

دَرْءُ تَعَارُضِ الْعَقْلِ  
وَالنَّقْلِ  
أَوْ  
مُوَافَقَةُ صَحِيحِ الْمَنْقُولِ لِصَرِيحِ  
الْمَعْقُولِ

شيخ الإسلام ابن تيمية

الجزء السادس

الوجه الثالث والأربعين

أن يقال المعارضون للكتاب والسنة بآرائهم لا يمكنهم أن يقولوا إن كل واحد من الدليلين المتعارضين هو يقيني وقد تناقضا على وجه لا يمكن الجمع بينهما فإن هذا لا يقوله عاقل يفهم ما يقول ولكن نهاية ما يقولونه إن الأدلة الشرعية لا تفيد اليقين وإن ما ناقضها من الأدلة البدعية التي يسمونها العقليات تفيد اليقين فينفون اليقين عن الأدلة السمعية الشرعية ويثبتونه لما ناقضها من أدلتهم المبتدعة التي يدعون أنها براهين قطعية .

ولهذا كان لازم قولهم الإلحاد والنفاق والإعراض عما جاء به الرسول والإقبال على ما يناقض ذلك كالذين ذكرهم الله تعالى في كتابه من مجادلي الرسل كما قال وهمت كل أمة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فأخذتهم فكيف كان عقاب سورة غافر 5

وقوله تعالى ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا فلا يغررنك تقلبهم في البلاد سورة غافر 4 وقوله تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الإنس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون ولتصغي إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون سورة الأنعام 112 113 وأمثال ذلك وهذا باب واسع في كتاب الله ومقصودنا تنبيه المؤمنين على حال مثل هؤلاء في كتاب الله وإلا فالمقصود هنا دفعهم عن الرسل ومن جاهد الكفار والمنافقين لم يحتج عليهم بأقوال من كذبوه من المرسلين ولكن المؤمن بالرسل يستفيد بهذا أن جنس هؤلاء هم المكذبون للرسل وأما طريق الرد عليهم فلنا فيه مسالك الأول

أن نبين فساد ما ادعوه معارضا للرسول من عقلياتهم الثاني أن نبين أن ما جاء به الرسول معلوم بالضرورة من دينه أو معلوم بالأدلة اليقينية وحينئذ فلا يمكن مع تصديق الرسول أن نخالف ذلك وهذا ينتفع به كل من آمن بالرسول

### الثالث

أن نبين أن المعقول الصريح يوافق ما جاءت به الرسل لا يناقضه إما بأن ذلك معلوم بضرورة العقل وإما بأنه معلوم بنظره وهذا أقطع لحجة المنازع مطلقا سواء كان في ريب من الإيمان بالرسول وبأنه أخبر بذلك أو لم يكن كذلك فإن هؤلاء المعارضين

منهم خلق كثير في قلوبهم ريب في نفس الإيمان بالرسالة وفيهم من في قلبه ريب في كون الرسول أخبر بهذا وهؤلاء الذين تكلمنا على قانونهم الذين قدموا فيه عقلياتهم على كلام الله ورسوله عادتهم يذكرون ذلك في مسائل العلو لله ونحوها فإن النصوص التي في الكتاب والسنة بإثبات علو الله على خلقه كثيرة منتشرة قد بهرتهم بكثرتها وقوتها وليس معهم في نفي ذلك لا آية من كتاب الله ولا حديث عن رسول الله ولا قول أحد من سلف الأمة إلا أن يرووا في ذلك ما يعلم أنه كذب كحديث عوسجة وأمثاله وإما أن يحتجوا بما يعلم أنه لا دلالة له على مطلوبهم كاستدلالهم بأنه أحد والأحد لا يكون فوق العرش

لأنه لو كان فوق العرش لم يكن أحدا بناء على أن ما فوق العرش يكون جسما والجسم منقسم فلا يكون أحدا والأجسام متماثلة فيكون له كفو ونظير وقد بين فساد مثل هذه الأدلة السمعية بوجوه كثيرة في غير هذا الموضوع وبيننا أن اسم الواحد والأحد لا يقع في لغة العرب إلا على نقيض مطلوبهم كقوله تعالى وإن أحدا من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله سورة التوبة 6 وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا سورة المدثر 11 وقوله وإن كانت واحدة فلها النصف سورة النساء 11 وقوله أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب سورة البقرة 266 وقوله فابعثوا أحدكم بورقكم سورة الكهف 19 إلى قوله ولا يشعرون بكم أحدا سورة الكهف 19 وقوله كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت سورة البقرة 185 وقوله شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت سورة المائدة 106 وقوله يود أحدكم لو يعمر ألف سنة سورة البقرة 96 وقوله ولم يكن له كفوا أحد سورة الإخلاص 4 وقوله

قل إني لن يجيرني من الله أحد سورة الجن 22 وقوله ولا يشرك بعبادة ربه أحدا سورة الكهف 110 وأمثال ذلك كثير وأن لفظ المثل والمساوي منتفیان في لغة العرب عما ادعوا هم تماثلهما وتساويهما كقوله تعالى وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم سورة محمد 38 فقد نفى التماثل عن صنفين من بني آدم فنفى التماثل عن الحيوان والإنسان والفلک والتراب أولى فعلم أنه ليس في لغة العرب أن يكون كل ما كان متحيزا مماثلا لكل ما هو متحيز متحيز وإن ادعى بعض المتكلمين تماثل ذلك عقلا فالمقصود

أن هذا ليس مثلاً في اللغة والقرآن نزل بلغة العرب فلا يجوز حمله على اصطلاح حادث ليس من لغتهم لو كان معناه صحيحاً فكيف إذا كان باطلاً في العقل وقوله تعالى وما يستوي الأعمى والبصير سورة فاطر 19 وما يستوي الأحياء ولا الأموات سورة فاطر 22 وقوله لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة سورة الحشر 20

وعقلاؤهم يعلمون فساد ما يستدلون به من الأدلة الشرعية وكلهم يعترف بأن مثل هذه الأدلة لا تعارض ما في القرآن من إثبات العلو والفوقية ونحو ذلك ولهذا لم يكن معهم على نفي ذلك أصل يعتصمون به من جهة الرسول وإنما يتمسكون بما يظنون من العقلية فيحتاجون إلى بيان تقديم ذلك على الأدلة الشرعية وإذا كان كذلك فنحن نبين أن الأدلة العقلية موافقة للأدلة النقلية لا معارضة لها ونذكر ما ذكره هم في ذلك ليكون أبلغ في الحجة قالوا وهذا لباب ما ذكره الرازي في الأربعين قال أنه تعالى ليس في جهة ولا مكان قال وادعى كثير من المخالفين العلم البديهي بأن كل موجودين لا بد من كون أحدهما سارياً في الآخر كالعرض والجوهر أو مابينا عنه في الجهة كالجوهرين

قال

وهذا باطل لوجوه أحدهما  
لو كان بديهيًا لامتنع إطباق الجمع العظيم على إنكاره وهم ما سوى الحنابلة والكرامية الثاني  
أن مسمى الإنسان مشترك بين الأشخاص ذوات الأحياء المختلفة والمقادير المختلفة فهو من حيث هو ممتنع أن يكون له قدر معين وحيز معين وإلا لم يكن مشتركاً فيه بين كل الأشخاص فإن قلت فالإنسان من حيث هو إنسان لا وجود له إلا في العقل والكلام في الموجودات الخارجية قلت الغرض منه أنه لا يمتنع تعقل أمر لا يثبت العقل له جهة ولا قدراً وهذا يمنع كون تلك المقدمة بديهية الثالث

أن الخيال والوهم لا يمكننا أن نستحضر لنفسيهما

صورة ولا شكلاً ولا للقوة الباصرة وغيرها من القوى الرابع  
أن العقل يتصور النفي والإثبات ثم يحكم بتناقضهما مع أنه لا يحكم بكون أحدهما سارياً في الآخر أو مابينا عنه في الجهة أو لا

ساريا ولا مباينا ثم إنا نجد العقل يتوقف عن القسم الثالث إلا لبرهان يثبتته أو ينفيه وأن العقل يدرك ماهيات مراتب الأعداد مع أنه لا يمكنه أن يحكم على أحد منها بأن موضوعها كذا ومقدارها كذا إذا عرفت ذلك فنقول المعنى من اختصاص الشيء بالجهة والمكان أنه يمكن الإشارة الحسية إليه بأنه هنا أو هناك والعالم مختص بالجهة والمكان بهذا المعنى فإن كان البارئ كذلك كان مماسا للعالم أو محاذيا له قطعاً ثم قالت الكرامية إنه تعالى مختص بجهة فوق مماسا للعرش أو مباينا عنه ببعد متناه وهو قول أكثر طوائفهم وإما مباينا عنه ببعد غير متناه وهو قول الهيصمية وهذا لا يعقل مع إثبات الجهة

لأنه إذا كان في جانب والعالم في جانب كان البعد بينهما محصوراً فهذا ما ذكره فيقال

قد ذكرتم عن ذكرتموه من منازعكم أنهم ادعوا العلم البديهي ببطلان قولكم وصحة نقيضه حيث جوزتم وجود موجود لا يشار إليه بأنه هنا وهناك وأنه يجوز وجود موجودين ليس أحدهما ساريا في الآخر ولا مباينا عنه بالجهة فقال هؤلاء المنازعون نحن نعلم بالبديهة بطلان هذا فاحتجتم إلى مقامين أحدهما أن تبينوا أن بطلان هذا ليس معلوماً بالبديهة وإلا فإذا كان بطلان القول معلوماً بالبديهة لم يمكن إقامة الدليل على صحته لأن النظريات لا تعارض الضروريات بل ما عارضها كان من باب السفسطة والمقام الثاني

بيان ثبوت ذلك فإنه لا يلزم من عدم العلم بامتناعه أو العلم بإمكانه ثبوت ذلك في الخارج وإذا ثبت هذان المقامان لكم فإما أن يمكن مع ذلك القول بمقتضى النصوص من أن الله فوق العرش أو لا يمكن فإن أمكن ذلك لم يكن بين ما ذكرتموه من المعقولات وبين النصوص الإلهية تعارض وإن لم يمكن ذلك ثبت التعارض بينهما فقد تبين أن ثبوت التعارض

مبنى على هذه المقدمات الثلاث فإن لم تثبت الثلاث بطل كلامكم فكيف إذا تبين بطلان واحدة منها فكيف إذا تبين بطلانها كلها وبيان ذلك في كل مقام  
أما المقام الأول

فإن المثبتين قالوا إنهم يعلمون بالبديهة امتناع وجود موجودين لا يكون أحدهما ساريا في الآخر ولا مباينا له بالجهة وأنه لا يمكن

وجود موجود قائم بنفسه لا يمكن الإشارة إليه بل قد يقولون إن علمهم بأن الله فوق العالم علم ضروري فطري وأن الخلق كلهم إذا حزبهم شدة أو حاجة في أمر وجهوا قلوبهم إلى الله يدعونه ويسألونه وأن هذا أمر متفق عليه بين الأمم التي لم تغير فطرتها لم يحصل بينهم بتواطئ واتفاق ولهذا يوجد هذا في فطرة الأعراب والعجائز والصبيان من المسلمين واليهود والنصارى والمشركين ومن لم يقرأ كتابا ولم يتلق مثل هذا عن معلم ولا أستاذ وهذا القدر ما زال يذكره المصنفون في هذا الباب من أهل الكلام والحديث وغيرهم قالوا وإذا كان هذا مما يجيز هؤلاء الذين لم يتواطئوا بثبوتهم عندهم كانوا صادقين فإنه يمتنع على الجمع الكثير الكذب من غير تواطئ وبمثل هذا علم ثبوت ما يخبر به أهل التواتر مما يعلم بالحس والضرورة فإن المخبر إذا لم يكن خبره مطابقا فإما أن يكون متعمدا للكذب وإما أن يكون مخطئا وتعمد الكذب يمتنع في العادة على الجمع الكثير من غير تواطئ والخطأ على الجمع الكثير ممتنع في

الأمر الحسية والضرورية قالوا وهذا بخلاف إثبات موجودين ليس أحدهما داخلا في الآخر ولا خارجا عنه فإن هذا لا تقوله إلا طائفة يذكرون أنهم علموا ذلك بالنظر لا بالضرورة وقد تلقاه بعضهم عن بعض فهو قول تواطئوا عليه ولهذا لا يقول ذلك من لم ينظر في كلام النفاة وأما الإقرار بعلو الله تعالى ورفع الأيدي إليه فهو مما اتفقت عليه الأمم الذين يقولون ذلك ويفعلونه من غير اتفاق ولا مواطاة وحينئذ فالجمع الكثير إما أن يجوز عليهم الاتفاق على مخالفة البديهيات وإما أن لا يجوز فإن لم يجز ذلك عليهم ثبت أن هذه المقدمة بديهية لأنه اتفق عليها أمم كثيرة بدون التواطؤ وإن جاز ذلك عليهم بطل احتجاجهم على أن هذه المقدمة ليست بديهية فإن الجمع الكثير أنكروها وإذا بطلت حجتهم على أنها ليست بديهية بقى أحد المتناظرين يقول إن مقدمته معلومة له بالبديهية والآخر لا يمكنه إبطال قوله فلا تكون له حجة عقلية على بطلان قوله وهو المطلوب فكيف والنفاة لا يدعون بديهيات فطرية ولا سمعيات شرعية

وإنما يدعون نظريات عقلية والمثبتون يقولون معنا نظريات عقلية مع البديهيات الفطرية ومع السمعيات اليقينية الشرعية النبوية وأيضا فيقال إذا قال المنازعون المثبتون إن قولنا معلوم بالبديهية لم

يكن أن يناظر بقضية نظرية لأنه لا يمكن القدح بالنظريات في الضروريات كما لا يقبل قدح السوفسطائي بنظره فيما يقول الناس إنه معلوم بالبدئية ولا يقبل مجرد قوله على منازعه بل المرجع في القضايا الفطرية الضرورية إلى أهل الفطر السليمة التي لم تتغير فطرتها بالاعتقادات الموروثة والأهواء ومن المعلوم أن هذه المقدمة مستقرة في فطر جميع الناس الذين لم يحصل لهم ما يغير فطرتهم من ظن أو هوى والنفاة لا ينازعون في أن هذا ثابت في الفطرة لكن يزعمون أن هذا من حكم الوهم والخيال وأن حكم الوهم والخيال إنما يقبل في الحسيات لا في العقلية قالوا ويتبين خطأ الوهم والخيال في ذلك بأن يسلم للعقل مقدمات تستلزم نقيض حكمه مثل أن يسلم للعقل مقدمات تستلزم ثبوت موجود ليس بجسم ولا في جهة فيعلم حينئذ أن حكمه الأول باطل والمثبتون يقولون هذا كلام باطل لوجوه

أحدهما

أنه إذا جاز أن يكون في الفطرة حكمان بديهيان أحدهما مقبول والآخر مردود كان هذا قدحا في مبادئ العلوم كلها وحينئذ لا يوثق بحكم البدئية الثاني

أنه جوز ذلك فالتمييز بين النوعين إما أن يكون بقضايا بديهية أو نظرية مبنية على البدئية وكلاهما باطل فإننا إذا جوزنا أن يكون في البديهيات ما هو باطل لم يمكن العلم بأن تلك البديهية المميزة بين ما هو صحيح من البديهيات الأولى وما هو كاذب مقبول التمييز حتى يعلم أنها من القسم الصحيح وذلك لا يعلم إلا ببديهية أخرى مبنية مميزة وتلك لا يعلم أنها من البديهيات الصحيحة إلا بأخرى فيفضى إلى التسلسل الباطل أو ينتهى الأمر إلى بديهية مشتبهة لا يحصل بها التمييز والنظريات موقوفة على البديهيات فإذا جاز أن تكون البديهيات مشتبهة فيها حق وباطل كانت النظريات المبنية عليها أولى بذلك وحينئذ فلا يبقى علم يعرف به حق وباطل وهذا جامع كل سفسطة وبتقدير ثبوت السفسطة لا تكون لنا عقليات يثبت بها شيء فضلا عن أن تعارض الشرعيات

الثالث

أن قول القائل إن الوهم يسلم للعقل قضايا بديهية تستلزم إثبات وجود موجود تمتنع الإشارة الحسية إليه ممنوع الرابع

أنه بتقدير التسليم بكون المقدمة جدلية فإن الوهم إذا سلم للعقل مقدمة لم ينتفع العقل بتلك القضية إلا أن تكون معلومة له بالبدئية الصحيحة فإذا لم يكن له سبيل إلى هذا انسدت المعارف على العقل وكان تسليم الوهم إنما يجعل القضية جدلية لا برهانية وهذا وحده لا ينفع في العلوم البرهانية العقلية الخامس أن قول القائل إن حكم الوهم والخيال إنما يقبل في الحسيات دون العقلية إنما يصح إذا ثبت أن في الخارج موجودات لا يمكن أن تعرف بالحس بوجه من الوجوه وهذا إنما يثبت إذا ثبت أن في الوجود الخارجي ما لا يمكن الإشارة الحسية إليه وهذا أول المسألة فإن المثبتين يقولون ليس في الوجود الخارجي إلا ما يمكن الإشارة الحسية إليه أولاً يعقل موجود في الخارج إلا كذلك فإذا قيل لهم حكم الوهم والخيال مقبول في الحسيات دون العقلية والمراد بالعقلية موجودات خارجة قائمة بأنفسها لا يمكن الإشارة الحسية إليها قالوا إبطالكم لحكم الفطرة الذي سميتموه الوهم والخيال موقوف على ثبوت هذه العقلية وثبوتها موقوف على إبطال هذا

الحكم وإذا لم يثبت هذا إلا بعد هذا ولا هذا إلا بعد هذا كان هذا

من الدور الممتنع السادس

أن يقال إن أردتم بالعقلية ما يقوم بالقلب من العلوم العقلية الكلية ونحوها فليس الكلام هنا في هذه ونحن لا نقبل مجرد حكم الحس ولا الخيال في مثل هذه العلوم الكلية العقلية وإن أردتم بالعقلية موجودات خارجة لا يمكن الإشارة الحسية إليها فلم قلت إن هذا موجود فالنزاع في هذا ونحن نقول إن بطلان هذا معلوم بالبدئية السابع

أن يقال الوهم والخيال يراد به ما كان مطابقاً وما كان مخالفاً فأما المطابق مثل توهم الإنسان لمن هو عدوه أنه عدوه وتوهم الشاة أن الذئب يريد أكلها وتخيل الإنسان لصورة ما رآه في نفسه بعد مغيبه ونحو ذلك فهذا الوهم والخيال حق وقضاياه صادقة وأما غير المطابق فمثل أن يتخيل الإنسان أن في الخارج ما لا وجود له في الخارج وتوهمه ذلك مثل من يتوهم فيمن يحبه أنه يبغضه ومثل ما يتوهم الإنسان أن الناس يحبونه ويعظمونه والأمر بالعكس والله لا يحب كل مختال فخور فالمختال الذي يتخيل في نفسه أنه عظيم فيعتقد في نفسه أكثر مما يستحقه وأمثال ذلك قالوا وإذا كان الأمر كذلك فلم قلت إن حكم الفطرة بأن الموجودين إما متباينان وإما



متحايتان من حكم الوهم والخيال الباطل ونحن نقول إنه من حكم الوهم والخيال المطابق

فإذا قلت إن العقل دل على أنه باطل كان الشأن في المقدمات التي يبنى عليها ذلك وتلك المقدمات أضعف في الفطرة من هذه المقدمات فكيف يدفع الأقوى بالأضعف الثامن أن المثبتين قالوا بل المقدمات المعارضة لهذا الحكم هي من الوهم والخيال الباطل مثل إثبات الكليات في الخارج وتصوير النفس والإثبات المطلقين ثابتين في الخارج وتصوير الأعداد المجردة ثابتة في الخارج فإن هذه المتصورات كلها لا تكون إلا في الذهن ومن اعتقد أنها ثابتة في الخارج فقد توهم وتخيل ما لا حقيقة له وجعل هذا التوهم والخيال الباطل مقدمة في دفع القضايا البديهية التاسع أن يقال لا نسلم أن في الفطرة قضايا تستلزم نتائج تناقض ما حكمت به أولاً كما يدعونه فإن هذا مبني على أن المقدمات المستلزمة ما يناقض الحكم الأول مقدمات صحيحة وليس الأمر كذلك كما سنبينه إن شاء الله تعالى فإن هذه المقدمات هي النافية لعلو الله على خلقه ومباينته لعباده والمقدمات المستلزمة لهذا ليست مسلمة فضلاً عن أن تكون بديهية الوجه العاشر أن الذين جعلوا هذه القضايا من حكم الوهم الباطل هم طائفة من نفاة الصفات الجهمية من المتكلمين والمتفلسفة ومن تلقى ذلك عنهم وهذا معروف في كتب ابن سينا ومن اتبعه من أهل المنطق

وكثير من أهل المنطق كابن رشد الحفيد وغيره يخالف ابن سينا فيما ذكره في هذا الباب في الإلهيات والمنطقيات ويذكر أن مذهب الفلاسفة المتقدمين بخلاف ما ذكره وأما الأساطين قبله فالنقل عنهم مشهور بخلافهم في هذا الباب والمقصود أن هذا الكلام عامة من تكلم به من المتأخرين أخذوه من ابن سينا ومن تدبر كلامه وكلام أتباعه فيه وجدته في غاية التناقض والفساد فإنه قال في إشارته التي هي كالمصحف لهؤلاء المتفلسفة الملحدة لما ذكر مواد القياس وتكلم عن القضايا من جهة ما يصدق بها وذكر أن أصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن جرى مجراهم أربعة مسلمات ومظنونيات وما معها ومشتبهات وغيرها ومتخيلات قلت

المتخيلات هي مواد القياس الشعري والمشتبهات هي مواد السوفسطائي وما قبل ذلك هو مواد البرهاني والخطابي والجدلي قال

والمسلمات إما معتقدات وإما مأخوذات والمعتقدات أصنافها ثلاثة الواجب قبولها والمشهورات

والوهميات والواجب قبولها أوليات ومشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا أقيستها معها وتكلم عن القضايا الواجب قبولها بما ليس هذا موضعه وقد بسط الكلام فيما في منطقهم اليوناني من الفساد مثل كلامهم في الفرق بين الذاتيات واللازمة للماهية ودعواهم أن الحد الحقيقي يفيد تعريف الماهية وأن الحقائق مركبة من الأجناس والفصول وكلامهم في الكليات الخمسة وما ذكروه في مواد البرهان ودعواهم أن التصورات المكتسبة لا تنال إلا بحدهم والتصديقات المكتسبة لا تحصل إلا بمثل قياسهم وغير ذلك مما ليس هذا موضعه والمقصود هنا أنه قال وأما القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة إلا أن الوهم الإنساني يقضي بها قضاء شديد القوة لأنه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب أن الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ومن المعلوم أن المحسوسات إذا كان لها مبادئ وأصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات فلم يكن أن يتمثل ذلك

الوجود في الوهم ولهذا كان الوهم مساعدا للعقل في الأصول التي تنتج وجود تلك المبادئ فإذا تعديا معا إلى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجب وهذا الصنف من القضايا أقوى في النفس من المشهورات التي ليست بأولية وتكاد تشاكل الأوليات وتدخل في المشتبهات بها وهي أحكام للنفس في أمور متقدمة على المحسوسات أو أعم منها على نحو ما يجب أن لا يكون لها وعلى نحو ما يجب أن يكون أو يظن في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد أنه لا بد من خلاء ينتهي إليه الملاء إذا تناهى وأنه لا بد في كل موجود أن يكون مشارا إلى جهة وجوده وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت تكون مشهورة وإنما يثلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في

دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم على أن ما يدفعه الوهم ولا يقبله إذا كان في المحسوسات

فهو مدفوع منكر بل إنه باطل شنع بل تكاد أن تكون الأوليات والوهميات التي لا تزاحم من غيرها مشهورة ولا تنعكس قلت وقد ذكر في غير هذا الموضوع شرح القوى الدراكة وذكر القوة التي تتخيل بها المحسوسات والتي تحفظ بها وسمى الأولى على اصطلاحهم الحسن المشترك والثانية الخيال قال وأيضا فالحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية من طريق الحواس مثل إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وإدراك الكباش معنى في النعجة غير محسوس إدراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شأنها وأيضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظ للصور وهذه هي الذاكرة

قال

وتجد قوة أخرى لها أن تتركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب أيضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وكأنها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل قلت

والمقصود أن يعرف اصطلاحهم ومرادهم بلفظ الخيال والوهم ونحو ذلك وأن الخيال هو تصور الأعيان المحسوسة في الباطن والوهم تصور المعاني التي ليست محسوسة في تلك الأعيان وكلاهما تصور معين جزئي والعقل هو الحكم العام الكلي الذي لا يختص بعين معينة ولا معنى معين وإذا عرف ذلك فيقال هذه القوة في الباطن بمنزلة القوى الحسية في الظاهر والقدر فيها كالقدر في الحسيات وهذه القوة لا يجوز أن يناقض تصورها للمعقول كما لا يناقض سائر القوى الحسية

للمعقول لأن المعقولات أمور كلية تتناول هذا المعين وهذا المعين سواء كان جوهرًا قائمًا بنفسه أو معنى في الجوهر والحس الباطن والظاهر لا يتصور إلا أمورًا معينة فلا منافاة بينهما فالحس

الظاهر يدرك الأعيان المشاهدة وما قام بها من المعاني الظاهرة كالألوان والحركات والذي سموه الوهم جعلوه يدرك ما في المحسوسات من المعاني التي لا تدرك بالحس الظاهر كالصداقة والعداوة ونحو ذلك والتخيل هو بمثل تلك المحسوسات في الباطن ولهذا جعلوا الإدراكات ثلاثة الحس والتخيل والعقل قال ابن سينا الشيء يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي أبصرته مثلا إذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الإنسان الموجود أيضا لغيره وهو عندما يكون محسوسا تكون غشيته غواش غريبة عن ما هيته لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ما هيته مثل أين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو

توهمت بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ما هية إنسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرد عنها ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس إلا ظاهر صورته إذا زال وأما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي يتعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبنا إياها حتى كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله مغفلا وأما ما هو في ذاته برئ عن الشوائب المادية ومن اللواحق

الغريبة التي لا تلزم ما هيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج إلى عمل يعمل به يعده لأن يعقل ما من شأنه أن يعقله بل لعله في جانب ما من شأنه أن يعقله قلت هذا الكلام هو من أصول أقواهم ومنه وقعوا في الاشتباه والالتباس حتى صاروا في ضلال عظيم فإنه يقال قوله وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الإنسان الموجود أيضا لغيره أتعنى به أن ذلك الإنسان المعقول الذي يكون لهذا ولهذا هو شيء ثابت في الخارج هو بعينه لهذا المعين ولهذا المعين مغاير للإنسان المعين ولصفاته القائمة به أم تعنى به الإنسان المعقول الكلى الثابت في العقل الذي يتناول المعينات تناول اللفظ العام لمفرداته

فإن أردت الاول فهذا باطل لا حقيقة له ونحن نعلم بالضرورة أن هذا الإنسان المعين ليس فيه شيء من الإنسان المعين الآخر بل كل

منهما مختص بذاته وصفاته ولم يشتركا في شيء ثابت في الخارج أصلا ولهذا يكون أحدهما موجودا مع عدم الآخر وبالعكس ويموت أحدهما مع حياة الآخر وبالعكس ويتألم أحدهما مع لذة الآخر وبالعكس ولهذا قال الشارحون لكلامه كالرازي إن الشخص المعين إما أن يدرك بحيث يمنع نفس إدراكه من الشركة وإما أن لا يكون كذلك والاول لا يخلو إما أن يتوقف حصول ذلك الإدراك على وجود ذلك المدرك في الخارج أو لا يتوقف فهذه أقسام ثلاثة أولها الإدراك الذي يجتمع فيه الأمران وهو أن يكون مانعا من الشركة ويكون متوقفا على وجود المدرك في الخارج وهذا هو إدراك الحس فإني إذا أبصرت زيدا فالمبصر يمنع لذاته من أن يكون مشركا فيه بين كثيرين وهذا الإبصار لا يحصل إلا عند حصول المدرك في الخارج

وثانيها أن يحصل فيه أحد الموضوعين دون الآخر فيكون مانعا من الشركة ولكنه لا يتوقف على الوجود الخارجي وهو التخيل فإني إذا شاهدت زيدا ثم غاب فإني أتخيله على ما هو عليه من الشخصية فنفس ما تخيلته يمنع من الشركة وأما هذا الإدراك فإنه لا يتوقف على وجود المدرك في الخارج فإني يمكنني أن أتخيله بعد عدمه وثالثها أن يخلو عن الموضوعين جميعا فلا يكون مانعا من الشركة ولا موقوفا على وجود المدرك في الخارج وهو المسمى بالإدراك العقلي قلت فقد بينوا أن الإدراك العقلي هو ما لا يمنع الشركة ولا يشترط فيه وجود المدرك من خارج ومعلوم أن هذا هو إدراك الكليات الثابتة في العقل وإذا كان كذلك فقوله وهو عندما يكون محسوسا تكون غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ما هيته كلام يستلزم أن يكون في الخارج شيئا أحدهما ما هية مجردة عن المحسوسات والثاني محسوسات غشيت تلك الماهية المجردة المعقولة الثابتة في الخارج وهذا باطل يعلم بطلانه بالضرورة من تصور ما يقول

فإنه إن كان المعقول المجرد لا يكون إلا في النفس فكيف يكون في الخارج معقول مجرد تقارنه المعينات المحسوسة واحدا بعد واحد أو تقارنه تارة وتفارقه أخرى وقوله مثل أين ووضع وكيف

ومقدار بعينه لو توهمت بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ما هية إنسانيته يقال له نعم إذا تصورنا بدل المعنى غيره لم يؤثر فيما في النفس من الإنسان المعقول الكلي المجرد فإن مطابقته لهذا المعين كمطابقته لهذا المعين كما لا يؤثر ذلك في لفظ الإنسان المطلق فإن مطابقته لهذا المعين كمطابقته لهذا المعين فشمول اللفظ ومعناه الذي هو في الذهن سواء لكن ذلك المعين إذا توهمنا بدله غيره لم يكن في ذلك البديل من هذا المعين شيء أصلا بل كان البديل نظيره وشبيهه ومثله فإما أن يكون هو إياه أو يكون في الخارج حقيقة معينة في هذا المعين هي نفسها حقيقة ثابتة في هذا المعين فهذا هو محل الغلط ويقال لمن ظن هذا لما خلق الله هذا المعين كانت تلك الحقيقة موجودة قبله أو حدثت معه فإن حدثت معه معينة لا مطلقة كلية لأن الكلي لا يتوقف على وجود هذا المعين وإن كانت موجودة قبله فإن كانت

مجردة عن الاعيان لم يحتج فيها إلى شيء من المعينات وإلا فالقول في مقارنتها لذلك المعين كالقول في هذا وأيضا فإنه يقال هل انتقلت من غيره وقارنته أو قامت به وبغيره فإن انتقلت من غيره فارفت ذلك المعين فثبت أن المعين لا يحتاج إلى مطلق يقارنه وإن قامت به وبغيره فإما أن يكون جوهرًا أو عرضًا فإن كانت عرضًا فالعرض الواحد لا يكون في محلين وإن كانت جوهرًا فالجوهر الواحد لا يكون في محلين فإن قال هذا في الجواهر المحسوسة وأما الجواهر المعقولة فقد تقوم بمحلين قيل إن أردت بالجواهر المعقولة ما في القلوب فتلك أعراض لا جواهر وإن أردت هذه الكليات التي تدعي وجودها في الخارج فتلك لا محل لها عندك فضلا عن أن تقوم بمحلين وهذا أيضا مما يناقض قولهم إن المطلق جزء من المعين فكيف يكون ما لا يتخصص بحيز ولا مكان جزءا مما يتخصص بحيز ومكان وإذا قال القائل المعقول الذي لا حيز له ولا مكان ولا جهة ولا يشار إليه جزء وبعض وداخل في هذا الجسم المتحيز الذي له مكان وجهة وحيز لعلم كل عاقل فساد ما يقول وهذا حقيقة قول هؤلاء وأيضا فتلك الحقيقة المجردة المطلقة إذا كانت كلية والكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه وكانت جزءا من المعين كان في

كل معين كليات كثيرة لا يمنع تصورهما من وقوع الشركة فيها  
فيكون في كل إنسان معين حيوان كلي وناطق كلي وإنسان كلي  
وجسم كلي وحساس كلي وقائم بنفسه كلي وجوهر كلي وموجود  
كلي ومخلوق كلي وأكل كلي وشارب كلي ومتنفس كلي وأمثال ذلك  
مما يمكن أن يوصف به الإنسان ومن المعلوم بصريح العقل أن  
الكلي الذي قد يعم جزئيات كثيرة لا يكون بعض جزئي واحد فإن  
الكثير لا يكون بعض القليل وجزءه ولا يكون ما يتناول أمورا كثيرة  
ويشملها ويعمها أو يصلح لذلك بعض واحد لا يقبل العموم والشركة  
وقوله

والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه  
بسبب المادة التي خلق منها لا يجردها عنه ولا يناله إلا بعلاقة وضعية  
فيقال

هذا مبني على أن في الخارج شيئا موجودا في هذا الإنسان  
المعين عرض له هذا الإنسان المعين وهذا مكابرة للحس والعقل  
والمادة التي خلق منها بدنه ليست موجودة الآن بل استحالت  
وعدمت وليس فيه الساعة منى أصلا وقوله  
لا يجردها عنه إنما يصح لو كان هنا مادة موجودة مغايرة لهذا  
البدن المشهود حتى يمكن تجريد أحدهما عن الآخر نعم إن أريد  
بالمادة البدن وأن الروح مقارنة للبدن فهذا كلام صحيح

لكن الروح معينة والبدن معين ومقارنة أحدهما الآخر ممكن  
وهؤلاء يشتهر عليهم مقارنة الروح للبدن وتجريدها عنه بمقارنة  
الكليات المعقولة لجزئياتها وتجريدها عنها والفرق بين هذا وهذا أبين  
من أن يحتاج إلى بسط وهم يلتبس عليهم أحدهما بالآخر فيأخذون  
لفظ التجريد والمقارنة بالاشتراك ويقولون العقول المفارقة للمادة  
ولا يميزون بين كون الروح قد تكون مقارنة للبدن وبين المعقولات  
الكلية التي لا تتوقف على وجود معين فإن الروح التي هي النفس  
الناطقة موجودة في الخارج قائم بنفسه إذا فارقت البدن وأما  
العقلية الكلية المنتزعة من المعينات فإنما هي في الأذهان لا في  
الأعيان فيجب الفرق بين تجريد الروح عن البدن وتجريد الكليات عن  
المعينات وأما قوله

وكذلك لا يتمثل في الحس إلا ظاهر صورته فسبب هذا أن  
الحس لا يدركه كله وإن كان كله محسوسا بمعنى أنه يمكن إحساسه  
ورؤيته في الجملة ولكن باطنه ليس بمحسوس لنا

عند رؤية ظاهره لا لعدم إمكان إحساسه لكن لا حتجاب باطنه أو لمعنى آخر وهذا أيضا من مثرات غلطهم فإنهم قد لا يفرقون في المحسوس بين ما هو محسوس بالفعل لنا وبين ما يمكن إحساسه وإن كنا الآن لا نستطيع أن نحسه فإن عني بالمحسوس الأول فلا ريب أن الأعيان منها ما هو محسوس ومنها ليس بمحسوس وما أخبرتنا به الأنبياء من الغيب ليس محسوسا لنا فلا نشهده الآن بل هو غيب عنا ولكن هو مما يمكن إحساسه ومما يحسه الناس بعد الموت ولهذا كانت عبارة الأنبياء عليهم السلام تقسم الأمور إلى غيب وشهادة قال تعالى الذين يؤمنون بالغيب سورة البقرة 3 وقال تلك من أنباء الغيب نوحها إليك سورة هود 49 وقال هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم سورة الحشر 22 وأما هؤلاء فيقسمونها إلى محسوس ومعقول والمعقول في الحقيقة ما كان في العقل وأما الموجودات الخارجية فيمكن أن ينالها الحس وأن يوقف الإحساس بها على شروط متيقنه الآن

وأما قوله

وأما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها فيقال له هذه حجة عليكم فإن ما يتخيله الإنسان في نفسه إنما هو موجود في نفسه فالصورة الخيالية ليست موجودة في الخارج ولا يشترط في التخيل ثبوت المتخيل في الخارج وقولكم يتخيله مع تلك العوارض إثبات لشيئين ولا حقيقة لذلك بل لم يتخيل إلا الصورة التي هي عرض قائم بنفسه وقولكم فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها كلام ملتبس فإن الصورة التي تخيلها في نفسه ليس لها حامل في الخارج وحامل الصورة التي في الخارج هو موجود معها فالصورة المحمولة في الخارج ليست عين ما في نفسه وما في نفسه ليست الصورة المحمولة والتحقيق أنه يتخيل الصورة مع غيبوتها بالكلية عن حسه الظاهر ليس مع غيبوبة حاملها قط سواء عني بالصورة نفس الشخص المتصور أو نفس الشكل القائم به وقوله إن الخيال يتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على



تجريد المطلق عنها لكنه يجردها عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس وأما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبنا إياها حتى كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا فقد يعترض على ذلك بأن يقال إنه يقتضي أن تجريد الخيال الكلي من جنس تجريد العقل فإن ما يتخيله المختال هو مثال المحسوس المعين فلم يجرد منه معنى كلي أصلا لكن إن ارتسم فيه صورة تشاكله كما ترتسم في الحائط صورة تشاكل الصورة المعينة ثم قد يتخيل المعين بجميع صفاته وقد يتخيل بعضها دون بعض وقد يتصور عينه مع مغيب صورة بدنه كان المتصور حقيقته المعينة كالروح دون الإنسانية المطلقة وأما العقل فقد يراد به عقل الصورة المعينة فهو من جهة كونه تصورا معينا من جنس التخيل ومن جهة كونه لا يختص بشكل معين من جنس تصور العقل وقد يراد بالعقل تصور الكلي المطلق كتصور الإنسان المطلق وجوابه أن الإنسان المطلق قد يتخيل مطلقا والبهائم لها تخيل كلي ولهذا إذا رأت الشعير حنت إليه ولولا أن في خيالها صورة مطلقة مطابقة لهذا الشعير وهذا الشعير لم تطلب هذا المعين حتى تذوقه

فطلبها له إذا رآته يقتضي أنها أدركت أن هذا مثل الأول وإنما تدرك التماثل إذا كان في النفس صورة تطابق التماثلين يعتبر بها تماثلهما لكن يقال فحينئذ لا فرق بين التخيل والتعقل من جهة كون كل منهما يكون معينا ويكون مطلقا وكل منهما ليس عين ما فيه هو عين الموجود في العقل بل مثاله فقوله

حتى كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا تحقيقا أن المحسوس لم يعمل به شيء أصلا ولا فيه معقول أصلا بل العقل تمثل معقولا يطابق المحسوس وأمثاله وقوله  
وأما ما هو في ذاته برىء عن الشؤب المادية وعن اللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ففيه كلامان

أحدهما أن يقال ثبوت مثل هذا المعقول تبع لثبوت المعقول المنتزع من المحسوس وذلك ليس إلا في العقل لا وجود له في الخارج فيكون المعقول المجرد كذلك وحينئذ فليس في ذلك ما يقتضي أن يكون في الخارج معقول مجرد الثاني أن يقال ثبوت هذه المعقولات المجردة في الخارج فرع إمكان وجودها وإمكان وجودها مبني على إمكان وجود ما لا يمكن

الإحساس به فلا يجوز إثبات إمكان وجود ذلك بناء على وجود هذه المجردات لأن ذلك دور قبلي وهو ممتنع والمقصود أن في كلامهم ما يقتضي أنه ليس في المعقولات إلا ما يعقله العاقل في نفسه مثل العلم الكلي وقد يدعون ثبوت هذه المعقولات في الخارج فيتناقضون وهذا موجود في كلام أكثرهم يقولون كلهم الكليات وجودها في الأذهان لا في الأعيان ثم يقول بعضهم إن الكليات تكون موجودة في الخارج ولهذا كثيرا ما يرد بعضهم على بعض في هذا الموضوع وهو من أصول ضلالتهم ومجازاتهم وكلامهم في المعقولات المجردة من هذا النمط وليس لهم دليل على إثباتها وإذا حرر ما يجعلونه دليلا لم تثبت إلا أمور معقولة في الذهن واسم الجوهر عندهم يقال على خمسة أنواع على العقل والنفس والمادة والصورة والجسم وهم متنازعون في واجب الوجود هل هو داخل في مسمى الجوهر على قولين فأرسطو وأتباعه يجعلونه من مقولة الجوهر وابن سينا وأتباعه لا يجعلونه من مقولة الجوهر وإذا حرر ما يثبتونه من العقل والنفس والمادة والصورة لم يوجد عندهم إلا ما هو معقول في النفس أو ما هو جسم أو عرض قائم بجسم كما قد بسط في موضعه

والمراد هنا أن يعرف أن المعقولات التي هي العلوم الكلية الثابتة في النفس لا ينازع فيها عاقل وكذلك تصور المعينات الموجودة في الخارج سواء كان المتصور عينا قائمة بنفسها أو معنى قائما بالعين وسواء سمي ذلك التصور تعقلا أو تخيلا أو توهما فليس المقصود النزاع في الألفاظ بل المقصود المعاني وإذا عرف أن الإنسان يقوم به تصور أمور معينة موجودة في الخارج وتصور كلي مطابق للمعينات تبين ما وقع من الاشتباه في هذا الباب فقول القائل إن حكم الوهم أو الخيال قد يناقض حكم العقل إذا أراد به أن التصور المعين الذي في النفس لما هو محسوس أو لما يحسه كالعدواة والصداقة قد يناقض العقل الذي حكمه كلي عام كان هذا باطلا وإن أراد به أن العقل يثبت أمورا قائمة بنفسها تقوم بها معاني وتصوره للمحسوسات ولما قام بها يناقض ذلك كان هذا أيضا باطلا فإنه لا منافاة بين هذا وهذا وذلك لأن الكلام ليس في مناقضة تصور الجزئيات للكليات بل في تناقض القضايا الكلية بالسلب والإيجاب

وإذا أراد به أن ما سماه الوهم والخيال يحكم حكما كليا يناقض حكما كليا للعقل وهذا هو مرادهم كان هذا تناقضا منهم وذلك أنهم قد فسروا حكم الوهم المناقض للعقل عندهم بأنه يقضي قضاء كليا يناقض القضاء الكلي المعلوم بالعقل مثل أنه يقضي أنه ما من موجود إلا ويمكن الإشارة إليه وما من موجودين إلا وأحدهما محايث للآخر أو مباين له ويمنع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه وأمثال ذلك فيقال لهم هذه قضايا كلية وأحكام عامة وأنتم قلم إن الوهم هو الذي يدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحس كإدراك الصداقة والعداوة إدراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما نشاهده وكذلك الخيال عندكم يحفظ ما يتصوره من المحسوسات الجزئية فإذا كان الوهم والخيال إنما يدرك أمورا جزئية بمنزلة الحس وهذه القضايا التي تزعمون أنها تعارض حكم العقل قضايا كلية علم بذلك أن هذه ليست من إدراك الوهم والخيال كما أنها ليست من إدراك الحس وإنما هي قضايا كلية عقلية بمنزلة أمثالها من القضايا الكلية العقلية وهذا لا محيد لهم عنه وهذا بمنزلة الحكم بأن كل وهم وخيال وإنما يدرك أمورا جزئية

فهذه القضية الكلية عقلية وإن كانت حكما على الأمور الوهمية الخيالية وكذلك إذا قلت كل صداقة فإنها ضد للعداوة فهذا حكم بما في عقل كل الأفراد التي هي وهمية وكذلك إذا قلنا كل محسوس فإنه جزئي فهذه قضية كلية عقلية تتناول كل حسي ومعلوم أنه كلما كان الحكم أعم كان أقرب إلى العقل فقولنا كل موجود قائم بنفسه فإنه يشار إليه وكل موجودين فإما أن يكونا متباينين وإما أن يكونا متحاشين من أعم القضايا وأشملها فكيف تكون من الوهميات التي لا تكون إلا جزئية وحينئذ فقولهم إن حكم الوهم والخيال قد يناقض حكم العقل بمنزلة قولهم إن حكم الحس قد يناقض حكم العقل وبمنزلة قولهم إن حكم العقل يناقض حكم العقل وليس الكلام في الحس والوهم والخيال والعقل إذا كان فاسدا عرضت له آفة فإن هذا لا ريب في إمكان تناقض أحكامه وإنما الكلام في الحس المطلق وتوابعه مما سموه هم توهمًا وتخيلًا وأيضا فقد قال ابن سينا في مقامات العارفين أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الإرادة وهو ما يعترى المستبصر

باليقين البرهاني أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره إلى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مرید ثم إنه يحتاج إلى الرياضة والرياضة موجهة إلى ثلاثة أغراض الأولى تنحية ما سوى الحق عن مستن الآثار والثاني تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة لتتجذب قوى التخيل والتوهم إلى التوهيمات المناسبة للأمر القدسي منصرفة عن التوهيمات المناسبة للأمر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبيه والأول يعين عليه الزهد والثاني يعين عليه العبادة المشفوعة بالفكر ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما يلحن بها من الكلام موقع القبول في الأوهام والثالث يعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف

قلت

وقد تكلمنا على ما في هذا الكلام من حق وباطل في غير هذا الموضوع والمقصود هنا أنه جعل من الأمور التي يحتاج إليها العارف ما يجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهيمات المناسبة للأمر القدسي من العبادة وسماع الألحان وسماع الوعظ فإن كان الأمر القدسي أمراً معقولاً مجرداً لا داخل العالم ولا خارجه وقوى الوهم والتخيل لا تناسب إلا الأمور الحسية دون العقلية المجردة كان هذا من الكلام الذي يناقض بعضه بعضاً بل كان الواجب على العارف أن يعرض عما يحكم به الوهم والخيال لينال معرفة الأمر القدسي المعقول المجرد الذي يناقض حكم الوهم والخيال لا يناسبة ولكن ما ذكره في مقدمات العارفين هو الأمر الفطري فإن القلوب الطالبة لله إذا تحركت بما يصرف إرادتها إلى العلو ويصرف إرادتها عن السفل كان هذا مناسباً لمطلوبها ومرادها ومحبوها ومعبودها فإن الله الذي هو العلي الأعلى هو المعبود المحبوب المراد المطلوب فإذا حركت النفس بما يصرف قواها إلى إرادته انصرفت قواها إلى العلو وأعرضت عن السفل والذي يبين هذا أن هذه القوة الوهمية وفعالها الذي هو الوهم لا يريدون به أن يتوهم في الشيء ما ليس فيه وهو الوهم الكاذب

وكذلك لفظ التخيل لا يريدون تخيل ما لا وجود له في الخارج بل هذا وهذا يتناول عندهم توهم ما له وجود في الخارج وتخيل ما له وجود في الخارج وهو إدراك صحيح صادق مطابق وذلك لأن لفظ

الوهم والخيال كثيرا ما يطلق على تصور ما لا حقيقة له في الخارج بل هذا المعنى هو المعروف من لغة العرب قال الجوهري وهمت في الحساب أوهم وهما إذا غلظت فيه وسهوت ووهمت في الشيء بالفتح أوهم وهما إذا ذهب همك إليه وأنت تريد غيره وتوهمت أي ظننت وأوهمت غيري إيهاما والتوهم مثله واتهمت فلانا بكذا والاسم التهمة بالتحريك ويقال أوهم في الحساب مائة أي أسقط وأوهم في صلاته ركعة ويقال قد أيهم إذا صار به الريبة قلت فهذا أبو نصر الجوهري قد نقل في صحاحه المشهور في لغة العرب أن مادة هذا اللفظ تستعمل في جهة الغلط بمعنى الخطأ

تارة وتستعمل بمعنى الطن تارة ولم ينقل أنها تستعمل بمعنى اليقين وهم يستعملونها في تصور يقيني وهو تصور المعاني التي ليست بمحسوسة ولا ريب في ثبوتها كعداوة الذئب للنعجة وصدقة الكبش لها وهو في لغة العرب يقال في هذه المعاني تصورتها وعملتها وتحققها وتيقنتها وتبينتها ونحو ذلك من الألفاظ الدالة على العلم ولا يقال توهمتها إلا إذا لم تكن معلمه فاصطلاحهم مصاد للمعروف في لغة العرب بل وفي سائر اللغات وإذا كان كذلك فالإدراك الصحيح الذي يسمونه هم توهمها وتخيلها هو نوع من التصور والشعور والمعرفة يوضح ذلك أنهم قالوا في إثبات القوة الوهمية كما قال ابن سينا الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس مثل إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس إدراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شأنها وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظ للصورة

فقد تبين أن هذه القوة تدرك معاني غير محسوسة وغير متأدية من الحس ففرق بينها وبين الحسية والخيالية بأن الخيالية إدراك ما تأدى من الحس وقد فسر الشارحون ما دل عليه كلامه فقالوا هذ بيان إثبات الوهم والحافظة أما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتأد من الحواس إليها كإدراك العداوة والصدقة والموافقة والمخالفة في أشخاص جزئية فإدراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لا يتأدى من الحواس دليل على مغايرتها

للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها  
للنفس الناطقة قالوا وقد يستدل على ذلك أيضا بأن الإنسان ربما  
يخاف شيئا يقتضي عقله الأمن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو  
غير عقله وقال ابن سينا  
أيضا في إشاراتهِ كل ملتذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك  
هو بالقياس إليه خير ثم لا يشك أن الكمالات وإدراكاتها متفاوتة  
فكمال الشهوة مثلا أن يتكيف العضو

الذاتي بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا  
عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم  
ونحوهما وكمال القوة الغضبية أن تتكيف النفس بكيفية غضب أو  
بكيفية شعور بأذى يحصل من المغضوب عليه والوهم التكيف بهيئة  
ما يرجوه أو يذكره وعلى هذا الحال سائر القوى والمقصود أنه جعل  
كمال الوهم اتصافه بصفة ما يرجوه أو يذكره والمرجو في  
المستقبل والمذكور في الماضي كلاهما لا بد أن يكون هنا مما  
يوافقه ويحبه فإن الكمال كما قد ذكره إنما يكون بإدراك الملائم لا  
المنافي والقوة الوهمية هي التي تدرك بها الصداقة والعداوة  
والموافقة والمخالفة والصداقة هي الولاية التي أصلها المحبة  
والعداوة أصلها البغض فالقوة الوهمية عندهم هي التي يدرك بها  
الحيوان ما يحبه وما يبغضه

من المعاني التي لا تدرك بالحس والخيال ثم يكون حبه وبغضه  
لمحل ذلك المعنى تبعا لحبه وبغضه ذلك المعنى فالشاة إذا توهمت  
أن في الذئب قوة تنافرها أبغضته والتيس إذا توهم أن في الشاة  
قوة تلائمه أحبها فهذه القوة هي التي تدرك المحبوبات والمكروهات  
من المعاني القائمة بالمحسوسات وهي التي يحصل بها الرجاء  
والخوف فيرجو حصول المحبوب ويخاف حصول المكروه ولهذا  
علقوا الرجاء والخوف بها كما تقدم من كلامهم وجعلوا كمالها في  
التكيف بهيئة ما ترجوه أو تذكره وقالوا إن خوف الإنسان من  
الموتى ونحوهم هو بهذه القوة وعلى هذا فكل حب وبغض ورجاء  
وخوف لما لم يحسه الحيوان بحسه الظاهر فهو بهذه القوة ولهذا  
عظموا شأنها فقال ابن سينا في شفاة في القوة المسماة بالوهم  
هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي

ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه تصدر  
أكثر الأفعال الحيوانية

وقال أيضا

في شفاؤه ويشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة  
المتخيلة والمتذكره وهي بعينها الحاكمة فتكون بعينها حاكمة  
وبأفعالها وحركاتها متخيلة بما تعمل من الصور والمعاني والامتددة  
بما ينتهي إليه عملها وأما الحافظة فهي قوة خزانها فهذه أفاضه  
ومن الناس من قال هذا يدل على اضطرابه في أمر هذه القوى  
وليس المقصود هنا الكلام فيما يتنازعون فيه وهو أن هذه الإدراكات  
الجزئية والأفعال الجزئية هل هي للنفس وإن كان بواسطة الجسم  
أو هي للجسم وهل محل هذه شيء واحد أو أشياء متعددة وهل هو  
بقوة واحدة أو بقوى متعددة فإن الكلام في هذا مما لم يتعلق  
بالمقصود في هذا المكان فإنه لا خلاف بين العقلاء أن الإنسان بل  
وغيره من الحيوان يتصور في غيره ما يحبه ويواليه عليه ويرجو  
وجوده ويتصور ما يبغضه ويعاديه عليه ويخاف وجوده

فهذا التصور أمر معلوم في الإنسان وفي الحيوان وهم سموا  
التصور وهما وقالوا إنه يحصل بقوة تسمى الوهمية والناس  
متنازعون في إدراك الحيوان وأفعاله كالسمع والبصر والتفكر  
والعقل وغير ذلك من أنواع التصورات والأفعال سواء كان تصور ولاية  
أو عداوة أو غير ذلك هل هو بقوى في الحيوان أم لا فالأول قول  
الجمهور والثاني قول من يقول إنه ليس للعبد قدره مؤثرة في  
مقدوره والأولون على قولين منهم من يخص القوى بالأفعال  
الاختيارية ومنهم من يجعله في جميع الحوادث وهؤلاء نوعان منهم  
من يقول بقول المتفلسفة الذين يقولون إن الله موجب بذاته بدون  
مشيئته وعلمه بالجزئيات وهذا باطل شرعا وعقلا ومنهم من يقول  
إن الله خالق ذلك كله بمشيئته وعلمه وقدرته وهذا مذهب سلف  
الأمة وأئمتها وجمهور علمائها يثبتون ما في الأعيان من القوى  
والطبائع ويثبتون للعبد قدرة حقيقية وإرادة ويقولون إن هذه الأمور  
جعلها الله أسبابا لأحكامها وهو يفعل بها كما قال تعالى حتى إذا  
أقلت سحابا ثقلا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل  
الثمرات سورة الأعراف 57

وقال تعالى وما أنزل الله من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها سورة البقرة 164 إلى غير ذلك من نصوص الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمة المذكور في غير هذا الموضوع ولهذا نص أحمد بن حنبل والحارث المحاسبي وغيرهما أن العقل غريزة في الإنسان ولكن من قال بالقول الأول من نفاة الأسباب والقوى الذين سلكوا مسلك الأشعري في نفي ذلك قالوا إن العقل إنما هو نوع من العلوم الضرورية كما قال ذلك القاضي أبو بكر بن الطيب والقاضي أبو يعلى والقاضي أبو بكر بن العربي وغيرهم والمقصود أن هذا التصور لمعان في الأعيان المشهودة كتصور أن هذا يوافقني وبواليني وينفعي وفيه ما أحبه وهذا يخالفني ويبعدني ويضرني وفيه ما أبغضه أمر متفق عليه بين العقلاء سواء قبل بتعدد القوى أو اتحادها أو عدمها وسواء قيل المدرك هو النفس أو البدن

إذا كان كذلك فيقال إذا كان الوهم مفسرا عندهم بما ذكره من تصور معنى غير محسوس في الأعيان المحسوسة وألا يتأدى من الحس فمعلوم أن هذا تدخل فيه كل صفة تقوم بالحي من الصفات الباطنة كالقدرة والإرادة والحب والبغض والشهوة والغضب وأمثال ذلك فإن القدرة في القادر كالعداوة في العدو والصدقة في الصديق بل قد يكون ظهور الولاية والعداوة والحب والبغض إلى الحس الظاهر أقرب من ظهور القدرة وعلى هذا فيكون تصور الملك والملك هو أيضا من الوهم فإن كون الشخص المعين ملكا لغيره أو مالكا لغيره هو تصور معنى في الشخص المحسوس وذلك المعنى غير محسوس ولا يتخيل تخيل المحسوسات وكذلك تصور الشهوة والنفرة يكون أيضا من باب التصور الوهمي في اصطلاحهم وكذلك تصور الألم في الغير واللذة فيه هو من الباب فإن ما يجده الحيوان في نفسه من اللذة والألم غير محسوس فإن قيل هذه الأمور تدرك بأثار تظهر يدرك الحس تلك الظواهر فلا يقال هي موهومة قيل

إن كان هذا كافيا فمعلوم أن تصور الشاة صورة الذئب المحسوسة إدراك لتلك الصورة فتلك الصورة مستلزمة للعداوة

وكذلك إدراك التيس صورة الشاة وكذلك إدراك الإنسان شعار صديقه وعدوه مثل إدراك كل من الطائفتين المقتتلتين شعار الأخرى المسموعة بالأذن كالشعائر المتداعى بها والمرئية كالرايات المرئية



هي أيضا مما يدرك بالحس ويستدل بها على الولاية والعداوة التي ليست بمحسوسة بل هي في الأشخاص المحسوسة ففي الجملة ليس من شرط الصورة الوهمية عندهم أن يدركها الوهم بلا توسط شيء محسوس بل لا تدرك تلك المعاني إلا في الأشياء المحسوسة ولا بد أن تدرك تلك الأشياء المحسوسة فيكون الوهم مقارنا للحس لا بد من ذلك وإلا فلو أدرك الوهم ما يدركه مجردا عن الحس لكان يدرك ما يدركه لا في أعيان محسوسة فلا بد أن يدرك بباطنه وهو القوة المسماة بالوهم عندهم وبظاهره وهو الحس ما في المدرك من الأمر الباطن وهو المعنى كالصداقة والعداوة والظاهر وهو الشخص الذي هو محل ذلك وعلى هذا فميل كل جنس إلى ما يناسبه في الباطن هو بسبب إدراك هذه القوة كما يتفق في المتحابين والمتباغضين والمتحابون قد يكون تحابهم لاشتراكهم في التعاون على ما ينفعهم ودفع ما يضرهم كما يوجد في أجناد العساكر وأهل المدينة الواحدة وأهل الدين الواحد والنسب الواحد ونحو ذلك

وفي الجملة فميل الحيوان إلى ما يظن أنه ينفعه ونفوره عما يظن أنه يضره بسبب هذه القوة فإن إدراكه كون هذا نافعا له موافقا له ملائما له وكون هذا ضارا له مخالفا له منافرا له هو بهذه القوة وعلى هذا فينبغي أن يكون إدراك ما في الأغذية والأدوية من الملاءمة هو بهذه القوة فإن الإنسان يتوهم في الخبز أنه يلائمه إذا أكله كما يتوهم الفرس ذلك في الشعير ويتوهم في السيف أنه يضره إذا ضرب به كما يتوهم الحمار ذلك في العصا وفي الجملة فتصور الإنسان بل والحيوان لما ينفعه ويضره هو بهذه القوة على موجب اصطلاحهم فإن الإنسان إذا رأى بئرا محفورة يتصور أنه إن وقع فيها عطب كان هذا بهذه القوة لأن الحس إنما شهد مكانا عميقا أما كونه يضر الإنسان إذا سقط فيه فهذا لا يعلم بالحس ولهذا كان من لا تمييز له يسقط في مثل هذا المكان كالصبي والمجنون والبهيمة وإن كان له حس فالذي يسميه الناس عقلا سماه هؤلاء ووهما وتصور الإنسان أن هذا ماله وهذا مال غيره وهذه الدار داره وهذه دار غيره هو بهذه القوة لأن الحس الظاهر لا يميز بين هذا وهذا وإنما يعرف هذا من هذا بقوة باطنة تتصور في المحسوس ما ليس بمحسوس وهو أن هذه الدار أو المال له أو لأقاربه أو لأصدقائه وتلك الدار أو المال للأجانب أو الأعداء فإن هذه المعاني هي في المحسوس وليست محسوسة وإدراك كون هذا الإنسان

عادلا جوادا رحيمًا شجاعًا وهذا ظالما بخيلا قاسيا جبانًا هو على موجب اصطلاحهم وهم فإن هذا إدراك أمور غير محسوسة في المحسوسات وكذلك سائر الأخلاق التي بها مدح و قدح مثل البر والفجور والعفة والصدق والكذب والكرم واللؤم وأمثال ذلك فإن هذه معان تقوم بالشخص المحسوس ونفس الأخلاق القائمة فيه ليست بمحسوسة وإنما يحس بالأفعال الظاهرة الصادرة عنها كما يحس بالأفعال الظاهرة الصادرة عن الصداقة والعداوة ومعلوم أن إدراك هذه الأمور هي مما يدخل في مسمى العقل والعلم والمعرفة عند عامة العقلاء بل إدراك كون المعروف معروفًا وكون المنكر منكرا هو أيضا مما يدخل في الوهم على اصطلاحهم فإن المعروف هو المحبوب الموافق للملائم والمنكر هو المكروه المخالف للمنافي وما يدرك به هذه المعاني من الأمور الحسية وهم بل على قولهم كل معنى يدرك في الأعيان المحسوسة فإدراكه بالوهم ولا يبقى فرق بين الوهميات والعقليات في مثل هذا إلا كون الوهميات جزئية والعقليات كلية ومعلوم أن إدراك كثير من هذه المعاني من خواص العقل ومما يبين هذا أن الرجل إذا رأى امرأته مع من يظن به السوء كان هذا إدراكا لأمر

غير محسوس في المحسوس وهو إدراك ما ينافيه وهو ميل الأجنبي إلى امرأته وميل امرأته إليه وكذلك المرأة إذا وجدت مع زوجها امرأة أخرى فظنت أن بينهما اتصالا وحصلت لها الغيرة فالغيرة إنما تحصل بهذه القوة فإن الغيرة من باب كراهة المؤذي وبغضه وهو من جنس إدراك العداوة فيما يغار منه كما أن الرجل يميل إلى أبيه وأمه وزوجته لما يستشعره من محبتهم ومودتهم وإدراك ما منهم من المحبة والمودة هو أيضا عندهم وهم لأنه إدراك في المحسوس بما ليس بمحسوس وهو الولاية التي بينهما كما قالوا في إدراك التيس معنى في الشاة وإذا رأى الإنسان امرأة أجنبية فقد يدرك منها أنها تميل إليه فيكون كإدراك التيس معنى في الشاة وقد يدرك منها أنها تنفر عنه فيكون كإدراك الشاة معنى في الذئب وهذا باب واسع والمقصود أن يجمع بين هذا وبين ما قاله ابن سينا في مقامات العارفين وهو خاتمة مصحفهم وقد قال الرازي هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب فإنه رتب علم الصوفية ترتيبا ما سبقه إليه

من قبله ولا يلحقه من بعده وأقره الطوسي على هذا الكلام وقال  
قد ذكر الفاضل

الشارح أن هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب فإنه رتب فيه  
علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه من قبله ولا لحقه من بعده وهذا  
الذي هو غاية ما عند هؤلاء من معارف الصوفية إذا تدبره من يعرف  
ما بعث الله به رسوله وما عليه شيوخ القوم المؤمنون بالله ورسوله  
المتبعون للكتاب والسنة تبين له أن ما ذكره في الكتاب بعد كمال  
تحقيقه لا يصير به الرجل مسلماً فضلاً عن أن يكون ولياً لله وأولياء  
الله هم المؤمنون المتقون فإن غايته هو الفناء في التوحيد الذي  
وصفه وهو توحيد غلاة الجهمية المتضمن نفي الصفات مع القول  
بقدم الأفلاك وأن الرب موجب بالذات لا فاعل بمشيئته ولا يعلم  
الجزئيات ولو قدر أنه فناء في توحيد الربوبية المتضمن للإقرار بما  
بعث الله به رسوله من الأسماء والصفات لم يكن هذا التوحيد وحده  
موجباً لكون الرجل مسلماً فضلاً عن أن يكون عارفاً ولياً لله إذ كان  
هذا التوحيد يقر به المشركون عباد الأصنام فيقررون بأن الله خالق  
كل شيء وربهم ومليكه وإنما يجعل الفناء في هذا التوحيد هو غاية  
العارفين صوفية هؤلاء الملاحدة كابن الطفيل صاحب رسالة حي بن  
يقظان وأمثاله ولهذا يستأنسون بما يجدونه من كلام أبي حامد

موافقاً لقولهم إذ كان في كثير من كلامه ما يوافق الباطل من  
قول هؤلاء كما في كثير من كلامه رد لكثير من باطلهم ولهذا صار  
كالبرزخ بينهم وبين المسلمين فالمسلمون ينكرون ما وافقهم فيه  
من الباطل عند المسلمين وهم ينكرون عليه ما خالفهم فيه من  
الباطل عند المسلمين ومن أسباب ذلك أن هؤلاء جعلوا غاية  
الإنسان وكماله في مجرد أن يعلم الوجود أو يعلم الحق فيكون عالماً  
معقولاً مطابقاً للعالم الموجود وهو التشبه بالإله على قدر الطاقة  
وجعلوا ما يأتي به من العبادات والأخلاق إنما هي شروط وأعوان  
على مثل ذلك فلم يثبتوا كون الرب تعالى مألوهها يحب لذاته ويكون  
كمال النفس أنها تحبه فيكون كمالها في معرفته ومحبته بل جعلوا  
الكمال مجرد معرفة الوجود عند أئمتهم أو في مجرد معرفته عند  
من يقرب إلى الإسلام منهم فهذا أحد نوعي ضلالهم والنوع الآخر أنه  
لو قدر كمالها في مجرد العلم فما عندهم ليس بعلم بل كثير منه  
جهل

والقدر الذي حصل لهم من العلم لا تحصل به النجاة فضلا عن حصول السعادة الكبرى فهم أبعد عن الكمال البشرى عن النجاة في الآخرة والسعادة من اليهود والنصارى من حيث هم كذلك وإن كان من اليهود والنصارى من هو أبعد عن ذلك ممن كان أقرب إلى الإسلام من اليهود والنصارى إذ النجاة والسعادة باتباع الرسل علما وعملا وكتبهم ليس فيها إيمان بنبي معين ولا بكتاب معين لا توراة ولا إنجيل ولا قرآن ولا إبراهيم ولا موسى ولا عيسى بل ولا فيها إثبات رب معين وإنما فيها إثبات موجود كلي وأمور كليه ولا فيها الأمر بعبادة الله وحده لا شريك له والنهي عن عبادة ما سواه ومعلوم أن النجاة والسعادة لا تحصل إلا بذلك بل ليس عندهم الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت ولا الإيمان بأن الله قدر مقادير العباد فإنه عندهم لا يعلم الجزئيات فكيف يقدرها ومعلوم أن السعادة لا تحصل إلا بذلك وهؤلاء لما كان قولهم مخالفا للفطرة التي فطر الله عليها عباده من الإقرار به ومن محبته كان ما ذكروه من كمال النفس منافيا لهذا ولهذا ولهذا اضطرب كلامهم في هذا الباب فتارة يحتاجون أن يقرؤا بما يوجب محبته وموالاته مع الإقرار به سبحانه بعلوه على خلقه وتارة يدعون ما يوجب انتفاء هذا وهذا

وقد تقدم أقوالهم في الوهم ومعناه عندهم والقضايا الوهمية والمقصود أن يجمع بين النظر في ذلك وبين ما ذكروه في مقامات العارفين الذي هو أجل ما عندهم وكثير منه أو أكثره كلام جيد ولكن الاقتصار عليه وحده مع ما عندهم لا يوجب نجاة النفوس من العذاب فضلا عن حصول السعادة لها ولكن كل ما قالوه هم وغيرهم من حق فمقبول ويتبين من ذلك الحق وغيره بطلان ما يناقضه من الباطل الذي قالوه أيضا قال ابن سينا العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبد له فقط ولأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه لا لرغبة ولا لرهبة وإن كانتا فيكون المرغوب فيه أو المهروب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الوسيلة إلى شيء غيره وهو الغاية وهو المطلوب دونه فيقال

هذا الذي قاله من كون الحق تعالى عند العارف هو المراد  
المعبود لنفسه لا يراد لغيره فيكون هو الواسطة إلى ذلك الغير  
ويكون ذلك الغير هو الغاية كلام صحيح وهو من مبادئ ما يتكلم

فيه أهل الإيمان والإرادة بل هو من شعائرهم ومن أشهر  
الأمر عندهم وقد قال تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة  
والعشي يريدون وجهه سورة الأنعام 52 وقال تعالى وما لأحد  
عنده من نعمه تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى ولسوف يرضى  
سورة الليل 19 21 وقال تعالى وإن كنتن تردن الله ورسوله  
والدار الآخرة فإن الله أعد للمحسنات منكن أجرا عظيما سورة  
الأحزاب 29 وقال تعالى فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه  
سورة المائدة 54 وقال والذين آمنوا أشد حبا لله سورة البقرة  
165 وقال تعالى قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم  
وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن  
ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا  
سورة التوبة 24 وقد قال تعالى ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه  
لله وهو محسن وأتبع ملة إبراهيم حنيفا واتخذ الله إبراهيم خليلا  
سورة النساء 125

وفي الصحيح عن النبي من غير وجه أنه قال إن الله اتخذني  
خليلا كما اتخذ إبراهيم خليلا وفي الصحيحين أنه قال ثلاث من كن  
فيه وجد حلاوة الإيمان من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما  
ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله ومن كان يكره أن يرجع في  
الكفر بعد إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يلقي في النار وفي  
الصحيحين عنه أنه قال والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون  
أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين وفي الصحيح أن عمر  
رضي الله عنه قال والله يا رسول الله

لأنت أحب إلي من كل شيء إلا من نفسي فقال لا يا عمر حتى  
أكون أحب إليك من نفسك فقال والله يا رسول الله لأنت أحب إلي  
من نفسي فقال الآن يا عمر فإذا كان هذا في حب الرسول التابع  
لحب الله فكيف في حب الله الذي إنما وجب حب الرسول لحبه  
والذي لا يجوز أن نحبه شيئا من المخلوقات مثل حبه بل ذلك من  
الشرك قال تعالى ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم

كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله سورة البقرة 165 وهذا هو دين الإسلام الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه وهو أن يعبد الله وحده لا شريك له والعبادة تجمع كمال الحب مع كمال الذل فلا يكون أحد مؤمنا حتى يكون الله أحب إليه من كل ما سواه وأن يعبد الله مخلصا له الدين فهذا الذي ذكره في مقامات العارفين هو أول قدم يضعه المؤمن في الإيمان ولا يكون مؤمنا من لم يتصف بهذا وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وعلمائها على أن الله يحب لذاته لم ينازع في ذلك إلا طائفة من أهل الكلام والرأي الذين سلكوا مسلك الجهمية في بعض أمورهم فقالوا إنه لا يحب ولا يحب

وابن سينا والفلاسفة وإن كانوا يردون على هؤلاء كما يرد عليهم أئمة الدين فهم أقرب إلى الحق من ابن سينا وأتباعه كما سنبينه إن شاء الله تعالى وقد قال طائفة من النظائر إن الإرادة لا تتعلق إلا بمعدوم محدث وهو ما يراد أن يفعل فأما القديم الواجب بنفسه فلا تتعلق به الإرادة وقالوا قول القائل أريد الله أي أريد عبادته ونحو ذلك وقال آخرون بل الإرادة تتعلق بنفس القديم الواجب بنفسه كما نطقت به النصوص والتحقيق أنه لا منافاة بين القولين فإن كون الشيء محبوبا لذاته مرادا لذاته هو أن المحب المرید لم يطلب إرادته لما سواه بل كان هو أقصى مراده وإنما يكون الشيء مرادا محبوبا لما للمحب المرید في الإتصال بذلك من السرور واللذة إذ المحبة لا تكون إلا لما يلائم المحب فما يحصل عند ذكره ومعرفته والنظر إليه من اللذة هو مطلوب المحب المرید المحب لذاته

كما ثبت في صحيح مسلم عن صهيب رضي الله عنه قال قال رسول الله إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعدا يريد أن ينجزكموه فيقولون ما هو ألم يبيض وجوهنا ويثقل موازيننا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيكشف الحجاب فينظرون إليه فما أعطاهم شيئا أحب إليهم من النظر إليه وهو الزيادة وفي السنن عن النبي اللهم إني أسألك لذة النظر إلي وجهك والشوق إلى لقائك فقد بين الرسول أن الله لم يعط أهل الجنة

شيئا أحب إليهم من النظر إليه وهذا غاية مراد العارفين وهذا موجب حبهم إياه لذاته لا لشيء آخر فمن قال إنه لا يحب لذاته ولا يتلذذ بالنظر إليه كما تزعمه طائفة من أهل الكلام والرأي فقد أخطأ ومن قال إن محبة ذاته وإرادة ذاته لا تتضمن حصول لذة العبد بحبه ولا يطلبه العبد ولا يريده بل يكون العبد محبا مريدا لما لا يحصل له لذة به فقد أبطل ومن قال إن العبد يفني عن حظوظه وإراداته وأراد بذلك أنه يفني عن حظوظه وإرادته المتعلقة بالمخلوقات فقد أصاب وأما إن أراد أنه يفني عن كل إرادة وحب وتبقى جميع الأمور عنده سواء فهذا مكابر لحسه ونفسه وكل مراد محبوب لذاته فلا معنى لكونه مرادا محبوبا لذاته إلا أن ذاته هو غاية مطلب الطالبين بمعنى أن ما يحصل لهم من النعم واللذة هو غاية مطلوبهم لا يطلبونها لأجل غيرها فأما بتقدير أن تنتفي كل لذة فلا يتصور حب فإن حب ما لا لذة في الشعور به ممتنع

وعلى هذا فقول القائل العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه لا منافاة بينهما وكذلك قوله وتعبد له فقط لا ينافي قوله ولأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه بل كونه تعبد له فقط إنما كان محمودا لأنه مستحق للعبادة وإنما انبغى للعبد أن يفعلها لأنها نسبة شريفة وإلا فلو فعل العبد ما لا خير فيه كان مذموما لكن يفرق بين من يكون قد عرف الله معرفة أحبه لأجلها وبين من سمع مدح أهل المعرفة فاشتاق إلى كونه منهم لما في ذلك من الشرف فإن هذا في الحقيقة إنما مراده تعظيم نفسه وجعل المعرفة طريقا إليها وكذلك كل من أراد الله لأمر من الأمور كما حكى أن أبا حامد بلغه أن من أخلص لله أربعين يوما تفجرت ينباع الحكمة من قلبه على لسانه قال فأخلصت أربعين يوما فلم يتفجر شيء فذكرت ذلك لبعض العارفين فقال لي إنك إنما أخلصت للحكمة لم تخلص لله وذلك لأن الإنسان قد يكون مقصوده نيل العلم والحكمة أو نيل المكاشفات والتأثيرات أو نيل تعظيم الناس له ومدحهم إياه أو غير ذلك من المطالب

وقد عرف أن ذلك يحصل بالإخلاص لله وإرادة وجهه فإذا قصد أن يطلب ذلك بالإخلاص لله وإرادة وجهه كان متناقضا لأن من أراد شيئا لغيره فالثاني هو المراد المقصود بذاته والأول يراد لكونه وسيلة إليه فإذا قصد أن يخلص لله ليصير عالما أو عارفا أو ذا حكمة

أو متشرفا بالنسبة إليه أو صاحب مكاشفات وتصرفات ونحو ذلك فهو هنا لم يرد الله بل جعل الله وسيلة له إلى ذلك المطلوب الأدنى وإنما يريد الله ابتداء من ذاق حلاوة محبته وذكره وفطر العباد مجبولة على محبته لكن منهم من فسدت فطرته قال تعالى فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله سورة الروم 30 وفي الصحيحين عن النبي 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 لا تبديل لخلق الله سورة الروم 30 وفي صحيح مسلم عن عياض بن حمار عن النبي فيما يروي عن ربه تعالى قال إني خلقت عبادي حنفاء

فاجتالتهم الشياطين وحرمت عليهم ما احللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا وأما قول القائل لا للربة والرغبة فهذا له ثلاث معان أحدها أن يراد به لا لرغبة في حصول مطلوب المحب من المحبوب لذاته ولا لرغبة من ذلك وهذا ممتنع فإنه ما من عبد يريد محب إلا وهو يطلب حصول شيء ويخاف فواته والثاني أنه لا يرغب في التمتع بمخلوق ولا يخاف من التضمر بمخلوق فيمكن أن يعبد الله من يعبده بدون هذه الرغبة والرغبة كما قال عمر رضي الله عنه نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه وفي الأثر لو لم أخلق جنة ولا ناراً أما كنت أهلاً أن أعبد وقد ثبت في الصحيح أن أهل الجنة يلهمون التسبيح كما يلهمون النفس

وكذلك الملائكة فلولا تمتع أهل الجنة بذلك التسبيح الذي هو لهم كالنفس لم يكن الأمر كذلك وقد ثبت في الحديث الصحيح المتقدم قوله فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه والثالث أن يراد أن العبد لا يرهب مما يضره كالم العذاب ولا يرغب فيما يحتاج إليه كالطعام والشراب فهذا ممتنع فإن ما جعل الله العبد محتاجاً إليه متألماً إذا لم يحصل له لا بد أن يرغب في حصوله ويهرّب من فواته وما كان ملتذاً به غير متألماً بفواته كأكل أهل الجنة وشربهم فهذا يرغب فيه ولا يرهب من فواته فوجود تلك اللذة العليا الحاصلة بمعرفة الله ورؤيته لا ينافي وجود لذات أخر حاصلة بإدراك بعض المخلوقات ومن نفى الأولى من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم فقد أخطأ ومن نفى الثانية من المتفلسفة والمتصوفة على



طريقهم فقد أخطأ مع أن هؤلاء المتفلسفة لا يثبتون حقيقة الأولى فإنهم لا يثبتون أن الرب تحبه الملائكة والمؤمنون وإنما يجعلون الغاية تشبههم به لا حبه إياه وفرق بين أن تكون الغاية كون هذا مثل هذا

وبين أن تكون الغاية كون هذا يحب هذا محبة عبودية وذلك ولهذا قالوا الفلسفة هي التشبه بالإله على قدر الطاقة ولهذا كان مطلوب هؤلاء إنما هو نوع من العلم والقدرة الذي يحصل لهم به شرف فمطلوبهم من جنس مطلوب فرعون بخلاف الحنفاء الذين يعبدون الله محبة له وذلك له وهم أيضا لا يثبتون معرفة تحصل بها النجاة والسعادة بعد الموت بل المعروف عندهم وجود مطلق أو مقيد بالسلوب ولا يثبتون بعد الموت تجدد نظر إليه إذ المفارقات عندهم ليس فيها حركة أصلا لا من الناظر ولا من المنظور إليه وهو خلاف ما دلت عليه الدلالة الشرعية والعقلية

فصل

ثم قال

إشارة المستحل بوسيط الحق مرحوم من وجه فإنه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها إنما معارفته مع اللذات

المخدجة فهو حنون إليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس إلى العارفين إلا مثل الصبيان بالقياس إلى المحتكين فإنهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب وصاروا يتعجبون من أهل الجد إذا أزوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق أعلى كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها إلا ليستأجل أضعافها وإنما يعبد الله ويطيعه ليخوله في الآخرة ويشبعه منها فيبعث إلى مطعم شهى ومشرب هنى ومنكح بهى إذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في أولاه وآخرته إلا إلى لذات فبقبه وذذبته والمستبصر بهداية

القدس في شجون واجب الإيثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مترحما على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضده وإن كان ما يتوخاه بكده مبذولا له حسب وعده فيقال

ينبغي أن يفرق بين كون الإنسان محبا مريدا وبين كونه يعرف أنه محب مريد وكذلك يفرق بين كونه سامعا رائيا عالما وبين كونه عالما بكونه كذلك ذاكرة له ومثال ذلك أن الإنسان لا يفعل اختياريا وهو يعلم أنه يفعله إلا بإرادة فكل من شهد المسجد ليصلي فيه الصلاة الحاضرة وهو يعلم أنها الجمعة أو الفجر امتنع أن يصلي إلا وهو ناو لهذه الصلاة ومع هذا فقد يظن كثير من الناس أنه لا ينوي أو لا تحصل له نية حتى يتكلم بذلك وربما كرر ذلك ورفع صوته به وأذى من حوله وأصابه من جنس ما يصيب المجنون وكذلك المعرفة بالله فطرية ضرورية كما قد بسط في موضعه وكذلك حب الله ورسوله حاصل لكل مؤمن ويظهر ذلك بما إذا خير المؤمن بين أهله وماله وبين الله ورسوله فإنه يختار الله ورسوله

والمؤمنون متفاضلون في هذه المحبة ولكن المنافقون الذين أظهروا الإسلام ولما يدخل الإيمان في قلوبهم ليسوا من هؤلاء وما من مؤمن إلا وهو إذا ذكر له رؤية الله اشتاق إلى ذلك شوقا لا يكاد يشتاقيه إلى شيء وقد قال الحسن البصري لو علم العابدون أنهم لا يرون ربهم في الآخرة لذابت أنفسهم في الدنيا والحب لله يقوى بسبب قوة المعرفة وسلامة الفطرة ونقصها من نقص المعرفة ومن خبث الفطرة بالأهواء الفاسدة ولا ريب أن النفوس تحب اللذة بالأكل والشرب والنكاح وقد تشتغل النفوس بأدنى المحبوبين عن أعلاهما لقوة حاجته العاجلة إليه كالجائع الشديد الجوع فإن ألمه بالجوع قد يشغله عن لذة مناجاته لله في الصلاة ولهذا قال في الحديث الصحيح لا يصلين أحدكم بحضرة طعام ولا وهو يدافع الأخبثين وإن كانت الصلاة قرة عين العارفين والإنسان إنما يشتاقي إلى ما يشعر به من المحبوبات فأما ما لم يشعر به فهو لا يشتاقي إليه وإن كان لو شعر به لكان شوقه إليه أشد من شوقه إلى غيره

ولما كانت الجنة فيها كل نعيم يتنعم به العباد من غير تنغيص مما يعرفونه وما لا يعرفونه كما قال تعالى فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين سورة السجدة 17 وقال وفيها ما تشتهيهِ الأنفس وتلذ الأعين سورة الزخرف 71 وفي الصحيح عن النبي قال يقول الله تعالى إني أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بله ما اطلعت عليه ثم قرأ فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين سورة السجدة 17 الآية

وكان النعيم الذي فيها منه ما له نظير عند المخاطبين إذا ذكر اشتاقوا إليه ومنه ما لا نظير له عندهم أخبرهم الله تعالى منه بما له نظير فإنه بذلك يحصل شوقهم ورغبتهم فيما أمروا به ثم إذا فعلوا ما أمروا به نالوا بذلك ما لم يخطر بقلوبهم كما أخبر بذلك الكتاب والسنة ولذة النظر وإن كانت أفضل للذات وسببها وهو حب الله ورسوله موجود في قلب كل مؤمن لكن الظاهر من الحب هو الشهوات ومعرفة الناس لكون ذلك مشتهاة ومرغوبا فيها وأن محبتها

غالبة وذكرهم لذلك أظهر من معرفتهم بما في حب الله ورسوله والنظر إليه من ذلك ومن ذكرهم لذلك وإن كان ذلك موجودا فيهم فوجود الشيء غير معرفته وذكره وظهوره فذكر الله في كتابه من اللذات الظاهرة كالأكل والشرب والنكاح ما يعرف كل أحد أنه لذة وما تشاق إليه كل نفس ويعرفون أنه مما يرغب فيه وذلك لا ينال إلا بعبادة الله وطاعته وهم إذا عبدوا الله فقد يحصل لهم من حلاوة المعرفة والعبادة ما هو أعظم من ذلك وإذا كشف الحجاب في الآخرة فنظروا إليه كان ذلك أحب إليهم من جميع ما أعطاهم فكان ترغيبهم في العبادة بذلك شائقا لهم إلى هذا وكان كمن أسلم رغبة في الدنيا فلم تغرب الشمس إلا والإسلام أحب إليه مما طلعت عليه الشمس وكمن دخل في العلم والدين لرغبة في مال أو جاه أو رهبة من عزل أو عقوبة أو أخذ مال فلما ذاق حلاوة العلم والإيمان كان ذلك أحب إليه مما طلعت عليه الشمس وإذا كان هذا في الدنيا فما الظن بما في الآخرة وإذا عرفت هذا عرفت شيئين أحدهما أن كل مؤمن تحقق إيمانه فإنما يعبد الله والله أحب إليه من كل ما سواه وإن كان لا يستشعر هذا في

نفسه بل يكون ما يرجوه من الأكل والشرب والنكاح وما يخافه من العقاب باعثا له على العبادة لكن إذا ذاق حلاوة الإيمان وطعم العبادة كان الله أحب إليه من كل شيء وإن كان يغيب عن علمه بحاله حتى لا يرغب ولا يرهب إلا من غير ذلك فما كل محبوب واجب يستحضر في كل وقت ولا تحصل به الرغبة ولا من فواته الرهبة بل تحصل الرغبة الرهبة بالمحبوب الأدنى والمرهوب الأدنى ويقوده ذلك إلى المحبوب الأعلى وهذا موجود فيمن ذاق طعم المحبوب الأعلى فإنه قد يعرض له هوى في محبوب أدنى فيكون حضوره ودواعي

الشهوة إليه يوجب تقديمه مع علمه بأنه يفوته بذلك ما هو أحب إليه منه وكمن يشتهي شيئاً فيتناوله وهو يعلم أنه يضره وأنه يفوته به ما هو أحب إليه بل يعلم أنه يوجب له ما يضره فإذا حصل له ترهيب يصدده عن ذلك أو رغبة فيما ترغّب فيه نفسه حتى يترك ذاك كان هذا دواء نافعاً له يشاقق به إلى المحبوب الأعلى والله قد أنزل كتابه شفاء لما في الصدور وهدى للخلق ورحمة لهم وبعث رسوله بالحكمة وأما ما ذكره هذا الرجل من الكلام المزخرف الذي قال الله فيه وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقتروا ما هم مقترفون سورة الأنعام 112 113

وذلك أنه عظم من يعبد الحق لذاته وعبادة الحق تعالى لذاته أصل عظيم وهو أصل الملة الحنيفية وأساس دعوة الأنبياء لكن هذا حاصل فيما جاءت به الرسل لا في طريق أصحابه فإن أصحابه لا يعبدون الله بل ولا يحبونه أصلاً بل ولا يطيعونه وإنما العبادات عندهم رياضة للنفوس لتصل إلى علمهم الذي يدعون أنه كمال النفس والكمال عندهم في التشبيه به لا في أن يكون محبوباً مراداً ولهذا لم يتكلم أحد منهم في مقامات العارفين بمثل هذا الكلام الذي تكلم به ابن سينا وهو أراد أن يجمع بين طريقهم وطريق العارفين أهل التصوف فأخذ ألفاظاً مجملة إذ فسر مراد كل واحد منها تبين أن القوم من أبعد الناس عن محبة الله وعبادته وأنهم أبعد عن ذلك من اليهود والنصارى بكثير كثير ولهذا يظهر فيهم من إهمال العبادات والأوراد والأذكار والدعوات ما لا يظهر في اليهود والنصارى ومن سلك منهم مسلك العبادات فإن لم يهده الله إلى حقيقة دين الإسلام وإلا صار آخر أمره ملحداً من الملاحدة من جنس ابن عربي وابن سبعين وأمثالهما وأيضاً فإنه استحق ما وعد الناس به في الآخرة من أنواع النعيم وطلب تزهد الناس فيما رغبتهم الله فيه وهو مضادة للأنبياء وهو في الحقيقة منكر لوجود ذلك كما هو في الحقيقة منكر لوجود محبة الله ومعرفته والنظر إليه وإنما الذي أثبتته من ذلك خيال كما أن الذي أثبتته من لذة المعرفة إنما هو مجرد كونه عالماً معقولا موازياً للعالم

الموجود وظن أنه بهذا تحصل اللذة التي يسعد بها في الآخرة  
وينجو بها من العذاب وهذا ضلال عظيم وقد أعرض الرازي عن  
الكلام على هذا فلم يمدحه ولم يذمه وأما الطوسي فمدحه عليه لأنه  
ملحد من جنسه والكلام على هؤلاء مبسوط في موضعه

فصل

ثم قال

إشارة أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الإرادة وهو  
ما يعترى المستبصر باليقين البرهاني أو الساكن النفس إلى العقد  
الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سرية إلى  
القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مرید  
إشارة ثم إنه يحتاج إلى الرياضة والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض  
الأول تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار والثاني تطويع النفس  
الأمانة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التوهم والتخيل

إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي منصرفة عن التوهّمات  
المناسبة للأمر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه والأول يعين  
عليه الزهد الحقيقي والثاني تعين عليه أشياء العبادة المشفوعة  
بالفكرة ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما يلحن بها  
من الكلام موقع القبول من الأوهام والثالث نفس الكلام الواعظ من  
قائل زكى بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد وأما الغرض  
الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي تأمر فيه  
شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة فيقال

قد ذكر أن المرید يحتاج في الرياضة التي تسمى السلوك إلى  
ثلاثة أشياء متعلقة بالقصد والعمل والعلم أما القصد فإن لا يقصد إلا  
الحق فينحى ما سواه عن طريق القصد فلا يقصد إلا إياه وهذا حق  
لكن لا يكون إلا على دين المرسلين وأما إرادة الله ومحبته دون ما  
سواه فليس هو طريق هؤلاء المتفلسفة بل هو ممتنع على أصولهم  
الفاسدة وليس زهدهم زهد الأنبياء ولكن زهدهم للتوفر على  
مطلوبهم الذي يرونه كمالا لا على عبادة الله

وأما العمل فهو تطويع قوة النفس الأمانة بالسوء لقوتها  
المطمئنة وهذا متفق عليه لكن عند أهل الملل أن هذا تكميل لعبادة  
الله وطاعته وعند الملاحدة إنما هو تهذيب للنفس لتستعد لما جعلوه  
هم كمالا وليس المقصود هنا ذكر ما في هذا الكلام من حق وباطل

فإن هذا له موضع آخر وإنما المقصود ذكر ما يتعلق بكلامهم في قوى التوهم والتخيل فإنه قال لتنجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي منصرفاً عن التوهّمات المناسبة للأمر السفلي فذكر أن المقصود انجذاب قوى التخيل والوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي ولم يقل إلى التوهّمات والتخيلات كما قال انجذاب قوى التخيل والوهم لأنه يريد أن يجذب قوى التخيل والوهم فالتخيل لصور المحسوسات والوهم لما فيها من المعاني والنجذب يكون إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي لا إلى التخيل فإنه ليس المقصود جذبها إلى صورة متخيلة بل إلى أمر متوهم وهو المعاني التي تحبها النفس لأن الوهم كما تقدم تصور المعاني المحبوبة في الأعيان وهي التي تكون لأجلها الولاية والعداوة

والمقصود حصول التوهّمات المناسبة للأمر القدسي والانصراف عن التوهّمات المناسبة للأمر السفلي والتوهّمات هي تصور ما يحب ويبغض ويوالي ويبغادي ويوافق ويخالف ويرجي ويخاف من المعاني التي في الأعيان فيريد أن يتصور ما يحب ويرجي لينجذب إليه وما يكره ويخاف لينجذب عنه ويكون ما يحب ويرجي في الأمر القدسي والمكروه والمخوف في الأمر السفلي وقد ذكر أن المراد المعبود لذاته هو الله تعالى فلا بد أن يتصور ما يوجب حبه الله وبغضه لما يصرفه عن ذلك وأن يتصور من رجائه وخوفه ما يصرفه إليه كما يتصور في الدنيا ما يجذبه عنها وإذا كان قد قال هذا مع قوله إن الوهم أن يتصور في المحسوسات أمراً غير محسوس لم يمكن هذا حتى يتصور في حق الله تعالى ما يوجب انجذاب القلب إليه وقد سمي ذلك توهمًا وقوله ولتنجذب قوة التخيل والوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي إن أريد التوهّمات المناسبة لقدس الرب تعالى مثل كونه هو الذي يستحق أن يعبد ويحمد وأمثال ذلك من المعاني المناسبة لعبادته فقد جعل الشعور بهذه من باب التوهم

وإن أريد به توهم معان في غير الرب فتلك لا يحتاج إليها في عبادته تعالى فلا يحتاج العابد لله إلى أن يتصور ما يناسب محبته لله وعبادته بشعوره بما يوجب محبة الله وعبادته إياه دون ما سواه فإن عبادة الله وحدة تحصل إذا عرف من الله ما تحصل به محبته لله فلا يحتاج أن يعرف من غيره ما يوجب محبته لله ولو قدر أن تصوره

لغيره يوجب محبته فقد جعل طلب ما يوجب انجذاب قوة التخيل والوهم إلى التوهيمات المناسبة للأمر القدسي فهذه الأمور سواء كانت صفات لله أو أموراً تقتضي محبة الله فإنه جعلها من باب التوهم وهذا يوجب كون الله عالياً على خلقه من وجوه أحدها أنه قد ذكر أن الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس وهذه قوة الوهم كما تقدم فإذا كان قد قال مع ذلك إنه لا بد من تطويع القوة الأمارة للقوة المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والتوهم إلى التوهيمات المناسبة للأمر القدسي منصرفاً عن التوهيمات المناسبة للأمر السفلي والتوهيمات المناسبة لإرادة الله وحده إنما تكون بتصور معنى فيه يوجب انجذاب القلب إليه وهو سبحانه يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه فإنه واحد لا شريك له وهم يقولون انحصر نوعه في شخصه فلا يجوز أن يكون

التصور الجاذب للقلب إليه وحده إلا تصور معين في معين وهذا هو التوهم عندهم فهذا تصريح منهم بأن التوهم تصور صفاته فقولهم مع ذلك بنفي إدراك هذه القوة له تناقض الثاني أن القوة المتوهمة إذا كانت لا تتصور إلا في معين والمعين لا يكون كلياً امتنع أن يكون هذا معقولاً إذا كانت المعقولات هي الكليات كما قد يقولونه ولأنه لا حجة لهم على إثبات معقول غير الكليات الثالث

أن هذا يوجب أن يكون محسوساً أي يمكن الإحساس به وهو رؤيته كما ثبت أنه يرى في الآخرة لأن التوهم عندهم أن يتصور في المحسوس ما ليس بمحسوس فإذا كان هو سبحانه يجب أن يوالي ويحب دون ما سواه وكان ذلك بتوهم الأمور المناسبة لذلك التوهم وهو تصور أمر غير محسوس في معين محسوس لزم أن يكون هو معيناً محسوساً الوجه الرابع

أنه جعل الذي يعين على تطويع النفس ثلاثة أشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن بها من الكلام موقع القبول من الأوهام والثالث نفس الكلام الواعظ ومعلوم أن العبادة لا تكون إلا بقصد وإرادة والقصد والإرادة

الذي تتجذب معه قوى التخيل والتوهم إلى التوهيمات المناسبة لعبادة الله منصرفاً عن المناسبة للأمر السفلي لا يكون إلا إذا تصور

في المراد الذي انجذبت إليه قوة التوهم ما يوجب إرادته ومحبته فتكون إرادته توجب موالاته ومحبته بل وخوفه ورجاءه وهذا كله عندهم من عمل القوة المتوهمة فدل على أنه لا بد عندهم أن يكون الحق تعالى مما يتعلق الوهم بمعان فيه وهذا لازم لكلامهم لا محيد عنه الوجه الخامس

أنه قال الموقعة لما لحن بها من الكلام موقع القبول من الأوهام فبين أنه يطلب كون الوهم يقبل الكلام الملحن والقوة الوهمية هي التي تدرك المعنى المحبوب والمكروه في المعين المحسوس الجزئي كما تقدم فدل بهذا على أن الكلام الملحن يكون فيه ما يوجب قبول الوهم للكلام الذي يدعو إلى عبادة الله ومحبته وذلك بما تقدم من كون الوهم هو الذي يشعر بالمعاني التي تحب وتبغض وتوالي وتعادى فكان حب العبد لربه وعبادته إياه مشروطا بتوهمه في ربه ما يحبه العبد فوجب كون الرب عندهم محسوسا وكون الوهم يتصور فيه ما يحب لأجله السادس أنه قال لينجذب التخيل والوهم إلى التوهيمات المناسبة للأمر القدسي منصرفا عن التوهيمات المناسبة للأمر السفلي

والسفلي ضد العلوي فدل ذلك على أن القدسي علوي فإن

قيل

يراد بذلك علو القدر أو الصفات قيل

هذا لا يصح هنا لأن قوى الوهم إنما تنجذب إلى معان غير محسوسة في أمر محسوس وما كان محسوسا أمكن أن يكون فوق العالم السابع

أن يقال ما أشار إليه من هذه المعاني وإن كان التعبير عنه بعباراته غير معروف فهذا هو الذي فطر الله عليه عباده فإنهم إذا حذبهم أمر احتاجوا فيه إلى توجيه قلوبهم إلى الله توجهوا إلى العلو وتصوروا أن الله جواد كريم يجيب دعوة المضطر إذا دعاه ويرزقهم وينصرهم فعرفوا منه ما يوافق مطلوبهم ومرادهم ومحبوبهم وهذا هو الذي يسميه هؤلاء التوهم وأيضا فمن كان محبا له محبا لذكره متلذذا بمناجاته فإنه يجد في فطرته معنى يطلب العلو ويتصور أن ربه متصف بما يستحق لأجله أن يعبد ويحب ويطاع وهذا هو الذي يسمونه التوهم ووجد قلبه منصرفا إلى العلو منصرفا عن السفلى إلا إذا كان قد غيرت فطرته فإن قيل له ربك ليس فوق أو غير ذلك بأن يقال ليس في



جهة أو لا يختص أو لا تحصره أو نحو ذلك من العبارات المجملة التي يراد بها أنه ليس فوق فيحتاج حينئذ أن يصرف فطرته علما وإرادة عما فطر عليه فما ذكره في مقامات العارفين موافق لما فطر الله عليه عباده أجمعين بخلاف ما ذكره هناك فإنه مخالف للفطرة كما تقدم الثامن

أن الشرائع الإلهية جاءت بما يوافق الفطرة التاسع أنه قد اتفق على ذلك سلف الأمة العاشر أنه دلت على ذلك الدلائل العقلية اليقينية الحادي عشر أن موجب ما ذكره أن لا يكون الرب معبودا إلا يتعلق المعنى الذي سموه الوهم به وأن من نفى تعلق الوهم بمعنى في الرب فقد أبطل كون الرب محبوبا معبودا فمن قال بعد ذلك إنه لا يقبل في الإلهيات هذه القضايا الوهمية فقد نفى كون الرب مستحقا لأن يعبد وأن يحب وهذا حقيقة قولهم ولهذا كان حقيقة قولهم تعطيل الرب عن أن يكون موجودا وأن يكون مقصودا وأن يكون معبودا وعلى هذا كانت أئمتهم كالقرامطة الباطنية الذين قادوا حقيقة قولهم وكذلك باطنية الصوفية الذين وافقوهم كأصحاب ابن عربي وابن سبعين فإن الذين عرفوا حقيقة قولهم كالتلمساني كانوا من أبعد

الناس عن عبادة الله وطاعته وطاعة رسله وأشدهم فجورا وتعديا لحدود الله وانتهاكا لمحارمه ومخالفة لكتابه ولرسوله وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضوع وحينئذ فنقول قوله إن القضايا الوهمية كاذبة إن أراد به القضايا الكلية التي تناقض معقولا فتلك عندهم ليست من قضايا الوهم وإن أراد به ما يدركه الوهم من الأمور المعينة في المحسوسات فتلك صادقة عنده لا كاذبة وهي لا تعارض الكليات وقوله إن الوهم الإنساني يقضي بها قضاء شديد القوة لأنه ليس يقبل ضدها ويقابلها فيقال له هذا يقتضي تمكينا من الفطرة وثبوتها في النفس وأن الفطرة لا تقبل نقيضها وهذا يقتضي صحتها وثبوتها لا ضعفها وفسادها وأما قوله

لأن الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم فيقال له إن أردت بالوهم التابع للحس ما سميته وهما وهو توهم معاني جزئية غير محسوسة في المحسوسات الجزئية فلا ريب أن

الوهم تابع للحس وهذا الوهم قد ذكرت أنه صحيح مطابق كالحس فإن قدحت في هذا قدحت في الحس وإن جعلت هذا معارضا للعقل كان بمنزلة جعل الحس معارضا للعقل وإن أردت بالوهم ما يقضي قضاء كليا أن إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه محال ونحو ذلك من القضايا الكلية التي تزعم أنها معارضة للعقل كان هذا الكلام باطلا من وجهين أحدهما أن هذه قضايا كلية مطلقة والوهم قد ذكرت أن تصوراته جزئية فلا يكون هذا من الوهميات الثاني أن يقال هذه القضايا الكلية كسائر القضايا الكلية التي مبادئها من الحس كالقضاء بأن السواد والبياض يتضادان والحركة والسكون يتناقضان والجسم الواحد لا يكون في مكانين وأمثال ذلك بل هذه بمنزلة الحكم بأن الموجود إما أن يكون قائما بنفسه وإما أن يكون قائما بغيره وإما أن يكون قديما وإما أن يكون محدثا وإما أن يكون واجبا بنفسه وإما أن يكون ممكنا بنفسه وأمثال ذلك فالقدح في هذه القضايا الكلية كالقدح في تلك فإن جاز القدح في هذه لأن مبادئها الحس جاز القدح في تلك وإلا فلا إذ الحس وما يتبعه مما يسمونه توهمًا وتخيلًا لا يدرك إلا أمورًا معينة جزئية ثم يقضي الذهن قضاء كليا فإن جاز أن تكون تلك القضايا الكلية باطلة بسبب كون مبدئها من هذا الوهم الذي هو في الأصل صحيح

عندهم جاز أن تكون القضايا الكلية باطلة إذا كان مبدئها من الحس عندهم ولو قال قائل يمكن في الموجود غير المحسوس أن يكون لا واجبا ولا ممكنا ولا قديما ولا محدثا ولا قائما بنفسه ولا قائما بغيره كان بمنزلة قول القائل يمكن فيه أن يكون لا مباينا لغيره ولا محايثا له ولا مداخله له ولا خارجا عنه وإن جاز أن يقال لهذا هذه قضايا وهمية والوهم تابع للحس جاز أن يقال للأول وهذه قضايا وهمية أو يقال قضايا حسية وحكم الحس والوهم لا يقبل إلا في الحسيات فلا يحكم في الوجود المطلق وتوابعه لأن ذلك معقول غير محسوس فما به ترد تلك القضايا الكلية يمكن أن يقال في أمثالها من القضايا الكلية المتناولة لجميع الموجودات والمعلومات وأما قوله في بيان أنها كاذبة من المعلوم أن المحسوسات إذا كان لها مبادئ وأصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة ولم

يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات فلم يمكن أن يتمثل ذلك الوجود في الوهم

فيقال له

هذا كلام على تقدير أن يكون للمحسوسات مباد لا يمكن تعلق الحس بها وهذا هو رأس المسألة وأول النزاع فإذا جعلت هذا حجة في إثبات مطلوبك فقد صادرت على المطلوب ثم يقال لك الوهم إنما يتصور عندك في الأمور الجزئية وهذه القضايا كلية لا جزئية ويقال لك أيضا هذا بعينه يرد عليك في تقسيم الوجود إلى قائم بنفسه وبغيره وقديم ومحدث وجوهر وعرض وعلّة ومعلول ونحو ذلك فإن ما ذكرته من هذه القضايا يتناول هذه ويقال لك ما تعني بقولك إن المحسوسات إذا كان لها مباد وأصول كانت قبل المحسوسات أتعني به أن ما أحسسناه له مباد وأصول لم نحسها أم تعني به أن ما يمكن أن يحس به يجب أن يكون له مباداً لا يمكن الاحساس به فإن عنيّت الأول فهو مسلم لكن لا يلزم من عدم إحساسنا بها أن لا يكون الإحساس بها ممكناً ولا يقول عاقل إن كل ما لم نشهده الآن لا يمكن أن نشهده بعد الموت أو في وقت آخر فإنه ما من عاقل إلا يجوز أن يكون فوق الأفلاك ما لا نشهده الآن بل يجوز أن تكون هناك أفلاك ونجوم لا ندركها فضلاً عن غيرها وإن قال إنه لا بد أن يكون لكل ما يمكن أن يحس به مباداً لا

يمكن أن نحس به فهذا ممنوع وهو رأس المسألة ولم يذكر عليه دليلاً وهو في إشارات لم يذكر على ذلك من الأدلة إلا ما ذكره الرازي وأمثاله فإن قال في الوجود وعلله إنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وأن ما لا يتخصص بمكان أو يوضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلا حظ له من الوجود قال

وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء فإنك ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الإشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الإنسان فإنكما لا تشكان في أن وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو إما أن يكون بحيث يناله الحس أو لا يكون فإن كان بعيداً من أن

يناله الحس فقد أخرج التفتش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا

أعجب وإن كان محسوسا فله لا محالة وضع وأين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى أن يحس بل ولا أن يتخيل إلا كذلك فإن كل محسوس وكل متخيل فإنه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الأحوال وإذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين يختلفون في تلك الحال فإذن الإنسان من حيث هو واحد بالحقيقة بل من حيث الحقيقة الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي فهذا لفظه وأتباعه مشوا خلفه فأثبتوا ما ليس بمحسوس بإثبات الكلليات المعقولة وقد عرف بالاضطرار أن الكلليات لا تكون كلية إلا في العقل لا في الخارج بل ليس في الخارج كلي البتة والذي يقال أنه كلي طبيعي لا يوجد إلا معنا جزئيا فما كان كليا في العقل يوجد في الخارج معنا لا كليا كما قد بسط في موضعه فهذا الكلام وأمثاله هو الذي يثبت به أن الموجود مبادئ لا يمكن أن يحس بها وأما قوله إذا كانت للمحسوسات مبادئ كانت غير محسوسة فتلبس لأن لفظ المحسوس يراد به ما هو محسوس لنا

بالفعل وما يمكن إحساسه ولا ريب أن المحسوسات بالفعل لها مبادئ غير محسوسة لكن لم قلت إن كل ما يمكن إحساسه له مبدأ لا يمكن إحساسه هذا حكاية المذهب وأما قوله ولهذا كان الوهم مساعدا للعقل في الأصول التي تنتج وجود تلك المبادئ فإذا تعديا معا إلى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجب هذا ممنوع وقد عرف أن أدلته على إثبات ذلك من جنس هذه الأدلة التي أثبت بها الموجودات العقلية الثابتة في الخارج بإثبات كلييات وهو مثل إثباته لما كان خارج الذهن ثم يقال له الوهم المساعد للعقل إن أردت به ما سميته وهما وهو ما يتصور في المحسوسات الجزئية معاني غير محسوسة كالصداقة والعداوة فليس في هذه التصورات مقدمة تساعد على إثبات موجود لا يمكن الإحساس به بل تلك المقدمات مثل إثبات الكلليات وأمثالها ليس فيها مقدمة يتصورها هذا الوهم وإن أردت بالوهم المساعد ما يقضي قضايا كلية مثل قضاء الذهن بأن بين هذا الإنسان وهذا الإنسان

إنسانية مشتركة ونحو ذلك فهذه قضايا عقلية لا وهمية وأيضاً  
فالقاضي بإثبات إنسانية مطلقة هو القاضي بأن كل

موجودين لا بد أن يكون أحدهما مابيننا للآخر أو محايتاً له كما أنه  
هو القاضي بأن كل موجودين لا بد أن يقارن وجود أحدهما الآخر أو  
يتقدم عليه وأن كل موجود فلا بد أن يكون قائماً بنفسه أو بغيره  
فهذه القضايا الكلية إن سميتها وهمية كانت العقليات هي الوهميات  
وإن سميتها عقليات وقدرت تناقضها لزم تناقض العقليات واعلم أن  
هؤلاء قد يجيبون بجواب يمكن أن يجاب به كل من قدح في العقليات  
الكلية وقولك

فإذا تعديا معا إلى النتيجة نكص الوهم يقال لك  
ما الوهم الناكص أهو الذي سميته وهما فذاك إنما يتصور  
معاني جزئية فليس له في الكليات حكم لا بقبول ولا رد فلا يقال فيه  
لا يقبل ولا ينكص كما لا يقال في القضايا الكلية إن الحس يقبلها ولا  
يردها كما لا يقال إن البصر يميز بين الأصوات والسمع يميز بين  
الألوان وإن قلت إن العقل يثبت موجوداً معيناً لا يمكن الإشارة إليه  
والوهم لا يتصور معيناً لا يشار إليه

فيقال لك العقل إنما يثبت أموراً كلية مطلقة لا يثبت شيئاً معيناً  
إلا بواسطة غيره كالحس وتوابع الحس ولهذا كان القياس العقلي  
المنطقي لا ينتج إن لم يكن فيه قضية كلية وإذا أردنا أن ندخل شيئاً  
من المعينات تحت القضايا الكلية فلا بد من تصور للمعينات غير  
التصور للقضايا الكلية فإذا علمنا أن كل شيء فإما قائم بنفسه وإما  
بغيره وأن كل موجود فإما واجب بنفسه وإما ممكن بنفسه وأن كل  
موجود فإما قديم وإما محدث وأن كل موجود أو كل ممكن فهو إما  
جوهر وإما عرض وأردنا أن نحكم على معين بأنه قديم أو محدث أو  
جوهر أو عرض أو واجب أو ممكن أو نحو ذلك فلا بد من أن نعينه  
بغير ما به علمنا تلك القضية الكلية فتصور المعين الداخل في  
القضية الكلية شيء وتصور القضية الكلية شيء آخر فليتدبر  
الفاضل هذا ليتبين له أن من لم يثبت موجوداً يمكن الإحساس به لم  
يثبت إلا قضايا كلية في الأذهان كما يثبتون العدد المطلق والمقدار  
المطلق والحقائق المطلقة والوجود المطلق وكل هذه أمور ثابتة  
في الأذهان لا موجودة في الأعيان ولهذا من أثبت أن في الوجود  
موجوداً واجباً قديماً وقال إنه يمتنع الإشارة إليه امتنع أن يكون عنده

معينا مختصا ولزم أن يكون مطلقا مجردا في الذهن فلا حقيقة له في الخارج

وهذا مذهب أئمة الجهمية فإنهم يثبتون موجودا مطلقا يمتنع وجوده في الخارج فابن سينا وأتباعه يقولون هو وجود مطلق بشرط نفي جميع الأمور الثبوتية وهو أبلغ الأقوال في كونه معدوما وآخرون يقولون هو مطلق بشرط نفي الأمور الثبوتية والسلبية لا بشرط شيء من الأمور الثبوتية والسلبية كما يقول هذا وهذا طائفة من ملحدة الباطنة ومن وافقهم من الصوفية ومن المعلوم أو الوجود المشروط فيه نفي هذا وهذا ممتنع فكيف بالمشروط فيه النفي فإن ما اشترط فيه العدم كان أولى بالعدم مما لم يشترط فيه وجود ولا عدم ومما اشترط فيه نفي الوجود والعدم جميعا وهذا هو المطلق بشرط الإطلاق وهم يقررون في منطقتهم ما هو متفق عليه بين العقلاء من أن المطلق بشرط الإطلاق لا وجود له في الخارج ويقررون أن الفصول المميزة بين موجودين لا بد أن تكون أمورا وجودية لا تكون عدمية وهم لا يميزون الوجود الواجب عن الوجود الممكن إلا بأمور عدمية ومن ظن أن مذهب ابن سينا إثبات وجود خاص بمنزلة الوجود المشروط

بسلب جميع الحقائق فجعل فيه وجودا مشتركا ووجودا مختصا فلم يفهم مذهبه كما فعل ذلك الطوسي منتصرا له فلم يفهم مذهبه والقونوي وأمثاله يقولون هو المطلق لا بشرط وهذا إما أن يكون ممتنعا في الخارج وإما أن يكون جزءا من الممكنات فيكون الواجب جزءا من الممكنات وقد بسط بيان تناقض أقوالهم في غير هذا الموضوع واعتبر ما ذكرناه من أن كل ما يثبتونه بالبرهان القياسي فإنه قضايا كلية مطلقة بأنهم إذا أرادوا أن يعينوا شيئا موجودا في الخارج داخلا في تلك القضية الكلية عينوه إما بالحس الباطن أو الظاهر إذ العقل يدرك الكلليات والحس هو الذي يدرك الجزئيات فإذا أثبتوا أن الحركة الإدارية مسبوقه بالتصور وأرادوا تعيين ذلك عينوا إما نفس الإنسان فيشرون إليها وإما النفس الفلكية فيشرون إلى الفلك وإن أثبتوا وجود موجود معين في الخارج يدخل تحت هذه القضية من غير إشارة إليه تعذر ذلك عليهم وكذلك إذا ثبت بالعقل أن الكل أعظم من الجزء وأن الأمور المساوية لشي واحد متساوية

وأن الشيء الواحد لا يكون موجودا معدوما ونحو ذلك فمتى أراد الإنسان إدخال معين في هذه القضية

الكلية أشار إليه والقضايا الكلية تارة يكون لجزئياتها وجود في الخارج وتارة تكون مقدورة في الأذهان لا وجود لها في الأعيان وهذه كثيرا ما يقع فيها الغلط والالتباس وليس المقصود الأول بالعلم إلا علم ما هو ثابت في الخارج وأما المقدرات الذهنية فتلك بحسب ما يخطر للنفوس من التصورات سواء كانت حقا أو باطلا وما يثبتته هؤلاء النفاة من إثبات موجود لا يمكن الإشارة إليه ولا هو داخل العالم ولا خارجه عند التأمل والتدبير تبين أنه من المقدرات الذهنية لا من الموجودات العينية وغير ابن سينا وأتباعه من المنطقيين مثل أبي البركات صاحب المعتمد وغيره لم يخرجوا هذه القضايا التي سماها ابن سينا وهميات من الأوليات البديهيات كما أخرجها ابن سينا وما أظن صاحب المنطق أرسطو أخرجها أيضا وأما قوله وهذا الضرب من القضايا أقوى في النفس من

المشهورات التي ليست بأولية وتكاد تشاكل الأوليات وتدخل في المشبهات بها إلى آخره يقال له هذا أيضا مما يبين قوتها وصدقها فإنهم اعترفوا بأنها أقوى من المشهورات التي ليست بأولية وهذه المشهورات عند أكثر العقلاء من العقلية الضرورية فإذا كانت هذه أقوى منها لزم أن تكون أقوى من بعض العقلية الضرورية وذلك يوجب صدقها وذلك أنه قال فاما المشهورات فمنها هذه الأوليات ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث هي واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ومنها الآراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة وهي أن لو خلى الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبوله قضايا ما والاعتراف بها ولم يمكنه الاستقرار بظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع إليها ما في طبعه الإنساني من الرحمة والخجل والأنفة والحمية وغير ذلك لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه

وحسه مثل حكمتنا أن سلب مال الإنسان للإنسان قبيح وأن الكذب قبيح ومن هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس وليس شيء من هذا يوجب العقل الساذج ولو توهم الإنسان نفسه

وأنه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع أدبا ولم يطع انفعالا نفسانيا أو خلقا لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء بل أمكنه أن يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه لأن الكل أعظم من الجزء وهذه المشهورات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة وإن كانت صادقة فليست تنسب إلى الأوليات ونحوها إذا لم تكن بينة الصدق عند العقل الأول إلا بنظر وإن كانت محمودة عنده والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع ورب شنيع حق ورب محمود كاذب

والمشهورات إما من الواجبات وإما من التأديبات الصلاحية وما تتطابق عليها الشرائع الإلهية وإما خلقيات وانفعاليات وإما استقرائيات وهي إما بحسب الإطلاق وإما بحسب صناعة قلت ليس هذا موضع بسط القول قال ابن سينا وأما القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة إلا أن الوهم الإنساني يقضي بها قضاء شديد القوة لأنه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب أن الوهم تابع للحس فما لا يوافق الحس لا يقبله الوهم ومن المعلوم أن المحسوسات إذا كان لها مبادئ وأصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة ولم يكن

وجودها على نحو وجود المحسوسات فلم يمكن أن يتمثل ذلك الوجود في الوهم ولهذا كان الوهم مساعدا للعقل في الأصول التي تنتج وجود تلك المبادئ فإذا تعديا معا إلى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجه وهذا الضرب من القضايا أقوى في النفس من المشهورات التي ليست بأولية وتكاد تشاكل الأوليات وتدخل في المشبهات بها وهي أحكام للنفس في أمور متقدمة على المحسوسات أو أعم منها على نحو ما يجب أن لا يكون لها وعلى نحو ما يجب أن يكون أو يظن في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد أنه لا بد من خلاء ينتهي إليه الملاء إذا تناهى وأنه لا بد في كل موجود من أن يكون مشارا إلى جهة وجوده فيقال له

هذا الكلام إنما يصح أن لو ثبت وجود أمور لا يمكن الإحساس بها حتى يكون حكم هذه في ما هو مقدم على تلك أو ما هو أعم منها وثبوت وجود هذه الأمور إنما يصح إذا ثبت إمكان ذلك وإمكان ذلك إنما يصح إذا ثبت بطلان هذه القضايا التي يسميها الوهميات فلو أبطلت هذه الوهميات بإثبات ذلك لزم الدور فإن هذه القضايا تحكم بامتناع وجود ما لا يمكن الإشارة إليه والمقدمات



التي تثبت ذلك ليست مسلمة عندها بل لا يمكن عندها تسليم ما يستلزم نقيض ذلك فإنه قدح في الضروريات بالنظريات وأيضا فالوهم عندهم إنما يتصور معاني جزئية وهذه قضايا كليه فامتنع أن تكون وهمية وأيضا فما يثبت به وجود هذه الموجودات قضايا سوفسطائية كما يبين في موضعه وأما قوله وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت تكون مشهورة وإنما تثلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية فيقال له

هذا من أصدق الدليل على صحتها وذلك أن هذه مشهورة عند جميع الأمم الذين لم تغير فطرتهم وعند جميع الأمم المتبعين لسنن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من المسلمين واليهود والنصارى وإنما يقدح فيها المبتدعة من أهل الديانات كالمعتزلة ونحوهم وابن سينا لما كان من أتباع القرامطة الباطنية وهو يعاشر أهل الديانات المبتدعين من الرافضة والمعتزلة أو من فيه شعبة من ذلك

وهؤلاء يقولون إن الله ليس فوق العرش لم تكن هذه مشهورة عند هؤلاء ومن المعلوم باتفاق هؤلاء وغيرهم أن الأنبياء لم يقدحوا في هذه القضايا ولا أخبروا بما يناقضها بل أخبار الأنبياء كلها توافق هذه القضايا والقرآن والتوراه والإنجيل فيها من الموافق لهذه القضايا ما لا يحصيه إلا الله وكذلك في الأخبار النبوية والآثار السلفية بل لا يعرف عن أحد من الصحابة والتابعين وتابعيهم قول يناقض إثبات هذه القضايا وابن سينا وأمثاله مقرون بأن الكتب الإلهية إنما جاءت بما يوافق مذهب المثبتة للصفات والعلو لا بما يناقض ذلك وهم يسمون ذلك تشبيها ويقولون الكتب الإلهية إنما جاءت بالتشبيه ويجعلون هذا مما احتجوا به كما قد حكينا كلامه في ذلك وأنه احتج بذلك على هؤلاء الذين وافقوه على نفي الصفات والعلو وقال إذا كان هذا التوحيد الحق والأنبياء لم تخبر به بل بنقيضه فكذلك في أمر المعاد فكيف يزعم مع هذا أن السنن الشرعية والديانات الحقيقية منعت هذه أن تكون مشهورة فعلم أن المانع لشهرتها هو قول لم يوجد عن الأنبياء وأتباع الأنبياء وأن شهرتها إنما امتنعت بين هؤلاء الذين ابتدعوا قولا ليس مشروعا

وحيئنذ فيكون المانع من شهرتها عند من لم تشتهر عنده سنة بدعية لا شرعية وديانة وضعها بعض الناس ليست منقولة عن نبي من الأنبياء ولا ريب أن المشركين والمبدلين من أهل الكتاب لهم شرائع وديانات ابتدعوها ووضعوها وتلك لا يجب قبولها عند العقلاء وإنما يجب أن يتبع ما يثبت نقله عن الأنبياء المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم وكذلك قوله إنه يثلم في شهرتها العلوم الحكمية فيقال له قد نقل غيرك عن الفلاسفة القدماء أنهم كانوا يقولون بموجب هذه القضايا كما بين ذلك ابن رشد الحفيد وغيره بل المنقول عن متقدمي الفلاسفة وأساطينهم قبل أرسطو وعن كثير من متأخريهم القول بما هو أبلغ من هذه القضايا من قيام الحوادث بالواجب وما يتبع ذلك كما تقدم نقل بعض ذلك عنهم وقوله ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم فيقال له هذا يدل على تمكنها في الفطرة وثبوتها في الجيلة وأنها مغروزة في النفوس فمن دفع ذلك عن نفسه لم يقاوم نفسه ولم يمكنه دفعها عن نفسه

وهذا حد العلم الضروري وهو الذي يلزم نفس العبد لزوما لا يمكنه معه دفعه عن نفسه فإذا لم يمكن الإنسان أن يدفع هذه القضايا عن نفسه ولا يقاوم نفسه في دفعها تبين أنها ضرورية وأن هؤلاء الدافعين لها يريدون تغيير فطرة الله التي فطر الناس عليها وتغيير خلقه كأمثالهم من الجاحدين المكذبين بالحق الذين يكذبون بالحق المعلوم بالبهتان والسفسطة وأن قدحهم في هذه كقدح أمثالهم من السوفسطائية في أمثال هذه وأما قوله لشدة استيلاء الوهم فقد قلنا غير مرة قد فسروه بالقوة التي تتصور معاني جزئية في محسوسات جزئية وهذا الوهم إنما تصرفه في الجزئيات من المعاني وأما هذه القضايا فهي قضايا كلية فهي من حكم العقل الصريح فالمخالف لها مخالف لصريح العقل وهو المتبع لقضايا الوهم الفاسد فإنه يثبت موجودا مطلقا بشرط الإطلاق أو موجودا لا داخل العالم ولا خارجه وهذا الموجود لا يثبت في الخارج إلا الوهم والخيال الفاسد لا يثبت لا عقل صريح ولا نقل صحيح بل ولا وهم مطابق ولا خيال مستقيم كما لا يثبت حس سليم فنفاة ذلك ينفون موجب العقل والشرع والحس السليم والوهم المستقيم والخيال القويم ويثبون ما لا يدرك إلا بوهم فاسد وخيال فاسد

وقوله

على أن ما يدفعه الوهم ولا يقبله إذا كان في المحسوسات

فهو مدفوع منكر فيقال له

هذا أيضا حجة عليكم فإن المنازع يقول إنه لم يقم دليل

شرعي ولا عقلي على إثبات موجود لا يمكن أن يعرف بالحس بوجه

من الوجوه وإن كان لا يمكن أن يعرفه كثير من الناس بحسه ولا

يمكن أن يعرف بالحس في كثير من الأحوال وقد عرف من مذهب

السلف وأهل السنة والجماعة أن الله يمكن أن يرى في الآخرة

وكذلك الملائكة والجن يمكن أن ترى وما يقوم بالمرئيات من

الصفات يمكن أن يعرف بطريقها كما تعرف المسموعات بالسمع

والملموسات باللمس ويقول إن الرسل صلوات الله عليهم قسموا

الموجودات إلى غيب وشهادة وأمروا الإنسان بالإيمان بما أخبروا به

من الغيب وكون الشيء شاهداً وغائباً أمر يعود إلى كونه الآن

مشهوداً أو ليس الآن بمشهود فما لم يكن الآن مشهوداً يمكن أن

يشهد بعد ذلك بخلاف هؤلاء النفاة فإنهم قسموا الموجودات في

الخارج إلى محسوس وإلى معقول لا يمكن الإحساس به بحال وهذا

مما ينفيه صريح العقل لا مما يثبتته وإنما المعقول الصرف ما كان

ثابتاً في العقل كالعلوم الكلية وليس للكليات وجود في الخارج مع

أنه قد يقال إنه يمكن الإحساس بها أيضاً إذا أمكن الإحساس

بمحلها كما يمكن الإحساس بأمثالها من الأعراض كالعلم

والقدرة والإرادة وغير ذلك لكن نحن لا نحس الآن بهذه الأمور

بالحس الظاهر وعدم إحساسنا الآن بذلك لا يمنع أن الملائكة يمكنها

الإحساس بذلك وأنه يمكننا الإحساس بذلك في حال أخرى وأنه

يمكن كل واحد أن يحس بما في باطن غيره كما يمكنه الإحساس

الآن بوجهه وعينه وإن كان الإنسان لا يرى وجهه وعينه فقد يشهد

الإنسان من غيره ما لا يشهده من نفسه وقد بسط الكلام على هذه

الأمور في غير هذا الموضع وأيضاً فالحس نوعان حس ظاهر يحسه

الإنسان بمشاعره الظاهرة فيراه ويسمعه وبياشره بجلده وحس

باطن كما أن الإنسان يحس بما في بطنه من اللذة والألم والحب

والبغض والفرح والحزن والقوة والضعف وغير ذلك والروح تحس

بأشياء لا يحس بها البدن كما يحس من يحصل له نوع تجريد بالنوم

وغيره بأمور لا يحس بها غيره ثم الروح بعد الموت تكون أقوى

تجردا فترى بعد الموت وتحس بأمور لا تراها الآن ولا تحس بها وفي الأنفس من يحصل له ما يوجب أن يرى بعينه ويسمع بأذنه ما لا يراه الحاضرون ولا يسمعون كما يرى الأنبياء الملائكة ويسمعون

كلامهم وكما يرى كثير من الناس الجن ويسمعون كلامهم وأما ما يقوله بعض الفلاسفة إن هذه المرئيات والمسموعات إنما هي في نفس الرائي لا في الخارج فهذا مما قد علم بطلانه بأدلة كثيرة وقد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضوع ومن كان له نوع خبرة بالجن إما بمباشرته لهم في نفسه وفي الناس أو بالأخبار المتواترة له عن الناس علم من ذلك ما يوجب له اليقين التام بوجودهم في الخارج دع ما تواتر من ذلك عن الأنبياء وكذلك ما تواتر عن الأنبياء من وصف الملائكة هو ما يوجب العلم اليقيني بوجودهم في الخارج كقصة إبراهيم المكرمين ومجيئهم إلى إبراهيم وإتيانه لهم بالعجل السمين ليأكلوه وبشارتهم لسارة بإسحاق ويعقوب ثم ذهابهم إلى لوط ومخاطبتهم له وإهلاك قري قوم لوط وقد قص الله هذه القصة في غير موضع وكذلك قصة مريم وإرسال الله إليها جبريل في صورة بشر حتى نفخ فيها الروح وكذلك قصة إتيان جبريل إلى النبي تارة في صورة أعرابي

وتارات في صورة دحية الكلبي فمن علم أن الروح قد تحس بما لا يحس به البدن وأن من الناس من يحس بروحه وبدنه ما لا يحسه غيره من الناس توسع له طرق الحس ولم ير الحس مقصورا على ما يحبه جمهور الناس في الدنيا بهذا البدن فإن هذا الحس إنما يدرك بعض الموجودات وحينئذ فإذا قيل إن كل قائم بنفسه أو كل موجود يمكن الإحساس به فإنه يراد بذلك ما هو أعم من هذا الحس بحيث يدخل في ذلك هذا وهذا وليس للنفاة دليل على إثبات ما ليس بمحسوس بهذا الحس والعقليات التي يثبتونها إنما هي الكليات الثابتة في الذهن وتلك في الحقيقة وجودها في الأذهان لا في الأعيان

وهذا منتهى ما عند ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة ولهذا كان كمال الإنسان عندهم أن يصير عالما معقولا موازيا للعالم الموجود ويجعلون النعيم والعذاب أمرين قائمين بالنفس من جملة أعراضها لا ينفصل شيء من ذلك عنها وقد بينا بعض ما في هذا القول من

الضلال في غير هذا الموضع ولهذا جعل في منطق العلوم اليقينية العقلية في هذه العقليات ونفى أن تكون المشهورات العملية من اليقينيات ونفى أن يكون ما يثبت الموجودات الحسية الغائبة من اليقينيات وسمى هذه وهميات فيإنكاره هذا أنكر الموجودات الغائبة عن إحساس أكثر الناس في هذه الدنيا فلم يصدق بالموجودات الغائبة ولا بكثير مما يشاهد في هذا العالم من الملائكة والجن وغير ذلك وبنكاره المشهورات أن تكون يقينية أنكر موجب القوة العملية في النفس التي بها تستحسن ما ينفعها من الأعمال وتستقبح ما يضرها فأخرج الأعمال التي لا تكمل النفس إلا بها من أن تكون يقينية كما أخرجها من أن تكون من الكمال ولم يجعل كمال النفس إلا مجرد علم مجرد لا حب معه لله تعالى في الحقيقة وإنما الأعمال عندهم لأجل إعداد النفس لنيل ما يظنونه كمالا من العلم وهذا العلم الذي يدعونه غالبه جهل وما فيه من العلم فليس علما

بموجودات معينة وإنما هو علم أمور مطلقة في الذهن لا وجود لها في الخارج فلم يحصل له من الكمالات العلمية والعملية ما يوجب سعادتهم في الآخرة ولا نجاتهم من النار وكان كثير من اليهود والنصارى أقرب إلى السعادة والنجاة منهم كما قد بسط في موضعه والمقصود هنا أن الناس متفقون على أن حكم الذهن بأنه ما من موجود قائم بنفسه إلا ويمكن الإشارة إليه وأنه يمتنع وجود موجودين ليس أحدهما مياينا للآخر ولا محايثا له بل أن صانع العالم فوق العالم ليس مما تواطأ عليه الناس وقبله بعضهم عن بعض كقول النفاة إنه يمكن وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه بل ذلك مما أقربه بفطرهم وعرفوه ببدائه عقولهم وضرورات قلوبهم والقادحون فيها يسلمون ذلك ويدعون أن فطر الناس أخطأت في هذا الحكم وأنه من حكم الوهم والخيال الباطل فإذا كانوا معترفين بأن هذا مما أقروا به بلا مواطأة لم يمكن أن يقال إنهم كذبوا على فطرهم لأن هؤلاء القائلين بذلك أضعاف أضعاف أهل التواتر بل هم جماهير بني آدم فإذا قالوا إن هذا أمر نجده في قلوبنا وفطرتنا وجب تصديقهم في ذلك وحينئذ فلا يجوز إبطال هذه القضايا البديهية بقضايا نظرية

لأن البديهيات أصل للنظريات فلو جاز القدح بالنظريات في البديهيات والنظريات لا تصح إلا بصحة البديهيات كان ذلك قدحا في

أصل النظريات فلزم من القدر في البديهيات بالنظريات فساد  
النظريات وإذا فسدت لم يصح القدر بها وهو المطلوب فهذا ونحوه  
يبين أنه لا تسمع من النفاة حجة على إبطال مثل هذه القضية  
البديهية ثم يبين فساد ما استدل به على بطلان ذلك فأما قول  
الرازي لو كان بديها لامتنع اتفاق الجمع العظيم على إنكاره وهم ما  
سوى الحنابلة والكرامية

فعنه

أجوبة أحدها أن يقال من المعلوم أن هذا لا ينكره إلا من يقول  
بأن الله ليس داخل العالم ولا خارجه وينكرون أن يكون الله نفسه  
فوق العالم فإنهم يقولون لو كان فوق العرش لكان مباينا له بالجهة  
مشارا إليه وذلك ممتنع عندهم فيجوزون وجود موجودين ليس  
أحدهما مباينا للآخر ولا مداخلا له ووجود موجود قائم بنفسه لا يشار  
إليه ويقولون الباري ليس مباينا للعالم ولا مداخلا له وطائفة من  
الفلاسفة تقول مثل ذلك فيما تثبته من العقول والنفس الناطقة  
ولهم في النفس الفلكية قولان

وإذا كان كذلك فجماهير الخلائق يخالفون هؤلاء ويقولون بأن  
الله نفسه فوق العالم وإذا كان الله نفسه فوق العالم فإن كان ذلك  
مستلزما لجواز الإشارة إليه وأن يكون مباينا للعالم بالجهة فلازم  
الحق حق وامتنع حينئذ وجود موجود لا مباين للعالم ولا محايث له ولا  
يشار إليه وإن أمكن أن يكون هو نفسه فوق العالم ويكون مع ذلك  
غير مشار إليه ولا مباين للعالم بالجهة بطل قول هؤلاء النفاة فإنهم  
إنما نفوا أن تكون نفسه فوق العالم لأن ذلك عندهم مستلزم لكونه  
مشارا إليه ومباينا للعالم بالجهة وإذا بطل قولهم حصل المقصود  
ولم يكن إلى هذه المقدمات الضرورية حاجة فالمقصود أنه لا  
يوافقهم على أنه ليس فوق العالم إلا أقل الناس ومن لم يوافقهم  
على ذلك فإما أن ينكر وجود موجودين ليس أحدهما مباينا للآخر ولا  
محايثا له وإما أن لا ينكر ذلك فإن لم ينكر ذلك مع إنكار قولهم بأنه  
ليس فوق العالم كان إنكاره لقولهم أعظم من ترك إنكاره لما يبطل  
قولهم فإن المقصود ما يبطل قولهم فإذا كان الناس إما منكر له  
وإما منكر لما يستلزم إبطاله ثبت اتفاق جمهور الناس على إنكاره  
وهو المطلوب ثم يقال هذه القضية قد صرح أئمة الطوائف الذين  
كانوا قبل أن يخلق الله الكرامية والحنبلية بأنها قضية بديهية ضرورية  
فمن ذلك ما

ذكره عبد العزيز بن يحيى المكي المشهور صاحب الحيدة وهو من القدماء الذين لقوا الشافعي ومن هو أقدم من الشافعي وهو من مشاهير متكلمي أهل السنة الذين اتفقت الأشعرية مع سائر الطوائف المثبتة على تعظيمه واتباعه قال في الرد على الزنادقة والجهمية زعمت الجهمية في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى سورة طه 5 إنما المعنى استولى كقول العرب استوى فلان على مصر استوى فلان عل الشام يريد استولى عليها قال فيقال له هل يكون خلق من خلق الله أتت عليه مدة ليس الله بمستول عليه فإذا قال لا قيل له فمن زعم ذلك فمن قوله من زعم ذلك فهو كافر يقال له يلزمك أن تقول إن العرش قد أتت عليه مدة ليس الله بمستول عليه وذلك أن الله تبارك وتعالى أخبر أنه خلق العرش قبل خلق السموات والأرض ثم استوى عليه بعد خلق السموات والأرض

قال الله عز وجل وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء سورة هود 7 فأخبر أن العرش كان على الماء قبل السموات والأرض ثم قال خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً سورة الفرقان 59 وقوله الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم سورة غافر 7 وقوله استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات سورة البقرة 29 وقوله ثم استوى إلى السماء وهو دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين سورة فصلت 11 فأخبر أنه استوى على العرش فيلزمك أن تقول المدة التي كان على العرش فيها قبل خلق السموات والأرض ليس الله بمستول عليه إذ كان استوى على العرش معناه عندك استولى وإنما استولى بزعمك في ذلك الوقت لا قبله وقد روى عمران بن حصين عن النبي أنه قال اقبلوا البشرى يا بني تميم قالوا قد بشرتنا فأعطنا قال اقبلوا البشرى يا أهل اليمن قالوا قد قبلنا فأخبرنا عن أول هذا الأمر كيف كان

قال كان الله قبل كل شيء وكان عرشه على الماء وكتب في اللوح ذكر كل شيء وروى عن أبي رزين وكان يعجب النبي مسأله

أنه قال يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض قال كان في عماء ما قوله هواء وما تحته هواء ثم خلق العرش على الماء قال

فقال الجهمي أخبرني كيف استوى على العرش أهو كما يقال استوى فلان على السرير فيكون السرير قد حوى فلانا وحده إذا كان عليه فيلزمك أن تقول إن العرش قد حوى الله وحده إذا كان عليه لأننا لا نعقل الشيء على الشيء إلا هكذا قال فيقال له أما قولك كيف استوى فإن الله لا يجري عليه كيف وقد أخبرنا أنه استوى على العرش ولم يخبرنا كيف استوى فوجب

على المؤمنين أن يصدقوا ربهم باستوائه على العرش وحرم عليهم أن يصفوا كيف استوى لأنه لم يخبرهم كيف ذلك ولم تره العيون في الدنيا فتصفه بما رأت وحرم عليهم أن يقولوا عليه من حيث لا يعلمون فأمنوا بخبره عن الاستواء ثم ردوا علم كيف استوى إلى الله ولكن يلزمك أيها الجهمي أن تقول إن الله محدود وقد حوته الأماكن إذ زعمت في دعواك أنه في الأماكن لأنه لا يعقل شيء في مكان إلا والمكان قد حواه كما تقول العرب فلان في البيت والماء في الجب فالبيت قد حوى فلانا والجب قد حوى الماء ويلزمك أشنع من ذلك لأنك قلت أفضع مما قالت به النصارى وذلك أنهم قالوا إن الله عز وجل في عيسى وعيسى بدن إنسان واحد فكفروا بذلك وقيل لهم ما أعظم الله إذ جعلتموه في بطن مريم وأنتم تقولون إنه في كل مكان وفي بطون النساء كلهن وبدن عيسى وأبدان الناس كلهم ويلزمك أيضا أن تقول إنه في أجواف الكلاب والخنازير لأنها أماكن وعندك أن الله في كل مكان تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلما شنعت مقالته قال أقول إن الله في كل مكان لا كالشيء في الشيء ولا كالشيء على الشيء ولا كالشيء خارجا عن الشيء ولا مباينا للشيء قال فيقال له أصل قولك القياس والمعقول فقد دلت بالقياس والمعقول على أنك لا تعبد شيئا لأنه لو كان شيئا داخلا فمن القياس والمعقول أن يكون داخلا في الشيء أو

خارجا منه فلما لم يكن في قولك شيئا استحال أن يكون كالشيء في الشيء أو خارجا من الشيء فوصفت لعمرى ملتبسا لا وجود له وهو دينك وأصل مقالتك التعطيل هذا كلام عبد العزيز يبين أن القياس والمعقول يوجب أن مالا يكون في الشيء ولا خارجا منه



فإنه لا يكون شيئاً وأن ذلك صفة توجب أن ما لا يكون في الشيء ولا خارجاً منه فإنه لا يكون شيئاً وأن ذلك صفة المعدوم الذي لا وجود له والقياس هو الأقيسة العقلية والمعقول هو العلوم الضرورية وعبد العزيز هذا وجود الحنبلية والكرامية كما تقدم وقال أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب إمام الحارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي والأشعري وأمثالهم وممن ذكر ذلك عنه أبو بكر بن فورك فيما جمعه من كلامه فإنه جمع من كلامه وجمع كلام الأشعري أيضاً وبين اتفاقهما في عامة أصولهما قال ابن كلاب وأخرج من النظر والخبر قول من قال لا في العالم ولا خارج منه فنفاه نفياً مستتباً لأنه لو قيل له صفة بالعدم ما قدر أن يقول فيه أكثر منه ورد أخبار الله نصاً وقال في ذلك ما لا يجوز في خبر ولا معقول وزعم أن هذا هو التوحيد الخالص والنفي الخالص عندهم هو الإثبات الخالص وهم عند أنفسهم قياسون قال فإن قالوا هذا إفصاح منكم بخلو الأماكن منه وانفراد

العرش به قيل إن كنتم تعنون خلو الأماكن من تدبيره وأنه عالم بها فلا وإن كنتم تذهبون إلى خلوها من استوائه عليها كما استوى على العرش فنحن لا نحتشم أن تقول استوى الله على العرش ونحتشم أن نقول استوى على الأرض واستوى على الجدار وفي صدر البيت وقال أيضاً

أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ويقال لهم أهو فوق ما خلق فإن قالوا نعم قيل ما تعنون بقولكم إنه فوق ما خلق فإن قالوا بالقدرة والعزة قيل لهم ليس عن هذا سألناكم وإن قالوا المسألة خطأ قيل فليس هو فوق فإن قالوا نعم ليس هو فوق قيل لهم وليس هو تحت فإن قالوا ولا تحت أعدموه لأن ما كان لا تحت ولا فوق فعدم وإن قالوا هو فوق وهو تحت قيل لهم فوق تحت وتحت فوق وقال أيضاً يقال لهم إذا قلنا الإنسان لا مماس ولا مباين للمكان فهذا محال فلا بد من نعم قيل لهم فهو لا مماس ولا مباين فإذا قالوا نعم قيل لهم فهو بصفة المحال من المخلوقين الذي لا يكون ولا يثبت في الوهم فإذا قالوا نعم قيل فينبغي أن يكون بصفة المحال من هذه الجهة وقيل لهم أليس لا يقال لما ليس بثابت في الإنسان مماس ولا مباين فإذا قالوا نعم قيل فأخبرونا عن معبودكم مماس هو أو مباين فإذا قالوا لا يوصف بهما قيل لهم

فصفة إثبات الخالق كصفة عدم المخلوق فلم لا تقولون عدم  
كما تقولون للإنسان عدم إذا وصفتموه بصفة العدم وقيل لهم إذا  
كان عدم المخلوق وجودا له فإذا كان العدم وجودا كان الجهل علما  
والعجز قوة وقد ذكر هذا الكلام وأشباهه ذكره عنه أبو بكر بن فورك  
في الكتاب الذي أفرده لمقالاته وقال فيه إنه أحب من سماه من  
أعيان أهل عصره أن أجمع له متفرق مقالات أبي محمد بن كلاب  
وشيخ أهل الدين وإمام المحققين المنتصر للحق وأهله المبين بحجج  
الله الذاب عن دين الله لما من به الله تعالى من معالم طرق دينه  
الحق وصراطه المستقيم السيف المسلول على أهل الأهواء والبدع  
الموفق لاتباع الحق والمؤيد بنصرة الهدى والرشيد وأثنى عليه ثناء  
عظيما قال وكان ذلك على أثر ما جمعت من متفرق مقالات شيخنا  
الأشعري قال ولما كان الشيخ الأول والإمام السابق أبو محمد عبد  
الله ابن سعيد الممهد لهذه القواعد المؤسس لهذه الأصول والفاصل  
بحسن ثنائه بين حجج الحق وشبهه الباطل بالتنبيه على طرق الكلام  
فيه والبدال على موضع الوصل والفصل والجمع والفرق الفائق لرتق  
الأباطيل والكاشف عن لبس ما زخرفوا وموهوا وذكر كلاما طويلا  
في الثناء عليه

والمقصود أن ابن كلاب إمام الأشعري وأصحابه ومن قبلهم  
كالحارث المحاسبي وأمثاله يبين أن من قال لا هو في العالم ولا  
خارج منه فقوله فاسد خارج عن طريق النظر والخبر وأنه قد رد خبر  
الله نضا ولو قيل له صفة بالعدم ما قدر أن يقول أكثر منه وأنه قال  
ما لا يجوز في خبر ولا معقول وأنهم قالوا هذا هو التوحيد الخالص  
وهو النفي الخالص فجعلوا النفي الخالص هو التوحيد الخالص وهذا  
الذي قاله هو الذي يقوله جميع العقلاء الذين يتكلمون بصريح العقل  
بخلاف من تكلم في المعقول بما هو وهم وخيال فاسد ولذلك قال  
إذا قالوا ليس هو فوق وليس هو تحت فقد أعدموه لأن ما كان لا  
تحت ولا فوق فعدم وهذا كله يناقض قول هؤلاء الموافقين للمعتزلة  
والفلاسفة من متأخري الأشعرية ومن وافقهم من الحنبلية والمالكية  
والحنفية والشافعية وغيرهم من طوائف الفقهاء الذين يقولون ليس  
هو تحت وليس هو فوق وذكر حجة ثالثة فقال أنتم تصفونه بالصفات  
الممتنعة التي مضمونها الجمع بين المتقابلين في الموجودات  
فيلزمكم أن تصفوه بسائر المتقابلات قال فيقال لهم إذا قلنا  
الإنسان يعني وغيره من الأعيان القائمة بأنفسها لا مماس ولا مباين

للمكان فهذا محال باعترافهم وهم يقولون إنه لا مماس ولا مباين  
للمكان فيصفونه بالصفة

المستحيلة الممتنعة في المخلوق التي لا تثبت في التوهم  
ويقولون يجوز أن نصفه بما يمتنع تصوره وتوهمه في غيره من هذه  
السلوب فإذا جوزوا أن يوصف بما يمتنع تصوره في سائر  
الموجودات فليصفوه بسائر الممتنعات من الموجودات فيقولوا لا هو  
قديم ولا محدث ولا قائم بنفسه ولا بغيره ولا متقدم على غيره ولا  
مقارن له ونحو ذلك ويقولوا هذه إنما يمتنع في غيره من الموجودات  
لا فيه وحينئذ فيقولون لا هو حي ولا ميت ولا عالم ولا جاهل ولا قادر  
ولا عاجز ولا موجود ولا معدوم وهذا منتهى قول القرامطة وهو جمع  
النقيضين أو رفع النقيضين ومن المعلوم أن العقل إذا جزم بامتناع  
اجتماع الأمرين أو امتناع ارتفاعهما سواء كان أحدهما وجودا والآخر  
عدمًا وهو التناقض الخاص أو كانا وجودين فإننا نعلم ذلك ابتداءً بما  
نشهده في الموجودات التي نشهدها كما أن ما يثبت من الصفات  
كالحياة والعلم والقدرة والكلام وأمثال ذلك إنما نعلمه ابتداءً بما  
نعلمه في الموجودات التي نعرفها ثم إذا أخبرنا الصادق المصدوق  
عن الغيب الذي لا نشهده فإنما نفهم مراده الذي أراد أن يفهمنا إياه  
لما بين ما أخبر به من الغيب وبين ما علمناه في الشاهد من القدر  
الجامع الذي فيه نوع تناسب وتشابه فإذا أخبرنا عما في الجنة من  
الماء واللبن والعسل والخمر والحريير والذهب لم نفهم ما أراد  
إفهامنا إن لم نعلم هذه الموجودات في الدنيا ونعلم أن بينها وبين ما  
في الجنة قدرا مشتركا وتناسبا

وتشابهها يقتضي أن نعلم ما أراد بخطابه وإن كانت تلك  
الموجودات مخالفة لهذه من وجع آخر كما قال ابن عباس ليس في  
الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء رواه الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن  
عباس وقد رواه غير واحد منهم محمد بن جرير الطبري في التفسير  
في قوله وأتوا به متشابهها سورة البقرة 25 وإذا كان بين المخلوق  
والمخلوق قدر فارق مع نوع من إثبات القدر المشترك الذي يقتضي  
التناسب والتشابه من بعض الوجوه فمعلوم أن ما بين الخالق  
والمخلوق من المفارقة والمباينة أعظم مما بين المخلوق والمخلوق  
فهذا مما يوجب نفي مماثلة صفاته لصفات خلقه ويوجب أن ما  
بينهما من المباينة والمفارقة أعظم مما بين مخلوق ومخلوق مع أنه

لولا أن بين مسمى الموجود والموجود والحي والحي والعليم والعليم  
والقدير والقدير وأمثال ذلك من المعنى المتفق المتواطىء  
المناسب والمتشابه ما

يوجب فهم المعنى لم يفهمه ولا أمكن أن يفهم أحد ما أخبر به  
عن الأمور الغائبة وإذا كان هذا في الخطاب السمعي الخبري  
فكذلك في النظر القياسي العقلي وإنما نعرف ما غاب عنا باعتبار  
بما شهدناه فيعتبر الغائب بالشاهد ويحصل في قلوبنا بسبب ما  
نشهده من الأعيان والجزئيات الموجودة قضايا كلية عقلية فيكون  
إدراج المعينات فيها هو قياس الشمول كالذي يسميه المنطقيون  
المقدمتان والنتيجة ويكون اعتبار المعين بالمعنى هو قياس التمثيل  
الجامع المشترك سواء كان هو دليل الحكم أو علة دليل الحكم  
والناس في هذا المقام منهم من يزعم أن القياس البرهاني هو  
قياس الشمول وأن قياس التمثيل لا يفيد اليقين بل لا يسمى قياسا  
إلا بطريق المجاز كما يقول ذلك من يقوله من أهل المنطق ومن  
وافقهم من نفاة قياس التمثيل في العقلية والشرعية كابن حزم  
وأمثاله ومنهم من ينفي قياس التمثيل في العقلية دون الشرعية  
كأبي المعالي ومتبعيه مثل الغزالي والرازي والآمدي وأبي محمد  
المقدسي وأمثالهم ومنهم من يعكس ذلك فيثبت قياس التمثيل في  
العقلية دون الشرعية كما هو قول أئمة أهل الظاهر مثل داود بن  
علي وأمثاله

وقول كثير من المعتزلة البغداديين كالنظام وأمثاله ومن  
الشيعة الإمامية كالمفيد والمرتضى والطوسي وأمثالهم وكثير من  
هؤلاء يقول إن قياس التمثيل هو الذي يستحق أن يسمى قياسا على  
سبيل الحقيقة وأما تسمية قياس الشمول قياسا فهو مجاز كما ذكر  
ذلك الغزالي وأبو محمد المقدسي وغيرهما والذي عليه جمهور  
الناس وهو الصواب أن كليهما قياس حقيقة وأن كليهما يفيد اليقين  
تارة والظن أخرى بل هما متلازمان فإن قياس التمثيل مضمونه  
تعلق الحكم بالوصف المشترك الذي هو علة الحكم أو دليل العلة أو  
هو ملزوم للحكم وهذا المشترك هو الحد الأوسط في قياس  
الشمول فإذا قال القاييس نبذ الحنطة المسكر حرام قياسا على نبذ  
العنب لأنه شراب مسكر فكان حراما قياسا عليه وبين أن السكر هو  
مناطق التحريم فيجب تعلق التحريم بكل مسكر كان هذا قياسا تمثيل

وهو بمنزلة أن يقول هذا شراب مسكر وكل مسكر حرام فالمسكر الذي جعله في هذا القياس حداً أوسط هو الذي جعله في ذلك القياس الجامع المشترك الذي هو مناط الحكم فلا فرق بينهما عند التحقيق في المعنى بل هما متلازمان وإنما يتفاوتان في ترتيب المعاني والتعبير عنها ففي الأول يؤخر الكلام في المشترك الذي هو الحد الأوسط وبيان أنه مستلزم للحكم متضمن له يذكر الأصل الذي هو نظير الفرع ابتداءً وفي الثاني يقدم الكلام في الحد الأوسط يبين شموله وعمومه وأنه مستلزم للحكم ابتداءً

والمقصود هنا أنا إذا حكمنا بعقولنا حكماً كلياً يعم الموجودات أو يعم المعلومات مثل قولنا إن الموجود إما واجب وإما ممكن وإما قديم وإما محدث وإما قائم بنفسه وإما قائم بغيره وإما مشار إليه وإما قائم بالمشار إليه وكل موجودين فأحدهما إما متقدم على الآخر وإما مقارن له وإما مبين له وإما محايث له وقلنا إن الصانع إما أن يكون متقدماً على العالم أو مقارناً له وإما أن يكون خارجاً عنه أو داخلاً فيه كان علمنا بهذه القضايا الكلية العامة بتوسط ما علمناه من الموجودات فإذا كنا نعلم أن المعلوم إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون معدوماً فادعى مدع أن الواجب لا يقال إنه موجود ولا معدوم أو ليس بموجود ولا معدوم كما يقول ذلك من يقوله من القرامطة الباطنية كنا وإن لم نشهد الغائب نعلم أن هذا الخبر العام والقضية الكلية تتناوله وغيره وإذا قلنا لهذا هل يمكنك إثبات شيء في الشاهد ليس بموجود ولا معدوم قال لا قلنا له فكيف تثبت في الغائب ما ليس بموجود ولا معدوم كنا قد أبطلنا قوله فإذا قال أنا لا أصفه لا بهذا ولا بهذا بل أنفى عنه هذين الوصفين المتقابلين لأن اتصافه بأحدهما إنما يكون لو كان قابلاً لأحدهما وهو لا يقبل واحداً منهما لأنه لو قبل ذلك لكان جسماً إذ هذه من صفات الأجسام فإذا قدرنا موجوداً ليس بجسم لم يقبل لا هذا ولا هذا قيل له فهكذا سائر الملاحظة إذا قالوا لا نصفه لا بالحياة ولا بالموت ولا بالعلم ولا الجهل ولا القدرة ولا العجز

ولا الكلام ولا الخرس ولا البصر ولا العمى ولا السمع ولا الصمم لأن اتصافه بأحدهما فرع لقبوله لأحدهما وهو لا يقبل واحداً منهما لأن القابل للاتصاف بذلك لا يكون إلا جسماً فإن هذه من صفات الأجسام فإذا قدرنا موجوداً ليس بجسم لم يقبل هذا ولا هذا فما كان جواباً

لهؤلاء الملاحظة فهو جواب لك فما تخاطب به أنت النفاة الذين  
ينفون ما تثبته أنت يخاطبك به المثبتون لما تنفيه أنت حذو القذة  
بالقذة ونحن نجيبك بما يصلح أن تجيب أنت ونحن به لسائر الملاحظة  
فإن حجتك عليهم قاصرة وبحوثك معهم ضعيفة كما بينا ضعف  
مناظرة هؤلاء الملاحظة في غير موضع  
وذلك من وجوه  
أحدها

أن يقال إن ما يقدر عدم قبوله لهذا وهذا أشد نقصا واستحالة  
وامتناعا من وصفه بأحد النقيضين مع قبوله لأحدهما وإذا قدرنا  
جسما حيا عالما قادرا سميحا بصيرا متكلميا كالإنسان والملك  
وغيرهما كان ذلك خيرا من الجسم الأعمى الأصم الأبكم وإن أمكن  
أن يتصف بضد الكمال وهذا الجسم الأعمى الأصم الذي يمكن  
اتصافه بتلك الكمالات

أكمل من الجماد الذي لا يمكن اتصافه لا بهذا ولا بهذا والجسم  
الجماد خير من العدم الذي يكون لا مباينا لغيره ولا مداخلا له ولا  
قديما ولا محدثا ولا واجبا ولا ممكنا فانت وصفته بما لا يوصف به إلا  
ما هو أنقص من كل ناقص الوجه الثاني  
أن يقال قولك فهذه م صفات الأجسام لفظ مجمل فإن عنيت  
أن هذه الصفات لا يوصف بها إلا من هو من جنس المخوقات وإذا  
وصفنا الرب بها لزم أن يكون من جنس الموجودات مماثلا لها كان  
هذا باطلا فإنك لا تعلم أن هذه لا يوصف بها إلا مخلوق فإن هذا أول  
المسألة فلو قدرت أن تبين أن هذه لا يوصف بها إلا مخلوق لم تحتج  
إلى هذا الكلام ويقال لك لا سبيل لك إلى هذا النفي ولا دليل عليه  
وإن قلت إن هذه الصفات توصف بها المخلوقات وتوصف بها  
الأجسام قيل لك نعم وليس في كون الأجسام المخلوقة توصف بها  
ما يمنع اتصاف الرب بما هو اللائق به من هذا النوع كاسم الموجود  
والثابت والحق والقائم بنفسه ونحو ذلك فإن هذه الأمور كلها توصف  
بها الأجسام المخلوقة فإن طرد قياسه لزم الإلحاد المحض  
والقرمطة وأن يرفع النقيضين جميعا فيقول لا موجود ولا معدوم ولا  
ثابت ولا منتف ولا حق ولا باطل ولا قائم بنفسه ولا بغيره وهذا لازم  
قول من نفى هذه الصفات وحينئذ فيلزمه الجمع بين النقيضين أو  
رفع

النقيضين ويلزمه أن يمثله بالمتنعات والمعدومات فلا يفر من محذور إلا وقع فيما هو شر منه الجواب الثالث  
أن يقال لهذا النافي للمباينة والمداخلة أنت تصفه بأنه موجود قائم بنفسه قديم حي عليم قدير وأنت لا تعرف موجودا هو كذلك إلا جسما فلا بد من أحد الأمرين إما أن تقول هو موجود حي عليم قديم وليس بجسم فيقال لك وهو أيضا له حياة وعلم وقدرة وليس بجسم ويقال لك هو مباين للعالم عال عليه وليس بجسم وإن قلت يلزم من كونه مباينا للعالم عاليا عليه أن يكون جسما لأنني لا أعقل المباينة والمحايشة إلا من صفات الأجسام قيل لك ويلزم من كونه حيا عليما قديرا أن يكون جسما لأنك لا تعقل موجودا حيا عليما قديرا إلا جسما فهذا نظير هذا فما تقوله في أحدهما يلزمك نظيره في الآخر وإلا كنت متناقضا مفرقا بين المتماثلين وإما أن تقول أنا أقول إنه موجود قائم بنفسه حي عليم قدير لأن ذلك قد علم بالشرع والعقل وإن لزم أن يكون جسما التزمته لأن لازم الحق حق قيل لك وهكذا يقول من يقول إنه فوق العالم مباين له أنا أصفه بذلك لأنه قد ثبت ذلك بالشرع والعقل وإذا لزم من ذلك أن يكون جسما التزمته لأن لازم الحق حق

وإما أن تقول أنا لا أعرف لفظ الجسم أو تقول لفظ الجسم فيه إجمال وإبهام فإن عنيت به الجسم المعروف في اللغة وهو بدن الإنسان لم أسلم أنني لا أعلم موجودا حيا عالما قادرا إلا ما كان مثل بدن الإنسان فإن الروح هي أيضا حية عالمة قادرة وليست من جنس البدن وكذلك الملك وغيره وإن عنيت بالجسم أنه يقبل التفريق والتجزئة والتبعيض بحيث يفصل بعضه عن بعض بالفعل قيل أنا أتصور موجودا عالما قادرا قبل أن أعلم أنه يمكن تفريقه وتبعيضه فلا يلزم من تصوري للموجود الحي العالم القادر أن يكون قابلا لهذا التفريق والتبعيض وإن عنيت بالجسم أنه يمكن أن يشار إليه إشارة حسية لم يكن هذا ممتنعا عندي بل هذا هو الواجب فإن كل ما لا يمكن أن يشار إليه لا يكون موجودا وإن عنيت بالجسم أنه مركب من الجواهر المنفردة الحسية أو من المادة والصورة اللذين يجعلان جوهران عقليان فأنا ليس عندي شيء من الأجسام كذلك فضلا عن أن يقدر مثل ذلك فإذا كنت نافيا لذلك في المخلوقات البسيطة فتنزيه رب العالمين عن ذلك أولى وإن عنيت بالتبعيض أنه يمكن أن

يرى منه شيء دون شيء كما قال ابن عباس وعكرمه وغيرهما من السلف ما يوافق ذلك لم أسلم لك أن هذا ممتنع

وإن عنيت بالجسم أنه يماثل شيئا من المخلوقات لم نسلم الملازمة لأي شيء أجبت به الملحدة من هذه الأجوبة قال لك المثبت لمباينته للعالم وعلوه عليه مثل ما قلت أنت لهؤلاء الملاحدة قال ما تعنى بقولك لو كان عاليا على العالم مباينا له كان جسما إن عنيت أنه بدن لم نسلم لك الملازمة وإن عنيت أنه يقبل التفريق والتبعض فكذلك وإن عنيت أنه مركب من الجواهر المفردة أو من المادة والصورة لم نسلم الملازمة أيضا وإن عنيت أنه يكون مماثلا لشيء من المخلوقات لم نسلم الملازمة وإن عنيت أنه يشار إليه أو أنه يرى منه شيء دون شيء منع انتفاء اللازم والجواب الرابع أن يقال الحكم بأن المعلوم إما موجود وإما معدوم وأن الموجود إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره وإما واجب وإما ممكن وإما قديم وإما محدث وإما متقدم على غيره وإما مقارن له وإما مباين لغيره وإما محايث له وأن القائم بنفسه أو القائم القابل لصفات الكمال إما حي وإما ميت وإما عالم وإما جاهل وإما قادر أو عاجز وأن ما لا يقبل ذلك أنقص مما يقبله وأن المتصف بصفات الكمال أكمل من المتصف بصفات النقص وممن لا يقبل الاتصاف لا بهذا ولا بهذا وهذه العلوم وأمثالها مستقرة في العقول وهي إما علوم ضرورية

أو قريبة من الضرورية والقطع بها أعظم من القطع بوجود موجود لا يمكن الإشارة الحسية إليه وأن الواجب الوجود لا يشار إليه فإن ما يشار إليه فهو جسم فلو أشير إليه لكان جسما وليس بجسم فإن هذه الأمور إما أن تكون معلومة الفساد بالضرورة أو بالنظر وإما أن تكون إذا علمت لا تعلم إلا بطرق نظرية فلا يمكن القدر بها في تلك المقدمات الضرورية فالاعتبار والقياس تارة يكون بلفظ الشمول والعموم وتارة بلفظ التشبيه والتمثيل وكذلك إذا قلنا إما أن يكون قائما بنفسه أو بغيره أو قديما أو محدثا أو واجبا أو ممكنا فكذلك إذا قلنا إما أن يكون مباينا أو محايثا أو داخلا أو خارجا فبين ابن كلاب وغيره من أئمة النظار لهؤلاء النفاة أنكم إذا جوزتم خلو الرب عن الوصفين المتقابلين الذين يعلمون أنه يمتنع خلو الوجود عنهما لزمكم مثل ذلك وأن تصفوه بسائر الممتنعات فقال إذا



وصفتموه بأنه لا مماس ولا مباين وأنتم تعلمون أن الموجود الذي تعرفونه لا يكون إلا مماسا أو متباينا فوصفتموه بما هو عندكم محال فيما تعرفونه من الموجودات لزمكم أن تصفوه بأمثال ذلك من المحالات فتقولون لا قديم ولا محدث ولا قائم بنفسه ولا غيره ولا حي ولا ميت ولا عالم ولا جاهل وأمثال ذلك وذكر أيضا حجة أخرى رابعة فقال أليس يقال لما ليس بثابت

في الإنسان لا مماس ولا مباين فإذا قالوا نعم قيل فأخبرونا عن معبودكم مماس أو مباين فإذا قالوا لا يوصف بهما قيل لهم فصفة إثبات الخالق كصفة عدم المخلوق فلم لا تقولون عدم كما تقولون للإنسان عدم إذا وصفتموه بصفة العدم يقول أنتم تعرفون أن سلب هذين المتقابلين جميعا هو من صفات المعدومات فالموجود الذي تعرفونه القائم بنفسه لا يقال إنه ليس مباينا لغيره من الأمور القائمة بأنفسها ولا مماسا لها بخلاف المعدوم فإنه يقال لا هو مماس لغيره ولا مباين له فإذا وصفتموه بصفة المعدوم فجعلتم ما هو صفة لما هو عدم في الموجودات صفة للخالق الموجود الثابت وحينئذ فيمكن أن يوصف بأمثال ذلك فيقال هو عدم كما يوصف ما عدم من الأناسي بأنه عدم فقال لهم إذا كان عدم الموجود وجودا له فإذا كان العدم وجودا كان الجهل عالما والعجز قوة أي إذا جعلتم المعدوم الذي لا يعقل إلا معدوما جعلتموه موجودا أمكن حينئذ أن يجعل الجهل علما والعجز قوة والموت حياة والحرس كلاما والصمم سمعا والعمى بصرا وأمثال ذلك وهذا حقيقة قول النفاة فإنهم يصفون الرب بما لا يوصف به إلا المعدوم بل يصفون الموجود الواجب بنفسه الذي لا يقبل العدم بصفات الممتنع الذي لا يقبل الوجود فإن كان هذا ممكنا أمكن أن يجعل أحد المتناقضين صفة لنقيضه كما ذكر

ولا ريب أن النفاة لا تقر بوصفه بالامتناع والعدم والنقائص ولكن تقول لانصفه لا بهذا ولا بهذا لا نصفه بالعلم ولا بالجهل ولا الحياة ولا الموت ولا القدرة ولا العجز ولا الكلام ولا الخرس فإذا قيل لهم إن لم يوصف بصفة الكمال لزم اتصافه بهذه النقائص قالوا هذا إنما يكون فيما يقبل الاتصاف بهذا وهذا ويقول المنطقيون هذان متقابلان تقابل العدم والملكة لا تقابل السلب والإيجاب والمتقابلان تقابل السلب والإيجاب لا يرتفعان جميعا بخلاف المتقابلين تقابل العدم والملكة كالحياة والموت والعمى والبصر فإنهما قد يرتفعان

جميعا إذا كان المحل لا يقبلهما كالجملات فإنها لم تقبل الحياة والبصر والعلم لم يقل فيها أنها حية ولا ميتة ولا عالمة ولا جاهلة وقد أشكل كلامهم هذا على كثير من النظائر وأضلوا به خلقا كثيرا حتى الآمدي وأمثاله من أذكىاء النظائر اعتقدوا أن هذا كلام صحيح وأنه يقدح في الدليل الذي استدل به السلف والأئمة ومتكلموا أهل الإثبات في إثبات السمع والبصر وغير ذلك من الصفات وهذا من جملة تلبيسات أهل المنطق والفلسفة التي راجت على هؤلاء فأضلتهم عن كثير من الحق الصحيح المعلوم بالعقل الصريح وجواب هذا من وجوه بسطناها في غير هذا الموضوع منها أن يقال فما يقبل الاتصاف بهذه الصفات مع إمكان

انتفائها عنه أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بها بحال فالحيوان الذي يقبل أن يتعاقب عليه العدم والملكة فيكون إما سميعا وإما أصم وإما بصيرا وإما أعمى وإما حيا وإما ميتا أكمل من الجماد الذي لا يقبل لا هذا ولا هذا بل الحيوان الموصوف بهذه النقائص مع إمكان اتصافه بهذا الكمال أكمل من الجماد الذي لا يقبل ذلك فإذا قلت إن الموجود الواجب لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال مع أن المتصف بالنقائص يمكنه الاتصاف بها جعلتموه أنقص من الحيوانات وجعلتموه بمنزلة الجمادات وكان من وصفه بهذه النقائص مع إمكان اتصافه بالكمالات خيرا منكم فمن وصفه بالعمى والصمم والعمى مع إمكان زوال هذه النقائص عنه كان خيرا منكم وهم يشنعون بما يحكى عن بعض ضلال اليهود والنصارى من أن الله ندم على الطوفان حتى عض على إصبعيه وجرى الدم وبكى على الطوفان حتى رمد وعادته الملائكة وآلى على نفسه أنه لا يغرق بنيه وأن بعض بني إسرائيل وجدته ينوح على خراب بيت المقدس وفي بعض كتب النصارى أنه ينام ومن قال إن بشرا كمسيح الهدى ومسيح الضلالة أنه الله مع كونه يأكل ويشرب وأنه أعور وأمثال هؤلاء الذين يصفونه بهذه النقائص مع إمكان اتصافه

بالكمال هم خير ممن يقول لا يمكن اتصافه بصفات الكمال بحال بل من جعله يأكل ويشرب فهو خير ممن يقول لا يمكن أن يكون حيا ولا عالما ولا قادرا فإن الحي الذي يأكل ويشرب خير من الجماد الذي لا يعلم ولا يتكلم ولا يسمع ولا يبصر علم أن من نفى عنه صفات الكمال كان شرا من جميع هذه الطوائف فإنهم جعلوه

كالعدوم أو الجماد وهؤلاء شبهوه بالحيوان الذي فيه صفة كمال مع نوع من النقص فكان تعطيل الأول له عن صفات الكمال وتمثيله له بالمعدومات والجمادات شرا من تعطيل هذا له عن بعض صفات الكمال مع إثباته لكثير من صفات الكمال وكان تشبيهه له بالحيوان أمثل من تشبيه ذاك له بالجماد والمعدوم وهكذا من قيل له هو واجب فإنه إن لم يكن واجبا كان ممكنا وهو قديم فإنه إن لم يكن قديما كان محدثا وهو خالق فإن القائم بنفسه إن لم يكن خالقا كان مخلوقا وهو مبين للعالم خارج عنه فإنه إن لم يكن مبينا له خارجا عنه كان داخلا فيه محصور محوزا وممن ذكر ذلك الإمام أحمد فيما خرج في الرد على الزندقة والجهمية قال بيان ما أنكرت الجهمية الضلال أن يكون الله

على العرش قلنا لم أنكرتم أن الله على العرش وقد قال الله عز وجل الرحمن على العرش استوى سورة طه 5 فقالوا هو تحت الأرضين السابعة كما هو على العرش فهو على العرش وفي السموات وفي الأرض وفي كل مكان لا يخلو منه مكان ولا يكون في مكان دون مكان وتلوا آيات من القرآن وهو الله في السموات وفي الأرض سورة الأنعام 3 فقلنا قد عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيها من عظم الرب شيء فقالوا أي شيء قلنا أحشاؤكم وأجوافكم وأجواف الخنازير والحشوش والأماكن القذرة ليس فيها من عظم الرب شيء وقد أخبرنا أنه في السماء فقال أمنتكم من في السماء أن

يخسف بكم الأرض سورة الملك 16 أم أمنتكم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا سورة الملك 17 وقال تعالى إليه يصعد الكلم الطيب سورة فاطر 10 وقال إني متوفيك ورافعك إلى سورة آل عمران 55 وقال بل رفعه الله إليه سورة النساء 158 وقال وله من في السموات والأرض ومن عنده سورة الأنبياء 19 وقال يخافون ربهم من فوقهم سورة النحل 50 وقال ذي المعارج سورة المعارج 3 وقال وهو القاهر فوق عباده سورة الأنعام 18 وقال وهو العلي العظيم سورة البقرة 255 فهذا خبر الله أنه في السماء ووجدنا كل شيء أسفل مذموما بقول الله عز وجل إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار سورة النساء 145 وقال

الذين كفروا ربنا أرنا اللذين أضلانا من الجن والإنس نجعلهما تحت  
أقدامنا ليكونا من الأسفلين سورة فصلت 29

وقلنا لهم أليس تعلمون أن إبليس مكانه مكان فلم يكن الله  
ليجتمع هو وإبليس في مكان واحد ولكن معنى قول الله عز وجل  
وهو الله في السموات وفي الأرض سورة آل عمران 129 يقول هو  
إله من في السموات وإله من في الأرض وهو الله على العرش وقد  
أحاط الله بعلمه ما دون العرش لا يخلو من علم الله مكان ولا يكون  
علم الله في مكان دون مكان وذلك قوله تعالى لتعلموا أن الله  
على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علما سورة  
الطلاق 12 ومن الاعتبار في ذلك لو أن رجلا كان في يديه قدح من  
قوارير صاف وفيه شيء صاف لكان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح

من غير أن يكون ابن آدم في القدح والله وله المثل الأعلى قد  
أحاط بجميع خلقه من غير أن يكون في شيء من خلقه وخصلة  
أخرى لو أن رجلا بنا دارا بجميع مرافقها ثم أغلق بابها وخرج منها  
كان ابن آدم لا يخفى عليه كم بيت في داره وكم سعة كل بيت من  
غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار فإله عز وجل وله المثل  
الأعلى قد أحاط بجميع ما خلق وعلم كيف هو وما هو من غير أن  
يكون في شيء مما خلق وما تأول الجهمية من قول الله عز وجل  
ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم سورة المجادلة 7 فقالوا إن  
الله عز وجل 4 مقنا وفينا قال قلنا فلم قطعتم الخبر من أوله بأذن  
الله

يقول ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض ما  
يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم يعني إلا الله بعلمه رابعهم ولا  
خمسة إلا هو بعلمه سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم  
يعني بعلمه فيهم أينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله  
بكل شيء عليم سورة المجادلة 7 يفتح الخبر بعلمه فيهم ويختمه  
بعلمه ويقال للجهمي إذا قال إن الله معنا بعظمة نفسه قيل له هل  
يغفر الله لكم فيما بينه وبين خلقه فإن قال نعم فقد زعم أن الله  
يباين خلقه وأن خلقه دونه وإن قال لا

كفر وإذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله حين زعم أنه في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان فقل له أليس الله كان ولا شيء فيقول نعم فقل له حين خلق الشيء خلقه في نفسه أو خارجا من نفسه فإنه يصير إلى ثلاثة أقاويل واحد منها إن زعم أن الله خلق في نفسه فقد كفر حين زعم أنه خلق الجن والشياطين في نفسه وإن قال خلقهم خارجا من نفسه ثم دخل فيهم كان هذا أيضا كفرا حين زعم أنه دخل في كل مكان وحش قذر رديء وإن قال خلقهم خارجا عن نفسه ثم لم يدخل فيهم رجع عن قوله كله أجمع وهو قول أهل السنة فقد بين الإمام أحمد ما هو معلوم بصريح العقل وبديهته من أنه لا بد إذا خلق الخلق من أن يخلقه مباينا له أو محايثا له ومع المحايثة إما

أن يكون هو في العالم وإما أن يكون العالم فيه لأنه سبحانه قائم بنفسه والقائم بنفسه إذا كان محايثا لغيره فلا بد أن يكون أحدهما حالا في الآخر بخلاف ما لا يقوم بنفسه كالصفات فإنها قد تكون جميعا قائمة بغيرها فهذا القسم لم يحتج أن يذكره لظهور فساده وإن أحدا لا يقول به إذ من المعلوم لكل أحد أن الله تعالى قائم بنفسه لا يجوز أن يكون من جنس الأعراض التي تفتقر إلى محل يقوم به وكذلك من هذا الجنس قول من يقول لا هو مباين ولا محايث لما كان معلوما بصريح العقل بطلانه لم يدخله في التقسيم إذ من المستقر في صريح العقل أن الموجود إما مباين لغيره وإما مداخل له فانتفاء هذين القسمين يبطل قول من يجعله لا مباينا ولا مداخل كالمعدوم وقول من يجعله حالا في العالم مفتقرا إلى المحل كالأعراض إذ المفتقر إلى المحل لا يقوم بنفسه ولا يكون غنيا عما سواه فيمتنع أن يكون واجب الوجود بنفسه وهذا 4 لم يقل مثل هذا أحد من العقلاء وإن قال بعضهم ما يستلزم ذاك فما كل من قال مذهبا التزم لوازمه وقد نفى أيضا قول من يقول هو في كل مكان بتقسيم آخر من هذا الجنس إذ القائل بأنه لا داخل العالم ولا خارجه لا يمكنه أن

ينفي قول من يقول إنه في كل مكان لأنه إن جوز وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ولا يقبل الإشارة إليه لم يمكنه مع هذا السلب أن ينفي قول من يقول هو في كل مكان لا كالجسم مع الجسم ولا كالعرض مع العرض أو الجسم فإنه إذا احتج على نفي

ذلك بأنه لو كان في كل مكان للزم احتياجه إلى محل أو نحو ذلك قال له المنازع هو في كل مكان وهو مع ذلك لا يحتاج إلى محل فإن المحتاج إلى المحل إنما هو العرض أو الجسم وهو ليس بجسم ولا عرض بل هو لا مماس للأشياء ولا مباين لها إذ المماسة والمباينة من صفات الجسم وهو ليس بجسم كما قد يقول إنه في كل مكان وليس بحال ولا مماس ولا مباين فإذا قال النافي هذا لا يعقل قال له نظيره الذي يقول لا داخل العالم ولا خارجه وقولك أيضا لا يعقل فكلا القولين مخالف للمعروف في العقول فليس إبطال أحدهما دون الآخر بأولى من العكس وإنما يمكن أن يرد على الطائفتين أهل الفطر السليمة الذين لم يقولوا ما يناقض صريح العقل ومن المعلوم أن من قال إنه في العالم مثل كون القائم بنفسه في

القائم بنفسه كان قوله أقل فسادا من قول من قال إنه في العالم كالقائم بغيره مع القائم بنفسه فإن هذا لا يقوله عاقل فإذا بطل الأول بطل الثاني فأبطل الإمام أحمد هذا القول أيضا فقال بيان ما ذكره الله في القرآن من قوله تعالى وهو معكم سورة الحديد 4 وهذا على وجوه قول الله لموسى إنني معكم سورة طه 46 يقول في الدفع عنكم وقال ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا سورة التوبة 40 يقول في الدفع عنا وقال كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين سورة البقرة 249 يقول في النصر لهم على عدوهم وقال فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم سورة محمد 35 في النصر لكم على عدوكم

وقال يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم سورة النساء 108 يقول بعلمه فيهم وقال فلما تراءوا الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون قال كلا إن معي ربي سيهدين سورة الشعراء 61 62 يقول في العون على فرعون قال فلما ظهرت الحجة على الجهمي لما ادعى على الله أنه مع خلقه في كل شيء غير مماس للشيء ولا مباين منه فقلنا إذا كان غير مباين أليس هو مماسا قال لا قلنا فكيف يكون في كل شيء غير مماس له ولا مباين له فلم يحسن الجواب فقال بلا كيف فخدع الجهال بهذه الكلمة وموه عليهم فقلنا له إذا كان يوم القيامة أليس إنما هو الجنة

والنار والعرش والهواء قال بلى قلنا فأين يكون ربنا قال يكون في الآخرة في كل شيء كما كان حيث كانت الدنيا في كل شيء قلنا فإن مذهبكم أن ما كان من الله على العرش فهو على العرش وما كان من الله في الجنة فهو في الجنة وما كان من الله في النار فهو في النار وما كان من الله في الهواء فهو في الهواء فعند ذلك تبين للناس كذبهم على الله تعالى فكان الإمام أحمد وغيره من الأئمة يبينون فساد قول الجهمية سواء قالوا إنه في كل مكان أو قالوا لا داخل العالم ولا خارجه أو تن قالوا إنه في العالم من العالم أو خارج العالم إذ جماع قولهم أنه ليس مباينا للعالم مختصا بما فوق العالم ثم هم مع هذا مضطربون يقولون هذا تارة وهذا تارة ولا يمكن بعض طوائفهم أن يفسد مقالة الأخرى لاشتراكهم في الأصل الفاسد ولهذا كان الحولية والاتحادية منهم الذين يقولون إنه في كل

مكان يحتجون على النفاة منهم الذين يقولون ليس مباينا للعالم ولا مداخلا له بانا قد اتفقنا على أنه ليس فوق العالم وإذا ثبت ذلك تعين مداخلته للعالم إما أن يكون وجوده وجود العالم أو يحل في العالم أو يتحد به كما قد عرف من مقالاتهم والذين أنكروا الحلول والاتحاد من الجهمية ليست لهم على هؤلاء حجة إلا من جنس حجة المثبتة عليهم وهو قول المثبتة إن ما لا يكون لا داخلا ولا مباينا غير موجود فإن أقروا بصحة هذه الحجة بطل قولهم وإن لم يقرروا بصحتها أمكن إخوانهم الجهمية الحولية أن لا يقرروا بصحة حجتهم إذ هما من جنس واحد واعتبر ذلك بما ذكره الرازي في الرد على الحولية فإنه لما ذكر الكلام في أنه يمتنع حلول ذاته أو صفة من صفاته في شيء ذكر أن النصارى تقول بالحلول تارة والاتحاد أخرى قال والحلول باطل لأن الحلول إنما يعقل إذا كان الحال مفتقرا إلى المحل فحلوله بصفة الجواز ينفي افتقار الحال إلى المحل وبصفه الوجوب يقتضي افتقار الواجب إلى غيره وحدثه أو قدم المحل

قال فإن قلت إنه قد يقتضي الحلول بشرط وجود المحل أو المحل يقتضي حلوله فيه فلم يلزم قدم المحل ولا حلول الواجب قلت كلاهما يمنع وجوب الحلول والاتحاد باطل لأن المتحدين إن بقيا عند الاتحاد أو عدما وحصل ثالث فلا اتحاد فإن بقي أحدهما دون الآخر فلا اتحاد لامتناع كون المعدوم عين الموجود قال الرازي ناظرت بعض النصارى فقلت تسلم أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم

المدلول قال نعم فقلت فما الدليل على أنه تعالى لم يحل في بدن زيد ولا عمرو والذباية والنملة فقال لأنه ثبت في حق عيسى أنه أحيى الأموات وأبرأ

الأكمة والأبرص ولم يوجد في حق غيره فقلت له فقد سلمت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ولأنه ظهر على يد موسى قلب العصا ثعبانا وانقلاب الخشبة ثعبانا أعجب من انقلاب الميت حيا فهو أولى بالدلالة على الحلول في الجملة قال وبالجملة مذهب النصارى والحلولية أخس من أن يلتفت إليه قلت ما ذكره من إبطال الحلول بإلزام النصارى كلام صحيح ولكن هذا إنما يستقيم على قول أهل الإثبات المثبتين لمباينته للعالم فأما على قول الجهمية النفاة فلا تستقيم هذه الحجة وذلك أن الحلولية على وجهين أحدهما أهل الحلول الخاص كالنصارى والغالية من هذه الأمة الذين يقولون بالحلول إما في على وإما في غيره والثاني القائلون بالحلول العام الذين يقولون في جميع المخلوقات نحو ما قالته النصارى في المسيح عليه السلام أو ما هو شر

منه ويقولون النصارى إنما كفروا لأنهم خصصوا كما يقول ذلك الاتحادية أصحاب الفصوص وأمثاله وهم كثيرون في الجهمية بل عامة عباد الجهمية وفقهائهم وعامة الذين ينتسبون إلى التحقيق من الجهمية هم من هؤلاء كابن الفارض وابن سبعين والقونوي والتلمساني وأمثالهم فإذا قال الجهمي الذي يقول إنه في كل مكان ويقول مع ذلك بأن وجوده غير وجود المخلوقات أو يقول بالاتحاد من وجه والمباينة من وجه كما هو قول ابن عربي وأمثاله كما حكى الإمام أحمد عنهم يقول إنه في كل مكان لا مماس للأمكنة ولا مباين لها وأنه حال في العالم أو متحد به لا كحلول الأعراض والأجسام في الأجسام وأشباه ذلك فاحتج موافقوهم على نفي المباينة كالرازي وأمثاله بما ذكروه من قولهم الحلول إنما يعقل إذا كان الحال مفتقرا إلى المحل فإما أن يكون الحلول جائزا أو واجبا فإن كان جائزا انتفى افتقاره إلى المحل فلزم الجمع بين النقيضين أن يكون مفتقرا إلى المحل غير مفتقر إليه لكون حلوله جائزا لا واجبا وإن كان الحلول واجبا لم يكن الحال واجبا بنفسه بل بغيره



قال لهم الحلولية قولكم الحلول المعقول يقتضي افتقار الحال إلى المحل إنما يكون إذا كان الحال عرضا فضلا عن أن يكون جسما فضلا عن أن يكون لا جسما ولا عرضا فإما إذا قدر حال ليس بجسم ولا عرض فلم قلت إن حلوله يقتضي افتقاره إلى المحل وقالوا لهم إذا جوزتم وجود موجود لا مباين لغيره ولا حال فيه فلم لا يجوز وجود موجود حال في غيره ليس مفتقرا إليه فإذا قلت لا نعقل حالا في شيء إلا مفتقرا إليه قيل لكم هذا كما قلتموه للمثبته هذا من حكم الوهم والخيال لما قال المثبته لا نعقل موجودا إلا مباينا لغيره أو محايثا له وهذا هو السؤال الذي أورده أحمد من جهة الجهمية حيث قالوا هو في كل مكان لا مماس ولا مباين فضلا عن أن يقولوا مفتقرا فإن الافتقار إنما يعقل في حلول الأعراض فأما حلول الأعيان القائمة بأنفسها في الأعيان القائمة بأنفسها فلا يجب فيه الافتقار والقائلون بالحلول إنما يقولون هو حلول عين في عين لا حلول صفة في محل فلهذا قال لهم الإمام أحمد وأمثاله أهو مماس أو مباين فإذا سلبوا هذين المتقابلين تبين مخالفتهم لصريح العقل وكانت هذه الحجة عليهم خيرا من حجة الرازي حيث إنه نفى حلول العرض في محله فإن هذا لم يقله أحد

وكذلك ما نفاه من الاتحاد ليس فيه حجة على ما ادعوه من الاتحاد فإنهم لا يقولون ببقائهما بحالهما ولا ببقاء أحدهما وإنما يشبهون الاتحاد باتحاد الماء واللبن والماء والخمر واتحاد النار والحديد فقلوه هذا ليس باتحاد نزاع لفظي فهم يسمون هذا اتحادا فلا بد من بيان بطلان ما أثبتوه من الجلول والاتحاد وإلا كان الدليل منصوبا في غير محل النزاع وأما الأئمة الذين ردوا على الحلولية فأبطلوا نفس ما ادعوه وإن كان هؤلاء لا يقرون بأننا نقول بالحلول كما لا يقر القائلون بأنه لا داخل العالم ولا خارجه بالتعطيل فلزوم الحلول لهؤلاء كلزوم التعطيل لهؤلاء والتعطيل شر من الحلول ولهذا كان العامة من الجهمية إنما يعتقدون أنه في كل مكان وخاصتهم لا تظهر لعامتهم إلا هذا لأن العقول تنفر عن التعطيل أعظم من نفرتها عن الحلول وتنكر قول من يقول إنه لا داخل العالم ولا خارجه أعظم مما تنكر أنه في كل مكان فكان السلف يردون خير قولهم وأقربهما إلى المعقول وذلك مستلزم فساد القول الآخر بطريق الأولى

ومن العجب أن الجهمية من المعتزلة وغيرهم ينسبون المثبتين للصفات إلى قول النصارى كما قد ذكر ذلك عنهم أحمد وغيره من العلماء وبهذا السبب وضعوا على ابن كلاب حكاية راجت على بعض السبين إلى السنة فذكروها في مثالبه وهو أنه كان له أخت نصرانية وأنها هجرته لما أسلم وأنه قال لها أنا أظهرت الإسلام لأفسد على المسلمين دينهم فرضيت عنه لأجل ذلك وهذه الحكاية إنما افتراها بعض الجهمية من المعتزلة ونحوهم لأن ابن كلاب خالف هؤلاء في إثبات الصفات وهم ينسبون مثبتة الصفات إلى مشابهة النصارى وهم أشبه بالنصارى لأنه يلزمهم أن يقولوا إنه في كل مكان وهذا أعظم من قول النصارى أو أن يقولوا ما هو شر من هذا وهو أنه لا داخل العالم ولا خارجه ولهذا كان غير واحد من العلماء كعبد العزيز المكي وغيره يردون عليهم بمثل هذا ويقولون إذا كان المسلمون كفروا من يقول إنه

حل في المسيح وحده فمن قال بالحلول في جميع الموجودات أعظم كفرا من النصارى بكثير وهم لا يمكنهم أن يردوا على من قال بالحلول إن لم يقولوا بقول أهل الإثبات القائلين بمباينته للعالم فيلزمهم أحد الأمرين إما الحلول وإما التعطيل والتعطيل شر من الحلول ولا يمكنهم إبطال قول أهل الحلول مع قولهم بالنفي الذي هو شر منه وإنما يمكن ذلك لأهل الإثبات وهم وإن قالوا إن مذهب النصارى والحلولية أحسن من أن يلتفت إليه فلا يقدر على إبطاله مع قولهم بالتجهم ولهذا لم يكن فيما ذكره حجة على إبطاله فيلزمهم إما إمكان تصحيح قول النصارى والحلولية وإما إبطال قولهم وهذا لا حيلة فيه لمن تدبر ذلك وهب أنهم يمكنهم إبطال قول النصارى في تخصيصهم المسيح بالحلول والاتحاد حيث يقال إذا جوز الحلول والاتحاد بالمسيح جاز غيره فإن القائلين بعموم الحلول والاتحاد يلتزمون هذا ويقولون النصارى كفرهم لأجل التخصيص وكذلك عباد الأصنام إنما أخطأوا من حيث عبدوا بعض المظاهر بعض والعارف المحقق عندهم من لا يقتصر على بعض المظاهر والمجالي بل يعيد كل شيء كما قد صرح بذلك ابن عربي صاحب الفتوحات المكية وفصوص الحكم وأمثاله من أئمة هؤلاء الجهمية القائلين بوحدة الوجود

الذين هم محققو أهل الحلول والاتحاد ولهذا كان هؤلاء لهم الظهور والاستطالة على نفاة الحلول والمباينة جميعا بل هؤلاء يخضعون لأولئك ويعتقدون فيهم ولاية الله وينصرونهم على أهل الإيمان القائلين بمباينة الخالق للمخلوق كما قد رأينا وجربناه وسبب ذلك أن قول هؤلاء الحلولية والاتحادية مسقف بالتأله والتعبد والتصوف والأخلاق ودعوى المكاشفات والمخاطبات ونحو ذلك مما لا يكاد يفهمه أكثر النفاة فإذا كانوا لا يفهمون حقيقة قولهم سلموا إليهم ما يقولونه وظنوا أن هذا من جنس كلام أكابر أولياء الله الذين أطلعهم الله من الحقائق على ما يقصر عنه عقول أكثر الخلائق وسلموا لهم ما لا يفهمونه من أقوالهم كما يسلمون للنبي ما لا يفهمونه من أقواله فيعظمون هؤلاء كما يعظمون الرسول بمثابة من صدق محمدا رسول الله ومسيلمة الكذاب صدق كلا منهما في أنه رسول الله كحال أهل الردة الذين آمنوا بمسيلمة المتنبى مع دعواهم أنهم مؤمنون بمحمد رسول الله ولا يعرفون ما بين قول هذا وقول هذا من المناقضة والمنافاة لعدم تحققهم في الإيمان بمحمد رسول الله فهكذا نفاة العلو والصفات من الجهمية أو نفاة العلو وحده إذا سمعوا النصوص الإلهية المثبتة للعلو والصفات أعرضوا عن فهم

معناها وإثبات موجبها ومقتضاها وآمنوا بالفاظ لا يعرفون مغزاها وآمنوا للرسول إيمانا مجملا بأنه لا يقول إلا حقا ولم يكن في قلوبهم من العلم بمباينة الله لخلقه وعلوه عليهم ما ينفون به بدعة الحلولية والاتحادية وأمثالهم لأن أحد المتقابلين إنما يرتفع عن القلب بإثبات مقابله وأحد النقيضين لا يزول عن القلب زوالا مستقرا إلا بإثبات نقيضه فإذا كان حقيقة الأمر أن الرب تعالى إما مبين للعالم وإما مداخل له كان من لم يثبت المباينة لم يكن عنده ما ينافي المداخلة بل إما أن يقر بالمداخلة وإما أن يبقى خاليا عن اعتقاد المتقابلين المتناقضين ولا يمكنه مع عدم اعتقاد نقيض قول أن يعتقد فساده ولا ينكره ولا يردده بل يبقى بمنزلة من سمع أن محمدا قال إنه رسول الله وأن مسلمة قال إنه رسول الله وهو لم يصدق واحدا منهما ولم يكذب واحد منهما فمثل هذا يمتنع أن يرد على مسلمة أو يكذبه فهكذا من كان لم يقر بأن الخالق تعالى مبين للمخلوق لم يمكنه أن يناقض قول من يقول بالحلول والاتحاد بل غايته أن لا يوافق كما لم يوافق قول أهل الإثبات فهو لم يؤمن بما قاله محمد

رسول الله والمؤمنون به ولا بما قاله مخالفوه الدجالون الكذابون  
من أهل الحلول والاتحاد وغيرهم من نفاة العلو

وقول النفاة للمباينة المداخلة جميعا لما كان في حقيقة الأمر  
نفيا للمتقابلين المتناقضين بمنزلة قول القرامطة الذين يقولون لا  
حي ولا ميت ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز كان قولهم في  
العقل أفسد من قول من لا يؤمن بمحمد ولا بمسيلمة فإن كلاهما  
مبطل لكن بطلان سلب النقيضين وما هو في معنى النقيضين أبين  
في العقل من الإقرار بنبوة رسول من رسل الله صلى الله عليهم  
أجمعين فلهذا لا تكاد تجد أحدا من نفاة المباينة والمداخلة جميعا أو  
من الواقفة في المباينة يمكنه مناقضة الحلولية والاتحادية مناقضة  
يبطل بها قولهم بل أي حجة احتج بها عليهم عارضوه بمثلها وكانت  
حجتهم أقوى من حجته فإذا قال لهم لا يعقل الحلول إلا حلول  
العرض فيكون الحال مفتقرا إلى المحل أو قال ما هو أبلغ من هذا  
مما احتج به الأئمة عليهم لو كان حالا لم يخل من المباينة والمماسمة  
فإن القائم بنفسه إذا حل في القائم بنفسه لم يخل من هذا وهذا  
قالوا للنفاة هذا إنما يكون إذا كان الحال متحيزا أو قائما بمتحيز أو  
قالوا هذا هو المعقول من حلول الأجسام وأعراضها فأما إذا قدرنا  
موجودا قائما بنفسه ليس بجسم ولا متحيز لم يمتنع أن يكون حالا بلا  
افتقار إلى المحل ولا مماسمة ولا مباينة

فإن قال إخوانهم من النفاة للعلو والمباينة هذا لا يعقل قالوا  
لهم إذا عرضنا على العقل وجود موجود قائم بنفسه لا مباين للعالم  
ولا محايث له ولا داخل فيه ولا خارج عنه وعرضنا على العقل وجود  
موجود في العالم قائم بنفسه لا مماس له ولا مباين له وليس بجسم  
ولا متحيز أو وجود موجود مباين له وليس بجسم ولا متحيز كان هذا  
أقرب إلى العقل وذلك أن وجود موجود لا يشار إليه ولا يكون متحيزا  
لا جسما ولا جوهرًا إما أن يكون ممكنا وإما أن لا يكون فإن لم يكن  
ممكنا بطل قول من يثبت موجودا لا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار  
إليه وكان حينئذ قول من أثبت موجودا خارج العالم أو داخله وقال إنه  
لا يشار إليه أقل فسادا في العقل من هذا وإن كان وجود موجود لا  
يشار إليه ولا يكون جسما ولا متحيزا ممكنا في العقل فمن المعلوم  
إذا قيل مع ذلك إنه خارج العالم لم يجب أن يشار إليه ولا يكون  
جسما منقسما ولا مطابقا موازيا محاذيا للعرش لا أكبر منه ولا أصغر

ولا مساويا وإن قيل مع ذلك إنه حال في العالم لم يجز أن يقال إنه  
مماس أو مباين لأن المماسة والمباينة عندهم من عوارض الجسم  
المشار إليه فما

لا يكون جسما لا يشار إليه لا يوصف لا بهذا ولا بهذا وإذا كان  
قائما بنفسه لا يشار إليه امتنع أن يقال هو عرض أو كالعرض المفتقر  
إلى المحل بل إثبات ما لا يشار إليه وهو داخل العالم أو خارجه أقرب  
إلى ما تثبته العقول من إثبات ما لا يشار إليه ولا هو داخل العالم ولا  
خارجه ومما يقرر هذه الحجج أن هؤلاء النفاة لما أرادوا بيان إمكان  
وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه وأن نفي ذلك ليس معلوما  
بضرورة العقل احتجوا على ذلك بإثبات الكليات واحتجوا بأن  
الفلاسفة وطائفة من متكلمي المسلمين من المعتزلة والشيعة  
والأشعرية أثبتوا النفس وقالوا إنها لا داخل البدن ولا خارجه ولا  
توصف بحركة ولا سكون ولا مباينة لغيرها ولا حلول فيه قالوا وقول  
هؤلاء ليس معلوم الفساد بالضرورة والمثبتون لما طلبوا بيان فساد  
قولهم بينوا أن الكليات وجودها في الأذهان لا في الأعيان وأن قول  
هؤلاء معلوم الفساد بالضرورة حتى عند جماهير المتكلمين من  
المعتزلة والأشعرية والكرامية وغيرهم والمقصود هنا أن يقال لهؤلاء  
إذا جوزتم إثبات كليات لا

داخل العالم ولا خارجه مع أنها متعلقة بمعينات بل جعلتموها  
جزءا من المعينات حيث قلتم المطلق جزء من المعين وجوزتم  
وجود نفوس مجردات عقلية لا داخل العالم ولا خارجه مع أنها متعلقة  
بأبدان بني آدم تعلق التدبير والتصريف وجوزتم أيضا وجود نفس  
فلكية كذلك على أحد قوليكم فما المانع أن يكون واجب الوجود مع  
تدبيره وتصريفه للعالم متعلقا به تعلق النفوس بالأبدان وتعلق  
الكليات بالأعيان والنصارى لا يصلون إلى أن يقولوا إن اللاهوت في  
الناسوت كالنفس في البدن بل مباينة اللاهوت للناسوت عندهم  
أعظم من مباينة النفس للبدن فإذا جوزتم ما يكون لا داخل العالم  
ولا خارجه مع تعلقه بالأبدان أعظم من تعلق اللاهوت بالناسوت عند  
النصارى أمكن أن يكون واجب الوجود متعلقا بالأبدان بل  
بالموجودات كلها كذلك وكان قول الجهمية الذين يقولون إن اللاهوت  
في كل مكان أقرب إلى المعقول من قول من يقول إن المجردات  
في الأبدان والأعيان ومما يزيد الأمر وضوحا أن هؤلاء الفلاسفة

المشائين ومن وافقهم من المتكلمة والمتصوفة يثبتون خمسة أنواع من الجواهر واحد منها هو الجوهر الذي يمكن إحساسه وهو الجسم في اصطلاحهم وأربعة هي جواهر عقلية لا يمكن الإحساس بها وهي العقل

والنفس والمادة والصورة مع اتفاقهم على أن الأجسام المحسوسة مركبة من المادة والصورة وهما جوهران عقليان كما يقولون إن الأعيان المعينة المحسوسة فيها كليات طبيعية عقلية هي أجزاء منها فإذا كان هؤلاء يثبتون في الجواهر المحسوسة ومعها جواهر عقلية لا ينالها الحسن بحال ويجعلون هذا حالا وهذا محلا لم يمكنهم مع ذلك أن ينكروا كون الوجود الواجب هو حالا أو محلا لهذه المحسوسات وهذا هو الذي انتهى إليه محققوهم كابن سبعين وأمثاله فإنهم جعلوا الوجود الواجب مع الممكن كالمادة مع الصورة وكالصورة مع المادة أو ما يشبه ذلك يجعلون الوجود الواجب جزءا من الممكن كما أن المطلق جزء من المعين حتى أن ابن رشد الحفيد وأمثاله يجعلون الوجود الواجب كالشرط في وجود الممكنات الذي لا يتم وجود الممكنات إلا به مع أن الشرط قد يكون وجوده مشروطا بوجود المشروط فيكون كل منهما شرطا في وجود الآخر وهذا حقيقة قولهم يجعلون الواجب مع الممكن كل منهما مفتقرا إلى الآخر ومشروط به كالمادة والصورة فابن عربي يجعل أعيان الممكنات ثابتة في العدم والوجود الواجب فاض عليها فلا يتحقق وجوده إلا بها ولا تتحقق ماهيتها إلا به وبنى قوله على أصليين فاسدين

أحدهما أن الوجود واحد ليس هنا وجودان أحدهما واجب بنفسه والآخر بغيره والثاني أن وجود كل شيء زائد على حقيقته وماهيته وأن المعدوم شيء موافقة لمن قال هذا وهذا من المعتزلة والفلاسفة ومن وافقهم من متأخري الأشعرية فالحقائق والذوات عنده ثابتة في العدم ووجود الحق فاض عليها فكان كل منهما مفتقرا إلى الآخر ولهذا يقول إن الحق يتصف بجميع صفات المخلوقات من النقائص والعيوب وأن المخلوق يتصف بجميع صفات الله تعالى من صفات الكمال كما قال ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات وأخبرا بذلك عن نفسه وبصفات النقص وصفات الذم ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق فهي من أولها إلى آخرها صفات له كما أن صفات المحدثات حق للحق ولهذا قال فالأمر الخالق المخلوق

والأمر المخلوق الخالق كل ذلك من عين واحدة لا بل هو العين  
الواحدة وهو العيون الكثيرة فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما  
تؤمر سورة الصافات

102 فالولد عين أبيه فما رأى يذبح غير نفسه وفديناه بذبح  
عظيم سورة الصافات 107 فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة  
إنسان بل بحكم ولد من هو عين الوالد وخلق منها زوجها سورة  
النساء 1 فما نكح سوى نفسه وقال فيعبدني وأعبده ويحمدني  
وأحمده وقال ولما كان فرعون في مرتبة الحكم قال أنا ربكم  
الأعلى سورة النازعات 24 أي وإن كان الكل أربابا بنسبة ما فأنا  
الأعلى منهم بما أعطيته من الحكم فيكم ولما علمت السحرة صدق  
فرعون فيما قاله لم ينكروه وأقروا

بذلك وقالوا إنما تقضي هذه الحياة الدنيا فاقض ما أنت قاض  
سورة طه 72 فالدولة لك فصح قوله أنا ربكم الأعلى سورة  
النازعات 24 وإن كان عين الحق وقال فكان موسى أعلم بالأمر  
من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل لعلمه بأن الله قد قضى  
أن لا يعبد إلا إياه وما حكم الله بشيء إلا وقع فكان عتب موسى على  
أخيه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه فإن العارف من  
يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء وقال في قصة قوم  
نوح ومكروا مكرا كبيرا سورة نوح 22 لأن الدعوة إلى الله مكر  
بالمدعو فإنه ما عدم من البداية فيدعى إلى الغاية

وقوله ادعوا إلى الله عين المكر فأجابوه مكرا كما دعاهم مكرا  
فقالوا في مكروهم لا تذرنا ألهتكم ولا تذرنا ودا ولا سواعا ولا يغوث  
ويعوق ونسرا سورة نوح 23 فإنهم إذا تركوا هؤلاء جهلوا من الحق  
على قدر ما تركوا من هؤلاء فإن اللحق في كل معبود وجهها يعرفه  
من عرفه ويجهله من جهله كما قال في المحمدين وقضى ربك ألا  
تعبدوا إلا إياه سورة الإسراء 23 أي حكم وفسر قوله قضى بمعنى  
قدر لا بمعنى أمر قال وما حكم الله بشيء إلا وقع والعارف يعرف  
من عبد وفي أي صورة ظهر حتى عبد وأن التفريق والكثرة  
كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة  
الروحانية فما عبد غير الله في كل معبود

وأمثال هذا الكلام كثير في كلام هذا وأمثاله كابن سبعين الذي حقق قول هؤلاء الفلاسفة تحقيقاً لم يسبق إليه وكان آخر قوله وأن الله في النار نار وفي الماء ماء وفي الحلو حلو وفي المرمر وأنه في كل شيء تصويره ذلك الشيء كما قد بسط الكلام عليه غير هذا الموضوع وكذلك ابن حموية الذي يتكلم بنحو هذا في مواضع من كلامه وكذلك ابن الفارض في قصيدته المشهورة التي يقول فيها لها صلواتي بالمقام أقيمها وأشهد فيها أنها لي صلت كلانا مصل واحد ساجد إلى حقيقته بالجمع في كل سجدة

وما كان لي صلى سوى ولم تكن صلاتي لغيري في أدا كل

ركعة

إلى أن قال ومازلت أياها وإياي لم تزل ولا فرق بل ذاتي لذاتي أحببت إلى رسولا كنت منى مرسلًا وذاتي بآياتي على استدلت فإن دعيت كنت المجيب وإن أكن منادى أجابت من دعاني ولبت وقد رفعت تاء المخاطب بيننا وفي رفعها عن فرقة الفرق رفعتي وفارق ضلال الفرق فالجمع منتج هدى فرقة بالاتحاد تحدث

فإن العارف المحقق من هؤلاء يقول أرسل من نفسه إلى نفسه رسولا بنفسه فهو المرسل والمرسل إليه والرسول ويقول من هو من أكبر من أضلوه من أهل الزهادة والعبادة مع الصدق في تسبيحاته وأذكاره الوجود واحد وهو الله ولا أرى الواحد ولا أرى الله ويقول أيضا نطق الكتاب والسنة بثنوية الوجود والوجود واحد لا ثنوية فيه ويكرر ذلك كما يكرر المسلمون سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر وعنده أن هذا غاية التحقيق والعرفان ويجيء من هو أفضل المتكلمين من النفاة للعلو يعتقد في مثل هذا أنه كان من أفضل أهل الأرض أو أفضلهم ويأخذ ورقة فيها سر مذهبه يرقى بها المرضى كما يرقى المسلمون بفاتحة الكتاب كما أخبرنا بذلك الثقة وهم يقدمون تلك الرقية على فاتحة الكتاب

ويقول من هو من شعرائهم العارفين وما أنت غير الكون بل

أنت عينه ويشهد هذا السر من هو ذائق



ويقول وتلتذ إن مرت على جسدي يدي لأنني في التحقيق  
لست سواكم

وأمثال هذا كثير والمتكلمة النفاة منهم من يوافق هؤلاء  
ومنهم من لا يوافقهم ومن وافقهم يقال له أين ذاك النفي لا داخل  
ولا خارج من هذا الإثبات وهو أنه وجود كل موجود فيقول هذا حكم  
عقلي وهذا حكم ذوقي أو يرجع عن ذلك النفي ويقول المطلق جزء  
من المعينات والوجود الواجب للموجودات مثل الكلبي الطبيعي  
للأعيان كالجنس لأنواعه والنوع لأشخاصه كالحيوانية في الحيوانات  
والإنسانية في الأناسي وهذا غايته أن يجعله شرطا في وجود  
الممكنات لا مبدعا فاعلا لها فإن الكليات لا تبدع أعيانها بل غايتها إذا  
كانت موجودة في الخارج أن تكون شرطا في وجودها بل جزءا منها  
ومن لا يوافقهم أكثرهم يسلمون لهم أقوالهم أو يقولون نحن لا نفهم  
هذا أو يقولون هذا ظاهره كفر لكن قد تكون له أسرار وحقائق  
يعرفها أصحابها

ومن هؤلاء من يعاونهم وينصرهم على أهل الإيمان المنكرين  
للحلول والاتحاد وهو شر ممن ينصر النصارى على المسلمين فإن  
قول هؤلاء شر من قول النصارى بل هو شر ممن ينصره المشركين  
على المسلمين فإن قول المشركين الذين يقولون إنما نعبدهم  
ليقربونا إلى الله زلفى سورة الزمر 3 خير من قول هؤلاء فإن هؤلاء  
أثبتوا خالقا ومخلوقا غيره يتقربون به إليه وهؤلاء يجعلون وجود  
الخالق وجود المخلوق وغاية من تجده يتحرى الحق منهم أن يقول  
العالم لا هو الله ولا غير الله ولما وقعت محنة هؤلاء الملاحدة  
المشهورة وجرى فيها ما جرى من الأحوال ونصر الله الإسلام عليهم  
طلبنا شيوخوا لتتوبهم فجاء من كان من شيوخواهم وقد استعد لأن  
يظهر عندنا غاية ما يمكنه أن يقوله لنا ليسلم من العقاب فقلنا له  
العالم هو الله أو غيره فقال لا هو الله ولا غيره وهذا ما كان عنده هو  
القول الذي لا يمكن أحد أن يخالف فيه ولو علم أنا ننكره لما قاله لنا  
وكان من أعيان شيوخواهم ومحققهم

وممن له أتباع ومريدون وله ولأصحابه سلطان ودولة ومعرفة  
ولسان وبيان حتى أدخلوا معهم من ذوي السلطان والقضاة  
والشيوخ والعامّة ما كان دخولهم في ذلك سببا لانتقاص الإسلام  
ومصيره أسوا من دين النصارى والمشركين لولا ما من الله به من

نصر الإسلام عليهم وبيان فساد أقاويلهم وإقامة الحجة عليهم وكشف حقائق ما في أقوالهم من التلبيس الذي باطنه كفر وإلحاد لا يفهمه إلا خواص العباد والمقصود هنا أن الحلولية إذا أراد النفاة للمباينة والحلول جميعا من متكلمة الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية كابن سينا والرازي وأبي حامد وأمثالهم أن يردوا عليهم حجة عقلية تبطل قولهم لم يمكنهم ذلك كما تقدم بل يلزم من تجويزهم إثبات وجود لا داخل العالم ولا خارجه تجويز قول الحلولية ولهذا لا تجد في النفاة من يرد على الحلولية ردا مستقيما بل إن لم يكن موافقا لهم كان معهم بمنزلة المخنث كالرافضي مع الناصبي فإن الرافضي لا يمكنه أن يقيم حجة على الناصبي الذي يكفره علنا أو يفسقه فإنه إذا قال للرافضي بماذا عملت أن عليا مؤمن ولي لله من أهل الجنة قبل ثبوت إمامته وهذا إنما يعلم بالنقل والنقل إما متواتر وإما أحاد فإن قال له الرافضي بما تواتر من إسلامه ودينه وجهاده وصلاته وغير ذلك من عباداته

قال له وهذا أيضا متواتر عن أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية وعمرو ابن العاص وغيرهم من الصحابة وأنت تعتقد كفرهم أو فسقهم وقال له أيضا أنت تقول إن عليا كان يستجيز التقية وأن يظهر خلاف ما يبطن ومن كان هذا قوله أمكن أن يظهر الإسلام مع نفاقه في الباطن فإن قال الرافضي للناصري علمت ذلك بثناء النبي وشهادته له بالإيمان والجنة كقوله لأعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وقوله أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى ونحو ذلك قال له الناصبي قد نقل أضعاف ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان وأنت تطعن في تلك المنقولات أو تقول إنهم ارتدوا بعد موته فما يؤمنك إن كان قولك في هؤلاء صحيحا أن يكون على كذلك

وأیضا فهذه الأحاديث إنما نقلها الصحابة الذين تذكر أنت كفرهم وفسقهم والكافر والفاسق لا تقبل روايته فإن قال هذه نقلها الشيعة قال له الناصبي الشيعة لم يكونوا موجودين على عهد النبي وهم يقولون إن الصحابة ارتدوا إلا نفرا قليلا إما عشرة أو أقل أو أكثر ومثل هؤلاء يجوز عليهم المواطاة على الكذب فإن قال أنا أثبت إيمانه بالقرآن كقوله تعالى والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه سورة التوبة 100 وقال محمد رسول الله والذين معه أشداء على

الكفار رحماء بينهم سورة الفتح 29 وقال وكلا وعد الله الحسنى سورة النساء 95 وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة سورة الفتح 18 قال له الناصبي هذه الآيات تتناول أبا بكر وعمر وغيرهما من المهاجرين والأنصار كما تتناول عليا ليس في ظاهرها ما يخص عليا فإن جاز أن يدعى خروج هؤلاء منها أو أنهم دخلوا فيها ثم خرجوا بالردة أمكن الخوارج الذين يكفرون عليا أن يقولوا مثل ذلك والمقصود هنا أن الرافضة لا يمكنهم إقامة حجة صحيحة على

الخوارج وإنما يتمكن من ذلك أهل السنة والجماعة الذين يقرؤون بعموم هذه الآيات وتناولها لأهل بيعة الرضوان كلهم ويقرؤون بالأحاديث الصحيحة المروية في فضائل الصحابة وأنهم كانوا صادقين في روايتهم فهم الذين يمكنهم الرد على الخوارج والروافض بالطرق الصحيحة السليمة عن التناقض وهكذا الرد على الحولية وبيان إبطال قولهم بالحق إنما يتمكن منه أهل السنة المثبتة لعلو الله على خلقه ومباينته لهم فإن قول هؤلاء نقيض قول الحولية ومن علم ثبوت أحد النقيضين أمكنه إبطال ما يقابله بخلاف قول النفاة فإنه متضمن رفع النقيضين أو ما هما في معنى النقيضين ورفع النقيضين أشد بطلانا من إثبات أحدهما بل أشد بطلانا من المناقض الباطل فإن رفعهما يعلم امتناعه بصريح العقل وأما انتفاء أحدهما فهو أخفى في العقل من رفعهما فمن رفع النقيضين أو ما في معناهما لم يمكنه إبطال قول من أثبت أحدهما وما من حجة يحتج بها من رفع المتقابلين إلا ويمكن من أثبت أحدهما أن يحتج عليه بما هو أقوى منها من جنسها ولهذا كان إطباق العقول السليمة على إنكار قول النفاة المتقابلين أعظم من إطباقها على إنكار قول الحولية لأن الموجود الواجب الوجود كلما وصف بصفات المعدومات الممتنعات كان أعظم بطلانا وفسادا من وصفه بما هو أقرب إلى الوجود ومما يبين هذا أن الصفات السلبية ليس فيها بنفسها مدح ولا توجب

كمالا للموصوف إلا أن تتضمن أمر وجوديا كوصفه سبحانه بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم فإنه يتضمن كمال حياته وقيوميته وكذلك قوله تعالى وما مسنا من لغوب سورة ق 38 متضمن كمال قدرته وقوله لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض سورة سبأ 3 يقتضي كمال علمه وكذلك قوله لا تدركه الأبصار سورة

الأنعام 103 يقتضي عظمته بحيث لا تحيط به الأبصار وكذلك نفي المثل والكفو عنه يقتضي أن كل ما سواه فإنه عبد مملوك له وذلك يقتضي من كماله ما لا يحصل إذا كان له نظير مستغن عنه مشارك له في الصنع فإن ذلك نقص في الصانع فأما العدم المحض والنفي الصرف مثل كونه لا يمكن رؤيته بحال وكونه لا مباينا للعالم ولا مداخل له فإن هذا أمر يوصف به المعدوم فإن المعدوم لا يمكن رؤيته بحال وليس هو مباينا للعالم ولا مداخل له والمعدوم المحض لا يتصف بصفة كمال ولا مدح ولهذا كان تنزيه الله تعالى بقوله سبحانه الله يتضمن مع نفي صفات النقص عنه إثبات ما يلزم ذلك من عظمته فكان في التسبيح تعظيم له مع تبرئته من السوء ولهذا جاء التسبيح عند العجائب الدالة على عظمته كقوله تعالى سبحانه الذي أسرى بعبده ليلا سورة الإسراء 1 وامثال ذلك ولما قال سبحانه ربك رب العزة عما يصفون سورة

الصافات 180 كان تنزيهه عما وصفوه به متضمنا لعظمته اللازمة لذلك النفي وإذا كان كذلك فنفاة النقيضين وما هو في معنى النقيضين لم يتضمن وصفهم له بذلك شيئا من الإثبات ولا التعظيم بخلاف القائلين بالحلول في جميع الأمكنة فإنهم يصفونه بما فيه تعظيم له ولهذا يقول من يذر الطائفتين إن هؤلاء قصدوا تنزيهه وهؤلاء قصدوا تعظيمه فإذا كان التنزيه إن لم يتضمن تعظيما لم يكن مدحا كان من وصفه بما فيه تعظيم أقرب إلى المعقول ممن وصفه بما يشركه فيه المعدوم من غير أن يكون فيه تعظيم فلم يمكن أولئك النفاة أن يبطلوا حجج هؤلاء المعظمين وإذا ردوا عليهم ببيان ما في قولهم من إثبات ما لا يعقل أو التناقض قالوا لهم إن في قولهم من إثبات ما لا يعقل ومن التناقض ما هو أعظم من ذلك فإن قال النفاة هؤلاء الحلولية قد أثبتوا حلولا يقتضي افتقاره إلى المحل كالصورة مع المادة وكالوجود مع الثبوت ونحو ذلك مما يقتضي أن أحدهما محتاج إلى الآخر ونحن قد بينا إنما يعقل الحلول إذا كان الحال محتاجا إلى المحل وذلك باطل لأن ذلك يناقض وجوبه كما تقدم فقد أبطلنا قول هؤلاء قيل عن هذا جوابان أحدهما أنه ليس كل من قال بالحلول يقول بافتقاره إلى المحل بل كثير من القائلين بالحلول يقولون إنه في كل مكان مع استغنائه عن

المحل وهو قول النجارية وكثير من الجهمية وقول من يقول  
بالحلول الخاص كالنصارى وغيرهم الثاني أنه بتقدير أن يكون  
الحلول مستلزما للافتقار فأنتم لن تثبتوا غناه عما سواه فإن طريقة  
الرازي والآمدى وأمثالهما في إثبات الصانع هي طريقة ابن سينا في  
إثبات واجب الوجود وهذه الطريقة لا تدل على إثبات موجود قائم  
بنفسه واجب الوجود وإن قيل إنها تدل على ذلك فلم تدل على أنه  
مغاير للعالم بل يجوز أن يكون هو العالم ومن طريقهم قال هؤلاء  
بوحدة الوجود فإن طريقته المشهورة أن الوجود ينقسم إلى واجب  
وممكن والممكن لا بد له من واجب فيلزم ثبوت الواجب على  
التقديرين وهذا القدر يدل على أنه لا بد من وجود واجب ومن قال  
كل موجود واجب فقد وفى بموجب هذه الحجة ومن قال إن الوجود  
الواجب مع الممكن كالصورة مع المادة أو كالوجود مع الثبوت فقد  
وفى بموجب هذه الحجة بل لا يمكنهم إثبات لوجود واجب مغاير  
للممكن إن لم يثبتوا أن في الوجود ما هو ممكن يقبل الوجود والعدم  
وهم يدعون أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم قد يكون قديما  
أزليا ولا يمكنهم إقامة دليل على ثبوت الإمكان بهذا الاعتبار ولهذا  
لما احتاجوا إلى إثبات الإمكان استدلوا بأن الحادث لا بد له من  
محدث وأن الحوادث مشهودة

وهذا حق لكنه يدل على أن المحدث لا بد له من قديم فيلزم  
ثبوت قديم لكن لا يلزم من ذلك عندهم أن يكون واجب الوجود ثابتا  
إلا بذلك التقسيم إذ كانوا يجوزون على القديم أن يكون ممكن  
الوجود فإذا قالوا القديم إن كان ممكنا فلا بد له من واجب لم  
يمكنهم إثبات واجب إلا بإثبات هذا الممكن وهذا ممتنع وهو أيضا  
مستلزم للدور فإنه لا يمكنهم إثبات واجب الوجود إلا بإثبات ممكن  
الوجود ولا يمكن إثبات ممكن الوجود إلا بإثبات أن المحدث ممكن  
وله فاعل وذلك لا يستلزم إلا إثبات قديم والقديم عندهم لا يجب أن  
يكون واجب الوجود فلا يمكنهم أن يثبتوا واجب الوجود حتى يثبتوا  
ممكن الوجود الذي قد يكون قديما وهذا لا يمكن إثباته إلا بإثبات  
الممكن الذي هو حادث وهذا لا يدل إلا على إثبات قديم والقديم  
عندهم لا يستلزم أن يكون واجب الوجود وأيضا فإذا أثبتوا واجب  
الوجود فإنهم لم يثبتوا أنه مغاير لهذه المشهودات إلا بطريقة  
التركيب وهي باطلة وحينئذ فيمكن أن يقول لهم أهل الحلول  
الواجب هو حال وإيضاح ذلك أنهم قسموا الوجود إلى واجب وممكن

لكن جعلوا الممكن منه ما هو قديم ومنه ما هو محدث وحينئذ فلا يمكن إثبات الواجب إلا بإثبات هذا الممكن وهذا الممكن لا يمكن إثباته وأيضا فهم لا يثبتون الممكن إلا بإثبات الحادث والحادث لا بد له من القديم والقديم لا يستلزم أن يكون واجبا

وإذا قالوا القديم إن كان واجبا ثبت الواجب وإن كان ممكنا ثبت الواجب فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين قيل هذا إذا صح لزم أنه لا بد من واجب كما أن الموجود مستلزم أنه لا بد من واجب وهذا مما لا نزاع فيه لكنه لا يدل على إثبات صانع ولا على أنه مغاير للأفلاك ولا على أنه ليس بحال بل يستلزم أنه لا بد من موجود يمتنع عدمه وهذا مما يوافق عليه منكرو الصانع والقائلون بقدم العالم وأهل الحلول وغيرهم فتبين أنه ليس في كلامهم إبطال مذهب الحلول والمقصود هنا أن السلف والأئمة كانوا يردون من أقوال النفاة ما هو أقرب إلى الإثبات فيكون ردهم لما هو أقرب إلى النفي بطريق الأولى وقول النفاة لبماينته للعالم ومداخلته له أبعد عن العقل من قول المثبتين لأنه قائم بنفسه في كل مكان مع نفي مماسته ومباينته والسلف ردوا هذا وهذا وكان ذلك تنبيها على إبطال الحلول بمعنى حلول العرض في المحل لكن هذا لم يقل به أحد وإن كان النفاة لم يمكنهم إلا إبطاله خاصة دون أقوال أهل الحلول المعروفة عنهم ومما يبين هذا أن الطوائف كلها اتفقت على إثبات موجود واجب بنفسه قديم أزلي لا يجوز عليه العدم ثم تنازعوا فيما يجب له ويمتنع عليه فالنفاة تصفه بهذه الصفات السلبية أنه لا مباين للعالم ولا مداخل ولا فوق ولا تحت ولا يصعد إليه شيء ولا ينزل منه شيء

ولا يقرب إليه شيء ولا يقرب هو من شيء وأمثال ذلك بل ويقولون أيضا إنه لا تمكن رؤيته ولا غير ذلك من الإحساس به ولا يمكن الإشارة إليه وآخرون منهم يقولون ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ولا غير ذلك من الصفات وآخرون يقولون لا يسمى موجودا حيا عالما قادرا إلا مجازا أو بالاشتراك اللفظي وأن هذه الأسماء لا تدل على معنى معقول ويقولون إذا أثبتنا هذه الصفات لزم أن يكون متحيزا والمتحيز مركب أو كالجوهر الفرد في الصغر ونحو ذلك فيفرون من هذه الصفات لا عتقادهم أن ذلك يقتضى التجسيم والأجسام عندهم موجودة لكنها عند بعضهم محدثة وعند بعضهم

ممكنة فإذا وصفوا الواجب القديم بذلك لزم أن يكون عندهم ممكنا  
أو محدثا وذلك ينافي وجوبه وقدمه ويقولون إن هذه المقدمات  
معلومة بالنظر وأما المثبتون فيقولون الموصوف بهذه الصفات  
السلبية لا يكون إلا ممتنعا والامتناع ينافي الوجود فضلا عن وجوب  
الوجود فيقولون إن الواصفين له بهذه الصفات وصفوه بما لا يتصف  
به إلا ما يمتنع وجوده ومن وصف ما يجب وجوده بما يمتنع وجوده  
فقد جعله دون المعدوم الممكن الوجود ويقولون إن هذه المقدمات  
معلومة بالضرورة فهم يقولون لأولئك أنتم قررتم من وصفه  
بالإمكان فوصفتموه بالامتناع ومن وصفه بالحدوث فوصفتموه  
بالعدم

ويقولون إن الأجسام الجامدة خير من الموصوف بهذه  
الصفات فضلا عن الأجسام الحية الناقصة فضلا عن الأجسام الحية  
الكاملة ومن المعلوم أنه إذا دار الأمر بين جسم حي كامل وبين  
معدوم أو ممتنع كان ذلك خيرا من هذا وإذا كانت هذه النتيجة لازمة  
لمقدمات يقول أهلها إنها معلومة بالاضطرار كانت أثبت من  
مقدمات يقول أهلها أنتم لا تعلمونها إلا بالنظر مع اختلافهم في كل  
مقدمة منها فعلم بذلك أن المثبتة هم أقطع بما يقولونه وأشد  
تعظيما لما يشبتونه وأن النفاة أقرب إلى الظن وأبعد عن التعظيم  
والإثبات يبين ذلك أن عمدة النفاة على أنه لو ثبتت هذه الصفات من  
العلو والمباينة ونحو ذلك للزم أن يكون جسما وكون الواجب القديم  
جسما ممتنع وهذه المقدمة هي نظرية باتفاقهم وكل طائفة منهم  
تطعن في طريق الآخرين والعمدة فيها طريقان طريق الجهمية  
والمعتزلة وطريق الفلاسفة ومن وافق على هذه المقدمة من  
الفقهاء وأهل الكلام من الأشعرية وغيرهم فهو تبع فيها إما للمعتزلة  
والجهمية وإما للفلاسفة فاما المعتزلة والجهمية فطريقهم هي  
طريق الأعراض والحركات

وأنه لو ثبت للقديم الصفات والأفعال لكان محلا للأعراض  
والحركات وذلك يقتضي تعاقبها عليه وذلك يوجب حدوثه وقد عرف  
أن الفلاسفة مع طوائف من أهل الحديث والفقهاء والتصوف والكلام  
يطعنون في هذه الطريقة وقد صنف الأشعري نفسه كتابا بين فيه  
عجز المعتزلة عن إثبات هذه الطريق كما سيأتي بيان ذلك وأما  
طريقة الفلاسفة فهي مبنية على أن واجب الوجود لا يكون متصفا

بالصفات لأن ذلك يستلزم التركيب وقد علم ما بينه نظار المسلمين من فساد هذه الطريق فإذا ليس بين النفاة مقدمة اتفقوا عليها بينون عليها النفي بل هم يشتركون فيه كاشتراك المشركين وأهل الكتاب في تكذيب الرسول واشتراك أهل البدع في مخالفة الحديث والسنة وماخذ كل فريق غير ماخذ الآخر وإذا كانت مقدماتهم ليست مما اتفقوا عليه بل ولا اتفق عليه أكثرهم بل أكثرهم ينكر صدق جميعها علم أنها ليست مقدمات فطرية ضرورية لأن الضروبات لا ينكرها جمهور العقلاء الذين لم يتواطأوا عليها ولا يكفي أن تكون بعض المقدمات معلومة بل لابد أن تكون الجميع معلومة وما لم تكن معلومة بالضرورة فلا بد أن تستلزمها مقدمات ضرورية وليس معهم شيء من ذلك بل غاية

هؤلاء لفظ التركيب وأنه لا يكون واجبا وقد علم ما في ذلك من الإجمال والاشتراك وغاية هؤلاء أن الأعراض لا تبقى وجمهور العقلاء يخالفون في ذلك وأن الأفعال يجب تناهيتها وقد علم نزاع العقلاء فيها وجمهورهم يمنعون امتناع تناهيتها من الطرفين وقد ذكرنا اعتراض الأرموي وغيره على شيوخه في هذه المقدمات وقد سبقه إلى ذلك الرازي وغيره وقدحوا فيها قدحا بينوا به فسادها على وجه لم يعترضوا عليه وإن كان الرازي يعتمد عليها في مواضع آخر فنظره استقر على القدح فيها وكذلك الأثير الأبهري في كتابه المعروف بتحرير الدلائل في تقرير المسائل هو وغيره قدحوا في تلك الطرق وبينوا فساد عمدة الدليل وهو بطلان حوادث لا أول لها وذكر الأبهري الدليل المتقدم دليل الحركة والسكون وقولهم لو كان الجسم أزليا لكان إما متحركا وإما ساكنا والقسمان باطلان أما الأول فلأنها لو كانت متحركة للزم الجمع بين المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير لأن الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والأزل يقتضي عدم المسبوقية فيلزم الجمع بينهما ولأنها لو كانت متحركة لكانت بحال لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وإلا لكان الحادث أزليا وهو محال ولأنها لو كانت متحركة

لكانت الحركة اليومية موقوفة على انقضاء ما لا نهاية له وانقضاء ما لا نهاية له محال والموقوف على المحال محال ولأنها لو كانت متحركة لكان قبل كل حركة حركة أخرى لا إلى أول وهو محال ولأن الحاصل من الحركة اليومية إلى الأزل جملة ومن الحركة التي



قبل الحركة اليومية إلى الأزل جملة أخرى فتطبق إحدهما على الأخرى بأن يقابل الجزء الأول من الجملة الثانية بالجزء الأول من الجملة الأولى والثاني بالثاني فإما أن يتطابقا إلى غير النهاية أو لم يتطابقا فإن تطابقا كان الزائد مثل الناقص وإن لم يتطابقا لزم انقطاع الجملة الثانية وإذا لزم انقطاع الجملة الثانية لزم انقطاع الجملة الأولى أيضا لأن الأولى لا تزيد على الثانية إلا بمرتبة واحدة ثم تكلم على تقدير السكون وهذا هو الذي تقدم ذكر الرازي له ومن تدبر كتب أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم في حدوث الأجسام علم أن هذا عمدة القوم قال الأبهري والإعراض على قوله يلزم المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير قلنا لا نسلم وإنما يلزم الجمع بينهما أن لو كان الواحد مسبوqa بالغير وغير مسبوq بالغير وليس كذلك فإن المسبوq بالغير لا يكون إلا الحركة وغير المسبوq بالغير هو الجسم فلا يلزم الجمع بين المسبوقية وعدم المسبوقية في شيء واحد قلت وهذا الاعتراض فيه نظر ولكن الاعتراض المتقدم وهو

أن المسبوq لغير آحاد الحركة لا جنسها فكل من أجزائها مسبوq بالغير وأما الجنس ففيه النزاع اعتراض جيد وإلا فإذا كانت الحركة من لوازم الجسم لم يكن سابقا لها فكيف يقال إن الحركة مسبوقة بالجسم وكأن الأبهري لم يفهم مقصود القائل إن الحركة تقتضي المسبوقية بالغير فظن أنه أراد أنها مسبوقة بالجسم وإنما أراد أن الحركة تقتضي أن يكون بعض أجزائها سابقا على بعض الأبهري وأما قوله لو كانت متحركة لكانت بحالة لا تخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث قلنا لا نسلم قوله لو لم يكن كذلك لكان الحادث أزليا قلنا لا نسلم وإنما يلزم ذلك لو كانت الحادث الواح 4 د يصير بعينه أزليا وليس كذلك بل يكون قبل كل حادث آخر لا إلى أول فلا يلزم قدم الحادث أما قوله فإنها لو كانت متحركة لكان الحادث اليومي موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له قلنا لا نسلم بل يكون الحادث اليومي مسبوqa بحوادث لا أول لها ولم قلت بأن ذلك غير جائز والنزاع ما وقع إلا فيه وأما قوله بأن الحاصل من الحركة اليومية إلى الأزل جملة قلنا لا نسلم وإنما يلزم ذلك أن لو كانت الحركات مجتمعة في الوجود ليحصل منها جملة ومجموع واستدل هو على حدوث العالم بأن صانع العالم إن كان موجبا بالذات لزم دوام آثاره فلا يكون في الوجود حادث وإن كان

فاعلا بالاختيار امتنع أن يكون مفعوله أزليا لأنه يكون قاصدا إلى إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال وقد اعترض بعضهم على دليله بأنه يجوز أن يكون بعضه حادثا له فاعل بالاختيار وبعضه قديم له موجب بالذات وجوزه بعضهم بأنه يجوز أن يكون موجبا بالذات ومعلوله فاعل بالاختيار أحدث غيره قلت وهذا الاعتراض ساقط لأن ما كان فاعلا بالاختيار فحدوث فعله بعد أن لم يكن حادث من الحوادث فإذا كان مفعولا لعلة تامة موجبة امتنع أن يتخلف عنها معلولها ولا يجوز أن يحدث عنها شيء ولا عن لازمها ولا لازم لازمها وهلم جرا وإن قدر أن البعض الحادث له فاعل واجب بنفسه غير فاعل للآخر فهذا مع انه لم يقله أحد وأدلة التوحيد للصانع تبطله فهو يبطل حجة القائلين بالقدم لأن عمدتهم أن الواجب بنفسه لا يتأخر عنه فعله فإذا جوزوا تأخر فعله عنه بطل أصل حجتهم وهذا الدليل الذي احتج به قد ذكرنا في غير موضع أنه يبطل قول الفلاسفة بأنه صدر عن علة موجبة وان قولهم هذا يتضمن حدوث الحوادث بلا سبب وأما الفاعل باختياره يمتنع أن يقارنه فعله فقد تكلمنا على هذا في غير هذا الموضوع ولكن نبين فساد قول الفلاسفة بأن يقال الفاعل بالاختيار إما أن يجوز أن يقارنه فعله وإما أن يجب تأخره فإن وجب تأخره بطل قولهم بقدم العالم فإن الفعل إذا لزم تأخره كان تأخر المفعول أولى إن جعل المفعول غير الفعل وإن جعل المفعول هو

الفعل فقد لزم تأخره فتأخره لازم على التقديرين وإن جاز مقارنة فعله له فإما أن يكون التسلسل ممكنا وإما أن يكون ممتنعا فإن كان ممتنعا لزم أن يكون للحوادث أول وحينئذ فإذا كان الفعل المقارن قديما لم يقدر هذا في وجوب حدوث المفعولات وهذا يقوله من يقول إنه أحدث الحوادث يتخلى قديم أزلي قائم بذاته كما تقول ذلك طوائف من المسلمين وإن كان التسلسل ممكنا أمكن أن يكون بعد ذلك الفعل فعل آخر وبعده فعل آخر وهلم جرا وأن تكون هذه الأفلاك حادثة بعد ذلك كما أخبرت به النصوص وهو المطلوب والأبهرى وغيره اعترضوا على هذه المقدمة لما ذكروها في حجة من احتج على حدوث العالم بأنه ممكن وكل ممكن فهو محدث لأن المؤثر فيه إما أن تؤثر فيه حالة وجوده وهو باطل لأن التأثير حالة الوجود يكون إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال وإما حال

العدم وهو محال لأنه يستلزم الجمع بين الوجود والعدم فتعين أن يكون لا حال الوجود ولا حال العدم وهو حال الحدوث فاعترض الأبهري وغيره على ذلك بأنه لم لا يجوز أن يكون التأثير حال الوجود قوله يكون تحصيلا للحاصل قلنا لا نسلم لأن التأثير عبارة عن كون المرجح مترجح الوجود على العدم بالمؤثر وجاز أن يكون الممكن مترجح الوجود على العدم حال الوجود فيقول له من يعارضه في دليله مثل ذلك فإذا قال لو كان الفعل الذي فعله الفاعل المختار أزليا لكان الفاعل قاصدا إلى إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل

قالوا بل وجود الموجود وحصول الحاصل مقصده واختياره فقولك لو كان قاصدا إلى إيجاد الموجود إن أردت إلى إيجاد ما هو موجود بدون قصده فهذا ممنوع وإنما يستقيم هذا إذا ثبت أن الأزلي لا يمكن أن يكون مرادا مقصودا وهو أول المسألة وإن أردت إلى إيجاد ما هو موجود بقصده فهذا هو المدعى فكأنك قلت لو كان مقصودا لأزلي موجودا بقصده لكان موجودا بقصده وإذا كان هذا هو المدعى فلم قلت إنه محال ولكن يلزم هؤلاء على هذا التقدير أن لا يكون فرق بين الموجب بالذات والفاعل بالاختيار وهم يقولون إن أريد بالموجب بالذات أنه لم يزل فاعلا فهذا لا يمنع كونه مختارا على هذا التقدير وإن أريد به ما يلزمه موجبه ومعلوله فهذا أيضا لا يمنع كونه مختارا أيضا على هذا التقدير وهذا القسم باطل بلا شك سواء سمى موجبا أو مختارا لأن ذلك يستلزم أن لا يحدث شيء من الحوادث فإن موجبه إذا كان لازما له ولازم اللازم كانت جميع الموجبات لوازم قديمة فلا يكون شيء من المحدثات صادرا عنه ولا عن غيره إذ القول في كل ما يقدر واجبا كالقول فيه فيلزم أن لا يكون للحوادث فاعل ولا ريب أن هذا لازم للفلاسفة الدهرية الإلهيين وغيرهم كأرسطوا والفارابي وابن سينا لزوما لا محيد عنه وأن قولهم يستلزم أن

لا يكون للحوادث فاعل وأن هذه الحوادث الممكنة حصلت بعد عدمها من غير واجب ولا فاعل وإما القسم الأول وهو كونه لم يزل فاعلا سواء سمى موجبا أو مختارا فهذا لا يوجب قدم هذا العالم لإمكان توقفه على أفعال قبل ذلك كما تحدث سائر الحوادث الجزئية  
فصل

والمقصود في هذا المقام أن هؤلاء النفاة للعلو المبينة لم يتفقوا على مقدمة واحدة يبنون عليها مطلوبهم بل كل منهم يقدر في مقدمة الآخر وإذا كان اتفاهم على النفي مبني على المقدمات التي بها اعتقدوا النفي وتلك المقدمات متنازع فيها بينهم ليس فيها مقدمات متفق عليها تبني عليها النتيجة المذكورة علم أن ما اشتركوا فيه من النتيجة كان من لوازم ما اعتقدوه من القضايا المختلف فيها لا القضايا الضرورية وحينئذ فاتفاهم على النفي لا يمنع أن يكون اتفاه على خلاف المعلوم بالضرورة كما لو كان لرجل مال كثير وله غرماء كثيرون فأقام كل منهم شاهدين بقدر من المال واستوفاه حتى استوفى المال كله وكل من الغرماء يقدر في شهود الآخر كان اللزم من الحكم بشهادة الشهود كلهم أخذ مال ذلك الرجل كله ولا يقال إن هؤلاء عدد كثير لا يتفقون على الكذب فإنهم لم يتفقوا على خبر واحد بل كل طائفة

أخبرت بخبر تكذبها فيه الأخرى ولزم من مجموع الأخبار أخذ المال فهم لم يخبروا بقضية واحدة توجب أخذ المال بل الكذب ممكن عليهم كلهم كذلك المتفقون على رد بعض ما أخبر به الرسول وعلم بضرورات العقول يمكن أن يقع منهم على هذا الوجه وهذا كاشتراك الكفار في تكذيب الرسول وقول هؤلاء هو ساحر وهؤلاء هو كاهن وهؤلاء هو مجنون فهم في الحقيقة مختلفون لا متفقون وأيضا فاتفاق العدد الكثير على تعمد الكذب الذين يعلمون أنه كذب يجوز إذا كان ذلك عن تواطئ منهم وأما اتفاه الخلق الكثير على الكذب خطأ فهو ممكن بالنظر والأمور الضرورية فقد يعبر عنها بعبارات فيها إجمال واشتباه يظن كثير من الناس أن مفهومها لا يخاف الضرورة وإنما يعلم أنها مخالفة للضرورة من ميز بين معانيها وفصل المعنى المخالف للضرورة من غيره فإذا كان قد سبق قليل من الناس إلى اعتقاد خطأ يتضمن مخالفة الضرورة كان هذا جائزا باتفاق العقلاء فإن السفسطة تجوز على الطائفة القليلة تعمدا فكيف خطأ فإذا تلقى تلك الأقوال عن أولئك السابقين إليها عدد آخرون واشتهرت بين من اتبعهم فيها صاروا متواطئين على قبولها لما فيها من الاشتباه والإجمال مع تضمنها مخالفة الضرورة وإن كان كثير من القائلين بها أو أكثرهم لا يعلمون ذلك وهذا هو السبب في اتفاه

طوائف كثيرة على مقالات يعلم أنها باطلة بضرورة العقل كمقالات النصارى والرافضة والجهمية ثم إن المتقدمين من النظار يحكمون إجماع الخلائق على نقيض قول النفاة كما ذكره أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب إمام الأشعري وأصحابه ذكره في كتاب الصفات مما نقله عنه أبو بكر بن فورك فقال في كتاب الصفات في باب القول في الاستواء فرسول الله وهو صفوة الله من خلقه وخيرته من بريته وأعلمهم جميعا به يجيز السؤال بأين ويقوله يستصوب قول القائل إنه في السماء ويشهد له بالإيمان عند ذلك وجهم بن صفوان وأصحابه لا يجيزون الأين زعموا ويحيلون القول به ولو كان خطأ كان رسول الله أحق بالإنكار له وكان ينبغي أن يقول لها لا تقولى ذلك فتوهمين أن الله عز وجل محدود وأنه في مكان دون مكان ولكن قولى إنه في كل مكان دون مكان لأنه الصواب دون ما قلت

كلا لقد أجازه رسول الله مع علمه بما فيه وأنه أصوب الأقاويل والأمر الذي يجب الإيمان لقائله ومن أجله شهد لها بالإيمان حين قالته فكيف يكون الحق في خلاف ذلك والكتاب ناطق به وشاهد له قال ولو لم يشهد لصحة مذهب الجماعة في هذا الفن خاصة إلا ما ذكرنا من هذه الأمور لكان فيه ما يكفي كيف وقد غرس في بنية الفطرة ومعارف آدميين من ذلك ما لا شيء أبين منه ولا أوكد لأنك لا تسأل أحدا من الناس عنه عربيا ولا عجميا ولا مؤمنا ولا كافرا فتقول أين ربك إلا قال في السماء إن أفصح أو أوما بيده أو أشار بطرفه إن كان لا يفصح لا يشير إلى غير ذلك من أرض ولا سهل ولا جبل ولا رأينا أحدا داعيا له إلا رافعا يديه إلى السماء ولا وجدنا أحدا غير الجهمية يسأل عن ربه فيقول في كل مكان كما يقولون وهم يدعون أنهم أفضل الناس كلهم فتاهت العقول وسقطت الأخبار واهتدى جهم وحده وخمسون رجلا معه نعوذ بالله من مضلات الفتن فقد ذكر ابن كلاب في هذا الكلام أن العلم بأن الله فوق فطرى مفروز في فطر العباد اتفق عليه عامتهم وخاصتهم وأنه لم يخالف الجماعة في ذلك إلا نفر قليل يدعون أنهم أفضل الناس جهم ونفر قليل معه وبين أيضا ابن كلاب أن قول الجهمية هو نظير قول الدهرية وهو كما قال فإن منتهى كلام الجهمية إلى أنه لا موجود إلا العالم قال يقال للجهمية أليست الدهرية كفارا ملحدين في قولهم

إن الدهر هو واحد إلا أنه لا ينفك عن العالم ولا ينفك العالم منه ولا يباين العالم ولا يباينه ولا يماس العالم ولا يماسه ولا يداخل شيئاً من العالم ولا يداخله لأنه واحد والعالم غير مفارق له فإذا قالوا نعم قيل لهم صدقتم فلم أثبت المعبود بمعنى الدهر وأكفرتم من قال بمثل مقالتهم وهل تجدون بينكم وبينهم فرقا أكثر من أن سميتموه بغير ما سموه به وقد قلت إنه غير مفارق للعالم ولا العالم مفارق له ولا هو داخل في العالم ولا العالم داخل فيه ولا يماس للعالم ولا العالم يماس له فأين تذهبون يا أولى الألباب إن كنتم تعقلون من أولى أن يكون قد شبه الله بخلقه نحن أو أنتم ولم رجعتم على من خالفكم بالتكفير وزعمتم أنهم قد كفروا لأنهم قالوا واحد منفرد بائن فلم لا كنتم أولى بالكفر والتشبيه منهم إذ زعمتم مثل زعم الملحدين وقلتم مثل مقالة المخالفين الضالين وخرجتم من توحيد رب العالمين قال وكذلك مشاركتكم الثنوية في إلحادهم لما قالوا إن الأشياء من شئئين لا تنفك منهما ولا ينفكان منها وإن الأشياء تولدت عنهما ومنهما وأن النور والظلمة لا نهاية لهما في أنفسهما وأن أحدهما مازج الآخر فتولدت الأشياء منهما وقلتم لهم كيف يكون ما لا نهاية له يفعل شيئاً لا في نفسه وكيف يجيء ما لا نهاية له فيكون في غيره فقيل لكم مثل ذلك كيف يكون ما لا نهاية له يفعل شيئاً لا في نفسه ولا بئنا من نفسه ويلزمكم إذا زعمتم أنه لا تفاق النور والظلمة أن

الخلق تولدوا منه كما ألزمكم المنانية حيث زعموا أن النور والظلمة أصل الأشياء وأن الأشياء تحدث منهما وأنهما لا ينفكان مما كان بعدهما ولا ينفك عنهما كذلك زعمتم أن الواحد الذي ليس كمثل شئ من سورة الشورى 11 تعالى عما قلتم كان لا نهاية له ثم خلق الأشياء غير منفكة منه ولا هو منفك منها ولا يفارقها ولا تفارقه فأعظمت معناتهم ومنعتم القول والعبارة فيقال هذا الذي ذكره ابن كلاب من موافقة الجهمية في الحقيقة للدهرية والثنوية يحققه ما فعلته غالبية الجهمية من القرامطة الباطنية فإنهم ركبوا لهم قولاً من قول الفلاسفة الدهرية وقول المجوس الثنوية وقولهم هو منتهى قول الجهمية وكان ذلك مصداق قول النبي في الحديث الصحيح لتأخذن أمي مأخذ الأمم قبلها شبراً بشبر وذراعاً بذراع قالوا فارس والروم قال ومن الناس إلا هؤلاء

وفي الحديث الآخر الصحيح لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلموه قالوا اليهود والنصارى قال فمن ومثابهة اليهود والنصارى أيسر من مثابهة فارس والروم فإن الفرس كانوا مجوسا والروم إن لم يكونوا نصارى كانوا مشركين صابئة وغير صابئة فلاسفة وغير فلاسفة والباطنية ركبوا مذهبهم من قول المجوس ومن دخل فيهم ومن قول المشركين من الروم ومن دخل فيهم كاليونان ونحوهم وأما الأشعري وأئمة أصحابه فهم مصرحون بأن الله نفسه فوق العرش كما ذكر ذلك في كتبه كلها الموجز والإبانة والمقالات وغير ذلك قال إن قال قائل ما تقولون في الاستواء قيل نقول إن الله عز وجل مستو على عرشه كما قال الرحمن على العرش استوى سورة طه 5 وقد قال إليه يصعد الكلم

الطيب والعمل الصالح يرفعه سورة فاطر 10 وقال بل رفعه الله إليه سورة النساء 158 وقال يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه سورة السجدة 5 وقال تعالى حكاية عن فرعون يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات فاطلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذبا سورة غافر 36 37 كذب موسى في قوله إن الله عز وجل فوق السموات وقال عز وجل أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض سورة الملك 16 فالسموات فوقها العرش فلما كان العرش فوق السموات وكل ما علا فهو سماء فالعرش أعلى السموات وليس إذا قال أأمنتم من في السماء يعني جميع السماء وإنما أراد العرش الذي هو أعلى

السموات ألا ترى أن الله عز وجل ذكر السموات فقال وجعل القمر فيهن نورا سورة نوح 16 ولم يرد أن القمر يملؤهن جميعا وأنه فيهن جميعا ورأينا المسلمين جميعا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء لأن الله عز وجل مستو على العرش الذي هو فوق السموات فلولا أن الله عز وجل على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش كما لا يحطونها إذا دعوا نحو الأرض قال وقال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية إن معنى قول الله تعالى الرحمن على العرش استوى سورة طه 5 أنه استولى وملك وقهر وأن الله عز وجل في كل مكان وجحدوا أن يكون الله على عرشه كما قال أهل الحق وذهبوا في الاستواء إلى القدرة ولو كان هذا كما ذكره كان لا فرق

بين العرش والأرض السابعة لأن الله قادر على كل شيء والأرض  
فأله قادر عليها

وعلى كل ما في العالم فلو كان الله مستويا على العرش  
بمعنى الاستيلاء وهو سبحانه مستول على الأشياء كلها لكان مستويا  
على العرش وعلى الأرض وعلى السماء وعلى الحشوش والأقذار  
لأنه قادر على الأشياء مستول عليها وإذا كان قادرا على الأشياء كلها  
ولم يجر عند أحد من المسلمين أن يقول إن الله مستو على  
الحشوش والأخلية لم يجر أن يكون الاستواء على العرش الاستيلاء  
الذي هو عام في الأشياء كلها ووجب أن يكون معنى الاستواء يختص  
العرش دون الأشياء كلها قال وزعمت المعتزلة والحرورية والجهمية  
أن الله في كل مكان فلزمهم أنه في بطن مريم والحشوش والأخلية  
وهذا خلاف الدين تعالى الله عن قولهم وقال دليل آخر وقال الله عز  
وجل وما كان لبشر

أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا  
فيوحى بإذنه ما يشاء سورة الشورى 51 فقد خصت الآية البشر  
دون غيرهم ممن ليس من جنس البشر ولو كانت الآية عامة للبشر  
وغيرهم كان أبعد من الشبهة وإدخال الشك على من يسمع الآية أن  
يقول ما كان لأحد أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل  
رسولا فيرتفع الشك والحيرة من أن يقول ما كان لجنس من  
الأجناس أن أكلمه إلا وحيا أو من وراء حجاب أو أرسل رسولا ويترك  
أجناسا لم يعمهم بالآية فدل ما ذكرنا على أنه خص البشر دون  
غيرهم قلت ومقصود الأشعري من هذا أنه على قول النفاة لا فرق  
بين البشر وغيرهم فإنه عندهم لا يحجب الله تعالى أحدا بحجاب  
منفصل عنه بل هو محتجب عن جميع الخلق بمعنى أنه لا يمكن أحد  
أن يراه فاحتجابه عن بعضهم دون بعض دل على نقيض قولهم وذلك  
أن نفاة المباينة يفسرون الاحتجاب بمعنى عدم الرؤية لمانع من  
الرؤية في العين ونحو ذلك من الأمور التي لا تنفصل عن المحجوب  
بل نسبتها إلى جميع الأشياء واحدة قال الأشعري دليل آخر قال  
تعالى ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق سورة الأنعام 62 وقال تعالى  
ولو ترى



إذ وقفوا على ربهم سورة الأنعام 30 وقال ولو ترى إذ  
المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم سورة السجدة 12 وقال  
تعالى وعرضوا على ربك صفا سورة الكهف 48 وكل ذلك يدل على  
أنه ليس في خلقه ولا خلقه فيه وأنه مستو على عرشه سبحانه  
وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا الذين لم يثبتوا له في وصفهم  
حقيقة ولا أوجبوا له بذكرهم إياه وحدانية إذ كل كلامهم يؤول إلى  
التعطيل وجميع أوصافهم تدل على النفي يريدون بذلك زعموا  
التنزيه ونفي التشبيه فنعوذ بالله من تنزيهه يوجب النفي والتعطيل  
قلت فقد احتج على عدم مداخلته يقول تعالى ولو ترى إذ وقفوا  
على ربهم سورة الأنعام 30 وقوله ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق  
سورة الأنعام 62 وقوله تعالى ناكسوا رؤسهم عند ربهم سورة  
السجدة 12 وقوله وعرضوا على ربك صفا سورة الكهف 48 فإنه  
لو كانت نسبته إلى جميع الأمكنة واحدة ولا يختص بالعلو لكان في  
المردود كما هو في المردود إليه وفي

الواقف كما هو في الموقوف عليه وفي الناكس كما هو فيمن  
نكس رأسه عنده وفي المعروض كما هو في المعروض عليه فهذه  
النصوص تنفي مداخلته للخلق وتوجب مباينته لهم فلو أمكن وجود  
موجود لا مباين ولا محايت لكان نسبة ذاته إلى جميع المخلوقات  
نسبة واحدة وهو مناقض لما ذكر وقوله مع نفي المداخلة أنه على  
العرش يبين أنه يثبت المباينة لا ينفيها كما ينفي المداخلة وقال  
الأشعري أيضا وروت العلماء عن ابن عباس رضي اللع عنهما أنه  
قال تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله فإن بين كرسيه  
إلى السماء ألف عام والله عز وجل فوق ذلك قلت وهذه الحديث  
رواه الحاكم أبو محمد العسال في كتاب المعرفة له من حديث عبد  
الوهاب الوراق الرجل الصالح ثنا علي بن عاصم عن عطاء بن  
السايب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال تفكروا في خلق الله  
ولا تفكروا في ذات الله فإن ما بين كرسيه إلى السماء سبعة آلاف  
نور وهو فوق ذلك قال عبد

الوهاب الوراق من زعم أن الله ههنا فهو جهمي خبيث إن الله  
فوق العرش وعلمه محيط بالدنيا والآخرة قال الأشعري ومما يؤكد  
أن الله مستو على عرشه دون الأشياء كلها ما نقله أهل الرواية عن  
رسول الله من أحاديث النزول كقوله ينزل الله كل ليلة إلى السماء

الدنيا فيقول هل من سائل فأعطيه هل من مستغفر فأغفر له هل من داع فاستجب له حتى يطلع الفجر قال الأشعري دليل آخر قال الله تعالى يخافون ربهم من فوقهم سورة النحل 50 وقال تعالى تعرج الملائكة والروح إليه سورة المعارج 4 وقال ثم استوى إلى السماء وهي دخان سورة فصلت 11 وقال ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً سورة الفرقان 59 وقال ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع سورة السجدة 4 فكان ذلك يدل على أنه تعالى في السماء مستو على عرشه والسماء

بإجماع الناس ليست الأرض فدل على أن الله منفرد بوحديته مستو على عرشه وقال الأشعري دليل آخر قال عز وجل وجاء ربك والملك صفا صفا سورة الفجر 22 وقال تعالى هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة سورة البقرة 210 وقال تعالى ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما أوحى ما كذب الفؤاد ما رأى أفتمارونه على ما يرى إلى قوله لقد رأى من آيات ربه الكبرى سورة النجم 7 18 وقال عز وجل لعيسى بن مريم إني متوفيك ورافعك إلى سورة آل عمران 55 وقال وما قتلوه يقيناً بل رفعه الله إليه سورة النساء 157 158 وأجمعت الأمة على أن الله رفع عيسى إلى السماء قال الأشعري ومن دعاء أهل الإسلام جميعاً إذ هم

رغبوا إلى الله تعالى في الأمر النازل بهم يقولون جميعاً يا ساكن العرش ومن حلفهم جميعاً لا والذي احتجب بسبع سماوات فقد حكى الأشعري إجماع المسلمين إلى أن الله فوق العرش وأن خلقه محجوبون عنه بالسموات وهذا مناقض لقول من يقول إنه لا داخل العالم ولا خارجه فإن هؤلاء يقولون ليس للعرش به اختصاص وليس شيء من المخلوقات يحجب عنه شيئاً ومن أثبت الرؤية منهم إنما يفسر رفع الحجاب بخلق إدراك في العين لا أن يكون هناك حجاب منفصل يحجب العبد عن الرؤية وقال القاضي أبو بكر الباقلاني في كتابي الإبانة والتمهيد وغيرهما فإن قال قائل أتقولون إنه في كل مكان قيل له معاذ الله بل هو مستو على عرشه كما أخبر في كتابه فقال الرحمن على العرش استوى سورة طه 5 وقال إليه يصد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه سورة فاطر 10 وقال

أمنتهم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور سورة  
الملك 16

ولو كان في كل مكان لكان في بطن الإنسان وفمه  
والحشوش والمواضع التي نرغب عن ذكرها ولوجب أن يزيد بزيادة  
الأمكنة إذا خلق منها ما لم يكن وينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان  
ولصح أن يرغب إليه إلى نحو الأرض وإلى خلفنا وإلى يميننا وشمائلنا  
وهذا قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله فقد وافق  
القاضي أبو بكر لأبي الحسن الأشعري وأنكر أن يكون في كل مكان  
وجعل مقابل ذلك أنه على العرش لم يجعل مقابل ذلك أنه لا داخل  
العالم ولا خارجه فإن الأقسام أربعة ليس لها خامس إما أن يكون  
نفسه مباينا للعالم وإما أن يكون مداخله وإما أن يكون مباينا  
ومدخلا وإما أن يكون لا مباينا ولا مداخله فهؤلاء جعلوا مقابلة  
المدخلة المباينة ولم يقولوا لا داخل العالم ولا خارجه وهؤلاء أئمة  
طوائفهم وقال القاضي أبو يعلى في كتاب إبطال التأويل فإذا ثبت  
أنه على العرش فالعرش في جهة وهو على عرشه

قال وقد منعنا في كتابنا هذا في غير موضع إطلاق الجهة عليه  
قال والصواب جواز القول بذلك لأن أحمد أثبت هذه الصفة التي هي  
الاستواء على العرش وأثبت أنه في السماء وكل من أثبت هذا أثبت  
الجهة قال والدليل عليه أن العرش في جهة بلا خلاف وقد ثبت بنص  
القرآن أنه مستو عليه فاقتضى أنه في جهة ولأن كل عاقل من  
مسلم وكافر إذا دعا فإنما يرفع يديه ووجهه إلى نحو السماء وفي  
هذا كفاية قال ولأن من نفى الجهة من المعتزلة والأشعرية يقول  
ليس في جهة ولا خارجا منها وقائل هذا بمثابة من قال بإثبات موجود  
مع وجود غيره ولا يكون وجود أحدهما قبل وجود الآخر ولا بعده ولأن  
العوام لا يفرقون بين قول القائل طلبته فلم أجده في موضع ما وبين  
قوله طلبته فإذا هو معدوم قلت وهذا الذي اختلف فيه قول القاضي  
اختلف فيه أصحاب أحمد وغيرهم فكان طائفة يقولون العلو من  
الصفات السمعية الخيرية كالوجه واليد ونحو ذلك وهذا قول طوائف  
من الصفاتية ولهذا نفاة من متأخري الصفاتية من نفى الصفات  
السمعية الخيرية كأتباع صاحب الإرشاد

وأما الأشعري وأئمة أصحابه فإنهم متفقون على إثبات الصفات السمعية مع تنازعهم في العلو هل هو من الصفات العقلية أو السمعية وأما أئمة الصفاتية كابن كلاب وسائر السلف فعندهم أن العلو من الصفات المعلومة بالعقل وهذا قول الجمهور من أصحاب أحمد وغيرهم وإليه رجع القاضي أبو يعلى أخرا وهو قول جمهور أهل الحديث والفقهاء والتصوف وهو قول الكرامية وغيرهم وأما الاستواء فهو من صفات السمعية عند من يجعله من الصفات الفعلية بلا نزاع فإن ذلك لم يعلم إلا بالسمع وهذا الذي ذكره ابن كلاب وغيره من أن المنازع من المسلمين في أن الله فوق العرش كانوا قليلين جدا يبين خطأ من قال إن النزاع إنما هو مع الكرامية والحنبلية بل جماهير الخلق من جميع الطوائف على الإثبات جمهور أئمة الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والداوودية وجمهور أهل التصوف والزهد والعبادة وجمهور أهل التفسير وجمهور أهل الحديث وجمهور أهل الكلام من الكرامية والكلابية والأشعرية والهشامية وجمهور المرجئة وجمهور قدماء الشيعة وإنما الخلاف في ذلك معروف عن جهم وأتباعه والمعتزلة ومن

وافقهم من الخوارج ومتأخري الشيعة ومتأخري الأشعرية وللمعتزلة والفلاسفة فيها قولان بل وهذا هو المنقول عن أكثر الفلاسفة أيضا كما ذكر أبو الوليد ابن رشد الحفيد وهو من أتبع الناس لمقالات المشائين أرسطو وأتباعه ومن أكثر الناس عناية بها وموافقة لها وبيانا لما خالف فيه ابن سينا وأمثاله لها حتى صنف كتاب تهافت التهافت وانتصر فيه لإخوانه الفلاسفة ورد فيه على أبي حامد في كتابه الذي صنّفه في تهافت الفلاسفة مع أن في كلام أبي حامد من الموافقة للفلاسفة في مواضع كثيرة ما هو معروف وإن كان يقال إنه رجع عن ذلك واستقر أمره على التلقى من طريقة أهل الحديث بعد أن أيس من نيل مطلوبه من طريقة المتكلمين والمتفلسفة والمتصوفة أيضا فالمقصود أن ابن رشد ينتصر للفلاسفة المشائين أرسطو وأتباعه بحسب الإمكان وقد تكلمنا على كلامه وكلام أبي حامد في غير هذا الموضع وبيننا صواب ما رده أبو حامد من ضلال المتفلسفة وبيننا ما تقوى به المواضع التي استضعفوها من رده بطرق أخرى لأن الرد على أهل الباطل لا يكون مستوعبا إلا إذا اتبعت السنة من كل الوجوه وإلا فمن وافق السنة من وجه وخالفها من وجه طمع فيه خصومه من الوجه الذي خالف

فيه السنة واحتجوا عليه بما وافقهم عليه من تلك المقدمات  
المخالفة للسنة وقد تدبرت عامة ما يحتج به أهل الباطل عل من هو  
أقرب إلى الحق منهم فوجدته إنما تكون حجة الباطل قوية لما  
تركوه من الحق الذي

أرسل الله به رسوله وأزل به كتابه فيكون من تركوه م ذلك  
الحق من أعظم حجة المبطل عليهم ووجدت كثيرا من أهل الكلام  
الذي هم أقرب إلى الحق ممن يردون عليه يوافقون خصومهم تارة  
على الباطل ويخالفونهم في الحق أخرى ويستطيون عليهم بما  
وافقهم عليه من الباطل وبما خالفهم فيه من الحق كما يوافق  
المتكلمة النفاة للصفات أو لبعضها كالعلو وغيره لمن نفى ذلك من  
المتفلسفة وينازعونهم في مثل بقاء الأعراض أو مثل تركيب  
الأجسام من الجواهر المنفردة أو وجوب تناهي جنس الحوادث ونحو  
ذلك والمقصود هنا أن ابن رشد نقل عن الفلاسفة إثبات الجهة وقرر  
ذلك بطرقهم العقلية التي يسمونها البراهين مع أنه يزعم أنه لا  
يرتضي طرق أهل الكلام بل يسميها هو وأمثاله من الفلاسفة الطرق  
الجدلية ويسمون المتكلمين أهل الجدل كما يسميهم بذلك ابن سينا  
 وأمثاله فإنهم لما قسموا أنواع القياس العقلي الشمولي الذي  
ذكره في المنطق إلى برهاني وخطابي وجدلي وشعري  
وسوفسطائي زعموا أن مقاييسهم في العلم الإلهي من النوع  
البرهاني وأن غالب مقاييس المتكلمين إما من الجدلي وإما من  
الخطابي كما يوجد هذا في كلام هؤلاء المتفلسفة كالفارابي وابن  
سينا ومحمد بن يوسف العامري

ومبشر بن فاتك وأبي علي بن الهيثم والسهروردي المقتول  
وابن رشد وأمثالهم وإن كانوا في هذه الدعاوى ليسوا صادقين على  
الإطلاق بل الأقيسة البرهانية في العلم الإلهي في كلام المتكلمين  
أكثر منها في كلامهم وأشرف وإن كان قد يوجد في كلام المتكلمين  
أقيسة جدلية وخطابية بل سوفسطائية فهذه الأنواع في العلم الإلهي  
هي في كلام الفلاسفة أكثر منها في كلام المتكلمين وأضعف إذا  
قوبل ما تكلموا فيه من العلم الإلهي بما تكلم فيه المتكلمون بل  
ويستعملون من هذا الضرب في الطبيعيات بل وفي الرياضيات  
قطعة كبيرة والمقصود هنا ذكر ما ذكره ابن رشد عنهم وهذا لفظه

في كتاب مناهج الأدلة في الرد على الأصوليين قال القول في الجهة  
وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة في أول الأمر

يشتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ثم تبعهم على نفيها  
متأخرو الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله وظواهر الشرع  
تقتضي إثبات الجهة مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى  
سورة طه 5 ومثل قوله تعالى وسع كرسيه السموات والأرض  
سورة البقرة 255 ومثل قوله ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ  
ثمانية سورة الحاقة 17 ومثل قوله يدبر الأمر من السماء إلى  
الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون  
سورة السجدة 5 ومثل قوله تعرج الملائكة والروح إليه سورة  
المعارج 4 ومثل قوله أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض  
فإذا هي تمور سورة الملك 16 إلى غير ذلك من الآيات التي إن  
سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا وإن قيل فيها إنها من  
المتشابهات عاد الشرع كله متشابها لأن الشرائع كلها مبنية علان  
الله في السماء وأن منها تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين وأن من  
السماء نزلت الكتب وإليها

كان الإسراء بالنبي حتى قرب من سدره المنتهى قال وجميع  
الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت  
جميع الشرائع على ذلك والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها هو  
أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان وإثبات المكان  
يوجب إثبات الجسمية قال ونحن نقول إن هذا كله غير لازم فإن  
الجهة غير المكان وذلك أن الجهة هي إما سطوح الجسم نفسه  
المحيطة به وهي ستة وبهذا نقول إن للحيوان فوقا وسفلا وبمينا  
وشمالا وأماما وخلفا وإما سطوح جسم آخر تحيط بالجسم من  
الجهات الست فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست  
بمكان للجسم نفسه أصلا وأما سطوح الجسم المحيطة به فهي له  
مكان مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان وسطوح الفلك المحيطة  
بسطوح الهواء هي أيضا مكان للهواء وهذه الأفلاك بعضها محيط  
ببعض ومكان له وأما سطح الفلك الخارج فقد تبرهن انه ليس  
خارجه جسم

لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم أيضا جسم آخر ويمر الأمر إلى غير نهاية فإذا سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم فإذا إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم فالذي يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه القوم وهو موجود هو جسم لا موجود ليس بجسم وليس لهم أن يقولوا إن خارج العالم خلاء وذلك أن الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيئا أكثر من أبعاد ليس فيها جسم أعني طولاً وعرضاً وعمقا لأنه إن وقعت الأبعاد عنه عاد عدما وإن أنزل الخلاء موجودا لزم أن تكون اعراض موجودة في غير جسم وذلك لأن الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولا بد ولكنه قد قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة إن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكة وذلك أن ذلك الموضع ليس بمكان ولا يحويه زمان وكذلك إن كان كل ما يحويه الزمان والمكان فاسدا فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن

وقد تبين هذا المعنى فيما أقوله وذلك أنه لما لم يكن ههنا شيء يدرك إلا هذا الموجود المحسوس أو العدم وكان من المعروف بنفسه أن الموجود إنما ينسب إلى الوجود أعني أنه يقال إنه موجود في الوجود إذ لا يمكن أن يقال إنه موجود في العدم فإن كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات فواجب أن ينسب من الوجود المحسوس إلى الجزء الأشرف وهي السموات ولشرف هذا الجزء قال الله تعالى لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس سورة غافر 57 قال فهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وأنه الذي جاء به الشرع وانبنى عليه فإن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع وأن وجه العسر في تفهيم هذا المعنى مع نفي الجسمية هو

أنه ليس في الشاهد مثال له وهو بعينه السبب في أنه لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق سبحانه لأن الجمهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد مثل العلم في الفاعل فإنه لما كان في الشاهد شرطا في وجوده كان شرطا في وجود الصانع الغائب وأما متى كان الحكم الذي في الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عن الأكثر ولا يعلمه إلا العلماء

الراسخون فإن الشرع يزجر عن طلب معرفته إن لم تكن بالجمهور حاجة إلى معرفته مثل العلم بالنفس أو يضرب له مثال في الشاهد فإن بالجمهور حاجة إلى معرفته في سعادتهم وإن لم يكن ذلك المثال هو الأمر المقصود فتفهيمه مثل كثير مما جاء من أحوال المعاد والشبهة الواقعة في نفي الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطن الجمهور لها لا سيما إذا لم يصرح لهم بأنه ليس بجسم فيجب أن يمثّل في هذا كله فعل الشرع ولا يتأول ما لم يصرح الشرع بتأويله والناس في هذه الأشياء في الشرع على ثلاث رتب صنف لا

يشعرون بالشكوك العارضة في هذا المعنى وخاصة متى تركت هذه الأشياء على ظاهرها في الشرع وهؤلاء هم الأكثرون وهم الجمهور وصنف عرفوا حقيقة هذه الأشياء وهم العلماء الراسخون في العلم وهؤلاء هم الأقل من الناس وصنف عرضت لهم في هذه الأشياء شكوك ولم يقدرُوا على حلها وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع وهم الذين ذمهم الله تعالى وأما عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه فعلى هذا المعنى ينبغي أن يفهم المتشابه ومثال ما عرض لهذا الصنف من الشرع مثال ما يعرض لخبز البر مثلا الذي هو الغذاء النافع لأكثر الأبدان أن يكون لأقل الأبدان ضارا وهو نافع للأكثر وكذلك التعليم الشرعي هو نافع للأكثر وربما ضر الأقل ولهذا الإشارة بقوله تعالى وما يضل به إلا الفاسقين سورة البقرة 26 لكن هذا إنما يعرض في آيات الكتاب العزيز على الأقل منها والأقل من الناس وأكثر ذلك هي الآيات التي تتضمن الإعلام عن أشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد فيعبر عنها بالشاهد الذي هو أقرب الموجودات إليها وأكثرها شبها بها فيعرض لبعض الناس أن

يرى الممثل به هو الممثل نفسه فتلزمه الحيرة والشك وهو الذي يسمى متشابهها في الشرع وهذا ليس يعرض للعلماء والجمهور وهم صنفا الناس بالحقيقة لأن هؤلاء هم الأصحاء والغذاء الملائم إنما يوافق أبدان الأصحاء وأما أولئك فمرضى والمرضى هم الأقل ولذلك قال تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله سورة آل عمران 7 وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيرا مما ظنوه ليس على ظاهره وقالوا إن هذا التأويل هو المقصود



به وإنما أتى به في صورة المتشابه ابتلاء لعباده واختباراً لهم ونعوذ بالله من هذا الظن بالله بل نقول إن كتاب الله العزيز إنما جاء معجزاً من جهة الوضوح والبيان فإذا ما أبعد عن مقصد الشرع من قال فيما ليس بمتشابه إنه متشابه ثم أوله بزعمه وقال لجميع الناس إن فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل مثل ما قالوه في آية الاستواء على العرش وغير ذلك مما قالوا إن ظاهره متشابه وبالجملة فأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها أنها المقصود من الشرع إذا تؤملت

وجدت ليس يقوم عليها برهان ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعلمهم عنها فإن المقصود الأول في العلم في حق الجمهور إنما هو العمل فما كان أنفع في العمل فهو أجدر فأما المقصود بالعلم في حق العلماء فهو الأمران جميعاً أعنى العلم والعمل قال ومثال من أول شيئاً من الشرع وزعم أن ما أوله هو الذي قصد الشرع وصرح لذلك التأويل للجمهور مثال من أتى إلى دواء قد ركبته طيب ماهر الحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الأعظم لرداءة مزاج كان به ليس يعرض إلا لأقل الناس فزعم أن بعض تلك الأدوية التي صرح باسمه الطبيب الأول في ذلك الدواء العام المركب لم يرد به ذلك الدواء الذي جرت به العادة في ذلك أن يدل بذلك الاسم عليه وإنما أراد به دواء آخر مما يمكن أن تدل عليه بذلك استعارة بعيدة فأزال ذلك الدواء الأول من ذلك المركب الأعظم

وجعل فيه بدله الدواء الذي ظن أنه قصده الطبيب وقال للناس هذا هو الذي قصده الطبيب الأول فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذي تأوله عليه هذا المتأول ففسدت به أمزجة كثير من الناس فجاء آخرون شعروا بفساد أمزجة الناس عن ذلك الدواء المركب فراموا إصلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الأول فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير المرض الأول فجاء ثالث فتأول أدوية ذلك المركب على غير التأويل الثاني فعرض للناس نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين فجاء متأول رابع فتأول دواء آخر غير الأدوية المتقدمة فعرض للناس نوع رابع من المرض غير الأمراض المتقدمة فلما طال الزمان بهذا الدواء المركب الأعظم وسلط الناس التأويل على أدويته وغيروها وبدلوها عرض منه للناس أمراض شتى حتى فسدت المنفعة المقصودة

بذلك الدواء المركب في حق أكثر الناس وهذه حال الفرق الحادثة في هذه الشريعة وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلا غير

التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذي قصد صاحب الشرع حتى تمزق الشرع كل ممزق وبعد جدا عن موضوعه الأول ولما علم مثل هذا يعرض ولا بد في شريعته قال ستفترق أممي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة يعني بالواحدة التي سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله تأويلا صرحت به للناس قال وأنت إذا تأملت ما عرض في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبينت أن هذا المثال صحيح فأول من غير هذا الدواء الأعظم هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ثم الأشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء

الحكماء على ما أداه إليه فهمه وذلك في كتابه الذي سماه بالمقاصد وزعم أنه إنما ألف هذا الكتاب للرد عليهم ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفرهم فيه في مسائل ثلاثة من جهة خرقهم فيها الإجماع فيها زعم وبدعهم في مسائل وأتى فيه بحجج مشككة وشبه محيرة أضلت كثيرا من الناس عن الحكمة والشريعة جميعا ثم قال في كتابه المعروف بجواهر القرآن إن الذي أثبت في كتاب التهافت هي أقاويل جدلية وأن الحق إنما أثبت في المصنوع به على غير أهله ثم جاء في كتابه المعروف بمشكاة الأنوار فذكر فيه مراتب العارفين بالله وقال إن سائرهم محجوبون إلا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك السماء الأولى وهو الذي صدر عنه هذا المحرك وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الإلهية وهو قد قال في غير ما موضع إن علومهم الإلهية تخمينات بخلاف الأمر في سائر علومهم وأما في كتابه الذي سماه بالمنقذ من الضلال فتحامل فيه على

الحكماء وأشار إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة وأن هذه المرتبة من جنس مراتب الأنبياء في العلم وكذلك صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه بكيمياء السعادة فصار الناس بسبب هذا التخليط والتشويش فرقتين فرقة انتدبت لزم الحكماء والحكمة

وفرقه انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة وهذا كله خطأ بل ينبغي أن يقر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها وهذا لا يحل ولا يجوز أعنى التصريح بشيء من نتائج الحكمة لم يكن عنده البرهان عليها لأنه لا يكون مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع فلحق من فعله هذا إخلال بالأمرين جميعاً أعنى بالحكمة وبالشرع عند أناس وحفظ الأمرين أيضاً جميعاً عند آخرين أما إخلاله بالشرعية فمن جهة إفصاح فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به وأما إخلاله بالحكمة فلإفصاحه أيضاً بمعان فيها لا

يجب أن يصرح بها إلا في كتاب البرهان وأما حفظه للأمرين جميعاً فإن كثيراً من الناس لا يرى بينهما تعارضاً من جهة الجمع الذي استعمل منهما وأكد هذا المعنى بأن عرف وجه الجمع بينهما وذلك في كتابه الذي سماه التفرقة بين الإسلام والزندقة وذلك أنه عدد فيه أصناف التأويلات وقطع فيه على أن المتأول ليس بكافر وإن خرق الإجماع في التأويل فإذا ما فعل من هذه الأشياء هو ضار للشرع بوجه وللحكمة بوجه ونافع لهما بوجه وهذا الذي فعله هذا الرجل إذا فحص عنه ظهر أنه ضار بالذات للأمرين جميعاً أعنى الحكمة والشرعية وأنه نافع لهما بالعرض وذلك أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس من أهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشرعية وقد يلزم عنها بالعرض الجمع بينهما والصواب كان ألا يصرح بالحكمة للجمهور فأما وقد وقع التصريح بالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشرعية مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها وكذلك يعرف الذين يرون أن الحكمة

مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها غير مخالفة لها وذلك بأن يعرف كل أحد من الفريقين أنه لم يقف على كنهها بالحقيقة أعنى على كنه الشرعية ولا على كنه الحكمة وأن الرأي في الشرعية الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي إما مبتدع في الشرعية لا من أصلها وإما رأي خطأ في الحكمة أعنى تأويل خطأ عليها كما عرض في مسألة علم الجزئيات وفي غيرها من المسائل قال ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب أن نعرف أصول الشرعية فإن أصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول

عليها وكذلك الرأي في الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشرية  
يعرف أن السبب في ذلك أنه لم يحط علما بالحكمة ولا بالشرية  
ولذلك اضطرنا نحن إلى وضع قول في موافقه الحكمة للشرية  
قال فإذا تبين هذا فلنرجع إلى حيث كنا فنقول إن

الذي بقى علينا من هذا الجزء من المسائل المشهورة هي  
مسألة الرؤية فإنه قد يظن أن هذه المسألة هي بوجه ما داخله في  
هذا الجزء أعني في الجزء المعدوم يعني جزء التنزيه فإنه تكلم في  
التنزيه بعد تكلمه في الصفات الثبوتية فقال فإنه قد يظن أن هذه  
المسألة هي بوجه ما داخله في هذا الجزء أعني في الجزء المعدوم  
لقوله تعالى لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار سورة الأنعام 103  
ولذلك أنكرتها المعتزلة وردت الآثار الواردة في الشرع بذلك مع  
كثرتها وشهرتها فشنع الأمر عليهم والسبب في وقوع هذه الشبهة  
في الشرع أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه  
واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين وجب عندهم إذا انتفت  
الجسمية أن تنتفى الجهة وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية إذ كل مرئي  
في جهة من الرائي فاضطروا لهذا المعنى إلى رد الشرع المنقول  
وأعلوا الأحاديث بأنها أخبار آحاد وأخبار الآحاد لا توجب العلم مع أن  
ظاهر القرآن معارض لها أعني قوله لا تدركه الأبصار سورة الأنعام  
103

قال وأما الأشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين أعني بين  
انتفاء الجسمية وبي جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس فعسر ذلك  
عليهم ولجأوا في ذلك إلى حجج سوفسطائية مموهة أعني الحجج  
التي توهم أنها حجج وهي كاذبة وذلك أنه يشبه أن يكون يوجد في  
الحجج ما يوجد في الناس أعني كما يوجد في الناس الفاضل التام  
الفضيلة يوجد فيهم من هو دون ذلك في الفضل ويوجد فيهم من  
يؤهم أنه فاضل وليس بفاضل وهو المرئي وكذلك الأمر في الحجج  
أعني أن منها ما هو في غاية اليقين ومنها ما هو دون اليقين ومنها  
حجج مرائية وهي التي توهم أنها يقين وهي كاذبة والأقويل التي  
سلكها الأشعرية في هذه المسألة منها أقويل في دفع دليل المعتزلة  
ومنها أقويل لهم في جواز إثبات الرؤية لما ليس بجسم وأنه ليس  
بعرض من فرضها محال فاما ما عاندوا به قول المعتزلة أن كل  
مرئي فهو في جهة من الرائي فمنهم من قال إن هذا إنما هو حكم

الشاهد لا حكم الغائب وإن هذا الموضوع ليس هو من المواضع التي يجب فيها نقل حكم الشاهد إلى الغائب وإنه جائز أن يرى الإنسان ما ليس في جهة إذ كان جائزا أن يرى الإنسان بالقوة المبصرة نفسها

دون عين وهؤلاء اختلط عليهم إدراك العقل مع إدراك البصر فإن العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة أعني في مكان وأما إدراك البصر فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئي منه في جهة أعني في مكان ولا في كل جهة بل في جهة ما مخصوصة ولذلك ليس تتأني الرؤية بأي وضع اتفق أن يكون البصر من المرئي بل بأوضاع محدودة وشروط محدودة أيضا وهي ثلاثة أشياء حضور الضوء والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر وكون المبصر ذا لون والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها في الإبصار هو رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع وإبطال لجميع علوم النظر والهندسة وقد قال القوم أعني الأشعرية إن أحد المواضع التي يجب فيها أن ينقل حكم الشاهد إلى الغائب هو الشرط مثل حكمنا بأن كل عالم حي لكون الحياة تظهر في الشاهد شرطا في وجود العلم قلنا لهم وكذلك يظهر في الشاهد أن هذه الأشياء هي شرط في الرؤية فالحقوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم

قال وقد رام أبو حامد في كتابه المعروف بالمقاصد أن يعاند هذه المقدمة أعني أن كل مرئي في جهة من الرائي بأن الإنسان ينظر ذاته في المرآة وليست ذاته منه في جهة ولا في غير جهة تقابله وذلك أنه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته لا تحل في المرآة التي في الجهة المقابلة فهو يبصر ذاته في غير جهة قال وهذه مغالطة فإن الذي يبصر هو خيال ذاته فقط والخيال هو في جهة إذ كان الخيال في المرآة والمرآة في جهة وأما حجتهم التي أتوا بها في إمكان رؤية ما ليس بجسم فإن المشهور عندهم من ذلك حجتان أحدهما وهي الأشهر عندهم ما يقولونه من أن الشيء لا يخلو من أن يرى من جهة أنه متلون أو من جهة أنه جسم أو من جهة أنه لون أو من جهة أنه موجود وربما عددوا جهات آخر غير هذه الوجوه ثم يقولون وباطل أن يرى من قبل أنه جسم إذ لو كان كذلك لما رئي ما

هو غير جسم وباطل أن يرى من قبل أنه ملون إذ لو كان كذلك لما رئي اللون وباطل أن يرى لمكان أنه لون إذ لو كان كذلك لما

رئي الجسم قالوا وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تتوهم في هذا الباب لم يبق أن يرى الشيء إلا من قبل أنه موجود قال والمغالطة في هذا القول بينة فإن المرئي منه ما هو مرئي بذاته ومنه ما هو مرئي من قبل المرئي بذاته وهذه هي حال اللون والجسم فإن اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل اللون وكذلك ما لم يكن له لون لم يبصر ولو كان الشيء إنما يرى من حيث هو موجود فقط لوجب أن تبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة وهذا كله خلاف ما يعقل وقد اضطر المتكلمون لمكان

هذه المسألة وما أشبهها إلى أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تسمع والأصوات ممكنة أن لا تسمع وهذا كله خروج عن الطبع وعمّا يمكن أن يعقله الإنسان فإن من الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع وأن محسوس هذه غير محسوس تلك وأن آلة هذه غير آلة تلك وأنه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعا كما لا يمكن أن يعود اللون صوتا والذين يقولون إن الصوت يمكن أن يبصر في وقت فقد يجب أن يسألوا فيقال لهم ما هو البصر فلا بد أن يقولوا هو قوة تدرك بها المرئيات الألوان وغيرها ثم يقال لهم ما هو السمع فلا بد أن يقولوا هو قوة تدرك بها الأصوات فإذا وضعوا هذا قيل لهم فهل البصر عند إدراكه الأصوات هو بصر فقط أو سمع فقط فإذا قالوا سمع فقط فقد سلموا أنه لا يدرك الألوان وإن قالوا بصر فقط فليس يدرك الأصوات وإذا لم يكن بصرا فقط لأنه يدرك الأصوات ولا سمعا فقط لأنه يدرك الألوان فهو بصر وسمع معا وعلى هذا فتكون الأشياء كلها شيئا واحدا حتى المتضادات وهذا شيء فيما أحسب يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا أو يلزمهم تسليمه يعني هؤلاء الأشعرية

قال وهو رأى سوفسطائي لأقوام مشهورين بالسفسطة وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف بالإرشاد وتلخيصها أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء وما تنفضل به الموجودات بعضها من بعض فهي أحوال ليست بذوات فالحواس لا تدركها وإنما تدرك الذات والذات هي نفس الوجود المشترك لجميع الموجودات فإذا الحواس إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود

قلت هذه الحجة من جنس الأولى لكن هذه على قول مثبتة الأحوال وتلك على رأى نفاة الأحوال لكن ذكرها على هذا الوجه فيه تناقض حيث جعل الأحوال لا ترى بل إنما يرى الوجود والوجود حال عند مثبتة الأحوال لكن مضمون ذلك أنها تدرك للحال المشتركة وهي الوجود لا لما اختصت به ثم قال ابن رشد وهذا كله في غاية الفساد ومن أبين ما يظهر به فساد هذا القول أنه لو كان البصر إنما يدرك الأشياء لوجودها لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود لأن الأشياء لا تفرق بالشيء

الذي تشترك فيه ولكان في الجملة لا يمكن في الحواس لا في البصر أن يدرك فصول الألوان ولا في السمع أن يدرك فصول الأصوات ولا في الطعم أن يدرك فصول المطعومات وللزم أن يكون مدارك المحسوسات بالحس واحدا فلا يكون فرق بين مدرك السمع ومدرك البصر وهذا كله في غاية الخروج عما يعقله الإنسان وإنما تدرك الحواس ذوات الأشياء المشار إليها يتوسط إدراكها لمحسوساتها الخاصة بها فوجه المفالطة في هذا هو أنه ما يدرك ثانيا أخذ أنه يدرك بذاته قال ولولا النشأ على هذه الأقاويل وعلى التعظيم للقائلين بها لما أمكن أن يكون فيها شيء من الإقناع ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة قال والسبب في مثل هذه الحيرة الواقعة في الشريعة حتى ألجأت القائلين بنصرتها في زعمهم إلى مثل هذه الأقاويل الهجينة التي هي ضحكة عند من عنى بتمييز أصناف الأقاويل أدنى عناية هو التصريح في الشرع بما لم يأذن به الله ورسوله وهو التصريح ينفي

الجسمية للجمهور وذلك أنه من العسير أن يجتمع في اعتقاده واحد أن ههنا موجودا ليس بجسم وأنه مرئي بالأبصار لأن مدرك الأبصار هي في الأجسام أو أجسام وكذلك رأى قوم أن هذه الرؤية هي مزيد علم في ذلك الوقت وهذا لا يليق أيضا الإفصاح به للجمهور فإنه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك عن التخيل بل ما لا يتخيلون هو عندهم عدم وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى ووصف لهم نفسه سبحانه بأوصاف تقرب من قوة التخيل مثل ما وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك مع تعريفهم أنه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه ولو

كان القصد تعريف الجمهور أنه ليس بجسم لما صرح لهم بشيء من ذلك بل لما كان أرفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب المثال به إذ كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل وبهذا النحو من التصور أمكن أن يفهموا المعاني

الموجودات في المعاد أعني تلك المعاني مثلت لهم بأمور متخيلة محسوسة فإذا متى أخذ الشرع في أوصاف الله على ظاهره لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها لأنه إذا قيل إنه نور وإن له حجاباً من نور كما جاء في القرآن والسنن الثابتة ثم قيل إن المؤمنين يرونه في الدار الآخرة كما ترى الشمس لم يعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ولا حق العلماء وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم لكن متى صرح به للجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها أو كفروا المصريح لهم بها فمن خرج عن منهاج الشريعة في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل وأنت إذا تأملت الشرع وجدته مع أنه قد ضرب للجمهور في هذا المعنى المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها فقد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي ضرب مثالاتها للجمهور فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفاً صنفاً من الناس لئلا يختلط التعليمان كلاهما فتفسد الحكمة الشرعية النبوية ولذلك قال عليه

السلام إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم وأن نخاطبهم على قدر عقولهم ومن جعل الناس شرعاً واحداً في التعليم فهو كمن جعلهم شرعاً واحداً في عمل من الأعمال وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول قال وقد تبين لك من هذا أن الرؤية معنى ظاهر وأنه ليس يعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهره في حق الله تبارك وتعالى أعني إذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا إثباتها قلت هذا الرجل قد ذكر في كتابه أن أصناف الناس أربعة الحشوية والأشعرية والمعتزلة والباطنية باطنية الصوفية وهو يميل إلى باطنية الفلاسفة الذين يوجبون إقرار الجمهور على الظاهر كما يفعل ذلك من يقول بقولهم من أهل الكلام والفقه والحديث ليس هو من باطنية الشيعة كالإسماعيلية ونحوهم الذين يظهرون الإلحاد

ويتظاهرون بخلاف شرائع الإسلام وهو في نفي الصفات أسوأ حالا من المعتزلة وأمثالهم بمنزلة إخوانه الفلاسفة الباطنية حتى أنه



يجعل العلم هو العالم والعلم هو القدرة وهو مع موافقته لابن سينا على نفي الصفات يبين فساد طريقته التي احتج بها وخالف بها قدماء الفلاسفة وهو أن ما شهد به الوجود من الموجود الواجب يمتنع كونه موصوفاً لأن ذلك تركيب ووافق أبا حامد مع تشنيعه عليه على أن استدلال ابن سينا على نفي الصفات بأن وجوب الوجود مستلزم لنفي التركيب المستلزم لنفي الصفات طريقة فاسدة واختار طريقة المعتزلة وهي أن ذلك التركيب والمركب يفتقر إلى مركب وهي أيضاً من نمط تلك في الفساد وكذلك أيضاً زيف طريقهم التي استدلوها بها على نفي التجسيم زيف طريقة ابن سينا وطرق المعتزلة والأشعرية بكلام طويل واعتمد هو في نفي التجسيم على إثبات النفس الناطقة وأنها ليست بجسم فيلزم أن يكون الله ليس بجسم ولا ريب أن هذه الحجة أفسد من غيرها فإن الاستدلال على نفي كون النفس جسماً أضعف بكثير من نفي ذلك في الواجب والمنازعون له في النفي أكثر من المنازعين له في ذلك لكن مما يطعمه ويطمعه أمثاله في ذلك ضعف مناظرة أبي حامد لهم في مسألة النفس فإن أبا حامد بين فساد أدلتهم التي استدلوها بها على نفي كون الواجب ليس بجسم وبين أنه لا حجة لهم على ذلك وإنما الحجة على ذلك طريق

المعتزلة طريقة الأعراض والحوادث وأما في مسألة النفس فهو موافق لهم على قولهم لا اعتقاده صحة طريقهم وابن رشد يذم أبا حامد من الوجه الذي يمدحه به علماء المسلمين ويعظمونه عليه ويمدحه من الوجه الذي يذمه به علماء المسلمين وإن كانوا قد يقولون إنه رجع عن ذلك لأن أبا حامد يخالف الفلاسفة تارة وبوافقهم أخرى فعلماء المسلمين يذمونهم بما وافقهم فيه من الأقوال المخالفة للحق الذي بعث الله به محمداً الموافقة لصحيح المنقول وصريح المعقول كما وقع من الإنكار عليه أشياء في كلام رفيقه أبي الحسن المرغيناني وأبي نصر القشيري وأبي بكر الطرثوشي وأبي بكر بن العربي وأبي

عبد الله المازري وأبي عبد الله الذكي ومحمود الخوارزمي وابن عقيل وأبي البيان الدمشقي ويوسف الدمشقي وابن حمدون القرطبي القاضي وأبي الفرج بن الجوزي وأبي محمد المقدسي وأبي عمرو بن الصلاح وغير واحد من علماء المسلمين وشيوخهم

والمتفلسفة الذين يوافقون ما ذكره من أقوالهم يذمونه لما اعتصم به من دين الإسلام ووافقه من الكتاب والسنة كما يفعل ذلك ابن رشد الحفيد هذا وابن الطفيل صاحب رسالة حي بن يقظان وابن سبعين وابن هود وأمثالهم وهؤلاء وأمثالهم يعظمون ما وافق فيه الفلاسفة كما يفعل ذلك صاحب خلع النعلين وابن عربي صاحب الفصوص وأمثالهم ممن يأخذ المعاني الفلسفية يخرجها في قوالب المكاشفات والمخاطبات الصوفية ويقتردي في ذلك بما وجدته من ذلك في كلام أبي حامد ونحوه وأما عوام هؤلاء فيعظمون الألفاظ الهائلة مثل لفظ الملك والملكوت والجبروت وأمثال ذلك مما يجدونه في كلام هؤلاء وهم لا يدرون هل أراد المتكلم بذلك ما أراده الله ورسوله أم أراد بذلك ما أراده الملاحدة كابن سينا وأمثاله

والمقصود هنا أن ابن رشد هذا مع اعتقاده أقوال الفلاسفة الباطنية لا سيما الفلاسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم الذين لهم التصانيف المعروفة في الفلسفة ومع أن قول ابن رشد هذا في الشرائع من جنس قول ابن سينا وأمثاله من الملاحدة من أنها أمثال مضروبة لتفهم العامة ما يتخيلونه في أمر الإيمان بالله واليوم الآخر وأن الحق الصريح الذي يصلح لأهل العلم فإنما هو أقوال هؤلاء الفلاسفة وهذه عند التحقيق منتهاها التعطيل المحض وإثبات وجود مطلق لا حقيقة له في الخارج غير وجود الممكنات وهو الذي انتهى إليه أهل الوحدة القائلون بالحلول والاتحاد كابن سبعين وأمثاله ممن حقق هذه الفلسفة ومشوا على طريقة هؤلاء المتفلسفة الباطنية من متكلم ومتصوف وممن أخذ بما يوافق ذلك من كلام أبي حامد وأمثاله وزعموا أنهم يجمعون بين الشريعة الإلهية والفلسفة اليونانية كما زعم ذلك أصحاب رسائل إخوان الصفا وأمثالهم من هؤلاء الملاحدة وابن رشد هذا مع خبرته بكلام هؤلاء وموافقته لهم يقول إن جميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله الملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك وقرر ذلك بطريق عقلية من جنس تقرير ابن كلاب والحارث المحاسبي وأبي العباس القلانسي والأشعري

والقاضي أبي بكر وأبي الحسن التميمي وابن الزاغوني وأمثالهم ممن يقول إن الله فوق العرش وليس بجسم وقال هؤلاء

المتفلسفة كما يقوله هؤلاء المتكلمون الصفاتية إن إثبات العلو لله لا يوجب إثبات الجسمية بل ولا إثبات الكان وبناء ذلك على أن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاقي للسطح الظاهر من الجسم المحوى وهذا قول أرسطو وأتباعه فهؤلاء يقولون مكان الإنسان هو باطن الهواء المحيط به وكل سطح باطن من الأفلاك فهو مكان للسطوح الظاهرة بما يلاقيه ومعلوم أنه ليس وراء الأجسام سطح جسم باطن يحوي شيئاً فلا مكان هناك على اصطلاحهم إذ لو كان هناك محوى لسطح الجسم لكان الحاوي جسماً وإذا كان كذلك فالموجود هناك لا يكون في مكان ولا يكون جسماً ولهذا قال فإذا إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم فالذي يمتنع وجود هناك هو موجود جسم لا وجود ما ليس بجسم

فقرر إمكان ذلك كما قرر إثباته كما ذكره من أنه لا بد من نسبة بينه وبين العالم المحسوس والذي يمكن منازعوه من الفلاسفة أن يقولوا له لا يمكن أن يوجد هناك شيء لا جسم ولا غيره أما الجسم فلما ذكره وأما غيره فلانه يكون مشاراً إليه بأنه هناك وما أشير إليه فهو جسم وهذا كما يقوله المعتزلة للكلاية وقدماء الأشعرية ومن وافقهم من أهل الحديث كالتميميين وأمثالهم وأتباعهم فيقول ابن رشد لهم ما تقوله الكلاية للمعتزلة وهو أن وجود موجود ليس هو وراء أجسام العالم ولا داخل فيها إما أن يكون ممكناً وإما أن لا يكون فإن لم يكن ممكناً بطل قولكم وإن كان ممكناً فوجود موجود هو وراء أجسام العالم وليس بجسم أولى بالجواز لآنا إذا عرضنا على العقل وجود موجود قائم بنفسه لا في العالم ولا خارجاً عنه ولا يشار إليه وعرضنا عليه وجود موجود يشار إليه فوق العالم ليس بجسم كان إنكار العقل للأول

أعظم من إنكاره للثاني فإن كان الأول مقبولاً ووجب قبول الثاني وإن كان الثاني مردوداً ووجب رد الأول فلا يمكن منازعوه هؤلاء أن يبطلوا قولهم مع إثباتهم لموجود قائم بنفسه لا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار إليه وما ذكره ابن رشد من أن هذه الصفة صفة العلو لم يزل أهل الشريعة في أول الأمر يثبتونها لله تعالى حتى نفتها المعتزلة ثم تبعمهم على نفيها متأخروا الأشعرية كلام صحيح وهو يبين خطأ من يقول إن النزاع في ذلك ليس إلا مع الكرامية والحنبلية

وكلامه هذا أصح مما زعمه ابن سينا حيث ادعى أن السنن الإلهية منعت الناس عن شهرة القضايا التي سماها الوهميات مثل أن كل موجود فلا بد أن يشار إليه فإن تلك السنن ليست إلا سنن المعتزلة والرافضة والإسماعيلية ومن وافقهم من أهل البدع ليست سنن الأنبياء والمرسلين صلوات الله عليهم أجمعين وما نقله ابن رشد عن هذه الأمة فصحيح وهذا مما يرجح أن نقله لأقوال الفلاسفة أصح من نقل ابن سينا لكن التحقيق أن الفلاسفة في هذه المسألة على قولين وكذلك في مسألة ما يقوم بذاته من الأفعال وغيرها من الأمور للفلاسفة في ذلك قولان

والرازي إذ قال اتفق الفلاسفة فإنما عنده ما في كتب ابن سينا وذويه وكذلك الفلاسفة الذين يرد عليهم أبو حامد إنما هم هؤلاء ولا ريب أن مسائل الإلهيات والنبوات ليس لأرسطو وأتباعه فيها كلام طائل أما النبوات فلا يعرف له فيها كلام وأما الإلهيات فكلامه فيها قليل جدا وأما عامة كلام الرجل فهو في الطبيعيات والرياضيات ولهم كلام في الروحانيات من جنس كلام السحرة والمشركين وأما كلامهم في واجب الوجود بنفسه فكلام قليل جدا مع ما فيه من الخطأ وهم لا يسمونه واجب الوجود ولا يقسمون الوجود إلى واجب وممكن وإنما فعل هذا بن سينا وأتباعه ولكن يسمونه المحرك الأول والعلة الأولى كما قد بسطت أقوالهم في موضع آخر وعلم ما بعد الطبيعة عندهم هو العلم الناظر في الوجود ولواحقه وتلك أمور كلية عامة مطلقة تتناول الواجب وغيره وبعض كلامهم في ذلك خطأ وبعضه صواب وغالبه تقسم لأجناس الجواهر والأعراض ولهذا كانوا نوعين نوعا نظارين مقسمين للكليات ونوعا متألهين بالعبادة والزهد على أصولهم أو جامعين بين الأمرين كالسهروردي المقتول وأتباع ابن سبعين وغيرهم

وأما كلامهم في نفس العلة الأولى فقليل جدا ولهذا كانوا على قولين منهم من يثبت موجودا واجبا مابينا للأفلاك ومنهم من ينكر ذلك وحجج مثبتتي ذلك على نفاثته منهم حجج ضعيفة وقدماءؤهم كأرسطو كانوا يستدلون بأنه لا بد للحركة من محرك لا يتحرك وهذا لا دليل عليه بل الدليل يبطله وابن سينا سلك طريقته المعروفة وهو الاستيدلال بالوجود على الواجب ثم دعواه أن الواجب لا يجوز أن يتعدد ولا تكون له صفة وهذه أيضا طريقة ضعيفة ولعلها أضعف من

طريقة أولئك أو نحوها أو قريب منها وإذا كان كلام قدمائهم في العلم بالله تعالى قليلا كثيرا فإنما كثر كلام متأخريهم لما صاروا من أهل الملل ودخلوا في دين المسلمين واليهود والنصارى وسمعوا ما أخبرت به الأنبياء من أسماء الله وصفاته وملائكته وغير ذلك فأحبوا أن يستخرجوا من أصول سلفهم ومن كلامهم ما يكون فيه موافقة لما جاءت به الأنبياء لما رأوا في ذلك من الحق العظيم الذي لا يمكن جرده والذي هو أشرف المعارف وأعلاها فصار كل منهم يتكلم بحسب اجتهاده فالفارابي لون وابن سينا لون وأبو البركات صاحب المعبر لون وابن رشد الحفيد لون والسهروردي المقتول لون وغير هؤلاء ألوان آخر وهم في هواهم بحسب ما يتيسر لهم من النظر في كلام أهل

الملل فمن نظر في كلام المعتزلة والشيعة كابن سينا وأمثاله فكلامه لون ومن خالط أهل السنة وعلماء الحديث كأبي البركات وابن رشد فكلامه لون آخر أقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول من كلام ابن سينا لكن قد يخفي ذلك على من يمعن النظر ويظن أن قول ابن سينا أقرب إلى المعقول كما يظن أن كلام المعتزلة والشيعة أقرب إلى المعقول من كلام الأشعرية والكرامية وغيرهم من أهل الكلام ومن نظار أهل السنة والجماعة ومن المعلوم بعد كمال النظر واستيفائه أن كل من كان إلى السنة وإلى طريقة الأنبياء أقرب كان كلامه في الإلهيات بالطرق العقلية أصح كما أن كلامه بالطرق النقلية أصح لأن دلائل الحق وبراهينه تتعاون وتتعاقد لا تتناقض وتتعارض وما ذكره ابن رشد في اسم المكان يتوجه عند من يسلم له مذهب أرسطو وأن المكان هو السطح الداخل الحاوي المماس للسطح الخارج المحوى ومعلوم أن من الناس من يقول إن للناس في المكان أقوالا آخر منهم من يقول إن المكان هو الجسم الذي يتمكن غيره عليه ومنهم من يقول إن المكان هو ما كان تحت غيره وإن لم يكن ذلك متمكنا عليه ومنهم من يزعم أن المكان هو الخلاء وهو أبعاد والنزاع في هذا الباب نوعان أحدهما معنوي كمن يدعى وجود مكان هو جوهر قائم بنفسه ليس هو الجسم وأكثر العقلاء ينكرون ذلك

والثاني نزاع لفظي وهو من يقول المكان ما يحيط بغيره ويقول آخر ما يكون غيره عليه أو ما يتمكن عليه ولا ريب أن لفظ

المكان يقال على هذا وهذا ومن هنا نشأ تنازع أهل الإثبات هل يقال إن الله تعالى في مكان أم لا وهذا كتنازعهم في الجهة والحيز لكن قد يقر بلفظ الجهة من لا يقر بلفظ الحيز أو المكان وربما أقر بلفظ الحيز أو المكان من لا يقر بالآخر وسبب ذلك إما اتباع ما ورد أو اعتقاد أن في أحد اللفظين من المعنى المردود ما ليس في الآخر وحقيقة الأمر في المعن أن ينظر إلى المقصود فمن اعتقد أن المكان لا يكون إلا ما يفتقر إليه المتمكن سواء كان محيطاً به أو كان تحته فمعلوم أن الله سبحانه ليس في مكان بهذا الاعتبار ومن اعتقد أن العرش هو المكان وأن الله فوقه مع غناه عنه فلا ريب أنه في مكان بهذا الاعتبار فما يجب نفيه بلا ريب افتقار الله تعالى إلى ما سواه فإنه سبحانه غني عن ما سواه وكل شيء فقير إليه فلا يجوز أن يوصف بصفة تتضمن افتقاره إلى ما سواه وأما إثبات النسب والإضافات بينه وبين خلقه فهذا متفق عليه بين أهل الأرض وأما علوه على العالم ومباينته للمخلوقات فمتفق عليه بين الأنبياء والمرسلين وسلف الأمة وأئمتها وبين هؤلاء الفلاسفة كما ذكر ذلك عنهم ولكن آخرون من الفلاسفة ينازعون في ذلك

فصل فهذا ونحوه بعض كلام رؤوس أهل الكلام والفلسفة في هذا الباب يبين خطأ من جعل النزاع في ذلك مع الكرامية والحنبلية ويبين أن أكثر طوائف العقلاء يقولون بالعلو وبامتناع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه وأما كلام من نقل مذهب السلف والأئمة فأكثر من أن يمكن سطره قال الشيخ أبو نصر السجزي

في كتاب الإبانة له فائمتنا كسفيان الثوري ومالك وسفيان بن عيينة وحماد بن سلمة وحماد بن ويد وعبد الله بن المبارك وفضيل بن عياض وأحمد ابن حنبل وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي متفقون على أن الله سبحانه بذاته فوق العرش وأن علمه بكل مكان وأنه يرى يوم القيامة بالأبصار فوق العرش وأنه ينزل إلى سماء الدنيا وأنه يغضب ويرضى ويتكلم بما شاء فمن خاف شيئاً من ذلك فهو منهم برئ وهم منه براء وأبو نصر هذا كان مقيماً بمكة في أثناء المائة الخامسة وقال قبله الشيخ أبو عمر الطلمنكي المالكي أحد أئمة وقته بالأندلس في كتاب الوصول إلى معرفة الأصول قال وأجمع

المسلمون من أهل السنة على أن معني قوله وهو معكم أيما كنتم سورة الحديد 4 ونحو ذلك من القرآن أن ذلك علمه وأن الله

فوق السموات بذاته مستو على عرشه كيف شاء وقال أيضا قال  
أهل السنة في قوله الرحمن على العرش استوى سورة طه 5 أن  
الاستواء من الله على عرشه المجيد على الحقيقة لا على المجاز  
وقال الشيخ نصر المقدسي الشافعي الشيخ المشهور في كتاب  
الحجة له إن قال قائل قد ذكرت ما يجب على أهل الإسلام من أتباع  
كتاب الله وسنة ورسوله وما أجمع عليه الأئمة والعلماء والأخذ بما  
عليه أهل السنة والجماعة فاذكر مذاهبهم وما أجمعوا من اعتقادهم  
وما يلزمنا من المصير إليه من إجماعهم فالجواب أن الذي أدركت  
عليه أهل العلم ومن لقيتهم وأخذت عنهم ومن بلغني قوله من  
غيرهم فذكر جمل اعتقاد أهل السنة وفيه أن الله مستو على عرشه  
بأن من خلقه كما قال في كتابه أحاط بكل شيء علما سورة  
الطلاق 12 وأحصى كل شيء عددا سورة الجن 28

وقال قبله الحافظ أبو نعيم الأصبهاني المشهور صاحب  
التصانيف المشهورة كحلية الأولياء وغيرها في عقيدته المشهورة  
عنه طريقتنا طريقة المتبعين للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة فما  
اعتقدوه اعتقدناه فما اعتقدوه أن الأحاديث التي ثبتت عن النبي في  
العرش واستواء الله عليه يقولون بها ويثبتونها ومن غير تكييف ولا  
تمثيل ولا تشبيه وأن الله بائن عن خلقه والخلق بائون منه لا يحل  
فيهم ولا يمتزج بهم وهو مستو على عرشه في سماواته من دون  
أرضه وقال الشيخ أبو أحمد الكرخي الإمام المشهور في أثناء المائة  
الرابعة في العقيدة التي ذكر أنها اعتقاد أهل السنة والجماعة وهي  
العقيدة التي كتبها للخليفة القادر بالله وقرأها على الناس وجمع  
الناس عليها وأقرتها طوائف أهل السنة وكان قد استتاب من خرج  
عن السنة من المعتزلة والرافضة ونحوهم سنة ثلاث عشرة  
وأربعمئة وكان حينئذ قد تحرك ولالة الأمور لإظهار السنة لما كان  
الحاكم المصري وأمثاله من أئمة الملاحدة قد انتشر أمرهم وكان  
أهل ابن سينا وأمثالهم

من أهل دعوتهم وأظهر السلطان محمود بن سبكتكين لعنة  
أهل البدع على المنابر وأظهر السنة وتناظر عنده ابن الهيصم وابن  
فورك في مسألة العلو فرأى قوة كلام ابن الهيصم فرجع ذلك ويقال  
إنه قال لابن فورك فلو أردت تصف المعدوم كيف كنت تصفه بأكثر  
من هذا أو قال فرق لي بين هذا الرب الذي تصفه وبين المعدوم وأن

ابن فورك كتب إلى أبي إسحاق الإسفراييني يطلب الجواب عن ذلك فلم يكن الجواب إلا أنه لو كان فوق العرش للزم أن يكون جسماً ومن الناس من يقول إن السلطان لما ظهر له فساد قول ابن فورك سقاه السم حتى قتله وتناظر عنده فقهاء الحديث من أصحاب الشافعي وغيرهم وفقهاء الرأي فرأى قوة مذهب أهل الحديث فرجحه وغزا المشركين بالهند وهذه العقيدة مشهورة وفيها كان ربنا وحده ولا شيء معه ولا مكان يحويه فخلق كل شيء بقدرته وخلق العرش لا لحاجته إليه فاستوى عليه استواء استقرار كيف شاء وأراد لا استقرار راحة كما يستريح الخلق وهو يدبر السموات والأرض ويدبر ما فيهما ومن في البر والبحر لا مدبر غيره ولا

حافظ سواه يرزقهم ويمرضهم ويعافهم ويميتهم والخلق كلهم عاجزون الملائكة والنبيون والمرسلون وسائر الخلق أجمعين وهو القادر بقدرته والعالم بعلم أزلي غير مستفاد وهو السميع بسمع والبصير ببصر تعرف صفتيها من نفسه لا يبلغ كنههما أحد من خلقه متكلم بكلام يخرج منه لا بالة مخلوقة كآلة المخلوقين لا يوصف إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به نبيه وكل صفة وصف بها نفسه أو وصفه بها نبيه فهي صفة حقيقة لا صفة مجاز وقال أبو عمر بن عبد البر في كتاب التمهيد في شرح الموطأ لما تكلم على حديث النزول قال هذا حديث ثابت من جهة النقل صحيح الإسناد لا يختلف أهل الحديث في صحته وهو منقول من طرق سوى هذه من أخبار العدول عن النبي وفيه دليل على أن الله في السماء على

العرش فوق سبع سموات كما قالت الجماعة وهو من حجتهم على المعتزلة في قولهم إن الله بكل مكان قال والدليل على صحة قول أهل الحق قوله تعالى وذكر عدة آيات إلى أن قال وهذا أشهر وأعرف عند العامة والخاصة من أن يحتاج إلى أكثر من حكايته لأنه اضطراب لم يوقفهم عليه أحد ولا أنكره عليهم مسلم وقال أبو عمر أيضاً أجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التأويل قالوا في تأويل قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم سورة المجادلة 7 هو على العرش وعلمه في كل مكان وما خالفهم في ذلك أحد يحتج بقوله



وقال أيضا أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لا يكتفون شيئا من ذلك ولا يجدون فيه صفة محصورة وأما أهل البدع الجهمية والمعتزلة كلها والخوارج فكلهم ينكرها ولا يحمل منها شيئا على الحقيقة ويزعم أن من أقر بها مشبه وهم عند من أقر بها نافون للمعبود بلاشون والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة ورسوله وهم أئمة الجماعة قال الشيخ العارف معمر بن أحمد الأصبهاني أحد شيوخ الصوفية في أواخر المائة الرابعة أحببت أن أوصي أصحابي بوصية من السنة وموعظة من الحكمة وأجمع ما كان عليه أهل الحديث والأثر وأهل المعرفة والتصوف من المتقدمين والمتأخرين قال

فيها وأن الله استوى على عرشه بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل والاستواء معقول والكيف فيه مجهول وأنه عز وجل مستو على عرشه بئس من خلقه والخلق منه بئس من خلقه ولا ممازجة لا اختلاط ولا ملاصقة لأنه الفرد البائن من الخلق الواحد الغني عن الخلق وأن الله سميع بصير عليم خبير يتكلم ويرضى ويسخط ويضحك ويعجب ويتجلى لعباده يوم القيامة ضاحكا وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا كيف شاء فيقول هل من داع فأستجيب له هل من مستغفر فأغفر له هل من تائب فأتوب عليه حتى يطلع الفجر قال ونزول الرب إلى السماء بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل فمن أنكر النزول وتأويل فهو مبتدع ضال وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم سألت أبي وأبا زرعة عن مذاهب أهل السنة يعني في أصول الدين وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار فقالوا أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازا وعراقا ومصرًا وشاما ويمنا فكان من مذاهبهم أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص والقرآن كلام الله غير مخلوق بجميع جهاته إلى أن قال وأن الله على عرشه بئس من خلقه كما وصف نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله بلا كيف أحاط بكل شيء علما

وقال الشيخ أبو محمد المقدسي إن الله وصف نفسه بالعلو في السماء ووصفه بذلك رسوله خاتم الأنبياء وأجمع على ذلك جميع العلماء من الصحابة والأتقياء والأئمة من الفقهاء فتواترت الأخبار بذلك على وجه حصل به اليقين وجمع الله عليه قلوب المسلمين وجعله مغروزا في طباع الخلق أجمعين فتراهم عند نزول الكرب

يلحظون السماء بأعينهم ويرفعون نحوها للدعاء أيديهم وينتظرون مجيء الفرج من ربهم وينطقون بذلك بالسنتهم ولا ينكر ذلك إلا مبتدع غال في بدعته أو مفتون بتقليده واتباعه على ضلالتة قال وأنا ذاكر في هذا الجزء بعض ما بلغني في ذلك عن رسول الله وصحابته والأئمة المقتدين بسنته على وجه يحصل القطع واليقين بصحة ذلك عنهم ونعلم تواتر الرواية بوجوه منهم ليزداد من وقف عليه من المؤمنين إيماناً ونبه من خفى ذلك عليه حتى يصير كالمشاهد له عياناً وقال أبو عبد الله القرطبي المالكي لما ذكر اختلاف الناس في تفسير الاستواء قال وأظهر الأقوال ما تظاهرت عليه الآي والأخبار والفضلاء الأخبار أن الله على عرشه كما أخبر في كتابه وعلى لسان نبيه بلا كيف بائن من جميع خلقه هذا مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم الثقات

وقال أيضاً في كتابه الكبير في التفسير لما تكلم على آية الاستواء قال هذه مسألة الاستواء وللعلماء فيها كلام وأجزاء وقد بينا أقوال العلماء فيها في شرح الأسماء الحسنی وذكرنا فيها أربعة عشر قولاً وذكر قول النفاة من المتكلمين فقال وأنهم يقولون إذا وجب تنزيه الرب عن الحيز فمن ضرورة ذلك ولواحقه له تنزيه الرب عن الجهة فليس بجهة فوق عندهم لأنه يلزم من ذلك عندهم متى اختص بجهة أن يكون في مكان وحيز ويلزم على المكان والحيز الحركة والسكون ويلزم من ذلك التغير والحدوث وذكر قول هؤلاء المتكلمين وقال قد كان السلف الأول لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق كتابه وأخبرت رسله ولم ينكر أحد من السلف

الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة وإنما جهلوا كيفية الاستواء وأما كلام السلف أنفسهم فأكثر من أن يمكن حصره فالأبو بكر النقاش صاحب التفسير والرسالة حدثنا أبو العباس السراج قال سمعت قتبية بن سعيد يقول هذا قول الأئمة في الإسلام والسنة والجماعة نعرف ربنا في السماء السابعة على عرشه كما قال الرحمن على العرش استوى سورة طه 5 وروى أبو بكر الخلال في كتاب السنة أنبأ أبو بكر المروزي ثنا محمد بن الصباح النيسابوري ثنا سليمان بن داود أبو داود الخفاف قال قال إسحاق بن إبراهيم بن راهويه قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى سورة طه 5

إجماع أهل العلم أنه فوق العرش ويعلم كل شيء في أسفل الأرضين السابعة وفي قعور البحار وفي رواية وفي رؤوس الآجام وبطون الأودية وفي كل موضع كما يعلم علم ما في السموات السبع وما دون العرش أحاط بكل شيء علما فلا تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا قد عرف ذلك كله وأحصاه ولا يعجزه معرفة شيء عن معرفة غيره

وروى عبد الله بن أحمد في كتاب السنة وعبد الرحمن بن أبي حاتم في كتاب الرد على الجهمية عن سعيد بن عامر الضبعي إمام أهل البصرة علما ودينا من طبقة شيوخ الشافعي وأحمد وإسحق أنه ذكر عنده الجهمية فقال هم شر قولا من اليهود والنصارى قد اجتمع اليهود والنصارى وأهل الأديان مع المسلمين على أن الله فوق العرش وقالوا هو ليس عليه شيء ورويا أيضا عن عبد الرحمن بن مهدي الإمام المشهور وهو من هذه الطبقة قال أصحاب جهم يريدون أن يقولوا إن الله لم يكلم موسى ويريدون أن يقولوا ليس في السماء شيء وأن الله ليس على العرش أرى أن يستتابوا فإن تابوا وإلا قتلوا وروى عبد الله بن أحمد عن عباد بن العوام الواسطي من تلك الطبقة قال كلمت بشر المريسي وأصحابه فرأيت آخر كلامهم ينتهي إلى أن يقولوا ليس في السماء شيء ورويا عن علي بن عاصم شيخ البخاري وغيره قال ناظرت جهما فتبين من كلامه أنه لا يرى أن في السماء ربا وروى عبد الله بن أحمد عن سليمان بن حرب قال سمعت حماد بن زيد وذكر هؤلاء الجهمية فقال إنما يحاولون أن يقولوا ليس في السماء شيء وروى عبد الله وغيره عن أبيه أحمد بن حنبل ثنا شريح بن

النعمان سمعت عبد الله بن نافع الصائغ سمعت مالك بن أنس يقول الله في السماء وعلمه في كل مكان وروى هذا الكلام مالك مكي خطيب قرطبة فيما جمعه من تفسير مالك نفسه وكل هذه الأسانيد صحيحة وروى أبو بكر البيهقي بإسناد صحيح عن الأوزاعي قال كنا نحن والتابعون متوافرون نقول إن الله تعالى فوق عرشه ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته فقد ذكر الأوزاعي وهو أحد الأئمة في عصر تابعي التابعين الذي كان فيه مالك وابن الماجشون وابن أبي ذئب ونحوهم أئمة أهل الحجاز والليث بن سعد ونحوه أئمة أهل مصر والثوري وابن أبي ليلي وأبو حنيفة ونحوهم أئمة أهل

الكوفة وحماد بن زيد وحماد بن سلمه ونحوهما أئمة أهل البصرة وهؤلاء ونحوهم أئمة الإسلام شرقا وغربا في ذلك الزمن وقد حكى الأوزاعي عن شهرة القول بذلك في زمن التابعين وهم أيضا متطابقون على ما كان عليه التابعون كما ذكرنا قول مالك وحماد بن زيد وغيرهما

وقال أبو حنيفة في كتاب الفقه الأكبر المعروف المشهور عند أصحابه الذي رواه بالإسناد عن أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي قال قال أبو حنيفة عمن قال لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض فقال قد كفر لأن الله يقول الرحمن على العرش استوى سورة طه 5 وعرشه فوق سبع سماوات قال أبو مطيع قلت فإن قال إنه على العرش ولكنه يقول لا أدري العرش في السماء أم في الأرض قال هو كافر لأنه أنكر أن يكون في السماء لأنه تعالى في أعلى عليين وأنه يدعى من أعلى لا من أسفل وفي لفظ قال سألت أبا حنيفة عمن قال لا أعرف ربي في السماء أو في الأرض قال قد كفر لأن الله يقول الرحمن على العرش استوى سورة طه 5 وعرشه فوق سبع سماوات

قال فإنه يقول على العرش استوى ولكنه لا يدري العرش في الأرض أم في السماء قال إذا أنكر أنه في السماء فقد كفر وروى عبد الله بن أحمد وغيره بأسانيد صحيحة عن عبد الله بن المبارك أنه قيل له بماذا نعرف ربنا قال بأنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه ولا نقول كما يقول الجهمية بأنه ههنا في الأرض وممن ذكر هذا عن ابن المبارك البخاري في كتاب خلق أفعال العباد وهكذا قال الإمام أحمد وغيره وقال محمد بن إسحاق بن خزيمة الملقب بإمام الأئمة من لم يقل بأن الله فوق سماواته وأنه على عرشه بائن من خلقه وجب أن يستتاب فإن تاب والإضربت عنقه ثم ألقى على مزبلة لئلا يتأذى بنتن ريحه أهل القبلة ولا أهل الذمة وهذا معروف عنه رواه الحاكم في تاريخ نيسابور وأبو عثمان النيسابوري في رسالته المشهورة وروى الخلال بإسناد كلهم ثقات عن سفيان بن عيينة قال سئل ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن قوله الرحمن على العرش استوى سورة طه 5 قال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق وهذا

الكلام مروى عن مالك بن أنس صاحب ربيعة من وجوه متعددة يقول في بعضها الاستواء معلوم وفي بعضها غير مجهول وفي بعضها استواؤه غير مجهول فيثبت العلم بالاستواء وينفي العلم بالكيفية وروى ابن أبي حاتم عن هشام بن عبيد الله الرازي أنه حبس رجلا في التجهم فتاب فجيء به إلى هشام ليمتحنه فقال له أتشهد أن الله على عرشه بائن من خلقه قال لا أدري ما بائن من خلقه قال رده إلى الحبس فإنه لم يتب بعد وروى أيضا عن عبد الله بن أبي جعفر الرازي أنه جعل يضرب قرابة له بالنعل على رأسه يرى رأي جهنم ويقول لا حتى يقول الرحمن على العرش استوى بائن من خلقه وعن جرير بن عبد الحميد الرازي أنه قال كلام الجهمية أوله غسل وآخره سم وإنما يحاولون أن يقولوا ليس في السماء إله وجميع الطوائف تنكر هذا إلا من تلقى ذلك عن الجهمية كالمعتزلة ونحوهم من الفلاسفة فأما العامة من جميع الأمم فلا يستريب اثنان في أن فطرهم مقرة بأن الله فوق العالم وأنهم إذا قيل لهم لا هو داخل العالم ولا خارجه ولا يصعد إليه شيء ولا ينزل منه شيء ولا يقرب إليه شيء ولا يقرب هو من شيء ولا يحجب العباد عنه شيء ولا ترفع إليه الأيدي ولا تتوجه القلوب إليه طالبة له في العلو فإن فطرهم تنكر ذلك وإذا أنكروا هذا في هذه القضية

المعينة التي هي المطلوب فإنكارهم لذلك في القضايا المطلقة العامة التي تتناول هذا وغيره أبلغ وأبلغ وأما خواص الأمم فمن المعلوم أن قول النفاة لم ينقل عن نبي من الأنبياء بل جميع المنقول عن الأنبياء موافق لقول أهل الإثبات وكذلك خيار هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان لم ينقل عنهم إلا ما يوافق قول أهل الإثبات وأول من ظهر عنه قول النفاة هو الجعد بن درهم والجهنم بن صفوان وكانا في أوائل المائة الثانية فقتلتهما المسلمون وأما سائر أئمة المسلمين مثل مالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم فالكتب مملوءة بالنقل عنهم لما يوافق قول أهل الإثبات وكذلك شيوخ أهل الدين مثل الفضيل بن عياض وبشر الحافي وأحمد بن أبي الحواري وسهل بن عبد الله التستري وعمرو بن عثمان المكي والحارث المحاسبي ومحمد بن خفيف الشيرازي وغير هؤلاء وكتب أهل الآثار مملوءة بالنقل عن السلف والأئمة لما يوافق قول أهل الإثبات ولم ينقل عن أحد منهم حرف واحد صحيح

يوافق قول النفاة فإذا كان سلف الأئمة وأئمتها وأفضل قرونها متفقين على قول أهل الإثبات فكيف يقال ليس هذا إلا قول الكرامية والحنبلية ومن المعلوم أن ظهور قول أهل الإثبات قبل زمن أحمد بن حنبل كان أعظم من ظهوره في هذا الزمان فكيف يضاف ذلك إلى أتباعه

وأيضاً فعبد الله بن سعيد بن كلاب والحارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي وأبو الحسن بن مهدي الطبري وعامة قدماء الأشعرية يقولون إن الله بذاته فوق العرش ويردون على النفاة غاية الرد وكلامهم في ذلك كثير مذكور في غير هذا الموضوع والمقصود هنا التنبيه على بطلان ما يعارض به النفاة من الحجج العقلية وأما النفي فلم يكن يعرف إلا عن الجهمية كالمعتزلة ونحوهم ومن وافقهم من الفلاسفة وإلا فالمنقول عن أكثر الفلاسفة هو قول أهل الإثبات كما نقله ابن رشد الحفيد عنهم وهو من أعظم الناس انتصاراً لهم وسلوكاً لطريقتهم لا سيما لأرسطو وأتباعه مع أنه يميل إلى القول يقدم العالم أيضاً الوجه الثاني من أجوبة قوله لو كان بديهيًا لامتنع اتفاق الجمع العظيم على إنكاره وهم ما سوى الحنابلة والكرامية هو أن يقال لم يطبق على ذلك إلا من أخذه بعضهم عن بعض كما أخذ النصارى دينهم بعضهم عن بعض وكذلك اليهود والرافضة وغيرهم فأما أهل الفطر التي لم تغير فلا ينكرون هذا العلم وإذا كان كذلك فأهل المذاهب الموروثة لا يمتنع إطباقهم على حجد العلوم البديهيّة فإنه

ما من طائفة من طوائف الضلال وإن كثرت إلا وهي مجتمعة على حجد بعض العلوم الضرورية الوجه الثالث أن يقال ما من طائفة من طوائف الكلام والفلسفة إلا وجمهور الناس يقولون إنهم جحدوا العلوم الضرورية فالقائلون بأن الممكن قد يترجح أحد طرفيه بلا مرجح من القادر أو غيره يقول جمهور العقلاء إنهم جحدوا العلوم الضرورية والقائلون بأن الأجسام لا تبقى والأعراض لا تبقى يقول جمهور الناس إنهم جحدوا العلوم الضرورية والقائلون بأن الأصوات المتعاقبة تكون قديمة أزلية الأعيان باقية وأن الأصوات المسموعة من الآدميين هي قديمة يقول جمهور العقلاء إنهم خالفوا العلم الضروري والقائلون بأن الكلام هو معنى واحد هو الأمر بكل ما أمر به والخبر عن كل ما أخبر به وأنه إن عبر عنه بالعربية كان هو

القرآن وإن عبر عنه بالعبرية كان هو التوراة يقول جمهور العقلاء إنهم وجدوا العلم الضروري والقائلون بأن العالم هو العلم والمعلوم والعقل هو العقل والمعقول والعاشق هو العشق والمعشوق واللذة هي الملتذ والعلم هو القدرة والقدرة هي الإرادة يقول جمهور العقلاء إنهم خالفوا العلوم الضرورية

والقائلون بأن الوجود الواجب وجود مطلق بشرط الإطلاق أو لا بشرط يقول جمهور العقلاء إنهم خالفوا العلوم الضرورية والقائلون بأن النفس لا تدرك إلا الكليات دون الجزئيات يقول جمهور العقلاء إنهم خالفوا العلم الضروري والقائلون بأن كل موجود يجوز أن تتعلق به الإدراكات الخمسة وأن الصوت يرى والطعم يسمع واللون يشتم يقول جمهور العقلاء إنهم خالفوا العلم الضروري والقائلون بأنه يحدث إرادة لا في محل أو يحدث فناء لا في محل يقول جمهور العقلاء إن فساد قولهم معلوم بالضرورة والقائلون بأن أفرادة تحدث في الإنسنت من غير سبب يوجب حدوثها مما يقول جمهور العقلاء إن فساد قولهم معلوم بالضرورة والقائلون بأنه حي عليم قدير من غير حياة ولا علم ولا قدرة مما يقول جمهور العقلاء إن فساد قولهم معلوم بالضرورة والقائلون بأن النبي نص على على بالخلافة نصا جليا اشاعه بين المسلمين فكتموه ولم يظهروه يقول جمهور العقلاء إن قولهم معلوم الفساد بالضرورة والقائلون بأن للأمة إماما معصوما عمره سنتان أو ثلاث أو أربع دخل السرداب من أكثر من أربعمئة سنة أو أن عليا لم يمت

وأمثال ذلك يقول جمهور الناس إن قولهم معلوم الفساد بالضرورة وكذلك قول القائلين بأن الأعراض لا تبقى زمانين مما يقول جمهور العقلاء إن فساده معلوم بالضرورة وكذلك من يقول إن النبي كان يسمى المنافقين مؤمنين ويجعل إيمانهم كإيمان المؤمنين غير المنافقين وهم مع ذلك مخلدون في النار مما يعلم جمهور المسلمين فساده بالاضطرار من دين الإسلام وكذلك القائلون بأن القرآن العزيز زيد فيه زيادات ونقص منه أشياء مما يعلم بالضرورة امتناعه في العادة وقول النصارى إن الكلمة اتحدث بالمسيح وإنها ليست هي الآب الجامع للأقانيم وهي مع ذلك الرب الذي يخلق ويرزق وهي جوهر والجوهر عندهم واحد ليس إلا الآب مما يقول الناس إنه معلوم الفساد بالضرورة ومثل هذا إذا تتبعناه

كثير فوجود الأقوال التي يقول جمهور الناس إنها معلومة الفساد بالضرورة في قول طوائف كثيرة من الناس أكثر من أن تستوعب فكيف يقال لا يجوز إطباق الجمع الكثير على إنكار ما علم بالبدية

ولكن إذا قيل ما الفرق بين هذا وبين ما لا يمكن التواطؤ عليه من إثبات منف أو نفي ثابت كما في خبر أهل التواتر كان الجواب أن الفطر التي لم تتواطأ يمتنع اتفاقها على حجد ما يعلم بالبدية فأما مع المواطأة فلا يمتنع اتفاق خلق كثير على الكذب الذي يعلمون كلهم أنه كذب وإن تضمن من حجد الحسيات والضروريات وإثبات نقيضها ما شاء الله وأما في المذاهب فقد يجتمع على حجد الضروريات جمع كثير إذا كان هناك شبهة أو هوى فيكون عامتهم لم يفهموا ما قاله خاصتهم مثل التعبير عن هذا المسألة بنفي الجهة والحيز والمكان فيظن عامتهم أن مرادهم تنزيه الله تعالى عن أن يكون محصورا في خلقه أو مفتقرا إلى مخلوق فيوافقون على هذا المعنى الصحيح ظانين أنه مفهوم تلك العبارة فأما إذا فهموا هم حقيقة قولهم وهو أنه ما فوق السموات رب ولا وراء العالم شيء موجود فهذا لا يوافقهم عليه بعد فهمه أحد بفطرته وإنما يوافقهم عليه من قامت عنده شبهة من شبه النفاة لا سيما إن كان له هوى وغرض وإذا كان المتفقون على هذا النفي بعد فهمه إنما قالوه لما قامت عندهم من حجج النفاة أمكن غلطهم في ذلك وخطوهم واتفاقهم على حجد ما يخالف ذلك وإن كان معلوما بالضرورة كما

وقع مثل ذلك في عامة فرق أهل الضلال ومع هذا فلا يكاد يوجد منهم من يرجع إلى فطرته بلا هوى إلا وفطرته تنكر إثبات موجود لا مباين ولا محايت لكن يقهر فطرته بالشبهة أو العادة أو التقليد كما يقهر النصراني فطرته إذا أنكرت أن يكون الله هو المسيح بن مريم وعامة هؤلاء إذا أصابت أحدا منهم ضرورة تلجئه إلى دعاء الله وجد في قلبه معنى يطلب العلو لا يلتفت يمنا ولا يسرة ففطرته وضرورته تقر بالعلو وينكر وجود موجود لا محايت ولا مباين وعقيدته التي اعتقدها تقليدا أو عادة أو شبهة تناقض فطرته وضرورته الوجه الرابع أن يقال هذا معارض بما هو أبلغ منه فإن الجموع الكثيرة يقولون إنهم يجدون في أنفسهم عند الضرورة معنى يطلب العلو في توجه قلوبهم إلى الله ودعائه وأنه يمتنع في عقولهم وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه وأن هذا معلوم لهم بالضرورة فإن



امتنع القاف الجمع العظيم على مخالفة البديهة فتجب الحجة المثبتة  
فيبطل نقيضها وإن لم تمتنع بطلت حجة النفاة فيثبت بطلانها على  
التقديرين

فصل وأما الوجه الثاني فقوله إن مسمى الإنسان المشترك  
بين الأشخاص ممتنع أن يكون له قدر معنى وحيز معنى وما أوردوه  
من أن

هذا لا وجود له إلا في العقل وأن النزاع في الموجودات  
الخارجية وجوابه بأن الغرض تعقل أمر لا يثبت العقل له جهة ولا قدرا  
وهذا يمنع كون تلك المقدمة بديهية فجوابه من وجوه أحدها أن  
المثبتين إنما ادعوا أنه لا يوجد في الخارج موجودان إلا ولا بد أن  
يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا له وأما ما في النفس من العلوم  
الكلية فلم ينفوه ومن المعلوم أنه لا يلزم من كون العلوم الكلية  
ثابتة في النفس إمكان ثبوتها في الخارج وإذا لو يلزم ذلك إمكان  
وجود موجود في الخارج لا محايث للآخر ولا مباين له وأما قوله  
المقصود أنه ممكن تعقل أمر لا يثبت له العقل جهة ولا قدرا فيقال  
بتقدير صحة ذلك هذا يفيد إمكان تعقل ثبوته في النفس لا يفيد  
إمكان تعلقه في الخارج فمورد النزاع لا دليل عليه وما أثبتته ليس  
مورد النزاع الوجه الثاني أن يقال هذه المعاني الكلية هي كلية  
باعتبار مطابقتها لمفرداتها كما يطابق اللفظ العام لأفراده وأما هي  
في نفسها

فأعراض معينة كل منها عرض معين قائم في نفس معينة كما  
يقوم اللفظ المعين بالفم المعين والخط المعين بالورق المعين  
فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى الذهني والمعنى يطابق  
الموجود الخارجي وكل من تلك الثلاثة قد يقال له عام وكلي ومطلق  
باعتبار شموله للأعيان الموجودة في الخارج وأما هو في نفسه  
فشيء معين مشخص وإذا كان كذلك فالإنسان المطلق من حيث  
هو الذي تصوره الذهن هو علم وعرض معين في محل معين فإذا  
قدر أن محل العلم وغيره من صفات الإنسان كالحب والرضا  
والبغض وغير ذلك مما يشار إليه إشارة حسية كما يقوله جمهور  
الخلق كانت الإشارة إلى ما فيه من الأعراض كالإشارة إلى كل  
عرض قائم بمحله وحينئذ فإذا كان المشار إليه حسيا له قدر معين  
وحيز معين فلمحل الصور الذهنية قدر معين وحيز معين وله أيضا

جهة والكليات الثابتة في النفس كالجزيئات الثابتة فيها فالنفس تعلم الإنسان المطلق والإنسان المعين والإشارة إلى أحدهما كالإشارة إلى الآخر فلا فرق حينئذ بين تصور الإنسان المشترك الكلي والإنسان المعين الجزئي من هذه الجهة لكن أحدهما لا يوجد إلا في النفس والآخر يوجد في الخارج ويوجد بصورة في النفس والوجه الثالث أن يقال هذه الماهية المطلقة من حيث هي هي

إما أن يقال هي ثابتة في الخارج وإما أن لا يقال هي ثابتة في الخارج فإن من الناس من يقول بثبوت الماهيات المجردة منفردة عن الأعيان كالقائلين بالمثل الأفلاطونية ومن الناس من يقول بثبوتها مقارنة للمعينات والمطلق بجزء من المعين ويقولون المطلق لا بشرط موجود في الخارج وأما المطلق بشرط الإطلاق فليس موجودا في الخارج ويسمون المطلق لا بشرط الكلي الطبيعي والمطلق بشرط الإطلاق هو العقلي وكونه كليا ومطلقا هو الكلي المنطقي إذ العقل عندهم مركب من الطبيعي والمنطقي فيقول الإنسان من حيث هو مع قطع النظر عن جميع قيوده هو الطبيعي وكونه عاما وكليا ومطلقا هو المنطقي والمؤلف منهما هو العقلي وآخرون يقولون ليس في الخارج ما هو كلي في الخارج أصلا بل ليس في الخارج إلا ما هو معين مخصوص ولكن ما كان في النفس كليا يوجد في الخارج ولا يوجد في الخارج إلا معينا فإذا قيل الكلي الطبيعي موجود في الخارج وأريد به أن الطبيعة التي يجردها العقل كلية توجد في الخارج ولا توجد فيه إلا معينة فهذا صحيح وإذا قيل إن الطبيعة الكلية مع كونها كلية توجد في الخارج أو أن الكلي الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه جزء من المعين الذي يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه أو أن هذا الإنسان المعين مركب من جوهرين أحدهما حيوان والآخر ناطق أو من عرضين حيوانية وناطقية أو نحو هذه المقالات هذا كله

باطل وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضوع والمقصود هنا أن يقال هذه الكليات إما أن يقال إنها ثابتة في الخارج وأما أن لا يقال فإن لم يقل بذلك لم يكن فيها حجة على إمكان وجود موجود في الخارج لا يشار إليه وإذا قيل بثبوتها في الخارج فمن المعلوم أن هذا ليس من العلوم البديهية الأولية بل لم يقل هذا إلا طائفة من أهل المنطق اليوناني وهم متناقضون في ذلك ويقولون

القول ويقولون ما يناقضه وبعضهم ينكر على بعض إثبات ذلك وإذا كان كذلك لم يصلح أن يجعل مثل هذه القضية مقدمة في إبطال قضية اعترف بها جماهير الأمم واعترفوا بأنها مركوزة في فطرتهم مغروزة في أنفسهم وأنهم مضطرون إليها لا يمكنهم دفعها عن أنفسهم لكن طائفة منهم تقول إنها مع هذا خطأ لا اعتقادهم أنها وإن كانت ضرورية في فطرتهم ففطرتهم تسلم مقدمات تنتج نقيضها وهؤلاء لا ينازعون أنها فطرية مبتدأة في النفوس ولكن يقدهون فيها بطرق نظرية فإذا قال لهم المثبتون نحن لا نقبل القدر في القضايا المبتدأة في النفس بالقضايا النظرية أو قالوا نحن لا نسلم لكم المقدمات التي تستدلون بها على نقيض هذه القضايا كما لا نسلم لكم ثبوت الكليات في الخارج ونحو ذلك ظهر انقطاع المعارض لهم وأنهم يريدون دفع القضايا الضرورية بمجرد الدعاوي الوهمية الخيالية

## فصل

وأما الوجه الثالث فقله إن الخيال والوهم لا يمكنهما أن يستحضرا لأنفسهما صورة وشكلا ولا للقوة الباصرة وغيرها من القوى فهذه الحجة من جنس حجة ابن سينا على ذلك فإنه قال في إشاراته في الحجة الثانية لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخل في الحس والوهم ولكن العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الأصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجنين مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الأمور المحسوسة فما ظنك بموجودات إن كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات وعلائقها وجواب ذلك من وجوه أحدهما أن يقال الوهم والخيال والقوة الباصرة وغير ذلك من

القوى هي من باب الأعراض الباطنة في الإنسان وكذلك العشق والخجل والوجل ونحوها ومن المعلوم أن أحدا لم يقل إن كل عرض له شكل وصورة وإنما غاية من يقول ذلك أن يقوله في الجسم القائم بنفسه لا في العرض بل الأعراض الظاهرة المشهودة كالألوان والحركات والطعوم والروائح ليس لها في أنفسها شكل وصورة قائمة بنفسها فكيف بالأعراض الباطنة فإن قال بل هذه لها

صورة وشكل إما باعتبار محلها وصورتها وشكلها بحسب الجسم الذي قامت به أو بجعل نفس العرض القائم بالجسم له صورة وشكل يقال وهذا يمكن أن يقال في الأعراض الباطنة القائمة بباطن الإنسان كحسه الباطن وتوهمه وتخيله القائم بدماعه ونفسه ونحو ذلك فإن هذه أعراض قائمة ببعض بدن الإنسان وبروحه التي هي النفس الناطقة أو بهما وذلك جسم له شكل وصورة فلها من الشكل والصورة من جنس ما للطعم واللون والحركات الوجه الثاني أن هذه الأمور إما أن تكون قائمة بنفسها وإما أن تكون قائمة بغيرها فإن قال هي قائمة بنفسها مثل أن يريد

بالوهم والخيال الروح الباطن في الدماغ الذي تقوم به هذه القوى أو جسما آخر فمعلوم أن ذلك له ما لغيره من الأجسام من الشكل والصورة وإن كانت قائمة بهذه الأجسام فلها حكم أمثالها من الأعراض القائمة بالأجسام فعلى التقديرين لم يثبت بذلك إمكان وجود موجود لا جسم ولا قائم بجسم فضلا عن أن يثبت وجود ما ليس في جهة وما لا يمكن الإشارة إليه وهكذا القول في الخجل والوجل وسائر الأعراض النفسانية فإن قال هذه الأعراض عندي قائمة بالنفس الناطقة وتلك ليست جسما ولا قوة في جسم ولا يمكن الإشارة إليها وليست داخل السموات والأرض ولا خارج السموات والأرض ولا تصعد ولا تنزل ولا تتحرك ولا تسكن فيقال له هذا منتف في التخيل والتوهم ونحو ذلك مما يعرف بأن محله قائم بنفسه وهو جسم ثم يقال إن ثبت ما تقوله في النفس الناطقة كان ذلك حجة في إثبات موجود لا يمكن الإشارة إليه وإن لم يثبت ذلك لم يكن في مجرد الدعوى حجة لك في إثبات موجود قائم بنفسه لا يمكن الإشارة إليه وقال لك المنازع جميع هذه الأعراض عندي يمكن الإشارة إليها بالإشارة إلى محلها كما يشار إلى غيرها من الأعراض ويمكن الإحساس بها وإن كنت الآن لا أحس بها كما لا أحس ببعض أعضاء بدني الباطنة والظاهرة

وأهل الملل يعلمون أن الملائكة والجن موجودون في الخارج وجمهور العباد لا يحسون بهم والعقلاء لا يرتابون في إمكان أن يكون فوق الأفلاك ما لا نشاهده نحن الآن وهذا معلوم بالضرورة الوجه الثالث أن يقال المثبتون قالوا إنه لا يمكن وجود موجودين إلا أن يكون أحدهما مبينا للآخر أو محايثا له أو قالوا لا يمكن وجود موجود

لا يمكن الإشارة إليه أو لا يمكن وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ونحو ذلك فهذه قضية كلية لا تبطل إن قبلت البطلان إلا بثبوت نقيضها وقول القائل إن الخيال والوهم لا يمكنهما أن يستحضرا لأنفسهما صورة ولا شكلا ولا للقوة الباصرة وغيرها من القوى كلام أجنبي لا يقدر في مقصودهم سواء كان حقا أو باطلا إلا أن يثبت أن ما لا يمكن الوهم والخيال أن يثبت له صورة وشكلا لا يمكن الإشارة إليه بل يكون لا محايثا لغيره ولا مباينا له ونحو ذلك ومعلوم أن هذا باطل فإن القوة الباصرة وغيرها من القوى قائمة بالجسم يشار إليها كما يشار إلى كل عرض قائم بجسم وهي محايثة لمحلها كما تحايث الأعراض للجواهر وتحايث سائر الأرض القائمة لمحلها كما يحايث العرض العرض فليست خارجه عن المباينة والمحايثة فلم يكن في إثبات ذلك ما يناقض دعواهم الكلية التي قالوا إنها معلومة بالضرورة 281 الوجه

الرابع أن يقال قول القائل إن الوهم والخيال والقوة الباصرة وغيرها من القوى والعشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة لا تدخل في الحس والوهم والخيال إما أن يعنى به لا يمكن الإنسان أن يحس هذه الأمور أو لا يمكن الإحساس بها بحال فإن أراد الأول لم يكن فيه حجة وإن أراد الثاني منعه المنازع وقال بل هذا مما يمكن الإحساس به وطالبه بالدليل على أنه لا يمكن الإحساس به الوجه الخامس أن يقال حكم الإنسان بأن هذه الأعراض والقوى أو النفس الحاملة لها لا يتصور أن تحس بها أضعف من حكمه بأن كل موجودين فلا بد أن يكون أحدهما مباينا للآخر أو محايثا له وبأن كل موجود قائم بنفسه مشار إليه ونحو ذلك بل يقال بأن العاقل إذا رجع إلى فطرته وقيل له هل يمكن أن يخلق الله في الإنسان قوة يحس بها إما بالمشاهدة وإما باللمس وإما بغير ذلك ما في باطن غيره من القوى والأعراض ومحل ذلك وعرض على فطرته وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه كان جزمه بامتناع هذا أقوى من جزمه بامتناع الأول فإذا كان كذلك لم يمكن أن يجزم بامتناع الأول ويجعل امتناعه دليلا على إمكان الثاني

وأما الوجه الرابع فقوله العقل يتصور النفي والإثبات ثم يحكم بتناقضهما مع أنه لا يحكم بكون أحدهما ساريا في الآخر أو مباينا عنه في الجهة فجوابه من وجوه أحدها أن ما يتصوره العقل من النفي

والإثبات إما أن يكون معينا أو مطلقا فإن كان إثبات معين ونفيه كان  
تصوره تبعا لذلك المعين فإذا كان ذلك المعين محايثا لغيره أو مباينا  
كان تصور كذا فإذا كان العقل يجزم بانتفاء وجود موجودين لا  
متباينين لا متحايثين نفي الثالث وإن تصور النفي المطلق والإثبات  
المطلق كان هذا من القضايا العامة الكلية والكليات وجودها في  
الأذهان لا في الأعيان وقد تقدم أن الكلام إنما هو في الوجود  
الخارجي لا الذهني الثاني أن يقال لا نسلم أنه لا يحكم بكون أحدهما  
محايثا للآخر بل تصور للنفى والإثبات محله الذهن وتصور أحدهما  
هو حيث هو تصور الآخر ولا نعني بالمحايثة إلا هذا الوجه الثالث أن  
يقال هو عبر عن قول هؤلاء بعبارة لا يقولونها فإنهم لا يقولون إن كل  
موجودين لا بد أن يكون أحدهما ساريا في الآخر أو مباينا عنه فإن  
الأعراض المجتمعة في محل واحد ليس كل منها مباينا للآخر ولا  
يقال إن العرض سار في العرض بل يقال إن الأعراض سارية في  
المحل اللهم إلا أن يعبر معبر بلفظ

السريان عن كون أحد العرضين بحيث هو الآخر فإن هذا قد  
يسمى محايثة ومداخلة ومجامعة ونحو ذلك وإذا كان كذلك فتصور  
النفى وتصور الإثبات يجتمعان كما تجتمع سائر التصورات  
والتصورات محلها كلها محل العلم من الإنسان وهذه كلها متحايثة  
متجامعة قائمة بمحل واحد وأما الوجه الخامس فقله إن البديهية  
حاكمة بأن كل موجودين إما أن يكون أحدهما ساريا عنه أو مباينا  
عنه في الجهة أو لا ساريا ولا مباينا ثم إننا نجد العقل متوقفا عن  
القسم الثالث إلا لبرهان يثبت أو ينفيه فجوابه من وجوه أحدها أن  
يقال مجرد تقدير الذهن للأقسام لا يدل على إمكانها في الخارج فإنه  
يقدر أن الشيء إما موجود وإما معدوم وإما لا موجود ولا معدوم وأن  
الموجود إما أن يكون واجبا وإما أن يكون ممكنا وإما أن يكون لا  
واجبا ولا ممكنا وأنه إما قديم وإما محدث وإما قائم بنفسه أو بغيره  
أو لا قائم بنفسه ولا بغيره وأمثال ذلك من التقديرات ثم لم يكن هذا  
دليلا على إمكان كل هذه الأقسام في الخارج

فكذلك تقديره لأن الشيء إما محايث وإما مباين وإما غير  
محايث ولا مباين لا يدل على إمكان كل من الأقسام في الخارج  
الثاني أن يقال القوم لا يقولون إما ساريا وإما مباين ولكن يقولون  
إما أن يكون مباينا له وإما أن يكون محايثا له أي بحيث هو سواء كان

ساريا فيه سريان الصفة في الموصوف وإما أن يكونا جميعا سارين  
في موصوف واحد كالحياة والقدرة القائمة لموصوف واحد وحينئذ  
فلا يسلم توقف العقل عن نفي القسم الثالث فإن من يقول أنا أعلم  
بالضرورة أن الموجودين إما أن يكونا متباينين وإما أن يكونا متحايثين  
يجزم بانتفاء موجود لا يكون مباينا للموجود الآخر ولا محايا له الوجه  
الثالث أن يقال القسم الثالث إما أن يقول إنه ممكن إمكانا ذهنيا أو  
خارجيا والإمكان الذهني معناه عدم العلم بالامتناع والثاني معناه  
العلم بالإمكان في الخارج وهو قد فسر مراده بالأول وهو عدم  
العلم حتى يقوم دليل وحينئذ فيقال مجرد الإمكان الذهني وهو عدم  
العلم بالامتناع لا يدل على الإمكان الخارجي ولا العلم به وإنما غايته  
أن يقول إني لا أعرف إمكانه ولا امتناعه والمدعي يقول أنا أعلم  
امتناعه بالضرورة وقد ذكرنا أنهم طوائف متفرقون اتفقوا على ذلك  
من غير مواطاة وذلك يقتضي أنهم صادقون فيما يخبرون به عن  
فطرهم

ومعلوم أن العلوم الضرورية لا يقدر فيها نفي النافي لها فكيف  
يقدر فيها شك الشاك فيها والجواب الرابع أن يقال لا نسلم توقف  
العقل بعد التصور التام بل لا يتوقف إلا لعدم التصور أو لوجود ما  
يمنع من الحكم لظن أو هوى كسائر المنازعين في القضايا الضرورية  
من أهل الجحود والتكذيب ومعلوم أن هؤلاء كثيرون في بني آدم  
فإن الله قد أخبر عن قوم فرعون أنهم جحدوا بآياته واستيقنتها  
أنفسهم وقال تعالى عن اليهود الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما  
يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون سورة  
البقرة 146 وقال تعالى أفتطعمون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق  
منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون  
سورة البقرة 75 وقال عن المشركين فإنهم لا يكذبونك ولكن  
الظالمين بآيات الله يجحدون سورة الأنعام 33 وقال موسى  
لفرعون لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر  
سورة الإسراء 102 وقد أخبر عن كذب طوائف وإذا كان كثير من  
الطوائف يتعمدون الكذب والتكذيب بما يعلمون أنه حق وهذا جحد  
لما علموه وتيقنوه علم أن في الطوائف من قد يتفقون على جحد ما  
يعلمونه وكل طائفة

جاز عليها المواطأة على الكذب جاز عليها ذلك ويجوز أيضا أن يشبته عليها الحق بالباطل حتى تجحد ما هو حق في نفسه لاشتباهه عليها وإن كان معلوما بالضرورة عند غيرها فإنه إذ جاز تعدد الكذب عليهم فجواز الخطأ عليهم أولى ومعلوم أن الحس قد يغلط والعقل قد يغلط فيجوز على الطائفة المعينة غلط حسهم أو عقلمهم وإذا كانت المعاني دقيقة وفيها ألفاظ مجملة وقد ألقى بعضهم إلى بعض أن هذه القول باطل وكفر أمكن أن لا يتصوره على وجهه وإن كان غيرهم يتصوره لسلامته من الهوى ومن الاعتقاد المانع من ذلك وأما قوله في الوجه السادس إن العقل يدرك ماهيات كمراتب الأعداد مع أنه لا يمكنه أن يحكم على كل واحدة منها بأن موضعها كذا أو مقدارها كذا فجوابه من وجوه أحدها ما أجاب به بعض أصحابهم حيث قال هذا لا يرد عليهم لأن الأعداد أمور ذهنية والكلام في أمور خارجية الوجه الثاني أن يقال العدد مع المعدود والتقدير مع المقدر

كالحد مع المحدود والاسم مع المسمى والعلم مع المعلوم ونحو ذلك فالعلم والقول والعدد والحد الذي هو القول الدال والتقدير ونحو ذلك هي قائمة بالعالم القائل العاد الحاد المقدر وإذا كان العدد هو معنى يقوم بالعاد كان حكمه حكم سائر ما يقوم بالإنسان من هذه الأمور وموضع ذلك نفس الإنسان وأما مقدارها فهو تابع محلها كأمثالها من الأعراض الوجه الثالث أن يقال هذه الأعداد هي من جملة الكليات والقول فيها كالقول في كليات الأنواع ومن المعلوم أن أصحاب فيثاغورس لما أثبتوا عددا مجردا قائما بنفسه أنكر ذلك عليهم جماهير العقلاء من إخوانهم وغيرهم وكانوا أضعف قولا من أصحاب أفلاطن الذين أثبتوا الحقائق المجردة الكلية قائمة بأنفسها التي يسمونها المثل الأفلاطونية فإذا كان قد تقدم بطلان حجة من احتج بكليات الحقائق فبطلان حجة من احتج بكليات العدد أولى وأحرى

## فصل

قال الرازي وإذا عرفت ذلك فنقول المعنى من اختصاص الشيء بالجهة والمكان أنه يمكن الإشارة الحسية إليه بأنه هنا أو هناك والعالم مختص بالجهة والمكان بهذا المعنى فإن كان الباري

كذلك كان مماسا للعالم أو محاذيا له قطعاً ثم قول أكثر الكرامية إنه مختص بجهة فوق مماس للعرش أو مابين عنه بعد



متناه وقالت الهيصمية هو مباين عن ببعء غير متناه فيقال الناس لهم في هذا المقام أقوال منهم من يقول هو نفسه فوق العرش غير مماس ولا بينه وبين العرش فرجة وهذا قول ابن كلاب والحارث المحاسبي وأبي العباس القلانسي والأشعري وابن الباقلاني وغير واحد من هؤلاء وقد وافقهم على ذلك طوائف كثيرون من أصناف العلماء من أتباع الأئمة الأربعة وأهل الحديث والصوفية وغيرهم وهؤلاء يقولون إنه بذاته فوق العرش وليس بجسم ولا هو محدود ولا متناه ومنهم من يقول هو نفسه فوق العرش وإن كان موصوفا بقدر له لا يعلمه غيره ثم من هؤلاء من لا يجوز عليه مماسة العرش ومنهم من يجوز ذلك وهذا قول أئمة أهل الحديث والسنة وكثير من أهل الفقه والصوفية والكلام غير الكرامية فأما أئمة أهل السنة والحديث

وأتباعهم فلا يطلقون لفظ الجسم نفيًا ولا إثباتًا وأما كثير من أهل الكلام فيطلقون لفظ الجسم كهشام بن الحكم وهشام الجواليقي وأتباعهما قال الرازي لنا وجوه الأول لو كان مشارًا إليه فإن لم ينقسم كان في الحقارة كالجوهر الفرد وتعالى عنه وفاقا وإن انقسم كان مركبا وقد سبق بطلانه قال وعبر أصحابنا عن هذا بأنه لو كان العرش فإن كان أكبر منه أو مثله كان منقسما لكون العرش منقسما وإن كان أصغر فإن بلغ إلى صغر الجوهر الفرد جاءت الحقارة المنزه عنها وفاقا وإلا لزم التركيب ثم قال بأن كل متحيز قابل للقسمة كفاه أن يقول كل متحيز فإنه يمينه غير يساره وقدامه غير خلفه ولزم التركيب فيقال الاعتراض على هذا من وجوه أحدها قول من يقول هو فوق العرش وليس بمنقسم ولا متحيز ولا له يمين ولا يسار يتميز منه بعضه عن بعض كما يقول ذلك من يقوله من الكلابية والكرامية والأشعرية ومن وافقهم من أهل الحديث والصوفية الذين يقولون هو فوق العرش وليس بجسم

كالتميمين والقاضي أبي يعلى وأتباعه كابن الزاغوني وغير ذلك وكما يقول ذلك من يقوله من الفلاسفة كما حكاه ابن رشد عن الحكماء كما تقدم بعض ذلك وهؤلاء خلق كثيرون فإن هؤلاء يقولون لا نسلم أنه إذا لم ينقسم كان كالجوهر الفرد ويقولون لا نسلم أنه يلزم أنه يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساويا فإن هذه الأقسام الثلاثة إنما تلزم إذا كان جسما متحيزا محدودا فإذا كان فوق العرش وليس بجسم مقدر محدود لم يلزم لا هذا ولا هذا مع أنه مشار إليه

فإن قال النفاة فساد هذا معلوم بالضرورة فإننا نعلم بالضرورة أن ما كان فوق غيره فإما أن يكون أكبر منه أو أصغر منه أو بقدره ونعلم أنه يتميز منه جانب عن جانب وهذا هو الانقسام قال لهم المثبتة تجويز هذا أقرب إلى العقل من تجويز وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار إليه وتجويز وجود موجودين ليس أحدهما محايثا للآخر ولا مباينا له وأنتم تقولون إن الحكم بكون الشيء أكبر من غيره وأصغر ومساويا وأنه مباين له ومحايث له ومشار إليه ونحو ذلك هو من حكم الوهم التابع للحس وتقولون إن حكم الوهم لا يقبل في غير الأمور الحسية وتزعمون أن الكلام في صفات الرب تعالى من هذا الباب فيقال لكم إن كان مثل هذا الحكم غير مقبول لم يقبل حكمكم

بأنه إما أكبر وإما أصغر وإما مساو فإن هذا حكم على ذوات المقدار فإذا قدر ما لا مقدار له وهو فوق غيره لم يلزمه شيء من الأقسام الثلاثة وإن كان مثل هذا الحكم مقبولا لزم الحكم بأن كل موجودين فلا بد أن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا له ومن المعلوم بضرورة العقل أنا إذا عرضنا على العقل أو الوهم أو الخيال أو الحس أو ما شئت فقل قولين أحدهما يتضمن إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار إليه والآخر يتضمن إثبات موجود خارج العالم ليس بجسم ولا منقسم ولا يكون أكبر من العالم ولا أصغر كان إنكار العقل إن أنكر القولين للأول أعظم وتجويزه إن جوز القولين للثاني أعظم فإن ادعى المدعى أن فساد قول من يثبت موجودا خارج العالم لا أكبر ولا أصغر ولا مساويا معلوم بالضرورة قيل له وفساد قول من يثبت موجودا لا داخل العالم ولا خارجه وهو معلوم بالضرورة بطريق الأولى وقد تقدم بيان قول من يقول إن فساد هذا القول معلوم بالضرورة وإن المنازعين له يقولون هذا حكم الوهم لا حكم العقل فهكذا يقول هؤلاء إن قولكم هذا فاسد من حكم الوهم لا من حكم العقل ولك هؤلاء النفاة فيهم جهل وظلم فإنهم يحتجون على منازعيهم بحجة هي لهم ألزم ويثبتون قولهم بحجة هي على قول منازعيهم أدل وهذا القول مع أنه أقرب إلى العقل فهو أقرب إلى السمع فإن صاحبه لا يحتاج أن يتأول النصوص المثبتة للعلو والفوقية والاستواء

فيكون قوله أقرب إلى اتفاق الشرع والعقل وأقرب إلى الشرع منفردا وأقرب إلى العقل منفردا فيكون أرجح من قولهم على كل تقدير وهكذا هو عند أهل الإسلام فإن الكلاية والكرامية والأشعرية أقرب إلى السنة والحق من جهمية الفلاسفة والمعتزلة ونحوهم باتفاق جماهير المسلمين وعوامهم الجواب الثاني أنه يقال له ما تعنى بقولك إن كل مشار إليه فيما أن ينقسم أو لا ينقسم أتعني بالانقسام إمكان تفريقه وتجزئته وتبعضه أم تعني به أن كل مشار إليه إذا لم يكن بقدر الجوهر الفرد فإنه يكون مركبا من الجواهر المنفردة أو تعني به أنه يشار إلى شيء منه دون شيء ويرى منه شيء دون شيء ويتميز منه شيء عن شيء فإن أردت الأول بطل لازم التقدير الأول فإنه لا يلزم من كونه لا يمكن تفريقه وتبعيضه وتقسيمه أن يكون صغيرا بقدر الجوهر الفرد فإننا نعلم بالاضطرار إمكان كون الشيء كبيرا عظيما مع أنه لا يمكن تفريقه وتبعيضه وتقسيمه بل قد تنازع الناس في كثير من المخلوقات هل تقبل التفريق أو لا تقبله ومن قال إنها تقبله أثبتته بالدليل لم يقل إنه معلوم بالضرورة وإن أردت أن كل مشار إليه فإنه يكون مركبا من الجواهر المفردة إذا لم يكن حقيقا منعت هذا وقيل لك هذا مبني على أن الأعيان المشهودة مركبة من الجواهر المنفردة وأكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم ينكرون ذلك بل أكثرهم طوائف أهل الكلام تنكر ذلك كالهشامية والضرارية والنجارية والكلاية وكثير من الكرامية وغير هؤلاء

وكذلك إن عني به أنه مركب من المادة والصورة كما يقول بعض الفلاسفة فأكثر العقلاء ينكرون ذلك والصواب قول من ينكر ذلك كما هو مذكور في غير هذا الموضوع وتقدير تسليمه ينازع من سلمه في صحة المقدمة الثانية ويمنع صحة انتفاء اللازم وإن أردت به المعنى الثالث وهو أنه يتميز منه شيء عن شيء فيقال لك هذا القول لازم لجميع الخلائق أما الصفاتية فإنهم يثبتون العلم والقدرة والإرادة والكلام ومن المعلوم أن هذه معاني متميزة في نفسها ليس كل واحد منها هو الآخر وأما غيرهم فيعلمون الفرق بين كونه عالما وكونه قادرا وكونه حيا ونحو ذلك والمتفلسفة يعلمون الفرق بين كونه موجودا وكونه واجبا وكونه عاقلا وعقلا وعاشقا وعشقا ولذيذا وملتذا ونحو ذلك ففي الجملة لزوم مثل هذه المعاني المتعددة المتكثرة لازم لجميع الخلائق وهذه مسألة الصفات فإذا

قال النفاة عندنا العلم هو الإرادة والإرادة هي القدرة والوجوب هو الوجود ونحو ذلك كان لهم جوابان أحدهما أن يقال هذا معلوم الفساد بالضرورة كما تقدم ولا يرتاب عاقل في فساد مثل هذا بعد تصويره والثاني أن يقال إذا جاز لكم أن تثبتوا معاني متعددة ومتغايرة في الأحكام واللوازم والأسماء ليس التغاير بينها تغاير العموم والخصوص كاللون والسواد وتقولون إنه لا تعدد فيها ولا كثرة ولا انقسام جاز

لمنازِعكم أن يثبت ذاتا فوق العالم لا انقسام فيها ولا تركيب وكان هذا أقرب إلى العقل فإن جاز أن تقولوا لا يتميز العلم عن القدرة ولا الإرادة عن الحياة جاز أن يقول لا يتميز ما يحاذي يمين العرش عما يحاذي يسار العرش ومن المعلوم أن التعدد في الصفات أظهر من التعدد في المقدر فإن كان ذلك مقبولا كان هذا أولى بالقبول وإن كان هذا مردودا كان ذلك أولى بالرد ولا يمكن أحد من العقلاء أن يرد ما يثبت أنه من المعاني المتعددة المعلوم بصريح العقل مع نطق الشرع بذلك في غير موضع فإن الله تعالى أثبت لنفسه من الأسماء الحسنى التي تتعدد معانيها كالعليم والقدير والرحيم والعزيز وغير ذلك وأثبت له من الكلمات التي لا تعادلها ما شهد به الكتاب العزيز فقد أثبت أسمائه وكلماته وفي ضمن ذلك تعدد صفاته وهو الواحد المسمى بأسمائه الحسنى المنعوت بصفاته العلى الصادق العدل في كلماته التامات صدقا وعدلا وإذا كانت هذه الحجة مبنية على نفي الصفات فقد علم فساد أصلها الوجه الثالث أن يقال قولك وإن انقسم كان مركبا وقد سبق بطلانه قد سبق قولك إنه ليس بمتحيز لأن كل متحيز منقسم لذاته بناء على نفي الجزء وكل منقسم لذاته ممكن لافتقاره إلى

جزئه الذي هو غيره وكون المفتقر إلى الغير ممكنا بالذات ومعلوم أن هذه الحجة قد تبين فسادها بطريق البسط في مواضع متعددة وبين أن مبنائها على ألفاظ مجملة مشتبهة وهي أصل توحيد الفلاسفة وقد بين نظار المسلمين فسادها كما بين ذلك أبو حامد الغزالي وغيره والرازي أجاب الفلاسفة عن حجة التركيب في مسألة الصفات فقال في نهاية العقول قوله يلزم من إثبات الصفات وقوع الكثرة في الحقيقة الإلهية فتكون تلك الحقيقة ممكنة قلنا إن عنيتم به احتياج تلك الحقيقة إلى سبب خارجي فلا يلزم لاحتمال

استناد تلك الصفات إلى الذات الواجبة لذاتها وإن عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة فذلك مما يلتزمه فأين المحال وأيضا فعندكم الإضافات صفات وجودية في الخارج فيلزمكم ما ألزمتونا في الصفات في الصور المرتسمة في ذاته من المعقولات وقال أيضا مما يحقق فساد قول الفلاسفة أنهم قالوا إن الله

عالم بالكليات وقالوا إن العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم وقالوا إن صورة المعلومات موجودة في ذات الله تعالى حتى ابن سينا قال إن تلك الصفة إذا كانت غير داخلية في الذات بل كانت من لوازم الذات ومن كان هذا مذهبا له كيف يمكنه أن ينكر الصفات وفي الجملة فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة إلا أن الصفاتية يقولون إن الصفات قائمة بالذات والفلاسفة يقولون إن هذه الصورة العقلية عوارض متقومة بالذات والذي تسميه الصفاتية صفة يسميه الفيلسفي عارضا والذي يسميه الصفاتية قياما يسميه الفيلسفي قواما وتقوموا فلا فرق إلا بالعبارات وإلا فلا فرق في المعنى الوجه الرابع أن يقال إذا كان لفظ التحيز والانقسام

والجزء والافتقار والغير ألفاظا مجملة فلفظ المتحيز يراد به ما حازه غيره من الموجودات وليس مرادهم بهذا ويراد به ما كان منحازا عن غيره أو ما كان بحيث يشار إليه وإن لم يكن معه موجود سواه وهذا مرادهم بلفظ المتحيز ولهذا يقولون العالم متحيز ولفظ الاتقسام يراد به الانقسام المعروف الذي يتضمن تفريق الأجزاء وليس هذا مرادهم ويراد به ما يتميز منه شيء عن شيء أو جانب عن جانب وهذا مرادهم ولفظ الجزء يراد به ما كان منفردا فانضم إليه غيره أو ما أمكن التفريق بينه وبين غيره وليس هذا مرادهم ويراد به ما حصل الامتياز بينه وبين غيره وهذا مرادهم ولفظ الافتقار يراد به أن يكون الشيء مفتقرا إلى فاعل يفعله وليس هذا مرادهم هنا ويراد به أن يكون ملازما لغيره فلا يوجد أحدهما إلا مع الآخر وهذا مرادهم وقد يقال إنه يراد به كون الشيء مفتقرا إلى أمر منفصل عنه وليس هذا مرادهم هنا ويراد أن يكون الشيء لا يتم إلا بما يدخل فيه مما يقال إنه جزء كالصفة وهذا مرادهم هنا وإذا عرف ذلك كان مضمون كلامهم أنه لو كان مشارا إليه للزم أن لا يوجد إلا بلوازمه

التي لا يوجد إلا بها الداخلة في مسمى اسمه ومعلوم أن ما كان كذلك لم يمتنع أن يكون واجب الوجود بنفسه المستلزمه لهذه اللزمات المتصفة بهذه الصفات بل إذا كانت حقيقته متصفة بصفات الكمال الوجودية كانت أحق بالوجود من أن لا يوصف إلا بأمور سلبية يستلزم أن تكون ممتنعة الوجود مشبهة

بالمعدومات والجمادات فما لا يتصف بشيء من صفات الكمال فلا تكون له حياة ولا علم ولا قدرة ولا كلام ولا فعل ولا عظمه ولا رحمة بل يكون موجودا مطلقا أو مجردا كان ممتنع الوجود ولا واجب الوجود وما لا يكون إلا كاملا لا يكون إلا بكماله وما يجب أن يكون حيا عليما قديرا لا يكون إلا بحياته وقدرته وعلمه وليس لزوم صفات الكمال له واستلزامه إياها موجبا لكونه لا يكون موجودا بنفسه وتسمية المسمى هذا جزءا وبعضا ونحو ذلك غايته أن يقال لا يمكن وجود الكل إلا بوجود بعضه ومن المعلوم أن وجود الكل لا يوجد إلا بوجود الكل فيكون الكل موجودا بالكل ولا يتضمن ذلك افتقارا له إلى غيره فإذا كان قول القائل إنه مفتقر إلى نفسه أو كله لا يقدر في وجوب وجوده فقوله هو مفتقر إلى صفته أو بعضه أولى أن لا يقدر في وجوب وجوده ومما يبين ذلك أن هؤلاء المتفلسفة يقولون إن وجوده مستلزم لوجود المعلولات الممكنات فلا يتصور وجوده بدون وجودات ممكنة معلومة منفصلة عنه وذلك لا يقدر عندهم في وجوب وجوده بنفسه فكيف يقدر في وجوب وجوده كونه مستلزما لصفات كمال لازمه له قائمة بنفسه فإن كان استلزامه لغيره افتقارا إليه فاقتقاره إلى معلولة

المنفصل أعظم امتناعا وإن لم يكن افتقارا إلى اللازم لم يكن استلزامه الصفات افتقارا إليها ومثل هذا التناقض كثير في كلام المخالفين للسنة تحقيقا لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا سورة النساء 82 قال الرازي والوجه الثاني لو كان مشارا إليه لكان متناهيا من جميع الجوانب لما سبق من تناهي الأبعاد ولأن عدم تناهيه إن كان من جميع الجوانب فإنه مخالط للعالم وما فيه من القاذورات تعالى عنه وإن كان من بعضها فالجانب المتناهي إن وافق غير المتناهي في الماهية صح على المتناهي أن ينقلب غير متناه وبالعكس فصح عليه الفصل والوصل وإن خالفه فيها وكل مركب من أجزاء مختلفة الطبائع ففيه أجزاء

بسيطة فأمكن على كل منها أن يماس ما على يمينه ويساره  
وبالعكس فصح عليه الوصل والفصل وكل ما كان كذلك كان تأليفه  
بمؤلف تعالى عنه وكل متناه من جميع الجوانب أمكن وجوده أزيد  
وأنقص مما وجد

فاختصاصه بذلك القدر المخصص ولأنه لو كان متناهما من جميع  
الجوانب لم يكن فوق كل الموجودات لأنه يكون فوقه أمكنة خالية  
عنه والخصم ينفيه فيقال الاعتراض على هذا من وجوه أحدها قول  
من يقول هو فوق العرش ولا يوصف بالتناهي ولا بعدمه إذ لا يقبل  
واحدا منها وهو قول من تقدم ممن يقول هو فوق العرش ولا يوصف  
بأن له قدرا كما يقول ذلك من يقوله من أهل الكلام والفقهاء والحديث  
والتصوف من الكلاية والكرامية والأشعرية ومن وافقهم من أتباع  
الأئمة من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وغيرهم وإذا قال لهم  
النفاة هذا ممتنع في بديهية العقل قالوا لهم القول بوجود موجود لا  
يشار إليه ولا يقبل الوصف بالنهاية وعدمها ولا بدخول العالم ولا  
خروج منه أظهر فسادا في بديهية العقل فإننا إذا عرضنا على العقل  
وجود موجود خارج العالم بائن منه لا يوصف بثبوت النهاية ولا انتفائها  
ووجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ولا بائن ولا محايث ولا متناه  
ولا غير متناه كان الثاني أظهر فسادا في العقل كما تقدم نظيره  
القول الثاني قول من يقول هو غير متناه إما من جانب

وإما من جميع الجوانب كما قال ذلك طوائف أيضا من أهل  
الكلام والفقهاء وغيرهم وحكاه الأشعري في المقالات عن طوائف  
فإذا قيل لهم هذا ممتنع قالوا قول منازعينا أظهر امتناعا وإذا قيل  
لهم يلزمكم أن يكون مخالطا للعالم قالوا منازعوننا منهم من يقول  
هو بذاته في كل مكان ومنهم من ينفي ذلك ونحن يمكننا أن نقول  
كما قال هؤلاء وهؤلاء وإذا ادعى هؤلاء إمكان ذلك من غير مخالطة  
ادعينا مثل ذلك والقول الثالث قول السلف والأئمة وأهل الحديث  
والكلام والفقهاء والتصوف الذين يقولون له حد لا يعلمه غيره فإذا  
قيل لهؤلاء كان متناه من جميع الجوانب أمكن وجوده أزيد وأنقص  
مما وجد واختصاصه بذلك القدر المخصص منفصل منعوا هذا كما  
تقدم ذكره وقالوا لا نسلم أن كل ما اختص بقدر افتقر إلى مخصص  
منفصل عنه ولا نسلم أن كل ما ثبت لواجب الوجود من خصائصه  
يمكن أن يوجد بخلاف ذلك

وقد تقدم الكلام على هاتين المقدمتين اعتراف هؤلاء المحتجين بهما بفسادهما وأما قوله لو كان متناهما من جميع الجوانب لم يكن فوق كل الموجودات لأنه يكون فوقه أمكنه خالية منه فكلام ساقط لأنه ليس هناك شيء موجود لا مكان ولا غير مكان وإنما هناك إما خلاء هو عدم محض ونفي صرف ليس شيئاً موجوداً على قول طائفة وإما أنه لا يقال هناك لا خلاء ولا ملاء وعلى كل تقدير فليس هناك شيء موجود بل يقال لمن احتج بهذا أنت تقول ليس فوق العالم شيء موجود ولا وراء العالم شيء موجود مع أنه متناه عندك فكيف يجب أن يكون فوق رب العالمين شيء موجود ثم قال أنتم تزعمون أنكم تحتجون بالمعقولات اليقينية لا بالمقدمات الجدلية فهب أنه لا يكون فوق جميع الموجودات فأين دليلكم العقلي على امتناع هذا الوجه الرابع قول بعض هؤلاء النفاة لبعض لم قلت إن عدم تناهيه إن كان من جميع الجوانب فإنه مخالط للعالم وما فيه من القاذورات تعالى عنه ولم لا يجوز أن يكون غير متناه من جميع الجوانب وهو غير مخالط فإن قالوا لأن فرض مشار إليه غير متناه لا يخالط العالم ممتنع في صريح العقل قيل وفرض موجود قائم بنفسه لا يشار إليه ولا يكون مبايناً لغيره ممتنع في صريح العقل

فإن قلت هذا في حكم الوهم قالوا وإثبات المخالطة لما لا نهاية له من حكم الوهم وهؤلاء النفاة لمباينته للعالم منهم من يقول إنه جسم وهو في كل مكان وفاضل عن جميع الأماكن وهو مع ذلك متناه غير أن مساحته أكبر من مساحة العالم لأنه أكبر من كل شيء وقال بعضهم مساحته على قدر مساحة العالم وقال بعضهم هو جسم له مقدار في المساحة ولا ندري كم ذلك القدر ومنهم من يقول إنه جسم تحل الأشياء فيه وهو الفضاء وليس بذي غاية ولا نهاية وقال بعضهم هو الفضاء وليس بجسم والأشياء قائمه به وقال بعضهم ليس لمساحة البارئ

نهاية ولا غاية وإنه ذاهب في الجهات الست اليمين والشمال والأمام والخلف والفوق والتحت قالوا وما كان كذلك لا يقع عليه اسم جسم ولا طويل ولا عريض ولا عميق وليس بذي حدود ولا هيئة ولا قطب حكى هذه الأقوال الأشعري في المقالات وحكى عن زهير الأثري أنه كان يقول إن الله بكل مكان وإنه مع ذلك مستو على



عرشه وأنه يرى بالأبصار بلا كيف وأنه موجود الذات بكل مكان وأنه ليس بجسم ولا محدود ولا يجوز عليه الحلول والمماسة ويزعم أنه يجيء يوم القيامة كما قال تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا سورة الفجر 22 بلا كيف وكذلك أبو معاذ التومني وهذا القول الذي حكاه الأشعري عن هؤلاء يشبه قول كثير من الصوفية والسالمية كأبي طالب المكي وغيره فهؤلاء القائلون بأنه بذاته في كل مكان على أقوال منهم من يقول له قدر ومنهم من يقول ليس له غاية ولا نهاية ومنهم من يقول هو جسم ومنهم من يقول ليس بجسم ثم من هؤلاء من

يقول إنه غير متناه من جميع الجوانب وهو مع ذلك لا يخالط الأشياء وأيضا فإنهم إذا قالوا إنه يخالط الأشياء قالوا هذا لا يقدر في كماله كما أن الشعاع لا يقدر فيه أنه فوق الأقدار وقول هؤلاء وإن كان باطلا كما قد بين في غير هذا الموضوع فالمقصود أن النفاة الذين يقولون لي بداخل العالم ولا خارجه لا يمكنهم إبطال قول هؤلاء بل قد يقول القائل إن قول هؤلاء الحلولية خير من قول أولئك المعطلة الذين يقولون لا داخل العالم ولا خارجه ولهذا قال من قال متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئا ومتعبدة الجهمية يعبدون كل شيء ومنهم من يقول هذا تارة وهذا تارة ومنهم من يقول هذا اعتقادي وهذا ذوقي ووجدى وإنما يتمكن من إبطال قول هؤلاء كلهم أهل السنة المثبتة الذين يقولون إنه مباين للعالم فأما بعض هذه الطوائف مع بعضهم فإنهم متناقضون فإذا قالوا لا نسلم أنه يجب أن يخالط العالم أو لا نسلم أن في ذلك محذورا بل يمكن عدم المخالطة أو المخالطة بلا نقص ولا عيب كان قول هؤلاء من جنس أقوال أولئك فإنهم أثبتوا ما يحيله العقل فإذا قالوا لأولئك هذا من حكم الوهم لا من حكم العقل كان

هذا بمنزلة قول أولئك إن إحالة موجود لا داخل العالم ولا خارجه من حكم الوهم فإنهم قد قالوا إنه حكم في غير المحسوس بحكم المحسوس فإن لم يكن في الوجود ما لا يمكن الإحساس به بطل قولهم وإن كان فيه ما لا يمكن الإحساس به وادعى هؤلاء أنه غير متناه من جميع الجوانب هو غير جسم عند بعضهم وجسم عند آخرين منهم كان الحكم حينئذ بكونه يكون مخالطا للعالم وأن ذلك ممتنع عليه حكما على غير المحسوس بحكم المحسوس وهم لا

يقبلون هذا الحكم ثم إن الكلام هنا من جهة من يقول إنه مشار إليه ويقول إنه متناه وهو مع ذلك جسم أو ليس بجسم وإذا قال هؤلاء كل مشار إليه فهو جسم كان كقولهم لو كان فوق العرش لكان مشارا إليه ولكن جسما وقد نازعهم في ذلك طوائف وتبين أن قول من قال هو فوق العرش وليس بجسم ليس هو أبعد عن العقل من قول من قال إنه لا داخل العالم ولا خارجه أصلا فإن هذا أقرب إلى المعدوم من ذلك وكل ما كان أقرب إلى العدم كان أبعد عن الوجود الواجب فهكذا من قال يشار إليه وهو غير متناه ولا يخالط أو يخالط ولا نقص في ذلك فقوله ليس أبعد عن العقل من قول أولئك بل نظير قولهم أن يقال إنه في كل مكان بذاته ولا يشار إليه ولا نهاية له كما قال بعضهم

فهذه الأقوال حكم ببطلانها حاكم واحد فإن رد حكمه في بعضها رد في سائرها فهذا جواب هؤلاء الوجه الخامس قول من يقول لا نسلم أنه إذا كان متناها من بعض الجهات يلزم ما ذكره من المحذور وقوله الجانب المتناهي إن وافق غير المتناهي في الماهية صح عليه أن ينقلب غير متناه وإلا لزم التركيب فيصح الفصل والوصل وما كان كذلك احتاج إلى مؤلف يؤلفه قالوا لا نسلم أنه يجوز عليه الفصل والوصل والحال هذه لإمكان أن يكون ذلك الاتصال من لوازم الذات كقيام الصفات اللازمة لموصوفها وأيضا الموافقة في الماهية إنما تقتضي جواز انقلابه غير متناه إن لم يكن المقدار المعين من لوازم وجوده فإن قال إن كل مختص بقدر فهو ممكن فهي المقدمة الثانية وقد تقدم إبطالها فلا يمكنه حينئذ تقرير المقدمة الأولى إلا بالثانية فلا يكون قد أقام دليلا على أنه إذا كان متناها لزم التناهي من جميع الجوانب إلا لافتقار الاختصاص إلى مخصص وهذا إن كان دليلا صحيحا فهو كاف سواء قدر التناهي من جميع الجوانب أو بعضها وإن لم يكن صحيحا بطل كلامه على بطلان تناهيه من جميع الجوانب ومن بعضها

قال الرازي الوجه الثالث أنه لو كان مشارا إليه فإن صح عليه الحركة والسكون كان محدثا لما سبق في مسألة الحدوث وإلا كان كالزمن المقعد وهو نقص تعالى عنه فيقال الاعتراض عليه من وجوه أحدها أن يقال قد تقدم إبطال هؤلاء لدليل الحركة والسكون كما أبطله الرازي نفسه في كتبه العقلية المحضة وأبطل كل ما احتج

به النفاة من غير اعتراض على إبطال ذلك وكذلك أبطله الآمدي والأرموي وغيرها الثاني قول من يقول هو مع كونه مشارا إليه لا يقبل الوصف بالحركة والسكون ولا بصد ذلك كما يقولون هم إنه لا يقبل الوصف بالدخول والخروج والمباينة والمحاثة ونحو ذلك من المتقابلات فإذا قيل لهؤلاء إثبات مشار إليه لا يقبل ذلك غير معقول قالوا هذا أقرب إلى العقل من إثبات موجود قائم بنفسه لا يشار إليه وهؤلاء إذا قيل لهم إما أن يكون مباينا وإما أن يكون محايا قالوا هذا من عوارض الجسم فإذا قدر موجود لا يقبل ذلك لم يوصف بمباينة ولا محاثة فيقول لهم هؤلاء كونه موصوفا بالحركة

والسكون فرع على قبوله لذلك فإذا قدر موجود مشار إليه لا يقبل ذلك لم يوصف بأحدهما ومن الناس من يقول الحركة من خصائص الجسم ومنهم من يقول الحركة يوصف بها ما ليس بجسم كمن يقول بإثبات نوع من الحركة للنفس ويقول إنها غير جسم وكذلك قول من قال مثل ذلك في الواجب الثالث أن يقال اتصاف المتصف بالحركة والسكون إما أن يكون صفة كمال أو لا فإن لم يكن صفة كمال لم يكن سلب ذلك نقصا فلا محذور فيه وإن كان صفة كمال أمكن اتصافه بذلك فلا محذور فيه فإن قيل هو صفة كمال للجسم دون غيره قيل إما أن نعلم ثبوت موجود غير الجسم أولا نعلمه فإن لم نعلمه لم يمكن إثبات موجود قائم بنفسه لا تكون الحركة كمالا وإن علمنا وجود موجود ليس بجسم فالعلم بذلك ليس بضروري بل هو نظري فلا بد له من دليل وحينئذ إما أن يمكن وجود مشار إليه ليس بجسم أو لا يمكن فإن أمكن جاز أن يشار إلى البارئ تعالى ويكون فوق العرش وليس بجسم وإن لم يمكن وجود مشار إليه إلا أن يكون جسما فلا بد من دليل يدل على إثبات وجود موجود لا يمكن الإشارة إليه ولا يكون جسما

وهذه الوجوه هي أدلة ثبوت ذلك فإذا قيل لو لم يصح عليه الحركة والسكون لكان كالزمن لم يمكن إثبات ذلك إلا إذا ثبت أن كل مشار إليه يقبل الحركة والسكون وأن كل مشار إليه جسم وهذا لا يثبت إلا إذا بطل قول من يقول يمكن أن يشار إليه ولا يكون جسما أو يمكن أن يكون فوق العرش ولا يكون جسما وهؤلاء لا يمكن إبطال قولهم إلا إذا بطل قول من يقول بوجود موجود قائم بنفسه لا يشار إليه لأنه بتقدير صحة قول هؤلاء يمكن صحة قول أولئك فإنه

إذا جاز في العقل إمكان وجود موجود قائم بنفسه لا يشار إليه ولا يباين غيره ولا يحايثه أمكن وجود موجود قائم بنفسه فوق عرشه لا يشار إليه وكان هذا أقرب إلى العقل من ذلك فإذا كان إبطال قول هؤلاء مستلزماً لبطلان قول المدعي لم يبطل قولهم إلا ببطلان قوله وإذا بطل قوله كانت الحجة على صحته باطلة فتبين أن هذه الحجة يلزم من صحة مقدمتها بطلان قول المدعي المحتج بها فلا يمكن الاستدلال بها عليه وهو المطلوب فإنها إن صحت استلزمت بطلان دعواه وإن لم تصح لم يمكن الاستدلال بها على دعواه فبطلت الدلالة على التقديرين وهو المطلوب الرابع أن يقال كثير من النظار يقولون صحة الحركة ليست

من خصائص كونه مشاراً إليه فإن كثيراً من هؤلاء يجوز أن يقوم به ما هو متجدد أو حادث وإن قال إنه غير مشار إليه وقد تقدم قول الرازي إن عامة الطوائف يلزمهم القول بحلول الحوادث وإن أنكروا ذلك مع أن نفاة العلو من هؤلاء يمنعون جواز الإشارة إليه كما يقول ذلك من يقوله من الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية وغيرهم بل المتفلسفة يجوزون حلول الحوادث بما ليس بجسم غير الواجب كما يقولون مثل ذلك في النفس الفلكية والإنسانية ثم أكثر أهل الكلام من هؤلاء يقولون إن ذلك الحادث القائم بالواجب تجدد بعد أن لم يكن فهؤلاء يصفونه بقيام الحوادث به في وقت دون وقت ومع هذا فلا يجعلونه في حال انتفاء ذلك كالزمن المقعد فيقول هؤلاء يمكن أن تقوم به الحوادث وهو نوع من الحركة ولا يكون مشاراً إليه ولا يكون عند انتفاء ذلك كالزمن فإن سلم أولئك لهم إمكان ذلك بطلت الحجة وإن لم يسلموا ذلك لهم قالوا هذا أقرب إلى العقل من إثبات موجود قائم بنفسه لا يشار إليه وإن كان هذا من حكم الوهم فكذلك الأول وإلا لزم امتناع موجود قائم بنفسه لا يشار إليه وهو المطلوب ومما يوضح هذا أن لفظ الحركة قد يعني به الانتقال من حيز إلى حيز وقد يعني به ما هو أعم من ذلك كالحركة في الكيف والكم والوضع مثل مصير النفس عالمة وقادرة ومريدة ومصير الجسم أسود وأحمر وحلوا وحامضاً ومثل الاغتذاء والنمو الحاصل في الحيوان والنبات ومثل حركة الفلك في حيز واحد فهذه قد تسمى حركات وإن لم يكن قد خرج الجسم فيها من حيز إلى حيز آخر

وإذا كان لفظ الحركة من جنس لفظ الحدوث كان البحث عن قيام أحدهما به كالبحث عن قيام الآخر به ومعلوم أن كثيرا من النظار يصفونه بذلك ولا يقولون هو جسم قال الرازي الوجه الرابع المكان الذي يزعم الخصم حصوله فيه إن كان موجودا وهو منقسم كان جسما ولزم قدم الأجسام لذواته وأيضا المكان مستغن في وجوده عن المتمكن لجوازه الخلاء وفاقا والباري تعالى عند الخصم يمتنع كونه لا في حيز فكان مفتقرا إلى الحيز وكان المكان بالوجوب والإلهية أولى وإن كان معدوما استحال حصول الوجود فيه ولا يلزم علينا كون الجسم في المكان لأن المعنى منه كونه يمكن الإشارة إلى أحد جوانبه بأنه غير الآخر ومتصل به وهذا المعنى في الباري يوجب التركيب وتعالى عنه والجواب عن هذا من وجوه أحدها أن يقال لا نسلم الحصر بل قد يكون الحيز تارة

موجودا وتارة معدوما فإنه إذا كان في الأزل وحده لم يكن معه شيء موجود فضلا عن أن يكون في شيء موجود ثم لما خلق العالم فإما أن يكون مداخلًا للعالم وإما أن يكون مباينًا له وإذا امتنع أن يكون هو نفسه دخل في العالم أو دخل العالم فيه وجب أن يكون مباينًا له وإذا كان مباينًا للعالم أمكن أن يكون فوق العالم ويكون ما يسمى حينئذ مكانًا أمرًا وجوديًا ولا يلزم أن يكون ملازمًا له فلا يلزم قدم المخلوقات ولا افتقاره إلى شيء منها بل كان مستغنيا عنها وما زال مستغنيا عنها وإن كان عاليًا عليها فعليه على العرش وعلى غيره من المخلوقات لا يوجب افتقاره إليه فإن السماء عالية على الأرض وليست مفتقرة إليها والهواء عال على الأرض وليس مفتقرا إليها وكذلك الملائكة عالون على الأرض وليسوا مفتقرين إليها فإذا كان المخلوق العالی لا يجب أن يكون مفتقرا إلى السافل فالعلى الأعلى الخالق لكل شيء الغني عن كل شيء أولى أن لا يكون مفتقرا إلى المخلوقات مع علوه عليها الوجه الثاني أن قول القائل إنه في مكان لفظ فيه إجمال وتلبس والمثبتون لعلو الله على خلقه لا يحتاجون أن يطلقوا القول بأنه في مكان بل منهم كثير لا يطلقون ذلك بل يمنعون منه لما فيه من الإجمال فإذا قال القائل إنه لو كان في مكان لم يخل إما أن يكون المكان موجودا أو معدوما قيل له إذا قيل إن الشيء في مكان وفسر المكان بأنه معدوم

كان حقيقته أنه وحده ليس معه غيره إذ لا يقول عاقل إنه في مكان معدوم وإنه مع هذا في شيء موجود قد أحاط به أو كان هو فوقه أو غير ذلك إذ هذا كله من صفات الموجودات وإذا كان كذلك فقول القائل وإن كان المكان معدوما استحال حصول الموجود فيه إنما يلزم لو قدر أن هناك أمرا يكون الواجب فيه فأما إذا فسر ذلك بأنه وحده ليس معه غيره امتنع أن يقال إنه في غيره الثالث أن يقال إذا كنت أنت وعامة العقلاء تقولون إن الجسم في مكان ولا يلزم من هذا أن يكون في شيء موجود لأنه يستلزم أبعادا لا تتناهى ولا في معدوم لأن العدم لا يكون فيه شيء فقولهم أولى بالقبول والجواز وأما قوله إن المعنى من كون الجسم في المكان كونه بحيث يمكن الإشارة إلى أحد جوانبه بأنه غير الآخر ومتصل به فيقال له وبهذا المعنى فسرت قولهم بأنك قلت المعنى من اختصاص الشيء بالجهة والمكان أنه يمكن الإشارة الحسية إليه بأنه هنا أو هناك وأما قولهم هذا المعنى يوجب التركيب في الباري فهذا هو الحجة الأولى وقد تقدم جوابها فإذن هذه الحجة لا تتم إلا بالأولى فلا تجعل حجة أخرى وحجة التركيب قد تقدم بيان فسادها الرابع أن يقال لفظ الحيز والمكان قد يعني به أمر

وجودي وأمر عدمي وقد يعني بالمكان أمر وجودي وبالجزء أمر عدمي ومعلوم أن هؤلاء المثبتين للعلو يقولون إنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه وإذا قالوا أنه بائن من جميع المخلوقات فكل ما يقدر موجودا من الأمكنة والأحياز فهو من جملة الموجودات فإذا كان بائنا عنها لم يكن داخلا فيها فلا يكون داخلا في شيء من الأمكنة والأحياز الوجودية على هذا التقدير ولا يلزم قدم شيء من ذلك على هذا التقدير وإذا قالوا إنه فوق العرش لم يقولوا إن العرش كان موجودا معه في الأزل بل العرش خلق بعد أن لم يكن وليس هو داخلا في العرش ولا هو مفتقر إلى العرش بل هو الحامل بقوته للعرش ولحملة العرش فكيف يلزم على هذا أن يكون معه في الأزل بل كيف يلزم على هذا أن يكون داخلا في العرش أو مفتقرا إليه وإنما يلزم ما ذكره من لا بد له من شيء مخلوق يحتوي عليه وهذا ليس قول من يقول إنه بائن عن جميع المخلوقات الوجه الخامس أن يقال قوله الباري عند الخصم يمتنع كونه لا في حيز لفظ مجمل فإن قال إنه مفتقر عنده إلى حيز وجودي فهذا لم يقله الخصم وولا يعرف أحدا قاله وإن قاله من لا يعرف لم يلتفت إليه ولا

ريب عند المسلمين أن الله تعالى غني عن كل ما سواه فكيف يقال إنه مفتقر إلى حيز عدمي فالعدم ليس بشيء حتى يقال إن الرب مفتقرا إليه أو ليس بمفتقر إليه

وإذا فسر الحيز بأمر عدمي لم يجز أن يقال إن العدم الذي ليس بشيء أحق بالإلهية من الوجود القائم بنفسه فعلم أن هذه الحجة مغلطة محضة وأن لفظ الحيز لفظ مجمل وهؤلاء يريدون بالحيز تارة ما هو موجود ويريدون به تارة ما هو معدوم وكذلك لفظ المكان لكن الغالب عليهم أنهم يريدون بالحيز ما هو معدوم وبالمكان ما هو موجود ولهذا يقولون العالم في حيز وليس في مكان وإذا كان كذلك فمن أثبت متحيزا في حيز عدمي لم يجعل هناك موجودا غيره سواء كان ذلك واجبا أو ممكنا وإذا كان كذلك لم يجب أن يكون هناك ما يجب أن يكون موجودا معه فضلا عن أن يكون هو مفتقرا إليه الوجه السادس أن يقال هذه الحجة مبنية على أن كل مشار إليه مركب وأن ذلك ممتنع في الواجب فإن أردت بالتركيب أن غيره ركبه أو أنه يقبل التفريق ونحو ذلك لم تسلم الأولى وإن عينت بالتركيب إمكان الإشارة إلى بعضه دون بعض فللناس هنا جوابان أحدهما قول من يقول هو فوق العالم وليس بمشار إليه أو هو مشار إليه وهو لا يتبعض فيشار إلى بعضه دون بعض لأن الإشارة إلى البعض دون البعض إنما تعقل فيما له أبعاض فإذا قدر مشار إليه لا يتبعض لم يمكن أن يقال هذا فيه

والثاني قول من يقول يمكن الإشارة إلى بعضه دون بعض ويقول التبعيض المنفي عنه هو مفارقة بعضه لبعض وأما كونه يرى بعضه دون بعض فليس هذا منغيا عنه بل هو من لوازم وجوده وإذا قال الثاني هذا تركيب وهو ممتنع فقد عرف بطلان هذه الحجة الوجه السابع أن يقال إذا كان فوق العرش فلا يخلو إما أن يلزم أن يكون جسما أو لا يلزم فإن لم يلزم بطل مذهب النفي فإن مدار قولهم على أن العلوي يستلزم أن يكون جسما فإذا لم يلزم ذلك لم يكن في كونه على العرش محذور وإن لزم أن يكون جسما فإن لازم هذا القول قدم ما يكون جسما وحينئذ فقول القائل إن كان المكان موجودا كان جسما ولزم قدم الأجسام لدوامه لا يكون محذورا على هذا التقدير ولا يصح الاستدلال على انتفاء المكان بهذا الاعتبار وأما الوجه الثامن فقوله المكان مستغن في وجوده عن المتمكن لجواز

الخلاء وفاقا والباري عند الخصم يمتنع كونه لا في الحيز فكان مفتقرا إلى الحيز يعترض عليه الخصم بأن لا نسلم أنه على هذا التقدير يكون كل مكان مستغنيا عن المتمكن فإنه لا يقول عاقل إن شيئا من الممكنات مستغنية عن الواجب الوجود فإذا جعل ما سمي مكانا عن الممكنات المبدعات لله تعالى لم يجز أن يقال هو مستغن عنه وأيضا يقال إن عنيت بكون المكان مستغنيا عن المتمكن أنه لا يفتقر إلى كون المتمكن عليه فهذا مسلم لكنه لا يفيدك إلا إذا

قيل إن المتمكن مفتقرا إلى وجود المكان المستغنى عنه وهذا لم يذكره في التقسيم وإن عنيت أنه يستلزم استغناءه عن فاعل مبدع فهذا ليس بلازم على هذا التقدير فإن الأمكنة كلها مفتقرة إلى فاعل مبدع وإن استغنت عن متمكن وإذا كان وجوده مستلزما للحيز على هذا التقدير لم يكن مفتقرا إلى ما هو مستغن عنه بل كان وجوده مستلزما لأمر لازمة له مفتقرة إليه وذلك لا يوجب أن يكون غيره مستغنيا عنه ولا أن يكون مفتقرا إلى ما هو مستغن عنه كما أن الذات إذا كانت مستلزمة للصفات لم يجب أن تكون الصفات أحق بالإلهية هذا عند من يقول بالصفات وكذلك من يقول بالأحوال من المسلمين ومن نفى الجميع كالفلاسفة الدهرية فعندهم أن وجود الواجب مستلزم لوجود الممكنات مع أنها هي المفتقرة إليه وهو مستغن عنها ونكتة الاعتراض أنه إذا فرض افتقاره إلى مكان مستغن عنه فلا ريب أن هذا باطل بالاتفاق لأنه يلزم أن يكون الخالق فقيرا إلى ما هو مستغن عنه وهذا ينافي وجوب وجوده وأما إذا كان ما سمي مكانا مفتقرا إليه وهو المبدع الخالق له لم يكن فيما ذكره ما يبطل ذلك

أما إذا قدر أن وجوده لا يستلزم وجود ذلك ولا يشترط فيه ذلك لكن حصل بحكم الجواز لا بحكم الوجوب فهذا ظاهر وأما إذا قدر أن ذلك لازم له فغايبته أن وجوده مستلزم لما يكون الرب ملزوما له وهو مفتقر إلى الرب تعالى وقد عرف كلام الناس في مثل هذا قال الرازي الوجه الخامس في نفي علوه على الخلق أن الأحياز إن تساوت في تمام الماهية كان حصوله في بعضها بدلا عن الآخر جائزا فافتقر فيه إلى مرجح وإن تخالفت فيها كانت متباينة بالعدد والماهية تختص بخواص معينة وصفات معينة وهي غير متناهية فقد وجد في الأزل مع الله أشياء قائمة بأنفسها غير متناهية ولا يرتضيه مسلم



والاعتراض على هذا من وجوه أحدها أن يقال الأحياء أمور عدمية كما قد عرف فإنهم يقولون العالم في حيز والحيز عندهم عدمى ولو قال قائل إن الحيز قد يكون وجوديا فالمثبتون يقولون نحن نقول إنه فوق العالم وحده كما كان قبل المخلوقات وليس هو في حيز وجودي فإذا

سميت ما هناك حيزا كان تسميته للعدم حيزا وهو اصطلاحهم وحينئذ فالعدم المحض ليس هو أشياء موجودة حتى يقال إنها متماثلة أو مختلفة فإن قيل من الناس من يقول الحيز جوهر قائم بنفسه لا نهاية له قيل هذا القول إن كان صحيحا ثبت قدم الحيز الوجودي وحينئذ فتبطل الحجة التي مبناها على نفي ذلك وإن كان باطلا بطلت الحجة أيضا كما تقدم فهي باطلة على تقدير النقيضين فثبت بطلانها في نفس الأمر الوجه الثاني أن يقال لم لا يجوز أن تكون الأحياء متساوية في الماهية قوله حصوله في بعضها بدلا عن الآخر جائز فيفتقر إلى مرجح يقال له نعم وإذا افتقر إلى مرجح فإنه يرجح بعضها بقدرته ومشيتها كما ترجح سائر الأمور الجائزة بعضها على بعض وكما يرجح خلق العالم في بعض الأحياء على بعض مع إمكان أن يخلقه في حيز آخر وكما رجح ما خلقه بمقدار على مقدار وصفة على صفة مع إمكان أن يخلقه على قدر وصفة أخرى الوجه الثالث أن يقال ترجح بعض الأحياء على بعض متفق

عليه بين العقلاء سواء قالوا بالفاعل بالاختيار أو بالعلة الموجبة فإن القائلين بالعلة الموجبة يقولون إنها اقتضت وجود العالم في هذا الحيز دون غيره وأما على القول بالفاعل المختار فالأمر ظاهر وإذا كان ترجيح بعض الأحياء على بعض متفقا عليه بين العقلاء لم يكن في ذلك محذور وإذا قيل هذا ترجيح لبعضها على بعض في الممكن قيل فإذا جاز ذلك في الممكن فهو في الواجب أولى بالجواز فإن المرجح إن كان موجبا بالذات فترجيحه لما يتعلق به أولى من ترجيحه لما يتعلق بغيره وإن كان فاعلا بالاختيار فاختياره لما يتعلق به أولى من اختياره لما يتعلق بغيره وإذا قيل هذا يلزم منه قيام الأمور الاختيارية بذاته قيل قد عرف أنهم يعترفون بذلك وهو لازم لعامة العقلاء الوجه الرابع أن يقال أهل الإثبات القائمون بأن الله سبحانه فوق العالم لهم في جواز الأفعال القائمة بذاته المتعلقة بمشيتها وقدرته قولان مشهوران أحدهما قول من يقول لا يجوز ذلك كما

يقوله ابن كلاب والأشعري ومن اتبعهما من أصحاب أبي حنيفة وأحمد ومالك والشافعي وغيرهم فهؤلاء يقولون استواءه مفعول له فعله في العرش ويقولون إنه خلق العالم تحته من غير أن يحصل منه انتقال وتحول من حيز إلى حيز ويقولون إنه خصص العالم بذلك الحيز بمشيئته وقدرته

والقول الثاني قول من يقول إنه يفعل أفعالا قائمة بنفسه باختياره ومشيئته كما وصف نفسه في القرآن بالاستواء إلى السماء وعلى العرش وبالإتيان والمجيء وطى السموات بيمينه وغير ذلك مما هو قول أئمة أهل الحديث وكثير من أهل الكلام ومن وافقهم من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد فهؤلاء يقولون إن ما يحصل من الترجيح لبعض الأحياء على بعض أفعاله القائمة بنفسه هو بمشيئته وقدرته فحصل الجواب عن هذا على قول الطائفتين جميعا الوجه الخامس أن يقال الحيز إما أن يقال إنه موجود وإما أن يقال إنه معدوم فإن قيل هو معدوم لم يلزم أن يكون مع الله في الأزل شيء موجود وإن قيل هو موجود فإما إن يكون وجوده في الأزل ممتنعا وإما أن الأحياء متماثلة في تمام الماهية فإن العدم المحض لا يتميز فيه شيء عن شيء وحينئذ فالتخصيص المفتقر إلى المرجح يحصل إما بقدرته ومشيئته على قول المسلمين وجمهور الخلق وإما بالذات عند من يجوز نظير ذلك وإن كان وجوده في الأزل ممكنا فلا محذور فيه فبطل انتفاء اللازم الوجه السادس أن يقال التقسيم المذكور غير حاصر وذلك لأن الأحياء إما أن تكون متماثلة وإما أن تكون مختلفة وعلى التقديرين فإما أن تكون متناهية وإما أن تكون غير متناهية فإن كان

وجود أحياء وجودية غير متناهية ممتنعا بطل هذا التقسيم ولم يلزم بطلان غيره وكذلك أي قسم بطل لم يلزم بطلان غيره وذلك لأن هؤلاء النفاة منهم من يقول بثبوت أحياء قديمة إما بنفسها وإما بغيرها كما تقول طائفة منهم بأن القدماء خمسة الواجب بنفسه والحيز الذي هو الخلاء والدهر والمادة والنفوس ويقول آخرون منهم بثبوت أبعاد لا نهاية لها وإن لم يقولوا بغير ذلك وما يذكر من هذه الأقوال ونحوها وإن قيل إنه باطل فالقائلون بغير ذلك بهذه الأقوال هم المعارضون لنصوص الكتاب والسنة وهم الذين يدعون أن معهم عقليات برهانية تنافي ذلك فإذا خوطبوا على موجب أصولهم وبين

أنه ليس في العقلية ما ينافي النصوص الإلهية على كل مذهب كان هذا من تمام نصر الله لرسوله وإظهار لنوره الوجه السايح أن يقال مقدمات هذه الحجة ليست برهانية فإنه على تقدير تماثل الأحياز إنما يلزم الافتقار إلى المرجح وهذا غير ممتنع وأما على التقدير الثاني فيلزم ثبوت أحياز مختلفة أما كونها غير متناهية فذلك غير لازم وحينئذ فيقال إذا قدر أن هذه الأحياز مفتقرة إليه ممكنة بنفسها واجبة به أمكن أن يقال فيا ما يقوله من يجوز أن يكون معه ما هو من لوازم ذاته كما عرف من مذاهب الطوائف ويقال على وجه التقسيم إن امتنع أن يكون معه ما هو من لوازم ذاته تعين القسم الأول وإلا جاز الثاني

والمقصود بيان فساد أمثال هذا الكلام بالحجج العقلية المحضة فإن هؤلاء النفاة يستعينون على معارضة النصوص الإلهية بأقوال الفلاسفة وغيرها المخالفة لدين المرسلين فإذا احتج لنصر النصوص الإلهية بما هو من هذا الجنس كان ذلك خيرا من فعلهم الوجه الثامن أن يقال الأحياز إن كانت عدمية لم يكن في ذلك محذور سواء كانت متماثلة أو مختلفة فإن ثبوت أعدام غير متناهية في الأزل غير محذور والمثبت لا يقول إنه يفتقر إلى حيز وجودي منفصل عنه فإن هذا ليس هو معروفا من أقوال المثبتين وإن قدر قائل يقوله أمكنه أن يقول هذا من لوازم ذاته وحينئذ فإن جاز أن يلزمه أمر وجودي كان هذا ممكنا وإلا تعين قول من يجعل الحيز عدميا فعلم أنه لا حجة فيما ذكره الوجه التاسع أن من المسلمين من يقول قد قامت به في الأزل معاني لا نهاية لها كعلوم لا نهاية لها وكلمات لا نهاية لها وإرادات لا نهاية لها ونحو ذلك ومن الناس من يقول بثبوت أبعاد لا نهاية لها وحينئذ فإن كان علوه على العالم ممكنا بدون ثبوت أحياز قديمة مختلفة غير متناهية لم يضرهم بطلان هذا اللازم وإن قيل إن ذلك يستلزم هذا القول كان نفيه محتاجا إلى دليل وهو لم يذكر على نفيه وإنما قنع بحجة مسلمة وهي أن المسلمين ليس فيهم من يرتضي أن يوجد معه في الأزل أشياء موجودة

قائمة بأنفسها غير متناهية ومعلوم أن هذا لا يرتضيه المسلمون من أهل الإثبات وغيرهم لاعتقادهم أن ذلك ليس من لوازم قولهم فإذا قدر أنه من لوازم قولهم احتاج نفيه إلى دليل ولا يجوز أن يحتج على ذلك بالسمع لأن السمع الدال على علو الله على خلقه أظهر وأكثر وأبين مما يدل على مثل هذا فإن المحتج إذا احتج بمثل قوله

تعالى الله خالق كل شيء سورة الزمر 62 و رب العالمين سورة الفاتحة 2 ونحو ذلك لم يدل إلا على أن الأحياء الموجودة مخلوقة لله وهو ربها وهذا لا ينازع فيه مسلم لكن الاستدلال بالسمع على قدم شيء من ذلك أضعف من الاستدلال على أن الله تعالى ليس فوق العالمين فلا يمكن دفع أقوى الداليتين بأضعفهما الوجه العاشر أن يقال هذا الرازي وأمثاله يدعون أنه ليس في السمع ما يصرح بأن الله كان وحده ثم ابتداء إحداث الأشياء من العدم بل يقولون بما هو أبلغ من ذلك كما يذكر مثل ذلك في كتاب المطالب العالية وغير ذلك من كتبه وأما النصوص الكثيرة الدالة على علو الله على خلقه فلا ينازعون في كثرتها وظهور دلالتها ولا يدعون أنه عارضها نصوص سمعية تدفع موجبها وإنما يدعون أنه عارضها العقل وإذا كان الأمر كذلك لم يجز أن يدفع موجب النصوص الكثيرة الدالة على أن الله فوق بأدلة سمعية ليست في الظهور والكثرة بمنزلتها

بل إذا قدر تعارض الأدلة السمعية كان الترجيح مع الأكثر الأقوى دلالة بلا ريب فعلم أنه لا يجوز دفع موجب نصوص العلو بالمقدمة التي أثبتها بالسمع والمقدمة السمعية إما نص أو إجماع ولا نص في المسألة وأما الإجماع فهو يقول إنه لا يمكن العلم بإجماع من بعد الصحابة ومعلوم أنه ليس عن الصحابة بل ولا التابعين ولا الأئمة المشهورين ما يقرر مطلوبه بل النقول المتواترة عنهم توافق إثبات العلو لا نفيه وأيضا فالإجماع عنده دليل ظني ومعلوم أن النصوص الدالة على العلو أكثر وأقوى دلالة من النصوص الدالة على كون الإجماع حجة فكيف يجوز أن تدفع النصوص الكثيرة البينة الدالة بنصوص دونها في الظهور والكثرة وبالجملة من بنى كونه تعالى ليس على العرش على مقدمة سمعية فقله في غاية الضعف كيفما احتج سواء ادعاها نصية أو إجماعية مع أن قوله أيضا في غاية الفساد في العقل عند من خبر حقائق الأدلة العقلية فقله فاسد في صحيح المنقول وصریح المعقول والله يقول الحق وهو يهدي السبيل قال الرازي الوجه السادس العالم كرة فإن الكسوف القمري يرى في البلاد الشرقية في أول الليل وفي البلاد الغربية في

آخره فلو كان الله في جهة فوق لكان أسفل بالنسبة إلى سكان الوجه الآخر وأنه باطل والاعتراض على هذا من وجوه أحدها أن يقال القائلون بأن العالم كرة يقولون إن المحيط هو الأعلى وإن

المركز الذي هو جوف الأرض هو الأسفل ويقولون إن السماء عالية على الأرض من جميع الجهات والأرض تحتها من جميع الجهات ويقولون قسمان حقيقية وإضافية فالحقيقية جهتان وهما العلو والسفل فالأفلاك وما فوقها هو العالى مطلقا وما في جوفها هو السافل مطلقا وأما الإضافية فهي بالنسبة إلى الحيوان فما حاذى رأسه كان فوقه وما حاذى رجليه كان تحته وما حاذى جهته اليمنى كان عن يمينه وما حاذى اليسرى كان عن يساره وما كان قدومه كان أمامه وما كان خلفه كان وراءه وقالوا هذه الجهات تتبدل فإن ما كان علوا له قد يصير سفلا له كالسقف مثلا يكون تارة فوقه وتارة تحته وعلى هذا التقدير فإذا علق رجل جعلت رجلا إلى السماء ورأسه إلى الأرض أو مشيت نملة تحت سقف رجلاها إلى السقف وظهرها إلى الأرض كان هذا

الحيوان باعتبار الجهة الحقيقية السماء فوقه والأرض تحته لم يتغير الحكم وأما باعتبار الإضافة إلى رأسه ورجليه فيقال إن السماء والأرض فوقه وإذا كان كذلك فالملائكة الذين في الأفلاك من جميع الجوانب هم باعتبار الحقيقة كلهم فوق الأرض وليس بعضهم تحت بعض ولا هم تحت شيء من الأرض أي الذين في ناحية الشمال ليسوا تحت الذين في ناحية الجنوب وكذلك من كان في ناحية برج السرطان ليس تحت من كان في ناحية برج العقرب وإن كان بعض جوانب السماء تلى رؤوسنا تارة وأرجلنا أخرى وإن كان فلك الشمس فوق القمر وكذلك السحاب وطير الهواء هو من جميع الجوانب فوق الأرض وتحت السماء ليس شيء منه تحت الأرض ولا من في هذا الجانب تحت من في هذا الجانب وكذلك ما على ظهر الأرض من الجبال والنبات والحيوان والأناسي وغيرهم هم من جميع جوانب الأرض فوقها وهم تحت السماء وليس أهل هذه الناحية تحت أهل هذه الناحية ولا أحد منهم تحت الأرض ولا فوق السماء ألبتة فكيف تكون السماء تحت الأرض أو يكون من هو فوق السماء تحت الأرض ولو كان شيء منهم تحت الأرض للزم أن يكون كل منهم تحت الأرض وفوقها ولزم أن تكون كل من الملائكة وطير الهواء وحياتان الماء ودواب الأرض فوق الأرض وتحت الأرض ويلزم أن يكون كل شيء فوق ما يقابله وتحتة ولزم أن يكون كل من جانبي

السماء فوق الآخر وتحت الأرض وأن يكون العرش إذا كان محيطًا بالعالم تحت السماء وتحت الأرض مع أنه فوق السماء وفوق الأرض ولزم أن تكون الجنة تحت الأرض وتحت جهنم مع أنها فوق السموات وفوق الأرض وفوق جهنم ولزم أن يكون أهل عليين تحت أهل سجين مع أنهم فوقهم فإذا كانت هذه اللوازم وأمثالها باطلة باتفاق أهل العقل والإيمان علم أنه لا يلزم من كون الخالق فوق السموات أن يكون تحت شيء من المخلوقات وكان من احتج بمثل هذه الحجة إنما احتج بالخيال الباطل الذي لا حقيقة له مع دعواه أنه من البراهين العقلية فإن كان يتصور حقيقة الأمر فهو معاند جاحد محتج بما يعلم أنه باطل وإن كان لم يتصور حقيقة الأمر فهو من أجهل الناس بهذه الأمور العقلية التي هي موافقه لما أخبرت به الرسل وهو يزعم أنها تناقض الأدلة السمعية فهو كما قيل فإن كنت لا تدري فتلك مصيبة وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم الوجه الثاني أن يقال هب أنا لا نأخذ بما يقوله هؤلاء أليس من المعلوم عند جميع الناس أن السموات فوق الأرض والهواء فوق الأرض والسحاب والطير فوق الأرض والحيتان والدواب والشجر فوق الأرض والملائكة الذين في السموات فوق الأرض وأهل عليين فوق أهل سجين والعرش أعلى المخلوقات

كما في الصحيحين عن النبي أنه قال إذا سألتكم الله الجنة فسلوه الفردوس فإنه أعلى الجنة وأوسط الجنة وسقفه عرش الرحمن وهذه الأمور بعضها متفق عليه عند جميع العقلاء وما لم يعرفه جميع العقلاء فهو معلوم عند من يقول به ولم يقل أحد من العقلاء إن هذه الأمور تحت الأرض وسكانها وعلم العقلاء بذلك أظهر من علمهم بكبرية الأفلاك لو قدر أن ذلك معارض لهذا فكيف إذا لم يعارضه وإذا كانت المخلوقات التي في الأفلاك والهواء والأرض لا يلزم من علوها على ما تحتها أن تكون تحت ما في الجانب الآخر من العالم فالعلى الأعلى سبحانه أولى أن لا يلزم من علوه على العالم أن يكون تحت شيء منه الوجه الثالث أن يقال هذه الحجة إما أن تكون سمعية وإما أن تكون عقلية ومن المعلوم أنها ليست سمعية ولو كانت سمعية لكانت السمعية التي تدل على علو الله تعالى أنص وأكثر وأظهر على ما لا يخفى على مسلم وإن كانت عقلية فلا بد من بيان مقدماتها بالعقل وهو لم يذكر إلا قوله فإن كان الله في جهة فوق لكان أسفل بالنسبة إلى

سكان الوجه الآخر من الأرض وأنه باطل فذكر مقدمتين لم يدل عليهما لزوم كونه أسفل بالنسبة إلى بعض المخلوقات وبطلان هذا اللازم والمنازع ينازع في كل من المقدمتين فلا يسلم لزوم السفول وإن سلم لزومه فلا بد من دليل عقلي ينفي به ذلك وهو لم يذكر على ذلك دليلاً ولا يجوز أن يقال هذا يوجب النقص وهو منزّه عنه لوجهين أحدهما أن المثبت لا يسلم أن هذا نقص ألا ترى أن الأفلاك موصوفة بالعلو على الأرض مع لزوم ما ذكر من السفول تحت سكان الوجه الآخر وليس ذلك نقصاً فيها وكذلك كل ما يوصف بالعلو على ما تحته مثل الهواء والسحاب والطير والحيوان والنبات والجبال والمعدن ومثل الملائكة والجنة والعرش وغير ذلك فإذا كانت المخلوقات العالية أشرف في النفوس من المخلوقات السافلة ولم يكن ما ذكره من هذا السفول الإضافي مانعاً من هذا الشرف والرتبة ولا يوجب ذلك نقصاً علم أن هذا ليس بنقص فإن قيل الناحية الأخرى ليس فيها حيوان ونبات ومعادن وجبال وإنما فيها ماء وكذلك السحاب والمطر قد يمنع كونه فيها قيل هذا لا يضرنا فإننا نعلم أن الكواكب والشمس والقمر فوق الأرض مطلقاً وعلوها على الأرض ليس بنقص فيها وإن قدر ما تخيلوه في السفول وكذلك إذا قدر هناك مثل ما في هذا الوجه ولو

كان ما هناك سافلاً للزم أن تكون الشمس والقمر والسموات إذا ظهرت علينا تحت ذلك الجانب من الأرض وتحت ما هناك ولزم أنه لا تزال الأفلاك تحت الكواكب والشمس والقمر تحت الأرض وهذا في غاية الفساد ومن العجب أن هؤلاء النفاة يعتمدون في إبطال كتاب الله وسنة أنبيائه ورسوله وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها وما فطر الله عليه عباده وجعلهم مضطرين إليه عند قصده ودعائه ونصب عليه البراهين العقلية الضرورية على مثل هذه الحجة التي لا يعتمدون فيها إلا على مجرد خيال ووهم باطل مع دعواهم أنهم هم الذين يقولون بموجب العقل ويدفعون بموجب الوهم والخيال وكل من له معرفة يعلم أن قول القائل إن الشمس والقمر والكواكب الدائرة في الفلك هي بالليل تحت الأرض وهو من حكم الوهم الفاسد والخيال الباطل ليس له حقيقته في الخارج فيريدون بهذا الوهم والخيال الفاسد أن يبطلوا صريح المعقول وصحيح المنقول في أعظم الأصول ويحولوا بين القلوب وقصد خالقها

وعبادته بمثل هذا الوهم والخيال الفاسد الملتبس على من لا يفهم حقيقة قولهم الوجه الثاني أن يقال أتم تقولون لم يقم دليل عقلي على نفي النقص عن الله تعالى كما ذكر ذلك الرازي متلقيا له عن أبي المعالي وأمثاله وإنما ينفون النقص بالأدلة السمعية وعمدتهم فيه على

الإجماع وهو ظني عنده والنصوص الدالة عليه دون النصوص الدالة على العلو في الكثرة والقوة وإذا كان كذلك وكان علو الله تعالى على خلقه ثابتا بالسمع كان السمع مثبتا لما نفيتموه لا نافيا له ولم يكن في السمع ما ينفي هذا المعنى وإن سميتموه نقصا فإنه إذا كان عمدتهم الإجماع فلا إجماع في موارد النزاع ولا يجوز الاحتجاج بإجماع في معارضة النصوص الخبرية بلا ريب فإن ذلك يستلزم انعقاد الإجماع على مخالفة النصوص وذلك ممتنع في الخبريات وإنما يدعيه من يدعيه في الشرعيات ويقولون نحن نستدل بالإجماع على أن النص منسوخ الوجه الرابع أن يقال إذا قدرنا موجودين أحدهما عظيم كبير أعظم من السموات والأرض بحيث يمكنه أن يحيط بذلك كله ويحتوي عليه وآخر ولا يشار إليه وليس هو داخل العالم ولا خارجه كان من المعلوم بالضرورة أن الأول أكمل وأعظم فإذا قال القائل هذه العظمة تقتضي إذا كان محيطا بالعالم أن يكون تحت شيء منه كان من المعلوم أن وصف ذاك له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار إليه ولا يصعد إليه شيء ولا ينزل منه شيء ولا يحيط بشيء ولا يوصف بأنه عظيم كبير في نفسه ولا أنه

ليس بعظيم كبير في نفسه أعظم نقصا من وصفه بإحاطة ما يستلزم إحاطته بجميع الموجودات الوجه الخامس أن يقال هب أن العالم كرى فلم قلت إنه إذا كان فوق العالم يلزم أن يكون تحت بعضه فإن هذا إنما يلزم إذا قدر أنه محيط بالعالم كله من جميع الجهات فأما إذا قدر أنه فوق العالم من هذه الجهة التي عليها الحيوان والنبات والمعدن لم يلزم أن يكون تحت العالم من تلك الجهة فلو فرضنا مخلوقين أحدهما مدور والآخر فوق المدور ليس محيطا به كما يجعل الإنسان تحت قدمه حمصة أو بندقة لم يلزم أن يكون الذي فوق المدور تحت المدور يوجه من الوجوه وإذا قيل المحيط بالمدور كالفلك التاسع المحيط بالأرض هو العاليي من كل جانب قيل هو العاليي بالنسبة إلى ما في جوف المدور وأما بالنسبة



إلى ما فوق المدور فلا بل المحيط وما في جوفه تحت ذلك الفوقاني مطلقا كما أن الحمصة والبندقية تحت الرجل الموضوعة عليها ومما يوضح ذلك أن مركز الفلك هو السفلى المطلق للفلك والفلك من كل جانب عال عليه فإذا قدر فوق الفلك من الجانب الذي يلي الجانب الذي عليه الأنام ما هو أعلى من الفلك من هذا الجانب وليس محيطا به ولا مركز العال مركزا له امتنع أن يكون هذا تحت شيء من العالم بل هو قطعاً فوق الأفلاك من هذا الجانب وليس تحتها من ذلك الجانب فيلزم أن يكون هو فوقها لا تحتها

وإذا قال القائل هذا كما لا يوصف بالسفول فهو لا يوصف أيضا بالعلو فإن العالي المطلق هو المحيط إذا ليس إلا المحيط والمركز وهذا إذا لم يكن محيطا لم يكن عاليا قيل عن هذا جوابان أحدهما أنه على هذا التقدير إذا كان محيطا لم يكن سافلا ألبتة بل يكون عاليا وعلى هذا فإن كان هو الظاهر الذي ليس فوقه شيء وهو الباطن الذي ليس دونه شيء ولو أدلى المدلى بجبل لهبط عليه كان محيطا بالعالم عاليا عليه مطلقا ولم يلزم من ذلك أن يكون فلكا ولا مشابها للفلك فإن الواحد من المخلوقات تحيط قبضته بما في يده من جميع جوانبها وليس شكلها شكل يده بل ولا شكل يده شكلها وذكر أن بعض الشيوخ سئل عن كون الرب عاليا محيطا بالعالم ممسكا له فقال بعض مخلوقاته كالباشق مثلا يقبض بيده حمصة فيكون فوقها محيطا بها ممسكا لها فإذا كان هذا لا يمتنع في بعض مخلوقاته فكيف يكون ممتنعا في حقه الثاني أنه إذا قدر أنه عال وليس بمحيط لم يلزم أن يكون له مركز ولا أن يكون مركز العالم مركزا له وأن يكون المركز هو السفلى بالنسبة إليه وأن يكون العالي هو المحيط بالنسبة إليه بل ذلك بل ذلك إنما يلزم في المحيط كالنقطة من الدائرة فإذا قدر ما ليس بدائرة ولا هو كرة لم يكن له مركز كنقطة الدائرة ولهذا لو

قدر أن السموات ليست محيطة بالأرض لم يكن لها مركز مع تقدير الكرة المستديرة فلا بد لها من نقطة في وسطها هو المركز وأما ما ليس بمستدير ولا هو كرة فليس مركز الكرة وهو النقطة التي وسطها مركزا له سواء جعل فوق المستدير أو تحته فلا يمتنع أن يكون شيء فوق المستدير وتحتة إذا لم يكن مستديرا ولا يكون مع هذا مشاركا للمستدير في أن النقطة التي هي المحيطة مركزا له

بل المركز نسبته إلى جميع جهات المحيط واحدة وليست نسبته إلى ما فوق المحيط أو تحته إذا قدر أن فوقه شيء أو تحته شيء ليس بمستدير نسبة واحدة بل يكون المركز مع المحيط تحت هذا الشيء المعين الذي ليس بمستدير كما قد يمكن أن يكون فوق شيء آخر فالمركز بالنسبة إلى المحيط تحته والمحيط فوقه وأما ما يقدر فوق المحيط فهو عال على الجميع قطعاً ويمتنع أن يقال إنه ليس فوق المحيط فإنه معلوم بصريح العقل أن الهواء فوق الأرض والسماء فوق الأرض وهذا معلوم قبل أن يعلم كون السماء محيطة بالأرض بل الإحاطة قد يظن أنها مناقضة للعلو لا يقول أحد إن العلم بالعلو موقوف على العلم بها ولا إن العلو مشروط بها فإن الطير فوق الأرض وليس محيطة به والسحاب فوق الأرض وليس محيطة بها وكل جزء من أجزاء الفلك هو فوق الأرض وليس محيطة بها فتبين أن العلو معنى معقول مع أنه لا يشترط فيه الإحاطة وإن كانت الإحاطة لا تناقضه

وهؤلاء النفاة حائرون تارة ويجعلون الإحاطة مناقضة للعلو وتارة يجعلونها شرطاً في العلو لازمة له ونحن قد بينا خطأهم في هذا وهذا فلا هي مناقضة له ولا هي منافية له ولهذا كان الناس يعلمون أن السماء فوق الأرض والسحاب فوق الأرض قبل أن يخطر بقلوبهم أنها محيطة بالأرض وكذلك يعلمون أن الله فوق العالم وإن لم يعلموا أنه محيطة به وإذا علموا أنه محيطة لم يمنع ذلك علمهم بأنه فوقه فتبين أنه ليس من شرط العلم بكون الشيء عالياً أن يعلم أنه محيطة ولو كانت الإحاطة شرطاً في العلم امتنع العلم بالمشروط دون شرطه ولكن لما كان في نفس الأمر الأفلاك عالية محيطة كانت الإحاطة والعلو متلازمين في هذا مجال فإن قدر أن كل عال فهو محيطة كان العلو والإحاطة متلازمين وإن قدر وجود موجود عال ليس بمحيطة لم تكن الإحاطة لازمة للعلو فقد تبين أنه بتقدير أن يكون الرب عالياً ليس بمحيطة فهو عال وبتقدير أن يكون عالياً محيطة فهو عال فثبت علوه على التقديرين وهو المطلوب وإذا كان هذا معقولاً في مخلوقين ففي الخالق بطريق الأولى وقد قررت هذا على وجه آخر بأن يقال فإن قيل المحيط لا يتميز منه جانب دون جانب بكونه فوقاً وسفلاً فلا يمكن إذا قدر شيء

خارجا عنه أن يقال هو فوقه إلا كما يقال هو سفله وحينئذ  
ففرض شيء خارجا عن المدور المحيط مع كونه فوقه جمع بين  
الضدين قيل الجواب عن هذا من وجوه أحدها أن هذا الكلام إن كان  
صحيحا لزم بطلان حجتكم وإن لم يكن صحيحا لازم بطلانها فثبت  
بطلانها على تقدير النقيضين فيلزم بطلانها في نفس الأمر لأن الحق  
في نفس الأمر لا يخلو عن النقيضين بيان ذلك أن المحيط إما أن  
يصح أن يقال إن بعضه عال وبعضه سافل وإما أن لا يصح فإن لم  
يصح بطل أن يكون الخارج عنه تحت شيء من العالم بل إذا قدر أنه  
يحيط به ولو بقبضته له لزم أن يكون عاليا عليه مطلقا ولم يكن  
سافلا تحت شيء من العالم وإن صح أن يكون بعضه عاليا وبعضه  
سافلا أمكن أن يكون مباينا للعالم من الجهة العالية فيكون عاليا  
عليه وإن قيل بل المحيط إذا حاذى رؤوسنا كان عاليا وإذا حاذى  
أرجلنا كان سافلا فلا يزال بعضه عاليا وبعضه سافلا قيل فعلى هذا  
التقدير يكون العالي ما كان فوق رؤوسنا وحينئذ فإذا كان مباينا  
للعالم من جهة رؤوسنا دون أرجلنا لم يزل عاليا علينا دائما وهو  
المطلوب الوجه الثاني أن يقال هب أنه محيط بالعالم وفوقه من

جميع الجهات فإنما يلزم ما ذكرت أن لو كان من جنس فلك من  
الأفلاك فإن المتخيل قد يتوهم أن ما استدار وأحاط بالأفلاك كان  
تحت بعض العالم من بعض الجهات ومن المعلوم أن الله تعالى  
ليس مثل فلك من الأفلاك ولا يلزم إذا كان فوق العالم ومحيطا به  
أن يكون مثل فلك فإنه العظيم الذي لا أعظم منه وقد قال الله  
تعالى وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة  
والسماوات مطويات بيمينه سورة الزمر 67 وقد ثبت في الصحيح  
عن النبي من غير وجه ما يوافق ذلك مثل حديث أبي هريرة عن  
النبي أنه قال يقبض الله الأرض ويطوي السموات بيمينه ثم يهزهن  
ثم يقول أنا الملك أين ملوك الأرض وفي رواية إنها تكون بيده مثل  
الكرة في يد الصبيان وروى ما هو أقل من ذلك والمقصود أنه إذا  
كان الله أعظم وأكبر وأجل من أن يقدر العباد قدره أو تدركه  
أبصارهم أو يحيطون به علما وأمکن أن تكون السموات والأرض في  
قبضته لم يجب والحال هذه أن يكون تحت العالم أو تحت شيء منه  
فإن الواحد من آدميين إذا قبض قبضة أو بندقة أو حمصة أو حبة  
خردل وأحاط بها بغير ذلك لم يجز أن يقال إن أحد جانبيها فوقه  
لكون يده لما أحاطت بها كان منها

الجانب الأسفل يلي يده من جهة سفليها ولو قدر من جعلها فوق بعضه بهذا الاعتبار لم يكن هذا صفة نقص بل صفة كمال وكذلك أمثال ذلك من إحاطة المخلوق ببعض المخلوقات كإحاطة الإنسان بما في جوفه وإحاطة البيت بما فيه وإحاطة السماء بما فيها من الشمس والقمر والكواكب فإذا كانت هذه المحيطات لا يجوز أن يقال إنها تحت المحاط وأن ذلك نقص مع كون المحيط يحيط به غيره فالعلى الأعلى المحيط بكل شيء الذي تكون الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه كيف يجب أن يكون تحت شيء مما هو عال عليه أو محيط به ويكون ذلك نقصاً ممتنعاً وقد ذكر أن بعض المشايخ سئل عن تقريب ذلك إلى العقل فقال للسائل إذا كان باشق كبير وقد أمسك برجله حمصة أليس يكون ممسكاً لها في حال طيرانه وهو فوقها ومحيط بها فإذا كان مثل هذا ممكناً في المخلوق فكيف يتعذر في الخالق قال الرازي واحتج الخصم بالعلم الضروري بأن كل موجودين فإن أحدهما سار في الآخر أو مابين عنه في الجهة

قال والجواب أن دعوى الضرورة قد سبق بطلانها وبقي القسم الثالث فهذه المقدمة توجب الدور لتوقف ثبوتها على نفسها والاعتراض على هذا أن دعوى الضرورة لا يمكن إبطالها إلا بتكذيب المدعي أو بيان حطئه والمدعون لذلك أمم كثيرة منتشرة يعلم أنهم لم يتواطأوا على الكذب فالقبح في ذلك كالقبح في سائر الأخبار المتواترة فلا يجوز أن يقال إنهم كذبوا فيما أخبروا به عن أنفسهم من العلم الضروري وأيضاً فالمنازع يسلم أن مثل هذا مستقر في فطر جميع الناس وبدائهم وأنهم مضطرون إليه لا يمكنهم دفعه عن أنفسهم إلا كما يمكن دفع أمثاله مما هم مضطرون إليه وإنما يقولون إن هذه الضرورة خطأ وهي من حكم الوهم وقد تقدم بيان فساد ذلك وأن هذه القضية كلية عقلية لا خبرية معينة ولو كانت خبرية معينة فالجزم بها كالجزم بسائر الحسيات الباطنة والظاهرة فهي لا تخرج عن العقلية الكلية والحسيات المعينة وكما يمتنع اتفاق الطوائف الكثيرة التي لم تتواطأ على دعوى الكذب في مثل

ذلك يمتنع اتفاقهم على الخطأ في مثل ذلك ولو جاز الخطأ في مثل ذلك لم يكن الجزم بما يخبر به الناس عما عرفوه بالحس أو

الضرورة لإمكان غلطهم في ذلك فإن غلط الحس الظاهر أو الباطن أو العقل يقع لآحاد الناس ولطائفة حصل بينها مواطأة وتلقى بعضها عن بعض كالمذاهب الموروثة وكقول التابعين لكون هذا معلوما بالضرورة فإنهم أهل مذهب تلقاه بعضهم عن بعض وأما الجازمون بالضرورة في أن الله فوق العالم أو أنه لا يعقل موجود قائم بنفسه لا يشار إليه ولا يعقل موجودان ليس أحدهما محايثا للآخر ولا مباينا له وأن مثل هذا ممتنع بالضرورة التي يجدونها في أنفسهم كسائر علومهم الضرورية فهؤلاء أمم كثيرة لم يتواطأوا ولم يتفقوا على مذهب معين وأما قوله وبقي القسم الثالث فهذه المقدمة توجب الدور لتوقف ثبوتها على نفيها فليس الأمر كذلك لأن هذه المقدمة الضرورية لا يتوقف ثبوتها على نفي ما يعارضها كسائر المعارف الضرورية بل نعلم بالضرورة أن ما عارضها من النظريات فهو باطل على سبيل الجملة وإن لم نذكر حل الشبه على وجه التفصيل كما نعلم فساد سائر النظريات السوفسطائية المعارضة للعلوم الضرورية وإذا قال القائل لا تثبت هذه المقدمة حتى ينفي المعارض المبطل لها ونفي ذلك لا يكون إلا بثبوتها

كان قوله ممنوعا غير مقبول باتفاق العقلاء على نظائر ذلك فإن كل مقدمة ضرورية لا يتوقف ثبوتها على نفي ما يقدها فيها والاستدلال بها لا يتوقف على ذلك بل هم يقولون إن القضايا اليقينية سواء كانت ضرورية أو نظرية لا يتوقف العلم بموجبها على نفي المعارض ولو توقف على ذلك لم يعلم أحد شيئا لأن ما يخطر بالقلوب من الشبهات المعارضة لا نهاية له فكيف يحتاج في العلوم الضرورية إلى نفي المعارض ولهذا كان جميع العقلاء السالمني الفطرة يحكمون بموجب هذه القضية الضرورية قبل أن يعلموا أن في الوجود من ينكرها ويخالفها وأكثر الفطر السليمة إذا ذكر لهم قول النفاة بادروا إلى تجهيلهم وتكفيرهم ومنهم من لا يصدق أن عاقلا يقول ذلك لظهور هذه القضية عندهم واستقرارها في أنفسهم فينسبون من خالفها إلى الجنون حتى يروا ذلك في كتبهم أو يسمعه من أحدهم ولهذا تجد المنكر لهذه القضية يقر بها عند الضرورة ولا يلتفت إلى ما اعتقده من المعارض لها فالنفاة لعلو الله إذا حزب أحدهم شدة وجه قلبه إلى العلو يدعو الله ولقد كان عندي من هؤلاء النافين لهذا من هو من مشايخهم وهو يطلب مني حاجة وأنا أخاطبه في هذا المذهب كأني غير منكر له وأخرت قضاء حاجته حتى ضاق

صدره فرفع طرفه ورأسه إلى السماء وقال يا الله فقلت له أنت محقق لمن ترفع طرفك

ورأسك وهل فوق عندك أحد فقال استغفر الله ورجع عن ذلك لما تبين له أن اعتقاده يخالف فطرته ثم بينت له فساد هذا القول فتاب من ذلك ورجع إلى قول المسلمين المستقر في فطرهم قال الرازي واحتج الخصم أيضا بأن اختصاص الجسم بالحيز والجهة إنما كان لكونه قائما بالنفس يعني وهذا ثابت لكل قائم بنفسه وإذا كان في جهة كان في جهة فوق لأن اختصاص الأشرف بالأشرف هو المناسب ولأن الخلق بطباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم إليها عند التضرع والدعاء قال والجواب أن اختصاص الجسم بالحيز والجهة قد يكون لذاته المخصوصة فإنه لا يجب أن يكون اختصاص كل شيء بصفة لصفة أخرى والاعتراض على ذلك أن يقال إن عنيت بذاته المخصوصة هو ما

يمتاز به جسم عن جسم كما يقال اختصاص الفلك بالحيز لكونه فلكا واختصاص الماء بالحيز لكونه ماء واختصاص الهواء بالحيز لكونه هواء فهذا باطل لا يقوله عاقل فإن جميع الأجسام مشتركة في الاختصاص بالحيز والجهة والحكم العام المشترك بينها لا يكون إلا لما امتاز به بعضها عن بعض فإنه لو كان لما امتاز به بعضها عن بعض وجب أن يختص ببعضها كسائر ما كان من ملزومات المخصصات المميزات وإذا قيل إن المختلفات يجوز أن تشترك في لازم عام كاشتراك أنواع الحيوانات المختلفة في الحيوانية فهذا صحيح لكن لا يجوز أن يكون الحكم العام المشترك فيه لأجل ما يختص به كل حيوان وإذا قيل إن الحكم الواحد بالنوع يجوز أن يعلل بعلمتين مختلفتين كما يعلل حل الدم بالردة والقتل والزنا وكما يعلل الملك بالإرث والبيع والاصطياد وكما يعلل وجوب الغسل بالإنزال والإيلاج والحيض فالوجوب الثابت بهذا السبب ليس هو بعينه الوجوب الثابت بهذا السبب لكنه نظيره مع أنهما يختلفان بحسب اختلاف الأسباب فليس الملك الثابت بالإرث مساويا للملك الثابت بالبيع من كل وجه بل له خصائص يمتاز بها عنه وكذلك حل الدم الثابت بالردة ليس مساويا لحل الدم الثابت بالقتل بل بينهما فروق معروفة وكذلك الغسل المشروع بالحيض مخالف للغسل المشروع بالإيلاج من بعض

الوجوه وأما الإنزال والإيلاج فهما نوع واحد وأما ما جزم العقل بثبوتها للقدر المشترك فيجب أن يضاف إلى قدر

مشترك والعقل يحزم بثبوت الحيز والجهة لكل جسم من غير أن يعلم كل جسم بل لا يعقل حقيقة الجسم عنده إلا مع كونه متحيزا ذا جهة فصار هذا من لوازم القدر المشترك فلا يجوز أن يضاف إلى المخصصات وقوله لا يجب أن يكون اختصاص كل شيء بصفة لصفة أخرى إنما تكون حجة لو قيل العلة في ثبوت هذه الصفة لصفة أخرى وليس هذا هو المدعى بل المدعى أن هذا من لوازم القدر المشترك سواء قيل إنه معلول له أو لازم غير معلول له وحينئذ فلا يحتاج أن نقول ثبت لصفة أخرى بل يمكن أن يكون لازما لنفس الذات لكن هو لازم لسائر ما يشابهها في الحيز والجهة فلم يكن لزومه لها من جهة ما يمتاز به عن غيرها بل من جهة القدر المشترك بينها وبين غيرها من الأجسام فعلم أن اتصاف الجسم بكونه متحيزا وذا جهة لازم له لعموم كونه جسما لا لخصوص المعينات بمعنى أن المشترك مستلزم لهذا الحكم وإن عنت بذاته المخصوصة القدر المشترك بين الأجسام فلفظ الجسم مجمل إن عنت به كل ما يشار إليه فتسمية مثل هذا جسما مما ينازعك فيه من ينازعك من أهل الإثبات والكلام في المعاني العقلية لا في المنازعات اللفظية وصاحب هذا القول قد يمنع أن كل ما يشار إليه مركب من الجواهر

المفردة أو من المادة والصورة وحينئذ فالناس هنا طوائف منهم من يقول لك هو فوق العالم وليس بجسم ومنهم من يقول لك هو فوق العالم وهو جسم بمعنى أنه يشار إليه لا بمعنى أنه مركب ومنهم من يسلم لك أنه يلزم أن يكون مركبا ومنهم من لا يطلق الألفاظ البدعية في النفي ولا الإثبات بل يراعي المعاني العقلية والألفاظ الشرعية فيقولون لك القدر المشترك بينهما هو القيام بالنفس فإنها كلها مشتركة في القيام بالنفس وفي التحيز وفي الجهة فهذه أمور متلازمة ويقول لك كثير منهم أو أكثرهم لا يعقل قائم بنفسه غير متحيز كما لا يعقل قائم بغيره إلا وهو صفة سواء سمي عرضا أو لم يسم فإثبات المثبت قائما بنفسه لا يشار إليه أمر لا يعقل عند عامة العقلاء كإثباته قائما بغيره ليس صفة له ويوضح ذلك أن الأجسام مختلفة على أصح قولى الناس وإنما اشتركت في مسمى القيام بالنفس والمقدار مع القيام بالنفس فكما أن التحيز

والجهة هما من لوازم المقدار العام لا من لوازم ما يختص ببعضها  
فكذلك هما من لوازم القيام بالنفسي العام لا من لوازم ما يختص  
ببعضها وإن عنيت بلفظ الجسم ما هو مركب من المادة والصورة أو  
من الجواهر المفردة كما هو قول طوائف من أهل الكلام والفلسفة  
فهنا المنازعون لك صنفان منهم من يقول هو جسم مركب من  
الجواهر المفردة أو من المادة والصورة وهؤلاء وإن كان قولهم باطلا  
فليس لك حجة تبطل بها قولهم بل هم على إبطال قولك أقدر منك  
على إبطال قولهم فإن كل قول يكون أبعد عن الحق

تكون حجج صاحبه أضعف من حجج من هو أقل خطأ منه وقول  
المعطلة لما كان أبعد عن الحق من قول المجسمة كانت حجج أهل  
التعطيل أضعف من حجج أهل التجسيم ولما كان مرض التعطيل  
أعظم كان عناية الكتب الإلهية بالرد على أهل التعطيل أعظم وكانت  
الكتب الإلهية قد جاءت بإثبات صفات الكمال على وجه التفضيل مع  
تنزيهه عن أن يكون له فيها مثل يل يثبتون له الأسماء والصفات  
وينفون عنه مماثلة المخلوقات ويأتون بإثبات مفصل ونفي مجمل  
فيثبتون أن الله حي عليم قدير سميع بصير غفور رحيم ودود إلى غير  
ذلك من الصفات ويثبتون مع ذلك أنه لا ند له ولا مثل له ولا كفو له  
ولا سمى له ويقول تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير  
سورة الشورى 11 ففي قوله ليس كمثله شيء رد على أهل  
التمثيل وفي قوله وهو السميع البصير رد على أهل التعطيل ولهذا  
قيل الممثل يعبد صنما والمعطل يعبد عدما والمقصود هنا أن هؤلاء  
النفاة لا يمكنهم إقامة حجة على غلاة المجسمة الذي يصفونه  
بالنقائص حتى الذين يقولون ما يحكى عن بعض اليهود أنه بكى على  
الطوفان حتى رمد وأنه عض يده حتى جرى منه الدم ندما ونحو ذلك  
من المقالات التي هي من أفسد المقالات وأعظمها كفرا ليس مع  
هؤلاء النفاة القائلين بأنه بداخل العالم ولا خارجه حجة عقلية يبطلون  
بها مثل هؤلاء الأقوال الباطلة فكيف بما هو دونها من الباطل فكيف  
بالأقوال الصحيحة

وذلك أن عمدتهم على أن هذه الصفات تستلزم التجسيم وهو  
باطل وعمدتهم في نفي التجسيم على امتناع اتصافه بالصفات  
ويسمونه التركيب أو على حدوث الجسم الذي ميناه على أن ما لا  
يخلو عن الحوادث فهو حادث وعلى أن ما اختص بشيء فلا بد له من



مخصص من غير فرق بين الواجب بذاته القديم الأزلي وبين غيره مع العلم بأنه لا بد للموجود الواجب من حقيقة يختص بها يتميز بها عما سواه وأن ما اختصت به حقيقته يمتنع أن يكون لها مخصص كما يمتنع أن يكون لوجوده الواجب موجب أو لعلمه معلم أو لقدرته مقدور ونحو ذلك وإذا كان كذلك فهؤلاء يقولون لك الاختصاص بالحيز والجهة إنما كان لكون المختص بها قائما بالنفس فيكون كل قائم بنفسه مختصا بالحيز والجهة ويقولون إن عنيت أن كل مختص بجهة إنما اختص بجنس الحيز والجهة لذاته المخصوصة فقد ظهر بطلان ذلك وإن قلت إنما اختص بالجهة المخصوصة والحيز المخصوص لذاته المخصوصة لم ينازعك في ذلك بل يقولون الاختصاص بجنس الجهة والحيز كان لجنس القيام بالنفس فجنس الاختصاص لازم لجنس القيام بالنفس فكل قائم بنفسه مختص بحيز وجهة فقد تبين أن كونه متحيزا ذا جهة لازم لعموم كونه جسما لا لخصوص جسم معين وحينئذ فإذا قلت كما أن الاختصاص بالجهة والحيز من لوازم القيام بالنفس فهو مستلزم لكونه جسما قالوا لك ونحن نقول بذلك

وكذلك إذا قلت لهم كما لا تعقلون قائما بنفسه إلا مختصا بجهة وحيز فلا تعقلون قائما بنفسه إلا جسما قالوا لك ونحن نقول بذلك فإذا شرعت معهم في نفي الجسم كان لهم طريقان أحدهما أن يقولوا هذا قدح في الضروريات بالنظريات فلا نقبله كما تقدم والثاني أن يبينوا بطلان أدلة النافية للتجسيم وأنت تعترف ببطلانها فأنت في غير موضع من كتبك ومن تقدمك كالغزالي وغيره تبينون فساد حجج المتكلمين على أن كل جسم محدث وتقدحون فيها بما لا يمكن إبطاله كما فعلت في المباحث المشرقية والمطالب العالية بل كما فعل من بعدك كالآمدي والآرموي وغيرهما وأنتم في مواضع آخر تقدحون في حجج من احتج على أن الجسم مركب وكل مركب فهو مفتقر بذاته وتقدحون في أدلة الفلاسفة التي احتجوا بها على إمكان كل مركب كما فعل الغزالي في تهافت الفلاسفة وكما فعله الرازي والآمدي وغيرهما وهذه الحجة وهي الاحتجاج بكون الرب قائما بنفسه على كونه مشار إليه وأنه فوق العالم لما كانت حجة عقلية لا يمكن مدافعتها وكانت مما ناظر به الكرامية لأبي إسحاق الإسفراييني فر أبو إسحاق وغيره إلى إنكار كون الرب قائما بنفسه بالمعنى المعقول

وقال لا أسلم أنه قائم بنفسه إلا بمعنى أنه غني عن المحل  
فجعل قيامه بنفسه وصفا عدميا لا ثبوتيا وهذا لازم لسائرهم ومعلوم  
أن كون الشيء قائما بنفسه أبلغ من كونه قائما بغيره فإذا كان  
العرض القائم بغيره يمتنع أن يكون عدميا فقيام الجسم بنفسه أبلغ  
في الامتناع وإذا كان المخلوق قائما بنفسه فمعلوم أن هذه صفة  
كمال تميز بها الجسم عن العرض فخالق الجميع كيف لا يتصف إلا  
بهذه الصفة الكمالية بل لا يكون قائما بنفسه ولا بغيره إلا بمعنى  
عدمي فيكون المخلوق مختصا بصفة موجودة كمالية والخالق لا  
يتصف إلا بالأمر العدمي فيكون المخلوق متصفا بصفة كمال وجودية  
والخالق مختصا بالأمر العدمي والعدم لا يكون قط صفة كمال إلا إذا  
تضمن أمرا وجوديا فما ليس بوجود ولا كمال في الوجود فليس  
بكمال فإذا لم يكن القيام بالنفس متضمنا لأمر وجودي بل لا معنى  
له إلا العدم المحض لم يكن صفة كمال وعدم افتقاره إلى الغير أمر  
عدمي والعدمي إن لم يتضمن صفة ثبوتية لم يكن صفة كمال  
والعدم المحض لا يفتقر إلى محل وكل صفة لا يشاركه فيها المعدوم  
لم تكن صفة كمال وأما الصنف الثاني فهم يوافقونك على أن صانع  
العالم ليس بمركب من الجواهر المفردة ولا من المادة والصورة  
فليس هو بجسم وحينئذ فقولك إن اختصاص الجسم بالحيز والجهة  
قد يكون

لذاته المخصوصة إن عنيت بذاته المخصوصة هذا التركيب فهذا  
المعنى ممنوع عنده فضلا عن أن يكون علة لهذا الحكم وإن عنيت  
بذاته المخصوصة ما هو مشترك بين الأجسام من كونها مشارا إليها  
فلا يسلم لك أن في الوجود قائما بنفسه غير مشار إليه قال الرازي  
في حجة خصمه وإذا كان في جهة كان في جهة فوق لأن اختصاص  
الأشرف بالأشرف هو المناسب قال والجواب قوله جهة فوق  
أشرف الجهات خطابي لا يثبت به العقلية قال ولأن العالم كرة فلا  
فوق إلا وهو تحت بالنسبة ولأنه إن لم يكن لامتداده في جهة العلو  
نهاية فكل نقطة فوقها نقطة أخرى فلا شيء يفرض فيه إلا وهو  
سفل وإن كان له نهاية كان فوق طرفه الأعلى خلاء أعلى منه فلم  
يكن علوا مطلقا ولأن الشرف الحاصل بسبب الجهة للجهة بالذات  
وللحاصل فيها بالعرض فكان المكان في هذا الباب أشرف منه تعالى  
الله عن ذلك .