دَرْءُ تَعَارُضِ العَقْلِ وَالنَّقْلِ

أو

مُوَافَقَةُ صَحِيْحِ المَنْقُوْلِ لِصَرِيْحِ المَعْقُوْلِ

شيخ الإسلام ابن تيمية

الجزء الثامن

وقد رأيت من كلام الناس في هذا الباب وغيره ألوانا لا يسعها هذا الموضع وكثير من نـــزاع النـــاس يكون نزاعا لفظيا أو نزاع تنوع لا نزاع تناقض.

فالأول مثل أن يكون معنى اللفظ الذي يقوله هذا هو معنى اللفظ يقوله هذا وإن اختلـــف اللفظـــان فيتنازعان لكون معنى اللفظ في اصطلاح أحدهما غير معنى اللفظ في اصطلاح الآخر وهذا كـــثير فالثـــاني أن يكون هذا يقول نوعا من العلم والدليل صحيحا ويقول الآخر نوعا صحيحا وكثير من نزاع الناس في هـــذا الموضع من هذا الباب وكثير منه نزاع في المعنى والنزاع المعنوى إما أن يكون في ثبوت شيء وانتفائه وإمـــا أن يكون في وجوب شيء وسقوطه فالنزاع في صحة دليل الأعراض ونحوه نزاع معنوى وكـــذلك الـــنزاع في وجوب الاستدلال بهذا الدليل على الإيمان أو توقف صحة الإيمان عليه ونحو ذلك ولما كان الكلام في هـــذه الأبواب المبتدعة مأخوذا في الأصل عن المعتزلة والجهمية ونحوهم وقد تكلم هؤلاء في أول الواجبات هل هـــو النظر أو القصد أو الشك أو المعرفة صار كثير من المنتسبين إلى

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

فصل في أول ما أوجب الله على العبد المكلف وفي ذلك وجهان لأصحابنا أحدهما أن أول ما أوجب الله على العبد معرفته والثاني أن أول ما أوجب الله على العبد النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله تعـــالى قال وقال قوم أول ما أوجب الله على العبد الطهارة والصلاة وغير ذلك ثم قال دليلنا أن معرفة الله يجـــب أن تتقدم على عبادته لأنه لا يجوز للمكلف أن يعبد ما لا يعرف وإذا ثبت هذا وجب تقدم المعرفة على العبـــادة قال وإلى ذلك دعانا الباري بقوله تعالى أو لم يتفكروا في أنفسهم سورة الروم ٨ وقـــال أو لم ينظـــروا في ملكوت السماوات والأرض سورة الأعراف ١٨٥ قال ولم يندبنا إلى النظر والتفكر إلا لكي نستدل علـــى

معرفته قال دليل ثان أن النبي صلى الله عليه وسلم أول ما أرسل به إلى الأمة التوحيد ومعرفة الله تعالى بالوحدانية ونفي الإلهية عما سواه ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس

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

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

مقرا بالتوحيد ومن لا يكون مقرا على ثلاثة أقوال معروفة في مذهب أحمد وغيره من الفقهاء ولهذا قال غير واحد ممن تكلم في أول الواجبات كالشيخ عبد القادر وغيره أول واجب على الداخل في ديننا هو الشهادتان واتفق المسلمون على أن الصبي إذا بلغ مسلما لم يجب عليه عقب بلوغه تجديد الشهادتين والقرآن العزيز ليس فيه أن النظر أول الواجبات ولا فيه إيجاب النظر على كل أحد وإنما فيه الأمر بالنظر لبعض الناس وهذا موافق لقول من يقول إنه واجب على من لم يحصل له الإيمان إلا به بل هو واجب على كل من لا يؤدي

واجبا إلا به وهذا أصح الأقوال فقوله تعالى أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى وإن كثيرا من الناس بلقاء ربهم لكافرون سورة الروم ٨ وهذا بعد قوله ولكن أكثر الناس لا يعلمون يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون سورة الروم ٦ ٧ ثم قال تعالى أو لم يتفكروا في أنفسهم سورة الروم ٨ فالضمير عائد إلى الذين يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون

وقوله تعالى أو لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة إن هو إلا نذير مبين أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون سورة الأعراف ١٨٤ ١٨٥ فهذا مذكور بعد قوله والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأملي لهم إن كيدي متين سورة الأعراف ١٨٢ ١٨٣ ثم قال أو لم يتفكروا ما بصاحبهم فالضمير عائد إلى المكذبين فإنه قال تعالى أو لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة ثم قال تعالى أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون فقول هؤلاء كأبي المعالي وغيره أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدث العالم هو في الأصل من

كلام المعتزلة وهو كلام مخالف لما أجمع عليه أئمة الدين ولما تواتر عن سيد المرسلين بل لما علم بالاضطرار من دينه وإذا قدر أن أول الواجبات هو النظر أو المعرفة أو الشهادتان أو ما قيل فهذا لا يجب على البالغ أن يفعله عقب البلوغ إلا إذا لم يكن قد فعله قبل البلوغ فأما من فعل ذلك قبل البلوغ فإنه لا يجب عليه فعله مرة ثانية لا سيما إذا كان النظر مستلزما للشك المنافي لما حصل له من المعرفة والإيمان فيكون التقدير اكفر ثم آمن واجهل ثم اعرف وهذا كما أنه محرم في الشرع فهو ممتنع في العقل فإن تكليف العالم الجهل من باب تكليف ما لا يقدر عليه فإن الجاهل يمكن أن يصير عالما فإذا أمر بتحصيل العلم كان ممكنا أما العالم فلا يقدر أن يصير جاهلا كما أن من رأى الشيء وسمعه لا يمكن أن يقال لا يعرفه فمن كان الله قد أنعم عليه وشرح صدره للإسلام قبل بلوغه فحصل له الإيمان المتضمن للمعرفة لم يمكن أن يؤمر بما يناقض المعرفة من نظر ينافي المعرفة أو شك ونحو ذلك بل الأمر لمن حصل له علم ومعرفة أن يقدم ذلك ثم يحصله مثل تكليف من حصل له قصد الصلاة ونيتها بأن يقدم ذلك ثم تحصل النية

وهذا مع أنه من باب الجهل والسفه والضلال فهو من باب تكليف العباد ما يعجزون عنه ولهذا يقال الوسوسة لا تكون إلا من خبل في العقل أو جهل بالشرع وقد اتفق الفقهاء على أن الصبي إذا تطهر قبل

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

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

قول من يقول لا واجب إلا بالشرع كما هو قول الأشعرية وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم فإنه على هذا التقدير لا وجوب إلا بعد البلوغ على المشهور وعلى قول من يوجب الصلاة على ابن عشر سنين أو سبع لا وجوب على من لم يبلغ ذلك وإذا بلغ هذا السن فإنما يخاطبه الشرع بالشهادتين وإن كان لم يتكلم بهما وإن كان تكلم بهما خاطبه بالصلاة وهذا هو المعنى الذي قصده من قال أول الواجبات الطهارة والصلاة فان هذا أول ما يؤمر به المسلمون إذا بلغوا أو إذا ميزوا كما قال صلى اله عليه وسلم مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم لسبع واضربوهم عليها لعشر وفرقوا بينهم في المضاجع ولهذا قال الأئمة كالشافعي واحمد وغيرهما يجب على كافل الصبي أن يأمره بالطهارة والصلاة لسبع و لم يوجب أحد منهم على أوليه أن يخاطبه حينئذ بتجديد شهادتين ولا نظر ولا استدلال ونحو ذلك ولا يؤمر بذلك بعد البلوغ وان كان الإقرار

بالشهادتين واجبا باتفاق المسلمين ووجوب ذلك يسبق وجوب الصلاة لكن هو قد أدى هذا الواجب قبل ذلك إما بلفظه واما بمعناه فان نفس الإسلام والدخول فيه التزام لذلك

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

فلو اقروا بالصانع وعرفوه من غير إقرار بالشهادتين لم يقبل ذلك منهم و لم يخرجوا بذلك من الكفر و لم يرتب خطابهم بذلك شيئا بعد شيء بل خاطبهم بالجميع ابتداء وهنا تكلم الناس في وجوب إمهال الكافر إذا طلب الإمهال للنظر فأوجبه من أوجبه من المتكلمين من المعتزلة ومن تبعهم على هذه الطريقة كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلي في المعتمد وغيرهما واما الفقهاء أئمة الدين فلا يوجبون ذلك مطلقا إما في حال المقاتلة فيقاتلون حتى يسلموا أو يقروا بالجزية إن كانوا من أهلها فإذا اسر الرحل منهم فهذا لا يتعين قتله فإذا طلب مثل هذا الإمهال ورجى إسلامه أمهل واما المرتد فلا يؤخر عند الجماهير اكثر من ثلاث وأما من له عهد فذلك لا يكره على الإسلام فهو في مهلة النظر دائما ولو طلب أهل دار ممتنعين من الإمام إن يمهلهم مدة ورجا بذلك إسلامهم و لم يخف مفسده راجحة أمهلهم والحربي إذا طلب الامان حتى يسمع القرآن وينظر في دلائل الإسلام أمناه كما قال تعالى وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مأمنه واما من قال بالوجوب العقلي كما هو قول المعتزلة والكرامية ومن

وافقهم من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وغيرهم فهؤلاء هم الذين قالوا ابتداء أول ما يجب المعرفة أو النظر المؤدي إليها لكن اخذ كلامهم من أراد أن يبنيه على اصوله من الاشعرية ونحوهم فتناقض كلامه ومن قال بالوجوب العقلي فهذا إذا قال أول الواجبات المعرفة كان ذلك اقرب ثم له أن يقول الرسول صلى الله عليه وسلم إذا أوجب الشهادتين ابتداء فقد ضم إلى الواجب العقلي ما يجب بالشرع وجعل أحدهما

شرطا في الآخر فلا يقبل أحدهما دون الآخر ومن أدى هذا الواجب أو بعضه لم يخاطبه إلا بفعل ما لم يؤده وعلى هذا فيكون خطاب الشارع للناس بحسب أحوالهم وأول الواجبات الشرعية يختلف باختلاف أحوال الناس فقد يجب على هذا ابتداء ما لا يجب على هذا ابتداء فيخاطب الكافر عند بلوغه بالشهادتين وذلك أول الواجبات الشرعية التي يؤمر بها واما المسلم فيخاطب بالطهارة إذ لم يكن متطهرا وبالصلاة وغير ذلك من الواجبات الشرعية التي لم يفعلها وفي الجملة فينبغي أن يعلم أن ترتيب الواجبات في الشرع واحدا بعد واحد ليس هو أمرا يستوي فيه جميع الناس بل هم متنوعون في ذلك فكما انه قد يجب على هذا ما لا يجب على هذا فكذلك قد

يؤمر هذا ابتداء بما لا يؤمر به هذا فكما إن الزكاة يؤمر بها بعض الناس دون بعض وكلهم يؤمر بالصلاة فهم مختلفون فيما يؤمرون به ابتداء من واجبات الصلاة فمن كان يحسن الوضوء وقراءة الفاتحة ونحو ذلك من واجباتها أمر بفعل ذلك ومن لم يحسن ذلك أمر بتعلمه ابتداء ولا يكون أول ما يؤمر به هذا من أمور الصلاة هو أول ما يؤمر به هذا وهكذا الواجبات العقلية إذا قيل بالوجوب العقلي يتنوع الناس في ترتيبها فهذا يؤمر بقضاء ما عليه من الديون وهذا يؤمر برد ما عنده من الودائع وهذا يؤمر بالعدل في حكمه والصدق في شهادته وامثال ذلك وكما انهم متنوعون في ترتيب الوجوب فهم متنوعون في ترتيب الحصول علما وعملا وقد سلك طائفة من أهل الكلام من المعتزلة ومن وافقهم ترتيبا معينا في العلم الواجب على كل مكلف وزعموا انه لا يمكن حصول المعرفة لأحد إلا على ذلك الترتيب الخاص كما ذكرناه من كلام أبي الحسين البصري وامثاله حيث قالوا ليس يثق أحد بصحة ما جاءت به الرسل إلا بعد المعرفة بصدقهم ولا تحصل المعرفة بصدقهم إلا بالمعجزات التي تميزهم عن غيرهم وليس تدل المعجزات على صدقهم إلا إذا صدرت ممن لا يفعل القبيح لكي يؤمن أن يصدق الكذابين وليس يعلم انه لا يفعل القبيح إلا إذا عرف انه عالم بقبحه

عالم باستغنائه عنه ولا يعرف غناه إلا بعد أن يعلم بأنه غير جسم ولا يعرف انه غير جسم إلا إذا عرف انه قديم ولا يعلم انه قديم ولا يعلم انه عالم بكل قبيح إلا إذا علم انه عالم بكل شيء ولا يعلم ذلك إلا إذا علم لذاته ولا يعلم انه يثبت ويعاقب إلا إذا علم انه قادر حي ولا نعرف موصوفا بهذه الصفات إلا إذا عرفت ذاته وإنما تعرف ذاته إذا استدل عليها بأفعاله لأنها غير مشاهدة ولا معروفة باضرار ولا طريق إليها إلا أفعاله قال فيجب أن يتكلم في هذه الاشياء ليعلم صحة ما جاءت به الرسل ثم انه تكلم في حدوث الأجسام وبني الأمر في ذلك على إن ما لم يسبق الحوادث فهو محدث وبنى ذلك على انه إذا كان كل من الحوادث له أول استحال أن لا يكون لها أول لأنها ليست سوى آحادها كما يستحيل أن يكون كل واحد من الزنج اسود ولا يكونوا كلهم سودا فقد جعل الدين كله مبنيا على هذا الترتيب المبني على هذه المقدمة التي ينازعه فيها

جمهور العقلاء من أهل الملل وغيرهم وهذه هي أصول الدين عندهم وهذا مما يخالفهم فيه جماهير المسلمين بل جمهور عقلاء العالمين بل يعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن

الرسول لم يوجب هذه الطريق ولا دعا إليها ولا كان إيمان السابقين الأولين موقوفا عليها وعامة ما ذكره من الترتيب ممنوع فقوله لا تحصل المعرفة بصدقهم إلا بالمعجزات ينازعه فيه طوائف كثيرون بل اكثر الناس وقوله لا تدل المعجزات على صدقهم إلا إذا صدرت ممن لم يفعل القبيح ينازعه فيه أيضا طوائف كثيرون وقوله لا يعلم غناه إلا إذا علم انه ليس بجسم ينازعه فيه أيضا طوائف كثيرون وكذلك ما ذكره من قوله ولا يعلم ذلك إلا إذا علم انه عالم لذاته ومراده نفي الصفات والقول بأن القرآن مخلوق وان الله لا يرى في الآخرة ونحو ذلك مما ينازعه فيه طوائف كثيرون وقوله إنما يعرف إذ استدل عليها بأفعاله لأنها غير مشاهدة ولا معروفة باضطرار ينازعه فيه طوائف آخرون فهذا ترتيب المعتزلة للعلم بالله ورسله ولغيرهم من طوائف المتكلمين ترتيب آخر وفيه من الممانعات والمعارضات من جنس ما في ترتيب هؤلاء

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

باطل فحصر هؤلاء لمطلق العلم في ترتيب معين وحصر هؤلاء العلم بالله وبصدق رسله في ترتيب معين وحصر هؤلاء للوصول إلى الله في ترتيب معين كل هذا مع كونه في نفسه مشتملا على حق وباطل فالحق منه لا يوجب الحصر ولكن هو وصف قوم معينين وطرق العلم والأحوال وأسباب ذلك وترتيبه أوسع من أن تحصر في بعض هذه الطرائق ولهذا كانت الرسل صلوات الله عليهم وسلامه يأمرون بالغايات المطلوبة من

الإيمان بالله ورسوله وتقواه ويذكرون من طرق ذلك وأسبابه ما هو أقوى وأنفع وأما أهل البدع المخالفون لهم فبالعكس يأمرون بالبدايات والأوائل ويذكرون من ذلك ما هو أضعف وأضر فمتبع الأنبياء لا يضل ولا يشقى ومتبع هؤلاء ضال شقي إذ كانت قضايا هؤلاء فيها من الباطل الذي هو كذب وإفك وإن لم يعلم صاحبه أنه كذب وإفك بل يظنه صدقا ما لا يحصيه إلا الله وإذا كان الناس يتنوعون في الوجوب وترتيب الواجبات ويتنوعون في الحصول وترتيب الحاصلات لم يمكن أن يجعل ما يخص بعضهم شاملا لجميعهم وكثير من الغلط في هذا الباب إنما دخل من هذا الوجه يصف أحدهم طريق طائفة ثم يجعله عاما كليا ومن لم يسلكه كان ضالا عنده ثم ذلك الطريق إما أن يكون خطأ وإما أن

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

والرضا بل جعلوا كل مراد محبوبا مرضيا ثم قال هؤلاء الكفر والفسوق والعصيان ليس محبوبا باتفاق المسلمين فلا يكون مرادا فيكون وقوع ذلك بدون إرادته فيكون في ملكه ما لا يريده فيكون ما لا يشاء ويشاء ما لا يكون وقال هؤلاء بل هو مريد لكل حادث فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن والكفر والفسوق والعصيان مراد له فيكون محبوبا مرضيا فيكون محبا راضيا بالكفر والفسوق والعصيان فهؤلاء سووا بين المأمور والمحظور في أن الجميع محبوب مرضي فلزمهم تعطيل الأمر والنهي والوعد والوعيد وإن لم يلتزموه وأولئك قالوا يكون ما لا يشاء ويشاء ما لا يكون فلزمهم أن يكون عاجزا مغلوبا وإن كانوا لا يكرمون عجزه فهؤلاء لم يجعلوا لله الملك وأولئك لم يجعلوا له الحمد والله تعالى له الملك وله الحمد هؤلاء أرادوا إثبات ألهيته وأنه معبود محمود حكيم عادل فقصروا في ذلك ونقصوه موجب ربوبيته وقدرته ومشيئته وهؤلاء أثبتوا موجب

ربوبيته وقدرته ومشيئته لكنهم نقصوا موجب ألهيته وحكمته ورحمته وحمده وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع

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

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

ثم قال وهنا مزلة أقدام لبعض أصحابنا الحنابلة لأنهم إذا سئلوا مطلقا عن معرفة الله وقيل لهم بم يعرف الله قالوا بالشرع من غير فصل بين الوجوب والحصول قال وقد نبهتهم على هذا غير مرة فما هبوا من رقدتهم ولا انتبهوا من سنتهم ثم ذكر قول الإمامية والباطنية وأن المعرفة تحصل عندهم بقول الرسول والإمام المعصوم

دون نظر العقل وتكلم في مسألة نفي الوجوب العقلي بما ليس هذا موضعه وتكلم في طرق المعلومات بالكلام المعروف لأهل هذه الطريقة وأن منها ما لا يعلم إلا بالعقل ومنها ما لا يعلم إلا بالسمع ومنها ما يعلم بهما فالذي لا يعلم إلا بالعقل علمنا بأنه لا بد من موجود قديم لأن الكل لو كان حادثا لكان حادثا بلا سبب وهذه المعرفة تتقدم على ورود الرسول فلا حاجة فيها إلى الرسول بل مثاله علمنا بدلالة معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم على صدقه والذي يعلم بمجرد التعليم من النبي المعصوم مثل علمنا بمقادير العبادات الواجبة وما يتعلق بالآخرة من الجنة والنار وعذاب القبر والحساب والميزان وغير ذلك قال فالرسول صلى الله عليه وسلم إنما بعث ليفصل الشرع

وليشرح أمر الآخرة فأما معرفة افتقار هذا العالم إلى صانع قادر على إرسال الرسل فهو متقدم على قول الرسول فكيف يكون مستفادا من قول الرسول فمعرفة المرسل إذا تقدم على معرفة الرسول ومعرفة صدقه فكيف يعرف بقول الرسول قال وأما مثال ما يدرك بالعقل والسمع جميعا فهو كرؤية الله تعالى وكونه خالقا لأعمال العباد فهذا مما يعلم بمجرد السمع وبمجرد العقل ثم قال وأما حجتنا في حصول المعرفة بمجرد العقل فقوله تعالى أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت سورة الغاشية ١٧ ٢٠ وقال في موضع آخر وفي أنفسكم أفلا تبصرون سورة الذاريات ٢١ وقال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق سورة فصلت ٥٣ فهذا كله دعوة إلى الدلائل العقلية وهو التأمل في الآيات الدالة على حدوث العالم وقدم الصانع من غير شرط على ما نبينه من بعد قال ولأنه بالعقل يستدل بالشاهد على الغائب وبالبناء على الباني وبالكتابة على الكتاب من غير سماع خطاب

قال وآثار صنع الباري عزت قدرته في الموجودات أكثر وأظهر من كل دليل وكل من وقف على آثار صنعته بنور عقله يقع له العلم بوجود الصانع إذ لا يتصور مصنوع بلا صانع ولا مخلوق بلا خالق قال والدليل على أن النظر أول الواجبات هو أن سائر الواجبات من الصلاة والصيام إنما يوجد بعد المعرفة لأنه إنما يصح أن يتقرب إلى الله من يعرفه فصارت المعرفة متقدمة على سائر الواجبات والنظر متقدم على المعرفة لأنه طريق إليها وطريق الشيء متقدم عليه فصح أن النظر متقدم على كل شيء واجب وهنا التقدم في النظر إنما هو في وجوده لا في وجوبه وإلا فالواجب الأول هو المعرفة يعني الواجب قصدا قال والحاجة التي دعت إلى النظر هو أنه لا طريق إلى المعرفة إلا به والدليل على ذلك أن المعرفة إما أن تكون واقعة مبتدأة كمعرفة العاقل أن العشرة أكثر من الخمسة وإما أن تكون واقعة عن طريق كمعرفتنا بالمدركات إذا أدركناها بحواسنا الخمس وكمعرفتنا بما غاب عنا إذا أخبرنا به خلق عظيم شاهدوه نحو معرفتنا

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

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

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

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

الذي غير نفسه من حال إلى حال لأنه لو قدر على ذلك في حال ضعفه لكان في حال كماله اقدر وإذا عجز عن خلق مثله وخلق أعضائه في حال كماله فهو عن ذلك في حال الضعف اعجز ولا يجوز أن يكون المغير له من حال إلى حال أبويه لأنه ليس يجري على حسب إيثارهما إلا ترى انهما يريدانه فلا يكون ويكرهانه فيكون ويريدانه ذكرا فيكون أنثى ويريدانه أنثى فيكون ذكرا فإذا لم يكن لأبويه في ذلك تأثير فغيرهما مما لا تعلق له به اجدر فصح أن للإنسان فاعلا مخالفا له وهو الله تعالى قال فان قيل فكيف يدل غير على الله قيل أن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذه حوادث فيجب أن يكون للجسم محدثا إذ لم يتقدم الحوادث والدليل على أن الأجسام محدثة هو أن الأجسام محدثة وكل محدث يحتاج إلى محدث قال وهذا الكلام يشتمل على اصلين أحدهما أن الأجسام محدثة والثاني أن كل محدث يحتاج إلى محدث إما الأصل الأول فالغرض به أن يدل على أن الجواهر والأجسام محدثة غير قديمة ولا

يصح أن تثبت صفة لشيء وتنفي صفة عن شيء إلا وقد عرفنا ما تثبت له الصفة والصفة التي تثبتها والصفة التي ننفيها فيجب أن نذكر ما الجوهر وأما الجسم وما القديم وما المحدث ولما كان الوصلة إلى حدوث الجسم هو العرض الذي هو الحركة والسكون والكون والاجتماع والافتراق و لم يصح أن يتوصل بما لا نعرفه وجب أن نبين ما العرض وما الكون وما الحركة وما السكون وما الاجتماع والافتراق فالجوهر هو الذي يشغل الحيز في وجوده ويصح أن تحله الأعراض ومعنى شغله الحيز أن يوجد في جهة ومكان فيحوزه ويمنع مثله

من أن يوجد معه بحيث هو والجسم هو المؤلف وعند قوم هو الطويل العريض العميق والقديم هو الموجود الذي لم يزل والذي لا أول لوجوده والمحدث هو الذي لوجوده أول والعرض هو ما يعرض في الوجود ولا يكون له لبث كلبث الجواهر والأجسام وذلك أن ما قل لبثه بالإضافة إلى غيره سموه عارضا قال الله تعالى هذا عارض ممطرنا سورة الأحقاف ٢٤ وذلك نحو الحركة والسكون والحركة زوال الجسم من مكان إلى مكان والسكون لبث الجوهر في المكان اكثر من وقت واحد والكون ما به كون الجوهر في مكان دون مكان والاجتماع كونا جوهرين متماسين والافتراق كونا جوهرين غير متماسين

قال وإذ قد ذكرنا حدود هذه الاشياء فلندل على حدوث الأجسام فنقول أن الأجسام لم تسبق الحركة والسكون المحدثين وكل ما لم يسبق المحدث فهو محدث ثم انه ساق هذه الحجة إلى أخرها كما ساقها من قبله مثل ابن عقيل ونحوه وقبلهم أبو الحسين البصري وامثاله الذين هم أئمة هذه الحجة وقد ذكرنا سياق أبي الحسين لها فلا حاجة إلى تكريرها وقال فان قيل فما تقولون فيمن حصلت له هذه المعرفة بمجرد التقليد أو غيره أيكون عارفا بالله مؤمنا قيل نعم إلا انه يكون مأثوما بترك ما وجب عليه من النظر قلت إما هذه الحجة حجة الاعراض فقد عرف اعتراض الناس عليها وذمهم لها واما الحجة المتقدمة وهي الاستدلال بحدوث الانسان فإنها حجة صحيحة وهي من الحجج التي دل عليها القران وارشد اليها والمقصود هنا نا هذا وامثاله ممن يقولون ان المعرفة لا تحصل إلا بالعقل ويشنعون على من يقول انها تحصل بالسمع من

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

المصنفين والمعلمين الأدلة العقلية التي تبين لهم الحق فاستفادتهم ذلك من كلام الله اكمل وافضل فتلك الأدلة عقلية باعتبار ان العقل يعلم صحتها إذا نبه عليها وهي شرعية باعتبار ان الشرع دل عليها وهدى اليها فعلى هذا التقدير تكون الدلائل حينئذ شرعية عقلية وعلى هذا فقد يقال الأدلة الشرعية نوعان عقلى وسمعى فالعقلى ما دل الشرع عليه من المعقولات والسمعى ما دل بمجرد الأخبار وقد ذكرنا في غير هذا الموضع ان

ائمة النظار معترفون باشتمال القرآن على الدلائل العقلية واما على اصطلاح اولئك فكثيرا ما يعنون بالدليل الشرعي الدليل السمعي الخبرى وهو مجرد خبر الشارع الصادق فعلى اصطلاحهم ينازعهم الناس في تلك المقدمات العقلية التي زعموا ان المعرفة لا تحصل إلا بها فأما المقدمة الأولى وهي قولهم ان المعرفة لا تحصل مبتدأة في النفس بل لا بد لها من طريق فهي من موارد النزاع فإذا قيل لهم انها قد تحصل في النفس مبتدأة لم يكن لهم على نفي ذلك دليل إلا مجرد الاستقراء الذي هو إما فاسد واما ناقص وقولهم ان النفوس العقلاء تتشوف إلى الاستدلال يقول لهم المنازعون لا نسلم ان جميع العقلاء كذلك بل جمهور العقلاء

مطمئنون إلى الإقرار بالله تعالى وهم مفطورون على ذلك ولهذا إذا ذكر لاحدهم اسمه تعالى وجد نفسه ذاكرة له مقبلة عليه كما إذا ذكر له ما هو معروف عنده من المخلوقات والمتجاهل الذي يقول انه لا يعرفه هو عند الناس اعظم تجاهلا ممن يقول انه لا يعرف ما تواتر خبره من الانبياء والملوك والمدائن والوقائع وذلك عندهم اعظم سفسطة من غيره من انواع السفسطة ولهذا من تتبع مقالات الناس المخالفة للحس والعقل وجد المسفسطين فيها اعظم بكثير من المسفسطين المنكرين للصانع فعلم ان معرفته في الفطرة اثبت واقوى إذ كان وجود العبد ملزوم وجوده وحاجاته معلقة به سبحانه وتعالى بل كل ما يخطر بقلب العبد ويريده فهو ملزوم له وخواطر العباد وارادتهم لا نهاية لها وانتقال الذهن من الملزوم إلى اللازم لا ينحصر بل إقرار القلوب به قد لا يحتاج إلى وسط وطريق بل القلوب مفطورة على الإقرار به أعظم من كونها مفطورة على الاقرار بغيره من الموجودات واشهر من عرف تجاهله وتظاهره بإنكار الصانع فرعون وقد كان مستيقنا في الباطن كما قال له موسى لقد علمت ما انزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر سورة الاسراء ١٠٢

وقال تعالى عنه وعن قومه وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا سورة النمل ١٤ ولهذا قال وما رب العالمين [سورة الشعراء : ٢٣] على وجه الانكار له قال له موسى رب السموات والأرض وما بينهما ان كنتم موقنين قال لمن حوله إلا تسمعون قال ربكم ورب آبائكم الأولين قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون سورة الشعراء ٢٤ ٢٨ وقد زعم طائفة من ان فرعون استفهم استفهام استعلام فسأله عن الماهية وان المسئول عنه لم يكن له ماهية عجز موسى عن الجواب وهذا غلط وعلى هذا التقدير يكون استفهم استفهام انكار وجحد كما دل سائر آيات القران على ان فرعون كان جاحدا لله نافيا له لم يكن مثبتا له طالبا للعلم بماهيته فلهذا بين لهم موسى انه معروف وان اياته ودلائل ربوبيته اظهر واشهر من ان يسال عنه بما هو فان هذا إنما هو سؤال عما يجهل وهو سبحانه اعرف واظهر وابين من ان يجهل بل معرفته مستقرة في الفطرة اعظم من معرفة كل معروف وهو سبحانه له

المثل الاعلى في السموات والأرض وهو في السماء اله وفي الأرض فأهل السموات والأرض يعرفونه ويعبدونه وان كان اكثر اهل الأرض كما قال

تعالى وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون سورة يوسف ١٠٦ ولهذا قالت الأنبياء عليهم السلام لأممهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض سورة إبراهيم ١٠ وهذا استفهام انكار يتضمن النفي ويبين انه ليس في الله شك وقول القائل ليس في هذا شك يراد به انه قد بلغ في الظهور والوضوح ولزوم معرفته إلى حيث لا ينبغى أن يشك فيه والى حيث لا يشك فيه وعلى كلا التقديرين يتبين ان الإقرار بالصانع بهذه المثابة وأما الطريق الثاني وهو ادراك الحواس فلا ريب انهم لا يقولون انهم يدركونه بالحس الظاهر بل يقولون ان الحس نوعان ظاهر وباطن والانسان يحس بباطنه الامور الباطنة كالجوع والعطش والشبع والري والفرح والحزن واللذة والالم ونحو ذلك من احوال النفس فهكذا يحسون ما في بواطنهم من محبته سبحانه وتعظيمه والذل له والافتقار اليه مما اضطروا اليه وفطروا عليه ويحسون أيضا ما يحصل في بواطنهم من المعرفة المتضمنة لمثله الاعلى في قلوبهم والاحساس نوعان نوع بلا واسطة كالإحساس بنفس الشمس والقمر والكواكب واحساس بواسطة كالإحساس

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

وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال واعلموا أن أحدا منكم لن يرى ربه حتي يموت وقد بسطنا الكلام على مسالة الرؤية في غير هذا الموضع وبينا أن النصوص عن الامام احمد وامثاله من الأئمة هو الثابت عن ابن عباس من انه يقال رآه بقلبه أو رآه بفؤاده واما تقييد الرؤية بالعين فلم يثبت لا عن ابن عباس ولا عن احمد والذي في الصحيح عن أبي ذر انه سأل النبي صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك قال نور اني أراه وقد روى احمد باسناده عن أبي ذر انه رآه بفؤاده واعتمد احمد على قول أبي ذر لان ابا ذر سأل

النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه المسالة واجابه وهو اعلم بمعنى ما اجابه به النبي صلى الله عليه وسلم فلما اثبت انه رآه بفؤاده دل ذلك على مراده

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

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

وكذلك القضايا الحسابية كالعلم بالمضروبات والمنسوبات والمجموعات ونحو ذلك هو ضروري لمن علمه فإذا اخبر اهل التواتر بذلك لواحد حصل له العلم بذلك وان كانوا إنما اخبروا عن علم ضروري وهكذا العلم بصدق الصادق وكذب الكاذب يعلمه من باشره وجربه ضرورة ويعلمه من تواتر ذلك عنده بطريق الخبر

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

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

فهذا الكلام وامثاله يرد على النزاع المعنوي ولهذا كان كثير من الفضلاء الذين يوجبون هذه الطريقة ويصححونها قد رجعوا عن ذلك وتبين لهم ذم هذا الكلام بل بطلانه كما يوجد مثل ذلك في كلام غير واحد منهم مثل أبي المعالي وابن عقيل وأبي حامد والرازي وغيرهم من الذين يصححون هذه الطريق بل يوجبونها تارة ثم انهم ذموها أو ابطلوها تارة قال ابو المعالي في اخر عمره خليت اهل الإسلام وعلومهم وركبت البحر الخضم وغصت في الذي نهوا عنه والان قد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق عليكم بدين العجائز فإن لم يدركني الحق ببره فأموت على دين العجائز وألا فالويل لابن الجوينى

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

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

والاستدلال اللذين هما طريقة العلم فإذا قضى العقل بشيء عولوا عليه فلما قضى بوجود صانع لهـــذا العالم المحكم القواعد أثبتوه ثم نظروا في أفعاله فرأوا هدم الأبنية المحكمة وشاهدوا جزئيات لم تأت على نظـــام الكليات ومضار تعقب منافع فجحدوا الأول بالآخر ففسد اعتقاهم في الكل بما عرض لهم من اختلال الجـــزء وقالوا إن دل الإحكام على حكيم فقد دل الاختلال على الإهمال فشكوا والقبيل الآخر أثبتوا صانعا للكليات وأضافوا الشرور إلى صانع آخر فثنوا بعد أن وحدوا والقبيل الآخر عللوا بما انحزم بعلل لم تشف غليل العقـــل فلما لم يستقم لهم التعليل جنحوا وقالوا خفى علينا وجه الحكمة فيما عرض في العالم من الفساد فسلموا لمـــن استحق التسليم وهو الصانع وهذه طائفة أهل الحديث قال وهذا الذي يقال له مذهب العجائز وإليه ينتـــهي كل عالم محق قال وقد ظن قوم أن مذهب العجائز ليس بشيء وليس كذلك وإنما معناه أن المدققين لما بالغوا في النظر فلم يشهدوا ما يشفي العقل من التعليلات وقفوا مع هذه الجملة التي هي

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

أنواع من المسائل ويوردون عليه أنواعا من الأسولة والشبهات الباطلة فيجيبهم عنها واكثر الناس لا يعلمون ذلك ولا ينقلونه والشافعي وأحمد وغيرهما من الأئمة قد ناظروا أنواعا من الجهمية أهل الكلام وجرى بينهم من المعاني ما لم ينقل ولكن من عرف طرق المناظرين لهم والمسائل التي ناظروهم فيها علم ما كانوا يقولونه كالفقيه الذي يعرف أن فقيهين تناظرا في مسألة من مسائل الفقه مثل مسألة قتل المسلم بالذمي أو القتل بالمثقل ونحو ذلك فينقل المناظرة من لم يفهم ما قالاه فيعرف الفقيه الفاضل مما نقل ما لم ينقل وأما الخوض في مسألة الروح هل هي قائمة بنفسها أم هي عرض فكلام الصحابة والتابعين وغيرهم من الأئمة في أن الروح عين قائمة بنفسها تخرج من البدن وتصعد وتعرج وتنعم وتعذب وتتكلم وتسأل وتجيب وأمثال ذلك أكثر من أن يمكن سطره هنا فكيف يقال إن الصحابة ماتوا وما عرفوا هل الروح عين قائمة بنفسها أو صفة من الصفات وإن كانوا هم كانوا لا يتخاطبون بلفظ الجسم والعرض وكذلك قول القائل إن الصحابة لم يعرفوا هل الصفات زوائد على

الذات ليس بسديد فإن كلام الصحابة في إثبات الصفات لله تعالى أكثر وأعظم من أن يمكن سطره هنا بل كلامهم في إثبات الصفات العينيه الخبرية التي تسميها نفاة الصفات تجسيما أكثر من أن يمكن سطره هنا وكلامهم وكلام التابعين صريح في أنهم لم يكونوا يثبتون ذاتا مجردة عن الصفات وأما هذا اللفظ هل الصفات زائدة على الذات أم لا فلفظ مجمل فإن أراد به المريد أن هناك ذاتا قائمة بنفسها منفصلة عن الصفات الزائدة عليها فهذا لا يقوله أهل الإثبات ولا الصحابة وإن أراد به الصفات زائدة على الذات المجردة التي يعترف بها النفاة فهذا حق ولكن ليس في الخارج ذات مجردة فالسلف والأئمة لم يثبتوا ذاتا مجردة حتى يقولوا الصفات

زائدة عليها بل الذات التي أثبتوها هي الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها وهذا المعنى متواتر في كلام الصحابة ففي الجملة المعاني الصحيحة الثابتة كان الصحابة أعرف الناس بها وإن كان التعبير عن تلك المعاني يختلف بحسب اختلاف الاصطلاحات والمعاني الباطلة قد لا تخطر ببال أحدهم وقد تخطر بباله فيدفعها أو يسمعها من غيره فيردها فإن ما يلقيه الشيطان

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

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

ينصره شيخه القاضي أبو يعلى فصار يثبت الحكمة والتعليل من حيث الجملة ويقر بالعجز عن التفصيل والقاضي أبو حازم بن القاضي أبي يعلى في كتابه المصنف في أصول الدين الذي رتبه ترتيب محمد بن الهيصم في كتابه المسمى = بجمل المقالات يسلك مسلك من أثبت الحكمة والمصلحة العامة التي تجب مراعاتها وإن أفضى

ذلك إلى مفسدة جزئية كما يشهد ذلك في المخلوقات والمأمورات وهذا مذهب الفقهاء في تعليل الشـــرعيات وهو مذهب كثير من النظار أو أكثرهم في تعليل المخلوقات كما ذهب إلى ذلك الكرامية والفلاسفة وغيرهـــم من الطوائف وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع ولم يرد ابن عقيل بقوله وقد درج الصدر الأول على ما درج عليه الأنبياء من هذه الإقناعيات والإقناعيات تكون في الأدلة الدالة على العلم بإثبـــات الصـــانع وإثبات الصفات له والمعاد ونحو ذلك فإن تلك عند ابن عقيل وأمثاله برهانيات يقينيات فكيف يجعلها عند

الأنبياء والسلف إقناعيات ولكن أراد بذلك الإقناعيات في تعليل أفعاله وسماها هو إقناعيات لأن هذا مبلغ أمثاله من العلم ومنتهاهم من المعرفة في ذلك وأما الأنبياء عليهم السلام والسلف رضوان الله عليهم فـــإن الله تعالى أطلعهم من حكمته في خلقه وأمره على ما لم يطلع عليه هو وامثاله ولكن هؤلاء ليس لهـــم بحقـــائق أحوال الأنبياء والصحابة من الخبرة ما يعرفون به منتهاهم في هذه المطالب العالية كما أنه ليس لهم من الخـــبرة بهذه المسائل الكبار ما انتهوا معه إلى غاياتها لكنهم يعلمون أن الأنبياء أفضل الخلق والصحابة بعدهم أفضـــل الخلق فيعتقدون فيهم أنهم وصلوا إلى منتهى ما يصل إليه الخلق في هذه المسائل ثم إنهم لما نظروا مـــع فـــرط ذكائهم ولم يصلوا إلا إلى هذا ظنوا أنه لا غاية وراءهم فقالوا ما قالوا وهكذا كل طائفة سلكت فانتـــهت إلى حيث رأت أنه منتهى الخلق فإنها تقضي على كل من تعظمه بأن هذا منتهاه كما قد رأينا طائفة من الفلاسفة لما رأوا أن قول الفلاسفة هو منتهى معارف العقلاء صاروا إذا رأوا شخصا ظهر عنه ما يدل على كمال عقله وعظم علمه وفضله ومعرفته بأقوالهم على الحقيقة يجعلون قوله هو قولهم في الباطن وإن تظاهر بتكفيرهم والرد عليهم فإذا قيل لأحدهم نحن قد سمعنا منه ورأينا من كلامه ما ينقض قول الفلاسفة يقول ذلـــك الفيلســـوف الفاضل هذا والله قد عرف حقيقة قولنا ومن عرف حقيقة قولنا لم يعدل عنه إلا أن يكون هناك شيء أعلى منه ثم

يبقى حائرا هل فوق قولهم ما هو أكمل منه لما ظهر منه من كون العارف بحقيقة قولهم مـــع حســـن قصده وعدله قد عدل عنه إلى قول يناقضه أو ليس فوقه ما هو أكمل منه لأن هذا الفيلســـوف لا يعـــرف أن فوقه ما هو أكمل منه وهكذا الاتحادية أهل الوحدة ينسبون كل من عرف علمه وعقله وكماله إلى أنه منهم وإن كان مظهرا للإنكار عليهم وهكذا أهل الحيرة في الصفات الخبرية يجعلون السلف والأئمة يمـــرون آيـــات الصفات وأحاديثها كما جاءت مع عدم علمهم بمعانيها وإن كانوا من نفاتها قالوا إنهم كانوا يعتقدون نفيهـــا في الباطن ولا يعلمون مدلول النصوص ولما كان هذا عندهم هو الغاية التي انتهوا إليها والسلف عندهم أعظم الناس جعلوا هذا غاية السلف وهؤلاء الطوائف وقع لهم الخطأ من جهتين إحداهما أنهم لم يعرفوا الحق في نفسه على ما هو عليه لا بدليل عقلي ولا سمعي الثانية أنهم لم يعرفوا حقيقة أقوال السلف وما كان عندهم من العلم

والبيان فكان عندهم قصور في معرفة الحق في نفسه وفي معرفة الأنبياء والسلف به وظنوا أن ما وصلوا إليه هو الغاية الممكنة فجعلوا ذلك

منتهى غيرهم فصاروا يحكون كلام المعظمين عندهم على هذا الوجه وقد رأينا من ذلك أمورا حتى أن من قضاتهم وأكابرهم من يحكي أقوال الأئمة الأربعة في مسألة من المسائل الكبار فإذا قيل له أهذا نقله أحد عن الشافعي أو فلان أو فلان قال لا لكن هذا ما قاله العقلاء والشافعي لا يخالف العقلاء أو نحو هذا الكلام فالطوائف المقصرة الضالة تجد حكايتهم للمنقولات مثل نظرهم في المعقولات فلا نقل صحيح ولا عقل صريح وكل من كان أبعد عن متابعة الأنبياء كان أبلغ في هذين الأمرين حتى ينتهي الأمر إلى القرامطة الباطنية الذي مبني أمرهم على السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات ثم الشيعة أقرب منهم فكان عندهم من السفسطة والقرمطة بحسبهم والمعتزلة خير منهم فهم أقل سفسطة وقرمطة ولكن دخل من ذلك عندهم بحسب ما فيهم من مخالفة الكتاب والسنة أمور كثيرة وابن عقيل لما أخبر كلام المعتزلة لم يرض طريقهم فلهذا ذكر أن

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

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

والتصوف ما هو معروف كما قال في الفنون ومن خطه نقلت قال فصل المتكلمون وقفوا النظر في الشرع بأدلة العقول

فتفلسفوا واعتمد الصوفية المتوهمة على واقعهم فتكهنوا لأن الفلاسفة اعتمدوا على كشف حقائق الأشياء بزعمهم والكهان اعتمدوا على ما يلقى إليهم من الاطلاع وجميعا خوارج على الشرائع هذا يتجاسر إن يتكلم في المسائل التي فيها صريح نقل بما يخالف ذلك المنقول بمقتضى ما يزعم أنه يجب في العقل وهذا يقول قال لي قلبي عن ربي فلا على هؤلاء أصبحت ولا على هؤلاء أمسيت لا كان مذهب جاء على غير طريق السفراء والرسل يريد تعلم بيان الشرائع وبطلان المذاهب والتوهمات والطرايق المخترعات هل لعلم الصوفية عمل في إباحة دم أو فرج أو تحريم معاملة أو فتوى معمول بها في عبادة أو معاقدة أو للمتكلمين بحكم الكلام حاكم ينفذ حكمه في بلد أو رستاق أو تصيب للمتوهمة فتاوى وأحكام إنما أهل الدولة الإسلامية والشريعة المحمدية المحدثون والفقهاء هؤلاء يروون أحاديث الشرع وينفون الكذب عن النقل ويحمون النقل عن الاختلاف وهؤلاء المفتون ينفون عن الأخبار تحريف الغالين وانتحال المبطلين هم الذين سماهم النبي صلى الله عليه وسلم الحملة العدول فقال يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين

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

بعيد وطبه مجازفة لأنه يأمن الموافقة والمعاينة والأطباء المقيمون يلامون على تطويل العلاج وإنما سلكوا الملاطفة بالأدوية المتركبة دون الحادة لأن الحادة من الأدوية وإن عجلت سكون الألم فإنها غير مأمونة الغوائل ولا سليمة العواقب لأن ما تعطي الأدوية الحادة من السكون إنما هو لغلبة المرض وحيثما غلبت الأمراض أوهت قوى المحل الذي حلته الأمراض فهو كما قيل الدواء للبدن كالصابون للثوب ينقيه ويبليه كذلك كلما احتد الصابون وجاد أخلق الثوب فكذلك الفقهاء والمحدثون يقصرون عن إزالة الشبه لأنهم عن النقل يتكلمون وللخوف على قلوب العوام من الشكوك يقصرون القول ويقللون فهم حال الأجوبة ينظرون في العاقبة والمبتدعة والمتوهمة يتهجمون كتهجم البرخشتي فعلومهم فرح ساعة ليس لعلومهم ثبات فإن اشتبه على قوم ما

دلسه الصوفية عليهم من قول النبي صلى الله عليه وسلم إن في أمتي محدثين ومكلمين وهو ما يلقى من الفراسات والدرايات كما نطق به عمر قيل لهم لو نطق

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

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

عن رجل استمر على ترك الوتر هذا رجل سوء أنا أنصح بحكم العلم والتجارب إياك أن تتبع شيخا يقتدي بنفسه ولا يكون له إمام يعزى إليه ما يدعوك إليه ويتصل ذلك بشيخ إلى شيخ إلى السفير صلى الله عليه وسلم الله الله الثقة بالأشخاص ضلال والركون إلى الآراء ابتداع اللين والانطباع في الطريقة مع السنة أحب إلي من الخشونة والانقباض مع البدعة الله لا يتقرب إليه بالامتناع مما لم يمنع منه كما لا يتقرب إليه بأعمال لم يأمر

بها أصحاب الحديث رسل السفير الفقهاء المترجمون لما أراد السفير من معاني كتابه ولا يتم اتباع إلا بمنقول ولا يتم فهم المنقول إلا بترجمان وما عداهما تكلف لا يفيد وإلى هذين القسمين انقسم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم نقلة وفقهاء ولا نعرف فيهم ثالثا أصحاب أسواق وصفقات وتجارات لا ربط ولا مناخ للبطالات يا أصحاب المخالطات والمعاملات عليكم بالورع يا أصحاب الزوايا والانقطاعات عليكم بحسم مواد الطمع يا طراق المبتدئين إياكم واستحسان طرائق أهل التوهم والخدع ليس السني عندي المحب لمعاوية ويزيد ولا لأبي بكر وعمر ولا الشيعة عندي من زار المشاهد وأنشد المراثي والقصايد

السني عندي من تتبع آثار الرسول فعمل بها بحسب ما يفتيه الفقهاء واحتذى الرسم واتبع الأمر وكف عن النهي وتتره عن الشبه ووقف عند الشك وتفرغ من كل علم خالف النقل وإن كانت له طلاوة في السمع وقبول في القلب ليس قلبك معيارا على الشرع ما لله طائفة أجل من قوم حدثوا عنه وما أحدثوا وعولوا على ما رووا ولا على ما رأوا الصبر على الرواية مقام الصديقين قال الخضر للسفير إنك لن تستطيع معي صبرا سورة الكهف ٦٧ لأن مستحسنا برأيه ومستقبحا برأيه لا يتبع لأنه قد بان لك بنص القرآن أن استحسان عقل السفير الكليم واستقباحه ما كان على القانون الصحيح حتى كشف له عن العذر فيما كان استقبحه قلت ولابن عقيل من هذا الجنس في تعظيم الشرع وذم من يخالفه من أهل النظر والكلام وأهل الإرادة والعبادة كلام كثير من هذا الجنس كما قد تكلم في ذلك طوائف من أهل العلم والدين لكن من غلب عليه طريق النظر والكلام كان ذمه لمنحرفة العباد أكثر من ذمه لمنحرفة أهل الكلام وهذا كثير في أهل الكلام والفقهاء لا سيما في المعتزلة وهؤلاء قد لا يعرفون ما في طريق أهل العبادة والتصوف من الأمور المحمودة في الشرع ومن غلب عليه طريقة أهل

الإرادة والعبادة كان ذمه لمنحرفة أهل الكلام والنظر أكثر من ذمه لمنحرفة أهل التصوف وهذا يوجد كثيرا في كلام أهل الزهد والعبادة لا سيما المعظمين لطريق الصوفية فمثل أبي عبد الرحمن السلمي وأبي طالب المكي وأبي إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري وأبي حامد الغزالي وإن كانوا يذمون من منحرفة الصوفية ما يذمون فذمهم لجنس أهل الكلام والبحث والنظر أعظم ومثل أبي بكر بن فورك وابن عقيل وأبي بكر الطرطوشي وأبي عبد الله المازري وأبي الفرج بن الجوزي وإن كانوا يذمون من بدع أهل الكلام والفلسفة ما يذمون فذمهم لما يذمونه من بدع أهل التصوف والتأله أعظم وقد قال الله تعالى اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم اليهود مغضوب عليهم والنصارى ضالون رواه الترمذي وصححه وكان طائفة من السلف يقولون من فسد من الفقهاء ففيه شبه من

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

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

غزلا مفتولا ولا ثوبا منسوجا بغير صانع ولا ناسج ومن اتخذ قطنا فانتظر أن يصير غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجا بغير صانع ولا ناسج كان عن المعقول خارجا وفي الجهل والجا وكذلك من قصد إلى برية لم يجد فيها قصرا مبنيا فانتظر أن يتحول الطين إلى حال الاجر وينتضد بعضه إلى بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلا فإذا كان تحول النطفة علقة ثم مضغة لم لحما ثم عظما ودما أعظم في الاعجوبة كان أولى أن يدل على صانع صنعها أغنى النطفة ونقلها من حال إلى حال قال وقد قال الله تعالى أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون سورة الواقعة ٥٨ ٥٩ فما استطاعوا بحجة أن

يقولوا انهم يخلقون ما يمنون مع تمنيهم الولد فلا يكون ومع كراهتهم له فيكون وقال تنبيها لخلقه على وحدانيته وفي أنفسكم أفلا تبصرون سورة الذاريات ٢١ فبين لهم عجزهم وفقرهم إلى صانع صنعهم ومدبر دبرهم قلت هذا الدليل مبني على مقدمتين على تحول الانسان من حال إلى حال وأن ذلك لا بد له من صانع حوله من حال إلى حال وكلتا المقدمتين ضرورية والاولى هي مسألة حدوث صفات الأجسام كما تقدم بيانه وأن من أهل الكلام من يقول أن المشهود هو حدوث الصفات لا حدوث الاعيان وان اكثر الناس على خلاف ذلك وهذا هو طريقة القرآن لكن حدوث الصفات هي أقرب الطرق إلى طريقة القرآن وأما الثانية فهي ضرورية ولهذا لم يذكر ابو الحسن عليها دليلا لكن كثير من أصحابه يقولون انها طريقة موافقة منهم لمن قال ذلك من المعتزلة ولهذا اعترض من اعترض من المعتزلة على كلام أبي الحسن فأجابه

القاضي أبو بكر على أصله بجواب ذكره قال القاضي أبو بكر اعلم انه إنما ضرب المثل بما ذكره من القطن واللبن لظهوره في نفوس العامة والخاصة واعتقاد جميعهم لجهل من جوز تنضد البنيان واجتماع الآجر والتراب وتصوير المصنوعات بغير صانع ولا مدبر وأنت لو اعترضت كل من سلمت حاسته وصح عقله فسألته هل يجوز وجود ما ذكره من ضروب المحكمات بغير صانع مع العلم بأنها لم تكن كذلك من قبل لمنع ذلك ولاستجهل قائله لتقدم الأدلة وتقررها على فساده في نفوس العامة والخاصة وان كانت العامة تقصر عبارتها عن عبارة الخاصة وألفاظ المتكلمين وطريق المستنبطين في التعبير وقولهم لم نجد كتابة إلا من كاتب ولا ضربا إلا من ضارب ولا بناء إلا من بان وان استحالة وجود ضرب من لا ضارب وبناء من لا بان كاستحالة ضارب لا ضرب له وبان لا بناء له وقد تقرر هذا المعنى في نفوسهم وان قصروا عن تأديته وصار مقارنا للعلوم الضرورية وصار المخالف فيه عند سائرهم كالمخالف فيما يدرك من جهة الحواس قال وجملة القول في هذا الباب أنا لا ندعي ولا صاحب

الكتاب أن العلم باستحالة وقوع الصنعة لا من صانع شيء يدرك من جهة الضروريات وتعلم صحته من طريق درك الحواس ولكنه يدرك بالاستنباط فإذا حصل في نفوس من يجوز أن يشك في هذه المسألة وفي صانع الاشياء التي غاب عنها نظير لما يشك فيه ومثل لما ارتاب فيه رده اليه وجعله اصلا معه في تصحيح ما ينبغي تصحيحه وكشف ما يرجى له كشفه قال وقوله لو أن منتظرا انتظر اجتماع المصنوعات من غير صانع كان متجاهلا كلام صحيح لأن الصنعة يستحيل وقوعها إلا من صانع كما يستحيل في العقول وجود صانع لا صنعة له وكاتب لا كتابة له فتعلق الصنعة بالصانع كتعلق الصانع في كونه صانعا بوجود صنعته واستحالة أحد الامرين في المعقول كاستحالة الآخر قال وهذه النكتة المعتمدة في هذا الدليل وانما نذكر ضروبا من ضروب

الصنائع تقريبا بذكره وليس القصد بذكره تخصيص تعلقه بالصانع وانما يراد بذلك وجوب تعلق سائر المصنوعات بصانع صنعها فاعرف ذلك وذكر كلاما آخر إلى أن قال فإن قال قائل فما الدليل الآن

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

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

المتقدم منها متقدما لنفسه ولا المتأخر منها متأخرا لنفسه ويستحيل أن يكون ما تقدم منها متقدما لعلة توجد به لأنه ليس بأن توجد له تلك العلة إذا لم تكن تلك العلة منه معلقة بموجد بأولى من وجودها بغيره ووجود سائر ما جانسها بسائر ما يحتمله ذلك الجنس من العلل المقتضية للتقدم الذي هو الوجود في الوقت المخصوص الذي يتكلم عليه حتى تتساوى في الوجود ولا يتأخر بعضها عن بعض لاحتمالها ما يقتضي

وجودها من المعاني وكونها متماثلة على أنه لو كان المتقدم من الجواهر وأجزاء السواء متقدما لعلة والمتأخر عنها متأخرا لعلة لكانت علة التقدم قبل علة التأخر إذ كانت موجودة مع المتقدم الذي هو قبل المتأخر ولو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون لعلة ايضا ما تقدمت احدى العلتين على الاخرى لأن علة التقدم والتأخر يجب أن تكونا من جنس واحد لانهما حدوثان ووجودان للحادث الموجود ولو ثبتا معنى من المعاني وقد أبنا فيما سلف أنه لا يجوز تقدم أحد المثلين على صاحبه لنفسه وجنسه ووجود الشيئين في زمانين متغايرين لا يخرج

الوجود عن حقيقته فيجب لذلك أن تكون علة وجود الشيء في زمان كعلة وجود غيره في غير ذلك الزمان ومن جنسها واذا كان كذلك وجب أن يكون تقدم احدى العلتين للاخرى لعلة ثانية والقول في الثانية وفي وجوب تعلقها بثالثة إذا كانت متقدمة لعلة كالقول في الأولى وكذلك القول في علة التأخر وهذا يوجب مالا نهاية له من الحوادث وذلك محال فإن اعترف المخالف أن الشيء الذي يتقدم وجوده وجود ما هو مثل له لعلة فعلها فاعل اقر أن الفعل يتعلق بالفاعل وكان حكم المعلول حكم العلة ففي ذلك ما أردناه وان امتنع من تعلق العلة المتقضية لوجود ما يوجد به الفاعل دخل عليه ما كلمناه به آنفا من أنه ليس احتمال بعض الجواهر لما يقتضي وجوده في زمان بعد زمان بأولى من احتمال وجود ذلك فيما هو مثل له قال وسنبين بعد هذا أن الجواهر المعدومات ليست بذوات ولا أعيان ولا جواهر قبل وجود الاعراض وانها لم توجد إلا مع وجودها وانما لم نقدم هذا الباب في هذه الدلالة لعدم حاجتنا

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

اولى منه بالتقدم وان وصفه بالتقدم والتأخر يفيد فوائد متغايرة لا تجري مجرى الالقاب التي لا تفيد دليل على أنه لا يجوز أن يكون ما تقدم منها متقدما لا لنفسه ولا لعلة قال وفي فساد هذه الأقسام التي لا يخلو الأمر منها في التقدم والتأخر دليل على أن مقدما قدم منها ما قدم وأخر منها ما أخر قال وهذا أحد ما يعول عليه في وجوب تعلق الأفعال بفاعل قلت مضمون هذا الكلام أن العلم بأن المحدث لا بد له من محدث يستدل عليه بأن ذلك يتضمن الاختصاص بزمان دون زمان والتخصيص لا بد له من مخصص لأنه ترجيح لأحد المتماثلين على الآخر وترجيح أحد المتماثلين بلا مرجح معلوم الفساد بالضرورة و لم يحتج بعد هذا أن يستدل على أن الترجيح لا بد له من مرجح لان ذلك ترجيح لأحد طرفي الممكن على الآخر فلا بد له من مرجح وقد ذكرنا فيما بعد أن هذا هو الطريق الذي سلكه ابو الحسين وابو المعالي وابن عقيل وابن الزاغوني وغيرهم قرروا افتقار المحدث

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

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

ومن المعلوم أن كلام الاشعري ليس فيه شيء من هذا و لم يذكر في كلامه أن العلم بافتقار الصنعة إلى صانع يقرر بأن استلزام الصنعة للصانع كاستلزام الصانع للصنعة لا بأن ذلك يتضمن تقديما وتأخيرا فيفتقر إلى مقدم ومؤخر

ثم أن القاضي قرر ذلك بأن ذلك التقدم والتأخر لا يجوز أن يكون لعلة تقوم بالمتقدم والمتأخر لأنه ليس وجود العلة به بأولى من وجودها بغيره إذا لم يكن هناك موجد وكذلك وجود سائر العلل المجانسة لها لسائر ما يحتمله ذلك الجنس الذي وجدت به العلة ولأن ذلك يتضمن تقدم علة على علة فتفتقر ايضا إلى علة متقدمة وذلك يفضي إلى وجود حوادث لا نهاية لها وهو محال وهذه المقدمة فيها نزاع مشهور لكنه احتج بها على من يسلمها من المعتزلة ولأنه عند نفسه قد أقام الدليل عليها في موضع آخر وأيضا فإنه بنى دليله على تماثل الجواهر وهذا فيه نزاع مشهور لكنه أحال على تقريره لذلك في موضع آخر وابطال هذا القسم يظهر بدون هذه الأدلة التي اعتمد عليها وذلك أن الكلام في حدوث ما يحدث من الحوادث التي تقدمت وتأخرت وهذه لا تقوم بها العلل في حال عدمها إنما تقوم بها في حال وجودها فيمتنع أن يكون حدوثها لمعنى قام بها قبل حدوثها لأن المعدوم لا يحدث الموجود ولا يكون المعدوم علة للموجود ولكن سلوك هؤلاء لهذه الطرق البعيدة التي فيها شبهة وطول دون

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

يقبله وان كان الوجه الثاني أصح وأقرب كمن تعود أن يحج من طريق بعيدة معطشة مخوفة وهناك طرق اقرب منها آمنة وفيها الماء لكن لما لم يعتدها نفرت نفسه عن سلوكها وكذلك الأدلة التي فيها دقة وغموض وخفاء قد ينتفع بها من تعودت نفسه الفكرة في الأمور الدقيقة ومن يكون تلقيه للعلم عن الطرق الخفية التي لا يفهمها اكثر الناس احب اليه من تلقيه له من الطرق الواضحة التي يشركه فيها الجمهور ومثل هذا موجود في المطاعم والمشارب والملابس والعادات لما في النفوس من حب الرياسة فهذه الطرق الطويلة الغامضة التي تتضمن تقسيمات أو تلازمات أو إدراج جزئيات تحت كليات قد ينتفع بها من هذا الوجه في حق طائفة من الناظرين والمناظرين وان كان غير هؤلاء من أهل الفطر السليمة والاذهان المستقيمة لا يحتاج اليها بل إذا ذكرت عنده مجها سمعه ونفر عنها عقله ورأى المطلوب أقرب وأيسر من أن يحتاج إلى هذا فإن علم العقول بافتقار المحدث إلى محدث أبين

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

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

من الشبهات وجوابها فإن هذا لا نهاية له ولا ينضبط وانما يذكر الحق والادلة الموصلة اليه لذوي الفطر السليمة ثم إذا اتفق معاند أو جاهل كان من يخاطبه

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

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

اقوى وأقرب وأنفع فإن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم وقد قال تعالى وانك لتهدي إلى صراط مستقيم سورة الشورى ٥٣ والصراط المستقيم هو أقرب الطرق إلى المطلوب بخلاف الطرق المنحرفة الزائفة فإنها إما أن لا توصل واما أن توصل بعد تعب عظيم وتضييع مصالح اخر فالطرق المبتدعة أن عارضت كانت باطلا وان لم تعارض فقد تكون باطلا وقد تكون حقا لا يحتاج اليه مع سلامة الفطرة ولهذا كل من كان إلى

طريق الرسالة والسلف اقرب كان إلى موافقة صريح المعقول وصحيح المنقول اقرب فالقاضي ابو بكر وان كان اقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول في اصول الدين بخلاف اصول الفقه من أبي المعالي واتباعه والاشعري اقرب إلى ذلك من القاضي أبي بكر وابو محمد بن كلاب اقرب إلى ذلك من أبي الحسن والسلف والائمة اقرب إلى ذلك من ابن كلاب فكل من كان إلى الرسول اقرب كان اولى بصريح المعقول وصحيح المنقول لأن كلام المعصوم هو الحق الذي لا باطل فيه وهو المبلغ عن الله كلامه وخير الكلام كلام الله وخير الهدى هدى محمد وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة ومما يبين ذلك أن ما ذكره القاضي ابو بكر من الطريقين البعيدين اقربهما مبنى على أن دلالة الصنعة على الصانع كدلالة الصانع على الصنعة وهذا إنما يدل من جهة الاشتقاق اللفظي كما تقدم

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

واما الطريق الثانية التي جعلها القاضي ابو بكر معتمدة فهي مع طولها يمكن تقريرها بمقدمات صحيحة لكنه ادخل في بعض مقدماتها تماثل الجواهر وتناهي الحوادث ومعلوم لكل مؤمن عاقل أن الإقرار بالصانع لا يفتقر إلى هذا وهذا بل وعلم الخلق بأن الحادث لا بد له من محدث لا يفتقر لا إلى هذا ولا إلى هذا وهو ذكر هاتين المقدمتين مع غيرهما وفيما ذكره من غيرهما غنية عنهما فإن تماثيل الاعراض كأجزاء السواد يغنيه عن تماثل الجواهر وما ذكره من الوجه الأول في امتناع التقدم لعلة يغنيه عن الوجه الثاني المبني على تناهي الحوادث ثم مما ينبغي أن يعرف أن الذين سلكوا الطرق المبتدعة في إثبات الصانع وتصديق رسله إذا اعتقدوا أن لا طريق إلا ذلك الطريق جعلوا من خالفهم في صحة تلك الطريق ملحدا أو دهريا أو نحو ذلك وهذا يذكرونه في مواضع منها انهم لما اعتقدوا أن إثبات الصانع تعالى موقوف على إثبات

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

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

إجماع المليين في مواضع كثيرة يحكونه بحسب ما يعتقدونه من لوازم أقوالهم وكثير من الإجماعات التي يحكيها أهل الكلام هي من هذا الباب فإن أحدهم قد يرى أن صحة الإسلام لا تقوم إلا بذلك الدليل وهم يعلمون أن المسلمين متفقون على صحة الإسلام فيحكون الإجماع على ما يظنونه من لوازم الإسلام كما يحكون الاجماع على المقدمات التي يظنون أن صحة الإسلام مستلزمة لصحتها وأن صحتها من لوازم صحة الإسلام أو يكونون لم يعرفوا من المسلمين إلا قولين أو ثلاثة فيحكون الإجماع على نفي ما سواها وكثير مما يحكونه من هذه الإجماعات لا يكون معهم فيها نقل لا عن أحد من الصحابة ولا التابعين ولا عن أحد من أئمة المسلمين بل ولا عن العلماء المشهورين الذين لهم في الأمة لسان صدق ولا فيها آية من كتاب الله ولا حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم مع هذا يعتقدون أنها من أصول الدين التي لا يكون الرجل

مؤمنا أو لا يتم دين الإسلام إلا بها ونحو ذلك ومثل هذا الرجل وأمثاله من أهل الكلام لما اعتقدوا أن العلم بإثبات الصانع وصدق الرسول موقوف على هذا الدليل أخذ يحكيه عن جميع أهل الملل وجميع أتباع الأنبياء وهو مع هذا لا يمكنه أن ينقله عن عالم واحد لا من الصحابة ولا من التابعين ولا

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

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

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

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

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

ما ذموا منه من أتباع السلف والأئمة ذموا منه ما وافقكم فيه من هذه الطريقة وأمثالها فالذي تطلبون منه من موافقتكم هو الذي ينكره عليه أتباع السلف والأئمة كما ينكرون ذلك عليكم

وفي الجملة فإن كان طريقكم مذموما فالذم الذي يلحقه به أقل مما يلحقكم به وإن كان صحيحا فهو قد سلكه في آخر الدليل لكنه لم يجعل نفس إثبات الصانع تعالى مفتقرا إلى إثبات حدوث الأجسام لعلمه بأن الأمر ليس كذلك وبأن هذا مخالفة لدين المسلمين وسائر أهل الملل فكان في موافقتكم على سلوك هذه الطريق ابتداء مخالفة للشرع والعقل وأما كون من أقر بالشيء المحدث المخلوق أقر بالخالق ومن اعترف بالمفعول اعترف بالفاعل كما ذكره هذا المعتزلي فالأمر كذلك ولهذا لم يتعرض الأشعري للدليل على ذلك بل جعل كون المحدث دالا على المحدث أمرا مستقرا معلوما بالفطرة إذ التراع في ذلك أقبح من نزاع السوفسطائية وأما القاضي أبو بكر فأراد أن يجيب عن الأشعري بوجه آخر فزعم أن افتقار المحدث الى المحدث أمر نظري لا ضروري وأن الأشعري أثبت ذلك وذكر أن إثباته لذلك من جهة تضمن الفعل للفاعل كتضمن الفاعل للفعل ومن المعلوم أن كلام الاشعري ليس فيه شيء من هذا ولا يحتاج كلامه إلى هذا وإنما نشأ الغلط من ظن القاضي أبي بكر أن العلم

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

اشرس النمري وشيعته لانه كان يزعم أن المتولدات كلها لا فاعل لها وهي مع ذلك حوادث وافعال قال وانما ذكرت لك هذه الفرقة من اهل المللة لتعلم أن الإقرار بحدث الشيء وانكار محدثه مذهب قد شاع في اهل الملة وغيرهم وان تعجب من تعجب من هذا وانكاره دليل على جهله وشدة غباوته وقلة عنايته بمعرفة مذاهب الامم السالفة ومن بعدهم من شيخوخة المعتزلة مع أن الدعوة التي عول عليها صاحب الاعتراض هو

أن قال كل من اقر بالشيء المحدث المخلوق اقر بالخالق وكل من اعترف بمفعول اعترف بالفاعل لو سلم أن الجسم مخلوق لم يحتج إلى تعاطى الدليل على إثبات الصانع الخالق قال وقد أنبأنا بالذي سلف من الكلام على جهله في هذا وذهابه عن جهة الصواب فيه ثم نقول فهب أن الأمر كما وصفته ما الذي فيه يوجب غلط واضع الكتاب في تعاطيه اقامة الدليل على إثبات الخالق وقد اتفق الجميع من العاقلين على أن الأفعال تتعلق بفاعل وان المخلوقات تتعلق بخالق ليس هو مما يعلم بالاضطرار ولا يثبت بدرك الحواس وانما يتطرق اليه بالبحث والفحص إلا شرذمة قليلة لا يعتد بقولها ادعت في هذا المذهب البديهة وان

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

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

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

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

لا بد له من سبب فاعترض على ذلك بأنه لم قلتم أن الممكن لا بد له من سبب ثم هنا نظران أحدهما أن نقول انتم في هذا المقام بين امرين إما أن تدعوا الضرورة فيه أو النظر ودعوى الضرورة باطـــل لـــوجهين أحدهما انا إذا عرضنا على العقل أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح وعرضنا أيضا قولنا أن الواحـــد نصف الاثنين لم نجد القضية الأولى في قوة القضية الثانية وثانيهما أن اكثر العقلاء جوزوا وقوع الممكن لا عن سبب ولو كان ذلك ضروريا لاستحال من العقلاء دفعه بيان أن العقلاء جوزوا ذلك صور ست أحدهما أن القائلين بحدوث العالم وهم المسلمون يقولون أن الله فعل في

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

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

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

أن المحدث لا بد وان يكون ممكنا لان الذي لا يقبل حقيقة العدم لا يكون معدوما فس شيء من الاوقات وثانيها أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح وهاتان المقدمتان لا يشك فيهما عاقل وما ذكرتموه من الشكوك فهي جارية مجرى شبه السوفسطائية القادحة في سائر العلوم الضرورية وكما أن تلك الشبه مع قوتها لا تقدح في شيء من العلوم الضرورية وتلك لا تزيل عنا الجزم والوثوق بالمشاهدات

فكذلك ما ذكرتموه قال وهذا جواب قاطع للمنصف قال والمنهج الثاني أن نجيب عن الشكوك المذكورة على التفصيل إلى أن قال قوله إذا ثبت كون المحدثات ممكنة وجب

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

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

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

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

من باب الاستدلال وقياس الدلالة لا من باب العلة التي هي المؤثرة في عدمه في الخارج والله أعلم وأيضا فالمعلوم بالبديهة هو أن ترجيح أحد المتماثلين من كل وجه على نظيره لا يكون إلا بمرجح كما ذكره من أن كفتي الميزان لاتتراجح إحدهما على الأخرى إلا بمرجح وأن هذا معلوم بصريح العقل وإذا كان كذلك فطريقة المتكلمين من الذين قالوا إن الحادث لا يختص بوقت دون الإ بخصص كما قاله القاضي أبو بكر والقاضى أبو يعلى وأبو الحسين البصري وأبو المعالى وابن عقيل وابن الزاغواني وأمثال هؤلاء من نظار المسلمين خير من طريقة الذين احتجوا بأن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح كما فعل ذلك ابن سينا والسهروردى المقتول والرازي والآمدي وأمثال هؤلاء فإن هؤلاء بنوا ذلك على أن الممكن لا يترجع أحد طرفي وجوده وعدمه على الآخر إلا بمرجح ومن المعلوم أن العلم بكون أحد الأمرين لا يترجح على الآخر إلا بمرجح يظهر في الأمرين المتماثلين من كل وجه كما ذكروه في كفتي الميزان فأما إذا قدرناهما متساويتين لم يترجح إحداهما على الآخر إلا بمرجح

وكذلك الاوقات المتماثلة إذا اختص وقت عن وقت بحدوث الحادث فيه كان ذلك التخصيص تخصيصا أحد المثلين على الآخر والتخصيص ترجيح له عليه فلا بد له من مخصص مرجح وأما الوجود والعدم فليسا متماثلين في أنفسهما وان كان الممكن يقبل الوجود ويقبل العدم فليس وجوده مماثلا لعدمه كتماثل الكفتين والوقتين ولكن هما بالنسبة اليه جائزان وهو قابل لهما فغاية ما يقال انه باعتبار نفسه ليس هو بأحدهما أولى منه بالاخر فهما بالنسبة اليه متماثلان من هذا الوجه فيكون ترجيح أحدهما مفتقرا إلى مرجح ولكن عند

التحقيق يظهر انهما بالنسبة اليه ليس متماثلين وانه ليس هنا حقيقتان ترجح إحداهما على الاخرى بل ليس له من نفسه وجود أصلا فهو باعتبار ذاته لا يستحق إلا العدم لا يقال انه لا يستحق لا الوجود ولا العدم بل إذا جردنا النظر إلى محض ذات الممكن الذي يقبل الوجود والعدم علمنا أن ذاته لا تكون موجودة بذاته لسنا نقول أن ذاته تستلزم العدم بحيث يكون عدمها واجبا ووجودها ممتنعا فإن هذا حقيقة الممتنع لذاته لا حقيقة الممكن لذاته ولكن نقول أن ذاته هي باعتبار النظر اليها فقط معدومة عدما ليس واجبا بل عدما يمكن أن يتبدل بالوجود

ومما يوضح ذلك أن كل محدث فهو ممكن فإنه كان معدوما ثم صار موجودا فهو قابل للوجود والعدم ثم انه من المعلوم لكل أحد أن المحدث لا يقال أن عدمه يفتقر إلى سبب مرجح كما يفتقر وجوده إلى سبب مرجح بل المحدث ليس له من نفسه وجود أصلا ولا يستحق باعتبار ذاته إلا العدم أي لا يثبت له بذاته إلا العدم لا انه يجب له بذاته العدم فالعدم ليس واجبا بذاته بل هو ثابت بذاته وقولي ثابت بذاته ليس هو اخبارا عن شيء ثابت في الخارج وذات فان المعدوم ليس له في الخارج ذات ثابتة بل حقيقة الأمر أنه ليس له في الخارج شيء موجود من ذاته ولكن هو ممكن الوجود من غيره فهو مفتقر إلى غيره في كونه موجودا لا في كونه معدوما وإذا قال قائل إن الممكن أو المحدث يفتقر في عدمه إلى عدم السبب الموجب قيل له وعدم ذلك السبب الموجب إما أن كان ممكنا فإن كان واجبا لزم أن يكون عدم كل ممكن واجبا فتكون جميع الممكنات ممتنعة لأن عدم كل ممكن على هذا التقدير معلول بعدم واجب وإذا كان معدوما لعدم علته وعدم علته واجبا كان عدمه واجبا وهذا معلوم الفساد بالبديهة

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

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

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

لا فاعل له فتدخل فيه إذا كان ذاتا موصوفة بالصفات ذاته وصفاته ويراد به القائم بنفسه مع ذلك فتدخل فيه الذات دون الصفات ويراد به المبدع للممكنات فلا تدخل فيه إلا الذات المتصفة بالصفات ويراد به شيء منفرد ليس بصفة ولا موصوف فهذا يمتنع وجوده و لم يفهموا دليلا على وجوده فضلا عن أن يكون واجب الوجود فإذا قالوا نعني بالواجب ما لا تقبل ذاته العدم وبالممكن ما تقبل ذاته العدم قيل لهم اثبتوا

وجود ممكن تقبل ذاته العدم لتحتاج إلى الواجب ولما قيل لهم ذلك لم يثبتوه إلا بإثبات الحوادث التي تكون موجودة تارة ومعدومة أخرى وهذا صحيح فإن الحوادث مشهودة وافتقارها إلى المحدث معلوم بالضرورة لكنهم لم يسلكوا هذا المسلك فإن هذا إنما يثبت وجود قديم احدث الحوادث والممكن عندهم يتناول ما يكون قديما ومحدثا فالقديم الازلي عندهم يكون ممكنا يقبل الوجود والعدم وهذا القول قاله ابن سينا واتبعه هؤلاء وخالفوا به جميع العقلاء حتى أرسطوا وأصحابه وحتى خالفوا أنفسهم وتناقضوا فإن ابن سينا وأتباعه صرحوا في غير موضع بأن الممكن الذي يقبل الوجود

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

مغاير للأفلاك إلا بدعوى أن الواجب لا يكون مركبا لأن المركب يفتقر إلى أجزائه وما افتقر إلى أجزائه لم يكن واجبا ومعلوم أن هذا إنما ينفي وجوب واجب بمعنى انه منفرد ليس بصفة ولا موصوف وأن مثل هذا يمتنع أن يكون موصوفا مع أن الغرض أنه ليس بموصوف ولكن هذا الواجب لم يقم دليل على وجوده بل ولا على امكانه وانما يقوم الدليل على امتناعه وألا فإذا قيل أن الموصوف مركب والمركب مفتقر إلى أجزائه فالافتقار هنا لا يجوز أن يراد به افتقار المفعول إلى فاعله والمعلول إلى علته الفاعله وانما يراد به انه يلزم من وجود المركب وجود أجزائه فيلزم من وجود الذات لمتصفه بصفات وجود الذات والصفات وهذا لا محذور فيه وحقيقته انه يلزم من كون الشيء موصوفا كونه موصوفا ومن كونه مركبا كونه مركبا وهذا كلام صحيح وليس فيه ما يدل على امتناع ذلك وقد بسط هذا في غير هذا الموضع وقد تفطن الغزالي وغيره لبعض ما به يفسد كلامهم وقد تكلمنا على ذلك وعلى أنواع أخر مما يتبين به بطلان كلامهم والمقصود هنا بيان أن

طريقة أولئك خير من طريقة هؤلاء وهذا كله ما يبين أن كل من كان إلى الإسلام اقرب فإن عقلياته في الأمور الإلهية اصح من عقليات من كان على الإسلام ابعد منه إلا حيث يكون قد ابتع في عقلياته من هو عن الإسلام ابعد منه هذا كله بين

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

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

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

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

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

وأما المحدث الذي كان بعد عدمه فلم ينازع هؤلاء ولا عامة العقلاء في أنه لا يترجح وجوده علـــى عدمه إلا بمقتض فكان الاستدلال بترجح وجود المحدث على عدمه أولى من الاستدلال برجحان وجود كـــل ممكن لو قدر أن الممكن أعم من المحدث فكيف إذا لم يكن الممكن إلا محدثا الثاني انه قال لم يكن بالحـــدوث اولى منه بالعدم لولا شيء اقتضى حدوثه فبين أن رجحان الوجود على العدم لا يكون إلا بقتض لم يقـــل أن رجحان أحد الطرفين على الآخر لا يكون إلا بمرجح وهذا الذي قاله أبو الحسين متفق عليه بين الطوائف وهو بين في العقل ضروري فيه بخلاف ما قاله أولئك فإن فيه نزاعا واضطرابا وليس هو بينا في العقل بل الصـــواب يقتضيه وكذلك أبو الحسين يقول دائما ما كان موجودا على طريق الجواز لم يكن بالوجود اولى منه بالعـــدم لولا فاعل وهذا كلام صحيح ولكن ابن سينا إنما اخذ هذه الطريق التي سلكها من كتب المعتزلة ونحوهم مـــن متكلمي الإسلام وأراد تقريبها إلى مذهب سلفه الفلاسفة الدهرية ليصير كلامه في الالهيات مقاربا لجنس كلام متكلمي المسلمين ثم يأخذ المواضع التي خالف فيها المتكلمون للشرع

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

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

وذلك أعظم من قول أولئك حدثت عن قادر مختار بدون سبب حادث وهؤلاء أصل قولهم إن العلة التامة يقارنها معلولها في الزمان كما جعلوا الفلك القديم الأزلي عندهم مقارنا لعلته في الزمان وقابلوا بذلك قول المتكلمين الذين قالوا بل المؤثر التام يتأخر عنه أثره والصواب أن المؤثر التام يتعقبه أثره لا يقارنه ولا يتراخى عنه كما قال تعالى إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون سورة يس ٨٢ ولهذا يقال كسرته فانكسر وقطعته فانقطع وطلقت المرأة فطلقت وعتقت العبد فعتق وعلى هذا فيلزم حدوث كل ما سوى الرب تعالى لأن ما كونه لا يكون إلا بعد تكوينه لا مع التكوين وهم إذا قالوا إن المكون مع التكوين لزمهم أن لا يحدث

شيء من العالم وهو خلاف المشاهدة فإن الأول إذا كان علة تامة والعلة التامة يقارنها معلولها وكل ما ساواه معلوله كان الجميع قديما ولزمهم أيضا أن كل ما حدث يحدث عند حدوثه تمام علل لا نهاية لها وذلك في آن واحد وذلك ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء

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

وضم ابن سينا وأتباعه إلى ذلك أن الممكن لا يكون معدوما إلا بسبب وهذا مما نازعه فيه الجمهور حتى إخوانه الفلاسفة نازعوه في ذلك وهذا الذي ذكرته من أن ابن سينا أخذ هذه الطريق عن المتكلمين رأيته بعد ذلك قد ذكره ابن رشد الحفيد ذكر في كتابه الذي سماه تهافت التهافت فإن أبا حامد الغزالي ذكر في كتابه المسمى بتهافت الفلاسفة مسألة في بيان عجز الفلاسفة عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم قال فنقول الناس فرقتان فرقة أهل الحق وقد رأوا أن العالم حادث وعلموا ضرورة أن الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر إلى صانع فعقل مذهبهم في القول بالصانع وفرقة أخرى هم الدهرية وقد رأوا العالم قديما ثم كما هو عليه و لم يثبتوا صانعه ومعتقدهم مفهوم وإن كان الدليل يدل على بطلانه

فأما الفلاسفة فقد رأوا العالم قديما ثم أثبتوا مع ذلك له صانعا قال وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج إلى إبطال قال ابن رشد الحفيد بل مذهب الفلاسفة مفهوم في الشاهد أكثر من المذهبين جميعا وذلك أن الفاعل قد يلفى صنفين صنف يصدر منه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه وهذا إذا تم كونه استغنى عن الفاعل كوجود البيت عن البناء والصنف الثاني إنما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول

إلا بتعلق الفعل به وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوق لوجود ذلك المفعول أعني أنه إذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول وإذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول أي هما معا وهذا الفاعل أشرف

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

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

للفلك والعالم إلا بها كما قد يدعي ذلك ابن رشد وأمثاله فإنما يكون فاعلا لما هو شرط في وجود العالم لا يكون فاعلا لنفس جواهر العالم وسائر أعراضه بل هو فاعل لعرض واحد من أعراضه وهي الحركة التي زعموا أنه لا قوام له بدونها وهذا من أبعد الأشياء عن كونه مبدعا للعالم لا سيما إذا جعلوا فعله للحركة من جهة كونه محبوبا فهو بمنزلة كون كل محبوب يبدع المحب الذي لا يقوم بدون تلك المحبة بل بمنزلة كون الإمام المقتدى به مبدعا للمؤتم به من جهة كونه يحتاج إلى الائتمام به ومعلوم أن هذا لا يقوله عاقل بل هذا

يتضمن أن واجب الوجود كالفلك عند أرسطو وأتباعه يفتقر إلى شيء بائن عنه وذلك يدل على فساد قولهم فما قاله أرسطو وأتباعه من الحق يدل على فساد قول المتأخرين وما قاله المتأخرون من الحق في الواجب يدل على فساد قول أرسطو وأتباعه الوجه الثالث أن كون العالم لا يمكن وجوده بدون الحركة أمر لا دليل عليه بل هو باطل وأقصى ما يمكن أن يقال يمكن وجوده لكن يكون ناقصا ومعلوم أن هذا حال سائر المخلوقات التي لها صفات كمال إذا عدم بعض صفاتها إنما يلزم نقصها لا يلزم عدمها

الوجه الرابع أنه ادعى أن هذا الفاعل أشرف من الفاعل الذي فعل البناء ونحوه فيقال إن ادعيت أن ما يفعل حركة في غيره أشرف مما يفعل التأليف القائم به فهذا غير مسلم لا سيما إذا كان فعل ذلك بجهة كونه محبوبا أو مؤتما به وهذا مبدع لنفس التأليف القائم بغيره ومعلوم أن حاجة المؤلف إلى التأليف القائم به اعظم من حاجة المتحرك إلى الحركة القائمة به وان تغير ذات المؤلف إذا انتقض تأليفه ابين من انتقاض ذلك المتحرك إذا زالت حركته فإذا جعلتم فاعل الحركة فاعلا ففاعل التأليف اولى أن يكون فاعلا وهذا امر مشهود ليس من جمع الأجزاء المتفرقه وجعلها شيئا واحدا كمن حرك الشيء الساكن لاسيما إذا كان تحريكه كتحريك الخبز للجائع والماء للعطشان والمرأة للرجل والرجل للمرأة فكيف إذا كان كتحريك الأمام للمؤتم به وان قال أن ذلك الفاعل للحركة يفعلها دائما وفاعل التأليف لا يفعله إلا حال إحداثه وهذا هو الوجه الذي قصده فيقال له ليس في الشاهد امر يفعل الحركة التي لا قوام للمتحرك إلا بها دائما فقولك أن مذهب الفلاسفة مفهوم في الشاهد اكثر من

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

فأنت لو جعلته من الصنف الأول من الفاعلين الذين يفعلون تأليف المؤلفات كان خيرا من أن تجعله فاعلا للحركات لكن الفاعل الدائم للفعل الذي يحتاج إليه المفعول دائما أكمل ممن لا يفتقر إليه المفعول إلا في حال حدوثه فإذا جعلته فاعلا للتأليف وهو محتاج إليه دائما كان خيرا من أن تجعله فاعلا للحركة فكيف و لم تجعلوه فاعلا إلا من جهة كونه متشبها به فقط السادس أن يقال العالم ليس فيه مخلوق يشهد انه فاعل لشيء منفصل عنه من كل وجه لا عين ولا صفه فإن فاعل التأليف في غيره كالبناء والخياط و الكاتب ونحوهم غاية فعله تأليف تلك الأجسام مع أن كثيرا من متكلمة الاثبات كالأشعري ومن وافقه يقولون ليس فعله إلا ما قام به في محل قدرته وما خرج عنه ليس فعله والقائلون بالتولد يقولون بل ذلك التأليف فعله والقول الوسط أن التأليف حادث بسبب فعله القائم به وبسبب ما في الأجزاء المؤلفة من قبول التأليف وحفظه ولهذا لم تكن الأجزاء محتاجة إلى الإنسان المحدث لتأليفها بعد التأليف لأنها تمسك التأليف بما فيها من اليبس

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

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

قال الغزالي فإن قيل نحن إذا قلنا للعالم صانع لم نرد به فاعلا مختارا يفعل بعد أن لم يكن يفعل كما يشاهد في أصناف الفاعلين من الخياط والنساج والبناء بل نعني به علة العالم ونسميه المبدأ الأول على معنى أنه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره فإن سميناه صانعا فبهذا التأويل وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعي على قرب فإنا نقول العالم موجود والموجود إما أن يكون له علة واما أن يكون لا علة له فإن كان له علة فتلك العلة لها علة ام لا علة لها وهكذا القول في علة العلة فإما أن تتسلسل إلى غير نهاية وهو محال واما أن تنتهي بالاخر إلى علة اولى لا علة لوجودها فنسميه المبدأ الأول

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

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

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

ببعض ولا ترتيب لها لا بالطبع ولا بالوضع وانما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها إذا كان لها ترتيب بالطبع كالاجسام فإنا مرتبة بعضها فوق

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

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

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

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

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

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

وأخذ أبو حامد يطعن على طريقة ابن سينا وامثاله في إثبات واجب الوجود بوجهين أحدهما أن غاية هذه الطريقة إثبات موجود واجب ولكن لا يمكن نفي كونه جسما من الأجسام إلا بطريقهم في التوحيد الذي مضمونه نفي الصفات وتلك مبانها على نفي التركيب وقد بين أبو حامد فساد كلامهم في هذا وهذا الوجه الذي ذكره أبو حامد أحسن فيه وكنت قد كتبت على توحيد الفلاسفة ونفيهم الصفات كلاما بينت فيه

فساد كلامهم في طريقة التركيب قبل أن أقف على كلام أبي حامد ثم رأيت أبا حامد قد تكلم بما يوافق ذلك الذي كتبته ومن هنا يعلم أن ابن سينا لا يمكنه بهذه الطريقة افساد مذهب الفلاسفة الطبيعيين الذين يقولون بأن الفلك واجب الوجود بنفسه وان كان يمكن افساد قولهم بطرق أخرى ولهذا ظن كثير من المتأخرين أن ابن سينا موافق للدهرية

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

النهاية فيهما جميعا مثل كثير من أهل الكلام المعتزلة ومن وافقهم ثم من هؤلاء من يبطل عدم النهاية في الأزل والابد كقول جهم العلاف وأكثرهم يبطلونها في الأزل دون الابد لأن من دين المسلمين دوام نعيم الجنة لا إلى نهاية ولهذا قال جهم بانقاطع نعيم الجنة وقال العلاف ببطلان حركاتهم والثاني قول من يبطل عدم النهاية في الفاعلين والعلل دون الحوادث والاثار كما هو قول جمهور الفلاسفة من القائلين بحدوث العالم والقائلين بقدمه وهو قول طوائف من أهل الكلام من المعتزلة والاشعرية وهو قول جمهور أهل الحديث وأئمة السنة وما ذكره أبو حامد من الكلام على بطلان حجة من ينفي عدم النهاية وهو انه لا يلزم أن ما صدق على الآحاد صدق على الجميع كما قاله هؤلاء في الحوادث بخلاف ما قاله أبو الحسين البصري وغيره من أهل الكلام من أنه ما صدق على الآحاد صدق على الجميع ثم سوى أبو حامد بين الامرين وقد تكلمنا في غير هذا الموضع على الفرق بين الامرين وهو أن الوصف إذا ثبت للجميع كثبوته للأفراد كان حكم الجميع حكم أفراده وان لم يكن ثبوته للجميع كثبوته للأفراد لم يلزم أن يكون

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

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

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

يقولون بذلك في أفعال الرب وأقواله لكن تبين خطؤهم من وجوه أحدها أن قولهم يتضمن وجود حوادث لا تتناهى في آن واحد وهذا محال باتفاقهم مع جماهير العقلاء بل يتضمن وجود تمام علل

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

ولهذا قالوا لا يحدث حادث إلا بسبب حادث فلو حدث عن القديم حادث لافتقر إلى حادث والقول في الثاني كالقول في الأول فيلزم أن لا يحدث شيء وهذا بعينه يلزمهم في كل حادث فإنه لا يحدث حتى يحدث حادث هو تمام مؤثره وذلك الحادث لا يحدث حتى يحدث حادث معه فيلزم أن لا يحدث شيء فالمتكلمون قالوا القادر يفعل بدون سبب حادث فقالوا هذا محال وقالوا تحدث الحوادث كلها بدون سبب حادث ولا فاعل محدث لها فكان قولهم أشد بطلانا الوجه الثاني أن وجود حوادث لا أول لها إنما يمكن في القديم الواحد فإذل قدر قديمان كل منهما تقوم به حوادث لا تتناهى كما يقولونه في الافلاك فهذا ممتنع لأن كلا منهما لا بداية لحركاته ولا نهاية مع أن أحدهما أكثر من الآخر وما كان أكثر من غيره كان ما دونه أقل منه فيلزم أن يكون مالا أول له ولا آخر يقبل أن يزاد عليه ويكون شيء آخر أكثر منه وهذا ممتنع كما امتنع مثل ذلك في الابعاد الثالث أن قولهم يقتضي أن يكون فعل الفاعل مقارنا له أزلا وأبدا وأن يكون القديم الازلي مفعولا ممكنا يقبل الوجود والعدم وهذا مما يعلم فساده بصريح العقل واتفاق العقلاء وقد أورد ابن رشد على أبي حامد في هذا كلاما بعضه من باب

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

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

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

اوليهم بني نفي الصفات ونفي التجسيم تارة على إثبات النفس وانها ليست بجسم واستدل بأضعف من دليلهم وتارة يستدل بطريقة كلامية لفظية وهي أن المركب لا بد له من مركب والمؤلف لا بد له من

مؤلف وهذا إنما يكون إذا اطلق هذا اللفظ على مسماه باعتبار أن هناك مؤلفا فعل التأليف ومركبا فعل التركيب ومن لا يطلق هذا اللفظ بحال أو اراد به ما فيه اجتماع وقال أن ذلك واجب بنفسه لم يكن مثل هذا الكلام حجة عليه وهذا مبسوط في موضعه والمقصود تبين ما أخذه ابن سينا عن أسلافه وما أخذه عن المتكلمين وكيف خلط أحدهما بالاخر قال ابن رشد قول أبي حامد ولكن لعلتها علة ولعلة العلة علة وهكذا إلى غير نهاية إلى قوله وكل مسلك ذكرتموه في النظر يبطل عليكم بتجويز دورات لا أول لها شك تقدم الجواب عنه حين قلنا أن الفلاسفة لا تجوز عللا ومعلولات لا نهاية

لها لأنه يؤدي إلى معلول لا علة له ويوجبونها بالعرض من قبل علة قديمة لكن لا إذا كانت مستقيمة ومعا وفي مواد لا نهاية لها بل إذا كانت دورا قال وأما ما يحكيه عن ابن سينا انه يجوز نفوسا لا نهاية لها وان ذلك إنما يمتنع فيما له وضع فكلام غير صحيح ولا يقول به أحد من الفلاسفة وامتناعه يظهر من البرهان العام الذي ذكرناه عنهم فلا يلزم الفلاسفة شيء مما ألزمهم من قبل هذا الوضع أعنى القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفعل ومن أجل هذا قال بالتناسخ من قال أن النفوس متعددة بتعدد الاشخاص وأنها باقية قال وأما قوله وما بالهم لم يجوزوا أجساما بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية وهل هذا إلا تحكم بارد فإن الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جدا وذلك أن وضع

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

القضية ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة كما ذكر أبو حامد واذا سومح في هذه القضية لم تنته به القسمة إلى ما أراد لأن قسمة الموجود اولا إلى ماله علة إلى مالا علة له ليس معروفا بنفسه ثم ماله علة ينقسم إلى مم والى ضروري فإن فهمنا منه الممكن الحقيقي افضى إلى ممكن ضروري و لم يفض إلى ضروري لا علة له

وان فهمنا من الممكن ماله علة وهو ضروري لم يلزم عن ذلك إلا أن ماله علة فله علة وامكن أن نضع أن تلك لها علة وأن يمر ذلك إلى غير نهاية فلا ينتهى الامر إلى موجود لا علة له وهو الذي يعنونه بواجب الوجـــود إلا أن يفهم من الممكن الذي وضعه بإزاء ما لا علة له الممكن الحقيقي فإن هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية وأما أن عنى بالممكن ما له علة من الاشياء الضرورية فلم يتبين بعد أن ذلك مســـتحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة ولا يتبين بعد أن ههنا ضروريا يحتاج إلى علة فيجـــب عـــن وضع هذا أن ينتهي الأمر إلى

ضروري بغير علة إلى أن يبين أن الأمر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلول كـــالامر في الجملـــة الممكنة قلت فقد ذكر ابن رشد لما ذكر البرهان الذي حكاه أبو حامد عن الفلاسفة على استحالة علـــل لا نهاية لها أن هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة أول من نقله إلى الفلسفة ابن سينا على انها طريق خير مـــن طريق القدماء لانه زعم انه من جوهر الوجود وان طرق القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأول قال وهو طريق اخذه ابن سينا من المتكلمين وذلك أن المتكلم يرى أن من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضروري ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل وان العالم بأسره لما كان ممكنا وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الاشعرية قال وهو قول جيد ليس فيه كذب إلا ما وضعوا فيه من أن العالم بأسره ممكن فإن هذا ليس معروفا بنفسه فأراد ابن

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

فيقال له أن سلم انه ليس معروفا بنفسه هو معروف بالأدلة الكثيرة الدالة على أن كل ما سوى الله ممكن يقبل الوجود والعدم بل انه محدث وكل ما سواه فقير اليه وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن وأنه ليس شيئا موجودا بنفسه غنيا عما سواه قديما أزليا إلا واحد وأدلة ذلك مذكورة في مواضع وحينئذ فيحصل بذلك المقصود لكن المتكلمون من الجهمية والمعتزلة من وافقهم من الاشعرية والكرامية ونحوهم سلكوا في ذلك الاستدلال بأن ذلك لا يخلو من الاعراض الحادثة وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها فلزم بذلك أن الأول لم يزل غير متكلم بمشيئته وقدرته ولا فاعل لشيء بل ولا كان يمكنه أن يكون متكلما إذا شاء فعالا لما يشاء بل هذا ممتنع فلا يكون مقدورا فيلزم أنه صار قادرا بعد أن لم يكن وفاعلا بل ومتكلما بمشيئته بعد أن لم يكن وان الفعل صار ممكنا بعد أن كان ممتنعا من غير تجدد شيء اوجب انقلابه من الامتناع إلى الإمكان إلى غير ذلك من اللوازم كما قد بسط في موضعه والسلف والائمة كلهم ذموا الكلام المحدث واهله واخبروا انهم يتكلمون بالجهل ويخالفون الكتاب والسنة واجماع السلف مع أن كلامهم جهل وضلال مخالف للعقل كما هو مخالف للشرع كما قد بسط في موضعه

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

الدليل يدل على بطلانه ولهذا ظهر ما ذكره ابن رشد من فساد كلامهم قال ابن رشد ثم إذا قسم ما له علة إلى ممكن وضروري فإن فهمنا منه الممكن الحقيقي افضى إلى ممكن ضروري و لم يفض إلى ضروري لا علة له وان فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضروري لم يلزم من ذلك إلا أن ما له علة فله علة وأمكن أن نضع أن تلك العلة لها علة وأن يمر ذلك إلى غير نهاية فلا ينتهى الأمر إلى موجود لا علة له وهو الذي يعنونه بواجب الوجود إلا أن يفهم من الممكن الذي وضعه بإزاء ما لا علة له الممكن الحقيقي فإن هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية فقد بين ابن رشد انه إذا قسم الوجود إلى ما له علة وما ليس له علة ثم

قسم ما له علة إلى ممكن وضروري فإن أراد بالممكن الممكن الحقيقي وهو الحادث وهو قد جعل الممكن ما له علة افضى ذلك إلى ما له علة ينقسم إلى ممكن ضروري وهو القديم والى ممكن حقيقي وهو الحادث و لم يكن في هذا إثبات ضروري لا علة له وهو واجب الوجود لأن مجرد تقسيم الوجود إلى قسمين لا يستلزم ثبوت كل من القسمين بل لا بد من دليل يدل على ثبوتهما

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

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

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

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

فيجوز وجود علل ومعلولات لا تتناهى فلا ثبت لكم وجود لا علة له الثاني أن يقال هذا غايته أن يدل على ثبوت وجود واجب فمن قال الوجود كله واحد وهو واجب لا ينقسم إلى واجب وممكن ولا قديم

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

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

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

بد له من محدث فإذا قدرنا وجود ما لا يتناهى من المحدثات كان كل منها لا بد له من محدث وكان مجموع المحدثات أعظم افتقارا إلى محدث فإنه كلما كثرت المحدثات كان افتقارها إلى محدث لها أعظم من افتقار واحد

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

الحقيقي وهو المحدث فقد تبين فساد كلامهم على هذا التقدير وإن عني بالممكن ما له علة من الأشياء الضرورية كما يقوله ابن سينا وأتباعه إن الأفلاك ضرورية واجبة الوجود يمتنع عدمها أزلا وأبدا ويقول مع ذلك إنها ممكنة بمعنى أنها معلولة قال ابن رشد فلا يمكن إثبات واجب الوجود على هذا التقدير كما لا يمكنهم إثباته بطريقتهم على التقدير الأول وذلك أن مقدمة الدليل لا بد أن تكون معلومة قبل النتيجة فيستدل على ما لا يعلم بما يعلم ويستدل بالبين على الخفي وحينئذ فما ذكروه فاسد من وجهين أحدهما أنه لم يتبين بعد أنه يستحيل وجود التسلسل في هذه الممكنات بالوجه الذي تبين في الممكنات الحقيقية وهي المحدثات ودليلهم في إثبات واجب الوجود موقوف على إبطال التسلسل وإبطال التسلسل إنما يمكن في المحدثات لا في الأمور الضرورية التي لا تقبل العدم إذا قدر تسلسلها الوجه الثاني قال ولا تبين بعد أن ههنا ضروريا يحتاج إلى علة فيجب عن وضع هذا أي عن تقدير هذا أن ينتهي الأمر إلى ضروري بغير علة إلى أن يتبين أن الأمر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلول كالأمر في الجملة الممكنة ومعنى كلامه أن مقدمة الدليل يجب أن تكون معلومة قبل النتيجة فإذا كانوا يثبتون واجب الوجود بما جعلوه ممكنا وإن كان

ضروريا واجب الوجود لكنه واجب بغيره فيجب أولا أن يثبتوا أن ههنا ضروريا يحتاج إلى علة وهو الواجب بغيره الذي قالوا إنه واجب أزلا وأبدا ضروري الوجود لكنه واجب بغيره لا بنفسه فلهذا سموه ممكنا قال و لم يبين بعد أن ههنا ضروريا يحتاج إلى علة حتى يلزم عن تقدير ذلك أن يكون هنا ضروريا بغير علة وهو

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

وهذا الأصل الذي بنوا عليه كلامهم وهو أن الممكن قد يكون قديما أزليا ضروريا واجبا بغيره وأن الواجب الضروري القديم الأزلي الذي يمتنع عدمه أزلا وأبدا ينقسم إلى واجب بنفسه وإلى ممكن بنفسه واجب بغيره هو مما ابتدعه ابن سينا وخالف فيه عامة العقلاء من سلفه ومن غير سلفه وقد صرح أرسطو وسائر الفلاسفة أن الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثا وأن الدائم القديم الأزلي لا يكون إلا ضروريا لا يكون محدثا وابن سينا واتباعه وافقوهم على ذلك كما ذكروا ذلك في المنطق في غير موضع كما قد ذكرت ألفاظه وألفاظ غيره في غير هذا الموضع من كتابه المسمى بالشفاء وغيره لكن ابن سينا وأتباعه تناقضوا بسبب أنهم لما وجدوا المتكلمين قد قسموا الموجود إلى واجب وممكن والممكن عندهم هو الحادث سلكوا سبيلهم في هذا التقسيم وأدخلوا في الممكن ما هو قديم أزلي ونسوا ما ذكروه في غير هذا الموضع من أن الممكن لا يكون إلا محدثا وكان ما ذكره هؤلاء وسائر العقلاء دليلا على أن ما سوى الله تعالى محدث كائن بعد أن لم يكن لما ثبت أنه ليس واجب الوجود موجودا بنفسه إلا الله وحده وأن ما سواه مفتقر إليه وكان ما ذكره أرسطو وسائر العقلاء مبطلا لما ذكره ابن سينا وأتباعه في الممكن وتناقضوا فيه وكان ما ذكره ابن سينا وأتباعه من العقلاء في الواجب بنفسه مبطلا لما ذكره أرسطو وأتباعه وابن رشد أيضا من

أن الفلك ضروري الوجود واجب الوجود لا يقبل العدم فإنه محتاج إلى غيره وهم يسلمون أنه محتاج إلى الأول لأنه لا قوام له إلا بحركته ولا قوام لحركته إلا بالأول فكان لا وجود له إلا بالأول فامتنع أن يكون وجوده بنفسه بل كان معلولا بغيره وما كان معلولا بغيره لم يكن موجودا بنفسه بل كان ذلك الأول علة في وجوده وما كان له علة في وجوده ثابتة عنه علم بصريح العقل أنه ليس موجودا بنفسه فلا يكون واجبا بنفسه وما لم يكن واجبا بنفسه كان ممكنا وكان محدثا كما قد بسط في مواضع إذ المقصود هنا ذكر كلام ابن رشد وابن رشد يقول إن لفظ الممكن في اصطلاح الفلاسفة ليس هو لفظ الممكن في اصطلاح ابن سينا وأتباعه وما

كان أزليا واجبا بغيره دائما بحيث لا يقبل العدم لا يسمى ممكنا بل الممكن ما كان معدوما يقبل الوجود وأما ما لم يزل واجبا بغيره فليس هو بممكن وقد ذكر هذا في غير موضع من كتابه وذكر أن ما ذكره ابن سينا خروج عن طريقة الفلاسفة القدماء وأن طريقه التي أثبت بها

واجب الوجود بناء على هذا الأصل إنما هو إقناعي لا برهاني كقوله في الكلام في مسألة الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وما وضع في هذا القول من أن كل معلول فهو ممكن الوجود فإن هذا إنما هو صادق في المعلول المركب وليس يمكن أن يوجد شيء مركب وهو أزلي فكل ممكن الوجود عند الفلاسفة فهو محدث قال وهذا شيء قد صرح به أرسطاطاليس في غير ما موضع من كتبه قال وأما هذا الذي يسميه ابن سينا ممكن الوجود فهذا والممكن الوجود مقول باشتراك الاسم وكذلك ليس كونه محتاجا إلى الفاعل ظاهرا من الجهة التي منها تظهر حاجة الممكن

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

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

كذلك يلزمهم أن الكثير لا يصدر عن الواحد فقولهم إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد يناقض قولهم إن الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة إلا أن يقولوا إن

الكثرة في المعلول الأول كل واحد منها أول فيلزمهم أن تكون الأوائل كثيرة قال والعجب كل العجب كيف خفى هذا على أبي نصر وابن سينا لأنهما أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة لأنهم إذا قالوا إن الكثرة التي في المبدأ الثاني إنما هي مما يعقل من ذاته ومما يعقل من غيره لزم عندهم أن تكون ذاته ذات طبيعتين أعني صورتين فليت شعري أيتهما الصادرة عن المبدأ الأول وأيتهما التي ليست الصادرة قال وكذلك إذا قالوا فيه إنه ممكن من ذاته واجب من غيره لأن الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من واجب الوجود فإن الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود

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

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

وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معلوم ولا من جهة ما هو موجود بالفعل وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ولذلك قالت المعتزلة إن المعدوم ذات ما وذلك أن العدم يضاد الوجود وكل

واحد منهما يخلف صاحبه فإذا ارتفع عدم شيء ما خلفه وجوده وإذا ارتفع وجوده خلفه عدمه ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه أن ينقلب وجودا ولا نفس الوجود أن ينقلب عدما وجب أن يكون القابل لهما شيئا ثالثا غيرهما وهو الذي يتصف بالإمكان والتكون والانتقال من صفة العدم إلى صفة الوجود فإن العدم لا يتصف بالتكون والتغير ولا الشيء الكائن بالفعل يتصف أيضا وبسط الكلام في هذا وقال أيضا في دليلهم المشهور على قدم العالم وهو قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلق لأنا إذا فرضنا القديم و لم

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

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

قال والتغير أيضا الذي يقال إنه يحتاج إلى مغير منه ما هو في الجوهر ومنه ما هو في الكيف ومنه ما هو في الكم ومنه ما هو في الأين والقديم أيضا يقال على ما هو قديم بذاته وقديم بغيره عند كثير من الناس والتغيرات منها ما يجوز عند قوم على القديم مثل جواز كون الإرادة الحادثة على القديم عند الكرامية وجواز الكون والفساد على المادة الأولى عند القدماء وهي قديمة وكذلك المعقولات على العقل الذي بالقوة وهو قديم

عند أكثرهم ومنها ما لا يجوز وبخاصة عند بعض القدماء دون بعض قال وكذلك الفاعل أيضا منه ما يفعل بإرادة ومنه ما يفعل بطبيعة وليس الأمر في كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحدا أعني في الحاجة إلى المرجح وهل هذه القسمة في الفاعل حاصرة أو يؤدي البرهان إلى فاعل لا يشبه الفاعلين بالطبيعة ولا الذي بالإرادة التي في الشاهد

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

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

الأمر إلى ضروري بغير علة إلى أن يبين أن الأمر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلول كالأمر في الجملة الممكنة قلت ولفظ الممكن إذا قيل فيه يمكن أن يوجد ويمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد فهذا لا يكون إلا إذا كان معدوما كما ذكر ابن رشد انه اصطلاح الفلاسفة فأما كل ما يمتنع عدمه فليس بممكن بهذا الاعتبار أن يكون ممكن الوجود والعدم بل هذا واجب الوجود سواء قيل انه واجب بنفسه أو واجب بغيره ما

هو واجب بغيره أزلا وأبدا فكونه ممكنا يفتقر إلى دليل فتقسيم الموجود إلى واجب وممكن بهذا الاعتبار لا بد له من دليل كما ذكر ابن رشد بخلاف المعدوم الذي يمكن وجوده فهذا يعلم انه ممكن ولهذا كان ابن سينا ومن سلك طريقته محتاجين إلى إثبات كون الافلاك ممكنة بنفسها لا واجبة بنفسها وهذا وان كان حقا لكن دليلهم عليه في غاية الضعف فانه مبنى على أن كل جسم ممكن ودليلهم عليه ضعيف جدا كما قد بين في غير هذا الموضع وقد بين ضعفه أبو حامد ووافقه ابن رشد مع عنايته بالرد عليه على ضعف هذه الطريق والتحقيق أن هذا يسوغ تسميته ممكنا في اللغة باعتبار انه بنفسه لا

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

قال وذلك يستلزم وجود واجب وهو الضروري ولكن لا يستلزم انه لا علة له إلا بدليل منفصل وهذا الذي قاله ابن رشد بناء على أن افتقار المحدث إلى المحدث امر ضروري كما هو قول الجمهور فإذا كان المراد بالممكن الحقيقي هو الحادث فلا بد به له من فاعل ليس بحادث وهو الضروري في اصطلاح عامة العقلاء فان كل قديم هو ضروري عند عامة العقلاء وكل ممكن الإمكان الخاص هو محدث عندهم ثم بعد هذا كونه لا علة له والعلم بامتناع التسلسل في مثل هذا بأن يكون للمحدث محدث إلى غير نهاية ممتنع عند جميع العقلاء وقد بين ذلك في موضعه واما كون الممكن الذي هو قديم ازلى ضروري الوجود هو معلول لغيره فهذا ليس يبين أيضا امتناع التسلسل فيه على هذا التقدير كما تقدم وعلى هذا التقدير فيمكن تقرير ما ذكره الغزالى من أن ما قالوه في امتناع التسلسل باطل على اصلهم فان كل ممكن إذا قدر انه معلول مع كونه واجبا قديما أزليا فالقول في علته كالقول فيه فإذا قدر علل ومعلولات كل منها واجب قديم ازلى لا نهاية لها لم يظهر امتناع هذا على هذا التقدير ولم يظهر افتقار مجموعها إلى واجب خارج عنها إذ كان كل منها واجب له علة فإذا قيل المجموع لا علة له لم يظهر امتناع ذلك كما يظهر امتناعه في المحدثات ولكن كونه له

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

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

مرتبط بمبدأ أول فيها ولولا ذلك لم يكن هنا نظام موجود وأقاويلهم مسطورة في ذلك فينبغي لمن أراد معرفة الحق أن يقف عليها من عنده وما يظهر أيضا من كون جميع الأفلاك تتحرك الحركة اليومية مع أنها تتحرك بها الحركات التي تخصها مما صح عندهم أن الآمر بهذه الحركة هو المبدأ الأول وهو الله سبحانه وتعالى وأنه أمر ساير المبادئ أن تأمر ساير الأفلاك بساير الحركات وأن بهذا الأمر قامت السماوات والأرض كما أن بأمر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل الملك له ولاية أمر من الأمور من المدينة إلى جميع من فيها من أصناف الناس كما قال سبحانه وأوحى في كل سماء أمرها سورة فصلت ١٢ وهذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان لكونه حيوانا ناطقا قال وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها

عن بعض فهو شيء لا يعرفه القوم وإنما الذي عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه كما قال تعالى وما منا إلا له مقام معلوم سورة الصافات ١٦٤ وأن الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها عن المبدأ الأول وأنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود إلا هذا المعنى فقط وما قلناه من ارتباط وجود كل موجود بالواحد وذلك خلاف ما يفهم هاهنا من الفاعل والمفعول والصانع والمصنوع فلو تخيلت آمرا له مأمورون كثيرون وأولئك المأمورون لهم مأمورون أخر ولا وجود للمأمورين إلا في قبول الأمر وطاعة الآمر ولا وجود لمن دون المأمورين إلا بالمأمورين لوجب أن يكون الآمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة وأنه إن كان شيء وجوده في أنه مأمور فلا وجود له إلا من قبل الآمر الأول وهذا المعنى هو الذي ترى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف

قال فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم من غير أن يلحق ذلك الشنعة التي تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذي ذكره أبو حامد ها هنا يعني ما ذكره ابن سينا قال وهذا كله يزعمون أنه قد بين في كتبهم فمن أمكن أن ينظر في كتبهم على الشروط التي ذكروها فهو الذي يقف على صحة ما يدعون أو ضده قال وليس يفهم من مذهب أرسطاطاليس غير هذا ولا من مذهب أفلاطن وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية وقد يمكن الإنسان أن يقف على هذه المعاني من أقاويل عرض لها إن كانت مشهورة مع أنها معقولة وذلك أن ما شأنه هذا الشأن من التعليم فهو لذيذ محبوب عند الجميع قال وأحد المقامات التي يظهر منها هذا المعنى هو أن

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

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

والنهار سورة إبراهيم ٣٣ الآية فإذا تأمل الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات اللازمة المتقنة عن حركات الكواكب ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهي ذوات أشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو حركات محدودة وحركات متضادة علم أن هذه الأفعال المحدودة إنما هي عن موجودات مدركة حية ذوات اختيار وإرادة ويزيده إقناعا في ذلك أن يرى أن كثيرا من الأجسام الصغيرة الحقيرة الخسيسة المظلمة الأجساد التي هاهنا لم تعدم الحياة بالجملة على صغر أجرامها وخساسة أقدارها وقصر أعمارها وإظلام أجسادها وأن الجود الإلهي أفاض عليها الحياة والإدراك التي بها دبرت ذاتها وحفظت وجودها علم على القطع أن الأجسام السماوية أحرى أن تكون حية مدركة من هذه الأجسام لعظم أجرامها وشرف وجودها وكثرة أنوارها

كما قال سبحانه لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس الآية سورة غافر ٥٧ وبخاصة إذا اعتبر تدبيرها الأجسام الحية التي هاهنا علم على القطع أنها حية فإن الحي لا يدبره إلا حي أكمل حياة منه فإذا تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة الحية الناطقة المختارة المحيطة بنا ونظر إلى أصل ثالث وهو أن عنايتها بما هاهنا هي غير محتاجة إليها في وجودها علم أنها مأمورة بهذه الحركات ومسخرة لما دونها من الحيوانات والنباتات والجمادات وأن الآمر لها غيرها وهو غير جسم ضرورة لأنه لو كان جسما لكان واحدا منها وكل واحد منها مسخر لما دونه ههنا من الموجودات وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته في وجود ذاته وأنه لولا مكان هذا الآمر لها لما اعتنت بما ههنا على الدوام والاتصال لأنها مدبرة ولا منفعة لها خاصة في هذا الفعل فإذن إنما تتحرك من قبل الأمر والتكليف للجرم المتوجه

إليها لحفظ ما هاهنا وإقامة وجوده والآمر هو الله تعالى وهذا كله معنى قوله تعالى أتينا طائعين قال ومثال هذا في الاستدلال لو أن إنسانا رأى جمعا عظيما من الناس ذوي نطق وفضل مكبين على أفعال محدودة لا يخلون بها طرفة عين مع أن تلك الأفعال غير ضرورية في وجودهم وهم غير محتاجين إليها لأيقن على القطع أنهم مكلفون ومأمورون بتلك الأفعال وأن لهم آمرا هو الذي أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة للعناية بغيرهم المستمرة هو أعلى قدرا منهم وأرفع مرتبة وأنهم كالعبيد المسخرين له وهذا المعنى هو الذي أشار إليه الكتاب العزيز في قوله سبحانه وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين سورة الأنعام ٧٥ وإذا اعتبر الإنسان أمرا آخر أن كل واحد من الكواكب السبعة

له حركات خادمة لحركته الكلية ذوات أجسام تخدم جسمه الكلي كأنها خدمة يعتنون بخادم واحد علم أيضا على القطع أن لجماعة كل كوكب منها آمرا خاصا بهم رقيبا عليهم من قبل الآمر الأول مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش أن يكون منها جماعة جماعة كل واحد منها تحت آمر واحد وأولئك الآمرون وهم المسمون العرفاء يرجعون إلى أمير واحد وهو أمير الجيش كذلك الأمر في حركات الأجرام السماوية التي أدرك القدماء من هذه الحركات وهي نيف على الأربعين ترجع كلها إلى سبعة آمرين وترجع السبعة أو الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات إلى الآمر الأول وهذه المعرفة تحصل للإنسان بهذا الوجه سواء علم كيف مبدأ خلقة هذه الأجسام أعني السماوية أو لم يعلم وكيف ارتباط وجود سائر

الآمرين بالآمر الأول أو لم يعلم فإنه لا شك أنها لو كانت موجودة من ذاتها أعني قديمة من غير علة ولا موجد لجاز عليها أن لا تأتمر لآمر واحد لها بالتسخير وألا تطيعه وكذلك حال الآمرين مع الآمر الأول وإذا لم يجز ذلك عليها فهنالك نسبة بينها وبينه اقتضت لها السمع والطاعة وليس ذلك أكثر من أنها ملك له في عين وجودها لا في عرض من أعراضها كحال السيد مع عبيده بل في نفس وجودها فإنه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات بل تلك الذوات تقومت بالعبودية وهذا هو معنى قوله تعالى إن كل من في السماوات والأرض إلا آت الرحمن عبدا سورة مريم ٩٣ وهذا الملك هو ملكوت السماوات والأرض الذي أطلع الله إبراهيم عليه في قوله تعالى وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون

من الموقنين وأنت تعلم أنه إذا كان الآمر هكذا فإنه يجب ألا تكون خلقة هذه الأجسام ومبدأ كونها على نحو كون الأجسام التي ههنا وأن العقل الإنساني يقصر عن إدراك كيفية ذلك الفعل وإن كان يعترف بالوجود فمن رام أن يشبه الوجودين أحدهما بالفاعل وأن الفاعل لها فاعل بالنحو الذي توجد الفاعلات ههنا فهو شديد الغفلة عظيم الزلة كثير الوهلة قال فهذا هو أقصى ما تفهم به مذاهب القدماء في الأجرام السماوية

وفي إثبات الخالق لها وفي أنه ليس بجسم وإثبات ما دونه من الموجودات التي ليست بأجسام واحدها هي النفس قال وأما إثبات وجوده من كونها محدثة على نحو حدوث الأجسام التي نشاهدها كما رام المتكلمون فعسير جدا والمقدمات المستعملة في ذلك غير مفضية بهم إلى ما قصدوا بيانه

قلت فهذا الكلام لا ريب أنه إلى الكلام الذي نقله الناس عن أرسطو وأصحابه في إثبات واجب الوجود أقرب من كلام ابن سينا وأمثاله بل هذا خير من الكلام المنقول عن أرسطو من وجوه متعددة فإن المنقول عن أرسطو إنما فيه أنه جعل الأول محركا لها من حيث هو محبوب معشوق لها للتشبه به يحركها تحريك المحبوب لمحبه بل تحريك المتشبه به للمتشبه كتحريك الإمام للمؤتم فإن هذا أضعف من تحريك المحبوب لمحبه كتحريك الطعام للآكل والمرأة للجماع وأما هذا فقد جعله آمرا لها بالحركة مسخرا لها بذلك مكلفا لها بذلك لكن أرسطو أثبت قوله بأن الحركة الإرادية الشوقية لا بد فيها من عقل يتشبه به الفلك كما يتشبه المؤتم بالإمام قال والشيء المتشوق إليه علة لحركة المتحرك إليه بالشوق

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

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

إثبات عقول مفارقة وراء الأفلاك وأن فيها عقلا هو فوقها في الرتبة والدليل الذي ذكره هذا وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة في إثبات العقول إنما يدل على إثبات عقول

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

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

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

للتشبه به فليس في هذا صدور أمر من آمره ولا شعور بالمحب المشتاق ولا طلب لفعل منه وابن رشد قرر بأن الآمر لها هو المبدع لها بانها لو كانت موجودة من ذاتها أي قديمة من غير علة ولا موجد لجاز عليها أن لا تأتمر لآمر واحد لها بالتسخير وألا تطيعه وكذلك حال الآمرين مع الآمر الأول وإذا لم يجز ذلك عليها فهنالك نسبة بينها وبينه اقتضت لها السمع والطاعة وليس ذلك أكثر من أنها ملك له في عين وجودها لا في عرض من أعراضها

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

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

ومن المعلوم أن احتياج العقول والافلاك إلى الواجب بذاته أعظم من حاجة ما دونها اليها فكيف يقال في هذا لا يوجد إلا به ويقال في ذلك لا يوجد إلا بقبول الأمر ومن المعلوم أن ما يظهر من تأثير الافلاك في الأرض إنما هو في بعض احوالها كما ذكره من تأثير قرب الشمس وبعدها والليل والنهار ومن المعلوم بالحس أن هذا ليس وحده مستقلا بإبداع ما في الأرض وانما هو من جملة الاسباب التي بها يتم كما يفتقر الحيوان والنبات إلى الريح وافتقارها إلى ذلك اعظم من افتقارها إلى الشمس وكما تفتقر إلى الأرض والتراب وغير ذلك من الاسباب وبالجملة هذه الطريق التي سلكها هؤلاء مبنية على ثلاث مقدمات أن الافلاك لا تقوم إلا بالحركة وان الحركة لا تقوم إلا بآمر منفصل أو محبوب منفصل يحب التشبه به فالافلاك لا تقوم إلا بذلك ثم إذا كانت لا تقوم إلا بذلك لزم أن تكون جميع اعيانها وصفاتها صادرة عنه وهم لم يقرروا ذلك وقد بسط هذا في غير هذا الموضع لكن يمكن تقريره بأن يقال إذا كان قوامها بحركتها وقوام حركتها به فقوامها به واذا كان قوامها

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

لم يكن له علة لا خارجة عنه ولا داخلة فيه فإن كانت له علة لكونه مركبا كان باعتبار ذاته ممكنا وكل ممكن مفتقر إلى واجب الوجود اجاب بأن البرهان لم يقم على إثبات واجب الوجود بالتفسير الذي ادعيتموه وانما قام بمعنى انه ليس له علة فاعلة واما كونه ليس له علة مادية أو صورية فلم يقم دليل على واجب الوجود بهذا الاعتبار قال وكل تلبيساتهم في هاتين اللفظتين واجب الوجود ممكن الوجود فلنعد إلى المفهوم وهو نفي العلة يعني العلة الفاعلة واثباتها فكأنهم يقولون أن هذه الأجسام لها علة ام لا علة لها فيقول الدهري لا علة لها فما المستنكر واذا عنى بالإمكان والوجوب هذا فنقول انه واجب وليس ممكنا وقولهم

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

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

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

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

الحيوان ها هنا كائن فاسد بالشخص غير كائن ولا فاسد بالنوع من قبل الرباط القديم من قبل أنـه لم يمكن فيه أن يكون غير كائن ولا فاسد بالشخص كالحال في العالم فتدارك الخالق سبحانه هذا النقص الـذي لحقه بهذا النوع من التمام الذي لم يكن فيه غيره كما يقوله أرسطوا في كتاب الحيوان قال وقد رأينا في هـذا الوقت كثيرا من أصحاب ابن سينا لموضع هذا الشك تأولوا على ابن سينا هذا الرأي وقالوا انه ليس يـرى أن ها هنا مفارقا وقالوا أن ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع وانه المعنى الذي أودعه في فلسـفته المشرقية قالوا وانما سماها فلسفة مشرقية لانها مذهب اهل المشرق ويرون أن الالهة عندهم هي الاجرام السماوية على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا يضعفون طريق ارسطو في إثبات المبدأ الأول من طريق الحركـة قـال ونحن قد تكلمنا على هذه الطريقة غير ما مرة

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

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

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

قدم العالم لا يدل شيء منها على قدم الافلاك بل غاية ما يدل على أن الله لم يزل فاعلا وأنه لا بد قبل الافلاك من شيء آخر موجود ونحو ذلك مما لا يدل على قدم الافلاك ثم إذا قدر ثبوت ذلك فقوله يجب أن يكون المحرك للفلك واجب الوجود في الجوهر وألا يكون فيه قوة أصلا لا على حركة ولا غيرها فلا يكون جسما أي لا يقوم به فعل من الأفعال دعوى مجردة ثم لو قدر انه لا يقوم به فعل فلم قال أن ما لا يقوم به فعل لا يكون جسما ويقال غاية ما ذكره أن يكون ما قاله ممكنا فيقال كما انه يمكن ذلك فيمكن نقيضه فإنه كما يجوز أن يكون المحرك له غير متحرك فالمحرك المتحرك اولى بالجواز والامكان ثم يقال بل ما ذكرته هو على نقيض قولكم أدل منه على قولكم وذلك لأن الفلك إذا كان دائم الحركة وقد قررت أن المحرك له غيره

فالمحرك له إما أن يكون متحركا واما أن لا يكون فإن لم يكن متحركا كان محركا لغيره بدون حركة فيه وهذا إما أن يكون ممكنا واما أن يكون ممتنعا فإن كان ممكنا بطل مذهبهم وان أمكن فالفلك نفسه إما أن يكون واجبا بنفسه واما أن يكون ممكنا فإن كان واجبا بنفسه وحركته ممكنة وهو محتاج في حركته

إلى محرك منفصل كان واجب الوجود بنفسه جسما متحركا بحركة تقوم به يفتقر فيها إلى غيره وحينئذ فيمكن أن يقال المحرك للفلك هو ايضا جسم متحرك بحركة فيه سواء احتاج فيها إلى غيره أو لم يحتج واذا لم يحتج إلى غيره كان اولى وان قيل أن الفلك ممكن الوجود فلا بد له من الواجب فيكون الواجب علة موجبة له فلا بد أن يكون علة تامة في الأزل له لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن كذلك والعلة التامة لا يجوز أن يتأخر عنها شيء من معلولها فإن كان علة تامة لحركة الفلك لزم وجودها في الأزل وهو ممتنع وإن لم يكن علة تامة له لم يكن بد من أمر يتجدد يصير به علة تامة لحدوث ما يحدث من الحركة وذلك المتجدد إن كان منه فقد بطل قولهم وإن كان من الممكن كان قولهم أبطل وأبطل فإن من الممكن لابد أن يكون له من الواجب إذ لا شيء له من نفسه وهذا يصلح أن يكون حجة في هذه المسألة وهو أن الحركة الدائمة في الفلك إذا كانت صادرة عن موجب فالموجب لها إن كان علة تامة لها في الأزل لم يتأخر عنها شيء من معلولها وان لم تكن تامة في الأزل صار موجبا بعد أن لم يكن وذلك التمام أن كان له من نفسه كان متحركا وهو خلاف ما زعموه وان كان من غيره كان واجب الوجود بنفسه مفتقرا في تمام فعله إلى غيره

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

لها بد من فاعل وحدوث الحوادث شيئا بعد شيء عن علة تامة في الأزل لا يتأخر عنها شيء من موجبها ممتنع فوجب أن يكون الموجب لحدوث تلك الحوادث امرا يتعلق بالواجب وذلك من لوازم الواجب لا يفتقر إلى غير الواجب وما منه بخلاف ما يقوم بالممكن فإن الممكن نفسه مفتقر إلى غيره فما فيه اولى أن يفتقر إلى غيره وهذا قد بسط في موضع آخر وبين انهم يلزمهم التناقض وفساد قولهم سواء قدر الفلك واجبا بنفسه أو قدر ممكنا واجبا بغيره والمقصود هنا إنما كان التنبيه على طريق الطوائف في إثبات الصانع وان ما يذكره اهل البدع من المتكلمة والمتفلسفة فإما أن يكون طويلا لا يحتاج اليه أو ناقصا لا يحصل المقصود وان الطرق التي جاءت بها الرسل هي أكمل الطرق وأقربها وأنفعها وان ما في الفطرة المكملة بالشرعة المترلة يغني عن هذه الأمور المحدثة وان سالكيها يفوتهم من كمال المعرفة بصفات الله تعالى وأفعاله ما ينقصون به عن أهل الإيمان نقصا عظيما إذا عذروا بالجهل وألا كانوا من المستحقين للعذاب إذا خالفوا النص الذي قامت عليهم به الحجة فهم بين محروم ومأثوم

وهذه الطرق التي أخذها ابن سينا عن المتكلمين من المعتزلة ونحوهم وخلطها بكلام سلفه الفلاسفة صار بسبب ما فيها من البدع المخالفة للكتاب والسنة يستطيل بها على المسلمين ويجعل القول الذي قاله هؤلاء هو قول المسلمين وليس الأمر كذلك وانما هو قول مبتدعتهم وهكذا عمل اخوانه القرامطة الباطنية صاروا يلزمون كل طائفة من طوائف المسلمين بالقدر الذي وافقوهم عليه مما هو مخالف للنصوص ويلزمونهم بطرد ذلك القول حتى يخرجوهم عن الإسلام بالكلية ولهذا كان لهؤلاء وأمثالهم نصيب من حال المرتدين الذين قال الله تعالى فيهم يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم سورة المائدة ٥٤ ولهذا آل الأمر بكثير من هؤلاء إلى عبادة الاوثان والشرك بالرحمن مثل دعوة الكواكب والسجود لها أو التصنيف في ذلك كما صنفه الرازي وغيره في ذلك والذي أحدثه الفلاسفة كابن سينا وامثاله عن المعتزلة منه ما هو صحيح ومنه ما هو باطل فالصحيح كقولهم أن تخصيص شيء دون

شيء بالحدوث في وقت دون وقت لا بد له من مخصص والباطل نفى الصفات وركب ابن سينا من الامرين ما دار به على المعتزلة ونحوهم من المتكلمين و لم يقتصر على مجرد ما قالوه بل وسع القول فيه حتى وصله بكلام سلفه الدهرية فالأول وهو أن تخصيص الحدوث بوقت لا بد له من مخصص ضم اليه أن كل ممكن وان كان قديما لا يترجح إلا بمرجح وبنى على ذلك إثبات واجب الوجود وهي الطريقة التي أحدثها في الفلسفة وهي مركبة من كلام الفلاسفة والمعتزلة والمعتزلة لا تقتصر في أن التخصيص لا بد له من مخصص على تخصيص الحدوث بل تقول ذلك فيما هو أعم من ذلك ولا تفرق بين الاختصاص الواجب والاختصاص

الممكن وابن سينا وافقهم على ذلك فتناقضت عليه اصوله واما الأصل الفاسد الذي اخذه عنهم فهو نفي الصفات ولما كانت المعتزلة تنفي الصفات وتسمي اثباتها تجسيما والتجسيم تركيبا ويقولون أن المركب لا بد له من مركب فلا يكون مركبا فلا يكون

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

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

يخاطبون بنوع من التخييل والتمثيل الذي ينتفعون به فيه كما تقدم كلامه وهذا كلام الملاحدة الباطنية الذين الحدوا في اسماء الله واياته وكان منتهى أمرهم تعطيل الخالق وتكذيب رسله وابطال دنيه ودخل في ذلك باطنية الصوفية اهل الحلول والاتحاد وسموه تحقيقا ومعرفة وتوحيدا ومنتهى أمرهم هو الحاد باطنية الشيعة وهو انه ليس إلا الفلك وما حواه وما وراء ذلك شيء وكلام ابن عربي صاحب فصوص الحكم وامثاله من

الاتحادية القائلين بوحدة الوجود يدور على ذلك لمن فهمه ولكن يسمون هذا العالم الله فمذهبهم في الحقيقة مذهب المعطلة كفرعون وأمثاله ولكن هؤلاء يطلقون عليه هذا الاسم بخلاف أولئك وايضا فقد يكون جهال هؤلاء وعوامهم يعتقدون انهم يثبتون خالقا مباينا للمخلوق مع قولهم بالوحدة والاتحاد كما رأينا منهم طوائف مع ما دخلا فيه من العلم والدين لا يعرفون حقيقة مذهب هؤلاء لما في ظاهره من الإقرار بالصانع ورسله ودينه وإنما يعرف ذلك من كان ذكيا خبيرا بحقيقة مذهبهم ومن كان كذلك فهو أحد رجلين إما مؤمن عليم أن هذا يناقض الحق وينافى دين الإسلام فذمهم وعاداهم وإما ذنديق منافق علم حقيقة

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

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

غير هذا الموضع لما ذكر النزاع في مسألة الصنع والابداع وحدوث العالم قال في آخره فهذه هي المذاهب واليك الاعتبار بعقلك دون هواك بعد أن تجعل واجب الوجود واحدا والرازي لم يعرف وجه وصيته فقال أن كان المقصود منه الأمر بالثبات على التوحيد فإنه يكون كلاما أجنبيا عن مسألة الحدوث والقدم وان كان المقصود منه إنما هي المقدمة التي يظهر منها الحق في مسألة القدم والحدوث فهو ضعيف لأن القول بوحدة واجب الوجود لا تأثير له في ذلك أصلا لأن القائلين بالقدم يقولون ثبت اسناد الممكنات بأسرها إلى واجب الوجود لذاته فسواء كان الواجب وحدا أو أكثر من واحد لزم من كونه واجبا دوام آثاره وأفعاله وأما القائلون

بالحدوث فلا يتعلق شيء من أدلتهم بالتوحيد والتثنية فثبت انه لا تتعلق مسألة القدم والحدوث بمسألة التوحيد قلت ليس مراد ابن سينا بالتوحيد التوحيد الذي جاءت به الرسل وهو عبادة الله وحده لا شريك له مع ما يتضمنه من أنه لا رب لشيء من الممكنات سواه فإن اخوانه من الفلاسفة من أبعد الناس عن هذا

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

والرحمة وبأفعال متنوعة كالخلق والاستواء ونحو ذلك لم يكن واحدا عندهم بل كان مركبا وجسما وحينئذ فيقال لهم هذا الذي تسمونه واحدا لا حقيقة له في الخارج وانما هو أمر يقدر في الاذهان لا يوجد في الاعيان وهو نظير الواحد البسيط الذي يجعلون منه تتركب الانواع فإن هذا الواحد الذي يثبتونه في الكليات ويقولون انه منه تتركب الانواع الموجودة هو نظير الواحد الذي يثبتونه في الالهيات ويقولون هو مبدأ الوجود وكلاهما لا حقيقة له في الخارج وانما هو يقدره الذهن كما يقدر الكليات المجردة عن الأعيان وكما يقدر بعدا مجردا ودهرا مجردا ومادة مجردة كما يقوله شيعة أفلاطن ومن وافقهم بل هذه الأمور اقرب إلى وجودها في الخارج من ذلك الواحد الذي يقدرونه إما الواحد الكلي البسيط الذي تتركب منه الانواع في حدودها وحقائقها واما الواحد المعين الذي تصدر عنه الموجودات ومتى بطل واحدهم هذا بطل توحيدهم فبطل نفيهم للصفات وبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فبطل قولهم في الأفعال فبطل ما قرروه في قدم العالم وبطل ما احتجوا به على ذلك من الحجة حيث قالوا كيف يصدر عنه ما لم يكن صادرا من غير قيام امر متجدد

به فكان ابطال ما الحدوا به في توحيد الله تعالى يهدم اصول ضلالهم وايضا فالمقالات التي أبطلها ابن سينا في مسألة حدوث العالم وقدمه بنى ابطالها على هذا التوحيد الذي هو نفي الصفات فكان هذا عصمته التي

لا بد له منها وقد ذكرنا في غير هذا الموضع أن ابن سينا ذكر مقالات الناس في مسألة الحدوث والقدم و لم يذكر مقالة اساطين الفلاسفة المتقدمين كما لم يذكر مقالة الأنبياء والمرسلين والمقالات التي حكاها من الباطل إنما احتج على ابطالها بما لا حجة له فيه فقال اوهام وتنبيهات قال قوم أن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنه إذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الآفلين سورة الانعام ٧٦ فإن الهوي في حظيرة الإمكان أفول ما

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

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

واحد ومع هذا فحجتك على ابطال قولهم قد عرف ضعفها ولكن الفرق بين هؤلاء وهؤلاء أن هؤلاء يجعلون الصانع اكثر من واحد فيقولون بالتعدد في الصانع وأولئك إذا اثبتوا اصلا وطينة غير معلولة فلا يجعلونها

فاعلة صانعة بل قابلة للفاعل فهؤلاء يقولون أن الفاعل للعالم واجب بنفسه وهؤلاء يدخل فيهم من قال بقولهم كابن زكريا المتطبب حيث قالوا القدماء خمسة وسبب حدوث العالم عشق النفس للهيولي فإن هؤلاء يقولون بقدم مادة العالم ومكانه وزمانه والنفس وكان ابن سينا ذكر هذا القول وذكر قول المجوس الذين يقولون بقدم النور والظلمة فهذان القولان متشابهان من بعض الوجوه فإن هذا يقول سبب حدوث العالم اختلاط النور والظلمة وهذا يقول سببه عشق النفس للهيولي ثم ذكر قول المتكلمين وقول اصحابه فلم يذكر إلا هذه الأقوال الاربعة واما قول ائمة الفلاسفة واساطينهم القدماء فلم يذكره كما لم يذكر قول الأنبياء وسلف الأمة وحينئذ فيقال مذهب جمهور الفلاسفة أن اصل العالم معلول عن الواجب بنفسه والعالم مع ذلك محدث الصورة فهؤلاء لا يقولون بتعدد الواجب ولا يقولون بقدم العالم ولا يقولون بأن طينته غير

معلولة وهذا القول لم يذكره في نقله للمقالات مع أنه من أشهر الأقوال عن أساطين الفلسفة وهو أظهر اقوالهم في الحجة والدليل فإنه لا يرد عليه ما يرد على غيره ولا يمكنه أن يحتج على فساد قول هؤلاء بما احتج به على فساد قول غيرهم بل حجته الصحيحة لا تدل إلا على قول هؤلاء فإنهم يمكنهم أن يثبتوا للحوادث سببا حادثا ولا يجعلون الفاعل معطلا عن الفعل ولا يقولون بقدم الافلاك وحدوث حوادثها من غير سبب حادث ولا يخالفون النصوص المشهورة عن الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه فكان قولهم اقرب إلى العقل والنقل من الأقوال التي ذكرها قال ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدأ وأراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من أصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لأن كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم تكن كلية حاصرة لاجزائها معا فإنها في حكم ذلك وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الاحوال

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

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

ضعيف قد انكشف لذوي الأبصار ضعفه على أنه قائم في كل حال وليس في حال بأولى بإيجاب السبق من حال وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه وأما كون غير المتناهي كلا موجودا ككون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطأ فليس إذا صح على كل واحد حكمه صح على كل محصل وألا لكان يصح أن يقال الكل من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود لأن كل واحد يمكن أن يدخل في الوجود فيحمل الإمكان على الكل كما حمل على كل واحد قالوا و لم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما إلا شيئا بعد شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر وأقل ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم وأما توقف الواحد منها على أن يوجد قبله مالا نهاية له أو احتياج شيء منها إلى أن ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فإن معنى قولنا كذا توقف على كذا هو أن الشيئين وصفا معا بالعدم

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

قال فهذه هي المذاهب واليك الاعتبار بعقلك دون هواك هذا جملة كلامه فهذا الكلام قد ذكر فيه قول المعتزلة ونحوهم من أهل الكلام وقوله وقول امثاله من الفلاسفة وذكر حجة المعتزلة المعروفة عندهم وهو

دليل الاعراض المبني على ابطال حوادث لا تتناهى وذكر حجته في أن تخصيص حال دون حال بالفعل لا بد له من مخصص فإذا كانت الاحوال متساوية لزم انتفاء المخصص فينتفي التخصيص فينتفي ما ذكروه من الحدوث وهذه الحجة مادتها من كلام المعتزلة الصحيح حيث أخذ عنهم أن التخصيص بوقت دون وقت لا بد له من مخصص وهم بنوا على ذلك إثبات الصانع وهو على ذلك بنى إثبات واجب الوجود لكن نقل ذلك إلى الممكن الذي ليس له من نفسه وجود فتخصيصه بالوجود دون العدم وبالعدم دون الوجود كتخصيص الحدوث بوقت دون وقت وقد عرف أن هذا الكلام مادته من كلام المعتزلة والفلاسفة

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

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

فيقال له إذا لم يكن مختلف النسب إلى الاوقات والأشياء الكائنة عنه كونا أزليا واللازمة من ذلك لزوما ذاتيا كما يقوله في لزوم الفلك عنه وما يقدره علة للفلك من العقول أو غيرها فاللازم لهذه اللوازم إما أن يكون لازما لها لا ينفك عنها في وقت من الاوقات أو لازما لها في حال دون حال فإن كان لازما لها في كل الاوقات وجب أن لا يحدث شيء وان لا يكون تغير اصلا وان كان لازما لها في وقت دون وقت فقد اختلفت نسبة لوازمه إلى الاوقات والامور الحادثة في الاوقات حيث حدث عن لوازمه في هذا الوقت ما لم يحدث في هذا الوقت واذا اختلفت نسبة اللوازم إلى الاوقات والحوادث لزم أن تختلف نسبته إلى الاوقات والحوادث لأن الأمور الكائنة عنه كونا أزليا وما يلزمها لزوما ذاتيا نسبتها إلى جميع الاوقات والحوادث كنسبته لأنه لو كانت نسبتها إلى الاوقات والحوادث تخالف نسبته لكانت حالها في بعض الاوقات والحوادث مخالفا لحاله ولكانت مختصة في بعض الأوقات بمعنى منتف عنها في اوقات اخر وذلك تخصيص لبعض الاوقات دون وقت آخر بحدوث حادث فيه

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

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

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

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

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

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

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

من الأقوال التي يقدرها الذهن في هذا المقام فهي مع كونها أقوالا لا دليل عليها وإنما هي تحكمات ورجم بالغيب بل والدليل يقوم على فسادها فلا يحصل بها جواب عما يدل على فساد أصلهم فإن تلك الوجوه إما أن تكون أمورا وجودية أو عدمية فإن كانت وجودية فقد صدرت عن الأول فقد صدر عنه أمور متعددة أكثر من واحد بلا واسطة وإن كانت عدمية فلا يخرج الصادر الأول عن أن يكون واحدا بسيطا وحينئذ فلا يصدر عنه إلا واحد يبين ذلك أن كثرة السلوب العدمية إن أوجبت كثرة فالأول فيه كثرة لكثرة ما يسلب عنه وإن لم توجب كثرة فلا كثرة في الصادر الأول بأمور عدمية فلا يصدر عنه إلا واحد وهلم جرا

وأيضا فهذا الواحد الذي يقدرونه إنما يوجد في الأذهان لا في الأعيان كالواحد الذي يجعلونه مبدأ المركبات العقلية كما بسط هذا في موضع آخر وإذا كان كذلك فما يقولونه في هذا المقام من أن حركة الفلك واحدة أزلية أبدية وهي فعل الرب الدائم فعله قول باطل لوجوه أحدها أن الحركات ليست واحدة بل حركات مختلفات وليس بعضها صادرا عن بعض فقول القائل إنها واحدة قول باطل الثاني أن الحركة الدائمة سواء كانت واحدة أو متعددة وسواء

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

مفعول له لا يعقل مقارنته له لكن يعقل صدور الفعل عنه شيئا بعد شيء فتكون المفعولات صادرة عنه شيئا بعد شيء وهؤلاء أصلوا أصلا فاسدا ظهر به فساد قولهم وهو أن العلة التامة التي تسمى المؤثر التام يجب أن يقارنه معلوله في الزمان بحيث لا يتأخر عنه ولا يكون معلول إلا لعلة تامة وهذا ناقضوا به المتكلمين الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم في قولهم إن المؤثر التام يجوز بل قد يجب أن يتراخى عنه أثره فقالوا الباري كان في الأزل مؤثرا تاما وتراخى عنه أثره فقال أولئك بل يجب أن يقارنه أثره والصواب قول ثالث وهو أن التأثير التام من المؤثر يستلزم الأثر فيكون الأثر عقبه لا مقارنا له ولا متراخيا عنه كما يقال كسرت الإناء فانكسر وقطعت الحبل فانقطع وطلقت المرأة فطلقت وأعتقت العبد فعتق قال تعالى إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون سورة يس ٨٢ فإذا كون شيئا كان عقب تكوين الرب له لا يكون مع تكوينه ولا متراخيا عنه وقد يقال يكون مع تكوينه بمعنى أنه يتعقبه لا يتراخى عنه وهو سبحانه ما شاء كان ووجب بمشيئته وقدرته

وما لم يشأ لم يكن لعدم مشيئته له وعلى هذا فكل ما سوى الله تعالى لا يكون إلا حادثا مسبوقا بالعدم فإنه إنما يكون عقب تكوينه له

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

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

البتة بل لا قديم إلا هو سبحانه وهو وحده الخالق لكل ما سواه وكل ما سواه مخلوق كما قال تعالى الله خالق كل شيء سورة الزمر ٦٢ وهؤلاء لما كانت مناظرتهم مع المتكلمين الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم

على أصلهم في الاستدلال على حدوث الأجسام أو حدوث العالم بامتناع حوادث لا أول لها ورأى هؤلاء أن هذه قضية كاذبة ولهذا كان أئمة أهل الكلام كالرازي وغيره يوافقونهم على فسادها فإن الرازي وإن قرر في كتبه الكلامية كالأربعين و نهاية العقول وغيرهما امتناع حوادث لا أول لها كما تقدم تقريره واعتراض إخوانه عليه فهو نفسه في كتب أخرى يقدح في هذه الأدلة ويقرر وجوب دوام الفاعلية وامتناع حدوث الحوادث بلا سبب وامتناع حدوثها في غير زمان ويجيب عن كل ما يحتج به في هذه الكتب كما فعل ذلك في كتاب المباحث المشرقية وغيره ولعل الذين قدحوا في أدلته هذه كالآمدي والأبهري والأرموي صاحب لباب الأربعين وغيرهم أخذوا ذلك أو بعضه من كلامه أو أخذوه هم من حيث أخذه هو وهذا قد رأيته فإني كنت قد أرى اعتراض هؤلاء عليه أو بعض أجوبته ثم انظر بعد ذلك في كلام آخر له فأجدهم قد أخذوا ذلك

الاعتراض أو الجواب أخذوه من كلامه كما في الجواب الباهر الذي ذكره الأرموي فإنه أخذه من المطالب العالية والاعتراضات التي ذكرها هو وغيره على تقريره لامتناع حوادث لا أول لها قد ذكرها الرازي في المباحث المشرقية وذكرها الآمدي أيضا ولهذا أرأيت من يغتر بكلام هؤلاء من طلبة العلم حقيقة أمرهم وأن هذا التقرير الذي وافقوا فيه شيوخهم المتكلمين من المعتزلة والأشعرية هم بعينهم قد قدحوا فيه في موضع آخر قدحا لم يجيبوا عنه فلا يظن الظان أن ما ذكروه مما ينصر دين الإسلام بل هذا مما يقوي معرفة المسلمين بذم الكلام الذي ذمه السلف والأئمة وأنه جهل لا علم ولا يغتر المغتر بما يجده من كثرة ذكر المصنفين في الكلام لذلك واتباع آخرين مقلدين لهم في ذلك فإن الناظر إما أن يكون ناظرا بنفسه حتى يتبين له الحق أو يقلد المعصوم فهذان طريقان علميان وإما أن يكون محسنا للظن بشيوخ تقدموا من شيوخ هذا الكلام المحدث فهؤلاء قد عارضهم من هو أعلم منهم فالسلف والأئمة عارضوهم وأتباعهم الحذاق الذين تعقبوا كلامهم عارضوهم وناقضوهم وأتباعهم الذين تعقبوا كلامهم عارضوهم وناقضوهم والفلاسفة أيضا عارضوهم وناقضوهم

وإذا قال القائل هذا الأصل قد قرره مثل أبي الهذيل العلاف وأبي إسحاق النظام ومثل الجهم بن صفوان واتبعهم عليه مثل أبي علي وأبي هاشم وعبد الجبار بن أحمد وأبي الحسين البصري وغيرهم ووافقهم على صحة هذه الطريقة وهو امتناع حوادث لا أول لها مثل محمد بن كرام وابن الهيصم وغيرهما ومثل أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر وأبي المعالي والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وابن الزاغوني وأبي عبد الله المازري والقاضي أبي بكر بن العربي وغيرهم بل ومثل الشريف المرتضى وأمثاله من شيوخ الشيعة فهؤلاء وأضعافهم يحتج بهذه الطريقة وإن كان أصلها مأخوذا من الجهم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف وغيرهما قيل لمن قال هذا القول الواحد من هؤلاء لم يعظمه من يعظمه من المسلمين إلا لما قام به من دين الإسلام الذي كان فيه موافقا لما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فإن الواحد من هؤلاء له مساع مشكورة في نصر ما

نصره من الإسلام والرد على طوائف من المخالفين لما جاء به الرسول فحمدهم والثناء عليهم بما لهم من السعي الداخل في طاعة الله ورسوله وإظهار العلم الصحيح الموافق لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم والمظهر لباطل من خالف الرسول وما من أحد من هؤلاء ومن هو أفضل منهم إلا وله غلط في مواضع

وإذا كان كذلك فانظر في هذا الأصل الذي اتبع فيه متأخروهم لمتقدميهم من إثباتهم حدوث العالم والأجسام بهذه الطريق هل هي طريقة صحيحة في العقل أم لا وهل هي موافقة للشرع أم لا فاعرضها على الكتاب والميزان فإن الله تعالى يقول لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط سورة الحديد ٢٥ فاعرض عما يذكرونه بما ثبت من كتاب الله وسنة رسوله وما ثبت عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين وزنه أيضا بالميزان الصحيحة العادلة العقلية واستعن على ذلك بما يذكره كل من النظار في هذه الطريقة وأمثالها ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ولا تتبع الظن فإنه لا يغني من الحق شيئا وسل الله أن يلهمك ويهديك فإنه قد ثبت في الحديث الصحيح الإلهي أن الله تعالى قال يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم وقد ثبت في صحيح مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا قام

من الليل يصلي يقول اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل فاطر السماوات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم والله تعالى قد أخبر عن أهل النار أنهم قالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير سورة الملك ١٠ فالضلال وقع في السمع والعقل فإن أقواما نصروا الإسلام أو السنة في ظنهم وصاروا يدخلون في الإسلام أو السنة ما ليس منه ولم يكن لهم من الخبرة بالكتاب وتفسير السلف له والسنة وأقوال سلف الأمة ما يعرفون به ما بعث الله به رسوله مما عرف بالنص والإجماع ولهذا نجد جمهور أهل الكلام من أبعد الناس عن معرفة الحديث وأقوال الصحابة ويذكرون أحاديث يظنونها صحيحة وتكون من الموضوعات المكذوبات وأحاديث تكون صحيحة متلقاة بالقبول بل مجمع على تلقيها بالقبول وصحتها عند علماء أهل الحديث وهم يكذبون بها أو يرتابون فيها وكذلك نجدهم وغيرهم في العقليات قد

أحسنوا الظن بطريقة دون طريقة وفي كل من الطريقين ما يؤخذ ويترك وأهم الأمور ما جاء به الرسول وفهم ذلك فإنه قد ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين وأول الفقه فهم خطاب الله ورسوله بعد معرفة ثبوت ذلك عن الرسول ولو كان في نفس الأمر أن السمعيات لا يجب قبولها حتى يقوم الدليل على صدق المبلغ وهو بعد في قطع هذه المسافة فينبغي له أن لا ينظر

في مسألة مما تكلم فيها الناس حتى يعرف ما قاله هذا الرسول وما ثبت عنه فإنه لو قدر واحد من العلماء النظار لكان ينبغي أن يعرف ما قاله في مسائل التراع لينظر في قوله وقول غيره كما يفعل من نظر في أقوال النظار فكيف إذا كان في نفس الأمر هو المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى ومعلوم أن الرجل لو تكلم في مسألة طب تنازع فيها الناس وقد بلغه أن لبقراط وجالينوس وأمثالهما فيها نصا لم ينبغ له أن يثبت القول فيها

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

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

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

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

يقولوا المرجح هو علم الفاعل وإرادته أو قدرته أو إمكان الفعل وانتفاء المانع وهو الأزل أو حصول المصلحة وكل ما قالوه من هذا وغيره إذا نظر فيه بعينه لم يكن جوابا صحيحا فإن العلم يتبع المعلوم على ما هو به والمعلوم يتبع الإرادة فإن لم يكن المرجح ثابتا في نفس الأمر لم يكن العلم مرجحا وأما الإرادة فادعى كثير منهم أنها بذاتها توجب تخصيص أحد المتماثلين وهذا القدر خلاف ما يعقل من الإرادة فإنه لا تعرف الإرادة ترجح أحد المتماثلين من كل وجه بل لا بد من اختصاص أحدهما بما يوجب الترجيح وإثبات إرادة كما ذكروه لا يعرف بشرع ولا عقل بل هو مخالف للشرع والعقل فإنه ليس في الكتاب والسنة وما يقتضي

أن جميع الكائنات حصلت بإرادة واحدة بالعين تسبق جميع المرادات بما لا نهاية له وكذلك سائر ما ذكروه ثم إن هذه الأمور إن كانت قديمة فلم يحدث مرجح وإن حدث بعد أن لم يحدث شيء منها أو تعلق بها فقد حدث الحادث بدون موجب لحدوثه وترجح أحد المتماثلين بلا مرجح والمرجح قبل وجوده كما هو بعد وجوده لم يكن ناقصا فتم والرازي تارة يجيب بأن الإرادة مرجحة كجواب أصحابه ثم يضعف هذا الجواب وتارة يقول بل العقول والنفوس أزلية فحدث تصور من

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

بل الذي يدل على فساد قولهم أنا قد علمنا بالمشاهدة والإحساس تجدد الحوادث في العالم وقد امتنع أن يكون في الأزل مؤثرا تاما فيها فلا بد من حدوث تمام المؤثرية لكل واحد واحد منها والإحداث من غيره ممتنع بوسط أو بغير وسط فلا يحدث حادث إلا منه سواء كان بوسط كالعقول أو بغير وسط فلو كان المؤثر كما زعموه من أنه واحد بسيط لا تقوم به صفة ولا أمر اختياري لكان حاله عند هذه الحوادث كحاله قبلها وبعدها وهكذا الأمر في كل حال وهو قبل حدوث الحادث المعين لم يكن علة تامة فعنده يجب أن لا يكون علة تامة فلا يجوز أن يحدث شيء على موجب أصولهم وإذا قالوا حدث من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية ما أعدت القوابل لقبول فيضه قيل لهم هذا إنما يصح إذا كانت القوابل والاستعدادات من غير الفاعل الممد كما في الشمس وكما يقولونه في العقل الفعال فأما الباري تعالى فمنه الإعداد والإمداد وكل ما سواه من القوابل والمقبولات والاستعدادات والإمدادات فمنه لا من غيره سواء كان بوسط أو بغير وسط

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

الرب وجود بسيط لا صفة له ولا فعل بل أثبتوا له الصفات القائمة بذاته وأنه يفعل بإرادات تقوم بذاته إرادة بعد إرادة وهؤلاء أبعدوا أن يمكنهم إقامة الدليل على قدم شيء من العالم فإن الفاعل الذي يفعل بإرادات قائمة به بذاته شيئا بعد شيء لا يقوم لهم دليل على أن شيئا من مفعولاته لم يزل مقارنا له إذ يمكن أنه فعل مفعولا بعد مفعول وأن هذا العالم خلقه من مادة كانت قبله كما أخبرت بذلك الرسل فأخبر الله تعالى في القرآن أنه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش وأخبر أنه سبحانه استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين فقضاهن سبع سماوات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم سورة فصلت ١١ ١٢ وقال في الآية الأخرى ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات وهو بكل شيء عليم سورة البقرة ٢٩ فأخبر أنه سواهن سبع سماوات في يومين وأن السماء كانت دخانا وهو بخار الماء كما جاء تفسيره في عدة آثار أنه خلق السماء من

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

عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال كان الله و لم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السماوات والأرض وفي رواية صحيحة ثم خلق

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

أخر فان العرش أيضا مخلوق كما أخبرت بذلك النصوص وأتفق على ذلك المسلمون فأساطين الفلاسفة المتقدمون كانوا فيما نقل الناقلون عنهم قولهم يوافق هذا لم يكونوا يقولون بقدم العالم فإن هذا قول ليس عليه دليل أصلا مع أنه في غاية الفساد وحقيقته أن الصانع لم يصنع شيئا وأن الحوادث تحدث بلا محدث بل حقيقته أن هذا العالم واجب الوجود وأنه ليس له مبدع وأرسطو إنما أثبت له علة غائية يتشبه الفلك بها واستدل عليه بكون حركة الفلك عنده اختيارية فلا بد لها من غاية وقال إن العلة الأولى تحرك الفلك كما يحرك المعشوق عاشقه والمعشوق في الحقيقة ليس له قصد ولا علم ولا فعل في تحريك العاشق بل ذاك لمحبته يتحرك إليه فكيف وحقيقة قولهم أنه يتحرك للتشبه به كما يتحرك المأموم للتشبه بإمامه فهكذا يقولون إن الفلك يتحرك للتشبه بالعلة الأولى وقد بينا فساد قوله وحكينا ما ذكره أصحابه من أقواله وما فيها من الفساد في غير هذا الموضع والمقصود هنا أن يعلم العقلاء أنه مخالف لصريح العقل ليس من دين المسلمين كما أنه من خالف كتاب الله وسنة رسوله أو إجماع السابقين ليس من دين المسلمين فليس في دينهم الصحيح لا ما يخالف صحيح المنقول ولا ما يخالف صريح المعقول ولا ما يناقض صحيح المنقول وصريح المعقول

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

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

ولكن قد ذكر ايضا أنه من المعلوم بضرورة العقل أن المتساوي الطرفين لا يترجح أحد طرفيه على الآخـــر إلا بمرجح وهذا صحيح يوافقه عليه عامة العقلاء

وقد ذكر أن كثيرا من الطوائف يتناقضون فيقولون بما يناقض هذه القضية ونحن ليس بنا حاجـــة أن نجيب عن أهل الباطل بل نقول أن قولهم بترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح له يدل على فساد قولهم كما يدل على فساد قول المتفلسفة الدهرية وفساد قول الجهمية والقدرية وحينئذ فليس في تلك اللوازم مـــا نحتاج أن نجيب عنه إلا ما ذكره عن المسلمين من قولهم أن الله فعل العالم في الوقت المعين دون سائر الاوقات لا لأمر يختص به ذلك الوقت فإن القول المحكي عن المسلمين لا بد أن يكون موجودا في كتاب الله أو ســـنة رسوله أو هو ما انعقد عليه إجماع المسلمين ولو لم يكن إلا إجماع الصحابة وحدهم فلو كان فيه نزاع بـــين المسلمين لما جاز أن يحكى عنهم كلهم فكيف وهذا القول ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا قاله أحـــد من سلف الأمة وائمتها ولا هو متفق عليه بين أهل الكلام منهم بل هو قول طوائف من أهل الكلام المحـــدث الذي ذمه السلف والائمة وطوائف منهم ينازعون في ذلك ويقولون أن الحادث إنما حدث لســـبب اقتضـــى حدوثه واختصاصه بذلك الوقت مع قولهم أن الله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم اســـتوى على العرش كما ثبت ذلك بالنصوص المتواترة وقد علم التزاع في تسلسل الاثار بل فيما

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

المرجح إلا بنوع من التكلف الذي لا يتصور به ذلك وقد تبين أن الناس في هذا المقام على درجـــات وكل من كان إلى الفطرة العقلية والشريعة النبوية اقرب كانت طريقته اقوم فالمستدل بان الموجود على ســـبيل

الجواز وهو الموجود الممكن لا يكون بالوجود اولى منه بالعدم إلا بالفاعل وان ما حدث مع جواز أن لا يحدث لم يكن بالحدوث اولى من أن لا يحدث لولا شيء اقتضى حدوثه كما سلك ذلك كثير من أهل الكلام من المعتزلة والاشعرية ومن وافقهم من الفقهاء أصحاب الأئمة الاربعة وغيرهم خير من المستدل بأن الموجود الممكن مطلقا لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح وهذا المستدل بأن الممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح خير من المستدل بأنه لا يترجح وجوده على عدمه ولا عدمه على وجوده إلا بمرجح كما سلك ذلك ابن سينا وأتباعه كالسهروردي والرازي والآمدي وغيرهم مع تناقض هؤلاء حيث قالوا في موضع آخر أن العدم المستمر لا يحتاج إلى سبب كما قاله نظار المسلمين من جميع الطوائف ثم الذين استدلوا وبذلك و لم يحتاجوا إلى قطع التسلسل كما فعل الجمهور اقرب من الذين احتاجوا إلى قطع التسلسل كما فعل ابن سينا ونحوه

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

كل محدث يحوجه إلى محدث فإذا كانت الأجسام محدثة احتاجت إلى محدث قال والدلالة على حاجة تصرفنا إلى محدث هو انه لو حدث بنفسه من غير محدث لحدث وان كرهناه وكنا ممنوعين منه فلما وقع بحسب قصدنا وانتفى بحسب كراهتنا علمنا انه يحتاج الينا والدليل على انه يحتاج الينا لأجل حدوثه انه إما أن يحتاج الينا لأجل حدوثه أو لبقائه أو لعدمه فلو احتاج الينا لأجل بقائه لوجب أن لا يبقى البناء إذا مات الباني ولا يجوز أن يحتاج الينا لعدمه لان تصرفنا كان معدوما قبل وجودنا وقبل كوننا قادرين فصح أنه احتاج الينا ليحدث ولأن حدوثه هو المتجدد بحسب قصدنا وارادتنا وهو الذي لا يتجدد إذا كرهناه فعلمنا انه إنما يحتاج الينا لأجل حدوثه قلت فطريقة شيوخه الذين اشار اليهم من المعتزلة هي الاستدلال على افتقار المحدث إلى

المحدث بالقياس على تصرفاتنا وانها تحتاج إلى محدث لأجل كونها محدثة وقد سلك هذه الطريقة غير المعتزلة من أصحاب ألاشعري وغيرهم حتى مثل أبي القاسم القشيري وأبي الوفاء بن عقيل وبنوا ذلك على هـــذه واما الطريقة التي ذكرها هو وبناها على التقسيم الذي ذكره وهو أن

المحدث لا يخلو من أن يحدث مع وجوب حدوثه أو مع جواز حدوثه وجواز أن لا يحـــدث وأبطـــل الأول بأنه لو كان حدوثه واجبا لم يكن حدوثه في حال بأولى من حدوثه قبل تلك الحال فلا يستقر حدوثـــه على حال إذ كان حدوثه واجبا في نفسه وقد قال قبل هذا أن وجود القديم واجب وليس بأن يجب وجوده في حال اولى من حال فصح انه واجب الوجود في كل حال واستحال عدمه وهذا التقسيم لا يحتاج اليه ولا إلى ابطال هذا القسم بما ذكره وذلك أن قول القائل إما أن يحدث مع وجوب حدوثه أو مع جواز حدوثه إما أن يريد به وجوب حدوثه بنفسه أو وجوبه بغيره فإن أراد به الثاني فهذا لا يمتنع بل يجوز أن يقال المحدث حدث مع وجوب حدوثه بالمقتضى لحدوثه لا بنفسه أي وجد المقتضى التام لحدوثه الذي يمتنع معه أن لا يحدث وهذا إذا قيل فإنه يدل على ثبوت الصانع المحدث أيضا لا ينفي ذلك فليس في إثبات هذا القسم ما ينفـــي ثبـــوت الصانع ولكن هؤلاء المعتزلة قد ينازعون في كون الممكن عند وجود المقتضى التام يكون واجبا ويقولـــون لا يقع شيء من الممكنات والحوادث إلا على وجه الجواز أو أن يكون بالوجود اولى منه بالعدم لا علـــى وجـــه الوجوب

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

ومن المعلوم أن المحدث يمتنع أن يكون قديما فإن هذا نقيض هذا أذ المعنى بكونه محدثا أنه ليس بقديم ومن المعلوم أن واجب الوجود بنفسه يجب أن يكون قديما والعلم بأن واجب الوجود بنفسه يجب أن يكون قديما أبين من العلم بكون القديم يجب أن يكون واجب الوجود بنفسه فإن الأول لم يتنازع فيه طائفة معروفة والثاني قد نازع فيه طائفة معروفة وايضا فإن أبا الحسين استدل على أن القديم يجب أن يكون واجب الوجود بنفسه بأنه ليس وجوده في حال بأولى من وجوده في حال فصح أنه واجب الوجود في كل حال فامتنع عدمه وأما كون واجب الوجود بنفسه يكون قديما فهو أبين من هذا وحينئذ فالمحدث لا يمكن أن يقال إنه حدث وهو أنه حدث وهو واجب الوجود بنفسه وايضا فالعلم بأن المحدث لا يكون واجبا بنفسه ابين من كونه ليس وجوده في حال أولى منه في حال وابو الحسين بني كلامه على نفي هذه الاولوية التي مضمونها أن الوقتين متساويان فلا يجوز تخصيص أحد الوقتين عن الآخر بالحدوث إلا بمخصص وهذا يكفيه في الاستدلال ابتداء فإن المحدث اختص حدوثه بوقت وتخصيص أحد الوقتين لا بد له من مخصص

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

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

وجود الداعي التام يجب وجود المقدور فيكون اصل قوله موافق لقول من قال من أهل السنة ومن الفلاسفة أن الحادث يحدث مع وجوب أن يحدث وهذا يناقض قوله بأنه لا يحدث إلا مع جواز الحدوث لا مع وجوبه الثالث أن يقال هب انا سلمنا إمكان ثبوت المقتضى وانه يقتضى مع جواز أن لا يقتضى وانه يخص الحدوث بحال دون حال فإذا أمكن الحدوث والتخصيص بما هو مقتض مع جواز أن لا يقتضى فالحدوث والتخصيص بمقتض واجب الاقتضاء اولى واحرى فإن قيل ما كان واجب الاقتضاء لم يتخلف عنه مقتضاه فيلزم قدم الحوادث بخلاف ما كان جائز الاقتضاء

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

ولو قال قائل ذلك من غيرهم لقيل له تخصيص القدرة والمشيئة للحوادث بحال دون حال هو بحسب ما يعلمه من الاسباب المقتضية للتخصيص وغاية ذلك أن يستلزم أن تقوم بذاته اسباب تقتضى التخصيص متعلقة بمشيئته وقدرته أو يقال أن هذا يستلزم مالا نهاية له على سبيل التعاقب ونحو ذلك من المقامات المعروفة التي يوردها أحد إلا وهو يلزمه بترك التزامها من التناقض اعظم مما يلزم به منازعه وأما منازعه فيمكنه التزامها ولا يتناقض قوله لا عقلا ولا شرعا ولكن من حسن المناظرة والتعليم أن يبين لمن يرد قولا ما يلزمه هو على تقدير رده ومن أراد تصحيح الحق بقول باطل يمكن استغناؤه عن ذلك القول وان الحق يمكن تصحيحه بدونه وانه إذا صححه بذلك الطريق كان ما يلزمه من اللوازم التي تناقض قوله وتفسده اعظم مما يلزمه إذا اعرض عن ذلك وبهذا وامثاله يتبين انه لم يسلك أحد طريقا مخالفة للسنة في اثبات شيء من اصول الإيمان إلا والله قد اغنى عنها بما هو سليم من عيوبها وان تلك الطريق وان غمض على اكثر الناس معرفة فسادها لدقته فلا يخفى عليهم إمكان الاستغناء عنها ونحن كثيرا ما نقصد بيان أن الطرق التي خالف سالكها شيئا من النصوص غير محتاج اليها بل مستغن عنها ليتبين أن العلم بصدق

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

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

ذاك بهذا من باب بيان الاجلي بالاخفى ثم الطرق التي جاء بها القرآن خير من طريقة ألاشعري وغيره فإن فيها إثبات الصانع بنفس ما يشاهده الناس من حدوث الاعيان المحدث وحدوث الاعيان مشهود معلوم لا يحتاج أن يستدل على حدوثها بحدوث صفاتها وان ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث بل سالكو هذه السبيل

ظنوا أن الاعيان لا تحدث وانما تحدث صفاتها وانهم لم يشهدوا حدوث جسم ولا جوهر قائم بنفسه وانما شهدوا حدوث صفات الأجسام وان الأجسام متماثلة مركبة من جواهر متماثلة وهي تنقلب فيها من وصف إلى وصف قالوا فهذا هو الذي يشهد حدوثه ثم بهذا يعلم حدوث ما قامت به هذه الحوادث فأنكروا ما يعلمه الناس بحسهم ومعاينتهم من حدوث ما يشهدون حدوثه من الأجسام ثم احتاجوا مع ذلك إلى أن يثبتوا حدوث هذه الاعيان بالاستدلال الذي ذكروه من انها لا تخلو من الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهذه الطريق يظهر لاستغناء عنها لكل أحد بما يشهده من حدوث الاعيان واصحابها يسلمون الاستغناء عنها بما يشهدونه من حدوث الصفات كما ذكره الرازي وغيره وعلى التقديرين فقد ثبت الاستغناء عنها

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

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

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

يعتد بقولها وان الجميع من العقلاء إنما يعلم هذا الفحص والبحث مع انـــه لا يعلـــم أن أحـــدا مـــن المشهورين بالعلم طلب على هذا دليلا و لم يذكر عن أحد من الكفار مطالبة أحد من المؤمنين بدليل على هذا ولا في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا كلام أحد من السلف والائمة ذكر حاجـــة هـــذا إلى الاســـتدلال أو الاستدلال عليه بما ذكرتموه من أن ذلك يتضمن التقدم والتأخير فلا بد له من مرجح

فصل ومن هنا يظهر الوجه الثاني الذي تبين به أن ما ذكره ألاشعري لا يحتاج إلى ما ذكره القاضي وذلك أن العلم بأن المحدث لا بد له من محدث هو ابده للعقل وارسخ في القلب وأظهر عند الخاصة والعامة مما قرره به وهو أن ذلك يتضمن تخصيص بعض الازمان بالحدوث دون بعض والتخصيص لا بد له من مخصـــص فالأول أن لم يكن اقوى منه واجلى فليس هو دونه وغاية هذا الثاني أن يكون مثله أو داخلا في أفراده لا سيما على اصل القاضي وموافقيه من المعتزلة والاشعرية فإنهم يجوزون اختصاص بعض الازمنة بالحوادث دون بعض بدون سبب اقتضى ذلك التخصيص واذا اضافوا التخصيص إلى المشيئة القديمة فنسبة المشيئة إلى جميع الحوادث والازمنة سواء

وإذا كانت النسبة مستوية فثبوت هذه النسبة مع أحد المتماثلين دون الآخر تخصيص بلا مخصص وإذا قالوا الإرادة لذاتها تخصص مثلا عن مثل بلا سبب مع تضمن ذلك ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح أصلا أمكن منازعهم أن يقول بتخصيص أحد الزمانين المتماثلين بالحوادث دون الآخر بلا مخصص أصلا وقال من شأن الأوقات التخصيص بلا مخصص وإذا قالت المعتزلة القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح كان ما يلزمهم كما يلزم أولئك وأشد فمن كانت هذه الأقوال أقواله وكان غاية ما يثبت به الصانع وافتقار المحدث إلى محدث أن الحوادث مختصة بزمان دون زمان فلا بد للتخصيص من مخصص وأن التخصيص

بلا مخصص ممتنع ويجعل ذلك بديهيا ضروري كيف يمكنه أن يقول إن وجود الحوادث بلا محدث والفعل بلا فاعل والصنعة بلا صانع ليس امتناعه بديهيا ضروريا فمن جعل العلوم البديهية الضرورية ليست بديهية ضرورية وجعل ما هو دونها بديهيا ضروريا تناقضت أقواله وكان فيها من مخالفة العقل والسمع ما لا يحصيه إلا الله وهذا بخلاف الطرق المذكورة في القرآن فإنها في غاية السداد والاستقامة

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

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

بهم إلى الجهل العظيم وإلى العجز عن الاستدلال على ما هو أعظم الأشياء ثبوتا ووجـــودا وأكثرهـــا وأقواها أدلة وأولاها بالعلم من كل معلوم وأحقها بأن يكون مستقرا في الفطرة دائم الحصـــول في القلـــوب حاصلا بأكمل الأسباب التي يمكن بها حصول العلم والمقصود هنا الكلام على الطريقة التي ذكرها أبو الحسن وأنها أقرب وأصح من الطريقة التي سلكها من سلكها من المعتزلة ومن وافقهم كالقاضي أبي بكر وأمثاله وأنها طريقة صحيحة لم ينازع فيها طائفة مشهورة إذا اكتفي فيها بحدوث ما يعلم حدوثـــه كالإنســـان والنبـــات وغيرهما من الحوادث وأما إذا احتيج فيها إلى إثبات حدوث الأجسام كلها بطريقة الأعراض أو قيل إن حدوث الإنسان ونحوه لا يثبت إلا بمثل تلك الطريق كان المنازع في صحة هذه الطريق جمهور العقلاء من أهل الملـــل والفلاسفة وكان هذا من الكلام الذي ذمه السلف والأئمة فالمخالفون للطرق الفطرية العقلية الشرعية القريبة الصحيحة كلما أبعدوا عنها مدحوا من يوافقهم في البعد ولهذا عكس هؤلاء الكلام على المقـــدمتين فأخـــذوا يوافقون أبا الحسن على المقدمة المبتدعة الباطلة ويذمونه أو يعتذرون عنه على المقدمـــة البديهيـــة الصـــحيحة الشرعية قال أبو الحسن فإن قال قائل ما أتكرم من أن تكون النطفة

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

لعلة أو لبطلان نفسه أو لبطلان معنى فيستحيل أن يكون على ما هو عليه لا لنفسه ولا لمعنى لأن هذا يوجب خروج الإثبات عن تعلقه بمثبت والخبر عن تعلقه بمخبر وغير ذلك من وجوه الفساد ليس بشيء يحصل على صفة من الصفات ولأنه ليس عدم نفسه إن جاز عدمها بأن يكون تحصيله ساكنا أولى من تحصـــيله لـــه متحركا ويستحيل أن يكون ذلك لبطلان معنى كان موجودا به لأن القديم لا يجوز عدمه ولأنه ليس بأن يكون متحركا لعدم سكونه أولى من غيره ممن يصح أن يكون متحركا وهذا يوجب أن يكون الجسم إنما تحرك لعدم

سكونه إلى محاذاة بعينها ولو كان ذلك كذلك لم يكن تحركه لعدم ذلك السكون إلى تلك المحاذاة بعينها أولى من تحركه إلى غيرها من الجهات وإلى ما هو أبعد منها وفي تحركه إلى جهة مخصوصة ومحاذاة معينة دليل على أن ذلك إنما وجب له لمعنى سوى عدم سكونه ولأنه ليس بأن يتحرك هو لأجل عدم السكون أولى من غيره من الأجسام لأن عدم السكون ليس هو بأكثر من خلوه منه وأنه ليس فيه وغيره من الأجسام حال من ذلك السكون ايضا فكيف صار خلوه منه يوجب له التحرك اولى من كل من خلا من الأجسام وفي فساد ذلك دليل على أنه لا يجوز أن يكون المتحرك تحرك لعدم معنى

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

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

فأما الطريق الأول ففيه وجوه أحدها أن العلم بحدوث ما يحدث والاستدلال به على ثبوت الصانع ليس مفتقرا إلى أن يعلم هل في النطفة جواهر منفردة أو مادة وهل ذلك قديم أو حادث بل مجرد حدوث ما شهد حدوثه يدل على أن له محدثا كما يدل حدوث سائر الحوادث على أن لها محدثا وان قال قصدي تعميم حدوث سائر الأجسام قيل له فحينئذ لم يكن بك حاجة إلى ذكر حدوث الانسان وحده من النطفة بل كان هذا تطويلا إذ كان ما به يثبت حدوث النطفة به يثبت حدوث الانسان ابتداء وحينئذ فيكون كلام ألاشعري كلام من لا يعرف الاستدلال والنظر كما قاله من اعترض عليه من المعتزلة فإنه إذا كان لا بد في الاستدلال بالاجسام المخصوصة في آخر الأمر من دليل يتناول جميع الأجسام كان ذكر هذا ابتداء اولى من التطويل لا سيما في مثل المختصر الذي يطلب فيه التقريب والتسهيل وايضا فإن العلم بحدوث الحوادث المشهودة أظهر وأبين من العلم بحدوث جميع الأجسام وذلك كاف في إثبات العلم بالصانع فلماذا تجعل موقوفة على مقدمات لو كانت صحيحة كان فيها من التطويل والغموض ما يوجب هذا كثيرا إما عدم العلم أو حصول ضده

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

وقالت طائفة ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا بل تقبل التجزؤ إلى اجزاء لا تتجزأ وقالت طائفة ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا ولا تتجزأ إلى غير غاية بل إذا صغرت الأجزاء انقلبت إلى اجسام اخر مع كونها في نفسها يتميز منها جانب عن جانب فهؤلاء لا يقولون بقبول الانقسام إلى غير نهاية ولا بوجود مالا يقبل الانقسام بل كل ما وجد يقبل الانقسام لكنه يستحيل إلى جسم آخر في حال تميز جانب منه عن جانب فلا يوجد فيه انقسام إلى غير نهاية وقد بسط الكلام على هذه الأقوال في غير هذا الموضع وأذكياء المتأخرين مثل أبي الحسين البصري وأبي المعالي الجويني وأبي عبد الله الرازي كانوا متوقفين في آخر أمرهم في إثبات الجوهر الفرد فإذا كان الأمر هكذا لم يمكن احدا أن يطالب بدليل على حدوث الحيوان باعتبار تركبه من

الجواهر أو المادة والصورة حتى يثبت ذلك اولا ومن المعلوم لكل عاقل أن علم الناس بحدوث ما يشهدون حدوثه من

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

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

قالوا فهنا لا يحنث لأنه زال اسمه وزالت اجزاؤه وان تغيرت الصفة مع زوال الاسم كما إذا حلف لا كلمت هذا الصبي فصار شيخا أو لا كلت لحم هذا الحمل فصار كبشا فإنه يحنث عند جمهورهم كأبي حنيفة ومالك وأحمد في المشهور من مذهبه وهو أحد الوجهين في مذهب الشافعي وكذلك لو حلف لا اكلت من هذا الرطب فصار تمرا وتنازعوا فيما إذا اكل مما يصنع من الرطب والعنب من الدبس والخل فمنهم من قال

يحنث وهو مذهب مالك وهو المشهور من مذهب احمد ومنهم من قال لا يحنث كما هو مذهب أبي حنيفة والشافعي وطائفة من أصحاب احمد قالوا لان اسم المحلوف عليه وصورته زالت فلم يحنث كما في مسألة البيضة والفروج فقال لهم الاولون عين المحلوف عليه باقية فصار كمسألة الحمل بخلاف البيضة إذا صارت فرخا فإن اجزاءها استحالت فصارت عينا أخرى و لم يبق عينها مع أن في هذه المسائل كلاما ليس هذا موضعه إذ كان منهم من يرى اليمين باقية مع استحالة العين لأجل التغيير ومنهم من يرى انه بمجرد زوال الاسم تزول اليمين

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

والمجيء والنزول والمناداة والمناجاة وأمثال ذلك مما تنازع فيه الناس هل يقوم بالقديم ام لا فجمهور اهل السنة والحديث المتبعون للسف والائمة من السلف والخلف مع كثير من طوائف الكلام وأكثر الفلاسفة يجوزون أن يقوم بالقديم ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغير الأفعال فيقول هؤلاء قول القائل أن القديم الحاصل على صفة لا يجوز خروجه عنها أن اراد به مواقع الإجماع مثل صفات الكمال اللازمة لذات الله أو نوع الصفات اللازم لذات الله تعالى فهذا لا نزاع فيه وإن اراد به اعيان الحوادث فما الدليل على أن القديم إذا قام به حال من غير هذه الاحوال المعينة لم يجز خروجه عنها واما استدلال المستدل بقوله لا يخلو أن يكون على ما هو عليه في ازله لنفسه أو لعلة إلى اخر الكلام فيقال له ذلك الأمر الذي قام هو به هو معنى من المعاني فإن جعلت الموجب لذلك المعنى أمرا آخر على قول مثبتي الاحوال القائلين بأن كونه عالما ومتحركا معنى أوجبه العلم والحركة خوطبت على هذا الاصطلاح وقيل لك قام به ذلك لمعنى قوله واذا كان لمعنى استحال

أن يزول إلا عند عدم ذلك المعنى والقديم يستحيل عدمه يقال له قول القائل القديم يستحيل عدمه لفظ مجمل أتريد

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

وان قال كونه فعل امر موجود فالقديم قبل أن يفعل كان على صفة فإما أن يتجدد ما يوجب خروجه عن تلك الصفة أو لا يتجدد فإن لم يتجدد وجب إلا يفعل وان تجدد شيء انتقض قوله انه إذا كان على صفة من الصفات لم يجز خروجه عنها فإن قال إنما اعنى بالصفة المعنى القائم بذاته وذاك لم يزل قيل هب انك عنيت هذا لكن دليلك يتناول هذا وغيره ويوجب أن الأمر الازلي لا يجوز تحوله من حال إلى حال بوجه من الوجوه لأن ما كان قديما كان لمعنى والقديم لا يزول فالامر المتجدد المتحول الحادث سواء سميته صفة أو حالا أو حادثا أو فعلا وسواء كان قائما به أو بغيره بموجب دليلك أنه لا يجوز بغير الأمور القديمة الأزلية فإن كان هذا حقا وجب إلا يحدث شيء من الحوادث فإن جوز أن تحدث عن قديم من غير حدوث أمر وجودي يكون شرطا في وجودها فقد جوز تغير الأمور الأزلية بلا سبب وان قال لا بد من تجدد امر به يحصل حدوثها واذا تجدد امر فقد حصل تغير لم يكن في الأزل فانتقضت حجته وايضاح هذا أن يذكر نظير حجته فيقال له القديم الذي لم يزل غير فاعل لا يجوز كونه فاعلا فإنه إذا كان غير فاعل فإما أن يكون ذلك لنفسه أو لعلة إلى آخر الكلام

وان قال فعله بعد أن لم يكن فاعلا ليس مجرد وجود المفعولات والفعل حدوث نسبة واضافة بينهما وهي عدمية فيقال له فالمتجدد القائم به يقال فيه كذلك ليس هو إلا مجرد وجود ذلك المتجدد وهو حدوث

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

بنفسها مع ترك الدليل الواضع البين الذي يشهد به الحس ويعلمه الخلق ولا ينازع فيه عاقل وهو حدوث المحدثات التي يشهد حدوثها ثم افتقار المحدثات إلى فاعل ليس بمحدث بل قديم من الأمور المعلومة بالضرورة لعامة العقلاء لا ينازع فيه إلا من هو من شر الناس سفسطة فهذا وأمثاله مما يقوله جمهور الانام في مثل هذا المقام ويقولون انا نعلم بالاضطرار أن ما ذكره الله تعالى في القرآن ليس فهي إثبات الصانع بهذه الطريق بل ما في القرآن من الأخبار عن الله بما أخبر عنه من افعاله وأحواله يناقض هذه الطريق ويقولون أن العقل الصريح مطابق لما في القرآن فإن حدوث المحدثات مشاهد معلوم بالحس والعقل وكون المحدث لا بد له من محدث امر يعلم بصريح العقل وايضا فحدوث الحادث بدون سبب حادث ممتنع في العقل قال القاضي أبو بكر واما قول أبي الحسن أن الانقلاب والتغير والاعتمال والتأثير من سمات الحدث وما لم يسبق المحدثات كان محدثا مثلها ففيه وجهان من الكلام أحدهما أن نقول أن التغييرات من سمات الحدوث بدلالة أن التغير هو خروج الشيء من صفة إلى صفة فلا يخلو إما أن يكون

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

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

قال لأدلة منها انا نعلم بالاضطرار وببدائه العقول ومقدماتها أن الأجسام إذا كانت موجودة فلا تخلو من الاجتماع والافتراق وذلك لأنها لا تعدو إذا كانت موجودات من أن تكون متماسة متلاصفة كل شيء منها إلى جنب صاحبه أو تكون متباينة متباعدة كل شيء منها لا إلى جنب صاحبه وليس بين هذين منزلة فإن كانت متماسة فذلك معنى الاجتماع وان كانت متباينة فذلك هو معنى الافتراق قال ومما يبين ذلك ايضا انا لو جاز لنا وجود جسم خاليا من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والحياة والموت والسواد والبياض وغيرهما من الالوان ومن سائر الهيئات لم نجد إلى ذلك سبيلا ولكان ذلك ممتنعا لأنا وجدنا هذه الاعراض متعاقبة على الأجسام وتفسير التعاقب أن الشيء منها يوجد بعقب غيره قلت إما الاجتماع والافتراق فإذا قدر وجود جسمين فلا بد من أن يجتمعا أو يفترقا واما الجسم الواحد الذي ليس معه غيره فلا يوصف بمجامعة غيره ولا مفارقته وانما يصفه بالاجتماع والافتراق من يقول بأنه مركب من الأجزاء المفردة فيقول تلك الأجزاء إما مجتمعة واما مفترقة وهذا ليس معلولا بالبديهة ولا الحس ولا يسلمه جمهور الناس

واما الحياة والموت فقد ينازعه من ينازعه من النظار في ذلك فإن نظار المسلمين وغيرهم متنازعون في الموت هل هو وجودي أو عدمي ثم من قال انه عدمي يقول كثير منهم أن هذين متقابلان تقابل العدم والملكة وما لا يقبل الحياة والموت كالجماد لا يوصف بواحد منهما لكن القاضي وجمهور الناس يردون على هؤلاء بأن هذا اصطلاح منكم لا يلزمنا ويقولون انا نفسر الموت بما يكون النزاع معه لفظيا ويقول القاضي واكثر الناس أن كل جسم فإنه يقبل الحياة لكن الذي يقال له الجسم لا يخلو من أن يكون حيا أو ميتا كما لا يخلو من أن يكون متحركا أو ساكنا واتصافه بالحياة لا يستلزم إمكان اتصافه بالموت فإن القديم سبحانه موصوف

بالحياة والعلم والقدرة ولا يمكن اتصافه بضد ذلك وحينئذ فلا يمكن أن يقال أن كل جسم يقبل الحياة والموت إلا بدليل يدل على ذلك والحياة لا يجب أن تكون حادثة لا نوعا ولا شخصا كما قد يقال مثل ذلك في الحركة ثم قال القاضي أبو بكر فإن قال قائل فما الدليل على أن ما لم يسبق المحدثات محدث وانه واجب لا محالة القضاء على حدوث الجسم متى لم يوجد قبل أول الحوادث و لم زعمتم ذلك

قيل له الدليل على هذا قريب واضح وذلك انه لا حال للجسم مع الحوادث إلا بثلاثة احوال إما أن يكون موجودا قبل اولها أو يكون موجودا مع وجودها أو يكون موجودا بعدها فإذا بطل أن يكون الجسم عاريا عن الحوادث ومنفكا من سائرها وجب انه ليس له معها إلا حالان إما أن يكون موجودا مع وجودها أو بعدها فإن كان موجودا مع وجودها ولوجودها أول فواجب أن يكون حكمه في الوجود عن أول وحصوله عن عدم حكمها وذلك يوجب حدوثه من حيث شركها في علة الحدوث متى لم يكن سابقا لها وان كان موجودا بعدها كان اولى بالحدوث منها لوجوده بعدها فهذا منتهى كلام القاضي وأبي الحسن في إثبات الصانع وكلام أبي الحسن اجود فإنه بناه على التغير المحسوس في النطفة لم يحتج مع ذلك إلى إثبات جنس الاعراض لكل جسم وقول القاضي أن الدليل على حدوث النطفة وغيرها من الأجسام إذا علق على هذه النكتة فلا بد فيه من إثبات الاعراض اولا وعلى حدوثها ثانيا فليس كما قال بل ألاشعري عدل عن هذه الطريق

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

موجب هذه المقدمة أن كل موجود محدث وانه ليس في الوجود قديم مع أن هـــذا معلـــوم الفســـاد بالضرورة واما الكلام في أن ما قبل الحوادث لم يخل منها ففيها نزاع مشهور بين اهل الكلام وكذلك قوله ما لم يسبق الحوادث فهو حادث فيها من منازعة اهل الحديث والكلام والفلسفة ما هو معروف وقد يسلم هذه من ينازع في الأولى من الكرامية ونحوهم وقد ينازع في هذه من لا ينازع في الأولى من اهل الحديث والفلسفة والكلام وغيرهم وهذه المقدمة هي التي جعلها الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم عليها من الاشعرية والكراميـــة واتباع الأئمة الاربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي واحمد اصل الدين ثم أن قدماءهم كانوا يأخذونها مســـلمة ويظنونها ضرورية ولا يميزون بين ما لا يسبق الحادث المعين والحوادث المحدودة التي لها مبدأ وما لا يسبق جنس الحوادث فإن ما لا يسبق الحادث المعين أو الحوادث المحدودة التي لها مبدأ فهو محدث بالضرورة ولا ينـــازع في هذا عاقل فإن ما كان عينه حادثا فما لم يكن قبله فإنه محدث مثله بالضرورة كما قرره لأنه إما معه واما بعده وما كان مع الحادث أو بعده فهو

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

فإذا ذكروا ذلك النوع البين ظنوا أن المقدمة صارت معلومة ضرورية والمطلوب لا يتم إلا ببيان النوع الآخر وهم لم يبينوه وهذا مما يبين للفاضل المعتبر كيف تدخل الشبهات والبدع على كثير مـــن النـــاس وان كانوا من أعقل الناس واذكاهم وافضلهم وان كانوا لم يعتمدوا التلبيس على أنفسهم ولا على مـــن يعلمونـــه ويخاطبونه لكن اشتبه الأمر عليهم فوقعوا في شبهات ظنوها بينات وهذا مما يعتبر به المسلم فلا يعدل عن كلام الله وكلام رسوله المعصوم الذي عرف انه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إلى كلام من يروج عليهم مثل هذه الشبهات ويغرقون في مثل هذه المجملات ولا يتبين لهم ما فيها من فصل الخطاب والتقســـيم المميـــز للصحيح من السقيم ويعرف بهذا حذق السلف والائمة الذين ذموا مثل هذا الكلام وجعلوه من الجهل الذي

يستحق اهله العقوبة والانتقام لكن هؤلاء ذكروا في موضع آخر الكلام مع من يدعي وجود مـــا لا يتنـــاهى وبحثوا معه وان كانوا لم يجعلوا ذلك من المقدمات التي لا بد منها في هذه المسألة وقد ذكر ذلك القاضي أبو بكر بعد هذا فقال فصل فإن قال قائل من أهل الدهر الذاهبين إلى انه لا حركة إلا وقبلها

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

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

فدل ما ذكره أبو الحسن في حال النطفة وما يلحقها من التغييرات والانقلاب والتأثيرات علـــى انهـــا محدثة هي وسائر الأجسام إذ سائر الأجسام هي كالنطفة فيما استدل به على حدوثها من الاعتمال والتـــأثير

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

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

مبتدأ وهذا كما يقولون في المستقبلات الفانية المنقضية المتصرمة كالحركات أن كل واحد منها فان منقض والجنس ليس بفان منصرم بل هو دائم كما قال تعالى اكلها دائم سورة الرعد ٣٥ وقال أن هذا لرزقنا ماله من نفاد سورة ص ٥٤ فالجنس دائم لا نفاد له وكل واحد واحد من افراد الرزق المأكول ينفد لا يدوم ولما تفطن كثير من اهل الكلام لما في هذه المقدمة من الاجمال والابهام وانه لا بد من بيان هذه المقدمة في هذا الموضع ميزوا بين النوعين كما فعل ذلك أبو الحسين البصري وابو المعالي الجويني والشهرستاني والرازي وغيرهم فعرفوا أن المراد انه ما لم يسبق جنس الحوادث لا عين الحوادث وان ذلك لا يتم إلا ببيان أن الحوادث يجب أن يكون لها ابتداء وانه يمتنع وجود حوادث لا يتناهى نوعها فأخذوا يحتجون على ذلك بما ذكرناه اعتراض الناس عليه في غير هذا الموضع ولهذا جعل أبو الحسين وابو المعالي ونحوهما هذا الدليل مبنيا على اربع

مقدمات إثبات الاعراض واثبات حدوثها واثبات استلزام الجسم لها واستحالة حوادث لا أول لها وجعلوا النتيجة أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث فإن ذلك حينئذ يكون معلوما بالضرورة بخلاف ما فعله كثير من اهل الكلام من

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

العالم كله لا بد أن يفنى جميعه ثم يعاد فلو كانت الجنة مخلوقة لفنيت فيما يفنى ثم تعاد فلا تفنى والجهم يقول تفنى فناء لا تعاد بعده وابو الهذيل يقول تفنى حركات اهل الجنة والنار والقول الثاني قول من يقول بامتناع مالا يتناهى في الماضي دون المستقبل لان الماضي قد وجد والمستقبل لم يوجد بعد وهو قول اكثر المعتزلة والاشعرية والكرامية ومن وافقهم والثالث قول من يقول بإمكان وجود مالا يتناهى في الماضي والمستقبل كما هو قول ائمة اهل الملل وائمة الفلاسفة لكن ائمة اهل الملل وغيرهم ممن يقر بان الله خالق كل شيء وان كل ما سواه محدث مسبوق بعدم يقولون لا يجوز وجود حوادث لا تتناهى إلا من قديم وحد واما من يقول بوجود قديمين متحركين كمن يقول بقدم الافلاك فإن هؤلاء كأرسطوا وأتباعه لا يجوزون أن يوجد بكل من القديمين بل والقدماء حوادث لا بداية لها ولا نهاية مع أن إحداهما اكثر من الاخرى فيجوزن فيما لا أول له ولا آخر أن يكون غيره أكثر منه وأن يكون قابلا للزيادة بخلاف الدين قبلهم فإنهم إنما يجوزون ذلك في قديم واحد فإذا كان ما يفعله لا بداية له ولا نهاية لم يلزم أن يكون قابلا للزيادة

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

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

والغزالي والرازي وغيرهم فإن هؤلاء وأمثالهم سلكوا اولا الطريقة التي وجدوها للمتكلمين الذين سلكوا مسلك الجهمية والمعتزلة فقالوا وهذا لفظ القاضي أبي يعلي في المعتمد إذا ثبت صحة النظر ووجوبه فإن أول ما أوجب الله على خلقه العقلاء النظر والاستدلال المؤديين إلى معرفة الله تعالى قال وقد قيل أن أول الوجبات إرادة النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة الله تعالى قلت هذا الثاني قول أبي المعالي في ارشاده وذكر ذلك القاضي أبو بكر وغيره واختار القاضي أبو يعلي هذا في موضع آخر فقال أول ما انعم الله على المؤمنين

بعد الحياة من النعم الدينية خلق القدرة على الارادة للنظر والاستدلال المؤديين إلى إثبات المعاني وحدوثها وان الجواهر لم تخل منها و لم تسبقها في الوجود الموصل له إلى معرفة الله تعالى قال وقد قيل أول نعمة دينية خلق القدرة على الإيمان

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

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

وهذه طريقة السلف من ائمة المسلمين في الاستدلال على معرفة الصانع وحدوث العالم لأنه إذا ثبتت نبوته بقيام المعجز وجب تصديقه على ما أنبأهم عنه من الغيوب ودعاهم اليه من امر وحدانية الله تعالى وصفاته

وكلامه وقد نبههم في كتابه على الاستدلال به على ربوبيته فقال وفي أنفسكم أفلا تبصرون سورة الذاريات ٢١ وقال أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت والى الأرض كيف سطحت سوة الغاشية ١٧ ٢٠ وقوله أن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات سورة آل عمران ١٩٠ وما أشبه ذلك مما يدل على إثبات الصانع إلى آخر كلامه

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

أحدهما المعجزات بناء على أن الإقرار بالصانع فطري أو على أن المعجزات يستدل بها على الخالق وعلى صدق أنبيائه كما ذكرنا في عصا موسى والطريق الثاني أن القرآن نبه على الأدلة العقلية الصحيحة كما اعترف أئمة النظار بأن القرآن دل على الطريق دل على الطريق العقلية فقال وإلى ذلك ما وجدوه في أنفسهم وفي سائر المصنوعات من آثار الصنعة ودلائل الحكمة الشاهدة على أن لها صانعا حكيما عالما خبيرا تام القدرة بالغ الحكمة وقد نبههم الكتاب على ذلك ودعاهم إلى تدبره وتأمله والاستدلال به على ثبوت ربوبيته فقال عز وجل وفي أنفسكم أفلا تبصرون سورة الذاريات ٢١ إشارة إلى ما فيها من آثار الصنعة ولطيف الحكمة الدالين على وجود الصانع الحكيم ثم تكلم في خلق الإنسان بما تقدم ذكره قال وكقوله أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت سورة

الغاشية ١٧ ٢٠ وبقوله تعالى إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب سورة آل عمران ١٩٠ وما أشبه ذلك من خلال الأدلة وظواهر الحجج التي يدركها كافة ذوي العقول وعامة من يلزمه حكم الخطاب مما يطول تتبعه واستقراؤه قال فبهذه الوجوه ثبت عندهم أمر الصانع وكونه فقد بين الخطابي بعض ما نبه عليه القرآن من الاستدلال بالآيات النفسية والأفقية وهي أدلة عقليه والخطابي ذم طريقة الاستدلال بالأعراض وأنها لازمة للأجسام وهذه الطريقة لم ينبه القرآن عليها ولكن بعض الناس ذكروا أن هذه طريقة إبراهيم الخليل صلوات الله عليه في قوله لا أحب الآفلين سورة الأنعام ٧٦ قالوا

لأن الأفول هو الحركة التي لم يخل الجسم منها وهذا باطل لوجوه أحدها أن الأفول باتفاق أهل اللغة والتفسير هو المغيب والاحتجاب

والثاني أنه لو استدل بالحركة لكان من حين بزغت استدل بذلك لم يؤخر الدلالة إلى حين الغروب الثالث أن قصة إبراهيم هي على نقيض مطلوبهم أدل فإنه لم يجعل الحركة منافية لما قصده بل المنافي هو الأفول الرابع أن إبراهيم لم يكن معنيا بقوله هذا ربي سورة الأنعام ٧٦ أنه رب العالمين على أي وجه قاله ولا أعتقد ذلك قومه ولا غيرهم وإنما كان الذي يقول ذلك يتخذه ربا يعبده لينال بذلك أغراضه كما كان عباد الكواكب والشمس والقمر يفعلون ذلك وكان قومه من هؤلاء لم يكونوا جاحدين للصانع بل مشركين به ولهذا قال لهم أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون فإنهم عدو لي إلا رب العالمين سورة الشعراء ٧٥ ٧٧ وقال في آخر قوله إني بريء مما تشركون إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين وحاجه قومه قال أتحاجوني في الله وقد هدان ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئا وسع ربي كل شيء علما أفلا تتذكرون وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم يترل به عليكم سلطانا فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون سورة الأنعام ٧٨ ٨١ وقد بسط هذا في موضع آخر

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

ثم قال وهذه خطبة شيخنا أبي بكر عبد العزيز بن جعفر أحمد ذكرها في أول كتابه الشافي قصدت أن أفتتح كتابي بها تبركا به ولأنه قد صرح فيها بالقول بالنظر والاستدلال بقوله الآمر أولي الأبصار بالأفكار

وأولي الألباب بالاعتبار قال وفي هذا بيان لوجوب النظر وصحته وإزالة الإشكال عمن توهم غير هذا في المذهب قلت وإيجاب النظر مطلقا غير إيجاب النظر في الطريق المعين طريقة كون الأعراض حادثة وهي لازمة للأجسام فإن هذه لا يقول بوجوبها على المسلمين أحد من أئمة المسلمين الذين يعرفون ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ويتبعونه إذ كان معلوما بالاضطرار لكل من عرف ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يوجب النظر في هذه الطريقة بل ولا دل على صحتها بل ما أخبرته يناقض موجبها وهى وإن جعلها من جعلها من أهل الكلام المحدث أصلا في معرفة الصانع وصفاته وصدق رسله فهي عند التحقيق تناقض معرفة الصانع ومعرفة صفاته وصدق رسله كما قد بسط في مواضع والمقصود هنا أن القاضي أبا يعلى ونحوه ممن كان يقول أولا إن المعرفة

لا تحصل إلا بالنظر في هذه الطريقة وهو أول الواجبات لما ذكروا قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة قالوا واللفظ للقاضي في الفطرة ما الفطرة هنا على روايتين عن أحمد إحداهما الإقرار بمعرفة الله تعالى وهي العهد الذي أخذه عليهم في أصلاب آبائهم حين مسح ظهر آدم فأخرج من ذريته إلى يوم القيامة أمثال الذر وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى فليس أحد إلا وهو يقر بأن له صانعا ومدبرا وإن سماه بغير اسمه قال تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله سورة الزخرف ٨٧ فكل مولود يولد على ذلك الإقرار الأول قال وليس الفطرة ههنا الإسلام لأمرين أحدهما أن معنى الفطرة ابتداء الخلقة ومنه قوله تعالى فاطر السموات والأرض سورة فاطر ١ أي مبتدئهما وإذا كانت الفطرة هي الابتداء وجب أن تكون تلك هي التي وقعت لأول الخلق وجرت في فطرة المعقول وهو استخراجهم ذرية لأن تلك حالة ابتدائهم ولأنها لو كانت الفطرة هنا الإسلام لوجب إذا ولد من بين أبوين كافرين ألا يرثهما ولا يرثانه مادام طفلا لأنه مسلم واختلاف

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

يرثهما ولا يرثانه لأن ذلك يمنع أن يكون الكفر خلقا لله وقد ثبت من أصولنا أن أفعال العباد خلق لله من طاعة ومعصية

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

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

كافرا ولو بلغ لرهق أبويه طغيانا وكفرا فقوله طبع أي طبع في الكتاب أي قدر وقضي لا أنه كان كفره موجودا قبل أن يولد فهو مولود على الفطرة السليمة وعلى أنه بعد ذلك يتغير فيكفر كما طبع كتابه يوم طبع ومن ظن أن المراد به الطبع على قلبه وهو الطبع المذكور على قلوب الكفار فهو غالط فإن ذلك لا يقال فيه طبع يوم طبع إذ كان الطبع على قلبه إنما يوجد بعد كفره وقد ثبت في صحيح مسلم وغيره عن عياض بن حمار عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه تعالى أنه قال خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا وهذا صريح في أنه خلقهم على الحنيفية وأن الشياطين اجتالتهم بعد ذلك وكذلك في حديث الأسود بن سريع الذي رواه أحمد وغيره قال بعث النبي صلى الله عليه وسلم سرية فأفضى بهم القتل إلى الذرية فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم ما حملكم على قتل الذرية قالوا يا رسول الله أليسوا أولاد المشركين قال أو ليس خياركم أولاد

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

وهذا الحديث قد روي بألفاظ يفسر بعضها بعضا ففي الصحيحين واللفظ للبخاري عن ابن شهاب عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من مولود يولد إلا على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ثم يقول أبو هريرة اقرأوا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم سورة الروم ٣٠ قالوا يا رسول الله أفرأيت من يموت صغيرا قال الله أعلم بما كانوا عاملين وفي الصحيح قال الزهري يصلي على كل مولود متوفى وإن كان لغية من أجل أنه ولد على فطرة الإسلام إذا استهل صارخا ولا يصلى على من لم يستهل من أجل أنه سقط وإن أبا هريرة كان يحدث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ما من مولود إلا ويولد على الفطرة

فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ثم يقول أبو هريرة فطرة الله التي فطر الناس عليها سورة الروم ٣٠ وفي الصحيح من رواية الأعمش ما من مولود يولد إلا وهو على

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

أبي هريرة ومنهم من رواه عن حميد عن أبي هريرة قال محمد بن يحيى الذهلي كل هذه صحاح عن ابن شهاب محفوظة قال ابن عبد البر وقد سئل ابن شهاب عن رجل عليه رقبة مؤمنة أيجزئ الصبي عنه أن يعتقه وهو رضيع قال نعم لأنه ولد على الفطرة قال ابن عبد البر لما ذكر التراع في تفسير هذا الحديث وقال آخرون الفطرة ها هنا الإسلام قالوا وهو المعروف عند عامة السلف أهل التأويل وقد أجمعوا في تأويل قوله عز وجل فطرة الله التي فطر الناس عليها سورة الروم ٣٠ على أن قالوا فطرة الله دين الله الإسلام واحتجوا بقول أبي هريرة في هذا الحديث اقرأوا إن شئتم فطرة الله التي فطر الناس عليها وذكروا عن عكرمة ومجاهد والحسن وإبراهيم والضحاك وقتادة في قول الله عز وجل فطرة الله التي فطر الناس عليها قالوا فطرة

الله دين الله الإسلام لا تبديل لخلق الله قالوا لدين اله واحتجوا بحديث محمد بن اسحاق عن ثور بن يزيد عن يحي بن جابر عن عبد الرحمن بن عائذ الازدى عن عياض بن حمار المجاشعي أن رسول الله صلى اله عليه وسلم قال للناس يوما إلا احدثكم بما حدثني الله في الكتاب أن الله خلق آدم وبنيه حنفاء مسلمين واعطاهم المال حلالا لا حرام فيه فجعلوا ما اعطاهم الله حلالا وحراما الحديث قال وكذلك روى بكر بن مهاجر عن ثور بن يزيد باسناده مثله في هذا الحديث حنفاء مسلمين قال أبو عمر روى هذا الحديث قتادة عن مطرف بن عبد الله عن عياض بن حمار و لم يسمعه قتادة من مطرف ولكن

قال حدثني ثلاثة عقبة بن عبد الغافر ويزيد بن عبد الله بن الشخير والعلاء بن زياد كلهم يقول حدثني مطرف عن عياض عن النبي صلى اله عليه وسلم فقال فيه واني خلقت عبادي حنفاء كلهم لم يقل مسلمين

وكذلك رواه الجسن عن مطرف عن عياض ورواه ابن اسحاق عمن لا يهتم عن قتادة باسناده وقال فيه واني خلقت عبادي حنفاء كلهم و لم يقل مسلمين قال فدل هذا على حفظ محمد بن اسحاق واتقانه وضبطه لانه ذكر مسلمين في روايته عن ثور بن يزيد لهذا الحديث واسقطه من رواية قتادة وكذلك رواه الناس عن قتادة قصر فيه عن قوله مسلمين وزاد ثور باسناده والله اعلم قال والحنيف في كلام العرب المستقيم المخلص ولا استقامة اكثر من الإسلام

قال وقد روى عن الحسن قال الحنيفية حج البيت وهذا يدلك على انه اراد الإسلام وكذلك روى عن الضحاك والسدى حنفاء قال حجاجا وعن مجاهد حنفاء قال متبعين قال وهذا كله يدلك عن الحنيفية الإسلام قال وقال اكثر العلماء الحنيف المخلص وقال الله عز وجل ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما سورة آل عمران ٦٧ وقال ملة ابيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل سورة الحج ٧٨ فلا وجه لانكار من انكر رواية من روى حنفاء مسلمين قال الشاعر وهو الراعى

اخلفية الرحمن انا معشر حنفاء نسجد بكرة واصيلا عرب نرى لله في اموالنا حق الزكاة منزلا تنزيلا

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

وكذلك قوله فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه بين فيه انهم يغيرون الفطرة التي فطر الناس عليها وأيضا فانه شبه ذلك بالبهيمة التي تولد مجتمعة الخلق لا نقص فيه ثم تجدع بعد ذلك فعلم أن التغيير وارد على الفطرة السليمة التي ولد العبد عليها وأيضا فان الحديث مطابق للقرآن لقوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها وهذا يعم جميع الناس فعلم أن الله فطر الناس كلهم على فطرته المذكورة وفطرة الله اضافها اليه اضافة مدح لا اضافة ذم فعلم انها فطرة محمودة لا مذمومة يبين ذلك انه قال فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها وهذا نصب على المصدر الذي دل عليه الفعل الأول عند سيبوبة واصحابة فدل على أن

اقامة الوجه للدين حنيفا هو فطرة الله التي فطر الناس عليها كما في نظائره مثل قوله كتاب الله عليكم سورة النساء ٢٤ وقوله سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا سورة الفتح ٢٣ فهذا عندهم مصدر منصوب بفعل مضمر لازم اضماره دل عليه الفعل المتقدم كأنه قال كتب الله ذلك عليكم وسن الله ذلك وكذلك هنا فطر الله الناس على ذلك على اقامة الدين لله حنيفا وكذلك فسره السلف كما تقدم النقل عنهم

قال أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في تفسيره المشهور يقول فسدد وجهك نحو الوجه الذي وجهك الله يا محمد لطاعته وهي الدين حنيفا يقول مستقيما لدينه وطاعته فطرة الله التي فطر الناس عليها يقول صنعة الله التي خلق الناس عليها ونصب فطرة على المصدر من معنى قوله فأقم وجهك للدين حنيفا وذلك أن معنى ذلك فطر الله الناس على ذلك فطرة قال وبنحو الذي قلنا في ذلك قال اهل التأويل وروى عن يونس بن عبد الأعلىعن عبد الله بن وهب عن عبد الرحمن ابن زيد بن اسلم في قوله فطرة الله التي فطر الناس عليها سورة الروم ٣٠ الإسلام فمنذ خلقهم الله بني آدم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على أنفسهم الست بربكم قالوا من آدم جميعا يقرون بذلك وقرأ وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين سورة الاعراف ١٧٢ فهذا قول الله كان الناس امة واحدة يومئذ فبعث الله النبيين بعد

وروى باسناده الصحيح عن ابن أبي نجيح عن مجاهد فطرة الله قال الدين الإسلام وقال ثنا ابن حميد ثنا يحي بن واضح ثنا يونس بن أبي اسحق عن يزيد بن أبي مريم قال مر عمر بمعاذ بن جبل فقال ما قوام هذه الأمة قال معاذ ثلاث وهن المنجيات الاخلاص وهو الفطرة فطرة الله التي فطر الناس عليها والصلاة وهي الملة والطاعة وهي العصمة فقال عمر صدقت وقال حدثني يعقوب يعني الدورقي ثنا ابن عليه ثنا ايوب عن أبي قلابة أن عمر قال لمعاذ ما قوام هذه الأمة فذكر نحوه قال وقوله لا تبديل لخلق الله يقول لا تغيير لدين الله أي لا يصلح ذلك ولا ينبغي أن يفعل ثم ذكر باسناده الصحيح عن ابن أبي نجيح عن مجاهد قال لا

تبديل لخلق الله قال لدين الله وروى عن عبد الله بن ادريس عن ليث قال ارسل مجاهد رجلا يقال له قاسم إلى عكرمة يساله عن قول الله لا تبديل لخلق الله فقال عكرمة هو الخصاء فرجع إلى مجاهد فقال اخطأ لا تبديل لخلق الله إنما هو الدين ثم قرأ لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم وروى عن وكيع عن نضر بن عربي عن عكرمة لا تبديل لخلق الله لدين الله وروى أيضا عن حسين بن واقد عن يزيد النحوي عن عكرمة

فطرة الله التي فطر الناس عليها قال الإسلام وكذلك روى عن وكيع عن سفيان الثورى عن ليث عن مجاهد قال لدين الله وروى عن سعيد عن قتادة لا تبديل لخلق الله أي لدين الله

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

وقال لا تبديل لخلق الله وعن حميد الاعرج قال قال عكرمة الاخصاء وعن حفص بن غياث عن ليث عن مجاهد قال الإحصاء قلت مجاهد وعكرمة روى عنهما القولان إذ لا منافاة بينهما كما قال تعالى ولامرنهم فليبتكن آذان الأنعام ولامرنهم فليغيرن خلق الله سورة النساء ١١٩ فتغيير ما خلق الله عليه عباده من الدين تغيير لخلقه والخصاء وقطع الآذن أيضا تغيير لخلقه ولهذا شبه النبي صلى الله عليه وسلم احدهما بالآخر في قوله كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء فأولئك يغيرون الدين وهؤلاء يغيرون الصورة بالجدع والخصاء هذا تغيير لما خلقت عليه نفسه وهذا تغيير ما خلق عليه بدونه واعلم أن هذا الحديث لما صارت القدرية يحتجون به على قولهم الفاسد صار الناس يتأولونه تأويلات يخرجونه بها عن مقتضاه فالقدرية من المعتزلة وغيرهم يقولون كل مولد يولد على الإسلام والله لا يضل أحدا ولكن ابواه يضلانه والحديث حجة عليهم من وجهين

احدهما انه عند المعتزلة ونحوهم من المتكلمين لم يولد أحد على الإسلام أصلا ولا جعل الله أحدا مسلما ولا كافرا ولكن هذا احدث لنفسه الكفر وهذا احدث لنفسه الإسلام والله لم يفعل واحدا منهما عندهم بلا نزاع بين القدرية ولكن هو دعاهما إلى الإسلام وازح علتهما واعطاهما قدرة مماثلة فيهما تصلح للايمان والكفر و لم يختص المؤمن بسبب يقتضي حصول الإيمان فان ذلك عندهم غير مقدور ولو كان مقدورا لكان ظلما وهذا قول عامة المعتزلة وان كان بعض متأخريهم كأبي الحسين يقول انه خص المؤمن بداعي الإيمان ويقول عند الداعى والقدرة يجب وجود الإيمان فهذا في الحقيقة موافق لاهل السنة فهذا أحد الوجهين والثاني انهم يقولون أن معرفة الله لا تحصل إلا بالنظر المشروط بالعقل فيستحيل أن تكون المعرفة عندهم ضرورية أو تكون من فعل الله تعالى واما اخر الحديث فهو دليل على أن الله تعالى يعلم ما يصيرون اليه بعد ولادتهم على

الفطرة هل يبقون عليها فيكونون مؤمنين أو يغيرونها فيصيرون كفارا وان احتجت القدرية بقوله فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه من جهة كونه اضاف التغيير إلى الابوبن فيقال لهم انتم

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

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

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

قال وروى هذا الحديث عن الحسن جماعة منهم بكر المزنى والعلاء بن زياد والسرى بن يحي وقد روى عن الاحنف عن الاسود ابن سريع قال وهو حديث بصرى صحيح قال وروى عوف الاعرابي عن سمرة بن جندب عن النبي صلى الله عليه وسبم قال كل مولود يولد على الفطرة فناداه الناس يا رسول الله وأولاد المشركين قال وأولاد المشركين قلت إما ما ذكره عن ابن المبارك ومالك فيمكن أن يقال أن المقصود أن اخر الحديث يبين أن الاولاد قد سبق في علم الله ما يعلمون إذا بلغوا وان منهم من يؤمن فيدخل الجنة ومنهم من يكفر فيدخل النار فلا يحتج بقوله كل مولود يولد على الفطرة على نفي القدر كما احتجت به القدرية ولا على أن اطفال الكفار كلهم في الجنة لكونهم ولدوا على الفطرة فيكون مقصود الأئمة أن يستقر الاطفال على ما في اخر الحديث واما قول محمد فانه رأى الشريعة قد استقرت على أن ولد اليهودي والنصراني يتبع ابويه في الدين في احكام الدنيا فيحكم له بحكم الكفر في

انه لا يصلي عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين ولا يرثه المسلمون ويجوز استرقاقهم ونحو ذلك فلم يجز أحد أن يحتج بهذا الحديث على أن حكم الاطفال في الدنيا حكم المؤمنين حتى تعرب عنهم ألسنتهم وهذا حق لكن ظن أن الحديث اقتضى أن يحكم لهم في الدنيا بأحكام المؤمنين فقال هذا منسوخ كان قبل الجهاد لأنه بالجهاد أبيح استرقاق النساء والأطفال والمؤمن لا يسترق ولكن كون الطفل يتبع أباه في الدين في الأحكام الدنيوية أمر ما زال مشروعا ومازال الأطفال تبعا لأبويهم في الأمور الدنيوية والحديث لم يقصد بيان هذه الأحكام وإنما قصد ما ولد عليه من الفطرة وإذا قيل إنه ولد على فطرة الإسلام أو خلق حنيفا ونحو ذلك فليس المراد به أنه حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده فإن الله تعالى يقول والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا سورة النحل ٧٨ ولكن فطرته مقتضية موجبة لدين الإسلام لمعرفته ومحبته فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه ومحبته وإخلاص الدين له وموجبات الفطرة ومقتضاها تحصل شيئا بعد شيء بحسب كمال الفطرة إذا سلمت عن المعارض

وليس المراد مجرد قبول الفطرة لذلك أكثر من غيره كما أن كل مولود يولد فإنه يولد على محبة ما يلائم بدنه من الأغذية والأشربة فيشتهي اللبن الذي يناسبه وهذا من قوله تعالى ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى سورة طه ٥٠ وقوله الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى سورة الأعلى ٢ ٣ فهو سبحانه خلق الحيوان مهتديا إلى طلب ما ينفعه ودفع ما يضره ثم هذا الحب والبغض يحصل فيه شيئا فشيئا بحسب حاجته ثم قد يعرض لكثير من الأبدان ما يفسد ما ولد عليه من الطبيعة السليمة والعادة الصحيحة قال ابن عبد البر وأما اختلاف العلماء في الفطرة المذكورة في هذا الحديث وما كان مثله فقالت فرقة الفطرة في هذا

الموضع أريد بها الخلقة التي خلق عليها المولود من المعرفة بربه فكأنه قال كل مولود يولد على خلقه يعرف بها ربه إذا بلغ مبلغ المعرفة يريد خلقة مخالفة لخلقة البهائم التي لا تصل بخلقتها إلى معرفة ذلك

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

قال وقال آخرون معنى قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة يعني البدأة التي ابتدأهم عليها يريد أنه مولود على ما فطر الله عليه خلقه من أنه ابتدأهم للحياة والموت والسعادة والشقاء وإلى ما يصيرون إليه عند البلوغ من قبولهم عن آبائهم اعتقادهم قالوا والفطرة في كلام العرب البداءة والفاطر المبدئ والمبتدئ فكأنه قال صلى الله عليه وسلم يولد على ما ابتدأه الله عليه من الشقاء والسعادة وغير ذلك مما يصير إليه وقد فطره عليه واحتجوا بقوله تعالى كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة سورة الأعراف ٢٩ ٣٠ وروى بإسناده إلى ابن عباس قال لم أدر ما فاطر السماوات والأرض حتى أتى أعرابيان يختصمان في بئر فقال أحدهما أنا

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

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

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

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

قال الخلال أنبأ عبد الملك الميموني قال سألت أبا عبد الله قبل الحبس أي قبل أن يحبس أحمد في محنة الجهمية عن الصغير يخرج من أرض الروم وليس معه أبواه قال إذا مات صلى عليه المسلمون قلت يكره على الإسلام قال إذا كانوا صغارا يصلون عليه أكره من يليه إلا هم وحكمه حكمهم قلت فإن كان معه أبواه قال إذا كان معه أبواه أو أحدهما لم يكره ودينه على دين أبويه قلت إلى أي شيء يذهب إلى حديث النبي

صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه قال نعم قال وعمر بن عبد العزيز نادى به قال فرده إلى بلاد الروم إلا وحكمه حكمهم قلت في الحديث كان معه أبواه قال لا وليس ينبغي إلا أن يكون معه أبواه

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

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

قوم على أنه ما كان من ذكر فهو للرجل مسلم وما كان من أنثى فهي مشركة يهودية أو نصرانية أو مجوسية فقال يجبر هؤلاء من أبى منهم على الإسلام لأن آباءهم مسلمون حديث النبي صلى الله عليه وسلم فأبواه يهودانه وينصرانه يردون كلهم إلى الإسلام ومثل هذا كثير في أجوبته يحتج بالحديث على أن الطفل إنما يصير كافرا بأبويه فإذا لم يكن مع أبوين كافرين فهو مسلم فلو لم تكن الفطرة الإسلام لم يكن بعدم أبويه يصير مسلما فإن الحديث إنما دل على أنه يولد على الفطرة ونقل عنه الميموني أن الفطرة هي الدين وهي الفطرة الأولى قال الخلال أخبرني الميموني أنه قال لأبي عبد الله كل مولود يولد على الفطرة يدخل عليه إذا كان أبواه معناه أن يكون حكمه حكم ما كانوا صغار فقال لي نعم ولكن يدخل عليك في هذا فتناظرنا بما يدخل علي من هذا القول وبما يكون بقوله قلت لأبي عبد الله فما تقول أنت فيها وإلى أي شيء تذهب قال إيش أقول

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

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

قلت وأما ثبوت حكم الكفر في الآخرة للأطفال فكان أحمد يقف فيه تارة يقف عن الجواب وتارة يردهم إلى العلم كقوله الله أعلم بما كانوا عاملين وهذا أحسن جوابيه كما نقل محمد بن الحكم عنه وسأله عن أولاد المشركين فقال أذهب إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم الله أعلم بما كانوا عاملين ونقل عنه أبو طالب أن أبا عبد الله سئل عن أطفال المشركين فقال كان ابن عباس يقول فأبواه يهودانه وينصرانه حتى سمع الله أعلم بما كانوا عاملين فترك قوله قال أحمد وهي صحاح ومخرجها كلها صحاح وكان الزهري يقول من الحديث ما يحدث بها على وجوهها وأما توقف أحمد في الجواب فنقل عنه علي بن سعيد أنه سأله عن قوله فأبواه يهودانه وينصرانه قال الشأن في هذا وقد اختلف الناس ولم نقف منها على شيء أعرفه وقال الخلال رأيت في كتاب لهارون المستملي قال أبو عبد الله إذا سأل الرجل عن أولاد المشركين مع آبائهم فإنه أصل كل

خصومة ولا يسأل عنه إلا رجل الله أعلم به قال ونحن نمر هذه الأحاديث على ما جاءت ونسكت لا نقول شيئا وقال المروزي قال أبو عبد الله سأل بشر بن السري سفيان الثوري عن أطفال المشركين فصاح به

وقال يا صبي أنت تسأل عن هذا وكذلك نقل خطاب بن بشر وحنبل أن أبا عبد الرحمن بن الشافعي سأل أحمد عن هذا فنهاه و لم ينقل أحد قط عن أحمد أنه قال هم في النار ولكن طائفة من أتباعه كالقاضي أبي يعلى وغيره لما سمعوا جوابه بأنه قال الله أعلم بما كانوا عاملين ظنوا أن هذا من تمام حديث مروي عن خديجة رضي الله عنها أنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن أولادها من غيره فقال النبي صلى الله عليه وسلم هم في النار فقالت بلا عمل فقال الله أعلم بما كانوا عاملين فظن هؤلاء أن أحمد أجاب بحديث خديجة وهذا غلط على أحمد فإن حديث خديجة هذا حديث موضوع كذب لا يحتج بمثله أقل من صحب أحمد فضلا عن الإمام أحمد

وأحمد إنما اعتمد على الحديث الصحيح حديث ابن عباس وحديث أبي هريرة وهو في الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ثم يقول أبو هريرة اقرأوا إن شئتم فطرة الله التي فطر الناس عليها وكذلك في الصحيح عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن أطفال المشركين فقال الله أعلم بما كانوا عاملين وقد ذكر أحمد أن ابن عباس رجع إلى هذا بعد أن كان يقول هم مع آبائهم فدل على أن هذا جواب من لا يقطع بأنهم مع آبائهم وأبو هريرة نفسه الذي روى هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم قد ثبت عنه ما رواه غير واحد منهم عبد الرحمن بن أبي حاتم في تفسيره وغيره من حديث عبد الرازق أنبا معمر عن ابن طاووس عن أبيه عن أبي هريرة قال إذا كان يوم القيامة جمع الله أهل الفترة والمعتوه والأصم والأبكم والشيوخ الذين لم يدركوا الإسلام ثم أرسل إليهم رسولا أن ادخلوا النار فيقولون كيف و لم يأتنا رسل قال وأيم الله لو دخلوها لكانت عليهم بردا وسلاما ثم يرسل

إليهم رسولا فيطيعه من كان يريد أن يطيعه ثم قال أبو هريرة اقرأوا إن شئتم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا سورة الإسراء ١٥ وروى هذا الأثر عن أبي هريرة أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في تفسيره من رواية محمد بن عبد الأعلى عن محمد بن ثور عن معمر ومن رواية القاسم عن الحسين عن أبي سفيان عن معمر وقال فيه والشيوخ الذين جاء الإسلام وقد خرفوا فبين أبو هريرة أن الله لا يعذب أحدا حتى يبعث إليه رسولا وأنه في الآخرة يمتحن من لم تبلغه الرسالة في الدنيا وقد روى هذا الحديث الإمام أحمد عن أبي هريرة مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم وعن الأسود بن سريع أيضا قال أحمد في المسند حدثنا علي بن عبد الله ثنا معاذ بن هشام ثنا أبي عن قتادة عن الأحنف بن قيس عن الأسود بن سريع أن نبي الله صلى الله عليه وسلم قال أربعة يوم القيامة رجل أصم لا يسمع شيئا ورجل أحمق ورجل هرم ورجل مات في فترة فأما الأصم

فيقول رب لقد جاء الإسلام وما أسمع شيئا وأما الأحمق فيقول رب لقد جاء الإسلام والصبيان يحذفوني بالبعر وأما الهرم فيقول رب لقد جاء الإسلام وما

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

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

ابن حازم باسناده وقال لا يزال أمر هذه الأمة مقاربا أو مواتيا ما لم يتكلموا في الولدان والقدر وذكر المروزى أيضا ثنا عمرو بن زرارة أنبا اسماعيل بن عليه عن ابن عون قال كنت عند القاسم بن محمد إذ جاءه رجل فقال ماذا كان بين قتادة وبين حفص بن عمر في اولاد المشركين قال وتكلم ربيعة الرأي في ذلك فقال القاسم إذا الله انتهى عند شيء فانتهوا وقفوا عنده قال فكأنما كانت نارا فطفئت قلت ابن عباس رضي الله عنه خطب بهذه الخطبة بالبصرة وكان عنده وعند غيره من الصحابة من العلم بما يحدث في هذه الأمة والتحذير من اسباب الفتن ما قد نقل الينا كما في الحديث الذي ذكره احمد في رسالته للمتوكل في قصة ابن عباس مع

عمر بن الخطاب لما كثر القراء وخوفهما من اختلاف الأمة وافتراقها والمسائل المشكلة إذا خاض فيها اكثر الناس لم يفهموا حقيقتها واذا تنازعوا فيها صار بينهم أصواء وظنون وافضى ذلك إلى الفرقة والفتنة

ومن ذلك الحديث الذي رواه احمد وغيره عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج على اصحابه وهم يتنازعون في القدر وقائل يقول الم يقل الله كذا واخر يقول الم يقل الله كذا فقال ابهذا امرتم ام إلى هذا دعيتم أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض انظروا ما امرتم به فافعلوه وما نهيتم عنه فاتركوه فهذا الحديث ونحوه ما ينهي فيه عن معارضة حق بحق فان ذلك يقتضي التكذيب بأحد الحقين أو الاشتباه والحيرة والواجب التصديق بهذا الحق وهذا الحق فعلى الانسان أن يصدق بالحق الذي يقوله غيره كما يصدق بالحق الذي يقوله هو ليس له أن يؤمن بمعنى اية استدل بها ويرد معنى اية استدل بها مناظره ولا أن يقبل الحق من طائفة ويرده من طائفة أخرى ولهذا قال تعالى فمن اظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق إذ جاءه اليس في جهنم مثوى للكافرين والذي جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون سورة الزمر ٣٢ ٣٣ فذم سبحانه من كذب أو كذب بحق و لم يمدح إلا من صدق وصدق بالحق فلو صدق الانسان فيما يقوله و لم يصدق بالحق الذي يقوله غيره لم يكن ممدوحا حتى يكون ممن يجئ بالصدق ويصدق به فاؤلئك هم المتقون

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

وطائفة تقول بل يدخلون الجنة مع من امن وعمل صالحا بناء على رحمة بلا حكمة وتسوية بين وأولاد المؤمنين الكفار وبين من امن وعمل صالحا ومن لم يؤمن ويعمل صالحا من غير اعتبار التسوية بين المتماثلين

والتفريق بين المختلفين فيقع الاختلاف والاشتباه والتفرق وهذه المسائل وغيرها قد قال بين الله ورسوله امرها فان الله اكمل الدين واتم النعمة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيع عنها بعدى إلا هالك وفي الصحيح عن أبي ذر رضي الله عنه قال توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكرنا منه علما وقد انزل الله كتابه شفاء لما في الصدور وهدى ورحمه للمؤمنين وقال تعالى فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقي سورة طه ١٢٣ قال ابن عباس تكفل الله لمن قرأ القران وعمل بما فيه أن لا يضل في الدينا ولا يشقي في الاخرة وقد قال تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه سورة البقرة ٢١٣ فحكم الله بكتابه بين الناس فيما اختلفوا فيه

وقال تعالى فإن تنازعتم في شيء فرده إلى الله والرسول أن كنتم بالله واليوم الآخر ذلك خير واحسن تأويلا سورة النساء ٥٩ فهذه النصوص وامثالها مما يبين أن ما بعث الله به رسله يبين للناس ما يحتاجون اليه من أمر دينهم في هذه المسائل وغيرها لكن ليس كل واحد قد بلغته النصوص كلها ولا كل أحد يفهم ما دلت عليه النصوص فان الله يختص من يشاء من عباده من العلم والفهم بما يشاء فمن اشتبه عليه الأمور فتوقف لئلا يتكلم بلا علم أو لئلا يتكلم بكلام يضر ولا ينفع فقد احسن ومن علم الحق فبينه لمن يحتاج اليه وينتفع به فهو احسن واحسن ولهذا لما روي يحيى بن آدم لابن المبارك هذا الاثر عن ابن عباس وهو قوله انه لا يزال أمر هذه الأمة مواتيا أو مقاربا شك الراوي حتى يتكلموا في الولدان والقدر وكأن قائل هذا يطلب من الناس السكوت مطلقا قال له ابن المبارك أفيسكت الإنسان على الجهل وقد صدق ابن المبارك فقال له يحيى بن آدم أفتأمر بالكلام فسكت ابن المبارك لان امره بالكلام مطلقا يتضمن يتضمن الإذن

بالكلام الذي وقع من الناس وفيه من الجهل والكذب ما ينهي عنه وتحقيق الأمر أن الكلام بالعلم الذي بينه الله ورسوله مأمور به وهو الذي ينبغي للإنسان طلبه واما الكلام بلا علم فيذم ومن تكلم بما يخالف الكتاب والسنة فقد تكلم بلا علم وقد تكلم بما يظنه علما إما برأى رآه واما بنقل بلغه ويكون كلاما بلا علم وهذا قد يعذر صاحبه تارة وان لم يتبع وقد يذم صاحبه إذا ظلم غيره ورد الحق الذي معه بغيا كما ذم الله ذلك بقوله وما اختلف الذين اوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم سورة آل عمران ١٩ فالبغي مذموم مطلقا سواء كان في أن يلزم الانسان الناس بما لا يلزمهم ويذمهم على تركه أو بأن يذمهم على ما هم معذورون فيه والله يغفر لهم خطأهم فيه فمن ذم الناس وعاقبهم على ما لم يذمهم الله تعالى ويعاقبهم عليه فقد بغي عليهم لا سيما إذا كان ذلك أجل هواه وقد قال تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله

سورة ص ٢٦ والله تعالى قد قال وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا ليعذب الله المنفـــافقين والمنافقـــات والمشركين والمشركات ويتوب الله على المؤمنين والمؤمنات سورة الاحزاب ٧٢ ٧٣

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

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

فروى ابن عبد البر في ضمن هذا المنقول بإسناده عن موسى بن عبيدة سمعت محمد بن كعب القرظي في قوله كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة سورة الاعراف ٢٩ ٣٠ قال من ابتدأ الله خلقه للضلالة صيره إلى الضلالة وان عمل بعمل اهل الهدى ومن ابتدأ خلقه على الهدى صيره إلى الهـــدى وان عمل بعمل اهل الضلالة ابتدأ خلق ابليس على الضلالة وعمل بعمل السعادة مع الملائكة ثم رده الله إلى ما ابتدأ

عليه خلقه من الضلالة قال وكان من الكافرين وابتدأ خلق السحرة عل الهدى وعملوا بعمل الضلالة ثم هداهم الله إلى الهدى والسعادة وتوفاهم عليها مسلمين وبهذا الاسناد عن محمد بن كعب في قوله واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم سورة الاعراف ١٧٢ يقول فاقروا له بالايمان والمعرفة الارواح قبل أن تخلق اجسادها فهذا المنقول عن محمد بن كعب يبين أن الذي ابتدأهم عليه وهو

ما كتبه انهم صائرون اليه قد يعملون قبل ذلك غيره وان من ابتدأه على الضلالة أي كتبه انه يموت ضالا فقد يكون قبل ذلك عاملا بعمل اهل الهدى وحينئذ من ولد على الفطرة السليمة المقتضية للهدى لا يمتنع أن يعرض لها ما يغيرها فيصير إلى ما سبق به القدر لها كما في الحديث الصحيح أن احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يصير بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخل النار وان احدكم ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يصير بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخل الجنة ولهذا قال محمد بن كعب أن جميع الذرية اقروا له بالايمان والمعرفة فأثبت هذا وهذا إذ لا منافاة بينهما ثم روى ابن عبد البر بإسناده عن سعيد بن جبير في قوله كما بدأكم تعودون سورة الاعراف ٢٩ قال كما كتب عليكم تكونون وقال ابن أبي نجيح عن مجاهد كما بدأكم تعودون قال شقيا وسعيدا وقال غيره عن مجاهد كما بدأكم تعودون قال يبعث المسلم مسلما والكافر كافرا

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

بلى فأما اهل السعادة فقالوا بلى على معرفة له طوعا من قلوبهم وأما أهل الشقاء فقالوا بلى كرها غير طوع قالوا ويصدق ذلك قوله وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها سورة آل عمران ٨٣ قالوا وكذلك قوله كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة سورة الاعراف ٢٩ ٣٠ قال محمد بن نصر المروزي وسمعت اسحاق بن إبراهيم يعني ابن راهويه يذهب إلى هذا المعنى واحتج بقول أبي هريرة

اقرؤا أن شئتم فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله سورة الروم ٣٠ قال اسحاق يقول لا تبديل للخلقة التي جبل عليها ولد آدم كلهم يعني من الكفر والايمان والمعرفة والانكار واحتج اسحاق بقول الله تعالى واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم الاية سورة الاعراف ١٧٢ قال اسحاق اجمع اهل العلم انها الارواح قبل الاجساد استنطقهم وأشهدهم على أنفسهم الست بربكم قالوا بلى فقال انظروا إلا تقولوا انا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما اشرك به اباؤنا من قبل وذكر حديث أبي بن كعب في قصة الغلام الذي قتله الخضر

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

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

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

احتجاج القدرية بهذا الحديث على نفي القدر وهذا مقصود صحيح ولكن سلكوا في حصوله طرقا بعضها صحيح وبعضها ضعيف

كما أن النبي صلى الله عليه وسلم لما ثبت عنه انه قال احتج آدم وموسى فقال موسى ربنا أرنا أبانا آدم الذي أخرجنا من الجنة فقال له انت آدم أبو البشر الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه واسجد لك ملائكته لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة فقال له آدم انت موسى الذي كلمك الله تكليما وخط لك التوارة بيده فبكم تجد علي مكتوبا قبل أن أخلق وعصى آدم ربه فغوى سورة طه ١٢١ قال بأربعين خريفا قال فحج آدم موسى فهذا الحديث في الصحيحين من حديث أبي هريرة وهو مروى بإسناد جيد من حديث عمر فلما توهم من توهم أن ظاهره أن المذنب يحتج بالقدر على من لامه على الذنب اضطربوا فيه فكذب به طائفة من القدرية كالجبائي وتأوله طائفة من أهل السنة تأويلات ضعيفة قصدا لتصحيح الحديث ومقصودهم صحيح لكن طريقهم في رد قول القدرية وتفسير الحديث ضعيفة كقول بعضهم إنما حجة لكونه أباه وقول الآخر لكونه كان قد تاب وقول الآخر لكون الذنب كان في شريعة والملام في أخرى وقول الآخر حجة لأن الاحتجاج به كان في الاخرة

دون الدنيا وقول الآخر الاحتجاج بالقدر ينفع الخاصة المشاهدين لجريان القدر عليهم دون العامة فإن الحديث صريح بأن آدم احتج بالقدر وحج به موسى وايضا فموسى اعلم من أن يلوم تائبا وموسى وآدم اعلم من أن يظنا أن القدر حجة لأحد في ذنب فإن هذا لو كان حقا لكان حجة لإبليس وفرعون وكل كافر وفاسق وكذلك قول من قال أن الاحتجاج بالقدر لا يجوز في الدنيا بل بعد الموت قول باطل أو احتجاج الخاصة به سائغ فإنه قول باطل فإن الأنبياء جميعهم تابوا من ذنوبهم و لم يحتج أحد منهم بالقدر ووقع العتب والملام بسبب الذنب كما حقق الله ذلك في القرآن ولكن موسى لام آدم لما حصل له وللذرية من الشقاء بالخروج من الجنة كما في الحديث لماذا اخرجتنا ونفسك من الجنة فلامه لأجل المصيبة التي لحقتهم بسببه لا من جهة كونه عصى الأمر أو لم يعصه فإن هذا أمر قد تاب الله عليه منه واجتباه ربه وهداه فأخبره آدم بأن القدر قد سبق بذلك فما أصاب العبد لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه كما قال تعالى ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في انفسكم

إلا في كتاب من قبل أن نبرأها سورة الحديد ٢٢ وقال ما أصاب من مصيبة إلا بإذن الله ومن يؤمن بالله يهد قلبه سورة التغابن ١١ قال طائفة من السلف هو العبد تصيبه المصيبة فيعلم انها من عند الله فيرضى ويسلم فالعبد مأمور بالصبر عند المصائب نظرا إلى القدر وأما عند الذنوب فمأمور بالاستغفار فحج آدم

موسى لأن ما أصابهم من المصيبة كانت مقدرة هي وسببها فلا بد أن يصيبهم ذلك فلا فائدة في ملام لا يدفع المصيبة المقدرة بعد وقوعها وانما الفائدة في الرجوع إلى الله ومثل هذا قول أنس في الحديث الصحيح خدمت رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر سنين فما قال لي لشيء فعلته لما فعلته ولا لشيء لم أفعله ألا فعلته وكان بعض أهله إذا عتبني على شيء يقول دعوه فلو قضى شيء لكان ومن هذا قوله في الحديث الصحيح احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز وان اصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت

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

طوائف من السلف وهو الذي حكى اسحاق الإجماع عليه والاية في تفسيرها نزاع ليس هذا موضعه وكذلك في وجود الارواح قبل الاجساد قولان معروفان لكن المقصود هنا أن هذا أن كان حقا فهو توكيد لكونهم ولدوا على تلك المعرفة والاقرار فهذا لا يخالف ما دلت عليه الاحاديث من انه يولد على الملة وان الله خلق خلقه حنفاء بل هو مؤيد لذلك وأما قول القائل انهم في ذلك الإقرار انقسموا إلى طائع وكاره فهذا لم ينقل عن أحد من السلف فيما اعلم إلا عن السدى في تفسيره قال السدي في قول الله تعالى واذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم سورة الاعراف ١٧٢ قالوا لما أخرج الله آدم من الجنة قبل أن يهبطه من السماء مسح صفحة ظهره اليمنى فأخرج منه ذرية بيضاء مثل اللؤلؤ كهيئة الذر فقال لهم ادخلوا الجنة برحمتي ومسح صفحة ظهره اليسرى فأخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذر فقال ادخلوا النار ولا أبالي

فذلك قوله وأصحاب اليمين واصحاب الشمال ثم اخذ منهم الميثاق فقال ألست بربكم قالوا بلى سورة الاعراف ١٧٢ فأطاعه طائفة طائعين وطائفة كارهين على وجه التقية فقال هو والملائكة شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما اشرك آباؤنا من قبل سورة الاعراف ١٧٢ ١٧٣ فليس أحد من ولد آدم إلا وهو يعرف الله انه ربه وذلك قوله عز وجل وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها سورة آل عمران ٨٣ وذلك قوله فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين سورة الأنعام ١٤٩ يعني يوم اخذ الميثاق فهذا الاثر أن كان حقا ففيه أن كل ولد آدم يعرف الله فإذا كانوا ولدوا على هذه الفطرة فقد ولدوا على المعرفة ولكن فيه أن بعضهم اقر كارها مع المعرفة بمنزلة الذي يعرف الحق لغيره ولا يقر به إلا مكرها وهذا لا يقدح في كون المعرفة فطرية مع أن هذا لم يبلغنا إلا في هذا الاثر ومثل هذا لا يوثق به فإن هذا في مثل تفسير السدي وفيه اشياء قد عرف بطلان بعضها إذ كان السدي وان كان ثقة في نفسه فهذه الاشياء احسن احوالها أن تكون كالمراسيل أن كانت أخذت عن النبي صلى الله علهي وسلم فكيف إذا كان فيها ما هو مأخوذ عن أهل الكتاب الذين يكذبون كثيرا وقد عرف أن فيها شيئا كثيرا مما يعلم انه باطل لا

سيما ولو لم يكن في هذا إلا معارضته لسائر الاثار التي تسوى بين جميع الناس في ذلك الإقرار وقول الله تعالى وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها سورة آل عمران ٨٣ إنما هو في الإسلام الموجود بعد خلقهم لم يقل انهم حين العهد الأول اسلموا طوعا وكرها يدل على ذلك أن ذلك الإقرار الأول جعله الله حجة عليهم عند من يثبته ولو كان فيهم كاره لقال لم أقل ذلك طوعا بل كرها فلا تقوم عليه به حجة واما احتجاج اسحاق رحمه الله بقول أبي هريرة اقرأوا أن شئتم فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله سورة الروم ٣٠ قال اسحاق نقول لا تبديل للخلقة التي جبل عليها فهذه الاية فيها قولان أحدهما أن معناها النهي كما تقدم عن ابن جرير انه فسرها بالنهي أي لا تبدلوا دين الله الذي فطر عليه عباده وهذا قول غير واحد من المفسرين الذين لم يذكروا غيره كالثعلبي والزمخشري والثاني ما قاله اسحاق وهو انها خبر على ظاهرها وان خلق الله

لا يبدله أحد وظاهر اللفظ انه خبر فلا يجعل نهيا بغير حجة وهذا أصح وحينئذ فيقال المراد ما خلقهم عليه من الفطرة لا تبدل فلا يخلقون على غير الفطرة لا يقع هذا قط والمعنى أن الخلق لا يتبدل فيخلقون على غير الفطرة و لم يرد بذلك أن الفطرة لا تتغير بعد الخلق بل نفس الحديث يبين انها تتغير ولهذا شبهها بالبهيمة التي تولد جمعاء ثم تجدع ولا تولد بهيمة قط مخصية ولا مجدوعة وقد قال تعالى عن الشيطان ولآمرنهم فليغيرن خلق الله سورة النساء ١١٩ فالله اقدر الخلق على أن يغيروا ما خلقهم عليه بقدرته ومشيته واما تبديل الخلق بأن يخلقوا على غير تلك الفطرة فهذا لا يقدر عليه إلا الله والله لا يفعله كماقال لا تبديل لخلق الله سورة

الروم ٣٠ و لم يقل لا تغيير فإن تبديل الشيء يكون بذهابه وحصول بدله فلا يكون خلق بدل هذا الخلق ولكن إذا غير بعد وجوده لم يكن الخلق الموجود عند الولادة قد حصل بدله واما قول القائل لا تبديل للخلقة التي جبل عليها ولد آدم كلهم من كفر وايمان فإن عنى بها أن ما سبق به القدر من الكفر والايمان لا يقع خلافه فهذا حق ولكن ذلك لا يقتضى أن تبديل الكفر بالايمان وبالعكس ممتنع ولا انه غير مقدور بل العبد قادر على ما أمره الله به

من الإيمان وعلى ترك ما نهاه عنه من الكفر وعلى أن يبدل حسناته بالسيئات بالتوبة كما قال تعالى اني لا يخاف لدى المرسلون إلا من ظلم ثم بدل حسنا بعد سوء فإني غفور رحيم سورة النمل ١٠ ١١ و أولئك الذين يبدل الله سيئاتهم حسنات سورة الفرقان ٧٠ وهذا التبديل كله هو بقضاء الله وقدره وهذا بخلاف ما فطروا عليه حين الولادة فإن ذاك خلق الله الذي لا يقدر على تبديله غيره وهو سبحانه لا يبدله قط بخلاف تبديل الكفر بالأيمان وبالعكس فإنه يبدله دائما والعبد قادر على تبديله بإقدار الله له على ذلك ومما يبين ذلك انه قال تعالى فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله سورة الروم ٣٠ فهذه فطرة محمودة أمر الله بها نبيه فكيف يكون فيها كفر وايمان مع أمر الله تعالى بها وهل يأمر الله تعالى قط بالكفر وقد تقدم تفسير السلف لا تبديل لخلق الله تعالى بأنه دين الله أو تبديل خلق الحيوان بالخصاء ونحوه و لم يقل أحد منهم أن المراد لا تبديل لاحوال العباد من ايمان إلى كفر ولا من كفر إلى ايمان إذ تبديل ذلك موجود ومهما وقع كان هو الذي سبق به القدر والله تعالى عالم بما

سيكون لا يقع خلاف معلومه لكن إذا وقع التبديل كان هو الذي علمه وان لم يقع كان عالما بأنه لا يقع وأما قوله الغلام الذي قتله الخضر طبع يوم طبع كافرا فالمراد به كتب وختم وهذا من طبع الكتاب وألا فاستنطاقهم بقوله ألست بربكم قالوا بلى سورة الاعراف ١٧٢ ليس هو طبعا لهم فإنه ليس بتقدير ولا خلق ولفظ الطبع لما كان يستعمله كثير من الناس في الطبيعة التي هي بمعنى الجبلة والخليقة ظن الظان أن هذا مراد الحديث وهذا الغلام الذي قتله الخضر قد يقال فيه انه ليس في القرآن ما يبين انه كان غير مكلف بل ولا ما يبين انه كان غير بالغ ولكن قال في الحديث الصحيح الغلام الذي قتله الخضر طبع يوم طبع كافرا ولو ادرك لأرهق ابويه طغيانا وكفرا وهذا دليل على كونه لم يدرك بعد فإن كان بالغا وقد كفر فقد صار كافرا بلا نزاع وان كان مكلفا قبل الاحتلام في تلك الشريعة أو على قول من يقول أن المميزين مكلفون بالايمان قبل الاحتلام كما قاله طوائف من أهل الكلام والفقه من أصحاب أبي حنيفة واحمد وغيرهم امكن أن يكون

مكلفا بالايمان قبل البلوغ ولو لم يكن مكلفا فكفر الصبي المميز صحيح عند أكثر العلماء فإذا ارتد الصبي المميز صار مرتدا وان كان ابواه مؤمنين ويؤدب على ذلك باتفاق العلماء اعظم مما يؤدب على ترك الصلاة لكن لا يقتل في شريعتنا حتى يبلغ فالغلام الذي قتله الخضر إما أن يكون كافرا بالغا كفر بعد البلوغ فيجوز قتله واما أن يكون كافرا قبل البلوغ وجاز قتله في تلك الشريعة وقتل لئلا يفتن ابويه عن دينهما كما يقتل الصبي الكافر في ديننا إذا لم يندفع ضرره عن المسلمين إلا بالقتل بل الصبي الذي يقاتل المسلمين يقتل فقتل الصبي الكافر المميز يجوز لدفع صياله الذي لا يندفع إلا بالقتل واما قتل صبي لم يكفر بعد بين ابوين مؤمنين للعلم بأنه إذا بلغ كفر وفتن فقد يقال انه ليس في القرآن ما يدل عليه ولا في السنة وقد يقال بل في السنة ما يدل عليه ومنه قول ابن عباس لنجدة الحروري لما سأله عن قتل الغلمان أن علمت منهم ما علمه الخضر من ذلك الغلام فاقتله وألا فلا رواه مسلم .

والمعلوم من الكتاب والسنة لا يعارض إلا بما يصلح أن يعارض به ومن قال بالأول يقول أن الله تعالى لم يأمر أن يعاقب أحد بما يعلم انه يكون منه قبل أن يكون منه ولا هو سبحانه يعاقب العباد بما يعلم انهم سيعملونه حتى يفعلوه ويقول قائل هذا القائل انه ليس في قصة الخضر شيء من الاطلاع على الغيب الذي لا يعلمه عموم الناس وانما فيها علمه باسباب لم يكن علم بها موسى مثل علمه بأن السفينة لمساكين ووراءهم ملك ظالم وهذا أمر يعلمه غيره وكذلك كون الجدار كان لغلامين يتيمين وان اباهما كان رجلا صالحا هذا مما قد يعلمه كثير من الناس فكذلك كفر الصبي مما يمكن انه كان يعلمه كثير من الناس حتى ابواه لكن لحبهما له لا ينكران عليه أو لا يقبل منهما الانكار عليه فإن كان الأمر على ذلك فليس في الاية حجة اصلا وان كان ذلك الغلام لم يكفر بعد اصلا ولكن سبق في العلم انه إذا بلغ كفر فهذا ايضا يبين انه قتل قبل أن يصير كافرا ومن قال هذا يقول انه قتل دفعا لشره كما قال نوح رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا انك أن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا سورة نوح ٢٦ ٢٧

فقد دعا نوح عليه السلام بهلاكهم لدفع شرهم في المستقبل وعلى هذا فلم يكن قبل قيام الكفر به كافرا وقول ابن عباس واما الغلام فكان كافرا وكان ابواه مؤمنين ظاهره انه كان حينئذ كافرا وأما تفسير قول النبي صلى الله عليه وسلم فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه انه اراد به مجرد الالحاق في احكام الدنيا دون أن يكون اراد انهما يغيران الفطرة فهذا خلاف ما يدل عليه الحديث فإنه شبه تكفير الاطفال بجدع البهائم تشبيها للتغيير بالتغيير وأيضا فإنه ذكر هذا الحديث لما قتلوا اولاد المشركين ونهاهم عن قتلهم وقال اليس خياركم اولاد المشركين كل مولود يولد على الفطرة فلو اراد انه تابع لأبويه في الدنيا لكان هذا حجة لهم يقولون هم كفار كآبائهم فنقتلهم وكون الصغير يتبع اباه في احكام الدنيا هو لضرورة حياته في الدنيا فإنه لا بد له من مرب يربيه وانما يربيه ابواه فكان تابعا لهما ضرورة ولهذا متى سبي منفردا عنهما صار تابعا لسابيه عند

جمهورالعلماء كأبي حنيفة والشافعي واحمد والاوزاعي وغيرهم لكونه هو الذي يربيه واذا سبى منفـــردا عـــن احدهما أو معهما ففيه نزاع للعلماء

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

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

ومن هنا قال من قال أن هذا الحديث وهو قوله كل مولود يولد على الفطرة كان قبل أن تترل الأحكام كما ذكره أبو عبيد عن محمد بن الحسن فأما إذا عرف أن كونهم ولدوا على الفطرة لا ينافي أن يكونا تبعا لآبائهم في احكام الدنيا زالت الشبهة وقد يكون في بلاد الكفر من هو مؤمن في الباطن يكتم ايمانه من لا يعلم المسلمون حاله إذا قاتلوا الكفار فيقتلونه ولا يغسل ولا يصلى عليه ويدفن مع المشركين وهو في الاخرة من المؤمنين اهل الجنة كما أن المنافقين تجرى عليهم في الدنيا احكام المسلمين وهم في الاخرة في الدرك الاسفل من النار فحكم الدار الاخرة غير حكم الدار الدنيا وقوله كل مولود يولد على الفطرة إنما اراد به الأخبار بالحقيقة التي خلقوا عليها وعليها الثواب والعقاب في الاخرة إذا غمل بموجبها وسلمت عن المعارض لم يرد به الأخبار باحكام الدنيا فإنه قد علم بالاضطرار من شرع الرسول أن اولاد الكفار يكونون تبعا لآبائهم في احكام الدنيا وان اولادهم لا ينتزعون منهم إذا كان للآباء ذمة وان كانوا محاربين استرقت اولادهم ولم يكونوا كاولاد المسلمين ولا نزاع بين المسلمين أو اولاد الكفار الاحياء مع آبائهم لكن تنازعوا في الطفل إذا مات ابواه أو أحدهما هل يحكم بإسلامه فعن

احمد رواية انه يحكم باسلامه لقوله فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فإذا مات ابواه بقي على الفطرة والرواية الاخرى كقول الجمهور انه لا يحكم بإسلامه وهذا القول هو الصواب بل هو إجماع قديم من السلف والخلف بل هو ثابت بالسنة التي لا ريب فيها فقد علم أن اهل الذمة كانوا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة ووادي القرى وخيبر ونجران وارض اليمن وغير ذلك وكان فيهم من يموت وله ولد صغير ولم يحكم النبي صلى الله عليه وسلم بإسلام يتامى اهل الذمة وكذلك خلفاؤه كان اهل الذمة في زمانهم طبق الأرض بالشام ومصر والعراق وخراسان وفيهم من يتامى اهل الذمة عدد كثير ولم يحكموا بإسلام احد منهم فإن عقد الذمة اقتضى أن يتولى بعضهم بعضا فهم يتولون حضانة يتاماهم كما كان الابوان يتولون حضانة اولادهما واحمد رضي الله عنه يقول أن الذمي إذا مات ورثه ابنه الطفل مع قوله في احدى الراويتين انه يصير مسلما لأن أهل الذمة ما زال اولادهم يرثونهم ولأن الإسلام حصل مع استحقاق الارث لم يحصل قبله والقول الآخر هو الصواب كما تقدم

والمقصود هنا أن قوله كل مولود يولد على الفطرة لم يرد به في احكام الدنيا بل في نفس الأمر وهو ما ترتب عليه الثواب والعقاب ولهذا لما قال هذا سألوه فقالوا يا رسول الله ارأيت من يموت من أطفال المشركين فقال الله اعلم بما كانوا عاملين فإن من بلغ منهم فهو مسلم أو كافر بخلاف من مات وقد تنازع الناس في اطفال المشركين على اقوال فقال طائفة انهم كلهم في النار وقالت طائفة كلهم في الجنة وكل واحد من القولين اختاره طائفة من أصحاب احمد الأول اختاره القاضي أبو يعلي وغيره وحكوه عن احمد وهو غلط

على احمد كما اشرنا اليه والثاني اختاره أبو الفرج بن الجوزي وغيره ومن هؤلاء من يقول هم خدم اهل الجنة ومنهم من قال هم من اهل الاعراف والقول الثالث الوقف فيهم وهذا هو الصواب الذي دلت عليه الاحاديث الصحيحة وهو منصوص احمد وغيره من الأئمة وذكره ابن عبد البر عن حماد بن سلمة وحماد بن زيد وابن المبارك واسحاق بن راهويه قال وعلى ذلك اكثر أصحاب مالك وذكر ايضا في اطفال المسلمين نزاعا ليس هذا موضعه

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

وهذا القول منقول عن غير واحد من السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم وقد روى به آثار متعددة عن النبي صلى الله عليه وسلم حسان يصدق بعضها بعضا وهو الذي حكاه ألاشعري في المقالات عن أهل السنة والحديث وذكر انه يذهب اليه وعلى هذا القول تدل الاصول المعلومة بالكتاب والسنة كما قد بسط في غير هذا الموضع وبين أن الله لا يعذب احدا حتى يبعث اليه رسولا والمقصود هنا الكلام على الأقوال المذكورة في تفسير هذا الحديث وقد تبين ضعف قول من قال الفطرة الكفر والايمان وان الإقرار كان من هؤلاء طوعا ومن هؤلاء كرها ومما يضعف هذا القول قول طائفة أخرى بأن جميع أولئك كان اقرارهم جميعهم له بالربوبية من غير تفصيل بطوع وكره قال ابن عبد البر وقال آخرون معنى الفطرة المذكورة في المولودين ما أخذ الله من ذرية آدم من الميثاق قبل أن يخرجوا إلى الدنيا يوم استخرج ذرية آدم من ظهره فخاطبهم ألست بربكم قالوا بلى فأقروا جميعا له بالربوبية عن معرفة منهم به ثم اخرجهم من اصلاب آبائهم مخلوقين مطبوعين على تلك المعرفة وذلك الإقرار

قالوا وليست تلك المعرفة بايمان ولا ذلك الإقرار بإيمان ولكنه إقرار من الطبيعة للرب فطرة الزمها قلوبهم ثم أرسل اليهم الرسل يدعوهم إلى الاعتراف له بالربوبية والخضوع تصديقاص بما جاءت به الرسل

فمنهم من أنكر وجحد بعد المعرفة وهو به عارف لأنه لم يكن الله يدعو خلقه إلى الإيمان به وهو لم يعرفهم نفسه لأنه كان حينئذ يكون قد كلفهم الإيمان بما لا يعرفون قالوا وتصديق ذلك قول الله عز وجل ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله سورة لقمان ٢٥ وذكروا ما ذكره السدي عن اصحابه كما تقدم وروى بإسناده في التفسير المعروف عن أبي جعفر الرازي عن الربيع بن انس عن أبي العالية عن أبي بن كعب في قول الله عز وجل واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم إلى قوله أفتهلكنا بما فعل المبطلون سورة الاعراف ١٧٢ ١٧٣

قال فجعلهم جميعا أرواحا ثم صورهم ثم استنطقهم فقال الست بربكم قالوا بلى شهدنا أن يقولوا يوم القيامة لم نعلم بهذا قالوا نشهد انك ربنا والهنا لا رب لنا غيرك ولا اله لنا غيرك قال فإني أرسل اليكم رسلي وانزل عليكم كتبي فلا تكذبوا رسلي وصدقوا بوعدي واني سأنتقم ممن اشرك بي و لم يؤمن بي قال فأخذ عهدهم وميثاقهم ورفع اباهم آدم فرأى منهم الغني والفقير وحسن الصورة وغير ذلك فقال يا رب لو سويت بين عبادك قال احببت أن اشكر قال والانبياء يومئذ بينهم مثل السرج قال وخصوا بميثاق اخر للرسالة أن يبلغوها قال فهو قوله واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح سورة الاحزاب ٧ قال وهي فطرة الله التي فطر الناس عليها قال وذلك قوله وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان

وجدنا أكثرهم لفاسقين سورة الاعراف ١٠٢ قال فكان في علم الله من يكذب به ومن يصدق قال وكان روح الله عيسى من تلك الارواح التي اخذ عهدها وميثاقها في زمن آدم فهذا القول يحقق القول الأول في أن كل مولود يولد على الفطرة التي هي المعرفة بالله والاقرار به وفيه زيادة أن ذلك كان قد حصل لهم قبل الولادة حين استخرجوا من صلب آدم وقد فسر فطرة الله في الحديث بذلك وأما قول صاحب هذا القول أن هذا الإقرار ليس هو بإيمان يستحق عليه الثواب فهذا لا يضر فإنه قد بين فيه أن المعرفة بالله ضرورية وانه بذلك صح أن يأمرهم فإن المأمور أن لم يعرف الأمر امتنع أن يعرف انه امره ولو لم تكن المعرفة ثابتة في الفطرة لكان الرسول إذا قال لقومه ادعوكم إلى الله لقالوا مثل ما قال فرعون وما رب العالمين انكارا له وجحدا كأن يكون قولهم متوجها وفرعون لم يقل هذا لعدم معرفته في الباطن بالخالق لكن اظهر خلاف ما في نفسه كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا سورة النمل ١٤ وكما قال له موسى لقد علمت

ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر سورة الاسراء ١٠٢ ولهذا قال تعالى ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله جاءتهم رسلهم بالبينات فردوا ايديهم في افواههم وقالوا انا كفرنا بما أرسلتم به وانا لفي شك مما تدعوننا اليه مريب قالت رسلهم أفي الله

شك فاطر السموات والأرض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى اجل مسمى سورة إبراهيم ٩ ١٠ فأخبر تعالى أن أولئك المكذبين لما قالوا انا لفي شك مما تدعوننا اليه مريب قالت رسلهم أفي الله شك الاية سورة إبراهيم ٩ ١٠ وهذا استفهام انكار بمعنى النفي والانكار على من لم يقر بهذا النفي والمعنى ما في الله شك وأنتم تعلمون انه ليس في الله شك ولكن تجحدون انتفاء الشك جحودا تستحقون أن ينكر عليكم هذا الجحد فدل ذلك على انه ليس في الله شك عند الخلق المخاطبين وهذا يبين انهم مفطورون على الإقرار وألا فالامر النظري مستلزم للشك قبل العلم لا سيما إذا كانت طرقه خفية طويلة فكل من لم يعرف تلك الطرق يشك فيه فإن كان لا طريق للمعرفة إلا طريقة الاعراض وطريقة الوجود ونحو ذلك فالشك في الله حاصل لمن لم يعرف هذه الطرق وهم

جمهور الخلق بل ولأكثر من سلك هذه الطرق ايضا إذا عرف حقيقتها قال ابن عبد البر وقال آخرون في معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة لم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم بذكر الفطرة ها هنا كفرا ولا ايمانا ولا معرفة ولا انكار وانما اراد أن كل مولود يولد على السلامة خلقة وطبعا وبنية ليس معها كفر ولا ايمان ولا معرفة ولا انكار ثم يعتقد الكفر أو الإيمان بعد البلوغ إذا ميزوا واحتجوا بقوله في الحديث كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء يعني سالمة هل تحسون فيها من جدعاء يعني مقطوعة الأذن فمثل قلوب بني آدم بالبهائم لأنها تولد كاملة الخلق لا يتبين فيها نقصان ثم تقطع آذانها بعد وأنوفها فيقال هذه بحاير وهذه سوايب يقول فكذلك قلوب الاطفال في حين ولادتهم ليس لهم كفر حينئذ ولا ايمان ولا معرفة ولا انكار كالبهائم السالمة فلما بلغوا

استهوتهم الشياطين فكفر أكثرهم وعصم الله اقلهم وعصم الله اقلهم قالوا ولو كان الاطفال قد فطروا على شيء من الكفر والايمان في أولية أمرهم ما انتقلوا عنه أبدا وقد تجدهم يؤمنون ثم يكفرون ثم يؤمنون قالوا ويستحيل في العقول أن يكون الطفل في حال ولادته يعقل كفرا أو ايمانا لأن الله أخرجهم في حال لا يفقهون فيها شيئا قال تعالى والله أخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا سورة النحل ٧٨ فمن لم يعلم شيئا استحال منه كفر أو ايمان أو معرفة أو انكار قال أبو عمر هذا القول اصح ما قيل في معنى الفطرة التي يولد الولدان عليها وذلك ان الفطرة السلامة والاستقامة بدليل قوله في حديث عياض بن حمار اني خلقت عبادي حنفاء يعني على استقامة وسلامة فكأنه والله اعلم اراد الذين خلصوا من الافات

كلها والزيادات ومن المعاصي و الطاعات فلا طاعة منهم ولا معصية إذا لم يعملوا بواحدة منهما ومن الحجة ايضا في هذا قول الله تعالى إنما تجزون ما كنتم تعملون سورة التحريم ٧ و كل نفس بما كسبت رهينة

سورة المدثر ٣٨ ومن لم يبلغ وقت العمل لم يرتهن بشيء قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا سورة الاسراء ١٥ قلت هذا القائل أن اراد بهذا القول انهم خلقوا خالين من المعرفة والانكار من غير أن تكون الفطرة تقتضي واحدا منهما بل يكون القلب كاللوح الذي يقبل كتابة الإيمان وكتابة الكفر وليس هو لأحدهما اقبل منه للآخر وهذا هو الذي يشعر به ظاهر الكلام فهذا قول فاسد لأنه حينئذ لا فرق بالنسبة إلى الفطرة بين المعرفة والانكار والتهويد والتنصير والاسلام وانما ذلك بحسب الاسباب فكان ينبغي أن يقال فأبواه يسلمانه ويهودانه وينصرانه ويمجسانه فلما ذكر أن ابويه يكفرانه وذكر الملل الفاسدة دون الإسلام علم أن حكمه في حصول ذلك بسبب منفصل غير حكم الكفر وايضا فإنه على هذا التقدير لا يكون في القلب سلامة ولا عطب ولا استقامة ولا زيغ إذ نسبته إلى كل منهما نسبة واحدة وليس هو بأحدهما

اولى منه بالآخر كما أن الرق قبل الكتابة فيه لا يثبت له حكم مدح كالمصحف ولا حكم ذم كقرآن مسيلمة والتراب قبل أن يبنى مسجدا أو كنيسة لا يثبت له حكم واحد منهما ففي الجملة كل ما كان قابلا للممدوح والمذموم على السواء لم يستحق مدحا ولا ذما والله تعالى يقول فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله سورة الروم ٣٠ فأمره بلزوم فطرته التي فطر الناس عليها فكيف لا يكون فيها مدح ولا ذم وايضا فالنبي صلى الله عليه وسلم شبهها بالبهيمة المجتمعة الخلق وشبه ما يطرأ عليها من الكفر بجدع الانف والاذن ومعلوم أن كمالها محمود ونقصها مذموم فكيف تكون قبل النقص لا محمودة ولا مذمومة وان كان المراد بهذا القول ما قاله طائفة من الناس من أن المراد انهم ولدوا على الفطرة السليمة التي لو تركت مع صحتها لاختارت المعرفة على الانكار والايمان على الكفر ولكن بما عرض من الفساد خرجت عن هذه الفطرة فهذا القول قد يقال انه لا يرد عليه ما يرد على ما قبله فإن صاحبه يقول في الفطرة قوة يميل بها إلى المعرفة والايمان كما

في البدن السليم قوة يحب بها الاغذية النافعة وبهذا كانت محمودة وذم من افسدها لكن يقال فهذه الفطرة التي فيها هذه القوة والقبول والاستعداد والصلاحية هل هي كافية في حصول المعرفة أو تقف المعرفة على أدلة يتعلمها من خارج فإن كانت المعرفة تقف على أدلة يتعلمها من خارج امكن أن توجد تارة وتعدم أخرى ثم ذلك السبب الخارج يمتنع أن يكون موجبا للمعرفة بنفسه بل غايته أن يكون معرفا ومذكرا فعند ذلك أن وجب حصول المعرفة كانت المعرفة واجبة الحصول عند وجود تلك الاسباب وألا فلا وحينئذ فلا يكون فيها إلا قبول المعرفة والايمان إذا وجدت من يعلمها اسباب ذلك ومعلوم أن فيها قبول الانكار والكفر إذا وجدت من يعلمها اسباب ذلك وهو التهويد والتنصير والتمجيس وحينئذ فلا فرق فيها بين الإيمان والكفر والمعرفة والانكار إنما فيها قوة قابلة لكل منهما واستعداد له لكن يتوقف على المؤثر الفاعل من خارج وهذا

هوالقسم الأول الذي ابطلناه وبينا انه ليس في ذلك مدح للفطرة وان كان فيها قوة تقتضي المعرفة بنفسها وان لم يوجد من يعلمها أدلة المعرفة لزم حصول المعرفة فيها بدون ما نسمعه من أدلة المعرفة سواء قيل أن المعرفة ضرورية فيها أو قيل انها تحصل بأسباب كالادلة التي تنتظم في النفس من غير أن يسمع كلام مستدل فإن النفس

بفطرتها قد يقوم بها من النظر والاستدلال ما لا يحتاج معه إلى كلام أحد فإن كان كل مولود يولد على هذه الفطرة لزم أن يكون المقتضى للمعرفة حاصلا لكل مولود وهو المطلوب والمقتضى التام يستلزم مقتضاه فتبين أن أحد الامرين لازم إما لكون الفطرة مستلزمة للمعرفة وإلا استوى الكفر والإيمان بالنسبة اليها وذلك ينفي مدحها وتلخيص النكتة أن يقال المعرفة والايمان بالنسبة اليها ممكن بلا ريب فإما أن تكون هي موجبة مستلزمة له واما أن يكون ممكنا بالنسبة اليها ليس بوجب لازم لها فإن كان الثاني لم يكن فرق بني الكفر والايمان إذ كلاهما ممكن بالنسبة اليها فتبين أن المعرفة لازمة واجبة لها إلا أن يعارضها معارض فإن قيل ليست موجبة مستلزمة للمعرفة ولكنها اليها اميل مع قبولها للنكرة قيل فحينئذ إذا لم تستلزم المعرفة وجبت تارة وعدمت أخرى وهي وحدها لا تحصلها فلا تحصل إلا بشخص آخر كالابوين فيكون الإسلام كالتهويد والتنصير والتمجيس ومعلوم أن هذه الانواع بعضها ابعد عن الفطرة من بعض كالتمجيس

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

الكبر والشرك والنفور إما أن يكون نسبتها إلى الفطرة سواء أو الفطرة مقتضية للأول دون الثاني فإن كانا سواء لزم انتفاء المدح كما تقدم لم يكن فرق بين دعائها إلى الكفر ودعائها إلى الإيمان ويكون تمجيسها كتحنيفها وقد عرف بطلان هذا وان كان فيها مقتض لهذا فإما أن يكون المقتضي مستلزما لمقتضاه عند عدم المعارض واما أن يكون متوقفا على شخص خارج عنها فإن كان الأول ثبت أن ذلك من لوازمها وانها

مفطورة عليه لا تفقد إلا إذا فسدت الفطرة وان قيل انه متوقف على شخص فذلك الشخص هو الذي يجعلها حنيفية كما يجعلها مجوسية وحينئذ فلا فرق بين هذا وهذا واذا قيل هي إلى الحنيفية اميل كان كما يقال هي إلى النصرانية اميل فتبين أن فيها قوة موجبة لحب الله والذل له واخلاص الدين له وانها موجبة لمقتضاها إذا سلمت من المعارض كما فيها قوة تقتضي شرب اللبن الذي فطرت على محبته وطلبه ومما يبين هذا أن كل حركة ارادية فإن الموجب لها قوة في المريد فإذا امكن في الانسان أن يحب الله ويعبده ويخلص له الدين كان فيه قوة تقتضي ذلك إذ الأفعال الارادية لا يكون سببها إلا من نفس الحي المريد الفاعل ولا يشترط في ارادته إلا مجرد الشعور بالمراد فما في النفوس من

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

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

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

قوله وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم سورة الأعراف ١٧٢ الآية قالوا ما أخذ الله من آدم ولا من ذريته ميثاقا قط قبل خلقه إياهم وما خلقهم قط إلا في بطون أمهاتهم وما استخرج قط من ظهر آدم ذرية تخاطب ولو كان ذلك لأحياهم ثلاث مرات والقرآن قد نطق عن أهل النار قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين سورة غافر ١١ من غير إنكار عليهم وقال تعالى تصديقا لذلك وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم سورة البقرة ٢٨ قالوا وكيف يخاطب الله عز وجل من لا يعقل وكيف يجيب من لا عقل له أم كيف يحتج عليهم بميثاق لا يذكرونه أم كيف يؤاخذون بما قد نسوه و لم يذكروه ولا يذكر أحد أن ذلك عرض له أو كان منه

قالوا وإنما أراد الله بقوله وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم الآية سورة الأعراف ١٧٢ إخراجه إياهم في الدنيا وخلقه لهم وإقامة الحجة عليهم بأن فطرهم ونبأهم فطرة إذا بلغوا وعقلوا علموا أن الله ربهم ثم اختلف القائلون بهذا كله في المعرفة هل تقع ضرورة أو اكتسابا على ما قد ذكرنا في غير هذا المكان قلت ليس المقصود هنا الكلام على هذه الآية وتفسيرها والكلام في معرفة حاصلة قبل الولادة أو نفيها بل المقصود إثبات المعرفة الفطرية الحاصلة بعد الولادة وإذا كان من نفاة الأول من يقول إن هذه ضرورية فكيف بمن أثبت الثنتين وهذه الأقوال التي ذكرها منها اثنان من جنس وهو قول من يقول ولدوا على ما سبق به القدر أو على ذلك وكانوا مفطورين عليه من حين الميثاق الأول منهم مقر طوعا وكرها أو اثنان من جنس وهو قول من يقول ولدوا

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

يعلمون منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون سورة الروم ٣٠ ٣٢ فأخبر أن المشركين مفترقون ولهذا قال صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح إن الله يرضى لكم ثلاثا أن تعبدوه لا تشركوا به شيئا وأن تعتصموا بحبل الله جميعا

ولا تفرقوا وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم وقد قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه سورة الشورى ١٣ وقال تعالى كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين سورة البقرة ١٣ وقال تعالى يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا إني بما تعملون عليم وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون فتقطعوا أمرهم بينهم زبرا كل حزب بما لديهم فرحون سورة المؤمنون ٥١ ٥٣ وأصل الدين الذي فطر الله عليه عباده كما قال خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا فهو يجمع أصلين أحدهما عبادة الله وحده لا شريك له وإنما يعبد بما أحبه وأمر به وهذا هو المقصود الذي خلق الله له الخلق وضده الشرك والبدع والثاني حل الطيبات التي يستعان بها على المقصود وهو الوسيلة وضدها تحريم الحلال والأول كثير في النصارى والثاني وهو تحريم الطيبات كثير في اليهود وهما جميعا في المشركين

ولهذا ذم الله تعالى المشركين على هذين النوعين في غير موضع من كتابه كسورة الأنعام والأعراف يذكر فيها ذمهم على ما حرموه من المطاعم والملابس وغير ذلك وذمهم على ما ابتدعوه من العبادات التي لم يشرعها الله تعالى وفي الحديث أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة فنعبده وحده بفعل ما أحبه ونستعين على ذلك بما أحله كما قال تعالى يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا إني بما تعملون عليم سورة المؤمنون ٥١ وهذا هو الدين الذي فطر الله عليه خلقه فإنه محبوب لكل أحد فإنه يتضمن الأمر بالمعروف الذي تحبه القلوب والنهي عن المنكر الذي تبغضه وتحليل الطيبات النافعة وتحريم الخبائث الضارة وهذا الذي أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من أن كل مولود يولد على الفطرة مما تقوم الأدلة العقلية على صدقه كما أخبر الصادق المصدوق وتبين أن من خالف مدلول هذا الحديث فإنه مخطئ في ذلك وبيان ذلك من وجوه أحدها أن يقال لا ريب أن الإنسان قد يحصل له تارة من

الاعتقادات والارادات ما يكون حقا وتارة ما يكون باطلا فإن اعتقاداته قد تكون مطابقة لمعتقدها وهو الحق وقد تكون غير مطابقة وهو الباطل والخبر عن هذا صدق وعن هذا كذب والإرادات تنقسم إلى ما يوافق مصلحته وهو جلب المنفعة له وإلى ما لا يوافق مصلحته بل يضره فإن الإنسان حساس متحرك بالإرادة

ولهذا قال صلى الله عليه وسلم أصدق الأسماء الحارث وهمام وأحبها إلى الله عبد الله وعبد الرحمن وأقبحها حرب ومرة فإن الإنسان لابد له من حرث وهو العمل والحركة الإرادية ولا بد له من أن يهم بالأمور منها ما يهم به ويفعله ومنها ما يهم به ولا يفعله فإن كان المراد موافقا لمصلحته كانت الإرادة حسنة محمودة وإن كان مخالفا لمصلحته كانت الإرادة سيئة مذمومة كمن يريد ما يضر عقله ونفسه وبدنه وإذا كان الإنسان تارة تكون تصديقاته وإراداته حسنة محمودة وتارة تكون سيئة فلا يخلو إما أن تكون نسبة نفسه إلى النوعين نسبة

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

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

الفاعلين وهو ممتنع وإن كان في المخاطبين من حصل له بموجب الفطرة بلا مخاطب منفصل دل على إمكان ذلك في الفطرة فبطل هذا التقدير وهو كون

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

الله يقول والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا سورة النحل ٧٨ ونحن نعلم بالاضطرار أن الطفل ليس عنده معرفة بهذا الأمر ولكن ولادته على الفطرة تقتضي أن الفطرة تقتضى ذلك وتستوجبه بحسبها فكلما حصل فيه قوة العلم والإرادة حصل من معرفتها بربها ومحبتها له ما يناسب ذلك كما أنه ولد على أنه يحب جلب المنافع ودفع المضار بحسبه وحينئذ فحصول موجب الفطرة سواء توقف على سبب وذلك السبب موجود من خارج أو لم يتوقف على التقديرين يحصل المقصود ولكن قد يتفق لبعضها فوات الشرط أو وجود مانع فلا يحصل مقصود الفطرة الوجه الثالث أن يقال من المعلوم أن النفوس إذا حصل لها معلم ومخصص حصل لها من العلم والإرادة بحسب ذلك ومن المعلوم أن كل نفس قابلة للعلم وإرادة الحق ومعلوم أن مجرد التعليم والتخصيص لا يوجب العلم والإرادة لولا أن في النفس قوة تقبل ذلك وإلا فلو علم البهائم والجمادات وحضضها لم يحصل لها ما يحصل لبني آدم والسبب في الموضعين واحد فعلم أن ذلك لاختلاف القوابل ولهذا يشترك الناس في سماع القرآن ويتفاوتون في آثاره فيهم من العلم والحال وهكذا في سائر الكلام وإذا كان كذلك علم أن في النفوس قوة تقتضي العلم والإرادة

يبين ذلك أن ذلك المرجح إذا حصل من خارج فمعلوم أنه نفسه لا يوجب بنفسه حصول العلم والإرادة في النفس إلا بقوة منها تقبل ذلك وتلك القوة لا تتوقف على أخرى وإلا لزم التسلسل الذي لا

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

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

ممتنع بل أن الفطرة تقتضي وجوده كما تقتضي فطرة الصبي شرب لبن امه فلو لم يعرض له مانع للزم وجود الشرب لكن قد يعرض له مرض فيه أو في امه أو غير ذلك يوجب نفوره عن شرب لبنها وحب العبد لربه هو مفطور فيه اعظم مما فطر فيه حبه للبن امه قال الله تعالى فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم اباءكم أو اشد ذكرا سورة البقرة ٢٠٠ فلو لم يكن المقتضي التام ممكن وجوده في الفطرة لم يحصل موجبها إلا بمرجح من خارج وهو خلاف الواقع ولانها إذا خلت عن الاسباب الخارجة لم يكن بد من وجود صلاحها أو فسادها والثاني ممتنع فتعين الأول الوجه السادس أن السبب الذي في الفطرة إما أن يكون مستلزما

للمعرفة والمحبة واما أن يكون مقتضيا لها بدون استلزام وعلى التقديرين يحصل المقصود الوجه السابع أن النفس لا تخلو عن الشعور والارادة بل هذا الخلو ممتنع فيها فان الشعور والارداة من لوازم حقيقتها ولا يتصور أن تكون النفس إلا شاعرة مريدة ولا يجوز أن يقال انها قد تخلو في حق الخالق تعالى عن الشعور بوجوده وعدمه وعن محبته وعدم محبته وحينئذ فلا يكون الإقرار به ومحبته من لوازم وجودها ولو لم يكن لها معارض بل هذا باطل

وذلك أن النفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها وكونها مريدة من لوزام ذاتها لا يتصور أن تكون نفس الانسان غير مريدة ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اصدق الاسماء الحارث وهمام وهي حيوان وكل حيوان متحرك بالارادة فلابد لها من حركة ارادية واذا كان كذلك فلا بد لكل مريد من مراد والمراد إما أن يكون مرادا لنفسه أو لغيره والمراد لغيره لابد أن ينتهي إلى مراد لنفسه فيمتنع أن تكون جميع المرادات مرادات لغيرها فان هذا تسلسل في العلل الغائية وهو ممتنع كامتناع التسلسل في العلل الفاعلية بل اولى واذا كان لابد للإنسان من مراد لنفسه فهذا هو الإله الذي يالهه القلب فإذا لابد لكل عبد من اله فعلم أن العبد مفطور على أن يحب الهه ومن الممتنع أن يكون مفطورا على أن يأله غير الله لوجوه منها أن هذا خلاف الواقع ومنها انه ليس هذا المخلوق بان يكون الها لكل الخلق باولى من هذا ومنها أن المشركين لم يتفقوا على اله واحد بل عبد كل قوم ما استحسنوه ومنها أن ذلك المخلوق أن كان ميتا فالحى اكمل من الميت فيمتنع أن يكون الناس مفطورين على عبادة ميت وان كان حيا فهو أيضا مريد فله إله يألهه فلو كان هذا يأله هذا وهذا يأله هذا لزم الدور الممتنع أو التسلسل الممتنع فلا بد لهم كلهم من اله يألهونه

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

مستلزمة لمعرفته فعلم أن كل مولود ولد على محبته ومعرفته وهو المطلوب وهذا الدليل يصلح أن يكون مستقلا وهذا بخلاف ما يراد جنسه كالطعام والشراب فانه ليس في ذلك ما هو مراد لذاته بل المراد دفع الم الجوع والعطش أو طلب لذة الاكل والشرب وهذا حاصل بنوع الطعام والشراب لا يتوقف على معين بخلاف ما هو مراد ومحبوب لذاته فإنه لا يكون إلا معينا الوجه الثامن أن يقال اليهود عندهم نوع من المعرفة بالحق لكن بلا عمل به بل مع بغض له ونفور عنه واستكبار والنصارى معهم نوع من المحبة والطلب والارادة لكن بلا علم بل مع ضلال وجهل ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم اليهود مغضوب عليهم والنصارى ضالون رواه الترمذي وصححه وامرنا الله أن نقول في صلاتنا اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين سورة الفاتحة ٦ ٧ امين فان النعمة المطلقة لا تحصل إلا بمعرفة الحق واتباعه واذا كان كذلك والانسان يحتاج إلى هذا وهذا ففطرته السليمة إما أن تكون مقتضية لمعرفة الحق دون العمل به أو للعمل به دون معرفته أو لهما أو لا لواحد منهما

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

فصل قال الله تعالى وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون سورة الذريات ٥٦ وللناس في هذه العبادة التي خلقوا لها قولان أحدهما انها وقعت منهم ثم هؤلاء منهم من يقول جميعهم خلقوا لها ومنهم من يقول إنما خلق لها بعضهم

والقول الثاني انهم كلهم خلقوا لها ومع ذلك فلم تقع إلا من بعضهم وهؤلاء حزبان حزب يقولون أن الله لم يشأ إلا العبادة لكنهم فعلوا ما لا يشاؤه بغير قدرته ولا مشيئته وهم القدرية المنكرون لعموم قدرته ومشيئته وخلقه والثاني يقولون بل كل ما وقع فهو بمشيئته وقدرته وخلقه لكن هو لا يحب إلا العبادة التي خلقهم لها ولا يأمر إلا بذلك فمنهم من اعانه ففعل المأمور به ومنهم من لم يفعله واللام عند هؤلاء كاللام

في قوله ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون سورة البقرة ١٨٥ وفي قوله ولكل امة جعلنا منسكا ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فإلهكم اله واحد فله اسلموا وبشر المخبتين سورة الحج ٣٤ وقوله تعالى اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون سورة البقرة ٢١ على قول الاكثرين الذين يجعلون لعل متعلقة بقوله خلقكم كما قال وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون سورة الذريات ٥٦

وقوله كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم وبشر المخبتين سورة الحج ٣٧ وقوله الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علما سورة الطلاق ١٢ وقوله جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدي والقلائد ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض وأن الله بكل شيء عليم سورة المائدة ٩٧ وقوله وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله سورة النساء ٦٤ ومنه قوله ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون سورة المائدة ٦ وقوله يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا سورة النساء ٢٦ ٢٨ ونحو ذلك مما فيه أن الله يفعل فعلا لغاية يحبها ويرضاها ويأمر بها عباده وإذا حصلت لهم كان فيها نجاتهم وسعادتهم ثم منهم من يعينه على فعلها ومنهم من لا يفعلها فإن هذا قد أشكل على طائفة من الناس وقالوا كيف يفعل فعلا لغاية مع علمه أنها لا تحصل

فيقال الغاية التي يراد الفعل لها هي غاية مرادة للفاعل ومراد الفاعل نوعان فإنه تارة يفعل فعلا ليحصل بفعله مراده فهذا لا يفعله وهو يعلم أنه لا يكون والله تعالى يفعل ما يريد فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ولكن الله يفعل ما يريد وتارة يريد من غيره أن يفعل فعلا باختياره لينتفع ذلك الفاعل بفعله ويكون ذلك محبوبا للفاعل الأول كمن يبني مسجدا ليصلي فيه الناس ويعطيهم مالا ليحجوا به ويجاهدوا به وسلاحا ليجاهدوا به ويأمرهم بالمعروف ليفعلوه وينهاهم عن المنكر ليتركوه وهم إذا فعلوا ما أراده لهم ومنهم كان صلاحا لهم وكان ذلك محبوبا له وإن لم يفعلوا ذلك لم يكن صلاحا لهم ولا حصل محبوبه منهم ثم هذا قد لا يكون قادرا على فعل ما أمروا به اختيارا ولهذا زعمت القدرية النافية أن الرب ليس قادرا على هدي العباد وهو خطأ عند أهل السنة وقد يكون قادرا فإنه سبحانه لو شاء لآتى كل نفس هداها ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا سورة يونس ٩٩ لكن المخلوق قد يعين بعض من أمره لمصلحة له في إعانته ولا يعين

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

وقد يكون في وجود ذلك فوات حكمة له هي أحب إليه من طاعة أولئك أو وجود شيء دفعه أحب إليه من حصول معصية أولئك وحينئذ فإذا أمر العباد ونهاهم ليطيعوه ويعبدوه ويفعلوا ما أحبه وينالوا كمالهم الذي هو غايتهم التي خلقوا لها جاز أن يقال وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله سورة النساء ٦٤ وأن يقال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر سورة البقرة ١٨٥ وأن يقال يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم سورة النساء ٢٦ وأن يقال ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم سورة المائدة ٦ ونحو ذلك وإن كان هو لم يخلق ما أمر به وإذا خلقهم خلق لهم ما ينتفعون به ليعبدوه ويطيعوه ويشكروه ويذكروه ويبلغوا الغاية المحمودة في حقهم التي يحبها ويرضاها لهم صح أن يقال إنما خلقهم ليعبدوه وإن كان هو لم يخلق لكل منهم ما به يصير عابدا له كما جاز أن يقال إنما بنيت المسجد ليصلوا فيه وإنما أعطيتهم المال ليحجوا ويجاهدوا ونحو ذلك فإنه ليس من شرط من فعل فعلا لغاية يفعلها غيره أن يكون هو فاعلا لتلك الغاية ثم إذا علم أن كثيرا من هؤلاء لا يصلي ولا يحج ولا يجاهد وأن من

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

وكل من تدبر الشرائع لا سيما شريعة محمد صلى الله عليه وسلم وجد هذا فيها أظهر من الشمس ولهذا قال في آية الصيام يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر سورة البقرة ١٨٥ وقال في آية الطهارة ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم سورة المائدة ٦ وقال ما جعل عليكم في الدين من حرج سورة الحج ٧٨ وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إنما بعثتم ميسرين و لم تبعثوا معسرين وهو سبحانه يسقط الواجبات إذا خشي المريض زيادة في المرض أو تأخر البرء فيسقط القيام في الصلاة والصيام في شهره والطهارة بالماء كذلك بل المسافر مع تمكنه من الصيام أسقطه عنه في شهره وقال ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر سورة البقرة ١٨٥

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

فإذا لم تحصل لم يحصل ما أراده ومن فعل شيئا لأجل مراد يعلم أنه لا يحصل كان ممتنعا وبهذا يبطل قول القدرية الذين يقولون لم يرد إلا المأمور وما سواه واقع بغير مراده وقد خلق الخلق لذلك المراد بعينه مع علمه انه لا يكون وهذا تناقض ويقولون يشاء مالا يكون ويكون مالا يشاء وأما أهل السنة الذين يقولون ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وأنه لا يقع إلا ما شاءه وان وقع ما لم يحبه ويأمر به فلحكمة له في ذلك باعتبارها خلقه ولولا الغاية التي يريدها به لم يخلقه فلا إشكال على قولهم واذا علم أن الرب له مراد بما أمره وله مراد بما خلقه فإذا لم يحصل ما أمر به فقد حصل ما خلقه فما حصل إلا مراده وهو لم يخلق ذلك المعين الذي أمر به لئلا يستلزم عدم مراد احب اليه منه وهو ما خلقه وقد يكون ذلك المأمور يستلزم تفويت مأمور آخر هو أحب اليه منه مثاله أن فرعون لو اطاع لم يحصل ما حصل من الايات العظيمة التي حصل بها من

المأمور ما هو اعظم من ايمان فرعون وصناديد فريش لو اطاعوا لم يحصل ما حصل من ظهور آيات الرسول ومعجزة القرآن

وجهاد المؤمنين الذي حصل به من طاعة الله ومحبوبه ما هو أعظم عنده من ايمان صناديد قريش وعلى هذا فيجوز أن يقال أن الله إنما خلق الجن والانس ليعبدوه فإن هذا هو الغاية التي أرادها منهم بأمره وبها يحصل محبوبه وبها تحصل سعادتهم ونجاتهم وان كان منهم من لم يعبده ولم يجعله عابدا له إذ كان في ذلك الجعل تفويت محبوبات اخر هي احب اليه من عبادة أولئك وحصول مفاسد اخر هي ابغض اليه من معصية أولئك ويجوز ايضا أن يقال ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم سورة هود ١١٩ فإنه اراد بخلقهم ما هم صائرون اليه من الرحمة والاختلاف ففي تلك الاية ذكر الغاية التي امروا بها وهنا ذكر الغاية التي اليها يصيرون وكلاهما مرادة له تلك مرادة بأمره والموجود منها مراد بخلقه وامره وهذه مرادة بخلقه والمأمور منها مراد بخلقه وأمره وهذا معنى ما يروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه في قوله إلا ليعبدون سورة الذايات ٥٦ قال معناه إلا لآمرهم أن يعبدوني

وأدعوهم إلى عبادتي واعتمد الزجاج هذا القول فرواه ابن أبي نجيح عن مجاهد وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون سورة الذاريات ٥٦ قال لآمرهم وأنهاهم وروى سليمان بن عامر عن الربيع بن أنس قال ما خلقتهما إلا للعبادة وأما من قال المراد المؤمنون فروى ابن مصلح عن الضحاك في قوله وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون قال هي خاص للمؤمنين وأما من قال كلهم وقعت منهم العبادة التي خلقوا لها فروى الوالبي عن ابن عباس إلا ليعبدون إلا ليقروا لي بالعبودية طوعا وكرها وقال السدي خلقهم للعبادة فمن العبادة عبادة تنفع ومن العبادة عبادة لا تنفع ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله سورة لقمان ٢٥ هذا منهم عبادة وليس تنفعهم مع شركهم

وروى ابن أبي زائدة عن ابن جريج في قوله وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون قال إلا ليعرفون روى هذه الأقوال ابن أبي حاتم بأسانيده إلا قول علي وذكر الثعلبي عن مجاهد إلا ليعرفون قال ولقد احسن في هذا القول لأنه لو لم يخلقهم لما عرف وجوده وتوحيه ودليل هذا التأويل قوله ولئن سألتهم من خلقهم سورة الزخرف ٨٧ الايات قال وروى حبان عن الكلبي إلا ليوحدون فأما المؤمن فيوحده في الشدة والرخاء وأما الكافر فيوحده في الشدة والبلاء دون النعمة والرخاء بيانه قوله فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين سورة العنكبوت ٦٥ فعلى هذه الأقوال أن جميع الأنس والجن عبدوه وعرفوه ووحدوه وأقروا له بالعبودية طوعا وكرها والاولون لا ينكرون ما أثبته هؤلاء لكن يقولون ليست هذه هي العبادة التي خلقوا لها وان كان

قد وجد من جميعهم معرفة به واقرار به وعبودية له طوعا وكرها وهذا يبين أن جميع الأنس والجن مقـــرون بالخالق معترفون به مقرون بعبوديته طوعا وكرها وذلك يقتضي أن هذه المعرفة من لوازم نشأتهم وأنه لم ينفك عنها أحد منهم مع العلم بأن النظر المعين الذي بوجبه

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

وأيضا فالعبادة المذكورة في عامة المواضع في القرآن لا يراد بها هذا المعنى وأيضا فإن قوله ما أريـــد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون أن الله هو الرزاق ذو القوة المتين سورة الذاريات ٥٦ ٥٨ دليل على انه خلقهم ليعبدوه لا ليرزقوا ويطعموا بل هو المطعم الرازق واطعامه لهم ورزقه اياهم هو مـــن جملـــة تـــدبيرهم وتصريفهم الذي قد جعله اهل هذا القول عبادة له فتكون العبادة التي خلقوا لها كونهم مرزوقين مدبرين وهذا باطل وايضا فقوله ليعبدون يقتضي فعلا يفعلونه هم وكونه يربهم ويخلقهم ليس فيه إلا فعله فقط لـــيس في ذلك فعل لهم ويلي هذا القول في الضعف قول من يقول انهم كلهم عبدوه أو أن الاية خاصة فإن هذه اقوال ضعيفة كما أن قول القدرية الذين يقولون انه ما كان منهم كان بغير مشيئته وقدرته وانه لم يشأ إلا العبـــادة فقط وما كان غير ذلك فإنه حاصل بغير مشيئته وقدرته قول ضعيف والناس لما خاضوا في القـــدر صـــارت الأقوال المتقابلة تكثر فيه وفي تفسير القرآن بغير المراد وهو مما نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم حيث خـــرج عليهم وهم يتنازعون في القدر هذا يقول الم يقل الله كذا وهذا يقول الم يقل الله كذا فقال أبهذا أمرتم أم إلى هذا دعيتم أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض

والمقصود هنا انه من المعروف عند السلف والخلف أن جميع الجن والانس معترفون بالخالق مقرون به مع أن جمهور الخلق لا يعرفون النظر الذي يذكره هؤلاء فعلم أن اصل الإقرار بالصانع والاعتراف به مستقر في

قلوب جميع الأنس والجن وانه من لوازم خلقهم ضروري فيهم وان قدر انه حصل بسبب كما أن اغتذاءهم بالطعام والشراب هو من لوازم خلقهم وذلك ضروري فيهم وهذا هو الإقرار والشهادة المذكورة في قوله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما اشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون سورة الاعراف ١٧٢ ١٧٣ فإن هذه الاية فيها قولان من الناس من يقول هذا الاشهاد كان لما استخرجوا من صلب آدم كما نقل ذلك عن طائفة من السلف ورواه بعضهم مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقد ذكره الحاكم لكن رفعه ضعيف

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

ولكن في حديث أبي هريرة أنه أراهم آدم وفي حديث عمر وغيره أنه قال هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار ففيها إثبات القدر وأن الله علم ما سيكون قبل أن يكون وعلم الشقي والسعيد من ذرية آدم وسواء كان ما استخرجه فرآه آدم هي أمثالهم أو أعيانهم فأما نطقهم فليس في شيء من الاحاديث المرفوعة الثابتة ولا يدل عليه القرآن فإن القرآن يقول فيه وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم سورة الاعراف ١٧٢ فذكر الاخذ من ظهور بني آدم لا من نفس آدم وذرياتهم يتناول كل من ولدوه وان كان كثيرا كما قال في تمام الاية أو تقولوا إنما اشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم سورة الاعراف ١٧٣ وقال تعالى أن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين ذرية بعضها من بعض سورة آل عمران ٣٣ ٣٤ وقال ذرية من حملنا مع نوح سورة الاسراء ٣ وقال ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون سورة الأنعام ٨٤ إلى قوله وزكريا ويحيى وعيسى والياس سورة الأنعام ٨٥ فاسم الذرية يتناول الكبار

وقوله وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى سورة الاعراف ١٧٢ فشهادة المرء على نفسه في القرآن يراد بها اقراره فمن اقر بحق عليه فقد شهد به على نفسه قال تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والاقربين سورة النساء ١٣٥ وهذا مما احتج به الفقهاء على قبول الإقرار وفي حديث ماعز بن مالك فلما شهد على نفسه اربع مرات رجمه رسول الله صلى الله عليه وسلم أي اقر اربع مرات ومنه قوله تعالى ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر سورة التوبة ١٧ فإنهم كانوا مقرين بما هو كفر فكان ذلك شهادتهم على أنفسهم وقال تعالى يا معشر الجن والانس الم

يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على انفسنا وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على أنفسهم انهم كانوا كافرين سورة الأنعام ١٣٠ فشهادتهم على أنفسهم هو اقرارهم وهو اذا الشهادة على أنفسهم

ولفظ شهد فلان وأشهدته يراد به تحمل الشهادة ويراد به اداؤها فالأول كقوله فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم سورة الطلاق ٢ والثاني كقوله كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولو على انفسكم سورة المائدة ٨ وقوله وأشهدهم على أنفسهم سورة الاعراف ١٧٢ من هذا الثاني ليس المراد أنه جعلهم يتحملون شهادة على أنفسهم يؤدونها في وقت آخر فإنه سبحانه في مثل ذلك إنما يشهد على الرجل غيره كما في قصة آدم لما اشهد عليه الملائكة وكما في شهادة الملائكة وشهادة الجوارح على اصحابها ولما ظن بعض المفسرين هذا قال المراد اشهد بعضهم على بعض لكن هذا اللفظ حيث جاء في القرآن إنما يراد به شهادة الرجل على نفسه بمعنى اداء الشهادة على نفسه وهو اقراره على نفسه فالشهادة هنا خبر وقولهم بلى شهدنا هو اقرارهم بأنه ربهم ومن أخبر بأمر عن نفسه فقد شهد به على نفسه ولهذا قال في الاية واشهدهم على أنفسهم الست بربكم قالوا بلى سورة الاعراف ١٧٢ فقولهم بلى معناه انت ربنا وهذا إقرار منهم بربوبيته لهم وهذا الإقرار هو

شهادة على أنفسهم أي انطاقهم بالاقرار بربوبيته وجعلهم شهداء على أنفسهم بما اقروا به من ربوبيته وقوله أشهدهم يقتضي انه هو الذي جعلهم شاهدين على أنفسهم بأنه ربهم وهذا الاشهاد مقرون بأخذهم من ظهور آبائهم وهذا الاخذ المعلوم المشهود الذي لا ريب فيه هو اخذ المني من اصلاب الاباء ونزوله في ارحام الامهات لكن لم يذكر هنا الامهات لقوله فيما بعد أو تقولوا إنما اشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم سورة الاعراف ١٧٣ وهم كانوا متبعين لدين آبائهم لا لدين الامهات كما قالوا انا وجدنا اباءنا على امة سورة الزخرف ٢٢٠ ولهذا قال قل أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم سورة الزخرف ٢٤ فهو يقول اذكر حين اخذوا من اصلاب الاباء فخلقوا حين ولدوا على الفطرة مقرين بالخالق شاهدين على أنفسهم بأن الله ربهم فهذا الإقرار حجة لله عليهم يوم القيامة فهو يذكر اخذه لهم واشهاده اياهم على أنفسهم إذ كان سبحانه خلق فسوى وقدر فهدى فالاخذ يتضمن خلقهم والاشهاد يتضمن هداه لهم إلى هذا الإقرار فإنه قال اشهدهم أي جعلهم شاهدين وقد ذكرنا أن الاشهاد يراد به تحميل الشهادة كقوله واشهدوا ذوي عدل منكم سورة الطلاق ٢ أي احملوا هذه الشهادة على هؤلاء المشهود عليهم

وهنا لم يقل اشهدوا على أنفسهم بما انطقهم به فيكون هذا إقرار مشهودا به غير الشهادة سواء كان شهادة بعضهم على بعض كما قاله بعضهم أو كان شهادتهم على أنفسهم بما اقروا به بل شهادتهم على أنفسهم هو اقرارهم فالشهادة هي الإقرار كما قال كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم سورة النساء ١٣٥ وكما قيل لماعز شهد على نفسه اربعا فإشهادهم على أنفسهم جعلهم شاهدين على أنفسهم أي مقرين له بربوبيته كما قال في تمام الكلام ألست بربكم قالوا بلى شهدنا سورة الاعراف ١٧٢ فقولهم بلى شهدنا هو اقرارهم بربوبيته وهو شهادتهم على أنفسهم بأنه ربهم وهم مخلوقون له فشهدوا على أنفسهم بأنهم عبيده كما يقول المملوك هذا سيدي فيشهد على نفسه بأنه مملوك لسيده وذلك يقتضي أن هذا الاشهاد من لوازم الانسان فكل انسان قد جعله الله مقرا بربوبيته شاهدا على نفسه بأنه مخلوق والله خالقه ولهذا جميع بني آدم مقرون بهذا شاهدون به على أنفسهم وهذا أمر ضروري لهم لا ينفك عنه مخلوق وهو مما خلقوا عليه وجبوا عليه وجعل علما ضروريا لهم لا يمكن احدا جحده

ثم قال بعد ذلك أن تقولوا أي كراهة أن تقولوا ولئلا تقولوا انا كنا عن هذا غافلين عن الإقرار لله بالربوبية وعلى نفوسنا بالعبودية فإنهم ما كانوا غافلين عن هذا بل كان هذا من العلوم الضرورية اللازمة لهم التي لم يخل منها بشر قط بخلاف كثير من العلوم التي قد تكون ضرورية ولكن قد يغفل عنها كثير من بني آدم من علوم العدد والحساب وغير ذلك فإنها إذا تصورت كانت علوما ضرورية لكن كثير من الناس غافل عنها وأما الاعتراف بالخالق فإنه علم ضروري لازم للإنسان لا يغفل عنه أحد بحيث لا يعرفه بل لا بد أن يكون قد عرفه وان قدر انه نسيه ولهذا يسمى التعريف بذلك تذكيرا فإنه تذكير بعلوم فطرية ضرورية قد ينساها العبد كما قال تعالى ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم سورة الحشر ١٩ وفي الحديث الصحيح يقول الله للكافر فاليوم انساك كما نسيتني

ثم قال أو تقولوا إنما اشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون سورة الاعراف ١٧٣ ذكر لهم حجتين يدفعهما هذا الاشهاد إحداهما أن تقولوا انا كنا عن هذا غافلين فبين أن هذا علم فطري ضروري لا بد لكل بشر من معرفته وذلك يتضمن حجة الله في ابطال التعطيل وان القول بإثبات الصانع علم فطري ضروري وهو حجة على نفي التعطيل والثاني أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم فهذا حجة لدفع الشرك كما أن الأول حجة لدفع التعطيل فالتعطيل مثل كفر فرعون ونحوه والشرك مثل شرك المشركين من جميع الأمم وقوله أو تقولوا إنما اشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون وهم آباؤنا المشركون وتعاقبنا بذنوب غيرنا وذلك لأنه لو قدر أنهم لم يكونوا عارفين بأن الله ربهم ووجدوا آباءهم مشركين وهم ذرية من بعدهم ومقتضى الطبيعة العادية أن يحتذى الرجل

حذو ابيه حتى في الصناعات والمساكن والملابس والمطاعم إذ كان هو الذي رباه ولهذا كان ابـــواه يهودانـــه وينصرانه ويمجسانه ويشركانه فإذا كان هذا مقتضى العادة الطبيعية و لم يكن في فطرتهم وعقولهم ما يناقض ذلك قالوا نحن معذورون وآباؤنا هم الذين

اشركوا ونحن كنا ذرية لهم بعدهم اتبعناهم بموجب الطبيعة المعتادة و لم يكن عندنا ما يبين خطأهم فإذا كان في فطرتهم ما شهدوا به من أن الله وحده هو ربهم كان معهم ما يبين بطلان هذا الشرك وهو التوحيـــد الذي شهدوا به على أنفسهم فإذا احتجوا بالعادة الطبيعة من اتباع الاباء كانت الحجة عليهم الفطرة الطبيعية العقلية السابقة لهذه العادة الابوية كما قال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانـــه وينصرانه ويمجسانه فكانت الفطرة الموجبة للاسلام سابقة للتربية التي يحتجون بها وهذا يقتضي أن نفس العقل الذي به يعرفون التوحيد حجة في بطلان الشرك لا يحتاج ذلك إلى رسول فانه جعل ما تقدم حجـــة علـــيهم بدون هذا وهذا لا يناقض قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا سورة الاسراء ١٥ فإن الرســـول يدعو إلى التوحيد لكن أن لم يكن في الفطرة دليل عقلي يعلم به إثبات الصانع لم يكن في مجرد الرسالة حجـــة عليهم فهذه الشهادة على أنفسهم التي تتضمن اقرارهم بأن الله ربهم ومعرفتهم بذلك وان هذه المعرفة والشهادة أمر لازم لكل بني آدم به تقوم حجة الله تعالى في تصديق رسله فلا يمكن أحدا أن يقول يوم القيامة اني كنـــت عن هذا غافلا ولا أن الذنب كان لابي المشرك دوني لانه عارف بان الله ربه لا شريك له فلم يكن معذورا في التعطيل ولا الاشراك بل قام به ما يستحق به العذاب

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

وطائفة تقول بل هي متصفة بصفات حسنة وسيئة تقتضي الحمد والذم ولكن لا يعاقب احدا إلا بعد بلوغ الرسالة كما دل عليه القرآن في قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا سورة الاسراء ١٥ وفي قوله كلما القى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء أن انتم إلا في ضلال كبير سورة الملك ٨ ٩ وقال تعالى لإبليس لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم اجمعين سورة ص ٨٥ وهذا اصح الأقوال وعليه يدل الكتاب والسنة فإن الله اخبر عن اعمال الكفار بما يقتضي انها سيئة قبيحة مذمومة قبل مجيء الرسول اليهم واخبر انه لا يعذبهم إلا بعد إرسال رسول اليهم وقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا حجة على الطائفتين وان كان نفاة التحسين والتقبيح العقلي يحتجون بهذه الاية على منازعيهم فهي حجة عليهم ايضا فإنهم يجوزون على الله أن يعذب من لا ذنب له ومن لم يأته رسول ويجوزون تعذيب الاطفال والمجانين الذين لم يأتهم رسول بل يقولون أن عذابهم واقع وهذه الاية حجة عليهم كما انها حجة على من جعلهم معذبين بمجرد العقول من غير ارسال رسول والقرآن دل على ثبوت حسن وقبح قد يعلم بالعقول ويعلم أن هذا

الفعل محمود ومذموم ودل على انه لا يعذب احدا إلا بعد ارسال رسول والله سبحانه أعلم وقال الشيخ أبو محمد بن عبد البصري في كتابه في اصول السنة والتوحيد فصل في الخلق على الفطرة قال وخلق الله الخلق على الفطرة وهو قوله سبحانه فطرة الله التي فطر الناس عليها سورة الروم ٣٠ وهي الإقرار له بالربوبية مع معرفة الوحدانية وذلك انه سبحانه خلق الخلق على علم منه بهم مشاهد لما يؤول أمرهم وعواقبهم اليه فخلقهم على ما علم منهم وشاء غير مؤمنين ولا كافرين صبغة بل مقرين عارفين لا موحدين ولا جاحدين وكذلك قد روى في الاثر يقول الله تعالى خلقت خلقي حنفاء مقرين لا منكرين ولا موحدين وذلك إثبات ونفي الجبر فثابت في نظره وعلمه عامة عواقبهم وله التحكم فيهم وهو اعدل من أن يضطرهم إلى كفر وغيره فيبطل بذلك الكسب واذا بطل الكسب بطل التكليف والامتحان إذ التكليف لا يكون جبلا ولا يقع اضطرارا وجبرا ولا يكون إلا اختيارا إذ قد امروا بها وانزل الكتب وارسل الرسل وكل

ما منه حق غير عابث عدل غير ظالم عالم لا يخفي عليه شيء شاء لم يزل يشاء أن يثيبهم ويعاقبهم على افعال تكون كسبا لهم وهو عادل في عباده أن الله لا يظلم الناس شيئا سورة يونس ٤٤ وقال عز من قائل وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم سورة هود ١٠١ مع ما انه لم يزل مالكا لهم وقادرا عليهم ومتصرفا فيهم لا غناء لهم عنه ولا محيص لهم منه فخلقهم عز وجل على الفطرة كما اخبر وخلق الاعمال كما ذكرنا ولم يضطر احدا إلى شيء من ذلك ولو خلقهم كفارا صبغة لما قال لهم كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فأحياكم سورة البقرة ٢٨ إذ لا يليق بالحكيم أن يخلق صبغة ويغير نفس ما خلق من غير كسب وقال سبحانه ائنكم

لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين سورة فصلت ٩ ولو خلقه كافرا لما صح منه الإيمان وكان معذورا مدليا بحجته والله تعالى يقول لا تبديل لخلق الله سورة الروم ٣٠ وكان ذلك تكليف ما لا يطاق كما أن يصرف الاسود فيقال له ابيض والابيض اسود وذلك مستحيل من حكيم واما قوله سبحانه هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم

مؤمن سورة التغابن ٢ يعني انه خلق الكل وقد اعترفوا له بذلك فمنهم من شكر خالقه واعترف له بالنعم وبالاخراج من العدم إلى الوجود فحقق فعله وقبل من رسله ووحد ربه ومنهم من كفر و لم يشكر خالقه واشرك به مالا يجوز له وكذب برسله فصار كافرا بفعله وقد روى نحو من هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم بقوله كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فإذا اعرب عنه لسانة فإما شاكرا وإما كفورا وقد قال تعالى فاذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون سورة البقرة ١٥٢ فلما امتثل ذلك قوم وعدل عنه آخرون كانوا هم المرادين من قوله فمنكم كافر ومنكم مؤمن سورة التغابن ٢ وقد قال سبحانه في حال المؤمنين ولكن الله حبب اليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان سورة الحجرات ٧ فأخبر عنه فعل ذلك بهم بعد ما خلقهم و لم يقل خلقكم مؤمنين وكره اليكم الكفر فدل على انه لم يفعل بالكافر ما فعل بالمؤمن وذلك ابلغ دليل على انهم لم يخلقوا صبغة كافرين ولا مؤمنين

إلى أن قال وقد رأينا من كان على الكفر برهة ثم آمن ومن كان مؤمنا ثم كفر ولو كان ذلك صبغة لما انتقلوا ولما كان من الكسب صح عليه النقلة والتحويل وقد قال تعالى كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم سورة آل عمران ٨٦ فأضافه اليهم حقيقة وقال ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا سورة المنافقون ٣ فلولا كانت قرية آمنت فنفعها ايمانها إلا قوم يونس لما آمنوا سورة يونس ٩٨ إلا ترى انهم لما لم يخلقوا صبغة كفارا نفعهم ايمانهم ولما قال فرعون آمنت لم ينفعه وقد أشفى في الحديث بما فيه مقنع بقوله صلى الله عليه وسلم ما من مولود إلا وهو يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه وهو إجماع المسلمين أن الكافر لا يعاقب ويجلد على ما خلق إنما يعاقب ويجلد على نيته وكسبه وهو موضع ايثارهم لما نهاهم عنه على ما أمرهم به من الإيمان فكان تكذيبه لهم على كسب اكتسبوه وفعل فعلوه ونهى ارتكبوه وامر خالفوه وهو ما أحدثوه لا شيء جبلوا عليه ولا اضطروا له ولا خلقوا مجبولين عليه إذ لو خلقهم كفارا لكانوا إلى ذلك مضطرين و لم يقل بذلك أحد من المسلمين إلا ترى انه لما خلقهم على معرفة لم يصح لهم و لم يقع غير ذلك و لم يثابوا على ذلك اعني معرفة الربوبية وهي الفطرة ووجدنا الكفر يصح النقل عنه إلى

الإيمان ويقع الارتداد عن الإيمان إلى الكفر فكان كمعرفة التوحيد الذي يقع اختيارا وقال سبحانه فمنهم من آمن ومنهم من كفر سورة البقرة ٢٥٣ و لم يقل منهم من خلقت مؤمنا ومنهم من خلقت كافرا وقال سبحانه ولو أن اهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون سورة الاعراف ٩٦ فأعلمنا أن كذبهم وكفرهم هو كسبهم الذي حرمهم البركات وعليه توعدهم بالعقوبات وكون الكافر مخلوقا كافرا صراح بالجبر ومن قال ما سبق في العلم و النظر ولا هو داخل في القضاء والقدر فهو قدري رديء وقد لعنت القدرية والمرجئة وكذلك المجبرة والله لا يجبر احدا على فعل إذ لو جبر لكانوا عن التكليف خارجين كما جبلت الملائكة على الطاعة وقد قال سفيان واحمد وسهل والامام وأهل العلم أن الله لا يجبر على طاعة ولا على معصية وهو الجبار الذي جبر القلوب على فطرتها إلى أن قال قال سبحانه وما ربك بظلام للعبيد سورة فصلت ٤٦ مع كونه سبحانه فعالا لما يريد وليس معنى شاء معنى علم ولا معنى علم وشاء معنى خلق فشاءهم وعلمهم

وقدرهم وقضاهم مؤمنين وكافرين في حكم الكينونة وهي العواقب التي لم يزل بها عالما وعليها قادرا ولها شائيا و لم يخلقهم في العبودية والدينونة والبنية والتركيب كفارا ولا اقرارا للزوم المطالبة والعبودية ومحال أن يخلقهم لذلك ويتعبدهم ويطالبهم كما زعم اهل الاجبار من ضرار واصحابه وسالكي البدعة والمضاهي لهم بالعدوان والطغيان والمغترين المحيلين على الاقدار والمتمسكين بمعاذير ليست لهم بأعذار لم يؤمنوا أن الاعمال محصاة والعواقب مشهودة وأعمالهم في القبضتين داخلة والى المعبود صائرون وعلى اكتسابهم محاسبون وبها مؤاخذون قال اصدق القائلين ولهم اعمال من دون ذلك هم لها عاملون سورة المؤمنون ٦٣ وهل الكفر وغيره إلا عملان وكسبان فمن زعم انه ما سبق في علمه عواقبهم وما قضى عليهم بما وجد منهم ولا شاء ذلك في ملكه ولا خلق اعمالهم ولا احصى سكونهم وحركاتهم ولا شهد في القدم إلى ما اليه صائرون فهو قدري ومعتلي مكابر معتزلي مدعي الحول والقوة وان الأمر اليه ومن زعم انه كلفهم صبغة وجبرهم على الأفعال وجعل كسبهم

مجازا واعمالهم لا صنع لهم فيها فهو اخس القدرية واعتى المجبرة وهو الغالي في دين الله المرجئ المحيل بمعاصيه على ربه وبفجوره على من تقدس عن كسبه بل تتره عما يقول الظالمون و لم يزل عليما شائيا حكيما عادلا متفضلا منصفا محققا مجبرا خالقا آمرا ناهيا غير عابث ولا تارك لأمورهم سدى ولا لها مهملا فخلق الكافر على الفطرة وخلق كفره وشاءه في ملكه و لم يجبره عليه ولا اضطره اليه و لم يتوله بل تبرأ منه وتركه معه ونهاه عن اعتقاده والتلبس به وبفعاله وجعل له قدرة واستطاعة على كسبه وتركه مع هواه فما دخل تحته واعتقده في نفسه واتصل به اختاره واحبه كان كما ذكرنا في الجمع والتفرقة والخلقة والكسب فصار بما اعتقد

واكتسب كافرا وسمى فاجرا ولا هو لنفسه خالقا ولا لكفره مخترعا بل له مكتسبا وبه اجتمع ففارق الإيمان والاحسان الذي أمر بمواصلتهما فصار لذلك مجانبا وخالط الكفر فصار فيه والجا فتوجه نحوه التهديد ولزمه الوعيد فألزمه ما اكتسب ورده إلى ما علم وادخله في وعيده واستحق عقوبته وخلده بنيته وما ربك بظلام للعبيد سورة فصلت ٤٦ وقد قال صلى الله عليه وسلم يقول الله عز وجل خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين وهذا نص من صاحب الشريعة جلي واضح لا شبهة فيه يسفر عن ايضاح ما اوردناه حنفاء عارفين على فطرته

وهي معرفة ربوبيته والاقرار بوحدانيته لا يقع بذلك كفر ولا ايمان بل ذلك عليهم طارئ بالحكم الجاري فخلق الكل على الفطرة وامر الكل بالايمان لصحة الدعوة وعموم النصيحة واقدر الكل على ما أمر واراد قلت فهذا الكلام يوافق قول من قال خلقهم على الفطرة التي هي المعرفة والاقرار بالصانع وان ذلك لا يصير به العبد مؤمنا ولا كافرا وقد ابطل قول من يقول انهم خلقوا على الكفر والايمان وهو ظاهر القول الذي تقدم عن طائفة من العلماء وصاحب هذا الكلام يقول الذي خلقوا عليه من المعرفة والاقرار لا يمكن تغييره وهذا موافق لقول من قال لا تبديل لخلق الله انها بمعنى الخبر لكن ذاك يقول انهم لا يخلقون إلا على الفطرة لا يبدل الخلق فيخلقون على غير ذلك وصاحب هذا الكلام يقول لا يبدل الخلق بعد ذلك أي لا يمكن أن يصيروا غير عارفين مقرين بالخالق بل هذه المعرفة والاقرار أمر لازم لهم وهو يقول كل ما خلق عليه العبد فلا يمكن انتقاله عنه وهو يثبت القدر وان الله خالق افعال العباد وينكر أن يكونوا جبلوا على ذلك واضطروا اليه أو جبروا عليه فأما الكلام في الجبر فهو مبسوط في غير هذا الموضع وقد بينا أن مذهب الأئمة كالاوزاعي والثوري واحمد بن حنبل وغيرهم انهم ينكرون إثبات الجبر ونفيه معا ومذهب الزبيدي وطائفة نفي الجبر

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

كمالك وسفيان الثوري وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وعبد الرحمن بن مهدي والشافعي واحمد ابن حنبل وأمثالهم وكذلك ينتسبون إلى سهل بن عبد الله التستري وامثاله من الشيوخ

قال أبو محمد في كتابه هذا الذي صنفه في اصول السنة والتوحيد قال وكان إجماع السلف والخلف وائمة الدين وفقهاء المسلمين من شرق وغرب وسهل وجبل وسائر اقاليم الإسلام من مغرب ومصر وشام وعراق وحجاز ويمن وبحر وخراسان مجتمعين على أن عقيدة السنة اربع عشرة خصلة سبعة متعلقة بالشهادة وهي مما يدان بها في الدنيا وسبعه متعلقة بالغيب وهي مما يؤمن بها من احكام الاخرة فالتي في دار الدنيا القول مع الاعتقاد بأن الإيمان قول وعمل ونية والايمان بالقدر خيره وشره وان القرآن غير مخلوق وتخيير الاربعة على الترتيب واثبات الامامة وترك الخروج على أحد منهم والصلاة على من مات من اهل القبلة وترك المراء والجدل والمتعلقة بالاخرة الإيمان باحكام البرزخ والايات التي بين يدي الساعة والبعث بعد الموت ورؤية الله تعالى والايمان بالحوض والشفاعة والصراط والميزان وخلود الدارين فمن خالف شيئا من هذا فقد خالف اعتقاد السنة والجماعة وهذا مما لا شبهة فيه بين أصحاب الحديث والفقهاء والعلماء من سائر الاقاليم وسنتكلم على كل مسألة بذاتها ونقيم الدليل على ذلك من كتاب وسنة ونظر وبه التوفيق والمعونة وهو حسبنا ونعم الوكيل لا غناء بنا عنه طرفة عين ولا اقل من

ذلك إذ قد ادبنا وعلمنا كيف نقول فقال اياك نعبد واياك نستعين سورة الفاتحة ٥ اثباتا للمجاهدة وفقرا إلى المعونة منه سبحانه فأول الكلام الواقع في الخلاف في المعارف فجمهور قول المعتزلة أن جميعها اضطرار قلت كأنه بالعكس واظن الغلط في النسختين المعتزلة وقال ابن كلاب وطائفة جميعها اكتساب وقول أصحاب الحديث أن منها اضطرار ومنها اكتسابا وكان الأصل في ذلك أن المعرفة اسم لاضطرار ومكتسب وكان الاضطرار راجح إلى معرفة الربوبية والوحدانية والمكتسب راجع إلى المريد ونحوه فصل في معرفة الوحدانية التي جبل الرحمن الرحيم الخلق عليها وبه نستعين إما معرفة الوحدانية فهي معرفة الصانع القديم المخترع لاعيان الاشياء والمتمم تصويره لها على غير مثال ولا بد لكل مخترع أن يعرف المنعم عليه بالاخراج من العدم إلى الوجود وهي غير مكتسبة لانها تعم من يصح منه الكسب ولا من يصح منه وهي ضرورة لا اختيار فيها كما لا كسب فيها ولا يتوصل اليها بالاسباب

دليل ذلك قوله سبحانه وتعالى وان من شيء إلا يسبح بحمده سورة الاسراء ٤٤ يعني وما من شيء إلا يسبح قال ابن عباس حتى البنات الذى خلقه يسبح بحمده وقال عكرمة لا يسبن أحدكم ثوبه ولا دابة فما من شيء إلا يسبح بحمده وروى أن صرير الباب بالتسبيح وقال سبحانه يا جبال اوبى معه والطير سورة سبأ

: ١٠ وقد روى سبحى وقال سبحانه أو لم يروا إلى ما خلق الله من شيء يتفيأ ضلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله وهم داخرون سورة النحل ٤٨ يعني صاغرون وقال سبحانه الم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب الاية سورة الحج ١٨ وقوله سبحانه سبح لله ما في السموات والأرض سورة الحديد : ١٠ وسبح إخبار عن ماض وات واعلام لنا أن كل شيء يسبح بحمده ويسجد لعظمته ويعترف بألوهيته ووحدانيته ولا يجوزأن تسجد الاشياء وتسبح لمجهول وكذلك اعترافها بفضائل رسله وما

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

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

اثباته تخييرا وتلك علل الحوادث فهو الثابت بثباته المعروف بنفسه لم يعرف من بعد جهل إذ ذاك تغيير عن الأزل فهو المعروف ازليا والعارفون محدثون كما انه اله لم يزل والمألوهون المقرون له بالالهية محدثون ولا يجوز على الإلهية تغيير ولا أن تقوم لها صفة بالحوادث وهذه المعرفة تعم سائر البرية من ساكن ومتحرك وهي جبل كجبل الملائكة على الخدمة فتلزم مكلفا وغير مكلف قال والفصل الثاني معرفة الربوبية وهي خاصة للمكلفين من بني آدم وهي تعم مؤمنهم وكافرهم وسائر فرقهم وهي ضرورية ايضا وهي عن رؤية وهي قوله سبحانه واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على أنفسهم الست بربكم قالوا بلى سورة الاعراف ١٧٢ وهذا في غير وقت الكسب والتكليف فتعرف اليهم بنفسه بلا وسائط ولقنهم التاء وخاطبهم بحرف التعريف فأقر الكل له بتلك المعرفة إذ عاينوه جبارا قهارا وهي معرفة لا يقع بها ايمان ولا توحيد لانها إقرار للضرورة وليس للكافر فيها اختيار إذ لو كان له فيها اختيار لجحدها كما جحد معرفة التوحيد ولو كانت كسبية لوقع له بها

ايمان وثواب بلى هي ضرورية يرجع اليها في شدائده قال تعالى ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون سورة النحل ٥٣ وقد أخبر عن الكفار انهم يعرفونه مع ردهم على رسله قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله سورة لقمان ٢٥ وقال سبحانه ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله سورة الزخرف ٨٧ مع آيات كثيرة وذلك موجود منهم ضرورة وهم في الجاهلية يعرفونه ولا ينكرونه ويقولون الهنا القديم والعتيق واله الالهة ورب الارباب وغير ذلك من كفرهم فدل ذلك على أن تلك ضرورة الزموها وهو قوله تعالى وله اسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها سورة آل عمران ٨٣ وقوله فطرة الله التي فطر الناس عليها سورة الروم ٣٠ يعني معرفة ربوبيته وقد جاء في الاثر يقول الله تعالى خلقت خلقي حنفاء مقرين يعني عرفاء عرفوه بوحدانيته واقروا له بمعرفة ربوبيته وانما جحدوا معرفة التوحيد الذي تعبدهم بها على السنة السفراء وهو قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا سورة الإسراء ١٥ وقول صاحب الشرع امرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا لا

اله إلا الله لم يقل حتى يقولوا أن لهم ربا إذ هم عارفون بذلك وانما امرتهم الرسل أن يصلوا معرفة التوحيد بمعرفة الربوبية والوحدانية فأبوا وقبل ذلك الموحدون فقال في حال المؤمنين والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل سورة الرعد ٢١ وقال في حال الكفار ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل سورة البقرة ٢٧ فالسفراء لهم مدخل في معرفة التوحيد دون معرفة الوحدانية والربوبية إذ لكل معرفة مقام فليس للعقل والكسب والوسائط والنظر والاستدلال في هذه المعرفة حكم لكونها عامة موجودة ممن يصح منه النظر والاستدلال وممن لا يصح منه فلو كلفهم كلهم النظر والاستدلال لكان مكلفا لهم شططاص إذ لا يصح من

الكل النظر والاستدلال ويصح من الكل المعرفة بالاضطرار فحملهم من ذلك ما رفع بـــه عنـــهم الشـــطط وحديث الجارية فمشهور وهي مما لا يصح منه النظر والاستدلال وكذلك الابله والمجنون وغيرهم لو ســـألتهم عن الله سبحانه لأشاروا اليه بما عرفهم فتعرف سبحانه قبل التكليف بنفسه وبعد التكليف بالسفراء لأنه لـــو خاطبهم وكاشفهم قبل التكليف بلا سفير لبطل التكليف

قال وقد قال له أبو ذر رضي الله عنه يا رسول الله بماذا اقول عرفت الله فقال انك أن قلت بمن فقـــد اشركت وان حلت كفرت وان وسطت واسطة ضللت وقد قيل لعلي رضي الله عنه بم عرفت ربك فقال بما عرفني نفسه لا يشبه صورة ولا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس وعن ابن عباس حين سأله نجده الحـــروري فقال يا ابن عباس بما عرفت ربك إذ عرفته فاجاب بنحو من جواب امير المؤمنين وقـــول الصـــديق الاكـــبر سبحان من لم يجعل للخلق طريقا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته فهذه المعرفة ضرورة للعارف موجودة فيه كوجود ضرورة المقعد وقعوده موجود فيه فهو سبحانه المعروف الذي لا ينكره شيء والمعلوم الذي لا يجهلـــه شيء فمن كانت معه معرفتان فهو كافر وبالمعرفة الثالثة يصح الإيمان وهو الفصل الثالث وهي معرفة التوحيد التي دعت الرسل اليها وبعثوا بها وكلفنا قبولها وهي قوله والهكم اله واحد سورة البقرة ١٦٣ وهو قوله لئلا يكون للناس على الله

حجة بعد الرسل سورة النساء ١٦٥ واخبرنا انه ما كان معذبا قبل بعثتهم فكانوا يعرفون أن لهم ربا والها ولكنهم ينكرون توحيد الإله وبعث رسله وشرائع دينه وبه وقع منهم الكفر فوجود ذلك منهم يزيـــل عنهم معرفة التوحيد ولا يزيل ضرورتهم وهذه المعرفة وجبت بالتوقيف وهي ما وقفتنا الرسل عليه ودلنا عليـــه سبحانه ووفقنا لذلك وبها يجب الخلود في الجنة وبعدمها يجب الخلود في النار وهي مكتسبة و لم تجب العقـــل كما زعمت المعتزلة لأن هذه مقالة تضاهي مقالة البراهمة حيث زعمت أن في في قوة العقل كفاية عن بعـــث الرسل والحق لم يخبر انه ما كان يعذبهم حتى يرزقهم عقولا وان كان العقل حجة فهو باطن والرسل حجة الله ظاهرة وقد قيل لبعض العارفين بم عرفت الله قال بالله فقيل فأين العقل فقال العقل عاجز يدل علـــى عـــاجز وقد جاء في الاثر أن الله سبحانه لما خلق العقل واقامه بين يديه وهو حجة من قال عرف بالعقل فقال له اقبل فأقبل ثم قال له ادبر فأدبر فقال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو اكرم علي منك بك آخذ وبك أعطي وبك أعرف فتعلق الخصم بهذه

الكلمة وتمام الحديث فطفق لا ينطق فكحله بنور العزة فقال أنت الله الذي لا إله إلا أنت فلم يعـــرف العقل الله إلا بالله وإذا كان الله معروفا من طريق التوحيد بالعقل فما بال قريش مع كونها ذوي عقول يقـــول

الله عنهم إخبارا أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجاب سورة ص ٥ فإن كان لا عقل لها فلا حجة عليها وإن كانت ذوي عقول فما أغنت عنهم عقولهم وقال سبحانه وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم سورة الأحقاف ٢٦ الآية وأخبر عنهم أنهم يقولون في النار ولو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير سورة الملك ١٠ لا خلاف أنهم كانوا ذوي أسماع لا يسمعون بها وكذلك عقول لا تغني عنهم ولا يستعملونها فلم تكن مغنية لهم مع تكذيبهم الرسل فبوجود الرسل صح التكليف وبالعقل تمثيل ذلك بعد التوفيق وليس للعقل مدخل فيما تقدم من المعارف وإن كان له ها هنا مدخل فالأصل الرسل والعقل اتبع ذلك وأما العقل فله مدخل بالغ في معرفة المزيد وكذلك العلم فالعلم بيان الله والعقل حجة الله والرسل هم الحجة الظاهرة المبلغة عن الله مراده والمخبرة بأمره والداعية إلى سبيله ولما كان سبحانه لا سبيل إليه ولا عقول تشرف عليه ولا لنا طاقة إلى استماع كلامه لم يكن بد من بعث الرسل لنعلم بها مراد الربوبية منا

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

المزيد وإذا زعم الخصم أن المعارف المتقدمة وجبت أي حصلت بالنظر والاستدلال فذلك مكابر معاند فإن احتج بقوله تعالى عن الخليل فلما جن عليه الليل رأى كوكبا سورة الأنعام ٧٦ إلى قوله إني بريء مما تشركون سورة الأنعام ٧٨ فتلك حجة على الخصم لا له لأنه لو عرف بالنظر والاستدلال لما صح له أن يقول إني بريء مما تشركون و لم يحكم النظر والاستدلال ولا يقول إني بريء مما تشركون وإني وجهت وجهي إلا عارف بربه وما كان ذلك من الخليل إلا بالرشد السابق الذي خبرت الربوبية عنه بقوله تعالى ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل سورة الأنبياء ٥١ وإنما أراد بذلك القول الإنكار على قومه والتوبيخ لهم إذ كانوا

يعبدون الشمس والقمر والنجم من دون الله فقال ما قال على طريق الإنكار ليعلمهم أن ما جاز عليه الأفول والتغيير من حال إلى حال لم يكن بإله يعبد ولا رب يوحد وإنما الإله الذي خلقكم ولمعرفته فطركم هو الذي أخبر عنه بقوله إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض سورة الأنعام ٧٩ وإن كان مخرج الآية مخرج الخبر فإنما المراد به الاستفهام

قلت وذكر ابن عبد أشياء وإن كان في بعض ما ذكره آثار لا تثبت وكلام مستدرك فالمقصود بيان ما ذكره من أن المعرفة فطرية إلى أن قال وإنما كان الخليل بقوله منبها لقومه ومذكرا لهم الميثاق الأول ردا لهم إلى ضرورتهم ليصلوا إلى ما انعجم عليهم بما هو ضرورتهم وكوشفوا به وإن كان ذلك من الخليل في طفوليته كما حكي فأين محل النظر والاستدلال وإن كان في حال رجوليته فمتى التبس هذا الحكم على بعض المؤمنين في زماننا وغيره حتى يلتبس على الخليل الذي اصطفاه الله بالخلة من بين العالمين نعوذ بالله من الحيرة في الدين لا جرم وقال تعالى وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه سورة الأنعام ٨٣ ولو أن الله عرف بالعقل لكان معقولا بعقل وهو الذي لا يدركه عقل ولا يحيط به إحاطة وإنما أمرنا بالنظر والتفكير فيما عرف بالتقدير لا إلى من ليس كمثله شيء وهو السميع البصير سورة الشورى ١١ فعرفنا أن لكل أثر مؤثرا ولكل بناء بان ولكل كتابة كاتب من ضرورتنا إلى ذلك كما عرفنا اضطرارا أن السماء فوقنا والأرض تحتنا ومعرفة وجودنا وغير ذلك إذ يستحيل أن يحدث الشيء نفسه لعلمنا بأنه في وجوده وكماله يعجز فكيف في عدمه وعجزه

قال والفصل الرابع وهي معرفة المزيد بالعقل والعلم والاستدلال وخالص الأعمال مدلول عليها وإن كان الأصل فضل الله المحض قال الله تعالى فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون سورة التوبة ٢٤ وقد روى معرفه وزدناهم هدى سورة الكهف ١٣ ولدينا مزيد سورة ق ٣٥ لئن شكرتم لأزيدنكم سورة إبراهيم ٧ فوعد بالزيادات وأخبر عنها فكلما نصحوا فيما عرفوا كوشفوا بما غاب عنهم في المقام الثاني من المقام الأول وفي الحديث من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم وكان عمر بن عبد العزيز يقول جهلنا بما علمنا تركنا العمل بما علمنا ولو عملنا بما علمنا لفتح الله على قلوبنا غلق ما لا تهتدي إليه آمالنا وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من أراد عزا بلا عشيرة وغنى بلا مال وعلما بلا تعلم فليخرج من ذل معصية الله إلى عز طاعة الله فإنه واجد ذلك كله وقد روي إذا زهد العبد في الدنيا وكل الله سبحانه بقلبه ملكا

يغرس فيه آثار الحكمة كما يغرس أكار أحدكم الفسيل في بستانه وقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول ويكتب بذلك إلى عماله احفظوا عن المطيعين لله ما يقولون فإنه يتجلى لهم أمور صادقة فكلما استعمل العبد عقله وعمل بعلمه وأخلص في عمله وصفا ضميره وجال بفهمه في بصيرة العقل وذكاء النفس

وفطنة الروح وذهن القلب وقوى يقينه ونفى شكه وضبط حواسه بالآداب النبوية وقام على خواطره بالمراقبة وتحرى ترك الكذب في الأقوال والأفعال وصار الصدق وطنه وذهب عنه الرياء والعجب وأظهر الفقر والفاقة إلى معبوده وتبرأ من حوله وقوته ولزم الخدمة وقام بحرمة الأدب وحفظ الحدود والاتباع وهرب من الابتداع زيد في معرفته وقويت بصيرته وكوشف بما غاب عن الأعيان وصار من أهل الزيادة بحقيقة مادة الشكر الموجبة للمزيد وهذه المعرفة لا يجب أن تكون ضرورة ولا أيضا معرفة التوحيد إذ لو كانت ضرورة لعمت وبطل الثواب فلم يجبر سبحانه على معرفة توحيد ولا على معرفة المزيد إذ لو كان كذلك لأغنى عن بعث الرسل وإنزال الكتب

وإقامة الحجج وإنما هو الجبار الذي جبر القلوب على فطرتها وأقامها مع مقدرتها ولم يكلفها فوق الطاقة ولا شططا فجبر على معرفة ربوبيته ووحدانيته ولم يجبر على ما سوى ذلك من المعارف كما زعمت المجبرة فمن أهل الكلام من يزعم أن المعارف كلها اضطرار وذلك غلط وهو قول جمهور شيوخ الاعتزال والمجبرة وبعض المتشيعة ومنهم من يزعم أن جميعها اكتساب وذلك أيضا غير صواب وبه يقول القدرية وبقايا الاعتزال وغيرهم وأصحاب الحديث وأهل الظاهر فيقولون بالاضطرار والاكتساب والأمر هو ما ذكرنا والصواب ما شرحنا لأن كل مقالة خالفت ما رتبنا فمنقوضة مضطربة نصرح بإبطالها ونومي إلى تناقض الأحاديث فمعارف الاضطرار لا تفاوت فيها ومعارف الاكتساب يقع فيها التفاوت ويتفاضل الناس فيها على قدر ما ذكرنا فلما ثبت أنه القديم الأزلي وحده وما سواه محدث وكان القاهر لهم على الاتحاد والفناء كانت المعرفة لهم من هذا الوجه اضطرارا وجبلا وكذلك لما اضطرهم في الذر وخاطبهم كفاحا في غير زمان التكليف لم يجز أن يكون ذلك بكسب فلما أرسل رسله وأنزل كتبه وتعرف على ألسنة السفراء لم يصح أن يكون ذلك جبرا ولا ضرورة فيسقط

التكليف ولا يكون ذلك موقع الحكمة ولا ثبوت حجة وما ربك بظلام للعبيد سورة فصلت ٤٦ وهو الفعال لما يريد ذو الحكمة البالغة والعدل الشامل والفضل الذي يختص به فعرفناه من حيث وحدانيته وربوبيته من حيث يعرف ومن حيث توحيده ومن حيث وصف ووقف ومن حيث المزيد من حيث استعمل ووفق واختص وتفضل فلكل معرفة مقام ولكل مقام حكم فعم بالأول وأفرد بالثاني واختص بالثالث من مقامات المعارف فمعارف البلغاء بالإصابة ومعرفة النظر والاستدلال لأهل الرأي والمكايلة والكلام ومعرفة الفقه للعلماء والحديث للرواة والفراسة للحكماء والمزيد للأنبياء والأولياء مع مشاركتهم للغير في المعارف لا يشاركهم غيرهم فيما خصوا به وكوشفوا فلما استوى الكل في كونهم أحداثا مربوبين استووا في تلك المعرفة ولما وقعت الميزة بالكسب والاختصاص تباينوا وتفاوتوا في المعارف وما يعقل ذلك إلا عارف ولا ينكره إلا

جاهل فوصل الكل إلى معرفة الربوبية و لم ينته أحد إلى معرفة المزيد وهو أن يعرف الله حق معرفته قال تعالى وما قدروا الله حق قدره سورة الأنعام ٩١ وقد روي ما عرفوه حق معرفته وقال صلى الله عليه وسلم لو عرفتم الله حق معرفته لمشيتم على البحور ولزالت بدعائكم الجبال ولو خفتم الله حق خوفة لعلمتم العلم

الذي ليس بعده جهل وما وصل أحد إلى ذلك قالوا ولا أنت يا رسول الله قال ولا أنا الله أجل أن يبلغ أحد كنه أمره كله هذا وهو أعرف الخلق بربه الذي تصير معارف ذوي المعارف عند معرفته نكرة وقد كان يقول في مناجاته اللهم عرفني نفسك حتى أزداد لك رغبة ومنك رهبة وهذا طلب الزيادة في المعرفة كما أدبه وقل ربي زدني علما سورة طه ١١٤ وقد كان الشبلي يقول ما عرف الله أحد حقيقة يعني لو عرفوه حقيقة ما اشتغلوا بسواه وكان الواسطي يقول كما به كانوا كذلك به عرفوا وقال أبو الحسن المروزي في قصيدته به عرفوه فاهتدوا لرشادهم ولولا الهدى منه عموا وتحيروا

وقال النبي صلى الله عليه وسلم في كلامه والله لولا الله ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا الحديث

قال فليس شيء إلا وهو يعرف الله سبحانه ولو كان الحكم واحدا والمعرفة واحدة لاستووا وعدم الاستواء ووجود التفاوت يشهد بصحة ما قلنا مع تصحيح الآثار ومذاقات ألفاظ الرجال فهو أجل أن يجهل وأعز أن تنتهي فيه معارف ذوي المعارف أو تبلغه بصائر ذوي البصائر لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير سورة الأنعام ١٠٣ ومعرفة الرب بربوبيته إذ ربوبيته ظاهرة لا يدعها جاحد ولا يقدر أن ينكرها معاند إذ هو أجل أن يخفى وأعز أن يقاس وأعظم أن تشرف عليه العقول أو يتناوله معقول ليس في حيز المجهولات فيستدل عليه ولا مضبوط بالحواس فتصل الأفهام إليه فعرفناه بما تعرف ووصفناه بما وصف إذ به عرفت المعارف ووجدت الدلائل فعرفنا نفسه وعرفنا رسله بما أظهر على أيديها من المعجزات والبراهين والآيات وتعرف إلينا على ألسنتهم كيف نوحده ونشكره ونعبده إذ لا وصول لنا إلى مراده منا إلا بما أرسل وعلم لتكون المملكة معذوقة بمالكها ونوحده بما وحد به نفسه ونثني عليه

بثنائه ونشكره كما علمنا على آلائه إذ هو الغني عن كل شيء وكل شيء إليه فقير قال الله يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد سورة فاطر ١٥ فلفقرنا لم نعرفه بنا ولغنائه عنا عرفناه به وجعل لنا الزيادة في الكسب والتوصل بالأسباب ومنه البداية وإليه المنتهى فكل من ألزمنا بسبب عكسنا عليه ذلك السبب وتسلسل الأمر وإلى الله ترجع الأمور وإليه يرجع الأمر كله سورة هود ١٢٣ فلا مجهول فيستدل عليه ولا متوقع فيرتقب فللرسل تأثير في العبادات وللاستدلال تأثير في المكونات وللعقول تأثير في

المدبرات وللرياضات تأثير في المكتسبات وقد أخبر سبحانه في كتابه فقال وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون سورة الذاريات ٥٦ وقد روي ليعرفون فلأجل ذلك وقعت المعرفة من الجميع و لم تقع العبادة فأراد ليعرفوه ثم يعبدوه على بساط المعرفة فما جبرهم عليه من معرفة ربوبيته وقع وما ردهم فيه إلى الاكتساب وقع من بعض دون بعض ألا ترى أنه لم يقع من الكفار التعجب والإنكار من أنه سبحانه رب وإله وإنما تعجبت وأنكرت التوحيد بالإلهية فقالوا أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجاب سورة ص ٥ فما أريد منهم أن يقع بهم علل وما ألزمهم من معرفة ربوبيته لم يكن لهم سبيل إلى إنكاره وجحده كغيره من المعارف قال فأصحاب المقالات وضعت كل معرفة غير موضعها

وأجملت وجهلت الحكم فالتبس عليها الحكم واختلفوا بما يصاب بالعقول أو الاستدلال أو بالإمام فقال بعضهم أصل المعرفة معرفة الإمام ومنهم من يقول أهل البيت يعني معرفتهم والأئمة والعلماء والفقهاء أكثرهم يذهب إلى أن المعرفة معرفة العلم والفقه من حلال وحرام وفرائض ومندوبات وأحكام وسنن وقال بعضهم هي أن تعرف الله على يقين حتى تستقر عرفته في قلبك واختلفوا أي وقت تقع فمنهم من يزعم قبل البحث والنظر ومنهم من قال بعد البحث والنظر وقوم يقولون بعد البلوغ ومنهم من يجعل حدها معرفة الأجسام والأعراض والجواهر وكلام يكثر ذكره ويتبين لك في نفس الكلام إذا لزمت ما قررنا وشرحنا أن أهل الكلام اعتقدوا ما يليق بالطبع فأثبتوه من طريق العبودية فجعلوا معرفته بأسباب وأهل الحق اعتقدوا ما يليق بالربوبية فأثبتوه من حيث الربوبية والربوبية لا تدنسها العلل ولا يقع عليها غوامض الفطر فقرر الله الخلق ودعاهم إلى معرفته كفاحا لئلا يشركوا في العلم بمعرفته ولا تكون لهم حجة قال سبحانه أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل سورة الأعراف ١٧٢ ١٧٣ وذلك لموضع ما ألزمهم من الضرورة ولو قررهم بمعرفته في حال العبودية كما

زعم الجاهلون لخرجوا عن كونهم مكلفين لموضع النظر إليه لكن تعرف إليهم من بعد ما ألزمهم من الضرورة بالوسائط والآيات فمن نصح معبوده وقام على مراعاة ما شرعه له وتعرف به إليه واتكل في المعرفة عليه وأسند جميع أموره إليه ذكره ما سلف من الحال وكشف له عن العواقب والمآل فزهد فيما يفنى وزادت رغبته فيما يبقى وصار للإله موحدا خائفا ومصدقا راجيا ومن قصر في رعايته وخلط في سعايته وسلك محجة التفريط و لم ينصح فيما أعطى من ضرورته وعقله جمت عيوبه وكثرت ذنوبه فملكه هواه فأعماه وأرداه و لم يبلغ مناه فأنساه ذلك ما كان في وقت التعريف فحصل في جملة من خان وعاند و لم يكن بخارج من كون ما كان يجهله إذ قد ثبت العلم بذلك فلم يكن بخارج من النار و لم يكن بخارج من ضرورته قال وقد ثبت أهل

الكلام معارف ضرورية كمعرفة الإنسان بوجود نفسه فالربوبية أولى بذلك وكذلك الأعـــراض والأجســـام والجواهر لأهل الكلام والجمع والتفرقة وما يعرف بالفكر ويشترط بالعلم ومعرفة الشرع للفقهاء والمعرفة التي هي

الحجة والبرهان والنور والبيان للعلماء البلغاء الحكماء ومعرفة الصفات وهي العلم به فهـــي للأوليـــاء الذين يشاهدونه بالقلوب ويكاشفهم بالغيوب إذ يظهر لهم ما لا يظهر لغيرهم وهم المكاشفون بنـــور الـــيقين وعلم اليقين وعين اليقين وحق اليقين المخصوصون بالحقائق والمبتدأون بالمكنون من ذخائر كراماتـــه لأهـــل صفوته وولايته فلكل قوم مقام ولكل مقام علم ولكل علم حكم وكذلك المعارف على أحكام ومقامات فلا يتعدى بمعرفة مقامها قال وقد قيل لأبي الحسين النوري كيف لا تدركه العقول فقال كيف يدرك ذو مدى من لا مدى له أم كيف يدرك ذو غاية من لا غاية له أم كيف يدرك مكيف من كيف الكيف وقال الواســـطي كما قامت الأشياء به وبه فنيت كذلك به عرفوه وقال الشبلي الحق لا يعرف بسواه وقال النباجي طوبى لأهل المعرفة عرفهم نفسه قبل أن عرفوه قال صدق أئمة الدين وشيوخ المسلمين فالله سبحانه هو المعـــروف الأزلي وهو الهادي إلى معرفته والمتعرف بنفسه إلى بريته إذ ضلت العقول والفهوم والعلوم والأوهام في تيه التيـــه أن تتوهمه والأفكار والأضمار أن تدركه لأنه العظيم الذي فاتت عظمته لكل

حيث وتقدير وعجز عن توهمه كل فكر وضمير وردعت عظمته العقول فلم تجد مساغا فرجعت كليلة ورجع الوهم خاسئا وهو حسير إلى أن قال بل هو المعروف بما تعرف والموصوف كما وصف فتعرف الينـــا بربوبيته ووصف لنا توحيده ووحدانيته وأقسم على ذلك بقوله تعالى والصافات صـــفا فـــالزاجرات زجـــرا فالتاليات ذكرا ان الهكم لواحد سورة الصافات ١ ٤ وهو الصادق في خبره وشهادته إذ هـــو الواحـــد في الحقيقة الذي لا شريك له في الالوهية والابتداع وتعرف الينا بهذه المعرفة على ألسنة السفراء فأوقفتنا الســـفراء على توحيده الذي تعرف الينا به في كلامه وخطابه فالاصل منه ثم من السفراء لقد من الله على المـــؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم سورة آل عمران ١٦٤ واسعدنا بالعقل الذي هو الحجة والعلم الذي هو الحجة وجعل لنا السمع والابصار والافئدة وطالبنا بالاعتبار والافتكار والقبول ليكون اقوى في البرهان وابلغ في البيان قال سبحانه ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم علـــى بعـــض سبحان الله عما يصفون سورة المؤمنون ٩١ فتره نفسه عما زعموا وابتدعوا وصدق الله في خبره وصـــدقت الرسل

وتكلم على هذه الاية وعلى قوله لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا سورة الأنبياء ٢٢ بما يناسب ذلك إلى أن قال قال سبحانه ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم من ما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء سورة الروم ٢٨ وقال سبحانه ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل الاية سورة الزمر ٢٩ وقال ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا سورة النحل ٧٥ مثلا لمن عبد غيره إذا ضرب العبد مثلا لمن عبد من دونه لأنه ذليل عاجز مفتقر مدبر مملوك لا يقدر على شيء لا نفعا ولا ضرا ولا خلقا ولا أمرا ولا موتا ولا حياة ولا نشورا ومن رزقناه جعله مثلا يستدل به على توحيده وكمال ربوبيته لأنه الواسع الجواد القادر الرازق للعباد سرا وجهرا فضرب الله سبحانه لهم الامثال ليوبخهم ويريهم عجزهم فيما اضافوا اليه من الشركاء مع اقرارهم بمعرفة ربوبيته تعالى الله عما يشركون فعز من لم يشارك في قدرته وجل من لم يرام في وحدانيته وتعظم من تفرد بالربوبية فجل أن يكون له شريك في خلقه إلى أن قال فخلقهم على الفطرة وبعث اليهم السفراء وعلمهم العلم وركب فيهم العقل بالفكر فالبفطرة عرفوه وبالوسائل عبدوه فلولا الله سبحانه ما عرفناه من طريق ربوبيته ولولا ارسال الرسول مع ما

خاطبنا به ووقفنا عليه ووفقنا له ومن علينا به وكتب في قلوبنا واختصنا ما عرفنا توحيده ولا كيف نطيعه ولولا ما ظهرت من الايات والمعجزات التي أظهرها على ايدي الرسل بحقائق معانيها التي يعجز الخلق عن الاتيان بمثلها لم نعرف رسله ولولا زوائد الاعمال وتصحيح الاحوال والعلوم والفهوم والمعارف وأسرار مقامات القوم وحلاوة اذواقهم والروائح الواردة الينا منهم وعنهم ما عرفنا ذوي المزيد وكل ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ولكن اكثر الناس لا يشكرون فلو شكر الكافر ما اضطره اليه من معرفة باريه بربوبيته واعترف له بنعمه واخراجه من العدم إلى الوجود ورأى الافضال والنعم التي قد عم بها وكمال صورته وادرار رزقه عليه لأوصله شكره بمعرفة توحيده فصدق رسوله وحقق ما سلف من عهده ورجع إلى ضرورته واعترف بوحدانيته فأبطل ما سواه و لم ير الها إلا اياه ولكن لما جهل النعمة وزاغ عن العهد ونكث في إقراره وكذب السفراء حرمه اكبر المنن وافضل النعم فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم سورة الصف ٥ فتركه مع هواه فكان هلاكه في مناه واذا شكر المؤمن معرفة التوحيد التي من بها عليه وشكرها قبول ما جاء به الرسول قول وعمل واخلاص نية واصابة سنة ولزوم

قدوة وحبس عن المخالفة اوصلة بمعرفة مزيدة فكلما نصح في مزيد رفع إلى مزيد قال سبحانه ولئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم أن عذابي لشديد سورة إبراهيم ٧ قلت ويستدل على ما ذكره أبو محمد بن عبد وغيره من أن المعرفة الاولية الفطرية تحصل بلا دليل أن ما يعلم بالدليل إنما يعلم إذا علم أن الدليل مستلزم

له ليكون دليلا عليه وهذه هي الاية والعلامة وكذلك الاسم إنما يدل على المسمى إذا عرف انه اسم له وذلك مشروط بتصور المدلول عليه اللازم وبأن هذا ملزوم له ولهذا قيل أن المقصود بالكلام ليس هو تعريف المعاني المفردة لأن المعنى المفرد لا يفهم من اللفظ حتى يعرف أن اللفظ دال عليه فلا بد أن يعرف أن هـذا اللفـظ موضوع لهذا المعنى حتى تعرف دلالته عليه فتكون المعرفة بالمعنى سابقة للمعرفة بدلالة اللفظ عليه بخلاف المعنى المركب فإنه إنما يحتاج إلى العلم بجنس المركب لا بالتركيب المعين فنعرف انه إذا قيل قام فلان أنه فعل القيـام القائم به فإذا قيل زيد عرف أنه فعل القيام القائم به بخلاف مسمى زيد وأنه لا يعرف

أن زيدا يدل على مسماه حتى يعرف اولا مسمى زيد فلو استفيد مسمى زيد من زيد لزم الدور وهذا موجود في كل ما دل على معنى مفرد فما دل على الباري إنما تعرف دلالته عليه إذا عرف انه مسـتلزم لـه وذلك مشروط بمعرفة اللازم المدلول عليه فلا يعرف أن هذا دليل على هذا المعين حتى يعرف المعنى والدليل وان الدليل مستلزم للمعين المدلول عليه فلو استفيد معرفة المعين من الدليل لزم الدور بل يكون ذلك المعين متصورا قبل هذا وتلك الأمور مستلزمة له وآيات عليه فكلما تصورت تصور المدلول عليه فيكون كما قـال تعـالى تبصرة وذكرى لكل عبد منيب سورة ق ٨ تبصرة إذا قدر انه مس طيف من الشيطان فشككه فيما عرفه اولا فإذا رأى آياته المستلزمة لوجوده كان ذلك تبصرة من ذلك الطيف كما قال تعالى أن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون سورة الاعراف ٢٠١ وتكون تذكرة إذا حصل نسيان وغفلـة تذكرة بالله فهي تبصرة لما قد يعرض من الجهل وتذكرة لما قد يحصل من غفلة وان كان اصل المعرفة فطريـا حصل في النفس بلا واسطة ألبتة .

وقد ذكرنا في غير هذا الموضع أن الأدلة نوعان اقيسة وآيات فأما الاقيسة فلا تدل إلا على معنى كلي لا تدل على معنى معين فإذا قيل هذا محدث وكل محدث فله محدث قديم أو كل ممكن فلا بد له من واجـب فإنما يدل على قديم واجب الوجود بنفسه لا يدل على عينه بل نفس تصور هذا لا يمنع من وقوع الشركة فيه فإذا قدر انه عرف انه واحد لا يقبل الشركة فإنه لم تعرف عينه فلا بد أن تعرف عينه بغـير هـذه الطريـق والايات تدل على عينه لكن كون الاية دليلا على عينه مشروطة بمعرفة عينه قبل إذ لو لم تعرف عينه لم يعرف أن هذه الاية مستلزمة لها فعلم انه في الفطرة معرفة بالخالق نفسه بحيث يميز بينه وبين ما سواه كما ذكره أبو محمد بن عبد وغيره ولهذا كل من تطلب معرفته بالدليل فلا بد أن يكون مشعورا به قبل هذا حـتى يطلـب الدليل عليه أو على بعض احواله واما ما لا تشعر به النفس بوجه فلا يكون مطلوبا لها واذا كان مطلوبا لهـا فلا يمكن أن يستدل عليه بشيء حتى يعلم انه يلزم من تحقق

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

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

بل العلم قد حصل بدونه وان كان صحيحا فقد يكون مؤكدا للعلم ومحضرا له ومبينا له وان كان العلم حاصلا بدونه هذه الأمور من تصورها حق التصور تبين له حقيقة الأمر في اصول العلم وعلم أن من ظن أن الأمر الذي يعرفه عامة الخلق وهو اجل المعارف عندهم من حصره في طريق معين لا يعرفه إلا بعضهم كان جاهلا لو كان ذلك الطريق صحيحا فكيف إذا كان فاسدا ومما يوضح الكلام في هذا أن الذكر المشروع لله

هوكلام تام كما قال النبي صلى الله عليه وسلم افضل الكلام بعد القرآن أربع وهن من القرآن سبحان الله والحمد لله ولا اله إلا الله والله اكبر فأما مجرد ذكر الاسم المفرد وهو قول القائل الله الله فلم تأت به الشريعة وليس هو كلاما مفيدا إذ الكلام المفيد أن يخبر عنه بإثبات شيء أو نفيه واما التصور المفرد فلا فائدة فيه وان كان ثابتا بأصل الفطرة وان كان المعلوم بالفطرة ما تدخل فيه امور ثبوتية وسلبية .