون علما قطعيا وقد يكون ظنا غالبا وقد
يكون صوابا وقد يكون خطا وكل من الحس والعقل يعرض له الغلط لاسباب والناس
متنازعون اي الادراكين اكمل ادراك الحس او العقل وايهما الذي يرجح على الاخر
وبكل حال فلا يقوم بنفسه قضية كلية عقلية ضرورية او غير ضرورية الا بتوسطه قياس
واعتبار حتى مثل علمه بان الواحد نصف الاثنين وان الجسم لا يكون في مكانين وان الضدين
لا يجتمعان هو في ذلك كله قد ادرك بحسه ذلك بعض الاجسام والاجساد والالوان في
المتضادة وعقل ان ما لم يحسه مثل ما احسه في ذلك وان الحكم لا يفترق بواحد وواحد وجسم
وجسم ولون ولون او ضد وضد يحكم بذلك حكما عاما كليا واذا كان كذلك لم يكن لهم حجة
عقلية في العلم الالهي اصلا الا ولا بد فيها من قضية كلية والقضية الكلية لا بد فيها من قياس الغائب
على الشاهد فان كان هذا باطلا بطل جميع كلامهم بالادلة العقلية في العلم الالهي وحينئذ
فيبطل ما ذكروه في نفي الجسم وغيره فلا يكون لهم جواب عما احتج به المنازع وان لم يكن
باطلا لم يكن له ابطال هذه الحجة بما ذكره من ان مضمونها قياس الغائب على الشاهد فحاصله
انه ان كان ما يسلكونه من الطرق الكلامية العقلية في الالهيات طرقا صحيحة فهذه
الطريق منها فيكون حجة عليهم وان لم صحيحة لم يكن حجة لهم كما لا يكون عليهم فلا يكون كلامهم
حقا دون كلام خصومهم ولا يكون ما دفعوا به الضرورة التي ذكرها منازعوهم
حقا الوجه السابع والثلاثون ان المنازعون لهم يحتجون بالدلائل السمعية
الكثيرة وبما يذكرونه من الضرورة العقلية وبما ذكروه من الاقيسة العقلية فان كانت
الاقيسة العقلية صحيحة كما تقدم ذكرها مقبولة في هذا الباب لم يجز رد ما
يذكرونه من الاقيسة العقلية الا بما يبين فساد القياس الخاص الذي ابدوه لا بمجرد
كونه قياسا للغائب على الشاهد وان كانت مردودة كان ما يذكره النفاة كله مردودا

وحسبك فتبقى الادلة السمعية سليمة عن معارض عقلي فيبطل ما ذكروه من
كونها عارضت القواطع العقلية وحسبك بمتشابها وبطلها وبحسب اعتقاد مضمونها
وبطلان ما ذكروه من الصور العقلية الادلة على فسادها وهذا بين لمن تدبره
ونبه على العدل والانصاف وقد قدمنا فيما مضى التنبيه على هذا وان شئت كلامهم
في الالهيات انما هو القياس على ما وجد في المشهود الاكثر بل لهم عمدتهم
اصلا الوجود الذي هو الاعراض والاكوان ان القول بان الله ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز
ولا داخل العالم ولا خارجه ونحو ذلك ليس هو قول احد من سلف الامة ولا ائمتها
ولا له اصل في شيء من كتب الله المنزلة ولا اثار انبيائه بل المتواتر عن السلف والائمة
انكار هذا الكلام وتبديع اهله كما قال ابو العباس اس سرج توحيد اهل العلم وجماعة
المسلمين اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتوحيد اهل الباطل الخوض
في الاعراض والاجسام وانا بعث النبي صلى الله عليه بانكار ذلك وذلك ان التوحيد الذي
الله به رسله هو عبادة الله وحده لا شريك له وهو معنى شهادة ان لا اله الا الله وذلك
يتضمن التوحيد بالقول والاعتقاد وبالارادة والقصد واما الخوض في الاعراض
والاجسام كما خاض فيه المتكلمون كقولهم ليس بجسم ولا عرض ونحو ذلك فاول من
ابتدعه في الاسلام الجهمية واتباعهم من المعتزلة لا يعرف في هذه الامة حدوث
القول في الله بانه ليس بجسم ولا جوهر ونحو ذلك الا من جهة هؤلاء وكذلك الاستدلال
على حدوث العالم بحدوث الجسم والعرض انما ابتدع في الاسلام هؤلاء وهذا اصل
علم الكلام الذي ذمه ائمة الاسلام من الاولين والاخرين وما ابتدع هؤلاء
القول بانه ليس بجسم ولا جوهر عارضهم الطائفة الاخرى من الشيعة وغيرهم
فقالوا بل هو جسم والسلف والائمة لم يثبتوا هذا ولا هذا ولا نفوها عنه بل في كل
من الاثبات والنفي من الابتداع في الدين من الحال والاشتراك وشبه ما لا يخفى
حتى مع ان السلف والائمة لم يطلقوا ان نفاة الجسم اعظم ضلالا وابتداعا من مثبتته
بل الائمة والسلف تواتر عنهم ذم الجهمية ما لا يحصيه الا الله ولهم ايضا كلام في ذم
المشبهة لكن قل من ذم الجهمية ما لا يحصيه الا الله ليس واما لفظ الجسم والحيز
عن احد منهم ذمه ولا انكاره كما لا يحفظ عنهم مدحه واقراره ولكن المحفوظ عنهم
الالفاظ الاثبات تقول نفاة الجسم انها هي الجسم ويعدون اعلام الدين والائمة
الدين من المجسمة والمشبهة كما هو موجود في كتب مقالاتهم كما يعدون منهم
مالكا واصحابه وحماد بن سلمة وابن المبارك والشافعي واحمد بن حنبل واسحق بن راهويه
واسال هؤلاء الائمة وما تكلم في الجسم ابو الهذيل امام المعتزلة
واتباعه وتكلم باثباته هشام بن الحكم واتباعه قال هؤلاء الجسم هو

الموجود

الموجود وهو القائم بنفسه ولا يعني بالجسم الا القائم بنفسه ولا يعقل قائم بنفسه الا
جسم وقالوا دعوى وجود قائم بنفسه ليس بجسم لدعوى قائم بنفسه لا يقوم به صفته
فان المعتزلة يقولون ان الباري تعالى قائم بنفسه وانه يمتنع ان يكون محلا للصفات والحوادث
قالوا وهذا ان مثل دعوى 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 يقول من المتفلاسفة
والفلاسفة وهذا لله تحد لما يعلم بصريح العقل ومخالفة البديهة والحس ومما ال الائمة يصفون
بمخالفة الجسم بما يخالف للمعقول اذ العقل يعلم انهم لا يصفون العدم لا الوجود ولهذا عند هم
نفاة الجسم من المجسمة موافقتهم لهم في اصل الاثبات وان خالفوهم في بعض النفاصيل واذا
كان كذلك فهذا الذي مستند للنافين من الاولين والاخرين انه هو الرجوع الى القياس
العقلي وهو قياس ما عاب عليهم من الموجود على ما شهدوه لا يناقض ما ذكروه من ان ذلك
يقتضي علمهم الضروري بان الذي يدعى وينال هو في جهة فنقول ان العلوم الضرورية لكلية
لا بد فيها من قياس كما تقدم وهم كما قد يقولون يعلم بالضرورة ان الله قوي وقول ويقولون ايضا
يعلم بالضرورة ان تعالى لا يكون داخل العالم ولا خارجه فانه معدوم ويقول من يقول هم
بمعنى الجسم على اصطلاح المسلمين يعلم بالضرورة انه لا يكون موجودا قائم بنفسه الا ما
يسمونه الجسم ويقولون كل من رجع الى فطرته وتهم معنى ذلك ولم يصده عن موجب
الفطرة ظن لتقليد او اقتداء فاسد وهذا من معصية لمذهب الموروث فانه يعلم ذلك
ويشهد ذلك ايضا بالمقاييس العقلية التي هي ابوى من مقاييس النفاة واذا كان
كذلك فنفي التجسيم لا يمكن ان يكون بمضمون اجماع بل ولا اثر عن احد من سلف الامة
وائمتها وليس مع نفاته الا مجرد ما يذكرونه من الاقيسة العقلية فاذا كان رد الادلة
الى السمعي الدعامة تستلزم الاعتماد الدعاة التجسيم وهم يثبتون ذلك بالاقيسة
العقلية ايضا كان جانبهم ارجح لو لم يجيبوا عن حجج النفاة فكيف اذا اجابوا عنها واذا
تبين ان نص قولهم يستلزم التعطيل لتعطيل وجود الباري وذاته وصفاته وتعطيل
معرفته وعبادته ودعائه الوجه الرابع والثلاثون ان يقال لهم قولكم في الفاعل بان
رد الادلة الى السمعي تستلزم التجسيم باطل بما يقال لكل من اثبت شيئا من الاسماء والصفات
فان الملاحدة من المتفلسفة واشباههم الذين يحكمون على النصوص ويقولون لا
موجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت او يقولون لا يقال موجود ولا معدوم ولا حي
ولا ميت يزعمون ان هذه الاسماء لا يقال الا لما هو جسم ونفاة الصفات من العلم
والقدرة وغيرها يقولون ان هذه الصفات لا تقوم الا بجسم فيستلزم
الربوبية القائلون بخلق القرآن يقولون لا يمكن اثبات كلام لله الا جسم ولا يقوم الكلام الا بجسم

تخلوا اما
وهم يبينون ذلك اعلم من بيان هذا الموس ان الرافضي لا بد له في ادعاء مسئلتهم
اعتقاد ان المدعو جسم وحينئذ فلا يكون ما ذكرتم النفاه من لزوم التجسيم لهم ولا المثبته
حقا او باطلا فان كان ذلك حقا كان التجسيم حقا اذ الاثبات للاسماء والصفات
حق معلوم بالضروره العقليه وبالنصوص السمعيه وقول النفاه متلزم للجسميه من
النقيضين ولغير ذلك من السفسطه وان كان ما يذكره هؤلا النفاه من لزوم التجسيم
باطلا فانتفاء هذا اللازم في حق الداعين اولى واولى الوجه الاربعون ان يقال ومن
المعلوم ان هذا الباب كسر اما يقال فيه ان الناس يتناقضون فيه فتثبت احدهما شيا
من وجود واجب او واسم او صفه ويبقى لوازمه او سمى الجسم ونحوه ويثبت ملازمه
ولا ريب ان بات الاثبات حجته العقليه الضروريه والنظريه اعظم من حجج النفي فان
فان النفاه ليس معهم حجه ضروريه وليس معهم قياس عقلي لا مع ولا ليل ما هو اقوى
واكثرها اذا لم يعرف الانسان القدح في مقاييسهم والا فمن عرف القدح فيما تبين
له ان حاصلها تهويل لا تحصيل واما الحجج السمعيه فهي مع المثبته اضعافا مضاعفه
وليس مع النفاه ما يفيد ظنا واذا كان كذلك فالذي تسميه النفاه تجسيما اذا
كان لازما امكن المثبته ان يلتزمه ويكون مقتضى الادله العقليه والسمعيه
واما النفاه فلا يمكنهم البتي الا تركوا العقل والسمع وهذه حال اهل النار الذين قالوا
لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير واذا لم يمكن لازما لم يحتج الى اثباته وان
دفع التلازم في لزومه وكان في تناقض المثبت مع نفي الجسم فولا ريب ان تناقض
المثبت اقل بكثير من تناقض النافي ومتابعته الادله السمعيه العقليه اكثر وقربه
للفطر والشرعه اظهر واذا كان ما في جانبه من خطها اقل لم يجز ان يدعى
الى من خطاه اكثر بل على ذلك ان يوافقه على ما معه من الصواب ويوضح له
ثم ان رجعا جميعا الى امام الصواب والا كان استمساكه بما معه من الصواب اولى
واجب من استكثار الخطان وقد ذكر ابو عبد الله الرازي
في نهايه العقول له مثبتي الجهه حجا اخرى فنذكرها ايضا ما ذكره من الكاتبين في
الكاتبين يقال ولهم مثبتو الجهه يامور اربعه اولها انا نعلم ان التباين من التباين
لا يخلو عن احد الوجوه الثلاثه التباين بالجهه او بالزمان او بالمكان واذا ثبت
ذلك فنقول التباين بين الباري تعالى وبين العالم لا يمكن ان يكون بالجهه
او بالزمان او بهما فقط لان الجوهر يباين العرض الحال فيه بالجهه وبالزمان
وكذلك العرضان الحالان في محل واحد فقد تباينا تباينا بالجهه والزمان مع
انا نعلم بالضروره ان بين الباري وبين العالم من التباين ما ليس بين
الجواهر وما حل فيه وبين العرض الحال في المحل الواحد اذا بد

من زيادة بيان على هذين القسمين ولا ثالث يعقل الا التباين بالمكان فوجب
ان يكون الباري تعالى وسن العالم بالمكان وذلك يقتضي كون الباري تعالى في
الجهة قال والجواب عما تمسكوا به اولا ان المحل مباين للحال في الجهة والزمان ولكن
احدهما حال في الاخر محل لهما شتركان ايضا في الحدوث والامكان والحاجة الى
المؤثر واما الباري تعالى كما خالف العالم في الحقيقة وفي الزمان فليس حالا فيه ولا محلا
له ولا يشاركه في الحدوث والامكان والحاجة فلما كان ذلك كان الاختلاف
بين الباري تعالى وبين العالم اتم من الاختلاف بين الحال والمحل فاذا وقع التباين
التباين بينهما من هذه الوجوه حتى يقولوا يجب ان يكون ذلك التباين بينهما
بالمكان فهو محل النزاع قلت وهذه الجهة التي ذكرها عن ان الهيصم من بعض الوجوه
والكلام على هذا من وجوه احدها ان هذا الذي ذكره من الجواب يقدح في صحة المنازع
في توكيد لها ليس بجواب عنها ومثل هذا يفعله هذا وامثاله في مواضع قال تعالى او من
ينشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين قال ابن عباس لما لم يكن لها الا الكلام علما قال الله
وهؤلاء بهم من البحث مشابهتهم المشركين الذين اتبعوا ما يدعون من دونه
الا اناثا وان يدعون الا شيطانا مريدا اما شبابهم واناثهم وكذلك ان
صحة المنازع مبنية على مقدمات احداها ان الله مباين للعالم والثانية ان
المباينة ليست الا بالجهة او الزمان او المكان والثالثة ان مباينته للعالم اعظم
بان يكون بمجرد الجهة او الزمان واذا ثبت هذه المقدمات لزم ان يكون
مباينا له بالمكان وسيظهر ذلك بنظم ذلك في قياس احدها ان يقال الباري
مباين للعالم وكل مباين لغيره فلا بد ان يكون مباينا بالجهة او الزمان او المكان
فينتج ان الباري سبحانه لا بد ان يكون مباينا للعالم بالجهة او الزمان او المكان يقال
ومباينته للعالم ليست بمجرد الجهة والزمان وكل مباينة ليست بمجرد الجهة
والزمان فلا بد ان يكون بالمكان فينتج انه لا بد من المباينة بالمكان اذا تبين نظم
الدليل فقولهما الباري مباين للعالم لا منازعة فيه وقد ذكروا ان ذلك معلوم بالضرورة
في كل موجود من نفسه ولم ينازعهم في ذلك وقولهم كل مباين لغيره لا بد
ان يكون مباينته باحد الوجوه الثلاثة قد ذكروا ان ذلك معلوم بالضرورة قالوا
ويعلم بالضرورة ان التباين بين الشيئين لا يخلو عن احد الوجوه الثلاثة
الجهة او الزمان او المكان وقد سلم لهم ذلك ولم ينازعهم فيه فاسوا
بذلك ان الباري لا بد ان يكون مباينا للعالم بالجهة او الزمان او المكان
واما القياس الثاني قولهم مباينته ليست بمجرد الجهة والزمان اسوا ذلك بان قالوا

المباينة بالحقيقة وبالزمان تكون بين الحال والمحل وبين الحالين في المحل مع انا نعلم
بالضرورة ان بين الباري وبين العالم من التباين ما ليس بين المحل والحال فيه وبين
الحالين في المحل والمحل هو الجوهر والحال فيه هو العرض واذا كان التباين الذي بينه
وبين العالم زائدا على تباين هذين وهذان متباينان بالحقيقة وبالزمان لم يكن التباين
بينه وبين العالم بمجرد الحقيقة والزمان فانه اذا كانت مباينته للعالم اعظم من مباينة
المباين لغيره بالحقيقة والزمان لم يكن من جنسها وهذا بين فانه اذا كانت حقيقة
المباينة بمجرد الحقيقة والزمان لم يمتنع ان يكون احدهما حالا في الاخر او يكونان جميعا
حالين في محل واحد وهذا قد تقوله الحلولية من الجهمية فان القائل اذا قال الباري
مباين للعالم وهو مع هذا حال فيه او محل له ومباينته له بانه قبله وبان حقيقته تخالف
حقيقته كما يباين الجوهر العرض والعرض والجوهر لم يكن 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
انه ليس مباينا بالمكان اضطربوا بعد ذلك فقال جمهور علمائهم لا هو محايث للعالم
ولا هو خارج عنه وقال كثير من عامتهم وعبادهم وعلمائهم بل هو محايث فانه اذا ارتفعت
المباينة بالمكان لم تبق الا المحايثة ولا ريب ان قول هؤلاء اقرب الى المعقول لكنه
اقرب الى العقل ابتداء حيث جعلوه موجودا محايثا للعالم لكنه اعظم تناقضا وجهلا
من وجه اخر فان ما به نقول ان يكون على العرش هو اعظم نفيا لكونه محايثا للعالم ولان
في كونه في نفس المخلوقات من الكفر والضلال ما فيه شناعة تزيد على النفي المطلق الذي
لا يفهم بحال وايضا فالادلة الدالة على انه فوق العالم وانه مباين للعالم يمنع المحايثة ايضا
والمقصود هنا انهم اذا لم يثبتوا الا المباينة بالحقيقة او بالزمان لم يكن العلم بهذه المباينة
مانعا من جواز المحايثة عليه لان العرض والجوهر بينهما تباين بالحقيقة وبالزمان
مع تحايثهما وهذا قد اتفقوا على نفيه وقد ذكروا انهم يعلمون بالاضطرار ان بين الباري
تعالى وبين العالم من التباين ما ليس بين الجوهر والعرض الحال فيه وهذا بين
اذ لولا زيادة التباين لجاز ان يكون العالم كالعرض في الخالق والحال جواهر
قائمة بنفسها او يكون الخالق كالعرض القائم بالجوهر ومعلوم ان هذا اشد استحالة
باتفاق العقلاء فان الباري قائم بنفسه وهو المقيم لكل قائم فضلا عن ان يكون
كالعرض في الجوهر والعالم جواهر قائمة بانفسها فثبت بذلك ان مباينته للعالم ليست
بمجرد الحقيقة والزمان واذا ثبت ذلك فالمقدمة الثانية وهو ان المتباينين
الذين ليس تباينهما بمجرد الحقيقة والزمان فلا بد ان يكونا متباينين بالمكان قد تقدمت

وتقدم

وتقدم ما ذكر وسلم فيها من العلم الضروري ٥ اذا تبين ما ذكره من حججهم فقوله
في الجواب ان المحل مباين للحال في الحقيقة والزمان ولكن احدهما حال في الاخر
والاخر محل له ويشتركان ايضا في الحدوث والامكان والحاجة الى المؤثر كلام
صحيح لكن مضمونهما انهما مع التباين بالحقيقة والزمان متحاثيان مشتركان في
الحيز وفي امور اخرى وهي الحدوث والامكان والحاجة الى المؤثر وهذا الكلام
انهما مع هذا التباين متحاثيان ومشتركان ومجتمعان وفي امور اخرى فتكون
المباينة بينهما دون المباينة بين العالم والباري وهكذا قال القوم انا نعلم بالضرورة
ان بين الباري سبحانه وبين العالم من التباين ما ليس بين الجوهر الذي هو المحل وبين ما
حل فيه فما ذكره تقرير لذلك وقوله واما الباري كما خالف العالم في الحقيقة وفي الزمان
فليس حالا فيه ولا محلا له ولا بينهما مشاركة في الحدوث والامكان والحاجة فلما
كان كذلك كان الاختلاف بين الباري تعالى وبين العالم اتم من الاختلاف بين الحال
والمحل فيقال له هذا توكيد لما قالوه لانهم ذكروا ان مباينة الباري تعالى اتم فانه غير
محايث اذ ليس هو حالا في العالم ولا محلا له بخلاف الجوهر والعرض واما عدم المشاركة
في الامكان والحاجة الى المؤثر فيعود الى المباينة بالحقيقة فان الواجب بنفسه الغني
عن غيره حقيقته مخالفة لحقيقة الممكن في نفسه المفتقر الى غيره فهذا الذي ذكره
مضمونه ان مباينة الباري اتم من مباينة الجوهر للعرض لانه مع المخالفة بالحقيقة
وبالزمان غير محايث وهكذا قال القوم ان مباينة العالم ازيد من مباينة الجوهر
للعرض فهذا الكلام تقرير لمقدمة من مقدمات دليلهم وقوله بعد ذلك فاذا ادعيتم
ثبوت التباين بينهما من غير هذه الوجوه حتى يقولوا يجب ان يكون ذلك التباين
بالمكان فهو محل النزاع يقال اولا ليس هذا جوابا للقوم فانكم لم تمنعهم شيئا
من مقدمات دليلهم ولا عارضتهم ولكن ذكرت كلاما اجنبيا وذكرت انهم
ينازعونك في المباينة بالمكان ولا ريب انهم ينازعونك في ذلك لكن قد قاموا بحجة
ولم يمتنع شيئا من مقدماتها ولكن حكيت مذهبك وحكاية المذهب ليس جوابا لمن
احتج على بطلانه ثم يقال لم يدعوا ثبوت التباين من غير هذه الوجوه لكن قالوا
هذا التباين الذي ثبت بعدم المحايثة وهو احد الوجوه يستلزم ان يكون
بالمكان او قالوا ان التباين الثابت بهذه الوجوه يجب ان يكون بالمكان
او قالوا ان التباين الثابت بهذه الوجوه لا يجوز ان يكون بمجرد الحقيقة او
الزمان فتعين ان يكون بالمكان اذ لم يبق قسم ثالث وايضا فلا ريب
ان التباين حاصل بغير هذه الوجوه فانه قد قدر في غير هذا الموضع ما هو القول
الحق وهو ان حقيقة الله غير معلومة للبشر وانه مخالف لخلقه بحقيقته الخاصة

في الحدوث فيعود الى المباينة بالزمان فان القديم قبل
المحدث والى المباينة بالحقيقة فان حقيقة القديم مخالفة لحقيقة المحدث
واما عدم المشاركة

ان يكون ذلك التباين بالمكان فهو محل النزاع يقال له هم قالوا التباين بالوجوه
الزايدة على الحقيقة والزمان لا تكون الا بالمكان وقد قرروا ذلك لم يقولوا
بالتباين من غير هذه الوجوه حتى يقولوا يجب ان يكون ذلك التباين بالمكان بل قولهم
ان هذا التباين الذي سلمه هو الذي هو زايد على الحقيقة والزمان هو مستلزم
التباين بالمكان واذا لم يكن لهم حاجة الى ثبوت التباين من غير هذه الوجوه التي
سلمها تبين ان هذا الجواب فاسد الوجه الرابع ان يقال التباين
بين الله سبحانه وتعالى وبين العالم هو باكثر مما ذكرته فانه مباين للعالم بانه بكل
شي عليم وعلى كل شي قدير وبانه ما شا كان وما لم يشا لم يكن وغير ذلك من الصفات
ومباين للعالم بقدرته وعظمته وعلوه وكبريايه وهذه الامور ليست مباينة بالزمان
فاما ان يقول هي من التباين بالحقيقة او لا يقول فان قال هي من التباين بالحقيقة
فالمباينة بوجوبه وقدمه وغناه اولى ان يكون من التباين بالحقيقة فيبطل ما ذكره
من كون تلك المباينات زايدة على التباين بالحقيقة وان لم يقل هي من التباين
بالحقيقة فقد ثبت تباين زايد على ما ذكره فاحد الامرين لازم اما زيادة التباين
على ما ذكره او انحصار ما ذكره غير المحايثة في الحقيقة والزمان وقد علم ان
التباين بين الباري والعالم ازيد من التباين بالحقيقة والمحل وزعم انها بهذه
الامور دون غيرها وقد تبين ان هذه الامور هي كغيرها فلا يكون ما ذكره
من الجواب عن تلك الحجة صحيحا الوجه الخامس ان قوله واما الباري
تعالى كما خالف العالم في الحقيقة وفي الزمان فليس حالا فيه ولا محلا له ولا بينهما
مشاركة في الحدوث والامكان والحاجة فلما كان كذلك كان الاختلاف بين الباري
وبين العالم اتم من الاختلاف بين الحال وبين المحل يقال له اما عدم المشاركة في الحدوث والامكان
والحاجة فمرجعها الى ثبوت الوجوب والى القدم وذلك لا يخرج عن المخالفة بالحقيقة
او الزمان كما تقدم واما كونه ليس حالا فيه ولا محلا له فيقال له ان اردت بهذا انه
مباين عنه بالجهة والمكان فهو المطلوب وان اردت بذلك انه ليس حالا ولا
محلا ولا مباينا بالجهة فهذا غير معقول ولا متصور فاما ان يقول انه معقول والمنازع
مكابر فهم يحلفون بالايمان المغلظة ان هذا غير معقول لهم وهم امم عظيمة
وفيهم من الصدق والديانة ما يمنع اقدامهم على الكذب ولقد خاطبت
بهذا طوايف مع ذكايهم وصحة فطرتهم فلم يكن فيهم من يتصور ذلك او يعقله
وان ادعيت انه معقول لطايفة دون طايفة فهذا لا يستقيم عندك
لاشتراك الناس في المعقولات وان قيل ان ذلك لاختصاص بعضهم زيادة ذكا او فطنة فمعلوم

ان هذا لا يختص به اهل هذا القول دون ذاك بل الاستقرا يدل على
ان المنازعين له اكمل عقولا واحد اذهانا واوضح ادراكا واقل تناقضا واقل
ما يمكن ان يقابل دعواه بمثلها الوجه السادس ان يقال هب ان هذا
معقول وانه ممكن امكانا ذهنيا فما الدليل على انه ليس بحال في محل ولا محايثا
للعالم اذا قلت انه ليس بخارج العالم فان المنازع لك يقول نفي كونه محايثا للعالم
انما علم للعالم انه مباين للعالم بالجهة فاذا قدر انه غير مباين للعالم الا بالحقيقة
والزمان دون الجهة بهذا القدر لا يمنع ان يكون حالا في العالم او محلا له
كالجوهر مع عرضه فان تباينهما بالحقيقة والزمان لا يمنع ذلك من تحايثهما فلا
بد لك من دليل يبين عدم محايثة العالم اذا ثبت مباينته بالجهة وانت لم تذكر
على ذلك حجة حتى يتم ما ذكرته من المباينة فان قلت المنازع يسلم لي ذلك فهو انما يسلم
عدم المحايثة التي هي المباينة بالجهة فاما نفي المحايثة من غير مباينة بالجهة فهذا عند
المنازع غير معقول ولا هو حقا عنده فهو لا يسلم لك عدم المحايثة على هذا التقدير
ولم تذكر عليها حجة فلا يكون ما ذكرته من المباينة ثابتا بحجة ولا تسليم فلا يصح في النظر
ولا المناظرة الوجه السابع ان يقال هذا الموضع من اصعب المواضع على الجهمية
فانهم لما نفوا مباينته للعالم بالجهة ذهب بعضهم الى عدم محايثته ايضا كما ذكره هذا
وهو المشهور من قول متكلميهم فتعارض كل طايفة بقول الاخرى فان قال
مثبتوا المحايثة للعالم لا اعقل موجودا الا داخل العالم او خارجه وليس بخارجه فيكون
داخله وهذا معنى حجة طايفة من الجهمية الاتحادية ونحوهم يقال له اذا لم تعقل
موجودا الا كذلك دل على انه اما خارج العالم واما داخله لا يتعين ان يكون داخله
وكونه ليس بخارج العالم انما يثبت بهذه الحجة ونحوها فاذا كنت طاعنا فيها كطعن اهل
الاثبات بطل اصل قولك ولم يكن لك بعد هذا ان تنفي كونه خارج العالم واما نافي
المحايثة للعالم مثل الرازي ونحوه فقد احتجوا على كونه ليس بحال في محل بما ذكره الرازي
في نهايته فقال المسئلة الثالثة في انه لا يمكن ان يكون حالا في محل ولنا فيه مسالك
ثلاثة الاول لو حل في محل لكان اما ان يحل في اكثر من حيز واحد او يحل في حيز واحد
وساق الحجة مختصرة ومضمونها ان الاول يستلزم ان يكون منقسما او يكون الواحد
في حيزين والثاني يستلزم ان يكون بقدر الجوهر الفرد وقد تقدم الكلام
على هذه الحجة بعينها في نفي التحيز المسلك الثاني لو حل في جسم فاما ان يقال انه ابدا
كان حالا فيه فيلزم اما قدم المحل او حدوثه وهما باطلان او يقال حل بعد ان لم يكن
حالا فيه وحينئذ اما ان يكون واجبا او جائزا فان كان واجبا فذاك الوجوب
اما ان يكون للمحل او للحال او للثاني والاول باطل لان الاجسام متساوية في الماهية وجميع اللوازم

على

على ما مر فلو اقتضى شيء منها حلول الله فيه لاقتضى الآخر مثل ذلك فيلزم ان يحل الباري في كلها
فيلزم اما انقسام ذاته او حلول الواحد في اكثر من محل وانهما محلان والثاني باطل ايضا
لان اقتضاء الحلول ان لم يكن بشرط حدوث المحل كان حالا في المحل قبل حدوث المحل
وهذا محال وان كان بشرط حدوثه فعند حدوث الجواهر الكثيرة لم يكن بان يحل
في واحد منها اولى بان يحل في غيره فيعود المحال المذكور والثالث ايضا باطل لان
ذلك الثالث ان كان لازما للحال او المحل عادت المحالات وان لم يكن لازما لهما
فهو اما موجب واما مختار والموجب لا بد وان يكون لا جسما ولا جسمانيا والا
فايش اختصاصه بهذا الاقتضاء اولى من الاختصاص بسائر الاجسام بل يكون
الجسم الذي هو محل اولى بذلك ويعود المحال وان لم يكن ذلك الموجب جسما ولا جسمانيا
فليس بان يقتضي حلول الله في بعض الجواهر اولى من ان يقتضي حلوله في غيره فيلزم
ان يحل في كل الجواهر فيعود المحال واما ان كان مختارا فذلك المختار لا بد وان يفعل
فعلا والا لما افترق الحال بين ما قبل الحلول وبين ما بعده وذلك الفعل لا بد وان يكون
هو الحلول او ما يقتضي الحلول لكن حلول الشيء في غيره ليس امرا وجوديا حتى يصح ان يجعل
اثرا للفاعل او موجبا لان حلول الشيء في الشيء لو كان صفة موجودة لكان تلك
الصفة ايضا حالا له في الشيء الذي صار حالا فيه فيكون حلول الحلول زائدا عليه ولزم
التسلسل فثبت ان القول بحلول الله في غيره يفضي الى اقسام فاسدة فيكون
القول به فاسدا وليس في النسخة ذكر القسم الآخر وهو ان يكون جائزا فلا ادري
هل سقط من النسخة ام من التصنيف ولكن ما ذكره يدل على نظيره وهذه الحجة مبنية على
تماثل الاجسام وقد تقدم بيان فساده من وجوه كثيرة ومبنية على امتناع ما سماه انقساما
وقد تقدم ايضا بيان فساده وقوله عند حدوث الجواهر الكثيرة لم يكن
بان يحل في واحد منها اولى من ان يحل في غيره فهذا مبني على تماثل الاجسام وقد
تقدم وبتقرير تماثلها فهو مبني على ان الرب لا يخص احد المثلين بشيء لمجرد مشيته
وهذا خلاف اصله وايضا فان تخصيص بعض الاجسام ببعض الصفات امر
موجود فان كان هذا قبل عدم تماثلها وان كان التخصيص بعد التماثل فقد ثبت
جواز تخصيص ~~بعض الاجسام ببعض الصفات~~ احد المثلين بما يحل فيه وعلى
التقديرين يبطل ما ذكره من القسم الثامن وكذلك ما ذكره في القسم الثالث من انه
ليس اقتضاء المقتضي الثالث للحلول في بعض باولى من الحلول في بعض يرد
عليه هذه الوجوه الثلاثة وما ذكره من التخصيص باختيار المختار من ان المختار لا
بد وان يفعل فعلا والحلول ليس بامر وجودي فهو ابطل من غيره فان
هذا اوضح لم يمتنع عليه الحلول في غيره فانه لا يمتنع عليه ان يكون شيء

ومن المخلوقات تعلقات غير وجودية وايضا لو صح ذلك لكان التحيز والعلو على العرش
ونحو ذلك امورا عدمية وبطل نفي ذلك عنه لان وصفه بالسلوب متفق عليه بين العالمين
وايضا فلو كان ذلك امرا عدميا لكان نقيضه وجوديا فكان عدم الحلول امرا وجوديا
ولو كان امرا وجوديا لم يصح ان يكون صفة للمعدوم ومن المعلوم ان المعدوم يوصف
بانه ليس حالا في غيره وليس غيره حالا فيه وذلك يمنع ان يكون سبب الحلول وجوديا
ويقتضي ان الحلول وجودي واما قوله لو كان وجوديا لكانت الصفة حالة في الشي
ولكان للمحلول حلول اخر وهو يقتضي التسلسل فيقال الاول هو حلول الشي القائم
بنفسه بغيره والثاني حلول الصفة بالموصوف فهذا من باب حلول الاجسام في محالها
وهذا من باب حلول الاعراض في الاجسام واحد النوعين مخالف للاخر وذلك لا يقتضي ان
يكون لحلول الصفة بالموصوف حلول فيها لان العرض لا يقوم بالعرض ثم قال
المسلك الثالث وهو انه تعالى ان كان محتاجا الى ذلك المحل كان ممكنا لذاته لان
المحتاج الى الغير ممكن لذاته ولكان ذلك المحل غنيا عنه فكان اما واجبا لذاته او لشي
اخر غيره فيلزم وجود موجودين ولمعنى الوجود وهو محال وان لم يكن محتاجا
الى ذلك المحل كان غنيا عنه والغني بذاته عن المحل يستحيل ان يعرض له ما يحوجه
الى المحل لان العرضيات لا تزيل الصفات الذاتية قال وفي هذا المسلك مباحث
وهو اعم من المسلكين السالفين لانهما ينفيان حلول الله في الجسم وهذا المسلك ينفي حلوله
في المحل سوا كان ذلك المحل جسما او غير جسم قلت وهذا المسلك ان دل فانما
يدل على انه لا يحل في محل على طريق الحاجة اليه واما الحلول على غير طريق الحاجة
فلا ينفيه هذا المسلك فكيف وليس بمستقيم فان قوله ولو كان ذلك المحل غنيا عنه
ليس بلازم اذ الممكن ان يكون وجوده مستلزما لمحل يكون ذلك المحل ما ينافي
وجوبه بنفسه لان الحاجة هنا معناها الملازمة كما يقوله في صفاته اللازمة وايضا
فهو قد قدح في الحجة المانعة من وجود واجبين وقد تقدم الكلام على هذا مبسوطا
وان لهذا الكلام ثلاثة اوجه احدها ان يكون ذلك المحل داخلا في صفات
الرب كما تقدم بيان ذلك في لفظ الحيز اذا اريد به نهاية المتحيز لكن قد يقال
لفظ المحل اخص من لفظ الحيز والنزاع في كونه في المحل لا يعني به هذا
الثاني انه يراد بالمحل ما اراده هو بالحيز المنفصل عنه وقد زعم هو في
موضع انه وجودي والتحقيق انه عدمي الوجه الثالث انه لو قدر
انه وجودي فالمقصود هنا ان استلزام ذاته لذلك المحل لا ينافي
وجوبه لذاته ولا يقتضي انه ممكن مفتقر اليه فان المتفلسفة القائلين

بذاته

بان

بان ذاته تستلزم لوجود العالم يعلمون ان ذلك لا ينافي وجوب وجوده بنفسه
فهذا اولى وان كان انتفا هذا المحل معلوما بادلة اخرى عقلية او سمعية لكن المقصود
بيان انما ذكره ليس بدليل واذا تبين انه ليس لهم حجة صحيحة تنفي حلوله في المحل اذا قالوا
ليس مباينا للعالم بالجهة كان قولهم حينئذ ليس هو حالا في العالم ولا العالم محلا له
اذا لم يقولوا بكونه مباينا للعالم بالجهة كان قولهم حينئذ ليس هو حالا في العالم
ولا العالم محلا له قولا بلا علم ولا حجة فلا يكون مقبولا وكذلك يقتضي انهم لا يثبتون
له من المباينة قدرا زايدا على المباينة بالحقيقة والزمان وان كل من قال انه ليس
بخارج العالم لم يثبت مباينة زايدة على المباينة التي يشاركها فيه المحل والحال
فيه وهذا معلوم الفساد بالضرورة كما تقدم الوجه الثامن ان اخوانهم الجهمية
الموافقين لهم على نفي كونه خارج العالم اذا قالوا لهم هو في كل مكان وحال في كل مكان
لم يمكنهم نفي ذلك عنه بهذه الحجج كما تقدم واولئك اذا قالوا هو في كل مكان لم يمكنهم
الاحتجاج على ذلك بما نفى كونه خارج العالم وكان قول طايفة من الطايفتين مانعا
من صحة قول الاخرين وذلك يقتضي بطلان قول الطايفتين وبطلانهما جميعا
يوجب ان يكون خارج العالم وايضاح ذلك ان من يقول هو في كل مكان يجعله
مقدرا محدودا بقدر العالم فجميع ما يحتج به على نفي كونه فوق العرش ينفي ان يكون
بكل مكان بطريق الاولى والاحرى لان في هذا القول من وصفه بالصفات
الممتنعة عليه وتجويز النقايص عليه وقبوله للزيادة والنقصان وغير ذلك
ما ليس في كونه خارج العالم ومن قال انه ليس داخل العالم ولا خارجه اما ان
يثبت مباينة للعالم بقدر زايد على المباينة بالحقيقة والزمان او لا يثبته فان
اثبت المباينة الزايدة وجب ان يكون مباينا لمكان وان لم يثبتها لم يمكنه نفي
حلوله في العالم مع مباينته بالحقيقة والزمان اذ 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 ايضا كما يقوله بعض الناس فانه يرد عليه كل ما يورد
على من قال هو خارج العالم سوا قال هو جسم مع ذلك او ليس بجسم فقد تبين
ان من قال ان الله ليس خارج العالم يلزمه ان لا يكون الله مباينا للعالم منفصلا
عنه وهذا باطل عند المنازع ونحوه ومن التزمه وقال بالحلول كان ما يلزمه من
الفساد والتناقض اكثر مما يلزم خصمه فيكون قوله من ابطل الباطل وابطال
قول هولا زيادة زدناها اذ هو لم يتعرض لذلك هنا وانما اورد له مثله ولهذا كان

ان الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه وبقولون بحد لان نفي المباينه لخلقه
تستلزم حلوله فيهم واتحاده بهم واما نفي المباينه ونفي المحاينه فانه جمع بين النقيضين من جنس
كلام الملاحده الذين يقولون ليس بعالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز اذ كلام هؤلاء النفاه كله
من واد واحد وهو الالحاد في اسماء الله وآياته بالقرمطه وتحريف الكلم عن مواضعه وبالتفسطه
في العقليات بدعوى عدم النقيضين او دعوى اجتماعهما لكن فيهم من يلحد في امور دون الاخر
بانتهاء والاستواء 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 بمنزلة واحد ومن لم
يثبت انه عالم قادر لزمه ان يكون جاهلا عاجزا كما ان من لم يثبت انه فوق العالم لزمه
ان يكون حالا في العالم وكونه حالا في العالم هو من صفات النقص لوصفه بعدم العلم والقدرة
الوجه التاسع ان الجهمية بعد اتفاقهم على ان الله ليس فوق العرش وانه ليس خارج العالم
اختلفوا فقالوا امن يمكن ان يحط بالبال من الاقوال والممكن ان يقال اما ان يكون في كل
مكان وهو جسم بقدر العالم او هو جسم فاضل عن العالم متناه او هو في كل مكان وليس
بجسم او يقال انه لا مكان يداه وهو مع ذلك فوق العرش وليس بجسم او يقال ليس
لمشاحته نهاية ولا عاد وهو ذاهب الجهات الست وليس بجسم او يقال هو مع ذلك
جسم او يقال ليس داخل العالم ولا خارجه وهذه الاقوال قد ذكرها ارباب المقالات
كما تقدم ذكره واذا كان كذلك فهؤلاء الذين يقولون هو في كل مكان بذاته وليس
مع ذلك خارج العالم يبعد متناه فانه لا نهاية له شنوا قالوا هو جسم او قالوا ليس بجسم او
قالوا ليس داخل العالم ولا خارجه فهذه الاقوال السبعة تقابل بعضها بعضا كما انه
وهم كما قال الامام احمد مخلقون في الكتاب مخالفون للكتاب مجمعون على مفارقته
الكتاب وهم مع ذلك لا بد ان يقولوا هو مخالف للعالم في حقيقته ليس
مثل حقيقة العالم كما يعلم انه معلوم عليه اصنافهم يثبتون المباينة بالحقيقة
والزمان واما المباينة بالجهة فلا يثبتها احد منهم لكن منهم من ينفي المحاينة ومنهم من
ينفيها بل يثبت المحاينة للعالم فمن نفى المحاينة للعالم لزمه ان ينفي المباينة بالجهة
والاجتماع بين النقيضين ولم يمكنه ان ينفي المحاينة مع نفي المباينة بالجهة كما تقدم ومن
اثبت المحاينة لم يجعله مباينا للعالم بالجهة بل عاينه ان يجعل مباينته للعالم بالحقيقة
والزمان وهذه المباينة تثبت للجوهر مع عرضه ونحن نعلم بالاضطرار ان مباينة
الله للمخلوق اعظم من مباينة المخلوق بعضه لبعض ومن مباينة الجوهر للعرض فكل من
هؤلاء لا بد ان يخالف الضرورة العقلية الوجه العاشر ان هؤلاء جميعا قد وافقوا جميعهم
من التشبيه ومن المعلوم ان هذا فيه من تشبيههم اياه بكل شيء من الجواهر
والاجسام بل ومن المعدومات ما ليس فيه قول اهل الفطر والشرعة فان في المباينة والمحاينة

صفة للمعدوم والقول بالمحايثة تمثيل له بكل جوهر فان احدهما محايث للاخر مع مباينته له
بالحقيقة والزمان على ان فيهم من يجعل الاشياء حالة فيه ومنهم من يجعله حالا فيها
فيكون هولا مثلوه بالجواهر وهولا مثلوه بالاعراض الوجه الحادي عشر انه قد ثبت
بالشرع والعقل ان الله سبحانه ليس كمثله شيء وان حقيقته لا تماثلها حقيقة وذلك
انه لو كان له مثل والمثلان يجوز ويجب ويمتنع على احدهما ما يجوز ويجب ويمتنع على
الاخر لوجب للمخلوق ما يجب له من الوجوب والقدم والخلق وساير خصايص الربوبية
ولجاز عليه ما يجوز على المخلوق من العدم والحاجة والحدوث وساير صفات
النقص ولامتنع على المخلوق ما يمتنع عليه من العدم ونحو ذلك وذلك يستلزم ان يكون
الشيء موجودا معدوما قديما محدثا خالقا مخلوقا واجبا ممكنا الى غير ذلك من الامور المتناقضة
واذا كان كذلك فمن المعلوم ان عدم مماثلته لشيء من المخلوقات اعظم من عدم مماثلته
المخلوق للمخلوق اذ المخلوقات تشترك في كثير مما يجوز ويجب ويمتنع عليها واذا كان
عدم مماثلته للعالم اعظم فالمباينة والمخالفة ونحوهما تتبع عدم المماثلة كلما كان الشيء عن
مماثلة الشيء ابعد كانت مباينته له ومخالفته له اعظم وذلك يوجب ان يكون
مباينته له اعظم من مباينة كل جوهر وكل عرض لكل جوهر ولكل عرض فاذا لم يكن
مباينا الا بالحقيقة والزمان لم يكن كذلك فعلم ان ذلك باطل الوجه الثاني عشر ان
يقال لو كان لا يباين العالم الا بالحقيقة والزمان وهذه المباينة يشاركه فيها الجواهر
وما يقوم بها من الاعراض ~~وما يقوم~~ لم يكن لمباينة العالم قدر زايد على مباينة
الجوهر للعرض واذا انتفت المباينة الزايدة ثبتت المماثلة والمشابهة في المباينة فان
الشيئين اذا كان كل منهما الى ما يباينه كنسبة الاخر الى ما يباينه فيكون نسبته
الى العالم كنسبة كل من الجواهر والاعراض المخلوقة الى الاخر اكثر ما يقال ان حقيقته
اكثر مباينة لحقيقة غيره من الجوهر للعرض والعرض للعرض كما ان تقدمه للعالم اعظم
من تقدمه بعض العالم لبعض لكن بكل حال اذا كانت مباينته من جنس المباينة بالحقيقة
والزمان لم يخرج عما يجوز على هذا الجنس كما انه اذا كان موجودا وقايما بنفسه لم يخرج
عما يجوز على جنس الموجود والقايم بنفسه فاذا كان الوجود والقايم بنفسه لا يكون
الا واجبا او ممكنا ولا يكون الا قديما او محدثا لم يخرج عن احد القسمين واذا كان
التباين بالحقيقة او الزمان لا يخرج عن ان يكون محلا لحال يقوم به او حالا في محل والحال
مفتقر الى محله والمحل لا يوجد بدون وجود الحال فيه اذ العرض مفتقر الى الجوهر
والجوهر يستلزم للعرض وقد يقال هو محتاج اليه ايضا لزم اذا جعل حالا في العالم
ان يكون مفتقرا الى العالم محتاجا اليه لا يقوم وجوده الا بالعالم مع ان العالم
قايم بنفسه بدونه وهذا يقتضي ان يكون العالم غنيا عن الله تعالى

والله مفتقر اليه وان يكون هو الى العالم احوج من العالم اليه او ان يكون كل منهما محتاجا
الى الاخر وهذا قد صرح الاتحادية كصاحب الفصوص وقال بان العالم والحق كل منهما محتاج
الى الاخر ونحو ذلك مما قد ذكرناه في غير هذا الموضع ويقول ان اعيان العالم هي ثابتة في
العدم مستغنية عن الحق وان وجود الحق ظهر فيها وهذا من جنس حلوله في تلك
الاعيان لكن هما متحدان لا يتميز الحال عن المحل ولهذا يقول بنوع من الحلول وبنوع من
الاتحاد وهو في ذلك متناقض كتناقض النصارى في الحلول والاتحاد الخاص بالمسيح وذلك
لانه يجعل الثبوت غير الوجود كما يقوله من يقول المعدوم شيء وهذا باطل وان كان
محققوا هؤلاء لا يرضون بالحلول الذي يقتضي اثنين حالا ومحلا بل عندهم ما ثم الا وجود
واحد ومنهم من يقول هو الوجود المطلق وان كان المطلق لا وجود له في الخارج
الا معينا مخصصا فيكون هو وجود المخلوقات بعينه ومنهم من يصرح بذلك فيقول
هو عين الموجودات لا يفرق بين ثبوت ووجود ولا بين مطلق ومعين فهؤلاء يجعلونه
نفس المخلوقات فالحلول والاتحاد المطلق يشبه الحلول والاتحاد المعين وكما ان
النصارى في المسيح منهم من يقول اللاهوت والناسوت جوهر واحد وصفة
واحدة كاليعقوبية القائلين بان اللاهوت والناسوت اتحدا كاتحاد الماء واللبن وبان
نفس المصلوب المسمر هو خالق العالم ومنهم من يقول بالحلول كحلول الماء في الظرف
كالنسطورية القائلين بانهما جوهران وطبيعتان واقنومان ومنهم من يقول
بالحلول من وجه وبالاتحاد من وجه كالملكانية الذين يقولون كالنار في الحديدة
فهؤلاء الذين يقولون بالحلول والاتحاد المطلق في المخلوقات جميعها من الجهمية قولهم
ذلك شر من مقالة النصارى في الاتحاد فان قولهم من جنس قول المشركين
والمعطلين وهم شر حالا من النصارى وذلك من وجهين احدهما ان النصارى
قالوا بالاتحاد والحلول في شخص واحد وهؤلاء قالوا انه في العالم كله حتى ذكروا
عن صاحب الفصوص انه قال النصارى ما كفروا الا لانهم خصصوا وقال ذلك
التلمساني وغيره من شيوخهم وقد صرح في غير موضع بان المشركين عباد الاوثان
انما اخطؤا من حيث عبادة الاشياء دون البعض والمحقق عندهم من
يعبد كل شيء ويرى كل شيء عابدا للحق ومعبودا له وكل من عبد شيئا غير الله عبده
فما عبد الا الله وهذا يجمع كل شرك في العالم مع قوله ان الشريك هو الله كما زعمت
النصارى ان الله هو المسيح بن مريم ولهذا كثيرا ما يصرح شيوخ الجهمية بان الله
في العالم كالزبد في اللبن وهذا قول اليعقوبية في المسيح وقد قالوا في مجموع الوجود
ما يقوله النصارى في المسيح والوجه الثاني ان النصارى يقولون
بان الاتحاد والحلول فعل من افعال الرب وان اللاهوت اتحد بالناسوت
مرة وانفصل عنه اخرى وهؤلاء عندهم ما يتصور ان يتميز وجود الحق عن المخلوقات

في بيان فائدة مذهب الاتحادية والحلولية ونحوهم

سطر

ولا يتبايناهم

ولا يباينها ولا ينفصل عنها وهولا الاتحادية هو الكفر واضل ممن يقول ان الله تعالى بذاته في كل مكان
ونحو ذلك من المقالات الشنيعة المتقدمة ولكن هم مشاركون لهم في اصل المقالة وزايدون
عليهم في الضلالة والمقصود هنا التنبيه على ان اولئك الجهمية الذين لا يثبتون المباينة يضطربون
الى ان يجعلوا الرب مفتقرا الى العالم اذا جعلوه حالا فيه مع استغنا العالم عنه وان جعلوه محلا
له مع ان ذاته لا تباين ذات العالم بل تحايثه كما هو قولهم فانهم يقولون بانه 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 الاعراض او الصورة فيكون العالم مقويا لوجود
الرب والرب محتاج اليه ايضا وهذا اعظم من قدم جميع العالم الوجه الثالث عشر
ان هولا الجهمية يقولون انه لا تحله الصفات ولا تقوم به فانه اذا قامت به الصفات وقدمه
والاعراض كان محتاجا اليها وكانت مقومة له وما فيه لوحدته ووجوب وجوده
فاذا قال منهم طايفة بان المخلوقات كلها تحله وتقوم به كان هذا مع فيه من الكفر والضلال
في الاختلاف والتناقض اعظم من ان يوصف وكذلك قالوا انه لا يكون فوق العرش لئلا
يكون حالا بغيره وقايما بغيره وقايما في مكان ونحو ذلك مع انه متميز عن العرش
منفصل عنه فاذا قالوا انه حال في المخلوقات مختلط بالقاذورات كان هذا معما
فيه من الكفر والضلالات من اعظم المناقضات والمقصود ان هولا الجهمية لا يفرون
من شي من الحق لما يظنونه شبهة الا وقعوا في اضعاف مضاعفة من الباطل التي
يلزمها ذلك المحذور عندهم فهم دايما متناقضون فان كل من نفى عن الله ان يكون
فوق العرش لا بد ان يحتج بحجة تقتضي السلب والنفي فهو مع قوله بالمحايثة او قوله
بالمباينة بلا محايثة يكون مثبتا لكل ما سلبه ولاضعافه او يلزمه ذلك فلم
يستفيدوا الا التناقض في المقال وجحد الخالق الذي هو من اعظم الضلال
ونفس تناقض القولين يقتضي فساده فكيف بما زاد على ذلك فانهم اذا قالوا الوجود
الواجب لا يكون الا واحدا ليس هو صفة ولا قدرة ونحو ذلك مما اصل قولهم
فكل ما يقولونه بعد ذلك من كونه بكل مكان او كونه داخل العالم وخارجه او كونه هو
الوجود القايم بالكاينات ونحو ذلك مما يناقض هذا فان المحايث لجواهر العالم
واعراضه يجب ان يوصف بما توصف به الجواهر والاعراض من التركيب
والانقسام وغير ذلك وان لم يوصف بذلك مع قولهم بالمحايثة له كان هذا
مع فساده في ضرورة العقل ناقضا لجميع اصولهم فانهم اذا جعلوا ذاتين
متحايثتين وجعلوا احداهما منقسمة ومركبة وغير ذلك دون الاخرى
وجعلوا الواحد الذي لا تركيب فيه محايثا لكل تركيب كان هذا مفسدا لكل حجة لهم

وقولهم انه غير محايث له مع قولهم انه لا يباينه الا بالحقيقة والزمان جمع بين النقيضين
حيث جعلوا مباينته غير زائدة على مباينة المحل للحال فيه وقالوا مع ذلك انه غير مباين
فعين هذه المباينة كما تقدم ولولا ان هذا الموضع ليس هو موضع الرد على من يقول هو بذاته
في كل مكان اذ المؤسس وذووه لا يقولون هذا لكنا نوسع المقال فيه وانما المقصود
هنا قول من يقول انه لا داخل العالم ولا خارجه وان كان القولان جميعا خارجين
من مشكاة واحدة وهي التعطيل لكونه فوق العرش فانهم لما جحدوا هذا الحق الذي فطر
الله عليه عباده وبعث به رسله وانزل به كتبه واجتمع عليه المؤمنون به ففرقوا بعد
ذلك وفساد احد القولين مستلزم لفساد اصل القول الاخر وكل من القولين
يناقض الاخر وكل منهما لا يمكنه افساد قول خصمه مع مقامه على قوله فيلزم اما
القول بباطل خصمه واما الرجوع الى الحق ومتى ابطل قول خصمه ابطالا محققا
لزم ابطال قوله وادلة ابطال قول الحولية والاتحادية الذين يقولون انه في كل
مكان ونحو ذلك كثيرة ليس هذا موضعها وكل اية في القران تبين ان لله ما في السموات
والارض وما بينهما ونحو ذلك فانها تبطل هذا القول فان السموات والارض 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 ان المخلوق هو الخالق والمصنوع هو الصانع لا يفرقون بينهما حتى انه يمتنع
عندهم ان يكون الله رب العالمين كما يمتنع ان يكون رب نفسه اذ ليس العالمون شيئا
خارجا عن نفسه عندهم وقد قدمنا فيما مضى طرفا من كلام السلف والائمة في
الرد على هؤلاء مثل الاثر المشهور عن ابن المبارك انه قيل له بماذا نعرف ربنا
قال بانه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه لا نقول كما تقول الجهمية انه ها هنا
في الارض وقول الامام احمد هكذا هو عندنا وروى عن ابن ابي حاتم في كتاب الرد
على الجهمية ثنا علي بن الحسن بن مهران ثنا بشار بن موسى الخفاف قال جاء بشر بن الوليد
الى ابي يوسف فقال له تنهاني عن الكلام وبشر المريسي وعلي الاحول وفلان يتكلمون
فقال وما يقولون قال يقولون الله في كل مكان فبعث ابو يوسف وقال علي بهم
فاتوا اليهم وقد قام بشر فجيء بعلي الاحول والشيخ يعني الاخر فنظر ابو يوسف الى الشيخ
وقال لو ان فيك موضع ادب لاوجعتك فامر به الى الحبس وضرب علي الاحول وطوف
به وقال ايضا ثنا علي بن الحسن بن زيد السلمي سمعت ابي يقول سمعت هشام بن عبد الله
الرازي يقول حبس رجل في التجهم فتاب فجيء به الى هشام بن عبد الله الرازي
ليمتحنه فقال له اتشهد ان الله على عرشه بائن من خلقه قال لا ادري ما بائن من خلقه

فقال

فقال ردوه فانه لم يتب بعد وقال عبد الوهاب بن عبد الحكم الوراق لما روى حديث
ابن عباس ما بين السماء السابعة الى كرسيه سبعة الاف نور فهو فوق ذلك قال من زعم
ان الله هاهنا فهو جهمي خبيث ان الله سبحانه فوق العرش وعلمه محيط بالدنيا والاخرة
وقال عبد الرحمن بن ابي حاتم سالت ابي وابا زرعة عن مذهب اهل السنة في اصول
الدين وما ادركا عليه العلماء في جميع الامصار وما يعتقدان من ذلك فقالا ادركنا العلماء
في جميع الامصار حجازا وعراقا ومصرا وشاما ويمنا فكان من مذهبهم ان الله على عرشه
بائن من خلقه كما وصف نفسه بلا كيف احاط بكل شيء علما وقال عثمان بن سعيد الدارمي
قد اتفقت الكلمة من المسلمين ان الله فوق عرشه فوق سمواته وقال ايضا قال اهل السنة
ان الله بكماله فوق عرشه يعلم ويسمع من فوق العرش لا تخفى عليه خافية من خلقه ولا
يحجبهم عنه شيء وقال محمد بن عثمن بن ابي شيبة في كتاب العرش له ذكروا ان الجهمية يقولون
ليس بين الله وبين خلقه حجاب اي يحجبهم عن ان يروه وانكروا العرش وان يكون الله فوقه
وقالوا انه في كل مكان الى ان قال فسرت العلماء وهو معكم يعني بعلمه ثم تواترت الاخبار ان
الله خلق العرش فاستوى عليه بذاته فهو فوق العرش بذاته متخلصا من خلقه بائنا منهم
وقال عمرو بن عثمن المكي رفيق الجنيد في كتاب اداب المريدين والتعرف لاحوال
العباد في باب ما يجيء به الشيطان للتائبين من الوسوسة واما الوجه
الثالث الذي ياتي به للتائبين اذا هم امتنعوا عليه واعتصموا بالله فانه يوسوس لهم في امر
الخالق ليفسد عليهم اصول التوحيد وذكر كلاما طويلا الى ان قال فهذا
من اعظم ما يوسوس به في التوحيد بالتشكيك او في صفات الرب بالتمثيل
والتشبيه او بالجحد لها والتعطيل وان يدخل عليهم مقاييس عظمة الرب
بقدر عقولهم فهلكوا ان قبلوا وتتضعضع اركانهم ان لم يلجاوا بذلك الى العلم
وتحقيق المعرفة لله عز وجل من حيث اخبر عن نفسه ووصف به نفسه
وما وصفه به رسوله الى ان قال فهو تعالى القائل انا الله لا الشجرة الحامي بعد ان لم
يكن جانيا لامره المستوي على عرشه بعظمة جلاله دون كل مكان الذي كلم موسى تكليما
واراه من اياته عظيما فسمع موسى كلام الله الوارث لخلقه السميع لاصواتهم الناظر
بعينه الى اجناسهم يداه مبسوطتان وهما غير نعمته وقدرته خلق ادم بيديه
وذكر اشياء اخر وقال زكريا بن يحيى الساجي امام البصرة في زمانه وعنه اخذ
الاشعري كثيرا مما اخذه من مذاهب اهل السنة والحديث والفقه قال القول
في السنة التي رايت عليها اصحابنا اهل الحديث الذين لقيناهم ان الله على عرشه في
سمائه يقرب من خلقه كيف شاء وقال نظيره ابو بكر محمد بن اسحق بن خزيمة رحمه الله

من لم يقر بان الله فوق سمواته على عرشه باين من خلقه فانه يستتاب فان تاب والا
ضربت عنقه والقي على مزبلة لئلا يتاذى بريحه اهل القبلة واهل الذمة وقال ابو عبد الله
بن بطة في الابانة الكبرى اجمع المسلمون من الصحابة والتابعين ان الله على عرشه فوق سمواته
باين من خلقه وقال الحافظ ابو نعيم الاصبهاني في الاعتقاد الذي جمعه طريقنا طريق
السلف المتبعين للكتاب والسنة واجماع الامة ومما اعتقدوه ان الله سبحانه لم يزل
كاملا بجميع صفاته القديمة لا يزول ولا يحول لم يزل عالما بعلم بصيرا ببصر سميعا بسمع
متكلما بكلام ثم احدث الاشيا من غير شي وان القران كلام الله وكذلك ساير كتبه
المنزلة كلامه غير مخلوق وان القران من جميع الجهات مقروا ومتلوا ومحفوظا
ومسموعا ومكتوبا وملفوظا كلام الله حقيقة لا حكاية ولا ترجمة وانه بالفاظنا كلام
الله غير مخلوق وان الواقفة واللفظية من الجهمية وان من قصد القران بوجه
من الوجوه يريد به خلق كلام الله فهو عندهم من الجهمية وان الجهمي عندهم كافر الى
ان قال وان الاحاديث التي ثبتت عن النبي صلى الله عليه وسلم في العرش واستوا الله عليه يقولون
بها ويثبتونها من غير تكييف ولا تمثيل وان الله باين من خلقه والخلق باينون منه
لا يحل فيهم ولا يمتزج بهم وهو مستو على عرشه في سمايه من دون ارضه وذكر
ساير اعتقاد السلف واجماعهم على ذلك وقال يحيى بن عمار السجستاني في رسالته
الى ملك وفيه لا نقول كما قالت الجهمية انه مداخل الامكنة وممازج لكل شي ولا يعلم
اين هو بل نقول هو بذاته على العرش وعلمه محيط بكل شي وسمعه وبصره وقدرته
مدركة لكل شي وهو معنى قوله وهو معكم اين ما كنتم هذا الذي قلناه ان الامكنة غير خالية
من علمه وقدرته وانه مدرك لها بسمعه وبصره وهو بذاته على العرش كما قال سبحانه
وكما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال معمر بن زياد شيخ الصوفية في عصر ابي نعيم ويحيى
بن عمار احببت ان اوصي اصحابي بوصية من السنة واجمع ما كان عليه اهل الحديث
واهل المعرفة والتصوف من المتقدمين والمتاخرين فذكر اشيا في الوصية
الى ان قال فيها وان الله استوى على عرشه بلا كيف ولا تشبيه ولا تاويل والاستوا
مفعول والكيف مجهول وانه مستو على عرشه باين من خلقه والخلق باينون منه
بلا حلول ولا ممازجة ولا ملاصقة وانه عز وجل سميع بصير عليم خبير متكلم يرضى
ويسخط ويضحك ويعجب ويتجلى لعباده يوم القيمة ضاحكا وينزل كل ليلة الى سما
الدنيا كيف شا بلا كيف ولا تاويل فمن انكر النزول او تاول فهو مبتدع ضال وقال
ابو عثمن اسمعيل بن عبد الرحمن الصابوني في كتاب الرسالة في السنة له ويعتقد
اصحاب الحديث ويشهدون ان الله فوق سمواته على عرشه كما نطق به كتابه

وعلما

وعلما الامه واعيان الائمه من السلف لم يختلفوا ان الله تعالى على عرشه وعرشه
فوق سمواته وقال ابو بكر البيهقي في كتاب الاعتقاد له وباب القول في الاستوا
قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى ثم استوى على العرش وهو القاهر فوق عباده يخافون
ربهم من فوقهم اليه يصعد الكلم الطيب امنتم من في السماء ان يرسل عليكم حاصبا
السماء قال ولا صلبنكم في جذوع النخل يعني على جذوع النخل وقال فسيحوا في الارض يعني
على الارض وكل ما علا فهو سماء والعرش على السموات فمعنى الاية امنتم من على العرش
كما صرح به في سائر الايات وقال وفيما كتبنا من الايات دلالة على ابطال قول من زعم
من الجهمية بان الله بذاته في كل مكان وهو قوله وهو معكم اينما كنتم انما اراد بعلمه لا بذاته
وقال ابو عمر احمد 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 شتى هذه
من اخبار العدول عن النبي صلى الله عليه وسلم وفيه دليل على ان الله في السماء على العرش من فوق سبع
سمواته كما قالت الجماعة وهو من حجتهم على المعتزلة في قولهم ان الله في كل مكان قال
والدليل على صحة قول اهل الحق قول الله تعالى وذكر بعض الايات الى ان قال وهذا اشهر واعرف
عند العامة والخاصة من ان يحتاج الى اكثر من حكايته لانه اضطرار لم يوقفهم عليه
احد ولا انكره عليهم مسلم وقال ابو اسماعيل عبد الله بن محمد الانصاري الملقب بشيخ الاسلام
في كتاب الصفات له باب اثبات استوا الله على عرشه فوق السما السابعة بائنا من خلقه
من الكتاب والسنة وقد ذكر رحمه الله دلالات كثيرة من الكتاب والسنة الى ان قال في اخبار
شتى ان الله تعالى فوق السما السابعة على العرش بذاته وهو بكل مكان وهذا باب واسع لا يحصيه الا الله تعالى
وقدرته واستماعه وبصره ورحمته في كل مكان وهذا باب واسع لا يحصيه الا الله تعالى
فان الذي نقلوا اجماع السلف واجماع اهل السنة او اجماع الصحابة والتابعين ان الله فوق
العرش بائن من خلقه لا يحصيهم الا الله وما من احد من هؤلاء المذكورين الا وسهمه في الاسلام
بالعلم والذب اعظم من ان يتسع لها هذا الموضع وان كان بعضهم افضل من بعض وفي سبي دون سبي
وما زال علما السلف يثبتون المباينة ويردون قول الجهمية بنفيهم مع ان نفيها بالحقيقة
اوالزمان لا يلزم احدا وانما ينكرون المباينة بالجهة لهم هم مضطرون في نفوذ المحايثة
وعدمها كما تقدم واثبات المحايثة اقرب الى الفطر ابتداء من نفي المباينة والمحايثة
ولهذا كان هذا هو الذي تظاهر به الجهمية وان كان منهم من يتأول قوله انه في
كل مكان بمعنى علمه وقدرته لكن منهم من يقول ان ذاته في كل مكان وهو قول طوائف
من علمائهم وعبادهم حتى قالوا انه نفس وجود الاماكن ومعلوم ان في هذا من الفساد امور ليس

من وصف الله تعالى بالنقايص والعيوب وما هو منزه عنه وقد التزم ذلك جميعه من التزمه
من هولا كالاتحاديه وقالوا ان من كماله ان يكون هو الموصوف بكل مدح وذم ولعن وشتم
وهو الناكح والمنكوح والشاتم والمشتوم وامثال ذلك مما هو من اعظم الكفر والسب والشتم
والالحاد والمحاده لرب العالمين وكان السلف يحتجون على الجهميه بما يلزم قولهم من
كونه مخالطا للاجسام المذمومه من النجاسات والشياطين وقد اخذ هذه الحجه
عنهم من اتبعهم في ذلك من متكلمه الصفاتيه ونحوهم كما ذكر القاضي ابو بكر الباقلاني
في غير موضع من كتبه قال فان قال قايل فما تقولون ان الله في كل مكان قيل له معاذ الله
بل مستو على العرش كما اخبر في كتابه فقال الرحمن على العرش استوى وقال اليه يصعد الكلم
الطيب والعمل الصالح يرفعه وقال امنتم من في السما ان يخسف بكم الارض فاذا هي تمور
وذكر ايات اخر الى ان قال ولو كان في كل مكان لكان في بطن الانسان وفمه وفي الحشوش
والمواضع التي يرغب عن ذكرها ولوجب ان يزيد بزياده الامكنه اذا خلق منها ما لم
يكن وينقص بنقصانها اذا بطل منها ما كان ويصح ان يرغب اليه الى نحو الارض والى
خلفنا والى يميننا وشمالنا وقد اجمع المسلمون على خلافه وتخطيه قايله فذكر بعد ما ذكره
من النصوص ثلاث حجج قياسيه عقليه احدها ان ذلك يستلزم ان يكون في الامكنه
والاجسام القبيحه المذمومه كالحشوش وان يكون في جوف الانسان وفمه وهذا مما يعلم
الانسان بفطرته وبديهه عقله ان الله سبحانه منزه عنه ويعلم بضروره حسه
وعقله ان الله ليس في جوفه وان ذاته لا تصلح ان تلاصق النجاسات والاجواف
بل ملايكته عليهم السلام مثل جبريل ونحوه قد نزههم ان يدخلوا بيتا فيه كلب او جنب
وانما تحضر الحشوش الشياطين كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ان هذه الحشوش محتضره والحجه
الثانيه انه كان يجب ان يزيد بزياده الامكنه اذا ازيد فيها بالخلق وينقص بنقصها اذا
نقص منها وهذا على قول من يقول منهم انه في كل مكان لا يفضل عن العالم
فان الامكنه اذا زادت زاد واذا نقصت نقص بالضروره والحجه الثالثه ان ذلك
يوجب دعاه والرغبه اليه الى جهه السفل واليمين والشمال وذلك مخالف لاجماع المسلمين
لان الرغبه هي اليه نفسه حيث كان فاذا كان في الارض كما هو فوق العرش
كانت الرغبه اليه هنا كالرغبه اليه هناك والاشعري قبله قد احتج في كتاب
الابانه المشهور بهذا التنزيه فاحتج بتنزيهه عن ان يكون مستويا على الاقدار
على منع ان يكون الاستوا هو الاستيلا واحتج على نفي كونه في كل مكان بتنزيهه عن
ان يكون في النجاسات فقال وقد قال قايلون من المعتزله والجهميه والحروريه ان معنى
قوله الرحمن على العرش استوى انه استولى وملك وقهر وان الله في كل مكان وجحدوا ان يكون الله على عرشه

وهذا

كما قال

يعني المبتدعة

كما قال اهل الحق وذهبوا في الاستوا على العرش الى معنى القدرة ولو كان هذا كما قالوه كان لا
فرق بين العرش والارض السابعة السفلى لان الله عز وجل قادر على كل شي والارض
والسموات وكل شي في العالم فالله قادر عليه فلو الاستوا بمعنى الاستيلا لكان الله مستويا
على العرش وعلى الارض وعلى السما وعلى الحشوش والانتان والاقذار لان الله سبحانه وتعالى
قادر على الاشيا كلها ولما لم يجد احدا من المسلمين يقول ان الله مستو على الحشوش والاخلية
لم يجز ان يكون معنى الاستوا على العرش الاستيلا الذي هو عام في الاشيا كلها ووجب ان يكون
معنى الاستوا يختص بالعرش دون سائر الاشيا قال وزعمت المعتزلة والجهمية والحرورية
ان الله عز وجل في كل مكان فلزمهم ان يكون في بطن مريم وفي الحشوش تعالى الله عما
يقول الظالمون علوا كبيرا ويقال لهم اذا لم يكن الله مستويا على العرش بمعنى يختص به
العرش دون غيره كما قال ذلك نقلة الاثار وكان الله في كل مكان فهو سبحانه تحت الارض
والارض فوقه والسما فوق الارض وفي هذا ما يلزمهم ان الله تحت التحت والاشيا فوقه وهو
عز وجل فوق الفوق والاشيا كلها تحته وهذا يوجب انه فوق ما تحته وما فوقه
وهو المحال الفاسد المتناقض تعالى الله ربنا جل جلاله عن ذلك علوا كبيرا فاحتج ابو الحسن
بما يعلم بالاضطرار انه ليس في الاجواف والحشوش وخص بطن مريم بالذكر لان
ذلك مشاركة للنصارى الذين يقولون ان الله حل في بطن مريم لما تدرع اللاهوت
الناسوت مع ان هذا حين يقوله علما النصارى لعامتهم تنكره فطرتهم وتدفعه عقولهم
لما يجدون في انفسهم من العلم الضروري بنفي ذلك فانهم كما قال النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود
يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فالنصارى مولودون على الفطرة
التي تنكر ذلك ولكن الدين الذي وجدوا عليه اباهم هو الذي اوجب تغيير فطرتهم وهذه
حال هولا الجهمية اجمعين فما منهم من احد الا حين يذكر قول الجهمية تنكره فطرته وترده
ضرورة عقله لكن تتبع سادته وكبراه في خلاف طاعة الرسول حتى يغيروا فطرته
لاجل المذهب الذي وجد عليه اباه وامه او من يجري مجرى ذلك من سيد مالك او
معلم او نحو ذلك وهم اعني متكلمة الصفاتية اخذوا ما اخذوه من هذه الحجج عن
السلف والايمة وان كان في كلام السلف والايمة ما لم يهتدوا اليه هولا من التحقيق
قال الامام احمد فيما كتبه في الرد على الزنادقة والجهمية ومما انكرت الجهمية الضلال ان
الله سبحانه على العرش قلنا لم انكرتم ان الله سبحانه على العرش وقد قال سبحانه الرحمن
على العرش استوى وقال ثم استوى على العرش الرحمن فاسال به خبيرا
قالوا هو تحت الارض السابعة كما هو على العرش فهو على العرش وفي

السموات وفي الارض وفي كل مكان لا يخلو منه مكان ولا يكون في مكان دون مكان وتلوا
ايات من القران وهو الله في السموات وفي الارض فقلنا عرف المسلمون اماكن كثيرة ليس فيها
من عظم الرب شي فقلنا احشاكم واجوافكم واجواف الخنازير والحشوش والاماكن
والاماكن القذرة ليس فيها من عظم الرب سبحانه وتعالى شي فهذا الذي ذكره الامام احمد مضمن
اجماع المسلمين ويتضمن ان ذلك من المعروف في فطرتهم التي فطروا عليها وقوله من عظم الرب
كلمة سديدة فان اسمه العظيم يدل على العظم الذي هو قدره كما بيناه في غير هذا الموضع
وذكر الاحشاش والاجواف لان علم المسلمين بذلك ببديهة حسهم وعقلهم ولان في ذلك
ما يجب تنزيه الرب عنه اذ كان من اعظم كفر النصارى دعواهم ذلك في واحد من
البشر فكيف من يدعيه في البشر كلهم وكذلك ما ذكره من اجواف الخنازير والحشوش
والاماكن القذرة فان هذا كما تقدم مما يعلم بالضرورة العقلية الفطرية انه يجب تنزيه الرب
وتقديسه ان يكون فيها او ملاصقا لها او مماسا وتخصيص الاجسام القذرة والاجواف
بالذكر فيه اتباع لطريقة القران في الامثال والاقيسة المستعملة في باب صفات الله سبحانه
فان الامام احمد ونحوه من الايمة هم في ذلك جارون على المنهج الذي جاء به الكتاب والسنة
وهو المنهج العقلي المستقيم فيستعملون في هذا الباب قياس الاولى والاحرى والتنبيه
في باب النفي والاثبات فما وجب اثباته للعباد من صفات المدح والحمد والكمال فالرب
اولى بذلك وما وجب تنزيه العباد عنه من النقص والعيب والذم فالرب سبحانه احق
بتنزيهه وتقديسه عن العيوب والنقايص من الخلق وبهذا جا القران في مثل قوله
ضرب لكم مثلا من انفسكم وفي مثل قوله واذا بشر احدهم بما ضرب للرحمن مثلا
وغير ذلك فانه احتج على نفي ما يثبتونه له من الشريك والولد بانهم ينزون انفسهم عن ذلك
لانه نقص وعيب عندهم فاذا كانوا لا يرضون بهذا الوصف ومثل السو فكيف يصفون
ربهم به ويجعلون لله مثل السو بل للذين لا يومنون بالاخرة مثل السو ولله المثل الاعلى
ومما يشبه هذا في حقنا قول النبي صلى الله عليه وسلم ليس لنا مثل السو ولهذا شبه الله من ذمه
بالحمار تارة وبالكلب اخرى والاقيسة العقلية وهي الامثال المضروبة كالتي تسمى اقيسة منطقية
وبراهين عقلية ونحو ذلك استعمل سلف الامة وايمتها منها في حق الله سبحانه وتعالى ما هو
الواجب فهو ما يتضمن نفيا واثباتا بطريق الاولى لان الله تعالى وغيره لا يكونان متماثلين
في شي من الاشيا لا في نفي ولا في اثبات بل ما كان من الاثبات الذي ثبت لله تعالى
ولغيره فانه لا يكون الا حقا متضمنا مدحا وثناء وكمالا والله احق به ليس هو فيه مماثلا
لغيره وما كان من النفي الذي ينفى عن الله وعن غيره فانه لا يكون الا نفي عيب
ونقص والله سبحانه احق بنفي العيوب والنقايص عنه من المخلوق فهذه الاقيسة العادلة

والطريقة

والطريقة العقلية السلفية الشرعية الكاملة فاما ما يفعله طوائف من اهل الكلام من
ادخال الخالق والمخلوق تحت قياس او تمثيل يتساويان فيه فهذا من الشرك والعدل بالله وهو
من الظلم وهو ضرب الامثال لله وهو من القياس والكلام الذي ذمه السلف وعابوه
ولهذا ظن طوائف من عامة اهل الحديث والفقه والتصوف انه لا يتكلم في اصول
الدين او لا يتكلم في باب الصفات بالقياس العقلي قط وان ذلك بدعة وهو من الكلام
الذي ذمه السلف وكان هذا مما اطمع الاولين فيهم لما راوهم ممسكين عن هذا كله
اما عجزا او جهلا واما لاعتقاد ان ذلك بدعة وليس من الدين وقال لهم الاولون ردكم
ايضا علينا بدعة فان السلف والائمة لم يردوا مثل ما رددتم وصار اولئك يقولون
عن هولا انهم ينكرون العقليات وانهم لا يقولون بالمعقول واتفق اولئك المتكلمون
مع طوائف من المشركين والصابئين والمجوس وغيرهم من الفلاسفة الروم والهند
والفرس وغيرهم على ما جعلوه معقولا يصيبون فيه الحق تارة والباطل اخرى وحصل من
هولا تفريط وعدوان ومن هولا تفريط وعدوان اوجب تفرقا واختلافا بين الامة
ليس هذا موضعه ودين الاسلام هو الوسط وهو الحق والعدل وهو متضمن لما يستحق
ان يكون معقولا ولما ينبغي عقله وعلمه ومنزه عن الجهل والضلال والعجز وغير ذلك مما دخل
فيه اهل الانحراف فسلك الامام احمد وغيره مع الاستدلال بالنصوص وبالاجماع
مسلك الاستدلال بالفطرة والاقيسة العقلية الصحيحة المتضمنة للاولى وذلك ان
النجاسات مما امر 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 الذي يجب تنزيه الرب عنه لا يجوز ان يكون حيث تكون
النجاسات ولا ان يباشرها ويلاصقها لغير حاجة واذا كان لحاجة يجب تطهيرها
ثم انه في حال صلاته لربه يجب عليه التطهير فاذا اوجب الرب على عبده في حال
مناجاته ان يتطهر له وينزه عن النجاسة مكان تنزيه الرب وتقديسه عن النجاسة
اعظم واكثر للعلم بان الرب احق بالتنزيه عن كل ما ينزه عنه غيره وايضا
فالمعبود اعظم من العابد وهذا معلوم في بداية العقول لا سيما وهو سبحانه
القدوس السلام والقدوس ماخوذ من التقديس وهو التطهير ومنه سمي
القدوس قدوسا والجهمية يدعي انها تقدسه بنفي الصفات ويسمون كلامهم

ومنهم من يقول بمخالطة النجاسات والباقون يلتزمون ذلك فهم منجسون
لا مقدسون ومن اظهر الامور في بداية العقول ان يكون العابد واجبا عليه التنزيه
عن النجاسات التي يخرج منه مع ان المعبود الحق سبحانه عن ذلك غير مختلط بها ملاصق لها
واذا كان العلم بان الرب سبحانه واجب التنزيه والتعظيم من العبد والمعبود احق
بذلك من العابد كان هذا القياس وامثاله من اظهر من اظهر الاقيسة وبديهة
العقول بل قد قال تعالى لخليله وطهر بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود فاذا امر
عبده بتطهير بيته الذي يطاف به ويصلى فيه والهه ويعكف عنده من النجاسات والدنس
فهو احق بالطيب والطهارة والتنزه من بيته وبدن عبده وثيابه ولهذا كان
هؤلاء الاتحادية والحلولية يصفونه بما توصف به الاجسام المدنسة ويصرحون بذلك
وهؤلاء من اعظم الناس كفرا وسبا لله وسبا لله سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا وحاصل ما ذكره الاسعدان هؤلاء الجهمية اصل قولهم الذي به موهون على
الناس انما هو التنزيه ويتسمون بتنزيه المنزهون وهم ابعد الخلق عن تنزيه
الله واقرب الناس الى تجسيس تقديسه وهذا يظهر بوجوه كثيرة لكن المذكور
هنا انهم يقولون انه في كل مكان من الامكنة النجسة القذرة فاي تنزيه وتقديس
يكون مع جعلهم له في النجاسات والعذورات واللاب والخنازير بل وصرحهم
بذلك حتى حدثني من شهد احدهم يحقق لهم التلمساني واحد من طواغيتهم وقد احتاج
بكلب جرب ميت فقال للتلمساني وهذا الملك الصالح فقال ادم نبي خارج عن
الدار وهذا التلمساني هو وشابر الاتحادية كابن العربي الطائي صاحب الفصوص
وعفيف وابن سبعين وابن الفارض والقونوي صاحب ابن العربي يسمي التلمساني وسعيد
الفرغاني انما يدعون الكشف والشهود لما يخبرون عنه وان يحققهم لا يوجد
بالنظر والقياس والبحث وانما هو شهود الحقائق وكشفها ويقولون ثبت عندنا في
الكشف ما ناقض صريح العقل ويقولون لمن يكذبهم لانا نحن نشهد الشيء
وان يخالف العقل والنقل ويقولون القرآن كله شرك وانما التوحيد الذي جاء به
الانبياء عند ناس الاحواف والنقاب والروحانيات فان الوجود واحد فالله هو المخلوق
فالواجب هو الممكن فعلما حرام عليكم ومن سمع هذا التلمساني يحكي الله
يا عباد الله انتهوا وتناهوا عني والوحدة اصدق بها وامان
فان المعلم واعصى الوجد عدت عمى عن العيان الى وهام احبار
وعن ما انت تدعوني اليه اذا حققته تره المنهي يا جاري
تقول انت تدعوني الى عبد الله ولا اعبد غيره وما عبد غيره بل هو الذي نطقه غيره

وقد بسطت الكلام على ذلك في غير هذا الموضع واصل ذلك ان علم الانسان كله انما
يحصل بطريق الاحساس والمشاهدة الباطنة والظاهرة او بطريق القياس والاعتبار العقلي
او بطريق السمع والخبر والكلام كما قال تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا
والعبد الصادق يحصل له من المشاهدة الباطنة ما ينكشف له به امور كانت معطاة عنه
ويفهم من كلام الله ورسوله والسلف معاني يشهدها لم يكن قبل ذلك يشهدها بل يظهر له
قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ثم قال اولم يكف بربك انه
على كل شيء شهيد اي اولم يكف بشهادته وعلمه التي اخبرهم عنها في كتابه وهؤلاء المنافقون
المرتدون الزنادقة ومن وقع في بعض ضلالاتهم من الغالطين الضالين هم في الشهود
الذي يحصل لهم ويجعلونه من جنس شهود المؤمنين مثل ما هم في المخاطبة التي تقع لهم
ويجعلونها من جنس مخاطبة المؤمنين التي قال فيها النبي صلى الله عليه وسلم انه قد كان في الامم محدثون
فان يكن في امتي احد فعمر وقد رواه البخاري في صحيحه من حديث ابرهيم بن سعد عن ابيه
عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال البخاري ورواه زكريا بن ابي زائدة عن سعد عن ابي سلمة بن
عبد الرحمن عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول قد كان يكون في الامم قبلكم محدثون
فان يكن في امتي منهم احد فان عمر بن الخطاب منهم قال ابن وهب تفسير محدثون
ملهمون قال ابو مسعود الدمشقي الصواب من حديث ابرهيم بن سعد عن ابي هريرة
كما ذكره البخاري واما حديث ابن عجلان عن سعد فانه يقول فيه عن عائشة لذلك رواه
عنه الناس ولا اعلم احدا تابع ابن وهب عن ابرهيم بن سعد في قوله عن عائشة والمخاطبة
التي تقع لهؤلاء المنافقين والغالطين المتشبهين بالمؤمنين هي من الشياطين التي تنزل
على امثالهم من كل افاك اثيم ومن حديث النفس ولهذا يكثرون من السحر والكهانة التي
يغترون باهلها الشياطين كثيرا قالوا لابن عمر ولابن عباس ان المختار يزعم انه
ينزل عليه فقال صدق هل اتيتكم على من تنزل الشياطين وقالوا للاخر انه يزعم انه يوحى
اليه فقال صدق وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم فلهم وحي وتنزيل ولكن
من الشياطين كما تنزل على اشباههم من السحرة والكهان وبينهم قدر مشترك في كثير من
الامور واما المشاهدة فان احدهم يشهد بباطنه الوجود المطلق الساري في الكون
كله الذي لا يختص بشيء دون شيء وهذا شهود صحيح لكن ضلوا في ظنهم ان ذلك هو الله
رب العالمين وان ما وراء السموات والارض شيئا اخر حيث يقولون ما فوق
العرش رب ولا فوق العالم اله ويقول احدهم لو زالت السموات والارض زالت حقيقة الله

فكانوا في هذا الشهود والذوق والوجود كما ذكرته لمن خاطبته من اهل المعرفة والتحقيق في بيان الشبهة
التي ضل بها هولاء مع كثرة ما فيهم من العبادة والصدق في ذلك والعلم والفضيلة فقلت
هم بمنزلة من شاهد شعاع الشمس فظن ان ذلك هو الشمس وليس وراء الشعاع شي اخر اصلا
وجحد ان يكون في الوجود شمس غير ما شهده من الشعاع وهذا مثل بعيد والا فالله سبحانه
وتعالى اجل واعلا واعظم واكبر من جميع المخلوقات ان يكون نسبته اليها كنسبة الشمس الى شعاعها
ولكن هذا كما تقدم من باب قياس الاولى فانه اذا كان من شهد شعاع الشمس ووجده فظن انها
عين الشمس وحقيقتها من اعظم الجاهلين الضالين فالذي شهد وجود المخلوقات فاعتقد انه عين
وجود رب العالمين هو الارض والسموات اعظم جهلا وضلالا وهولا لم يكن ضلالهم فيما علموه
وشهدوه من وجود المخلوقات ولكن في نفي ما لم يشهدوه وانكروه من وجود رب السموات
ثم ضلوا فظنوا وجود المخلوق هو وجود خالق الكاينات فوافقوا فرعون في ذلك النفي
وامتازوا عنه بهذا الاثبات وهذا حال عامة الكفار واهل البدع انما ضلالهم في التكذيب
بما لم يعرفوه من الحق لا بما علموه من الحق لكن يضمون الى ذلك التكذيب ظنونا كاذبة تنشا عن
الهوى يصدقون لاجلها بالباطل وذكر الايمة في الرد على الجهمية ما علمه المسلمون بضرورة
حسهم وعقلهم ودينهم من تنزيهه عن ان يكون في اجوافهم واحشايهم ايضا مع
ما ذكروه من تنزيهه عن الانجاس لان ذلك اقرب الى حس الانسان وبديهة عقله
فكلما كان المعلوم مما يحسه الانسان ويعقله بديهة كان اعلم به لا سيما مع تكرر احساسه
به وعقله له وايضا فنبهوا بذلك على ما ذكره الله تعالى من كفر الذين قالوا ان الله هو
المسيح بن مريم وان الله تعالى حل في بطن مريم فان هذا تكفير لكل من قال في بشر انه
الله بطريق الاولى فمن قال في الوجود كله ذلك كان اكفر واكفر ولهذا اجتمع جماعة عظيمة
بدمشق في سماع فانشد فيه القوال شعرا لابن اسرايل وكان شاعرا من شعرا
الفقرا في شعره ايمان وكفر وهدى وضلال وفي شعره كثيرا من كلام الاتحادية لكن التلمساني
وابن الفارض احذق في الاتحاد منه فانشد القوال له
وما انت غير الكون بل انت عينه ويفهم هذا السر من هو ذايق وكان هناك شيخ يعرف
بالشيخ نجم الدين بن الحكيم صحب الشيخ اسماعيل الكوراني فانكر ذلك وتلا قوله تعالى
لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم والتفت الى القوال وقال له قل
وما انت غير الكون بل انت غيره ويشهد هذا الامر من هو صادق
وهي واقعة مشهورة حدثني بها غير واحد ممن شهدها ولقد احسن هذا الشيخ
التالي لهذه الاية في الرد على هذا الشعر الذي هو من اقوال الملاحدة الاتحادية وايضا نبهوا بذلك
على

على ضلال من يقول انه اله او ان الله في من اهل الاتحاد والحلول الخاص فان المسلمين يعلمون بضرورة حشهم
وعقلهم ان الله ليس في اجوافهم ولا اشخاصهم ثم احتج الامام احمد بالمنصوص فقال وقد احتج
الله انه في السماء فقال سبحانه اامنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض اام امنتم من في السماء ان يرسل
عليكم حاصبا الاية وقال اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقال اني متوفيك ورافعك الي
وقال بل رفعه الله اليه وقال وله من في السموات ومن في الارض ومن عنده وقال يخافون ربهم من
فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقال في المعارج تعرج الملائكة والروح اليه وقال وهو القاهر
فوق عباده وقال وهو العلي العظيم قال فهذا خبر الله انه في السماء ثم احتج محمد باخرى من الاقسام
العقلية قال وجدنا كل شيء اسفل موصوفا قال الله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار
وقال الذين كفروا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا ليكونا من الاسفلين
وهذه الحجة من باب قياس الاولى وهو ان السفل موصوم في المخلوق حتى جعل الله
ابليس في اسفل سافلين وذلك مستقر في فطر العباد حتى ان اتباع المضلين طبعوهم ان يجعلوهم
تحت اقدامهم ليكونوا من الاسفلين واذا كان هذا مما ينزه عنه المخلوق ويوصف
به المذموم المعيب من المخلوق فالرب تعالى احق ان ينزه ويقدس عن ان يكون
في السفل او يكون موصوفا بالسفل فهو ادنى منه او يدخل ذلك في صفاته بوجه من
الوجوه بل هو العلي الاعلى بكل وجه ولهذا يروى عن بشر المريسي انه كان يقول في
سجوده سبحان ربي الاسفل وذلك بلغني عن طائفة من اهل زماننا ان منهم من يقول
ان يونس عرج به الى بطن الحوت كما عرج بمحمد الى السماء وانه قال لا تفضلوني
على يونس وامثال هذا المعنى وقد بينا كذب هذا الحديث وبطلان التفسير وغير هذا الموضع
وهذه الحجة التي احتج بها الائمة اجود من حجة الناقض التي احتج بها ابو الحسن فانه يرد
على ملك لا سؤله ما يرد على هذه حيث يمثل السفل هو مجمع بين ما يتناقض
في حق غيره كما قيل لاعرابي ليعيد الخزامى ما اذا عرفت ربك قال يا جامع بين النقيضين
يشير الى قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم واما هذا القياس
فقياس الاولى وهو ان تنزيه الرب عن كل نقص يتنزه عنه عبيده وتقدم به سواه
فهذا فطري ضروري متفق عليه ثم ذكر احمد حجة اخرى عقلية قياسية قال
وقلنا لهم انتم تعلمون ان ابليس مكانه مكان وان الشياطين مكانهم مكان فلم يكن الله ليجمع
هو وابليس في مكان واحد وهذا التنزيه عن مجامعة الخبيث والحسد والمحسن من
الاحياء نظير التنزيه عن مجامعة الخبيث المحسن من الجمادات ولهذا نهي عن الصلاة
في المواطن التي تسكنها الشياطين كالحمام والحش واعطان الابل وجود ذلك وان كان
المكان ليس فيه من النجاسات الخارجة عن الابل لما هو بل قد ثبت عن النبي صلى الله عليه

في الصحيح من غير وجه انه ذكر ان الكلب يقطع الصلاة وخصه في الحديث الصحيح بالاسود
وقال انه شيطان لما سئل عن الفرق بين الاحمر والابيض والاسود فقال الاسود
شيطان وفي الصحيح عنه انه قال ان الشيطان تفلت علي البارحة فاراد ان يقطع
علي صلاتي فامكنني الله منه فاخذته فدعته ولهذا امر النبي صلى الله عليه وسلم بمقاتلة الماء وبين
يدي المصلي وقال ان معه القرين فاما مرور الانسي فقد قال ابن مسعود انه يذهب
بنصف اجر الصلاة واما شيطان الجن فقد قال طايفة من الفقها من اصحاب احمد
وغيرهم انه يقطع الصلاة اذا علم ذلك كما يقطعها الكلب الاسود البهيم الذي هو شيطان
الدواب وايضا فالشيطان ملعون رجيم كما قال تعالى وان يدعون من دونه الا
شيطانا مريدا لعنه الله وقد اخبر سبحانه وتعالى ان الشياطين ترجم بالشهب لئلا
تسترق السمع من الملايكة فقال تعالى لا يسمعون الا الملا الاعلى ويقذفون
من كل جانب دحورا ولهم عذاب واصب وقال تعالى انا زينا السما الدنيا
بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد لا يسمعون الى الملا الاعلى ويقذفون
من كل جانب دحورا ولهم عذاب واصب الا من خطف الخطفة فاتبعه شهاب
ثاقب وقد امر الله عباده بالاستعاذة من الشياطين وقد قال لكبيرهم من السما اخرج
مذموما مدحورا لمن تبعك منهم لاملان جهنم منكم اجمعين وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
لبعض عباد الله وهو عمر بن الخطاب ما راك الشيطان سالكا فجا الا سلك
فجا غير فجك وقد اخبر الله في كتابه عن هرب الشياطين من الملايكة حيث قال
واذ زين لهم الشيطان اعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس واني جار
لكم فلما ترات الفيتان نكص عن عقبيه وقال اني بري منكم اني ارى ما لا ترون
اني اخاف الله والله شديد العقاب فاذا كان ملعونا مبعدا مطرودا عن ان
يجتمع بملايكة الله او يسمع منهم ما يتكلمون به من الوحي فمن المعلوم ان بعده عن الله اعظم
وتنزه الله وتقديسه عن قرب الشياطين فاذا كثير من الملايكة الا مكنه مملوا
وكان تعالى في كل مكان كان الشياطين قريبين منه غير مبعدين عنه ولا مطرودين
بل كانوا متمكنين من سمع كلامه منه دع الملايكة وهذا مما يعلم بالاضطرار
وجوب تنزيه الله وتقديسه منه اعظم من تنزيه الملايكة والانبيا والصالحين وكلامه
الذي يبلغه هولا ومواضع عباداته فان نفسه احق بالتنزيه والتقديس من جميع هذه
الاعيان المخلوقة ومن كلامه الذي يتلوه هولا ثم اجاب الامام احمد عن حججهم فقال
واما معنى قوله تبارك وتعالى وهو الله في السموات وفي الارض يقول هو اله من في
السموات واله من في الارض وهو على العرش وقد احاط بعلمه ما دون
العرش لا يخلو من علم الله مكان ولا يكون علم الله في مكان دون مكان
وكذلك

وكذلك قوله تعالى لتعلموا ان الله على كل شئ قدير وان الله قد احاط بكل شئ علما ثم ذكر
الامام احمد حجة اعتبار عقلية قياسية لامكان ذلك هي من باب الاولى قال
ومن الاعتبار ان ذلك لو ان رجلا كان في يده قدح من قوارير صاف وفيه شئ كان يبصر
ان ادم قد احاط بالقدح من غير ان يكون ان ادم في القدح فالله سبحانه له المثل الاعلى قد
احاط بجميع خلقه من غير ان يكون في شئ من خلقه قلت وقد تقدم ان كل ما ثبت من
صفات الكمال للمخلوق فالخالق احق به واولى فضرب احمد رحمه الله مثلا وذكر قياسا وهو ان
العبد اذا امكنه ان يحيط ببصره بما في يده وقبضته من غير ان يكون داخلا فيه ولا
محايثا له فالله سبحانه اولى باستحقاق ذلك واتصافه به واحق بان لا يكون ذلك ممتنعا
في حقه وذكر احمد في ضمن هذا القياس لقوله تعالى ولله المثل الاعلى مطابقا لما ذكرناه
من ان الله له قياس الاولى والاحرى بالمثل الاعلى اذ القياس الاولى والاحرى هو من المثل
الاعلى واما المثل المساوي او الناقص فليس له مجال في هذا المقام الذي ذكرنا واستدلاله
بهذه الآية يحقق ما قدمناه من ان الآية في باب صفات الله وهي افعاله
الاولى كما ذكرتم من هذا القياس فان العبد اذا كان هذا الكمال ثابتا له فالله الذي
له المثل الاعلى احق بذلك ثم ذكر قياسا آخر فقال وخصله اخرى لو ان رجلا بنى
دارا بجميع مرافقها ثم اعلن بابها وجرح منها كان لا يخفى عليه كم بيت في داره
وكم سعة كل بيت من غير ان يكون صاحب الدار في جوف الدار فالله سبحانه
له المثل الاعلى قد احاط بجميع ما خلق وقد علم كيف هو وما هو من عمل الموتى في
جوف سبع ما خلق وهذا اقصى قياس عقلي من قياس الاولى قرره امكان العلم
بدون المحايثة فذكر ان العبد اذا فعل مصنوعا كدارا يمكنه احصاء بنائها فانه يعلم مقدارها
وعدد بيوتها مع كونه ليس فيها لكونه هو بناها فالله الذي خلق كل شئ البعض هو احق
بان يعلم مخلوقاته ومقاديرها وصفاتها وان لم يكن فيها محايثا لها وهذا من ابين
الادلة العقلية وهذان القياسان احدهما لاحاطته بخلقه اذ الخلق جميعا في قبضته
وهو محيط بهم بصره والثاني لعلمه بهم لانه هو الخالق وقال سبحانه الا يعلم من
خلق وهو اللطيف الخبير وهذا رد على الجهمية ونفاة الصفات ليس ما جمعوا
من معنى علوم وكونه علوم العالم وسر الزيادة في علمه فان ليس ما هم مشتغلون به في
علمه لا سيما من تفلسف منهم فتارة يقولون لا علم له وتارة يقولون لا يعلم الا
نفسه وتارة يقولون انما يعلم غيره على وجه كلي وليس من الاضطرار في علمه
العلم بما هو بخصوصه اضطرارا بهم في علوم وقوفيته وقال بما ذكره الله في كتابه

وما كان عليه سلف الامة وايمتها من الجمع بين هذين ردا لضلال هولا في الامرين
كما قال تعالى هو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج
في الارض وما يخرج منها وما ينزل من السما وما يعرج فيها وهو معكم اينما كنتم والله بما
تعملون بصير وهولا جاحدون او مستريبون بانه فوق العرش وبانه معنا اينما كنا
ومن هولا طوايف موجودون وان كان لهم من الفضيلة والذكا 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 ومما تاول الجهمية من قول الله تعالى
ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا
هو معهم قالوا ان الله عز وجل معنا وفينا فقلنا لم قطعتم الخبر من اوله ان الله يقول الم تر ان
الله يعلم ما في السموات وما في الارض ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم
ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم يعني بعلمه فيهم اينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيمة
ان الله بكل شي عليم يفتح الخبر بعلمه ويختم الخبر بعلمه ثم ذكر حجتين عقليتين على ما بينه فقال
ويقال للجهمي ان الله اذا كان معنا بعظمة نفسه فقل له هل يغفر الله لكم فيما بينكم وبين خلقه
فان قال نعم فقد زعم ان الله باين من خلقه وان خلقه دونه وان قال لا كفر وذلك ان
من اثبت ان شيا بين الله وبين خلقه فقد جعله مباينا فان المباينة والبين من
اشتقاق واحد واذا كان شي بين شيين فالثلاثة متباينة بعضها عن بعض وهذا الوسط
من هذا وهو ما بينه وبين هذا وهو مباينه ومباين المباينين اولى ان يكون مباينا
وقد ذكر في كتابه انه يحجب بعض خلقه عنه فقال تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
او من ورا حجاب وقال في كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون واختصاص بعض
خلقه بالحجاب يمنع ان يكون الجميع محجوبين واذا كان البعض محجوبا والبعض ليس
محجوبا امتنع ان يكون فيهم كلهم لان نسبتهم اليه حينئذ يكون نسبة واحد
واحدة ووجب ان يكون بينه وبين بعضهم حجابا وذلك يقتضي المباينة كما تقدم ومثل
هذا قوله ثم ردوا الى الله مولاهم الحق وقوله ولو ترى اذ وقفوا على ربهم وقوله
وعرضوا على ربك صفا لقد جيتمونا كما خلقناكم اول مرة ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا
روسهم عند ربهم فلفظ اليه وعنده وعليه بحيث يكون بعض الخلق مردودا اليه
وبعضهم موقوفا عليه ومعروضا عليه وبعضهم ناكسوا روسهم عنده يقتضي ان الخلق
ليسوا كلهم كذلك وانهم قبل ذلك لم يكونوا كذلك وانهم مباينون له منفصلون عنه
وانه بحيث يكون شي عنده ويرد شي اليه ويعرض ولو كانت ذاته مختلطة بذواتهم
لامتنع ذلك وهذا يقتضي مباينته وامتيازه واختصاصه بجهة وحد وبطلان قول

الاية

يعني ان الله يعلمه رابعهم

من

من يقول ان ذاته مختلطة بذواتهم او يجعل الموجودات لا تختلف نسبتها اليه بل ما فوق
السما كما تحتها وعلى قول هذا يمتنع لقاؤه والعروج اليه والرد اليه والوقوف عليه والعرض
عليه وامثال ذلك مما دل عليه القران وعلم بالاضطرار من دين الاسلام ولهذا يجعلون
ما جعل له في هذه الايات انما هو لبعض المخلوقات اما ثوابه واما عقابه واما غير ذلك
او يجعلون ذلك عبارة عن حصول العلم به وامثال ذلك من التاويلات التي هي من جنس تاويل
القرامطة قال الامام احمد واذا اردت ان تعلم ان الجهمي كاذب على الله تعالى حين زعم
انه في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان فقل له اليس كان الله ولا شي فسيقول
نعم فقل له حين خلق الشي ان خلقه في نفسه او خارجا عن نفسه فانه يصير الى
ثلاثة اقاويل واحد منها ان زعم ان الله خلق الخلق في نفسه كفر حين زعم انه خلق الجن
والشياطين وابليس في نفسه وان قال خلقهم خارجا عن نفسه ثم دخل فيهم كان
هذا ايضا كفرا حين زعم انه في كل مكان وحش قذر ردي وان قال خلقهم خارجا من
نفسه ثم لم يدخل فيهم رجع عن قوله كله اجمع وهو قول اهل السنة وهذه الحجة التي ذكرها
الامام احمد مبناها على انه يخلو عن المباينة للخلق والمحايثة لهم وهذا كما انه معلوم بالفطرة
العقلية الضرورية كما تقدم فان الجهمية كثيرا ما يضطرون الى تسليم ذلك كقولهم انه في كل مكان
ولان الخروج عن هذين القسمين مما تنكره قلوبهم بفطرتهم ومما ينكره الناس عليهم
واذا كان كذلك فالامام احمد بنى الحجة على الله تعالى كان وحده متميزا عن الخلق
وهذا مخاطبة للمسلمين وساير اهل الملل الذين يقرون بانه خلق السموات والارض
في ستة ايام وانها محدثة بعد ان تكن فان الامر اذا كان كذلك فمن اثبت محايثته
للخلق اثبت محايثته بعد ان لم يكن محايثة بخلاف ما لو لم يقر بذلك فانه لا يثبت انفراده
وما بينه اصلا وهذا لا ريب انه اعظم كفرا وجحودا للخالق كما تفعله الاتحادية من هولا
فان هولا كثيرا اما ان يكونوا متفلسفة لكن المتفلسفة الضالون يقولون بقدم
العالم اما معلولا عن علة واجبة كما يقوله ارسطو ودووه واما غير معلول كما
يقوله غيرهم وهولا ضموا الى ذلك انه هو العالم او في العالم واولئك الجهمية الذين
ناظرهم الامام احمد وامثاله كانوا اقرب الى العقل والدين فانهم لم يكونوا يقولون انه
عين الموجودات ولا يقولون انه لم يزل محايثا لها ولا كانوا يظهرون انه ليس
بمباين للعالم ولا محايثا له بل يقولون بنفي الاختصاص بالعرش بقولهم انه في كل
مكان ولا يكون في مكان دون مكان واذا كان وحده ثم خلق الخلق فاما
ان يقولوا انه محل للخلق او يقولوا انه حل في الخلق او يقولوا انه ليس بحال ولا
محل فهذه القسمة حاصرة كما ذكره احمد انه لا بد من قول من هذه الاقوال الثلاثة فان جعلوه

محلا للمخلوقات فقد جعلوا ابليس والشيطان والنجاسات مما يعيد عن الله ملعون
مطرود جعلوه في جوف الله وذلك كفر وان جعلوه حالا فيها فقد جعلوه حالا في كل مكان
يتنزه عن مقاربته وملاصقته والقرب منه وذلك ايضا كفر كما تقدم وفرق الامام احمد
في كونه محلا وكونه حالا بين الخبيث الحي وبين الخبيث الموات الجامد فذكر في القسم
الاول الخبيث الحي وهم الشياطين وفي الثاني الخبيث الجامد وهو النجس الردي لانه
في هذا القسم يكون التقدير ان المخلوق امكنة له ومحل والمكان والمحل في شانه ان
لا يكون من الحيوانات فالزمهم المكان من الاجسام النجسة الخبيثة القذرة وفي القسم
الاول ذكر انه هو المحل والمكان فذكر المتمكن في المكان الحال فيه والعادة ان الحيوانات
تكون في الامكنة فالحيوان يتحرك في المكان واليه ليس المكان هو يتحرك الى الحيوان
ويجي اليه واذا انتفى هذان القسمان ففي القسم الثالث وهو انه سبحانه وتعالى خلق الخلق
خارجا عن نفسه ثم لم يدخل فيهم وهو الحق الذي عليه اهل السنة والجماعة وعموم
الخلائق من كل ذي فطرة سليمة ثم قال الامام احمد بيان ما ذكر الله في القران وهو معكم
وهذا على وجوه قول الله تعالى لموسى انني معكما اسمع وارى يقول في الدفع عنكما وقال تعالى
ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا يعني في الدفع عنا
وقال والله مع الصابرين يعني في النصرة لهم على عدوهم وقوله وانتم الاعلون والله معكم
في النصرة لكم على عدوكم وقال سبحانه وهو معهم اذ يبيتون ما لا يرضى من القول
يقول بعلمه فيهم وقوله كلا ان معي ربي سيهدين يقول في العون على فرعون
قال فلما ظهرت الحجة على الجهمي بما ادعى على الله عز وجل انه مع خلقه قال هو
في كل شي غير مماس للشي ولا مباين منه فقلنا اذا كان غير مباين اليس هو مماس
فلم يحسن الجواب فقال بلا كيف فخدع الجهال بهذه الكلمة موه عليهم فقلنا
له اذا كان يوم القيمة اليس انما هو الجنة والنار والعرش والهوا قال بلى قلنا فاين
يكون ربنا قال يكون في كل شي 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 الهوا فهو في الهوا فعند ذلك تبين
للناس كذبهم على الله عز وجل فذكر الامام احمد بعض تفسير المعية التي احتجوا
بها من جهة السمع حجتين عقليتين فذكر قول الجهمية انه في كل شي غير مماس للاشيا
ولا مباين لها وهذا قول الجهمية الذين ينفون مباينته ثم ينفون مع ذلك
مماسته فيقولون هو في كل مكان والنصف الاخر كالموسس ينفون مباينته
الحقيقية وان قالوا انهم يثبتون مباينته بالحقيقة والزمان فان اولئك ايضا
والذين نفوا

وان نفوا المباينه فانهم يثبتونها بالحقيقه والزمان وكلا الطائفتين يقولون
انهم يثبتون مباينته لكن ينفون ان يكون خارج العالم وكل من الصنفين خصم
للاخر فيما يوافقه عليه الجماعه فالاولون يقولون كما تقول الجماعه انه اذا لم يكن مباينا
للعالم بغير الحقيقه والزمان كان محايثا له خلافا للطائفه الاخرى ثم تقول
لها تقول به الاخرى وليس بمباين للعالم بغير الحقيقه والزمان فيلزم ان يكون
محايثا له والاخرون يقولون اذا كان محايثا للعالم كان مماسا له كما تقول الجماعه خلافا
لتلك الطائفه ثم يقولون مع الجماعه وليس بمماس للعالم فيلزم ان لا يكون محايثا ولا مماسا
له بغير الحقيقه والزمان فلا يكون خارجا عنه والحمد لله رب العالمين يعلم بصرورة
العقل من انه اذا كان فيه وليس بمباين فانه لا بد ان يكون مماسا له بغير الحقيقه
فانه لا يعقل كون الشيء في الشيء الا مماسا له او مماسا له فانه لما كان خطاء من الجهميه
الذين يقولون انه في كل مكان دل انه لا بد من المماسه او المباينه على هذا التقدير
وهو قدر المحايثه فان اولئك لم يقولوا سلبوا دخوله في العالم وانما سلبوا خروجه
وذكر دعوى الجهميه يعني هذين الشخصين قال نقلنا اذا كان غير مباين ليس
هو مماس قال لا قال فكيف يكون في ذا شيء غير مماس يقول الجماعه هذا لا يعقل بل يلزم
بلزوم ذلك وذكر ان الخصم لم يحسن الجواب عن ذلك فانه لا يمكنه ان يذكر ما يعقل لانه
في كل شيء وهو مع ذلك غير مماس فلما كان هذا غير معقول لخا الخصم الى ان قال بلا
كيف قال احمد رحمه الله فخدع الجهال بهذه الكلمه موه عليهم قيل احمد ان هذه الكلمه انما
يقولها الجهال فيخدعون بها لانهم يعتقدون ان ما ذكره هذا ممكن وان لم نعلم
نحن كيفيته وانما كانوا جهالا لانهم خالفوا العقل والشرع وقلوا ما لا
يقبله العقل واعتقدوا هذا من جنس ما اخبر به الشارع من الصفات التي لا تعلم
نحن كيفيتها والفرق بينهما من وجهين احدهما ان الله ورسوله عالم صادق فيما اخبر
به عن نفسه وهو اعلم من غيره فاذا اخبرنا بامر فقد علمنا صدقه في ذلك وعلمنا ما
اخبر به ما افهمناه وما لم نعلم كيفيته من ذلك لا يضرنا عدم علمنا به بعد ان نعلم
صدق المخبر واما هؤلاء فانما يدعون ما يقولونه ولا يثبتونه بل ينفيه كان ما يقولونه
بالملا لم يكن لهم به علم وكانوا استوجبوا لاما من استشهد شاهد زور اوسع منه
فيصح بها وكانت حجته عليه اذ كان مدعاهم العقل والعقل عليهم لا لهم وهذا
الذي دل عليه الامام احمد هو كما دل به على كلام هذا الموسوس ونحوه من انهم يدعون
بالعقل ما لا يقبله العقل بل يدل كدعواهم وجود موجود لا داخل العالم ولا
خارجه كما قالوا اخوانهم بوجود موجود في العالم لا مباين للعالم ولا مماس له

ثم ان صنف الموسس وهذا الصنف الاخر كل منهما يقول بان الالهيات تثبت
على خلاف ما يعلمه الناس ويثبت بلا كيفية ويدعون ذلك فيما يثبتونه بالعقل والعقل
نفسه لا يقبل ما يقولونه بل يرده بضرورته وفطرته فضلا عن قياسه ونظره الوجه
الثاني ان الشارع لم يخبر بما يعلم بالعقل بطلانه ولا بما يحيله العقل حتى يكون نظير الهذا وهولا
ادعوا ما يرده العقل ويحيله فلهذا كان ما اخبر به الشارع يقال له والكيف مجهول ويقال
فيه بلا كيف لعدم امتناعه في العقل وهولا الجهمية ادعوا محالا في العقل فلم يقبل منهم
بلا كيف ولهذا قال الامام احمد انه خدع الجهال بهذه الكلمة موه عليهم حيث لم يثبتوا
الفرق بين خبر الشارع وبين كلام هولا الضلال ولم يثبتوا الفرق بين ما يقبله العقل
ويرده وهذا الذي ذكره احمد عنهم من قولهم هو فيه غير مباين ولا مماس وقول الاخرين
الذين منهم الموسس لا داخله ولا خارجه قد علم بالفطرة الضرورية انه خروج عن
النقيضين كما علم مثل ذلك في قول سائر الجهمية من الملاحدة والباطنية ونحوهم حيث
قالوا هولا حي ولا ميت ولا عاجز ولا قادر ولا عالم ولا جاهل وكلام هولا كلهم من جنس
واحد يتضمن الخروج عن النقيضين ويتضمن تعطيل ما يستحقه الباري وحقيقة تعطيل
ذاته بالكلية وتعطيل معرفته وذكره وعبادته بحسب ما يعوه من ذلك فان قيل ما ذكره الامام
احمد وقررتموه من امتناع كونه في العالم غير مباين ولا مماس معارض بما ذكره طوائف
من اهل الاثبات من اصحاب الامام احمد وغيرهم القايلون بانه فوق العرش فانهم يقولون
هو فوق العرش غير مباين ولا مماس فما الفرق بين الموضعين قيل هولا الذين يقولون
هذا انما يقولونه لانهم يقولون انه فوق العرش وليس بجسم وهذا قول الكلابية
وائمة الاشعرية وطوائف ممن اتبعهم من اهل الفقه وغيرهم وطوائف كثيرة من
اهل الكلام والفقه يقولون بل هو مماس للعرش ومنهم من يقول هو مباين
له ولاصحاب احمد ونحوهم من اهل الحديث والفقه والتصوف في هذه المسلة ثلاثة
اقوال منهم من يثبت المماسة كما جات بها الاثار ثم من هولا من يقول انما
اثبت ادراك اللمس من غير مماسة للمخلوق بل اثبت الادراكات الخمسة له وهذا
قول اكثر الاشعرية والقاضي ابي يعلى وغيره فلهم في المسلة قولان كما تقدم بيانه وعلى هذا
فلا يرد السوال ومنهم من اصحاب احمد وغيره من ينفي المماسة ومنهم من يقول
لا اثبتها ولا انفيها فلا اقول هو مماس مباين ولا غير مماس ولا مباين وهذه المباينة
التي تقابل المماسة اخص من المباينة التي تقابل المحايثة فان هذه العامة متفق عليها
عند اهل الاثبات وهي تكون للجسم مع الجسم وللجسم مع العرض واما التي تقابل
المماسة فانها لا تكون له مع العرض والعرض يحايث الجسم فلا يباينه المباينة العامة

فايدة على المباينة في الكلام والمماسة والمحايثة

واما

واما الخاصة فلا يقال فيها مباينة ولا مماسة واذا كان احمد قد ذكر امتناع خلوه
عن المباينة الخاصة والمماسة فامتناع خلوه عن المباينة العامة والمحايثة اولى فان المباينة
الخاصة والمماسة نوعان للمباينة العامة فاذا امتنع رفع النوع فامتناع رفع الجنس
اولى وليس هذا موضع الكلام في هذه الاقوال ولكن نذكر جوابا عاما فنقول كونه
فوق العرش ثبت بالشرع المتواتر واجماع سلف الامة مع دلالة العقل ضرورة
ونظرا انه خارج العالم فلا يخلو مع ذلك اما ان يلزم ان يكون مماسا او مباينا او لا يلزم
فان لزم احدهما كان ذلك لازما للحق ولازم الحق حق وليس في مماسته للعرش ونحوه
محذور كما في مماسته لكل مخلوق من النجاسات والشياطين وغير ذلك فان تنزهه
عن ذلك انما اثبتناه لوجوب بعد هذه الاشياء عنه وكونها ملعونة مطرودة
لم يثبته لاستحالة المماسة عليه وتلك الادلة منتفية في مماسته للعرش ونحوه كما
روي في مس ادم وغيره وهذا جواب جمهور اهل الحديث وكثير من اهل
الكلام وان لم يلزم من كونه فوق العرش ان يكون مماسا او مباينا فقد اندفع
السؤال فهذا الجواب هنا قاطع من غير حاجة الى تعيين القول الصحيح في هذا
المقام وبين من قال انه فوق العرش ليس بمباين له ولا مماس كما يقوله من
الكلابية والاشعرية من يقول ومن اتبعهم من اهل الفقه والحديث والتصوف والحنبلية
وغيرهم ان كان قولهم حقا فلا كلام وان كان باطلا فليس ظهور بطلانه موجود
قائم بنفسه مع وجود قائم بنفسه انه فيه ليس بمماس ولا مباين له وانه ليس هو فيه
ولا هو خارجا عنه ثم ذكر احمد الحجة الثانية فقال فقلنا لهم اذا كان يوم القيمة اليس انما
الجنة او النار والعرش والهواء الى اخره فبين ان موجب قولهم ان يكون بعضه على
العرش وبعضه في الجنة وبعضه في النار وبعضه في الهواء لان هذه هي الامكنة التي ادعوا
ان الله فيها فتتبعض وتتجزى بتبعض الامكنة وتجزيها وذكر انه عند ذلك يتبين
للناس كذبهم على الله لان الناس في الدنيا قد امنوا بالغيب وبامور اخرى لم يروها في
الدنيا وسوف يرونها في الاخرة فاذا ظهر لهم ان هؤلاء يقولون انه يكون في الاخرة كما
كان في الدنيا متفرقا متحيزا لم يمكن ان يراه احد ولا ان يحايث احدا ولا ان يختص
اولياءه بالقرب منه دون اعدائه بل يكون في النار مع اعدائه كما هو في الجنة مع
اوليائه فظهر بذلك من كذبهم على الله ما لم يظهر بما ذكروه في امر الدنيا وقال
عبد العزيز الكناني في رده على الجهمية بعد ان تبين انه على العرش واجاب عما
احتجوا به ثم قال ولكن يلزمك انت ايها الجهمي ان تقول ان الله عز وجل
محدود وقد حوته الاماكن ان زعمت في دعواك انه لا يعقل شيء في مكان

كما يقول العرب فلان في البيت والماء في الجب والبيت قد حوى فلانا والجب قد حوى
الماء ويلزمك اشنع من ذلك لانك قلت اقطع مما قالت به النصارى وذلك انهم قالوا
ان الله حل في عيسى وعيسى بدن انسان واحد وكفروا بذلك وقيل لهم ما اعظم
الله تعالى اذ جعلتموه في بطن مريم وانتم تقولون انه في كل مكان وفي بطون النساء كلهن
وبدن عيسى وابدان الناس كلهم ويلزمك ايضا ان تقول انه في اجواف الكلاب والخنازير
لانها اماكن وعندك انه في كل مكان تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلما شنعت مقالته
قال اقول ان الله في كل مكان لا كالشيء في الشيء ولا كالشيء على الشيء ولا كالشيء مع الشيء خارجا
عن الشيء ولا مباينا للشيء يقال له ان اصل قولك القياس والمعقول فقد دللت بالقياس
والمعقول على انك لا تعبد شيئا لانه اذا كان شيئا ما خلا في القياس والمعقول
ان يكون داخلا في الشيء او خارجا منه فلما لم يكن في قولك شيئا استحال ان يكون
كالشيء في الشيء او خارجا من الشيء فوصفت لعمري ملتبسا لا وجود له وهو دينك واصل
مقالتك التعطيل فصل ثم ذكر الرازي الحجة الثانية لمثبتي الجهة فقال وثانيها
انه كما لا يعقل موجودا خاليا عن القدم او الحدوث فكذلك لا يعقل موجودا
ليس في العالم ولا خارج العالم ولا فوق العالم ولا اسفل العالم ولا قدام العالم ولا خلف
العالم ولا يمين العالم ولا شمال العالم ولو جاز اثبات موجود غير موصوف بهذه الاوصاف
جاز اثبات موجود غير موصوف لا بالقدم ولا بالحدوث وذلك سفسطة وهذه
الحجة تشبه ما ذكره في التأسيس من كون المنازعين له يقولون ان وجود موجود
لا داخل العالم ولا خارجه معلوم بالضرورة العقلية امتناعه ثم قال والجواب عما
تمسكوا به ثانيا من ان ذلك غير معقول فهو ممنوع لان صريح العقل لا يأبى تقسيم
الموجود الى ما لا يكون حاصلا في الحيز والى ما يكون ولكن يأبى خلو الشيء عن ثبوت الازلية
ولا ثبوتها فقياس احدهما على الاخر بعيد قال وايضا فالعقل يأبى اثبات موجود في
جهة لا يمكن ان ينسب الى موجود في جهة اخرى بانه يساويه او انه اصغر
منه فان التزموا ذلك لزمهم انقسام ذاته قلت والكلام على هذا من وجوه
احدها ان كون الموجود اما داخل العالم واما خارجه مثل كونه اما قديما
واما حديثا واما خالقا واما مخلوقا واما قائما بنفسه واما قائما بغيره واما
واجبا واما ممكنا وهذا معلوم بالفطرة الضرورية ولهذا لم يكن ينازع في ذلك الجهمية
الذين خاطبهم الائمة كما ذكر الامام احمد في احتجاجه عليهم انه اذا كان وحده
ثم خلق العالم فاما ان يكون خلقه في نفسه او خارجا عن نفسه ولم يكن القسم
الثالث وهو ان يقال خلقه لا في نفسه ولا خارجا عن نفسه لان هذا
معلوم انتفاؤه بضرورة العقل ولا نازعه في ذلك الجهمية الذين قالوا في العالم
غير ثابت

او اعظم منه وانتم تمنعون من ان يقال الباري تعالى مساو للعرش او اعظم او اصغر منه

غير مماس ولا مباين وان دعوى اولئك قد يسلم الرازى وامثاله انها معلومة
الفساد بضرورة العقل وقد عواه اظهر فسادا فى ضرورة العقل كما تقدم الله عليه
اذ العرض فى الجوهر ليس بمماس له ولا مباين له ولا يوجد جوهر ولا عرض الا
وهو مباين للآخر او محايث له فكل من طائفتى الجهمية يوافق الجماعة على ان قول الاخرى
الطائفتين جميعا مخالف لضرورة العقل وحقيقة الامر ان قول الطائفتين جميعا
مخالف لضرورة العقل وقول هؤلاء الموجود المباين للعالم ليس بداخل العالم ولا خارجه
او قولهم للوجود ليس بداخل العالم ولا خارجه مثل قول اخوانهم انه فى العالم ليس بمباين
العالم ولا مماس له فاذا كان قول هؤلاء معلوم الفساد بالضرورة فكذلك قولهم ولا
فالفرق بل قولهم اظهر فسادا كما تقدم اذ قد عرف ان وجود ليس بمماس الموجود
ولا مباين له ولم يعرف موجود ليس بمباين لوجود آخر ولا محايث له وكذلك
قول الملاحدة انه موجود ليس بحى ولا ميت ولا هو عالم ولا جاهل ولا هو قادر ولا
عاجز ونحو ذلك فهذه الامور معلوم فسادها بضرورة العقل ودعوى وجود
موجود خارج عن هذين القسمين مخالف لفطر العقل الضرورية وهو من اعظم
السفسطة فلا تقبل من احد دعوى ذلك ومتى سمع ذلك وجب ان تسمع نظائره
من السفسطة لوجه الذى انه يجب الفرق بين الاقسام الممكنة فى الوجود
الخارجى وبين التقديرات الذهنية التى لا يشترط فيها مطابقة للامور الخارجية
فان الذهن يقدر الامور الممتنعة مع امتناع وجودها فى الخارج ويقدر
الموجود معدوما والمعدوم موجودا وليس هو كذلك فى الخارج فباب التقديرات
الذهنية اوسع من باب الاقسام الممكنة الخارجية وذلك ان الذهن تقدر
تحت ما يفرضه من الاقسام فيمكنه ان يقول الشئ اما ان يكون مجهولا او معلوما
او لا معلوما ولا مجهولا واما ان يكون واجبا او ممتنعا او جائزا او لا واجبا ولا
ممتنعا ولا جائزا ويمكنه ان يقول الموجود اما ان يكون قديما او محدثا او لا
قديما ولا محدثا واما ان يكون او مخلوقا او لا خالقا ولا مخلوقا والموجود اما ان
يكون مقارنا للآخر او سابقا له او متاخرا او لا مقارنا للآخر او سابقا له او متاخرا
او لا مقارنا ولا سابقا ولا متاخرا او يقول اما ان يكون مقارنا او منفكا او لا مقارنا
ولا منفكا واما ان يكون مباينا للآخر او محايثا له او لا مباينا له ولا محايثا له والموجودان
والقائمان بانفسهما اما ان يكون احدهما داخلا فى الآخر او خارجه او لا داخلا
الآخر ولا خارجه واما ان يكون متحيزا او حالا فى المتحيز او لا متحيزا ولا حالا فى المتحيز

واما ان يكون حيا او ميتا او لا حيا ولا ميتا واما ان يكون عالما او حالا او لا عالما ولا
جاهلا واما ان يكون قادرا او عاجزا او لا قادرا ولا عاجزا وذلك كما تقول الموجود اما
ان يكون واجبا او جائزا او ممتنعا او الموجود اما ان يكون ثابتا او منتفيا او لا ثابتا
ولا منتفيا فيكون الذهن بقدر هذه التقديرات لا يقتضي جواز وجودها في الخارج بل
مع ذلك يعلم ان بعض هذه الاقسام ممتنع في الخارج كما يعلم امتناع ان يكون الموجود
ممتنعا او ان يكون الموجود منتفيا او نحو ذلك وكما يعلم خروج الموجود عن القسمين
الحاصرين مثل علم العقل بامتناع ان يكون الموجود لا خالقا ولا مخلوقا او لا قديما
ولا محدثا او لا واجبا ولا ممكنا والعلم بامتناع ان يكون الموجود لا داخل هذا ولا خارجه
لقوله ليس مقارنا له ولا منفكا عنه بتقدم او تاخر او كما يقال هو لا متقارنين ولا منفكين
ولا متباينين ولا متحايثين فقول القائل هذا الموجود لا داخل هذا ولا خارجه لقوله
ليس مقارنا له ولا منفكا عنه بتقدم او تاخر او كما يقال هذان الموجودان ليس واحد منهما
مقارنا للاخر ولا قبله او ولا بعده اذا ظهر ذلك فقوله صريح العقل لا يابى تقسيم الموجود
الى ما لا يكون حاصلا في الحيز والى ما يكون ولكن يابى خلو الشي عن ثبوت الازلية
ولا يتوقفها فقياس احدهما بالاخر بعيد يقال له ليس هذا بموازنة عادلة لان قوله
الموجود اما ان يكون حاصلا في الحيز او لا يكون اما ان يريد بالحيز امرا وجوديا منفصلا
عن المتحيز او لا يريد بالحيز شيئا وجوديا منفصلا عن المتحيز فان اراد الاول كان
ذلك نظير قول القائل الموجود اما ان يكون في الزمان او لا يكون اذا اراد بالزمان
تقدير حركات الفلك وما يجري مجرى ذلك في الامور الوجودية فان كلا هذين القسمين
مضمونه ان الموجود اما ان يكون في مكان وجودي او زمان وجودي منفصل
عنه او لا يكون وهذا تقسيم صحيح فان كل موجود منفصل عنه لو احتاج الى
مكان وجودي وزمان وجودي منفصل عنه لكان ذلك المكان الموجود
والزمان الموجود يحتاج الى مكان اخر موجود منفصل عنه وزمان اخر موجود
منفصل عنه وذلك يقتضي التسلسل اذا اريد به غير الاول وان اريد به الاول فان
اريد به العلية افضى الى الدور والا فليس ذلك محالا اذا جعل كل منهما زمانا
للاخر او سمي حيزا له واما ان اراد بالحيز ما ليس بشي وجودي منفصل عن المتحيز
اما امر عدمي او شي قائم بالمتحيز او نوع اضافة ونحو ذلك مما لا بد للقائم بنفسه منه
او لا بد للجسم منه فهذا نظير ما يعني بالدهر اذا اريد بالدهر نحو ذلك من امر عدمي
او بعض صفات الحق او امر اضافي او نحو ذلك فانه كما يقال ان الحيز
تقدير المكان فانه يقال الدهر تقدير الزمان وكما يقدر الدهر وراء العالم

احيانا

احيانا عدمية هي تقدير الامكنة فانه يقدر قبل العالم دهورا عدمية هي تقدير
الازمنة وهذا هو الذي يجعله بعض الفلاسفة امرا وجوديا كما يذكر ذلك عن
افلاطن ويحكون انه يثبت المادة والمدة والخلا والمثل الافلاطونية وارسطو صاحبه
وجمهور العقلا يعلمون ان هذه انما هي ثابتة في الاذهان لا في الاعيان بل العقلا
ان ما بينه ارسطو واتباعه من الهيولى المطلقة انما هي ايضا في الاذهان لا في الاعيان
بل العقلا يعلمون انما بينه ارسطو واتباعه من الهيولى المطلقة انما هي ايضا في الاذهان
لا في الاعيان بل وكذلك ما يثبتونه من العقول المجردات واذا كان كذلك فتقسيم الوجود
الى ما يكون حاصلا من الحيز وما لا يكون نظيره تقسيم الوجود الى ما يكون حاصلا في الذهن
وما لا يكون ومعلوم ان هذا تقسيم ذهني لا خارجي والا فكل موجود في الخارج فهو في
الذهن ومعلوم بهذا التفسير فكذلك كل موجود في الخارج فهو في الحيز بهذا التفسير
اذ ليس من الموجودات شي يمتنع عليه ان يقال هو في امر عدمي وان سمي ذلك العدمي
حيزا او دهرا ولا في الموجودات ما يمتنع ان يضاف اليه او ينسب اليه شي بل
اذا كان لا موجودا الا ويمكن ان يقارنه ما يقدر فيه الزمان فلا موجود الا ويقارنه
ما يقدر فيه المكان واما خلو الشي عن ثبوت الازلية ولا ثبوتها فنظيره خلو الشي
عن ثبوت الفوقية ولا ثبوتها فقول القايل اما ان يكون للشي اول او يكون مسبوقا
بغيره او لا يكون فان كان له اول فهو العالم المحدث وان لم يكن له اول فهو الرب القديم
نظيره قول القايل اما ان يكون للشي فوق بمعنى انه علاه غيره او لا يكون فان علاه
غيره فهو العالم وان لم يعله غيره فهو الرب الاعلى سبحانه وتعالى ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم
انت الاول فليس قبلك شي وانت الاخر فليس بعدك شي وانت الظاهر فليس
فوقك شي وانت الباطن فليس دونك شي وكذلك اذا فسر المحدث بالذي كان
بعد ان لم يكن او بالمسبوق بعدم نفسه وقيل يكون مسبوقا بتقدير زمان فانه
يفسر الاسفل بالذي يمكن لان يعلوه غيره ويقال هو مخصوص بعالم ما يمكن تقدير
موجود فيه واذا قيل الاول القديم هو الذي لم يزل موجودا وهو الذي لم يسبقه
شي فتفسير الظاهر بانه العلي الاعلى وهو الذي لا يعلوه شي واذا قيل ان الباري
لم يسبقه عدم يصلح لتقدير الزمان قيل انه لا يعلوه عدم يصلح لتقدير المكان
فكما لا يمكن ان يكون شي قبله لا يمكن ان يكون شي فوقه بل هو كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الحديث الصحيح انت الاول فليس قبلك شي وانت الاخر فليس بعدك شي وانت الظاهر

فليس فوقك شي وانت الباطن فليس دونك شي وقد تكلمنا بنحوا من ذلك في اول
هذا الحكم العادل بينه وبين منازعته الذي خلصنا فيه ما التبس من الحق بالباطل
في تاسيسه ولكنا تكلمنا هنا على ما ذكره في نهايته وقد ظهر بما ذكرناه انه عمد الى تقدير
المكان والزمان فذكر في احدهما المقارنة له وذكر تقسيم الموجود الى المقارن له
وغير المقارن وذكر في الاخر الذي في القسمين جميعا المقارنة له لكن قسمها
الى المفارق المطلق والمقيد وليست هذه موازنة عادلة ومقايسة صحيحة وتمثيلا
مطابقا في الموضعين بل هذا من الاقيسة الفاسدة الجائرة الظالمة بل يجب ان يوزن
ونسبة كل واحد بنظيره وحينئذ فيكون في كل من الصنفين نوعان فيجي المجموع
اربعة كما ذكرناه الوجه الثالث ان ينبغي ان يعرف ان الامثال والمقاييس
تضرب للشي تارة لخفا حكمه وظهوره بالتمثيل سوا كان التمثيل لتصوره او للتصديق
به وتارة يكون هو في نفسه مع سلامة الفطرة جليا بديهيا ظاهرا ولكن في القلب ظن
او هو هوى يصرفه بصرفه عن معرفة نفسه فضرب المثل الذي لا يعارض الحق
فيه لا ظن ولا هوى فيدركه القلب ويعلم ان هذا مثل ذلك بالضرورة فينقاد الى الحق
لزوال المانع فالغرض ان الامثال تضرب تارة لتحقيق المقتضي وتارة لدفع المانع ويكون
المقصود بها العلم تصورا او تصديقا ويكون المقصود بها ايضا اتباع العلم والعمل
بموجبه ايضا وهذا كما ان الملكين لما نزلا على داود فقالا لا احكم بيننا بالحق ولا تشطط
واهدنا الى سوا الصراط ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها
وعزني في الخطاب قال لقد ظلمك بسوال نعجتك الى نعاجه الاية فلما حكم داود تفطن
ان هذا مثل مضروب له وعلم حال نفسه ومعلوم ان الادلة العلمية على قضية كالادلة
العلمية على هذه القضية لكن هذه لم يكن له فيها مانع يخاف ان يعوقه عن معرفة الحق
واتباعه فكان التمثيل بما يومن فيه المانع محصلا للمقصود وما نحن فيه من تمثيل
المكان وتقديره بالزمان وتقديره هو من هذا الباب فان مورد النزاع قد
حصل فيه للمنازع من الاعتقاد وما قد يصرف عن تصور المطلوب والا فالامران
بديهيان فطريان ضروريان في الحقيقة واذا كان كذلك فنحن نتكلم على ما ضربوه
من المثل فيقال له المنازع لا اعقل موجودا مع غيره خاليا عن عليه والحدوث
هذا هو المثل الذي ضربه والاصل الذي مثل به وهو خلو الموجود عن هذين
النعتين جميعا الذين لا بد للموجود من احدهما فان الذي سبقه غيره محدث
والذي سبق غيره اوسق كل شي قديم قال وكذلك مسكينا لا اعقل
موجودا مع غيره خاليا عن العلو والسفول خاليا عن الدخول في غيره

التقدم

والخروج

والخروج عنه فهو ايضا ذكر خلو الموجود مع غيره عن هذين التعيين وكل من هذين التعيين
ينقسم اليهما الموجود له والموصوف به نسبة واضافة الى البعث الاخر وموصوفه
فللقدم والقديم نسبة واضافة الى المحدث والحدث وبالعكس وكذلك العلو والعلى
نسبة واضافة الى المستفل والسافل فالقديم متقدم على المحدث فلا شي اقدم منه
والمحدث ما تقدمه القديم او ما تقدمه عدم اي كان بعد ان لم يكن كائنا فكان
قبله تقدير زمان تقدر وجوده فيه ولم يكن فيه موجودا بل الموجود فيه غيره
والعلى عال على السافل وهو الاعلى فلا شي اعلا منه والسافل ما علاه العلى وما علاه عدم
اي كان يجب ما لم يكن فيه اي كان فوقه حيز وهو تقدير مكان يقدر وجوده فيه ولم
يكن فيه موجودا بل الموجود فيه غيره وهذه موازنة صحيحة وانت ذكرت في
الجواب ان صريح العقل لا ياتي تقسيم الموجود الى ما لا يكون حاصلا في الحيز
والى ما يكون ولكن ياتي خلو الشي عن الازلية وعدمها ولو به حاصلا في الحيز
او ليس فيه وفي غيره والخروج منه قسمان للمتحيز على ما نقوله فهو كما لو قيل لا ياتي
تقسيم الموجود الى ما يكون حاصلا في الدهر والى ما لا يكون فكان الواجب ان
يذكر نفس الصورة التي ادعى منازعك العلم الضروري بها اما بلفظها واما بلفظ
اخر ثم يعرضها على العقل هل يقبلها او يردها وهو قد قال العقل يحكم حكما بديهيا
بان الموجود مع غيره اما ان يكون داخلا فيه او خارجا عنه غير داخل فيه
كما يحكم بان الموجود مع غيره اما ان يكون محدثا معه او متقدما عليه غير محدث وهو
لم يذكر هذه الصورة للاحتياج بها او ان الحكم فيها اقوى بل نفس ما ذكره معلوم
بفطرة العقل وضرورته كما ان الثاني كذلك وليس العلم بالاول مستفادا من العلم بالثاني
ولا بالعكس بل كل منهما معلوم بنفسه والعقل بفطرته وبديهته يعلم ان الموجودين
اما ان يكون احدهما داخل الاخر او خارجه واما ان يكون فوقه او لا يكون فوقه
واما ان يكون محاذيا له مجامعا له في حيزه او لا يكون محاذيا له مجامعا له في حيزه
بل مباينا لحيزه وكل هذه العلوم مستقرة في الفطرة وقول القائل العقل لا ياتي تقسيم
الموجود الى ما يكون متحيزا او الى ما لا يكون ليس نظيرا لذلك لا في اللفظ ولا في
المعنى فلا يدفع ما علم من ذلك بالبديهة وحينئذ فلا حاجة الى القياس والتمثيل
ويعرف ذلك بالوجه الرابع وهو ان يقال قول القائل لا اعقل موجودا
خاليا عن القدم والحدوث او لا اعقل موجودا لا داخل الموجود الاخر ولا خارجه
او لا مباينا له ولا محاذيا له ليس معناه اني لا اعلم ذلك ولا اعرفه او اني اعجز عن عقله ومعرفته

فان كون الانسان لا يعلم الشي ويعقله او لا يقدر على عقله وعلمه لا يدل على
عدمه ولا على امتناعه اذ في الموجودات التي لا يعلمها كثير من بني ادم ولا يقدرون
على علمها ما لا يحصيه الا الله وانما مراد القايل بقوله هذا غير معقول اي لا يتصور
ان يكون معقولا ومعلوما وجوده اي يمتنع ان يعقل وجوده او يعلم وجوده وما
امتنع العقل او العلم بوجوده كان ممتنعا في نفسه وهذا كقوله تعالى قل اتنبئونه بما
لا يعلم في السموات والارض اي بما لا يكون فانه لو كان لعلمه وهكذا ما عقل الانسان
وعلم امتناعه في نفسه وانه لا يمكن وجوده يقال فيه انه غير معقول وان هذا
لا يعقل وان كان هذا اللفظ يقال على المعنى الاول فاللفظ اذا كان فيه اشتراك
قد يغلط الناس في فهمه فيعرف المعنى واذا علم ان هولا المنازعين قالوا انا نعقل
عقلا ضروريا فطريا او نعلم علما ضروريا فطريا امتناع وجود موجودين ليس احدهما
داخل الاخر ولا خارجه ونعلم ان من اثبت موجودا لا داخل العالم ولا
خارجه فانه اثبت ما لا يتصور ان يعلم وجوده وما لا يكون وجوده بل هذا بمنزلة
جعله لا موجودا ولا معدوما ولا قديما ولا محدثا ولا عالما ولا غير عالم ولا قادرا
ولا غير قادر والموجود يمتنع ان يخلوا عن هذين النقيضين فمن اثبتهما او نفاهما
يكون قد وصف الموجود بصفة الممتنع وجوده فضلا عن ان يكون معدوما
فيكون قد اثبت واجب الوجود وجعله ممتنع الوجود فيكون قد جمع في كلامه بين
اثبات واجب الوجود وبين احالة واجب الوجود بين وجوده وبين عدمه وهذه
صفة هولا الملاحدة من الجهمية واشياعهم هم منافقون مذبذبون بين الاقرار
بالصانع واجب الوجود وبين انكاره واحالة وجوده لا جحدوه بالكلية ولا اقروا
به بالكلية وصفوه بما يقتضي انه واجب الوجود ووصفوه بما يقتضي انه ممتنع الوجود
ثم قد يكون هذا في كلامهم اغلب وقد يكون هذا اغلب وحينئذ فيكون الكفر الصريح
على بعضهم اغلب وهو حال الملاحدة النفاة للنقيضين جميعا فان جحود هولا
وجعلهم له ممتنعا اضعاف اقرارهم بوجوب وجوده وقد يكون الايمان
اغلب وهو حال من اقر بعامة اسمايه وصفاته وانما جحد منها شيئا يسيرا كما يوجد
في بعض الصفاتية كثيرا وهولا يومنون ببعض اسما الله تعالى ويكفرون ببعض ويومنون
ببعض الكتاب ويكفرون ببعض ولهذا تنازع الناس في ايمانهم وكفرهم بما ليس هذا
موضعه ولا ريب ان فيهم الجاهل والمتاول الذي لا يجوز ان يحكم عليه بحكم الكفر
وان قوله من قول الكفار كما ان فيهم المنافق الزنديق الذي لا
ريب في نفاقه وكفره واذا كان منازعا قد قال انا نعلم ونعقل بالفطرة امتناع

وجود

وجود ما ذكرته من وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه فقولك صريح العقل
لا يأبى تقسيم الموجود الى متحيز وغير متحيز ليس فيه جواب عن هذا القول اصلا
فانك لم تقل ان صريح العقل يقبل وجود موجود لا يكون داخل العالم ولا خارجه
فانك لو قلت هذا كان عروض قولك الاول وكان ذلك مقابلة لدعوى العالم
الضروري بالامتناع بدعوى العلم الضروري بالامكان واذا وصل الامر الى
ان يقول احد المناظرين انا اعلم بالضرورة امتناع هذا ويقول الاخر انا اعلم بالضرورة
امكانه لم يكن الفصل بينهما الا من وجوه اخرى كما بيناه في غير هذا الموضع ومع هذا
فلا يكون احدهما قد قطع الاخر فاذا كنت لو ادعيت العلم الضروري بامكان لم يكن محتاجا
له يكون كلا منهما متكافيا فكيف اذا لم يذكر ذلك بل ادعيت العلم بشيء اخر غير محل
النزاع الذي ادعى المنازع والعلم الضروري به ومن المعلوم ان احدا من الخلق
لا يمكنه ان يدعي الضروري بامكان وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه
بل غايته ان يذكر علما نظريا وان يزعم انما عند المنازع ليس علما ضروريا وان يقول
انا اعلم بالضرورة امتناع هذا فغايته ان ينفي العلم الضروري الذي اضطر اليه بعض
الناس لم يضطر اليه اخرون لم يكن هذا دافعا لما عند اولئك لانه ان جوز اختصاص
بعض الناس بالعلوم الضرورية كما يختصون بالعلوم الضرورية كما يختصون بالعلم
بالاخبار المتواترة والمجربات وعلم الاشياء الدقيقة وهذا اصح القولين
فلا يضرهم عدم علم غيرهم وان قيل بل يجب اشتراك الناس في كل العلوم
الضرورية كما يقوله طائفة من اهل الكلام فاذا قال هؤلاء نحن مضطرون الى العلم
وقال هؤلاء لم نضطر اليه لم يكن قبول قول احدهما اولى من الاخر الا بموجب
منفصل وعلى التقدير فلا يندفع ما ذكره المنازع من العلم الضروري بنفي ذلك
عن محل النزاع لو فعله المنازع فكيف اذا لم يذكر ذلك الا في ضرورة اخرى
تقرر هذا الوجه الخامس وهو ان هذه الصورة التي ادعى ان العقل
الصريح لا يأباها اما ان تكون مستلزمة لامكان ما احاله المنازع او لا تكون
مستلزمة لامكانه فان لم تكن مستلزمة لم يكن جوابا اصلا وان كانت مستلزمة
كانت غايته انه قدح فيما ذكره المنازع من العلم الضروري بحجة نظرية لانه يقول
العقل يجوز هذا وتجويز هذا يستلزم تجويز ذاك والقدح في الضروريات
بالنظريات غير مقبول لان الضروريات اصل النظريات فلو جاز القدح
في الضروريات بالنظريات لكان ذلك قدحا في اصل النظريات والقدح في
اصل الشيء قدح فيه نفسه فيكون القدح في الضروريات بالنظريات يتضمن

ذلك

الوجود

القدح فى الضروريات والنظريات واذا كان على هذا التقدير لا يصح الضروريات ولا
النظريات لم يلزم هذا علما ولا كلاما صحيحا فلا يقدح به فى شئ وهذا مثل الكلام الذى
ابو سلف الامة واسمتهم على ذمه وهو كما تقدم
صحيحة كالزجاج يحالها حقا وكل كاسر ملسور واذا كان القدح فى الضروريات
والنظريات مستلزما ان لا يكون واحد منها علما ولا يثبت انه حق وصدق كان كلام
القادح ليس علما ولا يثبت انه حق وصدق فلا يكون مقبولا فثبت انه على التقدير لا يقبل
ما ذكره وليس هو علما ولا يثبت انه حق وصدق فلا يكون مقبولا فثبت بما قاله القادح
على حاله غير مقدوح فيه الوجه السادس ان هذه الصورة التى قدر ان العقل
الصريح لا يأباها وهو انه لا يأبى تقسيم الموجود انما يكون حاصلا فى الخبر والى
ما لا يكون يقال له نعنى بقولك ان العقل الصريح لا يأبى هذا التقسيم انه يدرك ان العقل
الصريح لا يعلم امتناع هذا فى الخبر او ان العقل الصريح يعلم امكان هذا فى الخارج فان
قال العقل الصريح يعلم امكان هذا فى الخارج كان معنى ذلك ان العقل الصريح يعلم
انه يمكن فى الخارج وجود موجود مخبر ووجود موجود غير مخبر يعلم وجود
موجود مخبر وقائم بالمخبر ووجود الجسم وصفاته والعقل الصريح هنا انما يراد
به العلم الضرورى والا لم يحصل المقصود والمعلوم انه لم يدع ولا ذكر عن احد
من ذوى العقول انهم ادعوا انهم يعلمون علما ضروريا وان عقولهم الصريحة تحكم بامكان
وجود وجود فى الخارج ليس مخبرا ولا قائما بالمخبر اذا فسر المخبر بالمباين للعالم بالجهة
بل هؤلاء انما يثبتون امكان ذلك كما يثبتون وجوده بالادلة النظرية ولو ادعى عليهم دعوى
العلم الضرورى بذلك كانوا يدعون العلم الضرورى بامكان وجود موجود لا داخل
العالم ولا خارجه ثم لو قدر انه ادعى ذلك مدع لم يكن دعواه واقعة لما ادعاه وليس
بل يكون الحكم لعقولها وحسه وعلمهم جميعا ان يعلموا الحكم لكتب الله المنزلة
وانبيائه المرسلة ولاتباع سبل الحق الذى دل عليه الكتب الالهية والآثار النبوية على انه سبحانه
فوق العالم اعظم من كل شئ عال على نفسه وكلمته وذلك يقتضى ان كل موجود
ان لهو لا فى السمع دليل فكيف وجميع علمائهم وعلما الاولين والآخرين يعلمون ان السمع ليس
فيه دلالة على ان الله ليس فوق العالم بل السمع فيه دلالة على ان الله فوق العالم
التى هى نصوص وظواهر على ان الله سبحانه وتعالى فوق العالم مما لا يحصيه الا رب
العباد وما علم الله ان بنى آدم يصل الامر بهم فى المناظرات الى هذا الحد وكل قوم
يدعون وجدانا وعلما ضروريا اما ما دونه من الدلائل وهم غالطون لا يعرفون وجه
غلطهم واما كاذبون فى ذلك ارسل رسله وانزل كتبه وامرهم ان يحكموا
بين الناس بما اخلفوا فيه وهذا لا يقطع النزاع بين بنى آدم الا الكتب
والرسل

والرسول وحاجتهم الى ذلك ضرورية قال الله تعالى كان الناس امة واحدة فبعث
الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا
فيه وقال تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله
واليوم الآخر ذلك خير واحسن تاويلا هو اكله اذا ادعى مدع العلم الضروري العقلي
بنقيض ما ادعاه او لكل وكيف ولم يقل ان احدا ادعاه ولا يدعيه لانه مخالف لصحايه
ودخل في السفسطة الصريحة والجحود البهتان ولا ريب ان باب الكذب والافتراء
ليس مسدودا فيمكن ان يحمل بعض الناس على عمياء وطمسه او هواه او غرضا دعاه
على ادعاء ذلك وان قال معنى قولي ان العقل الصريح لا ينافي العلم بانتفاء المسمى فهذا اذا
سلم ايضا المنازع فان المنازع اذا قال انا اعلم بالضرورة امتناع وجود موجود لا داخل
العالم ولا خارجه وانا سلم لكم امتناع صورة يستلزم امكان ذلك لكن عدم العلم
بامتناع ما وجب امكان ذلك فادعاؤكم العلم بامتناعه فانا اذا علمنا ان المسمى
وكان امكان عين مستلزما لامكانه وذلك اللزوم لا يعلم امتناعه لم يلزم عدم العلم
علمنا بامتناع مستلزم الامكان بمعنى الامكان هذا لا ينافي العلم بالامتناع وقد
بعدم انه لو قال لا اعلم امتناع ذلك لم يلزم هذا حوابا مكيفا اذا قال فيما ينتفي الامكان
اي لا اعلم امتناع هذا القسم لم يلزم عدم العلم بامتناعه موجبا عدم العلم بامتناع
ذلك الخلو عن القسمين اذ احدهما ليس هو الآخر واذا كان بينهما تلازما لوجه
السابع ان يقال لا سلم ان العقل الصريح لا ينافي هذا القسم اذا بين معناه وزال
عنه الاشتباه وذلك ان الخبير يريد به الامر الوجودي المنفصل عن المتحيز فيريد
بما لا ينفصل عن المتحيز ولا سلم وجود عين فان بحصر العالم عين من
الاجسام والاعراض لا يستلزم وجود شيء عين وبالجملة المنازع ان اراد بما يستلزم وجوده
شيء عين لم نازعه فيما ذكر من التقسيم فان العقل يعلم ان الموجود قد يكون في
حيز منفصل عنه وقد لا يكون ولكن هذا لا ينفي فان المنازع انما ادعى العلم الضروري
ان الموجود لا بلوب داخل العالم ولا خارجه لم يدرك المتحيز وكذلك انا ريد
بالمتحيز الجسم فقط دون العرض فقد علم ان الموجود قد يكون جسما وصفات
تقوم بها وان كان هذا مما نازع فيه الناس من يقول لا موجود الا الجسم
وهذا نازع في هذا القسم ويقول لا اسلم ان العقل الصريح لا ينافي
قسم الموجود الذي ما بلوب متحيزا او غير متحيز لكن ليس العرض الكلام من
جهة هو لا فقط بل يقول كلاما عاما اذا خاجه الى هذه الاقوال فانا اذا
اراد الحاصل في الحيز المختص حاله او سعادة لم يعن بالجسم امرا

* لعدم

لا يأبى تقسيم الموجود الى ما يكون حاصلا في الخير وما لا يكون حاصلا فيه
لا بمعنى ان العقل يعلم جواز ذلك في الخارج كما تقدم

لم يسلم له منازعه ان العقل الصريح لا يعلم امتناع ذلك بل نقول العقل الصريح يعلم
امتناع ذلك مما صرح ذوو العقول الصريحة من ائمة الاسلام وعلمائهم بان العقل
يمنع ذلك ولم يعرض على ذوي عقل صريح هذا الا انكره ونفاه اذا فهم حقيقة المعنى
واما من لم ينكر عقله ذلك فلانه لم يعرضه على العقل الصريح فان الصريح هو المحض الخالص
الذي لا يشبه هوى ولا جهل فكثير من الناس يسمع هذه الالفاظ المتداولة
مثل الحيز والمتحيز والجسم والجوهر والعرض والصفات ونحو ذلك وهي فيها من
الاحتمال والاشتراك ما يوجب تنازع العقلاء فيها فيكون كثير من النظر في
مسماها ليس بعقل صريح خالص من الاشتباه والاشتراك ومن الناس
من الف قول واعتاده وتقلده عن بعض المعظمين في قلبه مثل تقلده ان الباري
ليس في جهة او انه ليس بمتحيز او ليس بجسم ولا جوهر او هو جسم او جوهر فيكون هذا
التقليد مانعا له من ان يكون عقله صريحا كما قال تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله
قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا قال الله تعالى اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا
يهتدون وقد قال تعالى وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون
الا الظن وان هم الا يخرصون وقال تعالى ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او
يعقلون ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا فالعقل الصريح قليل في بني ادم
ولكن علامته متابعة ما جاءت به الرسل عن الله تعالى فان العقل الصريح لا يخالف
ذلك قط بل لو وحده لوحد الايمان ولهذا قال اهل النار لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في
اصحاب السعير فاخبروا انه اي الامرين وجد منعهم العذاب وقد قال تعالى
اولم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها او اذان يسمعون
بها فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور واعظم الناس
عقلا اعظمهم ايمانا ويقينا بما جاءت به الرسل وهم اعلم الناس كما قال تعالى
الذين اوتوا العلم الذي انزل اليك من ربك الحق ويهدي الى صراط العزيز الحميد
وان العقل الصريح وجود الاجتماع فان الحق لا يختلف ولا يتناقض ولهذا كان ما
جاء من عند الله كذلك كما في قوله كتابا متشابها مثاني وقال في خلافه ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقال انكم لفي قول مختلف يؤفك عنه من افك
وقد قال تعالى تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى ذلك بانهم قوم لا يعقلون فبين سبحانه
وتعالى ان تشتتهم بسبب عدم العقل ومعلوم ان هؤلاء المتكلمين من المتفلسفة
وغيرهم من اعظم الناس تفرقا واختلافا ولهؤلاء في معنى الجسم والجوهر والمتحيز والعرض
واحكامه نفيا واثباتا من الاضطراب ما لا يعلمه الا الله فاين العقل الصريح معهم ولكن معهم

دعوى العقل ولكن بين دعوى صفات الكمال وبين وجودها بون عظيم فما اكثر من
ادعى نبوة الله وولايته وهم من اكذب الناس وكل من خرج عن شريعة الله تعالى فلا بد
ان يفتري ويكذب في دعواه منهم من ادعى النبوة والرسالة كمسيلمة والعنسي
والنقي وغيرهم ممن قال الله تعالى ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا او قال اوحي الي ولم يوح
اليه شيء ومنهم من ادعى ولاية الله تعالى وانه من اهله وخاصته كما يدعي ذلك الملاحدة
من القرامطة والباطنية والرافضة والاتحادية وامثالهم وهو اما متافق
واما فاسق واما داع الى بدعة عظيمة ونحو ذلك وكذلك فيمن يدعي العقل الصريح والمعرفة
بالمعقولات ويدعي صحة النظر ومعرفة الادلة القطعية والبراهين الموزونة بالميزان
العادلة وغير ذلك ممن لم يف بكثير من امورهم او اكثرها من بعد الناس عن العقل
والمعقول وهذا كله تسميم الشيء من الاعيان والصفات بغير اسمائها كما قال
تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم وابائكم ما انزل الله بها من سلطان وان كان كذلك
فالمنازعون يقولون ان العقل الصريح يمنع ان يكون قائما بنفسه لا بباري القائم
بنفسه بالجهة ونحو ذلك من المعاني التي يمكن التعبير عنها بعبارات متنوعة وما
زال ايمة الاسلام يذكرون ان العقل يمنع وجود هذا فتقول القائل لهذا القول
بان الموجود لا يكون الا جسما او قائما به ونحو ذلك لا يدفع ما دل عليه الدليل بعض
ما تقدم من قولهم ان اول من ابتدع في هذه الامة وصف الموجود بعدم النهاية هو
لجهم ولفظ المتحيز والجسم والحد والنهاية وتنزيه الرب سبحانه بهذه الاسماء كلها من بدع
الجهمية قال الامام ابو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي فادعى المعارض انه ليس
لله حد ولا غاية ولا نهاية قال وهذا هو الاصل الذي بنى عليه جهم جميع ضلالاته واشنع
منها واعلوطانة وهي قوله ابلغنا انه سبق جهما الى هذا احد من العالمين اي من هذه الامة ولا
فهذا الهكل موجود قبل هذه الامة في كثير من مبتدعة اليهود والنصارى
وفي طوائف من المشركين والصابئين والفلاسفة لهم في ذلك قولان مشهوران قبل الاسلام
قال عثمان تعالى الجهم قابل ممن تجاوز فقد علمت ما ادخل منها الا الاعجمي ويعني ان الله
لا سمي كان الخلق هم علموا انه ليس شيء يقع عليه اسم السمي الاوله حد وغاية وصفة
وان الله سمي ليس له حد ولا غاية ولا صفة فالسمي ابدا موصوف لا محالة ولا شيء موصف
بلا حد ولا غاية وقولك لا حد له يعني انه لا سمي قال ابو سعيد والله تعالى له حد لا يعلمه
غيره ولا يحوز احد ان يعلم حده غايته في نفسه ولكن يؤمن بالحد ويعلم علم ذلك
الى الله تعالى ولمكانه ايضا حد وهو على عرشه فوق سماواته فهما حدان
انسان قال وسئل ان الملائكة هم يعرفون ربهم قال نعم هو عن العرش بائن من خلقه

قيل نحو قال نجد وقد تقدم ذكر هذا بتمامه وقال عبد العزيز المكي في رده على
الجهمية بعد ان ذكر بيان فساد قولهم في مسئلة العرش وابطل قولهم انه في
كل مكان قال فلما شنع بمقالته قال اقول ان الله في كل مكان لا كالشيء في الشيء ولا
كالسي مع الشيء ولا كالشيء خارجا عن السي ولا مباينا للسي قال يقال له ان اصل قولك
القياس والمعقول وقد دللت بالقياس والمعقول على انك لا تعبد شيئا لانه لو كان شيئا
ما خلا من القياس والمعقول ان يكون داخلا في السي او خارجا منه فلما لم يكن
شيئا استحال ان يكون في السي ولا في الشيء او خارجا من السي فوصف لعمري ما ليس
له وهو دينك واصل معائبك التعطيل وقال الامام احمد اذا اردت ان تعلم ان
الجهمي كاذب على الله حين زعم ان الله في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان فقل
ليس الله كان ولا سي معه فيقول نعم فقل له حين خلق السي خلقه في نفسه او خارجا
من نفسه فانه يصير الى بلائه اقوال وقد تقدم تمام هذا الكلام ويقول ايضا فلما ظهرت
الحجة على الجهم بما ادعى على الله مع خلقه قال هو في كل مكان عن مباينة لسي ولا مباين منه
فقلنا اذا كان غير مباين للسي هو ما ليس ولا لا فقلنا فكيف يكون في كل شيء غير
مباين لشيء ولا مباين فلم يحسن الجواب فقال لا كيف تخدع الجاهل هذه اللمة من
عليهم وقال في خطاب الجهمية وقلنا هو شيء فقال هو شيء لا كالاشياء قلنا
ان السي الذي لا كالاسياء قد عرف اهل العقل انه لا سي معه وذلك ليس بقياس
انهم لا يكونون سواء وللهم يدعون عن انفسهم انهم يعقلون ما لا علامة
فاذا قيل لهم من يعبدون قال نعبد من يدبر امر هذا الخلق فقلنا هذا الذي يدبر
امر هذا الخلق هو مجهول لا يعرف بصفة قالوا نعم فقلنا قد عرف العقلاء انهم لا يكونون
سي وانما يدعون عن انفسكم انهم يعقلون ما لا يعقلون فقلنا لهم هذا الذي
يدبر هو الذي كلم موسى قالوا لم يكلم ولا يتكلم لان الكلام لا يكون الا بحارحة والجوارح
عن الله منتفية فاذا سمع الجاهل قولهم يظن انهم من اسخل الناس تعظيما
لله ولا يشعر انهم انما يقودون قولهم الى قولهم في الله تعالى وقال انما يعود قولهم
الى صلالة ولو ان نبيا قال ان الله في الصخرة الملساء لكونه خارجا عن العالم لا
يخلو اما ان يستلزم كونه حاصلا في الحجر او لا يستلزم ذلك فان كان ذلك لا
يستلزم كونه متحيزا امكن ان يقال هو خارج العالم ولا يكون محيزا او جسما
فالعلماء الموجود لا يكون الا داخل العالم او خارجه لا بائنا فيه العلماء بانه اما ان
يكون حاصلا في الحجر او لا يكون فان اثبتوا هذا جوابا عن الاول بل
قول الاولين ان الموجود اما داخل العالم او خارجه ضحيح ودليل

لم يزل موجودًا وانه يمتنع عدمه فان وجوب الوجود ينافي جواز العدم فضلا عن
وقوعه ولا نزاع بين من يقول بحدوث العالم او بقدمه ووجوبه عنه في ان العالم مفتقر
اليه محتاج اليه وانه متقدم عليه بالرتبة والعلية والذات وهولا ايضا قد يقولون
العالم محدث ويعنون بحدوثه وجوده بالرب ووجوبه به وافتقاره اليه لا يشترطون
في المحدث ان يكون معدوما ثم يوجد والمعروف في اللغة ما هو عرف اهل الكلام
وغيرهم ان المحدث ما كان بعد ان لم يكن بل المحدث في اللغة اخص من المحدث
عند اهل الكلام فان المحدث والحديث يقابل القديم والمتقدم والقديم في اللغة
ما كان متقدما على غيره ولو كان مخلوقا كما قال تعالى حتى عاد كالعرجون القديم
وقال واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم وقال قالوا تالله انك لفي ضلالك
القديم وقال الخليل عليه السلام افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون والاقدم
ابلغ من القديم والقديم فعيل من قدم يقدم ومنه قولهم اخذني فيما قدم وما حدث
وقد زعم بعض اهل الكلام من المعتزلة ومن اتبعهم ان القديم حقيقة فيما لم يسبقه
عدم وهو الله وهو مجاز فيما تقدم على غيره مع كونه مخلوقا وقال قوم ابن
حزم ان الله لا يجوز ان يسمى قديما لان ذلك لم يرد به الشرع فاسماء الله شرعية
والصواب ان القديم ما تقدم على غيره في اللغة التي جاء بها القران واما كونه كان
معدوما او لم يكن معدوما فهذا لا يشترط في تسميته قديما والله احق ان يكون
قديما لانه متقدما لانه متقدما على كل شي لكن لما كان لفظ القديم فيه تواطي لا
يدل مطلقه الا على المتقدم على غيره كان اسم الاول احسن منه فجا في اسمائه الحسنى
التي في الكتاب والسنة انه الاول وفرق بين الاسما التي يدعا بها وبين ما يخبر
به عنه من الالفاظ لاجل الحاجة الى بيان معانيها كما هو مذكور في غير هذا
الموضع فصار المتكلمون الذين يقولون ان القديم هو الله فقط وان تسميته غيره به
مجاز يجعلون معنى القديم الذي لم يكن معدوما ولم يزل موجودا وجعلوا المحدث
ما كان معدوما ثم وجد وقال ان الله هو القديم وما سواه محدث وسبق
العدم داخل في معنى المحدث عندهم ولا ريب ان من قال ان العالم لم يزل موجودا
يقول انه قديم ولا ريب ان الله سبحانه قديم سوا فسر القديم بما لم يسبقه عدم
او فسر القديم بانه متقدم على غيره بل هو متقدم على كل شي اذ هو الاول الذي ليس
كمثله شي واما الحديث ففي اللغة لا يكون الا ما حدث بعد ان لم يكن وهو عند اهل
اللغة مقابل للقديم ولهذا يراد به المتجدد القريب الزمان كما يقال تمر قديم وتمر
حديث لكن هولا سموا العالم محدثا باعتبار تقدم الباري عليه وان لم يكن
ذلك

ذلك على محض اللغة ولهذا لم يوجد في كلام السلف الامة وائمتها لفظ حدوث العالم
العالم لان هذا اللفظ يقتضي التجدد المنافي للتقدم الاضافي بل يقولون كما قال الله
انه مخلوق ونحو ذلك مما اخبرت به الرسل وان كان يوصف بالقدم الاضافي
كما في العرجون القديم اذا عرف ذلك فقول القائل الموجود اما ان يكون قديما او
محدثا اذ لا يخلوا عن القدم والحدوث ينبغي ان يعرف على هذه الاصطلاحات
فمن جعل القديم ما لم يسبقه عدم وما سوى ذلك فهو محدث يقول الموجود اما
ان يكون بعد عدمه او يكون موجودا لم يزل وهذا تقسيم حاصر او على هذا
فالقدم له وجهان احدهما ذاتي للموصوف وهو يعود الى كونه ازليا وهو كونه
موجودا لم يزل سوا قدر وجود غيره او لم يقدر والثاني ان يكون قدمه
باعتبار تقدمه على غيره كما في المتقدم على غيره بحيث لو لم يفرض وجود غيره
لم يعقل كونه اولا او اخرا كما لم يفهم كونه متقدما او سابقا فاذا قيل الموجود اما
ان يكون قديما او محدثا فهو بالمعنى الذاتي اما ان يكون ازليا او لا يكون وبالمعنى الثاني
اما ان يكون قبل غيره او لا يكون وكونه قبل غيره له وجوه قد تقدم ذكرها ومن
قال بقدم العالم يقول هو قبل العالم بوجه مع انهما ازليان وكونه ازليا معناه انه لم
يزل موجودا وهذا الازلي الدائم الباقي يقدر العقل معه دهورا
متعاقبة شيئا بعد شيء لا ابتدا لها كما لا ابتدا له هذا مع تقدير انه لا وجود
للزمان المعروف لكن قد تقدم ان هذا الدهر المقدر لا وجود له الا في الذهن
عند اكثر الناس ومنهم من يجعل وجوده خارجيا وكذلك القديم بالمعنى الثاني
فان المتقدم على غيره يعقل تقدمه عليه مع عدم الليل والنهار والزمان المعروف
والذهن يقدر بينهما دهورا متعاقبة كنحو ما يقدره مقارنا لوجود الازل
وهكذا يوجد في اسمه الكبير والعظيم والعلي والظاهر ونحوه من اسما الله
المتعلقة بالمكان فانه هو سبحانه في نفسه قائم بنفسه متميز بحقيقته وهو في
نفسه كبير عظيم سوا كان غيره موجودا او لم يكن لكن العقل يقدر معه احيازا
خالية لا نهاية لها وهذه تقديرات ذهنية لا وجود لها في الخارج
عند عامة العقلا ومنهم من يزعم انها وجودية وهي تقدير المكان وهذه
المباينة والامتياز وكونه بحيث يشار اليه امر ثابت له سوا كان غيره
موجودا او لم يكن ثم اذا وجد غيره فهو ايضا مباين له منفصل عنه فمباينته
تابعة لوجوده لا يكون موجودا الا بحقيقته التي يباين بها غيره وهو العظيم الكبير

ولا يكون واجب الوجود الا بوجوب هذه المباينة له لاختصاصه بخصص
التي تستلزم مباينته لغيره وهو الصمد الذي لا يجوز عليه التفرق وهو الكبير
العظيم وبيان ان وجوده بنفسه يقتضي ان يكون بنفسه يقتضي عظمته وبينونته
التي هي اعظم من كل عظمة وبينونة وان يكون احقا صمدا لا يجوز منه شيء فيكون واحدا
ولا يجوز من شيء فيكون واحدا اذ حقيقة مباينة لكل شيء فانه كما ان وجوبه
بنفسه ينافي عدمه فلا يكون محدثا موجودا بعد عدمه لانه حينئذ يكون مفتقرا
الى غيره فلا يكون وجوده بنفسه ينافي تعلقه بغيره وملابسته له بحيث يكون محاجا
له مماسته ومخالطته ونحو ذلك فان ذلك ينافي وجوبه بنفسه بل هو الغني مطلقا الصمد
مطلقا فيكون مباينا لغيره لا يحتاج اليه ويتعلق به بوجه من الوجوه كما لا يجوز
عليه العدم والحدوث بوجه من الوجوه وهذه المباينة لها وجهان احدهما
ذاتي للموصوف وهو وجوده الى كونه موجودا ووجوبها بوجوده الى كونه واجب
الوجود صمدا والثاني ان تكون مباينة باعتبار انفصاله عن غيره اذا
وجد وذلك معنى كونه الظاهر والاعلى والظاهر في المناسبة كالاول في المقدم
قال تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن وقال النبي صلى الله عليه وسلم انت الاول
فليس قبلك شيء وانت الظاهر فليس فوقك شيء فقول القائل لا يكون الموجود
الا مباينا او محايثا كقوله لا يعقل موجود الا قديم او محدث بالاعتبارين
الثاني والاضافي فانه ان اراد بالقديم ما لم يسبقه عدم والمحدث ما
سبقه عدم فالمباين هو القائم بنفسه والمحايث ما لا يقوم بنفسه وذلك
في الموضعين تابع للوجود ووجوب وجوده وان اراد بالقديم ما تقدم على
غيره وبالمحدث ما تقدمه غيره فالمباين ما باين غيره وقام بنفسه
والمحايث ما كان قائما بغيره لمباينته وقول القائل اما ان يكون داخل العالم
او خارجه كقول القائل اما ان يكون مع العالم او قبله فان محايثته للعالم
في المكان ومحايثته للعالم والحيز كمقارنته للعالم في الزمان ومحايثته له قبله
وهو اما ان يكون محايثا للعالم او مباينا له واما ان لا يكون مقارنا للعالم او سابقا
عليه وكذلك كل موجود مع وجود غيره اما ان يكون قبله او لا يكون واما ان
يكن قبله فاما ان يكون بعده او بعده واما ان لا يكون مباينا له او لا يكون واما ان لا يكن
مباينا له فاما ان يكون محلا له او حالا فيه والحجة التي حكاها المتاخرون عن الحيز بها
تحيزا يظهر فيه التماثل فانه قال لا يعقل موجود حالا عن العدم او الحدوث

والله اعلم

فلك

فلذلك لا يعقل موجودا ليس في العالم ولا خارج العالم ولا في شئ من جهات الشئ
وكان تحرير التماثل ان يقال لا يعقل موجودان الا ان يكون احدهما متقدما
على الاخر او هما متقارنان فلذلك لا يعقل موجودان الا ان يكون احدهما خارجا
عن الاخر بائنا منه او يكونا متحاذيين ويكون احدهما داخلا في الاخر او يقال لا يعقل
موجود خال عن العدم او الحدوث فلذلك لا يعقل موجود خال عن المشابهة والمجانسة
بوجود لكن ما يظهر به تماثل البنايين وما يوضح ذلك ان من قال العالم قديم والباري
سبحانه قديم علته بالذات والعلية وغير ذلك وهو محدث باعتبار تقدمه علته يمكنه
ان يقول ايضا ان يقول ان الباري تعالى العالم بالذات والعلية الرتبية وغير
ذلك وهو يحتمله باعتبار على عليه ومن قال انه متقدم عليه بعدم ما حصلها بحسب
بعد الذهن بوجوده ووجود العالم انتهت لا نهاية لها كما يقدر ذلك في
وجود مقدر واذا لم يكن لذلك وجود يقول انه ظاهر عالي على العالم ظهورا
وعلوا حقيقيا بحيث تقدر الذهن بينه وبين العالم احيازا خالية كما يقدر ذلك
في وجود ووجود العالم واذا كان ذلك يقدرا لما لا وجود له في الخارج ومن
جعل علوه على العالم ليس الا بالرتبة والقدرة ونحوهما فهو شبيه بمن جعل تقدمه على
العالم ليس الا بالرتبة والتعلق ونحوهما وهذا في الحقيقة انكار لكونه الاول واثبات
لمقارنة العالم له في الزمان وذلك انكار لكونه هو الظاهر واثبات لمقارنة العالم
له في الزمان ولا العكس يعود الى تعطيل الصانع في الحقيقة وانه باتم عبد
هذا العالم ولهذا كان الاتحاد بعبده من هؤلاء نصوص بذلك ويقولون
ان العالم هو حقيقته وهويته وهذا في الحقيقة قول المعطلة للصانع كالطبيعيين
فرعون يعترف بتعدد ايتهم ناتهم على قول فرعون ولكنه قد ذكر ان الحق
يلزمهم قول فرعون لبعض من له حس وصدق حتى حدثني عن ايام من ايتهم
انه قال له ونحن على قول فرعون والله سبحانه فوق الارض وفوق السماء وكل الذهن
يقدر تقدمه بالدهر وتقدم فوقية بحيزه كما تقدم ذلك وهما امران ذهنيان
يقدران لا وجود لهما في الخارج عند جمهور الناس لكن بين الوجهين فرق
لا يخفى وهو ان الذهن المقدر والزمان الموجود هو يقضي بما بعدي بما
لا يجتمع اوله واخره في زمان واحد ولهذا يمكن ان لا يكون له اول وجود
كالزمان فان اهل الحديث ونحوهم لا نهاية لوجودهم واما الحيز المقدر والمكان
الموجود فانه موجود في وقت واحد لا يوصف بما بعدي فلا بد له من حد وحيث

ولهذا ه

ولا يمكن وجود مكان لا نهاية له ولا جسم لا نهاية له فلهذا كان القول بقدمه
على العالم ومباينته له انه قديم على ما يتقدم عليه من خلقه بمكن فرض ازمنة لا نهاية
لها واما مباينته لما باينه من خلقه فلا يمكن ان نفرض بينهما امكنة لا نهاية لها واما
مباينته لما باينه من خلقه فلا يمكن ان نفرض بينهما امكنة لا نهاية لها ولهذا لم يكن لابتدا
وجوده ولا لدوام بقائه حد ولا نهاية ولا غاية ويقال مثل ذلك في عظمه ذاته وقدره
بل يقال لا تدركه الابصار ولا يحيطون به علما ويقال وما قدروا الله حق قدره والارض
جميعا قبضته يوم القيمة الاية ونحو ذلك ولهذا كان الجهم وابو الهذيل وهما اماما الجهمية
وغيرهما لما قاسوا النهاية في الفاظ المكان على النهاية في الوجود والزمان عدوا
حكم هذا الى حكم هذا وحكم هذا الى حكم هذا فقال بان المخلوق ينبغي له النهايتان جميعا
واثبتوها في الاثنتين فقال الجهم بفنا الجنة والنار وقال ابو الهذيل بفنا الحركات
كلها وقالوا بان الخالق يتعالى ينبغي له النهايتان جميعا فكما لا نهاية لابتدا وجوده
وانتهائه فلا يكون لفنائه نهاية ثم تفرعت بهم وباصحابهم المقالات كما يعدد نقل
المقالات السبع لهم هل يقال انه لا ينتهي ولبس بجسم او هو جسم او غير ذلك من
الاقوال التي تقدمت وقد تقدم ذكر عثمان بن سعيد ان اول من قال
بعدم الحد والنهاية هو الجهم ولا خلاف انه اول قال بفنا الجنة والنار واعظم
من هؤلاء ضلالا المتفلسفة الصابئة الذين يقولون بعدم النهاية للعالم ابتداء
وانتهاء كالصانع ثم يثبتون النهاية لذات العالم دون الصانع فسووا بالخالق
في عدم النهاية ابدا وفرقوا بينهما في الذات ثم هؤلاء الجهمية الذين اثبتوا النهاية
للعالم اتفاقا وانتهاء وتكلموا في الفنا كما تكلموا في الحدوث ونفوا عن الباري
النهايتين يوضح ذلك الوجه التاسع وهو ان يقال قد تبين بمسائل المكان والزمان
وما يعدد بهما في الحد وفيهما للموجود او عدم اللزوم وفي انقسام الموجود الى ما ذكر
من القسمين في الوعي جميعا سواء قسم الموجود باعتبار ذاته او باعتبار
اضافته الى القسم الاخر فاذا قيل للموجود اما ان يكون قديما او محدثا فهو كما لو
قيل اما ان يكون قائما بنفسه او قائما بغيره او قيل اما ان يكون مباينا او محايثا او اما
قيل اما ان يكون قديما او لا مباينا ولا محايثا فهو كما لو قيل اما ان يكون قديما او
محدثا او لا قديما ولا محدثا وهذه القسمة ذهنية والقسم الثالث فيها ممتنع في
الخارج بخلاف القسمة الاولى ولو قيل اما ان يكون حاصلا في المكان
او لا يكون فهو كما لو قيل اما ان يكون في الزمان او لا يكون وهي تسمية صحيحة في الخارج

لم يرد بالمكان الاجسام او صفاتها وبالزمان مقدار حركاتها وما يشبه ذلك
فان نفس اجسام العالم ليست في مكان بهذا الاعتبار ولا هي ايضا في زمان وكذلك
الزمان ليس في زمان اخر واذا قيل اما ان يكون حاصلا في الحيز او لا يكون فهو كما لو
قيل اما ان يكون حاصلا في الدهر او لا يكون والمراد بالدهر ما يقدر الذهن وجود
ازمنة فيه ومعلوم انه ما من موجود الا والذهن يقدر تعاقب ازمنة مقارنة فاذا كان
وجوده الى غير غاية وقدر ازمنة مقارنة له الى غير غاية وان لم يكن ذلك موجودا
وكذلك ما من موجود الا والذهن يقدر معه احيازا خالية يفرض فيها امكنة لا نهاية
لها وهذا ايضا لا وجود له في الخارج وانما الموجود في الخارج دوام الحق وبقاؤه
وللناس نزاع في الباقي هل هو باق ببقاء او لا وكذلك حده وحقيقته التي بها بان
وامتاز فلا موجود قبل العالم الا الله بما هو عليه من صفاته وقد ذهب طوائف من اهل
السنة والمعرفة الى ان الدهر من اسماء الله على ظاهر الحديث المروي في ذلك وقالوا
معناه الباقي الدائم الازلي وذكروا انه روي يا دهر يا ديهور يا ديهار وتسميته قديما
واولا مثل تسميته عليا وظاهرا وكونه دهرا بمعنى تقدمه مثل كونه محلا للصفات
بمعنى موصوف بها فهو سبحانه الغني بقدمه وقيامه بنفسه عن غيره من زمان ومكان
وغيرهما واذا قيل الموجود اما ان يكون متقدما على غيره او محدثا بعده فهو كما لو
قال قيل الموجود اما ان يكون عاليا على غيره من زمان ومكان وغيرهما واذا قيل
بائنا عنه او يكون داخلا فيه محايثا له قائما به فالمتقدم على غيره مستغن عنه كاستغناء
القائم بنفسه عن القديم بغيره والمحدث بعد العدم مستلزم لزمان او تقدير مكان
يكون هو بعده والقائم بغيره مستلزم لمكان محل هو فيه والقديم المطلق مستغن عن
الزمان والقائم بنفسه مستغن عن المكان والمحدث بعد غيره مقارن للزمان
المقتضي لمقارنة حادث لحادث والقائم بغيره مفتقرا الى المكان والمحل وهو سبحانه
الاول فليس قبله شيء بل هو قبل الازمنة وما فيها وهو الظاهر فليس فوقه شيء بل هو
فوق الامكنة وما فيها ومن قال هو في الامكنة المخلوقة فهو بمنزلة من قال ليست
ذاته قبل الازمنة وذلك لا تنفصل ذاته عنها ولا يكون ذاته فوقها فهو بمنزلة من
قال هو مع الازمنة المخلوقة مقارن لها لا تكون ذاته قبلها ومن قال ليس
في الامكنة ولا خارجا عنها فهو كمن قال ليس مقارنا للازمنة ولا متقدما عليها
وكل من هذين المقالتين من مقالات الجهمية لكن الاولى اقرب الى العقل وهي
قولهم في الابتداء يقولون انه في كل مكان فيجعلونه بمنزلة الحال فيها المحتاج
اليها هو نظير قول من قال مقارن الازمنة المحدثة فيكون هؤلاء قد جعلوه

ولا يتقدم عليها والاول جحود للوية الظاهر فوقها وهذا جحود للوية الاول قبلها

داخلا في المخلوقات والمحدثات بل زاد واحد جعلهم الاتحادية منهم نفس وجود
المخلوقات فهولاء اوردوا عليهم جعلوهم هو المخلوق او بعض المخلوق فاذا قال هو في
العالم لا مباين له ولا مماس له كان قولهم هو مع العالم لا متقدم عليه ولا مقارن
له واما الجهمية فانهم عطلوه بالكلية ولم يثبتوا له وجودا وجود المخلوقات
ولا غيرها حيث قالوا لا هو داخل العالم ولا خارجه كما لو قالوا لا هو مع العالم ولا
قيل ليس بين هذا وبين هذا فرق في بديهة العقل ومن احاط علما بان العقل
الصريح لا ينافي تقسيم الموجود الى ما لا يكون حاصلا في الذهن والى ما يكون واذا كان
هذا لا يمنع ما يعلمه العقل بفطرته من انه اما ان يكون وجوده مقارنا للعالم
او متقدما عليه فكذلك ما ذكر في الحيز لا يمنع ما يعلمه العقل بفطرته من انه اما
ان يكون وجوده داخل العالم محايثا له او خارجا عنه مباينا له وكما ان العقل موجود
لا يكون الا قديما او محدثا فلا يعقل الا ما يثبته او ينفيه وكما ان القديم ينقسم الى
القديم المطلق الذي لا يجوز عدمه والى القديم المقيد وهو المثبوت بالعدم او
الممكن عدمه فالقائم بنفسه ينقسم الى القيوم المطلق وهو الذي لا يجوز عدمه
والى القيوم المقيد وهو المثبوت بالعدم او الممكن عدمه فالقائم بنفسه ينقسم
الى القيوم المطلق وهو الذي لا يجوز عدمه ولا يحتاج الى غير بحال والى
القائم المقيد وهو المحتاج الى غيره والذي يقوم في وقت ويعدم في وقت كما
ان المخلوق القديم قديما مقيدا اذا كان متقدما على غيره فالخالق القديم
اولى بان يكون متقدما على غيره ويكون هو الاول الذي ليس قبله شيء كما ان الكائن بعد
كل شيء فالمخلوق القائم بنفسه قائما منطلقا اولى ان يكون مباينا لغيره وان يكون
هو الظاهر الذي ليس فوقه شيء والجهمية من المتكلمين يقولون هو القديم والعالم
محدث مع قولهم انه في كل مكان او انه مع ذلك لا مباين للعالم ولا مماس له
او قوله انه لا داخل العالم ولا خارجه واما الجهمية من المتفلسفة الصابئة
ينقولون مع ذلك ان العالم ابضا قديم معه متقارن له في الوجود متقارنه المعلول
لعلته التامة والمتولد للموله كتولد الصوت عن الحركة والشعاع عن الشمس
ومع هذا يقولون ان الباري تعالى متقدم عليه بالعلية وبالذات او بالطبع
وبالشرف وقد يقولون العالم محدث بمعنى افتقاره الى الصانع وعند
التحقيق فلا يثبتون له تقدما حقيقيا كما انهم وجهمية المتكلمين لا يثبتون
له عليه علوا حقيقيا ومباينة معقولة وذلك ان هولاء قالوا التقدم
والتاخر جمعه انواع التقدم بالعلية كتقدم السراج على ضوء السراج
وتقدم

ولا يحل الى غير محل
والعمل الصالح لا يصعد الى الله الا اذا صعد الى الله الا اذا صعد الى الله

لعله فتقدمه

وتقدم الشمس على شعاعها فان العقل يدرك وجود السراج على السراج وان امتنع
تاخر احدهما عن الاخر في الزمان والثاني التقدم بالطبع وهو تقدم الشرط على
المشروط مثل تقدم الواحد على الاثنين والفرق بينه وبين ما قبله بعد اشتراكهما
في المتاخر لا يوجد الا بعد وجود المتقدم اذ العلة يستلزم وجود المعلول
والشرط لا يستلزم وجود المشروط الثالث التقدم بالشرف والرتبة كتقدم
العالم والقادر على الجاهل والعاجز الرابع التقدم بالمكان كتقدم الامام على
الماموم وخامسها التقدم بالزمان كتقدم الشيخ على الشاب ثم انهم
لما زعموا حصر التقدم في هذه الوجوه قالوا نحن نقول بتقدم الباري
على العالم بالوجوه الثلاثة الاول والتقدم بالمكان ليس مما يتعلق بما نحن فيه
واما التقدم بالزمان فممتنع ولو كان ممتنعا بالزمان لزم ان يكون الباري
زمانا والزمان زمانيا مع ان الله سبحانه لا بداية لتقدمه على العالم لزم ان لا
يكون للزمان بداية فيكون الزمان قديما والزمان من العالم فلا يكون العالم
محدثا كما يقوله منازعنا وقد يستدلون بهذه الحجة على امتناع كون العالم
مسبوقا بالعدم بان تقدم العدم عليه لا يصح ان يكون بالوجوه
الاربعة ولو كان بالزمان لزم قدم الزمان فهذا الكلام الذي قالوه قد موهوا
به على الناس حتى اضطرب هنا كثير من اذكياء العالم وقد اجاب عنه
من اجاب من متكلمي الاسلام باثبات تقدم اخر خارج عن هذه الاقسام الخمسة
وهو كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وتقدم الباري على الحوادث اليومية
وقد يسمى بعضهم كالشهرستاني وغيره هذا التقدم بالذات ولا ريب ان
تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ~~وتقدم الباري على الحوادث اليومية~~ يسمى
ليس بالعلية ولا بالشرط ولا بالشرف لامتناع تقارن اجزاء الزمان مع تقارن
المتقدم والمتاخر بهذه الوجوه ولان اجزاء الزمان متماثلة وليس ايضا بالزمان
لانه يلزم ان يكون للزمان زمان وان يكون الباري زمانيا قالوا واذا كان قد
عقل تقدم الامس على اليوم من غير حاجة الى زمان اخر فكذلك يعقل تقدم
العدم على الوجود وتقدم الباري على الوجود قالوا وانتم لا تقولون بهذا التقدم
لا تقولون انه مسبوق موجود غيره او معدوم نفسه بهذا النوع
من السبق والتقدم وقد يقال هذا الجواب وان كان فيه من ابطال كلام
اولئك ما فيه فلم يجيبوا عن الشبهة في الجواب بل هذا المعارضة
ومن اعطى النظر حقه علم ان هؤلاء الملاحدة قلبوا الحقيقة ونفوا عن

فلامتناع التسلسل واما كونه مبطلا لقول منازعنا فلانه اذا كان تقدم الباري على العالم زمانيا

عن الرب المتقدم الحقيقي ومنعوا امكان التقدم الحقيقي بحال كما انهم وملاحده
المتكلمون في العلو قلبوا الحقيقة فنفوا عن الرب العلو الحقيقي والمباينة الحقيقية
بل منعوا امكان العلو الحقيقي والمباينة الحقيقية بل منعوا او موهوا في لفظ
المكان من الاشتراك كما موه اولئك في لفظ الزمان من الاشتراك وبيان ذلك ان يقال
لا ريب انه يقال ان التقدم والتاخر والمقارنة من الامور التي هي اضافية كما يقال هذا
اما ان يكون متقدما على هذا او متاخرا عنه او مقارنا له ويقال اما ان يكون معه او امامه
او خلفه فلفظ مع هي بمعنى المقارنة والمصاحبة وهي طرف تقارن طرفي الزمان
تارة وطرفي المكان اخرى فاذا قيل هو قبله او بعده او معه كان هنا طرفي زمان واذا
قيل امامه او وراءه او معه كان طرفي مكان والمتقدم والمتاخر قسمان للمقارنة
التي يعبر عنها بلفظ مع فيقال هو متقدم عليه او متاخر عنه او هو معه واذا كان
ذلك فالتقدم والتاخر والمقارنة في الاصل انما هي بالزمان والمكان كما ان المستعمل
في ذلك اذ قلب الزمان والمكان وهي الالفاظ التي تسمى ظروف الزمان والمكان
والله الذي علم البيان علم الانسان العبارة عن المعاني التي يعقلها قلبه فالمعقول الذي
ادم من ذلك هو المعبر عنه بالفاظ الزمان والمكان فاما التقدم والتاخر بالمكان كقول
النبي صلى الله عليه وسلم لابي بكر رضي الله عنه انا اكثر منك اتباعا ان يتقدم احدنا رواه الدارمي
وقول الصديق رضي الله عنه الذي في الصحيحين لما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم ما كان لابن
ابي قحافة ان يتقدم بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنه الحديث في صلاة الخوف ذكر
الصف المقدم والصف المؤخر وهذا لفظ الاول واما الاخر فيستعمل في المكان
كما يستعمل في الزمان كما في الصحيحين عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير صفوف
الرجال اولها وشرها اخرها وخير صوف النساء اخرها وشرها اولها ونظائر
هذا في الاستعمال كثيرة ومنه قوله تعالى وما امر فرعون برشيد يقدم قومه يوم
القيامة فاوردهم النار مع ان امامهم فرعون ويقدم الامام هو بالمكان والزمان
جميعا فاذا فعله قبل فعلهم وهو اما مهم ثم العدم بالرتبة والشرف هو من هذا
فان المكانة والرتبة ما خوذ من المكان لان صاحب الرتبة المتقدمة يكون
متقدما في المكان والمكانة على صاحب الرتبة المتاخرة كما قال صلى الله عليه وسلم في الحديث
الصحيح ليلني منكم اولو الاحلام والنهى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم والتقدم
بالرتبة كالعلو بالرتبة والدرجة والمكانة واصله من المكان وقد تكلمنا على
هذا مبسوطا في غير هذا الموضع وسنوضحه ان شاء الله اذا تكلمنا على ما تاول
به ما جاء في القرآن من وصفه سبحانه بالعلو فان الملحد قد يتاول في اسمائه وآياته
التي

التي وصف فيها بالعلو والفوقية والظهور والرفعة فشبه الحاد هولا في اسمايه
واياته التي وصف فيها بالاولية والتقدم والنوع الثاني التقدم والسبق والاولية
بالزمان كقوله سبحانه وتعالى حتى عاد كالعرجون القديم وقوله واذ لم يهتدوا به
فسيقولون هذا افك قديم وقول ابرهيم عليه السلام افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واياكم
الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين وقوله تعالى ولقد علمنا المستقدمين منكم
ولقد علمنا المستاخرين يتناول هذا وقد فسر ايضا بالمكان وفسرت اثارهم
باثار خطاهم في المسجد والتقدم والتاخر والسبق والاولية في هذا النوع
اشهر وقد يقال انما استعمل في المكان لتضمنه التقدم في الزمان ايضا كما
استعمل لفظ الاول والاخر فانه لا يكاد يخلو في جميع موارده عن تضمنه
نوعا من التقدم بالزمان واما ما ذكروه من التقدم بالعلية والشرط
فهذا قد نور عواقبه وقيل لهم يمتنع من المقارنة الزمانية ان يكون احدهما متقدما
على الاخر بوجه من الوجوه فان التقدم اذا كان من عوارض الزمان وهو ضد
المقارنة واجتماع التقدم والتاخر مع المقارنة في شيئين باعيانهما جمع بين الضدين
فكما انه يمتنع ان يكون امامه ويكون معه في طرف المكان والمكانة وتوابعها
فانه يمتنع ان يكون قبله ويكون معه في طرف الزمان وتوابعه فمن قال ان العالم
مع الله لم يصح ان يقول هو بعده ولا متاخرا عنه ولا ان يقول ان الله قبله ولا متقدما
عليه وهذا يتلخص بالكلام على ما اثبتوه من التقدم بالعلية والشرط دون الزمان
وما نفوه من امتناع تقدم الله بالزمان كما نفوا ايضا علوه بالمكان فيجعل
في ذلك فصلان الفصل الاول ما اثبتوه من التقدم بالعلة والشرط دون
الزمان واما المتقدم بالشرط كما مثلوه من تقدم الواحد على الاثنين فان الواحد
ليس له وجود خارجي مجرد عن المواد بل ليس في الخارج من الوحدات الا ماله
حقيقة يتميز بها ولكن الانسان يتصور في ذهنه الواحد قبل الاثنين ويتكلم
بلفظ الواحد قبل الاثنين او اجتماع نطقه وهذا ترتيب زماني محسوس ثم
اذا قدر اجتماع تصوره للواحد والاثنين او اجتماع نطقه بهما فهو كاجتماع اعيانهما في
الخارج كما لو اجتمع درهم ودرهمان وثلاثة دراهم ونحو ذلك فليس هناك ترتيب
اصلا وليس الدرهم متقدما على الدرهمين ولا الدرهمان متقدمين على الثلاثة وقول
القايل لا توجد الدرهمان الموجودان في الخارج الا بوجود الدرهم او لا يوجد
الاثنان الا بوجود الواحد يقال له اما الدرهمان الموجودان في الخارج فهما
مستغنيان في وجودهما عن الدرهم المنفرد عنهما لا يشترط وجودهما
وجوده بحال ولكن هما متوقفان على وجود انفسهما كتوقف الدرهم

بالاستقدام والاستيخار في صوب الصلاة ومنه قوله تعالى ثلث ما قدموا واثارهم فان الذي قدموه هو ما فعلوه قبل موتهم
واثارهم ما اخروه وقد فسر ايضا

الواحد على وجود نفسه فليس بان يجعل تقدمه عليهما لكون الاثنين واحدا وواحدا
باولى من ان يجعل عن ان يجعل متقدما على نفسه لان الواحد واحد وكل
هذا غلط وهذا الترتيب من جنس التركيب والافتقار الذي يذكرونه في افتقار
الشيء الى صفته وبعضه وهو من جنس افتقاره الى نفسه فيكون وجوده لا يكون بصفته
التي يمتنع ان يكون ذاته بدونها مثل كون وجوده لا يكون الا بوجوده وهو
مثل كونه واجبا بنفسه ولا ريب ان الذهن قد يغلط فيظن في الواجب بنفسه
انه علة نفسه او ان هناك تقدما وتاخرا وهو غلط بل هو هو فتوقف الاثنين
على الواحد وتوقف الثلاثة على الاثنين هو توقف الجملة على بعض افرادها
وهو كتوقف الشيء على نفسه كتوقف الاثنين على الاثنين والثلاثة على الثلاثة واذا لم
تكن الجملة الا هذه الافراد وهذا التاليف لم يكن المتوقف غير المتوقف عليه ولم
يكن هناك شيء متقدما على شيء بوجه من الوجوه في الخارج الا اذا وجد احدهما
قبل الاخر فيكون الترتيب زمانيا وهو حق ولكن الذهن قد يدرك المفرد قبل الجملة
والبسيط قبل المركب والواحد قبل العدد وينطق بذلك فيكون الترتيب
في علمنا ونطقنا لا في الحقيقة نفسها فهذا هو التقدم بالشرط الذي يجعلونه في
الاعداد والمقادير والمركبات ونحو ذلك وكذلك هو في الصفات والكيفيات فانه
اذا قيل العلم والقدرة مشروطة بالحياة والشرط متقدم على المشروط فليس في الموصوف
ترتيب بحال بل الحياة والعلم والقدرة موجودة معا بكل وجه لكن العلم يستلزم
وجود الحياة فلا يوجد الا معها الا انه لا يوجد الا بعدها واذا لم يوجد
الا معها سواء كانت قبله او لم تكن لم يقتض ذلك انه يجب تاخره عنها بل اذا
قارنها فهو مقارن لها واذا قدر حياة لا علم معها ثم حصل معها علم فهنا هو متاخر
عنها في الزمان ايضا ونحن لا ننازع في ان الصفات يعرض لها الترتيب الزماني
كما يعرض للاعداد كما تقدم ولكن ليس هذا بواجب ومتى انتفى هذا الترتيب لم يكن
مرتبة اصلا بل تكون متقارنة واما الترتيب في علم الانسان بالصفات فهذا
لا ينضبط فقد يعلم الانسان العلم ويستدل به على الحياة وقد يعلم الحياة ويستدل
بها على العلم وحيث وجد ذلك الترتيب فهو ترتيب زماني وهو ترتيب في العلم بها
والتعبير عنها لا في ذاتها واما ما ذكره من التقدم بالعلية فقال لهم ليس لهذا ايضا
حقيقة وليس في المخلوق شيء واحد هو علة تامة لشيء اصلا لكن مشيئة الله تعالى
مستلزمة لمراده بها فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وما سوى ذلك من الاسباب
الموجودة فليس شيء منها بمفرده علة تامة لشيء ولكن يكون سببا
والسبب بمنزلة الشرط الذي اذا ضم اليه غيره من الاسباب

صار

صار المجموع علة ولكن ذلك المجموع لا يكون الا بمشية الله لا يكون المجموع بعلة غير مشية
الله قط فاذا وصف العلية التامة لا تقوم بشي من المخلوقات واذا لم يكن شي
من المخلوقات علة تامة امتنع بطريق الاولى ان يكون متقدما بالعلية لكن يكون
سببا وهو كالشرط والشرط لا يجب تقدمه على المشروط بل قد يقارنه وقد
يسبقه كما تقدم واذا قارنه فليس هو متقدما عليه بوجه من الوجوه فكذلك ما
يسمونه علة انما هو في الحقيقة شرط وسبب ويكون مقارنا للمعلول الذي
هو في الحقيقة شرط وسبب ويكون متقدما عليه واذا كان مقارنا لم يكن
متقدما ولا يجتمع الضدان وذلك يظهر فيما يذكرونه من الامثلة واشهرها
الشمس مع الشعاع والشعاع عندهم اما ان يراد به ما يقوم بذات الشمس
من الضوء او ما يقوم بالاجسام المقابلة للشمس وهو المسمى بالشعاع عندهم وهو
شعاع منعكس فان اريد به الضوء القائم بذات الشمس فذاك صفة
من صفاتها ليست متقدمة عليه بوجه من الوجوه ومن جعل تقدم الباري
على العالم كتقدم ذات الشمس على صفتها فقد جعل المخلوقات مثل صفة من
صفات الخالق وجعل الخالق بمنزلة المحل للمخلوقات وهذا اقبح من قول من
يقول ان الباري حال في المخلوقات ونحن انما قصدنا ان نبين ان قول هولا
اقبح من قول اولئك لكن هولا مع زيادة القبح يكونون قد جعلوا الصانع محلا
للمخلوقات من هذا الوجه وحالا فيها وان ارادوا بالشعاع الضوء الموجود في
الاجسام المقابلة للشمس من الجدران والارض والهوا وغير ذلك فيقال
هذا الشعاع لم يحدث لمجرد الشمس وليست للشمس وحدها علة مولدة له بل
لا بد من شيئين احدهما الشمس والثاني جسم اخر يقابل الشمس لينعكس الشعاع
عليه فاذا لم يكن للشمس علة تامة حصل المقصود بل هي جزء العلة وهي سبب وشرط
فان الشعاع يتوقف على الشمس المستنيرة وعلى المحل الذي ينعكس عليه
الشعاع واذا كان كذلك كان توقفه على هذين توقف المشروط على شرطه
فانهم فرقوا بين التقدم بالعلة والتقدم بالطبع والشرط بان المتقدم
بالعلة يستلزم وجود المتاخر بخلاف المتقدم بالشرط وقد تقدم قولنا
انه ليس في المخلوقات شي منفرد يستلزم وجود شي متاخر عنه لكن مشيته
تستلزمه لمرادها فما الله كان وما لم يشا لم يكن وقد ظهر في الشعاع الذي
ضربوه مثلا ان نفس الشمس وحدها لو قدر وجودها بدون ما
يقابلها لم يكن للشعاع وجود ولكن وجوده بشرط الشمس وشرط ما يقابلها

فيكونان شرطين واذا كان كل منهما شرطا فالشرط قد يتقدم على المشروط وقد
لا يتقدم عليه فلا ريب ان الجدار والارض والهوا موجود قبل الشعاع وكذلك
الشمس موجودة قبل هذا الشعاع وذلك يتقدم بالزمان ولكن اذا جعلت المقابلة حصل
الشعاع وتولد عن اجتماع هاذين الاصلين له كتولد غيره من المتولدات عن اصلين
وكل منهما متقدم عليه ومتى ظهر هذا في شعاع الشمس ظهر انها في شعاع السراج
وغيره من النيران اذ النار يكون لها شعاع كما يكون للشمس شعاع فهذه ما يمثلون به من
المرئيات واما ما يمثلون به من المسموعات فانهم يمثلون بوجود الاصوات عن الحركات
كوجود الطنين عن النقرة فيقال وهذا ايضا كذلك فان الصوت لا يولده شي واحد بل لا
بد من شيئين من جسمين يقرع احدهما الاخر او يقلع عنه وهاذان اصلان للصوت
الذي تولد عنهما كما صلى الشعاع وهذان الاصلان وهما الجسمان المتحركان هما متقدمان
عليه بالزمان فان قيل المراد بالعلة الحركة المولدة للصوت والمقابلة المولدة للشعاع
فيقال المحركة مع الصوت والمقابلة مع الشعاع اما ان يكونا متقاربين فان كانا
متقاربين في الزمان لم يكن احدهما متقدما على الاخر بوجه من الوجوه ولا نسلم على
هذا التقدير ان الحركة والمقابلة هي علة الصوت والشعاع بل علة ذلك هو الفاعل
للحركة والفاعل للمقابلة واذا كانت المقابلة لم يفعلها واحد من الخلق والحركة لم يفعلها
واحد من الخلق لم يكن للفاعل لهذا المتولد واحد من الخلق وهذا هو الصواب المقطوع
به ان جميع المتولدات لا يجوز ان يفعل فعلا لفاعل واحد من الخلق بل كل من الامرين
سبب فيها وهما متشاركان فيها متعاديان عليها عليها وقد بينا ان الخلق
لا يفعل فعلا تاما الا بشركة من غيره والخالق سبحانه هو الذي لا اله الا هو
وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شي قدير وذلك يظهر ببيان ما ذكروه
من المثال فالناقر اذا نقر في طشت فحدث صوت فالصوت لا بد له من فعل الانسان
ومن الجسم الذي جعلت عليه النقرة فجميع ما يحدثه الانسان من الاصوات منفصلا
عنه لا بد فيه من جسم اخر معه واما صوته القائم بيديه فانه بحركة عضوين
فصاعدا من اعضائه لا يكون الصوت بحركة شي واحد فالحركتان جميعا هنا سبب
الصوت وهو وان كان المحرك لاعضائه فنفس اعضائه والنقرة التي فيها والصلابة
التي بها صارت مصوتة ليس من فعله ولا مقدورا له بل الله هو الذي خلق ذلك
له وجعله اله له بمنزلة الالات المنفصلة عنه فنفس قدرته لا تستقل بالصوت
الا بهذه الامور بخارجة من قدرته فصار الصوت متولدا عما يقدر
عليه العبد وعما لا يقدر عليه العبد وكل ذلك اسباب وشروط ليس شي
منها علة تامة فقد ظهر انه اذا قيل ان الصوت والحركة

متقاربان

متقارنان فى الزمان لم يجز ان تجعل الحركة نفس علمه للصوت بل يكون الفاعل
للصوت هو الفاعل للحركة كما قيل ان وجود الصوت مشروط بوجود الحركة كما
تشترط الحياة فى ذلك الشرط لا يجب ان يتقدمه المشروط بل يجب مقارنته له
فاذا تكون الحركة والمقابلة شرطا فى الصوت والشعاع ولا يجب ان يكونا متقدمين
عليه بل ادعوى بعدهم الحركة والمقابلة مع القول بانهما جنس الصدين واما
ان قيل ان الصوت والحركة ليسا متقارنين فى الزمان بل الحركة قبل الصوت فعلى
هذا التقدير لا يصح القول بتقدم الحركة على الصوت اذ المقصود انه يمتنع ان تكون
الحركة متقدمة بوجه وتكون متقارنة فى الزمان بل له اما ان تكون متقدمة
تكون متقارنة فى الحقيقة واما التقدم الذهنى وهو ادراك احدهما قبل الاخر او جعل احدهما
شرطا او مفردا او شبيها او نحو ذلك فهذا التباين الذهنى لا يقتضى التباين
الخارجى بل هذا التباين الذهنى بمنزلة التباين الذهنى على ما تقدم بيانه ووجود
البارى تعالى جسمى خارجى ليس هو فى مجرد الذهن وكذلك القول فى مثالهم
الاخر وهو توليد الحركة عن الحركة كقول القائل حركت يدى فتحركت خاتمى
او كمى فانه من الباب ليس مجرد حركة اليد علة تامة لحركة الخاتم او الكم بل نفس
وجود محل الحركة الذى هو الخاتم والكم هو شرط او سبب فى وجود الحركة فالحركة
موقوف على المحل الذى تقوم به كما يتوقف على السبب الذى يطلبها واذا كانت
هذه الحركة متوقفة على امرين فصاعدا فالقول فى وجود هذه الحركة مع حركة
اليد كالقول فى الحركة والصوت اما ان يقال هما متقارنان فى الزمان فلا يكون احدهما
للاخر وان كان شرطا مقارنا له واما ان يكونا متعاقبين فيكونان متعاقبين فى الزمان
وان كان سريعا فحركة الخاتم للبيد كحركة بعض اليد مع بعض مثل حركة
الاصابع مع الكف او حركة الطرف مع الانملة واما قولهم العقل يدرك هذا قبل
هذا فيقال لهم العقل يدل الامور على ما هى عليه والا كان دليل جهلا لا عقلا فانه
كان ذلك الشىء فى نفسه مرتبا فادراك العقل مرتبا والا كان ادراكه جهلا
وفى كان المدرك مرتبا بحيث يكون بعضه قبل بعض فهذا هو الترتيب الزمانى
والتقدم الزمانى ويمتنع مع وجود هذا الترتيب الخارجى ان يكون زمانهما واحد
ويمتنع مع كونهما غير متميزين فى الزمان ان يكونا متميزين فالجمع بين الضدين
يمتنع اما ترتيب وتقدم وتاخر ولما مقارنة ليس فيها تقدم وتاخر واذا تبين
ذلك ظهر انه ليس فى العلم الانسانى شىء متقدم على غيره بالعلية او ذلك
الشرط مع مقارنته له بالزمان بل المتقدم شرطا سمى شرطا او علة او غير ذلك

ان كان مقارنا في الزمان غير متقدم فيه فليس متقدما
فيه وهو متقدم فهو مقارنا غير متقدم واذا كان كذلك وقد قالوا ان العالم
مقارن للباري لا بقدر وجب ان يكون في الباري الا يكون فيه العالم فقد اثبتوا
مقارنة له مطلقا ومنعوا ان يكون الباري متقدما عليه بوجه من الوجوه ومن المعلوم
ببديهة العقل ان الفاعل الذي لا بد ان يكون متقدما عليه سواء سمي علة اولم
تسم فاذا كان الفاعل لا يكون الا متقدما على الفعل وعلى اصلهم يمتنع ان يكون متقدما
عليه امتنع عندهم ان يكون الله تعالى خالقا للعالم وايضا فكلما وجب مقارنة
لغيره كان وجوده متوقفا على وجود قرينه فيكون وجود الباري ممتنعا الا بوجود
ما يجب مقارنته له وهو العالم فيكون الباري محتاجا الى العالم من هذا الوجه فان
قيل انه علة له لا سيما اذا اثبت نظرت عنه فانه يكون محتاجا الى غيره ايضا كما
تصرح بذلك الاتحادية منهم حيث يجعلون الباري والعالم كل منهما محتاجا
الى الاخر ويكونون بما اوجبوه من مقارنة العالم له واحتياجه اليه قد جعلوا لغيره
له كانهم بما اثبتوه من توليد عنه قد جعلوا لله ولدا له تعالوا الله وكفوا له
وهو الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك وقال تعالى تبارك الذي نزل
الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا الذي له ملك السموات والارض ولم
يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك وقد دل برهان ان الشيء الواحد لا يولد شيئا
ولا يكون علة تامة بل كل ولد سببا فلا بد له من شريك ومعين له كالشمس الذي لا تولد
شعاعها الا بها وبما يقابلها والجسم الذي لا تتولد الصوت عنه الا بجسم اخر يماسه
وملاقيه كما ان الاعيان ايضا من الاولاد لا تتولد الا عن اصلين وكل مولد فهو محتاج
الى ما يشاركه ويعاونه على التولد وهم اذا زعموا ان العالم مقارن له فقد جعلوه
محتاجا اليه من تلك الجهة واذا جعلوه مولدا له فلا بد له من توليد من شيء
اخر كما يقول بعضهم هي اعيان الممكنات المستغنية عنه الثابتة في العدم وكما يقول
منهم من يقول بالقدماء الخمسة وامثال ذلك مما فيه اثبات شيء غني عنه
شريك له وان كان منهم من يحيل ذلك بل يخصونهم بخيلون ذلك لله لان
لهم اذا الواحد من كل وجه لا يكون علة ولا مولدا وهذا مذهبهم الواحد
لا يصدر عنه الا واحد فان المعلوم بالحس والعقل ان الواحد لا يصدر عنه شيء
واحد لا يصدر شيء ويتولد شيء الا عن شيئين فيكون الباري محتاجا الى غيره وشريك
وصاحبه يتولد العالم عنهما قال سبحانه وتعالى الله سر الحق وعلمهم بعرفوا له
شيء وشاء علم علمه سبحانه وتعالى عما يصفون بديع السموات
والارض انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم

وقال

وقال تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه هو الغني وهم في جعله مولدا للعالم
واثباتهم لمقارنة العالم اياه هذه المقارنة التي يمتنع فيها تقدمه عليه واستقلاله
بابداعه وقد جعلوه مفتقرا الى بعض العالم محتاجا الى غيره كما تقدم من هذين
الوجهين ضد ما اثبتوه ومن انه واجب الوجود بنفسه وهذا عادتهم التناقض
والجمع بين النفي والاثبات ومن وافقهم من المتكلمين على انه ليس فوق العالم بل اوجب
محايثته للعالم ومقارنته له فانه ايضا جعله مفتقرا الى العالم والاتحادية تصرح بهذا
كله ومن هنا حدثني بعض الفضلاء الضابطين عن الشيخ القاضي تقي الدين محمد القشيري
عرف بابن دقيق العيد رحمه الله انه قال لما دخل علينا الشيخ عز الدين بن عبد
السلام قدس الله روحه الى مصر سالناه عن ابن العربي فقال شيخ سوء مقبوح كذاب
يقول بقدم العالم ولا يحرم فرجا وبين ما ذكره عنه من هذه الصفات فقلت
لمن حدثني لم يكن بعد قد فهمت حقيقة قوله واين هذا من القائلين بقدم العالم
اولئك يثبتون عالما وواجبا غيره صدر عنه وان كان قولهم باطلا من جهة
اخرى وهذا عنده نفس العالم صورته وهويته ليس له وجود غير وجود
العالم ولكن هو كما يذكر عن ابن سبعين احد ائمة الاتحادية ومحققيهم واذكيائهم
انه قال عن كلام ابن العربي فلسفة مخموجة وكلامه هو ادخل في الفلسفة
وابعد عن الاسلام ولا ريب ان هولاء من جنس الملاحدة الباطنية القرامطة
وهم وهولاء الفلاسفة مشركون في الضلال ومذاهب هولاء الفلاسفة في الالهيات
من اشد المذاهب اضطرابا وتناقضا وقولا لا حقيقة له فلما كان مذهبهم المقارنة
التي هي في الحقيقة تعطيل الصنع والخلق والابداع وان كانوا يدعون انهم يثبتون
واجبا غير العالم فهذا دعواهم والا ففي الحقيقة يلزمهم ان لا يكون ثم واجب الوجود
غير العالم وهذا حقيقة قول الاتحادية وهو الذي اظهره امام هولاء فرعون فان
الاتحادية تنتحله وتعظمه والباطنية تنتحله وتعظمه وهو على مقتضى اصول الفلاسفة
الصابئة المشركين الذين هم من اعظم الناس ايمانا بالجبت والطاغوت وليس
هذا موضع تفصيل ذلك ولم يكن هذا الموضع موضع كلام في مسئلة خلق الله للعالم وابداعه
اياه وانما المقصود تمثيل من يقول انه في كل مكان بمن يقول انه مقارن للوجود
وان كلا القولين في الحقيقة يوجب افتقاره الى المخلوقات ويمنع ان يكون واجب
الوجود وان اصحاب هذه الاقوال وان قالوا مع ذلك هو مباين للعالم وفوقه
او قالوا هو قبل العالم ومتقدم عليه فلا حقيقة لكلامهم بل قولهم صريح في معنى ذلك

اصول

والتكذيب به ومن قال منهم ليس بداخل العالم ولا خارجه فهو كمن قال لا قبل العالم ولا
معه وكل من هو لا ينازع في أنه رب العالمين وخالقه وفي أنه إله العالم المعبود لا يشتون
خلقه ربوبيته ولا خلقه الهيته بل هم مشركون به وجاحدون ومعطلون وإن
كان جهمية المتفلسفة أسوأ اشتراكا وجحودا من جهمية المتكلمين للون هؤلاء أقرب
إلى دين المرسلين الذين جاؤا بالحق المبين سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام
على المرسلين والحمد لله رب العالمين وقد بينا في غير هذا الموضع أن قولهم بقدم العالم يوجب
القول بقدم جميع الحوادث وذلك مخالف للمشاهدة وأنهم إذا قالوا هو علة تامة
امتنع أن يحدث عنه شيء بواسطة أو بغير واسطة فإن الواسطة إذا كانت قديمة
لزم قدم معلولها وإن كانت محدثة فالقول في حدوثها كالقول في حدوث ما يحدث
عنها والفصل الثاني فيما نفوه عن الرب تعالى من العدم بالزمان وما نفوه من تقدم
العدم على الوجود بالزمان وقولهم مع من وافقهم من المتكلمين ليس تقدم الرب
على العالم زمانا فنقول العدم المعقول الحقيقي إما أن يكون بالزمان فقط
أو يكون بغير الزمان أو يكون بالزمان وبغير الزمان أو لا يكون بالزمان ولا
بغيره أما الأول فلا ريب أن الأمر من الأمور كما اتفق عليه
المتأخرين منهم بالزمان وإذا حقق العدم بالزمان كان معناه أن الأول فارق
الزمان المتقدم على زمان هو فيه فالعدم والمتأخر هو في الزمان الثاني
لكن بتقدم الزمان يعرف عدم أهله كما يعرف بتقدمه تقدم أهله وبتأخر
الزمان يعرف تأخر أهله كما يعرف تأخر تأخر أهله إذ كل من الزمان
وأهله يتقارنان فتقدم أحدهما بعدم قرينه وتأخره تأخر قرينه وذلك يعرف
في الأيام بطلوع الشمس وغروبها وفي الأشهر بأهلة وفي السنين بالعدد كما في
الأسابيع هذه شريعة المسلمين والفقيه الأمي في ذلك سيأتي منهم من يجعل
الشهور عددية والسنة طبيعية كالشمس فإن كانت محركة كالشمس في الصيف
المعبر بها عن السنة كما يعبر بالحساب وهذه سنة من أهل الكتاب كالروم والفرس
وغيرهم ومنهم من يجمع بين الأمرين وهذه سنة من بدل وغير من أهل الكتاب
كما يفعل اليهود والنصارى وقد نظمنا على هذا منسوبا في غير هذا الموضع وأما
الأسبوع فليس له سبب مرئي بالآفاق وإنما سببه شرعي وهو ما أخبت
به الرسل من أن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام واستوى على العرش
وقد شرع الله لأهل الكتاب من المسلمين واليهود والنصارى الاجتماع في كل أسبوع
لذكر الله وعبادته وفي ذلك حفظ أيام الأسبوع الذي بدئ فيه خلق الله
السموات والأرض في ستة أيام والصابئة في يوم الشمس أول الأسبوع ولها
لا توحد أيام الأسبوع الآتي بعده من ذكر عن أهل الكتاب كما ذكر وإنما الذي

سطر

واما الترك الاعراب مثل التتار ونحوهم فليس في لغتهم لهذه الايام ذكر لانه لا يعلم
شيئا بالروية ولا علم لهم بذلك من جهة السمع لبعدهم عن ديار العلم بالروية
فقد قال تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج وقال تعالى ان
عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض
وقال تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا
عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق نفصل الايات لقوم يعلمون
وقال تعالى وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون والشمس تجري
لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون
القديم لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون
ونحو هذا في القران في مواضع فلا ريب انه مما يشاهده الناس من نور السموات
والقمر تتوقف الاوقات ويتميز اجزاء الزمان بعضه من بعض ويعلم بذلك
عدد السنين والحساب الذي به يعرف المتقدم والمتاخر فاذا قيل ان
هذا متقدم بالزمان كان معناه ان تقدمه مقارن لتقدم الزمان وان تقدمه
عرف بتقدم الزمان لا يراد بذلك ان تقدمه هو بسبب تقدم الزمان اذ
ليس جعل تقدم الزمان سببا لتقدمه باولى من جعل تقدمه سببا لتقدم
الزمان وذلك ان اليوم المعين يحدث فيه طلوع الشمس والقمر وكذلك طلوع
الكواكب وغير ذلك من الحركات ومن ذلك ما هو فلك الشمس والقمر ومنه ما هو
تحت فلك الشمس والقمر وجميع ذلك يقال فيه انه زماني وان كان تقدم الزمان
وتاخره انما يعرف بما يرى من الانوار كالشمس والقمر التي بها يتوقف الاوقات
والمقصود ان التقدم والزمان لا يشترط ان يكون الزمان موثرا فيه فانه
غير موثر في الافلاك واما التقدم بغير الزمان فانه لو لم تخلق شمس ولا
قمر ولا كان فلك ولا حركة فلك لكان يعقل ان الشيء يكون قبل الشيء لكن
اذا لم يكن هناك موجود تميز ذلك لم يعلم مقدار ذلك ولا اجزاءه ولا يتميز بعضها
من بعض لكن هذا لا يعدم بحال فان الله سبحانه وتعالى حي موجود قيوم ازلي
وقد قال عبد الله بن مسعود ان ربكم ليس عنده ليل ولا نهار نور السموات
من نور وجهه وروي ان اهل الجنة يعرفون مقدار الليل والنهار بانوار
تظهر من جهة العرش والله سبحانه وتعالى قادر ان يظهر ما شاء من نوره اي
وقت شاء فيكون ذلك موقتا وتحديدا لاجزاء الزمان وابعاضه كما جعل
ذلك في الدنيا بالشمس والقمر ولو قدر عدم ذلك كله وعدم ما يتميز به لنا متقدم

وقال تعالى قالوا الاصباح وجاعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم

عن متاخر لم ينتف التقدم والتاخر بل هو ثابت في نفسه فيكون الشي قبل الشي
سوا وجدت الحركات والانوار التي توقت اجزا ذلك وابعاضه او لم توجد
وانما بحركة الانوار يتميز ابعاض ذلك عندنا والتقدم والتاخر لا يشترط
فيه وجود هذا الزمان المحدد وليس هو المؤثر فيه بل هو ثابت في نفسه سوا
كان هذا الزمان المحدود او لم يكن لكن هذا الزمان المحدود الموقت يبين لنا
المتقدم والمتاخر وهذا مما ينبغي ان يعرف وتصور ذلك فطري بديهي لا يفتقر
تصور الانسان للتقدم والتاخر الى تصور الاوقات المحدودة بالانوار
والحركات كما ان العلو والسفل امر حقيقي معقول ولو فرض عدم هذه
الاجسام المعينة العالية والسافلة او عدم الانسان ذي الجهات الست
بل كل قايمين بانفسهما يعقل كون احدهما فوق الاخر اذا ظهر ذلك فقولهم
المحدث بعد عدمه يكون عدمه سابقا على وجوده وتلك القبلية امر زايد
على ذات العدم ولا محالة قبل كل قبلية قبلية اخرى فاذا ها هنا قبليات لا
نهاية لها ولا بداية ولا نعني بالزمان الا ما يلحقه القبلية والبعدية لذاته فاذن
لا اول للزمان فاذا يلزم من حدوثه بعد عدمه قدم الزمان فيكون
حدوث العالم بهذا التفسير مستلزما لقدمه يجاب عنه بوجهين احدهما
ان يقال لهم لا ريب ان هذا العدم قبل الوجود فان كان كما يوصف
بانه قبل غيره او بعده يكون زمانا لزم ان يكون الله زمانا وكل موجود زمانا
اذا قيل ان هذا قبل هذا او بعده فالوجود قبل العدم والعدم قبل الوجود
والموجود قبل الموجود فان كان الموصوف بانه قبل وبانه بعد زمانا فهذه
الاشيا كلها زمان وهذا لا يقوله احد وان قيل ان وصف الشي بانه قبل او
بعد يستلزم الزمان والزمان هو الذي يلحقه القبل والبعد لذاته
وهذه الامور لا يلحقها ذلك لذاتها فيقال تقدم العدم على الوجود لا يقتضي ان
ذلك لكن يقتضي ان ذلك مستلزم للزمان والزمان على هذا التقدير ما يعقل
فيه التقدم والتاخر وان كان بعد وما اذا التقدير ان العدم يتقدم
على الوجود واذا كان كذلك فالزمان بهذا الاعتبار لا يجب ان يكون
وجوديا بل يكون عدميا وان عقل فيه التقدم والتاخر اذ لا فرق
في التوقيت بين العدم والوجود فانه قد يقال هذا كان وقت عدم كذا
وفنائه كما يقال وقت وجوده وحدوثه ثم كل منهما قد يتميز بعضه عن بعض
كالوجود المختلف والعدم المختلف وقد لا يتميز كالوجود الواحد والعدم الواحد

فظهر

فظهر ان ذلك لا يستلزم قدم موجود الثاني ان ذلك لو افتقر الى شي
موجود يتميز به بعض ذلك عن بعض كالوجود المختلف والعدم المختلف
كان وجود الله ونور وجهه كافيا في ذلك فهو سبحانه يظهر ما شاء من نوره كما يظهر
ما شاء من نور مخلوقاته وذلك يتوقف به الازمنة ويتجدد ولا يحتاج في ذلك
الى غيره فاذا لم يكن الا هو وحده فالاوقات تتميز بعلمه وبفعله عند من يقول
ذلك من المسلمين ولا يحتاج الى شي غيره الثالث ان هذا معارض بتقدم اجزا
الزمان بعضها على بعض الرابع ان يقال نحن نعقل التقدم والتاخر مع قطع النظر
عن زمان موجود والعلم بذلك ضروري وكذلك قولهم لو كان تقدم الباري على
العالم بالزمان لزم ان يكون الباري تعالى زمانيا والزمان زمانيا وهما محالان
اما الاول فلان الزمان من لواحق التغير وذلك ممتنع على الباري سبحانه وتعالى
واما الثاني فلامتناع التسلسل يجاب عن ذلك بثلاثة اوجه احدها ان الزمان
الذي قد بيناه لا يجب ان يكون وجوديا فلا يمتنع حينئذ ان يكون الباري زمانيا
اذ لم يكن الزمان موجودا ولا يمتنع ان يكون زمانيا الثاني انه لو فرض ان ذلك
موجود فالموجود هنا هو الله سبحانه وتعالى وهو متقدم على العالم بتقدم هو من
صفات نفسه واذا قيل هو زماني وكان المراد بالزمان هنا شيئا من صفاته لم يكن
ذلك محالا وليس النزاع في مجرد لفظ فانا نعقل ونتصور تصورا بديهيا
وجود شي قبل شي من غير ان يكون هناك موجود غيرهما فهذا التقدم
سوا سموه زمانيا او لم يسموه فهو معقول الثالث انه يقال هب ان الزمان
من لواحق الحركة لكن هذه مسئلة حلول الحوادث وقد ذكر الرازي انه ليس في
الادلة العقلية ما يحيلها وان القول بها يلزم كل الطوايف فيجوز عند من يجوزها
ان يكون ذلك الزمان من لواحق حركته هو سبحانه وتعالى الوجه الرابع ان يقال لا يحتاج
ان يجعل تقدم الباري على العالم بزمان موجود فلا يرد علينا هذا السؤال
واما كون الزمان زمانيا فهذا وارد عليهم كما هو وارد على مخالفيهم وليس هو من
خصايص حدوث العالم بل هو حجة عليهم في اثبات تقدم وتاخر بغير زمان
موجود ثم يقال التسلسل ينقطع بان يكون الزمان الثاني عدما وبان يكون من توابع
وجود الحق كما تقدم فظهر انما نفوه عن الرب من التقدم بالزمان ليس فيه ما
يقبل النزاع الا وجه واحد وله ثلاثة اوجه لا تقبل النزاع بين العقلا فهو اربعة
اوجه الاول ان يكون متقدما على بعض مخلوقاته تقدما مقارنا لما خلقه من
الليل والنهار كتقدمه على الحوادث اليومية ولا ريب ان كل تقدم يوصف به

الزمان

الوجه

المخلوق على غيره فالباري يوصف به وزيادة اخرى وهذا من باب قياس الاولى
فان التقدم على الغير من صفات الكمال كالعلو على كل علو يثبت للمخلوق
فهو به احق وكل تقدم يثبت للمخلوق فهو به احق فاذا كان الاولون متقدمين
على الآخرين تقدما معلوما بمقارنة ذلك الزمان فالرب اولى ان يكون متقدما على هو تقدما
معلوما بمقارنة ذلك الزمان فهو موجود مع طلوع الشمس وغروبها كما ان عمرا موجود
مع ذلك ووجوده الكل فمقارنته له الكل وليس في ذلك ما يقتضي انه محتاج الى الزمان بل
قد بينا ان مقارنة المخلوق للزمان لا توجب حاجة المخلوق اليه فالخالق اولى ان لا
يكون محتاجا الى الزمان اذا كان الزمان قد قارن وجوده حين وجود الزمان
يبين هذا ان المقارنة يدل عليها لفظ مع ولهذا الله مع خلقه عموما وخصوصا
مما اجمع عليه المسلمون ودل عليه القرآن في غير موضع فهو مع كل شيء بعلمه عامة
وخاصة فلا يمتنع ان يكون مع الزمان والمكان على الوجه الذي يليق به وذلك امر
واجب لا محالة الوجه الثاني ان الزمان الذي هو اليوم والليلة ما يقدر فيه من دور
الليل والنهار الذي ذكرنا ان العدم يتقدم على الوجود فيه امر عدمي فلا يمتنع لعدمه
بهذا الزمان كتقدم الوجه الثالث انه متقدم على المخلوقات بنفسه وما هو
عليه من صفاته وان لم يخطر بالقلب شيء آخر من وجود او عدم بل هو
متقدم بذاته وان سمي شيء من ذلك زمانا او دهرا كان الزمان لفظا واسما
الوجه الذي فيه الزمان فان يفعل فعلا آخر ويتصرف تصرفا ما بمشيئته
به ما يوصف به قديما مبدعا كما تقدم وهو الذي تقول تقدم العالم عن محدثه
اشهرهم هم الفلاسفة المشاؤون اتباع ارسطو وهم مبدلة دين الصابئة الصحيح والمهر
محدثهم الى اعتمدوا عليها وهو الذي اعتمده افضل متاخريهم ابن سينا ونحوه من
الملاحدة وهو طلب تشبيه التخصيص وهو انهم قالوا الفعل الصحيح
الذي لا يكذب فقط يعلم ان الذات اذا كانت واحدة من جميع جهاتها
ولم تفعل ثم فعلت فعلا فلا بد من تجدد شيء لها اما قدرة او علما او ارادة او
غير ذلك لان تخصيص بعض الاوقات بالفعل لا بد له من مخصص والقول
في ذلك الحادث المتجدد كالقول في جملة العالم واذا صدر الفعل عنها لم يكن صادرا
بعد ان لم يكن لئلا يلزم الحال المدلول وبالجملة اما ان تكون على حالة تامة للفعل
او لا تكون فان كانت على حالة تامة وجب مقارنة الفعل لها وان لم تكن على حالة تامة
فلا بد من تجدد امر صيره على حالة تامة والقول في ذلك المتجدد كالقول في العالم
ان كانت حالته تامة وجب مقارنته وان لم تكن على حالة تامة فلا بد من تجدد امر ويلزم التسلسل

وهذا

ومدار هذه الحجة يهولون بها وقد اجاب الناس عنها على وجوب مقارنة
الاثر للموثر التام وانه يمتنع ان يفعل بعد ان لم يكن فاعلا وهذه الحجة يهولون
بها وقد اجاب الناس عنها بالممانعات تارة وبالمعارضات اخرى تارة يمنعونهم
وجوب مقارنة الاثر للموثر اذا كان فاعلا باختياره وقدرته ويقولون القادر
المختار هو الذي ان شا فعل وان شا ترك وتارة يذكرون من اسباب الترجيح
امورا وتارة يبدون ما في الوجود من المخصصات للصفات والمقادير وغير
ذلك مما لا يحصى تفاصيله الا الله ويقولون القول في سبب التخصيص بالزمان
كالقول بالتخصيص بالحيز والصفات والمقادير والحركات وغير ذلك من الانواع
التي اشتمل عليها العالم وتارة يقولون هذا بعينه وارد في الحوادث اليومية
كان جوابا عنها بل التحقيق ان هذه الحجة تبطل بنفسها فبطل قولهم بقدم العالم
فانه يقال الحوادث اما ان يجوز صدورها عن علة قديمة تامة او لا يجوز
فان جاز صدورها عن علة تامة قديمة بطلت هذه الحجة وامكن ان يقال
انه حدث عن فاعل قديم وان قيل لا يجوز صدورها عن علة تامة قديمة
قيل فهذه الحوادث المشهودة لا يجوز حينئذ صدورها عن علة تامة قديمة فلا بد
من حدوث علتها التامة ثم القول في حدوث تلك العلة التامة كالقول في حدوث
الحوادث فان كان حدوث حوادث لا اول لها ممتنعا بطل مذهبهم وان كان
ممكنا جاز ان يقال حدوث العالم كان موقوفا على حوادث لا اول لها ولا
يمكنهم ان يقولوا بامتناع حلول الحوادث فهم يجوزون حلول الحادث بالقديم
بل ليس منهم يجوز قيام الحادث بواجب الوجود كما جوزه كثير من اهل الكلام
وليس لهم على ذلك دليل ثم الحجة لا تدل على قدم الافلاك وبالجملة فهم
مضطرون الى اثبات محدث احدث هذه الحوادث وابطالهم حدوث
الافلاك مع هذا باطل والمقصود هنا ان اصل هذه الحجة هو القياس الفاسد
وهو تمثيل الله بغيره مثل الفاعلين وجعلهم له اندادا واكفا وامثالا حتى يحكم عليهم
بما يحكم به عليه حتى جعلوه مولدا للعالم فجعلوا له ولدا وشريكا فنفوا بهذه
الحجة ان يكون خالقا باريا مبدعا للعالم وجعلوه علة والدة تولد عنها العالم تولدا
قارنها به ومدارها على انه يمتنع منه ان يحدث شيئا ويحدده لان ذلك تخصيص
بلا مخصص وهذا القياس والمثل الذي ضربوه لله هو كنظايره في الامثال المتناقضة
الفاسدة وقد بينا قبل ان الله لا يجوز ان يجعل هو وغيره سوا لا في قياس
تمثيل ولا في قياس شمول بل انما يستعمل في جانبه قياس الاولى والاخرى فما كان
من باب المدح والثنا في المخلوق فهو احق به وما كان من باب العيب والنقص الذي ينزه

بتنزه عنه المخلوق فالخالق احق بتنزيهه عنه وهذا القياس مضمونه انهم
وصفوا الله بامتناع الفعل منه وعجزه عنه اذا لم يكن متولدا عنه كما يمتنع في
غيره من المتولد الموجب بذاته ان يكون محدثا او مغيرا لما صدر عنه
فقاسوه سبحانه وتعالى بالعاجز المضطر الذي يمتنع عليه الفعل والاحداث
وهو ضرب مثل له فيما هو نقص في المخلوق فاوجبوا هذا النقص للخالق بالقياس
عليه والكلام على ذلك من وجوه احدها ان يقال كونه لا يفعل بعد ان لم
يفعل اما ان يكونوا علموا ذلك لعلمهم بخصوص ذات الله وامتناع ذلك عليه
كما يمتنع عليه العدم المنافي لوجوبه او علموه لقياس شمولي متضمن لقضية كلية او لقياس
تمثيل فان ادعوا الاول لم يصح لثلاثة اوجه احدها انهم هم يقرون انهم لم يعلموا خصوص
ذات الرب والثاني ان يقال فما تلك الخاصية التي يمتنع حدوث الفعل منها
ويكون احداثها للامر ممتنعا ولا سبيل لهم الى معرفة ذلك ولا ذكره الثالث
ان معرفة عين الشيء انما تكون بالحواس الباطنة او الظاهرة وذلك يوجب ان تكون
معرفة الله بديهية او حسية وهم لا يقولون بذلك ومن يقر بذلك يعلم ان الامر
بخلاف ما قالوه وان ادعوا ذلك عن قياس شمولي او تمثيل وهو طريقهم فيقال
لا يصح دخوله هو وغيره تحت حكم كلي في هذا الباب فانه ليس في الكائنات شيء واحد
هو علة تامة لفعل بل لا يصدر شيء الا عن اثنين فصاعدا واذا لم يكن في
الموجودات علة تامة ولم يكن غيره موثرا تاما لم يمكن ان يقال الموثر التام
يجب ان يقارنه الاثر او يمتنع تخلف الاثر عنه اذ ليس في الكائنات ما هو وحده
موثر تام البتة وهذا مشهود محسوس في جميع الموثرات سواء كان بالمنية
والاختيار كالحيوانات او كان بالطبع كالجامدات فليس فيها ما يكون وحده موثرا
بل النار ونحوها لا تحرق الا مع سبب اخر وهو المحل القابل للاحراق والانسان
لا يفعل بارادته وقدرته الا باسباب خارجة عن قدرته وايضا فذلك
الغير الذي يدخل هو وهو يجب القضية الكلية اما ان يكون حيا له مشية او
يكون غير حي ليس له الا الطبع وعلى التقديرين فهذه الامور تصدر عنها الافعال
بعد ان لم يكن صادرة كما هو مشهود في جميع الفاعلين لكن المنازع يقول انها
لا تحدث فعلا حتى يتغير والتغير على الرب محال يقال له هذا انما يصلح ان يقال
لو كان غيرك هو المحتج بالقياس على هذه الامور فتفرق انت والمقصود
هنا انك انت لا يمكنك ان تذكر قضية كلية نعم بشيئين فصاعدا
على امتناع صدور الفعل عن الذات بعد ان لم يكن صادرا عنها واذا لم يكن

لك

لك على ذلك قياس شمول فقياس التمثيل ابعد وابعد فتبين ان حكمه بان واجب
الوجود لا يحدث شيئا قول بلا علم اصلا لا هو معلوم بنفسه ولا بحجة ومنشا ضلاله
هولا المشركين الصابئين والمجوس المشركين وغيرهم من اصناف المشركين هو القياس
الفاسد الذي مضمونه التسوية بين الله وبين غيره وان يجعل غير الله له عدلا وندا ومثلا
وكفوا فتارة يعدلونه بما وجدوه مما له فعل يمشيه فيه وتارة يعدلونه بما وجدوه مما له
فعل يقوم فيه بلا حياة وهولا من احذر الناس ان يقولوا تالله ان كنا لفي ضلال مبين
اذ نسويكم برب العالمين ولهذا كان من اصول اهل السنة انه لا خالق الا الله ولا
فاعل مستقل بالفعل ولا موثر تام غيره وذلك ان كلما يقدر غيره مما له فعل وتاثير ففعله
موقوف على شروط من غيره يكون شريكا وممنوع بمعاصات من غيره وله كفو يفعل
كفعله فله شريك وله ند وله كفو ولهذا بين سبحانه وتعالى اختصاصه بعدم الشريك
والمعاون وعدم الند المعارض وعدم الكفو المماثل كما في قوله تعالى ما يفتح الله للناس من رحمة
فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده فاخبر انه لا مانع ولا معارض لما يفتحه من
رحمته واخبر ان ما يمسكه فلا يرسله ولا يعطيه احد غيره وهذا كما كان النبي صلى الله عليه وسلم
يقول في الصلاة في رفعه من الركوع وبعد السلام اللهم لا مانع لما اعطيت ولا معطي
لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد وليس في الوجود من يعطي شيئا الا وله مانع
غيره ولا يمنع شيئا الا وله معطي غيره في اعطائه غير مستقل بل لا بد له من شريك
ومعاون وهذا ليس في المخلوقات ما هو موثر تام فلا شي يوثر وحده ولا شي اذا
اثر يكون الاثر واجبا معه مطلقا بل قد يكون له من المعارضات ما يمنع اثره ومن
اظهر ما يسمى موثرا الشمس في الاشراق والتسخين وهي لا تشرق الا مع شي اخر يقابلها
يتعلق شعاعها عليه فيكون الضو والشعاع حادثا بسببين بسببها وبسبب
الجسم المقابل لها الذي يحل به الشعاع ثم ان موانع الضو والشعاع من الحساب
وغيره موجودة مشهودة وكذلك تسخينها مشروط بالمحل الذي تقوم به
السخونة وموانع السخونة موجودة مشهودة ومع كون فعلها موقوفا على شريك
لها ولها ومانع يمنعها قل اسباب غيرها فان السخونة عن الشعاع فانها تكون عن
النار وتكون عن الحركة وكذلك الاشراق يكون عن النار والقول في تسخين النار
واشراقها وتسخين الحركة كذلك فانه لا بد من سبب اخر كالجسم الحامل للسخونة وثم
موانع تمنع وجود السخونة فلا تكون بالاسباب المخلوقة من رحمة فله ممسك ايضا
من الاسباب المخلوقة وما يكون بها من امساك بغيرها يكون به ارسال ما امسكه
الله والله سبحانه هو وحده الذي ما يفتحه للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده

ولهذا قال بعد ذلك يا ايها الناس اذكروا نعمة الله عليكم هل من خالق غير الله يرزقكم من
السما والارض وقال تعالى وجعلوا لله شركا وكذلك قوله قل ارايتم ما تدعون من دون
الله ان ارادني الله بضر هل هن كاشفات ضره او ارادني برحمة هل هن ممسكات رحمته
قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون وقوله تعالى وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا
هو وان يردك بخير فلا راد لفضله بين سبحانه ان يكون غير الله معارضا ومانعا
لما يشاؤه الله من منفعة او مضرة اذ كل ما يقدر من سبب لنفع او ضر فله مانع ومعارض
فما من سبب مقتض في الوجود الا وله مانع معارض وما كان كذلك لم يكن علة تامة ولا
موثرا تاما الا بمشية الله تعالى فانه ما الله كان والله تعالى لا معارض لحكمه ولا مانع له فلا
يكشف ما ينزله من الشدة الا هو ولا يرد ما ينزله من الرحمة احد غيره وايضا
ما من سبب الا وله كفو يكون عنه بدلا وعوضا فاذا انتفى امكن حصول الاثر بكفوه
والله تعالى ما لم يشا لم يكن وظهورها في الاسباب الخاصة مثل عطا الادميين ومنعهم
وضرهم ونفعهم من الملوك وغيرهم واضح جدا فانه مع ان قلوبهم بيد الله هو
الذي يقلبها كيف يشا وان اختيارهم وقدرهم التي يكون بها افعالهم كثيرة التحول والتغير
فان احدهم لا يستقل وحده بفعل شي قط بل لا بد من اسباب اخر خارجة عن قدرته
يكون الامر بالمجموع ثم ان مع وجود تلك الاسباب منه ومن غيره يكون فلها معارض
وعوائق ومعارضات ثم انه مع وجود تلك الاسباب وانتفا موانعها قد استغنى عنها بكفوها
ونظيرها ويحصل المقصود من غيرها مثل ما يحصل منها وكل سبب لا يكون له كالرسول
المرسل الذي هو خاتم الرسل الذي لا يمكن العباد ان يستغنوا عما جا به من البينات والهدى
فانه نفسه معترف بانه عبد الله ورسوله وان الله هو الذي اعطاه هذا وكذلك
الشمس وما يكون بها من نهار وبعدمها من ليل فانه لا يدعي احد قط اضافتها الى غير الله
ولهذا قال الخليل عليه السلام فان الله فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب
وقال تعالى قل ارايتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله
ياتيكم بضيا افلا تسمعون قل ارايتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيمة
من اله غير الله الله ياتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ومن رحمته جعل لكم الليل
والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون الوجه الثاني
انهم اعتمدوا على انه لا يحدث شيا حتى يحدث امر من الامور فلا يحدث اما
سواه حتى يحدث فيه شي او يتغير وهذا المقام للناس فيه نزاع مشهور
بين الاولين والاخرين فطوايف كثيرة من متكلمي المعتزلة والاشعرية
والفقها واهل الحديث والصوفية وغيرهم منعوهم هذا وقالوا هل يحدث
عنه شي بعد ان لم يحدث من غير حدوث شي في نفسه وطوايف كثيرة من المتكلمين

من الشيعة والمرجئة والكرامية واهل الحديث والفقهاء والصوفية سلموا ذلك ونحن نتنزل عن التسليم فنقول
هب انه يمتنع ان يحدث شيئا حتى يحدث فيه شيء فانتم لم تقيموا حجة على امتناع ان يحدث
فيه شيء الا ان قلتم القول في هذا الحادث كالقول في العالم وهذا الحادث لا يحدث
الا بحدث من غير حدوث شيء في نفسه وانتم لم تمنعوا ان لم يحدث شيء لم يحدث شيء
يقتضي حدوثه فنقول هب ان الامر كذلك فلم قلتم ان الاحداث لنفسه محال وحينئذ يكون
ما ذكرتموه مفعولا وهذا قول طوائف من العقلاء الاوائل والاواخر حتى قال اوحد هم في زمانه
ابو البركات صاحب المعتبر الهبة البارع العالم لا نسلم الامر هذا القول وقد قال
الرازي ان هذا يلزم جميع الطوائف القول به وانه ليس في الادلة العقلية ما ينفيه وليس
المقصود ههنا تقرير ذلك بل يقال اسلم لم تذكروا حجة الا تقولكم والقول في الحادث في ذاته
كالقول في العالم الذي لا بد لحدوثه من سبب والامر كذلك لكن لم تذكروا حجة على امتناع
حدوث هذا الحادث الا مجرد الدعوى الاولى وهو انه يمتنع ان يصدر عنه شيء بعد
ان لم يكن صادرا وهذا هو نفس المذهب فالاحتجاج بمصادرة على المطلوب
لكن يحتمل بان ذلك يفضي الى التسلسل ولكن التسلسل في هذا ليس ممتنعا عندكم
فانكم تقولون ما هو ابلغ من ذلك في الفلك ومن تدبر هذا علم ان القوم لم يذكروا على
ذلك حجة اصلا الا مجرد المطالبة بقولهم لم فعل بعد ان لم يفعل والمطالبة بالدليل
ليست دليلا على عدم المدلول فاذا لم تعلموا للحادث لم يكن هذا دليلا على امتناع
الاحداث فظهر انهم لم يعلموا ان للاحداث فرقا من العلم بامتناع الشيء
او عدمه وبين المطالبة بدليل جوازه او علته وقوعه وهذا التحقيق بين ان القوم
كما قال تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن يوحي بعضهم
الى بعض زخرف القول غرورا ومن فهم هذين الوجهين فهم الجواب
عما يصفون به هذا الفاسد من الصور المختلفة فان المادة واحدة كقولهم
ما لاجله يلزم الحادث محدثا اما ان يكون حاصلا بتمامه في الازل فلا يلزم وان
لم يكن لم يحصل الا لمؤثر والكلام فيه كالكلام في الاول فتسلسل وهو محال وان كان
حاصلا بتمامه مع الاثر المعلوم بالضرورة ان المؤثر اذا حصل مع جميع الامور
التي باعتبارها تتم مؤثريته فقد يتخلف الاثر عنه فاذا يتخيل تخلف
العالم عن الباري وكذلك انه يمكن الجواب عن القسمين بهذين الوجهين
اما الاول فيقال لا نسلم ان المؤثر اذا لم يكن حاصلا بتمامه في الازل يلزم التسلسل
لان المراد بالمؤثر ههنا المؤثر في الحدوث وهذا قد يكون حاصلا بتمامه ولكن
نفس التاثير الذي يقال انه قام به من التخليق والارادة لم يكن حاصلا او وجود شرط

وانتفا مانع ليس بحاصل فان هذا كله من تمام المؤثر كان المراد بالمؤثر عنده
مجموع الامور التي اذا وجدت وجد المفعول وهي الامور التي يجب تقارنها المفعول
وتكون واجباتها فاذا لم تحصل هذه الامور لم يكن المؤثر حاصلا لكن يقال هذه
الامور اذا لم يكن جميعها حاصلة بل فات بعضها لم يكن المؤثر في ذلك الشرط او زوال
ذلك المانع وليس المؤثر في بعض الاسباب التي يجب العالم عندها سوا
قيل هو التخليق او الكلام او الارادة او غير ذلك فان قيل المؤثر في ذلك التتمة الذي
هو الموجب الذي يجب عنده وجود الاثر اما ان يكون حاصلا بتمامه في
الازل او لا يكون كان المختار انه لم يكن حاصلا في الازل وهنا جوابان احدهما
ان يقال لا نسلم ان وجود المفعول يتوقف على هذا المؤثر بل يقال ليس في الوجود
المعروف مؤثر يجب عنده وجود الاثر وجوبا يمتنع زواله حتى يقال فان لم يكن لم يحصل
الاثر ولا موجب للحوادث الا مشية الله تعالى ومشيته ليس لها نظير حتى يقاس بها والله
ليس كمثله شي والثاني ان يقال حصوله بعد ذلك يكون لوجود شرطه او انتفا
مانعه وهذا التسلسل في الشروط وانتفا الموانع ليس ممتنعا عند المنازع وانما
الممتنع التسلسل في العلل التامة التي كل علة توجب الاخرى والامر هنا ليس
كذلك بل يكون حدوث هذا الشرط موقوفا على شرط اخر ليس علة له ويجوز
تعاقب الشروط ودليل ذلك ان الحوادث اليومية موجودة والعالم مملو
من الحوادث فالموجب لكل حادث اما ان يكون حاصلا في الازل او لا يكون
ويعود التقسيم وغاية ما قاله هولا ان هذه الحوادث تتبع حركة الفلك
المتعاقبة وليس الغرض الكلام على هذا الجواب ليس المقصود انهم اذا اشترطوا
شروطا ولم يكن ذلك من التسلسل الممتنع فهنا اولى الوجه الثاني ان يقال
وان كان المؤثر بتمامه حاصلا في الازل لكن لم قلتم انه يستحيل تخلف الاثر عنه
قوله من المعلوم بالضرورة ان المؤثر اذا حصل مع جميع الامور التي باعتبارها
تتم مؤثريته فانه يستحيل تخلف الاثر عنه يقال هذه قضية كلية مضمونها ان كل
مؤثر تام فانه يستحيل تخلف الاثر عنه والقضية الكلية لا بد لها من افراد
غير مورد النزاع الذي يراد الاستدلال عليه بها ومعلوم ان الوجود كله
ليس فيه مؤثر تام غير الله اصلا بل لا يصدر عن شي واحد من المخلوقات اثر
اصلا ولا يصدر الا عن شيئين فصاعدا وليس من المخلوقات ما يقال انه مؤثر الا
ويمكن تخلف اثره عنه سوا في ذلك المؤثرات الاختيارية والطبيعية فاذا لم
نشهد في العالم مؤثرا يجب وجوبا عقليا ان يقترن به الاثر
المنفصل عنه فكيف يعلم ان المؤثر التام يجب اقتران الاثر

فضلا عن ان يكون ذلك معلوما بالضرورة وهو حكم لا نظير له ومورد النزاع غير
معلوم فان قال اريد بالمؤثر التام ما يجب عند وجود الاثر كان التقدير المؤثر الذي
لا يتخلف عنه اثره اما ان يكون حاصلا في الازل او لا يكون والجواب ان هذا ليس بحاصل
في الازل ولا في الموجودات المشهودة مؤثر لا يتخلف عنه اثره وتحرير هذا الوجه
ان جميع ما يفرض من المؤثرات المشهودة يمكن وجودها عقلا مع عدم اثرها
وليس في العالم مؤثر واحد يوجب اثرا اصلا وانما التاثير عقب شيئين كما تقدم بيانه
ووجود تلك الاسباب بدون ذلك الاثر ممكن فاذا لم يحكم العقل حكما
قاطعا بان ما يعرفه من المؤثرات يوجب الاثار وجوبا يمتنع فكاكه لم يكن له سبيل
الى ان يحكم بوجوب مقارنة الاثر للمؤثر الوجوب العقلي اصلا ويعود الامر الى ان
يقال فاذا صدر عنه الاثر تارة ولم يصدر اخرى كان تخصيصا بغير مخصص
وهذا هو الذي قدمنا الكلام عليه فقلنا انهم اثبتوه في حق الله بالقياس على خلقه مع وجود
الفارق ويمكن تلخيص هذا الجواب بان يقال في الوجه الثالث قولك ما لاجله
يكون المحدث محدثا اما ان يكون ازليا او لا يكون ما تعني به اتعني به ما يجب
وجود الاثر عنده ام تعني به ما لاجله يجوز ان يكون فاعلا مثل قدرته وغيرها
من صفاته فان قال اعني الاول قيل ليس ذلك بازلي ولا نسلم بانه محتاج الى حصوله
في كون المحدث محدثا وان سلمنا انه لا بد منه فلا نسلم لزوم التسلسل وان
اريد به الثاني فهو اولى ولكن ليس ذلك بموجب لوجود الاثر عنده الوجه
الرابع ان هذه الحجة مدارها على انه اذا كان مؤثرا تاما وجب وجود الاثر عنده
مقارنا له واذا لم يكن مؤثرا تاما امتنع وجود الاثر عنه اذا لم يكن تاما وامتنع
ان يتم المؤثر بعد ذلك لانه يستلزم التسلسل وحينئذ فيلزم امتناع
احداثه بعد ان لم يكن محدثا فلا بد في هذه الجهة من تقدير هذه المقدمات
ومطلوبهم ثبوت القسم الاول وهو انه مؤثر تام فيجب مقارنة الاثر له ويمتنع
تخلف الاثر عنه او ان يفعل شيئا بعد ان لم يكن فعله والمؤثر التام هو العلة
وهو المولد وقد يقولون ان ذلك لا ينافي كونه مختارا اذ اختياره للشيء المعين
من لوازم ذاته ولو لم يكن مؤثرا تاما امتنع منه الفعل سواء قيل انه تم او لم يقل
انه تم واذا كان كذلك فالعلم بهذه المقدمات في حق الله لا سبيل لهم اليه الا بمجرد القياس
الذي لا يصح فان واجب الوجود لا ند له ولا عدل له ولا مثل له حتى يقال انه بمنزلة
ذلك المؤثر التام والمنع متوجه على هذه المقدمات الثلاث فلم قلتم انه اذا

كان كاملا في نفسه قادرا على الفعل بحيث لا يعجز عنه اذا اراده انه يجب صدور
الفعل عنه غايتكم في هذا ان تمثلوا الله ببعض مخلوقاته وتقيسوا عجزه ونقصه
على عجز هذه الامور ونقصها وقد اجابهم من اجابهم من المتكلمين كالرازي وغيره
بجواب نبوه ايضا على القياس الفاسد فقالوا لهم قولكم جميع جهات موثرية الباري
في العالم لا بد وان تكون حاصلة في الازل ويلزم من ذلك امتناع تخلف العالم
عنه قلنا هذا انما يلزم اذا كان موجبا بالذات اما اذا كان قادرا فلا وقال هولا
قولا كليا ان القادر لا يتوقف ترجيحه لاحد المثلين على الاخر على مرجح لوجهين
احدهما ان الواحد من الناس اذا استوى في حقه اراده الفعلين كالهارب اذا عن
له طريقان متساويان في حقه والجايع اذا قدم له رغيفان متساويان في حقه فانه
يرجح احدهما لا لمرجح الثاني ان القادر انما يفعل احد المقدورين دون الاخر لارادته
له والاراده بنفسها مرجحه لاحد المقدورين وذلك صفه نفسيه لها لا يجوز تعليله
بامر خارج عنها وهذا خاصيه الاراده كونها بحيث يخصص بها مقدور على
مقدور ومنهم من قال ترجيح القادر بارادته لا بد له من ترجيح ومنهم من ذكر
الترجيح بالعلم ومنهم بما في الفعل من الاحسان ومنهم من ذكر الترجيح بالقدره وهو انه
كان ممتنعا والمقصود هنا الكلام على من سلم ما ذكروه في المرجح الموجب بالذات
ومنعه في القادر المختار فالصواب هو الفرق بين الله وبين غيره لا الفرق بين
الموجب بالذات والفاعل بالاختيار فيقال لهم ما ذكروه ممتنع في حق الله تعالى
بكل وجه وليس في الوجود شي موجب بذاته يجب مقارنه موجبه له اصلا بل
جميع الكاينات انما هي اسباب لا يوجد الاثر عنها الا بسبب اخر فاما ان
يكون علمنا في الموجودات شيا هو موجب بذاته وهو علة تامه مولد بنفسه
فهذا خلاف ما الوجود عليه فما من اثر يصدر الا عن اشتراك سببين فاكثر ومع هذا
فيمكن تخلفه عنهما وخذ هذا في جميع ما يقال انه موثر من الموثر باختياره وقدرته
وبطبعه وقوته فليس فيها شي يستقل باثر وحده فضلا عن ان يقال انه موجب
له بذاته والاثر الحاصل عند اجتماع اسباب كالحريق الحاصل عند وجود النار وجسم
يلاقيه والشعاع الحاصل عند وجود الشمس والجسم يقابله ليس بواجب ايضا
فقد يمكن ان يكون ذلك ولا يكون اشراق ولا احراق فاذا كان ليس في الوجود
من يفعل بذاته اثرا فضلا عن ان يقال انه موجب وانما الاثر يصدر عن
سببين كصدور الولد عن الوالدين والنتيجه عن المقدمتين وهو مع ذلك
ليس بواجب كيف يسلم لهم ان الموجب بالذات لا يتخلف عنه
الاثر وهو امر لا حقيقه له وبهذا يتبين ان القوم اشركوا بالله وعدلوا به

كما ان خاصيه القدره

الترجيح

وصريحا

وضربوا مثل السوء كما فعل اخوانهم الذين جعلوه يولد البنات وهم لا يرضون بتوليدهن
وجعلوا مملوكه شريكه وهم لا يرضون بمشاركة المملوك وذلك ان هولا جعلوا الاثر لازما له
لا يمكنه دفعه بوجه من الوجوه قياسا على ما هو موجب بذاته من العلل وهم مع ذلك
لم يجدوا في العلل ما يكون معلوله لازما لا يمكنه دفعه بوجه من الوجوه فوصفوا
الله بما ينزهون عنه المخلوقات ووصفوه من التولد والعجز بما لا يصفون به
المصنوعات ولهذا كان مذهب اهل السنة والجماعة انه ليس في الموجود موثر
تام الا الله تعالى فلا رب غيره ولا اله سواه ولهذا قال من قال من متكلمة اهل الاثبات كالاشعري
ان اخص وصف الله هو القدرة على الاختراع ولا ريب ان هذا من اخص اوصاف
الله هو القدرة على الاختراع وان لم يكن هو وحده الاخص لكن الاشعري جرد القول
في هذا الاصل تجريدا باين به سائر اهل الضلال من اهل القبلة وكان انتصاره لهذا
الاصل من احسن او احسن ما نصره من مذاهب اهل السنة والجماعة واما الذين يفرقون
بين الموجب بالذات والفاعل بالاختيار في الشاهد والغائب ففرقهم باطل اما في الشاهد
فلان الفاعل باختياره اذا حصل عنده الارادة الجازمة مع القدرة التامة كان بمنزلة
الموجب بذاته وجاز ان يسمى موجبا بذاته والموجب بذاته انما اوجب بصفة
قائمة به طبيعية هي نظير الاختيار في المختار وكلاهما فيه قوة فعل بها وكلاهما فيه اقتضاء
وميل الى الفعل وكلاهما يسمى طبيعة وغريزة فان خلقه الحي يسمى طبيعة له كما يسمى بذلك
ما في الجامدات لكن بينهما من الفرق حصول الشعور في احدهما دون الاخر والشعور
يستلزم اللذة والالم ولهذا فرق بينهما بان جعل احدهما ارادة دون الاخر وان
كان قد يسمى ارادة كما في قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض وهذا الفرق اول من
احدثه في الاسلام القدرية وبالغوا في اثبات الفعل للحي القادر حتى جعلوا الانسان
مستقلا بما يفعله واخرجوا فعله عن ان يكون مخلوقا لله ومقدورا له ومرادا
له والاشعرية ونحوهم وان خالفوهم في هذا فقد وافقوهم وزادوا عليهم
في سلب ما في الاجسام من القوى والطبائع التي هي مبدا الميل الى الفعل والحركة
سواء كانت مع الحياة او بدونها والله هو خالق هذا كله لكن غير الحي لا تكون حركته
الا تبعا اذا اخرج من مستقره كان فيه ميل الى مستقره فليست الحركة فيه اصلية
بخلاف الحي فان كل حركة في الكون مبداها من اختيار حي وملائكة الله تعالى هم
الذين يدبر الله بهم ما يدبره من امر خليقته كما يدبر بالادميين ما شاء
لكن الملائكة اكبر واكثر كما قال تعالى فالمدبرات امرا وقال تعالى فالمقسمات امرا وامثال ذلك مما ليس هذا موضعه

فاولئك الفلاسفة اشركوا بالله وعدلوا به واشركوا بما واشركوا بما شبهوه بالفاعل
باختياره من المخلوقات ثم ان كل واحد من الفريقين لو كان الاصل ثابتا لكان
قياسه من افسد القياس لما فيه من تسوية رب العالمين ببعض المخلوقات فكيف وحكم
الاصل منتف في الاصلين فان اولئك قاسوه على الموجب بذاته الذي يجب مقارنة
الاثر له وهولا قاسوه على القادر المختار الذي يرجح احد المثلين على الاخر وهو
نفسه ان شا فعل وان شا ترك وليس في الوجود قادر مختار بهذه المثابة كل
قادر مختار من المخلوقين فانه لا يفعل حتى تثبت له ارادة جازمة معينة لمراده وتكون
حاصلة فيه من غيره وهذا خير من بعض الوجوه والله تعالى له المثل الاعلى ليس كذلك بل
هو يستقل بالفعل بارادته التي لم يستفدها من غيره ولا يضطر الى الفعل فلا عقده
ولا نفس ارادته تضطره بل هذين وصف الادميين وانكار القدرية ولذلك
ما يقال انه موجب بذاته في المخلوقات سوا قيل انه يقتضي بالطبع بلا حياة ولا
شعور او قيل ان له حياة وشعورا ليس كما يقوله هولا بل ليس في الوجود ما
يفعل شيا الا بشريك معاون له يكون هو وذاك سببين والله تعالى لا شريك
له ثم اذا وجد شريك كان صدور الاثر عنهما بغير اختياره ولا بمشيته ويكون
عاجزا عن رد الاثر اذا وجد الشريك والله تعالى لا يفعل شيا الا باختياره ومشيته
وليس عاجزا عن رد الشي لفعل غيره له بل ما شا كان وما لم يشا لم يكن فظهر ان هولا
جميعهم اتوا من تمثيل الله بخلقه ثم انهم غلطوا في حكم الاصل الذي مثلوه به قال
الله تعالى وجعلوا لله شركا الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه
عما يصفون بديع السموات والارض انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق
كل شي وهو بكل شي عليم فهذا بعض ما يتعلق بقولهم في المقدمة الواحدة انه
يجب مقارنة الاثر له اذا كان ثابتا واما المقدمة الثانية وهو انه اذا لم يوجد
المؤثر التام امتنع صدور الفعل عنه ويمتنع ان يكون تاما بعد ان لم يكن فيمتنع
ان يفعل بعد ان لم يفعل فهم انما يمنعون بالمؤثر التام ما يجب مقارنة الفعل
له وقد قلنا ان هذا لا وجود له فبطل قولهم اذا لم يوجد المؤثر التام بهذا
التفسير امتنع وجود الفعل بل جميع المؤثرات التي نشهدها يمكن تخلف الاثر
عنها فلا تكون تامة عندهم ومع هذا فالاثر يوجد عندها ثم لو سلم ان هذه يمتنع
صدور الاثر عنها لم نسلم ان الباري كذلك فانه اذا كان بحيث لا يجب صدور
الفعل عنه لا يكون مؤثرا تاما فيمتنع صدور الفعل عنه بل هذا القول هو
عين الباطل في حق الله تعالى ان يقال لا يفعل حتى يمتنع ان يفعل ويمتنع
ان يفعل اذا لم يجب ان يفعل فالفعل منه اما واجب لا يقدر على تركه او ممتنع

حكم

حيث قاسوه على الموجب بذاته الذي يجب مقارنة الاثر له وهولا قاسوه على القادر المختار الذي
من المخلوقات وهولا كانوا امثل فانهم لما عدلوا به

تخلف

٧

لا يقدر على فعله بل هذا سلب لقدرته التي هي مدلول فعله وقد جعلوه بهذا
اعجز من عامة المخلوقات وانقص منها فانه ليس شيء منها بحال يكون
المتولد عنه اما واجبا لا يمكن عدمه بحال واما ممتنع لا يمكن وجوده بحال
ونحن نعلم ان الامور الموجودة يجب وجودها بمشيئة الله تعالى لها وما لم
يوجد يمتنع وجودها بعدم مشيئة الله لها كما قال فما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن فالوجوب والامتناع هو بحسب مشيئة الله وعدم مشيئته اما الوجوب
والامتناع بحسب سبب آخر فهذا باطل وهو خلاف الواقع ومن استقرا
الموجودات لم يجد شيئا موجبا يمتنع ان يكون موجبا ويمتنع ان لا يكون موجبا
بهذا الاعتبار ان يوجد ذلك الاثر واذا كان الوجوب والامتناع في
الممكنات بحسب مشيئة الله تعالى فلا نظير لمشيئته كما لا نظير له ومن قاسها
ومثلها بغيرها فهو كمن قاسه ومثله بغيره وذلك من الاشراك به وجعل
الانداد والامثال والاكفاء له وهو ممتنع في نفسه لان مماثلته لغيره يوجب
اتصاف احدهما بصفة الآخر وذلك يستلزم الجمع بين النقيضين كما تقدم بيانه
وايضا فانهم يمثلونه بغيره فيما هو نقص وعجز في ذلك الغير لو كان موجودا
وهو سبحانه لا يمثل بغيره ويسوى به في الكمالات فكيف في النقائص فصار هذا
باطلا من ثلاثة اوجه احدها ان هذا الوصف ليس ثابتا لغيره حتى يجعل هو
واياه تحت قضية كلية في قياس شمولي او يشبه به في قياس تمثيل ولو كان موجودا
او مقدرا لم يجز ان يعدل بالله ويسوى به لان الله اكبر من كل شيء ولو جاز ان
يعدل بغيره لم يعدل به فيما هو نقص لا يعدل بالناقصات فلو كان حكم الاصل
موجودا كان قياسهم من باب ويجعلون لله ما يكرهون حيث وصفوه بما
ينزهون عنه المخلوقات فكيف ولا وجود للاصل واما الكلام على اصلهم الثاني وهو
انه يمتنع ان يصير مؤثرا تاما بعد ان لم يكن فيمتنع ان يحدث شيئا والمؤثر التام
عندهم الذي يجب مقارنة الفعل له فهذه ايضا باطلة من جانب النفي والاثبات
كبطلان وجوب المقارنة التامة وامتناعها فانه يقال اما ان يكون مؤثرا تاما في
الازل بجميع حوادث العالم او لا يكون فان كان مؤثرا تاما وجب وجودها
جميعها في الازل وهو خلاف المشهور المحسوس المعلوم لكل احد وان لم يكن مؤثرا
تاما في الازل امتنع ان يصير بعد ذلك مؤثرا تاما فيجب ان لا يفعل شيئا فيلزمهم
اما قدم جميع الحوادث او عدمها وكلاهما معلوم الفساد وانما لزمهم ذلك لاجل
المقدمتين اللتين بنوا عليهما قدم العالم فانهم قالوا لا يفعل الا ان يكون بحيث يجب

مقارنة الاثر له ويمتنع ان يصير كذلك بعد ان لم يكن لانه يفضي الى التسلسل فيقال
لهم المؤثر في جميع هذه الحوادث كائنا ما كان اما ان يكون مؤثرا تاما بتفسيركم
او لا يكون فان كان كذلك وجب قدمها جميعها وان لم يكن كذلك وجب امتناعها
جميعها لامتناع تمام المؤثرية فيما بعد واعتذارهم عن ذلك بان تمام المؤثرية في
الفلك التاسع الذي بحركته تستعد القوابل لفيضان الوجود والكمال عليها لا
يدفع هذا التناقض الظاهر فان مجموع هذه الامور التي حصلت بها هذه الاثار
هي المؤثر التام فحدوث هذا المجموع اما ان يصدر عن مؤثر تام او لا فان لم
يصدر عن مؤثر تام موجب للمقارنة بطل قولهم ان الاثر لا يصدر الا عن مؤثر
تام يجب مقارنة الاثر له فان صدرت عن مؤثر تام يجب مقارنة الاثر له فان كان
قديما لزم قدمها وان كان وان كان محدثا فالقول في علة حدوثه كالقول فيما تقدم
وهذا كلام قاطع وبرهان ساطع لا مندوحة عنه وبغيره يتفطن لضلال
هؤلاء الذين هم اكفر واضل من عموم المشركين الذين هم بربهم يعدلون ويوضح
ذلك ان حقيقة ما يقولونه ان المؤثرية التامة لكل حادث تحدث مستلزمة
لحدوثه فكلما دار الفلك حدث بدورانه من استعداد القابل وفيض الفاعل
ما يستلزم الحادث بمجموعهما وبالمجموع يتم المؤثرية هذا حقيقة قولهم فاذا
كانت المؤثرية التامة تحدث شيئا بعد شيء كما تحدث عنها الاثار شيئا بعد شيء فكل
من المؤثرية واثارها تحدث شيئا بعد شيء لكن بعض اجزائها قديم اما واجب الوجود
بنفسه واما غير واجب الوجود بنفسه بل بغيره وبعض اجزائها حادث واذا كان كذلك
فلا بد لحدوث المؤثرية شيئا بعد شيء من سبب اذ الحادث لا يحدث نفسه كالحركة
الفلكية شيئا بعد شيء لا بد لحدوث مؤثريتها من سبب حادث فاذا قيل هو التصورات
المتجددة او الشوق المتجدد او ماذا عسى ان يقال كان القول في حدوث هذا كالقول
في حدوث ما حدث عنه فكيف ما داروا كانوا مضطرين الى حدوث حوادث
في العالم من غير حدوث شيء في العالم كالحركة الفلكية فانها حادثة شيئا بعد شيء في العالم
وكحركة النفس المحركة لها عند من يقول بذلك منهم كان ذلك حادثا في العالم وفي
الممكنات من غير ان يكون في الممكنات سبب يقتضي حدوثه ومن غير ان يحدث
في الممكنات وفي العالم ما يحصل به مؤثرية ذلك الحادث فاذا كان في العالم من الحوادث
ما ليس له سبب تام يقتضي حدوثه من العالم علم ان الموجب التام للحدوث
امر خارج عن العالم ولا يخرج عن العالم الا الله سبحانه يجوز ان يحدث الحوادث
بعد ان لم يكن من غير ان يعاونه شيء على ذلك وهو المطلوب واعلم ان الكلام هنا
على وجهين احدهما افساد دليلهم على القدم وهو قولهم يمتنع
حدوثه بعد ان لم يكن لان الحادث يقتضي شيئا حادثا وحدوث

الحادث

الحادث عن العلة التامة القديمة محال فلا يكون العالم حادثا فقد تبين ان هذا منتقض
بجميع الحوادث وبجميع ما يقال انه سبب لها فانها حادثة بعد ان لم تكن ونفس حركة
الفلك ظاهرة في النقص فان الحركة حوادث متوالية وليس فوقها عندهم سبب
حادث يوجبها فهي حوادث عن علة قديمة عندهم فقد جوزوا حدوث الحادث
عن حركة تامة قديمة وان قالوا فوقها سبب حادث به تمت موثريتها كما يقوله من
يجوز قيام الحوادث به منهم جاز عند هولا حدوث العالم بمثل هذا فعلى القولين
تبطل الحجة واما الوجه الثاني فهو الاستدلال بهذه على حدوث العالم وهو ان
يقال لو كان العالم قديما للزم ان يكون له موجب تام يستلزم موجبه قدمه عن غير
موجب فانه يستلزم محالا لانه ان لم يكن تاما مستلزما امكن وجوده وامكن ان لا
يوجد والممكن لا يوجد الا بموجب تام مستلزم والموجب التام المستلزم لا
يتخلف عنه شي من موجباته ولوازمه فجميع الحوادث ان كان هو موجبا تاما
مستلزما لها فلا بد من شي يتم به موجبها وذلك ان كان قديما لزم قدمها
لان قدم الملزوم يوجب هدم اللازم وان كان محدثا كان من جملة الحوادث
فلا بد له من شي به يتم موجبه من غير الحوادث لان الكلام في جميع
الحوادث وما يتم به الموجب من غير الحوادث لا يكون الا قديما ولو كان قديما
لزم قدم الحوادث فصار قدم العالم مستلزما لقدم الحوادث وهو ممتنع
فقدم العالم ممتنع فصار قدم العالم مستلزما لعدم قدمه وما اقتضى ثبوته
نفيه كان ممتنعا ثبوته واعلم انه كما يحتج بما في العالم من الحوادث فانه يحتج بما فيه من
الاختصاص والمقادير والصفات والازواج المتنوعة كما قال ومن كل شي خلقنا
زوجين لعلكم تذكرون فان مبدع العالم ان كان علة موجبة بنفسه وهو واحد
بسيط امتنع ان يصدر عنه امور مختلفة على اصلهم وان لم يكن كذلك
كان فاعلا بمشيته واختياره ما يختاره من المفعولات وحينئذ فيمتنع ان
يقال الحركة هي الموجبة للحوادث لان الحركة انما يحدث عنها مع بقية الحركات
المختلفة لان حركات الافلاك مختلفة كما ان الافلاك مختلفة ومعلوم ان حركة
التاسع ليست الموجبة للحركة التي تخلفها في الثامن فان قيل انها توجب الحركة
التي تراد فيها اذ للثامن وغيره من الافلاك حركة تخصه وحركته تابعة لحركة
التاسع فالحركات اذا مختلفة والمتحركات مختلفة والمعلولات المختلفة تستلزم
عللا مختلفة اذ العلة الواحدة من كل وجه لا توجب معلولين مختلفين
ولا يقال ذلك بحسب القوابل لان الكلام في القوابل المختلفة كالكلام
في الحركات المختلفة وهذه المختلفات من الفاعل والقوابل لا تكون

من انه واحد لا يصدر عنه الا واحد فان هذا الواحد الذي اثبتوه ونفوا عنه
الصفة والقدر وسموا ذلك تركيبا وكثرة قد تبرهن في غير هذا الموضع بالوجوه
الكثيرة انهم لا دليل لهم على هذه الوحدة وان الفاظ حججهم فيها اجمال واشتراك
كما قد بيناه في غير هذا الموضع بل تبين بالبرهان ان هذه الوحدة يمتنع ان يوصف بها موجود وان
وصف المبدع بها يقتضي تعطيله ولهذا آل بهم الامر الى القول بان الوجود كله واحد ثم ان
العالم فيه كثرة مشهودة فان كان الصادر عن الواحد واحدا من كل وجه فلا يصدر عنه
الا واحد ويلزمهم نفي الكثرة المشهودة في الوجود وهو خلاف المشاهدة وان كان
فيه ما يسمونه كثرة وتعددا او تركيبا ونحو ذلك فقد صدر عن الواحد اكثر من واحد
فهم بين امرين اما اثبات الواحد ونفي جميع الصادر الثاني والثالث والرابع والخامس
واما اثبات الكثرة في الصادر الاول ثم في المبدع يوضح هذا ان الفلك الثامن مكوكب
كثير الكواكب والتاسع فوقه اطلس فمن اين جاءت الكثرة العظيمة واذا قالوا انه صدر
هذه عنه عقل ثم عن العقل عقل ونفس وفلك الى العقل العاشر صدر
عنه ما تحت فلك القمر ففي هذا الكلام من التناقض والهذيان ما لا يروج على عقول
الصبيان وقد كنت في اوائل معرفتي باقوالهم بعد بلوغي بقريب وعندي من
الرغبة في طلب العلم وتحقيق هذه الامور ما اوجب اني كنت ارى في منامي ابن سينا
وانا اناظره في هذا المقام واقول له انتم تزعمون انكم عقلاء العالم واذكياء الخلق وتقولون
مثل هذا الكلام الذي لا يقوله اضعف الناس عقلا واورد عليه مثل هذا الكلام فاقول
العقل الاول ان كان واحدا من جميع الجهات فلا يصدر عنه الا واحد لا يصدر عنه
عقل ونفس وفلك وان كان فيه كثرة فقد صدر عن الواحد اكثر من واحد ولو قيل تلك
الكثرة هي امور عدمية فالامور العدمية لا يصدر عنها وجود ثم اذا جوزوا صدور الكثرة
عن العقل الواحد باعتبار ما فليجوزوا صدورها عن المبدع الاول بمثل ذلك الاعتبار
بدون هذه الواسطة كقولهم باعتبار وجوبه صدر عنه عقل وباعتبار وجوده
صدر عنه نفس وباعتبار امكانه صدر عنه فلك فان هذه الصفات ان
كانت امورا ثبوتية فقد صدر عن الواحد اكثر من واحد وان كانت اضافة او
سلبا او مركبا منهما فالمبدع الاول عندهم يتصف بالسلب والاضافة والمركب منهما
فبطلان كلامهم في هذا المقام الذي هو اصل توحيدهم يظهر من وجوه كثيرة
متعددة تبين فيها ان القوم من اجهل الخلق واضلهم وابعدهم عن معرفة الله وتوحيده
فان عوام اليهود والنصارى الذين لم يوافقهم اعلم بالله من خواص هؤلاء
الفلاسفة المبدلين الصابئين وقد بينا في غير هذا الموضع انما يذكرونه
من المجردات انما اصله ما تصوروه من الكليات الذهنية المجردة عن المحسوسات

العينية

المفارقات

العينية فتخيلوا ما في الذهن ثابتا في الاعيان كما تخيل قدماؤهم كاصحاب افلاطون ان
الكليات ثابتة في الخارج ازلية وهي المثل الافلاطونية وتخيلوا وجود هيولى مقارنة
للصورة ومدة وراء حركة الاجسام وتخيل غير هولاء كاصحاب فيثاغورس وجود
اعداد خارجة عن المعدودات وتخيل ارسطو واصحابه وهو صاحب التعاليم
تركيب الجسم من مادة وصورة وان المادة شي موجود تختلف عليه صورة الاجسام
الاجسام وهي عند التحقيق ترجع الى تقدير ذهني لا حقيقة له في الخارج وكذلك تخيله ان
حقائق الانواع الكلية ثابتة في الاعيان الخارجية وانها غيرها وكل هذا لان الذهن
يجرد العقول عن المحسوس والمعقولات امور كلية ثابتة في الذهن والذهن يجردها
تجريدا بعد تجريد كما يجرد العدد عن المعدود والانواع عن الاشخاص والاقدار
عن المقدورات ومن هذا الباب تجريده للكليات الخمسة فمن تخيل ان المجردات
امور ثابتة في الخارج كان نسبتها عمن راى صورة في المراة فظن تلك الصورة التي يراها
في نفس المراة موجودة في الخارج فجا ليمسها او لينالها كما ينال الصورة المحسوسة فلم يجد شيئا
ولا ريب ان هولاء وسائر الذين كفروا كما قال الله تعالى والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة
يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب
او كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض
اذا اخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل له نورا فما له من نور فالمثل الاول نسبة الجهل
المركب والكفر المركب كالاعتقادات الفاسدة كاعتقاد هولاء والثاني نسبة
الجهل البسيط والكفر الوسيط كحال من لم يعتقد منهم شيئا او تعارضت عنده
الاعتقادات وصار حيران لا يرى حقا فاذا تامل العاقل كلامهم فيما يثبتونه
من العقول المجردة المفارقة علم انهم اخذوا ذلك عن المجردات المعقولة لنا وتلك الاعراض
قائمة في انفسنا وهم يجعلون تلك المفارقات جواهر روحانية بل هي عندهم اشرف
الموجودات ومن يجمع بين كلامهم وبين ما جاءت به الرسل يجعل هذه المجردات التي
هي في الحقيقة خيالات ملائكة الله التي اخبرت بها الرسل وقد بينا في غير هذا الموضع
ان من نزل الملائكة على ما يدعيه هولاء من هذه المجردات كان من اجهل الناس واكفرهم
فان قد ذكر من اصناف الملائكة واوصافهم ما تبين انه ابعد الاشياء عن هذه
ولهذا يصيرون الى جعل الملائكة قوى في النفس صالحة كما يجعلون الشياطين كذلك
ومن سمع ما اخبر الله به في القران والسنة عن الملائكة والشياطين علم ان بين هذا وهذا
من التفرق ما لا يخفى على اذكى الناس علما بما جاءت به الرسل وما يقوله هولاء وانما
يلبسون على الناس بعباراتهم الغريبة وبمن اضلوه من متكلم ومتصوف حتى اخذ عبارات المسلمين

الى حاء الكتاب والسنة منزلها على معانى هؤلاء الكرام المحدثين كما يوجد مثل ذكر
فى كلام صاحب رسايل اخوان الصفا وصاحب جواهر القرآن ومشكاة الانوار ومن
شلكه هذا السبيل من فلسفوف قرمطى ومشارك له فى بعض ذلك وان كان منه من
التصوف الاسلامى ما بباين به القرمطى لكن شاركه من وجه ويفارقه من وجه وما احسن
ما قال شيخ الاسلام ابو اسماعيل الانصارى فيمن هو منهم هؤلاء اخزاهم الفلسفة فلسفوا
فى الاسلام وهو قول لكل الجليه جليه منا والعبارة عارية منا والمعرفة والقصد ليست
مؤونة المتكلمين ولا قصد المتكلمين بل ذلك سبيل الزنادقة المنافقين اعداء الرسل وتوسل الى ذلك
الوجه الخامس على اصل حجتهم ان يقال انتم طلبتم الموجب للتخصيص فيقال
اذا جعلتموه مولدا موجبا بذاته كان المحدور اللازم لكم من الجهل يوم التخصيص المرجح
اعظم مما لزم لكم من الجهل به على تقدير تخصيصه بمشيئة وذلك انه يقال اذا كان
العالم متولدا عنه لازما لذاته لا ينفك عن ذاته ولا يقدر على ازالة لزومه وتولده
عنه ولا على عدمه كما هو قولكم فما الموجب لكونه بهذه الصفة مع ما فى ذلك من القصور
والعجز والنقص فان كون الذات بحيث يلزم غيرها ويتولد عنها ولا ينفك عنها
ولا يقدر على دفع تولده ولزومه لها ولو اراد ان يدفعهم استطاع ولا يمكنه ذلك لا ريب
انه انقص للكل لكونه بهذا التولد هذا الايجاب وهذا الاقتضاء وهذا الاحداث
لا بد له من موجب فان كونه لذلك نوع من الاختصاص اذ يعقل وجود الذات
الواجبة خالية عن هذا اللزوم والتولد فلا بد لهما من موجب اقتضى ان تكون الذات الواجبة
بخصوصها لا يمكن ان يكون الا كذلك على هذا الاقتضاء والتولد فانه لو امكن ان يكون كذلك
واحال ان لا يكون كذلك كان وجود احد الممكنين متوقفا على مرجح فاذا قالوا كذلك قيل
من المعلوم ان كون الذات من لوازمها ان يفعل ان شاء وشل ان شاء هو اعظم
فى القدرة والكمال من ان يكون من لوازمها الفعل الذى لا يقدر على تركه ولو شاء ومن
تدبر هذا ومبنى جسيم هؤلاء الدس بدلوا دين المرسلين وغيروا فطرة الله التى
فطر الناس عليها فكما يبان عنهم من وجه خالفتهم وفاقت بلدهم فى وجه تولده
او جانبيه اعظم منه ومن هنا يظهر الوجه السادس وهو ان يقال
واجب الوجود ليس كمثله شئ من الاشياء ولا يجوز ان يحمل له عدل ولا
ند ولا مثل فى افعاله كما لا يجوز ان يجعل له ذلك فى صفاته واسمايه ومن خصايصه
انه ما شاء كان وما لم يشا لم يكن وانه ما شاء فعل وليس غيره من القادرين بهذه
المثابة وليس غيره يفعل ما يماثل فى بعض عنه واذا كانت مشيئته وعمومها
وجودها من خصايصه فهو اذا شاء فعل واذا شاء ترك وذاته على الوجه
المقتضى لهذه المشيئة المتعلقة بالفعل وان لم يكن لغيره مثل هذه المشيئة ليس عنه

واجب

واجب الوجود ولا صفاته واجبة بوجه كما ان ذاته ليست واجبة بل يمكن وجود ذاته
بغير صفاته وان كانت ذاته واجبة بغيرها فكما لا يعقل له صفة لا يعقل له فاعلية
يقدر هذا الوجه الثالث وهو انهم يقولون انه والد الفلك اما بواسطة فلك
بواسطة عقل ونفس او بغير واسطة والفلك له مشتهى يفعل لاجله على العالم
العالم فاذا كانوا يجعلون الدوائر الدوائر تشتهيه ويشتهون لولده منه وفعلا يفعل بها
الحوادث على العالم فاثبات مشيئة له يفعل بها اولى واحرى وايجاب ذاته لصفاته
اقرب الى المعقول من ايجابها لامور منفصلة عنه اذ الصفات صفات كمال
الذات تستلزمها بمقتضى كمال الذات اما كون الذات مستلزمة لغيرها المنفصل
عنها بحيث لا يمكنها فراقه فهذا لا كمال فيه ومن المعلوم ان الاعلى لا يتكمل
بالاسفل ومن هنا يظهر الوجه الخامس وهو انهم نفوا الصفات وقالوا ليست
له الا صفة سلب او اضافة او مركبة منهما قالوا لان الصفات تقتضي من التعدد والتركيب
ما تقتضي الحاجة الى الغير المباين فيه لوجوب الوجود ومن المعلوم بالفطرة البديهية
ان كون الذات قد تولد عنها ذات اخرى لا يمكن ان تنفصل عنها اصلا ولا يقدر على
دفع لزومها وتولدها عنها ولو ارادت تلك ان تنفذ مرادها ولا تقدر ان تغير شيئا
ولا يحدثه ولا تتصرف فيه بوجه من الوجوه فهذه الذات اولى بالنقص من غير وجه من
الذات المستغنية بما هي عليه من الصفات وقد ذكرنا فيما تقدم الجواب عن
شبهة التركيب الخارجة وبينا ان ذلك كله الفاظ مجملة مشتركة وان الوجود ممتنع
ان يكون الا بصفات وبينا ان نفي الوجود الواجب والممكن واما ما ذكروه من القول
والتعليل فالنقص فيه ظاهر وان من تولد عنه الشيء بغير اختياره اكمل ممن يفعل باختياره
هذا من ابين الامور المعلومة بالعقل الذي يفعل باختياره اكمل ممن تولد عنه الفعل
من غير ان يقدر على منعه له او يكون له اختيار في تولده وهو وان انتفى الجواب عن
ورد ما يثبتون له ارادة تشمل العالم فهي بينا قضوت في ذلك كما قد بسطناه في غير هذا
الموضع وهذا حال كل من خالف الرسل يكون تناقضه على قدر مخالفته ونفاته
لهو الذي يمكنه الفعل والترك اكمل ممن لا يمكنه الا الفعل بل كثير من اهل الكلام
هو الذي يقدر ان يريد الفعل ويقدر ان يريد الترك اكمل ممن لا يقدر على
ارادة الترك بل هو لا يمكنه الا ان يفعل بل قد نوع من الحس وان كان فيه
اختيار الا ان ذلك اكمل من وجه كان من غير الوجه الاول فالترك اكمل من الفعل
وان كان كذلك فلو تركه سبحانه على صفة يمكن ان يكون هو على وجه يوجب وجود العالم
دائما يقتضي الاشياء معينا واذا كان لا بد من ان يكون هو على وجه يوجب وجود العالم
على ما عليه الآن فهل يمكن ان يكون ذلك على وجه هو فيه اكمل من وجه كان من غير الوجه الافضل
دون الاكمل من اجهل الناس واظلمهم لاسيما اذا ادعى اتساع الوجه الاكمل ولزوم الوجه الافضل

الوجه التاسع انه لا ريب ان لذاته خصوصية يتميز بها عن سائر الذوات اذ
الوجود المطلق الذي لا اختصاص فيه بشيء دون شيء انما وجوده في الذهن لا في الخارج
بينهم وهو القدر المشترك بين الموجودات فان المطلق بشرط الاطلاق لا وجود
له في الخارج بالاتفاق والمطلق لا بشرط لا يوجد ايضا في الخارج مطلقا بالاتفاق
وان المتفلسفة كابن سينا يتناقضون في هذا الموضع فيجعلون الوجود الواجب
هو الوجود المطلق بشرط الاطلاق ويجعلون مورد التقسيم بين الواجب
والممكن الذي هو موضوع العلم الالهي عندهم الوجود المطلق لا بشرط وقد دخل
معهم في هذا التناقض اهل الوحدة كابن العربي وابن سبعين وامثالهم ممن يقول
بان الوجود واحد وهو الله سواء فسر بهذا او بهذا فمن فسره بالمطلق بشرط
الاطلاق لزمه ان يكون معدوما في الخارج ومن فسره بالمطلق لا بشرط فغايته ان
يجعله وجود المخلوقات او جزءا منها او حالا فيها وكل ذلك من ابين الاقوال فسادا
في العقل واظهرها كفرا في الدين وعلماء النظار كالقاضي ابي بكر بن الباقلاني وابي
المعالي والغزالي قد بينوا فساد قول من يجعله وجودا مطلقا فيقول كل موجود فله حقيقة
يختص بها ويتميز بها ويباين بها غيره واذا كان كذلك فكونه بتلك الحقيقة الخاصة المباينة
لغيرها في حقيقتها المخالفة لما سواها في ماهيتها ان قيل لا بد له من موجب فلا موجب له سوى
الذات نفسها فهي الموجبة لما هي عليه بنفسها ووجودها على ما هي عليه واجب بها لا بغيرها
وان قيل لا موجب له بمعنى انه لا موجب لتلك الحقيقة والخاصية منفصل عنها
فهو ايضا صحيح وانما المقصود ان تلك الحقيقة الخاصة واجبة الوجود بنفسها لا
يجوز ان يطلب لها سبب منفصل عنها بل طلب ذلك انكار لواجب الوجود
بنفسه وانكار الوجود الواجب يستلزم انكار الموجود كله اذ الموجود اما
ان يكون واجبا او ممكنا والممكن لا بد له من واجب فلا بد في الوجود من واجب واذا
كان انكار الاختصاص الواجب بنفسه يقتضي انكار واجب الوجود وانكار
الموجود بالكلية كان هذا اعظم السفسطة واذا كان الامر كذلك كان طلب
علة علمه ومشيته وقدرته وسائر صفاته الواجبة له كطلب علة ذاته وهذا محال
فالاول مثله فقول القائل لم فعل بعد ان لم يكن فعل كقول القائل لم فعل ولم شاء وذلك كقوله
لم كان وهذه كلها اسئلة باطلة لانها تنافي وجوب الوجود ويتقرر ذلك بالوجه
العاشر وهو ان هذه المسائل هي مسائل الشيطان الذي قال فيه النبي صلى الله عليه
وعلى آله وصحبه وسلم يأتي الشيطان احدكم فيقول من خلق كذا من خلق كذا حتى
يقول من خلق الله فاذا وجد احدكم ذلك فليستعذ بالله ولينته وفي
حديث آخر في الصحيح لا يزال الناس يسألونكم حتى يقولوا هذا الله خلق كل شيء فمن خلق الله

فهذه

فهذه السؤالات من شياطين الانس والجن اسولة معلومة الفساد في العقل ولهذا
امر النبي صلى الله عليه وسلم العبد اذا جاءته هذه المسائل ان يستعيذ بالله منها وينتهي فان
الشيطان يلقي اليه هذه المسائل ليشككه في الحق كما قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
ان للملك لمة وللشيطان لمة فلمة الملك ايعاد بالخير وتصديق بالحق ولمة الشيطان ايعاد
بالشر وتكذيب بالحق الوجه الحادي عشر اما ما ذكروه منقوض عليهم
بجميع ما في الوجود من الحوادث وبجميع ما في الوجود من كل موجود وصفة وقدرة
وذلك انه ما من موجود من سما او ارض او ليل او نهار او فلك او نجم او بشر او حيوان
او نبات الا وهو مخصوص بامور متعددة من الخواص في مقاديره وصفاته ومكانه
وزمانه وهذا يذكر على وجهين الاول النقض بالحوادث كلها فانه يقال في كل حادث
جميع الامور المعتبرة في تاثيره او ما تكون حاصلة في الازل او لا تكون فان كانت حاصلة وجب
قدمه وهو خلاف المشهود وان لم تكن حاصلة في الازل فالقول في حصولها بعد ذلك
كالقول في ذلك الحادث ويلزم التسلسل فيجب ان لا يحصل بعد ذلك فيمتنع حدوث
هذه الحوادث وهو خلاف المشهود فطرد قياسهم هذا الذي به يهولون يلزمهم اما
القول بقدم جميع الموجودات واما عدم جميع المفعولات واذا بطل القدم والعدم
علم انهم زلت بهم القدم والثاني ان يقال هذه مع حدوثها وما يزعم انه قديم من
الافلاك والكواكب والعناصر هي مختصة في مقاديرها وصفاتها واحيازها
وحركات من الخصايص مما لا يحصيه الا الله تعالى فالمقتضي لذلك التخصيص اما ان يكون
موجبا بالذات ليس له التخصيص او لا يكون فان كان موجبا بالذات فهو لا اختصاص
فيه على ما يزعمونه بل هو واحد من جميع الوجوه والعقل الصريح يشهد ان ما يكون
كذلك لا يخصص شيا بصفة وقدر دون شي ولا يعقل ذاتا على صفة مخصوصة دون
ذات وان كان الفاعل لذلك ما من شانه التخصيص فهو يخص الحوادث باوقاتها
كما يخصها باحيازها وكما يخصها بصفاتها واقدارها بل امر الزمان اخف من غيره ومهما
اعتذروا به مثل ان يقولوا لا يمكن غير ذلك او ما سوى ذلك ممتنع فانه يقال نظيره في
محل النزاع كما قال من قال من المتكلمين انه لم يمكن فعله الا حين فعل بل قد يدرك العقل
الاحالة في القدم اعظم مما تدركه في هذه الخصايص والله سبحانه وتعالى اعلم واما
مخالفة هولا لما جاءت به الرسل عن الله وما نزلت به كتبه فهو اعظم واكثر من
ان يوصف هنا وان كان من دخل في الملل من منافقيهم كالملاحدة القرامطة الباطنية
ومن ضاهاهم من المتفلسفة ونحوهم يزعمون انهم يجمعون بين الكتب الالهية
وبين هذه الفلسفة الفاسدة الحايدة كما فعل اصحاب الرسايل التي سموها رسايل
اخوان الصفا وغيرهم فان من تحققت معرفته ببعض ما جاءت به الرسل وببعض

ما عليه هولاء علم انهم هم اعدا الرسل وسوس الملل وانهم من اعظم الناس نفاقا للمرسلين اذا
اظهروا موافقتهم واعظمهم معاداة لهم وكفرا بهم ومحاربة لهم اذا اظهروا مخالفتهم بل هم
ايمة الكفر من كل طايفة كما قال تعالى وجعلناهم ايمة يدعون الى النار ويوم القيمة لا ينصرون
وقال تعالى الذين يجادلون في ايات الله بغير سلطان اتاهم ان في صدورهم الا كبر ما هم
ببالغيه فاستعذ بالله انه هو السميع البصير وقال تعالى الذين يجادلون في ايات الله بغير
فلما جاتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزون فلما
راوا باسنا قالوا امنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يكن ينفعهم ايمانهم لما راوا
باسنا سنة الله التي قد خلت في عباده وخسر هناك الكافرون وقال تعالى ما يجادل في
ايات الله الا الذين كفروا فلا يغررك تقلبهم في البلاد كذبت قبلهم قوم نوح والاحزاب
من بعدهم وهمت كل امة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فاخذتهم
فكيف كان عقاب وقال تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا من المجرمين وكفى بربك هاديا
ونصيرا وقال وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن يوحي بعضهم الى بعض زخرف
القول غرورا وقال تعالى ذرني ومن خلقت وحيدا وجعلت له مالا ممدودا وبنين
شهودا ومهدت له تمهيدا ثم يطمع ان ازيد كلا انه كان لا ياتنا عنيدا سارهقه
صعودا انه فكر وقدر فقتل كيف قدر ثم نظر ثم عبس وبسر ثم ادبر واستكبر فقال
ان هذا الا سحر يوثر ان هذا الا قول البشر ساصليه سقر وهذا باب واسع ليس
هذا موضعه وقد تكلمنا على كثير مما يتعلق بهذا في غير هذا الموضع وانما نبهنا هنا
على ذلك لتعلق الكلام في المكان بالكلام في الزمان وتعلق الكلام في كونه فوق العالم بكونه
قبل العالم كما قال سبحانه هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شي عليم وقال النبي صلى الله عليه وسلم
انت الاول فليس قبلك شي وانت الاخر فليس بعدك شي وانت الظاهر فليس فوقك شي
وانت الباطن فليس دونك شي الوجه الثاني عشر ان خروج هولاء
الجهمية عن النقيضين ومنعهم من ثبوت العلو الحقيقي والمباينة الحقيقية هو
كخروج سائر اخوانهم من ملاحدة المتفلسفة والقرامطة ونحوهم عن النقيضين
ومنهم من اسمايه الحسي فقول القايل ليس بداخل العالم ولا خارجه او لا على العالم
ولا فيه او ليس مباين للعالم ولا محايث له كقوله لا قايم بنفسه ولا بغيره ولا مقارن
للعالم ولا يتقدم عليه وذلك كقولهم ليس بحي ولا ميت ولا سميع ولا اصم ولا
بصير ولا اعمى ومنعهم من ان يكون له العلو والمباينة الحقيقية كمنع اولئك
من ان يكون له التقدم والاولية الحقيقية او يكون عالما او قادرا او حيا
والسوالات التي يوردها ولا على ثبوت علوه ومباينته كالسوالات التي
يعددها اخوانهم على ثبوت علمه وقدرته وحياته او على ثبوت
كونه عالما قادرا حيا سوا بسوا واذا كان الموسسين

ولا عالم ولا قادر ولا عاجز ولا ... ولا اخرس صح

يعلمون

يعلمون ان قول الملاحدة خروج من النقيضين فقوله وقوله موافقة ايضا خروج من
النقيضين جميعا وهم وان اقروا بالفاظ النصوص مثل اسمه العلي والظاهر
والكبير والمتعالي ونحو ذلك فقد جحدوا حقايقها كما ان اخوانهم الجهمية لما
نفوا ان يكون علم وقدرة وحياة فهم في الحقيقة قد نفوا ان يكون حيا عالما قادرا
موافقة للزنادقة الملاحدة النافين للاسما كما قال ابو الحسن الاشعري في الابانة
وزعمت الجهمية والقدرية ان الله تعالى لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر
وارادوا ان ينفوا ان الله عالم قادر حي سميع بصير فمنعهم من ذلك خوف السوف
من اظهار نفي ذلك قالوا بمعناه لانهم اذا قالوا لا علم ولا قدرة لله عز وجل فقد قالوا
ليس بعالم ولا قادر ووجب ذلك عليهم قال ابو الحسن وهذا انما اخذوه عن اهل
الزندقة والتعطيل لان الزنادقة قال كثير منهم ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع
ولا بصير فلم تقدر المعتزلة ان تصفح بذلك فاتت بمعناه وقالت ان الله عز وجل
عالم قادر حي سميع بصير من طريق التسمية من غير ان تثبت لله علما وقدرة
او سمعا او بصرا وحقيقتهم القرامطة في السمعيات والسفسطة في العقليات
فهولا بمنزلة الملاحدة من الوجهين احدهما اقرارهم بلفظ مع جحدهم بحقيقة معناه
كما هو عادة القرامطة الباطنية في تحريف الكلم عن مواضعه وكما ذكره الاشعري
عن المعتزلة وهو النفاق في القران وهو من الالحاد في اسما الله واياته والوجه
الثاني السفسطة في العقليات من وجوه منها نفيهم للنقيضين جميعا بقولهم
ليس بعالم ولا جاهل ولا حي ولا ميت ولا قادر ولا عاجز ومن تدبر هذا وتدبر
قول هولا في قولهم ليس فوق العالم ولا مداخل العالم او ليس بمباين للعالم ولا
محايث له او لا داخل العالم ولا خارجه علم ان هذا في العقل مثل الاول بل ابلغ وابده
للعقل وهو بمنزلة قول القايل لا قايم بنفسه ولا بغيره ولا مع العالم ولا قبله لان ذلك
نفي للنقيضين في الصفات وهذا في الحقيقة نفي للنقيضين في الذات او فيما هو
لزومه للذات ووجوبه لها اعلم من وجوب تلك الصفات وايضا فهذان النقيضان
لا يتصور ان يخلوا عنهما موجود بخلاف تلك الصفات والمرجع في هذا التناقض
الى الفطر الصحيحة السليمة وكل من انصف وعلم ما في فطر الخلق وما عليه الموجودات
علم هذا يقينا لا ريب فيه ولهذا تجد عامة بني ادم السليمي الفطرة ينفرون عن
نفي هذين النقيضين اعظم من نفورهم عن نفي ذينك النقيضين اذ هذا عالم لا
موجود بخلاف الصفات المختصة بالكامل من الموجودات والله سبحانه وتعالى اعلم
ومما يعتذر به هولا من انه ليس بقابل للدخول والخروج هو من جنس ما يعتذر
به القرامطة والفلاسفة من الفرق بين السلب والايجاب وبين العدم والملكة
كقولهم انه لا يقبل هذه الصفات حتى يقال انه يلزم من نفي احد النقيضين

واذا كان المسلمون قد بينوا ان واجب الوجود احق بالصفات الوجودية وبصفات
الكمال من سائر الموجودات وان من نفى قبوله لها الحقه بالمعدوم والموات
كان هذا جواب للفريقين وليس هذا موضع بسط ذلك اذ المقصود هاهنا انهم من جنس
القرامطة الملاحدة في هذا المقام الوجه الثالث عشر ان هولا الجهمية كما نفوا
النقيضين جميعا فانهم يثبتون النقيضين جميعا فانهم يقرون بانه موجود وبانه
حي عالم قادر ثم يقولون انه لا علم له ولا قدرة وهذا نفي لكونه عليما قديرا ويقولون
ليس بداخل العالم ولا خارجه ولا مباين ولا محايث ولا جسم ولا جوهر ولا يشار اليه
ولا يجوز ان يرى ونحو ذلك وهذا نفي لوجوده وهذا بيان لقولهم هو موجود فحقيقة
اقوالهم انه موجود معدوم قايم بنفسه ليس بقايم بنفسه عالم ليس بعالم قادر ليس بقادر
حي ليس بحي فقولهم يستلزم الجمع بين النقيضين من هذا الوجه واحدهما ايمان
والاخر كفر فجمعوا في قولهم بين ما يستلزم الايمان والكفر جميعا للاقرار بالصانع
والانكار له والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان وهم يجمعون بين النقيضين
من هذا الوجه كما يرفعون النقيضين في الوجه الذي قبله هذا الوجه الرابع عشر
ان هولا الجهمية مدار جميع حججهم في هذا الباب على التمثيل بين الله تعالى وبين خلقه
مثل قولهم لو كان له صفات لكان كسائر الموصوفين من الاجسام ولو كان
مرئيا لكان حكمه حكم سائر المرئيات ولو كان جسما لكان مثلا لسائر الاجسام لان
الاجسام متماثلة وكل حجة مبناها على التمثيل بين الله وبين خلقه تحقيقا او تقديرا
فانها حجة باطلة لان هذا منتف في نفس الامر والعلم بانتفاه ضروري فاذا كانت
الحجة لا تتم الا بهذه المماثلة الباطلة كانت باطلة وهم يستعملون التمثيل في حق الله من
وجوه احدها انهم يجعلوا ما يثبتونه من الصفات التي ورد بها الشرع مثل الثابتة
للمخلوق ويحكمون عليه بما يحكمون على ذلك ثم ينفونه بعد ذلك فيمثلون ويعطلون الثاني انهم يمثلونه
في السلوب والامور العدمية التي لا تستلزم صفة كمال بالمعدومات الناقصات الثالث
انما ينفونه عنه يقدرون ثبوته له وانه اذا ثبت له كان مساويا لغيره وهذا ايضا باطل
الرابع انما يثبتونه مثل وجوده وكونه عالما قادرا ونحو ذلك يثبتونه على مماثلته لما يوصف
بهذه الامور الخامس ان ما اقروه من الصفات الشرعية اثبتوا فيه المماثلة
فهم يثبتون المقايسة والمماثلة فيما يثبتونه بالعقل وفيما يقرونه من الشرع وفيما ينفونه
من الصفات الشرعية ومن الصفات العقلية ويمثلونه ايضا بالناقصات
والمعدومات فهذا عدلهم واشراكهم بالله من هذه الوجوه الخمسة واما تعطيلهم
فمن وجوه ايضا احدها نفي مضمون الاسما والصفات الشرعية والثاني نفي الحقايق
العقلية والثالث وصفه بالصفات العدمية التي لا تستلزم وجودا وهذه الصفات
لا تكون الا لمعدوم الرابع جمعهم بين النقيضين وهذا معدوم وهو صفة المعدوم الممتنع
واما

واما منازعوهم فحجتهم مبناها على قياس الاولى والاخرى وهذه حق في الشرع والعقل
فانهم اوجبوا علوه ومباينته ومنعوا خلوه عن النقيضين بقياس الاولى وذلك ان علوه
على العالم مع انه معلوم بالفطرة فهو ثابت ايضا بالاقيسة العقلية البرهانية على
الاولى والاخرى وذلك كقولهم ان القائم بنفسه لا يكون مباينا له بمجرد الحقيقة والزمان
بل بقدر زائد على ذلك وليس الا الجهة وقولهم ان القائم بنفسه اما ان يكون مماسا
لغيره او مباينا له وقولهم الموجود هو اما قائم بنفسه او قائم بغيره وهذا
متفق عليه وهو اما مباين لغيره واما محايث له واما داخل في غيره واما خارج
عنه وهو مباين لغيره اما بالحقيقة او المكان او الزمان وامثال هذه المقاييس
التي هي عندهم من البراهين العقلية التي يثبتون بها مباينته وعلوه ووجوب ذلك له
واما ما يثبتون به امتناع ما تقوله النفاة فمثل قولهم اثبات موجود لا مباين لغيره ولا محايث
له ممتنع في البديهة وهو اثبات موجود لا قائم بنفسه ولا قائم بغيره وكذلك قولهم
لا داخل العالم ولا خارجه وعلى هذا فمن فسر الجوهر بالقائم بنفسه والعرض بالقائم
بغيره وادعى وجود موجود ليس بجوهر ولا عرض فقد ادعى ما يعلم فساده بالبديهة
ثم انهم يقولون ما وجب للقائم بنفسه او للموجود من وجوب المباينة لغيره الذي يقتضي
عدم المحايثة وكونه فيه فالله احق به واولى لان الله تعالى هو القيوم الغني فهو احق بما
يستوجبه القيام والغنى ويقولون ما امتنع على الموجود من كونه غير قائم بنفسه
ولا قائم بغيره ولا محايثا ولا مباينا او لا داخل العالم ولا خارجه فانما امتنع المنافي
لعدمه وان هذا صفة المعدوم وكل امر منعه الوجود واختص به المعدوم
فوجود الرب احق بمنعه والله احق بالتنزيه عنه من غيره من الموجودات فالله سبحانه
ابعد عن كل ما ينافي الوجود ويمانعه ويعارضه ويختص بالمعدوم اذ وجوده هو الوجود
الواجب الذي ينافي العدم من كل وجه فتبين ان هؤلاء لما راوا نوع كمال وغنى يجب
للمخلوقات علموا ان تنزيه الخالق احق بذلك وهو عن ذلك ابعد وهذا من احسن النظر
والاعتبار العقلي الموافق للعقل الصريح وبهذا جاء كتاب الله في غير موضع فيما ضربه
من القياس والمثال كقوله سبحانه حيث نفى عن نفسه الشريك والولد في مواضع مثل
قوله في سورة النحل ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون واذا بشر احدهم
بالانثى الى قوله تعالى للذين لا يؤمنون بالاخرة مثل السوء ولله المثل الاعلى وكقوله والله فضل
بعضكم على بعض في الرزق فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت ايمانهم فهم فيه
سواء افبنعمة الله يجحدون الى قوله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم
من شركاء فيما رزقناكم الاية وكقوله تعالى ولا تجعل مع الله الها اخر فتلقى في جهنم ملوما
مدحورا افصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة اناثا انكم لتقولون قولا عظيما ولقد
صرفنا في القران ليذكروا وما يزيدهم الا نفورا قل لو كان معه الهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذي

ولقوله سبحانه فاستفتهم الربك البنات ولهم البنون الايات وقوله تعالى وجعلوا له من عباده
جزءا ان الانسان لكفور مبين ام اتخذ مما يخلق بنات واصفاكم بالبنين واذا بشر احدهم بالانثى
ضل وجهه مسودا وهو كظيم او من ينشا في الحلية وهو في الخصام غير مبين وجعلوا الملائكة الذين
هم عباد الرحمن اناثا اشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسالون وقال تعالى افرايتم اللات
والعزى ومنات الثالثة الاخرى الكم الذكر وله الانثى تلك اذا قسمة ضيزى وقال وجعلوا لله مما
ذرا من الحرث والانعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا
يصل الى الله وما كان لله فهو يصل الى شركائهم ساء ما يحكمون وقال وضرب لنا مثلا ونسي
خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق
عليم الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بل وهو الخلاق العليم وقال تعالى وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده
وهو اهون عليه وله المثل الاعلى في السموات والارض وهو العزيز الحكيم وقال تعالى اولم يروا
ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى بل انه على كل شيء
قدير وقال ان الذين يجادلون في ايات الله بغير سلطان اتاهم ان في صدورهم الا كبر
هم ببالغيه فاستعذ بالله انه هو السميع البصير لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن
اكثر الناس لا يعلمون وليس هذا الموضع استقصاء الكلام في هذا كله وانما نبهنا على جماع ذلك
واصله فصل واما قول الرازي في الجواب الثاني عن حجة الامتناع
وهو انه يمتنع ان يكون لا داخل العالم ولا خارجه كما يمتنع ان يكون لا مع العالم ولا متقدما
عليه لا قديما ولا محدثا قال وايضا فالعقل يابى اثبات موجود في جهة لا يمكن ان ينسب
الى موجود في جهة اخرى بانه يساويه او انه اصغر منه او اعظم منه وانتم تمنعون ان يقال
الباري مساو للعرش او اعظم منه او اصغر منه فان التزموا ذلك لزمهم انقسام ذاته
فالكلام على هذا من وجوه احدها ان يقال له هذا من الاجوبة القياسية الالزامية وانت قد
قررت في اول نهايتك ان مثل هذا الكلام باطل لا ينفع في النظر ولا يقبل في المناظرة كما تقدم
نظير ذلك غير مرة اذ حاصله الاستدلال بخطا المنازع في موضع على صواب المستدل
في موضع اخر فمضمونه بيان تناقض المنازع فانه يقول له كما قلت ذلك فقل هذا لازم له
فيقول المنازع انا اعتقدت عدم التلازم فان كان اعتقادي صحيحا لم يلزم وان لم يكن
صحيحا وان لم يكن صحيحا فقد يكون خطاي في نفس اللازم لا في اثبات الملزوم الذي
تنازعنا في ثبوته وبيان ذلك هنا ان الذين قالوا هو فوق العرش وهو مع ذلك يمتنع ان
يكون اكبر منه او اصغر منه او مساويا له اما ان يكون العقل يابى قولهم كما يابى وجود
موجود لا داخل العالم ولا خارجه او لا يابى فان كان يابى فهذا العلم الضروري
حجة في الموضعين عليهم وعلى غيرهم ولا اجماع في ذلك بل قد تقدم بعض ما في ذلك
من النزاع وان لم يكن العقل يابى ذلك لم يصلح معارضتهم بذلك ولم يكن هذا الكلام لازما لهم

فهذا

فهذا في النظر واما في المناظرة فانهم يقولون نحن نفرق بين الموضعين لانا نعقل الموجود
الخارج عن العالم يمكن ان يكون لا اكبر ولا اصغر ولا مساويا لان هذه المقادير من
عوارض التركيب والتقسيم وهو ليس بمركب ولا منقسم واما كونه موجودا ليس
بخارج العالم ولا داخله فهو معلوم الامتناع بالبديهة فاما ان يكون هذا الفرق صحيحا
او باطلا فان كان صحيحا حصل الجواب وان كان باطلا فنحن نحكم في صورة الالزام
بقولنا انه اكبر من العرش وقوله يلزم انقسام ذاته فقد تقدم جوابه الوجه الثاني
ان يقال اما كونه فوق العرش فهو قول السلف الامة وائمتها وسائر اهل الاثبات للصفات
كالكرامية والكلابية والاشعرية ائمتهم وقدمائهم وعامة ائمة الفقهاء والحديث والتصوف
بل من قال انه ليس بحسم ولا يكون مقدرا ولا له حد فيمتنع ان يقال هو اكبر او
اصغر او مساو لان الاتصاف بالمقادير من لوازم كونه جسما فنفسه له قدر وحد فاذا
لم يكن له نفسه قدر ولا حد لم يجز ان يوصف بما يستلزم ذلك من كونه اكبر او اصغر او
مساويا وهذا قول الكلابية والاشعرية وطوائف من اهل الفقه والحديث والتصوف فاما ان
يكون قول هؤلاء حقا او باطلا فان كان حقا اندفع الالزام وان كان باطلا لزم بطلان
احدى مقالتيه لا بعينها اما مقالته التي وافقكم عليها وهي نفي الجسم المستلزم
لنفي الحد والقدر فاما في مقالته التي وافق عليها اهل الاثبات وهو كونه فوق العرش
خارج العالم فاذا كان خطاه انما يستلزم بطلان احدى المقالتين لا بعينها لم يكن لكم
ان تجعلوا المقالة الباطلة هي القول الذي خالفكم فيه دون الذي وافقكم عليه الا
بحجة وانتم لم تذكروا هنا حجة توجب ذلك بل جعلتم ما يلزمهم موافقتكم معارضة
محضة وقد تقدم الكلام على ما ذكروه في نفي الانقسام الوجه الثالث
ان القول الذي خالفكم فيه هؤلاء قد تقدم قول المحمد فيه انه معلوم بالاضطرار
والبديهة فان البديهة تنكر وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه بل تقر
وجود موجود لا قائم بنفسه ولا بغيره ولا مع العالم ولا قبله ولا قديم ولا محدث
والقول الذي وافقكم عليه من نفي الحد والقدر وملازم ذلك لم تذكروا انه معلوم
بالضرورة او البديهة التي ما قال انه ثابت بالقياس العقلي وانتم قد سلمتم
ان المعلوم بالضرورة ثبوت ذلك بتقدير ثبوت الاول واذا كان كذلك لم يصح
ان يقدح في قولهم الذي يقولون انه معلوم بالضرورة بقولهم الذي يقولون انه معلوم
بالنظر لان القدح في الضروري بالنظري باطل كما تقدم بل اذا كان ما يدعونه
ضروريا وقد ادعوا ان الملزوم ضروري كان كلاهما ضروريا فلا يقدح
فيه بالنظري بحال اذ الضروري اصل النظري فالقدح في الضروري
بالنظري يستلزم القدح فيهما الوجه الرابع اذا انهم حالفوا

بل يكون ذلك زيادة في ضلالهم والانسان لا يسوغ له في عقل ولا دين ان ينتقل عن ضلال قليل
الى ضلال كثير بل بقاؤه على تقليل ضلال خير من الانتقال الى كثيره وانما هذا بمنزلة شخص
احتج على شخص في مسئلة بنص او اجماع فقال انا وانت قد خالفنا النص والاجماع في نظير
هذه المسئلة فنخالفه فيها ومعلوم ان هذا كلام فاسد او رجل طلب من يشهد له بالزور
في قضية اخرى او ان يفعل محرما لا فعل محرما اخر وامثال ذلك من الالزامات الباطلة
وان كان ذلك اذا وقع كان جزاء للموافقة على الباطل اولا الوجه الخامس انه ليس انكار
العقل لوجود موجود لا يكون داخل العالم ولا خارجه فوق العالم لا يوصف بكونه
اكبر منه او اصغر مثل انكاره لوجود موجود لا قائم بنفسه ولا بغيره ولا مباين لغيره
ولا محايث له وذلك ان كان للمساواة وعدمها والمساواة وعدمها من عوارض المقدار
والمباينة وعدمها من عوارض نفس الحقيقة ومعرفة الفطرة بنفس الموجودات قبل
معرفتها باقدارها وايضا فانهم مفطرون على الاقرار بان ربهم فوق السموات وانكار
هذا انكار للعلم الضروري الفطري الذي فطر عليه بنو ادم واما كونه مساويا او غير مساو فليس
هو في فطرتهم مثل ذلك واذا لم يكن انكار العقل كانكار العقل لهذا لم يكن المنازع في الادنى
كالمنازع في الاعلى ولم يجز الزام المقر بالاعلى ان يقر بالادنى لكونه مثله الوجه السادس
ان يقال ما ذكرته من كون العقل يوجب ان يكون مساويا او زائدا او ناقصا يوجب
عليهم وعليك الاقرار به اذا كان مباينا للعالم فكيف اذا كانت مباينته ضرورية والا
فالجواب عنه بجواب سديد وانت لم تجب عنه بجواب سديد بل قلت
ذلك يستلزم انقسام ذاته وهذا قد تقدم الجواب عنه بما في لفظ الانقسام من الاشتراك
وان الانقسام المعروف غير لازم بالاتفاق واما ما سميته انت انقساما فقد
تقدم انه لازم لكل موجود وانه لا محذور فيه وان كان كذلك كان ما ذكرت ان العقل
مطابقا لما دل عليه النص والاجماع من ان الله سبحانه وتعالى اكبر من كل شيء واعظم
من كل شيء كما قال النبي صلى الله عليه وسلم لعدي بن حاتم يا عدي ما يقرك ايقرك ان يقال لا اله الا الله
فهل تعلم من اله الا الله يا عدي ما يقرك ان يقال الله اكبر فهل تعلم شيئا اكبر من الله رواه
احمد والترمذي وقد تقدم حديث ابي رزين العقيلي المشهور في سنن ابي داود
وابن ماجه قال قلت يا رسول الله اكلنا يرى ربه مخليا به يوم القيمة وما اية ذلك
في خلقه قال يا ابا رزين اليس كلكم يرى القمر ليلة البدر مخليا به قلت بلى قال فانما هو
من خلق الله فالله اعظم وقال ابن عباس او عكرمة لمن سأله عن قوله تعالى لا تدركه الابصار
الست ترى السماء قال بلى قال افكلنا ترى قال لا قال فالله اعظم الوجه السابع
ان يقال العلم بنفي الانقسام على الوجه الذي ادعيته يخالفك فيه اكثر العقلاء
وثقاته اختلفوا في طرق اثباته ولم يتفقوا على طريق واحد بل كل منهم ابطل
طريق صاحبه ومنازعوهم ابطلوا طرقهم ولا خلاف انها فطرية دقيقة

لانه شهد له بالزور في قضية اخرى فان هذا الثاني مثل انكاره لوجود موجود لا يكون داخل العالم ولا خارجه

حقه

حقيقه واما العلم بالمباينه ولوازمها فهو ضروري فطري فاذا ثبت ما ذكرته
من الانقسام على هذه الطريق فنقول لوازمه المعلومه بالفطره والضروره وما ثبت
من تلك الامه ومما ذكرنا قول انتم اما تعلم بالفطره والضروره والاضطرار الوا ضحه
وبشاهده الكتاب والسنه واجماع سلف الامه كان معلوما عند كل عاقل من ما فعلوم
هو الحق دون ما فعلمه فصل ثم ذكر البارزي في بهائته الحجه الثالثه
لمثبتي الجهه وهي الاستدلال برفع الايدي في الدعاء وقد تقدم ذكرها ثم قال واما رفعها
النمسك بظواهر الايات كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يخافون ربهم
من فوقهم وقوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقوله تعرج الملائكه
والروح اليه وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده قال ومما تمسكوا به على اختصاصه
جهه فوق بعد ان بينوا كونه في الجهه هو ان فوق اشرف الجهات فيجب ان
يكون مختصا به قال والجواب عما تمسكوا به رابعا انا نعارضهم بقوله تعالى
وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم وبقوله تعالى ما يكون من نجوى
ثلاثه الا هو رابعهم ولا خمسه الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم
اينما كانوا وبقوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وبقوله اني معكما اسمع وارى
قال واما التفصيل في تاويل كل واحده من الايات فقد صنفوا فيه كتبا فلا
حاجه بنا الى ذكره قلت والكلام على ما ذكروه من وجوه احدها ان الذي
ذكروه لا يصلح ان يكون معارضا وانما يعارض بمثل ذلك من لا يعلم حقيقه المعارضه
وذلك ان المعارضه نوعان معارضه في الحكم ومعارضه في الدليل فالمعارضه
في الحكم هي قول المستدل او اثبات نقيضه بدليل اخر والمعارضه في الدليل بيان
انتقاضه او انتقاض مقدمه من مقدماته ويقال هذا معارضه في مقدمه الدليل وما ذكره
ليس بمعارضه في الحكم ولا معارضه في الدليل وذلك ان المعارضه في الحكم المعارض
به هو الذي يدل على نقيض قول المستدل او على مثل قول المعارض فانه اذا ثبت
قول المعرض تناقول منازعه الذي يناقضه ومتى بقي قول المستدل حصل مقصود
المعترض وذلك يستلزم صحه قوله الذي يناقضه وهذه الايات لا ينازع فيها الموسس
وموافقوه انها لا تنفي ان يكون الله فوق العرش ولا هي انصادا له عندهم على ان الله بذاته
في كل مكان حتى يقال يلزم من ذلك نفي كونه فوق العرش بل المنازع وداوده لا يسلمون
انها لا تدل على شيء من ذلك وعن ادعى دلالتها على ان الله تعالى بذاته في كل مكان فهو
مبطل سواء قيل ان ظاهرها ينفي ذلك او لا بمقتضيه فان الذي ما يقال ان ظاهرها
ينفي انه في كل مكان لكن الموسس وموافقوه لا ينازعون لا ولا يسلمون انها لا تدل
على ذلك واما يريدون ذلك وانه لا يجوز ان يستدل بها على ذلك واذا كانوا
متفقين على عدم جواز الاستدلال بها على ان الله في كل مكان وعلى ان ذلك

لم يرد بها دليل ولم تدل عليه لم تكن منافية ومعارضة لما استدل عليه بالمتشون لكانت تلك
الآيات واذا لم تكن معارضة لها لم تكن المعارضة بها معارضة صحيحة وهذا بين
لما يقابله فان الاتفاق انما حصل من الخصمين على ان قوله تعالى وهو الله في السموات
وفي الارض يعلم على انها تدل على ان ذات الله في الارض بل معناها انه الهه من في السماء والله
من في الارض ومحو ذلك كانت الآيات الدالة على ان الله فوق وانه فوق العرش معارضة
هذه الآيات فان كونه فوق العرش لا يعارض كونه معبودا في السماء والارض وكونه مع الخلق
وبحو ذلك بل الذين يقولون ليس فوق العرش يوافقون المثبتة على ان معنى هذه
الآيات اقتضى ما يقوله المعتزلي من هو ان ظاهر هذه الآيات معارض ظاهر تلك الآيات
فنحتاج الى تاويل احدهما او لاحدهما ونحمل هذا معارضا لدليل لا في الحكم اي ان التمسك
بالظاهر يقتضي الجمع بين هذا وهذا وذلك ممتنع فتكون دلالة الآيات متناقضة وهذه
المعارضة باطلة فان الدلالة على انه مباين للعالم فوق العرش نصوص كثيرة قطعية
يعلم بالضرورة مقصودها ويعلم بكل اختصاص دلالة لفظه المتواترة ويعلم
باجماع سلف الامة وائمتها انهم موافقون للقطع الضروري في البراهين العقلية واما ما
يظن انه يدل على انه في العالم فمقال او لا قد بينا ان شيئا من الآيات ظاهرة في ذلك
ولو سلم ظهورها فيه فهذه قرائن لفظية سمعية لم يرد به فلا تكون دلالة من جنس القرائن
اللفظية لا يبقى ظاهرا في المحاسة ثم انه قد يثبت نقيض ما ظنوه سلف الامة فانتفى
المحاسة ويعلم بالحس والعقل ضرورة وقطعا اسفا ما هو فيه من المحاسة ومع ذلك
من ظن انه دال على المحاسة يكون ضالا من جهة نقله لا من جهة الآيات ثم قال
ليس هذا معارضة في الدليل وانما تكون المعارضة في الدليل بان تكون قد حالت
تدل على انه فوق مثل هذه الآيات فلم يرد بها انه فوق فيبقى اللفظ محتملا للتعيين
دلالة واما ما يدل على نفي الفوقية فهذه معارضة في الحكم حينئذ فقال لهم ليس
للمعترض ان يعارضه بظاهر يوافق حصمه على عدم منافاته لمذهبه وانصافا اذا
قدر تعارضها في الظاهر كان ذلك محوجا الى تاويل احدهما فاذا احتاج تاويل
الصنفين جميعا قيل لو قال لهم القائلون انه بذاته في كل مكان نحن نقول بنصوص
المحاسة ونتاول نصوص المحاسة لكانوا قد اتبعوا النصوص مهما امكنه من
المعلوم ان صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح الذي تسميه
المحرفون التاويل على خلاف الاصل فما كان على خلاف الاصل فليس هو على خلاف
الاصل فيكون متبعا المحاسة اهل المحاسة للنصوص من معاني المحاسة والمحاسة ولها
كان عوائدهم وعاداتهم انما هو مفهوم من مقالهم الحاسة استغنوا لانهم بذلك
الشهادة الوجه الثاني ان يقال ظاهر هذه الآيات انما ان يقتضي

في

وكل مكان ولا يقتضي فانا اقتضى الاول وجب القول بمضمون الصنفين جميعا
فيقال انه فوق العرش وانه بذاته في كل مكان كما تقوله طائفة من الجهمية الحسية وغير الحسية
تقدم ذكره وكان على هذا الموسس ان يقول هؤلاء ان كانت هذه الايات تقتضي
انه في كل مكان بذاته وليس في الخارج الا ما هو مخلوق فهي دالة على الصنف من
الايات على مذهبهم وانا لكل هذه الايات تقتضي انه بذاته في كل مكان وهو الذي يقوله
اجماعه ايضا لمعارضة ما دل على انه فوق العرش فقد ظهر على التقديرين بطلان قوله وهو انها
لا داخل العالم ولا خارجه فانه سواء كانت هذه الايات دالة على انه في كل مكان العلم بان
فان القرآن يدل على بطلان قولهم انه لا داخل العالم ولا خارجه اذ مضمون القرآن
على احد التقديرين انه خارج العالم وعلى التقدير الاخر الذي عارضه المانع انه داخله
والقول بمضمونهما قوله فهو مردود على التقديرين وقول الموسس باطل بقرره هذا الوجه الثاني
انه ان لم تكن هذه الايات دالة على انه داخل العالم فلا تصلح لمعارضة ما دل على انه داخله وان كانت دالة
كان في القرآن ما يدل على انه داخل ومن المعلوم ان النصوص اذا تعارضت فالواجب
استعمالها جميعا او ترجيح احد النصين فتاويل الاخر فاما تنزيل العام بجميع النصوص فلا
يقوله احد من المسلمين ولا يستحله مسلم فكان الواجب حينئذ ان يقول انه خارج
العالم وتاويل ما دل على داخله او يقول انه داخله وتاويل ما دل على انه خارجه وهو
يقول بمجموع النصين وهو انه داخله وخارجه والاقوال الثلاثة قد قال بها طوائف
فاما قوله وقول ذويه من انه لا داخل العالم ولا خارجه فهو خلاف النصوص جميعا
وترك لاتباع جميع ايات القرآن ومعلوم ان هذا مما يعلم بالضرورة من دين المسلمين
ودين كل من آمن بالرسل فيكون فساد قوله معلوما بالاضطرار من دين الاسلام
يوضحه الوجه الرابع وهو ان يقال لا ريب ان نصوص العلو والفوقية كثيرة جدا
في القرآن وهذه الايات القليلة قد زعم من زعم انها تدل على انه في داخل العالم فان كان
الواجب اتباع هذا وتاويل ذاك او بالعكس او اتباعها جميعا كان ذلك مما قد
يقال انه شوع اما اذا كان الحق خلاف ما يعرف وبعضهم من هذه الايات كلا وهذا
الحق وهو انه لا داخل العالم ولا خارجه لم يدل عليه الكتاب لا نصا ولا ظاهرا كان
الكتاب الذي انزله الله وجعله هدى للناس قد اكثر فيه من الايات التي لا هدى فيها
بل ظاهرها الاضلال والكفر والحق الذي يجب اعتقاده لم يدل فيه على ذلك
ان من تكلم كلاما كثيرا ظاهره نقيض الحق ولم يتكلم بكلام يظهر فيه الحق
لم يكن هاديا الى الحق ولا مبينا له ولا دالا على الحق بل كان سكوته عما يدل على الباطل
كسكوته عما يدل على الحق حيث اما ان تكلم بما يدل على الباطل وسكت عما يدل على
الحق وهذا مقتضى قول الموسس وموافقيه وحينئذ فيكون علم الكتاب والرسول

في هذا الباب الذي هو من اعظم اصول الدين على قولهم خير وانفع للخلق من وجود الكتاب
والرسل فان الكتاب والرسول على قولهم لم يهدهم الى الحق في ذلك ولا بينه ولا سكت ايضا
عما يدل على الباطل حتى يكونوا كما كانوا عليه في الجاهلية بل تكلم بكلام كثير يدل على الباطل
عندهم ومعلوم ان هذا القول كفر صريح بالكتاب والرسول وكل قول يستلزم الكفر
فهو من اعظم الباطل والضلال بل هو كفر وهذا لازم لهولا لزوما لا محيد عنه وان كان
منهم من لا يهتدي الى هذا الضلال الذي وقعوا فيه وهذا الكفر الذي لزمهم ولو
اهتدى الى ذلك لرجع عن قوله ولهذا لم يحكم بكفر من يتكلم بما هو كفر ان لم تقم عليه الحجة
البلاغية اذ قد لا يكون علم ما جاء به الرسول في ذلك ومن هولا من قد يظن ان قول حزبه
عليه دليل من كتاب او سنة او اثر عن بعض السلف فاذا عرف ان هذا القول الذي
يقولونه من انه ليس فوق العرش ولا فوق العالم لم يدل عليه الكتاب ولا السنة ولا قاله
احد من سلف الامة وايمتها اهل القرون الثلاثة الفاضلة بل نطقوا بنقيض ذلك كما هو معروف
في موضعه تبين له انهم ضلال مخالفون لكتاب الله وسنة رسوله واجماع المومنين السابقين
ومن علم ان قولهم مخالف لذلك واتبعه كفر كما كفرهم السلف والايمة الوجه الخامس
ان هذه الايات انما يعارض بها الجهمية الذين يقولون انه في كل مكان كما ذكر ذلك الايمة
وان كان كثير من هولا ملبسا كما لبس هذا المؤسس لا يقول بموجب هذه الايات ولا
بموجب هذه وانما يذكر هذه ليدفع بها في الظاهر دلالة تلك الايات وهي عنده لا تدفع
دلالتها كما ذكرناه وهولا الجهمية اذا قالوا انه في كل مكان بذاته فقد لزمهم من المحاذير
والمناقضات التي فروا بها من كونه فوق العرش اكثر مما فروا منه واذا كان كذلك
لم يكن لهم حجة عقلية يحتجون بها في تاويل تلك الايات دون هذه فيكون احتجاجهم
بهذه الايات باطلا كاحتجاج اخوانهم فظهر فساد المعارضة بها من الطايفتين جميعا وذلك
ان المعارض بها اذا قال انه في كل مكان فحيث يماس الاجسام ويكون محدودا بها وقال
انه داخل العالم وخارجه وهو جسم محدود ففي هذه الاقوال من الفساد ما ليس في
قول من يقول انه فوق العرش وهو جسم كما تقدم واذا كان كذلك لم يكن له القول بما ادعاه
من موجب هذه الايات لاقتران الدليل العقلي بها دون تلك بل الادلة العقلية
على موافقة تلك الايات ادل منها على هذه كما تقدم بيانه وان قال انه في كل مكان بلا مماسة
او انه داخل العالم وخارجه وليس بجسم او انه ذاهب في الجهات الى غير غاية وليس
بجسم ونحو ذلك فمن المعلوم ان هذا ابعد عن المعقول واعظم احالة من كونه
فوق العرش وليس بجسم ومن المعلوم ايضا ان هذه الايات التي ذكرها لا تدل على
ذلك فحينئذ لا يكون قد قال بموجب هذه الايات ولا بموجب تلك بل ترك النصين
جميعا مع مخالفته للمعقول وهذا كله يبين ان هذه الايات لا تصلح ان يعارض بها احد
ممن يقول ان الله ليس فوق العرش الوجه السادس ان هذه الايات ليس فيها ما يعارض
تلك الايات

كما تقدم

تلك الآيات بوجه من الوجوه كما تقدم حكايته عن اقوال الاحمد وكاشياني ان اسم الله تعالى
والظلام مفصلا اذا ذكرنا قوله مبسوطا فان قوله وهو الله في السموات وفي الارض
ليس ظاهرها ان ذاته في السموات والارض فانه لم يقل وهو في السموات واما قال وهو الله
فالظرف متعلق باسم الله فيكون بمنزلة قوله وهو الذي هو السما الذي في الارض واما
آيات المعية فنحن نعلم بالاضطرار من لغة العرب انها لا تقتضي ان الله تعالى مختلط بالخلق
ممتزج بهم بل عامة ما استعمل فيه لفظ مع في القران لا يدل على ذلك كما ان الله تعالى
ولا في حق المحلوق وانما يدل على المقارنة والمصاحبة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم انت
الصاحب في السفر وكون الشيء مقارنا لغيره او مصاحبا له لا يمنع ان يكون فوقه ولا يجب
ان تكون ذاته مختلطة ممتزجة بذاته واذا لم يكن لفظ مع في جميع القران يدل على الممازجة
والمخالطة علم ان ذلك ليس مدلول هذه الكلمة بل كون الشيء مع الشيء على وجه لا يمنع
ان يكون فوقه ولا يوجب ان يكون تحته واذا لم يكن بين الآيات منافاة لم تصلح المعارضة
بها واما قوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد فلا منافاة اصلا بين علوه وبين
قربه ان اريد بهذه الآية الله سبحانه وتعالى واما ان اريد بها الملائكة اندفعت المعارضة
من كل وجه وقد تكلمنا على قربه في جواب الاسئلة المصرية كلاما مبسوطا وحينئذ فلا حاجة
الى تاويل شيء من هذه الآيات الوجه السابع انا لو فرضنا الحاجة الى التاويل فلا ريب
انه على خلاف الاصل فاذا كان احد القولين وما كان على خلاف الاصل فتكثير على احد
خلاف الاصل فاذا كان القول مستلزما للتاويل آيات قليلة اثنتين او ثلاث او عشرا كان قول
الآخر يستلزم مع تاويل هذه او مع تركها تاويلا تاويل نحو خمسمائة موضع لم يكن هذا
القول مثل ذاك بل كان كل قول اقرب الى تقرير النصوص خيرا من القول
المقتضي تاويلها الوجه الخامس ان تلك الآيات نصوص لا تحتمل التاويل كما
سنقرره ان شاء الله الوجه السادس ان الظواهر اذا تعاضدت على مدلول واحد
صار قطعيا كاخبار الآحاد اذا تواردت على معنى واحد صارت تواترا فان
الظنون اذا كثرت وتعاضدت صارت بحيث تفيد العلم اليقيني وهذه
النصوص كذلك الوجه العاشر ان كل من تدبر هذه النصوص بلا هوى ونظر
فيما جاء عن السلف في تفسيرها وما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من جنسها افاده ذلك
علما ضروريا من اقوى العلوم الضرورية على ان الرسول صلى الله عليه وسلم اخبر بمضمونها
وان الله فوق العالم والعلم الضروري لا يندفع بالتاويلات وبتقدير هذه الاجوبة
وعدها لو عرض اخبر هؤلاء الباري والجواب عما تمسكوا به حاسبنا من ان
الفوق اشرف الجهات فيجب ان يكون الباري مختصا به اذ من يقول
الارض قدره يقول ان جهات الفلك كلها فوق لانه لو كان بعض الجهات فوقا
ارجلنا ورؤسنا متساوية لاحتصنا اذا كان ثابتا لان الفوق عندنا ما سامت رؤسنا

واذا كانت الجهات كلها فوق فكيف قلتم انه يجب حصوله تعالى في بعضها لانه اشرف
مما عداه ولانا لو تصورنا انفسنا اذا صعدنا وسرنا الى جهة الارض وكانت الانوار
في هذه الجهة وجهة فوق مظلمة لتصورنا ان الارض هي التي فوقه ولانه لا اجسر الاهبم
الجهة وجهة فوق مظلمة الا ونفرض فوقه حينئذ الحر فاذا الاحمر الا نالقاس الى ما
فوقه اسفل فوجب ان لا يحصل في شيء من الجهات هو الكلام على هذا من وجوه
الاول ان قول من يقول ان الارض بكليتها في جهات الفلك كلها فوق يشعر
ان الفلك جهات متعددة عند من يقول ذلك وليس الامر كذلك بل هو باتفاق علماء المسلمين
الذين يقولون الفلك مستدير وباتفاق علماء الهيئة الذين يقولون بكرية الارض وانها
الفلك فان العلو عندهم جهة واحدة لا جهات متعددة وليس للعالم عندهم الا
جهتان جهة السفل وهو المركز في جوف الارض واسفلها وجهة العلو وهي جهة
السماء وهي جهة المحيط بقوله جهات الفلك كلها فوق كلام لا حاصل له فان الجهة
للفلك الاجهة واحدة وهي جهة فوق فلا جهات هناك عند هؤلاء الوجه الثاني
انه اذا كان الفلك عالما من جميع جوانبه وهو في العلو والارض في السفل وجوفها
وهو المركز وهو اسفل سافلين وليس للعالم الا جهتان العلو والسفل كان قولهم
ان الله في العلو وفوق العرش تخصيصا له بالجهة العالية دون السافلة وذلك تخصيص
له بالجهة الشريفة وظهر بذلك شرف العالية الفوقانية على السفلى الخامس الوجه
الثالث ان كونه فوق العالم امر يلزم كونه خارج العالم على قول هؤلاء وكل ما كان خارج
العالم كان فوقه بالضرورة اذ لا يمكن ان يكون شيء خارج العالم ولا يكون فوقه اذ المحيط
بالعالم هو اعلى شيء فيه من جميع النواحي واذا كان كذلك كان كونه فوق العالم من لوازم
كونه خارج العالم ولونه خارج العالم من لوازم ذاته وكونه قائما بنفسه كما تقدم
ذلك يصير كونه فوق العالم من لوازم وجوده نفسه الوجه الرابع انه لو
اذا كانت الجهات كلها فوق فلم يلزم ان يجب حصوله في بعضها لانه اشرف مما عداه
يقال له كونها كلها فوق هو وصف لها في نفسها وهي من ذلك الوجه جهة واحدة لا جهات
لا يتصور ان يكون في بعضها دون بعض بل يجب ان يكون في تلك الجهة وهي الجهة
العالية بالذات على العالم واما كونها جهات ست وهو بالاضافة الى الحيوان اذا
سمي ما يسامت رأسه فوق وما يسامت رجليه تحت وما يحاذي كتفه
يمينا وما يحاذي شماله يسارا وما يحاذي وجهه امامه وما يحاذي قفاه خلفا
لانه يأم هذا ويقصده ويخلف هذا وهذه امور اضافية فامام هذا يكون خلفا
لغيره وخلفا له ايضا اذا استدار وكذلك ما يكون يمينا له يكون يسارا
وله ايضا اذا انعطف ومن المعلوم ان ما كان اعلا كان اشرف مما كان اسفل
والحيوان حيث كان من الارض فالسما فوق رأسه والارض تحت رجليه

فلا يكون قط السما الا من الجهة التي تحاذي راسه وهي الجهة الشريفة فاذا قيل ان
الباري يختص بالجهة الشريفة بالنسبة الينا فذاك تخصيص له بالجهة التي استحقها
بنفسه وهي الجهة العليا الخارجة عن العالم فصار استحقاقه لها لوجهين احدهما
لوجوب كونه مباينا للعالم خارجا عنه ولا يكون كذلك الا اذا كان فوق العالم ولوجوب
كونه العلي الاعلا على كل شي فيجب ان يكون فوق العالم ولكونه من العالم باشرف
جهاتهم الاضافية واشرف جهاتهم الاضافية ناحية العلو وهي ناحية السما منهم
حيث كانوا فهذه ثلاثة اوجه متناسبة متوافقة ليست مختلفة كما زعمه
المؤسس الوجه الخامس قوله ولانا لو تصورنا انفسنا اذا صممنا رؤوسنا
الى جهة الارض وكانت الانوار في هذه الجهة وجهة فوق مظلمة لتصورنا ان
الارض هي الشريفة فمضمونه ان جهة السما انما كانت اشرف لمحاذاة رؤوسنا وظهور
الانوار من جهتها وهذا باطل على ما ذكره فان جهة السما هي بنفسها الجهة العليا
الواسعة سوا كنا موجودين او معدومين وجهة الارض هي جهة السفلى الضيقة
والرب يمتنع ان يكون فيها لان اسفل الارض ضيق سافل وذلك يستلزم ان يحيط
بالله اقل شي واسفله واضيقه وايضا فانه يجب مباينته للعالم وذلك يستلزم كونه
فوق العالم وايضا فما ذكره من تقدير رؤوسنا والنور من الجهة السافلة تقدير خلاف
الواقع واذا كان تقديرا لا حقيقة له كان الحكم اللازم له حكما لا حقيقة له كما لو قال قائل لو
كان العرش في جوف الارض ولو كانت الارض فوق السما ونحو ذلك ولا ريب انه لو
اختلفت صفات الاجسام ومقاديرها وحقايقها لاختلفت احكامها لكن بكل
حال يجب ان يكون الله مباينا للعالم وان يكون هو العلي الاعلى وذلك يمتنع ان يكون
في الجهة السفلى الضيقة سوا على اي وجه قدر وهو المطلوب الوجه السادس
قوله لا حيز الا ويفرض فوقه حيز اخر يقال له المفروض هو تقدير الذهن
وتخيله وذلك لا يستلزم تحقق هذا المقدر في الخارج بل تقدير احياز بعضها
فوق بعض بمنزلة تقدير اجسام لا نهاية لها وذلك تقدير لا حقيقة له في الخارج
فقوله فلا حيز الا وهو بالنسبة الى ما فوقه اسفل يوجب ان لا يحصل في شي من
الجهات انما يصح لو كان فوقه شي لا يلزم اذا قدر الذهن شيا لا حقيقة له في الخارج
كما لا يلزم اذا قدر اجسام لا نهاية لها ان يكون مداخلا للاجسام وكما لا يلزم اذا
قدر هناك عالم اخر ان يقال لا يكون فوق هذا العالم بل فوق ذلك بل اذا قدر الذهن
حيزا فوق حيز قدر ايضا فوق الاسفل وهكذا كلما زاد الذهن في هذا التقدير
زيد في هذا التقدير ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون الخارج كذلك
وانما هذا تقدير ذهني وقد قدمنا فيما مضى ان الاحياز التي يقال انها خارج العالم

انما هي امور عدمية وتقديرات ذهنية ليس لها حقيقة خارجية والله سبحانه وتعالى اعلم

فصل قال الرازي في تاسيسه الفصل السادس اعلم المشهور
من قدما الكرامية اطلاق لفظ الجسم على الله تعالى الا انهم يقولون لا نريد به كونه تعالى
مولفا من الاجزا ومركبا من الابعاض بل نريد كونه تعالى غنيا عن المحل قايما بالنفس وعلى
هذا التقدير فانه يصير النزاع في انه تعالى جسم ام لا نزاعا لفظيا هذا حاصل ما
قيل في هذا الباب الا انا نقول لما كان مختصا بحيز وجهة يمكن ان يشار اليه
بالحس فذلك المشار اليه اما ان لا يبقى منه شي في جوانبه الستة او يبقى فان لم يبق منه شي
في جوانبه الستة فهذا يكون كالجوهر الفرد وكالنقطة التي لا تتجزا ويكون في غاية
الصغر والحقارة ولا اظن ان عاقلا يرضى ان يقول ان اله العالم كذلك اما ان يبقى منه شي
في جوانبه الستة او في هذه الجوانب فهذا يقتضي كونه مولفا مركبا من الجزين او اكثر
اقصى ما في الباب ان يقول قايل ان تلك الاجزا لا تقبل التفريق والانحلال الا ان هذا لا يمنع
من كونه في نفسه مركبا مولفا كما ان الفلسفي يقول الفلك جسم الا انه لا يقبل الخرق والالتيام
فان ذلك لا يمنعه من اعتقاد كونه جسما طولا عريضا عميقا فثبت ان هولا
الكرامية لما اعتقدوا كونه تعالى مختصا بالحيز والجهة ومشار اليه بحسب الحس
واعتقدوا انه تعالى ليس في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد والنقطة التي لا
تتجزا وجب ان يكونوا قد اعتقدوا انه تعالى ممتد في الجوانب او في بعض الجوانب
ومن قال ذلك فقد اعتقد كونه تعالى مركبا مولفا فكان امتناعه عن اطلاق لفظ المولف
والمركب امتناعا عن مجرد هذا اللفظ مع كونه معتقدا لمعناه فثبت انهم انما اطلقوا
عليه لفظ الجسم لاجل انهم اعتقدوا كونه تعالى طويلا عميقا عريضا ممتدا في الجهات
فثبت امتناعهم عن هذا الكلام لمحض التقية والخوف والا فهم يعتقدون
كونه تعالى مركبا مولفا فهذا تمام الكلام على هذا من وجوه احدها ان القول بكون
الجسم الموجود القايم بنفسه او الموجود هو قول ايمة المجسمة مثل هشام
بن الحكم وغيره فان الامة اول ما تنازعت في الجسم نفيا واثباتا هل الله تعالى
جسم او ليس بجسم والخايضون في ذلك هم اهل الكلام فقال ابو الهذيل العلاف
واتباعه من المعتزلة انه ليس بجسم وقال هشام بن الحكم واتباعه من الشيعة
انه جسم وكان اولئك يفسرون الجسم بما احتمل الصفات او بما هو مولف
من الاجزا وهولا يفسرون الجسم بالقايم بنفسه وبالموجود قال الاشعري في كتاب
المقالات مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين بعد ان ذكر اختلافهم في الجليل من
الكلام كالتوحيد والقدر والاسما والاحكام والامامة والوعيد قال ذكر اختلاف
الناس في الدقيق اختلف المتكلمون في الجسم ما هو على اثني عشر مقالة فقال قايلون

الجسم

الجسم هو ما احتمل الاعراض كالحركات والسكون وما اشبه ذلك فالجسم للاما احتمل
ولا ما يحتمل ان تحل الاعراض فيه الاجسم وزعموا ان الجزء الذي لا يتجزء جسم يحتمل
الاعراض ولذلك معنى الجوهر انه يحتمل الاعراض وهذا قول ابي الحسن الصالحي قال
وزعم صاحب هذا القول ان الجسم يحتمل جميع اجناس الاعراض غير ان التاليف
لا يسمى حتى يكون تاليفا اخر ولكن احدهما ويجوز على الجزء ولا تسميه تاليفا اتباعا
للغة قالوا ان اهل اللغة لم يحيزوا ما اشبه لا شيء قالوا وانما سمي ذلك عند مجامعه
الاجزاء والاحاطة من ذلك ما يقدر انسان يحدثه فيه فان لم يكن اجزاء معه اذا كان يقوم
به ولا يقوم ناحيه وشبهوا ذلك بالانسان يحدث اشتاته فان كان في فيه سمي فلكا
مصمتا وان لم يكن فيه سمي لم يسم ذلك مصمتا قال وقال قائلون الجسم انما يكون جسما
للتاليف والاجتماع وزعم هؤلاء ان الجزء الذي لا يتجزء اذا جامع جزءا اخر لا يتجزء
كل واحد منهما في حال الاجتماع جسم لانه موثوف بالاخر فاذا افترقا لم يكونا
واحدا منهما جسما قال وهذا قول البغداديين قلت وهذا قول اكثر متاخري
المتكلمين الصفاتية كالقاضي ابي بكر بن الطيب وغيره وهو قول القاضي ابي يعلى وغيره
قال وقال قائلون معنى الجسم انه موتلف وقال الاجسام جزيء يزعمون ان
الجزيء اذا انفرد فليس واحد منهما جسما وكل جسم هو الجزءان جميعا وانه
يتخيل ان يكون التركيب في واحد والواحد يحتمل اللون والطعم والرائحة وجميع
الاعراض الا المتلب واحتج هذا قول الاسكافي وزعموا ان قول القائل يجوز
ان يجمع اليهما مالا يحصى محالا لان كل واحد منهما مشتغل بصاحبه واذا اشتغل
لم يكن للاخر مكان لانه اذا كان جزءان مكانهما واحد فقد ماس الشيء اكثر من
قدره ولو جاز ذلك جاز ان تكون الدنيا تدخل في نقيره قال الالماس اسمى
الكرم وزعم قال وهذا قول اي شر صالح الجزء صالح ومن وافقه قلت
هذا القول قول طائفة من متاخري المتكلمة الصفاتية الاشعرية ومن وافقهم
من الفقهاء من اصحاب الشافعي واحمد قال وقال ابو الهذيل الجسم ما له يمين
وشمال وظهر وبطن واعلى واسفل واقل ما يكون الجسم ستة اجزاء احدها يمين
والاخر شمال واحدها ظهر والاخر بطن واحدها اعلى والاخر اسفل وان الجزء
الواحد الذي لا يتجزء اشتاته اسماه وانه يتحرك ويسكن ويجامع غيره ويجوز
عليه الكون في المماسة ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة شيئا من الاعراض
غير ما ذكرنا حتى تجتمع هذه الستة الاجزاء فاذا اجتمعت فهي الجسم وحينئذ
يحتمل ما وصفنا قال وزعم بعض المتكلمين ان الجزءين الذين لا يتجزءان يحتملان جميعا

التاليف فان التاليف الواحد يكون في مكانين وهذا قول الجبائي قال وقال معمر
هو الطويل العريض العميق واقل الاجسام ثمانية اجزا فاذا اجتمعت الاجزا وجبت
الاعراض فهي تفعلها بايجاب الطبع وان كل جز يفعل في نفسه ما يخلو من الاعراض
وزعم انه اذا انضم جزو الى جزو حدث طول وان العرض يكون بانضمام جزين
اليهما وان العميق يحدث بان ينطبق على اربعة اجزا فتكون الثمانية الاجزا جسما
عريضا طويلا عميقا قال وقال هشام بن عمرو الفوطي ان الجسم ستة وثلاثين جزا
لا يتجزا وذكر انه جعل ستة اركان وجعل كل ركن منه ستة اجزا فالذي قال
ابو الهذيل انه جز جعله هشام ركنا وزعم ان الجز لا يجوز عليه المماسة
وان المماسات للاركان وان الاركان التي كل ركن منها ستة اجزا ليست الاجزا
متماسة ولا متباينة ولا يجوز ذلك الا على الاركان فاذا كان كذلك فهو محتمل
لجميع الاعراض من اللون والطعم والرايحة والخشونة واللين والبرد وما اشبه ذلك
قال وقال قايلون الجسم الذي سماه اهل اللغة جسما هو ما كان طويلا عريضا
عميقا ولم يعدوا في ذلك عددا من الاجزا وان كان لاجزا الجسم عدد معلوم
قال وقال قايلون هشام بن الحكم معنى الجسم انه موجود وكان يقول انما اريد
بقولي جسم انه موجود وانه شي وانه قايم بنفسه قال وقال النظام الجسم هو
الطويل العريض العميق وليس لاجزايه عدد يوقف عليه وانه لا نصف الا وله
نصف ولا جز الا وله جز قال وكانت الفلاسفة تجعل الجسم انه العريض العميق
قال وقال عباد بن سليمان الجسم هو الجوهر والاعراض التي لا ينفك منها وما كان
قد ينفك منها من الاعراض فليس ذلك من الجسم بل ذلك غير الجسم وكان يقول
الجسم هو المكان ويعتل في الباري تعالى انه ليس بجسم فانه لو كان جسما
لكان مكانا ويعتل ايضا بانه لو كان جسما لكان له نصف قال وقال ضرار
بن عمرو الجسم اعراض الفت وجمعت فقامت وثبتت فصارت جسما
تحتمل الاعراض اذا حلت والتغيير من حال الى حال وتلك الاعراض
هي ما لا تخلوا الاجسام منه او من ضده نحو الحياة والموت اللذين لا يخلوا
الجسم من واحد منهما والالوان والطعوم التي لا تنفك من واحد من جنسها
وكذلك الزنة كالثقل والخفة وكذلك الخشونة واللين والحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وكذلك الصمد فاما ما ينفك فيه وفي ضده فليس ببعض له
عنده وذلك كالقدرة والالم والعلم والجهل وليس يجوز عنده ان
تجتمع هذه الاعراض وتصير اجساما لا بعد وجود ما ومحال ان

تفعل

يفعل بها ذلك الا في حال ابتدائها لانها لا تخرج الى الوجود الا مجتمعة وقد يمكن
ان يجتمع عنك كلها وهي موجودة ويحال ان تفرق كلها وهي موجودة لانها لو
افترقت مع الوجود لكان اللون موجودا الا الملون والحيا موجودة الا الحي فاذا
قلت له فليس يجوز على هذا القياس عليها الافتراق قال مرة افترقها فنا وهاوقال
مرة الافتراق يجوز على الجسم فما اختص الجسم مع الوجود فلا وقد يجوز عنده
ان ينفي بعض الجسم وهو موجود على ان يحل مكانه ضده فهذه الاقوال ترجع الى
اقوال احدها انه المحتمل للصفات والاعراض وان لم يكن مولفا والثاني انه ما
دخله التاليف من الاخر او وهو يسمي الواحد جسما حال تركيبه او لا يكون جسما
الا لاجزاء او الستة او الثمانية او التسعة واللامرئي لا يحصر ذلك بعدد على الاقوال
الستة والثالث انه الطويل العريض العميق وان لم يكن مولفا من الاجزاء ولم
يكن مولفا من الاجزاء المحصورة كما يقوله النظام والعلاف وهو قول السهرستاني
وغيره والرابع انه المولف من الاعراض والخامس انه الموجود او انه
المكان والسادس انه الموجود او انه القائم بنفسه وهو مع حكايته هذا
عن هشام قد ذكر عنه ان الله تعالى جسم محدود عرضه طويل عمق طوله
مثل عرضه وعرضه مثل عمقه نور ساطع له قدر من الاقدار يعني ان له
مقدارا في طوله وعرضه وعمقه لا يحاز ولا مكان دون مكان كالكرة
الصافية بيلا الا للولوء المستدير من جميع جوانبها ذو لون وطعم ورائحة
ومجسة لونه هو طعمه وهو رائحته وهو مجسته وهو نفسه لونه ولم يثبت
لونا غيره وانه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد قال وحكي عنه انه قال هو جسم
لا كالاجسام ومعنى انه شيء موجود قال وذكر عن بعض المجسمة انه كان يثبت
النار مثلونا ويابا ان يكون ذا طعم ورائحة ومجسة وان يلون طويلا او عريضا
او عميقا وزعم انه يتحرك من وقت خلق الخلق وقال قائلون ان الباري جسم
وانكروا ان يكون موصوفا بلون او طعم او رائحة او مجسة او شيء مما وصف
به هشام غير انه على العرش مماس له دون ما سواه وقال في اختلاف
الشيعة في التجسيم وهم ست فرق فالفرقة الاولى الهشامية وهم اصحاب
هشام بن الحكم زعموا ان معبودهم جسم وله نهاية وحدود كالجسم
العظيم قال وانه قد كان لا في مكان ثم خلق المكان بان حرك الباري
فحوث المكان بحركته وزعم ان المكان هو العرش قال وذكر ابو
الهذيل في بعض كتبه ان هشام بن الحكم قال له ان ربه جسم ذاهب

انه قال

قال

حاى فيتحرك تارة وتسكن اخرى وتقعد مره وتقوم اخرى وانه طويل عريض
عميق لان ما ليس كذلك دخل فى حد الثلاثى قال والفرقه الثانيه يزعمون
ان ربهم ليس بصوره ولا كالاجسام وانما يدعون فى قولهم انه جسم انه موجود
ولا يثبتون البارى ذا اجزاء مؤتلفه وابعاض متلاصقه ويزعمون ان الله على
العرش مسويا لا مماسه ولا كيف قال والفرقه الثالثه يزعمون ان ربهم على صوره
الانسان ويمنعون ان يكون جسما والرابعه اصحاب هشام بن صالح الجواليقى
يزعمون ان ربهم على صوره الانسان ويقولون ان له لحما ودما ويقولون هو نور
ساطع يتلالا اضاءه وانه ذو حواس خمس كحواس الانسان له يدان ورجلان وانف
واذنان وعين وفم وانه سميع بعين ما يبصره وكذلك سائر حواسه متغايره عندهم
والفرقه الخامسه يزعمون ان رب العالمين ضياء خالص ونور محض وهو كالمصباح
الذى من حيث ما حتيته يتلقاك بامر واحد وليس بذى صوره ولا اعضاء ولا
اخلاق ذى الاعضاء والجوارح الا انهم اختلفوا فى ان يكون على صوره الانسان او على صوره شئ من
الحيوان قال والفرقه السادسه يزعمون ان ربهم ليس بجسم ولا صوره ولا له
الاشياء ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس ولا يباين قال ابو الحسين فاما قول المعتزله والخوارج قال
وهو لا فرق بينه وبين قول من تاخر عنهم فاما اوائلهم فانهم كانوا يقولون ما حكيناه عنهم من التشبيه
فلما فقد ذكر عن المحمده قولين احدهما انه لا يوصف بالطول والعرض والعمق
وذكر هو لا ان هذا قول الجهميه والثانى ان معنى ذلك انه موجود ولا يثبتون البارى تعالى
ذا اجزاء مؤتلفه وابعاض متلاصقه ويزعمون ان الله سبحانه وتعالى مستو
على العرش لا كيف والقول الثانى انه جسم وانه لا يوصف بالطول والعرض والعمق
الجهميه او شئ مما وصفه به هشام غير انه على العرش مماس له دون ما سواه وهذان
القولان يبطلان القول الذى دلهم الدليل على وجوده وهو القول بان
البارى تعالى متلون ومع ان يكون ذا طعم او لون او رائحه او طويل
او عريض او عميق لانه متحرك والقول الثانى الذى ذكر عن المحمده انه طويل
عريض عميق وان هو لا يقولون معنى الجسم انه الموجود القائم بنفسه وانه
مع ذلك الطويل العريض العميق الموصوف بالحركه والسكون وبما ليس
كذلك دخل فى حد الثلاثى يقولهم هو الموجود القائم بنفسه لانه ليس فى عندهم
قولهم هو الطويل العريض العميق الموصوف بالحركه والسكون لانه عندهم
موجود قائم بنفسه الا كذلك وهذا قول ابى الهذيل المحمد وجمهور اصحابه
كهشام وعلى وهو ايضا قول طوائف من الكراميه كابن هشام واصحابه

لانه

لا يثبتون للجسم صفة غير نفسه ولهذا يقول لا موجود الا الجسم ولهذا لا يقول
ان صفته غيره واما الكرامية فنقل عنهم انهم يقولون ان صفته غيره هذا مع
ان هذه المقالات والفرق كانوا قبل وجود الكرامية فان محمد بن كرام انما
ظهر في اثنا المائة الثالثة وهو قرين ابي سعيد بن كلاب وهما اقدم من الاشعري وان
كان قد ادرك ذلك الزمان لكن ابن كرام كان بسجستان وتلك النواحي وابن كلاب
كان بالبصرة وكذلك الاشعري وعصرهما هو عصر ائمة اهل السنن المصنفة كالبخاري
ومسلم وابي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه ومع هذا فلم يذكر الاشعري
في مقالاته عن الكرامية شيئا خصهم به الا انه عدهم في فرق المرجئة فقال
اختلفت المرجئة في الايمان ما هو وهم اثنا عشر فرقة فالفرقة الاولى منهم يزعمون
ان الايمان بالله هو المعرفة بالله وبرسوله وبجميع ما جاء من عنده فقط وان ما سوى
المعرفة من الاقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم والخوف
منها والعمل بالجوارح ليس بايمان وزعموا ان الكفر بالله هو الجهل به وهذا قول يحكى
عن جهم بن صفوان قال وزعمت الجهمية ان الانسان اذا اتى بالمعرفة ثم جحد
بلسانه انه لا يكفر بجحده وان الايمان لا يتبعض ولا يتفاضل اهله فيه وان الايمان
والكفر لا يكونان الا في القلب دون غيره من الجوارح والفرقة الثانية من المرجئة يزعمون
ان الايمان هو المعرفة بالله فقط والكفر هو الجهل به فقط فلا ايمان بالله الا بالمعرفة به
ولا الكفر بالله الا الجهل به وان قول القائل ان الله ثالث ثلاثة ليس بكفر ولكنه لا يظهر
الا من كافر وذلك ان الله تعالى اكفر من قال ذلك واجمع المسلمون انه لا يقوله الا
كافر وزعموا ان معرفة الله تعالى هي المحبة له وهي الخضوع لله تعالى واصحاب
هذا القول لا يزعمون ان الايمان بالله ايمان بالرسول وانه لا يؤمن بالله اذا جاء
الرسول الا مؤمن بالرسول ليس لان ذلك يستحيل ولكن لان الرسول قال ومن
لا يؤمن بي فليس بالله وزعموا ايضا ان الصلاة ليست بعبادة لله وانه لا
عبادة الا الايمان به وهو معرفته والايمان عندهم لا يزيد ولا ينقص وهو خصلة
واحدة وكذلك الكفر والقائل بهذا القول ابو الحسن الصالحي ثم ذكر سائر مقالات
المرجئة التي هي اصلح من هذين القولين فقال والفرقة الثالثة من المرجئة يزعمون
ان الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له وهو ترك الاستكبار عليه والمحبة له فمن
اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن وزعموا ان ابليس كان عارفا بالله غير
انه كفر باستكباره على الله وهذا قول قوم من اصحاب يونس السمري وزعموا ان
~~الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له وهو ترك الاستكبار عليه والمحبة له فمن اجتمعت فيه هذه~~

الخصال فهو مؤمن وزعموا ان ابليس كان عارفا بالله
الايمان وان كان لا يكون مؤمنا الا بجميع الخلال التي ذكرناها فقد يكون كافرا
بترك خصلة منها ولم يكن يونس يقول بهذا والفرقة الرابعة منهم
وهم اصحاب ابي شمر ويونس يزعمون ان الايمان المعرفة بالله والخضوع له
والمحبة له بالقلب والاقرار به انه واحد ليس كمثله شيء ما لم تقم عليه حجة الانبيا
فان قامت عليه حجة الانبيا فالايمان بهم في التصديق لهم والمعرفة بما جا من عند الله
غير داخل في الايمان ولا يسمون كل خصلة من هذه الخصال ايمانا ولا بعض ايمان
حتى تجتمع هذه الخصال فاذا اجتمعت سموها ايمانا لاجتماعها وشبهوا ذلك
بالبياض اذا كان في دابة لم يسموها بلقا ولا بعض ابلق حتى يجتمع السواد والبياض
فاذا اجتمع في الدابة سمي ذلك بلقا اذا كان في فرس فاذا كان في جمل او كلب سمي ذلك
نقعا وجعلوا ترك الخصال كلها وترك كل خصلة منها كفرا ولم يجعلوا الايمان
متبعضا ولا محتملا للزيادة والنقصان وحكي عن ابي شمر انه قال لا اقول في
الفاسق الملي فاسق مطلق دون ان اقيد فاقول فاسق في كذا وحكى محمد بن شبيب
وعباد بن سليمان عن ابي شمر انه كان يقول ان الايمان هو المعرفة بالله والاقرار
به وبما جا من عنده ومعرفة العدل يعني في القدر وما كان من ذلك منصوصا عليه
او مستخرجا بالمعقول مما فيه اثبات عدل الله ونفي التشبيه والتوحيد فكل ذلك
ايمان والعلم به ايمان والشاك فيه كافر والشاك في الكفار كافر ابدا والمعرفة لا يقولون
انها ايمان ما لم يعلم الاقرار واذا وقعا كانا جميعا ايمانا والفرقة الخامسة
من المرجئة اصحاب ابي ثوبان يزعمون ان الايمان هو الاقرار بالله ورسله وما كان
لا يجوز في العقل الا ان يفعله وما كان جائزا في العقل ان لا يفعله فليس ذلك
من الايمان والفرقة السادسة من المرجئة يزعمون ان الايمان هو المعرفة
بالله وبرسله وفرائضه المجتمع عليها والخضوع له بجميع ذلك والاقرار باللسان
فمن جعل شيئا من ذلك وقامت عليه حجة او عرفه ولم يقر به كفر ولم يسم كل خصلة
من ذلك ايمانا كما حكينا عن ابي شمر وزعموا ان الخصال التي هي ايمان اذا وقعت
فكل خصلة منها طاعة فان فعلت خصلة منها ولم يفعل الاخرى لم تكن طاعة كالمعرفة بالله
اذا انفردت من الاقرار لم تكن طاعة لان الله امر بالايمان جملة امرا واحدا
ومن لم يفعل ما امر به لم يطع وزعموا ان كل خصلة من ذلك معصية فان الانسان لا
يكفر بترك خصلة واحدة وان الناس يتفاضلون في ايمانهم ويكون بعضهم اعلم بالله
واكثر تصديقا له من بعض فان الايمان يزيد ولا ينقص وان من كان مؤمنا لا
يزول عنه اسم الايمان الا بالكفر وهذا قول محمد النجار واصحابه والفرقة
السابعة الغيلانية اصحاب غيلان يزعمون ان الايمان المعرفة بالله الثابتة
والمحبة والخضوع والاقرار بما جاء به الرسول وبما جا من عند الله تعالى وذلك ان المعرفة

الاولى

الاولى عنده اضطرار فلذلك لم يجعلها من الايمان وذكر محمد بن شبيب عن الغيلانية
انهم يوافقون الشمرية في الخصلة من الايمان انه لا يقال لها ايمان اذا انفردت
ولا يقال لها بعض ايمان اذا انفردت وان الايمان لا يحتمل الزيادة والنقصان
وانهم خالفوا في العلم فزعموا ان العلم بان الاشيا محدثة مدبرة ضرورية والعلم
بان محدثها ومدبرها ليس باثنين ولا اكثر من ذلك اكتسابا وجعلوا العلم بالنبي صلى الله عليه وسلم
وبما جا من عنده اكتسابا وزعموا ان من الايمان اذا كان الذي من عند الله
منصوصا باجماع المسلمين ولم يجعلوا شيا من الدين مستخرجا ايمانا قال وكل هولا
الذين حكينا قولهم من الشمرية والجهمية والغيلانية والنجارية ينكرون ان يكون من
الكفار ايمان وان يقال يرسم بعض ايمان اذ كان الايمان لا يتبعض عندهم وذكر
زرقان عن غيلان ان الايمان هو الاقرار باللسان وهو التصديق وان المعرفة بالله
فعل الله وليست من الايمان في قليل ولا كثير واعتل بان الايمان في اللغة هو التصديق
والفرقة الثامنة من المرجية اصحاب محمد بن شبيب يزعمون ان الايمان الاقرار
بالله والمعرفة بانه واحد ليس كمثله شي والاقرار والمعرفة بانبيا الله ورسله وبجميع ما
جات به من عند الله مما نص عليه المسلمون ونقلوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الصلاة
والصيام واشباه ذلك مما لا اختلاف بينهم فيه ولا تنازع وما كان من الدين نحو
اختلاف الناس في الاشيا فان الراد للخلق لا يكفر وذلك انه ايمان واستخراج ليس يرد
على رسول الله صلى الله عليه وسلم ما جا به من عند الله تعالى ولا على المسلمين ما نقلوه عن نبيهم
صلى الله عليه وسلم ونصوا عليه والخضوع لله هو ترك الاستكبار وزعموا ان ابليس قد عرف
الله تعالى واقر به وانما كان كافرا لانه استكبر ولولا استكباره لما كان كافرا وان
الايمان يتبعض ويتفاضل اهله وان الخصلة من الايمان قد تكون طاعة وبعض
الايمان ويكون صاحبها كافرا بترك بعض الايمان ولا يكون مومنا الا باصابة
الكل وكل رجل يعلم ان الله واحد ليس كمثله شي ويجحد الانبيا فهو كافر بجحده
الانبيا وفيه خصلة من الايمان وهو معرفته بالله وذلك ان الله امره ان يعرفه وان
يقر بما كان عرف فاذا لم يقر او عرف الله وجحد انبياه فاذا فعل ذلك
فقد جا ببعض ما امر به واذا كان الذي امر به كله ايمان فالواحد منه بعض
ايمان وكان محمد بن شبيب وساير من قدمنا وصفه من المرجية يزعمون ان مرتكبي
الكباير من اهل الصلاة العارفين بالله ورسله المقرين به وبرسله مومنون
بما معهم من الايمان فاسقون بما معهم من الفسق والفرقة التاسعة
من المرجية ابو حنيفة واصحابه يزعمون ان الايمان المعرفة بالله والاقرار
بالله والمعرفة بالرسول والاقرار بما جا من عند الله في الجملة دون التفسير قال وذكر ابو عثمان الادمي

انه اجمع ابو حنيفة وعمرو بن ابي عثمان السمري بمكة فسأله عمرو فقال له احسن عمرو زعم
ان الله تعالى حرم اكل الخنزير وعسى ان لا يدري لعل الخنزير الذي حرمه الله ليس هذا
هذا العير فقال مومن فقال عمرو فانه قد زعم ان الله قد رخص الحج الى الكعبة وعسى ان لا
يدري لعلها ليست بكعبة فعسى ان يكون قد اضل هذا المومن قال فان قال اعلم ان الله بعث
محمدا وانه رسول الله وعسى ان لا يدري لعله هو الذي قال لهذا مومن وجعل ابو حنيفة
ضعفا من الدين فخرج انا ابو زعم ان الايمان لا ينقص ولا يزيد ولا يتفاضل الناس
فيه قال فاما حسان واصحاب ابي حنيفة فانهم يجعلون غير اصلا فهم ان الايمان
هو الاقرار والمحبة لله والتعظيم له والهيبة منه وترك الاستخفاف بحقه وانه لا يزيد
ولا ينقص والعرفة العاشرة من المرجئة اصحاب ابي معاذ التومني يزعمون
ان الايمان تزول ما عظم من الكفر وهو اسم لخصال اذا اتى الكافر على اكثر
خصاله منها كان كافرا فتلك الخصلة التي يكفر بتركها وترك خصلة منها ايمان ولا يقال
للخصلة منها ايمان ولا بعض ولا طاعة اذا تركها الكافر كما يحمد المسلمون على اكثر تلك
الخصلة شيء من شرائع الايمان تاركها ان كانت فريضة يوصف بالفسق ويقال
له انه فسق ولا يسمى بالفسق ولا يقال فاسق وليس يخرج الكافر من الايمان اذا
لم يكن لغير وتارك الفرائض مثل الصلاة والصوم والحج على المحمود منها والرد لها
ورد الاستخفاف بها كافر وانما كفر للاستخفاف والرد والجحود ان تركها عن مستحل لتركها
متناعلا متسويا يقول الساعة اصلي واذا رغب من لهوي ومن عمل فليس بكافر
اذا كان غرضه ان يصلي يوما ووقتا من الاوقات ولكن يفسق وكان ابو معاذ يزعم
ان من قتل نبيا او لطمه كفر وليس من اجل القتل كفر ولكن من اجل الاستخفاف
والعداوة والبغض له وكان يزعم ان الموصوف بالفسق من اصحاب الكبائر
ليس بعدو لله ولا ولي لله وكل المرجئة يقولون انه ليس في احد من الكفار ايمان بالله
والفرقة الحادية عشر من المرجئة اصحاب بشر المريسي يقولون ان الايمان
هو التصديق وان الايمان في اللغة هو التصديق وما ليس بتصديق فليس بايمان
ويزعم ان التصديق يكون بالقلب واللسان جميعا وان هذا القول كان يذهب
اليه الراوندي قال وكان ابو الراوندي يزعم ان الكفر هو الجحود والانكار والبغض
والتغطية فليس يجوز ان الكفر الا كان في اللغة كفرا ولا يجوز ان يكون ايمانا الا ما
كان في اللغة ايمانا وكان يزعم ان السجود للشمس ليس بكفر ولكنه علم على الكفر لان
الله تعالى بين لنا انه لا يسجد للشمس الا كافر قال والفرقة الثانية عشر من
المرجئة الكرامية اتباع محمد بن كرام يزعمون ان الايمان
هو الاقرار والتصديق باللسان دون القلب والاقرار الا القلب اوسع من التصديق

باللسان

باللسان ايمان وزعموا ان المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
كانوا مومنين على الحقيقة وزعموا ان الكفر بالله هو الجحود والانكار له باللسان
قال ومن المرجئة من يقول ان الفاسق من اهل القبلة لا يسمى بعد تقضي فعله فاسقا
ومنهم من يسميه بعد تقضي فعله فاسقا ومنهم من يقول لا اقول لمن ركب الكبائر فاسق
على الاطلاق دون ان يقال فاسق في كذا ومنهم من اطلق اسم الفسق قال
واختلفت المرجئة في الكفر ما هو وهم ست فرق فالفرقة الاولى تزعم ان الكفر
خصلة واحدة وبالقلب يكون وهو الجهل بالله وهولاء هم الجهمية والفرقة الثانية
منهم يزعمون ان الكفر خصال كثيرة ويكون بالقلب وبغير القلب والجهل بالله
كفر وبالقلب يكون وكذلك البغض لله والاستكبار عليه وكذلك التكذيب بالله ورسله
بالقلب وباللسان وكذلك الجحود لهم والانكار لهم وسبهم وكذلك الاستخفاف بالله ورسله
كفر وكذلك ~~الجحود لهم والانكار لهم وسبهم وكذلك الاستخفاف~~ ترك التوحيد الى
اعتقاد التثنية والتثليث او ما هو اكثر من ذلك كفر وزعم قائل هذا القول ان الكفر يكون
بالقلب واللسان دون غيرهما من الجوارح وكذلك الايمان وزعم قائل هذا القول
ان قائل هذا القول ان قاتل النبي صلى الله عليه وسلم ولاطمه لم يكفر من اجل القتل واللطمة ولكن من اجل
الاستخفاف وكذلك تارك الصلاة مستخفا لتركها انما يكفر بالاستحلال لتركها لا بتركها وزعم
وزعم صاحب هذا القول ان من استحل ما حرم الله مما نص الرسول على تحريمه
واجمع المسلمون على تحريمه فهو كافر بالله وان استحلال ذلك كفر وكذلك من قال قولا واعتقد
عقدا قد اجمع المسلمون على اكفار فاعله وكل قول اجمعوا على اكفار قائله كفر باي جارحة
كان الفعل والفرقة الثالثة منهم يزعمون ان الكفر بالله هو التكذيب والجحد له والانكار
له باللسان وان الكفر لا يكون الا باللسان وان الكفر لا يكون الا باللسان دون غيره
من الجوارح وهذا قول محمد بن كرام واصحابه والفرقة الرابعة منهم يزعمون ان الكفر
هو الجحود والانكار والستر والتغطية وان الكفر يكون بالقلب واللسان والفرقة
الخامسة منهم اصحاب ابي شمر وقد تقدمت حكاية قولهم في الاكفار من رد
قولهم في التوحيد والقدر والفرقة السادسة اصحاب محمد بن شبيب وقد ذكرنا
قولهم في الاكفار عند ذكرنا قولهم في الايمان واكثر المرجئة لا يكفرون احدا من المتاولين
ولا يكفرون الا من اجمعت الامة على اكفاره قلت فلم يذكر عن الكرامية
شيئا انفردوا به الا قولهم في الايمان والكفر ان ذلك يتعلق باللسان فقط دون القلب
ولا ريب ان هذا القول هو بدعة من الكرامية لم يسبقهم اليه احد فيما علمناه
وهو باطل فان ادخال المنافقين في اسم المومنين مما يعلم فساده بالاضطرار
من دين الاسلام ونصوص القران الكثيرة تنفي ذلك ولم يذكر عن الكرامية

في جميع كتابه شيئا اضافه اليهم غير هذا فاما ساير ما يذكره اصحابه عن الكرامية
من التجسيم وحلول الحوادث وذلك بانه قد حكاه في كتابه عن طوايف من اهل
القبلة من اهل الكلام والحديث والتصوف والتفسير بل عن طوايف غيرهم
متقدمين على الكرامية لا سيما اصل القول بحلول الحوادث فانه ذكره عن طوايف
متنوعة من الفقها والصوفية من اهل الحديث والمتكلمين من المرجية والشيعة
وغيرهم والقول الذي ذكره عن جهم والصالحي في الايمان فهو الذي ينصره ايمة اصحابه
ويضيفونه اليه ولا ريب ان كتبه المصنفة في اخر عمره مثل المقالات ونحوها انما
قال فيها بقول السلف واهل الحديث ان الايمان قول وعمل يزيد وينقص والجهم
اعتقد في الايمان ما اعتقده في الله المومن به من انه اذا كان واحدا امتنع ان يكون
له صفات وان كونه واحدا يمتنع ان يكون حيا قادرا عالما له حياة وقدرة وعلم وكذلك
اعتقد في الايمان انه لا يكون الا شيئا واحدا يتساوى فيه جميع الموصوفين به وان
ذلك لا يمكن ان يكون الا خصلة واحدة ولا يمكن ان تكون تلك الخصلة الا مجرد
المعرفة واعتقد ان الواحد لا يتصور ان يتضمن اشيا لان ذلك عنده تركيب
وانقسام فنفى ذلك بزعمه في الايمان كما نفاه في حق الله تعالى فجحد ان يتميز في الايمان
شي من شي في الوجود والعلم كما ذلك في الله تعالى واذا كان كذلك علم ان الذين
قالوا انه جسم وان معنى ذلك انه موجود قايم بنفسه وانه لا يعقل قايم بنفسه
الا الجسم لهم قولان منهم من يقول انه مع ذلك طويل عريض عميق ومنهم
من يقول ليس بذي اجزا وابعاض وان هذا مما ينازعون فيه موافقيهم
على انه جسم واذا كان كذلك علم ان امتناعهم عن ذلك ليس لمحض التقية
والخوف بل هو اعتقاد يعتقدونه وينفون الاجزا والابعاض وان قال القايل
هذا تناقض منهم وانه يلزمهم القول بالاجزا والابعاض ~~وان قال القايل~~
فغايته انهم في ذلك كساير الطوايف التي يقال انه يلزمهم قول وهم لا يقولون
به وهذا كما ان الكلابية ايمة الاشعرية وقدماوهم يقول بقول المعتزلة
ومتاخروا الاشعرية انه يلزمهم القول بانه جسم وهم لا يقولون بذلك وكذلك
كل من اثبت الروية يقول نفاتها وكثير ممن يثبتها انه يلزمه القول بالتجسيم
وان كان لا يقول بذلك الوجه الثاني ان لوازم نفاة الجسم اعظم من لوازم مثبتيه
فان من نفاه عنه انه يلزمه ان الله لا يرى وان الله لا يتكلم وان القران مخلوق
وان الله ليس على العرش وانه لا يقوم به صفة وان اقراره بالروية وبان كلام الله
غير مخلوق وان الله تعالى على العرش وغير ذلك انما هو لمحض التقية والمصانعة
لاهل السنة والحديث وهذا يقوله خلق كثير من الاشعرية وغيرهم حتى قالوا ان
الاشعري انما صنف كتاب الابانة تقية والا فالرجل باطنه يشبه بواطن شيوخه

يقال

المعتزلة

المعتزلة وانهم بمنزلة المنافقين الذين يوافقون اهل السنة والحديث في الظاهر
ويخالفونهم في الباطن وايضا فمن تامل كلام الرازي وجده في كثير من مسائله
لا ينصر القول الذي ينصره الا للتقية دون الاعتقاد كما فعله في مسئلة الرؤية والقران
ونحوهما فان كلامه يقتضي ان الرجل منافق لاصحابه الذين هم متاخروا الاشعرية
فضلا عن قدمائهم وايضا فالاشعري قد ذكر عن المعتزلة انهم منافقون باثبات اسماء
الله فقال في المقالات الحمد لله الذي بصرنا خطا المخطئين وعمى العمين وحيرة المتحيرين
الذين نفوا صفات رب العالمين وقالوا ان الله جل ثناؤه وتقدست اسماؤه لا صفات
له وانه لا علم له ولا قدرة 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 تعالى التي يوصف بها لنفسه قال وهذا قول
اخذوه عن اخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون ان للعالم صانعا لم يزل ليس بعالم
ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ولا قديم وعبروا عنه بان قالوا عين لم يزل ولم يزيدوا
على ذلك قال غير ان هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا
ان يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك فاظهروا معناه بنفيهم ان
يكون للباري علم وقدرة وحياة وسمع وبصر ولولا الخوف لاظهروا ما كانت الفلاسفة
تظهره من ذلك ولا فصحوا به عن ان خوف السيف يمنعهم من اظهار ذلك قال
وقد افصح بذلك رجل يعرف بابن الابادي كان ينتحل مذهبهم فزعم ان الباري تعالى
عالم قادر سميع بصير في المجاز لا في الحقيقة وقال الاشعري ايضا في الابانة زعمت
الجهمية والقدرية ان الله عز وجل لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر وارادوا
ان ينفوا ان الله عالم قادر حي سميع بصير فمنعهم من ذلك خوف السيف من
اظهار نفي ذلك فاتوا بمعناه لانهم اذا قالوا لا علم ولا قدرة لله عز وجل فقد قالوا
انه ليس بعالم ولا قادر وجب ذلك عليهم وهذا انما اخذوه عن اهل الزندقة
والتعطيل لان الزنادقة قال كثير منهم ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير فلم
تقدر المعتزلة ان تفصح بذلك فاتت بمعناه وقالت ان الله عز وجل عالم قادر حي سميع
بصير من طريق التسمية من غير ان تثبت له علما وقدرة وسمعا وبصرا وايضا
فكلام السلف والائمة كثير مشهور في ان الجهمية وهم اول من نفا الجسم
وملازمه في الاسلام وانما هم معطلون في الحقيقة وانما يظهرون الاقرار نفاقا
ومدار امرهم على التعطيل كما ذكره البخاري وغيره من الائمة عن وكيع بن الجراح
الامام انه قال لا تستخفوا بقولهم القران مخلوق فانه من شر قولهم انما
يذهبون الى التعطيل قال البخاري وحدثني ابو جعفر سمعت يحيى بن موسى الاشيب
وذكر الجهمية فقال منهم ثم قال ادخل راس من روسا الزنادقة يقال له شمعلة على المهدي

فقال دلني على اصحابك فقال اصحابي اكثر من ذلك فقال دلني عليهم فقال صنفان ممن
ينتحل القبلة الجهمية والقدرية والجهمي اذا علا قال ليس ثم شيء واشار الاستاذ الى السما
والقدري اذا علا قال هم اثنان خالق وخير وخالق شر فضرب عنقه وصلبه وهذان
الصنفان جمعهما المعتزلة ومنهم يقول ابن المبارك
ولا اقول بقول الجهمية ان قولهم يضارع قول الشيطان
ولا اقول بقول من يزعم ان القرآن مخلوق ولي الامر يستتيبهم فان تابوا
وروى عن يحيى بن يوسف الزمي قال كنا عند عبد الله بن ادريس فجاء رجل فقال يا ابا
محمد ما تقول في قوم يقولون القرآن مخلوق قال ابن اليهود قال لا قال فالنصارى
قال لا قال فعمن اخذوه قال فمن قال فمن اهل التوحيد قال لم يشم هؤلاء من اهل
التوحيد هؤلاء من الزنادقة من زعم ان القرآن مخلوق فقد زعم ان الله مخلوق
وهذا اصل الزندقة قال وقال وهب بن جرير سمعت الجهمية زنادقة انما يريدون
انه ليس على العرش استوى قال البخاري وكان اسماعيل بن ابي اويس يسميهم
زنادقة العراق وقيل له سمعت احدا يقول القرآن مخلوق فقال هو من الزنادقة
وقال نظرت في كلام اليهود والنصارى والمجوس فما رأيت فيها اضل في كفرهم
منهم واي لا استجهل من لا يلفظهم الا من لا يعرف كفرهم قال وقال عبد الله بن
المبارك انا نحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع ان نحكي كلام الجهمية وقال
الامام احمد في وصف قول الجهمية ما قدمناه حتى قال انه يلقى اباه لوثنا
من المشركين فقال لهم اشهدوا علي فقد كفرت بالله تعالى فان طهرت بحتا
عليك وخلي سبيلك وان طهرت بحتا عليك وخلي سبيلك فان ماتوا
قبله الجهمي ان قالوا تزعم ان لك الها قال الجهمي نعم فقال له فهل رأيت الها قال لا
قالوا فهل سمعت كلامه قال لا قالوا فهل شممت له رائحة قال لا قالوا فوجدت
له حسا قال لا قال فوجدت له مجسا قال لا قالوا فما ندري انه الها قال فتحكم
فلم يدر من بعد اربعين يوما انه استدرك بحجة مثل حجة الزنادقة النصارى
وذلك ان زنادقة النصارى يزعمون ان الروح الذي في عيسى هو روح الله
من ذات الله فاذا اراد ان يحدث شيئا دخل في بعض خلقه فتكلم على لسان
خلقه فيأمر بما يشاء وينهى عما يشاء وهو روح غائب عن الابصار فاستدرك
الجهمي بمثل هذه الحجة فقال للسمني اليس تزعم ان قبل الروح روحا قال نعم
قال فهل رأيت روحك قال لا قال فسمعت كلامه قال لا قال فوجدت
له حسا او مجسا قال لا قال فكذلك الله لا يرى له وجه ولا يسمع له صوت
ولا يشم له رائحة وهو غائب عن الابصار ولا يكون في مكان دون مكان ووجد
بذلك اثبات من المتشابه في القرآن فقوله ليس كمثله شيء وهو الله في السموات وفي الارض لا يدرك بالابصار وهو يدرك الابصار

فص

فبنى اصل كلامه على هولا الايات وتاول القران على غير تاويله وكذبت باحاديث رسول الله صلى
الله عليه وسلم وزعم ان من وصف الله بشي مما وصف به نفسه في كتابه او حدث عنه رسول كان كافرا
وكان من المشبهة فاضل بكلامه بشرا كثيرا واتبعه على قوله رجال من اصحاب ابي حنيفة
واصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ووضع دين الجهمية فاذا سالهم الناس عن قول الله
ليس كمثله شي من الاشيا وهو تحت الارض السابعة كما هو على العرش لا يخلوا
منه مكان ولا يكون في مكان دون مكان ولم يتكلم ولا يكلم ولا ينظر اليه احد في
الدنيا ولا في الاخرة ولا يوصف ولا يعرف بصفة ولا يفعل ولا له غاية ولا له منتهى
ولا يدرك بعقل وهو وجه كله وهو علم كله وهو سمع كله وهو بصر كله وهو نور كله وهو قدرة
كله ولا يوصف بوصفين مختلفين ولا له اعلا ولا اسفل ولا نواحي ولا جوانب ولا يمين
ولا شمال ولا هو ثقيل ولا خفيف ولا له لون ولا له جسم وكلما خطر على قلبك
انه شي تعرفه فهو على خلافه فقلنا هو شي فقالوا هو لا كالاشيا فقلنا ان الشي الذي
لا كالاشيا قد عرف اهل العقل انه لا شي فعند ذلك تبين للناس انهم لا يثبتون شيا
ولكنهم يدفعون عن انفسهم الشنعة بما يقرون في العلانية فاذا قيل لهم من
تعبدون قالوا نعبد من يدبر امر هذا الخلق فقلنا هذا الذي يدبر امر هذا
الخلق هو مجهول لا يعرف بصفة قالوا نعم فقلنا قد عرف المسلمون انكم لا تاتمون
بشي انما تدفعون عن انفسكم الشنعة بما تقرون في العلانية فاذا قيل لهم
بما تظهرون فقلنا لهم هذا الذي يدبر الامر هو كلم موسى قالوا لم يتكلم ولا يكلم لان
الكلام لا يكون الا بجارحة والجوارح عن الله منتفية فاذا سمع الجاهل قولهم بظن
انهم من اشد الناس تعظيما لله ولا يعلم انهم انما يقودون قولهم الى قربه وضلاله
وكفر وروى عبد الله بن احمد عن ابن ابرهيم بن طهمان قال الجهمية كفار
وعن الاصمعي عن المعتمر بن سليمان وعن سليمان التيمي عن ابيه قال ليس قوم اشد بغضا
للاسلام من الجهمية وعن سلام بن ابي مطيع قال الجهمية كفار وعن يزيد بن هرون
وذكرت الجهمية فقال زنادقة وفي رواية اخرى رواها المروذي عنه
انه ذكر الجهمية كفار لا يعبدون شيا وروى المروذي عن سلام بن ابي مطيع
قال الجهمية كفار لا يصلى خلفهم وعن محمد بن يحيى بن سعيد القطان قال كان ابي يحيى
وعبد الرحمن يعني بن مهدي يقولان الجهمية تدور على ان تقول ليس
في السما شي وروى سليمان بن حرب عن حماد بن زيد قال الجهمية تحول على ان
ليس في السما شي ورواه عبد الله بن الامام احمد ولفظه انما يحاولون ان يقولوا ليس في
السما شي وروى الخلال عن وكيع بن الجراح انه قال القران كلام الله انزله جبريل على
محمد صلى الله عليه وسلم كل صاحب هوى يعبد الله ويعرفه الا الجهمية

فانهم لا يعرفونه بشر واصحابه وعن شبابة بن يسار قال اجتمع رأي ورأي جماعة من الفقها
وابي النضر هشام بن القاسم على ان المريسي كافر جاحد يستتاب فان تاب والا ضربت
عنقه وعن ابن عيينة قال هذا الذي يقول في القران يعني المريسي ينبغي ان يصلب وعن
عباد بن العوام انه قال كلام بشر المريسي يزعم انه ليس بشي يعني ان الله ليس بشي وعنه
قال كلمت بشرا واصحاب بشر فرايت اخر كلامهم ينتهي الى ان ليس في السماء شي
وروي عن ابي بكر بن عياش انما تحاول الجهمية ان ليس في السماء شي وعن المتوكل انه ذاكر
ابا عبد الله احمد بن حنبل امر الجهمية وما يتكلمون به فقال في كلامهم كلام الزنادقة يدورون
على التعطيل ليس يثبتون شيا وهكذا الزنادقة وقال لي ابو عبد الله بلغني انهم يقولون شيا
هم يدعونه وينقصون على المكان يقولون هو الاشيا وليس بالشي في الشي قال لي فهو قد
ترك قوله الاول واقبل يتعجب الي وعن احمد بن حنبل قال ما احد اصر على الاسلام من الجهمية
ما يريدون الا ابطال القران واحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا كثير في كلام السلف
والايمة وساير العلما لا يحصيه الا الله يصفون فيه الجهمية بالزندقة التي هي النفاق
وبالتعظيم وبالجحود للقران والحديث وبانهم انما يقرون في الظاهر بالاسلام والقران
خوف من السيف واذا كان ذلك وهم اول من احدث في الاسلام القول بان الله تعالى
ليس بجسم وانه اذا كان ليس بجسم فان ذلك يستلزم نفي علوه على العرش ونفي صفاته
وغير ذلك علم ان ما في هولا من المنافقة والتقية وخوف السيف من اهل الايمان
اعظم مما ذكره في اوليك الوجه الثالث ان يقال انه من المعلوم ان في هولا وهولا
من قد يقول القولين اللذين هما في نفس الامر متناقضان فانهم مع ذلك نوعان
منهم من يعلم التناقض ويقر باحدهما اما لرغبة واما لرهبة ومنهم من لا يعلم
التناقض وهذا لا ريب فيه فانا نعلم خلقا من الجهمية الذين ينكرون الصفات
ويقولون هذه تجسيم والله ليس بجسم الذين يتظاهرون بالاسلام وهم في الباطن
لا يقرون بان القران حق وما خالفه باطل ولا يقرون بان محمدا هو رسول الله الى جميع
الخلق ولا يقرون بانه يجب عبادة الله وحده لا شريك له ولا يقرون بالمعاد الذي
الذي اخبر الله به في كتابه بل منهم طوايف يجعلون اليهودية والصابية والشرك
كل ذلك اديان غير محرمة ولا اهلها كفار كدين الاسلام ثم من هولا من يرجح الاسلام
على ساير هذه الاديان ومنهم من لا يرجحه ومنهم طوايف يعتقدون ان الانبيا
انما هم من عقلا بني ادم وفضلايهم بمنزلة الملوك الذين لهم علم وعدل وانه انما يجب
طاعتهم في الامور السياسات الظاهرة التي هي نظام الدنيا فاما الامور الدينية
الباطنة النافعة في الاخرة من العلوم والاعمال فيدعون انهم اعلم بذلك من الانبيا
والمرسلين او مثلهم وانهم مستغنون عن الرسل فيها ومنهم طوايف

يجحدون

يجحدون خالق العالم جحدا محققا ويسخرون بمن يقر بوجوده واما العبادات التي جات
بها الرسل والتحريفات فيسخرون باهلها سخرية زايدة على الحد ومنهم من يعبد الاصنام
والكواكب او يامر بذلك وقد يرى ذلك افضل وانفع له من عبادة الله وحده الى امور
اخرى من اصناف الكفر والزندقة التي توجد في الجهمية التي هي باجماع المسلمين من اعظم
الزندقة والنفاق اذا استبطنها من يظهر الاسلام وان اعلنها كان كافرا معلنا
باتفاق المسلمين وهذه الامور هي من جنس ساير الضلال تارة يتلقاه بعض الضالين عن
المضلين كما قال تعالى انهم الفوا اباهم ضالين فهم على اثارهم يهرعون وقال عنهم
واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قال بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا وتارة يقولونه
لتشابه قلوبهم كما قال تعالى وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله او تاتينا اية كذلك
قال لا يعلمون مثل قولهم تشابهت قلوبهم وقال تعالى كذلك ما اتى الذين من قبلهم من
رسول الا قالوا ساحر او مجنون اتواصوا به بل هم قوم طاغون وقال تعالى بل قالوا
مثل قال الاولون قالوا ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون وقال تعالى ما يقال
لك الا ما قد قيل للرسل من قبلك وقال تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين
الانس والجن يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا وقال تعالى
وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين
من قبلهم حتى ذاقوا باسنا وهذا في القران في غير موضع يدل مشابهة ضلال الاخرين
لضلال الاولين وذلك ان بني ادم جنس واحد مشتركون في الحد والحقيقة الانسانية
وقوى ادراكهم وحركاتهم من جنس واحد من هذا الوجه فهم يتشابهون في الايمان
والكفر والهدى والضلال والعلم والجهل والقدرة والعجز وساير ما يعرض لهم من الامور
المتقابلة ولا ريب ان كثيرا ممن ليس بزنديق ولا منافق في اهل الايمان قد التبس
عليه كثير مما يقولون الجهمية وظن ان ذلك حق وانه من تعظيم الله وتنزيهه وغالب
هولاء في حيرة فانهم لا بد ان يروا منافاة الفطرة وما جات به الرسل لما يقوله
الجهمية فيرونه منافيا للعقل والشرع المعلومين بالاضطرار فتارة يعرضون
عن النظر في ذلك مطلقا فلا يحققون الايمان بما جات به الرسل ويقررون امره
ولا يعتقدون ما يقوله الجهمية وهذا ضعف في ايمانهم ومرض في قلوبهم
وتارة يقولون هذا ويقولون هذا في حال واحدة واما في حالين ولا يشعرون
بالتناقض الذي بينهما وتارة يوافقون المومنين وتارة يوافقون الجهمية وتارة
يوافقون هولاء في البعض وهولاء في البعض وهو موجود ايضا في المثبتة
للجسم فان منهم من يستعمل التقية مع نفاته فيوافقونهم على ما ينفونه من
تفاريع ملازم الجسم مع علمه بانه متناقض ومنهم من يقول القولين المتناقضين لا

واكمل

اياه

وهؤلاء المتناقضون يقولون قول هؤلاء وقول هؤلاء لكن بعبارات متنوعة وهؤلاء
خلق عظيم وطوائف كثيرة في الامم من اصناف اهل العلم والدين لا يحصيهم
الا رب العالمين الوجه الرابع انه من المعلوم بالاضطرار من دين الاسلام انه
يجب على الناس وعلى كل احد ان يدعو الى الله والرسول فان الله ارسل رسله وانزل كتبه بالحق
ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه كما قال تعالى لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا
معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وقال تعالى انا انزلنا اليك الكتاب
بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله وقال تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين
مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وقال
تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر وهذا عام
في جميع الانبياء لاسيما باب اسماء الله وصفاته فان الاعتصام في ذلك بالكتاب والسنة وهو من اعظم
اصول الايمان فان الله قد ذم الذين يلحدون في اسمائه وآياته ويحادون فيه بغير علم والذين
يحادون بغير كتاب منزل من الله ونهى عن ضرب الامثال له فقال ولله الاسماء الحسنى فادعوه
بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون وقال ومن اضل ممن اتبع هواه بغير
فيضل بها من يشاء وهم يحادون في الله وهو شديد المحال وقد ذكر في غير آية ان
من حادّ الله من اي جنس هو من جنس المخلوقات وقال الذين يحادون في آيات الله
بغير سلطان اتاهم كبر مقتا عند الله وعند الذين آمنوا وهذا في كل حادّ في الله بغير
كتاب منزل من السماء فان الكتاب المنزل هو السلطان كما قال تعالى ام انزلنا عليهم
سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون وقال تعالى ام لكم سلطان مبين فاتوا بكتابكم
ان كنتم صادقين وقال تعالى ام لهم سلم يستمعون فيه فليأت مستمعهم بسلطان مبين
واذا كان كذلك فالواجب ان يجعل ما بعث الله به رسله من الاسماء والكلمات
هي الاصل والرد عند النزاع في النفي والاثبات واما سائر ما يتكلم الناس به من
نفي واثبات فيرد الى ذلك فما وافقه فهو الحق وما خالفه فهو الباطل واذا كانت الالفاظ
محتملة ما يوافق كتاب الله وما يخالفه لم تقبل مطلقا ولم ترد مطلقا بل يقبل
منها ما وافق كتاب الله ويرد ما خالفه والمنافق المذموم الذي ذمه الله ورسوله هو
من اظهر الايمان بالكتاب والرسول وموالاة المؤمنين وابطن نقيض ذلك فاما من
استعمل نفسه مع غير كتاب الله ورسوله واهل الايمان فليس هو هنا المنافق
واذا كان كذلك فالجهمية بقاء الصفات تنفي الجسم وملازمه بقاءهم في الايمان بالله
والرسول فانهم يظهرون الايمان بالقرآن وبما جاء به من اسماء الله وصفاته التي هي
من آياته وهم عند التحقيق عن مواضع يدل بل هم منافقون في آيات الله
كثير لبس من ذلك يحرفون الكلم عن مواضعه ويلحدون في اسماء الله

وذلك

وذلك مضموم الى منافقتهم في المعقولات حيث يبغون باتباع المعقول
وهم من اعظم الخلق جحودا للمعقولات ففيهم من السفسطة في العقليات والقرمطة
والنفاق في الشرعيات مما لا ينضبط هنا وهذا من اعظم الامور دناة وبطلانا
في العقل والدين باجماع المسلمين واما ما ذكره الرازي عن منازعيه من التقية فغايتهم
انهم استعملوا التقية معمن يقول انه ليس بجسم وغاية هذا ان يكون هو المصيب
وهم المخطئون اذ ليس قوله ماثورا عن الله ولا عن رسوله ولا عن احد من سلف
الامة وايمتها فانه ليس في هولا من نفى ما ينفيه هولا بلفظ الجسم وملازمه ولا نفى
ما يسمونه تركيبا وانقساما وتاليفا واذا كانت هذه المعاني لا يوجد نفيها عن الله
لا بالفاظهم ولا بالفاظ اخرى في كلام الله ولا رسوله ولا كلام سلف الامة وايمتها
وانما غاية احدهم ان يستنبط ذلك كما ذكره الرازي في الادلة السمعية ومعلوم
لمن تدبر ذلك الادلة انها لا تفيد ظنا ضعيفا فضلا عن ظن قوي فضلا عن
العلم بل قد بينا فيما تقدم ان كل دليل ذكره فانه ادل على نقيض مطلوبه منه على مطلوبه
واذا كان الامر كذلك وقدرنا ان نفي هذه المعاني حق كان مستعمل التقية والخوف
مع هولا النفاة احسن حالا واعظم قدرا عند اهل العلم والايمان من حزب الرازي
النفاة فيما يستعملونه من التقية والخوف فان اولئك يستعملونها مع اهل العلم والايمان
وهو حال المنافقين الذين ذكرهم الله وذمهم في القران فيما شا الله من المواضع
وهذا بين ظاهر فان خطا هولا اذا ثبت انه خطا هو خطا فيما يقال انه معقول
ليس خطا فيما جاء به الرسول وتقاته معمن يدعي العقليات ليس مع اهل الايمان
والقران واين من يتقي من يكون مصيبا من العقلا والملوك الى من يتقي وينافق
الانبيا والمرسلين وخلفايهم الراشدين هذا كله اذا قدر خطاه حيث كان في الباطن
يعتقد ما هو خطا واما ان كان ما يقوله في الباطن صوابا فيكون قولهم بالسنتهم
خلاف ما في قلوبهم من غير اكراه ضعفا في ايمانهم وجماع القول انه اذا قدر انهم
استعملوا التقية فاظهروا نفي هذه الامور مع اعتقاد ثبوتها فاما ان يكونوا في هذا
الاعتقاد مخطئين او مصيبين فان كانوا مخطئين كان هذا كما تقدم انه من
جنس مخالفة الملوك والعقلا فيما هم فيه مصيبون ومخالفتهم من جنس المنافقين
لانبيا الله المرسلين وعباد اهل العلم والايمان فاذا كانوا مصيبين في هذا
الاعتقاد كانوا بمنزلة مومن كتم ايمانه واظهر خلاف ما يعتقده من
الايمان فهو مومن بقلبه معتقد متكلم بكلمة الخطا او الكفر خوفا
وهذا سايغ في الدين قال تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره
وقلبه مطمئن بالايمان وقال تعالى لا يتخذ المومنون الكافرين اولياء
من دون المومنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شي الا ان تتقوا منهم تقاة

وحيث لا يكون سابقا فالتكلم بذلك مع اعتقاده الايمان لنوع رغبة او رهبة
على اي نوع كان هو جبر من المنافق الذي يتكلم بقول الايمان وسطر حلاف ذكر فاولئك
النفاق منافقون وهذا اما مذنب زنا دون ذنب او لعل يكفر الوجه
الخامس ان لم يكن لاحد ان يشرع دينا لم يأذن به الله ولا يسمي احدا باسم جديد
او وضع لا يسلطان من الله ولا يفرق بين ما جمع الله به ويجمع بين ما فرق الله به
ويقطع ما امر الله به ان يوصل وينقض عهد الله من بعد ميثاقه قال تعالى ام لهم شركا
شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله وقال تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم
ما انزل الله بها من سلطان وقال الم اعهد اليكم يا بني آدم الا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين
لتبدوا به وذكر للمؤمنين اسوة اما انزل الله على الملائكة ولم يأمرهم بذلك ولا شرعوا من دينه او ليأتوا
بالمباح لدون وقال تعالى وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق
بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به وقال يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون
واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا وقال تعالى وان الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد
والله سبحانه وتعالى مدح في كتابه المؤمنين والمسلمين والصادقين والقانتين والصابرين
والمتصدقين والصائمين والابرار وحمد ذلك وذم في كتابه الكاذبين والمنافقين والملحدين
والكافرين والمجرمين للكلم عن مواضعه والملحدين في اسماء الله وبذم ما ذمه الله تعالى ولها الاسماء التي
له انداد او يحمد لكن فالذي يجب ان يحمد ما حمده الله ورسوله وذم ما ذمه الله تعالى ولها الاسماء التي
تعرف بها المذاهب والمقالات والطوائف سواء كانت مضافة الى امام المذهب كالجهمية
والازارقة والكلابية والكرامية والاشعرية او كانت مضافة الى قول او عمل لهم كما يقال الخوارج
والمعتزلة او كانت مضافة الى مكان كما يقال الرافضة لرفضهم
الاجتماع بهم بحرورا ويقال لهم الحرورية لاجتماعهم بحرورا ويقال لهم الخوارج والمارقة وهم من الاسلام وكما يقال
زيد من علي بن الحسين رضي الله عنهما لما ابى ان يكون مع ابيه ابا بكر وعمر رضي الله عنهما
من اصحاب الحسن البصري وحولهم وكما يقال الجهمية لاتباع جهم بن صفوان واسم جهم وكما يقال المعطلة
والمعطلة لهم الصفات اذا استلزم ذلك تعطيل الذات وكما يقال المرجئة وهم المنافقون
فالواجب ان تكون تلك الاسماء هي نفسها لا يعلق بها حمد ولا ذم الا بما حمده الله
وذمه والله تعالى هو الذي حمد نفسه وذمه ونبينا ﷺ انما هذه الاسماء للتعريف كاسماء القبائل
وليس لاحد ان يوالي المسمى بهذه الاسماء او يعاديه مطلقا الا اذا كان المستحق لذلك
في الشرع كالمنافق والملحد فان هذا من اتباع الاهواء ومن التفرق في الدين قال تعالى فان
ذلك ما يحبه الله ورسوله ويعادي من ذلك ما ذمه الله ورسوله واجمعت هذه الامة الذين اتبعوا
فيما اتبعوه في الاسلام وكل ما ابتدعوه ضلالة لمخالفته للكتاب والسنة وعلماء كان الحامل
له سلطانا او معاونا للسلف فلا يذم احدا بما لم يبتدعه الحامل لا يضيفه السلف الى الجهمية واما الكرامية
والكلابية

والكلابية والاشعرية فهولاء هم المتبعون لائمتهم فيما رتبوه من المذاهب وفي مذاهبهم ما
هو صواب وخطا لكن لهولاء مقالات ابتدعوها لم يسبقوا اليها فتلك المذاهب تضاف
الى صاحبها ويذم مطلقا كما يذم ما ابتدعه ابن كرام من جعل الايمان هو مجرد قول
اللسان بدون تصديق القلب ويذم ما ابتدعه ابن كلاب والاشعري من الكلام في
الصفات والكلام الذي وافق اهل السنة من وجوه كثيرة ووافق فيه الجهمية من
وجوه اخرى واذا كان كذلك فلفظ المجسمة لا يوجد له ذكر في الكتاب والسنة
وكلام السلف والائمة لا بمدح ولا ذم ولا يوجد ايضا ذم هذا المعنى الذي سميته انت
تجسيما في كلام احد من سلف الامة وائمتها واما المذهب الذي ذكرته فهو الذي
تسميه السلف مذهب الجهمية واول من ابتدعه في الاسلام ذمه في كلام السلف
وائمتهم متواتر ودلالة الكتاب والسنة على بطلان معانيه وذمها لا يحصى فلا يستوي
من ذمه الله ورسوله والمومنون بمن لا يوجد ذمه في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكلام المومنين ومما يوضح الامر ان ذم الرافضة في كلام السلف والائمة كثير جدا ودلالة
الكتاب والسنة على ذم خصائصهم وبطلانها كثير جدا وقد علم العلماء ان اول من ابتدع
الرفض في الاسلام بعض الزنادقة المنافقين كما ذكروا ان اول من ابتدع التجهم
كان كذلك ومع هذا فالمتكلمون الذين تكلموا في الجسم نفيا واثباتا في عهد السلف
ائمة النفاة منهم او من المعتزلة كابي الهذيل ودويه وائمة الاثبات منهم هم متكلموا
الرافضة كهشام بن الحكم ودويه ومع هذا كلام السلف كثير مستفيض في ذم الجهمية
والمعتزلة على نفي الصفات ولم يعرف عن السلف ذم لهولاء الرافضة على ما يقال
انه التجسيم ولا شاع عنهم من عيب الرافضة بذلك ما شاع عنهم من عيب المعتزلة
على النفي ولا يحفظ عن احد من السلف ذم المجسمة ولا ذم من يقول بالجسم ولا نحو
هذا اصلا فاذا كانوا متفقين على ذم الجهمية نفاة الصفات بنفي الجسم وملازمه
ولم يذموا احدا لخصوص كونه اثبت الجسم ولم ينفه كما نفاه نفاة الجسم على ان ذم
هولاء ذم لا اصل له في الكتاب والسنة ولا كلام احد من سلف الامة وان النفاة
مذمومون بالكتاب والسنة والاجماع نعم ذم السلف من كان يزيد في الاثبات
على ما جاء في الكتاب والسنة من المشبهة والمجسمة كما وجد هذا في كلام غير واحد
من السلف رضي الله عنهم فيذمونهم ذما خاصا على ما زادوه من الباطل وما
وصفوا الله تعالى به مما هو منزه عنه كما يذكر عنهم من المقالات الباطلة وذموهم على
التجسيم الذي ابتدعوه وخالفوا به الكتاب والسنة ولم يكن في كلامهم نفي عام
وذم عام كما يوجد في كلام النفاة وهولاء السلف والائمة الذين ذكرنا مدحهم وذمهم

قد اجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم والمومنون شهدا الله في ارضه وهم الذين يعتد باجماعهم
في الدين فاذا مجمعين كانوا مجمعين على ما ذكرناه كان ذلك ثابتا بالكتاب والسنة بخلاف
من قد تنازعت الجماعة في مدحه وذمه الوجه السادس ان انتحال قول او طريقة
للذم بها والمدح والموالاة عليها والمعاداة غير الايمان والقران او امام يوالي على اتباعه
مطلقا ويعادي على اتباعه مطلقا غير رسول الله صلى الله عليه وسلم هو حال اهل البدع الضالين
بل حال المنافقين والمرتدين وان كانوا مع ذلك مقرين بالكتاب والرسول كما فعل اتباع
مسيلمة الكذاب حيث زعموا انهم يومنون بالرسولين والقرانين وكما فعلت الخوارج
الخوارج حيث جعلت تمتحن الناس وتواليهم وتعاديهم على ما احدثوه من الراي
وكذلك الرافضة وغيرهم وهولا الجهمية عمدوا الى الفاظ القران والرسول مثل قوله
الرحمن على العرش استوى وقوله ءامنتم من في السما وقوله وكلم الله موسى تكليما وقوله
وهو العلي العظيم وهو الكبير المتعالي وامثال ذلك فجعلوه المجمل المتشابه وجعلوا ما ابتدعوه
من لفظ الجسم والتحيز والتركيب والتاليف هو اصل دينهم المحكم الذي يوالون عليه ويعادون
عليه ومعلوم ان هذا تبديل للدين وتحريف للكتاب وهو شبيه بما فعله المبدلون المحرفون
من اهل الكتاب حيث نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم واتبعوا ما تتلوه الشياطين
الوجه السابع ان هولا القوم اما ان يكون فيهم تقية ومخافة من اظهار ما يعتقدونه
او لا يكون فان لم يكن بطل ما ذكروه وان كان فيهم تقية ومخافة من اظهار ما يعتقدونه
فهذا لا يدل على انه باطل فان الانسان قد يكتم الحق تارة والباطل اخرى فلا يكون
هذا في ابطال قولهم ولكن غايته ان هولا مجسمة حقيقة في المعنى لا في اللفظ وقد تقدم
الكلام على هذا الوجه الثامن هب ان هولا معتقدون كونه مركبا مولفا فقد
تقدم ان هذه الفاظ مجملة ينفي بها الحق كما ينفي بها الباطل وليس على من اعتقد معنى صحيحا
دل عليه القران والعقل واتفق عليه سلف الامة وايمتها حرج وان كان ذلك المعنى
يسمى في بعض الاصطلاحات تركيبا وتاليفا فان القول اما ان يذم بلفظه لكون
الشرع ورد بذمه او لمعناه المذموم في الشرع ولفظ التركيب والتاليف ليس منفيا عن
الله بهذا اللفظ في شي من الكلام المقبول ولا هو المعنى الذي يقصدونه هم بهذا اللفظ
منفيا في شي من هذا الكلام المقبول لا في كلام الله ولا في كلام رسوله ولا كلام احد من سلف الامة
ولا ايمتها بل المعنى الذي ينفونه قد يوجد في كلام الله ورسوله وكلام سلف الامة من ما ينفيه
ما لا يعلمه الا الله واذا كان كذلك لم يكن في اعتقاد لم يذمه الشرع عار وانما العار
فيما خالف الشرع واما العقل فقد تقدم انهم مخالفون لضرورة العقل ونظره
وان منازعهم لا يخالف العقل لا ضرورة ولا نظرا وانما خالف اقيسة فاسدة من
جنس مقاييس المشركين الذين هم بربهم يعدلون الذين سووا رب العالمين بما اتخذوه

من

من الاوثان وهذه المقاييس هي بمنزلة الاوثان التي يجب ان يقال فيها كفى انك لا تسجد لك
ويقال فيها ما قاله الخليل عليه السلام لقومه انني برآء منكم وما تعبدون من دون الله كفرنا بكم
وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء ابدا حتى تؤمنوا بالله وحده واذا كان القياس الذي
يسوي فيه بين الحق والباطل كقياس الذين قالوا انما البيع مثل الربا وقياس الذين جعلوا
الميتة كالذين امنوا وعملوا الصالحات وفيها من الشر بقدر ذلك كما قال تعالى وان الشياطين
ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وان اطعتموهم انكم لمشركون فكيف بقياس الذين
يعدلون رب العالمين بالمعدوم والممتنع والموجود ويعدلونه بالموجودات التي ليست مثله في
صفات الكمال ليعطوا عنه صفات الكمال فانهم يعدلون به ويشركون في اسمائه
من هذه الوجوه الثلاثة الوجه الثاني ان لفظ التركيب والتاليف لفظ مجمل فيه ما هو
ممتنع عند المنازع له بلا ريب ومنه ما ليس ممتنعا بمقتضى ما يذكره المنازع واذا كان كذلك
من الممكن ان الذين نفوه من منازعيه انما نفوه ما حدثه دون الحق الذي
لم يكونوا هذا معينين ولا مستعملين للفظه بل كان هذا جريا من ان يجعل الفاظ المبتدعة المجملة
المشتبهة هي الحاكم عليها بل اولئك المتكلمون نفي ذلك الالفاظ المجملة اذا كانوا عارفين بالمعنيين
جميعا وعالمين بان المستمع يفهم منها المعنى الذي لم يقصدوه كانوا قد استعملوا معه المعارض
وهذا يجوز مع الظالم دون العالم كما قال الخليل عليه السلام لابيه هذه اختي وكما كان
ابو بكر يفعل وهو خلف النبي صلى الله عليه وسلم والنبي يسمع كلامه اذا سئل عن النبي صلى الله عليه وسلم قال هذا
رجل يهديني السبيل وكما قال النبي صلى الله عليه وسلم للذي سأله ممن انت فقال من ماء
وفهم المستمع انه من قبيلة من العرب تسمى ماء واذا كان كذلك وكان المخاطب لها لما
يستحل منهم ما حرمه الله ورسوله بما ابتدعه من الراي الفاسد لم يكونوا مذمومين
على ما استعملوه من المعاريض كذلك من نفى الجسم من اهل الاثبات واراد بنفيه ما يتضمنه
من الباطل دون الحق كان من هذا الباب ولم يكن هذا مما يذم في العقل والدين بل قد يكون من
جنس كتمان عبد الله للموهم المحذور اذا جعل الله لو توسعة في الكلام بحيث لم يكذب
فيما يعتقده ولا يفهم الظالم ما يستعين به على الظلم والعدوان بل يكتمه ذلك وان كان في
هذا تلبيس على الظالم بحيث يفهم من كلامه ما لا يعتقده فهذا التلبيس جزاء له
على ما لبسه من الحق بالباطل بما ادخل فيه من الكذب والظلم كما كاد الله ليوسف
الصديق عليه السلام مثل ما ذبح المؤذن ايتها العير انكم لسارقون افهموا انا عندما
اراد شرب الصواع فقد كانوا يستحقون الخطاب بالسرقة لانهم سرقوا يوسف
من ابيه وليسوا على ايهام حيث قالوا الكلام الذي فجاز ان يلبس عليهم كما لبس
على ابيهم فان الذين حكمه مداره على العدل والقسط قال تعالى لقد ارسلنا رسلنا
بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وان ورد ان

فهو من البغاء المتأولين والبغاء المتأولين يجب ان يعاملوا بالقسط والعدل فيدفع بغيهم
وان في ذلك ضررهم لانهم ايضا يضرون غيرهم فيتقابل الضرران ويتميز اهل العدل
بانهم اهل الحق والعدل ولهذا كان هذا مما امر الله به ورسوله وهو من العدل والقسط
ومن هذا ما وصف الله تعالى به نفسه في مثل قوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا
واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزءون الله يستهزئ بهم ويمدهم
في طغيانهم يعمهون وفي مثل قوله ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم وفي مثل
قوله الذين يلمزون المطوعين من المؤمنين في الصدقات والذين لا يجدون الا جهدهم
فيسخرون منهم سخر الله منهم ولهم عذاب اليم فلما كان المنافقون فيهم من الذنب
والظلم ما هو استهزاء وخديعة ومكر وسخرية بغير الحق جازاهم الله على ذلك بما فعلوه بهم
من الاستهزاء والخديعة والسخرية بالحق والعدل وشله قولهم انما نحن مصلحون ليردوا والله
ليبادون وقوله ام يريدون كيدا فالذين كفروا هم المكيدون وقوله ويمكرون ويمكر الله
الحديث ستدرجهم من حيث لا يعلمون وقوله انحسبون انما نمدهم به من مال وبنين
نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون وقوله فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب
كل شيء حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون الى امثال ذلك في القرآن
وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع فاذا كان كذلك وقد علم ان هؤلاء
الملاحدة الجهمية وسائر اشباههم فيهم من النفاق اعظم مما يوجد في اليهود والنصارى
وفيهم من صفات المنافقين بعض ذلك من السخرية والاستهزاء والخديعة فيجوز ذلك
فالله تعالى يجازيهم على اعمالهم جزاء وفاقا وما ربك بظلام للعبيد فيما امر به وشرعه
وفيما قدره وتوعد به وهذا يقرر بالوجه العاشر وهو ان هؤلاء الجهمية
فيهم من استعمال الالفاظ المجملة وافهام الناس خلاف ما يفهمهم ما لا يوجد في عامة
من اهل الارض والرافضة مشركونهم في ذلك بل هؤلاء اعظم كفرا ونفاقا فلهذا قال
عبد الرحمن بن مهدي هما ملتان الجهمية والرافضة ذكرهما البخاري في كتاب خلق الافعال
وقال البخاري ما ابالي صليت خلف الجهمي والرافضي ام صليت خلف اليهودي والنصراني
ولا تسلم عليهم ولا تعادون ولا يتزاوجون ولا يشهدون ولا يوكل ذبائحهم وهذا
مشروح في غير هذا الموضع فان الجهمية قد جوفوا جميع التوحيد وهو شهادة
ان لا اله الا الله والرافضة جوفت قولهم يدخل في الاصل الباطل وهو شهادة ان محمدا
رسول الله فاذا جمع الانسان بين الرفض والجهم صار جهميا خبيثا الى الملاحدة
العواطل لبسا لهذه الدين هم اعظم اهل الارض نفاقا وكتمانا لما في انفسهم واظهارا
لخلاف ما يعتقدونه ومخاطبة للناس بالالفاظ المجملة التي يفهمون الناس منها ما
لا يقصدونه هم ولفرط ضلالهم يجعلون الاشياء كذلك زعما منهم ان هذا هو الكمال الذي زال بعده

وهو

وهؤلاء الملاحدة هم الذين ينفون عن الله النقيض جميعا وينفون اسماء الحسنى وهم
مشركون مع الفلاسفة المشائين في عامة الامور الالهية فانه بعد ظهور الاسلام
وانتشاره لم يكن بد من الدخول فيه رغبة في اهله ورهبة منهم فصار هؤلاء المنافقون
من المتفلسفة ونحوهم يدخلون في هؤلاء الملاحدة واشباههم ولهذا ذكر ابن سينا
ان استتابه هؤلاء الفلاسفة كان لان اباه كان من اهل دعوة القرامطة الملاحدة الذين
ملكهم اذ ذاك بمصر وكان لهم ظهور عظيم في الارض وقصص طويلة معروفة وليس
لهم ظاهر المشركون من النزك من التتار واتباعهم كان من اعظم من انتظم
اليهم من المنافقين هم الملاحدة وصار مقدم الفلاسفة الطوسي الذي كان وزيرا
للملاحدة الباطنية وزيرا للملوك المشركين وقدموه على الطوائف المنتسبة الى العلم الدين عموما
الى التشيع من جميع اصناف الناس من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم وظهر
ظهورا من النفاق والزندقة في المنتسبين الى العلم والايمان وصفوة وصف في اهل الاسلام
نصف الاعيان الحادين بالله ورسوله نحو الامكان مما كان عليه من الفلسفة وسمع
الخلق والحاد الذين ينطقون بمذهب الصابئين المستوعبين لليهود والنصارى النصيب
والاشراك وهو بظهر لكل متبصر وجوههم عن الاسلام ونفاقهم وزندقتهم ولكن
المقصود انهم الذين يوجبون الاسلام ويحرمون ما سواه فان هؤلاء يتعلقون من
الالفاظ المجملة التي ينفون بها ما لا يفهمونه الناس ما لا يحصيه الا الله وذلك في الالفاظ التي عيب
الى كتاب الله تعالى وسنة رسوله اذا اظهر الايمان بها وفي الالفاظ التي يثبتون بها لله ما
يجب في اصول الدين وصفات الله تعالى فيوهمون الناس انهم لا ينفون عن الله الا ما قد
يظهر انه نقص وعيب وهم ينفون بها امورا لو فهمها الناس لكفرهم وهذا موجود في
كلام اتباعهم حتى ان الاتباع يعرضون عن كل المواضع واما الالفاظ البدعية فيصدون بها في
الظاهر فيظن الناس انهم يقرون بما يعلمهم بها وهم يحرفونها الى معان يعدون عن مدلولها
ومعناها فاذا كانوا انما هم الحال كلف بهم ان يعيبوا اهل الاثبات على الفاظ قد علم
بحملها اذا ابوهم عليها ما حد للعيب دون الاخر فان تلك الالفاظ ليست بدعية من
الوجه الذي عيب قوله انهم يطلقون لفظ الجسم على الله تعالى الا انهم يقولون كما
يريد به قوله تعالى مولعا من الاحجار ومركبا من الابعاض بل يريد به قوله تعالى
عساعن المجمل قائما بالنفس وعلى هذا التقدير فانه يصير النزاع في قوله تعالى جسما ام لا
راجعا لفظيا كما قال له قد يعلم حكاية اقوال هؤلاء القائلين الاجسام وانتفاءه وذلك
والخلاف مع الطائفة جسما ليس بلفظي محض بل هؤلاء يقولون انه موجود ليس
من يقول هو جسم ليس له ويقولون من قال ليس بجسم ليس بموجود بل هو جسم
كما ان الطائفة واعة الاسعرية يقولون هو موجود وليس بجسم وهؤلاء

كما اتفق عليه سلف الامة وائمتها ثم ان كثيرا من الناس النفاة والمثبتين يقولون لا يكون
فوق العرش الا مكان موجود ثم منهم من يجعله من الاعراض ومنهم من الاجزاء وليس يذكر فيهم
الا فهما موجودا نزاع بين الطائفتين وليس هو نزاعا لفظيا مطلقا للن يقال اذا كان الجسم عند
مطلقه لا يكون مولفا من الاجزاء والابعاض وهو لا يقولونه ويقولون هذا المعنى
صار النزاع لفظيا فيقال هو لاء ان نفوا هذا المعنى للن يسمون معنى اخر تستلزم عند
المنازع هذا المعنى واصافاهما اذا قالوا الله قائم بنفسه غني عن المحل اراد وا بذلك
انه مباين للعالم بائن عنه وليس عندهم قائما بالنفس الا ذلك والمنازع يزعم انه يمكن ان
يكون قائما بالنفس مباينا للعبد ولا محايثا له ولا داخل العالم ولا خارجه واولئك يقولون
هذا خلاف ما يعلم بالضرورة وخلاف المعقول الصريح واولئك يقولون لهم اثبات ما بائن عنه
خارج العالم لين مولف ولا مركب ايضا خلاف ما يعلم بالضرورة وخلاف المعقول الصريح واذا
كانت كل طائفة تدل ان قول الاخرى يتضمن محالا لله العلم الضروري وخلاف المعقول الصريح
لكن هذا النزاع لفظي محض وهو ايضا نزاع في جميع مسمى الجسم ومسمى القائم بالنفس
بل في بعضه فان اولئك يوافقون هو لا على نفي بعض مسمى الجسم وهو التالف والمركب
ولا يوافقونهم على نفي المباينة بالجهة وامتناع خلو عن المحايثة والمباينة وهو لا يوافقونهم
في لفظ القائم بالنفس على امتناع شيء من الغير وعدم حاجته الله وهو وجوب الوجود لكن
لا يوافقونهم على مباينته بالجهة وامتناع قيام شيء غير مباين للقائم الاخر بغير الحقيقة والزمان
واذا المباينة بالحقيقة والزمان وتوابع ذلك يحصل بين القائم بنفسه وغيره وبين القائمين بغيرهما
فظهر ان الذين يقدرون الجسم القائم بنفسه دون التركيب وافقوا اولئك على
نفي بعض مسمى الجسم عندهم دون بعض واولئك وافقوا هو لا على اثبات بعض مسمى القائم
بنفسه دون بعض وان اولئك يعلمون بعلم الاضطرار ان كل ما هو قائم بنفسه
لا يكون الا جسما وان هو لا يعلمون بالضرورة ان ما يكون جسما لا يكون الا مولفا وقد ثبت بما
قدمناه انه اذا كان كل طائفة معترفة بما يذكره من العلم الضروري فخطا المسلمين اهل
خطا النفاة في السمع والعقل فان المثبتة اثبتت ما علم بالفطرة والشرعة ان الله
فوق العالم وبدوا فوا على ذلك سلف الامة وائمتها وعابتهم انهم نفوا بعضهم لوازم ذلك
واما النفاة فانهم نفوا ما علم بالفطرة والشرعة ثبوته وادعوا وجود موجود لا يعلم
بالفطرة عدمه واحوجوهم الى التشبه بالمعدوم فكانوا اثبتوا له النقيضين فكانوا اثبتوا متضادا ونفيا
ونفيا الاخر واذا كان كل من العلم ضروريا لزم العلم الذي سموه بالنفي والتركيب واستعمالنا
في هذا الموضع وفي عموم لفظ الضروري مثل قولنا معلوم بالضرورة وبالاضطرار وهذا
من العلوم الضرورية وما يضطر الانسان الى العلم به ونحن مضطرون الى العلم بكلنا
وكوننا هو من باب المخاطبة لهم بلغتهم وعرفهم واصطلاحهم وهذا
الاصطلاح قد اشتهر حتى صار ظاهرا في السنة اهل العلم من عامة الطوائف

والله

والذي يضطر اليه الانسان قد يكون علما وقد يكون عملا وقد يزاد الاضطرار
اليه وجوده بغير اختياره وقد يزاد احتياجه الى وجوده فان هذا في الاصل مشتق
من الضرر وهذا اللفظ جاء في كتاب الله تعالى مضمنا هذا المعنى كما قال تعالى ومن كفر
فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار وبئس المصير وقال ايضا فمن اضطر غير باغ
ولا عاد فحذف فاعل اضطر لان المضطر هو الذي اضطره بعني جعله محتاجا الى ذلك
والمضطر ضرر وهناك يضطر الى العذاب بمعنى يلجأ اليه بغير اختياره والعذاب هو
الضرر فتارة يكون الضرر من جهة السبب المضطر وتارة من جهة الغاية التي يضطر
اليها لما كان هذا متضمنا معنى الالجاء والاضطهاد والاكراه ونحو ذلك مما فيه عدم
الاختيار استعمله هؤلاء فيما وجد بغير اختيار الانسان من العلم وان لم يكن هناك
ضرر وما يوجد بغير اختياره وتارة لا يلوح له فيه اختيار اصلا وتارة يكون مختارا له
من وجه دون وجه كالمضطر الى الاطعام ولهذا لما كان من القسم الاول سموه ضروريا
بلا نزاع وما كان من القسم الثاني سموه بعضهم ضروريا ولم يسمه بعضهم ضروريا بل
سماه كسبيا واختياريا ونظريا ومن قال بالاول قال العلوم كلها ضرورية في الانتهاء وهذا
حق واسم اللفظ لا ينطبق ذلك الا على العلوم الصادقة بناء على ان العلم الاضطراري اعتقاد
غير حق وهذا صواب في الفطر الصحيحة فانها مفطورة على التصور الصحيح فالارادة
لكن اذا اعتبرت الفطر فقد يضطر الى اكراه فاسد كالاحساس الفاسد وقد يضطر الى
ارادة فاسدة كما دل على القرآن الوجه الثالث عشر فقوله فذكر المشار اليه اما ان لا
ينفي منه شيء وجوابه السنة او ينفي ما لا نزاع فيه او ينفي ما هو المنازع فيه نزاعا معنويا يقولون
لا يجوز ان يقال ينفي منه شيء ولا يجوز ان يقال لا شيء منه شيء لان النفي وعدمه قد يقع
على كونه مركبا منقسما واذا قدرنا انه قائم بنفسه مشار اليه لم يكن الا مركبا
يجوز ان يقال ينفي ولا ينفي وهذا قولهم في هذا المقام فان قال هذا خلاف الحس او
الضرورة لم يدفع ذلك فان دفع ذلك يكون باطلا من جنس دفعه الباطل بل يقال لهما ان
يكون هذا حقا او خطأ فان كان حقا فلا كلام عليه وان كان خطأ فلا ريب انه ابعد
من الخطأ من دعوى موجود لا داخل العالم ولا خارجه ولا مباينا للعرش ولا
محايثا له وكون القائم بنفسه لا يشار اليه الا بالحس والدماغ اولى بالقائم
بنفسه بأن القائم بنفسه بالجهة ونحو ذلك من الامور التي كل فهم يعلم ويتصورها
علما انها مخالفة للحس والضرورة ولا ريب ان الفطر هي بذلك اعظم اقرارا منها
بهذا فانك اذا عرضت على كل ذي فطرة سليمة وجود موجود لا داخل العالم ولا
خارجه او وجود الباري لا فوق العالم ولا تحته ونحو ذلك لا يلوح قط لفطرته
ذلك انكارا لما يضطر اليه لا يمكن دفعه عن نفسه ولو عرضت عليه
عكسه موجودا فوق العالم مباينا له بالحس لا يوصف بانه

يبقى منه شي في جوانبه الستة او لا يبقى لم يكن انكاره لهذا بفطرته وبديهته كانكاره لذلك
فان فهم هذا ادق وهو بعد فهمه اقرب الى دخول الشبهة فيه من الاول ولهذا
كان الذين قالوا ذلك فيهم من فضلا المسلمين واعيان العلما ما ليس في اوليك فان اوليك
ليس فيهم من يقلده المسلمون فرعا من فروع الدين فضلا عن ان يقلدوه اصول دينهم
ولا فيهم الا من له مقالات تخالف اجماع المسلمين بل هو كفر صريح الوجه الرابع
عشر قوله واما ان يبقى منه شي فهذا يقتضي كونه مركبا مولفا من الجزين او
اكثر يقال هذا مبني على ان الجسم مركب من الجواهر المنفردة وهذا فيه نزاع مشهور
فالموسس من الموافقين في هذا الاصل فالمنازع يقول لا اسلم انه اذا بقي منه شي كان مركبا
من الاجزا بل هو واجب في نفسه وان تميز في الحس او العلم منه شي عن شي الوجه
الخامس عشر ان هذا بعينه يرد عليك في جميع ما اثبته من الصفات كالحياة
والعلم والقدرة والارادة وغير ذلك وهذا قد اورده عليك نفاة الصفات فقال في حجتهم
ان ذات الله لو كانت موصوفة بصفات قايمة بها لكانت حقيقة الالهية مركبة
من تلك الذات ومن تلك الصفات ولو كانت كذلك لكانت ممكنة لان كل حقيقة
مركبة فهي محتاجة الى اجزايها وكل واحد من اجزايها غيرها فاذن كل حقيقة مركبة
فهي محتاجة الى غيرها وذلك في حق الله تعالى محال فاذن يستحيل اتصاف ذاته بالصفات
وقال في الجواب قوله يلزم من اثبات الصفات وقوع الكثرة في الحقيقة الالهية فيكون
تلك الحقيقة ممكنة قلنا ان عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة
احتياج تلك الحقيقة الى سبب خارجي فلا يلزم لاحتمال استناد تلك الصفات
الى الذات الواجبة لذاتها وان عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة
فذلك مما نلتزمه وهذا الجواب يقال نظيره ان عنيتم بكونه مولفا مفتقرا الى غيره
افتقاره الى سبب خارجي فلا يلزم لاحتمال ان تكون الذات بما هي عليه من الصفة والقدر
واجبة لذاتها وان عنيت ان تلك الذات لا يمكن وجودها او لا يعقل وجودها الا على
هذا الوجه فهذا مما نلتزمه الوجه السادس عشر ان هذا يلزم ساير بني ادم
وساير من اقر بوجود شي ما فان الموجود لا بد ان يتميز منه شي عن شي واما
الوجود الواجب فالتميز فيه اظهر لانه اكمل واتم فلا بد ان يتميز عن غيره من الموجودات
بخصوص ذاته الواجبة مع مشاركته لها في عموم الوجود وهذا اثبات لمعنيين يعلم
احدهما مع عدم العلم بالاخر فاما ان ينفي احدهما مع تقدير عدم الاخر او لا ينفي فان لم
ينف لزم ان يكون احدهما عين الاخر وهو محال وان جاز ذلك جاز ذلك في نظيره
فلا فرق بين ان يجعل الحقيقتان المتميزتان في الذهن احداهما عين الاخرى او يجعل
الحيزان المتميزان احدهما عين الاخر وان لم ينف لزم التركيب من صفتين واكثر
فكذلك القول في كونه عاقلا ومعقولا وعقلا وذي عناية وفاعلا وموجبا لغيره

وساير

وساير هذه المعاني وقول القايل هذه امور اضافيه ليست وجوديه لا تنفعه ولو لم
يقل ان الاضافات من جمله الاعراض الوجوديه فكيف اذا قيل ذلك وذلك انا نعلم
بالاضطرار ان هذه الامور تختص بها الموجود دون المعدوم وانه لا يجوز وصف
المعدوم بها والامور العدميه المحضه لا تختص بها الموجود ولا يكون وصف المعدوم
بها ممتنعا وايضا فان المعدوم يوصف بنقايضها فيقال ليس بفاعل ولا عاقل ولا
معقول ولا عقل ولا واجب ولا له عنايه فلو كانت هي امورا عدميه لكانت نقايضها
وجوديه فان الوجود نقيض العدم ولو كانت نقايضها وجوديه لامتنع وصف المعدوم
بها فانه من ابده العلوم الضروريه ان الوجود لا يكون صفه للعدم فان كانت
نقايضها صفه للعدم كانت عدما فتكون هي وجوديه وهي معان ثابته لواجب الوجود
بالاضطرار ولا بد من ثبوت معاني متعدده لكل موجود فان كانت هذه المعاني
المتميزه في العلم من ضروره الوجود الواجب وغير الواجب كان ما سموه تركيبا
من ضروره ان كل موجود فلا يكون محالا بل يكون واجبا ويمتنع وجود
موجود بدون هذه المعاني التي سموها تركيبا ويكون نفيها نفيا للوجود وذلك
جماع السفسطه ولهذا جعل الناس اول قولهم سفسطه واخره زندقه الوجه
السابع عشر قوله اقصى ما في الباب ان يقول قايل ان تلك الاجزا لا تقبل التفريق
والانحلال الا ان هذا لا يمتنع كونه في نفسه مركبا مولفا كما ان الفلسفي يقول ان
الفلك جسم الا انه لا يقبل الخرق والالتيام فان ذلك لا يمنع من اعتقاد كونه جسما
طويلا عريضا عميقا يقال له مثل قول القايل ان القول بثبوت الصفات
قول بثبوت الاعراض والاعراض لا تقوم الا بمتحيز غايه ما في الباب ان يقال تلك
الصفات لازمه للموصوف لا تفارقه ولا تزايله ولهذا امتنع من امتنع من تسميتها
اعراضا قال لان العرض ما لا يبقى بل يعرض ويزول وتلك الصفات لازمه باقيه
فيقال له الا ان هذا لا يمتنع كونه في نفسه متحيزا قامت به الصفات التي هي من
جنس الاعراض كما ان الفلسفي لما اعتقد في الانسان انه حيوان ناطق وان هذه صفات
ذاتيه له لا يمكن ان تفارق ذاته لا في الذهن ولا في الخارج لم يمنعه ذلك من ان
تكون هذه الصفات عنده اعراضا وكذلك اذا قال القايل القول بكونه عالما قادرا
حيا هو قول بثبوت هذه الصفات بل اذا قال القايل القول بكونه واجب الوجود انه
فاعل العالم وانه عاقل ومعقول وعقل وان له عنايه ونحو ذلك هو قول بثبوت الاعراض
والصفات والتركيب اقصى ما في الباب ان يقول قايل ان هذه الصفات والاجزا ذاتيه
للموصوف لا تقبل مفارقتها ومما يوضح ذلك ان هولا يسمون الصفات الذاتيه
اجزا ويقولون اجزا الحد واجزا الكم والقدر فهم اذا اثبتوا هذه المعاني كانوا
مضطرين الى القول بثبوت هذه الامور التي يسمونها اجزا وصفات ذاتيه ونحو ذلك

ومتى ادعوا انها امور ليست وجودية ان المفهوم منها واحد كانوا من اعظم الناس
مكابرة للضروريات في كل واحدة من الدعوتين ومتى اقروا بما هو معلوم بالفطرة الضرورية وبما
هو اجلى العلوم البديهية انها امور وجودية وليس احدهما هو الاخر فقد اقروا بما منه فروا
وهذا شان من فر من الحق الذي لا يفر منه الا اليه ولا ملجا منه الا اليه قال تعالى ومن
كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون قالوا ليعلموا ان خالق الازواج واحد فاخبر انه لكل
شيء ندا ونظيرا خلاف زعم الذين جعلوا له ولدا وقالوا لم يتولد عنه ولم يصدر عنه الا واحد
وهو العقل الاول ثم قال ففروا الى الله اني لكم منه نذير مبين ولا تجعلوا مع الله الها
اخر اني لكم منه نذير مبين فامرهم بالفرار اليه وان لا يجعلوا معه الها اخر فمن طلب
نفي شيء عنه او اثبات شيء له بالتسوية بينه وبين غيره فقد اشرك به ووقع فيما عنه فر
ولم ينجه الا الفرار الى الله وحده الوجه الثامن عشر ان قول القايل في جميع هذه المعاني
الثابتة في حق الرب اقصى ما في الباب ان يقول قايل هي لازمة ذاتية لا تقبل الانفصال
والزوال كلام فاسد فان هذا ليس اقصى ما في الباب وليس هذا هو الفارق بين رب العالمين
وبين بعض مخلوقاته بل بينهما من عدم التشابه والتماثل ما لا يدركه عقل عاقل وما يتصور
من قدر مشترك فيه نوع مشابهة ما فتلك من ابعد الامور بعدا عن الحقيقة بحيث
لا يقتضي مماثلة بوجه من الوجوه اذ هذه الامور لا يقتضي مماثلة من الوجودين المخلوقين
فان لا يقتضي بين وجود الرب الخالق ووجود المخلوق اولى واحرى وهذا كقول
القايل اذا كان حيا عالما قادرا والعبد حيا عالما قادرا فقد ثبت انه مركب او انه مماثل
ونحو ذلك اقصى ما في الباب ان ذلك يجب له هذه الاسما وهذا لا يجب له او ان يقول
قايل اذا كان موصوفا بالحياة والعلم والقدرة فقد ثبت التركيب ولدا ولدا اقصى ما في
الباب ان ذلك يجب له هذه الاسما وهذا لا يجب له او ان يقول قايل اذا كان موصوفا
بالحياة والعلم والقدرة فقد ثبت التركيب اقصى ما في الباب تلك الصفات لازمة دون
هذه وكذلك ساير النظاير بل هو مثل ان يقول القايل اذا كان موجودا وهذه
المشهودات موجودة فقد تماثلا في الحقيقة الوجودية اقصى ما في الباب ان يقول هذا
واجب وهذا ليس بواجب وكل هذه المقاييس والامثال المضروبة باطلة فان حقيقة
ذات الله تعالى التي هي هي ليس بينها وبين غيرها من الحقايق تماثل بوجه من الوجوه بل كلما
يعلم من التباين بين موجود فالتباين الذي بين الله وبين خلقه اعظم من ذلك بما لا يقدر
قدره الا الله اذ العلم بحقيقة ذلك من خواص الرب سبحانه وتعالى لا يعلم ما هو الا هو
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير الوجه التاسع عشر
انا قدمنا غير مرة ان الله لا يضرب له المثل بغيره ويسوي بينه وبين غيره لا في نفي
ولا في اثبات بل هذا من الاشراك وجعل الانداد والاكفا له وهذا من اعظم الامور
فسادا وتحريما في العقل والدين وذلك اكبر الذنوب بل ما ثبت لغيره من صفات الحمد والثنا فهو
احق

ان يقال

احق به واولى ولا يكون مماثلا لذلك الغير في ذلك النفي والتنزيه وقد ذكرنا ان مثل هذا
القياس العقلي والمثل المضروب هو الذي يستعمل في باب الربوبية في كتاب الله وسنة
رسوله وكلام سلف الامة وايمتها كما ذكره الله تعالى في باب تنزيهه عن الشركاء والاولاد
وغير ذلك ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يجزي
عنه قال نعم قال فاقضوا الله فالله احق بالقضاء وهذا المعنى جاء في احاديث متعددة صحيحة
فقبول الاستيفاء من الانسان عن غيره لما كان من باب العدل والاحسان كان الله
احق بالعدل والاحسان من العباد وكان الذي يقضي عن غيره حق المخلوق
هو احق بان يقضي عنه حق الخالق من جهتين من جهة ان حق الخالق اعظم ومن جهة
انه اعدل وارحم ونظير ذلك في جانب النفي ما رواه الامام احمد في مسنده انهم لما فاتتهم
الصلاة سالوه هل يقضونها مرتين فقال انهاكم عن الربا ويقبله منكم يقول انه نهى عن الربا
لما فيه من الظلم وهو المعاوضة عن الشيء بما هو اكثر منه في الديون الثابتة في الذمة بقرض
او غيره وهو احق بتنزيهه عن الظلم من عباده وكذلك الامثال والمقاييس التي تضرب
في عمل العبد له مثل طاعته وعبادته وشكره وخوفه ورجاه والاستحياء منه وغير ذلك
لقول النبي صلى الله عليه وسلم لبهز بن حكيم لما قال فاذا كان احدنا خاليا قال فالله احق ان يستحيى منه
من الناس ومثل قوله في القران والله ورسوله احق ان يرضوه فالامثال تضرب تارة
لما يوصف به من الصفات والافعال وهو الحق الموجود وتارة لما يومر به الانسان
من الاعمال وهو الحق المقصود وقول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح لما راى امراة من السبي
كلما رات طفلا اخذته فارضعته اترون هذه طارحة ولدها في النار قالوا لا يا
رسول الله قال لله ارحم بعباده من هذه بولدها فيه قياس الاولى لكن من باب التصور
وقد يستعمل من باب التصديق بان يقال اذا كانت هذه لكونها كانت سببا في وجود
هذا فيها هذه الرحمة فالرب الخالق لكل شيء ووجود كل شيء منه احق بان يكون رحيما
بذلك ومن باب الامر قول ابن عمر لغلامه نافع وقد راه يصلي في ثياب ناقصة فقال
ارايت لو ارسلتك في حاجة اكنت تذهب هكذا فقال لا فقال فالله احق ان تزين له
من الناس وهذا يشبه حديث بهز بن حكيم ومنه الحديث المرفوع لا يمنعن احدكم
هيبة الناس ان يقول الحق اذا راى منكرا او سمعه فيقول الله له ما منعك ان
تقول الحق فيقول رب خفت الناس فيقول الله فاياي كنت احق ان تخاف
وهذا المعنى في قوله ومن الناس من يقول امنا بالله فاذا اوذي في الله جعل فتنة الناس
كعذاب الله ومن باب الخبر قوله تعالى اولم ير الذي خلق السموات والارض بقادر على ان
يخلق مثلهم امثال بني ادم فيعيدهم كما قال اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم
يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى بل انه على كل شيء قدير وكما قال تعالى لخلق السموات
والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون ان الساعة اتية لا ريب فيها ولكن اكثر الناس لا يومنون

واما طن من كالرازي ان قوله على ان نخلق مثلهم المراد اعادة خلق
السموات والارض واستدل بذلك على مسئلة الاعادة فليس بشئ والعزيز يمنع ذلك ومن
ذلك الاستدلال على قدرته على الاعادة بقدرته على الابتداء لقوله وضرب لنا مثلا
ونسي خلقه قال من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق
عليم وقوله ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة
الاية وقوله وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه ثم قال وله المثل الاعلى في
السموات والارض وهو العزيز الحكيم ضرب لكم مثلا من انفسكم الاية فاحسن ان له المثل الاعلى
وذكر ما يدل على ما ذكرناه من انه ليس من الاعلى كالمساوي وقد ذكر مثلين مما في الشرك
ونفيا لاعادة الخلق وذكر في الاصلين الايمان بالله وباليوم الاخر ومنه قوله تعالى ايحسب الانسان
ان يترك سدى الم يك نطفة من مني يمنى كان علقة فخلق منه الزوجين الذكر والانثى
اليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى فبين ضرب من المثل الاعلى ان الذي خلق
الانسان على هذه الصفة اولى بان يكون قادرا على اعادته وذلك معلوم بالفطرة
الضرورية العقلية ومن باب الاعلى قوله تعالى ويجعلون لما يكرهون وتصف السنتهم الكذب ان لهم
الحسنى لا جرم ان لهم نار جهنم وانهم مفرطون وحقوق تفصيل على بعض كما اخذوا
الانامل ما احق ان لا تودوا في حق الحسد ومنه قول بعض السلف لبنيه
في الاضحية لا يهدى احدكم ما يستحي ان يهديه للكريم قال الله الدم الكريم او منه
حديث عمر في الناقة التي اهداها وقد نزل له فيها مال كثير وهذا الذي بنيا عليه
من ان الطرق العقلية القياسية في امر الربوبية لا تكون من باب التمثيل والتشبيه
الذي تستوي افراده وانما هو من باب قياس الاولى والتشبيه قاعدة شريفة عظيمة
القدر ولهذا خلاصة ما عند المتكلمين من الطرق العقلية هي من هذا الباب فان
كلامهم يشتمل على حق وباطل فمن دلائلهم انهم لما اثبتوا كونه سميعا بصيرا بالطرق
العقلية ذكر ابو عبد الله الرازي هذا الموضع في كتاب نهاية العقول طرقهم وشرط
الكلام في ذلك شرطا لنفسه ثم انه ربما ذكر عليها ثم قال الفصل الثالث فيما يقول
عليه في هذه المسئلة فذكر طريقه عقليه وطريقه سمعيه قال والمعتمد بنفسه الاول
ما ذكره الامام الغزالي وهو ان قال نحن نعلم بالضرورة ان السميع والبصير اكمل ممن لا يكون
سميعا بصيرا والواحد منا سميع بصير فلو لم يكن الباري كذلك لزم ان يكون
الواحد منا اكمل من الباري وذلك معلوم الفساد بالضرورة فوجب القطع بكونه
سميعا بصيرا ثم اورد على هذه الطريقة اسئلة وذكر جوابها وتقريرها بما لا مزيد
ما قرره وكذلك يمكن تقرير الطريقة المشهورة انه حي والحي اما ان يكون سميعا بصيرا
او اصم واعمى وذكر غيرها وكان يمكن تقرير تلك الطرق العقلية على هذه
الطريقة الاولية ايضا لكن ليس هذا موضع شرح ذلك وانما العرض التنبيه

على

على ان هذه القاعدة قاعدة شريفة عالية السنية وهي التي جاءت بها الكتب والسنة وهي مبنية
معقولة في نفسها وقوله في القرآن وله المثل الأعلى في موضعين من كتابه بيان لها
والمقصود هنا انه سبحانه انه كان له المثل الأعلى الذي فيه قياس الأولى فكونه تعالى لا
يتصف ولا يتحيل ولا يتصف هو من معنى صمدية وقيوميته كما تقدم ذلك ومعلوم
ان عين ان كان له وصف من الاجناس الذي فيه نوع صمد فليس فيه نفسه
كقيام الحي ولا تصمد كتصمد الحي سبحانه وتعالى بل هو القائم بنفسه الذي يحتاج اليه
هذا القيام بنفسه ويمتنع عدمه وهو الغني عن كل ما سواه وهو الصمد الذي
لا جوف له ولا يتصرف ويتبعض ويتمزق وهو الذي يصمد له كل حي ما سواه فهو
الصمد في نفسه الذي يصمد له كل شيء وهو القائم بنفسه المقيم لكل شيء ولا كان كذلك
لم يجز ان يمثل شيء من الاجسام بوجه من الوجوه بل الممتنع ان يفعل ما يماثله وهو
الوجه العشرون ان نفي ما يلتبس للغير يوجب علم فيما هو نفسه وبقي علم بصفة
بوجه علم صمدية فالذي يقول لا هو مباين لغيره ولا محايث له ولا يوصف بالاجتماع
ولا افتراق ونحو ذلك من الامور المقابلة التي ينفون عنه من جنس نفي المماثلة للكونه
عالما وجاهلا وللكونه قادرا وعاجزا يوجب نفي كونه قيوما وكونه صمدا ودلالة هذه الاسماء
على موجب قول اهل الاثبات اظهر بكثير من دلالة ما ذكرهم من الادلة السمعية على
قول اهل النفي ولهذا كان فضلا اهل النفي اذا سمعوا تفسير المفسرين لقوله الصمد
بانه الذي لا جوف له قالوا هذا تفسير الجهمية ومعلوم ان هذا تفسير الصحابة
والتابعين وردي سرد وعاد ذلك اشهر في كلامهم من تفسير الصمد بانه السيد
وان كان كلاما حقا فاذا كان اسمه الصمد يدل على انه يصمد اليه في الحوائج واسمه القيوم يدل على
انه مباين للعالم في الجهة اعظم من دلالة ما ذكرهم على النفي من وجوه كثيرة ظهر
بطلان قول النافي ان اسماء الاسماء التي هي على سبيل الدلالة مثل اسمه العلي والاعلى
والعظيم والكبير وعد ذلك الوجه الحادي والعشرون قوله كما ان
الفلسفي يقول الفلك جسم الا انه لا يقبل الخرق والالتيام فان ذلك لا يمنعه من اعتقاد
انه جسم طويل عريض عميق يقال لا ريب ان من الاشياء الذي يقال انها
جسم قد يشترك وقد يتميز وكذلك ما يقال انه جوهر او محدث او ما بنفسه
او غني عن المحل او مباين لغيره او محل للصفات او حامل الصفات او محل للاعراض او حامل
للاعراض مثل ما يقال انه موجود وثابت وكائن وحق وغير ذلك من الاسماء
العامة التي يسميها اهل النحو اسماء الاجناس ولا ريب ان من المسميات ما قد يكون
مشتركا وقد يكون متميزا والمعنى بالقدر المشترك ان يكون في احد المسميات

ما يشبه ما في الاخر ليس المراد ان يكون في الخارج شي معين هو بعينه مشترك بينهما
فان هذا ممتنع بل كل موجود في الخارج فانه متميز بنفسه مختص بصفاته لا يشركه
غيره في نفس وجوده وماهيته وصفاته القايمة به الا بمعنى المشابهة والذهن يرتسم
فيه معنى يتناول المشتبهين وذلك هو المعنى العام وله لفظ يطابقه هو اللفظ العام واذا
كان كذلك فيكون الفلك مشاركا لغيره في مسمى الجسم وممتاز عنه بعض الناس بعدم
قبول الانقسام فالانحلال لا يقتضي بهذا ان يكون الباري مع مخلوقاته عند من
يصرح بلفظ الجسم بهذه المنزلة فضلا عمن يقول اعني به القايم بنفسه الغني عن المحل
وان كان كل قايم بنفسه مباين لغيره حامل للصفات لا يشار اليه بانه هنا او هناك
وهو الذي نعنيه غيره بلفظ الجسم لكن مع هذا كله لا يقتضي ان يكون المميز بين الباري
وبين مخلوقاته مثل المميز بين الفلك والعناصر وهو عدم الانخراق بل هذا بمنزلة ان يقال
اذا كان قايما بنفسه فهو مساو لساير القايمات بانفسها من السموات والارض
والحيوان والشجر والنبات اقصى ما في الباب ان يقول قايل هذه الصفات القايمات
بانفسها تقبل التفرق والانحلال وهو ليس كذلك او يقول اذا كان حيا عالما قادرا
سميعا بصيرا فهو مساو لكل موصوف بذلك من الادميين والملايكة والجن اقصى
ما في هذا الباب ان هذه الصفات يمكن زوالها عن محلها وتلك الصفات لا يمكن
زوالها عن محلها بل اشتراك الاجسام والقايمات بانفسها في هذه الامور العامة
لا يوجب اشتراكها في حقايقها بل لكل من هذه الاجناس حقيقة وصفات تخصه هو
بها مباين مخالف لغيره اعظم بكثير مما هو له مشابه وقد تقدم بيان هذا لما بينا
فساد قول من يقول بتماثل الاجسام وانها لما اشتركت في مسمى القدر وهذا
من ابعد الاشيا عن حقايقها وصفاتها المقومة لها فكيف تكون متماثلة بمجرد
ذلك واذا كان الامر كذلك في المخلوقات مع تماثلها في الجملة وانه ما من شي منها
الا وقد خلق الله له روحا كما قال تعالى ومن كل شي خلقنا زوجين وكيف يخالق الموجودات
وبارى الكاينات رب الارض والسموات صانع كل ما يعلم ويشهد خالق كل شي ورب
كل شي ومليكه مع العلم بان هذه العبارات العامة لم يدخل فيها نفسه المقدسة مما لها من
الاسما والصفات وهو سبحانه لا يسمى من الاسما ولا يوصف من الصفات الا بما يخصه
ويمنع مشاركة غيره له واذا اضيف ما يشبه ذلك الاسم او الصفة الى غيره كان
ايضا مقيدا بما يوجب اختصاص ذلك الغير به ويمنع ان يكون لله شريك في شي من
اسمايه وصفاته لكن اذا قدر تجرد ذلك الاسم عن المخصصات وهذا تقدير لا
وجود له في الخارج كان مشتركا بين المسميات كما انه اذا قدر صفة مشتركة بين
الموصوفات وهو المعنى العام وهذا تقدير لا وجود له في الخارج كانت تلك الصفة وذلك

المعنى

العام

عنده

المخلوقات

المعنى الحكم مشتركين الموصوفات والموجودات لكن هذا المطلق المشترك من الاسما
والمعانى والصفات انما تثبتها فى الاذهان لانى الاعيان وقد قدمنا ان هذا التقدير
انما يفعل للحاجة الى زوال الاشتراك الذى يوقع ذا الذهن ما يوقع اكثرهم بالله لا
مشركون بتقدير تقديرا ليس بتقدير ما فيه من افتيات او ما فيه من علو الله على غيره
وان له المثل الاعلى واحد اى بكل شئ واحد عن كل نقص كما يقدر وجود كل البارى او
شريك فى الملك ونحو ذلك ليس بتقدير امتناعه وتنزه البارى عنه او كل ما ينزه عنه
البارى تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا من الشركاء والاولاد والانداد والعيوب
والنقائص وسائر ما تصفه به الملحدون الله سبحان ربك رب العزة عما يصفون ولا
يدرك تصوره ويقدره فى النفس لينفى عن الرب وينزه عنه او حكم الذهن فى الشئ
واثباته لا يكون الا بعد تصوره فلا يمكن نفى شئ وتنزيه الرب عنه ان لم يكن معلوما
ضمنى ويسلب ويقدس الرب عنه وينزه وهذا الذى قلناه عام فى كل امر يقدر
مشترك بين الرب وبين غيره من الاسما والصفات وغير ذلك فليس شيا قدر
مماثلا بشيوبا فيه والله هو احق من كل موجود وكامل بكل وصف له وجوده
وكماله وبنفى كل صفة تسلبه ونقصه وهو احق بما ناقضه المعدوم الناقص
ومبائنه من كل شئ فاذا ثبت لغيره صفة وجودية كمالية كان له من ذلك ما هو احق
واعلى وارفع فانه سبحانه وتعالى وله المثل الاعلى واذا نزه غيره عن عدم او نقص كان
له من التنزيه ما هو اكمل واعلى وارفع قال تعالى فى الاول وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده
وهو اهون عليه وله المثل الاعلى فى السموات والارض وقال فى الثانى واذا شئ احدهم
بالانثى وهى الى ضرب مثلا الى قوله للذين لا يؤمنون بالاخرة مثل السوء ولله المثل الاعلى
واذا ثبت له الاعلى من ثبوت الوجود والكمال ونفى العدم والنقص فان الذهن
ايضا ياخذ هنا قدرا مشتركا فيجرده بتجريد او ان لم يكن ذلك موجودا فى الخارج
لتدل بذلك القدر المشترك على ان لله ما هو اعلى وارفع فى جانب الوجود
والعدم وهذا الذى يسميه بعض الناس الالفاظ المتكافئة فيتناول الدهن والمثل
من اثبات القدر المشترك الى القدر المميز وان لم يكن فى الخارج سمى مشتركا
اصلا وثبت من المعانى والالفاظ التى فيها تشبيه واشتراك بحسب ذلك كلفظ
الوجود والذات والعلم والقدير والسميع والبصير وغير ذلك من اسما الرب
وصفاته سبحانه وتعالى فليس لاحد قط ان يحصر القادر من اسمه وسمى عمن فى
سمى معنى من جنس ما يحدثه من العوارض من المخلوقات فان الذى يقول انه ليس بسمه
وعلم وقدير ونحو ذلك من العوارض من المخلوقات

حتى يقول انه ليس بينه وبين غيره من الفرق الا مثل ما بين كذا وكذا ولو قال ذلك
على تقدير قول منازعه وذلك انه على ذلك التقدير ايضا فلله حقيقة اختص بها تباين
سائر الخلائق لا يعلمها العباد وبالجملة فليس احد يعلم حقيقة الرب كما يعلم
الرب نفسه وقد قال امام الائمة صلى الله عليه لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك
واذا لم يكن هذا معلوما وهو من الامور التي تباين الله وتفارق حقيقته بها حقيقة غيره
كان المدعي انحصار المباينة والمفارقة في شيء معين مبطلا قائلا على الله غير
الحق مفتريا عليه وهذه الجملة مع بيانها فانها نافعة في اصول عظيمة الوجه
الثاني والعشرون قوله اقصى ما ذكره انهم معتقدون كونه مركبا مؤلفا فيقال قد تقدم غير
مرة ان لفظ التركيب والتاليف فيه اشتراك واجمال وايهام وايهام واتب لم يرد التركيب
والتالف المعروف في اللغة وهو ان يكون الشيء قد ركبه غيره او الفه غيره من شيئين مختلفين او غير
مختلفين او ركبه في غيره او الف بين شيئين كما قال تعالى في اي صورة ما شاء ركبك وقال
تعالى هو الذي ايدك بنصره وبالمؤمنين والف بين قلوبهم لو انفقت ما في الارض جميعا
ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم وقال انما الصدقات للفقراء والمساكين
والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم فلم يرد ما يشبه هذا التاليف والتركيب المعروف من
اللغة التي نزل بها القرآن وانما اردت ما سميتموه انتم تاليفا وتركيبا كما سمى المنطقيون
الموصوف بالصفات مركبا مؤلفا وبمثل هذا الكلام المجمل المتشابه الذي يدلونه
وليس له اصل في كتاب الله وسنة رسوله ضل من ضل كما وصف ذلك الائمة وذموا
المتكلمين بمثل هذا الكلام كقول الامام احمد فهم مختلفون في الكتاب مخالفون للكتاب
متفقون على مخالفة الكتاب يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم يتكلمون
بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم وهذا كما ذكر
الائمة فان عامة الالفاظ التي يستعملونها هؤلاء من هذا الباب مثل لفظ الجسم والمتحيز
والجوهر والطويل والعريض والعميق والمنقسم والمؤلف والمركب ليس فيها لفظ واحد
هو باق على معناه في اللغة ولا منها لفظ الا وهو مجمل متشابه يحتمل المعنيين المختلفين
ويكون احد المعنيين مما يجب تنزيه الرب تعالى عنه عند اهل الايمان وفي صريح
العقل كما يجب تنزيهه عن مماثلة المخلوقات وعن ان يكون يفتقر الى غيره
او مفعولا لغيره حتى يركبه او يؤلفه او غير ذلك من المعاني ويكون المعنى الآخر مما
اثبته القرآن والعقل او مما لا يعلم نفيه او مما يقصر العقل عن دركه او هو معنى
دقيق يحتاج الى نظر طويل وعلوم كثيرة فيطلقون نفي ذلك اللفظ المشترك
مقرونا بالتنزيه والتعظيم فيقوم الاشتباه في ذهن المستمع حتى يظن ابتداء ان المنفي

هو

هو المعنى الذي نفاه القران والعقل ثم لا يميز بين هذا وذاك فينفي المعنيين جميعا
بغير حجة ويقع في القياس الفاسد بسبب اشتراك اللفظ ولهذا ذم السلف
والايمة هولا المتكلمين الجهمية واخبروا ان وافقهم على ما ابتدعوه من الالفاظ
والمعاني فانه لا بد ان يبجهم كما رواه الخلال عن ابي داود السجستاني سمعت ابا ثور
قال قال لي الشافعي يا ابا ثور ما رايت احدا ارتدى بالكلام بشي من الكلام فافلح
وعن ابي يوسف قال العلم بالكلام يدعو الى الزندقة وعن ابي عمر الضرير
قال العلم بالكلام بمنزلة العلم بالتجنيس كلما كان صاحبه يزداد علما كان اشد
لفساده وعن عبد الملك الماجشون انه اوصى رجلا فقال اياك والكلام فان
لاوله اخر سو وعن يزيد بن هرون قال لو تكلمت ما امنت ان ابتدع ٥
وقال من تكلم ابتدع ولو سكتت المرجية لم يبتدعوا وقال
ان المرجية كانت لسان اهل السنة حتى علوا نسال الله العافية ٥
والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله وصحبه وسلم فرغ من تعليقه ابو بكر بن المجد بن ماجد
المقدسي بتاريخ العشرين من شهر جمادى الاولى سنة اثنين وسبعين وسبعمائة بالقاهرة المعزية
وحسبنا الله ونعم الوكيل

№ 55.


10
20
30
40
50
60
70
80
90
100
110
130
QPCARD 201

L. W.