

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_236070

UNIVERSAL
LIBRARY

﴿ ترجمة المؤلف ﴾

هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد مولده ومنشؤه قرطبة مشهور بالفضل معتن بتحصيل العلوم أو جهد في علم الفقه والخلاف شغل على الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق وكان أيضاً متميزاً في علم الطب وهو جيد التصنيف حسن المعاني وله في الطب كتاب الكلبيات وقد أجاد في تأليفه وكان بينه وبين أبي مروان بن زهر مودة . ولما ألف كتابه هذا في الامور السكية قصد من ابن زهر أن يؤلف كتاباً في الامور الجزئية تكون جملة كتابيهما ككتاب كامل في صناعة الطب ولذلك يقول ابن رشد في آخر كتابه ما هذا نصه قال فهذا هو القول في معالجة جميع أصناف الأمراض أو جزماً ما مكننا وأبينه وتدبقي علينا من هذا الجزء القول في شفاء عرض عرض من الاعراض الداخلة على عضو عضو من الاعضاء وهذا وان لم يكن ضرورياً لانه منطوق بالقوة فيما سلف من الاقوال السكية فقيه تميم ما وارتياض لانا ننزل فيها الى علاجات الامراض بحسب عضو عضو وهي الطريقة التي اعلمها صحاب الكنائيش حتى نجمع في أقاويلنا هذه الى الاشياء السكية الامور الجزئية فان هذه الصناعة أحق صناعة ينزل فيها الى الامور الجزئية ما يمكن لا انا نؤخر هذا الى وقت نكون فيه أشد فراغاً لعنايتنا في هذا الوقت بما هم من غير ذلك فمن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء وأحب أن ينظر مد ذلك في الكنائيش فأوفى الكنائيش له الكتاب الملقب بالتمسير الذي لفه في زماننا هذا أبو مروان بن زهر وهذا الكتاب سأله انا اياه وانتسخته

فكان ذلك سببا الى خروجه وهو كما قلنا كتاب الاقاويل الجزئية التي قلت فيه شدة المطابقة للاقاويل الكلية الا انه مخرج هناك مع العلاج العلامات وإعطاء الاسباب على عادة أصحاب الكننايش ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هذا الى ذلك بل يكفيه من ذلك مجرد العلاج فقط وبالجمل من تحصل له ما كتبناه من الاقاويل الكنية ما مكنه ان يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكننايش في تفسير العلاج والتركيب (حدثني) القاضي أبو مروان الباجي قال كان القاضي أبو الوليد بن رشد حسن الرأي ذكيارث البزة قوي النفس وكان قد اشتغل بالتعاليم وبالطب على أبي جعفر بن هارون ولازمه مدة وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكمية وكان ابن رشد قد قضى في اشبيلية قبل قرطبة وكان مكينا عند المنصور وجيها في دولته وكذلك أيضاً كان ولده الناصر يحترمه كثيراً قال ولما كان المنصور بقرطبة وهو متوجه الى غزو الفس وذلك في عام ~~أحد~~ تسعين وخمسة استدعى أبا الوليد بن رشد فلما حضر عنده احترامه احتراماً كثيراً وقربه اليه حتى تعدى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص الهنتاتي صاحب ~~عبد المؤمن~~ وهو الثالث أو الرابع من العشرة وكان هذا أبو محمد عبد الواحد قد صاهره المنصور وزوجه بابنته لعظم منزلته عنده ورزق عبد الواحد منها ابناً اسمه علي وهو الآن صاحب أفريقية فلما قرب المنصور ابن رشد وأجلسه الى جانبه حادثه ثم خرج من عنده وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينتظرونه فهنئوه بمنزلته عند المنصور واقباله عليه فقال والله ان هذا ليس مما يستوجب الهناء به فان أمير المؤمنين قد قربني دفعة الى ~~له~~ أكثر مما كنت أومله فيه أو يصل رجائي اليه وكان جماعة من أعدائه قد شنعوا بأن أمير المؤمنين قد

أمر بقتله فلما خرج سالماً أمر بعض خدمه أن يمضي إلى بيته ويقول لهم أن يصنعوا له قطعاً وفراخ حمام مسلوقة إلى أن يأتي إليهم وإنما كان غرضه بذلك تطيب قلوبهم بعافيته ثم إن المنصور فيما بعد تقم على أبي الوليد بن رشد وأمر بأن يقيم في اليسانة وهي بلد قريب من قرطبة وكانت أولاً لليهود وإن لا يخرج منها وتقم أيضاً على جماعة آخر من الفضلاء الأعيان وأمر أن يكونوا في مواضع آخر وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يدعى فيهم أنهم مشغولون بالحكمة وعلوم الأوائل وهؤلاء الجماعة هم أبو الوليد بن رشد وأبو جعفر الذهبي والفتية أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية وأبو الربيع الكفيف وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابي وبقوا مدة ثم إن جماعة من الأعيان بأشبيلية شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نسب إليه فرضي المنصور عنه وعن سائر الجماعة وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة وجعل أبا جعفر الذهبي من وازراً للطلبة ومزوراً للأطباء وكان يصفه المنصور ويشكره ~~سبحان~~ يقول إن أبا جعفر الذهبي كالذهب البريز الذي لم يزد في السبك إلا جودة. قال القاضي أبو مروان ومما كان في قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أوجت عنده في شيء من العلم يخاطب المنصور بأن يقول تسمع يا أخي وأيضاً فإن ابن رشد كان قد صنف كتاباً في الحيوان وذكر فيه أنواع الحيوان وأعت كل واحد منها فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر يعني المنصور فلما بلغ ذلك المنصور صعب عليه وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه تقم على ابن رشد وأبعده. ويقال إن مما اعتذر به ابن رشد أنه قال إنما قلت ملك البرين وإنما تصحفت على القاري فقال ملك البربر وكانت وفاة القاضي أبي الوليد بن رشد رحمه الله في مرا كس أول

سنة خمس وتسعين وخمسة وأربعين في أول دولة الناصر وكان ابن رشد قد
 عمر عمراً طويلاً وخلف ولداً طيباً عالماً بالصناعة يقال له أبو محمد عبد الله
 وخلف أيضاً أولاداً قد اشتغلوا بالقرآن واستخدموا في قضاء الكور (ومن)
 كلام أبي الوليد بن رشد قال من اشتغل بعلم التشريح ازداد إيماناً بالله (ولأبي)
 الوليد بن رشد من الكتب كتاب التحصيل جمع فيه اختلاف أهل العلم من
 الصحابة والتابعين وتلاميذهم ونصر مذاهبهم وبين مواضع الاحتمالات التي هي
 مثار الاختلاف . كتاب المقدمات في الفقه . كتاب نهاية المجتهد في الفقه . كتاب
 السكليات . شرح الأرجوزة المنسوبة إلى الشيخ الرئيس بن سينا في الطب .
 كتاب الحيوان . جوامع كتب أرسطو طاليس في الطبيعيات والالهيات . كتاب
 الضروري في المنطق ملحق به . تلخيص كتب أرسطو طاليس وقد خلصها
 تلخيصاً تاماً مستوفياً . تلخيص الالهيات لنيقولاوس . تلخيص كتاب ما بعد
 الطبيعة لأرسطو طاليس . تلخيص كتاب الاخلاق لأرسطو طاليس . تلخيص
 كتاب البرهان لأرسطو طاليس . تلخيص كتاب السماء الطبيعي لأرسطو طاليس
 شرح كتاب النفس لأرسطو طاليس . تلخيص كتاب الاسطقسات
 جالينوس . تلخيص كتاب المزاج جالينوس . تلخيص كتاب القوى الطبيعية
 جالينوس . تلخيص كتاب العلل والاعراض جالينوس . تلخيص كتاب التعرف
 جالينوس . تلخيص كتاب الحميات جالينوس . تلخيص أول كتاب الادوية
 المفردة جالينوس . تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة البرء جالينوس .
 كتاب تهافت التهافت يرد فيه على كتاب التهافت للغزالي . كتاب منهاج الأدلة
 في علم الأصول . كتاب صغير سماه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من
 الاتصال . المسائل المهمة على كتاب البرهان لأرسطو طاليس . شرح كتاب

القياس لارسطوطاليس . مقالة في العقل . مقالة في القياس . كتاب في خص هل يمكن للعقل الذي فينا وهو المسمى بالهيو لاني أن يعقل الصور المنفارقة بأخرة أو لا يمكن ذلك وهو المطلوب الذي كان ارسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس . مقالة في أن ما يعتقد المشاؤون وما يعتقد المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى . مقالة في التعريف بوجه نظر أبي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس وبوجه نظر ارسطوطاليس فيها ومقدار ما في كتاب كتاب من أجزاء الصناعة الموجودة في كتب ارسطوطاليس ومقدار ما زاد لاختلاف النظر يعني نظريهما . مقالة في اتصال العقل المفارق بالانسان . مقالة أيضا في اتصال العقل بالانسان : مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن الطفيل وبين ابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكليات : كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الالهي في كتاب الشفاء لابن سينا : مسأله في الزمان : مقالة في فسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه في وجود المادة الاولى وتبين ان برهان ارسطوطاليس هو الحق المبين : مقالة في الرد على أبي علي بن سينا في تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته واجب بغيره والى واجب بذاته : مقالة في المزاج : مسألة في نواب الحمى : مقالة في حميات العفن مسائل في الحكمة : مقالة في حركة الفلك . كتاب فيما خالف أبو نصر ارسطوطاليس في كتاب اليرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود : مقالة في الترياق



كتاب فلاسفة القاضي أبي الوليد محمد ابن رشد

.....

تحيفة

- ٢ كتاب فصل المقال
- ٢ الخطبة والغرض من التأليف
- ٢ مبحث في حكم النظر شرعا في علم الفلاسفة والمنطق
- ٢ مطلب في النص الشرعي الوارد في الحث على استعمال القياس الشرعي والعقلي
- ٢ مطلب في النصوص الشرعية الواردة في الحث على النظر في الموجودات
- ٣ مطلب الاعتبار هو استخراج المجهول من المعلوم بالقياس
- ٦ مطلب في أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع
- ٧ مطلب في أن النظر البرهاني لا يخالف الشرع
- ٨ مبحث في التأويل
- ٩ مطلب في أن للشرع ظاهرا وباطنا وذكر الأدلة الواردة في ذلك
- ١٢ مسألة قدم العالم وحُدُوثه وتحقيق الصواب في ذلك
- ١٥ مطلب في بيان الطرق الثلاثة الواردة في الدعوة للإيمان
- ١٦ مطلب فيما يجوز تأويل ظاهره من الشرع وما لا يجوز
- ١٧ مطلب في أن من كان فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر
- ١٧ مطلب لا يجوز ذكر التأويلات الا في كتب البراهين
- ١٩ مطلب في ان العلم العملي قسمان أفعال بدنية وأفعال نفسية
- ٢٠ مبحث في طرق التصديق المشتركة بين العوام والخواص
- ٢١ مطلب في أن الناس في أهلية التأويل على أصناف ثلاثة
- ٢٣ مطلب التأويل الصحيح هو الأمانة التي حملها الانسان
- ٢٤ مطلب في أن الطرق المشتركة المتقدمة هي الواردة في الشرع

	صحيفة
٢٥	مطلب الخواص الدالة على الاعجاز في الاقاويل القرآنية ثلاثة
٢٦	الضميمة لمسألة العلم القديم التي ذكرها المؤلف وهي ذيل الكتاب
٣٠	كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة
٣١	مطلب في أن الطوائف في العقائد الشرعية أربعة
٣١	مبحث في طرق الحشوية
٣٢	مبحث في طرق الاشعرية
٤٤	مبحث في طريق الصوفية
٤٥	مبحث في طرق المعتزلة
٤٥	مطلب في أن الطريق الشرعي لمعرفة الصانع نوعان العناية والاختراع
٤٧	مطلب في أن الآيات الواردة في الدلالة على وجود الصانع على ثلاثة أنواع
٤٩	(القول في الوجدانية)
٥٠	مبحث في الطريق الشرعي الوارد في الوجدانية
٥٣	(الفصل الثالث في الصفات) صفة العلم
٥٤	صفة الحياة — ٥٥ صفة الارادة — صفة الكلام
٥٦	مطلب في أن القرآن قديم ولفظه مخلوق وحروفه في المصحف مصنوعة لنا
٥٧	صفتا السمع والبصر
٥٨	مبحث في كون الصفات هل هي نفس الذات أم زائدة عليها
٥٨	مذهب الاشعرية في ذلك — ومذهب المعتزلة
٥٩	مبحث فيما ذل به التصارى من هذا الباب
٥٩	مطلب فيما تلخص من المذاهب في هذا المقام
٥٩	مطلب فيما يجوز التصريح به للجمهور من أمر الصفات
٦٠	(الفصل الرابع في معرفة التنزيه)
٦٠	مطلب في الطرق التي سلكها الشارع في التنزيه
٦٢	مبحث في تحقيق الكلام على صفة الجسمية
٦٦	(القول في الجهة)
٦٨	مطلب في أن نسبة الجهة لله تعالى ثابتة بالشرع والعقل

تحقیفة

- ٧٢ مطلب في أول من فتح باب التأويل في الشرع
- ٧٤ مبحث في مسألة الرؤية
- ٨٠ (الفن الخامس في معرفة الافعال) المسألة الأولى في حدوث العالم
- ٨١ طريقة الشارع في الاستدلال على حدوث العالم
- ٨٩ مبحث في اثبات وجود القوى الطبيعية في الموجودات وانها أدل الأشياء على وجود الصانع
- ٩٢ (المسألة الثانية في بعث الرسل)
- ٩٣ مبحث في تحقيق القول في المعجزات
- ٩٧ مطلب في انه صلى الله عليه وسلم لم يتحد بشيء من المعجزات سوى القرآن
- ١٠٠ مطلب في أوجه الاعجاز التي اقتص بها القرآن
- ١٠٣ مطلب في الفرق بين اعجازه واعجاز غيره من المعجزات
- ١٠٤ (المسألة الثالثة في القضاء والقدر) وذكر الأدلة الواردة شيرعا في ذلك
- ١٠٥ مطلب في الجمع بين الادلة المتعارضة في هذه المسألة
- ١١٢ مبحث في تحقيق القول في الجزء الاختياري
- ١١٣ (المسألة الرابعة في الجبر والعدل)
- ١١٤ مطلب في الجمع بين الادلة المتضاربة في ذلك
- ١١٦ مطلب في بيان حكمة ايراد الادلة المتضاربة في ذلك
- ١١٨ (المسألة الخامسة في المعاد وأحواله)
- ١١٩ مطلب في أن هذه الشريعة أكمل الشرائع على الاطلاق
- ١٢٠ مطلب في اختلفت الشرائع في تمثيل أحوال السعداء وأحوال الاشقياء
- ١٢٢ مطلب في أن المسلمون اختلفوا في فهم التمثيل على ثلاثة فرق
- ١٢٣ مبحث في اثبات بقاء النفس
- ١٢٣ مبحث فيما يجوز تأويله في الشرع وما لا يجوز
- ١٢٦ خاتمة الكتاب

كتاب

فلسفة القاضي الفاضل محمد بن احمد بن محمد بن احمد
ابن رشد الأندلسي المتوفي سنة ٥٩٥هـ رحمه الله
المشتمل على كتابين جليلين الأول فصل المقال فيما بين
الحكمة والشريعة من الاتصال وذيله * والثاني
الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة
وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل
من الشبه المزيفة والعقائد المضلة

﴿ الطبعة الثانية ﴾

(على نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد امين الخنجي وأخيه)

سنة ١٣٢٨ هـ — سنة ١٩١٠ م

(طبع بالمطبعة الجمالية)

(الكاتبة بحارة الروم — بمصر)

(لاصحابها محمد امين الخنجي الكتي وشركاه — وأحمد عارف)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

٧٤٨٠

قال الفقيه الاجل الاوحد العلامة الصدر الكبير القاضي الأعدل أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن أحمد بن رشيد رضي تعالى الله عنه ورحمه ﴿أما بعد﴾ حمد الله بجميع محامده *والصلاة على محمد عبده المطهر المصطفى ورسوله* فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب فنقول: إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعني من جهة ماهي مصنوعات تلك الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعها وإنه كلما كانت المعرفة بصنعها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم وكان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات وحث على ذلك: فيبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب اليه فأما ان الشرع دعى الى اعتبار الموجودات بالمقل وتطلب معرفتها به فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا ومثل قوله تعالى ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾ وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات

واعلم أن ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه ابراهيم عليه السلام

فقال تعالى ﴿ وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض ﴾ الآية وقال تعالى ﴿ أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت ﴾ وقال ﴿ ويتفكرون في خلق السموات والارض ﴾ الى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى كثرة

واذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالمعقل في الموجودات واعتباره، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس فواجب أن نجعل نظراً في الموجودات بالقياس العقلي وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا اليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى برهانا واذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان كان من الأفضل أو الامر الضروري لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها وبماذ يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المعاطي وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وما أنواعه وما منها قياس ومما منها ليس بقياس وذلك لا يمكن أيضاً أو يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تقدمت أعني المقدمات وأنواعها فقد يجب على المؤمن بالشرع المتمثل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الاشياء التي تنتزل من النظر منزلة الآلات من العمل فانه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتنفقه في الاحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها ومما منها قياس ومما منها ليس بقياس كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه بل هو

أخرى بذلك لانه اذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ وجوب معرفة القياس الفقهي فبالحري أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي: وليس لقائل أن يقول ان هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة إذ لم يكن في الصدر الاول. فان النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الاول وليس يرى أنه بدعة فكذلك يجب أن اعتقد في النظر في القياس العقلي ولهذا سبب ليس هذا موضع ذكره بل أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي الاطائفة من المشوية قليلة وهم محجوجون بالنصوص: واذ تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي فيبين أنه ان كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه وأن نستعين في ذلك المتقدم بالتأخر حتى تكمل المعرفة به فانه عسير أو غير ممكن أن يتوقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج اليه من ذلك كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج اليه من معرفة أنواع القياس الفقهي بل معرفة القياس العقلي أخرى بذلك وان كان غير ناقد فخص عن ذلك: فيبين أنه يجب علينا أن نستبين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركالنا أو غير مشارك في الملة فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آية لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الاشياء من القدماء قبل ملة الاسلام واذا كان الامر هكذا وكان كل ما يحتاج اليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فخص فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا الى كتبهم

فننظر فيما قالوه من ذلك فان كان كله صوابا قبلناه منهم وان كان فيه ما ليس بصواب نهنا عليه فاذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التي بها تقدر على الاعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها فان من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية: وبين أيضاً ان هذا الغرض انما يتم لنا في الموجودات بتداول النحوص عنها واحدا بعد واحد وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم على مثال ما عرض في علوم التعاليم فانه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة وكذلك صناعة علم الهيئة ورام انسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الاجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما يمكنه ذلك مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض وغير ذلك من مقادير لكواكب ولو كان ازمكي الناس طبعا الا بوحى أم شيء يشبه الوحي بل لو قيل له إن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفا أو ستين لعد هذا القول جنونا من قائله وهذا شيء قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قيما لا يشك فيه من هو من أصحاب ذلك العلم: وأما الذي أحوج في هذا الى التمثيل صناعة التعاليم فهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها الا في زمن طويل ولو رام انسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وضعت المناظرة بها بينهم في معظم بلاد الاسلام ما عدا المغرب لكان أهلا أن يضحك منه ككون ذلك ممتناعا مع وجود ذلك مفروغا منه وهذا أمر بين بنفسه ليس في الصنائع العلمية فقط بل والعملية فانه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد

ومينه فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة

وإذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا أن ألقينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن نظري الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم فما كان منها موافقاً للحق نبيناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبينا عليه وحذرنا منه وعذرناهم: فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا لشرع عليه وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها — وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة لعلمية والخاصية — فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة وذلك غاية الجهل البعد عن الله تعالى وليس يلزم من أنه انغوي غاؤه بالنظر فيها وزلزال إما من قبل نقص فطرته وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها أو من قبل غلبة شهواته عليه أو أنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها أو من قبل اجتماع هذه لأسباب فيه أو أكثر من واحد منها أن تمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء حقيقها بالمرض بالذات وليس يجب فيما كان نوعاً من الضرر الذي لا يمكن مخرجه وجوده فيه بالعرض؛ ولذلك شرع عليه في مرضه أن يغتسل بالماء البارد حتى يغتسل به لاسهال كان فيه فترأىد الالتهاب به لما سناه لغسل وشكنا ذلك إليه صدق لله وكذب بطن أخيك بل نقول إن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من

قبل نظرهم فيها مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات لان قوما شرفوا به فماتوا فان الموت عن الماء بالشرق أمر عارض وعن العطش ذاتي وضروري: وهذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شي عارض لسائر الصنائع فكلم من فقيه كان الفقه سببا لقلة تورعه وخوضه في الدنيا بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم وصنائعهم انما تقتضي بالذات الفضيلة العملية فاذا لا يبعد ان يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية: واذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد بمعشر المسلمين أن شريعتنا هذه الالهية حق وانها التي نبهت على هذه السعادة ودعت اليها التي هي المعرفة بالله جل وعز وبمخلوقاته وان ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق وذلك أن طابع الناس متفاضلة في التصديق فمنهم من يصدق بأبردين وسلم من غير ذلك الا انهم في الحقيقة تصديق صاحب البرهان اذ ليس في شريعة الله ما يوجب تصديق بالاعمال الخطيئة كتصديق صاحب البرهان بالاقاويل البرهانية: وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل انسان الامن بجحدها عنادا بلسانه أو لم يتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى لا يغفاله ذلك من نفسه ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث الى الاحمر والاسود اعني لتضمن شريعته طرق الدعاء الى الله تعالى وذلك صريح في قوله تعالى ﴿ ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ﴾ واذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية الى النظر المؤدي الى معرفة الحق فانا بمعشر المسلمين نعلم على القطع انه لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له:

وإذا كان هذا هكذا فإن أدى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفة بوجود ما فلا يخلو ذلك الموجود ان يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الاحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي وان كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه أو مخالفا فان كان موافقا فلا قول هناك وان كان مخالفا طلب هناك تأويله ومعنى التأويل هو — إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير ان يخل في ذلك بمادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشيئه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الاشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي — وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الاحكام الشرعية فكم بالحري ان يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان فان الفقيه انما عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني ونحن نتطعم قطعاً أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول بل تقول انه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى اليه البرهان الا اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب ان يشهد ولهذا المعنى أجمع المسلمون على انه ليس يجب ان تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا ان تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل واختلافوا في المأول منها من غير المأول فالأول فالأول فتأولون آية الاستواء وحديث النزول والحنبلة تحمل ذلك على ظاهره والسبب في ورود

الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما فالى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات الى قوله والراسخون في العلم﴾ فان قال قائل ان في الشرع اشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها، وأشياء على تأويلها وأشياء اختلفوا فيها فهل يجوز ان يؤدي البرهان الى تأويل ما أجمعوا على ظاهره أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله . قلنا اما لو ثبت الاجماع بطريق يقيني لم يصح وان كان الاجماع فيها ظنيا فقد يصح ولذلك قال أبو حامد وأبو المعالي وغيرهما من أئمة النظر انه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع في التأويل في أمثال هذه الاشياء وقد يدل ذلك على ان الاجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني كما يمكن ان يتقرر في العمليات انه ليس يمكن ان يتقرر الاجماع في مسألة ما في عصر ما الا بان يكون ذلك العصر عندنا محصورا وان يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا أعني معلوما أشخاصهم ومبلغ عددهم وان ينقل الينا في المسئلة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ويكون مع هذا كله قد صح عندنا ان العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على انه ليس في الشرع ظاهر وباطن وان العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتف عن أحد وان الناس طريقهم واحد في علم الشريعة واما وكثير من الصدر الاول قد نقل عنهم انهم كانوا يرون ان للشرع ظاهرا وباطنا وانه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ماروي البخاري عن علي رضي الله عنه انه قال حدثوا الناس بما يعرفون أتريدون ان يكذب الله ورسوله ومثل ماروي من ذلك عن جماعة من السلف فكيف يمكن ان

يتصور اجماع منقول الينا عن مسئلة من المسائل النظرية ونحن نعلم قطعا انه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون ان في الشرع أشياء لا ينبغي ان يعلم بحقيقتها جميع الناس وذلك بخلاف ما عرض في العمليات فان الناس كلهم يرون افشاءها لجميع الناس على السواء ويكتفي حصول الاجماع فيها بان تنتشر المسئلة فلا ينقل الينا فيها خلاف فان هذا كاف في حصول الاجماع في العمليات بخلاف الامر في العلميات : فان قلت واذالم يجب التكفير بخرق الاجماع في التأويل اذ لا يتصور ذلك في اجماع فاقول في الفلاسفة من أهل الاسلام كأبي نصر وابن سينا فان أبا حامد قد قطع بتفكيرهما في كتابه المعروف بالتهافت في ثلاث مسائل في القول بتقدم العالم وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك وفي تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد . فلما الظاهر من قوله في ذلك انه ليس تكفيره اياهما في ذلك قطعا اذ قد صرح في كتاب التفرقة ان التفكير بخرق الاجماع فيه احتمال وقد تبين من قولنا انه ايس يمكن ان يتقرر اجماع في أمثال هذه المسائل لما روي عن كثير من السلف الاول فضلا عن غيرهم ان ههنا تأويلات لا يجب ان يفصح بها الا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون في العلم لان الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى والراسخون في العلم لانه اذالم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الايمان به مالا يوجد عند غير أهل العلم وقد وصفهم الله تعالى بأنهم المؤمنون به وهذا انما يحمل على الايمان الذي يكون من قبل البرهان وهذا لا يكون الا مع العلم بالتأويل فان غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الايمان بها لامن قبل البرهان فان كان هذا الايمان الذي وصف الله به العلماء خاصا بهم فيجب ان يكون بالبرهان واذا كان بالبرهان

فلا يكون الامع العلم بالتأويل لأن الله عز وجل قد أخبر أن لها تأويلاً هو الحقيقة والبرهان لا يكون الا على الحقيقة

وإذا كان ذلك كذلك فلا يمكن أن يتقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها اجماع مستفيض وهذا بين بنفسه عند من أنصف : وإلى هذا كله فقد نرى ان أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب اليهم من أنهم يقولون أنه تقديس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا وذلك أن علمنا معلوم للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود فن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل : فاسم العلم اذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض كما يقال كثير من الاسماء على المتقابلات مثل الجليل المقول على العظيم والصغير والبصير المقول على الضوء والظلمة ولهذا ليس ههنا حد يشمل العلمين جميعاً كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا: وقد أفردنا في هذه المسئلة قولاً حركنا اليه بعض أصحابنا وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون أنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل وان ذلك العلم المنذر يحصل للانسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولي عليه وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن بل ولا الكليات فان الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضاً عن طبيعة الوجود والامر في ذلك بالعكس ولذلك ما قد أدى اليه البرهان ان ذلك العلم منزّه عن أن يوصف بكلي أو جزئي فلا معنى للاختلاف في

هذه المسئلة أعني في تكفيرهم أولاً تكفيرهم

وأمامسئلة قدم العالم أوحده فان الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الاشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعاً للاختلاف في التسمية وبخاصة عند بعض القدماء: وذلك أنهم اتفقوا على ان ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره وعن شيء أعني عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه أعني على وجوده وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكوينها بالحس مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك، فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والاشعريين على تسميتها محدثة: وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تعديه زمان وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقين على تسميته قديماً وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء أعني عن فاعل وهذا هو العالم بأسره والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم فان المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه اويلزمهم ذلك اذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والاجسام وهم أيضاً متفقون مع القدماء على ان الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل وانما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي فالتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته . وارسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل: فهذا

الموجود الآخر الأمر فيه بين أنه قد أخذ شبهها من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة ومنهم من سماه محدثاً أزلياً وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان متناه عندهم من الماضي فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر فإن الأراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد أعني أن تكون متقابلة كما ظن المتكلمون في هذه المسئلة أعني ان اسم القديم والحديث في العالم بأسره هو من المتقابلة وقد تبين من قولنا ان الأمر ليس كذلك. وهذا كله مع ان هذه الأراء في العالم ليست على ظاهر الشرع فان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الانباء عن إيجاد العالم ان صورته محدثة بالحقيقة وانه نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعني غير منقطع وذلك أن قوله تعالى ﴿ وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ﴾ يقتضي بظاهره ان وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزماناً قبل هذا الزمان أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك وقوله تعالى ﴿ يوم تبدل الارض غير الارض والسموات ﴾ يقتضي أيضاً بظاهره ان وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود وقوله تعالى ﴿ ثم استوى الى السماء وهي دخان ﴾ يقتضي بظاهره ان السموات خلقت من شيء. والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع بل متأولون فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصاً ابدأً فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه

الآيات أن الاجماع انعمت عليه والظاهر الذي قنناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء ويشبه ان يكون المختلفون في هذه المسائل العويصة إما مبصيين مأجورين وإما مخطين معذورين فإن التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم في النفس هو شيء اضطراري لا اختياري أعني أنه ليس لنا ان لا نصدق او نصدق كما لنا ان نقوم اولا نقوم واذا كان من شرط التكليف الاختيار فالصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له اذا كان من أهل العلم معذور ولذلك قال عليه السلام اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وان أخطأ فله اجر وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بانه كذا وليس بكذا وهؤلاء الحكماء هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع انما هو الخطأ الذي يقع من العلماء اذا نظروا في الاشياء العويصة التي كلفهم الشرع بالنظر فيها واما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو آثم محض وسواء كان الخطأ في الامور النظرية او العملية فكما أن الحاكم الجاهل بالسنة اذا أخطأ في الحكم لم يكن معذوراً كذلك الحاكم على الموجودات اذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور بل هو إما آثم وإما كافر واذا كان يشترط في الحاكم في الحلال والحرام ان تجتمع له أسباب الاجتهاد وهي معرفة الاصول ومعرفة الاستنباط من تلك الاصول بالقياس فكم بالحري ان يشترط ذلك في الحاكم على الموجودات أعني أن يعرف الاوائل العقلية ووجوب الاستنباط منها وبالجملة فالخطأ في الشرع على ضربين إما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ كما يعذر الطبيب الماهر اذا أخطأ في صناعة الطب والحاكم الماهر اذا أخطأ في الحكم ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن واما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس بل

ان وقع في مبادي الشريعة فهو كافر وان وقع فيما بعد المبادي فهو بدعة وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الاشياء التي تفضي جميع أصناف طرق الدلائل الى معرفتها فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع : وهذا مثل الأقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات وبالسعادة الآخروية والشقاء الآخروي وذلك ان هذه الأصول الثلاثة تؤدي اليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته أعني الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية فالخالد لا مثال هذه الاشياء اذا كانت أصلاً من أصول الشرع كافر معاند بلسانه دون قلبه أو بفقلته عن التعرض الي معرفة دليلها لأنه ان كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان وان كان من أهل الجدل فبالجدل وان كان من أهل الموعدة فبالموعدة ولذلك قال عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ويؤمنوا بي يريد بأي طريق اتفق لهم من طرق الايمان الثلاث وأما الاشياء التي خلفائها لا تعلم الا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان اما من قبل فطرهم واما من قبل عادتهم ولما من قبل عدمهم أسباب التعاليم بان ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم الى التصديق بتلك الامثال اذا كانت تلك الامثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع أعني الجدلية والخطابية وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع الى ظاهر وباطن فان الظاهر هو تلك الامثال المضروبة لتلك المعاني والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى الا لأهل البرهان : وهذه هي أصناف تلك الموجودات الأربعة أو الخمسة التي ذكرها أبو حامد في كتاب التفرقة واذا اتفق كما قلنا أن نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث لم نحتج أن نضرب له أمثالا وكان على ظاهره لا يتطرق اليه

تاويل وهذا النحو من الظاهر أن كان في الاصول فالتأول له كافر مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء وأنه انما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم وأنها حيلة وأنه لا غاية للانسان الا وجوده المحسوس فقط : واذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا ان ههنا ظاهرا من الشرع لا يجوز تاويله فان كان تاويله في المبادي فهو كفر وان كان فيما بعد المبادي فهو بدعة : وههنا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تاويله وحملهم اياه على ظاهره كفر وتاويل غير أهل البرهان له واخرجاه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في السوداء اذ أخبرته ان الله في السماء أعتقها فانها مؤمنة اذ كانت ليست من أهل البرهان والسبب في ذلك أن الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الا من قبل التخيل أعني أنهم لا يعتمدون بالشيء الا من جهة ما يتخيلونه يعسر وقوع التصديق لهم بوجود ليس منسوبا الى شيء متخيل ويدخل أيضا على من لا يفهم من هذه النسبة الا المكان وهم الذين شدوا على رتبة الصنف الاول قليلا في النظر باعتقاد الجسمية ولذلك كان الجواب لهؤلاء في أمثال هذه انها من المتشابهة وأن الوقف في قوله تعالى ﴿ وما يعلم تأويله الا الله ﴾ وأهل البرهان مع أنهم مجمعون في هذا الصنف أنه من المؤول فقد يختلفون في تاويله، وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان . وههنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تاويله ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء وذلك لمواصلة هذا الصنف واشتباهاه والمخطي في هذا معذور أعني من العلماء . فان قيل فاذا تبين

أن الشرع في هذا على ثلاث مراتب فن أي هذه المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء في صفات المعاد وأحواله : فنقول ان هذه المسئلة الامر فيها بين أنها من الصنف المختلف فيه وذلك اننا نرى قوما ينسبون أنفسهم الى البرهان يقولون إن الواجب حملها على ظاهرها اذ كان ليس ههنا برهان يؤدي الى استحالة الظاهر فيها وهذه طريقة الاشعرية وقوم آخرون ممن يتعاطى البرهان يتأولونها وهو لاء يختلفون في تأويلها اختلافاً كثيراً وفي هذا الصنف أبو حامد معدود هو وكثير من المتصوفة ومنهم من يجمع فيها التأويلين كما يفعل ذلك أبو حامد في بعض كتبه : ويشبه أن يكون المخطيء في هذه المسئلة من العلماء معذوراً والمصيب مشكوراً أو مأجوراً وذلك اذا اعترف بالوجود وتأول فيها نحواً من أنحاء التأويل أعني في صفة المعاد لاني وجوده اذا كان التأويل لا يؤدي الى نفي الوجود وانما كان جحد الوجود في هذه كفر الاله. أصل من أصول الشريعة وهو مما يقع التصديق به في بعض الطرق الثلاث المشتركة للاحمر والاسود وأمامن كان من غير أهل العلم فالواجب في حقه حملها على الظاهر وتأويلها في حقه كفر لانه يؤدي الى الكفر ولذلك نرى أن من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر لانه يؤدي الى الكفر فمن أفساه له من أهل التأويل فقد دعاه الى الكفر والداعي الى الكفر كافر ولهذا يجب أن لا تثبت التأويلات الا في كتب البراهين لانها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو أهل البرهان وأما اذا ثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية كما يصنع أبو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة وان كان الرجل انما قصد خيراً وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك ولكنه كثر بذلك الفساد بدون كثرة أهل

العلم وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة وقوم الى ثلب الشريعة وقوم الى الجمع بينهما ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطر أنه لم يلزم مذهبا من المذاهب في كتبه بل هو مع الاشاعرة أشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف وحتى أنه كما قيل شعر يوما يمان اذا لقيت ذايمن * وان لقيت معديا فعدنان

والذي يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتبه التي تتضمن هذا العلم الا من كان من أهل العلم كما يجب عليهم أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلا لها وان كان الضرر الداخل على الناس من كتب البراهين أخف لانه لا يقف على كتب البرهان في الاكثر الا أهل الفطر الفاتقة وانما يؤتى هذا الصنف من عدم الفضيحة العلمية والقراءة على غير ترتيب وأخذها من غير معلم ولكن سعيها بالجملة صاد لما دعا اليه الشرع لانه ظلم لأفضل أصناف الناس وأفضل أصناف الموجودات اذ كان العدل في أفضل أصناف الموجودات أن يعرفها على كتبها من كان معداً لمعرفةا على كتبها وهم أفضل أصناف الناس فانه على قدر عظم الموجود يعظم الجور في حقه الذي هو الجهل به ولذلك قال تعالى ﴿ ان الشرك لظم عظيم ﴾

فهذا ما رأينا أن تثبته في هذا الجنس من النظر أعني التكلم بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل في الشريعة ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها لما استخرنا أن تكتب في ذلك حرفا ولا ان نعتذر في ذلك لأهل التأويل بعد لان شأن هذه المسائل أن تذكر في كتب البرهان والله الهادي والموفق للصواب : وينبغي ان تعلم ان مقصود الشرع انما هو تعلم العلم الحق والعمل الحق : والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ماهي عليه وبخاصة

الشريعة منها ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الآخروي . والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تقيّد السعادة وتجنب الأفعال التي تقيّد الشقاء والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي . وهذه تنقسم قسمين أحدهما أفعال ظاهرة بدنية والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه . والقسم الثاني أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة والى هذا نحا أبو حامد في كتابه: ولما كان الناس قد أضربوا عن هذا الجنس وخاضوا في الجنس الثاني وكان هذا الجنس أمك بالتقوى التي هي سبب السعادة سمى كتابه إحياء علوم الدين وقد خرجنا عما كنا بسبيله فترجع فنقول : لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق وكان التعليم صنفين تصورا وتصديقا كما بين ذلك أهل العلم بالكلام وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثا البرهانية والجدلية والخطابية وطرق التصور اثنتان إما الشيء نفسه وإما مثاله وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية فضلا عن البرهانية مع ما في تعليم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها وكان الشرع إنما هو مقصوده تعليم الجميع وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور . ولما كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس أعني وقوع التصديق من قبلها وهي الخطابية والجدلية والخطابية أعم من الجدلية ومنها ما هي خاصة بأقل الناس وهي البرهانية وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال لتبنيه الخواص كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة الأكثر في وقوع التصور والتصديق

وهذه الطرق هي في الشريعة على أربعة أصناف . أحدها أن تكون مع انها مشتركة خاصة بالامرین جميعاً أعني أن تكون في التصور والتصديق يقينية مع انها خطابية أو جدلية وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرض لمقدماتها مع كونها مشهورة أو مظنونة أن تكون يقينية وعرض لنتائجها أن أخذت أنفسها دون مثالاتها وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل والجاحد له أو المتأول كافر . والصنف الثاني أن تكون المقدمات مع كونها مشهورة أو مظنونة يقينية وتكون النتائج مثالات للامور التي قصد إنتاجها وهذا يتطرق اليه التأويل أعني لنتائج . والثالث عكس هذا وهو أن تكون النتائج هي الامور التي قصد إنتاجها نفسها وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وهذا أيضا لا يتطرق اليه تأويل أعني لنتائج وقد يتطرق لمقدماته . والرابع أن تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وتكون نتائجها مثالات لما قصد إنتاجه وهذه فرض الخواص فيها التأويل وفرض الجمهور إصرارها على ظاهرها . وبالجملة فكل ما يتطرق اليه من هذه التأويل لا يدرك الا بالبرهان ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها في الوجهين جميعاً أعني في التصور والتصديق اذا كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك وقد يعرض للنظار في الشريعة تأويلات من قبل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض في التصديق أعني اذا كان دليل التأييل أتم إقناعاً من دليل الظاهر وأمثال هذه التأويلات هي جمهورية ويمكن أن يكون فرض من بلغت قواهم النظرية الى القوة الجدلية وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الاشعرية والمعتزلة وان كانت المعتزلة في

الاکثر أوثق أقال وأما الجمهور الذين لا يتقدرون على أكثر من الاقوال الخطابية ففرضهم إمرارها على ظاهرها ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلاً فإذا الناس على ثلاثة أصناف . صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب وذلك انه ليس يوجد أحد سليم العقل يمرى من هذا النوع من التصديق . وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة . وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أعني صناعة الحكمة وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لاهل الجدل فضلاً عن الجمهور ومتى صرح بشئ من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمرشح له والمصرح الى الكفر . والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر وإثبات المؤول فإذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك الى الكفر ان كان في أصول الشريعة فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا يثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية أعني الكتب التي الاقوال الموضوعية فيها من هذين الجنس كما صنع ذلك أبو حامد ولهذا يجب أن يصرح ويقال في الظاهر الذي الاشكال في كونه ظاهراً بنفسه للجميع وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم انه متشابه لا يعلمه الا الله وان الوقت يجب هنا في قوله عز وجل ﴿وما يعلم تأويله الا الله﴾ وبمثل هذا يأتي الجواب في السؤال عن الامور الغامضة التي لا سبيل للجمهور الى فهمها مثل قوله تعالى ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلاً﴾ وأما المصريح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه

للناس الى الكفر وهو ضد دعوى الشارع وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في أصول الشريعة كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا فانا قد شهدنا منهم أقواما ظنوا أنهم تفلسفوا وانهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه أعني لا تقبل تأويلا وان الواجب هو التصريح بهذه الاشياء للجمهور فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة : ومثال مقصد هؤلاء مع مقصد الشارع مثال من قصد الى طيب ماهر قصد حفظ صحة جميع الناس وازالة الامراض عنهم بان وضع لهم أقاويل مشتركة التصديق في وجوب استعمال الأشياء التي تحفظ صحتهم وتزيل امراضهم وتجنب أضرارها اذ لم يمكنه فيهم أن يصير جميعهم أطباء لان الذي يعلم الاشياء الحافظة للصحة والمزيلة للمرض بالطرق البرهانية هو الطبيب فتصدى هذا الى الناس وقال لهم ان هذه الطرق التي وضعها لكم هذا الطبيب ليست بحق وشرع في ابطالها حتى أبطلت عندهم أو قال ان لها تأويلات فلم يفهموها ولا وقع لهم من قبلها تصديق في العمل اقترى الناس الذين حالهم هذه الحال يفعلون شيئا من الاشياء النافعة في الصحة وازالة المرض أو يقدر بهذا المصريح لهم بابطال ما كانوا يعتقدون فيها ان يستعملها معهم أعني حفظ الصحة لابل ما يقدر هو على استعماله معهم ولا هم يستعملونها فيشملهم الهلاك . هذا ان صرح لهم بتأويلات صحيحة في تلك الاشياء لكونهم لا يفهمون ذلك التأول فضلا ان صرح لهم بتأويلات فاسدة لانهم يؤول بهم الامر ان لا يروا أن ههنا صحة يجب أن تحفظ ولا مرضا يجب أن يزال فضلا عن أن يروا أن ههنا أشياء تحفظ الصحة وتزيل المرض وهذه هي حال من يصرح بالتأويل

للجمهور ولمن ليس هو بأهل له مع الشرع ولذلك هو مفسد له وصاد عنه والصاد عن الشرع كافر وإنما كان هذا التمثيل يقينياً وليس بشعري كالمقائل أن يقول لأنه صحيح التناسب وذلك ان نسبة الطيب الى صحة الأبدان نسبة الشارع الى صحة النفس أعني أن الطيب هو الذي يطلب أن يحفظ صحة الأبدان اذا وجدت ويستردها اذا عدمت والشارع هو الذي يتبني هذا في صحة النفس وهذه الصحة هي المسماة تقوى وقد صرح الكتاب العزيز بطلبها بالافعال الشرعية في غير ما آية فقال تعالى ﴿ كَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامَ كَمَا كَتَبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ وقال تعالى ﴿ لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَدُمَاءُهَا وَلَكِنْ يُنَالُ التَّقْوَى مِنْكُمْ ﴾ وقال ﴿ اِنَّ الصَّلَاةَ تَهْتَمُّ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ الى غير ذلك من الآيات التي تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى: فالشارع إنما يطلب بالعلم الشرعي أو العمل الشرعي هذه الصحة وهذه الصحة هي التي تترتب عليها السعادة الأخروية وعلى ضدها الشقاء الأخروي فقد تبين لك من هذا أنه ليس يجب ان تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية فضلاً عن الفاسدة والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حملها الانسان فأبى ان يحملها وأشفق منها جميع الموجودات أعني المذكورة في قوله تعالى ﴿ اِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ ﴾ الآية ومن قبل التأويلات والظن بانها يجب أن يصرح بها في الشرع نشأت فرق الاسلام حتي كفر بعضهم بعضها وبدع بعضهم بعضها وبخاصة الفاسدة منها فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة وصرحوا بتأويلهم للجمهور وكذلك فعلت الاشعرية وانه كانوا أقل تأويلاً فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شتات وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق

وزائدا الى هذا كله ان طرقهم التي سلكوها في اثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواص لكونها اذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان وذلك يقف عليه بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان بل كثير من الاصول التي بنت عليها الاشعرية معارفها هي سوفسطائية فلها تجدد كثيرا من الضروريات مثل ثبوت الاعراض وتأثير الاشياء بعضها في بعض ووجود الاسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهريّة والوسائط ولقد بلغ تعدي نظارهم في هذا المعنى على المسلمين ان فرقة من الاشعرية كفرت من ليس يعرف وجود الباري بالطرق التي وضعوها لمعرفة في كتبهم وهم الكافرون والضالون بالحقيقة : ومن هنا اختلفوا فقال قوم اول الواجبات النظر وقال قوم الايمان أعني من قبل انهم لم يعرفوا أي الطرق هي الطرق المشتركة للجميع التي دعا الشرع من أبوابها جميع الناس وظنوا ان ذلك طريق واحد فأخطئوا مقصدا الشارع وضلوا وأضلوا : فان قيل فاذا لم تكن هذه الطرق التي سلكها الاشعرية ولا غيرهم من أهل النظر هي الطرق المشتركة الى قصد الشارع تهليم الجمهور بها وهي التي لا يمكن تعليمهم بغيرها فأبي الطرق هي هذه الطرق في شريقتنا هذه . قلنا هي الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز فقط فان الكتاب العزيز اذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة واذا تؤمل الامر فيها ظهر انه ليس يلقي طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكورة فيه فن حرفها بتأويل لا يكون ظاهرا بنفسه أو أظهر منه للجميع وذلك شيء غير موجود فقد أبطل حكمتها وأبطل فعلها المقصود في افادة السعادة الانسانية وذلك ظاهر جدا من حال الصدر الاول وحال من

أتى بعدهم فان الصدر الاول انما صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن بصرح به . وأما من أتى بعدهم فانهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا فيجب على من أراد أن يرفع هذه لبدعة عن الشريعة أن يعمد الى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء شيء مما كلفنا اعتقاده ويجهد في نظره الى ظاهرها ما يمكنه من غير أن يناول من ذلك شيئا الا اذا كان التأويل ظاهرا بنفسه عني ظهورا مشتركا للجميع فان الأقاويل الموضوعه في الشرع لتعليم الناس اذا تؤملت يشبه أن يبلغ من نصرتها الى حد لا يخرج عن ظاهر ما هو منها ليس على ظاهره الا من كان من أهل البرهان وهذه الخاصة ليست توجد غيرها من الأقاويل فان الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لمئات خواص دل على الامحاز . أحدها انه لا يوجد أتم اقناعا وتصديقا للجميع منها . والثانية انها تقبل النصرة بطبعها الى أن تنتهي الى حد لا يقف على التأويل فيها ان كانت مما فيها تأويل الا أهل البرهان . والثالثة انها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق وهذا ليس يوجد لافي مذاهب لأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة أعني ان تأويلاتهم لا تقبل النصرة ولا تتضمن التنبيه على الحق ولا هي حق ولهذا كثرت البدع وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه وان أنسا الله في العمر فسندبت فيه قدر ما يسر لنا منه فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد فان النفس مما تخلل هذه لشريعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قل من ينسب نفسه الى الحكمة فان

الأذية من الصديق هي أشد أذية من العدو أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضية فالأذية ممن ينسب إليها أشد الأذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجواهر والفريزة. وقد أذاها أيضا كثير من الاصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها وهي الفرق الموجودة فيها والله يسدد الكل ويوفق الجميع لمحبتة ويجمع قلوبهم على تقواه ويرفع عنهم البغض والشأن بفضله وبرحمته وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلات بهذا الامر الغالب وطرق به الى كثير من الخيرات وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق وذلك انه دعا الجمهور من معرفة الله الى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين وانحط عن تشغيب المتكلمين ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة

﴿ ضمنية لمسألة العلم القديم التي ذكرها أبو الوليد

في فصل المقال رضي الله عنه ﴾

أدام الله عزكم وأبقى بركتكم وحجب عيون النوايب عنكم لما فقم بجودة ذهنكم وكريم طبيعتكم كثيرا ممن يتعاطى هذه العلوم وانتهى نظركم السيد الى ان وقفتم على الشك العارض في علم القديم سبحانه مع كونه متعلقا بالاشياء المحدثه وجب علينا لمكان الحق ولمكان ازالة هذه الشبهة عنكم ان تحل هذا الشك بمد أن نقول في تقريره فانه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل والشك يلزم هكذا ان كانت هذه كلها في علم الله سبحانه قبل أن تكون فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها أم هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد. فان

قلنا انها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد لزم أن يكون العلم القديم متغيرا وأن يكون اذا خرجت من العدم الى الوجود قد حدث هنالك علم زائد وذلك مستحيل على العلم القديم . وان قلنا أن العلم بها واحد في الحالتين قيل فهل هي في نفسها أعني الموجودات الحادثة قبل أن توجد كما هي حين وجدت فسيجب أن يقال ليست في نفسها قبل أن توجد كما هي حين وجدت والا كان الوجود والمعدم واحدا فاذا سلم الخضم هذا قيل له أفليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه فاذا قال نعم قيل فيجب على هذا اذا اختلف الشيء في نفسه أن يكون العلم به يختلف والا فقد علم على غير ما هو عليه فاذا يجب أحد أمرين اما أن يختلف العلم القديم في نفسه أو تكون الحادثات غير معلومة له وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الانسان أعني من تعلق علمه بالأشياء المدمومة على تقدير الوجود وتعلق علمه بها اذا وجدت فانه من البين بنفسه ان العلمين متغايران والا كان جاهلا بوجودها في الوقت الذي وجدت فيه وليس ينجي من هذا ماجرت به عادة المتكلمين في الجواب عن هذا بانه تعالى يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بوجود موجود فانه يقال لهم فاذا وجدت فهل حدث هنالك تغير أو لم يحدث وهو خروج الشيء من العدم الى الوجود فان قالوا لم يحدث فقد كبروا . وان قالوا حدث هنالك تغير قيل لهم فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أم لا فيلزم الشك المتقدم وبالجملة فيعسر أن يتصور ان العلم بالشيء قبل أن يوجد والعلم به بعد ان وجد علم واحد بعينه : فهذا هو تقرير هذا الشك على أبلغ ما يمكن

أن يقرر به على ما فافوضناكم فيه وحل هذا الشك يستدعي كلاما طويلا الا انا ههنا نقصد للنكتة التي بها ينحل : وقد رام أبو حامد حل هذا الشك في كتابه الموسوم بالتهافت بشيء ليس فيه مقنع وذلك انه قال قولا معناه هذا وهو انه زعم ان العلم والمعلوم من المضاف وكما أنه قد يتغير أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر في نفسه كذلك يشبه أن يعرض للأشياء في علم الله سبحانه أعني أن يتغير في نفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها ومثال ذلك في المضاف انه قد تكون الاسطوانة الواحدة يمتن زيدا ثم تعود يسرته وزيد بعد لم يتغير في نفسه وليس بصادق فان الاضافة قد تغيرت في نفسها وذلك أن الاضافة التي كانت يمتن قد عادت يسيرة وانما الذي لم يتغير هو موضوع الاضافة أعني الحامل لها الذي هو زيد واذا كان ذلك كذلك وكان العلم هو نفس الاضافة فقد يجب أن يتغير عند تغير المعلوم كما تتغير اضافة الاسطوانة الى زيد عند تغيرها وذلك اذا عادت يسيرة بعد أن كانت يمتن: والذي ينحل به هذا الشك عندنا هو أن يعرف الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود وذلك ان وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا والعلم القديم هو علة وسبب للموجود فلو كان اذا وجد الموجود بعد ان لم يوجد حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لأعلة له فاذا واجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم المحدث وانما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف فساد هذا القياس وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغير عفو وجود مفعوله أعني تغيرا لم يكن قبل ذلك كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه تغيرا عند حدوث

معلومه عنه فاذا قد انحل الشك ولم يلزمنا انه اذا لم يحدث هناك تغير أعني في العلم القديم فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه وانما لزم أن لا يعلمه بعلم يحدث الا بعلم قديم لان حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود انما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود وهو العلم المحدث . فاذا العلم القديم انما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي تتعلق بها العلم المحدث لا انه غير متعلق أصلاً كما حكى عن الفلاسفة انهم يقولون لموضع هذا الشك انه سبحانه لا يعلم الحزئيات وليس الامر كما توهم عليهم بل يرون انه لا يعلم الحزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها اذ كان علة لها لا معلولا عنها كالحال في العلم المحدث . وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به فانه قد اضطر البرهان الى أنه عالم بالأشياء لان صدورها عنه انما هو من جهة انه عالم لا من جهة انه موجود فقط أو موجود بصفة كذا بل من جهة انه عالم كما قال تعالى ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ وقد اضطر البرهان الى أنه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث فواجب أن يكون هناك للموجودات علم آخر لا يكيف وهو العلم القديم سبحانه وكيف يمكن أن يتصور ان المشائين من الحكماء يرون ان العلم القديم لا يحيط بالحزئيات وهم يرون انه سبب الانذارات في المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الالهامات فهذا ما ظهر لنا في وجه حل هذا الشك وهو أمر لامرية فيه ولا شك والله الموفق للصواب والمرشد للحق والسلام عليك ورحمة الله وبركاته والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

﴿ كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف

ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة

بتصنيف الشيخ العلامة أبي الوليد بن رشد ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ قال الشيخ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد

ابن أحمد بن رشد (وبعد) حمد الله الذي اختص من يشاء بحكمته ووفقه لهم شريعته وآتباع سنته وأطاعهم من مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالته نبيه إلى خلقه على ما استبان به عندهم زيغ الزائغين من أهل ملته وتحريف المبطلين من أمته وانكشف لهم أن من التأويل ما لم يأذن الله ورسوله به وصلواته التامة على أمين وحيه وخاتم رسله وعلى آله وأسرته: فإنه لما كنا قد بينا قبل هذا في قول أفردناه مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها وقلنا هناك أن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول وأن الظاهر منها فرض الجمهور وأن المؤول هو فرض العلماء . وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور كما قال علي رضي الله عنه حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله: فقد رأيت أن أخص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى وأن من خالفه أما مبتدع وأما كافر مستباح الدم والمال وهذا كله عدول عن مقصد الشارع وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة: وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا

أربعة . الطائفة التي تسمى الأشعرية وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة والتي تسمى بالمعتزلة . والطائفة التي تسمى بالباطنية . والطائفة التي تسمى بالحشوية وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها الى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا انها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس وان من زاع عنها فهو إما كافر وإما مبتدع . وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر ان جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة وأنا أذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الايمان الا بها وأتحرى في ذلك كله مقصد البشاريع صلى الله عليه وسلم دون ما جعل أصلا في الشرع وعقيدة من عقائده من قبل التأويل الذي ليس بصحيح : وأبتدىء من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور في الله تبارك وتعالى والطرق التي سلك بهم في ذلك وذلك في الكتاب العزيز ونبدأ من ذلك بمعرفة الطريق التي تفضي الى وجود الصانع اذ كانت أول معرفة يجب أن يعرفها المكلف . وقبل ذلك فينبغي ان نذكر آراء تلك الفرق المشهورة في ذلك فنقول : أما الفرقة التي تدعى (بالحشوية) فانهم قالوا ان طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل أعني أن الايمان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به ايمانا كما يتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل وهذه الفرقة الضالة الظاهر من أمرها انها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع مفضية الى معرفة وجود الله تعالى ودعاهم من قبلها الى الاقرار به وذلك انه يظهر من غير ما آية من كتاب الله أنه دعا الناس فيها الى التصديق

بوجود الباري بأدلة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله تبارك وتعالى ﴿يَأْيُهَا النَّاسِ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ الآية ومثل قوله تعالى ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ﴾ الى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى : وليس لقائل أن يقول انه لو كان ذلك واجبا على كل من آمن بالله أعني لا يصح ايمانه الا من قبل وقوعه عن هذه الادلة لكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدعو أحدا الى الاسلام الا عرض عليه هذه الأدلة فان العرب كلها تعترف بوجود الباري سبحانه ولذلك قال تعالى ﴿وَلَنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولَنَّهُ اللَّهُ﴾ ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلاغة الترجمة الى أن لا يفهم شيئا من الأدلة الشرعية التي نصبها صلى الله عليه وسلم للجمهور وهذا هو أقل الوجود فاذا وجد ففرضه الايمان بالله من جهة السماع فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع (وأما الأشعرية) فانهم رأوا ان التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون الا بالعقل لكن سلكوا في ذلك طرقا ليست هي الطرق الشرعية التي نسه الله عليها ودعاها الناس الى الايمان به من قبلها. وذلك ان طريقتهم المشهورة انبتت على بيان ان العالم حادث وانبي عندهم حدوث العالم على القول بتكوين الاجسام من أجزاء لا تتجزأ وان الجزء الذي لا يتجزأ محدث والاجسام محدثة بمحدثه. وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد طريقة معتادة تذهب على كثير من أهل الرياض في صناعة الجدل فضلا عن الجمهور ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية يقين الى وجود الباري وذلك أنه اذا فرضنا ان العالم محدث لزم كما يقولون أن يكون له ولا بد فاعل محدث ولكن يعرض

في وجود هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه وذلك ان هذا المحدث اسنا تقدر أن نجعله أزليا ولا محدثا . أما كونه محدثا فلانه يفتقر الى محدث وذلك المحدث الى محدث ويمر الأمر الى غير نهاية وذلك مستحيل . وإنما كونه أزليا فانه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليا فتكون المفعولات أزلية والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث اللهم الا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم فان المفعول لا بد أن يتعلق به فعل الفاعل وهم لا يسمون ذلك فان من أصولهم ان المقارن للحوادث حادث وأيضا ان كان الفاعل حينما يفعل وحينما لا يفعل وجب أن تكون هنالك علة صيرته باحدى الحالتين أولى منه بالأخرى فيسأل أيضا في تلك العلة مثل هذا السؤال وفي علة التلة فيمر الأمر الى غير نهاية وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول واذا كان المفعول حادثا فواجب أن يكون الفعل المتعلق بايجاده حادثا وسواء فرضنا الإرادة قديمة أو حديثة متقدمة على الفعل أو معه فكيفما كان فقد يلزمهم اما أن يجوزوا على القديم أحد ثلاثة أمور، إما ارادة حادثة وفعل حادث . وإما فعل حادث وإرادة قديمة . وإما فعل قديم وإرادة قديمة والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة ان سلمنا لهم انه يوجد عن ارادة قديمة ووضع الإرادة نفسها هي للفعل المتعلق بالمفعول شيء لا يعقل وهو كفرض مفعول بلا فاعل فان الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الإرادة والإرادة هي شرط الفعل لا الفعل وأيضا فهذه الإرادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهرها لانهاية له اذ كان الحادث معدوما

دهرا لانهاية له فهي لا تتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضت ايجاده الابد
 اتقضاء دهر لانهاية له وما لانهاية له لا ينقضي فيجب أن لا يخرج هذا المراد
 الى الفعل أو ينقضي دهر لانهاية له وذلك ممتنع . وهذا هو بعينه برهان
 المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دوران الفلك وأيضا فان الارادة التي
 تتقدم المراد وتعلق به بوقت مخصوص لا بد أن يحدث فيها في وقت ايجاد
 المراد عزم على الايجاد لم يكن قبل ذلك الوقت لانه ان لم يكن في المرادي
 وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت الارادة
 عدم الفعل لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت أولى من عدمه الى
 ما في هذا كله من التشعيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها العلماء
 المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العامة . ولو كلف الجمهور العلم من هذه
 الطرق لكان من باب تكليف مالا يطاق وأيضا فان الطرق التي سلك هؤلاء
 القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معا أعني ان الجمهور
 ليس في طباعهم قبولها ولا هي مع هذا برهانية فليست تصح للعلماء ولا
 للجمهور . ونحن ننبه على ذلك بعض التنبيه فنقول ان الطرق التي سلكوا في
 ذلك طريقان . أحدهما وهو الاشهر الذي اعتمد عليه عامتهم ينبي على ثلاث
 مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون انتاجه عنها من حدوث العالم .
 احداها ان الجواهر لا تنفك من الأعراض أي لا تخلو منها . والثانية ان
 الأعراض حادثة . والثالثة أن مالا ينفك عن الحوادث حادث أعني مالا يخلو
 من الحوادث هو حادث . فاما المقدمة الأولى وهي القائلة ان الجواهر لا تتعري
 من الأعراض فانعنا بها الأجسام المشار اليها القائمة بذاتها فهي مقدمة
 صحيحة وانعنا بالجواهر الجزء الذي لا يتقسم وهو الذي يريدونه بالجواهر

الفرد ففيها شك ليس باليسير وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند وليس في قوة صناعة الكلام تخلص الحق منها وإنما ذلك لصناعة البرهان وأهل هذه الصناعة قليل جدا والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي خطابية في الأكثر وذلك أن استدلالهم المشهور في ذلك هو أنهم يقولون ان من المعلومات الأول ان القليل مثلا انما تقول فيه انه أعظم من النملة من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة واذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الأجزاء وليس هو واحدا بسيطا واذا فسد الجسم فاليها ينحل واذا تركب فمنها يتركب وهذا الغلط انما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة فظنوا ان ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة وذلك ان هذا يصدق في العدد أعني ان تقول ان عددا أكثر من عدد من قبل كثرة الاجزاء الموجودة فيه أعني الوحدات وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه ولذلك تقول في الكم المتصل انه أعظم وأكبر ولا تقول انه أكثر وأقل وتقول في العدد انه أكثر وأقل ولا تقول أكبر وأصغر وعلى هذا القول فتكون الاشياء كلها أعدادا ولا يكون هنالك عظم متصل أصلا فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها. ومن المعروف بنفسه ان كل عظم فانه ينقسم بنصفين أعني الاعظام الثلاثة التي هي الخط والسطح والجسم وأيضا فان الكم المتصل هو الذي يمكن أن يعرض عليه في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعا وليس يمكن ذلك في العدد لكن يعارض هذا أيضا ان الجسم وسائر أجزاء الكم المتصل يقبل الانقسام وكل منقسم فاما أن ينقسم الى شي منقسم أو الى شي غير منقسم فان انقسم الى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذي لا

ينقسم وان انقسم الى منقسم عاد السؤال أيضا في هذا المنقسم هل ينقسم الى منقسم أو الى غير منقسم فان انقسم الى غير نهاية كانت في الشيء المتناهي أجزاء لانهاية لها ومن المعلومات الاوّل ان أجزاء المتناهي متناهية. ومن الشكوك المعتاصة التي تلزمهم أن يسألوا اذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ ما القابل لنفس الحدوث فان الحدوث عرض من الاعراض واذا وجد الحدوث فقدرت رفع الحدوث فان من أصولهم ان الاعراض لا تفارق الجوهر فيضطرهم الامر الى أن يضعوا الحدوث من موجود ما ولموجود ما وأيضا فقد يسألون ان كان الموجود يكون من غير عدم فيما ذا يتعلق فعل الفاعل فانه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم وان كان ذلك كذلك وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ولا يتعلق بما وجد وفرغ من وجوده فقد ينبغي أن يتعلق بذات متوسط بين العدم والوجود وهذا هو الذي اضطر المعتزلة الى أن قالت ان في العدم ذاتا ما وهؤلاء أيضا يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجودا بالفعل وكلتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء. فهذه الشكوك كما ترى ليس في قوة صناعة الجدل حلها فاذا يجب ان لا يجعل هذا مبدءا لمعرفة الله تبارك وتعالى وبخاصة للجمهور فان طريقة معرفة الله أوضح من هذه على ماسنين من قولنا بعد: وأما المقدمة الثانية وهي القائلة ان جميع الاعراض محدثة فهي متقدمة مشكوك فيها وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم وذلك أنا انما شاهدنا بعض الاجسام محدثة وكذلك بعض الأعراض فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما الى الغائب فان كان واجبا في الأعراض ان ينقل حكم الشاهد منها الى الغائب أعني أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها قياسا على ما شاهدناه فقد يجب أن نفعم ذلك في

الاجسام واستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الاجسام وذلك ان الجسم السماوي وهو المشكوك في الحاقه بالشاهد الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه لأنه لم يحس حدوثه لاهو ولا أعراضه ولذلك ينبغي ان نجعل الفحص عنه من أمر حركته وهي الطريق التي تفضي بالسالكين الى معرفة الله بيقين وهي طريق الخواص وهي التي خص الله به ابراهيم عليه السلام في قوله ﷺ وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين لأن الشك كله انما هو في الأجرام السماوية وأكثر النظار انتهوا اليها واعتقدوا انها آلهة وأيضا فان الزمان من الأعراض ويعسر تصور حدوثه وذلك ان بكل حادث فيجب ان يتقدمه العدم بالزمان فان تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور إلا من قبل الزمان وأيضا فان المسكان الذي يكون فيه العالم اذا كان كل متكون بالمكان سابق له يعسر تصور حدوثه أيضا لانه ان كان خلاء على رأي من يرى أن الخلاء هو المكان يحتاج أن يتقدم حدوثه ان فرض حادثا خلاء آخر وان كان المكان نهاية الجسم المحيط بالتمكن على الرأي الثاني لزم أن يكون ذلك الجسم في مكان فيحتاج الجسم الى جسم ويمر الأمر الى غير نهاية وهذه كلها شكوك عويصة وأدلتهم التي يلتمسون بها بيان إبطال قدم الأعراض انما هي لازمة لمن يقول بقدم ما يحس منها حادثا أعني من يضع ان جميع الأعراض غير حادثة وذلك انهم يقولون ان الأعراض التي يظهر للحس انها حادثة ان لم تكن حادثة فاما أن تكون منتقلة من محل الى محل واما أن تكون كامنة في المحل الذي ظهرت فيه قبل أن تظهر ثم يعطلون هذين القسمين فيظنون انهم قد بينوا أن جميع الأعراض حادثة وانما بان من قولهم ان ما يظهر من الأعراض

حادثا فهو حادث لا مالا يظهر حدوثه ولا مالا يشك في أمره مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية من حركاتها وأشكالها وغير ذلك فتؤول أدلتهم على حذرت جميع الاعراض الى قياس الشاهد على الغائب وهو دليل خطابي الا حيث النقلة معقولة بنفسها وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب: وأما المقدمة الثالثة وهي القائلة ان مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهي مقدمة مشتركة الاسم وذلك انه يمكن أن تفهم على معنيين أحدهما مالا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها. والمعنى الثاني مالا يخلو من واحد منها مخصوص مشار اليه كأنك قلت مالا يخلو من هذا السواد المشار اليه. فاما هذا المفهوم الثاني فهو صيادق أعني مالا يخلو عن عرض ما مشار اليه وذلك العرض حادث انه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثا لأنه ان كان قديما فقد خلا من ذلك العرض وقد كنا فرضناه لا يخلو هذا خلو لا يمكن . وأما المفهوم الاول وهو الذي يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث لانه يمكن أن يتصور المحل الواحد أعني الجسم تتعاقب عليه أعراض غير متناهية اما متضادة واما غير متضادة كأنك قلت حركات لانهاية لها كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم انه يتكون واحد بعد آخر ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهي هذه المقدمة راموا شدها وتقويتها بان بينوا في زعمهم انه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لانهاية لها وذلك انهم زعموا انه يجب عن هذا الموضوع أن لا يوجد منها في المحل عرض ما مشار اليه الا وقد وجدت قبله أعراض لانهاية لها وذلك يؤدي الى امتناع الوجود منها أعني المشار اليه

وجب أن لا يوجد هذا المشار اليه أعني المفروض موجودا. مثال ذلك ان الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي ان كان قد وجد قبلها حركات لانهاية لها فقد كان يجب أن لا توجد ومثلوا ذلك برجل قال لرجل لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنائير لانهاية لها فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار اليه أبدا وهذا التمثيل ليس بصحيح لأن في هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية ووضع ما بينهما خيرا متناهيا لان قوله وقع في زمان محدود واعطاؤه الدينار يقع أيضا في زمن محدود فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمته لانهاية لها وهي التي يعطيه فيها دنائير لانهاية لها وذلك مستحيل فهذا التمثيل بين من أمره انه لا يشبه المسئلة الممثل بها. وأما قولهم ان ما يوجد بعد وجود أشياء لانهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقا في جميع الوجوه وذلك ان الأشياء التي بعضها قبل بعض توجد على نحوين. اما على جهة الدور. واما على جهة الاستقامة فالتى توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية الا أن يعرض عنها ما بينها. مثال ذلك أنه ان كان شروق فقد كان غروب وان كان غروب فقد كان شروق فان كان شروق فقد كان شروق وكذلك ان كان غيم فقد كان بخار صاعد من الارض وان كان بخار صاعد من الارض فقد ابتلت الارض وان كان ابتلت الارض فقد كان مطر وان كان مطر فقد كان غيم فان كان غيم فقد كان غيم وأما التي تكون على الاستقامة مثل كون الانسان من الانسان وذلك الانسان من انسان آخر فان هذا ان كان بالذات لم يصح أن يمر الى غير نهاية ولانه اذا لم يوجد الاول من الأسباب لم يوجد الاخير وان كان ذلك بالعرض مثل أن يكون الانسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الانسان الذي

هو الأب المصور له وهو يكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع
فليس يتمتع وان وجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لانهاية له أن يفعل بآلات
متبدلة أشخاصا لانهاية لها. وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضوع وإنما سقناه
ليعرف ان ماتوهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان فليس برهانا ولا هو
من الاقاويل التي تليق بالجمهور أعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها
الجميع من عباده الايمان به: فقد تين لك من هذا ان هذه الطريقة ليست
برهانية صناعية ولا شرعية: وأما الطريقة الثانية فهي التي استنبطها أبو المعالي
في رسالته المعروفة بالنظامية ومبناها على مقدمتين. احدهما ان العالم بجميع
ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلا أصغر
مما هو وأكبر مما هو أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه أو عند
أجسامه غير العدد الذي هو عليه أو تكون حركة كل متحرك منها الى جهة
ضد الجهة التي يتحرك إليها حتى يمكن في الحجر ان يتحرك الى ثرت وفي النار
الى أسفل وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية وفي الغربية أن تكون
شرقية: والمقدمة الثانية ان الجائز محدث وله محدث أي فاعل صيره باحدى
الجائزين أولى منه بالآخر فأما المقدمة الاولى فهي خطافية في بادي الرأي
وهي اما في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه مثل كون الانسان
موجودا على خليفة غير هذه الخلقه التي هو عليها وفي بعضه الامر فيه مشكوك
مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية اذا كان ذلك ليس معروفا
بنفسه ان كان يمكن أن يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها أو تكون
من العلة الخفية على الانسان ويشبه أن يكون ما يعرض للانسان في أول
الأمر عند النظر في هذه الأشياء شيئا بما يعرض لمن ينظر في أجزاء

المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع وذلك ان الذي هذا شأنه قد سبق الى ظنه ان كل ما في تلك المصنوعات أو جملها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله أعني غايته فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة: وأما الصانع والذي يشارك الصانع في شيء من علم ذلك فقد يرى ان الأمر بضد ذلك وانه ليس في المصنوع الا شيء واجب ضروري أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل ان لم يكن ضروريا فيه وهذا هو معنى الصناعة : والظاهر ان مخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع فسبحان الخلاق العظيم

فهذه المقدمة من جهة انها خطابية قد تصلح لاقتناع الجميع ومن جهة انها كاذبة ومبطللة لحكمة الصانع فليست تصلح لهم وانما صارت مبطللة للحكمة لان الحكمة ليست شيئا أكثر من معرفة أسباب الشيء واذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره كما انه لو لم تكن ههنا أسباب ضرورية في وجود الامور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلا ولا حكمة تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع . وأي حكمة كانت تكون في الانسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق أو بغير عضو حتى يكون الابصار مثلا يتأتى بالاذن كما يتأتى بالعين والشم بالعين كما يتأتى بالانف . وهذا كله ابطال للحكمة وابطال للمعنى الذي سمي به نفسه حكيميا تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك : وقد نجد ان ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجهها وذلك انه يزعم ان كل موجود ما سوى الفاعل فهو اذا اعتبر بذاته ممكن وجائز وان هذه الجائزات فمنفان صنف هو جائز باعتبار فاعله

وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته وان الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الاول . وهذا قول في غاية السقوط وذلك ان الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضروريا من قبل فاعله الا لو انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضروري : فان قيل انما يعني بقوله ممكننا باعتبار ذاته أي انه متى توهم فاعله مرتفعاً ارتفع هو . قلنا هذا الارتفاع هو مستحيل وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل ولكن للحرص على الكلام معه في الاشياء التي اخترعها هذا الرجل استجرنا القول الى ذكره فلترجع الى حيث كنا نقول : فأما القضية الثانية وهي القائلة ان الجائز محدث فهي مقدمة غير بينة بنفسها وقد اختلف فيها العلماء فأجاز أفلاطون أن يكون شيء جائز أزليا ومنعه ارسطو وهو مطلب عويص ولن تين حقيقته الا لاهل صناعة البرهان وهم العلماء الذين خصهم الله بعلمه وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته

وأما أبو المعالي فانه رام أن يبين هذه المقدمة بمقدمات . احداها أن الجائز لا بد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثاني . والثانية أن هذا المخصص لا يكون الا مريدا . والثالثة أن الموجود عن الارادة هو حادث ثم بين ان الجائز يكون عن الارادة أي عن فاعل مرید من قبل أن كل فعل فاما أن يكون عن الطبيعة واما عن الارادة والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المائلين أعني لا تفعل المائل دون مماثله بل تفعلها . مثال ذلك ان السقمونيا ليست تجذب الصفراء التي في الجانب الايمن من البدن مثلا دون التي في الايسر . وأما الارادة فهي التي تختص بالشيء دون مماثله ثم أضاف الى هذه أن العالم مماثل كونه في الموضع

الذي خلق فيه من الجو الذي خلق فيه يريد الخلاء لكونه في غير ذلك
الموضع من ذلك الخلاء فأتيج عن ذلك أن العالم خلق عن ارادة . والمقدمة
القائلة إن الارادة هي التي تخص أحد المائتين صحيحة والقائلة إن العالم في خلاء
يُحيط به كاذبة أو غير بينة بنفسها ويلزم أيضا عن وضعه هذا الخلاء أمر
شنيع عندهم وهو أن يكون قديما لأنه ان كان محدثا احتاج الى خلاء : وأما
المقدمة القائلة إن الارادة لا يكون عنها الا مراد محدث فذلك شيء غير بين
وذلك أن الارادة التي بالفعل فهي مع فعل المراد نفسه لان الارادة من
المضاف وقديتين أنه اذا وجد أحد المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل مثل
الاب والابن واذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة فان كانت الارادة
التي بالفعل حادثة فالمراد ولا بد حادث بالفعل وان كانت الارادة التي بالفعل
قديمة فالمراد الذي بالفعل قديم . وأما الارادة التي تتقدم المراد فهي الارادة
التي بالقوة أعني التي لم يخرج مرادها الى الفعل اذ لم يقترن بتلك الارادة
الفعل الموجب لحديث المراد ولذلك هو بين أنها اذا خرج مرادها انها على
نحو من الموجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها الى الفعل اذ كانت
هي السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل فاذا لو وضع المتكلمون أن
الارادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدثا ولا بد . والظاهر من الشرع انه
لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور ولذلك لم يصرح لابرادة قديمة ولا حادثة
بل صرح بما الاظهر منه ان الارادة موجودة موجودات حادثة وذلك في
قوله تعالى ﴿انما أمرنا شيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ وانما كان
ذلك كذلك لان الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن ارادة قديمة بل
الحق أن الشرع لم يصرح في الارادة لا بحديث ولا بتقديم لكون هذا من

المتشابهات في حق الاكثر وليس بأيدي المتكلمين برهان قطعي على استحالة قيام ارادة حادثة في موجود قديم لان الاصل الذي يعولون عليه في نفي قيام الارادة بمحل قديم هو المقدمة التي بناها وهي ان مالا يخلو عن الحوادث حادث . وسنيين هذا المعنى بيانا أتم عند القول في الارادة .

فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك الى معرفة الله سبحانه ليست طرقا نظرية يقينية ولا طرقا شرعية يقينية وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبهة في الكتاب العزيز على المعنى أعني بمعرفة وجود الصانع وذلك أن الطرق الشرعية اذا تؤملت وجدت في الاكثر قد جمعت وصفين . أحدهما أن تكون يقينية . والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة أعني قليلة المقدمات فتكون تتأججها قريبة من المقدمات الاول .

وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية أعني مركبة من مقدمات وأقيسة وانما يزعمون ان المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجريدتها من العوارض الشهوانية واقبالها بالفكرة على المطلوب ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى ﴿ واتقوا الله ويعلمكم الله ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ﴾ ومثل قوله ﴿ ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ﴾ الى أشباه ذلك كثيرة يظن أنها عاضدة لهذا المعنى : ونحن نقول ان هذه الطريقة وان سلمنا وجودها فانها ليست عامة للناس بما هم ناس ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت بطريقة النظر وان كان وجودها بالناس عبثا والقرآن كله انما هو دعاء الى النظر والاعتبار وتبنيه على طرق النظر نعم لسنا ننكر أن تكون امارة الشهوات شرطا في صحة النظر مثل ما تكون الصحة شرطا في ذلك لان

امانة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها وان كانت شرطها كما ان الصحة شرط في التعلم وان كانت ليست مفيدة له ومن هذه الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثا أعني على العمل لا أنها كافية بنفسها كما يحزن القوم بل ان كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا . وهذا بين عند من أنصف واعتبر الامر بنفسه : وأما المعتزلة فانه لم يصل اليها في هذه الجزيرة من كتبهم شيء تقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية : فان قيل فاذا قد تبين ان هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطريهم الى الاقرار بوجود الباري سبحانه فما هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها واعتمدها الصحابة رضوان الله عليهم . قلنا الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها اذا استقرى الكتاب العزيز وجدت تخصص في جنسين . أحدهما طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ولنسم هذه دليل العناية . والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسية والعقل ولنسم هذه دليل الاختراع . فأما الطريقة الاولى فتنبني على أصلين . أحدهما ان جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الانسان . والاصل الثاني ان هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد اذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق . فأما كونها موافقة لوجود الانسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانسان وكذلك موافقة الازمنة الاربعة له والمكان الذي هو فيه أيضا وهو الارض وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير

من الحيوان له والنبات والجماد وجزيئات كثيرة مثل الامطار والانهار والبحار وبالجملة الارض والماء والنار والهواء . وكذلك أيضا تظهر العناية في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان أعني كونها موافقة لحياته ووجوده: وبالجملة فمعرفة ذلك أعني منافع الموجودات داخلة في هذا الجنس ولذلك ويجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات : وأمدلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات: وهذه الطريقة تنبني على أصليين موجودين بالفوق في جميع فطر الناس . أحدهما ان هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات كما قال تعالى ﴿ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له﴾ الآية فانا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعاً ان ههنا موجدا للحياة ومنعما بها وهو الله تبارك وتعالى . وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تتقر انها مأمورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة: وأما الاصل الثاني فهو ان كل مخترع فله مخترع فيصح من هذين الاصلين ان للوجود فاعلا مخترعاه وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الاشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات لان من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع والى هذا الاشارة بقوله تعالى ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء﴾ وكذلك أيضا من تتبع معنى الحكمة في وجود موجود أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق والغاية المقصودة به كان وقوفه على دليل العناية أتم فهذان الدليلان هما دليلان للشرع: وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية

الى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز فهي منحصرة في هذين الجنسيتين من الأدلة وذلك بين لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى وذلك ان الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى اذا تصبّحت وجدت على ثلاثة أنواع اما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية واما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع واما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعا : فاما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط مثل قوله تعالى ﴿ ألم نجعل الأرض مهاداً للجبال أوتاداً ﴾ الى قوله ﴿ وجنات ألفافاً ﴾ ومثل قوله ﴿ تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجاً وقمرانيراً ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿ فلينظر الإنسان الى طعامه ﴾ الآية ومثل هذا كثير في القرآن : واما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط مثل قوله تعالى ﴿ فلينظر الإنسان مم خلق خلق من ماء دافق ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿ أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت ﴾ الآية ومثل قوله تعالى ﴿ يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ﴾ ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول ابراهيم ﴿ اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض ﴾ الي غير ذلك من الآيات التي لا تحصى : واما الآيات التي تجمع الداليتين فهي كثيرة أيضاً بل هي الأكثر مثل قوله تعالى ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم ﴾ الي قوله ﴿ فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون ﴾ فان قوله الذي خلقكم والذين من قبلكم تنبيه على دلالة الاختراع وقوله ﴿ الذي جعل لكم الارض فراشاً ﴾ تنبيه على دلالة العناية ومثل هذا قوله تعالى ﴿ وآية لهم الارض الميتة احييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون ﴾ وقوله تعالى ﴿ الذين يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا

باطلا سبحانه فقنا عذاب النار ﴿١﴾ وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة . فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها الى معرفة وجوده ونبهم على ذلك بما جعل في فطرم من ادراك هذه المعنى . والى هذه الفطرة الأولى المعروزة في طباع البشر الاشارة بقوله تعالى ﴿٢﴾ واخذ ربك من نبي آدم من ظهورهم ذريتهم ﴿٣﴾ الى قوله ﴿٤﴾ قالوا بلى شهدنا ﴿٥﴾ ولهذا قد يجب على من كان وكده طاعة الله في الايمان به وامثال ما جاءت به رسله ان يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله تعالى بالرؤية مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته كما قال تبارك وتعالى ﴿٦﴾ شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ﴿٧﴾ ومن الدلالات الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسبيح المشار اليه في قوله تبارك وتعالى ﴿٨﴾ وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴿٩﴾

فقد بان من هذه الأدلة على وجود الصانع انها منحصرة في هذين الجنسيتين دلالة العناية ودلالة الاختراع وتبين ان هاتين الطريقتين هما باعيانهما طريقة الخواص وأعني بالخواص العلماء وطريقة الجمهور وانما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل أعني ان الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الاولى المبنية على علم الحس وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الاشياء بالحس ما يدرك بالبرهان أعني من العناية والاختراع حتى لقد قال بعض العلماء ان الذي أدركه العلماء من معرفة اعضاء الانسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة: واذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية وهي

التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلاليين من قبل الكثرة فقط بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه فان مثال الجمهور في النظر الي الموجودات. مثالهم في النظر الى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعها فأنهم انما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط وان لها صناعا موجودا : ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر الى المصنوعات التي عنده علم ببعض صنعها وبوجه الحكمة فيها ولا شك ان من حاله من العلم بالمصنوعات، هذه الحال هو أعلم بالصانع من جهة ما هو صانع من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات الا أنها مصنوعة فقط: وأما مثلك الدهرية في هذا الذين جحدوا الصانع سبحانه فقال من أحس مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة الى الاتفاق والامر الذي يحدث من ذاته

﴿ القول في الوحدانية ﴾ فان قيل فان كانت هذه الطريقة هي الطريقة الشرعية في معرفة وجود الخالق سبحانه فما طريق وحدانيته الشرعية أيضا وهي معرفة أنه لا اله الا هو فان هذا النفي هو معنى زائد على الايجاب التي تضمنت هذه الكلمة والايجاب قد ثبت في القول المتقدم فما يطلب بثبوت النفي : قلنا أما نفي الالوهية عن سواه فان طريق الشرع في ذلك الطريق التي نص عليها الله تعالى في كتابه العزيز وذلك في ثلاث آيات احداها قوله تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ﴾ والثانية قوله تعالى ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذاً لذهب كل لله بما خلق ولعل بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون ﴾ والثالثة قوله تعالى ﴿ قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا

لا بتغوا الى ذي العرش سبيلا ﴿ فاما الآية الأولى فدلالتها مغروزة في الفطر
 بالطبع . وذلك انه من المعلوم بنفسه انه اذ كان ملكا كان كل واحد منهما فعله
 فعل صاحبه انه ليس يمكن أن يكون عن تديرهما مدينة واحدة لانه ليس
 يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد فيجب ضرورة ان فعلا معا أن
 تفسد المدينة الواحدة الا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلا وذلك
 منتف في صفة الآلهة فانه متى اجتمع فبلان من نوع واحد على محل واحد
 فسد المحل ضرورة هذا معنى قوله سبحانه ﴿ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ﴾
 واما قوله ﴿ اذا لذهب كل اله بما خلق ﴾ فهذا رد منه على من يضع آلهة
 كثيرة مختلفة الافعال وذلك انه يلزم في الآلهة المختلفة الافعال التي لا يكون
 بعضها مطيعا لبعض أن لا يكون عنها موجود واحد . ولما كان العالم واحدا
 وجب أن لا يكون موجودا عن آلهة متقنة الافعال واما قوله تعالى ﴿ قل
 لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لا بتغوا الى ذي العرش سبيلا ﴾ فهي كآية
 الأولى أعني انه برهان على امتناع الهين فلعلمها واحد . ومعنى هذه الآية انه
 لو كان فيهما آلهة قادرة على ايجاد العالم وخلقه غير الاله الموجود حتى تكون
 نسبتته من هذا العالم نسبة الخالق له لوجب أن يكون على العرش معه فكان
 يوجد موجودان متماثلان ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة فان المثليين
 لا ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة لانه اذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب
 أعني لا يجتمعان في النسبة الى محل واحد كما لا يحلان في محل واحد اذا كانا
 مما شأنهما أن يقوموا بالمحل وان كان الامر في نسبة الاله الى العرش ضد هذه
 النسبة أعني ان العرش يقوم به لإانه يقوم بالعرش ولذلك قال الله تعالى ﴿ وسع
 كرسيه السموات والارض ولا يؤوده حفظهما ﴾ فهذا هو الدليل الذي

بالطبع أو الشرع في معرفة الوحدانية : وأما الفرق بين العلماء والجمهور في هذا الدليل فهو أن العلماء يعلمون من إيجاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك ولهذا المعنى الإشهار بقوله تعالى في آخر الآية ﴿سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم انه كان حليما غفورا﴾ : وأما ما تتكلف الأشعرية من الدليل الذي يستنبطونه من هذه الآية وهو الذي يسمونه دليل الممانعة فشيء ليس مجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية . أما كونه ليس يجري مجرى الطبع فلان ما يقولون في ذلك ليس برهانا . وأما كونه لا يجري مجرى الشرع فلان الجمهور لا يقدر على فهم ما يقولون من ذلك فضلا عن أن يقع لهم به اقتناع وذلك أنهم قالوا لو كانا اثنين فاكثرتلجاز أن يختلفا واذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لارابع لها إما أن يتم مرادها جميعا وإما أن لا يتم مراد واحد منهما واما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر قالوا ويستحيل أن لا يتم مراد واحد منهما لانه لو كان الامر كذلك لكان العالم لا موجودا ولا معدوما ويستحيل أن يتم مرادها معا لانه كان يكون العالم موجودا معدوما فلم يبق الا أن يتم مراد الواحد ويبطل مراد الآخر فالذي بطلت ارادته عاجز والعاجز ليس باله ووجه الضعف في هذا الدليل انه كما يجوز في العقل أن يختلفا قياسا على المريدين في الشاهد يجوز أن يتفقا وهو أليق بالآلهة من الخلاف . واذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع وإذا كان هذا كهذا فلا بد أن يقال ان أفعالهما ولو اتفقا كانت تتعاون لورودها على محل واحد الا أن يقول قائل فاعمل هذا

يفعل بعضا والآخر بعضا ولعلهما يفعلان على المداولة الا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور : والجواب في هذا لمن شكك من الجدليين في هذا المعنى أن يقال ان الذي يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل فيعود الامر الى قدرتهما على كل شيء فاما أن يتفقا وإما أن يختلفا وكيفما كانت تعاون الفعل . وأما التداول فهو نقص في حق كل واحد منهما والأشبه ان لو كانا اثنين أن يكون العالم اثنين فاذا العالم واحد فالفاعل واحد فان الفعل الواحد انما يوجد عن واحد فاذا ليس ينبغي أن يفهم من قوله تعالى ﴿ولعلنا بعضهم على بعض﴾ من جهة اختلاف الافعال فقط بل ومن جهة اتفاقهما فان الافعال المتفقة تتعاون في ورودها على المحل الواحد كما تتعاون الافعال المختلفة وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية وما فهمه المتكلمون وان كان قد يوجد في كلام أبي المعالي اشارة الى هذا الذي قلناه . وقد يدل ذلك على ان الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذي تضمنت الآية ان المحال الذي أفضى اليه دليلهم غير المحال الذي أفضى اليه الدليل المذكور في الآية وذلك المحال الذي أفضى اليه الدليل الذي زعموا انه دليل الآية هو أكثر من محال واحد اذ قسموا الامر الى ثلاثة أقسام وليس في الآية تقسيم فدليلهم الذي استعملوه هو الذي يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطي المنفصل ويعرفونه هم في صناعتهم بدليل السبر والتقسيم والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة المنطق بالشرطي المتصل وهو غير المنفصل . ومن نظر في تلك الصناعة أدنى نظرتين له الفرق بين الدليلين وأيضا فان المحال التي أفضى اليه دليلهم غير المحال الذي أفضى اليه دليل الكتاب وذلك ان المحال الذي أفضى اليه دليلهم هو أن يكون العالم إما لا

موجودا ولا معدوما وإما أن يكون موجودا معدوما وإما أن يكون الاله عاجزا مغلوبا وهذه مستحيلات دائمة لاستحالة أكثر من واحد والمحال الذي أفضى اليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام وانما عقلت الاستحالة فيه في وقت مخصوص وهو أن يوجد العالم فاسدا في وقت الوجود فكأنه قال ﴿ لو كان فيهما آلهة الا الله ﴾ لو وجد العالم فاسدا في الآت ثم استنتى انه غير فاسد فواجب أن لا يكون هنالك الا اله واحد فقد تين من هذا القول الطرق التي دعا الشرع من قبلها الناس الى الاقرار بوجود الباري سبحانه ونفى الالهية عن سواه وهما المعنيان اللذان تتضمنهما كلمة التوحيد أعني لا اله الا الله فمن نظر بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمنتهما بهذه الطريق التي وصفنا فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته العقيدة الاسلامية ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة وان صدق بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم

﴿ الفصل الثالث في الصفات ﴾ وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها فهي أوصاف الكمال الموجودة للانسان وهي سبعة . العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام * فأما العلم فقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه في قوله تعالى ﴿ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴾ ووجه الدلالة ان المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه أعني كون صنع بعضها من أجل بعض ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع انه لم يحدث عن صانع هو طبيعة وانما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية فوجب أن يكون عالما به . مثال ذلك ان الانسان اذا نظر الى البيت فأدرك ان الانسان انما صنع من أجل الحائظ

وان الحائظ من أجل السقف تين ان البيت انما وجد عن عالم بصناعة البناء وهذه الصفة هي صفة قديمة اذ كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتا ما لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا فيقال ما يقول المتكلمون انه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم فانه يلزم على هذا أن يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علما واحدا وهذا أمر غير معقول اذ كان العلم واجبا أن يكون تابعا للموجود. ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوة وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفا اذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل وهذا شيء لم يصرح به الشرع بل الذي صرح به خلافه وهو انه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى ﴿ وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ﴾ فينبغي أن يوضع في الشرع انه عالم بالشيء قبل أن يكون على انه سيكون وعالم بالشيء اذا كان على انه قد كان. وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع: وانما كان هذا هكذا لان الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة الا أنهم يقولون ان العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث والبارى سبحانه لا يقوم به حادث لان ما لا ينفك عن الحوادث زعموا حادث وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة فاذا الواجب أن تقر هذه القاعدة على ماوردت ولا يقال انه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا يعلم محدث ولا بعلم قديم فان هذه بدعة في الاسلام (وما كان ربك نسيا). وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم وذلك انه يظهر في الشاهد ان من شرط العلم الحياة والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه أعظم من العاقل الى الغائب وما قالوه في ذلك

صواب . وأما صفة الإرادة فظاهر اتصافه بها إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له وكذلك من شرطه أن يكون قادراً . فإما أن يقال أنه مريد للامور المحدثة بإرادة قديمة فبدعة وشيء لا يعقله العلماء ولا يتنعج الجمهور أعني الذي بلغوا رتبة الجدل بل ينبغي أن يقال أنه مريد لكون الشيء في وقت كونه وغير مريد لكونه في غير وقت كونه كما قال تعالى ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا شَيْءٌ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ فإنه ليس عند الجمهور كما قلنا شيء يضطرهم إلى أن يقولوا أنه مريد للمحدثات بإرادة قديمة إلا ما توهمه المتكلمون من أن الذي تقوم به الحوادث حادث : فإن قيل فصفة الكلام له من أين تثبت له . قلنا ثبت له من قيام صفة العلم به وصفة القدرة على الاختراع فإن الكلام ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل وإذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيقي أعني الإنسان يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر فكم بالحري أن يكون ذلك واجبا في الفاعل الحقيقي . ولهذا الفعل شرط آخر في الشاهد وهو أن يكون بواسطة وهو اللفظ وإذا كان هذا هكذا وجب أن يكون هذا الفعل من الله تعالى في نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظاً ولا بد مخلوقاً له بل قد يكون بواسطة ملك وقد يكون وحياً أي بغير واسطة لفظ يخلقه بل يفعل فعلاً في السامع ينكشف له به ذلك المعنى وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه وإلى هذه الأطوار الثلاثة الإشارة بقوله تعالى

﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي
بأذنه ما يشاء ﴾ فالوحي هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى اليه بغير واسطة
لفظي يخلقه بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب كما قال
تبارك وتعالى ﴿ فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى الي عبده ما أوحى ﴾ ومن
وراء حجاب هو الكلام الذي يكون بواسطة الفاظ يخلقها في نفس الذي
اصطفاه بكلامه وهذا هو كلام حقيقي وهو الذي خص الله به موسى ولذلك
قال تعالى ﴿ وكلم الله موسى تكليماً ﴾ وأما قوله ﴿ أو يرسل رسولا ﴾ فهذا
هو القسم الثالث وهو الذي يكون منه بواسطة الملك وقد يكون من كلام
الله ما يليق به من العلماء الذين هم ورثة الانبياء بواسطة البراهين وبهذه الجهة صح
عن العلماء ان القرآن كلام الله : فقد تبين لك ان القرآن الذي هو كلام الله
قديم وان اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر وبهذا بين لفظ القرآن
الألفاظ التي ينطق بها في غير القرآن أعني ان هذه الألفاظ هي فعل لنا باذن
الله وألفاظ القرآن هي خلق الله ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه
الصورة ولا يفهم كيف يقال في القرآن انه كلام الله : وأما الحروف التي في
المصحف فإتما هي من صنعنا باذن الله . وانما وجب لها التعظيم لانها دالة على
اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق . ومن نظر الى اللفظ دون
المعنى أعني لم يفصل الامر قال ان القرآن مخلوق ومن نظر الى المعنى الذي
يدل عليه اللفظ قال انه غير مخلوق : والحق هو الجمع بينها والاشعرية قد تقوا
أن يكون المتكلم فاعلا للكلام لانهم تخيلوا انهم اذا سلموا هذا الاصل وجب
ان يعترفوا ان الله فاعل لكلامه ولما اعتقدوا ان المتكلم هو الذي يقوم
الكلام بذاته ظنوا انهم يلزمهم عن عمدتين الاصلين ان يكون الله فاعلا

للإسلام بذاته فتكون ذاته محلا للمحادثات فقالوا المتكلم ليس فاعلا للإسلام وإنما هي صفة قديمة لذاته كالعلم وغير ذلك وهذا يصدق على كلام النفس ويكذب على الكلام الذي يدل على ما في النفس وهو المنطق . والمعتزلة لما ظنوا أن الكلام هو ما فعله المتكلم قالوا إن الكلام هو اللفظ فقط ولهذا قال هؤلاء إن القرآن مخلوق واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل فليس من شرطه أن يقوم بفعله : والأشعرية تتمسك بأن من شرطه أن يقوم بالمتكلم وهذا صحيح في الشاهد في الكلامين معا أعني كلام النفس والمنطق الدال عليه . وأما في الخالق فكلام النفس هو الذي قام به فأما الدال عليه فلم يقيم به سبحانه فالأشعرية لما شرطت أن يكون الكلام باطلاق قائما بالمتكلم أنكرت أن يكون المتكلم فاعلا للإسلام باطلاق والمعتزلة لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلا للإسلام باطلاق أنكرت . كلام النفس . وفي قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل على ما لاح لك من قولنا

وأما صفتا السمع والبصر فأنما أثبتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قبل أن السمع والبصر يختصان بعمان مدركة في الموجودات ليس يدركها العقل ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركا لكل ما في المصنوع وجب أن يكون له هذان الإدراك فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر وعالما بمدركات السمع إذ هي مصنوعات له : وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه في الشرع من جهة تنبيه على وجود العلم له وبالجملة فما يدل عليه اسم الإله واسم المعبود يقتضي أن يكون مدركا بجميع الإدراكات لأنه من العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابده **كلمة** قال تعالى ﴿ يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْرَحْ بِمَالِكِهِ غَنًا وَلَا يَحْتَبِزْ بِالَّذِينَ اتَّخَذْتُمْ حُلُمًا مِمَّنْ ذُرِّيَّتِكُمْ إِنَّ الْكَافِرِينَ فِي آيَاتِنَا هَلْجُونَ ﴾

ولا يبصر ولا يفني عنك شيئاً ﴿ وقال تعالى ﴿ أفتعبدون من دون الله مالا ينفعكم شيئاً ولا يضركم ﴾ فهذا القدر مما يوصف به الله سبحانه ويسمى به هو القدر الذي نص الشرع أن يعلمه الجمهور لا غير ذلك

ومن البدع التي حدثت في هذا الباب السؤال عن هذه الصفات هل هي الذات أم زائدة على الذات أي هل هي صفة نفسية أو صفة معنوية . وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات مثل قولنا واحد وقديم والمعنوية التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها فان الاشعرية يقولون ان هذه الصفات هي صفات معنوية وهي صفات زائدة على الذات فيقولون انه عالم بعلم زائد على ذاته وحي بحياة زائدة على ذاته كالحال في الشاهد ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسماً لانه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول : وهذه هي حال الجسم وذلك ان الذات لا بد أن يقولوا انها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها أو يقولوا ان كل واحد منها قائم بنفسه فآلهة كثيرة وهذا قول النصارى الذين زعموا ان الاقانيم ثلاثة أقانيم الوجود والحياة والعلم وقد قال تعالى في هذا ﴿ لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ﴾ وأن أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته فقد أوجبوا أن يكون جوهرًا وعرضًا لان الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة . وكذلك قول المعتزلة في هذا الجواب ان الذات والصفات شيء واحد هو أمر بعيد من المعارف الاول بل يظن انه مضاف لها . وذلك انه يظن أن من المعارف الاول ان العلم يجب أن يكون غير العالم وانه ليس يجوز أن يكون العلم هو العالم الا لو جاز أن يكون أحد المضافين قرينته مثل أن يكون الاب والابن معنى

واحدًا بعينه: فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور والتصريح به بدعة وهو أن يضل الجمهور أخرى منه أن يرشدتهم وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا في الأول سبحانه إذ ليس عندهم برهان ولا عند المتكلمين على نفي الجسمية عنه إذ نفي الجسمية عندهم عنه أنبى على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم وقد بينا في صدر هذا الكتاب أنه ليس عندهم برهان على ذلك وإن الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء . ومن هذا الموضع زل النصارى وذلك أنهم اعتقدوا كثرة الأوصاف واعتقدوا أنها جواهر لا قائمة بغيرها بل قائمة بنفسها كالذات واعتقدوا أن الصفات التي بهذه الصفة هما صفتان . العلم والحياة قالوا فالإله واحد من جهة ثلاثة من جهة يريدون أنه ثلاثة من جهة أنه موجود وحى وعالم وهو واحد من جهة أن مجموعها شيء واحد فهنا ثلاثة مذاهب . مذهب من رأى أنها نفس الذات ولا كثرة هنالك . ومذهب من رأى الكثرة وهؤلاء فسمان منهم من جعل الكثرة قائمة بذاتها ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع : وإذا كان هذا هكذا فاذا الذي ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلا وأعني ههنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له فإنه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة إذ أغنى مراتب صناعة الكلام أن يكون حكمة جدلية لأبراهانية وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا فقد تبين من هذا القول القدر الذي صرح به الجمهور من المعرفة في هذا والطرق التي

سلكت بهم في ذلك

(الفصل الرابع) في معرفة التنزيه واذا قد تقرر من هذه المناهج التي سلكها الشرع في تعليم الناس أولاً وجود الخالق سبحانه والطرق التي سلكها في نفي الشريك عنه ثانياً والتي سلكها ثالثاً في معرفة صفاته والقدر الذي صرح به من ذلك في جنس جنس من هذه الاجناس وهو القدر الذي زيد فيه أو نقص أو حرف أو أول لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع . فقد بقي علينا ان نعرف أيضاً الطرق التي سلكها بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص ومقدار ما صرح به من ذلك والسبب الذي من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار ثم نذكر بعد ذلك الطرق التي سلك بالناس في معرفة أفعاله والقدر الذي سلك بهم من ذلك فإذا تم لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذي قصدناه فنقول أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقديس فقد صرح به أيضاً غير ما آتت به الكتاب العزيز وأبينها في ذلك وأتمها قوله تعالى (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير) وقوله (أمن يخلق كمن لا يخلق) هي برهان قوله تعالى (ليس كمثل شيء) وذلك انه من المغروفي فطر الجميع أن الخالق يجب ان يكون إما على غير صفة الذي لا يخلق شيئاً أو على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق شيئاً والا كان من يخلق ليس بخالق فإذا أضيف الى هذا الاصل أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك ان تكون صفات المخلوق إما منتفية عن الخالق وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق وإنما قلنا على غير الجهة لان من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ههنا وهو الانسان مثل إثبات العلم والحياة والقدرة والارادة وغير ذلك . وهذا هي معنى قوله عليه الصلاة والسلام (إن

الله خلق آدم على صورته) واذا تقرر أن الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق وصرح بالبرهان الموجب لذلك وكان نفي المائة يفهم منه شيان. أحدهما أن يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق. الثاني أن توجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى في العقل فلينظر فيما صرح به الشرع من هذين الصنفين وسكت عنه وما السبب الحكمي في سكوته فتقول أما ما صرح الشرع به من نفي صفات المخلوق عنه فما كان ظاهرا من أمره انه من صفات النقائص. فمنها الموت كما قال تبارك وتعالى وتوكل على الحي الذي لا يموت. ومنها النوم وما دونه مما يقتضى الغفلة والسهو عن الأدراك والحفظ للموجودات وذلك مبرح به في قوله تعالى ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ ومنها النسيان والخطأ كما قال تعالى ﴿عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسِي﴾ والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضروري. وذلك أن ما كان قريبا من هذه من العلم الضروري فهو الذي مبرح به الشرع بنفيه عنه سبحانه. وأما ما كان بعيدا من المعارف الاوّل الضرورية فانما نبه عليه بان عرف أنه من علم الاقل من الناس كما قال تعالى في غير ما آية من الكتاب (ولكن أكثر الناس لا يعلمون) مثل قوله تعالى ﴿لَخَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرَ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿فَطَرَةَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمَ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ فاز قيل فما الدليل على نفي هذه النقائص عنه أعني الدليل الشرعي قلنا الدليل عليه ما ظهر من أن الموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال ولا فساد ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو لاختلفت الموجودات. وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى في غير ما آية من كتابه فقال تعالى

﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ
 مِنْ بَعْدِهِ﴾ الآية وقال تعالى ﴿وَلَا يُؤَدُّهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ : فان قيل
 فما تقول في صفة الجسمية هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن
 الخالق أو هي من المسكوت عنها . فنقول انه من البين من أمر الشرع انها من
 الصفات المسكوت عنها وهي الى التصريح باثباتها في الشرع أقرب منها الى
 نفيها وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب
 العزيز وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها
 الخالق المخلوق كما فضله في صفة القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات
 التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق الا أنها في الخالق أتم وجوداً ولهذا
 صار كثير من أهل الاسلام الى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر
 الاجسام وعلى هذا الحنابلة وكثير من تبعهم : والواجب عندي في هذه الصفة
 أن يجري فيها على منهاج الشرع فلا يصرح فيها بنفي ولا اثبات ويجاب من
 سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾
 وينهى عن هذا السؤال . وذلك لثلاثة معان أحدها ان إدراك هذا المعنى
 ليس هو قريباً من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبتين ولا ثلاث وأنت
 تتبين ذلك من الطريق التي سلكها المتكلمون في ذلك فأنهم قالوا ان الدليل
 على انه ليس بجسم انه قد تبين أن كل جسم محدث واذا سئلوا عن الطريق
 التي منها يوقف على أن كل جسم محدث سلكوا في ذلك الطريق التي
 ذكرناها من حدوث الأعراض وانما لا يتعري عن الحوادث حادث:
 وقد تبين لك من قولنا أن هذه الطريق ليست برهانية ولو كانت برهانية
 لما كان في طباع الغالب من الجمهور أن يدخلوا اليها وأيضاً فان ما يصفه

هؤلاء القوم من أنه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوجبون بذلك أنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليل انتفاء الحدوث عنه. فهذا هو السبب الأول في ان لم يصرح الشرع بانه ليس بجسم : وأما السبب الثاني فهو ان الجمهور يرون ان الموجود هو المتخيل والمحسوس وان ما ليس بتخيل ولا محسوس فهو عدم فاذا قيل لهم ان ههنا موجودا ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل فصار عندهم من قبيل المعدوم ولا سيما اذا قيل انه لا خارج العلم ولا داخله ولا فوق ولا أسفل ولهذا اعتقدت الطائفة الذين أثبتوا الجسمية في الطائفة التي نقتها عنه سبحانه انها مثبتة واعتقد الذين نفوها في المثبتة انها مكثرة : وأما السبب الثالث فهو انه اذا صرح بنفي الجسمية عرضت في الشرع شكوك كثيرة مما يقال في المعاد وفي غير ذلك فمنها ما يعرض من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة وذلك ان الذين صرحوا بنفيها فرقتان المعتزلة والأشعرية : فأما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد الى أن نفوا الرؤية وأما الأشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين ففسر ذلك عليهم ولجئوا في الجمع الى أقاويل سوفسطائية سترشد الى الوهن الذي فيها عند الكلام في الرؤية : ومنها انه يوجب انتفاء الجهة في بادئ الرأي عن الخالق سبحانه انه ليس بجسم فترجع الشريعة متشابهة . وذلك ان بعث الانبياء أنبى على ان الوحي نازل اليهم من السماء وعلى ذلك انبت شريعتنا هذه أعني ان الكتاب العزيز نزل من السماء كما قال تعالى ﴿ انا أنزلناه في ليلة مباركة ﴾ وأنبى نزول الوحي من للسماء على ان الله في السماء وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد اليها كما قال تعالى ﴿ اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح ﴾ وقال تعالى ﴿ تعرج الملائكة والروح اليه ﴾ : وبالجملة

جميع الاشياء التي تلزم القائلين بنفي الجهة على ما سندر بعد عند التكلم في الجهة : ومنها انه اذا صرح بنفي الجسمية وجب التصريح بنفي الحركة فاذا صرح بنفي هذا عسر ماجاء في صفة الحشر من أن الباري يطالع على أهل الحشر وأنه الذي يتولى حسابهم كما قال تعالى ﴿وجاء ربك والملك صفا صفا﴾ وذلك يصعب تأويل حديث النزول المشهور وان كان التأويل أقرب اليه منه الى أمر الحشر مع ان ماجاء في الحشر متواتر في الشرع فيجب أن لا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم الى ابطال هذه الظواهر فان تأثيرها في نفوس الجمهور انما هو اذا حلت على ظاهرها وأما اذا أولت فانما يؤول الامر فيها الى أحد أمرين . إما ان يسلب التأويل على هذه وأشباه هذه في الشريعة فتمزق الشريعة كلها وتبطل الحكمة المقصودة منها وإما أن يقال في هذه كلها انها من التشابهات وهذا كله ابطال للشريعة ومحو لها من النفوس من غير أن يشعر الفاعل لذلك بمعظم ما جناه على الشريعة مع انك اذا اعتبرت الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الاشياء تجدها كلها غير برهانية بل الظواهر الشرعية أفنع منها أعني ان التصديق بها أكثر وأنت تتبين ذلك من قولنا في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجسمية وكذلك تبين ذلك في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجهة على ما سنقوله بعد : وقد يدل ذلك على ان الشرع لم يقصد التصريح بنفي هذه الصفة للجمهور أن لمكان انتفاء هذه الصفة عن النفس . أعني الجسمية لم يصرح الشرع للجمهور بما هي النفس فقال في الكتاب العزيز ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا﴾ وذلك انه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم ولو كان كذلك لكانت هذه الصفة مما يقف عليه

الجمهور لا يكتفى بذلك الخليل صلى الله عليه وسلم في محاجة الكافرين قال له ربّي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت يا أيّة الله لأنه كان يكتفى بأن يقول له أنت جسم والله ليس بجسم لأن كل جسم محدث كما تقول الأشعرية . وكذلك كان يكتفى بذلك موسى عليه السلام عند حاجته لفرعون في دعواه الإلهية . وكذلك كان يكتفى صلى الله عليه وسلم في أمر الدجال في إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدعيه من الربوبية من أنه جسم والله ليس بجسم بل قال عليه السلام إن ربكم ليس بأعور فأكتفى بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة التي ينفى عند كل أحد وجودها ببدية العقل في الباري سبحانه : فهذه كلها كما تراه بدع جادة في الإسلام هي السبب فيما عرض فيه من الفرق التي أنبأ المصطفى أنها ستفترق أمته إليها : فأتى قال فإذ لم يصرح الشرع للجمهور لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم فتمسّى أن يجابوا به في جواب ما هو فان هذا السؤال طبيعي لابن الإنسان وليس يقدر أن ينفك عنه ولذلك ليس يفتنع الجمهور أن يقال لهم في موجود وقع الاعتراف به أنه لا ماهية له لأن مالا ماهية له لا ذات له : قلنا الواجب في ذلك أن يجابوا بجواب الشرع فيقال إنه نور فانه الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته فنقال تعالى ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وبهذا الوصف وصفه النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الثابت فانه جاء أنه قيل له عليه السلام هل رأيت ربك قال نوراني أراه وفي حديث الاسراء انه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى غشي السدرة من النور ما حجب بصره من النظر إليها أولية سبحانه : وفي كتاب مسلم ص ١٠٠ أن الله ص ١٠٠ من نور لو كشف لأحرقت سبحات

ما انتهى إليه بصره وفي بعض روايات هذا الحديث سبعين حجبا من نور وينبغي أن تعلم أن هذا المثال هو شديد المناسبة للخالق سبحانه لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الابصار عن إدراكه وكذلك الأُفهام مع أنه ليس بجسم والموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس والمعدوم عندهم هو غير المحسوس والنور لما كان أشرف المحسوسات وجب أن يمثل به أشرف الموجودات. وهنا أيضا سبب آخر وجب أن يسمى به نورا وذلك أن حال وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم عند النظر إليه بالعقل هي حال الابصار عند النظر إلى الشمس بل حال عيون الخفايش وكان هذا الوصف لائقا عند الصنفين من الناس وحقا. وأيضا فإن الله تبارك وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها وكان النور مع الألوان هذه صفة أعني أنه سبب وجود الألوان بالفعل وسبب رؤيتنا له فبالحق ما سمي الله تبارك وتعالى نفسه نورا إذا قيل إنه نور لم يعرض شك في الرؤية التي جاءت في المعاد: فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الأول الذي في هذه الشريعة في هذه الصفة وما حدث في ذلك من البدعة. وإنما سكت الشرع عن هذه الصفة لأنه لا يعترف بوجود في الغائب أنه ليس بجسم إلا من أدرك ببرهان أن في المشاهد موجودا بهذه الصفة وهي النفس. ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن الجمهور لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم فلما حجبا عن معرفة اليقين علمنا أنهم حجبا عن معرفة هذا المعنى من الباري سبحانه.

(القول في الجهة) وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها الملة زلة ثم تبعم على نفيها متأخروا

الاشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله . وظواهر الشرع كلها تقتضى اثبات الجهة مثل قوله تعالى ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴾ ومثل قوله ﴿ يَدْبُرُ الْأُمُورَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُمْرِجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مَقْدَلُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ ﴾ ومثل قوله تعالى ﴿ تَمْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحَ إِلَيْهِ ﴾ الآية ومثل قوله تعالى ﴿ الْأَنْتُمْ مِنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُخْفِ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴾ الى غير ذلك من الآيات التي إن سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا وإن قيل فيها إنها من التشابهات عاد الشرع كله متشابهها لان الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء وأن منه تنزل الملائكة بالوحي الى النبيين وأن من السماء نزلت الكتب واليهما كان الاسراء بالنبي صلى الله عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك . والشبهة التي قادت نفاة الجهة الى نفيها هي أنهم اعتقدوا إن اثبات الجهة يوجب اثبات المكان واثبات المكان يوجب اثبات الجسمية : ونحن نقول إن هذا كله غير لازم فان الجهة غير المكان وذلك ان الجهة هي إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهي ستة وبهذا نقول إن للحيوان فوق وأسفل وتبيناً وشمالاً وأمام وخلف وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذى الجهات الست . فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلاً . وأما سطوح الاجسام المحيطة به فهي له مكان مثل سطوح الهواء المحيطة بالانسان وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي أيضاً مكان للهواء وهكذا الأفلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له . وأما سطح الفلك الخارج فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم لانه لو كان ذلك كذلك ليجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر

وعر الأمر الى غير نهاية فإذا سطح آخر أجسام العالم ليس مكاناً أصلاً اذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم فإذا إن قام اليرثان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم فالذي يمنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه وهو موجود هو جسم لا موجودايس بجسم وليس لهم أن يقولوا ان خارج العالم خلاء. وذلك أن الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيء أكثر من أبعادايس فيها جسم أعني طولاً وعرضاً وعمقاً لأنه إن رفعت الأبعاد عنه ناد عدماً وإن أنزل الخلاء موجوداً لزم أن تكون أعراض موجوده في غير جسم وذلك أن الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولا بد ولكنها ميل في الآراء السالفة القديمة والشرايع الغابرة ان ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكة . وذلك أن ذلك الموضع ليس هو بمكان ولا يحويه زمان وذلك ان كل ما يحويه الزمان والمكان فاسد فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فسد ولا كأن وقد تبين هذا المعنى مما أقوله وذلك أنه لم يكن ههنا شيء الا هذا الموجود المحسوس أو العدم وكان من المعروف بنفسه أن الموجود إنما ينسب الى الوجود أعني أنه يقال إنه موجود أي في الوجود اذ لا يمكن أن يقال إنه موجود في العدم فان كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات فواجب ان ينسب من الموجود المحسوس الى الجزء الأشرف وهو السموات . والشرف هذا الجزء قال تبارك وتعالى ﴿خالق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم : فقد ظهر لك من هذا ان إثبات الجهة واجب بالشمع والمثل وأنه الذي جاء به الشرع

وأنبى عليه وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع وأن وجه العسر في تفرّج هذا المعنى مع انفي الجسميّة هو أنه ليس في الشاهد مثال لحم فهو بعينه السبب في أن لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق سبحانه لأن الجمهور انما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد مثل العلم فانه لما كان في الشاهد شرطاً في وجوده كان شرطاً في وجود الصانع الغائب. وأما متى كان الحكم الذي في الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر ولا يعلمه الا العلماء الراسخون فان الشرع يزجر عن طلب معرفته ان لم تكن بالجمهور حاجة الى معرفته مثل العلم بانفس أو يضرب لهم مثلاً من الشاهد ان كان بالجمهور حاجة الى معرفته في سعادتهم. وإن لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المتقصد تفهيمه مثل كثير مما جاء من أحوال المعاد : والشبهة الواقعة في نفي الجهة عند الذين تنوها ليس يتمتن الجمهور إليها لاسيما اذا لم يصرح لهم بأنه ليس بجسم فيجب أن يتمثل في هذا كله فعمل الشرع والافيؤول ما لم يصرح الشرع بتأويله : والناس في هذه الاشياء في الشرع على ثلاث رتب . صنف لا يشغرون بالشكوك المعارضة في هذا المعنى وخاصة ما تركت هذه الاشياء على ظاهرها في الشرع وهؤلاءهم الأكثر وهم الجمهور . وصنف عرضت لهم في هذه الاشياء شكوك ولم يقدروا على حلها وهؤلاءهم فوق العامة ودون العلماء وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع وهم الذين ذمهم الله تعالى وأما عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه فويلي هذا المعنى ينبغي أن يفهم التشابه . ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع مثال ما يعرض لخبز البر مثلاً الذي هو الغذاء النافع لأكثر الأبدان أو يكون لأقل الأبدان ضاراً وهو نافع لأكثر

وكذلك التعليم الشرعي هو نافع للاكثر وربما ضر بالاقل ولهذا الاشارة بقوله تعالى (وما يضل به الا الفاسقين) لكن هذا انما يعرض في آيات الكتاب العزيز في الأقل منها والأقل من الناس وأكثر ذلك هي الآيات التي تتضمن الاعلام عن أشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد فيعبر عنها بالشاهد الذي هو أقرب الموجودات اليها وأكثرها شبهاً بها فيعرض لبعض الناس أن يأخذ الممثل به هو المثال نفسه فتلزمه الخيرة والشك وهو الذي يسمى متشابهاً في الشرع وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور وهم صنفاً الناس بالحقيقة لأن هؤلاء هم الاصحاء والغذاء الملائم انما يوافق أبدان الاصحاء وأما أولئك فرضى والمرضى هو الاقل ولذلك قال تعالى ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة﴾ وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام. وأشد معارض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيراً مما ظنوه ليس على ظاهره وقالوا بأن هذا التأويل ليس هو المقصود به وانما أتى الله به في صورة التشابه ابتلاء لعباده واختباراً لهم ونعوذ بالله من هذا الظن بالله بل نقول ان كتاب الله العزيز انما جاء معجزاً من جهة الوضوح والبيان فإذا ما أبعد من مقصد الشرع من قال فيما ليس بمتشابه إنه متشابه ثم انه أول ذلك التشابه بزعمه وقال لجميع الناس ان فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل مثل ما قالوه في آيات الاستواء على العرش وغير ذلك مما قالوه ان ظاهره متشابه: وبالجملة فاكثر التأويلات التي زعم القائلون بها انها من المقصود من الشرع اذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعملهم عنها فان المقصود الاول بالعلم في حق الجمهور انما هو العمل فما كان أتق في العمل فهو أجدر وأما المقصود الاول بالعلم في حق العلماء فهو الامران

قيماً أعني العلم والعمل . ومثال من أول شيئاً من الشرع وزعم ان مأوله هو
اقصد الشرع وصرح بذلك التأويل للجمهور . مثال من أتى الى دواء قد
كبه طيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الاكثر نجاء رجل فلم يلائمه
لك الدواء المركب الاعظم لرداءة مزاج كان به ليس يعرض الا للاقل
من الناس فزعم ان بعض تلك الادوية الذي صرح باسمه الطيب الاول في
لك الدواء العام المنفعة المركب لم يرد به ذلك الدواء الذي جرت العادة في
لسان أن يدل بذلك الاسم عليه وانما أريد به دواء آخر مما يمكن أن يدل
ليه بذلك باستعارة بعيدة فأزال ذلك الدواء الاول من ذلك المركب الأعظم
جعل فيه بدل الدواء الذي ظن انه الذي قصده الطيب وقال للناس هذا
و الذي قصده الطيب الاول فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه
ذي تأوله عليه المتأول ففسدت به أمزجة كثير من الناس نجاء آخرون شعروا
سداد أمزجة الناس من ذلك الدواء المركب فراءوا اصلاحه بأن أبدلوا
مض أدويته بدواء آخر غير الدواء الاول فعرض من ذلك للناس نوع من
ن المرض غير النوع الاول نجاء ثالث فتأول في أدوية ذلك المركب غير
تأويل الاول والثاني فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير
نوعين المتقدمين نجاء متأول رابع فتأول دواء آخر غير الادوية المتقدمة
مرض منه للناس نوع رابع من المرض غير الامراض المتقدمة . فلما طال
زمان بهذا المركب الاعظم وسلط الناس التأويل على أدويته وغيرها
بدلوها عرض منه للناس أمراضه شتى حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك
لدواء المركب في حق أكبر الناس : وهذه هي حال الفرقة الحادثة في هذه
طريقة مع الشريعة وذلك لئلا كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير

التأويل الذي تأولته الفرقة الاخرى وزعمت انه الذي قصده الشرع حتى تمزق كل ممزق وبمسد جداً عن موضعه الاول: ولما علم صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم ان مثل هذا يمرض ولا بد في شريعته قال ستمتدق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة يعني بالواحدة التي سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله تأويلاً صرحت به للناس وأنت اذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبين ان هذا المثال صحيح وأول من غير هذا الدواء الاعظم هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ثم الاشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد فطم الرادي على القرى وذلك انه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء على ما أداه اليه فهمه وذلك في كتابه الذي سماه بالمقاصد فزعم انه انما ألف هذا الكتاب الرد عليهم. ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفرهم فيه في مسائل ثلاثة من جهة خرقهم فيها للاجماع كما زعم وبدعهم في مسائل وأتى فيه بحجج مشككة وشبه مجيدة أضلت كثيراً من الناس عن الحكمة وعن الشريعة. ثم قال في كتابه المعروف بجواهر القرآن ان الذي أثبتته في كتاب التهافت هي أقاويل جدلية وان الحق انما أثبتته في المضمون علي غير أهله. ثم جاء في كتابه المعروف بمشكاة الانوار فذكر فيه مراتب العارفين بالله فقال ان سائرهم محجوبون الا الذين اعتقدوا ان الله سبحانه غير محرك السماء الاولى وهو الذي صدر عنه هذا المحرك وهذا تصریح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الالهية وقد قال في غير ما موضع ان علومهم الالهية هي تخمينات بخلاف الأمر في سائر علومهم وأما في كتابه الذي سماه المنتقى من الضلال فانحى فيه على الحكماء وأبشار الى ان العلم انما يحصل بالخلوة والتفكير وان هذه المرتبة هي من جنس مراتب الانبياء في العلم وكذلك

صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه بكيمياء السعادة فصار الناس بسبب هذا لتشويش والتخليط فرقتين فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه الى الحكمة : وهذا كله خطأ بل ينبغي ان يقو الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لان التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون ان يكون عندهم برهان عليها وهذا لا ينحل ولا يجوز أعني أن يصرح بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها لأنه لا يكون لأمع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ولا مع الجمهور المتبعين اظاهر الشرع فالحق من فعلاه هذا إخلال بالأمرين جميعا أعني بالحكمة وبالشرع عند أناس وحفظ الأمرين جميعا عند آخرين : أما إخلاله بالشرعية فمن جهة إفصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به . وأما إخلاله بالحكمة فلا فصاحه أيضا بمعان فيها لا يجب ان يصرح بها الا في كتب البرهان . وأما حفظه للأمرين فلان كثيرا من الناس لا يعرف بينهما تعارضا من جهة الجمع الذي استعمل بينهما وأكد هذا المعنى بأن عرف وجه الجمع بينهما وذلك في كتابه الذي سماه التفرقة بين الاسلام والزندقة . وذلك أنه عدد فيه أصناف التأويلات وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافر وإن خرق الاجماع في التأويل فاذا ما فعل من هذه الاشياء فهو ضار للشرع وبوجه والحكمة بوجه ولهما بوجه . وهذا الذي فعله هذا الرجل اذا خص عنه ظهر أنه ضار بالذات للأمرين جميعا أعني الحكمة والشرعية وانه نافع لهما بالعرض . وذلك ان الافصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشرعية وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما . والصواب كان أن لا يصرح

بالحكمة للجمهور. وأما وقد وقع التصريح فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لها: وذلك بان يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة أعني لا على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة وان الرأي في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة فهو رأي إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها وإما رأي خطأ في الحكمة أعني تأويل خطأ عليها كما عرض في مسألة علم الجزئيات وفي غيرها من المسائل: ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب أن نعرف أصول الشريعة فان أصولها اذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة يعرف أن السبب في ذلك أنه لم يحط علما بالحكمة ولا بالشريعة ولذلك اضطررنا نحن أيضا الى وضع قوله أعني ﴿ فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة ﴾ واذ قد تبين هذا فانرجع الى حيث كنا: فنقول ان الذي بقي علينا من هذا الجزء من المسائل المشهورة هي مسألة الرؤية فانه قد يظن ان هذه المسألة هي بوجهها داخلة في الجزء المتقدم لقوله تعالى ﴿ لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ﴾ ولذلك أنكرها المعتزلة وردت الآثار الواردة في الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها فشنع الأمر عليهم: وسبب وقوع هذه الشبهة في الشرع أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين ووجب عندهم ان انتفت الجسمية ان تنتفي الجهة واذ انتفت الجهة انتفت الرؤية اذ كل مرئي في جهة من الراي فاضطروا لهذا المعنى لرد الشرع المنقول واعتلوا للاحاديث بانها أخبار آحاد وأخبار الآحاد لا توجب العلم

مع ان ظاهر القرآن معارض لها أعني قوله تعالى ﴿ لا تدركه الابصار ﴾ : وأما
الاشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين أعني بين انتفاء الجسمية وبين جواز
الرؤية لما ليس بجسم بالحس ففسر ذلك عليهم وجؤا في ذلك الى حجج
سوفسطائية موهمة أعني الحجج التي توهم أنه صحيح وهي كاذبة : وذلك أنه
يشبه ان يكون يوجد في الحجج ما يوجد في الناس أعني أنه كما يوجد في الناس
الفضل التام الفضيلة ويوجد فيهم من دون ذلك في الفضل ويوجد فيهم من
يوهم أنه فاضل وليس بفاضل وهو المراد كذلك الأمر في الحجج أعني أن
منها ما هو في غاية اليقين ومنها ما هو دون اليقين ومنها حجة مرائية وهي
التي توهم أنها يقين وهي كاذبة : والأقوال التي سلكها الاشعرية في هذه المسألة
منها أقوال في رفع دليل المعتزلة ومنها أقوال لهم في إثبات جواز رؤية ما ليس بجسم
وأنه ليس يعرض من فرضها محال . فأما ما عاندوا به قوله المعتزلة ان كل مرئي
فهو في جهة من الرائي فمنهم من قال إن هذا إنما هو حكم الشاهد لا حكم
الغائب وأن هذا الموضوع ليس هو من المواضع التي يجب فيها نقل حكم
الشاهد الى الغائب وأنه جائز أن يرى الانسان ما ليس في جهة اذا كان جائزاً
أن يرى الانسان بالقوة المبصرة نفسها دون عين . وهؤلاء اختلفت عليهم
إدراك العقل مع البصر فان العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة أعني في مكان
وأما إدراك البصر فظاهر من أمره ان شرطه أن يكون المرئي منه في جهة ولا في
جهة فقط بل وفي جهة مخصوصة . ولذلك ليس تتأتى الرؤية بأي وضع اتفق
أن يكون البصر من المرئي بل بأوضاع محدودة وشروط محدودة أيضاً . وهي
ثلاثة أشياء حضور الضوء والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر وكوز
المبصر ذا ألوان ضرورة هو الراد لهذه الامور المعروفة بنفسها في الابصار هو

رد للاوائل المعلومة بالطبع للجميع وإبطال لجميع علوم المناظرة والهندسة وقد قال القوم أعني الاشعرية إن أحد المواضع التي يجب أن يتقل فيها حكم الشاهد الى الغائب هو الشرط مثل حكمنا أن كل عالم حي لكون الحياة تظهر في الشاهد شرطا في وجود العلم وإن كان ذلك قلنا لهم وكذلك يظهر في الشاهد أن هذه الاشياء هي شروط في الرؤية فالتحقوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم : وقد رام أبو حامد في كتابه المعروف بالمقاصد أن يعاند هذه المقدمة أعني أن كل مرئي في جهة من الرئي بان الانسان يبصر ذاته في المرآة وأن ذاته ليست منه في جهة غير جهة مقابلة وذلك أنه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحل في المرآة التي في الجهة المقابلة فهو يبصر ذاته في غير جهة . وهذه مغالطة فان الذي يبصر هو خيال ذاته والخيال منه هو في جهة اذ كان الخيال في المرآة والمرآة في جهة : وأما حججهم التي أتوا بها في إمكان رؤية ما ليس بجسم فان المشهور عندهم في ذلك حجتان إحداهما وهي الاشهر عندهم ما يقولونه من أن الشيء لا يخلو أن يرى من جهة ما هو ملون أو من جهة أنه جسم أو من جهة أنه لون أو من جهة أنه موجود وربما عدوا جهات أخر غير هذه الموجودة ثم يقولون وباطل أن يرى من قبل أنه جسم اذ لو كان ذلك كذلك لما رئي اللون وباطل ان يرى لمكان أنه لون اذ لو كان ذلك لما رئي الجسم واذا بطلت جميع هذه الاقسام التي تتوهم في هذا الباب فلم يبق أن يرئى الشيء إلا من قبل أنه موجود والمغالطة في هذا القول بينة فان المرئي منه ما هو مرئي بذاته وهذه هي حال اللوز والجسم فان اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل اللون ولذلك ما لم يكن له لون لم يبصر ولو كان الشيء انما يرى من حيث هو موجود فقط لوجب أن تبصر الاصوات وسائر

لمحسوسات الخمس فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة وهذه كلها خلاف ما يعقل : وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه لمسألة وما أشبهها أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تسمع والاصوات ممكنة أن ترى وهذا كله خروج عن الطبع وعمما يمكن أن يعقله انسان انه من الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع وأن محسوس هذه غير محسوس تلك وان آلة هذه غير آلة تلك وانه ليس يمكن أن يتقلب البصر سمعا كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتا : والذين يقولون إن الصوت يمكن أن يبصر في وقت ما فقد يجب أن يسألوا فيقال لهم ماهو البصر فلا بد من أنها يقولوا هو قوة تدرك بها المرئيات الألوان وغيرها ثم يقال لهم ماهو لسمع فلا بد أن يقولوا هو قوة تدرك بها الاصوات فاذا وضعوا هذا قيل لهم فهل البصر عند هذه الاصوات هو بصر فقط أو سمع فقط فان قالوا سمع فقط فقد سلموا انه لا يدرك الألوان وان قالوا بصر فقط فليس يدرك لاصوات واذا لم يكن بصر فقط لانه يدرك الاصوات ولا سمعا فقط لانه يدرك الألوان فهو بصر وسمع معاً وعلى هذا فستكون الاشياء كلها شيئاً واحداً حتى المتضادات وهذا شئ فيما أحسبه يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا أو يلزمهم تسليمه وهو رأي سوفسطائي لأقوام قدماء مشهورين بالسفسطة وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف بالارشاد وهي هذه الطريقة : وتلخيصها أن الحواس إنما تدرك ذوات الاشياء وما تفصل به الموجودات بعضها من بعض هي أحوال ليست بذوات فالحواس لا تدركها وانما تدرك الذات والذات هي نفس الموجود المشترك لجميع الموجودات فاذاً الحواس إنما تدرك الشئ

من حيث هو موجود وهذا كله في غاية الفساد : ومن أين ما يظهر به فساد هذا القول انه لو كان البصر انما يدرك الاشياء لما أمكنه أن يفرق بين الابيض والاسود لأن الاشياء لا تفترق بالشيء الذي تشترك فيه ولا كان بالجملة يمكن في الحواس لافي البصر أن يدرك فصول الألوان ولا في السمع أن يدرك فصول الأصوات ولا في الطعم أن يدرك فصول المطعومات وللزم أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدا فلا يكون فرق بين مدرك السمع وبين مدرك البصر : وهذا كله في غاية الخروج عما يعقله الانسان وانما تدرك الحواس ذوات الاشياء المشار اليها بتوسط إدراكها المحسوساتها الخاصة بها فوجه المغالطة في هذا هو أن ما يدرك ذاتيا أخذ أنه مدرك بذاته ولولا النشأ على هذه الاقاويل وعلى التعظيم للقائنين بها لما أمكن أن يكون فيها شيء من الاقتناع ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة

والسبب في مثل هذه الحيرة الواقعة في الشريعة حتى الجأت القائلين بنصرتها في زعمهم الى مثل هذه الاقاويل الهيجينة التي هي ضحكة من عنى بتميز أصناف الاقاويل أدنى عناية هو التصريح في الشرع بما لم يأذن الله ورسوله به وهو التصريح بنفي الجسمية للجمهور وذلك انه من العسير أن يجتمع في اعتقاد واحد ان ههنا موجوداً ليس بجسم وانه مرئي بالأبصار لان مدارك الحواس هي في الاجسام أو أجسام ولذلك رأى قوم ان هذه الرؤية هي مزيد علم في ذلك الوقت وهذا أيضاً لا يليق الافصاح به للجمهور وانه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل بل ما لا يتخيلون هو عندهم عدم وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكنه والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى فوصفه

سبحانه ائهم بأوصاف تقرب من قوة التخيل مثل ما وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك مع تعريفهم انه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه . ولو كان القصد تعريف الجمهور انه ليس بجسم لما صرح لهم بشيء من هذا بل لما كان أرفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب ائهم المثال به اذ كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل وبهذا النحو من التصور أممكن ان يفهموا المعاني الموجودات في المعاد أعني ان تلك المعاني مثلت ائهم بأموار متخيلة محسوسة فأذا متى أخذ الشرع في أوصاف الله تبارك وتعالى على ظاهره لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها لأنه اذا قيل له نور وان له حجبا من نور . كما جاء في القرآن والسنة الثابتة ثم قيل إن المؤمنين يرونه في الآخرة كما ترى الشمس لم يعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء : وذلك انه قد تبرهن عند العلماء ان تلك الحال مزيد علم لكن متى صرح لهم به أعني للجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها أو كفروا المصريح لهم بها فمن خرج عن منهاج الشرع في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل وأنت اذا تأملت الشرع وجدته مع انه قد ضرب للجمهور في هذه المعاني : المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها فقد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي ضرب مثالاتها للجمهور فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفا صنفا من الناس والا يخالط التعليمان كلاهما فتفسد الحكمة الشرعية النبوية : ولذلك قال عليه السلام إنا معشر الانبياء أمرنا أن نزل الناس منازلهم وان نخطبهم على قدر عقولهم . ومن جعل الناس شرعا واحداً في التعليم فهو كمن جعلهم شرعا واحداً في عمل من الأعمال . وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول : فقد تبين لك من هذا ان الرؤية معنى ظاهر وانه ليس

يعرض فيه شبهة اذا أخذ الشرع على ظاهره في حق الله تبارك وتعالى أعني اذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا باثباتها واذا قد تبينت عقائد الشرع الاول في التنزيه والمقدار الذي سلك في تعليم الجمهور من ذلك فقد ينبغي ان نسير الى الجزء الذي يتضمن معرفة أفعال الله تبارك وتعالى وهو الفن الخامس من هذه الفنون وبه ينتضي القول في هذا الذي قصدناه

﴿الفن الخامس في معرفة الأفعال﴾ ونذكر في هذا الفن خمس مسائل فقط هي الاصول التي عليها يدور كل ما في هذا الباب (المسألة الاولى) في إثبات خلق العالم (الثانية) في بعث الرسول (الثالثة) في القضاء والقدر (الرابعة) في التجوير والتعديل (الخامسة) في المعاد

(المسألة الاولى في حدوث العالم) أعلم ان الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو انه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له وانه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه فالطريق التي سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الاصل ليس هو طريق الأشعرية فانا قد بينا ان تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء ولا هي من الطرق العامة المشتركة بالجميع وهي الطرق البسيطة أعني بالبسيطة القليلة المقدمات التي نتائجها تربية من المقدمات المعروفة بنفسها: وأما البيانات التي تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التي تبني على أصول متفننة فليس يستعملها الشرع في تعليم الجمهور. فكل من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق أعني البسيطة وتأول ذلك على الشرع فقد جهل مقصده وزاغ عن الطريقة . وكذلك أحياناً لا يعرف الشرع بأمثال هذه المقاييس من الامور الا ما كان له مثال في الشاهد . وما كانت الحاجة الى تعريف الجمهور به وكيدة مثل ذلك بأقرب الأشياء شها به كالحال في أحوال

ادوما لم تكن لهم به حاجة الى معرفته في هذا الجنس عرفوا انه ليس
 ، عملهم كما قال تعالى في الروح : واذ قد تقرر لنا في هذا الاصل فواجب
 ، تكون الطريقة التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور حدوث العالم من
 طرق البسيطة المعترف بها عند الجميع . وواجب ان كان حدوثه ليس له مثال
 ب الشاهد أن يكون الشرع استعمل في تمثيل ذلك حدوث الاشياء المشاهدة
 فاما الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور أن العالم مصنوع لله تبارك
 تعالى فانه اذا تؤملت الآيات التي تضمنت هذا المعنى وجدت تلك الطرق
 هي طريق العناية وهي إحدى الطرق التي قلنا إنها الدالة على وجود انطاق
 تعالى : وذلك أنه كما ان الانبياء اذا نظروا الى شيء محسوس فرآه قد وضع
 بشكل ما وقدر ما ووضع ما موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك
 الشيء المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل
 أو بغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة علم على القطع
 أن لذلك الشيء صانعا صنعه ولذلك وافق شكله ووضع وقدره تلك المنفعة
 وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الاشياء لوجود المنفعة بالاتفاق
 مثال ذلك أنه اذا رأى انسان حجرا موجودا على الارض فوجد شكله
 بصفة يتأتى منها الجلوس ووجد أيضا وضعه كذلك وقدره . علم ان ذلك الحجر
 انما صنعه صانع وهو الذي وضعه كذلك وقدره في ذلك المكان . وأمّا من
 لم يشاهد شيئا من هذه الموافقة للجلوس فانه يقطع أن وقوعه في ذلك المكان
 ووجوده بصفة ما هو بالاتفاق ~~من غير أن يجعله هناك فاعل~~ . كذلك الأمر
 في العالم كانه فانه اذا نظر الانسان الى ما فيه من الشمس والقمر وسائر
 الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة وسبب الليل والنهار وسبب

الامطار والمياه والرياح وسبب عمارة أجزاء الارض ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات وكون الارض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية. وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية والهواء للحيوانات الطائرة وأنه لو اختلف شيء من هذه الخلقة والبنية لاختلف وجود المخلوقات التي ههنا علم على القطع انه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات بالاتفاق بل ذلك من قاصد قصده ومريد اراده وهو الله عز وجل . وعلم على القطع أن العالم مصنوع وذلك أنه يعلم ضرورة انه لم يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتفاق : فأما أن هذا النوع من الدليل قطعي وانه بسيط فظاهر من هذا الذي كتبناه . وذلك ان مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع . أحدهما ان العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الانسان ولوجود جميع الموجودات التي ههنا . والأصل الثاني أن كل ما يوجد موافقا في جميع أجزائه لفعل واحد ومسدد نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة فينتج عن هذين الأصلين بالطبع أن العالم مصنوع وان له صانعا . وذلك أن دلالة العناية تدل على الامرين معا ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع : وأما أن هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز فذلك يظهر من غير ما آية من الآيات التي يذكر فيها بدء الخلق فيها قوله تعالى ﴿ ألم نجعل الارض مهادا والجبال أوتادا ﴾ الى قوله ﴿ وجنات أنفا ﴾ فان هذه الآية اذا تؤملت وجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الأنسان : وذلك انه ابتدأ فنه على أمر معروف بنفسه لنا معشر الناس الابيض والاسود وهو ان الارض خلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها

وأنها لو كانت متحركة أو بشكل آخر غير الموضع الذي هي فيه أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن أن توجد فيها ولا أن نخلق عليها وهذا كله محصور في قوله تعالى ﴿ألم نجعل الأرض مهاداً﴾ وذلك أن المهاد يجمع الموافقة في الشكل والسكون والموضع وزائداً الى هذا معنى الوثارة والمين فما أعجب هذا الإعجاز وأفضل هذه السعادة وأغرب هذا الجمع: وذلك أنه قد جمع في لفظ مهاد جميع ما في الأرض من موافقتها لكون الانسان عليها. وذلك شئ قد تبين على التمام للعلماء في ترتيب من الكلام طويل وقدر من الزمان غير يسير والله يختص برحمته من يشاء: وأما قوله تعالى ﴿والجبال أوتاداً﴾ فإنه به بذلك على المنفعة الموجودة في سكوب الأرض من قبل الجبال فإنه لو قدرت الأرض أصغر مما هي كأن كانت دون الجبال لترعزعت من حركات باقي الاسطوانات أعني الماء والهواء وتزلزلت وخرجت من موضعها ولو كان ذلك كذلك لهلك الحيوان ضرورة: فإذا موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم تعرض بالاتفاق وإنما عرضت عن قصد قاصد وإرادة مرید فهي ضرورة مصنوعة لذلك القاصد سبحانه وموجودة له على الصفة التي قدرها لوجود ما عليها من الموجودات ثم به أيضاً على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان فقال تعالى ﴿وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النهار معاشاً﴾ يريد أن الليل جعله كالسترة واللباس للموجودات التي ههنا من حرارة الشمس. وذلك أنه لولا غيبة الشمس بالليل لهلكت الموجودات التي جعل الله حياتها بالشمس وهو الحيوان والنبات فإيها كان اللباس قد بقي من الحر مع أنه سترة وكان الليل يوجد فيه هذان العنيان سماه الله تعالى لباساً. وهذا من أبداع الاستعارة. وفي الليل أيضاً منفعة أخرى للحيوان وهو أن نومه يكون فيه

مستغرقة لمكان ذهاب الضوء الذي يحرك الحواس الى ظاهر البدن الذي هو اليقظة ولذلك قال تعالى ﴿ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ ثباتاً ﴾ أى مستغرقة من قبل ظلمة الليل ثم قال تعالى ﴿ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شَدِيداً وَجَعَلْنَا سِرَاجاً وَهَاجِجاً ﴾ فعبر بلفظ البنيان عن معنى الاختراع لها وعن معنى الاتفاق الموجود فيها والنظام والترتيب وعبر بمعنى الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة التي لا تفتقر عنها ولا ياحتجها من قبلها كلال ولا يخاف ان تخرب كما تخرب السقوف والمباني العالية والى هذا الاشارة بقوله تعالى ﴿ وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفاً مَحْفُوظاً ﴾ وهذا كله تنبيه منه على موافقتها في أعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها الوجود ما على الارض وما حولها حتى أنه لو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على وجه الارض فضلاً عن ان يقف كلها: وقد زعم قوم ان النسخ في الصور الذي هو سبب الصعقة ووقوف الفلك: ثم نبه على منفعة الشمس الخاصة وموافقتها لوجود ما على الارض فقال تعالى ﴿ وَجَعَلْنَا سِرَاجاً وَهَاجِجاً ﴾ وانما سماها سراجاً لان الاصل هو الظلمة والضوء طارئ على ظلمة الليل ولولا السراج لم ينتفع الانسان بحاسة بصره بالليل وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة بصره أصلاً. وانما نبه على هذه المنفعة للشمس فقط دون سائر منافعها لأنها أشرف منافعها وأظهرها: ثم نبه تعالى على العناية المذكورة في نزول المطر وانه انما ينزل لمكان النبات والحيوان وان نزول المطر بغير محدود وفي أوقات محدودة لنبات الزرع ليس يمكن ان يعرض عن الاتفاق بل سبب ذلك العناية بما هبنا فقال تعالى ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً بَاجِاجاً لِنُخْرِجَ بِهِ حَبّاً وَنَبَاتاً وَجَنَاتٍ أَلْفافاً ﴾ والآيات التي في القرآن في التنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله تعالى ﴿ أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَمَوَاتٍ

طباقاً وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله أنبتكم من الارض نباتاً ومثل قوله تعالى ﴿الله الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء﴾: ولو ذهبنا لتعدد هذه الآيات وتفصيل ما نهت عليه من العناية التي تدل على الصانع والمصنوع لما وسع ذلك مجلدات كثيرة وليس قصدنا ذلك في هذا الكتاب ولعلنا إن أسأله في الاجل ووقع لنا فراغ ان نكتب كتابا في العناية التي نبتة عليها الكتاب العزيز

وينبغي أن تعلم ان هذا النوع من الاستدلال في غاية المضادة للاستدلال الذي زعمت الأشعرية انه الطريق الى معرفة الله سبحانه . وذلك أنهم زعموا ان دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليست من أجل حكمة فيها تقتضي العناية ولكن من قبل الجواز أي من قبل الجواز لما يظهر في جميع الموجودات انه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها: فانه ان كان هذا الجواز على السواء فليس ههنا حكمة ولا توجد ههنا موافقة أصلا بين الانسان وبين أجزاء العالم . وذلك انه ان كان يمكن على زعمهم ان تكون الموجودات على غير ما هي عليه كوجودها على ما هي عليه فليس ههنا موافقة بين الانسان وبين الموجودات التي أمّن الله عليه بخلقها وأمره بشكره عليها . فان هذا الرأي الذي يلزمه ان يكون امكان خلق الانسان جزءاً من هذا العالم كما كان خلقه في الخلاء مثلا الذي يرون انه موجود بل والانسان عندهم يمكن أن يكون بشكل آخر وخلقاً آخرى ويوجد عنه فعل الانسان : وقد يمكن عندهم أن يكون جزء من عالم آخر يخالف بالحد والشرح لهذا العالم فلا تكون ههنا يمتن بها على الانسان لأن ما ليس بضروري ولا من جهة الأفضل في وجود الانسان فالانسان مستغن عنه وما هو مستغن عنه فليس وحده بانعام عليه . وهذا كله خلافاً ما في فطر الناس

وبالجملة فكأنه من أنكر وجود المسببات مرتبة على الاسباب في الامور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الاسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً: وقولهم إن الله تعالى أجرى العادة بهذه الاسباب وأنه ليس لها تأثير في المسببات باذنه قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها. لان المسببات ان كان يمكن أن توجد من غير هذه الاسباب على حد ما يمكن أن توجد بهذه الاسباب فأبي حكمة في وجودها عن هذه الاسباب: وذلك ان وجود المسببات عن الاسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه. إما ان يكون وجود الاسباب ليلكان المسببات من الاضطرار مثل كون الانسان متغذياً. وإما ان يكون من أجل الافضل أعني لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم مثل كون الانسان له عينان. وإما ان يكون ذلك لا من جهة الأفضل ولا من الاضطرار فيكون وجود المسببات عن الاسباب بالاتفاق وبغير قصد فلا تكون هنالك حكمة أصلاً ولا تدل على الاتفاق: وذلك انه ان كان مثلاً ليس شكل يد الانسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضرورياً ولا من جهة الافضل في الامساك الذي هو فعلها وفي احتوائها على جميع الاشياء المختلفة الشكل وموافقها لامساك آلات جميع الصنائع فوجود أفعال اليد عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق ولو كان ذلك كذلك لكان لافرق بين أن يخص الانسان باليد أو بالحافر أو بغير ذلك مما يخص حيواناً حيواناً من الشكل الموافق لفعله: وبالجملة متى رفعنا الاسباب والمسببات لم يكن هنأ شئ يرد به على القائلين بالاتفاق أعني الذين يقولون لاصانع هنأ وان جميع ما حدث في هذا العالم انما هو عن الاسباب المادية

لان أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه ان يقع عن فاعل مختار: وذلك انه اذا قال الاشعري ان وجود أحد الجائزين أو الجائزات هو دال على أن ههنا مخصصاً فاعلاً كان لا ولئلك ان يقولوا ان وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق لأن الارادة انما تفعل لمكان سبب من الاسباب والذي يكون لغير علة ولا سبب هو عن الاتفاق اذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة مثل ما يعرض للاسطقسات ان تتمزج امتزاجا بالاتفاق فيحدث عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجوداً ثم تتمزج أيضاً امتزاجاً آخر فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجوداً آخر فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتفاق

وأما نحن فلما كنا نقول إنه واجب ان يكون ههنا ترتيب ونظام لا يمكن ان يوجد اتقن منه ولا أتم منه وان الامتزاجات محدودة ومقدرة والموجودات الحادثة عنها واجبة وان هذا دائماً لا يختل لم يمكن ان يوجد ذلك عن الاتفاق لان ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة . والى هذا الاشارة بقوله تعالى ﴿صنع الله الذي اتقن كل شيء﴾ وأي اتقان يكون ليت شعري في الموجودات ان كانت على الجواز لان الجائز ليس هو أولى بالشيء من ضده . والى هذا الاشارة بقوله تعالى ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور﴾ وأي تفاوت أعظم من أن تكون الاشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة فن زعم مثلاً ان الحركة الشرقية لو كانت غربية والغربية شرقية لم يكن في ذلك فرق في صنعة البالم فقد ابطال الحكمة وهو كمن زعم انه لو كان اليمين من الحيوان شمالاً والشمال من اليمين لم يكن في صنعة الحيوان فان أحد الجائزين

كما يمكن ان يقال فيه انما وجد على أحد الجائزين من فاعل مختار كذلك
 ممكن ان يقال انه انما وجد على أحد الجائزين بالاتفاق اذ كنا نرى كثيرا من
 الجائزات توجد على أحد الجائزين عن فاعليها بالاتفاق
 وأنت تتبين ان الناس بأجمعهم يرون ان المصنوعات الخسيسة هي التي
 يرى الناس فيها انه كان يمكن أن تكون على غير ما صنعت عليه حتى انه انما أدت
 الخساسة الواقعة في كثير من المصنوعات التي بهذه الصفة ان يظن أنها حدثت
 عن الاتفاق وانهم يرون ان المصنوعات الشريفة هي التي يرون فيها انه ليس
 يمكن أن تكون على هيئة أتم وأفضل من الهيئة التي جعلها عليها صانعها: فاذا هذا
 الرأي من أراء المتكلمين هو مضاد للشريعة والحكمة: ومعنى ما قلناه من أن
 القول بالجواز هو أقرب على نفي الصانع من أن يدل على وجوده مع انه
 ينفي الحكمة عنه هو انه متى لم يعقل ان ههنا فوساطا بين المبادئ والغايات
 في المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب واذا
 لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب لم يكن ههنا دلالة على ان لهذه الموجودات فاعلا
 مريدا عالما لان الترتيب والنظام وبناء المسببات على الاسباب هو الذي
 يدل على انها صدرت عن علم وحكمة. وأما وجود الجائز على أحد الجائزين
 فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه. مثل ان يقع حجر على
 الارض عن الثقل فيه فيسقط على جهة منه دون جهة وعلى موضع دون
 موضع أو على وضع دون وضع فان هذا القول يلزم عنه ضرورة إما ابطال
 وجود الفاعل على الاطلاق وإما ابطال وجود فاعل حكيم عالم تعالى الله وتقدس
 أسماؤه عن ذلك: وأما الذي قاد المتكلمين من الاشعرية الى هذا القول
 الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات التي

ههنا كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الاسباب المؤثرة فهبوا من القول بأن ههنا اسبابا فاعلة غير الله وهيئات لافعال ههنا الا الله اذ كان مخترع الاسباب وكونها اسبابا مؤثرة هو باذنه وحفظه لوجودها وسنين هذا المعنى بيانا أكثر في مسألة القضاء والقدر : وأيضا فانهم خافوا أن يدخل عليهم من القول بالاسباب الطبيعية ان يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام لعلموا ان العاقل بنى الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم بجمده جزءا من موجودات الله وذلك ان من جحد جنسا من المخلوقات الموجودات فقد جحد فعلا من أفعال الخالق سبحانه وتقرب هذا من جحد صفة من صفاته : وبالجملة فلما كان نظر هؤلاء القوم مأخوذا من بادي الرأي وهو الظنون التي تخطر الانسان من أول نظرة وكان يظهر في بادي الرأي ان اسم الارادة إنما يطلق على من يقدر ان يفعل الشر وضده رأوا أنهم ان لم يضعوا ان الموجودات جائزة لم يقدر ان يقولوا بوجود فاعل مرید فقالوا ان الموجودات كلها جائزة ليثبتوا من ذلك ان المبدئ الفاعل مرید كأنهم لم يروا الترتيب الذي في الامور الصناعية ضروريا وهو مع ذلك صادر عن فاعل مرید وهو الصانع : وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نبي الحكمة عن الصانع و دخول السبب الاتساق في الموجودات فان الاشياء التي تعملها الارادة لا يمكن شي من الاشياء أعني لم يكن غاية من الغايات هي عبث ومنسوبة الى الاتساق وقد علموا كما قلنا انه يجب من جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة ان تكون موجودة عن صنائع عالم والا كان النظام فيها بالاتساق لما

احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة فينكروا جندا من جنود الله تعالى التي سخرها الله تعالى لايجاد كثير من موجودات باذنه ولحفظها وذلك ان الله تبارك وتعالى أوجده وجودات باسباب سخرها لها من خارج وهي الاجسام السماوية وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة فمن أظلم ممن أبطل الحكمة وافترى على الله الكذب : فهذا مقدار ما غرض من التغيير في هذه الشريعة في هذا المعنى وفي غيره من المعاني التي بينها قبل وبنيتها فيما يأتي ان شاء الله تعالى فقد تبين من هذا ان الطرق الشرعية التي نصبها الله لعباده ليعرفوا منها ان العالم مخلوق له ومصنوع هي ما يظهر فيه من الحكمة والعمية بجميع الموجودات التي فيه وبخاصة بالانسان وهي طريقة نسبتها في الظهور الي العقل نسبة الشمس في الظهور الي الحس . وأما الطريق التي سلك بالجمهور في تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد وان كان ليس له مثال في الشاهد إذ ليس يمكن للجمهور ان يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد فاخبر تعالى ان العالم وقع خلقه اياه في زمان وانه خلقه من شيء اذ كان لا يعرف في الشاهد مكون الا بهذه الصفة فقال سبحانه مخبرا عن حاله قبل كون العالم ﴿ وكان عرشه على الماء ﴾ وقال تعالى ﴿ ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة أيام ﴾ وقال ﴿ ثم استوى الى السماء وهي دخان ﴾ الى سائر الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى فيجب أن لا يتأول شيء من هذا للجمهور ولا يتعرض التنزيله على غير هذا التمثيل فانه من غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية فاما ان يقال لهم ان عقيدة الشرع في العالم هي انه محدث وانه خلق من غير شيء وفي غير زمان فذلك شيء لا يمكن ان يتصوره

العلماء فضلا عن الجمهور فينبغي كما قلنا ان لا يعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور ولا يصرح لهم بغير ذلك فان هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة. ومن العجب الذي في هذا المعنى ان التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ وذلك تنبيه منه للعلماء على ان حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد وانما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور وهذه الالتفات تصلح لتصور المعنيين أعني لتصور الحدوث الذي في الشاهد وتصور الحدوث الذي أدى اليه البرهان عند العلماء في الغائب فإذا استعمل لفظ الحدوث أو التقدّم بدعة في الشرع وموقع في شبهة عظيمة تقسد عقائد الجمهور وبخاصة الجدليين منهم ولذلك عرضت أشد حيرة تكون وأعظم شبهة للمتكلمين من أهل ملتنا أعني الأشعرية. وذلك أنهم لما صرحوا - أن الله يريد بارادة قديمة - وهذا بدعة كما قلنا ووضعوا ان العالم محدث قيل لهم كيف يكون مراد حادث عن ارادة قديمة فقالوا ان الارادة القديمة تعلقت بايجاده في وقت مخصوص وهو الوقت الذي وجد فيه فقيل لهم ان كانت نسبة الفاعل المريد الى المحدث في وقت عدمه هي بعينها نسبته منه في وقت ايجاده فالمحدث لم يكن وجوده أولى منه في غيره اذا لم يتعلق به في وقت الوجود فعل انتهى عنه في وقت العدم وان كانت مختلفة فهناك ارادة حادثة ضرورة والاوجب أن يكون مفعول محدث عن فعل قديم فانه ما يلزم من ذلك في الفهم يلزم في الارادة : وذلك انه يقال لهم اذا حضر الوقت وقت وجوده فوجد هل وجد بفعل قديم أو بفعل محدث فان قالوا بفعل قديم فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم وان قالوا بفعل محدث

لزمهم أن يكون هنالك إرادة محدثة فان قالوا الإرادة هي نفس الفعل فقد قالوا محالاً فان الإرادة هي سبب الفعل في المرید ولو كان المرید اذا أراد شيئاً ما في وقت ما وجد ذلك الشيء عند حضور وقته من غير فعل منه بالإرادة المتقدمة لكان ذلك الشيء موجوداً عن غير فاعل وأيضاً فقد يظن أنه ان كان واجبا أن يكون عن الإرادة الحادثة مراد حادث فقد يجب أن يكون عن الإرادة القديمة مراد قديم والا كان مراد الإرادة القديمة والحادثة واحداً وذلك مستحيل فهذه الشبه كلها إنما أثارها في الإسلام أهل الكلام بتصريحهم في الشرع بما لم يأذن به الله فانه ليس في الشرع أنه سبحانه مرید بإرادة حادثة ولا قديمة ولا هم في هذه الاشياء اتبعوا ظواهر الشرع فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ولا هم أيضاً لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا ممن سعادته في علوم اليقين ولذلك ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدقين وانما هم من الذين في قلوبهم زيغ وفي قلوبهم مرض فانهم يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم وسبب ذلك العصبية والحجة . وقد يكون الاعتماد لأمثال هذه الاقاويل سبباً للانحلاع عن المعقولات كما ترى يعرض للذين مهروا بطريق الاشعرية وارتاضوا بها منذ الصبا فهؤلاء لاشك محجوبون بحجاب العادة والمنشأ . فهذا الذي ذكرناه من أمر هذه المسألة كاف بحسب غرضنا فلنسبر الى المسألة الثانية

﴿ المسألة الثانية في بعث الرسل ﴾ والنظر في هذه المسألة في موضعين . أحدهما في إثبات الرسل . والموضع الثاني فيما يبين به ان هذا الشخص الذي يدعى الرسالة واحد منهم وأنه ليس يكاذب في دعواه : فإما وجود مثل هذا الصنف من الناس فقد رام قوم إثبات ذلك بالقياس وهم المتكلمون وقالوا قد ثبت

ان الله متكلم وورثه وملك لعباده وجائز على المتكلم المرید المالك لأمر عباده في الشاهد أن يبعث رسولا الى عباده المملوكين فوجب أن يكون ذلك ممكنا في الغائب وشدوا هذا الوضع بإبطال المحالات التي تروم البراهمة ان تلزمها عن وجود رسل من الله : قالوا واذا كان هذا المعنى قد ظهر بإمكان وجوده في الغائب كوجوده في الشاهد وكان أيضا يظهر في الشاهد انه اذا قام رجل في حضرة الملك فقال أيها الناس اني رسول الملك اليكم وظهرت عليه من علامات الملك أنه يجب أن يعترف بان دعوى ذلك الرسول صحيحة قالوا وهذه العلامة ظهور المعجزة على ايدي الرسول وهذه الطريقة هي مقنعة وهي لا تفتق بالجهور. بوجه ما لکن اذا تثبتت ظهر فيها بعض اختلال من قبل بعض ما يضعون في هذه الاصول : وذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذي ادعى الرسالة عن الملك الامتي علمنا ان تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك وذلك اما بقول الملك لأهل طاعته ان من رأيت عليه علامة كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي أو بان يعرف من عادة الملك ان لا تظهر تلك العلامات الاعلى رسله . واذا كان هذا هكذا فلماذا ان يقول من أين يظهر ان ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسل فانه لا يخلو أن يدرك هذا بالشرع أو بالعقل ومحال أن يدرك هذا بالشرع لأن الشرع لم يثبت بعد والعقل أيضا ليس ممكنه ان يحكم ان هذه العلامة هي خاصة بالرسل الا أن يكون قد أدرك وجودها موات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ولم تظهر على أيدي سواهم : وذلك أن ثبوت الرسالة ينبغي على مقدمتين : احدهما ان هذا البدعي الرسالة ظهرت على يديه المعجزة . والثانية ان كل من ظهرت على يديه معجزة فهو نبي فيتولد من ذلك

بالضرورة ان هذاني: فأما المقدمة القائلة ان هذا المدعي الرسالة ظهرت عليه معجزة فلنا ان نقول ان هذه المقدمة تؤخذ من الحس بعد أن أسلم ان ههنا أفعالا تظهر على أيدي المخلوقين تقطع قطعاً أنها ليست تستفاد لا بصناعة غريبة من الصانع ولا بمخاصة من الخواص وان ما يظهر من ذلك ليس تخيلاً: وأما المقدمة القائلة ان كل من ظهرت علي يديه المعجزة فهو رسول فانما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل وبعد الاعتراف بأنها لم تظهر قط إلا على من صحت رسالته: وانما قلنا ان هذه المقدمة لا تصح الا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة لأن هذا طبيعة القول الخبري أعني أن الذي تبرهن عنده مثلاً ان العالم محدث فلا بد أن يكون عنده معلوماً بنفسه ان العالم موجود وان المحدث موجود واذا كان الأمر هكذا فللقائل أن يقول من أين لنا بصحة قولنا ان كل من ظهرت علي يديه المعجزة فهو رسول والرسالة لم يثبت وجودها بعد هذا ان سلمنا وجود المعجزة أيضاً على الصفة التي يلزم بها أن يكون معجزاً ولا بد أن يكون جزء هذا القول أعني المبتدأ والخبر معترفاً بوجودهما قبل الاعتراف بصدق الحكم على أحدهما بالثاني: وليس لقائل أن يقول ان وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك جائزاً في العقل فان الجواز الذي يشيرون اليه هو جهل وليس هو الجواز الذي في طبيعة الموجودات مثل قولنا المطر جائز أن ينزل وأن لا ينزل وذلك ان الجواز الذي هو من طبيعة الموجود هو أن يحس ان الشيء يوجد مرة ويفقد أخرى كالحال في نزول المطر فيقضي العقل حينئذ قضاء كلياً على هذه الطبيعة بالجواز والواجب ضد هذا وهو الذي يحس وجوده دائماً فيقضي العقل قضاء كلياً وباتاً على ان هذه الطبيعة لا يمكن أن تنفسر ولا أن تنقلب

فلو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد في وقت من الاوقات لظهر ان الرسالة من الامور الجائزة الوجود وأما والخصم يدعي ان ذلك لم يحس بعد فالجواز الذي يدعيه انما هو جهل بأحد المتقابلين أعني الإمكان والامتناع والناس الذين صح منهم إمكان وجود الرسل انما صح لنا وجود هذا الامكان لانا قد أدركنا وجود الرسل منهم الا أن نقول ان احساس وجود الرسل من الناس يدل على امكان وجودهم من الخالق كما أن وجود الرسول من عمرو يدل على امكان وجوده من زيد فهذا يقتضي تساوي الطبيعتين ففيه هذا العسر وان فرضنا هذا الامكان في نفسه ولو كان في المستقبل لكان إمكانا بحسب الامر لا بحسب علمنا: وأما وأحد المتقابلين من هذا الامكان قد خرج الى الوجود فانما هذا الامكان في علمنا والأمر في نفسه متقرر الوجود على أحد المتقابلين أعني انه أرسل أو لم يرسل فليس عندنا من ذلك الا جهل فقط مثل ان شك في عمرو هل أرسل رسولا فيما سلف أو لم يرسل وذلك بخلاف ما اذا شكنا فيه هل يرسل رسولا غدا أولا فانه اذا جهلنا من زيد مثلا هل أرسل رسولا فيما مضى أو لم يرسل لم يصح لنا الحكم ان من ظهر علامة زيد عليه فهو له رسول الا أن يعلم ان تلك علامة رسوله وذلك بعد أن يعلم انه قد أرسل رسولا والى هذا كله فتى سلمنا ان الرسالة موجودة والمعجز موجود فن أين يصح لنا أن من ظهر على يديه المعجز فهو رسول: وذلك ان هذا الحكم ليس يمكن أن يؤخذ من السمع إذ السمع لا يثبت من قبل هذا الاصل فيكون من باب تصحيح الشيء بنفسه وذلك فاسه ولا سبيل الى أن يدعى صحة هذه المقدمة بالتجربة والعادة الا اذا شوهدت المعجزات ظاهرة على أيدي الرسل أعني من يعترف بوجود رسالتهم ولم تشاهد على أيدي غيرهم فتكون حينئذ علامة قاطعة على

تمييز من هو رسول من عند الله ممن ليس برسول أعني بين من دعواه صادقة وبين من دعواه كاذبة: فمن هذه الاشياء يرى ان المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز وذلك انهم أقاموا الامكان مقام الوجود أعني الامكان الذي هو جهل ثم صححوا هذه القضية أعني ان كل من وجد منه المعجز فهو رسول وليس يصح هذا الا ان يكون المعجز يدل على الرسالة نفسها وعلى المرسل وليس في قوة العقل العجيب الخارق للعوائد التي يرى الجميع انه إلهي أن يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة الا من جهة ما يعتقد ان من ظهرت عليه أمثال هذه الاشياء فهو فاضل والفاضل لا يكذب بل انما يدل على أن هذا رسول اذا سلم أن الرسالة أمر موجود وانه ليس يظهر هذا الخارق على يدي أحد من القاضين الا على يد رسول. وانما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لانه ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما الا أن يعترف ان المعجز فعل من أفعال الرسالة كالابراء الذي هو فعل من أفعال الطب فانه من ظهر منه فعل الابراء دل على وجود الطب وان ذلك طيب: فهذا أحد ما في هذا الاستدلال من الوهن وأيضا فاذا اعترفنا بوجود الرسالة على أن تنزل الامكان الذي هو الجهل منزلة الوجود وجعلنا المعجزة دالة على صدق الشخص المدعي الرسالة وجب ضرورة أن لا تكون دالاتها لازمة لمن يجوز ان المعجز قد يظهر على يدي غير رسول على ما يفعله المتكلمون لانهم يجوزون ظهورها على يدي الساحر وعلى يدي الولي: وأما ما يشترطونه لمكان هذا من أن المعجز انما يدل على الرسالة بمقارنة دعوى الرسالة له وانه لو ادعى الرسالة من شأنه أن يظهر على يديه ممن ليس برسول لم يظهر فدعوى ليس عليها دليل فان هذا غير معلوم لأن بالسمع ولا بالعقل أعني انه اذا ادعى

من يظهر على يديهم دعوى كاذبة انه لا يظهر على يديه المعجز لكن كما قلنا لما كان لا يظهر من الممتنع منها لا تظهر الا على يدي الفاضلين الذين يعني الله بهم وهؤلاء اذا كذبوا ليسوا فاضلين فليس يظهر على أيديهم المعجز لكن ما في هذا المعنى من الاقتناع لا يوجد فيمن يجوز ظهورها على أيدي الساحر فان الساحر ليس بفاضل : فهذا ما في هذه الطريقة من الضعف ولهذا رأى بعض الناس ان الأحفظ لهذا الوضع ان يعتقد انه ليس تظهر الخوارق الا على يدي الانبياء وان السحر هو تخيل ولا قلب عين . ومن هؤلاء من أنكر لمكان هذا المعنى الكرامات : وأنت تبين من حال الشارع صلى الله عليه وسلم انه لم يدع أحدا من الناس ولا أمة من الأمم الى الايمان برسالته وبما جاء به بان قدم على يدي دعواه خارقا من خوارق الافعال مثل قلب عين من الأعيان الى عين أخرى . وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق فانما ظهرت في أثناء أحواله فمن غير ان يتحدى بها . وقد يدلك على هذا قوله تعالى ﴿ وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّى تُفْجِرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ﴾ الى قوله ﴿ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴾ وقوله تعالى ﴿ وَمَا مَنَعْنَا أَنْ نَرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأُولُونَ ﴾ وأما الذي دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز فقال تعالى ﴿ قُلْ لَنْ أَجْتَمِعَ الْإِنْسَ وَالْجِنَّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ غُبْرٌ ﴾ وقال ﴿ فَأَتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ ﴾ واذا كان الامر هكذا فخارقه صلى الله عليه وسلم الذي تحدى به الناس وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز : فان قيل هذا بين ولكن من أين يظهر ان الكتاب العزيز معجز وانه يدل على كونه رسولا وأنت قد بينت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة فضلا عن تعيين الشخص

المرسل بها مع ان الناس قد اختلفوا في جهة كون القرآن معجزة فان من رأى منهم ان المعجز من شرطه ان يكون من غير جنس الافعال المعتادة وكان القرآن من جنس الافعال المعتادة عنده اذ هو كلام وان كان يفضل جميع الكلام المصنوع قال انما صار معجزاً بالصرف اعني بمنع الناس عن ان يأتوا بمثله لا بكونه في الطور العالي من الفصاحة اذ ماشأنه ان يكون هكذا فانما يخالف المعتاد بالاكثر لا بالجنس وما يختلف بالأقل والأكثر فهو من جنس واحد. وقوم رأوا انه معجز بنفسه لا بالصرف ولم يشترطوا في كون الخارق ان يكون مخالفاً بالجنس للافعال المعتادة ورأوا انه يكفي في ذلك ان يكون من الافعال المعتادة في غاية يقصر عنها جميع الناس : قلنا هذا كله كما ذكر المعترض وليس الأمر في هذا على ماتوهم هؤلاء، فكون القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبي عندنا على أصليين قد نبه عليهما الكتاب . أحدهما ان الصنف الذين يسمون رسلا وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه وان هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله لا بتعلم انساني . وذلك انه ليس ينكر وجودهم الا من أنكر وجود الامور المتواترة كوجود سائر الانواع التي لم نشاهدها والاشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها: وذلك انه انه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس الا من لا يعماً بقوله وهم الدهرية على ان ههنا أشخاصاً من الناس يوحي اليهم بأن ينهوا الى الناس أموراً من العلم والافعال الجميلة بها تتم سعادتهم وينهونهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة وهذا فعل الانبياء . والاصل الثاني ان كان من وجد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى فهو نبي وهذا الاصل أيضاً غير مشكوك فيه في النظر الانسانية فانه كما ان من المعلوم بنفسه ان فعل الطب هو الابرار

وان من وجد منهم الا براء فهو ضييب كذلك أيضا من المعلوم بنفسه ان فعل
الانبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من الله وان من وجد منه
هذا الفعل فهو نبي : فأما الاصل الاول فقد نبه عليه الكتاب العزيز في قوله
تعالى ﴿ انا وحيناليك كما وحينالي نوح والنبيين من بعده ﴾ الى قوله ﴿ وكلم الله
موسى تكليما ﴾ وقوله تعالى ﴿ قل ما كنت بدعا من الرسل ﴾ . وأما الاصل الثاني
وهو ان محمدا صلى الله عليه وسلم قد وجد منه فعل الرسل وهو وضع الشرائع
للناس بوحي من الله فيعلم من الكتاب العزيز ولذلك نبه على هذا الاصل
فقال ﴿ يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نور مبينا ﴾ يعني
القرآن ﴿ وقال يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خير لكم ﴾
وقال تعالى ﴿ لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل اليك
وما أنزل من قبلك ﴾ وقال ﴿ لكن الله يشهد بما أنزل اليك أنزله بعلمه وللائمة
يشهدون وكفى بالله شهيدا ﴾ فان قيل من أين يعلم لاصل الاول وهو ان ههنا
صنفان من الناس يضعون الشرائع بوحي من الله وكذلك من أين يعلم الاصل
الثاني وهو ان ما تضمنه القرآن من الاعتقادات والأعمال بوحي من الله
قيل أما الاصل الاول فيعلم بما يندرون به من وجود الاشياء التي لم توجد
بعد فتخرج الى الوجود على الصفة التي أندروا بها وفي الوقت الذي أندروا
وبما يأمرون به من الأفعال وينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه
المعارف والأعمال التي تدرك فتعلم . وذلك أن الخارق للمعتاد اذا كان خارقا في
المعرفة بوضع الشرائع دل على ان وضعها لم يكن بتعلم وانما كان بوحي من
الله وهو المسخي نبوة . وأما الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع
مثل انفلاق البحر وغير ذلك فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة

المسماة نبوة وانما تدل اذا اقترنت الى الدلالة الأولى . وأما اذا أتت مفردة فليس تدل على ذلك ولذلك ليس تدل في الانبياء على هذا المعنى ان وجدت لهم لأن الصنف الآخر من الخارق وهو الدال دلالة قطعية ليس هو موجودا لهم : فعلى هذا ينبغي أن تفهم الامر في دلالة المعجز على الانبياء أعني ان المعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة وأما المعجز في غير ذلك من الافعال فشاهد لها ومقو : فقد تبين لك ان هذا الصنف من الناس موجودون ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم حتى تقل وجودهم ينقل تواتر كما نقل النينا وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك من أصناف الناس : فان قيل فمن أين يدل القرآن على انه خارق ومعجز من نوع الخارق الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة أعني الخارق الذي في فعل النبوة الذي يدل عليها كما يدل الإبراء على صفة الطب الذي هو فعل الطب : قلنا يوقف على ذلك من وجوده . أحدها أن يعلم ان الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحى . والثاني ما تضمن من الاعلام بالغيوب . والثالث من نظمه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفسكر وروية أعني انه يعلم انه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة وهم الذين ليسوا بأعراب أو من تكلم بذلك من قبل المنشأ عليه وهم العرب الأول والمعتمد في ذلك على الوجه الاول : فان قيل فمن أين يعرف أن الشرائع التي فيها العلمية والعملية هي بوحى من الله تعالى حتى استحق بذلك أن يقال فيه انه كلام الله : قلنا يوقف على هذا طرق . إحداها ان معرفة وضع الشرائع ليس تنال الا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الانسانية والشقاء الانساني وبالامور الاراديات التي يتوصل

بها الى السعادة وهي الخيرات والحسنات وما الامور التي تعوق عن السعادة وتورث الشقاء الاخروي وهي الشرور والسيئات . ومعرفة السعادة الانسانية والشقاء الانساني تستدعي معرفة ماهي النفس وما جوهرها وهل لها سعادة اخروية وشقاء اخروي أم لا وان كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء وايضا فبأي مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة فانه كما أن الاغذية ليست تكون سببا للصحة بأي مقدار استعملت وفي أي وقت استعملت بل بمقدار مخصوص ووقت مخصوص . وكذلك الامر في الحسنات والسيئات ولذلك نجد هذه كلها محددة في الشرائع : وهذا كله أو معظمه ليس يتبين الا بوحى أو يكون تبينه بوحى أفضل وأيضا فان معرفة الله على التمام انما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات ثم يحتاج الى هذا كله واضع الشرائع ان يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدا من هذه المعرفة وأي الطرق التي ينبغي ان نسلك بهم في هذه المعارف . وهذا كله بل أكثره ليس يدرك بتعلم ولا لصناعة ولا حكمة وقد يعرف ذلك على اليقين من زوال العلوم وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والاعلام بأحوال المعاد : ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أتم ما يمكن علم ان ذلك بوحى من عند الله وانه كلامه ألقاه على لسان نبيه ولذلك قال تعالى منها على هذا قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله الاية ويتأكد هذا المعنى بل يصير الى حد القطع واليقين التام اذا علم انه صلى الله عليه وسلم كان مياشأ في أمة أمية عامية بدوية لم يمارسوا العلوم قط ولا نسب اليهم علم ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم في الاخقاب الطويلة . والى هذا الاشارة

بقوله تعالى ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك إذ الارتفاع المبطلون﴾ ولذلك أتى الله تعالى على عباده بوجود هذه الصفة في رسوله في غير ما آية من كتابه فقال تعالى ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم﴾ الآية وقال ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي﴾ الآية وقد يوقف على هذا المعنى بطريق آخر وهو مقايضة هذه الشريعة بسائر الشرائع وذلك أنه إن كان فعل الأنبياء الذين هم به أنبياء أمما هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى على ما تقرر الأمر في ذلك من الجميع أعني القائلين بالشرائع بوجود الأنبياء صلوات الله عليهم فإنه إذا توهم ما تضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل المفيد للراحة مع ما تضمنه سائر الكتب والشرائع وحدت تفضل في هذا المعنى سائر الشرائع بمقدار غير متناه : وبالجملة فإن كانت ههنا كتب واردة في شرائع استأهلت أن يقال إنها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ومفارقة بما تضمنت من العلم والعمل فظاهر أن الكتاب العزيز الذي هو القرآن هو أولى بذلك وأخرى أضعافا مضاعفة وأنت فيلوح لك هذا جدا إن كنت وفقت على الكتب أعني التوراة والإنجيل فإنه ليس يمكن أن تكون كلها قد تغيرت : ولو ذهبنا لنبيين فضل شريعة على شريعة وفضل الشريعة المشروعة لليهود والنصارى وفضل التعليم الموضوع لنا في معرفة الله ومعرفة المعاد ومعرفة ما بينهما لاستدعى ذلك مجلدات كثيرة مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك ولهذا قيل في هذه الشريعة إنها خاتمة الشرائع : وقال عليه السلام لو أدركني موسى ما سمعته إلا أتبعني وصدق صلى الله عليه وسلم وعموم التعليم الذي في الكتاب العزيز وعموم الشرائع التي فيها أعني كونها مستعدة للجميع كانت هذه

الشريعة عامة لجميع الناس ولذلك قال تعالى ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ وقال عليه السلام بعثت إلى الأحمر والأسود فإنه يشبه أن يكون الأمر في الشرائع كالأمر في الأغذية: وذلك أنه كما إن من الأغذية اغذية تلائم جميع الناس أو أكثر كذلك الأمر في الشرائع فهذا المعنى كانت الشرائع التي قبل شريعتنا هذه إنما خص بها قوم دون قوم وكانت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس: ولما كان هذا كله إنما فضل فيه صلى الله عليه وسلم الأنبياء لأنه فضلهم في الوحي الذي به استحق النبي اسم النبوة: قال عليه السلام منبها على هذا المعنى الذي خصه الله به ما من نبي من الأنبياء إلا وقد أوتي من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر وإنما كان الذي أوتيته وحيا واني لأرجو أن أكون أكثرهم تبعاً يوم القيامة. وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك أن دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى وإبراء الأكمه والأبرص فإن تلك وإن كانت أفعالا لا تظهر الأعلى أيدي الأنبياء وهي مقنعة عند الجمهور فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبياً: وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب ومثال ذلك لو أن شخصين ادعى الطب فقال أحدهما الدليل على أني طيب أني أسير على الماء وقال الآخر الدليل على أني طيب أني أبرأ المرضى فبشي ذلك على الماء وأبرأ هذا المرضى الكاربت تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى بههان وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعا ومن طريق الأولى والأخرى: ووجه الظن للذي يمرض للجمهور في ذلك أن من قدر على المشي على الماء الذي ليس من وضع البشر

فهو أحرى ان يقدر على البراء الذي هو من صنع البشر: وكذلك وجه الارتباط الذي بين المعجز الذي ليس هو من أفعال الصفة والصفة التي استحق بها النبي أن يكون نبيا التي هي الوحي: ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس الامن أقدره الله على هذا الفعل الغريب وخصه به من سائر أهل وقته فليس يبعد عليه ما يدعيه من أنه قد آثره الله بوحيه: وبالجملة متى وضع ان الرسل موجودون وان الافعال الخارقة لا توجد الا منهم كان المعجز دليلا على تصديق النبي أعني المعجز البراني الذي لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبيا ويشبه ان يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط والتصديق من قبل المعجز المناسب لطريق مشترك للجمهور والعلماء فان تلك الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور لكن الشرع اذا تؤمل وجد انه انما اعتمد المعجز الاهلي والمناسب لا المعجز البراني وهذا الذي قلناه في هذه المسألة كاف بحسب غرضنا وكاف بحسب الحق في نفسه

﴿المسألة الثالثة في القضاء والقدر﴾ وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية وذلك انه اذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة وكذلك حجج العقول: أما تعارض أدلة السمع في ذلك فوجوده في الكتاب والسنة أما في الكتاب فانه تلقى فيه آيات كثيرة تدل بعمومها على ان كل شيء بقدر وأن الانسان مجبور على أفعاله وتلقى فيه آيات كثيرة تدل على ان الانسان اكتسابا بفعله وانه ليس مجبورا على أفعاله: أما الآيات التي تدل على ان الامور كلها ضرورية وانه قد سبق القدر فمنها قوله تعالى ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ وقوله تعالى ﴿وكل شيء عنده بمقدار﴾ وقوله تعالى ﴿ما أصاب من مصيبة في الارض ولا

في أنفسكم إلا في كتاب من قبل ان نبرأها ان ذلك على الله يسير ﴿ الى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى : وأما الآيات التي تدل على ان للانسان اكتسابا على ان الأمور في أنفسها ممكنة لا واجبة فمثل قوله تعالى ﴿ أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ﴾ وقوله تعالى ﴿ ذلك بما كسبت أيديكم ﴾ وقوله تعالى ﴿ والذين كسبوا السيئات ﴾ وقوله تعالى ﴿ لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾ وقوله ﴿ وأما ثمود فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى ﴾ وربما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى مثل قوله تعالى ﴿ أولما أصابكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم ﴾ ثم قال في هذه المنزلة بعينها ﴿ وما أصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله ﴾ ومثل ذلك قوله تعالى ﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾ وقوله ﴿ قل كل من عند الله ﴾ وكذلك تلمح الأحاديث في هذا أيضاً متعارضة مثل قوله عليه الصلاة والسلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه أو ينصرانه : ومثل قوله عليه السلام خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون وخلقت هؤلاء للنار وبأعمال أهل النار يعملون فان الحديث الاول يدل على ان سبب الكفر انما هو على المنشأ عليه وان الايمان سببه جبلة الانسان . والثاني يدل على ان المعصية والكفر هما مخلوقان لله وان العبد مجبور عليهما ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى الى فرقتين . فرقة اعتقدت ان اكتساب الانسان هو سبب المعصية والحسنة وان لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب وهم المعتزلة . وفرقة اعتقدت تقيض هذا وهو ان الانسان مجبور على افعاله ومقهور وهم الجبرية : وأما الاشعرية فانهم راموا ان يأتوا بقول وسط بين القولين فقالوا ان الانسان كسبا وان المكتسب به

والكسب مخلوقان لله تعالى وهذا لا معنى له فانه اذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه: فهذا هو أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة. والاختلاف كما قلنا سبب آخر سوى السمع وهو تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة: وذلك انه اذا فرضنا ان الانسان موجود لأفعاله وخالق لها وجب أن يكون ههنا أفعال ليس تجري على مشيئة الله تعالى ولا اختياراً فيكون ههنا خالق غير الله قالوا وقد أجمع المسلمون على انه لا خالق الا الله سبحانه وان فرضناه أيضاً غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها فانه لا وسط بين الجبر والاكتساب واذا كان الانسان مجبوراً على أفعاله فالتكليف هو من باب ما لا يطاق واذا كلف الانسان ما لا يطاق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجهاد لان الجهاد ليس له استطاعة وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطاق استطاعة ولهذا صار اجتهود الى ان الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء ولهذا نجد أبا المعالي قد قل في النظامية إن للانسان إكتساباً لأفعاله واستطاعة على الفعل وبناء على امتناع تكليف ما لا يطاق لكن من غير الجهة التي منعت المعتزلة: وأما قدماء الأشعرية فجوزوا تكليف ما لا يطاق هرباً من الاصل الذي من قبله فنه المعتزلة وهو كونه قبيحاً في العقل وخالفهم المتأخرون منهم. وأيضاً فانه اذا لم يكن للانسان اكتساب كان الامر بالأهبة لما يتوقع من الشرور لا معنى له. وكذلك الامر باجتلاب الخيرات فتبطل أيضاً الصنائع كلها التي المقصود منها ان تجلب الخيرات كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع متى يطلب بها المنافع بها. وكذلك تبطل جميع الصنائع التي يقصد بها الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب والملاحة والطب وغير ذلك وهذا كله

خارج عما يعقله الإنسان : فان قيل فاذا كان الامر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذي يوجد في المسموع نفسه وفي المعقول نفسه: قلنا الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين وانما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة : وذلك انه يظهر ان الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى تقدر بها ان نكتسب أشياء هي أضداد لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا الا بموافقات الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الافعال المنسوبة البناء تتم بالأمرين جميعاً واذا كان كذلك فالأفعال المنسوبة الينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها وهي انبعاثها بقدر الله وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة الافعال التي نروم فعلها أو عاقبة عنها فقط بل وهي السبب في أن نريد أحد المتقابلين فان الإرادة انما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أوتصديق بشيء وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الامور التي من خارج : مثال ذلك انه اذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتبهناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا اليه وكذلك اذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه باضطرار فهربنا منه واذا كان هكذا فارادتنا محمولة بالامور التي من خارج ومربوطة بها . والى هذا الاشارة بقوله تعالى * (له معقبات بين يديها ومن خلفه يحفظونه من أمر الله) * : ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحجب ما قدرها باربها عليه وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة الا بموافقة الاسباب التي من خارج فواجب ان تكون أفعالنا تجري على نظام محدد أعني انها توجد في أوقات محدودة

ومقدار محدود وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسبية عن تلك الأسباب التي من خارج وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر وليس ينفى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة أعني التي لا تحل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ وعلم الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده وعلى الحقيقة كما قال تعالى ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ وإنما كانت معرفة الأسباب هي العلم بالغيب لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل أو لا وجوده: ولما كان ترتيب الأسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه في وقت ما والعلم بالأسباب على الإطلاق هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم في وقت من أوقات جميع الزمان: فسبحان من أحاط اختراعا وعلمنا بجميع أسباب جميع الموجودات: وهذه هي مفاتيح الغيب المعنية في قوله تعالى ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ الآية: وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك كيف لنا اكتساب وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وقدر سابق وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث التي يظن بها التعارض وهي إذا خصصت عموماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض وبهذا أيضا تنحل جميع الشكوك التي قبلت في ذلك أعني الحجة المتعارضة العقلية أعني أن كون الأشياء الموجودة عن

ارادتنا يتم وجودها بالامرين جميعاً أعني بارادتنا وبالأسباب التي من خارج
فاذا نسبت الافعال الى واحد من هذين على الاطلاق لحقت الشكوك
المتقدمة : فان قيل هذا جواب حسن يوافق الشرع فيه العقل لكن هذا
القول هو مبني على ان ههنا أسباباً فاعلة لمسببات منفعولة والمسلمون قد اتفقوا
على ان لا فاعل الا الله : قلنا ما اتفقوا عليه صحيح ولكن على هذا جوابان
أحدهما أن الذي يمكن ان يفهم من هذا القول هو أحد أمرين إما انه لا فاعل
الا الله تبارك وتعالى وان ما سواه من الأسباب التي يسخرها لتسمى
فاعلة الا مجازاً اذ كانت وجودها انما هو به وهو الذي صيرها بوجوده
أسباباً بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة ويحفظ مفعولاتها بـ
فعلها ويخترع جواهرها عند اقتران الاسباب بها وكذلك يحفظها هو في
نفسها ولولا الحفظ الالهي لها لما وجدت زمانا مشارا اليه أعني لما وجدت
في أقل زمان يمكن ان يدرك انه زمان : وأبو حامد يقول ان مثال من
يشرك سبباً من الاسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل والفعل مثال من يشرك
في فعل الكتابة القلم مع الكاتب أعني ان يقول ان القلم كاتب وان الانسان
كاتب أى كما ان اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما أعني انهما
معنيان لا يشتركان الا في اللفظ فقط وهما في أنفسهما في غاية التباين كذلك
الامر في اسم الفاعل اذا أطلق على الله تعالى وتبارك واذا أطلق على سائر
الاسباب : ونحن نقول ان في هذا التمثيل تسامحا وانما كان يكون التمثيل بينا
لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم والحافظ له مادام قلنا ثم الحافظ للكتابة
بعد الكتب والمخترع لها عند اقتران القلم بها على ما سنبينه بعد من أن الله
تعالى هو المخترع لجواهر جميع الاشياء التي تقترن بها أسبابها التي جرت العادة

ان يقال إنها أسباب لها . فهذا الوجه المفهوم من أنه لفاعل الاله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع . أما الحس والعقل فانه يرى ان ههنا أشياء تولد عنها أشياء وان النظام الجاري في الموجودات انما هو من قبل أمرين أحدهما ما ركب الله فيها من الطباع والنفوس . الثاني من قبل ما أحاط به من الموجودات من خارج . وأشهر هذه هي حركات الأجرام السماوية فانه يظهر ان الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا وانه لمكان النظام والترتيب الذي جعله الخالق في حركاتها كان وجودنا ووجود ما ههنا محفوظا بها حتى انه لو توهم ارتفاع واحد منها أو توهم في غير موضوعه أو على غير قدره أو في غير السرعة التي جعلها الله فيه لبطلت الموجودات التي على وجه الارض وذلك بحسب ما جعل الله في طباعها من ذلك وجعل في طباع ما ههنا ان تتأثر عن تلك وذلك ظاهر جدا في الشمس والقمر أعني تأثيرها فيما ههنا وذلك بين في المياه والرياح والأمطار والبحار وبالجملة في الأجسام المحسوسة وأكثر ما يظهر ضرورة وجودها في حياة النبات وفي كثير من الحيوان بل في جميع الحيوان بأسره . وأيضا فانه يظهر انه لولا القوى التي جعلها الله في أجسامنا من التعدي والاحساس لبطلت أجسامنا كما تجد جالينوس وسائر الحكماء يعترفون بذلك ويقولون لولا القوى التي جعلها الله في أجسام الحيوان مدبرة لها لما أمكن في أجسام الحيوان ان تبقى ساعة واحدة بعد إيجادها ونحن نقول انه لولا القوى التي في أجسام الحيوان والنبات والقوى السارية في هذا العالم من حركات الأجرام السماوية لملا أمكن ان تبقى أصلا ولا طرفة عين فسبحان اللطيف الخبير : وقد نبه الله تعالى على ذلك في غير ما آتته من كتابه فقال تعالى ﴿ وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر ﴾ وقوله تعالى ﴿ قل

أرأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة ﴿ الآية وقوله تعالى ﴿ ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ﴿ وقوله تعالى ﴿ وسخر لكم ما في السموات والارض جميعا منه ﴿ وقوله ﴿ وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار ﴿ الى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى ولو لم يكن لهذه تأثير فيما ههنا لما كان وجودها حكمة امتن بها علينا ولا جمات من النعم التي نخضعنا لشكرها : وأما الجواب الثاني فانا نقول إن الموجودات الحادثة منها ماهي جواهر وأعيان ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة وبالجملة أعراض : فأما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها الا عن الخالق سبحانه وما يقترن بها من الاسباب فانما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها : مثال ذلك ان المنى انما يفيد من المرأة أو دم الطمث حرارة فتنط وأما خلقة الجنين ونفسه التي هي الحياة فانما المعطي بها الله تبارك وتعالى وكذلك الفلاح انما يفعل في الارض تخميرا أو اصلاحا ويبدرفيهما الحب . وأما المعطي خلقة السنبلة فهو الله تبارك وتعالى فاذاً على هذا لخالق الا الله تعالى اذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر . والى هذا المعنى أشار بقوله تعالى ﴿ يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله ان يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وان يسلبهم الذباب شيأ لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب ﴿ وهذا هو الذي رام ان يفالط فيه الكافر ابراهيم عليه السلام حين قال أنا أحبي وأميت فلما رأى ابراهيم عليه السلام انه لا يفهم هذا المعنى انتقل معه الى دليل قطعه به فقال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب وبالجملة فاذا فهم الامر هكذا في الفاعل والخالق لم يمرض من ذلك تعارض لا في السمع ولا في العقول ولذلك ما يرى ان الاسم الخالق

لا يشركه فيه المخلوق لا باستعارة قريبة ولا بميدة اذ كانت معنى الخالق هو هو المخترع للجواهر ولذلك قال تعالى ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْلَمُونَ﴾ وينبغي ان تعلم ان من جحد كون الاسباب مؤثرة باذن الله في مسبباتها أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم . وذلك ان العلم هو معرفة الاشياء بأسبابها والحكمة هي المعرفة بالاسباب الغائبة . والقول بانكار الاسباب حملة قول غريب جدا عن طباع الناس والقول بنفي الاسباب في الشاهد ليس له سبيل الى اثبات سبب فاعل في الغائب لان الحكم على الغائب من ذلك انما يكون من قبل الحكم بالشاهد فهو لاء لا سبيل لهم الى معرفة الله تعالى اذ يلزمهم ان لا يعترفوا بأن كل فعله فاعل واذا كان هذا هكذا فليس يمكن من اجماع المسلمين على انه لا فاعل الا الله سبحانه ان يفهم نفي وجود الفاعل بته في الشاهد اذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب لكن لما تقرر عندنا الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته ان كل ماسواه فليس فاعلا الا باذنه وعن مشيئته . فقد تبين من هذا على أي وجه يوجد لنا اكتساب وأن من قال بأحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطيء كالمعتزلة والجبورية : وأما المتوسط الذي تروم الأشعرية ان تكون هي صاحبة الحق بوجوده فليس له وجود أصلا اذ لا يجعلون للانسان من اسم الا اكتساب الا الفرق الذي يدركه الانسان بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره فانه لا معنى لاعترافهم بهذا الفرق اذا قالوا ان الحركتين ليستا من قبلنا لانه اذا لم تكن من قبلنا فليس لنا قدرة الامتناع منها فنحن مضطرون فقد استوت حركة الرعشة والحركة التي يسمونها كسبية في المعنى ولم يكن هناك فرق الا في اللفظ فقط والاختلاف في اللفظ ليس يوجب حكما في الذوات وهذا كله بين في نفسه

فلنسر الى مايتي علينا من المسائل التي وعدناها

﴿المسألة الرابعة﴾ في الجور والعدل : قد ذهب الأشعرية في العدل والجور في حق الله سبحانه الى رأي غريب جداً في العقل والشرع أعنى انها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع بل صرح بضده : وذلك أنهم قالوا إن الغائب في هذا بخلاف الشاهد . زعموا أنه إنما اتصف بالعدل والجور لمكان الحجر الذي عليه في أفعاله من الشريعة فتم فعل الانسان شيئاً هو عدل بالشرع كان عادلاً ومن فعل ماوضع الشرع انه جور فهو جائر . قالوا وأما من ليس مكلفاً ولا داخل تحت حجر الشرع فليس يوجد في حقه فعل هو جور أو عدل بل كل أفعاله عدل والتزموا انه ليس ههنا شيء هو في نفسه عدل ولا شيء هو في نفسه جور : وهذا في غاية الشناعة بأنه ليس يكون ههنا شيء هو في نفسه خير ولا شيء هو في نفسه شر فان العدل معروف بنفسه انه خير وان الجور شر فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جوراً ولا ظالماً الا من جهة الشرع وانه لو ورد الشرع بوجود اعتقاد الشريك له لكان عدلاً وكذلك لوورد بمعصيته لكان عدلاً . وهذا خلاف المسموع والمعقول . أما المسموع فان الله قد وصف نفسه في كتابه بالقسط ونفى عن نفسه الظلم فقال تعالى ﴿شهد الله أنه لا إله الا هو والملائكة وألوا العلم قائماً بالقسط﴾ وقال تعالى ﴿ومبارك بظلام للعبيد﴾ وقال ﴿ان الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون﴾ : فان قبل فما تقول في الاضلال للعبيد أهو جور أم عدل وقد صرح الله في غير ما آية من كتابه أنه يضل ويهدي مثل قوله تعالى ﴿يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء﴾ ومثل قوله ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ قلنا ههنا الآيات ليس يمكن أن تحمل على

ظاهرها وذلك أن ههنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها مثل الآيات التي
 نفي فيها سبحانه عن نفسه الظلم ومثل قوله تعالى ﴿ ولا يرضى لعباده
 الكفر ﴾ وهو بين أنه إذا لم يرض لهم الكفر أنه ليس يضلهم وما تقوله
 الأشعرية من أنه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه أو يأمر بما لا يريد
 فنعود بالله من هذا الاعتقاد في الله سبحانه وهو كفر وقد يدل على
 أن الناس لم يعصوا ولا خلقوا للضلال قوله تعالى ﴿ فاقم وجهك للدين
 حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها ﴾ وقوله ﴿ وإذا أخذ ربك من
 بني آدم من ظهورهم ﴾ الآية : وقول النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد
 على الفطرة : وإذا كان هذا التعارض موجوداً وجب الجمع بينهما على نحو
 ما يوجب العقل فنقول : أما قوله تعالى ﴿ يضل من يشاء ويهدي من يشاء ﴾
 فهي المشيئة السابقة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق
 ضالون أعني مهينين للضلال بطباعهم ومسوقين إليه بما تكسبهم من
 الأسباب المضلة من داخل ومن خارج : وأما قوله ﴿ ولوشئنا لآتينا كل
 نفس هداها ﴾ معناه لو شاء أن لا يخلق خلقاً مهينين أن يعرض لهم الضلال
 إما من قبل طباعهم وإما من قبل الأسباب التي من خارج أو من قبل الأمرين
 كليهما لتعمل ولكون خلقة الطباع في ذلك مختلفة عرض أن تكون بعض
 الآيات مضرة لقوم وهادية لقوم لأن هذه الآيات مما قصد بها الاضلال مثل
 قوله تعالى ﴿ يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين ﴾
 ومثل قوله تعالى ﴿ وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة
 في القرآن ﴾ ومثل قوله في أثر تعديده ملائكة النار ﴿ كذلك يضل الله من
 يشاء ﴾ ويهدي من يشاء أي إنه يعرض للطباع الشريرة أن تكون هذه

الآيات في حقهم مضلة كما يعرض للأبدان الرديئة أن تكون الأغذية النافعة مضرة بها: فان قيل فما الحاجة الى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهينين للضلال وهذا هو غاية الجور قيل إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك وان الجور كان يكون في غير ذلك وذلك أن الطبيعة التي منها خلق الانسان والتركيب الذي ركب عليه اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الاقل شرارا بطباعهم وكذلك الاسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة وان كانت للأكثر مرشدة فلم يكن بد بحسب ما تقتضيه الحكمة من أحد أمرين إما أن لا يخلق الانواع التي وجد فيها الشرور في الاقل والخير في الاكثر فيعدهم الخير الأ أكثر بسبب الشر الأقل وإما ان يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأ أكثر مع الشر الاقل ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأ أكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأ أكثر لمكان وجود الشر الاقل وهذا الشر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة حين قال الله سبحانه حكاية عنهم حين أخبرهم انه جاعل في الأرض خليفة يعني نبي آدم قالوا ﴿أجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك﴾ الى قوله ﴿اني أعلم ما لا تعلمون﴾ يريد أن العلم الذي خفي عنهم هو انه اذا كان وجود شيء من الموجودات خيرا وشررا وكان الخير أغلب عليه أن الحكمة تقتضي إيجادها لا إعدامه: فقد تبين من هذا القول كيف ينسب اليه الاضلال مع العدل ونفي المظلم وانه انما خلق أسباب الضلال لأنه يوجد عنها غالبا الهداية أكثر من الضلال وذلك أن من الموجودات ما أعطي من أسباب الهداية أسبابا لا يمرض فيها اضرالا أصلا وهذه هي حال الملائكة ومنها ما أعطي من أسباب الهداية أسبابا يمرض فيها الاضلال في الأقل اذ لم يكن في وجودهم أكبر

من ذلك المكان التركيب وهذه هي حال الانسان: فان قيل فما الحكمة في ورود هذه الآيات المتعارضة في هذا المعنى حتى يضطر الأمر فيها إلى التأويل وأنت تنفي التأويل في كل مكان: قلنا ان تفهيم الأمر على ما هو عليه الجمهور في هذه المسألة اضطرهم إلى هذا وذلك انهم احتاجوا أن يعرفوا بأن الله تعالى هو الموصوف بالعدل وانه خالق كل شيء الخير والشر لمكان ما كان يعتقد كثير من الأمم الضلال أن ههنا الهين الهنا خالقا للخير والهنا خالقا للشر فعرفوا انه خالق الأمرين جميعاً: ولما كان الاضلال شراً وكان لا خالق له سواه وجب أن ينسب اليه كما ينسب اليه خلق الشر لكن ليس ينبغي أن يفهم هذا على الإطلاق لكن على انه خالق للخير لذات الخير وخالق للشر من أجل الخير أعني من أجل ما يقتزن به من الخير فيكون على هذا خلقه للشر عدلاً منه. ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار لكن عرض عن طبيعتها أن تفسد بعض الموجودات لكن اذا قويس بينما يعرض عنها من الفساد الذي هو الشر وبينما يعرض عنها من الوجود الذي هو الخير كان وجودها أفضل من عدمها فكان خيراً: وأما قوله تعالى ﴿ لا يستل عمّا يفعل وهم يسألون ﴾ فان معناه لا يفعل فعلاً من أجل انه واجب عليه أن يفعله لأن من هذا شأنه فيه حاجة إلى ذلك الفعل وما كان هكذا فهو في وجوده يحتاج إلى ذلك الفعل بما حاجة ضرورية وإما أن يكون به تاماً والبارئ سبحانه يثزه عن هذا المعنى فالانسان يعدل ليستفيد بالعدل خيراً في نفسه لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير وهو سبحانه وتعالى يعدل لأن ذاته تستكمل بذلك العدل بل لان الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل: فأذا فهم هذا المعنى هكذا ظهر انه لا يتصف

بالعدل على الوجه الذي يتصف به الانسان لكن ليس يوجب هذا أن يقال انه ليس يتصف بالعدل أصلاً وان الأفعال كلها تكون في حقه لاعدلا ولا جوراً كما ظنه المتكلمون فان هذا إبطال لما يعقله الانسان وإبطال لظاهر الشريعة ولكن القوم شعروا بمعنى ووقعوا دونه: وذلك انه اذا فرضنا انه لا يتصف بعدل أصلاً بطل ما يعقل من ان ههنا أشياء هي في نفسها عدل وخير وأشياء هي نفسها جور وشر واذا فرضنا أيضاً انه يتصف بالعدل على جهة ما يتصف به الانسان لزم ان يكون في ذاته سبحانه نقص وذلك أن الذي يعدل فانما وجوده هو من أجل الذي يعدل فيه وهو بما هو عادل خادم لغيره: وينبغي أن تعلم ان هذا القدر من التأويل ليس معرفته واجبة على جميع الناس وانما الذين تجب عليهم هذه المعرفة هم الذين عرض لهم الشك في هذا المعنى وليس كل أحد من الجمهور يشعر بالمعارضات التي في تلك العمومات فمن لم يشعر بذلك فترضه اعتقاد تلك العمومات على ظاهرها: وذلك أن لورود تلك العمومات أيضاً سبباً آخر وهو انه ليس يتميز لهم المستحيل من الممكن والله تعالى لا يوصف بالاعتقاد على المستحيل فلو قيل لهم فيما هو مستحيل في نفسه مما هو عندهم ممكن أعني في ظنونهم ان الله لا يوصف بالقدرة عليه فتخيّلوا من ذلك تفصلاً في الباري سبحانه وعجزاً وذلك أن الذي لا يقدر على الممكن فهو عاجز ولما كان وجود جميع الموجودات بريئة من الشر ممكناً في ظن الجمهور قال تعالى ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾ فالجمهور يفهمون من هذا معنى والخواص معنى وهو انه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقاً يقترن بوجودهم شر فمعنى قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها أي لو شئنا خلقنا خلقاً ليس يقترن بوجودهم شر بل

الخلق الذين هم خير محض فتكون كل نفس قد أوتيت هداها وهذا القدر في هذه المسألة كاف ولنسر الى المسألة الخامسة

﴿ المسألة الخامسة وهي القول في المعاد وأحواله ﴾ والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده ولم تختلف في الحقيقة في صفة وجوده وإنما اختلفت في الشهادات التي مثلت بها الجمهور تلك الحال الغائبة : وذلك ان من الشرائع من جعله روحانيا أعني للنفوس ومنها من جعله للاجسام والنفوس معا والاتفاق في هذه المسألة مبني على اتفاق الوحي في ذلك واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك أعني أنه قد اتفق الكل على أن للانسان سمادتين أخراوية ودياوية وانبنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل . منها ان الانسان أشرف من كثير من الموجودات . ومنها أنه اذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا وأنه انما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده فالانسان أحرى بذلك وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات في الكتاب العزيز فقال تعالى ﴿ وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا من النار ﴾ وقال مثنيا على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود ﴿ الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتذكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فقلنا عذاب النار ﴾ ووجود الغاية في الانسان أظهر منها في جميع الموجودات وقد نبه الله سبحانه عليها في غير ما آية من كتابه فقال ﴿ أخسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم بنا لا ترجعون ﴾ وقال ﴿ أأحسب الانسان أن يترك سدى ﴾ وقال

﴿ وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ﴾ يعني الجنس من الموجودات الذي يعرفه وقال منها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخلاق ﴿ ومالي لا أعبد الذي فطرني واليه ترجعون ﴾ واذا ظهر ان الانسان خلق من أجل أفعال مقصودة به فظهر أيضا ان هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة لأن ترى ان واحدا واحدا من الموجودات انما خلق من أجل الفعل الذي يوجد فيه لافي غيره أعني الخاص به . واذا كان ذلك كذلك فيجب أن تكون غاية الانسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوان وهذه أفعال النفس الناطقة : ولما كانت النفس الناطقة جزئين جزء عملي وجزء علمي وجب ان يكون المطلوب الاول منه هو ان يوجد على كماله في هاتين الهوتين أعني الفضائل العلمية والفضائل النظرية وان تكون الأفعال التي تكسب النفس هاتين الفضيلتين هي الخيرات والحسنات والتي تعوقها هي الشرور والسيئات : ولما كان تقرير هذه الأفعال أكثر ذلك بالوحي وردت الشرائع بتقريرها ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل وعرفت بالمقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل أعني السعادة المشتركة فعرفت من الامور النظرية ما لا بد لجميع الناس من معرفته وهي معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة وكذلك عرفت من أعمال القدر الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية وبخاصة شريعتنا هذه فانه اذا قويت بسائر الشرائع وجد انها الشريعة الكاملة باطلاق ولذلك كانت خاتمة الشرائع كلها ولما كان الوحي قد لنهذر في الشرائع كلها بان النفس باقية وقامت البراهين عند العلماء على ذلك وكانت النفوس يلحقها بعد الموت ان تتعمر من الشهوات الجسمية فان كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريفها من الشهوات

الجسمانية وان كانت خبيثة زادها المفارقة خبثا لانها تتأذى بالذائل التي اكتسبت وتشتد حسرتها على ما فاتها من الزكية عند مفارقتها البدن لانها ليست يمكنها الا اكتساب الامع هذا البدن: والى هذا المقام الاشارة بقوله تعالى ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَطتَ فِي جَنبِ اللَّهِ وَأَنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّٰخِرِينَ﴾ اتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الآخيرة والشقاء الاخير . ولما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال كان مقدار ما يدرك بالوحي منها يختلف في حق نبي نبي لتفاوتهم في هذا المعنى أعني في الوحي اختلفت الشرائع في تمثيل الاحوال التي تكون لأنفس السعداء بعد الموت ولأنفس الاشقياء . فمنها ما يمثل ما يكون هنالك للنفوس الزكية من اللذة وللشقية من الأذى بامور شاهدة وصرحوا بان ذلك كله أحوال روحانية ولذات ملكية . ومنها ما اعتمد في تمثيلها بالامور المشاهدة أعني انها مثلت اللذات المدركة هنالك باللذات المدركة ههنا بعد ان نفى عنها ما يقترن بها من الأذى ومثلوا الأذى الذي يكون هنالك بالأذى الذي يكون ههنا بعد ان نفوا عنه هنالك ما يقترن به ههنا من الراحة منه إما لان أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الاحوال بالوحي ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني وإما لأنهم رأوا ان التمثيل بالمحسوسات هو أشد تقييما للجسمور والجمهور اليها وعنها أشد تحركا فأخبروا ان الله تعالى يعيد النفوس السعيدة الى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات تنعما وهو مثلا الجنة وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية الى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى وهو مثلا النار : وهذه هي حال شريعتنا هذه التي هي الاسلام في تمثيل هذه الحال ووردت عندنا في الكتاب المزينة أدلة مشتركة التصديق للجميم في

امكان هذه الاحوال اذ ليس يدرك العقل في هذه الاشياء أكثر من
الامكان في الادراك المشترك للجميع وهي كلها من باب قياس إمكان وجود
المساوي على وجود مساويه أعني على خروجه للوجود وقياس إمكان وجود
الأقل والأكثر على خروج الاعظم والا كبر للوجود مثل قوله ﴿ وضرب لنا
مثلا ونسي خلقه ﴾ الآية فان الحججة في هذه الآيات هي من جهة قياس العودة
على البداية وهما متساويان وفي هذه الآية مع هذا القياس المثبت لامكان
العودة كسر اشبهه المعاند لهذا الرأي بالفرق بين البداية والعودة وهو قوله
تعالى ﴿ الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا ﴾ والشبهة ان البداية كانت
من حرارة ورطوبة والعودة من برد ويبس فعوندت هذه الشبهة باننا نحس
ان الله تعالى يخرج الضد من الضد ويخلق منه كما يخلق الشبيه من الشبيه :
وأما قياس إمكان وجود الأقل على وجود الأكثر فمثل قوله تعالى في
الآية ﴿ أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى
وهو الخلاق العليم ﴾ فهذه الآيات تضمنت دليلين على البعث وإبطال حججة
الجاحد للبعث ولو ذهبنا لتقصي الآيات الواردة في الكتاب العزيز لهذه الادلة
طال القول وهي كلها من الجنس الذي وصفنا: فالشرائع كلها كما قلنا متفقة على
ان للنفوس من بعد الموت أحوالا من السعادة أو الشقاء ومختلفة في تمثيل
مذه الاحوال وتفهم وجودها للناس ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شريعتنا
سده أتم إفهاما لأكثر الناس وأكثر تحريكا لنفوسهم الى ما هنالك
الأكثرهم المقصود الاول بالشرائع: وأما التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون
لل تحريكا لنفوس الجمهور الى ما هنالك والجمهور أقل رغبة فيه وخوفاه منهم
التمثيل الجسماني ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكا الى

ما هناك من الروحاني والروحاني أشد قبولاً عند المتكلمين المجادلين من الناس وهم الأقل : ولهذا المعنى نجد أهل الاسلام في فهم التمثيل الذي جاء في ملتنا في أحوال المعاد ثلاث فرق فرقة رأت ان ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذي ههنا من النعيم واللذة أعني أنهم رأوا أنه واحد بالجنس وأنه إنما يختلف الوجودات بالدوام والانتقطاع أعني ان ذلك دائم وهذا منقطع وطائفة رأت لئذ الوجود متباين وهذا تقسمت قسمين طائفة رأت ان الوجود المثل بهذه المحسوسات هو روحاني وأنه إنما مثل به ارادة البيان لهؤلاء، حجج كثيرة من الشريعة مشهورة فلامعنى لتعديدها وطائفة رأت أنه جسماني لكن اعتقدت ان تلك الجسمانية الوجودية هناك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية ولهذا أيضاً حجج من الشرع ويشبه ان ابن عباس يكون ممن يرى هذا الرأي لانه روي عنه أنه قال ليس في الدنيا من الآخرة الا الأسماء ويشبه ان يكون هذا الرأي هو أليق بالخواص وذلك ان امكان هذا الرأي ينبي على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع . أحدها ان النفس باقية . والثاني انه ليس يلحق عن عودة النفس الى أجسام آخر المحال الذي يلحق عن عودة تلك الاجسام بعينها : وذلك انه يظهر ان مواد الأجسام التي ههنا توجد متعاقبة ومنتقلة من جسم الى جسم وأعني ان المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل لان مادتها هي واحدة : مثال ذلك ان انسانا مات واستحال جسمه الى التراب واستحال ذلك التراب الى نبات فانبتت في انسان آخر من ذلك النبات فكان منه مني حين تولد منه انسان آخر : وأما اذا فرضت أجسام آخر فليس تلحق هذه الحال : والحق في هذه المسألة ان فرض كل انسان فيها هو ما أدى اليه نظره

فيها بعد أن لا يكون نظراً يفضي إلى إبطال الأصل جملة وهو إنكار الوجود جملة فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه لسكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلوماً للناس بالشرائع والعقول فهذا كله يثبت على بقاء النفس: فإن قيل فهل في الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك: قلنا ذلك موجود في الكتاب العزيز وهو قوله تعالى **يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا** والتي لم تمت في منامها الآية ووجه الدليل في هذه الآية أنه سوتى فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس فلو كانت تعطل فعل النفس في الموت لفساد النفس لا بتغيير آلة النفس لقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها في النوم لفساد ذاتها ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها فلما كانت تعود عليها علمنا أن هذا التعطل لا يعرض لها لأنها لا عرض لحقها في جوهرها وإنما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها وأنه ليس يلزم ذات تعطل الآلة أن تعطل النفس والموت هو تعطل فواجب أن يكون الآلة كالحال في النوم وكما يقول الحكيم إن الشيخ لو وجد عيناً كعين الشاب لا يبصر كما يبصر الشاب فهذا ما رأينا أن ثبتته في الكشف عن عقائد هذه الملة التي هي ملتنا ملة الإسلام وقد بقي علينا ما وعدنا به أن ننظر فيما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز وما جاز منه فلمن يجوز ونحتم به القول في هذا الكتاب فنقول: إن المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف وذلك أنها تنقسم أولاً إلى صنفين صنف غير منقسم ويتقسم الآخر منهما إلى أربعة أصناف فالصنف الأول الغير منقسم هو أن يكون المعنى الذي صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه والصنف الثاني المنقسم هو أن لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود وإنما ~~يخصه~~ على جهة التمثيل وهنا الصنف يتقسم أربعة أقسام أولها

أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده الا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع حمة وليس يمكن ان تقبلها الا الفطر الفاتحة ولا يعلم ان المثال الذي صرح به فيه هو غير الممثل الا بمثل هذا البعد الذي وصفنا . والثاني مقابل هذا وهو ان يكون يعلم بعلم قريب منه الأمران جميعاً أعني يكون ما صرح به انه مثال ولما ذاهو مثل . والثالث أن يكون يعلم بعلم قريب انه مثال لشيء ويعلم لما ذاهو مثال بعلم بعيد . والرابع عكس هذا وهو ان يعلم بعلم قريب لما ذاهو مثال ويعلم بعلم بعيد انه مثال . فأما الصنف الأول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك . وأما الصنف الأول من الثاني وهو البعيد في الأمرين جميعاً فتأويله خاص في الراسخين في العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين وأما المقابل لهذا وهو القريب في الأمرين فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب وأما الصنف الثالث فلا مرفيه ليس كذلك لان هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على أفهام الجمهور وانما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس اليه وهذا مثل قوله عليه الصلاة والسلام الحجر الأسود يمين الله في الأرض وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب انه مثال ويعلم بعلم بعيد لما ذاهو مثال فان الواجب في هذا أن لا يتأوله الا الخواص والعلماء ويقال للذين شعروا انه مثال ولم يكونوا من أهل العلم لما ذاهو مثال إما انه من المتشابه الذي يعلمه العلماء الراسخون واما ان يتقل التمثيل فيه لهم الى ما هو أقرب من معارفهم انه مثال وهذا كأنه أولى من جهة إزالة الشبهة التي في النفس من ذلك : والقانون في هذا النظر هو ما سلكه أبو حامد في كتاب التفرقة وذلك بأن يعرف هذا الصنف ان الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس الوجود الذي يسميه أبو حامد الذاتي . والحسي . والخيالي . والعقلي . والشهبي . فلذا وقعت

المسألة نظر أي هذه الوجودات الأربع هي أرفع عند الصنف الذي استحال عندهم ان يكون الذي عني به هو الوجود الذاتي أعني الذي هو خارج فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك بالوجود الأغلب على ظنهم امكان وجوده وفي هذا النحو يدخل قوله عليه الصلاة والسلام ما من نبي لم أره الا وقد رأيته في بقايا هذا حتى الجنة والنار: وقوله بين حوضي ومنبري روضة من رياض الجنة ومنبري على حوضي: وقوله كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب فان هذه كلها تدرك بعلم قريب منها أمثال وليس يدرك لماذا هي أمثال الا بعلم بعيد فيجب في هذا ان ينزل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الاربعة شبهة: فهذا النحو من التأويل اذا استعمل في هذه المواضع وعلى هذا الوجه سناغ في الشريعة. وأما اذا استعمل في غير هذه المواضع فهو خطأ: وأبو حامد لم يفصل الأمر في ذلك مثل أن يكون الموضع يعرف منه الامران جميعا بعلم بعيد أعني كونه مثالا ولماذا هو مثال فيكون هنالك شبهة توهم في بادئ الرأي أنه مثال وتلك الشبهة باطلة فان الواجب في هذا ان تبطل تلك الشبهة ولا يعرض للتأويل كما عرفناك في هذا الكتاب في مواضع كثيرة عرض فيها هذا الأمر للمتكلمين أعني الاشعرية والمعتزلة: وأما الصنف الرابع وهو المقابل لهذا وهو أن يكون كونه مثالا معلوما بعلم بعيد الا أنه اذا سلم أنه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال قضي تأويل هذا أيضا نظر أعني عند الصنف الذين يدركون أنه ان كان مثالا فلماذا هو وليس يدركون أنه مثال الا بشبهة وأمر مقنع اذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم فيحتمل أن يقال ان الألفاظ بالشرع أن لا تتأول هذه وتبطل عند هؤلاء الأمور التي ظنوا من قبلها أن ذلك القول مثال وهو الاولى ويحتمل أيضا أن

يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشيء وذلك المثل به الا ان هذين الصنفين متى ابيح التأويل فيهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة ووربما فشت فانكرها الجمهور وهذا هو الذي عرض للصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلك : ولما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من التمييز له هذه الواضع ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم اضطرب الامر فيها وحدث فيهم فرق شتى لا يكفر بعضهم ببعض وهذا كله جهل بمقصد الشرع وتعد عليه : واثبت فقد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل التأويل وبودنا ان يتفق لنا هذا الغرض في جميع أقوال الشريعة اعني ان نتكلم فيها بما ينبغي ان يؤول أو لا يؤول وان أول فنعد من يؤول اعني في جميع المشكل الذي في القرآن والحديث ونعرف رجوعها كلها الى هذه الاصناف الاربعة والغرض الذي قصدناه في هذا الكتاب فقد انقضى وانما قدمناه لانارأيناه اهم الاغراض المتعلقة بالشرع والله الموفق للصواب والكفيل
بالتواب بمئه ورحمته

وجد في آخر النسخة المطبوع عليها هذه النسخة ما نصه

وكان الفراغ منه في سنة خمس وسبعين وخمسة

﴿ يقول مصححه الفقير اليه تعالى محمود السمكري الحلبي ﴾

حمداً لمن تقدر في كنهه ذاته عن ادراك العقول والبصائر . وتنزه في
عظمة صفاته وجميل أفعاله عن الاشباه والنظائر . فسبحانه من اله دل على
أحدية ذاته جليل شؤن ذاته . وشهد بوحدة الوهيته بديع نظام مصنوعاته
وصلاة وسلاماً على المؤزره بالججج البالغة وساطع البرهان . وعلى آله وصحبه
الذين شيّدوا معالم الدين وزفّعوا منار الايمان ﴿ وبعد ﴾ فإن أفضل المطالب
العلمية . وأسنى الرغائب العرفانية . علم التوحيد الذي هو أساس الدين .
وقطب السعادة للمتدينين . وان من أهم مؤلفاته وأولاها . وأدقها وأعلاها
هذا المؤلف المنيف . والموجز اللطيف . للمولى المحقق . والخبر المدقق . العلامة
القاضي أبي الوليد . محمد بن رشد . ضمنه بأوجز مقال . بيان ما بين الشريعة
والحكمة من الاتصال . وأوضح فيه مناهج الأدلة في عقائد الملة . ودحض
فيه كل بدعة زائفة . وشبهة مضلة . جزاه الله عنا أحسن جزاه . وأسبغ عليه

سحائب رحمته ورضاه . وقد نجز طبعه بحمد الله تعالى على احسن

وضع واتم نظام والطف وقع . بالمطبعة الجمالية بحارة الروم

بمصر المحمية لاصحابها (محمد امين الخانجي وشركاه

— واحمد عارف) وذلك في اواخر جمادى الثانية

من شهور السنة الثامنة والعشرين بعد الثلاثمائة

والالف . من هجرة من هو على اكمل

وصرف . صلى الله عليه وسلم

الرد

﴿ على فلسفة ابن رشد الحفيد ﴾

لشيخ الاسلام تقي الدين احمد بن عبد الحلبي

ابن تيمية الحلبي المتوفى سنة ٧٢٨ هجرية

﴿ الطبعة الاولى ﴾

سنة ١٣٢٨ هـ — سنة ١٩١٠ م

(على نفقة احمد ناجم الجمالي ومحمد أمين الخانجي وأخيه)

(حقوق الطبع محفوظة)

طبع بمطبعة الجمالية - بمصر

(الكاتبة بحارة المروم بعطفة التري)

لاصناما محمد أمين الخانجي وشركاه — واحد نرف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمداً لمن خص الانسان بقوة التخيل وجمال الاختراع . وزين فكره
بدقيق التصور وغريب الابداع . والصلاة والسلام على من أعجز العقول
بباهر حكمته وعلى آله وصحبه الذين حفظوا آكيان شريعته (وبعد) فهذه
مناقشات راقية . وتدقيقات فائقة . لشيخ الاسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية
الحنبلي المتوفي سنة ٧٢٨ أوزدها في كتابه الجمع بين العقل والنقل على بعض
الابحاث الواردة في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة للقاضي
أبي الوليد أحمد بن رشد الحفيد وجدتها بخط الأستاذ الشيخ طاهر افندي
الجزائري الدمشقي مطرزاً بها بعض هوامش نسخة من الكتاب المذكور
طبع أوروبا محفوظاً في مكتبة سعادة أحمد بيك تيمور فأثرت نقلها مديلاً بها
الكتاب المذكور حين أعدت طبعه ثانياً مشيراً في أول المقالة الى نمرة
الصحيفة وعدد السطر من هذه الطبعة وذلك حباً لنشر الفوائد وخدمة للأمة

محمد أمين الخانجي

والله ولي التوفيق *

الكتبي

﴿ قال شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية ﴾

ص ٣١ س ١ قد جعل أصناف الامة أربعة باطنية وحشوية ومعتزلة وأشعرية وقد قصر حيث لم يذكر السلف وهو مذهب خيار هذه الامة الى يوم القيامة .

ص ٣٣ س ٧ قلت من أصولهم التي تلقوها عن المعتزلة ان ما لا يسبق الحوادث فهو حادث وهذا متفق عليه بين العقلاء اذا أريد به الحادث بالشخص فان ما لا يسبق الحادث المعين يجب ان يكون حادثاً واما ما لا يسبق نوع الحادث فهو محل النزاع بين الناس وعليه ينبغي هذا الدليل وكثير من الناس لا يميز في هذا المقام بين ما هو بعينه حادث وما يكون آحاد نوعه حادثاً والنوع لم يزل حتى ان كثيراً من أهل الكلام اذا رأوا ان الحركات حادثه أو غيرها من الاعراض اعتقدوا ان ما لا يسبق ذلك فهو حادث ولم يميزوا بين ما لا يسبق الحادث المعين وما لا يسبق النوع الدائم الذي آحاده حادثه فهو لا يسبق النوع وان سبق كل واحد واحد من آحاده ولما تلقن كثير من أهل الكلام للفرق أرادوا ان يثبتوا امتناع حوادث لا تنتهي بطريق التطبيق وما يشبهه كما قد ذكر ذلك في موضعه فهم لا يسمون وجود حوادث لا أول لها عن فاعل قديم ويسلمون وجود فعل حادث العين عن فاعل قديم وهو يقول الحادث يجب ان يكون وجوده متعلقاً بفعل حادث ثم ذلك الحادث متعلق بفعل حادث ثم ذلك الحادث متعلق بفعل حادث فيكون فعل حادث الافراد دائماً النوع عن فاعل قديم فهو يقول لا يمكن وجود حادث عن فاعل أزلي الا بفعل حادث الافراد وهم لا يسمون ذلك اه من كتاب الجمع بين العقل والنقل كتبه على قوله وأما الأشعرية الى قوله ان من أصولهم ان ما لا يسبق الحادث حادث

ص ٣٣ س ٨ كتبه على قوله وان كان الفاعل حيناً يفعل الى قوله متاهية قد ساقها بتمامهم قال قلت هذا الموضوع هو الذي أوجب قول النظام ونحوه بالظفرة وقول طائفة من المتألفة والمتكلمين بقبول انقسام الى غير نهاية بالقوة لا بالفعل وقد أجاب عن هذا طائفة من نفاة الجزء بان كل ما يوجد فهو يقبل القسمة بمعنى امتياز شيء منه عن شيء وهي القسمة العقلية المفروضة لكن لا يلزم وجود ما لا يتناهي من الاجزاء لان الموجود وان قيل انه لا يقبل القسمة بالفعل لم يكن فيه أجزاء لا تنتهي وان قيل انه يقبلها بالفعل فاذا صغرت أجزاءه فانها تستحيل وتفسد كما تستحيل أجزاء الماء الصغار هواء واذا استحالت عند تناهي صغرها لم يلزم ان تكون باقية قابلة لانقسامات لا تنتهي ولا يلزم وجود أجزاء لا تنتهي اه

ص ٣٦ س ٣ قلت من يقول ان الاحداث هو نفس المحدث والمخلوق هو نفس الخالق والمفعول هو نفس الفعل كما هو قول الاشعرية لا يسلم ان الحدوث عرض ولا ان له محلاً فضلاً عن ان يكون وجودياً لكنه قد قدم افساد هذا وانه لا بد للمفعول من فعل وحينئذ يقال الاحداث قائم بالفاعل المحدث وحدوث الحادث ليس عرضاً موجوداً قائماً بشيء غير إحداث المحدث ويقال أيضاً ان هذا ينبغي على ان المعلوم شيء وان الماهيات في الخارج زائدة على وجودها وكلاهما باطل وبتقدير صحته فيكون الجواب ان القابل للحدوث هو تلك الذوات والماهيات لكن هذا الذي ذكره يتقرر بطريقة أصحابه المشهورة ان الاحداث مسبوق بالامكان والامكان لا بد له من محل فلا بد للمحدث من محل اه كتبه على قوله ومن الشكوك المتأصلة

ص ٣٦ س ١٣ قلت هذا هو الشبهة المشهورة من أن فعل الفاعل واحداث المحدث ونحو ذلك ان قيل يتعلق بالشيء وقت عدمه لزم كونه موجوداً معدوماً وان قيل يتعلق به وقت وجوده لزم تحصيل الحاصل ووجوده مرتين وجوابه انه يتعلق به حين وجوده بمعنى انا هو الذي وكل جملة موجوداً لا بمعنى انه كان موجوداً بدون جملة هو أيضاً موجوداً اه كتبه على قوله الطائفتين يلزمهم ان يقولوا بوجود الخلاء

ص ٣٦ س ١٩ قوله . فهذه الشكوك : قلت قول هذا وأمثاله ان ابراهيم استدل بطريق الحركة هو من جنس قول أهل الكلام الذين تدمم أصحابه وسلف الامة ان ابراهيم استدل بطريق الحركة لكن هو يزعم ان طريقة الخواص طريقة ارسطو وأصحابه حيث استدلوا بالحركة على ان حركة الفلك اختيارية وانه يتحرك للتشبه بجوهر غير متحرك وأولئك المتكلمون يقولون ان استدلال ابراهيم بالحركة لكون المتحرك يكون محدثاً لا متناع وجود حركات لانهاية لها وكل من الطائفتين تفسد طريقة الاخرى وتبين تناقضها بالادلة العقلية وحقيقة الأمر ان ابراهيم لم يسلك واحدة من الطريقتين ولا أحتج بالحركة بل بالافول الذي هو المنع والاحتجاج كما قد بسط في موضع آخر فالأقل لا يستحق ان يبده لهذا قال (اني براء مما تعبدون الا الذي فطرني) وقال (اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض خيفاً وما أنا من المشركين) وقومه كانوا مقرين بالرب تعالى لكن كانوا مشركين به فاستدل على ذم الشرك لا على اثبات الصانع ولو كان المقصود اثبات الصانع لكانت قصة ابراهيم حجة عليهم لا لهم فانه من حين بزغ الكوكب والشمس والقمر الى ان أفلت كانت محركة ولم ينف عنها الحجة ولا تبرأ منها كما تبرأ مما يشركون لما أفلت

فدل ذلك على ان حركتها لم تكن منافية لمقصود ابراهيم بل نافاه افولها اه

ص ٣٧ س ٨ قوله وأيضاً فان الزمان من الاعراض . قلت مضمون هذا الكلام ان التسلسل في العلة ممتنع لان العلة يجب وجودها عند وجود المعلول وأما في الشروط والآثار مثل كون الوالد شرطاً في وجود الولد ومثل كون الغيم شرطاً في وجود المطر فلا يمتنع وهذا فيه نزاع معروف وقد ذكر في غير هذا الموضوع وليس في هذا ما ينفع الفلاسفة في قولهم بقدوم الافلاك وانما غاية ابطال ما يقوله من يقول بوجود تناهي الحوادث وقد تقدم غير مرة ان حجة الفلاسفة باطلة على تقدير النقيضين فانه اذا امتنع وجود ما لا يتناهى بطل قولهم وان جاز وجوده لم يمتنع ان يكون وجود الافلاك متوقفاً على حوادث قبله وكل حادث مشروط بما قبله كما يقولون هم في الحوادث المشهورة من الاناسي والامطار كما ذكره بل هذا يستلزم امتناع حدوث الحوادث عن علة تامة مستلزمة لمعلولاتها وهتضي انه يلزم قولهم ان لا يكون للحوادث فاعل اذ كان كل حادث مشروطاً بحادث قبله والعلة التامة المستلزمة لمعلولها يمتنع عندهم وعند غيرهم ان يحدث عنها شيء بوسط أو بغير وسط لان ذلك يقتضي تأخر شيء من معلولاتها فلا تكون تامة بل فيها امكان ما بالقوة لم يخرج الى الفعل وهو تقيض قولهم اه

ص ٤٠ س ٧ كتبه على قوله وأما الطريقة الثانية فهي التي استنبطها أبو المعالي . قلت مضمون هذا الكلام اثبات ما في الموجودات من الحكمة والغاية المناسبة لاختصاص كل منهما بما خص به وان ارتباط بعض الامور ببعض قد يكون شرطاً في الوجود وقد يكون شرطاً في الكمال وبأثبات هذا أخذ يطعن في حجة أبي المعالي وأمثاله ممن لا يثبت الاجرد المشيئة المحضة التي تخصص كلا من المخلوقات بصفته وقدره فان هذا هو قول طائفة من أهل الكلام كالاشعرية والظاهرية وطائفة من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة وأما الجمهور من المسلمين وغيرهم فانهم مع انهم يثبتون مشيئة الله وارادته يثبتون أيضاً حكمته ورحمته وهؤلاء المتفلسفة أنكروا على الاشعرية نفي الحكمة الغائية كما هو قول جمهور المسلمين فانهم يلزمهم ان يثبتوا المشيئة بطريق الاولى والاحرى فان من فعل المفعول لغاية يريد بها كان مريداً للمفعول بطريق الاولى والاحرى فاذا كانوا مع هذا يتكرون للتفاعل المختار ويقولون انه علة موجبة للمعلول بلا ارادة كان هذا في غاية التناقض ومن سلك طريقة أبي المعالي في هذا الدليل لا يحتاج الى ان ينفي الحكمة بل يمكنه اذا أثبت الحكمة المرادة ان يثبت الارادة بطريق الاولى وحينئذ فالعالم بما فيه من تخصيصه ببعض الوجوه دون

بعض دال على مشيئة فاعله وعلى حكمته أيضاً ورحمته المتضمنة لنعمة واحسانه الى خلقه
 واذ كان كذلك فقولنا ان ماسوى هذا الوجه جائز يراد به أنه جائز يمكن من نفسه وان
 الرب قادر على غير هذا الوجه كما هو قادر عليه وهذا لا ينافي ان تكون المشيئة والحكمة
 خصبصت بعض المتكلمات المقدورات دون بعض فهذه المقدمة التي ذكرها أبو المعالي
 مقدمة صحيحة لا ريب فيها وانما الشأن في تهرير المقدمة الثانية وقد ذكر الكلام عليها
 في غير هذا الموضوع وهو ان التخصيص للمكلمات ببعض الوجود دون بعض هل يستلزم
 جدوها أم لا اه

ص ١٩٤ ر ١٩٤ . كتبه على قوله وقد نجد ابن سينا . قلت مراد ابن رشد ان المفعول لا يكون
 قديماً أزلياً فان الضروري عنده وعند عامة العقلاء حتى ارسطو واتباعه وحتى ابن سينا
 واتباعه وان تناقضوا هو القديم الارثي الذي يتمتع بعدمه في الماضي والمستقبل وهذا يتمتع
 ان يكون ممكناً يقبل الوجود والعدم بل هذا لا يكون الا محدثاً والمحدث يتمتع ان ينقلب قديماً
 فلهذا قال الممكن يتمتع ان يكون ضرورياً وأما كونه الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه وهو
 المحدث يصير واجب الوجود بغيره فهذا لا ريب فيه وما أظن ابن رشد ينازع في هذا
 ولكن من المتكلمين من ينازع في هذا وهذا حق وان قاله ابن سينا فليس كل ما قاله
 ابن سينا هو باطلا بل مذهب أهل السنة أنه ما شاء الله كان فوجب وجوده وما لم يشأ لم
 يكن فأمتمتع وجوده وهذا يوافق عليه جماهير الخلق اه *

ص ٤٢ س ٨ . كتبه على قوله فأما القضية الثانية . قلت أما دعواؤا من العلماء المذكورين في القرآن
 هم اخوان الفلاسفة أهل المنطق واتباع اليونان فدعوى كاذبة فانا نعلم بالاضطرار من دين
 الاسلام ان الذين أثنى الله عليهم بالتوحيد ليس هم من المشركين الذين يعبدون الكواكب
 والأوثان ويقولون بالسكر ولا ممن يقول بقدم الافلاك ولا ممن يقول قولاً يستلزم ان الحوادث
 حدثت بانفسها ليس لهافاعل ونعم بالاضطرار ان العلم بالتوحيد ليس مما قوفا على ما نقر دوا
 ه في المنطق من الكلام في الحسد والقياس مما يخالفهم فيه أكثر الناس كتفر يقم بين
 لذاتيات والعرضيات اللازمة للماهية وتفر يقم بين حقيقة الأعيان الموجودة التي هي ماهيتها
 وبين نفس الوجود الذي هو الامر الموجود وأمثال ذلك وهذا الذي من ينازع هذين فانه
 نعلم قول ارسطو ليس ويقول ان الجائز وجوده وعدمه لا يكون الا محدثاً وينكر على ابن
 سينا قوله بأن الجائز وجوده وعدمه يكون قديماً أزلياً وحكايته لهذا عن أفلاطون قد
 نال انه لا يصح فيما ينسب من الجواهر العقلية كالدهر والمادة والخلاء فانه نقول بأنها حهاه

عقلية قديمة أزلية لكن القول مع ذلك بأنها جائزة ممكنة ونقل ذلك عنه فيه نظر . وأما الافلاك فالمنقول عن افلاطون وغيره أنها محدثة فان ارسطو طاليس يقول بقدم الافلاك والعقول والنفوس وهم ينقلون ان اول من قال من هؤلاء بقدم العالم هو ارسطو طاليس وهو صاحب التعاليم وأما القدماء كافلاطون وغيره فلم يكونوا يقولون أو كثير منهم بقدم أمور أخرى قد يخلق منها شيء آخر ويخلق من ذلك شيء آخر الى أن ينتهي الخلق الى هذا العالم فهذا قول قدمائهم أو كثير منهم وهو خير من قول ارسطو واتباعه اه

ص ٤٢ س ١٣ كتبه على قوله وأما أبو المعالي . قلت أما تسليمه ان الإرادة تخص أحد المتماثلين فيناقض ما قد ذكر أو لا مع انه لا بد في المفعول من حكمة اقتضت وجوده دون الآخر والإرادة تتعلق بالمفعول لعلم المراد بما في المفعول من تلك الحكم المطلوبة ومن كان هذا قوله امتنع عنده تخصيص أحد المتماثلين بالإرادة بل لا بد ان يختص أحدها بأمر أوجب تعاقب الإرادة به والأفع التساوي يمنع ان يراد أحدها على هذا القول ومع تسليم هذا أمكن ان يقال ان مجرد اختيار الفاعل وهي إرادته خصت الوجود بدهر دون دهر مع التماثل وبقدر دون قدر وبوصف دون وصف وأما منازعته في أن العالم في حد يحيط به فهم لا يحتاجون ان يشيخوا أمراً وجودياً يكون العالم فيه بل هم يقولون اننا نعلم امكان قيامه ونياسره بالضرورة وان كان ما وراءه عدم محض وتسمية ذلك موضعاً كقول القائل العالم في موضع ولفظ الموضع والمكان والحيز يراد به أمر موجود وأمر معدوم اه ص ٤٣ س ٥ كتبه على قوله وأما المقدمة القائلة ان الإرادة . قلت الكلام في الإرادة وتعددتها أو وحدة عينها أو نوعها أو عمومها أو خصوصها أو قدمها أو حدوثها أو حدوث نوعها أو عينها وتنازع الناس في ذلك ليس هذا موضعه وهي من أعظم محاورات النظائر والكلام في ذلك يشبه القول في الكلام ونحوه لكن نفس تسليم الإرادة للمفعول تستلزم حدوثه بل تسليم كون الشيء مفعولاً يستلزم حدوثه فاما مفعول مراد أزلي لم يزل ولا يزال مقارن لفاعله المراد له الفاعل له بارادة قديمة وفعل قديم فهذا مما يعلم جمهور العقلاء فساده بضرورة العقل وحينئذ فيقتدر ان يكون الباري لم يزل مريداً لان يفضل شيئاً بعد شيء يكون كل ما سواه حاتناً كما بعد ان لم يكن وتكون الإرادة قديمة بمعنى أن نوعها قديم وإن كان كل من المحادثات مراداً بارادة حادثة اه

ص ٤٤ س ٥ كتبه على قوله فقد تبين . قلت العمل الذي أصله حب الله تعالى أمر

الشرع به لانه مقصود في نفسه وهو معين على العمل الصالح وعلى علم آخر نافع اه

ص ٤٥ س ٥ كتبه على قوله وأما المعتزلة . قلت طريق المعتزلة هي الطريق التي ذكرها عن الاشعرية وإنما أخذها من أخذها من الاشعرية عنهم والمعتزلة هم لإصل في هذه الطريقة عنهم انتشرت واليهم تضاف ولهذا لما كان الاشعري تارة يوافقهم وتارة يوافق السلف والأئمة وأهل الحديث والسنة ذم هذا الطريقة كما تقدم ذكر كلامه في ذلك فذمها وعابها موافقة للسلف والأئمة في ذلك وابن رشد رأى ما رآه من كتب الاشعرية فرأى اعتمادهم عليها فلذلك تكلم عليها وأفضل متأخري المعتزلة هو أبو الحسين البصري وعلى هذه الطريقة في كتبه كلها يعتمد حتى في كتابه الذي سماه غرر الادلة قال في أوله انا ذا كرون الغرض في هذا الكتاب والمنفعة به لكي اذا عرف الانسان شرف تلك المنفعة وشرف الغرض صبرت نفسه على تحمل المشاق في طلبها والاجتهاد في تحصيلها فتقول ان الغرض به هو الموصل بالدلالة الى معرفة الله تعالى ومعرفة ما يجوز عليه وما لا يجوز عليه من الصفات والافعال وصدق رساله وصحة ما جاؤا به قال وظاهر أن المنفعة بذلك عظيمة شريفة من وجوده . منها ان من عرف هذه الاشياء بالدلالة أمن أن يستزله غيره عنها اه

ص ٤٥ س ٧ كتبه على قوله فان قيل فاذا قديت ان هذه الطرق كلها ليست الخ . قلت هذا يبين بان حركات الافلاك ليست من قبل أنفسها بل من محرك منفصل عنها حتى يكون ذلك المحرك لها هو الأمر المسخر وهذا يتبين بوجوده مبسوطه في غير هذا الموضوع اه

ص ٤٦ س ١٣ كتبه على قوله وأما الأصل الثاني . قلت في هذه الآية وآية أخذ الميثاق من الكلام ما ليس هذا موضعه وكذلك دعواه انحصار الطريق في هذين النوعين وقوله ان في الآيات ما يدل على العناية دون الاختراع وغير ذلك كلام ليس هذا موضعه بل كما دل على العناية دل على الاختراع ولكن المقصود هنا حكاية ما ذكره اه

ص ٤٩ س ١٢ كتبه على قوله القول في الوجدانية . قلت المعلوم بنفسه أنه لا يكون المفعول الواحد بعينه فعلا لفاعلين على سبيل الاستقلال ولا التعاون ولا يكون المعلوم الواحد بالعين معلولا لعلتين مستقلتين ولا متشاركيتين وهذا ما لا ينازع فيه أحد من العقلاء بعد تصوره فانه اذا كان أحدهما مستقلا به لزم أن يحصل جميع المفعول المعلوم به وحده فلو قدر ان الآخر كذلك لزم أن يكون كل منهما فعله كله وحده وفعله له وحده ينفي أن يكون له شريك فيه فضلا عن آخر مستقل فيلزم الجمع بين التقيضين إثبات استقلال أحدهما ونفي استقلاله وإثبات تفرده به ونفي تفرده به وهذا جمع بين التقيضين ومن المعلوم بنفسه ان عين المفعول الذي يفعله الفاعل لا يشركه فيه غيره كما لا يستقل به فانه لو شركه فيه غيره لم يكن مفعوله بل كان

بعضه مفعوله وكان مفعولا له ولنغيره فيمتنع وقوع الاشتراك فيما هو مفعول لواحد ولهذا كان المفعول من الاشتراك هو التعاون بان يفعل كل منهما غير ما يفعله الآخر كالتعاونين على البناء هذا ينقل اللبب وهذا يضعه أو على حمل الحشبة هذا يحمل جانبا وهذا يحمل جانبا والمخلوقات جميعاً يعاون بعضها بعضاً في الافعال فليس في المخلوقات ما يستقل بمفعول ينفرد به اه

ص ٥٠ س ١١ كتبه على قوله هل لو كان الآية : قلت لما قررر ألامتناع بين فعلهما وإحدى قرر امتناع أرباب تختلف أفعالهم فلان اختلاف الافعال يمنع أن يكون المفعول وإحدى والعالم واحد وتفسيره لهذه الآية بهذا من جئس كلامه في تفسير تلك الآية بذلك اه

ص ٥٠ س ٢١ قوله ولذلك قال الله تعالى الخ . قلت قد سلك في هذه الآية هذا المسلك الذي ذكره والآية فيها قولان معروفان للمفسرين أحدهما أن قوله (لا بتعوا الى ذي العرش سبيلا) أي بالتقرب اليه والعبادة والهؤال له والثاني بالمانعة والمغالبة والاول هو الصحيح فانه قال (لو كان معناه آلهة كما يقولون) وهم لم يكونوا يقولون ان آلهتهم تمنعه وتعالبه بخلاف قوله (وما كان معه من إله إذا ذهب كل إله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض) فهذا في الآلهة المنفية ليس فيه أنها تعلو على الله وأن المشركين يقولون ذلك وأيضاً بقوله (لا بتعوا الى ذي العرش سبيلا) يدل على ذلك فانه قال تعالى (إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا) والمراد به اتخاذ السبيل الى عبادته وطاعته بخلاف انعكس فانه قال (فان أظعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا) ولم يقل اليهن سبيلا وأيضاً فاتخاذ السبيل اليه أمور به كقوله (وابتغوا اليه الوسيلة) وقوله (قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا . أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمة ويخافون عذابه) فين ان الذين يدعون من دون الله يطلبون اليه الوسيلة فهذا مناسب لقوله لو كان معه آلهة لا بتعوا الى ذي العرش سبيلا والمقصود هنا بيان ما ذكره في طرق المعتزلة ومن سلك سبيلهم من الاشعرية وليس المقصود بسط معنى الآية اه

ص ٥٠ س ٢١ كتبه على قوله فهذا هو الدليل بالطبع والشرع في معرفة الوحدة الخ . قلت بل الذي ذكره النظار من المتكلمين الذي سموه دليل التامع برهان تام على مقصودهم وهو امتناع صدور العالم عن اثنين وان كان هذا هو توحيد الربوبية والقرآن بين توحيد الالهية وتوحيد الربوبية اه

ص ٥٢ س ١١ كتبه على قوله وقد يدل على ان الدليل الذي فهمه المتكلمون الخ . قلت

الفساد المذكور في الآية لم يوقت بوقت مخصوص والفساد ليس هو امتناع الوجود الذي يقدر عند تمنع الفاعلين اذا اراد احدهما شيئاً وأراد الآخر تقيضه ولا هو أيضاً امتناع الفعل الذي يقدر عن كون المفعول الواحد لفاعلين فان هذا كله يقتضي عدم الوجود وأما الفساد فهو ضد الصلاح كما قال تعالى (واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا إنما نحن مصلحون) وقال تعالى (وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين) وقال (ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها) وقال (ولو اتبع الحق أهوائهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن بل أنبأهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون) فصالح الشيء هو حصول كماله الذي به تحصل سعادته وفساده بالعكس والخلق صلاحهم وسعادتهم في أن يكون الله هو معبودهم الذي تنتهي اليه محبتهم وإرادتهم ويكون ذلك غاية الغايات ونهاية النهايات قال تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) فعبادته هي الغاية التي فيها صلاحهم اه

ص ١٩٥٤ س ١٩ هنا نقص وهو (والذي يقال للخواص أن العلم القديم لا يشبه علم الانسان المحدث فالذي يدركه الانسان من تغاير العلم المحدث بالماضي والمستقبل والحاضر هو شيء يخص العلم المحدث وأما العلم القديم فيجب فيه اتحاد هذه العلوم لان اتقاء العلم عنه بما يحدثه من هذه الموجودات الثلاثة محال فقد وقع اليقين بعلمه سبحانه بها واتقن التكيف اذ التكيف يوجب تشبيه العلم القديم بالمحدث) صح اه قلت هذا الكلام من جنس ما حكاه عن المتكلمين فانه اذا اتحد في العلم القديم العلم بالماضي والحاضر والمستقبل ولم يكن هذا مغايراً لهذا كان العلم بالموجود حال وجوده وحال عدمه واحداً وهذا مناقض لما تقدم من قوله يجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفاً غاية ما في هذا الباب ان هذا الرجل يقول ان عدم التغاير هو ثابت في العلم القديم دون المحدث ولاريب ان أولئك المتكلمين يقولون هذا ولكن يقولون لو فرض بقاء العلم الحادث لكان حكمه حكم القديم ويقولون ان هذا من باب حدوث النسب والاضافات التي لا توجب حدوث المنسوب المضاف كالتيامن والتياسر وهكذا هذا يقول إنما تجدد النسب والاضافات وقد ذكر ذلك في مقالة له في العلم لكن المتكلمون خير منه لانهم يقولون بعلمها بعد وجودها إما بعلم زائد عند بعضهم وإما بذلك الاول عند بعضهم وأما هذا فلا يثبت الا العلم الذي هو سبب وجودها كما سيأتي كلامه وهذا عندهم حكم يعم الواجب والقديم وهذا يقولون بل ذلك حكم يخص المحدث ولم يأت على الفرق بحجة الا المحمّد الدعوى وقد بين ذلك في رسالة أفردها في مسألة العلم وأراد أن يتنصر

بذلك للفلاسفة الذين قيل عنهم إنهم يقولون أنه يعلم الكلبيات ولا يعلم الجزئيات إلا بوجه كلي اه

ص ٥٥ س ٨ هنا نقص (وهو وقد تبين من قولنا ان الحوادث التي توجب الحدوث للمحل الذي تقوم . هي الحوادث التي تغير جوهر الشيء وأما تحقيق ارادة الله فمن علم الخواص الخاص بهم فهؤلاء أرادوا أن يفهموا الناس من الارادة معنى غير المعنى المقوم من الارادة المعروفة المفهومة التي صرح بها الشرع وهو معنى لا يفهمها الجمهور ولا تكيفه العقول وجعلوا ذلك أصلاً من أصول الشريعة وكفروا من لم يقل به وإنما طور العلماء في هذا أن يقوم البرهان عندهم أن هناك إرادة غير مكيفة لا يقال عنها إرادة قديمة يلزم عنها حادث ولا إرادة حادثة مثل التي في الشاهد بل هي إرادة العقول الانسانية مقصورة عن تكيفها كما هي مقصورة عن تكيف سائر الصفات التي وصف بها نفسه لأنها متى كيف أشبهت الصفات المكيفة المحدثة فوجب أن يصدق بجمعها بالدلائل البرهانية بلا كيف . صح . قلت أما كونها ارادة ليست مثل إرادة الخائف فهذا لا بد منه فيها وفي سائر الصفات وهذا لا يختص بالارادة كما أن الرب نفسه ليس كمنه شيء فصفاه كذلك لكن مجرد نفي هذا لا ينازعه فيه أحد ومضمون كلامه الوقف عن الكلام في قدمها وحدوثها لا بيان حل الشبهة كإفعل في مسألة العلم والفلاسفة الدهرية حارون في هذا الموضع ومن يتكلم فيها متناقض كلامهم لفساد الاصل الذي ينبون عليه وهو صدور الحوادث عن علة موجبة لعلولها بوسط أو بغير وسط فإن هذا ممتنع بل جمع بين النقيضين لان العلة التامة لا يتخلف عنها شيء من موجبها ولا موجب موجبها والحوادث متأخرة فلا تكون من موجبها ولا موجب موجبها اه

اعلانا

﴿ من المطبعة الجمالية ﴾

الكاتبة بحارة الروم عطفة الثرى نمرة ٩ : بتوفيق الله تعالى وعونا
قد تم لنا تأسيس المطبعة المذكورة على أ كمل استعداد وقد أحضرنا لها
بما كنه من الطرز الجديد وأعدنا لها الحروف من سائر الاجناس الاسلامبوليا
والمصرية مع كامل الأدوات واننا مستعدون لقبول المقاولات لطبع الكتب
العربية العلمية كبيرة كانت أو صغيرة بشكل وبدونه بأجرة معتدلة مع المحافظة
على مواعيد المقاولات : وكذلك أعدنا الاصناف الكثيرة من الورق اللازم
لطبع الكتب فمن رغب المقالة على طبع الكتاب وورقه فله ذلك مع
الاعتماد على أن أسعار الورق عندنا هي أرخص قيمة من أسعاره الموجودة في
السوق لاستحضارنا إياه من معامله في أوروبا رأسا والخبرة أعدل شاهد

أصحاب المطبعة

(محمد أمين الخالجي وشركاه - وأحمد عارف)

آخری درج شدہ تاریخ پر یہ کتاب مستعار
لی گئی تھی مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی
صورت میں ایک آنہ یومیہ دیرانہ لیا جائے گا۔
