هذا الكلام قائما بمخلوق يلزم ان يكون هو الرب وذلك باطل
من هذا الجنس الوجه الثامن ان يقال هذا الذنب ووضع الكف والمحاسبة
يكون وقت السؤال والعبد خائف غير آمن ولا ظاهر له انه يغفر له ويرحمه
في لفظ الحديث الصحيح ان يدني المؤمن فيضع كنفه عليه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا
فيقول نعم اي رب حتى اذا قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال
سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فاذا كان العبد حين هذا
الذنب من الله والمخاطبة والتقرير بذنوبه يرى انه قد هلك قبل ان يذكر له
الرب انه غفر له امتنع ان يكون ما ذكر من ذنوبه من الله هو الذنب من رحمته وامانه
وتعطفه الوجه الثامن ان الرحمة والعطف والامان ان كانت صفات
لله كان الغرب اليها قربا الى الموصوف كما تقدم وان كانت اعيانا
قائمة بنفسها مخلوقة لله تعالى فمن المعلوم انه حين الحساب وعرضات
القيامة 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 مفتقرا الى اجسام هي رحمة قبل ان يدخلوا
لهم في دخول الجنة الوجه العاشر ان يقال من المعلوم ان الله اخبر في
كتابه باصناف ما ينعم به على عباده من المآكل والمشارب والملابس والمناكح
والمساكن وقد احمل ما لم يفصله في قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة
اعين وهذه الامور يباشرها المؤمن مباشرة لا يكون جزاء محض وقربة
محضة دون مباشرتها بل ذلك يكون حسنة وعدا ما وعدوا الاكرام بمجرد
التقريب من هذه الامور دون مباشرتها كلام باطل لا حقيقة له الوجه
الحادي عشر ان المؤمن ما زال في رحمة الله في الدنيا والآخرة فليس بحيث
يخصص حال السؤال بقربه من رحمته دون ما قبل ذلك وما بعده الوجه
الثاني عشر ان يقال هو ما زال مباشرا لما يرحمه الله به قبل وبعد فما
فائدة في ان يوصف بالقرب من شيء ما زال مباشرا له لا ينفصل عنه الرحمة

قبل ذكر وبعده فكيف يحوز تخصيص اشد الاحوال علية بانه يقرب فيه مما يرحم به وان ما قبله
او ما بعدها كان بما يرحمه اليه اقرب وهو لا اعظم مباشرة وتيلا الوجه الرابع عشر
ان هذا الذي ذكرناه لا ريب انه من باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه
حيث قالوا قوله فدنيه 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 بعثه فضلا عن ان يقال ان هناك قرينة تبين انه انما ادناه من بعض الامور
المضافة الى الله تعالى ولهذا لا يسبق احد هذا الكلام بفهم ان الله تعالى يدنيه من
شيء حر ولا يخطر هذا ببال المستمع فكيف يجوز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم
اراد هذا الوجه الخامس عشر ان قوله فدنيه منه يضع عليه كنفه
ثم يقرره بذنوبه جميع من الادناء ووضع الكنف عليه وقرينة 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 القرآن 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 للجهمية
وفروعهم لا فرق بين الدنيا والاخرة فان الله تعالى لا يقربون اليه في الدنيا ولا في
الاخرة ولا يقفون عليه ولا يرجعون اليه وانما ذلك كله مصيرهم الى بعض
مخلوقاته ومقدوراته وهذا ثابت في الدنيا والاخرة ولذلك خطابه لهم معناه
عند الجهمية المحضة انه خلق كلاما في بعض مخلوقاته يكلمهم وعند فروعهم خلق
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 وعبر بلوك عنه هو في
الدنيا 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
بربهم يعدلون وهذا قد صرح به من اسمه لهم سلفا كالاحلاء
وغيرهم ولهذا ينكرون المنسوب الى الله والدعوة اليه او سلوك الطريق
المستقيم اليه وذلك يظهر بالوجه السابع عشر وهو ان من عرف
صاحب الفصوص وامثاله الكلمة النوحية ومكرر ما ذكر ان الدعوة
الى ملة المدعو لانه ما عدم من البداية يدعو الى الغاية ادعو الى الله
ما هو من حيث هويته وانما هو من حيث اسمائه فقال يوم تحشر النفس
الى الرحمن وفد الخلق في العاية وقدرها بالاسم فعرفنا ان العالم كالمخلوق
خلقه اسم الاله فاوجب عليهم ان يلوبوا منه فقالوا في قلوبهم لا تذر
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 وفي اي صورة ظهر حتى عبد وان التفريق لكن
كالاعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية
فما عبد غير الله في كل معبود فالاذى من تخيل فيه الالوهية فلو لا هذا
التخييل ما عبد المخلوق لعينه ولهذا اذا سموهم فلو سموهم لتسموهم سحرا
وسحرا ولو كذبا ولو قيل لهم من عبدتم لقالوا الها ما كانوا لله ولا الاله الا
على ما تخيل بل قالوا هذا محل الالهي ينبغي تعظيمه فلا يقتصر الاذى

صاحب التخيل يقول ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفا والاعلى
العالم يقول انما الهكم اله واحد فله اسلموا حيث طهر وبشر المخبتين الذين
خبت نار طبيعتهم فقالوا الاها ولم يقولوا طبيعة وقد اضلوا كثيرا اى
اى جبروهم فى بعادهم الواحد بالوجود والبشر ولا تزد الظالمين الا ضلالا
المصطفين الذين اورثوا الكتاب اول البلاغة فقدم على المقتصد والسابق
الاضلال الاحمق المجدى ردى قبل ردى قبل كثيرا كلما اضلهم شوا
فيه واذا اظلم عليهم قاموا فالحمار له الدور والحركة الدورية حول القطب
فلا يبرح منه وصاحب الحركة الدورية ما يميل خارج عن المقصود لمائل
ما هو فيه صاحب حيال اليه عايشه فله من والى وما بينهما وصاحب
الحركة الدورية لابد فلزمه من ولا عاية فيحكم عليه الى قلة الوجود الام
وهو الموتى جوامع الكلم ما خطابا هم فهى التى خطئتهم فقوا فى بحار
العلم بالله وهو الحيوان فادخلوا نارا الى عين الماء المحمدى واذا البحار سجرت
النور اذا اوقدته فلم يجدوا لهم من دون الله انصارا فكان الله عين انصارهم
فهلكوا فيه الى الابد فلو اخرجهم الى السيف سيف الطبيعة النزل ام
عن هذه الدرجة الرفيعة وان كان الكل لله وبالله بل هو الله فبقاء لهم
هذه الامور التى تضمن هذا الكلام وهو لازم الجهمية الذين يقولون ان
الله ليس فوق العرش بل هو فى كل مكان من ان الدعوة الى الله ملزم بالمدعو
لانه فى النهاية كما هو فى البداية ومن ان صاحب السلوك الى الله بالطريق
المستقيم مائل خارج عن المقصود وصاحب من والى السير من سيار
الى سيذا الحمار الذى يدور ولا يبرح ولا يدهى الى سى عن ما هو فيه له الوجود
الاتم وهو الموتى جوامع الكلم وان الدعوة الى الله ليست الى هو بيه بل الى
ثبت واضافات اليه هى التى جعلها هذا اشباه فان هو لا الحادثة
وان كانوا جهمية فلهم فروع اقوال اعدد وا بها عن عدهم من الجهمية.
وللرد لما يلزم عدهم من الجهمية فهذه المقالات ونحوها لا تخلو اما
ان يقال هى حق وهى معنى القرآن كما ذكرهم هذا اولا اما الاول فانه من اظهر الامور
كفرا وضلالا وتحريفا والحادا وتعطيلا وكل من فيه ادنى ايمان وعلم وفهم مقصود

يعلم علما

يعلم علما ضروريا ان الذى قالهم هو من اعظم الاقوال منافاة لما جاءت به الرسول وان
الله امر بان نبتهل الى ان يهدينا الصراط المستقيم ومدح الصراط المستقيم فى
غير موضع وذم الحائرين فى قوله تعالى قل اندعوا من دون الله ما لا ينفعنا ولا
يضرنا ونرد على اعقابنا بعد اذ هدانا الله كالذى استهوته الشياطين فى الارض
حيران وان الله بعث الرسل بالدعوة اليه بقصد وان ذلك ليس هو مجرد العباد
بل هوى لهم وانه ليس المدعو فى اتباع الرسل ما يكون ذا اتهى الى
ربه او لاقاه وان من عبد الاصنام او شيئا من المخلوقات فهو كافر مشرك
باتفاق الرسل كما قال تعالى واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا اجعلنا
من دون الرحمن الهة يعبدون وقال وما ارسلنا من قبلك من رسول الا
نوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون وقال ولقد بعثنا فى 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
بعوث وبعوق ونسر واسماء الاوثان لم يكونوا عابدين لله وكانوا مشركين
لعدو الله لم يكونوا من اولياء الله وهذا وامثاله كثير ليس هذا موضع بسطه
فهؤلاء الجهمية النفاة اما ان يوافقوا هؤلاء الاولياء وافقوهم كان كفرهم
اظهر من كفر اليهود والنصارى ومشركى العرب وكان ضلالهم اعظم
الكثير الصابئة اعظم من ضلال الشوفسطائية وان خالفهم وهو قولهم
قيل لهم اذا علمتم ان الله لا يتقرب اليه نفسه احد ولا يدعى اليه نفسه احد
وليس بين العبد وبين نفسه طريق لا مستقيم ولا مستدير وانه لا
يذهب اليه نفسه احد وان ذلك كله عندهم يعود الى بعض مقدور له
ومحلوق له مثل ما يخلقه مما يرجع به العباد قالوا هذا يذهب اليه الى شىء
فاذا علمتم هذا لم يكن لله طريق الا مسالك قول اولئك الاتحادية الذين قولهم
من جنس قولهم الا انهم توسعوا فى ذلك فجعلوا كل من دعى الى شىء او
وصل اليه او سلك اليه فانما دعى الى الله ووصل اليه وسلك اليه وانما يخصون
ذلك ببعض المخلوقات دون بعض فالفرق سليم وبينهم فرق ما بين
العموم الى الخصوص وشابهتهم 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 ونحن نبين ان 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 مراد
ومعرفة المراد به فان الراسخين في العلم الذين يعلمون هذا التاويل قد عرفوه
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 هذا
لا يغض 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 بتفسير فقد غلط وان قال لا سبيل لاحد الى معرفة
حقيقته وكيفيته وكنهه ونحو ذلك فقد اصاب فسبيلي ان اعرف الفصل
وهذا الباب حتى يظهر الخطا من الصواب وما ذكرتم من حجج المتكلمين
يدل على انه ليس فيه ما يمتنع معرفة تفسيره ومعناه والمراد به وهذا هو الصواب

وعلى هذا

وعلى هذا عامة السلف لا يقولون ان في القرآن ما لا يعلم الرسول معناه
ونقتفي وانما عنى الله تعالى به ولا جبريل الذي جاء به ولا احد من المؤمنين
بل فيه ما لا يعلم حقيقته وما يؤول اليه الا الله تعالى وسنبسط هنا له موضحا مفصلا
قال المراد بالمحكم الآيات والاخبار والمعقول اما الآيات فكثيرة وقد ذكر منها
اربع عشرة آية احدها قوله افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها امر الناس
بالتدبر في القرآن ولو كان القرآن غير مفهوم فكيف يأمر بالتدبر فيه الثاني
قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
فكيف يأمر بالتدبر فيه مع علمه بنفي التناقض والاختلاف مع انه غير مفهوم للخلق
الثالث قوله تعالى لتنذر به 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 بمعانيه 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 القرآن 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 العلماء
ان الكتاب هنا هو اللوح المحفوظ وهذا الكلام يقتضي انه بين لا يقتضي ان
كل ما فيه مفهوم فقد يقال انما فيه هدا وفيه هذا لكن هذا لما قصد به تبيان
كل شيء فسياقه يفهم معناه مقدم عشر قال السادس قوله هدى للمتقين
وما لا يكون معلوما لا يكون هدى السابع قوله تعالى جعله نورا وعلما وشفاء لما في الصدور
وهدى ورحمة للمؤمنين وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم الثامن
قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وما لا يكون مبينا لا يكون
معلوما التاسع قوله تعالى او لم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في
ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون فكيف يكون ذكرى وهو انه غير مفهوم
العاشر قوله هذا بلاغ للناس ولينذروا به فكيف يكون بلاغا

وكيف يقع الانذار به وهو غير معلوم وقال في آخر الآية وليتذكر اولوا الالباب وانما
يكون كذلك لو كان معلوما للخلق غير الله تعالى فدخل تحت هذا ما لم يرد به النص
البتة امسا فلسفة اليونان وسوء ادبهم انه غير معلوم الباري عز وجل لقوله تعالى
فمن تبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره
فكيف يكون اساءة ادب والاعراض عنه اذى مع انه غير معلوم الباري عز
وجل وقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون
الصالحات فكيف يكون هاديا مع انه غير معلوم للبشر اجمع وقوله تعالى امن
الرسول بما انزل اليه من ربه الى قوله تعالى سمعنا واطعنا والطاعة لا تعلق الا بالعلم
فوجب ان القرآن مفهوم ما قلنا وفي القرآن مواضع اخر تدل على هذا المعنى
الاول مثل قوله وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون
فانه تعالى بين للناس جميع ما نزل اليهم فيكون جميع المنزل مبينا عنه كما مر بيانه
وفهمه وقوله ولعلهم يتفكرون يدل على ذلك فان التفكر طريق الى العلم وما لا
سبيل للعلم لا يومر بالتفكر فيه الثاني قوله تعالى فامنوا بالله ورسوله والنور الذي
انزلنا والله بما تعملون خبير وقوله تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس
وعملوا الصالحات من الظلمات الى النور وما لا نفهم ولا نعلم معناه لا يخرج
احدا من ظلمة الى نور ومثله قوله تعالى وهو الذي ينزل على عبده آيات
بينات ليخرجكم من الظلمات الى النور وان الله بكم لرؤف رحيم الثالث قوله تعالى
كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط
العزيز الحميد فاخبر انه انزل الكتاب لهذا للاخراج والاخراج
من الظلمات الى النور لا يكون الا بفهم ومعرفة معناه وما لا نفهم لا يحصل
به خروج من الظلمة الى النور الرابع قوله افلم يدبروا القول ام على قلوب اقفالها
تدبر القول اذا امكن معرفته وفهمه الخامس قوله تعالى كتاب انزلناه اليك
الكتاب السنن انا انزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون وانما يكون مبينا
شيوا اريد منه ما ذكرناه او انه سمي بيانا لحصول الاداة به مما يمكن معرفته
وفهمه ومعرفة معناه السادس قوله تعالى واذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم
قال انما اتبع ما يوحى الي من ربي هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يومنون

الثالث

السابع قوله تعالى هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يوقنون وقوله تعالى
قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمى فعليها والبصائر جمع بصيرة
بمعنى الحجج والبراهين والبيان واحدتها بصيرة وقال الزجاج معنى البصائر
ظهور الشيء وبيانه وقال الجوهري البصيرة الحجة والاستبصار في الشيء
وقوله تعالى بل الانسان على نفسه بصيرة ولو القى معاذيره والبرهان والبيان والظاهر
الا اذا امكن فهم معرفته وما لا يمكن احد من الخلق فهمه يمتنع ان يكون
كذلك السابع من قوله تعالى ومنهم من يستمع اليك افانت تسمع الصم ولو كانوا لا
يعقلون وقوله تعالى ومثل 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 وهو الظاهر لمن سمع الكلام ولم يعلم معناه
ولم يفهمه وانما يستحق الذم اذا كان الكلام مما يمكن فهمه وتفهمه وما لا
يكون كذلك لم يستحق به الذم الثامن قوله تعالى انه اما ان احسن الحديث وقوله
نحن نقص عليك احسن القصص وانما يكون احسن الحديث واحسن القصص
اذا كان مما يتفقه ويعقل وما كان مستوفيا معناه كان اعلم وبعلم احسن
واسع منه العاشر قوله تعالى ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مذكر وفي
خبر متوضع 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 يفهم من الكلام ولا يمكن فهمه لا يمكن ان يتذكر
احد وليس مذكرا اصلا فعلم ان يكون متيسرا للذكر احترازا عن
قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليس لهم فجعل الرسول
بلسان قومه ليس لهم ما ارسل به ومعلوم انه لو خاطبهم بلسان اخر
ورجمة لهم حصل المقصود كان ذلك ايما في النعمة فكيف تخاطبهم بكلام لا
يفهمونه معناه ولا يمكن فهمه وهل الاضلال بمثل
هذا الامن اعظم المعائب التي يجب تنزيه الله 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 وهو اذا تطعوه تهتدوا ومعلوم
ان البلاغ المبين لا يحصل بكلام لا يمكن احدا فهمه بل لا يمكن فهمه الا رسول 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 احكام 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 يمس 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 وبيانا ذلك بالكتاب انما يكون اذا امكن فهم الكتاب بعد ما انزل فهمه
ويمتنع ان يحصل به بيان ما اختلف فيه الناس الخامس عشر قوله تعالى لقد انزلنا
اليكم كتابا فيه ذكركم افلا تعقلون ومعلوم
انهم يتلون عليكم آيات الله وفيكم رسوله وقد هدى الى صراط مستقيم
ان تلاوة آيات الله انما تكون بالكلام اذا كان مما يمكن فهمه ومعرفة دون
ما يتعذر ذلك فيه السادس عشر قوله تعالى المص كتاب انزل اليك فلا يكن
في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم
وقوله اتل ما اوحي اليك من كتاب ربك ومعلوم ان اتباع ما امر الله به في الكتاب
والحكم انما يمكن بعد فهمه وتصور معناه وما كان من الكلام لا
يمكن احد فهمه لم يمكن اتباعه بل كان الذي سمعه كالذي لا يسمع الا دعاء
ونداء وانما الاتباع لمعاني الكلام السابع عشر قوله تعالى ولو جعلناه قرآنا
اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته اعجمي وعربي قال المفسرون لو جعلناه قرآنا اعجميا لانكر
ذلك وقالوا هلا بينت آياته بلغة العرب لنفهمه اقرأ عجمي ورسول عربي فعدس
سبحانه وتعالى انه لو جعله اعجميا لانكروه ولجعله عربيا لفهم معناه ولتبادر
الى فهمه مثل هذا القول ومعلوم انه لو كان اعجميا لاستحال فهم التوصل الى فهمه بان
يترجم لهم مترجم اما ان يسمعه من الرسول ويترجمه او يحفظوه هم اعجميا
ثم يترجمه لهم كان من المحال حفظ القرآن عربيا وفهمه وترجمته 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 انما يكون مع فهمه ومعرفة معناه امكان
ولما بدون ذلك فهو متعذر التاسع عشر ان القرآن ايات والاية هي العلامة
والدلالة وانما يكون علامة ودلالة اذا دلت على شيء واعلمت به وما كان دلالة وعلما
وعلامة فانه يمكن ان يستدل به ويستعلم ما دل عليه وما لا يمكن ذلك فليس بدلالة له
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 جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله
من اتبع رضوانه سبل السلام وانما يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام اذا فهمها
وما لا يفهم من الكلام لا يهدي به الى شيء 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 نشاء 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 يهدي من عباده اذا علموا ذلك
فاذا كان الكتاب لا يفهم لم يهتد احد بكلام لا يفهمه احد وكذلك قوله تعالى وانزلنا
اليهم الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فان هدايته الى ذكر الكلام الذي سمع منه فاذا كان ما يبلغه هو
من الكتاب والسنة لا يفهمه لا هو ولا غيره ولا سبيل لاحد الى فهمه لم يمكن ان يهتدي
به احد الى صراط مستقيم الثاني والعشرون قوله 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 القرآن وكتاب مبين وقال الم تلك ايات الكتاب
الحكيم وقال كل سلوه عليك من الايات والذكر الحكيم فجعلها سواء معنى الفاعل وهو
الحاكم او بمعنى المفعول وهو المحكم فلا يوصف بالاحكام 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 ثم جاءك فيه من بعد ما جاءك من العلم
والذي جاءه هو القرآن وانما يكون علما اذا امكن [illegible] 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 الى ان قال فوجب ان يكون متضمنا للعلم فيه يراد
فيه علم ليس المراد به الا 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 يستأثر
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 يئودانه اذا امكن
فهم معناه والا فاللفظ الذي لا يمكن فهم معناه لا علم فيه لاحد وتنزل 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 بيانا لما في الصحف الاولى اذا بين ذلك ودل عليه وعرف به وهذا
انما يكون بالكلام الذي يمكن فهمه وفهم معناه وما كان كذلك مستغنى عنه لم يكن
فيه تبيين ولا بيان لا للصحف ولا لغيرها ومثل هذا لا يليق بالله والعلم ليس بطفل يلعب
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 فلا ستني وكذلك في صحيح البخاري عن انس اي ادني وقال هذا وصي
رسول الله صلى الله عليه وسلم فما لا فضل كيف اوصى وقد كنت عند الناس اوصيه
قال وصى 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 في القرآن في ستة مواضع والذي
نزل مع القرآن هو السنة واما لفظ العترة في صحيح مسلم عن يزيد بن الاصم انه قال

وعند الدارمي عن العترة الاولى منها

وهو والبيان المماثل جعلت وجهاه

حطما

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 وعترتي اهل بيتي اذكركم
الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي وعهد اليه امر باتباع القرآن
واند 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 رواه في حديث ضعيف
قال وعن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال علمني كتاب الله وما شاء 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 تلتبس به العلماء ولا تخلق عن
كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه من قال به صدق ومن حكم به عدل ومن خاصم به فلج ومن
دعى اليه هدي دعي الى هدى والى صراط مستقيم قلت وهذا الحديث رواه الترمذي
وغيره ورواه ابو نعيم من طرق وفيه ولا تلتبس به الالسن ولا تشبع منه العلماء رواه الترمذي
ومن حاصم به فلج فصل قال واما المعقول فمن وجوه الاول انه لو ورد
في القرآن لا سبيل لنا الى العلم به لكان تلك المخاطبة بحسب ما يجري مخاطبة العربي بما
يحه وانه غير جائز قلت بل هو اقبح من ذلك لان العربي اذا عيبا اذا
خوطب بغير لسانه انكر ان يتوهم له ذلك الخطاب بلسانه بتوصل الى فهم
معناه واما اذا خوطب بلسانه بكلام لا سبيل لاحد الى فهم معناه فهذا اقبح
من مخاطبة العربي بالعجمي 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 مما يستقبح
بافاق العقلاء والله تعالى وان تنزه عن مثل ذلك فالذي هو الواجب
والذي قبله لا يصح من مثل هذا الراري الاصحاح بمثلها فانه واصحابه
ينصرون قول الجهمية الذين لا يرون الرب عن فعل ممكن بل
يحرمون عليه فعل كل مقدور ومن المقدور ان يخلق اصواتا

مولفه من جنس الكلام ولا يكون لها معنى او يكون لها معنى لا يعلمه غيره والرازى
ذكر في محصوله مسالة الاعور ان متكلم الله بشيء لا يعني شيئا خلافا للحشوية ثم صرح بان
ذلك عبث والله تعالى منزه عن ذلك وهذا القول والاستدلال ضعيفان فانا لا نعلم
احدا من الطوائف قال ان الله تعالى يجوز ان يتكلم بكلام لا يعني شيئا وانما قال ما
قال انه لا يفهم الناس معناه وان كان قد عنى به هو معنى فهذا القول الذي حكاه عن
الحشوية لا يعرف به قائل معين يحكى عنه وسواء عرف او لم يعرف فالحجة التي ذكرها ضعيفة
على اصله فان التباع انما هو الكلام المولف من الحروف وهذا عنده مخلوق وهو يجوز
ان يخلق كل شيء لا لحكمة وان كان هذا مما تعلم العقلا عبثا فعنده لا يتنزه عن مثل ذلك
وكانت الحجة ضعيفة على اصله وكذلك العبث على الله ممتنع واصله المعاني لذلك باطل لا قد
تبسط في موضعه فصل قال الرازي الوجه الثالث ان البحري وهو القرآن وما لم
يكن معلوما لا يجوز التحدي به قال فهذا مجموع كلام المتكلمين يعني هذه الحجة وانها
دالة على فساد قول من قال ان في القرآن ما لا سبيل الى فهمه بل معناه
ممتنع وهي ايضا دالة على فساد قول هؤلا المتكلمين بقاء الصفات او بعضها فهي حجة
على فساد قول الطائفتين ودليل ان هؤلا الفقهاء يقولون ان التوحيد الحق الذي
يستحقه الله تعالى ويجب ان يعرف به ويمتنع وصفه بنقيضه ليس هو في القرآن
ولم يدل عليه القرآن ودلالته الخطاب المعروف وهو كون الرب ليس بداخل
العالم ولا خارجه ولا يشار اليه ولا يقرب من شيء ولا يتقرب منه شيء ولا يصعد
اليه شيء ولا ينزل منه شيء ولا يحب العباد شيء ولا يحبهم شيء ولا يحبه شيء من
الاشياء سواء ولا يحتجب عنهم بشيء وانواع ذلك فمن المعلوم ان القرآن ما دل على
شيء من ذلك ولا بينه بل انما دل على نقيضه وهو اثبات الصفات تدل على
انه يقرب من عباده ويدنو اليهم فيقرب العبد منه ويدنو اليه وعلى انه عال
على جميع الاشياء فوقها وانه ينزل منه كلامه وتنزل الملائكة من عنده وتعرج
اليه وامثال ذلك وهم متفقون على ان ظاهر القرآن انما يدل على
الاثبات الذي هو عندهم تجسيم باطل بل كفر وغيرهم يقول بل دلالته
القطعية على ذلك بنصوص صريحة بل ذلك معلوم بالاضطرار من القرآن والرسول
وسياق كلامهم في جملة انزال هذه الايات وقد ذكر فيها خمس وجوه الاول

نصف

تصعيف الوصول الى الحق لبعض الاخر ومعلوم ان هذا يناقض كونه بيانا وشفا
وهدى وكونه قد جعله عربيا ليعقل وفشر للذكر وغير ذلك مما وصف به كونه
سهلا لمعرفة الحق وانه لا يأتيه 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 يقوله هو لا كان ان
ينزل القرآن ولا يرسل الرسول اصلا لان الهدى انما حصل لهم بعقل لم يحتاجوا فيه
الى الكتاب والرسول لكن الكتاب والرسول عندهم عارض هذا العقل فلهذا قال يقدم العقل
وما جاء الرسول الا ان يعرض عنده واما ان يوضع بحامل يحمل عليها وعلى العدوان
فالكتاب والرسول ما حصل بهما بيان هدى وعلم بل كانا عندهم شيئا لضد ذلك وانما
حصل العلم بأصول الدين والتوحيد عندهم بمعقول 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 الآيات وكذلك الوجه الرابع وهو ان الدليل يقتضي ان تحصيل علوم
كثيرة والهدى ما حصل بالقرآن لكن بهذه العلوم وصنعت له محامل لا تضاف الى الناس
وهو لا يقصدون تأويل كلام المتكلمين معرفة مراده بل يقصدون بيان ما يحتمله اللفظ
كيف امكن ان يحمل 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 تأويل ثالث يخالف الاحكام
فانه لا يجوز ون اذا اختلفوا على قولين احداث ثالث لان قولهم على قولين
اجماع على فساد ما عداهما وهذا بعينه وارد في التأويل فانه اذا قال طائفة
معنى الآية المراد كذا وقال طائفة معناها كذا فمن قال معناها ثالث فهو احدثهما
بل امر ثالث بعد خلاف اجماعهم وقال ان الطائفتين يخطئون فان قيل هو لا
يقولون اريد بل يقولون يجوز ان يكون المراد مثل كلام الصحابة لكن
الاحتمال والتجويز وسقوط ان يكون كذلك فالاحتمال ان كان احدهما
مرادا فلم يجمع على ضلال وان المراد هو الاحتمال الثالث المحدث بعدهم فما يكون في
من علم قصد الله تعالى بل الطائفتان جوزتا 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 انفاه
على ان القرآن قد بين الحق وهدى الخلق وانه بين فيه ما لا يفهم هو حجة عليهم فانه على قولهم
لم يبين الحق ولا هدى الخلق لا بيانا ولا هدى دل عليها التنبيه دل على نقيضها كما
قد بين وبتقدير ان يقال هو دل عليها بطريق التأويل فالحق انما هو المعقول الذي
ذكروه لا معقول دل عليه القرآن وهذا هو الذي اوجب صرف اللفظ عن
مدلوله الظاهر الى خلافه عندهم فلم يكن في القرآن دلالة على هذا المعقول انما دل
على نقيض الحق عندهم لكن قد مضت دلالة العقل على دلالته واولئك الذين قالوا
ان فيه ما لا سبيل لاحد الى فهمه بل هم ايضا منعوا دلالته على الحق وهذا بنيه
للخلق وزعموا ان الرسول لم يعرف ما يقرأه وبلغه وعلى قولهم فاحاديث
الرسول التي قالها كان يقولها وهو لا يدري معنى ما يقول ولا 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 بالحق ان يفهموا الباطل الذي هو نقيض الحق
واخبر بالحقائق على خلاف ما هي عليه وحقيقة ذلك انه كذب كذبا يعلم الناس
كذبه ليعتقد الناس ذلك الكذب والاعتقاد الباطل وينتفعوا به على قول
الجهلة الذين يقولون لكن يعرف معنى ما يقول ونبدي من ابان الصفات
واحاديثها وكلامه عندهم يحسن ان يفهم منه معنى مع ان ظاهرها ابانات
الصفات وكان خطابهم بلسان لا يفهمونه على قول هو لا حسن من خطابهم
بذلك لانه على التقديرين لم يفهمهم حقا ولا خاطبهم بما يعلمه حقا ولكن اذا
كان الكلام اعجميا لا يترجم لهم لم يضلوا به كما يضلون بهذيانه واما اذا كان
عربيا وظاهره الباطل على زعمهم هو لا 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 والعلم
زعمهم لم يتبين الحق بدليل سمعي ولا بدليل عقلي لوازم اقوالهم

الى

التي تبين بطلان قولهم كتبه وكان قولهم يستلزم الكفر بالكتاب والرسول وما
دل عليه من الادلة العقلية وما اخبر به من الادلة السمعية وهو اضل عباده
الفساد والبطلان من جهة العقل وهم انفسهم معترفون في غير موضع
بفساد اقوالهم النافية وتناقضها وقد ذكرنا من اقوال الرازي
وغيره من ذلك ما يبين به ذلك فهم يشهدون ان الكلام عقلا هم التي
عارضوا بها الرسول باطلة والسلف والخلف يشهدون بان الكلام الذي
عارضوا به الكتاب والسنة باطل وان هو لم يعرفوا الله وهي عند العاقل الناظر
التام فيها نسبة مطالبها وان القوم ليس عندهم على ما قالوا من النفي دليل عقلي
ولا سمعي بل من جنس اعداد 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 فيهم 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 يحتج المتكلمون بنقيضها لا يمكن صحتها
وهي تدل على فساد قولهم وقول الاخرين من وجوه كثيرة فصل قال
الرازي واجمع مخالفوهم بالاسر والخبر والعقول اما الاسر فمن وجوه الاول
قوله تعالى في صفة المتشابهات وما يعلم تاويله الا الله والوقف ههنا
لازم وسياتي دليل ان ما اتى الله تعالى به في الحروف المقطعة المذكورة في اوائل
السور واما الخبر فقوله ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا المطهرون بالله واذا
ثبت هذا فنقول انا من اهل العلم بالله واما المعقول فهو ان الافعال التي كلفنا
بها اقسام منها ما نعرف وجه الحكمة فيه على الجملة بعقولنا كالصلاة والزكاة
والصيام فان الصلاة تواضع وخضوع للخالق والزكاة احسان الى المحتاجين
والصوم قهر 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 حسن من الحكيم ان يامر عباده بالنوع الاول فكذا حسن 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 التي لا يعلم
ان الامر كذلك في القرآن وهو ان القرآن الذي انزله الله تعالى علينا وامرنا به
وبتعظيمه وقرائته ينقسم الى متشابه منه ما يعرف معناه ومنه ما لا يعرف معناه والشبه
ما لا يعرف معناه والشبه يكون المقصود من انزاله والتوكيد بقرائته وتعظيمه ظهور
كمال العبودية والانقياد لاوامر الله تعالى بل ههنا فائدة اخرى وهو ان الانسان
اذا وقف على المعنى واحاط به شعر وقع عن القلب واذا لم يقف على المقصود
مع جزمه بان المتكلم بذلك الكلام احكم الحاكمين فانه يبقى متلفتا له ابدا ومتكلفا فيه
ابدا ولباب التكليف اشتغال القلب بذكر الله تعالى والتفكر في كلامه فلا بعد
ان يقال ان يقال تبقى العبد مطلوب الذهن مشتغل الخاطر بذلك يصلح عظيمة له
فيتعبد الله بذلك تحصيلا لهذه المصلحة قال فهذا ما عندي من كلام الفريقين وههنا
الباب قلت ذكر القولين ولم يرجح احدهما ولم يذكر جواب احدهما على وجه الجزم
فبقيت المسئلة على الوقف والحيرة وذلك لا يليق بذلك لما ذكر بعد هذا بقدر قول من جزم
بالتاويل فانه هناك ذكر الخلاف في جواز التاويل وعدمه وما امكن فهم معناه وقال ذلك
قول من اوجب وقوع ذلك وجزم التاويل وقد ذكر هذه كل قوم ولم يذكر لهم جوابا
عن حجة الاخرين فبقيت المسئلة مما تنكافا فيها الادلة عنده واما في نفسه فيرجح
المنع من التاويل كما رجحه والمعالي في حجوله وكما رجحه ابو حامد في احراجوالله
قال في نفسي بعد هذا الاحتياج الى ان يعرف اي ذلك المرجوح هو المراد
ابدا الا السبيل الى ذلك اما بكون مرجح محارب على مجاز ومرجح تاويل على
تاويل وذلك المرجح لا يكون الا الدلالة اللفظية وانها طنية كما بينا سيما
الدلائل المستعملة مرجح مرجوح على مرجوح اخر ومثل هذا لا يفيد الا الظن
الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال قال فلهذا الحقير ههنا الى ان

نود

بعد اقامة الدلالة العقلية على ان حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز
الخوض في تعيين التاويل قال وهذا منتهى ما جعلناه في هذا الباب قلت وسبب
هذه الحيرة والوقوف ان كلا القولين الذين حكاهما عن المتكلم 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 سيأتي الكلام عليه واما هنا فانما
ذكر التراع في جواز اشكال القرآن عما لا يعلم علمه وقد بينا ان هذا ليراد به
امور يراد به اشتماله على لفظ لا يمكن احدا معرفة معناه بل يكون اللفظ
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 من العلم به
لا من معاني القرآن ولا من الحديث ولا من الفقه ولا من الفريضة ولا الطب
ولا الحساب ولا سائر علوم بني آدم ويراد به ان لبعضه تاويلا لا يعلمه الا الله
حقيقته وكل التاويل الا الله والصواب ان كلا كذلك ولم ينازع احد من السلف
في مثل هذا انما تنازعوا في لفظ التاويل واذا كان كذلك فما ذكروه من الوجوه
يدل على المعنى الاول فانه لا بد لكل ما انزل الله تعالى من معنى يمكن فهمه وكل اصحاب
التاويلات الفاسدة والتفسيرات المحرفة يدعون ان ذلك المعنى هو معنى الآية وهي في
ذلك مغلوطون واذا كان كذلك فالجواب عما ذكروه من حجة من جوز
ذلك ان يقال اما قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله فهذه الآية قد قرأ ابن
مسعود وابي بن كعب وعائشة وعروة بن الزبير وغيرهم وقولا
مشهورا ان الوقف هنا من قراءة وما يعلم تاويله الا الله لكن من اين
لهم ان التاويل الذي لا يعلمه الا الله هو المعنى الذي عبر به المتكلم وهو مدلول
اللفظ الذي قصد الخاطب افهام المخاطب اياه وهو سبحانه وتعالى لم يعلم وما
يعلم معناه الا الله ولا قال وما يعلم تفسيره الا الله ولا قال وما يعلم حمله ومراده
الا الله ولا ما دل عليه الا الله بل قال وما يعلم تاويله الا الله ولفظ التاويل
في القرآن معنى وفي عرف كثير من السلف والخلف التفسير معنى وفي اصطلاح كثير من المتاخرين

له معنى وسبب بتعدد الاصطلاحات والاوضاع فيه حصل اشتراك غلط بسببه
كثير من الناس في فهم القرآن وغيره وهذه المعاني الثلاثة موجودة في كلام الناس وقد
يدل بعضهم بها مختلفين ومنهم من يذكر الثلاثة معروفة بل اكثر من اهل التفسير يذكرون
في اول تفسيرهم المعنيين ثم يذكرون المعنى الثالث في موضع اخر كما ذكر ابو الفرج بن
الجوزي في تفسيره فقال فصل اختلف العلماء هل التفسير والتاويل بمعنى ام مختلفان
وذهب قوم يميلون الى الغريب انها بمعنى قال وهذا قول جمهور المفسرين من المقدمين
وذهب قوم يميلون الى الفقه الى اختلافهما فقالوا التفسير احراج الشيء من
مقام الخفا الى مقام التجلي والتاويل نقل الكلام عن وضعه الى ما يحتاج في اثباته
الى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ فهو مأخوذ من قولك آل الشيء الى كذا اذا صار اليه
قال وايه آل عمران قال وفي التاويل وجهان احدهما انه التفسير والثاني انه العاقبة المستقبل والرابع
الثواب فهل يعلم الراسخون تاويله ام لا فيه قولان احدهما انهم لا يعلمونه والا
وقد روى طاوس عن ابن عباس اح فرادى قول الراسخون في العلم امنا به والى
هذا المعنى ذهب ابن مسعود وابي بن كعب وابن عباس وعروة بن الزبير وسفيان وعمر بن عبد العزيز
والفراء 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 وهذا يبين ان الواو
كناية اسيا استانف بعلمها لقوله تعالى قل انما علمها عند ربي وقوله وفروا بين كل كبيرا
فان لم يبه المجمل لبوس به المومن فيسعد ويكفر به الكافر فيشقى قال الثاني
انهم يعلمون فهم داخلون في الاستثنا وقد روى مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنهما
قال انا ممن يعلم تاويله وهذا قول مجاهد والربيع واختاره ابن قتيبة وابن سليمان
الدمشقي قلت هذان القولان مرتبان على القولين في معنى التفسير فمن قال
تاويله هو تفسره قال الراسخون يعلمون تفسره ومن قال تاويله عاقبته المستقبل
فهذا لا يعلمه الا الله تعالى ولم يذكر ابو الفرج في الآية القول الذي ذكره اولا وهو
وهو ان التاويل نقل الكلام عن موضعه الى ما يحتاج في اثباته الى دليل لولاه
ما ترك ظاهر اللفظ وقد احسن حيث ذكر هذا المعنى وهو الآية وانما ذكره هذا بعض المتاخرين

ولكن لم يذكر هذا المعنى في قوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله قال احدا
من اولئك لم يذكره

ولكن السلف لهم قولان ومنهم من قال التاويل لا يعلمه الا الله وهو لم
يريد بذلك تفسيره بل فسروا القرآن كله كابن الانباري والفراء وغيرهما وانما
على مشكله بل الم اره ما استاثر الله بعلمه بما يوول اليه والعلماء يعلمون تاويله
وهو التفسير ولا منافاة بين القولين والقولين لم 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 كثيره كما قد بسط في موضعه وكذلك
كثير من المفسرين كابن الجوزي يذكرون في اول كتبهم الفرق بين التاويل
والتفسير ثم يذكرون في الآيه التاويل بمعنى لا يعلمه الا الله كما ذكر ذلك
الثعلبي والبغوي وغيرهما قالوا واللفظ للبغوي قد حان الوعد الحق من قال
في القرآن برأيه وذلك الحق من قال من قبل نفسه شيئا من غير علم فاما التاويل
وهو صرف الآيه الى معنى محتمل موافق لما قبلها وما بعدها غير مخالف للكتاب
والسنه من طريق الاستنباط فقد رخص فيه لاهل العلم وهو الكلام
في اسباب نزول الآيه وشانها وفضلها فلا تجوز الا بالسماع بعد ثبوته من
طريق النقل واصل التفسير من النقل وهي الدليل من العالم الذي يغلط فيه الطبيب
الطبيب يكشف عن علة المريض كذلك المفسر يكشف عن شان الآيه وقصتها
واشتقاق التاويل من الاول وهو الرجوع يقال اولته اي صرفته فانصرف وذكر
من طريق اسحق بن راهويه حدثنا عبد الحميد عن المعمر عن واصل بن
حيان عن ابي الاحوص عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان
القرآن انزل على سبعة احرف لكل اية منها ظهر وبطن ولكل حد مطلع
وروى لكل حرف حد ولكل حد مطلع قال واحسبه قال ما اوله قبل الظهر
لفظ القرآن والبطن تاويله وقبل الظهر ما حدث عن اقوام عصوا الله
فعوقبوا فهو في الظاهر حسن وفي الباطن عظه وحذر ان يفعل
احد مثل ما فعلوا فيحل به ما حل ونحو هذا وقيل معنى الظهر والبطن اللفظ
والفهم يقول لكل اية ظاهر وهو ما يفهمه كل من علم اللسان العربي من

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 ففي 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 لاء 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 وفي قوله تعالى
وما يعلم تأويله الا الله قالوا واللفظ للبغوي وانتحاتأويله بنفسه وعلمه دليله
سيبين تأويل ما استطع عليه صبرا وقيل انتهاعاقبته وطلبا 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
لظاهرها لم يذكر احد من هو لا المفسرين انه مراد من قوله تعالى وما يعلم تأويله
الا الله وهو لا قالوا لم ينقل عن احد من السلف وانما فهم بعض المتاخرين
لانه كان في اصطلاحهم لفظ التأويل يريدبه هذا نظنوا ان هذا هو التأويل
في لغة القرآن وهو لا يلزمهم ان لا يكون شيء من المتشابه اريد به ما هو ظاهر
او ظاهر فيه بل كله اريد بخلاف ما دل عليه لفظه وهذا القول كما لم يذكره
هو لا المفسرون وا جمهور المفسرين فما انه منقول عن احد من السلف
الذين فسروا الآية بما نقل عن السلف لم يذكر هذا القول لانه غير ماثور
عنهم ولا هو موافق للغة القرآن ولا لغة العرب مطلقا ولا هو صحيح من جهة المعنى
كما قد بسط في موضعه واما ما ذكره من ان البصر ما حوذ من البصر
وهو الماء الذي يطرفيه الطبب الذي استدل فمثل هذا قد يقوله بعض
الناس يحملون اللفظ المشهور مشتقا من لفظ اخر منه وهذا اذا اريد
به المناسب فهو قريب واما اذا اريد ان ذلك هو الاصل لها فهو غلط بل الامر

بالعكس

بالعكس فان لفظ الفسر والتفسير مشهور من كلامهم وهو البيان والايضاح
قال اهل اللغة واللفظ للجوهري الفسر البيان وقد فسرت الشيء افسره بالكسر وفسر
والتفسير مثله واستفسرته كذا اي سألته ان يفسره اي سألته ان يفسره لي قال والفسر
مثله واستفسرته كذا اي سألته ان يفسره لي قال والفسر نظر الطبيب الى الماء
وكذلك التفسيرة قال واظنه فسر كذا قلت وهذا اللفظ جاء في القرآن قوله تعالى
يا تونك بمثل الا جئناك بالحق واحسن تفسيرا قال الواحدي يا ذكر تفصيلا
والفسر البيان والكسف وهو مفعل من الفسر وهو الكشف على قوله واحسن
تفسيرا فان المطلوب من الكلام شيئان ان يكون حقا لا باطلا فان الباطل يمقت
وان يكون حقا فان يكون الكلام مرتبا مبينا فقد علم دليله وهو التفسير
الذي يوصله تصورا وتصديقا فبين المراد بالكلام وبين الدليل على صحته حتى
يبين انه حق ولا يحسن ان يقال فلان يفسر واحسن تاويلا لان هذا دال عليه بقوله
بالحق والتاويل يتعلق بالمعنى المدلول عليه واما التفسير فانه يتعلق بالدال
على المراد والذي نظر وا في الاشتقاق الاوسط قالوا ومنه الفسر والاسفار
واسفرت المراة عن وجهها واسفروا بالفجر والسفر ايضا بياض النهار
والسفر الكشف والسافر الكاشف والسفر الكتاب لانه يبين ويوضح ما فيه من الكلام
ويدل عليه ومنه قوله وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة قالوا انهم بادوا
ضوءها وسرورها علوا ووجوه يومئذ عليها غبرة تعلوها قتر وقيل غبار وقيل سواد
قيل هو من العبوس والهم كالذي يرى وجه المهموم والمتألم والمريض سيئة الغبار
والقتر قيل هو السواد قال الرجاج يعلوها سواد كالرجاج وقيل الغبرة هي
غبار والعبر الاولى هي العبوس وههنا فعل اي عبسه قال الغبرة هي الغبار
ومنه قوله ترهقها قتر ومعنى قتر الجيش وعلى قول الرجاج وعبر اي ما خوذ
من الغبار وهو الرجاج والغبار السواد وقد قتر اللحم يقتر اذا ارتفع
قتاره والقتار ايضا دخان العود ومن الجيش شبه ههنا وهذا اصح
فان الغبرة ملتبس العبس قال تعالى ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة قال الرجاج
الغبرة التي معها سواد قال ابو عبيدة هو الغبار والاول اولى 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 وعدهم به النبي صلى الله عليه وسلم مما نزل عليه من القرآن وقوله تعالى أو من تحت أرجلهم
يعني أنها كائنة وقوله ولما يأتهم تأويله بعد ورواه
غير واحد وهو في جزء ابن عرفة المشهور رواه عنه ابن أبي حاتم عن الحسن عن عمه سعيد
عياش عن أبي بلج عن أبي مريم عن راشد بن سعد عن سعد بن أبي وقاص قال سأل النبي صلى الله
عليه وسلم عن هذه الآية قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم ومن تحت أرجلكم قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم أما إنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد وعن العوفي عن ابن عباس تأويله
يصدق ما وعد وأبدى في القرآن وعن السدي تأويله عواقبه مثل وقعة بدر وما وعد
فيه من موعد وقال الربيع بن أنس يأتي يوم القيامة وقال قتادة هل ينظرون إلا تأويله أي
عاقبته وعنه أيضا وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم فيما رواه عنه ابن وهب يوم الفرج يوم يأتي تأويله
قال تحقيقه وقرأ قوله تعالى هذا تأويل رؤياي من قبل قال هذا تحقيقها وقرأ وما يعلم تأويله
إلا الله وقال معمر بن قتادة تأويله الجزاء الآخر رواه ابن أبي حاتم وغيره وبنحو قول قتادة قال 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 فأخبر أنهم كذبوا بالقرآن الذي لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم
تأويله فلم يعرفوا الخبر ولا المخبر به وأحاطتهم بعلمه هو معرفة معناه وتأويله هو ما
أخبر به وقوعه من الوعد والوعيد في الدنيا والآخرة هذا أصح الأقوال في قول الله تعالى ولما يأتهم
تأويله قال أبو الفرج بن الجوزي في قوله تعالى ولما يأتهم تأويله قولان أحدهما تصديق ما
وعد وأبدى من الوعيد الثاني لم يكن معهم علم تأويله قاله الزجاج قلت وكذلك قال مجاهد
منهم العوفي 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 يدل الله أعلم من
العقوبة يريد أنهم لم يعلموا ما تؤول إليه عاقبة أمرهم قلت الصواب هو الأول وهذا
لما يأتهم نفس تأويله أي لما يأت بعد تأويله الذي أخبر عنه فيه لم يرد أنهم لم يعلموا تأويله
فإن هذا المعنى الذي نفاه بلم يحيطوا بعلمه ويدل عليه استقراء ولما يأتهم تأويله وقال
هناك لم يحيطوا ولما يتنبؤا بها ما ينتظر وقوعه ويقرب وقوعه ويدل على أن تأويله
يأتيهم لقوله تعالى أتى أمر الله فلا تستعجلوه ولهذا قال فانظر كيف كان عاقبة الظالمين

لأن

لان عاقبته هو اذا اتاهم تاويله مثل عاقبته اولكل ومنه قوله تعالى سنريهم اياتنا في
الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقوله ولما يحطوا بعلمه اى لما يحيطوا بعلم
القران اى لما فيه من العلم ولا العلم فيه او لما يحيطوا بعلم التكذيب به لانهم كانوا قبل
وهو ضعيف وقال في موضع اخر بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه اى لم يحيطوا بعلمه فاما
تجعل العلم بمحيطا بالمعلوم وتارة تجعل العالم محيطا بالعلم لقوله تعالى ولا يحيطون بشيء
من علمه الا بما شاء والعلم يضاف الى العالم تارة والى المعلوم اخرى وهذا بيد ان قوله
تعالى بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه اى لم يحيطوا بمعرفته فعلمهم انه احاطة والعلم
الذي منه هو من ذلك فلم يحيطوا بشيء من هذا العلم وهذه الاية توجب ان
الانسان لا يكذب الا بخبر يعلم بعرفانه لذب والخبر المجهول لا يسلك عنه لقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين فلا
يكذب ولا يقفو ويتبعها 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 نبانتكما بتاويله قبل ان ياتيكما
وقال الملك للملا اصغاث احلام وما نحن بتاويل الاحلام بعالمين وقال الذي نجا منهما
واذكر بعد امة انا انبئكم بتاويله فارسلون وقال يوسف يا ابت هذا تاويل رويای من
قبل قد جعلها ربي حقا الى قوله رب قد اتيتني من الملك وعلمتني من تاويل الاحاديث فلفظ التاويل في
جميع مواردة ما يوول اليه الشيء وهو عاقبته وتاويل الكلام ما يوول اليه والكلام
اما امر واما نهي واما خبر فتاويل الخبر هو نفس الشيء المخبر به وتاويل الامر هو نفس
الفعل المامور به والانسان قد يعلم تفسير الكلام ومعناه ولا يعلم تاويله
فان التاويل يقصر الى معرفة هيئة الموجوده في الخارج والتمييز بينها وبين غيرها
وليس كل من فهم الكلام وفسره علم ذلك الذي يعرف اسماء الله واحكامه وافعاله وقد
قرا القران والحديث وكلام العلماء في ذلك لكنه لم يعرف عين الشيء وعين الصفات والمراد بها
وعين عمره وعين المشروع والحرام ونحو ذلك مما لا يعرفه الانسان الا بالمشاهدة
ولكن قد يعرف بالعلم ولهذا قال ابو عبيد لما دونت الفقه وبعضه
اهل اللغة في اشتمال الصماء قال ابو عبيد لم اعلم بالتاويل وهذا هو التفسير الذي
يعلمه العلماء وهو احد من التفسير

وذلك ان اهل العلم بتاويل الامر والنهي والحلال والحرام مثل الذين يعرفون عين المامور
به والمنهي عنه والحرام 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 الدليل بخلاف ما اذا شهد على مسمى موصوف فانه وان كان كلامه
مفهوما لكن لم يدل على العين ويحوز 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 بالدليل وهو احصل من التفسير
وكثير من الفقهاء يعرف تاويل الاية 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 بالطلب
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 ان معروف معلوم الاسما
والصفات وان لم يعلم كيفيته لقول ربيعة ومالك الاستواء معلوم والكيف
غير مجهول وفي كلام بعضهم ثم من لا يعلم كيف هو الا هو ونحو ذلك
وهذا مذهب السلف والجمهور ان الرب سبحانه وتعالى وصفاته لا يعلم
البشر وقد يسمونها ماهيته وحقيقته وكيفيته ولهذا قال السري ابو محمد بن ابي زيد
ولا يعلمون ما هيته ذاته وقال السري ابو علي بن ابي موسى والسري ابو الفرج الشيرازي
المقدسي وغيرهم لا تجري ماهيته ومعقوله ولا تخطر على قلب فيعلم كيفيته قال
وطائفة من المتكلمين يدعون انهم عرفوه حق المعرفة وليس كذلك فخصمه

وأما عرفوه كما يقول ذلك كثير من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم وهو لا يقولون
ليس له حقيقة ولا ماهية ولا كيفية وأما عرفوه وهذا قد بسط الكلام عليه
في مواضع وذكر التراجم من صرائر عمرو وعين وما قال في ذلك القاضي أبو يعلى
وغيره والمقصود هنا معرفة مشمى التأويل في القرآن واللغة التي بها نزل
القرآن وإذا عرف ذلك فإذا قيل التأويل لا يعلمه إلا الله بمعنى أن ما وعد به من
الثواب والعقاب لا يعلم قدره وكيفيته إلا هو ولا يعلم وقته إلا هو وهذا حق
قال تعالى ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين﴾ وفي الحديث الصحيح يقول الله تعالى أعددت
لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وإذا قال
من صفات الرب كالاستواء وغيره كما قال سعيد ومالك وغيرهما الاستواء معلوم
والكيف مجهول والكيف مجهول له غير مجهول له وهو من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله
بخلاف معنى الاستواء فإن هذا معلوم وهو من تفسير اللفظ والسلف تكلموا في معنى الاستواء الذي
قال سعيد معلوم وقد ذكرت ألفاظهم في غير هذا الموضع وقد قال بعضهم مذهب
السلف وإجماعهم منعقد على أن لا يزيد أحد على قراءة الآية كما ذكر أبو الفرج بن الجوزي
في تفسيره قال الخليل بن أحمد العرش الشرير وكل شرير للملك يسمى عرشا قال وأعلم
أن ذكر العرش مشهور عند العرب في الجاهلية والإسلام قال أمية بن أبي الصلت
يمدح الله فهو للمجد أهل ربنا في السما أمسى كبيرا
بالبناء الأعلى الذي سبق الناس وسوى فوق السماء سريرا
شرجعا ما يناله بصر العين يرى دونه الملائك صورا
فقد قيل معلق بين السماء والأرض قال وإجماع السلف منعقد على أن لا يزيد أحد على قراءة الآية وقد
فسر قوم فقالوا العرش الملك وهذا عدول عن الحقيقة إلى المجاز مع مخالفته
الآثار التي سمعوا قوله وكان عرشه على الماء إذا كان ذلك عليه الماء قال
بعضهم استوى بمعنى استولى واستدل بقول الشاعر قال وهذا
قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق
مشهور عند أهل اللغة قال ابن الأعرابي لا يعلم استوى بمعنى استولى ومن
قال ذلك فقد أعظم قال وإنما يقال استولى فلان على كذا إذا كان بعيدا منه

غير متمكن منه ثم يمكن والله تعالى لم يزل مستولياً على الاشياء وهذا الذي لا يعرف قائله كذا
قال ابن فارس اللغوي ولو صح فلا حجة فيه لما بيناه من ان من لم يزل مستولياً فمعنى
بالله من تعطيل الملحدة وتشبيه المجسمة وقابل هذا القول ان اجماع السلف منعقد على
ان لا يزيد واعلى قراءة الاية ان ارادوه انهم لا ينفون ما دلت عليه وما ذكر فيها
تنا ويلات النفاة مثل قولهم العرش الملك او استوى بمعنى استولى ونحو ذلك فهذا
صحيح وان ارادوا ان السلف لم يكونوا يعلمون معنى الاستواء فلا قرروه فهذا باطل
خلاف المنقول المتواتر عنهم مثل قول ربيعة ومالك لما قيل لهما الرحمن على العرش
استوى كيف استوى قال مالك الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان
به واجب والسؤال عنه بدعة وذكر البخاري في صحيحه
في كتاب التوحيد لما ذكر الاستواء قال ابو العالية استوى الى السماء 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 السماء قال ارتفع قال وروي عن الحسن والربيع بن انس نحو ذلك 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 رضي الله عنه في فضل يوم الجمعة اليوم
الذي استوى الله فيه على العرش وقال البغوي في قوله تعالى ثم استوى الى السماء
قال ابن عباس واكثر مفسري السلف ثم ارتفع الى السماء وقال البغوي ايضا استوى الى السماء
في قوله تعالى ثم استوى على العرش قال الكلبي ومقاتل استقر وقال ابو عبيدة صعد
وذكر عنه عن الخليل بن احمد مثل قول ابي عبيدة انه بمعنى صعد ارتفع وذكر
شاهدا من كلام العرب وذكروا عن ابن عباس انه قال استوى استقر وكذلك
قال ابن قتيبة وغيره وقد زعم بعضهم ان معنى قولهم الاستواء معلوم ان لفظ
الاستواء في القرآن معلوم وهذا باطل فان كونه في القرآن امر ظاهر يعرفه جميع الناس
لا يسأل عنه ولكن السائل لما قال كيف استوى سأل عن الكيفية فبينوا له
ان الكيفية لا يعلمها بشر ولكن يعلم معنى الاستواء فقول القائل على سوى فعله
في نفس الامر غير معلوم لنا وكذلك قال ابن الماجشون واحمد بن حنبل

وغيرهما

اسوى الى السماء

وغيرهما ولو قدر ان الكيفية منتفية فلا تنتفي الكيفية عن معدوم فلو لم يكن
انتم استووا ثابت في نفس الامر لم تخرج نفي الكيفية عنه ولو كان المراد الاستيلاء
ونحوه لم يحتج ان يقال ذلك والكيف مجهول اي معدوم وهذا مبسوط في غير
هذا الموضع والمقصود هنا بيان لفظ التاويل وان معناه في القرآن وكلام من
يتكلم بلغة القرآن غير معناه عند الذين اصطلحوا على ان جعلوه اسما للمعنى المرجوح
في اللفظ وان جعلوا معناه المنصوص الظاهر داخلا في مسمى التاويل فقولهم هل
ينظرون الا تاويله يوم يأتي تاويله هو تاويل ما اخبر به هذا التاويل لا يخالف ظاهر
اللفظ ولا يصدق تاويل مطابق لظاهر اللفظ الذي اخبر الله تعالى به فخبر الله عما
وعد به واوعد به دال 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 وقد وقف يعلمون
بعض ذلك دون بعض كما يعلم الملك من حيث الجملة ما يقوله وما يعلم جنوده
ربهم الا هو فهو معلوم من وجه دون وجه فاذا قيل يعلمون التاويل فهم يعلمون
ما دل عليه الخطاب واما افهامهم اياه كما قال مالك الاستواء معلوم والكيف مجهول
فهو من التاويل الذي لا يعلمه الا الله مثل كيفية الاستواء التي قال فيها والكيف مجهول
ومما بين معنى التاويل في كلام الصحابة الذين يتكلمون بلغة القرآن 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 من رجلين بعض ما يلوم الناس
حتى ثار كل واحد منهما الى صاحبه فقال رجل من جلسا عند الله الا اقوم بنا فآمر
بالمعروف وانهاهما عن المنكر فقال اخر اجنبه عليك نفسك فان الله يقول يا ايها
الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم قال فسمعها ابن مسعود فقال
ايحسن تاويل هذه الآية بعد ان القرآن انزل حيث انزل ومنه اي قد مضى
علم ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم بين ظهرانيهم وعنده اي يقع تاويلها

ومنه اي يقع تاويلهن عند الحساب ما ذكر من الحساب والمحنة والنار فما بال بقاء قلوبكم
واحدة واهوائكم واحدة ولم تلبسوا شيعا ويذيق بعضكم باس بعض فسروا
وانهوا فاذا اختلفت القلوب والاهواء والبست شيعا وذاق بعضها باس
بعض فامروا ونهوا فعند ذلك تاويل هذه الاية وروي من حديث عبد الله بن معقل
عن مكحول ان رجلا سأله عن قوله عز وجل عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا
اهتديتم فقال ان تاويل هذه الاية لم يجئ بعد اذا هلك الواعظ وانكر الموعوظ فعليك
نفسك لا يضرك من ضل اذا اهتديت وعن كعب قال اذا هديت
للعضب فحينئذ تاويل هذه الاية وهذه الاية من ايات الامر والنهي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
يجب بحسب الامكان كما قال النبي صلى الله عليه وسلم من راى منكم منكرا فليغيره بيده
فان لم يستطع فبلسانه 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 تقرؤن هذه الاية وتضعونها على غير موضعها
واني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الناس اذا رأوا المنكر ولم يغيروه
اوشك ان يعمهم الله بعقاب من عنده ما اصدقني انكر علي 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 لبست كذلك وان مشعودا واصحابه كانوا في زمانهم يعملون الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر باللسان لاجتماع القلوب ووجود الاعوان على ذلك وانه عند التفرق
والاختلاف وعجز اللسان عن الانكار بالبد اللسان والمقصود انهم سمعوا الصديق
المؤيد بالاية تاويلا لها بل الامثال عما يعجز عنه من الانكار فانه من تاويل قوله عليه
السلام عليك بنفسك لا يضرك من ضل اذا اهتديت وانما تقدم هذا وفهم معناها
فقد كان موجودا في زمانهم وهذا التاويل لا يعجز عنه احد ولا يسقط عن احد
ويتبعه الانكار بالقلب وهو اضعف الايمان بخلاف دال وما قاله ابن مسعود
فدعا مرة عاليا النبي صلى الله عليه وسلم وحسبته قال وعثمان الحبشي قال سألت عبد رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى اذا رأيت
شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا مؤثرة واعجاب كل ذي راي برايه

طب

ورايت امرا لابد لك منه فعليك نفسك ودع عنك امر العامه فان من ورائكم
ايام الصبر فمن صبر فيهن فهو كقبض على الجمر للعامل فيهن اجر خمسين
رجلا يعملون مثل عمله قيل يا رسول الله منا او منهم قال بل منكم اي مثل ذلك العمل اذا عمل به
زمان الصحابه كان الاعمال كثيره وكان متيسرا فاذا عمل به في ذلك الزمان
ضوعف اجر عمله واما مجموع عمل التابعين 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 عرفت معنى لفظ التاويل ظهر فساد احتجاج
هؤلاء 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 يقولون الا يعلم تاويله الا الله حسروا
التاويل بغير ما يفهم من لفظ الآيه ومعلوم ان احدا لم يقل انهم يعلمون تاويله بمعنى
احد كما تقدم عن مجاهد والضحاك الذي ما يعلم تاويله عوافته محى الناسخ
منه بنسخ المنسوخ وقال عبد الرحمن بن زيد بل استاثر بعلم تاويله قال الحقيقه
وعن عبادين منصور سالت الحسن عن قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله قال
تاويله القيامه يوم القيمه وقد تقدم رواية الوالبي عن ابن عباس في قوله
تعالى لا يعلم تاويله الا الله قال تاويله يوم القيمه لا يعلمه الا الله وعن محمد بن
اسحق منه اياته محكمات فيهن حجة الرب تعالى وعصمة العباد ودفع الخصوم
والباطل ليس فيهن تصريف ولا تحريف عما وضعن عليه والخر متشابهات
قال لم يفصل فيهن القول كما فصله في المحكمات يتشابه في عقول الرجال
وتبتغي فيها التاويل فابتلا الله تعالى فيها العباد كما ابتلاهم في الحلال والحرام
وفي رواية عنه قال متشابهات في الصدق لهن تصريف وتحريف وتاويل
ابتلا الله فيهن العباد كما ابتلاهم في الحلال والحرام لا يصرفن الى الباطل ولا
يحرفن عن الحق فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
ابتغاء الفتنه اي ما تحرف منه وتصرف ابتغاء الفتنه الى الشك والتباس
تاويله تاويل ما تاولوا وزينوا من الضلاله لهم الذي في ايديهم من البدعه

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 يكن معرفتهم اياه ان يقفوا على الشك ولكنهم خلصت الاعمال منهم
ونفذ علمهم ان عرفوا الله بعدله لم يكن ليختلف شيء مما جاء فردوا المتشابه
على المحكم وقالوا كل من عند ربنا فكيف فيه اختلاف وانما يصدق بعضه
بعضا وفي الرواية الاخرى قال ثم ردوا تاويل المتشابه على ما عرفوا من تاويل
الحكمة التي لا تاويل لاحد فيها الا تاويلا واحدا فاستثنى بقولهم للكتاب وصدق
بعضه بعضا فتقدمت به الحجة وظهر به العذر وزاح الباطل ودفع به الكفر يقول
الله وما يذكر الا اولوا الالباب فهو الذي رواه ابن ادريس
عنه لما قال ما يعلم تاويله الا الله فسر التاويل تاويلا 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 فاستثنى
وقال مثل ابن عباس والضحاك وغيرهم الذين يقولون بالقراءتين يقولون له
تاويل لا يعلمه الا الله وتاويل يعلمه الراسخون في العلم وكذلك عامة اهل العربية
الذين قالوا ما يعلم تاويله الا الله كالفراء وابي عبيد وثعلب وابن الانباري كلهم
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
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 عنهم
والاقلون 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
اصحاب الحروف المقطعة بعد اجوبة احدها ان هذه ليست مما
منطوما فلا تدخل في مسمى الآيات وعامة الناس اهل ملة والمدة والبصر

لا يعود وبكاء

ولكن الكوفيون يعدونها آية

لا يعدون في كل آية وبكل حال فهي اسما حروف ينطق بها غير معربة مثل ينطق بالف تا وتاسمها العدد واحد اثنان بلاء والذي يتبين به المعنى بعد العقد والتركيب فقد ظهر ان لا يلزم لهذه معنى بفهم لا يلزم انه لا يلزم للام المؤلف المنظوم الذي هو جملة اسمية او فعلية معنى يفهم ولكن على هذا التقدير يكون قد اثرت هذه الحروف تحكم اخرى غير الخطاب الحوالي الثاني ان السلف قد تكلموا في معانيها وكلامهم في ذلك كثير مشهور عن ابن عباس وغيره وسنبسطه هنا فنارة يقولون كل حرف يدل على اسم من اسماء الله تعالى ونارة تجعلون كل حرف من لفظ والمجموع جملة كما روى ابو الضحى عن ابن عباس الم اي انا الله اعلم ونارة تجعلون اسم الله تعالى من عدة حروف كقوله من قال الرحيم ونون هو اسمه الرحمن ومنهم من قال نواح يفتح بها القرآن ومنهم من تجعلها تدل على ذلك كله كما رواه الربيع عن ابي العالية وقوله الم قال هذه الاحرف الثلاثة من التسعة والعشرين احرف دارت فيها الالسن كلها ليس منها حرف الا وهو مفتاح اسم من اسمائه وليس منها حرف الا وهو من آلائه ونعمائه وليس منها حرف الا وهو في عدة قوم واجالهم وقال عيسى بن مريم وعجب فقال واعجبا انهم ينطقون باسمائه ويعيشون في رزقه فكيف يكفرون به فالالف مفتاح اسم الله واللام مفتاح اسمه اللطيف والميم مفتاح اسمه مجيد والالف آلاء الله واللام لطف الله والميم مجد الله فالالف ستة واللام ثلثون والميم اربعون وعلى مقاتل بن حيان في قوله تعالى واخر متشابهات قال يعني فيما بلغنا الم والمص والمر والر فهو لاء الاربع المتشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ يعني حيي بن اخطب واصحابه من اليهود يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله قال ابتغاء ما يكون قال وما يعلم تاويله كم يملكون الا الله للجواب الثالث ان نقول نحن نسلم ان اسرار الالفاظ المؤلفة لا يعرفون معنى لسر من القرآن فاذا قيل ان اكثر الناس لا يعرفون معنى حروف الهجا الذي ادا اسل السور فهنا صحيح لا نزاع فيه وان قيل ان احدا من الناس لا يعرف ذلك وان الرسول لم يعرف كل فمن اين لهم هنا فهنا لا بد من دليل فصل واما الحرف الذي احتجوا به وهو قوله صلى الله عليه وسلم

ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا اهل العلم بالله فاذا انكرت ذلك
العرض بالله فهذا حجة عليهم ان كان صحيحا فان هذا السند اسناد قوم المحدثين قد رواه
ابو اسمعيل عبد الله بن محمد الانصاري في كتابه الفاروق باسناد فيه من لا يعرف وابو
اسمعيل هو وسيحه يحيى بن عمار وغيرهم يحملون ذلك على احاديث الصفات كما ذكرناه في
اثبات الصفات لله تعالى وانحو ما يحمل ذلك على ما ذكرناه في الكتب المصنفة وبحو ذلك
من اقوال الباطنية الملاحدة فلله درجة عن ذلك واجزل مثوبته على هذا الحديث ان لم يكن صحيحا فلا
حجة فيه وان كان صحيحا بتقدير صحته فيه بيان 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 بما استأثر 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 بطل حجتهم بعلى التقديرين بطل استدلالهم بهذا الحديث ولا
ريب ان من العلم ما لا تقله عقول كثير كما قال ابن مسعود ما انت محدث قوما
حديثا لا تبلغه عقولهم الا كان فتنة لبعضهم وقال علي حدثوا الناس بما يعرفون
ودعوا ما ينكرون اتحبون ان يكذب الله ورسوله وقد ذكرهم البخاري في صحيحه
وترجمه باب من خص بالعلم قوما دون قوم لئلا يفهموا ودلك 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 ذكرتم من قياس الاقوال على الافعال وان
فيها ما هو جيد لا يعقل معناه فجوابه من وجوه احدها ان الاعمال المامور
بها يتنفع بها العامل وتحصل بها المقصود وان لم يعرف حكمها واما الاقوال
التي يخاطب بها الناس فان لم يعلم معرفة معناها لم ينتفع بها الناس البتة فلا يجوز امر
الناس بما لا ينتفعون به وان لم يعرفوا حكمها كما يامر المؤدب والوالد
والطبيب واما مخاطبة الناس بكلام لا يسبق لهم الى فهمه فهذا لا يفعله احد من
العقلاء وقوله ان الطاعة فيما لا تعرف حكمته انما ممنوع بل ما عرفت حكمته
التي يحبها الله تعالى وفعل لاجل تلك الحكمة التي يحبها الله تعالى فهذا انما
للذي الذي لم سوحه فيما اذا كانت الحكمة عرضا دينيا مثل حفظ الاموال

والانفس

والاعتبار وقهر العدو ونحو ذلك فهنا قد لا يفعله الا لذلك الغرض الدنيوي
وهذا مذموم ولكن الحكمة المتعلقة بالحالق وانه يحب الفعل ويرضاه يعرفها
اهل العلم والايمان واما القدرة المجردة والمشيئة فلا يعرفونها كما قد بسط في موضعه
ومعلوم انه اذا صلى وسجد لما في السجود من الخضوع لله والتقرب اليه الذي هو
الحامل افضل من هذا ولذلك اذا تصدق يحسن الى الخلق انتفاعا وجه الله يريد
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 للقرآن افهم ولمعانيه اعرف كان اشد تعظيما
له من الذين لا يعلمون الكتاب الا اماني ان الكتاب شيء وفي النحو اذا فهمه
الانسان كان شيء في قلبه من الجهة ما لم يكن قبل ذلك والله تعالى قد امر
العباد بتدبر القرآن والتفكر فيه والتفهم فكيف يقال انهم اذا فعلوا ذلك
سقط وقعه عن قلوبهم مع ان الامر بخلاف ذلك وكل ما يصور العبد ما في
القرآن 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 فسمى
الايمان مرادا بمجرد لفظ لا يفقه معناه واذا فقه معناه لا يزداد الايمان
بذلك وقال تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت اعجمي وعربي
قل هو للذين امنوا هدى وشفاء فلو كان الهدى والشفاء حاصل بمجرد اللفظ
الذي لا يفقه معناه لم يزد لحصل به اذا كان اعجميا بطريق الاولى
بل الهدى والشفاء حاصل بمجرد اللفظ اذا فهم معناه كان ايمانا واعمالا
تلا رب وقد قال تعالى ومنهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك قالوا للذين
اوتوا العلم ماذا قال انفا اولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا اهواءهم وقد ذم الذين
لا يعلمون ما قال وقد وصف الآخرين بانهم اوتوا العلم وقد قال هل يستوي الذين

واما قوله انه اذا انقض على المقصود مع معرفته بان المتكلم يذكر احكم الحاكمين
فانه يبقى قلبه متعلقا اليه ابدا ومشغولا به 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
بقي لفظ مجرد فاقتضى به الى ما يفسد القلب من التشويش والتشعث
وتشويه القلب وغفلته عن الله وهو لب الكلام فلذلك اشتغال الشيخ
بذكر الله تعالى والتفكر في كلامه فلا يبعد ان يقال ان بقاء العبد ملبسا
الدهر مشتغل الخاطر بذلك ابدا مصلحة لنفسه 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 ذكر الله تعالى
والتفكر في كلامه من هذه الجهة وانما يتفكر في كلامه اذا حاف فهمه او فهمه
وطلب زيادة الفهم فاما الكلام الذي يجزم بانه لا يفهمه احد فلا يتفكر فيه واشتغال
الشيخ بذكر الله هو بحسب معرفة العبد فاذا كان باب المعرفة مسدودا
لم يشتغل الا باللفظ المجرد والقلب لا يزال مشتغلا به ولا يصلحه ولا يتعبد الله
وتجربة بمجرد لفظ لا يعرف احد معناه ولهذا يوجد الذين قنعوا باسوأ من
معرفة المعنى قد اعرضوا بقلوبهم عن ذلك لا يتدبرونه ولا يتفكرون فيه كما ان
الانسان عامي مكتوبا بغير الخط الذي يعرفه فانه لما لم يعرف المكتوب
فانه يحمل الورق عملا فالغرض ووقايته له كما تفعل الماشي في الرقوق التي لا
يدرون ما كتب فيها وقد يكون في بعض الكلام ما لو عرفوه لم يعملوا به دلك
كالكتب المغربة وعدم فهم اللفظ لعدم فهم الخط فلا يسقط حرمة
الكلام من القلب بخلاف ما اذا كان فهمه ممكنا فانه اذا اعتقد عظمته
تعلق همته بطلب فهمه واشتغل بتدبره والتفكر في كلامه
فاسمع يدلك ولهذا يقل الاسان فهم اشكل عليه فتكون فكرته فيه
سببا لجمع همومه واقباله على الله وعلى عبادته واستعانته بذلك عما
سواه والانفس من الاهواء الرديئة اذا فهم بعض الحق

وحد

وحد فيه خلافا وكل يدعو الى طلب الباقي قال تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وقال كتاب انزلناه اليك مباركا ليدبروا آياته وليتذكر اولوا الالباب وقال تعالى فمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب فان كون الكلام حقا او باطلا هو متعلق معانيه لا الفاظه الدالة على معانيه فاما اللفظ الذي لا يعرف له معنى فلا يقال فيه حق ولا باطل فصل قال الرازي في الفصل الثاني في وصف القرآن 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 الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير الر تلك آيات الكتاب الحكيم فذكر في هاتين الآيتين ان جميعه محكم والمراد من هذا المحكم هذا المعنى كونه حقا في الفاظه وكونه حقا في معانيه وكل كلام شوب القرآن فالقرآن افضل منه في لفظه ومعناه والعرب تقول في البناء الوثيق والعهد الوثيق الذي لا يمكن حله انه محكم فهذا معنى وصف القرآن 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 الآخر ولتفاوت نظم الكلام في الجزالة والفصاحة واما الذي يدل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه فهو قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فقد ذكرهن ان القرآن كله محكم واما كله متشابه فقد ذكر عامة العلماء والقرآن دل على ذلك كما ذكرناه والذي دل على قوله تعالى متشابها ما ذكرناه انه متشابه المعاني والالفاظ قال كثير من المفسرين كالثعلبي والبغوي متشابها حال كونه مثاني يشبه بعضه بعضا في الحسن ويصدق بعضه بعضا وقال ابو الفرج بن الجوزي في المتشابه قولان احدهما اشتباه بعضه ببعض في المعاني والحروف فلا يشبه الآية والكلمة تشبه الكلمة والحرف يشبه الحرف والثاني ان بعضه يصدق بعضا فليس فيه اختلاف ولا تناقض

الا يتدبرون القرآن ولو كان من عند

وتفسير المتشابه بانه يصدق بعضه بعضا معروف عن عامة العلما
واما القول الاول فهو مأثور عن قتادة قال الآية تشبه الآية والحرف
الحرف ولفظ الحرف في اللغة يراد به الاسم كقولك من قرأ القرآن فاعربه فله بكل
حرف عشر حسنات اما اني لا اقول الم حرف ولكن الف حرف ولام حرف وميم
حرف فلعل قتادة اراد الآية المنطوقة والاسم المفرد يشبه بعضه بعضا في
اللفظ والمعنى 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 بالشيء الحسن وما يماثله وينهى
عن السيء السيء وعما يماثله لا يتناقض فيحكم على المثلين بحكمين مختلفين وكذلك المدح
والذم يمدح الشيء وما يماثله وينم السيء وقبيح ما يماثله وكذلك في الترغيب
والترهيب والوعد والوعيد وكلام المخلوق لا يخلو عن نوع من التناقض والاختلاف
والتشابه في الالفاظ تناسبها وايتلافها واعتدالها وابعد كله لذلك الاختلاف
كلام المخلوق فلا يكون بعضه على الحسن في الحسن وما فيه يخالف ذلك فلا يكون
اخره كاوله ولا هذا كالساد الخالية وان كان متشابها يشبه بعضه بعضا
فهو بخلاف ما يكون بعضه لا يشاكل بعضا واما المثاني فهو جمع مثنى
والتثنية يراد به التقسيم وقد فسر المثاني بانه الذي يتثنى فيه
الاقسام فيذكر فيه الوعد والوعيد والامر والنهي والاخبار والاحكام والحلال
والحرام لا يذكر احد القسمين دون الآخر فهو الاقسام كان المتشابه
هو الامثال وفسر بانه هو الذي يكون فيه القصص والحجج والامر والنهي
لما في ذلك من الحكمة والبيان وكان في كل موضع من المعاني النافعة مثل ليس في الموضع
الآخر بمنزلة الشيء الواحد الذي له اسما متعددة وكل اسم يدل على صفة
من ذلك اسما الله تعالى واسما رسوله صلى الله عليه وسلم واسما كتابه فتثنية الخبر
والامر بالفاظ تحصل كل لفظ بمعنى بمنزلة تثنية الاسم للمسمى الواحد
الى تحصيل كل اسم بمعنى وهذا يتضمن الاخبار بصفات الاشيا
وان كان الموصوف واحدا فهو بسيط وتكرر باعتبار الدلالة باعتبار

الصفر

الصفات وروى ابن ابى حاتم باسناد معروف عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في
قوله تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات قال يشبه بعضه بعضا وعن الحسن قال نبأ الله فيه القضاء كون السورة
فيها آية وفي الاخرى آية تشبهها وكذلك قال عكرمة نبأ الله فيها القضاء عن الضحاك
قال يرد بعضه القول ليفهموا عن ربهم تبارك وتعالى فابن عباس جعل المتشابه من
جنس المتشابه وهي النظائر التي يشبه بعضها بعضا وعلى القول الاخر يكون المتشابه
هي الوجوه وهي الانواع كالوعد والوعيد والامر والنهي فصل قال الراغب
ولابد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة ثم من تفسيرهما في عرف
الشريعة اما المحكم في اللغة فالعرب تقول احكمت واحكمت وحكمت بمعنى رددت و
والحاكم يمنع الظالم عن المظلوم وحكمة اللجام منع الفرس عن الاضطراب
وفي حديث النخعي حكم اليتيم كحكم ولدك اي امنعه من الفساد وقوله احكموا سفهاءكم
اي امنعوهم وبناء محكم اي وثيق ممنع من يعترض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع
الموصوف بها عما لا ينبغي قلت هذا الذي قاله قد قاله جماعة قبله كما قبل مثل ذلك
في الحكمان معناه المنع وقد يقال الحكم هو الفصل بين الشيئين بالحق وكذلك الحد هو
الفصل بين الشيئين والمنع حرمهما والمنع بعض معنى الفصل فان الفصل بين
الشيئين يتضمن منع كل منهما من الاخر والا فليتبع كل من سمع عيص من سمي
قبل انه احلمه حتى يكون متبعا حقا وحتى يكون ممنوعا من شيء دون شيء والحلم
هو الفاصل ويقال يوم الفصل وحكم فيصل واحكم بينهما ولا يقال
والحكمة هي الفصل بين الحق والباطل والخير والشر والصدق والكذب علما
وعملا وذلك مما اوحى الله ربك من الحكمة وهي الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر هي المحكمة لانها بينة ما يؤمر به وما ينهى عنه قال واما المتشابه
فهو ان يلتبس احد الشيئين مشابهة للاخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال تعالى
ان البقر تشابه علينا وقال تشابهت قلوبهم وقد اشتد الامر ان اذا اعرف
بينهما وقال لاصحاب المخارق اصحاب الشبهات وقال صلى الله عليه وسلم الحلال بين
والحرام بين وبينهما متشابهات وفي رواية مشتبهات قال فهذا لخفاء الكلام والحكم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والمتشابه هذا خلاصة الكلام في المحكم والمتشابه
الفرق بينهما بعض الناس دون بعض وهذا الموضع ينبغي بحقيقته فانه سبحانه وتعالى
قد وصف القرآن كله بانه محكم في عدة آيات لقوله تعالى احكمت آياته ثم فصلت وقوله
تلك آيات الكتاب الحكيم وقوله الم تلك آيات الكتاب الحكيم وقوله وداكر يتلوه عليكم من الآيات
والذكر الحكيم ووصفه بانه بيان وبانه مبين مثل قوله تعالى ولقد انزلنا اليكم آيات
الله مبينات ليخرج الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الظلمات الى النور ووصفه بانه
مبين في قوله تلك آيات القرآن وكتاب مبين وقوله تلك آيات الكتاب وقرآن مبين
ووصفه بانه جعله عربيا لقوم يعقلون ووصفه بانه بصائر وبيان وهدى للناس ونحو ذلك
مما تقدم ذكره وهذا يعم جميع القرآن فعلم ان الآيات التي قيل فيها واخر
متشابهات هي ايضا محكمات مبينات وهي بيان وهدى وبصائر لكن
اختصت متشابه ما ليس في المحكمات ولذلك اختصت المحكمات باحكام اخر
غير الاحكام المشتركة واما المتشابه فاما ان يراد به انها في نفسها متصفة
بالتشابه امر اضافي وانا اريد هنا المعنى الثاني وكل كلام في الوجود قد يشتبه
على بعض الناس لنقص علمهم وتعرفهم لا لنقص في نفس الكلام الذي هو في
نفسه متشابه وتمام توضيح هذا ان كل من لم يتبين لخبره بكلام شخص او طائفة
وعاداتهم بما يريدونه من تلك الالفاظ اذا سمعها تشتبه عليه ولا يتبين
المراد منها وعسى ان قد يظن المراد غير المراد مثل من يسمع كلام
اهل المقالات والصناعات قبل ان يحسن مرادهم ومن هذا الباب
ان كثيرا من الجهال واهل الالحاد تشتبه عليهم ما هو من امثل الآيات
المحكمات وان كان بعض المحدثين يعرف انه يتكلم بما كثير منهم
التبس عليه الامر وظن صدق ما قالوه كقول من يقرأ مرج البحرين
يلتقيان يعني فاطمة واللولو والمرجان الحسن والحسين كما سمى البحر مرادا
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 فرأى قوله تعالى وما لهذا الرسول
هذا القرآن رجل من الفرس عظيم وظن انهما المكانان اللذان يسمى
بهما الفرس من ارض الشام وبعض الناس فسر ذات العماد بدمشق

فيها من العمد ومعلوم ان هذا باطل فان عادا لم يكونوا بالشام بل باليمن وهود
انما ارسل اليهم باليمن وقد قال عاد ارم ذات العماد فقد تقولوا هذا في
كتب التفسير عن علرمه وابن المسيب وعن القرطبي انها الاسكندرية فانها لبنيت
العماد ايضا فهذا قد اشتبه على طائفة من العلماء مع انه الايات المحكمات
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 والافلا يخفى 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 احكم 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 القرآن وهو شهادتهم بالتواتر 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 من الشهادة
المختصة بمحمد صلى الله عليه وسلم وقد ظن طائفة ان العرش هو الملك مع
ان الله قد احكم ذلك وسمى العرش وانه معابر 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 قل لمن
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 بالمقصود وبيان علمه
الرسبحانه وتعالى وهو بكل شيء علم يعلم ما كان وما يكون فليس في تخصيص علمه بالسموات
والارض مدح ولا لهذا نظير في القرآن قال الامام 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 وامتناع تسمية العلم كرسيا فهذا لا يعرف في اللغة وكل بعضهم يتكلف له
من قولهم كراس الكراس عبر 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 سالني اباني وهذا
السايل والذي استثناه معنى الكلام وقد ذهبت الملاحدة الاسماعيلية ونحوهم الى
تاويل الصلاة والصيام والحج بان 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 به من
العلوم الباطنة الملتومة 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 فقد بين 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 الله والشفاء
من السماء شافيا فقولوا سحاب مركوم هو شخص من العلاء رئيسهم
انه ينزل من السماء ويخرون طعنوا ان قوله واذا وضع القول الحق خالهم
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 حطت بهم فغرقوا في بحار العلم بالله وان اهل النار لا
ينالون في النار بل العذاب مستق من العدوية فيجدونه عذابا وان
عادا لما جاءتهم الريح التي فيها العذاب احسوا طهن بالله وكان فيها روحهم
وفيها ما يستعذبونه وان قوله ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم
تنذرهم لا يومنون المراد بخواص اولياء الله الذين سرائرهم الحقيقة
قسوا 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 على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل
على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله افلا تذكرون ولو ابصروا
الهم الملايكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليومنوا الا ان
يشاء الله ولذلك طايفة تاولت السمس والقمر والكواكب بان المراد بها ما بينه بعض الفلاسفة

ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين 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
ليغسل غسل الاسلام ويحكون لقوله تعالى فاوردهم النار فالوا ماوردهم وعاجل
وهذه الاية اشتبهت على هؤلاء وعلى غيرهم حتى انه لما ذهبنا الى مصر وكان في
سبوحهم من يقول هذا وصار اهلها جاه سلمان بعض ولاة الامر مسلم هو فاضي
القضاة على ذلك فقال لنا 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 غيرها في الدنيا والاخرة
انصاف قوله 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 فقالوا وفرعون
ليس هو من ال فرعون وهذا الاشتباه من جهلهم بلسان العرب لان عدم احكام
اتيان الله تعالى بل قد احكموها وقول القائل ال فلان بنوا ولغة ومن يقول قوله
ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين وقوله ما احاق ال لوط
المرسلون ال ابرهيم قوم منكرون وقوله الا ال لوط نجيناهم بسحر وقوله انا ارسلنا
الى قوم مجرمين الا ال لوط نلوط بقوله داخل في ال لوط وكذلك قولنا اللهم
صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت على ال ابرهيم وهذا اللفظ في الصحيح وهو امر
من علم وقوله للحسن ان الصدقة لا تحل لال محمد وقول عبد الله بن ابي اوفى كان

كان القوم اذا اتوا النبي صلى الله عليه وسلم بصدقتهم دعا لهم وان ابي اباه بصدقته
فقال اللهم صل على ال ابي اوفى وقد ذكر ان الال هو ما يؤول الى الشخص ولا يضاف
هذا الاسم الا الى معظم يكون بلا واسطة سياسا لغيره واول من يؤول الى الشخص
هو نفسه وقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول
ومعلوم ان الخمس 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 وخصها
وخص بالخمس طايفة معينة وهذا باب واسع واذا عرف ان الاشتباه
الاضافي قد يحصل لبعض الناس في الكلام وان كان في غاية البيان والاحكام
كان كل ايه وان كانت محكمة مبينة قد تشتبه على بعض الناس وعلى هذا فتكون
قوله منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات ان الايات المحكمات
لم تنشبه على اولئك 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 القرآن
لم ينزل ليكذب بعضه بعضا ولكن نزل يصدق بعضه بعضا فما عرفوا منه فقهوا به
وما جهلوا منه وكلوه الى عالمه فما علم الانسان كان عليه ان يتبعه ويأتم به
فهو جعله 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 يعلم 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
المتكلفين وهذا التشابه لا ينفي تشابه بعض الايات والنسبة
لفظا او نحو فيه اشتباه لكن ذا ان التشابه معروف بالاحكام فان الله تعالى
فصل ذلك وبينه فلم يكن لفظا مما يشبه لفظا مع اختلاف
الاوقات بحسب مراده واحكمه بحيث صار بينا محكما مع ما فيه من الاشتباه
وذلك الاشتباه لا يمنع لو به مبينا محكما وان كان الراسخون في العلم يجمعون
ويفسره دون غيرهم ودعا هو التشابه المحمود واما التشابه المطلق
فهذا عارض لبعض الناس لنقص فهمهم وعلمهم والذين

ولو كانوا صحابة لاتبعوا ما بين لهم ولم يكن فيه اشتباه فحمل ما فيه اشتباه عليهم ان
امكنهم ان يردوه الى المبين لهم والا فالى الله اعلم وهذا معنى قولهم نحمل محكمه
ونؤمن بمتشابهه فان الآيات الخبرية تتضمن علما بحقه سبحانه وتعالى فامنوا به وتوكلوا عليه
ورجاء رحمته وخوفا من عقابه واعتقدوا ما مضى وغير ذلك من انواع العلوم وكلا
النوعين التشابه العارض لبعض الناس والمعين لا يتصور ان يخلو منهما خطاب
ولو كان في غاية البيان والفصاحة فلا خطاب اتم وافصح من القرآن ولكن
هذا من ضرورة نقص بني آدم فانه ليس كل احد يمكنه فهم كل كلام بل سبحان من
يسر القرآن للذكر كما يسر للحفظ ويسر حفظه وفهمه اعظم مما يقع في
نظائره فالكتاب المتقدمات التوراة والانجيل لا يحفظان ولا يفهمان
عن قرب حفظ القرآن وفهمه وما صنفه الناس من العلوم اقل حفظا
وفهما من الكتب المنزلة فان العناية به اعظم وحرمته في القلوب اعظم
وبها يحصل الحجاب عن قوام ما لم يزل المتشابه وهذا الثاني
من نقص المستمع ونقص فهمه وعلمه ويحصل الحجاب عما زلم الرازي
يذهب اليه من مخالفتها متشابها ثم جعل هو المتشابه ما خالف الدليل العقلي
والمحكم ما يخالف الدليل العقلي فجعل الاحكام هو عدم المعارض العقلي
صفة في الخطاب ولونه في نفسه قد احكم وفصل مع ان المعارض العقلي
لا يمكن الجزم بنفيه اذ احوذ وقوعه في الجملة ولهذا استشكل من على
ان جميع الادلة السمعية القولية متشابهة لا يصح بشيء منها في العلميات
فلم يبق على قوله الا ايات يحكمات هن ام الكتاب يحتج بها والمتشابه النهى
والكل المردود اليه هو العقل فما حاكمه او افقه او لم يخالفه فهو المحكم وما خالفه
فهو المتشابه وهذا من اعظم الالحاد في اسماء الله تعالى وآياته ولهذا استشكل
قول هذا الكلام على ما يقوله الملاحدة الذين يقولون انه اخبر العوام بما يعلم
انه باطل لكونه عجز عقولهم لا تقبل الحق فخاطبهم بالباطل مع علمه انه باطل وهذا
مما اخبر به الملاحدة على هؤلاء المعاد وقالوا خاطبهم بالمعاد كما خاطبهم
بالحشر وهؤلاء حملوا القرآن المعاد على الاصطلاح من دين الرسول
ويبسط الكلام على ذلك في موضع آخر فصل
واما في عرف العلماء فاعلم ان الناس قد كثروا في تفسير المحكم والمتشابه
وكثر

ولست 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
راجحا على الاخر واما ان لا يكون بل يكون احتمالهما على السوية فان كان احتماله
لاحدهما راجحا على احتماله للاخر كان اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة
الى المرجوح مؤولا واما ان كان احتمالهما على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما
مشتركا والنسبة الى كل واحد منهما على التعيين محملا فخرج من هذا التقسيم
ان اللفظ اما ان يكون نصا او ظاهرا او محملا 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 الراجح والقدر
المشترك وهو عدم الرجحان بالنسبة اليه هو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم
حاصل فيه ولقائل ان يقول هذا الكلام عليه اشتداد لانا لم نسم واحدا منها
ابدا مناقضا لما فسرتم به المحكم والمتشابه عقيب هذا الفصل فاذكروه في الفصل الذي
بعده ان المتشابه ما عارضه الدليل العقلي القاطع وما لم يعارضه دليل قاطع
عقلي فهو المحكم وقال لا نحوز صرف اللفظ عن ظاهره الى المعنى المرجوح
الا عند قيام الدليل القاطع ان لظاهره محال ممتنع وان كان لذلك فما
عارضه الدليل العقلي وجب تأويله وان قبل هو نص او ظاهر لا يسمى
وهو بقولنا الادلة اللفظية ليس فيها قاطع فلا نص عنده ويكون عنده
متشابها من القسم المأول وما لم يعارضه عقلي فهو محكم يكون اما نصا اما
ظاهرا وحسد في المحمل الذي يحمل المعنيين على السوا هو لا يدل على
احدهما بعينه فلا يتصور ان يعارضه العقل فيكون محكما وقد جعله
قسما من المتشابه والاحتمال المرجوح ان لم يوافقه العقل القاطع لم نحن
حمل اللفظ عليه وان خالف الدليل السمعي فهو ان قوي فهو مع كونه مرجوحا
والظاهر يصير مؤولا فاذا لم هنا لا نص ولا يحمل الا 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 الناس اجتهاد حيث مورد التقسيم
اللفظ الموضوع لمعنى اما ان يحتمل غيره او لا يحتمل ومعلوم ان اللفظ قد يكون محتملا في الفهم
مثل ان لفظ الشمس يحتمل الكوكب المخصوص والثريا يحتمل الكواكب المجتمعة
قول الشاعر ايها المنزل الثريا سقيت فان سهيلا كان سهيلا لكن اما يسمى به الرجل والثريا يسمى به المراة
وكذلك ما اشبه الاعلام كلاب ومرة وكعب ولوى وامثال ذلك من الاعلام المنقولة وهذا مشترك
بين ما سمي به وبين ما نقل منه وهو اشتراك لاختلاف الوضع ومثل هذا الاشتراك
لا يلزم عاقل ومع احتماله في الوضع فالمستعمل له اما ان يستعمله بقرينة تعين
المراد مثل قولنا سهيل يعمر وهلال يرمي فان هذا في الرجل لا يحتمل الكوكب والا
الكلام جمع كلب وقولنا الثريا كواكب صغار وسهيل هو الكوكب الذي يطلع في الجنوب
الشمال وبين القطب الجنوبي نص في الكوكب لا يحتمل الا معنى واحدا وكذلك سائر
الالفاظ فيجب الفرق 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
متقدم فهو وسيلة الى ذلك وتقدمه له وحينئذ فاللفظ لا يكون نصا
ولا ظاهرا لكونه في الوضع محتملا لمعنى بل قد يكون في الوضع محتملا
لمعنى وهو في الاستعمال نص في احدهما فبين اسمائهم ما بين الاسماء
والاحكام كما بينهم من الاقسام ليس كما بينهم فانه جعل كل ما هو موضوعا
لمعنى محتملا لغيره ليس بنص والموضوع لمعنى على سبيل البدل وهو
المشترك ليس بنص مع انه في عامة الكلام يكون نصا والمراد لا يحمل غيره كقوله
تعالى ليس حرامه احرجه 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 الكل 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 الكثير من معنى واحد ولكن لما ذكر في الكلام المؤلف كان
اقترانه بما ذكر معه يوجب أن يكون نصا لا يحتمل الا معنى واحدا ولكن لا
لفظ الامام في مثل قوله تعالى وامطرنا عليهم حجارة من سجيل اي ذلك
للمسمى وانما الامام مسمى هذا نص في ان الامام المسمى 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 لوط وشعيب لبطريق
من الحق يؤتم به ويتبع وانهما لفي كتاب مبين وهذا القول في تفسير هذه الآية
مرجوح جدا وانما باطلان وبكل حال فاللفظ لا يحتمل الامام من الناس بخلاف
قوله تعالى لابراهيم 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 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 وهذا الامر الوجه الخامس قوله ان
اللفظ اذا احتمل معنيين كان بالنسبة الى كل منهما مجملا وبالنسبة اليهما
مشتركا وخص الالفاظ في النص الظاهر والمجمل والمأول فيقال
له المجمل قد لا يكون مشتركا بين معنيين بل يكون عدم الدلالة على احدهما
كقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وقوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم
وتزكيهم ومثله تعالى اركعوا واسجدوا وقوله تعالى فلطوفوا بالبيت العتيق
وقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك فان لفظ السحور ليس
مشتركا بين واحد وبين سبعة بل واحد 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 محتملة فلما فعل
الرسول صلى الله عليه وسلم ان السحور سحوران والطواف سبع والفدية من الصيام

صيام ثلاثة ايام ونحو ذلك كان هذا مشتركا المجمل القسم الثاني باتفاق العقلاء ان المجمل
ليس بمشترك الوجه السادس قوله اما ان يكون احتمالاه لاحدهما راجحا على الآخر
واما ان لا يكون بل هو محتملهما على السوية فيقال له هذا التساوي والترجح متى يكون
اما ان يكون في الوضع واما ان يكون في الاستعمال فاما كونه في الوضع اذا كان حقا
لم يعتبر به اذ المقصود دلالة اللفظ على المعنى وهذا انما يكون باستعماله فيه لا
بمجرد وضع متقدم قيل وتقدير وضع غير الاستعمال مما لم يقم عليه دليل وانتفا
فالوضع لكل منهما اما ان يكون مع التجريد واما ان يكون مع التقييد والاول ممتنع
لامرين واضعين وجميعا فالمخاطب ان كان قد عرف منه استعمال اللفظ في الوضع
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 دليل على غيره فلا يبقى للفظ المستعمل حال احتمالهما
معينين على السوية الوجه السابع ان احتمال المعين اما ان يكون بالنسبة الى عناية
المتكلم وارادته واما ان يكون بالنسبة الى فهم المستمع وتصوره الاول باطل
فان المتكلم الذي عنى باللفظ معنى لا يكون ذلك المعنى وغيره بالنسبة اليه سواء فلا
يحتمل اللفظ بالنسبة اليه الا ما عناه واراده به لا يحتمل غير ذلك وان كان
بالنسبة الى المستمع فهما قد يكون لقصور وعجز ونقصه من فهم اللفظ
واما ان اقترن به ما يدل على مراد المتكلم لا يكون كلام المتكلم يحتمل معينا على السوية
ولا على الترجيح وان كان كذلك فهذا ممكن بل واقع في جميع الفاظه وكل خطاب
قد يكون المستمع لنقصه لم يفهم المراد بل وهو وغيره محتملان على السوية واحدهما
باجتهاد على هذا فيقال كونه نصا وظاهرا ومجملا وموولا بالنسبة الى شخص
فمن عرف المراد حازما 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
محتمل عنده ومن كان المراد عنده هو الاحتمال المرجوح فهو عنده موول
فهذه تقسيمات بالنسبة الى فهم المستمع ليس تقسيمات للفظ بالنسبة
الى عناية المتكلم وارادته والمستمع وعلى هذا فكل كلام عني به صاحبه معنى صحيحا
ودل عليه فهو محكم وان كان متشابها عند من لم يعرف دلالته ولا يكون هذا
القسم صفة لازمة للكلام بل يجعل هذا يكون بعضه لا يكون الا محكما
وبعضه لا يكون الا متشابها الوجه الثامن اذا كان المتشابه
هو المحمل 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 القرآن بانه
هدى وبيان ومبين ونحو ذلك من الاسماء فدل على انه ليست فيه هذا الذى جعله
متشابها وهو المجمل المشترك والمأول خلاف المجمل الذى يدل على جنس الحكم دون
قدره او وصفه فان ذلك دل على ما اريد به وهو هدى وبيان له ولكن لم يأمرنا
اخرى لم يدل عليها وليس كل لفظ يدل على كل شئ بخلاف المشترك الذى
لا يدل على المراد فانه لا يحصل به هدى وبيان وما ذكر يدل على انه ليس فى
القرآن لفظ يحتمل معنيين على السواء بين المراد به ولا لفظ يحتمل المراد
به احتمالا مرجوحا ولم يبين المراد به بل لا بد ان يقترن به ما يبين ان المراد هو
وهو لفظ يحتمل المراد به احتمالا مرجوحا فلم ينصب المراد هو الذى يدل
على اللفظ مع تلك القرينة ولا يكون حينئذ مرجوحا بل ظاهرا او مقطوعا به
فان قيل القرينة هو الدليل العقلى الدال على امتناع اراده المعنى الباطل قيل
اولا هذا لا يدل على معنى اللفظ المراد به وانما دل ان دل على امتناع اراده
معنى آخر والدلالة على نفى غير المراد ليست هى الدلالة على المراد فقد يعلم بالدليل
عقليه وسمعيه انه لم يرد معنيان وان لم يعلم مراده واللفظ الذى يتكلم
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 احد من اهل اللغة
لا سيما ولهم قولان احدهما ان معنى المتشابه غير معلوم فلا يكون اللفظ قد دل على
المراد والثانى انه يحتمل امورا متعددة ولا يجزم واحد منها والمراد على
هذا التقدير غير معلوم فدل على انه لم يدل القرآن على مراد الرب سبحانه وتعالى
لا بنفسه ولا مع قرينة وهذا القول من احسن قول من يقول لا معنى له
او له معنى لا يعلم البته وقد عرف فساد هذا وهو من احسن اقوال
المحدثين لا الموسس الموحدس وهو لا وان قالوا ان الراسخين فى العلم يعلمون
تأويله هم عند انفسهم ليسوا من الراسخين لا يعلمون المراد ولا يجزمون به
بل اما ان لا يعلموه ولا يظنونه واما ان يظنوا احد معانى متعددة وليس
ذلك علما به ولا ظنا بغيته وغايتهم ان يعينوا معنى مظنونا مرجوحا او لا
يعرفون عينه وهذا ظن لبين بعلم تفصيلى كل تقدير لم يعلموا تأويله فلم يكونوا من

في الحياة الدنيا وفي الاخرة وهولا اهل شك وريب واضطراب لاصحاب رسوخ وثبات ويقين
بل قد يدعون اليقين بنقيض وليس عندهم فيه الا الشك والحيرة اعظم من حيرتهم في معاني
القرآن فتامل جوابك وكلامه وسطر في موضعه الوجه التاسع انه اذا كان المجمل والمأول كل
منهما يدل على المراد ويفهم منه المراد بل هما مشتركان في عدم الفهم للقدر المشترك
وهو هذا العلم بشابههما فيقال له لا نشابه هنا 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 من سمى
هذا متشابها اما بان الذي لا يعلم يكون النفي عنده متشابها للاثبات في الذهن واما لان
ان الذي يحصل فيه التشابه بصير امر معلوم فاطلق لفظ التشابه على ما لم يعلم
اطلاقا لاسم السبب على المسبب فقال النفي لا يشتبه بالاثبات لان الاشتباه
دليل هذا لا دليل هنا واما عدم دليل كل منهما حصل في النفس شك والاشتباه
اخص من الشك اذ كل اشتباه شك وليس كل شك يكون هنا كما اشتبه عليه وانما يكون
الاشتباه اذا وجد ما يشبه ما يشابه وكذلك عدم العلم يسمى عدم كل علم تشابه
له ومن لم يتصور المسئلة ولم يعرفها هو جاهل بها ولا يقال اشتبه عليه ومن
لم يسمع الكلام لم يعرف مراد المتكلم ولا له الكلام ولا يقال اشتبه عليه فان
الاشياء اخص وانما الاشتباه يكون الاشتباه عند وجود قدر مشترك
حصل بسببه الاشتباه كمن راى شيئا من بعد واشتبه عليه هل هو
حيوان او عود ومن راى سوادا في السماء واشتبه عليه هل هو الهلال او غيره
وامثال ذلك والله اعلم فصل قال الرازي واعلم ان اللفظ اذا كان
بالنسبة الى المفهوم من سائر الصور فهنا يتوقف الذهن مثل القرء
بالنسبة الى الحيض والطهر واما المعقول ان يكون اللفظ حاصل
وضعه راجحا في احد المفهومين مرجوحا في الاخر كما ان الراجح يكون
اما ظاهرا والمرجوح خفيا مثاله في القرآن قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية
امرنا مترفيها ففسقوا فيها وظاهر هذا الكلام انا مأمورون بالامر
وان كل مع الوجه هذا شابه يكون القدر المشترك هو ان اللفظ يشتمل على المعنى
وحكمه

عدم

ومحكمه قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء وكذلك قوله نسوا الله فانساهم انفسهم
هذا غلط وانما الآية 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 ملخص الكلام في تفسير المحكم والمتشابه وعلى هذا اشتد باكان
احدها قوله ان اللفظ اذا كان نالنسبة الى المفهوم منه على السوية
فهنا يتوقف الذهن تعال 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
سواء واما ان يكون الاستوا في ذهن المستمع للوجه لم تعرف رجحان دليل المراد
وهكذا توقف الانسان في سائر العلوم ومعرفة الاحكام الشرعية انما تكون
لاشتباه الدليل المرجوح للحق في نفس الامر فتكون الادلة متكافية في نفس
او يكون على كل واحد منهما دليل واما ان يكون المتكافي في ذهن الناظر
لم يعرف الدليل الراجح لعدم علمه عن معرفته او تقصيره وتركه النظر والبحث
التام فان كان الالتباس في هذا المعنى وهو قصور الناظر او تقصيره هذا موجود
في كل كلام وفي كل دليل ولا يلزم من ذلك ان يكون الامر بالنسبة الى المفهوم
على السوا بل اللفظ دال على احدهما دون الاخر لكن المستمع الناظر لم يعرف
دلالته وحينئذ فعلى هذا التقدير القرآن كله محكم فتبين المراد وانما الاشتباه
في بعض الاذهان لتقصيرهم الناظر وقد اخبر الله تعالى انه احكم آياته ولانها
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 مبينا ولا هاديا ولا محكما ولا بينا وهذا لفظ القرآن الذي مثل ببدان
قيل انه يستعمل في الخصوص في الظهر في الآية ما بين المراد من وجوه متعددة
والآية 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 السامع يصير
الدليل المبين للمراد لكن احدى الطائفتين عرفته والاخرى لم تعرفه وظن
الاخر هو المراد وهو لا يكون الا دليل صحيح فان الدليل الصحيح لا يدل الا
على الحق المراد لكن يكون الدليل الصحيح خفي عليهم اما عجزا واما تفريطا

فظننت ما ليس بدليل دليلا وان قال بل التوقف والاستواء في نفس الامر لانتفاء الدلالة
على احدهما في نفس الامر او لتكافؤ الدليلين يقال هذا ممنوع فما 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 القرآن دون ان يحمله على نقص فهمهم
الادلة مع ان الله تعالى وصفه بانه مبين ومحكم وهدى ونور وغير ذلك من الامور
التي تدل على انه تعالى قد بين المراد ودل به العباد وهدى به الى الرشاد وايضا
فنحن قد رأينا اكثر الناس يتوقفون في فهم ايماء ونفهمون منها خلاف ما دلت عليه لقصورهم
او تقصيرهم كما يصيبهم ذلك في الادلة العقلية وفي كلام العلماء فهذا ضرب من الاشياء
واقع كثيرا واما وجود ما اشتبه فيه المراد بغيره ولم يتبين فيها فذلك اشبه فهذا
مما يمتنع وجوده ولم يقدر احد ان يقيم دليلا على وجوده بل كلما ادعاه احد ذكرنا
انه قد بين المراد به اندفع السؤال وان عجزنا عن ذلك امكن ان يكون من القسم
معرفة المراد لقصورنا لا لقصور في بيان الله ورسوله صلى الله عليه وسلم كما قيل
وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم
على انه قد ثبت في الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم قال انا معشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم
ما عرفتم منه فاعملوا به وما جهلتم منه فكلوه الى عالمه وروى الزهري عن ابن عبد الله عن عمر
بن الخطاب قرأ هذه الآية وفاكهة وأبا فقال الانسان الى طعامه ثم قال كل هذا قد عرفناه
فما الأب ثم رفض عصى كانت بيده فقال هذا لعمر والله التكلف وما عليك يا ابن ام عمر
ان لا تدري ما الأب ثم قال اتبعوا ما بين لكم من 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 الأب كما خفي عليه الكلالة وقد عرفه
غيره من الصحابة ومن بعدهم كما رواه ابن ابي حاتم وغيره عن عاصم بن كليب عن
ابيه عن ابن عباس قال الأب ما انبتت الارض مما يأكله الدواب ولا يأكله الناس
ومن رواية عكرمة عنه قال الأب للحشيش للبهائم وكذلك عن سعيد بن جبير
وابي مالك ومجاهد قالوا الأب الكلأ قال ابن عباس ما أكل الناس
وعن عطا قال كل شيء تنبت الارض عافته الارض فهو أب وعن الضحاك كل شيء
انبتت الارض سوى الفاكهة وذكر عبيد عن عكرمة قال الفاكهة ما يأكل الناس
والأب ما يأكل البهائم ومثله عن قتادة قال الفاكهة لكم والأب لانعامكم

وهذا

قول اللغويين قاطبة قالوا الاب المرعى قال الجوهري وغيره الاب المرعى وقال الراجز
هو جميع الكلا الذي تختلفه الماشية وعلى قول الضحاك فيقال انه مدخل فيه
سائر النبات غير الفاكهة وبعضهم يقول ما انبتت الارض مما يأكل الناس والانعام
والاول هو المعروف عند جمهور اهل اللغة فان قيل قد ذكر ابو الفرج
فيه قولين احدهما انه ما ترعاه البهائم قاله ابن عباس وذكره اللغويون
والثاني انه الثمار الرطبة رواه الوالبي عن ابن عباس قيل هذا عند غيره
غلط فان ابن ابي حاتم ذكر هنا في تفسير الفاكهة فذكر عن الوالبي عن ابن عباس
وفاكهة وابا يعني الثمار الرطبة واما كون الاب هو الثمار الرطبة فهذا غلط
لم يقله احد ولا جعل هنا قال تناعا لكم ولانعامكم وشطر هذا لموضع اخر والمقصود
هنا التمثيل بان خفا بعض القرآن على بعض اهل العلم لا يمنع ان يكون من
قد عرفه كما يقع مثل ذلك في الحديث والفقه قد يخفى على بعض الاكابر من الصحابة
ومن بعدهم من حدث 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 الخصم بان
ما توقف فيه ذهنه واذهان من هم اعلم منه فلم يفهموه ان ذلك لنقص
في البيان او لكونه لم ينكر ما يدل على المراد بل كل ذلك قد يكون لنقص علم
المستمع الوجه الثاني قوله انما الصعب المشكل ان يكون اللفظ ما صل
وضعه راجحا في احد المفهومين ومرجوحا في الاخر يعني ان المرجوح يكون
خفاؤه الراجح باطلا يقال رجحان احدهما في اصل الوضع انما يكون اذا كان مجردا
عن القرينة اما يترجح عند الاطلاق لفظ الاسد والحمار والبحر والسيف
ان المراد هو الشجاع والبهيمة والماء الحديد 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
لعمر رضي الله عنه 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 لابي قتادة انه اشد من اسد الله كما قال فيه ابو بكر لا يعمد الى اشد
من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله يعطيك سلبه وقال في العرس انه
بحر كما قال النبي صلى الله عليه وسلم عن مرس ابي طلحة انا وجدناه لبحرا فهالم يهلم

احد ان المراد الماء لا الحديد ولا الشبع وانا كان كذلك فكلام الحكيم الناس الذي
اراد به الافهام لابد اذا اراد غير معناه عند الاطلاق من ان ياتي
او قرينة تبين المراد وتقصر 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 اراده لا يدل عليه كلامه بل قد يكون فيه ما ينفيه وهذا
كلفظ البشارة فانه عند الاطلاق ترادف به الاخبار بما يسر كقوله مبشرين
ومنذرين ونحو ذلك ومع التقييد فقد يبشر في بعض الامور وكذلك الايمان اذا
اطلق فهو الايمان بالله وكذلك اذا قيد بذلك واذا قال المراد الذي اوتوا نصيبا
من الكتاب يومنون بالجبت والطاغوت لم يحتمل هذا اللفظ الايمان بالله ومثل
هذا كثير الوجه الثالث ان ما ذكرتم مبني على ان ثم وضعا للالفاظ غير الاستعمال
الموجود في الكلام وهذا قد يمكن ادعاءه في بعض الاسماء كاسماء الاعلام واما الالفاظ
الموجودة في كلام العرب التي نزل بها القرآن 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 سوغ الهمم والدواعي على نقله ولم يدع اللغة هذا مطلقا
بهذا الاعتبار الا ابو هاشم ابن الجبائي وما علمت احدا قال هذا القول قبله وسط
هذا له موضع اخر الوجه الرابع الكلام على ما مثل به فانه مسالة من القرآن قوله تعالى
واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فطاهر هذا الكلام
انهم يومرون ان يفسقوا ومحكمة قوله ان الله لا يامر بالفحشاء فيقال له ان ظاهر
امور انا نفعل لكن قد عرف ان الامر في القرآن نوعان امر تكليف كالامر بالشرائع
التي تحت قدرة الانبياء وامر تكوين كقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون وقوله وكان امر الله قدرا مقدورا اي ما مون وقوله تعالى اتى امر
الله فلا تستعجلوه اي ما مون من امر التكوين الذي قدره وقضاه من اظهار الايمان
والثواب والعقاب ونصر المومنين 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
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
يهتدى 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 فعليه 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 قبل مهلك القرى حتى يبعث في امها
رسولا يتلو عليهم اياتنا وما كنا مهلكي القرى الا واهلها ظالمون ومثل هذا البيان
وقد قال في هذه السورة وان من قرية الا نحن مهلكوها قبل يوم القيمة
او معذبوها عذابا شديدا كان ذلك في الكتاب مسطورا فلما 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 افصح حكمته ومشيته اهلاك قريه كيف يعاقبها وانه
لم يعذبهم بعد ورودهم كما اخبر بذلك فقال واذا اردنا ان نهلك قريه امرنا
مترفيها ففسقوا فيها فقد اخبر ان هذا الامر انما يكون اذا اراد اهلاكهم
وما شاء الله كان فلا بد من وقوع هلاكهم والهلاك انما يكون بالديوث
وامر التكليف الذي هو الامر بالحسنات والنهي عن السيئات لا يستلزم
وقوع المعصية بل قد يامرهم فيطيعون فلا تحصل العقاب بخلاف
امر التكوين كما قال فالهمها فجورها وتقواها وكما قال لما ارسلنا الشياطين
على الكافرين تؤزهم ازا فقال 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 السماء فالله يجعل الله الرجس على الذين
لا يؤمنون وفي الحديث ان من توالت الحسنة الحسنة بعدها ومن

وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عليكم بالصدق فان الصدق يهدي الى
البر والبر يهدي الى الجنة وما 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 فالمنافقون من اهل القبلة
الذين قال فيهم وابتغوا الفتنة وابتغوا تأويله وكانوا يحرفون ما قالوه ويحرفون
الشاهد انهم كانوا قبل ذلك منافقين وكانوا يصرون على الخبث العظيم معاقبون على ذلك
بان يجعل في قلوبهم دواعي الى الفسق الذي يستحقون به العذاب فهذا هو
المنافقين بان يفسقوا فيها ويجسد حتى عليهم القول فيدمرها تدميرا او
نحو ذلك واذا اردنا ان نهلك قرية دل على ان هذا الامر اريد به اهلاكهم
وامر التكليف ليس كذلك الامر بالايمان والعمل الصالح عام لا يخص بالمترفين
فدل على ان مقصود الآية انا لا نهلكهم الا بتدميرهم كما قال وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
وقال واذا اردنا اهلاكهم انما نهلكهم الا بتدميرهم بل بلهم فجورهم فيستحقون بذلك العذاب
اذ فقد تبين ان نفس الآية انما تدل على ان مجرد امر التكليف والتشريع الذي ارسل به
الرسل فانه لا يامر احدا بفسوق ولا معصية وقد دل القرآن في غير موضع على انه
انما امر بالاعمال الحسنة لا امر بالشرك بل نهى عن انواع الشرك وما يسمى فسقا
ويدوم 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 فمأواهم النار واذ قلنا للملائكة اسجدوا
لآدم 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 والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان
واتقوا الله وقال تعالى اذا ياتي حسبما فلا تناجوا بالاثم والعدوان ومعصية
الرسول وتناجوا بالبر والتقوى واتقوا الله الذي اليه تحشرون ومثل هذا البر وقد
بسطت الكلام على هذه الآية ونحوها في غير هذا الموضع وبينت 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 وشرعه ونؤمن بقضائه وقدره فكلمة
الارادة تكون بمعنى المحبة والرضا لما شرعه وبمعنى المشيئة لما خلقه 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 يريد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل
يجعل صدره ضيقا حرجا وامثال ذلك ولفظ الارسال الشرعي كقولنا انا ارسلناك
شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا وقولنا قطعتم من
لينة او تركتموها قائمة على اصولها فباذن الله وليخزي الفاسقين واما الارسال
الكوني المحض فمعناه تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها والله والحكم الكوني
كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وانتم حرم
ان الله يحكم ما يريد والحكم الكوني لقوله عليه السلام وما اعطى عبد شيئا خيرا
من الحكم الا الله عليه يوكل 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 الامين رسولا منهم والكوني قوله بعثنا عليكم
عبادا لنا اولي بأس شديد والارسال الديني انا ارسلناك شاهدا ومبشرا
ونذيرا انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم والكوني انا ارسلنا الشياطين
على الكافرين تؤزهم ازا وقد مر لهذا الموضع اخوه 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 قبل الامر كما
قال السلف انهم نسوا في الخير دون الشر وروي ان اي حاكم في تفسير اي
روي عن الصحابي عن ابن عباس نسوا الله فتركهم ونسيهم بمعنى تركهم
تركهم من الرحمة وثوابه وفي نفس سعيد اي عرضه عليه وقادوه
قال وقوامن كل حسود والسود من السود وهو كما قالوا فانه من المعلوم

وبمشيئته يكون والمشيئة تستلزم للعلم فلا يشاء الا ما علمه بل قد يذكر ويكتب 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 بقول 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 عبده
لحمله في السجن ونحو ذلك 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 رأوك 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 يتنقص الشخص ويعاديه وقيل هو بذكره علم انه يذكره بالشر واذا ذكر
من يحبه ويواليه وقيل انه يذكر بالخير وقد علم ان الرسول صلى الله عليه وسلم يبغض
الهتهم فلما قالوا اهذا الذي يذكر الهتكم عرف ان المراد ذكرها بالشر ولهذا ذمهم
على انهم كافرون بذكر الرحمن علم ان المراد ما يستحقه من الثناء كما قال واذا
ذكر الله وحده اشمأزت 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 لم
يذكروه الذكر الذي يستحقه فلم يذكروا كما به المنزل وامره 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 آياتنا فنسيتها
وكذلك اليوم تنسى فالآيات لما اتته ولم يذكرها هلك اعرض عنها وان كان ما غيرها
فكان الخزي من جنس العمل لا يذكر به الا ما يذكر به الموسوم من الخزي المحسي
لا ينسى فلا يذكر هذا الذكر وان كان معلوما لله لا يجوز ان يكون مجهولا له وهو
كما قال فيما رواه عنه اتوا من الشر وما بين 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 جزاذكره وهو عالم به سواذكرهم اولم يذكرهم ومن ان ذكر الله له
اعرض عن ذكره فان الله تعالى يعرض عن ذكره بالخير وهذه تسمية الله من
الخير فتبين ان لفظ النسيان متعلق بالاقوال والقول خبر وطلب والطلب
مع سمع الخبر وصدقه ومن سمع الطلب واجابه الطالب فلهذا يعبر بالسمع عن
التصديق والاجابة كقول القائل سمع الله لمن حمده اى اجاب دعاءه ولهذا يعبر بالسمع
المجرد او السمع مع نقص المسموع فهو يسمع لمن حمده اذا اجاب دعاءه 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 اغنياء وقال لموسى وهرون انني معكما
اسمع واري وقال الملك للنبي صلى الله عليه وسلم ان الله قد سمع قول قومك وما رد وا
عليك وقد قال الخليل ان ربي لسميع الدعاء فهذا كقوله سمع الله لمن حمده اى اجاب دعاءه
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 غائبا انما تدعون سميعا قريبا وقال تعالى
في ذم قوم سماعون للكذب اكالون للسحت وقال سماعون للكذب سماعون لقوم
اخرين اى مطيعين لهم يستجيبون لهم كما قال وفيكم سماعون لهم اى مطيعون
لهم ويقال فلان ما سمع كلام فلان اذا كان لا يصدقه فيما يخبره به ولا يطيعه
فيما يامره به وهو يسمع كلام فلان اذا كان يصدقه ويقبل منه ما يخبره
وكذلك الرؤية 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 والمبغض
يعرض عنه وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة لا يكلمهم يوم القيمة ولا ينظر اليهم
ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم زان وملك كذاب وعائل مستكبر وقد قال
للمنافقين وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله وقال ثم جعلناكم خلائف في الارض من
بعدهم لننظر كيف تعملون وهو علم عمل الخبر والشر وكل موضع ذكر فيه لفظ النسيان
المواضع كلها اللفظ ما يدل على المراد به لا سوى هذا وهذا كذلك لفظ النسيان
وغيره والنسيان الذي نافى العلم قد احبر في غير موضع بما يوجب سهوه عنه غير قوله
وما كان ربك نسيا وقوله في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى بل في نفس الصورة التي قال فيها ذلك

فانه اخبر انه يوم القيمة يحاسب العباد باعمالهم وينبئهم بها على وجه التفصيل
وهو قد احصاها وهم نسوها قال تعالى يوم يبعثهم الله جميعا فينبئهم بما عملوا
احصاه الله ونسوه والله على كل شئ شهيد وهو مع ذلك قد امر الملائكة بكتب
اعمالهم وهو سبحانه وتعالى الذى انطق الاعضاء وجعلها تخبر بما كان فمن جعل
الاعضاء عالمة شاهدة بما مضى كيف لا يكون هو عالما بما مضى شاهدا به وهو سبحانه
لا يحيط احد بشئ من علمه الا بما شاء فصل قال الرازى الفصل الثالث
فى الطريق الذى يعرف كون الآية محكمة او متشابهة اعلم ان هذا موضع عقد دلك
لان كل واحد من اصحاب المذاهب يدعى ان الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والآيات
الموافقة لمذهب خصمه متشابهة فالمعتزلة تقول ان قول الله تعالى فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر محكم وقوله وما تشاءون الا ان يشاء الله متشابه والسبب يقلب
القضية فى هذا الباب والاشتباه كثير فلا بد من قانون اصلى يرجع اليه فى هذا الباب
فنقول اذا كان لفظ الآية والخبر ظاهرا فى معنى فانه يجوز هناك نزول الظاهر
بدليل منفصل والخروج الكلام عن ان يكون مفيدا او يخرج القرآن 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 اللفظيين تعارض والتعارض
المعارض بينهما ليس تركيب ظاهر احدهما لا بقاء الاخر باولى من العكس اللهم
الا ان يقال احد الدليلين قاطع فى الاخر ظاهر فالقاطع راجح على الظاهر او يقال
كل واحد منهما وان كان ظاهرا الا ان احدهما اقوى الا انا نقول اما الاول
فباطل لان الدلائل اللفظية لا تكون قطعية لانها موقوفة على نقل اللغات ونقل حروف
النحو والصرف وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار وعلى عدم
المعارض العقلى والنقلى وكل واحد من هذه المقدمات ظنى والموقوف على
المظنون اولى ان يكون ظنيا فثبت ان شيئا من الدلائل اللفظية لا يمكن ان تكون
قطعيا واما الاخر وهو ان يقال احد الدليلين الظاهرين اقوى من الاخر لا
نسلم على هذا التقدير ان يصير احد الظاهرين لنعين الظاهر الاخر
مقدما هذه والظنون لا يجوز التعويل عليها فى المسائل 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

تجب

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 ائتمه هذا الفصل وعند هذا لا يحتاج ان يعرف
دليل المرجوح الذي هو المراد ما ذا لان المسئلة الى ذلك انما يكون عند تعارض
مجاز وترجيح تاويل على تاويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدلائل اللفظية وانها طنية
كما بينا لا سيما الدلائل المستعملة ترجيح 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 اقامة الدلائل العقلية على ان حمل اللفظ
على ظاهره محال لا يحتاج في نفس التاويل فهنا منتهى ما حصلناه وهذا الباب
فيقال وهذا الفصل من التناقض والفساد والالحاد ما لا يعلمه الا علام الغيوب ولكن
ننبه على بعضه 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
اجمعوا دون ما اجمع هنا زعموا فان الاشتباه العارض حاصل من الجميع
اذ قد اشتبهت هذه الامور على الجميع واما الاشتباه العام اللازم
الذي يرجع الى دلالة اللفظ فهذا اشترك 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 وحسب فلا يحصل هنا بيان 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 ذكرته من
الفرقان لا يزيل ما ذكرته من النزاع بل كل ما ذكرته من المقرر لما انكرته من ان كل طائفة

تجعل المحكم ما وافق
والمتشابه ما وافق خصمها وقد رأينا الكتب المصنفة
ذلك في كتب القدرية النافية من المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة دعوى أن الأدلة
العقلية توجب أن العبد هو المحدث لفعله وقد يدعون على ذلك العلم الضروري
كما ادعاه أبو الحسين في إثبات الصانع عندهم مبني على هذا فإنه علم أن
الفعل إلى الفاعل ولذلك ما يثبتونه من التعديل والتجويز وهو مبني على ما يقولونه
من أنه معلوم بالاضطرار من مسائل التحسين والتقبيح فما وافق هذا عندهم فهو
محكم وما خالفه فهو متشابه والقدرية المجبرة أتباع الجهم بن صفوان يقولون
في المعلوم تصريح العقل أن الله خالق كل شيء وأنه لا يجوز أن يكون غير الله محدثا لشيء
وأن الحس والعيان إنما يعقل في حق من ينفع بشيء ويضر بشيء والرب تعالى منزه
عن ذلك فيحور عليه بعمل كل شيء وهذا عندهم هو الأصل المعلوم بصريح العقل
وما وافقه محكم وما خالفه متشابه والرازي يعتمد في تفسيره على هذا في
الجواب عما يحتج به المعتزلة من الآيات التي يحتج القاضي عبد الجبار وغيره
بسببها مسألة الداعي والعلم وهو أن الله خلق داعي العبد فيكون خالقا
لفعله وأنه بعلمه ما سيكون فيمتنع خلاف المعلوم وعلى هذا تبطل حجة المعتزلة
لأن عندهم تمتنع التكليف بالممتنع وما هو من فعل العبد وحقيقة الأمر
أن هذا جواب جدلي التزامي ليس بجواب علمي فإن عامة أهل السنة يقولون
بهذا وهو أن الله تعالى خالق أفعال العباد ويقولون مع هذا أن الله خلق
الحلم والسبب وأنه منزه عن أن يعاقب أحدا إلا لذنب وعن ذلك من الظلم
ويقولون أن الأفعال تشتمل على صفات كانت لأجلها حسنة وسيئة
كما هو مبسوط في موضعه والمقصود هنا أن ما ذكره من القانون يتعذل
طائفة فهو حجة لما ألزم عليهم لا دافع لما ألزم الوجه الثالث قوله إذا
كان لفظ الأب أو الخبر لها هنا في معنى فما يجوز لنا تركه لذلك الظاهر هو
دليل منفصل وإلا لخرج الكلام عن أن يكون مفيدا وخرج القرآن
عن أن يحدث فيما أراده هنا اللازم هو لازم للدليل هو حقيقة قوله
فإن الاحتمال عندك إنما هو الدليل العقلي فالقرآن إن وافقه
فلا اعتماد عليه لا على القرآن وإن خالفه أحدث به لا بالقرآن

والقرآن لا

والقرآن 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 الاولى بتقرير دلالة القرآن
على قوله ليس بحجة ولا يفيد في هذا الباب وانما يحتج به عند التساوي في المسائل
الظنية الفرعية وذلك يجوز فيها العدول عن ظاهر الكتاب الظاهر الراجح منه فلم
يبق عندك في هذا للقرآن في هذا الباب حجة اصلا ولا فيه فائدة ولا هو
حجة فبطل احتجاجك الوجه الرابع انك قد صرحت في كتابك بان العقول وغيره
بان التمسك بالقرآن والادلة السمعية في مسائل الاصول لا يجوز بحال
لان الاحتجاج به موقوف على نفي المعارض العقلي وهذا لا يمكن العلم به
فلا يعلم شرط الاستدلال بها فكل ظاهر يحتج به يقال فيه هذا المعنى غير
معلوم لتوقفه على انتفاء المعارض العقلي الوجه الخامس انك قد صرحت هنا
وفي غير هذا الموضع ان شيئا من الدلائل اللفظية لا يفيد العلم وحينئذ
فالظاهر سواء 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 آية دلت على مسئلة اصولية لا يجوز الاحتجاج بها عندك بل يجب ان
يكون من المتشابه وعلى هذا فليس القرآن في هذا الباب منقسما عندك
بل يجب ان يكون من المتشابه وعلى هذا فليس القرآن محكما ومتشابه
ومع هذا انه متناقض ما يقوله وهو مخالف لصريح القرآن والسنة والاجماع
وهو باطل عقلا وشرعا الوجه السادس انك قد قدمت ان الحد
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 هو المعنى الاخر لا يكون الا ظاهرا فغايتها ان
يكون ظاهرا فان قلت النص ما الم يحتمل الا معنى والظاهر
ما يحتمل معنيين وظن رجحان احدهما فقال كل وهذا كله
لا يجوز عندك التمسك به في هذه المسائل فلا يكون محكما بل
متشابها وهذا مناقض لقولك في الوجه الرابع الاجماع
على ان الله سبحانه وتعالى اخبر ان من الكتاب آيات محكمات

هو الاصل الذي بني عليه ويستدل به ويسمع والمتشابه يرد اليه وعلى
هذا علماء الملة يقولون المحكم هو الاصل والمتشابه يرد اليه وانت جعلت
الاصل هو ما ازغمته من العقل وجعلت القرآن كله محكما ومتشابهه يرد
اليه فما خالفه كان متشابها فليس في القرآن محكم يرد اليه المتشابه والعوام
والكتاب واصله الناس اعلى قولك الانسي الاخدان يوقف شيء من
القرآن محكما فان ذلك انما يمكن اذا علم انتفاء المعارض العقلي وهذا النفي
غير معلوم فلا يجزم بان مشابهه غير محكم فان قلت انا اقول انه صرف
اللفظ عن ظاهره الى معناه المرجوح لا يجوز الا عند قيام الدليل القاطع على ان
ظاهره محال ممتنع قيل وانت تقول ان حمله على ظاهره لا يجب الا اذا
قام الدليل العقلي على ان ظاهره حق وما يعضده دليل عقلي يجزم بصحته
كما لا 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 ظنيا 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 العامي هنا الترجيح
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 تحرم بوجود المراد وهنا الجزم ينتفع
به نفعا عظيما الوجه العاشر هب انا لا نحرم بان ما رجحناه 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 برجحان 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 للمامور 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 نازع فيه الناس
وفي دقيق المسايل فاذا تكلم بحسب طاقته واجتهاد فقد امتثل ما كلف الله به فسما
الاوسع الوجه الثاني عشر انه اذا لم يجز القول بالظن الراجح فاما القول
بالجهل والكذب والقول الباطل واما ان لا يجوز فان هذا لا يجوز لاجماع
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 سنة 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 اولى ان ينزههم عن كل عيب وذم وعن
ان يتكلم بكلام ولم يبين 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
والذي يراعي لظن 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 سواء لم يسح
ذلك ولكن رفع ما يظن ان الايه دالة عليه سموه 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 فظن 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 الايه وهكذا اذا كان احدى الايتين
دلت على المعنى دلالة راجحة فانها تقضي على الدلالة المرجوحة وتفسرها
الوجه الخامس عشر قوله ان الدلايل اللفظيه لا تكون قطعيه قد
ابطلناه في مواضع ونحن ننبه هنا على بطلانه فنقول اولا هنا
القول من اعظم التفسطه وهو من اعظم انواع التفسطه التي
في الوجود ولهذا لم يعرف هذا القول عن طايفه معروفه من طوايف
بني ادم لا المسلمين ولا غيرهم لظهور فساده فانه يقدح فيما الظهر العلوم
الضروريه لجميع الخلق فان بني ادم يخاطبون ويسمع بعضهم بعضا ويفهم
بعضهم مراد بعض على ما صار ربما اعظم من علمه بالعلوم النظريه والنظر الانسان
الظهر صفات الانسان التي يميز بينه وبين البهايم والظهور دليل قال الله تعالى

فورب السماء والارض انه لحق مثل ما انكم تنطقون ولهذا يقول من يقول في
الانسان انه الحيوان الناطق ثم النهايم يفهم بعضها مراد بعض باصوات بصوتها
وقد سمي منطقا لها كما قال سليمان علمنا منطق الطير 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 لا 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 اعمل صالحا ترضاه وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين
وهو ايضا خاطب الهدهد وخاطبه باحكام الله حيث قال الهدهد له احطت
بما لم تحط به وجئتك من سبا بنبإ يقين اي وجدت امراة تملكهم واوتيت من
كل شيء 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 الخبء في السموات والارض ويعلم ما تخفون وما تعلنون
الله لا اله الا هو رب العرش العظيم قال سننظر اصدقت ام كنت من الكاذبين
اذهب بكتابي هذا فالقه اليهم ثم تول عنهم فانظر ماذا يرجعون فالله سبحانه وتعالى
ينطق الجماد باصوات يفهمها من يفهمها من الادميين كما قال تعالى عنا
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 يؤكل وكان ابو الدرداء 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 لله سبحانه لعموم هداية هدى
بخلقه وجعل بعضها نهم عن بعض مراده بما الهمه الله من نطق او غيره
وهذا لبسط موضع اخر وكل المقصود هنا ان دلالة الادلة العقلية
القطعية القولية على مراد المتكلم ومعرفة المستمع بمراده وفهمه لها
هو مما يعرفه جميع بني ادم علما ضروريا قبل علمهم بالادلة العقلية
المحضة فالطفل اذا صار فيه تمييز علم مراد امه وابيه بما يخطبانه
به وفهمه لمراد الام استيفى اليه من العلم بالادلة العقلية النظرية

فان هذا مما يعلم مراد المتكلم اضطرارا ولا يتوقف فهم الصعر اكلام مربيه
ابيه وامه وغيرهما لا على نقل اللغه والنحو والتصريف ولا على نفي المجاز والاضمار
والتخصيص والاشتراك والنقل والمعارض العقلي والسمعي بل يعلم مرادهم
بكلام اضطرارا لا يشاركهم فيه شيء من بني ادم يخاطب بعضهم بعضا ويفهم
مرادهم لاضطرار من غير احتياج الى شيء من تلك المقدمات ويكشف الكلب
عن الغايب الذي لا يراهم ولا يرى حركاتهم فيعلم مراد الكلب 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 ومخاطبتهم
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 هنا البيان والدلالة موجودا في كلام العامة الذين لا يعدون من
اهل العلم فاهل العلم اولى بان يبينوا مرادهم وان يفهم الناس ما يبينونه بكلامهم
واذا كان هذا في العلم الذين ليبينوا ما بينا فالانبيا اولى واذا كلموا الخلق
وخاطبوهم ان يبينوا مرادهم وان يفهم الناس ما يبينونه بكلامهم
العالمين اولى ان يكون كلامه احسن الكلام واتمه بيانا وقد قال تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فهو اما ارسل الرسل
بلسان قومهم الذي خاطبوهم اولا بلسن الرسول ما اراده وما اوحاه الله
الله من الرسالة فكيف يجوز ان يقال انهم لم يبينوا المراد وان اقوالهم
لم تدل على مرادهم فلم يبينوا ما اوحي اليهم بيانا قاطعا لا يبين بلفظهم
وهذا يقول ان شيئا من الادله اللفظيه لا يمكن ان يكون قطعيا
مع ان هذا القول لم يقله احد لا يعرف عن طايفة من طوايف بني ادم
لا من المسلمين ولا من غيرهم ولا عن عالم معروف اذ كان هذا القول في غايه
التفسيط وحد الخطابي واما الذي يقوله بعض الناس هو الغلط
في بعض الادله اللفظيه والسمعيه كما يقدح في بعض الادله
العقليه اما القدح في الجنس فهذا لا يعرف في حس المتكلم عن طايفة
من الاذكياء لكن هنا الرجل نشر التفسيط والتشكيك

فهو

فهو من اعظم المتكلمين تفلسفه وتشكيكا وهذا من جملة سفاسطه لا يعرف
في جنس المتكلمين من هو اعظم تقريرا للشكوك والشبهات الباطله واصعف
جوابا عنها منه وتقريره لما يقدح في جنس الادله القوليه النطقيه الداله على مراد
المتكلم هو من هذا الباب بل هذه الادله الداله على مراد المتكلم هي اين واظهر عند
جميع بني ادم من جنس الادله العقليه المجرده ولهذا تجد كل امه يرجعون
قول قابل مقبول الفصل عندهم هم اقل اختلافا في معرفه مراده من الذين
يرجعون الى مجرده الادله العقليه المجرده ولهذا كان غير اهل الكتاب
من اصناف المشركين فلاسفه الهند والبيان والعرب وغيرهم اعظم
اختلافا فيما يدعونه من الادله العقليه مع اختلاف اهل الكتاب في مراد الهما
ثم اهل الحديث والسنه الذين يرجعون في حديث الرسول مع رجوعهم الى
القرآن اقل اختلافا من العلم بدلك ومن رد اخبارا صحيحه لزعمه انها
اخبار احاد لا تفيد العلم او يقبل اخبارا ضعيفه وموضوعه يظنها
صحيحه لزعمه انها اخبار احاد وهو لا اكثر اختلافا من جهه المعرفه
بالحديث لانهم اذا كانوا اعرف بالحديث الحديث يدلهم على مراد الرسول
فيكون الاختلاف بينهم اقل من اولئك وامه محمد وان كان قد اختلفوا في
اشياء فهذا من لوازم النشأه الانسانيه فالشهوات والشبهات لازمه للنوع
الانساني كما قال تعالى وحمله الانسان انه كان ظلوما جهولا لم يخلص احد من
البشر عن ذلك لكن من كان افضل واكمل كانت موهبته الحق اكمل وعلمه
اكمل وامه محمد اكمل في موهبته والعمل به فهم افضل الامم ثم اهل السنه
واهل المعرفه بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وبمعانيه المتبعون
لذلك هم اكمل علما وعملا من غيرهم فهم اعلم الناس بقوله وافعاله
متابعه الرسول لهم بسلامه وعلمهم بذلك ونطقهم به حلا ومنازعه
هو لان الادله النطقيه لا يمكن ان يقطع فيها بمراد المتكلم
وايضا فقد علم ان الرسول صلى الله عليه وسلم اعلم الناس بالحق واصح
الخلق قصدا واكمل الناس بيانا وعبارة ودلاله على الحق واذا
اجتمع العلم والقدره والاراده وجب وجود المطلوب

فكيف يكون اعظم الناس معرفة وبيانا وكلاما 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 والاطباء وكذلك المصنفون في علوم
الحديث والتفسير وغير ذلك فاذا كان هؤلاء 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 شرط العلم على نفسه هذا الاصل الذي هو
من اعظم القواعد عقلا ومن اعظم الالحاد في كلام الله تعالى شرعا ومما يحقق
نعمة الله في تعليمه البيان والقرآن قال تعالى الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان
ما زعمه فبيان الانسان وكلامه ونطقه لا يعلم به مراده والقرآن الذي علمه الله تعالى
لعباده وكلمه لا يعلم به مراده وهذا احد لنعمة القرآن والبيان وقد تقدم ما يلزم
من الايمان على ان القرآن لا يجوز ان يشتمل على ما لا يعلمه المراد وان الله تعالى
سماه بيانا وهدى ونورا وامر بتدبره والتفكر فيه وغير ذلك من الايمان الدالة
على انه بين وعرف بمعناه واذا كان دال على شيء فقول من يقول ان بعضه
لا يعلمه المراد ممن قال ان شيئا من الدلائل السمعية لا يعلم بها المراد ولا يجيء في
المسائل العلمية هو اولى بالفساد من قول اولئك من وجوه كثيرة وقد قدم الله تعالى
في غير موضع من ابطال كلامه وجعلهم من الكفار والمنافقين كقوله عن المنافقين
ومنهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك قالوا للذين اوتوا العلم
ماذا قال انفا اولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا اهواءهم 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 ذكرناه الرازي
من انه موقوف على عشرة مقدمات نبهنا عليه والموقوف على الظني اولى ان يكون ظنيا
فهذا هو 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 كما يعلم قصده بالافعال الاختيارية مثل اكله وشربه ولباسه وركوبه
وغير ذلك من افعاله فانا نعلم انه اذا اكل وشرب 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 لبكاء غيره وهو كاذب كما جاء اخوة يوسف اباهم
عشاء يبكون وجاءوا على قميصه بدم كذب الوجه الثاني ان الناس
مع الرسول صلى الله عليه وسلم اما شاهده فقد سمع كلامه واما غائب فبلغه كلامه
فالشاهدون لم يقتصر لهم مراده مع العلم بتعيين ما اراده فلما امرهم
بالصلاة والزكاة والصيام والحج بين لهم مسمى هذه الالفاظ ولم يحوجهم
الى ذلك الى ان يعرفوا مسمى هذه الالفاظ من كلام غيره فلم يحتاجوا الى
نقل لغة عنه ولا نفي احتمالات ولا نفي معارض فان العلم بمراده بهذه الالفاظ
لما بينه لهم مع العلم بوجوه ضروريه وبقرائن احوالهم من غير نقل لا يفيد
اليقين والعلم اعظم من اليقين والعلم بنفس الفاظه يحصل العلم لمن شاهده
ولم يكن عنده اعظم من الفاظه وقد يكون الذين شاهدوه من اسمع كلامه ما
لكنه علم مراده وما امر به وما نهى عنه ولم يسمع نفس اللفظ اما البعد
واما الصمم 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 يحلفون عن ذلك وهو الذي
يطلبونه عنه ويسألونه عنه فان الله تعالى حكى عن الامم المتقدمين
لانبيائهم واسائهم وبلدهم اقوالا لم يسم فيها لفظا احد منهم وانما 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
العلماء وفتواهم بمعاني الفاظهم وهم متفقون على هذا وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم
اذا فهم معناه جاز روايته بالمعنى عند الجمهور ومن منعه فانما منعه خوفا من تقصير
المبلغ في ادا المعنى الذي اراده وامام العلم بالمعنى فلا ريب فيه وقد اتفق المسلمون
على ان القرآن والحديث يترجم بغير لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم وبغير لغته لمن احتاج
الى ترجمته ممن لا يعرف بالعربية بل وتجيز للعربي الذي لا يعرف لغة الرسول
ونفس معانيه لمن يعرف لغته ولكن ليس هو من اهل العلم بخصائص كلامه كما قال
ابن عباس التفسير على اربعة اوجه تفسير تعرفه العرب من كلامها وتفسير
لا يعذر احد بجهالته وتفسير يعرفه العلماء وتفسير لا يعلمه الا الله تعالى فعامة
الامة يعلمون معاني القرآن الظاهرة والحديث ليفهموها ويعرفوها وان
كانوا لا يحفظون لفظ الحديث ولكن قد عرفوا معناه فيفتون به ولهذا
قال احمد حسبك بالمدني وعبر بها معرفة الحديث والفقه فيه احد البلدين حفظه
واهتمامهم بفهم المعنى اعظم من اهتمامهم باللفظ واذا كان كذلك كانت معرفة
ونقله الى من يعرفه اللفظ واداء الفظ القرآن ليس من الحديث مسئولا
عنها بالتواتر فنقل المعنى اولى ولهذا الوجه والذي قبله اذا سمعت الامة عوامها
وخواصها قوله ورسوله على الناس حج البيت علموا ان المراد البيت الذي بمكة
وان الحج هو الاعمال المشروعة والرهط لا يحفظون هذه الا به الوجه الرابع
ان اهل العلم بالكتاب والحديث قد يعلمون لغة الرسول التي خاطبنا بها
يحيط مع ذلك الى نقل لغة احد غير الرسول ولهذا الاحتياج علماء
الدين الى اهل اللغة وفهم القرآن والحديث الا في مواضع يسيرة يحتاج بعضهم
في الفاظه كالفاظ غريب القرآن والحديث والفقه معانيها فلا يحتاجون في ذلك الى
نقل اهل اللغة وان احتاج الى ذكر بعضها وذكر ذلك على سبيل الاستشهاد
والاعتبار كما يقوى الدليل بالدليل وكل ما احتاج الملقون الى نقله من لغة القرآن
فهم يسيرون عندهم نقلا معلوما مقطوعا به الا مواضع قليلة خفيت على بعضهم

فصل

فصارت عنده منطوقه او مجهوله الوجه الخامس ان قوله اما موقوف
على نفي المجاز والاشتراك والاضمار والتخصيص وقد يقول والنقل فيقال هنا
تكثير للمقدمات من غير حاجه فهو كما لو قيل موقوف على نفي المجاز الزياده والنقصان
والاستعاره فهذا تكثير لا فايده بل يكفي ان يقال على نفي احتمال اخر للفظ
سوا احتمل ذلك بطريق المجاز او الاشتراك او الاضمار او التخصيص
نوع من المجاز فان اللفظ اما ان تكون دلالته على المعنى سوا فهو المشترك
واما ان يكون هو بمجرده يدل على المعنى وبالقرينه يدل على معنى اخر وهو
المجاز وهنا على راي من يقول ان في اللغه مجازا واما من نفى ذلك وقال
ما ثم الا دلاله مطلقه او مقيده به فالمطلق مقيد بالاطلاق والمقيد
مقيد بالقيد اللفظي كما تقول ان صيغه الامر والنهي والعموم تدل عند
تجردها على معنى الامر والنهي والاستغراق ومع القرينه على التخصيص او
التهديد تجردها عن القرينه المخصصه الى قرينه من المراد
فاذا قيل اللفظ المجازي ما دل مع القرينه والحقيقه ما دل بمجرده قيل ان
بيني التجريد والاطلاق من كل وجه فان في الفاظ الكلام ما هو مجرد لكن لا يدل
مقترنه بغيرها وان الكلام اما جمله اسميه واما جمله فعليه وكل منهما
اقل ما يتالف من لفظين مفردين فكل منهما مقترن بالاخر ليس واحد
منهما مجردا مطلقا عن جميع القرائن وان عني بالتجريد والاطلاق ان
يكون مجردا عن بعض القرائن فهذا حق وجميع الكلام يدل مع قرينه
على معنى ومع عدمها وقرينه اخرى على معنى اخر حتى لفظ الانسان
فانه يقال انسان العين والالفاظ التي هي تحقق الاحكام مثل لفظ الطلاق
والنكاح وغيرهما قد يكون بها الفاظ تدل دلالتها بالاطلاق المسلمين اذا
قيل انت طالق من وثاق فهنا لا يقع به الطلاق بالاتفاق وقال يا
دنيا عمري قد طلقتك ثلثا او قال ودي من ودك طالق فهنا
لا يطلق به الزوجه بالاتفاق المسلمين واذا قيل انت طالق
حتى تحمله ونحو ذلك والكلام على مسمى الحصه 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 يعقبه
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
فقط 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 سائر سماعه له ويدل على مراده فيصير علمه بمراده ضروريا
وقد يكون العلم بالمراد استدلاليا بالنظر فيما وحسبه فتلك سوف على مقدمة واحدة
وقد يتوقف على مقدمتين وعلى اكثر اما دعوى المدعي ان كل استدلال
بدليل نظني على مراد المتكلم يتوقف على عشر مقدمات فهذا باطل قطعا وابطل
منه ان كل مقدمة فهي تحتاج الى عامة المقدمات التي تتوقف عليها فهم مراد
والمتكلم قد يكون قطعيا في اغلب الامر لم تتوفر دلائل 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 يسمى
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 بهذا
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 فتكثر
فهم جهله وبعده عن معرفة الرسول وما جاء به لمن 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
بكون الدليل العقلي والسمعي قطعيا الا كونه 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 فانقطع بمراده لا لكونه صوابا وحقا وايضا فالادلة
السمعية تدل بطريق ان تدل بمجرد الخبر فانما اخبره الصادق المصدوق
لا يكون الا حقا وباطنه يكون قد بين الادلة العقلية التي يدل على ما اخبر
به او على امكانه والقرآن مملوء من ذكر 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 عقوباته للمكذبين للانبياء على 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 كان النص قد اخبر بها 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 بسطت
في غير موضع ان هؤلاء المتكلمين الجهمية والمتفلسفة الذين ليس معهم ادلة عقلية
تعارض القرآن ولا علوم تقاوم القرآن فاسلفوا في اثبات الصانع وصفاته طرقا
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 ولا ريب ان طريقهم فيه من النفاق والالحاد والجهل ما يطول وصفه وكذلك
قال الامام احمد بن حنبل وغيره علما الكلام زنادقة وكان الذين يشيرون
اليهم خيرا من هذا وامثاله وكذلك قال السلف لان يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه ما خلا
الاشراك بالله خير له من ان يبتلى بالكلام في الاحداث وقال حلمي في اهل الكلام
ان يضربوا بالجريد والنعال ويطاف بهم في العشائر والقبايل ويقال هذا جزاء
من ترك الكتاب والسنة واقبل على الكلام حفص الفرد وامثاله
وكان على طريقة ضرار بن عمرو وابي احمد اشار الى الكلام هذا وامثاله فاما
كان افضل من ناظر ابو عيسى محمد بن عيسى برغوث وهو من اتباع حسين النجار
وكلام اولئك خير من كلام هؤلاء الذين جمعوا الى تعطيل اولئك الالحاد الفلاسفة
مع ان اولئك اظهروا كل ما قلوه للامة فالجهمية لم تكن تظهر انه لا دليل
العالم ولا خارجه واذا اظهروا انه دليل حكاه فالامة اسبعوه
ما اظهروه فكيف ما ابطنوه الذي ابطنه اولئك فهو خير من هذا الملاحد

الذين جمعوا بين اقوال الجهمية والفلاسفة الدهرية وقد كان الفقيه الحدث عثمان
الصباح اى عمر بن الصباح اذا لما راى قوله ان الادلة السمعية لا تفيد اليقين لعنه
على ذلك وقال هذا يعطل الاسلام وقد بسطنا هذا فى مواضع والمقصود
هنا ان يبين ان دعوى باطلة معلوم فسادها بالاضطرار فى نفس هذا الكلام لان كل احد
يعلم ان مراد احد ولكن العلم بمراد كل متكلم لا يكون الا ظنا وهذا مما يعلم
فساده بالاضطرار واذا كان احاد العامة قد يتبين مراده بكلامه حتى يقطع
بكلامه فالعلماء اولى بذلك واذا كان العلماء المصنفون فى العلم يقطع بمرادهم
فى اكثر ما يقولونه كما يقطع بمراد الفقهاء والاطباء والحساب وغيرهم
فالرسول الذى هو اكمل الخلق علما وبيانا ونصحا اولى ان يتبين مراده
ويقطع بكلامه وكلام الله تعالى اكمل من كلام الرسول الله صلى الله عليه وسلم واكمل بيانا
فهو اولى بالقطع بمراد المتكلم فيه من كلام كل احد ومعانى الكلام المنقول
بالتواتر معلومة بالاضطرار اعظم من الفاظه والمسلمون كلهم يعلمون
بالاضطرار ان الله تعالى امرنا بالصلاة الى الكعبة وامرنا بحج البيت الذى
بمكة والطواف به وبالتعريف بعرفات وصوم شهر رمضان وامتناع
الصائم من الاكل والشرب والنكاح وغير ذلك من معانى القرآن
والكثير لا يحفظون حروف القرآن فمعانيه التى دلت عليها معلومة
عندهم بالاضطرار منقولة بالتواتر اعظم من العلم بالالفاظ الدالة على
تلك المعانى ولا يحتاجون فى ذلك الى نقل اللغة ولا الى المعارض بل الامر
موقوف على مقدمة واحدة وهو العلم بمراد المتكلم وهذا قد يعلم اضطرارا
وقد يعلم بادلة قطعية وقد يكون لهذا لذلك العلم بما اخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم
من اسماء الرب وصفاته ومن اليوم الآخر 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 المعانى المعلومة عندهم
كما اذا سمعوا قوله ولله على الناس حج البيت علموا ان المراد بلفظ البيت
البيت الذى بمكة واذا سمعوا شهر رمضان علموا ان المراد بهذا اللفظ

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 المضمون 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 العقلي 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
وعرفنا 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 اخطأوا فيه الى الرسول فهذا حقيقة قول هؤلاء
الملحدين وسيأتي اعترافهم بهذا وجوابنا عنه بجواب الملحدين الوجه السابع عشر
ان هذا وامثاله تناقضون فانه يقول نحن علمنا انتفاء الظاهر لكن لا نعلم عين
المراد وتارة يقول بل لا فرق بين ان يكون الرسول خاطب العامة بما
لا يوافق ما عندهم فلو خاطبهم ابتداء بالثاني بالحس والمخيل ولا اشار اليه
قالوا هذا عدم محض فوقعوا في التعطيل وكان الاصلح ان يأتي بالالفاظ
الدالة على حصر ما يناسب المخيلوم ما يلزمهم 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
اذا اراد ان يحملوا ما ينفعهم وان لم يكن حقا وطريقة اهل التأويل في ارادة
هذا المعنى والجهل بما اراد وهنا تناقض هذا وامثاله وبيننا تناقضهم
فانهم يحملونه هكذا دائما 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 وضلال
وتلبيس واظهار ما هو كذب وان قيل انه لم يقصد الكذب بل الرشد كما انه اعلم الخلق بالحق
فهو انصحهم لهم واعظمهم رغبة في تعريفهم وتفضيلهم وهداهم وهو احق بان
يبينا وانهم بينها 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 ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني وسبحان
الله وما انا من المشركين فان قيل فاذا كان ما ذكرتم فاشد الاشياء احتمالا به القرآن هو
عزل القرآن بالكلية فما الفرق بين المحكم والمتشابه قيل المتشابه نوعان
احدهما ما يكون سبب المتشابه لقصور منه او تقصير وهذا لا يختص بنوع من
الكلام بل قد يعرض في جميع انواعه لكن ما يكون فيه من المتشابه يكون هذا فيه
اقوى فانه سعي المتشابه من الطريقين وصاحب هذا المقام هو مأمور 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 ان لي به حمر النعم اقبلت انا واخي وانا مشيخة
من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم جلوس عند باب من ابوابه فكرهنا ان نقرق بينهم
فجلسنا حجرة اذ ذكروا اية من القرآن فتماروا فيها حتى ارتفعت اصواتهم فخرج
رسول الله صلى الله عليه وسلم مغضبا قد احمر وجهه يرميهم بالتراب ويقول مهلا
امرتم ههنا هلكت الامم من قبلكم باختلافهم على انبيائهم وضربهم الكتب بعضها
ببعض ان القرآن انما نزل يكذب بعضه بعضا وانما نزل يصدق بعضه بعضا
فما عرفتم منه فاعملوا به وما جهلتم منه فردوه الى عالمه وقال عمر للخطاب انعوا
ما تبين لكم من الكتاب وما لا فدعوه وانا كان القرآن نزل يصدق بعضه بعضا
فمن الممتنع ان يكون فيه تناقض واختلاف بصادق فمن فهم انه قاض بها
ومن ان الاخرى تناقضها فليعلم انه مبطل في ذلك وان معنى الاخرى موافقها
لا يخالفها وان لم يفهم معنى لا يتبين له من هذا ولا ذاك والله تعالى اعلم واما
التشابه الذي تكون به نفس الآية فهذا لا يكون الا مقرونا بالاحكام والبيان
والهدى فان الله تعالى قد احكم كتابه كله وبينه وجعله هدى وامر بتبيين

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 ايه فمقدار ارادة الله تعالى
به معنى وعلى ذلك المعنى دل فلا يجوز ان يكون دلالة القران على ما اراده الرب تعالى
وعلاه وعلى عدم سوابق هذا لا يجوز كلام احاد العلماء فكيف كلام رب العالمين
واذا كان القران لا يناقض في دلالته فالمناقض ان كان القران دل عليه فكلاهما حق
كقوله من يقول ان العبد فاعل لفعله وقول من يقول ان الله تعالى هو الذي
جعله فاعلا فكلاهما حق والقران 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 ونحو
ومن ذريتي وامر عباده ان يقولوا اهدنا الصراط المستقيم
ذلك وان كان كلاهما باطلا فالقران 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 فالقران ينفي هذا وهذا بل تعتبر الايات ان كانت دالة على ما تقول فهي
تدل كما يدل امثال ذلك من الكلام والا فلا دلالة والام يدل ودلالة الكلام على المراد
تعرف تارة بالضرورة وتارة بالاستدلال ويستدل على ذلك بما نقله الائمة وبما كان
يقوله السلف يفسرون به القران وبدلالة السنة وبدلالة سائر الايات وعند ذلك
كان النصارى لما ادعوا ان قوله انا ونحن تدل على قولهم ان الالهة ثلاثة
وقالوا في قوله تعالى فاعبدوا الهكم واله ابائكم ابرهيم واسمعيل واسحاق الالهة
ثلاثة كان هذا شبيها فان لفظ نحن نستعمل في الواحد الذي له شركاء وفي الواحد
المعظم المطاع الذي له ما يكل تطيعه والعطف يكون لتغاير الصفات
ويكون لتغاير الذات فهو امر تشابه والمحكم في القران 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 ايانا ما تعبدوا
فلها 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 اهو الاول والاخر
والظاهر
وقال انه لا يحمد الا هو الاول والاخر

والظاهر والباطن كقوله تعالى رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم
موقنين لا اله الا هو يحيي ويميت ربكم ورب اباءكم الاولين فقوله تعالى انا وحي
لعظمه والرب تعالى وانما سواه مخلوق مملوك له من الملائكة وغيرهم فهو حقير
بنون العظمة ممن استعمل هذا اللفظ فيه من الملوك وان كان اللفظ
يقشعر لاشتباه فيه وانما اشتبه على هذا القصور فهمه بين له ذلك
بتباين ولهذا كان السلف يتكلمون ما اشكل على بعض الناس حتى فهم
منه غير المراد متشابها كما صنف الامام كتابه في الرد على الزنادقة
والجهمية فما شكك فيه من متشابه القرآن وتأوله على غير تأويله فهو
ينكر عليهم متسمي التأويل بل ان اسم ان تأولوه على غير تأويله وهو التأويل
الباطل والمراد بالتأويل التفسير ليس المراد صرفه الى الاحتمال المرجوح
وقوله فيما شكك فيه من متشابه القرآن هو ما تشابه عليهم وان كان الله
تعالى قد احكم دلك وبينه لكن لقصورهم وتقصيرهم تشابه عليهم حتى سألوا
فيه فهذا هو والله تعالى اعلم الوجه الثامن عشر ان هذا القول في تأويل القرآن
ومعناه يضاهي قول المشركين في نزول القرآن على لفظه ومعناه
ولا ريب ان المقصود من الالفاظ هو المعنى فمن المشركين من يعرف معاني
القرآن على ما قالوه فانما امن بلفظ فقط فهو منافق يظهر الاسلام
بلفظه دون قلبه ومن خبث الذين قال الله فيهم انهم يقولون للرسول
نشهد انك لرسول الله قال الله تعالى والله يعلم انك لرسوله والله يشهد
ان المنافقين لكاذبون ومن خبث الذين قالوا آمنا بالله وباليوم الآخر
وما هم بمؤمنين يخادعون الله والذين آمنوا 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 آمنوا كما آمن
الناس قالوا انؤمن كما آمن السفهاء الا انهم هم السفهاء
ولكن لا يعلمون واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا الى شياطينهم
وكل من كذب لما كذبوا بان القرآن منزل من الله

وكذبوا الرسول بما جاءه واختلفوا ماذا يقولون في الكتاب والرسول وقالوا
اقوالا متناقضة امسكوا عنها فلم يقولوا شيئا منها لانهم اقتصروا على تكذيب القرآن
والرسول لما زعموا انه قام عندهم ادلة تدل على بطلان ما جاء به رسول الله ولا انزل
الله تعالى فعلوا بموجب تلك الادلة ثم بعد ذلك قالوا فليس لنا اي شيء كان
ليس علينا تعيين ما هو فهكذا الذين جحدوا معاني القرآن التي اراد بها الله
ورسوله بالكتاب والسنة صاروا في القرآن والحديث حزبين حزب يتحملون كلام الله ورسوله
على معاني اخر يظهر للمتامل ان الله لم يرد بها وما هي معنى كلامه وقال اخرون
لكنا لا نعلم ان تلك المعاني وبعد هذا فليس في القرآن والحديث على اي شيء دل
ليس علينا ان نعرف ما دل عليه فهم مشركون في جحد المعاني التي اراد بها الله
ورسوله ثم ادعى بعضهم معاني ابتدعها هي المراد والاعتبار بين ابتدعها ليست مراده
فالذي اراده اراده الله تعالى ورسوله جحدوه فقالوا ان الدليل عندنا يقتضي
خلاف الذي حملوا عليه كلام الله ورسوله لم يرده الله تعالى ولا رسوله وقال اخرون نحن
نتوقف على جحد ما جحد تموه من تلك المعاني واما ما فسرتم به القرآن والحديث
فقد ظهر بطلانه ايضا فنحن نعرض عن تدبير القرآن والحديث وفهم معناه
ولا يضرنا بعد ذلك دلالته على اي شيء دل فهؤلاء يامرون بالجحد لمعاني التنزيل
وبالجهل البسيط في تفسير القرآن وتاويله وتاويلك يأتون بالجهل المركب
في التفسير والتاويل هؤلاء كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه
لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب او كظلمات
بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل له نورا فما له
من نور واهل العلم والايمان الذين تدبروا القرآن هم كما قال الله تعالى الله نور
السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة
الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية
ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي
الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم
فان هذا النور هو نور الايمان والقرآن جميعا كما قال تعالى في ذلك

اوحينا

وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن
جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وانك لتهدي الى صراط مستقيم صراط
الله الذي له ما في السموات وما في الارض الا الى تصير الامور وبذلك قال
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 بدأ بنور نفسه قبل كل شيء ثم ذكر
نور المؤمنين فقال مثل نوره اي مثل نور المؤمن قال وكذلك كان ابي يقرأها
يقرأها مثل نور المؤمن قال هو عبد جعل الايمان والقرآن في صدره قال المشكاة
قال صدره فيها مصباح قال المصباح القرآن والايمان الذي جعل في صدره قال المصباح
في زجاجة قال فالزجاجة قلبه قال الزجاجة كأنها كوكب دري قال فعلقه بما
استنار بالقرآن والايمان كأنه كوكب دري بقول مضيء توقد من شجرة مباركة له
زيتونة قال الشجرة الاخلاص لله وحده وعبادته لا شريك له قلت هذا
نظير الحديث المأثور من اخلص لله اربعين يوما صباحا نفعت ينابيع الحكمة
من قلبه على لسانه وهو معروف من مراسيل محمول وقد روى الامام احمد
حنبل وعبد وقد روى متصلا باسناد فيه مقال قال لا اشرقية ولا
غربية قال فمثلها مثل الشجرة التي هي الشجر فهي خضرا ناعمة لا تصيبها
الشمس على اي حال كانت لا اذا طلعت ولا اذا غربت قال فكذلك كان المؤمن
قد اخبر انه يصيبه شيء من الفتن وقد ابتلي بها فيثبته الله فيها وهو سبع خلال ان اعطي شكر وان ابتلي صبر وان قال صدق
وان حكم عدل فهو في سائر الناس كالرجل الحي يمشي في نور 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 كما ضرب مثل
الكافر فقال او كالذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا
جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب
قال فكذلك الكافر يوم القيمة وهو يحسب ان له عند الله نورا حتى اذا جاء

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 فاضا فكذلك اضا القلب
فاضا البيت فكذلك نزل النور في الصدر فاضا به الخوف كما لم يدخله
حر امر نور على نور قال السدي نور النار ونور الزيت حين اجتمعا
اضافا 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 انه مثل لكل
مومن والجميع صحيح فمحمد صلى الله عليه وسلم سيد هم وامامهم وما فيه من وصف الشجرة
بانها بين السحر 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 له موضع اخر والمقصود هنا ان من كان يجحد
معاني القرآن التي اراد ها 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 شيا فهو كظلمات في بحر لجي وهذا والله اعلم
عموم يتناول 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 الصحيحين عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله واذناها
اماطة الاذى عن الطريق والحياء شعبة من الايمان وكذلك اهل التكذيب
بالقرآن والرسول اختلفوا فيه فقيل ساحر وقيل مجنون وقيل شاعر وقيل كاهن
كما قيل في القرآن انه سحر وانه شعر وانه اساطير الاولين اكتتبها وانه افك افتراه
فجعلوا القرآن عضين قال تبارك وتعالى الذي نزل الفرقان على عبده ليكون
للعالمين نذيرا الذي له ملك السموات والارض ولم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك
في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا واتخذوا من دونه آلهة لا يخلقون شيئا 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 آخرون فقد جاءوا ظلما وزورا
وقالوا اساطير الاولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة واصيلا قل انزله الذي يعلم
السر في السموات والارض انه كان غفورا رحيما وقالوا مال هذا الرسول يأكل
الطعام ويمشي في الاسواق لولا انزل اليه ملك فيكون معه نذيرا او يلقى اليه
كنز او تكون له جنة يأكل منها وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا
انظر كيف ضربوا لك الامثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلا وكذلك
قال تعالى فاذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة
حجابا مستورا وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا واذا
ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على ادبارهم نفورا الخ فعلم بما سبق
انه ادبر يسمعوا لذلك وادهم نحوى ان يقول الظالمون ان تتبعون
الا رجلا مسحورا انظر كيف ضربوا لك الامثال فضلوا فلا يستطيعون
سبيلا فهم لما جحدوا الحق اراد ان شبههم وجعلهم من جنس
السحر او السعر او الكذب او غير ذلك فكانوا ضالين لا يستطيعون مع هذا
الضلال سبيلا الى السبيل الهادية كالنائه عن الطريق الذي لا يستطيع معرفته

وهكذا اهل الحديث معانيه كما قال الامام احمد وهم مختلفون في الكتاب مخالفون للكتاب
مجمعون على مفارقته 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 شيء يخالف القرآن ثم القرآن اما
ان يعطفه على هواه واما ان يعرض عن معناه وهجره كما قال تعالى عن الرسول
وقال الرسول يا رب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا وهجر معانيه اعظم من
هجر الفاظه فكل السلف كلهم كانوا يقرون ما تنازعوا فيه منه وهو المحكم الذي هو
ام الكتاب الذي اشتبه على بعضهم بعضه واما ان يعلم تفسيره وما معناه المطابق
لمعنى الحق واما ان لا يعلم لكنه يعلم ان معناه لا يناقض معنى نص آخر فكل حال ظنوا
تحملون عن الرسول مخالفة قد علم بالاضطرار انه قاله وعلموا انه حق وعقلوا معناه وانقادوا
ولا كتاب آخر مخالف له واما اهل الالحاد فيحملون عقولهم ومقاييسهم واذواقهم
هي الام والاصل الذي يعتمدون ثم القرآن ان وافق ذلك والا تأولوه فيه احدى
المتأولين اما ضرب الامثال الباطلة واما هجره والاعراض عنه وقد اجمع
المكذبين للرسل من مشركي العرب وغيرهم كما ان من عارضه بكتاب آخر
وقدم ذلك عليه فهو من جنس اليهود والنصارى ومكذبوا الرسل الذين يقدمون
آراءهم على ما انزل الله اشواها لا واضعف عقلا وايمانا واشد كفرا من اهل الكتاب
كتابا آخر غير القرآن عليهم فان هو لا 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 يتكلمون بخلاف من يعارض قوله بما يعلم انه ليس
من قوله وانما هو قول غيره وهذا ابو موسى لا يأخذ به ولهذا لم يعرف عن احد
من السلف انه عارض اية او حديثا الا بما يظن انه معنى اية او حديث اخر
سواء كان مصيبا في المعارضة او مخطئا فالمصيب الذي يعارض المنسوخ بالناسخ
كما كان الصحابة ومن بعدهم من العلماء يقولون في قوله وعلى الذين يطيقونه فدية
طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له دل على ان المعنى المطيق
يخير بين الصيام والاطعام وهو منسوخ بقوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه وهذا معلوم بالتواتر والاجماع الامة ان الصيام واجب

على المعلم

على المقيم القادر ولا تخبر بينه وبين الاقتدار 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 ابه يدل على نقيض دل المعنى لسبب
اه 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 ذلك وهذا واضح الاحتمال
ان بعض حملن وكان على وابن 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 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
وواقع على هذا اكثر من العلماء بعصرها رد الحديث كما اختار الشافعي
في مختلف الحديث وقال ان عائشة روت لفظين احدهما سواء هذا الحديث وهو
قوله ان الله ليزيد الكافر عذابا ببكاء اهله والثاني قوله انهم ليكون عليها
وانها لتعذب في قبرها وبعضهم تأول على ما هو دين للموصي والهوى الاخر وهو
الصحيح انه لا منافاة بينهما وان هذا التعذيب ليس هو حملا الذنب الناتجة
على غيرها بل ذنبها بالنياحة باق عليها وهو عقوبة الميت على النياحة لكونه
انبه عنها ونحو ذلك بل هذا من نوع الالم والذي تحصل ذلك كالتأذي
الميت بعذاب ذلك كما قد بسط في مواضع ولهذا قيل يعذب ولم يقل يعاقب
والعذاب يقال في مطلق الاذى كما روي ان السفر قطعة من العذاب وغاية بعضهم

بقوله تعالى انه هو اضحك وابكى كما نقل عن ابن عباس وهو لا يجعلون الاضحاك
والابكاء مما يفعله الرب تعالى كالاماته والاحياء فلا ينهى عنه وهو ضعيف ايضا
فان النبى صلى الله عليه وسلم قد استفاض عنه الاحاديث بالنهى عن النياحة ونحوها
من البكاء وقوله ان الله لا يؤاخذ على دمع العين ولا على حزن القلب ولكن يؤاخذ بهذا
او يرحم واشار الى لسانه وقال ليس منا من لطم الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى
الجاهلية وقال انا برئ من الحالقة والصالقة والشاقة فقال ان النائحة اذا لم تتب
قبل موتها تلبس يوم القيمة درعا من جرب وقطران ويابس النساء
على ان لا يجزن وهو من تاويل قوله ولا يعصينك في معروف وقد قدم سبحانه وتعالى
الضحك ودعى الى البكاء في هذه السورة التي قال فيها انه اضحك وابكى بقوله تعالى
افمن هذا الحديث تعجبون وتضحكون ولا تبكون وقد ذكر لكم ما عارض قوله عليه السلام
ما انتم اسمع لما اقول منهم ثلث قوله انكم لا تسمعون ولما انكر ربه تعالى
ثلث قوله لا تدركه الابصار وقوله وما كان لبشر ان يكلمه الا وحيا او من
وراء حجاب فلما ظننت ان القرآن يخالف ذلك نبهت الراوي الى الغلط وان
اجمع الصحابة وجمهور علماء المسلمين على تصديق الحديث وانه لا تناقض بينه وبين
القرآن فالمقصود انه ليس من الصحابة من قال ان القرآن والخبر يخالف
العقل او الادلة العقلية فالواجب ان يقال بموجب العقل والادلة العقلية
والقرآن اما ان يعرض عنه فيصير محجورا او يتصور له التاويلات التي يتضمن
تحريف الكلم عن مواضعه بل كلهم متفقون على تعظيم القرآن وانه ما اول
الا على حق وانه هدى وبيان وشفاء وان قصر فهم بعضهم عن بعض عرف ان ذلك
من نقص فهمه بعضهم عن بعض عرف ان ذلك من نقص فهمه وعلمه لا من
نقص ما دل عليه القرآن ولا يجعلون ايمانهم بما دل عليه القرآن موقوفا على
نفي المعارض بل قد تيقنوا انه لا معارض حق بل كل ما عارضه فهو باطل كشبه
الشوفسطائية والقرامطة التي يعارضون بها الادلة العقلية والسمعية والنبي صلى الله عليه وسلم
قد نهاهم عن ضرب القرآن بعضه ببعض فلا يجوز معارضته بآية للتصديق
بمعنى احدهما دون الاخرى بل يجب الايمان به كله فكيف بمن يعارضه بكتاب اخر
فكيف بمن عارض حشو الانبياء والكتب المنزلة من السماء بما لم يات به
كتاب البتة بل كان مضاهيا للذين يحادلون في ايات الله بغير سلطان

والدس

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 المص
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 الرسول انما
عرف صدقه بادلة عقليه وانه لابد له من الادلة العقليه وهذا صحيح لكن تلك الادلة
العقليه التي 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 وبما هو احسن 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 ايضا اذا 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 يغفر الله له رحمه وعفا عنه وسائر المؤمنين ربنا
اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين امنوا ربنا انك رؤف
رحيم وتوبته معروفة مشهورة وقد سلط هذا في مواضع وشرها بحيث يعارض
الادلة اليقينية سواء كانت عقلية او كلها سمعية او بعضها سمعية وبعضها عقلية فلا
يجوز ان يكون احد من الانبياء اخبر بخلاف ما اخبر به محمد صلى الله عليه وسلم فان اخبار
الانبياء كلها صدق يجب الايمان بها فلا يجوز ان يتناقض اخبارهم فلا يناقض خبر
نبي ولا خبر اخر واما الاعمال فالاصول الكلية لا يختلفون في شيء منها كالامر بتوحيد الله
وعبادته وحده لا شريك له والامر باخلاص الدين لله والامر بالعدل وغير ذلك وكذلك النهي
عن الفواحش وعن الظلم وعن الشرك والقول على الله 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 قال تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر
الاية وفي اخر الانعام وفي بني اسرائيل وغير ذلك وهذه
الامور مما اتفقت عليه جميع شرائع الانبياء والكتب المنزلة على الانبياء فلا يصلح
ولا يجوز ان يبعث نبي يحلل فيها ولا يسوغ منها شيء واما الذين يجوزون على الله تعالى
ان يامر بكل شيء وينهى عن كل شيء فيجوزون السجود للشمس والقمر ونحوها وكل حال
فليس في شرائع الانبياء ما يجوز السجود لغير الله ولا في شرائع الكتب المنزلة
ولا في شرع من شرع من فروع الشرائع كما قال تعالى لكل جعلنا
منكم شرعة ومنهاجا وكما شرع للتبت اهل السبت وشرع لاهل القرآن
الجمعة وكما حرم عليهم كل ذي ظفر وشحم الثرب والكليتين واحل لاهل القرآن جميع
الطيبات وانما حرم عليهم الخبائث رفع الله عن امة محمد من اهل الكتاب اصرهم
والاغلال التي كانت عليهم فالذين امنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي
انزل معه اولئك هم المفلحون وادلة العقل الصريحة والادلة العقلية
على حسن بعض الاشياء وقبح بعضها عند من يقول بذلك اذا كانت حقا
فانها لا تناقض شيئا مما جاءت به الرسل لا محمد صلى الله عليه وسلم ولا غيره ولا يجوز ان يخبر الرسل

بشيء

بسبب يعلم بالعقل الصريح امتناعه بل يجوز ان تخبر ابما لا يعلم بالعقل بثبوته 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 علمه
الرب تعالى وملكوته وآياته ومخلوقاته ما لا يستطيع الناس او اكثرهم ان يروه
في الدنيا او يسمعوا صوته او يتصوروه وبكفيك ان موسى عليه السلام مع علمه
قد لما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت
اليك وانا اول المومنين ولكن كثير من الناس يظن بعقله اشياء ممتنعة
ولا تكون ممتنعة كما يظن اشياء حائزة او واجبة ولا تكون كذلك فلهذا عامة
الطوائف بالعقليات توجب هذا او تجوز ما يقول الاخر انه ممتنع وكلاهما مدعي
ان العقل دل على ذلك فلهذا كان من الناس من يظن المعقولات الصريحة
تخالف ما جاء به القرآن والحديث الصحيح من اثبات معاني اسماء الله وصفاته كما يقول
ذلك المعطلة الجهمية ومن شاركهم في بعض ذلك فالذين يقولون على الله على خلقه وخو
ذلك هم هؤلاء والرازي في هذا الكتاب قد يتوجب ما يحيج به طوائف النفاة
من الحجج العقلية وقد تقدم بيان فساد ذلك جميعه من وجوه متعددة وبين
ان جميع ما يعتمدون عليه من الحجج التي يسمونها براهين عقلية التي عارضوا بها
ما جاء به القرآن والحديث باطلة وان العقل الصريح موافق لما اخبر به الرسول
لا مناقضه فالعقل الصريح لا يخالف النقل بل هو موافقه ويعاضده ويوئده
ويكفينا ان نبين فساد ما يعارضه واما دلالة ما يوافقه من العقليات النظرية
فهذا ابلغ واحسن وقد تبين ان الفطرة العقلية الضرورية موافقة والعقليات
النظرية موافقة فالذين عارضوهم خالفوا السمع والعقل وكانوا من جنس
الذين قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير فصار قول
الرازي في الفصل الذي في الفصل الرابع في تقرير مذهب السلف حاصل
هذا المذهب ان هذا المتشابه يجب القطع فيه بان مراد الله تعالى منه
شيء غير ظاهرها ثم يجب تفويض معناها الى الله ولا يخوض الخوض
في تاويلها وقال المتكلمون بل يجب الخوض في تاويل المتشابهات

نفواه

سط

والكلام على هذا من وجوه احدها ان كل الاقولين يحرم التاويل او وجوبه
وبنفي القول بجوازه دون وجوبه وهو قول كثير من الناس ومنهم من يوجبه
في حال دون حال ومنهم من يجوز في حال دون حال فبعض الناس دون بعض اكثر
القائلين بالتاويل هذا مذهبهم لم يقولوا انه واجب على العلماء الوجه الثاني ان مذهب السلف يعرف بنقل اقوالهم او نقل من هو خبير بها
وما ذكرهم من العبارة 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 ذكرهم
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 بما قاله السلف وما
يعلمون انه قاله في هذا الباب وما قوال السلف كثيرة مشهورة في كتب اهل الحديث والاثار
الذين يروونها عنهم بالاسانيد المعروفة وكذلك في كتب التفسير وقد صنفوا في هذا
الباب مصنفات كبيرة منهم من صنفه كتاب السنة ومنهم من سماه الرد على
الجهمية ومنهم من سماه الشريعة ومنهم من سماه الابانة عن شريعة الفرقة
الناجية وفيها من الاثار الثابتة عن السلف التي بها تعرف مذاهبهم ما لا يحصيه
فمن لم يكن له معرفة بذلك مثل كثير من اهل الكلام هنا وامثاله اذا نقلوا
مذهب السلف نقلوا مذهبا لا يعرفونه وهم لا يعرفون ما قالوا وينسبون
وينسبون الى السلف ما هم بريئون منه ويكذب عليهم فيما ينقل عنهم
كما يكذب على الرسول بنقوله ما لم يقله او القول بلا علم وعلى القرآن بتحريف
الكلم عن مواضعه وهذا حقيقة قول الملحدين وهو الاثم على الله وعلى
رسوله وعلى المؤمنين 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 يلحدون في اسمائه سيجزون
ربهم وذلك في الحياة الدنيا واذا كان جزاء المفترين الوجه الثالث قولهم
في مذهبهم انه يجب القطع بان مراد الله تعالى منها غير ظاهرها وبحمل الخلف
يقوض معناها الى الله تعالى فيقال هذا الذي يعلمه العرب عن احد من السلف

لا يعرف عن احد منهم انه قال يجب القطع بان من اراد الله منها غير ظاهرها 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 واستواء كاستوائي ونحو ذلك فهذا اثبات صريح
عن عبر واحد من السلف وائمة السنة ولا يعرف عن احد من السلف وائمة 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 بدعا
واما الاثبات فوجد في القرآن والحديث فلا يوجد نفيها ولا اثباتها في كلام احد
من الصحابة ولا التابعين لهم باحسان ولا احد من ائمة المسلمين المعروفين بالامامة
في الدين كالاربعة ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وكسفيان الثوري والليث بن سعد
والاوزاعي وحماد بن زيد وسفيان 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 بشيء بل لفظ الظاهر مجمل فقد يراد
بالظاهر ما يماثل صفات المخلوقين فهذا هو الذي نفاه السلف كما دل
الكتاب على نفي ذلك وكذلك العقل قال تعالى ليس كمثله شيء وقال تعالى ولم يكن
له كفوا احد وقال تعالى هل تعلم له سميا ومن قال انه استوى على العرش
كاستواء الملك بحيث يكون محاذيا للعرش فهذا مماثل لمستوى على غيره فالله تعالى
غني عن كل ما سواه والعرش وكل مخلوق مفتقر الى الله تعالى مستكمل وجه
وهو بقدرته يمسك العرش وحملته وكذلك من قال ينزل كنزولي المخلوق
بحيث يخلو تحت العرش ويخلو امامه العرش فهذا يقوله طائفة من
السلف انكروا دلالة انكر حماد بن زيد واسحق بن راهويه وغيرهم
وقالوا ينزل ولا يخلو منه العرش قال حماد بن زيد هو فوق العرش
وهو يعلم ما خلقه ليس بينه وبينهم شيء وكذلك من قال مستو على العرش
بمعنى ان الافلاك تحويه فمن قال يحمل على الظاهر بهذا المعنى وهذا
قوله فقوله ظاهر منكر عند السلف ادلة الكتاب والسنة على بطلانه

واما اذا قيل تحمل على الظاهر اللائق بجلال الله تعالى كما تحمل سائر الصفات مثل
لفظ المشيه والسمع والبصر والقدرة والعلم فان مثبتة الصفات يحملون هذه على ظاهرها
عند عامة المسلمين الا الغلاة المنكرون للاسماء ومع هذا فليس معلوما في حق الله تعالى مثل
مفهومها في حق المخلوق بل هنا لك عبارات ان تذكر مطلقة وان تذكر مضافة الى الرب
وان تذكر مضافة الى العبد فاذا ذكرت مضافة الى الرب مثل قوله تعالى ولا يحيطون
بشيء من علمه وان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وسع كرسيه السموات والارض وسعت كل شيء رحمة وعلما ورحمتي
وسعت كل شيء ونحو ذلك فهنا يمتنع ان يدل على شيء من خصائص صفات المخلوقين
واذا ذكرت مضافة الى العبد كقوله تعالى عن يعقوب وانه لذو علم لما علمناه وقوله
وجعل من بعد ضعف قوة وان اشد مناقوه فهنا يمتنع ان يدخل فيها شيء من خصائص
الرب تعالى واذا ذكرت عامة مطلقة مثل العلم ينقسم الى علم الرب وعلم العبد
والموجود ينقسم الى القديم والمحدث فاللفظ العام المطلق الذي هو موزد التقسيم
يدل لا على شيء من خصائص الرب تعالى ولا على خصائص العبد الوجه السابع ان
مذهب صريح في نقيض ما ذكروه انهم كانوا يقولون ان الله تعالى بنفسه فوق
العرش وتثبتون له الصفات الخبرية كما تواترت النقول عنهم بذلك بضدها
حكاه هنا واشاله عنهم الوجه الخامس قوله ثم يجب تفويض معناها الى
الرب تعالى لا يعلم تاويلها فيقال السلف فوضوا الى الرب علم كيفيتها كما قال
مالك والاستواء معلوم والكيف مجهول وكذلك قال ان الماجشون وغيره والامام
احمد نص على معناهم واما فهم معناها وتفسيرها فلم يكن السلف يكرهونه
ولا كانوا يسلمون التاويل بهذا المعنى وانما انكروا تاويلات اهل التعطيل التي
هي تحريف الكلم عن مواضعه فكانوا يسلمون على من تاول القرآن على غير
تاويله كما صنف الامام احمد في كتابه في الرد على من تاول القرآن قوله تعالى لا
تدركه الابصار معناه لا يرى الدنيا ولا في الاخرة وانكروا على من تاول قوله تعالى
وهو الله في السموات وفي الارض معناه لله اهل السموات واهل الارض ونحو ذلك
ليس هذا تسمية على هذه الصفات فانكروا التاويلات الباطلة مثل تاويل الجهمية
التي ذكرها هنا وعن دليل الفاضل في غير فهم هو صرف اللفظ عن المعنى
الراجح الى المعنى المرجوح بلا دليل يوجب ذلك فتاويل السلف تاويلا وما تاول الله اللفظ
تاويلا وان وافق ظاهره وتاويلهم غير القرآن والحادث

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 نسلم ان كل السلف كانوا يوقفون عند قوله تعالى وما يعلم تاويله
الا الله ويقول بعضهم انتهى علم الراسخين الى ان يقولوا امنا به وفيه هو لا من يقول هذا اي
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 ينفي دلالة الايات والاحاديث عما دلت عليه من الصفات واثبات
تاويلات تخالف ما دل عليه والعقول ان تلك التاويلات لا يعلمها الا الله بل لم
نعرف عن احد من السلف انه كان لفظ التاويل عندهم 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 حكاه هنا 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 ياتهم تاويله ومنه كيفية صفات الرب تعالى كما قالوا الاستواء
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 تعلم الله بطلانها لا يقال انها حق
لا يعلمه الا الله بل نقول فيها ما قاله الله تعالى في الهة الاوثان وشفعائها قال ويعبدون
من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا 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 سمى الله تعالى انها باطلة
وهذا مبسوط في غير هذا الموضع والمقصود ان من قال انه لا يعلم
تاويله الا الله لم يرد به السلف ان نصوص الصفات لا يفهم منها شيء بل
يقطع ان مدلولها غير مراد وان المراد لا يعلمه الا الله وهذا القول
لم يعرف عن احد من السلف بل اقوالهم صريحة بخلافه والله تعالى اعلم

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 انتفى المسلك على ما نقله ابن ابو الحسن الابياري سيدي
رحمه الله عمل على صحة ايمانه وانه عالم عارف على الحقيقة الباقي
ان تكون ريبة دون ذلك في التصميم لكن فيه اهل النظر وتمكين اسبابه
لدواعي عقله وصقالة 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 الواجب 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

الجزء الرابع من نقض تأسيس الخمسة
للمسيح يوحنا الدرعي ابن سميه
ملك محمد العدل الحكيم راسكن الجاحم

بسم الله الرحمن الرحيم قال الشيخ الامام بقية السلف ابو العباس احمد بن تيمية رحمه الله ورضي عنه
فصل ثم قال ابو عبد الله الرازي في تأسيسه الفصل الرابع في اقامة البراهين
على انه ليس بمختص بحيز وجهة بمعنى انه يصح ان يشار اليه بالحس انه ها هنا وهناك وقد
ذكر على ذلك براهين مما بعضها مبني على ما تقدم من نفي انه جسم فانه قد بين ان ذلك
يستلزم نفي ان يكون على العرش واكثرها مبني على ذلك وهذا الفصل يتضمن انه
ليس على العرش ولا فوق السموات وان الرسول لم يعرج به اليه وانه لا يصعد اليه شيء
ولا ينزل من عنده شيء ولا ترفع الابصار اذا دعي الله في الدعاء الا وجه القلوب
الى فوق قصدا للتوجه اليه اصلا لا في دعاء ولا غيره ولا في عبادة ولا غير ذلك ويتضمن
انه ليس فوق العالم رب ولا اله وليس هناك الا العدم المحض والنفي الصرف فان ما فوق
العرش وما تحت الارض السابعة سواء في ذلك فكما انه ليس تحت الارض فليس فوق
العرش بل منهم من يقول انه في كل مكان او في كل موجود اما بمعنى ان تدبيره منهم
واما بمعنى ان ذاته في كل مكان او ان ذاته هي كل موجود واما فوق العرش فليس
هناك شيء لا 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 يعلم بالاضطرار ان قول هؤلاء ان الله فوق العرش وفي كل مكان
كما ذكر ذلك الاشعري في المقالات عن زهير الاثري واهل معاذ التومني واخوانهم
وقال 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
يحور عليه الحلول والمماسة وتزعم انه يجيء يوم القيامة كما قال وجاء ربك وهذا
في بعض الجسم يشبه قول مثبتة الجسم الذين يقولون انه لا نهاية له ومنهم الجهمية
الذين ينفون الجسم المطلق اقرب اذ الكلام قد يصف الموجود بصفة المعدوم ويشبهه ذلك
واما عباده فليس لهم قصد ولا اراده فيمن يعبدونه والقصد القصد لا يتوجه الى
العدم المحض فلهذا كثيرا ما يجعلونه هو في كل مكان ويجعلونه هو الوجود كله والعامة
منهم الى هذا اقرب لانه لا يخرج القلوب عن ان يعبد شيئا موجودا وهو
ادم فاشركوا بالله بعبادة ما شاء الله من المخلوقات فاذا ذكر لهم ما نهى عباده عنه

كما فعلته الاخادية لم ينفرها عن هذا نفورهم عن ان تعطل قلوبهم عن عبادة شيء من
الاشياء بالكلية فهو لا يشركون شركا ظاهرا واما اولئك فالمحمود 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 هؤلاء وان كان مشركا كحال الهة بعدها ولما كان الاسلام هو دين الله العام
الذي اتفق عليه الاولون والاخرون من جميع عباد الله المؤمنين 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 ابرهيم
عليه السلام توفني مسلما والحقني بالصالحين كما قال اني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله وهم
بالاخرة كافرون واتبعت ملة اباي ابرهيم واسحق ويعقوب ما كان لنا ان نشرك بالله من شيء ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس الى قوله ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم
وابائكم 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 انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا
للذين هادوا وقال تقبضني مسلما والحقني بالصالحين وقال 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 منع عن الاسلام دخل فيمن يعمل سوء هو في الاخرة من الخاسرين وقال تعالى شهد
الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما 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 في 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 اخبار اليهود من يورد الاصول الخمسة التي للمعتزلة ويوصفهم بها
التكذيب بالقدر والصفات وتاويل ما في التوراة وعند ذلك فمذهبه 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 احكام النصارى
التطورية فرقة وكلامهم وحتى ان من النصارى من يأخذ نصوص الحكم الذي عن ابن يعظمه
تعظيما شديدا ويكاد يغشى عليه من فرحه به ولهذا يوجد في شيوخ الاتحادية مواد من
النصارى فجعلهم 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
رسول وقد اجمع على ذلك سلف الامة وائمتها من جميع الطوائف وجميع طوائف الصفاتية
تقول بذلك مع اكثر المثبتة وقد الاشعرية وائمتهم والكرامية وقدماء السالمية من
الامامية وغيرهم على اختلاف في لفظ الجسم والمتحيز فان هذا اثبتته السلف والائمة مطلقا
ولا نفوه مطلقا وان كان فيما اثبتوه ما يوافق ما قد يجتنبه طائفة اذا نفوه وفيما
نفوه ما قد يوافق من يعتقد قوله بناء على دليل وذلك ان الله سبحانه وتعالى

كما سمى نفسه بذلك وانزل به كتبه وعلمه من شاء من خلقه كاسمه الحي والعليم والرحيم
والحكيم والاول والاخر والعلي والعظيم والكبير ونحو ذلك وهذه الاسماء كلها اسماء مدح وحمد
تدل على ما يحمد به ولا يكون معناها ذما وهي مع ذلك قد تستلزم معاني اذا اخذت
مطلقة وسميت باسمائها عمت المحمود والمذموم مثل اسمه الرحيم فانه يستلزم الارادة
فاذا اخذت الارادة مطلقا وقيل المريد فالمريد قد يريد خيرا يحمد عليه وقد يريد شرا
وقد يريد شرا ينعم 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 شيء فاذا اخذ معنى التقدم وقيل قديم فانه يقال على ما يقدم على
غيره وان تقدم عمرو عليه كالوجود القديم والافك القديم وكذلك اسم الحق يدل وسائر
الاسماء تدل على انه يجب بحقه الواجدون فاذا اخذ لفظ الوجود مطلقا او قيل الاعلى انه
يجب غيره لم يدل على احقيته بنفسه وان لم يكن ثم غيره يجب بحقه 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 ولزوم ذلك يستلزم انه مباين للعالم متميز عنه بحقه
وحقيقته فاذا اخذ اسم المتميز ونحوه لم يدل الا على القدر المشترك لم يدل على ما يمدح
به الرب ويتميز به عن غيره وقد قال من قال من العلماء ان مثل اسمائه الخافض الرافع
والمعز المذل والمعطي المانع والضار النافع لا يدل وحده على احدى 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 ضر
خاص ومنع خاص فيه حكمة ورحمة بالعموم واذا ذكر احدهما لم يكن فيه هذا المدح والتنبيه
له الاسماء الحسنى ليس له مثل السوء فلذلك ايضا الاسماء التي فيها عموم واطلاق كالمحمود
لا يوجد في اسماء الله تعالى الحسنى ما لا يدل على ما يحمد الرب به ويمدح لكن مثل هذه
الاسماء ومثل تلك ليس لاحد ان ينفي مضمونها ايضا فيقول ليس بضار ولا خافض او
يقول ليس بمريد ولا متكلم ولا باين عن العالم ولا متميز عنه ونحو ذلك لان نفي ذلك
باطل وان كان اثباته يثبت على الوجه المتضمن مدح الله وحمده واذا نفاها نافٍ فقد
تقابل ذلك النفي بالاثبات ردا للنفيه وان لم تذكر مطلقة في الثناء والدعاء والحسنى
المطلق فان هذا نوع تقييد يقصد به الرد على النفي المعطل وهذا في الاثبات والنفي
جميعا فمن العيوب والنقائص ما لا يحسن ان يثنى على الله به ابتداء لكن اذا وصفه بذلك
به بعض المشركين في ذلك ردا لقولهم كمن يقول ان الله فقير او والد او مولود او نائم 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 التعريف
ما جاء به نص اخر وما هو من لوازم هذا النص مثل ان يقول يقال الرحمن على العرش
استوى ولا يقال الله والرب 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 فهذا جائز كما روى
ان عمرو بن عبد قال لابي عمر بن العلا يحسن ان نقرا هذا الحرف وكلم الله موسى تكليما
ليكون موسى هو الذي كلم الله ولا يكون الكلام دلالة على ان الله كلم احدا فقال له ابو عمرو
بعد ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه واذا كان اللفظ المنصوص لها حمله لا يعلم
المطهر الاسلام 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 مد البراهين على انه ليس يختص بحيز وجهة بمعنى انه يصح ان يشار
اليه بالحس انه ها هنا وهناك فان المقصود الذي يرد 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 الحشوش الدور
وهذا كله حق ويتضمن انه ليس على العرش ولا فوق العالم وهذا باطل وكان في نفيه نفي الحق
والباطل ولهذا كان اهل الاثبات على فريقين منهم من يقول بل هو في جهة وحيز
لانه فوق العرش وهذا مما دخل في عموم كلام النافي فالنافية الكلية السالبة
تناقض باثبات معين كما في قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فان انزال الكتاب

الدر

الذى جاء به موسى ومقصود هذا المثبت جهة معينة وحيزا معينا وهو ما فوق العرش وهم
ممن لا يطلق انه فى جهة ولا فى حيز اما لان هذا اللفظ لم يرد به النصوص واما لانه يطلق
ويبين المقصود الحق وهو انه على العرش وفوق العالم واما لان لفظ جهة او يوم معنى فاسدا
مثل كونه قد احاط به بعض المخلوقات فان كثيرا من عامة النقاة وان كان مشهورا او قضاء
عند الناس بعلم او شيخه او تصنيف قد يظن ان قول من قال انه فى السماء او فى جهة معناه ان
السموات تحيط به ويحوزه وكذلك اذا قال منكر يظن ان معناه الحيز اللغوى وهو
كونه يحيز فى بعض مخلوقاته حتى ينقلون ذلك عن منازعهم اما عمدا او خطأ وربما صعد الحيز
حتى يقولوا ان الله فى هذه البقعة او هذا الموضع ونحو ذلك من الاكاذيب المفتراه وايضا
فمن المثبته الضلال من يقول ان الله متحيز بهذا الاعتبار مثل من يقول انه ينزل
عشية عرفه على جمل اورق بنصلخ المساء ويعانق الركبان وان النبى صلى الله عليه وسلم رآه فى
اوفى بعض سكك المدينة وان مواضع الرياض هى مواضع خطواته ونحو ذلك مما فيه من وصفه
بالتحيز امر باطل مبنى على احاديث موضوعة مفتراه ولهذا الاجمال والاشتراك
الذى يوجد فى الاسماء نفيا واثباتا تجد طوائف من المسلمين يتعاضون ويتعادون
او يختصمون او يقتتلون على اثبات لفظ ونفيه والمثبته يصفون النفاه بما لم يريدوه
والنفاه يصفون المثبته بما لم يريدوه لان اللفظ فيه اجمال واشتراك يحتمل معنى حقا
ومعنى باطلا فالمثبت يفسره بالمعنى الحق والنافى يفسره بالمعنى الباطل ثم المثبت يدل على النافى
بانه جحد من الحق والنافى ينكر على المثبت انه قال على الله الباطل وقد يكون احدهما او كلاهما
مخطيا فى 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 الذى
يلزمه بالحق لا بالباطل هو قول سلف الامة وائمتها وعامة الصفاتية لم يمكن رد هذا
الموسس ونحوه على طائفة او طائفتين بل على هؤلاء كلهم وقد ذكرنا نصوص ما يعرفه من مذاهبهم
فى غير هذا الموضع فان المقصود الاكبر هنا انما هو النظر العادل فيما ذكر من
دلائل الطرفين لنحكم بينهما بالعدل واما المثبته من الحجج التى اذكرها هو وغيره لكثير من
القائلين بالاثبات فلم يكن ذلك هو المقصود لكن الكلام يحوج الى بعض تنبيه على
ذلك فمن ذلك طائفة هذا الموسس وهم ابو الحسن الاشعرى واتباعه فان قدماءهم
وسبعهم وائمتهم الكبار كلهم متفقون على ان الله فوق العرش ويقولون بذلك
هذا الموسس وطائفته معه كابى المعالى وابى حامد من نفى ذلك او تاول ايات
القرآن كقوله ثم استوى بمعنى استولى وقد ذكرت قول ذلك لفظا الحبر
الاشعرى فى كتاب الابانة حيث قال فان قال قائل قد انكرتم 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
وأيمة الحديث ونحن بذلك معتصمون وبما كان يقول أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع
درجته وأجزل مثوبته قائلون وما خالف قوله نجانبون لأنه الإمام الفاضل والقدوة
الكامل الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلال وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين
وزيغ الزائغين وشك الشاكين فرحمه الله عليه من إمام مقدم ونفس منهم وعلى جميع أيمة
المسلمين رحمة فنقول أنا نقر بالله سبحانه وتعالى وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله
وما روي الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نرد من ذلك شيئا وأن الله عز وجل واحد فرد أحد
صمد لا إله غيره لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وأن محمدا صلى الله عليه عبده ورسوله وأن الجنة حق والنار
حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور وأن الله مستو على عرشه
كما قال الرحمن على العرش استوى وأن له وجها كما قال ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام
وأن له يدين كما قال بل يداه مبسوطتان وقال سبحانه لما خلقت بيدي وأن له عينين
بلا كيف كما قال تجري بأعيننا وأن من زعم أن اسم الله غير الله فقد كان ضالا وأن لله علما كما قال عز وجل
أنزله بعلمه وقال سبحانه وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه ونثبت لله تعالى قدرة وقوة كما قال
أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة ونثبت لله سبحانه السمع والبصر ولا ننفي
ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية والخوارج ونقول إن كلام الله غير مخلوق وأنه لم يحلل
شيئا إلا وقد حرمه كما قال سبحانه إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون وأنه لا
يكون في الأرض شيء من خير ولا شر إلا ما شاء الله وأن العباد لا يشاءون إلا أن يشاء الله وأن أحدا
لا يستطيع أن يفعل شيئا قبل أن يفعله الله عز وجل ولا يستغني عن الله ولا يقدر على الخروج
من علم الله وأنه لا خالق إلا الله وأن أعمال العباد مخلوقة لله مقدرة له كما قال سبحانه والله خلقكم
وما تعملون وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئا وهم يخلقون كما قال سبحانه لا يخلقون
شيئا وهم يخلقون وكما قال عز وجل أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون وهذا في كتاب
الله سبحانه وتعالى أبين وأن الله وفق المؤمنين لطاعته ولطف بهم ونظر لهم وأصلحهم
وهداهم وأضل الكافرين ولم يهدهم ولم يلطف بهم بالإيمان كما زعم أهل البدع والطغيان
ولو لطف بهم وأصلحهم لكانوا صالحين ولو هداهم لكانوا مهتدين كما قال تعالى
من يهد الله فهو المهتد وأن الله سبحانه وتعالى يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف
بهم حتى يكونوا مؤمنين ولكن إذا أراد أن يكونوا كافرين كما علم وأن خذلهم وطبع
على قلوبهم وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره وأن المؤمن يعصي الله وقد
وحسره وسكره وخلقه وهو يعلم أن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا وما أخطأنا لم يكن

وأنا

وانا لانملك لانفسنا ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله وانا نلجي امورنا الى الله ونثبت الحاجة والفقر
في كل وقت اليه ونقول ان القرآن كلام الله غير مخلوق وان من قال بخلق القرآن كان
كافرا وندين بان الله سبحانه يرى بالابصار يوم القيمة كما يرى القمر ليلة البدر ويرى الشمس
كما جاءت الروايات عن رسول الله صلى الله عليه ونقول ان الكافرين اذا رأوا المؤمنين غير
محجوبين كما قال الله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وان موسى سأل الله الرؤية في الدنيا وان الله
تجلى للجبل فجعله دكا واعلم ذلك موسى انه لا يراه في الدنيا وترى ان لا نكفر احدا من اهل
القبلة بذنب يركبه 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 وندين بان لا ننزل احدا
من الموحدين الجنة ولا نشهد لهم بالايمان حتمة ولا نارا الا من شهد له الرسول صلى الله عليه ونرجو
الجنة للمحسن ونخاف عليهم ان يلقوا بالنار محسن ونقول ان الله سبحانه وتعالى
يخرج من النار قوما بعد ما امتحشوا بسعاعة محمد صلى الله عليه وسلم بعد العذاب الغير 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
التي رواها الثقات عدلا عن عدل حتى تنتهي الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وندين بحب اصحاب
النبي اختارهم الله لصحبة نبيه ونثني عليهم بما اثنى الله عليهم ونتولاهم ونقول ان الامام
بعد رسول الله صلى الله عليه ابو بكر رضي الله عنه وان الله اعز به الدين واظهر به على المرتدين وقدمه المسلمون
للامامة كما قدمه رسول الله صلى الله عليه للصلاة ثم عمر بن الخطاب رضي الله عنه ثم عثمان رضي الله عنه
قتله قاتلوه ظلما وعدوانا ثم علي كل هؤلاء صلوات الله عليه ورضوانه فهؤلاء الائمة بعد رسول الله صلى الله عليه
وخلافتهم خلافة النبوة وتشهد للعشرة بالجنة الذين سماهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
وتتولى سائر اصحاب رسول الله صلى الله عليه ونكف عما شجر بينهم وندين بان الائمة الاربعة
راشدون مهديون افضلا لا بوافيهم في الفضل غيرهم ونصدق بجميع الروايات
التي ثبتتها اهل النقل من العدول الى نبينا ان الرب سبحانه وتعالى يقول هل من
سائل هل من مستغفر وسائر ما نقلوه واثبتوه خلافا لما قاله اهل البدع والتضليل
ونقول ما احدثا فيه على كتاب الله سنة رسوله صلى الله عليه واجماع المسلمين وما كان في معناه
ولا نبتدع في دين الله ما ليس في دين الله ولا نقول على الله ما لا نعلم ونقول
ان الله يحب المحسنين ويفرح الصابرين والملك صفا صفا وان الله عز

وكما قال ثم دعى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى ومن ديننا ان نصلى الجمعة والاعياد خلف
كل بر وفاجر 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 ونرى الدعاء لائمة المسلمين بالصلاح
والاقرار بامامتهم وتضليل من رأى 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 المدفونين فى قبورهم
ونصدق بحديث المعراج ونصحح كثيرا من الرؤيا فى المنام ونقول ان الرجل يقترف ذنبا او يرى
الصدقة عن موتى المسلمين والدعاء لهم ونؤمن بان الله ينفعهم بذلك ويصل ثوابه ونصدق بان فى
الدنيا سحرة وان رسم السحر كائن موجود فى الدنيا ونؤمن بالصلاة على من مات من اهل
القبلة مؤمنهم وفاجرهم وموارثاتهم وتقر 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 يأكلون 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 بانا يظهرها عليهم ونقولها
فى الاطفال المشركين ان الله سبحانه يوجج لهم نارا فى الآخرة ثم يقول لهم اقتحموها فاكما كانت
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 وسما وسنتكلم على مسئلة رؤية الله بالابصار وعلى القرآن فان
ذكر الاستواء وذكر ما قد ينبه 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 السماء
الى الارض ثم يعرج اليه وقال يدعوون ما هامان ابن لى صرحا لعلى ابلغ الاسباب اسباب السموات
فاطلع الى اله موسى انى لاظنه كاذبا فاما قول موسى فى قوله ان الله فوق السموات وقال سبحانه
المسم من فى السماء ان يخسف بكم الارض فاذا هى تمور والسموات مرفوعة العرش وانما اراد
العرش الذى على السموات قال وجعل القمر فيهن نورا واجرد انا القمر علاهن جميعا
وانه يهمس جميعا وانا المسلمون جميعا اذا دعوا ان دعون ايديهم نحو العرش
كما لا يخطونها 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 وصحوا ان يقولوا ان الله
على عرشه

على عرشه كما قال اهل الحق فذهبوا الى الاستواء الى الاستيلاء ولو كان هذا كما قالوا لم كان لا فرق بين
العرش والارض السابعة السفلى لان الله تعالى قادر على كل شيء ثم قال ابو الحسن الاشعري الكلام
في الوجه واليد والعين والبصر قال الله تعالى كل شيء 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 وانه
تعالى ذكره عن وجه لا يجد ولا يكيف وقال سبحانه فاصبر لحكم ربك فانك باعيننا وقال
ولتصنع على عيني فقال الله تعالى وكان الله سميعا بصيرا وقال تعالى لموسى وهرون اني معكما اسمع واري
فاخبر عن سمعه ورويته وبصره قال ونفت الجهمية ان يكون لله وجه كما قالوا واطلوا ان
يكون له سمع وبصر وادعوا النصارى لان النصارى لما اثبتت 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 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 بقول الله عز وجل سميع بصير فلما حصلوا
تحت قولهم معنى ولولا انهم خافوا السيف لاصحوا ان الله عز وجل سميع ولا بصير ولا عالم ولكن حروف
السمع منعتهم من الجهار لقولهم وكشف زندقتهم وهذا قول المعتزلة الجهال قال وزعم بعض
منهم معدم عندهم ان علم الله هو الله سبحانه وان الله علم فنفا العلم من حيث اوهم انه يثبته
حتى الترمذي ان يقول بالعلم اعظم 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 الله عز وجل وجها قيل
له نقول ذلك حلالا قال ما قاله المتدعون 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 لما خلقت بيدي اهـ وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله خلق آدم بيده وغرس
شجرة طوبى بيده وقال سبحانه وتعالى بل يداه مبسوطتان وجاء عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كلتا
يديه يمين وقال سبحانه لما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي ولسان العرب وكلام العرب وما عاد اهل
الحجاز ان يقول القائل عملت كذا وكذا بيدي وهو يعني به النعمة اذا كان الله سبحانه
خاطب العرب بلغتها وما تحده 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 القائل لي عليه يدين يعني
له عليه نعمتين ومنذ فقد عن استعمال اللغة لم 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 يجعل القرآن دليلا على ان اليد نعمة من قبلها

لانه ان رجع في تفسير قوله سبحانه بيدي نعمتي الى الاجماع فليس لاحد من العلماء ما ادعاه من
ذلك متفقين وان رجع الى اللغة ان يقول معنى بيدي نعمتي ان يقول القائل بيدي نعمتي وان احا
الى وجه ثالث سالناه عنه ولن نجده الى ذلك سبيلا ويقال لاهل البدع ان زعمتم ان معنى
قوله بيدي نعمتي ان زعمتم ذلك اجماعا او لغة فلا تجدون ذلك في اجماع ولا في لغة فان قالوا فلنا
ذلك من القياس قيل لهم من اين وجدتم في القياس ان قول الله عز وجل خلقت بيدي لا يكون
معناه الا بيعمتي ومن اين يمكن ان يحمل العقل ان نفسر لفظة كذا وكذا امرا ما رايا 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 الا به وقال سبحانه جعلناه قرانا عربيا وقال سبحانه
افلا يتدبرون القران ولولا ان القران بلسان العرب ما جاز ان يتدبروه ولا ان يعرف
العرب معانيه اذا سمعته فلما كان من لا يحسن كلام العرب لا يحسنه وانما يعرفه
العرب اذا سمعوه علمنا انهم علموه لانه بلسانهم نزل وقال وقتادة عنا على حمل قوله
عز وجل والسما بنيناها بايد قال الايد القوة فوجب ان يكون معنى قوله بيدي اي بقدري
قيل لهم هذا التاويل فاسد من وجوه احدها ان الايد ليس بجمع اليد كما ان جمع البيت
وجمع البد التي هي نعمة ايادي والله عز وجل لم يقل بايدي ولا قال يا دي وانما قال لما خلقت بيدي
فبطل ان يكون معنى قوله بيدي بقوتي قوله تبنيناها بايد وانصافلو اراد القوم لكان
معنى ذلك بقدرتي وهذا مناقض لقولهم لمخالفتنا 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 منه دلالة عز وجل انا دار بيدي 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 محقا 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 الايد القدرة اذ كان الله عز وجل قد خلق الاشياء جميعا بقدرته وانه انما اراد
اثبات بدين لم يشارك ابليس لعنه الله ادم عليه السلام في انه خلق بهما فاما ليس يحلو
قوله عز وجل لما خلقت بيدي ان يكون معنى ذلك اثبات قدرتين او يكون معنى دليل اثبات
بدين ليستا بنعمتين ولا جارحتين ولا قدرتين ولا موصوفتين الا بما وصف الله ولا يحور ان
يكون معنى ذلك بنعمتين لانه لا يحور ان يقول القائل عملت بيدي وهو يعني بنعمتي ولا يحور
ان يعني عبدا ولا عبدين صوما جارحتين ولا يحور عبدين صوما ان يعني
قدرتين لانهم لا يثبتون قدرة واحدة فكيف يثبتون قدرتين واذا فسدت

الاسلام

الاقسام الثلاثة صح القسم الرابع وهو ان معنى قوله عز وجل بيدي اثبات يدين ليستا قدرة ولا
نعمتين ولا جارحة ولا يوصفان الا ان يقال انهما يدان ليستا كالايدي جارحة عن سائر
الوجوه البلاء التي سلفت وايضا فلو كان معنى قوله بيدي نعمتي لكان لا فضيلة لادم عليه
على ابليس في ذلك وعلى مذاهب مخالفينا لان الله قد ابتدا ابليس بنعمه على قولهم كما ابتدا بذلك
لادم فليس يخلوا النعمتان ان يكونا هم بدن ادم او يكونا عرضين حلا في ادم فان كان على
بدن ادم فالابدان عندنا مخالفتنا من المعتزلة جنس واحد واذا كان الابدان عندهم
جنسا واحدا فقد حصل في جسد ابليس على مذاهبهم من النعمة ما حصل في
ادم وكذلك ان كان على عرضين فليس من عرض فعله في بدن ادم من لون وحياة
او قوة او غير ذلك الا وقد فعل من جنسه عندهم في بدن ابليس فهذا يوجب لا فضيلة
لادم على ابليس في ذلك والله عز وجل انما احتج على ابليس بذلك ليبين ان لادم في ذلك الفضيلة
فدل ما قلناه على ان الله عز وجل قال لما خلقته بيدي اي بغير نعمتي وقال لهم ما المانع ان
يكون الله عز وجل عنى بقوله بيدي 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 وانا نجد فيما بيننا مخلوقا فنوجد ذلك اذا لم تكن نعمة لم تكن الا
جارحة قيل لهم ولم قضيتم ان الحد اذا لم تكن نعمة لم تكن الا جارحة فان قالوا كان رجوعكم الى الشاهد وعليه
عملتم وبه قضيتم على الله عز وجل وكذلك لم نجد احيا من الخلق الا جسما مركبا فاقضوا ذلك
على ربكم تعالى والا كنتم كمن ناكرين ولا عنا لكم انا قضينا ان اثنتم احيا كالاحيا فلم انكرتم
ان تكون اليدان التي اخبر الله عنهما بدين ليستا نعمتين ولا جارحتين ولا كالايدي وكذلك
يقال لم نجد 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 حيث 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 فيقال له قد احتج
على بطلان قول من قال ذلك قوله ان يكون الله عز وجل ذكر ايدي ورجع الى
اثبات يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين من حيث ان ذلك خلاف ان الدليل
قد دل على صحة الاجماع واذا كان الاجماع صحيحا وجب ان يرجع في قوله ايدي الى
يدين كان القرآن على ظاهره ولا يعدل عن ظاهره الا بحجة يوجد ما بحجة او لغة
بها ذكر الايدي على الظاهر الى ظاهر اخر ووجب ان يكون الظاهر الاخر هما
على حقيقة لا يعدل عنه الا بحجة فان قال قائل اذا دل ذكر الله الايدي واراد
يدين فما الذي يمنع ان يكون ذكر الايدي ويريد به يدا واحدة قيل له ذكر الله عز وجل

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 الشئ عن ظاهره الى المجاز الا بحجة الا ترون انه اذا كان ظاهر الكلام عموما واورد
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 عن ظاهر العموم بغير حجة ايدينا الى ما ادعاه خصومنا بغير حجة فلو كان
ذلك جايزا لمدع 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 جسم اذ كانت النعمان لا يجوز عند اهل اللسان ان يقول قايلهم فعلت بيدي
وهو يعني بعيني قلت وهذا القول الذي ذكره الاشعري في الابانة ونصر ذلك في كتاب المقالات
المسمى بالمقالات الاسلاميين ومقالات الطوايف غير الاسلاميين وكتاب مقالات الاسلاميين
واختلاف المصلين انه قول جملة اصحاب الحديث واهل السنة فقال بعد ان ذكر مقالات الشيعة
والخوارج والمعتزلة والجهمية والضرارية والكلابية وغيرهم من الضلال
هذه حكاية قول جملة اصحاب الحديث واهل السنة جملة ما عليه اصحاب الحديث واهل
السنة الاقرار بالله وملايكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله وما رواه الثقات
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يردون من ذلك شيئا وان الله 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 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 اسماء الله لا يقال انها غير الله كما قالت المعتزلة والخوارج واقروا ان الله عالم كما قال انزله
بعلمه وكما ان العلم لا يحمل من اثنى ولا تصح الا بعلم واثبتوا السمع والبصر ولم ينفوا ذلك عن الله
كما نفته المعتزلة واثبتوا لله القوة كما قال او لم يروا ان الله الذي خلقهم هو اشد منهم قوة
وقالوا انه لا يكون في الارض من خير ولا شر الا ما شاء الله وان الاشياء تكون بمشيئة الله كما
قال الا ان يشاء الله وما تشاؤن الا ان يشاء الله وكما قال المسلمون ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقالوا
ان احدا لا يستطيع ان يفعل شيئا قبل ان يفعله او يكون احد قد قدر ان يخرج عن
علم الله او ان يفعل شيئا علم الله انه لا يفعله واقروا انه لا خالق الا الله وان اعمال
العباد خلقها الله وان العباد لا يقدرون ان يخلقوا شيئا وان الله وفق الخلق
لطاعته وخذل الكافرين ولطف لهم واصلحهم وهداهم ولطف بالكافرين ولا
اصلحهم ولا هداهم ولو اصلحهم لكانوا صالحين ولو هداهم لكانوا مهتدين وان الله سبحانه
يقدر ان يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ولكنه اراد ان يكونوا كافرين كما علمهم وخلقهم

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 ويثبتون الحاجة الى الله في كل وقت والفقر الى الله
في كل حال ويقولون ان القرآن كلام الله غير مخلوق والكلام في الوقف واللفظ من قال
باللفظ او بالوقف فهو مبتدع عندهم لا يقال اللفظ بالقرآن مخلوق ولا بغيره غير مخلوق
ويقولون ان الله سبحانه يرى بالابصار يوم القيامة 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 بنحو 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 فاجاء رسول الله صلى الله عليه

ويأخذون بالكتاب والسنة وما قاله الله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
والرسول ويرون اتباع من سلف من ائمة الدين ولا يبتدعون في دينهم ما لم يأذن به الله
ويقرون ان الله يجيء يوم القيمة كما قال وجاء ربك والملك صفا صفا وان الله تعالى ينزل من
كيفية
سماء الدنيا كما قال ويحبون التقرب اليه بما جاء من حبل الوريد ويرون الجمعة والجماعة
خلف كل امام بر وفاجر ويثبتون المسح على الخفين في السفر والحضر ويثبتون
فرض الجهاد للمشركين منذ بعث الله نبيه صلى الله عليه الى آخر عصابة تقاتل الدجال
وبعد ذلك ويرون الدعاء لائمة المسلمين بالصلاح وان لا يخرجوا عليهم بالسيف وان لا
يقاتلوا في الفتنة ويصدقوا بخروج الدجال وان عيسى بن مريم يقتله وبطلوع الشمس من مغربها
والمعراج والرؤيا في المنام وان الدعاء للموتى المسلمين والصدقة عنهم ينفعهم ويصل
اليهم ويصدقون بان في الدنيا سحرا وان الساحر كافر كما قال تعالى وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر وان السحر
كائن موجود في الدنيا ويرون الصلاة على كل من مات من اهل القبلة مؤمنهم وفاجرهم
وبموارثتهم 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
الشيطان يوسوس للانسان وينكحه ويخبطه وان الصالحين قد يحوز ان يخصهم
الله بآيات تظهر عليهم وان السحر لا يسلم بالقرآن وان الاطفال امرهم الى الله
ان ساعدهم وان ما فعل بهم ما اراد وان الله عالم بما العباد عاملون وكتب اذ لك
يكون وان الامر بيد الله ويرون الصبر على حكم الله والاخذ بما امر الله به والانتهاء
عما نهى الله عنه واخلاص العمل والنصيحة للمسلمين ويثبتون 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
القرآن وكتابة الآثار والنظر في الفقه مع التواضع والاستكانة وحسن الخلق
وبذل المعروف وكف الاذى وترك الغيبة والنميمة والسخاء وتفقد المآكل والمشارب
فهذه جملة ما يأمرون به ويشتغلون به ويرونه كما قال وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول
واليه نذهب وما توفيقنا الا بالله وهو حسبنا ونعم الوكيل 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 محمودا ويثبتون العلم
والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والارادة والكلام
صفات لله تعالى ويقولون اسماء الله وصفاته لا يقال هي غيره ولا يقال انها غيره
كما قالت الجهمية ولا يقال ان علمه هو هو كما قال بعض المعتزلة ولذلك قيل لهم

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 عالما 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 حكيناه عن اهل السنة والحديث وكذلك
قوله في الكلام 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 مستوٍ 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
هو هم ثمانية املاك ام ثمانية اصناف من الملائكة اختلفوا في ذلك على اربع 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 وقائل عن جميع الاماكن وهو مع ذلك يتناهى
عدد ان مساحته اكثر من مساحة العالم لانه اكبر 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 اعضاء ولا اخلاط وقال قوم ان
معبودهم هو الفضاء وهو جسم يحل الاشياء فيه ليس بذي غاية ولا نهاية فهاتان هما الفرقتان
قال وقال قائلون هو جسم خارج عن جميع صفات الاجسام ليس بطويل ولا عريض ولا
عميق ولا موصوف بلون ولا طعم ولا لمس ولا شيء من صفات الاجسام وانه ليس في الاشياء
ولا على العرش الا على معنى انه فوقه ليس مماس له وانه بون 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 ينحل الهيثم ان العرش لم يحتمل 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 يعدم من
يدري الذي 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
القيامة 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 النابين الاستواء القعود والتمكن قال واختلف الناس في حملة العرش ما الذي تحمل فقال قائلون الحملة تحمل الباري وانه اذا غضب ثقل على كواهلهم واذا رضي خف ويتيقنون غضبه من رضاه وان العرش له اطيط اذا ثقل عليه كاطيط الرحل وقال بعضهم ليس ثقل الباري ولا خفه يحمله الحملة ولكن العرش هو الذي يخف ويثقل يحمله الحملة وقال بعضهم الحملة ثمانية املاك وقال بعضهم بمراسه اصناف قال وقال قائلون انه على العرش وانه مباين منه لا بغرة واشتغال المكان غير بل يبينونه ليس على الصفة ويبينونه من صفات الذات قال واختلف المصرة في المكان فقال قائلون ان الله بكل مكان وقال قائلون الباري لا في مكان بل هو على عالم يزل عليه وقال قائلون الباري في كل مكان بمعنى انه حافظ للاماكن وذاته مع ذلك موجوده 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 القاسم بن عساكر في كتاب تبيين كذب المفتري 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 وقال الفصل الاول في ذكر ما حكى سحنا ابو الحسن في كتاب المقالات من جمل مذاهب اصحاب الحديث وقراءهم وما ابانوا به اخرهم انه هو يقول بجميع ذلك وان اباه محمد عبد الله بن سعيد يقول بذلك ويأثر 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 اثبت بذلك الرد لما ورد من اثبات اليدين اللتين نطق بهما القرآن والوجه والعينين قال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام قال وقال تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقال في قصة ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وقال بل يداه مبسوطتان وقال تجري باعيننا قال وروى في الحديث المرد وابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكر الدجال قال انه اعور وان ربكم ليس باعور فاثبت له العينين قال وهذا حديث عند محققي صحته عند العلماء بالحديث وهو في صحيح البخاري وقال عليه السلام فيما رواه الاحاد المشهورة وكلتا يديه يمين ويقول ان الله تعالى يأتي يوم القيمة في ظلل من الغمام والملائكة فتطوي بذلك القرآن وانه سئل اي سما الدنيا فيقول هل من سائل فيعطى او مستغفر فيغفر له الحديث وانه عز وجل مستو على عرشه كما قال الرحمن على العرش استوى قال قد بينا من الاجماع واهل السنة ان هذه الصفات تمر كما جاءت بغير تكييف ولا تمثيل ولا تحديد ولا تخييل ولا تصوير كما

روى عن ابن شهاب وغيره وروى الثقات عن مالك ان رجلا سأله عن قوله
الرحمن على العرش استوى قال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والايمان به
واجب والسؤال عنه بدعة قال فمن يحاور هذا المروى من الاخبار عن النابغين
ومن بعدهم من السلف الصالحين وائمة الحديث فقد بعدى وضل واتى بدعة فى الدين ما ليس فيه
منه وذكرنا فى الكتاب وهذا لفظه فاذا كان قول ابن كلاب والاشعرى وائمة اصحابه
وهو الذى ذكروا انه اجمع 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 الرازى
ونحوهم مخالفون لائمتهم واسلافهم فى ذلك وان الذى نصره ليشر هو قول ابن كلاب والاشعرى
وائمة اصحابه وانما هو صريح قول الجهمية المعتزلة ونحوهم وان كان قد قاله بعض
متاخرى الاشعرية كابى المعالى ونحوه وكذلك نقل الناس مذهبهم كما قال الامام ابو بكر
محمد بن الحسن الحصرى القيروانى الذى له الرسالة التى سماها بر سالة الايمان فى مسئلة الاستواء
لما ذكر اختلاف المتاخرين قول الطبرى يعنى ابا جعفر صاحب التفسير الكبير
وابى عبد الله محمد بن ابى زيد والقاضى عبد الوهاب وجماعة من شيوخ الحديث والفقه
وهو ظاهر مذهب القاضى ابى بكر وابى الحسن يعنى الاشعرى وحكاه عنه اعنى القاضى
ابى بكر القاضى عبد الوهاب نصا وهو انه سبحانه وتعالى استوى على العرش بذاته
واطلقوا فى بعض الاماكن فوق عرشه قال القاضى ابو بكر وهو الصحيح الذى اقول به
بل عرشه بحد بعد لا يتمكن فى مكان ولا كون فيه ولا مماسة قال ابو عبد الله القرطبى
فى شرح الاسماء الحسنى هذا قول القاضى ابى بكر فى كتاب تمهيد الاوائل وقال له
الاستاذ ابو بكر بن فورك فى شرح اوائل الادلة وهو قول ابى عمر بن عبد البر والطلمنكى
وغيرهما من الائمة لتبيين وقول الخطابى فى سعار الدين ثم قال بعد اب
حكى اربعة عشر قولا واظهر الاقوال ما تظاهرت عليه الادلة من الكتاب والسنة والاجماع
الاخبار ان الله على عرشه كما اخبر فى كتابه وعلى لسان نبيه بلا كيف بائن من جميع
خلقه هذا مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم الثقات وقال هود العبدى
فى تفسير الكبير قوله تعالى ثم استوى على العرش قال هذه مسئلة الاستواء والمعلوم
فيها كلام واسع وقد بينا اقوال العلماء فيها فى كتاب الاسنى فى شرح اسماء الله الحسنى وصفاته
العلى وذكرنا فيها هناك اربعة عشر قولا قال والذى نختاره من المذهب من ذلك وبالله التوفيق
انه اذا وجب تنزيه البارى عن الجهة والتحيز فمن ضرورة ذلك

٧

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 بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك بل يطلقون هو الكائن 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 وذكر كلام الجوهري وغيره واما قول من ذهب الاجهوري وغيره وسائر الطوائف فروى ابو بكر البيهقي في كتاب الاسماء والصفات باسناد صحيح عن الاوزاعي قال كنا والتابعون متوافرون نقول ان الله تعالى فوق عرشه 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 بن كدام 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 بما يصح به الخبر ويرضى به شاء ما شاء خالف سيا من ذلك فهو منهم بريء 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 المسلم عليه حديث النزول قال وهذا حديث ثابت من جهة النقل صحيح الاسناد ولا يختلف اهل الحديث في صحته وهو معمول به من طريق سوى هذه من اخبار العدول عن النبي صلى الله عليه وسلم وفيه 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 وذكر بعض الآيات 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

قال ابو عمر

قال 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 اما 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 يحمل منها شيء 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 لا بالحلول 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 ويتحلى لعباده يوم القيامة 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 ويتحلى لعباده يوم القيامة 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 تحث 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 وبقلم اقوال السلف من القرون الثلاثة ومن نقل اقوالهم
واثبات ان الله تعالى فوق العرش بطول ولا يتسع له هذا الموضع ولكن ننبه هنا على
عدد من جنس مسائل اهل البدع التي يشنع فيها الاجهال بل لان 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 الملقب بامام 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 ضربت عنقه ثم الى على مزبلة لئلا يتاذى 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
اي ان يستتابوا فان تابوا والا قتلوا وعن عبد الرحمن الواسطي من طبقة سفيان الثوري
واحمد قال كلمت بشر المريسي واصحاب شرفا انتهى اخر كلامهم منهي 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 اكفر علماء دينه ذلك عبد الجهمية فقال
هم شر قولا من اليهود والنصارى فانهم اجمع 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 هو الجهمية
فقال انما يحاولون ان يقولوا 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 الصايغ 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 البخاري صاحب الجامع الصحيح في كتاب خلق
الافعال 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 يحادلون الا انه ليس في السماء الله قال وقال ابن المبارك
لا نقول كما قالت الجهمية انه في الارض ها هنا اما على العرش استوى وعلم له لكن يعرف ربنا قال فوق
سماواته على عرشه وقال لرجل منهم انطلق فاتل عليه فبهت 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 اكفر من الذي قالوا ان الله لا يتكلم وقال احمد بن المريسي واصحابه
فان كلامهم ابو جاد الزندقة وانا كلمت اشتاذهم حهما فلم يثبت ان في السماء اله قال ابو
عبد الله البخاري نظرت في كلام اليهود والنصارى والمجوس فما رأيت فيهم 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 انا مؤمن بمن يفعل ما يشاء قال وحكي
يزيد بن هرون عن الجهمية فقال من زعم ان الرحمن على العرش استوى على خلاف ما وقر
في قلوب العامة فهو جهمي قال وقال ضمرة بن ربيعة عن صدقة سمعت شيخا من التيم يقول لو سئلت
اين الله تبارك وتعالى لقلت في السماء قال فان كان عرشه قبل السماء لقلت على السماء قال
فان كان عرشه قبل السماء 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 في الناس اذا كان فيهم مرضي او عدل يصلى خلفه قلت فالجهمية
قال لا هذه من المقاتل هؤلاء لا تصل خلفهم ولا تناكحوهم 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 يذكر هنا 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 تحوز 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 انه يقصد 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 لا يكون الله تعالى موجود العالم
هم مخالفون لجميع سلف الامة وائمتها الذين لهم لسان صدق ومخالفون لعامة
من يثبت الصفات من الفقهاء واهل الحديث والصوفية والمتكلمين مثل الكرامية والكلابية
والاشعرية الذين هم الاشعري وائمة اصحابه ولكن الذين يوافقونه على ذلك هم المعتزلة والمتفلسفة
المنكرون للصفات وطائفة من الاشعرية وهم في المتاخرين منهم اكثر منهم في المتقدمين
ولذلك من يتبع هؤلاء من الفقهاء والصوفية وطائفة من اهل الحديث وحينئذ فيذكر ما يتكلمون به على
حجته ولا حول ولا قوة الا بالله قال الرازي الفصل الرابع في اقامة الحجة والبراهين
على ان الله ليس بمختص بحيز ولا جهة بمعنى انه يشار اليه بالحس انه ها هنا او هناك وذلك انه لم
يخل 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 العقلاء وايضا
فان ما يفني الجوهر الفرد يقول الى كل ما كان مشارا اليه بالحس بانه ها هنا او هناك فلا بد وان
يتميز احد جانبيه عن الاخر وكل ما يوجب كونه منقسما فثبت بان القول بانه مشار اليه
بحسب الحس يفضي الى هذا الباطل 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 فوله
العظم 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 والصانع يجوز ان يكون غير منقسم ويكون مباينا عاليا الصغر
قوله انه حصر ودليل على الله محال قلنا الذي لا يمكن ان يشار اليه بالحس يكون
كالعدم فيكون اسد حقارة فاذا جاز هذا فلم لا يجوز دليل والجواب عن الاول ان يقول
له اذا كان عظيما فلا بد وان يكون منقسما وليس هذا من باب قياس الشاهد على الغايب
في هذا بناء على البرهان القطعي وذلك لانا اذا اشرنا الى نقطة لا تقبل القسمة 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 غير جاز ان يقال هذا الجزء غير منقسم وذلك الجزء ينقضي الى الجزء
ان الجزء الذي هو جزء لا يتجزى مع كونه جزءا وذلك مثل من البديهيات فثبت انه لا
بد من التمام التركيب والانقسام واما ان لا يحصل فوقها شي اخر لا على يمينها ولا على يسارها
ولا من تحتها فحينئذ يكون نقطة غير منقسمة وجزء لا يتجزى وذلك باتفاق العقلاء
باطل فثبت ان هذا البحث من باب قياس الغايب على الشاهد بل هو مبني على التقسيم
الدائر بين النفي والاثبات قال واعلم ان الحنابلة القائلين بالتركيب والتاليف
اسعد حالا من هؤلاء الكرامية وذلك لانهم اعترفوا بالمؤلف مركبا من الاجزاء والابعاض
واما

واما هو لا الكراميه فزعموا ان الاسم هو المسمى وذلك لانهم اعتقدوا ان كل من الاجزاء والابعاض
انه يشاركه في الحسن والقبح وزعموا انه غير مشتاهم وزعموا انه مع
دلل واحد لا يقبل القسمه لاجرم صار فواهم قولا على خلاف بديهه العقل اما قوله الذي
لا حس ولا يشار اليه اشد حقاره من الجزء الذي لا يتجزى فلنا كونه موصوفا بالحقاره انما
يلزم لو كان للحقير ومقدار حتى يقال انه اصغر من غيره اما اذا كان منزها عن الحجم والمقدار
فلم يحصل بينه وبين غيره مناسبه في الحجم والمقدار فلم 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 الحسم كل
من الكراميه وممن ينفي عنه معنى الحسم كالكلابيه وائمه الاشعريه ومع كل طائفه ممن يوافقها
من القدريه والصوفيه وغيرهم وان كان عامه اهل السنه وائمه الدين واهل الحق لا يقولون
هو جسم ولا يقولون ليس بجسم وهو قد نقضها وهي اصناف من يقل عنه انه يصف بالتركيب والتالف
يرجع الى قوله والكلام عليه من وجوه احدها ان يقال قد تقدم ان لفظ المنقسم لفظ
مجمل يجب الاستفصال عنه فالمنقسم في اللغه العربيه التي نزل بها القران 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 في الحياه الدنيا وقال النبي صلى الله عليه وسلم انما انا قاسم اقسم بينكم وهذا هو حقيقه المقسوم
بل المصحح في اللفظ عما ليس كذلك كما في الحديث الصحيح قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعه فيما لم يقسم
وكما قال في الحديث ورثت دينارا او درهما ونحو ذلك العقار اما ان يحتمل القسمه او لا يحتمل
القسمه فان كان كالرحا الصغير والحانوت الصغير التي لا تحتمل القسمه ففي ثبوت الشفعه
فيه نزاع مشهور في المذهب وان كان يحتمل القسمه كالارض البيضاء الكبيره ونحو ذلك
ثبت فيه الشفعه بالاتفاق وكذلك يقولون في باب القسمه ان المال اما ان يحتمل القسمه
واما ان لا يحتملها فالذي يحتمل القسمه كالعبد الواحد والفرس الواحد والحيوان
والاناء الواحد ونحو ذلك فهذا الباب باب القسمه وما فيه من المسايل كقولهم القسمه
هي افراز الحقوق وتمييز الانصباء هي بيع وقولهم لا يتم قسمه اذا طلب احد
الشريكين بيعه ليقسم الثمن هل يجبر الاخر على البيع وقولهم اذا كان في القسمه
ضرر على احد الشريكين فهل يجبر الممتنع فيها ونحو ذلك ومن ذلك قولهم في المصاريع
والعنيمه ونحوها هل يملك الربح او المغنم بالظهور او لا يملك الا بالقسمه وقولهم في باب
قسمه الصدقه والغنايم والفيء امثال ذلك مما لا يحصيه الا الله انما يريد الحاصله من
العلماء والعامه من الناس بلفظ القسمه هنا تفصيل الشيء بعضه من بعض بحيث يكون هذا

في جيز وهذا في جيز منفصل عنه ليتميز احدهما عن الاخر تميزا 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 يحتاج فيه المنازع جانب التقي فان الله ليس بمنقسم
وليس هو شيئين او اشياء كل واحد منها في جيز منفصل عن جيز الاخر كالاعيان المقسومة
وما تعلم عاقلا يقول ذلك وما كان منقسما بهذا المعنى فهو اثنان كل منهما قائم بنفسه ولم يقل احد من
الناس ان الله او ان خالق العالم هو اثنان متميزان كل منهما قائم بنفسه الا ما حكي عن بعض الشيعة
من قولهم ان اصل العالم النور والظلمة القديمان لكن هؤلاء لا يقولون بتماثلهما في الصفات
وايضا فهؤلاء لا يسمون كلا منهما الله او رب العالمين ولا يسمون اثنيهما باسم واحد فلم يقل احد من
العقلاء ان مسمى الله او رب العالمين هو منقسم الانقسام المعروف في نظر الناس وهو ان تكون
عينان لكل منهما جيز منفصل عن جيز الاخر وايضا فلم يقل احد ان الله كان واحدا ثم انه انفصل
وانقسم حتى صار بعضه في جيز وبعضه في جيز فهذا المعنى المعروف من لفظ المنقسم منتف بالاتفاق
العقلاء وهو مما لا يكون رب العالمين واحدا امما فاه ظاهره وكل لازم من بطلان هذا بطلان
مذهب المنازع الذي يقول ان الله واحد ليس هو اثنين منفصلين كل منهما حيز منفصل عن
جيز الاخر وقد يريد بعض الناس بلفظ المنقسم ما يمكن الناس فصل بعضه عن بعض
وان كان في ذلك فساد تنزه عنه الشريعة كالحيوان الحي والانبه ونحو ذلك فاذا اريد بلفظ
المنقسم ذلك فلا ريب انه ليس منقسما من الاجسام ليس منقسما بهذا الاعتبار فان بني ادم يعجزون عن
قسمة بعضه 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 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 حيز اخر وهذا
ممتنع على الله وذلك ظاهر ولا نزاع بين المسلمين بل بين العقلاء في ذلك وانما نازع الناس في قبول
الاجسام هل يمكن قسمتها وتفريقها ام لا يمكن كارواح بني ادم والملائكة بل كالعرش وغيره وقد
خالف لبيب من الفلاسفة المسلمين في ان الافلاك تقبل الانقسام والخرق كالفرس او الانقسام فالناس
تنازعوا في كون بعض الاجسام تقبل الانقسام الذي 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 تقدم 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 جهة ومع ذلك
ليس هو منقسما بالمعنى الاول الذي هو وجود فان المنقسم بالمعنى الاول لا يكون الا عددا اثنين
فصاعدا كما اذا اقتسموا وكالاجزاء المقسومة التي لكل باب من جهنم منها جزء مقسوم واذا
كان هذا فيما يقبل كالانسان والذي يعذر الشرع على قسمته وما لا يقبل القسمة اولى بذلك وهذا
ظاهر محسوس بديهي لا نزاع فيه فان احدا لم ينازع في ان الجسم العظيم الذي انفصل بعضه عن بعض
فجعل جسمين 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 الذرة ونحوه
من تسمح بمثل هذه الحجة لا يقدرون الانقسام هنا بهذا الذي قدرناه من فصل بعضه عن بعضه
بحيث يكون كل بعض من جزئين 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 انه في هذه الجهة منه غير ما في هذه الجهة كما يقول ان الشمس
منقسمة يعني ان جانبها الايمن غير جانبها الايسر والفلك منقسم بمعنى ان ناحية القطب
الشمالي غير ناحية القطب الجنوبي وهذا هو الذي اراده فهذا مما ينازع الناس فيه
فيقال له قولك ان كان منقسما كان مركبا وقد تقدم ابطاله تقدم الجواب عن هذا
الذي سميته تركيبا وبين انه لا حجة اصلا على اسماع ذلك بل بين ان احالة ذلك يقتضي
ابطال كل موجود ولو انه احال على ما تقدم لاحلنا عليه وتقدم بيان ما في لفظ التركيب
والجزء والعين والافتقار من الاحتمال وان المعنى الذي يقصد ونفيه بذلك يجب ان ينتفي عن كل
موجود سواء كان واحدا او ممكنا وان القول بامتناع ذلك يستلزم التفسيق والتضليل
وتبين ان كل احد يلزمه ان يقول بمثل هذا المعنى الذي سماه تركيبا حتى الفلاسفة وان
هذا المنازع يقول مثل ذلك وتعدد الصفات وانه الذي يلزم الفلاسفة مثل ذلك وقولنا
من يقول من هو لا ما يكون منقسما او مركبا بهذا الاعتبار فانه لا يكون واحدا او لا يكون
احدا فان الاحد هو الذي لا ينقسم خلاف ما جاء في كتاب الله وسنة نبيه ولغة العرب
من تسمية الانسان واحدا لقوله وان كانت واحدة فلها النصف وقوله ذرني ومن
خلقت وحيدا ونحو ذلك وتحرير هذا المقام هو الذي يقطع النزاع والنزاع فان هذه
الشبه هي من اكبر والد اصول المعطلة لصفات الرب بل المعطلة لذاته وهو
عند التحقيق ما فسد الخيالات ولا حول ولا قوة الا بالله فان الاشراك قد ضل
بسببه من الناس كما قال الخليل واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن
كثيرا من الناس واذا سرح الله صدر العبد للاسلام تبجح عامة 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
فكبكبوا فيها هم والغاوون وجنود ابليس اجمعون قالوا وهم فيها يختصمون تالله ان كنا
لفي ضلال مبين اذ نسويكم برب العالمين وما اضلنا الا المجرمون وقال تعالى عن قوم عاد
الذين كانوا من اعظم بني ادم وقد مكناهم في ما ان 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 انكلمك 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 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 في بطن امك وحدا 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 يسمع 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 يلون كلمة عقل

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 بدل في لغتهم على الحكمة ولهذا يقولون فيلاسوفا
اي محب الحكمة فلما كان من القضايا ما يعلم بالبرهان وهو ما بينا بالقضايا
المسهورة وبعضها بالنظر فيه مايحج المتعلم وبعضها بتخيله النفس وتسويه فيجيبها
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 لهم انا لا ندرك بالحواس الا ما لون او حقيقة ثم الرجل قد
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 جاء 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 يعتبر لا يزال عبر
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 رؤيته وسماع كلامه وقد كلم موسى
في الدنيا ويخص 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 دون 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 وجودا لا يكون داخل العالم
ولا خارجه بما قال من قال من الفلاسفة ومتابعهم من المسلمين انا لم نجد
في بني ادم لا داخل العالم ولا خارجه ولا يمكن احساسها فقول هؤلاء كما قال تعالى

اصل
بدى

حواس

وقد يعلم ذلك باخبار من علم ذلك بحواسه

عدوام 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 شياطين الانس والجن
يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا قال الامام احمد وحد الجهمية ثلاث آيات
من القرآن من المتشابه قوله ليس كمثله شيء وهو الله في السموات وفي الارض لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار فبنى اصل كلامه على هذه الآيات وتاول القرآن 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 بشر المريسي 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 الارض السابعة كما هو على العرش لخلوه منه مكان ولا يكون في مكان دون مكان
ولا يعلم ولا يعلم الله احد في الدنيا ولا في الاخرة ولا يوصف ولا يعرف بصفة
ولا بفعل ولا له غاية ولا منتهى ولا يدرك بعقل وهو وحده كله وهو علم كله وهو سمع كله وهو
بصر كله وهو نور كله وهو قدرة كله لا يوصف بوصف مخلوق وفي نسخة ولا يكون
نفس مخلوق 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
مفقود وكلما خطر على قلبك انه شيء بخلافه فعلما انه هو شيء فقالوا هو شيء
لا كالاشياء قد عرف اهل العقل انه لا شيء يعبد ذلك ليس للناس انهم لا يثبتون سمعا او قال
لا يثبتون شيء ولكن يدفعون عن انفسهم الشنعة بما يقرون في العلانية فاذا قيل لهم
يعبدون قال نعبد من يدبر امر هذا العالم فعلما الذي يدبر امر هذا الخلق هو مجهول
لا يعرف بصفة قالوا نعلم فعلما قد عرف المسلمون انهم لا يثبتون شيئا وقال لا يثبتون شيء وانما
يدفعون عن انفسهم 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 يعودون
قولهم الى ضلالة ولفر وفي نسخة انهم انما يعودون قولهم الى قولهم الى الله ثم ذكر احد الكلام
في مناظرتهم في القرآن والرؤية والصفات والعرش ونحو ذلك وكان الائمة كالامام احمد
والفضيل بن عياض وغيرهما اذا اراد ان يذكروا ما يستحق الله من
التنزيه ذكروا سورة الاخلاص الى بعدل سلك القرآن انما هي مستوفية لكل ما
ينبغي في هذا الباب ولهذا لما ظهرت الجهمية الامام احمد كابي عيسى محمد بن عيسى بن سورة وغيره من البصريين

والعباس بن ورقا

وذكروا المجسمة وملازمة ذكر لهم لعمد سورة الإخلاص فان ما فيها من التنزيه هو الحق دون
ما ادخلوه في لفظ المجسمة وملازمة ذكر لهم لعمد سورة من الزيادات الباطلة وذلك ان ما
يدل وندبدور على اصلين نفي التشبيه ونفي التجسيم الذي هو التركيب والتأليف ولهذا نبه
من العقايد التي سعى فيها التنزيه الاعتقاد السليم من التشبيه والتجسيم فاصل كلامهم
كلهم يدور على ذلك ولا ريب انهم تركوا الله بنفي هادين 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 يذكرهما الثاني هذه الصور 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 ادلة السمعية وبينا ان الاحد في اسماء الله ينفي عنه ان يكون له
مثل في شيء من الاشياء فهو احد في كل ما هو له واسمه الصمد ينفي عنه التفرق والانقسام والتركيب
وما يتبع ذلك من تركيب ونحوه فان اسم الصمد يدل على الاجتماع وكذلك كل واحد من معنيه
الدين يتضمنهما ولهذا هذا الاسم وهو ان الصمد هو السيد الذي كمل سودده وبصمد اليه في الامور
والصمد هو الذي لا جوف له كما يقال للملائكة 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 تجمع ولا تتفرق وتتمنع من الغيظ
والواردات عليها وكذلك هو الذي يصبر على الامور والصمد يقتضي الجمع والحبس
والصرصمد للجزع الذي يقتضي التفرق وكذلك النوى والنعور وعزرته فنعرى او لا
هو لا ينعرى هو ضد الجزوع فان التعرر والنعرى يقتضي الاجتماع والقوة والجزع يقتضي التفرق
والضعف والانسان له في سودده وعزته حالان احدهما ان يستغني بنفسه عن غيره
ويعبر نفسه عن غيره ولا يحتاج الى الغير الذي يحتاج اليه غيره لغناه ولا يحتاج منه لغيره
والثاني ان يكون هو فقيرا محتاجا الى كل الناس فكل صمد وله اي قصدوه واجمعوا اليه وهذا
هو الصمد السيد وذلك انما يكون من كمال سودده وصمديته الثاني تفرقه وتمزقه وضعفه
ولفظ الصمد يدل على انه لا جوف له وعلى انه السيد لهذا تقول طائفة من الناس
ان الصمد في اللغة انما هو السيد ويتعجبون مما نقل عن الصحابة والتابعين ان
الصمد هو الذي لا جوف له فان اكثر الصحابة والتابعين فسروه بهذا وهم اعلم
باللغة وتفسير القرآن ودلالة اللفظ على هذا المعنى من دلالتها على
السودد وذلك ان لفظ صمد يدل على الاجتماع والانضمام المنافي

كما يقال صمد المال وصمده قصدًا اذا جمعه وضم بعضه الى بعض ومنه في الاشتقاق
الاكبر الصمت والتصميت فان التاء والدال اخوان متقاربان يقال صمت يصمت اذا جرح
والاشتقاق الاكبر هو ما يكون فيه الكلمتان قد اشتركت جنس الحرف فالكلمتان اشتركتا
في الصاد والتاء والدال اخوان يقال صمت يصمت صمتا وصموتا واصمت اصماتا وهو
جمع وضم بناء في الانفتاح والتفرج ولهذا يقال للغطاء ونحوها من الاجسام مصمت
مصمت وظهر 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 وصفه بنقيض ما وصف به نفسه التي يجعلون نفيها
تنزيهًا واثباتها تشبيهًا ومن نفي حق وعلوه على عرشه وسائر صفاته الى وصفه بنقيض ما وصف به نفسه
يجعلون نفيها تنزيهًا ويجعلون اثبات ذلك اثباتًا لانقسامه وتفرقه الذي يسمونه
تجسيمًا وتركيبًا وهذا باطل ولنتدبر هذا المقام فانه من اعظم المقامات نفعه
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 مجتمعون 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 ما يقدم من الكلام على الالفاظ المتشابهة المجملة التي في القرآن
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 ان كان
هو كما قال الله تعالى فيه وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال وقال تعالى الذين
كذبوا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابًا فوق العذاب بما كانوا يفسدون
الوجه الثاني ان قوله من نفى الجوهر يقول ان كل ما سوى الله يحب الحس

بكاء

بانه ها هنا وهناك فلابد ان يتميز احدجانبيه عن الاخر ولكن يوجب كونه منقسما انا
يريد هو لايكون 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 لايقولون ان
فيه انقساما غير هذا بل يقولون انه واحد في نفسه كما انه واحد في الحس ويقولون ان الجسم
منقسم الى البسيط والى مركب واما مثبتوه فلهم قولان احدهما انه انصاف لصدق
نفسه وفي الحس ولكن تميزه تنتهي الى حد والثاني اجزاء موجوده فالمشار اليه
الحس لايفضي الى الامرين جميعا بل على ان كان منقسما كما ذكرتم يفضي الى شيئين
بل غايته ان يفضي الى ما ذكرتم من التركيب الذي تقدم الكلام عليه وان لم يكن منقسما
وذلك عنده لايكون الا مثبتو الجوهر الفرد افضى الى ان يكون غايه الحقاره وهذا الجوهر
الفرد اما ان يكون منقسما في نفس الامر واما ان يكون ثابتا فلا يقول العاقل انه
العالمين بعده فليس ما يقال الا ما ذكرتم من الانقسام والتركيب وقد تقدم الكلام عليه
وان لم يكن منقسما وذلك عنده لايكون الا على صفه الجوهر الفرد افضى الى ان
يكون في غايه الحقاره وهذا الجوهر الفرد اما ان يكون منقسما في نفس الامر
وثبت الى انه لايفضي الا هذين الامرين الذين ذكرتم انما يفضي ان افضى الى احدهما
فقط لكن يفضي الى هذا على تقدير والى هذا على تقدير احدهما ظهر ان كونه يشار اليه
بالحس لايفضي الى الامرين الذين ذكرتموهما انما يفضي انما يفضي الى احدهما فقط الوجه
الثالث ان السوال الذي اوردته وهو انه لايجوز ان يكون غير منقسم ولايكون بقدر
الجوهر الفرد بل يكون ملتئما عظيما منزها عن الثقل والخفه والالتيام والانفصال
وهذا ليس بقول من ذكر 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 باثبات
الجسم فاذا على ما ذكرتم هذا السوال يورده كل من يقول انه فوق العرش ويقول مع
ذلك انه ليس بجسم وهذا قول الكلابيه وابي الاشعريه وطوائف من الحصوب
من الفقهاء واهل الحديث والصوفيه من اصحاب ابي حنيفه ومالك والشافعي واحمد
كالقاضي ابي يعلى وابي الوفاء عقيل وابي الحسن بن الزاغوني وغيرهم بل قد ذكر
الاشعري ان هذا قول اهل السنه واصحاب الحديث مطلقا وقال اهل السنه واصحاب
الحديث ليس بجسم ولا شبه الاشياء وانه على العرش وقد تقدم قول في ذلك
وقول غيره وهو الجواب عظيمه وهم اجل قدرا عند المسلمين من ان انه
ليس على العرش فان نفاه لزمه على العرش لايعرف منهم الا من هو مائبون

في عقله ودينه عند الامة 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
فيما يسحهم الاول الجهمي صفوان وبقي اربعين يوما شاكا في ربه لا يقر بوجوده ولا بعبده
وهذه رده ما هاق المسلمين وكذلك ارتد هذا الرازي حين مرباشكل وعباده الكواكب
والاصنام وصنف في ذلك كتابه المشهور وله غير ذلك بل من هو اجل منه من
هو لا بقي مدة شاكا في ربه غير مقر بوجوده حتى امن بعد ذلك وهذا كثير عالم فيهم
وكاريب ان هذا البعد العالمين عن العقل والدين فاذا كان هؤلاء يناظرون ويخاطبون ويستعد
لرد قولهم الباطل لما احتيج الى ذلك فالذين هم اولى بالعقل والدين منهم او اولى منهم بذلك
ونحن ممن يورد من جهتهم ما يتبين به ان جانبهم اقوى من جانب النفاة وليس لنا
غرض في تقدير ما جمعوه من النفي والاثبات في هذا المقام بل نبين انهم في ذلك احسن
حالا من نفاته انه على العرش فما جمعوه من النفي والاثبات فقد اجاب هؤلاء عما الزمهم
به النفاة من التجسيم الذي هو التركيب والانقسام كقول القاضي ابي بكر فان قيل ما الدليل
على ان الله وجها ويدا قيل قوله وينقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله ما منعك ان
تسجد لما خلقت بيدي فاثبت لنفسه وجها ويدا فان قال ما انكرتم ان يكون وجهه
ويده جارحة اذ كنتم لا تعقلون وجها ويدا الا جارحة قلنا لا يجب هذا لانا لا
نجب اذا لم نعقل حيا عالما قادرا الا جسما ان نقضي بحس وانتم بذلك على الله ولا يجب
في كل شيء كان قائما بنفسه ان يكون جوهرا لانا واياكم لم نجد قائما بنفسه شاهدنا الا
كذلك قال وكذلك الجواب لهم ان قالوا فيجب ان يكون علمه وحياته وكلامه وسمعه
وبصره وسائر صفاته عرضا واعتلوا بالوجود فان قال قابل اتقولون انه في كل مكان
قيل له معاذ الله بل هو مستو على عرشه كما اخبر في كتابه فقال الرحمن على العرش استوى
وقال الله يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقال ءامنتم من في السماء 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 الاماكن
اذا خلق منها ما لم يكن وينقص بنقصانها اذا بطل منها كان فصار ان يرغب اليه
الى نحو الارض والى خلفنا والى يميننا والى شمالنا وهذا قد اجمع المسلمون على خلافه
وتخطيئه قائله وقال ابو الحسن الاشعري يقال لهم ما انكرتم ان يكون الله على
بقوله بيديه بيدي لبيتنا نعمس فان قالوا لان اليدين اذا لم يكن نعمة لم يكن الا جارحة
فان قالوا رجعنا الى الشاهد والى ما نجد فيما بيننا مخلوقا فوجدنا ذلك اذا لم يكن نعمة في الشاهد

لم يكن الاجارحه قيل لهم ان كان رجوعكم الى الشاهد وعليهم عملتم وبه تضيتم على الله عز وجل
فكذلك لم يخبر واجبا من الحلق الاجسما لحميا ودمويا فاقضوا ذلك على ربكم تعالى والا كنتم
تقولون ما لا تعلمون ولا علم لكم بما قضيتم وان قالوا هم حيا لا كالاحياء فلم انكرتم ان يكون البيت
اللبنان خبر الله عنهما بدين ليسا بعنبين ولا حارجنين ولا كالدين ولذلك يقال
لهم لم تجدوا حكما قديما ليس كالاشياء وخالفتم الشاهد فيه فقد نقضتم اعتلالكم
فلا تمنعوا من اثبات بدين ليسا بعنبين 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 محايرا لو جاز ان يقال ان هذا المشار اليه عينه لا غير جاز
ان يقال هذا الجزء عين ذلك الجزء فيفضي الى نحو ما ان الجبل هو بعينه الواحد يقال له هو لا
قد يقولون لا هو عينه ولا هو غيره كما عرف من مذاهبهم ان غير الشي ما حاز مفارقته
له وان صفة الموصوف وبعض الكل لا هو هو ولا هو غيره ولما فقه هذا الموسوس
هم من يقولون بذلك وحينيذ فلا يلزم اذا لم يكن عينه ان يكون محايرا 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 وان كان في الموضع يحل ان يسار الى
سي منه فلا يلزم المشار اليه هو غير الاخر فان قيل فهذا يقتضي ان يكون كل جسم
غير مركب ولا منقسم والفرض في هذا السوال خلافه فان هذا السوال يرد فيه بين
العظيم الشاهد والعظيم الغايب وان الشاهد منقسم بخلاف الغايب
قيل هذا الجواب هو مبني على ان غير الشي ما حاز 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 قايما به جاز الا
فاجتماع 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 اثبتم 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
سايد الصفات 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 لا يمكن ان يثبت قايما
بنفسه يخالف ما علم من حال القايمين بانفسهم وجاء الامر سبحانه وتعالى قايما بنفسه
متميزا عن غيره وله اسما وهو موصوف بصفات فان كان كونه عظيما وكبيرا موجبا
ان يكون لغيره من العظما الكبيرا في وجوب الانقسام المنفي عليه فكذلك كونه حيا
عالما قادرا وله حياة وعلم وقدرة ونحن نعلم 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 تثبتونه للرب فانه تعالى اذا اشرنا الى صفة او معنى او حكم كعلمه وقدرته
او حياته او قادريته او وجوبه ووجوده او كونه عاقلا او معقولا وعقلا 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 وكونه عالما هو كونه قادرا وكونه موجودا هو كونه فاعلا وكونه فاعلا
هو كونه عاقلا ومعقولا وهذا يقضي الى نجويز ان تكون 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 لكن فان معيار الامر على ثبوت سبب ليس احدهما

هو

هو الاخر وهذا موجود في الموضعين وهذا 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
والعلم 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 محضا كان بعدها
تسميته ذلك مركبا او ناقصا او غير ذلك تركيب ولا ناقصا زائدا قطعيا لا يقدح
في المقصود الوجه الثامن ان يقال اصطلاح هؤلاء اجود فانه اذا ثبت ان
الموجودات تنقسم الى مفرد ومولف او الى بسيط ومركب او الى واحد
وعدد علمان في الموجودات ما ليس بمركب 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 بسيطا فيكفي في كون العالم واحدا فردا غير مركب
ولا مولف بهذا الاعتبار المعروف الذي فطر الله عليه عباده ويوضح هذا انا قد بينا
ان اسم الاحد سبحانه ليكون له مثل وشبه من الاشياء هو ينفي الشبيه الماثل واسم
الصمد يعني انه يحتاج اليه الغير والانعام وما في ذلك من التركيب والتجسيد وذلك
كله 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 احدهم بالاثبات ولم يقل له لغوا احد ويوصف
ايضا بالصمد وكما يحكى عن اي ابن الملائكة صمد والادميون خرق

وكما قال فانك تشهد الصمد وكذلك لما 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 تأتلف في شيء من غيره 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
يمتنع ذلك ان يكون الاله الذي ليس كمثله شيء احدا وذلك يظهر بالوجه الثاني وهو ان
هذه المعاني التي تعلم العلماء احدها ليس هو الآخر لا بد من ذلك فقد علم ان كل تقدير وهي هذه في
لكل موجود وهي غاية التقسيط ونهايته وذلك يجمع كل فرق وضلال ويخالف كل حس وعقل فهذا
التمييز ان اوجب ان يكون الحقيقة في نفسها نوع من تحيزها لكن هذا ما قلناه هو الواجب
والواقع في الوجدانية فان ذلك اذا لم ينف ان يكون كثير من المخلوقات واحدا فان لا ينفي
ذلك في الحالين اولى واحرى من ان احديته لها من الخصائص التي لا يجوز مثله ليس 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 فيعلمون 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 اخراك او كيف فيقال الذهن هو الذي يفرق
تلك ويميز بعضها عن بعض والا فهي في نفسها واحدة لا تعدد فيها ولا تكثر ولا تركيب 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 تركيبها
او بوقفها 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 بسبب الائتلاف
والاختلاف ومن توهمهما يجمعان فيه ويفترقان ارتفعت الشبهات

الآخر ... واحدا ... الخارج ... الذي ... الواحد ... الاذهان

في هذه المجادلات والعرض في هذا الوجه الذي يقال في مواقع الاجماع بين الخلايق التي لا بد من اثبات
شيء 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 أو تاولها على خلاف مفهومها قرارا
من محذور ونفيه الا ويلزمه فيما اثبته نظير ما قرره فيما نفاه فسبحان من الجأ كل منه الا اليه
اللهم انا نعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك ونعوذ بك منك لا نحصي ثناء
عليك انت كما اثنيت على نفسك وهذا القدر وان كان فيه رد على الطائفين فيما
نفته بغير حق فليس في هذا المقام فان المقصود هنا حاصل به وهو ان هؤلاء المثبتة
لعلو الله تعالى على عرشه من نفيهم ما ينفونه يلزمون نفاه العلو على العرش باعظم
يلزمونهم به الوجه العاشر قوله ان قول اذا كان عظيما فلا بد ان يكون منقسما
وليس هذا من باب قياس الغايب على الشاهد بل بناء على البرهان القطعي وهو ما ذكر
من التقسيم فيقال له كل برهان قطعي تستعملونه في حق الله تعالى فلا بد ان يتضمن نوعا من
قياس الغايب على الشاهد فانهما يمكنهم استعمال القياس الشمولي الذي هو القياس المنطقي
الذي لا بد فيه من قضيه كليه سواء كانت القضيه جزئيه جمليه او كانت شرطيه متصله او منفصله
او كانت شرطيه منفصله عنادية تقسيميه فانه اذا قيل الواحد لا يصدر عنه الا واحد وقيل
لو كان مشارا 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 قضيه كليه وهو ان كل واحد من
الثلاثه وان كل ما كان مشارا اليه بالحس لا يخرج عن القسمين وان كل ما كان فوق شيء فاما
ان يكون كذا واما كذا ولا بد ان يعلموا الله تعالى في هذه القضايا العامه الكليه ويحكمون عليه
حتى يحكموا به على سايز الافراد في ضمن المطلق والمعلق على شرط ومشابهته
لها في ذلك هو القياس بعينه ولهذا لما نازع الناس في مسمى القياس وقيل قياس الشمول الحق
وذلك من قياس التمثيل كما يقوله ابن حزم واتباعه وقيل بل قياس التمثيل الحق ما سمي
القياس من قياس الشمول كما يقوله ابو حامد وابو محمد المقدسي واتباعه وقيل بل اسم القياس
يتناول اسم القسمين حقيقة كان هذا القول اصوب فما من احد يدخل الغايب
والشاهد في قياس شمول تحت قضيه كليه 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 كذلك او لا نعلم عظيما مشارا اليه الا كذلك هو قوله لان كل عظيم فاذا اشار اليه
الى نقطه فاما ان يكون هو ما فوقها وتحتها او لا يكون هو 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 ما يعقل المبني على قوله لا نعلم او لم نشهد لان قوله لا نعلم او لم نشهد انما يبقى ما

كان يجب مثله يجب في ذاته نفيا واثباتا لان العلم بالصفة بدون العلم بالموصوف محال
فاذا قال لو كان فوق العرش لكان منقسما مركبا مؤلفا فانما هو حكم على ذاته بانه لا
تكون فوق العرش الا اذا كانت منقسمة مركبة مؤلفة والعلم بذلك ليس اظهر من العقل من
العلم بانه اذا كان موجودا فاما ان يكون داخل العالم او خارجا فان جميع ما ذكره من الحجج
معارضة بقوله اذا كان موجودا فاما 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 يقال فيه انا نعلم بالاضطرار انه فوق العالم ونعلم 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 خلاف الحس والخيال
ولكون الشيء الذي فوق عرش والذي يشار اليه بالحس لا بد ان يكون منقسما او حقيقا هو
من حكم الحس والخيال قطعا يقرر دلالة 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 جهاته 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 وهذا كان عامة
السلف يعلمون بالفطرة 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 انكار هذا وان
المخالفين لك في ذلك اعظم من المخالفين لك في هذا فان كون الرب فوق العالم الظاهر فطرة
الاولين والآخرين من كونه مرئيا بل العلم بالرؤية عند كثير من المحققين انما هو سمعي
محض لما العلم بانه فوق العالم فانه فطري بديهي معلوم بالادلة العقلية وانما دلالة النصوص عليها

فلا تحصيها الا الله وما وقع في هذا من الغلط يكشفه الوجه الرابع عشر وهو ان موجب
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 ان نذكره
تعالى يرى بالابصار يوم القيمة اذ ان رؤيته بالابصار جائزة ويشهد لهذا ان الجهمية
اول ما ظهروا في الاسلام في اوائل المائة الثانية وكان خصومهم في اول امرهم في الباطن يعطلون هذه
الصفات كلها كما ذكر ذلك الائمة لا يصفونه الا بالسلوب المحضة التي لا تنطبق الا على المعدوم
وقد ذكر هذا الموسى ان جهما ينفي الاسماء كلها ان تكون معانيه ثابتة لله تعالى وكانوا
في الباطن ينكرون ان يرى او ان يتكلم بالقرآن او غيره او ان يكون فوق العرش او ان يكون
موصوفا بالصفات التي جاءت بها الكتب وعلمت بدليل من الدلايل العقلية وعندها
لكن ما كانوا يظهرون من قولهم للناس الا ما هو ابعد عن ان يكون معروفا مستقبحا
من الدين عند الخاصة والعامة واقرب الى ان يكون فيه شبهة ولهم فيه حجة ويكونون
فيه اقل مخالفة لما يعلمه الناس من صريح الفطرة والشريعة والقياس وغير ذلك وهذا شان
كل من اراد ان يظهر خلاف ما عليه امة من الامم من الحق انما يأتيهم بالاسهل الاقرب الى
موافقتهم فان شبه الانس والجن لا يأتون ابتداء بنقض الاصول العظيمة الظاهرة
فانهم لا يتمكنون وما علمه العلماء ان مبدأ النفر كان من الزنادقة المنافقين وسبب التجهم
كان من الزنادقة المنافقين بخلاف رأي الخوارج والقدرية فانها كان من وجوههم ايمان
لكن جهلوا وضلوا ولهذا المنافقون العارفة الباطنية وهم يتظاهرون بالتجهم والرفض جميعا
وهم في الباطن من اعظم الناس الحادا حتى صار شعارهم الملاحدة عند الخاص والعام
وهم كافرون بما جاءت به الرسل مطلقا ومن اعظم الناس منافقة تجهم الناس من اهل الملل
المسلمين واليهود والنصارى وعباد الملك وضعوا الرأي الذي لهم والتدبير على سبع
درجات شمها اخرها البلاء الاكبر والناموس الاعظم وكان من فرضيتهم لدعاتهم ان
المسلمين اذا اتيتهم فلانات قولا الدين يقولون الكتاب والسنة فانهم صعاب عليك لا
يتجيبون لك ولكن انهم من جهة التشيع فاظهر الموالاة لآل محمد والتعظيم لهم
والابصار لهم والمعاداة لمن ظلمهم واذكر من ظلمهم الاولين لهم ما امكن فان ذلك يوجب
ان تتجيب للك خلق عظيم وبذلك يمكنك القدح في دينهم اخرا ثم ذكر درجات دعوته
درجة درجة كيف تدرج الناس فيها بحسب استعدادهم ومواقفهم له ما يطول
وصفه هنا وانما الغرض التنبيه على ان دعاة الباطل المخالفين لما جاءت به الرسل يتدرجون
من الاسهل والاقرب الى موافقة الناس الا ان سعى في هدم الدين وهذا ما يفعله بعض اهل
الحق انصافي دعوة الناس الى الحق شيئا بعد شيء بحسب ما تقتضيه الشريعة وبما تناسب

حالهم

جاله وجال اصحابه واذا كان كذلك فالجهمية الذين كانوا باطن امرهم السلب والتعطيل لما ينبغوا
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 دولة الامون لما اراد ابن العباس الملقب بالمامون واجبه اى اسحن 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 شيا ليس هو الله تعالى وقال انه غير مخلوق فقد اشرك وقال بقول
النصارى ونحوهم من كفار لكثير ممن لا يعرف حقيقة امرهم يظن ان هذا من الدين ومن تمام
التوحيد فضلوا واضلوا وكانوا يظاهرون بانه لا يرى لكن لم يجعلوا هذه المسئلة المحنة
لانه لا يظهر ما من شبهة التوحيد للعامة ما يظهر ان كل ما سوى الله مخلوق وكان اهل العلم
والايمان قد عرفوا باطن زندقتهم ونفاقهم وان المقصود بقولهم ان القران مخلوق ان
الله لا يكلم ولا يتكلم ولا قال ولا يقول وبهذا تعطل 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
باطن ما جاوا به قدح عظيم في كثير من اصلى 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 موالاة آل محمد صلى الله عليه وسلم وارب ان كل مومن يجب عليه ان يوالي
وان الجهمية واشباههم التشيع الباطل الذي هو اصل ما عليه الشيعة الذين ليسوا زنادقة
كالمنافقين لكن فيهم جهل وهوى يلبس عليهم فيه بعض الحق كما ان هوى الجهمية وافقهم
من العلماء والامراء في بعض ما يظهرونه مما لم يكن من الزنادقة المنافقين لكن كان فيهم
جهل وهوى يلبس عليهم نفاقهم العظيم وقال الله تعالى في وصف المنافقين لو خرجوا فيكم
ما زادوكم الا خبالا ولاوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم فاخبر الله ان
المنافقين لا يريدون للمومنين الا خبالا وانهم يوضعون خلالهم اى يسعون بينهم يطلبون
لهم الفتنة قال الله تعالى وعلم سماعون لهم فاخبر ان في المومنين من تستجيب للمنافقين
ويقبل منهم فاذا كان هذا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان استجابة بعض المومنين لبعض المنافقين
فيما بعد اولى ولهذا استحاب لهؤلاء الزنادقة المنافقين طوائف من المومنين 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 نساؤهم
قال وقال عبد الرحمن بن مهدي هما ملتان فاحذروهم الجهمية والرافضة اذا عرف
ذلك فالجهمية الطرفا مسئلة القرآن وانه مخلوق والطرف الاخر ان الله لا يرى في الاخرة ولم يكونوا
يطرفون لعامة المؤمنين وعلمائهم انكار ان الله فوق العرش وانه لا داخل العالم ولا خارجه
وانما كان العلماء يعلمون هذا 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 تنزل به جبريل ما يحاولون الا ان يقيسوا الله بالسماوات 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 اري والله انهم يناكحوا ولا يوارثوا وقال ايضا اصحاب جهم يريدون
ان يقولوا ليس في السماء شيء وان الله ليس على العرش اري ان يستتابوا فان تابوا والا قتلوا
وقال عاصم بن علي ناظرت جهميا فتبين من كلامه ان لا يؤمن في السماء ثم قال علي
عاصم يا الدين 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 فظن ان ثم انسانا في
السما الها 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 هو الزندقة والله لقد فرت الى
اليمن حتى تكلم ابو العباس بعدا دهنا 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 يقولوا القرآن مخلوق
فانه من شر قولهم انما يذهبون الى التعطيل وقال الحسن بن موسى الاشيب رد الجهمية
فقال منهم رجل ادخل راسك من رؤوس الزنادقة فيقال له شمعله على المهدي فقال دلني على
اصحابك فقال اصحابي اكثر من ذلك فقال دلني عليهم فقال صبيان ممن يتحل القبلة الجهمية
والقدرية الجهمي اذا علا قال ليس ثم سمي واشار الاشيب الى السماء القدري اذا علا قال انا هم

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 وبدعوه ما تنطقه الجهمية مما هو اعظم من ذلك ان الله
ليس على العرش ويجعلون هذا منتهى قولهم وان ذلك تعطيل للصانع وجحود للخالق اذا كانوا لا يظهرون
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 ما 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
بين ان الاعتراف بان الله فوق العالم في العقل والدين اعظم بكثير من الاعتراف بان الله
يرى في الاخرة وان القرآن غير مخلوق فاذا كان هو 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 الغلو سوال لا يرد على مسئلة الرؤية ما هو اعظم منه ولا
يمكنهم ان يجيبوا المتناظرين في مسئلة الرؤية بجواب الا اجابوا المتناظرين في مسئلة
العرش بخير منه فان نفاة الرؤية قالوا في احد حججهم الواجب منا لا يرى الا ما يكون مقابلا للرائي او لآلة الرائي
والله يتعالى ان يكون كذلك فيتعالى ان يكون مرئيا لنا قالوا واجتزنا نقول لهم ورؤيته
اولا لآلة الرائي عن رؤية الانسان وجهه في المرآة اما المقدمة الاولى فهي من العلوم الضرورية
الحاصلة بالتجربة واما المقدمة الثانية فمتفق عليها صحيحها فاسدها الجهمية والمعتزلة
انه لو صحت رؤيته لوجبت رؤيته الان لارتفاع موانع الرؤية وثبوت شروطها وهو
الحاسة وحصول المرئي وان لا يكون في غاية الصغر واللطافة ويكون مقابلا للرائي
او لآلة الرؤية ولا يكون للحجة حاصلة وزعموا ان هذه الشروط مبنية وحيث
الرؤية وانتفى بعضها امتنعت الرؤية قال الرازي وهاتان الطريقتان يعني حجة الموانع
وجهة المقابلة عليهما تعويل المعتزلة في العقليات يعني في مسئلة نفي رؤية الله تعالى
وقال في الجواب عن هذه الحجة من وجوه الاول ما بينا فيما مضى ان المقابلة ليست
شرطا لرؤيتنا لهذه الاشياء وابطلنا ما ذكروه من دعوى الضرورة والاستدلال
في هذا المقام الذي سلمنا ان المقابلة شرط في صحة رؤيتنا لهذه فلم قلتم انها تكون
شرطا في صحة رؤية الله تعالى فان رؤية الله تعالى بتقدير ثبوتها تخالف لرؤية هذه
الاشياء فلا يلزم من اشتراط النوع من جنس اشتراط النوع الاخر من ذلك الجنس بذلك
الشرط الثالث سلمنا انه يستحيل كونه رائيا لله تعالى ولكنه لا دليل على انه لا يرى
نفسه وانى ذا نه ليس بمرئي لا يقال ليس في الامة احد قال انه يصح ان يكون مرئيا مع
انه يستحيل منا رؤيته فيكون مردودا بالاجماع لانا نقول انا لا نسلم ان احدا من الامة

فان اصحاب المقالات قد حكوا ذلك عن جماعه وهو قد ذكر قبل في مسله كون الله سميعا بصيرا
من معنى الضروره في هذه الامور ومن قابله الدعوى بالمنع ما هو اعظم مما يلزمه في مسله الوزن
فان قيل هذا بين ان مسله العلو اظهر في الفطر والشريعه من مسله الرويه فلاي شي هولا اقروا
بهذا وانكروا ذلك قيل سببه ان الجهميه كانت مبتدا ظهورهم بدعوى خلق القرآن وانكار الرويه ولم تكن
مبتدا ظهوره بانكار العلو كما تقدم فكان الذين يناظرونهم من متكلمه اثبات الصفه كابي سعيد بن كلاب وابي
الحسن الاشعري واصحابهما قطعهم عن مخالفتهم لهم في هاتين المسئلتين بسبب ظهور الخلاف فيهما مالا
قطعهم عن مخالفتهم لهم في هاتين المسئلتين بسبب ظهور الخلاف فيهما مالا يظهر فيما يحكونه من المسايل
ومع هذا فقد كان اوليك يخالفونهم انصافا في انكار ان الله فوق العرش كما تقدم ذكره من كلامهم
لكن لم يأتوا في مناظرتهم بما يقطع مادة البدع ويقلع عروقها بل سلموا لهم بعض الاصول التي بنوا عليها
التجهم ومباحثتهم في مسئلة حدوث العالم والكلام في الاجسام والاعراض وهو من الكلام الذي
ذمه الائمه والسلف حتى قال محمد بن خويز منداد 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
حربه وغيره ان الامام احمد كان يحذر مما ابتدعه عبد الله بن سعيد بن كلاب وعن
اصحابه كالحرث وذلك لما علم في كلامهم من المشابه والدلايل الفاسده وان كان قايلها
من الادله الصحيحه وموافقا لسنه ما لا يوجد في كلام عامه الطوايف فانهم اقرب طوايف اهل الكلام
الى السنه والجماعه والحديث وهم يعدون من اهل السنه والجماعه عند النظر
الى مثل المعتزله والرافضه ونحوهم بل هم اهل السنه والجماعه في البلاد التي يكثر اهل البدع
فيها كالمعتزله والرافضه ونحوهم فلما كان الامر كذلك جاء بعض المتاخرين من اتباعهم فنظروا في
الاصول التي وافقوا فيها الجهميه واخذوا يوافقونهم وكان ابو المعالي الجويني ليس المطالعه للكتب التي
هاشم بن راي علي الجبايي وكان من ادكا العالم وكان هو وابو الحسن الاشعري كلاهما تلميذا
لابي علي الجبايي لكن الاشعري رجع الى مذهب اهل الاثبات الذي يثبتون الصفات
والقدر ويشهدون خروج اهل الكباير من النار وان لم يخرجوا من اهل الصلاه كالايمان
بذنب ولا يدخلون العمال في القتنه فناقض المعتزله في اصولهم الخمس التي هي قواعد
اهل السنه والجماعه التي يسمونها التوحيد والعدل والمنزله بين المنزلتين وانفاذ
الوعيد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما ابو هاشم فكان على هذه الاصول مع انه
وافقه كان يخالفه في كثير من المسايل وكان ابو المعالي ليس المطالعه للكتب التي هاشم فصار
هو وامثاله يقولون في الاصول التي يوافقون فيها المعتزله قولا ان من قواعدها
نفي ان يكون الله على العرش فظاهروا بانكار ذلك موافقه للمعتزله ولم يمكن الخلاف في ذلك
مع المعتزله من المسايل المشهوره لما قدمناه واما مسله الرويه والقرآن التي هي من شعار المذهب

فحملوا

يجعلوا ينصبون الخلاف مع المعتزلة في مسئلة الرؤية ويسلمون لهم ثم على العرش وهذا
عكس الواجب ولهذا صارت المعتزلة تسخر منهم حتى يقول قائلهم من يسلم أن الله ليس
في جهة وادعى مع ذلك أنه يرى فقد أضحك الناس على عقله ونحو هذا الكلام ولهذا صار
أكثر مناظرتهم مع الفلاسفة والمعتزلة فيها من الضعف ما طمع أولئك فيهم وصاروا
يقرعون منهم ويجيبون عنهم ويستطيلون على إخوانهم المؤمنين وبسبب ما وقع في أهل
الإمارة والسيف وأهل العلم والقلم أدلت عليهم الأعداء كما قال تعالى إن الذين تولوا
منكم يوم التقى الجمعان إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا ولقد عفا الله عنهم
الأعيان الذي كان في باطنه مثل هؤلاء الفلاسفة والاعتزال والنفاق ظاهر بدار دروس
مسئلة الرؤية من جانب المثبتين وذكر حجتهم فيها ولا ريب أن ذلك يظهر من استطالة
المعتزلة عليهم ما يشفي به قلبه ولهذا صار كثير من أهل العلم والحديث يصف أقوال هؤلاء
بأن فيها تناقضا وتناقضا حيث يوافقون أهل السنة والجماعة على شيء من الحق ويخالفونهم
فيها هو أولى بالحق منه ويقصرون فيما يوافقون أهل السنة والجماعة على فيه بما يجيله عن حقيقته
وهذا كله لما وقع من الاشتباه عندهم في هذه المسائل ولما تعارض عندهم من الدلائل
والله هو المسئول أن يغفر لجميع المؤمنين ويصلح لهم أمر الدنيا والآخرة والدين إنه على كل قدير
وهذا القدر الذي يوجد في هؤلاء قد يوجد من جنسه في منازعيهم من أهل الإثبات
من دقق مسائل القرآن والصفات وغير ذلك بحيث يوالون على ذلك ويعادون عليه
مع اعراضهم عما هو أعظم من هؤلاء عن الحق والسنة حتى يفضي بكثير منهم الجهل
والظلم إلى أن يحب أولئك ويثني عليهم لما يرى فيهم من نوع خير أو أنه لا يبغضهم
ولا يذمهم مع ما فيه بعض هؤلاء وبدعهم وهذا من جهله بحقيقة أحوال الناس ومراتبهم
عند الله ومن ظلمه حيث يكون غضبه لنفسه لما نالها من أذى هؤلاء أحيانا أعظم من
غضبه لربه فيما فعله أولئك والدين إنما يقوم بالعلم والعدل المضاد للجهل والظلم وبذلك
أنزل الله كتبه وأرسل رسله والله تعالى يؤلف بين قلوب عباده المؤمنين على ما يحبه ويرضاه.

الوجه الخامس عشر قوله واعلم أن الحنابلة أقبلين بالتركيب والتأليف
أشعر حالا من هؤلاء الكرامية وذلك لأنهم اعترفوا بكونه مركبا من الأجناس
والأبعاض ولما هؤلاء الكرامية فإنهم زعموا أنه شيء لا يحيط الحس وزعموا
أنه غير متناه ثم زعموا أنه مع ذلك واحد لا يقبل القسمة فلا جرم صار قولهم على خلاف
بديهة العقل يقال قولك عن الحنابلة أنهم يقولون بالتأليف والتركيب ويصرون
بكونه مركبا من الأجناس والأبعاض أتعني به أنهم يطلقون هذا اللفظ أم تعني بأنهم
يثبتون الصفات المستلزمة لهذا المعنى فإن عنيت الأول فلم نعلم أحدا من الحنابلة يطلق هذا

اللفظ كله وان كنت انت اطلعت على احد منهم يقول هذا اللفظ وهذا ممكن لكن يكون هو لطائفه
قليله منهم والذى بلغنا من ذلك ان لفظ البعض جاء في كلام طائفه من السلف من الصحابه والتابعين
وهو مذكور في كتب السنه جاء عن عبيد الله بن عمير من رواية ابن ابى نجيح عن مجاهد عنه
ورواه عنه حماد بن سلمه وصرح به ورواه سفيان الثورى واظنه اختصر بعضه ورواه سفيان
بن عيينه فكنى عنه وكذلك في خبر مسلمه رويه محمد ربنى يشبه ذلك من كلام علمائنا عن ابن
عباس ثم ذلك ليس مختصا بالحنابله ولا هو فيهم اكثر منه في غيرهم بل يوجد في الشافعيه
والمالكيه والحنفيه والصوفيه واهل الحديث واهل الكلام من الاماميه وغيرهم من طلق
من هذه الالفاظ اموراً لا يضل اليها احد من الحنابله فما من نوع علو يوجد في بعض
الحنابله الا ويوجد في غيرهم من الطوائف ما هو اكثر منه وهذا موجود في كتب المقالات
وكتب السنه وكتب الكلام وفي طوايف بني آدم المعروفين وقد تكلمنا على هذا في غير هذا الموضع
وبينا سبب ذلك ان الامام احمد له من الكلام في اصول الدين وتقرير مادات السنه
والرد على ذلك ما هو عليه جماعه المسلمين واظهار ذلك له الكتاب والسنه والاجماع
على ذلك والرد على اهل الاهواء والبدع المخالفين للكتاب والسنه في ذلك اعظم مما لغيره لانه
ابتلى بذلك اكثر مما ابتلى به غيره ولانه افضل ايمه من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه وتابعيهم
والايمه بعدهم اعظم ما افضل به الى غيره فصار له من الصبر واليقين الذى جعله الله تعالى
به ايماما في الدين بقوله وجعلنا منهم ايمه يهدون بامرنا لما صبروا وكانوا بايماتنا
يوقنون ما جعله له من الامامه في اصول الدين التي هي اشرف ما انعم الله به
وفضل به فاتباعه لا يمكنهم مع الظهار موافقته 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 لمحض النفي والاثبات في مسايل الصفات والقدر والوعيد والامامه
وغير ذلك اكثر مما يوجد فيهم وهذا معلوم بالاستقراء ولهذا صار الكثير من ايمه
الطوايف الفقهاء واهل الحديث والصوفيه وان كانوا في فروع الشريعه متبعين لبعض ايمه الطوايف
الفقهاء واهل الحديث والصوفيه المسلمين رضى الله عنهم احمد فانهم يقولون بحسب الاصول
او في السنه على مذهب احمد بن حنبل لا يقولون ذلك لاختصاص احمد بقول لم يقله
الايمه ولا طعنا في غيره من الايمه بمخالفه السنه بل لانه اظهر من السنه التي اتفقت
عليها الايمه قبله اكثر مما اظهره غيره فظهر تاثير ذلك موقوعه وقتا لحاجه الله وظهور
المخالفين للسنه وقله انصار الحق واعوانه حتى كانوا يشبهون قيامه بامر الدين
ومنعه من تحريف المبتدعه المشابهين للمرتدين بالبدء يوم الردة وعمر يوم
السقيفه وعثمان يوم الدار وعلى يوم حروراء ونحو ذلك فيما فيه تشبيه له بالخلفاء
الراشدين فيما خلف فيه الرسل وقام فيه مقامهم وكذلك سائر ايمه الدين

من

من عبر انهم وما خلفهم فيه من دعوتهم والله يرضى عن جميع السابقين الاولين
والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين وان كان يعني بالتزيين والتاليف واعترافهم
بالاخر او الاعراض هو اثباتهم للصفات التي وردبها الكتاب والسنة مثل الوجه
واليدين ونحو ذلك فهذا قول جميع سلف الامة وايمتها وجميع المشهورين بلسان الصدق
منهم من الفقهاء والصوفية واهل الحديث وهو قول الصفاتية قاطبة من الكلابية والكرامية
والاشعرية وقد ذكر محمد بن الهيصم كتابا جمع الكلام له على هذه المسئلة واثبت فيه الوجه
واليدين وغيرهما عن الكرامية انهم لا يثبتون ذلك ان اراد به بعضهم فلعله يكون
والاقارب ان فيهم من يثبت هذه الصفات الخبرية كالوجه واليدين ويسميها هو
الجوارح والابعاض ويطلقون ايضا لفظ الجسم اما لفظا ولها لفظا ومعنى واما
الحنبلية فلا يعرف فيهم من يطلق هذا اللفظ لكن فيهم من يثبته وفيهم من
ينفيه ولا يثبته وهو الذي كان عليه الامام احمد وسائر ائمة السنة وان كانوا مع ذلك
يثبتون ما جاءت به النصوص مما يسميه المنازعون تجسيما وتشبيها بل يقولون
باثبات هذه المعاني احق بمعنى التجسيم من يثبت لفظه دون معناه وكذلك قوله عن
الكرامية بل النزاع في ذلك مشهور عن غيرهم وقد ذكرنا بعض ما في ذكر من النزاع فيما
ذكره الاشعري في المقالات وكذلك قولهم لا يقبل القسمة هذا اللفظ قد يطلقه طوائف
منهم ومن غيرهم وقد لا يطلقه طوائف لما فيه من الاجمال والتناقض فالذي يقال
على الكرامية باثباتهم واحدا فوق العرش لا ينقسم او يشار اليه ولا ينقسم يقال على
غيرهم من الطوائف الاربعة من الفقهاء لبشر ممن يقول نحو ذلك وكذلك ابن كلاب والاشعري
وابعد 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 رد عليه ذلك فانه يلزمه انه يشار اليه بحسب الحس وانه داخل تحت
هذه القسمة التي زعمها ولهذا يجد في هذه الطوائف منازعة بعضهم لبعض ولذلك
كما يوجد في اصحاب ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وكذلك يوجد في اصحاب الاشعري
يتنازعون في ذلك فقهاء الجهمية منهم يقولون بأن اولئك واتباعهم الذين يقولون ان الله تعالى
فوق العرش وانه ليس بجسم متناقضون وكذلك نفاة الصفات الخبرية يقولون
ان مثبتيها مع نفي الجسم متناقضون ومثبتة العلو منهم والصفات الخبرية يقولون
ان نفاة ذلك منهم متناقضون حيث اثبتوا ما هو عرض في المخلوق كالعلم والقدرة
والحياة وقالوا ليس هو بعرض وحي الخالق ولم يثبتوا ما هو جسم في المخلوق كاليد والوجه

ويقولون انه ليس بجسم ولا متحيز ولا يشار اليه وهو جسم وكذلك اصحاب الامام احمد وطائفة
كابن عقيل وصدقة بن الحسين وابي الفرج بن الجوزي فيقولون ان ابن حامد والقاضي
ابا يعلى وابا الحسن ابن الزاغوني ونحوهم متناقضون حيث ينفون الجسم ويثبتون هذه الصفات
وجمهورهم يقولون بل هؤلاء المتناقضون الذين يثبتون الشيء تارة وينفونه اخرى كما هو
معروف من حالهم واجتماع النفي والاثبات في الشيء الواحد اعظم من اجتماعهما في الملزوم ولوازمه
فان كان كلامهما 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 اوائل المتناقضين
حيث يسلمون ثبوت الصفات التي هي تباعيض واعراض وممتنعون سائر الصفات التي
هي تباعيض واعراض 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 يصر حاكما
ولا غيرهم مخالفته فانه بمنزلة الشاهد الفاسق الذي قال الله تعالى فيه ان جاءكم فاسق بنبإ
فتبينوا وان كان حكمه وشهادته مقبولا كان هذا العقل المنازع وموافقوه اعظم مخالفة له من هؤلاء كما قد
تقدم بيان ذلك واذا كان مخالفة قولهم لبديهة العقل اعظم من قول هؤلاء لم يجب على
هؤلاء ان يرجعوا عن القول الذي هو اقل مخالفة لبديهة العقل الى القول الذي هو اكثر مخالفة
لبديهة العقل بل يكون الواجب على هذا التعذر على الطائفتين الاعتراف بما في بديهة
العقل يرجعون جميعا بانه فوق العالم ويمتنع ان يكون لا داخلا ولا خارجا وحينئذ
يكون مشارا اليه بحسب الحس وحينئذ يكون فيه ما سماه نافيا ومثبتا وان
لم يكن هو المعروف من التأليف 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 والقوم والتوحد ما ينافي الانقسام والافتراق الوجه
السابع عشر انه ورد من جهة المنازع تشبيه المعدوم وذلك ان النفاة ليسوا ما تصفون
اهل الاثبات بالتشبيه والتجسيم الذي هو التأليف ومن المعلوم انهم احق بالتشبيه
الباطل حيث يشبهونه بالمعدومات والناقصات وهم يجمعون بين التمثيل والتعطيل
بين ما هو قول المسلمين الذين هم بدعهم يعدلون وقول الكافرين الذين هم لذنبهم جاحدون
وذلك انهم يقولون ان كل ما هو عالم بعلم وقادر بقدرة وحي بحياة ونحو ذلك فهو
من جنس واحد وهو متماثل لانه متحيز والمتحيزات كلها متماثلة ويقولون كما هو فوق سمي
فانه من جنس واحد متماثل لانه متحيز والمتحيزات متماثلة ويقولون كما انه سميع وبصير فهو
من جنس واحد وهو متماثل لانه من المتحيزات التي هي متماثلة وهو كما انه حي
هي متماثلة وهذا هو قول الجهمية المعتزلة وعبدهم سلك الرازي دليل 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 حي 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 الجسم عدما لله ومثلا
وكفوا حتى البقه والبعوضه وان يكون كل حي عدلا لله وكفوا وشبيها 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 عبادة 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 تارة وبالمفصوح اخرى فانهم تارة يصفونه بالصفات السلبيه التي
لا ينطبق الا على المعدوم فيكونون عادلين به للمعدوم وقد قدمنا فيما مضى ان الله سبحانه
لا يوصف بصفة 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 الاسماء الحسنى والمثل الاعلى وقد 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 ذكره من وجه المنازع فان المنازع قلب عليهم القضيه وقال اذا الزمتمونا انا
بجعله 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 يكون كالمعدوم فيكون اشد حقاره فاذا
جاز وصفكم بهذا فلم لا يجوز الاول وهذا كلام قوي جدا والمنازع واصحابه يسلمون
صحه هذا الكلام لانهم يقولون 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 ناظرهم السمنية المشركون الوجه الثامن عشر انه قال في الجواب اما قولهم الذي لا
يحس ولا يشار اليه اشد حقارة من الحي الذي لا يتحرك 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 تباين في الحيز والمقدار فلم يلزم وصفه بالحقارة
يقال له هذه مصادرة على المطلوب فانك انت اثبت تنزيهه عن الحيز فهذه اللحية التي جعلت
من مقدماتها انه ليس بحقير بقدر الجوهر الفرد فقبل 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 تباين فيقال لك
الكلام انما هو في تنزيهه عن الحيز والمقدار فانت تنفي ذلك وننازعك بشبهة وهو محل النزاع
فاذا كان جوابك مبنيا على محل النزاع كنت قد صادرت منازعك على المطلوب حيث جعلت
المطلوب حيث جعلت المطلوب مقدمة من 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 يسلم لك بلا حجة فاتضح هذا ان
العلم بكونه انما 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 الآخر 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 لكونه موصوفا بالحقارة انما يلزم لو كان له
حيز ومقدار حتى يقال انه اصغر من غيره فلم 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 اعظم قطعا ذلك لكنه لو قال ذلك لظهر ان كلامه باطل فانه يعلم بالحس والضرورة
ان كل ما كان ذا حيز ومقدار قبل انه لا يحس ولا يشار اليه فانه اصغر من الجوهر
الفرد وبهذا يتضح الامر في ذلك ان هذا السؤال الذي ذكره من جهة المنازع هو من
باب المعارضة فانه لما دلل على انه ليس بذي حيز ومقدار بان ذلك يستلزم ان لا يشار اليه
فقال له المعارض ما ذكرته من انه لا يمكن احساسه والاشارة اليه يستلزم ان يكون معدوما

وذلك

وذلك ايلم في الحقارة من الجوهر الفرد يقال له قولك يستلزم من الحقارة اعظم ما الذت
به اهل الاثبات فاجاب عن المعارضة بمنع الحكم وان صحته ملازمة لصحة قول المثارع وهذا
من افسد الاجوبة فان المعارض يقول لك بل هو عندي ذو حيز ومقدار فما قولك انه
ليس كذلك وهل النزاع الا فيه وتقول لك اما اذا لم يكن ذا حيز ومقدار لم يلزم وصفه بالحقارة
ويقال لك من الذي سلم الى ذلك وهل النزاع الا فيه وتقول لك اما اذا لم يكن ذا حيز ومقدار
فلا قلت انه ليس كذلك وهذه الحجة التي ذكرتها انما افسدها على نفي ذلك وهي لا تسلم الا لمن
على المعارضة فكيف يحتج عن المعارضة بنفس مدعاه لكن ما صحح المعارضة مبنية على
نفس مذهبه وهو ان يقول بذلك وهو المستلزم نقيض مذهبه فان هل نفس مذهبه وهل هذا
الا ممنوع ان يعرج المعترض على ذلك بانه يستلزم نقيض مذهبه فان قيل هو لم يحتج على
المعارضة بنفس مذهبه لكن في صحة المعارضة مبنية على نفس مذهبه وهو ان يقول بذلك وهو
يقول المعترض فلم يثبت نقيض قولي لاصح معارضتك وهو هذا الباب في مقام
المنع والمعترض يستدل والمستدل الاول ان يمنعه بعض المقدمات ليحصل
سند منعه انه لا يقول بذلك فهو دليل لا بد له من سند المنع لاجله للمنع قال المانع
المطالب للدليل ليس عليه بحجة فيقال المعترض لم يعين دليله على هذا بل ذكر انا
لا نحس واشار الى معدوم احقر من الجزء الذي لا يتجزى فادعينا ان هذا
انما يلزم اذا كان منزها عن الحيز والمقدار فلم يلزم وصفه بالحقارة فهذا الملزوم
اما نقول انه لا ارمه لما لك ان دليلك يستلزم لهذا فمتى صح دليلك صح هذا فهذا
القدر سمعه ولا يضره لانه يلزم دليلك حسبما قد دل على سنن عانك
جعلته احقر من الجوهر الفرد وجعلته معدوما وانه ذو حيز ومقدار
فيدل على صحة مذهبه وعلى ان مذهبك يستلزم ان الله معدوم هذا بقرار
ان دليله يستلزم صحة ذلك وانا نمنع ان دليله سوف على صحة هذا
بمعنى انه لم يثبت ان الله ذو حيز ومقدار لم سلمنا اذا كان لا يحس ولا يشار اليه
انه اصعر من الجوهر الفرد فهنا لم يسلم بل ادعينه دعوى ساذجة والملزوم
انه اصعر من الجوهر الفرد فهنا لم يسلم بل ادعينه دعوى ساذجة والملزوم
فواجب عن المعارضة وهو المطلوب وذلك انه لا يلزم انا اذا علمنا ان الشي
لا يحس ولا يشار اليه لم يعلم انه معدوم وحتى يعلم قبل ذلك انه ذو حيز ومقدار
بل قد يعلم بانه ذو حيز ومقدار بعد دليل او قبله او معه اذا كانا
ملازمين وهذا الاسم على اصطلاح واصل اصحابك لزوما قويا فاعلم انتهى
وسائر الصفات يسلمون ان كل موجود فانه يمكن ان يحس وان الذي
لا يمكن احساسه هو المعدوم ولهذا من اهل السنة والحديث يقولون بانه يمكن ان يرى

وانتم تريدون انه يدرك بالحواس الخمس واسم تتنوف هذا قبل اثبات انه
ذو حيز ومقدار لكن العلم بذلك موقوف على العلم بانه ذو حيز ومقدار واذا
كنت قد قلت ان كونه موصوفا انه اجهر من الجوهر الفرد واذا كان لا يحس
ولا يشار اليه وهو تسلم ان يلون ذو حيز ومقدار واب قلت لها انه لا يحس
ولا يشار اليه فقد لزمك اما ان يلون معدوما او يلون ذا حيز ومقدار
واذا قلت انه يحس بطل ما ذكرته هنا من انه لا يحس ولا يشار اليه وهنا ورد الطاع
جيد في النظر الصحيح في المناظر العادلة فانه يطهر به من تناقض مثار عده وضعف حجة ما يدفعه
به عنه ويطهر به من صحة حسها ينفع الناظر في المناظرة هذا يتعرر بالوجه
الثامن عشر وهو ان هؤلاء المنازعين له الذين ينصرهم الموسس يقولون انه يحور رؤيته
بل يحورون كونه مدركا ما دراك اللمس بل يحورون كونه مدركا بعين دلك من الحواس
مع قولهم انه ليس فوق العرش ولا يمكن ان يلون مشارا اليه بالحس ولا يمكن ان يحس
ريب انهم متناقضون في دلك غاية التناقض فانه من المعلوم ان ادراك اللمس ابعد
من كونه مشارا اليه بالحس او كونه في جهة فان لمس الانسان قاما بدانه التي هي في جهة
معينة فادراكه التي يلمسه يقتضي من الاتصال به والملاصقة وكونه في جهة من الملامس
وعند دلك لا يقتضيه مجرد كونه مرئيا لله الابدي او الاعين فاما من المعلوم ان الشمس
الى كل شيء من الموجودات التي يراها ومع هذا فلا يمكنها ان تلمس منها الا بعضها فاذا جاز
كونه بالملمس فلان يجوز كونه مشارا اليه باليد والعين اولى واجدر وكدلك كل ما يلمسه فلا
يكون الا في جهة وكثير ما يكون الشيء في جهة ولا يمكننا لمسه فكيف يجوز اثبات لمسه
مع منع كونه في جهة الملمس هذا تناقض محض بل هذا نفي الشيء مع اثبات ما هو ابلغ منه وتحريم
السبي مع استحلال ما هو اعظم منه كما قال ابن عمر يستفتوني في دم البعوضة وقد قتلوا ابن بنت
رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال تعالى وسال فيه كثير 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 وكدلك
قولهم انه يرى وقولهم انه يتعلق به ادراك اللمس مع قولهم لا يمكن ان يحس ولا يشار
اليه ظاهر واذا كان دلك تناقضا منهم ومن المعلوم ان مسلة الرؤية ثابتة بالنصوص المتواترة
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واجماع سلف الامة وائمتها فتكون صحيحة مستلزمة للرؤية
بحس ودلك مستلزم لبطلان ما قالوه في هذه المسلة فان قيل دليلهم العقلي على الرؤية
ضعيف قيل لا نسلم انه ضعيف كما انه كان ضعيفا فليس هو باضعف مما
دلوه في هذه المسلة فاذا كان اصح طهر تناقضهم في النفي والاثبات
في هذه المسلة الوجه التاسع عشر انهم قد قرروا في هذه المسلة هنا وهاك ان ما لا يحس
ان

ان يشار اليه ويحس به يلزم ان يكون معدوما وقد رهنا كل ان كل موجود فانه يصح ان يرى وان
يلمس فيحس به واللمس الذي هو ابلغ 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 ذكرتم هنا كما تقدم وقد رهنا ان ما كان كذلك فانه يكون ذا حيز ومقدار وانه يلزم به
ان يكون منقسما مركبا الانقسام والتركيب العقلي الذي التزم به مخالفوهنا وهذا يقتضي ان
من لوازم اصولهم التي هم معترفون بالاصل وتلازم الاصل يلزمهم اما عندهم بالدليل
بل هم اعتقدوا به ان يكون الله حيزا ومقدارا وانه مركب مؤلف له اجزاء وابعاض وهذا
هو الذي الزمناه هنا الصح وليس هنا من جنس ما يلزم الرجل عين شيئا ما يحكم للمن هذا
اقر بان الله سبحانه وتعالى موصوف بوصف واقر بموضع احر انه اذا كان موصوفا بذلك
الوصف لزم ان يكون ذا وكذا فمجموع الاقرارين اقرهما بما ذكرناه الوجه
العشرون انه اعترف هنا انه يكون اشد حقارة من الجوهر الفرد ويكون معدوما اذا كان
ذا حيز ومقدار وقد بينا 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 احمق قولهم وقد اعترف هو بمقدمات ذلك لكن مفرقة لم يجمعها في موضع واحد
الثاني جمعها لم يحكم عليه وهذا شان المبطل الوجه الحادي والعشرون ان يقال في البدء
نقول قد ثبت بالفطر الضرورية وبالضرورة الشرعية وباتفاق كل عاقل سليم الفطرة من
ان رب العالمين فوق خلقه وان من قال انه ليس فوق السموات رب يعبد فقد ضل
اله يصلى له ويسجد وانما هناك العدم المحض فانه جاحد لرب العالمين ملك يوم الدين
فان اعتقد انه مقر به وهذا نقص كما قلنا انه ذو حيز ومقدار وكلما كان ذا حيز ومقدار
وهو لا يمكن الاشارة الحسية اليه ولا يمكن الاحساس به فانه معدوم كما اعترف به وكما هو معروف
في الفطر وهو احقر من الجوهر الفرد فلا ريب فثبت ان قولك يستلزم ان الباري
معدوم وانه احقر من الجوهر الفرد وهذا مما اتفق علماء السلف وائمة الدين ان
قول الجهمية انه ليس فوق العرش ولا داخل العالم ولا خارجه يتضمن انه معدوم لا حقيقة له
ولا وجود وقد صرحوا بذلك في غير موضع وكذلك هو في حس الفطر السليمة وان
اردت انه يلزمه عدمه من غير سائر المقدار فيقال الوجه الثاني والعشرون
انا لا نعرض عن الفطر السليمة التي لم تتغلسف ها هنا بعقل له سبي
لا يكون داخل العالم ولا خارجه ولا يمكن ان يشار الله ولا يمكن ان يحس به

ولا هو في شيء من الجهات الست فان العقل تقتضي بان هذا لا يكون موجودا الا ان
يكون معدوما وهذا قبل ان يخطر بفكر الانسان والخيال والمقدار نفيا واثباتا ثم بعد ذلك
اذا علم ان الموجود اوان هذا لا يكون الا ذا حيز ومقدار كان ذلك لازما اخر يقرر
مذهب المنازع لهذا المؤسس الوجه الثالث والعشرون ان المنازعين لنا في
مسئلة الرؤية قالوا لهم ما ذكرتموه من الحجة يقتضي كون الباري مدركا ما دام
اللمس وذلك لانا من حيث اللمس نحس من الطويل والاطول كما انا نحس من حيث البصر بين
الطويل والاطول فان اقتضى ذلك كون الاحساس مرئيا اقتضى ان يكون ملموسا 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 فيلزم ان يعلق اللمس للباري
تعالى وتقدس بالمحل بالضرورة وقال في الجواب ان اصحابنا التزموا ذلك ولا محيص لا
ذلك وقال اصحابهم لو كان الوجود علة لصحة رؤية الحقائق لصح مشاهدة الطعوم
والعلوم وذلك معلوم الفساد بالضرورة قلنا دعوى الضرورة في محل الخلاف
غير مقبولة وذكر ايضا ان المخالف لنا في مسئلة الرؤية يدعون العلم الضروري بوجوب
الرؤية عند الشروط المتقابلة وامتناعها عند عدمها وهو ما اذا كانت الحاسة سليمة
والمرئي حاضرا كالملون على القرب القريب وكما على البعد البعيد ولا يكون صغيرا
جدا ولا لطيفا ولا يكون بين المرئي والرائي حجب لشبعة وكان المرئي مقابلا للرائي او في
حكم المقابل فانه يدعون ان ذلك العلم الضروري حاصل للعقلاء بعد الاختبار والاجادة
فيه الى ضرب الامثال وما يشتبهون بالاشتباه 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 فعند كل العقلاء فان زعمت انا مكابرون في هذا
الانكار حلفنا بالايمان المغلظة انا ما رجعنا الى انفسنا في هذا العلم بذلك اكثر من العلم
باستمرار الامور العادية التي وافقتنا على جواز تغيرها عن مجاريها فان الانسان كما يستبعد
ان ياخذ الحديد الحماه بيده ولا يجد حرارتها فكذلك يستبعد ان يذهب الى جيحون
فيحدثه بالكلية دما او عسلا ويرى شخصا ساباتا فيجامع ان ذلك الشخص حدث في تلك اللحظة
من عدم او قام على ذلك الوجه ويرى طفلا رضيعا ويجامع ان ذلك الطفل كان مولودا قبل
ذلك بمائة الف سنة على تلك الحال وليس استبعاد ما ذكروه بانقوى من هذه الامور
استبعادا مع ان شيئا من ذلك ليس بممتنع ولما بينا ذكروه قال واعلم ان تجويز خرق
العادات لازم على الفلاسفة والمسلمين والمتكلمين وبين ذلك الى ان قال فليس لاحد الخصمين الا دعوى

الضرورة

الضرورة في اول المسئلة وليس لنا في مقابلتها الا المنع فاذا كان هذه ثلث قضايا ادعى منازعتها
العلم الضروري وهو بثبتها لاثبات روبة موجود لا داخل العالم ولا خارجه كيف ينكر
على من ينازع عنها العلم الضروري فيما ادعاه من العلم البديهي بان الموجود اذا كان
خارج العالم لم يكن الا مستقيما او حقيرا مع ان هذا الظهور موجوه قال الرازي البرهان
الثاني في بيان انه يمتنع ان يكون مختصا بالحيز والجهة وذلك انه لو كان مختصا بالحيز
والجهة محال فبيان الملازمة لكان محاذيا 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 الاجسام الفوقانية محالفة للتحتانية بدليل انهم قالوا يجب ان يكون الله مختصا بجهة فوق وتمتنع حصوله
في سائر الجهات والاجسام اعني التحت واليمين واليسار ولولا كونها مختلفة في الحقايق
والماهيات والا لامتنع القول بانه يجب حصوله تعالى في جهة الفوق ويمتنع حصوله في
سائر الجهات واذا ثبت ان هذه الاجسام مختلفة في الماهيات وجب كونها امورا موجودة
لان العدم المحض يمتنع كونه كذلك الثاني هو ان الجهات مختلفة فثبت ان هذه الاجسام اعني
بحسب الاشارات بان جهة الفوق متميزة عن جهة التحت بالاشارة والعدم المحض
والنفي الصرف يمتنع تميز بعضه عن بعض في الاشارة الحجة الثالثة 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 مفتقرا في الحيز والجهة فان الشيء المرئي لم يحصل له في الحس تحيز غير احصوله
لا مختصا بالجهة فثبت انه تعالى لو كان مختصا بالجهة والحيز لكان مفتقرا في وجوده
الى الغير دائما فلما 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 ونحوهما وصفة كذلك
والناقص وكل ما 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 تعالى واجبا لذاته 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 مباينا عن 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 سبيل الى صحة هذا السؤال واما 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 وغيرها من الجمل التي بينا على ان القول بكونه فوق العرش تستلزم ان يكون
متحيزا كما تقدم في الجملة الاولى وبعد هذه ان هذا يبنى على 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 وهو اهل الحديث يقولون هو فوق العرش وهو جسم وهو متحيز ولكن
منهم من يقول ليس بمركب ولا منقسم كالذي اجزاء وابعاض ومنهم من يقول لا يتميز
كل واحد من اسلف الامة وائمتها ومن اتبعهم قالوا انه فوق العرش وفيها
اثبات الصفات الخبرية التي يعبر عنها المتكلمون عنها بانها ابعاض وانها تقتضي التركيب
والانقسام وقد ثبت عن ائمة السلف انهم قالوا ان الله حد وان الحد لا يعلمه غير
وانه مباين لخلقه وفي كلام اهل الحديث والسنة مصنفات وهو هو معنى
قولهم ان التحيز عند من علم ما قاله الناس فان هذا كثيرا ما يقوله السلف لهذا
لكن

لكن اهل السنه والحديث فيهم رعايه لالفاظ النصوص والفاظ السلف وكثير ممن
لكن يومن بالفاظ لا يفهم معانيها وقد يومن بلفظ ويكون بمعنى اخر غايته ان يكون فيه 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
مضعفه 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 فيهم 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 يبلغ احدهم فى نظم ولا مناظره ان يوافق اولئك على ما سلكوه من البغى مبادرا
مما الزموه اياه من التناقض لانه يلزمه كما يستحيين من الرمضا بالنار فيكون الذى وقع
فيه من التناقض ومخالفه الضروره العقليه اعظم مما فر منه مع مافى ذلك من مخالفه
القران والسنه وما اجمع عليه سلف الامه وان كان قد يفضى الى نوع باطل فالاول
فانه بمنزله قول القايل انا احد حرارتها وآلامها فيقال له النار التى قدرت انها اعظم حراره وآلاما وان كنت لا تجد ذوقك على الرمضا بل تجدها حين يباشرها فتكون
قد وقع من نوع تناقض وخلاف بعض الضروره ووقع فى انواع من التناقضات ومخالفه الضروريات
وفى ما امتاز به الاول فى كلامه من الالحاد 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 المومنين اولئك وان كان قد يذمه من يذمه من وجه احيانا
فليس الغرض بيان صوابهم مطلقا ولكن بيان ان طريقهم اقل خطا وضررا والاول 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 وقول وعلى هذا التقدير فالكلام على هذا من وجوه الاول ان يقال هذا
دعوى فى الحس هل هو امر وجودى ادعى اوافقنى فى مضمونه هذا الموضع
مناقض فانه وان كان قد قدر هنا انه وجودى فقد قدر فى غير هذا الموضع

الوافيت
حيره

انه عدمي ويكفي نقض كلامه بكلامه فانا قد اعتمدنا هذا مرات فان هذا موجود في عامة
هو لا تحقيقا لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا اختلاف الخبر
الذي يصدق بعضه بعضا فقد ذكر في البرهان الرابع بعد هذا نقيض هذا فقال
الوجه الرابع ثبت انا نعلم بالضرورة ان الاخبار باثر هامتناوبة فيكون بعضها صدقا وبعضها كذبا
لانها اذا تعاقبت محصورة في طرفين واذا كانت باثر هامتناوبة فيكون عليها واحدا وذلك يسمى
القول واجب الاختصاص بعض الاخبار على التعيين وقال فان قيل لا يجوز ان يكون اختصاصه
بعضه فوق اولى قلنا هذا باطل لوجهين احدهما ان قبل خلق العالم ما كان الا الحلا الصرف
والعدم المحض ولم يكن هناك فوق ولا تحت الثاني انه لو كان الفوق متميزا عن التحت بالتميز الذاتي
لكانت امورا موجودة قابلة للانقسام وكل ينقضي قدم الجسم لانه لا معنى للجسم الا ذلك
فهذا تصريح بانها مختلفة في الحقايق والذات خلاصرف وتداع محض وهذا ما ذكرناه هنا
فمن لم يكن لسانه ورا قلبه كان كلامه لب القلب والناقص دليل في نهايته ومسلك حدوث
العالم الماد ليراع المنازع في ان الكون والحصول والحيز امر زايد على ذات الجسم وذكر استدلالهم
على ذلك بوجوه قال فان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان الحصول في الحيز زايد على ذات
الجسم لكن من اين ان ما دل على ذلك وهو امور ثلاثة الاول وهو ان الحصول امر نسبي والامور النسبية
تستدعي وجود امرين ليحصل بينهما تلك النسبة فلو كان موجودا لكان اما ان يكون
حالا في الجسم او لا في محل او لا 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 يفضي الى التسلسل وهو دليل
الثاني والثالث وليس هذا ذكر موضعهما ثم اما في الجواب فسلم ان الحيز ليس امرا وجوديا
واجاب عما ذكروه من قوله الحصول في الحيز امر نسبي فوجوده في الخارج يستدعي
وجود الحيز في الخارج قلنا هذا باطل بالعلم فانه نسبة او دونسبة بين العالم والمعلوم
ثم انا نعلم الاحالات ولا وجود لها في انفسها مع ان النسبة المسماة بالعلم حاصلة فموجوده
نعلم ان وجود النسبة لا يقتضي وجود كل واحد من المنتسبين وقال في نهايته في آخر
هذه الطريقة واعلم ان هذه الطريقة مبنية على جواز خلو كل جسم عن حيزه وقد
دللنا على كل هذه المقدمات ويمكن ان يستدل عليه بوجوه احدها ان يقول لو وجب
حصول الجسم في حيز لكان الحيز الذي حصل فيه الجسم اما ان يكون مخالفا للحيز
الاول او لا يكون فان كان مخالفا له كان ما ذكرناه من ان العدم الصرف الذي لا يتصف
بالحيزية لا يخلو عنه الاحيان من ان المعقول من الاحياز ان يكون حصة عن قابلة
مقام الحصة الاخرى وذلك يستدعي حيزا متعينا في نفسها وذلك في العدم محال

والباطل لا

ولما بطل ذلك ثبت ان الاحياز لو كانت مختلفة لكانت امورا وجودية
وهي ان يكون مشارا اليها او لا يكون والقسم الاول على قسمين اما ان تكون خالية
عن الاجسام مجتمعة تستحيل حصول الجسم فيها والا لزم الدور او لا تكون خالية عن
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 المسار اليه فقد ثبت ان الحيز شيء 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 وقد رأيت مكانه بوجوه منها الكلام الذي حكيناه عنه نقل هذا
وتقدير ان واجب الوجود لا يعقل الا بنفس ما من الكلام على تحيزه على ما في الجسم ولو لم يكن
هل يكون واجب الوجود ام لا فهي طريقة الفلاسفة الى قررها واستضعفها وفي صحتها
سؤال اورده وهو انا لا نسلم ان الوجود امر ثبوتي وقال في الجواب قوله لا نسلم
ان الوجود امر ثبوتي قلنا يدل عليه امران وذكر احدهما وقال الثاني ان المعقول
من الوجوب استحقاق الوجود والعلم الضروري حاصل فان استحقاق الوجود وصف
ثبوتي كما ان العلم الضروري حاصل بان 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 اصالي نهايته في مسئلة الجهة بعينها ما شنكرم عنه
في اخر هذه الحجة وهو قوله لو كان الحيز حاصلا في الحيز لكان اما ان يكون واجبا او غير
واجب والاول باطل اذ لو صح حصوله في ذلك الحيز لصح حصوله في سائر الاحياز كان
حصول ذلك الحيز مخالفا لحصوله سائر الاحياز ولو كان كذلك لكان الاحياز امورا
وجودية لان العدم الصرف يستحيل ان يخالف بعضه بعضا ولو كانت الاحياز
امورا وجودية لكان اما ان يمكن الاشارة الحسية اليها او لا يمكن فان امكن ذلك الشيء
اما ان يكون منقسما فيكون الباري الحال فيه منقسما او لا يكون منقسما فيكون ذلك الشيء مختصا
بجهة دون جهة فيكون الحيز حيزا وهو يلزم التسلسل وان لم يمكن الاشارة الحسية
اليه اي الحيز الذي حصل الباري فيه وحل استحالة الاشارة الحسية الى الباري
لانا نعلم بالضرورة ان ما يمكن الاشارة الحسية الى جهته استحالت الاشارة الحسية
اليه وكذلك قال في الخامس وهو الحجة الوجه الثاني ان يقال لا نسلم انه كما يسمى حيزا وجهة

فهو امر وجودي بل قد يقال ان المسمى بالجهة والحيز منه ما يكون وجوديا وهو الامكان الموجود
مثل داخل العالم فان السمس والقمر والافلاك والارض والهواء والسحاب ونحو هذه الاشياء كلها في
فان العالم 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
واذا لان ذلك الوجودي هو العالم ايضا والكلام في جهة جميع المخلوقات وحيزها والا ذلك يفضي
الى التسلسل وهو ايضا دليل على ان كل ما سمي حيزا او جهة فهو امر وجودي والا لم يثبت
ذلك لم يجب ان يقال ان الباري اذا كان في حيز وجهة كان امرا وجوديا وذلك لان الادلة
التي ذكرها انما تدل لو دلت على وجود تلك الامور المضافة المسماة بالحيز والجهة فانا نقول ان
كل ما يسمى بالحيز والجهة يكون موجودا الوجه الثالث ان يقال لا نسلم ان الحيز لا يطلق
الا على الموجود فلا يطلق 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 سوى العالم في مكان والحيز عندهم هو بعد
المكان بمنزلة ما قبل خلق العالم ليس بزمان ولكنه يقدر الزمان واذا كان امرا مقدرا
مفروضا لا وجود له في نفسه بطل ما ذكروه لكن نحتاج الى الجواب عن وجوه الدلالة
فاما الوجه الاول فانه احتج بقول المنازع له انه يحسن ان يكون الله في جهة الفوق ويمتنع
حصوله في سائر الجهات فان كان قول المخالف حقا فقد صح مذهبه الذي يستدل على
ابطاله ولم ينفعه الدلالة على ذلك وان كان باطلا لم يدل على ان الحيز امر وجودي بل على
العدمي لانه لا تكون هذه الجهة مقبولة لانها اما ان تكون باطلة او تكون مشتركة والصحة قول
المنازع بها قيل له فعليه ما في الباب ان تكون جهة جعلية اختص فيها بالحيز حصمك
وهو لا يكون برهانا قاطعا على ان الحيز امر وجودي فان [illegible] ثم يقال لك
انت من اين تعلم او تقبل الناس الذين يتخذون شيوخا ومعلمين ثم يقال لك
ان الحيز امر وجودي فان كنت تعلم ذلك بتعليمه لقول حصمك لزم صحته وبطل مذهبك
وان لم يصح بقول حصمك الذي يدفعه عنه بطل هذه الحجة ان يكون لها مالك
الى العلم او الى التعليم والارشاد وكان غايتها ذكر نقيض الحصم والحصم عنها هو
لا يحتاج الى ذكرها هنا واما قوله في الوجه الثاني ان جهة الفوق ممتنعة عن جهة التحت
في الاشارة فيقال له ان كانت الاشارة الى ما فوق من العالم وما تحتنا منه فلا ريب
ان هذا موجود لكن ليس ذلك هو المسمى بالحيز 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 انما هناك اصلا الى سبحانه وتعالى

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 وحيزه والجهة اصلها الوجه الذي يتوجه
اليها الشيء كما قال عدة وعدد وزنة ووزن وجهة ووجه والوجهة من ذلك اصل الوجه
قال تعالى ولكل وجهة هو موليها واما الحيز فانه فعل من حاز يحوز اذا جمعه وضمه وحيز
يفعل كما ان حوز تفعل كما قال تعالى ومن قولهم يوميذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة
فالمقاتل الذي يترك مكانا وينتقل الى اخر لطائفة تأتي الى العدو فاجتمع اليها وانضم اليها فهذا
تحيز اليها واذا كان كذلك فالجهة تضاف تارة الى الموجه اليها كما يقال في الانسان انه
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 فما الحيز فلفظه في اللغة يقتضي انه ما يحوز الشيء ويجمعه ويحيط
به وذلك قد يقال على الشيء المنفصل عنه كالدار 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 انصاف 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 بى جهة له او فى جهة لخلقه فان قيل فى جهة له فكما م
فاما ان يكون جهة يتوجه منها او جهة يتوجه اليها وعلى التقديرين فليس فوق العالم شئ غير
نفسه فهو جهة نفسه سبحانه لا يتوجه منها الى شئ موجود خارج العالم ولا يتوجه اليها
من شئ موجود خارج العالم وليس هناك شئ موجود غير نفسه يتوجه منه ولا يتوجه اليه
ومن قال ان العالم هناك ليس هناك فى جهة بهذا الاعتبار فقد صدق ومن قال انه جهة نفسه بهذا
الاعتبار فقد قال معنى صحيحا ومن قال انه فوق المخلوقات كلها فى جهة موجود يتوجه اليها او يتوجه منها
خارجه عن نفسه فقد كذب ان اريد بما يتوجه منه او يتوجه اليه ما يراد بالجيز الذى هو قدر
المكان فلا ريب ان هذا عدم محض واما الحيز فقد يجوز المخلوق حوائيه وحدود ذاته
وقد يجوزه غيره ممن قال ان البارى فوق العالم فكله يجوزه شئ موجود ليس هو داخلا فى مسمى ذاته
فقد كذب فان كل ما هو خارج عن نفس الله التى تدخل فيها صفاته فانه من العالم ومن قال ان حيزه
هو نفس حدود ذاته ونهايتها فهذا الحيز ليس شيا خارجا عنه وعلى كل تقدير فمن قال انه فوق
العالم لم يقل انه فى حيز موجود خارج عن نفسه ولا فى جهة موجودة خارجة عن نفسه واذا
كان صلب المذهب يصرح بنفى ذلك فالاجماع على انه ليس فى حيز موجود اصح فى غير محل النزاع فلا يضر
ذلك المنازع الوجه الخامس قوله الاجياز الفوقانية مخالفة بالحقيقة للاجياز التحتانية بدليل
بدليل انهم قالوا يجب ان يكون الله مختصا بجهة فوق ويمتنع حصوله فى سائر الجهات والاجياز اعنى
التحت واليمين واليسار ولو لا كونها مختلفة فى الحقائق والماهيات لما امتنع القول بالتحيز حصوله
فى جهة الفوق ويمتنع حصوله فى سائر الجهات فيقال له الذى اتفق عليه اهل الاسلام ان الله
فوق العالم وممتنع ان لا يكون فوق العالم امر واجب بالقصد وهو كونه ليس فوق العالم ممتنع
فثبوت علو بنفسه على العالم واجب وبقصد هذا العالم ممتنع وهذا هو الذى اجمع عليه اهل
الاثبات من سلف الامة وايمتها وسائر اهل العلم السلمية المقر بالصانع واما
ما ذكره من قول القائل يجب ان يكون مختصا بجهة فوق وممتنع حصوله فى سائر الجهات
والاجياز فهو لا يريد بذلك انه يجب ان يكون فوقا وممتنع ان يكون تحتا او عن
يمينا او عن شمائلنا وهم لا يعنون بذلك انه يكون متصلا بهذا وسائل بعضه انه فوق الخلق
فالعبد يتوجه اليه هناك لا يتوجه اليه من تحت رجليه او عن يمينه او عن شماله وقد علمنا
ان الجهة فيها معنى الاضافة فالعبد يتوجه الى ربه بفطرته الى جهة العلو لا الى جهة السفل
واليمين واليسار كما قال ابن عباس وغيره فى قوله تعالى عن ابليس ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن
خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين قال لم يقل من فوقهم لانه علم ان الله من
فوقهم وهم لا يريدون بذلك انه من جهة العلو الموجودة فى العالم دون جهة اليمين واليسار
والتحت بل ليس فوق على رأس العبد من الاجسام ولا قدام عن يمينه ولا قدام عن شماله فهذه الاجسام
المختلطة بالعبد من جهاته الست ليس شئ منها تحت ان يكون الله فيه والله اعلم

وما اعلم احدا قط يقول ان يجب ان يكون فى شئ موجود منفصلا عنه سواء كان
ذلك فوق العبد او تحته فالرب يجب عندهم ان فوق العالم وهى الجهة التى هى فوق
ولا يجوز ان يكون فوق العالم وعبروا بالنسبة اليه سواء واما ان القوم يثبتون ورا
العالم امورا وجودية يقولون يجب ان يكون الله فى 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 لحقيقته فالاولى هى يجب الحيوان فان كل حيوان له ست جهات جهة
يؤمها اما مه وجهة يخلفها هى خلفه وجهة يحاذى يمينه وجهة يحاذى يساره وجهة فوقه
وجهة تحته وهذه الجهات تتبدل وتتغير بحسب حركته وليس لها صفة لازمة ثابتة واما الجهة
اللازمة الثابتة الحقيقية هى 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 شئ اخر يجوز ان يكون جهة لله تعالى لا يمين العالم ولا يساره 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 فى الامور النسبية والاضافية
قد يكون لمعنى فيه وفى العالم الا لمعنى فيه وفى العالم لمعنى فيه وفى العالم الا لمعنى فى امر وجودى غيرهما
وقوله يمتنع ان يكون فى شاير الجهات والاجبار لمعنى فيه سبحانه وهو انه العلى الاعلى فهو
الظاهر الذى لا يكون فوقه شئ فالحاصل ان وجوب علوه هو لمعنى فيه سبحانه تستحق به ان يكون
هو الاعلى الظاهر الذى لا يكون فوقه شئ فلا يجوز ان يكون فى جهة تنافى علوه وظهوره وذلك لا
يوجب ان تكون الجهة وجودية كان العلو والظهور نسبة بينه وبين الخلق فاذا قيل يجب ان
يكون فوقهم وان يكون عاليا عليهم ولا يجوز عند ذلك لم يكن فى هذا ما يقتضى ان يقبض
ذلك ثبوت محل وجودى له بحيث لو فرض ان رب العالم ست جهات وان العالم كالانسان
الذى 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 يقتضى 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
هى من الامور التى فيها نسبة واضافة وان كان الناس قد تنازعوا هل علوه وفوقيته واستواءه
على العرش من الصفات الفائتة التى وجبت له بنفس ذاته وان كان عند اضافة ظهر حكمها
لخلق العالم والعرش كما يقولون فى المسمى والعلم او هو من الصفات الفعلية واذا سوى على
العرش بعد ان لم يكن مستويا عليه او هو اضافة مختصة بينه وبين العرش امر يتصل لامرين من ذلك او للامور الثلاثة

فلا ريب ان وجود العلو على العرش والاستواء عليه انما هو بعد خلقه ولو قدر ان العالم
او العرش حلق بعد غير 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 حيث خلق كما انه سبحانه
اذا كان مع عبده بعلمه وقدرته كان العبد كان الله معه واذا كان كذلك لم يكن لبعض الاخبار
حقيقة يعبر بها عن خبر اخر لاحلها يستحق ان يكون الله فيه وانما وجب اختصاص هذا بالله
لوجوب علوه واستوائه وعلوه واستواءه على عرشه بمعنى ان لا يكون عاليا عليه كما يقال
من سفول ومباشرة ونحو ذلك بمعنى العلو كان منتفيا لان احد النقيضين يلي الاخر
لا لصفة ثابتة لاحد الجنسين دون الاخر الوجه الخامس قوله لو لا كونها مختلفة
في الحقائق والماهيات والا لامتنع القول بانه يجب حصوله تعالى في جهة الفوق قال
لا نسلم ذلك ولم يدل على ذلك حجة فالمعترض لم يكف هذه الدعوى ثم يقال اختصاص الشيء بوجوب
كونه فوق الاخر دون كونه عن يمينه فيساره وقد يكون لمعنى في الاعلى او لمعنى في الاسفل
او لمعنى فيهما وهكذا كل امر نسبي اضافي من امور كالحب والقدرة ونحو ذلك يعني معنى
في المحب والمحبوب وكذلك القدرة ولذلك يختص بعض شيء دون شيء واما العلم فيقتضي معنى
في العالم لا يقتضي معنى في المعلوم فان العلم يتعلق بكل شيء لا يختص بوجود دون معدوم
ولا بممكن دون ممتنع فالاختصاص فيه انما هو في العالم لا في المعلوم وكذلك القول ونحوه
واما العلو فقد يكون بمعنى العالي كصعود الانسان على السطح فانه هو الذي يحرك
حركة او جبت علوه والسطح انتقل فالرجل يكون تارة فوقه وتارة تحته لتحوله هو دون
السطح والطير اذا جاء الانسان وكان فوقه استمر 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 عين المضاف والمضاف اليه وان جاز وجود
ذلك للنسب معنى في احدهما فقد يكفي في الصفات الذاتية التي فيها اضافة عارضة لها
فكيف يكون في الاضافات المحضة فالعلو سواء كان صفة تبوئية مستلزمة للاضافة او
كان فعلا مستلزما للاضافة او كان فيه الامران او كان اضافة محضة يكفي في تحققه
وجود معنى في العالي تارة وفي المشاهد اخرى من غير اختلاف في حقيقة الاجناس يوضح
هذا الوجه الخامس ان الاجسام التي لا ريب في وجودها كالهواء والسطوح
ونحوها قد يعلوها الحيوان ويعلو عليها اخرى فيكون تارة عن يمينه وتارة عن شماله وتارة
خلفه وتارة امامه في جميع هذه الاحوال السبعة يتحدد لها باختلاف الحالين كونه عاليها وشاغله
ومحاذيه ومتياسره صفة اضافية فاذا كانت الاخبار التي علم وجودها ولا زال علم الخلق
يختلف فيها بكونها عالية وشاغلة ومحاذية ومتياسرة وهي مع ذلك لا يحس فيها
من التغير ما يحس في الاجسام يقال انه لو لا كون الاخبار التي هي الفوق والتحت واليمين
واليسار تختلفه في الحقائق والماهيات لما امتنع القول بانه يجب حصوله في جهة فوق

ومما يصح ذلك الوجه العاشر وهو ان راس الانسان يسوغ ان يكون مختصا بجهة فوق بالنسبة الى سائر بدنه وبدنه اليمنى يجب ان تكون مختصة بجهة اليمنى ويده اليسرى يجب ان تكون مختصة بجهة اليسرى وصدره وبطنه يجب ان يختص 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 انه اذا افتقر الاختصاص لمعنى في الانسان نفسه لا المعنى والجهات الوجه الحادي عشر 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 وقولنا ان المسمى بالحيز والجهة امر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه ماش مشمول 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 فيا ايها الله الحال لكل شيء الغني عن كل شيء الصمد الذي يقصر اليه كل شيء بالمخلوقات الضعيفة المحتاجة عدل ربك رب العالمين ومن عدل ربك رب العالمين فانه في ضلال مبين وذلك ان اعظم الامكنة العرش وكل احلاف من المسلمين الذين يقولون انه مستوٍ عليه او مستقر او متمكن عليه والذين لا يقولون ذلك ان العرش مصير الى الله والله غني عن العرش وكل احد من هؤلاء يعلم بالاضطرار من دين الاسلام ان الله يصير الى العرش او الى غير العرش بل هم متفقون على ان الله بقدرته الذي يمسك العرش وحملة العرش وساير المخلوقات هو معها كما في الاثار في اثبات مكانه تعالى كالحديث الذي رواه ابن ماجه عن ابي 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 اعلاه وارفعه وقولنا ان الحيز والجهة امر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه يصير عاما مضطربا مثلا في قياس مشمول ليس معه في الامر الا تمثيل الحال بالمخلوق الضعيف الفقير وان كان من الحس الحقير وهو لا يضر هؤلاء لانهم دائما يشركون بالله ويعدلون به ويضربون له الامثال بل المشتوى باحقر المخلوقات بل بالمعدومات كما قدمنا التنبيه عليه غير مرة فلما راوا ان المشتوى على العلل او الدواء او الشر يشتهي عنه مكانه فالواجب ان يكون الله ايضا يشتهي عنه مكانه تشبيها له بهذا المخلوق العاجز الضعيف فلما راوا ان الحر والمدر والشجر والدواب

فالواردات الكائنات مشتهيات المتخيلات في افتقاره الى ما هو مستغن عنه تعالى الله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا ثم يقال له في الوجه الثاني عشر ان كبرا اما سمي مكانا وحيزا وجهة
للانسان يكون مضافا اليه بل ولغير الانسان ايضا فمن قال ان المكان هو السطح الباطن من
الجسم الحاوي الملاقي للسطح الظاهر من المحوى كبطن القميص لمن كان كبيرا امر لا امكنه
محتاجا الى المكان كاحتياج القميص الى لابسه واستغنى صاحبه عنه وكذلك الحيز فانه يراد به
حدود الشيء المتصلة به التي تحوزه وهو جوانبه وملك تلون داخلة عنه فلا تكون مستغنية عنه
مع حاجته اليها وقد يراد به الشيء المنفصل عنه الذي يحيط به كالقميص المحيط وهذا قد يكون
مضافا الى الانسان كقميصه وقد يكون مستغنيا عنه وان كان مستغنيا عن الانسان لكن
الانسان محتاج الى حيز بعينه فليس الانسان مضافا الى حيز معين خارج عن ذاته بحال
بل وكذلك جميع الموجودات حيزها اما حدودها المحيطة بها وغايتها وهي منها فتلك لا توصف
بالاستغناء عنها واما ما يحيط بها منفصلا عنها فليس في المخلوقات ما يحتاج الى حيز بعينه
واما الجهة فهي لا تكون جهة الا بالتوجه فهي مضافة في كونها جهة الى الموجود المتوجه لا تفتقر
الى جهة بعينها بحال وادراكات المخلوقات لا تضاف الى حيز موجود وجهة موجودة او مكان
موجود بعينه وان كان فيها ما يفتقر الى نوع ذلك على الدوام وما سمي لها مكانا او مضافا اليها
وكذلك ما سمي حيزا لها متصلا او منفصلا قد تكون مضافة اليها ولكل جهة مضافة اليها في
معنى كونها جهة كان دعوى امتناع المحسات الحيز مع اشتراط المتعذر عنه في حق المخلوقات
ليس على الملاقاة بل الملاقاة دل دعوى باطلة فكيف تصح الحالة التي عرى كل ما سواه المضافة اليه
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 ببديهة العقل ان كل جسم يمكن حصوله
في غير جهة وجوده منفصلة كان العالم حاصل في غير جهة وجوده وهذا عالما عاقلا قال
ان 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 ببديهة العقل متفق على فساده من العقلاء وهذا السر مما يخفى على من تأمله
وانما الرجل غلط او حالط في المقدمات فانه قد سمع وعلم ان الحيز لا يكون الا متحيزا
فلا بد للجسم من حيز ثم سمي حيز جهة وقد قدمنا قبل هذا ان الجهة امر وجودي
فركب ان كل جسم يفتقر الى حيز وجودي منفصل عنه وهذا الغلط نشأ من جهة
ما في لفظ الحيز والجهة من الاجمال والاشتراك فيأخذ احدهما بمعنى ويسميه بالآخر
ثم يأخذ من ذلك الآخر المعنى الآخر فيكون بمنزلة من اشترى العبد وقد قارن البائع فقد
قارن رجل وهذا هو المشتري الذي اشترى العبد وقد قارن البائع فيكون البائع

هو رجل

هو رحل او يقول هذه التربا والتربا قد تكون باسهل وقد لا تكون فيكون هذه التربا قد قارنها سهل ونحو وكل
وقد علوم ان الجهة التي يظهر انها وجودية هي مستغنية عن الحاصل فيها كالحيز الذي
لكل جسم بوضع ذلك الوجه الرابع عشر وهو ان قال ان المسمى بالحيز والجهة
امر مستغن عن وجوده عما يتمكن 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 يتمكن ويستقر فيه فيكون الحيز والجهة مستغنيا عن المتحيز
المتوجه وذلك يقتضي ان المتحيز ان باشرها مفتقرا الى احيازها وان احيازها
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
وترا هذا التحيز فالعقل يعلم خلاف ذلك ويعلم ان المتحيز لا يفتقر الى حيز وجهة غير هذا
الحيز الذي قام به فظهر انه ناقض ما يعلم بالعقل خلافه فان العقل يعلم افتقار التحيز الى متحيز
منفصل عنه بان يفتقر الى حيز هو نهاية الذي 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 الثانية فنقول الوجه الخامس عشر قولك لو كان
مختصا بالحيز والجهة لكان مفتقرا الى غيره لفظ مجمل قد تقدم الكلام على الغير غير
مرة 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 يحوز وجوده دونه فهذا باطل فليس
في الموجودات ما يحوز وجوده دون الله وعلى هذا اليهودي يمتنع افتقار
الله الى غيره الغير الذي يحوز وجوده دونه كما يمتنع افتقاره الى
مسلمة لا استاع مثله ويمتنع وجوده من ذلك لا استاع ذلك فالغير الذي

وغايته الى ما يستغني عنه محال هذا اراد بوجود ذلك الغير دونه وان اراد بوجوده 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 له 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 يراد به حد الشي المغاير الذي يجوز وجوده وجود شي منفصل عنه يجوز وجوده والله سبحانه ليس هو بهذا ولا غيره من المخلوقات مفتقرا الى غير 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 وحسب وقد علموا هو اياه مع ان الله سبحانه صمد لا يجوز عليه التعدد والانقسام فان اراد بالغير هذا المعنى كان التقدير لو كان محصنا بالحد والجهة لكان مفتقرا في 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 مثبت نفات الصفات التي يبطلها هذا الموسس نفسه كما تقدم الكلام عليه وهذا احد الوجوه التي ذكرها في محجه نفاة الصفات في نهايته يقال الثالث ان عالمية الله وقادريته لو كانت لاجل صفات قايمة به لكان المارى محتاجا الى تلك الصفات لكن الحاجة على الله محال فيكون باتصافه بتلك الصفات مفتقرا الى ذاته بالصفات فعوله لو كان محتصا بالحد والجهة لكان مفتقرا في وجوده الى ذلك مثل هذه سواء افهم ان الحد الذي يلزم المحد هو امر لازم له ليس شيا منفصلا عنه وان المحد لا يفتقر الى حد موجود منفصل عنه بضرورة العقل والحس واما في العقل وقد تقدم الكلام على مثل هذه المحجة غير مرة وهي مثل قولهم تستلزم السلب واللزم الموجب لافتقاره الى احداثه وفعال هو قولهم يلزم من اثبات الصفات وقوع اللزم في الجهة الالهية فيلزم على الجهة ممكنة فلما ان عينتم به احتياج تلك الجهة الى سبب خارجي فلا يلزم لاحتمال ان تكون تلك الصفات الى الذات الواجبة لذاتها وان عينتم به توقف الصفات المخصوصة ثبوتها على تلك الذات المخصوصة فذلك مما يلزمه قايل الكمال قال واتصافه عند الاصاف صفات وجوده في الخارج فلزمكم ما الزمتمونا ويلزمكم اتصافه في الصور المرتسمة في ذاته من المعقولات كما الزمتمونا ونحن قد بينا ان هذه الامور انما تثبت عند من يقول بهذا الاصطلاح فلا يصح ان يقال هو يفتقر

وما

واما ان اراد بالغير من يجوز العلم باحدهما دون الاخر فنقول ثبوت هذه المعاني في
حق الله تعالى متوقف عليه بين العقلا معلوم بضرورة العقل فلا بد منه في كل موجود
فاذا علم سي م علم سي اخر فان كان ثبوت هذه الامور مستلزما 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 انتفاء
اللازم وذلك بسبب انتزاع لفظ الغير بضرورة العقل واتفاق العقلا فان
الغير ان عنى به ما يجوز مفارقته في وجود لوزمان او مكان منع المقدم
الاولى وهو قوله لكان مفتقرا الى غيره فان الجزء الوجودي الذي يلزمه ليس مما
يجوز مفارقته له وان عنى بالغير ما يجوز العلم باحدهما دون الاخر ثبوت هذا
في حق الله معلوم بالضرورة العقل واتفاق العقلا وان كان فيهم من لا يسميه غيرا
فالمقصود هنا المعنى دون الالفاظ فنقول المقدمة الثانية بالهلة 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 الشيء محتاجا الى ما
هو مستغن عنه كافتقار العبد الى الله واما اثنان اللذان لا يوجد احدهما
الا مع الاخر كالموصوف وصفته اللازمة له او المقدور وقدرته اللازمة 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 ليس مفتقرا الى نفسه والمعنى ان احدهما
لا يوجد الا مع الاخر كان ليس يكون موجودا الا معه والمعنى ان احدهما
فاذا كان محلوقا كان الفاعل له لنفسه والفاعل لاحدهما هو الفاعل للاخر
واذا كان ذلك هو الحال لم يكن سبحانه مفتقرا الى غيره في ذاته واما المعنى الواجب
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 يريد بلفظ
الافتقار هنا فلو كان المعنى لو كان له صفة ذاتية لازمة له او لو كان له مخبر 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 لذاته لزوما لا يمكن عدمه فاما تعلق الاذهان هنا وتحصل الشبهة
عند لبس من اللابس والوهم في تلوينه لما في لفظ الافتقار لا الغير من المحذور
وهو عمدة الى هذا اللفظ فاستهلوه عن المعنى المعروف في اللغة

وسموا الله صفاته له افتقارا الى الغير فلما عبروا عن المعاني الصحيحة بل المعاني التي تعلم
بضرورة العقل ثبوتها في نفس الامر لا يستريب في ثبوتها احد من العقلاء ما دام
عاقلا عبروا عنها بالعبارات المشتركة المجملة التي قد تستعمل في معاني فاسدة يجب تنزيه
الباري سبحانه وتعالى عنها كان هذا الاشراك مما اشركوا فيه بين الله وبين خلقهم وهو من
نوع شركهم وعدلهم بالله حيث اشركوا بين المعاني الواجبة لله والممتنعة عليه في لفظ
واحد هو اله ما يحب لله وكانوا مشركين معطلين باللفظ كما كانوا مشركين معطلين في
المعاني كما يقدم التنبيه على ذلك في غير موضع بمنزلة من يسمي رحمان اليمامة الرحمن ويجعل يقول
للناس انا كافرون بالرحمن يعنون انه رحمان اليمامة وهو كافر بالرحمن الذي على العرش وبمنزلة من
يسمي الاوثان الهة والاله وجعل يقول للموسى قد عبد الاله ودعوت الاله وانما
يعني به الوثن او بمنزلة الله اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى وهو يعني اللوح بالله وهذا
المثل نظير ما فعلوه من تسميته لما اتخذه الله لعبده باسمائه واسمائه باسما باطلة من المصدر
والعبد ونحو ذلك ثم جعل يقول بين الله تعالى عن ان يكون مصدرا الى العبد وهو مثل
من يسمي بيته مجدا او مقاما يقول العنوا مجدها ومقامها وهو صلى الله عليه محمود ليس بمذموم والله سبحانه
العلي بكماله من الاسماء والصفات وليس بمفتقر الى غيره بوجه من الوجوه وان سموهم
مصدرا الى غيره اذا اثبتت له هذه الصفات واسمي المشركون محمدا احمد مما دعاهم
الى توحيد الله وعبادته وهو احال مرغوب ممن حالف سلطان الله الذي بعث به رسله
وسمي سبحانه الاسماء بما يستحقه من الاسماء من اهل الكفر والبدع الى تشمل على ما
هو من الايمان وما هو من الكفر فانهم يسمون الاشياء باسماء تتضمن حمدا او ذما
وبها واثباتا وتلك الاسماء سموها هم وابائهم ما انزل الله بها من سلطان وذلك مثل
تسميته الكفار النبي صلى الله عليه وسلم شاعرا وساحرا وكاهنا ومجنونا وذلك لنوع شبهه
قد اراهم بما اظهره من البينات فلما راوا القرآن كلاما موزونا شبهوه بالشعر الموزون
وراوا الرسول مخبرا بالغيوب عن روح ينزل اليه بها شبهوه بالكاهن الذي يخبر
بكلمة تلقى فيها ما يلقيه عن روح شيطاني نزل عليه وراوه يزيل ما في النفوس
من الاعتقادات الفاسدة والارادات الفاسدة الى الصحيح الذي فطر الله عليه شبهوه
بالساحر الذي يعيب الامر اذا راهم وحركاتهم حتى يعتقدوا النقيض
ما هو عليه ويحبوا ما ابغضوه ويبغضوا ما احبوه وراوه قد اتى بما يخالف عاداتهم الفاسدة
وما قد عرفوه عليه شبهوه بالمجنون الذي يخرج عما يعرف في العقل وما يدل عليه
وكذلك تسمي اهل البدع لمن يسلك الذي قال فيهم قد هذه سبيلي ادعوا
الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني وسبحان الله وما انا من المشركين باسمائها الباطلة التي سمى الله اصله

لهم ناصبوهم محنتهم اهل البيت وموالاتهم تشبيها لهم بمن يعضهم ويعاديهم لاعتقادهم ان
لاولاية لهم الا بالبراءة من الصحابة وزعموا انهم كانوا يعادونهم وكذلك تسمية القدرية لهم بمجوس
مع كونهم يعتقدون ان العبد فاعل حقيقة وله اراده وقدرة تشبيها لمن يقلب
العبد الفعل ويجعله كالجمادات التي لا ارادة لها لما اعتقدوا ان الله خالق كل شيء وهو
خالق العبد وصفاته وافعاله وكذلك تسمية الجهمية لهم مشبهة مع كونهم يعتقدون
ان الله ليس كمثله شيء وهو السميع في صفة من صفاته اصلا تشبيها لهم بالممثلة الذين
يجعلون الله من جنس المخلوقات لما اعتقدوا ان الله موصوف بصفات الاثبات التي
جاءت بها النبوات واما في القديم فكتشبيه الكفار اصنامهم الات وتسميتها اللات والعزى
ومناة الثالثة الاخرى وما في ذلك الا من معنى الهيبة والعز والتقديس وكذلك تسمية
اهل البدع لانفسهم باسماء لا يستحقونها كتسمي الخوارج انفسهم المؤمنين دون بقية اهل
القبلة وتسمي دارهم دار الهجرة وكذلك الرافضة تسمي اهلها المؤمنين واولياء الله
دون بقية اهل القبلة وكذلك الجهمية ونحوها تسمون انفسهم الموحدين وتسمون نفي
الصفات توحيد الله وتسمي المعتزلة كذلك توحيدا وتسمي التكذيب بالقدر عدلا
وتسمي العمال في الفتنة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكذلك تسمية الصابئة لعلومهم
او علمائهم للحكمة او الحكمة للحقيقة او العارف الفيلسوف مع ان فيها من الجهل والشبه والضلال
ما لا يحصيه الا الله وكذلك تسمية الاخارية انفسهم اهل الله وخاصة الله والمحققين
وهم من اعظم الناس عداوة لله وابعد الناس عن التحقيق وما من اسم من هذه الاسماء
الباطلة في الحمد والذم الا وقد سماه من شبهه بشيء منها الذي يعبد بل وقد يفعل
المبطلون اعظم من ذلك كتسمية بعض الزنادقة المتفرسم المسجد اسطبل البطالين
وهذا اسرع من يسمي الحق باسم الباطل والباطل باسم الحق وتلك كلها اسماء سموها هم
وابائهم ما انزل الله بها من سلطان وانما تعلوها النوع من الشبه التي هي قياس فاسد
للجهمية وقياسهم انه لو كان لله صفات لانه لكان مصغرا الى غير ذلك مما اصل
هو به مستحق الحمد والثناء والمجد وهو الغني الصمد سموه لاجل ذلك مفتقرا الى الغير
وهذا منهم باطل مما انزل الله به من سلطان الوجه السابع عشر
قوله المصور 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 الشيء مصورا الى الشيء آخر مشخص عنه فانه يكون بحيث يلزم من عدم
ذلك الشيء عدم الاول اذ لا وجود للاول الا الثاني وما كان كذلك فانه ممكن لذاته فكل اذا كان الثاني

عن ممتنعين عن الاول بل كان الثاني مفتقرا الى الاول بحيث يلزم من عدم الاول عدمه امكن
ان يجعل الاول ممكنا لافتقاره الى الثاني اولى من ان يجعل الثاني ممكنا لافتقاره الى الاول وحينئذ
يجب دخولها جميعا في وجوب الوجود اذا ثبت ان كلا منهما حاجته الى الغير لحاجة الغير اليه
فكل موصوف هذا المستلزم للصفة وذلك يظهر بالوجه الثامن عشر وهو انه قد
عرف ان الغير هنا لا يعني الغير المنفصل عنه بل ما تغاير في العلم وان الافتقار المراد به
اللازم فيكون المعنى ان الموصوف مستلزم لصفته ومعنى افتقاره اليها انه لا يلزم لو صفة 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 ولو نها مستلزم الموصوف
وهو افتقارها الى الموصوف بلغ من كون الموصوف مستلزما لها واذا كان كذلك كان
الموصوف واجبا للوجود ولم يلزم بقصر الاسي منفصل عنه ولكن معنى حاجته استلزامه
للصفة التي هي مستلزمة له وهذا حق وهو غير منافي لوجوب الوجود بل لا يلزم وجود
واجب لا غير واجب الا كذلك الوجه الثامن عشر انه لو فرض انه مستلزمه
لشيء منفصل عنه من جنس او غيره لكان بحيث يلزم من عدم ذلك اللازم لذاته المنفصل
عنه عدم الملزوم الذي هو ذاته ثم لم يقل احد من العقلاء بان رب العالمين مفتقر لاجل
ذلك الى ما يلزم عنه ولا على قول القائل بالتعليل والتوكيد الذين صرح المتكلم بواجب
الوجود فانهم يقولون انه علة تامة مستلزم لوجود معلوله الذي هو العالم الذي
تولد عنه ومع هذا فهو واجب الوجود ليس بممكن الوجود ولا مفتقر الى غيره الوجه
العشرون قوله ان المتغاير في الجنس والحد امر مركب من الاجزاء والاعراض لانه يمكن
تصويره بالذراع والشبر وما كان كذلك كان مفتقرا الى غيره ممكنا لذاته فالمفتقر اليه
اولى ان يكون ممكنا يقال له قد تعدم الجنس الوجودي الذي يقال انه ذات الله مستلزمه
له ليس هو شيئا منفصلا عنه حتى يقال انه مركب من الاجزاء والاعراض ليس بمركب
وهذا الوجه انما هو اقامة دليل على جنس وجودي منفصل عن الله تعالى مثل العرش
والمنازعون له يقولون ان ذات الله مستلزمة لجنس هو شيء منفصل عنه حتى يقال
انه مركب من الاجزاء والاعراض لوجود جنس وجودي منفصل عنه وانما قد
يقول من يقول منهم انه يكون على العرش في ظلل من الغمام او كان قبل ان يخلق
العرش عماء وهو السحاب الرقيق لكن لم يقولوا ان ذلك لازم لذاته هو من الامور
الجائزة عليه فلا يكون مفتقرا اليه الوجه الحادي والعشرون انه اذا قال قائل انه لا بد من جنس

وجودي

وجوده عن ذاته لعماده او عرضه او الحلاء عنه من تخيل انه موجود فانه قد يقول لا نسلم انا ادركنا من بعدنا
ومشاهدته يدل على امكانه فان هذا هو الادلة الدالة على ان سكان ذوات المقدار وقد تقدم
بيان بطلانه وانه لم يقم على ذلك حجة لما ذكروا اولا على ان كل متحيز وكل جسم فهو ممكن الوجود
الثاني والعشرون انه اذا قدر ان ذلك ممكن لذاته فانه لا يكون لا مفتقرا الى الله لان كل ما
سواه مفتقر اليه وغايته ان يكون حقيقة الرب مستلزمة له ويكون افتقاره الى الله تعالى
من افتقار الموصوف الى صفته او اثره ما يقال انه مفتقر اليه كافتقار العلة الى المعلول
الذي مفتقر اليها يعني ان العلة لا يكون موجودة الا بوجود معلولها ويعلم ان هو
اليها فجعل العلة الموجبة مفتقرة الى معلولها حاصله ان وجود العلة 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
تعود الى حاصل كلامك وان معناه ان الواجب بنفسه مستلزم لوجود ما
هو ممكن بذاته وهو الوالد 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
فلا ان يكون ممكنا بل لا يوجب حاجته الى ما هو غيره لا بد له منه لكل ما يحتاج
اليه فلا حاجة به الى غيره بحال فهذا مع تسليمنا 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 يوجد الا بنفسه كالحاجة الى نفسه وهل لا ينافي وجوده بنفسه بل حقيقة
الواجب بنفسه ان لا يستغني عنه فلا يكون الا بنفسه سبحانه وتعالى لنفسه
او لم نتكلم وهذه الحجة لا مور وقد تقدم الكلام عليها فلهذا نختصر الكلام عليها هاهنا الوجه
الرابع والعشرون قوله في الثالث لو كان الباري ازليا ابديا محيطا بالحيز والجهة لكان
الحيز والجهة موجودين ازليين لا يزالان فيلزم اثبات قديم غير الله وذلك محال باخلاع المسلمين
يقال له هذا ان قلنا انه محيط بالحيز وجودي ازلا وابدا فليس ذلك عندهم شيئا
حارجا عن مسمى اسم الله بل الحيز الذي هو نهايات المحيز وحدوده الداخلة فيه
ليس حارجا عنه بل هو منه وعلى هذا التقدير فيكون اثباتهم لقديم هذا الحيز
كاثبات سائر الصفات الذاتية للصفات القديمة من علمه وقدرته وحياته لا فرق بين
الحيز وبين قيامه بنفسه وحياته وسائر صفاته اللازمة والحيز مثل الحياة
بل الملزوم ولزومه للذات كلزوم سائر المحيزات فالحيز الذي هو داخل
في المحيز الذي هو حدوده وجوانبه ونهاياته الملزوم ولزومه لذاته من بعض الصفات كالسمع والبصر

والقدرة وغير ذلك ثم ان هذه الحجة التي ذكرها يلزم اثبات قديم غير الله تعالى
مشهوره من نفي الصفات وقد ذكرها هو في بعض كتبه فقال في جملة الجواب
الصفات القديمة لابد وان تكون مساوية للذات القديمة في القدم وذلك يقتضي
تماثلها واجاب عن ذلك باجوبة صحيحة بين فيها ان الاشتراك في القدم لا يقتضي
الاشتراك في الحقيقة ولا يستحيل ان يكون للذات صفات قديمة للزهد الموضع
لا يحتاج الى ذلك فانه اجمع على ان قديم غير الله باجماع المسلمين ويلزم الجواب في الوجه
الخامس والعشرين وهو ان المسلمين لم يجمعوا على انه ليس لله صفة قديمة بل عامة اهل القبلة
على اثبات ذلك ولئن اجمعوا على انه ليس فيما هو خارج عن مسمى الله وهو الامور المحلوقة فقد
قامت هذا من هذا فهذا الاجماع انما يلزم لو قيل ان هناك خبرا وجوديا خارجا عن مسمى الله تعالى
يختص به ازلا وابدا الوجه السادس والعشرون ان احتجاجك في هذا بالاجماع ايضا فاسد
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 ان
الباري هل هو متحيز ومختص بحيز وجهة وقررت ان الحيز امر وجودي فيلزم قد
حكيت نزاع المسلمين في ثبوت حيز قديم مع الله بل قد تعالى حكيت اختلافهم في ثبوت
حيز قديم وجودي غير الله واذا حكيت اختلافهم في ذلك لم يجز ان يحكى اجماعهم على
نفي قديم غير الله تعالى وتقرير هذا في الوجه السابع والعشرين ان يقال هذه الحجة
مبناها 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 نزاع الامة في
ثبوت قديم غير الله معه لان النزاع في الحيز معلوم مشهور وانت انما قصدت الرد
على المخالف في ذلك وان لم يكن الحيز وجوديا بطلت الحجة من اصلها وعلى التقديرين
لا يصح ان يحتج بالاجماع على نفي قديم غير الله تعالى مع حكايتك الخلاف في ان الله متحيز وبالجملة
الحجة على ان الحيز امر وجودي بل ان كان ما ذكرته من النزاع نقلا صحيحا وما ذكرته من
الحجة صحيحا فقد سبق ان في الامة من يقول بثبوت قديم غير الله تعالى وان لم يكن صحيحا
وما ذكرته من الحجة صحيحا فقد سبق ان في الامة من يقول بثبوت قديم غير الله وان
لم يكن صحيحا بطل الاستدلال بما ذكره 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 للموارد النزاع من الامة الوجه التاسع والعشرون انه اورد
من جهة المنازع انه لا يعني بكونه مختصا بالحيز والجهة الا انه مباين 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 قدبيناه فيما مضى ان الحيز لا خلاف بين الناس
انه قد يراد به ما ليس بخارج عن مسمى الذات وان هو له المتحيز عين 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 يتراءى في انه مختص بالحيز والجهة وكونه مختصا بالحيز والجهة لا يعني له الا
كون البعض منفردا عن البعض متباينا عنه واذا عقلنا هذا المعنى ههنا فلا 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 وائمتها كقوله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء
فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم وقوله الكم الذكر ولهم الانثى وقوله
اصطفى البنات على البنين وقوله واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم
يتواري من القوم من سوء ما بشر به امسكه على هون ام يدسه في التراب الا ساء ما
يحكمون للرب سبحانه بالاسوء مثل السوء لله 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 امر بطوا لانفسهم ان يكون مملوك احدهم شريكا لسيده
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 تقوله المسلم
للنصراني كيف تنزه التنزيل عن ان يكون له ولد وانت تقول ان لله ولدا وكذلك ههنا
هو يتنزه العالم المتحيز ان يكون مفتقرا الى شيء موجود ولا يتنزه الرب المعبود اذا كان
فوق العرش ان يكون مفتقرا الى شيء موجود والخالق احق بالتنزيه من المخلوق فتنزيهه
عن الشريك والولد والحاجة كل ذلك واجب له فاذا تنزه بعض الموجودات عن شيء
من ذلك كان تنزيه الباري عنه اولى واحرى ولم يجب عن هذا القياس والمثل الذي
ضربه له بالعالم جواب صحيح بل قال قوله الاجسام حاصله في الاخبار فتقول غاية ما
في هذا الباب ان يقال الاجسام تحتاج الى شيء اخر وهذا غير ممتنع وظهر
الفرق فيقال له انت وجميع الخلق تعلمون ان كون العالم في حيز وجهة لا يستلزم
ان يكون ذلك الحيز موجودا مستغنيا عن العالم فان هذا لم يقله عاقل فاذا استلزم
التسلسل واذا كان قد علم بالعقل والاتفاق ان العالم لا يستغني في كونه عن
حيز موجود خارج عنه فخالق العالم اولى ان يكون مستغنيا عن ذلك
ومن قال انه يجب ان يكون مفتقرا الى شيء موجود خارج عنه فلم يفرق بين عدة المخلوق

بل فضل المخلوق بالاستغناء عليه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا واما قوله ايضا
في الجواب قد بينا بالبراهين القاطعة ان الاجسام اشياء موجودة فلا يبقى في صحتها اشكال
فيقال له قد تبين ان هذه من اضعف الشبه مع انك مبطل لها كما تقدم ما ذكرته ههنا لك
في ذلك منقوض عليك في العالم فما كان جوابك فهو كان جواب منازعك هنا فانك ضربت
لله امثالا اوجبت فيها انه محتاج مع وصفك له بما هو دونه بالعين عما جعلته محتاجا
اليه ويكفيك ضلالا انك لو اشركت بالله وجعلته مثل المخلوقات لنجوت من هذا الضلال
الذي اوجبته فله حامد رب العالمين الا ترى اذا كان فوق العالم فهل هذه الحال التي
سلكتها اسوأ من حال المشركين في هذا المقام حيث اثبت المخلوق عما يجب لله الخالق
الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش ومثله في هذه المناظرة كما
وقع بين اساس واحد من المثبتة الذين سفههم الله بالعقل الثابت واخر من النفاة قال الاثبات
اذا قلتم ان الله فوق العالم وفوق العرش لزم ان يكون محتاجا الى العرش او يكون محمولا
له محتاجا اليه كما اذا كان جسما على السطح فقال له المثبت السماوي للارض وانت محتاجة
اليها وكذلك العرش فوق السموات وليس محتاجا اليها فاذا كان كثير من الامور العالية فوق
عرشها ليس محتاجا اليها فليت شعري يجب ان يكون خالق الخلق الغني العليم محتاجا الى ما هو عال
عليه وهو فوقه انه هو خالقه وربه ومليكه وذلك المخلوق بعض مخلوقاته مفتقر في
كل اموره اليه فاذا كان المخلوق دالا على كل شيء عنه فكيف يجب ان يكون محتاجا الله فكيف
يحتاج على الرب ادل على كل شيء من مخلوقاته ودليل الشيء مفتقر اليه فكيف يكون الله محتاجا
الله الوجه الثلاثون انه قال في الاعتراض لا معنى لكونه مختصا بالجهة والجهة
الا كونه مباينا عن العالم منفردا عنه ممتازا عنه وكونه كذلك لا يقتضي وجودا امر
اخر سوى ذات الله تعالى فيقال في الجواب اما قوله المراد من كونه مختصا بالجهة كونه
تعالى منفردا عن العالم او ممتازا عنه او بائنا عنه قلنا هذه الالفاظ كلها مجملة 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 عن الجهة لا يكون بالجهة
احرى 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 مخالفة لحقيقة الحيز والجهة
وليس ذلك بالجهة انما يكون صحيحا لو ثبت ان الحيز والجهة امر وجودي فانا الكلام هنا انما
هو في الامتياز والمباينة التي من الامور الموجودة ليس الموجود كالمعدوم فان
المعدوم ليس بشيء البتة حتى يحتاج الى التمييز بينه وبين غيره وليس له حقيقة وماهية حتى يمتاز ويبين عن

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 المسلك فكيف يصح ان يقال وجوده
بدليل يصح فيه بوجوده وهذا ظاهر لا يخفى على من تدبر وظهر له ان ما ذكره على ان المخالفة
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 او جسمين
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 التي يعلم
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 الاعراض لوقوع احدهما لا شرط الحياة
وهي قسمان احدهما الالوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والجهة
لا يتميز فيها الا بالجهة والحيز وان كان تبعا للمحل فالاعراض من الحركة والسكون
من 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 لهما

والى الطعوم والالوان والروايح وهذه هى الصفات بهذه الامور لا تدرك شيء ولجد
بل تتميز بحواس تختلفه فالذى يتميز به هذا غير الذى يتميز به هذا فحقائقها لا تظهر
الا بادراكها وادراكها من اجناس فى الحجاب متباينه فامتياز الاجناز الى الادراك انها
تقوم مقام امتياز اجيازها والقسم الثانى فاشترطه الحياة كالعلم والقدرة والسمع والبصر
فهذه ايضا متباينه قد تحصل بين محالها التباين وقد تحصل بين آثارها من تباين المحال
ما يقوم مقام تباين محالها وقد يقال هذه الاعراض كلها معروضه الاضافة الى الغير
وذلك الغير الذى تضاف اليه متباين بحقيقته فهى متباينه بالاضافة اما تباين حقيقته وظهر
انه ليس فى الوجودات ما يباين غيره بمجرد حقيقته المجرده عن الجهه من كل وجه لا
بد من شيء يظهر تحصل به الوجه الثانى والثلاثون ان يقال الانسان انه اذا قيل هو انسان
لها او ممتاز عنه او منفرد عنه فانه لا يراد به الا ان حقيقته ليست مثل حقيقته المراد
بذلك ان هذا فى ناحيه عن هذا وانه منفصل عنه بحيث يلوح حس غير حس هذا هو المعروف
من هذا واما الاختلاف فى الحقيقه فمعناه عدم المماثله فان الحقائق اما مختلفه واما متماثله
ومن المعلوم انه اذا قيل ان الله مباين للعالم او ممتاز 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
المباينه لا يراد بها عدم المماثله بل يراد بها انه منفصل عنه وتصور ذلك بديهى ظاهر وما يعلم
فى المواضع التى يستعمل فيها لفظ مباينه الشيء لغيره وامتيازه عنه وانفراده عنه الا يكون
ذلك مع انفصال احدهما عن الاخر حتى اذا ضمن ذلك المعاضله وعدم المماثله مثل ان يقال هذا
متميز عن هذا بكذا وكذا وهذا منفرد عن اخر بكذا وكذا فى هذه المواضع كلها توجد
معنى الانفصال والتميز بالحد والجهه ودليل ذلك انه لا يعرف ان يقال اللون متميز عن
الطعم ومباين له مع ان احدهما ليس مثل الاخر نعم ان المخالفه التى مضمونها عدم المماثله
فهى متضمنه الانفصال الوجه الثالث والثلاثون ان يقال المختلفان فى الحقيقه هما
اللذان لا يتماثلان فالمماثله ضد المخالفه والاختلاف ضد التماثل وعدم التماثل لا يدان تتضمن
صفات حقيقيه تثبت لتلك الذوات لاختلافها والا فالعلم المحض لا يوجب امتياز احدهما عن الاخر
فاذن التباين بمعنى الاختلاف فى الحقيقه يقتضى امورا ثبوتيه حالف احدهما الاخر مخالفه
تنفى مماثلته فاذا كان المراد بالمباينه ذلك لم يجز العلم بها الا بعد العلم بان الشمس
ليست مماثلتين وذلك لا يكون الا بعد العلم بامور ثبوتيه تنفى مماثلتها كما يعلم الطعم واللون
والريح فيعلم انها ليست مماثله والعلم بان الخالق مباين للمخلوق وانه ممتاز عنه وانه
منفرد عنه يحصل قبل العلم بان الله لا مثل له وان حقيقته مخالفه لحقيقه العالم اذ
انه قد يحصل العلم بانه ليس مماثلا للمخلوق ومخالفا له قبل العلم بانه مباين للعالم ممتاز
عنه منفرد عنه فان باب الكف عن باب الكلم وباب الصفه غير باب المعدود

واذا ثبت

او منفرد عنه

واذا كانت المباينة بالقدر والجهة تعلم بدون هذه علم انها ايضا اثنتان وان كان ذلك
ايضا اثنتان 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 لما يقوم بغيره لان عدم قيامه بنفسه مع ان يكون له
قدر وحيز وجهة على سبيل الاستقلال من هاهنا اثبتنا الوجه الرابع والثلاثون
وهو ان المعلوم ان مباينة الله لخلقه اعظم من مباينة بعض الخلق بعضا سواء ذلك مباينة
الاجسام بعضها لبعض والاعراض بعضها لبعض ومباينة الاجسام للاعراض والاجسام
والاعراض تتباين مع تماثلها باجيازها وجهاتها المستلزمة لتباين اعيانها وتتباين مع
اختلافها اصالة بتباين اجيازها وجهاتها مع اختلافها كما اشعر من المختلفين والعرض المخالف
في محل وادنى ما يتباين به الاختلاف في الحقيقة والصفة دون الجنس كالعرض المختلفين
في محل واختلفوا في تباين الباري لخلقه الامجرد الاختلاف في الحقيقة والصفة دون الجهة
والحيز والقدر لكان 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 جنس واحد ومحل واحد فلا تكون هذه المباينة سوى ان يكون هو والعالم في محل
واحد مثل اذا كان العالم قائما بنفسه وكانت مباينته له من هذا الجنس كانت مباينته
للعالم مباينة العرض للجسم الذي قام به ويلزم العالم كالجسم وهو معه كالعرض وذلك
يستلزم ان يكون مباينته للعالم مباينة المصور للعالم او المحل محله كما سبقا
والعالم بنفسه مستغن عن المحال فيه وهذا من ابطل الباطل واعلم الكفر فان الله
غني عن العالمين كلهم قديمهم ومحدثهم وهاهنا جعلة كثير من الجهمية حالا في كل مكان وربما
جعلوه نفس الوجود القايم بالذوات او جعلوه الوجود المطلق او نفس الموجودات
وهذا كله من انه من ابطل الباطل وهو تعطيل للصانع مفسد من اثبات قدره وحاجته
العالم بما يجب تنزيه الله عنه وهؤلاء قد زعموا انهم ينزهونه عن الحيز والجهة لئلا يكون
مفتقرا الى غيره فاحرجوه بهذا التنزيه الى كل شيء وصرحوا بهذه الحاجة كما ذكرناه
وغيرها الموصوف سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقالوا الحمد لله 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
اتي الرحمن عبدا لقد احصاهم وعدهم عدا وقلهم انه يوم القيمة فردا وهم هاهنا فهؤلاء
اقرب الى الاسباب والى العالم من اسباب مباينة لا يعقل محال وهو مباينة من قال لا
داخل العالم ولا خارجه فاي هؤلاء ليت شعري من اسباب المعدومة الى اذا هما 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
علم انه في موجب قولهم معدوما كما اتفق سلف الامه وائمتها على ان ذلك حقيقة قول هؤلاء الجهميه
الذين يقولون انه ليس فوق العرش انهم جعلوه معدوما ووصفوه بصفه المعدوم يدل على ان
هذا الرازي 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 لا ريب فيه فيكونون قد جعلوه بمنزله المعدوم وهذا
حقيقه قولهم وان كانوا هم لا يعلمون ذلك فان هذا حال النفاه الوجه الخامس والثلاثون
ان يقال لهم انتم 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 يسمى المباينه
بالحقيقه والكيفه والمباينه بالقدر التي يسمى المباينه بالجهه او الكميه وان كانت مباينته بهذين
اعظم مما يعلم من مباينه المخلوق للمخلوق اذ ليس كمثله شئ في شئ 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 هو رفع الاتحاد واثبات مخالفته 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 التباين
في العين بل لا بد ان يكون عين احدهما ليست عين الاخر وان يكون له ما يخصه
من الاحوال كالعرضين المتماثلين بل الشواذين 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 شئ في امر من الامور وجب ان تكون له المباينه التامه بكل
وجه فيكون مباينا للمخلوق بصفته وقدره بحقيقته وجهته وبقدمته 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 لها بصفاته سبحانه وتعالى ويدل هذا ان
المنبئة للصور اعظم تنزيها لله عن مماثلة الخلق من نفاتها لان الامور السلبية لا توقع
المماثلة بل الاعدام متماثلة وانما يقع التماثل بالامور الوجودية فكل من كان اعظم اثباتا
لما توجبه اسماء الله وصفاته كان رفعه المماثلة عن الله اعظم وظهر ان هؤلاء 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
على انه يمتنع ان يكون الله مختصا بالجهة والحيز وهو انه لو كان مختصا بالجهة والحيز لكان
لا يخلو اما ان يقال انه غير متناه من جميع 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 ما لا نهاية له محال والدليل على ان ما فرض بعضا غير
متناه يفضي الى المحال فوجب ان يكون محالا واما قلنا انه يفضي الى المحال انا اذا فرضنا
بعدا غير متناه وفرضنا بعدا الحر متناهيا موازيا له لم زال الخط المتناهي من المحاذاة
الى المشامته فنقول هذا يقتضي ان يحصل في الخط الاول الذي هو غير متناه نقطة هي اول
نقطة المشامته وذلك الخط المتناهي لما كان مشامتا للخط الغير متناهي تم حصل مشامتا
له فكانت هذه المشامته في اول او ان حدوثها لا بد وان تكون من نقطة معينة فتكون من
تلك النقطة هي اول نقطة المشامته للون الخط غير متناه يمنع من ذلك كون المشامتة
مع النقطة الفوقانية تحصل قبل المشامته مع النقطة التحتانية فاذا كان غير متناه فلا نقطة
فيه الا وفوقها نقطة اخرى وذلك يمنع من حصول المشامته في الزمن الاولى من نقطة معينة
ثبت ان هذا يقتضي ان يحصل في الخط الغير متناهي نقطة هي اول نقط المشامته وانه باطل
بحصل وهذا المحال انما لزم من فرضنا ان ذلك الخط غير متناه فهو محال الوجه الثاني
وهو انه اذا كان القول بوجود بعد غير متناه لتشعب محالا فقد هذا لا يمكن اقامة الدليل
على كون الدليل العالم متناهيا بكليته وذلك باطل بالاجماع الوجه الثالث انه لو كان
غير متناه من جميع الجوانب لوجب ان لا يخلو شيء من الجهات والاحياز عن ذاته
تحديد يلزم ان يكون العالم محالها لاجزاء 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 ذكروه على امتناع بعد غير متناه قايم سواء قيل انه غير متناه من كل الجوانب او من بعض الجوانب

الثاني ان الجانب الذي فرض انه غير متناه من كل الجوانب او من بعض الجوانب الثالث ان
الجانب الذي فرض انه غير متناه والجانب الذي فرض انه متناه اما ان يكونا متساويين
في الحقيقة والماهية واما ان لا يكونا كذلك اما القسم الاول فانه يقتضي ان يصح على كل واحد من هذين والنقصان
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 الثاني
انا بينا انه لا معنى للحيز 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 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 حقيقته قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك
كان محدثا على ما بيناه الثاني انه لما كان متناهيا من جميع الجوانب وجب ان يفرض فوقه احيازا
خالية وجهات فارغة ولا يكون هو تعالى فوق العرش حينئذ بل يكون ذلك الحيز الفارغ
فوقه من الله تعالى وايضا فهو تعالى قادر على خلق الجسم في الحيز الفارغ فلو فرض حصوله حال كان
قادرا على ان يخلق فيه جسما وعلى هذا التقدير يكون هذا الجسم فوق الله تعالى وذلك عند
الخصم محال فثبت انه لو كان في جهة لم يخل الامر عن احد هذه الاقسام الثلاثة وثبت
ان كل واحد منها باطل فكان القول بان الله تعالى في الحيز والجهة محالا فان قيل انكم
تقولون 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 فنحن 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 فسيجيء
ما نوجه عليكم ما ذكرتم من الدليل ولا ننقل ذلك ولا ننقلب ذلك علينا لانا لا نقول
انه غير متناه بهذا التفسير حتى يلزمنا ذلك الالزام فظهر الفرق والله الموفق
يقال هذه الحجة هي من جنس قولهم لو كان فوق العرش لكان اما ان يكون اصغر
منه او مقدرا او اكبر منه بمقدار او غير متناه وهذه الحجج من حجج الجهمية وقد مر
كما ذكرنا كل الامة ذكروا ان جهما وانباعه هم اول من احدث في الاسلام هذه
الصفات الكاسدة وابطال نقيضها مثل قولهم ليس فوق العالم ولا هو داخل العالم
ولا خارجه وليس متصلا بمكان دون مكان وليس بمتحيز ولا جوهر ولا جسم ولا له نهاية
ولا حد ونحو هذه العبارات فان هذه العبارات جميعها ما ذكرها لا ثبت
حرف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يوجد في شيء من كتب الله المنزلة على عباده

شبكة الألوكة
www.alukah.net

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 ائمة الدين لهم ولامثالهم في ذلك كثير وصنف فيه
مصنفات حتى ان اعيان هذه العبارات وامثالها ذكرها السلف والائمة فيما انكروا على
الجهمية واهل الكلام المحدث وقد قدمنا ما وصفه الامام احمد من مذهبهم حيث قال
وتاولوا القرآن على غير تاويله وكذبوا بما حدثت النبي صلى الله عليه وسلم وغير ان من وصف الله
بشيء مما وصف به نفسه في كتابه وحدث عنه النبي كان كافرا وكان من المشبهة فاضل بشرا
كثيرا واتبعه 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 شيء ما تفسيره يقولون ليس لمثله
شيء من الاشياء هو تحت الارضين السابعة كما هو على العرش لا يخلو منه مكان ولا هو في
مكان دون مكان ولا يتكلم ولا ينظر اليه احد في الدنيا ولا ينظر اليه احد في الآخرة
ولا يوصف ولا يعرف بصفة ولا بعقل ولا بغاية 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 جسم وليس بمعمول وكلما خطر ببالك من شيء تعرفه فالله بخلافه وقال ابو سعيد
الامام عثمان بن سعيد الدارمي في كتابه المعروف الذي سماه بعض عثمان بن سعيد على المريسي
الجهمي العنيد فيما افترى على الله في التوحيد قال باب الحد والعرش وادعى المعارض
انه ليس لله حد ولا غاية ولا نهاية قال وهذا هو الاصل الذي بنى عليه جهم جميع ضلالاته
واشتق منها اعلوطاته وهي كلمة لم يبلغنا انه سبق جهما اليها احد من العالمين فقال له قائل
ممن يجاوره قد علمت مذاهب شتى انها للاعمى يعني ان الله تعالى لما كان لا شيء كان لخلقه كلهم علموا
انه ليس شيء يسع اسم الشيء الا وله حد وغاية وصفة وان الله شيء ليس له حد ولا غاية
ولا صفة فالشيء ابدا موصوف لا محالة والا شيء يوصف بلا حد ولا غاية وهو لك لا
حد له يعني انه لا شيء قال ابو سعيد والله تعالى له حد لا يعلمه غيره ولا يحوز لاحد
توهم الحد والغاية في نفسه ولكن نومن بالحد ونكل علم ذلك الى الله وللمكانة ايضا
حد وهو على عرشه فوق سمواته فهذان حدان اثنان قال فسبيل المعارف
ان يعرف ربنا قال بانه على العرش بائن من خلقه قيل بحد قال نحد حدا لا نعلم
احدا من الصحابة البزار عن علي بن الحسن بن شقيق عن ابن المبارك قال فمن ادعى
ان لله حدا فقد رد القرآن وادعى لله الا شيء لان الله تعالى وصف حده مكانه وهو اصل ليس

من كتابه هال الرحمن على العرش استوى ا استنتم من في السما تخافون ربكم من فوقهم اي متوقيل ورافكل
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 وسلم ان الله تعالى فوق عرشه فوق
سمواته وقال للامة السوداء اين الله قالت في السما قال اعتقها فانها مومنة فبقول رسول الله صلى الله عليه وسلم
انها مومنة دليل على انها لو لم تومن ان الذي في السما ليس بمومنة وانه لا يجوز في الرقبة المومنة
الا من يحد الله انه في السما كما قال الله ورسوله بما قال وسما احمد بن منيع البغدادي نا ابو معوية
عن شيبة بن شيبة عن الحسن عن عمران بن حصين ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابيه ياحصين
كم تعبد اليوم الها قال سبعة ستة في الارض وواحد في السما قال فايهم تعد لرغبتك ورهبتك
قال الذي في السما فلم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم على الكافر اذ عرف ان الاله العالمين في السما كما قال النبي صلى الله عليه وسلم
لحصين الخزاعي الكافر يومئذ كان اعلم باله الخليل الاصل من المدرسي واصحابه معاشر المتكلمين
من الاسلام ادنى سبب لا اله الا الحالق الذي في السما وسن الالهة والاصنام المخلوقة التي في الارض فقد الف
الفرق بين المسلم والكافرين ان الله تعالى في السما وجدوه بذلك الا المدرسي الضال واصحابه حتى الصبيان
الذين لم يبلغوا الحلم قد عرفوه بذلك اذا ضرب الصبي شيئ رفع يديه الى ربه يدعوه في السما
دون ما سواها ولا 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 ان الصبيان 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 ادعيت
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 ولو كان من عمل عليه الله لقطع
لسانه والخبيثة لقوم هذا فقههم والمنظور اليه مع هذا التمييز كله وهذا البصر وكل هذه
الجهالات والضلالات فعال لهما البصاق والنفاخ ان الله اعظم من كل شي والكرسي كل خلق
ولم يحملة العرش عظما 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 بقدرته يكف على العرش عظمه البر
من السموات السبع والارضين السبع ولو كان العرش في السموات والارض ما وسعته ولكنه
فوق السما 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 والائمة الذين بالعراق وخراسان ذاكرا فانهم
كانوا اخبر بحقيقة امرهم ومحاورتهم لهم فانهم قد يتكلمون بنقيض ما نفوه وقد يتوقف
بعضهم عن اطلاق اللفظ بمثل لفظ الحد قال المشار اليه بالامامة في السنة اثبتوه كما ذكره عثمان
سعيد عنهم وسئل ابن المبارك وذكر شيخ الاسلام ابو اسماعيل الانصاري الهروي في كتاب
ذم الكلام باسناده ما ذكره حرب الكرماني صاحب احمد واسحق في مسائله عنهما وعن غيرهما
قال قلت لاسحق بن ابرهيم ما تقول في قوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم الاية قال
حيث ما كنت هو اقرب اليك من حبل الوريد وهو بائن من خلقه قلت لاسحق على
العرش بحد قال نعم بحد وذكره عن ابن المبارك قال هو على عرشه بائن 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 فجيء به الى هشام ليمتحنه فقال الحمد لله على التوبة
اتشهد ان الله على عرشه بائن من خلقه فقال اشهد ان الله على عرشه ولا ادري بائن
بائن من خلقه فقال ردوه الى الحبس فانه تاب وقال شيخ الاسلام شرح هذه
حد البيونة في كتاب الفاروق يعني تصنيفه باب اعني عن نظيره هنا وقال شيخ
الاسلام في كتاب ذم الكلام واهله في اثنا الطبقة الثانية وسئلت يحيى بن عمار عن
ابي حاتم البستي فلت راشه قال كيف لم اره وقد اخرجناه من سجستان
ان هؤلاء الذين يذكرهم من ائمة الحديث والفقه والتصوف وغيرهم
وقد ذكر عنهم ذم الكلام واهله والكرامية والاشعرية ونحوهم على ما احدثوه مما خالف
طريقة اهل السنة والحديث وذكر الخلال في كتاب السنة ما تقدم من رواية حرب
عن اسحق بن ابرهيم ان الله عز وجل وصف نفسه في كتابه بصفات استغنى الخلق
ان يصفوه بغير ما وصف به نفسه من مثل قوله يأتيهم الله في ظلل من الغمام وقوله وجاء
الملك صفا صفا من حوله العرش في ايات كثيرة يصف العرش وقد نبتت الروايات في
العرش واعلاشيء فيه وبائنيته وقد نبتت الروايات بقول الله الرحمن على العرش استوى
قال واما ابو بكر المروذي ما محمد بن الصباح النيسابوري ما سليمان بن داود ابو داود الخفاف
قال قال اسحق بن راهويه قال الله تبارك وتعالى الرحمن على العرش استوى اجماع اهل
العلم ان فوق العرش استوى ويعلم كل شيء في اسفل الارض السابعة وفي السموات
السبع وما فوق العرش احاط بكل شيء علما وما سقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة
في ظلمات الارض البر والبحر الا وقد عرف ذلك كله واحصاه ولا يعجزه معرفة شيء عن
معرفة غيره ثم قال ابو بكر الخلال في كتاب السنة انا ابو بكر المروذي قال سمعت ابا
عبد الله قيل له روى علي بن الحسن بن سفيان عن ابن المبارك انه قيل له كيف نعرف ربنا
قال على العرش بحد قال قد بلغني ذلك عنه واعجبه ثم قال ابو عبد الله قال سفيان الا

ان باتهم الله وظلل من الغمام وقال وجاء ربك والملك صفا صفا قال الخلال واما حديث عاصم
ثنا 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
ثنا الحسن بن صالح العطار ثنا 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 فقلنا 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 اخبرني موسى ابن ابي عبد
الله احمد بن حنبل قيل لعبد الله بن المبارك 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 الهمذاني اتيت
ابا عبد الله ما تقول 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 يحيطون به ولهذا اختلف كلامهم في ذلك كما يظنه بعض الناس فانهم تارة
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 بحق يومن بان الله على
عرشه ليس بينه وبين خلقه حاجب وهو فوق سماواته بائن من خلقه ولا يحد ولا يوصف
احد بصفاته كما يحد ويوصف المخلوقون لانه سبحانه لا يحيط به وصف واصف ولا يحد
احد صفاته ولا يبلغ كنه حقيقته ولا يبلغ احد علمه ولا يقدر احد قدره
كما يحد ويوصف المخلوقون لانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير
كان الله قبل ان يخلق شيئا وهو الاول وهو الاخر ولا يبلغ احد صفاته فالتسليم
لامر الله والرضى بصفاته قال الله الوصف والشاهد انه 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 المعبر له وذلك يتفق احد الوصف والحد القدري فلا هم
اراد به الوجود العيني والوجود الذهني فاخبر ابو عبد الله انه على العرش فلا احد
يحد احدا وصفه يبلغها واصف واتبع ذلك بقوله لا يدركه الابصار يحد
ولا عاينه وهذا التفسير الصحيح للادراك انه اي لا يحيط الابصار
يحد ولا عاينه ثم قال وهو يدرك الابصار وهو عالم العيب والشهادة

ليس انه عالم بنفسه ولا سمي وقال الخلال اخبرني علي بن عيسى ان حنبلا احدثهم قال
سالت اباعبد الله عن الاحاديث التي يروى ان الله تبارك وتعالى ينزل الى السماء الدنيا
وان الله يضع قدمه وما اشبه هذه الاحاديث قال ابو عبد الله نؤمن بها ونصدق
بها ولا كيف ولا معنى ولا نرد منها شيا ونعلم ان ما جاء به الرسول حق اذا
كانت باسانيد صحاح ولا نرد على الله قوله ولا يوصف الله بالكثير مما وصف به نفسه
لا احد ولا غايه ليس كمثله شي قال وقال حنبل في موضع اخر ليس كمثله شي اداة
ما وصف به نفسه قد اجمل تبارك وتعالى بالصفة لنفسه فحد لنفسه صفة ليس
يشبهه شي فنعت الله بصفاته غير محدود ولا معلوم الا بما وصف به نفسه قال
تعالى وهو السميع البصير قال وقال حنبل في موضع اخر قال فهو سميع بصير لا احد
ولا تقدير ولا يبلغ الواصفون وصفاته منه وله ولا تتعدى القرآن والحديث فيقول
كما قال ونصفه كما وصف نفسه ولا نتعدى ذلك ولا يبلغ صفة الواصفين
نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة
شنعت وما وصف به نفسه من كلام ونزول وجلوس بعيد يوم القيمة
ووضعه كفه عليه هذا كله يدل على انه يرى بالابصار والتحديد في هذا بدعة والتسليم
لله بما من غير صفة ولا حد الا ما وصف به نفسه سميع بصير لم يزل متكلما عالما
عمورا عالم الغيب والشهادة علام العيوب فهذه صفات وصف بها نفسه
لا تدفع ولا ترد وهو على العرش بلا حد كما قال ثم استوى على العرش بلا حد
المشبه اليوم تزل 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 لابي عبد الله اليس قد قال ابراهيم لابيه يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر
فقال ان الله سميع بصير صفاته لم تتعد القرآن والحديث والخبر
يصحح الله ولا نعلم كيف ذلك الا بتصديق الرسول صلى الله عليه وسلم وتثبيت القرآن
القرآن لا يصفه الواصفون ولا يحد احد تعالى الله عما يقول الجهمي والمشبهي
وقال لي ابو عبد الله قال لي اسحق بن ابرهيم لما قرا الكتاب بالمحنة يقول ليس
كمثله شي تعلقت ليس كمثله شي وهو السميع البصير قال ما اردت بهذا
تعلقت القرآن وصفه من صفات الله وصف بها نفسه لا تنكر ذلك
ولا ترد فلت له والمشبهة ما يقولون قال من قال بصر كبصري ويد
كيدي وقال حنبل في موضع اخر وقدم لعدي فقد شبه الله بخلقه وهذا
كفر وهذا كلام سوء وهذا محدود والكلام في هذا لا اجيبه قال عبد الله
وجدوا القرآن وقال النبي صلى الله عليه وسلم يضع قدمه ومن به فلا كفر ولا
ترد على رسول الله صلى الله عليه وسلم بل يؤمن به قال الله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم
عنه فانتهوا

فقد امرنا الله عز وجل بالاخذ بما جاء والنهي عما نهى واسماء وصفاته غير محلوده
ونعوذ بالله من الزلل والارتياب ونسئله السلامة في كل شيء وذكر 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 المومن المهيمن العزيز الجبار المتكبر هذه صفات الله عز وجل واسماوه
تبارك وتعالى قال وزاد علي عيسى عن حنبل قال سمعت ابا عبد الله يقول ما احدث احد شيئا
حدثا على اهل البدع والخلاف من حماد بن سلمة ولا ارى له حادثا الا الرد والرد
على القدرية والمعتزلة منه قال وسمعت ابا عبد الله يقول القوم يرجعون الى التعطيل
في قولهم كلمة ينكرون الاثار وما ظننتهم هكذا حتى سمعت مقالتهم وكذلك قال عبد العزيز
عبد الله بن ابي سلمة الماجشون احد ائمة المدينة المشاهير على عهد مالك رئيس وهم
ملك وابن ابي ذيب 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 فانت عظمته الوصف والتقدير
وكلتا الالسن عن تفسير صفته وانحسرت العقول دون معرفة قدره وردت
عظمته العقول فلم تجد متشاعا فرجعت خاسية وهي حسيرة فانما امروا بالنظر
والتفكر فيما خلق بالتقدير فانما يقال كيف لمن لم يكن من لم يكن فانما الذي لا تحول ولا
يزول ولم يزل ولا يزال لم مثل فانه لا يعلم كيف هو الا هو وكيف يعرف قدر من لم
يبيد ولا يموت ولا يبلى بكيف يكون لطفقد سمي 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 تنتقل به ولا تنال من عقله اعقل بك واخفى
عليك مما ظهر من سمعه وبصره تبارك الله احسن الخالقين وخالقهم وجبار السماوات والارض
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير اعرف رحمك الله غناك عن تكلف صفة ما لم
يصف الرب من نفسه لعجزك 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 زجر به عن شيء
من معصيته فما الذي تحد 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 الكفي تحد ما سمى الرب من
نفسه نصمت حيث صمت الرب عالما بتسميها فلم يزل يملي له الشيطان حتى جحد رسول الله صلعم وجحد
وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة فقال لا يراه احد في القيمة محمد والله افضل كرامة الله التي

اكرمهم اولياءه يوم القيمة من النظر الى وجهه ونصرته اياهم في مقعد صدق عند مليك
مقتدر قد قضى انهم لا يموتون وهم بالنظر اليه يطرفون الى ان قال واما حجب رؤيته يوم
القيمة اقامة للحجة القاطعة المضلة لانه قد عرف اذا تجلى لهم يوم القيمة راوا منه ما كانوا
رأوا قبل ذلك مؤمنين وكان له حامدا وقال المسلمون يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيمة
فقال رسول الله صلى الله عليه وآله هل تضارون في رؤية الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا
قال فهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب قالوا لا فانكم ترون ربكم قال
يومئذ كذلك وقال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تمتلئ النار حتى يضع الجبار فيها قدمه فتقول
قط قط وينزوي بعضها الى بعض وقال ثابت بن قيس بن شماس لقد ضحك الله مما
تحدث البارحة يضيفك وقال مما بلغنا ان الله ليضحك من ازلكم وقنوطكم وسرعة
اجابتكم فقال له رجل من العرب ان ربنا ليضحك قال نعم قال لن نعدم من رب
يضحك خيرا فانى اشياه لهذا ما 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 الاصغر
نظيرها منهم ان ذلك الذي الفى في روعهم وحلق على معرفته قلوبهم فما وصف الله من
نفسه وسماه على لسان رسوله سميناه كما سماه ولم نتكلف منه صفة ما سواه الا هذا او لا
هذا الا بحد ما وصف ولا نتكلف معرفة ما لم يصف اعلم رحمك الله ان العصمة في الدين
ان تنتهي حيث انتهى بك ولا تجاوز ما قد حد لك فان من فاتح الدين معرفة الموقف
وانكار المنكر فيما بسطت عليه المعرفة وتكلفت اليه الاقبيه وذكر اصله في الكتاب
وتوارث علمه الائمة فلا تخاوض في ذكر وصفه من ربك ما وصف من نفسه عيانا فلا
تطلبن 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 تتكلف علمه بعقلك ولا تضفه بلسانك
واصمت عنه كما صمت الدين عنه من نفسه فان تكلفك معرفة ما لم يصف من
نفسه فكذلك اعظم تكلف ما وصف الواصفون مما لم يصف منه فقد والله عز المسلمون
الذين يعرفون المعروف وينكرونه يعرف ويسلمون المنكر وينكرهم سلم يسمعون
ما وصف الله به نفسه من هذا في كتابه وما يبلغهم مثله عن نبيه مما مر ص من دلهم
هذا وتسميته من الرب قلب مسلم ولا يتكلف صفة قدره ولا تسمية عن من
الدين مومن وما ذكر عن رسول الله صلى الله عليه وآله سماه من صفة ربه فهو بمنزلة ما سمى ووصف

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 ترك ما ترك وتسمية ما سمي فمن بتتبع غير
سبيل المومنين تولاها 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 له حد ولا مقدار
ولا هو جسم كما يقول ذلك نفر من الصفاتية من الكلابية واتباع الاشعرية وقدماؤهم ومن
وافقهم من الفقهاء الطوائف الاربعة وغيرهم واهل الحديث والصوفية وغيرهم لا
وهم امم لا يحصيهم الا الله ومن هؤلاء ابو حاتم بن حبان وابو سليمان الخطابي البستيان
قال ابو سليمان الخطابي في الرسالة الواضحة الكلام على الصفات ومما يجب ان يعلم من
هذا الباب ويحكم القول فيه ان الاحوال اما عمدة في الصفات الا الاحاديث المشهورة
التي قد ثبتت بصحة اسنادها وعدالة ناقليها فان قوما من اهل الحديث قد يتعلقون منها
بالقاط لا يصح من طريق السند وانما هي من رواية المفاريد والشواذ فيجعلونها اصلا
في الصفات وادخلوها في حكمها كحديث الشفاعة وما روي فيه من قوله فاعود الى ربي
فاجوء 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 ابي اسحاق بن ابي نمر وخالفه اصحابه
فيها ولم يتابعوه عليها وقيل مثل هذه الزيادة ان يرد ولا يقبل لاستحالتها ولان
مخالفة اصحاب الراوي له في الرواية تخلق البينة للبينة اذا تعارضت البينتان
تساقطتا معا وقد تحتمل هذه اللفظة لو كان صحيحا ان يكون معناها انهم تحلله
مكانة الاول من الاجابة في الشفاعة والاشفاع في المسالة اذا كان مرضيا في الحين انه
يعود مرارا فيسال ربه في المذنبين من امته كل ذلك شفعه وشفعه بمسالته
فيهم فلت 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 من
زعموا ان لله حدا وكان اعلاما احتجوا به في ذلك حكاية عن المبارك قال قلت للحسن
سفيان قلت لابن المبارك اتعرف الله بحد او تشير له بحد فقال نعم بحد فجعلوه اصلا
في هذا الباب وزادوا الحد في صفاته تعالى الله عن ذلك علما هؤلاء 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 تاخره 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 نعم بحد بحيم دفن الخ قال
وزعم بعضهم ان يقال ان له جثة الا كالايدى لان اليد قد جاء ذكرها في القرآن وفي السنة
حتى يلزم قبولها وان يجز ردها فاين ذكر الجثة في كتاب او السنة حتى يقبل حدا
لا كالحدود كما يقول يد لا كالايدى ارايت ان قال قايل راس لا كالرؤس قياسا على
قولنا يد لا كالايدى هل يلزمه الحجة عليه الا نظير ما ذكرناه في الحد من انه جاء
ذكر اليد وجب القول به ولما لم يجئ ذكر الراس لم يجز القول به فلله
ومن انكر الحد ابو الحدث وكان القاضي ابو علي سلك الحد ثم رجع الى الانكار له وكذلك
لفظ الجهة قال في كتاب ابطال التاويل لاخبار الصفات في كلام حديث العباس على
ابن عبد المطلب والاستواء على العرش فاذا ثبت انه على العرش فالعرش في جهة
وهو على عرشه قد مضى معنا في كتابنا 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 بالخلاف وقد نبه نص القران انه مشهود عليه
فاقتضى ان في جهة وكان كل عاقل من مسلم وكافر اذا دعا فانما يرفع يديه ووجهه الى نحو
السما وفي هذه كفاية وكان من نفا الجهة من المعتزلة والاشعرية يقول ليس هو في جهة
ولا خارج منها وقايل هذا يشابه من قال اثبات موجود مع وجود عدم ولا
يكون وجود احدهما قبل وجود الاخر ولا بعده وكان العوام لا يفرقون بين
قول القايل لطلبته فلم اجده في موضع ما وبين قوله لطلبته فاذا هو معدوم قال
وهذا صحيح استدل على اثبات الجهة بانه لما نطق القران بان الله تعالى على العرش
وانه في السما وجاءت السنة بذلك وبان الحسه مشكنه وانه في ذلك وهذه الاشيا
امكنه في نفسها فدل على انه في مكان قال واذا ثبت استواءه على العرش وانه
في جهة فهل الاستواء من صفات الذات قال 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 كما يزعم قوم
لتحقق الفعل من فاعله وقول العرب نسيج وحده وجمل مشيح ونامر وان لم يوجد منه الفعل لتحقق

واستدل بعض اصحابنا بانه موصوف في الازل بالربوبية ولا مربوب وبالالوهية ولا مالوه على
قياس هذا النزول الى السماء الدنيا 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 جلوسه على العرش لا الى الاستواء عليه قلنا وفي هذا النزاع بين الاصحاب
وغيرهم ليس هذا موضعه قال القاضي واذا ثبت استواؤه على العرش فانه في جهة وان ذلك من صفات
الذات فهل يجوز اطلاق الحد عليه قد اطلق احمد القول بذلك في رواية المروذي فقد قال
له فقد جاء عن ابن المبارك نعرف ربنا على العرش بحد فقال احمد بلغني ذلك واعجبه وقال الا ترى
قلب لا احمد يحكي عن ابن المبارك نعرف ربنا في السماء السابعة على عرشه بحد فقال احمد هكذا
هو عندنا قال القاضي ورايته بخط ابي علي بن ابي موسى انا ابو بكر احمد بن جعفر قال سمعت ابا بكر بن صدقة
سمعت ابا عبد الله بن حامد حمل الى احمد بن حنبل فقال له ابو عبد الله المبارك وتعالى احد قال نعم لا يعلم الا هو قال
قال الله تبارك وتعالى وسع الا ملائكة حاشى من حول العرش يسبحون بحمد ربهم فاثبت لهم
القول باثبات الحد لله وقد نعاه في رواية حنبل فقال يحب ومن ان الله على ليف شاء وكما شاء
لا احد ولا صفة بلغها واصف او يحد احد فقد نعاه الحد عنه على الصفة المذكورة وهو الحد
الذي يعلمه خلقه والموضع الذي اطلقه محمول على معنى اصل ما ان الله تعالى وجهة مخصوصة
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 والباقي انه على صفة تبين بها عن غيره
وتميز لها اسمي الثواب حدا لانه يمنع غيره عن الدخول فهو تعالى فرد واحد
ممتنع عن الاشتراك له في اخص صفاته قال وقد منعنا من اطلاق القول بالحد في غير
موضع من كتابنا ويجب ان يحمل على الوجه الذي دللنا فهو رجوع منه الى القول باثبات
الحد لا اختلاف في ذلك كلامه قال هنا ويجب ان يحمل اصلاق كلام احمد في اثبات الحد
على اصلاق حالس 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 واليمين واليسرة وكان الفوق من جهة البحث
المحاذية للعرش ومن عن يمينها دللنا ان جهة البحث يحاذي العرش كما قدمنا قبل الدليل
والعرش محدود فجاز ان يوصف بما حاذاه من الذات وله حد وجهة وليس
كذلك ما عداه لانا لا نحاذي ما هو محدود وما هو على اليمنة واليسرة والفوق
والامام والخلف الى غير غاية 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

العرش

حيث سماه نفي تحديد الحامل له وعلمه بحده وحيث اثبته اثبته ونفسه ولفظ الحد يقال
على حصره المحدود صغر او قدرا او محسوسا ويقال على العلم والقول الدال على المحدود واما
ما ذكره القاضي من اثبات الحد من ناحية العرش فقط فهذا اذا اختلف فيه كلامه
وهو قول طائفة 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 التناهي
كما لا يوصف عندهم بعدم الانقسام الذي هو جزء لا يتقسم 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 يلزم لوازم الجسم لان الانقسام والتناهي والتحديد ونحو
ذلك هي لازمة للجسم وملزومة له فلا يكون متناهيا محدودا منقسما الا ما يكون جسما
ولا يكون جسما الا ما جاز ان يوصف بالانقسام او بقبول التناهي والتحديد وعدم ذلك
قالوا المنازع لهم من النفاة فاذا اتفقنا على انه ليس بجسم واذا قام الدليل على انه ليس
بجسم وقد علمنا بالفطر والضرورة العقلية والادلة المتواترة السمعية واتفاق سلف
الامة وخيارها البرية انه فوق العرش كان المقدر 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 تلزم اذا كان الذي
على العرش جسما اما اذا كان غير جسم ولا متحيز فلا يلزم شيء من هذه اللوازم فقالوا
هذه اللوازم والمقسم كله من حكم الوهم والخيال وباب الربوبية لا يجوز ان يحكم فيه
بحكم الوهم والخيال كما قد قرره هذا الموسس في مقدمة الكتاب وابطل فقالوا لهم 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 بائنا منه فقالوا
ليس بكذا ولا كذا انتفوا الطرفين جميعا وقالوا انه لا يمكن ان تحس به ولا ان يشار
اليه بالحس فقيل لهم هذا اخص من الجوهر الفرد فقالوا في جواب ذلك انما
يلزم لو كان جسما او لو كان موصوفا بالحيز والمقدار فقالوا لهم اليس من حكم الوهم والخيال
او من حكم الحس والوهم فقد يتبين فيما تقدم غير مرة ان كلام منازعيهم هو العدو
الحقيقي للعقل والدين وانهم هم اعظم مخالفة لما يعلم بضرورة العقل وبديهته وفطرته من منازعهم

هؤلاء المثبتين لان الله على العرش  الموافقين لهم على نفي الجسم وقد تقدم التنبيه على اصل هؤلاء
وانه ان كان كبيرا ممن يوافقهم على ان الله تعالى على العرش او على نفي الجسم يقول ان هذا القول
متناقض ويصفهم بالتناقض في ذلك فالنفاه اعظم تناقضا منهم واعظم مخالفة لما علم بالاضطرار
في العقل والدين وان هؤلاء اعظم مخالفة للعلوم الشرعية والعقلية وقد بينا ان كلام هؤلاء
فيه ما يحتج به مثبتو 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 يحتجون على ان الله تعالى على العرش وبما احتجوا به في ذلك من
الآيات التي يحتجون بها على اثبات الحد فقال باب ذكر الاستواء فان قال قائل ما تقولون
في الاستواء قيل له ان الله مستوٍ على عرشه كما قال سبحانه الرحمن على العرش استوى وقد قال
الله يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقال بل رفعه الله اليه وقال يدبر الامر من السما
الى الارض ثم يعرج اليه وهذه الآيات هي التي استشهد بها الامام احمد لقول ابن المبارك
وكذلك هي التي احتج بها عثمان بن سعيد الدارمي وغيره على ذلك فيها الرازي هو ما فقوه على
النفي من المعتزلة ومتأخري الاشعرية يسلمون ان الاستدلال بهذه الآيات على ان الله فوق
فوق العرش يستلزم القول بمقالتها على ان الله متحيز في جهة وان له كذا وقد تقدم تمام قول
الاشعري قال ايضا وقال تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقال سبحانه تعرج الملائكة والروح اليه
وقال سبحانه ثم استوى الى السما وقال ثم استوى على العرش الرحمن فاسئل به خبيرا وقال ثم استوى
على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع وكل هذا يدل على ان في السما مستوى على عرشه قال
والسما باجماع الناس ليست في الارض فدل على انه عز وجل منفرد بوحدانيته
على عرشه كما وصف بعضه قال وقال سبحانه وتعالى والملك صفا صفا وقال عز وجل هل
ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام وهاتان الآيتان هما اللتان احتج بهما احمد على
قول ابن المبارك في الرواية الاخرى قال وقال سبحانه يا عيسى اني متوفيك الى وقال سبحانه وتعالى
وما قتلوه يقينا بل رفعه الله اليه قال فاجمعت الامة على ان الله تعالى رفع عيسى الى السما وقال
ومن دعا الملائمين جميعا اذا هم رغبوا الى الله في الآخرة انزل بهم انهم يقولون يا
ساكن السما العرش او يا من احتجب بالعرش او بسبع سموات وهذا يصدق بعضه 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 وراء حجاب او
يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء فوجعت الآية البشر دون غيرهم ممن ليس
من جنس البشر ولو كان الله عامة للبشر وغيرهم لكان ابعد عن الشبهة
واذهب للشك على من سمع الآية ان يقول لا احد ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء
حجاب او يرسل رسولا فيرتفع الشك والحيرة من ان يقول ما كان لجنس من الاجناس ان يكلمه
الله

الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء
على انه خص البشر دون غيرهم وهذا لله منه نص ان الله سبحانه وتعالى ليس
من شيء دون شيء وقد اوضح بذلك على ان الله فوق العرش لان الاستواء هو لون الاجسام لا يلون
الا من صفات الاجسام ولا يلون على العرش الا اذا كان جسما وهو قد اوضح بهذه الايات
على استحالة عن بعض خلقه المتكلمين ان يكون على العرش قال وقال الله عز وجل ثم ردوا الى الله
مولاهم الحق الا له الحكم وترى الذين يحملون من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقال
سبحانه وعرضوا على ربك صفا لقد جئتمونا كما خلقناكم اول مرة قال كل ذلك يدل على انه
ليس في خلقه ولا خلقه فيه والله سبحانه منزه عن ذلك علوا كبيرا وتعالى عما يقول الظالمون علوا
جل عما يقول الذين اتخذوا الهتهم الذي وصفهم خلقه ولا اوجبوا له بقدرهم اياه وحد انيته
اذ كان كلامهم يؤول الى التخطيل وجميع اوصافهم يدل على النفي والتأويل ويرتفع بذلك
زعموا التشبيه ونفي التشبيه فنعوذ بالله من تشبيه يوجب النفي والتعطيل فاحتجاجه بقوله
ثم ردوا الى الله وقوله وعرضوا على ربهم وقوله وعرضوا على ربك وقوله يحملون العرش ويسبحون بحمد ربهم
على ان الله فوق العرش كل ذلك لان هذه الآيات 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 يكون متناهيا او غير متناه فان كان يجب
من جميع الجوانب او بعضها او غير متناه من جميعها بعارضونه بان يقولوا هو المحدد
ترد عليك ايضا بان يقال له لو كان موجودا او قائما بنفسه لكان متناهيا في ذاته
بمعنى ان ذاته يمتنع ان يكون لها طرف ونهاية وحد يقال لك اذا عقل موجودا لا
نهاية له فهل التفسير
وقال يعقل موجود فوق العرش لا يوصف بالتناهي
وعدمه اولى واحرى بمعنى انه يمتنع ان يكون له نهاية او يكون ذا مساحة لا نهاية 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 وتشكك وجود
موجود لا داخل العالم ولا خارجه فاذا اثبتت وجوده خارج العالم كان اقرب
الى الفطر والعقل واذا جاز ان يقال في هذا انه لا يتناهى بمعنى ان ذاته لا تقبل الوصف
بتناهي المقدار وعدمه وكذلك يقال فيه مع وجوده فوق العرش واذا قال قائل هذه
الفوقية او هذا العلو فوق العرش لا يعقل او قال لا يعقل علو ولا فوقية الا بمعنى
الذهاب في الجهات قيل له معرفة الصفة وعقلها مدع على معرفة الموصوف
وعقله وطلب العلم بكنهه علوم ان كل لا يعقل حقيقته جميع سبيل الضدين واذا
كنت تقر بانه موجود ثم اقرار ك بان ذاته فوق العرش وفوقيته تناسب لانه
اسهل على العقل من الاقرار بانه لا داخل العالم ولا خارجه ثم الاقرار بانه ليس ذا مساحة ومقدار

لا ينافي الافتقار بطريقه خارج العالم وفوقه كما ينافي ذاته ومنافاه الافتقار بوجوده مع
كونه لا داخل العالم ولا خارجه اعظم تنافيا واما المقام الثاني فكلام من لا ينفي هذه
الامور التي يصح بها عليه تعالى العلو على المخلوقات لانها اصل في الكتاب والسنة بل قد ينفيها
او نفت بعضها لفظا او معنى او لا يتعرض لها بنفي ولا اثبات وهذا المقام هو الذي يتكلم
فيه سلف الامة وائمتها وجماهير اهل الحديث وطوائف من اهل الكلام والصوفية وغيرهم
وكلام هؤلاء اسد في العقل والدين حيث اثبتوا ما في الكتاب والسنة واقروا وافقوا الله الى
فطر الناس عليها عباده فلم يحيروا وجعلوا كتب الله التي بعث بها رسله هي الاصل
في الكلام واما الكلام المجمل المتشابه الذي يتكلم به النفاة فتفصلوا بحمله ومن وافقهم على لفظه المجمل
قد يتضمن نفي معنى حق وكلا وافقهم انصار على نفي المعاني التي دل عليها القرآن 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 المقدمة
وبينا ان جماهير بني ادم من المسلمين واليهود والنصارى والصابئين والمجوس والمشركين
مخالفون لك في هذه المقدمة وبينا فساد ما ذكرته من الحجة عليها بوجوه كثيرة بينا واضحا
ونحن نحيل على ما ذكرناه هناك كما احال هو عليه واما الوجه الثاني فقوله انه لما كان متناهيا
من جميع الجوانب تحديد بفرض فوقه احياز اخاليه وجهات فارغة فالكون هو تعالى
فوق جميع الاشياء يلزم تكون تلك الاحياز اشد فوقية منه تعالى ويكون قادرا على ان
يخلق فيها جسما فوقه فيقال يلزم لك هذا بناء على ان الاحياز والجهات لابد 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 بالحجج الواضحة ان يلزم 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 صريح في انه ليس فوق الله شيء وهذا نفي عام لكل ما يسمى شيئا وكل موجود
قابل بسمى شيئا وقد اجمع الناس على ان كل موجود غير الله فانه شيء فيكون النبي صلى الله عليه وسلم
قد نفى ان يكون فوقه شيء موجود حسا او عقلا وهذا يستلزم ان يكون فوقه احياز موجودة
والذي يوضح ذلك انه قد تقدم 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 ان العالم الذي هو متحيز محدود متناهي انه لا يكون وراءه احياز موجودة فكيف يوجبون ان

يكون

يكون فوق خالق العالم احياز موجوده بل هذا الرازى واشباهه اذا ناظر الفلاسفة فى انه يمكن ان
يكون العالم اكثر مما هو ويمكن ان يخلق ويبدأ عالم اخر لم يقدر ذلك عليهم الا بما هو من جنس
لانه المعروف الذى لا يزال يضطرب فيها عامة الاضطراب من القلب والاعجاب وكيف يوجب
ان يكون فوق رب العالمين احيازا خالية وجهات فارغة ويضرب لهم هنا مثلا
من انفسهم كما يأتى فى قوله من يقول ان الله شىء بائن من خلقه او ان له ولدا او الارض مثله
لنفسه فيقال له المخلوق الذى هو عندك متحيز لا يجب ان يكون فوقه اعنى الاحياز
خالية وجهات فارغة واما قوله هو قادر على خلق الجسم فى الحيز الفارغ فيكون ذلك الجسم
فوقه فيقال لك هذا مبنى على انه يمكن ان يكون فوقه شىء 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 العلى الاعلى المتعالى الذى لا يعلم شىء
يحد ان يعلم شىء كما انه اذا وجب ان يكون الاول الاخر لم يحد ان يسمع شىء او
يتأخر عنه شىء كما قال النبى صلى الله عليه وسلم انت الاول فليس قبلك شىء وانت الاخر فليس بعدك شىء
وانت الظاهر فليس فوقك شىء وانت الباطن فليس دونك شىء
شىء لكن الاول والاخر لا ابتداء له ولا انتهاء واذا لم يكن له نهاية ولا حد من الوجهين جميعا
ظهر به امتناع ان يكون قبله او بعده شىء بخلاف المتناهى المحدود من الاجياز ولكن
هذا الفرق خاص بخصوص المكان والزمان بدليل اهل الجنة لا اخر لوجودهم بل هم
باقون ابدا وان كانوا متحيزين لا حد ولا نهاية لاخرهم وان كانت ذواتهم محدودة
متناهية فى اجيازها واماكنها ولهذا لما اراد خصم ان يطرد دليله فى وجوب النهاية
لكل مخلوق اوجب فناء الجنة والنار والمقصود هنا ان وجوب تناهى البقاء والامد
واذا كانت الاجياز متناهية او كان المحيز متناهيا لم يجب ان يكون فوقه شىء اذ ليس
وراء الموجود شىء موجود الى غير نهاية وقد تقدم ابطاله لذلك وايضا فيقال له
انت لم تذكر حجة على امتناع اجياز خالية ولا امتناع خلق اجسام وانت تقول ان هذا
برهان فان لم تذكر حجة على امتناع ذلك لم يكن هذا الوجه دليلا واما قولك لا
يلزم هو فوق جميع الاسابيل يلزم الاحياز اشد فوقه فهذا تمسك باطلاق
لقطع انك لا تقول بمعناه فهو عندك ايضا ليس فوقه شىء من الاشياء فضلا عن
ان يكون فوقه جميعها الا بمعنى القدرة والتدبير وهذا المعنى يثبته المنازع مع
اثباته لهذه الفوقية الاخرى فيلزم قد اثبت ما تثبته من صفات الكمال وغيب
كالاخر لم يسب انت وايضا فتلك الاحياز ليست شيئا اصلا لان الاشياء هى
الموجودة والموجود الا الله وخلقه وهو فوق خلقه واذا لم يكن اسم يصح ان يكون

سى فوقه وكان هو فوق كل سى واما خلق جسم هناك فلم يذكر على امتناعه حجه الا ان الخصم لا
يقول به والخصم يقول ذلك ممتنع لامتناع ان يكون شئ موجود فوق الله فان سلمت له هذه
العله كان ذلك جوابا لك وانا لم نسلمها لم انكر مذهبه صحيحا فلا حجه به وقد تقدم كلامك على ابطال
مثل هذه الحجج وهى الالزامات المختلفه التى اخذها ايضا فلو قال قائل بل ذكر جابر فلم يذكر
على ابطاله حجه لا سماء وعندك ان النص على الله تعالى لم يعلم امتناعه بالعقل وانما علمته بالاجماع
لاسيما ان اخبر بظاهر قوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وبقوله كان في عماء ما فوقه هواء وما
تحته هواء لاسيما وهذه الاسماء الفوقيه والعلو بالقدره والقهر والتدبير وعندك لا يستحق
الله الفوقيه الا بهذا وهذا المعنى ثابت شيا حلق فوقه سيئا احساما ولم يحلقه فاذا لم يلزم هذا
مستحيلا على اصلك لم يصح احتجاجك باستحالته على المنازع الذى ينازعك فى المسئله بل قد
يقول لك اذا لم يلزم ما يمنع جواز ذلك الا هذا فعليك ان تقول به لان هذا ليس بمانع عندك
الوجه الثانى ان يقال قد ذكر نا ان الكراميه القدس قالوا انه فوق العرش منهم من قال انه ملاق
للعرش ومنهم من قال انه بائن عنه بعد متناه ومنهم من قال انه بائن عنه بعد غير متناه
وهذا القول يتضمن ان يكون الله وبين العرش بعد اغير متناه وقد ذكر الاشعرى فى
المقالات قول طائفه منهم يقول انه لا نهايه لذاته مع قولهم انه متمكن فى الجهات يقال
لهم قد ذكر فى مقالات المعتزله هذا شرح احلاف الناس فى المحسم قال قد اخبر ناعن المشركين
للنجم انهم يقولون ان البارى ليس بجسم ولا محدود ولا ذى نهايه ونحن الان نخبر عن
اقاويل المجسمه واحلافهم فى النجم قال واحلفوا ما سمى بالجسم وهل البارى قدر من الاقدار
وذى مقدار على سبعه عشر معانى فذكر قول هشام انه جسم فان له مقدارا وانه ذو
لون وطعم ورائحه ومحسه 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 الصفاتيه انه يدرك بالحواس قال وحكى عن بعض المجسمه انه كان
يثبت البارى ملونا وباباان يكون ذا الطعم ورائحه ومحسه وان يكون طويلا او عريضا
او عميقا وزعم انه فى مكان دون مكان متحرك منزوف متاحلى وهذا قد يناسب قول
من يقول انه يدرك بالرويه فقط فان هذا عنده لا يدرى الا اللون قال وقال قائلون ان
البارى جسم وانكروا ان يكون موصوفا بلون او طعم او رائحه او محسه او سى مما وصف
هشام عبد الله على العرش مما بين له دون ما سواه قال واحلفوا فى مقدار البارى
بعد ان خلق جسما فقال قائلون هو جسم وهو فى كل مكان وفاضل عن جميع الاماكن
وهو مع ذلك متناهى عن ان مساحه اكبر من مساحه العالم لانه اكبر من كل سى
وقال بعضهم ان البارى جسم له مقدار من المساحه ولا يدرى كم ذلك المقدار
وقال بعضهم هو فى احسن الاقدار واحسن الاقدار ان يكون ليس بالعظيم الطائل ولا بالقليل الحقى

وحكى عن هشام

وقد ذكر بعضهم ان احسن

وحكى عن هشام ان احسن الاقوال ان يقول شيعة اشياء لشرفه قال وقال بعضهم ليس بمشاحة
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 حد ود
ولا طرف وقال القوم ان معبودهم هو العصا وهو جسم على الاشياء ليس بذي غاية ولا نهاية
وقال بعضهم هو القضاء وليس بجسم والاشياء قائمة به فقد دل على هاتين الفرقتين انه لا نهاية له
لمساحته مع قول بعضهم انه جسم وقول بعضهم انه ليس بجسم كما ذكر عن آخرين من المجسمة
انه جسم وهو في كل مكان وفاصل عن جميع الاماكن وهو مع ذلك مساه وعن آخرين انه
بقدر العالم واما القائلون بانه على العرش فلم يدل على عنهم قولا انه لا نهاية لمساحته ودل
ايضا على ذهبهم الابرى فانه ذهبا كان يقول ان الله بكل مكان وانه مع ذلك على عرشه
وانه يدى بالابصار بلا كيف وانه موجود الذات بكل مكان وانه ليس بجسم ولا محدود
ولا يجوز عليه الحلول والمماسة ويزعم انه يحى يوم القيمة كما قال وجاء ربك والملك صفا صفا بلا كيف
فيقال له اذا نار على اخوانك المتكلمون للجهمة من المجسمة وغير المجسمة الموافقون لكم على انه ليس فوق
العرش الذين يقولون لا نهاية لذاته ومساحته مع قولهم انه جسم ومع قوله انه ليس بجسم فما
حكاك عليهم وهذا هو القسم الاول وهذا ليست 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 وقال قد ذكرنا قول من امتنع من ذلك وقال انه في كل مكان حال وقول من قال
لا نهاية له وان هاتين الفرقتين حكينا القول انه في مكان دون مكان فاخبر ان
القائلين بانه لا نهاية له لم يكونوا ان يقولوا في مكان دون مكان فلا يقولون انه فوق
العرش لكن هذا الموسس ان لم يبطل قول هؤلاء بالحجة والخصوص فانه يلزم ان يقول
الله فوق العرش ويواصفهم على اطلاق القول بانه لا نهاية له ولا حد ولا غاية وان كان يفتقر
دلك بنفسه اخر لكن بقي قولهم لا بد له فيه من حجة فاما الوجه الاول الذي دل به
فيقولون له لا نسلم ان لحظ المتناهي يمكنه ان يساوي غير المتناهي فقولك زال عن
المواراة الى المساواة فرع امكان ذلك والمحال المذكور انما لزم من فرض مساواته
حظ متناه لحظ غير متناه فلزم من ذلك ان يحصل في المتناهي نقطة هي اول نقطه
المساواة وان لا يحصل لكن قولك ان هذا المحال انما لزم من فرضنا ان ذلك الحظ
غير متناه ممنوع بل يقال هذا المحال انما لزم من فرض مساواة المتناهي لغير المتناهي
فالاحالة كانت لفرض مساواته 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 حيز ولا بعد كما زعمتم اياه في القسم الثالث
واما الوجه الثاني الذي احتججت به عليهم فنقول لك 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 يكونوا مجمعين 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 الذين قالوا
مجمعين 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 ان ينبهوا ذلك على ادلته ها هنا 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 ونفاته كما تقدم دليله
العقلي لهم واما الوجه الثالث وقولك لو كان غير متناه من جنس المخلوقات اوجب 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 ادلتها 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 الامة 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 واصاف الاتحادية 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 حوامه من الدس يقولون
ان الله ليس فوق العرش وقالوا هذا كله وما هو اكبر منه فلا بد ان يبين لهم
بطريقة التي يتكلمون بها والا لم يلزم 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 يجلس ولا يقبل ويمتنع القضاء والهوا الذي لا يتاثر ولا يكون فيه ونحو هذا من
الامثال التي يصرحون بها ويعلمون كونهم جعلوا لله ندا وعدلا ومثلا وشبيها تعالى الله عن اقوالهم
ان لم يكونوا امثل منه فليسوا دونه بكثير واما ان اردت ان العقل يبطل هذا القول
فلم يدل على بطلانه حجة عقلية الا ما ذكرت فولا تنفر عنه النفوس وما يتضمن نوع
نوع نقص وانت تقول ليس في العقل ما ينفي عن الله النقص وانما نفيته بالاجماع فهذا
الوجه وجانب من يقول بالقسم الثالث واما القسم الثاني وهو الشاهد من جهة دون
جهة فما علمت به قائلا فان قال هذا احد فانه يقول انه فوق العرش ذاهبا الى غير نهاية وهو
متناه من جهة العالم غير متناه من الجهة الاخرى وهذا لم يبلغني ان احدا قاله ونقل فوق
الاشعري بعضهم ان هذا لم يقله احد بل كل من قال بعدم تناهيه انكر ان يكون على العرش
الوجه الثالث ان يقال فرض بعيد غير متناه لا يخلو اما ان يكون ممكنا او لا
يكون ممكنا فان كان ممكنا بطل ما ذكرته في القسم الثالث من تجويز احياز
خالية فوقه اذا كان متناهيا من جميع الجهات فانه اذا وجب تناهي الابعاد امكن 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 مما فيه كفاية واذا بطل الوجهان بطل ما ذكرته كان
على افساد القسم الثالث وان 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 متناه من بعض الجوانب ومتناه من سائر
الجوانب وان كنا لم نعلم به قائلا فلم نذكر دليلا على ابطاله ولا استدللنا 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
اجماع وجود المسامتة وعدمها اذا قدر مسامته غير المتناهي للمتناهي فانه مما تقدم
انه اذا كان متناهيا من بعض الجهات امكن فرض المسامتة في تلك الجهة
وحينئذ فتسامت النقطة الفوقانية من تحت الجهة قبل التحتانية لكل هذا
لا يحصل الا عند فرض مسامتة من الجهة التي لا تتناهى واما الوجه الثالث
وهو لزوم محالطة 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

هنا بطولا ظاهرا واما بطلان اقامه الدليل على تناهي العالم فقد تقدم الكلام عليه ان
العالم في بقاءه فهو متناه من اوله غير متناه من آخره فهو متناه من وجه دون وجه
لكن هذا ليس هو المتناهي في الجهة والمقدار والبعد والغرض ان الوجوه اللاتي هي في هذا القسم
فيها نوع نقص غير ذلك القسم واما الوجه الثاني وهو قولك ان الجانب الذي مفروض انه غير
متناه والجانب الآخر 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 الآخر وذلك يقتضي جواز
الفصل والوصل والزيادة والنقصان فيقال لك مشاركة الشيء لغيره في حقيقته لا يقتضي
مساواته له في المقادير كالمقادير المختلفة من الفضة والذهب وسائر الاجسام المتماثلة
في الحقيقة فانها تتماثل في الحقيقة مع اختلاف المقادير وحينئذ فهذه الامور انما يجوز على بعضها
ما يجوز على بعض فيما تماثلت فيه وهو الصفة والكيفية واما ما يتعلق بالمقدار فليس الكثير
في ذلك كالصغير ولا يجوز على احدهما ما يجوز على الآخر بل للصغير احكام لا تصح في
الكبير وللكبير احكام لا تصح على الصغير مثل شعل الخيط الذي يقدره وعمر ذلك واذا كان
كذلك فالبعد الذي يتناهى من احد جانبيه دون الآخر انما تماثل حقيقة الجانبين في
الصفة والكيفية فلم تتماثل في المقدار لان احدهما اكبر من الآخر قطعا فلا يلزم
ان يجوز على غير المتناهي ما جاز على المتناهي من النقص والفصل واضافة لانه
ان يجوز على احدهما ما يجوز على الآخر بقولك 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 فما وجوه
بنقضه فان صفاته تكون لازمة لذاته فلا يمكن ان تكون على خلاف ما هو عليه كما هو قول
ان معلوماته اكثر من مقدوراته ومقدوراته اكثر من مخلوقاته ومرادته وهذا وان
لم يكن نظير ذلك والغرض التنبيه على تقدم الكلام في مثل هذا ايضا فلا يدل دليلا على
امتناع الفصل والسادس والزيادة والنقصان فان تضمن ذلك باطل كانت الحجة
سمعية وان صح بقصور النفوس عن دليل فبقصور النفوس على قولك اعظم
مع ان هذا ليس صحيحا عندك وقولك واما القسم الثاني وهو القول بان احد الجانبين
مخالف للجانب الآخر في الحقيقة والماهية فنقول ان هذا محال من وجوه الاول
ان هذا يقتضي كونه مركبا وهو باطل كما بيناه يقال لك قد تقدم الكلام على ابطال
حجة التركيب بما يظهر به فسادها لكل عاقل لبيب وقولك الثاني انا بينا انه لا معنى
للمتحيز الا الذي الممتنع الحركات المختص بالاحياز وبينا ان المقدار يمنع ان يكون
صفة بل يجب ان يكون ذاتا وبينا انه متى كان الامر كذلك كان المتحيز امتساويه
واذا كان كذلك امتنع القول بان احد حاصلي دل الذي يخالف الجانب الآخر

في الحقيقة والماهية فيقال لك هذه بحسب تماثل الاجسام وقد تقدم انها من اباطيل
العالم من الكلام وهي مشاهة لام المعتزلة والجهمية كما ذكرهم الاشعري وغيره كما ان
الاولى من كلام الفلاسفة الصابئة وهي اصلها من نحو المعتزلة الجهمية وقد بينا ان المقدار
صفة للسي المقدر المحدود ليس هو عين الشي المقدر المحدود وبينا 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
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 يكون بمنزلة الانواع المشتركة الي
فانت وسائر الصفاتية بل وجميع العباد يثبتون له معاني ليست متماثلة بل هذا انه
واجب في كل موجود مثل اثبات انه موجود سميه ومبدع لغيره وانه عالم او
قادر وانه حي وهذه حقايق مختلفة فالقول في اقتضايها للترك كالقول في احكام الجاهلين
كذلك كما تقدم ذلك والحجة تساوي الابعاد وتماثلها فهذه الحجة اصحت في
كامنة في نفي كونه كذلك سواء قيل انه متناه او غير متناه والحجة المستقلة بنفسها في المطلوب
لا تصلح ان يحمل دليل بعض مقدمات دليل المطلوب لان هذا تطويل وعدول عن
غير سواء السبيل الوجه الخامس انه اورد اعدا صنا من جهة المنازع بقوله
فان قيل الستم تقولون انه تعالى غير متناهي في ذاته يلزمكم جميع ما الزمتمونا عليه وقال
في الجواب قلنا الشي الذي نقال انه غير متناهي على وجهين احدهما انه غير محصور بحهة
وحيز ومتى كان كذلك امتنع ان يكون له طرف ونهاية وحد والثاني انه محصور بحهة وحيز
الا انه مع ذلك ليس لذاته منقطع وحد فنحن اذا قلنا انه لا نهاية لذات الله عنينا به
المعنى الاول فيقال المعقول المعروف اذا قيل هذا لا يتناهى او لا حد له او لا غاية له
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 بعد كما
يقال في وجود الباري ونهايته فيما لم يزل ووجوده ونفاده فيما لم يزال بل في وجود
اهل الجنة في الجنة فيما لم يزال فانه لا سبيل دلك الى حد الا وثم حد سي
ان وجود الباري لا يقدر له حد دون الا وهو موجود قبله وكذلك اذا
قدر اجسام وابعاد لا تتناهي فانه لا يعني بها سي او يقدر فيها الا وهي يلوح موجودة
بعده وكذلك ما يقدر في الذهن من عدم الناهي من العلل وغيرها ليس يسال

ما تقدر في الذهن الى حد ومنقطع الا وتقدر بعده سي احر وكذلك كره

هو من هذا الباب فالعرض ان الشيء الذي يوصف بعدم التناهي اما حقيقة واما
مقدارا ممتدا واما تقديرا غير ممتنع او غير معلوم الامتناع كلها مشتركة في ذلك
فاما وصف النفي بانه غير متناه فمعنى ان ليس له حقيقة تقبل التناهي وقبل عدم
التناهي بوصف هذا بانه غير متناه مثل صفة المعدوم بانه غير متناهي لانه لا يعقل الى
نهاية وحد وطرف ولا يمكن ان يقال وذاته لا تقبل ان يوصف بالتناهي وعدمه لا
يقبل ان يوصف بالحياة وعدمها ولا بالعلم وعدمه ولا بالقدرة وعدمها ولهذا فرق
من فرق بين العدم المحض وعدم الصفة عما من شأنه ان يقبلها فان الاعمى والاصم وكذلك
لا يوصف به المعدوم المحض ولا يقال اصلا للعدم المحض انه جاهل او عاجز او ليس 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 وبين الصفة
التي لا يكون الا في الذهن او في الخارج ثبوتها للموصوف فاذا قيل المعدوم لا تناهي او المعدوم
غير متناه كان المعنى ان المعدوم ليس له حقيقة تقبل ان تكون متناهية او غير متناهية
كالشيء له حقيقة تقبل ان يكون حيا او عالما او غير عالم او قادرا او
غير قادر فاذا قيل قول القائل ان الله انه غير متناه بمعنى ان ذاته لا تقبل الوصف بالتناهي
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 عن اصم
ولا يقال ميت ولا يقال عن ميت وهذا شر من اقوال الملاحدة الذين يمتنعون من
اثبات الاسماء الحسنى له ويقولون فاذا دلت على قولنا لا نقول حي ولا غير حي بل نسلبون
اضدادها فنقول هو ليس بحي ولا جاهل وان كان هذا الذي قالوه سلبا لعدم
عدمه كالعدم لكن ليس ظهور عدمه في ذلك الظهور من قول القائل لا يوصف
بالموت ولا بعدمه ولا بالحي ولا بعدمه كالا يوصف بالقدرة ولا بعدمها ولا بالحياة
ولا عدمها بمعنى ان ذلك لا يجوز ان يوصف شيء من ذلك لا نفيا ولا اثباتا فان هذا
حال المعدوم المحض واذا كان كذلك فقول القائل انا اقول ان الله غير متناه في ذاته
بمعنى ان ذاته تقبل ان يوصف بالتناهي وعدمه لان ذلك من عوارض
ذات المقدار كالا يوصف بالطول وعدمه ولا بالقصر وعدمه ولا بالاستدارة
والتثليث والتربيع وعدم ذلك لان ذلك من عوارض المقدار وهو الجسم والجسم
جسم من الجسم لا يقول له غير متناه في ذاته بهم المقدار الذي لا يتناهى وهو البعد الذي لا يتناهى

الجسم

كما اذا قيل انه لا نهاية لدى ازلية افهم ذكر البقاء الذي لا يتناهى والازل 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 انهم لما قالوا ان الله ليس على العرش واحد لا
يكون في مكان دون مكان صاروا تارة يقولون انه في كل مكان وتقول من يقول
منهم انه موجود لا نهاية لذاته فيجعلون من الموجودات المخلوقة او نفس وجودها
وتارة يقولون ليس في مكان اصلا ولا داخل العالم ولا خارجه فيجعلونه كالمعدومات فهم
دائما مترددون بين الاشراك وبين التعطيل اما بجعلونه 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
جعلوا كالمعدومات المحضة ولهذا يقال فيهم متكلمة الجهمية لا تعبد ولا تشرك
سادهنا هو شبهة التعطيل ومتصوفتهم تعبد كل شيء ولهذا شبهة الاشراك
ولهذا ذكر علماء الاسلام والسنة ان هذا الثلث اول من ابتدعه في الاسلام
الجهمية وليس له اصل في دين الاسلام المسلمين ولا غيرهم بل الموجود في كتاب الله
وسنة رسوله وكلام سلف الامة وائمتها هو ما ذكرناه وهو ما ادركنا عليه
قال العارف بدر الاصفهاني وقال من قال من السلف لمن سأله عن هذه الاسماء التي
ذكرتها قال علي قال فكيف نرى قال لا قال فالله اكبر ولذلك قول لا يحيطون به علما سواء كان العبد عابدا 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 تكلم بشيء
حتى ينزله على بشر لا سيما الصامة المتفلسفة منهم فان الكلام انما يقوم 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 ليس سواها امتنع ان يكون بحيث لا ينتهي اليه ولا يكون عاليا وما لا يوصف بالعلو
لا سبيل اليه اصلا فانه لا اختصاص له حتى يكون الشيء عنده منتهى اليه مع سبيل اليه
وصف الشيء بالانتهاء اليه وعدم الانتهاء اليه سواء كما يقوله الجهمية فانه لا يتصور
عندهم ان ينتهي الى الله شيء ويرجع اليه امر او يصعد اليه امر او يرد اليه احد
لاسباب الاحاد به 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 عربي مساه على وجهين احدهما انه عربي
يخص بعهد وخبر قول لا يعرف ما يعرف اطلاق القول على شيء بانه
غير متناهي بهذا المعنى اصلا الا اذا كان بعدها او كان داخلا في الجهات كلها غير
متناهي بالعدد من الاعداد الوحد السادس بهذا الوجه يعارض
بالاحصاء الله سبحانه من الخصوص والصفات فان الاحصاء بالوصف
لا الاحصاء بالعدد فهو محصي بالعلم والعلم والعدد وعند ذلك يحب
له صفات محصورة يمتنع احصاؤه باصنافها وانواعها ويقال فيها بطريق
قاله في العدد انه يقال اما ان يكون الصفات متناهية او غير
متناهية او متناهية من وجه دون وجه فان كانت متناهية فهل متناهي

يشتد عي محصصا ويقبل الزيادة والنقص كما قدره في المقدار وانه متناهية لزم وجود
صفات لا نهاية لها وفرض وصف لا نهاية له لفرض قدر لا نهاية له فان الصفة لا بد
لها من محل ويلزم من عدم تناهيها عدم تناهي محالها ايضا فان كل صفة متميزة عن الاخرى بلون
للصفات عددا ما ان يكون عدد الصفات يتناهي او لا يتناهي فان تناهي لزم الاول وان
لا يتناهي لزم الثاني واذا كان له اعداد لا تتناهي فهو كمقدار لا تتناهي وكما صح به على اصناع
مقدار لا يتناهي صح به على اصناع عدد صفات لا تتناهي اذ ما يفرض من المتناهي وعدها
في المقدار يفرض من المطابقة وعدها في الاعداد وهذا الوجه يمكن ان يلزم به كل
احد فانه لا يمكنه الاعتراف بموجود له خاصة يتميز بها عما سواه اذ وجود موجود
ليست له خاصة تميزه ممتنع والهيات مع كونها موجودة في الاذهان متميزة 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 بمقدار **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 انا قلنا انه يمتنع ان يحصل فيه مع الوجوب لوجوه الاول
ان 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 على 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
واسع حصوله في سائر الجهات لكانت تلك الجهة محالة في الجهة لسائر
الجهات فحينئذ يكون الجهات سواء 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 يعلل اختصاصه بتلك الجهة وجب جواز
انصاف كل ما عدا ان بعض الاجسام حصل في حيز معين على سبيل الوجوب
بحيث يمتنع خروجه عنه وعلى هذا التقدير فلا يتمشى دليل حدوث
الاجسام وذلك يثبت ان العامل بهذا القول لا يمكنه الجزم بحدوث كل الاجسام بل يلزمه

تجويز ان يكون بعضها قديما الرابع هو انا نعلم بالضرورة ان الاجسام باسرها متساوية
لانها قراع محض وخلا صرف واذا كانت باسرها متساوية يلزم علمها واحدا وذلك
يمنع القول بان الله تعالى اوجب الاختصاص بعض الاجسام على البعض فان قيل لم لا
يجوز ان يكون اختصاصه بحيز فوق اذ لا يلزمنا هنا باطل لوجهين احدهما انه قبل
خلق العالم اما كان الا الخلا الصرف والعدم المحض فلم يكن هناك فوق ولا تحت
فبطل قولكم الثاني لو كان الفوق مميزا 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 الاجسام متساوية
في العمل وعلى هذا التقدير يلزم استغناؤها عن الصانع وذلك باطل الرابع اختصاص عدم
العالم ببعض الاوقات على سبيل الوجوب فعلى هذا التقدير يبطل دليلنا في اثبات الصانع
وفي اثبات وجوبه وقدمه الخامس انه لو حصل في حيز معين مع كونه لا يمكنه
الخروج منه لكان كالمقلوج الذي لا يمكنه ان يتحرك او كالمربوط الممنوع من الحركة
وذلك يقتضي النقص على الله محال واما القسم الثاني وهو ان يقال انه تعالى حصل في
الحيز مع جواز كونه حاصلا لا فيه فنقول ان هذا محال لانه لو كان كذلك لما صح وجود ذلك
الاختصاص الا لمحل حاعل ولمخصص مخصص وكل ما كان كذلك فانه لا يكون قديما
عليه فيلزم ان لا يكون حصول ذات الله في الحيز ازليا الان ما تاخر عن الغير لا
يكون ازليا واذا كان في الازل مبرءا عن الموضع والحيز امتنع ان يصير بعد ذلك
مختصا بالحيز والا لزم وقوع الانقلاب في ذاته تعالى وهو محال والكلام على هذه الحجة
على جول من بطلان الجزء والجهة ومن لا يطلق ذلك على مذهب مثبتة الجسم ونفاته
مع قولهم انه على العرش سواء اما يمكن ان يقال لو كان فوق العرش او كان عاليا
على العرش لكان موقتة وعلوه اما واجبا واما جايزا وشاق الجهة والجواب عن ان
يعرف 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
والحدي المحلوقات يراد به ما ينفصل عن المحدود ويحيط به ويراد به ما
الشيء وحواليه فان كلاهما يكون وقد يراد بالحيز امر عدمي وهو ما يقدر وفيه الاجسام
وهو المعدوم من لفظ الحيز عند المتكلمين الذين يفرقون بين لفظ الحيز ذلك المكان
ومعلوم ان الحيز بقدر المكان وكذلك الجهة فقد يعني بها امر وجودي منفصل عنه
وقد يعني بها ما لا يقتضي موجودا عنه بل يلزم اما امرا عدميا واما ثبتيا
واضافيا واذا كان لفظ الالفاظ اشتراكيا في مسمى ذلك ما يلزم واجبا ومنه ما يكون جايزا

فمن

والاستعمال

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 ايريد
بالجهة امرا موجودا منفصلا عنه ام تريد بالجهة كونه بحيث يشار اليه ويمكن
الاحساس به وان لم يكن هناك موجود عنده 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 فنسلم ان ذلك غير واجب وبهذا التفصيل يظهر الجواب عما ذكروه من الوجوه
اما قوله لو احتاج سائر الذوات حصولها في ذلك الحيز فكذلك هذا فيقال له لم يجب
في سائر الذوات المتحيزة ان يكون لكل منها حيز يخصه وهو قدره ونهايته التي تحيط
به ويلزمه الحيز الذي هو قدر المكان وهو عدمي لكن لا يجب ان يكون عين حيز
هذا وعين حيزه الذي هو نهايته ان يكون عين حيز 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 وسلم 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 نعوت صفته
قديمة ليس ممتنعا على الله كما هو عليه الصفاتية او لا نسلم انه ممتنع والقدر الحيز
الداخل المسمى المتحيز الذي هو من لوازمه ابلغ من صفاته الذاتية فان كل موجود
متحيز بدون الحيز الذي هو حوانبه المحيطة به يمتنع ان يكون هو اياه والقديم الذي يمتنع
وجوده مع الله ما يكون شيئا منفصلا عنه لا هو ولا 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 يسمى دليل حدوث الاجسام بل يلزمه تجويز قدم بعضها يقال له كل جسم فانه
مختص بحيز وحيزه الذي هو جوانبه ونهايته وحدوده الداخل في مسماه واما
اختصاصه بحيز وجودي منفصل عنه فذاك شيء اخر لا يلزم كما قد بناه فعلم
ان ذلك لا ينافي ما ذكروه من دليل حدوث الاجسام مع ان ذلك الدليل لا يرتضيه
الا لهنا لكن لمعان اخر ومع ان المنازع فيه الذين يقولون هو جسم او له حد
وقد ينازعونه في حدوث كل ما كان جسما او له حد وقد 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
الاخبار متشابهة وذلك يمنع الاختصاص بعضها على التعيين يقال له الاجسام
المتشابهة التي يدعى فيها التساوي هي ما كانت منفصلة عن المخبر كالذكر من الخلا
والقذاع واما الجزء الذي هو داخل في مسمى المخبر وهو جانبه وحده ونهايته فهذا
تابع للمخبر وهذه الاجزاء مختلفة باختلاف المخبرات فجزء كل مخبر وهو حده ونهايته
وجانبه يتبع حقيقته وهذا ظاهر فجزء الذهب ذهب وجزء الفضة فضة بهذا
الاعتبار وقوله في الوجه الخامس المخبر مخبر عن كون كالمربوط والمغلوب
يقال له هذا انما يقال اذا كان في جزء وجودي منفصل عنه اما ما هو داخل في مسمى
نفسه وهو حده ونهايته فلا يلزم ذلك كما لا يلزم في سائر المخبرات وهذا ظاهر
بل عدم هذا يستلزم عدم في مسائل المخبرات وهذا ظاهر بل عدم هذا
يستلزم عدم تحصل المعنى الوجه الثاني ان يقال اذا اراد القائل بانه مخبر واراد بالخبر
امرا موجودا منفصلا عنه كالغمام والعرش فانه قد يقول حصول له فيه على سبيل الجواز
وبذلك يظهر الجواب عن قوله ذلك الاختصاص لا يكون الا لجعل جاعل وهو الفاعل
المتقدم على التخصيص فيلزم ان لا يكون ذات الله في الخبر [illegible] ازليا فان هذا
يسلم على هذا التقدير بان حصول ذاته فوق العرش ليس ازليا لكن الله قبل ان
يكون مستويا على العرش اسوا قبل انا لا نسلم ان الاستواء امر نسبي اضافي وقبل ان يتصف
الافعال وانه استوى على العرش بعد ان لم يكن مستويا عليه فعلى التقدير انما حصل
الاستواء بخلقه للعرش وخلقه للعرش بمشيته واختياره واما قوله واذا كان في الازل
مبرا عن الوصف والخبر امتنع ان يصير بعد ذلك مخبرا بالخبر والا لزم الانقلاب في
ذاته يقال له هذا ممنوع فانه اذا كان في الازل مبرا عن خبر وجودي كالعرش
والغمام ثم صار بعد ان خلق العرش والغمام فوقه لم يلزم ذلك ممتنعا فان تجدد السنا
والاضافات عليه جائز بالاتفاق العقلاء واما ان قيل ان الاستواء 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 كلامنا بان هذا امر دل العقل على نفيه
وان جميع الطوائف ملزمة بهذا القول به وليس ذلك انقلابا لكن الله يمتنع ان يكون
وهو انما ادعي لزوم الانقلاب لانه اخذ لفظ الخبر بالاشتراك فقدر انه يصير مخبرا
بعد ان لم يكن مخبرا ومعلوم ان هذا يوجب الانقلاب في ذاته فان ضرورة عين
المخبر مخبرا يوجب الانقلاب لكن هذا الخبر هو القسم الاول وهو الخبر اللازم
للمخبر الذي يمتنع انفصاله عنه والمراد بالخبر في هذا المخبر اما امر عدمي او اضافي والمراد
بصورة المخبر ونهايته فلو كان في الازل مبرا عن هذا ثم صار موصوفا به
لزم الانقلاب ونظيره في المخلوقات ان يصير ما ليس بجسم جسما وهذا معدوم

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 يتقلب ذاته
بوجه من الوجوه فان للماس كونه فوق الكرسي والعالم مولان مسهور ان لعامه
الطوائف من المتكلمين واهل الحديث والفقهاء والصوفيه من اصحاب ابي حنيفه والشافعي واحمد
وغيرهم احدهما انه محدث نسبه واضافه بين المخلوق والخالق وبين العرش والرب
تجدد تلحقه للعرش من غير ان يكون هو في نفسه يتحرك او تتصرف نفسه بما
وهذا قول من يقول يمتنع حلول الحوادث بذاته ويمتنع الحركه عليه والقول
الثاني وهو المشهور عن السلف وائمه اهل الحديث وكثير من اهل الكلام والفقهاء
والصوفيه من الطوائف الاربعه وغيرهم انه استوى عليه بعد ان خلق السموات
والارض كما دل عليه القرآن فيكون قد استوى عليه بعد ان لم يكن مستويا عليه وكذلك
استوى الى السماء وبحيته واتيانه كما وردت بذلك النصوص المتواترة الصحيحة وعلى هذا
هذا القدر ليس في ذلك انقلاب لذاته بل قد ذكر هو ان ليس الادلة العقلية ما تحيل
ذلك الوجه الثالث ان يقال تجيز ولحت وتحكم بدليل بنا على ان نفس العرش ليس بحيز
بل الحيز تقدير المكان ومن قال بذلك فهو في جواز الحركه عليه على قولين فمن
قال بالامتناع يقول انه لما خلق العرش تجددت بينه وبين العرش نسبه واضافه
عما كان موصوفا بها كان موصوفا بها وصفه بانه متحيز فانا قد ذكرنا ان القائلين بانه على العرش اذا ذلك
قولان وقد يقول ان حصوله في الحيز المعين واجب ومن قال ذلك يجب عنه وجهه
الخمسه اما الوجه الاول فمبني على تماثل المتحيزات وقد تقدم ان هذا باطل واما قوله
في الوجه الثاني انه لو وجب حصوله في الجهه واشتغل حصوله في غيرها لكان بذلك
الجهه مخالفه لغيرها في الحصه فيكون موجودا فيكون مع الله قديم عن تعالى يقال له هو لا
نقول ان الحيز الذي يجب لله امرا موجودا منفصلا عنه بل هو عندهم امر عدمي
بينه وبين الله نسبه واضافه اذ هو تقدير المكان وذلك لا يقتضي وجود امر موجود غير
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 بقدمها جميعا
كما يقول ذلك طائفه من الصابئه ومن اتبعهم وقد يقولون ان ذلك لازم لواجب
الوجود بنفسه وقد يقولون ان القديم هو الزمان والمكان والنفس والهيولى
وواجب الوجود بنفسه كما يقول ذلك بعض الصابئه ومن اتبعهم
كثير من قدماء الفلاسفه واما ان الملبس 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 الاجسام وجودية واما قوله ما سبب الاختصاص بهذا الامر
العدم فسياتي الكلام عليه وهم لا يقولون قوله في الوجه الثالث لو جاز في شيء مختص
بجهة معينة جاز ان يقال اختصاصه بتلك الجهة واجاز ايضا ادعاء ان بعض الاجسام
حصل في حيز معين على سبيل الوجوب وعلى هذا لا يتمشى دليل حدوث العالم
فثبت ان القائل 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 غيرها مختصا بمثل تلك الصفة كما انه
عندهم اذا اختص بسائر صفاته الذاتية لم يلزم ان يكون غيره مختصا بالغير الباقي
انهم اذا قالوا بان بعض الاجسام الباقية مختص بحيز معين انما يبطل الدليل الذي ذكره
منازعوهم ولا ارب في بطلان هذا الدليل عندهم كما اتفق السلف والائمة على انه من
الكلام المنهي عنه ومن قال من هؤلاء انه حيث انكر ان الاجسام كلها ليست محدثة كما لا ينكر
ان الفاعلين بانفسها كلها ليست محدثة او ان الموصوفات كلها ليست محدثة بل يظل
من يطلق العموم بحدوث الاجسام كما يضلل من اطلق القول بحدوث الموصوفات
والقائمات بانفسها او الموجودات ويقولون قوله في الوجه الرابع انا نعلم بالضرورة
ان الاجسام باسرها متساوية لانها فراغ محض وخلا صرف وذلك يمنع وجوب الاختصاص
ببعضها فهم يقولون ليس الاختصاص معنى فيها بل هو معنى في نفسه وهو امتناع الحركة عليه
والانتقال عنه كما يوافقهم هو على ذلك ايضا فالعالم مختص بحيز لمعنى قيه لا في حيز واما
السؤال الذي اورده من جهتهم لا يجوز ان يكون اختصاصه بجهة فوق اولى
وجوابه بانه قبل خلق العالم ما كان الا الخلا الصرف وبانه لو كان الفوقاني متميزا 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 الا لمعنى وجودي في الحيز وان لم يكن قبل
ولا فوق العالم الا العدم المحض والخلا الصرف فالاختصاص بالغير لامتناع الحركة
عليه عندهم ووجوب علو لمعنى في نفسه وفي العالم وكذلك قوله في الوجه الثالث جاز
اختصاص ذات الاله ببعض الجهات على سبيل الوجوب مع كون الاجسام
متساوية يلزم استغناؤها عن الصانع فيقولون هذا بنا على الاجسام 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 بقولك ان
نفي النقص عن الله محال لا تعلم بالعقل وانت ايضا تقول لا يجوز عليه الحركة
والانتقال

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 والصفة 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 فالوجوه الخمسة المذكورة لا تنفي ذلك وان اردت الثاني فقوله
ان هذا يلزم ان لا يكون حصول ذات الله في الحيز ازليا يقال لهذا ممنوع
وقوله ما 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

والكلام مع هذا قريب منهما واحد فكذلك اذا كان هذا التخصيص جائزا او هو بمشيئة المختار لم يمنع ذلك ان متقدما على فعله تقدما بغير الزمان وهذا القدر وان كان الفلاسفة يقولونه في تقدمه على العالم فهو لم يقولوه في ذلك بل قالوه في تقدم مرجح على هذا الفعل القائم بنفسه والتخصيص المعين وهم يقولون ذلك في سائر ما يضاف اليه من اعيان الاقوال واعيان الافعال القائمة بنفسه التي يمكن ان يقول ويفعل غيرها مما يكون بمشيئته واختياره وهذا قول طوائف كثيرة من منازعيه معروف عنهم من اهل الكلام واهل الحديث والصوفية وغيرهم

فصل قال الرازي البرهان الخامس هو ان الارض لو كانت كرية فاذا كان كذلك امتنع كونه تعالى في الجهة والجهة بيان الاول انه اذا حصل خسوف قمر فاذا سئلنا سكان افقي المشرق عن ابتدائه قالوا انه حصل في اول الليل واذا سئلنا سكان افقي المغرب قالوا انه حصل في اخر الليل فعلمنا ان اول الليل في افقي المشرق هو بعينه اخر الليل في افقي المغرب وذلك يوجب كون الارض كرية وانما قلنا ان الارض لما كانت كرية امتنع كون الحالق في شيء من الاجواز وذلك لان الارض اذا كانت كرية فالجهة التي هي فوق بالنسبة الى سكان اهل المشرق هي تحت بالنسبة الى سكان اهل المغرب وعلى العكس فلو اختص الباري بشيء من الجهات لكان يعالى في جهة التحت بالنسبة الى بعض الناس وذلك باطل بالاتفاق فثبت بهذا البرهان ان الحالق ليس في الجهة والكلام على هذا ان يقال هذا الذي ذكرتم مبني على ان الارض مستديرة والافلاك مستديرة وهذا القدر قد ينازع فيه بعض الناس فان من اهل الكلام من ينازع في ذلك ويدفع كون الافلاك مستديرة كما فعل بعض من رد عليهم في كتاب الدقائق وغيرهم وكذلك قد يدفع ذلك بعض من ينتسب الى العلم وربما حصل هذا من اقوال المتحمسين التي تخالف الشرع وقول المتكلم قد ينازع فيه هذا بطريق جدلي وهنا المتفقه قد ينازع في هذا زاعما انه هذا مخالف للشريعة وليس مع واحد منهما دليل شرعي ولا عقلي يخالف ذلك ولا يمنع كون الافلاك مستديرة ولا ينقل عن احد من ائمة الاسلام وعلمائه النزاع في ذلك بل قد ذكر غير واحد من علماء المسلمين مثل ابي جعفر بن المنادي احد العلماء المشاهير في التصانيف الكبيرة 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 الماما بذلك هو واذا ذكر هو وغيره اجماع علماء المسلمين على ان الافلاك مستديرة كان من ينازع بعد هذا الاجماع الذي ذكره ابو جعفر المنادي وان كان قد نقل عن بعض السلف نزاع في حركة الافلاك

مرسم ومسعود وغيرهما نسبوا بالاجماع وما علم منازعا في ذلك الا نقل الاجماع لكن

لكن ما علمنا عصمهم بدا عاى استدارتها وقد ذكر العلما دلاله الكتاب والسنه على ان الافلاك
شديده مستديره وحيث لنا هنا موضعها قد لبنا فى ذكر ما نتسم فى غير هذا الموضع مثل قوله
تعالى وهو موصوف فى كتابه وهو الذى خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل فى فلك يسبحون
قال ابن عباس فى فلكه مثل فلكه المغزل والفلك فى اللغه هى الشئ المستدير ومنه يقال
فلكت ثدى الجاريه اذا استدار ومنه فلكه المغزل وقال النبى صلى الله عليه وسلم فى الحديث
الصحيح اذا سالتم الله الجنه فاسئلوه الفردوس فانها اعلا الجنه واوسط الجنه وتسقف عرش
الرحمن والاعلى لا يكون الا وسط الا اذا كان الشكل مستديرا بخلاف المربع والمثلث
ونحوهما من الاشكال شديدا فانه لا يكون اعلاه اوسطه وفى حديث الاطيط
الذى رواه ابو داود عن حسين بن محمد بن حسين بن مطرف عن اسه عن جده قال اتا رسول الله
صلى الله عليه وسلم اعرابى 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
اتدرى ما تقول وسبح رسول الله صلى الله عليه وسلم فما زال يسبح حتى عرف ذلك فى وجوه اصحابه ثم
قال ويحك اتدرى ما تقول لا يستشفع بالله على احد من خلقه شان الله اعظم من ذلك ويحك
اتدرى ما الله ان عرشه على سمواته هكذا وقال باصابعه مثل القبه عليه وانه ليئط به
اطيط الرحل بالراكب قال ابو داود وقال ابن بشار فى 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 القبه واشار الى صلى الله عليه وسلم بيده مثل القبه وانه
ليئط به اطيط الرحل بالراكب وقال سبحانه وتعالى وسع كرسيه السموات والارض
وفى حديث ابى ذر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال ما السموات السبع فى الكرسى الا كحلقه ملقاه
بارض فلاه والكرسى فى العرش مثل تلك الحلقه فى الفلاه والعرش لا يقدر احد قدره الا الله
وقد روى ابو بكر الهلال فى كتاب السنه باسنى حسن عن مهدى بن ميمون قال سالت اسمعيل بن عبد
الكريم عما عبد الصمد بن معقل قال سمعت وهب بن منبه يذكر من عظمه الله تعالى قال ان السموات
السبع والارضين السبع والبحار السبع فى الهيكل والهيكل فى الكرسى والكرسى فى يد الله على
الكرسى وقال الهلال سالت ابرهيم الحربى عن حديث وهب بن منبه ان السموات والارض
فى الهيكل فقال الهيكل هو الكرسى العظيم وانت اذا دخلت البيعه رايت البيت العظيم
يعنى عندهم سموه الهيكل وان الهيكل فى الكرسى وان الكرسى فى العرش قال
والعرش اعظم من ذلك وروى عمرو بن سعيد بن ابى الحكم بن ظهير عن عاصم بن
زر عن عبد الله هو ابن مسعود قال ما السموات والارض فى الكرسى الا مثل حلقه
بارض فلاه وقال يحيى الحمانى ثنا ابو معويه عن الاعمش عن مجاهد قال ما السموات
والارض فى الكرسى الا مثل حلقه فى ارض فلاه وقال موسى بن اسمعيل حماد وهو ابن سلمه عن عاصم عن زر

ومن الكرسي الى الماء خمسمائة عام
عن عبد الله بن مسعود قال ما السماء السابعة ومن الكرسي خمسمائة عام والعرش على الماء
والله فوق العرش وهو يعلم ما انتم عليه وقال يحيى الحماني وابو بكر فالاحدبا وبين 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 من ابو المغيرة قال نا ابو مهدي قال نا ابو الدرداء
عن سحيم عن عبد الله بن عمرو ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الارض على ماذا هي
قال الارض على الماء وروى الامام احمد في مسنده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما من ليلة
الا والبحر تناديك ربه ان يعرف بني آدم بنعمه ربه ولولا ذلك لاغرقهم وهذا
كله مما يبين ان الماء محيط بالارض وان من شانه العلو عليها ولكن الله جعل
الارض قد شفها وبسطها في الماء واوتدها بالجبال لان الاسباب التي يرسيها 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 استناد الفلك كما لا ننازعه فيه كما قد ينازعه فيه بعض الجهال وكما ينقل
هو فانه قال يدخل مع المنجمين في الشرك وعبادة الكواكب وقال ننازعهم في الامور
المعلومة من الحساب والكلام خروج عن الحق وقد اخبرنا بالحق المشهود 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 ليرى نوره
والشمس بناحية غروبها في المغرب عن غروبها في المشرق فتبعد بقدر ذلك مائتها
وسبعين الهلال فيعظم نوره واذا عربت ضعف بسبب البعد الشعاع الذي يحجب
الهلال ويقوى المقتضي للرؤية وضعف المانع يستدلون على ذلك بالخسوف فانه
يمكن الناس ان يرصدوه بالليل في وقت واحد فيعلمون حدوثه عند اهل الشرق قبل
حدوثه عند اهل المغرب ويعلمون قدره في اقطار الارض وليس الاستدلال على ذلك
بمختصا بخسوف القمر بل هو مثل بخسوف الشمس اصابع واسماء الكواكب
وبكسوف الكواكب اصابع 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 وبظهر بما 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 بجميع القمر وعند بعضهم جزيا يخسف بعضه والكل
يشترك اهل المشرق والمغرب اذا استووا في طرفيه فان الخسوف في القمر اذا بدا
من جانبه الشرقي وفي الشمس من جانبها الغربي واذا بدا الخسوف في القمر من جانبه
الغربي لا 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 بجهه التحت بالنسبه
الى بعض الناس يقال له كان الواجب اذا احتججت بما ذكرته من امر الهيه ان تتبع
ما يقولونه هم وما يعلمه الناس كلهم فانه لا اتباع لسهم ولا لاحد 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 الجهه الساقطه
كل على جهته اشبهت وكل [illegible] 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 الى الابرار وعلى السفول
والضيق الذي للفجار واما الجهات الست فقد ذكرنا انها يقال بالنسبه والاضافه الى

فاذا في الجهات الست

كان المشرق امامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله وعلى هذا ينبغي الكعبة لان
لان وجهها مستقبل مهب الصبا من المشرق والشمال وان كانها على الجهات الاربع فالحجر
الاسود مستقبل المشرق واليماني مستقبل اليمن والغربي مستقبل المغرب والشامي مستقبل
الشام الى الطف الشمالي وهو بحاذي ارض الجزيرة كالرقة وحران ونحوهما ولهذا
قال من قال من المصنفين في دلائل القبلة كابي العباس بن القاص وغيره ان قبلة هذه البلاد اعدل
القبل لان سكانها مستدبرون القطب الشمالي لا يحتاجون ان ينحرفوا عنه الى المشرق كما
يفعل اهل الشام ولا الى المغرب كما يفعل اهل العراق والاشبه ان تبدل جهاته تبدل حركاته
مع ان الجهات في نفسها مختلفة صلاة ولم يعتبر الشرقي منها عربيا ولا الغربي شرقيا وكذلك
الجهة التي تحاذي راسه 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 تلون السما فوقه لانها تحاذي راسه وتلون الارض تحته لانها تحاذي رجليه
كان السما فوق الارض بعدها وليس احدهما تحت الاخر في نفس الامر اصلا بل البحر الذي
هو اسفل الشاطئ بحيهما ولو هبط شيطان من عندهما لانتهى الى اسفل سافلين
وهو بحسب لم يلق ذلك السيطان للكرة فقد ان تحرق الارض ويلتقيان هناك الناس
رجلا احدهما الى رجلي الاخر ولو فرض ان احدهما احرقت له الارض حتى يمر في جوفها
ويصل الى الاخر لكانت رجلاه للاخر في رجلي الاخر فبهذا الاعتبار يتخيل كل واحد منهما
ان الاخر تحته بحاذاة ناحية رجليه لكن الحركة الثقيلة تهوي الى اسفل الارض وقعرها
ومن هناك تبقى الحركة صاعدة الى فوق فالحركة الصاعدة من الارض الى السما فتلون
المتحرك من سفل الارض وقعرها الى ظهرها وعلوها على هذا الوجه كهيئة المعلق رجليه
الى ناحية السما وراسه الى ناحية الارض فكهيئة النملة المتحركة تحت السقف
والسقف يحاذي رجلها فتصير بهذا الاعتبار السما تحاذي رجليه والارض تحاذي راسه
فمن هنا قالوا ان السما تحته والارض فوقه اذا كان مقلوبا منكوسا فيجمع من هذا امران احدهما
ان يكون حركته على خلاف الحركة التي جعلها الله في خلقه والثاني ان يبدل الجهة بدلا اصليا لا
عرضيا كما تبدل اليمين باليسار والامام بالوراء ومن المعلوم ان السفل تنكس الانسان المشرق
والمغرب لا يبدلان فطرته ما شتقا لهما ناره واستدبارها احرى فلم يبدل العلو
والسفل تنكس الانسان وقلبه على راسه والمحاذاة حينئذ للسما من رجليه والارض
تحت راسه بل هذا المنكوس يجعل ان الانسان فوقه والارض تحته فيحكم بان
ان هذا قد صعد علوا وسفلا فهذا الاعتبار التقديري لا ضابط له لكن هذا لا يغير
الجهة الحقيقية الثابتة وبهذا الاعتبار سمي به هذا الحديث الذي عن ابي هريرة

بيان الشام

سطر

السما

واى ذر عن النبى صلى الله عليه وسلم حيث قال فيه لو ادلى احدكم بحبل لهبط على الله فانه فوق الارض
وهو ممتنع فسماه هبوطا على هذا التقدير كما لو قلت رجلا الانسان ورمى الى ناحية السما
لكان قائما على السماء واذا ظهر هذا علم ان الله سبحانه لا يكون فى الحقيقة قط الا عاليا
وذلك يظهر بالوجه الثانى وهو ان يقال هذا الذى ذكرته وارد فى جميع الامور
العالية من العرش والكرسى والسموات السبع وما فيهن من الجنة والملائكة والكواكب والشمس
والقمر ومن الدجاج وغير ذلك فان هذه الاجسام مشتركة فى ما ذكرت ومعلوم انها فوق
الارض حقيقة وان كان على مقتضى ما ذكرته تكون هذه الامور دائما تحت قوم
كما تكون فوق آخرين وتكون موصوفة بالتحت بالنسبة الى بعض الناس وهى التحتية المقدرة
الاضافية وان كانت موصوفة بالعلو الحقيقى الثابت كما انها ايضا عالية بالعلو الاضافى الوجودى
دون الاضافى التقديرى واذا كان الامر كذلك ولم يكن ذكر ذلك من الاجمال الا ما هو
فى هذا وددونه لم يكن ذكر محذورا فان المقصود ان الله فوق السموات وهذا ثابت
على كل تقدير وهذا يظهر بالوجه الثالث وهو ان يقال هذا الذى ذكرته من هذا الوجه
لا يدفع فانه كما انه معلوم بالحساب والعقل فانه ثابت بالكتاب والسنة قال الله تعالى
هو الاول والآخر والظاهر والباطن وقد روى مسلم فى صحيحه عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم
انه كان يقول انت الاول فليس قبلك شى وانت الآخر فليس بعدك شى وانت الظاهر فليس
فوقك شى وانت الباطن فليس دونك شى اقض عنا الدين واغنا من الفقر فاخبر انه
الظاهر الذى ليس فوقه شى وانه الباطن الذى ليس دونه شى وهذا اخبر بانه ليس فوقه
شى فى ظهوره وعلى على الاشياء وانه ليس دونه شى فالبطون اعم بطونا منه حيث
بطن من الجهة الاخرى من العباد جمع فيها لفظ البطون ولفظ الدفان وليس هو
لفظ الدون بقوله وانت الباطن فليس دونك شى يعلم ان بطونه اوجب ان لا
يكون شى دونه فلا شى دونه اعتبار بطونه والبطون يكون باعتبار الجهة التى
ليست ظاهرة ولهذا لم يقل وانت الثانى ولهذا يجمع هذا الاسم الباطن فوقه
وانت الباطن فليس دونك شى لا نعدونا بالاسم الظاهر الذى فيه ظهور وعلو فلا
يكون شى فوقه لان مجموع الاسمين يدلان على الاحاطة والسعة وانه الظاهر فلا شى
فوقه والباطن فلا شى دونه ولم يقل انت السافل ولا وصف الله قط بالسفول لا حقيقة
ولا مجازا بل قال ليس دونك شى فاخبر انه لا يكون شى دونه كما جاء فى الاثر الذى ذكره
مالك فى الموطا انه يقال حسبنا الله ولكى سمع الله لمن دعا ليس وراء الله منتهى فلا منتهى
وراءه ولا شى دونه فى معنى اسمه الباطن ليبين انه ليست تخرج عنه من الوجهين جميعا وذلك
لان ما فى هذا المعنى من نفى الجهة شى دونه هو بالنسبة والاضافة المقدرة

لا تذكر الا مقرونة بالنافع المعطي الرافع لان ما فعله من الضر والمنع والحفظ فيه حكمة بالغة
اوجب ان تكون فيه رحمة واسعة ونعمة سابغة فليس في الحقيقة ضرا عاما
وان كان فيه ضرر فالضرب الاضافي بالنسبة الى بعض المخلوقات يشبه ما في
البطون من كونه ليس بخشنة شيء وانه لو ادلى بحبل لهبط عليه فان الهبوط والتحتية
امر اضافي بالنسبة الى تقدير حال لبعض المخلوقات هذا في قدره وهذا في فعله وضلال
هؤلاء 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
والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا وبيان ما في الحديث الصحيح من قوله وانت
الظاهر فليس فوقك شيء وانت الباطن فليس دونك شيء انه من المعلوم ان فوق
ودون من الاسماء التي تسميها النحاة ظروف المكان لدلالة لفظها على المكان اللغوي
فاما لفظ الفوق فظاهر وهو بحسب المضاف اليه فكون الشيء فوق لا ينافي ان يكون تحت
غيره وانتفاء ان يكون فوقه شيء لا يمنع ان يكون تحته شيء فقوله وانت الظاهر فليس فوقك شيء
ينفي ان يكون فوق الله شيء وذلك يقتضي انه سبحانه وتعالى اكمل شيء ظهورا والظهور يتضمن
العلو فلهذا قال فليس فوقك شيء ولم يقل فليس اظهر منك شيء لانه لو اريد به
الانكشاف والتجلي للناس لنافى ذلك وصفه بالبطون لان كون الشيء ظاهرا بمعنى كونه معلوما
او مشهودا ينافي كونه باطنا ولكن الظهور يتضمن معنى العلو ومن شان العالي ان يكون
ظاهرا متجليا مع ظهوره المتضمن علوه فلا شيء فوقه هو ايضا باطن فلا شيء دونه ولفظ الدون
ليس المراد به الدون اي الناقص ولكن لما كان يقال هذا دون هذا اي دونه بمعنى انه
يحصل دونه ويحصل الاخر فوقه صار يفهم من اللفظ هنا 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 لم نجعل لهم من دونها سترا بين ان الستر اذا كان عليهم
كالسقوف كان ذلك من دون الشمس فلون بدنهم وس الشمس ويكون الشمس محجوبة
مستورة عنهم بذلك الستر فيكون في ابطن عنهم من الثوب والستر الذي
اليهم ويكون الشمس من ورائه وكذلك قوله حتى اذا بلغ بين السدين وجد من دونهما
قوما الآية فقوله الفوم كان السدان من ورائهم اذ في قولك هذا فوق هذا او هذا دون
هذا ثلثة اسماء 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 الاسماء 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 دنى القرنين الذين وجدهما هناك فانه وجدهم البه ادنى واقرب
والسدان ابعد والقرب اليه احق بالظهور والبيان والبعد عنه اولى بالاحتجاب
والاستتار هذه هى العاده فيما يقرب البنا ويبعد عنا من الاجسام ولو جاز احد
من جهة السد لقال وجدت هو لا دون ذى القرنين فالشى الذى بين اثنين يقول هذا هو
دونك ويقول الاخر هذا دونك وكل منهما صادق كما لو كان بينهما حائط او نهر او بحر
لقال هو لاهل تلك الناحية هذا دونكم وكذلك يقولون الاخرون هذا دونكم كما ان
كل اهل جانب يقولون عن الاخرى هم من وراء هذا الحايط ومن خلفه اذ الجهات امور
نسبية اضافية وكذلك قال تعالى ومن دونهما جنتان فهاتان دون تلك والاوليان
فوق هاتان وهاتان ادنى البنا ولهذا صار فى هذا اللفظ معنى القرب والبعد
من وجه ومعنى الاحتجاب والاختفا من وجه فقوله وانت الباطن فليس دونك شى ينفى
ان يكون شى دونه كما ينفى ان يكون فوقه ولو قدر فوقه شى لكان اكمل منه فى العلو والبيان
اذ هذا شان الظاهر ولو كان دونه شى لكان اكمل منه فى الدنو والاحتجاب اذ هذا
شان الباطن وهذا بواقق قوله انكم لا تدعون اصم ولا غايب ان الذى تدعونه اقرب
الى احدكم من عنق راحلته وقوله اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فهذا
هذا بالوجه الرابع وهو ان يقال اذا كان البارى فوق العالم وقلتم انه يلزم
من ذلك ان يكون فى جهة الخت بالنسبة الى بعض الناس قلم قلتم ان هذا ممتنع وانت
لم تذكروا على امتناع ذلك لا حجة عقلية ولا سمعية ولو قدر ان ذلك نقص فعدم ليس فى الادلة
العقلية ما يجعل النقص على الله تعالى مع انه قد علم بالعقل والشرع ان هذا النقص منتف
هو اغاية الكمال والاحاطة كما بينه النبى صلى الله عليه وسلم واما قوله هذا باطل بالاتفاق بيننا
وبين الخصم فيقال فى الوجه الخامس مثل هذه الحجة غير مقبولة كما ذكرت ذلك
فى نهايتك فى ترتيب الطرق الصحيحة فى اصول الدين وذكرت منها الالزام وهو
الاستدلال بما وافقه الخصم فى 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 الخصم ان يقول انى انما اعترفت بالحكم فى محل
الوفاق لعلة غير موجودة فى محل النزاع فان صحت تلك العلة بطل القياس مع
ظهور الفارق وان بطلت تلك العلة منعت الحكم فى محل الوفاق وهذه الحجة
دايرة بين منع الحكم فى الاصل وبين ظهور الفارق وكلاهما وبين المدعى وهذا جنسه
وارد فيما ذكرته هنا فان الخصم الذى وافقك على انه ليس فى جهة الحق 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 فذلا علم او لا يسلم انه يمكن
ان يوصف بعض هذه الاجسام بانها تكون تحت شيء بوجه من الوجوه فنقول ان
يكون الله تحت شيء لمنافاته لذلك فهذا الذي ابتدعه يقولون انه لا يوجد ان لا يكون تحت
شيء من الاشياء بوجه ولا نخلوا اما ان يسلم ذلك او يمنعه فان منع ذلك وقال بل
هذا يستلزم ان يكون تحت بعض الاشياء مع كونه فوق العرش منعكل المقدمة
المجمع عليه وقالوا لا نسلم انه حينئذ لا يوصف بالعلو على شيء من التحتية الاضافية النسبية
وان قلت ان هذا لا يوجب تحتية حقيقية ولا اضافية موجودة وانما يوجب تحتية اضافية
تقديرية فهذا الايضا فان الحكم المقدر معلق بشرط والحكم المعلق بشرط معدوم قبل وجوده
كما في الحديث لو ادلى احدكم دلوه لهبط على الله ومن المعلوم ان اكلا شيء الى ذلك الناحية
ممتنع فهبوط شيء على الله ممتنع فكون الله تحت شيء ممتنع وانما العرض هنا التقدير
المسمع بان حالته من جميع الجهات وهذا توكيد لكونه فوق السموات على العرش
لا ينافي لذلك وهذا الكلام مع انه في غاية الانصاف في المناظرة فيه كمال تحقيق الحقائق
على ما هي عليه وسير تطابق ما علم بالنظر العقلية الضرورية وبالحساب العقلي الهندسي وما
جاءت به الرسل وكمال ما يجب الله به رسله من بيان اسمائه وصفاته وهذا هو الواجب
الحق ان نصفه وبشابهه ولا نخلف كما يختلف كلام هذا الموسوس واضرابه الذي
هو من عند غير الله فلذلك يكون فيه اختلاف كثير ومما يوضح ذلك ان المنازع له قد علم
علما يقينيا بالشرع والعقل ان الله فوق العرش وكل قول ينافي ذلك فهو باطل
نحن ننزهناه عن الوصف بالتحتية لانه ينافي ذلك وما فيه من النقص وهذا الذي ذكرته
من التحتية لبعض الناس لما فيه جوابان احدهما ان يسمع لون ذلك تحتية والثاني
ان يقول مثل هذه التحتية ليس ممتنع والجواب المركب من الجوابين انا نقول لا
نخلوا اما ان تكون هذه تحتية حقيقية تنافي علوه وبوجه النقص او لا تكون فان لم
تكن ذلك بطل ما ذكرته هنا وان كان ذلك فنحن لا نسلم انه يمتنع ان يوصف بمثل
هذه التحتية وهذا ممنوع على تقدير اما ان ياخذ منا مسلما انه لا يوصف بالتحتية
بحال ونحن ندل على انه لا يوصف بالعلو ايضا وهذا بالحال يطهر بالوجه السادس
وهو انه يقال الدليل استدللت به على انتفاء الخصم لك على انه لا يوصف بالتحتية
لا يوصف بالفوقية فذكرت ان وصفه بالفوقية او بعضها 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 الحكم فلو التحتية مسمى على انتفائها
لم

فيجب نفي ملزومها وهو الوصف بالفوقية فيقال لك اذا كان كل ما وصف بالفوقية فلابد من
وصفه بهذا المعنى كان هذا الازم لكل ما هو فوق وعال وليس ذلك بمحمود فلم تلتزم
هذا المعنى الذي هو لازم لكل ما يوصف بالفوق وهذا اخبر من انه لا يوصف لا بفوقية ولا
غيرها فان ذلك يستلزم عدمه لان ما لا يكون فوق شيء اصلا ولا اي شيء من جهاته الست
ولا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار اليه لا يكون الا معدوما فنفوت هذا المعنى الذي
ذكرته ان سلم ان فيه تحيزا يجامع الفوقية للحقيقة جرد من سلب الفوقية وسائر المعاني
السلبية المستلزم لعدمه فانك بزعمك انما ادعيت انه تحيز لتنفي بذلك ما تستحقه
من الفوقية وذلك يستلزم عدمه بالكلية فما في قولك من النقص والعيب الذي تجب
تنزيه الله تعالى عنه اعظم مما ادعيته نحن ولم تخالفك واذا قلت له هو تحيز توجب ان
مذهبك يستلزم وصفه بالتحيز وهي متفق على نفيها بيننا قال لك ولي انا نحيز اعظم ٢
من هذه توجب ان مذهبك يستلزم وصفه بالعدم التي هي اعظم من التحيز وهي
متفقة بالضرورة والاتفاق قال تعالى ولا يأتونك بمثل الا جئناك بالحق واحسن تفسيرا
فخالفوا الرسل ومنهم من خالفوا ما جاءه الكتاب والسنة لا يأتون بقياس يردون
به بعض ما جاءت به الرسل فيكون قياسا فاسدا فاموا باطلا الا جاء الله فيما جاءت به الرسل
بالحق وبقياس احسن تفسيرا وكشفا وايضاحا للحق فان الحق الفطرية التي بين ان ص
مذهب الموحدين يستلزم ان يكون الله معدوما هي ان اثباتها حسن ثابتا وايضاحا الضرورية
وتفسيرا للمطلوب من قياسه هذا الذي سميته ان وصفه بالعلو والفوقية يستلزم وصفه
بالسفول والتحيز وكذلك قولك من يقول هذا يوجب ان يكون فلكا من الافلاك فيقال لهم
انتم قد جعلتم لكل فلك عقلا على حده والافلاك بعضها فوق بعض وقلتم ان لكل فلك عقلا
وبساحي ينتهي الامر الى العقل الفعال الذي لهذا العالم الفلك القمر فيما 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 المحيط جميعها وليس
هو من جنسها حتى يقال فيه ما يقال في فلك فلك وان كان بعض متاخري اهل الحديث
وهو قد جعله بمنزلة ذلك يتبع الجهمية فهذا خطا لان الله ليس كمثله شيء والمخلوقات في يد الرحمن
كلها كالرعاش ما السموات السبع والارضون السبع وما فيهن وما بينهن الا كخردلة
في يد احدكم فهي في قبضته اقل من ان تكون تشبه الهية الفلك الى
ما فيه الوجه الساجع انه قد ثبت في الصحيح عن ابي ذر قال دخل المسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم

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 بها 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 علمنا باختلاف حالها بالليل والنهار مع كون سيرها في فلكها من جنس واحد
وان كونها تحت العرش لا يختلف به نفسه وانما دل اختلاف الاحوال 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 فثبت ان الليل يختلف بالنسبة الى الناس
فيكون اوله ونصفه وثلثه بالشرف قبل ان يدل على نصوص تدل له بالعرف قالوا فلو كان النزول
هو النزول المعروف للزم ان ينزل في جميع اجزاء الليل اذ لا نزال الى الارض ليلا قالوا فلا ينزال
نازلا ابدا او صاعدا وهو جمع بين الضدين رد هذا انا قالوا لم نختلفهم في نزوله ما يختلف به من
نزول احدهم وهذا عين التمثيل بعد انهم تعددت جعلوه كما لو احد العاجز منهم الذي
لا يمكنه ان يجمع بين الافعال ما يعجز عن جمعه وقد جاءت الاحاديث بانه يحاسب
خلقه يوم القيمة كل منهم يراه محاسبا له وهو يعلم انه يحاسب غيره ولا يغالط
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 لا يشغله شان عن شان وذلك كما قيل لابن عباس كيف يحاسب الله الخلق
في ساعة واحدة فقال كما يرزقهم في ساعة واحدة ومن مثل مفعولاته التي خلقها مفعولات
غيره فقد وقع في تمثيل المحسوس المعدوم فكيف بمن مثل افعاله بنفسه او صفاته بفعل غيره
وصفه بقال فهو لا يعلمون 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 لها نصف شتاء وصيف في وقت واحد لها نصف حر وبرد
على حالتي كل شيء الواحد القهار ان يكون نزوله الى عباده ونداؤه اياهم في ليلة واحدة
وان كان مختلفا بالنسبة اليهم وهو سبحانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فلا يحتاج ان
يسأل عن هؤلاء هل نزل في الوقت الواحد الذي يكون لبعض عباده هو ولا في آخر عند
هو لا يكون نزوله الى سماء هو الدنيا وصعوده عن سماء هو الدنيا سبحان الله الواحد القهار
سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

وقال

ونقال لهو لا كما قيل للرازي وامثاله هل حكم الحس والخيال والعقل الذي به نعلم الحسيات ثابت
مقبول في الربوبية او مردود فان كان مقبولا بطل قوله كل ما ثبت حيزا ثبت حيزا عالما قادرا
لا يتحرك ولا يسكن ولا يقرب ولا يبعد ولا يفعل بقدرته فعلا وزعمت مع ذلك انه غير عالم
ولا مقيد ولا ممنوع وان كان مردودا بطل ما ضربته من الامثال في رد جميع
ما اخبر به عنه الصادق المصدوق الذي هو اعلم به منك ومن امثالك بالفصل
قال الرازي البرهان السادس لو كان تعالى مختصا بشيء من الاحياز والجهات
لكان متناهيا بالمتحيزات وهذا محال فذاك محال بيان الملازمة انه تعالى لو كان مختصا
بحيز لكان معنى كونه شاغلا لذلك الحيز بحيث يمتنع عيره ان يكون بحيث هو ولو كان
كذلك لكان متحيزا وقد بينا في الفصل المتقدم ان المتحيزات يباشر بعضها بعضا في تمام
الماهية فثبت انه تعالى لو كان متحيزا لكان مماثلا لسائر المتحيزات وانما قلنا ان ذلك
محال لان المثلين يجب تساويهما في جميع اللوازم فلزم اما حدوث الكل واما قدم
الكل وذلك محال فان قبل حصول الشيء في الحيز وكونه مانعا لغيره ان يحصل بحيث
هو حكم من احكام الذات ولا يلزم من الاشتراك في الاحكام واللوازم الاشتراك 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 وضع اليه امثاله حصل حجم كثير ومقدار عظيم ولا شك كلما حصل
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 الاجسام ثم انا قد دللنا على ان هذا المفهوم المشترك يمتنع ان يكون صفة
لشيء اخر بل لا بد وان يكون ذاتا واذا كان كذلك فالمتحيزات في ذواتها متماثلة
والاختلاف انما وقع في الصفات وحينئذ يحصل القطع المعلوم بالوجه
الثاني ان السوال الذي ذكرتم ان صح لزم ان يصح في الجسد لانه يمكنهم 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 يتماثل الجواهر
الجواهر متماثلة فحينئذ لا يبعد في العقل وجود جواهر مختصة باحيازها
على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجها عن تلك الاحياز وحينئذ لا يطرد دليلكم
حدوث الاجسام في تلك الاساس وعلى هذا التقدير لا يمكنكم القطع بحدوث
كل الاجسام فهذا ما هذه المحجة وقد تقدم الكلام على مواقعها عند مروره والكلام
عليها من المقامات المتقدمة من احدهما قوله من قوله انه فوق العرش وهو على 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 وعندهم
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 الحيز بل الحيز هنا اما بعضه واما ما يلاقيه من
خارج وليس شيء من هذين كونه شاغلا الحيز 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
لذاتها فدعوى محض وخلاف 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
بما يحوزه من الجوانب لم يلزم معناه ذلك واذا قيل هو الاختصاص بمقدر المكان
المتحيز فالاختصاص بالحيز بهذا المعنى يوجب كونه متحيزا فلا حاجة الى ما ذكره
من الدليل على كونه متحيزا واما كونه منع غيره ان يكون بحيث هو فهذا مبني على تداخل
الاجسام وليس هذا محلا لبسط هذه المسألة وقوله 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 مماثلة المتحيزات فما يراد لذلك الشيء اليم لو يلزم
ويدل في الحيوان ما قد احلت عليه تقدير 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 الاشياء
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 الحصة بل الحصة مولفة مما به الاشتراك
ومابه الامتياز فالمميز وان كان جنسا كما قيل في الجوهر فالحس لا يحس ان يكون متماثل
الانواع فان المماثل يحتاج الى الاشتراك في جميع الصفات الذاتية وهو قد سلم ان المميز ان
يختلفا 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 الحاصر 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 يجلب
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 الاذكياء 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 شنائع الناس هل الجواهر جنس او جسمان
او ملاء او حشو او الكل 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 مختصة بحيازها على سبيل الوجوب ولا يطرد دليل حدوث العالم
الاجسام في ذلك الا سبيل لا ريب ان المسلك الذي سلكه في حدوث العالم
مبني على هذا الاصل لكن من تامل ما ذكرناه من الادلة هو المسلك ونحوها يعلم ان
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
الطرق 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 انت واصحابك
ادلة الدين واصولا له وانت دائما تقدح فيها فان كانت هذه الادلة هى اصول دين المسلمين
فانت من اعظم الناس هدما لها 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 يختص بعضها بما 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 فان 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 استقلالها عن 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 فقال له هب ان دليلك لم يطرد لكن من اين قلت ان سائر ادلة
الناس تحتاج الى ذلك ثم غاية ما فى هذا ان تكون بعض الاجسام غير معلوم الحدوث
بهذا الدليل فان كان هو لا يمكن ان 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 فلم لا 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 والمتلاقان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الاخر وعلى هذا يلزم
القطع بانه يصح على المتلاقين ان يصيرا متباعدين وعلى المتباعدين ان يصيرا متلاقيين وذلك
يقتضي جواز الاجتماع والافتراق على الله وهو محال والقسم الثاني وهو ان نقول 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
المثلين لا بد وان يشتركا في جميع اللوازم لزم القطع بان ممسوس يمينه يصح ان يصير ممسوس
يساره وبالعكس ومتى صح ذلك فقد صح الفرق والانحلال 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 اما ان يكون على العرش او
ان هذا فيه نزاع بين من يثبته جسما كما تقدم ذكره فان النزاع في كونه على العرش بين مثبتة
الجسم وبين نفاته ايضا فالقائلون بانه جسم منهم من يقول هو فوق العرش ومنهم من
يقول هو في كل مكان بذاته او انه ذاهب في الجهات الى غير غاية ولذلك القائلون بانه
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 فالقول انه في احتصاصه بما
فوق العرش انه فوق العرش وهو جسم وفوق العرش وليس بجسم وان كان الخواص من اهل السنة لا يثبتون الجسم

ولا بنفوذه وانه ليس فوق العرش ولا تحته بجسم وانه ليس فوق العرش وهو جسم واذا
ظهر ما في هذه الحجج فالكلام فيها في المقامين المتقدمين احدهما قول من يقول انه فوق
العرش وهو عظيم وليس بجسم او يقول هو جسم وليس بمتقسم ولا مركب وقد تقدم ذكر
ذلك واما المقام الثاني فالكلام فيه من وجوه احدها قولكم والجانب الذي يحاذي يمين
العرش اما ان يكون هو الجانب الذي يحاذي يمين الله 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 القول لا هو ولا غيره ولا القول 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 وجودا 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 محل هذا الامتناع على جواز التفريق فيكون هذا دورا باطلا لانه لا يثبت
انها غيران بهذا التفسير حتى يثبت جواز انفصالهما ولا يثبت جواز انفصالهما حتى يثبت
انها غيران وذلك دور وان قيل في جواب 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 وتمنع التفرق والانفصال واذا
كانت الصمدية واجبة له كان الاجتماع واجبا له والافتراق ممتنعا على ذاته وقد تقدم
في ذلك كلام موجز فمن 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 اعم 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 وهذا
لجواز وجود احدهما دون الاخر بخلاف وجود الجملة دون اجزائها فانه يمتنع
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 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 يرى غير شيء بهذا
التفسير فقولك تكون ذات الله مركبة من الاجزاء التي يصح ورود التركيب عليها بمعنى ان
مركبا ركبها كما قال في اي صوره ما شاء ركبك او انها كانت متفرقة فتركبت ام تعني ان الجسم
متميز عن الشيء وهو التركيب في الاصطلاح الخاص كما تقدم بيانه فان اراد الاول لزم
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 جسم 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 الامتياز مثل امتياز الجسم عن شماله قيل له هذا التركيب لا نسلم انه
يستلزم الاجزاء فان هذا مبني على اثبات الجزء الذي لا يتقسم والنزاع فيه مشهور وقد قرر
ان الادلة كما توقفوا في ذلك واذا لم يثبت ان الاجسام المخلوقة فيها اجزاء بالفعل امتنع ان
يجب ذلك في الخالق وايضا فالمركب يكون ثبوت الاجزاء يعلمون ان الجسم البسيط ليس مركبا
من الاجزاء بمعنى انها كونت ثم ركب منها فيكون قوله مركبا من الاجزاء امتاز سي
من سي 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 متلاقية والمتلاقي صح 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 يتبع ذلك وبيان ذلك انه اذا
قيل المتماثلان يجوز على عين كل منهما ما يجوز على عين الاخر فليس في العالم شيئان متماثلان
بهذا الاعتبار فان عامة ما يقدر من المتماثلين مثل الجنس من الحنطة والهباس
ونحو ذلك وقد علم ان عين هذا البر ليست عين هذا وان الحبر الذي لهذه العين ليس عين الحبر الذي
للعين الاخرى ولا الاعراض التي قامت بها هي عين تلك الاعراض وان ما امتاز به
احدهما عن الاخرى من عينها وصفتها وحيزها لا يجوز ان يكون الاخر حيز يكون
لتلك فان هذا يستلزم ان يصير عين هذه عين تلك وحيزها حيزها وصفتها
صفتها بعينها وذلك يرفع تعددهما ويوجب اتحادهما ومن المعلوم ان التماثل يوجب
التعدد وذلك يقتضي الجمع بين النقيضين فان التعدد اثبات ما زاد على الواحد
والاتحاد نفي ما زاد على الواحد فالجمع بين التعدد 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 واجزاء
كالجواب والوسط اذا فرض في غاية البساطة التي توجب تماثل ابعاضه واجزاءه كالنار
البسيطة والهواء البسيط والفلك البسيط وما هو اعظم بساطة من ذلك كالبدن
تتميز جوانبه عن وسطه لا بد ان يتميز جانب عن جانب ولو بالحيز والصفة وانه مع ما مثله
للجانب الاخر لا تستلزم ان يكون هذا في حيز ذاك وذاك في حيز هذا وعين صفة هذا عين
صفة الاخر كما لا تستلزم ان يكون عينه عين الاخر اذ لا بد من امتياز احدهما عن
الاخر بعينه وصفته وحيزه بخصيصة الامتياز الذي يوجبه التعدد لارتفاع 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 الحيز لا يجب
ان يشاركه الاخر فيها لان ذاك يرفع المغايرة واذا كان كذلك يجب في كل جسم مخلوق وان
كان بسيطا ان يكون طرفه في موضع ووسطه ووسطه في موضع طرفه وما لهذا من الصفة المعينة
والحيز المعين لهذا وما لهذا لهذا الا سيما اذا لم يكن بين الابعاض المتماثلة منفصل ولا
يتميز بعضها عن بعض بالمباينة وانما هو شيء 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 كل مشروط
بجواز الافتراق وايضا فاذا كانا متماثلين ومن خصيصة احدهما امتناع المفارقة عليه ويكون مماثلها
ما نعا من جواز تباعد المتلاقيين وتلاقي المتباعدين فان احدهما اذا فارق وجب لمخالفته
عليه وذلك يمنع ان يكون مثلا لما لا يجوز المفارقة عليه وذلك يمنع وايضا فالمتماثلان في الخصيصة
والصفة اذا كانت مقاديرهما متفاوتة لم يجب ان يساوي احدهما الاخر فما هو من حكم المقدار
كالدينار الصغير مع الدينار الكبير ومما يوضح ذلك ان هذا الافتراق يغير خصيصة الشيء
كما يغير ويبدل صفته فان النار والهواء اذا تبدلت صفة النارية والهوائية صح عليهما
ان يكونا نارا وهواء وان يكون الاخر النارية نارا او هواء وكذلك من يفرق المجتمع الذي
حقيقته باجتماعه متى تفرق وتمزق صح عليه لجميع المركبات مثل بدن
الانسان اذا قطع قطعا صغارا جدا بل كثير من الاجسام يتبدل حقيقته بالتفرق
كما تتبدل بالتحويل وان كان في نفسه بسيطا وفي الجملة فاصل هذا الكلام ان فرض مماثلا

وقال

وقال فيه يلزم ان تحوز على احدهما ما يحوز 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 فرضه كان النزاع لفظيا وعاد
الكلام الى القسم الثاني فيقال لك لا يلزم مما تماثله هذا الاعتبار الذي ذكرته كما قدمنا
يقال ابتداء الا يجب ان تلزم الاجزاء متماثلة فيقول هو او اكثر القدر ما قاله الباقون
في الوصف ويقولون الاجزاء المقدار كاحاد الصفات واذا كان حاملا الصفات
ليست متماثلة كان ايضا حاملا الاجزاء ليست متماثلة فيما الدليل على بطلان ذلك
وهو ذكر مما ذكرهم الائمة من قول الجهمية حيث قالوا عنهم انهم قالوا لا يكون شيء مختلفين
وليس له اعلى ولا اسفل ولا نواحي ولا احوال ولا يمين ولا شمال ولا هو حقيقة
ولا ثقيل ولا له لون ولا له جسم معاني الكتاب والسنة وفي اتفاق سلف الامة واتباعها
من وصفه بالبدن والوجه ونحو ذلك من الصفات التي يقتضي ان لها حقائق كما
تشد هذه مستدهن ولا يتم العلم مسند القدرة تلك الوجوه والدلائل
احدهما مسند الاخر قوله والقسم الثاني وهو ان يقول ان تلك الاجزاء المختلفة في
الماهية تشتمل كل جسم مركب من اجزاء مختلفة الماهية فنقول كل جسم مركب
من اجزاء مختلفة الماهية فلا بد وان ينتهي تحليل تركيبه الى اجزاء يكون كل واحد منها
مبرأ عن هذا التركيب لان التركيب عبارة عن اجتماع الوجدات يقال هب انه
تحلل تركيبه الى اجزاء يكون كل واحد منها مبرأ عن هذا التركيب لكن لا يجب ان يكون
تلك الاجزاء متماثلة في الصفة والحقيقة وان كانت جواهر منفردة بل قد يقال انها
متساوية في المقدار بمعنى انها غير قابلة للانقسام وليست متشابهة في الصفة والحقيقة
بل حقيقة كل جزء من تلك الاجزاء مخالفة لحقيقة الاخر وهذا قول اكثر من الناس او اكثرهم
تكون متساوية في القدر غير متشابهة 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 ذلك فان عامتهم متفقون على ان الجنس الواحد
ليس متماثلا بل هو متنوع الى انواع مختلفة فاذا كان القابلون بانها جنس واحد لا
يقولون بتماثلها فالقابلون بانها اجناس كثيرة مختلفة ابعد عن القول بتماثلها وقد
تقدم حكاية الشاع في ذلك كما حكاه الاشعري وغيره اذا ظهر هذا فقوله بعد
ذلك اذا ثبت هذا فنقول ان كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة لا بد وان يماثل كل واحد

منهما بمسه شيا وبيناه شيا اخر لكن بمسه مثل بيناه والا لكان هو بعينه مركبا
وقد فرضناه غير مركب وهذا خلف واذا ثبت ان بمسه مثل بيناه وثبت ان المثلين
لا بد وان يشتركا في جميع اللوازم فلزم القطع بان ممسوس بمسه يصح ان يصير ممسوسا بيناه وبالعكس
ومتى صح هذا فقد صح التصرف والانحلال عن تلك الاجزاء فحينئذ يعود الامر الى جواز الاجتماع
والافتراق على ذات الله تعالى وهو محال يتعالى الله عن هذا جوابان هب انك قد فرضت جزءا
بسيطا لا تركيب فيه بحال ومثل هذا يقال له فمن انه لا بد ان يماس بمسه سيا وبيناه
سيا اخر فان هذا نص على ان فيه مسس بمسه بيناه وهذا يوجب تركيبه وقد فرضته
غير مركب فهذا جملة ما نص عليه المنصفون يوضح ذلك ان ما شبه بمسه شيا وبيناه سيا هي
مرتجح نفاه الجوهر الفرد فانهم احتجوا بذلك على جواز انقسام ذلك وقد تقدم ذكر ذلك في كلامك
وذكرت ان هذا الكلام محتهم واذا كان هذا احد على نفي الجوهر الفرد يصح الاستدلال
به مع القول بثبوت الجوهر الفرد وهو والجزء البسيط الذي تركيب فيه بحال بل يقال
لك من اين لك ان كل جسم مركب من اجزاء مختلفة الماهية فلا بد وان ينتهي تحليل نفسه الى اجزاء
يكون كل واحد منها مبرءا عن هذا التركيب لا يخلو اما ان تقول بثبوت الجوهر الفرد الذي لا تركيب
فيه او تقول بانه ما من شيء من الاجزاء الا وفيه تركيب يقبل التحليل الى حلد الانقسام فان قلت بالاول
لم يصح ان تقول لا بد وان يماس بمسه سيا وبيناه سيا اخر فان هذا قول بانقسامه
وتركيبه الى اجزاء يكون كل واحد منها مبرءا عن التركيب بل يقال هذا انما يمتنع التركيب ما يقبل
التحليل الى حد الانقسام في الكم والكيف لكن هذا الجواب يصح اذا اراد بالاجزاء البسيطة الجوهر الفرد
واما ان اراد البسيطة عن كل التركيب وان كانت مركبة من اجزاء متشابهة فلك ان تنكر
الجواب الثاني فنقول هب ان كل جزء من تلك الاجزاء يصح ان يكون ممسوسا بمسه وممسوسا
بيناه وبالعكس لكن لم قلت ان كل واحد من تلك الاجزاء يصح ان يماس بمسه وبيناه
ما يصح ان يماسه الجزء الاخر بمسه وبيناه وذلك لان تلك الاجزاء اذا كانت مختلفة في الحصة
من سيا وبيناه في المقدار لم تكن متشابهة في الحصة والصفة فلا يمتنع 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 اجزاء مختلفة الحقائق انما هي الذرات عند التركيب الى اجزاء بسيطة وان
كانت اجساما غير بسيطة لا يمتنع ان ينتهي الى الجوهر الفرد والاجزاء البسيطة تكون مختلفة
الحقائق كما هو المقدر انه مركب من اجزاء مختلفة الحقائق وبتقدير اذا سلمنا وجود
الجوهر الفرد الذي ينتهي اليه تحليل الجسم لم لا يجوز ان تكون الجواهر متشابهة في الحصة
وهذا امر يشهد له الحس فان اجزاء الماء والهواء وسائر الاجسام ليست في
الحصة مثل اجزاء الذهب والفضة وان كانت هذه الاجزاء الصغار

لبيت

لثبت هي الجواهر المنفرده بل بكل اصغرها فاما ان يستدل بما شهد به المحسوسات على
ما لم يعلم منها وبقياس غيرها عن الادراك على ساهدها فهذا امر اوضح القياس واثبته
وهو قياس الاجزاء المتساويه في الحقيقه بعضها على بعض في جميع تلك الخصوصه فان تفاوتها
بالصغر والكبر لا يوجب اختلافا في حقيقتها وصفتها واما ان لا يقال ان ذلك الجزء الذي لا يتقسم
يعلم حكمه اما ان يقال ان الامور المختلفه في الحقيقه يجب ان تكون اجزاؤها المتماثله
لها في الحقيقه متماثله في الحقيقه فهذا مما يعلم ببديهة العقل بطلانه وهذا المستدل قد
فرض اجزاء مختلفه في الحقيقه وقال لا بد ان ينتهي تحليل تركيبها الى اجزاء صغار لا
يتقسم فيقال له هب ان الامر كذلك الا ان اجزاء الاجسام المختلفه في الحقيقه لا يقال
يجب ان تكون متماثله بل اذا قيل يجب ان تكون مختلفه لان بعض الجسم مساو لكله
في الحقيقه كان هذا الكلام اصح واولى بالقبول من ان يقال يجب ان تكون اجزاء الاجسام
المختلفه متماثله في الحقيقه ولهذا كان من قال ان الاجسام متماثله قال ان الجواهر متماثله
ومن قال انها مختلفه قال ان الجواهر مختلفه اما ان يقال ان الجواهر متماثله في الحقيقه ولكن
بحسب انضم بعضها الى بعض حتى زادت احد الجسمين منها اختلفت في الحقيقه او يقال
انها كانت متماثله في الحقيقه فبتفرقها اختلفت في الحقيقه الوجه الثاني
ان يقال لا ريب ان مضمون هذه الحجه انه لو كان على العرش لكان جسما عظيما واذا
كان جسما وجب جواز التفرق عليه وقد تقدم ان القابل لذلك يمتنع ان يكون على العرش منهم من
يمنع المقدمه الاولى ومنهم من يمنع الثانيه ثم يقال فما اخبر الله تعالى في كتابه انه الصمد
وقد قال عامه السلف من الصحابه والتابعين وغيرهم ان الصمد هو الذي لا جوف له
فقالوا امثال هذه العبارات التي تدل على انه معناه ان لا يتفرق واللغه تدل على ذلك فان
هذا اللفظ وهو لفظ صمد يقتضي الجمع والضم كما يقال صمدت المال اذا جمعته وقد قال من
حذاق اهل الكلام وغيرهم ان هذا يقتضي الجسميه لان الاجسام نوعان احوف
ومصمت كالاطعمه منها احوف ومنها مصمت فالجوز ونحوه مصمت قالوا وهذا يقتضي
جسم مصمت لا جوف له وهذا يدل على ان الصمديه تنافي جواز التفرق والانحلال
عليه فلا يخلوا اما ان تكون هذه الآيه 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 يدل على ذلك فاذا لم يدل دليل لا عقلي
على امتناع التفرق عليه ولا نصا ولا اجماعا واذا كان كذلك لم يلزم بحسب ما ذكرته احد

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 مجتمع 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 مجتمعا 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 ومن
منازعتهم لنا في انه حي عالم قادر ومن طلب الموافقة على ثبوت السلب دون لازمه ليحيح 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 وغرضه ان يستدل بنفي هذه الصفات على انتفائها وانتفاء
اضدادها بان يقول لو كان حيا عالما قادرا ومسا جاهلا 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 كونه 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 يدل على ما ظهر وهما من المتكلمين في نبوة النبي صلى الله عليه وسلم فقال
لهم اتسلم ان موسى قال ان موسى رسول الله فقالوا بلى قال وانا اعلم على ان محمدا
رسول الله والمنصف على ثبوته خير من المحلف على نبوته او نحو هذا الكلام فكل يعلم
تعالى ما لهذا فاعادت نعلة له من موسى الذي وافقتنا على ثبوته اموسى عمران

قال فما سقط شيء حتى نقلت ما ظهر

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 اذا اما الاول فاني اوافقك على نبوته وشريعته ومستلزم ما لنبوة
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
الماخذ بطل الاحتجاج بالمقدمة وان لم تسلم الماخذ منعت المقدمة وهذا الامر هنا كذلك
فان المنازع الذي يسلم لك انه لا يجوز الافتراق والاختلاف عليه انما سلم لك دليلا يصلح
بحيث ان يكون سببا لمجتمعا ويمنع ان يكون متفرقا فان كان هذا الماخذ صحيحا
بطل احتجاجك بذلك على امتناع كونه مجتمعا وان كان هذا الماخذ فاسدا
بكن 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
والافتراق 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 افتقار الفطر بذلك ليس باعظم من افتقارها بتنزيهه عن العدم
والفناء بل علم القلوب بوجوب وجوده وامتناع عدمه اعظم من افتقارها
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 ادل على عدمه من دلالة كونه مجتمعا على جواز التفرق عليه فان الاول عند
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 والتثبيت
بقول اما لزوم ما لذريه للعدم فمعلوم بالفطر الضرورية العقلية واما لزوم ما ذكرته
من الانحلال فانما هو شبهات مركبة من الفاظ مشتركة وحينئذ فان كان الحاكم
الى القياس العقلية يقال قول هذا الباري واماله المستعان وعليه التكلان
في ان الانسان اذا تامل في احوال الاجرام السفلية والعلوية وتامل في صفاتها وفي تلك
الصفات التي هي قائمة بها وفي الاعراض القائمة بها وفي الجواهر التي هي
له قانون فاذا اراد ان ينتقل منها الى معرفة الربوبية وجب ان يتحدث لنفسه
فطرة اخرى وبهذا احرى وعملا اخر بخلاف العمل الذي اهتدى به الى معرفة الجسمانيات
اما ان يكون هذا الكلام حقا واما ان يكون باطلا فان كان حقا بطلت هذه الحجة واثباتها
بمانا على الجوهر الفرد نفيا واثباتا وعلى كون الاجسام يوصف بالاجتماع والافتراق
وان الجواهر والاجسام متماثلة او مختلفة لان هذه الامور كلها جسمانيات فالعقل الذي
به ينظر في هذه الامور لا يجوز ان ينظر به في الالهيات وهذا الموسس واتباعه من هؤلاء
المتفلسفة والمتكلمة انما يتكلمون في الجسم نفيا واثباتا بالنظر الذي نظروا به في الجسمانيات
المخلوقة فيكون كلامهم كله في ذلك باطلا وانهذا اعرف واتم من كلام المتفلسفة ان كلامهم
لا يفيد في الالهيات العلم والنفس واما نظرهم فيها بالاولى والاحرى والاحلى وان كان
هذا الكلام باطلا فصح ان يقال به ما اشتهر في الفطر استقرار الامر وربما ان
رب العالمين فوق العالم وانه يمتنع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه
وهذا الكلام في غاية الانصباق فان هؤلاء 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 فاتباع الفذع والقدح في الاصل قدح في الفرع وهذه عادة القوم المخالفين
للفطر والشرعة ولهذا الامر كله كامل
ومما يوضح هذا ان عامة هذه الحجج
هي كالزجاج الخالي حقا وكل كاشر مكسور
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 واما تركب المقادير ومثل كون الصفة الواحدة لا يقوم
بالجسم ومثل كون الجسم لا يخلو عن الحركة 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 بعض الاجسام يستلزم ان يكون محدودا ومثل ان الجسم يجوز عليه الافتراق
والانحلال

والاجلال ومثلما يأتي من كون الجهة اعلى من الس[ما]ء بل جميع ما يتكلمون به في هذا الباب
من لفظ المتحيز والحيز والجهة والجسم والجوهر والاجتماع والافتراق والحركة والسكون سواء
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 ما علم بالعظم والاما دلت عليه الشرعة وهذا من اعظم المقاصد
وحسمه فلا يصح قولهم انه ليس بجسم ولا متحيز ولا في جهة وانه ليس فوق العالم
بشار اليه وان كان مثل الكلام والعقل الذي به ينظر في الاجسام وصفاتها
مقبولا في العلم الالهي بطلت مقدماتها وكان من اعظم العلوم في العقل ان الباري
فوق العالم وانه يمتنع ان يكون لا داخل العالم ولا خارجه بل يمتنع ان يكون شيء 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 مقدمات
كثيرة منزلة لا بد فيها من الاستدلال بما هو في العظم دون ما دونه 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 واسمائه وآياته
بمثل هذا العقل الفاسد وكان من اعظم المطففين في اصول الدين فاذا كان
المطففون في الاموال قد قال الله تعالى فيهم وبل 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 جاء في الحديث الصلاة مكيال فمن وفى
وفى له ومن طفف فقد علمتم ما قال الله في المطففين فكيف في اصول الدين بل
هذا اعظم ابواب اصول الدين وهو الكلام في رب العالمين واسمائه وصفاته يكون
فيه هذا التطفيف والاخبار 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 ابتلى به كثيرا من عباده وفضلنا
على كثير ممن خلق تفضيلا ويقرب هذا ان الكلام في الشيء نفيا واثباتا مسبوق
بتصور فليس للانسان ان ينفي شيئا عن شيء او يثبته له الا بعد تصور صورة
يمكن معها النفي والاثبات فاذا امتنع تصور موجود الا 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 ليس له علم ولا قدرة ولا حياة فكل واحد
من هذين لا يدان يتصور ما نفاه وما اثبته فمن اثبت له سبحانه وتعالى امرا من الصفات
فانما اثبته بعد ان فهم نظير ذلك من الموجودات واثبت له القدر المطلق الذي هو صفة له
بخاصة تجمع فيها الشركة ومن نفى 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 فظ الا اذا له نظير فيما اراده لان
نفس المنفي ما علم اصلا لان النفي المحض لا تعلم نفسه فان النفس لا تباشر المعدوم
حتى تشعر به وانما تباشر الموجود وتقيس له نظيرا فبقي ذلك النظير عما هو منتف
عنه مثل نقيض الجمل ياقوت وخرز يسير ونحو ذلك بعد ان علمت الجمل والرسن والجمل
والياقوت ثم قدرت معدوما مولفا من شيئين نظيرهما موجود ثم نفيته وكذلك النفي
عن الله من الشركاء والاولاد والنوم وغير ذلك نعلم وجوده في العالم ثم نقدر نظير
هذا الموجود في حق الله تعالى في الذهن وننفي عن الله تعالى فاما نفيه قبل العلم به من جهة
القياس فممتنع فانه لا يكون معلوما ولا يعلم المعدوم الا بنوع قياس فاذا علمنا فالادلة
من القياس على ما في الموجودات الحسية 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 فالنافي فان عمدته على الجامع وهو القدر المشترك الذي بنفسه واذا ظهر
ذلك فيقال لارسطو الذي ذكر هذا الموسس الذي قال مسار اد النظر في العالم الالهي
فليحدث لنفسه فطرة اخرى وقد قرر 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 يشحذ لنفسه فطرة اخرى وذهنا اخر وعقلا اخر يخالف
العقل الذي به اهتدى الى معرفة الجسمانيات انت يا معلم هو لا 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 هذا ان كان كلامك في
الوجود المطلق الذي تقولون انه العلم الاعلى وهو الناظر في الوجود لواحقه
من حيث هو وجود ومنه العلم الالهي وهو الناظر في الموجود لواحقه من حيث
يتجلون العلم الالهي يعم هذا كله فهذا انزاع عليك فهذه المقولات العشر اذا
اثبتت للعقول والنفوس ونفس الانسان ونفيتها عنها او نفيت بعضها

او نفيتها

او نفيتها عن واجب الوجود او اثبتها او شيا منها له الحكم في هذا النفي والاثبات
بالقطع التي علمت بها هذه الامور ام بقطع اخرى فان قال بقطع اخرى بيان هذا
اغرافا بان القطع التي يحكم فيها على الشي بنفيه واثباته غير القطع التي بتصور بها الشي فلزم
قطع التصديق غير قطع التصور ومن المعلوم ان الحاكم بالتصديق العالم الناطق به
ان لم يكن هو العالم بالتصور المدرك له الناطق به كان حكمه باطلا فلزم ان يكون جميع ما ذكرتموه
في العلم الالهي باطلا لكون الحاكم بالتصديق فيه ليس هو المتصور وان قلتم بل بالقطع التي
عرفتها هذه الامور نحكم بنفيها واثباتها بطلب تلك القعقعة التي تشبه قعقعة
الشنان التي يقعقع بها للصبيان ليخوفوا بها لا حقيقة له عند الانسان وعلم انا خالفهم
به القطع والشرع فكله هذيان بل هو من الافك والبهتان والحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب
ولم يجعل له عوجا قيما لينذر بأسا شديدا من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات
ان لهم اجرا حسنا ماكثين فيه ابدا وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولدا ما لهم به من علم ولا لآبائهم
كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا وجعلوا لله شركا الجن وخلقهم وخرقوا له بنين
وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون بديع السموات والارض انى 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 ولنشرع
بوضح اسفسا الكلام في هذا واما العرض التنبيه على ناقض هؤلاء الحكماء وحسبنا
بقال 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 الحسماني ومقتضى الحس والخيال او لا يكون فان كان من هذا القسم وهو مقبول
قيل نظيره وما هو اولى منه فنقول هذه الحكم ان هذا العقل حكم بان الموجود لا بد ان
يكون داخل العالم او خارجه وان لم يكن مقبولا بطلت هذه الحكم وان قبل هذا الشق من
حكم العقل الحسماني ومقتضى الحس والخيال وهو قد حكم بان الموجود العظيم الذي يوقر
عبده 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 الحسماني ومقتضى الحس والخيال لان الحكم الاول فيه تصريح بان الجسم
فان كان الحكم بان الشي جسم ليس من مقتضى العقل الحسماني ومقتضى الحس فالحكم بالتصريح
فيه بالجسم بل حكم فيه على الوجود مطلقا اولى بذلك ولهذا يكون مثل هذا الحكم من العلم
الاعلى عندهم ومن العلم الالهي واما الاول فهو نوع من العلم الطبيعي الحسماني قطعا الوجه الرابع

انه اذا كان جسما فانه قد ذكرت في نهاية النزاع بين الناس في الجسم هل هو في نفسه
واحد او منقسم بعد اتفاقهم على قبوله الانقسام وهي مسئلة الجوهر الفرد فقلت
في مسايل المعاد المسئلة الاولى في الجزء الذي لا يتجزأ الاشك في ان الاجسام التي شاهدناها
قابلة للانقسامات والانقسامات التي يمكن حصولها فيها اما ان تتناهى او لا تتناهى 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 متناهيا ورابعها ان لا تكون حاصلة ولكن ما يمكن حصوله منها يكون غير متناهيا 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 سادس الفلاسفة في هذه المسئلة نقع في مقامين احدهما ان الجسم مع كونه قابلا
للانقسام هل يعقل ان يكون واحدا وثانيهما انه بتقدير ان يكون هل يعقل انه يكون قابلا
للانقسامات الغير المتناهية قال فنحن نتكلم في كل واحد من التقسيمين ثم لم يعد شبه النظام
وتكلم عليها قال والمعتمد في ان ما يكون قابلا للانقسام لابد وان يكون منقسما هو ان
وحده الجسم اما ان يكون غير كونه جسما او جزءا داخلا فيه او امرا خارجا عنه فان كان
الاول او الثاني لزم ان يكون تفريق الجسم اخراجا لذاته الى الخلاء او امرا خارجا عنه وهو محال
كما تقدم واعدنا له وذلك محال وان كان الثالث كان الوحدة صفة قايمة بالجسم والعرض
لا يحدث في المحل ولا يحصل فيه الا اذا كان المحل متعينا متميزا عن غيره ولا يعقل من وحدة
الشيء في نفسه وتميزه عن غيره فيلزم ان يكون قيام الوحدة بالجسم متوقفا على كون الجسم
واحدا فاسم الكلام في تلك الوحدة كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وهو محال وبتقدير امكانه
فلابد ان تنتهي 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 العقلاء قال الله تعالى وان كانتا 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
بل من اعرف الامور عند بني آدم وهو من اوايل العلوم البديهية الحسية عندهم
وهو علم العدد وان الواحد نصف الاثنين فلو لم تكن الاجسام موصوفة بانها
واحدة لما سلم شهود الا الاجسام مع ان العلم بان الواحد المطلق نصف الاثنين
موقوف على العلم بان الواحد في الجامع نصف الاثنين اذ العلوم الكلية الذهنية مسبوقة
بالعلوم للعينية الوجودية فلو لم يكن في الاجسام ما هو واحد امتنع حكم الذهن بان الواحد

نصف

شبكة الألوكة
www.alukah.net

نصف الاثنين وهذا من اوايل المعلوم البديهيه التي يضرب بها المثل في النظر
والمناظره فيكون احتجاجه على ان الجسم لا يكون واحدا في مقابله ذلك فيكون من افسد
حجج السوفسطائيه لقدحها في اظهر الامور الحسيه البديهيه ثم يقال له في وجه
مثل ما قلته في وجه الجسم وذلك يستلزم ان تكون الوحده بالجزء وبالجوهر الفرد
متوقفا على كونه واحدا والكلام في تلك الوحده كالكلام في الاولى وذلك يستلزم التسلسل
وهو محال واذا كانت هذه الحجه تستلزم هذا الكفر فهي تستلزم ابطال المطلوب
لان المقصود بنفي وحده الجسم اثبات تركيبه من الاجزاء المفرده التي كل كل منها واحدا
فاذا انتفت وحده الجوهر الفرد استلزمت ابطاله واذا بطل الجوهر الفرد امتنع
كون الجسم مركبا من الجواهر المنفرده فيلزم ان يكون واحدا فصارت هذه
الحجه المذكوره لنفي وحده الجسم مستلزمه لوحدته ونافيه لوحده الجوهر الفرد ايضا وكل
هذا تناقض واعجب من هذا كله من العجب قولك بعد ان ثبت ان الوحده تستلزم
التسلسل وهو محال كم قلت وبتقدير امكانه فلابد ان ينتهي الى وحده تقوم بالذات
لا بتوسط وحده اخرى واذا كانت الوحده مستلزمه للتسلسل المحال فكيف يكون
تقدير امكانه معينا لك جواز اتصاف شيء بالوحده من غير توسط وحده اخرى وذلك
من العجب قولك فلابد وان ينتهي الى وحده تقوم بالذات لا بوسط وحده اخرى والام
تكن الذات موصوفه بالوحده وهو المطلوب فليس هذا هو المطلوب لان هذا الذي
قدرته مع قولك انه محال يفيد ان الذات توصف بالوحده من غير ان تتوقف هذه
الوحده على وحده اخرى للذات وهذا امر لا نزاع فيه احد ولا يسمى وحده الجسم فان وحده
الجسم ليست موقوفه على وحده اخرى تقوم بالجسم عليه ما في هذا الباب اذ وحده الجسم
معها وحدات اخر تقوم بالجوهر اذا افردت وهذه الوحده ليست شرطا في ثبوت الاولى
ولا هي سابقه عليها ولا تلك متوقفه عليها ولا هي وحده الجسم التي وصفناها الاولى
والتسلسل الذي ذكرته انما يمتنع ان تكون وحده التي متوقفه على وحده اخرى لذلك
الشيء وليس الامر كذلك هنا لان مع وحده الجسم وحده كل موصوف بالوحده من الاجسام
والجواهر وغيرذلك والموصوف بانه واحدا اذا كان مستلزما بامكان ان ينقسم
الى ما يوصف بانه واحد لم يلزم وحده موقوفه على وحده اخرى تقوم به فليتدبر اللبيب
كيف ذكر الحجه التي مضمونها نفي كل وحده في العالم واحالتها ثم احد ثبوت الوحده
مسلما وادعى ان ثبوت الوحده بلا واسطه وحده اخرى هي وحده الجسم ثم يقال عن هذه
السفسطه الفاسده الباارده نعين الواحد جسما كان او عرضا ونتبين عن عرض الحلول

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

(ق) لهذه الحجه التي ذكرها ان تستلزم ان لا يكون الجسم واحدا وان الوحده التي ذكرها

الا حيثه في نفسه وتميزه عن غيره فبطلت الجهة وان كان هو وحده بطل قولك لا يحصل
فيه الوجود الا اذا كان متعينا متميزا عن غيره نعم قبل ذلك وحينئذ فقد بطلت الجهة
ايضا فسواء كانت الوجوه هي التعين والتميز او كانت غيرهم لزم ان تكون قيام الوجود بالجسم
متوقفا على وجود اخر وهذا ظاهر وسواء كانت الوجوه امورا او 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 اقسام الجمع فانه قد بني على هذا الاصل
الفاسد كثيرا من كلامهم وتعطيله الذي يحدث فيه حقيقة اسماء 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 اصح على نفي دليل الحركة وانها موجودة في الحاضر والا لم يكن موجودة
في الماضي والمستقبل وان وجودها الحاضر لا ينقسم والا لكان الحاضر اما ماضيا عليها
ومستقبلا واذا لم تنقسم الحركة الى غير نهاية لم تنقسم المسافة التي تكون الحركة عليها
فلا يكون في الجسم الذي هو مسافة انقسام لا تتناهى وعارض ذلك يعرض لكل واحد مثل
تميز اليمين عن الشمال وانقسام الجزء الموضوع على حس وغير ذلك من الوجوه ثم قال
في الجواب واما المعارضات التي ذكروها فاعلم انا نميل الى الوقف في هذه المسئلة
بسبب تعارض الادلة فان امام الحرمين صرح في كتاب التلخيص في اصول الفقه
ان هذه المسئلة من مجاريات العقول وابو الحسين البصري وهو احد شيوخ المعتزلة يوقف
فيها فنحن ايضا نختار الوقف فاذن لا حاجة الى الجواب فهذا نقوله في الانقسام
الممكن هو متوقف فيه ونقول في نفي وجود الجسم وثبوت الانقسام الحاصل
فظهر فساده لكل احد واذا كان الامر كذلك نقول 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 الاجزاء قد تبين فساده وظهر ان قوله اذا كان عظيما فلا بد
ان يكون احد جانبيه غير الاخر ويكون على هذا المقدر ذات الله مركبة من اجزاء
كلام باطل لم يقدر تركيبا موجودا في الاجسام المشاهدة ولا ان فيها اجزاء موجودة بل
ادعى فيها ما يصح عليه الصيانة واما قبولها للتحريك الى غير غاية فقد توقف فيه فانه
ما يبقى معه ان الجسم وان كان واحدا لكنه يقبل التحريك الى حد محدود وهذا قول السهرستاني
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 كان جميع
الجسم مانعة من الانقسام لم يصح الانقسام على شيء من الاجسام فلما ثبت قبول كل جسم

للانقسام

وقوله

للانقسام فضلا ان يكون العلي العظيم الكبير المتعال الذي هو على العرش عرشه العظيم
مركبا من الاجزاء كما ادعاه فانه اذا كان الجسم واحدا وقبول القسمة اثبت البعض
لم يلزم ان يكون رب العالمين منقسما ولا قابلا للقسمة فلا يكون مركبا من الاجزاء الا
الموجوده ولا الاجزاء المقدره الممكنه ثم اذا كان في الاجسام المشهوده قد اضطروا
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 والوجه
الخامس ان يقال هبانه يلزم ان يكون فيه اجزاء وابعاض بمعنى ان فيه ما يتميز
شيء عن شيء كما ان الفلك يتميز منه شيء من شيء وجانب من جانب وهذا هو المعنى
بالتركيب من الاجزاء فهذا يكون بمثابة الصفات القائمة من العلم والقدرة والحياة
والسمع والبصر وسائر الصفات فنقول لك في تلك الامور التي سميتها اجزاء اما ان تكون
متماثلة او متخيلة فقال لك مثله في الصفات التي سميتها اجزاء اما ان تكون متماثلة او متخيلة
فقال لك مثله في الصفات التي سميتها بقاء الصفات كانت شيئا واحدا عين احدا وتقولون
واجب الوجود ليس فيه اجزاء لا اجزاء احد ولا اجزاء كم وان كانت هذه اسميه باطلة كما
قد قررناه في غير هذا الموضع فنسميه ايضا بشبهها 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 شارك الاخرى في كونها صفة وتفارقها في خصوصيتها وما
به الاشتراك غير ما به الافتراق فتكون كل صفة مركبة من جنس جزء الاشتراك
وجزء الامتياز ثم كل واحد من ذينك الجزءين يشارك غيره في جزء ويفارقه
في جزء وهلم جرا فالقول في كل مركب من جزئين وكل جزء من جزئين
نعم يقال له مركب تركيب المقدار والكم وما هو مركب تركيب الصفة والنسبة
فان اوجب احد التركيبين الانحلال الى ما لا تركيب فيه اوجبه الاخر والا وجد
تعارض ما ذكرته في تركيب المقدار مثله سواء يقال للاول اوجب المركب
الانحلال الى ما لا تركيب فيه ثم احد ذلك في الموصوف يطلب الحد وان اوجب ذلك
بانحلال المقدار الى جزء لا يتجزأ فيه كانحلال الصفة الى جزء صفة لا يتجزأ فيها
واذا قيل في اجزاء المقدار انها متماثلة والا كانت مركبة قيل في اجزاء الكيفية
انها متماثلة والا كانت مركبة واذا قيل ان تماثلها يوجب ان يحور على كل واحد منها
يحور على الآخر قبل ان تماثل [illegible] يوجب ان يحور على كل واحد منها يحور

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 شبهه من تفرق اجزائه ولهذا ليس من الاجسام
يفرق ثم يجتمع كما يتفرق المائع يجتمع 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 الدليل وهذا الازم لاس 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 واجبا ويلزمه هذه اللوازم
وقد بينا هذا فيما تقدم واس سينا كان من الملاحده وكان ابو سعيد ونظراؤه
انه 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 مولد عن اثنين 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 واتفقوا
على ان تكون عقيده ابن سينا ولهذا كانت الملاحده تميل الى هولاكو المشركين
اسرا وكان ملكهم هولاكو يقرب الملاحده ويستعين بهم على الملمين لما عرف ما بينهم
من التباين والتناقض والله اعلم

فصل

واما قوله ان كل الاجزاء اما ان تكون متماثله الماهيه او مختلفه الماهيه فقال يقال له يستلزم
ان

ان تكون هنا آخر موجوده وغايه ما يلزم ما ذكرته تميز شيء عن شيء وجانب عن جانب والذي
يكون كذلك يقال في صفاته ما يقال فيه فاذا قيل اه مع انه واحد فهو دوا بعاض ليميز منه
شيء من شيء فكذلك يقال في صفاته القائمه به وفي حيزه وفيما يلاقيه ففي الجمله متى ميز شيء
منه عن شيء وقبل ان ذلك ابعاض ولكل بعض خاصه تميزه عم يقال وسواء كان هناك اجزاء
وابعاض موجوده تتميز 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 يخص بعينه فلا يلزم في العالم
شيئين متماثلين وان اردت بالتماثل ان يقوم مقامه فيما يكون نوعه لا عينه قال لك المانع
انها متماثله واذا قال لك المخالف بجواز ان يقول فيصح ان يكون الملاقي مباعدا والمباعد
ملاقيا لان ذلك الملاقي من صفات عينه مجاورته لما جاورته وحيزه المعين وتلك الصفه
لا يعود منها عين مقامه وان كان مثله كما تقدم فلا يلزم من كونهما متماثلين ان يصير المتلاقي
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 وحينئذ فتختلف صفات عينه بالضرورة فلا يكون
ذلك لازما لكونهما مثلين فلا يلزم من التماثل ذلك الوجه السابع ان يقال هذه التي
سميتها اجزاء سواء كانت اجزاء مقداره او هي متميزه تميزا حقيقيا لا تخلو اما ان يريد
بكل واحد منها الجزء الذي لا يتجزأ او هو الجوهر الفرد او ما هو اكبر من ذلك فان اردت
بالاجزاء الجواهر المنفرده وقد ذكرت اما ان يكون متماثله الماهيه او مختلفه فيقال لك
هذه انها مختلفه في الماهيه ما الذي يلزم فتقول لك والقسم الثاني وهو ان قال ان
تلك الاجزاء مختلفه في الماهيه يقول كل جسم مركب من اجزاء تختلف الماهيه
فلا بد وان ينتهي تحليل تركيبه الى اجزاء يكون كل واحد منها مبرءا عن هذا التركيب
يقال لك هذا باطل على هذا التقدير لان كل واحد من تلك الاجزاء المختلفه الماهيه
اذا كان جزءا لا ينقسم وهو الجوهر الفرد اسمح حينئذ ان يكون مركبا وان
يحلل الى اجزاء اخر فانه لا غرابه فيه بحال اكثر ما يمكنك ان تقول فيه ما
قلته في الاجزاء التي يحلل اليها من لزوم مماسته بجميعه شيئا وبشاره سائر تلك
يقال لك هذا اولا باطل في الجزء الذي لا ينقسم وقولك لكل مماسته مثل بشاره والا
لكان هو غير مركب وقد فرضناه غير مركب كلام متناقض ينقض بعضه بعضا
فانه اذا كان له بعض وبشاره كان مركبا وقولك بمماسته مثل بشاره والمثلان عندك يصح

بماثل الاعراض مع هذا لا يلزم جواز الفرق لان وجوب الاجتماع والاتصال يوجب
ان يكون مكان كل واحد وجزء داخلا في عينه الحاصلة والمثلان لا يجب ان يوصف
احدهما بما يوصف به حصوص عينه ولان الموجب للاجتماع والاتصال ما يستحقه
الذات من وجوب وجودها بصفاتها اللازمة واذا كان كذلك صار المثلان
متباعدين والمتباعدين متلاقيين بعبر اجتماع الذات واتصالها بما كان عليه فلم يقم احدهما
مقام الاخر وايضا فانه يمكن ان يكون مسدس ثلاثون مثلثا وهذا ينقرب بالوحدة العاشر وهو ان يقال
هب ان الاجزاء امتماثلة فوجوب كل واحد من المثلان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الاخر فعلى هذا
يلزم القطع بانه يصح على المثلاثين ان يصيرا متباعدين وعلى المتباعدين ان يصيرا متقاربين
وذلك يقتضي جواز الاجتماع والافتراق اما لكون كذلك لو كانا بعد تغيرهما بالتباعد والتلاقي
بقي تماثلهما وليس كذلك بل اذا تغيرت احوال الذات المجتمعة تغيرت الاحوال
ولم يبق بعد الافتراق كما كانت حال الاجتماع وهذا مشهود في الاجرام المحلوقة فان اجتماع
بعضها مع بعض يوجب لها من القوى وغيرها من الصفات ما لا يوجد عند الافتراق
حتى ان من احكامها واحكام الذات التي هي اعراضها ما لا يصح الا عند الاجتماع والتفرق
بدليل انه اذا كانت التفرق يحرج عما كانت عليه حين الاجتماع لم يلزم من تماثلها جواز
تفرقها لان التفرق يحرجها عن تماثلها فيلزم التعدد اذا كانت متماثلة وجب ان يصير
عبر متماثلة بقدر هذا الوجه الحادي عشر وهو ان جسم مولف فهو يشتمل
على جواهر منفردة كما ذكرنا وفي تماثلها كما ذكرنا والمثلان يصح على كل واحد منهما ما يصح 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 تفرقت اجزاءه الى الجواهر
المنفردة ان يكون حال تلك الجواهر حين ما كانت متصلة وهي تلك الذات الحاصلة
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 تقرب اجزاؤها تبطل عامة صفاتها
واحكامها واذا كانت حين افتراقها بخلاف ما كانت حين اجتماعها لزم من تماثلها
جواز افتراقها لان ذلك يقتضي اختلاف حالها وليس الكلام في مسئلة فالكلام في الواجب
اذا وجب بانتقاله من حيز الى حيز اختلاف حقيقته انا لا نجد 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 غيره لان ذلك

يقتضي استحالته وتغير حقيقته والواجب الوجود لا يجوز عليه ما يفضي الى استحالته وتغير حقيقته
فاذا امتنع تماثلها لحقها اشتراكها في امتناع استحالتها وتغير حقيقتها وذلك يفضي بماثلها في امتناع
الافتراق عليها لان الافتراق يبطل حقيقتها وهذا اظهر بالوجه الثالث عشر
وهو ان صفات الجسم المخلوق واعراضه يجوز ان يرفعها الله تعالى فان افضى 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 الذاتيه محال ولا يلزم اذا كان غيره من الموجودات يجوز ان تفارقه
صفاته ان تقال في حق الله تعالى يجوز ان يفارقه صفاته وكذلك اذا كان غيره من ذوات
الاقتران يجوز ان تفترق بعاضه لان ذلك يفضي بتغير حقيقته وهو محال واذا قيل
الاعراض متماثلة كان هذا مما يوجب اشتراكها فيما يمتنع عليها من العدم وتغير الحقيقة
كان الصفات مشتركة في ذلك وان كانت غير متماثلة فالاعراض المتماثلة اولى بالاشتراك
في دليل الوجه الرابع عشر ان يقال فوكل اما ان تكون متماثلة الماهية او مختلفة
الماهية يقسم غير حاصر لان التماثل والاختلاف فرع التغاير ونحن نعلم ان الواحد
منها يقال انه غير الاخر حتى يقال انه مثله او مخالفة بل لا يقال انه غير لا مثله ولا مخالفة
ولا يقال هو هو كما يقوله لبيد من الصفاتية او اكثرهم في العلم والقدرة والحياة اما حدها
وان لم يقل غير الاخر فلا يقال انه غيره ولا انه مثله ولا مخالفة لان المماثل والاختلاف فرع
التغاير فان الغيران اما ان يكونا متماثلين او مختلفين والمختلفان اما ان يكونا ضدين او
مختلفين غير ضدين واذا كان كذلك فالمتغايران يجوز وجود احدهما دون الاخر
ولا ينعكس 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 نقال انها غير متماثلة بل هي مختلفة او بعضها مختلف
غير مختلف حيث ورد النصوص باسمائه تقتضي حقايق غير متماثلة كقوله تعالى
ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وقوله وتصنع وجه ربك ذو الجلال والاكرام
وقوله ولتصنع على عيني وقول النبي صلى الله عليه وسلم المقسطون على منابر من نور
عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين وقوله تعالى تطوي السموات بيمينه والارض
بيده الاخرى وفي رواية في الصحيح والارض بشماله الى سائر ما ورد في هذا الباب
مما طول وصفه فاما ان يجب تخلفها الى اخر متماثلة او لا يجب فان وجب ذلك
جاز على كل شيئين مختلفين ان يصيرا متماثلين بل وجب منهما ان يكونا متماثلين فاذا وجب
فانه اذا وجب تخلفها الى الاخر المماثلة التي يجوز على كل واحد منهما ما يجوز على
الاخر فقد وجب ان يجوز على الخر الكل واحد ما جاز على الخر الاخر ومن الجايز على الخر

كل

كل واحد الثنا عدد الثلاثي كما ذكرنا فيجب فيه جواز تفرق اجزايه وجواز ان يستد 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 محالان
منها ان شتركا 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 توسطه بينهما لكان فيما لزم ان يكونا متماثلين وذلك
يقتضي ان يكون كل مختلفين متماثلين وهذا اقبح للمحالات وبديلها وهو من اعظم الاقسام
وهذا على اصله لازم من وجه اخر فان عند جميع الاجسام متماثلة فاذن ليس شيء من الاشيا
التي لها اجزا اشيا مختلفة بحال فقوله لكل الاجزا اما ان تكون متماثلة او مختلفة انما
هو تقدير والاعلى 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 مخالفته لنصوص القرآن التي
يثبت عدم تماثل الاجسام كقوله تعالى يستبدل قوما غيركم لا يكونوا امثالكم والاخبار
مما تقدم ذكره وانه لم يجب تحللها الى اجزا غير منقسمة بطل ما ذكره في الوجه
السادس عشر ان يقال قولكم كل جسم مركب من اجزا مختلفة الماهية فانه لا
بد ان ينتهي تحليل تركيبه الى اجزا لا تركيب فيها يصح ان يمسك كل منها بمسكة ما يمسكه
بنان لا تحلوا اما ان يدخل رب العالمين في هذا الحد ولم يكن في هذا الكلام فائدة وان
دخله في هذا القياس الشمولي فقد ضرب له مثلا لكل جسم حقير وغير حقير
حتى مثله بالبعوضة ونحوها مما فيه اجزا مختلفة وهذا فيه اشراك بالله تعالى وعدل
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 انتفاءه واذا علم انتفاءه لم يكن هذا موجبا للعلم بانتفائه
لكن قد يقال هذا دليل قام على ان هذا التقدير عندنا ممتنع حتى ان القرآن والعقل
قد دل على ان الله فوق العرش فاذا كنت قد جعلت له اندادا وامثالا وسميا على هذا
التقدير الذي نفته الكتاب والعقل فقد لبست الكتاب والعقل الذي جعل لله عدلا
وشبيها ومثلا وايضا فيقال للوجه السابع عشر من ابتركب اذا كان
الله فوق العرش وقلت كونه يجب ان يكون جسما فيه حقائق غير مماثلة لان يكون مساويا
لجميع الاجسام المؤلفة من اجزا مختلفة لبيب العلم بهذا المحض

وتقرير ذلك بالوجه الثامن عشر وهو ان يقال ما تنازع فيه الناس من الصفات نفيا
واثباتا هل يشرع لمن يتبعه ان يمثل الله تمانث له من تلك الصفات من جميع المخلوقات
ام لا يشرع ذلك فان شاء ان يقال لو كان عالما لكان بمنزلة جميع العالم ولو كان حيا
لكان بمنزلة جميع الاحياء يقال هذا فيما لا نزاع فيه مثل ان يقال لو كان موجودا لكان بمنزلة
سائر الموجودات بل يقال لو كان في الوجود وجود واجب لكان بمنزلة سائر الموجودات
ومعلوم ان هذا باطل بالبديهة والحس فظهر ان كل ما فيه حقائق ان تكون كسائر
الاجسام المختلفة الاجزاء فان قلت الفرق بينهما ان الاجسام متماثلة تخالف العالم والقادر
والموجودات فيقال هذا باطل كما تقدم مع انه غير نافع لان هذا التقدير الذي تكلم عليه ان يكون فيه
اجزاء مختلفة الماهية واذا كانت اجزاء الجسم تختلف الماهية فحالفه لبعض الاجسام بطريق
الاولى والاحرى واذا كان الكلام على تقدير ان لا تكون الاجسام اجزاؤها متماثلة
لم يجز ان يحتج على هذا التقدير بما يستلزم تماثل الاجسام لانه يكون جمعا بين النقيضين
فظهر انه اذا قيل هذا التقدير وكل جسم مركب من اجزاء مختلفة لم يجز هذه القضية
الكلية الا بحصر مثل ان يقال كل ما سمي باسم او وصف بوصف بدل ما
سمي او موصوف بذلك الاسم او الصفة وان يكون مثله في حقيقته وقسائه وهذا معلوم
بالبديهة والحس وهو من اعظم الكفر ولهذا كانت الامثال المستعملة في جانب
الربوبية في الكتاب والسنة وكلام العلماء هي من باب الاولى وهو ان ينفي عن الخالق
بعض ما يثبت للمخلوق 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 الانبياء واتباعهم اما ادخال الله وغيره من المخلوقات تحت قضية كلية
تتضمن قياس تمثيل وكل قياس تمثيل متضمن لقياس شمول فان هذا لا يجوز لما
يثبت من الصفات ولما ينفي لوجوه الخامس عشر يقال للاسلامي كل جسم
مركب من اجزاء مختلفة الماهية فلا بد وان ينتهي تحليل تركيبه الى اجزاء
مفردة عن التركيب يصح ان يماس كل واحد منها ما يماسه الاخر فان اعتصم في
هذا القياس الغائب على الشاهد ذكرت له الفوارق من وجود وجود
احدهما وعدمه وعناه وعدمه دون الاخر كما تفعل في شبيه الافيه
القياس وليس معك ما يحتج به على هذا العموم سوى ما يحتاج فيه الى القياس وهو اظهر
بالوجه العشرين وهو ان يقال ما يعني بتحليل تركيبه الى اجزاء التي يمكن
ان تتصرف وتفعل التصرف الى تلك الاجزاء نفسها ممنوع وهو محل النزاع
فكيف يحتج بالمسألة على نفسها فصادرة على المطلوب ام يعني بالتحليل استدلاله
على الاجزاء كاستدلال الفصل على هذا الجزء فلا يخلو اما ان يريد بالحس المجرد عن التركيب

ان

ان يكون بسيطا عن ذلك التركيب وان كان اجزاء متشابهة او يريد به 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
ثبوته غير معلوم لكل لم يجز ان تدعي ان جسما من الاجسام المختلفة وجوب اشتماله
على الاجزاء التي لا تتجزأ فضلا عن ان تدعي ذلك في رب العالمين وانا قد
ذكرنا بعد هذا ان كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة لا بد ان يماس كل واحد
بجميعه سبعة اجزاء سواء كل جسم مثل ما ذكره وهذا اصح مما ذكره بعضهم بانه يقبل
القسمة وانه يشتمل على ستة امثلة 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 بيانه ان اثبات
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 لكل تلك الاجزاء البسيطة
هي في انفسها مختلفة الحقائق كما ذكرت واذا كانت مختلفة الحقائق يمتنع ان تشترك
فيما يجب ويجوز ويمتنع واذا امتنع ان تشترك في ذلك لم يلزم ان يماس احدها
ما يماس الاخر واذا فرض ان جوانب احدها متساوية اما لاستدارتها فلا
للتساوي بينها وبين غيرها لكن انما يجب ان يمس بجميعه ما يمس بساره اذا كان
ذلك الممسوس يجوز ان ينتقل عن يمس هذا الى يساره وان ينتقل عن مماسته
ما كان يماسه اذا كان عن يمين هذا الى مماسة ما يماسها اذا صار عن يساره فانه مع
مماسته لهذا لا بد ان يماس عرضه وذلك انا نبين ان لو كان يمس الاول يساره
من الاخر متماثلة والمعدن انا الاجزاء مختلفة فوجب القطع بان ما كان عن يمين
احدها لا يلزم جواز كونه عن يسار نفس ما ذكره فانه انما ذكر تساوي جانبي
الممسوس الوسط واعقل اختلاف جانبي الماسين وان هذا المنتقل لا بد ان
يزيل واحدا عن حيزه وان يماس حيزا يخالف في الحقيقة الحيز الذي كان يماسه
وهذا سر لا حول ولا قوة الا بالله فصل قال الرازي لنا هاهنا
الشمس لو كان علو الباري على العالم بالجهة والجهة لكان علو تلك 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 شيء موجود منفصل عنه او بشيء 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 شيء عنه اصلا ولا
يكون علوه بشيء منفصل عنه وقول القائل انه على العالم بالجهة والحيز لقصور وجود
شيء عن نفسه وعن العالم فان الجهة من الامور الاضافية كالتقدم والتحيز ادنى ما هو داخل
في مسمى اسمه وليس سابحا رحا عنه ومراده بتقدير المكان وليس ذلك شيئا وجوديا
بل لا حقيقة له بحال الا انه مقدر مفروض كما يقدر الزمان قبل العالم وانما قصدوا بهذه العبارة انه بذاته فوق العالم ليثبتوا فوقيته مجرد القدر كما تقوله الجهمية واذا كان
كذلك فليس هناك شيء هو اعلى من الله تعالى وشيء يحتاج الله اليه في علوه بل الامر عندهم كما قال
النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح انت الظاهر فليس فوقك شيء وقد تقدم الكلام على هذا بغير
موضع واعتبر ان هذا بان الجهة والحيز امرا وجوديا وانه ليس ورا 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
بعلو ولا بخسة ولا بسفول ولا بنزول 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
الصعود وهو الخط والباري جاعل العالم فيمتنع ان يكون الباري الا فوق العالم
فقولك بعد هذا اذا كان عن يمين العالم او يساره استفهم من قولك اذا كان
داخل العالم ممكن وفرض وجوده موجودا على يمينه او يساره غير ممكن كما قررته
الوجه الثالث هب ان بعض سطوح العالم يمينه يمينا او يسارا مع
كونه شيئا بدا بالنسبة والاضافة لكن سطوح العالم مستوية في العلو
فليس شيء اعلى مما تقدم يمينا او يسارا وقد ذكرنا فيما مضى قول النبي صلى الله عليه وسلم اذا سالتم الله
(او يساره فليس له فرض وجود موجود داخل العالم

الجنه فسلوم الفردوس فانه اعلا الجنه واوسط الجنه وسقفها عرش الرحمن فجعل الاعلى هو
الاوسط وقد ذكرنا ان هذا الانتائى الاتى الحشو المستند لانه يمكن ان يجعل وسطه اعلاه
وكذلك ما نفرض متباينا فيه او متباينا هو ايضا يكون اعلاه وان لم يكن وسطه فقوله
بتقدير ان يحصل ذات الله تعالى فى تمكن العالم او بيانه لم يكن موصوفا بالعلو على العالم الكلام
باطل قد قدره هو وكما اتفق عليه اهل الحساب بل قد اخبر النبى صلى الله عليه وسلم ان عرشه على
سموات مثل القبه وقد قدمنا دلاله الكتاب والسنه والاجماع والحساب العقلى على ان
الافلاك مستديره فبطل ما ذكره الوجه الرابع هب انه يمكن فرض متباينا عن العالم
او متباينا وانه لا يكون حينئذ فوق العالم فقد لا يسلم المنازع ان هذا الفرض يمكن
فى حق الله تعالى لانه العلى الاعلى الذى يستحق العلو لذاته ولا يلزم من جواز انحفاض غيره
عن بعض الموجودات جواز انحفاضه هو واذا كان هذا الفرض غير معلوم الجواز
او هو ممتنع فى حق الله تعالى لم يكن ما يلزم عليه لازما لان القدر المسمى يلزمه حكم مسمى
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 يمكن او يقدر تقديرا فلم قيل ان ما يكون متباينا عن
العالم او متباينا هو لو كان غير الله يكون فوقه سى قوله لان تلك الجهه التى فى
جهه العلو لا يمكن فرض وجودها خاليه عن العلو يقال هذا تخليط فقولك الجهه
التى فى جهه العلو يقتضى سيرا حدهما فى الاخر وقولك لا يمكن فرض وجودها
يقتضى انها شئ موجود وقولك خاليه عن العالم يقتضى ان فوق العالم سى غير الله
وهو موجود موصوف بالعلو وهذا باطل بل كفر باجماع المسلمين قال الله خالق كل سى
والعالم اسم لكل موجود سوى الله تعالى فلو كان فوقه شئ موجود غير الله لكان ثم موجود
غير الله لم يخلقه الله بل هو مستغن عن الله لا بنفسه وقد جعل الله محتاجا اليه
وهذا لا يقوله عاقل فضلا عن ان يقوله مسلم وقد تقدم الكلام على هذا بانبسط من
هذا لما ذكر ان الله يحتاج الى جنس الادله العقليه ولما ذكر ان الحس مع
الادله السمعيه وفى عدد كل الوجه السادس انا قد قررنا غير مره ان الله ليس فوق
العالم لا رب العالم وليس هناك غيره ولا شئ يشاركه فى العلو غيره بوجه من الوجوه
فضلا عن ان يكون هناك غيره هو عال عليه فقوله الجهه التى فى جهه العلو لا يمكن
فرض وجودها خاليه عن هذا العلو يقال له لا جهه هناك الا الله فهو الذى
يشار اليه موجودا او الاشاره الى موجود غير هناك ممتنعه فان كنت تعتقد
ان هناك موجودا يشار اليه فابطل ما تعتقده والا فالناس لا يعتقدون هذا ومنازعه الانسان

فيما لا يعتقده تضييع زمان ونوع من الكذب والبهتان الوجه الثاني قولك ان
الحاصل في الجهة يكون عالما لا لذاته لكن تبعا لكونه حاصلا في تلك الجهة العالمة
ممنوع بل يكون عالما لذاته لان اسحق العلو ذاته لا لامر منفصل عنه كما استحق
لامر منفصل عنه فقول القائل ان علو تبع لعلو الجهة كقوله انه قديم تبع لقدم
الزمان وكل من الخيالات الفاسدة بل هو الاول بنفسه الذي ليس فوقه شيء وهو
الباطن بنفسه الذي ليس دونه شيء الوجه الثامن هب ان الجهة في العلو والدهر
في العدم شيء موجود تبع له في وجوده تبع لوجود الحق لان علو الحق وقدمه تبع له فان
ذلك ان كان داخلا في مسمى نفسه كان يقال لان الجنس هو جوانب المتحيز فان كون الدهر
هو عبارة عن قدمه فقدمه وجوده داخل في مسماه وصفة من صفاته فلا يكون هو سبحانه
تبعا لصفاته ولو قدر شيئا خارجا عن صفاته لكان وجوده تعالى 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 سواه شركاء له وجعل اندادا له وضرب
امثال له حيث جعل علوه وفوقيته على العالم بمنزلة علو الملك على سريره او هو على
سطحه الذي قد سفل الرجل عنه فيكون دونه ويكون ذاك بائنا عن علوه وجعل علوه
محتاجا الى ما يعلو به كما يحتاج الانسان الى السطح او السرير وكلامه في علو الله تعالى
يوجب انه جعله مثل هذا العلو بجميع من التمثيل لله والعدل به ابتداء ومن جحد علوه
المستلزم لجحود ذاته اسما ولهذا كان السلف والائمة يصفون هؤلاء الامرين فانهم
ممثلون عادلون بالله وبانهم معطلون جاحدون لله ولا حول ولا قوة الا بالله
وهذا الذي قاله السلف والائمة 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 قد رأوا
المثل لينفوه لكن لزمهم التمثيل من وجهين احدهما انهم سووا له مثلا وليس لله
وسمى في هذه المقاييس السمع ليه المنطقية وهي الامثال التي ضربوا له لجعلوه نوعا
من انواع تلك الامور العامة وحكموا عليه بمثل ما حكموا به على سائر الافراد حتى
قالوا لما كان فوق غير فلا بد ان يكون ثم اوكلما كان كذا فلا بد ان يكون كذا وايضا
فانهم مثلوه بغيره على ذلك التقدير وهو لا يكون مثلا لغيره لا بحصة ولا بقدر
من القادير التي يقع فيها شبهة وساع على ذلك التقدير يعلم ان له من الخصوص
ما يقطع مماثلته لغيره الوجه الثاني ان هذه المعاني التي ينفونها هي ثابتة في نفس الامر

معلوم

معلومه بالكتاب والسنه وبالفطره والعقل وبالقياس ايضا فاذا مثلوه فيها بالمخلوقات
فقد صرحوا بجعل الاند اد له والامثال والاسماء انهم عطلوا المجد والخفاء التي هي
ثابته للرب وعطلوا ما في الكتاب والسنه والاجماع من بيان ذلك والدلاله عليه وعطلوا
في القلوب من المعرفه الفطريه والقياسيه نصارى معطلين للحضره الخارجيه والعلوم جميعا
الثابته بالنبوات المعروفه بالقلوب فعطلوا الروح والعقل جميعا مع دعواهم العقليات
كما عطلوا التوحيد مع دعواهم انهم هم الموحدون الوحيدون الناسبون ان بقال فقد قلت
لو كان علو الباري على العالم بالحيز والجهه لكان علو الجهه اكمل من علو الباري ولم يذكر
على ذلك حجه الا قولك لانه بتقدير ان تحصل ذات الله التي بحيث العالم او بسائره لكن موصوفا
بالعلو على العالم اما تلك الجهه التي هي جهه العلو لا يمكن فرض وجودها فخالقه عن هذا
العلو فثبت ان تلك الجهه التي هي جهه العلو لا يمكن فرض وجودها فخالقه عن العالم اما
وثبت ان الحاصل في تلك الجهه يكون عاليا لا لذاته لكن تبعا للونه حاصلا في الجهه فيقال
لك انت قد قدرت تقديرا ان الباري عن يمين العالم او عن يساره واذكر دليلا
على امتناع ذلك في الجهه وكل واحد من هاتين الدعوتين ممنوعه ولانسلم لك امكان هذا
التقدير في حق الباري ولا امتناعه في الجهه اولا نسلم لك مجموع امكان هذا التقدير في حقه
وامتناعه هذا بل قد يشد كان في الامكان او الامتناع فهذا المنع له ثلاث موجبات
احدها امكانهما جميعا والثاني امتناعهما جميعا والثالث امكان تيامن الجهه وتياسرها
وامتناع تيامن الباري وتياسره فلم يذكر حجه تنفي واحدا من هذه الوجوه ونحن نذكر
توجيه هذه الاجوبه فنقول الوجه العاشر ان الجهه والحيز اما ان تكون
وجوديه او عدميه فان كانت عدميه لم يجز ان يوصف علو على العالم ولا
سفول ولا يقال ان علو الباري ينبغي لها ولا انه محتاج اليها ولا شيء من هذه الامور
فبطلت الحجه وان كان الحيز والجهه امرا وجوديا فمن المعلوم انه اذا قدر تيامن الرب
وتياسره فتقدير تيامن ذلك الشيء الموجود المسمى بالحيز والجهه اولى بالتيامن والتياسر
فان ذلك ان كان من صفات الرب الداخله في مسمى اسمه فهي تبع له وان كان شيئا
منفصلا كالعالم او العرش او ما بقدر فان تقدير انتقال على هذا اولى من تقدير على الله
فان انتقال هذا وتحوله اولى بالجواز من انتقال الله تعالى وتحوله وهذا لم ينازع في هذا
المسلمون الذين ينازعون في جواز الحركه والانتقال على الله بل يجوزون ذلك على العرش
وغيره وينازعون في جواز على الله فظهر ان تقدير تيامن الحيز والجهه وتياسره اولى
من تقدير ذلك في الرب واذا كان كذلك فقوله انه بتقدير ان تحصل ذات الرب
في جهه العالم او يساره لا يكون موصوفا بالعلو وتلك الجهه التي هي جهه العلو لا
يمكن فرض حاليه عنا العلو باطل قطعا بل ان كانت شيئا تحتمل الصفات
توصف بالعلو ويكون في الجهه فان خلوه عن صفه العلو اولى ان خلوا الله عن صفه العلو

خالية

على كل تقدير وان كان شيا ما تحمل هذه الصفه ولا يكون بوجه فهذا يعدم لا يقال فيه انه عال
عن العالم فضلا عن ان يقال ان علوه لذاته وعلو الباري تبع له الوجه الثاني غير
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 حالا عن صفه
العلو فيكون ما قدرته في حق الباري ممتنعا عندهم لان الذي احوجه ان يكون كما ادعيته
من علو الجهه انها عالبه لذاتها لا يملل فرضها خاليه عن هذا العلو فيكلف وقد تقدم بيان
ان الامر ليس كذلك واذا كان على اسوا التقديرين يكون كل منهما ممتنعا لذاته فيكون علو
كل منهما لذاته فلا يكون علو الجهه اكمل من علو الله ولا يكون مستحقا لها بل اذا امتنع عليه الحركه
والزوال امتنع تحوله عن العلو فاذا كنت في هذا المقام لو اشركت بالله فجعلت الجهه له علوا
وشبهها في مشاركتها له في العلو الذاتي لكان هذا الاشراك خيرا من ان يفضل علو الجهه
على علو وتجعل علوها بنفسه وعلو بها سبحان الذي دلته اقبح من هذا الشرك ومن
جعل الاندادلله كان جحود فرعون الذي وافقتموه على انه ليس فوق السموات رب العالمين
الله وموسى يحكون لرب العالمين لانه في السما كان اعظم من شرك المشركين الذين كانوا
يقرون بذلك ويعبدون معه الهه اخرى تحصيل الجزاعي لما كان مشركا وامثاله
الذي قال له النبي صلى الله عليه وسلم نعبد الصوم اله قال سبعه الهه سبعه في الارض وواحد في السما
فلا ريب ان شركهم اخف من جحود فرعون مع ان هذا لما قال النبي صلى الله عليه وسلم الذي
تعبد 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 انه لا يكون
الا عاليا حتى يقولوا انه ينزل الى السما الدنيا ولا يخلو منه العرش ويقولون وصفه
بهذه الصفات لا ينافي علوه فهو لا يصا يوجبون له العلو ويقولون انه عال بذاته
ان يكون غير عال وان جوزوا عليه الحركه والانتقال واذا كان كذلك فهو لا يقولون
لا تسلم امكان خروج الله عن صفه العلو بوجه من الوجوه حتى تقدر له يمنا
مثل قولك او يسارا بحيث يكون موصوفا بالعلو بل هذا ممتنع عندهم فاذا كان
كذلك كان قولهم اخوانهم المتقدمين في وجه المنع فيقولون لا تسلم ان علو الجهه
يكون اكمل من علوه وانه محتاج اليه هذا لو كان الجهه امرا يمكن وصفه بالعلو بحيث
يحتمل ان يكون في ذاته عاليا وهو لا فاذا لم يكن كذلك بطل اصل الكلام الوجه
الثالث عشر ان يقال هب انه سلم لك انه قد سامى او سايرت

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
بتقدير خروجه عن صفة العلو اولى من تقدير كون الله ليس موصوفا بالعلو وانه 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 علو انما هو القدرة التي تسمونها
فقط فالذي يقول انه تارة يكون عاليا بذاته على العالم وتارة يكون غير عال بل اما
متماثلا او متباينا او غير ذلك مع كونه عاليا بالقدرة التي اثبتموها في الحالين هو اعظم وصفا
له فالعلو اعظم وصفا له بصفة الكمال منكم حيث اثبت له العلو الذي اثبتموه ولا ادري
عليكم بان اثبت له من العلو الذي هو كمال ما لم تثبتوه انتم وهو مع هذا اذا وصفه بها
ان يكون علو الجهة اكمل منه مثل تجويز عدم العلو عليه بعض الاوقات هو احق حالا
منكم فليس لكم ان تبطلوا قوله بتصحيح قولكم فان كان علو ذاته على العالم ليس بصفة الكمال
يصح ان يقال علو الجهة اكمل من علو لان التفضيل في الكمال يقتضي الاشتراك فيه فاذا
كان كل واحد من علو ذاته على العالم ومن علو الجهة على العالم ليس هو صفة كمال بل احدهما
اكمل من الاخر فبطلت الجهة وظهر ان هذه الجهة باطلة على التقديرين وهذا احد الوجوه
الخامس عشر ان يقال انتم تقولون ليس علو الا علو القدرة فاذا قدر انه جعل نفسه متماثلا
عن العالم او متباينا بل جعل نفسه في عمام 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 تستحقه من صفة العلو عندكم وخروجه
عن العلو بالجهة لا ينافي الكمال عندكم فلا يكون في ذلك نقص بحال حتى يكون متكلما او غير
متكلم ولو قيل انه في الجهة او قيل انه واجب ان يكون في الجهة او واجب ان يكون متحيزا
فان الذي يقول هنا قد لا يقول ان ذلك صفة كمال بل هو جائز عليه كما يجوز ما يجوز
من افعاله وكما يجوز رؤيته وذلك ليس بنقص فانتم موافقون على ان علوه غير عال
بالجهة ليس بصفة نقص فالذي يقول انه عال اذا قال لكم سواء حققه 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 اثبتموه ولم تثبت له نقصا بحال واذا كان كذلك لم يجب ان
يكون علو بالجهة لا كمالا ولا نقصا اذا كانت قدرته كاملة على التقديرين وهو العلو عندكم
واذا كان كذلك لم يكن ما هو على سبيله لو كان موجودا اكمل منه ولم يلزم هو متكلما بذلك الغير

لان ذلك فرع كون ذلك كمالا وهذا قد وافقتمونا على انه ليس بكمال وهو قد وافقنا 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 شيء موجود سواء
كان جسمًا او جوهرًا او شيئًا غير ذلك فان الله قادر عليه مدبر له قاهر له فاذا قدر
انه تحامل او تباعد او تنقل حتى يحمل شيئًا اعلى منه بالجهة فهو اعلى من ذلك الشيء
بالقدرة والربوبية والتدبير وهو الذي جعله في تلك الجهة مشيته واختياره وذلك
الشيء 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 من كونه
لذلك بل الرب موصوف بالعلو الحقيقي عندكم على ذلك والقهر له والتدبير لذلك
موصوف بانه تحت حكم الله وامره واذا شاء الرب ان يرفع جهته مع كونه مدبرًا له
يلزم ان يكون هذا نقصًا على الاصول التي تسلمتموها كما يصرحون به المثل يقولون ان
الملك هو اعلا من رعيته وان كان مكان بعض رعيته اعلا 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 علو ليس الا بالجهة فقط ليس هو قادرًا على العالم مدبرًا
له امر يريد ان علو بالجهة مع ماله من العلو بالقدرة فان اردت الاول فهو اعظم الكفر
والباطل الباطل ولا يقوله مسلم ولا عاقل يقر بالصانع بل المؤمنون متفقون على ان الله
قادر على العالم وليس العالم قادرًا عليه فاذا ضموا الى ذلك انه عالٍ بالجهة والحيز
وفرض ان من العالم ما علا عليه بعض الاعيان بالجهة فقط بل لو علا عليه دائمًا
بالجهة فقط مع علو الرب عليه بالقدرة لكان علو الرب اكمل من علو ذلك وكيف
اذا كان الرب هو الذي ربه وهو الذي علاه وبمشيته وامره يكون جميع
شؤونه الوجه السابع عشر قولك يلزم ان يكون الباري ناقصًا بذاته مستكملا
بغيره انما يصح اذا كان الحيز والجهة غيرًا له وذلك انما يصح لو كان الحيز والجهة امرًا
منفصلا عنه فاما اذا كان الحيز هو حده ونهايته فالجهة لونه تحت ما يشار اليه
ولم يكن هناك غيرًا له عند الصفاتية الذين يقولون ليست صفاته غيره ومن
سمى هذا غيرًا كان قوله مستلزمًا لعين ما فعله 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 القائل هو واجب بنفسه وما جعل به ذلك

من

من صفاته وانه لا يكون موجودا الا بما يستحقه ذاته من صفاته بل لا يكون موجودا
الا كذلك فقرض عدم ذلك بحسب الموجودات وتكلمنا على لفظ الغير والحيز 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 هو غني عن الله ام غير
مفتقر الى الله ان قلت انه غني عن الله فليس في الوجود شيء غني عن الله بل جميع الكاينات مفتقرة
الله وان قلت بل هو المفتقر الى الله كان معنى قولك انه يكون مستكملا به هو مفتقر اليه والامر
المفتقر اليه اما ان يكون من لوازم ذاته واما ان يكون كاينا بمشيته واختياره يبعود
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 نقضها الوجه التاسع عشر انك قد زعمت في نهايتك ان
ادعاء النقص على الله لم يعلم بالعقل وانما ثبت امتناع النقص عليه اذا اثبته بالاجماع وقد
تقدم بعض حكايته القائمة في ذلك وقال في مسئلة السمع والبصر لما اصح اصحابنا بانا
ضد ذلك بنقص وقال في الاسوله على الحد دليل سلمنا ان ضد السمع والبصر نقص فلم
قلتم ان النقص على الله محال قال واعلم ان الوجود ما قيل في بيان هذه المقدمة
الاجماع وعلى هذا نصير الدلاله سمعيه لان الذي يدل على كون الاجماع حجة انما الايات
واما الاخبار واذا كان الامر كذلك كان التمسك في الابتداء بالايات الدالة على كونه سمعا
بصرا اولى من ذكر هذه الطريقة الطويلة والاجماع لم ينعقد على امور معينة بل كل
مسلم ينزه الله عما يعتقده نقصا واذا كان هذا قالجهة فيها نزاع عظيم بين الناس والنزاع
الملموس بل اكثر العقلاء من سلف الامة وايمتها يقولون بان الله تعالى فوق العالم
وعلى العرش فان كان هذا نقصا لم يكن قد انعقد الاجماع على نفيه وان فقد زعمت
ان العقل لا ينفي عنه النقص فلا يكون معلوما بحجة على نفي هذا الذي سميته نقصا مستمرا
فكيف اذا كان مما اشكال بالغير فانه من المعلوم ان الناقص المستكمل بغيره خير من
الناقص الذي ليس مستكملا بنفسه ولا بغيره وبهذا الوجه وامثاله يتبين ان
هؤلاء الجهمية انما عظم عليه من التعطيل الذي زخرفوه بثوب التنزيه فانهم
لا ينزهون الله تعالى عما يحب تنزيهه عنه من النقايص والعيوب بل يصفونه بالفقر والحاجة

وبغير ذلك من الصفات كما بيناه في غير هذا الموضع ويعرف اسمه لهم 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 اخرى منافق بالقرآن ومؤمن بالسحر
وبالكهانة زلة العالم وجدال المنافق بالقرآن وفيه تضيع عظيم رواه 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
على انفسكم وهذا مشهور من حديث سليم بن عامر عن عمرو بن عوف الذي عن ابي هريرة عن جبل
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 ابن عباس وحديث الاسود 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 وسداد بن اوس واما اللفظ الذي ذكرناه فهو محفوظ عن عمر الخطاب
من حديث ابن المبارك ووكيع وغيرهما عن مالك بن مغول سمعه ابو حصين يذكر عن زياد
بن حدير قال قال عمر بن الخطاب يهدم الاسلام زلة عالم وجدال منافق بالقرآن وائمة مضلون
وفي مسند الامام احمد ثنا سريج ثنا هشيم انا ديلم بن عمرو ان العبدي سمعوا نافع الكردي
يحدث عن عثمان النهدي 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 ورووه من حديث ملك ابن دينار عن
ميمون ولفظه حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم كل منافق عليم ورووا عن عمر انه الخطاب انه قال
اخوف ما اخاف على هذه الامة الذين يتأولون القرآن على غير تأويله وفي المشهور
عن عمر انه قال اذا جادلكم اهل البدع بشبهات القرآن فخذوهم بالسنن فان اهل السنن
اعلم بكتاب الله تعالى منهم قال المنافق بعد وجوب اتباع الكتاب والسنة واتباع
الاجماع اذ ليس في الحق الا مسلم اتباع النص والاجماع بل ياخذ من النص
والاجماع ما يحيي به على الموسر في نفقة زوجته عشرة وتيسيره واذا كان كذلك
فما رفع الله به الدرجات كما رفع درجات ابراهيم ويوسف عليهم السلام انما يحيي عليهم
بالحق النافع لهم وان كادا لبدا حسدا لهم وعداوة على الايمان واهله
فلا يمكنون من القدح في الايمان تاسيسا لهم المومنون بل اذا عارضوا ما يقوله الموسوس

من

من الحق يسلم لهم المومنون بعض مقدماتهم ليبين لهم ان تلك الحجج عليهم لا لهم او انها
على فساد قولهم وفعلهم ادل منها على ما عارضوه من الحق بل لو كان المتنازع فيه بين
كاهل الكتاب والمشركين اذا تجادلوا او تقابلوا كان المشروع نصر اهل الكتاب على المشركين
بالقدر الذى يوافقهم عليه المومنون اذ لم يكن فى ذلك مفسدة تقاوم هذه المصلحة فان ذلك
من الحق الذى يفرح به المومنون كما قال تعالى الم غلبت الروم فى ادنى الارض وهم من بعد غلبهم
سيغلبون فى بضع سنين لله الامر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المومنون بنصر الله
ينصر من يشاء وانها نزلت كما استفاض فى التفسير والمغازى والحديث فى اقتتال الروم
والفارس والفرس المجوس وكانت المجوس قد غلبت النصارى على ارض الشام وغيرها
فغلبت الروم وفرح بذلك مشركو قريش لان المجوس اليهم اقرب من النصارى لان كلا من
الكتابين له واعتبر لذلك المومنون لان النصارى اليهم اقرب لانهم اهل كتاب بذلك دلك
ابو بكر للنبى صلى الله عليه وسلم فاخبره النبى صلى الله عليه وسلم ان الروم سوف تغلب فارس بعد ذلك وبضع
سنين وحاطرهم ابو بكر على هذا قبل تحريم ذلك وظهرت الروم على فارس بعد ذلك
فهؤلاء الجهمية قد سلبوا لهم المومنون ان الله غنى عن كل ما سواه فانه سبحانه مقدس
عن كل نقص فانه احد لا مثل له والجهمية فى الحقيقة لا يعبدون فيه هذا المعنى ولا هذا
التنزيه ولا هذه الوحدانية بل يثبتون له امثالا يصفونه بالحاجة وما يستلزم الحاجة
ولا ينزهونه عن النقائص والعيوب وقد يصرحون بذلك تارة وتارة بانه ليس على ذلك دليل
عقلى والالحاد منهم لصاحب الفصوص وعمر بن سبعين وهؤلاء المتكلمون منهم كالرازى
يوصف به كل موجود من عيب ونقص وعمر ذلك وهؤلاء المتكلمون منهم كالرازى
يصرحون بان العقل لا ينفى عنه النقائص وذلك يظهر ان تسميته لما عطله من
الصفات تقديسا كتسمية الملاحدة تعطيلهم توحيدا وقد علموا ان المسلمين يقولون
انه منزه عن النقص فاحدثوا هذا اللفظ يجحدون به ما مستحق من صفات الحمد اعنى
ان ذلك نقص فاذا زعم ان علو على العرش نقص ويستلزم النقص كما زعم انه
تستلزم الحاجة واسلم لعدم الوحدانية ليس لهم صورة الحال
وهو ان هذه الامور التى يوافق المسلمون على نفيها وان ليس لا نقص على الله
حجة عقلية هى على فساد قولكم ادل منها على فساد قول من ينازعكم من اهل الاثبات
وان كان مخطيا فى بعض ما قوله اذا كان خطاه اقل من خطاكم وهو مع ضلاله
عن بعض الهدى ادب الله منكم واذا كان الامر كذلك فهؤلاء الذين يزعمون
انهم ينزهون الله النقص يلزمه على العرش وغيره انهم يصفونه
بالنقص اما بصريحه واما لزوما ويصرحون بان العقل لا ينفى 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 زعموا من النقص والاشتمال بالغير فليف والنقص انما هو
لازم على قولهم كما قدمنا ذلك غير مرة وقيل لك ثانيا هب ان هذا متناقض لكن اذا كانوا
قد جمعوا في قولهم من اثبات كونه على العرش ومن نفي كونه جسما فاما ان يكون اثبات
هذا او نفي هذا متناقضا او لا يكون فان لم يكن متناقضا صح قولهم وبطل قولك في الجهة
واذا كان هذا متناقضا لم يكن لهم لو لزم احد النقيضين باولى من الزامهم النقيض
الاخر فان حقيقة هذا عند من يقول انهم متناقضون انهم قالوا هو فوق العرش
ليس فوق العرش وهو جسم وهو ليس بجسم ومثل هذا اما ان يجعل لهم قولين فيقول 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 ثبت الملزوم وان قيل
ان نفيها متناقضا واذا كان كذلك لم يجز ان يلزموا لوازم نفي الجسم المستلزمة نفي
لوازم كونه على العرش فلا يلزموا بان يكونوا متحيزا او غير متحيز فان ذلك لا يلزمهم
ما داموا جامعين بين النفي والاثبات وهذا بين ولهذا لا يزال هؤلاء امثالهم يميلون
الى النفاة من وجه والى المثبتة من وجه وقيل لك ثالثا هب ان هؤلاء متناقضون 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
وانه ليس داخل العالم ولا خارجه فانه لا يكون الا معدوما وقد قالوا لك رابعا لا نسلم
ان هذا متناقض بل قد علمناه بالضرورة الفطرية والضرورة الدينية والادلة السمعية
والعقلية انه فوق العرش وعلمنا بما وافقنا عليه من الادلة العقلية وما ذكرته موافقا
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 يذكر من اللوازم في هذا الحيز مثل لزوم كونه متنفسا 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 مواردها داخلة فيما ذكرناه ليتم ما ذكرناه وذلك قال المسلة الثانية
في انه ليس في الجهة قال وقبل 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 نفي الجهة قال ورعمه من اثبت الجهة ونفى الجسمية انا نعلم بالضرورة اختصاص
الاكوان بالجهات المخصوصة مثل الكون القائم بالعلى الحداد والكون القائم بالسفلة
ولا نضر نا في ذلك ما يقال الاكوان انما تحصل في الجهات على طريق التبعية لمحلها لانا
نقول الحصول في الجهة اعم من الحصول فيها 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 الشيء جسما انه اختصاص بالجهة
والحيز واذا اثبت ذلك وجب علينا بعد الفراغ من نفي الجسمية عن الله اقامة الدليل
على نفي حصوله في الجهة والحيز يقال هذا الذي ذكرتم يمكن الجواب عنه بان يقال لا يحصل
في الجهة الا الجسم او ما قام به وانتم لا تقولون في الجهة على سبيل الاستقلال والتبعية
الا الجسم او ما قام به واي هذه العبارات قيل لكن ذلك لا يفيد امكان ان يكون في
الجهة قايم بنفسه غير الجسم ونحن ندرجه 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 الشيء الواحد حاصلا دفعة واحدة في حيزين وهو محال
ولو عقل ذلك فلنعقل 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 بحيز اما ان يكون واجبا او جايزا والقسمان
باطلان على ما سياتي واما ان قيل بانه في حيز واحد فهو باطل لوجهين الاول انه 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 واستنع حصوله في سايار الاحياز لكان
حقيقة ذلك الحيز مخالفة لحقيقة سايار الاحياز ولو كان كذلك لكان الاحياز
امورا وجودية لان العدم الصرف يستحيل ان يخالف بعضه بعضا ولو كانت الاحياز
امورا وجودية لكان اما ان يمكن الاشارة اليها او لا يمكن فان امكن فذلك الشيء مختص
بجهة دون جهة اما ان يكون منقسما فيكون الباري المحال فيه منقسما او لا يكون
منقسما ملون ذلك الشيء مختصا بجهة دون جهة فيكون للحيز خير اخر ويلزم
التسلسل وان لم يمكن الاشارة الى الحيز في جهة اصلا لم يمكن الاشارة
الى الحيز الى الباري تعالى لانا نعلم بالضرورة انا لا نمكن الاشارة الى الحيز في جهة

استحالت الاشاره الحسيه اليه فاذا لا يكون الباري في الجهه وهو المطلوب واما ان لم
يكن حصول الباري واجبا فاختصاصه بها لابد وان يكون لفاعل مختار سواء
ان كان بواسطه معين او لا بواسطه معين وكل ما كان فعلا لفاعل مختار وهو محدث
فاختصاص الباري بالحيز محدث فهو اذا في الازل ما كان حاصلا في الحيز والشيء 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 المسئله انه لو كان في الجهه لكان
منقسما لان الجانب الذي منه يلينا غير الجانب الذي لا يلينا وكل ما يوجب انقسام
ذاته لكنا بينا ان الانقسام عليه تعالى محال فحصوله في الجهه والحيز ايضا محال قال وهذا
الكلام انما يدع القول بنفي الجزء الذي لا يتجزأ ولم يذكر في نهايته على نفي الجهه الا هذا الكلام
وقد تقدم ما ذكره على نفي الحسم وهذه الجهه هي مثل الجهه السابعه التي ذكرها وناسبته
لكن فيها حشو وزياده مستغنى عنها لا حاجه اليها وهو لا القوم من اعظم الناس اثباتا
حشو القول الكثير الذي ثقل فايدته او تعدم مضرته كما روي فيهم عن امير المومنين عليه السلام
قال كرم الله وجهه انه دائر قال انا صمت ودمتي وهيئه لا تهيج على الهوى
ردع قوم ولا يطمع في الهدى سيخ اصل وان بعض الناس الى الله تعالى رحل فمش علما
حتى اذا ارتوى من ما اجن واستلان من غير طايل سماه اشباهه من الناس عالما وان
تولت به احدى الشبهات هيا له حشو الراي من قبله فلا هو سلك علما لا علم فيسلم
ولا تكلم بما يعلم فيغنم تصرخ منه الدما وتبكي منه الفروج الحرام وهو من خرق الناس
بهذا هو لا المتكلمون في اصول الدين بغير كتاب الله وسنه رسوله وبوقعون من الله
العداوه والبغضا بالا اصل له حتى قد نفروا من خالفهم وبغوا قتلهم وقتالهم كما يفعل اهل
الاهوا من الخوارج والرافضه والجهميه والمعتزله كما فعله هذا الموسوس في كلامه هنا وامثاله
حيث نفر الناس خالفوهم احق بالايمان بالله ورسوله منه بدرجات لا تخفى ولا حول ولا
قوه الا بالله ولهذا كان السلف لمن خالفهم من اهل السنه والجماعه من شعار العارفين
كما قال النبي صلى الله عليه وسلم فيما استفاض عنه من الاحاديث الصحيحه في صفه الخوارج يحقر احدكم
صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم وقراءته مع قراءتهم يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم
يمرقون من الاسلام كما يمرق السهم من الرميه وفي روايه يقتلون اهل الايمان ويدعون
اهل الاوثان وهو لا الذين يدعون الايمان لانفسهم دون اهل السنه والجماعه
من المسلمين كالخوارج والروافض والجهميه والمعتزله لهم نصيب من قوله تعالى
وقالوا لن يدخل الجنه 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 وتعصمهم مع تعصب

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 يعرفون بمفارقة السنة والجماعة وتكفير من
خالفهم واستحلال دمه كما نعت النبي صلى الله عليه وسلم الخوارج لكن قولهم في الله ابدع من قول
الخوارج وان كان للخوارج من المباينة للجماعة والمقاتلة لهم ما ليس لهم حتى 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 حيز
واحد او لا يكون الا في حيز واحد يقال له اما الذين يقولون انه فوق العرش وليس
بجسم وهم ائمة اصحابك والكلابية وطوايف ليس 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 فوق العرش لكان اما ان يكون في حيز واحد
او في اكثر من حيز فان هذا اللازم انما يلزم 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 يمكن لهم ان تتأتى عليهم فيه فان هذا راس المسئلة فيلزمهم التقدير بالاتفاق
منك ومنهم ان ما ليس بجسم اذا كان في الجهة بمعنى انه يلزم فوق العالم اما 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 الاجسام 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 ويتوهى 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 يبطل
ما ذكرتم في الحجة من امتناع كونه في الحيز واجبا او جائزا وان كان الحيز عدميا صح ان يقال
اما ان يكون في حيز واحد او في حيزين وهذا يقتضي بطلان احد طرفي تقسيم الذين ذكرهما
في هذه الحجة احدهما اما ان يكون في حيز او حيزين والثاني امتناع كونه واجبا او جائزا ويصح
هذا الوجه الرابع وهو ان اختيار الحيز الوجودي اللازم له هو حدوثه ونهايته والعدمي
هو 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 ولسر
فان قبل الحيز العدمي الذي هو تقدير المكان يتجدد ويتعدد بتجدد 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 بالاعلام
في الحيز 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 للكون الحال فيه جسما
او جوهرا فردا او لا يستلزم ذلك فان كان الحيز مستلزما للكون الحال فيه جسما
او جوهرا فردا لزم من كونه جسما لذلك لم يكن المختص بالحيز لا جسما او جوهرا فردا وحينئذ فيلزم من نفي كونه جسما
وكونه جوهرا فردا ان لا يكون متحيزا كما فعله الموسس وعمن احتاط وهو
خلاف الفرض فان الفرض في الحيز والجهة دون التحيز في الجسمية خلافا
لمن يقول ليس بجسم وليس في الحيز والجهة فاذا كان هذا الدليل لا يتم الا
على الجسمية بطل هذا الدليل من اصله ومتى كان الحيز مستلزما لذلك
لم يمكن المختص بالحيز الا جسما او جوهرا فرد او حينئذ يلزم من نفي كونه

للجسماء

للجسم وكونه للجوهر الفرد لزم [illegible] 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
واصح الدليل على التقدير الاول وكل باطل فظهر بطلانه على التقديرين 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 اتحاده
وتعدده الا بالعلم فيه لم يلزم اذا قيل ان الله تعالى حين يكون الجنس منقسما الى واحد
وعدد حتى يثبت انه يجب ان يكون الله جسما او جوهرا فردا فيكون 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 يصح حينئذ الى تقسيم الجنس الى واحد او اكثر من ذلك
فظهر ان هذا الذي ذكره لم يذكر عليه محذورا ولو ذكر محذورا لم يصح الى ذكره وعلى
التقديرين فلا صحة لذكره مع الصحة ولا يدون الصحة على هذا التقدير وان كان العلم
بانقسامه الى واحد وعدد لا يعلم دون ان يعلم ان محله جوهر او جسم فلم يذكر
ذلك أولم يذكر فوجه المنع من انه لا يصح ان يحتج على ذلك الا بكون الجنس بنفسه
بانقسام الحال فيه والحال فيه لا يكون الا جوهرا او جسما لان التقدير لم يذكر انقسامه
لا يوصف العلم به على هذه الصحة الوجه السابع ان يقال وصف الشيء بانه واحد
وبانه اكثر من واحد اما ان يستلزم كونه موجودا او لا يستلزم لو سلم انه موجود فان
استلزم كونه موجودا لزم من هذا التقسيم ان يكون وجودا واذا كان كذلك
لم يتم الصحة اذ ليس بوجودي وان كان الوصف بانه وجودي وان كان الوصف بانه
واحد وبالكثير من واحد لا يستلزم انه موجود بطل ما ذكر فيما تقدم حكايته عنه
من ان الجسم منقسم ليس بواحد فانه نفي دليل على ان الواحد صفة قائمة بالجسم
قائم والعدد صفة لا تحدث في المحل ولا يحصل فيه الا اذا كان المحل
متعينا منميزا عن غيره فانه اذا ثبت ان كون الموصوف واحدا واكثر

لا يستلزم ان يكون موجودا لم يلزم ان يكون الوجود والكثرة صفة وجوديه فان
المعدوم لا يوصف بالصفة الوجودية واذا لم يجب ان يكون الوجود وجوديا لم يجب ان
يقوم بالجسم ولا ان يكون عرضا ولا يمتنع ان يكون الجسم واحدا واذا كان الجسم واحدا
مع عظمه ولم يكن فيه كثرة وجوديه لم يصح ان يستدل بحلوله في الجسم على انقسام الجسم
وتعدده وحينئذ فاذا لم يلزم من حلول الجسم في الجسم ان يكون الجسم متعددا منقسما في
نفسه لم يلزم من حلول الرب في الجسم ان يكون منقسما وحاز حلوله في الجسم الذي لا يقال
انه اكثر من واحد ولا يكون اقل القليل ولا يكون جوهرا فردا او ما يحله فاذا لم يكن الجسم منقسما
على كثرة مع كونه في الحيز فالباري اولى ان يكون كذلك وهو باطل فما يلزم الوجه
الخامس ان يقال الجسم 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 جزء واحد او في اجزاء متعددة فان هذا يقتضي
ان الجزء فيه كثرة وهذا ممنوع وتوجيه ذلك ان الجسم قد تنازع العقلاء في الجسم هل
هو واحد في نفسه او هو متكثر فيه انقسامات حاصلة على قول كما تقدم حكايته وتقدم
ان الموسى لم يذكر على انقسامه وعدم وحدته بحثه واذا كان الامر كذلك مع ان
الجسم يقبل الانقسام بالاجزاء فالجسم الذي لا يعقل فيه وجود الانقسام اولى ان
لا يكون فيه كثرة ولا انقسام وهذا ظاهر بل يقال في الوجه الخامس ان انقسام
الجسم في نفسه قبل حلول من فيه ممتنع قطعا سواء قيل ان الجسم واحد او منقسم في
نفسه وذلك لان الجزء هنا ليس امرا ثابتا موجودا كما قد قرر وانما هو تقدير
المكان وهذا مسمى الجزء في اصطلاح كثير من المتكلمين واذا كان كذلك فمن الممتنع
تميز بعضه عن بعض قبل حلول ما يتقدر به وهذا معلوم بالحس والضرورة
العقلية ولا يقول قائل ان ذكر التميز بالاشارة فان الاشارة الى المعدوم محال وانما
تشار الى موجود واذا كان الجزء لا يتعدد ولا ينقسم قبل حلول الحال فيه كان
تعدده تابعا لتعدد الحال فيه فان لم يثبت كون الحال جسما منقسما بل منقسما
واذا كان المبارع له يقول ان الحال فيه ليس هو جسما او هو جسم وليس بمنقسم في نفسه
بطل انقسام الجسم ومن المعلوم ان القائلين بانه متحيز يقولون هذا وان وهذا
مما تقدم ذكر ذلك عنهم ومن قال ان القائلين بمنقسم يعني تميز بعضه عن بعض
نحو ما يقال في الوجه العاشر ان يقال الجزء الواحد هو ما يحل فيه الجوهر
الفرد كما قررته فيما تقدم فاذا الحال فيه يقبل اقل القليل وتعالى الله عن ذلك
واذا كان كذلك كان بطلانه مبنيا على ثبوت الجوهر الفرد وانت قد اعترفت بان

واذ كان

واذ كيا 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 تراد ان بالحيز
الواحد وهو شي يشمل الحد الواحد عما هو اكثر منه فان اردت به ما يحله الجوهر الفرد
لم يثبت بوحد 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 خلقت 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 الشي فيه او عدم حلوله ما طلا لان العلم بحلول الشي 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 فمحال
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 تقرير ذلك على اصل من يسلم الصفات او الثاني
غير من بان الغيرين ما حار وجود احدهما دون الاخر او حار مفارقته له في مكان
او زمان او حيز وجود وحسب فلا يرد ما ذكرته على كونه هو هو ولكونه غيره وان
اردت بالواحد ما هو اكثر من محل الجوهر الفرد لم يلزم الحال مستلزما لان يكون
اقل العدد وقد بطل حجة الصدد وسائر الكلام في الوجود والحوار الوجه
الثالث عشر ان يقال هذه الحجة مشتملة على حجتين احداهما حجة الانقسام او الصدد وهل
نعم الانقسام والثانية ما خص منها قسما مع دليل وخص به دليل على الحيز جميعا فاحداهما
حجة الانقسام والتركيب والاخرى هي من جنس حجة نفاة الانقسام وهاتان الحجتان
هما جماع ما دل للنفاة في هذا الباب فانه يعود الى ما ذكرهم من التركيب والى ما دلهم
من التمثيل وقد تقدم فيما تمنع من ذلك وما لا يمنع وبينا ان سورة الاخلاص دل هو
الله احد الله الصمد نفته عن الممسوح مرهدس فاسمه الاحد ومنع النسبة الممتنع الصمد
عليه واسمه الصمد الانقسام والتركيب الممتنع عليه ولكن هو لاء النفاة غلوا في ذلك وتعدوا
حدود الله فزادوا على الحق من الباطل شيئا ليس لهم كما ان من المثبتة من
غلا في الاثبات وتعدا حدود الله حتى زاد على اثبات الحق زيادات باطلة

والله يهدينا الصراط المستقيم وليس هذا موضع الشرح والبسط لما تضمنته هذه السورة
العظيمة من أصول التوحيد والإيمان فإنها اشتملت على عظيم الأحدية والصمدية ينتظمان
أصول التوحيد والإيمان والدين هو اسما الله وصفاته في دينه أو دينه الحق بما هو عليه
سبحانه في نفسه ولما كان الدين عند الله هو الإسلام والإسلام هو الاستسلام لله وحده
وله ضد الإشراك والاستكبار فالمستكبر مستكبر عن الإسلام له والمشرك مستسلم لغيره
وإن كان قد استسلم له فمعنى الأحد يوجب الإخلاص لله المنافي للشرك ومعنى الصمد يوجب
الاستسلام لله وحده المنافي للاستكبار فإن الصمد يتضمن صمود كل شيء إليه وفقره إليه أيضا
فدين الله واحد لا تفرق فيه والصمد يناسب اجتماعه فالله سبحانه وتعالى هو الإله الواحد
ودينه واحد وعباده المؤمنون مجتمعون غير متفرقين بخلاف غير مصروف واسمه الأحد
يقتضي التوحيد والصمد يقتضي الاجتماع وعدم التفرق فإن الصمد يتضمن الاجتماع وعدم
التفرق والتوحيد أبدا قدر مشترك في الاجتماع فيه التوحيد والتفرق لا بد فيه من التنبيه والتعدد
وكان الإشراك مقرونا بالتفرق قال تعالى فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس
عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة
ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون ولهذا
كان شعار الطائفة الناجية هو السنة والجماعة وأضدادهم البدعة والفرقة فإن أصل السنة توحيد
الله وعبادته وحده لا شريك له وأصل البدع الإشراك بالله شركا أصغر أو أكبر وهو الملبوس
يفعلون لا ينفسم أو لا يتجزأ أو لا ينبعض ونحو ذلك ولهم يريدوا إلا ما هو حق لكانوا محسنين
لكن حقيقة قولهم إنه ليس هناك شيئان يتصوران يكونان مجتمعا فضلا عن أن يكونا متفرقا
ولا شيء موجود ينزه عن غيره فضلا عن أن يكون منقسما فأخذوا لفظ التفرق والانقسام
فوضعوه على غير المعاني المعروفة وتفوهوا بما يستلزم نفي الحقيقة بالكلية كما فعل غيرهم
في نفي العلم والقدرة ونحوهما أو في نفي الأسماء كالحي والعليم والقدير ونحو ذلك في الصفات
يستلزم نفي الأسماء كما قد ذكرناه في غير هذا الموضع والمقصود هنا الكلام على هاتين الخصيصتين
الانقسام والحوار بحسب ما ذكر في نهايته وإن كان قد تقدم الكلام عليها بقول
قوله إذا كان في الكثرة ما يحصر لزم انقسامه لا نسلم أنه يستلزم انقسامه لا نسلم أيضا
أن الحصر للمنقسم حتى يكون ما فيه منقسما ولو كان هو منقسما لم نسلم أن كل ما كان
في المنقسم يجب أن يكون منقسما الوجه الرابع عشر قد تقدم غير مرة
أن هذه الانقسامات التي يريد إثباتها يعصمه عن بعضها وسيأتي أن أهل هذا مثل إثبات
الصفات وسيأتي أن هذا مما يجب أن يفرد به كل أحد وكل موجود وأن ما يذكر لذلك
هذا يستلزم تعدد الموجودات حسبما الواجب والممكن وسيأتي ما يذكر لذلك

من الاقطار والعرض والحيز فهي الخاطر بجملة مشتركة شبهه بزاد الحق وباطل فيجب
ان ننفي ما بينها 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 في حيز واحد فما الدليل على محال قوله 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
يتركب من جزء واحد عظيم الوجه السادس عشر ان المنازع يقول الجوهر الفرد لا يخلو
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 دفعه 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 هو
لم يجز ان يقال ان المحال في الجزء الواحد اذا فسر بذلك وجود اصلا واذا كان كذلك
فعلى التقدير ان لم يكن قد ذكرت محمد على انه لا يكون في الجزء الواحد وانما يتصور 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 تمسك بذلك لم يكن له ان يقول
ليس يوصف العرش بانه في نفسه ليس بعظيم ولم يكن ما سلمتموه تسليم ان لا
يكون يوصف العرش بان قيل انه في حيز واحد وجهة واحدة وانا لم نسلم بل لك ان تزعم
انا نقول السموات رب ولا هاك الا صلاة ان محمدا لم يعرج به الى الله تعالى بل صعد
الى علو العالم فقط وان رب العالمين ليس داخل العالم ولا خارجه فما لك ان تحكم
بقولك ان من وصفه بهذا فقد جعله بعدد ما 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 كتابه ان الاحتجاج بمثل هذا الاجماع الذي يختلف فيه
الماخذ لا يصح قطعا ولا مناظرة فان المناظر ليس له ان يحتج بموافقة موافق بناء على ماخذ لا يعتقد
صحته والمناظر يحسبه خصمه بانك ان وافقتني على الماخذ والا منعتك الاجماع على هذا التقدير
لانه عندي تقدير غير واقع فلا يكون له حجة بحال ولو احتج بها في نقطة في اعظام الله ان يكون
كذلك قيل له هذه العظمة التي فيها ان الله تعالى فوق العالم وهي تجعل الله ان يقال ليس فوق العالم
ولا داخله ولا خارجه كما تجعله ان يقال هو بقدر الجوهر الفرد فان كان ما العظمة من هذا
حقا فلذلك الاخر وحسبك لا ينتفي معه حجة على من كونه بقدر الجوهر الفرد لا عقلا ولا سمعا
لان السمع اما نص واما اجماع والسمعيات التي وصف الله فيها نفسه بانه على وعظيم ولم يعنوا
عندهم القدر والقهر لا يعنون بها عظم قدره في نفسه فلا ينافي ما زعموه صغر المقدار اسما
مع ما يعتمدونه من القول بان الملك العظيم والادمي العظيم يكون بقدر الجوهر الفرد لان الحجاب
والازمنة لا يحل الا في قدر ذلك كما تقدم واذا لم يكن لهم على ذلك حجة بطل هذه الحجة التي ذكرها
وظهر عجزهم عن تنزيه الله تعالى عن صغر القدر كما عجزوا عن تنزيهه تعالى ان يكون
فيه نقص ولا قدروا 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 اردت بالجائز 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 وجوبا واللام
في قوله يكون مقسما وقد تقدم غير مرة بان الاقسام لفظ مجمل يختلف معه اصطلاحات
فهو مبني على المعنى الذي لا يلزم من رده او المعنى الذي يلزم لا محذور فيه بل هو واجب لكل
موجود الوجه الثامن عشر قوله من يقول لا يجوز عليه الحركة والانتقال
فانه يقول حصوله في الحيز المعين يكون واجبا واما قوله لو كان كذلك لكان حقيقة ذلك الحيز
مخالفة لحقيقة غيره فيكون وجوبا يقول لا نسلم وذلك لان الاختصاص لا يجب
ان يكون لمعنى في الحيز بل يجوز ان يكون لمعنى في الذات وهو ما يوافقهم عليه من امتناع
الحركة والانتقال وعدم ذلك ليس بنقص عندنا ولا عندهم كما تقدم وتقدم ان ما الذي يمنعهم
من كونه يكون لمعنى في المحيز بل يجوز ان يكون لمعنى في الذات كما الذي هو لا الدم
اضافات وهم مشاركون في ذلك وهو ان الصفة منهم الوجه الثامن عشر
ان يقال هب انه وجوبي وخصمه يخالفه غيره وانه على الاساس الذي اليه

تعلك

فقولكم انه ان كان منفصلا كان الباري ذا الحال منفصلا يمنعون الملازمة كما تقدم ويقولون
في الاقسام بما تقدم من الجواب المنفصل الوجه العشرون فولك اولا يكون منفصلا
فيكون مختصا بجهة دون جهة فيكون الجسم حيزا آخر ويلزم التسلسل يقال هذا هو
الحيز امر وجودي حيز وجودي الوجه الحادي والعشرون فولك 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 استحالت الاشارة
الحسية اليه فاذا لا يكون الباري في الجهة يقال لكم الضروري بان ما لا اشارة الى جهته
لا اشارة اليه ليس باعظم من ان ما لا اشارة اليه لا اشارة الى جهته ثم ليس من الناس
من هو لاء الى كثير من المواضع يقولون ذلك مثل العلم الضروري بان ما لا اشارة اليه والى
جهته لا يكون الا حسيا وكثير من الناس بل اكثرهم يقولون انه ذا مثل العلم الضروري
بان ما لا اشارة اليه ولا الى جهته ولا يكون داخل العالم ولا خارجه لا يكون الا معدوما
بل المقرون بان هذا علم ضروري اعظم من المقدمين بذلك واذا كان كذلك فان ادعاء العلم
في هذا العلم الضروري لم يكن عليهم ان يسلموا لكم ذلك العلم الضروري يستلزم نفي علم
ضروري تسليم لتنافي 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
فولكم 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
لخلق 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 للناس فيه قولان مشهوران احدهما انه نفسه وذاته
سبحانه العرش من غير فعل يحدث يقوم بذات الرب وهؤلاء قد يقولون الاستواء

من صفات الذات وعلى هذا التقدير فتجديد خلق العرش كتجديد سائر السبت والاضافات
وذلك جائز باتفاق العقلاء لتجرد المحدث والباري انه استوى على العرش بعد ان لم يكن مستويا
عليه كما دل على ذلك القرآن والذي قاله هذا يقول في استوائه الى السماء ونزوله ومجيئه
واتيانه ونحو ذلك مثلما يقول في الاستواء وان ذكر من ذكر ان الله تعالى وهؤلاء هم
جمهور اهل الحديث وكثير من اهل الكلام والفقه 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 بهذا اذا
كان كذلك لم يمتنع ان يستوي عليه بعد ان لم يكن مستويا واذا كان على القول بان 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 اما كان خاليا عن الحيز والسمي
الذي يكون كذلك استحال ان يصير حاصلا في الحيز فان ذلك لا يستحيل على الوجه
الذي بيناه وانما ان كان قد قال استحال ان يصير محاذيا الى الحيز فهذا حق لكن كل احد
الامور الجائزة لا يعني انه يحتاج اليها الوجه الرابع والعشرون انه يقال قولك في اصل هذه
الحجة الثانية حصوله في الحيز اما ان يكون واحدا او عدة واحد 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 لكان حصوله مخالفا لحصوله عن كان الحيز على
هذا التقدير هو النوع فلا يخص شيء دون شيء كما ان القائل اذا قال لو كان الجسم
محيطا بالحيز لم يرد به حيزا بعينه بل يريد به انه يحيط بما كان ولو كان لا يحيط
فيمتنع ان يكون غير متحيز واذا اردت به الحيز المعين صح ما ذكرته في القسم الثاني
وهو انه كان كذلك ما كان في الازل خاليا عن الحيز المعين والذي يكون كذلك يستحيل
ان يصير حاصلا في الحيز وقولك 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 سمعه المبارع
وقوله لا سلم ان كل اختصاص بحيز معين هو بقدر المكان يكون محدثا
وانه يمتنع ان يصير في حيز لم يكن فيه بل الحي القادر سبحانه يخصص بما
شاء 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 يقتضي بقي حادثه 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 قال الحيز
العدمي الذي هو تقدير المكان يحس فيه القولان في العرش ونحوه ومن قال الاستواء
عليه بحركته امكن ان يقول ذلك هنا ومن قال ان فيه حركه قال بذلك هنا الوجه
السادس والعشرون قوله لك حصوله في الحيز اما ان يكون واحدا واما ان يكون عدة واحد
يقول لك المنازع قولا مفصلا الاحصاء ما اصل التحيز واحد واما بعض 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
بما لو شاء الله لتحول العالم من حيز الى حيز لهم فيما قولان احدهما ان اختصاصه
بذلك الحيز المعين بحسب نسبه واضافه واذا كان تجدد النسب والاضافات
له وزوالها من الامور الموجوده جاز بما يفارق العقلا المحدوث هذه النسب وزوالها
عما هو بتقدير المكان بطريق الاولى والاحرى الثاني ان يقال لم لا يمكن ذلك الحيز هذا
حاصل ما تقدم في قولهم استوى على العرش بعد ان لم يكن مستويا عليه وانه يجيء يوم القيامه
ونحو ذلك ... فصل قال الرازي الفصل الخامس في حكاية الشبه
العقلية 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
بجهة من الجهات الست وانما يكفي الباري محايثا للعالم وحكمه تعالى مختصا بجهة فوق
انما قولهم ان كل موجودين فلا بد ان يكون احدهما محايثا للاخر او مباينا عنه بجهة
فلهم فيه طريقان الطريقة الاولى ادعاء البديهة الا انه سبق 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 بتقدير تلك الشبهة هو ان
يقال لا شك ان كل موجودين في الشاهد فبان احدهما لا بد وان يكون محايثا للاخر
او مباينا عنه بالجهة ولكن كل موجودين في الشاهد كذلك اما ان يكون
لخصوص كونه جوهرا او لخصوص كونه عرضا او لامر مشترك

بين الجوهر والعرض وذلك المشترك اما الحدوث واما الوجود والكل باطل سوى الوجود
فوجب ان تكون العلة لذلك الحكم هو الوجود والباري تعالى موجود فوجب الجزم بانه تعالى
اما ان يكون محايثا للعالم او مباينا عنه بالجهة قال واعلم ان هذا القسم لا ينتفع
بمقدمات نحن نذكرها وتلك الوجوه التي يمكن ذكرها في تقرير تلك المقدمات اما المقدمة
الاولى وهي قولنا ان كل موجودين في 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 وهي
في بيان ان هذا الحكم لا يمكن تعليله بخصوص كونه جوهرا ولا بخصوص كونه عرضا
فالدليل عليه ان المقتضي لهذا الحكم لو كان هو كونه جوهرا لصدق على الجوهر ان ينقسم
الى ما يكون محايثا لغيره وبهذا الطريق يتبين ان المقتضي لهذا الحكم ليس كونه عرضا لامتناع
ان يكون العرض مباينا لغيره بالجهة المقدمة الثالثة في بيان ان هذا الحكم غير معلل
بالحدوث ويدل عليه وجوه الاول ان الحدوث عبارة عن وجود شيء عقب عدمه والعدم
غير داخل في العلة واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود
والثاني وهو الذي عول عليه ابن الهيصم في المناظرة التي زعم انها دارت بينه وبين
ابن فورك يقال لو كان هذا الحكم معللا بالحدوث لكان الحاصل بكون السماء حادثة
حاصلا بان السماء بالنسبة الى سائر الموجودات التي في هذا العالم اما ان تكون
محايثة لها او مباينة عنها بالجهة لان المقتضي للحكم اذا كان امرا معينا فالحاصل بذلك المقتضى
يجب ان يكون حاصلا بذلك الحكم الا ترى ان الوجود لما كان هو المقتضي للقسم لا العدم
والحدوث لما كان كل واحد منهما عبارة عن موجود ما يقاسم القسم بالعدم والحدوث
فلما كان القسم الى الاسود والابيض معللا بكونه كان ملونا كان اعتقاد ان الشيء غير
ملون مناقضا لاعتقاد القسم الى الاسود والابيض فلما رأينا الدهري الذي
قدم السموات والارض لا يمنعه ذلك من اعتقاد ان السموات والارض
اما ان تكون محايثة واما ان يكون مباينة بالجهة علمنا ان هذا الحكم غير معلل
بالحدوث الوجه الثالث في بيان ان المقتضي لهذا الحكم ليس هو الحدوث
وقد ذكر ابن الهيصم اصنافا في تلك المناظرة وتقرير ان كونه محدثا وصف يعلم
بالاستدلال ولونه بحيث يجب ان يكون اما محايثا او مباينا بالجهة حكم معلوم
بالضرورة والوصف المعلوم بالثبوت بالاستدلال لا يجوز ان يكون اصلا للحكم الذي يعلم ثبوته بالضرورة

ثبت 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 نقتفي في هذه
المقدمة ايضا 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 قالب 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 الثاني ان جمهور المعتزلة
يثبتون ادراكات وادراكات موجودة لا في محل ويثبتون اعراضا في محل وتلك الاعراض
لا يصدق عليها انها محايثة للعالم او مباينة عن العالم بالجهة فلم يبطلوا ذلك لانهم
ثم ادعوا هم الثالث انا نقيم الدليل على ان الاضافات اعراض موجودة في
في الاعيان ثم نبين انها تمتنع ان يكون محايثة للعالم او مباينة عنه بالجهة وذلك
يبطل كلامهم وانا قلنا ان الاضافات اعراض موجودات في الاعيان وذلك
لان المعقول من كون الانسان ابا لغيره مغاير لذاته المخصوصة بذلك انه يمكن
ان نتعقل ذاته مع الذهول عن كونه ابا وابنا والمعلوم غير ما هو غير معلوم
واضافاته يمكن ثبوت ذاته منفكة عن الابوة والبنوة مثل عيسى عليه السلام
فانه ما كان ابا لاحد ولا ابنا لاحد والثابت غير ما هو ثابت فكونه ابا وابنا
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 اشاره 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 في القبول حكم عدمي لانه لو كان امرا ثبوتيا لكان صفة من صفات الشيء
المحكوم عليه بكونه قابلا والذات قابلة للصفة القائمة به 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 اشاره 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

شبت بما ذكرنا ان الذى قاله مغلطه والحاصل ان هذا المستدل اوهم ان قوله الموجود
فى الشاهد اما ان يكون محايثا لغيره 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
وحن بينا انه اشاره الى حكمين مختلفين معللين بعلتين مختلفتين 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 فى الباب ان يقال
سبرنا وبحثنا فلم نجد قسما اخر الا ان بيننا فى الكتب المطوله ان عدم الوجود
لا يدل على عدم الوجود وشرحنا ان هذا السوال هادم لكل دليل مبنى على
تقسيمات منتشره غير محصوره بين النفى والاثبات السوال الخامس سلمنا
ان عدم الوجدان 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 المقتضى
لقولنا ان الشئ لما ان يكون محايثا للعالم او مباينا عنه هو كونه بحيث يصح الاشاره
الحسيه اليه وذلك لان كل شئ يصح الاشاره اليها فاما ان تكون الاشاره الى احدهما
عين الاشاره الى الاخر وذلك كما فى اللون والملون وهذا هو المحايثه واما
ان تكون غير الاشاره الى الاخر وهذا هو المباينه بالجهه فثبت ان المقتضى
لقبول هذه القسمه هو كون الشئ مشارا اليه بحيث الحس وعلى هذا التقدير
لم يفيدوا الدليل على انه تعالى مشار اليه بحيث الحس لا يمكن ان يقال انه
يصح ان يكون محايثا للعالم او مباينا عنه بالجهه لكن كونه تعالى مشارا اليه بحيث
الحس هو ما وقع الشراع فيه وحينئذ تتوقف صحه الدليل على صحه المطلوب
وذلك يفضى الى الدور وهو باطل الثانى 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
فى الامر الذى وقعت به المخالفه بينها وبين ذات البارى فلم لا يجوز ان يكون
المقتضى لقبول الانقسام الى المحايث والى المباين هو ذلك الامر وعلى هذا
التقدير سقط هذا السوال لانه لا مشترك بين الجواهر والاعراض الا
الحدوث السوال السادس سلمنا الحصر فلم لا يجوز ان يكون المقتضى
لهذا الحكم هو الحدوث فقوله اولا الحدوث ما هذه مراده 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 المقتضى لهذا الحكم هو الحدوث لكان الجهل بحدوث الشيء يوجب الجهل بهذا الحكم
قلنا الكلام عليه من وجهين الاول لم قلتم ان الجهل بحدوث بالمؤثر يوجب الجهل بالاثر
الا ترى ان جهل الانسان باسباب المرض والصحة لا يوجب جهله بحصول المرض والصحة وجهل
بقاء 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 بالعلم بوجب الجهل بالمعلول لكان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وعلى هذا
التقدير لو كان المقتضى لكون الموجود شاهدا اما متحايثين او متباينين بالجهة هو
الوجود لزم ان من علم كون الشيء 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 موجودا
المقتضى لهذا الحكم هو كونه موجودا وهذا السؤال قد اورده الاشتاذ ابو بكر
من اصحابنا على ابن الهيصم وايضا ان يذكر عنه جوابا سبي ان قال يمتنع ان يحصل
العلم بالاثر مع الجهل بالمؤثر فلم قال كلامه في تقرير هذا الفرق وايضا
منه شيء معلوم فكل حكايته قوله بالما كونه محدثا وصف استدلالي او كونه اما محايثا او
مباينا امر معلوم بالبديهة والوصف الاستدلالي لا يجوز ان يكون علة للحكم المعلوم بالبديهة
قلنا ممنوع فانا بينا ان المؤثر في كثير من الاشياء استدلالي فالاثر بديهي السؤال
السابع سلمنا ان المؤثر 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 والغائب اما اذا لم يكن الامر كذلك بل كان وقوع لفظ الوجود
على الشاهد والغائب ليس الا بالاشتراك اللفظي كان هذا الدليل ساقطا بالكلية
ثم ان الكرامية لا يمكنهم ان يقولوا بان الموجود في الغائب 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
السؤال الثامن سلمنا ان ما ذكرتم يدل على الوجود هو العلة لهذا الحكم لكن
ها هنا 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 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 خصوصه ماهيته
قلنا هذا اعتراف بانه لا يلزم من كون الحدوث علة لصحة امر من الامور ان يصح ذلك الحكم
على كل ما كان موصوفا بالوجود لاحتمال ان تكون ماهيته المخصوصة مانعة عن ذلك الحكم
وان كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال الموجود وان اقتضى كون الشيء اما محايثا للغير
او مباينا عنه بالجهة السؤال الخامس انا ذكرنا من الدليل قايم في صورة كون
مع ان النتيجة اللازمة عنه بالجملة 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 ثبتت في حقه صحة الحدوث وهو محال الثاني ان كل موجود في الشاهد
فهو اما محيز او قايم بالمحيز ثم انه يذكر التقسيم الى آخره حتى يلزم الباري تعالى اما محيزا او قايما
بالمحيز والقوم لا يقولون به الثالث ان كل موجود في الشاهد فلا بد وان يكون
احدهما محايثا للاخر او مباينا عنه في اي جهة كان ثم يذكر التقسيم للتقسيم حتى يظهر ان هذا
الحكم معلل بالوجوب والباري تعالى موجود فوجب ان يصح على الباري لونه محايثا
للعالم او مباينا عنه في اي جهة كان من الجوانب الى العالم وذلك يقتضي ان لا يكون
اختصاص الله بجهة فوق لازما لزم صحة الحركة على ذات الله تعالى من الفوق الى
السفل وكل ذلك عند القوم محال الرابع ان كل موجود 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 موجود في الشاهد اما
احد هذه الاقسام الثلثة اعني كونه عرضا او جوهرا فردا او جسما مولفا
بد وان يكون معللا بالوجود فوجب ان يكون الباري تعالى على احد هذه الاقسام
الثلثة والقوم ينكرون ذلك لانه تعالى ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم مولف من
من الاجزاء والابعاض الخامس ان كل موجود يفتقر في الحدوث الى المحدث
فهو اما ان يكون مشاويا 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 اوردنا عليها هذه الاسئلة القاهرة والاعتراضات الفادحة وسأل الله تعالى ان يجعل هذه التحقيقات والدقيقات سببا
لمزيد الاجر والثواب بمنه وفضله قلت والكلام على هذا مع العلم بان المقصود
ذكر القول الفصل والحكم العادل فيما يلزم الفقهاء من الحجج والجواب عما ذكر من جهة
منازعته ليس المقصود استيفاء حجج المثبتة بل اذا تبين ان هذا الذي هو الامام المطلق في
المتاخرين من هؤلاء الفقهاء 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 حجج العقلية التي ذكرها دفع التسمية على
ما استوفاه من حجج الفقهاء العقلية والسمعية ما شاء الله بكل من هؤلاء من الفقهاء المتكلمين
والصابئين مثل ارسطو وابي معشر وشيعتهما من الفلاسفة والمنجمين والمعتزلة وغيرهم
ومع انه لم يبق ممكنا فيما فيه شبهة حجة عرف فيها الحق بهدى الله من يشاء من
عباده والعافية للمقصر والحول ولا قوة الا بالله وقد ذكر انه لهم طريقتان على ان كل موجودين
فلابد وان يكون احدهما محايثا للاخر او مباينا له احداهما ادعاء البديهة وقد ذكر ان هذا
الكلام في ذلك فاجال على تقدم وقد قدمنا القول على ما ذكره هناك في مقدمة كتابه بما بين
الحق فيه ان لم يسبق 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 النقاد ايضا انهما
تناظرا بحضرة ذي السلطان محمود بن سبكتكين وكان من احسن ملوك اهل الاسلام دينا
وعقلا وسياسة 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 كل اصناف علومهم 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 امتدادا لما القادر الى الحمل السنة وقمع اهل البدع
نكت الاعتقاد القادري المنسوب اليه وهو في الاصل من جمع الشيخ ابي احمد الفضار
وهو من اجل المشايخ واعلمهم وله لسان صدق عظيم وامر القادر باستتابة من يخالف
ذلك من المعتزلة وغيرهم وقام الشيخ ابو حامد الاسفرايني امام الشافعية والشيخ ابو
عبد الله بن حامد امام الحنابلة على ابن الباقلاني بسبب ما نسب اليه من بدعة
الاشعري وجرت امور بلغنا بعضها بحملة غير مفصلة ووصف ابن الباقلاني بانه
المعدود 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 والخوارج والمعتزلة والقدرية ولعنت ايضا الاشعرية حتى جرى
بسبب ذلك نزاع وفتنة بين الشافعية والحنفية وعيرهم قوم يقولون هم من
اهل البدع فيلعنون وقوم يقولون ليسوا من اهل البدع فلا يلعنون وجرت
لابي نورك بحنة باصبهان وجرت له مناظرة مع ابن الصمصم 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 الكاتب وهو من نقاد العلوان السلطان فهم كلام الطاعنين وفيهم ما ذكرته
المسئلة من اقوال الفقهاء وحين تعليله قالوا لو اردنا ان نصف المعدوم
بالصفة الا بهذه الصفة لا يدخل العالم ولا خارجه او كلاما هذا معناه وابن فورك
عجز عن جواب هذا حتى كتب فيه الى ابي اسحق الاسفرايني وان الاسفرايني لم يجب
بشيء يقنع به ذلك الا ان قال يلزم من الاثبات ان يكون جسما او نحو هذا مع ان
المعدوم عند ابي بكر فورك هو ما عليه الاشعري وائمة اصحابه من اثبات ان
للموصوف العدمي كما ذكر ذلك في غير موضع من كتبه وحكاه عن الاشعري وابن كلاب
وارتضاه وذكر البيهقي عنه في كتاب الصفات انه قال استوى بمعنى على وقال في قوله
امنتم من في السماء اي من فوق السماء واصح البيهقي لذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم
لمعاوية حين حكم في قضية فيهم بحكم الله الذي حكم به فوق سبع سموات
وقول ابن عباس ان بين السماء السابعة الى الكرسي سبعة الاف سنة والاف
نور وهو فوق ذلك ابو بكر محمد بن الحسن الحصري الفيرزاني الذي له الرسالة
الى سماها بالرسالة الايمانية في مسئلة الاستواء لما ذكر اختلاف المتاخرين في الاستواء
وذكر اقوال الاشعرية قول الطبري ابي جعفر محمد بن جرير صاحب التفسير وابي محمد
ابي زيد القاضي عبد الوهاب شيخ عصره من سموح الحسب والفقه

قال وهو ظاهر بعض كتب القاضي ابي بكر وابي الحسن يعني الاشعري وحكاه عنه ابن
القاضي ابا بكر والقاضي عبد الوهاب نصا وهو الله سبحانه وتعالى استوى على عرشه
بذاته قال والمطلق القول في بعض الاماكن فوق عرشه قال ابو بكر الحصري 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 الاسماء الحسنى بعد ان حكى كلام
الحصري هذا قول القاضي بكر في كتاب تمهيد الاوائل ودعاه الاستاذ ان فورك
في شرح اوائل الادلة وهو قول ابي عمر بن عبد البر والطلمنكي وعدهما من الاثبات بين
وقول الخطابي في شعار الدين قال بعد ان ذكر الاستواء بمعنى العلو والارتفاع
والمهيمن الاموال مما يطابق هذه الاقاويل على عرشه
كما اخبر في كتابه وعلى لسان نبيه بلا كيف بائن من جميع خلقه هذا مذهب السلف الصالح
فيما نقل عنهم العلماء ونقل ابو بكر بن فورك في كتاب مقالة ابي عبد الله عبد الله بن
سعيد بن كلاب وموافقته للاشعري وما يضيفهما من الشاع البشير او اللفظي قال الفصل
الاول في ذكر ما حكى شيخنا ابو الحسن رضي الله عنه في كتاب المقالات من جملة مذاهب
اصحاب الحديث وابن ذكر ما اثبات في اخر ما يقول بجميع ذلك ثم شرع ان يقول المقالة الى
بعد ما ذكرنا لها من كلام الاشعري بعينها وما فيها من ذكر العرش واستوى الله عليه والصفات
الخبرية وغير ذلك كما تقدم ثم قال في اخرها فهذا يتحقق لك من الفاظه انه يعتقد
لهذه الاصول التي هي قواعد اصحاب الحديث واساس توحيدهم ولا ريب ان هذا قول
الاشعري المتقدمين وائمتهم كلهم مما علمت بينهم في ذلك تلاعا وانا انكر
ذكر من انكر من متاخريهم وجميع كتب الاسعري تنطق بذلك كما ذكرناه فيما تقدم
من كتبه وتمام الينا ما يجيل هو عليه مثل ما ذكره ابو القاسم بن عساكر في تبيين كذب
المفتري فيما نسب الى ابي الحسن الاسعري بعد ان قال فلا اتحلى عنه معدودا في اوجهه
بالاماته لعلو حاله وصحة عقيدته في الديانة فاسمع ما ذكره في الابانة ما نصه قال الحمد لله
الواحد الحق الماجد المنفرد بالتوحيد المتمجد بالتمجيد الذي لا تبلغه صفات العبد
وليس مثله شيء وهو السميع البصير ثم قال فان قال قائل ما تقولون في الله تعالى
المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة فغيروا قولكم الذي 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 واعة الحديث ونحن
بذلك معتصمون وبما كان عليه الائمة احمد بن حنبل نصره الله وجهه قائلون ولمن خالف قوله مجانبون

كان الامام الفاضل والرئيس الكامل ابو الحسن الاشعري عند ظهور الضلال واوضح
المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين وشكك الشاكين فرحمه الله عليه من امام
معظم ولسلفهم وعلى جميع ائمة المسلمين وذكر بعد هذا الاعتقاد ما ذكرناه عنه
فيما تقدم مما ذكره الاشعري في الابانة ثم قال ابن عساكر بعد ان ربع من
سياق ذلك فتاملوا رحمكم الله هذا الاعتقاد ما اوضحه وابينه واعمروا بالفضل
هذا الامام الذي شرحه وبسطه قال الحافظ ابن عساكر قال ابو الحسن في كتابه الذي
سماه العمد في الرد على الفئة المسماة بالمرادية في الصفات بكلمتين فيه على اصناف المعتزلة والجهمية
فيما نفوه من الصفات في اثبات الوجه لله واليدين وفي استوائه على العرش
وافهم هنا من مذهب الاشعري قال ابو الحسن علي بن مهدي الطبري المتكلم صاحب
ابي الحسن الاشعري في كتابه الذي الفه في مشكل الآيات في باب قوله الرحمن على العرش
استوى اعلم ان الله سبحانه وتعالى في السماوات وفوق كل شيء على عرشه بمعنى انه عال عليه ومعنى
الاستواء الاعلاء كما يقول العرب استوت على ظهر الدابة واستويت على السطح بمعنى علوته
واستوى الشمس على راسي واستوى الطير على قمة راسي بمعنى علي في الحقيقة
فوق راسي فالله سبحانه وتعالى علا على عرشه بقوله اما من في السماء بقوله يا عيسى
اني متوفيك ورافعك الي وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وقوله يدبر الامر
من السماء الى الارض ثم يعرج اليه قال ورغم البلخي ان استوى الله على العرش هو الاستيلاء
عليه ما وجد 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
ملائكته بحمله قال ويحمل عرش من هو منهم بوسط بمانيه وامثله بقول
محمد بن الله وهو للمحدث اهل سماوي السماء اسمى لبيد
الا كل شيء ما خلا الله باطل
الله الاعلى الذي بيس الناس وسوى فوق اسماء سربا
قال ومما يدل على ان استوى ها هنا بمعنى الاستيلاء انه لو كان كذلك لم يمتنع ان يخص العرش
بالاستيلاء عليه دون سائر خلقه اذ هو مستولي على العرش وعلى سائر خلقه وليس للعرش
مزية على ما وصفناه فبان بذلك فساد قوله ثم قال له اصحابنا الاستواء
ليس هو الاستيلاء الذي من قول العرب استوى فلان على كذا اي استولى اذ لم يكن
قبل ذلك متمكنا فالله الباري لا يوصف بالتمكن بعد ان لم يكن متمكنا ثم صرف
معنى الاستواء الى الاستيلاء ثم قال حدثنا ابو عبد الله محمد بن عطوه ثنا ابو سعيد قال كنا
عند ابي الاعلى فاتاه رجل فقال ما معنى قوله الرحمن على العرش استوى قال هو على عرشه كما اخبر

فقال ليس هو كذلك انما معناه استولى قال ابو الاصبغ انك ما تدري ما هذا
العرب لا تقول للرجل علا على العرش حتى يكون له فيه مضاد فانما علا قيل استوى عليه
والله لا مضاد له وهو على عرشه كما اخبر قال ابو الحسن بن مهدي الطبري فان قيل فما تقولون
في قوله ءامنتم من في السما قيل له معنى ذلك انه فوق السما على العرش كما قال فسيحوا في الارض
بمعنى على الارض وقال لاصلبنكم في جذوع النخل اي على جذوع النخل فلذلك قوله ءامنتم من
في السما قال فان قيل فما تقولون في قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض يعلم
سركم وجهركم قيل له ان بعض القرا جعل الوقف في السموات سبع ثم يبتدي
وفي الارض يعلم سركم وجهركم وكيف ما كان فلو ان قائلا قال فلان بالشام والعراق
ملك ليدل على الملك بالشام والعراق لان ذانك فيهما قال فان قيل ما تقول في قوله ما يكون
من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم الاية قيل له كون الشيء مع الشيء على وجوه منها بالنصر ومنها
بالصحة ومنها بالملامسة 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 قلنا
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 مسالكهم
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 قال ابو بكر
وسائر ائمة الاسرة موافقون اللرامسة دعبرهم على ان الله عز وجل بصفة فوق
العرش وهم جميعا مصوبون على الاستدلال على ان الله موصوف العالم بالايات
التي ذكرها هذا الذاري من ناحية مخالفيه سل قوله الى يصعد الكلم الطيب
والعمل الصالح يرفعه وقوله ياعيسى اني متوفيك ورافعك الى وقوله ءامنتم من في السما
ان يخسف بكم الارض وعمل ذلك في الاية اذ كنا نعلم ذلك وقد نازع ابن
فورك واصحابه ابن الهيصم واصحابه فاما ان يكون تنازعهم لفظيا او معنويا
فان كان لفظيا لم يدل ذلك مما فيه لاختلافهم من جهة المعنى وان كانت المعاني
معنويا فهو اصناف احدها اختلاف تنوع تارة يكون هو لا يشبون شيئا الا اذا
ينفيه هو لا وهو لا ينفون شيئا لا يثبته هو لا وهذا ايضا ليس باختلاف يعلوم الا اذا كان

كان كل منهما يدفع 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 فحقيقتاهما قد متناقضان على حقيقة التناقض بحيث ان يكون احدهما
نفى عين ما اثبته الاخر فهذا بعد اتفاقهم على اثبات العرش وفوق العالم ومخالفتهم
جميعا للمعتزلة الذين سلكوا هذا الرازى وامثاله مسلكهم فى كتابه هذا التناسبين 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 ومع ابن الهيصم فان كان الصواب مع ابن فورك
تبين ان كونه 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
كونه فوق العرش يستلزم التحيز وحينئذ فيبطل جميع ما ذكره من الحجج فى
هذا الكتاب على ابطال كونه على العرش واذا اقر بانه فوق العرش فهو اعظم المفصول
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 يلزم
على ان الصواب فى المناظرة كان ابن الهيصم دون ابن فورك ويلزم ان اهل
الاثبات الذين يقولون هو على العرش ولا يتكلمون فى الجسم نفيا ولا اثباتا
لا ينفون هذا الكلام اصلا وان جاهلهم يعصمهم لوطا فيها ولا نازع فى ذلك
معنونا بل يكون جاهلا بالخلاف من مثبتة الصفات وهذا مع ان الهيصم قد
فهم ما ذكره ابن 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 اعمال الطاهر المعدوم من الاشعرية

والكراميه على خطا هو المتاخرين من الاشعريه الموافقين للمعتزله في نفي ان يكون
الله فوق العرش وهذا هو المقصود الاكبر فيما ذكرناه وايضا فهذا الرازي
وداوده يقولون هم وعشرهم ان العلم بان كونه على العرش يستلزم ان يكون مخبرا
او ان يكون جسما علم ضروري واذا كان كذلك فانوا مقرين بان الكراميه اصوب
من سوهم المقدمين وان ذلك معلوم بالاضطرار واذا كان كذلك ثبت ان
قول الكراميه هو الصواب دون قولهم وقول سوهم المقدمين وذلك ايضا يستلزم
ان يكون الله فوق العرش وهذا بين انما تنازع فيه متقدموا الاشعريه ومتاخروهم ثبت به
خطا احدى الطايفتين منهم ولم يثبت خطا الكراميه في قولهم ان الله فوق العرش فانه
ان كان الصواب مع متقدميهم فهم والكراميه متفقون على ان الله فوق العرش
وان كانت الكراميه مخطئه على هذا التقدير في قولها هو جسم فهذا لا ضرر ان كان الصواب
مع متاخريهم ان كونه على العرش يستلزم الجسم فهم والمتقدمون من الاشعريه متفقون
على ان الله تعالى فوق العرش فيكون الجسم حينئذ لازما للاثنتين جميعا فلا يكون احداهما
مصيبه والاخرى مخطئه واذا ثبت خطا احدى الطايفتين لم يبق الاشعريه يسمى
بالاطلاق اما مثبتوا العلو واما الملازمون بين العلو والجسم ولم يثبت خطا الكراميه
المنازعين لهم في قولهم انه على العرش لا على قول للاولين المثبتين العلو ولا على قول
للاخرين الملازمين بين العلو والجسم ظهر ان الكراميه المنازعين للاشعريه في مسئله العلو
والجسم اقرب الى الصواب منهم فان من ظهر خطاه على كل تقدير اولى بالخطا
ممن لم يظهر خطاه في المسئله الواحده وهي المقصوده الكبرى على التقديرين جميعا
وخطاهم في المسئله الاخرى وهي مسئله الجسم انما يظهر على احد التقديرين فقط
وهذا ظاهر فان الاشعريه يجيبون لزوم الخطا لهم بالصوره اما الاولون منهم واما
الاخرون اذا كان الدليل معنويا تضادا كما تقدم واما الكراميه فهم في مسئله
كونه على العرش لم يظهر خطاهم على التقديرين جميعا وفي مسئله الجسم انما يكونوا
مخطئين على قول الاولين فقط واذا الاخرون من الاشعريه يوافقونهم على ان العلو
يستلزم الجسم فظهر بذلك ان كل ما نازع فيه هو لم يظهر فيه ان
يكون الله على العرش وذلك لان هذا هو الحق الذي جاء به الرسول وهو القائل سبحانه
وتعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله الاية ودين
الحق الذي بعث به رسوله ظاهر على كل تقدير وايضا فان هذا معلوم بالعلم
والبديهه وقد ظهر بذلك ان متقدمي الاشعريه واتباعهم هم اولى بالحق والصواب من
متاخريهم وان كان في قولهم ما يذكر انه خطا فالخطا الذي في قول المتاخرين
اعظم والشر وهذا لان الكلام الذي فيه بدعه كلما كان اقرب الى الظهور والسنه كان

اقرب

اقرب الى الهدى ودين الحق وكلما قعدت البدعة عن ذلك تغلظت وهذا مما
بين ان فطر الناس وبدا يهم ممن ليست هويته لا تقليد سواكان في الامراء
والملوك او غيرهم فانهم يعرفون بفطرهم وبديهم عقولهم انا دلهم من
انه لا داخل العالم ولا خارجه انما هو صفة المعدوم وان الموجود بن لابد ان
يكون احدهما قائما بالاخر محايثا له اي يلون حيث هو يكون او يلون مباينا
له منفصلا عنه في جهة غير جهته ومازال ايمة السنة يذكرون هذا اصل مما
ذاره عبد العزيز الكناني صاحب الشافعي صاحب الحيدة المشهورة والرد على الجهمية
والقدرية وغيرهم قال في رده على الجهمية ثاب قول الجهمي ما قول الله عز وجل
الرحمن على العرش استوى زعمت الجهمية انما المعنى استولى كقول العرب
فلان على مصر اسوى وقال على الشام بريد استولى عليها ثاب البيان لذلك
يقال له هل يلون حلق من حلق الله انت عليه مدة ليس الله بمستولى عليه فاذا قال لا
قيل له فمن زعم ذلك فهو كافر ويقال له يلزمك ان تقول ان العرش قد انت
عليه مدة ليس الله بمستولى عليه ذلك ان الله اخبر انه حلق العرش قبل حلق السموات
والارض ثم استوى عليه بعد ذلك ان الله اخبر بعد ان حلق السموات والارض
ايام وكان عرشه على الماء فاخبر ان العرش كان على الماء قبل حلق السموات والارض
ثم قال حلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش الرحمن
فاسل به خبرا وقوله الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم وقوله
عز وجل ثم استوى الى السماء وهي دخان وقوله عز وجل ثم استوى الى السماء
فسواهن سبع سموات فاخبر انه استوى على العرش قبل ان يقول الذي
الذي كان العرش قبلها قبل حلق السموات والارض ليس الله بمستولى عليه اذا
كان استوى على معناه استولى فانما استولى بزعمه في ذلك الوقت كل قبل فاله
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 شيء وكان عرشه على الماء
وكتب في اللوح ذكر كل شيء وروى عن ابن عباس العقيلي وكان تحت النبي صلى الله عليه
مسئلة انه قال يا رسول الله اين كان الله قبل ان يخلق السموات والارض قال كان
في عماء فوقه هواء وتحته هواء ثم خلق عرشه على الماء قال فقال الجهمي اخبرني كيف
استوى على العرش اهبوط كما تقول العرب استوى فلان على السرير
قبلوا السرير خوى فلانا وحده اذا كان عليه فيلزمك ان تقول ان

لانا لا نعقل الشيء على السبي الا هكذا باب من البيان لذلك نقال 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 باستوائه على العرش
وحرم عليهم ان يصفوا كيف استوى لانه لم يخبرهم كيف ذلك ولم تره العيون
في الدنيا فتصفه بصفات وحرم عليهم ان يقولوا علمه من حيث لا يعلمون
فامنوا بخبره عن الاستواء ثم ردوا علم كيف استوى الى الله وكذلك نلزمك انت ايا الجهمي
ان تقول ان الله موجود وقد حوته الاماكن اذ زعمت في دعواك انه في الاماكن
لانه لا يعقل شيء الا في مكان الا والمكان قد حواه كما تقول العرب فلان في البيت والمال
في الجب فالبيت قد حوى فلانا والجب قد حوى المال ولزمك ايضا من ذلك لانك قلت
اقطع مما قالت به النصارى وذلك انهم قالوا ان الله حل في عيسى وعيسى بدن انسان
واحد فلفرد انك وقيل لهم ما اعظمتم الله تعالى اذ جعلتموه في بطن مريم وانتم تقولون
انه في كل مكان وفي بطون النساء لهم وبين 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 كالشيء في الشيء ولا كالشيء على السبي ولا كالشيء مع السبي حارجا عن الشيء ولا مباينا للشيء
فقد دللت بذلك يا قال له ان اصل قولك القياس والمعقول على انك لا تعبد شيئا لانه
لو كان شيئا ما خلا في القياس والمعقول ان يكون داخلا في السبي او حارجا عنه فلما لم
يكن عندك شيئا استحال ان يكون كالسبي او حارجا عن السبي فوصفت بما يستحيل
له وهو ضد واصل ما بين التعطيل واما اللحد الذي ذكرها عن ابن الهيصم
فلم يذكر الفاظها لكن ذكر انه نظمها احسن من نظمه ويحن في جميع ما نورده نحكي
الفاظ المحتجين عنها فان التصرف في ذلك قد يدخله خروج عن الصدق والعدل
اما عمدا او اما خطا فان الانسان انما يتعمد ان يلوي لسانه بالكذب او يكتم
بعض ما يقوله غيره الى صوا دلته على الوجه الاحسن حتى ينظمها نظما يتضمن به كيف
اذا كان مبغضا لذلك والله اعلم بحقيقة ما قاله ابن الهيصم وما نقله هداعنه لكن نحن
نتكلم على ما وجدناه في العلم بان الكرامية فهم نوع بدعة في مسئلة الايمان وغيرها
كما ان الاشعرية ايضا بدعة لكن المقصود في هذا المقام ذكر كلامهم وكلام النفاة
ولا ريب ان ائمة الاشعرية وهم الذين كانوا اهل العرفان 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 حرستان مثل ابي بكر بن فورك ونحو بل زادوا ذلك في النفي

اسا

وبعضها من اثبات اسماء الله تعالى

اثبتها على مذهب ابي الحسن الاشعري وكلام ابي سعيد بن كلاب الذي ذكره ابو بكر بن فورك
فيما جمعه من كلامهما وبيان مذهبهما اشبه بالخلاف ما انتصره ان فورك فيما جمعه من كلامهما
في مواضع وهي الحجة القاشيه التي ذكرها عن ابن الهيصم هي ملخوذه من تحكم اهل الاثبات في
مسئله رويه الله وانهم كانوا يحتجون على جواز رويه الله بان الله قادر على ان يريناه نفسه
لانه موجود وما لم تتكمل رويته لا يكون الا معدوما وهذه الحجه كانوا يتكلمون بها في نحو كلام
اهل الاثبات في مسئله العلو تاره فيحتجون فيها بالعلم الضروري بان الله تعالى قادر
على ذلك وتاره يثبتون ذلك بالقياس فان الرويه مما يشترك فيه الجواهر والاعراض
فيكون عليها امر مشترك بينهما ولا مشترك الا الوجود والحدوث لا يكون علة فثبت ان العلم
للرويه هو الوجود وهذه الطريقه القاشيه منسوبه عن ابي الحسن الاشعري وللناس عليها
اعتراضات معروفه ياذكر ذلك الشهرستاني وغيره ولذلك عدل طايفه من اتباعه
كالقاضي ابي بكر الى ان اثبتوا امكان الرويه بالسمع كما ان وقوعها معلوم بالسمع فقط
متابعه ابو عبد الله الرازي وقد ذكر طريقه الاشعري هذه في الرويه في نهايته وذكر فيها
من القوادح التي يطهر بها وهاها واذا علم ذلك ينبغي ان يعلم الامر ان احدهما ان الطريقه
التي سلكها اهل الاثبات في مسئله العلو يدعوى الضروره تاره وبالقياس الذي اجيب به ابن
الهيصم وغيره تاره اصح من الطريقه التي سلكوها في مسئله الرويه يدعوى الضروره تاره
وبالقياس اخري كما قد ذكرنا فيما قبل ان العلم بان الله تعالى فوق خلقه اعرف
في الفطر واشهر في الشريعه واعظم استقرارا عند السلف الائمه واهلها من العلم
بانه سري وان الجهميه كانوا يكتمون انكار ذلك ويتظاهرون بانكار الرويه ونحوها
لينوسلوا بما يظهرونه من انكار الرويه والقول بخلق القرآن على ما يكتمونه من
انكار وجود الله فوق العرش وكان ابه السلف يعلمون ذلك منهم فيعرفونهم في الجمع
القول ويشددون بما الظهر على ما اسروه لعلمهم باصل كلامهم وانهم انما انكروا
رويته وانكروا انه يتكلم حقيقه لان رويته وكلامه مستلزم لوجوده فوق
العالم فاذا استلموا الكلام والرويه وغيرها لزمهم تسليم انه فوق العرش واذا انكروا
ذلك وافقهم عليه من وافقهم فوسلوا بذلك لانكار علو على العرش وغير ذلك
اذ يقال لو كان على العرش لجازت رويته ولكان متكلما وما لا يجوز ان
يروى لمتنع ان يكون فوق العرش فلما كانت مسئله العلو هي في نفسها اعظم
وادلتها اقوى واكثر والمقرون بها اكثر واكثر من السلف والائمه والعامه
كانت الطريقه التي سلكها اهل الاثبات فيها اقوى من الطريقه التي سلكوها
في مسئله الرويه 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 تعالى
يكون داخل العالم ولا خارجه لا يكون الامعدوما وما في القلوب من البديهة والضرورة
الى الاول اعظم مما فيها من الضرورة والبديهة الى الثاني وكذلك اعترافها بديهة وضرورة
بان كل موجودين لابد ان يكونا متباينين او متحايثين اعظم من اعترافها بان كل موجود
فلابد 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 انما هي قدح في الاصول العقلية
التي سلكها ائمة الاسلام وعلمائهم وهدم ذلك هدم لما ذكروه ونحوه بما ذكروه من الاصول
واصحابهم فان منهم اعظم من هدمهم للاصول التي تذكرها الكرامية وغيرهم في مسئلة
العرش وهذا بين يعرفه من تأمل شيأ 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 الصعب
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 ذكر المقالات الصحيح وما في
كلام هؤلاء رأى يونا عظيما واذا ظهر ان طريقهم في الرؤية اقوى مما يظنه هؤلاء
كان ذلك تنبيها على ان طريقة ابن الهيصم في العلو اولى ان يكون اقوى منها وان تكون
القوادح فيها دون القوادح في تلك ثم سنبين ان شاء الله تعالى بالكلام المفصل لما
ذكره الرازي من القدح فيها قدح بالجهل 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 الصحيحين عن عائشة قالت امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان ننزل الناس منازلهم وان من كان منهم اقرب الى الحق والسنة عرفت
من تبعيته 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 نحو ومن نبه بعده بالعدل ووضعهم مراتبهم وترجيح هذا
من الوجه الذي هو فيه اعظم موافقة للشريعة والحق امر واجب ومن عدل عن ذلك
كما 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 شيئا كان غير مستحيل ان يرى
الا وجائز ان يرى بناء على هذا الاصل نحو ان يرى المعدوم فلما كان الله موجودا اثبتنا كان
غير مستحيل ان يرى بنا نفسه عز وجل واما ادلة من نفى الرؤية لله عز وجل بالابصار
التعطيل فلما لم يمكنهم ذلك صراحا اطهروا 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 بنا 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 بسلم
نفي الوجود هو ما حوذ 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 فاما الممتنع لذاته
فليس بشيء باتفاق العقلاء 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 شيئا اصلا

وكذلك وجود مثله يستلزم ان يكون الشئ موجودا معدوما فان مثل الشئ ما يسد
مسده ويقوم مقامه فيجب ان يكون الشئ موجودا معدوما فان قبل وجود مفتقرا
مربوبا فاذا قدرانه مثل الخالق تعالى لزم ان يكون واجبا قديما لم يزل موجودا غنيا
ربا ويكون الخالق فقيرا ممكنا معدوما مفتقرا مربوبا فيكون الشئ الواحد قديما محدثا
فقيرا مستغنيا واجبا ممكنا موجودا معدوما ربا مربوبا وهذا متناقض لا حقيقة له
وليس شئ اصلا فلا يدخل في العموم وامثال ذلك مما خلق قوة في العباد يقدرون
على رويته فان ذلك يقتضي كمال قدرته ومما هو موجود قايم بنفسه الا والله قادر على ان
يرينا اياه بل قد يقال ذلك في كل موجود سواء قام بنفسه او قام بغيره وهناظر هذا
وهي ان يقول كل موجود فالله قادر على ان يجعلنا نحس باحد الحواس الخمس وما لا
يكون ممكنا احساسه باحدى الحواس الخمس فانه معدوم وهذه الطريقة مما بين الائمة
ان جهما يقول بان الله معدوم لما زعم انه لا يحس بشئ من الحواس لانه الموجود
لابد ان يكون احساسه باحدى الحواس كما ذكر الامام احمد اصل قول جهم قال ولذلك
الجهمية شيعته دعوا الناس الى المتشابه من القرآن والحديث واضلوا بكلامهم كثيرا
فكان مما بلغنا من امر الجهم عدو الله انه كان صاحب خصومات وكلام وكان
اكثر كلامه في الله فلقي اناسا من المشركين يقال لهم السمنية فعرفوا الجهم فقالوا
نكلمك فان ظهرت حجتنا عليك دخل 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 فهل سمعت له رائحة قال
لا قالوا فوجدت له حسا قال لا قالوا فوجدت له محسا قال لا قالوا فما يدريك انه الها
قال فتحير الجهم فلم يدر ما يرد عليهم ثم انه استدرك حجة مثل حجتهم وادعى ان
ذلك ان ربا دعاه النصارى زعموا ان الروح التي في عيسى هي روح الله من ذات
الله فاذا اراد ان يحدث امرا دخل في بعض خلقه فتكلم على لسان خلقه بما امر
به او ناداه عيانا وهو روح غايب عن الابصار فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة
فقال للسمنية الست تزعم ان لك روحا قال نعم قال فهل رايت روحك قال لا قال فهل
سمعت كلامه قال لا قال فوجدت له حسا او محسا قال لا قال فلذلك الله لا يدري
له وجود ولا له صوت ولا يسمع له رائحة وهو غايب عن الابصار لا يكون في
دون مكان ووجد بذلك ايات من المتشابه من القرآن قوله ليس
كمثله شئ وهو الذي في السموات وفي الارض لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فبين افضل

اصل له

اضلاله على هوله الايات وتاول القران على غير تاويله وكذب باحاديث رسول الله صلى
الله عليه وسلم ورعم ان من وصف الله بشي مما وصف به نفسه في كتابه او حدث به رسوله
كان كافرا وكان من المشبهة فاضل بذلك بشرا كثيرا واتبعه على قوله 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 الاشيا 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 فبعد 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 الله 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 قليلوا 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 مسله هذا اعتداء ان ولهذا لا يجيب احدا
من الامم السليمه العقل قال ابن عقيل رويه الله ممتنعه عليه يعني انه لا يجوز ان يكون مرئيا
بحال وليس كما تعتقدون ان يرى احد نفسه بل هم اذا نفوا الرويه كان لعظمته
من جهه العدم او الصفه مثل قوله لا يدركه الابصار لا يحيطون به ومثل
قوله صلى الله عليه نور واني اراه وقال رايت نورا وهذا في المخلوق فان
فالخالق اعظم فان الشمس تبهر عن ادراك البصر لشعاعها والشمس ليست هي
السماء

وشعاعها الذي يغشى البصر فيكون ذلك لعجز البصر عن وصف البصري 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 فكماله ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في الاحاديث الصحيحة انكم ترون ربكم كما
ترون الشمس والقمر لا تضامون في رويته وفي رواية كما ترون الشمس صحو ليس دونها
سحاب فقوله لا تضامون ولا تضارون في لان يلحقهم ضيم او ضير كما يلحقهم في الدنيا
في رويه الشيء الظهوره كالشمس او لحجابه كالهلال واما المعدوم فلا احساس به في
الخارج برويه او غيرها يقتضي ان يكون موجودا معدوما فان كونه معدوما يقتضي
انه ليس في الخارج فرويته 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 بخلاف صوره المعدوم
الثابتة في العلم فقد تنازع الناس في جواز رويتها وتنازعوا كذلك في جواز رويه الله
للمعدومات لثبوتها في علمه والنزاع فيها مشهور واما الحجة القياسية المسهورة
في هذا الباب التي احتج بها الاشعري وغيره فان هذا الدليل قد دل في نهايته واورد
عليها اعتراضات كثيرة بسطها وكذلك من قبله كالسهرستاني وغيره وانفقوا على
عورها ولا اعطوها حقها وليس هذا موضع بسطها لكن نبه 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 واستعمال السلف والائمة كما يقال اذا كان العبد
عالما قادرا فالله اولى وكذلك هذه فان حاصلها انه اذا جاز رويه الموجود المحدث
الممكن فرويه 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 كاي صفة لا نقص فيها فلم يثبت الا للمعدوم لا يكون صفة كما بخلاف
الصفات التي تثبت للموجود دون المعدوم فانها لا يكون صفة نقص الا بالنسبة
الى وجود اخر هو اكمل منها وكل صفة تثبت للمعدوم ولا يختص بها الناقص فانها
لا تكون الا صفة كمال وهذه طريقة في المسئلة يبين بها ان جواز الرويه من صفات
الكمال التي هو الباري احق بها من المخلوقات وبطريقها في مسئلة العلو ان علو
الشيء 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 عليه ولا يمتنع

ولذلك تبين بذلك انه عز وجل هي صفة لا يوصف بها المعدوم ولا يختص بالناقصات فيكون
صفة كمال فيجب اتصافه تعالى بها وذلك يوجب ما بيناه للعالم لكن قد علم انا انما كتبنا هنا
ما يحرره اهل الاثبات ولكن نتكلم على ما ذكره الرازي ولوازمه فنقول ان هذه الحجة الفاسدة
المذكورة في الرؤية مضمونها انا انما نرى الاشياء لكونها موجودة والله سبحانه وتعالى موجود
بل هو اكمل في الوجود فيجب ان يكون رؤيته جائزة ويلخص ان يقال لا ريب انا نرى الموجودات
من الجواهر والاعراض كالالوان والملامسات مثل الطول والقصر ونحوهما دون المعدومات
واختصاص الرؤية بالموجود دون المعدوم يقتضي ان المقتضي لجواز الرؤية يختص
بالوجود ومعنى هذا انه لا يجوز ان يكون الموجود والمعدوم في الرؤية سواء اذ لو كانا
متماثلين في ذلك لم يجز اختلافهما في رؤية احدهما دون الاخر فليس المراد بقولنا ان علة الرؤية
او المقتضي لها يختص بالموجود اثبات علة او سبب زائد على حقيقة الموجود يقتضي
لصحة رؤيته كما توهمه من ذل في الاحكام ما يعلل ومنها ما لا يعلل فيجوز ان تكون الرؤية
من الاحكام التي لا تعلل بل المراد ان كون احد الجنسين يصح رؤيته دون الاخر
يقتضي اختلافهما في ذلك وعدم تماثلهما سواء كان سبب هذا الاختلاف نفس ذات
الموجود او صفة له او غير ذلك وهذا لا نزاع فيه من فهمه واذا كان المقتضي لجواز
الرؤية مختصا بالموجود فاما ان يكون قد قام بكل موجود من الحيزيات من الجواهر
والاعراض امر اما مختصا ببعض دون بعض 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 عدم الثابت فيهما انما 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 الثابتين وبينا الفرق
بين العلة التامة التي لا تنقض وغير التامة وعلى هذا فرؤية كل شيء خاص من نوع او شخص
يشارك الرؤية غيره في مطلق الرؤية ويفارقها في خصوص رؤية ذلك النوع او الشخص
المرئي يشارك غيره في كونه موجودا مرئيا ويفارقها بخصوص نوعه وشخصه فيكون
الحكم المطلق المشترك وهو مطلق الرؤية معلقا بالقدر المشترك بين المرئيات والحكم
الخاص وهو الرؤية الخاصة معلقا بالقدر المختص بكل نوع وشخص على حدته
وبهذا التحقيق يندفع ما يقال هناك ان الرؤية قد تكون معلقة بخصوص كالمرئيات وان العام
يخصص الاعراض فانه اذا فهم ان الرؤية جنس تحته انواع كالمرئيات وان العام
المطلق يضاف الى العام المطلق والخاص المقيد يضاف الى الخاص

المقيد انتفى هذا وغيره وبزوال ما ينقض العلة وبين عدم تاثيرها واذا كان
كذلك وان المقتضى لها مشترك فالمشترك بين المربيات 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 سواء قيل هو الحدوث
او غير ذلك مثل بعض لوازم الحدوث كان المشترك اذا لم يكن هو الوجود ولا شيئا
من لوازمه التي يلزم من عدم عدم الوجود كان اخص من الوجود بحيث يكون
وجود خاص ليلا يلزم من عدمه هذا الوجود الخاص عدم الوجود بالكلية اذ
كل ما هو مساوٍ 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 نعلم ان رؤية المشهودات
المخلوقة مع ان علة الرؤية اذا كان هو الوجود الواجب كان ذلك ايذانا بجواز
رؤية الله تعالى فانه سبحانه هو الموجود الواجب لكن ليس الامر كذلك واذا كان
الامر كذلك فهذا المقتضى للرؤية على هذا التقدير الذي هو اخص من الوجود
اما ان يكون مما يدخل فيه الوجود الواجب او لا يكون فان كان المقتضى لجواز الرؤية
مما يتناول الوجود الواجب ثبت ان المقتضى لجواز الرؤية امر مشترك بين الوجود
الواجب وبين غيره من المربيات وهذا هو المطلوب وان كان المقتضى الاخص
لا يدخل فيه الوجود الواجب وجب ان يكون مختصا بما عدا الوجود وهذا سواء
كان هو الامكان او الحدوث او ما هو اخص من الامكان والحدوث مثل التحيز
او المقابلة عند من يقول ذلك هو المقتضى للرؤية وهو منتف في حق الله والمشروط
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 المقتضى للرؤية اذا لم يكن هو الوجود
او لوازمه كان مستلزما للعدم وان ثبت لقبول العدم وبهذا القسم الثاني
يسقط النفي والاثبات فقط ما يورد هنا من السؤالات واذا كان كذلك لم يجز ان
يكون المقتضى لرؤية المربيات امرا يشترط فيه العدم او قبوله لان لرؤيته
محدثا او قابلا للعدم لا يكون مقتضيا لامر وجودي فالرؤية امر
وجودي فلا امر الوجودي لا يكون علة امر عدمي والعلم بهذا بديهي على نصوص

الى

العدم

لكن قد يكون الامر العدمي مستلزما لوجود مثل عدم الموانع المستلزمة لكمال العلة
بوجود شروطها التي هي احد اجزاء العلة التامة بخلاف الحكم لما ذكر لان العدم ويكون ذلك اضافة
الى علة ناقصة والعلة الناقصة يكون جزءا وشرطا من العلة التامة والعدم وان كان في الظاهر
جزءا من العلة التامة فلا بد ان يستلزم امرا وجوديا والا فيمتنع ان يكون العدم علة
للوجود او جزءا من علة لحقيقة بوجه من الوجوه واذا كان كذلك امتنع ان يكون المقتضي
الذي هو امر موجود امرا يستلزم العدم او قول العدم لانه يكون العدم او قول العدم
جزءا من علة للامر الموجود وهذا باطل فان قيل هذا او قوله انما كان علة للامر الموجود
لانه يستلزم امرا وجوديا كان ذلك الوجود هو جزء العلة في الحقيقة فلا يكون
علة الرؤية الا الوجود او لوازمه او لوازم الوجود لا يكون ما يستلزم العدم او قوله
واذا لم تكن العلة ما يستلزم العدم او قوله بطل ان يكون علة الرؤية الحدوث
او شيئا مختص بالمحدثات او بعضها او الامكان او وصفا مختص بالممكنات او بعضها
ويجب ان يكون قدرا مشتركا بين العدم والحدث بين الواجب والممكن بل ان يكون
العدم الواجب حتى يدفانه ان كان هو الوجود فظاهر وان كان شيئا من لوازم الوجود
فذلك الوصف متى انتفى الوجود فلا يكون ثابتا لانتفاء الوجود ومن المعلوم
ان الوجود وجميع لوازم الوجود مشتركة بين الواجب والممكن والعدم والحدث واذا كان
كذلك ثبت ان المقتضي للرؤية امر ثابت في حق الله تعالى القديم الواجب للوجود فيكون رؤيته
الله جائزة بل تكون حق تجوز الرؤية لكل موجود اكمل من وجود غيره ومن فهم هذه الحجة
على هذا الوجه ظهر له انها بريئة وامكنه دفع تلك السؤالات التي لا يرد
اذا ذكرت على هذا النظم ولولا ان هذا ليس موضع ذكر والا كنا نفعل ذلك مفصلا
لكن الجواب عما اورده على هذه الحجة في احتجاج ابن الهيصم بها في مسئلة العلو فظهر
اصل الجواب في مسئلة الرؤية وقد ظهر ان حجة ابن الهيصم لم يقررها هو تقريرا
جيدا فاذا اردت تلخيص هذه الحجة فقل الرؤية محتصة بالموجود دون المعدوم
وهذا الاختصاص اما ان يكون للموجود او لما يساويه في العموم والخصوص او لما
هو اعم منه جازت رؤية كل موجود لثبوت الوجود وما يساويه وما هو اعم منه
لكل موجود وان كان لما هو اخص من الوجود فاذا كان ما يندرج تحته الواجب
جاز رؤيته اصالوجود نقيضها وهو الوصف الذي يوجد للواجب وغيره وان كان
لا يندرج تحته الواجب فما سوى الواجب فهو محدث عند اهل الملل فكان معدوما
وهو قابل للعدم للانتفاء فيكون المقتضي للرؤية لا بد ان يشترط فيه العدم او قوله

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 النقائص التي تنزه
تعالى عنها فانما هو لاستلزامها العدم واما الوجود من حيث هو وجود فهو كمال فلا يجوز
نفيه عنه وهذه الطريقة توافق قول من يقول الكمال هو الوجود وتوابعه وهو الخير
والشر عدم الوجود وعدم كماله وبها يمكن ان تثبت جميع الصفات كالسمع والبصر والكلام
فانها وجود ليس فيها عدم والنقائص التي في ضد هذه فيها العدم وهو عدم هذه الامور
وكلام السلف والائمة موافق لهذه الطريقة حيث كانوا ينزهونه عن النقائص التي تتضمن
المعدوم او الممتنع العادم لصفات الكمال وهذا موافق لما قدمناه قبل هذا من ان ما كان
صفة للعدم لم يجز ان يوصف الله به وانما يوصف من النقوص بما كان مستلزما للوجود
اذ العدم المحض ليس فيه ثناء ولا حمد وصفات الله فيها الثناء والحمد وهذا يطابق ان الوجود
من حيث هو فيه الثناء والحمد والحمد لله رب العالمين ونكتة هذه الحجة ان كل ما ثبت للمحض
الوجود فالوجود الواجب اولى به من الممكن وكل من الامثال المضروبة وفي الافيشه
العقلية ولله المثل الاعلى اذا كمل ما ثبت للوجود فالواجب اولى به من الممكن وكل ما وجد
في المربوب فالرب اولى به من العبد وهذا امثلة ذكرها الفلاسفة لكن بحصرون 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 بجميع ذلك كما قد بيناه في غير هذا الموضع وقولنا في هذه الحجة كل ما
ثبت لمحض الوجود يخرج الاحكام التي تتضمن العدم مثل الاكل والشرب فان ذلك يستلزم
كون الاكل والشارب اجوف يحث يحصل الغذاء الذي هو اجسام في محل خال لا سيما
اذا كان قد خرج عينه بالتحلل ويكون بدل المتحلل ويكون متضمنا خروج شيء من الجسم
وذلك يقص منه وهو صفة عدمية وهذا ينافي الصمدية فان الصمد هو الذي لا جوف
له فلا ياكل ولا يشرب ولا يبلد ولا يخرج منه شيء ولا عينه 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
هو من الاحكام المتضمنة وجودا او عدما فلا جرم لم يدل سبب ذكر وصفا يتناول
الواجب والممكن بل وصف يختص بالممكن المحدث وهو الحاجة الى الاقوات والطعام
والشراب بدل ما يتحلل من البدن وفي الانزال لدفع الضرر الحاصل بتبع المني
فانه بمنزلة اخراج الدم عند الحاجة فوجود جسم فيه بصماد وبضاره عجز
وفقر من خصائص المخلوق ولهذا كان اهل الجنة ياكلون ويشربون ويلجون

ولا

وجود جسم خارج منه

ولا يبولون ولا يمتخطون ولا يتغوطون ولا يمنون وانما يتحلل الطعام عنهم
بريح كريح المسك كان تلك الفضلات مضادة للبدن موذية له وليس كذلك
الاكل والشرب فانما هو استكمال بعد نقص وهذا من لوازم المخلوقات وهذا مبسوط
في غير هذا الموضع ولهذا قال سبحانه ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل
وامه صديقة كانا يأكلان الطعام فاكل الطعام ينافي الصمدية ويوجب الفقر والحاجة
المنافي للربوبية من وجوه متعددة وهكذا سائر الاحكام التي تعرض لبعض الموجودات
والدب منزه عنها مثل النوم وما من الاحكام المتضمنة امرا عدميا وكذلك العجز والجهل
والصمم والعمى وسائر ما ينافي صفات الكمال وان ومنع 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 المراد هنا بالحجب في الادراكات الاربعة هي السمع
واللمس والشم والذوق فانه وان كان طردها طائفة من الصفاتية كالاشعري
واصحابه 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 لا يتعلق بالجواهر والاعراض كالرؤية وانما يتعلق بنوع من الاعراض وهو الاصوات
مثلا فاذا لم يكن متعلقا بشيء قائم بنفسه ليمكن طرده في كل موجود قائم بنفسه حتى
يقال انه يمكن سمعه وامّا اللمس فانه يتعلق بالجواهر والاعراض وهو الذي اورده من
جهة الالزام فلزم لزوما واضحا لكن الشأن على نفيه الادراكات فلا جرم جاءت
الاحاديث باثبوت المماسة كما دل على ذلك القرآن وقال ائمة السلف وهو ظاهر الرؤية
وهو متعلق بمثل العرش وحلي آدم بيديه وغير ذلك من مسائل الصفات
واذا كان قد نفاه طوائف من اهل الكلام والحديث من اصحاب الامام احمد وغيره
فليس هذا موضع الكلام فيه وانما الغرض التنبيه على مجامع هذه الحجب وانها الدوق وهو
وكذلك الشم مختص حاص فان الهواء وهو حسي يدخل الى المخ بين الى الزائدة التي في الدماغ
بخلاف السمع والبصر فانه ليس فيهما مماسة المرئي والمسموع ولهذا لما كانت اصول الاحساس
بالامة 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 طريقها عاما الى
حصول العلم الكلي المجرد في القلب بل نقص الاحساس وما يتبعه من ملائمه ومنافيه
فيه خصوص في شبهه ومقصوده بخلاف السمع والبصر فانهما طريقان الى حصول العلم
العام الكلي في القلب البصر تحصل به العلم بنفس الحقايق الموجودة

والسمع يحصل به العلم بما يقال من اسمائها وصفاتها كان السمع والبصر كذلك مخصوصين
بالذكر دون غيرهما من الاحساس فيقال الحاقوله في الوجه الاول مداره على ان كل موجودين
في الشاهد فلابد وان يكون احدهما محايثا للاخر او مباينا عنه بالجهة وهذه المقدمة
ممنوعة فنقول منع هذه من اعظم السفسطة فان الشاهد ما يشهد محايثنا الظاهر
او الظاهر والباطنة وليس فيما شهد سوى الاجسام لغيره وهي الصفات التي هي الاعراض
او محايثة بالجهة وهي الاعيان القائمة 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 العقلاء من الاولين والاخرين وخلاف ما يعلم بالضرورة والحس
فان الشيء المشهود اما قائم بنفسه وهو مباين له واما بغيره وهو محايث له واما
الوجوه التي ذكرها فغير احد منها ان الاستدلال على ذلك غير مقبول لانه قدح في
الظاهر لجنسات الضروريات التي ان هدم الموسس وسائر طوائف اهل الحق
متفقون على بطلانها وهو من اعظم الناس ابطالا لما دلت عليه السفسطة 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 انتهجها 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
لابد وان يكونا متباينين او متحايثين وهو حجة على هؤلاء وغيرهم فيكون التزام بطلان هذه
الاقوال طرد الدليل والمستدل اذا استدل بدليل يبطل مذهب منازعيه في الصور
التي تنازعا فيها وفي غيرها مما لم يذكر لم يكن للمنازع ان ينقض دليله بحجة مذهبه في صور
النزاع ولا يجب على المستدل ان يحصر كل صور صور بدليل خاص اذا كان العام مقاولا
لجميع وبهذا ظهر خطأ من قوله ما يبطلوا هذا المذهب بالدليل لا يصح القول بان كل
موجودين لابد في الشاهد فاما ان يكون احدهما محايثا للاخر او مباينا عنه وكذلك
قوله ما لم يبطلوا قول المعتزلة باثبات ارادات وكراهات وقتا لا في محل فان الدليل
الذي ذكروه على ان كل موجودين لابد ان يكون احدهما مباينا للاخر او يكون بحيث
هو شيء اكان هو الصورة او الحال العاشية حجة على هؤلاء وعلى غيرهم فلا يكون مجرد دعوى
هؤلاء او دعوى غيرهم معارضة لما ذكر من الدليل لكن ان اقاموا حجة على ما ذكروه من غير
مباينة لغيره او ثبوت عرض غير محايث لغيره كان ذلك الدليل معارضا للذي
هذا لم يذكروا الجواب عنه اذا ذكر جواب الموسس وسائر بني آدم وذلك يظهر
بالوجه الرابع وهو ان قوله ان جمهور العلاسفة يثبتون هذه الاشياء يبطلوا
بصفوها بما ذكر ليس كذلك بل هذا تنبيه طائفة من العلاسفة وهم المشاؤون اتباع ارسطو

ومن

ومن وافقهم وهولاء هم الذين سلكوا سبيلهم الفارابي وابن سينا وهذا الموسس من كتب
ابن سينا احد مذاهب الفلاسفه وكثيرا ما يقول اهل الفلاسفه ولا يلتفتون عنده الا اما
ذكره ابن سينا وليس ما يلزم ابن سينا قول جميع الفلاسفه بل الفلاسفه اعظم وقارا
واحلاما واكثر طوائف من ان يحصروا قولهم كلام ابن سينا او غيره وقد حكى من صنف في
المقالات من المسلمين مثل ابي الحسن الاشعري وابي محمد الباقلاني وغيرهم من مقالات
الفلاسفه اضعاف اضعاف ما يذكره ابن سينا وهذا الموسس وكذلك حكايته عن جمهور
المعتزله اثبات ارادات وكراهات وقضاء لا في محل وهذا انما هو قول بعض البصريين وهم
ابو علي وابو هاشم ونحوهما وليس هو قول جمهور المعتزله بل لهم في الارادة والكراهة
في القضاء اقوال ليس معروفة هذا احدها واما الوجه الثالث الذي ذكره على
وجود الموجودات في الاعيان وهي الاضافات وانه يمتنع ان تكون محايثة للمعاني او
مباينة عنه بالجهة فهذا يعلم فساده بالضروره والحس واتفاق العقلاء ولا يسوغ الجواب
فان بعض الناس قد ينازع في الامور التي لم يشهدها كالعقول والارادات اما هذه
الاعيان المشهوده فانه لا يقبل عاقل انه يوجد منها امور لا مباينه للغير ولا محايثه له واذا
كان على هذا الوجه لم يستحق الجواب لكن من وجه حله ليتم الفارق فقول القائل هي
كون الانسان ولده نطفه والنوع كونه ولد من نطفه او ما يشبه هذا فان الولاد
داخله في مسمى الابوه والنوع وكون الشيء ولده غيره او ولد غيره وصف محسوس قائم
بالوالد والولد وهو الخصوصه هو صفه يتبين بها اضافه واما العمومه والخصوصه فهما
ولاده الاب المشخص وولاده جده لعمه وسموا العم بها ولاده ثالثه وهي ولاده العم
النسب يكون متعددا للولاد وقد يكون احدى الولادات موجودا لكل من يتصف
الوصف على الاخرى كما يتصف الانسان بالعمومه والخصوصه على نحو ذلك وهذا يطابق
الطاء اما اضافه محضه والتحقيق ان احد الوصفين وجد قبل الاخر وهذا المعلوم
ان كونه ولدا وانفصاله عن امه ليس هو بنفسه سببا لحصول ثلث الولادات
وربع ولاده اعني انه اذا خرج جميعه وانفصل منفصلا لم يكن الابوه والنوع منقسمه
حتى يقال ثلث الابوه او ثلث النوع فالانفصال يصف الحيوان به وللاثنين فالناطفه
وكذلك يظهر ان الابوه التي هي وجوده محايثه للذات الا لغيرها وليس كذلك
يكون ذلك في الابوه من اعظم الصفات القايمه بالاب المغرطه تعدا مشهودا
بالحس بما يوجد منه من محبه الولد والحنو عليه والعطف عليه وامثال ذلك مما
لا يوجد سائر الصفات فهي بان تكون قايمه به اولى من غيرها واما
السوال الثاني وهو قوله كون الشيء بحيث يصدق عليه انه يكون واما
ان لا يكون اشار الى انه قابلا للانقسام انها فقبول القسمه 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 فيلزم احد الوصفين
للوجود وقيامه به ولزومه لا يفارقه هو المعنى بقولهما اما ان يكون محايثا او يكون مباينا وهذه
القسمة الى يسمونها مانعة الخلو من كونها مانعة الجمع اى ان الموجود لا يخلو عن احد هذين
الوصفين للموجود امر وجودى ليس المراد بهذا التقسيم ان الموجود ينقسم 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 جزياته وانما هو
من باب التقسيم المانع من الجمع بين القسمين والخلو منهما وبهذا يظهر غلط من قال
الثالث ايضا واذا كان هذا التقسيم ليس هو القسمة الى امرين لتقسيم الكلى الى كل وانما هو بيان
لزوم احد القسمين ونفى خلو المحلين عنهما جميعا بطل قوله هذا اشارة الى كونه قابلا للانقسام
اليهما بل هذا اشارة الى لزوم احدهما الوجه الثانى قوله فيقبل القسمة حاصله عدمى يقال
له لا نسلم ان اصل القبول حاصله عدمى بل كون الوجود قابلا لشئ 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 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 قابلها 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 فعدمى هذا الوجه
الثلاثة ان التقسيم لزوم لا قبول ولو كان قبولا لكان عدميا ولو كان عدميا
فمعناه ان الموجود لا بد له من ان يكون مع غيره من الموجودات اما محايثا له
واما مباينا له وهذا لازم للون الموجود اما قايم بغيره وكل قايم بغيره 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 مرعين فلابد 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 ولاريب ان خصوص كونه جوهرا
وعرضا صالحان لما يختص بالجوهر والعرض واما لزوم احد الخمس لكل موجود من
او كل موجود وكون الموجود اما الموجود بنه لا يخلو عن احد الخمس هذين الوصفين
فهذا الحكم المشترك بينهما لا يصلح لعلة لخصوص الجوهر وخصوص العرض وهذا لبس هو ان
الموجود في الشاهد منقسم الى قديم وحادث فليس هو قسمة الكل الى اجزائه فظهر
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 مخلوقا 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 والكل مع كل واحد من القسمين حكم مخالف للاخر فهب ان وجوب المباينة معلل
بكونه جوهرا ووجوب 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 المختص 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 ليست 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 سبب في ضلال فاسد
ومن قال لا يجوز 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 ان الواجب على كل انسان ان يأتي بما هو الحق فان كان عنده علم قاطع قال به
وان كان عنده ظن غالب قال به والمسايل التي تنازع فيها الناس فيها ظن غالب خير من ان يكون في الجهل
فيها ظن غالب خير من ان يكون في الجهل والحيرة او يكون في التقليد والحق الفاسد
كما هو الواقع كثيرا وستعلم ان شاء الله على هذا في الكلام على الاحاديث وقيل له ثالثا
هذا اذا انضم الى غير محصل من مجموعهما النفس وانا لم نكن النفس خاصة بل احدهما
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 اولا الوجود ولا شيئا من لوازمه وما ليس هو الوجود
ولا شيئا من لوازمه يكون اخص من الوجود لان ما هو من لوازمه وله 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 الوجود وجودا
ومعلوما فان ذلك يلزم من انتفاء اثباته انتفاء كونه موجودا لانه اعم منه وان ثبت قيل
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
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 والبديهي حقيقة
قولهم اما الوجود واما الحدوث وهذا التحرير كظهر الجواب عن السؤال الخامس
وهو قوله لا نسلم انا ما وجدنا لهذا الحكم علة سوى الحدوث او الوجود وبيانه من وجهين
الاول انه من المحتمل ان يقال المقتضي لقولنا ان الشيء اما ان يكون معلوما محاشا للعالم
او مباينا عنه بالجهة هو كونه بحيث يصح الاشارة الحسية لان كل متحيز صح الاشارة اليهما
فاما ان تكون الاشارة الى احدهما غير الاشارة الى الاخر او غيره فيقال له كونه بحيث
تصح الاشارة الحسية اليه اما ان يكون مطابقا للوجود في العموم والخصوص بحيث يقال
الوجود الموجود لا بد ان يصح الاشارة الحسية اصلا او تبعا او ان كل موجود فلا
بد ان تكون الاشارة الى احدهما غير 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 الكلام
دليلا على ما على صحة الاشارة الحسية اليه وعلى كونه مباينا للعالم وان كانت صحة
الاشارة اليه اخص من الوجود بحيث تصح الاشارة الحسية الى بعض الموجودات دون
بعض فان كان واجب الوجود داخلا في ذلك صح الكلام ايضا وان لم يكن داخلا في ذلك
كان صحة الاشارة مستلزما للحدوث فكون المعلل بصحة الاشارة الحسية تعليلا بما يستلزم
يستلزم الحدوث والتعليل بنفس الحدوث كالتعليل بما يستلزم الحدوث كما سنبينه ان شاء الله
واما قوله في الوجه الثاني ان الجواهر والاعراض تشتركان في الامر الذي به وقع
المخالفة بينهما وبين الباري فلم لا يجوز ان يكون هذا هو الذي به وقع المخالفة بينهما
وبين الباري فلم لا يجوز ان يكون هذا هو المقتضي لصحة الانقسام الى المباين
والمحايث وحينئذ يبطل قوله لا مشترك بينهما الا الحدوث قال هذه المخالفة لذات
الباري المشترك بينهما هي مستلزمة للحدوث فانها من خصائصها لا توجد في الباري وما
يختص بالمحدث مستلزم للحدوث واذا كان كذلك كان حكمه حكم الحدوث فان قولهم
هو الوجود او الحدوث كل وصف يستلزم الحدوث فحكمه حكمه في ذلك وكل وصف
لازم للوجود بحيث يلزم من عدمه عدم الوجود هو كالوجود فان رفع
التعليل به 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 ايضا 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 يعد تعليل
عدم بعدم بقال 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
الا 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 استلزام الوجود تمنع عين ما يلزم العدم ضد الوجود
اما ان يكون وجود جنس الامر الوجودي معلقا بوجود شيء فيه ان يكون معدوما
فلا قوله هل يحدث يصدق عليه لونه قابلا للوجود والعدم وكذلك لونا 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 وانما
فالمحدث الذي يصدق عليه انه قابل للوجود والعدم انما هو الحقيقة الذهنية التي لا وجود
لها في الخارج فهي قبل ان تكون موجودة وان تكون معدومة واما الوجود فلا يقبل ذلك
الثاني انه ليس قول الحقيقة لان يكون موجودة ومعدومة مثل قولها لان تكون محايثة غيرها
او مباينة له لان ذلك الهول لا يقوم بشيء موجود بل هو حكم ذهني واما هذا الباقي 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 الذي يقبل
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
يلزمها احد الامرين فيقال هو يلزم لها الوجود واما العدم ولزوم احد الامرين واحد
وجود والثاني عدم لا يكون وجودا بخلاف لزوم احد امرين وجوديين المباينة
والمحايثة فان لزوم احدهما قد يكون وجوديا الخامس ان الصواب المعنى عليه من اهل السنة

وعقلا

وعقلا الخلق ان العدم ليس بشيء في الخارج وانما كان له وجود في العلم واذا كان كذلك فالمحدث
اما ان يكون شيئا واما ان لا يكون شيئا فلا يكون كونه شيئا دكونه ليس بسبب علة الكونه محايثا او
مباينا فان هذين يختصان بما هو سبب وما هو سبب لا يكون علته ما يستلزم احد حالية ان
لا يكون شيئا او لا يكون علته انقسام حاليه الى ان يكون شيئا اما ان وغير سبب اخرى واما
ما اورده على قوله ان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول من معارضة ذلك بان يقال العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول ويقال عنه جوابان احدهما القول بموجب ذلك فان كل ذي فطرة
سليمة لم تنقل 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 شيء موجود ليس
احدهما مباينا للاخر ولا هو بحيث هو وقسيم ذلك انكرته فطرته وقوله الجمهور الاعظم
وهم اهل التوحيد يعلمون ان الباري جل وعلا موجود ولا يعلمون انه لابد وان يكون
محايثا للعالم او مباينا له فلنا ليس الامر كذلك بل النفاة معذورون في جانب اهل التوحيد
ايضا فيكون بالنسبة الى جاهير بني ادم من المسلمين وغيرهم وجمهورهم تقليد القول هذا
القول عن بعض حتى تعتبر فطرته ليس هو لا احد من سلف الامة ولا ائمتها ولا فيهم
الا من هو مجروح من المسلمين ببدعة وان كان متاولا فيها ومعذورا الخطاه او فيه ما
هو اكثر من البدعة وهو التعالب على ايمه هذا القول من نوع ردة عن الاسلام ونفاق
فيه وغير ذلك وقد اتفق سلف الامة وائمتها على انهم من اضل الخلق واجهلهم فلا يصح
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 بعضه واذا كان كذلك فليس مجرد عدم الانسان بالدليل علة كان او غيرها توجب
علة بالمدلول حتما كان او غيره انما يتخصص دلالة الدليل على المدلول بتفطن
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 واما 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 ازوم احد الوصفين للموجود وكون
الموجود ينقسم الى هذين فان الموجود المطلق وجود ذهني وذلك الانقسام الى قسمين
هو حكم عقلي وادراك لزوم احد الوصفين ليعينه حكم عقلي ليس بحسي فاذا كان هذا
الحكم يحكم به العقل بمجرد علمه وجود الشيء المحايث والمباين فعلم علمه بكونه محدثا علم ان العلم

بهذا الانقسام العقلي لا يتوقف على الحكم بالحدوث بل يعلم مجرد العلم بكونه موجودا فلو كان
المقتضي لهذا الانقسام هو الوجود بل هو الحدوث او ما يشترط فيه الحدوث كان الحكم بذلك بدون العلم
بمقتضيه وملزومه حكما للذهن بلا حجة فانما تدل على الشيء علته او معلوله او يستدل بأحد
المعلولين على الآخر 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 علمه وصف يستند الا الى انها هو العلة التي توجب العلم
بالحكم ولكن يجوز ان يكون المؤثر فيها ادركه الحس مما لم يذكره الحس ولكن هذا الانقسام
ليس من الامور الحسية بل من الاحكام العقلية والعقل لا يخص شيئا قبل الاحاطة
بافراده وملازمة بين شيئين قبل العلم بوجه الملازمة فان لم يكن الوجود هو المقتضي لهذا
الحصر والتقسيم وهذه الملازمة لم يخرج الحكم بذلك حتى يجعل دليلا يدل على هذا الحصر
والتقسيم وهذه الملازمة لا يجوز ولا يجوز ان يكون الحكم بديهيا وذلك ظاهر بما استدللنا
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 لان يحكم الا بما احسه وهاذان هما المبنيان
لهذا وهنا مباحث له اما ان يحكم حكما عاما على جميع الموجود أن اما ان يكون محايثا واما
ان يكون مباينا قبل علمه بنتائج في ذلك وهو حكم لا 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 اي الشاهد والغايب لم يسم بالاشتراك اللفظي وهذا لا يمكن الا بان
يكون الباري مثلا للحدثات او يكون الوجود زايدا على الماهية والمخالفون لا يقولون
بواحد منهما فنقال مثل هذا الكلام ينذر في تصانيف هذا الرجل وهو علة عظيمة 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 العقلاء
من الصفاتية كالاشعرية والكرامية وغيرهم ان الوجود هو متقول بالاشتراك اللفظي
فقط ولذلك سمى باري اسما الله التي سمى بها وقد يكون لخلقه اسم كذلك مثل الحي والعليم
والقدير فان هذه ليست مقولة بالاشتراك اللفظي فقط بل بالتواطي وهي ايضا مشكلة
فان معانيها في حق الله تعالى اولى وفي حقه منها وسع ذلك فلا يقولون ان ما يستحقه
الله من معاني هذه الاسماء اذا سمي بها مثل ما يستحقه غيره ولا اذا سمي وجود وجوده
وعلمه وقدرته مثلا لخلقه ولا يقولون ايضا ان له او لغيره في الخارج وجودا عاما
مقسما للموجود في الخارج بل اللفظ يدل على قدر مشترك اذا اطلق وجرد عن الخاص

الى

الى ميز احدهما وهو لا يستعمل كذلك في اسما الله تعالى ولا هو موضوعا في اللغة كذلك وانما
يذكر كذلك بان لصح تجرد عن الخصايص كما تجرد في المناطرة لامور يحتاج اليها فيقدر تجريده
عن الخصايص تقديرا كما يقدر اشياء توجد وهو حيوان 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 ام 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 مره ان حقيقة كل من
هذه الحيوانية وهذه الانسانية الخارجيه تشبه هذه الانسانية فبينهما مشابهة من هذا
الوجه وان كانت بينهما مخالفة من وجوه اخرى واذا قيل هذا موجود وهذا موجود
فقيه 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 في الخارج هو عين حقيقته فاذا قيل ان
سائر الحقايق والماهيات تشارك في مسمى الحقيقة والماهية او تشبهها في ذلك كان
هذا الشبه البعيد في غاية البعد عن الحقيقتين وكل 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 فلا تتم
هؤلاء يعتقد انه قد ادرك حقيقته او انه لا حقيقة له الا ذلك وهؤلاء من اعظم الخلق تمثيلا
لربهم بكل شيء وتشبيها له بكل شيء وقد جعلوا كل شيء ندا 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 غيرذلك 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 الاتحادية هي الحكم اذ هو متناقض في عامة كلامه كما ان هؤلاء
المتفلسفة والمتكلمة والمتصوفة وسائر الملاحدة من الفرامطة وغيرهم الذين يقولون
حقيقته هي الوجود المحض او المطلق او نحو ذلك يدعون انهم ابعد الخلق عن

التشبيه وانهم هم الموحدون المحققون للتوحيد حتى نفوا الصفات والاسماء فانهم
زعموا التشبيه هم اعظم الخلق تشبيها وتمثيلا واشراكا وجعل انداد الله معاه عليه
من التعطيل وابعد الخلق عن ان يوحدوا الله تعالى والله تعالى يوحد نفسه النافون لها
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 البعوضة والنملة بل
الذباب والخنزير وقد يصرحون بان وجود الكلب والخنزير عين وجوده وهذا من اغلظ
الاشراك والكفر برب العالمين وهو تعطيل لان الوجود المطلق لا وجود له في الخارج
انما الموجود المعين فاذا لم تثبت له حقيقة موجودة مختصة به منفصلة عن الموجود الذي
له الحقيقة التي اختص بها وامتاز بها عن خلقه لا يثبت وبها وجبت له الوحدانية والوجود من حيث
هو وجود كالثبوت والكون والكون حق 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 به
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 اذا هانهم فقدروه 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 ذلك واما السؤال
الثامن فقوله 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 ومغالطة قبيحة وذلك ان الموجود اما ان يراد به ان الموجود المعين
الخارجي فيكون المعنى انه يلزمه احد الحكمين هما المجانبة واما المباينة لا يقال فيه انه منقسم انما 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 قولنا ينقسم
الى جوهر وعرض ولا يلزم من قبول القسمة ان يكون احد قسميه القسيم الذي يقابلها هو بل هذا
جمع بين النقيضين واما قوله في السؤال الثاني ان هذا الدليل قايم في صور كثيرة من ان الشيء
الازمه عنه باطلة وهذا يدل على انه منقوض وبيانه من وجهين الاول ان كل ماسوى 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 سواء 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 وبين لزوم المحايثة او المباينة عموم
وخصوص اذ صحة الحدوث تعم المعدوم الممكن بخلاف لزوم المحايثة او المباينة وبخلاف
الرؤية واما لزوم المحايثة او المباينة والرؤية 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
كل ما صح حدوثه كان محدثا ولا الوجود لانه ليس كل موجود يصح حدوثه والمطابق له
هو الامكان الخاص فصحة الحدوث معللة بعلة مشتركة وهي الامكان الخاص وهذه
علة مطردة منعكسة لتعليل الموجود بالرؤية ويلزم المحايثة والمباينة وقوله في الوجه
الثاني ان كل موجود في الشاهد فهو اما متحيز او قايم بالمتحيز ذكر التقسيم الى الخبر حتى
يكون الباري اما متحيزا واما قايما بالمتحيز والقوم لا يقولون به فعند جوابان احدهما ان المعنى
بالمتحيز في اللغة الظاهر هو الشيء الكثيف المستحق للحيز والتحيز خلاف الهوى فانه لا يسمى
متحيزا فان كان مقصوده هيا فليس كل موجود في الشاهد اما متحيزا او قايما بالمتحيز 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 ويلزم
التقسيم الى الحرم فيقال له لفظ الجوهر والعرض بالاصطلاح الخاص ليس نفيهما عن الله
من الشريعة كما انه ليس اثباتهما من الشريعة بل سلب الامر واثباتهما انكروا على من
تكلم بنفيها كما انكروا على المتكلم باثباتها او انكروا على من يدعي ان ليس لاحد ان ينفي لهذين
اللفظين المدلول ليس لهما اصل لا في نص ولا في اجماع ولا اثر الا يحيى منقولا عن احد اما قوله
اللفظ اذا لم يحي التي تستدل فيها باللفظ لا بد ان يكون [illegible] منقولا عن احد اما قوله

وهو الكتاب والسنة او الاجماع فكيف باللفظ الذي لا ينقل عن امام في الدين ولا احد من سلف
الامة واما المعاني المراد بهذين اللفظين فلابد من تصورها فان الناس متنازعون فيها
بريدون بهذه الالفاظ من المعاني ومتنازعون في لزوم تلك المعاني لمحض وغير ذلك واذا
كان كذلك فان فسر معنى الجوهر والعرض بما يعلم انتفاؤه في حق الله تعالى كان ذلك
طرد الدليل ولا ينتقض به ولا ينتقض الدليل حتى يتبين ان هذا التقسيم يمكن بعض المعاني
التي يجب نفيها عن الله تعالى ولم يفعل ذلك ولكن يظهر بالوجه الثاني وهو ان قوله وهم لا يعلمون
به قياس الرامي وقد تقدم انه فيقال اي هذا الدليل ليس بحجة لافي النظر ولا في المناظرة
وذلك ان هذا الدليل ان كان يستلزم ثبوت مسمى الجسم والعرض كان حجة عليهم في هذا
الموضع كما هو حجة علينا في المواضع الاخر اذا لم نر فرقا فان كان دليل الفرق صحيحا
لم يجب نفي الجسم والعرض وان لم يكن الفرق صحيحا لكن نفيهم لمسمى الجسم والعرض صحيحا
وعلى التقديرين فلا يلزم بطلان هذه الحجة واما قوله الوجه الرابع انا كل موجودين
فلابد ان يكون احدهما محايثا للاخر او مباينا عنه في اي جهة كان وساق التقسيم الى اخره
فيقال يلزم كونه محايثا للعالم او مباينا عنه في اي جهة كان وذلك يقتضي ان لا يخص بجهة
فوق بل يلزم صحة الحركة عليه اذا قدر من الفوق الى السفل وكل ذلك عند القوم محال فعنه
اجوبة احدها انه ليس كل موجودين فلابد ان يكون احدهما محايثا للاخر
او مباينا عنه في اي جهة كان بل من الاجسام الموجودة ما يمتنع مع تماسهما ان
يكون من الاجسام الا في جهة معينة كما ان راس الانسان يمتنع ان يكون الا فوق بطن
قدميه يمتنع ان يكون الا في اسفل ولو غير ذلك خرج عن حقيقته وكذلك العرش يمتنع
ان يكون في اسفل شيئا فليس في اسفل شيء اسفل من ان يكون فوق العرش الذي ان لم
ما تعني بقولك فلابد ان يكون محايثا له او مباينا عنه في اي جهة كان اتعني ان العقل
يشهد انه لابد من وجوب المباينة وليس كذلك فان العقل
المباينة من جواز المباينة من جميع الجهات فهذا لا يدل مع وجوب
مطلق المباينة من غير تعيين جهة غير وجوب المباينة ووجوب جواز هذا
جهة فان عنى ان كل موجودين فانه لابد ان يكون محايثا او مباينا احدهما الاخر وانه لابد
مع ذلك ان يجوز مباينته من جميع الجهات فهذا القدر ليس معلوما بالبديهة ولا
بالحس وكثير من الناس يتنازع فيه كثير من ذلك والجملة 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
امكن ان يعلل بعلة ثم الموجود حتى يعلم ثبوته وحينئذ فمن الناس
من يقول ليس هذا اثباتا لجميع المخلوقات ومنهم من يسلم ان المخلوق دون الخالق

واذا كان الامر كذلك فان المنازع يقول وقام الدليل على ان هذا ليس ثابتا لجميع الموجودات
وليس هو مما علم بالبديهة انه يشترك فيه جميع المشهودات فلا يكون نظيرنا 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 يصح ان يكون مباينا للاخر من جميع جهاته فهذا ليس هو الواجب
لكل موجودين والحجة كانت انما تلزم الموجود من المحايثة او المباينة واللازم لا اصل
المباينة اما المباينة من جميع الجهات فليس ذلك بلازم وان كان جائزا بل يجوز ان يجعل
الله تعالى الاشياء لا تتباين الا في جهة معينة الخامس ان يقال للعالم الجهتان وهي
العلو والسفل فاما العلو فانه مختص بالله تعالى واما السفل شاقلين فذلك سجين وهو
المركن الذي لا يسع الا الجوهر الفرد وكل قائم بنفسه فانه يصح ان يكون مباينا عنه في جميع
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 الحجة الا ترى ان سطح العرش مباين
للعالم كذلك السادس ان قوله ذلك يستلزم صحة الحركة عليه من الفوق الى
السفل وهم لا يقولون ذلك 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 ولكن 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 يسكرون ذلك لان عندهم ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم مؤلف
من الاجزاء والابعاض فيقال له اما تسميه صفة او عرضا فان منهم من يسمي صفاته
اعراضا مع ان النزاع في دلك لفظي وذلك ان الجهمية من المعتزلة وغيرهم الذين
ينفون الصفات لما رأوا ان الصفات يقوم بالاجسام وهي الاعراض اطلقوا هذا
او سمعوها اطلقوا على حدوث الصوف الذي قامت به وقالوا انها لا تقوم الا بمحدث ولا
تقوم الا بمحدث فيكون محدثا 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 لذاته ليست البتة عرضا 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 وبهذا 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 الفاظ المثبتة
ما اراد وا بذلك فان اثبتوا حقا وباطلا اقر الحق دون الباطل وكذلك الفاظ المنفية
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 باعراض ولا قائمة بالغير ولا نحو ذلك ولذلك 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 في احد من هذين شروعا 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 حرج فيها مما تحاماه المحاماة لاجمالها من لغة المخاطب ونحو ذلك
لم يكن ذلك منهيا عنه لان ذلك يكون من باب الرجوع الى اسمائه وآياته بلغة اخرى
ليفهم اهل تلك اللغة معاني اسمائه واياته بلغتهم وهذا كثير بل يستحب
احيانا بل يجب احيانا وان لم يكن ذلك مشروعا على الاطلاق ويحاماه اهل العلم والدين
الاصطلاحات الخاصة في اسماء الله وصفاته ليست كالفاظ القرآن لكن تشتد كراهتهم والنهي
عليه والدعاية بما لم يوقف الشارع فيه سببا بعينه وهذا لم يرد ايضا عند كثير من
العلماء او اكثرهم لغلبة العربية الا للمحاحد ومنهم من لم يكرهه اذا تبين ذلك بجوابه
من وجوه احدها ان هذا الوجه الذي ذكرهم 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 اوجبت ذلك ولم يذكر الفارق وقعا
بين الموضعين والاكانت حجة عليهم من الموضعين وكان له ان يقول انما اثبت الجسم والجوهر
والعرض لكذا وكذا فان كان هذا فرقا صحيحا بطل الالزام وان لم يكن فرقا صحيحا ناما متنع الحكم اذ
ليس في ذلك نص ولا اجماع عام الوجه الثاني ان يقال كون الموجود في الشاهد جوهرا فردا
او ليس بجوهر فرد ليس بمشهود ولا معلوم بحس ولا ضرورة كالعلم بان الموجود في
الشاهد اما مباين واما محايث بل في ذلك نزاع عظيم بين المتكلمين وهذا الموضع هو من الموضعين
في اثبات الجوهر الفرد وقد حكى التوقف فيه عمن حكاه من اذكياء الطوائف كابي الحسن البصري
وابي المعالي الجويني واذا لم يكن هذا معلوما بالحس والاضطرار لم يكن نظير تلك الحجة الوجه
الثالث ان من ينكر الجوهر الفرد من اهل الكلام والفلسفة او من توقف فيه يمنع الانقسام الى
هذه الثلاثة وهو لطوائف كثيرون الوجه الرابع ان قوله ان المباين بالجهة لابد وان يكون
جوهرا فردا او يكون مركبا من الجواهر ويكون كل موجودين في الشاهد على احد هذه الاقسام
الثلاثة عنى بكونه عرضا او جوهرا فردا او جسما مؤلفا لابد وان يكون معللا بالوجود يقال له
ليس كون الاشياء القائمة بانفسها في الشاهد مركبة من الجواهر فانها اما جوهر فرد واما جسم
مؤلف مما يعلم لا بالحس والضرورة 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 نظرا لهذه الوجه
الخامس ان من يقول الجسم واحد في نفسه ليس مركبا من الجواهر من اهل الكلام والفلسفة سواء
قالوا بانقسامه الى حيز لا يقبل القسمة او قالوا بقبول القسمة الى ما لا نهاية ينازعون في هذه الاقسام
ويقولون لا نسلم ان القائم بنفسه لا يكون الا مركبا من الاجزاء او جوهرا فردا وهؤلاء لطوائف
كثيرة الوجه السادس ان يقال قد مر الكلام على معنى القسمة والتركيب وان حاصله يعود
الى تميز 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
ما سموه انقساما وتركيبا محالا فاذا اوجبت الحجة القول به قيل له الوجه السابع ان
يقال ان عنيت بكونه عرضا انه صفة قائمة بالموصوف ويكون منقسما اي فيه نوع تميز
فهذا يلتزمه اهل الاثبات للعلو وان عنيت بكونه عرضا انه يعرض ثم يزول ويكون
منقسما مركبا انه يقبل العرض والانقسام بعد التعرف 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 للامر الوجودي كالوجود ولزوم احد الوصفين
الموجودين لما 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 يمتنع
ويجب عدمه بعد وجوده واقل 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 اصفة 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
كمال وقوة والافتراق ينقض ذلك القوة والكمال وكذلك يسمى الشيء جميلا او جمالا مشتق من الاجتماع
الذي هو الجمع والضم ولهذا يقال كل لذة في العالم فاصلها 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 زايدا عليه
في المقدار او انقص منه في المقدار فانقسام الموجود في الشاهد الى هذه الاقسام الثلاثة
للامر بعد كذا حكم لا بد له من علة ولا علة الا الوجود والباري تعالى موجود فوجب ان يكون
الباري تعالى على احد هذه الاقسام الاربعة والقوم لا يقولون به فثبت بهذا ان هذه
الحجة صحيحة الزامية لا حقيقية فالذي سمى هذه الاقسام عن الباري اما ان يذكر دليلا صحيحا
او لا يذكره فان ذكره بطل الزامهم بذلك بالحجة المباينة والمحايثة وان لم يذكر دليلا
صحيحا كان ذكر الحجة عليهم في الموضعين كعدمه بطريق وحيد 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 كون كل موجود له ولا ازيد وهذا يظهر ان هذا ليس بطريق الحجة 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 خص غيره واما الموجودات المقدرة 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 سوى الله فهو من العالم فلا يمكن تقدير موجود غير الله خارج عن مجموع خلقه واركان 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 المقدمة فاحتجاجه بهذا على ان الباري موصوف باحد هذه الاقسام هو استدلال على الشيء على نفسه والدليل هو غير المدلول ويكون المقدر 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 الاسئلة القاهرة والاعتراضات الفادحة ليس الامر كما قاله فان الحجة لم تستوف بعد تقريرها بما يجب وليس بما ذكره من الاعتراض كما زعم هذا مع انا لم نستوف الكلام في تقريرها ولا في الاجوبة عن اسئلته 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 اومواجهة شيء هو حكم مقابلته وذلك يقتضي كونه تعالى مختصا بالجهة قال 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 لانسلم ان كل مرئي فانه يختص بالجهة بل لاننا ان الامر في الشاهد كذلك وبتقدير قلة ان كل ما كان كذلك في الشاهد وجب ان يكون في الغائب كذلك وبتقدير ان هذه المقدمة اما ان يكون مقدمة بديهية او استدلالية فان كانت بديهية لم يلزم من اثبات كونه مختصا بالجهة حاجته الى هذا الدليل وذلك لانه

وذكر العلم في خمس مواضع من كتابه فقال سبحانه فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما
انزل بعلم الله وقال سبحانه وتعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وذكر تعالى القوم
وقال ام تريدون ان الله الذي خلقهم هو اشد منهم قوة وقال سبحانه وتعالى والقوم المتين وقال
الله تعالى والسماء بنيناها بايد قال وزعمت الجهمية والقدرية ان الله عز وجل لا علم له ولا
حياة ولا سمع ولا بصر واراد 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 التعطيل
لان الزنادقة قال كثير منهم ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير فلم يقدر المعتزلة
ان تفصح بذلك فاتوا بمعناه وقالت ان الله عالم قادر حي سميع بصير من طريق التسمية
غير انها اثبتت له علما وقدرة وسمعا وبصرا وهؤلاء الذين ذكرقولهم قالوا ليس بعالم ولا قادر
ولا حي ولا سميع ولا بصير وهؤلاء شر من الملحدة الذين تقدم ذكرهم وحكاية الباري 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 فهؤلاء الذين نفوا ذلك اعظم من اولئك وقد اخبرنا ان قول المعتزلة ماخوذ من
هؤلاء وكذلك قال في كتاب المقالات لما قال وهذا ذكر اختلاف الناس في الاسماء
والصفات وقال الحمد لله الذي بصرنا خطا المخطئين وعمى العمي وحيرة المتحيرين الذين
نفوا صفات رب العالمين وقالوا ان جل ثناؤه وتقدست اسماؤه لا صفات له
ولا 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 بها نفسه قال وهذا قول اخزوه
عن اخوانهم من الفلاسفة الذين يزعمون ان للعالم صانعا ليس بعالم ولا قادر
ولا حي ولا سميع ولا قديم وعبروا عنه بان قالوا نقول عن الشئ وليس بشئ ويريدون
على ذلك غير ان هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم تستطيعوا
ان يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره فاظهروا معناه بنفيهم ان يكون للباري
علم وقدرة وحياة وسمع وبصر ولولا الخوف لاظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره
من ذلك ولا فصحوا به غير ان خوف السيف بمنعهم من اظهار ذلك قالوا وقد
افصح بذلك رجل يعرف بابن الاباري كان ينتحل قولهم فزعم ان الباري تعالى عالم
قادر سميع بصير في المجاز لا في الحقيقة ومنهم رجل يعرف بعباد بن سليمان ويزعم
ان الباري تعالى عالم قادر سميع بصير حليم جليل في حقيقة القياس قال وقد اختلفوا
فيما بينهم احلافا فاثبت فيها اهواءهم واضطربت فيه افاويلهم وذكر بعضهم شاعرا لشبرا
ليس هذا موضعه وقال سمع الاسلام ابو اسماعيل عبد الله بن محمد الانصاري رحمه الله
ذم الكلام في آخر الاعتقاد الذي ذكر هؤلاء الاشعرية المتاخرين وقال

ذكر كلام الاشعري والمانظ المبرزون من علماء الامة واهل الفهم من استنبطوا
كلام الجهمية وما اودعته من رموز الفلاسفة وامهم الاعلى المعطل البحت وان فطر مذهبهم
ومبنى عقدهم ما صرحت به رؤس الزنادقة قبلهم ان الفلك دوار والسما خالية وان
قولهم الله تعالى في كل موضع وفي كل شيء استثنوا اجوف كلب ولا جوف خنزير ولا حشا
فاذا امن الاثبات ودها باعث التحقيق وان قولهم سميع لا يسمع بصير لا يبصر عليم لا يعلم
قادر لا يقدر اله لا نفس له ولا يحصى ولا صوت لهم قالوا لانه لا حياة له ثم قالوا لانه لو كان سميعا
لاشبه الاشياء حاشا فلوا مقال رؤس الزنادقة قبلهم اذ قالوا الباري لا صفة له ولا اسم له
خافوا على قلوب ضعفا المسلمين واهل العقول قلة الفهم منهم اذ كان ظاهر تعطيلهم بالقول وان
اعتصامهم بما به من السيف واختبأ به منهم واذهم يرون التوحيد ونحاوضون المسلمين
ويحملون الهباله فصحوا بمعايبهم وصاحوا بسوء ضمايرهم وناروا على خبايا
نكتهم وبالهول ما لقوا في ايامهم من سيوف الخلفا والسن العلما وهجران الائمة فقد نخت
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 الجلد الا ان يظهروا الخلاف لاقوالهم والرد عليهم ويصنفوا كلامهم صنفا يكون
الوح للافهام واجمع في العوام من اساس اوا يهم يحذروا بذكر المساع ويتخلصوا من جزى
الساعة فجالت بحار بن ترابا للعين بغير 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 وهؤلا 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 هؤلا على اولئك الاولى قالوا ان الله تعالى
ان الله موجود بكل مكان وهؤلا يقولون ليس هو في مكان ولا يوصف بامام ووراء 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 جلو كلاما وهؤلا يقولون تكلم
فهو متكلم منذ تكلم لم ينقطع الكلام ولا يوجد كلامه في موضع ليس هو فيه ثم يقولون
ليس هو متكلم ثم قال المبلغ انه صوت ولا حروف وقالوا هذا زاج ورق وهذا صوت
وخشب وهذا ما فضده النفس واردته النفس وهذا صوت القاري انما يرى
حس وغير حس وهذا النطق او ما تراه بحاجة الى حنك وآلة راس من رؤس
او يكون قد ان من لدن وقال آخر من حشب قد اوعوا فقالوا

هذا

هذا حكايه عبر بها عن القرآن والله تكلم به ولا يتكلم بعد ذلك ثم قالوا غير مخلوق ومن قال
مخلوق كافر وهذا من نحو خبثهم يصطادون به قلوب عوام اهل الاسلام 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 بنرايان 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 هالجرجانيه عربيه كاوردت وقد تاولوا
تلك التاويلات الخبيثه واراد وا بهذه المخرقه ان تكون عوام المسلمين يعرضا عنها
واعاذها الله منها لكونوا اوحش عند ذكرها واشمس عند سماعها ولذا قال التفسير
ان تقال وجه كم تقال لسف ولبس لف وهذا الباب من مقال المسلمين فاما العباره
فقد قال الله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلوله على ابديهم وانما قالوها هم بالعرانيه
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 يدعي بكل لسان باسمه فيجيب فتحلف بها فيلزم وينشد
فيجاز بوصف فيعرف ثم قالوا ليس ذات الرسول صلى الله عليه وسلم لحمه وقالوا انما هو بعد ما مات
جسم لا يلزم به لحمه فسقط من افواههم على لاته انسانا انه ليس السموات ولا الارض
رسول وما الارض كتاب كما سمعت يحيى بن عمار يحكم به عليهم وان كانوا سموها
وروا عنها واستوحشوا من تصريح فان حقايقها لازمه لهم وابطلوا التفليد
فكفروا اباهم وامهاتهم وازواجهم وعوام المسلمين واوجبوا النظر في الكلام واضطروا
اليه الذين بزعمهم 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 العلم وما عرف حديثا واحدا ابتداه بهذا الذين ويضرب له
الامثال ويتلعب باهل السنه ويحرجهم اصلا من العلم لا سفر لهم عن بطانه
الاخانتك ولا عن عقيده الا ابتك البتوا ظلمه الهوى وسلبوا هبه الهدى

فسواعتهم الاعين وتميز منهم القلوب قالوا وقد شاع في الملك ان ابا اسحاق علي بن
اسماعيل الاشعري كان لا يتهجى ولا يتوضا ولا يصلي وقد سمعت محمد العمري الكتابه
ابا المعالي سمعت ابا الفضل الحاري القاضي ببرخس يقول سمعت زاهر بن احمد
يقول اشهد لمات ابو الحسن الاشعري متخيرا بالسبب مسلما تكافي الادلة فالجري
الله تعالى امرا اناطه بخاريقه بمذهب الامام المطلبي رحمه الله تعالى وكان من ابو حلق
الله قلبا واصوبهم سمتا واهداهم هديا واعمقهم علما واقلهم تعمقا ودوهم للدين
وابعدهم من التنطع وانصحهم لخلق الله حتى آخر قال فرايت قوما منهم يجتهدون
في قراءة القران وحفظ حروفه ولا كادمن حمته ثم اعتقاده فيما وقفت عليه ما وقفت عليه اجتهاد
روعان كالحواج وذكر باسناده من حديث سفيان الثوري عن الصلت بن بهرام
عن المنذر بن هود عن حرشة بن الحر ان حذيفة بن اليمان قال انا امنا ولم نقرا
وسيجي قوم يقراون ولا يومنون وباسناده من حديث زيد بن ابي انيسة عن
القاسم ابن عون قال سمعت ابن عمر يقول لقد عشنا برهة من دهرنا وان احدنا
يوتى الايمان قبل القران وتنزل السورة على محمد فنتعلم حلالها وحرامها وامرها وزاجرها
وما ينبغي ان يقف عنده منها حتى ان احدكم ليسال عن السورة عن ابن
عمر قال انا لا صدور هذه الامة وكان الرجل من خيار اصحاب رسول الله صلى الله عليه
وصالحيهم ما تفهم الاسورة من القران وشبه ذلك وكان القران قد نقل عليهم رزقوا
علمه به وعملا به واول ما ترفعون هذه الامة تخفف عليه القران حتى يقراه الصبي والعجمي لا يعلون
منه قلة ومثل ذلك معروف عن حذيفة بن عبد الله البجلي انه قال اوتينا الايمان
قبل ان نوتى القران ثم اوتينا القران فازددنا ايمانا وانكم توتون القران قبل الايمان فتوسل
احدكم

وهذا الرازي لما ذكر مسئلة الرؤية في نهايته وذكر في نهاج الكفاية والمغني كان ما
ذكره من نهج الكفاية والسمعية اظهر مما نقله من نهج المغني وهو عادته في كثير
من مناظراته يحتج للمخالف بالسفسطة وفروعها بالاصح 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 لجهة وذلك يقتضي دلالة الكتاب والسنة
واتفاق سلف الامة على شيئين على رؤية الله تعالى وعلى انه في لا لجهة وذكر اعتراف فضلا
المعتزلة بان النبيين كانوا معتقدون ذلك اما الاول فانه لما ذكر الصحيح الشمعية 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 الاية تارة يتمسكون بها على انه تعالى لا يرى
بالابصار في الدنيا ولا في الاخرة 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 رايت فلانا بصري وبين ان يقال ادركته ببصري
كما لا فرق بين ان يقال ادركته باذني وبين ان يقال سمعته باذني وثانيهما ان اهل اللسان
فهموا من هذه الاية نفي الرؤية وذلك يدل على ان العرب تستعملون ادراك البصر بمعنى
الرؤية وروي عن عائشة لما بلغها ان كعبا قال ان محمدا راى ربه فقالت انكرت ذلك فقلت
ثلاث من حدثك بهن فقد كذب من حدثك ان محمدا راى 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 الكلام ان ادراك البصر عبارة عن بعض الرؤية الشيء
بيانه هو ان الادراك غير موضوع بالحقيقة للرؤية اصلا لكنه مستعمل في رؤية الشيء
المحدود بطريق المجاورة ومتى كان كذلك لم يلزم من الاية 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 جراد كثير وان كان لا يحيط ببصري
الا بعض ما هو في الجراد فعلمنا ان الادراك حقيقة في غير الرؤية فوجب ان لا يكون حقيقة في الرؤية
كما لا يودي الى الاشتراك الذي هو خلاف الاصل واما قلنا ان الادراك لا يستعمل مجازا الا في رؤية الشيء المتناهي لوجهين احدهما انا لما ابصرنا الشمس

المتناهي فكان البصر على بعده من ذلك المرئي يتناوله وإن يتناوله عينه فمجرى ذلك
مجرى من قطع المسافة الى شيء حتى يلمسه ووصل اليه فالتوهم في هذا النوع من الابصار
مغنى اللحوق سمي ادراكا فاما ادراكا للشيء الذي لا يكون في جهة اصلا فانه لا يتحقق فيه معنى
البلوغ فلا جرم لا يسمى ادراكا البتة لان الاسم انما يوضع لما يكون معلوما للواضع والقوم
لما كانوا يتصورون الا رؤية الشيء المحدود اما عند الخصم فلان الرؤية لا على هذا الوجه
مستحيلة واما عندنا فانه وان امكن الا يكون كذلك لكنه لما كان معلوما للعرب ولا
متصورا لهم واذا ثبت ذلك ثبت انهم لم يستعملوا الادراك الا لرؤية الشيء الذي
في جهة فثبت بما ذكرناه ان الادراك لو افاد الرؤية لافاد رؤية الشيء المتناهي وهذا هو
المراد من قول قدماء الاصحاب الادراك هو الاحاطة بالمرئي واذا ثبت ان الادراك
لا يفيد الا رؤية مخصوصة لم يلزم من نفي الادراك نفي مطلق الرؤية لانه لا يلزم من نفي
الاخص نفي الاعم واما قوله العرب لا تفرق بين الرؤية وبين الادراك قلنا ان ادعيتم
ذلك في مطلق الرؤية فهو ممنوع ودليله ما مضى وان ادعيتم ذلك في رؤية مخصوصة فهو مسلم
ولم يضر ما قوله اهل اللسان فهموا من هذه الآية نفي الرؤية فدل على ان ادراك البصر هو الرؤية
قلنا وقد نقل ايضا ان كثيرا من السلف فهموا الرؤية من تعالى وحين يوسد ما هم
الى ربها ناظرة من ان النظر عندكم ليس هو الرؤية ولذلك هاهنا قلتم فقد خبر ان
العرب ما كانوا يتصورون الا رؤية الشيء المحدود وان رؤية ما ليس في جهة 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 رؤيته وقال ايضا انكم سترون
ربكم كما ترون الشمس ضحوا ليس دونها سحاب وكما ترون القمر صحوا ليس دونه سحاب
وثبت اتفاق سلف الامة على ان المؤمنين يرون الله يوم القيمة وقد اخبر ان العرب العاملين
بهذا الكلام لم يكونوا يتصورون من ذلك الا رؤية ما كان في الجهة وان ما سوى ذلك لم يكن
معلوما ولا متصورا لهم من لفظ الرؤية ومع هذا فالنبي صلى الله عليه وسلم واهل الاجماع
من الصحابة والتابعين اخبروا الخلق بانهم يرون ربهم ولم يقولوا يرونه في غير جهة ولا ما يؤدي
هذا المعنى بل كما ترون الشمس والقمر فصل رؤيته بالرؤية التي هي في جهة على الاطلاق
ان الرؤية التي دل عليها نصوص الرسول واجماع الصحابة في الرؤية التي كان الناس يعرفونها
وهي ما يكون في الجهة وهذا بين ايضا فقد اخبر ان ما لا يكون في جهة لا يسمى رؤيته
ادراكا وان لفظ الادراك اذا اريد به الرؤية فهي رؤية مخصوصة وهي رؤية المتناهي
الذي يكون في جهة فاما الشيء الذي لا يكون في جهة فلا يسمى رؤيته ادراكا واذا كان
كذلك فمعنى قوله تعالى لا تدركه الابصار اي متناهيا لا يحيط به ولا
تدركه متناهيا محدودا وهذا الذي ذكره حبيب وان كان لم يشتق محتجا فان ابمة السلف

بهذا فسروا الآية وما ذكرته المعتزلة عن ابن عباس انه تاول الآية على الرؤية كذب على
ابن عباس بل قد ثبت عنه بالتواتر انه كان يثبت رؤية الله وقد تولى الله تعالى الرد عليهم
بانها لا تحيط وضرب المثل بالسماء فقال الست ترى السماء فقال بلى فقال كلها ترى فقال
لا قال فالله اعظم واذا كان كذلك فمعلوم ان الله نفى ادراك الابصار له لا لضعف ادراكه
هو لنفسه ولم ينف مطلق الرؤية فلو كان هو في نفسه بحيث يمتنع رؤيته مطلقا لكان الممتنع
الاجل دون الرؤية للشيء بما حاطه لم ينف هذا الخاص وهو الادراك بل الابصار
دون ادراكه هو ودون رؤية الابصار لان نفي العام يستلزم نفي الخاص ونفي الخاص لا
يستلزم نفي العام بل يقتضي جواز الخواص او ايهامه 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 الا ان 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 الذي ينبغي اصلا حتى يكون الرؤية
الله عند التقاء هو من باب الممتنعات مثل عدمه وموته واحدا ته ونحو ذلك
ولو كان كذلك لم يحسن نفي هذا عن ابصار العباد فقط لا يحسن مدحه بان العباد
لا يعدمونه ولا يميتونه بل تخصيصهم بنفي ادراك ابصارهم له يقتضي انه هو يدرك نفسه
واذا كان كذلك وقد ظهر الادراك يقتضي الرؤية الخاصة من وجه علم ان الآية دلت على
انه كذلك واما ما ذكره عن فضلا المعتزلة فانه اورد سؤالا على الحسن البصري واتباعه
وهو ان موسى عليه السلام يجوز ان لا يكون عالما باستحالة الرؤية فقال في الجواب
قوله لم لا يجوز يقال ان موسى عليه السلام كان جاهلا باستحالة الرؤية عليه قلنا الوحي
يملأ الاول الاجماع على ان علم الانبياء بالله وصفاته اتم من علم غيرهم بذلك ولا شك احد
ان دعوى الاجماع في ذلك اظهر من دعوى اجماع الصحابة على العمل بالقياس واخبار الآحاد
فاذا خصصنا هذه الاصول بالاجماع فلان نتمسك بالاجماع ههنا اولى الثاني
ان قبل ظهور رأي الحسن لم يثبت احد من الامة موسى عليه السلام الى الجهل بل الناس
كانوا بين المعترف بصحة الرؤية وعن المنكر لها متاولين لها اما على سؤال رؤية الآية
او على انه عليه السلام سأل الرؤية لقومه واذا كان كذلك كان ابو الحسن متبوعا فيها
الاجماع فيكون سؤاله مردودا الثالث هو ان ابا الحسن يدعي العلم الضروري بان
المرئي يجب ان يكون مقابلا للرائي او لآلة الرؤية والعلم الضروري حاصل بان ما
كان مقابلا للجسم فهو مختص بجهة ويجب فيه ان العلمان الضروريان ان كانا
حاصلين لموسى عليه السلام فيلزم من اعتقاد صحة رؤية الله عنهما ان يكون جسما
متحيزا وذلك مما لا يجوز بالاتفاق على الانبياء عليهم السلام لان تجويزه يمنع من العلم بكل

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 بالضرورة يقولون بعلم العاقل
بالضرورة ان المرئي لا يكون الا في جهة وبعلم العاقل بالضرورة انه لا يكون في الجهة الا الجسم
المتحيز وذلك يقتضي ان موسى عندهم كان يعتقد ان الله في جهة وانه جسم وانما قوله
هذا بالاتفاق لا يجوز اي بالاتفاق بينه وبين السيد ابي الحسين لكن هذا الاتفاق ليس بحجة
بالاجماع الوجه الثالث ان كون الرؤية مستلزمة لان يكون الله بحيث يرى امر
ثبت بالنصوص المتواترة في الصحيحين وغيرهما الحديث المشهور عن الزهري قال ابو سعيد
المسيب وعطاء بن يزيد الليثي ان ناسا من اصحابه اخبرهم ان الناس قالوا يا رسول الله هل نرى
ربنا يوم القيمة وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون في رؤية الشمس ليس دونها
سحاب قالوا لا قال فهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر 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 عطاء 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 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 من وجهين احدهما ان الرؤية في العادة لا تعرف الا لرؤية ما يكون
جهة منهم فما رؤية ما ليس في جهة 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 لم يجب ان يرى في جهة
من الوجوه كما ان رؤية الشمس والقمر كذلك فانه لو لم يكن كذلك لاخبرهم برؤيته مطلقة
فاما ما تاول من يقول بالرؤية في غير جهة انما يعدا ان تفسرها غير
الشمس صحوا ورؤية البدر صحوا وتقول انكم ترون ربكم كذلك فهذا الاعلم ان

اصل

تاول

تاول على الرويه التى يزعمونها فان هذا اللفظ لا يحتملها لا حقيقة ولا مجازا الوجه
الثالث انه قال هل تضارون فى السحاب ليس دونها سحاب وهل تضارون
فى القمر ليس دونه سحاب فشبه رويته برويته الممرئيات اذا لم يكن حجاب
منفصل عن الرائى يحول بينه وبين المرئى ومن يقول انه يرى لا عبر بخجته بمنع عنده
ان يكون بينه وبين الغمام حجاب منفصل عنهم اذ الحجاب لا يكون الا جسما ولا
يكون فى جهة وهم يقولون الحجاب عدم خلق الادراك فى العبد النبى صلى الله عليه وسلم
مثل رويته برويتها هذين النورين العظيمين اذ الكل رويتها بحجاب الوجه الرابع
انه اخبر انهم لا يضارون فى رويته فى حديث آخر لا يضامون وفى الضيم
والضيم انما يكون لامكان لحوقه للرائى ومعلوم انما يشمونه رويته وهو رويته منا
ليس يحصل من الرائى لا فوقه ولا فى شئ من جهاته لا يتصور فيها ضير ولا ضيم حتى
ينفى ذلك بخلاف رويته ما بواجه الرائى ويكون فوقه فانه قد يلحقه فيه ضير وضيم
اما بالازدحام عليه او كالال البصر لخفائه كالهلال واما لجلائه كالشمس والقمر
ومثل هذا الحديث المشهور حديث قيس بن ابى حازم عن جرير بن عبد الله البجلى
قال كنا جلوسا عند النبى صلى الله عليه وسلم فنظر الى القمر ليلة البدر فقال انكم سترون
ربكم عيانا كما ترون هذا لا تضارون فى رويته فان استطعتم ان لا تغلبوا
على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها وهذا صريح بحمد ربك قبل طلوع الشمس
وقبل غروبها وهذا لفظ البخارى فى بعض طرقه وفيه زيادة لفظ عيانا والا
فبقية الفاظ الحديث مستفيضة فى الصحيحين وغيرهما وفى الصحيحين من حديث
يحيى بن سعيد بن سعيد بن ابى عروبة عن قتادة عن انس عن النبى صلى الله عليه وسلم
قال يجمع المؤمنون يوم القيمة فيلهمون ذلك فيقولون لو استشفعنا على ربنا
فيأتون آدم فذكر الحديث الى ان قالوا ثم يأتون محمدا
فيأتونى فاسجد لربى فيفتح الله على من محامده وحسن الثناء عليه شيئا لم يفتح
على احد قبلى ثم يقال يا محمد ارفع رأسك سل تعطه واشفع تشفع فارفع
رأسى فاحمد ربى بتحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحد لى حدا فادخلهم الجنة ثم اعود
اليه الثانية فاذا رأيت ربى عز وجل وقعت او خررت ساجدا فيدعنى ما
شاء الله ان يدعنى ثم يقال لى ارفع رأسك سل تعطه واشفع تشفع فارفع
رأسى فاحمد ربى بتحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحد لى حدا فادخلهم الجنة ثم اعود
الثالثة فاذا رأيت ربى وقعت او خررت ساجدا فيدعنى ما شاء الله
ان يدعنى ويذكر الحديث والذى فى الرائى وهو النبى صلى الله عليه وسلم براه والذى فى مكان ولا سواه والذى

وهذا الاختصاص لا يكون الا بما يكون بجهة من الرائي بخلاف ما يسمونه رؤية فانها
من جنس العلم لا اختصاص لها بكون الرائي في مكان دون مكان وبما في 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 آنيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما
وما بين القوم وبين ان ينظروا الى ربهم الا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن فاخبر
انه لا يمنعهم من النظر الا ما على وجهه من رداء الكبرياء ومن يقول انه يرى لا في جهة
عنده ليس الا ما لا يكون الرؤية لم تخلق في عينه لا يتصور عنده ان يحجب الرائي
شيء منفصل عنه اصلا سواء فسر رداء الكبرياء بصفة من صفات الرب او بحجاب منفصل
عن الرب فعلى التقديرين لا يتصور عند هؤلاء ان يكون ذلك مانعا من الرؤية
ولا يمنع من رؤية الله عندهم الا ما يكون لعدم الرائي او ذلك فوله اجنة عدن هي
كانت ظرفا له او للرداء فعلى التقديرين يخالف مذهب هؤلاء وبما في صحيح مسلم
عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن صهيب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل اهل الجنة
نودوا يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد ان ينجزكموه قالوا فيقولون ما هو الم يبيض
وجوهنا ويثقل موازيننا ويدخلنا الجنة ويزحزحنا عن النار ويدخلنا الجنة قال فيكشف الحجاب فينظرون اليه
فوالله ما اعطاهم الله شيئا هو احب اليهم منه ثم تلا للذين احسنوا الحسنى وزيادة
فاخبر انه بكشف الحجاب فينظرون الله ومن يقول انه 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 الان ذلك كله من صفة الجسم المتحيز فاذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قد اخبر بذلك علم انه ليس
في جهة وليست الرؤية التي اخبر بها ما يزعمونه من الامر الذي لا يعقل الذي بناه عليه نفاة
اهل الايمان وعن سعيد عن يعلى بن عطاء عن وكيع بن حدس عن ابي رزين قال قلت يا رسول الله
اترى ربنا يوم القيمة قال نعم قال وما آية 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 عطاء عن وكيع بن حدس عن عمه ابي رزين قال قلت يا رسول الله كلنا نرى الله يوم القيمة
وما آية ذلك في خلقه قال يا ابا رزين اليس كلكم يرى القمر مخليا قلت بلى قال والله اعظم
وذلك آية 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 آية 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 دخلت على المتوكل في اليوم الذي
بدئ فيه بالموجة العظيمة فقلت يا امير المؤمنين لمن هذه النار فقال هذه لاعدى المنتصر لانه قتل

وتوفي

وتدري لم قتلني لاني حدثته ان الله يرى في الاخرة قال ابو سعيد فقال ابراهيم الحربي هذه
رؤيا حق ودليل ان المتوكل كان حدث حماد بن سلمة عن علي بن عطاء عن وكيع بن حدس
يده عن عبد الاعلى وقال لا اكتبه الا بيدي فعد احبر النبي صلى الله عليه وسلم ان الله يرى يوم القيمة
المسالة وسالة عن ابيه ذكر في خلقه والاية العلامة والدلالة وهو ما يعلم به ويدل على حوادث
ذلك وقد ذكر 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 ما ورد في الكتاب والسنة قال ليس
كلكم يرى القمر مخليا به ليلة البدر قال فالله اعظم واجل وقال انما هو خلق من خلق الله
وذلك آية في خلقه واثبات النبي صلى الله عليه وسلم جواز الرؤية لجميع الخلق في وقت واحد وكل منهم
يكون مخليا به بالقياس على رؤية القمر من قوله والله اعظم واجل دليل واضح على ان
الناس يرونه مواجهة عيانا يكون وجه منهم وانه اذا امكن في بعض مخلوقاته ان يراه
الناس في وقت واحد كلهم يكون مخليا به فالله اولى ان يمكن ذلك فيه فانه اعظم واجل
الوجه الرابع ان لون الله يرى بعضهم من الوجه الذي سبق باجماع السلف والائمة
مثل ما روى اللالكائي عن علي بن ابي طالب انه قال لمن من نعيم اهل الجنة دخول الجنة
والنظر الى الله في جنته وعن عبد الله بن مسعود انه قال في مسجد الكوفة وبيده
باليمين قبل الحدب فقال والله ما منكم من انسان الا ان ربه يتخلى به يوم القيمة كما
يخلو احدكم بالقمر ليلة البدر قال فيقول ما غرك بي يا ابن آدم ثلاث مرات
ماذا اجبت المرسلين ثلاثا كيف عملت فيما علمت وعن ابي موسى الاشعري
انه كان يعلم الناس في بيوتهم قال فسخطت ابصارهم او قال حرفوها عنه
قال فما اخرف ابصاركم عني قالوا الهلال ايها الامير قال فذاك اسخن ابصاركم
عني قالوا نعم قال فكيف اذا رأيتم الله جهرة وعن معاذ بن جبل قال يحبس
الناس يوم القيمة في صعيد واحد فينادي اين المتقون متعوبون في غير شيء من
الرحمن لا تحجب 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
ما عنهم وعن اشهب قال وسئل مالك عن قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة اينظر الله عز وجل قال نعم فقلت ان اقواما يقولون ينظرها عنده قال بل
ينظر اليه نظرا وقد قال موسى رب ارني انظر اليك قال لن تراني وقال الله تعالى انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون وعن مالك انه قيل له انهم يزعمون ان الله لا يرى وقال الشيخ

وقد تقدم كلام ابن الماجشون واحتجاجه ايضا على الرؤية بحجابه للكفار وغير الاقداح
اه قال اني لارجو ان يحجب الله جهميا واصحابه افضل ثوابه الذي وعد اولياءه حين
يقول وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة محمد وجهمية 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 بلا كيف وعن البيع قال حضرت
السابع وقد جاءته رقعة من الصعيد فيها ما تقول في قول الله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
قال السابع فلما ان حجب هؤلاء في السخط كان هذا دليلا على انهم يرونه في الرضى قال الربيع
فلت يا ابا عبد الله وبه نقول قال نعم ودين الله فلم يؤمن محمد بن ادريس اني ارى الله
يا ابا عبد الله وعن عبد الله بن المبارك قال ما حجب الله عنه احدا الا وهم قرأ
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم انهم لصالوا الجحيم ثم يقال هذا الذي كنتم به تكذبون
قال بالرؤية وقال الشيخ ابو نصر السجزي في كتاب الابانة له وابى بمثل ما حكم الله كفر بشر
المريسي وملك بن انس وسفيان بن عيينة وحماد بن سلمة وحماد بن زيد وعبد الله
المبارك وفضيل بن عياض واحمد بن حنبل واسحق بن ابرهيم الحنظلي مقصور 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 يعجب ويرضى ويتكلم بما شاء فمن خالف
شيئا من ذلك فهو منهم بريء وهم منه برآء وروى الخلال في كتاب السنة قال حدثني
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 من شاء الله ممن اراد رؤيته والكفار لا يرونه وقال
حنبل في موضع آخر القوم يرجعون الى التعطيل في قولهم لا يرون الرؤية قال وسمعت
ابا عبد الله يقول قال الله عز وجل وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة قال احاديث الرؤية ترى في
البطحاء حديث جرير بن عبد الله وغيره تنظرون الى ربكم احاديث صحاح وقال
للدنيا حسنى الحسنى وزيادة وهي النظر الى الله عز وجل ثم قال ابو عبد الله ومن لم

يعلم

ونعلم انها حق يعني احاديث الرويه ونؤمن ان الله يُرى 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 ناظره الى ربها ناظره وقال الله تبارك وتعالى
لموسى فان استقر مكانه فسوف تراني فاخبر الله انه يرى وقال النبي صلى الله عليه انكم ترون
هذا القمر وهذه الشمس رواه جرير وغيره عن النبي صلى الله عليه وقال كلكم تخلو به ربه وان الله يضع
كنفه على عبده فيقله ما عملت هذه الاحاديث يروى عن رسول الله صلى الله عليه ترويها صحيحه
وعن الله تبارك وتعالى انه يرى في الاخره وهذه احاديث عن رسول الله صلى الله عليه مذ فوعه
والقرآن شاهد بان الله يرى في القيمه وقول ابرهيم لابيه يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر
ولا يغني عنك شيئا فنفت الله يسمع ويبصر وقال الله تعالى يعلم السر واخفى وقال اني معكما
اسمع واري وقال ابو عبد الله فمن دفع كتاب الله ورده والاخبار عن رسول الله صلى الله عليه
واجتمع مقالة من نفسه وتاول برايه فقد حسر خسرانا مبينا وسمعت ابا عبد الله يقول
من زعم ان الله لا يرى في الاخره فقد كفر بالله وكذب بالقرآن وردّ على الله امره فيستتاب
فان تاب والا قتل الوجه الخامس ان اسمه هذا الباري كالاشعري وعن هو ايضا
ممن يثبت الرويه والاصحاب ان الله فوق العرش قال الاشعري في مسئله العرش وقال
سبحانه وتعالى ربكم وملككم 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 اليّ وقال سبحانه وما قتلوه وما صلبوه وما قبلوه
بل رفعه الله اليه واجمعت الامه على ان الله عز وجل رفع عيسى اليه الى السماء ومن
دعا الله من جميعا اذا هم رفعوا الى الله عز وجل والامر الثالث انهم انه يقولون يا
ساكن العرش من خلفهم او الذي اخفى بسبع سموات قال الحافظ ابو العباس وهذا
ماخوذ من قوله ان ربكم الله خلق سبع سموات ثم اختار العلياء فاسكنها وقال عز وجل وما
كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء وقد
خصت الانبياء للبشر دون غيرهم ممن ليس من جنسهم ولو كان الايه عامه للبشر
دون غيرهم لكان بعد من الشبهه واذا خال الشك على من سمع الايه ان يقول
لا احد ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء او
ان يقول ما كان لبشر من الاحياء ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او
يرسل رسولا ويشرك اجناسا شاملا بعمهم بالايه فيدل ما ذكرناه على انه خصص
البشر دون غيرهم وقال الله عز وجل ثم ردوا الى الله مولاهم الحق ولو ترى اذ وقفوا

ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم وقال سبحانه وعرضوا على ربك
صفا لقد جئتمونا كما خلقناكم اول مرة فكل ذلك يدل على ان الله ليس في
خلقه ولا خلقه فيه والله سبحانه مستو على عرشه جل وعز عما يقول الضالون علوا كبيرا
جل عما يقول البشر بل يثبتوا له ما وصفهم حقيقة ولا اوجبوا له ما ذكرهم اياه وحدانية
اذ كان لا مهم يؤول الى التعطيل وجميع اوصافهم تدل على النفي فانهم يريدون
زعموا التنزيه ونفي التشبيه فنعوذ بالله من تنزيه يوجب النفي والتعطيل قال الله تعالى
الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح نفسه نورا والنور عند الامة لا يخلو من احد
معنيين اما ان يكون نورا يبصر او نورا يرى فمن زعم ان الله يبصر ولا يرى كان مخطئا
في نفيه رؤيته وتكذيبه لكتابه وقول نبيه صلى الله عليه وسلم قال وروى عن عبد الله بن عباس
انه قال فكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله فان الله عز وجل ما بين كرسيه الى السما
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 اعتق
رقبة فهل تجوز عتقها فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم اين الله فقالت في السما وانت بيدها
الى فوق فقال النبي صلى الله عليه وسلم عند ذلك اعتقها فانها مؤمنة قال وهذا يدل على ان الله
على عرشه فوق السما فهذا من كلام الاشعري مثل احتجاجه بما ذكره عن المسلمين
جميعا من قولهم ان الله احتجب بسبع سموات عن ابصار خلقه وهو فوق العرش وهو انما احتجب
عن ان يراه خلقه لم يحتجب عن ان يراه هو فعلم ان هذا يحتجب لعباده عن رؤيته
وهذا يقتضي انهم يرونه بدون هذه الحجب وذلك يقتضي انهم يرونه في الجهة فان من
اثبت رؤيته في غير جهة من الورى 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 يحجب
عن بعضهم واحتجاجه بذلك على ان الله فوق العرش يقتضي انه يحجب عمن يراه
بعض مخلوقاته وهذا يستلزم انه لا يرى الا في جهة من الورى وكذلك احتجاجه
في مسئلة العلو بان الله نور وان ذلك يقتضي انه يرى ويقتضي ان رؤيته توجب
العلو وكلام الاشعري في مسئلة الرؤية والعلو يقتضي تلازمهما وهذا هو الذي ذكره
هذا المؤسس عن الكرامية الوجه السادس ان هذا المؤسس ذكر
في نهايته في مسئلة الرؤية ما اخرجه الفقهاء من الحجب العقلية والسمعية وذكر
انا اعظم حجبهم العقلية حجتان احدهما حجة الموانع قالوا الموضع منا رؤية الله تعالى حال

من الاحوال لصح ان نراه الان ولوصح 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 ثبتت 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 اذا كانت صحيحة والمرئي يكون حاضرا ولا يلوح على القرب الغريب
ولا على البعد البعيد ولا يكون في غاية الصغر واللطافة ويكون مقابلا للرائي
او لما له الدوية او لا تكون الحجب حائلة فانه يجب حصول الرؤية اذا 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 الحاسة وكونه تعالى بحيث يصح رؤيته كافيا في حصول رؤيته فلزم ان
تدوم رؤيته 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 فالقول
بالرؤية عامتهم اوا 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 لارتياب
العاقل فيها واحلنا عن شكوكهم باجوبة بقينية 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 يلوح على القرب الغريب ولا على البعد البعيد ولا يكون
صغيرا جدا ولا لطيفا ولا يكون من الرائي والمرئي بحيث لسهمة وكان المرئي
مقابلا للرائي او في حكم المقابلة فعند اجتماع هذه الشرائط تحت حصول
الادراك وعندنا ان ذلك غير واجب وهو مذهب ابي الهذيل من المعتزلة
ثم ذكر لهم حجتين ثم قال واما المخالفون لهم في هذه المسئلة فمقامان تارة
يدعون الضرورة وتارة يدعون الاستدلال اما الاول فتارة يدعون ان ذلك

حاصل للعقلا بعد الاختبار ولا جاجه فيه الى ضرب الامثال وناره يتبنون الاستدلال
ان ذلك معلوم بالضروره وبسط كلامهم في ذلك يم قال والجواب ان نقول اما ان
تدعي الضروري لحصول 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
المغلظه انا لما رجعنا الى انفسنا لم نجد العلم بذلك اكثر من العلم باستمرار الامور العاده
التي توافقنا على جواز تغييرها عن مجاريها فهذا الجواب الذي ذكرتم يقتضي انه
وافق على ان العلم الضروري حاصل بوجود الرويه عند وجود هذه الشرائط وهذا
هو اول المسئله فانه حكى عن المعتزله انه متى اجتمع 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 ذكرنا فيه النزاع واذا كان كذلك
ظهر ان ما ذكرتم من الجواب في مسئله الرويه وهو قوله ان مدار هذه الشبهه على
ان هذه الحاسه متى كانت سليمه وكان المرئي حاضرا فانه يجب حصول هذه الرويه قال
ونحن قد بينا فيما مضى ان ذلك غير واجب وكلامه فيما مضى قد وافق فيه على وجوب
الرويه عند وجود الشروط لكن لم يوافق على وجوب عدمها عند عدم الشرط وايضا
لم يذكر جوابا عن حجتهم الا هذا وهذا ليس بجواب صحيح يقينت حجتهم على حالها واذا
كان كذلك لم يصح نقيضه لما انتقض عليه المعتزله والكرامية الوجه السابع انه ذكر
الحجه الثانيه لنفاه الرويه وهي حجه المقابله فقال وهي ان الواحد منا لا يرى الا ما يكون
مقابلا للرائي او لاله الرائي والله تعالى يستحيل ان يكون كذلك فيستحيل ان يكون مرئيا لنا
ولخصوزنا بقولنا او لاله الرائي عن رويه الانسان وجهه في المرآه اما المقدمه
الاولى فهي من العلوم الضروريه الحاصله بالتجربه واما المقدمه الثانيه فمتفق عليها
قال في الجواب عما تمسكوا به اثبتنا من وجوه بطلانه الاولى ما بينا فيما مضى ان
المقابله ليست شرطا لرويتنا هذه الاشياء وابطلنا ما ذكروه من دعوى الضروره
والاستدلال في هذا المقام الثاني سلمنا ان المقابله شرط في صحه رويتنا لهذه
الاشياء فلم قلتم انها تكون شرطا في صحه رويه الله تعالى فما رويه الله تعالى يقدر ان يتعلق
بمخالفه لرويه هذه الاشياء فلا يلزم من اسراء الحكم من نوع آخر من ذلك
الجنس بذلك الشرط الثالث سلمنا انه يستحيل كونه رائيا لمن هو تعالى والله لا
يدل على انه لا يرى بعينه 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

بعضه دون بعض ومن المعلوم بالضرورة ان الشرائط المذكورة كما انها حاصلة
بالنسبة الى الاجزاء التي هي مرئية فكذلك هي حاصلة بالنسبة الى الاجزاء التي هي غير مرئية ولما
كان المرئي من الاشياء المجتمعة لهذه الشروط بعض الاجزاء دون بعض علمنا ان حصول
الرؤية عند اجتماع الشرائط غير واجب في المسلك الثاني لو وجب حصول الادراك
عند حصول هذه الشروط لوجب رؤية الجوهر الفرد وذوات الهيئات لكل الناس ظاهر الفساد وهو
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 الاجزاء لم رؤية الجزء لا يتوقف على
رؤية غيره لما لزم الدور فيجب ان نصح رؤيتنا للجواهر الفرد فهاتان المقدمتان
كانتا باطلتين فالكلام وان كانتا صحيحتين فهما يدلان على ان الرؤية لا تجب عند وجود
الشرط لا يدل هاتان المقدمتان على ان الرؤية لا تمتنع عند عدم بعض الشروط الثمانية
واذا لم يدل دليلا على عدم هذا الاشتراط اصلا فيما ذلم منازعوه من العلم الضروري
والاستدلال بان المرئي لا بد ان يكون مقابلا للرائي او لا له الرائي سليما عن العارض
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 يخيل به فيصيح به على اهل الحق فلا ينصف اهل الحق ولا ينتهيهم ولا يرد اهل
الباطل ويدفعهم وانما يدفع حذاق وحجاج لبس فيه الحق بالباطل وهو لا وهو لا واذا كان
الامر كذلك لم يكن له الجواب عما اتفق عليه المعتزلة والكرامية كافة الى وجه
الناس ان يقال ما ذكره المعتزلة في شروط الرؤية وموانعها بعضه حق وبعضه باطل
وهو لاء الدين وافقوهم على نفي العلو واثبات الرؤية يكابرونهم في الحق كما يدعون
عليهم والهذا كان كلا الطائفين يقول الحق والباطل واذا كان عقلية الرؤية مع
نفي العلو افرب الى الحق من نفاة الرؤية ونفاة العلو وذلك انكونهم لم يشترطوا
في الحاسة الا مجرد سلامتها ليس بشديد فان الحواس تختلف بالقوة والضعف
فقد يكون بصر احد من بصر وسمع اقوى من سمع وشم اقوى من شم وذوق
اقوى من ذوق وهذا امر موجود في البهائم وفي الآدميين ولهذا يرى احدهم من الاشياء
الدقيقة اللطيفة ما لا يراه الآخر ويرى من الامور البعيدة ما لا يراه الآخر ويرى
من النور والشعاع والبياض ما لا يراه الآخر كذلك قد يسمع من الاصوات البعيدة
والاصوات الغريبة ما لا يمكن الآخرات يسمعه واذا كان الامر كذلك
فقوى ادراك العباد وحركاتهم في الآخرة يجعلها الله اعظم من قوى ادراكهم

وحركاتهم في الدنيا ولهذا يرى في الآخرة ما لا يرى في الدنيا

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 ادراكه لكونه
كذلك لا 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 انما يرى ما
وانه مختص بالجهة بل لاتباع ان الامر في الشاهد كذلك وهذا لا يسلم لكون الواحد
فلم قلتم ان كل ما كان كذلك في الشاهد وجب ان يكون في الغائب كذلك وهذا لا يسلم لكون
الواحد مما لا يرى الا ما يكون بحيث منه فمنازعته لذلك من هذا الكتاب ودعواه ان
ذلك ليس بشرط في رؤية الاشياء المرئية مخالف لما ذكرتم من تسليم اصحابه ودليل خلاف
ما ذكرتم من انه لا يشترط سيأتي 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 بديهة او استدلالية يقال له المنازع
نقول انها بديهية قوله فان كانت بديهية لم يكن في اثبات لوازم الله تعالى تخصيصا 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 يثبت في الشاهد وجب ان يكون في الغائب كذلك يقال له ان
المنازع لا يقر بالحجة على هذا الوجه فلا يدعي ان كل ما يثبت في الشاهد فانه يجب
يكون في الغائب كذلك وهذا لا يقوله عاقل والفرق ظاهر بين دعوى الضروري
والبديهي 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 يتسلزم هذا ان يقول
ان العلم الضروري حاصل بان كل ما ثبت في الشاهد وجب ان يكون في
الغائب كذلك فالمقدمة المدلول عليها في قوله كل مرئي فلا بد ان يكون

في

في الجهة وهذا قالوا قولا عاما مطلقا لم يشتمل بقياس الغايب على الشاهد حتى يصح
الصوع 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 قايما بالنفس على كونه مختصا بالجهة ويحتج بكونه مختصا بالجهة ويحتج بكونه
موجودا على انه اما ان يكون ماينا 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 لابد ان يكون مختصا بجهة
بحيث يمتنع ان يكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا يختص العلم بالشاهد
بقياس على الغايب بل العلم الضروري حاصل بذلك مطلقا كما تقدم ذكره الوجه
الثاني عشر ان ذلك اذا قررنا بالدليل قررناه تقريرا يفيد بان يقال ثبت في الشاهد
ان كل قايم بالنفس فهو مختص بالجهة وهذا ما فارق به الموجود المعدوم فالموجب
لذلك اما كونه موجودا قايما بنفسه او ما يندرج فيه الموجود الواجب بنفسه او ما
يختص بالممكن او المحدث وساق الكلام الى آخره كما ذكر في حجة المباينة والمجانبة
لا يقول عاقل ان العلم الضروري حاصل بان كل ما ثبت في الشاهد وجب ان يكون الغايب
كذلك ولكن ذكر الحجة على هذا الوجه القبيح الذي يظهر بطلانه لما في ذكر من التقبيح
كقول منازعيه وهذه ليست حال اهل العلم والعدل بل حال الجاهل او الظالم الوجه
الثالث عشر قوله فاذا كان الوجب حاصلا في اثبات كونه تعالى في الجهة كان اثبات
كونه في الجهة يكون مربيا ثم اثبات ان كل ما كان مربيا فهو مختص بالجهة تطويلا
من غير فايدة ومن غير ان يذكر شرح وبيان بقال له قد ذكرنا ادلة كثيرة من حجة القيام
بالنفس صحيح لم يكن اثبات الجهة بطريق الرؤية تطويلا من غير فايدة بل هو اثبات لها
بطريق اخر غير الاولى فان الاستدلال على كون الشيء في الجهة بكونه قايما بنفسه غير
الاستدلال على ذلك بكونه مربيا شهودا واذا كان هذا دليلا مستقلا غير ان لم
يجز ان يكون دليل احدهما متضمنا للاخر ولا ان يكون ذكر الاخر تطويلا اقصى ما
يقال ان العلم بالمقدمتين اللتين في الدليلين تستفاد من وجه واحد وهو الضرورة
او قياس الغايب على الشاهد اما مطلقا كما ذكرهم او قياسا صحيحا ملخصا بالفحص
الخاص الجامع بين النفي والاثبات او بعض ما 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 لا فايدة 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 ثبوتي الشاهد الا اذا كان مقابلا او في حكم
المقابل للمرئي فكذلك لا نعقل مرئيا الا اذا كان صغيرا او كبيرا او ممتدا في الجهات
وملتقى 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 يقال له هذا الزام جدلي وليس بحجة في المناظرة
ولا النظر فيها يهدم فانه يقال لا بد وان يكون في الجهة ما ذكرته في صورة الالزام فان
كانت مساواته لصورة النزاع فما ذكروه في صورة النزاع حجة في الموضعين وغايته
ان يكونوا احطاوا في صورة الالزام وهي صورة النقض والمعارضة وان لم تكن
مساوية لها لم يكن النقض والمعارضة في الالزام صحيحا ونقول لك المناظرة في
صورة النقض وصورة النزاع كيت وكيت فان صح الفرق بطل النقض وان بطل
الفرق منعت الحكم في صورة النقض اذ ليس ذلك مجمعا عليه من الامة الوجه
السادس عشر انهم يقولون نقول انه لا يرى الا ليس اعظما لا نقول انه يرى اصغر
ولا لسنا بل نقول انه يرى عظيما ليس جليلا اما سمي ووصف بقية ذلك في الكتاب والسنة
ومن لم يقل ذلك من المنازعين كان ما ذكرتم حجة عليه واما قوله ممتدا في الجهات
موتلفا من الاجزاء فان المربعات مثل المسمن والمدور وكذلك هو سمي واحد لا نعلم انه
ولا صورة انها مرئية من الاجزاء المدورة وهذا مما لا خلاف فيه بين الناس يا هذا
التركيب ليس معلوما بالحس ولا بالضرورة بل هي من ادق مسايل الباب بين الوجه
الباب عشر ان يقال ما تريد بقولك ممتد موتلف تريد انه مركب من الاجزاء
وذلك يجوز تفريقه فليس كل ما تشاهده كذلك ام تريد به ان يتميز بعضه عن بعض
نحن نقول كل ما يرى في الشاهد الغايب لا بد وان يكون كذلك الوجه
الثامن عشر ان يقال لا نعقل مرئيا الا موصوفا هو المرئي المشهود موصوفا من
صفات الوجوه التي يستحيل جوازها عليه وبينه او ما هو ما المانع في الوجود ان يستحيل
عليه من الوجوه فاذا كان مرئي الوجود الذي يجوز عدمه لا يجوز عدمه اولى فاذا كان
يرى ما هو وجهه وهو مجتمع يجوز تفريقه وتقسيمه فالمجتمع الذي لا يجوز تفريقه
وتقسيمه اولى بالرؤية لكن لا يمكن ان نقول اذا رأينا ما هو وجهه من انا يلزمنا
ان نراه من الجهة اولى بالرؤية او اذا رأينا ما هو مجتمع مما لمسناه بعضه 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 لا ابدي
لا السماء قال وهذا شيء فعله جميع ارباب النحل فدل 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 يضعون جباههم على الارض ولما يدل هذا على
كون خالق العالم في الارض لم يدل على ما ذكروه على انه تعالى السماء ايضا فالحق انا نقدر
على رفع الايدي الى السماء لوجوه وذكر اعتقادهم ان خالق العالم في السماء فالاول انا نعلم
الاشياء نفعا للخلق ظهور الانوار وانها انما تظهر من جانب السماء وانا نرى
ان عيني حيوان الخلق على استشراف النفس وليس ذلك الا استشراف الامر الهواء والهواء
ليس موجودا الا فوق الارض فلهذا السبب كان دعاء فوق الارض اشرف منه
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 ايضا فانه 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 وذلك الجهة وهذا ما قال النبي صلى الله عليه
لامة ابن ربك فاشارت الى السماء فقال انها مومنة وقال في الجواب عما تمسكوا به ثالثا
من الاشارة الى فوق سبيل الالف والعادة وجريان الناس على ذلك فانهم ما شاهدوا
عالما قادرا حيا الا جسما فكما ان من لم يشاهد الا انسانا اسود نحيف يعمل بيده
انسانا مخالفة اياه في كل شيء الى بياض الوجه اسود العين ومن لم يسمع من اللغات الا العربية
يحب عمل في نفسه متى اراد التعبير عن ذلك المعنى بلغة العرب
وكذلك يسبق الى الوهم ان من يدعو حيا عالما قادرا على ما يشاهد عليه الاحياء
القادرين وهو كذا في مكان وكان العلو اشرف كان الاولى ان يكون الرأس ما كان اشرف
الاعضاء كان مما يلي اشرف الجهات فيسبق الى اوهم الداعي

ان من يعتقد عظمته اذا كان في جهة وجب ان يكون في جهة العلو فليستفد هذه الامور
واما لها وقف الاشارة الى السماء ان الاختلاف اخذوا ذلك عن الاسلاف من مشايخهم
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 الاشتداد لا يدل على رفع الايدي والابصار الى السماء عند الدعاء على ان الله فوق
هو مذهب اهل الاثبات المتبين للصفات من السلف والخلف ليس ذلك مختصا
بالكرامية بل من اشهر المحتجين به ائمة اصحابنا الاشعري وذووه وقال ابو الحسن الاشعري
فان قال قائل ما تقولون في الاستواء قيل له ان الله مستوٍ 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 السماء 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
السماء ان يخسف بكم الارض فاذا هي تمور والسموات فوقها والعرش وانما اراد العرش
الذي هو على السموات الا ترى ان الله ذكر السموات وقال وجعل القمر فيهن نورا
ولم يرد ان القمر في الارض وانه فيهن جميعا وانه فيهن جميعا قال وقد اتينا المسلمون جميعا يدعون
ايديهم اذا دعوا نحو العرش كما لا يحطونها اذا دعوا نحو الارض وهذا اجماع
منه باجماع المسلمين على رفع ايديهم في الدعاء على ان الله فوق السموات لانهم انما يرفعونها
الله نفسه لا الى غيره من المخلوقات فقال صاحبه ابو الحسن علي بن مهدي الطبري
قال اللحياني فان قيل لنا ما معنى رفع ايدينا الى السماء وقوله والعمل الصالح يرفعه فلنا ويل
ذلك ان اعمال العباد لما كانت تأتي من السماء جاز ان يرفع ايدينا الى السماء عند
الدعاء وجاز ان يقال اعمالنا ترفع الى الله لما كانت حفظة الاعمال انما مسكنهم في السماء
قال الطبري قيل له ان كانت العلة في رفع ايدينا الى السماء ان الارزاق منها وان
الحفظة مسكنهم فيها جاز ان يخفض ايدينا في الدعاء نحو الارض من اجل ان
الله يحدث فيها النبات والاقوات والمعايش وانها قرارهم ومنها خلقوا
ولان الملائكة معهم في الارض فلم تكن العلة في رفعا الى السماء ما وصفه وانما امرنا
الله تعالى برفع ايدينا قاصدين اليه برفعها نحو العرش الذي هو مستوٍ عليه وقال
القاضي ابو بكر الباقلاني في كتابه التمهيد في الابانة قال قائل فما تقولون انه استوى
في كل مكان قيل له معاذ الله بل هو مستوٍ على عرشه كما اخبر في كتابه فقال الرحمن على العرش استوى

وقال

وقال تعالى 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 والمحسوس والمواضع التي يرغب عن ذكرها ولوجب ان يريد بريا ان لا يمكنه
اذا حاش منها ما لم يكن وتنقص عالم يكن وينقص بنقصانها اذ ابطل منها ما كان
واحتج ان يرغب اليه الى نحو الارض والى خلفنا والى يميننا والى شمائلنا وهذا قد
اجمع المسلمون على خلافه وتخطيه قايله وهذا تصريح بان الايدي انما ترفع الى الله
بقصده وانه يحسن ان تصح برفعها اليه حيث كان وانه انما اختص رفعها بجهة العلو لان
الله تعالى اذا لم يحب صحة رفعها الى جهته لم يجب اذ كان في كل مكان ان يصح
ان يرغب الله الى نحو الارض والى خلفنا وايماننا وشمائلنا فان ذلك انما يلزم
اذا الزم 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 وهو
لم يجز انما صح اذا كانت الاشارة بالايدي الى فوق اشارة اليه بعينه اذ لو لم يكن
كذلك لقال له منازعه فعندك الاشارة بالدعا انما تصح 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 الزم اذا كان في كل مكان ان يشار بالدعا الى سائر
الجهات كالسفل واليمين واليسار لان عندك الاشارة بالايدي ليست الى الله وانما
هي لامر يختص بالجهة العالية غير الله وهذا من احتجاج الاول على الاخر قال ابو محمد
عبد الله بن مسلم بن قتيبة في كتاب مختلف الحديث لم نحن نقول في قوله تعالى ما
يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم انه معهم بعلمه عليه كما يقول الرجل وجهته الى
بلد شاسع احدر التقصير فاني معك تريد انه لا يخفى عليه 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 شيء هو معه وكيف
يعرج الملائكة والروح اليه وهي معه وكوار هو لا رجعوا الى انظارهم وما ركبت عليه
خلقتهم من معرفة الحالين ليعلموا ان الله هو العلي وهو الاعلى وان الايدي ترفع
بالدعا اليه وهي معه والامم كلها عربها وعجمها يقولون ان الله في السما ما زالت
على فطرها وفي الانجيل ان المسيح قال للحواريين ان انتم غفرتم للناس فان
ابانكم الذي في السما يغفر لكم ظلمكم انظروا الى طير السما فانها لا تزرع ولا تحصد
وابوكم الذي في السما هو يرزقها ومثل هذا في الشاهد كثير قال الامام ابو بكر

ذكر البيان ان الله عز وجل في السما كما اخبرنا في محكم تنزيله وعلى لسان نبيه وكما هو
مفهوم في فطر المسلمين علماؤهم 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 شعار الدين وهو اصول
الدين القول في ان مستوٍ على العرش هذه المسئلة سبيلها التوقيف المحض فلا يصل اليه
الدليل من غير هذا الوجه وقد نطق الكتاب في غير اية ووردت به الاخبار الصحاح
فقبوله من حيث التوقيف واجب والبحث عنه وطلب الكيفية له غير جائز وقد قال
ابو عبد الله مالك بن انس رحمه الله وسئل عن قول الله الرحمن على العرش استوى فقال
الاستواء معلوم والكيف غير معقول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة
وذكر المواضع التي في القرآن من ذكر العرش في قوله اامنتم 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 فصف الكافر الجهة
التي اخبر موسى عنها لذلك لم يطلبه في طول الارض وعرضها ولم ينزله الى طبقات
الارض سفلا فاما تلوناه من هذه الايات على ان الله في السما وهو على العرش وهو
كان بكل مكان لم يكن لهذا الاختصاص معنى ولا فائدة قال وقد حرت عادة
المسلمين خاصتهم وعامتهم ان يدعوا ربهم عند الابتهال والرغبة اليه ويرفعوا ايديهم
الى السما وذلك لاستفاضة العلم عندهم بان الله عز وجل في السما سبحانه وتعالى قال
واعترض من خالف هذا بقوله وهو الذي 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 القرآن وهذا لا يدفع ما الى الى
تلوناه اذ ليس في ذلك نفي العلو والخبر عن حال الشيء وصفته من جهة غير الخبر عن نفس
الشيء وذاته وانما هذا كقول القائل فلان في الشوق هو وقد في البلاد وجائز ان يكون
فلان في بيته وقد نفى هذا الكلام غائبا عن الشوق وعن البلاد وانما المعنى في هذه الآية اثبات
علمه وقدرته في السما والارض لا هو في الاي المعدم اخبار عن الذات والاستواء
على العرش حتم من غير حد ان لذلك يصله او يعلو له بسبب اخر فاحد الكلامين
قام بنفسه والكلام الاخر انما شيق لغيره وتعدى الى ما سواه وهو جمع فضيتين اثنتين والكلام الاول

نصر

تضمنه 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 شيء من الاسافل وما فوقه
من السموات والارض وما تحت الثرى فما معنى تخصيصه العرش بالذكر ثم ان الاستيلاء
انما يتحقق معناه عند المنع عن الشيء فاذا دفع الظهر قيل استولى عليه فاين كان هناك حتى
يوصف بالاستيلاء بعده وكذلك لو كان بكل مكان كما زعموا لم يكن لتخصيص العرش
بالذكر فايدة قلت انه ليس المعنى الا ما اشار اليه الموصف فان قيل ان اضافة العرش
اليه كاضافة البيت اليه وهو لم يجعله لسكنه فكذلك لم يجعل العرش للكونه والاستواء
عليه قيل ان العرش كالبيوت التي تتخذ عرفا وعادة
لتكون وقاية من الحر والبرد وما اشبههما من وجوه الاذى والله متعالى عن هذه
الصفات والعرش والثرى انما يتخذ ليتحمل ويستقر بهما فقياسه لا يجري الا على قياس
فاسد وقال القاضي ابو يعلى في كتاب ابطال التاويلات لاخبار الصفات لما تكلم على حديث
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 مستوٍ 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
نفى الجهة من المعتزلة والاشعرية يقول ليس هو في جهة ولا خارج عالمها 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 اجمع المسلمون على اثبات الجهة بانه لما
نطق القرآن بان الله على العرش واسه في السماء وجاءت السنة بمثل ذلك وبان
الجنة مسكنه وانه في ذلك وهذه الاشياء امكنة في انفسها فدل على انه في مكان الوجه
الثالث ان الاشارة الى نحو الله في الدعاء عند الدعاء باليد والاصبع او العين
او الراس وغير ذلك من الاشارات الحسية قد تواترت به السنن عن النبي صلى الله عليه
وسلم وابعض علماء المسلمين قال تعالى قد يرى بعلم وجهل في السماء فلنوجبنك
قبلة رضاها فتول وجهك شطر المسجد الحرام وعن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم

قال ما من حاكم يحكم بين الناس الا جيء 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 واسناده حسن وله شاهد في سنده بمعناه وعن ابي هريرة ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم بجارية سوداء فقال يا رسول الله علي رقبة مومنة فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم اين الله فاشارت الى السماء باصبعها السبابة فقال لها من انا فاشارت باصبعها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم والى السماء اي انت رسول الله فقال اعتقها رواه احمد في مسنده والنسائي في سننه ايضا ورواه ابن خزيمة في التوحيد وقد اشترط فيه ان لا يكون فيه الا الحديث صحيح واسناده عن يزيد بن هرون اخبرنا المسعودي عن عون بن عبد الله عن اخيه عبد الله بن عبد الله عن ابي هريرة مثله وقال الجارية سوداء لا تفصح فقال ان علي رقبة مومنة وقال فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم من ربك فاشارت بيدها الى السماء قال ابن ابا فقالت بيدها ما شاء الى السماء الى الارض يعني رسول الله والباقي مثله ورواه ايضا من حديث ابي داود الطيالسي عن المسعودي بهذا الاسناد مثله وقال ايضا بجارية عجماء لا تفصح وقال اعتقها وقال فقال المسعودي من اعتقها فانها مومنة وقد روى 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 جاء بامة سوداء 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 لان سمك مثل عبيد الله بن عبد الله ان يروي خبرا عن ابي هريرة عن رجل من الانصار لو كان من الخبر متنا واحدا فكيف وهما متنان وهما على حديثان لا حديث واحد وحديث عون بن عبد الله في الامتحال انما اجابت السوداء بالاشارة لا بالنطق وفي حديث الزهري اجابت السوداء بالنطق نعم بعد الاستفهام لما قال لها اتشهدين ان لا اله الا الله اشارت انها قالت نعم وكذلك عند الاستفهام قال لها اتشهدين اني رسول الله قالت نعم نطقا بالكلام والاشارة باليد ليس النطق بالكلام وفي حديث الزهري زيادة الامتحان بالبعث بعد الموت وهذا الذي قاله ابن خزيمة يحقق ان هذا الحديث رواه القاضي ابو احمد العسال في كتاب المعرفة له من حديث محمد بن عمرو عن ابي سلمة عن ابي هريرة وله قال انه حديث حسن صحيح وقد روى ابو عمر الهدى عن سلمان الفارسي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ربكم حي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا

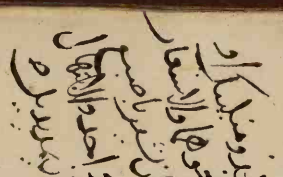
رواه

رواه ابو داود وابن ماجه والترمذي وقال حديث حسن غريب قال ورواه بعضهم ولم يرفعه
وهذا ايضا 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
عن الفضل بن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة مثنى مثنى تشهد في
كل ركعتين وتخشع وتضرع وتمسكن ثم يقنع يديك يقول يرفعهما الى ربك مستقبلا ببطونهما
وجهك وتقول يا رب يا رب ومن لم يفعل ذلك فهو خداج فاخبر انه يقنع يديه الى
ربه ويرفعهما اليه وفي الحديث المشهور الذي في صحيح مسلم عن جعفر بن محمد
عن ابيه عن جابر يصفه حجة الوداع وهو الحديث الطويل المشهور البر حيث روى
يصف 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 واول 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
تسئلون 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 وسار باصبعه السبابة
وحدها الى فوق بالبلاغ الاشارة اللهم اشهد بلاث مرات تجمع بين الاشارة
للحشد المرسلة والعنان الحسنة المتبوعة وفي صحيح البخاري عن علي رضي الله عنه
ان عباسا 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 الغايب لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض وقد اخبرهنا
انه رفع راسه وقال اللهم اشهد وعن سعد بن ابي وقاص قال مر علي النبي صلى الله عليه وسلم وانا ادعو
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 قال الموفق
ومعناه اشيروا بواحدة فان الذي تدعوه واحد وهذا نص في ان الاشارة الى الله تعالى
قال له احد احد اي احد الاشارة فاحفظها ما جمع واحده فلو كانت الاشارة الى غير الله تعالى
لحلف الامر بان يلون بواحده او اكثر فعلم ان الاشارة لما كانت الى الله وهو الواحد
امر ان لا يشير الا باصبع واحده لائق بالتوحيد وكذلك استفاضت السنة بالاشارة بالاصبع
الواحدة في الدعاء في الصلاة وعلى المنبر يوم الجمعة وفي غير ذلك وعن 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
رواها احمد ومسلم والنسائي وروى ابو داود واصله عن عبد الله بن الزبير قال كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا قعد في الصلاة جعل قدمه اليسرى بين فخذه اليمنى وساقه وفرش
قدمه اليمنى ووضع يده اليسرى على ركبته اليسرى ووضع يده اليمنى على فخذه اليمنى
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 حد مرفقه الايمن على فخذه اليمنى
ثم قبض ثنتين من اصابعه وحلق حلقة ثم رفع اصبعه فرايته يحركها يدعو بها وفي
رواية ويفعل هكذا وحلق الابهام والوسطى واشار بالسبابة وفي 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 قيد الي 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 يحلف اذا دعى يقول هكذا ورفع السبابة وحدها وهذا الحديث رواه احمد ومسلم وابو داود
والنسائي والترمذي وصححه

محذوه

فعي



ولي سنن ابي داود عن ابن عباس قال المسئلة ان ترفع يديك جميعا وفي رواية والابتهال هكذا ورفع يديه وجعل ظهورهما مما يلي وجهه رواه مرفوعا عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال واما رفع النبي صلى الله عليه وسلم يديه في الدعاء فهو في احاديث اكثر من ان تبلغ الاحصاء واما حديث انس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يرفع يديه في شيء من دعائه الا في الاستسقاء 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 كفيه الى السماء وفي رواية لابي داود ولفظه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يستسقي هكذا يعني ومد يديه وجعل بطونهما مما يلي الارض حتى رأيت ابطيه فهذا هو رفعهما الى فوق راسه وهو الابتهال المعلوم وحينئذ فمن صور هذا الدعاء الى فوق الرأس ان يصير لهم من جهة السماء اذ لا يمكن مع استقبال الدعاء ان يكون بطونهما من نحو السماء الوجه الثالث انه قد نهى عن رفع البصر في الصلاة الى فوق امرا بالخشوع الذي اثنى الله على اهله حيث قال قد افلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون وقال واستعينوا بالصبر والصلاة وانها لكبيرة الا على الخاشعين والخشوع يكون مع خفض 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 يدع الداع الى شيء نكر خاشعا ابصارهم يخرجون فوصف الداعي بقوله الى شيء نكر ووصفهم بقوله خاشعة ابصارهم وخشوع الاصوات للرحمن فلا تسمع الا همسا وعن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ما بال اقوام يرفعون ابصارهم الى السماء في صلاتهم فاشتد قوله في ذلك حتى قال لينتهن او لتخطفن ابصارهم رواه البخاري والنسائي واهل السنن وعن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لينتهين اقوام يرفعون ابصارهم الى السماء في الصلاة او لتخطفن ابصارهم رواه مسلم وغيره ولو كان الله ليس فوق بل هو السفل كما هو في الفوق كما لا اختصاص لاحد الجهتين بل رفع البصر الى السماء ينافي الخشوع بل كان يكون بمنزلة خفضها الوجه الرابع ان الذين يرفعون ابصارهم وغير ذلك لما السماء وقت الدعاء يقصد قلوبهم الرب الذي هو فوق ويلون جهة وجوههم بالسماء الى فوق تبعا لحركة قلوبهم الى فوق وهذا امر يجده ونه كلهم في قلوبهم وجدا ضروريا لا يمكن غيرت فطرته باعتقاد يصرفه عن ذلك وقد حكى [illegible] عن طاهر المقدسي عن الشيخ ابي جعفر الهمداني انه حضر مجلس

وقال كان الله ولا عرش وبجود ذلك قام اليه السبع ابو حفص وقال يا سيد دعانى ذكر العرش
واخبرنا عن هذه الصدور التى تجدها فى قلوبنا فانه ما قال عارف قط يا الله الا وجد فى قلبه
صدود لطلب العلو لا يلتفت بمنكبه ولا يسرة قال فضرب ابو المعالى على راسه وقال اجرى
الهمدانى فاخبر هذا السبع عن كل من عرف الله انه يجد فى قلبه حركة صعود الى العلو اذا
قال يا الله وهذا يقتضى انه فى فطرتهم وخلقتهم العلم بان الله فوق وقصده والتوجه اليه الى
فوق الوجه الخامس ان الناس مع اختلافهم عقائدهم واديانهم يشيرون
الى السما عند الدعا الله تعالى والرغبة اليه وكلما عظمت رغبتهم واشتد الحاجهم
قوى رفعهم ايديهم وايصارهم ولهذا لما كان دعا الاستسقا فيه من الرغبة والالحاح ما
ليس فى غيره كان رفع النبى صلى الله عليه وسلم ايديه فيه اعظم منه فى غيره وهذا يفعلونه
اذا دعوا الله بخلصين له الدين عند ما يكونون مضطرين الى الله عند الرغبة والرهبة
مثل ركوب البحر وغيره وفى تلك الحال يكونون قاصدين الله قصدا قويا بل لا يقصدون
غيره ويقدرون يقصد قلوبهم وتوجهها اشارتهم بعيونهم ووجوههم وايديهم
الى فوق فمعلوم 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 فى تلك الحال
لا يكون فى قلوبهم الا نسان المسئول والمسئول منه معلوم ان الاشارة بالله وعرضها
ليست الى الشئ المسئول المطلوب من الله ولا يخطر بقلوبهم ان هذه الاشارة الى ذلك
ولا ادعاه المدعى فى ذلك فى اكثر الاوقات لا يكون فوق فلم يبق ما تكون الاشارة
الله الا المدعو المقصود والاشارة الاشارة الى ما يقصده الداعى ويشعر
به وهذا ممتنع وهذا واضح لمن تدبر الوجه السادس انهم يقولون بالسنتهم
ادعوا ربكم الى الله ونحو ذلك من العبارات وهذا اخبار عن انفسهم انهم
يقصدون الاشارة الى الله ورفع الايدى اليه واذا كان هذا الخبر لم يتواطوا
عليه ولم يجمعهم عليه احد كان اتفاقهم فى الخبر عما فى نفوسهم كاتفاقهم فى سائر الاخبار
التى تجرى مجرى هذا من الامور الحسية والضرورية وغير ذلك الوجه السابع
ان هذا الرفع يستدل به من وجوه احدها ان العبد الباقى على فطرته يجد
فى قلبه امرا ضروريا اذا ادعا الله دعا المضطر انه يقصد بقلبه الله الذى هو عال
وهو فوق الثانى 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 ونخبرون عن انفسهم

انهم

انهم يحدون في قلوبهم اضطرارا الى تصديق العلوم فالحد ثانيا بالحد الاثاني من العلم الضروري
وثالثا بما يدل على العلم الضروري حتى الناس وبانه بان الناس لا يتفقون على ضلاله
فانه اذا كان اجماع المسلمين وحدهم لا يكون الا حقا فاجماع جميع الخلق الذين منهم المعصوم اولى
ان لا يكون الا حقا وهذه المحاجة بطهر الجواب عما تسلكه الجهمية وجماعة شيبان
احدها ان يكون الناس مخطئين في هذا الدفع لاعتقادهم ان الله فوق وليس هو فوق وهذا
جوابه في نهايته والثاني ان يكون الدفع الى بعض المخلوقات اما الملائكة او الجهة
الشريفة او العرش الذي هو اعلاه وحين يذكر ما ينبغي على امتناع هذين الوجهين
ونحن نفصل ذلك الوجه الثامن فنقول ان الدفع الى فوق لا ان الجهة العالية
اشرف من السافلة بظهور الانوار منها وان الهوى الذي هو ماء النفس منها
وان النظر منها مضمونة ان ما تحتاج اليه الادميون من الرزق الذي هو الماء
والهواء من النور باق من الجهة العالية فكانت اشرف فيقال له اولا لا يلزم ان
تكون جهتهم الى الارض وما فيها اكثر فان عليها قرارهم ومنها خروج ارزاقهم الى 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 السما وما فيها
نعلم ان النظر الذي يكون لاجل الحاجة الى المنظور اليه للعلق العلق به هو الى
الارض اكثر منه الى السما ويقال له ثانيا الاحتجاج انما هو بما في اذهانهم وابصارهم من
الدعا لله وحده لا شريك له فاما دعوى غير الله فانما يرفعون اليه ايديهم وابصارهم
ان رفعوها الى جهة ذلك المدعو واما في غير قصد الله ودعائه وذكره فانهم لا
يلتفتون الا اشاره الى السما ثم انما يشيرون حينئذ ان اشاروا الى شي معين مثل الشمس
والقمر وغير ذلك واذا كان الامر كذلك كان من اللازم من الاشاره الى الجهة ليس فيها
شر فهو من باطل الباطل فان ذلك انما يتوجه لو كان المذكور هو اشارتهم الى فوق
مطلقا وهذا خلاف الواقع بل انما يشيرون بالاشاره المذكوره اذا دعوا الله مخلصين
له الدين واذا هذا من هذا ويقال له ثالثا قد تقدم انهم يعلمون ويحسون انهم
انما يشيرون الى الله لا الى محض الجهة الوجه الخامس قوله او لا اشاره قد تكون
الى الملائكة الذين هم مدبرة لامر العباد يقال له اولا اشاره الانسان الى الشي مشروطه
بشعوره به وقصد الاشاره اليه فان لم يشعر به ولم يقصد الاشاره اليه
بحال ان يشير اليه والداعون لله مخلصين له الدين لا يخطر لهم الملائكة
في تلك الحال فضلا عن ان يقصدوا الاشاره اليهم وكل منهم يعلم من نفسه وسمع من غيره

بل يعلم منه بغير سمع انهم يقصدون الاشارة الى الملائكة واذا كانوا يعلمون من انفسهم انهم
يشيرون الى الملائكة واذا كانوا يعلمون من انفسهم انهم يشيرون الى الملائكة
كان حمل اشارتهم على هذا مع علمهم بانهم يقصدون ذلك مثل من يحمل سجود المسلمين اوقاب
هلوانهم على انهم يسجدون للكوكب والملائكة بل الاشارة في الدعاء 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 يتسمع دعاءه فالظن به انه اشار الى غير الله افوى من الظن
بالمسلمين انهم يسجدون لغير الله ويقال له ثانيا الاشارة الى الملائكة حين دعا الله وحده
لا شريك له وقبل له ثالثا الاحتجاج ليس بمطلق الاشارة الى فوق بل الاشارة عند دعا
الله وحده لا شريك له ومن المعلوم انه لا يحسن في تلك الحال رفع الايدي الى الملائكة
فكيف يحمل حال الانبياء والمرسلين وسائر عباد الله المخلصين على انهم رفعوا ايديهم
الى غير الله حين مسألتهم لله وحده وقيل له رابعا لا يجوز لاحد ان يرفع يديه داعيا
لا الى الملائكة ولا الى غير الملائكة بل هذا من خصائص الربوبية ومن حقوق رفع الايدي
عند الدعاء الى غير الله وهو من المشركين الذين يدعون غير الله 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 الآية وقال تعالى ولا تسبوا الذين يدعون
من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم وقال والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا
يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق الآية وقال ومن الناس من يعبد الله على حرف فان
اصابه خير اطمأن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة ذلك هو
الخسران المبين يدعو من دون الله ما لا يضره وما لا ينفعه ذلك هو الضلال البعيد
وقال تعالى ولا تدع مع الله الها آخر فتكون من المعذبين وقال تعالى ومن يدع مع الله الها
آخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه وقال تعالى ولا يأمركم ان تتخذوا الملائكة
والنبيين اربابا ولهذا كانت الاشارة اليه من تمام دعائه وذلك من تحقيق كونه الصمد
الذي يصمد العباد اليه فان قصد بالباطن والظاهر والقلب وسائر الجسد اكمل
من قصده بالقلب فقط فيكون الاشارة اليه من تمام كونه صمدا ويكون اسم الصمد
متضمنا دليلا على كونه موجودا يوجب المباينة التي يقصي الاشارة اليه وكونه
صمدا مقصودا يقتضي الدعاء المتضمن الاشارة اليه والاشارة الى عينه بالدعاء
اشراك واخراج له عن ان يكون احدا فظهر ان هؤلاء الجهمية مبتدعون في نفيه كونه احدا

صمدا

صمدا وانهم جاحدون لحقيقة دعايه مستوعن الاشراك به فان اهل التوحيد
له المكملون لحقيقة الاقرار بانه الاحد الصمد وهذا الظاهر ولله الحمد وبين هذا ان هؤلا
الجهمية ومن دخل فيهم من الملاحده والفلاسفه 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 البشريه وتصرفها في هيولى العالم
واذا كان كذلك فهم في الحقيقه لا يقصدون الله ان يفعل شيا ولا يحدث شيا ولا
يطلبون منه شيا ولكن يقودون نفوسهم فهي تفعل بها وانعلم الضروري حاصل بالفرق
بين ما يفعله الحيوان بنفسه وبين 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 قوله يا الله افعل كذا عبث وهذا حقيقة
مذهب القوم وابطال ما جاءت 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 الموجود المقصود المدعو المعبود ولهذا تجد غالب
هؤلا الغالبا ان يكون لله فيهم 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 الصحه والسلامه فانه يكون فيه ايمان ونفاق فما دام استقام
على قلبه فيه فطرته وهو لا يعرض عن دعا الله وعبادته مخلصا له الدين
عند الاحتياج 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 يبين على اسهل القياس وهي قراءة النصب في قوله ويعلم الذين
من باب قولهم لاتاكل السمك وتشرب اللبن ومثل هذا في الاعمال قوله
اجتمعوا ان يدخلوا الجنه ولما يعلم الله جاهدوا منكم ويعلم الصابرين ومعنى الايه
الثانيه انه سبحانه ان يشا يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره وان يشا يوبقهن بغير
الجوار وهي السفن بمن فيها والمقصود اهلها فقال او يوبقهن بما كسبوا ويعفو
عن كثير ويعلم الذين يجادلون في اياتنا وهذا له جوابان ان شا امي وان يشا
يهلكهن بذنوبهم ويعف ايضا عن كثير منهم ويجمع بين ذلك علم المجادلين في
اياتنا فانه ما لهم من محيص فهو ان ساجمع بين ان يهلك بعضا ويعف
عن بعض وبين علم المجادلين في اياته حينئذ ما لهم من محيص الوجه
العاشر قوله وايضا انه تعالى جعل العرش قبله لدعايا كما جعل الكعبه قبله لصلاتنا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يقال له هذا مما كل معلوم بالاضطرار بطلانه عقلا ودينا وذلك يظهر بوجوه احدها
ان المسلمين مجمعون على ان القبلة التي يشرع للداعي استقبالها حين الدعاء لله
كما يستقبل بوجهه والمزدلفة وعلى الصفا والمروة وكما يستحب لكل ذاكر لله
يستقبل كما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يستقبل القبلة حين الدعاء وكذلك
هي التي يشرع استقبالها بتوجيه الميت اليها وتوجيه النسايك والذبائح اليها وهي التي
ينهى عن استقبالها بالبول والغائط فليست للمسلمين بل ولا لغيرهم 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 فدسماه 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
امته الصلاة عليه في غير حديث في الصحاح وغيرها وفي جميعها انما علمهم الدعاء
بصلاة الله وبركاته فاما 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 يدعو لاجله وبابه لما سئلته امر امره وهذا كما سمي دعاء
عمر وبطلبه وقصده بابه لاجله وبابه لامره بطلبه منه والصلاة يسمى هو من النوع
عباد الله والثناء عليه والسؤال له وقد دل النبي صلى الله عليه وسلم النوعين 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 كما قال سأل وبطلب منه وهو الصمد
في اللغة من لا يصلح ان يصمد لغير لا هذا الصمد ولا هذا الصمد وهو ايضا احد من هذين

لانها

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 اربعة كتب وادرج جميع
جميع معانيها في الاربعة وجميع معاني الاربعة في القرآن وجميع معاني القرآن في المفصل وجميع
معاني المفصل في ام القرآن وجميع معاني ام القرآن في قوله اياك نعبد واياك نستعين وقد بسطنا
الكلام على هذا في مواضع غير هذا الكتاب وبينا تعلق العباد بالالهية فان الاله هو المعبود
وتعلق الاستعانة بربوبيته فان رب العباد الذين يربيهم وذلك يتضمن انه الخالق
لكل 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 محللا في توحيد الربوبية فانه قد اقر به عامة المشركين
في توحيد الالهية كما قال تعالى وما يومن اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقد تقدم
عن علرحه وعن قتادة انهم 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 من 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 لله فالاول اقرارهم بان الارض وما فيها لله والثاني
اقرارهم بان السموات السبع والعرش العظيم لله والثالث اقرارهم بان ملكوت جميع
الاشياء بيده الذي يجير ولا يجار عليه فاذا اراد ايجاد شي لم يمنعه مانع واذا اراد الضرر عن
شخص لم يستطع احد ان يصرفه فكون ملكوت كل شي بيده بيان انه هو المدبر
النافع له فهو الذي يأتي بالمنفعة وهو الذي يدفع المضرة قال في الآية الاخرى
قل ارايتم ما تدعون من دون الله ان ارادني الله بضر هل هن

وكما قال في الآية 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
شيء وهو اعظم من اقرار القدرية والصابية والمتفلسفة الطبيعية ونحوهم ممن يحيل الرب
لبعض الكائنات غير الله وهو مع هذا قد اخبر انهم مشركون وذم نقيضه عن اشركهم
الله به عبدوا معه غيره لا لانهم اعتقدوا ان للعالم ربا معه ولذلك قال الحمد لله
وسلام على عباده الذين اصطفى الله خير امما يشركون امن خلق السموات والارض وانزل
لكم من السماء ماء الى اخر الايات يستفهمهم فيها استفهام انكار هل يفعل هذه الامور
احد من الالهة التي يعبدونها من دون الله فان قوله الله مع الله اسم واحد من الالهة
التي يعبدون ومع صفة لا يليق هو جملة واحدة كما ظنه طائفة من المفسرين واعتقدوا
ان المعنى امع الله الله فاب القوم كانوا يجعلون مع الله الهة اخرى وقد دل ذلك من
السورة بقوله الله خير اما يشركون فلا يفيد استفهامهم عما هم مقرون به وايضا
فان جواب المستفهم عنه لا يكون الا مفردا لا يكون جملة فاذا قيل من فعل هذا فانه
يقال فلان او فلان لا يقال فعل بل لو كان كذلك لم ينتظم الكلام ولكن المقصود ان
هذه الالهة هل هي 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 ذكر وزجرهم عنه ومثل هذا في القرآن كثير ومن عرف هذا
عرف الشرك الذي ذمه الله في كتبه وارسل رسله جميعا بالنهي عنه كما قال
تعالى واسئل 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 وهذه الشركة التي وقعت
في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انها اعظم شرك في القرآن وانه لم ينزل في التوراة ولا
الانجيل ولا في القرآن مثلها فقد ذكر فيها جماع الكتب الالهية بقوله اما بعد
وانا كل شيء ومما يشبهها قوله عليه توكلت واليه انيب وقوله فاعبده وتوكل
عليه وقوله عليه توكلت واليه متاب وهذان هما توءما الدعاء فهما جميعا
مختصان بالله حقان له لا يصلحان لغيره بل دعاء غيره ناحيا التوءم 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

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 مستقلا ولا شريكا فيه فما لله كان وما لم يشأ لم يكن وكذلك لا يجوز ان يكون عبدا معبودا
مقصودا الذات 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 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 بالعبادة لا يجوز ان يكون احد معه الصمد فان لفظ احد يوجب ان لا شريك له في العباده
ولا الاستغاثة فلا يدعى غيره ولا يسمى الصمد جامعا فالبين انه هو الصمد الذي
يستحق ان يصمد اليه ونوعي الصمد وهذان الاسمان لم تدل على 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 ايعجز احدكم ان يقرأ ثلث
القرآن ليلة فشق ذلك عليهم وقالوا اينا يطيق ذلك يا رسول الله فقال قل هو الله احد يعدل ثلث القرآن
لا يزيد عليها فلما اصبح اتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان فلانا بات الليلة يقرأ من
السحر قل هو الله احد يرددها لا يزيد عليها كأن الرجل يتقالها فقال النبي صلى الله عليه وسلم فوالذي
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 سريه 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 لان القرآن لفظه اقسام مسمى توحيد ومسمى قصص ومسمى امر ونهي
فيها التوحيد وهذا الذي قاله انما يسمى اذا كان جامعا للتوحيد والامر لذلك
فان هذه الاسماء تشتمل على سائر اسماء الله الحسنى وما فيها من التوحيد
قولا وعملا والنبي صلى الله عليه وسلم ذكر هذه الاسماء فقال الله الواحد الصمد

تعدل ثلث القرآن وذلك ان كونه احدا وكونه الصمد يتضمن انه الذي يقصده
كل شيء لذاته ولما يطلب منه وانه مستغن بنفسه عن كل شيء وانه يجب ان لا يجوز عليه
الضرف والفنا وانه لا يظهر له وسي من صفاته ونحو ذلك مما ينافي الصمدية وهذا
يوجب ان يكون حيا عالما قديرا ملكا قدوسا سلاما مهيمنا عزيزا جبارا متكبرا
اذا تبين ذلك فالدعا الذي ذكر الرازي هنا هو احد نوع الدعا وهو دعا المسئلة والطلب
منه قال تعالى واذا سالك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعاني وهذا في الكلام
نظير الذكر الذي هو ثنا وتحميد لله تعالى ولهذا يقال في الفاتحة بصريح ساوصفها دعا ومن
المعلوم ان استقبال القبلة في هذا كاستقبالها في الذكر او اوكد والقبلة التي تستقبل
كما تفعله في اثنا الاستسقا الذي رفع فيه يديه رفعا بليغا وعن عباد بن تميم عن عمه
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج بالناس يستسقي فصلى بهم ركعتين جهر بالقراءة فيهما وحول
رداءه ورفع يديه قدعا واستسقى واستقبل القبلة رواه الجماعة اهل الصحاح وان الساعد
كالبخاري ومسلم وابي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وعنهم فاخبر انه استقبل
القبلة التي هي قبلة الصلاة واتفقوا على الاستسقا واذا كان قبلة الدعا هي قبلة الصلاة
بعينها كان قول الجهمي ان العرش او السما قبلة للدعا قول مخالف لاجماع المسلمين ولما علم
بالاضطرار من دين الاسلام فيكون من ابطل الباطل الوجه الثاني عشر الله وهو الحادي
عشر ان يوجه الخلائق بقلوبهم وابدانهم وانصارهم الى السما حين الدعا امر فطري
ضروري عقلي لا يختص به اهل الملل والشرايع بل يفعله المشركون وعبدة الاصنام ممن
لا يعرف العرش ولا يسمع به ولا يعلم ان فوق السما ربه عرشا فلو كان الرفع انما هو الى
العرش فقط الذي هو قبلة لم يقصد ذلك الرفع الا من علم ان هناك عرشا لا يقصد
الوجه الى القبلة الا من علم ان الكعبة التي يستقبلها المصلون هناك فان القصد
والارادة لا يكون الا بعد السعور بالمقصود فمن لم يشعر ان هناك عرشا امتنع
ان يقصد الرفع الى العرش وهذا تحقيق ما تقدم من ان العلو لله علم بالفطرة والعقل
واما استوائه على العرش فانما علم بالسمع الوجه الثالث عشر ذلك وهو الثاني
ان يقال لون العرش او السما قبلة للدعا لا يثبت لغير الرفع فان اختصاص
الجهات والامكنة بانه تستقبل دون غيرها هو امر شرعي ولهذا افترقت
اهل الملل كما قال تعالى ولكل وجهة هو موليها فلو كان الله قد جعل العرش او السما
قبلة للدعا كان في الشريعة ما يبين ذلك ومعلوم انه ليس في الكتاب والسنة
ولا شيء من الاثار عن سلف الامة وائمتها ولا في الاثار عن الانبياء المتقدمين
من موسى وعيسى وغيرهما من المرسلين صلوات الله عليهم اجمعين

ان

ان القدس 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 بتميزه 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 القدس او نوا الكتاب ليعلموا انه الحق من ربهم
وما الله بغافل عما يعملون وليس ايت القدس 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 القدس اتتهم الكتاب الى قوله تعالى ولكل
وجهه هو موليها فاستبقوا الخيرات الى الله من يجعلكم 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
القدس 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 الشرق والجنوب
وغيره الى غير جهاته وان يلون ذلك قبله لبعض الناس دون بعض فهذا
مع انه قد ذكر غير واحد اجماع المسلمين على خطئه قابله وفاعله والعلم بذلك اضطرارى
فان بنى ادم مفطورون على ان يتوجهوا بقلوبهم وابدانهم الى غير الجهه العالله ولا
يقصدوا الله من تحت اقدامهم ويمدوا ايديهم الى ملك الجهه السافله ولا الى غير الجهه
العالله الوجه الخامس وهو الثالث عشر ان الله تعالى وقال 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 الصابئ
ما تضمنته من تشويع الاستقبال الى بيت المقدس كان دليل قبل النسخ واذا
كان هذا فى القبله المعروفه للصلوه التى يحب فيها استقبال قبله الدعا اولى
ان يسع فى القبله نفسها وفى التطوع فى المقام مسعى ان يكون قبله الدعا اولى

فان الدعا لا يجب فيه استقبال قبله معينه باجماع المسلمين ولا يجب ان يستقبل القبله
المعروفه ولا ان يرفع يديه لا عبد من يقول ان السما او العرش قبله الدعا ولا عبد من يقول
بذلك واذا كان هذا لازما فصح جواز الاشاره في الدعا الى غير فوق فيجب ان تكون
الاشاره 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
بالفطر الضروريه ان احدا لا يقصد ذلك ولا يريده فعلم بطلان ما عموه من كون العرش
او السما قبله للدعا الوجه السادس وهو الوجه الخامس عشر ان القبله ما
تستقبله الانسان بوجهه ولذلك يسمى وجهه ووجهها وجهه والاستقبال الانسان
انه بوجهه وبوجهه اليه كما قال تعالى ولكل وجهه هو موليها والاستقبال ضد الاستدبار
فالقبله ما يستقبله الانسان ولا يستدبره فاما ما يرفع الانسان اليديه او راسه
او بصره فهذا ما عاف الناس ان يسمى قبله لان الانسان لم يستقبله كالاستدبار الجهه
التي تقابله ومن استقبل شيئا فقد استدبر ما يقابله كما ان من استقبل الكعبه او عين الكعبه
فقد استدبر ما يقابلها ومعلوم ان الداعي لا يكون مستقبلا للسما ومستدبرا
للارض بل يكون مستقبلا لبعض الجهات اما القبله او غيرها مستدبرا لما يقابلها
كالمصلي فظهر ان جعل ذلك قبله باطل في العقل واللغه والشرع بطلانا ظاهرا لكل احد
الوجه السابع وهو السادس عشر ان من يحتاج الى وصف وسماع ليس له العلم والعمل
ما لمن لا يحتاج الى ذلك فان من يكون مكان باستقباله في الصلاه 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 يحتج الى وصف وسماع ومن المعلوم انهم يفعلون ذلك بفطرتهم وعقولهم من غير ان
يتفهم عليه احد ولا تلقوه عن احد الوجه الثامن وهو السابع عشر ان القبله
لا بد الناس في انفسهم معنى يطلب تعيينها ولا فرق بين قبله وقبله ولهذا امر
المسلمون باستقبال المسجد الاقصى لما امروا باستقبال المسجد الحرام كان هذا امتثالا
عندهم سابقا لا بد المؤمنون في انفسهم حرجا من ذلك ولا نقر بها نفسه فلو
كان الرفع والتوجه الى جهه السما كالتوجه قبله لكان ذلك عبد الناس وموسهم
وغير موسهم بمنزله التيامن والتياسر والسفل والعلو ومن المعلوم انهم
يجدون في انفسهم طلبا ضروريا لما فوق فهم المعروف الطلب الضروري الذي
يجدونه بطلب العلو دون السفل يمنع ان يكون لكونه قبله وهو يعلم بل ذلك يقتضي
ان المطلوب المدعو هناك كما يجدونه اثبتا في انفسهم ويقرون به بالتهم
الوجه التاسع وهو الوجه الثامن عشر انه قد اعترف في نهايته بان الناس انما يرفعون الى الله واعترض على هذا

الاوجه

ان القبله

الاحوبه البلاغه التي ذكرها هنا وهو ان الرفع للجهه التي تتعلق بمنافعهم من الانوار والارزاق
اولمن فيها من الملائكه او لكون العرش قبله الدعاء وذلك انه قد علم علما يقينيا ان الخلائق انما
يقصدون بالدعاء الرفع الى الله لكن تقدم في المقدمه الثانيه وهو ان ذلك يدل على علمهم الضروري
بان الذي يطلب منه تحصيل المطالب وتيسير العسير في تلك الجهه بما تقدم ذكره ونحن
سكلم عليه الوجه الناسع عشر في الاشاره مع العباره فنقول لما ذكر في العباره سواء
كان ذلك في الجمل الخبريه او الجمل الطلبيه وسواء ذلك الاشاره بلفظ هذا او نحوه من الفاظ
الاشاره والفاظ الدعاء والنداء وذلك ان المتكلم اذا قال افعل هذا الرجل او هذا الرجل ينطلق
او اكرم هذا الرجل ونحو ذلك فان العباره وهي لفظ هذا بطابق ما يشير اليه المتكلم ولهذا سمى
النحاه هذه اسما الاشاره وهذه الالفاظ بنفسها لا تعين المراد الا باشاره المتكلم الى
المراد بها او لهذا من سمع هذا وذاك وهو لاء او ليك ولم يعرف الى اي شي اشار المتكلم لم يفهم
المراد بذلك فالدلاله على المعين هي مجموع اللفظ والاشاره اذ هذه الالفاظ ليست موضوعه
لشي بعينه وانما هي موضوعه لجنس ما يشار اليه واما تعيين المشار اليه فيكون بالاشاره
مع اللفظ كما ان اداه التعريف موضوعه لما هو معروف من الاسما اما كون الشي
معروفا فذلك يجب ان يكون معروفا بغير اللام اما بعلم متقدم او ذكر متقدم وكذلك
المعروف بالنداء فان المنادى والداعي من اسباب التعريف فالمنادى المعروف يكون مفهوما
وان كان نكره كان منصوبا فاذا نادى المنادي رجلا مطلقا قال يا رجلا يقول الاعمى
يا رجلا خذ بيدي ومن نادى رجلا بعينه قال يا رجل يقول موسى عليه السلام نوى محمد نوى
محمد وهذا المنادى المعين يشير اليه الداعي المنادي فيقصد بعينه بخلاف المطلق
الذي يدل عليه لفظ النكره كقوله رجلا خذ بيدي فانه هنا لم يشر الى شي بعينه فهذا
التعريف بالنداء انما هو متعين في الناس يقصد الداعي وذي الطاهر باشارته والمنادى
الداعي ونحوه من ذوي الطلب والاستدعاء او المخبر المحدث فيشير اشارة ظاهره
الى المنادي وغيره من المقصودين بالتعريف المحاطبين اذ المقصود التعريف المعين
الا ترى لك مثلا من ينادي رجلا بعينه في رحال فيقول يا رجل او ماهد او يا زيد
ويكون هناك جماعه اسمهم زيد فلا بد ان يشير اليه اما بتوجيه وجهه نحوه
او بعينه او براسه او يده او غير ذلك وبارة يشير بوليد او نحوه مما الخطاب
واذا كان متميزا بالاسم فلا يجوز ان يدعوا احدا وتكون الاشاره الى غير
من دعا فلا يجوز ان تقول يا زيد وتشير الى عمر من قصده او ماهد
وتشير الى عمر 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 الداعى ان يشير اليه وليس هنا من يشير
اليه الداعى بقوله اللهم وبالله وبخو ذلك الا الله فهو الذى يشير الله بباطنه وبظاهره
واشارته اليه بباطنه وظاهره هى قصده وصمده ذلك من معنى كونه صمدًا اى يصمد العباد
له والله ببواطنهم وظواهرهم وهو من معنى كونه مقصودًا مدعوا معبودًا او هو من معنى الهيه
فيدعونه ويقصدونه ببواطنهم وظواهرهم فكما لا يجوز ان يكون القصد بالقلب
اذا قالوا انا الله لغير بل هو المقصود بالباطن فكذلك هو ايضا المقصود بالظاهر اذا
قالوا انا الله واسارة بظواهرهم كخركة ظاهرهم بالاشارة اليه والتوجه نحوه وقصده
حركة بواطنهم بالاشارة اليه والتوجه نحوه وقصده لكن الظاهر متبع للباطن ومعمل
له فمن دفع هذه الاشارة اليه فهو كدفع الاشارة اليه بالقلب وذلك دفع لقصد الداعى
لدعايته المتضمن لدفع عبادته ولكونه صمدًا فهو لا المعطلة خصمه فقولهم منع ان يكون
صمدا مدعوا معبودًا مقصودًا كما حقيقة قولهم منع ان يكون فى نفسه حقا صمدًا موجودا
فقولهم مستلزم لعدم نفسه وتعطيله ولعدم معرفته وعبادته وقصده وان كانوا من
وجه اخر يقرون بوجوده وعبادته ودعايته وقصده اذ ليسوا معطلين تعطيلا كاملا جامعا
لسائر الاقرار والانكار والاثبات والنفى ولهذا كان اهل المعرفة بالله متفقين على انه لا يتم
معرفة عبد ربه ويتم قصده له وتوجهه اليه ودعايته له الا باقرار ما به قوام العالم
وانه ما دل على ذلك ثبت الالهية فى قلبه ويصير له رب يعبده ويقصده ويدعوه وبدون ذلك
لا يبقى قلبه مستقرا مطمئنا الى اله يعبده ويقصده بل يبقى عنده من الرب والاضطراب
ما يحده من حرب قلبه فى هذه الاشياء كما قال الشيخ ابو جعفر الهمدانى ما قال عارف قط
يا الله الا وجد فى قلبه ضرورة تطلب العلو لا تلتفت يمنة ولا يسرة وذلك المخاطب
له بمثل قوله اياك نعبد واياك نستعين هو مثل الداعى بقوله اهدنا الصراط المستقيم
فان الخطاب كله سواء لا سيما المضمر منفصلها ومتصلها مرفوعها ومنصوبا
ومخفوضها كقوله انت ربى وانا عبدك وقوله اياك احمد فقوله اسلمت نفسى اليك
ووجهت وجهى اليك وفوضت امرى اليك وقوله حاسبنى وراقبنى وقوله نفسك
وتشهيدك وسعوك الوجه العقلى ان كون الرب الها معبودا
يستلزم ان يكون نحوه من عابده بالضرورة وذلك ان العباده تتضمن قصد المعبود
وارادته وتوجه القلب اليه وهذا امر تحسه الانسان من نفسه فى جميع ارادته
ومقصوداته ومطلوباته وبحسبانه الى قصدها واجبا وطلبها دون قصد وجه
وطلب الاله تعالى ومن الناس من يحدس دون الله اندادا يحبونهم
كحب الله والذين امنوا اشد حبا لله والانسان يحس من نفسه
انه اذا قصد سببا اراحه عن تعب فلا بد ان يكون قصده منه وانه اذا قيل له

أقصد او اطلب او اعبد او احب من لا يكون تحته منك ولا هو فوقك ولا تحتك
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 فيما مر
وبينا ان قول الجهمية تستلزم الجمع بين النقيضين وان يكون موجودا معدوما
معبودا مامورا بعبادته منهيا عنها لكن مرادهم بحقيقته امر بعباده العدم المحض
والنفي الصرف وترك عباده الله سبحانه وهذا رأس 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 الزنادقة المعطلين للصانع ولعباده ودعائه ولهذا يجتهد اسلب
انما بقي كثيرا من متكلمي الجهمية الذين ليس قصدهم عباده الله ولا اثابه الله ووجه الله وان
صلوا وصاموا فقلوبهم غافلة وان دعوه دعوه قلوب لا هيه لا تحقق قصد المعبود
المدعو فانها متى صدقت في العباده والدعا اضطرت الى قصد موجود يكون بجهه
منها فينتقل حسه الى حال عباده الجهمية فيجعله في كل مكان او الوجود المطلق
ويتوجه قلبه الى الجهات الست فيبقى حيران في نفيه عن الجهات الست صار
متنازلا في الجهات الست وهذا حال الجهمية دائما يتردد بين هذا النفي العام
المطلق وهذا الاثبات العام المطلق وهم في كلا هما جاهلون ضالون لا يعرفون الرب
الذي امروا بعبادته وكل من حرف قصده وامتحنها من المؤمنين علم من مقصده علما
بقينيا ضروريا لحده من مقصد الجهمية وبغضه وعصيه ورضاه وعصيه وفرحه
وحزنه انه متى صدق في عباده الله ودعايه والتوجه اليه فعليه لزم ان يقصد
بحبه منه فان كان على فطرته التي فطر عليها او ممن هو في دليل مؤمن باجانه
ه الرسل يقصد الجهه العاليه وان كان ممن غيرت فطرته قصد الجهات كلها
ويقصد كل موجود وقد قال السيد ابو جعفر الهمداني ابو المعالي ما قال عارف قط
يا الله الا وجد من قلبه ضرورة تطلب الجهة العالية لا يلتفت عنها ولا يتيه
فتبين ان قوله انا لا نعبد ربا كهذا بل نعبد ربا موجودا في كل مكان
لا يصدق في قوله كل الا من غيرت الله موته ومن لم يغير بذلك يكون في باطن
عبده قصدا لا معبودا وعباده لا معبودا حقيقيا وان كان متناولا له
بعض الوجوه لكن قلبه لا يكون 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 قولهم 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 قول
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 الاف والعادة وجريان الناس على ذلك وقد ذكر
مستند هذه العادة انه مستند فاسد فان هذه المقدمة تقرير بوجوه احدها
ان ذلك يستلزم علما ضروريا بان مدعو هو 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 يخبر به ليسوا مضطرين اليه هم مضطرون
الى موجبه ومقتضاه وهو الدعاء والسؤال والذل والخضوع للمدعو المعبود الذي
هو فوق فهم مضطرون الى العلم والى العمل الذي ينبع 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 وهذا الاخير هو ان يلون ضروريا فان هذا من اعظم السفسطة التي تدعو
الى اهمال التقليد للاباء وطلب العلو والفساد في الارض ومن المعلوم ان هذا مع قوة الصارف
المعارض للداعي لا يلون حاله لحال الداعي الذي لم يعارضه صارف ومعارض كما ان العلم
الحسي والطبيعي كالعلم بان الواحد نصف الاثنين قال الجسم لا يلون في مكانين ونحو ذلك
ليس الداعي الى هذا العلم قويا في النفوس كالصارف عنه قويا في النفس وهذا احد
عامة من نصر هذا العلم فيما سبقه من عدة نوع نظر فيحتج فيما يتعلق بدليل
ويحمل الخاصة على مثل هذا النوع فيساد خاص في عقله او عرض حاصة واما العلم
الالهي وهو اجل واشرف فانه ضروري 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 لخلاف الدين واما ارادة فاسدة فوية كما ارادة فرعون
وقومه الذين 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 يمنعه ما فطر عليه من صحة
الادراك والحركة وكذلك المرض فى سائر الاعضاء فهو الذى يحدث فى الفهم
والمشاهدة والقصد اصدار بالمن 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
هذا ابدى 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 قلتم 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 علما 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 عند 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 لكون 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 بعد تصورهما
سواء يكون دليلا على المطلوب واذا كان كذلك لم يجب ان يكون العلم بانه فوق
بديهيا ضروريا ان يكون العلم بمعناه ومعنى فوق بديهيا ضروريا لكن هذا القول
يجب به لان القائلين بان العلم بهذا بديهى ضرورى قالوا انه فطرى لبنى آدم يدرون
نظر وقياس يكون سابقا على هذا العالم فهم جعلوه من باب الفطرى الضرورى
البديهى المطلق ولان البديهى التصديق دون التصور انما يقف على ما حصل له التصور
المفردين لا يقف على ما يحصل بوجود المفردين فى الخارج فهذا ان العلم
يسمى اسم الله فطرى لكل العلم بوجوده هو اصاعد تصديق العلم بعلو
كان دعوى كون التصور مطلوبا بعلم بالحدود كما قيل كما بيناه فى غير هذا
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 تركيبها او نظمها
اذ العلم بالمعنى الذى تضمنه المخاطبة يفتقر الى العلم بان اللفظ دال على المعنى وموضوع له والعلم
بكون اللفظ موضوعا للمعنى يقف على العلم بالمعنى وبالفظ فلا يجوز ان يكون تصور ذلك
المعنى مستفادا من اللفظ الذى كلامنا فيه لانه لا بد من العلم بان اللفظ موضوع له ودال
عليه ولان المعرف للمفرد بالقول اما ان يعرفه بمفرد مطابق موضوع له وهو الاسم او يعرفه
بذكر صفة مخصوصة ولفظ تلك الصفة بمنزلة الاسم فى العموم والخصوص كالناطق
والانسان واما ان يعرفه بذكر الخاص بعد العام فتصور العام وشموله لتلك الافراد
يسوق تصور تلك الافراد فلو كان تصور تلك الافراد مستفادا من العام لزم الدور
اذ علم المتكلم والمتعلم بان الانسان حيوان متسوق متصور 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 بعض افراده التى يوصف بها لزم الدور وذلك لان الاجناس الكلية لا وجود لها
كلية الا فى الاذهان والذهن انما يحكم بها اذا احس بمعان موجودة مشخصة فى الخارج
للن يقال انه قد يتفق عدم بعض الاعيان مثل ان يتصور الحيوان من جهة معرفته
بالفرس ولا يتصور كون الانسان هو ايضا كذلك فيقال له ذلك المعنى الذى يوصف بعلم
الفرس يكون بطريق الامر الذى يجد ذلك وهو الانسان لكن هذا انما يلزم الدور فانه ليس
الانسان باتصاف بعض الانواع بانه حيوان اولى من العلم باتصاف النوع الاخر واهل
هذه الحدود لا يقولون المحدود وهو نوع الانسان دون الفرس ولا بالعكس بل الحدود
لهذه الانواع كلها متساوية فى علم الانسان عندهم بنفسه وبنوعه وبصفاته هى عنده اسبق
والهم من علمه بصفات غيره من الانواع وبالجملة فليس موضع هذا او انما المقصود هنا
انا لا نجيب بذلك الجواب بل نقول هب ان العلم بانه حيوان اذا كان فطريا ضروريا كان
العلم بوجوده نفسه ان يكون فطريا ضروريا اولى فاى محذور فى 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 عامتهم بل هذا قول محدث فى الاسلام ابتدعه
متكلمو المعتزلة ونحوهم من المتكلمين من المرجئة والشيعة وغيرهم وقالوا بل الاقرار
بالصانع فطرى ضرورى بديهى لا يجب ان يتوقف على النظر والاستدلال بل قد يقولون
يمتنع ان يحصل بالقياس والنظر وهذا قول جماهير العقلاء والصوفية واهل الحديث
والعامة وعندهم بل قد اجمع سلف الامة وائمتها على ان معرفة الله والاقرار
به لا يقف على هذه الطرق التى يسلكها اهل الكلام بل بعض هذه

الطرق

الطرق لا تفيد عندهم المعرفة فضلا عن ان يكون الله لا يقربه مقر ولا يعرفه عارف
الا بالطريقة المشهورة لهم 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 بدونه وصرحوا 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 لهذا عند كل امة اسم يسمونه به والتسمية مسبوقة
بالتصور فلا يسمى احد الا ما عرفه ثم المسمى لذلك الاسم يقبل بفطرته ثبوت المسمى من
غير طلب حجة على وجوده ويكون قبولها لذلك كقبول الاسماء سائر ما ورد له
حسه 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 ثبوت
الشيء بعلم بديهي والضروري ويكون عليه ادلة وهي نوعان احدهما الآيات كما يدل الله بها
في القرآن والآية هي دليل علمي بعينه لا تدل على قدر مشترك بينه وبين غيره فتعم
الكائنات وما فيها وهو عين وجودها في الخارج مستلزم لوجود البر وهو آية له ودليل
عليه وشاهد بوجوده بعينه لا على قدر مشترك بينه وبين غيره الذي ضرب الامثال
والقياس وهو نوعان احدهما قياس الاولى والاحرى وهذا ايضا مما يذكره الله في القرآن
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 هذا للعالم محدثا واما المتفلسفة
فانهم يثبتون اولا الاجود وجودا لوجوبا ليس فيه انه صانع العالم ولا بارئه ثم ان كلا من
الصنفين لا بد ان يستعمل في طريقه قضية كلية مثل قول القائل كل العالم محدث او
العالم فيه حوادث من حوادث وصفات وغير ذلك وكل محدث فلا بد له
من محدث فان هذه قضية كلية وهي مع كونها معلومة بالبديهة والضرورة وقد
يثبتها كثير من المعتزلة بقياس التمثيل وهو القياس على محدثات الآدمي من الدور والبيان
ومن المعلوم ان علم الانسان بان كل محدث لا بد له من محدث هو علم يتدرج فيه ان هذا
المحدث لا بد له من محدث وهذا المحدث لا بد له من محدث ومن المعلوم ان علمه
بهذه الافراد المعينة اسبق لحاسته وعقله من علمه بهذه القضية الكلية العامة
كما في نظائر ذلك كما ان علم هذا الانسان بحسن هذا وبلذته وتألمه اقبل علمه بان كل
انسان يحس ويلتذ ويتألم اذ الامور الموجودة المحسة يكون العلم بها قبل ان يعقل

عامه كليه واذا كان كذلك فعلم الانسان بان هذا المحدث الذي 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 في العلم بالمحدث الى هذه
القضيه الكليه والقياس المشتمل عليها وان كان ذلك ايضا من جمله الادله والامثال
المضروبه التي نبه بها ذلك لكن ينبغي 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 من حكم الفرع فان الانسان وان زعموا انه محدث تصرفه فلا ريب انه
يفتقر فيما يبنيه وينحته الى آله خارجه عن قدرته ليس هو بطرح حكم الفرع بان يعمل
قياس الاولى ليعلم ان حكم الفرع اقوى واحق وذلك قول القائل ان الممكن لابد ان يخطر فيه على
الاخر الامر ح فضيه كليه مضمونها ان جميع الممكنات هي التي لا تستحق بنفسها الوجود ولا
يمتنع عليها العدم فلا تكون موجوده الا مع تكون العلم بها ليس بسابق ولا باطن من العلم
فاذا اردنا ان الانسان متى تصور ان الشيء الفلاني لا يستحق الوجود في نفسه ولا يمتنع
عدمه علم ان ذلك الشيء الفلاني لا يوجد بنفسه بل بمن تصور الممكن يوجب هذا العلم
فانه اذا قيل الشيء يجوز وجوده ولا يكون وجوده بنفسه او لا يجب وجوده بنفسه
كان نفس هذا التصور يقتضي ان وجوده من غيره والشاهد انما هو في نفس الامور
التي هي ممكنه وهذا قد يعلم بالحدوث المشهود او المستدل عليه فتكون طريقهم بعد
الطريقه الاولى واما علم ذلك بغير هذه الطريق فمن الخفاء والنزاع ما ليس هذا موضعه
ولهذا كثر في هؤلاء من يحد الصانع مع اقراره بوجوده واجب قدم وذلك قاد ولكن انما تفيد
طريقهم العلم بالقدر المشترك بينه وبين سائر المحدثين اذ القضيه الكليه
لا تدل الا على القدر المشترك فلكون قد علموا ان احداثه ما علموه من احداث سائر الحيوانات
حتى البعوضه ومعلوم ان هذا علم قليل نزر ما تستحقه الرب ولم يعلموا من احداث
ربهم الا ما اشركوا به فيه جميع الحيوانات فيكونون اجهل من عرفه الله تعالى من
المشركين الذين قال فيهم وما يومن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ومن علم ان المحدث
عظيم قدرته وجعله الامر المحدث كما علم ان باني الدار العظيمه وناسج الثوب العظيم
اعظم من باني الدار الصغير وناسج الثوب الصغير لان القضيه الكليه التي دلوا عليها
تفيد انه اعظم من سائر المحدثين بقدر عظمه العالم على جميع مصنوعاته اذ ليس
وهذا بعض ما تستحقه 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 كونه رب العالمين وخالق
كل شي ومحدثه كل له من الدلاله على هذا ما لم يتبع هذا الموضع لذكرنا ان غيره لم يذكر ربا مطلقا
ولا خالقا مطلقا اصلا فكان ما اثبته له من تعالي العالم اثبته على الوجه المختص به ليس به
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 بعرض لربوبيته وفعله وان كانوا قد اثبتوا بينه وبين الحيوانات فاما
هؤلاء فانهم اثبتوا لله وبين سائر الموجودات باثبات وجوده بمعنى يكون وجوده
واجبا لنفسه او لكونه محدث العالم ولا ريب ان بمعنى هؤلاء اجود 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 ينافي ان
ان يكون بعض الذوات التي ليست محدثه ثم اذا قدروا ان الاجسام كلها
ممكنه او ان السموات والارض كلها ممكنه وواجب الوجود غيرها او قدروا
انه واجب الوجود لا يكون اثنين لا يستفيد بذلك الا مجرد ان الوجود غيرها
انه واجب الوجود لا يكون اثنين لا يستفيد بذلك الا مجرد ان الوجود غيرها
الذي هو واجب الوجود المشترك بينه وبين غيره وجد بنفسه وليس
الى فاعل يكونون قد مثلوه بسائر الموجودات ولكن قرروا بينه وبين المعنى
عن الغير فقط وهذا الوصف انه عدمي وقد بين عموم انه اضافي وعلى هذا التقدير
فلا يكونون اثبتوا رب العالمين لا اما اثبتوه لسائر الموجودات وهذا يجمع كل شر
رب العالمين وان زعموا انه ثبوتي بصيرا اما اثبتوه بوجوده واجب الوجود
حيث اثبتوا له واجب الوجود امر من يتوبس وهذا باب واسع يطول الكلام
فيه فظهر ان ما قيل فيه وسعي عليه كما قد سقطت عن بعض الناس لامكان ذلك هلا
عنه لكن مع امكان ان يسقط عنه ومع ذلك فلا يفيد المعرفه الصحيحه
التي تحصل بالعلوم او بالايات او بعامه الادله فضلا عن ان يفيد المعرفه التي
تحصل بعد ذلك بالشرعه لكن تفيد نوعا من المعرفه الفاسده وسط ما يعامل
دلل من الكلام والجهل والكذب فيثبت شيئا من الاقرار بالصانع
ويمنع سائر الامكان له واما ان يفيد 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
تعلم بالاولى والاحق والاخرى وحملوا ذلك على انهم ارادوا انه ليس فيه الا الظن الغالب
فان كانوا اراد وا هذا فنا هيك بهذا الافلاس من معرفة الله تعالى ولكن يحتمل انهم ارادوا
ان اليقين الذي يستفاد 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 سبيل الى اليقين بالحقيقة التي دل عليها القياس العقلي فهذا ان
اراد وه 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 وعاجاهير الخلق من هذا الباب وهو
اثبت وارسخ من علم افلك فان اولئك عندهم من الشكوك والارتياب وانواع
التلون والاضطراب ما لا يوجد عند عامة هؤلاء فضلا عمن كان خبيرا وحذقا
بالاثبات والايات لا يحتاج فيها 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 انه على خالقه
على وجه لا يشركه فيه غيره كما قيل وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد
ليس الكلام في هذا يحتاج الى بسط طويل ليس هذا موضعه وانما الغرض التنبيه على ان
ذلك من اهل الاثبات من اقرار العباد بفطرهم ان ربهم هو فهمهم اذا كان يستلزم
لاقرارهم بربهم بفطرهم وان الاقرار به نظري فليس في لزوم ذلك شيء من الاستشهاد
او على القول بذلك جماهير اصناف العباد وانما يتلزم ذلك من عرض عنه
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 عامة القرامطة
الباطنية انما خلاصة اهل المعرفة والتحقيق دون من لم يسلك هذه الطرق وزعم
الاتحادية انها خلاصة الخاصة من اهل الله دون سائر عباد الله وزعم الرافضة
انهم هم اولياء الله المنصوب وعداوي هؤلاء المتكلمين واتباعهم وعداوي الرافضة
والاتحادية والقرامطة والباطنية هي من دعاوي 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 اقرارا قلوبهم به علما وعلى محبته والخضوع له عملا وعبادة واستعانة فهو مفطور 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 جمعاء 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 تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء قالوا يا رسول الله ارايت من يموت صغيرا قال الله اعلم بما كانوا عاملين وروى البخاري من حديث سعيد بن ابي حسين عن الزهري قال يصلى على كل مولود مات وان كان لغية من اجل انه ولد على فطرة الاسلام يدعى ابواه الاسلام او ابوه خاصة وان كانت امه على غير الاسلام اذا استهل صارخا وقال يصلى على من لم يستهل من اجل انه سقط قال ابو 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 جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ثم يقول ابو هريرة فطرة الله التي فطر الناس عليها اخرجه البخاري من هذا الوجه وان كان منقطعا لما قبله من كلام الزهري الذي منه تفقه الحديث بانه على فطرة الاسلام والبخاري قد اخرجه متصلا من حديث يونس عن الزهري عن ابي هريرة بتقديم واخره مسلم من حديث الزهري عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة نحوه وقد اخرجه مسلم من حديث ابي صالح عن ابي هريرة ان لم تسدم 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 يعبر عنه لسانه فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه وفي لفظ ابي كريب عن ابي معوية ليس من مولود يولد الا على الفطرة حتى يعبر عنه لسانه ورواه مسلم من حديث الدراوردي عن العلاء عن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة قال كل انسان تلده امه على الفطرة وابواه يهودانه وينصرانه او يمجسانه فان كانا مسلمين فمثل كل انسان تلده امه بلغة الشيطان في حقيقته الا سمع وابنها واعلم ان المتكلمين يحكون هذا القول عمن يدفعونه من اهل الحديث واهل الكلام الكثير يزعمون ان الاكثرين على قولهم بان الاطفال بالصانع تعالى وتقدس لله

ما من

بحسب ما يحكونه كما نقل هذا الرازي عن اكثر اهل التوحيد انكار ان يكون الله فوق العرش
ونقل عن اكثر المسلمين انكار المعاد وانه لا يعاد الا البدن ثم ذكر من نقل اجماع الصحابة
على ان الله نفى جميع الاجسام ثم جرم بنفي ذلك واشال 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 يعصمه مع بعض من يحب فيحب من ذلك وذلك لان من سلك طريقة من
هذه الطرق لا يكاد يعرف غيرها فلهذا تجدي كتب اهل الكلام مما يدل على غاية الجهل كما قاله
الرسول والصحابة والتابعون وائمة الاسلام مما يوجب ان يقال كان هؤلاء اشقى واغبى
دنيا الاسلام ودار بهم شقاوة من لم يعرف العلوم الاسلامية حتى صار المعروف
عندهم مسكرا والمنكر معروفا وليسهم فتن يرمى فيها الصغير ويهرم فيها الكبير ويدل
السنة بالبدعة والحق بالباطل ولهذا انا انقل من مقالات كثير من حكاية الخلاف
في ذلك استشهد بذلك من يعتمد على عقلهم وان كان في ذلك النقل من التحريف ما فيه
كما ذكرته الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني في بيان ما يدرك عقلا وما لا يدرك عقلا قال
اهل الحق العلم والعقل واحد واختلف الناس في العقول كثرة العلوم وقلتها واذا كمل عقل
الانسان وسلم من الافات 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 وفي ما يدل على حدوثه وجواز
وصفه بالقدرة عليه وغير ذلك من المسائل التي لا تعلق لخصومه بشيء يرد فيه فان
لصانع العالم ان يبعث الرسل ويأمن الخلق بالشرائع تعبدا وله ان لا يبعثهم ولا يكلفهم
استغناء وليس في العقول ما يحرمها ادلة على تعبير الشرائع ولا ايجاب العادات ولهذه
العقول قال وعلى ذلك اكثر اهل الفضل الا في قولهم ان لله سبحانه ان لا يبعث الرسل
فانه يجب لله القدرة او عصمهم على تفصيل لنا ذكرنا اليه فيما تقدم قال قد زعمت
طائفة من مقلدي اصحاب الحديث وغيرهم من نظارهم وجماعة من المعتزلة ان
المعرفة بالمحدث وحاجته الى المحدث من طريق الصدق ووجود الرسول
باتيان الاقدار وبيان الشرائع قال وقال جمهور اهل العقول انا المعرفة من طريق
الدلالة قالوا وادى العقل دليل على انه لا يجب على العاقل الاستدلال عليه
ولا يحسن شكر الخالق قبل الشرع ولا يحسن ترك الظلم من جهة الصانع على
معنى انه يستحق منه العقوبة او اللوم قال وزعم القدرية ان الاستدلال على حدوث العالم

وقد

وتقدم الصانع صانعه واوصافه والسكر له بعد معرفته وترك الظلم من جهته واحب عليه
بحر بعقله وورود الرسل تاكيد ما فيه اى ما فى عقله ايجابه وما يكون وجوده الشرع
لطفا لئلا يعصمهم لكون الايمان عنده وذكر تمام الكلام فى ـــــــ وقد ظهر بذلك
ان مراده باهل الحق هم اصحابه وكذلك عادته تعالى اذا قال اهل الحق فهم اصحابه
وهذا ما قوله كثير من الناس فى خطابه وهو مما تحار الرجل عن اعتقاده
اذ كل احد يمكنه ان يقول عن طايفته ذلك ويعرفهم بهذا التعريف والغرض انما
دلوه من ان المعرفة مضطرة الدلالة ذلك عن جمهورهم لا عن جمهور المسلمين
واما قوله ابتداء على هذا اكثر اهل القبلة فانه يعنى به عن المتكلمين الذين هم عنده علماء
اهل القبلة كاصحابه والمعتزلة ونحوهم وان لم يحمل على ذلك والا كان قد اصر بحافات
هذا الكلام الذى دلل لا يقدر هو ولا غيره ان يسلمه لا لفظه ولا معناه عن امام من
ائمة المسلمين لا ائمة العلم ولا ائمة العيان ولا احد من سلف الامة ولا عن اصولها التى
الامة لشان صدق عام بل كلام هو لا لله صريح فى انكار ما اوجبه هو وجعلوه
طريقا المعرفة حتى الاشعرى نفسه قد ذكر اجماع السلف على ذلك كما فى رسالته
الى اهل الثغر بباب الابواب قد حكينا لفظه عنه فى صحاح المنازع بالحركة ونحوها
كما تقدم ونقول الوجه الثانى فى تقرير المقدمة المذكورة ان يقال اجماع المسلمين نحو
تكليف اجماع جميع الامم من المسلمين واليهود والنصارى والمشركين وغيرهم مما يعتقد
ان الامم المختلفة الملل والاجناس اذا اجتمعت على مثل هذا الامر عن اجتماعها
عليه جامع خاص يكون مخطئا فلا ريب ان مع كونه قد قدح فى اجماع المسلمين مصاب
على عقله كما هو مصاب فى دينه حيث جوز ان يكون الاولون والاخرون مخطئين
المصيب وصار هذا بمنزلة ان يجوز جميع الناس بانهم رأوا الهلال ويقول بعض
الناس جميعهم غلط ولا هلال هناك او يجوز جميع الناس بانهم رأوه سمعوا من الكواكب
او سماع شيء من الاصوات او ذوق شيء من المطعومات وبطعوا عن مما يجوز على
الامم من ذلك فان هذا من اعظم التفسيط وفساد العقل الوجه الثالث
ان من المجمعين على ذلك الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين فانه قد تواتر عنهم من الادلة
فى الدعاء فان كان مستند ذلك عادة فاسدة اصلها اعتقاد فاسد كان الاشياء قد اوهموا
الناس على الدين الفاسد والاعتقاد الفاسد فى الله تعالى وهذا من اعظم الكفر الوجه
الرابع ان القدح فى هذا يستلزم القدح فى جميع العلوم والمعارف فانه اذا جوز ان يكون الناس كلهم

مخطئين فيما يحدونه في قلوبهم من هذه المعرفة والقصد الضروري كان القدح في
سائر العلوم الضرورية اولى وحينئذ يبطل جميع ما يقوله المتكلمون من القدح في
هذا الانتصار لقوله ادعاءهم ان يبتنوا دليل على مقدمات ضرورية الوجه الثالث
والعشرون ان يقال لانسلم ان سبب اشارة الناس الى الفوق هو ما ذكرتم ولم يدل على
ذلك حجة بل ادعاء مجرد فيقال لسبب دليل الالف والعادة فانهم ما شاهدوا
عالما قادرا حيا الا جسما فيسبق الى اوهامهم من يدعا عالما قادرا حيا على ما يشاهد
عليه الاحياء 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 ونسبت هذه
الامور واشالها وقعت الاشارة الى السماء ان الاختلاف اخذ واذ ذلك عن الاسلاف
مع مشاركتهم لهم في هذا التخيل فظهر ان سبب ذلك الالف والعادة فيقال
له هذا الذي قلته مجرد دعوى لم يدل عليه حجة وما ذكرته من التمثيل بالاسود والوسيم
انما غايته تجويز ان يكون للانسان اعتقاد غير مطابق بسبب ذلك فما قلت ان هذا
من ذاك وهذا بمنزلة ان يقال هؤلاء غلطوا في وجد هم طعم هذه الفاكهة مرا الان
المرور بحد طعمه الحلو مرا او غلطوا في رؤيتهم لها ذين الشخصين لان الاحول
يرى الواحد اثنين فيقال له هب ان الحس غلط افساد يعرض له فما قلت ان
حس هؤلاء 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 قوله
ادعاه غير ظهور صحته ودعواه الوجه الرابع والعشرون ان يقال هب ان سبب
ذلك الالف والعادة التي تلقاها الاخلاف عن الاسلاف كالعادة التي تعم بني ادم
مع تباين حالهم واديانهم واختلاف علومهم واديانهم لا يلزم الاعادة
صحيحة لهم كما اعتادوه من الامور الطبيعية والخلقية فانهم جميعهم يعتادون في اكل
والشرب والنكاح واللباس وكل هذه عادات صحيحة مبنية على علوم صحيحة ولها
منافع صحيحة وكذلك اعتيادهم مدح الصدق والعدل والعلم ومحبته فيحسنه
الكذب والظلم والجهل وبغضه وتقبيحه هذه عادة صحيحة حسنة نافعة في الحال والمآل
في ذلك من حصول تحسين العقل وتقبيحه ولا من ينفيه اذ هم جميعا متفقون على
ان اعتقاد صحة هذا وحسن وبعض هذا وذمه عادة صحيحة ليست فاسدة
ولا مبنية على اعتقاد فاسد سواء كان ذلك لانتفاعهم بذلك في الدنيا او لغير ذلك فظهر
ان هذا اضعف ما يحتج به احد فاذا قوة اذا العادات العامة لجميع الامم من اعظم العادات
واصحها وبنو ادم لا يتفقون من جهة ما اعتادوا عليه فانهم لا يتفقون الا على حق واما
يتفقون من جهة تقصيرهم واخلافهم كما قال تعالى ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك

ولهذا كانوا مفطورين على الاقرار بالصانع والدين له فهذا الذي اجمعوا عليه حق ولكن
تفرقوا في الشرك وكل قوم يضيفون ما يرى وهوى بعضهم الى الآخر وقال 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 وتزيد 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 والآخرين 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 قولك سيما على
اعتقادك فاسد في حق الله تعالى ودعاء له مثل ان يكون دليلا عليه فانه يجب النهي
عنه فان الاعتقاد الفاسد والقصد الفاسد في حق الله تعالى يجب ان النهي وان الله
يدوعها واصولها الى يوم الدين واذا كان كذلك فالحكمة تنهى عن هذا الاعتقاد وهذا الارادة
نهيا هو عن معونة الله وعبادته وليس هذا انحصارا بهذا الوضع بل هم لذلك اذا
اصل قولهم هو قول المشركين المنكرين لملة ابراهيم ولهذا كان اولهم الخضر ذو رهم
الذي صحبه موسى المتفق على صحبته له في الصحيح وقال ضحوا فصل الله صحابة له في صحيح الحديث
ذو رهما يزعم ان الله يحب ان يعبد بهم طلبا لان يكلم موسى بكلامه بل يتكلم ويشكر
العالم على ذلك وكان هذا من اعظم الباطل وذلك ان الله بعث الرسل يدعوا
الخلق الى عبادته لكما يعرف بما سماه وصفاته وآياته ومحبته والايمان به

واخلاص الدين له حتى يكون الدين كله لله والجهمية تصد القلوب عن معرفته ومحبته
وعبادته بحسب جهمهم اذ هي اشد المتعطل والمنكر ولا تجد احدا فيه شعبة من
التجهم الا وفيه من بعض التوحيد والايمان بحسب ذلك ولهذا كانت المعتزلة
من ابعد الناس عن طريقة اولياء الله المتقين العارفين بطريق الله علما السالكين
فيه عملا وحالا وقصدا الوجه الخامس والعشرون ان يقال هب ان سبب هذه
العادة هل سببها علم صحيح واعتقاد مطابق او سببها تخيل فاسد اما الاول فهو محمود
وهي المسئلة واما الثاني فممنوع وهو المدلل على ذلك بخلاف الاولين انهم ما شاهدوا
عالما قادرا حيا لا حسا ولا احساسا الا انهم قاسوا العالم القادر الحي الغائب على ما شاهدوه
من العالم الاحياء القادرين فصار وا بمنزلة من لم ير من الناس الا السودان اسمع
الا العربية فاذا تخيل في نفسه انسانا او لحما اتبع الى نفسه الا الاسود العربية
ومعلوم ان هذا قياس فاسد وذلك ان من لم ير انسانا الا اسودا وسمع لغة الا
العربية انما يتبع الى نفسه الاسود اذا تمثل انسانا يخاطبه وانما يتبع الى نفسه
العربية اذا تمثل في نفسه التغيير لان الذي تمثله في نفسه من جنس الذي شاهده
والتخيل تابع الاحساس وكان الذي يخيله من جنس الذي احسه فالعلم ان جنسها
واحد والباري سبحانه وتعالى ليس هو عندهم من جنس الادميين حتى يلون بلونه
الى ما شاهدوه من الاحياء العالمين القادرين بنسبة ما لم ير الا الادميين الى من رأى
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 يعبره
الله تعالى عن ذلك ويعرف في عامة المقرين بالصانع من قال شيئا من ذلك الا ما دار في
اذهان اذناب المقالات عن شرذمة من المشبهة وضع هذا فالاشبه ان يحمل هو لاء على
المقدار والصفات ما فوق ستة وسبعين الادميين فعلم ان هذا الذي جمع به
شمل الوجه السادس والعشرون ان يقال هذا قد اجيب عن بني آدم الاولين
والآخرين الذين يدعون الله يرفع ايديهم اليه ويوجه قلوبهم واوجههم العالية انهم
متلونون بما شاهدوه من الاحياء العالمين القادرين بما يعلم احدهم بما لم ير من
هذا الجنس بما رآه ومن المعلوم ان هذا الضلال الذي ذكرته عن بني آدم هو الضال
فيه في الاصل المشبهة والفرع الذي قاسه عليه ودليل ان قوله كما ان من لم يشاهد
انسانا الا اسود لحسن يحمل في نفسه انسانا يخاطبه انما يتبع الى نفسه
انه اسود لا يعقل 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 مثل 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 اما 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 لم يتمثل
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 يدرج
في خطاب البيض والسود واللفظ يطابق المعنى وهو ما عناه وقصده فكلامه ولم يقصد الا
البيض مثلا لم يتناول لفظه غيرهم وليس الامر كذلك باجماع الناس واما التمثل باللغة فليس
هو من امثله 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 او عملها 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 البين من هذا الباب
واما الاول فانه يشبهه لكن الحكم المذكور فيه ليس على الملائمة 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 واثبات 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 فليس من جنس ما يعبد ويدعى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

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 والاخرين 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
فمتى ادعى يعلمون من انفسهم انه اعتقد لهذا الاعتقاد المتضمن تمثيل الله بالبشر
وانه من جنسهم فدعوى ذلك عليهم اقرا عليهم الوجه الباسع 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 باصوره
سراقة من 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 ومن نوع قرن وقد علم ان ما بين الله وبين البشر
من عدم المماثلة اعظم مما بين البشر والملائكة فكيف يقال ان رفع ايديهم انما كان
لاعتقادهم ان الله من جنس ما شاهدوه من الاحياء القادرين وهذا ان ذلك قد يخطر
بقلب الواحد الاسن منهم فكيف يجعل هذا الاعتقاد شاملا لسني ادم الذين يرفعون
ايديهم الى الله عز وجل من الاولين والاخرين وان الاخرس لحدوثه عن الاولين وسائر كوهم
في التخيل الوجه الثلاثون ان يقال قد اسبق الى الوهم ان من يدعو احيا عالما
قادرا على ما شاهده 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 وشاذ 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 احد بحر ان يجعل هذا اعتقاد الداعين الذين يرفعون ايديهم الى السماء مع العلم
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 نفي
المشابهة من بعض الوجوه فان ذلك مما لا يمكن النزاع فيه كما حكيناه عنه فيما تقدم
وحينئذ فيقال ما عليه سواد من الاعتقاد الذي هو مستند رفع ايديهم الى
الله حين الدعاء اعتقادا صحيحا والاصل ليس معاندا للنص وقد علم ان الناس هنا
لهم في بعض منهم من يغلو في التعطيل حتى لا يملك الا بالعدم
والموات للب الاعتقاد الذي يدعوهم الى رفع ايديهم لا يحسن ان يكون
ولا يثبت ما يملكه الله للخلق في بعض الامور وسهم من يغلو في

من

من التمثيل الباطل اذ لا يختص اهله بالرفع الى الله واذا كان كذلك لم يكن مستند
الناس كلهم فى الرفع الى الله باطلا واذا لم يكن مستندهم كلهم باطلا كان مستند
بعضهم حقا ثبت ان الله ترفع اليه الايدى وان ما علل ذلك يكون اعتقادا صحيحا وذلك
يقتضى صحة الاشارة الحسية الى فوق وهو المطلوب الوجه الحادى واللاثون
ان نقال مضمون ما ذكرته ان الناس لما شاهدوا جسما عالما قادرا الاحساس سبق
اعتقادهم انهم اذا دعوا جسما قادرا عالما كان جسما وبسبب ذلك انه فى كل مكان والعلو اشرف
من غيره فيشير الافهم الداعى ان من اعتقد عظمته المختلفة من الاولين والاخرين
على رفع ايديهم الى رفع ايديهم الله فى الدعا انما فعلوا ذلك لاعتقادهم ان الله جسم ووجه
هذا الاعتقاد انهم شاهدوا جسما عالما قادرا الاجسام فعرفوا انه يمتنع ذلك لان
واثبتوا له المكان اذ الجسم لا بد له من حيز وحصر بالعلو اما ان يكون هذا مستندهم
او لا يكون فان لم يكن هذا مستندهم بطل هذا الجواب وصحة الوجه وثبت انهم
انما رفعوا ايديهم الى الله لعلمهم الضرورى بان الذى يطلب منه تحصيل المطالب
وتيسير العسير تلك الجهة وان كان هذا مستندهم كان قد حكى اتفاق الامم
الدرس رفعوا ايديهم فى الدعا على ان الله جسم اذ شاهدوا موجودا الاجسام
وحينئذ فهذا ابلغ فى الحجة عليه فان الامم المتفقين على رفع الايدى اذا كانوا يعتقدون
انه جسم كان هذا من ابلغ حجج القائلين بالجسم لان هؤلاء الدرس رفعوا ايديهم فيهم الانبياء
وفيهم هذه الامة التى لا تجتمع على ضلالة فصار ما جعله حواب الوجه الذى
الثانى واللاثون ان يقال انا ذكرته هو مستندهم فلم يذكر حجة على بطلان هذا
اكثر ما قلت فظهر ان سبب هذا الالف لا يكون صوابا ومعلوم ان مجرد
اعتياد الامم كلهم للشئ ان لم يدل على انه حق فلا يدل على انه باطل فليس لكونهم
الفوا ذلك واعتادوه ما يدل على انه ليس بصواب حتى يقول قد ظهر ان سبب ذلك
الالف فلا يكون صوابا الوجه الثالث والثلاثون انك قد ذكرت ان مستند هذا
الالف هو اعتقاد الداعى ان المحل العليم القادر لا يكون الا جسما ومعلوم ان هذا
غلط فقول لطوايف كثيرة من اهل الكلام من الشيعة والكرامية وغيرهم واما
بعضهم كالموسوى وغيره فيقول ان هذا قول من قال ان الله فوق العرش او انه يشار
اليه فى الدعا ومعلوم ان القول بكون الله فوق العرش او انه يشار اليه بالايدى والدعا هو قول سلف الامة وائمتها وعامتها واذا كان هؤلاء كلهم
يقولون بالمعنى الذى تسميته تجسيما لم يصر القول بذلك ولم يجز رده الا
بحجة وانت لم تذكر فى جواب هذه الحجة ما يصلح ان يكون جوابا وقد
قدمنا فى الوجه الذى قبل هذا ان الاشارة الى الله فى الدعا ان استلزام اعتقاد الداعى

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 فلفظها متوافقة ومعانيها متطابقة وبالجملة فلا يمكنه ان ينازع ان هذا قول
خلق كثير من اهل الحديث والفقه والتصوف والكلام فلا بد من دليل ابطاله فان قال الدليل
ابطاله ما ذكرتم من نفي كون الله جسما قيل قد منا لكم غير مرة فساد تلك الادلة ثم
نقول هذا لا يصلح ان يكون جوابا لما ذكرتم وهو الوجه الرابع والثلاثون يقال له هذا الذي
ذكرته مصمونه الدعاء الرافعي اليهم لاعتقادهم ان الله جسم حيث لم يشهدوا وادعوا
حيا عالما قادرا الا جسما ومعلوم ان الدعاء الرافعي اليهم لو لم يكن فهم من قوله مخه
وخلاف قوله كفر فلا نزاع في انهم جاهير 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 جسم يقتضي
ما قررته لان هذا مما يجب الجواب عن مخه فانه فان مخالفة جاهير بني ادم لبيت هينة
ولا يصلح ان يكون ما ذكرتم من الحجة على ان الجسم حوابا لان هذا الدليل الذي ذكرته عنهم
يقتضي انهم صححوا على كونه جسما ما ذكرته عنهم فهذه معارضة لما ذكرته فان لم
فساد هذه المعارضة لكن بطلان تحتمل مخهم باولى من العكس وانت لم تذكر مخه
على فساد مخهم بحال فان قيل هذه مخه مبناها على قياس الغائب على الشاهد وهو
باطل قيل قياس الغائب على الشاهد ما دام الامر يفضي الى حق وباطل فان لم
تبين ان هذا من الباطل لم يصلح رد بمجرد ذلك الوجه الخامس والثلاثون
ان نقدر ما ذكرته من مستندهم مسلم يقدر المسلك القياسي العلوي وهو ان
يقال لم نشهد موجودا قائما بنفسه الا جسما او لم نشهد حيا عالما قادرا الا جسما
فاختصاص القائم بنفسه او الحي القادر بكونه جسما دون ان يكون عرضا او يكون
لا جسما ولا عرضا اما ان يكون لكونه موجودا قائما بنفسه او لما يدرج تحته من
الوجود او لما يختص المحل او الحدث فان كان الاول او الثاني وجب في كل موجود
قائم بنفسه ان يكون جسما وحينئذ يصح جميعهم في الثاني ان يقال كل موجود
يعلل 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 موجبة
موقوفة انه جسم غير ما ذكروه من العلم الضروري وانه لم يقدح في دليلهم قادح
ان الاختلاف اجاز ذلك عن السلف وابعضهم اعلمه وتسميه
ذلك تخيلا لا يوجب فساده ان لم تسم انه خيال فاسد

فظهر

فظهر انما ذكرهم 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
وكاذب ان هذا قوله وقول اكثر الناس من الفقهاء والمتنسكة فانهم يقولون
ان كونه فوق العرش يستلزم المعنى الذي يسميه المتكلمون جسما وتسميه اهل
الحشو حدا الوجه السادس والثلاثون ان العلوم الكلية العقلية
التي ادم جميعها من هذا الباب فان الانسان يشهد بحسه الباطن او الظاهر
امورا معينة جزئية على صفات ثم يعقل بما جعله الله في عقله من العموم والقياس
ان الاعيان التي لم يشهدها هي كالاعيان المشهودة في تلك الصفات وعلم عقله
بالتماثل والاختلاف كما حساسه بالاعيان فقد يكون علما قطعيا وقد يكون ظنيا 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 صدرية او عصرية الا بتوسط قياس
واعتبار حتى مثل علمه بان الواحد نصف الاثنين والحس لا يكون الا مكانيا والقدرة
لا يجتمعان هو في ذلك كله قد ادرك بحسه ذلك بعض الاجسام والاجساد والالوان في
المكان وعقل ان ما لم يحسه مثل ما احسه في ذلك وان الحكم لا يفترق واحد واحد وجسم
جسم ولون ولون او ضد وضد بحكم يدرك جملا عاما كليا واذا كان كذلك لم يكن لهم بحسه
عقلية في العلم الالهي اصلا الا ولا بد فيها من قضية كلية والقضية الكلية لا بد فيها من قياس العائب
على الشاهد فان كان هذا باطلا بطل جميع كلامهم بالادلة العقلية في العلم الالهي وجميع
ما يبطل 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 ذكر من ان مضمونها قياس الغائب على الشاهد مع ان اصله
انه ان كان ما يكونه من الطرق اللامية العقلية في الالهيات طرقا صحيحة فهذه
الطريق منها فيكون حجة عليهم وان لم صحيحة لم تكن حجة لهم كما لا يكون عليهم فلا يكون كلامهم
حقا دون كلام خصومهم ولا يكون ما ذكروه من ان مضمونها قياس الغائب على الشاهد مع اصله
حقا الوجه السابع والثلاثون ان المنازعون لهم يحصون بالدلائل السمعية
اللسن وما يذكرونه من الصدور العقلية وما 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 انفرد به المجرد
لو به قياسا للغائب على الشاهد وان كانت مردودة كان ما يذكره النفاة كله مردودا

وحسد فتبقى الادلة السمعية سليمة عن معارض عقلي فيبطل ما ذكروه من
كونها عارضت القواطع العقلية وحسد يمتنع تاويلها وبحسب اعتقاد مضمونها
وبطلان ما ذكروه من الصور العقلية لادليل على فسادها وهذا بين لمن تدبره
ومنباه على العدل والانصاف وقد قدمنا فيما مضى التنبيه على هذا وان مبنى كلامهم
في الالهيات انما هو القياس على ما وجد في المشهود الاكثر بل لهم عمدتهم
اصلا الوجد الباطن والبلاوى 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 سريج 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 وسلم بانكار ذلك وذلك ان التوحيد الذي
الله ورسوله 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 فقول من
ابتدعه في الاسلام كالجهمية واتباعهم من المعتزلة لا يعرف في هذه الامة حدوث
القول في الله بانه ليس بجسم ولا جوهر ونحو ذلك الا بعد حدوث الاستدلال
على حدوث العالم بحدوث الجسم والعرض انما ابتدع في الاسلام هو واصل
علم الكلام الذي احدثوه في هذه الامة الاسلام من الاولين والاخرين وما ابتدع هو
القول بانه ليس بجسم ولا جوهر فان عارضهم الطائفة الاخرى من الشيعة وغيرهم
فقالوا بل هو جسم والسلف والائمة لم يثبتوا هذه الالفاظ 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 يحلفوا 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 قليل من ذم الجهمية ما لا يحصيه الا الله بل هذا اما لقط الجسم والحيز
عن احد منهم ذمه ولا انكاره كما لا يحفظ عنهم مدحه واقراره ولكن المحفوظ عنهم
الالفاظ الاثبات تقول نفاة الجسم انهم يقولون ليس بجسم ويعدون اعلام الدين وائمة
الدين من المجسمة والمشبهة كما هو موجود في كتبهم كما يعدون منهم
مالكا واصحابه وحماد بن سلمة واضرابه والشافعي واحمد بن حنبل واسحق بن راهويه
واضرابهم هؤلاء الائمة وما انكر سعيد 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 الحلاجية
والفلاسفة وهذا لله تعالى لما يعلم بصريح العقل ومخالفته البديهة والحس ومما ال الائمة يصفون
بمخالفة الجسم بانها مخالفة للمعقول اذ العقل يعلم انهم 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 الفريقين من الاولين والآخرين انه هو الرجوع الى القياس
العقلي وهو قياس ما غاب عنهم من الموجود على ما شهدوه لانهم ما ذكروه من ان ذلك
يقتضي علمهم الضروري بان الذي يدعى وجوده هو في جهة دون جهة لان العلوم الضرورية لا
بد فيها من قياس كما تقدم وهم كما قد يقولون يعلم بالضرورة ان الله فوق وتقول ايضا
يعلم بالضرورة ان الله لا يكون داخل العالم ولا خارجه فانه معدوم وتقول من يفهم
معنى الجسم على اصطلاح المسلمين يعلم بالضرورة انه لا يكون موجودا قائما بنفسه الا ما
سمي جسما ويقولون كل من رجع الى فطرته وفهم معنى ذلك علم بالضرورة عدم وجود
الفطرة ظن لتقليد او افتراء فاسد وهذا من جنس تلقيب اهل الكلام فانه يعلم ذلك
وينفون ذلك اضافا لما يقتضيه العقل الذي هو اولى من مقابيس الفقهاء واذا كان
كذلك فنفي التجسيم لا يمكن ان يكون بمقدمة اجماع بل ولا اثر عن احد من سلف الامة
وائمتها وليس مع نفاته الا مجرد ما يذكرونه من الاقيسة العقلية فاذا كان رد الاذى
الى السماء لدعامات تستلزم الاعتماد الدعاة التجسيم وهم ينفون ذلك بالاقيسة
العقلية اصاكان جانبهم ارجح لو لم يجيبوا عن حجج النفاة فكيف اذا اجابوا عنها واذا
بينوا ان محض قولهم يستلزم التعطيل لتعطيل وجود الباري وذاته وصفاته وتعطيل
معرفته وعبادته ودعائه الوجه الرابع والثلاثون ان يقال لمن جعل فعل الفاعل بان
رد الاذى الى السماء تستلزم التجسيم باعظم مما قال لكل من اثبت شيئا من الاسماء والصفات
فان الملاحدة من المتفلسفة واشباههم الذين يحكمون على الله بمقتضى قولهم 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 وسماه الصفات تستلزم العلم
والقدرة وغيرها يقولون ان هذه الصفات لا تقوم الا بجسم فتستلزم
الريوبية والقائلون بخلق القرآن يقولون لا يمكن ان يتكلم الا جسم ولا يقوم الكلام الا بجسم

تخلوا اما
وهم يبينون ذلك اعلم من بيان هذا الموس ان الرافضي لا يدعي في ادعاء مستندهم
اعتقاد ان المدعو جسم وحينئذ فلا يكون ما ذكرتم النفاه من لزوم التجسيم لهو لا 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 هو لا النفاه من لزوم التجسيم
باطلا فانتفاء هذا اللازم في حق المدعين 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 سمي الجسم ونحوه ويثبت ملازميه
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 مقرونا بالادله 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 فولان فلا 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 بكثير وجب الرجوع
الى من خطاه اكثر بل على ذلك ان يوافقه على ما معه من الصواب وهو معه
ثم ان رجعنا جميعا الى امام الصواب والا كان اجتنابها من الصواب اولى
واجب من اجتناب الخطان وقد ذكر ابو عبد الله الرازي
في نهايه العقول له مثبتي الجهه حجا اخرى فنذكرها ايضا ما ذكره من الكاتبين في
الكاتبين يقال ولنحن مثبتو الجهه بامور 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 والزمان
وكذلك العرضان الحالان في محل واحد قد تباينا تباينا بالجهه والزمان مع
انا نعلم بالضروره ان بين الباري وبين العالم من التباين ما ليس بين
الجواهر وما حل فيه وبين العرضين الحالين في المحل الواحد اذ لا بد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

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 لهو 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 وبين المحل فاذا ادعيتم ثبوت
التباين بينهما من غير هذه الوجوه حتى يقولوا يجب ان يكون ذلك التباين بينهما
بالمكان فهو محل النزاع قلت وهذه الوجوه التي ذكرها عن ابن 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 المراد بها المرأة لا يتم بحجة لها الا كانت على ما قال الله
وهؤلاء يبهتون من الحجة مشابهتهم المشركين الذين انما يدعون من دونه
الا اناثا ان يدعون الا شيطانا مريدا اما مشابهة الاناث وكذلك ان
صحة المنازع مبنية على مقدمات اخر هي 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 ثبتت هذه المقدمات لزم ان يكون
مباينا له بالمكان وسيظهر ذلك بنظم ذلك في قياس احدها ان يقال الباري
مباين للعالم وكل مباين لغير 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 لغير فلا 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
اما بالجهة او بالزمان او بالمكان 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

المباينه بالحقيقه وبالزمان تكون بين الحال والمحل وبين الحالين والمحل مع انا نعلم
بالضروره ان ليس الباري وبين العالم من التباين ما ليس بين المحل والحال فيه وبين
الحالين والمحل والمحل هو الجوهر والحال فيه هو العرض واذا كان التباين الذي بينه
وبين العالم زائدا على تباين هذين وهذان متباينان بالحقيقه وبالزمان فليكن التباين
بينه وبين العالم مجردا بالحقيقه والزمان فانه اذا كانت مباينته للعالم اعظم من مباينه
المباين لغيره بالحقيقه والزمان لم يكن من جنسها وهذا بين فانه اذا كانت الحقيقه
المباينه مجردا بالحقيقه والزمان لم يمتنع ان يكون احدهما حالا في الآخر او يكونا جميعا
حالين في محل واحد وهذا قد تقوله الحلوليه من الجهميه فان القائل اذا قال الباري
مباين للعالم وهو مع هذا حال فيه او محل له ومباينته له بائنه فعله وبان حقيقته خلاف
حقيقته كما يباين الجوهر العرض والعرض والجوهر لم يكن المباينه
بالحقيقه والزمان مانعه من هذه المحايثه فاذا كانت المحايثه منتفيه لم يلزم من اثبات
مباينه تنفي هذه المحايثه والمباينه بالحقيقه والزمان لا تنفي المحايثه ولهذا لما زعم الجهميه
انه ليس مباينا للمكان اصطروا بعد ذلك فقال جمهور علمائهم انه هو محايث للعالم
ولا هو خارج عنه وقال كثير من عامتهم وعبادهم وعلمائهم بل هو محايث فانه اذا ارتفع
المباينه بالمكان لم تنف الا المحايثه وكاد ان قول هؤلاء اقرب الى المعقول لكنه
اقرب الى العقل ابتداء حيث جعلوه موجودا محايثا للعالم لكنه اعظم تناقضا وجهلا
من وجه اخر فان مباينه تقول ان يكون على العرش هو اعظم نفيا لكونه محايثا للعالم وكان
في لوازم في نفس المخلوقات من القهر والضلال ما ينه شناعه تزيد على النفي المطلق الذي
لا يفهم بحال وايضا فالادله الداله على انه فوق العالم وانه مباين للعالم تمنع المحايثه ايضا
والمقصود هنا انهما اذا اثبتوا الا المباينه بالحقيقه او بالزمان لم يكن العلم بهذه المباينه
ما يمنع جواز المحايثه عليه لان العرض والجوهر سهما متباينان بالحقيقه وبالزمان
مع تحايثهما وهذا قد نص عليه وقد ذكروا انهم يعلمون بالاضطرار ان ليس الباري
تعالى وبين العالم من التباين ما ليس بين الجوهر والعرض الحال فيه وهذا بين
اذ لو لا زمان التباين لجاز ان يكون العالم كالعرض القائم بالجوهر والحال جواهر
قائمه بنفسها او يكون الخالق كالعرض القائم بالجوهر ومعلوم ان هذا اشد استحاله
بما فوق العقلاء فان الباري قائم بنفسه وهو المقوم لكل قائم فضلا عن ان يكون
كالعرض الجوهر والعالم جواهر قائمه بانفسها فثبت بذلك ان مباينته للعالم ليست
بمجرد الحقيقه والزمان واذا ثبت ذلك فالمقدمه الثانيه وهو ان المتباينين
الذين ليس تباينهما بمجرد الحقيقه والزمان فلا بد ان يكونا متباينين بالمكان وقد تقدم

وتقدم

وتقدم ما ذكر وسلمه فيهما من العلم الضروري ۞ اذا تبين ما ذكرنا من حجتهم فقوله
في الجواب ان المحل مباين للحال في الحقيقة والزمان ولكن احدهما حال في الآخر
والآخر محل له ويشتركان اتصافي الحدوث والامكان والحاجة الى المؤثر كلام
صحيح لكن مضمونهما انهما مع التباين بالحقيقة والزمان متحاثيان مشتركان في
الجنس وفي امور اخرى وهي الحدوث والامكان والحاجة الى المؤثر وهذا الكلام في
انهما مع هذا التباين متحاثيان ومشتركان ومجتمعان وفي امور اخرى فتلون
المباينة سهما 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 فاذا كم تقرير ذلك وقوله واما الباري سبحانه فخالف 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 تعليل لما قالوه لانهم ذكروا ان مباينة الباري تعالى اتم فانه غير
مباين 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 المفتقر اليه في نفسه فهذا الذي ذكره
مضمونه ان مباينة الباري اتم من مباينة الجوهر للعرض لانه مع المخالفة بالحقيقة
والزمان غير محايث وهكذا قال القوم ان مباينة العالم اشد من مباينة الجوهر
للعرض وهذا الكلام تقريره ومقدمته من مقدمات دليلهم وقوله بخلاف ذلك فاذا ادعى
ثبوت التباين بينهما من غير هذه الوجوه حتى يقولوا يجب ان يكون ذلك التباين
بالمكان هو محل النزاع يقال اولا ليس هذا جوابا للقوم فانكم لم تمنعوهم شيئا
من مقدمات دليلهم ولا عارضتموهم ولكن ذكرتم كلاما اجنبيا وذكرتم انهم
ينازعونكم في المباينة بالمكان ولا يسلمونها ينازعونكم في ذلك لكن قد قام وجه
لم تهتدوا بها من مقدماتها ولكن خليت مذهبك وحكاية المذهب ليس جوابا لمن
احتج على بطلانه يقال لم يدعوا ثبوت التباين بين غير هذه الوجوه لكن قالوا
هذا التباين الذي ثبت بعدم المحايثة وهو واحد 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 صوابا فلا ريب
ان التباين حاصل بغير هذه الوجوه فانه قد قدر في غير هذا الموضع ما هو القول
الحق وهو ان جميع الله غير معلوم للبشر وانه مخالف لخلقه بحقيقته الخاصة

وليست هي ما علمه الناس من قدمه ووجوبه وغناه فهو اصا مباين للعالم الحقيقة الخارجة عما ذكر والتحقيق انه مباين للعالم بامور لا يحصيها العباد عدا ما دلهم ولا ينظر الى من نازع من اهل العلم في اخص وصف الله الذي به تميز هل هو القدم على الخلق او هو الاستغناء او القدم او انه ذاته المخصوصة بل كل ما ثبت للرب تعالى من الاسماء والصفات تختص به مثل انه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن وانه ارحم الراحمين وانه خير الناصرين وانه اذا اراد شيئا قال له كن فيكون وكل هذه الامور وغيرها من اخص وصفه ليست له صفة يماثله عبد فيها بوجه من الوجوه بل كل صفة له فانها تختص به وتوجب امتيازه بها عن خلقه ولكن ليس هذا موضع ذكر ذلك فان مباينة الله لخلقه بالحقيقة والابداع فيه ولذلك يقدر على خلقه واما المقصود انه مباين مباينة زائدة على المباينة بالحقيقة وعلى المباينة بالزمان والمخالفة بينه وبين الخلق وهم من الاختلاف بين الحال وبين المحل وهو قدر ذلك مع انها قد تبايناً بالحقيقة والزمان لان هذه يشاركه فيها المحل والحال فيه وهذه المباينة لا يمتنع ان يكون احدهما حالا في الاخر فلا بد من المباينة بشيء غير ذلك وليس غير ذلك الا المباينة بالمكان وكان قد قدر هذا التباين كان فاذكره توكيدا لحجتهم الوجه الثاني ان قوله واما الباري كما خالف العالم في الحقيقة وفي الزمان وليس حالا فيه ولا محلا له فكذلك يشاركه في الامكان والحدوث والحاجة فيقال له قولك ليس بحال ولا محل سلب محض والامور السلبية لا تتباين بها الحقائق ولا تختلف ولا تتماثل الا ان تكون متلزمة لامور وجودية لان المتماثلين ما قام باحدهما من الامور الوجودية مثل ما قام بالاخر والمختلفين اختص احدهما بامور وجودية خالف بها الاخر اذ عدم مابه التماثل والائتلاف متلزم لعدم التماثل والائتلاف لعدم كونه حالا او محلا لم يتلزم امرا وجوديا لم يحصل به مخالفة وقد علم انه لا يتلزم من الاختلاف في الحقيقة وفي الزمان كون المتماثلين مع الحقيقة والزمان قد لا يكون احدهما حالا في الاخر ولا محلا له كالجسمين المتماثلين وايضا فهو قد ذكر ان هذا من المباينة الزائدة على المباينة بالحقيقة والزمان اذا كان متلزما لامر وجودي لكن الا المباينة بالجهة وهذا يتقرر بوجهين احدهما انه اثبت مباينة وجودية بعد المباينة بالحقيقة والزمان الا المباينة بالمكان بالقدم والثاني ان قدم المحايثة يتلزم المباينة اذ لا يعقل الامتحايثان او متباينان كما تقدم قبل هذا الوجه الثالث قوله فاذا ادعيتم ثبوت التباين بينهما من غير هذه الوجوه حتى يقولوا لعل

الزمان متلزما لامر وجودي لكن الا المباينة بالجهة وهذا

ان يكون ذلك التباين بالمكان فهو محل النزاع نقال له هم قالوا التباين بالوجوه
الزايده على الحقيقه والزمان لا تكون الا بالمكان وقد قرروا ذلك لم يقولوا
بالتباين من غير هذه الوجوه حتى يقولوا يجب ان يكون ذلك التباين بالمكان قولهم
ان هذا التباين الذي سلمه هو الذي هو زايد على الحقيقه والزمان هو مستلزم
التباين بالمكان واذا لم يلزم جاء الى ثبوت التباين من غير هذه الوجوه التي
سلمها بين ان هذا الجواب فاسد الوجه الرابع ان نقال التباين
بين الله سبحانه وتعالى وبين العالم هو باكثر مما ذكرتم فانه مباين للعالم بانه يقدر
على العالم وعلى كل ما هو قادر وبانه عالم بما كان وما لم يكن وغير ذلك من الصفات
ومباين للعالم بقدرته وعظمته وعلوه وكبريائه وهذه الامور ليست مباينه بالزمان
فاما ان يقول هي من التباين بالحقيقه او لا يقول فان قال هي من التباين بالحقيقه
فالمباينه بوجوه وقدمه وغناه اولى ان يكون من التباين بالحقيقه فسطل ما ذكرتم
من كون تلك المباينات زايده على التباين بالحقيقه وان لم يقل هي من التباين
بالحقيقه فقد سلم تباين تباين على ما ذكرتم فاحد الامرين لازم اما زياده التباين
على ما ذكرتم او انحصار ما ذكرتم غير الحاصله في الحقيقه والزمان وقد علم ان
التباين بين الباري والعالم ازيد من التباين بالحقيقه والمحل فزعم انها هذه
الامور دون غيرها وقد تبين ان هذه الامور هي غيرها فلا يلزم ما ذكرتم
من الجواب عن تلك الحجه صحيحا الوجه الخامس ان نقوله واما الباري
تعالى كما خالف العالم في الحقيقه وفي الزمان فليس حالا فيه ولا محلا له وبينهما
مشاركه في الحدوث والامكان والحاجه فلما كان ذلك كان الاختلاف بين الباري
وبين العالم اتم من الاختلاف بين الحال والمحل نقال له اما عدم المشاركه في الحدوث والامكان
والحاجه فهو رجوع الى ثبوت الوجود والقدم وذلك لا يخرج عن المخالفه بالحقيقه
او الزمان كما تقدم واما كونه ليس حالا فيه ولا محلا له فيقال له ان اردت بهذا انه
مباين عنه بالجهه والمكان فهو المطلوب وان اردت بذلك انه ليس حالا ولا
محلا لا بما ذا بالجهه فهذا غير معقول ولا متصور واما ان يقول انه معقول والمانع
مكابر وهم يحلفون بالايمان المغلظه ان هذا غير معقول لهم وهذا امر عظيم
فيهم من الصدف والديانه ما يمنع اقدامهم على الكذب ولقد حاقت
بهذه الطوايف من ذكائهم وصحه فطرتهم فلم يكن فيهم من يتصور ذلك او يعقله
وان ادعيت انه معقول لطايفه دون طايفه فهذا لا يستقيم عندك
لاشتراك الناس في المعقولات وان قيل ان ذلك لاختصاص بعضهم بزياده ذكاء او فطنه فعلوم

ان هذا لا يختص به اهل هذا القول دون ذاك بل الاستقراء يدل على
ان المنازع عين له اكمل عقولا واحدادها ذهانا 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 بحارج العالم فان المنازع لك يقول بل لونه محايثا للعالم
ايا علم للعالم امكانا انه مباين للعالم ما جهة فاذا قدر انه غير مباين للعالم الا بالجهة
والزمان دون الجهة بهذا القدر لا يمنع ان يكون حالا في العالم او محلا له
كالجوهر مع عرضه فان تباينهما بالجهة والزمان لا يمنع ذلك من محايثتهما فلا
بد لك من دليل يبين عدم محايثة العالم اذا ثبت مباينته بالجهة والا لم تدل
على ذلك بحجة 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 حق عنده فهو لا يسلم لك عدم المحايثة على هذا التقدير
ولم تذكر عليها حجة فلا يكون ما ذكرته من المباينة ثابتا بالحجة ولا تسليم فلا صحي 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 ذكرته هذا
وهو المشهور من قول متكلميهم فتعارض كل طائفة بقول الاخرى فان قال
ثبتوا المحايثة للعالم الا اعقل موجود الا داخل العالم او خارجه وليس بخارجه فيكون
داخله وهذا معنى حجة طائفة من الجهمية الاخيرة 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 اكتسحناها قطعنا 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 طريقان
الاول لو حل في محل لكان اما ان يحل في اكثر من حيز واحد او يحل في حيز واحد
وشاق الحجة محصوره ومضمونها ان الاول يستلزم ان يكون منقسما او يكون الواحد
في حيزين والثاني يستلزم ان يكون بعض الجواهر الفرد وقد تقدم الكلام
على هذه الحجة بعينها في نفي التحيز المشترك الثاني لو حل في جسم فاما ان يقال انه ابدا
كان حالا فيه فيلزم ما تقدم المحل او حدوثه وهما محالان او يقال حل بعد ان لم يكن
حالا فيه وحينئذ اما ان يكون واحدا او جائزا فان كان واحدا فحال الجوهر يوجب
اما ان يكون المحل او الحال او الحال والمحل الاول باطل لان الاجسام متساوية في الماهية وجميع

على ما مر فلو اقتضى بعضها حلول الله فيه لاقتضى الاخر مثل ذلك فيلزم ان يحل الباري في كلها
فيلزم اما انقسام ذاته او حلول الواحد في اكثر من محل وايهما محالان والثاني باطل ايضا
لان اقتضاء الحلول ان لم يكن بشرط حدوث المحل كان حالا في المحل قبل حدوثه والمحل
وهذا محال وان كان بشرط حدوثه فعند حدوث الجواهر الكثيرة يلزم ان يحل
واحد منها او في ان يحل في غيره فيعود المحال المذكور والثالث ايضا باطل لان
ذلك الثالث ان كان لازما للمحال او المحل عادت المحالية وان لم يكن لازما لهما
فهو اما موجب او اما مختار والموجب لابد وان يكون لاجسما ولاحسما بنا والا
فليس اختصاصه بهذا الاقتضاء اولى من الاختصاص بسائر الاجسام بل يكون
الجسم الذي هو محل اولى بذلك ويعود المحال وان لم يكن ذلك الموجب جسما ولاجسما بنا
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 لابد ان يفعل
فعلا والا لما افترق الحال بين ما قبل الحلول وبين ما بعده وذلك الفعل لابد 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 لذلك
الصفة ايضا حالا له في الشيء الذي صار حالا فيه فيكون حلول الحلول ايضا حالا عليه ولزم
التسلسل فثبت ان القول بحلول الله في غيره يفضي الى اقسام فاسدة فيكون
القول به فاسدا وليس في النسخة ذكر القسم الاخر 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 انقسامها
وقد تقدم ايضا بيان فساده وقوله عند حدوث الجواهر الكثيرة لم يكن
ان يحل في واحد منها اولى من ان يحل في غيره فهذا مبني على تماثل الاجسام وقد
تقدم وتقرير تماثلها فهو مبني على ان الرب لا يخص احد المثلين بشيء لاجله
وهذا خلاف اصله وايضا فان تخصيص بعض الاجسام ببعض الصفات امر
موجود فان كان هذا قادحا 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 اولى 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 باطل من غير فان
هذا اوضح لم يمتنع عليه الحلول في غيره فانه لا يمتنع عليه ان يكون سببه

بان ذاته تستلزم لوجود العالم يعلمون ان ذلك لا ينافي وجوب وجوده بنفسه
فهذا اولى وان كان انتفاء هذا المحل معلوما ما دله اخبر عقليه او سمعيه لكن المقصود
بيان انما ذكر ليس بدليل واذا تبين انه ليس لهم حجه صحيحه تنفي حلوله في المحل اذا قالوا
ليس مباينا للعالم بالجهه كان قولهم حينئذ ليس هو حالا في العالم ولا العالم محلا له
اذا قيل لهم لانه مباين للعالم بالجهه كان قولهم حينئذ ليس هو حالا في العالم
ولا العالم محلا له اقول لا علم ولا حجه فلا يكون معقولا ولذلك يقتضي انهم لا يثبتون
له من المباينه قدرا زايدا على المباينه بالحقيقه والزمان وان كل من قال انه ليس
بخارج العالم ولا بداخله اثبت مباينه زايده على المباينه التي يشاركه فيه المحل والحال
فيه وهذا معلوم الفساد بالضروره كما تقدم الوجه الثامن من اثنا اخوانهم الجهميه
الموافقين لهم على نفي كونه خارج العالم اذا قالوا لهم هو في كل مكان وحال في كل مكان
يمكنهم نفي ذلك عنه بهذه الحجج كما تقدم والدليل اذا قالوا هو في كل مكان يمكنهم
الاحتجاج على ذلك بما نفي كونه خارج العالم وكان قول طائفه من الطائفتين فاسدا
وصحه قول الاخرين وذلك يقتضي بطلان قول الطائفتين وبطلانهما جميعا
يوجب ان يكون خارج العالم وايضا ذلك ان من يقول هو في كل مكان يجعله
قدرا مجردا بقدر العالم لجميع ما يحيط به على نفي كونه فوق العرش نفي ان يكون
بكل مكان بطريق الاولى والاحرى لان في هذا القول من وصفه بالصفات
الممتنعه عليه وتحويز النقايص عليه وقبوله للزياده والنقصان وغير ذلك
بالنفي كونه خارج العالم ومن قال انه ليس داخل العالم ولا خارجه اما ان
يثبت مباينه للعالم بقدر زايد على المباينه بالحقيقه والزمان او لا يثبته فان
اثبت المباينه الزايده وجب ان يكون مباينا للمكان وان لم يثبتها امكنه نفي
حلوله في العالم مع مباينته بالحقيقه والزمان اذ لا يكون له حجه 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 سواء قال هو جسم مع ذلك او ليس بجسم فقد تبين
ان من قال ان الله ليس خارج العالم لزمه ان لا يكون الله مباينا للعالم منفصلا
عنه وهذا باطل عند النازع ونحوه ومن لزمه وقال بالحلول كان ما يلزمه من
الفساد والنقص اكثر مما يلزم من قال هو جسم فيكون قوله من اعظم الباطل وابطاله
قول هو لا زيادة نزدادها اذ هو لم يتعرض لذلك هنا وانما ادلته مثله ولهذا كان

ان الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه وبقولون بحد لان نفي المباينة لخلقه
تستلزم حلوله فيهم واتحاده بهم واما نفي المباينة ونفي المحايثة فانه جمع بين النقيضين من جنس
كلام الملاحدة الذين يقولون ليس بعالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز اذ كلام هؤلاء النفاة كله
من واد واحد وهو الالحاد في اسماء الله وآياته بالقرمطة وتحريف الكلم عن مواضعه وبالتفسطة
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 واحدة 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 بجداتهم الذين قالوا 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
بمشاحته نهاية ولا غاية 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 بعد متناه مع انه لا نهاية له شنعوا قالوا هو جسم او قالوا ليس بجسم او
قالوا ليس داخل العالم ولا خارجه فهذه الاقوال السبعة تقابل بعضها بعضا كما ترى
وهكذا قال الامام احمد مخلوقون 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 المحايثة ومنهم من لم
ينفها بل يثبت المحايثة للعالم فمن نفى المحايثة للعالم لزمه ان يثبت المباينة بالجهة
والا جمع بين النقيضين ولم يمكن ان ينفي المحايثة مع نفي المباينة بالجهة كما تقدم ومن
اثبت المحايثة لم يجعله مباينا للعالم بالجهة بل غايته ان يجعل مباينة للعالم بالحقيقة
والزمان وهذه المباينة ثابتة 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 عليهم
من التشبيه ومن المعلوم ان هذا فيه من تشبيههم اياه بكل شيء من الجواهر
والاجسام بل ومن المعدومات ما ليس فيه قول اهل الفطر والشرع فان في المباينة والمحايثة

منه للمعدوم والقول بالمحايثة تمثيل له بكل جوهر فان احدهما محايث للاخر مباينة له
بالحقيقة والزمان على ان فيهم من يحمل الاشياء حالة فيه ومنهم من يجعله حالا فيها
فيكون هو لا مثلوم بالجواهر وهو مثلوم بالاعراض الوجه الحادي عشر انه قد ثبت
بالشرع والعقل ان الله سبحانه ليس كمثله شيء وان حقيقته لا مماثل حقيقة ودليل
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 والبقاء وسائر خصائص الالوهية
ولما جاز عليه ما يجوز على المخلوق من العدم والحدوث وسائر صفات
النقص ولا امتنع 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 عليه واذا كان
عدم مماثلته للعالم اعظم فالمباينة والمخالفة ونحوهما تتبع عدم المماثلة فكلما كان الشيء عن
مماثلة اشيء 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 تكن
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 شاركه فيها الجواهر
وما يقوم بها من الاعراض وما يقوم لم يكن لمباينة للعالم قدر زائد على مباينة
للجوهر للعرض واذا انتفى المباينة الزائدة تشابه المماثلة والمشابهة في المباينة فان
الشيئين اذا كان كل منهما في مباينة لنفسه الاخر الى ما يباينه فتكون نسبته
الى العالم كنسبة كل من الجواهر والاعراض المخلوقة الاخر وهذا اكثر مما قال ان حقيقته
اكثر مباينة لحقيقة غيره من الجوهر للعرض والعرض للعرض كما ان قدمه للعالم اعظم
من قدمه نعم العالم لبعض الذين بكل حال اذا كانت مباينته من جنس المباينة بالحقيقة
والزمان لم يخرج عما يجوز على هذا الجنس كما انه اذا كان موجودا وقائما بنفسه لم يخرج
عما يجوز على جنس الموجود والقائم بنفسه فاذا كان الوجود والقيام بنفسه لا يكون
الا واجبا او ممكنا ولا يكون الا قديما او محدثا لم يخرج عن احد القسمين واذا كان
المباين بالحقيقة والزمان لا يخرج عن ان يكون محلا لما يقوم به او حالا في محل والحال
مفتقرا المحله 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
قائم بنفسه وهذا يقتضي ان يكون العالم غنيا عن الله تعالى

والله مفتقر اليه وان يكون هو الى العالم احوج من العالم الله او ان يكون كل منهما محتاجا
الى الاخر وهذا فوضح الالحاد من كصاحب الفصوص وقوله بان العالم والحق كل منهما محتاج
الى الاخر وجود كل ما قد ذكرناه في غير هذا الموضع ويقول ان اعيان العالم 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 وقولها يقول بنوع من الحلول ونوع 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 صرح بذلك ويقول
هو عين الموجودات لا فرق بين ثبوت ووجود ولا بين مطلق ومعين فهو الخالق
نفس المخلوقات فالحلول والاتحاد المطلوب به الحلول والاتحاد المعترف بهما ان
النصارى في المسيح منهم من يقول اللاهوت والناسوت جوهر واحد وصفة
واحدة كما يعقوبية القائلين بان اللاهوت والناسوت اتحدا كاتحاد الماء واللبن وبان
نفس المصلوب المسمر هو حال في العالم ومنهم من يقول بالحلول كحلول الماني في الظرف
كالنسطورية القائلين بانهما جوهران وطبيعتان واقنومان ومنهم من يقول
بالحلول من وجه وبالاتحاد من وجه كالملكانية الذين يقولون كالنباري والحديدي
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 ذكر
الفلمساني وغيره من شيوخهم وقد صرح في غير موضع بان المشركين عبادا الاوثان
انما غلطوا من حيث عبادة الاوثان فعلوا الاسباب والبعض والمحفوف عندهم من
جنس كل شيء وشيء كل شيء عابدا للحق ومعبودا له وكل من عبد شيئا غير الله عبده
ما عبد الا الله وهذا جمع كل شرك في العالم وقوله ان قدرك هو الله كما زعمت
النصارى ان الله هو المسيح بعينه ولهذا كثيرا ما يصرح شيوخ الجهمية بان الله
في العالم كالنفس 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 لم يحصل من افعال الرب وان اللاهوت لم يحل في المخلوقات
ولم ينفصل عنه اخرى وهؤلاء عندهم ما يتصور ان يتميز وجود الحق عن المخلوقات

وبيان فاسد هذا الالحاد والحلول وغيرهم

سطر

ولا يسلم

ولا يباينها ولا ينفصل عنها وهو الاتحاد به هو الكفر واصل من يقول ان الله تعالى بذاته في كل مكان
وجود ذلك من المقالات الشنيعه المتقدمه ولكن هم شاركون لهم في اصل المقالة ورأيت ون
عليهم في الضلاله والمقصود هنا التنبيه على ان اولئك الجهميه الذين لا يثبتون المباينه يضطرون
الى ان يجعلوا الرب مفتقرا الى العالم اذا جعلوه حالا فيه مع استغنا العالم عنه وان جعلوه محلا
مع ان ذاته لا تباين ذات العالم بل تحايثه كما هو قولهم فانهم يقولون بانه لا وجود للب
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 اذ الصوره فيكون العالم مفقرا في وجوده
الرب والرب محتاج اليه ايضا وهذا اعظم من قدم جميع العالم الوجه الثالث عشر
ان هؤلا الجهميه يقولون انه لا تحله الصفات ولا تقوم به فانه اذا قامت به الصفات وقدمه
والاعراض كان محتاجا اليها وكانت مقومه له وما فيه لوجوده ووجوب وجوده
فاذا قال منهم طايفه ان المخلوقات كلها تحله وتقوم به كان هذا مع ما فيه من الكفر والضلال
في الاختلاف والتناقض اعظم من ان يوصف ولذلك قالوا انه لا يكون فوق العرش لئلا
يكون حالا بعرشه وقائما بعرشه وقائما في مكان ونحو ذلك مع انه منفصل عن العرش
منفصل عنه فاذا قالوا انه حال في المخلوقات مختلط بالقاذورات كان هذا معما
فيه من الكفر والضلال من اعظم المناقضات والمقصود ان هؤلا الجهميه كانوا
من اسى من الحق لما ظنوه شبهه الاوائل واعوانهم اضعاف مضاعفه من الباطل التي
يلزمهم ذلك الجائز عندهم فهم دايما متناقضون فان كل من نفى عن الله ان يكون
فوق العرش لا بد ان يثبت نحو ما يقتضي الكلب والنفي فهو مع قوله بالمحايثه او قوله
بالمباينه بلا محايثه يكون مثبتا لما سلبه ونافيا لاضافه او يلزمه ذلك قل
يستفيدوا الا التناقض في المقال وخرط القتاد 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 صفه ولا قدره 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 ينافض هذا فان المحايث لغيره القايم
واعراضه يجتمعان يوصف بما توصف به الجواهر والاعراض من التركيب
والانقسام وغير ذلك وان لم يوصف بذلك مع قولهم بالمحايثه له كان هذا
مع فساده في صريح العقل ناقضا لجميع اصولهم فانهم اذا جعلوا اثنين
محايثين وجعلوا احدهما منقسما ومركبا وغير ذلك دون الاخر
وجعلوا الواحد الذي لا تركيب فيه محايثا للمركب كان هذا مفسدا لكل ما

وقولهم انه غير محايث لهم قولهم انه لا يباينه الا ما لحقيقه والزمان جمع بين النقيضين
حيث جعلوا مباينته غير زائده على مباينته المحل للحال فيه وقالوا مع ذلك انه غير مباين
فعين هذه المباينه كما تقدم ولولا ان هذا الموضع ليس هو موضع الرد على من يقول هو بذاته
في كل مكان اذ الموسس 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 مشكاه واحده وهي التعطيل لكونه فوق العرش فانهم لما جحدوا هذا الحق الذي فطرهم
الله عليه عباده وبعث به رسله وانزل به كتبه واجمع عليه المومنون به وقعوا بعد
بناقض الاخر وكل منهما لا يمكنه افساد قول خصمه مع مقامه على قوله فيلزم اما
القول بباطل خصمه واما الرجوع الى الحق ومتى بطل قول خصمه ابطالا لا محيد
لزم ابطال قوله وادله ابطال قول الحلوليه والاتحاديه الذين يقولون انه في كل
مكان ونحو ذلك كقول هذا موضعها وكل ايه في القران بين ان الله 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 حقيقه
قول الاتحاديه 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 والائمه 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 الجهميه انه ها هنا
في الارض وقول الامام احمد هذا هو عندنا وروى عن اسماعيل حاتم في كتاب الرد
على الجهميه بسنده الى الحسن بن مهران سابشار بن موسى الخفاف قال جاء بشر 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 على بهم
فاتوا اليهم وقد قام بشر فمشى على الاحول والاعمى يعني الاخر فنظر ابو يوسف الى الاعمى
وقال لعلان قبل موضع ادبه واوجعنك فامر به الى الحبس وضرب على الاحول طوف
به وقال اصابها على الحسن ربيا لسلمي سمعت ابي يقول سمعت هشيما يقول سمعت عبد الله
الداري يقول احتبس رجل في الخلاء فتاب الي ربه فجاء الى هشيم فقال له عبد الله الداري
ليمتحنه فقال له اتشهد ان الله على عرشه بائن من خلقه قال لا ادري ما بائن من خلقه

قال

قال ردوه فانه ابتدع بعده وقال عبد الوهاب بن عبد الحكم الوراق لما روى حديث
ابن عباس ما بين السماء الدنيا الى الكرسي سبعة الاف نور وهو فوق ذلك قال من زعم
ان الله ها هنا فهو جهمي حيث ان الله سبحانه فوق العرش وعلمه محيط بالدنيا والاخرة
وقال عبد الرحمن بن ابي حاتم سألت 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 اصحاب 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 واما الرؤية والعرش وان يكون الله فوقه
فالوا انه في كل مكان الى ان قال فسر بذلك العلماء وهو معلوم يعني علما متواترا لاخبار 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 والعرف لا جوال
العباد في باب ما يجيء به الشيطان للتائبين من الوسوسة واما الوجه
الثالث الذي يأتي به للتائبين اذا هم امتنعوا عليه واعتصموا بالله فانه يوسوس لهم في امر
الحال ليفسد عليهم اصول التوحيد وذكر كلاما طويلا الى ان قال فهذا
من اعظم ما يوسوس به في التوحيد بالتشكيك اذ في صفات الرب بالتمثيل
والتشبيه او بالجحد لها والتعطيل وان يدخل عليهم ما ليس من عظمة الرب
بقدر عقولهم فهلكوا ان قبلوا وتضعضع اركانهم ان لم يلجأوا وبذلك 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 اله الا انا فاعبدني الشعراء الحاوي بعد ان علم
ملن جاء الامر المستوي على عرشه بعظمته جلاله دون كل مكان الذي كلم موسى علما
واراه من ايانه عظما فسمع موسى كلام الله الوارث لخلقه السميع لاصواتهم الناظر
بعينه الى احداثهم بدا منه سلطانا وما غير نعمته وقدرته خلوا دم بيده اخذ
بدلا اسيا احر وقال رجل لربيع بن يحيى الساجي امام البصرة في زمانه وعنه اخذ
الاشعري لسانا ما اخذت من مذاهب اهل السنة والحديث والفقه قال القول
في السنة التي رايت عليها اصحابنا اهل الحديث الذين لقيناهم ان الله على عرشه
بائن من خلقه كيف شاء وقال نظير ابو بكر محمد بن اسحق بن خزيمة رحمه الله

من لم يقر بان الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه فانه يستتاب فان تاب والا
ضربت عنقه والقي على مزبلة ليلا 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
بائن من خلقه وقال الحافظ ابو نعيم الاصبهاني في الاعتقاد الذي جمعه بقناطر على
السلف المتبعين للكتاب والسنة واجماع الامة ومما اعتقدوه ان الله سبحانه لم يزل
كاملا بجميع صفاته القديمة لا يزول ولا يحول لم يزل عالما بصيرا سميعا متكلما
متكلما ثم احدث الاشياء من غير سبب وان القرآن كلام الله وكذلك سائر ما انزله
المنزلة كلامه غير مخلوق وان القرآن من جميع الجهات مقروءا 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 القرآن بوجه
من الوجوه بريدة 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 واستواء الله عليه يؤمن
بها ويثبتونها من غير تكييف ولا تمثيل وان الله بائن من خلقه والخلق بائنون منه
لا يحل فيهم ولا يمتزج بهم وهو مستو على عرشه في سمائه من دون ارضه وذكر
سائر اعتقاد السلف واجماعهم على ذلك وقال يحيى بن عمار السجستاني في رسالته
الى اهل مرو وفيه لا تقول كما قالت الجهمية انه في كل الاماكن ومازج لكل شيء وبائن
ابن هو بل نقول هو بائنة على العرش وعلمه محيط بكل شيء وسمعه وبصره وقدرته
مدركة لكل شيء وهو معنى قوله وهو معكم اين ما كنتم هذا الذي قلناه ان الامكنة عرية خالية
من علمه وقدرته وانه مدرك لها بسمعه وبصره وهو بائنة على العرش كما قال سبحانه
وكما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال معمر بن رباح شيخ الصوفية في عصره ابي نعيم وحي
بن عمار احببت ان اوصي اصحابي بوصية من السنة واجمع ما كان عليه اهل الحديث
واهل المعرفة والتصوف من المتقدمين والماخرين فذكر اشياء الى ان قال فيها وان الله استوى على عرشه بلا كيف ولا تشبيه ولا تاويل والاستواء
معقول والكيف مجهول وانه مستو على عرشه بائن من خلقه والخلق بائنون منه
لا يحل فيه ولا يمازجه ولا يلاصقه وانه عز وجل يسمع ويبصر علم حس سكن ورضي
ويبسط ويضحك ويجيء ويتجلى لعباده يوم القيامة ضاحكا ويتنزل كل ليلة الى سماء
الدنيا كيف شاء بلا كيف ولا تاويل فمن انكر التنزل او تاول فهو مبتدع ضال وقال
ابو عمر 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

وعلا

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 الآية امنتم من على العرش
كما صرح به في سائر الآيات وقال وفيما كتبنا من الآيات دلالة على ابطال قول من زعم
من الجهمية بان الله بذاته في كل مكان وهو قوله وهو معكم اينما كنتم انما اراد علمه لا بذاته
وقال ابو عمر بن عبد البر لما تكلم على حديث النزول قال هذا حديث ثابت من
النقل صحيح الاسناد لا يختلف اهل الحديث في صحته وهو منقول من طرق 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 الآيات 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 سماواته السابعة على العرش بعظمته 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 واجماع الصحابة والتابعين ان الله فوق
العرش بائن من خلقه لا يحصيهم الا الله وما من احد من هؤلاء المذكورين الا وسهم في الاسلام
بالعلم والذي اعظم من ان يتسع لها هذا الموضع وان كان بعضهم افضل من بعض في سني دون سني
وما زال علما السلف يثبتون المباينة ويردون قول الجهمية بنفيهم مع ان نفيها بالحقيقة
اول الزمان لا يلزم احدا وانما ينكرون المباينة بالجهة هم مضطربون في نفي 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 جميع من التزمه
من هؤلاء 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 والالحاد والنشتم
والالحاد والمحاده لرب العالمين وكان السلف يحتجون على الجهميه بما يلزم قولهم من
كونه مخالطا للاجساد المذمومه من النجاسات والبواطن وقد احذهله الجهميه
عنهم من اتبعهم في ذلك من متكلمة 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 ءامنتم من في السماء 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 بزيادة الاماكن اذا خلق منها ما
يكثر وينقص بنقصانها اذا بطل منها ما كان وتصح ان يرغب اليه الى نحو الارض والى
خلفه والى يمينه وشماله وقد اجمع المسلمون على خلافه وتخطيه قايله فقد كفروا قال
من النصوص ما لا يصح قياسه عقليه احدها ان ذلك يستلزم ان يكون في الاماكن
والاجسام القبيحه المذمومه كالحشوش وان يكون في جوف الانسان وفمه وهذا مما يعلم
الانسان بفطرته وبديهه عقله ان الله سبحانه منزه عنه وبعاصره وحسه
وعقله ان الله ليس في خوفه وان ذاته لا تصلح ان تلاصق النجاسات والاجواف
بل الملايكه عليهم السلام مثل جبريل ونحوه قد نزههم ان يدخلوا بيتا فيه كلب او جنب
وانما يحضر الحشوش الشياطين كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ان هذه الحشوش محتضر والحجه
الثانيه انه كان يجب ان يزيد بزيادة الاماكن اذا اريد فيها الخلق وينقص بنقصها اذا
نقص منها وهذا على قول من يقول منهم انه في كل مكان لا يفضل عن العالم
فان الاماكن اذا زادت زاد واذا نقصت نقص بالضرورة والحجه الثالثه ان ذلك
يوجب دعاء 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 الله هنا كالرغبه اليه هناك والاستهزاء فعله قد اخبر في كتابه
الاباته المشهوره بهذا التنزيه فاخبر بتنزيهه عن ان يكون مستويا على الاقذار
على منع ان يكون الاستواء هو الاستيلاء واخبر 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 اي استولى وملك وقهر والله في كل مكان وحدوا ان يكون الله عز

قال

كما قال اهل الحق وذهبوا في الاستواء 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 شيء والارض
والسموات وكل شيء في العالم فالله قادر عليه فلو الاستواء بمعنى الاستيلاء لكان الله مستويا
على العرش وعلى الارض وعلى السماء وعلى الحشوش والاتباع والاقذار لان الله سبحانه وتعالى
قادر على الاشياء كلها ولما لم يجد احد من المسلمين يقول ان الله مستو على الحشوش والخلية
لم يجز ان يكون معنى الاستواء على العرش الاستيلاء الذي هو عام في الاشياء كلها ووجب ان يكون
معنى الاستواء اختص بالعرش دون سائر الاشياء 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
العرش دون غيره كما قال ذلك نفاة الاثبات وكان الله في كل مكان فهو سبحانه تحت الارض
والارض فوقه والسماء فوق الارض وفي هذا ما يلزمهم ان الله تحت النخت والاسباتية وهو
عز وجل فوق الفوق والاشياء كلها تحته وهذا يوجب انه فوق ما تحته وتحت ما فوقه
وهو المحال الفاسد المتناقض تعالى الله ربنا جل جلاله عن ذلك علوا كبيرا فاخبر ان الحق
ما يعلم بالاضطرار انه ليس في الاجواف والحشوش وحصن بطن مريم بالدليل ان
ذلك مشاركة للنصارى الذين يقولون ان الله حل في بطن مريم كما تدعي اللاهوتية
الناسوتية من ان هذا حسن يقوله علماء النصارى لعامتهم تسلم فطرهم وتدفعه عقولهم
لما عجزوا عن انفسهم من العلم الضروري بنفي ذلك فانهم كما قال النبي صلى الله عليه كل مولود
يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه فالنصارى مولودون على الفطرة
التي تنكر ذلك وكل الذين وجدوا علمنا بالله هو الذي وجب بفطرتهم وهذه
حال هؤلاء الجهمية جميعهم ما منهم من احد الا وفي نفسه تسلم قول الجهمية تسلم بفطرته وبداهة
صدوره عقليه لكن تتبع سادته وكبراءه في خلاف ما هم عليه الرسول حتى يعبروا فطرته
لاجل المذهب الذي وجد عليه اباءه وامهاته او من يحرص محبوبه ذلك من سيد مالك او
معلم او محبوبتك وهم اعني متكلمة الصفاتية احدوا ما احدثوه من هذه البدع
السلف والائمة وان كان في كلام السلف والائمة ما يسيء الظاهر فهو لا من الخصوص
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 وقال سبحانه الرحمن
على العرش استوى وقال ثم استوى على العرش الرحمن فاسئل به خبيرا
قالوا هو تحت الارض السابعة كما هو على العرش فهو على العرش وهو

السموات وفي الارض وفي كل مكان لا يخلو منه مكان ولا يلون بمكان دون مكان وقلوا
ايات من القرآن وهو الله في السموات وفي الارض فقلنا عرف المتلمون اما كان لشيء ليس بها
من عظم الرب سبحانه وتعالى فقلنا احشام واجواف واقدار الخنازير والحشوش والاماكن
والاماكن القذرة ليس فيها من عظم الرب سبحانه وتعالى شيء وهذا الذي ذكره الامام احمد مضمن
اجماع المسلمين ومضمن ان ذلك من المعروف في فطرهم التي فطروا عليها وقوله من عظم الرب
كلمة تشبيه فان اسمه العظيم يدل على العظم الذي هو قدره كما بيناه في غير هذا الموضع
وذكر الاحشاش والاجواف لان علم المسلمين بذلك بديهة حسهم وعقلهم وان 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 مما شاكلها او مما يساوي تخصيص الاحشام القذرة والاجواف
بالذكر فيه اتباع لطريقة القرآن في الامثال والاقيسة المستعملة في باب صفات الله سبحانه
فان الامام احمد ونحوه من الائمة هم في ذلك جارون على المنهج الذي جاء به الكتاب والسنة
وهو المنهج العقلي المستقيم يستعملون في هذا الباب قياس الاولى والاحرى والتنبيه
في باب النفي والاثبات فما وجب اثباته للعباد من صفات المدح والحمد والكمال قالوا
اولى بذلك وما وجب تنزيه العباد عنه من النقص والعيب والذم قالوا سبحانه احق
بتنزيهه وتقديسه عن العيوب والنقايص من الخلق وبهذا جاء القرآن 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 ينزهه عنه من الشريك والولد بانهم ينزهون انفسهم عن ذلك
لانه نقص وعيب عندهم فاذا كانوا لا يرضون بهذا الوصف ومثل السوء فكيف يصفون
ربهم به ويجعلون لله مثل السوء للذين لا يؤمنون بالاخرة مثل السوء ولله المثل الاعلى
ومما يشبه هذا في حقنا قول النبي صلى الله عليه وسلم ليس لنا مثل السوء لهذا استثنى الله من ذمه
بالكذب ونحوه وبالكلمات خرج الاقيسة العقلية وهي الامثال المضروبة كالتي تسمى اقيسة منطقية
وبراهين عقلية ونحو ذلك مما استعمل سلف الامة وائمتها منها في حق الله سبحانه وتعالى ما هو
الواجب فهو ما يتضمن نفيا واثباتا يظهر الاول لان الله تعالى وغيره لا يلونان تمايلين
في شيء من الاشياء التي ينفى ولا في اثبات كل ما كان من الاثبات الذي يثبت لله تعالى
ولغيره فانه لا يلون الا حقا مضمونا مدحا وثناء كالاواه الحليم 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 والنقائص عنه من المخلوق وهذه 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 اشراك العدل بالله وهو
من الظلم وهو ضرب الامثال لله وهو من القياس والكلام الذي ذمه السلف وعابوه
ولهذا ظن طوائف من علماء اهل الحديث والفقه والتصوف انه لا يتكلم في اصول
الدين او لا يتكلم في باب الصفات بالقياس العقلي وظنوا ان ذلك بدعة وهو من الكلام
الذي ذمه السلف وكان هذا ما اطمع الاولين فيهم فصاروا هم يتكلمون على هذا لله
اما عجزا او جهلا واما لاعتقادهم ان ذلك بدعة وليس من الدين وقال لهم الاولون ردتم
انصاف علينا بدعة فان السلف والائمة لم يردوا مثل ما رددتم وصاروا لذلك يقولون
عن هؤلاء انهم يتكلمون العقليات وانهم لا يقولون بالمعقول وانتم 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
هؤلاء تفريط وعدوان ومن هؤلاء تفريط وعدوان اوجب تفرقا واختلافا في الامة
ليس هذا موضعه ودين الاسلام هو الوسط وهو الحق والعدل وهو مضمن بما يستحق
ان يكون معقولا وما يتبع عقله وعلمه ومنزه عن الجهل والضلال والعجز وغير ذلك مما دخل
فيما قبل 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
والاستحسان مجانبتها لكونها خبيثة فاذا كان العبد المخلوق الموصوف بما ثبت
الله من النقص والعيب الذي يجب تنزيه الرب عنه لا يجوز ان يكون خبيثا يكون
النجاسات ولا ان يباشرها ولا مقرا لغير حاجة واذا كان لحاجة يجب تطهيرها
ثم انه في حال صلاته لربه يجب عليه التطهر فاذا اوجب الرب على عبده في حال
مناجاته ان يتطهر له ونهى عن النجاسة مكان تنزيه الرب ونهايته عن النجاسة
اعظم والتنزيه للعلم بان الرب احق بالتنزيه عن كل ما ينزه عنه عبده واصفيائه
فالمعبود اعظم من العابد وهذا معلوم في بداية العقول لا سيما وهو سبحانه
القدوس السلام والقدوس ما خوذ من التقديس وهو التطهير ومنه سمي
القدوس قدوسا والحمامة يدعى انها تقدس 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 احق بذلك غير مختلطة بها ملاصقة لها
واذا كان العلم بان الرب سبحانه احق بالتنزيه والتعظيم من العبد والمعبود احق
بذلك من العابد كان هذا القياس وامثاله من اظهر من اظهر الاشياء وبديهة
العقول بل قد قال تعالى لخليله وطهر بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود فاذا امر
عبده بتطهير بيته الذي يطاف به ويصلى فيه واليه وتعبد عنه من النجاسات
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 لفرا وستما 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 وينسبون انفسهم 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 والعذرات والقاذورات واللاب والخنازير بل وصرحهم
بذلك حتى حدثني من شهد احدا من محققيهم التلمساني واجرى طواعيتهم وقد حانا
بكلب جرب ميت فقال للتلمساني وهذا الملك اصاذ فقال ادم سي خارج عن
الدات 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 تحقيقهم لا يوجد
بالنظر والقياس والبحث وانما هو شهود الحقائق وكشفها ويقولون ثبت عندنا في
الكشف ما ناقض صريح العقل ويقولون لمن سلكوه لا سبيل الى تحصيل المقصود
وان خالف العقل والنقل ويقولون القرآن كله شرك وانما التوحيد في كلامنا ويقولون
لا فرق عندنا بين الاحياء والنبات والدوابات فان الوجود واحد فالله هو المحدود
فالواجب هو الملك حرام عليكم ومن سمع هذا التلمساني فمحى الله
ما عاد الى انتهائي وتأمرني والوحد اصدق نهاية وامانة
فان المعلم واعصى الوجد عدت عمى عن العيان الى وهام احبار
وعن ما انت تدعوني اليه اذا حققته شر المنهي يا جاري
تقول انت تدعوني الى عبد الله ولا اعبد عبدا ولا اعبد غيره بل هو الذي نطقه عبر

ذكر الاتحادية

سطر

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 مسئولا
والعلم الصادق يحصل له من المشاهدة الباطنة ما يكشف له به امور كانت معطاة عنه
وبهم من كلام الله ورسوله والسلف معاني شهدها لم يكن قبل ذلك شهدها 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 شهادته وعلمه التي اخبر بها في كتابه وهؤلاء المنافقون
المرتدون الذين ادركوه ومن وقع في بعض ضلالاتهم من الغالطين الضالين هم في الشهود
الذي يحصل لهم ويجعلونه من جنس شهود المؤمنين متابعاتهم في المخاطبة التي يقع لهم
ويجعلونها من جنس مخاطبة المؤمن الذي 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 ابراهيم بن سعد عن اسه
عن ابي بكر بن عبد الرحمن 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 لعله منهم قال ابن وهب تفسير محدثون
ملهمون قال ابو سعود الدمشقي الصواب من حديث ابراهيم بن سعد عن ابيه سعد عن ابي هريرة
كذلك رواه البخاري انما حدث به عجلان عن سعد فانه يقول فيه عن عائشة لذلك رواه
عند الناس ولا اعلم احدا تابع ابراهيم بن سعد في قوله عن عائشة والمخاطبة
التي يقع لهؤلاء المنافقين والغالطين المتشبهين بالمؤمنين هي من الشياطين التي تنزل
على امثالهم من كل افاك اثيم ومن حزب النفس ولهذا يكثرون من السحر والكهانة الى
يعتنون باهل السالمين لهذا قالوا لابن عمر وكان عباس ان المختار يزعم انه
ينزل عليه فقال صدق وهل اسلم على من تنزل الشياطين وقالوا للاحمر انه يزعم انه يوحى
اليه فقال صدق وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم فلهم وحي وتنزل ولكن
من الشياطين كما تنزل على اشباههم من السحرة والكهان وبهم قد اشتبه على كثير من
الامور واما المشاهدة فان احدهم يشهد بباطنه الوجود المطلق الساري في اللوث
كله الذي لا خصائص فيه ويسمى ذلك شهودا صحيحا لكن ضلوا في ظنهم ان ذلك هو الله
رب العالمين وان ما وراء السموات والارض شيئا آخر حتى يقولون ما فوق
العرش رب ولا فوق العالم اله ويقول احدهم او ان السموات والارض ما احصته الله

فكانوا في هذا الشهود والذوق والوجود كما ذكرته لمن خاطبته من اهل المعرفة والتحقيق بل الشهود
التي ضل بها هؤلاء مع ما فيهم من العباده والصدق في ذلك والعلم والفضيله فغلطت
هم بمنزله من شاهد شعاع الشمس فظن ان ذلك هو الشمس وليس وجود الشعاع شيئا اخر اصلا
ويجب ان يلوح في الوجود شمس غير ما شهده من الشعاع وهذا مثل بعيد ولله المثل الاعلى
وتعالى اجل واعلا واعظم واكبر من جميع المخلوقات ان يكون سبحانه الهالكتبه الشمس والاشعاع
ولكن هذا كما تقدم من باب قياس الاولى فانه اذا كان من شهد شعاع الشمس ووجد نظر انها
عين الشمس وحقيقتها من اعظم الجاهلين الضالين فالذي شهد وجود المخلوقات فاعتقد انها عين
وجود رب العالمين هو الارض والسموات اعظم جهلا وضلالا وهؤلاء بل ضلالهم فيما علموه
وشهدوه من وجود المخلوقات ولكن في نفي ما لم يشهدوه وانكروه من وجود رب السموات
ثم ضلوا فظنوا ان وجود المخلوق هو وجود خالق الكائنات فوافقوا فرعون في ذلك النفي
وانازعوا عنه بهذا الاثبات وهذا حال عامة الكفار واهل البدع انما ضلالهم في التلبيس
بما لم يعرفوه من الحق لا بما علموه من الحق لكن يضمون الى ذلك التكلم بظنونا كاذبة تشاعت
الهوى يصدقون لاجلها بالباطل وذكر الايمه في الرد على الجهميه ما علمه المسلمون بضرورة
حسهم وعقلهم وبينهم من تنزيههم عن ان يلوح في اخوافهم واحشائهم امثال ما ذكروه من تنزيهه عن الانجاس كان ذلك اقرب الى حس الانسان وبديهة عقله
فكلما كان المعلوم مما يحسه الانسان ويعقله بديهة كان العلم به لاسيما مع تكرر احساسه
به وعقله له وايضا فنفيهم انما ذلك 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 من الناس ان
الله بطريق الاولى فمن قال في الوجود كله ذلك كان اكفر واكفر ولهذا اجمع جماعة عظيمة
بدمشق على سماع قائله فيه القوال شعرا لابن اسرايل وكان ساعرا من سعرا
الفقرا في سعره ايمان لو وهدى وضلال وفي شعره كثير من كلام الاتحاديه لكن الغالب
وابن الفارض احرق في الاتحاد منه فانشد القوال له
وما انت غير الكون بل انت عينه وبفهم هذا الشرح من هو ذايق وكان هناك شيخ يعرف
بالشيخ نجم الدين تلميذ 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 عينه وشهد هذا الامر من هو صادق
وهي واقعة مشهورة حدثني بها غير واحد ممن شهدها ولقد احسن هذا الشيخ
التالي لهذه الايه في الرد على هذا الشر الذي هو من اقوال الملاحده الاتحاديه وايضا فانه يدل
على

ضلال من يقول انه اله او ان الله في من اهل الاتحاد والحلول الخاص فان المسلمين يعلمون بضرورة
وعقلهم ان الله ليس في احد من خلقه ولا اشياههم ثم احتج الامام احمد بالمنصوص فقال وقد احتج
الله انه في السماء فقال سبحانه اامنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض ام امنتم من في السماء ان يرسل
عليكم حاصبا الاية وقال اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقال الى 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 بحجج اخرى من الكتاب
والعقل قال وجدنا كل شيء اسفل موضوعا 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 اللحى من باب قياس الاولى وهو ان السفل موضوع في المخلوق حتى جعل الله
لعدوه 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 هو او شيء 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 اللحى التي احتج بها الاسماعيلية اجود من حجة الناقض التي احتج بها ابو الحسن فانه يرد
على ذلك لا بسؤاله مما يرد على هذه حيث يقال ان يقال هو يجمع بين ما يتناقض
في حق غيره كما قيل لابي سعيد الخراز بما ذا عرفت ربك قال بالجمع بين النقيضين
يعني بقوله 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 بين كل احد احمد محمد احرى بعقله وقياسه قال
وقالوا لهم انتم تعلمون ان ابليس مكانه مكان وان الشياطين مكانهم مكان فعلم ان الله ليجمع
هو وابليس في مكان واحد وهذا التنزيه عن مجامعة الحسد والبخل من
الاحياء نظير التنزيه عن مجامعة الخبث النجس 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 حسي بل ارواح الابل طاهرة 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 فذعته ولهذا امر النبي صلى الله عليه وسلم بمقابلة الماء بين
يدي المصلي وقال ان معه القرين فاما مرور الانسي فقد قال ابن مسعود انه يذهب
نصف اجر الصلاة واما شيطان الكلب فقد قال طائفة من الفقهاء 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 الملائكة فقال تعالى لا يسمعون الى الملإ الاعلى ويقذفون
من كل جانب دحورا ولهم عذاب واصب وقال تعالى انا زينا السماء الدنيا
بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد لا يسمعون الى الملإ الاعلى ويقذفون
من كل جانب دحورا ولهم عذاب واصب الا من خطف الخطفة فاتبعه شهاب
ثاقب وقد امر الله عباده بالاستعاذة من الشياطين فقال للبشر هم من السماء حين
مدحورا مدحورا لمن تبعك منهم لاملان جهنم منكم اجمعين وقال النبي صلى الله عليه
لبعض عباد الله وهو عمر بن الخطاب ما راك الشيطان سالكا فجا غير فجك وقد اخبر الله في كتابه عن هرب الشياطين من الملائكة حيث قال
واذ زين لهم الشيطان اعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس وانى جار
لكم فلما تراءت الفئتان نكص على عقبيه وقال اني بريء منكم اني ارى ما لا ترون
اني اخاف الله والله شديد العقاب فاذا كان ملعونا مبعدا مطرودا عن ان
يجتمع بملائكة الله او يسمع منهم ما يتكلمون به من الوحي فمن المعلوم ان بعده عن الله اعظم
ونفرة الله ونقمته عن قرب الشياطين فاذا لم يمكن من الملائكة لامكنه مملوكا
وكان يعالج في كل مكان كان الشياطين قريبين منه غير مبعدين عنه كما مطرودين
بل كانوا متمكنين من سمع كلامه منه دع الملائكة وهذا مما يعلم بالاضطرار
وجوب تنزيه الله وتقديسه عنه اعظم من تنزيه الملائكة والانبياء والصالحين وكلامه
الذي يبلغه هو لاء ومواضع عباداته فان نفوسهم احق بالتنزيه والتقديس من جميع هذه
الاعيان المخلوقة ومن كلامه الذي يتلوه هو لاء لما اجاب الامام احمد عن خصومهم فقال
واما معنى قوله تبارك وتعالى وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم 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 الخلق والامر تبارك الله رب العالمين هو الذي 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
السموات والارض في الارض وهو على العرش وقد احاط علمه بما دون
العرش لا يخلو من علم الله مكان ولا يملوء علم الله في مكان دون مكان

وكذلك قوله تعالى لتعلموا ان الله على كل شئ قدير وان الله قد احاط بكل شئ علما ثم ذكر
الامام احمد حجة اعتبار بعقليه قياسه لامكان ذلك هي من باب الاولى قال
ومن الاعتبار ان ذلك لو ان رجلا كان في يده قدح من فواره وبرصاف وفيه شئ كان بصر
ان ادم قد احاط بالقدح من غير ان يكون ان ادم في القدح قال الله 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 باذنه 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 الله تعالى ولله المثل الاعلى مطابقا لما ذكرنا
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 اكرم واستدل الله به
هذه الاية بتحقيق ما قدمناه من ان الاقيسة 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 اخر فقال وخصلة 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 اقصا قياس عقلي من قياس الاولى قرره بامكان العلم
بدون المحايثة فذكر ان العبد اذا فعل مصنوعا كدارا بنى بناها 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 كما قال سبحانه الا يعلم من
خلق وهو اللطيف الخبير وهو رد الجهمية ونفاة الصفات لسرا ما يجمعون
من نفي علوه وكونه فوق العالم وسر الزيغ في علمه فان لبسا مهم مشتبه في
علمه لاسيما من تفلسف منهم فنفاه معقولا لا علم له وبان معقولا لا يعلم الا
بسببه وبان معقولا انما يعلم عنه على وجه كلي والعلم من الاصطلاحات في علمه
العلم ما هو بحسب اصطلاحهم في علوه وفوقيته وقد بان ما ذكره الله في كتابه

وما كان عليه سلف الامة وائمتها من الجمع بين رد الضلال هؤلاء 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 السماء وما يعرج فيها وهو معكم اينما كنتم والله بما
تعملون بصير وهؤلاء جاحدون او مشبهون بانه فوق العرش وبانه معنا اينما كنا
ومن هؤلاء طوائف موجودون وان كان لهم من الفضيلة والذكاء ما يتميزون به على
من لم يشركهم في ذلك ولهم من السمعة والرياسة ما لهم فقيضهم من الجهل والنفاق
هذا وعنه ولا حول ولا قوة الا بالله قال الامام احمد وبما اول الجهمية من قول الله تعالى
الاية 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 تقطع الخبر من قوله ان الله هو لم 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 شيء عليم يفتح الخبر بعلمه ويختم الخبر بعلمه ذكر حسين عقيلي بن علي ما بينه فقال
وقال الجهمي ان الله اذا كان معنا بعلمه نفسه فقل له هل يعقل الله الكلام فيما بيننا وبين خلقه
فان قال نعم فقد زعم ان الله باين من خلقه وان خلقه دونه وان الله لا كلام لذلك
من اثبت ان شيئا بين الله وبين خلقه وقد جعله مباينا فان المباينة والبين من
اشتقاق واحد واذا كان شيء بين شيئين فالثلاثة متباينة بعضها عن بعض وهذا الوسط
من هذا وهو مباينة وبين هذا وهو مباينة 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 وراء حجاب وقال في كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون واختص من 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 ووجدان بعضهم دون بعضهم يقتضي مباينة كما تقدم ومثل
هذا قوله لم ردوا الى الله مولاهم الحق وقوله ولو ترى اذ وقفوا على ربهم وقوله
وعرضوا على ربك صفا لقد جئتمونا كما خلقناكم اول مرة ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا
رؤوسهم عند ربهم تلفظها اليه وعنده وعليه بحيث يكون بعض الخلق مردودا اليه
وبعضهم موقوفا عليه ومعروضا عليه وبعضهم ناكسوا رؤوسهم عنه يقتضي ان الخلق
ليسوا كلهم كذلك وانهم بتلك الحال يلوون اذلك وانهم مباينون له منفصلون عنه
وانه بحيث يكون شيء عنه ويرد شيء اليه ويعرض ولو كانت ذاته تحل هذا وهذا
لامتنع ذلك وهذا يقضي مباينته وامتيازه واختصاصه بجهة وحيز وبطلان قول

من يقول ان ذاته مختلطة بذواتهم او يجعل الموجودات لا تختلف بسبب البدل ما فوق
السماء كما تحتها وعلى قول هذا يمتنع لقاؤه والعروج اليه والرد اليه والوقوف عليه والعرض
عليه وامثال ذلك مما دل عليه القرآن وعلم بالاضطرار من دين الاسلام ولهذا يجعلون
ما جعل له في هذه الآيات انما هو لبعض المخلوقات اما ثوابه واما عقابه واما غير ذلك
او يحملون ذلك عبارة عن حصول العلم به وامثال ذلك من التأويلات التي هي من جنس تأويل
القرامطة قال الامام احمد واذا اردت ان تعلم ان الجهمي كاذب على الله تعالى حيث زعم
انه في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان فقل له ليس كان الله ولا شيء فسيقول لك
نعم فقل له حين خلق السموات خلقه في نفسه او خارجا عن نفسه فانه يصير الى
ثلاثة اقاويل واحد منها ان زعم ان الله حل الخلق في نفسه كفر حين زعم انه خلق الخبث
والشياطين وابليس في نفسه وان قال خلقهم خارجا عن نفسه ثم دخل فيهم كان
هذا ايضا قولا خبيثا حين زعم انه في كل مكان وحش قذر رديء وان قال خلقهم خارجا عنه
ثم لم يدخل فيهم رجع عن قوله كله جميع وهو قول اهل السنة وهذه الحكاية التي ذكرها
الامام احمد مبناها على انه يخلو عن المباينة للخلق والمحايثة لهم وهنا كما انه معلوم بالفطر
العقلية الصريحة كما تقدم فان الجهمية لشرها ما يضطرون الى تسليم ذلك كقولها بانه في كل مكان
لكان الخروج عن هذين القسمين مما تنكره قلوبهم بفطرتها وعقولها بما ينكره الناس عليهم
واذا كان كذلك فالامام احمد نفى الحد عن الله تعالى كان وحده منفصلا عن الخلق
وهذا مخاطبة للمسلمين وسائر اهل الملل الذين يقرون بانه خلق السموات والارض
في ستة ايام وانه محدث بعد ان لم يكن فان الامر اذا كان كذلك فمن اثبت محايثته
للخلق اثبت محاسة بعد ان لم يكن محاسة خلاف ما لم يفرد بذلك فانه لا يثبت انفراد
وما يشبه اصلا وهذا لا ريب انه اعظم كفرا وجحودا للخالق كما تفعله الاتحادية من هؤلاء
فان هؤلاء لشرهم اما ان يكونوا متفلسفة لكن المتفلسفة الصابئون يقولون بقدم
العالم انما معلولا عن علة واجبة كما يقوله ارسطو ودوده واما غير معلول كما
يقوله غيره وهؤلاء 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 يقولهم انه في كل
مكان ولا يكون في مكان دون مكان واذا كان وحده ثم خلق الخلق فاما
ان يقولوا انه يحل الخلق او يقولوا انه حل الخلق او يقولوا انه ليس بحال ولا
محل فهذه اقسام حاصرة كما ذكرها احمد فلا بد من قول من هذه الاقوال الثلاثة فان خلق

محلا للحوادث فقد جعلوا ابليس والشيطان والنحاسات مما يعبد من دون الله ملعونين
مطرودين في جوف الله وذكر لو ان جعلوه حالا فيها بعد جعلوه حالا في كل مكان
ينزه عن مقاربته وملاصقته والقرب منه وذكر ايضا كفر كما تقدم وفي الامام احمد
في كونه محلا وكونه حالا بين الخبيث الخ وبين الخبيث الموات للحامد فذكر في القسم
الاول الخبيث الخ وهم الشياطين وفي الثاني الخبيث الحامد وهو الحس البدني لانه
في هذا القسم يكون التعبير ان المخلوق الممكنة له وهو محل والمكان والمحل شانه ان
لا يكون من الحيوانات فانه مهما المكان من الاجسام المحدثة الخبيثة القذرة وفي القسم
الاول ذكر انه هو المحل والمكان فذكر الممكن في المكان الحال فيه والعادة ان الحيوانات
تكون في الامكنة فالحيوان يتحرك في المكان والله ليس المكان هو يتحرك الى الحيوان
ويجيء اليه واذا انتفى هذان القسمان في القسم الثالث وهو انه سبحانه وتعالى محل الحوادث
حار جاء عن بقية ثم لم يدخل فيهم وهو الحق الذي عليه اهل السنة والجماعة وعموم
العقلاء من كل ذي فطرة سليمة ثم قال الامام احمد بيان ما ذكر الله في القرآن وهو معلم
وهذا على وجوه قول الله تعالى لموسى اني معكما اسمع واري يقول اني ادفع عنكما وقال تعالى
اني اسمع وارى اي ادفع عنا ولا تخزن ان الله معنا يعني في الدفع عنا
وقال والله مع الصابرين يعني في النصر لهم على عدوهم وقوله واسم الاعلون والله معكم
في النصر 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 وعوت
قال فلما ظهرت الحجة على الجهمي بما ادعى على الله عز وجل انه مع خلقه قال هو
في كل شيء غير مماس للشيء ولا مباين منه فقلنا اذا كان غير مباين الشيء هو مماس
فلم يحر الجواب فقال لنا كيف نخدع الجهال بهذه الكلمة موقوف عليها فقلنا
له اذا كان يوم القيامة ليس انما هو الجنة والنار والعرش والهواء قال بل قلنا فاين
تكون ربنا قال يكون في كل شيء كما كان حيث كانت الدنيا فقلنا فان مذهبك ان ما
كان من الله على العرش فهو من العرش وما كان من الله في الجنة فهو في الجنة وما كان
من الله في النار فهو في النار وما كان من الله في الهواء فهو في الهواء فعند ذلك تبين
للناس كذبهم على الله عز وجل فتذكر الامام احمد بعض نفس المحنة التي احتجوا
بها من جهة الكيف يحسن عقلا بنفس قول الجهمية انه في كل شيء غير مماس للاشياء
ولا مباين لها وهذا قول الجهمية الذين ينفون مباينته ثم يقولون مع ذلك بين
مماسته فيقولون هو في كل مكان والنصف الاخر كالموسس ينفون مباينته
الحقيقية وان قالوا انهم ينفون مباينته بالحقيقة والزمان قال اولئك انما
اراد نفوا

وان نفوا المباينه فانهم يثبتونها بالحقيقه والزمان فكلا 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 بعين 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 ثمه والا مماسا
له بغير الحقيقه والزمان فلا يكون خارجا عنه والحمد لله رب العالمين يعلم بضرورة
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 السفسطيين قال قلنا اذا كان غير مباين ليس
هو مماس قال لا قال فكيف يكون في ليس غير مماس يقول الجماعه هذا لا يعقل فيلزم
يلزم ذلك ودليل ان الخصم لم يحسن الجواب عن ذلك فانه لا يمكنه ان يذكر ما يعقل لو به
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 وقيل وانما لا
يقبل العقل واعتقد ان 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
بالعقل لم يكن لهم به علم وكانوا استوجبوا لا محالة ان يستشهد شاهد فكذبه او رع ما به
نصح 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 وتثبت بلا كيفيه ويدعون ذلك فيما يثبتونه بالعقل والعقل
بعينه لا يقبل ما يقولونه بل يعرف ضرورته وفطرته فضلا عن قياسه ونظم الوجه
الثاني ان الشارع لم نخبر بما يعلم بالعقل بطلانه ولا بما يحيله العقل حتى يلزم نظير هذا وهو
ادعوا ما يريده العقل ويحيله فلهذا كان ما اخبر به الشارع يقال له والكيف مجهول ويقال
بيد بلا الف لعدم امتناعه في العقل وهو الجهميه ادعوا المحال في العقل فلم يقبل منهم
بلا كيف ولهذا قال الامام احمد انه خدع الجهال بهذه الكلمه موه عليهم حيث اثبتوا
الفرق بين خبر الشارع وبين كلام هو لا يعلم ولم يثبتوا الفرق بما يقبله العقل
ويرده وهذا الذي ذكره احمد عنهم من قولهم هو قوله غير مباين ولا مماس وقول الاخرين
الذين منهم الموسس لا داخله ولا خارجه قد علم بالفطر الضروريه انه خروج عن
النقيضين كما علم مثل ذلك في قول سائر الجهميه من الملاحده والباطنيه ونحوهم حيث
قالوا هو حي ولا ميت وعاجز ولا قادر وعالم ولا جاهل وكلام هو لا يفهم من جنس
واحد يتضمن الخروج عن النقيضين وتضمن تعطيل ما تستحقه الباري وحقيقته تعطيل
ذاته بالكليه وتعطيل معرفته وذكره وعبادته تحت ما يعم من ذلك وان قيل ما ذكرتم الامام
احمد وغيره تموه من اشاع كونه في العالم غير مباين ولا مماس معارض بما ذكرتم طوائف
من اهل الاثبات من اصحاب الامام احمد وغيرهم القائلون بانه فوق العرش فانهم يقولون
هو فوق العرش غير مباين ولا مماس فما الفرق بين الموضعين قيل هؤلاء الذين يقولون
هذا انما يقولونه لانهم يقولون انه فوق العرش وليس بجسم وهذا قول الكلابيه
واتباعه الاشعريه وطوائف ممن اتبعهم من اهل الفقه وغيرهم وطوائف ليست من
اهل الكلام والفقه يقولون بل هو مماس للعرش ومنهم من يقول هو مباين
له وهو قول اصحاب احمد ونحوهم من اهل الحديث والفقه والتصوف وهذه المسئله ثلاثه
اقوال منهم من يثبت المباينه كما جاءت بها الاثار ثم من هؤلاء من يقول انما
اثبت ادراك اللمس من غير مماسه للمخلوق بل اثبت الادراكات الخمسه وهذا
قول اكثر الاشعريه والقاضي ابي يعلى وغيره فلهم في المسئله قولان كما تقدم بيانه وعلى هذا
فلا يرد السوال ومنهم من اصحاب احمد وغيره من ينفي المماسه ومنهم من يقول
لا اثبتها ولا انفيها فلا اقول هو مماس مباين ولا غير مماس ولا مباين وهذه المباينه ممنوع عليها
التي تقابل المماسه اخص من المباينه التي يقابل المحايثه فان هذه العامه
عند اهل الاثبات هي تكون للجسم مع الجسم وللجسم مع العرض واما التي تقابل
المماسه فانها لا تكون له مع العرض والعرض يحايث الجسم فلا يباينه المباينه العامه

واما

فايده على الكلام في المماسه والمحايثه

واما الخاصة فلا يقال فيها مباينة ولا مماسة وان كان احمد قد ذكر امتناع خلو
عن المباينة الخاصة والمماسة فامتناع خلو عن المباينة العامة والمحاذاة اولى فان المباينة
الخاصة والمماسة نوعان للمباينة العامة فاذا امتنع رفع النوع فامتناع رفع الجنس
اولى وليس هنا موضع الكلام في هذه الاقوال ولكن نذكر حوابا 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 نفس هذه
عن ذلك انما انتفاه لوجوب تعذر هذه الاشياء عنه وكونها ملعونة مطرودة
لم سببه لاستحالة المماسة عليه وتلك الادلة منتفية في مماسته للعرش ونحوه كما
روي في مس ادم وحبر وحوا حواء 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 بعض القول الضعيف في هذا
المقام ومن قال انه فوق العرش ليس بمباين له ولا مماس كما تقوله من
الكلابية والاشعرية من يقول ومن اتبعهم من اهل الفقه والحديث والتصوف والحنبلية
وغيرهم ان كان قولهم خفا فالكلام وان كان باطلا فليس لظهور بطلانه موجود
قائم بنفسه مع وجود قائم بنفسه انه فيه ليس بمباين ولا مماس له وانه ليس هو فيه
ولا هو خارجا عنه كما ذكر احمد في الحجة الثانية فقلنا لهم اذا كان يوم القيمة ليس
الحية او النار والعرش والهواء احرم بين ان يوجب قولهم ان يكون بعضه على
العرش وبعضه في الجنة وبعضه في النار وبعضه في الهواء لان هذه هي الاماكن التي ادعوا
ان الله فيها فتتبعض وتتجزى ببعض الاماكن وتحيزها وذكرنا انه عند ذلك يتبين
للناس كذبهم على الله لان الناس في المنافقين امنوا بالغيب وبامور اخرى لم يروها في
الدنيا وسوف يرونها في الاخرة فاذا ظهر لهم ان هؤلاء يقولون انه يكون في الاخرة
كان في الدنيا منتفرا فاما ان يراه احد ولا ان تحاذيه احدا ولا ان يختص
اولياءه بالقرب منه دون اعدائه بل يكون في النار مع اعدائه كما هو في الجنة مع
اولياءه فظهر بذلك من كذبهم على الله ما لم يظهر بما ذكروه في امر الدنيا وقال
عبد العزيز الكناني في رده على الجهمية بعد ان بين انه على العرش ولحاب عما
احتجوا به ثم قال ولكن يلزمك ايتها الجهمي ان تقول ان الله عز وجل لا
يحدث ولا يحدث الا ما كان ان زعمت في دعواك انه لا يعقل شيء

كما يقول العرب فلان في البيت والمال في الجب والبيت قد حوى فلانا والجب قد حوى
الماء ولزمك ان تقول من ذلك لانك قلت اقطع مما قالته النصارى وذلك انهم قالوا
ان الله جل وعز عيسى وعيسى بدن انسان واحد ولقولهم ذلك وقيل لهم ما اعظم
الله تعالى ارجعلتموه في بطن مشيم وانتم تقولون انه في كل مكان وفي بطون الناكحين
وبدن عيسى وانه ان الناس كلهم يلزمك ايضا ان تقول انه في احواف الكلاب والخنازير
لانها اماكن وعندك انه في كل مكان فيقال الله 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 حارجا
عن الشيء ولا مباينا للشيء قال له ان اصل قولك القياس والمعقول فقد دللت بالقياس
والمعقول على انك لا تعبد شيئا لانه اذا كان شيئا ما خلافا 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 موصوفا بهذه الصفات فاذا استحال ان يكون
مقالتك التعطيل فصل ثم ذكر الرازي الحجة الثاني لمثبتي الجهة فقال وثانيها
انه كما لا يعقل موجود خاليا عن القدم او الحدوث فكذلك لا يعقل موجود
ليس في العالم ولا خارج العالم ولا فوق العالم ولا اسفل العالم ولا امام 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 يسقط وهذه
الحجة تشبه ما ذكره في التأسيس من قول المانع عن له يقولون ان وجود موجود
لا داخل العالم ولا خارجه معلوم بالضرورة العقلية امتناعه قال في الجواب عما
تمسكوا به ثانيا من ان ذلك غير معقول فهو ممنوع لانه صريح العقل الاباي تقسيم
الموجود الى ما لا يكون داخلا في الحيز والى ما يكون ولكن يا بى خلو الشيء عن سلوب الايجاب
والثبوت فقياس احدهما على الاخر بعيد قال واما قولهم العقل يابى اثبات موجود في
جهة لا يمكن ان ينسب الى موجود في جهة اخرى بانه يباينه او انه اصغر
منه فان التزموا ذلك لزمهم اقسام دائرة قلت والكلام على هذا من وجوه
احدها ان قول الموجود اما داخل العالم واما خارجه مثل قوله اما قديما
واما محدثا واما حالا واما محلوا واما قائما بنفسه واما بغيره واما
واجبا واما ممكنا وهذا معلوم بالعقل الصريح الضروري ولهذا لم يكن يتنازع في ذلك الجهمية
والمشبهة لانهم لا يسمونه كما ذكر الامام احمد في اجماعه 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 امتناعه بصريح العقل ولا نازعه في ذلك الجهمية الذين قالوا ان العالم

عن نفسه.

(اي اعظم منه واصغر منه)

غير مماس ولا مباين وان دعوى اولئك قد يعلم 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 تقدير
بحسب ما يفرضه من الاقسام فيمكنه ان يقول الشئ اما ان يكون معلوما او
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
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
والقابلان اما ان يكونا متماثلين واما ان يكون احدهما داخلا فى الآخر او خارجه او لا داخل
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 المقدرات 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
الحاضرين 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 العالم ولا خارجه
لقوله ليس بمقارن له ولا منفكا عنه بتقدم او تاخر او قال ولا منفكا عنه ولا مقارنا ولا منفلتا
ولا متباينين ولا متحايثين فقول القائل هذا الموجود لا داخل هذا ولا خارجه كقوله
ليس بمقارن له ولا منفكا عنه بتقدم او تاخر او قال هذان الموجودان ليس واحد منهما
مقارنا للاخر ولا قبله او لا بعده انا نظهر ذلك فنقول لضرح العقل لا يابى تقسيم الموجود
الى ما لا يكون حاصلا في الحيز والى ما يكون ولكن يابى خلو الشيء عن نقيضه لا زائد
ولا ينوقهما فقياس احدهما بالاخر بعيد يقال له ليس هذا ميزانه عادله لان قوله
الموجود اما ان يكون حاصلا في الحيز او لا يكون اما ان يريد بالحيز امرا وجوديا منفصلا
عن المتحيز او لا بد 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 من 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 او زمان 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 واذا 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 بموجود منفصل عن المتحيز
اما امر عدمي او سلبي قائم بالمتحيز او نوع اضافة ونحو ذلك مما لا بد للقائم ان يتصف به 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 اذا قال ان الحيز
يقدر المكان فانه يقال الدهر يقدر الزمان ولا يقدر الدهر بل العالم

احاد

احيانا اعدميه هي بعينها الامكنة فانه يقدر قبل العالم دهورا عدميه هي بقدره
الازمنة وهذا هو الذي يجعله بعض العلاسفة امرا وجوديا كما يذكر ذلك عن
افلاطن ويجعلون انه يثبت الملاء والملء والخلاء والمثل الافلاطونيه وارسطو صاحبه
وجمهور العقلا يعلمون ان هذه انما هي ثابته في الاذهان لا في الاعيان بل العقلا
ان ما بينه ارسطو واتباعه من الهيولى المطلقه انما هي ايضا في الاذهان لا في الاعيان
بل العقلا يعلمون ان ما بينه ارسطو واتباعه من الهيولى المطلقه 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 الخير وما لا يكون تطير تقسيم الوجود الى ما يكون حاصلا في الذهن
وما لا يكون ومعلوم ان هذا تقسيم ذهني لا خارجي والاكل موجود في الخارج فهو في
الذهن فمعلوم بهذا التفسير قولنا كل موجود في الخارج فهو في الخبر بهذا التفسير
وليس من الموجودات شيء يمتنع عليه ان يقال هو في احد من العدمي وان سمي ذلك العدمي
حيزا او دهرا او زمانا في الموجودات ما يمتنع ان يضاف اليه او ينتسب اليه شيء بل
اذا كان موجودا الا يمكن ان يقارنه ما يقدر فيه الزمان فلا موجود الا ويقارنه
ما يقدر فيه المكان واما خلو الشيء عن ثبوت الازلية والابدية فتطير خلو الشيء
عن ثبوت الفوقية والتحتية فيقول القايل اما ان يكون للشيء اول او يكون مسبوقا
بغيره او لا يكون فان كان له اول فهو العالم المحدث وان لم يكن له اول فهو الرب القديم
تطير قول القايل اما ان يكون للشيء فوق بمعنى انه علا غيره او لا يكون فان علا
غيره فهو العالم وان لم يعله غيره فهو الرب الاعلى سبحانه وتعالى ولهذا قال النبي صلى الله عليه
انت الاول فليس قبلك شيء وانت الاخر فليس بعدك شيء وانت الظاهر فليس
فوقك شيء وانت الباطن فليس دونك شيء وكذلك اذا قيل المحدث الذي كان
بعد ان لم يكن او بالمسبوق بعدم نفسه وقيل يكون مسبوقا بقدر زمان فانه
يفسر الاسفل بالذي يعلو لان يعلوه غيره ويقال هو مخصوص بعالم ما يكون بقدر
موجود فيه واذا قيل الاول العدم هو الذي لم يزل موجودا وهو الذي لم يسبقه
شيء وتفسير الظاهر بانه العلي الاعلى وهو الذي لا يعلوه شيء واذا قيل ان الباري
لم يسبقه عدم يصلح لقدر الزمان قيل انه لا يعلوه عدم يصلح لقدر المكان
فكما لا يمكن ان يكون شيء قبله لا يمكن ان يكون شيء فوقه بل هو كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الحديث الصحيح انت الاول فليس قبلك شيء وانت الظاهر فليس بعدك شيء وانت

فليس فوقك سي وانت الباطل وليس دونك شيء وقد تكلمنا بنحو من ذلك في اول
هذا الحكم العادل بيننا وبين منازعيه الذي خلصنا فيه ما التبس من الحق بالباطل
في تاسيسه ولكنا تكلمنا هنا على ما ذكره في نهايته وقد ظهر مما ذكرناه انه عمم في تقدم
المكان والزمان فيكفر في احدهما المقارنة له وذكر تقسيم الموجود الى المقارن له
وغير المقارن وذكر في الاخر الذي في القسمين جميعا المقارنة لكن قسمها
الى المفارق المطلق والمقيد وليست هذه موازنة عادلة ومقابلة صحيحة وتمثيلا
مطابقا في الموضعين بل هذا من الاقيسة الفاسدة الجائرة الظالمة بل يجب ان يوزن
ونسبة كل واحد بنظيره وشبيهه فيكون في كل من الصنفين نوعان فيبقى المجموع
اربعة كما ذكرناه الوجه الثالث ان ينبغي ان يعرف ان الامثال والمقاييس
تضرب للشيء تارة لخفاء حكمه وظهوره بالتمثيل سواء كان التمثيل لتصور او للتصديق
به وتارة يكون هو في نفسه من سلامة الفطرة جليا بديهيا ظاهرا لكن في القلب طين
فيه لاظن ولا هوى فيدرك القلب بعلم ان هذا مثل ذلك بالضرورة فينقاد الى الحق
لزوال المانع فالعرض ان الامثال تضرب تارة لتحقيق المقتضي وتارة لدفع المانع ويكون
المقصود بها العلم تصورا او تصديقا ويكون المقصود بها انتاج العلم والعمل
بموجبه ايضا وهذا كما ان الملكين لما نزلا على داود لا اجل ان يبينا له حكم الواقعة
واهديا الى سواء الصراط هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها
وعزني في الخطاب قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه الآية فلما حكم داود فتفطن
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 نخاف ان يعوقه عن معرفة الحق
واتباعه فكان التمثيل بما يومئ فيه المانع محصلا للمقصود وما نحن فيه من تخيل
المكان وتقدمه بالزمان وتعدده هو من هذا الباب فان مورد النزاع قد
حصل فيه للمنازع من الاعتقاد وما قد يصرفه عن تصور المطلوب والا فالامران
بديهيان نظريان ضروريان في الحقيقة واذا كان كذلك فنحن نسلم على ما صرح
من المثل فيقال له للمنازع لا اعقل بوجود مع عدم حالا عن عليه الحدوث
هذا هو المثل الذي ضربه والاصل الذي مثل به وهو خلو الموجود عن هذين
النقيضين جميعا الذين لا بد للموجود من احدهما فالذي سبق عن محدث
والذي سبق عن اوسبق كل شيء قديم فالقديم والمحدث مشتركان في الاعقل
موجود مع عدم حالا عن العلو والسفول حالا عن الدخول في غير

والخروج منه.

العدم

والخروج عنه فهو ايضا ذكر خلو الموجود مع عينه عن هذين المعنيين وكل من هذين المعنيين
يقسم اليهما الموجود له والموصوف به نسبة واضافة الى المعنى الاخر وموصوفه
فالقديم والقدم نسبة واضافة الى المحدث والحدث وبالعكس وكذلك العلو والعلى
نسبة واضافة الى المتعلل والسافل فالقديم متقدم على المحدث فلا شئ اقدم منه
والمحدث ما تقدمه القديم او ما تقدمه عدم اى كان بعد ان لم يكن كائنا فكان
قبله تقدير زمان تقدر وجوده فيه ولم يكن فيه موجودا بل الموجود فيه عينه
والعلى عال على السافل وهو الاعلى على الاسفل منه والسافل ما علا العلى وما علاه عدم
اى كان يجب ما لم يكن فيه اى كان فوقه حيز وهو تقدير مكان يقدر وجوده فيه ولم
يكن فيه موجودا بل الموجود فيه عينه وهذه موازنة صحيحة وان ذكرت في
الجواب ان صح العقل لا باى تقسيم الموجود الى ما لا يكون حاصلا في الحيز
وان ما يكون ولكن باى حلو الشئ عن الاين لبعده وعدمها ولو به حاصلا في الحيز
او ليس فيه وفي غيره والخروج منه قسمان للمخبر على ما يقوله فهو كما لو قيل لا باى
تقسيم الموجود الى ما يكون حاصلا في الدهر والى ما لا يكون فكان الواجب ان
يذكر تقسيم الصورة التي ادعى منازعة العلم الضروري بها اما بلفظها واما بلفظ
اخر يعرضها على العقل هل يعلمها او يردها وهو قال العقل يحكم حكما بديهيا
بان الموجود مع عينه اما ان يكون داخلا فيه او خارجا عنه غير داخل فيه
كالحكم بان الموجود مع عينه اما ان يكون محدثا معه او متقدما عليه غير محدث وهو
لم يذكر هذه الصورة لاحتياج بها او ان للحكم فيها اقوى بل نفس ما ذكر معلوم
بفطرة العقل وضرورته كما ان الباقي كذلك وليس العلم بالاول اشد من العلم بالثاني
ولا بالعكس بل كل منهما معلوم بنفسه والعقل بفطرته وبديهته يعلم ان الموجود
اما ان يكون احدهما داخل الاخر او خارجه واما ان يكون فوقه او لا يكون فوقه
واما ان يكون محايثا له محاذيا له في حيز او لا يكون محايثا له محاذيا له في حيز
بل مباينا له وكل هذه العلوم مستقرة في الفطرة وقول القائل العقل لا باى تقسيم
الموجود الى ما يكون مختصا او الى ما لا يكون ليس بظاهر لذلك لا في اللفظ ولا في
المعنى ولا مع ما علم كل عاقل بالبديهة وخصوصا ولا حاجة الى القياس والتمثيل
ويعرف ذلك بالوجه الرابع وهو ان يقال قول القائل لا اعقل موجودا
خاليا عن القدم والحدوث او لا اعقل موجودا الا داخل الموجود الاخر او خارجه
او لا مباينا له او لا محايثا له ليس معناه اني لا اعلم ذلك ولا اعرفه او اني اعجز عن عقله ومعرفته

فان كون الانسان لا يعلم الشيء ويعقله او لا يقدر على عقله وعلمه لا يدل على
عدمه ولا على امتناعه اذ في الموجودات التي لا يعلمها اكثر من بني ادم ولا يقدرون
على علمها ما لا يحصيه الا الله وانما مراد القائل 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 ولا في الارض اي بما لا يكون فانه لو كان لعلمه وهذا ما عقل الانسان
وعلم امتناعه في نفسه والله لا يمكر 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 هؤلاء المنازعين قالوا انا نعقل
عقلا ضروريا ونظريا او نعلم علما ضروريا ونظريا امتنع وجود موجود ليس احدهما
داخل الاخر ولا خارجه ويعلم ان من اثبت موجودا لا داخل العالم ولا
خارجه فانه اثبت ما لا يتصور ان يعلم وجوده وما لا يكون وجوده بل هذا بمنزله
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 اجاله واجب الوجود بين وجوده وبين عدمه وهذه
صفة هؤلاء الملاحدة من الجهمية واشباههم منافقون مذبذبون بين الاقرار
بالصانع واجب الوجود وبين انكاره واجاله وجوده لا يجحدونه بالكلية ولا يقرون
به بالكلية ويصفونه بما يقتضي انه واجب الوجود ويصفونه 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 وجود هؤلاء
وجعلهم له ممتنعا اضعاف اضعاف اقرارهم بوجوده وجوده وقد يكون الايمان
اغلب وهو حال من قد يعلم اسمائه وصفاته وانما جحد منها شيئا بينا كما يوجد
في بعض الصفاتية كسرا وهو يوصون بعض اسماء الله تعالى ويلحدون في بعض
بعض الكتاب ويلحدون في بعض ولهذا تنازع الناس في اكفارهم والصحيح هنا
موضع لا ريب ان فيهم الجاهل والمتاول الذي لا يجوز ان يحكم عليه بحكم الكافر
وان قوله من قوله الكفار كما ان فيهم المنافق الزنديق الذي لا
ريب في نفاقه وكفره واذا كان منازعا قد قال انا نعلم ونعقل بقطعه امتنع

وجود

وجود ما ذكرته من وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه فقولك صريح العقل
لا يقسم الموجود الى متحيز وغير متحيز ليس فيه جواب عن هذا القول اصلا
فانك ليس تقول ان صريح العقل يقبل وجود موجود لا يكون داخل العالم ولا خارجه
فانك لو قلت هذا كان عروض قولك الاول وكان ذلك مقابلة للدعوى 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 لا يبناه في غير هذا الموضع ومع هذا
فلا يكون احدهما قد قطع الجزم اذا لنتيجة لو ادعيت العلم الضروري بامكان لم يكن لهما
له يكون كلامهما متكافيا فكيف اذا لم يذكر ذلك بل ادعيت العلم بسبب اخر غير محل
النزاع الذي ادعى المنازع والعلم الضروري ومن المعلوم انا احدا من الخلق
يمكنه ان يدعي الضروري بامكان وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه
بل غايته ان يدعي علما نظريا وان سرعم انا 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 عندنا ولكن له ان جوز اختصاص
بعض الناس بالعلوم الضرورية كاختصاص بالعلوم الضرورية كاختصاص
بالاخبار المتواترة والتجربيات وعلم الاشياء الدقيقة وهذا اصح القولين
فالضرر عدم علم عموهم وان قيل بل يجب اشتراك الناس في كل العلوم
الضرورية كما يقوله طائفة من اهل الكلام فاذا قال هو لا نحن مضطرون الى العلم
وقال هو لا لم نضطر اليه لم يكن قبول قول احدهما اولى من الاخر لانه موجب
منفصل وعلى التقديرين فلا يقدح ما ذكره المنازع من العلم الضروري ينفي ذلك
عن محل النزاع لو فعله المنازع فكيف اذا لم يذكر ذلك الا في ضرورة اخرى
تقدير هذا الوجه الخامس وهو ان هذه الصورة التي ادعى ان العقل
الصريح لا ما ها اما ان تكون مستلزمة لامكانها 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 يحور 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 فيلزم القدح في الضروريات بالنظريات يتضمن

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
ذهب اليه سلف الامة وائمتها على ذمه وهو كما تقدم
صحيحة كالزجاج يحالها حقا وكل كاسر ملسور وان كان القدح والضروريات
بالنظريات 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 المعارض
على حاله غير مقدوح فيه الوجه السادس ان هذه الصورة التى قدر ان العقل
الصريح لا يأباها وهو انه لا يأبى تقسيم الموجود الى ما يكون حاصلا فى الخبر والى
ما لا يكون يقال له نعنى بقولك ان العقل الصريح لا يأبى هذا التقسيم اتريد 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 محسر ووجود موجود غير محسر يعلم وجود
موجود محسر وقائم بالمحسر ووجود الجسم وصفاته والعقل الصريح هذا 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 الصريح تحكم بامكان
وجود وجود فى الخارج ليس بمحسر وقائم بالمحسر اذا فسر المحسر بالمباين للعالم بالجهة
بل هؤلاء انما يثبتون امكان ذلك كما يثبتونه وجوده بالادلة النظرية ولو قدر ان احدهم ادعى
العلم الضرورى بذلك كان ادعاؤه العلم الضرورى بامكان وجود موجود لا داخل
العالم ولا خارجه مما لو قدر انه ادعى ذلك مدع لم يكن دعواه واقعا لما ادعاه وليس
بل يكون الحكم بعدمها وحسد يعلمهم جميعا ان يسلموا الحكم لكتب الله المنزلة
وانبيائه المرسلة وانباع سبل الخلائق الذين دلهم الكتب الالهية والآثار النبوية على انه سبحانه
فوق العالم اعظم من كل شئ عال بنفسه وكمثله وذلك يقتضى رجحان ذلك لو فرض
ان لهؤلاء فى السمع دليل فكيف وجميع علمائهم وعلماء الاولين والآخرين يعلمون ان السمع ليس
فيه دلالة على ذلك بل السمع نصا وظاهرا على ان الله سبحانه وتعالى ليس فوق العالم وهذه من الادلة
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 ببعضهم فى المكابرات الى هذا الحد وكل قوم
يدعون وجدانا وعلما ضروريا اما ما دونه من الادلة وهم عالطون لا يعرفون وجه
غلطهم واما كاذبون فى ذلك ارسل رسله وانزل كتبه وامرهم ان يحكموا
بين الناس بما اخلفوا فيه ولهذا لا تقطع المنازعات بين بنى آدم الا بالكتب
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 الكل اذا ادعى مدع العلم الضروري العقلي
بنقيض ما ادعاه او لكل وكيف ولم يقل ان احدا ادعاه ولا يدعيه لانه مخالف لصحايه
ودخل في البسيطة الصريحة والجوزة والبهتان ولا ريب ان باب الكذب والافتراء
لمسدود ولا يمكن ان يحمل بعض الناس عما في وطبه او هواه او غرضا دلالتها
على ادعاء ذلك وان قال معنى قولي ان العقل الصريح لا اثبات له لا يعلم امتناع شيء فهذا اذا
سلم ابطل المنازع فان المنازع اذا قال انا اعلم بالضرورة امتناع وجود موجود لا داخل
العالم ولا خارجه واسلم لم يعلم امتناع صورة يستلزم امكان ذلك لكن عدم العلم
بامتناع ما يوجب امكان ذلك فادعاء العلم بامتناعه فاذا ادعى علمنا ان الشيء
وكان امكانه غير مستلزم لامكانه وذلك اللزوم لا يعلم امتناعه لم يلزم عدم العلم
علمنا بامتناع مستلزم الامكان بعينه لامكان هذا ولا بما يعلم من العلم بالامتناع وقد
يقدم انه لو قال لا اعلم امتناع ذلك لم يلزم هذا حواب ما كلف اذا قال فيما يثبته الامكان
اي لا اعلم امتناع هذا القسم لم يلزم عدم العلم بامتناعه موجبا عدم العلم لامتناع
ذلك الخلو عن القسمين اذ احدهما ليس هو الآخر واذا كان بينهما تلازم الوجه
السابع ان يقال لا سلم ان العقل الصريح لا ينافيها القسم اذا بين معناه وزال
عنه الاشتباه وذلك ان الخبر يراد به الامر الوجودي المنفصل عن المخبر
وما لا ينفصل عن المخبر ولا يسلم وجوده عنه فان خبر العالم عن
الاجسام لا يستلزم وجود شيء عنه وبالجملة المنازع ان اراد بما يستلزم وجوده
شيء عنه لم ينازع فيما ذكر من التقسيم فان العقل يعلم ان الموجود قد يكون في
حيز منفصل عنه وقد لا يكون ولكن هذا لا يضر فان المنازع انما ادعى العلم الضروري
ان الموجود لا يكون داخل العالم ولا خارجه لم يدرك المخبر وذلك انا نريد
بالمخبر الجسم بعد دوس الغرض بعد علم ان الموجود ليس باجسام وصفات
لهم منها وان كان هذا مراد من الناس من يقول لا موجود الا الجسم
وهذا ينازع في هذا القسم ويقول لا اسلم ان العقل الصريح ينافي
قسم الموجود الذي ما يكون مخبرا او غير مخبر لكن ليس الغرض الكلام من
جهة هذا فقط بل يقول كلا ما عنا اذا كان خاصا في هذه الاقوال فاذا
اراد بالخاص في الخبر المختص اصالة او تبعا دلم يعن بالجسم امرا

لا يسلم له منازعا ان العقل الصريح لا يعلم امتناع ذلك بل نقول العقل الصريح يعلم
امتناع ذلك مما صرح ووو العقول الصريحة من ابحه الاسلام وعلما بهم بان العقل
يعلم ذلك وما يعرض على ذوى عقل صريح هذا الا نادر ونفاه اذا وهم حقيقة المعنى
واما من ينكر عقله ذلك فلانه يعرضه على العقل الصريح فان الصريح هو المحض الخالص
الذى لا ينسبه هوى ولا جهل فليس من الناس من يسمع هذه الالفاظ المتداولة
مثل الجزء والمتحيز والجسم والجوهر والعرض والصفات ونحو ذلك وهى فيها من
الاحتمال والاشتراك ما يوجب تنازع العقلاء فيها فيكون كثير من النظر فى
معناها ليس بعقل صريح خالص عن الاشتباه والاشتراك ومن الناس
من يخالف قول واعتماده ويقلده عن بعض المعظمين عنده مثل تقليد ان البارى
ليس فى جهة او انه ليس بمتحيز او ليس بجسم ولا جوهر او هو جسم او جوهر فيكون هذا
التقليد بما نعاله من ان يكون عقله صريحا 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 فى 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 فى بنى آدم
وكل علامته متابعة ما جاءت به الرسل عن الله تعالى فان العقل الصريح لا يخالف
ذلك قط بل لو وزن لوجد الايمان ولهذا قال اهل النار لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فى
اصحاب السعير فاخبروا انه اى الامرين وجد منعهم العذاب وقد قال تعالى
اولم يسيروا فى الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها او اذان يسمعون
بها فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور واعظم الناس
عقلا اعظمهم ايمانا وتصديقا بما جاءت به الرسل وهم اعلم الناس كما قال تعالى
الذين اوتوا العلم الذى انزل اليك من ربك الحق ويهدى الى صراط العزيز الحميد
وان العقل الصريح وجود الاجماع فان الحق لا يختلف ولا يتناقض ولهذا كان ما
جاء من عند الله لذلك كما فى قوله كتابا متشابها مثانى وقال فى خلافه ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقال انكم لفى 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 وهؤلاء فى معنى الجسم والجوهر والمتحيز والعرض
واحكامه بعضا وانتفاء من الاضطراب ما لا يعلمه الا الله فبين 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
والنفس وغيرهم ومنهم من 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 وكل من هؤلاء اما منافق
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 لهم في كثير 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 واذا كان كذلك
فالمنازعون يقولون ان العقل الصريح يمنع ان يكون قائما بنفسه لا بباري القائم
بنفسه بالجهة ونحو ذلك من المعاني التي يعبر 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 دليل بعض
ما تقدم من قولهم ان اول من ابتدع في هذه الامة وصف الموجود بعدم النهاية هو
لهم ولفظ المتحيز والجسم والحد والنهاية وتنزيه الرب سبحانه عن هذه 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 يعني ان الله
لا سمي كان الخلق كلهم علموا انه ليس شيء يقع عليه اسم السمي الاول حد ولا غاية ولا صفة
وان لا سمي ليس له حد ولا غاية ولا صفة فالسمي ابدا موصوف لا محالة ولا شيء موصوف
الا احد ولا غاية وقولك لا حد له يعني 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 موصوف بما وانه فهما حد ان
اسان قال وحسبك ان المبارك يعرف ربه فقال بانه على العرش بائن من خلقه

قيل بحد 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 شنعت 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
منها استحال ان يكون في السي ولا في الشيء او خارجا من السي فوصفك لغيري ما ليس
له وهو دينك واصل معاملتك 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 ماس لسي ولا مباين منه
فقلنا اذا كان غير مباين للسي هو ماس قال لا فقلنا فكيف يكون في كل شيء عبد
ماس شيء ولا مباين فلم يحسن الجواب فقال يا ايها الجهمي الله موصوف
عليهم وقال في خطاب الجهمية وقلنا هو شيء فقال هو شيء لا كالاشياء فقلنا
ان السي الذي لا كالاسياء قد عرف اهل العقل انه لا سي معه وذلك ليس بماس
انهم لا يلمسون ساء وليس بمدفوع عن انفسهم السعة ما يقدرون في العلانية
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 المسلمون انهم لا كالاشياء
سي وانهم مدفوعون عن انفسهم السعة ما يظهرون 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 سقط في ايديهم من اسس الناس بعضها
لله ولا يشعرون انهم انما يقودون قولهم الى قولهم في الله تعالى وقال انما يعبدون لهم
الى صلاله ولو ان نبيا دل ان يقال في الوصف الناس لوجه خارج العالم لا
يخلو اما ان يستلزم كونه حاصلا في الخبر او لا يستلزم ذلك فان كان ذلك لا
يستلزم كونه متحيزا جاز ان يقال هو خارج العالم ولا يكون محيزا او جسما
فالعلماء الموجود لا يكون الا داخل العالم او خارجه لانا فيه العلم بانه اما ان
يكون حاصلا في الخبر او لا يكون فان اثبتوا هذا جوابا عن الاول بل
نقول الاولى ان الموجود اما داخل العالم او خارجه ضحيحا 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 وجوزه عنه في ان العالم مفتقر
اليه محتاج اليه وانه متقدم عليه بالرتبة والعلية والذات وهولا يضايقون يقولون
العالم محدث ويعنون بحدوثه وجوده بالرب ووجوبه به وافتقاره اليه لا يشترطون
في المحدث ان يكون معدومًا 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 متقدمًا على غيره ولو كان مخلوقًا قال تعالى حتى عاد كالعرجون القديم
وقال واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم وقال قالوا يا ابانا انك لفي ضلالك
القديم وقال الخليل عليه السلام افرايتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فالاقدم
ابلغ من القديم والقديم يحتمل قدم العدم ومنه قولهم احدث فيما قدم وما احدث
وقد زعم بعض اهل الكلام من المعتزلة ومن اتبعهم ان القديم حقيقة فيما ثبت
عدمه وهو الله وهو مجاز فيما تقدم على غيره من كونه مخلوقًا وقال قولهم ان
حرم ان الله لا يجوز ان يسمى قديمًا لان دليلهم يرد به الشرع فاسماء الله شرعية
والصواب ان القديم ما تقدم على غيره في اللغة التي جاء بها القرآن واما لو كان
بعد ما اولم يكن معدومًا فهذا لا يشترط في تسميته قديمًا والله احق ان يكون
قديمًا لانه متقدم ما على كل شيء لكن لما كان لفظ القديم فيه نوع ما لا
يدل مطلقه الا على المتقدم على غيره كان اسم الاول احق منه بحسب اسماء الحسنى
التي في الكتاب والسنة اذ الاول اخص من الاسماء التي يدعى بها ومن ما جاء
به عنه من الالفاظ لاحل الحاجة الى بيان معانيها كما هو مذكور في غير هذا
الموضع فصار المسلمون الذين يقولون ان القديم هو الله فقط وان تسميته غيره به
مجاز يحملون على العدم الذي لم يكن معدومًا ولم يزل موجودًا وجعلوا المحدث
ما كان معدومًا 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 موجودًا
يقول انه قديم ولا ريب ان الله سبحانه قديم سواء فسر القديم بما تقدم غيره عدم
او فسر القديم بانه متقدم على غيره بل هو متقدم على كل شيء اذ هو الاول الذي ليس
قبله شيء واما الحدث في اللغة لا يكون الا ما حدث بعد ان لم يكن وهو عند اهل
اللغة يقابل القديم ولهذا سمى ابن حامد القديم الزمان كما قال عمر قديم وعمر
حديث لكن هؤلاء سموا العالم محدثًا باعتبار تقدم البارئ عليه وان لم يكن

دلك

ذلك على محض اللغة ولهذا لم يوجد في كلام السلف الائمة وائمتها لفظ حدوث العالم
العالم لان هذا اللفظ يقتضي التجرد المناقي للمتقدم الاضافي بل يقولون كما قال الله
انه مخلوق وجود لكنه اخبرت به الرسل وان كان يوصف بالقدم الاضافي
كما في الحديث القدسي اذا عرف ذلك فقول القائل الموجود اما ان يكون قديما او
محدثا انما يخلوا عن القديم والحدوث بمعنى ان يتصف باحد هذه الاصلاحات
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
فالقديم له وجهان احدهما ذاتي للموصوف وهو بمعنى انه ازلي وهو كونه
موجودا لم يزل سواء قدر وجود غيره او لم يقدر والثاني ان يكون قديما
باعتبار تقدمه على غيره كما في المتقدم على غيره بحيث لو لم يفرض وجود غيره
لم يعقل كونه اولا او آخرا كما 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 بوجوه منها ازليان وكونه ازليا معناه انه لم
يزل موجودا وهذا الازلي الباقي تقدر العقل معه دهورا
متعاقبة شيئا بعد شيء لا ابتداء لها كما لا انتهاء له هذا مع تقديره 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 بعقل تقدمه عليه من عدم الليل والنهار والزمان المعروف
والذهن يقدر بينهما دهورا متعاقبة لنحو ما يقدره مقارنا لوجود الازل
وهكذا يوجد في اسمه الكبير العظيم والعلي الظاهر ونحو من اسماء الله هو
المتعلقة بالمكان فانه هو سبحانه في نفسه فاق جميع خلقه منهم بحقيقته وهو
فوق كل شيء عظيم سواء كان غيره موجودا او لم يكن لكن العقل يقدر معه اجزاء
خالية لا نهاية لها وهذه تقديرات ذهنية لا وجود لها في الخارج
عند عامة العقلاء ومنهم من يزعم انها وجودية وهي تقدير المكان وهذه
المباينة والامتياز وكونه بحيث يشار اليه امر ثابت له سواء كان غيره
موجودا او لم يكن اذا وجد غيره فهو ايضا مباين له منفصل عنه مباينة
تابعة لوجوده لا يكون موجودا الا بحقيقة التي يباين بها غيره وهو العظيم

ولا يكون واجب الوجود الا بوجوب هذه المباينة له لاختصاصه بخصوص
التي تستلزم مباينته لغيره وهو الصمد الذي لا يجوز عليه التفرق وهو الكبير
العظيم وبيان ان وجوده بسيط يقتضي ان يكون وجوده بسيطا يقتضي عظمته وبيونته
التي هي اعظم من كل عظمة وبينونة وان يكون احدا صمدا لا يجوز منه ان يكون والدا
ولا يجوز من ان يكون ولدا اذ حقيقة مباينة لكل شئ فانه كما ان وجوبه
بنفسه ينافي عدمه فلا يكون بحيث يوجد ان يعدم لانه حينئذ يكون متغيرا
الى عدم فلا يكون وجوده بنفسه ينافي تعلقه بغيره وملابسته له بحيث يكون محاذيا
له مماسته ومخالطته ونحو ذلك فان ذلك ينافي وجوبه بنفسه بل هو الغني مطلقا الصمد
مطلقا فيكون مباينا لغيره لا يحاذي 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 شئ وانت الظاهر فليس فوقك شئ 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 يسبق 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 بمباينته وقول القائل اما ان يكون داخل العالم
او خارجه كقول القائل اما ان يكون مع العالم او قبله فان محايثته للعالم
في المكان ومحاذاته للعالم والحيز كمقارنته للعالم في الزمان ومحاذاته 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 واذا لم
يكن قبله فاما ان يكون معه او بعده واما ان يكون مباينا له او لا يكون واذا لم يكن
مباينا له فاما ان يكون محلا له او حالا فيه والحجة التي حكاها المتاخرون عن الحكماء
تحتاج الى بسط فيه التماثل فانه قال لا يعقل موجود حال عن العدم او الحدوث

والله اعلم

فلذلك لا يعقل موجودا ليس في العالم ولا خارج العالم ولا في شئ من جهاته الست
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 متحاسين ويكون احدهما داخلا في الاخر او يقال لا يعقل
موجود خال عن العدم او الحدوث فلذلك لا يعقل موجود خال عن المناسبة والمجانسة
بوجود لكن ما يظهر به تماثل البنايين وما يوضح ذلك ان من قال العالم قديم والباري
سبحانه متقدم عليه بالذات والعلية وغير ذلك وهو محدث باعتبار تقدمه علية 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 بقدر ما حصلها يجب
بقدر الذهن في وجوده ووجود العالم انتهى 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 اجيالا خالية كما يقدر ذلك
في وجود ووجود العالم واذا كان ذلك يقدر لما لا وجود له في الخارج ومن
جعل علو على العالم ليس الا بالرتبة والقدرة ونحوهما فهو شبيه بمن جعل تقدمه على
العالم ليس الا بالرتبة والتولد 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 العياذ بالله يعود الى تعطيل الصانع في الحقيقة وانه باتم عبر
هذا العالم ولهذا كان الاتحاد بعد عندهم من هؤلاء يصرحون بذلك ويقولون
ان العالم هو حقيقته وهويته وهنا في الحقيقة قول المعطلة للصانع كما الطهر
فرعون بعد ايمانهم بالله على قول فرعون ولست قد ذكرت ان الذي
يلزمهم قول فرعون لبعض من له حس وصدق حتى حدثني عن ابيه من ايمانهم
انه قال له ونحن على قول فرعون والله سبحانه فوق الارض وفوق السماء وكل الذهن
بقدر تقدمه بدهر ونقدم فوقية بحيز كما تقدم ذكر وهما امران ذهنيان
بقدران لا وجود لهما في الخارج عند جمهور الناس لكن بين الوهمين فرق
لا يخفى وهو ان الذهن المقدر في الزمان الوجود هو قضي سابعدي سابعدي
لا يجمع اوله واخره في زمان واحد ولهذا يمكن ان لا يكون له نهاية وجود
كالزمان فان اهل الحس ونحوهم لا نهاية لوجودهم واما الحس المقدر في المكان
الموجود فانه موجود في وقت واحد لا وجود سابعدي سابعدي فلا بد ان يوجد جميع

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 يمكن فرض ازمنة لا نهاية
لها واما مباينته لما يباينه من خلقه فلا يمكن ان نفرض بينهما امكنة لا نهاية لها واما
مباينته لما يباينه 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 الذات والمكان على النهاية في الوجود والزمان عدوا
حكم هذا الى حكم هذا وحكم هذا الى حكم هذا فقال بان المخلوق يمتنع له النهايتان جميعا
واثبتوها في الاسم فقال الجهم بفنا الجنة والنار وقال ابو الهذيل بفنا الحركات
كلها وقالوا بان الخالق يمتنع ان يثبت له النهايتان جميعا فكما لا نهاية لابتدا وجوده
وانتهاءه فلا يكون لفنائه نهاية ثم تفرعت بهم وباصحابهم المقالات بعدهم بقل
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 الصابية 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 امتدادا وانتهاء وتكلموا في الفناء 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 النوعين 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 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

داخلا في المخلوقات والمحدثات بل زادوا حتى جعلوا الاتحادية منهم نفس وجود
المخلوقات فهولاء اولئك جعلوم هو المخلوق او بعض المخلوق واذا 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 لنا بين هذا وبين هذا فرق في بديهة العقل ومن احاط علما بما قال العقل
الصريح لابد في تقسيم الموجود الى ما لا يكون حاصلا في الذهن وفي الخارج وما 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 قائما بنفسه او بغيره وكما ان القديم ينقسم الى
القديم المطلق الذي لا يجوز عدمه والى القديم المقيد وهو الموجود بالعدم او
الممكن عدمه فالقائم بنفسه ينقسم الى القيوم المطلق وهو الذي لا يجوز عدمه
والى القيوم المقيد وهو الموجود بالعدم او الممكن عدمه فالقائم بنفسه ينقسم
الى القيوم المطلق وهو الذي لا يجوز عدمه ولا يحتاج الى غيره 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 قولهم انه لا داخل العالم ولا خارجه واما الجهمية من المتفلسفة الصابئة
ينقولون مع ذلك ان العالم ايضا قديم معه متقارن له في الوجود متقارنه المعلول
لعلته التامة والمتولد للمولد 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

وعدم السمس على شعاعها فان العقل يدرك وجود السراج على الضوء 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 المعية لا يوجب لا 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
المأموم وخامسها التقدم بالزمان كتقدم النبي على الناس فانهم
لما زعموا حصر المتقدم في هذه الوجوه قالوا نحن نقول بتقدم الباري
على العالم بالوجوه الثلاثة الاول والتقدم بالمكان ليس مما يتعلق به بحثنا
واما التقدم بالزمان فممنوع ولو كان ممتنعا بالذات لزم ان يكون الباري
زمانا والزمان زمانيا مع ان الله سبحانه لا بد له 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 يقدر العدم عليه لا يصح ان يكون بالوجوه
الاربعة ولو كان بالزمان لزم قدم الزمان فهذا الكلام الذي قالوه قد موهوا
به على الناس حتى اصطرهما كثير من اذكياء العالم وقد اجاب عنه
من اجاب من متكلمي الاسلام باثبات تقدم اخر خارج عن هذه الاقسام الخمسة
وهو تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وتقدم الباري على الحوادث
وقد سمى بعضهم كما اشرنا اليه ثانيا وعمم هذا التقدم بالذات ولا ريب ان
تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتقدم الباري على الحوادث ليس
لشيء من العلة ولا بالشرط ولا بالشرف ولا بالمكان فتعين ان يكون بالزمان
المتقدم والمتاخر بهذا الوجه وكون اجزاء الزمان متماثلة وليس ايضا بالزمان
لانه يلزم ان يكون للزمان زمان وان يكون الباري زمانيا قالوا واذا كان قد
عقل بعدم الامس على اليوم من غير حاجة الى زمان اخر فكذلك يعقل بعدم
العدم على الوجود وبتقدم الباري على الوجود قالوا وانتم لا تقولون بهذا العدم
لانه ليس له مسبوق موجود عنه او معدوم يقبله بهذا النوع
من السبق والتقدم وقد يقال هذا الجواب وان كان فيه من ابطال كلام
اولئك ما فيه فلم يجيبوا عن الشبهة في الحوادث بل هذا المعارضة
ومن اعطى النظر حقه علم ان هذه الملاحة تلوح الحصة وتواعن

عن الرب التقدم 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 طرفا الزمان
تارة وطرف المكان اخرى فاذا قيل هو قبله او بعده او معه كانت هنا طرف زمان واذا
قيل امامه او وراءه او معه كانت طرف مكان والمتقدم والمتاخر فسميان 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 كان 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
ادرك 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 اتباعا يوم القيامة ان يتقدم احدنا رواه الدارقطني
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 عدم فرعون وتقدم الامام هو بالمكان والزمان
جميعا فاذا فعله قبل فعلهم وهو امامهم 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 الملاحدة نفوا في اسمائه وآياته
التي

التي وصف فيها بالعلو والفوقيه والظهور والرفعه فشمله الجاد هو لا في اسمائه
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 وابائكم
الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين وقوله تعالى ولقد علمنا المستقدمين منكم
ولقد علمنا المتاخرين يتناول هذا وقد فسر ايضا بالمكان وقد ذكرت 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 بالعلة والشرط
فهذا قد نوزع فيه وقيل لهم يمتنع من المقارنة الزمانية ان يكون احدهما مفتقرا
على الاخر بوجه من الوجوه فان التقدم اذا كان من عوارض الزمان وهو ضد
المقارنة واجتماع التقدم والتاخر مع المقارنة في شيئ باعتبارين من الضدين
فكما انه يمتنع ان يكون اماما ومأموما ويكون معه في طرف المكان والمكانة وموانعها
فانه يمتنع ان يكون قبله ويكون معه في طرف الزمان ونوابعه فمن قال ان العالم
مع الله 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 بالعلة والشرط دون الزمان
وما يقوم من امتناع تقدم الله بالزمان كما قالوا ايضا على بالمكان فيحمل
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 الواحد الا امثاله
حقيقة سميت بها وكل الاثنان يتصور في ذهنه الواحد قبل الاثنين ويتكلم
بلفظ الواحد قبل الاثنين او اجماع نطقه وهذا ترتيب زماني محسوس ثم
اذا قدر اجماع تصوره للواحد والاثنين او اجماع نطقه بهما فهو كاجماع اعيانهما في
الخارج كالواجتمع درهم ودرهمان وثلاثة دراهم ونحو ذلك فليس هناك ترتيب
اصلا وليس الدرهم متقدما على الدرهمين ولا الدرهمان متقدمين على الثلاثة وقول
القائل لا توجد الدرهمان الموجودان في الخارج // الا بوجود الدرهم او لا يوجد
الاثنان الا بوجود الواحد يقال له اما الدرهمان الموجودان في الخارج
مشتركان في وجودهما عن الدرهم المنفرد عنهما لا يشترط وجودهما
وجودا محالا ولكن هما ممنوعا فقال على وجود انفسهما لوقف الدرهم

الواحد على وجود نفسه فليس بان يجعل تقدمه عليها لكون الاسس واحدا وواحدا
باولى من ان يجعل عكس ان يجعل متقدما على نفسه لان الواحد واحد وكل
هذا غلط وهذا الترتيب من جنس الترتيب والاقتران الذى يدل وجوده فى اقتران
الشئ الى صفته وبعضه وهو من جنس اقتران الى نفسه فكون وجوده لا يكون بعضه
التى يمتنع ان يكون ذاته بعدها مثل كون وجوده لا يكون الا وجوده وهو
مثل كونه واجبا بنفسه ولا ريب ان الذهن قد يغلط فيظن الواجب نفسه
انه علة نفسه او ان هناك تقدما وتاخرا وهو غلط بل هو هو فتوقف الاسس
على الواحد وتوقف اللاء على الاسس هو توقف الجملة على بعض افرادها
وهو كتوقف الشئ على نفسه لتوقف الاسس على الاسس واللاء على اللاء واذا
لم تكن الجملة الا هذه الافراد وهذا التالف لم يكن المتوقف غير المتوقف عليه ولم
يكن هناك شئ متقدما على شئ بوجه من الوجوه فى 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 وبهذا يظن ان الترتيب
فى علمنا وظننا لا فى الحقيقة نفسها فهذا هو التقدم بالشرط الذى يجعلونه فى
الاعداد والمقادير والمركبات ونحو ذلك وهو فى الصفات والكيفيات فانه
اذا قيل العلم والقدرة مشروطة بالحياة والشرط متقدم على المشروط فليس الموصوف
بترتيب 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 حصل منها على ما فيها هو متاخر
عنها فى الزمان ايضا ونحن لا نازع فى ان الصفات يعرض لها الترتيب الزمانى
كما يعرض للاعداد كما تقدم ولكن ليس هذا بواجب ومتى انتفى هذا الترتيب لم يكن
مرتبة اصلا بل تكون متقارنة واما الترتيب فى 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 زمانى وهو ترتيب العلم بها
والتعبير عنها لا فى ذاتها ولهذا ذكر من التقدم بالعلية قال لهم ليس لهذا الطبا
حقيقة وليس فى المخلوق شئ واحد هو علة تامة لشئ اصلا لان مشيئة الله تعالى
تستلزم مراده بها فما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن وما سوى ذلك من الاسباب
الموجوده فليس شئ منها بمفرده علة تامة لشئ ولكن يكون سببا
والسبب بمنزلة الشرط الذى 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 فقط فاذا وصف العلة التامة لا تقوم شيء من المخلوقات واذا لم يكن شيء
من المخلوقات علة تامة امتنع بطريق الاولى ان يكون متقدما بالعلية لكن يكون
شبيها وهو كالشرط والشرط لا يجب تقدمه على المشروط بل قد يقارنه وقد
يسبقه كالتقدم 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 نذكره من الامثلة واشهرها
الشمس مع الشعاع والشعاع عندهم انما اراد به ما يقوم بذات الشمس
من الضوء وما يقوم بالاجسام المقابلة للشمس وهو المسمى بالشعاع عندهم وهو
شعاع منعكس فان اريد به الضوء القائم بذات الشمس فذاك هيئة
من صفاتها ليست متقدمة عليه بوجه من الوجوه ومن جعل تقوم البارئ
على العالم كتقدم ذات الشمس على صفتها وقد جعل المخلوقات مثل صفة من
صفات الخالق وجعل الخالق بمنزلة المحل للمخلوقات وهذا اقبح من قول من
يقول ان البارئ حال في المخلوقات ونحن انما قصدنا ان نبين ان قولهم هو
اقبح من قول اولئك لكن هو لا من زيادة القبح بكونهم قد جعلوا الصانع محلا
للمخلوقات من هذا الوجه وحالا فيها وان اريد بالشعاع الضوء الموجود في
الاجسام المقابلة للشمس من الجدران والارض والهواء وغير ذلك فمثال
هذا الشعاع لم يحدث لما حدث الشمس وليست الشمس وحدها علة فهو لا يلزم
من حدوث احدهما الشمس والباري حتى يحتاج احدهما بمقابل الشمس ليتعكس الشعاع
عليه فاذا لم تكن الشمس علة تامة حصل المقصود بل هي جزء العلة وهي سبب وشرط
فان الشعاع موقوف على الشمس المستنيرة وعلى المحل الذي ينعكس عليه
الشعاع واذا كان كذلك كان توقفه على هذين موقوف 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 شيء متقدم يستلزم وجود شيء متاخر عنه لكن المشبه
يستلزمه لمرادها فما الله كان وما لم يكن فقد ظهر ان الشعاع الذي
ذكروه مثلا ان نفس الشمس وحدها لو قدر وجودها بدون ما
يقابلها لم يكن للشعاع وجود وكل وجود بشرط الشمس وشرطها

فيكونان شرطين واذا كان كل منهما شرطا فالشرط قد يتقدم على المشروط وقد
لا يتقدم عليه فلا ريب ان الجدران والارض والهواء موجود قبل الشعاع وكذلك
الشمس موجودة قبل هذا الشعاع وذلك يقدم بالزمان ولكن اذا حصلت المقابلة حصل
الشعاع وتولد عن اجتماع هاذين الاصلين له كتولد عين من المتولدات عن اصلين
وكل منهما متقدم عليه ومعنى ظهر هذا ان شعاع الشمس ظهر انها وشعاع السراج
وغيره من النيران اذا النار يكون لها شعاع كما يكون للشمس شعاع فهذه ما تمثلون به من
المرئيات واما ما يمثلون به من المسموعات فانهم يمثلون بوجود الاصوات عن الحركات
كوجود الطنين عن النقر فنقول وهذا ايضا كذلك بان الصوت لا يولد شيء واحد بل لا
بد من شيئين من جسمين يقرع احدهما الاخر ويقلع عنه وهاذان اصلان للصوت
الذي تولد عنهما كما ان للشعاع وهذان الاصلان وهما الجسمان المتحركان هما متقدمان
عليه بالزمان فان قيل المراد بالعلة المحركة المولدة للصوت والمقابلة المولدة للشعاع
فيقال المحركة مع الصوت والمقابلة مع الشعاع اما ان يكونا متقارنين فان كانا
متقارنين في الزمان لم يكن احدهما متقدما على الاخر بوجه من الوجوه ولا دليل على
هذا التقدير ان المحركة والمقابلة هي علة الصوت والشعاع بل علة ذلك هو الفاعل
للمحركة والفاعل للمقابلة واذا كانت المقابلة لم تفعل واحدا من الخلق والحركة لم تفعلها
واحدا من الخلق لم يكن للفاعل لهذا التولد واحد من الخلق وهذا هو الصواب المقطوع
به ان جميع المتولدات لا يجوز ان يفعل فعلا الفاعل واحد من الخلق بل كل من الامرين
سبب فيها وهما متشاركان فيها متعاونان عليها وقد بينا ان الخلق
لا يفعل فعلا تاما الا الله له من عجز والخالق سبحانه هو الذي لا اله الا هو
وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير وذلك ظهر بيان ما ذكروه
من المثال فانا نقول اذا نقرنا وطشت فحدث صوت فالصوت لا بد له من فعل الانسان
ومن الجسم الذي جعل عليه النقر 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 تكون الصوت بحركة شيء واحد فالحركة جمعها هي سبب
الصوت وهو وان كان الحركة لاعضائه فنفس اعضائه والنقر التي قام بها الصلابة
التي بها صار صوته ليس من فعله فلا معدوما له بل الله هو الذي خلق ذلك
له وجعله اله له ممثلة الالات المنفصلة عنه فنفس قدرته لا تستقل بالصوت
الا بهذه الامور الخارجة من قدرته فصار الصوت متولدا عما يقدر
عليه العبد وعما لا يقدر عليه العبد وكل ذلك اسباب لمسبب وشروط ليس شيء
منها علة تامة فقد ظهر انه اذا قيل ان الصوت والحركة

معارك

متقارنان فى الزمان لم يجز ان تجعل الحركة نفس علمه للصوت بل يكون الفاعل
للصوت هو الفاعل للحركة اكما يقال ان وجود الصوت مشروط بوجود الحركة كما
تشترط الحياة فى ذلك الشرط لا يجب ان يتقدم المشروط بل يجب مقارنته له
فاذا تكون الحركة والمقابلة شرطا فى الصوت والشعاع ولا يجب ان يكونا متقدمين
عليه بل ادعوى بعدم 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 يضر 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 تولد 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 يدرك 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
وهنا 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 ما يتقدم على غيره بالعلية او ذلك
الشرط مع مقارنته له بالزمان بل المتقدم سواء سمى شرطا او علة او غير ذلك

ان كان مقارنا في الزمان غير متقدم فيه فليس معدوما محال وان كان متقدما
فيه وهو متقدم فهو مقارنا غير متقدم واذا كان كذلك وقد قالوا ان العالم
مقارن للباري لا يقدر وجب ان يكون في الباري الا يكون فيه العالم فقد اثبتوا
مقارنة له مطلقا ومنعوا ان يكون الباري معدوما عليه بوجه من الوجوه ومن المعلوم
بديهة العقل ان الفاعل الذي لا بد وان يكون متقدما عليه سواء سمي علة او لم
تسم فاذا كان الفاعل لا يكون الا متقدما على الفعل وعلى اصلهم يمتنع ان يكون متقدما
عليه امتنع عندهم ان يكون الباري خالقا للعالم وايضا فكلما وجب مقارنته
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 عنه فانه يكون محتاجا الى غيره قطعا 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 لله
وله كما انهم بما اثبتوه من توليد عنه قد جعلوا لله ولدا وجعلوا الخلق ولدا لله 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 ما ولد شيئا فلا بد له من شريك ومعين له كالشمس التي لا تولد
شعاعها الا بها وبما يقابلها والجسم الذي لا يتولد الصوت عنه الا بجسم اخر يماسه
ويلاقيه كما ان الاعيان ايضا من الاولاد لا تتولد الا عن اصلين وكل مولد فهو محتاج
الى ما يشاركه ويعاونه على التولد وهؤلاء 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 يحصرهم يختلون ذلك لله لا لهم
لهم اذ 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 الغير وشريك
وصاحبه يتولد العالم عنهما قال سبحانه وتعالى الله سر الحق وعلمهم بعض قوله
ليس وبناء بعلم على سبحانه وتعالى عما يصفون يوم السماوات
والارض وما بينهم له والعالم بل له صاحبة وخلق كل شيء فهو 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
بايجاده وقد جعلوه مفتقرا الى بعض العالم محتاجا الى غيره كما تقدم من هذين
الوجهين ضدما اثبتوه ومن انه واجب الوجود بنفسه وقد اعادتهم الشاخص
والمجوس الثنوية والاثنانية ومن وافقهم من المتكلمين على ان ليس فوق العالم بل اوجب
محايثته للعالم ومقارنته له فانه ايضا جعله مفتقرا الى العالم والاخادية تصرح بهذا
كله ومن هنا حدثني بعض الفضلاء الضابطين عن الشيخ القاضي بهي الدين محمد القرشي
عرف بابن دقيق العيد رحمه الله انه قال لما دخل علينا الشيخ عز الدين عبد
السلام قدس الله روحه الى مصر سألناه عن ابن العربي فقال شيخ سوء مقبوح كذاب
يقول بقدم العالم ولا يحرم فرجا وبين ما ذكر عنه من هذه الصفات تعلب
لمن حدثني لم يكن بعد فهمت حضعه قوله وان هذا من القائلين بقدم العالم
اولئك يكون عالما واجبا عنه صدر عنه وان كان قولهم باطلا من جهة
اخرى وهذا عين نفس العالم صورته وهويته ليست له وجود غير وجود
العالم ولكن هو كما يذكر عن ابن سبعين احد ائمة الاخادية ومحققيهم وذكابهم
انه قال عن كلام ابن العربي فلسفة مخموجة وكلامه هو ادخل في الفلسفة
وابعد عن الاسلام ولا ريب ان هؤلاء من جنس الملاحدة الباطنية القرامطة
وهم وهؤلاء الفلاسفة مشتركون في الضلال ومذاهب هؤلاء الفلاسفة في الالهيات
من اشنع المذاهب واضطرابا وتناقضا وقولا لا حقيقة له فلما كان مذهبهم الغاية التي
التي هي في الحقيقة تعطيل الصنع والخلق والابداع وان كانوا يدعون انهم يثبتون
واجبا غير العالم فهذا دعواهم وللامر في الحقيقة بل مرادهم ان لا يكون ثم واجب الوجود
غير العالم وهذا حقيقة قول الاخادية وهو الذي اظهره امامهم هؤلاء وفرعون وان
الاخادية تنحله وتعظمه والباطنية تنحله وتعظمه وهو على مقتضى اصول الفلاسفة
العامة المشركين الذين هم اعظم الناس ايمانا بالجبت والطاغوت وليس
هذا موضع تفصيل ذلك ولكن هذا الموضع موضع كلام في مسألة حلول الله للعالم وابداعه
اياه وانما المقصود تمثيل من يقول انه في كل مكان بمن يقول انه مقارن للوجود
وان كلا القولين الحقيقة توجب افتقار المخلوقات جميعا ان يكون واجب
الوجود وان اصحاب هذه الاقوال اذا قالوا مع ذلك هو مباين للعالم وفوقه
او قالوا هو قبل العالم ومتقدم عليه فكل الحقيقة لكلامهم بل قولهم صريح في معنى

و التكذيب 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 بعد الزمان أو يكون بالزمان وبعد الزمان أو لا يكون بالزمان ولا
بعده أما الأول فلا ريب أن الأمر من الأمور لا يكون معدوما في
الخارج منها بالزمان وإذا حقق العدم بالزمان كان معناه أن الأول فارق
الزمان المتقدم على زمان هو فيه فالعدم والحادث هو في الزمان الثاني وفي أهل الزمان
لكن يتقدم الزمان يعرف عدم أهله كما يعرف تقدمه تقدم أهله وتأخر
الزمان يعرف بتأخر أهله كما يعرف تأخر تأخر أهله إذ كل من الزمان
وأهله يتقارنان فتقدم أحدهما بعدم قرينه وتأخر قرينه وذلك يعرف
في الأيام بطلوع الشمس وغروبها وفي الأشهر بالأهلة وفي السنين بالعدد كما في
الأسابيع هذه شريعة المسلمين والفقيه الأمي في ذلك سواء وأما من يحمل
الشهور على عدد سير القمر والسنة على طبيعة كرة الشمس فإن كانت حركة الشمس في البروج
المعين لا يسمى ذلك إلا 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 منظوما 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 والمصادفة في اليوم السابع وقولها
لا توجد أيام الأسبوع الآتي بعد من ملي ذكر عن أهل الكتاب كما ذكر وإنما الذي

واما التذكر للاعراب مثل الثناء ونحوهم فليس في لغتهم لهذه الايام ذكر لانه لا يعلم
شبهها بالمذكر ولا علم لهم بذلك من جهة السمع ليعدهم اعرف بآثار العلم بالمذكر
وقد 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 الآيات 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 القرآن في مواضع فلا ريب انه ما شاهده الناس من نور السموات
والقمر توقيف الاوقات وتبيين اجزاء الزمان بعضه من بعض وبعلم بذلك
عدد السنين والحساب الذي به يعرف المتقدم والمتاخر فاذا قيل ان
هذا متقدم بالزمان كان معناه ان بقدمه مقارن لتقدم الزمان وان بقدمه
عرف بتقدم الزمان لا يراد بذلك ان تقدمه هو سبب تقدم الزمان اذ
ليس جعل بقدم الزمان سببا لتقدمه بل من جعل تقدمه مشبها لتقدم
الزمان وذلك ان اليوم المعين يحدث فيه طلوع الشمس والقمر وكذلك لطلوع
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 يجري من الانوار كالشمس والقمر التي بها يتوقف الاوقات
والمقصود ان التقدم والتاخر بالزمان لا يشترط ان يكون الزمان موجودا فيه فانه
غير موجود 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 تبين بعضها
من بعض لكن هنا 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 نور اي
وقت شاء فيكون ذلك موقتا وجديدا لاجزاء الزمان وابعاضه كما يحدث
ذلك في الدنيا بالشمس والقمر ولو قدر عدم ذلك كله وعدم ما يتبين به لفا متقدم

عن متاخر لم يتصف المتقدم والمتاخر بل هو ثابت بنفسه فيكون الشيء قبل الشيء سواء وجدت الحركات والانوار التي توقت اخر ذلك او بعاضها او لم توجد واما بحركة الانوار يتميز ابعاض ذلك غير ان العدم والمتاخر لا يشترط فيه وجود هذا الزمان المحدود وليس هو المؤثر فيه بل هو ثابت فيحصل سواء كان هذا الزمان المحدود او لم يكن لكن هنا الزمان المحدود والموقت يسمى لنا المتقدم والمتاخر وهذا ما ينبغي ان يعرف ويتصور ذلك بطريق برهاني لكن تصور الانسان المتقدم والمتاخر الى تصور الاوقات المحدودة بالانوار والحركات كان العلو والسفل امر حقيقي معقول ولو فرض عدم هذه الاجسام المعينة العالية والسافلة او عدم الانسان ذي الجهات بل كل قابل بنفسها بعقل كون احدها فوق الاخر اذا ظهر ذلك فقولهم الحدث بعد عدمه يكون عدمه سابقا على وجوده وتلك القبلية امر زايد على ذات العدم والوجود قبل كل قبلية اخرى فانها هنا قبليات لا نهاية لها ولا بد ايضا ولا يعني بالزمان الا ما يلحقه القبلية والبعدية لذاته فاذن لا اول للزمان فاذا يلزم من حدوثه بعد عدمه قدم الزمان فيلزم حدوث العالم هذا التقرير مستلزما لقدمه تجاب عنه بوجهين احدهما ان يقال لهم لا ريب ان هذا العدم قبل الوجود فان كان كما يوصف بانه قبل غير او بعده يكون زمانا لزم ان يكون الله زمانا وكل موجود زمانا اذ قبل ان هذا قبل هذا او بعده فالوجود قبل العدم والعدم قبل الوجود والوجود قبل الوجود فان كان الموصوف بانه قبل وبانه بعد زمانا فهذه الاشياء ظهر زمان وهذا لا يقوله احد وان قبل ان وصف الشيء بانه قبل او بعد يستلزم الزمان والزمان هو الذي يلحقه القبل والبعد لذاته وهذه الامور لا يلحق ذلك لذاته فيقال بقدم العدم على الوجود لا يعني ان ذلك قبل يعني ان ذلك مستلزم للزمان والزمان على هذا البعد بما يعقل فيه العدم والمتاخر وان كان بعدا ما اذ البعد ان العدم بعد على الوجود واذا كان كذلك فالزمان بهذا الاعتبار يجب ان يكون وجوديا بل يكون عدميا وان عقل فيه العدم والمتاخر اذ لا فرق في التوقيت بين العدم والوجود فانه قد يقال هنا كان وقت عدم كذا وفناه كما يقال وقت وجود وحدوثه 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
موجود يتميز به بعض ذلك عن بعض كالوجود المخالط للعدم المحدث
كان وجود الله ونوره وجهه كافيا في ذلك فهو سبحانه يظهر ما شاء من نوره كما يظهر
ما شاء من نور مخلوقاته وذلك سوف يبه الازمنة ويحدده ولا يحتاج في ذلك
الى غير فاذا لم يكن الا هو وحده فالاوقات تتميز بعلمه وبفعله عند من يقول
ذلك من المسلمين ولا يحتاج الى شيء من الثالث ان هذا معارض بتقدم احد
الزمان بعضها على بعض الرابع ان يقال يجب تعقل 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 نجاب عن ذلك بثلاثة اوجه احدها ان الزمان
الذي قدمنا لا يجب ان يكون وجوديا فلا يمتنع حينئذ ان يكون الباري زمانيا الزمان
اذ لم يكن الزمان موجودا ولا يمتنع ان يكون زمانيا الثاني انه لو قدر ان ذلك
موجودا فالموجود هنا هو الله سبحانه وتعالى وهو متقدم على العالم بتقدم هو من
صفات نفسه وايا قبل هو زماني وكان المراد بالزمان هنا شيئا من صفاته فلم يلزم
ذلك محالا وليس النزاع في مجرد لفظ فانا نعقل ونتصور تصورا بديهيا الوجه
وجود شيء قبل سبي من غير ان يكون هناك موجود غيرها فهذا التقدم
سواء سمي زمانيا او لم يسم فهو معقول الثالث انه يقال هب ان الزمان
من لواحق الحركة لكن هو مسلم حلول الحوادث وقد ذكر الباني ايضا ليس في
الادلة العقلية ما يحيل ذلك وان القول به يلزم كل الطوايف فيجوز عندهم تجويزها
ان يكون كل 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 علي مخالفيهم وليس هو من
خصائص حدوث العالم بل هو وجه عليهم في اثبات تقدم وتاخر بغير زمان
موجود ثم يقال التسلسل يقطع بان يكون الزمان الباني عدما وبان يكون من توابع
وجود الحق كما تقدم فظهر انا بغنى عن الرد من المقدم بالزمان ليس فيه ما
يقبل النزاع الا وجه واحد فلا اوجه لا تقبل النزاع بين العقلاء فهو اربعة
اوجه الاول ان يكون متقدما على بعض مخلوقاته تقدما مقارنا للحقيقة مساويا له
الليل والنهار كتقدمه على الحوادث اليومية كما ذكر ان كل تقدم توصف به

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 فان كان الاولون متقدمين
على الاخرين تقدما معلوما بمقارنة ذلك الزمان فالرب ايضا متقدم على هو لاء 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 ولو الله مع خلقه عموما او خصوصا
مما اجمع عليه المسلمون ودل عليه القرآن في غير موضع فهو مع كل شيء بعلمه عامة
وخاصة فلماذا يمتنع ان يكون مع الزمان والمكان على الوجه الذي يليق به وذلك امر
واجب لامحالة الوجه الثاني ان الزمان الذي هو اليوم والليلة والنهار الذي ذكرنا ان العدم يتقدم على الوجود 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 يكون متقدما به بل هو
متقدم بنفسه وان سمي شيء من ذلك زمانا او دهرا كان الزمان لفظا واما
الوجه الذي فيه الزمان فان يفعل فعلا آخر ويتصرف تصرفا ما بصفة
من صفاته وهو امر مباين لما تقدم وهو الذي تعلق به تقدم العالم عن محدثه
اشهرهم هم الفلاسفة المشاؤون اتباع ارسطو وهم مبدلة دين الصابئة الصحيح والمهر
محتهم 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 لابد 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 المحال المدلول وبالجملة فاما 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 يقولون بها وقد احتج الناس عنها على وجوب مقارنة
الاثر للمؤثر التام وانه يمتنع ان يتعلل بحدوث ان لم يكن قبله حادث يقولون بوجوب
بها وقد احتج الناس عنها بالممانعات تارة وبالمعارضات اخرى تارة يمنعون
وجوب مقارنة الاثر للمؤثر اذا كان فاعلا باختياره وقدرته ويقولون القادر
المختار هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك تارة 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 بطل بنفسها فبطل قولهم بقدم العالم
فانه يقال للحوادث اما ان تجوز صدورها عن علة قديمة تامة او لا يجوز
فان قيل صدورها عن علة تامة قديمة بطلت هذه الحجة وان قيل ان يقال
انه حدث عن فاعل قديم وان قيل لا يجوز صدورها عن علة تامة قديمة
قيل نفس الحوادث المشهودة لا يجوز حدوثها 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 الحوادث بالقديم
بل ليس منهم يجوز قيام الحادث فواجب الوجود كما جوز شيء من اهل الكلام
وليس لهم على ذلك دليل ثم الحجة لا تدل على قدم الافلاك وما يحمله فهم
مضطرون الى اثبات محدث احدث هذه الحوادث واثبتوا لهم حدوث
الافلاك مع هذا باطل والمقصود هنا ان اصل هذه الحجة هو القياس الفاسد
وهو تمثيل الله بخلقه مثل القاعد وجعلهم له اندادا واكفاء واشباها لاحتى يحكم عليهم
بما يحكم به عليهم حتى جعلوه مولدا للعالم فجعلوا له ولدا وشريكا فتفوا هذه
الحجة ان يكون خالقا بارئا مبدعا للعالم وجعلوه علة والة تولد عنها العالم تولدا
قارنها به ومدارها على انه يمتنع منه ان يحدث شيئا ويحدث لان ذلك تخصيص
بلا مخصص وهذا القياس والمثل الذي ضربوه لله هو كنظائره في الامثال المتناقضة
الفاسدة وقد بينا قبل ان الله لا يجوز ان يجعل هو وغيره سواء لا في قياس
تمثيل ولا في قياس شمول بل انما يستعمل في حقه قياس الاولى والاحرى فما كان
من باب المدح والثناء والمحمود فهو احق به وما كان من باب العيب والنقص الذي ينزه

بتنزيه عنه المخلوق فالخالق احق بتنزيهه عنه وهذا القياس مضمونه انهم
وصفوا الله بامتناع الفعل منه وعجز عنه اذا لم يكن متولدا عنه كما يمتنع في
غيره من المتولد الموجب بذاته ان يكون محدثا او مقدرا لما صدر عنه
فقاسوه سبحانه وتعالى بالفاعل الموجب 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 لهم لا يفعل بعد انه لم
يفعل اما ان يكونوا علموا ذلك لعلمهم بخصوص ذات الله وامتناع ذلك عليه
كما يمتنع عليه العدم المنافي لوجوبه او علموه بقياس شمولي مضمون قضيته كلية او قياس
تمثيلي فان ادعوا الاول لم يصح لهم لانه لا وجه احدهما انهم لم يعلموا خصوص
ذات الرب والثاني ان يقال فما ذلك الخاصية التي يمتنع حدوث الفعل منها
ويكون احداثها للامر ممتنعا ولا سبيل لهم الى معرفة ذلك ولا ذكره الثاني
ان معرفته عن المسى انما تكون بالحواس الباطنة او الظاهرة وذلك يوجب ان يكون
معرفة الله بديهية او حسية وهم لا يقولون بذلك ومن تقرير ذلك يعلم ان الامر
بخلاف ما قالوه واما ادعاؤهم ذلك عن قياس شمولي او تمثيلي وهو ظنهم
لا يصح دخوله هو وغيره تحت حكم كلي في هذا الباب فانه ليس في الكائنات شيء واحد
هو علة تامة لفعل بل لا بد من شيء الا عن اشياء مصاحبة واذا لم يكن في
الموجودات علة تامة ولم يكن عنها موثرا تاما لم يمكن ان يقال المؤثر 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 المؤثرات سواء كان بالمشيئة
والاختيار كالحيوانات او كان بالطبع كالجمادات فانه ليس فيها ما يكون وحده موثرا
بل النار ونحوها لا تحرق الا بسبب آخر وهو المحل القابل للاحراق والانسان
لا يفعل بارادته وقدرته الا باسباب خارجة عن قدرته وايضا فذلك
الغير لا بد ان يحل هو وهو بحب القضية الكلية اما ان يلزم حالة شيء او
يلزم عنه حتى ليس له الا الطبع وعلى التقديرين فهذه الامور تصدر عنها الافعال
بعد ان لم يكن صادرة كما هو مشهود في جميع الفاعلين لكن المبارع يقول انها
لا حدثت حدثا حتى تتغير والتغير على الرب محال يقال له هذا انما يصح ان يقال
لو كان عدمك هو المصحح بالقياس على هذه الامور فتفرق انت والمقصود
هنا انا انت لا يمكنك ان تذكر قضية كلية تعم كل ما صدر عنه فعل
على امتناع صدور الفعل عن الذات بعد ان لم يكن صادرا عنها وانا لم يكن

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لك على ذلك قياس شمول فقياس التمثيل ابعد وابعد فتبين ان حكمة بان واجب
الوجود لا يحدث شيئا قول بلا علم اصلا لانه هو معلوم بنفسه ولا بحجة ومنشأ ضلاله
هو المشركين الصابئين والمجوس المشركين وغيرهم من اصناف المشركين هو القياس
الفاسد الذي مضمونه التسوية بين الله وبين غيره وان يجعل غير الله عدلا وندا ومثلا
وكفوا فان يعدلونه بما وجد فيه وبما له فعل يشبه فيه ويباينه يعدلونه بما وجد فيه وبما له
فعل يقوم فيه بلا احياء وهو لاء من اجهل الناس ان يقولوا انا لله ان كنا لفي ضلال مبين
اذ تسوية بين رب العالمين وبين ما كان من اصول اهل الاسنة انه لا خالق الا الله ولا
فاعل مستقل بالفعل ولا مؤثر تام غيره ويكفي ان كل ما يقدر عليه من غيره بما له فعل وتاثير فعله
موقوف على شروط من غيره يكون شريكا وممنوع بمعاضات من غيره وله كفوا يفعل
كفعله فله شريك وله ند وله لفوا وهما 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 ان 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
يمنع عنه ولا يمنع شيئا الا وله معطي غيره في اعطائه غير مستقل بل لا بد له من شريك
ومعاون وهذا ليس في المخلوقات ما هو مؤثر تام فلا شيء مؤثر وحده ولا شيء اذا
اثر يكون الا اثر واحدا معه مطلقا بل قد يكون له من المعارضات ما يمنع اثره ومن
اظهر ما يسمى مؤثرا الشمس في الاشراق والتسخين وهي لا تشرق الا مع شيء اخر يقابلها
يعلو شعاعها عليه فيكون الضوء والشعاع حادثا بسبين تسبب فيه والجسم
الجسم المقابل لها الذي يحل به الشعاع ثم ان موانع الضوء والشعاع من الحجاب
وغيره موجودة مشهودة ولذلك تسخينها مشروط بالمحل الذي يقوم به
التسخين وموانع التسخين موجودة مشهودة ومع كون فعلها موقوفا على شريك
لها وليها ومانع يمنعها فلها اسباب غيرها فان التسخين عن الشعاع قد يكون عن
النار وتكون عن الحركة ولذلك الاشياف يكون عن النار والقول في تسخين النار
واشراقها هو كتسخين الحركة كذلك فانه لا بد من سبب اخر كالجسم الحامل للتسخين ثم
موانع يمنع وجود التسخين فلا تكون الا لاسباب المخلوقة من رحمة فلا ممسك ايضا
من الاسباب المخلوقة وما يكون بها من امساك غيرها 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
السماء والارض وقال تعالى وجعلوا لله شركاء كذلك 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 فقوله تعالى وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا
هو وان يردك بخير فلا راد لفضله بين سبحانه ان يكون غير الله يعارضه ويمانعه
لما يريده الله من منفعة او مضرة اذ كل ما يقدر من سبب لنفع او ضر فله مانع ومعارض
فما من سبب مفتقر في الوجود الا وله جائز معارض وما كان كذلك لم يكن علة تامة ولا
مؤثرا تاما الا ما شاء الله تعالى فانه ما الله كان والله تعالى لا معارض لحكمه ولا مانع لقوله فلا
يكيف ما ينزله من الشر الا هو ولا يرد ما يريد له من الرحمة احد غيره وايضا
فما من سبب الا وله لغو يكون عنه بكلا وعوصا فاذا انتفى امكن حصول الاثر بلقوه
والله تعالى ما لم يشأ لم يكن ولظهور هذا في الاسباب الخاصة مثل اعطاء الامير ومنعهم
وصرهم ونفعهم من الملوك وغيرهم واضح جدا فانه مع ان قلوبهم بيد الله هو
الذي يقلبها كيف يشاء وان اختيارهم وقدرهم التي تكون بها افعالهم كسبية النحول والتغير
فان احدهم لا يستقل وحده بفعل شيء قط بل لا بد من اسباب اخر خارجة عن قدرته
يكون الامر بالمجموع ثم ان مع وجود تلك الاسباب منه ومن غيره يكون فيها معارض
وعواسر ومعارضات كما انه مع وجود تلك الاسباب واستعمالها قد استغنى عنها بكونها
ونظيرها وحصل المقصود من غيرها مثل ما يحصل منها وكل سبب لا يكون له كالرسول
المرسل الذي هو حاتم الرسل الذي لا يمكن العباد ان يستغنوا عما جاء به من البينات والهدى
فانه نفسه معروف بانه عبد الله ورسوله وان الله هو الذي اعطاه هذا وكذلك
الشمس وما يكون بها من نهار وبعدها من ليل فانه لا يدعي احد قط اضافة ذلك الى غير الله
ولهذا قال الخليل عليه السلام فان الله يأتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب
وقال تعالى قل ارايتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله
يأتيكم بضياء افلا تسمعون قل ارايتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيمة
من اله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ومن رحمته جعل لكم الليل
والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون الوجه الثاني
انهما اعتمدوا على انه لا يحدث شيء حتى يحدث امر من الامور فالحدث اما
سواء حتى يحدث فيه شيء او يتغير وهذا المقام للناس فيه نزاع مشهور
بين الاولين والاخرين فطوائف كثيرة من متكلمي المعتزلة والاشعرية
والفقهاء واهل الحديث والصوفية وغيرهم منعوهم هذا وقالوا اهل الحدث
عنه سيء جدا ان لم يحدث من غير حدوث شيء في نفسه وطوائف كثيرة من المتكلمين

من الشيعة والمرجيه والكراميه واهل الحديث والفقهاء والصوفيه سلموا ذلك ونحن نتنزل عن التسليم فنقول
هب انه يمتنع ان يحدث شيئا حتى يحدث فيه شيء فانهم لم يقيموا 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 وهذا ممنوع لم لا يجوز ان يحدث بسبب
يقتضي حدوثه فنقول هب ان الامر كذلك فلم قلتم ان الحادث لتوقفه على احد جزئيه
يذكر المفعول وهذا قول طوائف من العقلاء الاولين والاخرين حتى قال اوحدهم في زمانه
ابو البركات صاحب المعتبر الهبة البارع العالم لانتم الامع هذا القول وقد قال
الرازي ان هذا يلزم جميع الطوائف القول به وانه ليس في الادلة العقلية ما ينفيه وليس
المقصود ههنا تقرير هذا لكن يقال اسلم لم يذكر واحجة الا قولكم 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 به مصادرة على المطلوب
لكن نحمي 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 محدثا لم يكن هذا دليلا على امتناع
الاحداث فظهر انهم لم يعلموا ان للاحداث فرقا بين 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 هؤلاء 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 فالمعلوم بالضرورة ان المؤثر اذا حصل مع جميع الامور
التي باعتبارها تتم مؤثريته فانه يستحيل ان لا يتأثر عنه فاذا استحال تخلف
العالم عن الباري وكذلك انه يمكن الجواب عن القسمين بهذين الوجهين
اما الاول فيقال لا سلم ان المؤثر اذا لم يكن حاصلا بتمامه في الازل يلزم التسلسل
لان المراد بالمؤثر ههنا المؤثر في الحادث وهذا قد يكون حاصلا بتمامه ولكن
نفس التأثير الذي يقال انه قام به من التخليق والايجاد والارادة لم يكن حاصلا لوجود شرط

وانتفا مانع ليس بحاصل فان هذا كله من تمام المؤثر فكان المراد بالمؤثر عنده
مجموع الامور التي اذا حدث وجد المفعول وهي الامور التي يجب تقارنها المفعول
ويكون واجبا بها 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 اورفال
ذلك الشرط وليس المؤثر في بعض الاشياء التي يجب العالم عندها سوا
قيل هو الخلق او اللام او الارادة او غير ذلك فان قيل المؤثر في ذلك التتمة الذي
هو الموجب الذي يجب عنده وجود الاثر اما ان يكون حاصلا تماما في
الازل او لا يكون كان المختار اذا لم يكن حاصلا في الازل وهناجوابان احدهما
ان نقال لا نسلم ان وجود المفعول يتوقف على هذا المؤثر بل يقال ليس الوجود
المعروف مؤثر يجب عنده وجود الاثر وحينئذ يسقط ذو الحق يقال فان لم يكن يحصل
الاثر والموجب للحوادث الا مشيئة الله تعالى ومشيئته ليس لها نظير حتى يقاس عليها والله
ليس كمثله شيء والثاني ان يقال حصوله بعد ذلك يكون لوجود شرطه او ارتفاع
مانعه وهذا التسلسل في الشروط وانتفاء الموانع ليس ممتنعا عند العقلاء وانما
الممتنع التسلسل في العلل الدائمة التي كل علة موجبة للاخرى والامر هنا ليس
كذلك بل يكون حدوث هذا الشرط موقوفا على شرط اخر ليس عليه وجوب
بعامة الشروط ودليل ذلك ان الحوادث اليومية موجودة والعالم ممتلو
من الحوادث فالموجب للحادث اما ان يكون حاصلا في الازل او لا يكون
وبعود التقسيم وغايته ما قاله هو لا 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 تاما 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
عبر مواردها التي يراد الاستدلال عليها بها ومعلوم ان الوجود كله
ليس فيه مؤثر تام غير الله اصلا بل لا يصدر عن شيء واحد من المخلوقات انه
اصلا ولا يصدر الا عن شيئين فصاعدا وليس من المخلوقات ما يقال انه مؤثر الا
ويمكن تخلف اثره عنه سواء كان ذلك المؤثرات الاختيارية والطبيعية فاذا لم
نشهد في العالم مؤثرا يجب وجود اثره عقلا انه يقتدر به الا الاثر
المنفصل عنه تكليف بعلم ان المؤثر التام يجب عقلا ان الاثر

فصلا عن ان يكون ذلك معلوما بالضرورة وهو حكم لا نطول له ومورد النزاع غير
معلوم فان قال اريد بالمؤثر التام ما يجب عند وجوده الاثر كان التقدير المؤثر الذي
لا يتخلف عنه اثره انا ان يكون حاصلا في الازل او لا يكون والجواب ان هذا ليس بحاصل
في الازل ولا في الموجودات المشهودة مما 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 وانا الناظر عف شيئين كما تقدم بيانه
ووجود تلك الاسباب بدون ذلك الاثر ممكن ما دام يحكم العقل حكما
قالمعاد ان ما يفرضه من المؤثرات يوجب الاثار وجوبا يمتنع فكاكه لم يكن له سبيل
الى ان يحكم بوجوب مقارنة الاثر للمؤثر الوجوب العقلي اصلا وبعود الامر الى ان
يقال اذا صدر عنه الاثر تارة ولم يصدر اخرى كان تخصيصا بغير مخصص
وهذا الذي قدمنا الكلام عليه فقلنا انهم اثبتوه في حق الله بالقياس على خلقه مع وجود
الفارق ويمكن تلخيص هذا الجواب بان يقال في الوجه الثاني قولك ما لاجله
يكون المحدث محدثا اما ان يكون ازليا او لا يكون ما نعني به انا نعني به ما يجب
وجود الاثر عنده ام نعني به ما لاجله يجوز ان يكون فاعلا مثل قدرته وغيرها
من صفاته فان قال اعني الاول قيل ليس ذلك بازلي ولا نسلم انه محتاج الى حصوله
ويكون المحدث محدثا وان سلمنا انه لا بد منه فلا نسلم لزوم التسلسل وان
اريد به الباقي 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 عنده اذا لم يكن تاما واما منع
ان يتم المؤثر بجميع ذلك لانه يستلزم التسلسل وحسمه فلم امتنع
احداه بعد ان لم يكن محدثا فلا بد في هذه الجهة من تقدير هذه المقدمات
ومطلوبهم بثبوت القسم الاول وهو انه مؤثر تام فيجب مقارنة الاثر له ويمتنع
تخلف الاثر عنه او ان يفعل بسبب بعد ان لم يفعله والمؤثر التام هو العلة
وهو المولد وقد يقولون ان ذلك لا ينافي كونه مختارا اذا اختياره للشيء المعين
من لوازم ذاته لو لم يكن مؤثرا تاما امتنع منه الفعل سواء قبل اسم او لم يقبل
انتهى واذا كان كذلك فالعلم بهذه المقدمات وجواب الله لاسلافهم اليها الا بمجرد القياس
الذي لا صحة فان صاحب الوجود لا ند له ولا عديل له ولا مثل له حتى يقال انه بمنزلة
ملك الموسر التام والمنع متوجه على هذه المقدمات اللتان قلم قلم اذا

كان كاملا في نفسه قادرا على الفعل بحيث لا يجب عنه اذا اراده بل يجب صدوره
الفعل عنه غايتكم في هذا ان تمثلوا الله ببعض مخلوقاته وتقيسوا عجزه ونقصه
على عجز هذه الامور ونقصها وقد اجابهم عن احاجيهم من المتكلمين كالاشعري وغيره
بجواب سوء ايضا على القياس الفاسد فقالوا لهم قولكم في جميع جهات موثر به الباري
في العالم لابد 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 فقال هو
قولا كليا ان القادر لا يتوقف رجحه لاحد المثلين على الاخر على مرجح وجهين
احدهما ان الواحد من الناس اذا استوى في حقه اباحة 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 والارادة بنفسها مرجحة لاحد المقدورين وكل صفة نفسية لها لا يجوز تعليله
بامر خارج عنها وهذا خاصية الارادة كونها بحيث يخصص بها مقدور على
مقدور ومنهم من قال يرجح القادر باراداته لا له مبرجح ومنهم من لم
يسم المرجح بالعلم ومنهم من سماه في الفعل من الاحسان ومنهم من سمى المرجح بالقدرة وهو انه
يمكن 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 ويقال لهم ما ذكروه ممتنع في حق الله تعالى
وفي كل موجود وليس في الوجود شيء موجب بذاته بحيث يقارنه موجبه اصلا بل
جميع الكائنات انما هي اسباب لا يوجد الاثر عنها الا بسبب آخر فاما ان
يكون علمنا في الموجودات سببا هو موجب بذاته وهو علة تامة مولدة بنفسه
فهذا خلاف الوجود عليه فما من اثر يصدر الا عن اشتراك سببين فاكثر ومع هذا
فيمكن تخلفه عنهما وحذفهما وجميع ما يقال انه موثر من الموثر باختياره وقدرته
وطبعه وقوته فليس فيه شيء يستقل بالتاثير وحده فضلا عن ان يقال انه موجب
له بذاته والاثر الحاصل عند اجتماع اسباب كالري الحاصل عند وجود الماء وجسم
الاكل والشبع الحاصل عند وجود الجسم والجسم يقابله ليس بواجب ايضا
فيمكن ان يكون ذلك ولا يكون اشراق الاحراق فاذا كان ليس في الوجود
من يفعل بذاته اثرا فضلا عن ان يقال انه موجب وانما الاثر يصدر عن
شيئين كصدور الولد عن الوالدين والنتيجة عن المقدمتين وهو مع ذلك
ليس بواجب ليس يسلم لهم ان الموجب بالذات لا يتخلف عنه
الاثر وهو امر لا حقيقة له وبهذا يتبين ان القوم اشركوا بالله وعدلوا به

وصريا

وصربوا مثل المشركا فعل اخوانهم الذين جعلوه بزعمهم لله البنات وهم لا يرضون لانفسهم
وجعلوا مملوكه شريكه وهم لا يرضون بذلك للمملوك وذلك ان هو لا جعلوا الاثر لازما له
لا يمكنه دفعه بوجه من الوجوه فيناسب ما هو موجب بذاته من العلل ولم يجدوا
لم يجدوا في العلل ما يكون معلوله لازما لا يمكنه دفعه بوجه من الوجوه فوصفوا
الله بما ينزهون عنه المخلوقات ووصفوه من التولد والعجز بالاصوب
المصنوعات ولهذا كان مذهب اهل السنة والجماعة ان ليس في الوجود موجب
تام الا الله تعالى فلا رب غيره ولا اله سواه ولهذا قال من قال من متكلمة اهل الاثبات كالاشعري
ان الخصب وصف الله هو القدرة على الاختراع ولا ريب ان هذا من احسن اوصاف
الله هو القدرة على الاختراع وان لم يكن هو وحده الخصب لكن الاشعري حرد القول
في هذا الاصل الجليل بما يبين به تباين اهل الضلال من اهل القبلة وكان اسعد لهذا
الاصل من احسن او احسن مما نصره من مذهب اهل السنة والجماعة واما الذين يقولون
بان الموجب بالذات والفاعل بالاختيار في الشاهد والغائب فقولهم باطل عقلا ونقلا
فلان الفاعل بالاختيار اذا حصل عنه الا ان الجائز من القدرة الذي كان بمنزلة
الموجب بذاته وجاز ان يسمى موجبا بالذات والموجب بذاته اذا وجب صدوره
فانه يكون طبيعة في بعض الاختيار في الحيوان وكلامهم فيه قوي فعل بها وكلامهم فيه اقتضاء
ويميل الى الفعل وكلامهم يسمى طبيعة وغريزة فان حلفه الحي يسمى طبيعة له كما يسمى بذلك
ما في الجامدات لكن بينهما من الفرق حصول الشعور باحدهما دون الاخر والشعور
يستلزم اللذة والالم فلهذا فرق بينهما بان جعل احدهما ارادة دون الاخر وان كان
كان قد يسمى ارادة كما في قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض وهذا الفرق اول من
احدثه في الاسلام القدرية ونفاة الحكم العادي حتى جعلوا الاثبات
مستقلا بما يفعله واخرجوا فعله عن ان يكون مخلوقا لله ومقدورا له ومرادا
له والاشعري ومن وافقه وافقوهم ونازعوا على هذا الفرق اول من
فيما 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 لانه اذا خرج من مستقره كان فيه ميل الى مستقره فليست الحركة فيه اصلية
بخلاف الحي فان كل حركة في الكون مبدؤها من اختيار حي وملائكة الله تعالى هم
الذين يدبر الله بهم ما يدبره من امر خليقته كما يدبر بالادميين ما شاء
لكن الملائكة اكثر واكثر كما قال تعالى فالمدبرات امرا وقال تعالى فالمقسمات امرا واشال ذلك مما ليس

فاولئك الفلاسفة اشركوا بالله وعدلوا به واشركوا بما واشركوا بما شهدوا بالفاعل
باختياره من المخلوقات بمان كل واحد من القدمين لو كان الاصل ثابتا لكان
فاشيا من افشى الفياس ما فيه من شبه رب العالمين ببعض المخلوقات فلبث وحكم
الاصل مختلف في الاصلين فان اولئك قاسوا على الموجب بذاته الذي يجب مقارنة
الاثر له وهو لا قاسوا على القادر المختار الذي يرجح احد المثلين على الاخر وهو
نفسه ان شاء فعل وان شاء ترك وليس في الوجود قادر مختار بهذه المثابة كل
قادر مختار من المخلوقين فانه لا يفعل حتى تثبت له ارادة حادثة معينة لمراده وتكون
حاصلة فيه من غيره وهذا خصوص بعض الوجوه والله تعالى له المثل الاعلى ليس كذلك بل
هو يستقل بالفعل بارادته التي لم يستفدها من غيره ولا يضطر الى الفعل ولا عقله
ولا نفسه ارادته تضطره بل هذا من وصف الادميين وانكار القدرة وذلك
ما يقال انه موجب بذاته في المخلوقات سواء قيل انه يقتضي بالطبع بلا حياة ولا
شعور او قيل ان له حياة وشعورا ليس كما يقوله هو لا ليس في الوجود ما
يفعل شيئا الا شريك معاون له بل كون هو وحده كل شيء وسببه والله تعالى لا شريك
له ثم اذا وجد شريك كان صدور الاثر عنهما بغير اختيارهما ولا بمشيئة ويكون
عاجزا عن رد الاثر اذا وجد الشريك والله تعالى لا يفعل شيئا الا باختياره ومشيئته
وليس عاجزا عن رد الشيء لفعل غيره بل ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن فظهر ان هؤلاء
جميعهم اقوامن تمثيل الله بخلقه ثم انهم غلطوا في حكم الاصل الذي مثلوه به قال
الله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه
وتعالى عما يصفون بديع السموات والارض انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق
كل شيء وهو بكل شيء عليم فهذا بعض ما يتعلق بقولهم في المقدمة الواجبة 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 تكن ويمتنع
ان يفعل بعد ان لم يفعل فهم انما يمنعون ان المؤثر 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 تمثل بحال لا يجب الاثر
عنها فلا تكون تامة عندهم ومع هذا فالاثر يوجد عندها ثم لو سلم ان هذا يمنع
صدور الاثر عنها لم تسلم ان الباري كذلك فانه اذا كان بحيث لا يجب صدور
الفعل عنه لا يكون موثرا 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

لا يقدر على فعله بل هذا سلب لقدرته التي هي مدلول فعله وقد جعلوا بهذا
اعجز من عامة المخلوقات وانقص منها فانه ليس شيء منها بحال يكون
المتولد عنه اما واجبا لا يمكن عدمه بحال واما ممتنعا لا يمكن وجوده بحال
وكل يعلم ان الامور الموجودة يجب وجودها بمشيئة الله تعالى لها وعلمه
يوجد بمشيئة وجودها بعدم مشيئة الله لها كما قال ما شاء الله كان وما لم
يشأ لم يكن فالوجوب والامتناع هو بحسب مشيئة الله وعدم مشيئته اما الوجوب
والامتناع بحسب سبب آخر بعد اما بحال وهو خلاف الواقع فمن استقرأ
الموجودات لم يجد شيئا موجبا بنفسه يمتنع ان يكون موجبا ويمتنع الى الكون موجبا
بهذا الاعتبار ان يوجد ذلك الا بشرط اذا كان الوجوب والامتناع في
الممكنات بحسب مشيئة الله تعالى فلا نظير لمشيئته كما لا نظير له ومن قاسها
ومثلها بغيرها فهو كمن قاس ومثل بغيره وذلك من الانداد التي جعل
الانداد والامثال والاكفاء له وهو منزه في نفسه لان مماثلته لغيره توجب
اتصاف احدهما بصفة الاخر 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 يماثل غيره ويتسوى به في الكمالات فكيف في النقائص فصار هذا
باطلا من ثلاثة اوجه احدها ان هذا الوصف ليس ثابتا لغيره حتى يجعل هو
واياه تحت قضيه كلية في قياس تمثيلي او شبه تمثيلي فيقاس بمثل لو كان موجودا
او مقدرا ثم يجوز ان يعدل بالله ويسوى به لان الله اكبر من كل شيء فلو 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 لا وجود للاصل واما الكلام على اصلهم الباطل وهو
انه يمتنع ان يصير موثرا بما بعد ان لم يكن يمتنع ان يحدث سببا والموثر التام
عندهم الذي تحب مقارنة الفعل له فهذه ايضا باطلة من جانب النفي والاثبات
كبطلان وجوب المقارنة التامة وامتناع حدوثها فانه يقال لهم ان يكون موثرا تاما في
الازل لجميع حوادث العالم او لا يكون فان كان موثرا تاما وجميع وجودها
جميعها في الازل وهو خلاف المشهود المحسوس المعلوم لكل احد فان لم يكن موثرا
تاما في الازل امتنع ان يصير بعد ذلك موثرا تاما فيجب ان لا يفعل شيئا فيقال لهم
اما قدم جميع الحوادث او عدمها وكلاهما معلوم الفساد واما لانهم بذلك لاجل
المقدمتين اللتين بنوا عليهما قدم العالم فانهم قالوا لا فعل الا ان يكون يحدث يحب

مقارنة الاثر له يمتنع ان يصير كونه بعد ان لم يكن لانه يفضي الى التسلسل وقال
لهم المؤثر في جميع هذه الحوادث كائنا ما كان اما ان يكون موجبا بالذات
او لا يكون فان كان كذلك وجب قدمها جميعها وان لم يكن كذلك وجب امتناعها
جميعها لامتناع تمام المؤثر به فيما بعد واعتذارهم عن ذلك بان تمام المؤثر في
الفلك التاسع الذي يحركه يستعد القوابل لفيضان الوجود والكمال عليها لا
يدفع هذا التناقض الظاهر فان مجموع هذه الامور التي حصلت 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 يحدثا فالقول في علة حدوثه كالقول فيما للكلام
وهذا الكلام فاسد ظاهر البطلان لا يعتد به عند من يتسلط لضلال
هؤلاء الاسلام الحكم واضل من عموم المشركين الذين هم به يعدلون ويصح
ذلك ان حقيقة ما يقولونه ان المؤثر به التام لكل حادث يجب ان يستلزم له
حدوث جملة دار الفلك حدث بدور انه من استعداد القابل وفيض الفاعل
ما يستلزم الحادث بمجموعها والمجموع يتم المؤثر به هذا حقيقة قولهم فاذا
كانت المؤثر به التام يحدث شيئا بعد شيء لم يحدث عنه الاثار شيئا بعد شيء فكل
من المؤثر به 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 المؤثر به شيئا بعد شيء من سبب اذ الحادث لا يحدث بنفسه كالحركة
الفلكية شيئا بعد شيء لا بد لحدوث مؤثر بها من سبب حادث فاذا قيل هو التصور
المتجدد 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
والحركة 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 مؤثر به ذلك الحادث فاذا كان في العالم من الحادث
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 فيجوز ان تحدث الحوادث
بعد ان لم تكن من غير ان يعاونه شيء على ذلك وهو المطلوب فقد علم ان الكلام هنا
على وجهين احدهما افساد دليلهم على القدم وهو قولهم جميع ما
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
بجميع الحوادث وبجميع ما يقال انه سبب لها فانها حادثة بعد ان لم تكن وتفسير ذلك
الفلك ظاهر 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 فان قالوا فوقها سبب حادث به تمت موثرتها كما يقوله من
يجوز قيام الحوادث به منهم حماد عندهم هو لا حدوث العالم بمثل هذا فما الفرق
يبطل الحجة واما الوجه الثاني فهو الاستدلال بعدم على حدوث العالم وهو ان
يقال لو كان العالم قديما للزم ان يكون له موجب تام يستلزم موجبه قدمه عن غير
موجبه كما يستلزم محال لامتناع ان يكون تاما مستلزما ممكن في وجوده والممكن ان لم
يوجد والممكن لا يوجد الا بموجب تام مستلزم والموجب التام المستلزم لا
يتخلف عنه شيء من موجباته ولو ازمه جميع الحوادث ان كان هو موجبا تاما مستلزما
فلا بد له من شيء يتم به موجبه وذلك ان كان قديما لزم قدمها
لان قدم الملزوم يوجب قدم اللازم وان كان محدثا كان من جملة الحوادث
فلا بد له من شيء 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
فيقدم العالم ممتنع فصار قدم العالم مستلزما لعدم قدمه وما اقتضى ثبوته
فقد كان ممتنعا ثبوته واعلم انه كما يجب ما في العالم من الحوادث فانه يجب ما فيه
الاختصاص والمقادير والصفات والازواج المتنوعة كما قال ومن كل شيء 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 بل كان
فاعلا بمشيته واختياره ما يختار من المفعولات وجب قدم ما يمكن ان يقال الحركة هي الموجبة للحوادث لان الحركة انما يحدث عنها مع بقية الاسباب
المختلفة لان حركات الافلاك مختلفة كان الافلاك مختلفة ومعلوم ان حركة
التاسع ليست الموجبة للحركة التي تحلق في التاسع فان قبل انها توجب الحركة
التي تراد بها اذ للثامن وعمر من الافلاك حركة تحته وحركة تابعة لحركة
التاسع فالحركات اذا مختلفة والحركات مختلفة والمعلولات المختلفة مستلزمة
علا مختلفة اذ العلة الواحدة من كل وجه لا توجب معلولين مختلفين
وكما ان ذلك يوجب الفوابل لان الكلام في القوابل المختلفة كالكلام
في الحركات المختلفة وهذه المختلفات من الفاعل والقوابل لا بد

من الله واحد لا يصدر عنه الا واحد فان هذا الواحد الذى اثبتوه ونفوا عنه
الصفة والقدر وسموا ذلك تركيبا وكثرة فوتنزه عن فى غير هذا الموضع بالوجوه
الكثيرة انهم لا دليل لهم على هذه الوجوه وان الفاظ صححهم فيها اجمال واشتراك
كما قد بيناه فى غير هذا الموضع بل نتبين بالبرهان ان هذه الوجوه يمتنع ان يوصف بها موجود وان
وصف المبدع بها يقتضى تعطيله ولهذا آل بهم الامر الى القول بان الوجود كله واحد وان
العالم فيه كثرة مشهودة فان كل الصادر عن الواحد فانه واحد من كل وجه فلا يصدر عنه
الا واحد ويلزمهم فى الكثرة المشهودة فى الوجود وهو خلاف المشاهدة وان كان
فيه ما يسمونه كثرة وتعددا او تركيبا ونحو ذلك فقد صدر عن الواحد الكثير من واحد
فهم بين امرين اما اثبات الواحد ونفى جميع الصادر الثانى والثالث والرابع والخامس
واما اثبات الكثرة فى الصادر الاول ثم فى المبدع يوضح هذا ان الفلك الثامن مركب
كثير الكواكب والتاسع فوقه اطلس فمن اين جاء الكثرة العظيمة واذا قالوا انما صدر
هذه عنه عقل ثم عن العقل عقل ونفس وفلك الى العقل العاشر الذى هو مدبر
عنه ما تحت فلك القمر فى هذا الكلام من التناقض والهذيان ما لا يرضى به عقول
الصبيان وقد كنت فى اوائل معرفتى بها فوالهم بعد بلوغى بقريب وعندى من
الرغبة فى طلب العلم وتحقيق هذه الامور ما اوجب اى كنت اتلدى فى مغانى اسيا
وانا اناظر فى هذا المقام واقول له انتم تزعمون انكم عقلا العالم واذكياء الخلق وتقولون
مثل هذا الكلام الذى لا يقوله اضعف الناس عقلا او رد عليه مثل هذا الكلام فاقول
العقل الاول ان كان واحدا من جميع الجهات فلا يصدر عنه الا واحد كما يصدر عنه
عقل ونفس وفلك وان كان فيه كثرة فقد صدر عن الواحد اكثر من واحد لو قيل ذلك
الكثرة هى امور عدمية فالامور العدمية لا يتصدر 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 اضافات او
سلبا او مركبا منهما فالمبدع الاول عندهم يتصف بالسلب والاضافة والمركب منهما
فبطلان كلامهم فى هذا المقام الذى هو اصل توحيدهم يظهر من وجوه ليس
هذا موضع تتبعها وبين فيها ان العموم من اجهل الخلق باصله واعدهم عن معرفة الله وتوحيده
فان عوام اليهود والنصارى الذين نوافقهم اعلم بالله من خواص هؤلاء
الفلاسفة المبتدعين الصابئين وقد بسطنا فى غير هذا الموضع انا نذكر ونبين
من المجردات انما اصله ما تصوروه من الكليات الذهنية المجردة عن المحسوسات

العينية

المفارقات

العينيه فتخيلوا ما في الذهن ثابتا في الاعيان كما تخيل قدماء هم كاصحاب افلاطن ان
الكليات ثابته في الخارج ارليه وهي المثل الافلاطونيه وتخيلوا وجود هيولى مقارنه
للصوره ومده وزمان حركه الاجسام وتخيل غيرهم كاصحاب بشاعورس وجود
اعداد في خارجه عن المعدودات وتخيل ارسطو واصحابه وهو صاحب التعاليم
تركيب الجسم من ماده وصوره وان المكان شيء موجود يختلف عليه صور الاجسام
الاجسام وهي عند التحقيق ترجع الى تقدير ذهني لا حقيقه له في الخارج وكذلك تخيله ان
حقائق الانواع الكليه ثابته في الاعيان الخارجيه وانها غيرها وكل هذا لان الذهن
يجرد العقول عن المحسوس والمعقولات امور كليه ثابته في الذهن والذهن يجردها
تجريدا بعد تجريد كما يجرد العدد عن المعدود والانواع عن الاشخاص والاجناس
عن المقدورات ومن هذا الباب تجريد للكليات الخمسه ومن يحيل ان المجردات
امور ثابته في الخارج كان شبهها بمن رأى صوره في المرآه فظن تلك الصوره التي رآها
في نفس المرآه موجوده في الخارج فحاول ان يمسها او ينالها كما ينال الصوره المحسوسه فلم يجد شيئا
ولا ريب ان هؤلاء وشاير الذين لفروا كما قال الله تعالى والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعه
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 تشبيه الجهل
المركب والكفر المركب كالاعتقادات الفاسده كاعتقاد هؤلاء والثاني تشبيه
الجهل البسيط والفكر الوسيط كحال من لم يعتقد منهم شيئا وتعارضت عنده
الاعتقادات وصار حيران لا يرى حقا فاذا تامل العاقل كلامهم فيما يشوشونه
من المعقول المجرد المفارقه علم انهم اخذوا ذلك عن المجردات المعقوله لنا وتلك الاعراض
قائمه في انفسنا وهم يجعلون تلك المفارقات جواهر وجانبه بل هي عندهم اشرف
الموجودات ومن تحير من كلامهم وبين ما جاءت به الرسل يجعل هذه المجردات التي
هي في الحقيقه خيالات ملائكه الله التي اخبرت بها الرسل وقد بسطنا وغيرها هذا الموضع
ان من نزل الملائكه على ما يدعيه هؤلاء من هذه المجردات كان من اجهل الناس واكفرهم
فان قد ذكر من اصناف الملائكه واوصافهم ما يتبين انه اخذ الامر عن هذه
ولهذا يصيرون الى جعل الملائكه قوى في النفس صالحه كما يجعلون الشياطين كذلك
ومن سمع ما اخبر الله به في القرآن والسنه عن الملائكه والشياطين علم ان بعض هذا وهذا
من المعلوم بالاضطرار لمن له علم بما جاءت به الرسل وما تقوله هؤلاء وانما
يلبسون على الناس بعبارات غريبه وكم اضل من معلم ومتصوف حتى اخذ عبارات المتكلمين

واجب الوجود ولا صفاته واجبة بوجه كما ان ذاته ليست واجبة بل يمكن وجود ذاته
بدون صفاته وان كانت ذاته واجبة بعبرها فكما لا يعلل ذاته فكذا لا يعلل صفاته لا
يقدر هذا الوجه الثالث وهو انهم يقولون انه والد الفلك اما بواسطة فلك
بواسطة عقل ونفس او بغير واسطة والفلك له مشيئة يفعل بها على العاقل حوادث العالم فاذا كانوا يجعلون الاله والد تولد عنه ويثبتون لوالد منه وفعلا يفعل بها
الحوادث على العاقل فاثبات مشيئة له يفعل بها اولى واحرى وايجاب ذاته لصفاته
اقرب الى المعقول من ايجابها لامور منفصلة عنه اذ الصفات صفات كمال وكون
الذات تستلزم ما يقتضي كمال الذات اما كون الذات مستلزمة لغير ها المنفصل عنها بحيث لا يمكنها فراقه فهذا لا كمال فيه ومن المعلوم ان الاعلى لا فتكمل من
الاسفل ومن هنا يظهر الوجه الخامس وهو انهم نفوا الصفات وقالوا ليست
له لا صفة سلب او اضافة او مركبة منهما قالوا لان الصفات يقتضي من التعدد والتركيب
ما يقتضي الحاجة الى الغير المنافية لوجوب الوجود ومن المعلوم بالفطرة البديهية
ان كون الذات قد تولد عنها ذات اخرى لا يمكن ان ينفصل عنها اصلا ولا يقدر على
دفع لزومها وتولدها عنها ولو ارادت ذلك لم تستطع مرادها ولا تقدر ان تعدم شيئا
ولا تحدثه ولا تتصرف فيه بوجه من الوجوه فهذه الذات اولى بالنقص من غيرها 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 متصفا وبينا انه ظاهر والمكن واما ما ذكروه من القول
والتعليل والنقض فيه ظاهر وان من تولد عنه الشيء بغير اختياره ممن يفعل باختياره
هذا من ابين الامور العقلية وان الذي يفعل باختياره اكمل ممن تولد عنه الفعل
من غير ان يقدر على منعه او يكون له اختيار في تركه وهو وان اثبتوا له غنائه
ورحمانيته لكن ارادته تستلزم العالم فهم بينا قضوا في ذلك كما قد بسطناه في غير هذا
الموضع وهذا حال كل من خالف الرسل يكون تناقضه على قدر مخالفته ونفاته
فهم الذين يمكنه الفعل والتركيب اكمل ممن لا يمكنه الا الفعل بل كثير من اهل الكلام
هو الذي يقدر ان يريد الفعل ويقدر ان يريد التركيب اكمل ممن لا يقدر على
ارادته التركيب 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 فالتركيب اكمل من
وان كان كذلك فلو تولد عنه على صفة بغير اختياره الفعل وان كان اكمل من
ذاته تقتضي الاشياء معينا واذا كان لا بد من ان يكون هو على وجه يوجب وجود العالم
على ما عليه ثم يمكن ان يكون ذلك على وجه هو اكمل من وجه كان من غير الوجه الاتم
دون الاكمل من احمق الناس واظلمهم لاسيما اذا ادعى امتناع الوجه الاكمل ولزوم الوجه الاتم

الوجه التاسع انه لا ريب ان لذاته خصوصية تتميز بها عن سائر الذوات او
الوجود المطلق الذي لا اختصاص فيه بشيء دون شيء اما وجوده في الذهن لا في الخارج
بينهم وهو القدر المشترك بين الموجودات فان المطلق بشرط الاطلاق لا وجود
كان له في الخارج بالاتفاق والمطلق لا بشرط لا يوجد ايضا في الخارج مطلقا بالاتفاق
وان المتفلسفة كابن سينا ونحوه فضوا في هذا الموضع بجعلون الوجود الواجب
هو الوجود المطلق بشرط الاطلاق فجعلوا موجود القسم بين الواجب
والممكن الذي هو موضوع العلم الالهي عندهم الوجود المطلق لا بشرط وقد دخل
معهم في هذا التناقض اهل الوجود كابن العربي وابن سبعين وامثالهم ممن يقول
بان الوجود واحد وهو الله سواء فسر بهذا او بهذا فمن فسر بالمطلق بشرط
الاطلاق لزمه ان يكون معدوما في الخارج ومن فسر بالمطلق لا بشرط فغايته ان
يجعله وجود المخلوقات او جزءا منها او حالا فيها وكل ذلك من اعظم الاقوال فسادا
في العقل واظهرها كفرا في الدين وعلى التقادير كالقاضي ابي بكر بن الباقلاني وابي
المعالي والغزالي فقد يتوافقان قول من جعله وجودا مطلقا فيقول كل موجود فله حقيقة
تختص بها ويتميز بها ويباين بها غيره واذا كان كذلك فكونه تلك الحقيقة الخاصة المباينة
لغيرها هي حقيقة المخالفة لسواها هي ماهيتها ان قيل لا بد لكل موجود من موجب فالموجب لسوى
الذات نفسها فهي الموجبة لما هي عليه نفسها ووجودها على ما هي عليه واجبة لا بغيرها
وان قيل لا موجب له سوى انه لا موجب لتلك الحقيقة الخاصة منفصل عنها
فهو ايضا صحيح وانما المقصود ان تلك الحقيقة الخاصة واجبة الوجود بنفسها لا
يجوز ان يطلب لها سبب منفصل عنها بل كل ما يطلب لكل ذات واجبة 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 الشفسطة واذا كان الامر كذلك كان كل ما يطلب
على علمه ومشيئته وقدرته وسائر صفاته الواجبة له كطلب علة لذاته وهذا محال
قالوا وامثله يقول القائل لم فعل بعبارة بل يفعل كقول القائل لم فعل فيقال لم يفعل فيما يشاء وكل ذلك يقوله
لم كان وهو كلام اشوله باطله لانها تنافي وجوب الوجود وتقرر كون الوجود
العاشر وهو ان هذه المثال هي مثال الكهان الذين قال فيهم النبي صلى الله عليه
وعلى اله وصحبه وسلم باني السلطان احدكم فيقول من خلق كذا من خلق كذا حتى
يقول من خلق الله فاذا وجد احدكم ذلك فليستعذ بالله ولينته وفي
حديث اخر والصحيح لا يزال الناس يسألونكم حتى يقولوا هذا الله خلق كل شيء فمن خلق الله

هذه الشكوك من شياطين الانس والجن اسوله معلومه الفساد في العقل ولهذا
امر النبي صلى الله عليه وسلم العبد اذا جاءته هذه المسائل ان يستعيذ بالله منها وينتهي فان
الشيطان يلقي البه هذه المسائل ليشككه في الحق فقال 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 من نقض عليهم
بجميع ما في الوجود من الحوادث وبجميع ما في الوجود من كل موجود وصفه وقدره
وذلك انه ما من موجود من سما او ارض او ليل او نهار او فلك او بحر او بشر او حيوان
او نبات الا وهو مخصوص بامور مستعده من الحوادث في مقادير ومقادير وصفاته ومكانه
وزمانه وهنا ذكر على وجه الاول النقض بالحوادث كلها فانه يقال في كل حادث
جميع الامور المعتبره في تاثيره اما ان تكون حاصله في الازل او لا تكون فان كانت حاصله وجب
دوامه وهو خلاف المشهود وان لم تكن حاصله في الازل فالقول في حصولها بعد ذلك
كالقول في ذلك الحادث ويلزم التسلسل فيجب ان لا يحصل بعد ذلك بمنع حدوث
هذه الحوادث وهو خلاف المشهود فطردوا قياسهم هذا الذي به يهولون بكل مهم اما
القول بقدم جميع الموجودات واما عدم جميع المفعولات وان بطل القدم والعدم
علم انهم ولتشبههم القدم والباقي ان نقال هذه مع حدوثها وما يدعيه من قدم
الافلاك والكواكب والعناصر هي مختصه في مقاديرها وصفاتها واحيازها
وحركات من الخصايص مما لا يخصه الا الله تعالى فالمقتضي لذلك التخصيص اما ان يكون
موجبا بالذات ليس له التخصيص او لا يكون فان كان موجبا بالذات فهو لا يخصص
به الا ما يريد عمومه بل هو واحد من جميع الوجوه والعقل الصريح يشهد ان ما يكون
كذلك لا يخصص شيا بصفه وقدر دون شيء ولا يعقل ذاتا على صفه مخصوصه دون
ذات وان كان الفاعل لذلك ما من شانه التخصيص فهو يخص الحوادث بوقاتها
كما يخصها باحيازها وكما يخصها بصفاتها واقدارها بل امر الزمان اخف من غيره ومع هذا
اضطروا به مثل ان يقولوا الامكان غير ذلك او ما سوى ذلك ممتنع فانه يقال نخصص في
محل النزاع فكل من قال من المتكلمين انه لم يمكن فعله الا حين فعل بل قد يدرك العقل
الاحاله في العدم اعظم مما تدركه في هذه الخصايص والله سبحانه وتعالى اعلم واما
مخالفته هو لما جاءت به الرسل عن الله وما تزلت به كتبه فهو اعظم واكثر من
ان يوصف هنا وان كان من دخل في الملل من منافقيهم كالملاحده القرامطه الباطنيه
ومن ضاهاهم من المتفلسفه ونحوهم يزعمون انهم يجمعون بين الكتب الالهيه
وبين هذه الفلسفه الفاسده الخايبه كما فعل اصحاب الرسايل التي سموها رسايل
اخوان الصفا وغيرهم فان من تحقق موجبه بعض ما جاءت به الرسل وبعض

ما عليه هؤلاء علم انهم هم اعداء الرسل وسوس الملل وانهم من اعظم الناس نفاقا للمرسلين اذا
اظهروا موافقتهم واعظمهم معاداة لهم ولفرائهم ومحاربة لهم اذا اظهروا مخالفتهم بل هم
ايمة الكفر من كل طايفة كما قال تعالى وجعلناهم ائمة يدعون الى النار ويوم القيمة لا ينصرون
وقال تعالى الذين يحادلون فى ايات الله بغير سلطان اتاهم ان فى صدورهم الا كبر ما هم
ببالغيه فاستعذ بالله انه هو السميع البصير وقال تعالى الذين يحادلون فى ايات الله بغير
فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون فلما
راوا باسنا قالوا امنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا
باسنا سنة الله التى قد خلت فى عباده وخسر هنالك الكافرون وقال تعالى ما يجادل فى
ايات الله الا الذين كفروا فلا يغررك تقلبهم فى البلاد كذبت قبلهم قوم نوح والاحزاب
من بعدهم وهمت كل امة برسولهم لياخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فاخذتهم
فكيف كان عقاب وقال تعالى وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا من المجرمين وكفى بربك هاديا
ونصيرا وقال وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا شياطين الانس والجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف
القول غرورا وقال تعالى ذرنى ومن خلقت وحيدا وجعلت له مالا ممدودا وبنين
شهودا ومهدت له تمهيدا ثم يطمع ان ازيد كلا انه كان لايتنا 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 لبسط
هذا موضعه وقد تكلمنا على كثير مما يتعلق بهذا فى غير هذا الموضع وانما ننبه هنا
على ذلك لتعلق الكلام فى الكتاب بالكلام فى الزمان وتعلق الكلام فى كونه فوق العالم بكونه
قبل العالم كما قال سبحانه هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم وقال النبى صلى الله عليه
انت الاول فليس قبلك شىء وانت الاخر فليس بعدك شىء وانت الظاهر فليس فوقك شىء
وانت الباطن فليس دونك شىء فنفى الوجود الذى هو اخر الروح هو
الجهمية عن المتبصين ومعهم من ثبوت العلو الخفيض والمباينة الخفيضة هو
الروح سار اخوانهم من ملاحدة المتفلسفة والقرامطة ونحوهم عن المتفلسفين
ومنهم من اسمابه الحى فقول القايل ليس بداخل العالم ولا خارجه اولا فوق العالم
ولا تحته اوليس مباينا للعالم ولا محايثا له لعوده لا قايم بنفسه ولا بغيره ولا مقارن
للعالم ولا يتفهم عليه ذكر لقولهم ليس بحى ولا ميت ولا سميع ولا اصم ولا
بصير ولا اعمى ومنعهم من ان يكون له العلو والمباينة الخفيضة منع اولئك
من ان يكون له التقدم والاولية الخفيضة او يكون عالما او قادرا او حيا
فالسوالات التى يوردها والاعلى ثبوت علوم ومباينته كالسوالات التى
يوردها اخوانهم على ثبوت علمه وقدرته وحياته او على ثبوت وجوده
وكونه عالما قادرا حيا سواء سواء واذا كان الموسوس

تعلمون

علموا ان قول الملاحده خروج من التنقيص فقوله وقوله موافقه ايضا خروج من
التنقيص جميعا وهم وان افردوا بالفاظ النصوص مثل اسمه العلى والظاهر
والكبير والمتعالى ونحو ذلك فقد جحدوا حقايقها كما ان اخوانهم الجهميه لما
نفوا ان يكون علم وقدره وحياه فهم في الحقيقه قد نفوا ان يكون حيا عالما قادرا
موافقه للزنادقه الملاحده النافين للاسماء قال ابو الحسن الاشعرى في الابانه
ذهبت الجهميه والقدريه ان الله تعالى لا علم له ولا قدره ولا حياه ولا سمع ولا بصر
واراد وا ان ينفوا ان الله عالم قادر حي سميع بصير بمنعهم من ذلك خوف الشوف
من الهها نفى ذلك قالوا بمعناه لانهم اذا قالوا لا علم ولا قدره لله عز وجل فقد قالوا
ليس بعالم ولا قادر وقد حكى ذلك عنهم قال ابو الحسن وهذا انما اخذوه عن اهل
الزندقه والتعطيل لان الزنادقه قالت منهم ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع
ولا بصير فلم تقدر المعتزله ان تصفح بذلك فاتت بمعناه وقالت ان الله عز وجل
عالم قادر حي سميع بصير من طريق التسميه من غير ان تثبت لله علما وقدره
اوسمعا او بصرا وحقيقتهم القرمطى في السمعات والتنفسطه في القلبات
فهو بمنزله الملاحده من الوجهين احدهما اقرارهم بلفظ موجود لا بحقيقه معناه
كما هو عاده الباطنيه في تحريف الكلم عن مواضعه وكما ذكره الاشعرى
عن المعتزله وهو النفاق في القرآن وهو من الالحاد في اسماء الله وآياته والوجه
الثاني السفسطه في العقليات من وجوه منها نفيهم للنقيض حيث قالوا
ليس بعالم ولا جاهل ولا حي ولا ميت ولا قادر ولا عاجز ومن تدبر هذا وتدبر
قول هؤلاء في قولهم ليس فوق العالم ولا تحت العالم ولا يمين ولا شمال للعالم ولا
محايث له ولا داخل العالم ولا خارجه علم ان هذا في العقل مثل الاول بل اللعب وابلد
للعقل وهو بمنزله قول القائل لا قايم ولا قاعد ولا ماش ولا واقف ولا ذاهب ولا جاي
فهو نفى للنقيضين في الصفات وهنا في الحقيقه نفى للنقيضين في الذات فانه
لزوم الذات ووجوبها اعلم من وجوب تلك الصفات وايضا فهما لا يتصوران تخلو عنها
الى الفطر الصحيحه السليمه وكل من انصف وعلم ما في فطر الخلق وما عليه الموجودات
علم هذا يقينا لا ريب فيه ولهذا يجد عامه بني ادم في الفطر السليمه
في هذين النقيضين اعظم من نفورهم عن بقيه النقيضين اذ هذا عالم قادر
موجود بخلاف الصفات المختصه بالكامل من الموجودات والله الحي القيوم
وما يقدر به هو من انه ليس بقابل للدخول والخروج هو من حسن ما يعلم
به الفرق بين العدم والملكه

واذا كان المسلمون قد بينوا ان واجب الوجود احق بالصفات الوجودية وصفات
الكمال من سائر الموجودات وان من نفى قبول لها الحقه بالمعدوم والموات
كان هذا جواب للفرقين وليس هذا موضع بسط ذلك اذ المقصود هاهنا انهم من جنس
القرامطة الملاحدة في هذا المقام فان الوجه الثالث عشر ان هؤلاء الجهمية كما يقولوا
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 بحقيقة
اقوالهم انه موجود معدوم قائم بنفسه ليس بقائم بنفسه عالم ليس بعالم قادر ليس بقادر
حي ليس بحي وقولهم يستلزم الجمع بين النقيضين من هذا الوجه واحد واما ان
والاخر لفظ مجموعا 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 هؤلاء الجهمية مدارجميع مخهم 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 مخه مبناها على التمثيل بين الله وبين خلقه تحقيقا او تقديرا
فانها مخه باطلة لان هذا منتف في نفس الامر والعلم بانتفاء ضروري فاذا كانت
المخه لا تتم الا بهذه المماثلة الباطلة كانت باطلة وهم يستعملون التمثيل في حق الله من
وجوه احدها انهم يجعلوا ما يثبتونه من الصفات التي وردت بها الشرع مثل اثباته
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 المماثلة
انما ينفونه عنه بعد ثبوته له وانه اذا ثبت له كان مساويا للغير وهذا ايضا باطل
الرابع انما يثبتونه مثل وجوده وكونه عالما قادرا ونحو ذلك يثبتونه على مماثلة لما يوصف
بهذه الامور الخامس ان ما اقروه من الصفات الشرعية يثبتونه على مماثلة لما يوصف
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 في هذه الوجوه الخمسة ولما تعطيلهم
ففي وجوه ايضا احدها نفي مضمون الاسماء والصفات الشرعية والثاني في الحقائق
العقلية والثالث وصفه بالصفات العدمية التي لا تستلزم وجودا وهذه الصفات
لا تكون الا لمعدوم الرابع جمعهم بين النقيضين وهو المعدوم وهو صفة المعدوم الممتنع
واما

واما منازعوهم فحجتهم مبناها على قياس الاولى والاحرى وهذه حجة الشرع والعقل
فانهم اوجبوا علوه ومباينته ومنعوا خلوه عن النقيضين بقياس الاولى وذلك ان علوه
على العالم مع انه معلوم بالفطر فهو ثابت ايضا بالادلة العقلية البرهانية على الزمانها
الاولى والاحرى وذلك لقولهم ان القائم بنفسه لا يكون مباينا له بحد الحقيقة او الزمان
بل بقدر زائد على ذلك وليس الامر كذلك وقولهم ان القائم بنفسه اما ان يكون مباينا
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 المقابيس
التي هي عندهم من البراهين العقلية التي يثبتون بها مباينته وعلوه ووجوب ذلك له
واما ما يثبتون به اتباعا لما 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 بالله
ثم انهم يقولون ما وجب القائم بنفسه او للموجود من وجوب المباينة لغيره الذي يقتضي
عدم المحايثة وكونه فيه فالله احق به واولى لان الله تعالى هو القيوم القيوم وهو احق بما
تستوجبه القيام والغنى ويقولون ما امتنع على الموجود من كونه غير قائم بنفسه
ولا قائما بغيره ولا محايثا ولا مباينا او لا داخل العالم ولا خارجه فالله امتنع المنافي
لعدمه وان هذا صفة المعدوم وكل امر منعه الوجود واختص به المعدوم
فوجود الرب احق بمنعه والله احق بالتنزيه عنه من عين من الموجود ان والله
ابعد عن كل ما ينافي الوجود وبمانعه ويعارضه ويختص بالمعدوم اذ وجوده هو الوجود
الواجب الذي ينافي العدم من كل وجه فتبين ان هو الذي اراد انوع كمال وعنى بحب
للمخلوقات علموا ان تنزيه الخالق احق بذلك وهو عن ذلك ابعد وهذا من احسن النظر
والاعتبار العقلي الموافق للعقل الصريح وهذا جاء كتاب الله في غير موضع فمما ضربه
من القياس والمثال لقوله 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 ردهم 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 ولقوله تعالى ولا يحل مع الله الها اخر الى قوله ملوما
مدحورا افاصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة اناثا انكم لتقولون قولا عظيما ولقد
صرفنا في القرآن ليذكروا وما يزيدهم الا نفورا قل لو كان معه الهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذي

فهذا في النظر واما في المناظرة فانهم يقولون نحن نفرق بين الموضعين لانا نعقل ان 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 نمنع الحكم في صورة الالزام
وهو قولنا انه اكبر من العرش وقوله يلزم انقسامه قلنا 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
بمن هو امثل من قال انه ليس بحسم ولا يكون مقدرا ولا له حد فيمتنع ان يقال هو اكبر او
اصغر او مساو لان الاتصاف بقدر دون قدر من لوازم كونه في نفسه له قدر وحد فاذا
لم يكن له في 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 الحسم 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 لكن لكم
ان تجعلوا المقالة الباطلة هي القول الذي خالفكم فيه دون الذي وافقكم عليه الا
تجدوا انتم 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 المحق 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 يقال انه ثابت بالقياس العقلي وانتم قد بينتم
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 بالنظر 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 حاكموا

بل يكون ذلك زيادة في ضلالهم والانسان لا يسوغ له في عقل ولا دين ان ينتقل عن ضلال قليل
الى ضلال كثير بل يقاوم على تقليل ضلاله بحسب الامكان الى الكفر وانما هذا بمنزلة شخص
احج على شخص في مسئلة بنص او اجماع فقال انا واثنان خالفنا النص والاجماع في تحليل
هذه المسئلة فيخالفه فيها ومعلوم ان هذا كلام فاسد ورجل طلب منه شهادة بالزور
في قضية اخرى او ان يفعل محرما لا فعل محرما اخر واشتال كل من الامامات الباطلة
وان كان ذلك اذا وقع كان جزاء الموافقة على الباطل اولا الوجه الخامس انه ليس انكار
العقل لوجود موجود لا يكون مباينا للعالم ولا حاصرا له 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 للمباينة وعدمها والمماسة وعدمها من عوارض الاجسام
والمباينة وعدمها من عوارض نفس الحقيقة ومعرفة الغير بنفس الموجودات قبل
معرفتها بمقاديرها وانصافها بهم مضطرون على الاقرار بان ربهم فوق السموات وانكار
هذا انكار للعلم الضروري الفطري الذي فطر عليه سوادهم واما كونه مباينا او غير مباين فليس
هو في فطرهم 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 للكونه مثله الوجه السادس
ان يقال ما ذكرته من كون العقل يوجب ان يكون مباينا او ليس مباينا او ناقضا او موجب
عليهم وعليك الاقرار به اذا كان مباينا للعالم فكيف اذا كانت مباينته ضروريه والا
فالجواب عنه بجواب شديد وانت لم تجب عنه بجواب شديد 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 شمتيته انت انقساما فقد
تقدم انه لازم لكل موجود وانه لا محذور فيه وان كان كذلك كان ما ذكرناه من العقل
مطابقا لما دل عليه النص والاجماع من ان الله سبحانه وتعالى البد من كل شيء واعظم
من كل شيء كما قال النبي صلى الله عليه وسلم لعدي بن حاتم ما تعدي ما يقولك ان يقال لا اله الا الله
فهل تعلم من اله الا الله يا عدي ما يقولك 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 قال ابن عباس او علم مثل ما له عن قوله تعالى لا تدركه الابصار
الست ترى السماء قال بلى قال اكلنا ترى قال لا قال فالله اعظم الوجه السابع
ان يقال العلم بنفي الانقسام على الوجه الذي ادعيته محال فلم قلت فيجب ان العقل
ونفاته اختلفوا في طرف انتفائه ولم يتفقوا على طريق واحد بل كل منهم ابطل
طريق صاحبه ومنازعوهم ابطلوا طريقهم ولا خلاف انها فطرة دقيقة

حده

حقيقه واما العلم بالمباينه ولوازمها فهو ضروري فطري فاذا ثبت ما ذكرته
من الانقسام على هذه الطريق فنقول لوازمه المعلومه بالفطره والضروره وما ثبت قدمه
من تلك الامه ومما ذكرنا قول انتم اما تعلم بالفطره والضروره والاقتباس الوجه صحه
وبشاهده الكتاب والسنه واجماع سلف الامه كان معلوما عند كل عاقل ان ما فعلوه
هو الحق دون ما فعلته فصل ثم ذكر البارزي في بقيه الوجه الثالثه
لتبني الجهه وهي الاستدلال برفع الايدي في الدعاء وقد تقدم ذكرها ثم قال واما رفعها
النمسل بظواهر الايات كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تخافون 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 بعد صفوا فيه كنا 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 والموافق لا ينازعون
انها لا تدل على شيء من ذلك ومن 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 ولذلك فانها لا تدل
على ذلك واذا اريد بها ذلك فانه 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 لكن 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 ونحو 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
وقديره ونحو 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 كليهما 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 فان سلم ان شيئا من الآيات ظاهرة في ذلك
ولو سلم ظهوره فمعه قرائن لفظية سمعية لم يرد به فلا يلزم ذلك مع ارادة هذا مع 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 يقال
ليس هذا معارضة في الدليل وانما يلزم المعارضة في الدليل ان يلزم ان تكون قد حالت
بان تدل على انه فوق مثل هذه الآيات لم يرد بها انه فوق فيبقى اللفظ محتملا للتعيين
دلالة واما ما يدل على نفي الفوقية فهذه معارضة في الحكم حينئذ فيقال 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 مطلق المحاسة استغنى لانهم بذلك
الشهرة الوجه الثاني ان يقال ظاهر هذه الآيات انما ان يقصى
في

وكل مكان او لا يقضي فانا نقضي 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 وتحتاج ان تحمل لانها هي لا تحتمل الا هذا دلالة الصنفين من
الايات على هذين هم وانما كل 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 انه
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 قوة قوله فهو مردود على التقديرين وقول الموسس باطل بقوله هذا الوجه الثاني
انه ان لم تكن هذه الايات دالة على انه داخل العالم فلا تعارض المعارضة بها وان كانت دالة
كما 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 او
يقول بمجموع النصين وهو انه داخله وخارجه والاقوال الثلاثة قد قال بها طوائف
فاما قوله وقول غيره 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 فبلوغ 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 يزعم من يزعم 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
كالتكلم بما يدل على الحق حتى 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 هو خبر وانفع للخلق من وحي الكتاب
والرسل فان الكتاب والرسول على قولهم لم تهد هم الى الحق اذ لم يكن ولا بينه ولا سكت ايضا
عما يدل على الباطل حتى يكونوا كما كانوا عليه في الجاهلية بل بكلام كثير يدل على الباطل
عندهم ومعلوم ان هذا القول لم يصرح بالكتاب والرسول وكل قول يستلزم الكفر
فهو من اعظم الباطل والضلال بل هو كفر وهذا لازم لهؤلاء وان لم يعلموا عنه فان كان
منهم من لا يهتدي الى هذا الضلال الذي وقعوا فيه وهذا الكفر الذي لزمهم ولو
اهتدى الى ذلك لرجع عن قوله ولهذا لم يكفر من يعلم ما هو كفر ان قامت عليه الحجة
البلاغية اذ قد لا يكون علم ما جاء الرسول فانه ومن هؤلاء من قد يظن ان قول اخر دل
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 مما يدل عليه الكتاب ولا السنة ولا قاله
احد من سلف الامة وائمتها اهل القرون الثلاثة الفاضلة بل يظهر انه مناقض لذلك كما هو معروف
في موضعه تبين له انهم ضلال مخالفون لكتاب الله وسنة رسوله واجماع المؤمنين السابقين
ومن علم ان قولهم مخالف لذلك واتبعه كفرهم كما كفرهم السلف والائمة الوجه الخامس
ان هذه الايات انما يعارض بها الجهمية الذين يقولون انه في كل مكان كما ذكر ذلك الائمة
وان كان لبشر من هؤلاء ملتفتا كما لبشر هذا الموسوس لا يقول بموجب هذه الايات ولا
بموجب هذه وانما ذكر هذه ليدفع بها في الظاهر دلالة تلك الايات وهي عنده لا تدفع
دلالتها كما ذكرناه وهؤلاء الجهمية اذا قالوا انه في كل مكان بذاته فقد لزمهم من المحاذير
والمناقضات التي فروا بها من كونه فوق العرش اكثر مما فروا منه وان كان كذلك
لم يكن لهم حجة عقلية يحتجون بها في تاويل تلك الايات فيكون احتجاجهم
بهذه الايات باطلا كاحتجاج اخوانهم فظهر فساد المعارضة بها من الطائفتين جميعا وذلك
ان المعارض بها اذا قال انه في كل مكان بذاته بما شاء الاجسام ويكون محدودا بها وقال
انه داخل العالم وخارجه وهو جسم محدود وهذا في هذه الاقوال من الفساد ما ليس في
قول من يقول انه فوق العرش وهو جسم كما تقدم معاذ اذا كان ذلك لم يكن له القول بما ادعاه
من موجب هذه الايات لاقتضاء الدليل العقلي بها دون تلك بل الادلة العقلية
على مباينة تلك الايات ادل منها على هذه كما تقدم بيانه وان قال انه في كل مكان بلا مباشرة
او انه داخل العالم وخارجه وليس بجسم او انه داهب الجهات الى غير غاية وليس
بجسم ونحو ذلك مما يعلم ان هذا ابعد عن المعقول واعلم احاله من كونه
فوق العرش وليس بجسم ومن المعلوم ان هذه الايات التي ذكرها لا تدل على
ذلك فحينئذ لا يلزم قد قال بموجب هذه الايات ولا يقول بتلك بل تبطل الصنفين
جميعا مع مخالفته للمعقول وهذا كله مع 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

تلك الايات بوجه من الوجوه كما تقدم حكايته عن اقوال الاحمدي والشيباني ان اسم الله تعالى
والكلام 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 معناه قوله وهو الذي هو اسمه الذي في السماء وفي الارض واما
ايات 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 القرآن لا يدل على ذلك لان الله تعالى
ولاه وحق 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 ببدنه واذا لم يكن لفظ مع في جميع القرآن يدل على الممازجة
والمخالطة علم ان لفظ 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 الايات منافاة لم تصلح المعارضة
بها واما قوله تعالى ولحن 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 الايات الوجه السابع انا لو فرضنا الحاجة الى التاويل فلا ريب
انه على خلاف الاصل فاذا كان احد القولين وما كان على خلاف الاصل فنقدمه على احد
خلاف الاصل فاذا كان القولان مستلزمين للتاويل ايات قليلة اثنتين او ثلاث او عشرا كان
الاخر يستلزم مع تاويل هذه او مع تركها تاويلا ما تاويل نحو خمسمائة موضع لم يكن هذا
القول مثل ذاك بل كان كل قول اقرب الى تقريب النصوص حيث من القول
المقتضي تاويلها الوجه الخامس ان تلك الايات نصوص لا تحتمل التاويل كما
سنقرره ان شاء الله الوجه السادس ان الظواهر اذا تعاضدت على مدلول واحد
صار قطعيا كاخبار الاحاد اذا تواردت على معنى واحد صارت تواترا فان
الظنون اذا كثرت وتعاضدت صارت بحث 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
وغيرها لو عرض اخر هو ان البارئ والحيوان عامتهم يتوجهون حال الدعاء الى
العلو اشرف الجهات فيجب ان يكون البارئ مختصا به اذ من يقول
الارض كرية يقول ان جهات الفلك كلها فوق لانه لو كان بعض الحيوان تحت
ارجلنا ورؤوسهم فوقنا لاختصا اذا كان ما يلي الهواء العلو عندهم فاسفل

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 لا احسر الا بالقياس 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 الجوانية 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 فصار كونه فوق العالم من لوازم وجوده نفسه الوجه الرابع انه قوله
اذا كانت الجهات كلها فوق فلم اوجب 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 الواحدة
العالية بالذات على العالم واما كونها جهات ست وهو بالاضافة الى الحيوان اذا
سمي ما يسامت رأسه فوق وما يسامت رجليه تحت وما يحاذي يمينه
يمينا وما يحاذي شماله يسارا وما يحاذي وجهه اماما وما يحاذي قفاه خلفا
لانه يأم هذا ويقصده ويخلف هذا وهذه امور اضافية فاما 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

ولا

فلا يكون فوق السما الا من الجهه التى تحاذى راسه وهى الجهه الشريفه فاذا قيل ان
البارى يختص بالجهه الشريفه بالنسبه الينا فذلك يخصص له بالجهه التى استحقها
بنفسه وهى الجهه العليا الخارجه عن العالم فصار استحقاقه لها لوجهين احدهما
لوجوب كونه مباينا للعالم خارجا عنه ولا يكون كذلك الا اذا كان فوق العالم والوجه
كونه العلى الاعلا على كل شئ ويجب ان يكون فوق العالم ولكونه من العالم باشرف
جهاتهم الاضافيه واشرف جهاتهم الاضافيه ناحيه العلو وهى ناحيه السما منهم
حيث كانوا فهذه دلاله اوجه متناسبه سواء فهو ليست مختلفه كما زعمه
الموسس الوجه الخامس قوله ولانا لو تصورنا انقسمنا اذا صممنا ودسنا
الجهه الارض وكانت الانوار على هذه الجهه وجهه فوق مظلم لتصورنا ان
الارض هى الشريفه فمصمونه ان جهه السما انما كانت اشرف لمحاذاه رؤسنا وظهور
الانوار من جهتها وهذا باطل على ما ذكره فان جهه السما هى بعينها الجهه العليا
الواسعه سواكانا موجودين او معدومين وجهه الارض هى جهه السفلى الضيقه
والدت يمتنع ان يلون فيها لان اسفل الارض ضيق سافل وذلك يستلزم ان يحيط
بالله اقل شئ واسفله واضيقه واضافاته بحسب مباينته للعالم وذلك يستلزم كونه
فوق العالم واضعا فما ذكرتم من تقدير رؤوسنا والنور من جهه السافله تقدير خلاف
الواقع واذا كان تقديرا لا حقيقه له كان الحكم اللازم له حكما لا حقيقه له كما لو قال قائل لو
كان العرش تحوف الارض ولو كانت الارض فوق السما ونحو ذلك وكما انه لو
اختلف صفات الاجسام ومقاديرها وحقايقها لاختلفت احكامها للزم بكل
حال يجب ان يكون الله مباينا للعالم وان يلون هو العلى الاعلى وذلك يمنع ان يلون
فى الجهه السفلى الضيقه سواء على اى 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 فى الخارج بل تقدير اجنبى بعضها
فوق بعض يمتنع له تقدير احسام لا نهايه لها وذلك تقدير لا حقيقه له فى الخارج
قوله فلا حيز الا وهو بالنسبه الينا فوقه اسفل يوجبان لا يحصل فى شئ من
الجهات انما يصح لو كان فوقه شئ لا يلزم اذا قدر الذهن شيا لا حقيقه له فى الخارج
كما لا يلزم اذا قدر احسام لا نهايه لها ان يلون ما حلا الاحسام وكما لا يلزم اذا
قدر هناك عالم اخر ان يقال لا يلون فوق هذا العالم بل فوق كل عالم اذا قدر الذهن
حيزا فوق حيز قدر ايضا فوق الاسفل وهكذا كلما زاد الذهن فى هذا التقدير
زيد فى هذا التقدير ولكن لا يلزم من ذلك ان يلون الخارج لتقدير
واما هذا تقدير ذهنى وقد قدمنا فيما مضى ان الاحياز التى يقال انها خارج العالم

انما هي امور عدمية وتقديرات ذهنية ليس لها حقيقة خارجة والله سبحانه وتعالى اعلم

**فصل** قال الرازي انا نسبه الفصل السادس اعلم المشهور من مذاهب الكرامية اطلاق لفظ الجسم على الله تعالى الا انهم يقولون لا يريدون به كونه تعالى مولفا من الاجزاء ومركبا من الاعضاء بل يريدون به كونه تعالى غنيا عن المحل قائما 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 لها كان مختصا بحيز وجهة يمكن ان يشار اليه بالحس فذلك المشار اليه اما ان لا ينقسم منه شيء في جوانبه الستة او ينقسم فان لم ينقسم شيء في جوانبه الستة فهذا يكون كالجوهر الفرد وكالنقطة التي لا تتجزأ ويكون غايته الصغر والحقارة ولا اظن ان عاقلا يرضى ان يقول ان اله العالم كذلك واما ان ينقسم شيء في جوانبه الستة او في بعض جوانبه فهذا يقتضي كونه مولفا مركبا من الاجزاء والابعاض وهذا ايضا مما لا يمكن القول به فثبت بما ذكرنا ان هذا الاسم مشعر بما لا يليق بالله تعالى فوجب ان يكون ممنوعا منه واما ان قالوا انا لا نسلم ان هذا الاسم مشعر بشيء من هذه المعاني فان ذلك لا يمنعنا من اعتقاد كونه تعالى جسما طويلا عريضا عميقا فنقول انا نعلم بالضرورة ان هؤلاء الكرامية لما اعتقدوا كونه تعالى مختصا بالحيز والجهة ومشارا اليه بالحس فقد اعتقدوا انه تعالى ليس في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد والنقطة التي لا تتجزأ وجب ان يكونوا قد اعتقدوا انه تعالى ممتد في الجوانب او في بعض الجوانب ومن قال بذلك 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 فهنا تم الكلام على هذا من وجوه احدها ان القول بكون الجسم الموجود القائم بنفسه او الموجود هو فعل اعم المجسمة مثل هشام بن الحكم وعمرو فان اول ما نازعنا في الجسم بمعنى واثباتا هل الله تعالى جسم او ليس بجسم والمخاضمون 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 يقررون الجسم بما احتمل الصفات او بما هو مولف من الاجزاء وهؤلاء يقررون الجسم بالقائم بنفسه وبالموجود قال الاشعري في كتاب المقالات مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين بعد ان ذكر اختلافهم في الجليل من الكلام كالتوحيد والقدر والاسماء والاحكام والامامة والوعيد قال ثم ذكر اختلاف الناس في الدقيق فاختلف المتكلمون في الجسم ما هو على اربعة عشر مقالة فقال قائلون 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 ولكن 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 تاليف اجزاء لكن احدهما يجوز على الاخر ولا تسميه تاليفا اثنا غاية
للغة قالوا ان اهل اللغة لم يحيزوا ما اشبه لا شيء قالوا وانما سمي ذلك عند مجامعة
الاجزاء له والاحاطة من ذلك بقدر انسان يحدثه فيه فان لم يكن اجزاء معه اذا كان يقوم
به ولا يقوم ناحيه وشبهوا ذلك بالانسان يحدث اشنانه فان كان في فيه سمي فلك
مضع وان لم يكن فيه سمي لم يسم ذلك مضغا قال وقال قائلون الجسم انما يكون جسما
للتاليف والاجتماع وزعم هؤلاء ان الجزء الذي لا يتجزء اذا جامع جزء اخر لا يتجزء
كل واحد منهما في حال الاجتماع جسم لانه موثوف بالاخر فاذا افترقا لم يكونا ولا
واحد منهما جسما قال وهذا قول البغداديين قلت وهذا قول ابين من متاخري
المتكلمة الصفاتية كالقاضي ابي بكر بن الطيب وعمر وهو قول القاضي ابي يعلى وزعم
قال وقال قائلون معنى الجسم انه مولف قال واقل الاجسام جزءان وزعموا ان
الجزءين اذا التقا فليس واحد منهما جسما وكل جسم هو الجزءان جميعا وانه
يستحيل ان يكون التركيب في واحد والواحد يحتمل اللون والطعم والرائحة وجميع
الاعراض الا المتالف واحتجوا هذا قول الاشكافي وزعموا ان قول القائل يجوز
ان يجمع اليهما مالا يحصى محالا لان كل واحد منهما مشتغل بصاحبه واذا اشتغل
لم يكن للاخر مكان له اذا كان جزءان مكانهما واحد فقد ماس الشيء اكثر من
قدره ولو جاز ذلك جاز ان تكون الدنيا تدخل في نقيره قالوا الا يماس اسي
الكبير من قوله قال وهذا قول اي شر صالح الحق 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 اشنانه اسماه وانه يتحرك ويسكن ويجامع غيره ويجوز
عليه الكون في المماسة ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة وسائر 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 اجزاء فاذا اجتمعت الاجزاء حدث
الاعراض وهي بعلمها ما يجب الطبع وان كل جزء يفعل في نفسه ما يخلقه من الاعراض
وزعم انه اذا انضم جزء الى جزء حدث طول وان العرض يكون بانضمام جزء
اليهما وان العمق يحدث بان ينطبق على اربعة اجزاء فتكون الثمانية اجزاء جسما
عريضا طويلا عميقا قال وقال هشام بن عمرو الفوطي ان الجسم ستة وثلاثين جزءا
لا يتجزأ وذكر انه جعل ستة اركان وجعل كل ركن منه ستة اجزاء فالذي قال
ابو الهذيل انه جزء جعله هشام ركنا وزعم ان الجزء لا يجوز عليه المماسة
وان المماسات للاركان وان الاركان التي كل ركن منها ستة اجزاء ليست الاجزاء
متماسة ولا متباينة ولا يجوز ذلك الا على الاركان فاذا كان كذلك فهو محتمل
لجميع الاعراض من اللون والطعم والرائحة والخشونة واللين والبرد وما اشبه ذلك
قال وقال قائلون الجسم الذي سماه اهل اللغة جسما هو ما كان طويلا عريضا
عميقا فلم يعد واحد في ذلك عددا من الاجزاء وان كان لا جزء للجسم عدد معلوم
قال وقال قائلون هشام بن الحكم معنى الجسم انه موجود وكان يقول انما اريد
بقولي جسم انه موجود وانه شيء وانه قايم بنفسه قال وقال النظام الجسم هو
الطويل العريض العميق وليس لاجزائه عدد يوقف عليه وانه لا نصف الا وله
نصف ولا جزء الا وله جزء قال وكان العلاف يجعل 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
للجسم هو المكان ويقول الباري تعالى انه ليس بجسم فانه لو كان جسما
لكان مكانا ويعلل ايضا بانه لو كان جسما لكان له نصف قال وقال ضرار
بن عمرو الجسم اعراض اجتمعت فقامت وثبتت فصار 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 تخلوا
الجسم من احدهما والالوان والطعوم التي لا تنفك من واحد من جنسها
وكذلك الرزانة كالثقل والخفة وكذلك الخشونة واللين والحرارة والبرودة
والرطوبة والسوسة وكذلك الصمم فاما ما ينفك فيه وفي ضده فليس بعرض له
عنده وذلك كالقدرة والالم والعلم والجهل وليس يجوز عنده ان
يجتمع هذه الاعراض وتصير اجساما لا تعدو حدوثا ومحال ان

يفعل

يفعل بها ذلك الا في حال ابتدائها لانها لا تخرج الى الوجود الا مجتمعة وقد يمكن
ان يجتمع عندك كلها وهي موجودة ويحال ان تفترق كلها وهي موجودة لانها لو
افترقت مع الوجود لكان اللون موجودا الا ملون والحياة موجودة الا حي فان
قلت له فليس يجوز على هذا القياس عليها الافتراق قال مرة افترقها فناوهاها وقال
مرة الافتراق يجوز على الجسم فاما اعراض الجسم مع الوجود فلا وقد يجوز عنده
ان ينفي بعض الجسم وهو موجود على ان يحل مكانه ضده وهو احد الاقوال الراجع الى
اقوال احدها انه المحتمل للصفات والاعراض وان لم يكن مولفا والثاني ما
يدخله التاليف من الاجزاء وهو يسمى الواحد جسما حال تركيبه او لا يكون جسما
الا الاجزاء او الستة او الثمانية او التسعة واللامرئي لا يحصر ذلك بعدد على الاقوال
الستة ن 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 وقد 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 يحاذى وكان ذو مكان كالكبيرة
الصافية تيلا لا كاللولوة المستديرة من جميع جوانبها ذو لون وطعم ورائحة
ومجسة لونه هو طعمه وهو رائحته وهو مجسته وهو نفسه لونا 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 اخلاف
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 وقد ذكر ابو
الهذيل في بعض كتبه ان هشام بن الحكم قال له ان ربه جسم ذاهب

انه قال

قال

حاى فيتحرك تارة ويسكن اخرى ويقعد مره ويقوم 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 مستولٍ مماسٌ له لا كتصاق والفرقه الثالثه يزعمون ان ربهم على صوره
الانسان ويمنعون ان يكون جسما والرابعه اصحاب هشام بن صالح الجواليقى
يزعمون ان ربهم على صوره الانسان ويقرون ان يكون لحما ودما ويقولون هو نور
ساطع تتلألأ اضاءة وانه ذو حواس خمس كحواس الانسان له يدان ورجل وانف
واذن وعين وفم وانه يسمع بغير ما يبصر به وكذلك سائر حواسه متغايرة عندهم
والفرقه الخامسه يزعمون ان رب العالمين ضياء خالص ونور بحت وهو كالمصباح
الذى من حيث ما حتيته تلقاك بامر واحد وليس بذى صوره ولا اعضاء ولا
اجزاء فى الاجزاء والبدوا ان يكون على صوره الانسان او على صوره شىء من
الحيوان قال والفرقه السادسه يزعمون ان ربهم ليس بجسم ولا صوره ولا شبه
الاشياء ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس ولا يباين قال المعتزله والخوارج
وهؤلاء قوم متاخرون عنهم فاما اوائلهم فانهم كانوا يقولون ما حكيناه عنهم من التشبيه
قلت فقد ذكر عن المحكمه قولين احدهما انه لا يوصف بالطول والعرض والعمق
وذكر هؤلاء لان اقوال احدهما ان معنى ذلك انه موجود ولا يثبتون البارى تعالى
ذا اجزاء مؤتلفه وابعاض متلاصقه ويزعمون ان الله سبحانه وتعالى مستوٍ
على العرش لا كيف والقول الثانى انه جسم والبدوا ان يكون يوصف بالطول
المحكمه او بشىء مما وصفه به هشام عمرانه على العرش مماس له دون ما سواه وهو ان
القولين يشبهان القول الذى دلهم البابى عن ذلك والكرامية والقول الثالث
انهم ان البارى تعالى متلون ومع انه يكون ذا طعم او لون او رائحه او طويل
او عريض او عميق لكنه متحرك والقول الثانى الذى ذكر عن المحكمه انه طويل
عريض عميق وان هؤلاء يقولون معنى الجسم انه الموجود القائم بنفسه وانه
مع ذلك الطويل العريض العميق الموصوف بالحركه والسكون وبما ليس
كذلك دخل فى حد الثلاثى بقولهم 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 المحكمه وجمهور اصحاب
كهشام وغيره وهو ايضا قول طوائف من الكرامية كابن هشام واصحابه

لا يمر

لا يثبتون للجسم صفة غير نفسه ولهذا يقول لا موجود الا الجسم ولهذا لا يقول
ان صفته غير وأما الكرامية فقد نقل عنهم انهم يقولون ان صفته غير هذا مع
ان هذه المقالات والفرق كانوا قبل وجود الكرامية فان محمد بن كرام انما
ظهر في اثنتا المايه الثالثه وهو قرين ابي سعيد بن كلاب وهما اقدم من الاشعري وان
كان قد ادرك ذلك الزمان لكن ابن كرام كان بسجستان وذلك النواحي وابن كلاب
كان بالبصره وكذلك الاشعري وعصرهما هو عصر ائمه اهل السنن المصنفه كالبخاري
ومسلم وابي داود والترمذي والنسائي وامثالهم ومع هذا فلم يذكر الاشعري
مقالاته عن الكرامية شيئا حصرهم به الا انهم عدهم في فرق المرجئه فصار
اختلف المرجئه في الايمان ما هو وهم اثنا عشر فرقه فالفرقه الاولى منهم يزعمون
ان الايمان بالله هو المعرفه بالله وبرسوله وبجميع ما جاء من عنده فقط وان ما سوى
المعرفه من الاقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبه لله ولرسوله والخوف
منه والعمل بالجوارح ليس بايمان وزعموا ان الكفر بالله هو الجهل به وهذا قول يحكى
عن جهم بن صفوان قال وزعمت الجهميه ان الانسان اذا اتى بالمعرفه ثم جحد
بلسانه او بالكفر بعينه وان الايمان لا يتبعض ولا يتفاضل اهله فيه وان الايمان
والكفر لا يكونان الا في القلب دون غيره من الجوارح والفرقه الثانيه من المرجئه يزعمون
ان الايمان هو المعرفه بالله فقط والكفر هو الجهل به وقطعوا ايمان بالله الا بالمعرفه به
ولا الكفر بالله الا الجهل به وان قول القائل ان الله ثالث ثلاثه 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 معرفه الله تعالى هي المحبه له وهي الخضوع لله تعالى واصحاب
هذا القول لا يزعمون ان الايمان بالله ايمان بالرسول وانه لا يؤمن بالله اذا جحد
الرسول الا مؤمن بالرسول ليس بمؤمن لكن بمستحيل وكذلك ان الرسول قال ومن
لا يؤمن بي فليس بالله وزعموا ايضا ان الصلاه ليست بعباده لله ولا زكاه
عباده الا الايمان به وهو معرفته والايمان عندهم لا يزيد ولا ينقص وهو حصله
واحده وذلك الكفر والقائل بهذا القول ابو الحسن الصالحي وقد ذكر سابق مقالات
المرجئه التي هي اصح من هذين القولين فقال والفرقه الثالثه من المرجئه يزعمون
ان الايمان هو المعرفه بالله والخضوع له وهو ترك الاستكبار عليه والمحبه 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 المعرفه والخضوع له وهو ترك الاستكبار عليه والمحبه له ومن عرف هذه

الخصال فهو مؤمن وزعموا ان ابليس كان عارفا بالله الا بجميع الخصال التي ذكرناها فقد يكون كافرا
الايمان وان كان لا يكون مؤمنا الا بجميع الخصال التي ذكرناها فقد يكون كافرا
بترك خصلة منها ولم يكن يونس يقول بهذا والفرقة الرابعة منهم
وهم اصحاب ابي سمر وابي يونس يزعمون ان الايمان المعرفة بالله والخضوع له
والمحبة له بالقلب والاقرار بانه واحد ليس كمثله شيء ما لم يقم عليه حجة الله
فان قامت عليه حجة الانبياء لزمه في التصديق لهم والمعرفة بما جاءوا من عند الله
عز وجل 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
بالناس اذا كان في داره لم يسموها بلقا ولا بعض بلق حتى يجمع السواد والبياض
فاذا اجتمع البياض سمي ذلك بلقا اذا كان في فرس فاذا كان في جمل او كلب سمي ذلك
بقعا وجعلوا ترك الخصال كلها وترك كل خصلة منها كفرا ولم يجعلوا الايمان
متبعضا ولا محتملا للزيادة والنقصان وحكي عن ابي سمر 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 سمر انه كان يقول ان الايمان هو المعرفة بالله والاقرار
به وبما جاء من عنده ومنه 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 وادا 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 المجمع عليها والخضوع له بجميع ذلك والاقرار باللسان
فمن جعل شيئا من ذلك قائما عليه بجحد او عرفه ولم يقر به لم يسم كل خصلة
من ذلك ايمانا حكينا عن ابي سمر وزعموا ان الخصال التي هي ايمان اذا وقعت
فعل خصلة منها طاعة فان فعل 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 مفصيد فان لا يكفر بترك
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 ابي محمد النجار واصحابه والفرقة
السابعة الخلافية اصحاب غيلان يزعمون ان الايمان المعرفة بالله والمعرفة
والمحبة والخضوع والاقرار بما جاء الرسول فيما جاء من عند الله تعالى وذلك ان المعرفة

الاولى من

الاولى عند اضطرارنا لذلك لم نجعلها من الايمان وذكر محمد بن شبيب عن الجبائي انه
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 الاشياء محدثة مذبن ضرورة والعلم
بان محدثها ومدبرها ليس بايمان ولا الكفر من ذلك اكتساب وجعلوا العلم الذي هو العلم
وما جاء من عند الله اكتساب وزعموا ان من الايمان اذا كان الذي من عند الله
منصوصا باجماع المسلمين ولم يجعلوا شيئا من الدين مسمى ايمانا قال وكل هؤلاء
الذين حكينا قولهم من السمنية والجهمية والعلانية والنجارية يزعمون ان الكفر من
الكفار ايمان وان يقال لهم بعض ايمان اذا كان الايمان لا يتبعض عندهم وذكر
زرقان عن عبد الله 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
والعرفة الثامنة من المرجئة اصحاب محمد بن شبيب يزعمون ان الايمان هو الاقرار
بالله والمعرفة بانه واحد ليس كمثله شيء والاقرار والمعرفة بانبياء الله ورسله وبجميع ما
جاء به من عند الله مما نص عليه المسلمون ونقلوه عن رسول الله صلى الله عليه من الصلاة
والصيام واشباه ذلك مما لا اختلاف بينهم فيه ولا تنازع وما كان من الدين نحو
اختلاف الناس في الاشياء فان الراد للحق كله وذلك انه ايمان واستخراج ليس برد
على رسول الله صلى الله عليه وما جاء به من عند الله تعالى ورد على المسلمين بما نقلوه عن نبيهم
صلى الله عليه وتصويب عليه والخضوع لله هو ترك الاستكبار وزعموا ان ابليس قد عرف
الله تعالى واقر به وانما كان كافرا لانه استكبر ولولا استنكباره لما كان كافرا وان
الايمان يتبعض وتتفاضل اهله وان الخصلة من الايمان قد تكون طاعة وبعض
الايمان ويكون صاحبه كافرا بترك بعض الايمان ولا يكون مؤمنا الا باتيانه
الكل وكل رجل يعلم ان الله واحد ليس كمثله شيء ويحب الاشياء فهو كافر بجحده
الاسم وفيه خصلة من الايمان وهو معرفة بالله وذلك ان الله امره ان يعرفه وان
يقر بها كان عرف فاذا لم يقر او عرف الله وجحد انباءه فانا فعل ذلك
تفتحا بعض ما امره واذا كان الذي امره به كله ايمان فالواحد منه بعض
ايمان وكان محمد بن شبيب وسائر من قدمنا وصفه من المرجئة يزعمون ان مرتكبي
الكبائر من اهل الصلاة العارفين بالله ورسله المقرين به ورسله مؤمنون
بما معهم من الايمان فاسقون بما معهم من الفسق والفرقة الثانية
من المرجئة اتباع يونس واصحابه يزعمون ان الايمان المعرفة بالله والاقرار
بالله والمعرفة بالرسول والاقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفصيل قال وذلك ابو عمران الاردي

الله اجمع ابو حنيفة وعمر بن ابي عمر السمري بمكة فسأله عمر فقال له احسن عمر زعم
ان الله تعالى حرم اكل الخنزير غير انه لا يدري لعل الخنزير الذي حرمه الله ليس هذا
هذا العير فقال مومن فقال عمر فانه قد زعم ان الله قد رخص الحج الى الكعبة غير انه لا
يدري لعلها لغير هذه العير بمكان كذا فقال هذا مومن قال فان قال اعلم ان الله بعث
محمدا وانه رسول الله غير انه لا يدري لعله هو الذي قال هذا مومن وجعل ابو حنيفة
شيئا من الدين فخرجا انا باور عما ان الايمان لا ينقص ولا يزيد ولا يتفاضل الناس
فيه قال فاما حماد واصحاب ابي حنيفة فانهم يجعلون غير اسلافهم ان الايمان
هو الاقرار والمحبة لله والتعظيم له والهيبة منه وترك الاستخفاف بحقه وانه لا يزيد
ولا ينقص والفرقة العاشرة من المرجئة اصحاب ابي معاذ التومني يزعمون
ان الايمان تدل على اعظم من الكفر وهو اسم لخصال اذا تركها الناس كلها او ترك
خصلة منها كان كافرا فكل الخصلة التي يكفر بتركها وترك خصلة منها ايمان ولا يقال
للخصلة منها ايمان ولا بعض وكل طاعة اذا تركها الناس كلهم المسلمون على اسرهم فتلك
الخصلة شيء من شرائع الايمان تاركها ان كانت فريضة يوصف بالفسق ويقال
له انه فسق ولا يسمى بالفسق ولا يقال فاسق وليس يخرج الناس من الايمان اذا
لم يكن لغير وتارك الفرائض مثل الصلاة والصوم والحج على الجحود لها والرد لها
ولا استخفاف بها كافرا انما الكفر للاستخفاف والرد والجحود وان تركها عن مستحل لتركها
متشاغلا متسوفا يقول الساعة اصلي واذا فرغت من لهوي ومن عملي فليس بكافر
اذا كان غرضه ان يصلي يوما ووقتا من الاوقات ولكن يسوفه وكان ابو معاذ يزعم
ان من قتل نبيا او لطمه لكفر وليس من اجل القتل كفر ولكن من اجل الاستخفاف
والعداوة والبغضاء له وكان يزعم ان الموصوف بالفسق من اصحاب الكبائر
ليس بعدو لله ولا ولي له وكل المرجئة يقولون انه ليس في احد من الكفار ايمان بالله
والفرقة الحادية عشرة 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 والبغضاء
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 عشرة من
المرجئة الكرامية اتباع محمد بن كرام يزعمون ان الايمان
هو الاقرار والتصديق باللسان دون القلب والاقرار بالقلب اولى من التصديق

باللسان

باللسان ايمان وزعموا ان المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه
كانوا مؤمنين على الحقيقة وزعموا ان الكفر بالله هو الجحود والانكار له باللسان
قال ومن المرجئة من يقول ان الفاسق من اهل القبلة لا يسمى بعد نقضي فعله فاسقا
ومنهم من شبهه بعد نقضي فعله فاسقا ومنهم من يقول لا اقول لمن ركب الكبائر فاسق
على الاطلاق دون ان يقال فاسق وكذا 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 وهؤلاء هم الجهمية والفرقة الثانية
منهم تزعم ان الكفر خصال كثيرة ويكون بالقلب وتغير القلب والجهل بالله
كفر وبالقلب يكون وكذلك البغض لله والاستكبار عليه وكذلك التكذيب بالله وبرسله
بالقلب وباللسان وكذلك الجحود لهم والانكار لهم بالقلب وكذلك الاستخفاف بالله ورسله
لقول وكذلك الجحود لهم والانكار لهم [illegible] وكذلك الاستخفاف بدين التوحيد الى
اعتقاد التثنية والتثليث او ما هو اكثر من ذلك لقول وزعم قائل هذا القول ان الكفر يكون
بالقلب واللسان دون غيرهما من الجوارح وكذلك الايمان وزعم قائل هذا القول
ان قائل هذا القول ان قائل النبي صلى الله عليه وسلم لم يكفر من اجل القتل واللطم 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 بما نص الرسول على تحريمه
واجمع المسلمون على تحريمه فهو كافر بالله وان استحلال ذلك كفر وكذلك من قال قولا واعتقد
عقدا فاجمع المسلمون على انه كفر فاعلم ان كل قول اجمعوا على انه قائله كفر فهو كفر جاحده
كان الفعل والقول الذي هم 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 والشرك والتعطيل وان الكفر يكون بالقلب واللسان والفرقة
الخامسة منهم اصحاب ابي شمر وقد تقدمت حكاية قولهم في الاكفار من قبل
قولهم في التوحيد والعدل والفرقة السادسة اصحاب محمد بن شبيب وقد ذكرنا
قولهم في الاكفار عند ذكرنا قولهم في الايمان والكل المرجئة لا يكفرون احدا من المتاولين
ولا يكفرون الا من اجمعت الامة على اكفاره فلم يذكر عن الكرامية
شيئا انفردوا به الا قولهم في الايمان والكفر ان ذلك يتعلق باللسان فقط دون القلب
والذي يبين ان هذا القول هو بدعة من الكرامية ان سلفهم الذي احدثوا علمناه
وهو باطل فان ادخال المنافقين في اسم المؤمنين مما يعلم فساده بالاضطرار
من دين الاسلام ونصوص القرآن الذي ينفي ذلك ولم يذكر عن الكرامية

في جميع كتابه شيئا اضافه اليهم غير هذا فاما سائر ما يذكره اصحابه عن الكرامية من التجسيم وحلول الحوادث وذلك بانه قد حكاه في كتابه عن طوائف من اهل القبلة من اهل الكلام والحديث والتصوف والتفقه بل عن طوائف غيرهم متقدمين على الكرامية لا سيما اصل القول بحلول الحوادث فانه ذكره عن طوائف متنوعة من الفقهاء والصوفية من اهل الحديث والمتكلمين من المرجئة والشيعة وغيرهم والقول الذي ذكره عن جهم والصالحي في الايمان فهو الذي ينصره اصحابه ويضيفونه الى الكرامية وبالجملة 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 المؤمن 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 بانه لا يكون الا شيئا واحدا ليتساوى فيه جميع الموصوفين به وان ذلك لا يمكن ان يكون الا لخصلة واحدة ولا يمكن ان تكون تلك الخصلة الا مجرد المعرفة واعتقد ان الواحد لا يتصور ان يتضمن اشياء لان ذلك عنده تركيب وانقسام فبنى ذلك برعمه في الايمان كما نفاه في حق الله تعالى لمجرد ان تسمية الايمان شيء من شيء 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 انما هم قولان منهم من يقول انه مع ذلك طويل عريض عميق ومنهم من يقول ليس بذي اجزاء ولا ابعاض وان هذا انما ينازعون فيه مواقفيهم على انه جسم واذا كان كذلك علم ان امتناعهم عن ذلك ليس لمحض التقيه والخوف بل هو اعتقاد يعتقدونه ويقولون الاجزاء والابعاض وان قال القايل هنا ناقض منهم وانه يلزمهم القول بالاجزاء والابعاض قيل له القايل فغايته انهم في ذلك كسائر الطوائف التي يقال انه يلزمهم قولهم لا يقولون به وهذا كما ان الكلابية ايمة الاشعرية وقدماؤهم يقولون بقول المعتزلة ومتاخروا الاشعرية انه يلزمهم القول بانه جسم وهم لا يقولون بذلك وكذلك كل من اثبت الرويه يقول نفاتها وكثير ممن ينتسبها انه يلزمه القول بالتجسيم وان كان لا يقول بذلك الوجه الذي ان لوازم نفاه التجسيم اعظم من لوازم مثبتيه فان من نفاه عنه انه يلزمه ان الله لا يرى وان الله لا يتكلم وان القرآن مخلوق وان الله ليس على العرش وانه لا يقوم به صفة وان اقراره بالرويه وبان كلام الله غير مخلوق وان الله تعالى على العرش وغير ذلك انما هو لمحض التقيه والممانعة لاهل السنة والحديث وهذا يقوله حلولية من الاشعرية وغيرهم حتى قالوا ان الاشعري انما صنف كتاب الابانة تقية والا فالرجل باطنه كذا يشبه بواطن سوحه

المعرله

المعتزله وانهم بمنزله المنافقين الذين يوافقون اهل السنه والحديث في الظاهر
ويخالفونهم في الباطن وانصافمن تامل كلام الرازي وجده في كثير من مسائله
لا ينصر القول الذي ينصره الا للتقيه دون الاعتقاد كما فعله في مسئله الرد والقرآن
ونحوها فان كلامه يقتضي ان الرجل منافق لاصحابه الذين هم متاخرو الاشعريه
فضلا عن قدمائهم وايضا فالاشعري قد ذكر عن المعتزله انهم منافقون باثبات اسماء
الله تعالى في المقالات الحموية الذي نصر خطا المخطئين وعمى العمين وحير المتحيرين
الذين نفوا صفات رب العالمين وقالوا ان الله حي قادر وتقدست اسماؤه لا صفات
له وانه لا علم له ولا قدره ولا حياه له ولا سمع له ولا بصر له ولا عزه ولا جلال له ولا عظمه له ولا
كبرياء له وكذلك قالوا في سائر صفات الله تعالى التي يوصف بها نفسه قال وهذا قول
اخذوه عن اخوانهم من المتفلسفه الذين يزعمون ان للعالم صانعا عالما بل ليس بعالم
ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ولا قديم وعبروا عنه بان قالوا عين لم يزل فلم يتبدلوا
على ذلك قال واعلم ان هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزله في الصفات لم يستطيعوا
ان يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفه تظهره من ذلك فاظهروا معناه بنفيهم ان
يكون للباري علم وقدره وحياه وسمع وبصر ولولا الخوف لاظهروا ما كانت الفلاسفه
تظهره من ذلك ولا فصحوا به عن ان خوف السيف منعهم من اظهار ذلك قال
وقد افصح بذلك رجل يعرف بابن الاادي كان يتحامد هم وزعم ان الباري تعالى
عالم قادر سميع بصير لا في الحقيقه وقال الاشعري ايضا في الابانه عن
الجهميه والقدريه ان الله عز وجل لا علم له ولا قدره ولا حياه ولا سمع ولا بصر واراد وا
ان ينفوا ان الله عالم قادر حي سميع بصير فمنعهم من ذلك خوف السيف من
اظهار نفي ذلك فانوا بمعناه لانهما اذا قالوا لا علم ولا قدره لله عز وجل فقد قالوا
انه ليس بعالم ولا قادر وجب ذلك عليهم وهذا انما اخذوه عن اهل الزندقه قال
والتعطيل لان الزنادقه قال كثير منهم ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير
تقدر المعتزله ان تفصح بذلك فانت بمعناه وقالت ان الله عز وجل عالم قادر حي سميع
بصير من طريق التعميه من غير ان تثبت له علما وقدره وسمعا وبصرا وايضا
فكلام السلف والائمه لبس مشهورا في ان الجهميه وهم اول من نفا الجسم
ولازمه في الاسلام وانهم معطلون في الحقيقه وانما يظهرون الاقرار نفاقا
ومدار امرهم على التعطيل كما ذكره البخاري وغيره من الائمه عن وكيع بن الجراح
الامام انه قال لا تستحفوا بقولهم القرآن مخلوق فانه شر قولهم انما
يذهبون الى التعطيل قال البخاري وحدثني ابو جعفر سمعت يحيى بن موسى الاشيب
وذكر الجهميه فقال منهم ثم قال ادخل راسي من روسا الزنادقه يقال له شمعله 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 الاسقف الى السما
والقدري اذا علا قال هم اثنان خالق وخالق شر فضرب عنقه وصلبه وهذان
الصنفان جمعهما المعتزلة ومنهم يقول ابن المبارك
ولا اقول يقول الجهمي ان له قولا يضارع قول الشيطان ولا
اقول يقول من يزعم ان القرآن مخلوق وقولي الامر بسيط ما ابانا
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 لعل النصارى
قال لا قال فعن المجوس قال قال فممن قال من اهل التوحيد قال ليس هؤلاء من اهل
التوحيد هؤلاء من الزنادقة من زعم ان القرآن مخلوق فقد زعم ان الله مخلوق
وهذا اصل التنديد قال وقال وهيب بن جرير سألت 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 الزنادقة
البخاري وقال نظرت في كلام اليهود والنصارى والمجوس فما رأيت هؤلاء اضل في كفرهم
منهم ورأي لا يستجهل من لا يلغفهم الامر 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 حيث قال انه يلغ اما تراني انا شيا
للجهم
من المشركين يقال لهم التسنيد تعرضوا الجهم فقالوا له انك كافر فانظر ان تحتاج
عليك وخلت في دينا وان ظهرت حكم علينا دخلنا في دينك فكان مما كلموا
به الجهم ان قالوا انك تزعم ان لك الها قال الجهم 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 يدريك انه اله قال فتحكم
فلم يدر من بعد اربعين يوما انه استدبرك بحجة مثل حجج الزنادقة النصارى
وذلك ان زنادقة النصارى يزعمون ان الروح الذي في عيسى هو روح الله
من ذات الله فاذا اراد ان يحدث شيا دخل في بعض خلقه فتكلم على لسان
خلقه فيأمر بما شاء وينهى عما شاء وهو روح غائب عن الابصار فاستدل
جهم بحجة مثل هذه الحجة فقال للسمني الذي زعم ان قبل 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

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فبنى اصل كلامه على هذه الايات وتاول القران على غير تاويله وكذب باحاديث رسول الله صلى
الله عليه وسلم وزعم ان من وصف الله بشئ مما وصف به نفسه فى كتابه او حدث عنه رسوله كان كافرا
وكان من المشبهة فاضل بكلامه شرا كثيرا واتبعه على قوله رجال من اصحاب احمد بن حنبل
واصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ووضع بشر الجهمية فاذا سالهم الناس عن قول الله
ليس كمثله شئ من الاشياء وهو فوق العرش كما نعته كما هو على العرش لا يخلوا
منه مكان ولا يكون فى مكان دون مكان فلم يتكلم ولا يتكلم ولا ينظر الله احدا فى
الدنيا ولا فى الاخرة ولا يوصف ولا يعرف بصفة ولا بفعل 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 نواحى ولا جوانب ولا يمين
ولا شمال ولا هو ثقيل ولا خفيف ولا له لون ولا له جسم ولا شخص ولا طعم على قلبك
انه شئ تعرفه فهو على خلافه فقلنا هو شئ تقولون هو لا كالاشياء فقلنا ان الشئ الذى
لا كالاشياء فقد عرفنا هل العقل انه لا شئ فعند ذلك يتبين للناس انهم لا يثبتون شيا
ولكنهم يدفعون عن انفسهم الشنعة بما يقرون فى العلانية فاذا قيل لهم من
تعبدون قالوا نعبد من يدبر امر هذا الخلق فقلنا هذا الذى يدبر امر هذا
الخلق هو مجهول لا يعرف بصفة قالوا نعم فقلنا قد عرف المسلمون انكم لا تاتون
بشئ انما تدفعون عن انفسكم الشنعة بما تقرون فى العلانية فاذا قيل لهم
ما تظهرون فعلنا لهم هذا الذى يدبر الامر هو كلم موسى قالوا لم يكلم ولا يكلم
الكلام لا يكون الا بحارحة والجوارح عن الله منتفية فاذا سمع الجاهل قولهم ظن
انهم من اشد الناس تعظيما لله ولا يعلم انهم انما يقودون قولهم الى قربه وصلاله
ولعن وروى عبد الله بن احمد عن ابيه عن يزيد بن هرون قال الجهمية كفار
وعن الاصمعى عن المعمر بن سليمان وعن سليمان التيمى عن ابيه قال ليس قوم اشد بغضا
للاسلام من الجهمية وعن سلام بن ابى مطيع قال الجهمية كفار وعن يزيد بن هرون
وذكرت الجهمية فقال زنادقة وروى ابو احرى رواها المروذى عن سلام بن ابى مطيع
انه قال كل الجهمية كفار لا تعدون مسلما وروى المروذى عن سلام بن ابى مطيع
قال الجهمية كفار لا تصلى خلفهم وعن محمد بن يحيى بن سعيد القطان قال كان ابى يحيى
وعبد الرحمن يعنى بن مهدى يقولان الجهمية تدور على ان يقول ليس
فى السماء شئ وروى سليمان بن حرب عن حماد بن زيد قال الجهمية تحول على ان
ليس فى السماء شئ ورواه عبد الله بن الامام احمد بلفظه انما الجهمية تقول ليس فى
السماء شئ وروى الخلال عن وكيع بن الجراح انه قال القران كلام الله انزله جبريل على
محمد صلى الله عليه وسلم كل صلحب هوى يعبد الله ويعرفه الا الجهمية

فانهم لا يعرفونه بشر واصحابه وعن شبابة بن سوار قال اجتمع راي وراي جماعة من الفقها
واي النضر هشام بن القاسم على ان المريسي كافر حاحد بثنتان فان تاب والا ضربت
عنقه وعن ابن عيينة قال هذا الذي يقول في القرآن يعني للمريسي ينبغي ان يصلب وعن
عباد بن العوام انه قال كلام بشر المريسي يزعم انه ليس بشيء يعني ان القرآن ليس بشيء وعنه
قال كلمت بشرا واصحاب بشر فوجدت اخر كلامهم شيء الى ان ليس بشيء الساعة
وروى عن ابي بكر بن عياش انما يحاول الجهمية ان ليس بشيء الساعة وعن المروذي انه ذاكر
ابا عبد الله احمد بن حنبل امر الجهمية وما يتكلمون به فقال في كلامهم كلام الزنادقة يدورون
على التعطيل ليس يثبتون شيئا وهكذا الزنادقة وقال ابو عبد الله يلعنهم انهم يقولون شيئا
هم يدعونه وينقصون على المكان يقولون هو الاسم وليس بالمسمى قال ابو بكر فقد
تدبر قوله الاول واقبل يتعجب منه وعن احمد بن حنبل قال احد اصناف الاسلام من الجهمية
ما يريدون الا ابطال القرآن واحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا كله في كلام السلف
والائمة وسائر العلماء لا يحصيه الا الله يصفون فيه الجهمية بالزندقة التي هي النفاق
وبالتعطيل والحلول للقرآن والحديث وبانهم انما يقرون في الظاهر بالاسلام والقرآن
خوفا من السيف واذا كان ذلك وهم اول من احدث في الاسلام القول بان الله تعالى
ليس بجسم وانه اذا كان ليس بجسم فانه يستلزم نفي علوه على العرش وعلى صفاته
وغير ذلك علم ان مرادي هو نفس المنافقة والتقية وخوف السيف من اهل الايمان
اعظم مما ذكرته لي واما الوجه الثالث ان يقال انه من المعلوم ان من هو هكذا وهو
من 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 لاريب فيه فانا نعلم حلفا من الجهمية الذين ينكرون الصفات
ويقولون هذه جسم والله ليس بجسم الذين يظاهرون بالاسلام وهم في الباطن
لا يقرون بان القرآن حق وما خالفه باطل ولا يقرون بان محمدا هو رسول الله الى جميع
الخلق ولا يقرون بانه يحب عباد الله وحده لا شريك له ولا يقرون بالمعاد الذي
الذي اخبر الله به في كتابه بل منهم طوائف يحلون اليهودية والصابئة والشرك
كل ذلك اديان غير محرمة ولا ابطلها كفار كدين الاسلام ثم من هؤلاء من يرجح الاسلام
على سائر هذه الاديان ومنهم من يرجحها ومنهم طوائف يعتقدون ان الانسان
انما هو من غلاة بني ادم وفضلائهم بمنزلة الملوك الذين لهم علم وعدل وانما يحب
طاعتهم في الامور السياسات الظاهرة التي هي نظام الدنيا فاما الامور الباطنة
الباطنة النافعة في الاخرة من العلوم والاعمال فيدعون انهم اعلم بذلك من الانبياء
والمرسلين او منهم وانهم مستغنون عن الرسل فيها ومنهم طوائف

يحبون

يحدون خالق العالم حدا يحصرا ويسخرون بمن يقر بوجوده واما العبادات التي جات
بها الرسل والتحريفات فيسخرون باهلها تسخرية زايدة على الحد ومنهم من يعبد الاصنام
والكواكب وبامر يدك وقد يرى ذلك افضل والمقصود من عباده الله وحده الى امور
اخرى من اصناف الكفر والزندقة التي توجد في الجهمية التي هي ناحية المسلمين من اعظم
الزندقة والنفاق اذا استبطنها من يظهر الاسلام وان اعلنها كان كافرا معلنا
باتفاق المسلمين وهذه الامور هي من جنس سائر الضلال تارة تلقاه بعض الضالين عن
المضلين كما قال تعالى انهم الفوا اباءهم ضالين فهم على اثارهم يهرعون وقال عنهم
واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قال بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا فتارة 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 ما قال الاولون قالوا ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما انا 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 القدر في غير موضع بل ما شابه 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 وسائر ما يعرض لهم من الامور
المتقابلة ولا ريب ان كثيرا ممن ليس بزنديق ولا منافق في اهل الايمان قد التبس
عليه كثير مما يقوله الجهمية وظن ان ذلك حق وانه من تعظيم الله وتنزيهه وغالب
هؤلاء في حين فانهم لا يدان يردوا منافاه العظم وما جاءت به الرسل لما يقوله
الجهمية فيرونه منافيا للعقل والشرع المعلوم بالاضطرار فتارة يعرضون
عن النظر في ذلك مطلقا فلا يحققون الايمان بما جاء به الرسل ويقررون امره
ولا يعتقدون ما يقوله الجهمية وهذا ضعف في ايمانهم ومرض في قلوبهم
وتارة يقولون هذا ويقولون هذا في حال واحد واما في حالين ولا يشعرون
بالتناقض الذي بينهما وتارة يوافقون المؤمن وتارة يوافقون الجهمية وتارة
يوافقون هذا في بعض وهذا في بعض وهو موجود اصلا في المثبتة
للجسم فان منهم من يتعمل النقيض مع علمه فيوافقونهم على ما ينفونه من
تقادير ملازم الجسم مع علمه بانه متناقض ومنهم من يقول القولين المتناقضين لما

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 قبول ما اخبر به الرسول 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 الانباء 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
فيصير هواه من غير هدى من الله وهو شديد المحال وقد روي انها نزلت
فيمن جادل في الله من اي جنس هو من جاحد المخلوقات وقال الذين يحادلون في آيات الله
بغير سلطان اتاهم كبر مقتا عند الله وعند الذين امنوا وهذا في كل جادل 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 حتمل 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 نفاة الصفات تنفي الجسم وملازمه نفاهم في الايمان بالله
والرسول فانهم يظهرون الايمان بالقرآن وبما جاء فيه من اسماء الله وصفاته التي هي
من آياته وهم عند التحقيق عن مؤمن بذلك بل هم منافقون في آياته
كمن لم يؤمن ذلك يحرفون الكلم عن مواضعه ويلحدون في اسماء الله

وذلك

وذلك مضموم الى منافقتهم في المعقولات حيث يبغون باتباع المعقول
وهم من اعظم الخلق حجودا للمعقولات وفيهم من السفسطة في العقليات والريبة
والنفاق في الشرعيات مما لا ينضبط هنا وهذا من اعظم الامور دنيا وضلالا
في العقل والدين باجماع المسلمين واما ما ذكره الرازي عن منازعيه من النفية فغايتهم
انهم استعملوا النفية معمن يقول انه ليس بجسم وغايته هذا ان يكون هو المصيب
وهم المخطوون اذ ليس قوله ما ثورا عن الله ولا عن رسوله ولا عن احد من سلف
الامة وايمتها فانه ليس في هؤلاء من نفى ما ينفيه هؤلاء بلفظ الجسم ولا لازمه ولا نفى
ما يثبتونه تركيبا وانقسامات والفاظا اذا كانت هذه المعاني لا يوجد نفيها عن الله
لا بالفاظهم ولا بالفاظ اخرى في كلام الله ولا رسوله ولا كلام سلف الامة وايمتها
وانما غايته احدهم ان يشترط ذلك كما ذكره الرازي في الادلة السمعية وتعلوم
لمن تدبر ذلك الادلة انها لا تفيد ظنا ضعيفا فضلا عن ظن قوي فضلا عن
العلم وقد بينا فيما تقدم ان كل دليل ذكروه فانه اذا دل على نفي مطلوبه منعنا مطلوبه
واذا كان الامر كذلك وقد بينا ان نفي هذه المعاني حق كان مستعمل النفية والخوف
مع هؤلاء احسن حالا واعظم قدرا عند اهل العلم والايمان من حزب الرازي
الذين يستعملونه من النفية والخوف فان اولئك يستعملونه مع اهل العلم والايمان
وهو حال المنافقين الذين ذكرهم الله ورد عليهم في القرآن فيما شاء الله من المواضع
وهذا بين ظاهر فان خطأ هؤلاء اذا اثبتناه خطأ هو خطأ فيما يقال انه معقول
ليس خطأ فيما حاله الرسول وتقاته معمن يدعي العقليات ليس من اهل الايمان
والقرآن وايضا من يتقي من يكون مصيبا من العقلاء والملوك الى من يتقي منافقي
الانبياء والمرسلين وخلفائهم الراشدين هذا بكله اذا قدر خطأه حيث كان الباطن
بعيدا ما هو خطأ واما ان كان ما يقوله في الباطن صوابا فيكون قولهم بانتفاء
خلاف ما في قلوبهم من غير اكراه ضعفا في ايمانهم وجماع القول انه اذا قدر انهم
استعملوا التقية فاظهروا نفي هذه الامور مع اعتقادهم ثبوتها فاما ان يكونوا في هذا
الاعتقاد مخطئين او مصيبين فان كانوا مخطئين كان هذا كما تقدم انهم من
جنس مخالفة الملوك والعقلاء فيما هم فيه مصيبون ومخالفتهم من جنس المنافقين
لانبياء الله المرسلين وعباد اهل العلم والايمان فاذا كانوا مصيبين في هذا
الاعتقاد كانوا بمنزلة مؤمن كتم ايمانه واظهر خلاف ما يعتقده من
الايمان فهو مؤمن بقلبه موحد منزه متكلم بكلمة الخطأ او الكفر خوفا
وهذا سائغ في الدين قال تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره
وقلبه مطمئن بالايمان وقال تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم

وحيث لا يكون سابقا فالتكلم بذلك مع اعتقاده الايمان لنوع رغبة او رهبة
على أي نوع كان هو جبر من المنافق الذي يتكلم بقول الايمان وسطر حلاف ذكر فاولئك
النفاق منافقون وهذا اما مذنب زنا دون ذنب او لئك يكفر الوجه
الخامس ليس لاحد ان يشرع دينا لم يأذن به الله ولا يسمي حراما سوى حرم
او دعا 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 ص كتاب انزل اليك فلا يكن في صدرك حرج منه
لتنذر به وذكرى للمؤمنين اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء
قليلا ما تذكرون 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 ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء
والله سبحانه وتعالى مدح في كتابه المؤمنين والمسلمين والصادقين والعابدين والعالمين والصابرين
والمتصدقين والصائمين والابرار وحمد ذلك وذم في كتابه الكاذبين والمنافقين والملحدين والجاهلين
والكافرين والمجرمين للكلام على مواضعه والملحدين في اسماء الله وبدعه ما ذمه الله تعالى ولها الاسماء التي
له انداد او يحمد ذلك فالذي يجب ان يحمد ما حمده الله ورسوله ما كانت مضافة الى امام المذهب كالجهمية
تعرف في المذاهب والمقالات والطوائف سواء كانت مضافة الى قول او عمل لهم كما يقال الحرورية
والازارقة والكلابية والكرامية والاشعرية او كانت مضافة الى غير ذلك فيهم من الاسلام وكما يقال الرافضة لرفضهم
لاجتماعهم بزيد بن علي لما خطب فسألوه ابا بكر وعمر فكما يقال المعتزلة لاعتزالهم اهل الجماعة
من اصحاب الحسن البصري وغيرهم وكما يقال الجهمية لاتباعهم لمن قال انه جهم وكما يقال المعطلة
لتعطيلهم الصفات اذا استلزم ذلك تعطيل الذات وكما يقال القدرية لنفيهم القدر
فالواجب ان تكون تلك الاسماء هي نفسها لا يعلق بها حمد ولا ذم لان الاسماء حمدها العقاب
وذمها قائم بالمسمى هو الذي حمده رسوله وذمه ذمه وثبت في ان 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 هي الذين اتبعوا جميعا
فيما ابتدعوه في الاسلام وكل ما ابتدعوه ضلالة لمخالفته للكتاب والسنة وعليها كان الحرام
لله سلفا ما تعالى السلف فلا يذم احدا مما يبتدعه الجهمية لا يضبطه السلف الى الجهمية واما الكرامية
والكلابية

والكلابيه والاشعريه فهؤلاء هم المتبعون لأئمتهم فيما ينتسبون من المذاهب وهذا بهم
هو صواب وخطأ لكن لهؤلاء مقالات ابتدعوها لم يسبقوا اليها فتلك المذاهب تضاف
الى صاحبها ويذم مطلقا كما يذم ما ابتدعه ابن كلاب من جعل الايمان هو محض قبول
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
وجوها اخرى واذا كان كذلك فلفظ المجسمة لا يوجد له ذكر في الكتاب والسنة
وكلام السلف والائمة لا يمدح ولا يذم ولا يوجد ايضا ذم هذا المعنى الذي سموه اثباتا
تجسيما في كلام احد من سلف الامة وائمتها وانما المذهب الذي ذكرته وهو الذي
تسميه السلف مذهب الجهمية اول من ابتدعه في الاسلام ذمه وكلام السلف
وائمتهم متواتر وكلاهما الكتاب والسنة على بطلان معانيه وذمها لا يحصى ولا يستوى
من ذمه الله ورسوله والمؤمنون ممن لا يوجد ذمه في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه
وكلام المؤمنين وما يوضح الامر انك اذا تصفحت كلام السلف والائمة كثيرا جدا وجدته
الكتاب والسنة على ذم خصائصهم وبطلانها كثيرا جدا وقد علم العلماء ان اول من ابتدع
البدع 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
ابتدعه النفاة منهم او من المعتزلة كأبي الهذيل ودوينه وابتدعه الاثبات منهم هم متكلمو
الرافضة كهشام بن الحكم ودويه ومع هذا كلام السلف كثير مستفيض في ذم الجهمية
والمعتزلة على نفي الصفات ولم يعرف عن السلف ذم لهؤلاء الرافضة على ما يقال
ابتدعه المجسمة واشاع عنهم من غير الرافضة نظير ما شاع عنهم من غير المعتزلة
على النفي ولا يحفظ عن احد من السلف ذم المجسمة ولا ذم من يقول بالحشو ولا نحو
هذا اصلا فاذا كانوا متفقين على ذم الجهمية نفاة الصفات نفي الجسم وكلاهما بدعة
ولم يبدعوا احدا بخصوص كونه اثبت الجسم ولم ينفه كما نفاه نفاة الجسم علم ان ذم
هؤلاء ذم لا اصل له في الكتاب والسنة ولا كلام احد من سلف الامة وان النفاة
مذمومون بالكتاب والسنة والاجماع نعم ذم السلف من كان يريد في الاثبات
على ما جاء في الكتاب والسنة من الشبهة والمجسمة كما وجد هذا في كلام غير واحد
من السلف رضي الله عنهم فيذمونهم ذما خاصا على ما ذموه من الباطل وما
وصفوا الله تعالى به مما هو منزه عنه كما ينكر عليهم من المقالات الباطلة وذمهم
التجسيم الذي ابتدعوه وخالفوا به الكتاب والسنة ولم يكن في كلامهم بنى عام
وذم عام كما توجد في كلام النفاة وهؤلاء السلف والائمة الذين ذمتهم وذمهم

قد اجمع المسلمون على هذا بينهم ودينهم والمؤمنون شهداء الله في ارضه وهم الذين يوثق باجماعهم
في الدين فاذا اجمعوا كان اجماعهم على ما ذكرناه كان ذلك ثابتا بالكتاب والسنة بخلاف
من قد نازعت الجماعة في هذه الوجه السادس ان انتحال قول او طريقة
للذم بها والمدح والموالاة عليها والمعاداة غير الايمان والقرآن او امام يوالى على اتباعه
مطلقا ويعادى 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 والقرآنين وكما فعلت الخوارج
الحوارج حيث جعلت تمحن الناس وتوالهم وتعاديهم على ما احدثوه من الرأى
وكذلك الرافضة وغيرهم وهو الجهمية عمدوا الى الفاظ القرآن والرسول مثل قوله
الرحمن على العرش استوى وقوله اسبح من في السماء وقوله وكلم الله موسى تكليما وقوله
وهو العلى العظيم وهو الكبير المتعال وامثال ذلك فجعلوا المحكم المتشابه وجعلوا ما اسسوه
من لفظ الجسم والتجسيم والتركيب والتاليف هو اصل دينهم المحكم الذى يعالون عليه ويعارضون
عليه ومعلوم ان هذا تبديل للدين وتحريف الكتاب وهو شبيه بما فعله المبتلون المحرفون
من اهل الكتاب حيث نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم واتبعوا ما تتلوا الشياطين
الوجه السابع ان هوى القوم اما ان يكون فيهم تقية ومخافة من الحق ان يعتقدونه
او لا يكون فان لم يكن بطل ما ذكروه وان كان فيهم تقية ومخافة من الحق ان يعتقدونه
فهذا الامر دليل على انه باطل فان الاتباع دليل الحق تارة والباطل اخرى فلا يكون
هذا في ابطال قولهم ولكن غايته ان هوى المجسمة حقيقة في المعنى الذى في اللفظ وقد تقدم
الكلام على هذا الوجه الثامن ان هذا ان هو ان هو الا معقود ان لونه من كلام مولفا فقد
تقدم ان هذا اللفظ بجملته ينفى ما الحق كما ينفى الباطل وليس عاقل اعتقد معنى صحيحا
دل عليه القرآن والعقل وانفق عليه سلف الامة وائمتها خرج وان كان ذلك المعنى
يسمى بعض الاصطلاحات تركيبا وتاليفا فان القول اما ان يذم لفظه للون
الشرع ورد به او لمعناه المذموم في الشرع ولفظ التركيب والتاليف ليس مذموما عن
الله ولا عن رسوله ولا معناه المذموم في الشرع ولفظ التركيب والتاليف ليس مذموما عن
منفيا في شيء من هذا الكلام المقبول لا هو ولا ما هو كلام الله ورسوله ولا كلام احد من سلف الامة
ولا ائمتها بل المعنى الذى ينفونه قد يوجد في كلام الله ورسوله وكلام سلف الامة من مانفيه
ما لا نعلمه الا الله واذا كان كذلك لم يكن اعتقاد لم يذمه الشرع عارا وانما العار
فيما خالف الشرع واما العقل فقد تقدم انهم يخالفون صريح العقل وبطرق
وان منازعهم لا يخالف العقل الصريح ولا ينكر وانما خالف اقيسة فاسدة من
جنس مقاييس المشركين الذين بهم يعدلون الوثنية ورب العالمين الحد

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 الخالق والباطل كقياس الذين قالوا انما البيع مثل الربا وقياس الذين جعلوا
المسك كالذين امنوا وعملوا الصالحات وفيهما من الشر بقدر ذلك كما قال تعالى وان الشياطين
ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وان اطعتموهم انكم لمشركون فكيف بقياس الذين
يعدلون رب العالمين بالمعدوم والموتى ويعدلونه بالموجودات التي ليست مثلثة
صفات الكمال لم يعطوا عنه صفات الكمال فانهم يعدلون به ويشركون في اسمائه
من هذه الوجوه الثلاثة الوجه الخامس ان لفظ التركيب والتأليف لفظ مجمل فيه ما هو
منتف عند المنازع له بلا ريب ومنه ما ليس منتفيا بمقتضى ما ذكره المنازع واذا كان كذلك
من الممكن ان الذين نفوه من منازعه انما نفوا ما حدث عنه دون الحق الذي
لم يكونوا هذا معينين ولا مستعملين للنفي بل كان هذا جاريا من ان يجعل الفاظ المبتدعة المجملة
المشتبهة هي الحاكم عليها بل اولئك المتكلمون نفى بذلك 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 لسارة 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 نحن من ماء
وفهم المستمع انه من قبيلة من العرب تسمى ماء واذا كان كذلك وكان المخاطب له ظالما له
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
حسنا كما كتب عبد الله للموهم المحواذا جعل الله لوتوسعة في الكلام بحيث لم يكذب
فيما يعتقده ولم 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 جائز اذا
على ما لبسه من الحق بالباطل بما دخل فيه من الكذب والظلم كما كاد الله ليوسف
الصديق عليه السلام مثل ما ذبن المؤذن ايتها العير انكم لسارقون افهم وانا عنده
اراد بسرقة الصواع وقد كانوا يستحقون الحطام بالسرقة لانهم سرقوا يوسف
من ابيه وليسوا على ابيهم حيث قالوا اكله الذئب 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 ما

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 وقولهم انما نحن مصلحون ليرد والله
لبيا وقوله ام يريدون كيدا فالذين كفروا هم المكيدون وقوله ويمكرون ويمكر الله
الحديث ستدرجهم من حيث لا يعلمون وقوله انحن نبأ نمدهم به 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 وايهام الناس خلاف ما يعتقدونه ما لا يوجد في عامة
من اهل الارض والرافضة مشتركون هم وذلك للن هؤلاء اعظم كفرا ونفاقا فهذا قال
عبد الرحمن بن مهدي هما ملتان الجهمية والرافضة ذكره البخاري في كتاب خلق الافعال
وقال البخاري ما ابالي صليت خلف الجهمي والرافضي ام صليت خلف اليهود والنصارى
ولا تسلم عليهم ولا تعادون ولا يتزوجون ولا يشهدون ولا يوكل ذبائحهم وهذا
مشروح في غير هذا الموضع فان الجهمية قد جوا وحقيقة التوحيد وهو شهادة
ان لا اله الا الله والرافضة حقيقة قولهم قدح في الاصل الذي هو شهادة ان محمدا
رسول الله فاذا اجمع الانسان بين الرفض والتجهم رغب حينئذ الى الملاحدة
الواطلية الذين هم اعظم اهل الارض نفاقا وكفرا باطنا في انفسهم واظهارا
لخلاف ما يعتقدونه ومخاطبته للناس بالالفاظ المجملة التي يفهمون الناس منها ما
لا يقصدونه هم ولفرط ضلالهم يجعلون الاشياء كذلك زعما منهم ان هذا هو الكمال الذي دل 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 استعاله بهذه الفلسفة كان لان اباه كان من اهل دعوة القرامطة الملاحدة الذين
ملكهم اذ ذاك بمصر وكان لهم ظهور عظيم في الارض وقصص طويلة معروفة وليس
لهذا الظاهر المشكوك من النقل من النار واتباعهم كان من اعظم من انتظم
اليهم من المنافقين هم الملاحدة وصار مقدم الفلاسفة الطوسي الذي كان وزيرا
للملاحدة الباطنية وزيرا للملوك المشهورين وقدموه على الطوائف المنتسبة الى العلم الدين عموما
الى التشديد من جميع اصناف الناس من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم وظهر
ظهورا من النفاق والزندقة في المنتسبين الى العلم والايمان وصفوة وصرف في اهل الاسلام
نصف الاعيان الحادين بالله ورسوله بحسب الامكان بما كان عليه من الفلسفة وسعة
الحلق والحاد الذين النطاق بمذهب الصابئين المشتوعين لليهود والنصارى النصيرية
والاسماعيلية وهؤلاء يظهرون لكل طائفة ما يوافق غرضهم عن الاسلام ونفاقهم وزندقتهم ولكن
المقصود انهم الذين يوجبون الاسلام ويحرمون ما سواه فان هؤلاء يتعلقون من
الالفاظ المجملة التي يعرفون بها ما لا يفهمونه الناس ما لا يحصيه الا الله وذلك في الالفاظ التي عيبه
الى في كتاب الله تعالى وسنة رسوله اذا اظهروا الايمان بها وفي الالفاظ التي يتنتقون بها لبيان
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 ابيهم حتى ان الاتباع يعرضون عن كل المواضع واما الالفاظ المدعة فيصدون بها في
الظاهر فيظن الناس انهم يقرون بما يقرون به ما هم يحرفونها الى معاني يعرف عن مدلولها
ومعناها فاذا كانوا في الحال لا يكلفهم بان يعيبوا اهل الاثبات على الفاظ قد تشابه
محملها اذا فهموا عليها ما حده المعصوم دون الاحتراز ان تلك الالفاظ لم تستعمل عنه
الوجه الذي عنى وقوله انهم يطلقون لفظ الجسم على الله تعالى الا انهم يقولون كما
نريد به قوله تعالى مولقا من الاحياء ومركبا من الاعراض بل نريد به قوله تعالى
عما غير المحل قائما بالنفس وعلى هذا التقدير فانه يصير النزاع في قوله تعالى جسما ام لا
راجعا لفظيا فانه لم يقم حكاية اقوال هؤلاء القائلين الاجسام او نفاه وذلك
والخلاف مع الطائفة جسما لكن يلفظ مجمل بل هؤلاء يقولون انه موجود ليس
من يقول هو جسم له ويقولون من دليل ليس بجسم ليس له ويقولون بل هو جسم
كما ان الطائفة واعة الاسعرية يقولون هو موجود ليس بجسم وهؤلاء

والذي يضطر اليه الانسان قد يكون علما وقد يكون عملا وقد يراد بالاضطرار
اليه وجوده بغير اختياره وقد يراد احتياجه الى وجوده فان فناء 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 الجوع هو الذي اضطره يعني جعله محتاجا الى ذلك
والجوع ضرر وهناك يضطر الى العذاب بمعنى يلجأ اليه بغير اختياره والعذاب هو
الضرر فناسب ان يكون الضرر من جهة الشيء المضطر وناسب من جهة الغاية التي يضطر
اليها لان لما كان هنا متضمنا معنى الالجاء والاضطهاد والاكراه ونحو ذلك مما فيه عدم
الاختيار استعمله هو فيما يوجد بغير اختيار الانسان من العلم وان لم يكن هناك
ضرر وما يوجد بغير اختياره وبأنه لا يلوم له فيه اختيار اصلا فانه يكون محتاجا له
من وجه دون وجه كالمضطر الى الاطعام ولهذا لما كان من القسم الاول سمي ضروريا
بالاتفاق وما كان من القسم الثاني سمى بعضهم ضروريا ولم يسمه بعضهم ضروريا بل
سماه كسبيا واختياريا ونظريا ومن قال بالاول قال العلوم كلها ضرورية في الابتداء وهذا
حق والنزاع لفظي وهم لا يطعنون بذلك الا على العلوم الصادقة بناء على ان العلم الاضطراري اعتقاد
غير حق وهذا صواب في الفهم الصحيح فانها مفطورة على التصور الصحيح فالارادة
لكن اذا اعتبرت الفطرة فقد يضطر الى اكراه فاسد كالاحساس الفاسد وقد يضطر الى
ارادة فاسدة كما دل على القرآن الوجه الثالث عشر قوله فذكر المشار اليه اما ان لا
ينفي منه شيء لجواز ان يشاء الشيء او ينفي ما لا يشاء المنازعون نزاعا معنويا يقولون
لا يجوز ان يقال ينفي منه شيء ولا يجوز ان يقال لا شيء منه شيء لان النفي عدمة فدع
على كونه مركبا منقسما واذا قدرنا انه قائم بنفسه مشار اليه لم يخرج عن كونه 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 والاشارة اولى بالقائم
بنفسه بل القائم بنفسه بالجهة ونحو ذلك من الامور التي كل فهمها وتصورها
علم انها مخالفة للحس والضرورة والبديهة — ان الفطرة 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 اسفله ونحو ذلك لا يلوث وطرته
ذلك انكارا بل يضطرب اليه لا يملك دفعه عن نفسه وانما عرض عليه
عليه موجودا فوق العالم سمار الله بالحس لا يوصف بانه

يبقى منه شي في جوابه الشبهه او لا يبقى لم يكن انكاره لهذا بفطرته وبديهته كافيا ولكن
فان فهم هذا ادق وهو بعد فهمه اقرب الى دخول الشبهه فيه من الاول ولهذا
كان الذين قالوا ذلك فيهم من فضلا المسلمين واعيانهم العلما ما ليس في اولئك فاذا لم يكن
ليس فيهم من يغلط المسلمون فيه عامتهم في رؤس الدين فضلا عن ان يقلدوه اصول دينهم
ولا فيهم الا من له مقالات تخالف اجماع المسلمين بل هو لفرط الوجه الرابع
عشر قوله واما ان يعني منه شي فهذا يقتضي كونه مركبا مؤلفا من الجزء والكل
يقال هذا مبني على ان الجسم مركب من الجواهر المنفرده وهذا فيه نزاع مشهور
فالمؤسس من الموافقين في هذا الاصل فالمنازع يقول له اسلم انه اذا ابى منه كان مركبا
من الاجزا بل هو واجب بنفسه وان سمي الجسم او العالم سمي عن سمي الوجه
الخامس عشر ان هذا بعينه يرد عليك في جميع ما اثبته من الصفات كالحياة
والعلم والقدره والارادة وغير ذلك وهذا قد اورده عليك نفاة الصفات فقال في حجتهم
ان ذات الله لو كانت موصوفه بصفات قائمه بها لكانت حقيقة الالهيه مركبه
من تلك الذات ومن تلك الصفات ولو كانت كذلك لكانت ممكنه لان كل حقيقه
مركبه فهي محتاجه الى اجزائها وكل واحد من اجزائها غيرها فاذن كل حقيقه
فهي محتاجه الى غيرها وذلك في حق الله تعالى محال فاذن يستحيل اتصافه بالصفات
وقال في الجواب قوله يلزم من اثبات الصفات وقوع الكثره في الحقيقه الالهيه قلنا
تلك الحقيقه ممكنه قلنا ان عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصه
احتاج تلك الحقيقه الى سبب خارجي ولا يلزم لاحتمال ان استناد تلك الصفات
الى الذات الواجبه لذاتها وان عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصه
فذلك مما لا يلزمه وهذا الجواب نقول نختصره ان عنيتم بكونه مؤلفا مفتقرا الى غيره
افتقاره الى سبب خارجي ولا يلزم لاحتمال ان تكون الذات تما هي عليه من الصفه والقدر
واجبه لذاتها وان عنيت ان تلك الذات لا يمكن وجودها او لا يعقل وجودها الا
هذا الوجه فهذا لم يلزمه الوجه السادس عشر ان هذا يلزم سائر بني آدم
وسائر من اقر بوجود شي ما فان الموجود لا بد ان يتميز منه ليس عن شي والا
الوجود الواجب فالتميز فيه اظهر لانه اكمل واتم فلا بد ان يتميز عن غيره من الموجودات
بخصوص ذاته الواجبه من مشاركتها في عموم الوجود وهذا اثبات لمعين بعلم
احدهما مع عدم العلم بالاخر فما ان ينفي احدهما مع تقدير عدم الاخر او لا ينفي فان
سلم ان يكون احدهما غير الاخر وهو محال وان جاز ذلك جاز ذلك في كل نظيرين
فلا فرق بين ان يجعل الحقيقتان المتميزان في الذهن احدهما غير الاخرى او يجعل
الجزءان المتميزان احدهما غير الاخر وان لم ينفي لزم التركيب من صفتين والكثره
تلك القول في كونه عاقلا ومعقولا وعقلا وذي عنايه وفاعلا وموجبا لغيره

وسائر

وسايرهذه المعاني وقول القايل هذه الامور اضافيه ليست وجوديه كاشفه ولم
يقل ان الاضافات من جمله الاعراض الوجوديه فليس 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 يختص بها الموجود ولا يكون وصف المعدوم
بها ممتنعا واضافات المعدوم بوصف بنقايضها فيقال ليس بقابل ولا فاعل ولا
معقول ولا معلوم ولا واجب ولا له غايه فلو كانت هذه 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 عدميه 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 ضروب الوجود الواجب وغير الواجب كان ما سموه تركيبا
من ضروب ان كل موجود فلا بد ان يكون مركبا بل يكون واجبا او ممتنع وجوده
موجودا بدون هذه المعاني التي سموها تركيبا ويلزم عدمها نفيا للوجود وذلك
جماع التفسيط وهنا جعل الناس اول قولهم تفسيطه واخرج زنديقه القديم
السابع عشر قوله اقصى ما في الباب ان يقول قايل ان كل الاجزاء 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
يكون هذه الصفات عنده اعراضا ولذلك لما 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 لا تقبل الانفصال
للموصوف لا تقبل مفارقتها وما يوضح ذلك ان هؤلاء يسمون الصفات الذاتيه
اجزاء ويقولون اجزاء الحد داخله في المحدود والقدريه فهم اذا اثبتوا هذه المعاني كما هو
مضطرون الى القول بثبوت هذه الامور التي سموها اجزاء وصفات ذاتيه ونحو ذلك

ومتى ادعوا انها امور ليست بوجود به ان المفهوم منها واحد كانوا من اعظم الناس
مكابرة للضروريات في كل واحد من المدعوين يعني افرادها هو معلوم بالضرورة وبما
هو اجلى العلوم البديهية انها امور موجودة وليس احدهما هو الاخر فقد افردوا ما منه فروا
وهذا شان من فر من الحق الذي لا يفر منه الا اليه ولا ملجأ منه الا اليه قال تعالى ومن
كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون قالوا لتعلموا ان خالق الارواح واحد فاخبر انه
شيء فردا وبطل اخلاق زعم الذين جعلوا له ولدا وقالوا لم يتولد عنه ولم يصدر عنه الا واحد
وهو العقل الاول ثم قال بفروا 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
في شيء منه او اثبات شيء له بالشركة منه ومن عمل عملا اشرك به ودعا فيه غيره
ولم يفر الا الفرار الى الله وحده الوجه الثامن ان قول القائل وجميع هذه المعاني
الثابتة في حق الرب اقصى ما في الباب ان يقول قائل هي كما زعمه وانه لا يقبل الانفصال
والسؤال 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 مما بينهما فتلك من ابعد الامور بعدا عن الحقيقة بحيث
لا يقضي بماثله بوجه من الوجوه اذ هذه الامور لا يقضي بماثله من الوجوه بين المخلوقين
فان لا يقضي بين وجود الرب الخالق ووجود المخلوق اولى واحرى وهذا القول
القائل اذا كان حيا عالما قادرا والعبد حيا عالما قادرا فقد ثبت انه مركب وانه مماثل
وبحوذلك اقصى ما في الباب ان ذلك يجب له هذه الاسماء وهذا لا يجب له او ان يقول
قائل اذا كان موصوفا بالحياة والعلم والقدرة فقد ثبت التركيب ولذا اقصى ما في
الباب ان ذلك يجب له هذه الاسماء وهذا لا يجب له او ان يقول قائل اذا كان موصوفا
بالحياة والعلم والقدرة فقد ثبت التركيب اقصى ما في الباب ان تلك الصفات كما زعمه ذوو
هذه وكذلك سائر النظائر بل هو مثل ان يقول القائل اذا كان موجودا وهذه
الموجودات موجودة فقد تماثلا في الحقيقة الوجودية اقصى ما في الباب ان يقول هذا
واجب وهذا ليس بواجب وكل هذه المقاييس والامثال المضروبة بالكلية فان حقيقة
ذات الله تعالى التي هي هي ليس بينها وبين غيرها من الحقائق مماثلة بوجه من الوجوه بل كما
يعلم من الكائنين 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 الواحد الاحد الصمد الذي لم يلد
ولم يولد ولم يكن له كفوا احد فقد منا عبد من ان الله لا يضرب له المثل بعض ما يتوهى بينه وبين غيره
كلا في اثبات بل هذا من الاشراك وجعل الانداد والاكفاء له وهذا من اعظم الامور
فسادا وضررا في العقل والدين وذلك اكبر الذنوب بل ما نبت لصبره من صفاء الجهد والتشاطو

احق

احق به واولى كلا يكون مماثلا لذلك الغير فهو ذلك النوع من التشبيه وقد ذكرنا ان مثل هذا القياس العقلي والمثل المضروب هو الذي يستعمل في باب الربوبية في كتاب الله وسنة رسوله وكلام سلف الامة وائمتها 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 يحرجه عنه قال نعم قال فاقضوا الله فالله احق بالقضاء وهذا المعنى جاء في احاديث صحيحة فقبول الاستفهام 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 وجهين من وجه ان حق الخالق اعظم ومن وجه انه اعدل وارحم وتقرير ذلك يجاب النبي لما رد اه الامام احمد في مسنده انهما كانا عند الصلاة سالوه هل يقصر من يبن فقال انهما عن الربا وتقولان انكم تقولون انه نهى عن الربا لما فيه من الظلم وهو المعاوضة عن الشيء بما هو اكثر منه في الديون الحالة في الذمة يقرض او غيره وهو احق بتنزيهه عن الظلم من عباده وكذلك الامثال والمقاييس التي تضرب في عمل العبد له مثل طاعته وعبادته وتسليمه وخوفه ورجاءه 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 القرآن 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 تسعى اذ وجدت طفلا اخذته فارضعته اترون هذه طارحة ولدها في النار قلنا لا يا رسول الله قال لله ارحم بعباده من هذه بولدها فهذا القياس الاول لكن من باب التصوير وقد يستعمل من باب التصديق بان يقال اذا كانت هذه لكونها كانت شيئا في وجود هذا فيه هذه الرحمة فالرب الخالق لكل شيء وجود كل شيء منه احق بان يكون رحيما بذلك ومن باب الامر قول ابن عمر لعلامة مانع وقد راه يصلي في ثياب ناقصة ويحك ارايت لو ارسلك في حاجة اكنت تذهب هكذا فالانسان فالله احق ان يتزين 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 رهبت 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 الحمل قوله تعالى اولس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اعاد بني ادم صغارهم 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 اذ الساعة اتية لا ريب فيها ولكن اكثر الناس لا يومنون

واما طن من كالرازي ان قوله على ان نخلق مثلهم المراد به اعادة خلق
السموات والارض واستدل بذلك على مسئلة الاعادة فليس بشيء والعزيمة تمنع 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 ابدأ من الاعلى الاعلى وانه ذكر مثلين مما لهم اشركا
ونفيا لاعادة الخلق وذكر في الاصلين الايمان بالله وباليوم الاخر ومنه قوله تعالى ايحسب
ان نترك سدى الم يك نطفة من مني يمنى ثم 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 بالفطر
الضرورية العقلية ومن باب الاعلى قوله تعالى ولله المثل الاعلى وقوله تتفقون فيه
باخذه الا ان تغمضوا انه فعل اذا كنت في حقوق تفصلم على بعض اتاخذوا
الا ناعاص وما احوج ان لا تودوا في حق الحسد ومنه قول بعض السلف لبنيه
في الاضحية لا يهدى احدكم ما يستحي ان يهديه لكريمه 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 والشبه
الذي تستوي افراده وانما هو من باب قياس الاولى والشبه فاعلم ان هذه عظيمة
القدر ولهذا خلاصة ما عند المتكلمين من الطرق العقلية هي من هذا الباب فان
كلامهم يشتمل على حق وباطل فمثال ذلك 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 لنثرا ثم اتى بها وذكر عليها ثم قال الفصل الثالث فيما يقول
عليه في هذه المسئلة فذكر طريقه عقليه وطريقه سمعيه قال والمعتمد طريقان 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 اشياء 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 عيبها 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 عامة النفع وهي التي جاءت بها الكتب والسنة وهي مستفيدة
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 فلكونه تعالى لا
يتصف ولا يتحيل ولا يتصف هو ومن معنى صمديته وغنيه بنفسه كما تقدم ذلك ومعلوم
ان غير ان كان له وصف من الاحتياج الذي فيه نوع صمد فليس فيه نفسه
كصمام الحوض لا تصمد كتصمد الحي سبحانه وتعالى بل هو القائم بنفسه الذي يحتاج له
هذا القيام بنفسه ويحتاج عدمه وهو الغني عن كل ما سواه وهو الصمد الذي
لا جوف له ولا يتصرف وتسعض ويمرض 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 يماثل شيء من الاشياء بوجه من الوجوه بل الممانع ان يفعل ما يماثله وهو
الوجه العشرون ان نفي ما يلزم للغير يوجب عدم ذاته ونفسه وبقي عدم معرفة
بوجه عدم صمديته فالذي يقول لا هو مباين لغيره ولا محايث له ولا يوصف بالاجتماع
ولا افتراق ونحو ذلك من الامور المقابلة التي ينفونها عنه من جنس نفي المماثلة للكونه
عالما وجاهلا وللكونه قادرا وعاجزا يوجب نفي كونه قيوما وكونه صمدا ودلالة هذه الاسماء
على وجه قول اهل الاثبات اظهر بكثير من دلالة ما ذكر من الادلة السمعية على
قول اهل النفي ولهذا كان فضلا اهل النفي اذا سمعوا تفسير المفسر لقوله الصمد
بانه الذي لا جوف له قالوا هذا تفسير الجهمية ومعلوم ان هذا تفسير الصحابة
والتابعين وسائر من روى عنه ذلك واشتهر في كلام من تكلم من تفسير الصمد بانه السيد
وان كان كلاما حقا فاذا كان اسمه الصمد يدل على انه السيد الذي يصمد اليه الخلق في حوائجهم
انه مباين للعالم في الجهة اعظم من دلالة ما ذكر على النفي من وجوه كثيرة فظهر
بطلان قول النفاة في سائر الاسماء التي هي على هذا المثال مثل اسمه العلي والاعلى
والعظيم والكبير وغير 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 مع قوله لا ريب ان من الاشياء الذين يقال انها
جسم قد يشتركون وقد يتميز وكذلك ما يقال انه جوهر او محدث او ما بائن غيره
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 يشبهها في الآخر ليس المراد بان يكون في الخارج شيء معين هو بعينه مشترك بينهما
فان هذا ممتنع بل كل موجود في الخارج فانه متميز بنفسه مختص بصفاته لا يشركه
غيره في نفسه وجوده وماهيته وصفاته القائمة به الا معنى المشابهة والذهن يرتسم
فيه معنى يتناول المتشابهين وذلك هو المعنى العام وله لفظ يطابقه هو اللفظ العام واذا العام
كان كذلك فكون الفلك مشاركا لغيره في مسمى الجسم ومما زعمه بعض الناس بعدم
قبول الانقسام فالاحالة لا تعني بهذا ان يكون الباري مع مخلوقاته عند من
يصرح بلفظ الجسم بهذه المنزلة فضلا عمن يقول اعني به القائم بنفسه الغني عن المحل
وان كان كل قائم بنفسه مباين لغيره حامل للصفات لا بمعنى انه بائنه هنا او هناك عنه
وهو الذي نعنيه عنه بلفظ الجسم لكن مع هذا كله لا يقتضي ان يكون المميز الباري
وبين مخلوقاته مثل المميز بين الفلك والعاصر وهو عند الاخر ان بل هنا بمنزلة ان يقال
انه كان قائما بنفسه فهو مباين لغيره قائم بنفسه من السموات والارض
والحيوان والنبات اقصى ما في الباب ان يقول قائل هذه الصفات القائمات
بانفسها تعلل الفرق والانحلال وهو ليس كذلك او يقول اذا كان حيا عالما قادرا
سميعا بصيرا فهو متباين لكل موصوف بذلك من الآدميين والملائكة والجن اقصى
ما في هذا الباب ان هذه الصفات يمكن ذوالها غير محلها وتلك الصفات لا يمكن المحلوقات
ذوالها غير محلها بل اشتراك الاجسام والقائمات بانفسها في هذه الامور العامة هو
لا يوجب اشتراكها في حقايقها بل لكل من هذه الاجناس حقيقة وصفات تخصه هو
بها مباين مخالف لغيره اعظم بكثير مما هو مشابه وقد تقدم بيان هذا المباينة
فساد قول من يقول تماثل الاجسام وانها لما اشتركت في مسمى القدر وهذا
من ابعد الاشياء عن حقايقها وصفاتها القائمة لها فكيف تكون متماثلة بحيث
ذلك واذا كان الامر كذلك في المخلوقات مع تماثلها في الجملة وانه ما من شيء منها
الا وقد خلق الله روحا كما قال تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين ولفظ يخالق الموجودات
وباري الكائنات رب الارض والسموات صانع كل ما يعلم ويشهد خالق كل شيء ورب
كل شيء ومليكه مع العلم بان هذه العبارات العامة لم يدخل فيها تلك المقدسة عما لها من
الاسماء والصفات وهو سبحانه لا يسمى بالاسماء ولا يوصف بالصفات الا بما خصه
ويمتنع مشاركة غيره له واذا اضيف ما يشبه ذلك الاسم او الصفة الى غيره كان
اضافة تقييد بما يوجب اختصاص ذلك الغير به ويمتنع ان يكون شريك في شيء من
اسمائه وصفاته لكل اذا قدر تجرد ذلك الاسم عن المخصصات وهذا يقدر 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

المعنى الحكم مشتركين الموصوفات والموجودات لكن هذا المطلق المشترك من الاسما
والمعاني والصفات انما تثبتها في الاذهان لا في الاعيان وقد قدمنا ان هذا التقدير
انما يفعل للحاجة الى زوال الاشتراك الذي يوقع عادم الدين ما هو من اكفرهم بالله لا
مشركون بتقدير تقديرا ليس بتقدير ما فيه من افتقار او منافاة من علو الله على غيره
وان له المثل الاعلى وانه احق بكل ثنا واعلى من كل نقص كما يقدر وجود ثان للباري او
شريك في الملك ونحو ذلك ليس بتقدير امتناعه وتنزه الباري عنه اذ كل ما ينزه عنه
الباري تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا من الشركا والاولاد والانداد والعيوب
والنقائص وسائر ما تصفه به الملحدون الله سبحان ربك رب العزة عما يصفون ولا
يدرك تصوره ويقدره في النفس لينفى عن الرب وينزه عنه اذ حكم الذهن في الشي
واثباته لا يكون الا بعد تصوره فلا يمكن نفي شي وتنزيه الرب عنه ان لم يكن معلوما
ضمنيا ويسلب ويقدس الرب عنه وينزه وهذا الذي قلناه عام في كل امر يقدر
مشترك بين الرب وسائر عباده من الاسما والصفات وغير ذلك وليس شيا قدر
مسلوب بشيوبا فيه وللرب هو احق من كل موجود وكامل بكل وصف له وجوده
وكماله وبنفي كل صفة سلبيه ونقصه وهو احق بمنافضة المعدوم الناقص
ومبائنته من كل شي 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 في الاول وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده
وهو اهون عليه وله المثل الاعلى في السموات والارض وقال في الثاني واذا شر احدهم
بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم الى قوله الذين لا يؤمنون بالاخرة مثل السوء ولله المثل الاعلى
واذا ثبت له الاعلى من ثبوت الوجود والكمال ونفي العدم والنقص فان الذهن
ايضا ياخذ هنا قدرا مشتركا فيجرده بحيث يدا وان لم يكن ذلك موجودا في الخارج
لتنزل ذلك القدر المشترك على ان لله ما هو اعلى وارفع في جانب الوجود
والعدم وهذا الذي يسميه بعض الناس الالفاظ المتكافئة فيتنقل الذهن والمتكلم
من اثبات القدر المشترك الى القدر المميز وان لم يكن في الخارج سي مشترك
اصلا وثبت من المعاني والالفاظ التي فيها تشبيه واشتراك بحسب ذلك كلفظ
الوجود والذات والعلم والقدير والسميع والبصير وغير ذلك من اسما الرب
وصفاته سبحانه وتعالى وليس لاحد قط ان يحصر الفارق بين الله وبين غيره في
شي معين من جنس ما لحده من الفوارق بين المخلوقات فان من يقول انه ليس بينه
وبين غيره في شي معين من جنس ما لحده من الفوارق بين المخلوقات

حتى يصول انه ليس بينه وبين غيره من القرون الاشل ما بين كذا وكذا ولو قال ذلك
على تقدير قول منازعه وذلك انه على ذلك التقدير ايضا فالله حقيقة احصى بها تباين
سائر الخلائق لا يعلمها العباد وبالجملة فليس احد يعلم حقيقة الرب كما يعلم
الرب نفسه وقول امام الائمة صلى الله عليه لا احصى ثنا عليك انت كما اثنيت على نفسك
واذا لم يكن هذا معلوما وهو من الامور التي تباين الله وتفارق حقيقة حقيقة غيره
كان المدعي احصار المباينة والمفارقة في شيء معين مبطلا قائلا على الله غير
الحق مفتريا عليه وهذه الجملة مع بيانها فانها نافعة في اصول عظيمة الوجود عند
الناس والعشرون قوله اقصى ما ذكروا انهم معتقدون كونه مركبا مولفا فيقال قد تقدم
من ان لفظ التركيب والتاليف فيه اشتراك واجمال وانها مردودة وانه لم ترد التركيب
والتالف المعروف في اللغة وهو ان يكون الشيء قد ركبه غيره او الفه غيره من جسم مختلفين او غير
مختلفين او ركبه في غيره او الفه بين شيئين او مثل ذلك في اي صورة ما سار ذلك 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 والمولفة قلوبهم فلم يرد ما يشبه هذا التاليف والتركيب المعروف من
اللغة التي نزل بها القرآن وانما اراد ما سيميزه اشتراكا لفظيا او تركيبا كما سمى المتفلسفة
الموصوف بالصفات مركبا مولفا ومثل هذا الكلام المجمل المتشابه الذي يدل دلالة
وليس له اصل في كتاب الله ولا سنة رسوله ضل من ضل كما وصف ذلك الائمة وغيرهم
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 بها الناس بما يلبسون عليهم وهذا كما ذكر
الائمة فان عامة الالفاظ التي يستعملونها هو من هذا الباب مثل لفظ الجسم والمتحيز
والجوهر والطويل والعريض والعميق والمنقسم والمولف والمركب ليس في اللغة ما يجد
هو بان على معناه في اللغة ولا مسماها لفظا الا وهو محمل متشابه يحتمل المعنى 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 يولفه او غير ذلك من المعاني ويكون المعنى الاخر 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 المتشابه
مغرورا بالتنزيه والتعظيم يقوم الاشتباه في ذهن السامع حتى يظن ان المنفي

هو

هو المعنى الذي نفاه القرآن والعقل ثم لا نعرس هذا وذاك فنفى المعنى جميعا
بعبارته وبقي في الناس الفاسد تقبح آثار اللوط ولهذا ذم السلف
والأئمة هؤلاء المتكلمين الجهمية واخبروا ان وافقهم على ما ابتدعوه من الألفاظ
والمعاني فانه لابد ان يجهم كما رواه الخلال عن ابي داود السجستاني سمعت احمد بن حنبل
قال قال لي الشافعي ما اطلعت على احد ابتدع شيئا من الكلام فافلح
وعن ابي يوسف قال العلم بالكلام يدعو الى الزندقة وعن ابي عمر الضرير
قال العلم بالكلام مسلة العلم بالجهل كلما كان صاحبه ازداد علما كان اشد
لفتاه وعن عبد الملك الماجشون انه اوصى رجلا فقال اياك والكلام فان
اول كلامه كفر وآخره شرك وعن يزيد بن هرون قال لو تكلمت بما انت ان تبتدع
وقال من تكلم ابتدع ولو سكتنا لم نرجئه لم يبتدعوا وقال
ان المرجئة كانت لثلاث اهل السنة حتى علوا قال الله العافية

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم وقع من تعليقه ابو بكر بن المحدث ماجد
المقدسي بتاريخ العشرين من شهر جمادى الاولى سنة احدى وستين وستمائة بالقاهرة المعزية

وحسبنا الله ونعم الوكيل

№ 55.