

**دَرْءُ تَعَارُضِ الْعَقْلِ
وَالنَّقْلِ
أَوْ
مُوَافَقَةُ صَحِيحِ الْمَنْقُولِ لِصَرِيحِ
الْمَعْقُولِ**

شيخ الإسلام ابن تيمية

الجزء الثامن

وقد رأيت من كلام الناس في هذا الباب وغيره ألوانا لا يسعها هذا الموضوع وكثير من نزاع الناس يكون نزاعا لفظيا أو نزاع تنوع لا نزاع تناقص.

فالأول مثل أن يكون معنى اللفظ الذي يقوله هذا هو معنى اللفظ يقوله هذا وإن اختلف اللفظان فيتنازعا ن لكون معنى اللفظ في اصطلاح أحدهما غير معنى اللفظ في اصطلاح الآخر وهذا كثير فالثاني أن يكون هذا يقول نوعا من العلم والدليل صحيحا ويقول الآخر نوعا صحيحا وكثير من نزاع الناس في هذا الموضوع من هذا الباب وكثير منه نزاع في المعنى والنزاع المعنوي إما أن يكون في ثبوت شيء وانتفائه وإما أن يكون في وجوب شيء وسقوطه فالنزاع في صحة دليل الأعراض ونحوه نزاع معنوي وكذلك النزاع في وجوب الاستدلال بهذا الدليل على الإيمان أو توقف صحة الإيمان عليه ونحو ذلك ولما كان الكلام في هذه الأبواب المبتدعة مأخوذا في الأصل عن المعتزلة والجهمية ونحوهم وقد تكلم هؤلاء في أول الواجبات هل هو النظر أو القصد أو الشك أو المعرفة صار كثير من المنتسبين إلى

السنة المخالفين للمعتزلة في جمل أصولهم يوافقونهم على ذلك ثم الواحد من هؤلاء إذا انتسب إلى إمام من أئمة العلم كمالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وصنف كتابا في هذا الباب يقول فيه قال أصحابنا وأختلف أصحابنا وإنما يعنى بذلك أصحابه الخائضين في الكلام وليسوا من هذا الوجه من أصحاب ذلك الإمام فإن أصحابه الذين شاركوه في مذهب ذلك الإمام إنما بينهم وبين أصحابه المشاركين له في ذلك الكلام عموم وخصوص فقد يكون الرجل من هؤلاء دون هؤلاء وبالعكس وقد تجتمع فيه الوصفان وهذا موجود كثيرا في اتباع جميع الأئمة فتجد الواحد من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد يقول اختلف أصحابنا في أول الواجبات ونحو ذلك لا يصح كلامه إلا على هذا الوجه كما يقول أبو الفرج المقدسي الحنبلي في تبصرته فإنه قال

فصل في أول ما أوجب الله على العبد المكلف وفي ذلك وجهان لأصحابنا أحدهما أن أول ما أوجب الله على العبد معرفته والثاني أن أول ما أوجب الله على العبد النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله تعالى قال وقال قوم أول ما أوجب الله على العبد الطهارة والصلاة وغير ذلك ثم قال دليلنا أن معرفة الله يجب أن تتقدم على عبادته لأنه لا يجوز للمكلف أن يعبد ما لا يعرف وإذا ثبت هذا وجب تقدم المعرفة على العبادة قال وإلى ذلك دعانا الباري بقوله تعالى أو لم يتفكروا في

أنفسهم سورة الروم 8 وقال أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض سورة الأعراف 185 قال ولم يندبنا إلى النظر والتفكير إلا لكي نستدل على معرفته قال دليل ثان أن النبي صلى الله عليه وسلم أول ما أرسل به إلى الأمة التوحيد ومعرفة الله تعالى بالوحدانية ونفي الإلهية عما سواه ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس

حتى يقولوا لا إله إلا الله وأني رسول الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها ثم فرض عليهم بعد ذلك الفرائض فدل على ما قلناه قلت فهذا الكلام وأمثاله يقوله كثير من أصحاب الأئمة الأربعة ومعلوم أن الأئمة الأربعة ما قالوا لا هذا القول ولا هذا القول وإنما قال ذلك من أتباعهم من سلك السبل المتقدمة والنبي صلى الله عليه وسلم لم يدع أحدا من الخلق إلى النظر ابتداء ولا إلى مجرد إثبات الصانع بل أول ما دعاهم إليه الشهادتان وبذلك أمر أصحابه كما قال في الحديث المتفق على صحته لمعاذ بن جبل رضي الله عنه لما بعثه إلى اليمن إنك تأتي قوما أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فإن هم أطاعوا لك بذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم

وكذلك سائر الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم موافقة لهذا كما في الصحيحين من حديث أبي هريرة وابن عمر أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله وفي حديث ابن عمر حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وهذا مما اتفق عليه أئمة الدين وعلماء المسلمين فإنهم مجمعون على ما علم بالاضطرار من دين الرسول أن كل كافر فإنه يدعى إلى الشهادتين سواء كان معطلا أو مشركا أو كتابيا وبذلك يصير الكافر مسلما ولا يصير مسلما بدون ذلك كما قال أبو بكر بن المنذر أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم علي الكافر إذا قال أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله وأن كل ما جاء به محمد حق وأبرأ إلى الله من كل دين يخالف دين الإسلام وهو بالغ صحيح يعقل أنه مسلم فإن رجع بعد ذلك فأظهر الكفر كان مرتدا يجب عليه ما يجب على المرتد لكن تنازعوا فيما إذا قال أشهد أن محمدا رسول الله هل يتضمن ذلك الشهادة بالتوحيد أو لا يتضمن أو يفرق بين من يكون

مقرا بالتوحيد ومن لا يكون مقرا على ثلاثة أقوال معروفة في مذهب أحمد وغيره من الفقهاء ولهذا قال غير واحد ممن تكلم في أول الواجبات كالشيخ عبد القادر وغيره أول واجب على الداخل في ديننا هو الشهادتان واتفق المسلمون على أن الصبي إذا بلغ مسلما لم يجب عليه عقب بلوغه تجديد الشهادتين والقرآن العزيز ليس فيه أن النظر أول الواجبات ولا فيه إيجاب النظر على كل أحد وإنما فيه الأمر بالنظر لبعض الناس وهذا موافق لقول من يقول إنه واجب على من لم يحصل له الإيمان إلا به بل هو واجب على كل من لا يؤدي واجبا إلا به وهذا أصح الأقوال فقوله تعالى أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى وإن كثيرا من الناس بقاء ربهم لكافرون سورة الروم 8 وهذا بعد قوله ولكن أكثر الناس لا يعلمون يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون سورة الروم 6 7 ثم قال تعالى أو لم يتفكروا في أنفسهم سورة الروم 8 فالضمير عائد إلى الذين يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون

وقوله تعالى أو لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة إن هو إلا نذير مبين أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون سورة الأعراف 184 185 فهذا مذكور بعد قوله والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأملي لهم إن كيدي متين سورة الأعراف 182 183 ثم قال أو لم يتفكروا ما بصاحبهم فالضمير عائد إلى المكذبين فإنه قال تعالى أو لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة ثم قال تعالى أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون فقول هؤلاء كأبي المعالي وغيره أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدث العالم هو في الأصل من

كلام المعتزلة وهو كلام مخالف لما أجمع عليه أئمة الدين ولما تواتر عن سيد المرسلين بل لما علم بالاضطرار من دينه وإذا قدر أن أول الواجبات هو النظر أو المعرفة أو الشهادتان أو ما قيل فهذا لا يجب على البالغ أن يفعله عقب البلوغ إلا إذا لم يكن قد فعله قبل البلوغ فأما من فعل ذلك قبل البلوغ فإنه لا يجب عليه فعله مرة ثانية لا سيما إذا كان النظر مستلزما للشك المنافي لما حصل له من المعرفة والإيمان فيكون التقدير اكفر ثم آمن واجهل ثم اعرف وهذا كما أنه محرم في الشرع فهو

ممتنع في العقل فإن تكليف العالم الجهل من باب تكليف ما لا يقدر عليه فإن الجاهل يمكن أن يصير عالما فإذا أمر بتحصيل العلم كان ممكنا أما العالم فلا يقدر أن يصير جاهلا كما أن من رأى الشيء وسمعه لا يمكن أن يقال لا يعرفه فمن كان الله قد أنعم عليه وشرح صدره للإسلام قبل بلوغه فحصل له الإيمان المتضمن للمعرفة لم يمكن أن يؤمر بما يناقض المعرفة من نظرينافي المعرفة أو شك ونحو ذلك بل الأمر لمن حصل له علم ومعرفة أن يقدم ذلك ثم يحصله مثل تكليف من حصل له قصد الصلاة ونيتها بأن يقدم ذلك ثم تحصل النية

وهذا مع أنه من باب الجهل والسفه والضلال فهو من باب تكليف العباد ما يعجزون عنه ولهذا يقال الوسوسة لا تكون إلا من خيل في العقل أو جهل بالشرع وقد اتفق الفقهاء على أن الصبي إذا تطهر قبل البلوغ لم يجب عليه إعادة الوضوء إذا بلغ وكذلك لو كان عليه ديون فقضاها أو قضاها وليه لم يجب عليه إعادة القضاء بعد البلوغ بل لو صلى الفرض في أول الوقت ثم بلغ ففي إعادة الصلاة عليه نزاع معروف بين العلماء ومذهب الشافعي لا تجب الإعادة وهو قول في مذهب أحمد ومن الناس من يضعف هذا القول ولعله أقوى من غيره فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر أحدا من الصبيان بإعادة الصلاة مع العلم بأن كثيرا منهم يحتلم بالليل وقد صلى العشاء مع بقاء وقتها والمقصود هنا أن السلف والأئمة متفقون على أن أول ما يؤمر به العباد الشهادتان ومتفقون على أن من فعل ذلك قبل البلوغ لم يؤمر بتجديد ذلك عقب البلوغ والشهادة تتضمن الإقرار بالصانع تعالى وبرسوله لكن مجرد المعرفة بالصانع لا يصير به الرجل مؤمنا بل ولا يصير مؤمنا بأن يعلم أنه رب كل شيء حتى يشهد أن لا إله إلا الله ولا يصير مؤمنا

بذلك حتى يشهد أن محمدا رسول الله ثم كون ما يجب من المعرفة لا يحصل إلا بالنظر أو يمكن حصوله بدونه وهل أصل المعرفة فطرية ضرورية أو نظرية أو يحصل بهذا تارة وبهذا تارة والنظر المحصل لها هل يتعين في طريق معين أو لا يتعين هذه مسائل آخر ومما يتعلق بهذا تنازعهم في المعرفة الواجبة هل تحصل بالعقل أو بالشرع وكثير من النزاع في ذلك لفظي وبعضه معنوي فمن ادعى أن المعرفة لا تحصل إلا بطريقة الأعراض والتركيب ونحو ذلك من الطرق المبتدعة التي للمعتزلة والمتفلسفة ومن وافقهم كان النزاع معه معنويا ونحن نعلم بالاضطرار من دين الرسول وسلف الأمة بطلان قول هؤلاء وأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يأمر أحدا بهذه الطرق ولا علق إيمانه ومعرفته بالله بهذه الطرق بل القرآن وصف بالعلم والإيمان من لم يسلك هذه

الطرق ولما ابتدع بعض هذه الطرق من ابتداعها أنكر ذلك سلف الأمة وأئمتها ووسموا هؤلاء بالبدعة والضلالة ثم القول بأن أول الواجبات هو المعرفة أو النظر لا يمشي على

قول من يقول لا واجب إلا بالشرع كما هو قول الأشعرية وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم فإنه على هذا التقدير لا وجوب إلا بعد البلوغ على المشهور وعلى قول من يوجب الصلاة على ابن عشر سنين أو سبع لا وجوب على من لم يبلغ ذلك وإذا بلغ هذا السن فإنما يخاطبه الشرع بالشهادتين وإن كان لم يتكلم بهما وإن كان تكلم بهما خاطبه بالصلاة وهذا هو المعنى الذي قصده من قال أول الواجبات الطهارة والصلاة فإن هذا أول ما يؤمر به المسلمون إذا بلغوا أو إذا ميزوا كما قال صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم لسبع واضربوهم عليها لعشر وفرقوا بينهم في المضاجع ولهذا قال الأئمة كالشافعي وأحمد وغيرهما يجب على كافل الصبي أن يأمره بالطهارة والصلاة لسبع ولم يوجب أحد منهم على أوليه أن يخاطبه حينئذ بتجديد شهادتين ولا نظر ولا استدلال ونحو ذلك ولا يؤمر بذلك بعد البلوغ وإن كان الإقرار بالشهادتين واجبا باتفاق المسلمين ووجوب ذلك يسبق وجوب الصلاة لكن هو قد أدى هذا الواجب قبل ذلك إما بلفظه وأما بمعناه فإن نفس الإسلام والدخول فيه التزام لذلك

وهنا مسائل تكلم الفقهاء فيها فمن صلى ولم يتكلم بالشهادتين أو أتى بغير ذلك من خصائص الإسلام ولم يتكلم بهما والصحيح أنه يصير مسلما بكل ما هو من خصائص الإسلام فإن قال هؤلاء يعني بكونه أول الواجبات أنه أول ما يؤديه العبد من الواجبات قيل قد يؤدي قبل ذلك واجبات من قضاء الديون وأداء الأمانة وصلة الأرحام والعدل وغير ذلك فإن قيل لكن هذا أول واجب يتعلق به الثواب في الآخرة بخلاف ما أدى بدونه لا ثواب فيه في الآخرة قيل مع قولنا بأنه لا وجوب ولا ثواب في الآخرة إلا بالشرع فلا يثاب لا على هذا ولا على هذا قبل مجيء الشرع ولا يجب لا هذا ولا هذا إلا بالشرع وإذا خاطب الشارع الناس فإنما يأمر العبد ابتداء بما لم يؤديه من الواجبات دون ما أداه فلم يخاطب المشركين ابتداء بالمعرفة إذا كانوا مقرين بالصانع وإنما أمرهم بالشهادتين ولو لم يكونوا مقرين بالصانع فإنه لم يأمرهم بإقرار مجرد عن الشهادتين بل أمرهم بالشهادتين ابتداء والشهادتان تتضمن المعرفة

فلو اقرروا بالصانع وعرفوه من غير إقرار بالشهادتين لم يقبل ذلك منهم ولم يخرجوا بذلك من الكفر ولم يرتب خطابهم بذلك شيئا بعد

شيء بل خاطبهم بالجميع ابتداءً وهنا تكلم الناس في وجوب إمهال الكافر إذا طلب الإمهال للنظر فأوجهه من أوجهه من المتكلمين من المعتزلة ومن تبعهم على هذه الطريقة كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى في المعتمد وغيرهما وأما الفقهاء أئمة الدين فلا يوجبون ذلك مطلقاً إما في حال المقاتلة فيقاتلون حتى يسلموا أو يقرروا بالجزية إن كانوا من أهلها فإذا أسر الرجل منهم فهذا لا يتعين قتله فإذا طلب مثل هذا الإمهال ورجى إسلامه أمهل وأما المرتد فلا يؤخر عند الجماهير أكثر من ثلاث وأما من له عهد فذلك لا يكره على الإسلام فهو في مهلة النظر دائماً ولو طلب أهل دار ممتنعين من الإمام إن يمهلهم مدة ورجا بذلك إسلامهم ولم يخف مفسده راجحة أمهلهم والحربي إذا طلب الأمان حتى يسمع القرآن وينظر في دلائل الإسلام أمناه كما قال تعالى وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه وأما من قال بالوجوب العقلي كما هو قول المعتزلة والكرامية ومن

وافقهم من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم فهؤلاء هم الذين قالوا ابتداءً أول ما يجب المعرفة أو النظر المؤدي إليها لكن أخذ كلامهم من أراد أن يبينه على أصوله من الأشعرية ونحوهم فتناقض كلامه ومن قال بالوجوب العقلي فهذا إذا قال أول الواجبات المعرفة كان ذلك أقرب ثم له أن يقول الرسول صلى الله عليه وسلم إذا أوجب الشهادتين ابتداءً فقد ضم إلى الواجب العقلي ما يجب بالشرع وجعل أحدهما شرطاً في الآخر فلا يقبل أحدهما دون الآخر ومن أدى هذا الواجب أو بعضه لم يخاطبه إلا بفعل ما لم يؤده وعلى هذا فيكون خطاب الشارع للناس بحسب أحوالهم وأول الواجبات الشرعية يختلف باختلاف أحوال الناس فقد يجب على هذا ابتداءً ما لا يجب على هذا ابتداءً فيخاطب الكافر عند بلوغه بالشهادتين وذلك أول الواجبات الشرعية التي يؤمر بها وأما المسلم فيخاطب بالطهارة إذ لم يكن متطهراً وبالصلاة وغير ذلك من الواجبات الشرعية التي لم يفعلها وفي الجملة فينبغي أن يعلم أن ترتيب الواجبات في الشرع واحداً بعد واحد ليس هو أمراً يستوي فيه جميع الناس بل هم متنوعون في ذلك فكما أنه قد يجب على هذا ما لا يجب على هذا فكذلك قد

يؤمر هذا ابتداءً بما لا يؤمر به هذا فكما إن الزكاة يؤمر بها بعض الناس دون بعض وكلهم يؤمر بالصلاة فهم مختلفون فيما يؤمرون به ابتداءً من واجبات الصلاة فمن كان يحسن الوضوء وقراءة الفاتحة ونحو ذلك من واجباتها أمر بفعل ذلك ومن لم يحسن ذلك أمر بتعلمه ابتداءً ولا يكون أول ما يؤمر به هذا من أمور الصلاة هو أول ما يؤمر به هذا وهكذا

الواجبات العقلية إذا قيل بالوجوب العقلي يتنوع الناس في ترتيبها فهذا يؤمر بقضاء ما عليه من الديون وهذا يؤمر برد ما عنده من الودائع وهذا يؤمر بالعدل في حكمه والصدق في شهادته وامثال ذلك وكما انهم متنوعون في ترتيب الوجوب فهم متنوعون في ترتيب الحصول علما وعملا وقد سلك طائفة من أهل الكلام من المعتزلة ومن وافقهم ترتيبا معينا في العلم الواجب على كل مكلف وزعموا انه لا يمكن حصول المعرفة لأحد إلا على ذلك الترتيب الخاص كما ذكرناه من كلام أبي الحسين البصري وامثاله حيث قالوا ليس يثق أحد بصحة ما جاءت به الرسل إلا بعد المعرفة بصدقهم ولا تحصل المعرفة بصدقهم إلا بالمعجزات التي تميزهم عن غيرهم وليس تدل المعجزات على صدقهم إلا إذا صدرت ممن لا يفعل القبيح لكي يؤمن أن يصدق الكذابين وليس يعلم انه لا يفعل القبيح إلا إذا عرف انه عالم بقبحه

عالم باستغنائه عنه ولا يعرف غناه إلا بعد أن يعلم بأنه غير جسم ولا يعرف انه غير جسم إلا إذا عرف انه قديم ولا يعلم انه قديم ولا يعلم انه عالم بكل قبيح إلا إذا علم انه عالم بكل شيء ولا يعلم ذلك إلا إذا علم لذاته ولا يعلم انه يثبت ويعاقب إلا إذا علم انه قادر حي ولا نعرف موصوفاً بهذه الصفات إلا إذا عرفت ذاته وإنما تعرف ذاته إذا استدل عليها بأفعاله لأنها غير مشاهدة ولا معروفة باضرار ولا طريق إليها إلا أفعاله قال فيجب أن يتكلم في هذه الاشياء ليعلم صحة ما جاءت به الرسل ثم انه تكلم في حدوث الأجسام وبنى الأمر في ذلك على إن ما لم يسبق الحوادث فهو محدث وبنى ذلك على انه إذا كان كل من الحوادث له أول استحال أن لا يكون لها أول لأنها ليست سوى أحادها كما يستحيل أن يكون كل واحد من الزنج اسود ولا يكونوا كلهم سودا فقد جعل الدين كله مبنيا على هذا الترتيب المبني على هذه المقدمة التي ينازعه فيها جمهور العقلاء من أهل الملل وغيرهم وهذه هي أصول الدين عندهم وهذا مما يخالفهم فيه جماهير المسلمين بل جمهور عقلاء العالمين بل يعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن

الرسول لم يوجب هذه الطريق ولا دعا إليها ولا كان إيمان السابقين الأولين موقوفا عليها وعامة ما ذكره من الترتيب ممنوع فقوله لا تحصل المعرفة بصدقهم إلا بالمعجزات ينازعه فيه طوائف كثيرون بل اكثر الناس وقوله لا تدل المعجزات على صدقهم إلا إذا صدرت ممن لم يفعل القبيح ينازعه فيه أيضا طوائف كثيرون وقوله لا يعلم غناه إلا إذا علم انه ليس بجسم ينازعه فيه أيضا طوائف كثيرون وكذلك ما ذكره من قوله ولا يعلم ذلك إلا إذا علم انه عالم لذاته ومراده

نفي الصفات والقول بأن القرآن مخلوق وان الله لا يرى في الآخرة ونحو ذلك مما ينازعه فيه طوائف كثيرون وقوله إنما يعرف إذ استدل عليها بأفعاله لأنها غير مشاهدة ولا معروفة باضطرار ينازعه فيه طوائف آخرون فهذا ترتيب المعتزلة للعلم بالله ورساله ولغيرهم من طوائف المتكلمين ترتيب آخر وفيه من الممانعات والمعارضات من جنس ما في ترتيب هؤلاء

ونظير هذه الترتيب التي أحدثها أهل الكلام وادعوا أنه لا يحصل العلم إلا بها ترتيب ذكرها طوائف من الصوفية المصنفين في أحوال القلوب وأعمالها لما تكلموا في المقامات والمنازل وترتيبها فهذا يذكر عددا من المنازل والمقامات وترتيبها وهذا يذكر عددا آخر وترتيبها ويقول هذا إن العبد لا ينتقل إلى مقام كذا حتى يحصل له كذا وأنه ينتقل إلى كذا بعد كذا ويقول هذا عدد المنازل مائة ويقول الآخر عددها أكثر وأقل ثم هذا يقسم المنازل أقساما يجعلها الآخر كلها قسما ويذكر هذا أسماء وأحوالا لا يذكرها الآخر وغاية الواحد من هؤلاء أن يكون ما ذكره وصف حاله وحال أمثاله وسلوكهم وترتيب منازلهم فإذا كان ما قالوه حقا فغاياته أن يكون وصف سلوك طائفة معينة أما كون جميع أولياء الله تعالى لا يسلكون إلا على هذا الوجه المرتب وهذه الانتقالات فهذا باطل وكذلك أيضا نظير هذا ما يذكره من يذكره من المتفلسفة وأهل المنطق في ترتيب العلم وأسباب حصوله وما يذكرونه من الحدود والأقيسة والانتقالات الذهنية فغاية كلامهم إذا كان صحيحا أن يكون ذلك وصفا لما تسلكه طائفة معينة أما كون جميع بني آدم لا يحصل لهم العلم بمطالبهم إلا بهذه الطرق المعينة فهذا كلام

باطل فحصر هؤلاء لمطلق العلم في ترتيب معين وحصر هؤلاء العلم بالله وبصدق رساله في ترتيب معين وحصر هؤلاء للوصول إلى الله في ترتيب معين كل هذا مع كونه في نفسه مشتملا على حق وباطل فالحق منه لا يوجب الحصر ولكن هو وصف قوم معينين وطرق العلم والأحوال وأسباب ذلك وترتيبه أوسع من أن تحصر في بعض هذه الطرائق ولهذا كانت الرسل صلوات الله عليهم وسلامه يأمررون بالغايات المطلوبة من الإيمان بالله ورسوله وتقواه ويذكرون من طرق ذلك وأسبابه ما هو أقوى وأنفع وأما أهل البدع المخالفون لهم فبالعكس يأمررون بالبدايات والأوائل ويذكرون من ذلك ما هو أضعف وأضر فمتبع الأنبياء لا يضل ولا يشقى ومتبع هؤلاء ضال شقي إذ كانت قضايا هؤلاء فيها من الباطل الذي هو كذب وإفك وإن لم يعلم صاحبه أنه كذب وإفك بل يظنه صدقا ما لا يحصيه إلا الله وإذا كان الناس يتنوعون في الوجوب

وترتيب الواجبات ويتنوعون في الحصول وترتيب الحاصلات لم يمكن أن يجعل ما يخص بعضهم شاملاً لجميعهم وكثير من الغلط في هذا الباب إنما دخل من هذا الوجه يصف أحدهم طريق طائفة ثم يجعله عاماً كلياً ومن لم يسلكه كان ضالاً عنده ثم ذلك الطريق إما أن يكون خطأ وإما أن

يكون صواباً ولكن ثم طرق أخرى غير ذلك الطريق فيجىء من سلك غير ذلك الطريق يبطله بالكلية ويرد ما فيه من الصواب وقد تكلمنا على مسألة تحسين العقل وتقيحه في غير هذا الموضوع وفصلنا القول فيها وبيننا منشأ الغلط فإن الطائفتين اتفقوا على أن الحسن والقبح باعتبار الملائمة والمنافرة قد يعلم بالعقل والملائمة تتضمن حصول المحبوب المطلوب المفروح به والمنافرة تتضمن حصول المكروه المحذور المتأذى به وهذا الذي اتفقوا عليه حق لكن توهموا بعد هذا أن الحسن والقبح الشرعي خارج عن ذلك وليس الأمر كذلك بل هو في الحقيقة يعود إلى ذلك لكن الشارع عرف بالموجود وأثبت المفقود فتحسينه إما كشف وبيان وإما إثبات لأمر في الأفعال والأعيان وعلى قول من يجعل الأحكام صفات ثابتة للأفعال وللأعيان فالتحسين الشرعي يتضمن أن الحسن ما حصل به الحمد والثواب والقبح ما حصل به الذم والعقاب ومعلوم أن الحمد والثواب والثواب ملائم للإنسان والذم والعقاب منافي للإنسان وكذلك توهم من توهم من الطائفتين أن إثبات ذلك في حق الله تعالى ممتنع لكون هؤلاء المتوهمين لم يفرقوا بين الإرادة والمحبة

والرضا بل جعلوا كل مراد محبوباً مرضياً ثم قال هؤلاء الكفر والفسوق والعصيان ليس محبوباً باتفاق المسلمين فلا يكون مراداً فيكون وقوع ذلك بدون إرادته فيكون في ملكه ما لا يريد فيكون ما لا يشاء ويشاء ما لا يكون وقال هؤلاء بل هو مريد لكل حادث فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن والكفر والفسوق والعصيان مراد له فيكون محبوباً مرضياً فيكون محبباً راضياً بالكفر والفسوق والعصيان فهؤلاء سواهم بين المأمور والمحذور في أن الجميع محبوب مرضي فلزمهم تعطيل الأمر والنهي والوعد والوعيد وإن لم يلتزموه وأولئك قالوا يكون ما لا يشاء ويشاء ما لا يكون فلزمهم أن يكون عاجزاً مغلوباً وإن كانوا لا يكرمون عجزه فهؤلاء لم يجعلوا لله الملك وأولئك لم يجعلوا له الحمد والله تعالى له الملك وله الحمد هؤلاء أرادوا إثبات ألهيته وأنه معبود محمود حكيم عادل فقصروا في ذلك ونقصوه موجب ربوبيته وقدرته ومشئته وهؤلاء أثبتوا موجب ربوبيته وقدرته ومشئته لكنهم نقصوا

موجب ألهيته وحكمته ورحمته وحمده وهذه الأمور مبسوسة في غير هذا الموضوع

والمقصود هنا التنبيه على منشأ النزاع في الوجوب كما نبهنا على النزاع في ترتيب الوجوب وأما الحصول فكثير من الناس يقول المعرفة لا تحصل إلا بالعقل وقد يسرف هؤلاء حتى لا يثبتوا أشياء من صفات الله تعالى لا نفيا ولا إثباتا إلا بالعقل وصرح هؤلاء بأنه لا يستدل بنصوص الرسل على شيء من صفات الله تعالى لا إثباتا ولا نفيا كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة ومن اتبعهم من متأخري الأشعرية ويجعلون أصول الدين هي العقلية المحضة التي لا تعلم بالسمع ثم قد يعينون من الطرق العقلية ما هو باطل عقلا وشرعا كطريقة الأعراض وطريقة التركيب وطريقة الاختصاص وإلى هذه الثلاث تعود جميع أصول النفاة ويقابلهم آخرون فيقولون المعرفة لا تحصل إلا بالسمع ولا تحصل بالعقل وربما قالوا إنه لا يمكن حصولها بالعقل وقد بينا في غير هذا الموضوع أن الأدلة العقلية والسمعية متلازمة كل منهما مستلزم صحة الآخر فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيما أخبروا به والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية التي بها يعرف الله وتوحيده وصفاته وصدق أنبيائه ولكن من الناس من ظن أن السمعية ليس فيها عقلي والعقلية

لا تتضمن السمعي ثم افترقوا فمنهم من رجع السمعية وطعن في العقلية ومنهم من عكس وكلا الطائفتين مقصر في المعرفة بحقائق الأدلة السمعية والعقلية ثم تجد هؤلاء وهؤلاء في أتباع الأئمة مالك والشافعي وأحمد وغيرهم وكثير من النزاع في ذلك قد يكون لفظيا وقد رأيت من ذلك عجائب كطائفة من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد سلكوا الطريقة الأولى ونسبوا من خالفهم في ذلك إلى الجهل والغباوة حتى أن بعض متأخري أصحاب أحمد وهو أبو الفرج صدقة بن الحسين البغدادي صنف مصنفا سماه محجة الساري في معرفة الباري سلك فيه مسلك ابن عقيل وأمثاله من المتكلمين المنتسبين إلى السنة مشوب من كلام المعتزلة مع مخالفتهم لهم في شعار مذهبهم فذكر أنه سئل عن المعرفة بأي طريق تحصل ومن أي طريق تجب وأن يبين اختلاف الناس في ذلك وذكر أن الناس تنازعوا في أول واجب على الإنسان بعد سن البلوغ والعقل هل هو النظر أو المعرفة وأنهم اتفقوا على وجوب المعرفة واختلفوا في طريقه قال فذهب أهل الحق والسنة والجماعة إلى أن طريق الوجوب هو السمع والنقل وقالت المعتزلة طريق الوجوب هو العقل

ثم قال وهنا مزلة أقدام لبعض أصحابنا الحنابلة لأنهم إذا سئلوا مطلقا عن معرفة الله وقيل لهم بم يعرف الله قالوا بالشرع من غير فصل بين الوجوب والحصول قال وقد نبهتهم على هذا غير مرة فما هبوا من رقدتهم ولا انتبهوا من سنتهم ثم ذكر قول الإمامية والباطنية وأن المعرفة تحصل عندهم بقول الرسول والإمام المعصوم دون نظر العقل وتكلم في مسألة نفي الوجوب العقلي بما ليس هذا موضعه وتكلم في طرق المعلومات بالكلام المعروف لأهل هذه الطريقة وأن منها ما لا يعلم إلا بالعقل ومنها ما لا يعلم إلا بالسمع ومنها ما يعلم بهما فالذي لا يعلم إلا بالعقل علمنا بأنه لا بد من موجود قديم لأن الكل لو كان حادثا لكان حادثا بلا سبب وهذه المعرفة تتقدم على ورود الرسول فلا حاجة فيها إلى الرسول بل مثاله علمنا بدلالة معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم على صدقه والذي يعلم بمجرد التعليم من النبي المعصوم مثل علمنا بمقادير العبادات الواجبة وما يتعلق بالآخرة من الجنة والنار وعذاب القبر والحساب والميزان وغير ذلك قال فالرسول صلى الله عليه وسلم إنما بعث ليفصل الشرع

وليشرح أمر الآخرة فأما معرفة افتقار هذا العالم إلى صانع قادر على إرسال الرسل فهو متقدم على قول الرسول فكيف يكون مستفادا من قول الرسول فمعرفة المرسل إذا تقدم على معرفة الرسول ومعرفة صدقه فكيف يعرف بقول الرسول قال وأما مثال ما يدرك بالعقل والسمع جميعا فهو كرؤية الله تعالى وكونه خالقا لأعمال العباد فهذا مما يعلم بمجرد السمع وبمجرد العقل ثم قال وأما حجتنا في حصول المعرفة بمجرد العقل فقولته تعالى أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت سورة الغاشية 17 20 وقال في موضع آخر وفي أنفسكم أفلا تبصرون سورة الذاريات 21 وقال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق سورة فصلت 53 فهذا كله دعوة إلى الدلائل العقلية وهو التأمل في الآيات الدالة على حدوث العالم وقدم الصانع من غير شرط على ما نبينه من بعد قال ولأنه بالعقل يستدل بالشاهد على الغائب وبالبناء على الباني وبالكتابة على الكتاب من غير سماع خطاب

قال وآثار صنع الباري عزت قدرته في الموجودات أكثر وأظهر من كل دليل وكل من وقف على آثار صنعته بنور عقله يقع له العلم بوجود الصانع إذ لا يتصور مصنوع بلا صانع ولا مخلوق بلا خالق قال والدليل على أن النظر أول الواجبات هو أن سائر الواجبات من الصلاة والصيام

إنما يوجد بعد المعرفة لأنه إنما يصح أن يتقرب إلى الله من يعرفه فصارت المعرفة متقدمة على سائر الواجبات والنظر متقدم على المعرفة لأنه طريق إليها وطريق الشيء متقدم عليه فصح أن النظر متقدم على كل شيء واجب وهنا التقدم في النظر إنما هو في وجوده لا في وجوده وإلا فالواجب الأول هو المعرفة يعني الواجب قصداً قال والحاجة التي دعت إلى النظر هو أنه لا طريق إلى المعرفة إلا به والدليل على ذلك أن المعرفة إما أن تكون واقعة مبتدأة كمعرفة العاقل أن العشرة أكثر من الخمسة وإما أن تكون واقعة عن طريق كمعرفتنا بالمدرجات إذا أدركناها بحواسنا الخمس وكمعرفتنا بما غاب عنا إذا أخبرنا به خلق عظيم شاهدوه نحو معرفتنا

بمكة من جهة الخبر واما أن تكون واقعة بالاستدلال كاستدلالنا بالبناء على الباني قال ومعلوم أن معرفة الله تعالى لا تجري مجرى معرفتنا بان العشرة اكثر من الخمسة لأنها لو جرت هذا المجرى لاستغنيا عن الاستدلال عليه كما نستغني عن الاستدلال على أن العشرة أكثر من الخمسة ومعلوم أن نفوس العقلاء تتشوف إلى الاستدلال على الله تعالى ولا يجوز أن تكون معرفتنا بالله تعالى لإدراك الحواس لأنه لا يجوز أن يدرك بشيء منها في الدنيا ولا يجوز أن تكون معرفتنا به واقعة بالخبر لان الخبر إنما يفضي إلى المعرفة إذا أخبر به خلق كثير عن مشاهدة وليس أحد يخبرنا بالله عن مشاهدة ولا يجوز أن تكون معرفته بطريق الإلهام كما زعمت طائفة من الصوفية وبعض الشيعة لأن الإلهام هو تخايل يقع في القلب قد يكون ذلك من الله وقد يكون من وسوسة الشيطان وليس على أحدهما دليل يدل عليه ولان من يدعي الإلهام يمكن خصمه أن يدعى خلافه فانه إذا قال ألهمت بكذا فيقول خصمه وأنا ألهمت بكذا فكان العمل به عملاً بلا دليل إلا ترى أن صاحب الشرع امرنا بالاجتهاد عند

فقد النصوص وهو عمل بدلالة النصوص كما روى في حديث معاذ قال ولا يلزم علي هذا التحري في الأواني وغيرها في الشرع فانه عمل بشهادة القلب لأنه هناك ليس ثم دليل سواه وذلك ليس من قبل ما ذكرنا لان الإلهام لا يصلح لإلزام الحكم على الغير وكذلك التحري أيضا لا يصلح للإلزام على غيره وانما اعتبر لجواز العمل في حق نفسه عند عدم سائر الأدلة إما المشروعات فلا يتصور أن تنفك عن نوع دليل إما الكتاب أو السنة أو إجماع أو قياس فلا ضرورة في العمل بغير حجة ودليل فإذا بطلت هذه الأقسام كلها ثبت انه لا طريق إلى معرفة الله إلا بالنظر

قال فان قيل بماذا تعلمون أن في العقول حجة ودليلا قيل بان تبين في كل مسألة تبينا عقليا يفضي النظر فيه إلى العلم فان قيل لم قلت أن معرفة الله لا تنال إلا بالنظر في حجة العقل قيل الدلالة على ذلك أن الكتاب إنما يصح أن يستدل به إذا علم انه كلام الله الحكيم فيجب تقدم العلم بالله وحكمته وبان هذا كلامه وانما لم يصح الاستدلال عليه بالسنة لأنه إنما يصح الاستدلال بها إذا اثبت إنها كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الحكيم فيجب تقدم العلم بالله وحكمته وان هذا الرسول رسوله وانما لم يصح الاستدلال بالإجماع على الله لأنه إنما يصح الاستدلال بالإجماع بعد أن يعلم أن الله ورسوله قد شهدا بأنه حجة فيجب تقدم العلم بالله فصح أن العلم بالله لا يستفاد بغير حجة العقل قال فإن قيل فما الدليل الذي يؤدي النظر فيه إلى معرفة الله تعالى قيل نفسك وسائر ما تشاهده من الأجسام فوجه دلالة

الإنسان من نفسه على الله تعالى انه قد كان نطفة ثم تقلبت به الأحوال إلى أن انتهى إلى حال الكمال فلا بد لهذا التنقل والتغير من مغير ولم يكن التغير في وقت أولى من وقت فلا يخلو ذلك المغير إما أن يكون قد اقتضى تغيرها على سبيل الإيجاب من غير اختيار بالطبع أو القالب أو يكون اقتضى تغيرها على سبيل الاختبار وهو الفاعل ولا يخلو ذلك الفاعل إما أن يكون هو الإنسان أو غيره وإن كان غيره فلا يخلو إما أن يكون من جنسه أو من غير جنسه فان كان من جنسه فأما أن يكون أبويه أو غيرهما فان كان من غير جنسه فهو قولنا وسنبطل سائر الأقسام وثبت هذا الأخير إما انه لا يجوز أن يكون الإنسان قد تشكل لأجل أن الرحم على شكل القالب فلأن الكلام فيمن شكل ذلك القالب كاللحام فيمن شكل الإنسان ولان القالب يقتضي تشكيل ظاهر ما يلقي فيه فما الذي اقتضى تشكيل باطن الإنسان ووضع أجزاء الباطن مواضعها ولا يجوز أن يكون المقتضى لتغيير الإنسان وتشكيله طبيعة غير عالمة ولا مختارة لأن الإنسان أبلغ في الترتيب والحكمة من بناء دار وصناعة وتاج وكما لم يجر أن يحصل ذلك ممن ليس بعالم فكذلك الإنسان إلا ترى أن أعضاء الإنسان مقسومة على حسب المنفعة وموضوعة مواضعها ولا يجوز أن يكون الإنسان هو

الذي غير نفسه من حال إلى حال لأنه لو قدر على ذلك في حال ضعفه لكان في حال كماله اقدر وإذا عجز عن خلق مثله وخلق أعضائه في حال كماله فهو عن ذلك في حال الضعف اعجز ولا يجوز أن يكون المغير له من حال إلى حال أبويه لأنه ليس يجري على حسب إيثارهما إلا

ترى انهما يريدانه فلا يكون ويكرهانه فيكون ويريدانه ذكرا فيكون أنثى ويريدانه أنثى فيكون ذكرا فإذا لم يكن لأبويه في ذلك تأثير فغيرهما مما لا تعلق له به اجدر فصح أن للإنسان فاعلا مخالفا له وهو الله تعالى قال فان قيل فكيف يدل غير على الله قيل أن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذه حوادث فيجب أن يكون للجسم محدثا إذ لم يتقدم الحوادث والدليل على أن الأجسام محدثة هو أن الأجسام محدثة وكل محدث يحتاج إلى محدث قال وهذا الكلام يشتمل على اصلين أحدهما أن الأجسام محدثة والثاني أن كل محدث يحتاج إلى محدث إما الأصل الأول فالغرض به أن يدل على أن الجواهر والأجسام محدثة غير قديمة ولا

يصح أن تثبت صفة لشيء وتنفي صفة عن شيء إلا وقد عرفنا ما تثبت له الصفة والصفة التي تثبتها والصفة التي تنفيها فيجب أن نذكر ما الجوهر وأما الجسم وما القديم وما المحدث ولما كان الوصلة إلى حدوث الجسم هو العرض الذي هو الحركة والسكون والكون والاجتماع والافتراق ولم يصح أن يتوصل بما لا نعرفه وجب أن نبين ما العرض وما الكون وما الحركة وما السكون وما الاجتماع والافتراق فالجوهر هو الذي يشغل الحيز في وجوده ويصح أن تحله الأعراض ومعنى شغله الحيز أن يوجد في جهة ومكان فيحوزه ويمنع مثله من أن يوجد معه بحيث هو والجسم هو المؤلف وعند قوم هو الطويل العريض العميق والقديم هو الموجود الذي لم يزل والذي لا أول لوجوده والمحدث هو الذي لوجوده أول والعرض هو ما يعرض في الوجود ولا يكون له لبث كلبث الجواهر والأجسام وذلك أن ما قل لبثه بالإضافة إلى غيره سموه عارضا قال الله تعالى هذا عارض ممطرنا سورة الأحقاف 24 وذلك نحو الحركة والسكون والحركة زوال الجسم من مكان إلى مكان والسكون لبث الجوهر في المكان أكثر من وقت واحد والكون ما به كون الجوهر في مكان دون مكان والاجتماع كونا جوهرين متماسين والافتراق كونا جوهرين غير متماسين

قال وإذ قد ذكرنا حدود هذه الاشياء فلندل على حدوث الأجسام فنقول أن الأجسام لم تسبق الحركة والسكون المحدثين وكل ما لم يسبق المحدث فهو محدث ثم انه ساق هذه الحجة إلى آخرها كما ساقها من قبله مثل ابن عقيل ونحوه وقبلهم أبو الحسين البصري وامثاله الذين هم أئمة هذه الحجة وقد ذكرنا سياق أبي الحسين لها فلا حاجة إلى تكريرها وقال فان قيل فما تقولون فيمن حصلت له هذه المعرفة بمجرد التقليد أو غيره أيكون عارفا بالله مؤمنا قيل نعم إلا انه يكون

مأثوما بترك ما وجب عليه من النظر قلت إما هذه الحجة حجة الاعراض فقد عرف اعتراض الناس عليها وذمهم لها واما الحجة المتقدمة وهي الاستدلال بحدوث الانسان فإنها حجة صحيحة وهي من الحجج التي دل عليها القران وارشد اليها والمقصود هنا نا هذا وامثاله ممن يقولون ان المعرفة لا تحصل إلا بالعقل ويشنعون على من يقول انها تحصل بالسمع من

اصحابهم وغير اصحابهم إذا تدبر كثير من كلام اصحابهم الذين ينازعهم هؤلاء تبين ان نزاعهم لهم ليس في نفس ما ثبت معرفته بمجرد العقل بل في امر آخر والمعنى الذي اراد اولئك انه يحصل بالسمع ليس هو المعنى الذي اتفقوا على انه لا يحصل إلا بالعقل كما ذكر ذلك الشريف ابو علي بن أبي موسى وغيره وسنذكر ان شاء الله تعالى بعض كلامهم فالنزاع بينهم وبين كثير من أصحابهم قد يكون لفظيا وقد يكون معنويا فان المقدمات التي حصروا بها المعرفة في طريقهم ينازعهم الناس في كل واحدة منها وان تنوع المنازعون وهذا كله بناء على ان دلالة السمع هي مجرد خبر المخبر الصادق كما هو اصطلاح هؤلاء واما إذا عرف ان دلالة السمع تناول الأخبار وتتناول الارشاد والتنبيه والبيان للدلائل العقلية وان الناس كما يستفدون من كلام

المصنفين والمعلمين الأدلة العقلية التي تبين لهم الحق فاستفادتهم ذلك من كلام الله اكمل وافضل فتلك الأدلة عقلية باعتبار ان العقل يعلم صحتها إذا نبه عليها وهي شرعية باعتبار ان الشرع دل عليها وهدى اليها فعلى هذا التقدير تكون الدلائل حينئذ شرعية عقلية وعلى هذا فقد يقال الأدلة الشرعية نوعان عقلية وسمعية فالعقل ما دل الشرع عليه من المعقولات والسمعية ما دل بمجرد الأخبار وقد ذكرنا في غير هذا الموضوع ان أئمة النظار معترفون باشمال القران على الدلائل العقلية واما على اصطلاح اولئك فكثيرا ما يعنون بالدليل الشرعي الدليل السمعي الخبري وهو مجرد خبر الشارع الصادق فعلى اصطلاحهم ينازعهم الناس في تلك المقدمات العقلية التي زعموا ان المعرفة لا تحصل إلا بها فأما المقدمة الأولى وهي قولهم ان المعرفة لا مبتدأة في النفس بل لا بد لها من طريق فهي من موارد النزاع فإذا قيل لهم انها قد تحصل في النفس مبتدأة لم يكن لهم على نفي ذلك دليل إلا مجرد الاستقراء الذي هو إما فاسد واما ناقص وقولهم ان النفوس العقلاء تتشوف إلى الاستدلال يقول لهم المنازعون لا نسلم ان جميع العقلاء كذلك بل جمهور العقلاء

مطمئنون إلى الإقرار بالله تعالى وهم مفطورون على ذلك ولهذا إذا ذكر لاحدهم اسمه تعالى وجد نفسه ذاكرة له مقبلة عليه كما إذا ذكر له ما هو معروف عنده من المخلوقات والمتجاهل الذي يقول انه لا يعرفه هو عند الناس اعظم تجاهلا ممن يقول انه لا يعرف ما تواتر خبره من الانبياء والملوك والمدائن والوقائع وذلك عندهم اعظم سفسطة من غيره من انواع السفسطة ولهذا من تتبع مقالات الناس المخالفة للحس والعقل وجد المسفسطين فيها اعظم بكثير من المسفسطين المنكرين للصانع فعلم ان معرفته في الفطرة اثبت واقوى إذ كان وجود العبد ملزوم وجوده وحاجاته معلقة به سبحانه وتعالى بل كل ما يخطر بقلب العبد ويريدته فهو ملزوم له وخواطر العباد وارادتهم لا نهاية لها وانتقال الذهن من الملزوم إلى اللازم لا ينحصر بل إقرار القلوب به قد لا يحتاج إلى وسط وطريق بل القلوب مفطورة على الإقرار به أعظم من كونها مفطورة على الاقرار بغيره من الموجودات واشهر من عرف تجاهله وتظاهره بإنكار الصانع فرعون وقد كان مستيقنا في الباطن كما قال له موسى لقد علمت ما انزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر سورة الاسراء 102

وقال تعالى عنه وعن قومه وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا سورة النمل 14 ولهذا قال وما رب العالمين [سورة الشعراء : 23] على وجه الانكار له قال له موسى رب السموات والأرض وما بينهما ان كنتم موقنين قال لمن حوله إلا تسمعون قال ربكم ورب آبائكم الأولين قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون سورة الشعراء 24 28 وقد زعم طائفة من ان فرعون استفهم استفهام استعلام فسأله عن الماهية وان المسئول عنه لم يكن له ماهية عجز موسى عن الجواب وهذا غلط وعلى هذا التقدير يكون استفهم استفهام انكار وجحد كما دل سائر آيات القران على ان فرعون كان جاحدا لله نافيا له لم يكن مثبتا له طالبا للعلم بماهيته فلماذا بين لهم موسى انه معروف وان آياته ودلائل ربوبيته اظهر واشهر من ان يسأل عنه بما هو فان هذا إنما هو سؤال عما يجهل وهو سبحانه اعرف واظهر وابين من ان يجهل بل معرفته مستقرة في الفطرة اعظم من معرفة كل معروف وهو سبحانه له المثل الاعلى في السموات والأرض وهو في السماء اله وفي الأرض فأهل السموات والأرض يعرفونه ويعبدونه وان كان اكثر اهل الأرض كما قال

تعالى وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون سورة يوسف 106 ولهذا قالت الأنبياء عليهم السلام لأممهم أفي الله شك فاطر

السموات والأرض سورة إبراهيم 10 وهذا استفهام انكار يتضمن النفي وبيّن انه ليس في الله شك وقول القائل ليس في هذا شك يراد به انه قد بلغ في الظهور والوضوح ولزوم معرفته إلى حيث لا ينبغي أن يشك فيه والى حيث لا يشك فيه وعلى كلا التقديرين يتبين ان الإقرار بالصانع بهذه المثابة وأما الطريق الثاني وهو ادراك الحواس فلا ريب انهم لا يقولون انهم يدركونه بالحواس الظاهر بل يقولون ان الحس نوعان ظاهر وباطن والانسان يحس بباطنه الامور الباطنة كالجوع والعطش والشبع والري والفرح والحزن واللذة والالام ونحو ذلك من احوال النفس فهكذا يحسون ما في بواطنهم من محبته سبحانه وتعظيمه والذل له والافتقار اليه مما اضطرروا اليه وفطروا عليه ويحسون أيضا ما يحصل في بواطنهم من المعرفة المتضمنة لمثله الاعلى في قلوبهم والاحساس نوعان نوع بلا واسطة كالإحساس بنفس الشمس والقمر والكواكب واحساس بواسطة كالإحساس

بالشمس والقمر والكواكب في مرآه أو ماء أو نحو ذلك والقلوب مفطورة على ان يتجلى لها من الحقائق ما هي مستعدة لتجليها فيها فإذا تجلى فيها شيء احست به احساسا باطنا بواسطة تجليه فيها وأيضا فنفس مشاهدة القلوب لنفسه تبارك وتعالى امر ممكن وان كان ذلك قد يقال انه مختص ببعض الخلق كما قال ابو ذر وابن عباس وغيرهما من السلف ان نبينا صلى الله عليه وسلم راه بفؤاده مرتين فهذا النوع إذا كان ممكنا وقد قيل انه واقع لم يكن نفيه إلا بدليل واما الرؤية بالعين في الدنيا وان كانت ممكنة عند السلف والائمة لكن لم تثبت لأحد ولم يدعها أحد من العلماء لأحد إلا لنبينا صلى الله عليه وسلم على قول بعضهم وقد ادعاها طائفة من الصوفية لغيره لكن هذا باطل لانه قد ثبت بدلالة الكتاب والسنة ان أحدا لا يراه في الدنيا بعينه

وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال واعلموا أن أحدا منكم لن يرى ربه حتى يموت وقد بسطنا الكلام على مسألة الرؤية في غير هذا الموضع وبيننا أن النصوص عن الامام احمد وامثاله من الأئمة هو الثابت عن ابن عباس من انه يقال راه بقلبه أو راه بفؤاده واما تقييد الرؤية بالعين فلم يثبت لا عن ابن عباس ولا عن احمد والذي في الصحيح عن أبي ذر انه سأل النبي صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك قال نور اني أراه وقد روى احمد باسناده عن أبي ذر انه راه بفؤاده واعتمد احمد على قول أبي ذر لان ابا ذر سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه المسألة واجابه وهو اعلم بمعنى ما اجابه به النبي صلى الله عليه وسلم فلما اثبت انه راه بفؤاده دل ذلك على مراده

واما قولهم لا يجوز أن تكون معرفتنا به واقعة بالخبر لان الخبر إنما يفضي إلى المعرفة إذا اخبر به خلق كثير عن مشاهدة وليس أحد يخبر بالله عن مشاهدة فهذا مما ينازعهم فيه المنازعون ويقولون ليس من شرط اهل التواتر أن يخبروا عن مشاهدة بل إذا اخبروا عن علم ضروري حصل العلم بمخبر اخبارهم وان لم يكن المخبر به مشاهدا والمعرفة بالله قد تقع ضرورة واذا كان كذلك امكن المعرفة بتصديق إخبار المخبرين عن المعرفة الحاصلة ضرورة إلا ترى أن ما يخبر به الناس عن أنفسهم من لذة الجماع وكثير من المطاعم والمشارب بل ولذة العلم والعبادة والرئاسة وحال السكر والعشق وغير ذلك من الأمور الباطنة تحصل المعرفة بوجودها بالتواتر لمن لم يجدها من نفسه ولا عرفها بالضرورة في باطنه وليست امرا مشاهدا بل اطباق الناس على وصف رجل بالعلم أو العدل أو الشجاعة أو الكرم أو المكر أو الدهاء أو غير ذلك من الأمور النفسانية التي لا تعلم بمجرد المشاهدة يوجب العلم بذلك لمن تواترت هذه الأخبار عنده وان لم يكن المخبرون اخبروا عن مشاهدة وكذلك الأخبار عن ظلم الظالمين

ولهذا كانت العدالة والفسق تثبت بالاستفاضة ويشهد بها بذلك كما يشهد المسلمون كلهم أن عمر بن عبد العزيز كان عادلا وان الحجاج كان ظلما والعدل والظلم ليس امرا مشاهدا بالظاهر فان الانسان اكثر ما يشاهد الأفعال كما يسمع الأقوال فإذا رأى رجلا يعطي ويقتل شاهد الفعل إما كونه قتل بحق أو بغير حق أو اعطى عدلا واحسانا أو غير عدل واحسان فهذا لا يعلم بمجرد المشاهدة بل لا بد من دخول العقل في هذا العلم وكذلك من لا يعرف الطب والنحو إذا رأى ما تواتر عند اهل الطب والنحاة من علم ابقراط وجالينوس وامثالهما والخليل وسيبويه علم أن هؤلاء علماء بالطب والنحو وان لم يعرف هو الطب والنحو وليست معرفة المخبرين بذلك عن المشاهدة بل وكذلك إذا تواتر عنده كلام الناس بالاخبار عن علم مالك والشافعي واحمد ويحي بن معين والبخاري ومسلم وامثالهم بالفقه والحديث علم علمهم بذلك وان كان المخبرون لم يخبروا عن مشاهدة لكن من رأى كلام هؤلاء من اهل الخبرة بالفقه والحديث علم بالضرورة انهم علماء بذلك ثم هؤلاء يخبرون بذلك غيرهم فيتواتر ذلك عند هؤلاء

وكذلك القضايا الحسائية كالعلم بالمضروبات والمنسوبات والمجموعات ونحو ذلك هو ضروري لمن علمه فإذا اخبر اهل التواتر بذلك لواحد حصل له العلم بذلك وان كانوا إنما اخبروا عن علم ضروري

وهكذا العلم بصدق الصادق وكذب الكاذب يعلمه من باشره وجربه ضرورة ويعلمه من تواتر ذلك عنده بطريق الخبر ولهذا كان العلم بان محمدا صلى الله عليه وسلم كان صادقا معروفا بالصدق لا يكذب متواترا عند من لم يباشره لان الذين جربوه من اعدائه وغيرهم كانوا متفقين على انه صادق امين حتى ان هرقل لما سأل ابا سفيان وكان حين ساله من اشد الناس عداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل ان يقول ما قال فقال ابو سفيان لا فاخبر انه هو وغيره من قريش لم يكونوا يتهمونه بالكذب فضلا عن ان يخبروا عنه بالكذب وكانوا يسمونه الامين ولما كان ابو سفيان مخبرا بهذا بين جماعة من قومه يقرونه على ذلك مع قيام المقتضي للتكذيب لو كان قد كذب استفاد هرقل بهذا انه لا يكذب فقال قد علمت انه لم يكن ليدع الكذب على الناس ثم يذهب فيكذب على الله وهذا امثاله باب واسع فالعلم بمخبر الأخبار يحصل إذا كان المخبر عالما بالضرورة سواء المخبر به مشاهدا أو لم يكن

واما طريقة الإلهام فالإلهام الذي يدعى في هذا الباب هو عند اهله علم ضروري لا يمكنهم دفعه عن أنفسهم أو مستند إلى أدلة خفية لا تقبل النقض فلا يمكن أن يكون باطلا واما الاستدلال على الأحكام بالإلهام فتلك مسألة اخرى ليس هذا موضعها والكلام في ذلك متصل بالكلام على الاستحسان والرأي وانواعهما وان ما يعنيه هذا بالاستحسان قد يعنيه هذا بالإلهام وليس الكلام فيما علم فساده من الإلهام لمخالفته دليل الحس والعقل والشرع فان هذا باطل بل الكلام فيما يوافق هذه الأدلة لا يخالفها وليس من الممتنع وجود العلم بثبوت الصانع وصدق رسوله الهاما فدعوى المدعى امتناع ذلك يفتقر إلى دليل فطرق المعارف متنوعة في نفسها والمعرفة بالله اعظم المعارف وطرقها اوسع واعظم من غيرها فمن حصرها في طريق معين بغير دليل يوجب نفيا عاما لما سوى تلك الطريق لم يقبل منه فإن النافي عليه الدليل كما أن المثبت عليه الدليل نعم من نفي تلك بحسب علمه لم يناع في ذلك فإذا قال لا اعلم طريقا اخر أو لم يحصل لي ولمن عرفته طريقا اخر كان نافيا لعلمه ولما علم وجوده لا نافيا للأمور المحققة في نفس الأمر

فهذا الكلام وامثاله يرد على النزاع المعنوي ولهذا كان كثير من الفضلاء الذين يوجبون هذه الطريقة ويصحونها قد رجعوا عن ذلك وتبين لهم ذم هذا الكلام بل بطلانه كما يوجد مثل ذلك في كلام غير واحد منهم مثل ابي المعالي وابن عقيل وأبي حامد والرازي وغيرهم من الذين يصحون هذه الطريق بل يوجبونها تارة ثم انهم ذموا أو ابطلوها تارة

قال ابو المعالي في اخر عمره خليت اهل الإسلام وعلومهم وركبت
البحر الخضم وغصت في الذي نهوا عنه والان قد رجعت عن الكل إلى
كلمة الحق عليكم بدين العجائز فإن لم يدركني الحق ببره فاموت على
دين العجائز وألا فالويل لابن الجويني

وسأل رجل ابن عقيل فقال له هل ترى لي أن أقرأ الكلام فإني
أحسن من نفسي بذكاء فقال له إن الدين النصيحة فأنت الآن على ما بك
مسلم سليم وإن لم تنظر في الجزء يعني الجوهر الفرد وتعرف الطفرة
يعني طفرة النظام ولم تخطر ببالك الأحوال ولا عرفت الخلاء والملاء
والجوهر والعرض وهل يبقى العرض زمانين وهل القدرة مع الفعل أو
قبله وهل الصفات زوائد على الذات وهل الاسم المسمى أو غيره وهل
الروح جسم أو عرض فإني أقطع أن الصحابة ماتوا وما عرفوا ذلك ولا
تذاكره فإن رضيت أن تكون مثلهم بإيمان ليس فيه معرفة هذا فكن
وإن رأيت طريقة المتكلمين اليوم أجود من طريقة أبي بكر وعمر
والجماعة فيئس الاعتقاد والرأي قال ثم هذا علم الكلام قد أفضى
بأربابه إلى الشكوك وأخرج كثيرا منهم إلى الإلحاد بشم روائح الإلحاد من
فلتات

كلامهم وأصل ذلك كله أنهم ما قنعوا بما قنعت به الشرائع وطلبوا
الحقائق وليس في قوة العقل درك لما عند الله من الحكمة التي انفرد
بها ولا أخرج الباري من علمه ما علمه هو من حقائق الأمور وقد درج
الصدر الأول على ما درج إليه الأنبياء من هذه الإقناعات ولما راموا ما
وراءها ردوا إلى مقام غايته التحكيم والتسليم وهو الذي يزرى به طائفة
من المتكلمين على أهل النقل والسنة وتسميهم الحشوية وإليه ينتهي
المتكلمون أيضا لكنهم يتحسنون بما ليس لهم وبما لم يتحصل عندهم
فهم بمثابة من يدعي الصحة بتجلده وهو سقيم ويتغاني على الفقراء
وهو عديم والعقل وإن كان للتعليل طالبا فإنه يذعن بأن فوجه حكمة
إلهية توجب الاستكانة والتحكيم لمن هو بعض خلقه قال وإنما دخلت
الشبه من ثلاث طرق ترجع إلى طريق واحد وذلك أن قوما نظروا إلى أن
العقل هو الأصل في النظر

والاستدلال اللذين هما طريقة العلم فإذا قضى العقل بشيء عولوا
عليه فلما قضى بوجود صانع لهذا العالم المحكم القواعد أثبتوه ثم نظروا
في أفعاله فرأوا هدم الأبنية المحكمة وشاهدوا جزئيات لم تأت على
نظام الكليات ومضار تعقب منافع فجحدوا الأول بالآخر ففسد اعتقادهم
في الكل بما عرض لهم من اختلال الجزء وقالوا إن دل الإحكام على

حكيم فقد دل الاختلال على الإهمال فشكوا والقبيل الآخر أثبتوا صانعا للكليات وأضافوا الشرور إلى صانع آخر فثنوا بعد أن وحدوا والقبيل الآخر عللوا بما انحزم بعلم لم تشف غليل العقل فلما لم يستقم لهم التعليل جنحوا وقالوا خفى علينا وجه الحكمة فيما عرض في العالم من الفساد فسلموا لمن استحق التسليم وهو الصانع وهذه طائفة أهل الحديث قال وهذا الذي يقال له مذهب العجائز وإليه ينتهي كل عالم محق قال وقد ظن قوم أن مذهب العجائز ليس بشيء وليس كذلك وإنما معناه أن المدققين لما بالغوا في النظر فلم يشهدوا ما يشفي العقل من التعليقات وقفوا مع هذه الجملة التي هي

مراسم قلت قول القائل إن الصحابة رضي الله عنهم ماتوا وما عرفوا ذلك فيه تفصيل وذلك أن هذا الكلام فيه حق وباطل فأما الباطل فهو مثل إثبات الجوهر الفرد وطفرة النظام وامتناع بقاء العرض زمانين ونحو ذلك فهذا قد لا يخطر ببال الأنبياء والأولياء من الصحابة وغيرهم وإن خطر ببال أحدهم تبين له أنه كذب فإن القول الباطل الكذب هو من باب ما لا ينقض الوضوء ليس له ضابط وإنما المطلوب معرفة الحق والعمل به وإذا وقع الباطل عرف أنه باطل ودفع وصار هذا كالنهي عن المنكر وجهاد العدو فليس كل شيء من المنكر رآه كل من الصحابة وأنكروه ومع هذا فلا يقطع على كل من الصحابة بأنهم لم يعرفوا أمثال هذه الأقاويل ويعرفوا بطلانها فإنهم فتحوا أرض الشام ومصر والمغرب والعراق وخراسان وكان بهذه البلاد من الكفار المشركين والصابئين وأهل الكتاب من كان عنده من كتب أهل الضلال من الفلاسفة وغيرهم ما فيه هذه المعاني الباطلة فربما خوطبوا بهذه المعاني بعبارة من العبارات وبينوا بطلانها لمن سألهم والواحد منا قد يجتمع بأنواع من أهل الضلال ويسألونه عن

أنواع من المسائل ويوردون عليه أنواعا من الأسولة والشبهات الباطلة فيجيبهم عنها وأكثر الناس لا يعلمون ذلك ولا ينقلونه والشافعي وأحمد وغيرهما من الأئمة قد ناظروا أنواعا من الجهمية أهل الكلام وجرى بينهم من المعاني ما لم ينقل ولكن من عرف طرق المناظرين لهم والمسائل التي ناظروهم فيها علم ما كانوا يقولونه كالفقيه الذي يعرف أن فقيهين تناظرا في مسألة من مسائل الفقه مثل مسألة قتل المسلم بالذمي أو القتل بالمثل ونحو ذلك فينقل المناظرة من لم يفهم ما قاله فيعرف الفقيه الفاضل مما نقل ما لم ينقل وأما الخوض في مسألة الروح هل هي قائمة بنفسها أم هي عرض فكلام الصحابة والتابعين وغيرهم من الأئمة في أن الروح عين قائمة بنفسها تخرج من

البدن وتصعد وتعرج وتنعم وتعذب وتتكلم وتسال وتجبب وأمثال ذلك أكثر من أن يمكن سطره هنا فكيف يقال إن الصحابة ماتوا وما عرفوا هل الروح عين قائمة بنفسها أو صفة من الصفات وإن كانوا هم كانوا لا يتخاطبون بلفظ الجسم والعرض وكذلك قول القائل إن الصحابة لم يعرفوا هل الصفات زوائد على

الذات ليس بسديد فإن كلام الصحابة في إثبات الصفات لله تعالى أكثر وأعظم من أن يمكن سطره هنا بل كلامهم في إثبات الصفات العينية الخيرية التي تسميها نفاة الصفات تجسيما أكثر من أن يمكن سطره هنا وكلامهم وكلام التابعين صريح في أنهم لم يكونوا يثبتون ذاتا مجردة عن الصفات وأما هذا اللفظ هل الصفات زائدة على الذات أم لا فلفظ مجمل فإن أراد به المريد أن هناك ذاتا قائمة بنفسها منفصلة عن الصفات الزائدة عليها فهذا لا يقوله أهل الإثبات ولا الصحابة وإن أراد به الصفات زائدة على الذات المجردة التي يعترف بها النفاة فهذا حق ولكن ليس في الخارج ذات مجردة فالسلف والأئمة لم يثبتوا ذاتا مجردة حتى يقولوا الصفات زائدة عليها بل الذات التي أثبتوها هي الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها وهذا المعنى متواتر في كلام الصحابة ففي الجملة المعاني الصحيحة الثابتة كان الصحابة أعرف الناس بها وإن كان التعبير عن تلك المعاني يختلف بحسب اختلاف الاصطلاحات والمعاني الباطلة قد لا تخطر ببال أحدهم وقد تخطر بباله فيدفعها أو يسمعها من غيره فيردها فإن ما يلقيه الشيطان

من الوسوس والخطرات الباطلة ليس له حد محدود وهو يختلف بحسب أحوال الناس وأما ما ذكره ابن عقيل من قوله ليس في قوة العقل درك لما عند الله من الحكمة التي انفرد بها إلى آخر كلامه فهذا كله من العلل الغائية وحكمة الأفعال وعواقبها ومسائل القدر والتعديل والتجوير فإن ابن عقيل كان لكثرة نظره في كتب المعتزلة وما عارضها عنده في هذا الأصل أمر عظيم وهو من أعظم الأصول التي تشعب فيها كلام الناس وكان طوائف من المنتسبين إلى الحديث والسنة كالأشعري والقاضي أبي بكر ومن وافقهم في أصل قولهم وإن كان قد يختلف كلامه كالقاضي أبي يعلى وابن الزاغوني وطوائف لا يحصيهم إلا الله ينكرون التعليل جملة ولا يثبتون إلا محض المشيئة ولا يجعلون في المخلوقات والمأمورات معاني لأجلها كان الخلق والأمر إلى غير ذلك من لوازم قولهم والمعتزلة يثبتون تعليلا متناقضا في أصله وفرعه فيثبتون للفاعل تعليلا لا تعود إليه حكمة ثم يزعمون أن كل واحد من العباد قد

أراد به الفاعل كل ما هو صالح له أو أصلح وفعل معه ما يقدر عليه من ذلك ويتكلمون في الآلام والتعويضات والثواب والعقاب بكلام فيه من التناقض والفضائح ما لا يحصى وفي ذلك الحكاية المشهورة لأبي الحسن الأشعري مع أبي علي الجبائي لما سأله عن إخوة ثلاثة مات أحدهم قبل البلوغ والآخر بلغ فكفر والآخر بلغ فأمن وأصلح فرفع الله درجات هذا في الجنة والصغير جعله دونه في الجنة والكافر أدخله النار فقال له الصغير يا رب ارفعني إلى درجة أخي قال إنك لا تستحق ذلك فإن أخاك عمل عملاً صالحاً استحق به ذلك فقال يا رب إنك أحبيته حتى بلغ وأنا أمتني فلو أبقيتني لعملت مثل ما عمل فقال له إنه كان في علمي أنك لو بقيت لكفرت فاخترمتك إحساناً إليك قال فصرخ الكافر من النار يا رب فهلا أمتني قبل البلوغ كما فعلت بهذا قالوا فلما سأله عن ذلك انقطع ولهم على كلام أبي الحسن أجوبة لها موضع آخر والمقصود هنا أن ابن عقيل نظر في تعليقات المعتزلة فرأها عجيبة ورأى أنه لا بد من إثبات الحكمة والتعليل في الجملة خلافاً لما كان

ينصره شيخه القاضي أبو يعلى فصار يثبت الحكمة والتعليل من حيث الجملة ويقر بالعجز عن التفصيل والقاضي أبو حازم بن القاضي أبي يعلى في كتابه المصنف في أصول الدين الذي رتبته ترتيب محمد بن الهيصم في كتابه المسمى = بجمل المقالات يسلك مسلك من أثبت الحكمة والمصلحة العامة التي تجب مراعاتها وإن أفضى ذلك إلى مفسدة جزئية كما يشهد ذلك في المخلوقات والمأمورات وهذا مذهب الفقهاء في تعليل الشرعيات وهو مذهب كثير من النظائر أو أكثرهم في تعليل المخلوقات كما ذهب إلى ذلك الكرامية والفلاسفة وغيرهم من الطوائف وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع ولم يرد ابن عقيل بقوله وقد درج الصدر الأول على ما درج عليه الأنبياء من هذه الإقناعيات والإقناعيات تكون في الأدلة الدالة على العلم بإثبات الصانع وإثبات الصفات له والمعاد ونحو ذلك فإن تلك عند ابن عقيل وأمثاله برهانيات يقينيات فكيف يجعلها عند

الأنبياء والسلف إقناعيات ولكن أراد بذلك الإقناعيات في تعليل أفعاله وسماها هو إقناعيات لأن هذا مبلغ أمثاله من العلم ومنتهاهم من المعرفة في ذلك وأما الأنبياء عليهم السلام والسلف رضوان الله عليهم فإن الله تعالى أطلعهم من حكمته في خلقه وأمره على ما لم يطلع عليه هو وأمثاله ولكن هؤلاء ليس لهم بحقائق أحوال الأنبياء والصحابة من الخبرة ما يعرفون به منتهاهم في هذه المطالب العالية كما أنه ليس لهم من الخبرة بهذه المسائل الكبار ما انتهوا معه إلى غاياتها لكنهم يعلمون

أن الأنبياء أفضل الخلق والصحابة بعدهم أفضل الخلق فيعتقدون فيهم أنهم وصلوا إلى منتهى ما يصل إليه الخلق في هذه المسائل ثم إنهم لما نظروا مع فرط ذكائهم ولم يصلوا إلا إلى هذا ظنوا أنه لا غاية وراءهم فقالوا ما قالوا وهكذا كل طائفة سلكت فانتهدت إلى حيث رأت أنه منتهى الخلق فإنها تقضي على كل من تعظمه بأن هذا منتهاه كما قد رأينا طائفة من الفلاسفة لما رأوا أن قول الفلاسفة هو منتهى معارف العقلاء صاروا إذا رأوا شخصا ظهر عنه ما يدل على كمال عقله وعظم علمه وفضله ومعرفته بأقوالهم على الحقيقة يجعلون قوله هو قولهم في الباطن وإن تظاهر بتكفيرهم والرد عليهم فإذا قيل لأحدهم نحن قد سمعنا منه ورأينا من كلامه ما ينقض قول الفلاسفة يقول ذلك الفيلسوف الفاضل هذا والله قد عرف حقيقة قولنا ومن عرف حقيقة قولنا لم يعدل عنه إلا أن يكون هناك شيء أعلى منه ثم

يبقى حائرا هل فوق قولهم ما هو أكمل منه لما ظهر منه من كون العارف بحقيقة قولهم مع حسن قصده وعدله قد عدل عنه إلى قول يناقضه أو ليس فوقه ما هو أكمل منه لأن هذا الفيلسوف لا يعرف أن فوقه ما هو أكمل منه وهكذا الاتحادية أهل الوحدة ينسبون كل من عرف علمه وعقله وكماله إلى أنه منهم وإن كان مظهرا للإنكار عليهم وهكذا أهل الحيرة في الصفات الخيرية يجعلون السلف والأئمة يمرون آيات الصفات وأحاديثها كما جاءت مع عدم علمهم بمعانيها وإن كانوا من نفاتها قالوا إنهم كانوا يعتقدون نفيها في الباطن ولا يعلمون مدلول النصوص ولما كان هذا عندهم هو الغاية التي انتهوا إليها والسلف عندهم أعظم الناس جعلوا هذا غاية السلف وهؤلاء الطوائف وقع لهم الخطأ من جهتين إحداهما أنهم لم يعرفوا الحق في نفسه على ما هو عليه لا بدليل عقلي ولا سمعي الثانية أنهم لم يعرفوا حقيقة أقوال السلف وما كان عندهم من العلم والبيان فكان عندهم قصور في معرفة الحق في نفسه وفي معرفة الأنبياء والسلف به وظنوا أن ما وصلوا إليه هو الغاية الممكنة فجعلوا ذلك

منتهى غيرهم فصاروا يحكون كلام المعظمين عندهم على هذا الوجه وقد رأينا من ذلك أمورا حتى أن من قضاتهم وأكابرهم من يحكي أقوال الأئمة الأربعة في مسألة من المسائل الكبار فإذا قيل له أهدا نقله أحد عن الشافعي أو فلان أو فلان قال لا لكن هذا ما قاله العقلاء والشافعي لا يخالف العقلاء أو نحو هذا الكلام فالطوائف المقصرة الضالة تجد حكايتهم للمنقولات مثل نظرهم في المعقولات فلا نقل صحيح ولا عقل صريح وكل من كان أبعد عن متابعة الأنبياء كان أبلغ في

هذين الأمرين حتى ينتهي الأمر إلى القرامطة الباطنية الذي مبني أمرهم على السفسطة في العقلية والقرمطة في السمعية ثم الشيعة أقرب منهم فكان عندهم من السفسطة والقرمطة بحسبهم والمعتزلة خير منهم فهم أقل سفسطة وقرمطة ولكن دخل من ذلك عندهم بحسب ما فيهم من مخالفة الكتاب والسنة أمور كثيرة وابن عقيل لما أخبر كلام المعتزلة لم يرض طريقهم فلماذا ذكر أن

الناس ثلاث طوائف طائفة شكت لما رأت وجود الشر والضرر في العالم وطائفة قالت بالأصلين وهم الثنوية والطائفة الثالثة عللوا ما انخرم بعلى لم تشف غليل العقل كما فعلت المعتزلة فلما لم يستقم لهم التعليل جنحوا وقالوا خفي علينا وجه الحكمة فيما عرض في العالم من الفساد فسلموا لمن استحق التسليم وهو الصانع قال وهذه طائفة أهل الحديث وهذا بناء على إثبات الحكمة والغاية والتعليل من حيث الجملة والاعتراف بجهله من جهة التفصيل وذكر أن هذا منتهى كل عالم محق وهذا مبلغ علم من انتهى إلى هنا ولابن عقيل أنواع من الكلام فإنه كان من أذكياء العالم كثير الفكر والنظر في كلام الناس فتارة يسلك مسلك نفاة الصفات الخيرية وينكر على من يسميها صفات ويقول إنما هي إضافات موافقة للمعتزلة كما فعله في كتابه = ذم التشبيه وإثبات التنزيه وغيره من كتبه واتبعه على ذلك أبو الفرج بن الجوزي في كتابه = كف التشبيه بكف التنزيه وفي كتابه = منهج الوصول وتارة يثبت

الصفات الخيرية ويرد على النفاة والمعتزلة بأنواع من الأدلة الواضحات وتارة يوجب التأويل كما فعله في الواضح وغيره وتارة يحرم التأويل ويذمه وينهى عنه كما فعله في كتاب الانتصار لأصحاب الحديث فيوجد في كلامه من الكلام الحسن البليغ ما هو معظم مشكور ومن الكلام المخالف للسنة والحق ما هو مذموم مدحور وكذلك يوجد هذا وهذا في كلام كثير من المشهورين بالعلم مثل أبي محمد بن حزم ومثل أبي حامد الغزالي ومثل أبي عبد الله الرازي وغيرهم ولابن عقيل من الكلام في ذم من خرج عن الشريعة من أهل الكلام والتصوف ما هو معروف كما قال في الفنون ومن خطه نقلت قال فصل المتكلمون وقفوا النظر في الشرع بأدلة العقول

فتفلسفوا واعتمد الصوفية المتوهمة على واقعهم فتكهنوا لأن الفلاسفة اعتمدوا على كشف حقائق الأشياء بزعمهم والكهان اعتمدوا على ما يلقي إليهم من الاطلاع وجميعا خوارج على الشرائع هذا يتجاسر إن يتكلم في المسائل التي فيها صريح نقل بما يخالف ذلك المنقول

بمقتضى ما يزعم أنه يجب في العقل وهذا يقول قال لي قلبي عن ربي
فلا على هؤلاء أصبحت ولا على هؤلاء أمسيت لا كان مذهب جاء على غير
طريق السفراء والرسول يريد تعلم بيان الشرائع وبطلان المذاهب
والتوهّمات والطرائق المخترعات هل لعلم الصوفية عمل في إباحة دم
أو فرج أو تحريم معاملة أو فتوى معمول بها في عبادة أو معاودة أو
للمتكلمين بحكم الكلام حاكم ينفذ حكمه في بلد أو رستاق أو تصيب
للمتوهمة فتاوى وأحكام إنما أهل الدولة الإسلامية والشريعة المحمدية
المحدثون والفقهاء هؤلاء يروون أحاديث الشرع وينفون الكذب عن
النقل ويحمون النقل عن الاختلاف وهؤلاء المفتونون ينفون عن الأخبار
تحريف الغالين وانتحال المبطلين هم الذين سماهم النبي صلى الله عليه
وسلم الحملة العدول فقال يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون
عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين

فالخارج وإن خفت بنوده وكثرت جموعه وسمي بالملك يبعد أن
يضرب له دينار أو درهم أو يخطب له على منبر أو تكون أموره إلا على
المغالطة والمخالسة بينا هو على حاله يتضعضع لكتاب الملك ويتخشى
من أن يقابله بقتال أو يصفاه بحرب لأن في نفس الخارجي بقية من
انخساص الباطل وللملك وإن قل جمعه صولة الحق وكذلك البرخشتي
مع الطبيب المقيم هذا مختار يطلب من الأدوية ما يسكن الألم في الحال
ويضع على الأمراض الأدوية الجواد العاملة بسرعة فيأخذ العطية والخلة
لسكون الألم وإزالة المرض ويصبح على أرض أخرى ومنزل

بعيد وطبه مجازفة لأنه يأمن الموافقة والمعانة والأطباء المقيمون
يلامون على تطويل العلاج وإنما سلكوا الملاطفة بالأدوية المتركة دون
الحادة لأن الحادة من الأدوية وإن عجلت سكون الألم فإنها غير مأمونة
الغوائل ولا سليمة العواقب لأن ما تعطي الأدوية الحادة من السكون إنما
هو لغلبة المرض وحيثما غلبت الأمراض أوهت قوى المحل الذي حلتته
الأمراض فهو كما قيل الدواء للبدن كالصابون للثوب ينقيه ويبليه كذلك
كلما احتد الصابون وجاد أخلق الثوب فكذلك الفقهاء والمحدثون
يقصرون عن إزالة الشبه لأنهم عن النقل يتكلمون وللخوف على قلوب
العوام من الشكوك يقصرون القول ويقللون فهم حال الأجوبة ينظرون
في العاقبة والمبتدعة والمتوهمة يتهمون كتهجم البرخشتي فعلمهم
فرح ساعة ليس لعلمهم ثبات فإن اشتبه على قوم ما دلّسه الصوفية
عليهم من قول النبي صلى الله عليه وسلم إن في أمّتي محدثين
ومكلمين وهو ما يلقي من الدراسات والدراسات كما نطق به عمر قيل
لهم لو نطق

عمر برأيه ولم يصدقه الوحي على لسان السفير لما التفت إلى واقعته ولا يبتنى الشرع على فراسته ألا تراه لما مات السفير قال من هو أعلى طبقة منه أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأبي وقال في الكلالة ما قال يقول الصديق هذا وأسلم اليوم لشيخ رباط يخلو بأمرد في سمعه ويسمع الغناء من أمرد وحررة ويأكل من الحرام شبعة ويرقص كما تشمس الخيل لا يسأل الفقهاء ولا يبني أمره على النقل يقول بواقعة ويقول اتباعه الشيخ يسلم إليه طريقته وأي طريقة مع الشرع وهل ابقت الشريعة لقائل قولا وهل جاءت إلا بهدم العوايد ونقض الطرائق ما على الشريعة اضر من المتكلمين والمتصوفين هؤلاء يفسدون العقول بتوهمات شبهات العقول وهؤلاء يفسدون الاعمال ويهدمون قوانين الاديان يحبون البطالات والاجتماع على اللذات وسماع الاصوات المشوشات للمعايش والطاعات وأولئك يجرون الشباب والاحداث على البحث وكثرة السؤال والأعتراضات وتتبع الشرع بالمناقضات وما عرفنا للسلف الصالح اعمال هؤلاء الصوفية بل كانت أحوالهم الجد لا الهزل ولا احوال المتكلمين لا التكشف ولا البحث بل كانوا عبيد تسليم وتحكيم في المعتقدات وجد تشهير في الاعمال والطاعات

فنصيحتي لاخواني من المؤمنين الموحدين أن لا يقرع أبكار قلوبهم كلام المتكلمين ولا تصغي مسامعهم إلى خرافات المتصوفين بل الشغل بالمعايش أولى من بطالة المتصوفة والوقوف مع الظواهر أولى من توغل المنتحلة للكلام وقد خبرت طريقة الفريقين غاية هؤلاء الشك وغاية هؤلاء الشطح والمتكلمون عندي خير من المتصوفة لأن المتكلمين مرادهم مع التحقيق مزيد الشكوك في بعض الأشخاص ومؤدي المتصوفة إلى توهم الإشكال والتشبيه هو الغاية في الإبطال بل هو حقيقة المحال مما يسقط المشايخ من عيني وإن نبلوا في أعين الناس أقدارا وأنسابا وعلوما وأخطارا إلا قول القائل منهم إذا خوطب بمقتضى الشرع عادتني كذا وكذا يشير إلى طريقة قد قننها لنفسه تخرج عن سمت الشرع فذاك مختلق طريقة وكل مختلق مبتدع ولو كان في ترك النوافل لأن الاستمرار على ترك السنن خذلان قال أحمد رضي الله عنه وقد سئل

عن رجل استمر على ترك الوتر هذا رجل سوء أنا أنصح بحكم العلم والتجارب إياك أن تتبع شيئا يقتدي بنفسه ولا يكون له إمام يعزى إليه ما يدعوك إليه ويتصل ذلك بشيخ إلى شيخ إلى السفير صلى الله عليه

وسلم الله الله الثقة بالأشخاص ضلال والركون إلى الآراء ابتداع اللين والانطباع في الطريقة مع السنة أحب إلي من الخشونة والانقباض مع البدعة الله لا يتقرب إليه بالامتناع مما لم يمنع منه كما لا يتقرب إليه بأعمال لم يأمر بها أصحاب الحديث رسل السفير الفقهاء المترجمون لما أراد السفير من معاني كتابه ولا يتم اتباع إلا بمنقول ولا يتم فهم المنقول إلا بترجمان وما عداهما تكلف لا يفيد وإلى هذين القسمين انقسم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم نقلة وفقهاء ولا نعرف فيهم ثالثا أصحاب أسواق وصفقات وتجارات لا ربط ولا مناخ للبطالات يا أصحاب المخالطات والمعاملات عليكم بالورع يا أصحاب الزوايا والانقطاعات عليكم بحسم مواد الطمع يا طراق المبتدئين إياكم واستحسان طرائق أهل التوهم والخدع ليس السني عندي المحب لمعاوية ويزيد ولا لأبي بكر وعمر ولا الشيعة عندي من زار المشاهد وأنشد المراثي والقصايد

السني عندي من تتبع آثار الرسول فعمل بها بحسب ما يفتيه الفقهاء واحتذى الرسم واتبع الأمر وكف عن النهي وتنزه عن الشبه ووقف عند الشك وتفرغ من كل علم خالف النقل وإن كانت له طلاوة في السمع وقبول في القلب ليس قلبك معيارا على الشرع ما لله طائفة أجل من قوم حدثوا عنه وما أحدثوا وعولوا على ما رووا ولا على ما رأوا الصبر على الرواية مقام الصديقين قال الخضر للسفير إنك لن تستطيع معي صبرا سورة الكهف 67 لأن مستحسنا برأيه ومستقبحا برأيه لا يتبع لأنه قد بان لك بنص القرآن أن استحسان عقل السفير الكليم واستقباحه ما كان على القانون الصحيح حتى كشف له عن العذر فيما كان استقبحه قلت ولا بن عقيل من هذا الجنس في تعظيم الشرع وذم من يخالفه من أهل النظر والكلام وأهل الإرادة والعبادة كلام كثير من هذا الجنس كما قد تكلم في ذلك طوائف من أهل العلم والدين لكن من غلب عليه طريق النظر والكلام كان ذمه لمنحرفة العباد أكثر من ذمه لمنحرفة أهل الكلام وهذا كثير في أهل الكلام والفقهاء لا سيما في المعتزلة وهؤلاء قد لا يعرفون ما في طريق أهل العبادة والتصوف من الأمور المحمودة في الشرع ومن غلب عليه طريقة أهل

الإرادة والعبادة كان ذمه لمنحرفة أهل الكلام والنظر أكثر من ذمه لمنحرفة أهل التصوف وهذا يوجد كثيرا في كلام أهل الزهد والعبادة لا سيما المعظمين لطريق الصوفية فمثل أبي عبد الرحمن السلمي وأبي طالب المكي وأبي إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري وأبي حامد الغزالي وإن كانوا يذمون من منحرفة الصوفية ما يذمون فذمهم لجنس

أهل الكلام والبحث والنظر أعظم ومثل أبي بكر بن فورك وابن عقيل وأبي بكر الطرطوشي وأبي عبد الله المازري وأبي الفرج بن الجوزي وإن كانوا يذمون من بدع أهل الكلام والفلسفة ما يذمون فذمهم لما يذمونه من بدع أهل التصوف والتأله أعظم وقد قال الله تعالى اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم اليهود مغضوب عليهم والنصارى ضالون رواه الترمذي وصححه وكان طائفة من السلف يقولون من فسد من الفقهاء ففيه شبه من

اليهود ومن فسد من العباد ففيه شبه من النصارى فمن كان فيه بدعة من أهل الكلام والنظر والفقهاء كالمعتزلة تجدهم يذمون النصارى أكثر مما يذمون اليهود واليهود يقرأون كتبهم ويعظمونهم ومن كان فيه بدعة من أهل العبادة والتصوف والزهد تجدهم يذمون اليهود أكثر مما يذمون النصارى وتجد النصارى يميلون اليهم وقد يحصل من مبتدعة الطائفتين من موالاته اليهود والنصارى بحسب ما فيهم من مشابعتهم وهذا موجود كثيرا كما دل عليه الكتاب والسنة وهذه الطريقة الأولى التي يعتمد عليها من يعتمد مثل ابن عقيل وصدقه بن الحسين وغيرهما هي التي ذكرها أبو الحسن الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر وهي التي اعتمد عليها في كتابه المشهور المسمى = باللمع في الرد على أصحاب البدع وهو أشهر مختصراته وقد شرحه شروحا كثيرة من أجلها شرح القاضي أبي بكر له وهذه السياقة المتقدمة هي سياقة أبي الحسن في = اللمع فإنه قال في أوله إن سأل سائل ما الدليل على أن للخلق صنعا صنعه ومدبرا دبره قيل الدليل على ذلك أن الانسان الذي

هو في غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم علقة ثم مضغه ثم لحما ودما وقد علمنا انه لم ينقل نفسه من حال إلى حال لأننا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعا ولا بصرا ولا أن يخلق لنفسه جارحة فدل ذلك على أنه قبل تكامله واجتماع قوته وعقله كان عن ذلك أعجز لأن ما أعجز عنه في حال الكمال فهو في حال النقصان عنه أعجز ورأيناه طفلا ثم شابا ثم كهلا ثم شيخا وقد علمنا انه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم لأن الانسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك فدل ما وصفناه على أنه ليس هو الذي نقل نفسه في هذه الاحوال وأن له ناقلا نقله من حال إلى حال ودبره على ما هو عليه لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر قال ومما يبين ذلك أيضا أن القطن لا يجوز أن يتحول

غزلا مفتولا ولا ثوبا منسوجا بغير صانع ولا ناسج ومن اتخذ قطنا
فانتظر أن يصير غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجا بغير صانع ولا ناسج كان عن
المعقول خارجا وفي الجهل والجا وكذلك من قصد إلى برية لم يجد فيها
قصرا مبنيا فانتظر أن يتحول الطين إلى حال الاجر ويتضد بعضه إلى
بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلا فإذا كان تحول النطفة علقه ثم مضغة
لم لحما ثم عظما ودما أعظم في الاعجوبة كان أولى أن يدل على صانع
صنعها أغنى النطفة ونقلها من حال إلى حال قال وقد قال الله تعالى
أفرايتم ما تمنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون سورة الواقعة 58 59
فما استطاعوا بحجة أن

يقولوا انهم يخلقون ما يمنون مع تمنيههم الولد فلا يكون ومع
كراهتهم له فيكون وقال تنبيها لخلقه على وحدانيته وفي أنفسكم أفلا
تبصرون سورة الذاريات 21 فيبين لهم عجزهم وفقدهم إلى صانع
صنعهم ومدبر دبرهم قلت هذا الدليل مبني على مقدمتين على تحول
الانسان من حال إلى حال وأن ذلك لا بد له من صانع حوله من حال إلى
حال وكلتا المقدمتين ضرورية والاولى هي مسألة حدوث صفات
الأجسام كما تقدم بيانه وأن من أهل الكلام من يقول أن المشهود هو
حدوث الصفات لا حدوث الاعيان وان اكثر الناس على خلاف ذلك وهذا
هو طريقة القرآن لكن حدوث الصفات هي أقرب الطرق إلى طريقة
القرآن وأما الثانية فهي ضرورية ولهذا لم يذكر ابو الحسن عليها دليلا
لكن كثير من أصحابه يقولون انها طريقة موافقة منهم لمن قال ذلك من
المعتزلة ولهذا اعترض من اعترض من المعتزلة على كلام أبي الحسن
فأجابه

القاضي أبو بكر على أصله بجواب ذكره قال القاضي أبو بكر اعلم
انه إنما ضرب المثل بما ذكره من القطن واللبن لظهوره في نفوس
العامة والخاصة واعتقاد جميعهم لجهل من جوز تنضد البنيان واجتماع
الآجر والتراب وتصوير المصنوعات بغير صانع ولا مدبر وأنت لو اعترضت
كل من سلمت حاسته وصح عقله فسألته هل يجوز وجود ما ذكره من
ضروب المحكمات بغير صانع مع العلم بأنها لم تكن كذلك من قبل لمنع
ذلك ولاستجهل قائله لتقدم الأدلة وتقررها على فسادها في نفوس العامة
والخاصة وان كانت العامة تقصر عبارتها عن عبارة الخاصة والفاظ
المتكلمين وطريق المستنبطين في التعبير وقولهم لم نجد كتابة إلا من
كاتب ولا ضربا إلا من ضارب ولا بناء إلا من بان وان استحالة وجود ضرب
من لا ضارب وبناء من لا بان كاستحالة ضارب لا ضرب له وبان لا بناء له

وقد تقرر هذا المعنى في نفوسهم وان قصروا عن تأديته وصار مقارنا للعلوم الضرورية وصار المخالف فيه عند سائرهم كالمخالف فيما يدرك من جهة الحواس قال وجملة القول في هذا الباب أنا لا ندعي ولا صاحب

الكتاب أن العلم باستحالة وقوع الصنعة لا من صانع شيء يدرك من جهة الضروريات وتعلم صحته من طريق درك الحواس ولكنه يدرك بالاستنباط فإذا حصل في نفوس من يجوز أن يشك في هذه المسألة وفي صانع الأشياء التي غاب عنها نظير لما يشك فيه ومثل لما ارتاب فيه رده إليه وجعله أصلا معه في تصحيح ما ينبغي تصحيحه وكشف ما يرجى له كشفه قال وقوله لو أن منتظرا انتظر اجتماع المصنوعات من غير صانع كان متجاهلا كلام صحيح لأن الصنعة يستحيل وقوعها إلا من صانع كما يستحيل في العقول وجود صانع لا صنعة له وكاتب لا كتابة له فتعلق الصنعة بالصانع كتعلق الصانع في كونه صانعا بوجود صنعته واستحالة أحد الأمرين في المعقول كاستحالة الآخر قال وهذه النقطة المعتمدة في هذا الدليل وانما نذكر ضروبا من ضروب الصنائع تقريبا بذكره وليس القصد بذكره تخصيص تعلقه بالصانع وانما يراد بذلك وجوب تعلق سائر المصنوعات بصانع صنعها فاعرف ذلك وذكر كلاما آخر إلى أن قال فإن قال قائل فما الدليل الآن

على انه لا بد لسائر الأفعال الحاضرة والغائبة من فاعل فعلها ومدبر دبرها وكيف وجه تعلق الانسان وغيره من المصنوعات بفاعل ومدبر صنعه وقصده متى لم يكن هو الفاعل لنفسه قيل له قد تقدم من كلام صاحب الكتاب ما هو دلالة على ذلك وقد مضى شرحنا له حيث قلنا أن تعلق الفعل بالفاعل كتعلق الفاعل في كونه فاعلا بفعله ثم نقول في الدليل على ذلك انه لا يسوغ أن يجيب عن هذه المسألة إلا من سلم لنا أن هذه الأمور التي هي التأليفات والتصويرات والتركيبات معان محدثات وان كان لا يقر بأنها افعال كالم في أصل هذه المسألة وقرر معه القول بوجوب حدوثها فإذا كان الأمر على ما وصفناه لم يكن لأحد أن يسأل عن هذه المسألة وقد يخالف في أن هذه الأمور التي ذكرناها أفعال لأنه إذا قال ما الدليل على أن هذه الأفعال تتعلق بفاعل فقد أثبتنا أفعالا فإذا أنكر أن تكون أفعالا فقد أبطل بآخر كلامه ما أثبتناه بأوله ولكن قد يسوغ أن يقول ما الدليل على أن التأليف يتعلق بمؤلف وان لم يسلم انه فعل لشبهة تدخل عليه

فإذا كان الأمر على ما وصفناه رجعنا فقلنا الدليل على أنه لا بد للأفعال من تعلق بفاعل أنا وجدناها يتقدم بعضها على بعض في الوجود

ويتأخر بعضها عن بعض وتوجد في زمان كان يصح عدمها فيه بدلا من الوجود وتعدم في زمان يصح وجودها فيه بدلا من العدم فإذا كان هذا وصفها قلنا لا يخلو ما تقدم منها أن يكون متقدما لنفسه أو لمعنى يوجد به أولا لنفسه ولا لعلة أو لمقدم قدمه وكذلك حكم القول فيما تأخر منها فنظرنا فإذا هو مستحيل أن يكون أن ما تقدم منها إنما تقدم لنفسه لأنه قد يتقدم على ما هو من جنسه ويتأخر عنه ما ذاته مثل ذاته كالجواهر وأجزاء السواد وغير ذلك من المتماثلات فلو كان ما تقدم منها متقدما لنفسه لم يكن بالتقدم أولى مما هو مثل له ولا كان المتأخر منها بالتأخر أولى منه بالتقدم إذ قد صح وثبت أن المتماثلين هما ما سد أحدهما مسد صاحبه وناب منابه واقتضت ذاته من الأحكام ما اقتضته ذات ما كان مثلا له وفي العلم بتقدم بعض المتماثلات على بعض وتأخر بعضها عن بعض فإن ما تقدم منها فالتقدم أولى منه بالتأخر وما تأخر منها فالتأخر أولى منه بالتقدم دليل على أنه لا يجوز أن يكون

المتقدم منها متقدما لنفسه ولا المتأخر منها متأخرا لنفسه ويستحيل أن يكون ما تقدم منها متقدما لعلة توجد به لأنه ليس بأن توجد له تلك العلة إذا لم تكن تلك العلة منه معلقة بموجد بأولى من وجودها بغيره ووجود سائر ما جانسها بسائر ما يحتمله ذلك الجنس من العلل المقتضية للتقدم الذي هو الوجود في الوقت المخصوص الذي يتكلم عليه حتى تتساوى في الوجود ولا يتأخر بعضها عن بعض لاحتمالها ما يقتضي وجودها من المعاني وكونها متماثلة على أنه لو كان المتقدم من الجواهر وأجزاء السواد متقدما لعلة والمتأخر عنها متأخرا لعلة لكانت علة التقدم قبل علة التأخر إذ كانت موجودة مع المتقدم الذي هو قبل المتأخر ولو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون لعلة أيضا ما تقدمت إحدى العلتين على الأخرى لأن علة التقدم والتأخر يجب أن تكونا من جنس واحد لانهما حدثان ووجودان للحدث الموجود ولو ثبتا معنى من المعاني وقد أبنا فيما سلف أنه لا يجوز تقدم أحد المثليين على صاحبه لنفسه وجنسه ووجود الشئيين في زمانين متغايرين لا يخرج

الوجود عن حقيقته فيجب لذلك أن تكون علة وجود الشيء في زمان كعلة وجود غيره في غير ذلك الزمان ومن جنسها وإذا كان كذلك وجب أن يكون تقدم إحدى العلتين للأخرى لعلة ثانية والقول في الثانية وفي وجوب تعلقها بثالثة إذا كانت متقدمة لعلة كالقول في الأولى وكذلك القول في علة التأخر وهذا يوجب ما لا نهاية له من الحوادث وذلك محال فإن اعترف المخالف أن الشيء الذي يتقدم وجوده وجود ما هو مثل له لعلة فعلها فاعل اقر أن الفعل يتعلق بالفاعل وكان حكم المعلول

حكم العلة ففي ذلك ما أردناه وان امتنع من تعلق العلة المتقضية لوجود ما يوجد به الفاعل دخل عليه ما كلمناه به أنفاً من أنه ليس احتمال بعض الجواهر لما يقتضي وجوده في زمان بعد زمان بأولى من احتمال وجود ذلك فيما هو مثل له قال وسنين بعد هذا أن الجواهر المعدومات ليست بذوات ولا أعيان ولا جواهر قبل وجود الاعراض وانها لم توجد إلا مع وجودها وانما لم نقدم هذا الباب في هذه الدلالة لعدم حاجتنا

اليه وذلك أنا نجعل مكان قولنا تقدمت الجواهر بعضها على بعض أن نقول أن بعضها ينتضد قبل بعض وبعضها يتفرق قبل بعض وبعضها يجتمع قبل بعض وانه لا يجوز أن يكون ما ينتضد منها منتضداً لنفسه وما افترق منها مفترقا لنفسه لقيام الدليل على تماثلها وإن ما اقتضاه ذوات بعضها من الأحكام اقتضاه ذوات سائرها وفي العلم بأن منها ما يكون مجتمعاً منتضداً ومنها ما يكون متفرقاً متبايناً دليل على أنه ليس الذي اقتضى لها ذلك ذواتها وإن كانت تلك العلة فعلها فاعل فصارت بوجودها على صفة ما ذكرناه من الاجتماع والافتراق فصح أن الأفعال تتعلق بالفاعل وإن تلك العلة إذا كانت متعلقة بالفاعل من حيث كانت فعلاً محدثاً وجب أن يكون هذا سبيل الجسم إذ كان فعلاً لمساواته لما تعلق بالفاعل فيما لو كان متعلقاً به وهذا إقرار بتعلق الأفعال بالفاعل قال ويستحيل أن يكون ما تقدم منها متقدماً لا لنفسه ولا لعله لأنه كان يجب أن لا يكون بالتقدم في وقت تقدمه أولى منه بالتأخر ولا بالتأخر أولى منه بالتقدم ولا كان هو بأن يكون متقدماً لا لنفسه ولا لعله أولى من تقدم ما هو مثل له في زمانه لا لنفسه ولا لعله وفي العلم بكون المتقدم بالتقدم أولى منه بالتأخر والمتأخر بالتأخر

أولى منه بالتقدم وإن وصفه بالتقدم والتأخر يفيد فوائد متغايرة لا تجري مجرى الألقاب التي لا تفيد دليل على أنه لا يجوز أن يكون ما تقدم منها متقدماً لا لنفسه ولا لعله قال وفي فساد هذه الأقسام التي لا يخلو الأمر منها في التقدم والتأخر دليل على أن مقدماً قدم منها ما قدم وأخر منها ما أخر قال وهذا أحد ما يعول عليه في وجوب تعلق الأفعال بفاعل قلت مضمون هذا الكلام أن العلم بأن المحدث لا بد له من محدث يستدل عليه بأن ذلك يتضمن الاختصاص بزمان دون زمان والتخصيص لا بد له من مخصص لأنه ترجيح لأحد المتماثلين على الآخر وترجيح أحد المتماثلين بلا مرجح معلوم الفساد بالضرورة ولم يحتج بعد هذا أن يستدل على أن الترجيح لا بد له من مرجح لأن ذلك ترجيح لأحد طرفي الممكن على الآخر فلا بد له من مرجح وقد ذكرنا فيما بعد أن هذا هو

الطريق الذي سلكه ابو الحسين و ابو المعالي وابن عقيل وابن الزاغوني وغيرهم قرروا افتقار المحدث

إلى المحدث بأن ذلك تخصيص بأحد الجائزين والتخصيص بأحد الجائزين لأنه لا بد له من مخصص وهذا عندهم مختص بالمحدثات ولا يتصور عندهم ممكن قديم حتى يستدلوا بافتقار الممكن المتساوي الطرفين إلى مرجح لأحدهما أو مرجح لوجوده وذكر القاضي ابو بكر أن ما ذكر من ضرب المثل باللبن إذا صار بناء والغزل إذا صار ثوبا إنما هو لأجل ظهور ذلك في نفوس العامة والخاصة لا لأن احدهما مقيس على الآخر وذلك أن كثيرا من المعتزلة كأبي علي وأبي هاشم يقررون ذلك بالقياس على أفعال العباد فيقولون كما أن الكتابة لا بد لها من كاتب والبناء لا بد له من بان فكذلك الجسم المحدث لا بد له من فاعل للقدر المشترك لأن العلة الموجبة افتقار الأصل المقيس عليه إلى الفاعل هي موجودة في الفرع المقيس لان افتقار الأصل إلى الفاعل إنما كان لحدوثه وهذا موجود في الفرع إلى سائر كلامهم المعروف في مثل هذا فذكر القاضي ابو بكر انه لا حاجة إلى هذا بل افتقار أحدهما كافتقار الآخر وقرر الجميع بالطريقة التي ذكرها وهو قوله لأن

الصنعة يستحيل وقوعها إلى من صانع كما يستحيل في العقول وجود صانع لا صنعة له وكاتب لا كتابة له فتعلق الصنعة بالصانع كتعلق الصانع في كونه صانعا بوجود صنعته قال وهذه النكتة المعتمدة في هذا الدليل قلت بيان هذا انه إذا قيل صنعة أو فعل كان هذا اللفظ متضمنا صانعا فاعلا كما إذا قيل فاعل صانع كان ذلك متضمنا فعلا وصنعة وذلك لأن المصدر يستلزم الفاعل كما يستلزم الفاعل المصدر فكما أن العقل يعلم امتناع فاعل لا فعل له فهو يعلم امتناع فعل لا فاعل له و القاضي ابو بكر قرر هذا الوجه ايضا بناء على أن العلم بافتقار المحدث إلى المحدث ليس بضروري وزعم أن الأشعري يقول بذلك كما تقدم من قوله انا لا ندعي ولا صاحب الكتاب أن العلم باستحالة وقوع الصنعة لا من صانع شيء يدرك من جهة الضرورات ومن المعلوم أن كلام الأشعري ليس فيه شيء من هذا ولم يذكر في كلامه أن العلم بافتقار الصنعة إلى صانع يقرر بأن استلزام الصنعة للصانع كاستلزام الصانع للصنعة لا بأن ذلك يتضمن تقديمًا وتأخيرًا فيفتقر إلى مقدم ومؤخر

ثم أن القاضي قرر ذلك بأن ذلك التقدم والتأخر لا يجوز أن يكون لعله تقوم بالمتقدم والمتأخر لأنه ليس وجود العلة به بأولى من وجودها غيره إذا لم يكن هناك موجد وكذلك وجود سائر العلل المجانسة لها

لسائر ما يحتمله ذلك الجنس الذي وجدت به العلة ولأن ذلك يتضمن تقدم علة على علة فتفتقر أيضا إلى علة متقدمة وذلك يفضي إلى وجود حوادث لا نهاية لها وهو محال وهذه المقدمة فيها نزاع مشهور لكنه احتج بها على من يسلمها من المعتزلة ولأنه عند نفسه قد أقام الدليل عليها في موضع آخر وأيضا فإنه بنى دليله على تماثل الجواهر وهذا فيه نزاع مشهور لكنه أحال على تقريره لذلك في موضع آخر وابطال هذا القسم يظهر بدون هذه الأدلة التي اعتمد عليها وذلك أن الكلام في حدوث ما يحدث من الحوادث التي تقدمت وتأخرت وهذه لا تقوم بها العلة في حال عدمها إنما تقوم بها في حال وجودها فيمتنع أن يكون حدوثها لمعنى قام بها قبل حدوثها لأن المعدوم لا يحدث الموجود ولا يكون المعدوم علة للموجود ولكن سلوك هؤلاء لهذه الطرق البعيدة التي فيها شبهة وطول دون

الطرق القريبة التي هي أقرب وأقطع قد يكون لكون المناظر لهم لا يسلم صحة الطرق القريبة الواضحة القطعية إما عنادا منه واما لشبهة عرضت له أفسدت عقله وفطرته مثلما يعرض كثيرا لهؤلاء فيحتاج مع من يكون كذلك إلى أن يعدل معه إلى طريق طويلة دقيقة يسلم مقدماتها مقدمة مقدمة إلى أن تلزمه النتيجة بغير اختياره وان كانت المقدمات التي مانعها ابين وأقطع من المقدمات التي سلمها لكن هذا يحتاج اليه كثيرا في مخاطبة الخلق فكم من شخص لا يقبل شهادة العدول الذين لا يشك في صدقهم ويقبل شهادة من هو دونهم إما لجهله واما لظلمه وكذلك كم من الخلق من يرد اخبارا متواترة مستفيضة ويقبل خبر من يحسن به الظن لاعتقاده انه لا يكذب وكم من الناس من يرد ما يعلم بالدلائل السمعية والعقلية ويقبله إذا رأى مناما يدل على ثبوته أو قاله من يحسن به الظن لثقة نفسه بهذا اكثر من هذا وكم ممن يرد نصوص الكتاب والسنة حتى يقول ما يوافقها شيخه أو امامه فيقبلها حينئذ لكون نفسه اعتادت قبول ما يقوله ذلك المعظم عنده لم يعتد تلقى العلم من الكتاب والسنة ومثل هذا كثير فكذلك كثير من الناس قد يألف نوعا من النظر والاستدلال فإذا أتاه العلم على ذلك الوجه قبله و إذا أتاه على غير ذلك الوجه لم

يقبله وان كان الوجه الثاني أصح وأقرب كمن تعود أن يحج من طريق بعيدة معطشة مخوفة وهناك طرق اقرب منها أمنة وفيها الماء لكن لما لم يعتدها نفرت نفسه عن سلوكها وكذلك الأدلة التي فيها دقة وغموض وخفاء قد ينتفع بها من تعودت نفسه الفكرة في الأمور الدقيقة ومن يكون تلقيه للعلم عن الطرق الخفية التي لا يفهمها اكثر الناس

احب اليه من تلقيه له من الطرق الواضحة التي يشركه فيها الجمهور ومثل هذا موجود في المطاعم والمشارب والملابس والعادات لما في النفوس من حب الرياسة فهذه الطرق الطويلة الغامضة التي تتضمن تقسيمات أو تلازمات أو إدراج جزئيات تحت كليات قد ينتفع بها من هذا الوجه في حق طائفة من الناظرين والمناظرين وان كان غير هؤلاء من أهل الفطر السليمة والاذهان المستقيمة لا يحتاج إليها بل إذا ذكرت عنده مجها سمعه ونفر عنها عقله ورأى المطلوب أقرب وأيسر من أن يحتاج إلى هذا فإن علم العقول بافتقار المحدث إلى محدث أبين

وأظهر من علم العقول بأن تخصيص أحد المثليين بشيء دون الآخر يحتاج إلى مخصص ومن تصور هاتين القضيتين حق التصور لم يمكنه مع الشك في الأولى أن يجزم بالثانية بل قد لا يتصور احدهما حق التصور إلا ترى انه إذا قيل لمن صدق بالثانية لم قلت أن التقديم والتأخير لا بد له من مقدم ومؤخر رجع إلى فطرته السليمة وحكم بذلك وغايته أن يقول الاشياء المتساوية لا يترجح بعضها على بعض إلا بمرجح فلو قال قائل لم قلت ذلك ولم لا يجوز أن يترجح هذا على هذا إلا بمرجح أصلا ويختص بما اختص به لا لمخصص اصلا لكان انكاره لقوله هذا القائل دون انكاره لقول من قال لم قلت أن هذه الحوادث لا تحدث إلا بمحدث وهذه التأليفات والتركيبات الحادثة كانت بعد أن لم تكن لا بمؤلف ولا مركب فإن ترجيح أحد المتساويين الحادثين على الآخر بلا مرجح هو نوع من حدوث الحادث بلا محدث فإن سوغ العقل حدوث حادث بلا محدث سوغ أن يحدث أحد المثليين دون الآخر بلا مخصص لحدوثه

وهل تخصيص أحد الحادثين بوقت دون وقت أو شكل دون شكل أو وصف دون وصف إلا نوع من حدوث حادث فإن الصفات والاشكال حوادث والتقدم والتأخر اضافة للحوادث إلى وقتها فهو صفة في الحدوث كإضافة الحادث إلى مكانه وكل ذلك مما يعلم بصريح العقل وفطرته السليمة انه لا بد له من محدث مخصص فاعل مؤلف سواه ولهذا لم يحتج الاشعري إلى أن يقيم على ذلك دليلا كما فعله القاضي ابو بكر وأتباعه إلا أن يكون في موضع آخر فعل كما فعلوا ولعله أن فعل ذلك فعله لأجل عناد المناظرين أو جهلهم فسلك بهم الطريق البعيدة لما لم يسلكوا الطريق القريبة لا لأنه عنده يحتاج إلى الطريق البعيدة ولهذا لا توجد هذه الطريق البعيدة في كلام أحد من السلف والائمة ولا ذكرت في القرآن فإنها من باب تضييع الزمان واتعاب الحيوان في غير فائدة والقرآن لا يذكر فيه مخاطبة كل مبطل بكل طريق ولا ذكر كل ما يخطر بالبال من الشبهات وجوابها فإن هذا لا نهاية له ولا ينضبط وانما يذكر

الحق والادلة الموصلة اليه لذوي الفطر السليمة ثم إذا اتفق معاند أو جاهل كان من يخاطبه

من المسلمين مخاطبا له بحسب ما تقتضيه المصلحة كما يحتاج إلى الترجمة أحيانا وكما قد يستدل على أهل الكتاب بما يوجد عندهم من التوراة والانجيل ففي الجملة الطرق التي تختص بطائفة طائفة مع طولها وثقلها على جمهور الخلق لا تكون في مثل الكتاب العزيز الذي جعله الله شفاء ورحمة ودعا به الخلق جميعهم ليخرج به من الظلمات إلى النور فإن مثل هذا الكتاب العزيز لا يليق أن يذكر فيه من الطرق ما يثقل على جمهور الخلق ويستركونه وبعيدونه لكنة وعيا لا يحتاج اليه ويرونه من باب ايضاح الواضحات كما لو ذكر فيه الرد على السوفسطائية ببيان أن الشمس موجودة والقمر موجود والبحار موجودة والجبال موجودة والكواكب موجودة وان الانسان يعلم هذا بالمشاهدة ونحو ذلك لكان هذا مما يستقبح ذكره ويستثقله ويسترکه جمهور العقلاء لأن هذا عندهم امر معلوم مستقر في عقولهم لا يحتاجون فيه إلى خطاب عالم من العلماء فضلا عن كتاب منزل من السماء

وإذا قدر أن بعض الناس احتاج إلى ازالة ما عرض له من هذه الشبه السوفسطائية كان هذا من الامراض النادرة التي لا تعرض لجمهور العقلاء وعلاج هذا لا يحتاج إلى كتاب منزل من السماء يقصد به هدي الخلق وبيان ما يحتاجون اليه في صلاح امورهم ولو ذكر في القرآن مثل هذا لم يكن لما يذكر من ذلك غاية لأن الخواطر الفاسدة لا نهاية ولا ضابط فكان يضيع زمان الناس في القراءة والسماع لما لا ينتفع به جماهيرهم ويشتغلون بذلك عما لا بد لهم منه ولا يصلح أمرهم إلا به ونحن لم يكن بنا حاجة في الإيمان بالله ورسوله إلى مثل هذه الطرق وانما ذكرناها لما كان الذين سلكوها يعارضون كلام الله ورسوله بمقتضاها ويزعمون انه قد قامت عندهم أدلة عقلية تناقض ما جاءت به الرسل فكشفنا حقائق هذه الطرق التي يعارضون بها لنبيين أن ما عارض النصوص منها لا يكون إلا باطلا وما لم يعارض النصوص فقد يكون حقا وقد يكون باطلا وما كان حقا ولم يعارض النصوص فقد لا يحتاج اليه بل في الطرق العقلية التي دلت النصوص عليها وهدت اليها ما يغني عن ذلك بل تلك الطرق

اقوى وأقرب وأنفع فإن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم وقد قال تعالى وانك لتهدي إلى صراط مستقيم سورة الشورى 53 والصراط المستقيم هو أقرب الطرق إلى المطلوب بخلاف الطرق المنحرفة

الزائفة فإنها إما أن لا توصل وإما أن توصل بعد تعب عظيم وتضييع مصالح آخر فالطرق المبتدعة أن عارضت كانت باطلا وان لم تعارض فقد تكون باطلا وقد تكون حقا لا يحتاج إليه مع سلامة الفطرة ولهذا كل من كان إلى طريق الرسالة والسلف اقرب كان إلى موافقة صريح المعقول وصحيح المنقول اقرب فالقاضي ابو بكر وان كان اقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول في اصول الدين بخلاف اصول الفقه من أبي المعالي واتباعه والاشعري اقرب إلى ذلك من القاضي أبي بكر وابو محمد بن كلاب اقرب إلى ذلك من أبي الحسن والسلف والائمة اقرب إلى ذلك من ابن كلاب فكل من كان إلى الرسول اقرب كان اولى بصريح المعقول وصحيح المنقول لأن كلام المعصوم هو الحق الذي لا باطل فيه وهو المبلغ عن الله كلامه وخير الكلام كلام الله وخير الهدى هدى محمد وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة ومما يبين ذلك أن ما ذكره القاضي ابو بكر من الطريقتين البعيدين اقربهما مبنى على أن دلالة الصنعة على الصانع كدلالة الصانع على الصنعة وهذا إنما يدل من جهة الاشتقاق اللفظي كما تقدم

ومن المعلوم أن من شاهد الحوادث قبل أن يعلم أن لها صناعا لا يعلم انها صنعة ولا مفعولة لفاعل حتى يتضمن علمه بأحدهما علمه بالآخر فإن لم يعلم أن الحادث لا بد له من محدث لم يعلم انها مفعولة ولا مصنوعة فضلا عن أن يعلم أن لها صناعا فاعلا واذا علم انها مصنوعة مفعولة امتنع مع ذلك أن لا يعلم أن لها صناعا فاعلا يوضح ذلك أن علم الناس بأن الصنعة مفتقرة إلى الصانع ليس بدون علمهم بأن الصانع لا بد له من صنعة بل علمهم بالأول قد يكون اقوى من الثاني وذلك لأنه اراد بكلامه أن الصانع لا يكون صناعا إلا بصنعة والفاعل لا يكون فاعلا إلا بفعل وهذا صحيح ولكن ليس هذا بأبين من كون المصنوع لا يكون مصنوعا إلا بصانع والمفعول لا يكون مفعولا إلا بفاعل والفعل لا يكون فعلا إلا بفاعل والصنعة لا تكون صنعة إلا بصانع بل إذا رأوا الحادث علموا بعقولهم انه لا بد له من فاعل احده وقد يرون ما يصلح أن يكون فاعلا ولا يعلمون هل فعل شيئا أو لم يفعله فكان فيما ذكره بيان الابين الاظهر بالاخفى وهم يمنعون من تحديد الاظهر بالاخفى وقد قلنا أن مثل هذا قد يستعمل مع جهل المخاطب أو عناده ونحو ذلك

واما الطريق الثانية التي جعلها القاضي ابو بكر معتمدة فهي مع طولها يمكن تقريرها بمقدمات صحيحة لكنه ادخل في بعض مقدماتها تماثل الجواهر وتناهي الحوادث ومعلوم لكل مؤمن عاقل أن الإقرار بالصانع لا يفتقر إلى هذا وهذا بل وعلم الخلق بأن الحادث لا بد له من

محدث لا يفتقر لا إلى هذا ولا إلى هذا وهو ذكر هاتين المقدمتين مع
غيرهما وفيما ذكره من غيرهما غنية عنهما فإن تماثل الاعراض كأجزاء
السواد يغنيه عن تماثل الجواهر وما ذكره من الوجه الأول في امتناع
التقدم لعله يغنيه عن الوجه الثاني المبني على تناهي الحوادث ثم مما
ينبغي أن يعرف أن الذين سلكوا الطرق المبتدعة في إثبات الصانع
وتصديق رسله إذا اعتقدوا أن لا طريق إلا ذلك الطريق جعلوا من
خالفهم في صحة تلك الطريق ملحدا أو دهريا أو نحو ذلك وهذا يذكرونه
في مواضع منها انهم لما اعتقدوا أن إثبات الصانع تعالى موقوف على
إثبات

الجواهر الفرد جعلوا إثبات ذلك من اقوال المسلمين ونفى ذلك من
اقوال الملحدين وكذلك قد يقولون أن تماثل الجواهر والاجسام من
اقوال المسلمين ونفى ذلك من اقوال الملحدين وكذلك قد يقولون أن
تناهي الحوادث من اقوال المسلمين والقول بعدم تناهيها من اقوال
الدهرية الملحدين ولهذا نظائر مع أن الذين يضيفونه إلى المسلمين قد
يكون إنما ابتدعه طائفة من أهل الكلام الذي ذمه السلف والائمة والقول
الآخر هو الذي عليه سلف الأمة وائمتها وجمهور الخلق وكذلك قد
يضيفون إلى السنة ما لا يوجد في كتاب ولا سنة ولا قول أحد من السلف
بل قد يكون المأثور ضد ذلك حتى يتناقض احدهم في النقل فيحكي
إجماع المسلمين أو إجماع أهل الملل على شيء ثم يحكي النزاع عنهم
في موضع آخر كما رأيت قد ذكره بعض فضلاء المتكلمين من أصحاب
أبي المعالي اظنه ابا الحسن الطبري المعروف بالكنيا أو بعض نظرائه
ذكر في

كتابه في الكلام لما استدل على حدوث العالم بدليل الاعراض
المشهور عن المعتزلة واتباعهم من الاشعرية والكرامية وغيرهم قال
فأما الركن الرابع وفيه المعركة والتشاجر عنده يحصل وهو إثبات
استحالة حوادث لا أول لها وقد اطبق المليون واتباع الأنبياء كلهم على
استحالة حوادث لا أول لها وقال ملحدة الفلاسفة بإثبات حوادث لا أول
لها وقال في مسألة حلول الحوادث بعد أن ذكر قول الكرامية قال
واعلم أن المشبهة أيضا يقولون أن الحوادث تقوم به وان لم يصرحوا به
فهم والكرامية في إثبات الجهة وقيام الحوادث بذات القديم على حد
سواء وذلك انهم يجوزون على الله الجيئة والذهاب والنزول والصعود
والانتقال فيقولون هذه الاشياء لم تكن فكانت وهذا هو الحادث ثم اثبتوا
له التحيز وذلك لا يقوم إلا بمتحيز قال وقد أثبتوا حوادث لا أول لها قال
ولا تصول الملحدة إلا بهذا وقد دللنا على بطلانه وانه لا يتم القول بحدوث

العالم إلا بإبطاله قلت وهذا القول الذي يحكيه هذا وامثاله من إجماع المسلمين أو

إجماع المليين في مواضع كثيرة يحكونه بحسب ما يعتقدونه من لوازم أقوالهم وكثير من الإجماعات التي يحكيها أهل الكلام هي من هذا الباب فإن أحدهم قد يرى أن صحة الإسلام لا تقوم إلا بذلك الدليل وهم يعلمون أن المسلمين متفقون على صحة الإسلام فيحكون الإجماع على ما يظنون من لوازم الإسلام كما يحكون الإجماع على المقدمات التي يظنون أن صحة الإسلام مستلزمة لصحتها وأن صحتها من لوازم صحة الإسلام أو يكونون لم يعرفوا من المسلمين إلا قولين أو ثلاثة فيحكون الإجماع على نفي ما سواها وكثير مما يحكونه من هذه الإجماعات لا يكون معهم فيها نقل لا عن أحد من الصحابة ولا التابعين ولا عن أحد من أئمة المسلمين بل ولا عن العلماء المشهورين الذين لهم في الأمة لسان صدق ولا فيها آية من كتاب الله ولا حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم مع هذا يعتقدون أنها من أصول الدين التي لا يكون الرجل مؤمناً أو لا يتم دين الإسلام إلا بها ونحو ذلك ومثل هذا الرجل وأمثاله من أهل الكلام لما اعتقدوا أن العلم بإثبات الصانع وصدق الرسول موقوف على هذا الدليل أخذ يحكيه عن جميع أهل الملل وجميع أتباع الأنبياء وهو مع هذا لا يمكنه أن ينقله عن عالم واحد لا من الصحابة ولا من التابعين ولا

تابعيهم ولا معه فيه آية ولا حديث والمنصوص عن الأئمة المشهورين عند الأمة يناقض ذلك ولهذا عاد فحكى عن أهل الحديث الذين سماهم مشبهة أنهم يقولون بذلك وإن كان ذكره في معرض التشنيع عليهم ففي ذلك ما يبين أن أتباع الأنبياء تنازعوا في ذلك وما ذكره من أن حدوث العالم لا يتم إلا بإبطاله يقول منازعوه إن الأمر في ذلك بالعكس وإن القول بما أخبرت به الرسل من أن الله تعالى خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام لا يتم مع هذا القول ولا يتم إلا بنقيضه لأن إبطال هذا يستلزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح وحدث مجموع الحوادث بلا سبب حادث ويصير الفاعل فاعلا بعد أن لم يكن بدون سبب جعله فاعلا بل حقيقة هذا القول أنه صار قادرا بعد أن لم يكن بغير سبب وصار الفعل ممكنا بدون سبب وهذا ممتنع في بدائه العقول وبذلك صالت الدهرية على أهل الكلام الذين سلكوا هذه السبيل فإنهم لما رأوا فساد هذا القول في صريح المعقول وظنوا أن هذا قول الرسل وأتباعهم اعتقدوا أن الرسل صلوات الله عليهم أخبرت بما يخالف صريح المعقول ثم من أحسن الظن بهم قال فعلوا ذلك لمصلحة

الجمهور إذ لم يمكن مخاطبتهم بالحق المحض فكذبوا لمصلحة الجمهور
فساء ظن هؤلاء بما جاءت به الأنبياء وامتنع أن

يستدلوا به على علم وأولئك المتكلمون بجهلهم قصدوا إقامة
الدليل على تصديق الأنبياء ونصر ما جاءوا به فلما نقص علمهم
بالسمعيات والعقليات أدى ما فعلوه إلى تكذيب الرسل والطعن فيما
جاءوا به فأما القول بما أخبرت به الرسل فلا يناقض هذا الأصل بل
يبطل ما يدفع به الملاحدة أقوال الرسل ثم إنه يحكي عن أهل الحديث
هذا القول وأن معنى قولهم هو أنه تحله الحوادث وتجد كثيرا من متكلمة
أهل الحديث كأبي الحسن بن الزاغوني وأبي بكر عربي يحكون الإجماع
على امتناع قيام الحوادث به وأظن أن أبا علي بن أبي موسى ذكر ذلك
وهذا من جملة الإجماعات التي يطلقها من يطلقها بحسب ما ظنه وهذا
لأن هذه أقوال مجملة قد يفهم منها ما هو باطل بالإجماع والمطلقون لها
أدرجوا فيها معاني كثيرة لا يفهمها إلا خواص الناس وأول من أظهر هذه
المقالات الجهمية والمعتزلة ونحوهم وصاروا يقولون إنه منزه عن
الأعراض والأبعاض والحوادث والمقدار والحد ونحو ذلك ويدخلون في
نفي الأعراض نفي الصفات وفي نفي الحوادث نفي الأفعال القائمة به
وفي نفي المقدار نفي علوه على خلقه ومباينته لهم وفي نفي الأبعاض
نفي علوه ومباينته ونفي الصفات الخبرية كالوجه واليدين ونحو ذلك

مما يستلزم عندهم أن يكون له أبعاض ومن عجيب ذلك ما ذكروه
في هذه المسألة مسألة افتقار الحادث إلى المحدث فإن أبا الحسن لما
قال ما الدليل على أن للخلق صناعا صنعه ومدبرا دبره واستدل بحدوث
الإنسان كما تقدم فسر القاضي أبو بكر قوله بوجهين أحدهما أنه يريد
بالخلق التقدير وكل جسم فله قدر فيكون المعنى ما الدليل على أن لكل
جسم قدرا من الأقدار قدره مقدر لكن هذا الوجه لم يرد الأشعري ولا
بنى كلامه على إرادته وإنه لم يذكر دليلا على ذلك والوجه الثاني أن
يكون الخلق بمعنى الإبداع والاختراع وجعل الشيء شيئا عينا بعد أن لم
يكن كذلك وهذا هو الوجه الذي أراده لكن اعترض عليه بعض المعتزلة
وأظنه القاضي عبد الجبار بأن كل من أقر بالمحدث المخلوق أقر
بالخالق وكل من اعترف بمفعول اعترف بفاعل ولو سلم أن الجسم
مخلوق لم يحتج إلى تعاطي الدليل على إثبات الصانع الخالق وأراد

عبد الجبار بيان فساد الطريقة التي سلكها الأشعري وتصحيح
طريق شيوخه وهو إثبات حدوث الأجسام أولا ثم إثبات المحدث بعد ذلك
وليس الأمر كما ذكره عبد الجبار بل الأشعري قصد العدول عن هذه

الطريقة التي سلكها المعتزلة عمدا مع علمه بها كما قد بين ذلك في رسالته إلى الثغر وبين أنها بدعة محرمة في الشرائع لم يسلكها السلف والأئمة وعدل عنها إلى الاستدلال بحدوث صفات الإنسان لأن ذلك أمر مشهود معلوم والقرآن العزيز قد دل عليها وأرشد إليها لكن الأشعري لما أراد تقرير حدوث النطفة سلك في الاستدلال على حدوثها الطريقة المعروفة للمعتزلة في حدوث الأجسام فهو وإن كان قد وافقهم على صحة هذه الطريقة فهو يقول إن فيها تطويلا وشبهات ومقدمات كثيرة فيها نزاع فلا يحتاج إليها ابتداء ولا يقف العلم والإيمان بالله تعالى عليها بخلاف نفس تحول النطفة من حال إلى حال فإن هذا أبين وأظهر من كون كل جسم لا بد له من أعراض مغايرة له وأن الأعراض حادثة النوع ثم من أراد إثبات حدوث الأجسام بأنها لا تخلو عن الحركة والسكون كما فعله من فعله من المعتزلة ومن وافقهم فالأمر عليه أيسر

من إثبات من أثبت ذلك بأنها لا يخلو من كل جنس من أجناس الأعراض عن واحد منها وأن جميع أنواع الأعراض لا تبقى زمانين كما سلك هذه الطريق كثير من الأشعرية ومن وافقهم فإن هذه أبعد الطرق وأطولها وأضعفها مقدمات لو كان في هذه الطرق شيء صحيح فالجواب لعبد الجبار عن الأشعري أن يقال له هو استدلال بحدوث الإنسان وهو أمر معلوم مشهود لا ينزع فيه عاقل وكان في ذلك مندوحة له عن الاستدلال بحدوث جميع الأجسام وحينئذ فإذا ثبت أن للإنسان صانعا ثبت سائر صفاته من العلم والقدرة وغير ذلك ثم أمكن أن يعلم حدوث السماوات والأرض بالسمع فلا يحتاج إلى ما يدل على حدوث جميع الأجسام مع أن تمام الطريقة التي ذكرها الأشعري تدل على ذلك فيقال لعبد الجبار إن كانت طريقتكم صحيحة فقد سلكها الأشعري في آخر استدلاله وإن كانت باطلة لم يكن عليه ملام في تركها بل الذين ذموا ما ذموا منه من أتباع السلف والأئمة ذموا منه ما وافقكم فيه من هذه الطريقة وأمثالها فالذي تطلبون منه من موافقتكم هو الذي ينكره عليه أتباع السلف والأئمة كما ينكرون ذلك عليكم

وفي الجملة فإن كان طريقكم مذموما فالذم الذي يلحقه به أقل مما يلحقكم به وإن كان صحيحا فهو قد سلكه في آخر الدليل لكنه لم يجعل نفس إثبات الصانع تعالى مفتقرا إلى إثبات حدوث الأجسام لعلمه بأن الأمر ليس كذلك وبأن هذا مخالفة لدين المسلمين وسائر أهل الملل فكان في موافقتكم على سلوك هذه الطريق ابتداء مخالفة للشرع والعقل وأما كون من أقر بالشيء المحدث المخلوق أقر بالخالق ومن اعترف بالمفعول اعترف بالفاعل كما ذكره هذا المعتزلي فالأمر كذلك

ولهذا لم يتعرض الأشعري للدليل على ذلك بل جعل كون المحدث دالا على المحدث أمرا مستقرا معلوما بالفطرة إذ النزاع في ذلك أقبح من نزاع السوفسطائية وأما القاضي أبو بكر فأراد أن يجيب عن الأشعري بوجه آخر فزعم أن افتقار المحدث الى المحدث أمر نظري لا ضروري وأن الأشعري أثبت ذلك وذكر أن إثباته لذلك من جهة تضمن الفعل للفاعل كتضمن الفاعل للفعل ومن المعلوم أن كلام الأشعري ليس فيه شيء من هذا ولا يحتاج كلامه إلى هذا وإنما نشأ الغلط من ظن القاضي أبي بكر أن العلم

بافتقار المحدث إلى الفاعل أمر نظري وليس الأمر كذلك بل هو ضروري عند جماهير العقلاء وان كان نظريا عند طائفة من اهل الكلام من المعتزلة ومن وافقهم والشيء قد يكون ضروريا مع إمكان إقامة الأدلة النظرية عليه فلا منافاة بين كونه ضروريا مستقرا في الفطر وبين إمكان إقامة الدليل عليه فقال القاضي أبو بكر وأما توجيه كلام أبي الحسن إلى أن الخلق بمعنى الاختراع والابتداع فصحيح مع أكثر اهل الدهر لان كثيرا من الدهرية الفلاسفة يزعمون أن العالم محدث من غير محدث وانه متشكل ومتصور بغير مصور ولا مدبر مع اظهارهم الإقرار بحدوثه وانهم لذلك يعتقدون فإذا حصل هذا الإقرار من الفريق الذين ذكرناهم بحدث الأجسام وتصويرها وتركيبها مع انكارهم الصانع المصور كان الكلام معهم في تعلقها بمحدث احدثها وصورها بعد الأصل الذي قد سلموه صحيحا قال وقد زعم قوم من المسلمين أن شطر الحوادث أو قريبا من شطرها يقع من غير محدث ولا فاعل أصلا وهو ثامة بن

اشرس النمري وشيعته لانه كان يزعم أن المتولدات كلها لا فاعل لها وهي مع ذلك حوادث وافعال قال وانما ذكرت لك هذه الفرقة من اهل الملة لتعلم أن الإقرار بحدث الشيء وانكار محدثه مذهب قد شاع في اهل الملة وغيرهم وان تعجب من تعجب من هذا وانكاره دليل على جهله وشدة غباوته وقلة عنايته بمعرفة مذاهب الامم السالفة ومن بعدهم من شيخوخة المعتزلة مع أن الدعوة التي عول عليها صاحب الاعتراض هو أن قال كل من اقر بالشيء المحدث المخلوق اقر بالخالق وكل من اعترف بمفعول اعترف بالفاعل لو سلم أن الجسم مخلوق لم يحتج إلى تعاطي الدليل على إثبات الصانع الخالق قال وقد أنبأنا بالذي سلف من الكلام على جهله في هذا وذهابه عن جهة الصواب فيه ثم نقول فهب أن الأمر كما وصفته ما الذي فيه يوجب غلط واضع الكتاب في تعاطيه إقامة الدليل على إثبات الخالق وقد اتفق الجميع من العاقلين على أن الأفعال تتعلق بفاعل وان المخلوقات تتعلق بخالق

ليس هو مما يعلم بالاضطرار ولا يثبت بدرك الحواس وانما يتطرق اليه بالبحث والفحص إلا شذمة قليلة لا يعتد بقولها ادعت في هذا المذهب البديهة وان

العلم يقع به عند كمال العقل وليس هذا من قولنا وقول هذا المعترض وقد يصح أن يشك في وجوب هذا التعلق من العقلاء شاكون إذا عدلوا عن جهة الاستدلال وطرق الاستشهاد المؤدي إلى معرفة وجوب تعلق الفعل بالفاعل وإذا كان هكذا لم يستنكر ما سلكه شيخنا رضي الله عنه من ذكر الدليل على أن الانسان ليس هو المحدث لنفسه وان له محدثا سواه وان المخلوق لا بد له من أن يتعلق بخالق فإذا كان هذا إنما يعلم بالاستدلال فكأنه إنما اراد أن يعرف المتعلم وجه الدليل الذي أدى المجمعين إلى وجوب تعلق الفعل بالفاعل وما من اجله اجمعوا على ذلك فما في هذا مما يعاب لولا فرط الجهل وسوء الظن بالشيوخ وأيضا فان الذي عابه هذا المعترض غلط بين من قبل انه سام الرجل اقامة الدليل على حدوث الجسم قبل اقامته على وجود محدثه وهذا الترتيب لعمرى يجب على من قصد إلى أن يدل على الامرين فأما من قصد أن يقيم الدلالة على أحدهما وهو أن المحدث يتعلق بوجود محدث فلا يجب عليه ذلك فانه قصد إلى الكلام في احدي المسالتين دون الاخرى قال وقد يقضى القول في هذا الذي سامه هذا المقرض في إثبات الاعراض وحدث الأجسام في كتاب غير بما لا يخفي على من

عرف من مذهبه القليل واطلع منه على اليسير قلت ولقائل أن يقول ما ذكره القاضي ابو بكر ليس فيه جواب عن الأشعري بلا كلام الأشعري صحيح في نفسه لا يحتاج إلى ما ذكره وبيان ذلك من وجهين أحدهما أن كلام الأشعري ليس فيه اقامة دليل على هذه المقدمة التي جعلها القاضي نظرية وهو تعلق الفعل بالفاعل وان المخلوق لا بد له من خالق بل الأشعري ذكر هذه المقدمة ذكرا مطلقا وجعلها مسلمة ولم ينازع فيها من يعاب به ولهذا لا يعرف في اهل المقالات المعروفة من نازع فيها وقول القاضي أن كثيرا من الدهرية والفلاسفة يقولون انه محدث من غير محدث فهذا القول إنما يحكي عن شذمة لا يعرف من هم وقد تأول الشهرستاني وغيره ذلك بأنهم أرادوا به أن سبب حدوثه كان بالاتفاق لا انهم انكروا الصانع وحينئذ فيكونون قد اثبتوا فاعلا ولم يثبتوا سببا للحدث

وهذا قول اكثر المعتزلة والأشعرية وغيرهم يقرون بالصانع المحدث من غير تجدد سبب حادث ولهذا قامت عليهم الشناعات في هذا

الموضع وقال لهم الناس هذا ينقض الأصل الذي اثبتتم به الصانع وهو أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح فإذا كانت الاوقات متماثلة والفاعل على حال واحدة لم يتجدد فيه شيء أزلا وأبدا ثم اختص أحد الاوقات بالحدوث فيه كان ذلك ترجيحا بلا مرجح فقول اولئك الدهرية وقول محمد بن زكريا الرازي وامثاله في إحالة الحدوث على تعلق النفس بالهيولي وامثال ذلك كل ذلك ينزع إلى اصل واحد وهو إثبات حدوث حادث بلا سبب حادث والفلاسفة القائلون بقدم العالم كأرسطو وابن سينا وامثالهما جعلوا هذا حجة على القائلين بحدوث العالم لكن قولهم تضمن هذا وما هو اقبح منه فانهم زعموا أن الحوادث كلها تحدث عن علة تامة قديمة مستلزمة لمعلولها لا يتأخر عنها شيء من معلولها كما يقوله ابن سينا وامثاله أن الأول يحرك المتحركات بمعنى انها تتحرك للتشبه به لا انه ابدع حركتها كما انها لم يدعها عندهم فلزم من

ذلك أن تكون الحوادث كلها حدثت بلا محدث وذلك اعظم من كونها حدثت بلا سبب حادث وقد بسط هذا في موضعه واما ما حكاه القاضي عن ثمامة فهو من لوازم قوله كما أن المعتزلة البصريين لما قالوا تحدث ارادة لا في محل بلا ارادة الزمهم الناس بحدوث الحوادث كلها بلا ارادة وهو ينفي عنها الفاعل الارادي لا ينفي سببا اقتضى حدوثها وهم مع هذا معترفون بأنه لا بد للحوادث من فاعل مختار ولكن لازم المذهب ليس بمذهب وليس كل من قال قولا التزم لوازمه التي صرح بفسادها بل قد يتفق العقلاء على مقدمة وان تناقض بعضهم في لوازمها ولهذا كانت الشبه الواردة على قول القائل أن التخصيص الحادث لا بد له من محدث مخصص أو أن الممكن لا بد له من مرجح اعظم مما يرد على أن المحدث لا بد له من محدث والتناقض الذي يلزم أولئك اكثر ولهذا أورد ابو عبد الله الرازي في مسألة إثبات الصانع على طريقة اسولة لم يجب عنها بجواب صحيح فإنه يبيني جميع ما يذكره من الطرق على أن الممكن

لا بد له من سبب فاعترض علي ذلك بأنه لم قلتتم أن الممكن لا بد له من سبب ثم هنا نظران أحدهما أن نقول انتم في هذا المقام بين امرين إما أن تدعوا الضرورة فيه أو النظر ودعوى الضرورة باطل لوجهين أحدهما انا إذا عرضنا على العقل أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح وعرضنا أيضا قولنا أن الواحد نصف الاثنين لم نجد القضية الأولى في قوة القضية الثانية وثانيهما أن اكثر العقلاء جوزوا وقوع الممكن لا عن سبب ولو كان ذلك ضروريا لاستحال من العقلاء

دفعه بيان أن العقلاء جوزوا ذلك صور ست أحدهما أن القائلين بحدوث العالم وهم المسلمون يقولون أن الله فعل في

الوقت المعين دون سائر الاوقات لا لامر يختص به ذلك الوقت ومن علل منهم ذلك باختصاص ذلك الوقت بمصلحة خفية يحكم باختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة دون سائر الاوقات المذكورة مع تساويها بأسرها فيكون ذلك وقوعا للممكن بلا سبب وثانيها أن الذين يحيلون الدواعى والأعراض على الله تعالى وينكرون كون الحسن والقبح صفة عائدة إلى الفعل يقولون أن الله تعالى حكم في الواقعة المعينة بحكم مخصوص من ايجاب أو ندب أو حظر أو اباحة مع كون سائر الوقائع مساويا لها فلا يكون على مذهبهم لتخصيص تلك الواقعة بذلك الحكم سبب مخصوص وثالثها أن أكثر المعتزلة زعموا أن القادر مع تساوي دواعيه إلى الشيء وضده قد يفعل أحدهما دون الآخر لا لمرجح بل زعموا أن الهارب من السبع إذا اعترضه طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه لا بد وان يختار أحدهما دون الآخر وزعموا أن العلم بذلك

ضروري وان الجائع إذا خير بين اكل رغيفين متساويين من كل الوجوه فانه لا بد وان يختار أحدهما بل يبتدئ بكسر أحد جوانب ذلك الرغيف من غير سبب يختص بهه ذلك الجانب وكذلك النائم ينقلب من أحد جنبيه على الآخر لا لمرجح وادعوا الضرورة في هذه الصورة روبرعها أن أكثر المعتزلة زعموا أن الذوات متساوية في الذاتية ومختلفة في الصفات الذاتية وأنه ليس لاختصاصها بتلك الصفة علة وخامسها زعمت الفلاسفة أن حركات الفلك لأجل التشبه مع أنها لو وقعت إلى الجهة المضادة لجهتها أو أسرع أو أبطأ مما وجدت لكان التشبه حاصلًا لا عن مرجح

وسادسها انهم يقولون الكوكب المعين يختص بموضع معين من الفلك مع كونه ذلك الموضع مساويا لسائر المواضع في الحقيقة والماهية لكون الفلك عندهم بسيطا فثبت أن العقلاء حكموا في هذه الصور بوقوع الممكن لا عن سبب ولو كان العلم بذلك ضروريا لاستحال ذلك كما استحال أن يحكم بعضهم يكون الواحد أكثر من اثنين فهذا البطلان قول من يدعي الضرورة في هذا المقام واما من يدعي الاستدلال فلا بد له من دليل وانتم ما ذكرتم ذلك الدليل ثم لو ذكرتموه فانه ينتقض بالصور التي عددناها وذكر اسولة أخرى ثم قال أبو عبد الله الرازي والجواب على منهجين الأول أجمالي وهو أن دليلنا بناء على مقدمتين إحداهما

أن المحدث لا بد وان يكون ممكنا لان الذي لا يقبل حقيقة العدم لا يكون معدوما فس شيء من الاوقات وثانيها أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح وهاتان المقدمتان لا يشك فيهما عاقل وما ذكرتموه من الشكوك فهي جارية مجرى شبه السوفسطائية القادحة في سائر العلوم الضرورية وكما أن تلك الشبه مع قوتها لا تقدح في شيء من العلوم الضرورية وتلك لا تزيل عنا الجزم والوثوق بالمشاهدات فكذلك ما ذكرتموه قال وهذا جواب قاطع للمنصف قال والمنهج الثاني أن نجيب عن الشكوك المذكورة على التفصيل إلى أن قال قوله إذا ثبت كون المحدثات ممكنة وجب

استنادها إلى مؤثر تدعون فيه الضرورة أو النظر قلنا بل ندعي فيه الضرورة فأنا إذا فرضنا انسانا سليم العقل لم يمارس هذه المجادلات ثم يعرض على عقله أن كفتي الميزان هل يمكن أن تترجح إحداهما على الاخرى لا لسبب أصلا فان صريح العقل يشهد له بإنكاره ذلك وكذلك إذا دخل بربة لم يجد فيها عمارة أصلا ثم دخلها فوجد فيها عمارة رفيعة وقصرا مشيدا فانه مضطر إلى العلم بوجود باني وصانع وكذلك إذا احس بصوت أو حركة اضطر إلى العلم بوجود مصوت أو متحرك بل الصبيان يضطرون إلى العلم بذلك لانهم إذا وجدوا في موضع شيئا لم يتوقعوا حصوله هناك حملتهم طباعهم السليمة على طلب من وضع ذلك الشيء في ذلك الموضع فدلنا هذا على أن ذلك من العلوم الضرورية قوله إذا عرضنا على العقل أن الواحد نصف الاثنين وعرضنا أيضا أن الممكن

لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح وجدنا الأول اظهر قلنا هذا ممنوع وبتقدير التسليم لا يلزم من كون الأول اجلى منه أن لا يكون هو جليا وذلك لان العلوم الضرورية متفاوتة في الجلاء كما أن العلوم النظرية متفاوتة في الخفاء وكما أن التفاوت في النظريات لا يخرجها عن كونها نظرية وكذلك التفاوت في الضروريات لا يخرجها عن أن تكون ضرورية قوله أن جمعا من العلماء التزموا وقوع الممكن لا عن سبب ولو كان فساد ذلك ضروريا لما قالوا به قلنا انهم لم يلتزموا ذلك بل غايته أن صار ذلك لازما على مذاهبهم وليس كل ما صار لازما وجب أن يلتزمه صاحب ذلك المذهب والاشكال إنما يجيء من التزامه ما يناقض هذه القضية لا من لزومه وكذلك فان أصحاب هذه المذاهب متى التزمتم وقوع الممكن لا عن سبب فانهم يحتالون

في الجواب عن ذلك سواء كانت اجوبتهم عن ذلك قوية أو ضعيفة وذلك يدل على أن العلم بذلك ضروري وأما العذر عن كل واحد من الصور التي أوردناها فنحن بعد ذلك أن شاء الله تعالى في المواضع اللائقة بها نجيب عنها قال وبالجملة فكل مذهب يؤدي إلى القول بوقوع الممكن لا عن سبب فإحالة البطلان على ذلك المذهب أولى من إحالته على هذا الأصل المعلوم بالضرورة قلت فهو أن سلك مسلك هؤلاء في بيان أن افتقار المحدث إلى المحدث لأنه ممكن والممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح فمسلكه اطول وأضعف بل هذا المسلك الذي سلكه باطل كما قد بسط الكلام عليه في موضع آخر وذلك أن كون تخصيص أحد الوقتين المتماثلين بالحدوث دون الآخر يفتقر إلى مخصص أبين من كون الممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح فإن المعلوم لكل أحد أن الممكن الذي لا يوجد بنفسه لا بد له من غيره فلا يترجح وجوده إلا بمرجح

إما كون عدمه لا يترجح على وجوده إلا بمرجح فهذا محل نزاع وأكثر العقلاء على نقيض ذلك وعندهم أن العدم لا يعلل ولا يعلل به كما قال ذلك من قاله من متكلمة أهل الاثبات وغيرهم كالقاضي أبي بكر وأتباعه كأبي المعالي القاضي أبي يعلي وابن الزاغوني وغيرهم فالجمهور يقولون عدم الممكن لا يفتقر إلى سبب بل ليس له من ذاته وجود فإذا لم يكن ثم سبب يقتضي وجوده بقي معدوما وإذا قال القائل عدم وجوده لعدم علة وجوده كما أن وجوده لوجوده علة وجوده قالوا له أتعني أن نفس عدم العلة هو الموجب لعدمه كما أن العلة المقتضية لوجوده كالفاعل هو المقتضى لوجوده أم تعني أن عدم العلة مستلزم لعدمه ودليل على عدمه الأول ممنوع والثاني مسلم وذلك لأن عدمه لا يفتقر إلى سبب منفصل أصلا وما لا يفتقر إلى سبب منفصل لا يعلل بسبب منفصل وذاته ليست مستلزمة للعدم لتكون ممتنعة بل ليست مقتضية للوجود فعدمه مستمر إذا لم يكن هناك سبب يقتضي وجوده ولكن يستدل بعدم الموجب على عدم الموجب لأن وجوده بدون سبب محال فإذا علمنا أن لا سبب يقتضي وجوده علمنا عدم وجوده فهذا

من باب الاستدلال وقياس الدلالة لا من باب العلة التي هي المؤثرة في عدمه في الخارج والله أعلم وأيضا فالمعلوم بالبدية هو أن ترجيح أحد المتماثلين من كل وجه على نظيره لا يكون إلا بمرجح كما ذكره من أن كفتى الميزان لا تتراجع إحداهما على الأخرى إلا بمرجح وأن هذا معلوم بصريح العقل وإذا كان كذلك فطريقة المتكلمين من الذين قالوا إن الحادث لا يختص بوقت دون الإختصاص كما قاله القاضي أبو بكر

والقاضي أبو يعلى وأبو الحسين البصري وأبو المعالي وابن عقيل وابن الزاغواني وأمثال هؤلاء من نظار المسلمين خير من طريقة الذين احتجوا بأن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح كما فعل ذلك ابن سينا والسهروردي المقتول والرازي والآمدي وأمثال هؤلاء فإن هؤلاء بنوا ذلك على أن الممكن لا يترجع أحد طرفي وجوده وعدمه على الآخر إلا بمرجح ومن المعلوم أن العلم بكون أحد الأمرين لا يترجح على الآخر إلا بمرجح يظهر في الأمرين المتماثلين من كل وجه كما ذكره في كفتي الميزان فأما إذا قدرناهما متساويتين لم يترجح إحداهما على الآخر إلا بمرجح

وكذلك الاوقات المتماثلة إذا اختص وقت عن وقت بحدوث الحادث فيه كان ذلك التخصيص تخصيصاً أحد المثليين على الآخر والتخصيص ترجيح له عليه فلا بد له من مخصص مرجح وأما الوجود والعدم فليسا متماثلين في أنفسهما وان كان الممكن يقبل الوجود ويقبل العدم فليس وجوده مماثلاً لعدمه كتماثل الكفتين والوقتتين ولكن هما بالنسبة إليه جائزان وهو قابل لهما فغاية ما يقال انه باعتبار نفسه ليس هو بأحدهما أولى منه بالآخر فهما بالنسبة إليه متماثلان من هذا الوجه فيكون ترجيح أحدهما مفتقراً إلى مرجح ولكن عند التحقيق يظهر انهما بالنسبة إليه ليس متماثلين وانه ليس هنا حقيقتان ترجح إحداهما على الاخرى بل ليس له من نفسه وجود أصلاً فهو باعتبار ذاته لا يستحق إلا العدم لا يقال انه لا يستحق لا الوجود ولا العدم بل إذا جردنا النظر إلى محض ذات الممكن الذي يقبل الوجود والعدم علمنا أن ذاته لا تكون موجودة بذاته لسنا نقول أن ذاته تستلزم العدم بحيث يكون عدمها واجبا ووجودها ممتنعاً فإن هذا حقيقة الممتنع لذاته لا حقيقة الممكن لذاته ولكن نقول أن ذاته هي باعتبار النظر إليها فقط معدومة عدماً ليس واجبا بل عدماً يمكن أن يتبدل بالوجود

ومما يوضح ذلك أن كل محدث فهو ممكن فإنه كان معدوماً ثم صار موجوداً فهو قابل للوجود والعدم ثم انه من المعلوم لكل أحد أن المحدث لا يقال أن عدمه يفتقر إلى سبب مرجح كما يفتقر وجوده إلى سبب مرجح بل المحدث ليس له من نفسه وجود أصلاً ولا يستحق باعتبار ذاته إلا العدم أي لا يثبت له بذاته إلا العدم لا انه يجب له بذاته العدم فالعدم ليس واجبا بذاته بل هو ثابت بذاته وقولي ثابت بذاته ليس هو اخباراً عن شيء ثابت في الخارج وذات فان المعدوم ليس له في الخارج ذات ثابتة بل حقيقة الأمر أنه ليس له في الخارج شيء موجود من ذاته ولكن هو ممكن الوجود من غيره فهو مفتقر إلى غيره في كونه

موجودا لا في كونه معدوما وإذا قال قائل إن الممكن أو المحدث يفتقر في عدمه إلى عدم السبب الموجب قيل له وعدم ذلك السبب الموجب إما أن كان ممكنا فإن كان واجبا لزم أن يكون عدم كل ممكن واجبا فتكون جميع الممكنات ممتنعة لأن عدم كل ممكن على هذا التقدير معلول بعدم واجب وإذا كان معدوما لعدم علته وعدم علته واجبا كان عدمه واجبا وهذا معلوم الفساد بالبدية

وان قيل أن عدم العلة ممكن فإن كان معدوما بنفسه أمكن أن يكون الممكن معدوما بنفسه لا بعلة وهو المطلوب وإن كان معدوما بعلة كان القول في تلك العلة كالقول في الأخرى ويلزم من هذا أن يكون عدم كل ممكن معللا بعدم ممكن آخر وهذا باطل لوجوه منها أنه ليس تعليل عدم هذا بعدم هذا بأولى من العكس فإن كل ممكن مفتقر إلى المرجح المؤثر سواء سمي فاعلا أو علة أو موجبا أو سببا أو ما سمي به فإذا قيل عدم هذا الممكن لعدم مؤثره وعدم ذلك المؤثر لعدم مؤثره كان كل منهما مساويا للآخر في الافتقار إلى المؤثر فليس أن يكون عدم أحدهما لعدم الآخر المفتقر عدما إلى المؤثر بأولى من أن يكون عدم ذلك لعدم هذا المفتقر عدمه إلى المؤثر مع استوائهما في ذلك ومنها إذا كان عدم هذا لعدم ذلك وعدم ذلك لعدم آخر فالعدم الثالث أن كان هو الأول لزم الدور القبلي وان كان غيره لزم التسلسل في العلل والمعلولات وكلاهما ممتنع فهذا كله مما يبين أن عدم الممكن ليس مفتقرا إلى المؤثر كافتقار

وجوده إلى المؤثر فليس ترجيح وجوده على عدمه كترجيح إحدى كفتي الميزان وترجيح أحد الزمانين بالحدوث على الآخر فإنه هناك رجح الشيء على مثله بلا مرجح ونسبة الحادث إلى هذا الزمان كنسبته إلى هذا ونسبة الرجحان إلى هذه الكفة كنسبته إلى هذه بخلاف الوجود والعدم بالنسبة إلى الممكن فإنه ليس رجحان الوجود كرجحان عدمه ومما يبين هذا أن المرجح للوجود في الممكن ليس هو المرجح للعدم ولا مثله ولا من جنسه فإن المرجح للوجود مؤثر موجود والمرجح للعدم عدم المؤثر وليس الوجود هو عدمه ولا مثله ولا من جنسه فليس المرجح أحد طرفي الممكن هو المرجح للآخر ولا مثله ولا من جنسه ولا يمكن ذلك فيه بخلاف المرجح لأحدى كفتي الميزان والمخصص لوقت دون وقت بالحدوث فإنه يمكن أن يكون هو الآخر لتغير صفته أو ما يكون من جنس الآخر وأيضا فترجيح سائر صفات الحادث والممكن على الأخرى ليست كترجيح الوجود على عدم بل هي اقرب إلى ترجيح الوقت على الوقت كتخصيصه بقدر دون قدر ووصف دون وصف ومكان

دون مكان ونحو ذلك فإن هذا إلى تخصيصه لوقت دون وقت أقرب منه إلى تخصيصه بالوجود دون العدم

فتبين بذلك أن طريقة أولئك النظار من متكلمة المسلمين مع كونهم سلكوا فيها من التطويل والتباعد ما لا يحتاج إليه بل ربما كان فيه مضرة خيرا من طريقه هؤلاء الذين استدلوا بترجيح أحد طرفي الممكن ثم أن ابن سينا وأمثاله كانوا خيرا فيها من الرازي والآمدي وأمثالهما والرازي فيها خير من الآمدي كما قد ذكر في غير هذا الموضوع وهذا لو قدر أن هذه الطريقة طريقة ابن سينا ومن أتبعه كالرازي ونحوه طريقة صحيحة فكيف إذا كانت باطلة كما قد بسط الكلام عليها في غير هذا الموضوع وبيننا أن هذه الطريقة لا تدل على إثبات وجود واجب ثابت في الخارج مغاير للممكن أصلا ولو دلت على ذلك لم تدل على أنه مغاير للأفلاك ونحوها ولهذا كان من سلك هذه الطريقة لا يمكنه أن يثبت بها الصانع ولو اثبت بها الصانع لم يمكنه أن يجعله شيئا غير الافلاك فضلا عما يدعونه من نفي التركيب الذي جعلوه دليلا على نفي الصفات وذلك أن هؤلاء بنوا هذه الطريقة على أن الموجود ينقسم إلى واجب وممكن وان الممكن لا بد له من واجب فاحتاجوا إلى شئئين إلى حصر القسمة في الواجب والممكن وان الممكن يستلزم الواجب ولفظ الواجب فيه اجمال قد يراد به الموجود بنفسه الذي

لا فاعل له فتدخل فيه إذا كان ذاتا موصوفة بالصفات ذاته وصفاته ويراد به القائم بنفسه مع ذلك فتدخل فيه الذات دون الصفات ويراد به المبدع للممكنات فلا تدخل فيه إلا الذات المتصفة بالصفات ويراد به شيء منفرد ليس بصفة ولا موصوف فهذا يمتنع وجوده ولم يفهموا دليلا على وجوده فضلا عن أن يكون واجب الوجود فإذا قالوا نعني بالواجب ما لا تقبل ذاته العدم وبالممكن ما تقبل ذاته العدم قيل لهم اثبتوا وجود ممكن تقبل ذاته العدم لتحتاج إلى الواجب ولما قيل لهم ذلك لم يثبتوه إلا بإثبات الحوادث التي تكون موجودة تارة ومعدومة أخرى وهذا صحيح فإن الحوادث مشهودة وافتقارها إلى المحدث معلوم بالضرورة لكنهم لم يسلكوا هذا المسلك فإن هذا إنما يثبت وجود قديم احدث الحوادث والممكن عندهم يتناول ما يكون قديما ومحدثا فالقديم الازلي عندهم يكون ممكنا يقبل الوجود والعدم وهذا القول قاله ابن سينا وأتبعه هؤلاء وخالفوا به جميع العقلاء حتى أرسطوا وأصحابه وحتى خالفوا أنفسهم وتناقضوا فإن ابن سينا وأتباعه صرحوا في غير موضع بأن الممكن الذي يقبل الوجود

والعدم لا يكون إلا محدثا لا يكون قديما أزليا وان ما كان قديما أزليا لم يكن إلا واجبا ضروريا يمتنع عدمه فهذا القول باطل وان قدر صحته فلا يمكن اثباته إلا بكلفة ونظر دقيق ومعلوم أن العلم بواجب الوجود الصانع للممكنات لا يتوقف على العلم بكون القديم الأزلي الذي يمتنع عدمه قد يكون ممكنا يقبل الوجود والعدم فهم يقولون إذا اثبتنا قديما نحتاج بعد ذلك إلى أن نثبت انه واجب الوجود لا ممكن الوجود لأن القديم يحتمل الامرين وهذه طريقة الرازي التي اعتمد عليها في عامة كتبه كالاربعين و نهاية العقول و المطالب العالية وغيرها من كتبه فهؤلاء إذا قيل لهم اثبتوا واجب الوجود الذي هو قسيم الممكن عندهم والممكن عندهم يتناول القديم والحادث لم يمكنهم إثبات هذا الواجب إلا بإثبات ممكن يقبل الوجود والعدم وهذا لا يمكنهم اثباته إلا بإثبات الحادث الذي يكون موجودا تارة ومعدوما أخرى والحادث يستلزم ثبوت القديم والقديم عندهم لا يجب أن يكون واجب الوجود بل قد يكون ممكن الوجود فهم لم يثبتوا لا واجب الوجود ولا ممكن الوجود الذي به يثبت واجب الوجود الذي ادعوه ثم إذا قدر أنهم اثبتوا وجود واجبا فهم لم يقرروا أنه واحد وأنه

مغاير للأفلاك إلا بدعوى أن الواجب لا يكون مركبا لأن المركب يفتقر إلى أجزائه وما افتقر إلى أجزائه لم يكن واجبا ومعلوم أن هذا إنما ينفي وجوب واجب بمعنى انه منفرد ليس بصفة ولا موصوف وأن مثل هذا يمتنع أن يكون موصوفا مع أن الغرض أنه ليس بموصوف ولكن هذا الواجب لم يقم دليل على وجوده بل ولا على امكانه وانما يقوم الدليل على امتناعه وألا فإذا قيل أن الموصوف مركب والمركب مفتقر إلى أجزائه فالافتقار هنا لا يجوز أن يراد به افتقار المفعول إلى فاعله والمعلول إلى علته الفاعله وانما يراد به انه يلزم من وجود المركب وجود أجزائه فيلزم من وجود الذات لمتصفه بصفات وجود الذات والصفات وهذا لا محذور فيه وحقيقته انه يلزم من كون الشيء موصوفا كونه موصوفا ومن كونه مركبا كونه مركبا وهذا كلام صحيح وليس فيه ما يدل على امتناع ذلك وقد بسط هذا في غير هذا الموضوع وقد تفتن الغزالي وغيره لبعض ما به يفسد كلامهم وقد تكلمنا على ذلك وعلى أنواع آخر مما يتبين به بطلان كلامهم والمقصود هنا بيان أن طريقة أولئك خير من طريقة هؤلاء وهذا كله ما يبين أن كل من كان إلى الإسلام اقرب فإن عقلياته في الأمور الإلهية اصح من عقليات من كان على الإسلام ابعد منه إلا حيث يكون قد اتبع في عقلياته من هو عن الإسلام ابعد منه هذا كله بين

لمن تدبره ومن تدبر كلام هؤلاء وكلام هؤلاء وجد كلام متكلمي المسلمين خيرا من كلام متكلمي الفلسفة ومتبعيهم وهذه الطريقة هي طريقة ابن سينا واتباعه لم يسلكها أرسطو وقدماء الفلاسفة وقد قال ابن سينا في الاشارات ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودا من ذاته فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته فوجود كل ممكن الوجود من غيره فقوله ما حقه الإمكان فليس يصير موجودا من ذاته قضية صحيحة وهي بينة بنفسها فإن الممكن هو الذي يكون وجوده بنفسه فإذا قيل ما لا يكون وجوده بنفسه فوجوده من غيره كان هذا من القضايا البينة ولكن هذا لا يعرف بل ولا يثبت إلا في الأمور الحادثة التي تكون موجودة تارة ومعدومة أخرى كما اعترف هو وسلفه وسائر العقلاء بأن ما يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثا وقد ذكرنا ألفاظه وألفاظ غيره في غير هذا الموضوع ولم يمكنهم إقامة دليل على الافتقار إلى الفاعل إلا في المحدث واما استدلاله على ذلك بقوله فليس وجوده في ذاته أولى من

عدمه من حيث هو ممكن فهذا لا يحتاج اليه وهو متنازع فيه وهو لم يقم عليه دليلا بل يقال هو العدم باعتبار ذاته أولى به من الوجود بل هو باعتبار مجرد ذاته لا يستحق إلا العدم بل يقال هذا باطل فإن ما كان يفتقر إلى فاعل يفعله يعلم بالضرورة انه لا يوجد إلا بالفاعل الذي فعله واما عدمه فلا يفتقر فيه إلى شيء وكل ما كان يمكن وجوده وعدمه لا يكون وجوده إلا بموجد يوجده واما عدمه فلا يحتاج فيه إلى شيء وقوله فإن صار أحدهما فلحضور شيء أو غيبته هو ايضا مما لا يحتاج اليه ولا بينه ولا هو مسلم بل هو باطل إذ كان الممكن إنما يفتقر إلى غيره إذا كان موجودا فأما ما كان مستمرا على العدم فلا يحتاج دوام عدمه إلى شيء وحقيقة كلامه انه أن صار الوجود فلحضور غيره وان صار العدم فلغيبته غيره فيكون إنما عدم لغيبته سببه وهذا كما قد عرف كلام ليس بين وهو متنازع فيه بل هو باطل وعند التحقيق تبين أن عدم الغير مستلزم لعدمه ودليل على عدمه لأنه الموجب لعدمه وكلام القاضي أبي بكر وأبي الحسين البصري وامثالهما في هذا

الباب هو أصرح في المعقول بل هو صواب وهذا خطأ وان كان أولئك مقصرين من وجه آخر حيث استدلوا على الواضح بالخفي واما ابن سينا واتباعه كالرازي وغيره فدليلهم باطل ولم يثبتوا وجودا واجبا بل تكلموا في تقسيم الوجود إلى واجب وممكن بكلام ابتدعوه خالفوا به سلفهم وسائر العقلاء ونقضوا به أصولهم التي قرروها بالعقل الصريح

فإن ابا الحسين يقول الدليل على أن للمحدث محدثا هو أنه لا يخلو إما أن يكون حدث وكان يجوز أن لا يحدث أو كان يجب أن يحدث فلو حدث مع وجوب أن يحدث لم يكن بأن يحدث في تلك الحال أولى من أن يحدث من قبل فلا يستقر حدوثه على حال إذ كان حدوثه واجبا في نفسه وان حدث مع جواز أن لا يحدث لم يكن بالحدوث أولى من أن لا يحدث لولا شيء اقتضى حدوثه فقد بين أن الحادث أن كان واجب الحدوث بنفسه لم يختص بوقت دون وقت إذ الواجب بنفسه لا يختص بوقت دون وقت وإذا لم يختص يجب أن لا يحدث في بعض الاوقات والتقدير انه حدث في بعض الاوقات وأيضا فالتخصيص بوقت دون وقت لا بد له من مخصص وان كان ممكن الحدوث بحيث يكون قد حدث وكان من الممكن أن لا

يحدث لم يكن بالحدوث أولى منه بعدم الحدوث لولا شيء اقتضى حدوثه فقول أبي الحسين لم يكن وجود الحدوث أولى من عدم الحدوث لولا مقتضى اقتضى الحدوث يبين أن رجحان وجود الحدوث على عدم الحدوث يفتقر إلى مقتضى لترجيح الحدوث على عدم الحدوث فكانت هذه الطريقة مع طولها خيرا من طريقة ابن سينا والرازي وأمثالهما لو كانت تلك صحيحة من وجهين أحدهما أن افتقار رجحان وجود المحدث على عدمه إلى مقتضى أبين في المعقول من افتقار كل ممكن فإن الممكن الذي يقدر أنه ليس بمحدث قد نازع طوائف من الناس في ثبوته وفي إمكان كونه معلولا لغيره ونحو ذلك بل عامة العقلاء على امتناعه والذين يثبتونه يعترفون بامتناعه والعقل الصريح يدل على امتناعه ولم يقيموا دليلا على تحققه ولا على افتقاره إلى واجب ولا على إثبات واجب يكون قسيما له

وأما المحدث الذي كان بعد عدمه فلم ينازع هؤلاء ولا عامة العقلاء في أنه لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمقتضى فكان الاستدلال بترجح وجود المحدث على عدمه أولى من الاستدلال برجحان وجود كل ممكن لو قدر أن الممكن أعم من المحدث فكيف إذا لم يكن الممكن إلا محدثا الثاني انه قال لم يكن بالحدوث أولى منه بالعدم لولا شيء اقتضى حدوثه فبين أن رجحان الوجود على العدم لا يكون إلا بقتض لم يقل أن رجحان أحد الطرفين على الآخر لا يكون إلا بمرجح وهذا الذي قاله أبو الحسين متفق عليه بين الطوائف وهو بين في العقل ضروري فيه بخلاف ما قاله أولئك فإن فيه نزاعا واضطرابا وليس هو بينا في العقل بل الصواب يقتضيه وكذلك أبو الحسين يقول دائما ما كان موجودا على طريق الجواز لم يكن بالوجود أولى منه بالعدم لولا فاعل وهذا كلام

صحيح ولكن ابن سينا إنما اخذ هذه الطريق التي سلكها من كتب المعتزلة ونحوهم من متكلمي الإسلام وأراد تقريبها إلى مذهب سلفه الفلاسفة الدهرية ليصير كلامه في الالهيات مقاربا لجنس كلام متكلمي المسلمين ثم يأخذ المواضع التي خالف فيها المتكلمون للشرع

والعقل فيستدل بها على ما نازعوه فيه مما وافقوا فيه دين المسلمين وهذا كما فعلت اخوانه الباطنية مثل صاحب كتاب الاقاليد الملكوتية ونحوه فإنهم عمدوا إلى كل طائفة من طوائف القبلة فأخذوا منها ما وافقوه فيه من المقدمات المسلمة التي غلط فيها أولئك فبنوا عليها لوازمها التي تخرج أولئك عن دين المسلمين وناظروا بذلك المعتزلة وأمثالهم كما قالوا للمعتزلة أنتم سلمتم لنا نفي التشبيه والتجسيم ونفيتم الصفات بناء على ذلك ثم أثبتتم الاسماء الحسنى لله تعالى والتشبيه يلزم في الاسماء كما يلزم في الصفات فإذا قلتم انه حي عليم قدير لزم في ذلك من التجسيم والتشبيه نظير ما يلزم في إثبات الحياة والعلم والقدرة وأردتم إثبات أسماء بلا صفات وهذا ممتنع وإذا كنتم قد وافقتم على نفي الصفات وهي لازمة للاسماء فنفي اللازم يقتضي نفي الملزوم فيلزمكم نفي الاسماء ولهذا نظائر في كلامهم فابن سينا وجد في كتب متكلمي المسلمين من المعتزلة وأشباههم أن تخصيص أحد المتماثلين على الآخر لا يكون إلا بمخصص كما في تخصيص الحدوث بوقت دون وقت وهذا مما جعله هؤلاء اصلا لهم في إثبات العلم بالصانع

فأخذ ابن سينا كلام هؤلاء ونقله إلى مادة الإمكان والوجوب وأن الممكن لا يترجح إلا بمرجح لئلا يناقض قوله في قدم العالم ويقول إنه معلول علة قديمة مستلزمة له ونسي ما قرره في المنطق هو وسلفه من أن الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا حادثا وأن الدائم الأزلي والأبدي لا يكون إلا ضروريا واجبا لا يكون ممكن الوجود والعدم وهذا الذي ذكره في المنطق متفق عليه بين العقلاء وأخذ قولهم الضعيف في أن القادر المختار يحدث الحوادث بلا سبب حادث جعله له حجة على قدم العالم بناء على مطالبتهم بسبب الحدوث وكان ما يلزمه وبين فساد قوله أعظم مما يلزمهم وبين فساد قولهم فإنه إذا كان العالم صادرا عن علة مستلزمة له والعلة المستلزمة لا يتأخر عنها شيء من معلولها لزم أن لا يحدث في العالم شيء من الحوادث أو أن تكون الحوادث حدثت بلا محدث وفي ذلك من الترجيح بلا مرجح ما هو أعظم مما بنوا عليه وجود الواجب فيلزمهم على قولهم بطلان ما أثبتوا به

واجب الوجود وبطلان الاستدلال بالحدوث علي المحدث وبالممكن على الواجب وأن تكون الحوادث حدثت بلا محدث أصلا

وذلك أعظم من قول أولئك حدثت عن قادر مختار بدون سبب حادث وهؤلاء أصل قولهم إن العلة التامة يقارنها معلولها في الزمان كما جعلوا الفلك القديم الأزلي عندهم مقارنا لعلته في الزمان وقابلوا بذلك قول المتكلمين الذين قالوا بل المؤثر التام يتأخر عنه أثره والصواب أن المؤثر التام يتعقبه أثره لا يقارنه ولا يتراخى عنه كما قال تعالى إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون سورة يس 82 ولهذا يقال كسرتة فانكسر وقطعته فانقطع وطلقت المرأة فطلقت وعتقت العبد فعتق وعلى هذا فيلزم حدوث كل ما سوى الرب تعالى لأن ما كونه لا يكون إلا بعد تكوينه لا مع التكوين وهم إذا قالوا إن المكون مع التكوين لزمهم أن لا يحدث شيء من العالم وهو خلاف المشاهدة فإن الأول إذا كان علة تامة والعلة التامة يقارنها معلولها وكل ما ساواه معلوله كان الجميع قديما ولزمهم أيضا أن كل ما حدث يحدث عند حدوثه تمام علل لا نهاية لها وذلك في أن واحد وذلك ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء

وقد ذكر ابن سينا أن هذه الطريقة التي سلكها في إثبات واجب الوجود ولوازمه هي غير طريقة سلفه الفلاسفة بل هي طريقة محدثة وهذا مما يبين أنه ركبها مما أخذه عن المعتزلة ونحوهم من متكلمة الإسلام ومن أصول سلفه الفلاسفة والذي أخذه عن متكلمة الأسلام أقرب إلى الحق مما أخذه عن سلفه في ذلك لأنه أخذ عنهم أن تخصيص أحد الشئيين المتماثلين المحدثين دون الآخر لا بد له من مخصص وهذا حق فأخذ من ذلك أن تخصيص الممكن بالوجود لا بد له من موجب وهذا حق لكن قد ينازعونه في أن الممكن هل يمكن أن يكون قديما أم لا فإنهم وعامة العقلاء يقولون الممكن لا يكون إلا محدثا وهو وسلفه يسلمون لهم ذلك وأيضا فإن أبا الحسين وأمثاله يقولون الموجود على طريق الجواز ليس بالوجود أولى منه بالعدم لولا الفاعل ويقولون إنه يستحيل أن يوجد القديم بالفاعل لأن المعقول من الفاعل هو المحض للشيء عن عدم وليس للقديم حال عدمية ولهذا يقولون إن وجود القديم واجب وليس بأن يجب وجوده في حال أولى من حال فصح أنه واجب الوجود في كل حال فاستحال عدمه

وضم ابن سينا وأتباعه إلى ذلك أن الممكن لا يكون معدوما إلا بسبب وهذا مما نازعه فيه الجمهور حتى إخوانه الفلاسفة نازعوه في ذلك وهذا الذي ذكرته من أن ابن سينا أخذ هذه الطريق عن المتكلمين

رأيته بعد ذلك قد ذكره ابن رشد الحفيد ذكر في كتابه الذي سماه تهافت
التهافت فإن أبا حامد الغزالي ذكر في كتابه المسمى بتهافت الفلاسفة
مسألة في بيان عجز الفلاسفة عن الاستدلال علي وجود الصانع للعالم
قال فنقول الناس فرقتان فرقة أهل الحق وقد رأوا أن العالم حادث
وعلموا ضرورة أن الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر إلى صانع فعقل
مذهبهم في القول بالصانع وفرقة أخرى هم الدهرية وقد رأوا العالم
قديمًا ثم كما هو عليه ولم يثبتوا صانعه ومعتقدهم مفهوم وإن كان الدليل
يدل على بطلانه

فأما الفلاسفة فقد رأوا العالم قديمًا ثم أثبتوا مع ذلك له صانعا
قال وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج إلى إبطال قال ابن رشد
الحفيد بل مذهب الفلاسفة مفهوم في الشاهد أكثر من المذهبين جميعا
وذلك أن الفاعل قد يلفى صنفين صنف يصدر منه مفعول يتعلق به فعله
في حال كونه وهذا إذا تم كونه استغنى عن الفاعل كوجود البيت عن
البناء والصنف الثاني إنما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود
لذلك المفعول إلا بتعلق الفعل به وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوق
لوجود ذلك المفعول أعني أنه إذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول وإذا
وجد ذلك الفعل وجد المفعول أي هما معا وهذا الفاعل أشرف

وأدخل في باب الفاعلية من الأول لأنه يوجد مفعوله ويحفظه
والفاعل الآخر يوجد مفعوله ويحتاج إلى فاعل آخر يحفظه بعد الإيجاد
وهذه حال المحرك مع الحركة والأشياء التي وجودها إنما هو في الحركة
والفلاسفة لما كانوا يعتقدون أن الحركة فعل الفاعل وأن العالم لا يتم
وجوده إلا بالحركة قالوا إن الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم وأنه لو كف
فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم فعملوا قياسهم هكذا العالم
فعل أو شيء وجوده تابع لفعل وكل فعل لا بد له من فاعل موجود
بوجوده فأنجوا من ذلك أن العالم له فاعل موجود بوجوده فمن لزم
عنده أن يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثا قال العالم حادث
عن فاعل لم يزل قديما وفعله قديم أي لا أول له ولا آخر لأنه موجود
قديم بذاته كما تخيل لمن يصفه بالقدم قلت ولقائل أن يقول هذا الذي
ذكره ابن رشد عن الفلاسفة أراد به تقرير طريقة أرسطو وأتباعه الذين
استدلوا بالحركة على وجود المحرك الذي لا يزال محركا غير متحرك
ويسمونه الأول

وهو الواجب الوجود عند ابن سينا وأتباعه وأما من قبل ابن سينا
من الفلاسفة فلا يخصونه بواجب الوجود إذ كل قديم فهو عندهم واجب

الوجود فلا يخصه بواجب الوجود إلا من يقول لا قديم إلا هو وليس هذا قول أرسطو وأتباعه وإن كان هو مذهب جماهير العقلاء من أهل الملل وغيرهم وكلام أرسطو وأتباعه باطل من وجوه أحدها أن هؤلاء لم يجعلوا الأول فاعلا للحركة الفلكية إلا من حيث هو محبوب معشوق يتشبه به الفلك لا من حيث هو مبدع محدث للحركة ومعلوم أن المحبوب المتحرك إليه غيره بالمحبة له والشوق لا سيما إذا كان محبا للتشبه به لا لذاته كما يتشبه المأموم بإمامه لا يكون هو المبدع المحدث للحركة بمجرد ذلك وإنما يكون علة غائية لا علة فاعلية فلم يثبتوا الواجب الوجود بنفسه فاعلا لشيء من الحوادث كما قد بسط في موضعه وأرسطو وأتباعه معترفون بأن الأول عندهم لا يفعل شيئا ولا يعلم شيئا ولا يريد شيئا الوجه الثاني أنه بتقدير أن يثبتوه محدثا مبدعا للحركة التي لا قوام

للفلك والعالم إلا بها كما قد يدعي ذلك ابن رشد وأمثاله وإنما يكون فاعلا لما هو شرط في وجود العالم لا يكون فاعلا لنفس جواهر العالم وسائر أعراضه بل هو فاعل لعرض واحد من أعراضه وهي الحركة التي زعموا أنه لا قوام له بدونها وهذا من أبعد الأشياء عن كونه مبدعا للعالم لا سيما إذا جعلوا فعله للحركة من جهة كونه محبوبا فهو بمنزلة كون كل محبوب يبدع المحب الذي لا يقوم بدون تلك المحبة بل بمنزلة كون الإمام المقتدى به مبدعا للمؤتم به من جهة كونه يحتاج إلى الائتمام به ومعلوم أن هذا لا يقوله عاقل بل هذا يتضمن أن واجب الوجود كالفلك عند أرسطو وأتباعه يفتقر إلى شيء بائن عنه وذلك يدل على فساد قولهم فما قاله أرسطو وأتباعه من الحق يدل على فساد قول المتأخرين وما قاله المتأخرون من الحق في الواجب يدل على فساد قول أرسطو وأتباعه الوجه الثالث أن كون العالم لا يمكن وجوده بدون الحركة أمر لا دليل عليه بل هو باطل وأقصى ما يمكن أن يقال يمكن وجوده لكن يكون ناقصا ومعلوم أن هذا حال سائر المخلوقات التي لها صفات كمال إذا عدم بعض صفاتها إنما يلزم نقصها لا يلزم عدمها

الوجه الرابع أنه ادعى أن هذا الفاعل أشرف من الفاعل الذي فعل البناء ونحوه فيقال إن ادعيت أن ما يفعل حركة في غيره أشرف مما يفعل التأليف القائم به فهذا غير مسلم لا سيما إذا كان فعل ذلك بجهة كونه محبوبا أو مؤتما به وهذا مبدع لنفس التأليف القائم بغيره ومعلوم أن حاجة المؤلف إلى التأليف القائم به اعظم من حاجة المتحرك إلى الحركة القائمة به وان تغير ذات المؤلف إذا انتقض تأليفه ابين من انتقاض ذلك المتحرك إذا زالت حركته فإذا جعلتم فاعل الحركة فاعلا ففاعل التأليف أولى أن يكون فاعلا وهذا امر مشهود ليس من جمع

الأجزاء المتفرقة وجعلها شيئاً واحداً كمن حرك الشيء الساكن لاسيما إذا كان تحريكه كتحريك الخبز للجائع والماء للعطشان والمرأة للرجل والرجل للمرأة فكيف إذا كان كتحريك الأمام للمؤتم به وان قال أن ذلك الفاعل للحركة يفعلها دائماً وفاعل التأليف لا يفعله إلا حال إحدائه وهذا هو الوجه الذي قصده فيقال له ليس في الشاهد امر يفعل الحركة التي لا قوام للمتحرك إلا بها دائماً فقولك أن مذهب الفلاسفة مفهوم في الشاهد أكثر من

المذهبيين وذلك أن الفاعل قد يصدر منه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه وقد يصدر عنه فعل يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول إلا بتعلق الفعل به وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوق لوجود ذلك المفعول وهذه حال المحرك مع الحركة والأشياء التي وجودها إنما هو في الحركة فيقال لك ليس فيما نشاهده شيء من هذا الصنف الثاني وإنما الفاعل المشاهد هو من النمط الأول وان قلت أن النفس تحرك البدن بهذا الاعتبار فيقال لك كون النفس وحدها هي المحركة للبدن دون أن يكون هناك سبب للحركة امر لو كان حقاً لم يكن من المشاهدات وأيضاً فالنفس لا يقول عاقل انها هي الفاعلة للبدن وأيضاً فكل من النفس والبدن شرط في حركة الآخر الوجه الخامس أن يقال نحن نسلم أن الفاعل الذي يفتقر إليه المفعول دائماً أكمل ممن لا يفتقر إليه إلا حال حدوثه لكن إذا قيل أن المخلوقات مفتقرة إلى الخالق دائماً كان هذا قولاً صحيحاً وليس هذا نظير ما ذكرته من الصنفين بل لو قيل أنه يفعل تأليف العالم دائماً وان تأليفه لا يقوم إلا به كان هذا خيراً من قول سلفك انه يفعل حركة العالم دائماً لو كانوا قائلين بذلك فكيف وحقيقة قولهم انه لا يفعل شيئاً

فأنت لو جعلته من الصنف الأول من الفاعلين الذين يفعلون تأليف المؤلفات كان خيراً من أن تجعله فاعلاً للحركات لكن الفاعل الدائم للفعل الذي يحتاج إليه المفعول دائماً أكمل ممن لا يفتقر إليه المفعول إلا في حال حدوثه فإذا جعلته فاعلاً للتأليف وهو محتاج إليه دائماً كان خيراً من أن تجعله فاعلاً للحركة فكيف ولم تجعلوه فاعلاً إلا من جهة كونه متشبهاً به فقط السادس أن يقال العالم ليس فيه مخلوق يشهد انه فاعل لشيء منفصل عنه من كل وجه لا عين ولا صفة فإن فاعل التأليف في غيره كالبناء والخياط والكاتب ونحوهم غاية فعله تأليف تلك الأجسام مع أن كثيراً من متكلمة الاثبات كالاشعري ومن وافقه يقولون ليس فعله إلا ما قام به في محل قدرته وما خرج عنه ليس فعله والقائلون بالتولد يقولون بل ذلك التأليف فعله والقول الوسط أن

التأليف حادث بسبب فعله القائم به ويسبب ما في الأجزاء المؤلفة من قبول التأليف وحفظه ولهذا لم تكن الأجزاء محتاجة إلى الإنسان المحدث لتأليفها بعد التأليف لأنها تمسك التأليف بما فيها من اليبس

والقوة التي جعلها الله فيها وتلك لا حاجة إليه فيها فالذي احتيج إليه إنما هو مجرد فعله القائم به فقط وأما مبدع العالم فهو المبدع لأعيانه وأعراضه وحركاته فليس له نظير إذ هو سبحانه ليس كمثل شئ لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله وأما ما ذكره هو من إثبات مخلوق محدث لحركة تقوم بغيره لا يقوم إلا بها والمخلوق يحدثها دائما فليس هذا بمشاهد في الفاعلين والمثل الذي ضربه لقوله قولهم وإن لم يكن مطابقا وليس في المشاهدات ما يكون فعله كفعل الرب تعالى ولا فعل كفعله فقولهم أقرب من قوله لأنه موجود في العالم وهو أقرب إلى الفاعل المطلق فقوله إن الفاعل الذي يوجد مفعوله ويحفظه أشرف وأدخل في باب الفاعلية من الفاعل الذي يوجد مفعوله ويحتاج إلى فاعل آخر يحفظه بعد الإيجاد كلام صحيح لكن ليس هو مطابقا لقول إخوانه الفلاسفة فإنهم لم يثبتوا أنه فاعل لجواهر العالم ولأعراضه بل غاية ما جعلوه فاعلا للحركة ثم لم يجعلوه فاعلا لها إلا من جهة كونه

علة غائية لكون الفلك يقصد التشبه به وهذا القدر لا يوجب أن يكون هو الفاعل وأما أولئك فأثبتوا أنه فاعل لجواهر العالم ثم من قال من المتكلمين المعتزلة ونحوهم أن المحدثات لا تحتاج إلى الفاعل المحدث إلا في حال الحدوث لا في حال البقاء فقوله مع فساده أرجح من قول الفلاسفة لكونهم أثبتوا فاعلا حقيقة فأما قول أهل السنة وجماهير أهل الملة الذين يقولون أن المخلوقات محتاجة إلى الخالق في حال الحدوث وحال البقاء فهذا أكمل من قولهم من كل وجه وإذا ضم إلى ذلك أنه إلههم الذي يعبدونه يحبونه وأنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا تبين ذلك أن العالم محتاج إليه من جهة كونه ربا فاعلا ومن جهة كونه إلها محبوبا معبودا وفي هذا من التفاضل بينه وبين قول سلفه الفلاسفة ما لا يخفي على أضعف الناس نظرا

قال الغزالي فإن قيل نحن إذا قلنا للعالم صانع لم نرد به فاعلا مختارا يفعل بعد أن لم يكن يفعل كما يشاهد في أصناف الفاعلين من الخياط والنساج والبناء بل نعني به علة العالم ونسميه المبدأ الأول على معنى أنه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره فإن سميناه صانعا فهذا التأويل وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعي على قرب فإننا نقول العالم موجود والموجود إما أن يكون له علة وأما أن

يكون لا علة له فإن كان له علة فتلك العلة لها علة ام لا علة لها وهكذا القول في علة العلة فإما أن تتسلسل إلى غير نهاية وهو محال واما أن تنتهي بالآخر إلى علة أولى لا علة لوجودها فنسميه المبدأ الأول

وان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الأول فإننا نعن به إلا موجودا لا علة له هو ثابت بالضرورة نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هو السموات لأنها عدد ودليل التوحيد يمنعه فيعرف بطلانه بنظر في صفة المبدأ ولا يجوز أن يقال انه سماء واحد أو جسم واحد أو شمس أو غيره لانه جسم والجسم مركب من الهولي والصورة والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركبا وذلك يعرف بنظر ثان والمقصود أن موجودا لا علة لوجوده ثابت بالضرورة والاتفاق وانما الخلاف في الصفات وهو الذي نعنيه بالمبدأ الأول قال الغزالي والجواب من وجهين أحدهما انه يلزم على مساق مذهبكم أن تكون اجسام العالم قديمة لذلك لا علة لها وقولكم أن بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فيبطل ذلك عليكم في

مسألة التوحيد ونفي الصفات بعد هذه المسألة الوجه الثاني وهو الخاص بهذه المسألة هو أن يقال ثبت تقديرا أن هذه الموجودات لها علة ولكن لعلتها علة ولعله العلة علة كذلك وهكذا إلى غير نهاية وقولكم انه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها لا يستقيم منكم فإننا نقول عرفتم ذلك ضرورة بغير واسطة أو عرفتموه بواسطة لا سبيل إلى دعوى الضرورة وكل مسلك ذكرتموه في النظر يبطل عليكم بتجويز حوادث لا أول لها واذا جاز أن يدخل في الوجود مالا نهاية له فلم يبعد أن يكون بعضها علة لبعض وينتهي من الطرف الآخر إلى معلول لا معلول له ولا ينتهي في الجانب الآخر إلى علة لا علة لها كما أن الزمان

السابق له آخر وهو الان ولا أول له فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ليست موجودة معا في الحال ولا في بعض الاحوال والمعدوم لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي فيلزمكم النفوس البشرية المفارقة للأبدان فإنها لا تفنى عندكم والموجود المفارق للبدن من النفوس لا نهاية لأعدادها إذ لم تزل نطفة من انسان وانسان من نطفة إلى غير نهاية ثم كل انسان مات فقد بقى نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات قبله ومعه وبعده وان كان الكل بالنوع واحدا فعندكم في الوجود في كل حال نفوس لا نهاية لأعدادها قال فإن قيل ليس لبعضها ارتباط ببعض ولا ترتيب لها لا بالطبع ولا بالوضع وانما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها إذا كان لها ترتيب بالطبع كلاجسام فإننا مرتبة بعضها فوق

بعض أو كان لها ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات وأما النفوس فليست كذلك قلنا هذا تحكم في الوضع ليس طرده أولى من عكسه فلم احلتم أحد القسمين دون الآخر وما البرهان المفرق وبم تنكرون على من يقول أن هذه النفوس التي لا نهاية لها لا تخلو عن ترتيب إذ وجود بعضها قبل البعض فإن الايام والليالي الماضية لا نهاية لها فإذا قدرنا وجود نفس واحدة في كل يوم وليلة كان الحاصل في الوجود الان خارجا عن النهاية واقعا على ترتيب في الوجود أي بعضها بعد البعض والعلة غايتها أن يقال انها قبل المعلول بالطبع كما يقال انها فوق المعلول بالذات لا بالمكان فإذا لم يستحل ذلك في القبل الحقيقي الزماني فينبغي أن لا يستحيل في القبل الذاتي الطبيعي وما بالهم لم يجوزوا اجساما بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل البعض بالزمان إلى غير النهاية وهل هذا إلا تحكم بارد لا أصل له

قال فإن قيل البرهان القاطع على استحالة علل إلى غير النهاية أن يقال كل واحدة من أحاد العلل ممكنة في نفسها أو واجبة فإن كانت واجبة لم تفتقر إلى علة وان كانت ممكنة فالكل موصوف بالإمكان وكل ممكن فيفتقر إلى علة زائدة على ذاته فيفتقر الكل إلى علة زائدة على ذاته فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنها قلنا لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم إلا أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة فإن كان المراد هذا فلنرجع إلى هذه اللفظة ونقول كل واحد ممكن على معنى أن له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة منه وان أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه فهو ليس بمفهوم

قال فإن قيل فهذا يؤدي إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود وهو محال قلنا أن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم انه محال وهو كقول القائل يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم وأحاد الذوات حادثة وهي ذات أوائل والمجموع لا أول له فقد تقوم مالا أول له بذوات أوائل وصدق ذوات أوائل على الآحاد ولم يصدق على المجموع وكذلك يقال على كل واحد أن له علة ولا يقال للمجموع علة وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع إذا يصدق على كل واحد انه واحد وأنه بعض وأنه

جزء ولا يصدق على المجموع وكل واحد حادث بعد أن لم يكن أي له أول والجموع عندهم ما ليس له أول فتبين أن من يجوز حوادث لا أول لها وهي صور العناصر الأربعة والمتغيرات فلا يتمكن من انكار علل لا نهاية لها ويخرج من هذا أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول لهذا الاشكال وخرج قولهم إلى التحكم المحض فإن قيل الدورات ليست موجودة في الحال ولا صور العناصر وإنما الموجود منها صورة واحدة بالفعل ومالا وجود له لا يوصل بالتناهي وعدم التناهي إلا إذا قدر في الوهم وجودها ولا يتعذر ما يقدر في الوهم فإن كانت المقدرات بعضها علل لبعض فالإنسان قد يفرض ذلك في وهمه وإنما الكلام في الموجود في الأعيان لا في الأذهان لا يبقى إلا نفوس الأموات وقد ذهب

بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالابدان وعند مفارقة الابدان تتحد فلا يكون فيه عدد فضلا عن أن يوصف بأنه لا نهاية لها وقال آخرون النفس تابع للمزاج وإنما معنى الموت عدمها ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم فإذن لا وجود في النفوس إلا في الأحياء والأحياء الموجودون محصورون ولا تنتهي النهاية عنهم والمعدومون لا يوصفون أصلا بوجود النهاية ولا بعدمها إلا في الوهم إذا فرضوا موجودين قال والجواب أن هذا الاشكال في النفوس أوردناه على ابن سينا والفاربي والمحققين منهم إذا حكموا بأن النفس جوهر قائم بنفسه وهو اختيار أرسطاليس والمعتبرين من الأوائل ومن عدل

عن هذا المسلك فيقول هل يتصور أن يحدث شيء يبقى أم لا فإن قالوا لا فهو محال وإن قالوا نعم قلنا إذا قدرنا كل يوم حدوث شيء وبقائه اجتمع إلى الآن لا محالة موجودات لا نهاية لها فالدورة وإن كانت منقضية فحصول موجود فيها يبقى ولا ينقضى غير مستحيل وبهذا التقدير يتقرر الاشكال ولا غرض في أن يكون ذلك الباقي نفس آدمي أو جني أو شيطان أو ملك أو ما شئت من الموجودات وهو لازم على كل مذهب لهم إذا اثبتوا دورات لا نهاية لها قلت أبو حامد جعل الطريقة الصحيحة في إثبات الصانع الاستدلال بالحدوث على المحدث وقال أنا نعلم بالضرورة أن الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر إلى صانع وهذا موافق لما ذكره حذاق أهل النظر بخلاف ما ذهب إليه من ذهب من المعتزلة ومن وافقهم كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي وغيرهما ممن جعل هذه المقدمة نظرية

وأخذ أبو حامد يطعن على طريقة ابن سينا وأمثاله في إثبات واجب الوجود بوجهين أحدهما أن غاية هذه الطريقة إثبات موجود واجب ولكن

لا يمكن نفي كونه جسما من الأجسام إلا بطريقهم في التوحيد الذي مضمونه نفي الصفات وتلك مبانها على نفي التركيب وقد بين أبو حامد فساد كلامهم في هذا وهذا الوجه الذي ذكره أبو حامد أحسن فيه وكنت قد كتبت على توحيد الفلاسفة ونفيهم الصفات كلاما بينت فيه فساد كلامهم في طريقة التركيب قبل أن أقف على كلام أبي حامد ثم رأيت أبا حامد قد تكلم بما يوافق ذلك الذي كتبتة ومن هنا يعلم أن ابن سينا لا يمكنه بهذه الطريقة افساد مذهب الفلاسفة الطبيعيين الذين يقولون بأن الفلك واجب الوجود بنفسه وإن كان يمكن افساد قولهم بطرق أخرى ولهذا ظن كثير من المتأخرين أن ابن سينا موافق للدهرية

المحضة الذين يقولون أن العالم واجب الوجود بذاته وسيأتي ذكر ذلك أن شاء الله تعالى الوجه الثاني الذي أبطل به أبو حامد طريقهم انها مبنية على ابطال علل ومعلولات لا نهاية لها وقد ألزمهم انهم لا يمكنهم ابطال ذلك مع قولهم بثبوت حوادث لا تتناهى كما قد ذكره وابن سينا والرازي والآمدي إنما اثبتوا واجب الوجود بناء على هذه المقدمة فكان ما ذكره أبو حامد ابطالا لطريق هؤلاء كلهم والآمدي وافق أبا حامد على ضعف الحجة في نفي النهاية عن العلل فلا جرم لم يقرر في كلامه إثبات واجب الوجود بل قرره في كتاب الافكار بطريق افسدها في كتاب رموز الكنوز وقد بينا بطلان اعتراضه في غير هذا الموضع وليس فيما ذكره أبو حامد والآمدي ابطال لطريقة المعتزلة ومن وافقهم على أن تخصيص الحدوث بأحد الزمانين لا بد له من مخصص فإن تلك لا تفتقر إلى ابطال التسلسل في العلل والمعلولات ومدار كلام أبي حامد على أنه لا فرق بين نفي النهاية في الحوادث ونفيها في العلل وأنتم تجوزونها في الحوادث فجوزوها في العلل والناس لهم في هذا المقام قولان أحدها قول من يبطل عدم

النهاية فيهما جميعا مثل كثير من أهل الكلام المعتزلة ومن وافقهم ثم من هؤلاء من يبطل عدم النهاية في الأزل والابد كقول جهم العلاف وأكثرهم يبطلونها في الأزل دون الابد لأن من دين المسلمين دوام نعيم الجنة لا إلى نهاية ولهذا قال جهم بانقطاع نعيم الجنة وقال العلاف بطلان حركاتهم والثاني قول من يبطل عدم النهاية في الفاعلين والعلل دون الحوادث والاثار كما هو قول جمهور الفلاسفة من القائلين بحدوث العالم والقائلين بقدمه وهو قول طوائف من أهل الكلام من المعتزلة والاشعرية وهو قول جمهور أهل الحديث وأئمة السنة وما ذكره أبو حامد من الكلام على بطلان حجة من ينفي عدم النهاية وهو انه لا يلزم أن ما صدق على الآحاد صدق على الجميع كما قاله هؤلاء في الحوادث بخلاف

ما قاله أبو الحسين البصري وغيره من أهل الكلام من أنه ما صدق على الآحاد صدق على الجميع ثم سوى أبو حامد بين الأمرين وقد تكلمنا في غير هذا الموضوع على الفرق بين الأمرين وهو أن الوصف إذا ثبت للجميع كثبوته للأفراد كان حكم الجميع حكم أفرادهم وإن لم يكن ثبوته للجميع كثبوته للأفراد لم يلزم أن يكون

حكمها حكمه فالأول مثل وصفها بالوجود أو العدم أو الوجوب أو الإمكان أو الامتناع فإذا قدر أشياء لا تتناهى كل منها موجود فالكل أيضا موجود ثم أن قدر وجود كل منها مقارنا للآخر كان وجود الجميع مقارنا وإن قدر وجودها متعاقبة كان وجود الجملة متعاقبا وإذا قدرت كل منها معدوما فالكل أيضا معدوم وإذا قدرت عدم كل منها مع عدم الآخر كانت معدومه معا وإذا قدرت عدم كل منها بعد الآخر كانت متعاقبة في العدم فالحوادث المتعاقبة التي تعدم بعد وجودها كالحركات وجودها متعاقب وعدمها متعاقب فالجملة أيضا موجودة على التعاقب معدومة على التعاقب وإذا قدر أشياء لا تتناهى ممتنعة فالجملة ممتنعة ولو قدر أشياء لا تتناهى واجبة فالجملة أيضا واجبة فكذلك إذا قدر أمور لا تتناهى ليس لشيء منها وجود من نفسه بل كل منها مفتقر إلى غيره فوصف الافتقار والحاجة والامكان يجب تناوله للجملة كتناوله لكل من أفرادها كما يتناول وصف الوجود والعدم والوجوب والامتناع للجملة بحسب تناوله للأفراد فلا تكون الجملة إلا مفتقرة محتاجة ممكنة لا تكون معدومة مع وجود كل منها

ولا تكون واجبة بنفسها مع إمكان كل منها فإن اجتماعها عرض مفتقر إلى الممكنات فهو أولى بالإمكان منها ولو قال قائل فكيف تصفونها بالامتناع مع كون كل منها ممكنا ليس في هذا وصف بالامتناع للجملة دون الأفراد قيل له نحن لا نقدر وجود علل ومعلولات لا تتناهى في الخارج ثم نحكم عليها بالامتناع فإن هذا جمع بين النقيضين فإن كونها موجودة في الخارج ينافي امتناعها ولكن نقدر ذلك في الذهن ثم نحكم على هذا المقدر في الذهن بامتناعه في الخارج كالجمع بين النقيضين وأمثاله من الممتنعات بخلاف ما إذا قدر وجودها في الخارج وكل منها ممكن وقيل أن الجملة واجبة بنفسها فهذا هو الممتنع كما أو وصفها مع ذلك بالامتناع ممتنع وتقديرها في الذهن لا يكفي في وجود الممكنات لأن الممكن لا يوجد إلا بما هو موجود في الخارج لا مقدر في الذهن وهذا بخلاف ما إذا قدر أشياء لا تتناهى كل منها بعد الآخر لم يلزم أن تكون الجملة بعد غيرها كالحوادث المستقبلية في الجنة فإن كلا منها بعد غيره وليست الجملة بعد غيرها بل لا تزال

إلى غير نهاية وهذا لأن تقديرها غير متناهية يستلزم أن لا يكون بعدها شيء فحينئذ إذا قيل بعد كل واحد غيره كان التقدير أن الجملة ليس لها بعد ولكل واحد من أجزائها بعد ومعلوم أن مثل هذا حكم الجملة فيه ليس حكم الأفراد وكذلك إذا قدر انه لا أول للجملة ولكل منها أول وكذلك إذا قيل أن الجملة كل وجميع مجموع أو مستدير أو مربع أو مثلث أو حيوان أو انسان لم يلزم أن يكون كل من أجزائها كلا ولا مدورا ولا حيوانا ولكن الذي يبين فساد مذهب هؤلاء الفلاسفة أن يقال قد علم بصريح العقل واتفاق العقلاء امتناع التسلسل في العلل واما وجود حوادث لا تتناهى فلا ننازعهم فيه مطلقا إذ كان أئمة السنة يقولون بذلك في أفعال الرب وأقواله لكن تبين خطؤهم من وجوه أحدها أن قولهم يتضمن وجود حوادث لا تتناهى في آن واحد وهذا محال باتفاقهم مع جماهير العقلاء بل يتضمن وجود تمام علل

ومعلولات لا تتناهى في آن واحد ووجود ممكنات لا تتناهى في آن واحد وهذا مما يصرحون بامتناعه مع قيام الدليل على امتناعه ويتضمن امتناع وجود حادث ووجود الحوادث بلا مؤثر تام وكل هذا ممتنع وذلك أن أصلهم أن المعلول يجب مقارنته لعلته التامة في الزمان لا يتعقبها ولا يتراخي عنها فيكون الاثر مع التأثير التام وكثير من المتكلمين يقولون يجوز أن يتراخي والصحيح قول ثالث وهو أن يتعقبه لا يكون معه ولا متراخيا عنه وذلك يستلزم حدوث كل ما سوى الله تعالى وأما على قولهم فيلزم أن لا يحدث شيء في الوجود بل يكون كل ممكن قديما أزليا لوجود علته التامة في الأزل ويلزم أن لا يحدث شيء لامتناع حدوث الحادث بدون سبب حادث والاول يمتنع عندهم أن يحدث عنه شيء ويلزم انه كلما حدث حادث حدثت حوادث لا نهاية لها فإنهم يقولون لا يحدث حادث حتى تحدث تمام علته فيقال وذلك التمام حادث فيحتاج أن يحدث معه تمام علته وهلم جرا فيلزم وجود تمام علل ومعلولات لا تتناهى في آن واحد وهذا ممتنع كامتناع علل ومعلولات لا تتناهى في آن واحد إذ لا فرق بين امتناع التسلسل في ذات العلة وفي تمامها إذ كانت لا تصير علة بالفعل إلا إذا كانت تامة

ولهذا قالوا لا يحدث حادث إلا بسبب حادث فلو حدث عن القديم حادث لافتقر إلى حادث والقول في الثاني كالقول في الأول فيلزم أن لا يحدث شيء وهذا بعينه يلزمهم في كل حادث فإنه لا يحدث حتى يحدث حادث هو تمام مؤثره وذلك الحادث لا يحدث حتى يحدث حادث معه فيلزم أن لا يحدث شيء فالمتكلمون قالوا القادر يفعل بدون سبب

حادث فقالوا هذا محال وقالوا تحدث الحوادث كلها بدون سبب حادث ولا فاعل محدث لها فكان قولهم أشد بطلانا الوجه الثاني أن وجود حوادث لا أول لها إنما يمكن في القديم الواحد فإذل قدر قديمان كل منهما تقوم به حوادث لا تتناهى كما يقولونه في الافلاك فهذا ممتنع لأن كلا منهما لا بداية لحركاته ولا نهاية مع أن أحدهما أكثر من الآخر وما كان أكثر من غيره كان ما دونه أقل منه فيلزم أن يكون ما لا أول له ولا آخر يقبل أن يزداد عليه ويكون شيء آخر أكثر منه وهذا ممتنع كما امتنع مثل ذلك في الإبعاد الثالث أن قولهم يقتضي أن يكون فعل الفاعل مقارنا له أزلا وأبدا وأن يكون القديم الازلي مفعولا ممكنا يقبل الوجود والعدم وهذا مما يعلم فساده بصريح العقل واتفاق العقلاء وقد أورد ابن رشد على أبي حامد في هذا كلاما بعضه من باب

الاسولة اللفظية وبعضه من باب الاسولة المعنوية فقال عن الدليل الذي ذكره لهم في إثبات العلة الأولى هذا كلام مقنع غير صحيح فإن اسم العلة يقال باشتراك الاسم على العلل الاربع اعني الفاعل والصورة والهيولي والغاية وكذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة لكان جوابا مختلا فإنهم كانوا يسألون عن أي علة ارادوا بقولهم أن العالم له علة أولى فإن قالوا أردنا بذلك السبب الفاعل الذي فعله لم يزل ولا يزال ومفعوله هو فعله لكان جوابا صحيحا على مذهبهم على ما قلناه غير معترض عليه ولو قالوا أردنا به السبب المادي لكان قولهم معترضا وكذلك لو قالوا أردنا به السبب الصوري لكان معترضا أن فرضوا صورة العالم قائمة به وان قالوا أردنا به صورة مقارنة للمادة جرى قولهم على مذهبهم

وان قالوا صورة هيولانية لم يكن المبدأ عندهم شيئا غير جسم من الأجسام وهذا لا يقولون به وكذلك أن قالوا هو سبب على طريق الغاية كان جاريا أيضا على أصولهم واذا كان هذا الكلام فيه من الاحتمال ما ترى فكيف يصح أن يجعل جوابا للفلاسفة وبسط الكلام بسطا لا يرد على أبي حامد فإنه قد علم انه اراد بالعلة هنا العلة الفاعلة لا الأقسام الثلاثة وهم يسمون المبدأ الأول العلة الأولى ويقولون كل ما سواه صادر عنه فالذي ذكره تقرير مذهبهم كما يقولون على أحسن وجه فلا حاجة إلى مؤاخذه لفظية وهو كون العلة لفظا مشتركا فإن هذا من باب الاعنات في الخطاب والخروج عن المقصود والاستفسار مع ظهور المقصود نوع من اللدد في الكلام وأبغض الرجال إلى الله الالذ الخصم ثم اعترض ابن رشد على الوجهين اللذين ذكرهما أبو حامد فقال على الوجه الأول وانه يلزمهم على مساق مذهبهم أن يكون المبدع جسما

قديمًا لا علة له وأنهم لم يبطلوا ذلك إلا بقولهم في التوحيد ونفي الصفات وقد أبطله أبو حامد

قال ابن رشد يريد انهم إذا لم يقدرُوا على نفي الصفات كان ذلك الأول عندهم ذاتًا بصفات وما كان على هذه الصفة فهو جسم أو قوة في جسم ولزمهم أن يكون الأول الذي لا علة له الاجرام السماوية قال ابن رشد وهذا القول لازم لمن يقول بالقول الذي حكاه عن الفلاسفة يعني طريقة ابن سينا والفلاسفة يعني الاوائل لا يحتجون على وجود الأول الذي لا علة له بما نسه اليهم من الاحتجاج ولا يزعمون ايضاً انهم يعجزون عن دليل التوحيد ولا عن دليل نفي الجسمية عن المبدأ الأول وستأتي هذه المسألة فيما بعد قلت ابن رشد لما رأى ضعف الطريقة المنسوبة إلى الفلاسفة في كتب ابن سينا في نفي الصفات ونفي التجسيم وانها ليست طريقة

اوليهم بني نفي الصفات ونفي التجسيم تارة على إثبات النفس وانها ليست بجسم واستدل بأضعف من دليلهم وتارة يستدل بطريقة كلامية لفظية وهي أن المركب لا بد له من مركب والمؤلف لا بد له من مؤلف وهذا إنما يكون إذا اطلق هذا اللفظ على مسماه باعتبار أن هناك مؤلفاً فعل التاليف ومركباً فعل التركيب ومن لا يطلق هذا اللفظ بحال أو اراد به ما فيه اجتماع وقال أن ذلك واجب بنفسه لم يكن مثل هذا الكلام حجة عليه وهذا مبسوط في موضعه والمقصود تبين ما أخذه ابن سينا عن أسلافه وما أخذه عن المتكلمين وكيف خلط أحدهما بالآخر قال ابن رشد قول أبي حامد ولكن لعلتها علة ولعلة العلة علة وهكذا إلى غير نهاية إلى قوله وكل مسلك ذكرتموه في النظر يبطل عليكم بتجوير دورات لا أول لها شك تقدم الجواب عنه حين قلنا أن الفلاسفة لا تجوز عللاً ومعلولات لا نهاية

لها لأنه يؤدي إلى معلول لا علة له ويوجبونها بالعرض من قبل علة قديمة لكن لا إذا كانت مستقيمة ومعا وفي مواد لا نهاية لها بل إذا كانت دوراً قال وأما ما يحكيه عن ابن سينا انه يجوز نفوساً لا نهاية لها وان ذلك إنما يمتنع فيما له وضع فكلام غير صحيح ولا يقول به أحد من الفلاسفة وامتناعه يظهر من البرهان العام الذي ذكرناه عنهم فلا يلزم الفلاسفة شيء مما ألزمهم من قبل هذا الوضع أعنى القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفعل ومن أجل هذا قال بالتناسخ من قال أن النفوس متعددة بتعدد الاشخاص وانها باقية قال وأما قوله وما بالهم لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية وجوزوا

موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية وهل هذا إلا تحكم بارد فإن الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جدا وذلك أن وضع

الأجسام لا نهاية لها معا يلزم عنه أن يوجد لما لا نهاية له كل وان يكون بالفعل وذلك مستحيل والزمان ليس بذي وضع فليس يلزم من وجود اجسام بعضها فوق بعض إلى غير نهاية وجود ما لا نهاية له بالفعل وهو الذي امتنع عندهم ثم لما ذكر ابن رشد البرهان الذي حكاه أبو حامد عن الفلاسفة على استحالة علل لا نهاية لها قال ابن رشد وهذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة أول من نقله إلى الفلسفة ابن سينا على انها طريق خير من طريق القدماء لأنه زعم أنه من جوهر الموجود وأن طرق القوم من اعراض تابعة للمبدأ الأول وهو طريق اخذه ابن سينا من المتكلمين وذلك أن المتكلمين ترى أن المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضروري ووضعا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل وان العالم بأسره لما كان ممكنا وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود وهذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الاشعرية وهو قول جيد ليس فيه كذب إلا ما وضعوا فيه من أن العالم بأسره ممكن فإن هذا ليس معروفا بنفسه فأراد ابن سينا أن يعمم هذه

القضية ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة كما ذكر أبو حامد واذا سوما في هذه القضية لم تنته به القسمة إلى ما أراد لأن قسمة الموجود اولا إلى ماله علة إلى ما لا علة له ليس معروفا بنفسه ثم ماله علة ينقسم إلى مم والى ضروري فإن فهمنا منه الممكن الحقيقي افضى إلى ممكن ضروري ولم يفض إلى ضروري لا علة له وان فهمنا من الممكن ماله علة وهو ضروري لم يلزم عن ذلك إلا أن ماله علة فله علة وامكن أن نضع أن تلك لها علة وأن يمر ذلك إلى غير نهاية فلا ينتهي الامر إلى موجود لا علة له وهو الذي يعنونه بواجب الوجود إلا أن يفهم من الممكن الذي وضعه بإزاء ما لا علة له الممكن الحقيقي فإن هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية وأما أن عنى بالممكن ما له علة من الاشياء الضرورية فلم يتبين بعد أن ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة ولا يتبين بعد أن ههنا ضروريا يحتاج إلى علة فيجب عن وضع هذا أن ينتهي الأمر إلى

ضروري بغير علة إلى أن يبين أن الأمر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلول كالامر في الجملة الممكنة قلت فقد ذكر ابن رشد لما ذكر البرهان الذي حكاه أبو حامد عن الفلاسفة على استحالة علل لا نهاية لها أن هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة أول من نقله إلى

الفلسفة ابن سينا على انها طريق خير من طريق القدماء لانه زعم انه من جوهر الوجود وان طرق القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأول قال وهو طريق اخذه ابن سينا من المتكلمين وذلك أن المتكلم يرى أن من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضروري ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل وان العالم بأسره لما كان ممكنا وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الاشعرية قال وهو قول جيد ليس فيه كذب إلا ما وضعوا فيه من أن العالم بأسره ممكن فإن هذا ليس معروفا بنفسه فأراد ابن

سينا أن يعمم هذه القضية ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة كما ذكره أبو حامد قلت فقد بين أن كون الممكن يجب أن يكون له فاعل قول جيد إذ كان الممكن هو المحدث عند عامة العقلاء من الفلاسفة وغيرهم والمحدث لا بد له من فاعل هذا ايضا معلوم بين مسلم عند عامة العقلاء واما قوله ليس فيه كذب إلا ما وضعوا فيه من أن العالم بأسره ممكن فإن هذا ليس معروفا بنفسه فأراد ابن سينا أن يعمم هذه القضية ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة فإنه يقول أولئك ارادوا بالممكن المحدث وليس من المعروف بنفسه أن العالم كله محدث فأراد ابن سينا أن يجعل معنى الممكن هو ما له علة حتى يبيني على ذلك أن العالم كله ممكن وله علة قديمة أزلية وهذا القول الذي ذكره ابن سينا يظن من أخذ الفلسفة من كلامه انه قول أرسطو واتباعه وليس كذلك وانما يذكر هذا عن برقلس ولهذا قال الباري جواد وعلة جوده هو ذاته فيكون جوده دائما وهذا يوافق قول ابن سينا لا يوافق قول أرسطو فإن الأول عنده لا فعل له لا جودا ولا غير جود ولا إرادة بل ولا يعلم ما سواه وقول ابن رشد أن كون العالم بأسره ممكن ليس معروفا بنفسه

فيقال له أن سلم انه ليس معروفا بنفسه هو معروف بالأدلة الكثيرة الدالة على أن كل ما سوى الله ممكن يقبل الوجود والعدم بل انه محدث وكل ما سواه فقير اليه وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن وأنه ليس شيئا موجودا بنفسه غنيا عما سواه قديما أزليا إلا واحد وأدلة ذلك المذكورة في مواضع وحينئذ فيحصل بذلك المقصود لكن المتكلمون من الجهمية والمعتزلة من وافقهم من الاشعرية والكرامية ونحوهم سلكوا في ذلك الاستدلال بأن ذلك لا يخلو من الاعراض الحادثة وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها فلزم بذلك أن الأول لم يزل غير متكلم بمشيئته وقدرته ولا فاعل لشيء بل ولا كان يمكنه أن يكون متكلما إذا شاء فعلا لما يشاء بل هذا ممتنع فلا يكون مقدورا

فيلزم أنه صار قادرا بعد أن لم يكن وفاعلا بل ومتكلما بمشيئته بعد أن لم يكن وان الفعل صار ممكنا بعد أن كان ممتنعا من غير تجدد شيء
اوجب انقلابه من الامتناع إلى الإمكان إلى غير ذلك من اللوازم كما قد بسط في موضعه والسلف والائمة كلهم ذموا الكلام المحدث واهله
واخبروا أنهم يتكلمون بالجهل ويخالفون الكتاب والسنة واجماع السلف مع أن كلامهم جهل وضلال مخالف للعقل كما هو مخالف للشرع كما قد بسط في موضعه

والمقصود ذكر كلام ابن رشد على طريقة ابن سينا قال ابن رشد
وإذا سوماح ابن سينا في هذه القضية وهو أن الممكن ما له علة لم تنته
به القسمة إلى ما أراد لأن قسمة الوجود أولا إلى ما له علة وإلى ما لا
علة له ليس معروفا بنفسه ثم ما له علة ينقسم إلى ممكن وضروري
قلت إما تقسيم الوجود إلى ما له علة وإلى ما لا علة له فهذا تقسيم دائر
بين النفي والاثبات لا يمكن المنازعة فيه كما إذا قيل الموجود ينقسم
إلى ما يقوم بنفسه وإلى ما لا يقوم بنفسه وإلى ما هو موجود بنفسه وما
ليس موجودا بنفسه ونحو ذلك من التقسيمات الدائرة بين النفي
والاثبات فهذا تقسيم حاصر إذ لا واسطة بين النفي والاثبات وهما
النقيضان والنقيضان كما انهما لا يجتمعان فلا يرتفعان أيضا لكن دعوى
ابن سينا وأتباعه المقسمون هذا التقسيم ان ما له علة ينقسم إلى
ممكن حقيقي وهو الحادث وإلى ضروري هو الذي ليس بينا بنفسه ولم
يقيموا عليه دليلا ولا يمكنهم اقامة دليل عليه بل

الدليل يدل على بطلانه ولهذا ظهر ما ذكره ابن رشد من فساد
كلامهم قال ابن رشد ثم إذا قسم ما له علة إلى ممكن وضروري فإن
فهنا منه الممكن الحقيقي افضى إلى ممكن ضروري ولم يفض إلى
ضروري لا علة له وان فهنا من الممكن ماله علة وهو ضروري لم يلزم
من ذلك إلا أن ما له علة فله علة وأمكن أن نضع أن تلك العلة لها علة
وأن يمر ذلك إلى غير نهاية فلا ينتهي الأمر إلى موجود لا علة له وهو
الذي يعنونه بواجب الوجود إلا أن يفهم من الممكن الذي وضعه بإزاء ما
لا علة له الممكن الحقيقي فإن هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود
العلل فيها إلى غير نهاية فقد بين ابن رشد انه إذا قسم الوجود إلى ما له
علة وما ليس له علة ثم قسم ما له علة إلى ممكن وضروري فإن أراد
بالممكن الممكن الحقيقي وهو الحادث وهو قد جعل الممكن ما له علة
افضى ذلك إلى ما له علة ينقسم إلى ممكن ضروري وهو القديم وإلى
ممكن حقيقي وهو الحادث ولم يكن في هذا إثبات ضروري لا علة له وهو

واجب الوجود لأن مجرد تقسيم الوجود إلى قسمين لا يستلزم ثبوت كل من القسمين بل لا بد من دليل يدل على ثبوتهما

وإلا فمجرد التقسيم دعوي مجردة كما لو قيل الوجود ينقسم إلى ما هو ثابت وإلى ما ليس بثابت أو ينقسم إلى قديم وحادث وما ليس بقديم ولا حادث أو ينقسم إلى واجب وممكن وما ليس بواجب ولا ممكن فهذا تقسيم دائر بين النفي والإثبات لكن لا يستلزم ثبوت كل من الأقسام وإذا قيل ينقسم إلى معلول وغير معلول وقيل المعلول ينقسم إلى ممكن حقيقي وهو الحادث وإلى ممكن باصطلاح ابن سينا وهو المعلول مع كونه ضرورياً كان غايته إذا أثبت انقسام المعلول إلى ضروري وحادث إثبات القسمين الضروري والحادث أو إثبات ضروري معلول ليس فيه إثبات ضروري ليس بمعلول وهو واجب الوجود بنفسه فلم يكن فيما ذكره إثبات واجب الوجود بنفسه فكيف وليس فيه أيضاً إثبات ضروري معلول وإنما فيه تقسيم المعلول إلى ضروري وغير ضروري ومجرد التقسيم لا يدل على ثبوت كل من القسمين فلم يكن فيما ذكره لا إثبات ضروري معلول ولا غير معلول إن لم يبين أن المحدث يدل على ذلك ولا استدلال بالحدوث البتة وهو الممكن الحقيقي وإنما استدلال بالممكن الذي ابتدعه وجعله يتناول القديم الضروري والمحدث ولو استدلال بالمحدث لدل على إثبات قديم وثبوت قديم لا يدل على واجب الوجود باصطلاحهم لأن القديم عندهم ينقسم إلى واجب وممكن

فإن أرادوا أن يثبتوا الواجب بنفسه قالوا والقديم الذي سموه ممكناً يفتقر إلى واجب بنفسه وهذا ليس بينا وعامة العقلاء ينازعونهم فيه ولا يمكنهم إقامة دليل عليه فهذا الذي سموه ممكناً هو قديم أزلي ضروري الوجود ومثل هذا لا يدل على واجب بنفسه وهو أيضاً ليس بثابت فلم يثبتوا هذا الممكن ولم يثبتوا الواجب الذي يستدل عليه بهذا الممكن فلم يثبتوا ما ادعوه من الممكن ولا ما ادعوه من الواجب قال ابن رشد وإن فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضروري لم يلزم من ذلك إلا أن ما له علة فله علة قلت وذلك لأنه إذا قسم الوجود إلى ما له علة وما لا علة له وسمى هذا الأول ممكناً ثم قسم هذا الممكن إلى الممكن الحقيقي وهو الحادث وإلى الضروري وهو القديم المعلول لم يلزم من ذلك إلا إثبات قديم معلول وهو أن هذا الضروري الذي له علة هو ضروري له علة وهذا إذا قدر أنه أثبت هذا القسم وحينئذ فيكون قد أثبت ضرورياً واجب الوجود معلولاً قال وإذا أمكن أن يكون الضروري الواجب الوجود معلولاً لعله أمكن أيضاً أن تكون تلك العلة وإن كانت ضرورية واجبة

الوجوب معلولة لعلة أخرى وهلم جرا ولم يكن على هذا التقدير معنا ما يدل على امتناع هذا التسلسل لأن مضمونه إثبات أمور واجبة ضرورية كل منها له علة والجملة كلها واجبة ضرورية مع كونها وكون كل منها معلولا وهو الممكن بهذا الاصطلاح المتأخر إذ الممكن عندهم يكون ضرورياً واجب الوجود ممتنع العدم مع كونه معلولا لغيره فلا يمتنع على هذا التقدير وجود علل ومعلولات كل منها واجب ضروري ويسمى ممكناً باعتبار أنه معلول وإن كان ضرورياً واجب الوجود لا باعتبار أنه محدث مفتقر إلى فاعل وحقيقة الأمر أنهم قدروا أموراً متسلسلة كل منها واجب الوجود ضروري يمتنع عدمه وكل منها معلول وسموه باعتبار ذلك ممكناً وقالوا إنه يقبل الوجود والعدم وحينئذ فلا يمكنهم إثبات افتقار واحد منها إلى علة فضلاً عن افتقارها كلها لأن التقدير أنها جميعها ضرورية الوجود لا تقبل العدم ومثل هذا يعقل افتقاره إلى فاعل وبعود الأمر إلى الممكن الذي أثبتوه وهو الضروري الواجب الوجود القديم الأزلي هل يفتقر إلى فاعل ومرجح يرجح وجوده على عدمه وقد عرف أنه ليس لهم على ذلك دليل بل جميع العقلاء يقولون إن هذا لا يفتقر إلى فاعل ولهذا لما بنوا إثبات واجب الوجود على إثبات هذا الممكن كما فعله ابن سينا والرازي والأمدي وغيرهم لم يمكنهم إقامة دليل على أن هذا الممكن بهذا التفسير يفتقر إلى فاعل وورد على هذا الممكن من الأسولة ما لم يمكنهم الجواب عنه كما قد ذكر بعض ذلك في غير هذا الموضوع

وقد ذكر بعض ذلك الرازي في الأربعين و نهاية العقول و المطالب العالية و = المحصل وغير ذلك من كتبه وهؤلاء قسموا الوجود إلى واجب وممكن وعنوا بالممكن ما له علة وأدخلوا في الممكن القديم الأزلي الضروري الواجب الذي يمتنع عدمه فلزمهم بيان أن هذا الممكن لا بد له من واجب فلم يشبتوا ذلك إلا بأن المحدث يفتقر إلى فاعل هذا حق لكنه يدل على إثبات قديم أزلي لا يدل على أن القديم الأزلي ينقسم إلى واجب وممكن كما ادعوه ولما لم يشبتوا هذا الممكن والواجب لا يثبت إلا بثبوتها لم يشبتوا لا واجبا ولا ممكناً ولا عرف انقسام الوجود إلى واجب وممكن على اصطلاحهم بل غايتهم ثبوت الواجب على التقديرين وإن لم يثبت الممكن فإنه إن كان الممكن ثابتاً فقد ثبت الواجب وإن لم يكن ثابتاً فقد بقي القسم الآخر وهو الواجب لأنه لا واسطة بين النفي والإثبات ونحن قلنا الموجود إما أن يكون له علة وإما أن يكون لا علة له والمعلول لا بد له من علة فلزم ثبوت ما لا علة له على التقديرين وهو المطلوب قيل لهم هذا لا ينفعكم لوجهين أحدهما أنكم لم تثبتوا وجوداً

لا علة له ومجرد التقسيم لا يدل عليه بل جوزتم أن يكون موجود قديم
أزلي معلول وعلى هذا التقدير

فيجوز وجود علل ومعلولات لا تتناهى فلا ثبت لكم وجود لا علة له
الثاني أن يقال هذا غايته أن يدل على ثبوت وجود واجب فمن قال
الوجود كله واحد وهو واجب لا ينقسم إلى واجب وممكن ولا قديم
ومحدث فقد وفى بموجب دليلكم وهذا مما يبين به غاية كلام هؤلاء ولما
كان هذا منتهى كلامهم صار السالكون لطريقتهم نوعين نوعا يقول لم
يثبت واجب الوجود لإمكان علل ومعلولات لا تتناهى ويوردون على
إبطال التسلسل ما يقولون لا جواب عنه كالآمدي وغيره ونوعا يقول
الوجود كله واجب قديمه ومحدثه وليس في الوجود موجودان أحدهما
قديم والآخر محدث وأحدهما واجب والآخر ممكن بل عين وجود المحدث
الممكن هو عين وجود الواجب القديم كما يقوله ابن عربي وأتباعه كابن
سبعين والقونوي فليتدبر من هداه الله هذا التناقض العظيم الذي أفضى
إليه هذا الطريق الفاسد الذي سلكه ابن سينا وأتباعه في إثبات واجب
الوجود فنظارهم يعترفون بأنه لم يقم دليل على إثبات وجود واجب بل
ولا على ممكن بالمعنى الذي قدره ومعلوم أن هذا في غاية السفسطة
فإن انقسام الموجود إلى

واجب هو قديم أزلي وإلى ممكن هو محدث وجد بعد أن لم يوجد
معلوم بالضرورة لجميع العقلاء وعوامهم وصوفيتهم يقولون الوجود
الواجب القديم الأزلي هو عين الوجود المحدث ليس هنا وجودان أحدهما
واجب قديم والآخر ممكن محدث فهؤلاء يجمعون بين النقيضين حيث
يجعلون الوجود الواحد قديما حادثا ممكنا معلولا مفعولا واجبا وغير
مفعول ولا معلول وأولئك لم يثبت عندهم أحد النقيضين بل يشكون في
رفع النقيضين فلم يثبت عندهم وجود واجب بل ولا ممكن بالمعنى الذي
قرره ومعلوم أن الموجود مشهود وأنه إما ممكن وإما واجب فمن رفع
النوعين أو شك في ثبوتهما أو ثبوت أحدهما فهو في غاية السفسطة كما
أن من لم يثبتهما بل جعل الجميع واجبا بنفسه قديما أزليا وأنكر وجود
الحوادث فهو في غاية السفسطة والكلام على هؤلاء مبسوط في موضع
آخر وإنما المقصود هنا ذكر ما ذكره ابن رشد فإنه مع تعظيمه للفلاسفة
وغلوه في تعظيمهم وقوله إنهم وقفوا على أسرار العلوم الإلهية قد
تفطن لفساد ما ذكره أفضل متأخريهم وأتباعه وهو عند التحقيق خير مما
ذكره أرسطو وأتباعه فإذا كان هذا فاسدا فذاك بطريق الأولى

وقد تبين ما ذكره ابن رشد حيث قال وإن فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضروري لم يلزم عن ذلك إلا أن ما له علة فله علة وأمكن أن نضع أن تلك لها علة وأن نمر ذلك إلى غير نهاية فلا ينتهي الأمر إلى موجود لا علة له وهو الذي يعنونه بواجب الوجود إلا أن يفهم من الممكن الذي وضعه بإزاء ما لا علة له الممكن الحقيقي فإن هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلة فيها إلى غير نهاية قال ابن رشد إنه إذا أريد بالممكن ما يعقل العقلاء أنه ممكن وهو المحدث بعد أن لم يكن الذي يمكن أن يكون موجودا تارة ومعدوما أخرى فإن هذا هو الممكن الحقيقي فإذا أريد بالممكن هذا وقيل الوجود ينقسم إلى ممكن وغير ممكن والممكن ما له علة وهو الممكن الحقيقي وهو الحادث كان حقيقة الكلام أنه ينقسم إلى قديم وحادث كما قاله المتكلمون وحينئذ فهذه الممكنات التي هي المحدثات هي التي يستحيل فيها وجود علة لا تتناهى فإن المحدث يعلم بالضرورة أنه لا بد له من محدث فإذا قدرنا وجود ما لا يتناهى من المحدثات كان كل منها لا بد له من محدث وكان مجموع المحدثات أعظم افتقارا إلى محدث فإنه كلما كثرت المحدثات كان افتقارها إلى محدث لها أعظم من افتقار واحد

منها وتسلسل المحدثات إذا قدر إلى ما لا يتناهى لا يخرجها عن كونها جميعها محدثة وأن جميعها مفتقر إلى محدث خارج عنها والمحدث الخارج عن جميع المحدثات لا يكون إلا قديما وعلى هذا التقدير فليس فيها معلول قديم أزلي ولا معلول ضروري كما قدره أولئك حيث قدروا عللا ومعلولات لا تتناهى كل منها محدث وكل منها ممكن مع أن الممكن قد يكون ضروريا ممتنع العدم واجب الوجود فكانوا محتاجين إلى بيان أن الضروري الوجود القديم الأزلي يكون معلولا حتى يكون المجموع من ذلك معلولا وهذا ممتنع عليهم حيث جمعوا بين النقيضين قال ابن رشد وأما إن عني بالممكن ما له علة من الأشياء الضرورية فلم يتبين بعد أن ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين من الموجودات الممكنة بالحقيقة ولا تبين بعد أن ها هنا ضروريا يحتاج إلى علة فيجب عن وضع هذا أن ينتهي الأمر إلى ضروري بغير علة إلى أن يتبين أن الأمر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلول كالأمر في الجملة الممكنة قلت فابن رشد ذكر أولا أن الممكن إن فهمنا منه الممكن

الحقيقي وهو المحدث فقد تبين فساد كلامهم على هذا التقدير وإن عني بالممكن ما له علة من الأشياء الضرورية كما يقوله ابن سينا وأتباعه إن الأفلاك ضرورية واجبة الوجود يمتنع عدمها أزلا وأبدا ويقول مع ذلك إنها ممكنة بمعنى أنها معلولة قال ابن رشد فلا يمكن إثبات

واجب الوجود على هذا التقدير كما لا يمكنهم إثباته بطريقتهم على التقدير الأول وذلك أن مقدمة الدليل لا بد أن تكون معلومة قبل النتيجة فيستدل على ما لا يعلم بما يعلم ويستدل بالبين على الخفي وحينئذ فما ذكروه فاسد من وجهين أحدهما أنه لم يتبين بعد أنه يستحيل وجود التسلسل في هذه الممكنات بالوجه الذي تبين في الممكنات الحقيقية وهي المحدثات ودليلهم في إثبات واجب الوجود موقوف على إبطال التسلسل وإبطال التسلسل إنما يمكن في المحدثات لا في الأمور الضرورية التي لا تقبل العدم إذا قدر تسلسلها الوجه الثاني قال ولا تبين بعد أن ههنا ضروريا يحتاج إلى علة فيجب عن وضع هذا أي عن تقدير هذا أن ينتهي الأمر إلى ضروري بغير علة إلى أن يتبين أن الأمر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلول كالأمر في الجملة الممكنة ومعنى كلامه أن مقدمة الدليل يجب أن تكون معلومة قبل النتيجة فإذا كانوا يثبتون واجب الوجود بما جعلوه ممكنا وإن كان

ضروريا واجب الوجود لكنه واجب بغيره فيجب أولا أن يثبتوا أن ههنا ضروريا يحتاج إلى علة وهو الواجب بغيره الذي قالوا إنه واجب أزلا وأبدا ضروري الوجود لكنه واجب بغيره لا بنفسه فلماذا سموه ممكنا قال ولم يبين بعد أن ههنا ضروريا يحتاج إلى علة حتى يلزم عن تقدير ذلك أن يكون هنا ضروريا بغير علة وهو الواجب بنفسه ولو بين هذا أولا كان يحتاج بعد ذلك أن يبين أن الأمر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلول كالأمر في الجملة الممكنة يقول لو تبين أولا أنه يمكن أن يكون ضروري الوجود واجب الوجود أزلا وأبدا وهو مع ذلك معلول لغيره لقليل هذا يدل على ضروري آخر يكون واجب الوجود ويكون علة له وحينئذ فنحتاج أن نقول إنه يمتنع وجود علل ومعلولات كل منها ضروري واجب الوجود قديم يمتنع عدمه أزلا وأبدا فيكون التسلسل فيها باطلا كما كان التسلسل باطلا في الممكن الحقيقي وهو المحدث فإنه قد علم بالعقل واتفاق العقلاء أنه يمتنع وجود محدثات متسلسلة كل منها محدث الآخر ليس فيها قديم فلو ثبت إمكان معلول قديم أزلي لوجب بعد هذا أن ينظر في امتناع التسلسل وقد تقدم أن التسلسل في ذلك على هذا التقدير لا يمكن إقامة الدليل على امتناعه فكيف إذا لم يثبت الأصل الذي بنوا عليه كلامهم

وهذا الأصل الذي بنوا عليه كلامهم وهو أن الممكن قد يكون قديما أزليا ضروريا واجبا بغيره وأن الواجب الضروري القديم الأزلي الذي يمتنع عدمه أزلا وأبدا ينقسم إلى واجب بنفسه وإلى ممكن بنفسه واجب بغيره هو مما ابتدعه ابن سينا وخالف فيه عامة العقلاء من سلفه ومن

غير سلفه وقد صرح أرسطو وسائر الفلاسفة أن الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثا وأن الدائم القديم الأزلي لا يكون إلا ضروريا لا يكون محدثا وابن سينا واتباعه وافقوهم على ذلك كما ذكروا ذلك في المنطق في غير موضع كما قد ذكرت ألفاظه وألفاظ غيره في غير هذا الموضع من كتابه المسمى بالشفاء وغيره لكن ابن سينا واتباعه تناقضوا بسبب أنهم لما وجدوا المتكلمين قد قسموا الموجود إلى واجب وممكن والممكن عندهم هو الحادث سلكوا سبيلهم في هذا التقسيم وأدخلوا في الممكن ما هو قديم أزلي ونسوا ما ذكره في غير هذا الموضع من أن الممكن لا يكون إلا محدثا وكان ما ذكره هؤلاء وسائر العقلاء دليلا على أن ما سوى الله تعالى محدث كائن بعد أن لم يكن لما ثبت أنه ليس واجب الوجود موجودا بنفسه إلا الله وحده وأن ما سواه مفتقر إليه وكان ما ذكره أرسطو وسائر العقلاء مبطلا لما ذكره ابن سينا واتباعه في الممكن وتناقضوا فيه وكان ما ذكره ابن سينا واتباعه من العقلاء في الواجب بنفسه مبطلا لما ذكره أرسطو واتباعه وابن رشد أيضا من

أن الفلك ضروري الوجود واجب الوجود لا يقبل العدم فإنه محتاج إلى غيره وهم يسلمون أنه محتاج إلى الأول لأنه لا قوام له إلا بحركته ولا قوام لحركته إلا بالأول فكان لا وجود له إلا بالأول فامتنع أن يكون وجوده بنفسه بل كان معلولا بغيره وما كان معلولا بغيره لم يكن موجودا بنفسه بل كان ذلك الأول علة في وجوده وما كان له علة في وجوده ثابتة عنه علم بصريح العقل أنه ليس موجودا بنفسه فلا يكون واجبا بنفسه وما لم يكن واجبا بنفسه كان ممكنا وكان محدثا كما قد بسط في مواضع إذ المقصود هنا ذكر كلام ابن رشد وابن رشد يقول إن لفظ الممكن في اصطلاح الفلاسفة ليس هو لفظ الممكن في اصطلاح ابن سينا واتباعه وما كان أزليا واجبا بغيره دائما بحيث لا يقبل العدم لا يسمى ممكنا بل الممكن ما كان معدوما يقبل الوجود وأما ما لم يزل واجبا بغيره فليس هو بممكن وقد ذكر هذا في غير موضع من كتابه وذكر أن ما ذكره ابن سينا خروج عن طريقة الفلاسفة القدماء وأن طريقه التي أثبت بها

واجب الوجود بناء على هذا الأصل إنما هو إقناعي لا برهاني كقوله في الكلام في مسألة الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وما وضع في هذا القول من أن كل معلول فهو ممكن الوجود فإن هذا إنما هو صادق في المعلول المركب وليس يمكن أن يوجد شيء مركب وهو أزلي فكل ممكن الوجود عند الفلاسفة فهو محدث قال وهذا شيء قد صرح به أرسطاطاليس في غير ما موضع من كتبه قال وأما هذا الذي يسميه ابن

سينا ممكن الوجود فهذا والممكن الوجود مقول باشتراك الاسم وكذلك
ليس كونه محتاجا إلى الفاعل ظاهرا من الجهة التي منها تظهر حاجة
الممكن

قلت وهذا الذي حكاه عنهم من أن الممكن عندهم لا يكون إلا
محدثا مركبا قد ذكره في غير موضع وذكر عنهم أن الأفلاك عندهم
ليست مركبة من المادة والصورة كالأجسام العنصرية والمولدات وأن
القول بان كل جسم مركب من المادة والصورة إنما هو قول ابن سينا
دون القدماء وكذلك ذكر عنهم أن القول بأن الأول صدر عنه عقل ثم عن
العقل عقل ونفس وفلك وهلم جرا إلى العقل الفعال ليس هو قول
القدماء بل هو قول ابن سينا وأمثاله وكذلك ذكر فيما ذكره ابن سينا
وأتباعه في الوحي والمنامات أن سببها كون النفس الفلكية عالمة
بحوادث العالم فإذا اتصلت بها نفوس البشر فاض عليها العلم منها ذكر
أنه ليس قول القدماء بل هو قول ابن سينا وأمثاله وهو مع هذا فالذي
يذكر عن القدماء وطرقهم هو أضعف من قول ابن سينا بكثير وعامة ما
يذكره في واجب الوجود أن يكون شرطا في وجود غيره وأما كونه علة
تامة لغيره وربما ومبدعا كما يقوله ابن سينا وأمثاله فهذا لا يوجد تقريره
فيما ذكره عن الأوائل فإذا كانت طريقة ابن سينا يلزمها أن تكون
الحوادث حدثت بغير محدث فطريقة أولئك تستلزم أن تكون

الممكنات وجدت بغير واجب أو أن يكون كل من الواجبين بأنفسهما
لا يتم وجوده إلا بالآخر إلى غير ذلك مما في كلامهم من الفساد
والمقصود هنا أن نبين أن خيار ما يوجد في كلام ابن سينا وإنما تلقاه عن
مبتدعة متكلمة أهل الإسلام مع ما فيهم من البدعة والتقصير ولما أورد
عليهم الغزالي في قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد عدة أدلة بين بها
فساد قولهم قال ابن رشد إذا اعتقدت الفلاسفة أن في المعلول الأول
كثرة لزمهم ضرورة أن يقال لهم من أين كان في المعلول الأول كثرة
وكما يقولون إن الواحد لا يصدر عنه كثير كذلك يلزمهم أن الكثير لا يصدر
عن الواحد فقولهم إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد يناقض قولهم إن
الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة إلا أن يقولوا إن

الكثرة في المعلول الأول كل واحد منها أول فيلزمهم أن تكون
الأوائل كثيرة قال والعجب كل العجب كيف خفى هذا على أبي نصر
وابن سينا لأنهما أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا
القول إلى الفلاسفة لأنهم إذا قالوا إن الكثرة التي في المبدأ الثاني إنما
هي مما يعقل من ذاته ومما يعقل من غيره لزم عندهم أن تكون ذاته

ذات طبيعتين أعني صورتين فليت شعري أيتهما الصادرة عن المبدأ الأول وأيتهما التي ليست الصادرة قال وكذلك إذا قالوا فيه إنه ممكن من ذاته واجب من غيره لأن الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من واجب الوجود فإن الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود

واجبة إلا لو أمكن أن تنقلب طبيعة الممكن ضروريا وكذلك ليس في الطبائع الضرورية إمكان أصلا كانت الضرورة بذاتها أو غيرها قال وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على أصولهم وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطبي فضلا عن الجدلي ولذلك يحق ما يقول أبو حامد في غير موضع من كتبه إن علومهم الإلهية ظنية وقال أيضا لما أراد أن يقرر قول أرسطو إن كل حادث فهو مسبوق بإمكان العدم والإمكان لا بد له من محل وقد رد ذلك أبو حامد بأن الإمكان الذي ذكره يرجع إلى قضاء العقل فكل

ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع تقديره سميانه ممكنا فإن امتنع سميانه مستحيلا وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميانه واجبا فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى نجعل وصفا له لأن الإمكان كالامتناع وليس للامتناع محل في الخارج ولأن السواد والبياض يقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فقال ابن رشد هذه مغلطة فإن الممكن يقال على القابل وعلى المقبول والذي يقال على الموضوع القابل يقابله الممتنع والذي يقال على المقبول يقابله الضروري والذي يتصف بالإمكان الذي يقابله الممتنع ليس هو الذي يخرج من الإمكان إلى الفعل من جهة ما يخرج إلى الفعل لأنه إذا خرج ارتفع عنه الإمكان وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو بالقوة والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل وذلك بين من حد الممكن فإن الممكن هو المعدوم الذي يتهيا أن يوجد وأن لا يوجد

وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معلوم ولا من جهة ما هو موجود بالفعل وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ولذلك قالت المعتزلة إن المعدوم ذات ما وذلك أن العدم يصاد الوجود وكل واحد منهما يخلف صاحبه فإذا ارتفع عدم شيء ما خلفه وجوده وإذا ارتفع وجوده خلفه عدمه ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه أن ينقلب وجودا ولا نفس الوجود أن ينقلب عدما وجب أن يكون القابل لهما شيئا ثالثا غيرهما وهو الذي يتصف بالإمكان والتكون والانتقال من صفة العدم

إلى صفة الوجود فإن العدم لا يتصف بالتكون والتغير ولا الشيء الكائن بالفعل يتصف أيضا وبسط الكلام في هذا وقال أيضا في دليلهم المشهور على قدم العالم وهو قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلق لانا إذا فرضنا القديم ولم

يصدر منه العالم مثلا فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا عنه إمكانا صرفا فإذا حدث لم يخل إما أن يتجدد مرجح أو لا يتجدد فإن لم يتجدد مرجح بقي العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك فإن تجدد مرجح انتقل الكلام إلى ذلك المرجح لم يرجح الآن ولم يرجح قبل فإما أن يمر الأمر إلى غير نهاية أو ينتهي الأمر فيه إلى مرجح لم يزل مرجحا قال ابن رشد هذا القول هو قول في أعلى مراتب الجدل وليس هو واصلا موصل البراهين لأن مقدماته هي عامة والعامة قريبة من المشتركة ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية المناسبة وذلك أن الممكن يقال باشتراك على الممكن الأكثرى والممكن الأقلى والذي على التساوي وليس ظهور الحاجة فيها إلى المرجح على التساوي وذلك أن الممكن الأكثرى قد يظن به أنه يترجح من ذاته لا من مرجح خارج عنه بخلاف الممكن على التساوي

والإمكان أيضا منه ما هو من الفاعل وهو إمكان الفعل ومنه ما هو من المنفعل وهو إمكان القبول وليس ظهور الحاجة فيهما إلى المرجح على السواء وذلك أن الإمكان الذي في المنفعل مشهور حاجته إلى المرجح من خارج لأنه يدرك حسا في الأمور الصناعية وكثير من الأمور الطبيعية وقد يلحق فيه شك في الأمور الطبيعية لأن أكثر الأمور الطبيعية مبدأ تغيرها منها ولذلك يظن في كثير منها أن المحرك هو المتحرك وأنه ليس معروفا بنفسه أن كل متحرك فله محرك وأنه ليس ها هنا شيء يحرك ذاته فإن هذا كله يحتاج إلى بيان فلذلك فحص عنه القدماء وأما الإمكان الذي في الفاعل فقد يظن في كثير منه أنه لا يحتاج في خروجه إلى الفعل إلى مرجح من خارج لأن انتقال الفاعل من أن لا يفعل إلى أن يفعل قد يظن بكثير منه أنه ليس تغيرا يحتاج إلى مغير مثل انتقال المهندس من أن لا يهندس إلى أن يهندس وانتقال المعلم من أن لا يعلم إلى أن يعلم

قال والتغير أيضا الذي يقال إنه يحتاج إلى مغير منه ما هو في الجوهر ومنه ما هو في الكيف ومنه ما هو في الكم ومنه ما هو في الأين والقديم أيضا يقال على ما هو قديم بذاته وقديم بغيره عند كثير من الناس والتغيرات منها ما يجوز عند قوم على القديم مثل جواز كون

الإرادة الحادثة على القديم عند الكرامية وجواز الكون والفساد على المادة الأولى عند القدماء وهي قديمة وكذلك المعقولات على العقل الذي بالقوة وهو قديم عند أكثرهم ومنها ما لا يجوز وبخاصة عند بعض القدماء دون بعض قال وكذلك الفاعل أيضا منه ما يفعل بإرادة ومنه ما يفعل بطبيعة وليس الأمر في كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحدا أعني في الحاجة إلى المرجح وهل هذه القسمة في الفاعل حاصرة أو يؤدي البرهان إلى فاعل لا يشبه الفاعلين بالطبيعة ولا الذي بالإرادة التي في الشاهد

قال وهذه كلها مسائل كثيرة عظيمة يحتاج كل واحد منها إلى أن يفرد بالفحص عنها وعما قاله القدماء فيها وأخذ المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو موضع مشهور من مواضع السفسطائيين والغلط في واحد من هذه المبادئ هو سبب لغلط عظيم آخر في الفحص عن الموجودات قلت المقصود هنا أن نبين اختلاف اصطلاحهم في مسمى الممكن وأن الطريقة المشهورة عند المتأخرين في الفلسفة هي الطريقة المضافة إلى أفضل متأخريهم ابن سينا والفارابي قبله وهذا ابن رشد مع عنايته التامة بكتب أرسطو والقدماء واختصاره لكلامهم وعنايته بالانتصار لهم والذب عنهم يذكر أن كثيرا من ذلك إنما هو من قول هؤلاء المتأخرين ليس هو من قول قدمائهم ولما ذكر عن ابن سينا أنه استعمل لفظ الممكن في أعم مما هو عند الفلاسفة قال إنه جعل المفهوم من لفظ الممكن ما له علة

قال وحينئذ فقول القائل إن الموجود ينقسم إلى ما له علة وإلى ما لا علة له يحتاج إلى دليل قال ثم ما له علة ينقسم إلى ممكن وضروري فالضروري هو الذي لا يمكن عدمه بل هو واجب دائما بعلة والممكن الحقيقي ما كان يمكن وجوده وعدمه وهو ما كان معدوما وحينئذ فالممكن الحقيقي لا يكون إلا حادثا وذلك يستلزم وجود واجب وهو الضروري ولكن لا يستلزم أنه لا علة له إلا بدليل منفصل قال وإذا جعلنا الممكن ما له علة كان التقدير أن ما له علة فله علة ويمكن حينئذ تقدير إمكانات لا تنتهي فلا ينتهي الأمر إلى موجود لا علة له وهو المسمى عندهم بواجب الوجود إلا أن يفهم من الممكن الذي وضعه بإزاء ما لا علة له الممكن الحقيقي فإن هذه الإمكانيات هي التي يستحيل وجود العلة فيها إلى غير نهاية وأما إن عني بالممكن ما له علة من الأشياء الضرورية فلم يتبين بعد أن ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة ولا تبين بعد أن ههنا ضروريا يحتاج إلى علة حتى يقال إنه لا بد أن ينتهي

الأمر إلى ضروري بغير علة إلى أن يبين أن الأمر في الجملة
الضرورية التي من علة ومعلول كالأمر في الجملة الممكنة قلت ولفظ
الممكن إذا قيل فيه يمكن أن يوجد ويمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد
فهذا لا يكون إلا إذا كان معدوما كما ذكر ابن رشد انه اصطلاح الفلاسفة
فأما كل ما يمتنع عدمه فليس بممكن بهذا الاعتبار أن يكون ممكن
الوجود والعدم بل هذا واجب الوجود سواء قيل انه واجب بنفسه أو
واجب بغيره ما هو واجب بغيره أزلا وأبدا فكونه ممكنا يفتقر إلى دليل
فتقسيم الموجود إلى واجب وممكن بهذا الاعتبار لا بد له من دليل كما
ذكر ابن رشد بخلاف المعدوم الذي يمكن وجوده فهذا يعلم انه ممكن
ولهذا كان ابن سينا ومن سلك طريقته محتاجين إلى إثبات كون الافلاك
ممكنة بنفسها لا واجبة بنفسها وهذا وان كان حقا لكن دليلهم عليه في
غاية الضعف فانه مبني على أن كل جسم ممكن ودليلهم عليه ضعيف
جدا كما قد بين في غير هذا الموضوع وقد بين ضعفه أبو حامد ووافق ابن
رشد مع عنايته بالرد عليه على ضعف هذه الطريق والتحقيق أن هذا
يسوغ تسميته ممكنا في اللغة باعتبار انه بنفسه لا

يوجد لكن ما كان كذلك لا يكون إلا محدثا فيسمى ممكنا باعتبار
ويسمى محدثا باعتبار والامكان والحدوث متلازمان واما تسمية ما هو
قديم أزلي يمتنع عدمه ممكنا يمكن وجوده وعدمه فهذا لا يعرف في
عقل ولا لغة وإن قدر أنه حق فالنزاع هنا لفظي لكن إذا عرفت
الاصطلاحات زالت اشكالات كثيرة تولدت من الاجمال الذي في لفظ
الممكن كما قد بسط في غير هذا الموضوع واختلاف الاصطلاح في لفظ
الممكن هنا غير اختلاف الاصطلاح في الممكن العام الذي هو قسيم
الممتنع والممكن الخاص الذي هو قسيم الواجب والممتنع بل نفس
الممكن الخاص على هذا الاصطلاح المذكور عن القدماء إنما هو في
المحدث الذي يمكن وجوده وعدمه واما ما يقدر واجبا بغيره دائما فذاك
لا يسمى ممكنا بهذا الاصطلاح واما على اصطلاح ابن سينا واتباعه وهو
كون الممكن ما له علة قال ابن رشد فما له علة ينقسم إلى ممكن
وضوري فالضروري هو الذي لا يمكن عدمه بل هو واجب دائما بعلة وهذا
مما يقوله الفلاسفة في الافلاك والممكن الحقيقي هو الحادث

قال وذلك يستلزم وجود واجب وهو الضروري ولكن لا يستلزم انه
لا علة له إلا بدليل منفصل وهذا الذي قاله ابن رشد بناء على أن افتقار
المحدث إلى المحدث امر ضروري كما هو قول الجمهور فإذا كان المراد
بالممكن الحقيقي هو الحادث فلا بد به له من فاعل ليس بحادث وهو

الضروري في اصطلاح عامة العقلاء فان كل قديم هو ضروري عند عامة العقلاء وكل ممكن الإمكان الخاص هو محدث عندهم ثم بعد هذا كونه لا علة له والعلم بامتناع التسلسل في مثل هذا بأن يكون للمحدث محدث إلى غير نهاية ممتنع عند جميع العقلاء وقد بين ذلك في موضعه واما كون الممكن الذي هو قديم أزلى ضروري الوجود هو معلول لغيره فهذا ليس يبين أيضا امتناع التسلسل فيه على هذا التقدير كما تقدم وعلى هذا التقدير فيمكن تقرير ما ذكره الغزالي من أن ما قالوه في امتناع التسلسل باطل على أصلهم فان كل ممكن إذا قدر انه معلول مع كونه واجبا قديما أزليا فالقول في علته كالقول فيه فإذا قدر علل ومعلولات كل منها واجب قديم أزلى لا نهاية لها لم يظهر امتناع هذا على هذا التقدير ولم يظهر افتقار مجموعها إلى واجب خارج عنها إذ كان كل منها واجب له علة فإذا قيل المجموع لا علة له لم يظهر امتناع ذلك كما يظهر امتناعه في المحدثات ولكن كونه له

علة أو لا علة له يفتقر إلى دليل آخر وقد تكلم ابن رشد على القول المنسوب إلى الفلاسفة في كتب ابن سينا في صدور العالم عن الله وانه صدر عنه عقل ثم عن العقل عقل ونفس وفلك إلى العقل العاشر كما هو معروف من مذهبهم وتقديره قال ابن رشد لما حكاه أبو حامد عنهم وهذا كله تخرص على الفلاسفة من ابن سينا وأبي نصر وغيرهما ومذهب القوم القديم هو أن هاهنا مبادئ هي الاجرام السماوية ومبادئ الموجودات السماوية موجودات مفارقة للمواد هي المحركة للأجرام السماوية والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامثال لأمرها إياها بالحركة والفهم عنها وانها إنما خلقت من اجل الحركة وذلك انه لما صح أن المبادئ التي تحرك الأجسام السماوية هي

مفارقة للمواد وانها ليست بأجسام لم يبق وجه به تحرك الأجسام ما هذا شأنه إلا من جهة أن المحرك امر بالحركة ولذلك لزم عندهم أن تكون الأجسام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مبادئها المحركة لها على جهة الأمر لها ولما تقرر انه لا فرق بين العلم والمعلوم إلا أن المعلوم في مادة والعلم ليس في مادة وذلك في كتاب النفس فإذا وجدت موجودات ليست في مادة ووجب أن يكون جوهرها علما أو عقلا أو كيف شئت أن تسميها وصح عندهم أن هذه المبادئ مفارقة للمواد من قبل انها التي أفادت الاجرام السماوية الحركة الدائمة التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب وان كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة فإنه ليس جسما ولا قوة في جسم وان الجسم السماوي إنما استفاد البقاء من قبل المفارقات وصح عندهم أن هذه المبادئ المفارقة وجودها

مرتبط بمبدأ أول فيها ولولا ذلك لم يكن هنا نظام موجود وأقويلهم مسطورة في ذلك فينبغي لمن أراد معرفة الحق أن يقف عليها من عنده وما يظهر أيضا من كون جميع الأفلاك تتحرك الحركة اليومية مع أنها تتحرك بها الحركات التي تخصها مما صح عندهم أن الأمر بهذه الحركة هو المبدأ الأول وهو الله سبحانه وتعالى وأنه أمر ساير المبادئ أن تأمر ساير الأفلاك بساير الحركات وأن بهذا الأمر قامت السماوات والأرض كما أن بأمر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل الملك له ولاية أمر من الأمور من المدينة إلى جميع من فيها من أصناف الناس كما قال سبحانه وأوحى في كل سماء أمرها سورة فصلت 12 وهذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان لكونه حيوانا ناطقا قال وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها

عن بعض فهو شيء لا يعرفه القوم وإنما الذي عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه كما قال تعالى وما منا إلا له مقام معلوم سورة الصافات 164 وأن الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها عن المبدأ الأول وأنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود إلا هذا المعنى فقط وما قلناه من ارتباط وجود كل موجود بالواحد وذلك خلاف ما يفهم هاهنا من الفاعل والمفعول والصانع والمصنوع فلو تخيلت أمرا له مأمورون كثيرون وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخر ولا وجود للمأمورين إلا في قبول الأمر وطاعة الأمر ولا وجود لمن دون المأمورين إلا بالمأمورين لوجب أن يكون الأمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة وأنه إن كان شيء وجوده في أنه مأمور فلا وجود له إلا من قبل الأمر الأول وهذا المعنى هو الذي ترى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف

قال فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم من غير أن يلحق ذلك الشنعة التي تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذي ذكره أبو حامد ها هنا يعني ما ذكره ابن سينا قال وهذا كله يزعمون أنه قد بين في كتبهم فمن أمكن أن ينظر في كتبهم على الشروط التي ذكروها فهو الذي يقف على صحة ما يدعون أو ضده قال وليس يفهم من مذهب أرسطاطاليس غير هذا ولا من مذهب أفلاطن وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية وقد يمكن الإنسان أن يقف

على هذه المعاني من أقاويل عرض لها إن كانت مشهورة مع أنها معقولة وذلك أن ما شأنه هذا الشأن من التعليم فهو لذيذ محبوب عند الجميع قال وأحد المقامات التي يظهر منها هذا المعنى هو أن

الإنسان إذا تأمل ما ههنا ظهر له أن الأشياء التي تسمى حية عالمية هي الأشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة بجواهر وأفعال محدودة تتولد عنها أفعال محدودة ولذلك قال المتكلمون إن كل فعل فإنما يصدر عن حي عالم فإذا حصل له هذا الأصل وهو أن كل ما يتحرك حركات محدودة يلزم عنها أفعال محدودة منتظمة فهو حيوان عالم وأضاف إلى ذلك ما هو مشاهد بالحس وهو أن السماوات تتحرك من ذاتها حركات محدودة يلزم عند ذلك في الموجودات التي دونها أفعال محدودة ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات تولد أصل ثالث لا شك فيه وهو أن السماوات أجسام حية مدركة فاما أن حركاتها يلزم عنها أفعال محدودة بها قوام ما ههنا وحفظه من الحيوان والنبات والجمادات فذلك معروف بنفسه عند التأمل فإنه لولا قرب الشمس وبعدها في فلكها المائل لم يكن هاهنا فصول أربعة ولو لم يكن ههنا فصول أربعة لما كان نبات ولا

حيوان ولا جرى الكون على نظام في كون الاستقصات بعضها من بعض على السواء لينحفظ بها الموجود مثال ذلك أنه إذا بعدت الشمس إلى جهة الجنوب برد الهواء في جهة الشمال فكانت الأمطار وكثير كون الاسطقس المائي وكثير في جهة الجنوب تولد الاسطقس الهوائي وفي الصيف بالعكس أعني إذا صارت الشمس فوق سمت رؤوسنا وهذه الأفعال التي تلقي للشمس من قبل القرب والبعد الذي لها دائما من موجود موجود من المكان الواحد بعينه تلقي للقمر ولجميع الكواكب فإن لكلها أفلاكا مائلة وهي تفعل فصولا أربعة في حركاتها الدورية وأعظم من هذه كلها في ضرورة وجود المخلوقات وحفظها الحركة العظمى اليومية الفاعلة لليل والنهار وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالإنسان لتسخير جميع السماوات له في غير ما آية مثل قوله سبحانه وسخر لكم الليل

والنهار سورة إبراهيم 33 الآية فإذا تأمل الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات اللازمة المتقنة عن حركات الكواكب ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهي ذوات أشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو حركات محدودة وحركات متضادة علم أن هذه الأفعال المحدودة إنما هي عن موجودات مدركة حية ذوات اختيار وإرادة ويزيده إقناعا في ذلك

أن يرى أن كثيرا من الأجسام الصغيرة الحغيرة الخسيصة المظلمة
الأجساد التي هاهنا لم تعدم الحياة بالجملة على صغر أجرامها وخساسة
أقذارها وقصر أعمارها وإظلام أجسادها وأن الجود الإلهي أفاض عليها
الحياة والإدراك التي بها دبرت ذاتها وحفظت وجودها علم على القطع أن
الأجسام السماوية أخرى أن تكون حية مدركة من هذه الأجسام لعظم
أجرامها وشرف وجودها وكثرة أنوارها

كما قال سبحانه لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس
الآية سورة غافر 57 وبخاصة إذا اعتبر تدبيرها الأجسام الحية التي هاهنا
علم على القطع أنها حية فإن الحي لا يدبره إلا حي أكمل حياة منه فإذا
تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة الحية الناطقة المختارة المحيطة بنا
ونظر إلى أصل ثالث وهو أن عنايتها بما هاهنا هي غير محتاجة إليها في
وجودها علم أنها مأمورة بهذه الحركات ومسخرة لما دونها من
الحيوانات والنباتات والجمادات وأن الأمر لها غيرها وهو غير جسم
ضرورة لأنه لو كان جسما لكان واحدا منها وكل واحد منها مسخر لما
دونه ههنا من الموجودات وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته في وجود
ذاته وأنه لولا مكان هذا الأمر لها لما اعتنت بما ههنا على الدوام
والاتصال لأنها مدبرة ولا منفعة لها خاصة في هذا الفعل فإذن إنما تتحرك
من قبل الأمر والتكليف للجرم المتوجه

إليها لحفظ ما هاهنا وإقامة وجوده والأمر هو الله تعالى وهذا كله
معنى قوله تعالى أتينا طائعين قال ومثال هذا في الاستدلال لو أن
إنسانا رأى جمعا عظيما من الناس ذوي نطق وفضل مكبين على أفعال
محدودة لا يخلون بها طرفة عين مع أن تلك الأفعال غير ضرورية في
وجودهم وهم غير محتاجين إليها لأيقن على القطع أنهم مكلفون
ومأمورون بتلك الأفعال وأن لهم أمرا هو الذي أوجب لهم تلك الخدمة
الدائمة للعناية بغيرهم المستمرة هو أعلى قدرا منهم وأرفع مرتبة وأنهم
كالعبيد المسخرين له وهذا المعنى هو الذي أشار إليه الكتاب العزيز في
قوله سبحانه وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون
من الموقنين سورة الأنعام 75 وإذا اعتبر الإنسان أمرا آخر أن كل
واحد من الكواكب السبعة

له حركات خادمة لحركته الكلية ذوات أجسام تخدم جسمه الكلي
كأنها خدمة يعتنون بخادم واحد علم أيضا على القطع أن لجماعة كل
كوكب منها أمرا خاصا بهم رقبيا عليهم من قبل الأمر الأول مثل ما
يعرض عند تدبير الجيوش أن يكون منها جماعة جماعة كل واحد منها

تحت أمر واحد وأولئك الآمرون وهم المسمون العرفاء يرجعون إلى أمير واحد وهو أمير الجيش كذلك الأمر في حركات الأجرام السماوية التي أدرك القدماء من هذه الحركات وهي نيف على الأربعين ترجع كلها إلى سبعة أمرين وترجع السبعة أو الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات إلى الأمر الأول وهذه المعرفة تحصل للإنسان بهذا الوجه سواء علم كيف مبدأ خلقه هذه الأجسام أعني السماوية أو لم يعلم وكيف ارتباط وجود سائر

الأميرين بالأمر الأول أو لم يعلم فإنه لا شك أنها لو كانت موجودة من ذاتها أعني قديمة من غير علة ولا موجد لجاز عليها أن لا تأتمر لأمر واحد لها بالتسخير والأتطيعه وكذلك حال الأمرين مع الأمر الأول وإذا لم يجز ذلك عليها فهناك نسبة بينها وبينه اقتضت لها السمع والطاعة وليس ذلك أكثر من أنها ملك له في عين وجودها لا في عرض من أعراضها كحال السيد مع عبده بل في نفس وجودها فإنه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات بل تلك الذات تقومت بالعبودية وهذا هو معنى قوله تعالى إن كل من في السماوات والأرض إلا أت الرحمن عبدا سورة مريم 93 وهذا الملك هو ملكوت السماوات والأرض الذي أطلع الله إبراهيم عليه في قوله تعالى وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون

من الموقنين وأنت تعلم أنه إذا كان الأمر هكذا فإنه يجب ألا تكون خلقه هذه الأجسام ومبدأ كونها على نحو كون الأجسام التي ههنا وأن العقل الإنساني يقصر عن إدراك كيفية ذلك الفعل وإن كان يعترف بالوجود فمن رام أن يشبه الوجودين أحدهما بالفاعل وأن الفاعل لها فاعل بالنحو الذي توجد الفاعلات ههنا فهو شديد الغفلة عظيم الزلة كثير الوهلة قال فهذا هو أقصى ما تفهم به مذاهب القدماء في الأجرام السماوية وفي إثبات الخالق لها وفي أنه ليس بجسم وإثبات ما دونه من الموجودات التي ليست بأجسام واحدها هي النفس قال وأما إثبات وجوده من كونها محدثة على نحو حدوث الأجسام التي نشاهدها كما رام المتكلمون فعسير جدا والمقدمات المستعملة في ذلك غير مفضية بهم إلى ما قصدوا بيانه

قلت فهذا الكلام لا ريب أنه إلى الكلام الذي نقله الناس عن أرسطو وأصحابه في إثبات واجب الوجود أقرب من كلام ابن سينا وأمثاله بل هذا خير من الكلام المنقول عن أرسطو من وجوه متعددة فإن المنقول عن أرسطو إنما فيه أنه جعل الأول محركا لها من حيث هو

محبوب معشوق لها للتشبه به يحركها تحريك المحبوب لمحبه بل تحريك المتشبه به للمتشبه كتحريك الإمام للمؤتم فإن هذا أضعف من تحريك المحبوب لمحبه كتحريك الطعام للأكل والمرأة للجماع وأما هذا فقد جعله أمرا لها بالحركة مسخرا لها بذلك مكلفا لها بذلك لكن أرسطو أثبت قوله بأن الحركة الإرادية الشوقية لا بد فيها من عقل يتشبه به الفلك كما يتشبه المؤتم بالإمام قال والشيء المتشوق إليه علة لحركة المتحرك إليه بالشوق

والشيء المشتاق إليه معلول له من جهة تلك العلة وفي تلك الحركة وحركة كل واحد من الأجسام فتشتاق كلها وترتفع إلى محرك أول لا يتحرك وهذا لم يذكر حجة على أن المبدأ الأول هو الأمر بالحركات فإن كان قصد أن أمره لها بمعنى كونه متشبهها به محبوبا لها كما ذكر أرسطو فقد ذكر طريقة أرسطو بعينها وقد تكلمنا عليها في غير هذا الموضوع وبيننا ما فيها من النقص والتقصير عن إثبات واجب الوجود وأنها تدل على أن هؤلاء القوم من أبعد الخلق عن معرفة الله تعالى وكذلك كلام هذا الرجل ليس فيه إثبات الصانع كما ليس ذلك في كلام أرسطو وفيه باطل وتناقض من وجوه أحدهما أنه جعل الحركة تارة لا قوام للسموات إلا بها كما ذكر ذلك أرسطو حيث قال إنه لا وجود لها إلا في قبول الأمر وطاعة

الأمر يعني الحركة كما ذكر أرسطو وجعلها تارة مستغنية عنها ولكنها كلفت بها لأجل السفليات وأن حالها حال المكبين على أفعال لا يخلون منها طرفة عين مع أن تلك الأفعال غير ضرورة في وجودهم وهم غير محتاجين إليها الثاني أن غاية ما في هذا أن يكون أمرا لها بالحركة وليس في مجرد الأمر بالفعل ما يوجب أن يكون الفعل القائم بالفاعل من إبداع الأمر ومن خلقه ولا أنه محتاج إلى الأمر في نفس إحداث الفعل كما ذكره في أمر الملك لنوابه وأمر القائد لجيشه وأمر السيد لعبيده الثالث أنه لم يذكر حجة على أنه لا قوام لها إلا بالحركة التي أمرت بها فمن أين يعلم أن قوام ذاتها بتلك الحركة الرابع أنه لو قدر أنه أبداع الحركة التي قامت بها وأنه لا قوام لها إلا بالحركة فغاية ما في ذلك أن يكون ذلك شرطا في قوامها ويكون فاعلا لشرط من شروط وجودها ليس في هذا ما يقتضي أنه أبداع سائر أعراضها ولا أبداع أعيانها الخامس أن هذا مبني على إثبات عقول مفارقة وراء الأفلاك وأن فيها عقلا هو فوقها في الرتبة والدليل الذي ذكره هذا وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة في إثبات العقول إنما يدل على إثبات عقول

هي أعراض تفتقر إلى أعيان تقوم بها من جنس العقل الموجود في نفوسنا فأما إثبات عقول هي جواهر قائمة بنفسها فلا دليل لهم على ذلك أصلا ولولا أن هذا ليس موضع بسط ذلك لذكرت أفاظهم بأعيانها ليتبين لك ما ذكرته ولكن هؤلاء القوم يجعلون الأعراض جواهر والجواهر أعراضا والصفة هي الموصوف والموصوف هو الصفة وعلى هذا بنوا كلامهم كما صرحوا به في غير موضع ومن هنا يظهر الوجه السادس وهو أن هذا وأمثاله جعلوا نفس العلم هو العالم وجعلوا نفس العلم هو جوهرها قائما بنفسه واجب الوجود وهذا من أعظم سفسطة في الوجود وهو شر من كلام النصارى بكثير وغاية ما ينتهي إليه ما يدعونه من المفارقات المجردات عن المادة وهي العقول التي جعلوها مبادئ أنها علوم كلية كالعلوم الكلية التي لنا ومن المعلوم أن العلوم الكلية لا تقوم إلا بعالم لكن هؤلاء غلطوا حيث أثبت قدماءهم كأصحاب أفلاطن كليات مجردة عن الأعيان وهي المثل الأفلاطونية وجعلوها أزلية أبدية وإنما التغير والتحول في أعيانها فلما تبين لأرسطو وأتباعه فساد هذا أبطلوه وقالوا الكليات لا يكون

وجودها منفكة عن الأعيان وهؤلاء ظنوا أيضا أن الأعيان الموجودة تقارنها كليات مغايرة للأعيان وهو أيضا غلط فإن كل هذه الأمور الكلية إنما ثبوتها في الأذهان لا في الأعيان وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع والمقصود هنا أن العقول المفارقات التي أثبتوها هي من جنس هذه الكليات ولهذا يصرحون بأن العلم هو العالم حتى في واجب الوجود قالوا إنه هو العلم وإنه العالم وإن العلم هو القدرة فجعلوا نفس الذات الموصوفة هي الصفة وجعلوا هذه الصفة هي الأخرى كما قد بسط هذا في غير هذا الموضع ثم إنهم أثبتوا واجب الوجود بطريق الحركة وأنه لا بد لها من محرك والمحرك هو المحبوب عندهم الذي يحب التشبه به لا تحب ذاته لأن الحركة الإرادية لا بد لها من ذلك وأدعوا أنه لا بد من محرك لا يتحرك وقد بين فساد هذا في غير هذا الموضع من هذا الكتاب

وابن رشد قرر طريقته على غاية ما أمكنه من الحسن والبيان وهي كما ترى غايتها أن تكون الأجسام المتحركة محتاجة إلى أمر يحركها والمراد بأمره بالحركة كونه محبوبا لها أي تحب أن تتشبه به لا إنها تحب ذاته كما ذكره سلفه الفلاسفة الذين بين طريقهم وشبهه بالملك الأمر لمن دونه من نوابه في مملكته بأوامر وكل واحد يأمر من دونه وكلها ترجع إلى الأمر الأول ومعلوم أن الأمر لم يبدع شيئا من أعيان المأمورين لا صفاتهم ولا أفعالهم بل الملك الأمر له شعور بأمره وطلب

من المأمور وأما كون الشيء محبوبا مشتاقا إليه أو للتشبه به فليس في هذا صدور أمر من أمره ولا شعور بالمحب المشتاق ولا طلب لفعل منه وابن رشد قرر بأن الأمر لها هو المبدع لها بانها لو كانت موجودة من ذاتها أي قديمة من غير علة ولا موجد لجاز عليها أن لا تأتمر لأمر واحد لها بالتسخير وألا تطيعه وكذلك حال الأمرين مع الأمر الأول وإذا لم يجز ذلك عليها فهناك نسبة بينها وبينه اقتضت لها السمع والطاعة وليس ذلك أكثر من أنها ملك له في عين وجودها لا في عرض من أعراضها

فيقال له أنت لم تقرر أنه أمر لها وسلفك إنما ذكروا أنه محبوب لها أي تحب التشبه به وهب أنه أمر لها فأنت لم تذكر دليلا على أنها إذا كانت مأمورة كانت مملوكة إلا قولك إنه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات بل تلك الذوات تقومت بالعبودية وهذه دعوى مجردة فلم لا يجوز أن يقال تلك العبودية زائدة على الذات وقولك إنها تقومت بالعبودية إن أردت تقومت بتعبدها الذي هو طاعتها وحركتها فهذه دعوى أرسطو وقد علم ما فيها وبتقدير صحتها فتقومها بذلك لا يقتضي أن تكون حقيقتها هي تلك الحركة بل يقتضي أن تكون الحركة شرطا في وجودها وإن أردت بتقومها بالعبودية تقومها بأن خلقها الله تعالى فهذا هو المطلوب ولم تذكر عليه حجة وأيضا فقولك علم أن الأمر لها غيرها وهو غير جسم لأنه لو كان جسما لكان واحدا منها كلام لا حجة فيه لوجهين أحدهما أنه مسخر للعقول ولم يلزم أن يكون من العقول المسخرة فلماذا يلزم إذا كان مسخرا للأجسام أن يكون من الأجسام

المسخرة فهو عندهم عقل وليس من العقول المسخرة فلا يلزم أيضا إذا قيل هو قائم بنفسه أو هو حي عليم قدير أو هو جوهر أو جسم أو ذات أو غير ذلك أن يكون من جملة المسخرات من هذا الجنس الثاني أنه لم لا يجوز أن يكون خارجا عن جملة المسخرات المأمورة كما أنه قائم بنفسه وهو أمر لأعيان قائمة بنفسها وهو موصوف وهو أمر لموصوفات وأمثال ذلك وإذا كانت الأعيان أو الأجسام أو الموصوفات مختلفة الحقائق لم يلزم أن يكون الأمر لها مماثلا للمأمور وأيضا فإنك قلت لو تخيلت أمرا له مأمورون كثيرون وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخر ولا وجود للمأمورين إلا بالمأمورين لوجب أن يكون الأمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة وهذا الكلام فيه تفريق بين المأمور الذي لا وجود له إلا في قبول الأمر كما يقولون لا توجد الأفلاك إلا بلحركة وهي قبول الأمر أو أن العقول لا توجد

إلا بما فيها من قبول الأمر وبين ما صدر عن الأفلاك أو العقول من المولدات التي لا وجود لها إلا بالعقول أو الأفلاك

ومن المعلوم أن احتياج العقول والأفلاك إلى الواجب بذاته أعظم من حاجة ما دونها إليها فكيف يقال في هذا لا يوجد إلا به ويقال في ذلك لا يوجد إلا بقبول الأمر ومن المعلوم أن ما يظهر من تأثير الأفلاك في الأرض إنما هو في بعض أحوالها كما ذكره من تأثير قرب الشمس وبعدها والليل والنهار ومن المعلوم بالحس أن هذا ليس وحده مستقلا بإبداع ما في الأرض وإنما هو من جملة الأسباب التي بها يتم كما يفتقر الحيوان والنبات إلى الريح وافتقارها إلى ذلك أعظم من افتقارها إلى الشمس وكما تفتقر إلى الأرض والتراب وغير ذلك من الأسباب وبالجملة هذه الطريق التي سلكها هؤلاء مبنية على ثلاث مقدمات أن الأفلاك لا تقوم إلا بالحركة وأن الحركة لا تقوم إلا بأمر منفصل أو محبوب منفصل يجب التشبه به فالأفلاك لا تقوم إلا بذلك ثم إذا كانت لا تقوم إلا بذلك لزم أن تكون جميع أعيانها وصفاتها صادرة عنه وهم لم يقرروا ذلك وقد بسط هذا في غير هذا الموضوع لكن يمكن تقريره بأن يقال إذا كان قوامها بحركتها وقوام حركتها به فقوامها به وإذا كان قوامها

به امتنع أن تكون واجبة الوجود بنفسها لأن ما كان اجب الوجود بنفسه لا يكون قوامه بغيره وإذا كان الفلك متحركا بغيره امتنع أن يكون واجب الوجود فيكون ممكن الوجود بنفسه وممكن الوجود بنفسه لا يكون إلا بالواجب بنفسه فيجب أن يكون مفتقرا إلى مبدع فاعل كما كان مفتقرا إلى محبوب مشتاق إليه للتشبه به فهذه الطريق يمكن أن يقرر بها إثبات واجب الوجود لكن هم لم يذكروا هذا وهم في اصطلاحهم لا يسمون الواجب بغيره ممكنا وإنما سلك هذه الطريقة متأخروهم لكن متأخروهم لم يشبوا كون الفلك ممكنا لا واجبا بنفسه بهذه الطريق فظهر في كلام قدمائهم التقصير من وجه وفي كلام متأخريهم التقصير من وجه آخر ولهذا لما صاروا مقصرين في إثبات كون الفلك ممكنا مصنوعا صار الدهرية منهم إلى أنه واجب بنفسه ولهذا لما ناظرهم أبو حامد الغزالي وبين عجزهم عن إثبات كون كل جسم ممكنا كما اعترفوا بأنه ليس كل جسم محدثا قال فإن قيل أن الدليل على أن الجسم لا يكون واجب الوجود أنه أن كان واجب الوجود

لم يكن له علة لا خارجة عنه ولا داخلية فيه فإن كانت له علة لكونه مركبا كان باعتبار ذاته ممكنا وكل ممكن مفتقرا إلى واجب الوجود اجاب بأن البرهان لم يقم على إثبات واجب الوجود بالتفسير الذي ادعيتموه

وانما قام بمعنى انه ليس له علة فاعلة واما كونه ليس له علة مادية أو
صورية فلم يقد دليل على واجب الوجود بهذا الاعتبار قال وكل
تلبساتهم في هاتين اللفظتين واجب الوجود ممكن الوجود فلنعد إلى
المفهوم وهو نفي العلة يعني العلة الفاعلة واثباتها فكأنهم يقولون أن
هذه الأجسام لها علة ام لا علة لها فيقول الدهري لا علة لها فما
المستنكر واذا عنى بالإمكان والوجوب هذا فنقول انه واجب وليس
ممكنا وقولهم

الجسم لا يكون واجبا تحكم لا أصل له قال ابن رشد قد تقدم من
قولنا انه إذا فهم من واجب الوجود ما ليس له علة وفهم من ممكن
الوجود ما له علة لم تكن قسمة الموجود بهذين الفصلين معترفا بها فإن
للخصم أن يقول ليس كما ذكر بل كان موجود لا علة له لكن إذا فهم من
واجب الوجود الموجود الضروري ومن الممكن الممكن الحقيقي أفضى
الأمر ولا بد إلى موجود لا علة له وهو أن يقال كل موجود فإما أن يكون
ممكنا أو ضروريا فإن كان ممكنا فله علة فإن كانت تلك العلة من طبيعة
الممكن تسلسل الأمر فيقطع التسلسل بعلة ضرورية ثم يسأل في تلك
العلة الضرورية إذا جوز أيضا أن يكون من الضروري ما له علة وما ليس
له علة فإن وضعت العلة من طبيعة الضروري الذي له علة لزم
التسلسل وانتهى الأمر إلى علة ضرورية ليس لها علة قال وانما اراد ابن
سينا أن يطابق بهذه القسمة رأى الفلاسفة في الموجودات وذلك أن
الجرم السماوي عند الجميع من الفلاسفة هو

ضروري بغيره وأما هل الضروري بغيره فيه إمكان بالاضافة إلى
ذاته ففيه نظر ولهذا كانت هذه الطريقة مختلة إذا سلك فيها هذا
المسلك فأما مسلكه فهو مختل ضرورة لأنه لم يقسم الموجود اولا إلى
الممكن الحقيقي والضروري وهي القسمة الموجودة بالطبع للموجودات
قال ثم قال أبو حامد مجيبا للفلاسفة في قولهم أن الجسم ليس بواجب
الوجود بذاته لكونه له أجزاء هي علته فإن قيل لا ينكر أن يكون الجسم
له أجزاء وان الجملة إنما تتقوم بالاجزاء وان الأجزاء تكون سابقة في
الذات على الجملة قلنا ليكن كذلك فإن الجملة تقومت بالاجزاء
واجتماعها ولا علة للاجزاء ولا اجتماعها بل هي قديمة كذلك بلا علة
فاعلية فلا يمكنهم رد هذا إلا بما ذكروه من لزوم نفي الكثرة عن
الموجود الأول وقد أبطلناه عليهم ولا سبيل لهم سواه قال فبان أن من
لا يعتقد حدوث الأجسام فلا يصل

لاعتقاد في الصانع اصلا قال ابن رشد هذا القول لازم لزوم لا شك فيه لمن سلك طريقة واجب الوجود في إثبات موجود ليس بجسم وذلك أن هذه الطريقة لم يسلكها القدماء وانما أول من سلكها فيما وصلنا ابن سينا وقد قال انها اشرف من طريقة القدماء وذلك أن القدماء إنما صاروا إلى إثبات موجود ليس بجسم هو مبدأ للكل من امور متأخرة وهي الحركة والزمان وهذه الطريقة تفضي اليه زعم اعني إلى إثبات مبدأ بالصفة التي أثبتها القدماء من النظر في طبيعة الوجود بما هو موجود ولو أفضت لكان ما قال صحيحا لكنها ليس تفضي وذلك أن واجب الوجود بذاته إذا وضع موجودا فغاية ما ينتفي عنه أن يكون مركبا من مادة وصورة وبالجملة أن يكون له جزء فإذا وضع موجودا مركبا من أجزاء قديمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض كالحال في العالم وأجزائه صدق على العالم أو على اجزائه انه واجب الوجود

قال هذا كله إذا سلمنا أن ها هنا موجودا هو واجب الوجود وقد قلنا نحن أن الطريقة التي سلكها في إثبات موجود بهذه الصفة ليست برهانية ولا تفضي بالطبع اليه إلا على النحو الذي قلنا واكثر ما يلزم هذا القول اعني ضعف هذه الطريقة عند من يضع ها هنا جسما بسيطا غير مركب من مادة وصورة وهو مذهب المشائين لأن من يضع مركبا قديما من أجزاء بالفعل فلا بد أن يكون واحدا بالذات وكل وحدة في شيء مركب فهي من قبل واحد هو واحد بنفسه اعني بسيطا ومن قبل هذا الواحد صار العالم واحدا وكذلك يقول الاسكندر انه لا بد أن تكون ها هنا قوة روحانية سارية في جميع اجزاء العالم كما يوجد في جميع اجزاء الحيوان الواحد قوة تربط اجزاءه بعضها ببعض والفرق الذي بينهما أن الرباط الذي في العالم قديم من قبل أن الرباط قديم والرباط الذي بين أجزاء

الحيوان ها هنا كائن فاسد بالشخص غير كائن ولا فاسد بالنوع من قبل الرباط القديم من قبل أنه لم يمكن فيه أن يكون غير كائن ولا فاسد بالشخص كالحال في العالم فتدارك الخالق سبحانه هذا النقص الذي لحقه بهذا النوع من التمام الذي لم يكن فيه غيره كما يقوله أرسطو في كتاب الحيوان قال وقد رأينا في هذا الوقت كثيرا من أصحاب ابن سينا لموضع هذا الشك تأولوا على ابن سينا هذا الرأي وقالوا انه ليس يرى أن ها هنا مفارقا وقالوا أن ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع وانه المعنى الذي أودعه في فلسفته المشرقية قالوا وانما سماها فلسفة مشرقية لانها مذهب اهل المشرق ويرون أن الالهة عندهم هي الاجرام السماوية على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا

يضعفون طريق ارسطو في إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة قال ونحن قد تكلمنا على هذه الطريقة غير ما مرة

وبينا الجهة التي منها يقع اليقين بها وحللنا جميع الشكوك الواردة عليها وتكلمنا ايضا على طريقة الاسكندر في ذلك أعني الذي اختاره في كتابه الملقب بالمبادئ وذلك انه يظن انه عدل عن طريقة ارسطو إلى طريقة أخرى لكنها مأخوذة من المبادئ التي بينها ارسطو وكلا الطريقتين صحيحة لكن الطبيعة اكثر ذلك هي طريقة ارسطو قال ولكن إذا حققت طريقة واجب الوجود عندي على ما أصف كانت حقا وان كان فيها اجمال يحتاج إلى تفصيل وهو أن يتقدمها العلم بأصناف الممكنات الوجود في الجوهر والعلم بأصناف الواجبة الوجود في الجوهر وهذه الطريقة هي أن نقول أن الممكن الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني وواجب الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدمه واجب الوجود في الجوهر ولا في غير ذلك من انواع الحركات وما هو هكذا فليس بجسم مثال ذلك أن الجرم السماوي قد يظهر من أمره انه واجب الوجود في الجوهر الجسماني وألا لزم أن يكون هنالك جسم اقدم منه وظهر منه أنه

ممکن الوجود في الحركة التي في المكان فوجب أن يكون المحرك له واجب الوجود في الجوهر وألا يكون فيه قوة اصلا لا علة حركة ولا على غيرها فلا يوصف بحركة ولا سكون ولا بغير ذلك من انواع التغيرات وما هو بهذه الصفة فليس بجسم اصلا ولا قوة في جسم واجزاء العالم الأزلية إنما هي واجبة الوجود في الجوهر إما في الكلية كالحال في الاسطقسات الاربع واما بالشخص كالحال في الاجرام السماوية قلت المقصود ذكر طرق هؤلاء ومنتهى نظرهم ومعرفتهم وان خيار ما في كلام ابن سينا وامثاله وانما تلقاه من طرق المتكلمين كالمعتزلة ونحوهم مع ما فيهم من البدعة واما ما ذكره هذا من طريقة الفقهاء فهي أضعف وأقل فائدة في العلوم الإلهية من طريقة ابن سينا بكثير فإن ابن سينا أدخل في الفلسفة من المعارف الإلهية التي ركبها من طرق المتكلمين وطرق الفلاسفة والصوفية ما كسا به الفلسفة بهجة ورونقا حتى نفقت على كثير أهل الملل بخلاف فلسفة القدماء فإن فيها من التقصير والجهل في العلوم الإلهية ما لا يخفي على أحد وانما كلام القوم وعلمهم في العلوم الرياضية والطبيعية وكل فاضل يعلم أن كلام ارسطو وامثاله في الالهيات قليل نزر جدا قليل

الفائدة إذا كان صحيحا مع أنه لا يوصل اليه إلا بتعب كثير مع انه يقول هذا غاية فلسفتنا ونهاية حكمتنا وهو كما قيل لحم جمل غث على رأس جبل وعر لا سهل فيرتقي ولا سمين فينتقل وهذا الذي ذكره ابن رشد في إثبات واجب الوجود مضمونة أن ممكن الوجود وهو في اصطلاحه الذي ذكره عن القدماء المحدث بعد عدم يجب أن يتقدمه واجب الوجود وهو القديم الذي لم يسبقه عدم وهذا هو بعينه قول المتكلم أن المحدث مفتقر إلى قديم ثم قال وواجب الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدمه واجب الوجود بإطلاق وهو الذي لا قوة فيه اصلا وليس بجسم وهذا لم يذكر عليه دليلا صحيحا وقوله أن الفلك يظهر من أمره انه واجب الوجود أي قديم في جوهره وانه ممكن الوجود في الحركة هو قول الفلاسفة الدهرية الذين يقولون أن الافلاك قديمة وحركتها دائمة وهذا لا دليل لهم عليه اصلا بل جميع ما يذكرونه من الأدلة في

قدم العالم لا يدل شيء منها على قدم الافلاك بل غاية ما يدل على أن الله لم يزل فاعلا وأنه لا بد قبل الافلاك من شيء آخر موجود ونحو ذلك مما لا يدل على قدم الافلاك ثم إذا قدر ثبوت ذلك فقله يجب أن يكون المحرك للفلك واجب الوجود في الجوهر وألا يكون فيه قوة أصلا لا على حركة ولا غيرها فلا يكون جسما أي لا يقوم به فعل من الأفعال دعوى مجردة ثم لو قدر انه لا يقوم به فعل فلم قال أن ما لا يقوم به فعل لا يكون جسما ويقال غاية ما ذكره أن يكون ما قاله ممكنا فيقال كما انه يمكن ذلك فيمكن نقيضه فإنه كما يجوز أن يكون المحرك له غير متحرك فالمحرك المتحرك اولى بالجواز والامكان ثم يقال بل ما ذكرته هو على نقيض قولكم أدل منه على قولكم وذلك لأن الفلك إذا كان دائم الحركة وقد قررت أن المحرك له غيره فالمحرك له إما أن يكون متحركا واما أن لا يكون فإن لم يكن متحركا كان محركا لغيره بدون حركة فيه وهذا إما أن يكون ممكنا واما أن يكون ممتنعا فإن كان ممكنا بطل مذهبهم وان أمكن فالفلك نفسه إما أن يكون واجبا بنفسه واما أن يكون ممكنا فإن كان واجبا بنفسه وحركته ممكنة وهو محتاج في حركته

إلى محرك منفصل كان واجب الوجود بنفسه جسما متحركا بحركة تقوم به يفتقر فيها إلى غيره وحينئذ فيمكن أن يقال المحرك للفلك هو ايضا جسم متحرك بحركة فيه سواء احتاج فيها إلى غيره أو لم يحتج واذا لم يحتج إلى غيره كان اولى وان قيل أن الفلك ممكن الوجود فلا بد له من الواجب فيكون الواجب علة موجبة له فلا بد أن يكون علة تامة في الأزل له لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن كذلك والعلة التامة لا يجوز أن

يتأخر عنها شيء من معلولها فإن كان علة تامة لحركة الفلك لزم وجودها في الأزل وهو ممتنع وإن لم يكن علة تامة له لم يكن بد من أمر يتجدد يصير به علة تامة لحدوث ما يحدث من الحركة وذلك المتجدد إن كان منه فقد بطل قولهم وإن كان من الممكن كان قولهم أبطل وأبطل فإن من الممكن لا بد أن يكون له من الواجب إذ لا شيء له من نفسه وهذا يصلح أن يكون حجة في هذه المسألة وهو أن الحركة الدائمة في الفلك إذا كانت صادرة عن موجب فالموجب لها إن كان علة تامة لها في الأزل لم يتأخر عنها شيء من معلولها وإن لم تكن تامة في الأزل صار موجبا بعد أن لم يكن وذلك التمام أن كان له من نفسه كان متحركا وهو خلاف ما زعموه وإن كان من غيره كان واجب الوجود بنفسه مفتقرا في تمام فعله إلى غيره

وهذا أعظم عليهم وهو أن يكون متحركا بحركة من غيره وإذا قيل نقول في صدور الفعل الدائم الذي في الفلك عن الواجب ما يقال لو كان ذلك الفعل في الواجب قيل الفعل إذا كان قائما في الواجب بنفسه لم يكن على هذا القول يمتنع أن تقوم به الأفعال التي تتعلق بمشيئته وقدرته ولا يكون مفتقرا في شيء بن ذلك إلى شيء من مخلوقاته بل كل ما سواه فقير إليه وأما على قولهم فهم يقولون انه يمتنع أن يقوم بالمبدأ الأول شيء من الأفعال ويقولون أن الفعل الدائم القائم بالفلك صادر عنه شيئا بعد شيء فيقال لهم الفلك أن كان واجبا بنفسه فقد قام بالواجب بنفسه حركات شيئا بعد شيء فامتنع أن يقولوا أن الواجب بنفسه لا تقوم به الأفعال وإن كان الفلك ليس واجبا بنفسه بل ممكن بنفسه فهو صادر عن الأول ذاته وصفاته وأفعاله فإذا قدر قديما لزم أن يكون المقتضي التام له قديما والفلك الممكن قابل للحركة شيئا بعد شيء فلا بد له من واجب والحركة ممكنة لا واجبة بنفسها فلا بد لها من فاعل يفعلها شيئا بعد شيء فإذا قدر الفاعل الفلك ففاعلية الفلك ممكنة فإذا حدث شيئا بعد شيء لم يكن

لها بد من فاعل وحدوث الحوادث شيئا بعد شيء عن علة تامة في الأزل لا يتأخر عنها شيء من موجبها ممتنع فوجب أن يكون الموجب لحدوث تلك الحوادث أمرا يتعلق بالواجب وذلك من لوازم الواجب لا يفتقر إلى غير الواجب وما منه بخلاف ما يقوم بالممكن فإن الممكن نفسه مفتقر إلى غيره فما فيه أولى أن يفتقر إلى غيره وهذا قد بسط في موضع آخر وبين انهم يلزمهم التناقض وفساد قولهم سواء قدر الفلك واجبا بنفسه أو قدر ممكنا واجبا بغيره والمقصود هنا إنما كان التنبيه على طريق الطوائف في إثبات الصانع وإن ما يذكره أهل البدع

من المتكلمة والمتفلسفة فإما أن يكون طويلا لا يحتاج إليه أو ناقصا لا يحصل المقصود وان الطرق التي جاءت بها الرسل هي أكمل الطرق وأقربها وأنفعها وان ما في الفطرة المكملة بالشرعة المنزلة يغني عن هذه الأمور المحدثه وان سالكيها يفوتهم من كمال المعرفة بصفات الله تعالى وأفعاله ما ينقصون به عن أهل الإيمان نقصا عظيما إذا عذروا بالجهل وألا كانوا من المستحقين للعذاب إذا خالفوا النص الذي قامت عليهم به الحجة فهم بين محروم ومأثوم

وهذه الطرق التي أخذها ابن سينا عن المتكلمين من المعتزلة ونحوهم وخلطها بكلام سلفه الفلاسفة صار بسبب ما فيها من البدع المخالفة للكتاب والسنة يستطيل بها على المسلمين ويجعل القول الذي قاله هؤلاء هو قول المسلمين وليس الأمر كذلك وانما هو قول مبتدعتهم وهكذا عمل اخوانه القرامطة الباطنية صاروا يلزمون كل طائفة من طوائف المسلمين بالقدر الذي وافقوهم عليه مما هو مخالف للنصوص ويلزمونهم بطرد ذلك القول حتى يخرجوهم عن الإسلام بالكلية ولهذا كان لهؤلاء وأمثالهم نصيب من حال المرتدين الذين قال الله تعالى فيهم يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم سورة المائدة 54 ولهذا ال الأمر بكثير من هؤلاء إلى عبادة الاوثان والشرك بالرحمن مثل دعوة الكواكب والسجود لها أو التصنيف في ذلك كما صنفه الرازي وغيره في ذلك والذي أحدثه الفلاسفة كابن سينا وامثاله عن المعتزلة منه ما هو صحيح ومنه ما هو باطل فالصحيح كقولهم أن تخصيص شيء دون

شيء بالحدوث في وقت دون وقت لا بد له من مخصص والباطل نفي الصفات وركب ابن سينا من الامرين ما دار به على المعتزلة ونحوهم من المتكلمين ولم يقتصر على مجرد ما قالوه بل وسع القول فيه حتى وصله بكلام سلفه الدهرية فالأول وهو أن تخصيص الحدوث بوقت لا بد له من مخصص ضم إليه أن كل ممكن وان كان قديما لا يترجح إلا بمرجح وبنى على ذلك إثبات واجب الوجود وهي الطريقة التي أحدثها في الفلسفة وهي مركبة من كلام الفلاسفة والمعتزلة والمعتزلة لا تقتصر في أن التخصيص لا بد له من مخصص على تخصيص الحدوث بل تقول ذلك فيما هو أعم من ذلك ولا تفرق بين الاختصاص الواجب والاختصاص الممكن وابن سينا وافقهم على ذلك فتناقضت عليه اصوله واما الأصل الفاسد الذي اخذه عنهم فهو نفي الصفات ولما كانت

المعتزلة تنفي الصفات وتسمي اثباتها تجسيما والتجسيم تركيبا ويقولون أن المركب لا بد له من مركب فلا يكون مركبا فلا يكون

جسما لأن الجسم مركب فلا يقوم به صفة لان الصفة لا تقوم إلا بجسم ولا يكون فوق العالم لانه لا يكون فوق العالم إلا جسم ولا يرى في الآخرة لأن الرؤية إنما تقع على جسم أو عرض في جسم وكلامه مخلوق لانه لو قام به الكلام لكان جسما اخذ ابن سينا وامثاله هذه الاصول وألزموهم ما هو ابلغ من ذلك فزاد في نفي الصفات عليهم حتى كان أظهر تعطيلاً منهم بل ابلغ تعطيلاً من الجهم رأس نفاة الصفات وخالف ابن سينا وامثاله المعتزلة في امور بعضها اصابوا في مخالفتهم وبعضها اخطأوا في مخالفتهم لكن الذي اصابوا فيه منه ما صاروا يحتجون به على باطلهم لضعف طريق المعتزلة الذي به يردون باطلهم وهذا الذي ذكرته يجده من اعتبره في كتب ابن سينا كالاشارات وغيرها ويتبين للفاضل انه إنما بنى الحاده في قدم العالم على نفي الصفات فإنهم لما نفوا الصفات والافعال القائمة بذاته وسموا ذلك توحيدا ووافقهم ابن سينا على تقرير هذا النفي الذي سموه توحيدا بين امتناع القول بحدوث العالم مع هذا الأصل واظهر تناقضهم

ولكن قوله في قدم العالم افسد من قولهم ويمكن اظهار تناقض قوله اكثر من اظهار تناقض اقوالهم فلهذا تجده في مسألة قدم العالم يردد القول فيها ويحكي كلام الطائفتين وحتتهم كأنه أجني ويحيل الترجيح بينهما إلى نظر الناظر مع ظهور ترجيحه لقول القائلين بالقدم وأما مسألة نفي الصفات فيجزم بها ويجعلها من المقطوع به الذي لا تردد فيه فإنهم يوافقون عليها وهو بها تمكن من الاحتجاج عليهم في قدم العالم وبها تمكن من انكار المعاد وتحريف الكلم عن مواضعه وقال نقول في النصوص الواردة في المعاد كما قلتم في النصوص الواردة في الصفات وقال كما أن الكتب الإلهية ليس فيها بيان ما هو الحق في نفس الأمر في التوحيد يعني التوحيد الذي وافقته عليه المعتزلة وهو نفي الصفات بناء على نفي التجسيم والتركيب فكذلك ليس فيها بيان ما هو الحق في نفس الأمر في امر المعاد وبنى ذلك على أن الافصاح بحقيقة الأمر لا يمكن خطاب الجمهور به وانما

يخاطبون بنوع من التخيل والتمثيل الذي ينتفعون به فيه كما تقدم كلامه وهذا كلام الملاحدة الباطنية الذين الحدوا في أسماء الله واياته وكان منتهى أمرهم تعطيل الخالق وتكذيب رسله وابطال دنيه ودخل في ذلك باطنية الصوفية اهل الحلول والاتحاد وسموه تحقيقا ومعرفة

وتوحيداً ومنتهى أمرهم هو الحاد باطنية الشيعة وهو انه ليس إلا الفلك وما حواه وما وراء ذلك شيء وكلام ابن عربي صاحب فصوص الحكم وامثاله من الاتحادية القائلين بوحدة الوجود يدور على ذلك لمن فهمه ولكن يسمون هذا العالم الله فمذهبهم في الحقيقة مذهب المعطلة كفرعون وامثاله ولكن هؤلاء يطلقون عليه هذا الاسم بخلاف أولئك وايضا فقد يكون جهال هؤلاء وعوامهم يعتقدون انهم يثبتون خالقا مباينا للمخلوق مع قولهم بالوحدة والاتحاد كما رأينا منهم طوائف مع ما دخلا فيه من العلم والدين لا يعرفون حقيقة مذهب هؤلاء لما في ظاهره من الإقرار بالصانع ورساله ودينه وإنما يعرف ذلك من كان ذكيا خيرا بحقيقة مذهبهم ومن كان كذلك فهو أحد رجلين إما مؤمن عليم أن هذا يناقض الحق وينافي دين الإسلام فدمهم وعاداهم وإما ذنديق منافق علم حقيقة

أمرهم وأظهر ما يظهرون وكان من أئمتهم فهذا وأمثاله من جنس آل فرعون الذين جعلوا أئمة يدعون إلى النار والاول من اتباع الرسل والانبياء كال إبراهيم الذين جعلهم الله أئمة يهدون بأمره وهذا الذي ذكرته لك من حال هؤلاء يتبين لكل مؤمن ذكي رأى كتبهم وتبني له مقصودهم فما ذكرته عن ابن سينا مذكور في كتابه الاشارات الذي هو زبدة الفلسفة عندهم الذي قال في خاتمته ايها الاخ اني مخضت لك في هذه الاشارات عن زبد الحق والقمتمك نقي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن المبتدلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والروية والسعادة وكان صغاه مع الغاغة أو كان من ملاحدة هؤلاء المتفلسفة ومن

هجمهم فإن وجدت من تثق بنقاء سيرته واستقامة سيرته أو بتوقفه عما يفرع اليه الوسواس وينظر إلى الحق بعين الرضا والصدق فاته ما يسألك منه مدرجا مجزا مفرقا تستفرس ما تسلفه لما تستأنفه وعاهده بالله وبالايمان التي لا مخرج له منها أن يجري فيما تؤتية مجراك متأسيا بك فإن أذعت هذا العلم وأضعته فالله بيني وبينك وبهذه الوصية اوصى الرازي في شرحه له كما وصى بذلك في كلامه على حديث المعراج لما شرحه بنظير شرح هؤلاء له وهذا من جنس وصايا القرامطة الملاحدة في البلاغ الاكبر والناموس الاعظم والمقصود هنا أن ابن سينا في هذا الكتاب الذي عظمه لما تكلم على افعال الرب تعالى وصفاته سلك ما ذكرته لك عنه كما قد ذكرنا في

غير هذا الموضوع لما ذكر النزاع في مسألة الصنع والابداع وحدوث العالم قال في آخره فهذه هي المذاهب واليك الاعتبار بعقلك دون هواك

بعد أن تجعل واجب الوجود واحدا والرازي لم يعرف وجه وصيته فقال أن كان المقصود منه الأمر بالثبات على التوحيد فإنه يكون كلاما أجنبيا عن مسألة الحدوث والقدم وان كان المقصود منه إنما هي المقدمة التي يظهر منها الحق في مسألة القدم والحدوث فهو ضعيف لأن القول بوحدة واجب الوجود لا تأثير له في ذلك أصلا لأن القائلين بالقدم يقولون ثبت اسناد الممكنات بأسرها إلى واجب الوجود لذاته فسواء كان الواجب وحدا أو أكثر من واحد لزم من كونه واجبا دوام آثاره وأفعاله وأما القائلون بالحدوث فلا يتعلق شيء من أدلتهم بالتوحيد والتثنية فثبت انه لا تتعلق مسألة القدم والحدوث بمسألة التوحيد قلت ليس مراد ابن سينا بالتوحيد التوحيد الذي جاءت به الرسل وهو عبادة الله وحده لا شريك له مع ما يتضمنه من أنه لا رب لشيء من الممكنات سواه فإن اخوانه من الفلاسفة من أبعد الناس عن هذا

التوحيد إذ فيهم من الاشرار بالله تعالى وعبادة ما سواه وازافة التأثيرات إلى غيره بل ما هو معلوم لكل من عرف حالهم ولازم قولهم اخراج الحوادث كلها عن فعله وانما مقصوده التوحيد الذي يذكره في كتبه وهو نفي الصفات وهو الذي شارك فيه المعتزلة وسموه ايضا توحيدا وهذا النفي الذي سموه توحيدا لم ينزل به كتاب ولا بعث به رسول ولا كان عليه أحد من سلف الأمة وائمتها بل هو مخالف لصريح المعقول مع مخالفته لصحيح المنقول والمقصود منه وجه ارتباطه بمسألة الحدوث والقدم وذلك أن الأصل الذي بنى عليه حجته في مسألة القدم أنه كيف تحدث السموات بعد أن لم تكن محدثة من غير حدوث أمر وهذا إنما يكون على قول نفاة الصفات والافعال القائمة به الذين يقولون انه لا يقوم به فعل يتعلق بمشيئته ومقدرته وألا فعلى قول اهل الاثبات تبطل حجته وأيضا فمقصوده تمهيد اصله في أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهذا إنما يتم إذا اثبت موجودا مجردا لا صفة له ولا نعت وألا فإذا كان الخالق موصوفا بصفات متنوعة كالعلم والقدرة والكلام والمشية

والرحمة وبأفعال متنوعة كالخلق والاستواء ونحو ذلك لم يكن واحدا عندهم بل كان مركبا وجسما وحينئذ فيقال لهم هذا الذي تسمونه واحدا لا حقيقة له في الخارج وانما هو أمر يقدر في الازهان لا يوجد في الاعيان وهو نظير الواحد البسيط الذي يجعلون منه تتركب الانواع فإن هذا الواحد الذي يثبتونه في الكليات ويقولون انه منه تتركب الانواع الموجودة هو نظير الواحد الذي يثبتونه في الالهيات ويقولون هو مبدأ الوجود وكلاهما لا حقيقة له في الخارج وانما هو يقدره الذهن كما يقدر

الكليات المجردة عن الأعيان وكما يقدر بعدا مجردا ودهرا مجردا ومادة مجردة كما يقوله شيعة أفلاطن ومن وافقهم بل هذه الأمور اقرب إلى وجودها في الخارج من ذلك الواحد الذي يقدرونه إما الواحد الكلي البسيط الذي تتركب منه الانواع في حدودها وحقائقها واما الواحد المعين الذي تصدر عنه الموجودات ومتى بطل واحدهم هذا بطل توحيدهم فبطل نفيهم للصفات وبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فبطل قولهم في الأفعال فبطل ما قرروه في قدم العالم وبطل ما احتجوا به على ذلك من الحجة حيث قالوا كيف يصدر عنه ما لم يكن صادرا من غير قيام امر متجدد

به فكان ابطال ما الحدوا به في توحيد الله تعالى يهدم اصول ضلالهم وايضا فالمقالات التي أبطلها ابن سينا في مسألة حدوث العالم وقدمه بنى ابطالها على هذا التوحيد الذي هو نفي الصفات فكان هذا عصمته التي لا بد له منها وقد ذكرنا في غير هذا الموضوع أن ابن سينا ذكر مقالات الناس في مسألة الحدوث والقدم ولم يذكر مقالة اساطين الفلاسفة المتقدمين كما لم يذكر مقالة الأنبياء والمرسلين والمقالات التي حكاها من الباطل إنما احتج على ابطالها بما لا حجة له فيه فقال اوهام وتنبهات قال قوم أن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنه إذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الآفلين سورة الانعام 76 فإن الهوي في حظيرة الإمكان أفول ما

قلت وهذا القول هو قول القائلين بقدم العالم وأنه واجب بنفسه ليس له موجب آخر هو الظاهر المشهور من مذاهب الدهرية واليه يعود كلام محققيهم ولهذا كان أئمة الكلام القدماء من المعتزلة والاشعرية وغيرهم كأبي علي الجبائي وأمثاله وكالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وأمثالهما لا يذكرون عن الدهرية إلا هذا القول واما القول الذي ذكره ابن سينا وهو أنه معلول علة واجبة ابدعته فهذا قوله وقول امثاله من الفلاسفة وقد حكى هذا القول عن برقلس وقد نازعه فيه اخوانه الفلاسفة وهو لم يذكر له عليهم حجة مستقيمة وانما احتج عليهم بما ذكره في توحيد واجب الوجود وانه لا يكون موصوفا بصفات فتكون فيه كثرة ولا يكون جسما فتكون فيه كثرة ونفي الانواع الخمسة التي سماها تركيبا كتركيب الجسم من اجزائه الحسية الجواهر المفردة ومن اجزائه العقلية وهي المادة والصورة ومن الذات والصفات ومن العام والخاص ومن الوجود والماهية

ولهذا بين أبو حامد الغزالي وغيره من المسلمين بل وابن رشد
وامثاله من الفلاسفة فساد ما ذكروه في هذا التوحيد وبطلان ما نفوه
من هذه المعاني التي سموها تركيباً وأنه لا حجة لهم على ذلك أصلاً إلا ما
توهموه من مدلول لفظ واجب الوجود بالمعنى الذي تصوره لا بالمعنى
الذي قام عليه الدليل فكان مبنى حجتهم على ألفاظ مجملة إذا بينت
ظهر فساد كلامهم ولهذا احتج ابن سينا في مسألة إثبات الصانع إلى
توحيده فضلاً عن إثبات أفعاله قال وقال آخرون بل هذا الوجود
المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم أن أصله وطينته غير
معلولين لكن صنعته معلولة وهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وأنت
خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لشيئين أو لعدة أشياء
وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم فيقال له
الذين جعلوا الوجود لشيئين أو عدة أشياء يدخل فيهم من جعل أصله
وطينته غير معلومين فإن ما لم يكن معلولاً كان واجباً لنفسه فهؤلاء
جنس واحد حيث جعلوا واجب الوجود أكثر من

واحد ومع هذا فحجتك على إبطال قولهم قد عرف ضعفها ولكن
الفرق بين هؤلاء وهؤلاء أن هؤلاء يجعلون الصانع أكثر من واحد فيقولون
بالتعدد في الصانع وأولئك إذا أثبتوا أصلاً وطينة غير معلولة فلا يجعلونها
فاعلة صانعة بل قابلة للفاعل فهؤلاء يقولون أن الفاعل للعالم واجب
بنفسه وهؤلاء يدخل فيهم من قال بقولهم كابن زكريا المتطرب حيث
قالوا القدماء خمسة وسبب حدوث العالم عشق النفس للهولي فإن
هؤلاء يقولون بقدوم مادة العالم ومكانه وزمانه والنفس وكان ابن سينا
ذكر هذا القول وذكر قول المجوس الذين يقولون بقدوم النور والظلمة
فهذان القولان متشابهان من بعض الوجوه فإن هذا يقول سبب حدوث
العالم اختلاط النور والظلمة وهذا يقول سببه عشق النفس للهولي ثم
ذكر قول المتكلمين وقول أصحابه فلم يذكر إلا هذه الأقوال الأربعة وأما
قول أئمة الفلاسفة وأساطينهم القدماء فلم يذكره كما لم يذكر قول
الأنبياء وسلف الأمة وحينئذ فيقال مذهب جمهور الفلاسفة أن أصل
العالم معلول عن الواجب بنفسه والعالم مع ذلك محدث الصورة فهؤلاء
لا يقولون بتعدد الواجب ولا يقولون بقدوم العالم ولا يقولون بأن طينته
غير

معلولة وهذا القول لم يذكره في نقله للمقالات مع أنه من أشهر
الأقوال عن أساطين الفلسفة وهو أظهر أقوالهم في الحجة والدليل فإنه
لا يرد عليه ما يرد على غيره ولا يمكنه أن يحتج على فساد قول هؤلاء بما
احتج به على فساد قول غيرهم بل حجته الصحيحة لا تدل إلا على قول

هؤلاء فإنهم يمكنهم أن يثبتوا للحوادث سببا حادثا ولا يجعلون الفاعل معطلا عن الفعل ولا يقولون بقدوم الافلاك وحدوث حوادثها من غير سبب حادث ولا يخالفون النصوص المشهورة عن الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه فكان قولهم اقرب إلى العقل والنقل من الأقوال التي ذكرها قال ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتداء وأراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لأن كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم تكن كلية حاصرة لاجزائها معا فإنها في حكم ذلك وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الاحوال

توصف بأنها لا تكون إلا بعد ما لا نهاية له فتكون موقوفة على ما لا نهاية له فيقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال أن العالم يوجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لم يمكن وجوده إلا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين وشيء آخر بل بالفاعل ولا يسأل عن لم فهؤلاء هؤلاء قال وبإزاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الأول يقولون أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأزلية وانه ليس يتميز في العدم الصريح حال الأولى به فيها أن لا يوجد شيئا أو بالاشياء أن لا توجد عنه أصلا وحال بخلافها ولا يجوز أن تسنح له إرادة متجددة إلا لداع وان

تسنح جزافا وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تسنح إرادة لحال تجددت وحال حال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حاله ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لأمر تيسر أو لأمر زال مثلا لحسن من الفعل وقتا ما أو تيسر أو وقت معين أو غير ذلك مما عد أو لقبح كان بكون له قد زال أو عائق أو غير ذلك كان فزال قالوا فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجدود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي

ضعيف قد انكشف لذوي الأبصار ضعفه على أنه قائم في كل حال وليس في حال بأولى بإيجاب السابق من حال وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه وأما كون غير المتناهي كلا موجودا ككون كل واحد

وقتا ما موجودا فهو توهم خطأ فليس إذا صح على كل واحد حكمه صح على كل محصل وألا لكان يصح أن يقال الكل من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود لأن كل واحد يمكن أن يدخل في الوجود فيحمل الإمكان على الكل كما حمل على كل واحد قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما إلا شيئاً بعد شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم وأما توقف الواحد منها على أن يوجد قبله ما لا نهاية له أو احتياج شيء منها إلى أن ينقطع إليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فإن معنى قولنا كذا توقف على كذا هو أن الشئيين وصفا معا بالعدم

والثاني لم يكن يصح وجوده إلا بعد وجود المعلول الأول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح أن يقال أن الاخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له أو محتاجا إلى أن يقطع اليه ما لا نهاية له بل أي وقت فرضت وجدت بينه وبني كون الاخير اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفته لا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فإن عنيتم بهذا التوقف أن هذا لم يوجد إلا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن أن يحصى عددها وذلك محال فهذا نفس المتنازع فيه انه ممكن أو غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه أبان يغير لفظها بتغيير لا يتغير به المعنى قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا أوليا وما يلزم من ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا إلا ما يلزم من اختلافات يلزم عندها فيتبعها التغير

قال فهذه هي المذاهب واليك الاعتبار بعقلك دون هواك هذا جملة كلامه فهذا الكلام قد ذكر فيه قول المعتزلة ونحوهم من أهل الكلام وقوله وقول امثاله من الفلاسفة وذكر حجة المعتزلة المعروفة عندهم وهو دليل الاعراض المبني على ابطال حوادث لا تتناهي وذكر حجته في أن تخصيص حال دون حال بالفعل لا بد له من مخصص فإذا كانت الاحوال متساوية لزم انتفاء المخصص فينتفي التخصيص فينتفي ما ذكروه من الحدوث وهذه الحجة مادتها من كلام المعتزلة الصحيح حيث أخذ عنهم أن التخصيص بوقت دون وقت لا بد له من مخصص وهم بنوا على ذلك إثبات الصانع وهو على ذلك بنى إثبات واجب الوجود لكن نقل ذلك إلى الممكن الذي ليس له من نفسه وجود فتخصيصه بالوجود دون العدم وبالعدم دون الوجود كتخصيص الحدوث بوقت دون وقت وقد عرف أن هذا الكلام مادته من كلام المعتزلة والفلاسفة

جميعا وأن الصواب الذي فيه وهو امتناع تخصيص المحدث أو الممكن بلا مخصص هو من كلام المعتزلة الذي وافقهم عليه والخطأ الذي فيه بعضه منهم وأكثره منه فإنه ألزم المعتزلة بطرد هذا الأصل فلما لم يطرده نقض قولهم وحينئذ فيقال له بطلان قول المعتزلة لا يستلزم صحة قولك إلا لو لم يمكن قول إلا قولك وقولهم فكيف وأقويل أئمة الفلاسفة ليست من القولين وكذلك الأقوال التي عليها أئمة السنة والحديث ليست من القولين والأقوال الموجودة في الكتب الإلهية التوراة والقرآن اللذين لم يأت من عند الله تعالى كتاب أهدى منهما ليست واحدا من القولين فإذا قدر بطلان قول معين لم يلزم صحة قولك فكيف إذا كان ما أفسدت به قول المعتزلة يبطل أيضا قولك فقولك أفسد من قولهم إن كان قولهم فاسدا وكذلك أن كان صحيحا فهو فاسد على كل تقدير وذلك أن عمدتك على بطلان قولهم انه يمتنع أن يختص وقت دون وقت بالحدوث بلا سبب مخصص حادث

فيقال لك وأنت تقول أن الحوادث كلها تحدث بلا سبب حادث وعلى قولك فكل حادث حادث في وقت من الاوقات فإن ذلك الوقت اختص بالحدوث بلا سبب مخصص حادث فالزمهم اختصاص وقت من الاوقات بالحدوث دون سائر الاوقات بلا مخصص وأنت يلزمك اختصاص كل وقت بما يحدث فيه من الحوادث بلا سبب مخصص واختصاص كل حادث بصفته وقدره بلا سبب مخصص واختصاص كل حادث بوقته بلا سبب مخصص وحدوث جميع الحوادث بلا سبب مقتض للحدوث فهم أن كان ما التزموه باطلا فقد التزمت اضعافه فيكون قولك أفسد وان لم يكن باطلا بطلت حجتك على ابطال قولهم فتبين أن ابطالك لقولهم مع اعتقادك لما تعتقده باطل على كل تقدير وعلم أن الاصول الصحيحة التي وافقتهم عليها هي على بطلان قولك ادل منها على بطلان قولهم والاصول الفاسدة التي وافقوك عليها إذا كانوا قد تناقضوا فيها ولم يطردها فأنت أعظم تناقضا في عدم طردك لأصولك مطلقا صحيحها وفاسدها وبيان ذلك انه قد قال يجب أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الاوقات والأشياء الكائنة عنه كونا أزليا وما يلزم من ذلك لزوما ذاتيا إلا ما يلزم من اختلافات يلزم عندها فيتبعها التغير يعني حركة الفلك وما يتبعها من التغير

فيقال له إذا لم يكن مختلف النسب إلى الاوقات والأشياء الكائنة عنه كونا أزليا واللازمة من ذلك لزوما ذاتيا كما يقوله في لزوم الفلك عنه وما يقدره علة للفلك من العقول أو غيرها فاللازم لهذه اللوازم إما أن يكون لازما لها لا ينفك عنها في وقت من الاوقات أو لازما لها في حال

دون حال فإن كان لازما لها في كل الاوقات وجب أن لا يحدث شيء وان لا يكون تغير اصلا وان كان لازما لها في وقت دون وقت فقد اختلفت نسبة لوازمه إلى الاوقات والامور الحادثة في الاوقات حيث حدث عن لوازمه في هذا الوقت ما لم يحدث في هذا الوقت واذا اختلفت نسبة اللوازم إلى الاوقات والحوادث لزم أن تختلف نسبته إلى الاوقات والحوادث لأن الأمور الكائنة عنه كونا أزليا وما يلزمها لزوما ذاتيا نسبتها إلى جميع الاوقات والحوادث كنسبته لأنه لو كانت نسبتها إلى الاوقات والحوادث تخالف نسبته لكانت حالها في بعض الاوقات والحوادث مخالفا لحاله ولكانت مختصة في بعض الأوقات بمعنى منتف عنها في اوقات اخر وذلك تخصيص لبعض الاوقات دون وقت آخر بحدوث حادث فيه

فإن جاز تخصيص وقت دون وقت بحدوث من غير سبب حادث بطل أصل الكلام وإن لم يجز ذلك لزم أن يكون اختصاص لوازمه بحدوث حادث فيها أو منها بوقت دون وقت إنما كان لاختصاصه هو بحدوث حادث فيه أو منه لوقت دون وقت وألا لم تكن تلك اللوازم لوازم له فلا بد من أحد أمرين إما أن تكون تلك الأمور اللازمة له ليست لازمة فتكون الحوادث حدثت عنه ابتداء بدون وسائط وهذا أشد ابطالا لقولهم واما أن تكون تلك الأمور اللازمة له لا تختص في وقت دون وقت بحدوث حادث فيها أو منها إلا لتخصيصه لها بذلك إذ لو اختصت بدون تخصيصه للزم الحدوث بلا محدث وهو ممتنع ومتى كان تخصيص اللوازم بحدوث حادث فيها أو منها إنما هو لتخصيصها لها بذلك كانت نسبته إلى الاوقات والحوادث نسبة مختلفة كنسبة اللوازم وهذا أمر لا محيد لهم عنه وهو يبين بطلان قولهم بيانا ضروريا لمن فهمه إذ أصل قولهم حدوث التغير عما لا يتغير وهذا يناقض ما قالوه فهم بين أمرين أن جوزوا حدوث متغير عن غير متغير لم يمكنهم

إبطال قول المعتزلة ونحوهم الذين يقولون بحدوث جميع الحوادث من غير حدوث سبب بل بمجرد القدرة أو القدرة والإرادة التي لم تزل ولا تزال على حال واحدة وإن لم يجوزوا حدوث متغير عن غير متغير بطل قولهم كله فإن الفلك متغير مختلف هو في نفسه مختلف القدر والصفات وهو متغير عندهم بما يحدث فيه من الحركات وهذا التغير صادر عما لا يتغير عندهم سواء قالوا هو صادر عن العقل الذي لا يتغير كما يقوله ابن سينا وأمثاله أو صادر عن الواجب بنفسه الذي لا يتغير كما يقوله ابن رشد وأمثاله أو صادر عن الواجب بتوسط العقل كما يقوله النصير الطوسي وأمثاله أو مهما قالوه من جنس هذه المقالات فلا بد

على كل تقدير أن يلزمهم حدوث متغير عن غير متغير وحينئذ فبطلت حجتهم على المعتزلة وكانوا أكثر التزاما للباطل الذي قرروا أنه باطل وأبطلوا به قول المعتزلة وذلك أنهم يجعلون جنس الحركات والحوادث كلها حدثت بلا محدث أصلا لأن العلة القديمة الأزلية لا يتأخر عنها شيء من معلولاتها ولوازماها فكل ما تأخر عنها فليس من موجبها لا بوسط ولا بغير وسط وتلك الحوادث لم تحدث

عن واجب آخر بالاتفاق والضرورة فيلزم أن لا يكون للحوادث كلها محدث وأن لا يكون الرب تعالى محدثا لشيء من الحوادث وفي هذا من تعطيل الصنع عن الصانع وتعطيل الصانع عن الصنع ما هو أعظم من كل قول قاله غيرهم فإنهم يشنعون على المعتزلة ونحوهم بأنكم إذا قلتُم بحدوث العالم عطلتُم الصانع في أزله عن الصنع فيقال لهم أنتم عطلتُم الصانع دائما عن صنع شيء من الحوادث على ما هو بين ظاهر لكل من تدبر هذا فقد عطلتموه عن أن يحدث شيئا من الخير والإحسان أزلا وأبدا وأما صنعة اللوازم وجوده فهذا أنتم منازعون فيه وقد بين غير واحد بطلان قولكم فيه وحينئذ فتكونون قد عطلتموه عن كل فعل وصنع وإفاضة وإيجاب واقتضاء أزلا وأبدا وأما تعطيل الصنعة عن الصانع فهذا ليس قولاً معروفاً لطائفة معروفة بل الأمم المعروفون متفقون على أن الصنعة لا بد لها من صانع هذا ضروري في العقل وعلى قولكم الحوادث دائما تحدث وليس لها صانع فإن العلة التامة في الأزل لا يحدث عنها أصلا وأيضا فإن الحوادث مختلفة في

صفاتهما ومقاديرها كما أن الفلك مختلف في صفته وقدره والواحد البسيط من كل جهة يمتنع أن يصدر عنه ما هو مختلف في صفاته وأقداره وإن جاز ذلك بطل قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وإذا بطل هذا القول بطل قولهم في صدور العالم عنه سواء كان صادرا عنه بوسائط لازمة له بسيطة كالعقول أو بغير وسائط أو بوسائط مختلفة فكيف ما قدره فلا بد لهم من لزوم أجسام مختلفة في القدر والصفات عن واحد بسيط لا صفة له ولا فعل فيه وأيضا فما من زمان من الأزمنة إلا وتحدث فيه حوادث مختلفة وقد يختص بعض الأزمنة بحوادث ليست من جنس حوادث بقية الأزمنة كحادث الطوفان وأمثاله بل إرسال موسى عليه السلام وما تبع رسالته من الحوادث وإرسال محمد وما تبع رسالته من الحوادث وأمثال ذلك هي من الحوادث المختصة بزمان دون زمان فإذا كان لا سبب للحوادث إلا ذات نسبتها إلى جميع الأزمنة سواء ولوازمها التي نسبتها إلى جميع الأزمنة سواء وقد قالوا لأجل هذا يمتنع تخصيص زمان دون زمان بحدوث العالم وقالوا العالم قديم لذلك ففي

هذا القول من تخصيص بعض الأزمنة بحادث دون حادث ما في ذلك القول وزيادات فإن المعتزلة يقولون التخصيص إنما وقع

وقت إحداث العالم فقط ثم التخصيص في سائر الأوقات كان عن أسباب حادثة في العالم وهؤلاء يقولون لا تزال الأوقات تختص بالحوادث من غير سبب مع أن نسبته إلى جميع الأوقات والحوادث واحدة والأشعرية ونحوهم وإن قالوا إنه لا يزال يخص وقتا دون وقت بحدوث الحوادث من غير سبب يقتضي التخصيص سوى محض الإرادة التي نسبتها إلى جميع الأوقات والحوادث واحدة فهم أطرد لقولهم من قولكم إن نسبته إلى الأوقات واحدة مع أنه لم يزل ولا يزال يخص كل وقت بحادث دون الآخر مع استواء نسبته إلى الأوقات فأنتم مع قولكم بدوام الفعل وأزليته في قولكم من مخالفة أصلكم أكثر مما في قول المعتزلة وقول الأشعرية وأيضا فمعلوم أن الحركات مختلفة والمتحركات مختلفة وليست الحركات كلها صادرة عن حركة الفلك الأطلس بل لكل فلك أو لكواكب كل فلك حركة تخصه فإن الناس يشاهدون بعيونهم حركات الخمسة على خلاف حركات الثوابت ويشهدون حركة الشمس والقمر والكواكب من المشرق إلى المغرب على خلاف حركة الخمسة وحركة الثوابت والجمهور من أهل الهيئة يقولون المتحرك هو الأفلاك وإن

الحركة المشرقية هي حركة المحيط بما فيه وسواء كان الأمر كذلك أو لم يكن فليست حركة كل كوكب وفلك تابعة لحركة المحيط بل الحركات مختلفات وإذا كان كذلك امتنع أن تصدر هذه الحركات المختلفة عن واحد بسيط لا يصدر عنه إلا واحد سواء صدرت بواسطة أو بغير واسطة وأما صدور المختلفات عن ما لا يصدر عنه إلا واحد بلا واسطة فهو جمع بين النقيضين وقول متناقض وأما الصدور بواسطة فتلك الواسطة يجب أن لا تكون إلا واحد عن واحد إذا قدر أن الأول واحد بسيط لا يصدر عنه إلا واحد وإلا كان قولا متناقضا فإنه إذا صدر عنه ما فيه كثرة فقد صدر عنه أكثر من واحد وإن لم يكن في الصادر كثرة وجب أن لا يصدر عن الصادر الأول إلا واحد وهلم جرا وهذا خلاف المشهود وما يلفقونه في هذا المقام من قولهم إن الأول يعقل مبدعه ويعقل نفسه وأنه باعتبار عقله للأول صدر عنه عقل وباعتبار عقله لنفسه صدر عنه نفس أو فلك أو باعتبار وجوده بالأول صدر عنه عقل وباعتبار إمكانه صدر عنه نفس أو فلك أو باعتبار عقله صدر كذا أو كذا وباعتبار وجوده أو إمكانه صدر كذا أو كذا أو مهما قالوه

من الأقوال التي يقدرها الذهن في هذا المقام فهي مع كونها أقوالا لا دليل عليها وإنما هي تحكمات ورجم بالغيب بل والدليل يقوم على فسادها فلا يحصل بها جواب عما يدل على فساد أصلهم فإن تلك الوجوه إما أن تكون أمورا وجودية أو عدمية فإن كانت وجودية فقد صدرت عن الأول فقد صدر عنه أمور متعددة أكثر من واحد بلا واسطة وإن كانت عدمية فلا يخرج الصادر الأول عن أن يكون واحدا بسيطا وحينئذ فلا يصدر عنه إلا واحد يبين ذلك أن كثرة السلوب العدمية إن أوجبت كثرة فالأول فيه كثرة لكثرة ما يسلب عنه وإن لم توجب كثرة فلا كثرة في الصادر الأول بأمور عدمية فلا يصدر عنه إلا واحد وهلم جرا وأيضا فهذا الواحد الذي يقدرونه إنما يوجد في الأذهان لا في الأعيان كالواحد الذي يجعلونه مبدأ المركبات العقلية كما بسط هذا في موضع آخر وإذا كان كذلك فما يقولونه في هذا المقام من أن حركة الفلك واحدة أزلية أبدية وهي فعل الرب الدائم فعلة قول باطل لوجوه أحدها أن الحركات ليست واحدة بل حركات مختلفة وليس بعضها صادرا عن بعض فقول القائل إنها واحدة قول باطل الثاني أن الحركة الدائمة سواء كانت واحدة أو متعددة وسواء

كانت نوعا واحدا أو أنواعا مختلفة تحدث شيئا بعد شيء وإذا كان الأول علة تامة أزلية كان مستلزما لمعلوله فلا يتأخر عنه شيء من معلوله بل يكون معلوله كله أزليا أبديا دائما بدوامه إن أمكن مقارنة المعلول لعلته لا يحدث منه شيء بعد شيء فإن الحادث في الزمن الثاني يمتنع أن تكون علته تامة أزلية لأن العلة التامة مستلزمة لمعلولها وهو لا يكون بينه وبينها فصل فكيف وأجزاء الحركة الحادثة شيئا بعد شيء كلها منفصلة عن الأزل فامتنع أن يكون معلول علة تامة أزلية الثالث أن يقال كون المفعول المعين يقارن فاعله في الزمان أمر لا يعقل وجوده في الخارج وإنما يقدره الذهن كما يقدر الممتنعات وسواء سمي الفاعل علة أو لم يسم فإنه لا تعقل علة صدر عنها معلول هو مفعول لها وكان زمانها واحدا ولكن قد يكون الشيء مستلزما لغيره ومقارنا له في الزمان كاستلزام الذات لصفاتهما اللازمة واستلزام حركة أحد الجسمين المتلازمين لحركة الآخر كحركة الخاتم واليد لكن لا يكون الملزوم فاعلا للزائم فإنه لا يعقل مفعول معين لازم لفاعله البتة ولكن لفظ العلة فيه إجمال واشتباه واشتراك فقد يراد بها الملزوم الموجب وقد يراد بها الفاعل والملزوم الموجب الذي ليس بفاعل يعقل أن يقارنه لازمه وموجبه الذي ليس بمفعول له لكن موجبه الذي هو

مفعول له لا يعقل مقارنته له لكن يعقل صدور الفعل عنه شيئاً بعد شيء فتكون المفعولات صادرة عنه شيئاً بعد شيء وهؤلاء أصلوا أصلاً فاسداً ظهر به فساد قولهم وهو أن العلة التامة التي تسمى المؤثر التام يجب أن يقارنه معلوله في الزمان بحيث لا يتأخر عنه ولا يكون معلول إلا لعل تامة وهذا ناقضوا به المتكلمين الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم في قولهم إن المؤثر التام يجوز بل قد يجب أن يتراخى عنه أثره فقالوا الباري كان في الأزل مؤثراً تاماً وتراخى عنه أثره فقال أولئك بل يجب أن يقارنه أثره والصواب قول ثالث وهو أن التأثير التام من المؤثر يستلزم الأثر فيكون الأثر عقبه لا مقارناً له ولا متراخياً عنه كما يقال كسرت الإناء فانكسر وقطعت الحبل فانقطع وطلقت المرأة فطلقت وأعتقت العبد فعتق قال تعالى إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون سورة يس 82 فإذا كون شيئاً كان عقب تكوين الرب له لا يكون مع تكوينه ولا متراخياً عنه وقد يقال يكون مع تكوينه بمعنى أنه يتعقبه لا يتراخى عنه وهو سبحانه ما شاء كان ووجب بمشيئته وقدرته وما لم يشأ لم يكن لعدم مشيئته له وعلى هذا فكل ما سوى الله تعالى لا يكون إلا حادثاً مسبقاً بالعدم فإنه إنما يكون عقب تكوينه له

فهو مسبق بغيره سبقاً زمانياً وما كان كذلك لا يكون إلا محدثاً والمؤثر التام يستلزم وجود أثره عقب كمال التأثير التام وأما على قول هؤلاء فيلزمهم أمور باطلة تستلزم فساد قولهم منها أنه لا يحدث في العالم شيء فإنه إذا كانت العلة تامة أزلية ومعلولها معها في الزمان وكل ما سواه معلول له بوسط أو بغير وسط لزم أن يكون كل ما سوى الله قديماً أزلياً ومنها أنه يلزم أن لا يحدث شيء حتى تحدث حوادث لا تتناهى في أن واحد وهذا متفق على استحالة عندهم وعند سائر العقلاء وهو تسلسل علل ومعلولات أو تمام علل ومعلولات لا نهاية لها فإنه كلما حدث حادث فإنه لا يحدث حتى تحدث علته التامة أو تمام علته التامة وتكون حادثة معه وتلك لا تحدث حتى يحدث معها ما هو كذلك فلزم وجود علل ومعلولات لا تتناهى أو تمام علل ومعلولات لا تتناهى في أن واحد وإذا قالوا كل حادث مشروط بعدم ما قبله لم يصح على قولهم لأن عدم الحادث الأول سابق للحادث الثاني وعندهم العلة التامة يجب مقارنتها للمعلول ولا تتقدم عليه ولكن هذا يصح على قول أهل السنة الذين يقولون للمعلول يحصل عقب تمام العلة التامة لا معها فيكون حدوث الثاني عقب عدم الأول

وعلى هذا القول فيلزم حدوث كل ما سوى الله تعالى وبهذا يظهر بطلان قولهم وصحة قول المسلمين فإنهم قد يشبهون قولهم بما يحدث

شيئا فشيئا عن الفاعل بالاختيار أو الطبع كالحجر الهابط وكالمسافر إلى بلد فإنه يقطع المسافة شيئا فشيئا والمقتضي لقطعه المسافة وهو قصده تلك المدينة قائم لكن قطعه للجزء الثاني منها مشروط بعدم الأول فيقال لهم هذا يدل على فساد قولكم فإنه ليس هنا مؤثر تام قارنه أثره ولم يوجد الأثر إلا عقب التأثير التام لا معه فليس هذا نظير قولكم بل هو نظير قول من يقول لم يزل يحدث شيئا بعد شيء وإحداثه للثاني مشروط بعدم الأول وهذا نظير قول من يقول لم يزل متكلما إذا شاء فعلا لما يشاء فوجود الثاني كالإرادة الثانية والكلمة الثانية والفعل الثاني مشروط بانقضاء الأول وبانقضاء الأول التام المؤثر التام المقتضي لوجود الثاني وعلى هذا فكل ما سوى الرب حادث كائن بعد أن لم يكن وهو سبحانه المختص بالقدم والأزلية فليس في مفعولاته قديم وإن قدر أنه لم يزل فاعلا وليس معه شيء قديم بقدمه بل ليس في المفعولات قديم

البتة بل لا قديم إلا هو سبحانه وهو وحده الخالق لكل ما سواه وكل ما سواه مخلوق كما قال تعالى الله خالق كل شيء سورة الزمر 62 وهؤلاء لما كانت مناظرتهم مع المتكلمين الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم على أصلهم في الاستدلال على حدوث الأجسام أو حدوث العالم بامتناع حوادث لا أول لها ورأى هؤلاء أن هذه قضية كاذبة ولهذا كان أئمة أهل الكلام كالرازي وغيره يوافقونهم على فسادها فإن الرازي وإن قرر في كتبه الكلامية كالأربعين و نهاية العقول وغيرهما امتناع حوادث لا أول لها كما تقدم تقريره واعتراض إخوانه عليه فهو نفسه في كتب أخرى يقدر في هذه الأدلة ويقرر وجوب دوام الفاعلية وامتناع حدوث الحوادث بلا سبب وامتناع حدوثها في غير زمان ويجب عن كل ما يحتج به في هذه الكتب كما فعل ذلك في كتاب المباحث المشرقية وغيره ولعل الذين قدحوا في أدلته هذه كالآمدي والأبهري والأرموي صاحب لباب الأربعين وغيرهم أخذوا ذلك أو بعضه من كلامه أو أخذوه هم من حيث أخذه هو وهذا قد رأيت أنه فإني كنت قد أرى اعتراض هؤلاء عليه أو بعض أجوبته ثم انظر بعد ذلك في كلام آخر له فأجدهم قد أخذوا ذلك

الاعتراض أو الجواب أخذه من كلامه كما في الجواب الباهر الذي ذكره الأرموي فإنه أخذه من المطالب العالية والاعتراضات التي ذكرها هو وغيره على تقريره لامتناع حوادث لا أول لها قد ذكرها الرازي في المباحث المشرقية وذكرها الآمدي أيضا ولهذا رأيت من يغتر بكلام هؤلاء من طلبة العلم حقيقة أمرهم وأن هذا التقرير الذي وافقوا فيه شيوخهم المتكلمين من المعتزلة والأشعرية هم بعينهم قد قدحوا فيه في

موضع آخر قدحا لم يجيبوا عنه فلا يظن الظان أن ما ذكره مما ينصر دين الإسلام بل هذا مما يقوي معرفة المسلمين بدم الكلام الذي ذمه السلف والأئمة وأنه جهل لا علم ولا يغتر المغتر بما يجده من كثرة ذكر المصنفين في الكلام لذلك واتباع آخرين مقلدين لهم في ذلك فإن الناظر إما أن يكون ناظرا بنفسه حتى يتبين له الحق أو يقلد المعصوم فهذان طريقان علميان وإما أن يكون محسنا للظن بشيوخ تقدموا من شيوخ هذا الكلام المحدث فهؤلاء قد عارضهم من هو أعلم منهم فالسلف والأئمة عارضوهم واتباعهم الحذاق الذين تعقبوا كلامهم عارضوهم وناقضوهم وأتباعهم الذين تعقبوا كلامهم عارضوهم وناقضوهم والفلاسفة أيضا عارضوهم وناقضوهم

وإذا قال القائل هذا الأصل قد قرره مثل أبي الهذيل العلاف وأبي إسحاق النظام ومثل الجهم بن صفوان واتباعهم عليه مثل أبي علي وأبي هاشم وعبد الجبار بن أحمد وأبي الحسين البصري وغيرهم ووافقهم على صحة هذه الطريقة وهو امتناع حوادث لا أول لها مثل محمد بن كرام وابن الهيصم وغيرهما ومثل أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر وأبي المعالي والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وابن الزاغوني وأبي عبد الله المازري والقاضي أبي بكر بن العربي وغيرهم بل ومثل الشريف المرتضى وأمثاله من شيوخ الشيعة فهؤلاء وأضعافهم يحتج بهذه الطريقة وإن كان أصلها مأخوذا من الجهم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف وغيرهما قيل لمن قال هذا القول الواحد من هؤلاء لم يعظمه من يعظمه من المسلمين إلا لما قام به من دين الإسلام الذي كان فيه موافقا لما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فإن الواحد من هؤلاء له مساع مشكورة في نصر ما نصره من الإسلام والرد على طوائف من المخالفين لما جاء به الرسول فحمدهم والثناء عليهم بما لهم من السعي الداخل في طاعة الله ورسوله وإظهار العلم الصحيح الموافق لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم والمظهر لباطل من خالف الرسول وما من أحد من هؤلاء ومن هو أفضل منهم إلا وله غلط في مواضع

وإذا كان كذلك فانظر في هذا الأصل الذي اتبع فيه متأخروهم لمتقدميهم من إثباتهم حدوث العالم والأجسام بهذه الطريقة هل هي طريقة صحيحة في العقل أم لا وهل هي موافقة للشرع أم لا فاعرضها على الكتاب والميزان فإن الله تعالى يقول لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط سورة الحديد 25 فاعرض عما يذكرونه بما ثبت من كتاب الله وسنة رسوله وما ثبت عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين وزنه أيضا بالميزان

الصحيحة العادلة العقلية واستعن على ذلك بما يذكره كل من النظار في هذه الطريقة وأمثالها ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ولا تتبع الظن فإنه لا يغني من الحق شيئاً وسل الله أن يلهمك ويهديك فإنه قد ثبت في الحديث الصحيح الإلهي أن الله تعالى قال يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم وقد ثبت في صحيح مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا قام

من الليل يصلي يقول اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل فاطر السماوات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم والله تعالى قد أخبر عن أهل النار أنهم قالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير سورة الملك 10 فالضلال وقع في السمع والعقل فإن أقواما نصرُوا الإسلام أو السنة في ظنهم وصاروا يدخلون في الإسلام أو السنة ما ليس منه ولم يكن لهم من الخبرة بالكتاب وتفسير السلف له والسنة وأقوال سلف الأمة ما يعرفون به ما بعث الله به رسوله مما عرف بالنص والإجماع ولهذا نجد جمهور أهل الكلام من أبعاد الناس عن معرفة الحديث وأقوال الصحابة ويذكرون أحاديث يظنونها صحيحة وتكون من الموضوعات المكذوبات وأحاديث تكون صحيحة متلقاة بالقبول بل مجمع على تلقيها بالقبول وصحتها عند علماء أهل الحديث وهم يكذبون بها أو يرتابون فيها وكذلك نجدهم وغيرهم في العقلية قد

أحسنوا الظن بطريقة دون طريقة وفي كل من الطريقتين ما يؤخذ ويترك وأهم الأمور ما جاء به الرسول وفهم ذلك فإنه قد ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين وأول الفقه فهم خطاب الله ورسوله بعد معرفة ثبوت ذلك عن الرسول ولو كان في نفس الأمر أن السمعيات لا يجب قبولها حتى يقوم الدليل على صدق المبلغ وهو بعد في قطع هذه المسافة فينبغي له أن لا ينظر في مسألة مما تكلم فيها الناس حتى يعرف ما قاله هذا الرسول وما ثبت عنه فإنه لو قدر واحد من العلماء النظار لكان ينبغي أن يعرف ما قاله في مسائل النزاع لينظر في قوله وقول غيره كما يفعل من نظر في أقوال النظار فكيف إذا كان في نفس الأمر هو المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى ومعلوم أن الرجل لو تكلم في مسألة طب تنازع فيها الناس وقد بلغه أن لبقراط وجالينوس وأمثالهما فيها نصاً لم ينبغ له أن يثبت القول فيها

حتى يعرف ما قاله هؤلاء مع جواز غلطهم في نفس الأمر فكيف بنصوص الأنبياء في الأمور الإلهية وإذا وقع في قلبه شبهة الباطنية من الفلاسفة وغيرهم أنهم تكلموا بالتخييل والتمثيل لا بإظهار الحقائق إذ لم يمكن إلا ذلك فليس لأحد أن يقبل هذا القول منهم تقليدا لهم بل ينظر في أقواله وأحواله وسائر أموره وأحوال أصحابه هل يطابق قول هؤلاء أم يورث علما ضروريا بأن هؤلاء كاذبون عليهم عمدا أو خطأ إما عنادا وإما ضلالا وهذا مبسوط في موضعه والمقصود هنا أن هؤلاء المتكلمين الذين جمعوا في كلامهم بين حق وباطل وقابلوا الباطل بباطل وردوا البدعة ببدعة لما ناظروا الفلاسفة وناظروهم في مسألة حدوث العالم ونحوها استطال عليهم الفلاسفة لما رأوهم قد سلكوا تلك الطريق التي هي فاسدة عند أئمة الشرع والعقل وقد اعترف حذاق النظار بفسادها فظن هؤلاء الفلاسفة الملاحدة أنهم إذا أبطلوا قول هؤلاء بامتناع حوادث لا أول لها وأقاموا الدليل على دوام الفعل لزم من ذلك قدم هذا العالم ومخالفة نصوص الأنبياء وهذا جهل عظيم فإنه ليس للفلاسفة ولا لغيرهم دليل واحد عقلي صحيح يخالف شيئا من نصوص الأنبياء وهذه مسألة حدوث العالم وقدمه لا يقدر أحد من بني آدم يقيم دليلا على قدم الأفلاك أصلا

وجميع ما ذكره ليس فيه ما يدل على قدم شيء بعينه من العالم أصلا وإنما غايتهم أن يدلوا على قدم نوع الفعل وأن الفاعل لم يزل فاعلا وأن الحوادث لا أول لها ونحو ذلك مما لا يدل على قدم شيء بعينه من العالم وهذا لا يخالف شيئا من نصوص الأنبياء بل يوافقها وأما النصوص المتواترة عن الأنبياء بأن الله خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام وأن الله خالق كل شيء فكل ما سواه مخلوق كائن بعد أن لم يكن فلا يمكن أحدا أن يذكر دليلا عقليا يناقض هذا وقد بسط هذا في غير هذا الموضوع وهذه مسألة حدوث العالم أعظم عمد الفلاسفة فيها التي عجز المتكلمون عن حلها ليس فيها ما يدل على قدم شيء من العالم أصلا ولهذا كان ما أقامه الناس من الأدلة على أن كل مفعول فهو محدث كائن بعد أن لم يكن وكل ما سوى الله مفعول فيكون محدثا لا يناقض ذلك وإنما يناقض ذلك أصل الجهمية والمعتزلة حيث قالوا إن الله كان ولا يتكلم بشيء ولا يفعل شيئا بل كان الكلام والفعل عليه ممتنعا لا مقدورا له في الأزل ثم إنه صار ذلك ممكنا مقدورا بدون تجدد شيء فحدث الكلام والفعل بدون سبب أوجب حدوث ذلك أصلا ثم قال أئمة هذه الطريقة وهو الجهم وأبو الهذيل بأنه لا بد من فناء الفعل وفناء الحركات كلها زاد الجهم وبفناء العالم كله الجنة

والنار فيكون الرب مازال معطلا من الكلام والفعال ثم لا يزال معطلا من الكلام والفعال وإنما حدث ما حدث من الكلام والفعال في مدة قليلة جدا بالنسبة إلى الأزل والأبد فبهذا القول وما يترتب عليه أقام على هؤلاء الشناعة أئمة الشرع والعقل ورأى الناس أن في ذلك من مخالفة الشرع والعقل ما لا يجوز السكوت عن رده لكن هؤلاء وإن كانوا ابتدعوا مخالفة للشرع والعقل بحسب نظرهم واستدلّاهم فالتفلسفة المنازعون لهم أبعد عن العقل والشرع وهؤلاء يردون صريح ما تواتر عن الرسل ويزعمون أنهم خيلوا ومثلوا وأما أولئك فقد يتأولون النصوص أو يقولون لها معنى لا نفهمه ولا يقولون إن الرسل قصدت أن تخبر بالأمور على خلاف ما هي عليه بطريق التخيل والتمثيل بل كثير مما ينصرونه من بدعهم يظنون أن الرسل قالوه فخطؤهم تارة في تكذيب الناقل وتارة في تأويل المنقول وأولئك يعلمون صدق الناقل وصدق المنقول عنه ولكن يقولون كلاما مضمونه أنه كذب للمصلحة ولهذا سماهم المسلمون ملحدين فإنهم يلحدون في آيات الله ولهذا يفضي بهم تأويل

النصوص إلى ما يعلم العامة والخاصة أنه افتراء على الرسول وإلحاد محض مثل تأويلات الباطنية للعبادات وللقرآن وغير ذلك وكان مما سلب هؤلاء على الإلحاد إدخال أولئك في الشريعة ما ليس منها وإن كانوا متأولين في ذلك فلما جعلوا من دين الإسلام القول بأن الخالق لم يكن يمكنه أن يتكلم ويفعل ثم أمكنه ذلك بلا سبب وأن ذلك يتضمن ترجيح الممكن بلا مرجح وأن الممكن انقلب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي بلا سبب حادث والفاعل أمكنه الفعل والكلام بعد أن لم يكن ممكنا بلا سبب أخذ ذلك المتفلسفة وناقضوه واستدلوا بحجتهم المشهورة على قدم العالم بأن كل ما يعتبر في كون الباري مؤثرا إما أن يكون موجودا في الأزل وإما أن لا يكون فإن كان موجودا لزم القول بأنه لم يزل فاعلا لأن المؤثر التام لا يتخلف عنه أثره وإن لم يكن موجودا امتنع وجوده بعد هذا لأن القول في ذلك الحادث كقول في غيره فإذا لم يحصل المرجح التام امتنع الفعل وإذا حصل وجب وجود الفعل وهذه الحجة لما ذكروها صار أولئك يجيبون عنها بما لا يفسدها بأن

يقولوا المرجح هو علم الفاعل وإرادته أو قدرته أو إمكان الفعل وانتفاء المانع وهو الأزل أو حصول المصلحة وكل ما قالوه من هذا وغيره إذا نظر فيه بعينه لم يكن جوابا صحيحا فإن العلم يتبع المعلوم على ما هو به والمعلوم يتبع الإرادة فإن لم يكن المرجح ثابتا في نفس الأمر لم يكن العلم مرجحا وأما الإرادة فادعى كثير منهم أنها بذاتها توجب تخصيص أحد المتماثلين وهذا القدر خلاف ما يعقل من الإرادة

فإنه لا تعرف الإرادة ترجح أحد المتماثلين من كل وجه بل لا بد من اختصاص أحدهما بما يوجب الترجيح وإثبات إرادة كما ذكره لا يعرف بشرع ولا عقل بل هو مخالف للشرع والعقل فإنه ليس في الكتاب والسنة وما يقتضي أن جميع الكائنات حصلت بإرادة واحدة بالعين تسبق جميع المرادات بما لا نهاية له وكذلك سائر ما ذكره ثم إن هذه الأمور إن كانت قديمة فلم يحدث مرجح وإن حدث بعد أن لم يحدث شيء منها أو تعلق بها فقد حدث الحادث بدون موجب لحدوثه وترجح أحد المتماثلين بلا مرجح والمرجح قبل وجوده كما هو بعد وجوده لم يكن ناقصا فتم والرازي تارة يجب بأن الإرادة مرجحة كجواب أصحابه ثم يضعف هذا الجواب وتارة يقول بل العقول والنفوس أزلية فحدث تصور من

التصورات للنفس أوجب حدوث الأجسام وهو باطل في نفسه مخالف للعقل والنقل كما تقدم وأجود أجوبته المعارضة والنقض وهو أنه يقول هذه الحجة تستلزم أن لا يحدث شيء من العالم وهو خلاف المشاهدة وهذه المعارضة جيدة إذا ادعى المدعي أن المرجح التام لكل ممكن ثابت في الأزل فإن الحس والمشاهدة يناقض ذلك ودليلهم لا يدل على ذلك بل يدل على حصوله مطلق الترجيح لا على حصول ترجيح لممكنات معينة ولا لكل ممكن فهذا يبين أنه ليس في دليلهم حصول مطلوبهم فإن مطلوبهم حصول المؤثر التام في الأزل لأثر معين كالعقول والنفوس والأفلاك ومعلوم أن دليلهم لا يدل على ذلك بل إنما يدل على أنه لم يزل يفعل شيئا فإذا قدر أن ذلك الفعل هو قائم بنفسه لا مفعول له في الخارج كان ذلك وفاء بموجب دليلهم وإذا قدر أن ذلك كونه لم يزل متكلمًا إذا شاء كان وفاء بموجب دليلهم وإذا قيل إنه قامت به إرادات متعاقبة كما قاله الأبهري وأن بسبب بعض تلك الإرادات حدثت الحوادث كان ذلك وفاء بموجب دليلهم إذ موجهه أنه يمتنع كونه يصير فاعلا بعد أن لم يكن والمثبت لمطلق الفعل لا يثبت فعلا معينًا ولا مفعولا معينًا فضلا عن أن يثبت عموم الفعل والمفعول .

بل الذي يدل على فساد قولهم أنا قد علمنا بالمشاهدة والإحساس تجدد الحوادث في العالم وقد امتنع أن يكون في الأزل مؤثرا تاما فيها فلا بد من حدوث تمام المؤثرية لكل واحد واحد منها والإحداث من غيره ممتنع بوسط أو بغير وسط فلا يحدث حادث إلا منه سواء كان بوسط كالعقول أو بغير وسط فلو كان المؤثر كما زعموه من أنه واحد بسيط لا تقوم به صفة ولا أمر اختياري لكان حاله عند هذه الحوادث كحاله قبلها وبعدها وهكذا الأمر في كل حال وهو قبل حدوث الحادث المعين لم يكن علة تامة فعنده يجب أن لا يكون علة تامة فلا يجوز أن يحدث شيء على

موجب أصولهم وإذا قالوا حدث من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية ما أعدت القوابل لقبول فيضه قيل لهم هذا إنما يصح إذا كانت القوابل والاستعدادات من غير الفاعل الممد كما في الشمس وكما يقولونه في العقل الفعال فأما الباري تعالى فمنه الإعداد والإمداد وكل ما سواه من القوابل والمقبولات والاستعدادات والإمدادات فمنه لا من غيره سواء كان بوسط أو بغير وسط

وإذا كان كذلك وكان حاله قبل إحداث كل حادث كحاله قبل ذلك الحادث امتنع أن يحدث منه شيء أصلا لا قابل ولا مقبول ولا استعداد ولا إمداد فهم وإن أثبتوا أنه لم يزل فاعلا فقولهم يوجب أنه لم يحدث شيئا قط بل ولا فعل شيئا قط بل حدثت الحوادث بلا محدث فعلم أنه باطل وليس في قولهم ما يوجب قدم شيء من العالم فقولهم بقدمه باطل ولهذا لم يحفظ القول بقدم الأفلاك عن أساطين الفلاسفة بل أول من حفظ ذلك عنه أرسطو وأتباعه وأما أساطين القدماء فالمنقول عنهم حدوث الأفلاك فهم قائلون بحدوث صورة العالم ولهم في المادة كلام فيه اضطراب فالنقل الثابت عن أعيانهم بحدوث العالم موافق لما أخبرت به الرسل صلوات الله عليهم ونقل أصحاب المقالات عن غير واحد من أئمتهم القول بإثبات الصفات لله وبإثبات الأمور الاختيارية القائمة بذاته وهذا قول من يقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول من الأوائل والأواخر كأبي البركات وغيره وهؤلاء لم يوافقوا أرسطو وأتباعه ولا ابن سينا وأمثاله على أن

الرب وجود بسيط لا صفة له ولا فعل بل أثبتوا له الصفات القائمة بذاته وأنه يفعل بإرادات تقوم بذاته إرادة بعد إرادة وهؤلاء أبعدوا أن يمكنهم إقامة الدليل على قدم شيء من العالم فإن الفاعل الذي يفعل بإرادات قائمة به بذاته شيئا بعد شيء لا يقوم لهم دليل على أن شيئا من مفعولاته لم يزل مقارنا له إذ يمكن أنه فعل مفعولا بعد مفعول وأن هذا العالم خلقه من مادة كانت قبله كما أخبرت بذلك الرسل فأخبر الله تعالى في القرآن أنه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش وأخبر أنه سبحانه استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين فقضاهن سبع سماوات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم سورة فصلت 11 12 وقال في الآية الأخرى ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات وهو بكل شيء عليم سورة البقرة 29 فأخبر أنه سواهن سبع سماوات في

يومين وأن السماء كانت دخانا وهو بخار الماء كما جاء تفسيره في عدة
أثار أنه خلق السماء من

بخار الماء والبخار دخان الماء كما أن دخان الأرض دخان وإن أريد
بالدخان دخان التراب فقط أو دخان التراب والماء فكل ذلك فيه إخبار
الله أنه خلق السماوات السبع من مادة أخرى كما أخبر أنه خلق الإنسان
من مادة وأنه خلق الجن من مادة وثبت في الصحيح صحيح مسلم عن
عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال خلقت
الملائكة من نور وخلق الجن من مارج من نار وخلق آدم مما وصف لكم
وثبت في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه
وسلم أنه قال إن الله قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات
والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء وفي صحيح البخاري
عن عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال كان الله
ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء
وخلق السماوات والأرض وفي رواية صحيحة ثم خلق

السماوات والأرض فأخبر أنه كان بين تقديره وبين خلقه للسماوات
والأرض خمسين ألف سنة وهذه أزمنة مقدره بحركات موجودة قبل
وجود الأفلاك والشمس والقمر وأخبر أنه كان عرش الرب إذ ذاك على
الماء وقد جاءت الآثار المشهورة بأن الماء كان على وجه الأرض وأنه
خلق السماء من دخان ذلك الماء وكذلك في أول التوراة مثل هذا سواء
أنه في أول الأمر خلق الله السماوات والأرض وأنه كانت الأرض مغمورة
بالماء وكانت الريح تهب على الماء وذكر تفصيل خلق هذا العالم ففي
هذه الآثار المنقولة عن الأنبياء أنه كان موجودا قبل خلق هذا العالم أرض
وماء وهواء وتلك الأجسام خلقها الله من أجسام

آخر فان العرش أيضا مخلوق كما أخبرت بذلك النصوص وأتفق
على ذلك المسلمون فأساطين الفلاسفة المتقدمون كانوا فيما نقل
الناقلون عنهم قولهم يوافق هذا لم يكونوا يقولون بقدم العالم فإن هذا
قول ليس عليه دليل أصلا مع أنه في غاية الفساد وحقيقته أن الصانع لم
يصنع شيئا وأن الحوادث تحدث بلا محدث بل حقيقته أن هذا العالم
واجب الوجود وأنه ليس له مبدع وأرسطو إنما أثبت له علة غائية يتشبه
الفلك بها واستدل عليه بكون حركة الفلك عنده اختيارية فلا بد لها من
غاية وقال إن العلة الأولى تحرك الفلك كما يحرك المعشوق عاشقه
والمعشوق في الحقيقة ليس له قصد ولا علم ولا فعل في تحريك
العاشق بل ذاك لمحبهته يتحرك إليه فكيف وحقيقه قولهم أنه يتحرك

للتشبه به كما يتحرك المأموم للتشبه بإمامه فهكذا يقولون إن الفلك يتحرك للتشبه بالعلة الأولى وقد بينا فساد قوله وحكيما ما ذكره أصحابه من أقواله وما فيها من الفساد في غير هذا الموضوع والمقصود هنا أن يعلم العقلاء أنه مخالف لصريح العقل ليس من دين المسلمين كما أنه من خالف كتاب الله وسنة رسوله أو إجماع السابقين ليس من دين المسلمين فليس في دينهم الصحيح لا ما يخالف صحيح المنقول ولا ما يخالف صريح المعقول ولا ما يناقض صحيح المنقول وصريح المعقول

والمقصود هنا أن الممكن لا يترجح إلا بمرجح وان هذا متفق عليه بين العقلاء والله أعلم

فصل ثم أن الرازي مع سلوكه المسلك المتقدم ذكر أن هذه المقدمة أعني أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح هي مقدمة ضرورية وان من لزمه ما يناقضها فهو لم يلتزم ذلك فليس من العقلاء من يلتزم نقيضها والاقوال المستلزمة نقيض هذه القضية باطلة قطعاً وهذا الذي قاله صحيح في الممكن المعلوم انه ممكن وهو المحدث فإن وجود المحدث بلا محدث مما يعلم بضرورة العقل امتناعه واما الممكن بالمعنى الذي قالوه وهو ما يتناول القديم فهو يبين انه باطل وانهم لم يثبتوا بهذه الطريق لا إثبات ممكن ولا إثبات واجب ولكن قد ذكر ايضاً أنه من المعلوم بضرورة العقل أن المتساوي الطرفين لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح وهذا صحيح يوافق عليه عامة العقلاء

وقد ذكر أن كثيراً من الطوائف يتناقضون فيقولون بما يناقض هذه القضية ونحن ليس بنا حاجة أن نجيب عن أهل الباطل بل نقول أن قولهم بترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح له يدل على فساد قولهم كما يدل على فساد قول المتفلسفة الدهرية وفساد قول الجهمية والقدرية وحينئذ فليس في تلك اللوازم ما نحتاج أن نجيب عنه إلا ما ذكره عن المسلمين من قولهم أن الله فعل العالم في الوقت المعين دون سائر الاوقات لا لأمر يختص به ذلك الوقت فإن القول المحكي عن المسلمين لا بد أن يكون موجوداً في كتاب الله أو سنة رسوله أو هو ما انعقد عليه إجماع المسلمين ولو لم يكن إلا إجماع الصحابة وخدمهم فلو كان فيه نزاع بين المسلمين لما جاز أن يحكى عنهم فكيف وهذا القول ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا قاله أحد من سلف الأمة وأئمتها ولا هو متفق عليه بين أهل الكلام منهم بل هو قول طوائف من أهل الكلام المحدث الذي ذمه السلف والأئمة وطوائف منهم ينازعون في ذلك ويقولون أن الحادث إنما حدث لسبب اقتضى حدوثه واختصاصه

بذلك الوقت مع قولهم أن الله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش كما ثبت ذلك بالنصوص المتواترة وقد علم النزاع في تسلسل الاثار بل فيما

يقوم بذات الله تعالى من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته مع عدم تناهيها وثبوت تسلسلها والمقصود هنا أن القول بترجيح الممكن الذي هو الحادث بلا مرجح ممتنع عند عامة العقلاء فإن كان الممكن هو الحادث كان كلاهما دليلا على مدلول واحد وان قدر عن الممكن أعم من المحدث فنقول إذا كان ذلك ممتنعا فالقول بحدوث حادث بلا محدث ممتنع ايضا بل هو أعظم امتناعا لوجوه أحدها انه يتضمن رجحان الممكن بلا مرجح لأن كل محدث فهو يمكن وجوده وعدمه إذ لولا إمكان وجوده لما وجد ولولا إمكان عدمه لما كان معدوما قبل حدوثه فوجوده يقتضي ترجيح وجوده على عدمه وذلك يفتقر إلى مرجح الثاني أن ذلك يتضمن تخصيص حدوثه بوقت دون وقت وصفة دون صفة وتخصيص أحد المثليين بما يختص به عن الآخر لا بد له من مخصص الثالث أن نفس العلم بأن المحدث لا بد له من محدث أبين وأقوى وأظهر في العقل من كون الممكن لا يترجح إلا بمرجح ولهذا يتصور هذا من العقلاء ويعلمون بطلانه بالضرورة من لا يتصور الممكن ويعلم افتقاره إلى

المرجح إلا بنوع من التكلف الذي لا يتصور به ذلك وقد تبين أن الناس في هذا المقام على درجات وكل من كان إلى الفطرة العقلية والشريعة النبوية اقرب كانت طريقته اقوم فالمستدل بان الموجود على سبيل الجواز وهو الموجود الممكن لا يكون بالوجود اولى منه بالعدم إلا بالفاعل وان ما حدث مع جواز أن لا يحدث لم يكن بالحدوث اولى من أن لا يحدث لولا شيء اقتضى حدوثه كما سلك ذلك كثير من أهل الكلام من المعتزلة والاشعرية ومن وافقهم من الفقهاء أصحاب الأئمة الاربعة وغيرهم خير من المستدل بأن الموجود الممكن مطلقا لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح وهذا المستدل بأن الممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح خير من المستدل بأنه لا يترجح وجوده على عدمه ولا عدمه على وجوده إلا بمرجح كما سلك ذلك ابن سينا وأتباعه كالسهروردي والرازي والآمدي وغيرهم مع تناقض هؤلاء حيث قالوا في موضع آخر أن العدم المستمر لا يحتاج إلى سبب كما قاله نظار المسلمين من جميع الطوائف ثم الذين استدلوا وبذلك ولم يحتاجوا إلى قطع التسلسل كما فعل الجمهور اقرب من الذين احتاجوا إلى قطع التسلسل كما فعل ابن سينا ونحوه

ثم هؤلاء الذين لم يحتاجوا إلا إلى ابطال التسلسل دون ابطال الدور اقرب من الذين احتاجوا إلى ابطال التسلسل والدور جميعا كما فعل الرازي ونحوه وظنوا أن الدليل لا يتم إلا بذلك ثم هؤلاء الذين ابطلوا التسلسل خير من الذين اقروا بعجزهم عن ذلك كما فعل الآمدي ثم أن أبا الحسين مع أن طريقه اصح وأبين وأقرب من طرق هؤلاء فطريقة القاضي أبي بكر بن الطيب والقاضي أبي يعلى وأبي المعالي الجويني وابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني وأمثالهم خير من طريقته وذلك أنه قال فإذا ثبت أن العالم محدث فالدلالة على أن له محدثا هي انه لا يخلو إما أن يكون حدث وكان يجوز أن لا يحدث أو كان يجب أن يحدث فلو حدث مع وجوب أن يحدث لم يكن أن يحدث في تلك الحال أولى من أن يحدث من قبل فلا يستقر حدوثه على حال إذ كان حدوثه واجبا في نفسه وان حدث مع جواز أن لا يحدث لم يكن بالحدوث أولى من أن لا يحدث لولا شيء اقتضى حدوثه وسندل على انه عالم قادر فصح قولنا قال واستدل شيوخنا رحمهم الله على أن الأجسام تحتاج إلى محدث بأن تصرفنا يحتاج إلى محدث لأجل أنه محدث فكان حدوث

كل محدث يحوجه إلى محدث فإذا كانت الأجسام محدثة احتاجت إلى محدث قال والدلالة على حاجة تصرفنا إلى محدث هو انه لو حدث بنفسه من غير محدث لحدث وان كرهناه وكنا ممنوعين منه فلما وقع بحسب قصدنا وانتفى بحسب كراهتنا علمنا انه يحتاج اليه والدليل على انه يحتاج اليه لأجل حدوثه انه إما أن يحتاج اليه لأجل حدوثه أو لبقائه أو لعدمه فلو احتاج اليه لأجل بقاءه لوجب أن لا يبقى البناء إذا مات الباني ولا يجوز أن يحتاج اليه لعدمه لان تصرفنا كان معدوما قبل وجودنا وقبل كوننا قادرين فصح أنه احتاج اليه ليحدث ولأن حدوثه هو المتجدد بحسب قصدنا وارادتنا وهو الذي لا يتجدد إذا كرهناه فعلمنا انه إنما يحتاج اليه لأجل حدوثه قلت فطريقة شيوخه الذين اشار اليهم من المعتزلة هي الاستدلال على افتقار المحدث إلى المحدث بالقياس على تصرفاتنا وانها تحتاج إلى محدث لأجل كونها محدثة وقد سلك هذه الطريقة غير المعتزلة من أصحاب الأشعري وغيرهم حتى مثل أبي القاسم القشيري وأبي الوفاء بن عقيل وبنوا ذلك على هذه واما الطريقة التي ذكرها هو وبنائها على التقسيم الذي ذكره وهو أن

المحدث لا يخلو من أن يحدث مع وجوب حدوثه أو مع جواز حدوثه وجواز أن لا يحدث وأبطل الأول بأنه لو كان حدوثه واجبا لم يكن حدوثه في حال بأولى من حدوثه قبل تلك الحال فلا يستقر حدوثه على حال إذ كان حدوثه واجبا في نفسه وقد قال قبل هذا أن وجود القديم واجب

وليس بأن يجب وجوده في حال أولى من حال فصح انه واجب الوجود في كل حال واستحال عدمه وهذا التقسيم لا يحتاج اليه ولا إلى ابطال هذا القسم بما ذكره وذلك أن قول القائل إما أن يحدث مع وجوب حدوثه أو مع جواز حدوثه إما أن يريد به وجوب حدوثه بنفسه أو وجوبه بغيره فإن أراد به الثاني فهذا لا يمتنع بل يجوز أن يقال المحدث حدث مع وجوب حدوثه بالمقتضى لحدوثه لا بنفسه أي وجد المقتضى التام لحدوثه الذي يمتنع معه أن لا يحدث وهذا إذا قيل فإنه يدل على ثبوت الصانع المحدث أيضا لا ينفي ذلك فليس في إثبات هذا القسم ما ينفي ثبوت الصانع ولكن هؤلاء المعتزلة قد ينازعون في كون الممكن عند وجود المقتضى التام يكون واجبا ويقولون لا يقع شيء من الممكنات والحوادث إلا على وجه الجواز أو أن يكون بالوجود أولى منه بالعدم لا على وجه الوجوب

ويقولون أن القادر المختار سواء كان قديما أو محدثا لا يفعل إلا مع جواز أن لا يفعل وانه يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وهذا مما نازعهم فيه جمهور العقلاء وليس المقصود هنا بيان صحة قول الجمهور وفساد قولهم لكن المقصود أن قولهم سواء كان صحيحا أو فاسدا فهم يستغنون عن جعله مقدمة في إثبات الصانع وإذا امكن إثبات العلم بالصانع على كل تقدير كان خيرا من اثباته على تقدير قول تنازع فيه كثير من العقلاء وهم يمكنهم اثباته بأن المحدث لا بد له من محدث سواء قيل انه يجب بمحدثه أو لم يقل ذلك فلا حاجة بهم في إثبات إلى ذلك وأما أن اراد القائل بقوله إما أن يحدث مع وجوب أن يحدث أو مع جواز أنه يحدث مع وجوب أن يحدث بنفسه بدون مقتض لحدوثه فلا ريب أن هذا فاسد معلوم فساد به ضرورة العقل والعلم بفساده أبين من العلم بكون حدوثه ليس في حال بأولى منه في حال أخرى وذلك أن ما حدث يعلم أنه ليس واجبا بنفسه فإن الواجب بنفسه لا يقبل العدم والمحدث كان معدوما فيمتنع أن يقال انه حادث وهو واجب بنفسه

ومن المعلوم أن المحدث يمتنع أن يكون قديما فإن هذا نقيض هذا إذ المعنى بكونه محدثا أنه ليس بقديم ومن المعلوم أن واجب الوجود بنفسه يجب أن يكون قديما والعلم بأن واجب الوجود بنفسه يجب أن يكون قديما أبين من العلم بكون القديم يجب أن يكون واجب الوجود بنفسه فإن الأول لم يتنازع فيه طائفة معروفة والثاني قد نازع فيه طائفة معروفة وايضا فإن أبا الحسين استدل على أن القديم يجب أن يكون واجب الوجود بنفسه بأنه ليس وجوده في حال بأولى من وجوده في حال فصح أنه واجب الوجود في كل حال فأمتنع عدمه وأما كون

واجب الوجود بنفسه يكون قديما فهو أبين من هذا وحينئذ فالمحدث لا يمكن أن يقال إنه حدث وهو أنه حدث وهو واجب الوجود بنفسه وايضا فالعلم بأن المحدث لا يكون واجبا بنفسه ابين من كونه ليس وجوده في حال أولى منه في حال واو الحسين بني كلامه على نفي هذه الاولوية التي مضمونها أن الوقتين متساويان فلا يجوز تخصيص أحد الوقتين عن الآخر بالحدوث إلا بمخصص وهذا يكفيه في الاستدلال ابتداء فإن المحدث اختص حدوثه بوقت وتخصيص أحد الوقتين لا بد له من مخصص

وهذه هي الطريقة التي سلكها القاضي أبو بكر ومن وافقه وهي خير وأقرب وأصح من طريقة أبي الحسين إما كونها خيرا وأقرب فظاهر وأما كونها أصح فلأن ابا الحسين جعل من مقدمات حجته أنه إذا حدث مع وجوب أن يحدث لم يكن بأن يحدث في تلك الحال أولى من أن يحدث من قبل فلا يستقر حدوثه على حال وهذا كما تقدم فيه اجمال يحتاج إلى استفصال يترتب عليه نزاع فإذا قال له القائل بل حدث مع وجوب أن يحدث لمقتضى اقتضى وجوب حدوثه في تلك الحال لم يمكنه أن يقول ليس ايجاب المقتضى لحدوثه في تلك الحال بأولى من اقتضائه لوجوب حدوثه في غير تلك الحال لأنه يقول له كما قلت أن المقتضى لحدوثه مع جواز حدوثه يخصص الحدوث بحال دون حال كذلك يقول أن المقتضى لوجوب حدوثه يخصص الحدوث بحال دون حال فإن قال المقتضى الموجب لا يخص بحال دون حال بخلاف المقتضى مع عدم وجوب الاقتضاء كان الجواب من وجوه أحدها المنع فإن هذه دعوى مجردة الثاني أن يقال لا نسلم انه يمكن أن يكون شيء مقتضيا للحدوث إلا مع الوجوب وانه ما دام اقتضاؤه جائزا فإنه يمتنع الاقتضاء وذلك

لأنه إذا جاز أن يقتضى وجاز أن لا يقتضى كان كل من الامرين ممكنا جائزا وإذا كان كل منهما جائزا لم يكن ثبوت الاقتضاء أولى من انتفائه لولا امر آخر اقتضى ذلك الاقتضاء ثم القول في اقتضاء ذلك الاقتضاء كالاول ويلزم منه توقف حدوث الحوادث على اقتضاءات متسلسلة لا نهاية لها ولا وجود لشيء منها وما توقف على ما لا وجود له فلا وجود له وهو يبطل التسلسل فيما هو دون هذا وهذا المقام مقام معروف للمعتزلة في فعل الرب وفعل العبد يذكرونه في مسألة حدوث العالم ومسألة القدر وهو مما استطالت عليهم به اهل السنة والفلاسفة وغيرهم لا سيما واو الحسين يقول انه مع فعل القادر يتوقف على الداعي وانه عند وجود الداعي التام يجب وجود المقدور فيكون اصل قوله موافق لقول من قال من اهل السنة ومن الفلاسفة أن الحادث

يحدث مع وجوب أن يحدث وهذا يناقض قوله بأنه لا يحدث إلا مع جواز الحدوث لا مع وجوبه الثالث أن يقال هب انا سلمنا إمكان ثبوت المقتضى وانه يقتضى مع جواز أن لا يقتضى وانه يخص الحدوث بحال دون حال فإذا أمكن الحدوث والتخصيص بما هو مقتض مع جواز أن لا يقتضى فالحدوث والتخصيص بمقتض واجب الاقتضاء أولى وأحرى فإن قيل ما كان واجب الاقتضاء لم يتخلف عنه مقتضاه فيلزم قدم الحوادث بخلاف ما كان جائز الاقتضاء

قيل هذا إنما يصح لو كان اقتضاؤه لكل ما يقتضيه لازماً له وكان مجرد ذاته علة موجبة لمعلولاته كما يقوله من يقول ذلك من المتفلسفة كبرقلس وابن سينا وابتاعهما فإنهم يقولون أن الأول علة بمجرد ذاته لجميع المعلولات وما سواه معلول له فيلزمهم أن لا يتخلف عنه شيء من الحوادث وهذا باطل قطعاً وأما إذا كان اقتضاؤه وفعله لما يفعله إنما هو أنه مقتض لوجود كل حادث في الوقت الذي حدث فيه لا سيما إذا قيل مع ذلك بأنه مقتض لما يقتضيه كمشيئته وقدرته كما هو قول المسلمين وجماهير العقلاء فيقال إذا قدر انه قادر مختار وهو يحدث الحوادث مع جواز أن لا تكون مشيئته وقدرته مستلزمة لحدوثها فلأن يحدثها مع كون مشيئته وقدرته مستلزمة لها أولى وأحرى وحينئذ فيحدث مع وجوب حدوثها بقدرته ومشيئته ولا يمكنهم أن يقولوا القدرة والمشية لا تخص وقتاً دون وقت لأن هذا ينقض قولهم فإنهم يقولون انه لمجرد قدرته يخص بعض الاحوال دون بعض

ولو قال قائل ذلك من غيرهم لقل له تخصيص القدرة والمشية للحوادث بحال دون حال هو بحسب ما يعلمه من الاسباب المقتضية للتخصيص وغاية ذلك أن يستلزم أن تقوم بذاته اسباب تقتضى التخصيص متعلقة بمشيئته وقدرته أو يقال أن هذا يستلزم ما لا نهاية له على سبيل التعاقب ونحو ذلك من المقامات المعروفة التي يوردها أحد إلا وهو يلزمه بترك التزامها من التناقض اعظم مما يلزم به منازعه وأما منازعه فيمكنه التزامها ولا يتناقض قوله لا عقلاً ولا شرعاً ولكن من حسن المناظرة والتعليم أن يبين لمن يرد قولاً ما يلزمه هو على تقدير رده ومن أراد تصحيح الحق بقول باطل يمكن استغناؤه عن ذلك القول وان الحق يمكن تصحيحه بدونه وانه إذا صحه بذلك الطريق كان ما يلزمه من اللوازم التي تناقض قوله وتفسده اعظم مما يلزمه إذا اعرض عن ذلك وبهذا وامثاله يتبين انه لم يسلك أحد طريقاً مخالفة للسنة في اثبات شيء من اصول الإيمان إلا والله قد اغنى عنها بما هو سليم من عيوبها وان تلك الطريق وان غمض على اكثر الناس معرفة فسادها

لدقته فلا يخفى عليهم إمكان الاستغناء عنها ونحن كثيرا ما نقصد بيان أن الطرق التي خالف سالكها شيئا من النصوص غير محتاج إليها بل مستغن عنها ليتبين أن العلم بصدق

الرسول وصحة ما جاء به من الكتاب والسنة ليس موقوفا على شيء من الطرق التي تناقض شيئا مما جاء به مع أنا نبين أيضا أن تلك الطرق فاسدة لكن بيان الاستغناء عنها في مقام وبيان فسادها في مقام وأهل البدع يدعون الحاجة إليها أولا ثم يعارضون بها النصوص ثانيا فنحن نبين الغنى عنها ثم نبين فسادها ثانيا ثم نبين ثالثا أن الطرق العقلية الصحيحة هي والأدلة السمعية متلازمان فيلزم من صحة أحدهما صحة الآخر وهذا قدر زائد على عدم تنافيهما وعدم تنافيهما وحده كاف في بطلان قول من يزعم تنافيهما وأيضا فلو قدر أن فيها ما ينافي السمع فذلك المنافي ليس هو الأدلة العقلية التي بها نعلم صحة السمع وذلك كله مما تبين به بطلان قول من يقول أن تقديم الكتاب والسنة على ما يعارض ذلك يستلزم قدح الشرع في أصله وطريقة القاضي أبي بكر وأمثاله ليس فيها هذا التقسيم الذي ذكره أبو الحسين بل ذكر أولا أن تخصيص المحدث بوقت دون وقت لا بد له من مخصص وإن ما قدم من الحوادث وآخر لا بد له من مقدم ومؤخر من غير أن يحتاج أن يقول أن الحدوث إما أن يكون واجبا وأما أن يكون غير واجب وهذا اصح وأقرب وأبين ثم أن طريقة أبي الحسن الأشعري التي في اللمع خير من

طريقة القاضي فإنه بناها على أن المحدث لا بد له من محدث ولم يحتج أن يستدل على ذلك بأن الحدوث تخصيص بوقت دون وقت والتخصيص لا بد له من مخصص فإن هذا وإن كان صحيحا فالعلم بافتقار المحدث إلى المحدث أبين وأقوى من هذا وكل ما يذكر في تخصيص أحد الوقتين أو تخصيصه بصفة دون صفة هو موجود في نفس الحدوث فإن تخصيص هذا الحادث بالحدوث دون غيره من الممكنات لا بد له من مخصص ونفس الحدوث مستلزم للمحدث الفاعل ولو قدر أنه لم يحدث غيره ولا يمكن حدوث غيره وأنه ليس هناك حال أخرى تصلح للحدوث فإن كون الحادث يحدث نفسه من غير محدث يحدثه من أبين الأمور استحالة في فطر جميع الناس والعلم بذلك مستقر في فطر جميع الناس حتى الصبيان حتى أن الصبي إذا رأى ضربة حصلت على رأسه قال من ضربني من ضربني وبكى حتى يعلم من ضربه وإذا قيل له ما ضربك أحد أو هذه الضربة حصلت بنفسها من غير أن يفعلها أحد لم يقبل عقله ذلك وهو لا يحتاج في هذا العلم الفطري الذي جبل عليه إلى أن يستدل عليه بأن حدوثه هذه الضربة في هذه الحال دون ما قبلها وما

بعدها لا بد له من مخصص بل تصور هذا فيه عسر على كثير من العقلاء
وبيان

ذاك بهذا من باب بيان الاجلي بالاخفى ثم الطرق التي جاء بها
القرآن خير من طريقة الأشعري وغيره فإن فيها إثبات الصانع بنفس ما
يشاهده الناس من حدوث الاعيان المحدث وحدث الاعيان مشهود
معلوم لا يحتاج أن يستدل على حدوثها بحدوث صفاتها وان ما لا يخلو من
الحوادث فهو حادث بل سالكو هذه السبيل ظنوا أن الاعيان لا تحدث
وانما تحدث صفاتها وانهم لم يشهدوا حدوث جسم ولا جوهر قائم بنفسه
وانما شهدوا حدوث صفات الأجسام وان الأجسام متمثلة مركبة من
جواهر متمثلة وهي تنقلب فيها من وصف إلى وصف قالوا فهذا هو
الذي يشهد حدوثه ثم بهذا يعلم حدوث ما قامت به هذه الحوادث فأنكروا
ما يعلمه الناس بحسهم ومعابنتهم من حدوث ما يشهدون حدوثه من
الأجسام ثم احتاجوا مع ذلك إلى أن يثبتوا حدوث هذه الاعيان بالاستدلال
الذي ذكروه من انها لا تخلو من الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو
حادث وهذه الطريق يظهر لاستغناء عنها لكل أحد بما يشهده من حدوث
الاعيان واصحابها يسلمون الاستغناء عنها بما يشهدونه من حدوث
الصفات كما ذكره الرازي وغيره وعلى التقديرين فقد ثبت الاستغناء
عنها

فمن قال أن العلم باثبات الصانع وتصديق رسله موقوف عليها فقد
ظهر خطؤه عقلا لكل أحد كما علم مخالفته لدين الإسلام بالضرورة فإنه
من المعلوم بالاضطرار أن الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة
والتابعين ما دعوا احدا من الناس إلى الإقرار بالخالق وبرسله بهذه
الطريق ولا استدلوا على أحد بهذه الحجة بل ولا سلكوا هم في معرفتهم
هذه الطريق ولا حصلوا العلم بهذا النوع من النظر والاستدلال المبتدع
المحدث الذي قد اغنى الله عنه وظهر الغنى عنه لكل عاقل ثم معرفة
فساد هذه الطريق عقلا هو ألطف من العلم بالغنى عنها ولهذا يظهر
الغنى عنها لخلق كثير قبل أن يظهر لهم فسادها وقد ذكر من الكلام
على مقدماتها وفسادها وطعن بعض اهلها في بعض وافسادهم
لمقدماتها وبيان فسادها بصريح العقل في غير هذا الموضع ما ينبه على
المقصود والمقصود هنا التنبيه على أن العلم بافتقار المحدث إلى
المحدث والمفعول إلى الفاعل هو من العلوم الضرورية البديهية وهو
أظهر وأقوى مما استدل به عليه القاضي وأمثاله من كون تخصيص
الحدوث بوقت دون وقت لا بد له من مخصص

وهذا الذي ذكره القاضي أبو بكر وأمثاله أظهر مما استدل به عليه أبو الحسين وأمثاله من أن الحدوث إما أن يكون على وجه الوجوب أو على وجه الجواز وهذا الذي ذكره أبو الحسين واتباعه من أن الجائز الممكن ليس وجوده أولى من عدمه لولا المقتضى لحدثه أظهر مما ذكره ابن سينا والرازي أمثالهما من أن الجائز الممكن ليس وجوده أولى من عدمه ولا عدمه أولى من وجوده إلا لمرجح منفصل عنه وطريق هؤلاء بعضها أصح واقرب من طريق بعض وقد ظهر بما ذكرنا فساد قول القاضي أبي بكر انه لم يخالف في أن افتقار المحدث إلى محدث مما لا يعلم بالاضطرار وانما يتطرق اليه بالفحص والبحث إلا شذمة لا يعتد بقولها ادعت في هذا المذهب البديهة ثم يقال له أن كان هذا حقا فالاشعري لم يذكر في اللمع دليلا على ذلك بل جعل ذلك مسلما وانما اثبت حدوث الانسان وانه

لم يحدث نفسه ثم قال فدل ما وصفناه على انه ليس هو الذي نقل نفسه في هذه الاحوال وان له ناقلا نقله من حال إلى حال ودبره على ما هو عليه لانه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر فذكر هذه المقدمة مجردة عن الاستدلال فإن كان العالم انتقاله من حال إلى حال لا يعلم به أن له ناقلا مدبرا إلا بأدلة تذكر فهو لم يذكر تلك الأدلة بل ادعى دعوى نظرية تقبل النزاع بلا دليل وحينئذ فيكون طعن من طعن من المعتزلة في كلامه أوجه فإنه لم يقم دليلا لا على حدوث الجسم ولا على أن المحدث لا بد له من محدث ثم يقال من العجائب أن يكون القول بأن العالم حدث من غير محدث أحدثه وان بعض الحوادث حدث من غير محدث أحدثه قول قاله كثير من الفلاسفة والدهرية أو طوائف من نظار المسلمين والقول بأن العلم بأن الأفعال تتعلق بفاعل وان المخلوقات تتعلق بفاعل وان المخلوقات تتعلق بخالق علم ضروري إنما قاله شذمة لا

يعتد بقولها وان الجميع من العقلاء إنما يعلم هذا الفحص والبحث مع انه لا يعلم أن أحدا من المشهورين بالعلم طلب على هذا دليلا ولم يذكر عن أحد من الكفار مطالبة أحد من المؤمنين بدليل على هذا ولا في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا كلام أحد من السلف والائمة ذكر حاجة هذا إلى الاستدلال أو الاستدلال عليه بما ذكرتموه من أن ذلك يتضمن التقدم والتأخير فلا بد له من مرجح

فصل ومن هنا يظهر الوجه الثاني الذي تبين به أن ما ذكره الأشعري لا يحتاج إلى ما ذكره القاضي وذلك أن العلم بأن المحدث لا بد له من محدث هو ابده للعقل وارسخ في القلب وأظهر عند الخاصة

والعامّة مما قرره به وهو أن ذلك يتضمن تخصيص بعض الأزمان بالحدوث دون بعض والتخصيص لا بد له من مخصص فالأول أن لم يكن أقوى منه وأجلى فليس هو دونه وغاية هذا الثاني أن يكون مثله أو داخلا في أفراده لا سيما على أصل القاضي وموافقيه من المعتزلة والاشعرية فإنهم يجوزون اختصاص بعض الأزمنة بالحوادث دون بعض بدون سبب اقتضى ذلك التخصيص وإذا اضافوا التخصيص إلى المشيئة القديمة فنسبة المشيئة إلى جميع الحوادث والأزمنة سواء

وإذا كانت النسبة مستوية فثبوت هذه النسبة مع أحد المتماثلين دون الآخر تخصيص بلا مخصص وإذا قالوا الإرادة لذاتها تخصص مثلا عن مثل بلا سبب مع تضمن ذلك ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح أصلا أمكن منازعهم أن يقول بتخصيص أحد الزمانين المتماثلين بالحوادث دون الآخر بلا مخصص أصلا وقال من شأن الأوقات التخصيص بلا مخصص وإذا قالت المعتزلة القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح كان ما يلزمهم كما يلزم أولئك وأشد فمن كانت هذه الأقوال أقواله وكان غاية ما يثبت به الصانع وافتقار المحدث إلى محدث أن الحوادث مختصة بزمان دون زمان فلا بد للتخصيص من مخصص وأن التخصيص بلا مخصص ممتنع ويجعل ذلك بديها ضروري كيف يمكنه أن يقول إن وجود الحوادث بلا محدث والفعل بلا فاعل والصنعة بلا صانع ليس امتناعه بديها ضروريا فمن جعل العلوم البديهية الضرورية ليست بديهية ضرورية وجعل ما هو دونها بديها ضروريا تناقضت أقواله وكان فيها من مخالفة العقل والسمع ما لا يحصيه إلا الله وهذا بخلاف الطرق المذكورة في القرآن فإنها في غاية السداد والاستقامة

ومن أقرب ذلك أن إثبات الفاعل مبني على مقدمتين ضروريتين أحدهما أن الإنسان محدث والثانية أن المحدث لا بد له من محدث فأبو الحسن مع جماهير العقلاء جعلوا المقدمة الثانية ضرورية بخلاف ما ذكره القاضي ومن وافقه حيث أثبتوها بما هي أقوى منه وأجلى وإن كانت هذه الطرق الخفية البعيدة وأمثالها ينتفع بها في حق من لم ينفذ للطرق الجليلة القريبة أو عرضت له فيها شبهة كما تقدم وأما المقدمة الأولى وهو أن الإنسان والثمار والمطر والسحاب ونحو ذلك محدث فهذه مقدمة معلومة بالمشاهدة والضرورة فإن حدوث الحوادث مشهود ثم من قال من أهل الجوهر الفرد والهيولي إن الحادث إنما هو صفات الأجسام لا أعيانها أو صورتها لا مادتها أمكنهم إثبات المحدث بناء على ذلك وهذه الطريقة التي ذكرها الرازي وغيره وهي الاستدلال بحدوث صفات الأجسام وأما من أنكر ذلك وهم جمهور العقلاء فإن الحادث

عندهم هو نفس الأعيان المحسوسة وأبو الحسن ممن يثبت الجوهر الفرد ولم يكتف بالاستدلال على حدوث الصفات بل أراد إثبات حدوث نفس النطفة فثبت ذلك بطريقة استلزامها للحوادث وما لا ينفك عن الحوادث فهو

حادث وهي الطريقة التي سلكتها المعتزلة في حدوث الأجسام ابتداء وعلى هذه الطريقة فحدث الإنسان نظري لا ضروري وإذا ضم إلى ذلك أن العلم بافتقار المحدث إلى المحدث نظري كما قاله من قاله من المعتزلة ومن وافقهم كالقاضي أبي بكر وأتباعه صار كل من المقدمتين في إثبات الصانع نظريا وهذا أضعف هذه الطرق وأطولها لكن مبناهما على أن التخصيص الحادث لا بد له من مخصص وهذا عند هؤلاء ضروري كافتقار الممكن إلى الواجب ثم الذين سلكوا طريقة ابن سينا جعلوا هذا نظريا وأثبتوا منع التسلسل بطريقة ابن سينا وهي أقرب مما بعده فجاء من بعدهم كالرازي ضم إلى ذلك نفي الدور أيضا ثم هو والآمدي ونحوهما أثبتوا بطلان التسلسل بطرق طويلة واستصعب ذلك على الآمدي حتى قال إنه عاجز عن تمشيها وحل ما يرد عليها كما ذكرناه ولا ريب أن تمشيها مع تفسيرهم الممكن بالتفسير الذي أحدثه ابن سينا ممتنع وأما تمشيتها إذا جعل الممكن هو الذي يوجد تارة ويعدم أخرى فهو سهل متيسر معلوم ببداية العقول فانظر من عدل عن الطرق المستقيمة شرعا وعقلا كلما أمعن في العدول أمعن في البعد عن الحق وتطويل الطريق وتصعيبها حتى آل الأمر

بهم إلى الجهل العظيم وإلى العجز عن الاستدلال على ما هو أعظم الأشياء ثبوتا ووجودا وأكثرها وأقواها أدلة وأولاها بالعلم من كل معلوم وأحقها بأن يكون مستقرا في الفطرة دائم الحصول في القلوب حاصلا بأكمل الأسباب التي يمكن بها حصول العلم والمقصود هنا الكلام على الطريقة التي ذكرها أبو الحسن وأنها أقرب وأصح من الطريقة التي سلكها من سلكها من المعتزلة ومن وافقهم كالقاضي أبي بكر وأمثاله وأنها طريقة صحيحة لم يناع فيها طائفة مشهورة إذا اكتفي فيها بحدوث ما يعلم حدوثه كالإنسان والنبات وغيرهما من الحوادث وأما إذا احتج فيها إلى إثبات حدوث الأجسام كلها بطريقة الأعراض أو قيل إن حدوث الإنسان ونحوه لا يثبت إلا بمثل تلك الطريق كان المنازع في صحة هذه الطريق جمهور العقلاء من أهل الملل والفلاسفة وكان هذا من الكلام الذي ذمه السلف والأئمة فالمخالفون للطرق الفطرية العقلية الشرعية القريبة الصحيحة كلما أبعدها عنها مدجوا من يوافقهم في البعد ولهذا عكس هؤلاء الكلام على المقدمتين فأخذوا يوافقون أبا الحسن على

المقدمة المبتدعة الباطلة ويذمونه أو يعتذرون عنه على المقدمة
البدئية الصحيحة الشرعية قال أبو الحسن فإن قال قائل ما أتكرم من
أن تكون النطفة

قديمة لم تزل قيل له لو كان ذلك كما ادعيتم لم يجز أن يلحقها
الاعتمال والتأثر والانقلاب والتغير لأن القديم لا يجوز انقلابه وتغييره وأن
يجرى عليه سمات الحدث لأن ما جرى عليه ذلك ولزمته الصنعة لم ينفك
عن سمات الحدث وما لم يسبق المحدث كان محدثا مصنوعا فبطل
لذلك قدم النطفة وغيرها من الأجسام قال القاضي أبو بكر اعلم أن هذا
الذي ذكره هو المعول عليه في الاستدلال على حدوث سائر الأجسام
وذلك أن الذي عناه بقوله لو كانت قديمة لم يلحقها الاعتمال والتأثير
والانقلاب والتغير وخروجها من صفة كانت عليها إلى صفة لم تكن عليها
كنحو خروجها عن السكون إلى الحركة وعن الحركة إلى السكون
وكاستصلاحها بعد لينها وافتراقها بعد اجتماعها وما يلحقها من تعاقب
الأكوان وغير ذلك من التغيرات لأن القديم الحاصل على صفة من
الصفات لا يجوز خروجه عنها على ما ذكره أصلا وذلك أن القديم إذا لم
يزل مجتمعا مثلا أو مفترقا أو متحركا أو ساكنا أو على بعض هذه
الصفات لم يجز خروجه عنه لأنه لا يخلو أن يكون على ما هو عليه في
أزله لنفسه أو لعله أو لا لنفسه ولا

لعله أو لبطلان نفسه أو لبطلان معنى فيستحيل أن يكون على ما
هو عليه لا لنفسه ولا لمعنى لأن هذا يوجب خروج الإثبات عن تعلقه
بمثبت والخبر عن تعلقه بمخبر وغير ذلك من وجوه الفساد ليس بشيء
يحصل على صفة من الصفات ولأنه ليس عدم نفسه إن جاز عدمها بأن
يكون تحصيله ساكنا أولى من تحصيله له متحركا ويستحيل أن يكون ذلك
لبطلان معنى كان موجودا به لأن القديم لا يجوز عدمه ولأنه ليس بأن
يكون متحركا لعدم سكونه أولى من غيره ممن يصح أن يكون متحركا
وهذا يوجب أن يكون الجسم إنما تحرك لعدم سكونه إلى محاذاة بعينها
ولو كان ذلك كذلك لم يكن تحركه لعدم ذلك السكون إلى تلك المحاذاة
بعينها أولى من تحركه إلى غيرها من الجهات وإلى ما هو أبعد منها وفي
تحركه إلى جهة مخصوصة ومحاذاة معينة دليل على أن ذلك إنما وجب
له لمعنى سوى عدم سكونه ولأنه ليس بأن يتحرك هو لأجل عدم
السكون أولى من غيره من الأجسام لأن عدم السكون ليس هو بأكثر
من خلوه منه وأنه ليس فيه وغيره من الأجسام حال من ذلك السكون
أيضا فكيف صار خلوه منه يوجب له التحرك أولى من كل من خلا من

الأجسام وفي فساد ذلك دليل على أنه لا يجوز أن يكون المتحرك تحرك لعدم معنى

وجملة هذا أن القديم لا يجوز عدمه ولا يجوز لمثل ذلك أن يكون القديم إنما يتحرك فيما لم يزل لعدم نفسه ولا لعدم معنى قديم فلم يبق إلا وجهان أحدهما أن يكون فيما لم يزل على ما هو عليه لنفسه أو لمعنى قديم فإن كان لم يزل ساكنا لنفسه استحال تحركه بعد سكونه لوجود نفسه في كلا الحالين ويستحيل خروج الشيء عن الوصف المستحق لنفسه مع وجود نفسه التي بها كان كذلك وان كان لم يزل ساكنا لأجل معنى قديم استحال أن يتحرك إلا عند عدم سكونه القديم وألا وجب تحركه وسكونه معا فإذا استحال ذلك واستحال عدم سكونه إذا كان قديما واستحال أن يخرج القديم عن الصفة التي هو فيها لم يزل عليها لم يجز أن يلحقه لما وصفناه انقلاب ولا تغيير ولا اعتماد ولا تأثير فصح ما قاله شيخنا أبو الحسن من هذا الوجه قلت ولقائل أن يقول هذا الكلام مضمونه أن ما به يعلم حدوث النطفة به يعلم حدوث سائر الأجسام وان المنكر لحدوث سائر الأجسام يمكنه انكار حدوث النطفة وليس الأمر كذلك بل حدوث الحيوان والنبات والمعدن ونحو ذلك وحدث اوائل ذلك كالنطفة والبيضة وطاقة الزرع ونحو ذلك امر مشهود معلوم بالحس والضرورة

واتفاق العقلاء وهذا بخلاف الفلك فإنه ليس شهود حدوثه كشهود حدوث الحيوان والنبات والمعدن وكذلك من ينازعهم في الواجب وفي تسميته جسما كالهشامية والكرامية وغيرهم أو من لا يطلق الاسم ولكن يقولون له ما أثبتته نسميه نحن جسما أو يجب أن يكون جسما والجسم حادث فإنه على هذا التقدير لا يعلم حدوث ما جعلوه من الغائب جسما كما يعلم حدوث هذه الحوادث المشهودة فإن قال بهذا فالمفرق يقول حدوث النطفة مشهود معلوم مسلم وكذلك حدوث ما أشبهها وأما حدوث كل ما سميته جسما وإنما اثبتته بما ذكرته من الدليل وهو ضعيف على ما سنذكره فإن قال أعنى بالنزاع في حدوث النطفة النزاع في حدوث الجواهر المفردة التي منها تركبت النطفة وتألقت أو في حدوث مادتها التي لبستها صورة النطفة قيل له الجواب من طريقتين أحدهما أن يقال هذا لا حاجة لك به الثاني أن يقال ما ذكرته ليس بصحيح

فأما الطريق الأول ففيه وجوه أحدها أن العلم بحدوث ما يحدث والاستدلال به على ثبوت الصانع ليس مفتقرا إلى أن يعلم هل في النطفة جواهر منفردة أو مادة وهل ذلك قديم أو حادث بل مجرد حدوث

ما شهد حدوثه يدل على أن له محدثا كما يدل حدوث سائر الحوادث على أن لها محدثا وان قال قصدي تعميم حدوث سائر الأجسام قيل له فحينئذ لم يكن بك حاجة إلى ذكر حدوث الانسان وحده من النطفة بل كان هذا تطويلا إذ كان ما به يثبت حدوث النطفة به يثبت حدوث الانسان ابتداء وحينئذ فيكون كلام الأشعري كلام من لا يعرف الاستدلال والنظر كما قاله من اعترض عليه من المعتزلة فإنه إذا كان لا بد في الاستدلال بالأجسام المخصوصة في آخر الأمر من دليل يتناول جميع الأجسام كان ذكر هذا ابتداء أولى من التطويل لا سيما في مثل المختصر الذي يطلب فيه التقريب والتسهيل وايضا فإن العلم بحدوث الحوادث المشهودة أظهر وأبين من العلم بحدوث جميع الأجسام وذلك كاف في إثبات العلم بالصانع فلماذا تجعل موقوفة على مقدمات لو كانت صحيحة كان فيها من التطويل والغموض ما يوجب هذا كثيرا إما عدم العلم أو حصول ضده

من اعتقاد الباطل فيكون ما جعل طريقا إلى العلم والايمان موجبا لضده من الجهل والكفر والوجه الثاني أن يقال فحينئذ يكون الشك في حدوث الحيوان والنبات ونحو ذلك مبني على كونها مركبة من الجواهر المنفردة أو المادة والصورة وامكان قدم الجواهر المنفردة أو المادة ومعلوم أن هذا لو كان صحيحا لكان من الدقيق الذي يحتاج إلى بيان وهم لم يبينوا ذلك ومن المعلوم أن هذا موضع اضطرب فيه أهل الكلام والفلسفة اضطرابا لا يتسع هذا الموضوع لاستقصائه فقالت طائفة إن الأجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ وهي الجواهر المنفردة وهذا قول أكثر المعتزلة والأشعرية وقالت طائفة بل فيها اجزاء لا نهاية لها وهو المذكور عن النظام وعليه انبنى القول بطفرة النظام ولهذا يقال ثلاثة لا يعلم لها حقيقة طفرة النظام وأحوال أبي هاشم وكسب الأشعري وقالت طائفة بل هي مركبة من المادة والصورة وهي تقبل الانقسام إلى غير نهاية لكن ليس فيها اجزاء لا نهاية لها

وقالت طائفة ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا بل تقبل التجزؤ إلى اجزاء لا تتجزأ وقالت طائفة ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا ولا تتجزأ إلى غير غاية بل إذا صغرت الأجزاء انقلبت إلى اجسام اخر مع كونها في نفسها يتميز منها جانب عن جانب فهؤلاء لا يقولون بقبول الانقسام إلى غير نهاية ولا بوجود ما لا يقبل الانقسام بل كل ما وجد يقبل الانقسام لكنه يستحيل إلى جسم آخر في حال تميز جانب منه عن جانب فلا يوجد فيه انقسام إلى غير نهاية وقد بسط الكلام على هذه الأقوال في غير هذا الموضوع وأذكيا المتأخرين مثل أبي الحسين البصري وأبي المعالي الجويني وأبي عبد الله الرازي كانوا متوقفين في آخر أمرهم في

إثبات الجوهر الفرد فإذا كان الأمر هكذا لم يمكن احدا أن يطالب بدليل على حدوث الحيوان باعتبار تركيبه من الجواهر أو المادة والصورة حتى يثبت ذلك أولا ومن المعلوم لكل عاقل أن علم الناس بحدوث ما يشهدون حدوثه من

الأجسام ليس موقوفا على العلم بأنها مركبة هذا التركيب الذي كلت فيه أذهان هؤلاء الأذكىاء الوجه الثالث أن يقال حدوث ما يشهد حدوثه من الثمار والزرور والحيوان وغير ذلك أمر مشهود فإن الانسان إذا تأمل خشب الشجرة وما يخرج الله منها من الانوار والثمار وما يخرج من الأرض من الزروع وما يخرج من الحيوان من النطفة والبيض أيقن بحدوث هذه الاعيان فإذا قيل له هذا لم يحدث ولكن كانت اجزائه مفرقة فاجتمعت وجعل لها صفة غير تلك الصفة قال أما ما تغيرت صفاته كتغير الابيض إلى السواد والساكن إلى الحركة والحامض إلى الحلاوة والمفرق إلى الاجتماع وتغير الجسم من شكل إلى شكل كتغير الشمعة والفضة نحو ذلك من صورة إلى صورة فهذا كله وما يشبهه يشهد فيه أن العين باقية وانما تغيرت صفاتها التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والالوان والطعوم والاشكال بخلاف الثمرة التي تخرج من الشجرة والجنين الذي يخرج نم بطن أمه والفروج الذي يخرج من البيضة فإن

عاقلا لا يقول أن نفس الرطبة فيها جرم الخشب باقيا ولا اجزاء الجنين كعظمه وبصره فيها اجزاء النطفة باقية ولا نفس الفروج فيه بياض البيض باقيا ومن قال أن هذا باق في هذا كما أن الجسم الذي اسود بعد بياضه وحلا بعض حموضته وصار مدورا بعد أن كان مسطحا باق فهو لا يتصور ما يقول أو هو معاند مسفسط فالامر ينتهي إلى عدم التصور التام أو العناد المحض وهذا اصل كل ضلال وهو الجهل أو العناد والعناد وصف المغضوب عليهم والجهل وصف الضالين والفرق بين استحالة العين وبين تبدل الصفات معلوم للعامة والخاصة وقد ذكر الفقهاء ذلك في غير موضع ثم كلامهم في النجاسة إذا استحالت مثل أن تصير رمادا أو ملحا ونحو ذلك ومثل كلامهم في باب الإيمان فيما إذا حلف على فعل في جسم معين فتغير ذلك الجسم المعين فإن كان التغيير لم يزل الاسم فاليمين باقية بلا نزاع بينهم كما لو حلف لا يكلم هذا الرجل فمرض أو صار شيخا أو لا يأكل هذا الخبز فصار كسرا ونحو ذلك وان كانت قد استحالت اجزائه وتغير اسمه مثل أن يحلف لا أكلت هذه البيضة فصارت فروجا أولا أكلت هذه الحنطة فصارت زراعا

قالوا فهنا لا يحنث لأنه زال اسمه وزالت اجزاؤه وان تغيرت
الصفة مع زوال الاسم كما إذا حلف لا كلمت هذا الصبي فصار شيخا أو لا
كلت لحم هذا الحمل فصار كبشا فإنه يحنث عند جمهورهم كأبي حنيفة
ومالك وأحمد في المشهور من مذهبه وهو أحد الوجهين في مذهب
الشافعي وكذلك لو حلف لا اكلت من هذا الرطب فصار تمرا وتنازعا
فيما إذا أكل مما يصنع من الرطب والعنب من الدبس والخل فمنهم من
قال يحنث وهو مذهب مالك وهو المشهور من مذهب أحمد ومنهم من
قال لا يحنث كما هو مذهب أبي حنيفة والشافعي وطائفة من أصحاب
أحمد قالوا لان اسم المحلوف عليه وصورته زالت فلم يحنث كما في
مسألة البيضة والفروج فقال لهم الاولون عين المحلوف عليه باقية
فصار كمسألة الحمل بخلاف البيضة إذا صارت فرخا فإن اجزاءها
استحالت فصارت عينا أخرى ولم يبق عينها مع أن في هذه المسائل
كلاما ليس هذا موضعه إذ كان منهم من يرى اليمين باقية مع استحالة
العين لأجل التغيير ومنهم من يرى انه بمجرد زوال الاسم تزول اليمين

ولكن المقصود هنا أنه من المستقر في عقول الناس الفرق بين
استحالة الاعيان وانقلابها وبين تغير صفاتها مع بقاء عينها وذاتها ولهذا
اتفقوا كلهم على أن العين الخبيثة لا تطهر بمجرد تغير الصفة فالدم
والميتة ولحم الخنزير والخمر إذا تغيرت صفاته مثل أن يجمد الدم
والخمر أو يسيل شحم الميتة والخنزير ونحو ذلك فإنه لا يزول التحريم
باتفاقهم واما إذا استحالت العين مثل أن يصير ذلك ملحا أو رمادا أو نحو
ذلك ففيه نزاع مشهور والجمهور على انه يطهر بالاستحالة كما هو
مذهب اكثر اهل الرأي وأهل الظاهر واحد القولين في مذهب مالك
وأحمد واتفقوا على أن الخمر المنقلبة بفعل الله تعالى خلا انها تطهر
وأما الطريق الثاني وهو بيان أن ما ذكره ليس بدليل صحيح على حدوث
الأجسام فإن المعترض يقول قوله أن القديم إذا حصل على صفة من
الصفات لم يجز خروجه عنها كلام مجمل قد يراد به انه إذا حصل على
صفة لازمة لذاته لم يجز خروجه عنها وقد يريد به إذا حصل على حال
عارضه له سواء كان نوعها لازما له او لم يكن لازما لذاته مثل الفعل
والعمل سواء سمي حركة أو لم يسم كالإتيان

والمجيء والنزول والمناداة والمناجاة وأمثال ذلك مما تنازع فيه
الناس هل يقوم بالقديم ام لا فجمهور اهل السنة والحديث المتبعون
للسلف والائمة من السلف والخلف مع كثير من طوائف الكلام وأكثر
الفلاسفة يجوزون أن يقوم بالقديم ما يتعلق بمشئته وقدرته من الأفعال
وغير الأفعال فيقول هؤلاء قول القائل أن القديم الحاصل على صفة لا

يجوز خروجه عنها أن اراد به مواقع الإجماع مثل صفات الكمال اللازمة لذات الله أو نوع الصفات اللازم لذات الله تعالى فهذا لا نزاع فيه وإن اراد به اعيان الحوادث فما الدليل على أن القديم إذا قام به حال من غير هذه الاحوال المعينة لم يجز خروجه عنها واما استدلال المستدل بقوله لا يخلو أن يكون على ما هو عليه في ازله لنفسه أو لعله إلى اخر الكلام فيقال له ذلك الأمر الذي قام هو به هو معنى من المعاني فإن جعلت الموجب لذلك المعنى أمرا آخر على قول مثبتتي الاحوال القائلين بأن كونه عالما ومتحركا معنى أوجبه العلم والحركة خوطبت على هذا الاصطلاح وقيل لك قام به ذلك لمعنى قوله واذا كان لمعنى استحال أن يزول إلا عند عدم ذلك المعنى والقديم يستحيل عدمه يقال له قول القائل القديم يستحيل عدمه لفظ مجمل أتريد

به أن العين القديمة أو صفتها اللازمة لها يستحيل عدمه أو النوع الذي لا يزال يستحيل عدمه فإن اراد شيئا من هذه المعاني لم يكن له فيه حجة وان اراد أن النوع القديم يستحيل عدم فرد من أفراده المتعاقبة فهذا محل نزاع ولا دليل له على امتناع عدمه ولم يعدم القديم هنا بل النوع القديم لم يزل ولكن عدم فرد من أفراده بمعاقبة فرد آخر له كالأفعال المتعاقبة شيئا بعد شيء فإذا كان القائم بالقديم نوع لم يزل مع تعاقب أفراده لم يكن قد عدم النوع بل كان الكلام في كونه ازليا كالكلام في كونه ابديا وكما انه لا يزال فلا يعدم النوع وان عدم ما يعدم من أعيانه فكذلك القول في كونه لم يزل وايضا فيقال له القديم إذا فعل بعد أن لم يكن فاعلا فكونه فعل امر موجود أو معدوم فإن قال انه معدوم فهذا مكابرة للحس والعقل فإن الفعل إذا كان امرا عدmia فلا فرق بين حال أن يفعل وحال إلا يفعل لأن العدم المحض لا يكون فعلا واذا لم يكن فرق بين الحاليين وهو في حال إلا يفعل لا فعل فيجب في الحال التي زعم انه فعل إلا يكون له فعل لتساوي الحاليين فيجب إلا يفعل مع كونه فعل وهذا جمع بين النقيضين

وان قال كونه فعل امر موجود فالقديم قبل أن يفعل كان على صفة فإما أن يتجدد ما يوجب خروجه عن تلك الصفة أو لا يتجدد فإن لم يتجدد وجب إلا يفعل وان تجدد شيء انتقض قوله انه إذا كان على صفة من الصفات لم يجز خروجه عنها فإن قال إنما اعنى بالصفة المعنى القائم بذاته وذاك لم يزل قيل هب انك عنيت هذا لكن دليلك يتناول هذا وغيره ويوجب أن الأمر الازلي لا يجوز تحوله من حال إلى حال بوجه من الوجوه لأن ما كان قديما كان لمعنى والقديم لا يزول فالامر المتجدد المتحول الحادث سواء سميته صفة أو حالا أو حادثا أو فعلا وسواء كان

قائما به أو بغيره بموجب دليلك أنه لا يجوز بغير الأمور القديمة الأزلية فإن كان هذا حقا وجب إلا يحدث شيء من الحوادث فإن جوز أن تحدث عن قديم من غير حدوث أمر وجودي يكون شرطا في وجودها فقد جوز تغير الأمور الأزلية بلا سبب وان قال لا بد من تجدد امر به يحصل حدوثها واذا تجدد امر فقد حصل تغير لم يكن في الأزل فانتقضت حجته وايضاح هذا أن يذكر نظير حجته فيقال له القديم الذي لم يزل غير فاعل لا يجوز كونه فاعلا فإنه إذا كان غير فاعل فإما أن يكون ذلك لنفسه أو لعله إلى آخر الكلام

وان قال فعله بعد أن لم يكن فاعلا ليس مجرد وجود المفعولات والفعل حدوث نسبة واطافة بينهما وهي عدمية فيقال له فالمتجدد القائم به يقال فيه كذلك ليس هو إلا مجرد وجود ذلك المتجدد وهو حدوث نسبة واطافة عدمية والفعل حدوث نسبة واطافة بينهما وهي عدمية فان قال هذا يلزم منه قيام المتجددات والحوادث به وهذا لا يجوز قيل له هذه مصادرة على المطلوب فإنك انت لم تقم دليلا على أن القديم لا تقوم المتجددات والحوادث به بل ما ذكرته هو الدليل على ذلك فإن كان استدلالك على هذا لا يتم إلا بأن تجعل المطلوب مقدمة في إثبات نفسه لم يكن لك عليه دليل إلا مجرد الدعوى وصار هذا بمنزلة أن يقول القائل القديم لا تقوم به الاحوال المتجددة لأن القديم لا تقوم به الاحوال المتجددة واذا كان العلم بالصانع موقوفا على هذا الدليل لم يكن هناك علم بالصانع بل صار حقيقة الكلام الدليل على ثبوت الصانع حدوث النطفة وغيرها من الأجسام والدليل على حدوث ذلك انه تقوم به المتجددات والحوادث وما قام به المتجددات والحوادث كان حادثا لأن ما قام به المتجددات والحوادث كان حادثا فيكون منتهى الكلام مجرد الدعوى التي نوزع فيها والاستدلال عليها

بنفسها مع ترك الدليل الواضع البين الذي يشهد به الحس ويعلمه الخلق ولا ينازع فيه عاقل وهو حدوث المحدثات التي يشهد حدوثها ثم افتقار المحدثات إلى فاعل ليس بمحدث بل قديم من الأمور المعلومة بالضرورة لعامة العقلاء لا ينازع فيه إلا من هو من شر الناس سفسطة فهذا وأمثاله مما يقوله جمهور الانام في مثل هذا المقام ويقولون انا نعلم بالاضطرار أن ما ذكره الله تعالى في القرآن ليس فهي إثبات الصانع بهذه الطريق بل ما في القرآن من الأخبار عن الله بما أخبر عنه من افعاله وأحواله يناقض هذه الطريق ويقولون أن العقل الصريح مطابق لما في القرآن فإن حدوث المحدثات مشاهد معلوم بالحس والعقل وكون المحدث لا بد له من محدث امر يعلم بصريح العقل وايضا

فحدوث الحادث بدون سبب حادث ممتنع في العقل قال القاضي أبو بكر وأما قول أبي الحسن أن الانقلاب والتغير والاعتماد والتأثير من سمات الحدث وما لم يسبق المحدثات كان محدثا مثلها ففيه وجهان من الكلام أحدهما أن نقول أن التغييرات من سمات الحدوث بدلالة أن التغير هو خروج الشيء من صفة إلى صفة فلا يخلو إما أن يكون

خروجا من صفة قدم إلى صفة قدم أو من صفة حدث إلى صفة حدث أو من صفة حدث إلى صفة قدم والاول باطل لوجهين أحدهما أن المنتقل انتقل إلى امر مستأنف لم يكن عليه وذلك لا يكون قديما الثاني أن ذلك يقتضي عدم القديم كما تقدم والقديم لا يجوز عدمه قال ويستحيل أن يكون التغيير خروجا من حال حدث لأن ذلك لا يثبت إلا بأحد وجهين إما بحدوث تغيير القديم أو ببطلان معنى منه قد ثبت قدمه ووجوب حدوث ما اكتسبه وصفا بعد أن لم يكن مستحقا له وما قبل الحوادث لم يخل منها أو من اضدادها وما لم يوجد قبل أول الحوادث ولم يعر منها كان محدثا مثلها قال ولا خلاف بيننا وبينهم يعني المعتزلة في هذا القسم لنطلب فيه

قال وأما الوجه الآخر فهو أن نقول إنما اراد بقوله انها من سمات الحدث ودلائله انها إذا ثبت حدوثها وان الجسم لم يخل منها ولم يوجد قبل اولها وجب له من الحدث ما وجب لها إذ لا يخلو أن يكون وجد مع وجودها أو بعد وجودها إذ قد فسد أن يكون موجودا قبلها فإن كان وجد مع وجودها وجب له من الحدث ما وجب لها وان كان وجد بعد وجودها كان أولى بالحدوث لان ما وجد بعد المحدث كان أولى أن يكون محدثا قال القاضي أبو بكر واعلم أن هذا الدليل على حدوث النطفة وغيرها من الأجسام إذا علق على هذه النقطة وسلك فيها هذا الضرب من الاستدلال فلا بد فيه من مقدمات اربع اولها الدلالة على إثبات الاعراض والثانية الدلالة على حدوثها وأن لها اولا تنتهي اليه والثالثة أن الجسم لا يخلو منها ولا يوجد قبل اولها والرابعة أن ما لم يسبق المحدثات فواجب أن يكون محدثا مثلها ثم تكلم على إثبات هذه المقدمات بالكلام المعروف لهم في ذلك ولما قيل له لم قلت أن الجسم لا ينفك من هذه الحوادث ولا يوجد قبل اولها

قال لأدلة منها انا نعلم بالاضطرار وبيدائه العقول ومقدماتها أن الأجسام إذا كانت موجودة فلا تخلو من الاجتماع والافتراق وذلك لأنها لا تعدو إذا كانت موجودات من أن تكون متماسة متلاصقة كل شيء منها إلى جنب صاحبه أو تكون متباينة متباعدة كل شيء منها لا إلى جنب

صاحبه وليس بين هذين منزلة فإن كانت متماسة فذلك معنى الاجتماع وان كانت متباينة فذلك هو معنى الافتراق قال ومما يبين ذلك ايضا انا لو جاز لنا وجود جسم خاليا من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والحياة والموت والسواد والبياض وغيرهما من الالوان ومن سائر الهيات لم نجد إلى ذلك سبيلا ولكان ذلك ممتنعا لانا وجدنا هذه الاعراض متعاقبة على الأجسام وتفسير التعاقب أن الشيء منها يوجد بعقب غيره قلت إما الاجتماع والافتراق فإذا قدر وجود جسمين فلا بد من أن يجتمعا أو يفترقا واما الجسم الواحد الذي ليس معه غيره فلا يوصف بمجامعة غيره ولا مفارقتة وانما يصفه بالاجتماع والافتراق من يقول بأنه مركب من الأجزاء المفردة فيقول تلك الأجزاء إما مجتمعة واما مفترقة وهذا ليس معلولا بالبدية ولا الحس ولا يسلمه جمهور الناس

واما الحياة والموت فقد ينازعه من ينازعه من النظار في ذلك فإن نزار المسلمين وغيرهم متنازعون في الموت هل هو وجودي أو عدمي ثم من قال انه عدمي يقول كثير منهم أن هذين متقابلان تقابل العدم والملكة وما لا يقبل الحياة والموت كالجماد لا يوصف بواحد منهما لكن القاضي وجمهور الناس يردون على هؤلاء بأن هذا اصطلاح منكم لا يلزمنا ويقولون انا نفسر الموت بما يكون النزاع معه لفظيا ويقول القاضي واكثر الناس أن كل جسم فإنه يقبل الحياة لكن الذي يقال له الجسم لا يخلو من أن يكون حيا أو ميتا كما لا يخلو من أن يكون متحركا أو ساكنا واتصافه بالحياة لا يستلزم إمكان اتصافه بالموت فإن القديم سبحانه موصوف بالحياة والعلم والقدرة ولا يمكن اتصافه بضع ذلك وحينئذ فلا يمكن أن يقال أن كل جسم يقبل الحياة والموت إلا بدليل يدل على ذلك والحياة لا يجب أن تكون حادثة لا نوعا ولا شخصا كما قد يقال مثل ذلك في الحركة ثم قال القاضي أبو بكر فإن قال قائل فما الدليل على أن ما لم يسبق المحدثات محدث وانه واجب لا محالة القضاء على حدوث الجسم متى لم يوجد قبل أول الحوادث ولم زعمتم ذلك

قيل له الدليل على هذا قريب واضح وذلك انه لا حال للجسم مع الحوادث إلا بثلاثة احوال إما أن يكون موجودا قبل اولها أو يكون موجودا مع وجودها أو يكون موجودا بعدها فإذا بطل أن يكون الجسم عاريا عن الحوادث ومنفكا من سائرهما وجب انه ليس له معها إلا حالان إما أن يكون موجودا مع وجودها أو بعدها فإن كان موجودا مع وجودها ولوجودها أول فواجب أن يكون حكمه في الوجود عن أول وحصوله عن عدم حكمها وذلك يوجب حدوثه من حيث شركها في علة الحدوث متى لم يكن سابقا لها وان كان موجودا بعدها كان أولى بالحدوث منها

لوجوده بعدها فهذا منتهى كلام القاضي وأبي الحسن في إثبات الصانع وكلام أبي الحسن اجود فإنه بناه على التغير المحسوس في النطفة لم يحتج مع ذلك إلى إثبات جنس الاعراض لكل جسم وقول القاضي أن الدليل على حدوث النطفة وغيرها من الأجسام إذا علق على هذه النكتة فلا بد فيه من إثبات الاعراض اولا وعلى حدوثها ثانيا فليس كما قال بل الأشعري عدل عن هذه الطريق

قصدا كما ذكره في رسالة الثغر ودم هذه الطريق وعابها وذلك أن ما ذكره من تحول النطفة وانقلابها امر مشهود محسوس لا ينزع فيه عاقل سليم سواء سمى ذلك التحول عرضا أو لم يسم وسواء قيل أن ذلك العرض مغاير للجسم أو قيل ليس بمغاير له وتحولها مشهود حدوثه لا يحتاج مع ذلك إلى ابطال كمون الاعراض ولا انتقالها لكن منتهى الدليل إلى مقدمة واحدة وهو أن ما قامت به الحوادث فهو حادث بناء على أن ما قامت به لم ينفك عنها وما لم يسبق الحوادث فهو حادث وهذه المقدمات فيها نزاع مشهور وجمهور الناس من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصائبين والمشركين يخالفون في ذلك حتى جمهور الفلاسفة المتقدمون والمتأخرون القائلون بقدم العالم وحدثه يخالفون في ذلك والجمهور القائلون بأن الله خلق السموات والأرض بعد أن لم تكونا مخلوقتين لا يتوقف إثبات ذلك عندهم على هذه المقدمة بل يقولون أن إثبات خلقهما لا يثبت إلا مع نقيض هذه المقدمة بل وكذلك القول بأن الله خالق كل شيء وأنه هو القديم وحده وما سواه محدث مسبوق بالعدم كما هو مذهب اهل الملل وجمهور العقلاء يقول ائمتهم انها لا تحتاج إلى هذه المقدمة بل لا تثبت إلا مع نقيض هذه المقدمة ومع القول بإبطالها ويقولون أن

موجب هذه المقدمة أن كل موجود محدث وأنه ليس في الوجود قديم مع أن هذا معلوم الفساد بالضرورة وأما الكلام في أن ما قبل الحوادث لم يخل منها ففيها نزاع مشهور بين اهل الكلام وكذلك قوله ما لم يسبق الحوادث فهو حادث فيها من منازعة اهل الحديث والكلام والفلسفة ما هو معروف وقد يسلم هذه من ينزع في الأولى من الكرامية ونحوهم وقد ينزع في هذه من لا ينزع في الأولى من اهل الحديث والفلسفة والكلام وغيرهم وهذه المقدمة هي التي جعلها الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم عليها من الأشعرية والكرامية واتباع الأئمة الاربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي واحمد اصل الدين ثم أن قدماءهم كانوا يأخذونها مسلمة ويظنونها ضرورية ولا يميزون بين ما لا يسبق الحادث المعين والحوادث المحدودة التي لها مبدأ وما لا يسبق

جنس الحوادث فإن ما لا يسبق الحادث المعين أو الحوادث المحدودة التي لها مبدأ فهو محدث بالضرورة ولا ينازع في هذا عاقل فإن ما كان عينه حادثاً فما لم يكن قبله فإنه محدث مثله بالضرورة كما قرره لأنه إما معه وأما بعده وما كان مع الحادث أو بعده فهو

حادث بالضرورة وأما ما لا يسبق جنس الحوادث وهو ما قدر انه لم يزل يقارنه حادث بعد حادث وهلم جرا كما انه يقارنه حادث بعد حادث وفإن بعد فان في الابد فيقدر ليس متقدما على جنس الحوادث ولا متأخرا عن جنس الحوادث والفانيات فهذا محل نزاع نزاعهم فيه جمهور الناس من اهل الملل والفلاسفة القائلين بحدوث العالم وبقدمه وقد رأيت في كتب كثير من المتكلمين من المعتزلة والاشعرية وغيرهم انهم اخذوا هذه المقدمة مسلمة وجعلوها ضرورية واشتبه عليهم ما لم يسبق عين الحادث بما لم يسبق نوع الحادث والاول ظاهر معلوم لكل أحد وما الثاني فليس كذلك فصاروا ينتهون في أصل اصول دينهم الذي زعموا انه ثابت بصريح المعقول وانهم به عرفوا وجود الخالق وصدق رسله وانه به يردون على من خالف الملة وبه خالفوا ما خالفوه من نصوص الكتاب والسنة واقوال السلف والائمة واهل الحديث إلى هذه المقدمة وهي لفظ مجمل فيه عموم واطلاق أحد نوعيه بين

فإذا ذكروا ذلك النوع البين ظنوا أن المقدمة صارت معلومة ضرورية والمطلوب لا يتم إلا ببيان النوع الآخر وهم لم يبينوه وهذا مما يبين للفاضل المعتبر كيف تدخل الشبهات والبدع على كثير من الناس وان كانوا من أعقل الناس واذكاهم وافضلهم وان كانوا لم يعتمدوا التلبس على أنفسهم ولا على من يعلمونه ويخاطبونه لكن اشتبه الأمر عليهم فوقعوا في شبهات ظنوها بينات وهذا مما يعتبر به المسلم فلا يعدل عن كلام الله وكلام رسوله المعصوم الذي عرف انه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إلى كلام من يروج عليهم مثل هذه الشبهات ويغرقون في مثل هذه المجملات ولا يتبين لهم ما فيها من فصل الخطاب والتقسيم المميز للصحيح من السقيم ويعرف بهذا حذق السلف والائمة الذين ذموا مثل هذا الكلام وجعلوه من الجهل الذي يستحق اهله العقوبة والانتقام لكن هؤلاء ذكروا في موضع آخر الكلام مع من يدعي وجود ما لا يتناهى وبحثوا معه وان كانوا لم يجعلوا ذلك من المقدمات التي لا بد منها في هذه المسألة وقد ذكر ذلك القاضي أبو بكر بعد هذا فقال فصل فإن قال قائل من أهل الدهر الذاهبين إلى انه لا حركة إلا وقبلها

حركة ولا حادث إلا وقبله حادث لا إلى غاية فما أنكرتم من إلا تدل
الحوادث على حدوث الجسم اصلا إذ كان لا أول لوجودها ولا شيء منها
إلا وقبله شيء لا إلى غاية يقال له انكرنا ذلك لامور اقربها أن هذا الذي
قلته محال متناقض وذلك انه لا يخلو ما مضى من الحوادث وانقضى أن
يكون محدثا موجودا عن أول وان يكون الفعل والفراغ قد اتيا عليه أو أن
يكون منها ما هو غير موجود عن أول ولا كائن عن حدوث فإن كان
الماضي من الحوادث مستفتحا مبتدأ قد أتى عليه الفراغ استحال قولكم
انها لم تنزل موجودات شيئا قبل شيء لان ما لم ينزل موجودا فقديم غير
مستفتح وقولنا انها حوادث وجب لها الاستفتاح والوجود عن أول والجمع
بين ذلك متناقض محال وان كان فيما اوقعنا عليه هذه التسمية وهو
قولنا حوادث ما هو موجود لا عن أول وكائن لا عن عدم فالموجود لا
بحدوث والكائن لا عن عدم واجب أن يكون قديما لا محالة كما أن الفلك
عندكم وعناصر الاشياء التي هي الماء والأرض والنار والهواء قديمة
عندكم إذ كان موجودة لا عند عدم وكانت لا بحدوث فواجب أن يكون
الفلك قديما لا أول لوجوده

ولو امكن أن يكون فيما اوقعنا عليه قولنا حوادث ما هو كائن لا
بحدوث موجود لا عن عدم وهو مع ذلك محدث في الحقيقة لوجب أن
يكون الفلك ايضا وهذه الاعراض موجودة لا بحدوث كائنا لا عن عدم وهو
مع ذلك محدث غير قديم وكذلك القول في سائر اجسام العالم المركبة
من هذه الاصول ولو جاز ذلك جاز في جميع اجسام العالم فإن لم يجز
هذا ووجب قدم الفلك الكائن لا عن عدم الموجود بغير حدوث وجب قدم
ما كان من الحوادث لا عن عدم وما هو موجود فيها بغير حدوث وهذا
يوجب أن من الحوادث ما هو قديم وذلك غاية التناقض والجهل لمن بلغه
لان هذين الوصفين متناقضان واذا كان كذلك استحال ما قلتموه من أن
الحوادث لم تنزل شيئا قبل شيء لا إلى أول قال وتحرير ذلك أن هذا
قول يوجب أن منها ما هو قديم لا محالة والقديم لا يكون محدثا ولا
مجموعا من الحوادث لان قولنا محدث جمع مبنى من لفظ واحد ومن
المحال أن يكون القديم من جملة الحوادث فوجب أن للحوادث كلا
وجميعا وان ما انقضى منها ومضى قد لقي الفراغ على جميعه وان ما لم
يسبقه ولم يكن قبله فوجب أن يكون محدثا مثله

فدل ما ذكره أبو الحسن في حال النطفة وما يلحقها من التغييرات
والانقلاب والتأثيرات على انها محدثة هي وسائر الأجسام إذ سائر
الأجسام هي كالنطفة فيما استدل به على حدوثها من الاعتمال والتأثير
والانقلاب والتغيير قال وهذا الطريق من الكلام في حدوث الأجسام هو

المعتمد في هذا الباب قلت هذا القاضي هو المقدم على ابناء جنسه وهذا منتهى كلامه في هذا الموضوع الذي هو عندهم اصل اصول الدين الذي جعلوه اصلا لرد ما خالفه من النصوص النبوية ولما خالفه من مذاهب الدهرية والمنازعون من ائمة السنة وائمة الفلسفة يقولون لهم ما ذكرتموه ليس فيه إلا مجرد الدعوى المبنية على عدم تصور محل النزاع فإن قولكم لا يخلو ما مضى من الحوادث أن يكون موجودا عن أول أو يكون فيها ما هو غير موجود عن أول جوابه أن ما مضى من الحوادث يراد به كل فرد فرد بعينه ويراد به النوع المتعاقب شيئا بعد شيء فإن كان المراد كل واحد واحد من الحوادث فليس فيها شيء قديم بل كل منها كائن بعد أن لم يكن

وان كان مرادك النوع المتعاقب شيئا بعد شيء فليس له أول وليس هو حادثا بل النوع قديم مع أن كل فرد من أفراده حادث وانت لم تذكر دليلا على امتناع هذا البتة وانما ذكرت انه ليس فيها شيء قديم وهذا مسلم لا نزاع فيه وقلت فإن كان الماضي من الحوادث مستفتحا مبتدأ قد أتى الفراغ عليه استحالة قولكم انها لم تزل موجودة شيئا قبل شيء لأن ما لم يزل فقديم غير مستفتح فيقال لك كل واحد منها مستفتح مبتدأ ولكن لم قلت انه إذا كان كذلك استحالة قول القائل انها لم تزل موجودة شيئا قبل شيء لأن ما لم يزل فقديم غير مستفتح فإن هذا القائل يقول أن الذي لم يزل إنما هو الجنس المتعاقب شيئا بعد شيء واما كل واحد واحد من الحوادث فلا يقول عاقل إنه لم يزل فقول القائل فإن كان الماضي من الحوادث مستفتحا مبتدأ قد أتى الفراغ عليه استحالة قولكم انها لم تزل موجودة شيئا قبل شيء يقال له هم لا يقولون أن جنس الماضي مستفتح مبتدأ فإن ما لم يزل موجودا شيئا قبل شيء لا يكون إلا قديما لم يزل ولكن يقولون أن كل واحد من تلك الحوادث مستفتح مبتدأ وهذا لا يقولون فيه انه لم يزل موجودا فالذي يقولون انه لم يزل ليس هو الذي يقولون انه مستفتح

مبتدأ وهذا كما يقولون في المستقبلات الفانية المنقضية المتصرمة كالحركات أن كل واحد منها فان منقض والجنس ليس بفان منصرم بل هو دائم كما قال تعالى اكلها دائم سورة الرعد 35 وقال أن هذا لرزقنا ماله من نفاذ سورة ص 54 فالجنس دائم لا نفاذ له وكل واحد واحد من افراد الرزق المأكول ينفذ لا يدوم ولما تفتن كثير من اهل الكلام لما في هذه المقدمة من الاجمال والابهام وانه لا بد من بيان هذه المقدمة في هذا الموضوع ميزوا بين النوعين كما فعل ذلك أبو الحسين البصري وأبو المعالي الجويني والشهرستاني والرازي وغيرهم فعرفوا أن المراد

انه ما لم يسبق جنس الحوادث لا عين الحوادث وان ذلك لا يتم إلا ببيان أن الحوادث يجب أن يكون لها ابتداء وانه يمتنع وجود حوادث لا يتناهى نوعها فأخذوا يحتجون على ذلك بما ذكرناه اعتراض الناس عليه في غير هذا الموضوع ولهذا جعل أبو الحسين وأبو المعالي ونحوهما هذا الدليل مبنيا على اربع مقدمات إثبات الاعراض واثبات حدوثها واثبات استلزام الجسم لها واستحالة حوادث لا أول لها وجعلوا النتيجة أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث فإن ذلك حينئذ يكون معلوما بالضرورة بخلاف ما فعله كثير من اهل الكلام من

الجهمية والمعتزلة والاشعرية والشيعة وغيرهم حيث جعلوا المقدمات اربعا إثبات الاعراض واثبات حدوثها واثبات استلزام الجسم لها والرابعة أن ما لم يسبق الحوادث فهو محدث وهذه هي النتيجة وتصلح أن تكون مقدمة إذا تبين أن ما لم يسبق جنس الحوادث فهو محدث لكن هم لم يثبتوا ذلك هنا واللفظ مجمع كما ترى لكن قد بين هؤلاء كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وغيرهما الكلام على هذا الأصل وهو امتناع وجود ما لا يتناهى في موضع آخر فجعلوا الكلام في ابطال ما لا يتناهى من الحوادث والاجزاء التي هي الجواهر المفردة ونحو ذلك جنسا ومنهم من يجعل ذلك دليلا ثابتا في المسألة كما فعله ابن عقيل والقشيري وغيرهما وقد ذكرنا أن الناس لهم في وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل ثلاثة اقوال قال بكل قول طائفة من نظار المسلمين وغيرهم أحدها امتناع وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل وهذا قول أبي الهذيل والجهم بن صفوان وعن هذا الأصل قال الجهم بفناء الجنة والنار واشتد انكار سلف الأمة عليه ذلك وليس هذا قول من يقول بأنهما ليستا مخلوقتين ولو كانتا مخلوقتين لفنيتا كما قال ذلك طائفة من الجهمية والمعتزلة فإن هؤلاء يقولون أن

العالم كله لا بد أن يفنى جميعه ثم يعاد فلو كانت الجنة مخلوقة لفنيت فيما يفنى ثم تعاد فلا تفنى والجهم يقول تفنى فناء لا تعاد بعده وأبو الهذيل يقول تفنى حركات اهل الجنة والنار والقول الثاني قول من يقول بامتناع ما لا يتناهى في الماضي دون المستقبل لان الماضي قد وجد والمستقبل لم يوجد بعد وهو قول اكثر المعتزلة والاشعرية والكرامية ومن وافقهم والثالث قول من يقول بإمكان وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل كما هو قول أئمة اهل الملل وأئمة الفلاسفة لكن أئمة اهل الملل وغيرهم ممن يقر بان الله خالق كل شيء وان كل ما سواه محدث مسبوق بعدم يقولون لا يجوز وجود حوادث لا تتناهى إلا من قديم وحد وأما من يقول بوجود قديمين متحركين كمن يقول بقديم

الافلاك فإن هؤلاء كأرسطوا وأتباعه لا يجوزون أن يوجد بكل من القديمين بل والقدماء حوادث لا بداية لها ولا نهاية مع أن إحداهما أكثر من الاخرى فيجوزن فيما لا أول له ولا آخر أن يكون غيره أكثر منه وأن يكون قابلا للزيادة بخلاف الدين قبلهم فإنهم إنما يجوزون ذلك في قديم واحد فإذا كان ما يفعله لا بداية له ولا نهاية لم يلزم أن يكون قابلا للزيادة

وعلى هذا فللناس في أن ما لا يسبق جنس الحوادث هل هو حادث اقوال أحدها انه يجب أن يكون حادثا مطلقا والثاني لا يجب أن يكون حادثا والثالث انه أن كان محتاجا إلى غيره وجب أن يكون حادثا وان كان غنيا عن غيره لم يجب أن يكون حادثا وايضا فإن ما لم يسبق حوادث نفسه لم يجب أن يكون حادثا وان لم يسبق حوادث غيره كان حادثا وقد قرر هذا في موضع آخر ومن فهم ما ذكرناه ونظر فيما صنغه الناس في هذا الباب من الاستدلال على حدوث الأجسام بأنها لا تخلو من الحوادث وما لم يسبق الحوادث فهو حادث تبين له تقصير كثير منهم في استيفاء مقدمات الدليل ثم الذين استوفوا مقدماته يبقى الكلام معهم في صحة تلك المقدمة وقد عرف مناوذة أكثر اهل الملل وأكثر الفلاسفة أو كثير من الطائفتين فيها وابطالهم لها ولما كان هؤلاء وامثالهم يدعون أن معرفة الله لا تحصل إلا بالمعقول ويفسرون المعقول بمثل هذا الدليل الذي هو باطل وغايته إذا قيل انه صحيح انه لا يصل به إلى المطلوب إلا قليل من الناس بعد كلفة شديدة ومخاطرة عظيمة ويريدون أن يردوا بمثل هذا ما دل عليه الكتاب

والسنة واتفق عليه سلف الأمة بل ما علم بفطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها ودلت عليه العقلية الصريحة قابلهم من قال أن المعرفة لا تحصل إلا بالشرع وهؤلاء في الغالب لا يريدون بذلك المعرفة الحاصلة لعموم الخلق من الكفار وغيرهم فإن هذه عندهم فطرية ضرورية أو مكتسبة بنوع من نظر العقل وقد تقدم كلام الناس في أن اصل الإقرار بالصانع فطري ضروري أو قد يكون ضروريا خلافا لمن قال انه لا يحصل إلا بالنظر وكلام السلف والائمة في ذلك كثير ولهذا كان كثير من أتباعهم ممن يقول أن أول الواجبات هو النظر وان المعرفة لا تحصل إلا به قد يقول خلاف ذلك في موضع آخر وقد تقدم أن القاضي ابا يعلى وغيره كانوا يقولون بوجود النظر في هذه الطريقة طريقة الاعراض ثم رجعوا عن ذلك ويقولون أن المعرفة نظرية وانها حاصلة بالنظر في الأدلة المذكورة في القرآن وكثير من الناس كانوا يقولون اولا بوجود النظر المعين الذي توجهه الجهمية والمعتزلة وهو النظر في حدوث الاعراض ولزومها للاجسام وان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

وانه أول واجب على العباد ثم رجعوا عن ذلك لما تبين له فساد القول بوجود ذلك ومن هؤلاء القاضي أبو يعلى وابن عقيل وأبو المعالي الجويني

والغزالي والرازي وغيرهم فإن هؤلاء وأمثالهم سلكوا اولاً الطريقة التي وجدوها للمتكلمين الذين سلكوا مسلك الجهمية والمعتزلة فقالوا وهذا لفظ القاضي أبي يعلى في المعتمد إذا ثبت صحة النظر ووجوبه فإن أول ما أوجب الله على خلقه العقلاء النظر والاستدلال المؤدبين إلى معرفة الله تعالى قال وقد قيل أن أول الوجبات إرادة النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة الله تعالى قلت هذا الثاني قول أبي المعالي في ارشاده وذكر ذلك القاضي أبو بكر وغيره واختار القاضي أبو يعلى هذا في موضع آخر فقال أول ما انعم الله على المؤمنين بعد الحياة من النعم الدينية خلق القدرة على الإرادة للنظر والاستدلال المؤدبين إلى إثبات المعاني وحدوثها وان الجواهر لم تخل منها ولم تسبقها في الوجود الموصل له إلى معرفة الله تعالى قال وقد قيل أول نعمة دينية خلق القدرة على الإيمان

قال وجه الأول أول طاعة واجبة لله على الخلق اكتساب الإرادة للنظر المؤدي إلى إثبات المعاني وحدوثها وان الجواهر لم تسبقها وإذا كان ذلك أول الواجبات وجب أن يكون أول النعم عليه من النعم الدينية قال واعظم نعمة الله على المؤمنين من النعم الدينية واجلها كتب الإيمان في قلوب المؤمنين قال وقد قيل اعظم النعم الدينية هي خلق القدرة على الإيمان والاول اشبه فإن أعظم الطاعات هو الإيمان فإنه بوجوده والموافاة به يحصل الثواب الدائم في الآخرة وإذا لم يوجد لا يحصل ذلك ثم قالوا وهذا لفظ القاضي أبي يعلى خلافاً لمن قال أن أول الواجبات المعرفة بالله وخلافاً لمن قال معرفة الله غير واجبة وان الواجب الإقرار به والتصديق له قال والدلالة على ما ذكرنا انه قد ثبت أن من لا يعرف الله لا يمكنه أن يتقرب إليه كما أن من لا يعرف زيدا لا يمكنه أن يتقرب إليه لأن من شرط المتقرب أن يكون عارفاً بالمتقرب إليه وليس بمشاهد لنا ولا معلوم لنا ضرورة فوجب إلا نعلمه إلا بالنظر والاستدلال في الطريق الموصل إليه فلما لم تتم المعرفة إلا به وجب أن يكون واجباً وإذا وجب علم انه أول الواجبات ثم قال فصل وإذا ثبت أن النظر أول الواجبات فإنما يجب النظر في الطريق الموصل إلى معرفة الله وهو حدوث الأشياء من الجواهر

والاجسام واذا كانت محدثة وجب أن يكون لها محدث لأن المحدث لو لم يتعلق بمحدث لم تتعلق الكتابة بكتاب ولا الضرب بضارب لان ذلك كله يبعد إذ استحالة محدث لا محدث له كاستحالة كتابة لا كاتب لها فلو جاز محدث لا محدث له لجاز محدث لا احداث له وذلك محال وأيضا فإننا نرى الحوادث يتقدم بعضها على بعض ويتأخر بعضها عن بعض فلولا أن مقدما قدم منها ما قدم وآخر منها ما آخر لم يكن ما تقدم منها اولى من أن يكون متأخرا وما تأخر منها اولى من أن يكون متقدما فدل ذلك على أن لها مقدما محدثا لها قدم منها ما قدم وأخر منها ما آخر وكان القاضي قد سمع رسالة الخطابي في الغنية عن الكلام وأهله على مسعود السجزي عن علي بن سري السجستاني عن الخطابي وذكر أن بعض الناس اعترض عليها فإن الخطابي ذكر الغنية عن الاستدلال بحدوث الجواهر والاجسام لكونها لا تنفك عن الحوادث كما تقدم وقال فأما مثبتو النبوات فقد أغناهم الله تعالى عن ذلك

وهذه طريقة السلف من أئمة المسلمين في الاستدلال على معرفة الصانع وحدث العالم لأنه إذا ثبتت نبوته بقيام المعجز وجب تصديقه على ما أنباهم عنه من الغيوب ودعاهم اليه من امر وحدانية الله تعالى وصفاته وكلامه وقد نبههم في كتابه على الاستدلال به على ربوبيته فقال وفي أنفسكم أفلا تبصرون سورة الذاريات 21 وقال أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت سورة الغاشية 17 20 وقوله أن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات سورة آل عمران 190 وما أشبه ذلك مما يدل على إثبات الصانع إلى آخر كلامه

قال القاضي وقد اعترض على هذا بعضهم فقال هذا رجوع منهم ومناف لما ذكره لأنه حث على الاعتبار بانفسنا وبالسموات والأرض وليس ذلك بمعجزات الأنبياء وانما هي الأجسام والأعراض قال وانما احتج المتكلمون بالأعراض لان الجسم لا ينفك منها وهي محدثة في أنفسها لعلمنا بان العرض يعدم في حال ويوجد في حال أخرى وهذا شاهد على حدوثها وعلى حدوث ما لا ينفك منها قال ومعنى قوله انقلابها فيها انقلاب الجواهر في الاعراض ومعناه تغيره من سواد إلى بياض ومن حركة إلى سكون قلت قد يراد بانقلابها فيها انقلاب الاعراض في الجواهر فإنها تنقلب من عدم إلى وجود ومن وجود إلى عدم ومن نوع إلى نوع كالبياض والسواد والحركة والسكون وهذا المعترض على الخطابي أخطأ فإن الخطابي ذكر طريقين كما ذكرنا

أحدهما المعجزات بناء على أن الإقرار بالصانع فطري أو على أن المعجزات يستدل بها على الخالق وعلى صدق أنبيائه كما ذكرنا في عصا موسى والطريق الثاني أن القرآن نبه على الأدلة العقلية الصحيحة كما اعترف أئمة النظار بأن القرآن دل على الطريق دل على الطريق العقلية فقال وإلى ذلك ما وجدوه في أنفسهم وفي سائر المصنوعات من آثار الصنعة ودلائل الحكمة الشاهدة على أن لها صانعا حكيمًا عالمًا خبيرًا تام القدرة بالغ الحكمة وقد نبههم الكتاب على ذلك ودعاهم إلى تدبره وتأمله والاستدلال به على ثبوت ربوبيته فقال عز وجل وفي أنفسكم أفلا تبصرون سورة الذاريات 21 إشارة إلى ما فيها من آثار الصنعة ولطيف الحكمة الدالين على وجود الصانع الحكيم ثم تكلم في خلق الإنسان بما تقدم ذكره قال وكقوله أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت سورة

الغاشية 17 20 ويقول تعالى إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب سورة آل عمران 190 وما أشبه ذلك من خلال الأدلة وظواهر الحجج التي يدركها كافة ذوي العقول وعامة من يلزمه حكم الخطاب مما يطول تتبعه واستقراؤه قال في هذه الوجوه ثبت عندهم أمر الصانع وكونه فقد بين الخطابى بعض ما نبه عليه القرآن من الاستدلال بالآيات النفسية والأفقية وهي أدلة عقلية والخطابى ذم طريقة الاستدلال بالأعراض وأنها لازمة للأجسام وهذه الطريقة لم ينبه القرآن عليها ولكن بعض الناس ذكروا أن هذه طريقة إبراهيم الخليل صلوات الله عليه في قوله لا أحب الآفلين سورة الأنعام 76 قالوا لأن الأفل هو الحركة التي لم يخل الجسم منها وهذا باطل لوجوه أحدها أن الأفل باتفاق أهل اللغة والتفسير هو المغيب والاحتجاب

والثاني أنه لو استدل بالحركة لكان من حين بزغت استدل بذلك لم يؤخر الدلالة إلى حين الغروب الثالث أن قصة إبراهيم هي على نقيض مطلوبهم أدل فإنه لم يجعل الحركة منافية لما قصده بل المنافي هو الأفل الرابع أن إبراهيم لم يكن معنيا بقوله هذا ربي سورة الأنعام 76 أنه رب العالمين على أي وجه قاله ولا أعتقد ذلك قومه ولا غيرهم وإنما كان الذي يقول ذلك يتخذه ربا يعبده لينال بذلك أغراضه كما كان عباد الكواكب والشمس والقمر يفعلون ذلك وكان قومه من هؤلاء لم يكونوا جاحدين للصانع بل مشركين به ولهذا قال لهم أفرايتم ما كنتم تعبدون أنتم وأباؤكم الأقدمون فإنهم عدو لي إلا رب العالمين سورة الشعراء

75 77 وقال في آخر قوله إني بريء مما تشركون إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين وحاجه قومه قال أتجاجوني في الله وقد هدان ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئاً وسبع ربي كل شيء علماً أفلا تتذكرون وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون سورة الأنعام 78 81 وقد بسط هذا في موضع آخر

والمقصود هنا أن القاضي كان أولاً يقول بطريقة من يقول إن أول الواجبات هو النظر في حدوث الأجسام ثم رجع القاضي عن ذلك ووافق الخطابى وغيره ممن سلك مسلك السلف والأئمة وقالوا إن هذه الطريق ليست واجبة بل هي عند محققهم باطلة وإن كان النظر واجبا في غيرها من الطرق الصحيحة وقد افتتح القاضي كتابه بقوله الحمد لله مبتدئ الأشياء ومخترعها من غير شيء العالم بها قبل تكوينها والقادر عليها قبل إنشائها جاعل العلامات وناصب الدلالات ومبين الآيات الأمر أولي الأبصار بالأفكار وأولي الألباب بالاعتبار أرسل الرسل بالإنذار وأنزل الكتب بالأنوار وباعث النبيين ومنقذ العميين وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله المصطفى وأمينه المرتضى أنزل عليه كتابه الهدى نورا لمن التمسه وضياء لمن اقتبسه ودليلا لمن طلبه دلهم فيه على معاني حكمته ولطيف صنعته وبيان جلاله أثبت الحجة به على أوليائه وأعدائه وهو كلامه الذي يعجز الخلق أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا لا معقب لأمره ولا راد لفضله تعالى عما يقول الجاحدون علوا كبيرا

ثم قال وهذه خطبة شيخنا أبي بكر عبد العزيز بن جعفر أحمد ذكرها في أول كتابه الشافي قصدت أن أفتتح كتابي بها تبركا به ولأنه قد صرح فيها بالقول بالنظر والاستدلال بقوله الأمر أولي الأبصار بالأفكار وأولي الألباب بالاعتبار قال وفي هذا بيان لوجوب النظر وصحته وإزالة الإشكال عمن توهم غير هذا في المذهب قلت وإيجاب النظر مطلقا غير إيجاب النظر في الطريق المعين طريقة كون الأعراض حادثة وهي لازمة للأجسام فإن هذه لا يقول بوجوبها على المسلمين أحد من أئمة المسلمين الذين يعرفون ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ويتبعونه إذ كان معلوما بالاضطرار لكل من عرف ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يوجب النظر في هذه الطريقة بل ولا دل على صحتها بل ما أخبرته يناقض موجبها وهى وإن جعلها من جعلها من أهل الكلام المحدث أصلا في معرفة الصانع وصفاته وصدق رسوله فهي عند التحقيق

تناقض معرفة الصانع ومعرفة صفاته وصدق رسله كما قد بسط في مواضع والمقصود هنا أن القاضي أبا يعلى ونحوه ممن كان يقول أولاً إن المعرفة

لا تحصل إلا بالنظر في هذه الطريقة وهو أول الواجبات لما ذكروا قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة قالوا واللفظ للقاضي في الفطرة ما الفطرة هنا على روايتين عن أحمد أحدهما الإقرار بمعرفة الله تعالى وهي العهد الذي أخذه عليهم في أصلاب آبائهم حين مسح ظهر آدم فأخرج من ذريته إلى يوم القيامة أمثال الذر وأشهدهم على أنفسهم ألسنت بربكم قالوا بلى فليس أحد إلا وهو يقر بأن له صناعاً ومدبراً وإن سماه بغير اسمه قال تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله سورة الزخرف 87 فكل مولود يولد على ذلك الإقرار الأول قال وليس الفطرة ههنا الإسلام لأمرين أحدهما أن معنى الفطرة ابتداء الخلقة ومنه قوله تعالى فاطر السموات والأرض سورة فاطر 1 أي مبتدئهما وإذا كانت الفطرة هي الابتداء وجب أن تكون تلك هي التي وقعت لأول الخلق وجرت في فطرة المعقول وهو استخراجهم ذرية لأن تلك حالة ابتدائهم ولأنها لو كانت الفطرة ههنا الإسلام لوجب إذا ولد من بين أبوين كافرين ألا يرثهما ولا يرثانه مادام طفلاً لأنه مسلم واختلاف

الدين يمنع الإرث ولو جب ألا يصح استرقاقه ولا يصح إسلامه بإسلام أبيه لأنه مسلم قال وهذا تأويل ابن قتيبة ذكره في إصلاح الغلط على أبي عبيد وذكره أبو عبد الله بن بطة في الإبانة قال وليس كل من ثبتت له المعرفة حكم بإسلامه كالبالغين من الكفار فإن المعرفة حاصلة لهم وليسوا بمسلمين قال وقد أوماً أحمد إلى هذا التأويل في رواية الميموني فقال الفطرة الأولى التي فطر الله عليها فقال له الميموني الفطرة الدين قال نعم قال القاضي وأراد أحمد بالدين المعرفة التي ذكرناها قال والرواية الثانية الفطرة هنا ابتداء خلقه في بطن أمه قال لأن حملة على العهد الذي أخذه عليهم وهو الإقرار بمعرفة الله تعالى حمل للفطرة على الإسلام لأن الإقرار بالمعرفة إقرار بالإيمان والمؤمن مسلم قال ولو كانت الفطرة الإسلام لوجب إذا ولد بين أبوين كافرين ألا يرثهما ولا يرثانه لأن ذلك يمنع أن يكون الكفر خلقاً لله وقد ثبت من أصولنا أن أفعال العباد خلق لله من طاعة ومعصية

قال وقد أوماً أحمد إلى هذا في رواية علي بن سعيد وقد سأله عن كل مولود يولد على الفطرة فقال على الشقاوة والسعادة وكذلك نقل

محمد بن يحيى الكحال أنه سأله عن كل مولود يولد على الفطرة قال هي التي فطر الناس عليها شقي أو سعيد وكذلك نقل حنبل عنه قال الفطرة التي فطر الله العباد من الشقاء والسعادة قال وهذا كله يدل من كلامه على أن المراد بالفطرة ههنا ابتداء خلقه في بطن أمه قلت أحمد لم يذكر العهد الأول وإنما قال الفطرة الأولى التي فطر الناس عليها وهي الدين وقد قال في غير موضع إن الكافر إذا مات أبواه أو أحدهما حكم بإسلامه واستدل بهذا الحديث كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فدل على أنه فسر الحديث بأنه يولد على فطرة الإسلام كما جاء ذلك مصرحاً به في الحديث ولو لم يكن كذلك لما صح استدلاله بالحديث وقوله في موضع آخر يولد على ما فطر عليه من شقاوة وسعادة لا ينافي ذلك فإن الله تعالى قدر الشقاوة والسعادة وكتبها وقدر أنها تكون بالأسباب التي تحصل بها كفعل الأبوين فتهويد الأبوين وتنصيرهما وتمجيسهما هو مما قدره الله تعالى والمولود ولد على الفطرة سليماً وولد على أن هذه الفطرة السليمة

يغيرها الأبوان كما قدر الله تعالى ذلك وكتبه كما مثل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بقوله كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء فيبين أن البهيمة تولد سليمة ثم يجدعها الناس وذلك بقضاء الله وقدره فكذلك المولود يولد على الفطرة سليماً ثم يفسده أبواه وذلك أيضاً بقضاء الله وقدره وإنما قال الأئمة ولد على ما فطر عليه من شقاء وسعادة لأن القدرية كانوا يحتجون بهذا الحديث على أن الكفر والمعاصي ليس بقدر الله بل مما فعله الناس لأن كل مولود يولد خلقه الله على الفطرة وكفره بعد ذلك من الناس ولهذا قالوا لمالك بن أنس إن القدرية يحتجون علينا بأول الحديث فقال احتجوا عليهم بآخره وهو قوله الله أعلم بما كانوا عاملين فيبين الأئمة أنه لا حجة فيه للقدرية فإنهم لا يقولون إن نفس الأبوين خلقا تهوده وتنصره بل هو تهود وتنصر باختياره لكن كانا سببا في ذلك بالتعليم والتلقين فإذا أضيف إليهما بهذا الاعتبار فلأن يضاف إلى الله الذي هو خالق كل شيء بطريق الأولى لأن الله وإن خلقه مولودا على الفطرة سليماً فقد قدر عليه ما سيكون بعد ذلك من تغييره وعلم ذلك كما في الحديث الصحيح إن الغلام الذي قتله الخضر طبع يوم طبع

كافرا ولو بلغ لرهق أبويه طغيانا وكفرا فقولته طبع أي طبع في الكتاب أي قدر وقضي لأنه كان كفره موجودا قبل أن يولد فهو مولود على الفطرة السليمة وعلى أنه بعد ذلك يتغير فيكفر كما طبع كتابه يوم طبع ومن ظن أن المراد به الطبع على قلبه وهو الطبع المذكور على

قلوب الكفار فهو غالط فإن ذلك لا يقال فيه طبع يوم طبع إذ كان الطبع على قلبه إنما يوجد بعد كفره وقد ثبت في صحيح مسلم وغيره عن عياض بن حمار عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه تعالى أنه قال خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا وهذا صريح في أنه خلقهم على الحنيفية وأن الشياطين اجتالتهم بعد ذلك وكذلك في حديث الأسود بن سريع الذي رواه أحمد وغيره قال بعث النبي صلى الله عليه وسلم سرية فأفضى بهم القتل إلى الذرية فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم ما حملكم على قتل الذرية قالوا يا رسول الله أليسوا أولاد المشركين قال أو ليس خياركم أولاد

المشركين ثم قام النبي صلى الله عليه وسلم خطيب فقال ألا إن كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فخطبته لهم بهذا الحديث عقب نهيه لهم عن قتل أولاد المشركين وقوله لهم أو ليس خياركم أولاد المشركين يبين أنه أراد أنهم ولدوا غير كفار ثم الكفر طرأ بعد ذلك ولو كان أراد أن المولود حين يولد يكون إما كافرا وإما مسلما على ما سبق له القدر لم يكن فيما ذكره حجة على ما قصده صلى الله عليه وسلم من نهيه لهم عن قتل أولاد المشركين وقد ظن بعضهم أم معنى قوله أو ليس خياركم أولاد المشركين معناه لعله أنه قد يكون سبق في علم الله أنهم لو بقوا لآمنوا فيكون النهي راجعا إلى هذا المعنى من التجويز وليس هذا معنى الحديث ولكن معناه إن خياركم هم السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار وهؤلاء من أولاد المشركين فإن آباءهم كانوا كفارا ثم إن البنين أسلموا بعد ذلك فلا يضر الطفل أن يكون من أولاد المشركين إذا كان مؤمنا فإن الله إنما يجزيه بعمله لا بعمل أبويه وهو سبحانه يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويخرج المؤمن من الكافر ويخرج الكافر من المؤمن

وهذا الحديث قد روي بالفاظ يفسر بعضها بعضا ففي الصحيحين واللفظ للبخاري عن ابن شهاب عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من مولود يولد إلا على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ثم يقول أبو هريرة اقرأوا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم سورة الروم 30 قالوا يا رسول الله أفرايت من يموت صغيرا قال الله أعلم بما كانوا عاملين وفي الصحيح قال الزهري يصلي على كل مولود متوفى وإن كان لغية من أجل أنه ولد على فطرة الإسلام إذا استهل صارخا ولا يصلى على من

لم يستهل من أجل أنه سقط وإن أبا هريرة كان يحدث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ما من مولود إلا ويولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ثم يقول أبو هريرة فطرة الله التي فطر الناس عليها سورة الروم 30 وفي الصحيح من رواية الأعمش ما من مولود يولد إلا وهو على

الملة وفي رواية أبي معاوية عنه إلا على هذه الملة حتى يبين عنه لسانه فهذا صريح في أنه يولد على ملة الإسلام كما فسره ابن شهاب راوي الحديث واستشهاد أبي هريرة بالآية يدل على ذلك قال ابن عبد البر في التمهيد روي هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم من حديث أبي هريرة وغيره فممن رواه عن أبي هريرة سعيد بن المسيب وأبو سلمة بن عبد الرحمن وحميد بن عبد الرحمن وأبو صالح السمان وعبد الرحمن الأعرج وسعيد بن أبي سعيد ومحمد بن سيرين قال ورواه ابن شهاب واختلف أصحابه في إسناده منهم من رواه عن سعيد عن أبي هريرة ومنهم من رواه عن أبي سلمة عن

أبي هريرة ومنهم من رواه عن حميد عن أبي هريرة قال محمد بن يحيى الذهلي كل هذه صحاح عن ابن شهاب محفوظة قال ابن عبد البر وقد سئل ابن شهاب عن رجل عليه رقبة مؤمنة أيجزئ الصبي عنه أن يعتقه وهو رضيع قال نعم لأنه ولد على الفطرة قال ابن عبد البر لما ذكر النزاع في تفسير هذا الحديث وقال آخرون الفطرة ها هنا الإسلام قالوا وهو المعروف عند عامة السلف أهل التأويل وقد أجمعوا في تأويل قوله عز وجل فطرة الله التي فطر الناس عليها سورة الروم 30 على أن قالوا فطرة الله دين الله الإسلام واحتجوا بقول أبي هريرة في هذا الحديث اقرأوا إن شئتم فطرة الله التي فطر الناس عليها وذكروا عن عكرمة ومجاهد والحسن وإبراهيم والضحاك وقتادة في قول الله عز وجل فطرة الله التي فطر الناس عليها قالوا فطرة

الله دين الله الإسلام لا تبديل لخلق الله قالوا لدين اله واحتجوا بحديث محمد بن اسحاق عن ثور بن يزيد عن يحيى بن جابر عن عبد الرحمن بن عائذ الأزدي عن عياض بن حمار المجاشعي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للناس يوما إلا أحدثكم بما حدثني الله في الكتاب أن الله خلق آدم وبنيه حنفاء مسلمين وأعطاهم المال حلالا لا حرام فيه فجعلوا ما أعطاهم الله حلالا وحراما الحديث قال وكذلك روى بكر بن مهاجر عن ثور بن يزيد بإسناده مثله في هذا الحديث حنفاء

مسلمين قال أبو عمر روى هذا الحديث قتادة عن مطرف بن عبد الله عن عياض بن حمار ولم يسمعه قتادة من مطرف ولكن

قال حدثني ثلاثة عقبه بن عبد الغافر ويزيد بن عبد الله بن الشخير والعلاء بن زياد كلهم يقول حدثني مطرف عن عياض عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال فيه واني خلقت عبادي حنفاء كلهم لم يقل مسلمين وكذلك رواه الحسن عن مطرف عن عياض ورواه ابن اسحاق عن لا يهتم عن قتادة باسناده وقال فيه واني خلقت عبادي حنفاء كلهم ولم يقل مسلمين قال فدل هذا على حفظ محمد بن اسحاق واتقانه وضبطه لانه ذكر مسلمين في روايته عن ثور بن يزيد لهذا الحديث واسقطه من رواية قتادة وكذلك رواه الناس عن قتادة قصر فيه عن قوله مسلمين وزاد ثور باسناده والله اعلم قال والحنيف في كلام العرب المستقيم المخلص ولا استقامة اكثر من الإسلام

قال وقد روى عن الحسن قال الحنيفة حج البيت وهذا يدل على انه اراد الإسلام وكذلك روى عن الضحاك والسدي حنفاء قال حجاجا وعن مجاهد حنفاء قال متبعين قال وهذا كله يدل على الحنيفة الإسلام قال وقال اكثر العلماء الحنيف المخلص وقال الله عز وجل ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما سورة آل عمران 67 وقال ملة ابيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل سورة الحج 78 فلا وجه لانكار من انكر رواية من روى حنفاء مسلمين قال الشاعر وهو الراعى

اخلفية الرحمن انا معشر حنفاء نسجد بكرة واصيلا عرب نرى
لله في اموالنا حق الزكاة منزلا تنزيلا
فهذا وصف الحنيفة بالاسلام وهو امر واضح لاخفاء به قال ومما
احتج به من ذهب إلى أن الفطرة في هذا الحديث الإسلام قوله صلى
الله عليه وسلم خمس من الفطرة ويروي عشر من الفطرة يعني
فطرة الإسلام قلت الدلائل الدالة على انه اراد على فطرة الإسلام
كثيرة كالفاظ الحديث التي في الصحيح مثل قوله على الملة وعلى هذه
الملة ومثل قوله في حديث عياض بن حمار خلقت عبادي حنفاء كلهم
وفي لفظ حنفاء مسلمين ومثل تفسير أبي هريرة وغيره من رواة
الحديث ذلك وهم اعلم بما سمعوا وأيضا فانه لو لم يكن المراد بالفطرة
الإسلام لما سألوا عقب ذلك ارايت من يموت من اطفال المشركين وهو
صغير لانه لو لم يكن هناك ما يغير تلك الفطرة لما سألوا والعلم القديم
وما يجري مجراه لا يتغير

وكذلك قوله فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه بين فيه انهم
يغيرون الفطرة التي فطر الناس عليها وأيضا فانه شبه ذلك بالبهيمة
التي تولد مجتمعة الخلق لا نقص فيه ثم تجدع بعد ذلك فعلم أن التغيير
وارد على الفطرة السليمة التي ولد العبد عليها وأيضا فان الحديث
مطابق للقرآن لقوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها وهذا يعم
جميع الناس فعلم أن الله فطر الناس كلهم على فطرته المذكورة
وفطرة الله اضافها اليه اضافة مدح لا اضافة ذم فعلم انها فطرة
محمودة لا مذمومة يبين ذلك انه قال فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة
الله التي فطر الناس عليها وهذا نصب على المصدر الذي دل عليه
الفعل الأول عند سيبويه واصحابه فدل على أن اقامة الوجه للدين حنيفا
هو فطرة الله التي فطر الناس عليها كما في نظائره مثل قوله كتاب
الله عليكم سورة النساء 24 وقوله سنة الله التي قد خلت من قبل
ولن تجد لسنة الله تبديلا سورة الفتح 23 فهذا عندهم مصدر منصوب
بفعل مضممر لازم اضماره دل عليه الفعل المتقدم كأنه قال كتب الله
ذلك عليكم وسن الله ذلك وكذلك هنا فطر الله الناس على ذلك على
اقامة الدين لله حنيفا وكذلك فسره السلف كما تقدم النقل عنهم

قال أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في تفسيره المشهور يقول
فسد وجهك نحو الوجه الذي وجهك الله يا محمد لطاعته وهي الدين
حنيفا يقول مستقيما لدينه وطاعته فطرة الله التي فطر الناس عليها
يقول صنعة الله التي خلق الناس عليها ونصب فطرة على المصدر من
معنى قوله فأقم وجهك للدين حنيفا وذلك أن معنى ذلك فطر الله
الناس على ذلك فطرة قال وبنحو الذي قلنا في ذلك قال اهل التأويل
وروى عن يونس بن عبد الأعلى عن عبد الله بن وهب عن عبد الرحمن ابن
زيد بن اسلم في قوله فطرة الله التي فطر الناس عليها سورة الروم
30 الإسلام فمنذ خلقهم الله بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم
على أنفسهم الست بربكم قالوا من آدم جميعا يقرون بذلك وقرأ وإذ
أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم
ألسنت بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا
غافلين سورة الاعراف 172 فهذا قول الله كان الناس امة واحدة يومئذ
فبعث الله النبيين بعد

وروى باسناده الصحيح عن ابن أبي نجيح عن مجاهد فطرة الله
قال الدين الإسلام وقال ثنا ابن حميد ثنا يحيى بن واضح ثنا يونس بن أبي
اسحق عن يزيد بن أبي مريم قال مر عمر بمعاذ بن جبل فقال ما قوام

هذه الأمة قال معاذ ثلاث وهن المنجيات الاخلاص وهو الفطرة فطرة الله التي فطر الناس عليها والصلاة وهي الملة والطاعة وهي العصمة فقال عمر صدقت وقال حدثني يعقوب يعني الدورقي ثنا ابن عليه ثنا ايوب عن ابي قلابة ان عمر قال لمعاذ ما قوام هذه الأمة فذكر نحوه قال وقوله لا تبديل لخلق الله يقول لا تغيير لدين الله أي لا يصلح ذلك ولا ينبغي أن يفعل ثم ذكر باسناده الصحيح عن ابن ابي نجيح عن مجاهد قال لا

تبديل لخلق الله قال لدين الله وروى عن عبد الله بن ادريس عن ليث قال ارسل مجاهد رجلا يقال له قاسم إلى عكرمة يسأله عن قول الله لا تبديل لخلق الله فقال عكرمة هو الخصاص فرجع إلى مجاهد فقال اخطأ لا تبديل لخلق الله إنما هو الدين ثم قرأ لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم وروى عن وكيع عن نضر بن عربي عن عكرمة لا تبديل لخلق الله لدين الله وروى أيضا عن حسين بن واقد عن يزيد النحوي عن عكرمة فطرة الله التي فطر الناس عليها قال الإسلام وكذلك روى عن وكيع عن سفيان الثوري عن ليث عن مجاهد قال لدين الله وروى عن سعيد عن قتادة لا تبديل لخلق الله أي لدين الله

وكذلك روى عن ابن عيينة عن حميد الاعرج قال قال سعيد بن جبير لا تبديل لخلق الله قال لدين الله وكذلك عن المحاربي عن جوير عن الضحاك في قوله لا تبديل لخلق الله قال دين الله وكذلك عن وكيع عن سفيان الثوري ومسعر عن قيس بن مسلم عن إبراهيم النخعي لا تبديل لخلق الله قال دين الله وكذلك عن مغيرة عن إبراهيم قال لدين الله وعن عمرو بن ابي سلمة سألت عبد الرحمن بن يزيد بن اسلم عن قوله تعالى لا تبديل لخلق الله قال لدين الله وروى أيضا عن ابن عباس انه سئل عن اخصاء البهائم فكرهه

وقال لا تبديل لخلق الله وعن حميد الاعرج قال قال عكرمة الاخصاء وعن حفص بن غياث عن ليث عن مجاهد قال الاخصاء قلت مجاهد وعكرمة روى عنهما القولان إذ لا منافاة بينهما كما قال تعالى ولامرنهم فليبتكن أذان الأنعام ولامرنهم فليغيرن خلق الله سورة النساء 119 فتغيير ما خلق الله عليه عباده من الدين تغيير لخلقه والخصاء وقطع الأذن أيضا تغيير لخلقه ولهذا شبه النبي صلى الله عليه وسلم احدهما بالآخر في قوله كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء فأولئك يغيرون الدين وهؤلاء يغيرون الصورة بالجدع والخصاء

هذا تغيير لما خلقت عليه نفسه وهذا تغيير ما خلق عليه بدونه واعلم أن هذا الحديث لما صارت القدرية يحتجون به على قولهم الفاسد صار الناس يتأولونه تأويلات يخرحونه بها عن مقتضاه فالقدرية من المعتزلة وغيرهم يقولون كل مولد يولد على الإسلام والله لا يضل أحدا ولكن ابواه يضلانه والحديث حجة عليهم من وجهين

أحدهما انه عند المعتزلة ونحوهم من المتكلمين لم يولد أحد على الإسلام أصلا ولا جعل الله أحدا مسلما ولا كافرا ولكن هذا احدث لنفسه الكفر وهذا احدث لنفسه الإسلام والله لم يفعل واحدا منهما عندهم بلا نزاع بين القدرية ولكن هو دعاهما إلى الإسلام وازح علتها واعطاهما قدرة مماثلة فيهما تصلح للإيمان والكفر ولم يختص المؤمن بسبب يقتضي حصول الإيمان فان ذلك عندهم غير مقدور ولو كان مقدورا لكان ظلما وهذا قول عامة المعتزلة وان كان بعض متأخريهم كأبي الحسين يقول انه خص المؤمن بداعي الإيمان ويقول عند الداعي والقدرة يجب وجود الإيمان فهذا في الحقيقة موافق لاهل السنة فهذا أحد الوجهين والثاني انهم يقولون أن معرفة الله لا تحصل إلا بالنظر المشروط بالعقل فيستحيل أن تكون المعرفة عندهم ضرورة أو تكون من فعل الله تعالى واما اخر الحديث فهو دليل على أن الله تعالى يعلم ما يصيرون اليه بعد ولادتهم على الفطرة هل يبقون عليها فيكونون مؤمنين أو يغيرونها فيصيرون كفارا وان احتجت القدرية بقوله فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه من جهة كونه اضاف التغيير إلى الابوين فيقال لهم انتم

تقولون إنه لا يقدر لا الله ولا أحد من مخلوقاته على أن يجعلها يهوديين أو نصرانيين أو مجوسيين بل هما فعلا بأنفسهما ذلك بلا قدرة من غيرهما ولا فعل من غيرهما فحينئذ لا حجة لكم في قوله فأبواه يهودانه وأهل السنة متفقون على أن غير الله لا يقدر على جعل الهدى أو الضلال في قلب أحد فقد اتفقت الأمة على أن المراد بذلك دعوة الأبوين لهما إلى ذلك لهما إلى ذلك وترغيبهما فيه وترتيبهما عليه ونحو ذلك مما يفعل المعلم والمربي مع من يعلمه ويربيه وذكر الأبوين بناء على الغالب إذ لكل طفل ابوان وإلا فقد يقع ذلك من أحد الأبوين وقد يقع من غير الأبوين حقيقة وحكما وأما غير القدرية فقال أبو عمر بن عبد البر اختلف العلماء في الفطرة المذكورة في هذا الحديث اختلافا كثيرا وكذلك اختلفوا في الأطفال وحكمهم في الدنيا والآخرة فذكر ما ذكره أبو عبيد القاسم سلام في غريبه المشهور قال قال ابن المبارك يفسره آخر الحديث قوله صلى الله عليه الله اعلم بما كانوا عاملين قال ابن عبد البر هكذا ذكر عن ابن المبارك لم يزد شيئا

وذكر عن محمد بن الحسن انه سأل عن تاويل هذا الحديث فقال
كان هذا القول عن النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يؤمر الناس
بالجهاد هذا ما ذكره أبو عبيد قال ابن عبد البر إما ما ذكره عن ابن
المبارك فقد روى عن مالك نحوه وليس فيه مقنع من التأويل ولا شرح
موعب في امر الاطفال ولكنها جملة تؤدي إلى الوقوف عن القطع فيهم
بكفر أو ايمان أو جنة أو نار ما لم يبلغوا العمل قال واما ما ذكره عن
محمد بن الحسن فأظن محمد بن الحسن حاد عن الجواب فيه إما
لاشكاله عليه أو لجهله به أو لما شاء الله واما قوله أن ذلك كان من النبي
صلى الله عليه وسلم قبل أن يؤمر الناس بالجهاد فلا ادري ما هذا فإن
كان اراد أن ذلك

منسوخ فغير جائز عند العلماء دخول النسخ في إخبار الله تعالى
واخبار رسوله لان المخبر بشيء كان أو يكون إذا رجع عن ذلك لم يخل
رجوعه عن تكذيبه لنفسه أو غلطه فيما اخبر به أو نسيانه وقد جل الله
وعصم رسوله في الشريعة والرسالة منه وهذا لا يجهله ولا يخالف فيه
أحد له ادنى فهم فقف عليه فإنه أمر جسيم من اصول الدين وقول
محمد بن الحسن أن ذلك كان قبل أن يؤمر الناس بالجهاد ليس كما قال
لان في حديث الاسود بن سريع ما يبين أن ذلك كان منه بعد الأمر
بالجهاد وروى باسناده عن الحسن بن الاسود بن سريع قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم ما بال اقوام بلغوا في القتل حتى قتلوا
الولدان فقال رجل أو ليس إنما هم اولاد المشركين فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم أو ليس خياركم اولاد المشركين انه ليس من
مولود يولد إلا على الفطرة حتى يبلغ فيعبر عنه لسانه ويهوده ابواه أو
ينصرانه

قال وروى هذا الحديث عن الحسن جماعة منهم بكر المزنى
والعلاء بن زياد والسرى بن يحيى وقد روى عن الاحنف عن الاسود ابن
سريع قال وهو حديث بصرى صحيح قال وروى عوف الاعرابي عن
سمرة بن جندب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال كل مولود يولد
على الفطرة فناداه الناس يا رسول الله وأولاد المشركين قال وأولاد
المشركين قلت إما ما ذكره عن ابن المبارك ومالك فيمكن أن يقال أن
المقصود أن اخر الحديث يبين أن الاولاد قد سبق في علم الله ما يعلمون
إذا بلغوا وان منهم من يؤمن فيدخل الجنة ومنهم من يكفر فيدخل النار
فلا يحتج بقوله كل مولود يولد على الفطرة على نفي القدر كما احتجت
به القدريّة ولا على أن اطفال الكفار كلهم في الجنة لكونهم ولدوا على

الفطرة فيكون مقصود الأئمة أن يستقر الاطفال على ما في اخر الحديث واما قول محمد فانه رأى الشريعة قد استقرت على أن ولد اليهودي والنصراني يتبع ابويه في الدين في احكام الدنيا فيحكم له بحكم الكفر في

انه لا يصلي عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين ولا يرثه المسلمون ويجوز استرقاقهم ونحو ذلك فلم يجز أحد أن يحتج بهذا الحديث على أن حكم الاطفال في الدنيا حكم المؤمنين حتى تعرب عنهم ألسنتهم وهذا حق لكن ظن أن الحديث اقتضى أن يحكم لهم في الدنيا بأحكام المؤمنين فقال هذا منسوخ كان قبل الجهاد لأنه بالجهاد أبيع استرقاق النساء والأطفال والمؤمن لا يسترق ولكن كون الطفل يتبع أباه في الدين في الأحكام الدنيوية أمر ما زال مشروعاً وما زال الأطفال تبعاً لأبويهم في الأمور الدنيوية والحديث لم يقصد بيان هذه الأحكام وإنما قصد ما ولد عليه من الفطرة وإذا قيل إنه ولد على فطرة الإسلام أو خلق حنيفاً ونحو ذلك فليس المراد به أنه حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده فإن الله تعالى يقول والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً سورة النحل 78 ولكن فطرته مقتضية موجبة لدين الإسلام لمعرفته ومحبته فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه ومحبته وإخلاص الدين له وموجبات الفطرة ومقتضاها تحصل شيئاً بعد شيء بحسب كمال الفطرة إذا سلمت عن المعارض

وليس المراد مجرد قبول الفطرة لذلك أكثر من غيره كما أن كل مولود يولد فإنه يولد على محبة ما يلائم بدنه من الأغذية والأشربة فيشتهي اللبن الذي يناسبه وهذا من قوله تعالى ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى سورة طه 50 وقوله الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى سورة الأعلى 2 3 فهو سبحانه خلق الحيوان مهتدياً إلى طلب ما ينفعه ودفع ما يضره ثم هذا الحب والبغض يحصل فيه شيئاً فشيئاً بحسب حاجته ثم قد يعرض لكثير من الأبدان ما يفسد ما ولد عليه من الطبيعة السليمة والعادة الصحيحة قال ابن عبد البر وأما اختلاف العلماء في الفطرة المذكورة في هذا الحديث وما كان مثله فقالت فرقة الفطرة في هذا الموضوع أريد بها الخلقة التي خلق عليها المولود من المعرفة بربه فكأنه قال كل مولود يولد على خلقه يعرف بها ربه إذا بلغ مبلغ المعرفة يريد خلقة مخالفة لخلقة البهائم التي لا تصل بخلقتها إلى معرفة ذلك

قالوا لأن الفاطر هو الخالق قال وأنكرت أن يكون المولود يفطر على إيمان أو كفر أو معرفة أو إنكار قلت صاحب هذا القول إن أراد بالفطرة التمكن من المعرفة والقدرة عليها فهذا ضعيف فإن مجرد القدرة على ذلك لا يقتضي أن يكون حنيفا ولا أن يكون على الملة ولا يحتاج أن يذكر تغيير أبويه لفطرته حتى يسأل عن مات صغيرا ولأن القدرة هي في الكبير أكمل منها في الصغير وهو لما نهاهم عن قتل الصبيان فقالوا إنهم أولاد المشركين قال أليس خياركم أولاد المشركين ما من مولود إلا يولد على الفطرة ولو أريد القدرة لكان البالغون كذلك مع كونهم مشركين مستوجبين للقتل وإن أراد بالفطرة على المعرفة مع إرادتها فالقدرة الكاملة مع الإرادة التامة تستلزم وجود المراد المقدر فدل على أنهم فطروا على القدرة على المعرفة وإرادتها وذلك مستلزم للإيمان

قال وقال آخرون معنى قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة يعني البداية التي ابتدأهم عليها يريد أنه مولود على ما فطر الله عليه خلقه من أنه ابتدأهم للحياة والموت والسعادة والشقاء وإلى ما يصيرون إليه عند البلوغ من قبولهم عن آبائهم اعتقادهم قالوا والفطرة في كلام العرب البداية والفاطر المبدئ والمبتدئ فكأنه قال صلى الله عليه وسلم يولد على ما ابتدأه الله عليه من الشقاء والسعادة وغير ذلك مما يصير إليه وقد فطره عليه واحتجوا بقوله تعالى كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة سورة الأعراف 29 30 وروي بإسناده إلى ابن عباس قال لم أدر ما فاطر السماوات والأرض حتى أتى أعرابيان يختصمان في بئر فقال أحدهما أنا

فطرته أي ابتدأتها وذكرها ما يروي عن علي رضي الله عنه في دعائه اللهم جبار القلوب على فطرته شقيها وسعيدها قلت حقيقة هذا القول أن كل مولود فإنه يولد على ما سبق في علم الله أنه صائر إليه ومعلوم أن جميع المخلوقات بهذه المثابة فجميع البهائم هي مولودة على ما سبق في علم الله لها والأشجار مخلوقة على ما سبق في علم الله لها وحينئذ فيكون كل مخلوق مخلوقا على الفطرة وأيضا فإنه لو كان المراد ذلك لم يكن لقوله فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه معنى فإنهما فعلا به ما هو الفطرة التي ولد عليها على هذا القول فلا فرق بين التهويد والتنصير حينئذ وبين تلقين الإسلام وتعليمه وبين تعليم سائر الصنائع فإن ذلك كله داخل فيما سبق به العلم وأيضا فتمثيله ذلك بالبهيمة التي ولدت جمعاء ثم جدعت يبين أن أبويه غيرا ما ولد عليه وأيضا فقوله على هذه الملة وقوله إني خلقت

عبادي حنفاء يخالف هذا وأيضا فلا فرق بين حال الولادة وسائر أحوال الإنسان فإنه من حين كان جنينا إلى ما لا نهاية له من أحواله على ما سبق في علم الله فتخصيص الولادة بكونها على مقتضى القدر تخصيص بغير مخصص وقد ثبت في الصحيح أنه قبل نفخ الروح فيه يكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد فلو قيل كل مولود ينفخ فيه الروح على الفطرة لكان أشبه بهذا المعنى مع أن النفخ هو بعد الكتابة قال ابن عبد البر قال أبو عبد الله محمد بن نصر المروزي وهذا المذهب شبيه بما حكاه أبو عبيد عن ابن المبارك أنه سئل عن هذا الحديث فقال يفسره الحديث الآخر حين سئل عن أطفال المشركين الله أعلم بما كانوا عاملين

قال المروزي وقد كان أحمد بن حنبل يذهب إلى هذا القول ثم تركه قال ابن عبد البر ما رسمه مالك في موطاه وذكره في أبواب القدر فيه من الآثار ما يدل على أن مذهبه في ذلك نحو هذا قلت أئمة السنة مقصودهم أن الخلق صائرون إلى ما سبق به علم الله منهم من إيمان وكفر كما في الحديث الآخر إن الغلام الذي قتله الخضر طبع يوم طبع كافرا والطبع الكتاب أي كتب كافرا كما قال فيكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد وليس إذا كان الله قد كتبه كافرا يقتضي أنه حين الولادة كافر بل يقتضي أنه لا بد أن يكفر وذلك الكفر هو التغيير كما أن البهيمة التي ولدت جمعاء وقد سبق في علمه أنها تجدد كتب أنها مجدوعة بجدد يحدث لها بعد الولادة لا يجب أن تكون عند الولادة مجدوعة وكلام أحمد في أجوبة أخرى له يدل على أن الفطرة عنده

الإسلام كما ذكر محمد بن نصر عنه آخر أنه آخر قوله فإنه كان يقول إن صبيان أهل الحرب إذا سبوا بدون الأبوين كانوا مسلمين وإن كانوا معهم فهم علي دينهما وإن سبوا مع أحدهما فعنه روايتان وكان يحتج بالحديث قال أبو بكر الخلال في الجامع في كتاب أحكام أهل الملل أنبا أبو بكر المروزي أن أبا عبد الله قال في سبي أهل الحرب إنهم مسلمون إذا كانوا صغارا وإن كانوا مع أحد الأبوين وكان يحتج بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم فأبواه يهودانه وينصرانه قال وأما أهل الثغر فيقولون إذا كان مع أبويه إنهم يجبرونه على الإسلام قال ونحن لا نذهب إلى هذا قال النبي صلى الله عليه وسلم فأبواه يهودانه

قال الخلال أنبا عبد الملك الميموني قال سألت أبا عبد الله قبل الحبس أي قبل أن يحبس أحمد في محنة الجهمية عن الصغير يخرج من

أرض الروم وليس معه أبواه قال إذا مات صلى عليه المسلمون قلت يكره على الإسلام قال إذا كانوا صغاراً يصلون عليه أكره من يليه إلا هم وحكمه حكمهم قلت فإن كان معه أبواه قال إذا كان معه أبواه أو أحدهما لم يكره ودينه على دين أبويه قلت إلى أي شيء يذهب إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه قال نعم قال وعمر بن عبد العزيز نادى به قال فرده إلى بلاد الروم إلا وحكمه حكمهم قلت في الحديث كان معه أبواه قال لا وليس ينبغي إلا أن يكون معه أبواه

قال الخلال ما رواه الميموني قول أول لأبي عبد الله ولذلك نقل إسحاق بن منصور أن أبا عبد الله قال إذا لم يكن معه أبواه فهو مسلم قلت لا يجبرون على الإسلام إذا كان معه أبواه أو أحدهما قال نعم قال الخلال وقد روى هذه المسألة عن أبي عبد الله خلق كلهم قال إذا كان مع أحد أبويه فهو مسلم وهؤلاء النفر سمعوا من أبي عبد الله بعد الحبس وبعضهم قبل وبعد والذي أذهب إليه ما رواه الجماعة وقال الخلال ثنا أبو بكر المروزي قال قلت لأبي عبد الله إنني كنت بواسط فسألوني عن الذي يموت هو وامرأته ويدها طفلين ولهما عم ما تقول فيهما فإنهم قد كتبوا إلى البصرة فيها وقالوا

إنهم قد كتبوا إليك فقال أكره أن أقول فيها برأي دع حتى أنظر لعل فيها عمن تقدم فلما كان بعد شهر عاودته فقال قد نظرت فيها فإذا قول النبي صلى الله عليه وسلم فأبواه يهودانه وينصرانه وهذا ليس له أبوان قلت يجبر على الإسلام قال نعم هؤلاء مسلمون لقول النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك نقل يعقوب بن بختان قال أبو عبد الله الذمي إذا مات أبواه وهو صغير جبر على الإسلام وذكر الحديث فأبواه يهودانه وينصرانه ونقل عن عبد الكريم بن الهيثم العاقولي في المجوسيين يولد لهما ولد فيقولان هذا مسلم فيمكث خمس سنين ثم يتوفى قال ذاك يدفنه المسلمون قال النبي صلى الله عليه وسلم فأبواه يهودانه وينصرانه وقال عبد الله بن أحمد سألت أبي عن قوم يزوجون بناتهم من

قوم على أنه ما كان من ذكر فهو للرجل مسلم وما كان من أنثى فهي مشركة يهودية أو نصرانية أو مجوسية فقال يجبر هؤلاء من أبي منهم على الإسلام لأن آباءهم مسلمون حديث النبي صلى الله عليه وسلم فأبواه يهودانه وينصرانه يردون كلهم إلى الإسلام ومثل هذا كثير في أجوبته يحتج بالحديث على أن الطفل إنما يصير كافراً بأبويه فإذا لم يكن مع أبوين كافرين فهو مسلم فلو لم تكن الفطرة الإسلام لم يكن

بعدم أبويه يصير مسلما فإن الحديث إنما دل على أنه يولد على الفطرة ونقل عنه الميموني أن الفطرة هي الدين وهي الفطرة الأولى قال خلال أخبرني الميموني أنه قال لأبي عبد الله كل مولود يولد على الفطرة يدخل عليه إذا كان أبواه معناه أن يكون حكمه حكم ما كانوا صغار فقال لي نعم ولكن يدخل عليك في هذا فتناظرنا بما يدخل علي من هذا القول وبما يكون بقوله قلت لأبي عبد الله فما تقول أنت فيها وإلى أي شيء تذهب قال إيش أقول

أنا ما أدري أخبرك هي مسلمة كما ترى ثم قال لي والذي يقول كل مولود يولد على الفطرة ينظر أيضا إلى الفطرة الأولى التي فطر الناس عليها قلت له فما الفطرة الأولى هي الدين قال لي نعم فمن الناس من يحتج بالفطرة الأولى مع قول النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة قلت لأبي عبد الله فما تقول لأعرف قولك قال أقول إنه على الفطرة الأولى فجوابه أنه على الفطرة الأولى وقوله إنها الدين يوافق بأنه على دين الإسلام وأما جواب أحمد أنه على ما فطر عليه من شقاوة وسعادة الذي ذكر محمد بن نصر أنه كان يقول به ثم تركه فقال خلال أخبرني محمد بن يحيى الكحال أنه قال لأبي عبد الله كل مولود يولد على الفطرة ما تفسيرها قال هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها شقي أو سعيد

وكذلك نقل عنه الفضل بن زياد وحنبل وأبو الحارث أنهم سمعوا أبا عبد الله في هذه المسألة قال الفطرة التي فطر الله العباد عليها من الشقاوة والسعادة وكذلك نقل عن علي بن سعيد أنه سأل أبا عبد الله عن كل مولود يولد على الفطرة قال على الشقاء والسعادة فإنه يرجع على ما خلق وعن الحسن بن ثواب قال سألت أبا عبد الله عن أولاد المشركين قلت إن ابن أبي شيبه أبا بكر قال هو على الفطرة حتى يهوده أبواه أو ينصره فلم يعجبه شيء من هذا القول وقال كل مولود من أطفال المشركين على الفطرة يولد على الفطرة التي خلقوا عليها من الشقاء والسعادة التي سبقت في أم الكتاب أرفع ذلك إلى الأصل هذا معناه كل مولود يولد على الفطرة

قلت وأما ثبوت حكم الكفر في الآخرة للأطفال فكان أحمد يقف فيه تارة يقف عن الجواب وتارة يردهم إلى العلم كقوله الله أعلم بما كانوا عاملين وهذا أحسن جوابيه كما نقل محمد بن الحكم عنه وسأله عن أولاد المشركين فقال أذهب إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم الله أعلم بما كانوا عاملين ونقل عنه أبو طالب أن أبا عبد الله سئل عن

أطفال المشركين فقال كان ابن عباس يقول فأبواه يهودانه وينصرانه حتى سمع الله أعلم بما كانوا عاملين فترك قوله قال أحمد وهي صحاح ومخرجها كلها صحاح وكان الزهري يقول من الحديث ما يحدث بها على وجوهها وأما توقف أحمد في الجواب فنقل عنه علي بن سعيد أنه سأله عن قوله فأبواه يهودانه وينصرانه قال الشأن في هذا وقد اختلف الناس ولم نقف منها على شيء أعرفه وقال الخلال رأيت في كتاب لهارون المستملي قال أبو عبد الله إذا سأل الرجل عن أولاد المشركين مع آبائهم فإنه أصل كل

خصومة ولا يسأل عنه إلا رجل الله أعلم به قال ونحن نمر هذه الأحاديث على ما جاءت ونسكت لا نقول شيئاً وقال المروزي قال أبو عبد الله سألت بشر بن السري سفيان الثوري عن أطفال المشركين فصاح به وقال يا صبي أنت تسأل عن هذا وكذلك نقل خطاب بن بشر وحنبل أن أبا عبد الرحمن بن الشافعي سأل أحمد عن هذا فنهاه ولم ينقل أحد قط عن أحمد أنه قال هم في النار ولكن طائفة من أتباعه كالقاضي أبي يعلى وغيره لما سمعوا جوابه بأنه قال الله أعلم بما كانوا عاملين ظنوا أن هذا من تمام حديث مروى عن خديجة رضي الله عنها أنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن أولادها من غيره فقال النبي صلى الله عليه وسلم هم في النار فقالت بلا عمل فقال الله أعلم بما كانوا عاملين فظن هؤلاء أن أحمد أجاب بحديث خديجة وهذا غلط على أحمد فإن حديث خديجة هذا حديث موضوع كذب لا يحتج بمثله أقل من صحب أحمد فضلا عن الإمام أحمد

وأحمد إنما اعتمد على الحديث الصحيح حديث ابن عباس وحديث أبي هريرة وهو في الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ثم يقول أبو هريرة اقرأوا إن شئتم فطرة الله التي فطر الناس عليها وكذلك في الصحيح عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن أطفال المشركين فقال الله أعلم بما كانوا عاملين وقد ذكر أحمد أن ابن عباس رجع إلى هذا بعد أن كان يقول هم مع آبائهم فدل على أن هذا جواب من لا يقطع بأنهم مع آبائهم وأبو هريرة نفسه الذي روى هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم قد ثبت عنه ما رواه غير واحد منهم عبد الرحمن بن أبي حاتم في تفسيره وغيره من حديث عبد الرازق أنبا معمر عن ابن طاووس عن أبيه عن أبي هريرة قال إذا

كان يوم القيامة جمع الله أهل الفترة والمعتوه والأصم والأبكم والشيوخ الذين لم يدركوا الإسلام ثم أرسل إليهم رسولا أن ادخلوا النار فيقولون كيف ولم يأتنا رسل قال وأيم الله لو دخلوها لكانت عليهم بردا وسلاما ثم يرسل

إليهم رسولا فيطيعه من كان يريد أن يطيعه ثم قال أبو هريرة أقرأوا إن شئتم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا سورة الإسراء 15 وروى هذا الأثر عن أبي هريرة أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في تفسيره من رواية محمد بن عبد الأعلى عن محمد بن ثور عن معمر ومن رواية القاسم عن الحسين عن أبي سفيان عن معمر وقال فيه والشيوخ الذين جاء الإسلام وقد خرفوا فبين أبو هريرة أن الله لا يعذب أحدا حتى يبعث إليه رسولا وأنه في الآخرة يمتحن من لم تبلغه الرسالة في الدنيا وقد روى هذا الحديث الإمام أحمد عن أبي هريرة مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم وعن الأسود بن سريع أيضا قال أحمد في المسند حدثنا علي بن عبد الله ثنا معاذ بن هشام ثنا أبي عن قتادة عن الأحنف بن قيس عن الأسود بن سريع أن نبي الله صلى الله عليه وسلم قال أربعة يوم القيامة رجل أصم لا يسمع شيئا ورجل أحمق ورجل هرم ورجل مات في فترة فأما الأصم فيقول رب لقد جاء الإسلام وما أسمع شيئا وأما الأحمق فيقول رب لقد جاء الإسلام والصبيان يحذفوني بالبرع وأما الهرم فيقول رب لقد جاء الإسلام وما

أعقل شيئا وأما الذي مات في الفترة فيقول رب ما أتاني لك رسول فياخذ موثيقهم ليطيعه فيرسل إليهم أن ادخلوا النار قال فوالذي نفس محمد بيده لو دخلوها لكانت عليهم بردا وسلاما وبالإسناد عن قتادة عن الحسن عن أبي رافع عن أبي هريرة بمثل هذا الحديث غير أنه قال في آخره فمن دخلها كانت عليه بردا وسلاما ومن لم يدخلها يسحب إليها وقد جاءت بذلك عدة آثار مرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة والتابعين بأنه في الآخرة يمتحن أطفال المشركين وغيرهم ممن لم تبلغه الرسالة في الدنيا وهذا تفسير قوله الله أعلم بما كانوا عاملين وهذا هو الذي ذكره الأشعري في المقالات عن أهل السنة والحديث وذكر أنه يذهب إليه وهذا التفصيل يذهب الخصومات التي كره الخوض فيه لأجلها من كرهه فإن من قطع لهم بالنار كلهم جاءت نصوص تدفع قوله ومن قطع لهم بالجنة كلهم جاءت نصوص تدفع قوله ثم إذا قيل هم مع آبائهم لزم تعذيب من لم يذنب وانفتح باب الخوض في الأمر والنهي

والوعد والوعيد والقدر والشرع والمحبة والحكمة والرحمة فلهذا كان أحمد يقول هو أصل كل خصومة فأما جواب النبي صلى الله عليه وسلم الذي اجاب به احمد اخرا وهو قوله الله اعلم بما كانوا عاملين فانه فصل الخطاب في هذا الباب وهذا العلم يظهر حكمه في الاخرة والله تعالى اعلم واحمد رحمه الله كان متبعا في هذا الباب وغيره لمن قبله من ائمة السنة كما روينا عن طريق اسحاق بن راهوية فيما ذكره ابن عبد البر وغيره ثنا يحيى بن آدم ثنا جرير بن حازم عن أبي رجاء العطاردي سمعت ابن عباس يقول لا يزال أمر هذه الأمة مواتيا أو مقاربا أو كلمة تشبه هاتين حتى يتكلموا أو ينظروا في الاطفال والقدر قال يحيى بن آدم فذكرته لابن المبارك فقال افيسكت الانسان على الجهل قلت فتامر بالكلام فسكت وذكر محمد بن نصر المروزي ثنا شيبان بن شيبه ثنا جرير

ابن حازم باسناده وقال لا يزال أمر هذه الأمة مقاربا أو مواتيا ما لم يتكلموا في الولدان والقدر وذكر المروزي أيضا ثنا عمرو بن زرارة أنبا اسماعيل بن عليه عن ابن عون قال كنت عند القاسم بن محمد إذ جاءه رجل فقال ماذا كان بين قتادة وبين حفص بن عمر في اولاد المشركين قال وتكلم ربيعة الرأي في ذلك فقال القاسم إذا الله انتهى عند شيء فانتهوا وقفوا عنده قال فكأنما كانت نارا فطفئت قلت ابن عباس رضي الله عنه خطب بهذه الخطبة بالبصرة وكان عنده وعند غيره من الصحابة من العلم بما يحدث في هذه الأمة والتحذير من اسباب الفتن ما قد نقل اليها كما في الحديث الذي ذكره احمد في رسالته للمتوكل في قصة ابن عباس مع عمر بن الخطاب لما كثر القراء وخوفهما من اختلاف الأمة وافتراقها والمسائل المشككة إذا خاض فيها اكثر الناس لم يفهموا حقيقتها واذا تنازعوا فيها صار بينهم أصواء وظنون وافضى ذلك إلى الفرقة والفتنة

ومن ذلك الحديث الذي رواه احمد وغيره عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج على اصحابه وهم يتنازعون في القدر وقائل يقول الم يقل الله كذا واخر يقول الم يقل الله كذا فقال ابهذا امرتم ام إلى هذا دعيتم أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض انظروا ما امرتم به فافعلوه وما نهيتم عنه فاتركوه فهذا الحديث ونحوه ما ينهي فيه عن معارضة حق بحق فان ذلك يقتضي التكذيب بأحد الحقين أو الاشتباه والحيرة والواجب التصديق بهذا الحق وهذا الحق فعلى الانسان أن يصدق بالحق الذي يقوله غيره كما يصدق بالحق الذي يقوله هو ليس له أن يؤمن بمعنى اية استدل بها ويرد معنى اية استدل

بها مناظره ولا أن يقبل الحق من طائفة ويرده من طائفة أخرى ولهذا قال تعالى فمن اظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق إذ جاءه اليس في جهنم مثوى للكافرين والذي جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون سورة الزمر 32 33 فذم سبحانه من كذب أو كذب بحق ولم يمدح إلا من صدق وصدق بالحق فلو صدق الانسان فيما يقوله ولم يصدق بالحق الذي يقوله غيره لم يكن ممدوحا حتى يكون ممن يجئ بالصدق ويصدق به فأولئك هم المتقون

ومسألة القدر يحتاج فيها إلى الإيمان بقدر الله وإلى الإيمان بشرع الله فطائفة غلب عليهم التصديق بالأمر والنهي والوعد والوعيد فظنوا أن هذا لا يتم إلا بالتكذيب بالقدر فاختطوا في التكذيب به وطائفة ظنت أن الإيمان بالقدر لا يتم إلا بان يقول أن الرب تعالى يخلق ويأمر لا لحكمه ولا لرحمة ولا يسوي بين المتماثلين بل بإرادة ترجح أحد المتماثلين لا لمرجح واشتركت الطائفتان في أن القادر المختار يرجح أحد مقدورية على الآخر بلا مرجح وهذا أصل مذهب القدرية النفاة ولهذا قالوا أن العبد لا يحتاج في ترجيح أحد مقدوريه على الآخر إلى مرجح يفتقر فيه إلى الله تعالى وإن الله لا يمتن على المطيع بنعمة انعم بها عليه دون العاصي صار بها مطيعا وتوهموا أن هذا من الظلم الذي يجب نفيه وظن أولئك أنه لا يمكن ابطال قولهم إلا بان يقال الظلم ممتنع لذاته وأنه مهما قدر من الممكنات فهو عدل حتى تعذيب الأنبياء والصالحين وتنعيم الكفار والفاسقين إلى أمثال هذه الأمور التي خاض فيها الناس في القدر وكانت من اعظم اسباب الجهل والظلم وكان اعظم ظهور ذلك من اهل البصرة الذين خطبهم ابن عباس وكذلك أمر اطفال المشركين طائفة يقولون يعذبهم كلهم أو يمكن تعذيبهم كلهم بناء على المشيئة المرجحة بلا سبب ولا حكمة ولا رحمة

وطائفة تقول بل يدخلون الجنة مع من امن وعمل صالحا بناء على رحمة بلا حكمة وتسوية بين وأولاد المؤمنين الكفار وبين من امن وعمل صالحا ومن لم يؤمن ويعمل صالحا من غير اعتبار التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين فيقع الاختلاف والاشتباه والتفرق وهذه المسائل وغيرها قد قال بين الله ورسوله امرها فان الله اكمل الدين واتم النعمة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدى إلا هالك وفي الصحيح عن أبي ذر رضي الله عنه قال توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكرنا منه علما وقد انزل الله كتابه شفاء لما في الصدور وهدى ورحمه للمؤمنين وقال تعالى فمن اتبع هداى فلا

يضل ولا يشقي سورة طه 123 قال ابن عباس تكفل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه أن لا يضل في الدين ولا يشقي في الآخرة وقد قال تعالى كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه سورة البقرة 213 فحكم الله بكتابه بين الناس فيما اختلفوا فيه

وقال تعالى فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول أن كنتم بالله واليوم الآخر ذلك خير واحسن تأويلا سورة النساء 59 فهذه النصوص وامثالها مما يبين أن ما بعث الله به رسله يبين للناس ما يحتاجون اليه من أمر دينهم في هذه المسائل وغيرها لكن ليس كل واحد قد بلغته النصوص كلها ولا كل أحد يفهم ما دلت عليه النصوص فان الله يختص من يشاء من عباده من العلم والفهم بما يشاء فمن اشتبه عليه الأمور فتوقف لئلا يتكلم بلا علم أو لئلا يتكلم بكلام يضر ولا ينفع فقد احسن ومن علم الحق فبينه لمن يحتاج اليه وينتفع به فهو احسن واحسن ولهذا لما روي يحيى بن آدم لابن المبارك هذا الاثر عن ابن عباس وهو قوله انه لا يزال أمر هذه الأمة مواتيا أو مقاربا شك الراوي حتى يتكلموا في الولدان والقدر وكان قائل هذا يطلب من الناس السكوت مطلقا قال له ابن المبارك أفيسكت الإنسان على الجهل وقد صدق ابن المبارك فقال له يحيى بن آدم أفتأمر بالكلام فسكت ابن المبارك لان امره بالكلام مطلقا يتضمن يتضمن الإذن

بالكلام الذي وقع من الناس وفيه من الجهل والكذب ما ينهي عنه وتحقيق الأمر أن الكلام بالعلم الذي بينه الله ورسوله مأمور به وهو الذي ينبغي للإنسان طلبه واما الكلام بلا علم فيذم ومن تكلم بما يخالف الكتاب والسنة فقد تكلم بلا علم وقد تكلم بما يظنه علما إما برأى رآه واما بنقل بلغه ويكون كلاما بلا علم وهذا قد يعذر صاحبه تارة وان لم يتبع وقد يذم صاحبه إذا ظلم غيره ورد الحق الذي معه بغيا كما ذم الله ذلك بقوله وما اختلف الذين اوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم سورة آل عمران 19 فالبغي مذموم مطلقا سواء كان في أن يلزم الانسان الناس بما لا يلزمهم ويذمهم على تركه أو بأن يذمهم على ما هم معذورون فيه والله يغفر لهم خطأهم فيه فمن ذم الناس وعاقبهم على ما لم يذمهم الله تعالى ويعاقبهم عليه فقد بغى عليهم لا سيما إذا كان ذلك أجل هواه وقد قال تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله سورة ص 26 والله تعالى قد قال وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا ليعذب الله المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات ويتوب الله على المؤمنين والمؤمنات سورة الاحزاب 72 73

فالسعيد من تاب الله عليه من جهله وظلمه وألا فالانسان ظلوم جهول واذا وقع الظلم والجهل في الأمور العامة الكبار اوجبت بين الناس العداوة والبغضاء فعلى الانسان أن يتحرى العلم والعدل فيما يقوله في مقالات الناس فإن الحكم بالعلم والعدل في ذلك أولى منه في الأمور الصغار وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم القضاة ثلاثة قاضيان في النار وقاض في الجنة رجل علم الحق وقضى به فهو في الجنة ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار ورجل علم الحق وقضى بخلافه فهو في النار فإذا كان هذا فيمن يقضي في درهم وثوب فكيف بمن يقضي في الاصول المتضمنة للكلام في رب العالمين وخلقه وأمره ووعدته ووعيده ولهذا لما اشترك هؤلاء القدرية القائلون بأن القادر المختار يرجح أحد المثليين على الآخر بلا مرجح في هذا الأصل وناظروا به الملاحظة القائلين بقدم العالم من الدهرية الفلاسفة وغيرهم ورأى أولئك أن هذا ليس بعلم ولا عدل طمعوا في هؤلاء القدرية فإن الانسان إذا اتبع العدل نصر على خصمه واذا خرج عنه طمع

فيه خصمه فصار بين الفلاسفة الدهرية والمتكلمين القدرية في هذا الباب من النزاع ما استطار شرره وان كانت القدرية اقرب إلى العلم والعدل ومن الناس من يحار ومنهم من يوافق هؤلاء تارة وهؤلاء تارة تناقضا منه في حالين أو جمعا بين النقيضين في حال واحدة ولو اتبعوا ما بعث الله به رسوله من الهدى ودين الحق لحصل لهم من العلم والعدل ما يرفع النزاع ويدخلهم في اتباع النص والإجماع والكلام على هذه المسألة له موضع آخر والمقصود هنا تفسير قوله كل مولود يولد على الفطرة وان من قال بإثبات القدر وان الله كتب الشقي والسعيد لم يمنع ذلك أن يكون ولد على الإسلام ثم تغير بعد ذلك كما تولد البهيمة جمعاء ثم تغير بعد ذلك فإن الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه فيعلم انه يولد سليما ثم يتغير والآثار المنقولة عن السلف لا تدل إلا على هذا القول الذي رجحناه وهو أنهم ولدوا على الفطرة ثم صاروا إلى ما سبق في علم الله فيهم من سعادة وشقاوة لا تدل على انه حين الولادة لم يكن على فطرة سليمة مقتضية للايمان مستلزمة له لولا المعارض

فروى ابن عبد البر في ضمن هذا المنقول بإسناده عن موسى بن عبيدة سمعت محمد بن كعب القرظي في قوله كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة سورة الاعراف 29 30 قال من ابتدا الله خلقه للضلالة صيره إلى الضلالة وان عمل بعمل اهل الهدى ومن ابتدا خلقه على الهدى صيره إلى الهدى وان عمل بعمل اهل

الضلالة ابتداء خلق ابليس على الضلالة وعمل بعمل السعادة مع الملائكة ثم رده الله إلى ما ابتداء عليه خلقه من الضلالة قال وكان من الكافرين وابتداء خلق السحرة على الهدى وعملوا بعمل الضلالة ثم هداهم الله إلى الهدى والسعادة وتوفاهم عليها مسلمين وبهذا الاسناد عن محمد بن كعب في قوله واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم سورة الاعراف 172 يقول فاقروا له بالايمان والمعرفة الارواح قبل أن تخلق اجسادها فهذا المنقول عن محمد بن كعب يبين أن الذي ابتداهم عليه وهو

ما كتبه انهم صائرون اليه قد يعملون قبل ذلك غيره وان من ابتداه على الضلالة أي كتبه انه يموت ضالا فقد يكون قبل ذلك عاملا بعمل اهل الهدى وحينئذ من ولد على الفطرة السليمة المقتضية للهدى لا يمتنع أن يعرض لها ما يغيرها فيصير إلى ما سبق به القدر لها كما في الحديث الصحيح أن احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يصير بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخل النار وان احدكم ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يصير بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخل الجنة ولهذا قال محمد بن كعب أن جميع الذرية اقرؤا له بالايمان والمعرفة فأثبت هذا وهذا إذ لا منافاة بينهما ثم روى ابن عبد البر بإسناده عن سعيد بن جبير في قوله كما بدأكم تعودون سورة الاعراف 29 قال كما كتب عليكم تكونون وقال ابن أبي نجیح عن مجاهد كما بدأكم تعودون قال شقيا وسعيدا وقال غيره عن مجاهد كما بدأكم تعودون قال يبعث المسلم مسلما والكافر كافرا

وقال الربيع بن انس عن أبي العالية كما بدأكم تعودون قال عادوا إلى علمه فيهم فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة قلت ما في هذه الأقوال من إثبات علم الله وقدره السابق وان الخلق يصيرون إلى ذلك حق لا محالة كما دل عليه الكتاب والسنة واجماع سلف الأمة وأما كون ذلك تفسير الآية فهذا مقام آخر ليس هذا موضعه ولفظ بدأ الله الخلق يراد به ابتداء تكوينهم وهو ظاهر القرآن وقد يراد به ابتداء اسباب خلقهم وعلامات ذلك كما في قول السائل للنبي صلى الله عليه وسلم ما كان أول امرئ قال دعوة أبي إبراهيم وبشرى عيسى ورؤيا امي رأت أنني حين ولدتني كأنه خرج منها نور اضاءت له قصور الشام قال وقال آخرون معنى قوله كل مولود يولد على الفطرة أن الله فطرهم على الانكار والمعرفة وعلى الكفر والايمان فأخذ من ذرية آدم الميثاق حين خلقهم فقال ألسنت بربكم قالوا جميعا

بلى فأما اهل السعادة فقالوا بلى على معرفة له طوعا من قلوبهم
وأما اهل الشقاء فقالوا بلى كرها غير طوع قالوا ويصدق ذلك قوله وله
أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها سورة آل عمران 83
قالوا وكذلك قوله كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم
الضلالة سورة الاعراف 29 30 قال محمد بن نصر المروزي وسمعت
اسحاق بن إبراهيم يعني ابن راهويه يذهب إلى هذا المعنى واحتج بقول
أبي هريرة اقرؤا أن شئتم فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل
لخلق الله سورة الروم 30 قال اسحاق يقول لا تبديل للخلقة التي جبل
عليها ولد آدم كلهم يعني من الكفر والايمان والمعرفة والانكار واحتج
اسحاق بقول الله تعالى واذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم
الاية سورة الاعراف 172 قال اسحاق اجمع اهل العلم انها الارواح قبل
الاجساد استنطقهم وأشهدهم على أنفسهم الست بربكم قالوا بلى فقال
انظروا إلا تقولوا انا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما اشرك به اباؤنا من
قبل وذكر حديث أبي بن كعب في قصة الغلام الذي قتله الخضر

قال وكان الظاهر ما قال موسى اقتلت نفسا زاكية بغير نفس فعلم
الله الخضر ما كان الغلام عليه في الفطرة التي فطره عليها وانه لا
تبديل لخلق الله فأمر بقتله لأنه كان قد طبع يوم طبع كافرا وروى
اسحاق حديث أبي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الغلام
الذي قتله الخضر طبعه الله يوم طبعه كافرا وهذا الحديث رواه مسلم
وروى البخاري وغيره عن ابن عباس انه كان يقرأها واما الغلام فكان
كافرا وكان ابواه مؤمنين قال اسحاق فلو ترك النبي صلى الله عليه
وسلم الناس ولم يبين لهم حكم الاطفال لم يعرفوا المؤمنين منهم من
الكافرين لأنهم لا يدرون ما جبل كل واحد منهم عليه حين اخرج من ظهر
آدم فبين النبي صلى الله عليه وسلم حكم

الطفل في الدنيا فقال ابواه يهودانه ينصرانه ويمجسانه يقول انتم
لا تعلمون ما طبع عليه في الفطرة الأولى ولكن حكم الطفل في الدنيا
حكم أبويه فاعرفوا ذلك بالابوين فمن كان صغيرا بين أبوين كافرين
ألحق بحكم الكفار ومن كان صغيرا بين أبوين مسلمين ألحق بحكم
الإسلام واما ايمن ذلك وكفره ومما يصير اليه فعلم ذلك إلى الله ويعلم
ذلك فضل الخضر موسى إذا اطلعه الله عليه في ذلك الغلام وخصه
بذلك العلم قال ولقد سئل ابن عباس عن الولدان ولدان المسلمين
والمشركين فقال ابن عباس حسبك ما اختصم فيه موسى والخضر قال

اسحاق إلا ترى إلى قول عائشة حين مات صبي من الانصار بين ابوين مسلمين

فقالت عائشة طوبى له عصفور من عصافير الجنة فرد عليها النبي صلى الله عليه وسلم ذلك وقال مه يا عائشة وما يدريك أن الله خلق الجنة وخلق لها اهلهما وخلق النار وخلق لها اهلهما قال اسحاق فهذا الأصل الذي يعتمد عليه اهل العلم وسئل حماد بن سلمة عن قول النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فقال هذا عندنا حيث اخذ العهد عليهم في أصلاب آبائهم قال ابن عبد البر وقال ابن قتيبة يريد حين مسح ظهر آدم فاستخرج منه ذريته إلى يوم القيامة امثال الذر واشهدهم على أنفسهم الست بربكم قالوا بلى قلت مقصود حماد واسحاق ومالك وابن المبارك ومن اتبعهم كابن قتيبة وابن بطة والقاضي ابي يعلى وغيرهم هو منه احتجاج القدرية بهذا الحديث على نفي القدر وهذا مقصود صحيح ولكن سلكوا في حصوله طرقا بعضها صحيح وبعضها ضعيف

كما أن النبي صلى الله عليه وسلم لما ثبت عنه انه قال احتج آدم وموسى فقال موسى ربنا أرنا أبانا آدم الذي أخرجنا من الجنة فقال له انت آدم أبو البشر الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه واسجد لك ملائكته لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة فقال له آدم انت موسى الذي كلمك الله تكليما وخط لك التوارة بيده فبكم تجد علي مكتوبا قبل أن أخلق وعصى آدم ربه فغوى سورة طه 121 قال بأربعين خريفا قال فحج آدم موسى فهذا الحديث في الصحيحين من حديث أبي هريرة وهو مروى بإسناد جيد من حديث عمر فلما توهم من توهم أن ظاهره أن المذنب يحتج بالقدر على من لومه على الذنب اضطربوا فيه فكذب به طائفة من القدرية كالجبائي وتأوله طائفة من أهل السنة تأويلات ضعيفة قصدا لتصحيح الحديث ومقصودهم صحيح لكن طريقهم في رد قول القدرية وتفسير الحديث ضعيفة كقول بعضهم إنما حجة لكونه أباه وقول الآخر لكونه كان قد تاب وقول الآخر لكون الذنب كان في شريعة والملام في أخرى وقول الآخر حجة لأن الاحتجاج به كان في الآخرة

دون الدنيا وقول الآخر الاحتجاج بالقدر ينفع الخاصة المشاهدين لجريان القدر عليهم دون العامة فإن الحديث صريح بأن آدم احتج بالقدر وحج به موسى وايضا فموسى اعلم من أن يلوم تائبا وموسى وادم اعلم من أن يظن أن القدر حجة لأحد في ذنب فإن هذا لو كان حقا لكان حجة لإبليس وفرعون وكل كافر وفاسق وكذلك قول من قال أن الاحتجاج

بالقدر لا يجوز في الدنيا بل بعد الموت قول باطل أو احتجاج الخاصة به سائغ فإنه قول باطل فإن الأنبياء جميعهم تابوا من ذنوبهم ولم يحتج أحد منهم بالقدر ووقع العتب والملام بسبب الذنب كما حقق الله ذلك في القرآن ولكن موسى لام آدم لما حصل له وللذرية من الشقاء بالخروج من الجنة كما في الحديث لماذا اخرجتنا ونفسك من الجنة فلامه لأجل المصيبة التي لحقتهم بسببه لا من جهة كونه عصي الأمر أو لم يعصه فإن هذا أمر قد تاب الله عليه منه واجتباه ربه وهداه فأخبره آدم بأن القدر قد سبق بذلك فما أصاب العبد لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه كما قال تعالى ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم

إلا في كتاب من قبل أن نبرأها سورة الحديد 22 وقال ما أصاب من مصيبة إلا بإذن الله ومن يؤمن بالله يهد قلبه سورة التغابن 11 قال طائفة من السلف هو العبد تصيبه المصيبة فيعلم أنها من عند الله فيرضى ويسلم فالعبد مأمور بالصبر عند المصائب نظراً إلى القدر وأما عند الذنوب فمأمور بالاستغفار فحج آدم موسى لأن ما أصابهم من المصيبة كانت مقدره هي وسببها فلا بد أن يصيبهم ذلك فلا فائدة في ملام لا يدفع المصيبة المقدره بعد وقوعها وإنما الفائدة في الرجوع إلى الله ومثل هذا قول أنس في الحديث الصحيح خدمت رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر سنين فما قال لي لشيء فعلته لما فعلته ولا لشيء لم أفعله إلا فعلته وكان بعض أهله إذا عتبنى على شيء يقول دعوه فلو قضى شيء لكان ومن هذا قوله في الحديث الصحيح احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز وان أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت

لكان كذا وكذا ولكن قل قدر الله وما شاء فعل فإن اللو تفتح عمل الشيطان والمقصود هنا أنهم تشعبوا في حديث الفطرة كتشعبهم في حديث الحجة وأصل مقصودهم من الإيمان بالقدر صحيح لكن لا يجب مع ذلك أن يفسر القرآن والحديث إلا بما هو مراد الله ورسوله ويجب أن يتبع في ذلك ما دل عليه الدليل وكثيراً ما يقع لمن هو من أهل الحق في أصل مقصوده وقد أخطأ في بعض الأمور هذا المجرى مثل أن يتكلموا في مسألة فإذا أرادوا أن يجيبوا عن حجج المنازعين ردوها رداً غير مستقيم وما ذكروه من أن الله فطرهم على الكفر والإيمان والمعرفة والنكرة أن أرادوا به أن الله سبق علمه وقدره بانهم سيؤمنون ويكفرون ويعرفون وينكرون وأن ذلك كان بمشيئة الله وقدرته وخلقه فهذا حق يردده القدرية فغلاتهم ينكرون العلم وجمهورهم ينكرون عموم خلقه ومشيئته وقدرته وأن أرادوا أن هذه المعرفة والنكرة كانت موجودة حين

أخذ الميثاق كما في ظاهر المنقول عن اسحاق فهذا يتضمن شيئين أحدهما انهم حينئذ كانت المعرفة والايمان موجودا فيهم كما قال ذلك

طوائف من السلف وهو الذي حكى اسحاق الإجماع عليه والاية في تفسيرها نزاع ليس هذا موضعه وكذلك في وجود الارواح قبل الاجساد قولان معروفان لكن المقصود هنا أن هذا أن كان حقا فهو توكيد لكونهم ولدوا على تلك المعرفة والاقرار فهذا لا يخالف ما دلت عليه الاحاديث من انه يولد على الملة وان الله خلق خلقه حنفاء بل هو مؤيد لذلك وأما قول القائل انهم في ذلك الإقرار انقسموا إلى طائع وكاره فهذا لم ينقل عن أحد من السلف فيما اعلم إلا عن السدي في تفسيره قال السدي في قول الله تعالى واذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم سورة الاعراف 172 قالوا لما أخرج الله آدم من الجنة قبل أن يهبطه من السماء مسح صفحة ظهره اليمنى فأخرج منه ذرية بيضاء مثل اللؤلؤ كهيئة الذر فقال لهم ادخلوا الجنة برحمتي ومسح صفحة ظهره اليسرى فأخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذر فقال ادخلوا النار ولا أبالي

فذلك قوله وأصحاب اليمين واصحاب الشمال ثم اخذ منهم الميثاق فقال ألسنت بربكم قالوا بلى سورة الاعراف 172 فأطاعه طائفة طائعين وطائفة كارهين على وجه التقية فقال هو والملائكة شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما اشرك آباؤنا من قبل سورة الاعراف 172 173 فليس أحد من ولد آدم إلا وهو يعرف الله انه ربه وذلك قوله عز وجل وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها سورة آل عمران 83 وذلك قوله فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين سورة الأنعام 149 يعني يوم اخذ الميثاق فهذا الاثر أن كان حقا ففيه أن كل ولد آدم يعرف الله فإذا كانوا ولدوا على هذه الفطرة فقد ولدوا على المعرفة ولكن فيه أن بعضهم اقر كارها مع المعرفة بمنزلة الذي يعرف الحق لغيره ولا يقر به إلا مكرها وهذا لا يقدر في كون المعرفة فطرية مع أن هذا لم يبلغنا إلا في هذا الاثر ومثل هذا لا يوثق به فإن هذا في مثل تفسير السدي وفيه اشياء قد عرف بطلان بعضها إذ كان السدي وان كان ثقة في نفسه فهذه الاشياء احسن احوالها أن تكون كالمراسيل أن كانت أخذت عن النبي صلى الله عليه وسلم فكيف إذا كان فيها ما هو مأخوذ عن أهل الكتاب الذين يكذبون كثيرا وقد عرف أن فيها شيئا كثيرا مما يعلم انه باطل لا

سيما ولو لم يكن في هذا إلا معارضته لسائر الآثار التي تسوى بين جميع الناس في ذلك الإقرار وقول الله تعالى وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها سورة آل عمران 83 إنما هو في الإسلام الموجود بعد خلقهم لم يقل أنهم حين العهد الأول اسلموا طوعا وكرها يدل على ذلك أن ذلك الإقرار الأول جعله الله حجة عليهم عند من يثبته ولو كان فيهم كاره لقال لم أقل ذلك طوعا بل كرها فلا تقوم عليه به حجة واما احتجاج اسحاق رحمه الله بقول أبي هريرة اقرأوا أن شتم فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله سورة الروم 30 قال اسحاق نقول لا تبديل للخلقة التي جبل عليها فهذه الآية فيها قولان أحدهما أن معناها النهي كما تقدم عن ابن جرير أنه فسرها بالنهي أي لا تبدلوا دين الله الذي فطر عليه عباده وهذا قول غير واحد من المفسرين الذين لم يذكروا غيره كالثعلبي والزمخشري والثاني ما قاله اسحاق وهو أنها خبر على ظاهرها وان خلق الله

لا يبدله أحد وظاهر اللفظ انه خبر فلا يجعل نهيا بغير حجة وهذا أصح وحينئذ فيقال المراد ما خلقهم عليه من الفطرة لا تبدل فلا يخلقون على غير الفطرة لا يقع هذا قط والمعنى أن الخلق لا يتبدل فيخلقون على غير الفطرة ولم يرد بذلك أن الفطرة لا تتغير بعد الخلق بل نفس الحديث يبين انها تتغير ولهذا شبهها بالبهيمة التي تولد جمعاء ثم تجدع ولا تولد بهيمة قط مخصية ولا مجدوعة وقد قال تعالى عن الشيطان ولأمرنهم فليغيرن خلق الله سورة النساء 119 فالله اقدر الخلق على أن يغيروا ما خلقهم عليه بقدرته ومشيته واما تبديل الخلق بأن يخلقوا على غير تلك الفطرة فهذا لا يقدر عليه إلا الله والله لا يفعله كما قال لا تبديل لخلق الله سورة الروم 30 ولم يقل لا تغيير فإن تبديل الشيء يكون بذهابه وحصول بدله فلا يكون خلق بدل هذا الخلق ولكن إذا غير بعد وجوده لم يكن الخلق الموجود عند الولادة قد حصل بدله واما قول القائل لا تبديل للخلقة التي جبل عليها ولد آدم كلهم من كفر وايمان فإن عنى بها أن ما سبق به القدر من الكفر والايمان لا يقع خلافه فهذا حق ولكن ذلك لا يقتضى أن تبديل الكفر بالايمان وبالعكس ممتنع ولا انه غير مقدور بل العبد قادر على ما أمره الله به

من الإيمان وعلى ترك ما نهاه عنه من الكفر وعلى أن يبدل حسناته بالسيئات بالتوبة كما قال تعالى اني لا يخاف لدى المرسلون إلا من ظلم ثم بدل حسنا بعد سوء فإني غفور رحيم سورة النمل 10 11 و أولئك الذين يبدل الله سيئاتهم حسنات سورة الفرقان 70 وهذا التبديل كله هو بقضاء الله وقدره وهذا بخلاف ما فطروا عليه حين الولادة فإن

ذاك خلق الله الذي لا يقدر على تبديله غيره وهو سبحانه لا يبدله قط بخلاف تبديل الكفر بالإيمان وبالعكس فإنه يبدله دائما والعبد قادر على تبديله بإقدار الله له على ذلك ومما يبين ذلك انه قال تعالى فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله سورة الروم 30 فهذه فطرة محمودة أمر الله بها نبيه فكيف يكون فيها كفر وإيمان مع أمر الله تعالى بها وهل يأمر الله تعالى قط بالكفر وقد تقدم تفسير السلف لا تبديل لخلق الله تعالى بأنه دين الله أو تبديل خلق الحيوان بالخصاء ونحوه ولم يقل أحد منهم أن المراد لا تبديل لحوال العباد من إيمان إلى كفر ولا من كفر إلى إيمان إذ تبديل ذلك موجود ومهما وقع كان هو الذي سبق به القدر والله تعالى عالم بما

سيكون لا يقع خلاف معلومه لكن إذا وقع التبديل كان هو الذي علمه وان لم يقع كان عالما بأنه لا يقع وأما قوله الغلام الذي قتله الخضر طبع يوم طبع كافرا فالمراد به كتب وختم وهذا من طبع الكتاب وألا فاستنطاقهم بقوله ألسنت بربكم قالوا بلى سورة الاعراف 172 ليس هو طبعا لهم فإنه ليس بتقدير ولا خلق ولفظ الطبع لما كان يستعمله كثير من الناس في الطبيعة التي هي بمعنى الجبلة والخليقة ظن الظان أن هذا مراد الحديث وهذا الغلام الذي قتله الخضر قد يقال فيه انه ليس في القرآن ما يبين انه كان غير مكلف بل ولا ما يبين انه كان غير بالغ ولكن قال في الحديث الصحيح الغلام الذي قتله الخضر طبع يوم طبع كافرا ولو ادرك لأرهبك ابويه طغيانا وكفرا وهذا دليل على كونه لم يدرك بعد فإن كان بالغاً وقد كفر فقد صار كافرا بلا نزاع وان كان مكلفا قبل الاحتلام في تلك الشريعة أو على قول من يقول أن المميزين مكلفون بالإيمان قبل الاحتلام كما قاله طوائف من أهل الكلام والفقهاء من أصحاب أبي حنيفة واحمد وغيرهم امكن أن يكون

مكلفا بالإيمان قبل البلوغ ولو لم يكن مكلفا فكفر الصبي المميز صحيح عند أكثر العلماء فإذا ارتد الصبي المميز صار مرتدا وان كان ابواه مؤمنين ويؤدب على ذلك باتفاق العلماء اعظم مما يؤدب على ترك الصلاة لكن لا يقتل في شريعتنا حتى يبلغ فالغلام الذي قتله الخضر إما أن يكون كافرا بالغاً كفر بعد البلوغ فيجوز قتله واما أن يكون كافرا قبل البلوغ وجاز قتله في تلك الشريعة وقتل لئلا يفتن ابويه عن دينهما كما يقتل الصبي الكافر في ديننا إذا لم يندفع ضرره عن المسلمين إلا بالقتل بل الصبي الذي يقاتل المسلمين يقتل فقتل الصبي الكافر المميز يجوز لدفع صياله الذي لا يندفع إلا بالقتل واما قتل صبي لم يكفر بعد بين ابوين مؤمنين للعلم بأنه إذا بلغ كفر وفتن فقد يقال انه ليس في القرآن ما يدل

عليه ولا في السنة وقد يقال بل في السنة ما يدل عليه ومنه قول ابن عباس لنجدة الحروري لما سأله عن قتل الغلمان أن علمت منهم ما علمه الخضر من ذلك الغلام فاقتله وألا فلا رواه مسلم .
والمعلوم من الكتاب والسنة لا يعارض إلا بما يصلح أن يعارض به ومن قال بالأول يقول أن الله تعالى لم يأمر أن يعاقب أحد بما يعلم أنه يكون منه قبل أن يكون منه ولا هو سبحانه يعاقب العباد بما يعلم أنهم سيعملونه حتى يفعلوه ويقول قائل هذا القائل أنه ليس في قصة الخضر شيء من الاطلاع على الغيب الذي لا يعلمه عموم الناس وإنما علمه بأسباب لم يكن علم بها موسى مثل علمه بأن السفينة لمساكين ووراءهم ملك ظالم وهذا أمر يعلمه غيره وكذلك كون الجدار كان لغلामين يتيمين وان اباهما كان رجلا صالحا هذا مما قد يعلمه كثير من الناس فكذلك كفر الصبي مما يمكن أنه كان يعلمه كثير من الناس حتى ابواه لكن لجهما له لا ينكران عليه أو لا يقبل منهما الإنكار عليه فإن كان الأمر على ذلك فليس في الآية حجة أصلا وان كان ذلك الغلام لم يكفر بعد أصلا ولكن سبق في العلم أنه إذا بلغ كفر فهذا أيضا يبين أنه قتل قبل أن يصير كافرا ومن قال هذا يقول أنه قتل دفعا لشربه كما قال نوح رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا إنك أن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا سورة نوح 26 27

فقد دعا نوح عليه السلام بهلاكهم لدفع شرهم في المستقبل وعلى هذا فلم يكن قبل قيام الكفر به كافرا وقول ابن عباس وأما الغلام فكان كافرا وكان ابواه مؤمنين ظاهره أنه كان حينئذ كافرا وأما تفسير قول النبي صلى الله عليه وسلم فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه أنه أراد به مجرد اللاحاق في احكام الدنيا دون أن يكون أراد انهما يغيران الفطرة فهذا خلاف ما يدل عليه الحديث فإنه شبه تكفير الاطفال بجذع البهائم تشبيها للتغيير بالتغيير وأيضا فإنه ذكر هذا الحديث لما قتلوا اولاد المشركين ونهاهم عن قتلهم وقال اليس خياركم اولاد المشركين كل مولود يولد على الفطرة فلو أراد انه تابع لأبويه في الدنيا لكان هذا حجة لهم يقولون هم كفار كأبائهم فنقتلهم وكون الصغير يتبع اباه في احكام الدنيا هو لضرورة حياته في الدنيا فإنه لا بد له من مرب يربيه وإنما يربيه ابواه فكان تابعا لهما ضرورة ولهذا متى سبي منفردا عنهما صار تابعا لسابيه عند جمهور العلماء كأبي حنيفة والشافعي وأحمد والأوزاعي وغيرهم لكونه هو الذي يربيه وإذا سبي منفردا عن احدهما أو معهما ففيه نزاع للعلماء

واحتجاج الفقهاء كأحمد وغيره بهذا الحديث على أنه متى سبي منفردا عن ابويه يصير مسلما لا يستلزم أن يكون المراد بتكفير الابوين مجرد لحاقه بهما في الدين ولكن وجه الحجة انه إذا ولد على الملة فإنما ينقله عنها الابوان اللذان يغيرانه عن الفطرة فمتى سباه المسلمون منفردا عنهما لم يكن هناك من يغير دينه وهو مولود على الملة الحنيفية فيصير مسلما بالمقتضى السالم عن المعارض ولو كان الابوان يجعلانه كافرا في نفس الأمر بدون تعليم وتلقين لكان الصبي المسبى بمنزلة البالغ الكافر ومعلوم أن الكافر البالغ إذا سباه المسلمون لم يصير مسلما لأنه صار كافرا حقيقة فلو كان الصبي التابع لأبويه كافرا حقيقة لم ينتقل عن الكفر بالسبأ فعلم انه كان يجري عليه حكم الكفر في الدنيا تبعا لأبويه لا لأنه صار كافرا في نفس الأمر يبين ذلك انه لو سباه كفار لم يكن معه ابواه ولم يصير مسلما فهو هنا كافر في حكم الدنيا وان لم يكن ابواه هوداه ونصره ومجساه فعلم أن المراد بالحديث أن الابوين يلقنانه الكفر ويعلمانه اياه وذكر صلى الله عليه وسلم الابوين لانهما الأصل العام الغالب في تربية الاطفال فإن كل طفل غير فلا بد له من ابوين وهما اللذان يربيانه مع بقائهما وقدرتهما بخلاف ما إذا ماتا أو عجزا لسبي الولد عنهما أو غير ذلك

ومما يبين ذلك قوله في الحديث الآخر كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فإما شاكرا وإما كفورا فجعله على الفطرة إلى أن يعقل ويميز فحينئذ يثبت له أحد الامرين ولو كان كافرا في الباطن بكفر الابوين لكان ذلك من حين يولد قبل أن يعرب عنه لسانه وكذلك قوله في الحديث الآخر الصحيح حديث عياض بن حمار عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه اني خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرمت عليهم ما أحلت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا صريح في انهم خلقوا على الحنيفية وان الشياطين اجتالتهم وحرمت عليهم الحلال وأمرتهم بالشرك فلو كان الطفل يصير كافرا في نفس الأمر من حين يولد لكونه يتبع ابويه في الدين قبل أن يعلمه أحد الكفر ويلقنه اياه لم يكن الشياطين هم الذين غيروهم عن الحنيفية وأمروهم بالشرك بل كانوا مشركين من حين ولدوا تبعا لأبائهم ومنشأ الاشتباه في هذه المسألة اشتباه احكام الكفر في الدنيا باحكام الكفر في الآخرة فإن اولاد الكفار لما كانوا يجري عليهم احكام الكفر في أمور الدنيا مثل ثبوت الولاية عليهم لأبائهم وحضانة آبائهم لهم وتمكين آبائهم من تعليمهم وتأديبهم والموارثة بينهم وبنو آبائهم واسترقاقهم إذا كان أبائهم محاربين وغير ذلك صار يظن من يظن انهم كفار في نفس الأمر كالذي تكلم بالكفر وعمل به

ومن هنا قال من قال أن هذا الحديث وهو قوله كل مولود يولد على الفطرة كان قبل أن تنزل الأحكام كما ذكره أبو عبيد عن محمد بن الحسن فأما إذا عرف أن كونهم ولدوا على الفطرة لا ينافي أن يكونا تبعاً لآبائهم في أحكام الدنيا زالت الشبهة وقد يكون في بلاد الكفر من هو مؤمن في الباطن يكتُم إيمانه من لا يعلم المسلمون حاله إذا قاتلوا الكفار فيقتلونه ولا يغسل ولا يصلى عليه ويدفن مع المشركين وهو في الآخرة من المؤمنين أهل الجنة كما أن المنافقين تجرى عليهم في الدنيا أحكام المسلمين وهم في الآخرة في الدرك الأسفل من النار فحكم الدار الآخرة غير حكم الدار الدنيا وقوله كل مولود يولد على الفطرة إنما أراد به الأخبار بالحقيقة التي خلقوا عليها وعليها الثواب والعقاب في الآخرة إذا عمل بموجبها وسلمت عن المعارض لم يرد به الأخبار بأحكام الدنيا فإنه قد علم بالاضطرار من شرع الرسول أن أولاد الكفار يكونون تبعاً لآبائهم في أحكام الدنيا وإن أولادهم لا ينتزعون منهم إذا كان للآباء ذمة وإن كانوا محاربين استرقت أولادهم ولم يكونوا كأولاد المسلمين ولا نزاع بين المسلمين أو أولاد الكفار الأحياء مع آبائهم لكن تنازعوا في الطفل إذا مات أبواه أو أحدهما هل يحكم بإسلامه فعن

أحمد رواية أنه يحكم بإسلامه لقوله فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فإذا مات أبواه بقي على الفطرة والرواية الأخرى كقول الجمهور أنه لا يحكم بإسلامه وهذا القول هو الصواب بل هو إجماع قديم من السلف والخلف بل هو ثابت بالسنة التي لا ريب فيها فقد علم أن أهل الذمة كانوا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة ووادي القرى وخيبر ونجران وأرض اليمن وغير ذلك وكان فيهم من يموت وله ولد صغير ولم يحكم النبي صلى الله عليه وسلم بإسلام يتامى أهل الذمة وكذلك خلفاؤه كان أهل الذمة في زمانهم طبق الأرض بالشام ومصر والعراق وخراسان وفيهم من يتامى أهل الذمة عدد كثير ولم يحكموا بإسلام أحد منهم فإن عقد الذمة اقتضى أن يتولى بعضهم بعضاً فهم يتولون حضانة يتاماهم كما كان الأبوان يتولون حضانة أولادهم وأحمد رضي الله عنه يقول أن الذمي إذا مات ورثه ابنه الطفل مع قوله في إحدى الراويتين أنه يصير مسلماً لأن أهل الذمة ما زال أولادهم يرثونهم ولأن الإسلام حصل مع استحقاق الإرث لم يحصل قبله والقول الآخر هو الصواب كما تقدم

والمقصود هنا أن قوله كل مولود يولد على الفطرة لم يرد به في أحكام الدنيا بل في نفس الأمر وهو ما ترتب عليه الثواب والعقاب ولهذا

لما قال هذا سألوه فقالوا يا رسول الله ارأيت من يموت من أطفال المشركين فقال الله اعلم بما كانوا عاملين فإن من بلغ منهم فهو مسلم أو كافر بخلاف من مات وقد تنازع الناس في اطفال المشركين على اقوال فقال طائفة انهم كلهم في النار وقالت طائفة كلهم في الجنة وكل واحد من القولين اختاره طائفة من أصحاب احمد الأول اختاره القاضي أبو يعلى وغيره وحكوه عن احمد وهو غلط على احمد كما اشرنا اليه والثاني اختاره أبو الفرج بن الجوزي وغيره ومن هؤلاء من يقول هم خدم اهل الجنة ومنهم من قال هم من اهل الاعراف والقول الثالث الوقف فيهم وهذا هو الصواب الذي دلت عليه الاحاديث الصحيحة وهو منصوص احمد وغيره من الأئمة وذكره ابن عبد البر عن حماد بن سلمة وحماد بن زيد وابن المبارك واسحاق بن راهويه قال وعلى ذلك اكثر أصحاب مالك وذكر ايضا في اطفال المسلمين نزاعا ليس هذا موضعه

لكن الوقف قد يفسر بثلاثة امور أحدها انه لا يعلم حكمهم فلا يتكلم فيهم بشيء وهذا قول طائفة من المنتسبين إلى السنة وقد يقال أن كلام احمد يدل عليه والثاني انه يجوز أن يدخل جميعهم الجنة ويجوز أن يدخل جميعهم النار وهذا قول طائفة من المنتسبين إلى السنة من أهل الكلام وغيرهم من أصحاب أبي الحسن الأشعري وغيرهم والثالث التفصيل كما دل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم الله اعلم بما كانوا عاملين فمن علم الله منه انه إذا بلغ اطاع ادخله الجنة ومن علم منه انه يعصى ادخله النار ثم من هؤلاء من يقول انه يجزيهم بمجرد علمه فيهم كما يحكى عن أبي العلاء القشيري المالكي والاكثرون يقولون لا يجزى على علمه بما سيكون حتى يكون فيمتحنهم يوم القيامة ويمتحن سائر من لم تبلغه الدعوة في الدنيا فمن اطاع حينئذ دخل الجنة ومن عصى دخل النار

وهذا القول منقول عن غير واحد من السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم وقد روى به آثار متعددة عن النبي صلى الله عليه وسلم حسان يصدق بعضها بعضا وهو الذي حكاه الأشعري في المقالات عن أهل السنة والحديث وذكر انه يذهب اليه وعلى هذا القول تدل الاصول المعلومة بالكتاب والسنة كما قد بسط في غير هذا الموضوع وبين أن الله لا يعذب احدا حتى يبعث اليه رسولا والمقصود هنا الكلام على الأقوال المذكورة في تفسير هذا الحديث وقد تبين ضعف قول من قال الفطرة الكفر والايمان وان الإقرار كان من هؤلاء طوعا ومن هؤلاء كرها ومما يضعف هذا القول قول طائفة أخرى بأن جميع أولئك كان اقرارهم

جميعهم له بالربوبية من غير تفصيل بطوع وكره قال ابن عبد البر وقال آخرون معنى الفطرة المذكورة في المولودين ما أخذ الله من ذرية آدم من الميثاق قبل أن يخرجوا إلى الدنيا يوم استخرج ذرية آدم من ظهره فخطبهم ألسنت بربكم قالوا بلى فأقروا جميعا له بالربوبية عن معرفة منهم به ثم أخرجهم من أصلاب آبائهم مخلوقين مطبوعين على تلك المعرفة وذلك الإقرار

قالوا وليست تلك المعرفة بإيمان ولا ذلك الإقرار بإيمان ولكنه إقرار من الطبيعة للرب فطرة الزمها قلوبهم ثم أرسل إليهم الرسل يدعوهم إلى الاعتقاد له بالربوبية والخضوع تصديقا بما جاءت به الرسل فمنهم من أنكر وجحد بعد المعرفة وهو به عارف لأنه لم يكن الله يدعو خلقه إلى الإيمان به وهو لم يعرفهم نفسه لأنه كان حينئذ يكون قد كلفهم الإيمان بما لا يعرفون قالوا وتصديق ذلك قول الله عز وجل ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله سورة لقمان 25 وذكر ما ذكره السدي عن أصحابه كما تقدم وروى بإسناده في التفسير المعروف عن أبي جعفر الرازي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية عن أبي بن كعب في قول الله عز وجل واخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم إلى قوله أفتهلكنا بما فعل المبطلون سورة الاعراف 172 173

قال فجعلهم جميعا أرواحا ثم صورهم ثم استنطقهم فقال الست بربكم قالوا بلى شهدنا أن يقولوا يوم القيامة لم نعلم بهذا قالوا نشهد أنك ربنا والهنا لا رب لنا غيرك ولا اله لنا غيرك قال فإني أرسل إليكم رسلي وانزل عليكم كتبني فلا تكذبوا رسلي وصدقوا بوعدني واني سأنتقم ممن أشرك بي ولم يؤمن بي قال فأخذ عهدهم وميثاقهم ورفع أباهم آدم فرأى منهم الغني والفقير وحسن الصورة وغير ذلك فقال يا رب لو سويت بين عبادك قال أحببت أن أشكر قال والانبيا يومئذ بينهم مثل السرج قال وخصوا بميثاق آخر للرسالة أن يبلغوها قال فهو قوله واخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح سورة الاحزاب 7 قال وهي فطرة الله التي فطر الناس عليها قال وذلك قوله وما وجدنا لأكثرهم من عهد وان

وجدنا أكثرهم لفاسقين سورة الاعراف 102 قال فكان في علم الله من يكذب به ومن يصدق قال وكان روح الله عيسى من تلك الارواح التي اخذ عهدها وميثاقها في زمن آدم فهذا القول يحقق القول الأول في أن كل مولود يولد على الفطرة التي هي المعرفة بالله والاقرار به

وفيه زيادة أن ذلك كان قد حصل لهم قبل الولادة حين استخرجوا من صلب آدم وقد فسر فطرة الله في الحديث بذلك وأما قول صاحب هذا القول أن هذا الإقرار ليس هو بإيمان يستحق عليه الثواب فهذا لا يضر فإنه قد بين فيه أن المعرفة بالله ضرورة وأنه بذلك صح أن يأمرهم فإن الأمور أن لم يعرف الأمر امتنع أن يعرف أنه أمره ولو لم تكن المعرفة ثابتة في الفطرة لكان الرسول إذا قال لقومه ادعوكم إلى الله لقالوا مثل ما قال فرعون وما رب العالمين انكارا له وحجدا كان يكون قولهم متوجها وفرعون لم يقل هذا لعدم معرفته في الباطن بالخالق لكن اظهر خلاف ما في نفسه كما قال تعالى وجحدوا بها واسيتقتها أنفسهم ظلما وعلوا سورة النمل 14 وكما قال له موسى لقد علمت

ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر سورة الاسراء 102 ولهذا قال تعالى ألم يأتكم نبا الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله جاءتهم رسلهم بالبينات فردوا ايديهم في افواههم وقالوا انا كفرنا بما أرسلتم به وانا لفي شك مما تدعونا اليه مريب قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى اجل مسمى سورة إبراهيم 9 10 فأخبر تعالى أن أولئك المكذبين لما قالوا انا لفي شك مما تدعونا اليه مريب قالت رسلهم أفي الله شك الآية سورة إبراهيم 9 10 وهذا استفهام انكار بمعنى النفي والانكار على من لم يقر بهذا النفي والمعنى ما في الله شك وأنتم تعلمون انه ليس في الله شك ولكن تجحدون انتفاء الشك جحودا تستحقون أن ينكر عليكم هذا الجحد فدل ذلك على انه ليس في الله شك عند الخلق المخاطبين وهذا يبين انهم مفطورون على الإقرار وألا فالامر النظري مستلزم للشك قبل العلم لا سيما إذا كانت طريقه خفية طويلة فكل من لم يعرف تلك الطرق يشك فيه فإن كان لا طريق للمعرفة إلا طريقة الاعراض وطريقة الوجود ونحو ذلك فالشك في الله حاصل لمن لم يعرف هذه الطرق وهم

جمهور الخلق بل وأكثر من سلك هذه الطرق أيضا إذا عرف حقيقتها قال ابن عبد البر وقال آخرون في معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة لم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم بذكر الفطرة ها هنا كفرا ولا ايمانا ولا معرفة ولا انكار وانما اراد أن كل مولود يولد على السلامة خلقة وطبعا وبنية ليس معها كفر ولا ايمان ولا معرفة ولا انكار ثم يعتقد الكفر أو الإيمان بعد البلوغ إذا ميزوا واحتجوا بقوله في الحديث كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء يعني سالمة هل تحسون فيها من جدعاء يعني مقطوعة الأذن فمثل قلوب بني آدم

بالبهائم لأنها تولد كاملة الخلق لا يتبين فيها نقصان ثم تقطع آذانها بعد وأنوفها فيقال هذه بحاير وهذه سوايب يقول فكذلك قلوب الاطفال في حين ولادتهم ليس لهم كفر حينئذ ولا ايمان ولا معرفة ولا انكار كالبهائم السالمة فلما بلغوا

استهوتهم الشياطين فكفر أكثرهم وعصم الله اقلهم وعصم الله اقلهم قالوا ولو كان الاطفال قد فطروا على شيء من الكفر والايمان في أولية أمرهم ما انتقلوا عنه أبدا وقد تجدهم يؤمنون ثم يكفرون ثم يؤمنون قالوا ويستحيل في العقول أن يكون الطفل في حال ولادته يعقل كفرا أو ايمانا لأن الله أخرجهم في حال لا يفقهون فيها شيئا قال تعالى والله أخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا سورة النحل 78 فمن لم يعلم شيئا استحال منه كفر أو ايمان أو معرفة أو انكار قال أبو عمر هذا القول اصح ما قيل في معنى الفطرة التي يولد الولدان عليها وذلك ان الفطرة السلامة والاستقامة بدليل قوله في حديث عياض بن حمار اني خلقت عبادي حنفاء يعني على استقامة وسلامة فكأنه والله اعلم اراد الذين خلصوا من الافات

كلها والزيادات ومن المعاصي و الطاعات فلا طاعة منهم ولا معصية إذا لم يعملوا بواحدة منهما ومن الحجة ايضا في هذا قول الله تعالى إنما تجزون ما كنتم تعملون سورة التحريم 7 و كل نفس بما كسبت رهينة سورة المدثر 38 ومن لم يبلغ وقت العمل لم يرتهن بشيء قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا سورة الاسراء 15 قلت هذا القائل أن اراد بهذا القول انهم خلقوا خالين من المعرفة والانكار من غير أن تكون الفطرة تقتضي واحدا منهما بل يكون القلب كاللوح الذي يقبل كتابة الإيمان وكتابة الكفر وليس هو لأحدهما اقبل منه للآخر وهذا هو الذي يشعر به ظاهر الكلام فهذا قول فاسد لأنه حينئذ لا فرق بالنسبة إلى الفطرة بين المعرفة والانكار والتهويد والتنصير والاسلام وانما ذلك بحسب الاسباب فكان ينبغي أن يقال فأبواه يسلمانه ويهودانه وينصرانه ويمجسانه فلما ذكر أن ابويه يكفرانه وذكر الملل الفاسدة دون الإسلام علم أن حكمه في حصول ذلك بسبب منفصل غير حكم الكفر وايضا فإنه على هذا التقدير لا يكون في القلب سلامة ولا عطب ولا استقامة ولا زيغ إذ نسبته إلى كل منهما نسبة واحدة وليس هو بأحدهما

اولى منه بالآخر كما أن الرق قبل الكتابة فيه لا يثبت له حكم مدح كالمصحف ولا حكم ذم كقرآن مسيلمة والتراب قبل أن يبنى مسجدا أو

كنيسة لا يثبت له حكم واحد منهما ففي الجملة كل ما كان قابلاً للممدوح والمذموم على السواء لم يستحق مدحاً ولا ذماً والله تعالى يقول فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله سورة الروم 30 فأمره بلزوم فطرته التي فطر الناس عليها فكيف لا يكون فيها مدح ولا ذم وإيضاً فالنبي صلى الله عليه وسلم شبهها بالبهيمة المجتمعمة الخلق وشبه ما يطرأ عليها من الكفر بجذع الأنف والأذن ومعلوم أن كمالها محمود ونقصها مذموم فكيف تكون قبل النقص لا محموداً ولا مذمومة وإن كان المراد بهذا القول ما قاله طائفة من الناس من أن المراد انهم ولدوا على الفطرة السليمة التي لو تركت مع صحتها لاخترت المعرفة على الإنكار والإيمان على الكفر ولكن بما عرض من الفساد خرجت عن هذه الفطرة فهذا القول قد يقال أنه لا يرد عليه ما يرد على ما قبله فإن صاحبه يقول في الفطرة قوة يميل بها إلى المعرفة والإيمان كما

في البدن السليم قوة يحب بها الأغذية النافعة وبهذا كانت محموداً وذم من أفسدها لكن يقال فهذه الفطرة التي فيها هذه القوة والقبول والاستعداد والصلاحية هل هي كافية في حصول المعرفة أو تقف المعرفة على أدلة يتعلمها من خارج فإن كانت المعرفة تقف على أدلة يتعلمها من خارج أمكن أن توجد تارة وتعدم أخرى ثم ذلك السبب الخارج يمتنع أن يكون موجبا للمعرفة بنفسه بل غايته أن يكون معرفاً ومذكراً فعند ذلك أن وجب حصول المعرفة كانت المعرفة واجبة الحصول عند وجود تلك الأسباب وألا فلا وحينئذ فلا يكون فيها إلا قبول المعرفة والإيمان إذا وجدت من يعلمها أسباب ذلك ومعلوم أن فيها قبول الإنكار والكفر إذا وجدت من يعلمها أسباب ذلك وهو التهويد والتنصير والتمجيس وحينئذ فلا فرق فيها بين الإيمان والكفر والمعرفة والإنكار إنما فيها قوة قابلة لكل منهما واستعداد له لكن يتوقف على المؤثر الفاعل من خارج وهذا هو القسم الأول الذي أبطلناه وبيننا أنه ليس في ذلك مدح للفطرة وإن كان فيها قوة تقتضي المعرفة بنفسها وإن لم يوجد من يعلمها أدلة المعرفة لزم حصول المعرفة فيها بدون ما نسمعه من أدلة المعرفة سواء قيل أن المعرفة ضرورية فيها أو قيل أنها تحصل بأسباب كالادلة التي تنتظم في النفس من غير أن يسمع كلام مستدل فإن النفس

بفطرتها قد يقوم بها من النظر والاستدلال ما لا يحتاج معه إلى كلام أحد فإن كان كل مولود يولد على هذه الفطرة لزم أن يكون المقتضى للمعرفة حاصلًا لكل مولود وهو المطلوب والمقتضى التام يستلزم

مقتضاه فتبين أن أحد الامرين لازم إما لكون الفطرة مستلزمة للمعرفة وإلا استوى الكفر والإيمان بالنسبة اليها وذلك ينفي مدحها وتلخيص النكته أن يقال المعرفة والإيمان بالنسبة اليها ممكن بلا ريب فإما أن تكون هي موجبة مستلزمة له وأما أن يكون ممكنا بالنسبة اليها ليس بوجوب لازم لها فإن كان الثاني لم يكن فرق بني الكفر والإيمان إذ كلاهما ممكن بالنسبة اليها فتبين أن المعرفة لازمة واجبة لها إلا أن يعارضها معارض فإن قيل ليست موجبة مستلزمة للمعرفة ولكنها اليها اميل مع قبولها للنكرة قيل فحينئذ إذا لم تستلزم المعرفة وجبت تارة وهدمت أخرى وهي وحدها لا تحصلها فلا تحصل إلا بشخص آخر كالابوين فيكون الإسلام كالتهود والتنصير والتمجيس ومعلوم أن هذه الانواع بعضها ابعده عن الفطرة من بعض كالتمجيس

ولكن مع ذلك لما لم تكن الفطرة مقتضية لشيء منها اضيفت إلى السبب فإن لم تكن الفطرة مقتضية للإسلام صار نسبتها إلى ذلك كنسبة التهود والتنصير إلى التمجيس فوجب أن تذكر كما ذكر ذلك وهذا كما أن الفطرة لو لم تقتض الاكل عند الجوع مع القدرة عليه لم يوجد الاكل إلا بسبب منفصل والنبى صلى الله عليه وسلم شبه اللبن بالفطرة لما عرض عليه الخمر واللبن واختار اللبن فقال له جبريل اصببت الفطرة ولو اخذت الخمر لغوت امتك والطفل مفطور على انه يختار شرب اللبن بنفسه فإذا تمكن من الثدي لزم أن يرتضع لا محالة فارتضاعه ضروري إذا لم يوجد معارض وهو مولود على أن يرتضع فكذلك هو مولود على أن يعرف الله والمعرفة ضرورية له لا محال إذا لم يوجد معارض وايضا فإن حب النفس وخضوعها لله واخلاص الدين له مع

الكبر والشرك والنفور إما أن يكون نسبتها إلى الفطرة سواء أو الفطرة مقتضية للأول دون الثاني فإن كانا سواء لزم انتفاء المدح كما تقدم لم يكن فرق بين دعائها إلى الكفر ودعائها إلى الإيمان ويكون تمجيسها كتحنيفها وقد عرف بطلان هذا وان كان فيها مقتض لهذا فإما أن يكون المقتضي مستلزما لمقتضاه عند عدم المعارض وأما أن يكون متوقفا على شخص خارج عنها فإن كان الأول ثبت أن ذلك من لوازمها وانها مفطورة عليه لا تفقد إلا إذا فسدت الفطرة وان قيل انه متوقف على شخص فذلك الشخص هو الذي يجعلها حنيفية كما يجعلها مجوسية وحينئذ فلا فرق بين هذا وهذا واذا قيل هي إلى الحنيفية اميل كان كما يقال هي إلى النصرانية اميل فتبين أن فيها قوة موجبة لحب الله والذل له واخلاص الدين له وانها موجبة لمقتضاها إذا سلمت من المعارض كما فيها قوة تقتضي شرب اللبن الذي فطرت على محبته وطلبه ومما يبين

هذا أن كل حركة ارادية فإن الموجب لها قوة في المرید فإذا امکن في الانسان أن يحب الله ويعبده ويخلص له الدين كان فيه قوة تقتضي ذلك إذ الأفعال الارادية لا يكون سببها إلا من نفس الحي المرید الفاعل ولا يشترط في ارادته إلا مجرد الشعور بالمراد فما في النفوس من

قوة المحبة له إذا شعرت به يقتضي حبه إذا لم يحصل معارض وهذا موجود في محبة الاطعمة والاشربة والنكاح ومحبة العلم وغير ذلك وإذا كان كذلك وقد ثبت أن في النفس قوة المحبة لله والذل له واخلاص الدين له وان فيها قوة الشعور به لزم قطعاً وجود المحبة فيها والذل بالفعل لوجود المقتضى الموجب إذا سلم عن المعارض وعلم أن المعرفة والمحبة لا يشترط فيهما وجود شخص منفصل يكلمها بكلام وان كان وجود هذا قد يذكر ويحرك كما لو خوطب الجائع بوصف طعام أو خوطب المغتلم بوصف النساء فإن هذا مما يذكر ويحرك لكن لا يجب ذلك في وجود الشهوة للطعام ووجود الاكل فكذلك الاسباب الخارجة لا يتوقف عليها وجود ما في الفطرة من الشعور بالخالق والذل له ومحبته وان كان ذلك مذكراً ومحركاً أو مزيلاً للمعارض المانع لكن المقصود انه لا يحتاج حصول ذلك في الفطرة اليه مطلقاً وايضاً فالإقرار بالصانع بدون عبادته بالمحبة له والذل له واخلاص الدين له لا يكون نافعا بل الإقرار مع البعض اعظم استحقاقاً للعذاب فلا بد أن يكون في الفطرة مقتضى للعلم ومقتضى للمحبة والمحبة مشروطة بالعلم فإن ما لا يشعر به الانسان لا يحبه والحب للمحوبات لا يكون بسبب من خارج بل هو جبلي فطري واذا كانت

المحبة جبلية فطرية فشرطها وهو المعرفة أيضاً جبلي فطري فلا بد أن يكون في الفطرة محبة الخالق مع الإقرار به وهذا أصل الحنيفية التي خلق الله خلقه عليها وهو فطرة الله التي أمر الله بها وايضاً فإذا كانت المحبة فطرية وهي مشروطة بالشعور لزم أن يكون الشعور أيضاً فطرياً والمحبة له أيضاً فطرية لأنها لو لم تكن فطرية لكانت النفس قابلة لها ولضدها على السواء وهذا ممتنع كما تقدم وإذا كانت في الفطرة أرجح لزم وجودها في الفطرة وإلا كانت ممكنة الحصول وعدمه كما في المجوسية وغيرها من الكفر فتبقى الحنيفية مع المجوسية كاليهودية مع المجوسية وهذا باطل كما تقدم فعلم أن الحنيفية من موجبات الفطرة ومقتضياتها والحب لله والخضوع له والإخلاص له هو أصل أعمال الحنيفية وذلك مستلزم للإقرار والمعرفة ولازم اللازم لازم وملزوم الملزوم ملزوم فعلم أن الفطرة ملزومة لهذه الأحوال وهذه الأحوال لازمة لها وهو المطلوب قال أبو عمر قد مضى في الفطرة

ومعناها عند العلماء ما بلغنا عنهم والحمد لله وأما أهل البدع فمنكرون لكل ما قاله العلماء في تأويل

قوله وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم سورة الأعراف 172 الآية قالوا ما أخذ الله من آدم ولا من ذريته ميثاقا قط قبل خلقه إياهم وما خلقهم قط إلا في بطون أمهاتهم وما استخرج قط من ظهر آدم ذرية تخاطب ولو كان ذلك لأحياهم ثلاث مرات والقرآن قد نطق عن أهل النار قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين سورة غافر 11 من غير إنكار عليهم وقال تعالى تصديقا لذلك وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم سورة البقرة 28 قالوا وكيف يخاطب الله عز وجل من لا يعقل وكيف يجيب من لا عقل له أم كيف يحتج عليهم بميثاق لا يذكرونه أم كيف يؤخذون بما قد نسوه ولم يذكروه ولا يذكر أحد أن ذلك عرض له أو كان منه

قالوا وإنما أراد الله بقوله وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم الآية سورة الأعراف 172 إخراجهم إياهم في الدنيا وخلقهم لهم وإقامة الحجة عليهم بأن فطرهم ونبأهم فطرة إذا بلغوا وعقلوا علموا أن الله ربهم ثم اختلف القائلون بهذا كله في المعرفة هل تقع ضرورة أو اكتسابا على ما قد ذكرنا في غير هذا المكان قلت ليس المقصود هنا الكلام على هذه الآية وتفسيرها والكلام في معرفة حاصلة قبل الولادة أو نفيها بل المقصود إثبات المعرفة الفطرية الحاصلة بعد الولادة وإذا كان من نفاة الأول من يقول إن هذه ضرورة فكيف بمن أثبت الثنتين وهذه الأقوال التي ذكرها منها اثنان من جنس وهو قول من يقول ولدوا على ما سبق به القدر أو على ذلك وكانوا مفطورين عليه من حين الميثاق الأول منهم مقر طوعا وكرها أو اثنان من جنس وهو قول من يقول ولدوا

قادرين على المعرفة وقول من يقول ولدوا قابلين لها وللتهود والتنصر إما مع التساوي وإما مع رجحان القبول للإسلام وأما قول من يقول ولدوا على فطرة الإسلام أو على الإقرار بالصانع وإن لم يكن ذلك وحده إيمانا أو على المعرفة الأولى يوم أخذ الميثاق عليهم فهذه الثلاثة لا منافاة بينها بل يحصل بها المقصود والكتاب والسنة دل على ما اتفقت عليه من كون الخلق مفطورين على دين الله الذي هو معرفة الله والإقرار به بمعنى أن ذلك موجب فطرتهم وبمقتضاها يجب حصوله فيها إذا لم يحصل ما يعوقها فحصوله فيها لا يقف على وجود شرط بل على انتفاء مانع ولهذا لم يذكر النبي صلى الله عليه وسلم لموجب الفطرة شرطا بل ذكر ما يمنع موجبها حيث قال كل مولود يولد على الفطرة

فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما قال تعالى فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون سورة الروم 30 32 فأخبر أن المشركين مفترقون ولهذا قال صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح إن الله يرضى لكم ثلاثا أن تعبدوه لا تشركوا به شيئا وأن تعتصموا بحبل الله جميعا

ولا تفرقوا وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم وقد قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه سورة الشورى 13 وقال تعالى كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين سورة البقرة 13 وقال تعالى يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا إني بما تعملون عليم وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون فتقطعوا أمرهم بينهم زبرا كل حزب بما لديهم فرحون سورة المؤمنون 51 53 وأصل الدين الذي فطر الله عليه عباده كما قال خلقت عبادي حنفاء فاجتالهم الشياطين وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا فهو يجمع أصليين أحدهما عبادة الله وحده لا شريك له وإنما يعبد بما أحبه وأمر به وهذا هو المقصود الذي خلق الله له الخلق وضده الشرك والبدع والثاني حل الطيبات التي يستعان بها على المقصود وهو الوسيلة وضدها تحريم الحلال والأول كثير في النصرى والثاني وهو تحريم الطيبات كثير في اليهود وهما جميعا في المشركين

ولهذا ذم الله تعالى المشركين على هذين النوعين في غير موضع من كتابه كسورة الأنعام والأعراف يذكر فيها ذمهم على ما حرموه من المطاعم والملابس وغير ذلك وذمهم على ما ابتدعوه من العبادات التي لم يشرعها الله تعالى وفي الحديث أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة فنعبده وحده بفعل ما أحبه ونستعين على ذلك بما أحله كما قال تعالى يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا إني بما تعملون عليم سورة المؤمنون 51 وهذا هو الدين الذي فطر الله عليه خلقه فإنه محبوب لكل أحد فإنه يتضمن الأمر بالمعروف الذي تحبه القلوب والنهي عن المنكر الذي تبغضه وتحليل الطيبات النافعة وتحريم الخبائث الضارة وهذا الذي أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من أن كل مولود يولد على الفطرة مما تقوم الأدلة العقلية على صدقه كما أخبر الصادق المصدوق وتبين أن من خالف مدلول هذا الحديث فإنه

مخطئ في ذلك وبيان ذلك من وجوه أحدها أن يقال لا ريب أن الإنسان قد يحصل له تارة من

الاعتقادات والارادات ما يكون حقا وتارة ما يكون باطلا فإن اعتقاداته قد تكون مطابقة لمعتقدها وهو الحق وقد تكون غير مطابقة وهو الباطل والخبر عن هذا صدق وعن هذا كذب والإرادات تنقسم إلى ما يوافق مصلحته وهو جلب المنفعة له وإلى ما لا يوافق مصلحته بل يضره فإن الإنسان حساس متحرك بالإرادة ولهذا قال صلى الله عليه وسلم أصدق الأسماء الحارث وهمام وأحبها إلى الله عبد الله وعبد الرحمن وأقبحها حرب ومرة فإن الإنسان لا بد له من حرث وهو العمل والحركة الإرادية ولا بد له من أن يهتم بالأمور منها ما يهتم به ويفعله ومنها ما يهتم به ولا يفعله فإن كان المراد موافقا لمصلحته كانت الإرادة حسنة محمودة وإن كان مخالفا لمصلحته كانت الإرادة سيئة مذمومة كمن يريد ما يضر عقله ونفسه وبدنه وإذا كان الإنسان تارة تكون تصديقاته وإراداته حسنة محمودة وتارة تكون سيئة فلا يخلو إما أن تكون نسبة نفسه إلى النوعين نسبة

واحدة بحيث لا يترجح أحد الصنفين على الآخر بمرجح من نفسه أو لا بد أن تكون نفسه مرجحة لأحد النوعين فإن كان الأول لزم أن لا يوجد أحد الصنفين إلا بمرجح منفصل عنه ثم ذلك المرجح المنفصل إذا قدر مرجحان أحدهما يرجح الصدق الذي ينفعه والآخر يرجح الكذب الذي يضره فإما أن يتكافأ المرجحان أو يترجح أحدهما فإن تكافأ المرجحان لزم أن لا يحصل واحد منهما وهو خلاف المعلوم بالضرورة فإننا نعلم أنه إذا عرض علي كل أحد أن يصدق وأن ينتفع وأن يكذب ويتضرر مال بفطرته إلى أن يصدق وينتفع وإذا كان لا بد من ترجيح لأحدهما فترجح الكذب الضار مع فرض تساوي المرجحين أولى بالامتناع من تكافيهما فتعين أنه إذا تكافأ المرجحان فلا بد أن يترجح عنده الصدق والنتفع وهو المراد باعتقاد الحق وإرادة الخير فعلم أن في فطرة الإنسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة النافع وحينئذ بالإقرار بوجود الصانع ومعرفته والإيمان به هو الحق أو نقيضه والثاني معلوم الفساد قطعاً فتعين الأول وحينئذ فيجب أن يكون في الفطرة ما يقتضي معرفة الصانع والإيمان به وأيضا فإنه مع الإقرار به إما أن تكون محبته أنفع للعبد أو عدم محبته والثاني معلوم الفساد وإذا كان الأول أنفع له كان في فطرته محبة ما ينفعه

وأبضا فإنه إما أن تكون عبادته وحده لا شريك له أكمل للناس علما وقصدا أو الإشراف به والثاني معلوم الفساد فوجب أن يكون في فطرته مقتضى يقتضي توحيدده وأبضا فإما أن يكون دين الإسلام مع غيره من الأديان متماثلين أو الإسلام مرجوحا أو راجحا والأول والثاني باطلان باتفاق المسلمين وبأدلة كثيرة فوجب أن يكون في الفطرة مقتضى يقتضي خير الأمرين لها وامتنع أن تكون نسبة الإسلام وسائر الملل إلى الفطرة واحدة سواء كانت نسبة قدرة أو نسبة قبول وإذا لزم أن يكون في الفطرة مرجح للحنيفية التي أصلها معرفة الصانع ومحبهته وإخلاص الدين له فإما أن يكون مع ذلك لا يوجد مقتضاها إلا بسبب منفصل مثل من يعلمه ويدعوه أو يمكن وجود ذلك بدون هذا السبب المنفصل فإن كان الأول لزم أن يكون موجبا متوقفا على مخاطب منفصل دائما فلا يحصل بدونه البتة ثم القول في حصول موجبا لذلك المخاطب المنفصل كالقول في الأول وحينئذ فيلزم التسلسل في المخاطبين ووجود مخاطبين لا يتناهون وهم أيضا مخاطبون وهذا تسلسل في الفاعلين وهو ممتنع وإن كان في المخاطبين من حصل له بموجب الفطرة بلا مخاطب منفصل دل على إمكان ذلك في الفطرة فبطل هذا التقدير وهو كون

موجب الفطرة لا يحصل قط إلا لمخاطب منفصل وإذا أمكن حصول موجب الفطرة بدون مخاطب منفصل علم أن في الفطرة قوة تقتضي ذلك وأن ذلك ليس موقوفا على مخاطب منفصل لكن قد يكون لذلك المقتضى معارض مانع وهذا هو الفطرة وهذا الدليل يقتضي أنه لا بد في الفطر ما يكون مستغنيا عن مخاطب منفصل في حصول موجب الفطرة لكن لا يقتضي أن كل واحد كذلك لكن إذا عرف أن ما جاز على أحد الإنسانين يجوز على الآخر لتماثلهما في النوع أمكن ذلك في حق كل شخص وهو المطلوب الوجه الثاني أن يقال إذا ثبت أن نفس الفطرة مقتضية لمعرفته ومحبهته حصل المقصود بذلك وإن لم تكن فطرة كل أحد مستقلة بتحصيل ذلك بل يحتاج كثير منهم في حصول ذلك إلى سبب معين للفطرة كالتعليم والتخصيص فإن الله قد بعث الرسل وأنزل الكتب ودعوا الناس إلى موجب الفطرة من معرفة الله وتوحيدده فإذا لم يحصل مانع يمنع الفطرة وإلا استجابت لله ورسله لما فيها من المقتضى لذلك ومعلوم أن قول كل مولود يولد على الفطرة ليس المراد به أنه حين ولدته أمه يكون عارفا بالله موحدًا له بحيث يعقل ذلك فإن

الله يقول والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا سورة النحل 78 ونحن نعلم بالاضطرار أن الطفل ليس عنده معرفة بهذا الأمر

ولكن ولادته على الفطرة تقتضي أن الفطرة تقتضى ذلك وتستوجه بحسبها فكلما حصل فيه قوة العلم والإرادة حصل من معرفتها بربها ومحبتها له ما يناسب ذلك كما أنه ولد على أنه يحب جلب المنافع ودفع المضار بحسبه وحينئذ فحصول موجب الفطرة سواء توقف على سبب وذلك السبب موجود من خارج أو لم يتوقف على التقديرين يحصل المقصود ولكن قد يتفق لبعضها فوات الشرط أو وجود مانع فلا يحصل مقصود الفطرة الوجه الثالث أن يقال من المعلوم أن النفوس إذا حصل لها معلم ومخصص حصل لها من العلم والإرادة بحسب ذلك ومن المعلوم أن كل نفس قابلة للعلم وإرادة الحق ومعلوم أن مجرد التعليم والتخصيص لا يوجب العلم والإرادة لولا أن في النفس قوة تقبل ذلك وإلا فلو علم البهائم والجمادات وحضضها لم يحصل لها ما يحصل لبني آدم والسبب في الموضوعين واحد فعلم أن ذلك لاختلاف القوابل ولهذا يشترك الناس في سماع القرآن ويتفاوتون في آثاره فيهم من العلم والحال وهكذا في سائر الكلام وإذا كان كذلك علم أن في النفوس قوة تقتضي العلم والإرادة

يبين ذلك أن ذلك المرجح إذا حصل من خارج فمعلوم أنه نفسه لا يوجب بنفسه حصول العلم والإرادة في النفس إلا بقوة منها تقبل ذلك وتلك القوة لا تتوقف على أخرى وإلا لزم التسلسل الذي لا يتناهى بين طرفين متناهين أو الدور القبلي وكلاهما ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء فهذا يدل على أن في النفس قوة ترجح الدين الحق على غيره وحينئذ فالمخاطب إنما عنده تنبيهها على ما لا تعلمه لتعلمه أو تذكيرها بما كانت ناسية لتذكره أو تحضيضها على ما لا تريده لتريده ونحو ذلك وكل هذه الأمور يمكن أن تحصل بخواطر في النفس تقتضي تنبيهها وتذكيرها وتحضيضها واعتبار الإنسان ذلك من نفسه يوجب علمه بذلك فإن ما يسمعه الإنسان من كلام البشر يمكن أن يخطر له مثله في قلبه فعلم أن الفطرة يمكن حصول إقرارها بالصانع والمحبة والإخلاص له بدون سبب منفصل وأنه يمكن أن تكون الذات كافية في ذلك ومن المعلوم أنه إذا كان المقتضي لذلك قائما في النفس وقدر عدم المعارض فالمقتضي السالم عن المعارض المقاوم يوجب مقتضاه فعلم أن الفطرة السليمة إذا لم يحصل لها من يفسدها كانت مقرة بالصانع عابدة له فإن قيل هذه الخواطر التي تخطر للإنسان قد تحصل لبعض الناس دون بعض بحسب ما يتفق من الأسباب كما أن بعض الناس يحصل له

من يخاطبه دون بعض فليسوا مشتركين في أسباب الخواطر والخطاب قيل إذا لم تكن الخواطر متوقفة على مخاطب من خارج

كانت الفطرة الإنسانية هي المقتضية لذلك وإن كان ذلك بأسباب يحدثها الله من إلهام ملك أو غيره لكن المقصود أنه لا يحصل لها ذلك بواسطة تعلم إنسان ودعائه وهذا هو المقصود بيانه من كونها ولدت على الفطرة ليس المراد أنه يجب وجود الهدى لكل إنسان فإن هذا خلاف الواقع والحديث قد بين أن المولود يعرض له من غير فطرته الوجه الرابع أن يقال هب انه لا بد من الداعى المعلم من خارج لكن في النفس ما يوجب ترجيح الحق على الباطل في الاعتقادات والارادات وهذا كاف في كونها ولدت على الفطرة الوجه الخامس أن يقال المقصود انه إذا لم يحصل المفسد الخارج ولا المصلح الخارج كانت الفطرة مقتضية للصالح لأن المقتضي فيها للعلم والارادة النافعة قائم والمانع زائل إذ ليس في الفطرة نفسها مانع من ذلك ومع وجود المقتضي السالم عن المعارض المقاوم يجب وجود مقتضاه والاول استدلال بوقوع الإقرار بدون سبب منفصل على وجود المقتضي التام في الفطرة وهذا استدلال بوجود المقتضي التام على حصول مقتضاه وليس المقصود هنا أن المقتضي التام يجب وجوده لكل أحد فان هذا

ممتنع بل أن الفطرة تقتضي وجوده كما تقتضي فطرة الصبي شرب لبن امه فلو لم يعرض له مانع للزم وجود الشرب لكن قد يعرض له مرض فيه أو في امه أو غير ذلك يوجب نفوره عن شرب لبنها وحب العبد لربه هو مفطور فيه اعظم مما فطر فيه حبه للبن امه قال الله تعالى فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم اباؤكم أو اشد ذكرا سورة البقرة 200 فلو لم يكن المقتضي التام ممكن وجوده في الفطرة لم يحصل موجبها إلا بمرجح من خارج وهو خلاف الواقع ولانها إذا خلت عن الاسباب الخارجة لم يكن بد من وجود صلاحها أو فسادها والثاني ممتنع فتعين الأول الوجه السادس أن السبب الذي في الفطرة إما أن يكون مستلزما للمعرفة والمحبة واما أن يكون مقتضيا لها بدون استلزام وعلى التقديرين يحصل المقصود الوجه السابع أن النفس لا تخلو عن الشعور والارادة بل هذا الخلو ممتنع فيها فان الشعور والارادة من لوازم حقيقتها ولا يتصور أن تكون النفس إلا شاعرة مريدة ولا يجوز أن يقال انها قد تخلو في حق الخالق تعالى عن الشعور بوجوده وعدمه وعن محبته وعدم محبته وحينئذ فلا يكون الإقرار به ومحبته من لوازم وجودها ولولم يكن لها معارض بل هذا باطل

وذلك أن النفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها وكونها مريدة من لوازم ذاتها لا يتصور أن تكون نفس الانسان غير مريدة ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اصدق الاسماء الحارث وهمام وهي

حيوان وكل حيوان متحرك بالارادة فلا بد لها من حركة ارادية واذا كان كذلك فلا بد لكل مريد من مراد والمراد إما أن يكون مرادا لنفسه أو غيره والمراد لغيره لابد أن ينتهي إلى مراد لنفسه فيمتنع أن تكون جميع المرادات مرادات لغيرها فان هذا تسلسل في العلل الغائية وهو ممتنع كامتناع التسلسل في العلل الفاعلية بل اولى واذا كان لابد للإنسان من مراد لنفسه فهذا هو الإله الذي ياله القلب فإذا لابد لكل عبد من اله فعلم أن العبد مفطور على أن يحب الهه ومن الممتنع أن يكون مفطورا على أن يأله غير الله لوجوه منها أن هذا خلاف الواقع ومنها انه ليس هذا المخلوق بان يكون الها لكل الخلق باولى من هذا ومنها أن المشركين لم يتفقوا على اله واحد بل عبد كل قوم ما استحسِنوه ومنها أن ذلك المخلوق أن كان ميتا فالحى اكمل من الميت فيمتنع أن يكون الناس مفطورين على عبادة ميت وان كان حيا فهو أيضا مريد فله إله يأله فلو كان هذا يأله هذا وهذا يأله هذا لزم الدور الممتنع أو التسلسل الممتنع فلا بد لهم كلهم من اله يألهونه

فان قلت ما ذكرته يستلزم انه لا بد لكل حي من اله أو لكل انسان من اله لكن لم لا يجوز أن يكون مطلوب النفس مطلق المألوه لا مالوها معينا وجنس المراد لا مرادا معينا قيل هذا ممتنع فان المراد إما أن يراد لنوعه أو لعينه فالاول مثل كون العطشان يريد ماء والسغبان يريد طعاما فارادته هنا لم تتعلق بشيء معين فإذا حصل عين من النوع حصل مقصوده والمراد لذاته لا يكون نوعا لان أحد المعينين ليس هو الآخر فلو كان هذا مرادا لذاته للزم أن لا يكون الآخر مرادا لذاته وإذا كان المراد لذاته هو القدر المشترك بينهما لزم أن يكون ما يختص به أحدهما ليس مرادا لذاته وإذا لم يكن مرادا لذاته لزم أن يكون ما يختص به كل منهما ليس مرادا لذاته والكلى لا وجود في الاعيان إلا معينا فإذا لم يكن في المعينات ما هو مراد لذاته لم يكن في الموجودات الخارجية ما هو لذاته فلا يكون فيها ما يجب أن يأله أحد فضلا عما يجب أن يأله كل أحد فتبين انه لا بد من اله معين هو المحبوب لذاته من كل حي ومن الممتنع أن يكون هذا غير الله فلزم أن يكون هو الله وعلم انه لو كان فيهما إلا الله لفسدنا وان كل مولود ولد على محبة هذا الإله ومحبه

مستلزمة لمعرفته فعلم أن كل مولود ولد على محبه ومعرفته وهو المطلوب وهذا الدليل يصلح أن يكون مستقلا وهذا بخلاف ما يراد جنسه كالطعام والشراب فانه ليس في ذلك ما هو مراد لذاته بل المراد دفع الم الجوع والعطش أو طلب لذة الاكل والشرب وهذا حاصل بنوع الطعام والشراب لا يتوقف على معين بخلاف ما هو مراد ومحبوب لذاته

فإنه لا يكون إلا معينا الوجه الثامن أن يقال اليهود عندهم نوع من المعرفة بالحق لكن بلا عمل به بل مع بغض له ونفور عنه واستكبار والنصارى معهم نوع من المحبة والطلب والارادة لكن بلا علم بل مع ضلال وجهل ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم اليهود مغضوب عليهم والنصارى ضالون رواه الترمذي وصححه وامرنا الله أن نقول في صلاتنا اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين سورة الفاتحة 6 7 امين فان النعمة المطلقة لا تحصل إلا بمعرفة الحق واتباعه واذا كان كذلك والانسان يحتاج إلى هذا وهذا ففطرته السليمة إما أن تكون مقتضية لمعرفة الحق دون العمل به أو للعمل به دون معرفته أو لهما أو لا لواحد منهما

فإن كان الرابع فيلزم أن يستوي عندها الصدق والكذب والاعتقاد المطابق والفاقد وارادة ما ينفعها وارادة ما يضرها وهذا خلاف ما يعلم بالحس الباطن والظاهر وبالضرورة وان كان الثالث فيلزم أن يستوي عندها مع العمل أن تعلم وان تجهل وان تهتدي وان تضل وان لا يكون فيها مع استواء الدواعي الظاهرة ميل إلى أحدهما وهو أيضا خلاف المعلوم بالحس والضرورة وان كان الثاني فيلزم أن يستوي عندها إرادة الخير النافع والشر الضار دائما إذا استوت الدواعي الخارجة وهو أيضا خلاف الحس الباطن والظاهر وخلاف الضرورة فتبين انه لا يستوي عندها هذان بل يترجح عندها هذا وهذا جميعا وحينئذ فلا تكون مفطورة لا على يهودية ولا على نصرانية فعلى المجوسية اولى ويلزم أن تكون مفطورة على الحنيفية المتضمنة لمعرفة الحق والعمل به وهو المطلوب

فصل قال الله تعالى وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون سورة الذريات 56 وللناس في هذه العبادة التي خلقوا لها قولان أحدهما انها وقعت منهم ثم هؤلاء منهم من يقول جميعهم خلقوا لها ومنهم من يقول إنما خلق لها بعضهم

والقول الثاني انهم كلهم خلقوا لها ومع ذلك فلم تقع إلا من بعضهم وهؤلاء حزبان حزب يقولون أن الله لم يشأ إلا العبادة لكنهم فعلوا ما لا يشاؤه بغير قدرته ولا مشيئته وهم القدرية المنكرون لعموم قدرته ومشيئته وخلقهم والثاني يقولون بل كل ما وقع فهو بمشيئته وقدرته وخلقهم لكن هو لا يجب إلا العبادة التي خلقهم لها ولا يأمر إلا بذلك فمنهم من اعانه ففعل المأمور به ومنهم من لم يفعله واللام عند هؤلاء كاللام في قوله ولتكمّلوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون سورة البقرة 185 وفي قوله ولكل امة جعلنا منسكا ليدكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فالهكم اله واحد فله اسلموا وبشر

المختبتين سورة الحج 34 وقوله تعالى اعبدوا ربكم الذي خلقكم
والذين من قبلكم لعلكم تتقون سورة البقرة 21 على قول الاكثرين
الذين يجعلون لعل متعلقة بقوله خلقكم كما قال وما خلقت الجن
والانس إلا ليعبدون سورة الذريات 56

وقوله كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم وبشر
المختبتين سورة الحج 37 وقوله الله الذي خلق سبع سموات ومن
الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن
الله قد أحاط بكل شيء علما سورة الطلاق 12 وقوله جعل الله
الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدي والقلائد ذلك
لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض وأن الله بكل شيء
عليم سورة المائدة 97 وقوله وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن
الله سورة النساء 64 ومنه قوله ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج
ولكن يريد ليظهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون سورة المائدة
6 وقوله يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب
عليكم والله عليم حكيم والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون
الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان
ضعيفا سورة النساء 26 28 ونحو ذلك مما فيه أن الله يفعل فعلا لغاية
يحبها ويرضاها ويأمر بها عباده وإذا حصلت لهم كان فيها نجاتهم
وسعادتهم ثم منهم من يعينه على فعلها ومنهم من لا يفعلها فإن هذا قد
أشكل على طائفة من الناس وقالوا كيف يفعل فعلا لغاية مع علمه أنها لا
تحصل

فيقال الغاية التي يراد الفعل لها هي غاية مرادة للفاعل ومراد
الفاعل نوعان فإنه تارة يفعل فعلا ليحصل بفعله مراده فهذا لا يفعله وهو
يعلم أنه لا يكون والله تعالى يفعل ما يريد فما شاء كان وما لم يشأ لم
يكن ولكن الله يفعل ما يريد وتارة يريد فعلا لا يفعله فعلا باختياره
لينتفع ذلك الفاعل بفعله ويكون ذلك محبوبا للفاعل الأول كمن يبني
مسجدا ليصلي فيه الناس ويعطيهم مالا ليحجوا به ويجاهدوا به وسلاحا
ليجاهدوا به ويأمرهم بالمعروف ليفعلوه وينهاهم عن المنكر ليركوه
وهم إذا فعلوا ما أرادهم وهم ومنهم كان صلاحا لهم وكان ذلك محبوبا له
وإن لم يفعلوا ذلك لم يكن صلاحا لهم ولا حصل محبوبه منهم ثم هذا قد
لا يكون قادرا على فعل ما أمروا به اختيارا ولهذا زعمت القدرية النافية
أن الرب ليس قادرا على هدي العباد وهو خطأ عند أهل السنة وقد يكون
قادرا فإنه سبحانه لو شاء لآتى كل نفس هداها ولو شاء ربك لآمن من
في الأرض كلهم جميعا سورة يونس 99 لكن المخلوق قد يعين بعض

من أمره لمصلحة له في إعانتة ولا يعين آخر والرب تعالى قد يعين المؤمنين فيفعلوا ما أمروا به وأحبه الله منهم ولا يعين آخرين لما له في ذلك من الحكمة فإن الفعل لا يوجد إلا بلوازمه وانتفاء أضداده

وقد يكون في وجود ذلك فوات حكمة له هي أحب إليه من طاعة أولئك أو وجود شيء دفعه أحب إليه من حصول معصية أولئك وحينئذ فإذا أمر العباد ونهاهم ليطيعوه ويعبدوه ويفعلوا ما أحبه وينالوا كمالهم الذي هو غايتهم التي خلقوا لها جاز أن يقال وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله سورة النساء 64 وأن يقال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر سورة البقرة 185 وأن يقال يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم سورة النساء 26 وأن يقال ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم سورة المائدة 6 ونحو ذلك وإن كان هو لم يخلق ما أمر به وإذا خلقهم خلق لهم ما ينتفعون به ليعبدوه ويطيعوه ويشكروه ويذكروه ويبلغوا الغاية المحمودة في حقهم التي يحبها ويرضاها لهم صح أن يقال إنما خلقهم ليعبدوه وإن كان هو لم يخلق لكل منهم ما به يصير عابدا له كما جاز أن يقال إنما بنيت المسجد ليصلوا فيه وإنما أعطيتهم المال ليحجوا ويجاهدوا ونحو ذلك فإنه ليس من شرط من فعل فعلا لغاية يفعلها غيره أن يكون هو فاعلا لتلك الغاية ثم إذا علم أن كثيرا من هؤلاء لا يصلي ولا يحج ولا يجاهد وأن من

يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر لا يطيعه لم يمنع ذلك أن يفعل ما يفعل ويأمر بما يأمر به لأن نفس ذلك الفعل وذلك الأمر مصلحة له وهذا موجود في المخلوق والخالق فإن المخلوق كالرسول وغيره يأمر وينهى وإن كان يعلم أنه لا يطاع لأن نفس أمره لهم له فيه مصلحة ومنفعة وثواب وفيه حكمة في حق المأمور والمنهي وكذلك يفعل ما يفعل لمصالح الناس وإن علم أنهم لا يفعلون ذلك إذا كان له في ذلك أجر ومثوبة ومصالح أخرى فإنه إذا كان بعض الناس يصلي في المسجد وبعضهم لا يصلي فيه قامت حجة على من لم يصل واستحق العقوبة وكان قد أزاح عن نفسه العلة بأن يقال لم يبين لهم مسجدا يصلون فيه والخالق تعالى أرسل الرسل وأنزل الكتب وأنذر العباد وأزاح عنهم وفعل بهم من الأسباب التي بها يتمكنون من الطاعة أعظم مما يفعله كل أمر غيره بالمأمورين فليس أحد أزاح علة المأمورين أعظم من الله فلا تقوم حجة أمر على مأمور إلا وحجة الله على عباده أقوم ولا يستحق مأمور من أمره ذما ولا عقابا لمعصيته إلا واستحقاق عصاة الله لأمره أعظم استحقاقا وذما ولا عقابا لمعصيته إلا واستحقاق عصاة الله لأمره

أعظم استحقاقا وذما ولا أحد أحب إليه العذر من الله من أجل ذلك أرسل الرسل مبشرين ومنذرين ولا يبسر أمر علي مأموريه ويرفع عنهم ما لا يطيقونه إلا والله تعالى أعظم تيسيرا على مأموريه وأعظم رفعا لما لا يطيقونه عنهم

وكل من تدبر الشرائع لا سيما شريعة محمد صلى الله عليه وسلم وجد هذا فيها أظهر من الشمس ولهذا قال في آية الصيام يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر سورة البقرة 185 وقال في آية الطهارة ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم سورة المائدة 6 وقال ما جعل عليكم في الدين من حرج سورة الحج 78 وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إنما بعثتم مبشرين ولم تبعثوا معسرين وهو سبحانه يسقط الواجبات إذا خشي المريض زيادة في المرض أو تأخر البرء فيسقط القيام في الصلاة والصيام في شهره والطهارة بالماء كذلك بل المسافر مع تمكنه من الصيام أسقطه عنه في شهره وقال ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر سورة البقرة 185

والشريعة طافحة بهذا وأمثاله وهو سبحانه مع ذلك هو رب كل شيء ومليكه وخالقه فلا يكون شيء إلا بمشيئته وقدرته وهو سبحانه محسن متفضل إلى من أمرهم ونهاهم بقدر زائد لا يقدر عليه ولا يفعله غيره وهو أن جعلهم مؤمنين مسلمين مطيعين وهذا لا يقدر عليه غيره من الأمرين الناهين وهو في ذلك محسن إليهم منعم عليهم نعمة ثانية غير نعمته بالإرسال والبيان والإنذار فهذه نعمة يختصون بها غير النعمة المشتركة وأما الكفار فلم ينعم عليهم بمثل ما أنعم به على المؤمنين ومن لم ينعم ويحسن بمثل ذلك لم يكن قد أساء وظلم مع الإقذار والتمكين وإزاحة العلل إذا كان له في ترك ذلك حكمة بالغة لو فعل بهم مثلما فعل بالأولين بطلت تلك الحكمة التي هي أعظم من طاعتهم وحصلت مفسدة أعظم من مفسدة معصيتهم فمن وجه ليس ذلك بواجب عليه لهم ومن وجه له في ذلك حكمة بالغة لا تجتمع هي ومساواتهم بأولئك فتقتضي الحكمة ترجيح خير الخيرين بتفويت أدناهما ودفع شر الشرين بالتزام أدناهما وقول القائل كيف يفعل فعلا لغاية مع علمه أنها لا تحصل جوابه أن ذلك إنما يمتنع إذا كان ليس مراده إلا تلك الغاية فقط

فإذا لم تحصل لم يحصل ما أراده ومن فعل شيئا لأجل مراد يعلم أنه لا يحصل كان ممتنعا وبهذا يبطل قول القدرية الذين يقولون لم يرد

إلا المأمور وما سواه واقع بغير مراده وقد خلق الخلق لذلك المراد بعينه مع علمه انه لا يكون وهذا تناقض ويقولون يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء وأما أهل السنة الذين يقولون ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وأنه لا يقع إلا ما شاءه وان وقع ما لم يحبه ويأمر به فلحكمة له في ذلك باعتبارها خلقه ولولا الغاية التي يريد بها لم يخلقه فلا إشكال على قولهم وإذا علم أن الرب له مراد بما أمره وله مراد بما خلقه فإذا لم يحصل ما أمر به فقد حصل ما خلقه فما حصل إلا مراده وهو لم يخلق ذلك المعين الذي أمر به لئلا يستلزم عدم مراد أحب إليه منه وهو ما خلقه وقد يكون ذلك المأمور يستلزم تفويت مأمور آخر هو أحب إليه منه مثاله أن فرعون لو اطاع لم يحصل ما حصل من الآيات العظيمة التي حصل بها من المأمور ما هو اعظم من ايمان فرعون وصناديد فريش لو اطاعوا لم يحصل ما حصل من ظهور آيات الرسول ومعجزة القرآن

وجهاد المؤمنين الذي حصل به من طاعة الله ومحبوته ما هو اعظم عنده من ايمان صنديد قريش وعلى هذا فيجوز أن يقال أن الله إنما خلق الجن والانس ليعبدوه فإن هذا هو الغاية التي أرادها منهم بأمره وبها يحصل محبوته وبها تحصل سعادتهم ونجاتهم وان كان منهم من لم يعبده ولم يجعله عابدا له إذ كان في ذلك الجعل تفويت محبوبات اخر هي أحب إليه من عبادة أولئك وحصول مفسد اخر هي ابغض إليه من معصية أولئك ويجوز ايضا أن يقال ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم سورة هود 119 فإنه اراد بخلقهم ما هم صائرون إليه من الرحمة والاختلاف ففي تلك الآية ذكر الغاية التي امروا بها وهنا ذكر الغاية التي اليها يصيرون وكلاهما مرادة له تلك مرادة بأمره والموجود منها مراد بخلقه وأمره وهذه مرادة بخلقه والمأمور منها مراد بخلقه وأمره وهذا معنى ما يروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه في قوله إلا ليعبدون سورة الذاريات 56 قال معناه إلا لأمرهم أن يعبدوني

وأدعواهم إلى عبادتي واعتمد الزجاج هذا القول فرواه ابن أبي نجيح عن مجاهد وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون سورة الذاريات 56 قال لأمرهم وأنهاهم وروى سليمان بن عامر عن الربيع بن أنس قال ما خلقتهم إلا للعبادة وأما من قال المراد المؤمنون فروى ابن مصلح عن الضحاك في قوله وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون قال هي خاص للمؤمنين وأما من قال كلهم وقعت منهم العبادة التي خلقوا لها فروى الوالبي عن ابن عباس إلا ليعبدون إلا ليقروا لي بالعبودية طوعا وكرها وقال السدي خلقهم للعبادة فمن العبادة عبادة تنفع ومن العبادة عبادة لا

تنفع ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله سورة لقمان
25 هذا منهم عبادة وليس تنفعهم مع شركهم

وروى ابن أبي زائدة عن ابن جريح في قوله وما خلقت الجن
والانس إلا ليعبدون قال إلا ليعرفون روى هذه الأقوال ابن أبي حاتم
بأسانيده إلا قول علي وذكر الثعلبي عن مجاهد إلا ليعرفون قال ولقد
احسن في هذا القول لأنه لو لم يخلقهم لما عرف وجوده وتوحيه ودليل
هذا التأويل قوله ولئن سألتهم من خلقهم سورة الزخرف 87 الايات
قال وروى حبان عن الكلبي إلا ليوحدون فأما المؤمن فيوحده في الشدة
والرخاء وأما الكافر فيوحده في الشدة والبلاء دون النعمة والرخاء بيانه
قوله فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين سورة العنكبوت
65 فعلى هذه الأقوال أن جميع الأنس والجن عبدوه وعرفوه ووحدوه
وأقروا له بالعبودية طوعا وكرها والاولون لا ينكرون ما أثبتته هؤلاء لكن
يقولون ليست هذه هي العبادة التي خلقوا لها وان كان قد وجد من
جميعهم معرفة به واقرار به وعبودية له طوعا وكرها وهذا يبين أن جميع
الانس والجن مقرون بالخالق معترفون به مقرون بعبوديته طوعا وكرها
وذلك يقتضي أن هذه المعرفة من لوازم نشأتهم وأنه لم ينفك عنها أحد
منهم مع العلم بأن النظر المعين الذي بوجهه

الجهمية والمعتزلة لا يعرفه أكثرهم فعلم بذلك ثبوت المعرفة
والاقرار بدون هذا النظر وقد روى ابن جريح عن زيد بن أسلم إلا
ليعبدون قال جبلهم على الشقاء والسعادة وكذلك عن وهب بن منبه إلا
ليعبدون قال جبلهم على الطاعة وجبلهم على المعصية ذكرهما ابن أبي
حاتم وعلى هذا فيكون المراد بالعبادة دخولهم تحت قضائه وقدره ونفود
مشيئته فيهم وقد فسر بهذا ما رواه الوالبي عن ابن عباس حيث قال إلا
ليقروا بالعبودية طوعا وكرها قال الثعلبي فإن قيل كيف كفروا وقد
خلقهم للاقرار بربوبيته والتذلل لأمره ومشيئته قيل انهم قد تذللوا
لقضائه الذي قضاه عليهم لأن قضائه جار عليهم لا يقدرّون على الامتناع
منه إذا نزل بهم وانما خالفه من كفر به في العمل بما أمر به فأما التذلل
لقضائه فإنه غير ممتنع منه قلت وهذا المعنى وان كان في نفسه صحيحا
وقد نازعت القدرية في بعضه فليس هو المراد بالاية فإن جميع
المخلوقات حتى البهائم والجمادات بهذه المنزلة

وأیضا فالعبادة المذكورة في عامة المواضع في القرآن لا يراد بها
هذا المعنى وأيضا فإن قوله ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون
أن الله هو الرزاق ذو القوة المتين سورة الذاريات 56 58 دليل على

انه خلقهم ليعبدوه لا ليرزقوا ويطعموا بل هو المطعم الرازق واطعامه لهم ورزقه اياهم هو من جملة تدبيرهم وتصريفهم الذي قد جعله اهل هذا القول عبادة له فتكون العبادة التي خلقوا لها كونهم مرزوقين مدبرين وهذا باطل وايضا فقله ليعبدون يقتضي فعلا يفعلونه هم وكونه يربهم ويخلقهم ليس فيه إلا فعله فقط ليس في ذلك فعل لهم وبلي هذا القول في الضعف قول من يقول انهم كلهم عبدوه أو أن الآية خاصة فإن هذه اقوال ضعيفة كما أن قول القدرية الذين يقولون انه ما كان منهم كان بغير مشيئته وقدرته وانه لم يشأ إلا العبادة فقط وما كان غير ذلك فإنه حاصل بغير مشيئته وقدرته قول ضعيف والناس لما خاضوا في القدر صارت الأقوال المتقابلة تكثر فيه وفي تفسير القرآن بغير المراد وهو مما نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم حيث خرج عليهم وهم يتنازعون في القدر هذا يقول الم يقل الله كذا وهذا يقول الم يقل الله كذا فقال أبهذا أمرتم أم إلى هذا دعيتم أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض

والمقصود هنا انه من المعروف عند السلف والخلف أن جميع الجن والانس معترفون بالخالق مقرون به مع أن جمهور الخلق لا يعرفون النظر الذي يذكره هؤلاء فعلم أن اصل الإقرار بالصانع والاعتراف به مستقر في قلوب جميع الأنس والجن وانه من لوازم خلقهم ضروري فيهم وان قدر انه حصل بسبب كما أن اغتذاءهم بالطعام والشراب هو من لوازم خلقهم وذلك ضروري فيهم وهذا هو الإقرار والشهادة المذكورة في قوله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما اشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون سورة الاعراف 172 173 فإن هذه الآية فيها قولان من الناس من يقول هذا الاشهاد كان لما استخرجوا من صلب آدم كما نقل ذلك عن طائفة من السلف ورواه بعضهم مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقد ذكره الحاكم لكن رفعه ضعيف

وانما المرفوع الذي في السنن كأبي داود والترمذي و = موطأ مالك من حديث أبي هريرة ومن حديث عمر هو أنهم استخرجهم ليس في هذه الكتب انهم نطقوا ولا تكلموا

ولكن في حديث أبي هريرة أنه أراههم آدم وفي حديث عمر وغيره أنه قال هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار ففيها إثبات القدر وأن الله علم ما سيكون قبل أن يكون وعلم الشقي والسعيد من ذرية آدم وسواء كان ما

استخرجه فرآه آدم هي أمثالهم أو أعيانهم فأما نطقهم فليس في شيء من الاحاديث المرفوعة الثابتة ولا يدل عليه القرآن فإن القرآن يقول فيه وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم سورة الاعراف 172 فذكر الاخذ من ظهور بني آدم لا من نفس آدم وذرياتهم يتناول كل من ولدوه وان كان كثيرا كما قال في تمام الآية أو تقولوا إنما اشرك أبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم سورة الاعراف 173 وقال تعالى أن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين ذرية بعضها من بعض سورة آل عمران 33 34 وقال ذرية من حملنا مع نوح سورة الاسراء 3 وقال ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون سورة الأنعام 84 إلى قوله وزكريا ويحيى وعيسى والياس سورة الأنعام 85 فاسم الذرية يتناول الكبار

وقوله وأشهدهم على أنفسهم ألسنت بربكم قالوا بلى سورة الاعراف 172 فشهادة المرء على نفسه في القرآن يراد بها اقراره فمن اقر بحق عليه فقد شهد به على نفسه قال تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والاقربين سورة النساء 135 وهذا مما احتج به الفقهاء على قبول الإقرار وفي حديث ماعز بن مالك فلما شهد على نفسه أربع مرات رجمه رسول الله صلى الله عليه وسلم أي اقر أربع مرات ومنه قوله تعالى ما كان للمشركين أن يعمرؤا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر سورة التوبة 17 فإنهم كانوا مقرين بما هو كفر فكان ذلك شهادتهم على أنفسهم وقال تعالى يا معشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على انفسنا وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على أنفسهم انهم كانوا كافرين سورة الأنعام 130 فشهادتهم على أنفسهم هو اقرارهم وهو اذا الشهادة على أنفسهم

ولفظ شهد فلان وأشهدته يراد به تحمل الشهادة ويراد به اداؤها فالأول كقوله فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم سورة الطلاق 2 والثاني كقوله كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولو على انفسكم سورة المائدة 8 وقوله وأشهدهم على أنفسهم سورة الاعراف 172 من هذا الثاني ليس المراد أنه جعلهم يتحملون شهادة على أنفسهم يؤديونها في وقت آخر فإنه سبحانه في مثل ذلك إنما يشهد على الرجل غيره كما في قصة آدم لما اشهد عليه الملائكة وكما في شهادة الملائكة وشهادة الجوارح على اصحابها ولما ظن بعض المفسرين هذا قال المراد اشهد بعضهم على بعض لكن هذا اللفظ حيث جاء في القرآن إنما يراد به شهادة الرجل على نفسه بمعنى

اداء الشهادة على نفسه وهو اقراره على نفسه فالشهادة هنا خبر
وقولهم بلى شهدنا هو اقرارهم بأنه ربهم ومن أخبر بأمر عن نفسه فقد
شهد به على نفسه ولهذا قال في الآية واشهدهم على أنفسهم الست
بربكم قالوا بلى سورة الاعراف 172 فقولهم بلى معناه انت ربنا وهذا
إقرار منهم بربوبيته لهم وهذا الإقرار هو

شهادة على أنفسهم أي انطاقهم بالاقرار بربوبيته وجعلهم شهداء
على أنفسهم بما اقرؤا به من ربوبيته وقوله أشهدهم يقتضي انه هو
الذي جعلهم شاهدين على أنفسهم بأنه ربهم وهذا الاشهاد مقرون
بأخذهم من ظهور آبائهم وهذا الاخذ المعلوم المشهود الذي لا ريب فيه
هو اخذ المنى من اصلاب الاء ونزوله في ارحام الامهات لكن لم يذكر
هنا الامهات لقوله فيما بعد أو تقولوا إنما اشرك أبؤنا من قبل وكنا ذرية
من بعدهم سورة الاعراف 173 وهم كانوا متبعين لدين آبائهم لا لدين
الامهات كما قالوا انا وجدنا آباءنا على امة سورة الزخرف 220 ولهذا
قال قل أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم سورة الزخرف 24
فهو يقول اذكر حين اخذوا من اصلاب الاء فخلقوا حين ولدوا على
الفطرة مقرين بالخالق شاهدين على أنفسهم بأن الله ربهم فهذا الإقرار
حجة لله عليهم يوم القيامة فهو يذكر اخذه لهم واشهاده اياهم على
أنفسهم إذ كان سبحانه خلق فسوى وقدر فهدى فالأخذ يتضمن خلقهم
والاشهاد يتضمن هداه لهم إلى هذا الإقرار فإنه قال اشهدهم أي جعلهم
شاهدين وقد ذكرنا أن الاشهاد يراد به تحميل الشهادة كقوله واشهدوا
ذوي عدل منكم سورة الطلاق 2 أي احملا هذه الشهادة على هؤلاء
المشهود عليهم

وهنا لم يقل اشهدوا على أنفسهم بما انطقهم به فيكون هذا إقرار
مشهودا به غير الشهادة سواء كان شهادة بعضهم على بعض كما قاله
بعضهم أو كان شهادتهم على أنفسهم بما اقرؤا به بل شهادتهم على
أنفسهم هو اقرارهم فالشهادة هي الإقرار كما قال كونوا قوامين
بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم سورة النساء 135 وكما قيل
لما عز شهد على نفسه اربعا فإشهادهم على أنفسهم جعلهم شاهدين
على أنفسهم أي مقرين له بربوبيته كما قال في تمام الكلام ألسنت
بربكم قالوا بلى شهدنا سورة الاعراف 172 فقولهم بلى شهدنا هو
اقرارهم بربوبيته وهو شهادتهم على أنفسهم بأنه ربهم وهم مخلوقون له
فشهدوا على أنفسهم بأنهم عبيده كما يقول المملوك هذا سيدي فيشهد
على نفسه بأنه مملوك لسيده وذلك يقتضي أن هذا الاشهاد من لوازم
الانسان فكل انسان قد جعله الله مقرا بربوبيته شاهدا على نفسه بأنه

مخلوق والله خالقه ولهذا جميع بني آدم مقرون بهذا شاهدون به على أنفسهم وهذا أمر ضروري لهم لا ينفك عنه مخلوق وهو مما خلقوا عليه وجبوا عليه وجعل علما ضروريا لهم لا يمكن احدا جرده

ثم قال بعد ذلك أن تقولوا أي كراهة أن تقولوا ولئلا تقولوا انا كنا عن هذا غافلين عن الإقرار لله بالربوبية وعلى نفوسنا بالعبودية فإنهم ما كانوا غافلين عن هذا بل كان هذا من العلوم الضرورية اللازمة لهم التي لم يخل منها بشر قط بخلاف كثير من العلوم التي قد تكون ضرورية ولكن قد يغفل عنها كثير من بني آدم من علوم العدد والحساب وغير ذلك فإنها إذا تصورت كانت علوما ضرورية لكن كثير من الناس غافل عنها وأما الاعتراف بالخالق فإنه علم ضروري لازم للإنسان لا يغفل عنه أحد بحيث لا يعرفه بل لا بد أن يكون قد عرفه وان قدر انه نسيه ولهذا يسمى التعريف بذلك تذكيرا فإنه تذكير بعلوم فطرية ضرورية قد ينساها العبد كما قال تعالى ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم سورة الحشر 19 وفي الحديث الصحيح يقول الله للكافر فاليوم انساك كما نسيته

ثم قال أو تقولوا إنما اشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون سورة الاعراف 173 ذكر لهم حجتين يدفعهما هذا الاشهاد إحداهما أن تقولوا انا كنا عن هذا غافلين فبين أن هذا علم فطري ضروري لا بد لكل بشر من معرفته وذلك يتضمن حجة الله في ابطال التعطيل وان القول بإثبات الصانع علم فطري ضروري وهو حجة على نفي التعطيل والثاني أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم فهذا حجة لدفع الشرك كما أن الأول حجة لدفع التعطيل فالتعطيل مثل كفر فرعون ونحوه والشرك مثل شرك المشركين من جميع الأمم وقوله أو تقولوا إنما اشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون وهم آباؤنا المشركون وتعاقبنا بذنوب غيرنا وذلك لأنه لو قدر أنهم لم يكونوا عارفين بأن الله ربهم ووجدوا آباءهم مشركين وهم ذرية من بعدهم ومقتضى الطبيعة العادية أن يحتذى الرجل حذو ابيه حتى في الصناعات والمسكن والملابس والمطاعم إذ كان هو الذي رباه ولهذا كان ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ويشركانه فإذا كان هذا مقتضى العادة الطبيعية ولم يكن في فطرتهم وعقولهم ما يناقض ذلك قالوا نحن معذورون وآباؤنا هم الذين

اشركوا ونحن كنا ذرية لهم بعدهم اتبعناهم بموجب الطبيعة المعتادة ولم يكن عندنا ما يبين خطأهم فإذا كان في فطرتهم ما شهدوا به من أن الله وحده هو ربهم كان معهم ما يبين بطلان هذا الشرك وهو التوحيد الذي شهدوا به على أنفسهم فإذا احتجوا بالعادة الطبيعة من اتباع الاباء كانت الحجة عليهم الفطرة الطبيعية العقلية السابقة لهذه العادة الابوية كما قال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فكانت الفطرة الموجبة للاسلام سابقة للتربية التي يحتجون بها وهذا يقتضي أن نفس العقل الذي به يعرفون التوحيد حجة في بطلان الشرك لا يحتاج ذلك إلى رسول فانه جعل ما تقدم حجة عليهم بدون هذا وهذا لا يناقض قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا سورة الاسراء 15 فإن الرسول يدعو إلى التوحيد لكن أن لم يكن في الفطرة دليل عقلي يعلم به إثبات الصانع لم يكن في مجرد الرسالة حجة عليهم فهذه الشهادة على أنفسهم التي تتضمن اقرارهم بأن الله ربهم ومعرفتهم بذلك وان هذه المعرفة والشهادة أمر لازم لكل بني آدم به تقوم حجة الله تعالى في تصديق رسوله فلا يمكن أحدا أن يقول يوم القيامة اني كنت عن هذا غافلا ولا أن الذنب كان لابي المشرك دوني لانه عارف بان الله ربه لا شريك له فلم يكن معذورا في التعطيل ولا الاشراك بل قام به ما يستحق به العذاب

ثم أن الله بكمال رحمته واحسانه لا يعذب أحدا بعد ارسال رسول اليهم وان كانوا فاعلين لما يستحقون به الذم والعقاب كما كان مشركو العرب وغيرهم ممن بعث اليهم رسول فاعلين للسيئات والقبايح التي هي سبب الذم والعقاب والرب تعالى مع هذا لم يكن معذبا لهم حتى يبعث اليهم رسولا والناس لهم في هذا المقام ثلاثة اقوال قال بكل قول طائفة من المنتسبين إلى السنة من أصحاب الأئمة الاربعة أصحاب احمد وغيره طائفة تقول أن الأفعال لا تتصف بصفات تكون بها حسنة ولا سيئة البتة وكون الفعل حسنا وسيئا إنما معناه انه منهي عنه أو غير منهي عنه وهذه صفة اضافية لا تثبت إلا بالشرع وهذا قول الأشعري ومن اتبعه من أصحاب مالك والشافعي واحمد كالقاضي أبي يعلى واتباعه وهؤلاء يجوزون أن يعذب الله من لم يذنب قط فيجوزون تعذيب الاطفال والمجانين وطائفة تقول بل الأفعال متصفة بصفات حسنة وسيئة وان ذلك قد يعلم بالعقل ويستحق العقاب بالعقل وان لم يرد سمع كما يقول ذلك المعتزلة ومن وافقهم من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم كأبي الخطاب وغيره

وطائفة تقول بل هي متصفة بصفات حسنة وسيئة تقتضي الحمد والذم ولكن لا يعاقب احداً إلا بعد بلوغ الرسالة كما دل عليه القرآن في قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا سورة الاسراء 15 وفي قوله كلما القى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء أن انتم إلا في ضلال كبير سورة الملك 8 9 وقال تعالى لإبليس لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم اجمعين سورة ص 85 وهذا اصح الأقوال وعليه يدل الكتاب والسنة فإن الله اخبر عن اعمال الكفار بما يقتضي انها سيئة قبيحة مذمومة قبل مجيء الرسول اليهم واخبر انه لا يعذبهم إلا بعد إرسال رسول اليهم وقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا حجة على الطائفتين وان كان نفاة التحسين والتقبيح العقلي يحتجون بهذه الآية على منازعتهم فهي حجة عليهم ايضاً فإنهم يجوزون على الله أن يعذب من لا ذنب له ومن لم يأته رسول ويجوزون تعذيب الاطفال والمجانين الذين لم يأتهم رسول بل يقولون أن عذابهم واقع وهذه الآية حجة عليهم كما انها حجة على من جعلهم معذبين بمجرد العقول من غير ارسال رسول والقرآن دل على ثبوت حسن وقبح قد يعلم بالعقول ويعلم أن هذا

الفعل محمود ومذموم ودل على انه لا يعذب احداً إلا بعد ارسال رسول والله سبحانه أعلم وقال الشيخ أبو محمد بن عبد البصري في كتابه في اصول السنة والتوحيد فصل في الخلق على الفطرة قال وخلق الله الخلق على الفطرة وهو قوله سبحانه فطرة الله التي فطر الناس عليها سورة الروم 30 وهي الإقرار له بالربوبية مع معرفة الوحدانية وذلك انه سبحانه خلق الخلق على علم منه بهم مشاهد لما يؤول أمرهم وعواقبهم اليه فخلقهم على ما علم منهم وشاء غير مؤمنين ولا كافرين صبغة بل مقرين عارفين لا موحدين ولا جاحدين وكذلك قد روى في الاثر يقول الله تعالى خلقت خلقي حنفاء مقرين لا منكرين ولا موحدين وذلك إثبات ونفي الجبر فتأبث في نظره وعلمه عامة عواقبهم وله التحكم فيهم وهو أعدل من أن يضطرهم إلى كفر وغيره فيبطل بذلك الكسب واذا بطل الكسب بطل التكليف والامتحان إذ التكليف لا يكون جبلا ولا يقع اضطرارا وجبرا ولا يكون إلا اختيارا إذ قد امروا بها وانزل الكتب وارسل الرسل وكل

ما منه حق غير عابث عدل غير ظالم عالم لا يخفي عليه شيء شاء لم يزل يشاء أن يثيبهم ويعاقبهم على افعال تكون كسبا لهم وهو عادل في عباده أن الله لا يظلم الناس شيئا سورة يونس 44 وقال عز من

قائل وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم سورة هود 101 مع ما انه لم يزل مالكا لهم وقادرا عليهم ومتصرفا فيهم لا غناء لهم عنه ولا محيص لهم منه فخلقهم عز وجل على الفطرة كما اخبر وخلق الاعمال كما ذكرنا ولم يضطر احدا إلى شيء من ذلك ولو خلقهم كفارا صبغة لما قال لهم كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فأحياكم سورة البقرة 28 إذ لا يليق بالحكيم أن يخلق صبغة ويغير نفس ما خلق من غير كسب وقال سبحانه ائنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين سورة فصلت 9 ولو خلقه كافرا لما صح منه الإيمان وكان معذورا مدليا بحجته والله تعالى يقول لا تبديل لخلق الله سورة الروم 30 وكان ذلك تكليف ما لا يطاق كما أن يصرف الاسود فيقال له ابيض والابيض اسود وذلك مستحيل من حكيم واما قوله سبحانه هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم

مؤمن سورة التغابن 2 يعني انه خلق الكل وقد اعترفوا له بذلك فمنهم من شكر خالقه واعترف له بالنعم وبالاخراج من العدم إلى الوجود فحقق فعله وقبل من رسله ووحد ربه ومنهم من كفر ولم يشكر خالقه واشرك به ما لا يجوز له وكذب برسله فصار كافرا بفعله وقد روى نحو من هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم بقوله كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فإذا اعرب عنه لسانه فإما شاكرا وإما كفورا وقد قال تعالى فاذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون سورة البقرة 152 فلما امتثل ذلك قوم وعدل عنه آخرون كانوا هم المرادين من قوله فمنكم كافر ومنكم مؤمن سورة التغابن 2 وقد قال سبحانه في حال المؤمنين ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان سورة الحجرات 7 فأخبر عنه فعل ذلك بهم بعد ما خلقهم ولم يقل خلقكم مؤمنين وكره إليكم الكفر فدل على انه لم يفعل بالكافر ما فعل بالمؤمن وذلك ابلغ دليل على انهم لم يخلقوا صبغة كافرين ولا مؤمنين

إلى أن قال وقد رأينا من كان على الكفر برهة ثم آمن ومن كان مؤمنا ثم كفر ولو كان ذلك صبغة لما انتقلوا ولما كان من الكسب صح عليه النقلة والتحويل وقد قال تعالى كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم سورة آل عمران 86 فأضافه إليهم حقيقة وقال ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا سورة المنافقون 3 فلولا كانت قرية أمّنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس لما آمنوا سورة يونس 98 إلا ترى انهم لما لم يخلقوا صبغة كفارا نفعهم إيمانهم ولما قال فرعون أمّنت لم ينفعه وقد أشفى في الحديث بما فيه مقنع بقوله صلى الله عليه وسلم ما من

مولود إلا وهو يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه وهو إجماع المسلمين أن الكافر لا يعاقب ويجلد على ما خلق إنما يعاقب ويجلد على نيته وكسبه وهو موضع إيثارهم لما نهاهم عنه على ما أمرهم به من الإيمان فكان تكذيبه لهم على كسب اكتسبوه وفعل فعلوه ونهى ارتكبوه وأمر خالفوه وهو ما أحدثوه لا شيء جبلوا عليه ولا اضطروا له ولا خلقوا مجبولين عليه إذ لو خلقهم كفارا لكانوا إلى ذلك مضطرين ولم يقل بذلك أحد من المسلمين إلا ترى أنه لما خلقهم على معرفة لم يصح لهم ولم يقع غير ذلك ولم يثابوا على ذلك أعني معرفة الربوبية وهي الفطرة ووجدنا الكفر يصح النقل عنه إلى

الإيمان ويقع الارتداد عن الإيمان إلى الكفر فكان كمعرفة التوحيد الذي يقع اختيارا وقال سبحانه فمنهم من آمن ومنهم من كفر سورة البقرة 253 ولم يقل منهم من خلقت مؤمنا ومنهم من خلقت كافرا وقال سبحانه ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون سورة الاعراف 96 فأعلمنا أن كذبهم وكفرهم هو كسبهم الذي حرمهم البركات وعليه توعدهم بالعقوبات وكون الكافر مخلوقا كافرا صراح بالجبر ومن قال ما سبق في العلم والنظر ولا هو داخل في القضاء والقدر فهو قدرى رديء وقد لعنت القدرية والمرجئة وكذلك المجبرة والله لا يجبر أحدا على فعل إذ لو جبر لكانوا عن التكليف خارجين كما جبلت الملائكة على الطاعة وقد قال سفيان وأحمد وسهل والامام وأهل العلم أن الله لا يجبر على طاعة ولا على معصية وهو الجبار الذي جبر القلوب على فطرتها إلى أن قال سبحانه وما ربك بظلام للعبيد سورة فصلت 46 مع كونه سبحانه فعلا لما يريد وليس معنى شاء معنى علم ولا معنى علم وشاء معنى خلق فشاءهم وعلمهم

وقدرهم وقضاهم مؤمنين وكافرين في حكم الكينونة وهي العواقب التي لم يزل بها عالما وعليها قادرا ولها شائيا ولم يخلقهم في العبودية والدينونة والبنية والتركيب كفارا ولا اقرارا للزوم المطالبة والعبودية ومحال أن يخلقهم لذلك ويتعبد لهم ويطلبهم كما زعم أهل الجبار من ضرار واصحابه وسالكي البدعة والمضاهي لهم بالعدوان والطغيان والمغترين المحيلين على الاقدار والمتمسكين بمعاذير ليست لهم بأعذار لم يؤمنوا أن الاعمال محصاة والعواقب مشهودة وأعمالهم في القبضتين داخلية والى المعبود صائرون وعلى اكتسابهم محاسبون وبها مؤاخذون قال اصدق القائلين ولهم اعمال من دون ذلك هم لها عاملون سورة المؤمنون 63 وهل الكفر وغيره إلا عملان وكسبان فمن زعم أنه

ما سبق في علمه عواقبهم وما قضى عليهم بما وجد منهم ولا شاء ذلك في ملكه ولا خلق اعمالهم ولا احصى سكونهم وحركاتهم ولا شهد في القدم إلى ما اليه صائرون فهو قدرى ومعتلى مكابر معتزلى مدعي الحول والقوة وان الأمر اليه ومن زعم انه كلفهم صبغة وجبرهم على الأفعال وجعل كسبهم

مجازا واعمالهم لا صنع لهم فيها فهو اخس القدرية واعتى المجبرة وهو الغالي في دين الله المرجئ المحيل بمعاصيه على ربه وبفجوره على من تقدس عن كسبه بل تنزه عما يقول الظالمون ولم يزل عليما شائيا حكيما عادلا متفضلا منصفا محققا مجبرا خالقا أمرا ناهيا غير عابث ولا تارك لأموهم سدى ولا لها مهملا فخلق الكافر على الفطرة وخلق كفره وشاءه في ملكه ولم يجبره عليه ولا اضطره اليه ولم يتوله بل تبرأ منه وتركه معه ونهاه عن اعتقاده والتلبس به وبفعاله وجعل له قدرة واستطاعة على كسبه وتركه مع هواه فما دخل تحته واعتقده في نفسه واتصل به اختاره واحبه كان كما ذكرنا في الجمع والتفرقة والخلقة والكسب فصار بما اعتقد واكتسب كافرا وسمى فاجرا ولا هو لنفسه خالقا ولا لكفره مخترعا بل له مكتسبا وبه اجتمع ففارق الإيمان والاحسان الذي أمر بمواصلتهما فصار لذلك مجانبا وخالط الكفر فصار فيه والجا فتوجه نحوه التهديد ولزمه الوعيد فالزمه ما اكتسب ورده إلى ما علم وادخله في وعيده واستحق عقوبته وخلده بنيته وما ربك بظلام للعبيد سورة فصلت 46 وقد قال صلى الله عليه وسلم يقول الله عز وجل خلقت عبادي حنفاء فاجتالهم الشياطين وهذا نص من صاحب الشريعة جلي واضح لا شبهة فيه يسفر عن ايضاح ما اوردناه حنفاء عارفين على فطرته

وهي معرفة ربوبيته والاقرار بوحدانيته لا يقع بذلك كفر ولا ايمان بل ذلك عليهم طارئ بالحكم الجاري فخلق الكل على الفطرة وأمر الكل بالايمان لصحة الدعوة وعموم النصيحة واقدر الكل على ما أمر واراد قلت فهذا الكلام يوافق قول من قال خلقهم على الفطرة التي هي المعرفة والاقرار بالصانع وان ذلك لا يصير به العبد مؤمنا ولا كافرا وقد ابطل قول من يقول انهم خلقوا على الكفر والايمان وهو ظاهر القول الذي تقدم عن طائفة من العلماء وصاحب هذا الكلام يقول الذي خلقوا عليه من المعرفة والاقرار لا يمكن تغييره وهذا موافق لقول من قال لا تبديل لخلق الله انها بمعنى الخبر لكن ذاك يقول انهم لا يخلقون إلا على الفطرة لا يبدل الخلق فيخلقون على غير ذلك وصاحب هذا الكلام يقول لا يبدل الخلق بعد ذلك أي لا يمكن أن يصيروا غير عارفين مقرين

بالخالق بل هذه المعرفة والاقرار أمر لازم لهم وهو يقول كل ما خلق عليه العبد فلا يمكن انتقاله عنه وهو يثبت القدر وان الله خالق افعال العباد وينكر أن يكونوا جبلوا على ذلك واضطروا اليه أو جبروا عليه فأما الكلام في الجبر فهو مبسوط في غير هذا الموضوع وقد بينا أن مذهب الأئمة كالأوزاعي والثوري واحمد بن حنبل وغيرهم انهم بنكرون إثبات الجبر ونفيه معا ومذهب الزبيدي وطائفة نفي الجبر

وانكار اثباته فقط وهو موافق لهذا الكلام واما ما حكاه عن احمد ونحوه أن الله لا يجبر على طاعة ولا معصية فهو حكاه بحسب ما بلغه واعتقده والمنصوص الصريح عنه الانكار على من قال جبر وعلى من قال لم يجبر وفي الجملة الكلام في هذا الباب له موضع آخر والمقصود هنا ما ذكره في تفسير الفطرة وانه فسر ذلك بأن الخلق فطروا على المعرفة والاقرار واما قوله أن ذلك ليس بايمان وان ذلك لا يمكن تحويله فقد قدمنا الكلام على ذلك وبيننا أن النصوص تدل على أن ما ولدوا عليه يتغير وان كان ذلك بقضاء الله وقدره كما تغير الشاة المولودة سليمة بجدع الانف والاذن والمقصود هنا كلامه في أن المعرفة بالصانع فطرية ضرورية وقد بسط ذلك بسطا مستوفيا في أول كتابه وهذا الشيخ أبو محمد بن عبد البصري المالكي طريقته طريقة أبي الحسن بن سالم وأبي طالب المكي وامثالهما من المنتسبين إلى السنة والمعرفة والتصوف واتباع السلف وائمة السنة والحديث كمالك وسفيان الثوري وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وعبد الرحمن بن مهدي والشافعي واحمد ابن حنبل وامثالهم وكذلك ينتسبون إلى سهل بن عبد الله التستري وامثاله من الشيوخ

قال أبو محمد في كتابه هذا الذي صنفه في اصول السنة والتوحيد قال وكان إجماع السلف والخلف وائمة الدين وفقهاء المسلمين من شرق وغرب وسهل وجبل وسائر اقاليم الإسلام من مغرب ومصر وشام وعراق وحجاز ويمن وبحر وخراسان مجتمعين على أن عقيدة السنة اربع عشرة خصلة سبعة متعلقة بالشهادة وهي مما يدان بها في الدنيا وسبعة متعلقة بالغيب وهي مما يؤمن بها من احكام الآخرة فالتى في دار الدنيا القول مع الاعتقاد بأن الإيمان قول وعمل ونية والإيمان بالقدر خيره وشره وان القرآن غير مخلوق وتخيير الاربعة على الترتيب واثبات الامامة وترك الخروج على أحد منهم والصلاة على من مات من اهل القبلة وترك المرء والجدل والمتعلقة بالآخرة الإيمان باحكام البرزخ والايات التي بين يدي الساعة والبعث بعد الموت ورؤية الله تعالى والإيمان بالحوض والشفاعة والصراط والميزان وخلود الدارين فمن

خالف شيئاً من هذا فقد خالف اعتقاد السنة والجماعة وهذا مما لا شبهة فيه بين أصحاب الحديث والفقهاء والعلماء من سائر الاقاليم وستتكلم على كل مسألة بذاتها ونقيم الدليل على ذلك من كتاب وسنة ونظر وبه التوفيق والمعونة وهو حسبنا ونعم الوكيل لا غناء بنا عنه طرفة عين ولا اقل من

ذلك إذ قد ادبنا وعلمنا كيف نقول فقال اياك نعبد واياك نستعين سورة الفاتحة 5 اثباتا للمجاهدة وفقرا إلى المعونة منه سبحانه فأول الكلام الواقع في الخلاف في المعارف فجمهور قول المعتزلة أن جميعها اضطرار قلت كأنه بالعكس واظن الغلط في النسختين المعتزلة وقال ابن كلاب وطائفة جميعها اكتساب وقول أصحاب الحديث أن منها اضطرار ومنها اكتسابا وكان الأصل في ذلك أن المعرفة اسم لاضطرار ومكتسب وكان الاضطرار راجح إلى معرفة الربوبية والوحدانية والمكتسب راجع إلى المرید ونحوه فصل في معرفة الوحدانية التي جبل الرحمن الرحيم الخلق عليها وبه نستعين إما معرفة الوحدانية فهي معرفة الصانع القديم المخترع لآعيان الاشياء والتمتم تصويره لها على غير مثال ولا بد لكل مخترع أن يعرف المنعم عليه بالآخراج من العدم إلى الوجود وهي غير مكتسبة لأنها تعم من يصح منه الكسب ولا من يصح منه وهي ضرورة لا اختيار فيها كما لا كسب فيها ولا يتوصل اليها بالاسباب

دليل ذلك قوله سبحانه وتعالى وان من شيء إلا يسبح بحمده سورة الاسراء 44 يعني وما من شيء إلا يسبح قال ابن عباس حتى البنات الذي خلقه يسبح بحمده وقال عكرمة لا يسبن أحدكم ثوبه ولا دابة فما من شيء إلا يسبح بحمده وروى أن صرير الباب بالتسبيح وقال سبحانه يا جبال اوبى معه والطير سورة سبا : 10 وقد روى سبى وقال سبحانه أو لم يروا إلى ما خلق الله من شيء يتفياً ضلاله عن اليمين والشمال سجدا لله وهم داخرون سورة النحل 48 يعني صاغرون وقال سبحانه الم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب الاية سورة الحج 18 وقوله سبحانه سبح لله ما في السموات والأرض سورة الحديد : 10 وسبح إخبار عن ماض وات واعلام لنا أن كل شيء يسبح بحمده ويسجد لعظمته ويعترف بألوهيته ووحدانيته ولا يجوز أن تسجد الاشياء وتسبح لمجهول وكذلك اعترافها بفضائل رسله وما

واستفاض من مخاطبات الجمادات له صلى الله عليه وسلم
وسلامها عليه وحنينها اليه ومخاطبة الأنعام والوحوش والطيور والصغار
قي اليهود وغير ذلك قال صلى الله عليه وسلم أن البهائم ابهمت إلا
عن ثلاث فذكر معرفة بارئها وهذه الاشياء مما لا يصح فيها الاستدلال
والنظر ولا عقول ولا اختيار ولا كسب وقد عقل معرفتها لبارئها عز وجل
وثبت بالكتاب والسنة وهذا ظاهر جلي ينفي وجود هذه المعرفة
بالوسائط لانها حق له عز وجل ينفي عن نفسه ما شمل سائر البرية من
المعلوم والمجهول لانه سبحانه خلق الاشياء مجهولة ثم جلاها بالاسماء
فعرفت من بعد جهلها وذلك دليل الحدث فعز عن أن يكون كالحوادث
التي عرفت بغيرها وقال بعض الحكماء كلمات لا سبيل الى نقضها وهو
أن كل معروف بغير نفسه مجهول وكل تام بغيره معلول ولقد احسن
فيما قال واصاب إذ معرفته بغيره شهادة قاطعة على وجود علة
المجهول فيه الذي ارتفعت عنه بغيره الذي لولاه لم يعرف فصارت
معرفته بغيره صارخة بفقره إلى من ارتفعت عنه به علة المجهول والغير
علة والعلة لا تصحب إلا معلولا

قلت وقد قرر كلامه صاحبنا الشيخ أبو العباس الواسطي فقال
المعنى انه لولا وجود زيد ما عرف عمرو وبوجود زيد زالت الجهالة عن
عمرو فصار زيد مفتقرا إلى وجود عمرو واسمه لزوال الجهالة عنه به
وباسمه والمعنى أن المخلوق مفتقر إلى علة يعرف بها بخلاف الواحد
الذي لا نظير له ولا هو مفتقر الى علة يعرف بها ويقوم بها بل العباد
مفتقرون اليه والمعرفة قال وهذا إشارة إلى المعرفة الفطرية فإنه
سبحانه لم يعرف فيها بغيره بل كان هو المعروف بها بنفسه إلى خلقه
قال الشيخ أبو محمد بن عبد فعز ربنا أن يقوم بالعلل فيصير دليلا بعد ما
كان مدلولا هكذا رأيت في الكتاب وانما اراد فيصير مدلولا بعد ما كان
دليلا قال وقد جاء في الاثر يقول الله تعالى في بعض الكتب السالفة انا
الذال على نفسي ولا دليل ادل علي مني وقد روى كنت كنزا لا اعرف
فاحببت أن اعرف فأظهرت خلقا وتعرفت اليهم بنفسي فعرفوني وهذا
نص بإزالة العلل لأنه من ثبت بغيره ونفي بغيره كان

اثباته تخييرا وتلك علل الحوادث فهو الثابت بثباته المعروف بنفسه
لم يعرف من بعد جهل إذ ذاك تغيير عن الأزل فهو المعروف ازليا
والعارفون محدثون كما انه اله لم يزل والمألوهون المقرون له بالالهية
محدثون ولا يجوز على الإلهية تغيير ولا أن تقوم لها صفة بالحوادث وهذه
المعرفة تعم سائر البرية من ساكن ومتحرك وهي جبل كجبل الملائكة
على الخدمة فتلزم مكلفا وغير مكلف قال والفصل الثاني معرفة

الربوبية وهي خاصة للمكلفين من بني آدم وهي تعم مؤمنهم وكافرهم وسائر فرقهم وهي ضرورة ايضا وهي عن رؤية وهي قوله سبحانه واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى سورة الاعراف 172 وهذا في غير وقت الكسب والتكليف فتعرف اليهم بنفسه بلا وسائط ولقنهم التاء وخاطبهم بحرف التعريف فأقر الكل له بتلك المعرفة إذ عاينوه جبارا قهارا وهي معرفة لا يقع بها ايمان ولا توحيد لانها إقرار للضرورة وليس للكافر فيها اختيار إذ لو كان له فيها اختيار لجحدها كما جحد معرفة التوحيد ولو كانت كسبية لوقع له بها

ايمان وثواب بلى هي ضرورة يرجع اليها في شدائده قال تعالى ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون سورة النحل 53 وقد أخبر عن الكفار أنهم يعرفونه مع ردهم على رسله قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله سورة لقمان 25 وقال سبحانه ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله سورة الزخرف 87 مع آيات كثيرة وذلك موجود منهم ضرورة وهم في الجاهلية يعرفونه ولا ينكرونه ويقولون الهنا القديم والعتيق واله الالهة ورب الارباب وغير ذلك من كفرهم فدل ذلك على أن تلك ضرورة الزموها وهو قوله تعالى وله اسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها سورة آل عمران 83 وقوله فطرة الله التي فطر الناس عليها سورة الروم 30 يعني معرفة ربوبيته وقد جاء في الاثر يقول الله تعالى خلقت خلقي حنفاء مقرين يعني عرفاء عرفوه بوحدانيته واقروا له بمعرفة ربوبيته وانما جحدوا معرفة التوحيد الذي تعبدهم بها على السنة السفراء وهو قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا سورة الإسراء 15 وقول صاحب الشرع امرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا لا

اله إلا الله لم يقل حتى يقولوا أن لهم ربا إذ هم عارفون بذلك وانما امرتهم الرسل أن يصلوا معرفة التوحيد بمعرفة الربوبية والوحدانية فأبوا وقبل ذلك المومحدون فقال في حال المؤمنين والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل سورة الرعد 21 وقال في حال الكفار ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل سورة البقرة 27 فالسفراء لهم مدخل في معرفة التوحيد دون معرفة الوحدانية والربوبية إذ لكل معرفة مقام فليس للعقل والكسب والوسائط والنظر والاستدلال في هذه المعرفة حكم لكونها عامة موجودة ممن يصح منه النظر والاستدلال وممن لا يصح منه فلو كلفهم كلهم النظر والاستدلال لكان مكلفا لهم شططاص إذ لا يصح من الكل النظر والاستدلال ويصح من الكل المعرفة

بالاضطرار فحملهم من ذلك ما رفع به عنهم الشطط وحديث الجارية فمشهور وهي مما لا يصح منه النظر والاستدلال وكذلك الابله والمجنون وغيرهم لو سألتهم عن الله سبحانه لأشاروا اليه بما عرفهم فتعرف سبحانه قبل التكليف بنفسه وبعد التكليف بالسفراء لأنه لو خاطبهم وكاشفهم قبل التكليف بلا سفير لبطل التكليف

قال وقد قال له أبو ذر رضي الله عنه يا رسول الله بماذا أقول عرفت الله فقال انك أن قلت بمن فقد اشركت وان حلت كفرت وان وسطت واسطة ضللت وقد قيل لعلي رضي الله عنه بم عرفت ربك فقال بما عرفني نفسه لا يشبه صورة ولا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس وعن ابن عباس حين سأله نجده الحروري فقال يا ابن عباس بما عرفت ربك إذ عرفته فاجاب بنحو من جواب امير المؤمنين وقول الصديق الاكبر سبحان من لم يجعل للخلق طريقا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته فهذه المعرفة ضرورة للعارف موجودة فيه كوجود ضرورة المقعد وقعوده موجود فيه فهو سبحانه المعروف الذي لا ينكره شيء والمعلوم الذي لا يجهله شيء فمن كانت معه معرفتان فهو كافر وبالمعرفة الثالثة يصح الإيمان وهو الفصل الثالث وهي معرفة التوحيد التي دعت الرسل اليها وبعثوا بها وكلفنا قبولها وهي قوله والهكم اله واحد سورة البقرة 163 وهو قوله لئلا يكون للناس على الله

حجة بعد الرسل سورة النساء 165 واخبرنا انه ما كان معذبا قبل بعثتهم فكانوا يعرفون أن لهم ربا والها ولكنهم ينكرون توحيد الإله وبعث رسله وشرائع دينه وبه وقع منهم الكفر فوجود ذلك منهم يزيل عنهم معرفة التوحيد ولا يزيل ضرورتهم وهذه المعرفة وجبت بالتوقيف وهي ما وقفنا الرسل عليه ودلنا عليه سبحانه ووقفنا لذلك وبها يجب الخلود في الجنة وبعدها يجب الخلود في النار وهي مكتسبة ولم تجب العقل كما زعمت المعتزلة لأن هذه مقالة تضاهي مقالة البراهمة حيث زعمت أن في قوة العقل كفاية عن بعث الرسل والحق لم يخبر انه ما كان يعذبهم حتى يرزقهم عقولا وان كان العقل حجة فهو باطن والرسل حجة الله ظاهرة وقد قيل لبعض العارفين بم عرفت الله قال بالله فقيل فأين العقل فقال العقل عاجز يدل على عاجز وقد جاء في الاثر أن الله سبحانه لما خلق العقل واقامه بين يديه وهو حجة من قال عرف بالعقل فقال له اقبل فأقبل ثم قال له ادبر فأدبر فقال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو اكرم علي منك بك أخذ وبك أعطي وبك أعرف فتعلق الخصم بهذه

الكلمة وتتمام الحديث فطفق لا ينطق فكحله بنور العزة فقال أنت الله الذي لا إله إلا أنت فلم يعرف العقل الله إلا بالله وإذا كان الله معروفا من طريق التوحيد بالعقل فما بال قريش مع كونها ذوي عقول يقول الله عنهم إخبارا أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجاب سورة ص 5 فإن كان لا عقل لها فلا حجة عليها وإن كانت ذوي عقول فما أغنت عنهم عقولهم وقال سبحانه وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم سورة الأحقاف 26 الآية وأخبر عنهم أنهم يقولون في النار ولو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير سورة الملك 10 لا خلاف أنهم كانوا ذوي أسماع لا يسمعون بها وكذلك عقول لا تغني عنهم ولا يستعملونها فلم تكن مغنية لهم مع تكذيبهم الرسل فبوجود الرسل صح التكليف وبالعقل تمثيل ذلك بعد التوفيق وليس للعقل مدخل فيما تقدم من المعارف وإن كان له ها هنا مدخل فالأصل الرسل والعقل اتبع ذلك وأما العقل فله مدخل بالغ في معرفة المزيد وكذلك العلم فالعلم بيان الله والعقل حجة الله والرسل هم الحجة الظاهرة المبلغة عن الله مراده والمخبرة بأمره والداعية إلى سبيله ولما كان سبحانه لا سبيل إليه ولا عقول تشرف عليه ولا لنا طاقة إلى استماع كلامه لم يكن بد من بعث الرسل لنعلم بها مراد الربوبية منا

وليس هذا للعقل وإنما للعقل الزوائد والتصرف في المراد المخبر عنه الرسل فعم سبحانه بمعرفة وحدانيته سائر ما ابتدع وخص بمعرفة ربوبيته بني آدم كما كرمهم وخص بمعرفة توحيدهم المؤمنين وخص بمعرفة المزيد خواص المؤمنين وفي هذه المعرفة يتفاوت الناس فمن كان معه معرفتان كان كافرا ومن كان معه ثلاث فهو مسلم فإذا كان أربع كان مؤمنا فإذا كانت معه خمس كان مؤمنا عالما ثم يتفاوتون في معرفة المزيد على قدر أحوالهم وصدق الهمم واتباع العلم وقوة اليقين وصفاء الإخلاص وصحة المعتقد ولزوم السنة فالعقل والعلم والنظر والاستدلال والافتكار والاعتبار يكشف عن معرفة المزيد التي يتفاوت فيها العبيد فمن جعل حكم معرفة في أخرى فقد غلط غاية الغلط وأوبق الجهل ورماه في بحر الحيرة ونقض الآثار إذ قد ورد في بعضها أنه عرف بنفسه وفي بعضها بالعلم وفي بعضها بالعقل وغير ذلك فدل على أن كل معرفة لها حكم ومصدر ومقام وحال فلكل معرفة وحدانية والربوبية وليس لكل معرفة التوحيد وإذا عمت معرفة التوحيد المسلمين فليس لكل المسلمين معرفة

المزيد وإذا زعم الخصم أن المعارف المتقدمة وجبت أي حصلت بالنظر والاستدلال فذلك مكابر معاند فإن احتج بقوله تعالى عن الخليل

فلما جن عليه الليل رأى كوكبا سورة الأنعام 76 إلى قوله إني بريء مما تشركون سورة الأنعام 78 فتلك حجة على الخصم لا له لأنه لو عرف بالنظر والاستدلال لما صح له أن يقول إني بريء مما تشركون ولم يحكم النظر والاستدلال ولا يقول إني بريء مما تشركون وإني وجهت وجهي إلا عارف بربه وما كان ذلك من الخليل إلا بالرشد السابق الذي خبرت الربوبية عنه بقوله تعالى ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل سورة الأنبياء 51 وإنما أراد بذلك القول الإنكار على قومه والتوبيخ لهم إذ كانوا يعبدون الشمس والقمر والنجم من دون الله فقال ما قال على طريق الإنكار ليعلمهم أن ما جاز عليه الأفول والتغيير من حال إلى حال لم يكن بآله يعبد ولا رب يوحد وإنما الإله الذي خلقكم ولمعرفته فطركم هو الذي أخبر عنه بقوله إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض سورة الأنعام 79 وإن كان مخرج الآية مخرج الخبر فإنما المراد به الاستفهام

قلت وذكر ابن عبد أشياء وإن كان في بعض ما ذكره آثار لا تثبت وكلام مستدرك فالمقصود بيان ما ذكره من أن المعرفة فطرية إلى أن قال وإنما كان الخليل بقوله منبها لقومه ومذكرا لهم الميثاق الأول ردا لهم إلى ضرورتهم ليصلوا إلى ما انعم عليهم بما هو ضرورتهم وكوشفوا به وإن كان ذلك من الخليل في طفوليته كما حكى فأين محل النظر والاستدلال وإن كان في حال رجوليته فمتى التبس هذا الحكم على بعض المؤمنين في زماننا وغيره حتى يلتبس على الخليل الذي اصطفاه الله بالخلقة من بين العالمين نعوذ بالله من الحيرة في الدين لا جرم وقال تعالى وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه سورة الأنعام 83 ولو أن الله عرف بالعقل لكان معقولا بعقل وهو الذي لا يدركه عقل ولا يحيط به إحاطة وإنما أمرنا بالنظر والتفكير فيما عرف بالتقدير لا إلى من ليس كمثله شيء وهو السميع البصير سورة الشورى 11 فعرفنا أن لكل أثر مؤثرا ولكل بناء بان ولكل كتابة كاتب من ضرورتنا إلى ذلك كما عرفنا اضطرابا أن السماء فوقنا والأرض تحتنا ومعرفة وجودنا وغير ذلك إذ يستحيل أن يحدث الشيء نفسه لعلنا بأنه في وجوده وكماله يعجز فكيف في عدمه وعجزه

قال والفصل الرابع وهي معرفة المزيد بالعقل والعلم والاستدلال وخالص الأعمال مدلول عليها وإن كان الأصل فضل الله المحض قال الله تعالى فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون سورة التوبة 24 وقد روى معرفه وزدناهم هدى سورة الكهف 13 ولدينا مزيد سورة ق 35 لئن شكرتم لأزيدنكم سورة إبراهيم 7 فوعد بالزيادات

وأخبر عنها فكلما نصحوا فيما عرفوا كوشفوا بما غاب عنهم في المقام الثاني من المقام الأول وفي الحديث من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم وكان عمر بن عبد العزيز يقول جهلنا بما علمنا تركنا العمل بما علمنا ولو علمنا بما علمنا لفتح الله على قلوبنا غلق ما لا تهتدي إليه آمالنا وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من أراد عزا بلا عشيرة وغنى بلا مال وعلمًا بلا تعلم فليخرج من ذل معصية الله إلى عز طاعة الله فإنه واجد ذلك كله وقد روي إذا زهد العبد في الدنيا وكل الله سبحانه بقلبه ملكا

يغرس فيه آثار الحكمة كما يغرس أكار أحدكم الفسيل في بستانه وقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول ويكتب بذلك إلى عماله احفظوا عن المطيعين لله ما يقولون فإنه يتجلى لهم أمور صادقة فكلما استعمل العبد عقله وعمل بعلمه وأخلص في عمله وصفا ضميره وجال بفهمه في بصيرة العقل وذكاء النفس وفطنة الروح وذهن القلب وقوى يقينه ونفى شكه وضبط حواسه بالآداب النبوية وقام على خواطره بالمراقبة وتحري ترك الكذب في الأقوال والأفعال وصار الصدق وطنه وذهب عنه الرياء والعجب وأظهر الفقر والفاقة إلى معبوده وتبرا من حوله وقوته ولزم الخدمة وقام بحرمة الأدب وحفظ الحدود والاتباع وهرب من الابتداء زيد في معرفته وقويت بصيرته وكوشف بما غاب عن الأعيان وصار من أهل الزيادة بحقيقة مادة الشكر الموجبة للمزيد وهذه المعرفة لا يجب أن تكون ضرورة ولا أيضا معرفة التوحيد إذ لو كانت ضرورة لعمت وبطل الثواب فلم يجبر سبحانه على معرفة توحيد ولا على معرفة المزيد إذ لو كان كذلك لأغنى عن بعث الرسل وإنزال الكتب

وإقامة الحجج وإنما هو الجبار الذي جبر القلوب على فطرتها وأقامها مع مقدرتها ولم يكلفها فوق الطاقة ولا شططا فجبر على معرفة ربوبيته ووحدانيته ولم يجبر على ما سوى ذلك من المعارف كما زعمت المجبرة فمن أهل الكلام من يزعم أن المعارف كلها اضطرار وذلك غلط وهو قول جمهور شيوخ الاعتزال والمجبرة وبعض المتشيعه ومنهم من يزعم أن جميعها اكتساب وذلك أيضا غير صواب وبه يقول القدرية وبقايا الاعتزال وغيرهم وأصحاب الحديث وأهل الظاهر فيقولون بالاضطرار والاكْتِسَاب والأمر هو ما ذكرنا والصواب ما شرحنا لأن كل مقالة خالفت ما رتبنا فمنقوضة مضطربة نصرح بإبطالها ونومي إلى تناقض الأحاديث فمعارف الاضطرار لا تفاوت فيها ومعارف الاكتساب يقع فيها التفاوت ويتفاضل الناس فيها على قدر ما ذكرنا فلما ثبت أنه القديم الأزلي وحده وما سواه محدث وكان القاهر لهم على الاتحاد والفناء كانت

المعرفة لهم من هذا الوجه اضطرارا وجبلا وكذلك لما اضطرهم في الذر
وخاطبهم كفاحا في غير زمان التكليف لم يجز أن يكون ذلك بكسب فلما
أرسل رسله وأنزل كتبه وتعرف على السنة السفراء لم يصح أن يكون
ذلك جبرا ولا ضرورة فيسقط

التكليف ولا يكون ذلك موقع الحكمة ولا ثبوت حجة وما ربك بظلام
للعبيد سورة فصلت 46 وهو الفعال لما يريد ذو الحكمة البالغة والعدل
الشامل والفضل الذي يختص به فعرفناه من حيث وحدانيته وربوبيته من
حيث يعرف ومن حيث توحيده ومن حيث وصف ووقف ومن حيث المزيد
من حيث استعمل ووفق واختص وتفضل فلكل معرفة مقام ولكل مقام
حكم فعم بالأول وأفرد بالثاني واختص بالثالث من مقامات المعارف
فمعارف البلغاء بالإصابة ومعرفة النظر والاستدلال لأهل الرأي والمكايلة
والكلام ومعرفة الفقه للعلماء والحديث للرواة والفراسة للحكماء
والمزيد للأنبياء والأولياء مع مشاركتهم للغير في المعارف لا يشاركهم
غيرهم فيما خصوا به وكوشفوا فلما استوى الكل في كونهم أحداثا
مربوبين استووا في تلك المعرفة ولما وقعت الميزة بالكسب
والاختصاص تباينوا وتفاوتوا في المعارف وما يعقل ذلك إلا عارف ولا
ينكره إلا جاهل فوصل الكل إلى معرفة الربوبية ولم ينته أحد إلى معرفة
المزيد وهو أن يعرف الله حق معرفته قال تعالى وما قدروا الله حق
قدره سورة الأنعام 91 وقد روي ما عرفوه حق معرفته وقال صلى الله
عليه وسلم لو عرفتم الله حق معرفته لمشيتم على البحور ولزالت
بدعائكم الجبال ولو خفتم الله حق خوفه لعلمتم العلم

الذي ليس بعده جهل وما وصل أحد إلى ذلك قالوا ولا أنت يا رسول
الله قال ولا أنا الله أجل أن يبلغ أحد كنه أمره كله هذا وهو أعرف الخلق
بربه الذي تصير معارف ذوي المعارف عند معرفته نكرة وقد كان يقول
في مناجاته اللهم عرفني نفسك حتى أزداد لك رغبة ومنك رهبة وهذا
طلب الزيادة في المعرفة كما أدبه وقل ربي زدني علما سورة طه
114 وقد كان الشبلي يقول ما عرف الله أحد حقيقة يعني لو عرفوه
حقيقة ما اشتغلوا بسواه وكان الواسطي يقول كما به كانوا كذلك به
عرفوا وقال أبو الحسن المروزي في قصيدته به عرفوه فاهتدوا
لرشادهم ولولا الهدى منه عموا وتحيروا
وقال النبي صلى الله عليه وسلم في كلامه والله لولا الله ما
اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا
الحديث

قال فليس شيء إلا وهو يعرف الله سبحانه ولو كان الحكم واحدا
والمعرفة واحدة لاستووا وعدم الاستواء ووجود التفاوت يشهد بصحة ما
قلنا مع تصحيح الآثار ومذاقات ألفاظ الرجال فهو أجل أن يجهل وأعز أن
تنتهي فيه معارف ذوي المعارف أو تبلغه بصائر ذوي البصائر لا تدركه
الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير سورة الأنعام 103
ومعرفة الرب بربوبيته إذ ربوبيته ظاهرة لا يدعها جاحد ولا يقدر أن
ينكرها معاند إذ هو أجل أن يخفى وأعز أن يقاس وأعظم أن تشرف عليه
العقول أو يتناوله معقول ليس في حيز المجهولات فيستدل عليه ولا
مضبوط بالحواس فتصل الأفهام إليه فعرفناه بما تعرف ووصفناه بما
وصف إذ به عرفت المعارف ووجدت الدلائل فعرفنا نفسه وعرفنا رسله
بما أظهر على أيديها من المعجزات والبراهين والآيات وتعرف إلينا على
السنتهم كيف نوحده ونشكره ونعبده إذ لا وصول لنا إلى مراده منا إلا بما
أرسل وعلم لتكون المملكة معذوقة بمالكها ونوحده بما وحد به نفسه
ونثني عليه

بنائه ونشكره كما علمنا على آلائه إذ هو الغني عن كل شيء وكل
شيء إليه فقير قال الله يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو
الغني الحميد سورة فاطر 15 فلفقرنا لم نعرفه بنا ولغناؤه عنا عرفناه
به وجعل لنا الزيادة في الكسب والتوصل بالأسباب ومنه البداية وإليه
المنتهى فكل من ألزمتنا بسبب عكسنا عليه ذلك السبب وتسلسل الأمر
وإلى الله ترجع الأمور وإليه يرجع الأمر كله سورة هود 123 فلا مجهول
فيستدل عليه ولا متوقع فيرتقب فللرسل تأثير في العبادات وللاستدلال
تأثير في المكونات وللعقول تأثير في المدبرات وللرياضات تأثير في
المكتسبات وقد أخبر سبحانه في كتابه فقال وما خلقت الجن والإنس
إلا ليعبدون سورة الذاريات 56 وقد روي ليعرفون فلأجل ذلك وقعت
المعرفة من الجميع ولم تقع العبادة فأراد ليعرفوه ثم يعبدوه على بساط
المعرفة فما جبرهم عليه من معرفة ربوبيته وقع وما ردهم فيه إلى
الاكتساب وقع من بعض دون بعض ألا ترى أنه لم يقع من الكفار التعجب
والإنكار من أنه سبحانه رب وإله وإنما تعجبت وأنكرت التوحيد بالإلهية
فقالوا أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجاب سورة ص 5 فما
أريد منهم أن يقع بهم علل وما ألزمهم من معرفة ربوبيته لم يكن لهم
سبيل إلى إنكاره وجحدته كغيره من المعارف قال فأصحاب المقالات
وضعت كل معرفة غير موضعها

وأجملت وجهلت الحكم فالتبس عليها الحكم واختلفوا بما يصاب
بالعقول أو الاستدلال أو بالإمام فقال بعضهم أصل المعرفة معرفة الإمام

ومنهم من يقول أهل البيت يعني معرفتهم والأئمة والعلماء والفقهاء أكثرهم يذهب إلى أن المعرفة معرفة العلم والفقهاء من حلال وحرام وفرائض ومندوبات وأحكام وسنن وقال بعضهم هي أن تعرف الله على يقين حتى تستقر عرفته في قلبك واختلفوا أي وقت تقع فمنهم من يزعم قبل البحث والنظر ومنهم من قال بعد البحث والنظر وقوم يقولون بعد البلوغ ومنهم من يجعل حدها معرفة الأجسام والأعراض والجواهر وكلام أكثر ذكره ويتبين لك في نفس الكلام إذا لزمنا ما قررنا وشرحنا أن أهل الكلام اعتقدوا ما يليق بالطبع فأثبتوه من طريق العبودية فجعلوا معرفته بأسباب وأهل الحق اعتقدوا ما يليق بالربوبية فأثبتوه من حيث الربوبية والربوبية لا تدنسها العلل ولا يقع عليها غوامض الفطر فقرر الله الخلق ودعاهم إلى معرفته كفاحا لتلا يشركوا في العلم بمعرفته ولا تكون لهم حجة قال سبحانه أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آبائنا من قبل سورة الأعراف 172 وذلك لموضع ما ألزمهم من الضرورة ولو قررهم بمعرفته في حال العبودية كما

زعم الجاهلون لخرجوا عن كونهم مكلفين لموضع النظر إليه لكن تعرف إليهم من بعد ما ألزمهم من الضرورة بالوسائل والآيات فمن نصح معبوده وقام على مراعاة ما شرعه له وتعرف به إليه واتكل في المعرفة عليه وأسند جميع أموره إليه ذكره ما سلف من الحال وكشف له عن العواقب والمآل فزهد فيما يفنى وزادت رغبته فيما يبقى وصار للإله موحدا خائفا ومصدقا راجيا ومن قصر في رعايته وخلط في سعايته وسلك محجة التفريط ولم ينصح فيما أعطى من ضرورته وعقله جمته عيوبه وكثرت ذنوبه فملكه هواه فأعماه وأرداه ولم يبلغ مناه فأنساه ذلك ما كان في وقت التعريف فحصل في جملة من خان وعاند ولم يكن بخارج من كون ما كان يجهله إذ قد ثبت العلم بذلك فلم يكن بخارج من النار ولم يكن بخارج من ضرورته قال وقد ثبت أهل الكلام معارف ضرورية كمعرفة الإنسان بوجود نفسه فالربوبية أولى بذلك وكذلك الأعراض والأجسام والجواهر لأهل الكلام والجمع والتفرقة وما يعرف بالفكر ويشترط بالعلم ومعرفة الشرع للفقهاء والمعرفة التي هي

الحجة والبرهان والنور والبيان للعلماء البلغاء الحكماء ومعرفة الصفات وهي العلم به فهي للأولياء الذين يشاهدونه بالقلوب ويكاشفهم بالغيوب إذ يظهر لهم ما لا يظهر لغيرهم وهم المكاشفون بنور اليقين وعلم اليقين وعين اليقين وحق اليقين المخصوصون بالحقائق

والمبتدأون بالممكنون من ذخائر كراماته لأهل صفوته وولايته فلكل قوم مقام ولكل مقام علم ولكل علم حكم وكذلك المعارف على أحكام ومقامات فلا يتعدى بمعرفة مقامها قال وقد قيل لأبي الحسين النوري كيف لا تدركه العقول فقال كيف يدرك ذو مدى من لا مدى له أم كيف يدرك ذو غاية من لا غاية له أم كيف يدرك مكيف من كيف الكيف وقال الواسطي كما قامت الأشياء به وبه فبيت كذلك به عرفوه وقال الشبلي الحق لا يعرف بسواه وقال النباجي طوبى لأهل المعرفة عرفهم نفسه قبل أن عرفوه قال صدق أئمة الدين وشيوخ المسلمين فالله سبحانه هو المعروف الأزلي وهو الهادي إلى معرفته والمتعرف بنفسه إلى بريته إذ ضلت العقول والفهوم والعلوم والأوهام في تيه التيه أن تتوهمه والأفكار والأضمار أن تدركه لأنه العظيم الذي فاتت عظمته لكل

حيث وتقدير وعجز عن توهمه كل فكر وضمير وردعت عظمته العقول فلم تجد مساعا فرجعت كليلة ورجع الوهم خاسئا وهو حسير إلى أن قال بل هو المعروف بما تعرف والموصوف كما وصف فتعرف إلينا بربوبيته ووصف لنا توحيده ووحدانيته وأقسم على ذلك بقوله تعالى والصفات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا ان الحكم لواحد سورة الصافات 1 4 وهو الصادق في خبره وشهادته إذ هو الواحد في الحقيقة الذي لا شريك له في الألوهية والابتداع وتعرف إلينا بهذه المعرفة على السنة السفراء فأوقفنا السفراء على توحيده الذي تعرف إلينا به في كلامه وخطابه فالاصل منه ثم من السفراء لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم سورة آل عمران 164 واسعدنا بالعقل الذي هو الحجة والعلم الذي هو الحجة وجعل لنا السمع والابصار والافتدة وطالبنا بالاعتبار والافتكار والقبول ليكون اقوى في البرهان وابلغ في البيان قال سبحانه ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون سورة المؤمنون 91 فنزه نفسه عما زعموا وابتدعوا وصدق الله في خبره وصدقت الرسل

وتكلم على هذه الآية وعلى قوله لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا سورة الأنبياء 22 بما يناسب ذلك إلى أن قال قال سبحانه ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم من ما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء سورة الروم 28 وقال سبحانه ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل الآية سورة الزمر 29 وقال ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا سورة النحل 75 مثلا لمن عبد غيره إذا

ضرب العبد مثلا لمن عبد من دونه لأنه ذليل عاجز مفتقر مدبر مملوك لا يقدر على شيء لا نفعا ولا ضرا ولا خلقا ولا أمرا ولا موتا ولا حياة ولا نشورا ومن رزقناه جعله مثلا يستدل به على توحيدِه وكمال ربوبيته لأنه الواسع الجواد القادر الرازق للعباد سرا وجهرا فضرب الله سبحانه لهم الامثال ليوبخهم ويربهم عجزهم فيما اضافوا اليه من الشركاء مع اقرارهم بمعرفة ربوبيته تعالى الله عما يشركون فعز من لم يشارك في قدرته وجل من لم يرام في وحدانيته وتعظم من تفرد بالربوبية فجل أن يكون له شريك في خلقه إلى أن قال فخلقهم على الفطرة وبعث اليهم السفراء وعلمهم العلم وركب فيهم العقل بالفكر فالبفطرة عرفوه وبالوسائل عبده فلولوا الله سبحانه ما عرفناه من طريق ربوبيته ولولا ارسال الرسول مع ما

خاطبنا به ووقفنا عليه ووقفنا له ومن علينا به وكتب في قلوبنا واختصنا ما عرفنا توحيدِه ولا كيف نطيعه ولولا ما ظهرت من الايات والمعجزات التي أظهرها على ايدي الرسل بحقائق معانيها التي يعجز الخلق عن الاتيان بمثلها لم نعرف رسله ولولا زوائد الاعمال وتصحيح الاحوال والعلوم والفهوم والمعارف وأسرار مقامات القوم وحلاوة اذواقهم والروائح الواردة اليها منهم وعنهم ما عرفنا ذوي المزيد وكل ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ولكن اكثر الناس لا يشكرون فلو شكر الكافر ما اضطره اليه من معرفة باريه بربوبيته واعترف له بنعمه واخراجه من العدم إلى الوجود ورأى الافضال والنعم التي قد عم بها وكمال صورته وادرار رزقه عليه لأوصله شكره بمعرفة توحيدِه فصدق رسوله وحقق ما سلف من عهده ورجع إلى ضرورته واعترف بوحدانيته فأبطل ما سواه ولم ير الها إلا اياه ولكن لما جهل النعمة وزاغ عن العهد ونكث في إقراره وكذب السفراء حرمه اكبر المنن وافضل النعم فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم سورة الصف 5 فتركه مع هواه فكان هلاكه في مناه واذا شكر المؤمن معرفة التوحيد التي من بها عليه وشكرها قبول ما جاء به الرسول قول وعمل واخلاص نية واصابة سنة ولزوم

قدوة وحبس عن المخالفة اوصلة بمعرفة مزيدة فكلما نصح في مزيد رفع إلى مزيد قال سبحانه ولئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم أن عذابي لشديد سورة إبراهيم 7 قلت ويستدل على ما ذكره أبو محمد بن عبد وغيره من أن المعرفة الاولية الفطرية تحصل بلا دليل أن ما يعلم بالدليل إنما يعلم إذا علم أن الدليل مستلزم له ليكون دليلا عليه وهذه هي الاية والعلامة وكذلك الاسم إنما يدل على المسمى إذا عرف انه اسم له وذلك مشروط بتصوير المدلول عليه اللازم وبأن هذا ملزوم له

ولهذا قيل أن المقصود بالكلام ليس هو تعريف المعاني المفردة لأن المعنى المفرد لا يفهم من اللفظ حتى يعرف أن اللفظ دال عليه فلا بد أن يعرف أن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى حتى تعرف دلالة عليه فتكون المعرفة بالمعنى سابقة للمعرفة بدلالة اللفظ عليه بخلاف المعنى المركب فإنه إنما يحتاج إلى العلم بجنس المركب لا بالتركيب المعين فنعرف أنه إذا قيل قام فلان أنه فعل القيام القائم به فإذا قيل زيد عرف أنه فعل القيام القائم به بخلاف مسمى زيد وأنه لا يعرف

أن زيدا يدل على مسماه حتى يعرف أولا مسمى زيد فلو استفيد مسمى زيد من زيد لزم الدور وهذا موجود في كل ما دل على معنى مفرد فما دل على الباري إنما تعرف دلالة عليه إذا عرف أنه مستلزم له وذلك مشروط بمعرفة اللازم المدلول عليه فلا يعرف أن هذا دليل على هذا المعين حتى يعرف المعنى والدليل وان الدليل مستلزم للمعين المدلول عليه فلو استفيد معرفة المعين من الدليل لزم الدور بل يكون ذلك المعين متصورا قبل هذا وتلك الأمور مستلزمة له وآيات عليه فكلما تصورت تصور المدلول عليه فيكون كما قال تعالى تبصرة وذكرى لكل عبد منيب سورة ق 8 تبصرة إذا قدر أنه مس طيف من الشيطان فشككه فيما عرفه أولا فإذا رأى آياته المستلزمة لوجوده كان ذلك تبصرة من ذلك الطيف كما قال تعالى أن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون سورة الاعراف 201 وتكون تذكرة إذا حصل نسيان وغفلة تذكرة بالله فهي تبصرة لما قد يعرض من الجهل وتذكرة لما قد يحصل من غفلة وان كان اصل المعرفة فطريا حصل في النفس بلا واسطة ألبتة .

وقد ذكرنا في غير هذا الموضوع أن الأدلة نوعان اقيسة وآيات فأما الاقيسة فلا تدل إلا على معنى كلي لا تدل على معنى معين فإذا قيل هذا محدث وكل محدث فله محدث قديم أو كل ممكن فلا بد له من واجب وإنما يدل على قديم واجب الوجود بنفسه لا يدل على عينه بل نفس تصور هذا لا يمنع من وقوع الشركة فيه فإذا قدر أنه عرف أنه واحد لا يقبل الشركة فإنه لم تعرف عينه فلا بد أن تعرف عينه بغير هذه الطريق والآيات تدل على عينه لكن كون الآية دليلا على عينه مشروطة بمعرفة عينه قبل إذ لو لم تعرف عينه لم يعرف أن هذه الآية مستلزمة لها فعلم أنه في الفطرة معرفة بالخالق نفسه بحيث يميز بينه وبين ما سواه كما ذكره أبو محمد بن عبد وغيره ولهذا كل من تطلب معرفته بالدليل فلا بد أن يكون مشعورا به قبل هذا حتى يطلب الدليل عليه أو على بعض

احواله واما ما لا تشعر به النفس بوجه فلا يكون مطلوباً لها واذا كان مطلوباً لها فلا يمكن أن يستدل عليه بشيء حتى يعلم انه يلزم من تحقق

الدليل تحققه وقد بسط هذا في موضع آخر وبين فيه أن التصور البسيط المفرد لا يجوز أن يكون مطلوباً بالحد وانما يطلب بالحد ما يكون مشعوراً به من بعض الوجوه فيطلب الشعور به من وجه آخر ولهذا لم يكن مجرد الحد معرفاً بالمحدود أن لم يعرف أن الحد مطابق له وهو لا يعرف ذلك أن لم يعرف المحدود وألا فمجرد الدعوى لا تفيد وكذلك الدليل القياسي إذا قيل كل مسكر خمر وكل خمر حرام فإن لم يعرف المقدمتين لم يعرف النتيجة واذا كان آية على شيء معين مثل كون الكوكب الفلاني كالجدي مثلا علامة على جهة الكعبة فلا بد أن يكون قد عرف الجدي وعرف أنه من جهة الشمال وعرف أن الجهة المعينة جهة الكعبة في الجنوب فإذا رأى الجدي علم أن جهة الكعبة تقابله ولولا تقدم معرفته بالدليل وهو الجدي والمدلول عليه وهو جهة الكعبة لم يمكنه الاستدلال لكنه عرف اولا الدليل والمدلول عليه ثم خفي عليه المدلول وهو جهة الكعبة في بعض الاوقات والمواضع فلما رأى الدليل عرف المدلول الذي كان قد جهله بعد علمه به كمن سمع مناديا ينادي باسم من يطلبه كإبنه وأخيه وقد أضل مكانه فإذا سمع الاسم استدل به على المسمى الذي كان يعرفه قبل هذا ولكنه قد حصل له به نوع من الجهل بعد ذلك فالآيات الدالة على الرب تعالى آياته القولية التي تكلم بها كالقرآن

وآياته الفعلية التي خلقها في النفس والآفاق تدل عليه تحصل بها التبصرة الذكري وان كان الرب تعالى قد عرفته الفطرة قبل هذا ثم حصل لها نوع من الجهل أو الشك أو النسيان ونحو ذلك ومما ينبغي أن يعرف أن علم الانسان بالشيء وتصوره له شيء وعلمه بأنه عالم به شيء وعلمه بأن علمه حصل بالطريق المعين شيء ثالث وكذلك ارادته وحبه شيء وعلمه بأنه يريد محب له شيء وكون الارادة والمحبة حصلت بالطريق المعين شيء ثالث فالمتوضئ والمصلى والصائم يحصل في قلبه نية ضرورية للفعل الاختياري لا يمكنه دفع ذلك عن نفسه وان لم يتكلم بالنية ثم قد يظن أن النية إنما حصلت بتكلمه بها وهو غالط في ذلك وكذلك قد يحصل له علم ضروري بمخبر الأخبار المتواترة ثم ينظر في دلالة الخبر فيظن أن العلم الحاصل له لم يحصل إلا بالنظر وهو قد كان قبل النظر عالما وقد يقال أن النظر وكذا العلم أو احضره في النفس بعد ذهول النفس عنه وهذا مما يبين لك أن كثيرا من النظار يظنون انهم لم يعرفوا الله بالطريق المعين من النظر الذي سلكوه وقد

يكون صحيحا وقد يكون فاسدا فإن كان فاسدا فهو لا يوجب العلم وهم
يظنون أن العلم إنما حصل به وهم غالطون .
بل العلم قد حصل بدونه وان كان صحيحا فقد يكون مؤكدا للعلم
ومحضرا له ومبيناً له وان كان العلم حاصلًا بدونه هذه الأمور من تصورهما
حق التصور تبين له حقيقة الأمر في اصول العلم وعلم أن من ظن أن
الأمر الذي يعرفه عامة الخلق وهو اجل المعارف عندهم من حصره في
طريق معين لا يعرفه إلا بعضهم كان جاهلا لو كان ذلك الطريق صحيحا
فكيف إذا كان فاسدا ومما يوضح الكلام في هذا أن الذكر المشروع لله
هو كلام تام كما قال النبي صلى الله عليه وسلم افضل الكلام بعد القرآن
أربع وهن من القرآن سبحان الله والحمد لله ولا اله إلا الله والله أكبر
فأما مجرد ذكر الاسم المفرد وهو قول القائل الله الله فلم تأت به
الشرعية وليس هو كلاما مفيدا إذ الكلام المفيد أن يخبر عنه بإثبات شيء
أو نفيه واما التصور المفرد فلا فائدة فيه وان كان ثابتا بأصل الفطرة وان
كان المعلوم بالفطرة ما تدخل فيه امور ثبوتية وسلبية .