

الصَّوْلُ كَوِ الْمَسَلَّةِ

على الجرمية والمطلبة

تأليف العلامة

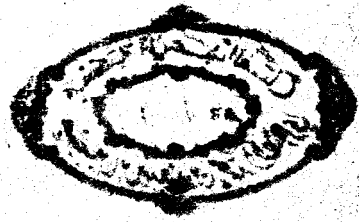
ابن قيس الجوزي

رحمه الله تعالى

(اختصره الشيخ الفاضل محمد بن الموصلي رحمه الله)

بتصحيح

زكريا على يوسف



ترجمة وجيزة

العلامة المحقق ابن القيم مؤلف الصواعق المرسلة

قال السيد نعمان الألوسى البغدادي في كتاب جلاء العينين :

هو العلامة شمس الدين أبو عبد الله محمد بن بكر بن أيوب بن سعد الزرعي ثم
الدمشقي الفقيه الحنبلي المفسر النحوي الأصولي المتكلم الشهير بابن قيم الجوزية .

قال في الشذرات بل هو المجتهد المطلق . قال ابن رجب ولد شيخنا سنة احدى وتسعين
وسبعمائة ، ولازم الشيخ تقي الدين بن تيمية وأخذ عنه وتفطن في كافة علوم الإسلام
وكان عارفاً في التفسير لا يجارى فيه ، وبأصول الدين وإليه فيه المنتهى ، وبالحدِيث
ومعانيه وفقهه ، ودقائق الاستنباط منه لا يلحق في ذلك ، وبالفقه والأصول والعربية ،
وله فيها اليد الطولى ، وبعلم الكلام والتصوف . حبس مدة لأنكاره شد الرحيل إلى
قبر الخليل ، وكان فاعادة وتهجد وطول صلاة إلى الغاية القصوى ولم أشاهد مثله في
عبادته ، وعلمه بالقرآن والحدِيث وحقائق الإيمان ، وليس هو بالمعصوم ، ولكن لم أر في
معناه مثله ، وقد امتحن وأوذى مرات وحبس مع شيخه سيخ الإسلام تقي الدين في
المرّة الأخيرة بالقلعة منفرداً عنه ، ولم يفرج عنه إلا بعد موت الشيخ ، وكان في مدة
حبسه مشغولاً بتلاوة القرآن وبالتدبر والتفكر ففتح عليه من ذلك خير كثير ، وحصل
له جانب عظيم من الأذواق والمواجيد الصحيحة وتسلط بسبب ذلك على الكلام في علوم
أهل الطعارف والخوض في غولمضهم ، وتصانيفه عتلتة بذلك ، وحجج مرات كثيرة ،
وجاور بمكة ، وكان أهل مكة يتعجبون من كثرة طوافه وعبادته ، وسمعت عليه قصيدته
النونية في السنة ، وأشياء من تصانيفه غيرها ، وأخذ عنه العلم خلق كثير في حياة شيخه
إلى أن مات وانتصروا به . قال القاضي برهان الدين الزرعي ، وما تحت أديم السماء
أوسع علماً منه ، ودرس بالمندرية ، وأم بالجوزية ، وكتب بخطه ما لا يوصف كثرة ،
وصنف تصانيف كثيرة جداً في أنواع العلوم .

توفي ثالث عشر رجب سنة إحدى وخمسين وسبعمائة ودفن بمقبرة الباب الصغير بعد
أن صلى عليه بمواضع عديدة . وكان قد رأى قبل موته شيخه تقي الدين في النوم وسأله
عن منزلته فأشار إلى علوها فوق بعض الأكابر . ثم قال له وأنت كدت تلحق بنا ،
ولكن أنت الآن في طبقة ابن خزيمة رحمهم الله تعالى .

كلمة الناشر

(مقتبسة من خاتمة الطبعة الأولى للأستاذ الشيخ محمد عبد الرزاق حمزه)

الحمد لله الذي بنعمته تمّ الصالحات نحمده على ما وفق وأعان على طبع (مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطله) لآمام أهل السنة في وقته ناصر الكتاب والسنة الآمام شمس الدين محمد بن أبي بكر الشهير (بآبن قيم الجوزية) روح الله روحه ونور ضريحه .

وهذا الكتاب فريد في بابه من خير ما أخرج للناس في بيان ما جاء في الكتاب والسنة من عقائد السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتآبعيهم ودحض ما خالف ذلك من عقائد أهل الزيغ بالحجج العقلية والنقلية والنقول المستفيضة عن أئمة الإسلام والمسلمين بما لا يسع قاصلاً جهله ، فقد كشف رحمه الله عوار شبه المتفلسفين والجهمية التي ردوا بها نصوص القرآن والسنة ، وأفاض في بيان بطلان القول بالمجاز ، وأبان غرض القائلين به ، وأوضح ما ادعوا فيه المجاز من كتاب الله وإفآدة خبر الثقات للعلم وإن الأحاديث الصحيحة يستدل بها على أسماء الله وصفاته ورد شبهات المتكلمين في ذلك بما لا تجده مجموعاً في كتاب سواه .

•••

وكانت الطبعة الأولى كثيرة الخطأ ؛ حتى أنهم أثبتوا في آخر الجزء الثاني أكثر من مائتي غلطة ؛ والذي تركوه أكثر مما أثبتوه ؛ فبدلنا في تصحيح هذه الطبعة جهداً كبيراً نرجوا به وجه الله تعالى

وصدرت الطبعة الأولى في جزأين وسط بحروف كبيرة ؛ لأنها كانت على حساب جلالة الملك عبدالعزيز رحمه الله ؛ ولأن التكاليف كانت قليلة ، فقد كان صدورها عام ١٣٤٨ هـ أما ونحن اليوم في عام ١٣٨٠ وتكاليف الطباعة زادت أضعافاً مضاعفة ؛ ونفدت الطبعة الأولى من زمن بعيد ؛ ولا نملك ما يكفي لإخراجها بالحرف الكبير ؛ فقد أصدرنا هذه الطبعة بحرف صغير في جزء واحد كبير دون أن نحذف من كلام المؤلف لفظة واحدة والله أسأل أن يجعل ذلك العمل خالصاً لوجهه ، وأن ينفع به المسلمين .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، وبه نستعين ، ولا حول ولا قوة إلا بالله . الحمد لله نحمده .
ونستعينه ونستهديه ونستغفره ، ونعوذ به من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا . ومن
يهد الله فهو المهتد . ومن يضل فلا هادي له ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك
له . وأشهد أن محمداً عبده ورسوله . بعثه الله تعالى بين يدي الساعة بشيراً ونذيراً .
وداعياً إلى الله يأذنه وسراجاً منيراً . فتح به أعيناً عمياً . وآذاناً صماً . وقلوباً غلظاً .
وأقام به الملة العوجاء . بأن قالوا لا إله إلا الله . صلوات الله وسلامه عليه . وعلى آله
وصحبه وسلم تسليماً كثيراً .

(أما بعد) فهذا استعجال الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة . انتخبته من كلام
شيخ الإسلام . وقدوة الآنام ، ناصر السنة (شمس الدين أبي عبد الله محمد بن قيم
الجوزية) رحمه الله تعالى .

(اعلم) أن الله تعالى بعث رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم وأهل الأرض أحوج
إلى رسالته من غير السماء ، ومن نور الشمس الذي يذهب عنهم حنادس الظلمة ،
فضرورتهم إليها أعظم الضرورات ، وحاجتهم إليها مقدمة على جميع الحاجات . فإنه
لا حياة للقلوب ، ولا سرور ولا لذة ولا نعيم ولا أمان إلا بأن تعرف ربها ومعبودها
وقاطرها بأسمائه وصفاته وأفعاله ؛ ويكون ذلك أحب إليها مما سواه ، ويكون سعيها فيما
يقربها إليه ، ومن المحال أن تستقل العقول البشرية بإدراك ذلك على التفصيل ، فاقترضت
حكمة العزيز العليم ، بأن بعث الرسل به معرفين ، وإليه داعين ، ولئن أجاهم مبشرين ،
ولئن خالفهم منذرين . وجعل مفتاح دعوتهم وزبدة رسالتهم معرفة المعبود سبحانه
بأسمائه وصفاته وأفعاله . وعلى هذه المعرفة تنبئ مطالب الرسالة جميعها ، فإن الخوف
والرجاء والمحبة والطاعة والعبودية تابعة لمعرفة المرجو الخوف المحبوب المطاع المعبود .

ولما كان مفتاح الدعوة الآلهية معرفة الرب تعالى قال أفضل الداعين إليه لماذ
ابن جبل ؛ وقد أرسله إلى النبي ، انك تأتي قوماً أهل كتلب ؛ فليكن أول ما تدعوم
إليه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ؛ فإذا عرفوا الله فأخبرهم أن الله
فرض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة - الحديث ، وهو في الصحيحين ؛ واللفظ

٦
لمسلم . وقد نزه سبحانه نفسه عن غير ما يصفه به المرسلون فقال (سبحان ربك رب العزة
عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين) فخره نفسه عما يصفه به الخلق
ثم سلم على المرسلين لسلامة ما وصفوه به من النقائص والعيوب . ثم حمد نفسه على
تفردده بالأوصاف التي يستحق عليها كمال الحمد .

(ومن هنا) أخذ إمام السنة محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله خطبته كتابه حيث
قال : الحمد لله الذي هو كما وصف نفسه وفوق ما يصفه خلقه ، فأثبت بهذه الكلمة أن
صفاته إنما تتلقى بالسمع لا بأبصار الخلق ؛ وأن أوصافه فوق ما يصفه به الخلق . وقد شهد
الله سبحانه بالعالم لمن يرى أن ما جاء به الرسول من عند الله هو الحق ؛ لا آراء الرجال
فقال تعالى (ويرى الذين أتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق ويهدى إلى صراط
العزيز الحميد) وقال تعالى (أفمن يعلم أن ما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى)
فمن تهاوّن عنده ما جاء به الرسول وآراء الرجال فقدمها عليه أو توقّف فيه أو قدعت
في كمال موقوفه فهو أعمى عن الحق .

وقد أخبر الله تعالى عن رسوله ﷺ أنه قال (قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة
أنا ومن اتبعني) وأخبر تعالى عنه أنه سراج منير ؛ وأنه هاد إلى صراط مستقيم ، وبأن
من اتبع النور الذي أنزل معه هو الفلاح لا غيره ؛ وأن من لم يتبعه في كل ما تنازع
فيه المتنازعون ، يتقاد لحكمه ؛ ولا يكون عنده حرج منه ؛ فليس بمؤمن . فكيف يجوز
على من أخبر الله تعالى عنه بما ذكر أن يكون قد أخبر عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله
بما افترى في خلاف ظاهره ؛ والحق في إخراجه عن حقائقه وحمله على ونقض اللغات
ومستكبرهات التأويلات ؛ وأن حقائقه ضلال وتشويه وإلحاد ، وأن الهدى والعلم في
بجازه وإخراجه عن حقائقه ؛ وأحال الأمة فيسسه على آراء الرجال المتخبرين ومقول
المتهوكين (المتخبرين) فيقول : إذا أخبرتم عن الله وصفاته الصلي بشيء فلا تعتقدوا
حقيقته ؛ وعهدوا معرفة مرادى به من آراء الرجال وسعقولها ، فإن الهدى والعلم فيه ؟
مخاد الله ، فإنه لو خرج عن ظاهره بتأويل المتأولين انتقضت عرى الإيمان كلها ،
وكان لا نشاء طائفة من طوائف أهل الضلال أن تناول الفصوص على مفهوماتها إلا وجدت
الضليل إليه .

(والمقصود) أن الله تعالى أكمل للرسول وأتمه به دينهم وآتم عليهم به نصيبه .
وعطّل مع هذا أن يدع عما خلق له الخلق وأرسلت به الرسل ، وانزلت به الكتب ؛

ولصبت عليه القبلة ، وأسويت عليه الملة ، وهو باب الايمان به ومعرفة ومعرفة اسمائه وصفاته وأفعاله ، ملتبساً مشتقاً حقه بباطله ، لم يتكلم فيه بما هو الحق ، بل تكلم بما هو الباطل ، والحق في إخراجه عن ظاهره ، فكيف يكون أفضل الرسل وأجل الكتب غير واف بتعريف ذلك على أتم الوجوه ، مبين له بأكل البيان ، موضح له غاية الإيضاح ، مع شدة حاجة النفوس إلى معرفته ، وهو أفضل ما اكتسبته النفوس وأجل ما حصلته القلوب .

ومن المحال أن يكون صلي الله عليه وسلم قد علمهم آداب الغائط ، قبله وبعده ومعهم ، وآداب الوطء والطعام والشراب ، ويترك أن يعلمهم ما يقولونه بالسنتهم وبعقدورهم بقلوبهم في ربههم ومعبودهم الذي معرفته غاية المعارف ، والوصول إليه أتم المطالب ؛ وعبادته وحده لا شريك له أقرب الوسائل ، ويخبرهم بآثاره ضلال وإلحاد ، ويحيلهم في فهم ما أخبر به عن الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله على مستكرهات التأويل وما تحكم به عقولهم — هذا هو القائل « تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك » وهو القائل « ما بعث الله من نبي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمة على خير ما يعمله لهم ، وقال أبو ذر « لقد توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما طائر يقبل جناحه في السماء إلا ذكر لنا منه علماً ، وقال عمر بن الخطاب « قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم مقاماً ، فذكر به الخلق حتى دخل أهل الجنة منازلهم ، وأهل النار منازلهم ، حفظ ذلك من حفظه ونسيه من نسيه ، ذكره البخاري .

فكيف يتوهم من الله ورسوله في قلبه وقار أن يعتقد أن رسول الله (ص) قد أمسك عن بيان هذا الأمر العظيم ولم يتكلم فيه بالصواب ؟ معاذ الله ، بل لا يتم الايمان إلا بأن يعتقد أن رسول الله (ص) قد بين ذلك أتم البيان وأوضحه غاية الإيضاح ؛ ولم يدع بعده لقائل مقالاً ولا لتأويل .

ثم من المحال أن يكون خير الأمة وأفضلها وأسبقها إلى كل خير قصرُوا في هذا الباب فحفظوا عنه ؛ أو تجاوزوا ففعلوا فيه . وإنما ابتلى من خرج عن منهاجهم بهذين الداعين وقال شيخنا قدس الله روحه : والحال في هؤلاء المبتدعة الذين فضلوا بطريقة الخلف على طريقة السلف حيث ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه ولا فهم لمراد الله ورسوله منها واعتقدوا أنهم بمنزلة الاميين الذين قال الله فيهم (ومنهم أعميون لا يملكون الكتاب إلا أمان) وأن طريقة الملتأخرين

هي استخراج معاني النصوص ، و صرفها عن حقائقها بأنواع المجازات و غرائب اللغات ،
 و مستكرهات التأويلات . فهذا الظن الفاسد أوجب تلك المقالة التي مضمونها نبد
 الكتاب و السنة ، و أقوال الصحابه و التابعين و راء ظهورهم . لجمعوا بين الجهل بطريقة
 السلف و الكذب عليهم . و بين الجهل و الضلال بتصويب طريقة الخفاف . و سبب ذلك
 إعتقادهم أنه ليس في نفس الأمر صفة دات عليها هذه النصوص . فلما اعتقدوا التعميل
 و انتفاء الصفات في نفس الأمر ، و رأوا أنه لا بد للنصوص من معنى بقوا مترددين بين
 الإيمان باللفظ و تفويض المعنى . و هذا الذي هو طريقة السلف عندهم ، و بين صرف اللفظ
 عن حقيقته و ما وضعه له إلى ما لم يوضع له و لا دل عليه بأنواع من المجازات . و بالتكلفات
 التي هي بالالغاز و الأحاجي أشبه منها بالبيان و الهدى ، فصار هذا الباطل مركباً من
 فساد العقل و الجهل بالسمع ، فلا عقل و لا سمع ، فإن النفي و التعميل إنما اعتمدوا فيه
 على شبهات فاسدة ظنوها معقولات ، و حرفوا لها النصوص السمعية عن مواضعها .

فلما ابتنى أمرهم على هاتين المقدمتين الكاذبتين كانت النتيجة استجهاال السابقين الذين
 هم أعلم الأمة بالله و صفاته ، و إعتقاد انهم كانوا أميين بمزلة الصالحين البله الذين لم يتبحروا
 في حقائق العلم بالله و أن الخلف هم العلماء الذين أحرزوا قصبات السبق ، و استولوا على
 الغاية و ظفروا من الغنيمة بما فات السابقين الأولين ، فكيف يتوهم من له أدنى مسكة
 من عقل و إيمان ، أن هؤلاء المتحيزين الذين كثر في باب العلم بالله اضطرابهم ، و غلظ
 عن معرفة الله حجابهم ، و أخبر الواقف على نهايات إقدامهم بما انتهى إليه من مرامهم ،
 و أنه الشك و الحيرة حيث يقول (١) :

لعمري لقد طفت المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم
 فلم أر إلا واضعاً كف حائر على ذقن أو قارحا من نادم
 و يقول الآخر (٢) :

نهيابة إقدام العقول عقال و أكثر سعى العالمين ضلال
 و أرواحنا في وحشة من جسمنا و غاية دنيانا أذى و وبال
 ولم نستفد من بحشنا طول دهرنا سوى أن جمعنا فيه قيل و قالوا

(١) هو الشهرستاني في أول كتابه .

(٢) هو أبو عبد الله الرازي في غير موضع من كتبه مثل كتاب أقسام اللذات .

وقال الآخر ، لقد خضت البحر الحضم وترك أهل الإسلام وعلومهم وخضت في الذي نهوني عنه ، والآن إن لم يتداركني ربى برحمته فالويل لى . وما أنا ذا أموت على عقيدة أئى ، وقال الآخر ، أكثر الناس شكاً عند الموت أرباب الكلام ، . وقال آخر منهم ، أشهدوا على أنى أموت وما عرف شيئاً إلا أن الممكن مفتقر إلى واجب ، ثم قال ، والافتقار أمر عدى فلم أعرف شيئاً ، وقال آخر ، وقد نزلت به نازلة من سلطانه فاستغاث برب الفلاسفة فلم يغث قال : فاستغثت برب الجهمية فلم يغثى . ثم استغثت برب القدريه فلم يغثى ثم استغثت برب المعتزلة فلم يغثى ، قال : فاستغثت برب العامة فأغاثنى .

فصل

في بيان حقيقة التأويل لغة واصطلاحاً

هو تفعيل من آل يؤول إلى كذا إذا صار إليه ، فالتأويل : التصير ، وأولته تأويلاً إذا صيرته إليه ، قال وتأول وهو مطاوع أولته . وقال الجوهري : التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء ، وقد أولته تأويلاً وتأولته بمعنى . قال الاعشى :

على أنها كانت تأول حبها تأول ربيعى السقاب فأحجبا

قال أبو عبيدة : تأول حبها ، أى تفسيره ومرجمه ، أى أن حبها كان صغيراً في قلبه فلم يزل يشب حتى أصحب فصار قديماً كهذا السقب الصغير لم يزل يشب حتى صار كبيراً مثل أمه ، وصار له ابن يصحبه . والسقب (بفتح السين) ولد الناقة ؛ أو ساعة بولد ، أو خاص بالذكر

ثم تسمى العاقبة تأويلاً لأن الأمر يصير إليها . قال الله تعالى (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً) وتسمى حقيقة الشئ الخبر به تأويلاً لأن الأمر ينتهى إليه ، ومنه قوله تعالى (هل ينظرون إلا تأويله ، يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق) فجاء تأويله بحىء نفس ما اخبرت به الرسل من اليوم الآخر والمعاد وتفاصيله والجنة والنار . ويسمى تعبير الرؤيا تأويلها بالاعتبارين ، فإنه تفسير لها وهو عاقبتها وما تؤول إليه ، وقال يوسف لآبيه (يا أبت هذا تأويل رؤياى من قبل) أى حقيقتها ومصيرها إلى هاهنا . انتهى

وتسمى العلة الغائية والحكمة المطلوبة بالفعل تأويلا لأنها بيان لمقصود الفاعل وغرضه من الفعل الذى لم يعرف الرأى له غرضه به . ومنه قول الخضر لموسى بعد أن ذكر له الحكمة المقصودة بما فعله من تخريق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار بلا عوض (سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا) فلما أخبره بالعلة الغائية التى انتهى إليها فعله قال (ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبرا) فالتأويل فى كتاب الله تعالى المراد منه حقيقة المعنى الذى يؤول اللفظ إليه وهى الحقيقة الموجودة فى الخارج . فإن الكلام نوعان : خبر وطلب . فتأويل الخبر هو الحقيقة . وتأويل الوعد والوعيد هو نفس الموعود والمتوعد به . وتأويل ما أخبر الله به من صفاته العلى وأفعاله نفس ما هو عليه سبحانه ، وما هو موصوف به من الصفات العلى . وتأويل الأمر هو نفس الأفعال المأمور بها . قالت عائشة رضى الله عنها ، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فى ركوعه وسجوده سبحانه اللهم ربنا وبحمدك ، يتأول القرآن . فهذا التأويل هو فعل نفس المأمور به .

فهذا هو التأويل فى كلام الله ورسوله .

وأما التأويل فى اصطلاح أهل التفسير والسلف من أهل الفقه والحديث فمرادهم به معنى التفسير والبيان . ومنه قول ابن جرير وغيره : القول فى تأويل قوله تعالى كذا وكذا . ومنه قول الإمام أحمد فى الرد على الجهمية ، فيما تأولته من القرآن على غير تأويله ، فأبطل تلك التأويلات التى ذكرها وهو تفسيرا المراد بها . وهو تأويلها عنده ، فهذا التأويل يرجع إلى فهم المؤمن ويحصل فى الذهن ، والأول يعود إلى وقوع حقيقته فى الخارج .

وأما المعتزلة والجهمية وغيرهم من المتكلمين فمرادهم بالتأويل صرف اللفظ عن ظاهره ، وهذا هو الشائع فى عرف المتأخرين من أهل الأصول والفقه ، ولهذا يقولون : التأويل على خلاف الأصل ؛ والتأويل يحتاج إلى دليل . وهذا التأويل هو الذى صنف فى تسويغه وإبطاله من الجانبين . فمن صنف فى إبطال التأويل على رأى المتكلمين القاضى أبو يعلى والشيخ موفق الدين ابن قدامة . وقد حكى غير واحد إجماع السلف على عدم القول به .

ومن التأويل الباطل تأويل أهل الشام قوله صلى الله عليه وسلم لعمر ، تقتلك الفئة الباغية ، فقالوا : نحن لم نقتله ، إنما قتله من جاء به حتى أوقعه بين رماحنا . وهذا التأويل مخالف لحقيقة اللفظ وظاهره ؛ فإن الذى قتله هو الذى باشر قتله لا من استنصر به ، ولهذا رد عليهم

من هو أول بالحق والحقيقة منهم فقالوا : أفىكون رسول الله ﷺ وأصحابه هم الذين قتلوا حمزة والشهداء معه . لأنهم أتوا بهم حتى أوقعوهم تحت سيوف المشركين ؟

ومن هذا قول عروة بن الزبير لما روى حديث عائشة ، فرضت الصلاة ركعتين ركعتين ، فزيد في صلاة الحضر وأقرت صلاة السفر ، فقيل له : فما بال عائشة أتمت في السفر ؟ قال : تناول كما تناول عثمان . وليس مراده أن عائشة وعثمان تناولوا آية القصر على خلاف ظاهرها . وإنما مراده أنهما تناولوا دليلاً قام عندهما اقتضى جواز الإتمام فعملاً به . فكان عملهما به هو تأويله ؛ فإن العمل بدليل الأمر هو تأويله كما كان رسول الله ﷺ يتأول قوله تعالى (فسبح بحمد ربك واستغفره) بامثاله بقوله : سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي ، فكان عائشة وعثمان تناولوا قوله تعالى (فإذا اطعنا نتم فأنهيموا الصلاة) فإن إتمامها من إقامتها . وقيل : تناولت عائشة أنها أم المؤمنين وأن أهمهم حيث كانت فكانتها مقيمة بينهم ، وإن عثمان كان إمام المسلمين حيث كان فهو منزله ، أو أنه كان قد عزم على الاستيطان بمنى ، أو أنه كان قد تأهل بها ؛ ومن تأهل ببلد لم يثبت له حكم المسافر ؛ أو أن الأعراب كانوا قد كثروا في ذلك الموسم فأحب أن يعلمهم فرض الصلاة وأنها أربع ، أو غير ذلك من التأويلات التي ظنناها أدلة مقيدة لمطلق القصر ، أو مخصصة لعمومه ؛ وإن كانت كلها ضعيفة . والصواب هدى رسول الله (ص) فإنه كان إمام المسلمين ؛ وعائشة أم المؤمنين في حياته وبعثاته ؛ وقد قصرت معه ؛ ولم يكن عثمان ليقم بمكة وقد بلغه أن رسول الله (ص) إنما رخص في الإقامة بها للمهاجرين بعد قضاء نسكهم ثلاثاً ، والمسافر إذا تزوج في طريقه لم يثبت له حكم الإقامة بمجرد الزواج ما لم يرمع الإقامة .

وبالجملة فالتأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة هو التأويل الصحيح وغيره هو الفاسد .

والتأويل الباطل أنواع (أحدها) ما لم يحتمله اللفظ بوضعه الأول مثل تأويل قوله صلى الله عليه وسلم : حتى يضع رب العزة فيها رجله — بأن الرجل جماعة من الناس ، فإن هذا شيء لا يعرف في شيء من لغة العرب البتة (الثاني) ما لم يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من تثنية أو جمع ، وإن احتمله مفرداً كتأويل قوله (لما خلقت بيدي) بالقدرة (الثالث) ما لم يحتمله سياقه وتركيبه وإن احتمله في غير ذلك السياق كتأويل قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات

ربك) بأن إتيان الرب إتيان بعض آياته التي هي أمره ، وهذا يأباه السياق كل الإباه فإنه يمتنع جملة على ذلك مع التقسيم والتنويع والزديد . وكتأويل قوله : إنكم ترون ربكم حياتاً كما ترون القمر ليلة البدر صحواً ، ليس دونه سحاب ؛ وكما ترون الشمس في الظهيرة صحواً ليس دونها سحاب ، فتأويل الرؤية في هذا السياق بما يخالف حقيقةها وظاهرها في غاية الامتناع ؛ وهو رد وتكذيب يستتر صاحبه بالتأويل .

(الرابع) ما لم يؤلف استعماله في ذلك المعنى في لغة المخاطب وإن ألف في الاصطلاح الحادث ؛ وهذا موضع زلت فيه أقدام كثير من الناس حيث تأولوا كثيراً من ألفاظ النصوص بما لم يؤلف استعمال اللفظ له في لغة العرب البتة ؛ وإن كان معهوداً في اصطلاح المتأخرين . وهذا مما ينبغي التنبيه له ؛ فإنه حصل بسببه من الكذب على الله ورسوله ما حصل كما تأولت طائفة قوله تعالى (فلما أفل) بالحركة . وقالوا : استدل بحركته على بطلان ربوبيته ، ولا يعرف في لغة العرب التي نزل بها القرآن أن الأفل هو الحركة في موضع واحد البتة . وكذلك تأويل الأحمد بأنه الذي لا يتميز منه شيء عن شيء البتة . ثم قالوا : لو كان فوق العرش لم يكن أحداً ؛ فإن تأويل الأحمد بهذا المعنى لا يعرفه أحد من العرب ولا أهل اللغة ، إنما هو اصطلاح الجهمية والفلاسفة والمعتزلة ومن وافقهم ، وكتأويل قوله (ثم استوى على العرش) بأن المعنى أقبل على خلق العرش ، فإن هذا لا يعرف في لغة العرب ولا غيرها من الأمم ، لا يقال لمن أقبل على الرحل استوى عليه ، ولا لمن أقبل على عمل من الأعمال من قراءة أو دراسة أو كتابة أو صناعة قد استوى عليها ، وهذا التأويل باطل من وجوه كثيرة سند كرها بعد إن شاء الله تعالى ، لو لم يكن منها إلا تكذيب رسول الله ﷺ لصاحب هذا التأويل لكفاه . فإنه ثبت في الصحيح ، أن الله قدر مقادير الخلائق قبل أن تخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، وعرشه على الماء ، فكان العرش موجوداً قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة . فكيف يقال أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم أقبل على خلق العرش . والتأويل إذا تضمن تكذيب الرسول ﷺ بحسبه ذلك بطلاناً .

(الخامس) ما ألف استعماله في غير ذلك المعنى لكن في غير التركيب الذي ورد له النص ؛ فيحمله المتأول في هذا التركيب الذي لا يحتمله على جيمته في تركيب آخر يحتمله كتأويل اليبدين في قوله تعالى (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) بالنعمة ، ولا ريب أن العرب تقول : فلان عندي يد . وقال عمرو بن مسعود للصدیق رضی الله

عنه لولا يد لك عندي لم أجرك بها لأجبتك .

ولكن وقوع اليد في هذا التركيب الذي أضاف سبحانه فيه الفعل إلى نفسه ثم تعدى الفعل إلى اليد بالباء التي هي نظير كتبت بالقلم ، وجعل ذلك خاصة خص بها صفية آدم دون البشر كما خص المسيح بأنه نفخ فيه من روحه وخص موسى بأنه كلبه بلا واسطة .

فهذا مما يحيل تأويل اليد في النص بالنعمة وإن كانت في تركيب آخر تصلح لذلك ، فلا يلزم من صلاحية اللفظ لمعنى ما في تركيب . صلاحيته له في كل تركيب

وكذلك قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) يستحيل فيها تأويل النظر بانتظار الثواب فإنه أضاف النظر إلى الوجوه بالنظرة التي لا تحصل إلا مع حضور ما يتنعم به لا مع التفتيش بانتظاره ، ويستحيل مع هذا التركيب تأويل النظر بنهر الرؤيا وإن كان النظر بمعنى الانتظار في قوله تعالى (انظرونا نقبوس من نوركم) وقوله (فناظرة بم يرجع المرسلون) .

ومثل هذا قول الجهمي الملبس : إذا قال لك المشبه (الرحمن على العرش استوى) فقل له : العرش له عدة معاني ، والاستواء له خمس معاني فأى ذلك المراد ؟ فإن المشبه يتحير ولا يدري ما يقول .

فيقال لهذا الجاهل : وبلك ما ذنب الموحد الذي سميته أنت وأصحابك مشبها ؟ وقد قال لك نفس ما قال الله تعالى . فواته لو كان مشبهاً كما تزعم لكان أولى بالله ورسوله منك لأنه لم يتعد النص .

(وأما قولك) العرش له سبعة معان ونحوها ، والاستواء له خمسة معان فتبليس منك على الجهال وكذب ظاهر . فإنه ليس لعرش الرحمن الذي استوى عليه إلا معنى واحد ؛ وإن كان للعرش من حيث الجملة عدة معاني فاللام للعهد ، وقد صار بها العرش معيناً وهو عرش الرب تعالى الذي هو سرير ملكه الذي انفقت عليه الرسل ، وأقرت به الأمم إلا من نابذ الرسل .

وقولك الاستواء له عدة معان تبليس آخر منك ، فإن الاستواء المعدى بأداة وعلى ، ليس له إلا معنى واحد . وأما الاستواء المطلق فله عدة معان فإن العرب تقول : استوى كذا : انتهى وكل ، ومنه قوله تعالى (ولما بلغ أشده واستوى) وتقول : استوى وكذا إذا ساواه ؛ نحو قولهم : استوى الماء والخشبة ، واستوى الليل والنهار . وتقول : استوى إلى كذا إذا قصد إليه علواً وارتفاعاً نحو استوى إلى السطح والجبل ؛ واستوى

على كذا أى ارتفع عليه وعلا عليه . ولا تعرف العرب غير هذا . فالاستواء في هذا التركيب نص لا يحتمل غير معناه كما هو نص في قوله تعالى (ولما بلغ أشده واستوى) لا يحتمل غير معناه ، ونص في قولهم استوى الليل والنهار في معناه ولا يحتمل غيره .

(السادس) اللفظ الذى اطرده استعماله في معنى هو ظاهر فيه ولم يعمد استعماله في المعنى المؤول أو عهد استعماله فيه نادراً ، فعمله على خلاف المعهود من استعماله باطل ؛ فإنه يكون تلبساً يناقض البيان والهداية ، بل إذا أرادوا استعمال مثل هذا في غير معناه المعهود حفوا به من القرائن ما يبين للسامع مرادهم به لئلا يسبق فهمه إلى معناه المؤلف . ومن تأمل كمال هذه اللغة وحكمة واضعها تبين له صحة ذلك .

(السابع) كل تأويل يعود على أصل النص بالإبطال فهو باطل كتأويل قوله صلى الله عليه وسلم : « ايما امرأة انكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل ، فيحمله على الآمة : فإن هذا التأويل مع شدة مخالفته لظاهر النص يرجع على أصل النص بالإبطال وهو قوله : « فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها ، ومهر الآمة إنما هو للسيد . فقالوا : نعمله على المسكينة ، وهذا يرجع على النص بالإبطال من وجه آخر ؛ فإنه أتى فيه بأى الشرطية التى هى من أدوات العموم ، وأتى بالنكرة في سياق الشرط وهى تقتضى العموم ؛ وعاق بطلان النكاح بالوصف المناسب له المقتضى لوجود الحكم بوجوده ، وهو إنكاحها نفسها . فرتبه على العلة المقتضية للبطلان وهو افتتاحها على وليها . وأكد الحكم بالبطلان مرة بعد مرة ، ثلاث مرات ، فعمله على صورة لا تقع في العالم إلا نادراً يرجع إلى مقصود النص بالإبطال ، وأنت إذا تأملت عامة تأويلات الجهمية رأيتها من هذا الجنس بل أشنع .

(الثامن) تأويل اللفظ الذى له ظاهر لا يفهم منه عند إطلاقه سواء . بالمعنى الخفى الذى لا يطلع عليه إلا فردى من أهل النظر والكلام ، كتأويل لفظ الأحد الذى يفهمه الخاصة والعامة بالذات المجردة عن الصفات التى لا يكون فيها معنيان بوجه ، فإن هذا لو أمكن ثبوته في الخارج لم يعرف إلا بعد مقدمات طويلة صعبة جداً ، فكيف وهو محال في الخارج وإنما يفرضه الذهن فرضاً ، ثم استدل على وجوده الخارجى ، فيستحيل وضع اللفظ المشهور عند كل أحد لهذا المعنى الذى هو في غاية الخفاء .

(التاسع) التأويل الذى يوجب تعطيل المعنى الذى هو غاية العلو والشرف ؛ ويحمله إلى معنى دونه بمراتب ، مثاله تأويل الجهمية (وهو القاهر فوق عباده) ونظائره بانها

فوقية الشرف ، كقولهم الدرهم فوق الفلاس . فعملوا حقيقة الفوقية المطلقة التي هي من خصائص الربوبية المستلزمة لعظمة الرب تعالى ، وحطوها إلى كون قدره فوق قدر بني آدم ، وكذلك تاويلهم استواءه على عرشه بقدرته عليه ، وأنه غالب عليه .

فيا لله العجب ، هل شك عاقل في كونه غالباً لعرشه ، قادراً عليه ؛ حتى يخبر به سبحانه في سبعة مواضع من كتابه مطردة بلفظ واحد ؛ ليس فيها موضع واحد يراد به المعنى الذي أبداه المتأولون ؟ وهذا التمدح والتعظيم كله لأجل أن يعرفنا أنه غلب على عرشه وقدر عليه بعد خلق السموات والأرض ؟ أفترى لم يكن غالباً للعرش قادراً عليه في مدة تزيد على خمسين ألف سنة ثم تجدد له ذلك بعد خلق هذا العالم ؟

(العاشر) تاويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه دليل من السياق ولا قرينة تقتضيه . فإن هذا لا يقصده المبين الهادى بكلامه ، إذ لو قصده لحف بالكلام قرائن تدل على المعنى المخالف لظاهره حتى لا يقع السامع في اللبس ، فإن الله تعالى أنزل كلامه بياناً وهدى ، فإذا أراد به خلاف ظاهره ولم يحف به قرائن تدل على المعنى الذي يتبادر غيره إلى فهم كل أحد لم يكن بياناً ولا هدى .

فصل

تنازع الناس في كثير من الأحكام ، ولم يتنازعوها في آيات الصفات وأخبارها في موضع واحد ، بل اتفق الصحابة والتابعون على إقرارها وإسرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها . وهذا يدل على أنها أعظم النوعين بياناً وأن العناية ببيانها أهم ، لأنها من تمام تحقيق الشهادتين ؛ وإثباتها من لوازم التوحيد . فبينما الله سبحانه وتعالى ورسوله بياناً شافياً لا يقع فيه لبس يوقع الراسخين في العلم .

وآيات الأحكام لا يكاد يفهم معانيها إلا الخاصة من الناس . وأما آيات الصفات فيشترك في فهم معناها الخاص والعام ، أعنى فهم أصل المعنى لا فهم الكنه والكيفية . ولهذا أشكل على بعض الصحابة قوله تعالى (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود) حتى بين لهم بقوله (من الفجر) ولم يشكل عليه ولا على غيره قوله (وإذا سألك عبادي عني فإني قريب - الآية) وغيرها من آيات الصفات . وأيضاً فإن آيات الأحكام مجملة عرف بيانها بالسنة كقوله تعالى (ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) فهذا مجمل في قدر الصيام والإطعام ، فبيته السنة بأنه صيام ثلاثة أيام ،

أو إطعام ستة مساكين ، أو ذبح شاة . ونظائره كثيرة كآية السرقة وآية الصلاة والزكاة والحج . وليس في آيات الصفات وأحاديثها مجمل يحتاج إلى بيان من خارج ، بل بيانها فيها وإن جاءت السنة بزيادة في البيان والتفصيل .

فصل

في تعجيز المتأولين عن تحقيق الفرق بين ما يسوغ تأويله

من آيات الصفات وأحاديثها وما لا يسوغ

لا ريب أن الله وصف نفسه بصفات . وسمى نفسه بأسماء ، وأخبر عن نفسه بأفعال . وأخبر أنه يحب ويكره ويمقت ويرضى ويغضب ويسخط ، ويجيء ويأتى وينزل إلى سماه الدنيا ، وإنه استوى على عرشه ؛ وأن له علما وحياة وقدرة وإرادة وسمعا وبصراً ووجهاً ، وإن له يدين ؛ وأنه فوق عباده ، وأن الملائكة تعرج إليه وتنزل بالأمر من عنده ، وأنه قريب ، وأنه مع المحسنين ومع الصابرين ومع المتقين ، وأن السموات مطويات يمينه . ووصفه رسوله بأنه يفرح ويضحك ، وأن قلوب العباد بين أصابعه وغير ذلك .

فيقال للتأول : تتأول هذا كله على خلاف ظاهره ، أم تفسر الجميع على ظاهره وحقيقته ، أم تفرق بين بعض ذلك وبعضه ؟ فإن تأولت الجميع وحملت على خلاف حقيقته كان ذلك عناداً ظاهراً وكفراً صراحاً ، وجحداً لربوبيته . وهذا مذهب الدهرية الذين لا يثبتون للعالم صناعاً (فإن قلت) اثبت للعالم صناعاً ولكن لا أصفه بصفة تقع على خلقه ، وحيث وصف بما يقع على المخلوق تأولته (قيل له) فهذه الأسماء الحسنى والصفات التي وصف بها نفسه ، هل تدل على معاني ثابتة هي حق في نفسها أو لا تدل ؟ فإن نفيت دلالاتها على معنى ثابت كان ذلك غاية التعطيل . وإن أثبت دلالاتها على معاني هي حق في نفسها ثابت ، قيل لك : فما الذى يسوغ لك تأويل بعضها دون بعض ؟ وما الفرق بين ما أثبتتها ونفيتها من جهة السمع أو العقل ، ودلالة النصوص على أن له سمعا وبصراً وعلما وقدرة وإرادة وحياة وكلاما كدلالاتها على أن له محبة ورحمة وغضبا ورضا وفرحاً وضحكاً ووجهاً ويدين . فدلالة النصوص على ذلك سواء ، فلم نفيت حقيقة رحمته ومحبه ورضاه وغضبه وفرحه وضحكه ، وأولتها نفس الإرادة ؟

فإن قلت : إن إثبات الإرادة والمشيئة لا يستلزم تشبيهها وتجسيمها ، وإثبات حقائق

هذه الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم ، فإنها لا تعقل إلا في الأجسام ، فإن الرحمة رقة
تعتري طبيعة الحيوان ، والمحبة ميل النفس لجلب ما ينفعها ، والغضب غلبان دم القلب
لورود ما يرد عليه .

قيل لك : وكذلك الإرادة هي ميل النفس إلى جلب ما ينفعها ودفع ما يضرها ،
وكذلك جميع ما أثبتته من الصفات إنما هي أعراض قائمة بالأجسام في الشاهد . فإن العلم
إنطباع صورة المعلوم في نفس العالم ، أو صفة عرضية قائمة به . وكذلك السمع والبصر
والحياة أعراض قائمة بالموصوف . فكيف لزم التشبيه والتجسيم من إثبات تلك الصفات
ولم يلزم من إثبات هذه ؟

فإن قلت : أنا أثبتتها على وجه لا يماثل صفاتنا ولا يشبهها .

قيل لك : فهلا أثبتت الجميع على وجه لا يماثل صفات المخلوقين ؟

فإن قلت : هذا لا يعقل . قيل لك فكيف عقلت سمعاً وبصراً وحياة وإرادة
ومشيئة ليست من جنس صفات المخلوقين ؟ فإن قلت : أنا أفرق بين ما يتاول وما لا يتاول
بان ما دل العقل على ثبوته يتمتع تأويله كالعلم والحياة والقدرة والسمع والبصر ،
وما لا يدل عليه العقل يجب أو يسوغ تأويله كاليد والوجه والضحك والفرح والغضب
والرضى ، فإن الفعل المحكم دل على قدرة الفاعل ، وإحكامه دل على علمه ، والتخصيص
دل على الإرادة فيمتنع مخالفة ما دل عليه صريح العقل .

قيل لك : وكذلك الانعام والاحسان وكشف الضر وتفريج الكربات دل على
الرحمة كدلالة التخصيص على الإرادة سواء . والتخصيص بالكرامة والاصطفاء والاختيار
دال على المحبة كدلالة ما ذكرت على الإرادة ، والإهانة والطرده والإبعاد والحرمان
دال على المقص والبغض كدلالة ضده على الرضى والحب . والعقوبة والبطش والإنتقام
دال على الغضب كدلالة ضده على الرضى .

(ونقول ثانياً) هب أن العقل لا يدل على إثبات هذه الصفات التي نفيها فإنه
لا ينفيها ، والسمع دليل مستقل بنفسه ، بل الطمأنينة إليه في هذا الباب أعظم من الطمانينة
إلى مجرد العقل ؛ فما الذي يسوغ لك نفي مدلوله ؟ (ويقال ثالثاً) إن كان ظاهر النصوص
يقتضى تشبيهها وتجسيماً فهو يقتضيه في الجميع ، فأول الجميع ؛ وإن كان لا يقتضى ذلك لم
يجز تأويل شيء منه ؛ وإن زعمت أن بعضها يقتضيه وبعضها لا يقتضيه طولبت بالفرق
بين الأمرين .

ولما تفتن بعضهم لتعذر الفرق قال : ما دل عليه الإجماع كصفات السمع لا يتاول وما لم يدل عليه الإجماع فإنه يتأول . وهذا كما تراه من افسد الفروق ، فإن مضمونه أن الإجماع أثبت ما يدل على التجسيم والتشبيه ، وهذا قدح في الإجماع ؛ فإنه لا ينبغي على باطل .

(ثم يقال) إن كان الإجماع دل على هذه الصفات وظاهرها يقتضى التشبيه والتجسيم بطل تفكيك لذلك ، وإن لم ينعقد عليها بطل التفريق به .

(ثم يقال) خصومكم من المعتزلة لم تجمع على ثبوت هذه الصفات ، فإن قلتم : انعقد الإجماع قبلهم قيل : صدقتم ، والله ، والذين أجمعوا قبلهم على إثبات هذه الصفات أجمعوا على إثبات سائر الصفات ولم يخصوها بسبع ، بل تخصيصها بالسبع خلاف قول السلف ، وقول الجهمية والمعتزلة . فالناس كانوا طائفتين : سلفية وجهمية ، فحدث الطائفة السبعية واشتقت قولاً بين قولين ؛ فلا للسلف اتبعوا . ولا مع الجهمية بقوا . وقالت طائفة أخرى : ما لم يكن ظاهره جوارح وأبعاض ، كالعلم والحياة والقدرة والإرادة والكلام ؛ لا يتاول ، وما كان ظاهره جوارح وأبعاض كالوجه واليدن والقدم فإنه يتعين تأويله لاستلزام اثباته التركيب والتجسيم .

قال المثبتون : جوابنا لكم هو عين الذى تجيبون به خصومكم من الجهمية والمعتزلة نفاة الصفات ، فهم قالوا لكم : لو قام به سبحانه صفة وجودية كالسمع والبصر والعلم والقدرة والحياة لكان محلاً للأعراض ، ولزم التركيب والتجسيم والانقسام ؛ كما قلتم : لو كان له وجه ويد وأصبع لزم التركيب والانقسام وحينئذ فاهو جوارحكم لهؤلا نجيبكم به ، فإن قلتم : نحن ثبتت هذه الصفات على وجه لا تكون أعراضاً ولا نسميها أعراضاً فلا يستلزم تركيباً ولا تجسماً . قيل لكم : ونحن ثبتت الصفات التى أثبتها الله لنفسه ونفيتها عنها على وجه لا يستلزم الأبعاض والجوارح ، ولا يسمى المتصف بها مركباً ولا جسماً ولا منقسماً . فإن قلتم : هذه لا يعقل منها إلا الأجزاء والأبعاض . قلنا لكم : وتلك لا يعقل منها إلا الأعراض .

فإن قلتم : المرض لا يبقى زمانين ، وصفات الرب تعالى باقية دائمة أبدية فليست أعراضاً . قلنا : وكذلك الأبعاض هى ما جاز مفارقتها وانفصالها وذلك فى حق الرب تعالى محال فليست أبعاضاً ولا جوارح ، ففارقة الصفات الإلهية للوصوف بها مستحيل مطلقاً فى النوعين ، والمخلوق يجوز أن تفارقه أبعاضه وأعراضه .

فإن قلتم : إن كان الوجه عين اليد وعين الساق والأصبع فهو محال ، وإن كان غيره

يلزم التميز ويلزم التركيب. قلنا لكم: وإن كان السمع هو عين البصر وهما نفس العلم وهي نفس الحياة والقدرة فهو محال وإن تميز لزم التركيب. فما هو جوابكم فالجواب مشترك. فإن قلتم: نحن نعقل صفات ليست أعراضاً تقوم بتغيير جسم وإن لم يكن له في الشاهد نظير. ونحن لا ننكر الفرق بين النوعين في الجملة، ولكن فرق غير نافع لكم في التفريق بين النوعين وإن أحدهما يستلزم التجسيم والتركيب والآخر لا يستلزمه.

ولما أخذ هذا الإلزام بخناق الجهمية قالوا: الباب كله عندنا واحد ونحن ننفى الجميع.

فتبين أنه لا بد لكم من واحد من أمرين: إما هذا النفي والتعطيل؛ وإما أن تصفوا الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله، وتتبعوا في ذلك سبيل السلف الذين هم أعلم الأمة بهد الشان نفيًا وإثباتًا، وأشد تعظيمًا لله وتنزيهاً له عما لا يليق بجلاله؛ فإن المعاني المفهومة من الكتاب والسنة لا ترد بالمشبهات فيكون ردها من باب تحريف الكلم عن مواضعه، ولا يترك تدبرها ومعرفة ما فيكون ذلك مشابهة للذين لا يعلمون الكتاب إلا أمانى؛ بل هي آيات بينات دالة على أشرف المعاني وأجلها، قائمة حقائقها في صدور الذين أتوا العلم والإيمان اثباتًا بلا تشبيه وتنزيهاً بلا تعطيل؛ كما قامت حقائق سائر صفات الكمال في قلوبهم كذلك. فكان الباب عندهم باباً واحداً؛ وعلوا أن الصفات حكها حكم الذات، فكان ذاته لا تشبه الذوات؛ فكذا صفاته لا تشبه الصفات. قال الإمام أحمد: التشبيه أن تقول يد كيد أو وجه كوجه؛ فإما إثبات يد ليست كالأيدي ووجه ليس كالوجوه فهو إثبات ذات ليست كالذوات وحياة ليست كغيرها من الحياة وسمع وبصر ليس كالإسماح والابصار، وليس إلا هذا المسلك، ومسلك التعطيل المحض والتناقض الذي لا يثبت لصاحبه قدم في النفي ولا في الإثبات وبالله التوفيق، وحققة الأمر أن كل طائفة تناول كل ما يخالف نحلها وأصلها؛ فالعيار عندهم فيما يتناول وما لا يتناول هو المذهب الذي ذهب إليه، ما وافقها أقره ولم يتاوله وما خالفها تاوله.

فصل

في الزامهم في المعنى الذي جعلوه تاولاً ولا نظير ما فروا منه

وهو فصل بديع يعلم منه أن المتاولين لم يستفيدوا بتأويلهم إلا تعطيل حقائق

النصوص ؛ وأنهم لم يتخلصوا بما ظنوه محذوراً بل هو لازم لهم فيما فروا إليه كلزومه فيما فروا منه ، بل قد ينفون ما هو أعظم محذوراً كحال الذين تناولوا نصوص العلو والفوقية والاستواء فرارا من التحيز والحصر . ثم قالوا : هو في كل مكان بذاته . فزهوه عن استوائه على عرشه ومباينته لخلقه وجعلوه في أجواف البيوت والآبار والارواني والاماكن التي يرغب عن ذكرها .

ولما علم متأخروا الجهمية فساد ذلك قالوا : ليس وراء العالم ولا فوق العرش إلا العدم المحض ؛ وليس هناك رب يعبد ولا إله يصلى له ويسجد ؛ ولا هو أيضاً في العالم . فجعلوا نسبته إلى العرش كنسبته إلى أخس مكان .

فإذا تناول المتأول المحبه والرحمة والرضى والغضب بالإرادة ؛ قيل له : يلزمك في الإرادة ما يلزمك في هذه الصفات كما تقدم تقريره . وإذا تناول الوجه بالذات لزمه في الذات ما يلزمه في الوجه ؛ فإن لفظ الذات يقع على القديم والحديث . وإذا تناول لفظ اليد بالقدرة ؛ فالقدرة يوصف بها الخالق والمخلوق . وإذا تناول السمع والبصر بالعلم ؛ لزمه ما فر منه في العلم . وإذا تناول الفوقية بفوقية القهر ؛ لزمه فيها ما فر منه من فوقية الذات . فإن القاهر من اتصف بالقوة والغلبة ؛ ولا يعقل هذا إلا جسماً ؛ فإن أثبتته العقل غير جسم لم يعجز عن إثبات فوقية الذات لغير جسم . وكذلك من تناول الأصبع بالقدرة فإن القدرة أيضاً صفة قائمه بالموصوف وعرض من أعراصه ؛ ففر من صفة إلى صفة . وكذلك من تناول الضحك بالرضى والرضى بالإرادة إنما فر من صفة إلى صفة ؛ فهلا أقر النصوص على ما هي عليه ولم ينتهك حرمتها ؟ فإن المتأول إما أن يذكر معنى ثبوتياً أو يتناول اللفظ بما هو عدم محض ؛ فإن تأوله بمعنى ثبوتى كائن ما كان لزمه فيه نظير ما فر منه .

فصل

قال الجهمي : ورد في القرآن ذكر الوجه والأعين والعين الواحدة وذكر الجنب الواحد وذكر الساق الواحد وذكر الأيدي وذكر اليدين واليد الواحدة . فلو أخذنا بالظاهر لزمنا إثبات شخص له وجه ؛ وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة وله جنب واحد ، وعليه أيدي كثيرة ، وله ساق واحد ولا نرى في الدنيا شخصاً أقيح صورة من هذه الصورة المتخيلة .

قال السني المعظم حرمان الله تعالى : قد ادعيت أيها الجهمي أن ظاهر القرآن الذي هو حجة الله على عباده ، والذي هو خير الكلام وأصدق وأحسنه وأفضحه وهو الذي هدى الله به عباده وجعله شفاء لما في الصدور ، وهدى ورحمة للمؤمنين ، ولم ينزل كتاباً من السماء أهدى منه ولا أحسن ولا أكل . فانتهكت حرمة وعظمته ونسبته إلى أفصح النقص والعيب ، وادعيت أن ظاهره ومدلوله إثبات شخص له وجه وله أعين كثيرة ، وله ساق واحد ، وادعيت أن ظاهر ما وصف الله به نفسه في كتابه يدل على هذه الصفة الشنيعة ، فيكون سبحانه قد وصف نفسه بأفصح الصفات في ظاهر كلامه . فأى طعن في القرآن أعظم من طعن من يجعل هذا ظاهره ؟ ولم يدع أحد من أعداء الرسول الذين ظاهره بالمحاربة أن ظاهر كلامه يبطل الباطل ، فلو كان ذلك ظاهر القرآن لكان ذلك من أقرب الطرق لهم إلى الطعن فيه ، وقالوا : كيف تدعوننا إلى عبادة رب صورته هـذه الصورة الشنيعة ؟ وهم يوردون عليه ما هو أقل من هذا بكثير . كما أوردوا عليه المسيح لما قال (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) فتعلقوا بظاهر ما لم يدل عليه ما أورده ، وهو دخول المسيح فيما عبد من دون الله إما بعموم لفظ (ما) وإما بعموم المعنى . وأورد أهل الكتاب على قوله (يا أخت هارون ما كان أبوك امرأ سوء) أن بين هارون وعيسى ما بينهما ، وليس ظاهر القرآن أنه هارون بن عمران بوجه ، وكانوا يتعنتون فيما يوردونه على القرآن بهذا ودونه . فكيف يجدون ظاهره لإثبات رب شأنه هذا ولا ينكرونه ؟

والجواب أن قوله تعالى (تجرى بأعيننا) ودعوى الجهمي أن ظاهر هذه إثبات أعين كثيرة كذب ظاهر . فإنه إن دل ظاهره على أعين كثيرة وأيد كثيرة ، دل على خلقين كثيرين ، فإن لفظ الأبدى مضاف إلى ضمير الجمع ، فادع أيها الجهمي أن ظاهره إثبات أيد كثيرة لألوه متعددة ؛ والا فدعواك أن ظاهره أيد كثيرة لذات واحدة خلاف الظاهر ، وكذلك قوله تعالى (تجرى بأعيننا) إنما ظاهره بزعمك أعين كثيرة على ذوات متعددة لا على ذات واحدة .

(الثاني) أن دعواك أن ظاهر القرآن إثبات أيد كثيرة في جنب واحد كذب آخر . فأين في ظاهر القرآن أن الأبدى في الجنب ؟ وكذلك إنما أخذت هذا من القياس على بني آدم فتبعت أولاً ، وعطلت ثانياً . وكذلك جعلك الأعين الكثيرة في الوجه الواحد ليس في ظاهر القرآن ما يدل على هذا ، وإنما أخذته من التشبيه بالأبدى . ولهذا قال بعض أهل العلم : إن كل معطل مشبه ، ولا يستقيم لك التعطيل إلا بعد التشبيه

(الثالث) أين في القرآن إثبات ساق واحد لله تعالى وجنب واحد ؟ فإنه سبحانه وتعالى قال (يوم يكشف عن ساق) وقال (أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله) فعلى تقدير أن يكون الساق والجنب من الصفات فليس في ظاهر القرآن ما يوجب ألا يكون له إلا جنب واحد وساق واحد . ولو دل على ما ذكرت لم يدل على نفي ما زاد على ذلك لا بمنطوقه ولا بمفهومه ، حتى العائلين بمفهوم اللقب لا يدل ذلك عندهم على نفي ما عدا المذكور ، لأنه متى كان للتخصيص بالذكر سبب غير الاختصاص بالحكم لم يكن المفهوم مراداً بالإتفاق ، وليس المراد بالآيتين إثبات الصفة حتى يكون تخصيص أحد الأمرين بالذكر مراداً ، بل المقصود حكم آخر وهو إثبات تفریط العبد في حق الله تعالى ؛ وبيان سجود الخلائق إذا كشف عن ساق . وهذا حكم قد يختص بالمذكور دون غيره فلا يكون له مفهوم .

(الرابع) هب أنه سبحانه أخبر أنه يكشف عن ساق واحدة هي صفة ، فمن أين في ظاهر القرآن أنه ليس له سبحانه إلا تلك الصفة الواحدة ؟ وأنت لو سمعت قائلاً يقول : كشف عن عيني وأبدت عن ركبتي وعن ساق ، هل يفهم منه أنه ليس له إلا ذلك الواحد فقط فلو قال ذلك أحد لم يكن هذا ظاهر كلامه ، فكيف يكون ظاهر أفصح الكلام وأبينه ذلك .

(الخامس) إن المفرد المضاف يراد به أكثر من واحد ؛ كقوله تعالى : (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقوله (وصدقت بكلمات ربها وكتبه) وقوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) فلو كان الجنب والساق صفة لكان بمنزلة قوله : (بيده الملك) (وبيده الخير) (وتضع على عيني) .

(السادس) ان يقال : من أين في ظاهر القرآن إثبات جنب واحد هو صفة لله ؟ ومن المعلوم أن هذا لا يثبت أحد من بني آدم ، وأعظم الناس إثباتاً للصفات هم أهل السنة والحديث لا يثبتون أن لله تعالى جنباً واحداً ولا ساقاً واحداً .

قال عثمان بن سعيد الدارمي في نقضه على المريسي :

وإدعاء المعارض زوراً على قوم أنهم يقولون في تفسير قوله تعالى (يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله) أنهم يعنون بذلك الجنب الذي هو العضو ، وليس ذلك على ما يتوهمونه . قال الدارمي فيقال لهذا المعارض : ما أرحص الكذب عندك وأخفه على لسانك : فإن كنت صادقاً في دعواك فأشر بها إلى أحد من بني آدم . قال وإلا فلم تشنع

بالكذب على قوم هم أعلم بهذا التفسير منك ، إنما تفسيرها عندهم : تحسر الكفار على ما فرطوا في الإيمان والفضائل التي تدعوا إلى ذات الله واختاروا عليها الكفر والسخرية . فن أنبأك أنهم قالوا : جنب من الجنوب ؟ فإنه لا يجهل هذا المعنى كثير من عوام المسلمين فضلاً عن علمائهم . وقد قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه ، الكذب بجانب للإيمان ، وقال ابن مسعود رضي الله عنه ، لا يجوز الكذب جداً ولا هزلاً ، وقال الشعبي ، من كان كذاباً فهو منافق ، والتفريط فعل أو ترك فعل ، وهذا لا يكون قائماً بذات الله لا بجنب ولا غيره ، بل لا يكون منفصلاً عن الله تعالى ، وهو معلوم بالحس والمشاهدة .

(السابع) هب أن القرآن دل على إثبات جنب هو صفة ، فن أين لك ظاهره أو باطنه على أنه جنب واحد وشق واحد ؟ ومعلوم أن اطلاق مثل هذا لا يدل على أنه شق واحد ، كما قال النبي (ص) لعمران بن حصين ، صل قائماً فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنب ، وهذا لا يدل على أنه ليس للرب إلا جنب واحد .

فإن قيل : المراد على جنب من جنبيك . قلنا فقد علم أن ذكر الجنب مفرداً لا يدل على نبي أن يكون له جنب آخر . ونظير هذا القدم إذا ذكر مفرداً لا يدل على نبي قدم آخر ، كما في الحديث الصحيح حتى يضع رب العزة عليها قدمه .

(الثامن) من أين في ظاهر القرآن أن الله ساقا وليس معك إلا قوله تعالى (يوم يكشف عن ساق) ؟ والصحابة متنازعون في تفسير الآية على المراد بها : ان الرب تعالى يكشف عن ساقه ، ولا يحفظ عن الصحابة والتابعين نزاع فيما يذكر أنه من الصفات أم لا في غير هذا الموضع ؟ وليس في ظاهر القرآن ما يدل على أن ذلك صفة لله تعالى ، لأنه سبحانه لم يصف الساق إليه وإنما ذكره مجرداً عن الإضافة منكرأ ، والذين اثبتوا ذلك صفة كاليدنين لم يأخذوا ذلك من ظاهر القرآن ، إنما اثبتوه بحديث أبي سعيد الخدري المتفق على صحته ، وهو حديث الشفاعة الطويل . وفيه ، فيكشف الرب عن ساقه ، الحديث ، ومن حمل الآية على ذلك قال قوله تعالى (يوم يكشف عن ساق) مطابقاً لقوله (ص) فيكشف عن ساقه ، وتمكيه التعظيم والتفخيم كأنه قال يكشف عن ساق عظيمة قالوا وحمل الآية على الشدة لا يصح بوجه ، فإن لغة القوم أن يقال : كشفت الشدة عن القوم لا كشفت عنها ، كقوله تعالى (فلما كشفنا عنهم العذاب) فالعذاب هو المكشوف لا المكشوف عنه وأيضاً فهناك تحدث شدة لا تزول إلا بدخول الجنة . وهنا لا يدعون إلى السجود ، وإنما يدعون إليه أشد ما كانت الشدة .

(التاسع) أن يقال : ذكر العين المفردة مضافة إلى الضمير المفرد والأعين مجموعة مضافة إلى ضمير الجمع . وذكر العين مفردة لا يدل على أنها عين واحدة ليس إلا ؛ كقولك : أفعل هذا على عيني . وأحبك على عيني ؛ ولا يريد ان له عيناً واحدة . وإنما إذا أضيفت العين إلى اسم الجمع ظاهراً ومضمراً فالأحسن جمعها مشاكلة للفظ ، كقوله (تجرى بأعيننا) وقوله (واصنع الفلك بأعيننا) وهذا نظير المشاكلة في لفظ اليد المضافة إلى المفرد كقوله (بيده الملك) (وبيدك الخير) وان أضيفت إلى ضمير جمع جمعت ؛ كقوله تعالى (أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً) وكذلك إضافة اليد والعين إلى اسم الجمع الظاهر كقوله (بما كسبت أيدي الناس) وقوله (فأتوا به على أعين الناس) .

وقد نطق الكتاب والسنة بذكر اليد مضافة إليه بلفظ مفردة ، ومجموعة ومثناة ، ولفظ العين مضافة إليه مفردة ومجموعة . ونطقت السنة بإضافتها إليه مثناة كما قال عطاء عن أبي هريرة عن النبي (ص) « إن العبد إذا قام في الصلاة قام بين عيني الرحمن . فإذا التفت قال له ربه : إلى من تلتفت ، إلى خير لك مني ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم « ان ربكم ليس بأعور ، صريح بأنه ليس المراد إثبات عين واحدة فإن ذلك عور ظاهر تعالى الله عنه ، وهل يفهم من قول الداعي « اللهم احرسنا بعينك التي لا تنام ، إنها عين واحدة ليس الا - إلا ذهن أقلف وقلب أغلف (١) .

قال ابن تميم : حدثنا عبد الجبار بن كثير قال : قيل لابراهيم بن آدم : هذا السبع ؛ فنأدى : يا قسورة ، إن كنت أمرت فينا بشيء ، وإلا بعيني فأذهب ، فضرب بذنبيه ، وولى مدبراً ، فنظر إبراهيم إلى أصحابه وقال : قولوا اللهم احرسنا بعينك التي لا تنام . واكنفنا بكنفك الذي لا يرام . وارحمنا بقدرتك علينا لانهلك وأنت الرجاء . وقال عثمان الدارمي : الأعور ضد البصير بالعينين .

وقد استدل السلف على إثبات العينين له تعالى بقوله (تجرى بأعيننا) ، وعن صرح بذلك إثباتاً واستدلالاً أبو الحسن الأشعري في كتبه كلها فقال في كتاب المقالات ، والإبانة . والموجز ؛ وهذا لفظه فيها :

(١) القلب الأقفاف والأغاف هو الذي عليه كن فلا يفقه وهو المطبوع عليه والذي عليه غشاوة كذا عن ابن عباس وأبي العالية ومجاهد .

وأن له عينين بلا كيف كما قال (تجرى بأعيننا) فهذا الأشعري وغيره لم يفهموا من الأعين أعياناً كثيرة ، ولا من الأيدي أيدياً كثيرة على شق واحد .
ولما رد أهل السنة تأويل الجاهلين لم يقدر الجهمية على أخذ الثار منهم إلا بأن سموم مشبهة ، ممثلة ، مجسمة ، حشوية ، ولو كان لهؤلاء عقول لعلموا أن التلقيب بهذه الألقاب ليس لهم ، وإنما هو لمن جاء بهذه النصوص وتكلم بها ، ودعا الأمة إلى الإيمان بها ، ونهاهم عن تحريفها وتبديلها . ولو كان خصومكم كما زعمتم وحاشاهم مشبهة ممثلة مجسمة لكانوا أقل تنقياً لرب العالمين منكم وكتابه وأسمائه وصفاته بكثير ، لو كان قولهم يقتضى التنقيص فكيف وهو لا يقتضيه لو صرحوا به ؟ فإنهم يقولون : نحن أثبتنا لله غاية الكمال ونعوت الجلال ؛ ووصفناه بكل صفة كمال ، فإن لزم من هذا تجسيم وتشبيه لم يكن هذا نقصاً ولا عيباً بوجه من الوجوه . فإن لزم الحق حق ، وما لزم من اثبات كمال الرب ليس بنقص .

وأما أنتم فنفهم عنه صفات الكمال . ولا ريب أن لازم هذا التنقيص وصفه بأضدادها من العيوب والنقائص . فإسوى الله ولا رسوله ولا عقلاء عباده بين من نفي كماله المقدس جذراً من التجسيم ؛ وبين من أثبت كماله الأعظم وصفاته العلى بلوازم ذلك ، كائنة ما كانت .

فلو فرضنا في هذه الأمة من يقول : له سمع كسمع المخلوق وبصر كبصره ويد كيدته ، لكان أدنى إلى الحق ممن يقول لا سمع ولا بصر ولا يد . ولو فرضنا قائلاً يقول : إنه متحيز على عرشه ، تحيط به الحدود والجهات ، لكان أقرب إلى الصواب من قول من يقول : ليس فوق العرش اله يعبد ، ولا ترفع إليه الأيدي ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا هو فوق خلقه . ولا محايثهم ولا مبانيهم . فإن هذا معطل مكذب لله ؛ راد على الله ورسوله ؛ وذلك المشبه غاطل مخطيء في فهمه . فالمشبه على زعمكم الكاذب لم يشبهه تنقيصاً له ووجداً لِكَماله ، بل ظناً أن اثبات الكمال لا يمكن إلا بذلك ، فقابلتموه بتعطيل كماله ، وذلك غاية التنقيص .

(العاشر) إن لغة العرب متنوعة في أفراد المضاف وتثنيته وجمعه بحسب أحوال المضاف إليه ، فإن أضافوا الواحد المتصل إلى مفرد أفردوه ، وإن أضافوه إلى اسم جمع ظاهر أو مضمراً جمعوه . وإن أضافوه إلى اسم مثنى فالأفصح في لغتهم جمعه كقوله (فقد صفته قلوبكم) وإنما هما قلبان . وكقوله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وقول العرب : اضرب أعناقهم . وهذا أفصح استعمالهم . وتارة يفردون المضاف فيقولون :

لسانها وقلوبها . وتارة : يثنون كقولهم (١) ، ظهرهما مثل ظهور الترسين ، والقرآن إنما نزل بلغة العرب لا بلغة المعجم والطباطم والاباط (٢) الذين أفسدوا الدين وتلاعبوا بالنصوص . فعملوها عرضة لتأويل الجاهلين .

وإذا كان من لغتهم وضع الجمع موضع التثنية لثلاث يجمعوا في لفظ واحد بين تثنيتين ، ولا لبس هناك ، فلأن بوضع الجمع موضع التثنية فيما إذا كان المضاف إليه تثنية أولى بالجواز . يدل عليه أنك لا تكاد تجد في كلامهم عينان ويدان ونحو ذلك ، ولا يلبس على السامع قول المتكلم : نراك بأعيننا ونأخذك بأيدينا . ولا يفهم منه نشر على وجه الأرض عيوناً كثيرة على وجه واحد .

(الحادى عشر) ان لفظ اليد جاء في القرآن على ثلاثة أنواع : مفرداً ومثنى ، ومجموعاً . فالمفرد كقوله (بيده الملك) والمثنى كقوله (خلقت يدي) والمجموع (عملت أيدينا) حيث ذكر اليد مثناة أضاف الفعل إلى نفسه بضمير الافراد وعدى الفعل بالباء إليهما فقال (خلقت يدي) . وحيث ذكرها مجموعة أضاف الفعل إليها ولم يعد الفعل بالباء . فهذه ثلاثة فروق : فلا يحتمل (خلقت يدي) من الجمل ما يحتمله (عملت أيدينا) . فليكن كل أحد يفهم من قوله (عملت أيدينا) ما يفهم من قوله : عملنا وخلقتنا ، كما يفهم ذلك من قوله (بما كسبت أيديكم) وأما قوله (خلقت يدي) فهو كالمراد منه مجرد الفعل لم يكن لذكر اليد بعد نسبة الفعل إلى الفاعل معنى ، فكيف وقد دخلت عليها الباء ؟ فكيف إذا تثنيت ؟

وسر الفرق أن الفعل قد يضاف إلى يد ذى اليد والمراد الإضافة إليه كقوله (بما قدمت يداك) (بما كسبت أيديكم) . وأما إذا أضيف إليه الفعل ثم عدى بالباء إلى يده مفردة أو مثناة فهو بما باشرته يده . ولهذا قال عبداق بن عمرو ، إن الله لم يخلق يده إلا ثلاثاً : خلق آدم بيده ؛ وغرس جنة الفردوس بيده ، وكتب التوراة بيده ، ولو كانت اليد هي القدرة لم يكن لها اختصاص بذلك ؛ ولا كانت لآدم فضيلة بذلك على كل شيء مما خلق بالقدرة .

(١٠) صلى الله عليه وسلم في وصف صحابته .

(٢٠) قال في لسان العرب : الطمطم يفتح الطامين ، العجمة ، والطمطم ، والطمطمين . بكسر الطاء والظلمة ، والطمطمان يضمهما هو الامعجم الذى لا يفصح . والتمطم جليل ينزلون البطلمح بين العواقين ، لغتهم خليطة من العربية والعجمية .

وقد أخبر النبي ﷺ أن أهل الموقف يأتونه يوم القيامة فيقولون يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده ، وكذلك الحديث المشهور إن الملائكة قالوا : يارب خلق بني آدم يا كلون ويشربون وينكحون ويركبون فاجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة . فقال الله تعالى : لا أجعل صالح خيرية من خلقت يدي وشفخت فيه من روحي كمن قلت له كن فكان ، وهذا التخصيص إنما فهم من قوله (خلقت يدي) فلو كان مثل قوله (ما عملت أيدينا) لكان جهرا والآنعام في ذلك سواء .

فما فهم المسلمون أن قوله (ما صنعك أن تسجد لما خلقت يدي) بوجوب التخصيصاً وتفضيلاً بكونه مخلوقاً باليدين على من أمر أن يسجد له ، وفهم ذلك أهل الموقف حين جعلوه من خصائصه ، كانت للتسوية بينه وبين قوله (أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً) خطأ محضاً كذلك قوله ﷺ في الحديث الصحيح : يقبض الله سبحانه يديه والأرض باليسد الأخرى ، وقوله (ص) : يمين الله مائة لا يبيضاها فقه ؛ صحاح (١) الليل والنهار . أرايتم ما أنفق منذ خلق الخلق ؟ فإنه لم يعبس ما في يمينه ويديه الأخرى القسط يفض ويرفع ، وقال تعالى (وقال له اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يدها مبسوطتان) وفي الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه ، في أعلى أهل الجنة منزلة ، أولئك الذين غرست كرامتهم يدي وختمت عليها ،

وقال أزي بن مالك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : خلق الله الجنة عدن وغرس أشجارها بيده ؛ فقال لها : تكلمي ، فقالت قد أفلح المؤمنون ، وقال عبد الله بن الجارث قال رسول الله (ص) : إن الله خلق ثلاثة أشياء بيده : خلق آدم بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس الفردوس بيده ، ثم قال : وعزتي لا يدخلها مدمن حجر ولا ديوث ، وفي الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم : تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفأها الجبار بيده كما يتكفأ أحدكم خبزته في السفر (٢) نزلا لأهل الجنة .

وكان رسول الله (ص) يقول في استفتاح الصلاة : لبيك وسعديك والخير كله بيدك ،

(١) السحابة كثرة العطاء .

(٢) قال في النهاية : يريد الخبزة التي يضعها المسافر ويضعها في الحقة - وهي الخمرة -

فإنها لا تبسط كالزخامة وإنما تغلب على الأيدي حتى تستوى .

وفي الصحيح أيضاً عنه صلى الله عليه وسلم ، إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار . ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل ، وقال عبدالله بن مسعود قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الأيدي ثلاثة : فيد الله العليا ويد المحطى التي تليها ، ويد السائل السفلى ، وفي الصحيح عنه (ص) قال ، المقسطون عند الله يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين ،

وفي المسند وغيره من حديث أبي هريرة عن النبي (ص) ، لما خلق الله آدم ونفخ فيه الروح عطس فقال : الحمد لله ، فحمد الله بأذن الله ، فقال له ربه : يرحمك ربك يا آدم . وقال له : اذهب إلى أولئك الملائكة إلى نفر منهم جلوس قفل : السلام عليكم ، فذهب فقالوا : وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته . ثم رجع إلى ربه ، فقال : هذه تحيتك وتحية بنيك بينهم . فقال الله تعالى : ويدها مقبوضتان ؛ اختر أيهما شئت ، فقال : اخترت يمين ربى ، وكلتا يدي ربى يمين مباركة . ثم بسطها فإذا فيها آدم وذريته — الحديث ، وقال عمر بن الخطاب سمعت رسول الله (ص) يقول ، خلق الله آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذريته ، فقال : خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية ، فقال : خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون ،

وقال هشام بن حكيم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إن الله أخذ ذرية بنى آدم من ظهورهم وأشهدهم على أنفسهم ، ثم أفاض بهم في كفيه . ثم قال : هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار ، وقال عبد الله بن عمرو ، لما خلق الله آدم نفذه نفص المزود فقيض قبضتين ، فقال لما في اليمين : في الجنة ، وقال لما في الأخرى في النار ، وقال أبو موسى الأشعري عن النبي (ص) ، إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض فجاء بنو آدم على قدر الأرض فمنهم الأحمر والأبيض والأسود ، وبين ذلك ، والسهل والحزن والطيب والخبيث . .

وقال سلمان الفارسي ، إن الله خمر طينة آدم أربعين ليلة وأربعين يوماً ثم ضرب يديه فيها فخرج كل طيب بيمينه وخرج كل خبيث بيده الأخرى ، وقال أبو هريرة قال رسول الله (ص) ، ما تصدق أحد بصدقة من طيب ، ولا يقبل الله إلا الطيب ، إلا أخذها الرحمن بيمينه ، وإن كانت تمرّة فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل ، متفق عليه .

وقال أنس قال رسول الله ﷺ ، إن الله وعدني أن يدخل الجنة من أمي أربعمائة

ألف ، فقال أبو بكر : زدنا يارسول الله قال : وهكذا ، وجمع يديه . قال : زدنا يارسول الله قال : وهكذا ، قال : زدنا يارسول الله . فقال عمر : حسبك فقال أبو بكر دعي يا عمر ، وما عليك أن يدخلنا الله الجنة كلنا ؟ فقال عمر : إن شاء الله أدخل خلقه الجنة بكفت واحدة ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : صدق عمر ، وقال نافع عن ابن عمر : سألت ابن أبي مليكة عن يدا الله واحدة أو اثنتان ؟ فقال : لا ، بل اثنتان . وقال ابن عباس رضی الله عنهما : ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهما في كفت الرحمن إلا كخر دلة في كفت أحدكم ، وقال ابن عمر وابن عباس : أول شيء خلقه الله القلم ، فياخذ به يمينه وكلتا يديه يمين فكتب الدنيا وما فيها من عامل ومعمول في بر وبحر ورطب ويابس فأحصاه عنده ،

وقال ابن عباس في قوله تعالى (والسموات مطويات بيمينه) : يقبض الله عليهما فإرى طرفها في يده ، وقال ابن عمر رضی الله عنهما : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قائماً على المنبر فقال : إن الله تعالى إذا كان يوم القيامة جمع السموات والأرض في قبضته ثم قال هكذا : ومد يده وبسطها ، ثم يقول : أنا الله أنا الرحمن - الحديث ، وقال وهب بن أسامة عن نافع عن ابن عمر : إن النبي (ص) قرأ على المنبر (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) قال : مطوية بيمينه يرى بها كما يرى الغلام بالكرة ، وقال عبيد الله بن مقسم : نظرت إلى عبد الله بن عمر كيف صنع يحكي رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : يأخذ الله سماواته وأرضيه يديه ، فيقول : أنا الله ، ويقبض أصابعه ويبسطها ، ويقول أنا الرحمن أنا الملك ، حتى أتى المنبر يتحرك من أسفل منه حتى أتى أقول أساقط هو برسول الله (ص) ؟ وقال زيد بن أسلم : لما كتب الله التوراة بيده قال : بسم الله ، هذا كتاب الله بيده لعبيده موسى يسبحني ويقديسني ولا يحلف بأسمى آثما ، فإني لأركي من حلف باسمي آثما ،

وإنما ذكرنا هذه النصوص التي هي غيضة من فيض ليعلم الواقف عليها أنها لا يفهم أحد من عقلاء بني آدم منها شخصاً له شق واحد وعليه أيد كثيرة ، وله ساق واحد ، وله أعين كثيرة .

فصل

في الوظائف الواجبة على المتأول

لما كان الأصل في اللفظ هو الحقيقة والظاهر : كان المدول به عن حقيقته مخرباً

له عن الأصل ، فاحتاج مدعى ذلك إلى دليل يسوغ له إخراجه عن أصله ، فخطبه أرجحة
أمور لا تتم دعواه إلا بهنا :

(الأمر الأول) بيان احتمال اللفظ للمعنى الذى تأوله فى ذلك التركيب الذى وقع
فيه ، وإلا كان كاذباً على اللغة . فإن اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى لغة ، وإن احتمله
فقد لا يحتمله فى ذلك التركيب الخاص . وكثير من المتأولين لا يبالي إذا تهيأ له حمل
اللفظ على ذلك المعنى بأى طريق أمكنه إلى مقصوده دفع الصائل ، فبأى طريق تهيأ له
دفعه دفعه . فإن النصوص قد صالحت على قواعد الباطلة ، وليس لأحد أن يحمل كلام
الله ورسوله على كل ماساغ فى اللغة والاصطلاح لبعض الشعراء أو الخطباء والكتاب
والعامة إلا إذا كان ذلك غير مخالف لما علم من وصف الرب سبحانه وأسمائه ؛ وما تناقرت
به صفاته لنفسه وصفات رسوله ؛ وكانت إرادة ذلك المعنى بذلك اللفظ مما يجوز
ويصلح لنسبتها إلى الله تعالى ؛ لا سيما والمتأويل يخبر عن مراد الله ورسوله ، فإن تأويل
كلام المتكلم بما يوافق ظاهره أو يخالفه إنما هو بيان المراد .

فإذا علم أن المتكلم لم يرد هذا المعنى ، وأنه يمتنع أن يريد ؛ وأن فى صفات كماله
ونعوت جلاله ما يمنع من إرادته ، استحال الحكم عليه بإرادته .

فهذا أصل عظيم يجب معرفته . ومن أحاط به فعرفه تبين له أن كثيراً مما يدعيه
المخرفون للتأويلات ، مما يعلم قطعاً أن المتكلم لم يرد .

وإنما كان ذلك بما يسوغ لبعض الشعراء أو الكتاب القاصدين التحمية ، لغرض
من الأغراض ، فلا بد أن يكون المعنى الذى تأوله للمتأول بما يسوغ استعمال اللفظ فيه
فى تلك اللغة التى وقع بها التخاطب ، وإن يكون ذلك مما يجوز نسبه إلى الله تعالى ،
وإلا يعود على شيء من صفات كماله بالإبطال والتعطيل ، وأن تكون معه قرائن تحذف
به تبين أنه مراد باللفظ ، وإلا كانت دعوى إرادته كذباً على المتكلم . ونحن
نذكر لك أمثلة :

المثال الأول : تأويل قوله تعالى (خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة
أيام ثم استوى على العرش) بأنه أقبل على خلقه ، فهذا إنشاء منهم لوضع لفظ (استوى)
على (أقبل) وهذا لم يقله أحد من أهل اللغة ؛ فإنهم ذكروا معانى استوى ، ولم يذكر
أحد منهم فى معانيه الإقبال على الخلق . فهذه كتب اللغة طبقت الأرض لا تجد أحداً
منهم يحكى ذلك عن اللغة . وأيضاً فإن استواء الشيء والاستواء إليه والاستواء عليه يستلزم

وجوده ووجود ما نصب إليه الاستواء بالي أو بعلى . فلا يقال : استوى إلى أمر معدوم ولا استوى عليه . فهذا التأويل إنشاء محض لا إخبار صادق عن استعمال أهل اللغة .

وكذلك تأويلهم الاستواء بالاستيلاء ؛ فإن هذا لا تعرفه العرب من لغتها ؛ ولم يقله أحد من أئمة اللغة . وقد صرح أئمة اللغة كل من الأعرابي وغيره بأنه لا يعرف في اللغة . ولو احتمل ذلك لم يحتمل هذا التركيب ، فإن استيلاءه سبحانه وغلبته للعرش لم يتأخر عن خلق السموات والأرض ، فالعرش مخلوق قبل خلقهما بأكثر من خمسين ألف سنة ، كما أخبر بذلك الصادق المصدوق عليه السلام فيما صح عنه . وبطلان هذا التأويل من أربعين وجهاً سنذكرها إن شاء الله في موضعها من هذا الكتاب .

فعل المتأول أن يبين احتمال اللفظ للمعنى الذى ذكره أولاً ويبين تعيين ذلك المعنى ثانياً ، فإنه إذا خرج عن حقيقته قد يكون له عدة معاني ، فتعيين ذلك المعنى يحتاج إلى دليل .

الثانى : إقامة الدليل الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره . فإن دليل المدعى للحقيقة والظاهر قائم ، فلا يجوز التدول عنه إلا بدليل صارف يكون أقوى منه .

الثالث : الجواب عن المعارض ، فإن مدعى الحقيقة قد قام الدليل العقلي والضحى عنده على إرادة الحقيقة : أما السمعى فلا يمكنك المسكابة أنه معه . وأما العقلي فمن وجهين . عام ، وخاص ، فالعام الدليل الدال على كمال علم المتكلم ، وكان بيانه ، وكان نصحه . والدليل العقلي على ذلك أقوى من التشبه الخيالية التى يستدل بها النفاة بكثير . فإن جاز مخالفة هذا الدليل القاطع فمخالفة تلك التشبه الخيالية أولى بالجواز ، وإن لم يجوز مخالفة تلك التشبه فامتناع مخالفة الدليل القاطع أولى ، وأما الخاص فكل صفة وصف الله تعالى بها نفسه ووصفه بها رسوله صلى الله عليه وآله وسلم فهى صفة كمال قطعاً . فلا يجوز تعطيل صفات كماله وتأويلها بما يبطل حقائقها .

فالدليل العقلي الذى دل على ثبوت الحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر ، دل نظيره على ثبوت الحكمة والرضى والرحمة والغضب والفرح والضحك . والذى دل على أنه يفعل بمشيئته واختياره دل على قيام أفعاله به . وذلك عين الكمال . وكل صفة دل عليها الكتاب والسنة فهى صفة كمال . والعقل جازم باثبات صفات الكمال لله تعالى . ويمتنع أن يصف نفسه أو يصفه رسوله بصفة توهم نقصاً . وهذا الدليل أيضاً أقوى من كل شبهة للنفاة .

يوضحه أن أدلة مباينة الرب لخلقته وعلوه على جميع مخلوقاته أدلة عقلية فطرية
توجب العلم الضروري بمدلولها .

وأما السمية فتقارب ألف دليل . فعلى المتأول أن يجيب عن ذلك كله ، وهيات
له بجواب صحيح عن بعض ذلك . فنحن نطالبه بجواب صحيح عن دليل واحد وهو :
أن الرب تعالى إما أن يكون له وجود خارج عن الذهن ثابت في الأعيان ، أو لا ؟
فإن لم يكن له وجود خارجي كان خيالا قائماً بالذهن لا حقيقة له ؛ وهذا حقيقة قول
المعطلة ؛ وإن تستروا بزخرف من القول ؛ وإن كان وجوده خارج الذهن فهو مباين
له ، أو هو منفصل عنه ، إذ لو كان قائماً به لكان عرضاً من أعراضه . وحينئذ فيما
أن يكون هو هذا العالم ، أو غيره . فإن كان هذا العالم ، فهذا تصريح بقول أصحاب
وحدة الوجود ، وأنه ليس لهذا العالم إله مباين له ، منفصل عنه . وهذا أكفر أقوال أهل
الأرض . فإن كان غيره فيما أن يكون قائماً بنفسه ، أو قائماً بالعالم ؟ فإن كان قائماً
بالعالم ، فهو جزء من أجزائه أو صفة من صفاته . وليس هذا بقيوم السموات والأرض .
وإن كان قائماً بنفسه ، وقد علم أن العالم قائم بنفسه فذاتان قائمتان بأنفسهما ليست
إحداهما داخلة في الأخرى ، ولا خارجة عنها ؛ ولا متصلة بها ، ولا منفصلة عنها ،
ولا محيطة ولا مباينة ، ولا فوقها ؛ ولا تحتها ، ولا خلفها ، ولا أمامها ؛ ولا عن يمينها ،
ولا عن شمالها ، كلام له خبيء لا يخفى على عاقل منصف . والبدية الضرورية حاكمة
باستحالة هذا ؛ بل باستحالة تصويره فضلاً عن التصديق به .

قالوا : فنحن نطالبكم بجواب صحيح عن هذا الدليل الواحد من جملة ألف دليل .
ونعلم قبل المطالبة أن كل الجهيمين على وجه الأرض لو اجتمعوا لما أجابوا عنه بنور
المكابرة والتشفيح على أهل الإثبات بالتجسيم والنسب . هذه وظيفة كل مبطل قامت
عليه حجة الله تعالى .

فصل

في بيان أن التأويل شر من التعطيل

فإنه يتضمن التشبيه والتعطيل والتلاهب بالنصوص ، وإساءة الظن بها ، فإن المعطل
والمؤول قد اشتركا في نفي حقائق الأسماء والصفات . وامتاز المؤول بتلاعبه بالنصوص
وإساءة الظن بها ونسبة قائلها إلى التكلم بما ظاهره الضلال والاضلال . فجمعوا بين أربعة
مخاذير : اعتمادهم أن ظاهر كلام الله ورسوله محال باطل ؛ ففهموا التشبيه أولاً . ثم

انتقلوا منه إلى المحذور الثاني وهو التعطيل ، فعطلوا حقايقها بناء منهم على ذلك الفهم الذي لا يليق بهم ولا يليق بالرب سبحانه . المحذور الثالث نسبة المتكلم الكامل العلم ، الكامل البيان ، التام النصح ، إلى ضد البيان والهدى والإرشاد ؛ وأن المتعيرين المتوكلين أجادوا العبارة في هذا الباب ، وعبروا بعبارة لا توهم من الباطل ما أوهمته عبارة المتكلم بتلك النصوص . ولا ريب عند كل عاقل أن ذلك يتضمن أنهم كانوا أعلم منه أو أقصح أو أنصح للناس . المحذور الرابع تلاعبهم بالنصوص وانتهاك حرمانها . فلورأيتها وهم يلوكونها بأفواههم وقد حلت بها المثلثات ، وتلاعبت بها أمواج التأويلات ، ونادى عليها أهل التأويل في سوق من يزيد ، فبذل كل واحد في ثمنها من التأويل ما يريد . فلورأيتها وقد عزلت عن سلطنة اليقين ، وجعلت تحت تحكم تأويل الجاهلين . هذا وقد قعد النفاة على صراطها المستقيم بالذبح في صدورهما والاعجاز ؛ وقلوا لا طريق لك عطيتك وإن كان ولا بد فقل سبيل الحجاز ، فنحن أهل المعقولات وأصحاب البراهين . وأنت أدلة لفظية ، وظواهر سمعية ، لا نفيدهم العلم ولا اليقين ؛ فسنذك أحاد ؛ وهو عرضة لطلوع في الناقلين . وإن صح وتواتر ففهم مراد المتكلم منها موقوف على انتفاء عشرة أشياء لا سبيل إلى العلم بانتفاؤها عند الناظرين والباحثين .

فلا إله إلا الله والله أكبر !! كم هدمت هذه المعاول من معاقل الايمان ، وتثلت بها حصون حقايق السنة والقرآن . فكشفت عورات هؤلاء وبيان فضائحهم من أفضل الجهاد في سبيل الله . وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ، لحسان بن ثابت : إن روح القدس منك ما دمت تنافح عن رسوله .

واعلم أنه لا يستقر للعبد قدم في الإسلام حتى يعقد قلبه على أن الدين كله لله ، وأن الهدى هدى الله ، وأن الحق دائر مع الرسول (ص) وجوداً وعلماً ، وأنه لا مطاع سواه ولا متبوع غيره ، وأن كلام غيره يعرض على كلامه فإن وافقه قبلناه ، لا لانه قاله ، بل لانه أخبر به عن الله تعالى ورسوله ، وإن خالفه رددناه . ولا يعرض كلامه صلى الله عليه وسلم على آراء القياسيين ؛ ولا على عقول الفلاسفة والمتكلمين ولا أدواق المتهزدين ، بل تعرض هذه كلها على ما جاء به ؛ عرض الدراهم المجهولة على أخبر الناقدين ، فما حكم بصحته فهو منها المقبول ؛ وما حكم برده فهو المردود .

فصل

في أن قصد المتكلم من المخاطب حمل كلامه على خلاف ظاهره وحقيقته ينافي قصد البيان والارشاد . وان القصد ينبتان . وان تركه بدون ذلك الخطاب خير له وأقرب إلى الهدى .

لما كان المقصود بالخطاب دلالة السامع وإفهامه مراد المتكلم من كلامه ، وان يبين له ما في نفسه من المعاني وأن يدل على ذلك بأقرب الطرق ؛ كان ذلك موقوفاً على أمرين : بيان المتكلم ؛ وتمكن السامع من الفهم . فإن لم يحصل البيان من المتكلم ، أو حصل ولم يتمكن السامع من الفهم ، لم يحصل مراد المتكلم ، فإذا بين المتكلم مراده بالألفاظ الدالة على مراده ولم يعلم السامع معاني تلك الألفاظ ، لم يحصل له البيان ، فلا بد من تمكن السامع من الفهم وحصول الافهام من المتكلم . وحينئذ فلو أراد الله ورسوله من كلامه خلاف حقيقته وظاهره الذي يفهمه المخاطب لكان قد كلفه أن يفهم مراده بما لا يدل عليه ، بل بما يدل على تبيض مراده ، وأراد منه فهم النبي لما يدل على غاية الانبات ، وفهم الشيء بما يدل على ضده ، وأراد منه أن يفهم أنه ليس فوق العرش إله يعبد ، وانه لا داخل العالم ، ولا خارجه ، ولا فوقه ؛ ولا تحته ، ولا خلقه ؛ ولا أمامه ؛ بقوله (قل هو الله أحد) وقوله (ليس كمثل شيء) وأراد النبي (ص) إفهام أمته هذا المعنى بقوله لا تفضلوني على يونس بن متى ، وأراد إفهام كونه خلق آدم بقدرته ومشيبته بقوله (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) وأراد إفهام تخريب السموات والأرض وإعادةهما إلى العدم بقوله « يقبض الله السموات بيده النبي والأرض باليد الأخرى ، ثم يهزهن ، ثم يقول : أنا الملك ، وأراد إفهام معنى : من ربك ومن تعبد ، بقوله « أن الله ؟ ، وأشار بأصبعه إلى السماء مستشهداً بربه ، وليس هناك رب وإله ؛ وإنما أراد إفهام السامعين أن الله قد سمع قوله وقولهم . فأراد بالإشارة بأصبعه بيان كونه قد سمع قولهم . وأمثال ذلك من التأويلات الباطلة التي يعلم السامع قطعاً أنها لم ترد بالخطاب . ولا تجامع قصد البيان .

قال شيخ الاسلام (١) : إن كان الحق فيما يقوله هؤلاء النفاة الذين لا يجدون ما يقولونه

(١) هو الشيخ الامام قدوة الانام شيخ المجاهدين في وقته المجتهد المطلق . أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني ولد بجران في شهر ربيع الأول سنة ٦٦١ وتوفي مسجوناً بالجهاد في قمع الباطل والضلال بقلعة دمشق في العشرين من ذي القعدة سنة ٧٢٨ رحمه الله ورضي عنه

في الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمة؛ بل يجدونها على خلاف الحق عندهم إما نصاً وإما ظاهراً، بل دلت عندهم على الكفر والضلال، لزم من ذلك لوازم باطلة: منها أن يكون الله سبحانه قد أنزل في كتابه وسنة نبيه (ص) من هذه الألفاظ ما يضلهم ظاهره ويوقعهم في التشبيه والتشليل. ومنها أن يكون قد ترك بيان الحق والصواب ولم يفسح به، بل رمز إليه رمزاً والغزاة إلغازاً لا يفهم منه إلا بعد الجهد الجهد. ومنها أن يكون قد كلف عباده ألا يفهموا من تلك الألفاظ حقائقها وظواهرها، وكلفهم أن يفهموا منها ما لا تدل عليه. ولم يجعل معها قرينة تفهم ذلك. ومنها أن يكون دائماً متكلماً في هذا الباب بظاهره خلاف الحق بأنواع متنوعه من الخطاب، تارة بأنه استوى على عرشه، وتارة بأنه فوق عباده، وتارة بأنه العلي الأعلى، وتارة بأن الملائكة تخرج إليه، وتارة بأن الأعمال الصالحة ترفع إليه، وتارة بأن الملائكة في نزولها من العلو إلى أسفل تنزل من عنده؛ وتارة بأنه رفيع الدرجات؛ وتارة بأنه في السماء، وتارة بأنه الظاهر الذي ليس فوقه شيء، وتارة بأنه فوق سمواته على عرشه، وتارة بأن الكتاب نزل من عنده، وتارة بأنه ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا، وتارة بأنه يُرى بالابصار عياناً يراه المؤمنون فوق رؤسهم، إلى غير ذلك من تنوع الدلالات على ذلك؛ ولا يتكلم فيه بكلمة واحدة يوافق ما يقوله النفاة ولا يقول في مقام واحد ما هو الصواب فيه لا نصاً ولا ظاهراً ولا بيّنة.

ومنها أن يكون أفضل الأمة وخير القرون قد امسكوا من أولهم إلى آخرهم عن قول الحق في هذا النبأ العظيم الذي هو من أهم أصول الإيمان. وذلك إما جهل بنافي العلم، وإما كتمان. ولقد أساء الظن بخيار الأمة من نسبهم إلى ذلك. ومعلوم أنه إذا ازدوج التكلم بالباطل والسكوت عن بيان الحق تولد بينهما جهل الحق واضلال الخلق. ولهذا لما اعتقد النفاة التعطيل صاروا يأتون من العبارات بما يدل على التعطيل والنفي نصاً وظاهراً ولا يتكلمون بما يدل على حقيقة الإثبات لا نصاً ولا ظاهراً. وإذا ورد عليهم من النصوص ما هو صريح أو ظاهر في الإثبات حرفوه أنواع التحريفات، وطلبوا له مستكره التأويلات. ومنها أنهم التزموا لذلك تجهيل السلف وأنهم كانوا أميين مقبلين على الزهد والعبادة والورع والتسبيح وقيام الليل، ولم تكن الحقائق من شأنهم. ومنها أن ترك الناس من إنزال هذه النصوص كان أنفع لهم وأقرب إلى الصواب فإنهم ما استفادوا بنزولها غير التعرض للضلال؛ ولم يستفيدوا منها يقيناً ولا علماً لما يجب لله

ويستع عليه ؛ إذ ذلك إنما يستفاد من عقول الرجال . فإن قيل : استفدنا منها الثواب على تلاوتها وانعقاد الصلاة بها . قيل : هذا تابع للمقصود بها ، بالمقصد الأول ؛ وهو الهدى والإرشاد والدلالة على إثبات حقايقها ومعانيها والایمان بها ، فإن القرآن لم ينزل مجرد للتلاوة وانعقاد الصلاة ، بل أنزل ليتدبر ويعقل ويهتدى به علماً وعملاً ، ويبصر من العمى ويرشد من اللغى ، ويعلم من الجهل ؛ ويشقى من العنى ، ويهتدى إلى صراط مستقيم . وهذا المقصد يناقى قصد تحريفه وتأويله بالتأويلات الباطلة المستكرهه التي هي من جنس الألفاظ والأحاجي ؛ فلا يجتمع قصد الهدى والبيان وقصد ما يضاده أبداً .

وبما بين ذلك أن الله تعالى وصف كتابه بأوضح البيان وأحسن التفسير فقال تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للسالمين) فأين بيان اختلف فيه والهدى والرحمة في ألقاظ ظاهرها باطل ، والمراد منها تطلب أنواع التأويلات المستكرهه المستنكره لها التي لا يفهم منها ، بل يفهم منها ضدها ؟ وقال تعالى (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) فأين بين الرسول (ص) ما يقوله النفاة والمتأولون ؟ وقال تعالى (والله يقول الحق وهو يهدي السبيل) وعند النفاة إنما حصلت الهداية بأبكار أفكارهم ونتائج آرائهم . وقال تعالى (فبأى حديث بعده يؤمنون) وعند النفاة المخرجين لنصوص الوحي عن إفادة اليقين ؛ إنما حصل اليقين بالحديث الذي أسسه الفلاسفة والجهمية والمعتزلة ونحوهم ؛ فبه اهتدوا ؛ وبه آمنوا ، وبه عرفوا الحق من الباطل ، وبه صححت عقولهم ومعارفهم . وقال تعالى (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) وأنت لا تجد الخلاف في شيء أكثر منه في آراء المتأولين التي يسمونها قواطع عقلية ؛ وهي عند التحقيق خيالات وهمية نبذوا بها القرآن والسنة وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون واتبعوا (ما يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون . ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة ولا يرضوه ليقرتفوا ما هم مقترفون . أفغير الله أتبعي حكماً وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلاً والذين آتيناكم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من المعتبرين . وتنت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم . وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون . إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين) .

فصل

في بيان أنه مع كمال علم المتكلم وفصاحته وبيانه ونصحه
يتمتع عليه أن يريد بكلامه خلاف ظاهره وحقيقته

ويكتفى من هذا الفصل بذكر مناظرة جرت بين جهمي وسني حدثني بمضمونها
شيخنا عبدالله بن تيمية (١) انه جمعه وبعض الجهمية مجلس فقال الشيخ :

قد تطابقت نصوص الكتاب والسنة والآثار على إثبات الصفات لله ؛ وتنوعت
دلالتها أنواعا توجب العلم الضروري بثبوتها وإرادة المتكلم اعتقاد مادلت عليه .
والقرآن مملوء من ذكر الصفات ؛ والسنة ناطقة بما نطق به القرآن ؛ مقرر له ، مصدقة
له ، مشتملة على زيادة في الاثبات ؛ فتارة يذكر الاسم الدال على الصفة كالسميع البصير
العليم القدير العزيز الحكيم ؛ وتارة يذكر المصدر وهو الوصف الذي اشتقت منه تلك
الصفة كقوله (أنزله بعلمه) وقوله (إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين) وقوله (إني
اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي) وقوله (فبعزتك لأغوينهم أجمعين) وقوله
صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح ، حجاب النور لو كشفه لأحرقت سبحات
وجهه (٢) ما انتهى إليه بصره من خلقه ، وقوله في دعاء الاستخارة اللهم انى استخورك
بملك واستقدرك بقدرتك ، وقوله ، اسألك بملك الغيب وقدرتك على الخلق ، وقول
عائشة رضى الله عنها ، سبحان الذى وسع سمعه الأصوات ، ونحوه . وتارة يذكر حكم
تلك الصفة كقوله (قد سمع الله) . (وإنتى معكأ أسمع وأرى) وقوله (فقدرنا فنعم
القادرون) وقوله (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) ونظائر ذلك كثيرة .
ويصرح في الفرقية بلفظها الخاص ، ويلفظ العلو والاستواء ، وانه (فى السبأ)

(١) هو أخو شيخ الاسلام أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية

(٢) قال فى النهاية : هى فى الاصل جمع سبحة بضم فسكون . ثم ذكر لها معانى عدة ،
ثم قال : وأقرب من هذا كله ، أن المعنى ، لو انكشف من أنوار الله التى تحجب العباد
عنه شىء لاهلك كل من وقع عليه ذلك النور . كما خسر موسى صمغاً وتقطع الجبل دكا
لما تجلى الله سبحانه وتعالى ، .

وأنه (ذو المعارج) وأنه (رفيع الدرجات) وأنه (تخرج إليه الملائكة) وتنزل من عنده ، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا ؛ وإن المؤمنين يرونه بأبصارهم عياناً من فوقهم . إلى أضعاف ذلك مما لو جمعت النصوص والآثار فيه لم تنقص عن نصوص الأحكام وآثارها . ومن بين المحال وأوضح الضلال حمل ذلك كله على خلاف حقيقته وظاهره ، ودعوى المجاز فيه والاستعارة ، وإن الحق في أقوال النفاة المعطلين ؛ وأن تأويلاتهم هي المرادة من هذه النصوص . إذ يلزم من ذلك محاذير ثلاثة لا بد منها ، وهي القدح في علم المتكلم بها ، أو في بيانه ، أو في نصحه .

وتقرير ذلك أن يقال : إما أن يكون المتكلم بهذه النصوص عالماً أن الحق في تأويلات النفاة المعطلين ، أو لا يعلم ذلك ؟ فإن لم يعلم ذلك كان ذلك قدحاً في علمه . وإن كان عالماً أن الحق فيها ؛ فلا يخلو إما أن يكون قادراً على التعبير بعباراتهم التي هي تنزيه لله بزعمهم عن التشبيه والتثيل والتجسيم ، وأنه لا يعرف الله من لم ينزه الله بها ، أو لا يكون قادراً على تلك العبارة ؟ فإن لم يكن قادراً على التعبير بذلك لزم القدح في فصاحته . وكان ورثة الصابئة وأفراخ الفلاسفة وأفواج المعتزلة والجهمية ، وتلامذة الملاحدة أفصح منه وأحسن بياناً وتعبيراً عن الحق . وهذا مما يعلم بطلانه بالضرورة أو لياؤه وأعدائه وموافقوه ومخالفوه . فإن مخالفه لم يشكوا أنه أفصح الخلق ، وأقدرهم على حسن التعبير بما يطابق المعنى ؛ ويخلصه من اللبس والاشكال ؛ وإن كان قادراً على ذلك ولم يتكلم به وتكلم دائماً بخلافه ، كان ذلك قدحاً في نصحه ، وقد وصف الله رسله بأنهم أنصح الخلق لأمرهم ؛ فع النصح والبيان والمعرفة التامة كيف يكون مذهب النفاة المعطلة أصحاب التحريف هو الصواب ، وقول أهل الاثبات أتباع القرآن والسنة باطلا ؟ قال المصنف : وقريب من هذه المناظرة ما جرى لي مع بعض علماء أهل الكتاب ، وأفضى بنا الكلام إلى مسبة النصارى لرب العالمين مسبة مناسبة إياها أحد من البشر ، فقلت له : وأتم بإنكاركم نبوة محمد (ص) قد سبتم الرب تعالى أعظم مسبة ، قال : وكيف ذلك ؟ قلت : لأنكم تزعمون أن محمداً ظالم ليس برسول صادق ، وأنه خرج يستعرض الناس بسيفه فيستبيح أموالهم ونساءهم وذرياتهم ، ولا يقتصر على ذلك حتى يكذب على الله ويقول : الله أمرني بهذا وأباحه لي ، ولم يأمره الله ولا أباح له ذلك ، ويقول : أوحى إلي ولم يوح إليه شيء ، وينسخ شرائع الأنبياء من عنده ، ويبطل منها ما شاء ويبقى منها ما شاء ، وينسب ذلك كله إلى الله ، ويقتل أوليائه وأتباع رسله ، ويسترق نساءهم وذرياتهم فيما أن يكون الله تعالى راثياً لذلك كله عالماً به ، أو لا ؟ فإن قلتم إن ذلك

بغير علمه واطلاعه نسبتموه إلى الجهل والغباوة ، وذلك من أقبح السب . وإن كان عالماً به ، فأما أن يقدر على الأخذ على يديه ومنعه من ذلك ؛ أو لا ؟ فإن قلت : أنه غير قادر على منعه نسبتموه إلى العجز . فإن قلت : بل هو قادر على منعه ولم يفعل ، نسبتموه إلى السفه والظلم . هذا وهو من حين ظهر إلى أن توفاه ربه بحبيب دعاهه ويقضى حوائجه ، ولا يقوم له عدو إلا اظفروه به ، وأمره من حين ظهر إلى أن توفاه الله تعالى يزداد على الليالي والأيام ظهوراً وعلواً ورفعة ، وأمر مخالفيه لا يزداد إلا سفولاً واضمحلالاً ، ومحبة في قلوب الخلق تزيد على عمر الأوقات ، وربّه تعالى يؤيده بأنواع التأييدات ، هذا وهو عندكم من أعظم أعدائه وأشدّهم ضرراً على الناس ؛ فأى قدح في رب العالمين ؛ وأى مسبة أعظم من ذلك ؟ فأخذ الكلام منه ما أخذ ، وقال : حاشا لله أن نقول فيه هذه المقالة ؛ بل هو نبي صادق ، كل من اتبعه فهو سعيد وكل منصف منا يقر بذلك ويقول : أتباعه سعداء في الدارين ، قلت . فما يمنعك من الظفر بهذه السعادة ؟ فقال : وأتباع كل نبي من الأنبياء . فأتباع موسى أيضاً سعداء . قلت : فإذا أقررت أنه نبي صادق . وقد كفر من لم يتبعه . فإن صدقته في هذا وجب عليك اتباعه ، وإن كذبه فيه لم يكن نبياً ، فكيف يكون أتباعه سعداء ؟ فلم يحرج جواباً ، وقال : حدثنا في غير هذا .

فصل

في بيان أن تيسر القرآن للذكر يناق حمله على التأويل المخالف لحقيقته، وبظواهره

أنزل الله الكتاب شفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للؤمنين ، ولذلك كانت معانيه أشرف المعاني ، وألفاظه أفصح الألفاظ وأبينها ، وأعظمها مطابقة لمعانيها المرادة منها ، كما وصفه الله تعالى بقوله (ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً) فالحق هو المعنى والمدلول الذي تضمنه الكتاب ؛ والتفسير الأحسن هو الألفاظ الدالة على ذلك الحق ، فهو تفسره وبيانه ، والتفسير أصله من البيان والظهور ، ويلاقيه في الاشتقاق الأكبر الإسفار ومنه أسفر الفجر إذا أضاء ووضع . ومنه السفر لبروز المسافر من البيوت ، ومنه السفر الذي يتضمن إظهار ما فيه من العلم . فلا بد أن يكون التفسير مطابقاً للتفسير مفهماً له .

ولا تجدد كلاماً أحسن تفسيراً ولا أتم بياناً من كلام الله سبحانه ، ولهذا سماه الله بياناً ، وأتخبر أنه يسره للذكر ويسر ألفاظه للحفظ ؛ ومعانيه للفهم ، وأوامره بنواهيها للامتثال . ومعلوم أنه لو كان بألفاظ لا يفهمها المخاطب لم يكن ميسراً له بل كان معسراً عليه ، وإذا أريد من المخاطب أن يفهم من ألفاظه ما لا يدل عليه من المعاني أو يدل على خلافه فهذا من أشد التعسير ، فإنه لا شيء أعسر على الأمة من أن يراد منهم أن يفهموا كونه سبحانه لا داخلاً في العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً به ، ولا منفصلاً عنه ولا مابياً له ، ولا محايثاً له ؛ ولا يرى بالأبصار عياناً ، ولا له يد ؛ ولا وجه من قوله (قل هو الله أحد) ومن قول رسول الله ﷺ : لا تفضلوني على يونس بن متى ، ومن قوله (الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به) وأن يجهدوا أنفسهم ويكابدوا أعظم المشقة في تطلب أنواع الاستعارات وضروب المجازات ، ووحشى اللغات ، ليحملوا عليها آيات الصفات وأخبارها ؛ ويقول : يا عبادي اعلموا أني أردت منكم أن تعملوا أني لست فوق العالم ، ولا تحتها ، ولا فوق العرش ؛ ولا ترفع الأيدي الي ، ولا يعرج الي شيء ولا ينزل من عندي شيء من قولي (الرحمن على العرش استوى) ومن قولي (يخافون ربهم من فوقهم) ومن قولي (تعرج الملائكة والروح إليه) ومن قولي (بل رفعه الله إليه) ومن قولي (رفيع الدرجات ذو العرش) ومن قولي (وهو العلي العظيم) وأن تفهموا أنه ليس لي يدان من قولي (لما خلقت بيدي) ولا عين من

قولي (ولتضع على حيني) فانكم متى فهمتم من هذه الالفاظ حقائقها وظواهرها فهمتم خلاف مرادى منها ؛ بل مرادى منكم لاني تفهموا منها ما يدل على خلاف حقائقها وظواهرها .

فأى تيسير يكون هناك ، وأى تعقيد وتفسير لم يحصل بذلك ؟ ومعلوم أن خطاب الرجل بما لا يفهمه إلا بترجمة أيسر عليه من خطابه بما كلف أن يفهم منه خلاف موضوعه . فتيسير القرآن صاف للطريقة النقاة المحرفين أعظم منافاة . ولهذا لما عسر عليهم أن يفهموا منه النبي هولوا فيه على التشبه الخيالية .

فصل

اشتغال الكتب الإلهية على الأسماء والصفات أكثر من اشتغالها على ما عداها

وذلك لشرف متعلقها وعظمتها ، وشدة الحاجة إلى معرفته . فمكانه الطرق إلى تحصيل معرفته أكثر وأسهل وأبين من غيره . وهذا من كمال حكمة الرب تبارك وتعالى وتتمام نعمته وإحسانه ؛ انه كلما كانت حاجة العباد إلى الشيء أقوى كان بذله لهم أكثر وأسهل . وهذا في الخلق والأمر . فإن حاجتهم لما كانت إلى الهواء أكثر من الماء في القوت كان موجوداً معهم في كل مكان وزمان ، وهو أكثر من غيره . وكذلك لما كانت حاجتهم إلى الماء شديدة ؛ إذ هو مادة أقواتهم وفواكههم وشرابهم كان مبذولاً لهم أكثر من غيره . وهكذا الأمر في مراتب الحاجات . ومعلوم أن حاجتهم إلى معرفة ربهم وخطابهم فوق مراتب هذه الحاجات كلها . فإنه لا سعادة لهم ولا فلاح ولا صلاح ولا نعيم إلا بان يعرفوه ويمتثلوه ، ويكون هو وحده غاية مطلوبهم ، والتعرب إليه قرة عيونهم . فتمنوا ذلك كانوا أسوأ حالا من الأنعام ، وكانت الأنعام أطيب عيشاً منهم في العاجل وأسلم حاقبة في الآجل .

وإذا علم أن ضرورة العبد إلى معرفة ربه فوق كل ضرورة كانت العناية ببيانها ييسر الطرق وأهداها وأبينها ؛ وإذا سلط التأويل على النصوص المشتملة عليها فتسطيطه على النصوص التي ذكرت فيها الملائكة أقرب بكثير ، فإن الله تعالى لم يذكر لعباده من صفات ملائكته وشأنهم وأفعالهم عشر معشار ما ذكر لهم من نعمت جلاله وصفات كماله . فإذا كانت هذه قابلة للتأويل فالآيات التي ذكر فيها الملائكة أولى بذلك . ولذلك تمناؤها الملاحدة كما تناولوا نصوص المعاد واليوم الآخر ، وأبدوا لها تأويلات ليست بسون

تأويلات الجهمية لنصوص الصفات . وأولت هذه الطائفة عامة نصوص الاخبار الماضية والآتية وقالوا للجهمية : بيننا وبينكم حاكم العقل . فإن القرآن ، بل الكتب المنزلة ، مملوءة بذكر الفوقية وعلو الله على عرشه ، وأنه تكلم ؛ ويتكلم ، وأنه موصوف بالصفات ؛ وإن له أفعالا تقوم به ، هو بها فاعل ، وأنه يرى بالابصار ؛ إلى غير ذلك من نصوص آيات الصفات وأخبارها التي إذا قيس إليها نصوص حشر هذه الاجساد وخراب هذا العالم وإعدامه وإنشاء عالم آخر . وجدت نصوص الصفات أضعاف أضعافها ، حتى قيل : إن الآيات والاخبار الدالة على علو الرب على خلقه واستوائه على عرشه تقارب الالوف ، وقد أجمعت عليها الرسل من أولهم إلى آخرهم ، فما الذي سوتغ لكم تأويلها ؛ وحرّم علينا تأويل نصوص حشر الاجساد وخراب العالم ؟

فإن قلتم : الرسل أجمعوا على المجيء به ، فلا يمكن تأويله ؛ قيل : وقد أجمعوا أنه استوى فوق عرشه ، وأنه تكلم ومتكلم ، وأنه فاعل حقيقة موصوف بالصفات ، فإن منع إجماعهم هناك من التأويل وجب أن يمنع هنا .

فإن قلتم : أوجب تأويل نصوص آيات الصفات ولم يوجب تأويل نصوص المعاد ؟ قلنا : هاتوا أدلة العقول التي تأولتم بها الصفات ، ونحضر أدلة العقول التي تأولنا بها المعاد وحشر الاجساد ، ونوازن بينها ليتبين أيها أقوى .

فإن قلتم : إنكار المعاد تكذيب لما علم من الإسلام بالضرورة . قلنا : وأيضا إنكار صفات الرب وأنه يتكلم . وأنه فوق سمواته ، وأن الامر ينزل من عنده ، تكذيب لما علم أنهم جاؤا به ضرورة .

فإن قلتم : تأويلنا للنصوص التي جاؤا بها لا يستلزم تكذيبهم . قلنا : فمن أين صار تأويلنا للنصوص التي جاؤا بها في المعاد يستلزم تكذيبهم دون تأويلكم ؛ مجرد التشبي ؟ فصاح القرامطة والملاحدة والباطنية ، وقالوا : ما الذي سوغ لكم تأويل الاخبار وحرّم علينا تأويل الامر والنهي والتحريم والإيجاب ، ومورد الجميع من مشكاة واحدة ؟ قالوا : وأين تقع نصوص الامر والنهي من نصوص الخبر ؟ قالوا : وكثير منكم قد فتحوا لنا باب التأويل في الامر ، فأولوا أوامر ونواهي كثيرة صريحة الدلالة أو ظاهرة الدلالة في معناها بما يخرجها عن حقائقها . فلم نضعها في كفة ونضع تأويلاتنا في كفة ونوازن بينها ؛ ونحن لا ننكر أنها أكثر تأويلا منهم ، ولكننا وجدنا بابا مفتوحا فدخلناه .

فهذا من شؤم جنابة التأويل على الإيمان والإسلام . وقد قيل : إن طرد إبليس ولعنه إنما كان بسبب التأويل ، فإنه عارض النص بالقياس وقدمه عليه ؛ وتأول نفسه أن هذا القياس العقلي مقدم على نص الأمر بالسجود ، فإنه قال (أنا خير منه) وهذا دليل قد حذف إحدى مقدمتيه ؛ وهى : إن الفاضل لا يخضع للفضول ، وطوى ذكر هذه المقدمة كأنها صورة معلومة . وقرر المقدمة الأولى بقوله (خلقتنى من نار وخلقته من طين) فكانت نتيجة المقدمتين إمتناعه من السجود . وظن أن هذه الشبهة العقلية تنفعه بتأويله ؛ فجرى عليه ما جرى . وصار إماما لكل من عارض نصوص الوحي بتأويله إلى يوم القيامة .

فلا إله إلا الله والله أكبر . كم لهذا الإمام اللعين من أتباع من العالمين ؟ وأنت إذا تأملت عامة شبه المتأولين رأيتما من جنس شبيهه . والقاتل : إذا تعارض العقل والنقل قدمنا العقل ؛ من هنا اشتق هذه القاعدة وجعلها أصلا لرد نصوص الوحي التى يزعم أن العقل يخالفها ، وعرضت هذه الشبهة لعدو الله من جهة كبره الذى منعه من الانقياد المحض لنصوص الوحي . وهكذا إلحاد كل مجادل فى نصوص الوحي إنما يحمله على ذلك كبر فى صدره ما هو ببالغته . قال الله تعالى (إن الذين يجادلون فى آيات الله بغير سلطان أتاهم إن فى صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير) .

وكذلك خروج آدم من الجنة إنما كان بالتأويل ، وإلا فهو صلى الله عليه وسلم لم يقصد بالاكل معصية الرب . ثم اختلف الناس فى وجه تأويله . فقالت طائفة : تأول بحمله النهى المطلق على الشجرة المعينة . وغره عدو الله بأن جنس تلك الشجرة هى شجرة الخلد وأطمعه فى أنه إن أكل منها لم يخرج من الجنة . وفى هذا نظر ظاهر . فإن الله تعالى أخبر أن إبليس قال له (ما هنا كما ربكنا عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) . فذكر لها عدو الله الشجرة التى نهيها عنها ، إما بعينها أو بحسبها ، وصرح لها بأنها هى المنهى عنها . ولو كان عند آدم أن المنهى عنه تلك الشجرة المعينة دون سائر النوع لم يكن عاصياً بأكله من غيرها ، ولا أخرجه الله من الجنة ونزع عنه لباسه .

وقالت فرقة أخرى : تأول آدم أن النهى نهى تنزيه لا نهى تحريم فأقدم ، وأيضاً فبئس نهى الله تعالى عن فعل الشيء بقربانه لم يكن أصلاً للتحريم كقوله (ولا تقربوا من حتى يطهرن) ، (ولا تقربوا الزنا) (ولا تقربوا مال اليتيم) وأيضاً لو كان للتنزيه لما أخرجه الله من الجنة ، وأخبر أنه عصي ربه .

وقالت طائفة : بل كان تأويله أن النهي إنما كان عن قربانها وأكلهما معاً ، لا عن أكل كل منهما على انفراد ، لأن قوله (ولا تقربا) نهي لها عن الجمع ، ولا يلزم من حصول النهي حال الاجتماع حصوله حال الانفراد . وهذا التأويل ذكره ابن الخطيب (١) في تفسيره . وهو كما ترى في البطلان والفساد . ونحن نقطع أن هذا التأويل لم يخطر بقلب آدم وحواء البتة ، وهما كانا أعلم بالله من ذلك وأصح أفهاماً ، أفترى فهم أحد من قول الله تعالى (ولا تقربوا مال اليتيم) (ولا تقربوا الزنا) ونظائره ؛ أي إنما نهيتكم عن اجتماعكم على ذلك دون انفراد كل واحد منكم به ؟ فيا للعجب من أوراق وقلوب تسود على هذه الهدايات .

والصواب أن يقال : إن آدم لما قسمه عبده الله أنه ناصح له ، وأخرج الكلام على أنواع متعددة من التأكيد : أحدها القسم ، الثاني الايتان بجملة اسمية لا فعلية ، الثالث تصديرها بأداة التأكيد ، الرابع الايتان بلام التأكيد في الخبر ؛ الخامس الايتان به اسم فاعل لا فعلا دالاً على الحدث ؛ السادس تقديم المعمول على العامل فيه . ولم يكن آدم يظن أن أحداً يقسم بالله كاذباً يميناً غموساً يتجرأ فيها هذه الجرأة ، فغره عبده الله بهذا التأكيد ، فظن آدم صدقه ، وأنه إن أكل منها لم يخرج من الجنة ؛ ورأى أن الأكل وإن كان فيه مفسدة فصلحة الخلود أرجح ، ولعله يتنبأ له استدراك مفسدة النهي في أثناء ذلك ، إما باعتذار وإما بقوة ، كما تجد هذا التأويل قائماً في نفس كل مؤمن إذا أدم على المعصية .

فصل

في بيان ما يقبل التأويل من الكلام وما لا يقبله

لما كان موضع الكلام للدلالة على مراد المتكلم ؛ وكان مراده لا يعلم إلا بكلامه ، انقسم كلامه ثلاثة أقسام : أحدها ما هو نص في مراده لا يقبل احتمالاً غيره ، والثاني ما هو ظاهر في مراده . وإن احتمل أن يريد غيره ، الثالث ما ليس بنص ولا ظاهر في المراد بل هو محتمل محتاج إلى البيان . فالأول يستحيل دخول التأويل فيه ، إذ تأويله كذب ظاهر على المتكلم ، وهذا شأن عامة نصوص القرآن الصريحة في معناها ، خصوصاً آيات الصفات والتوحيد . وإن الله مكلم ، متكلم ، آمر ، ناه ؛ قائل ، مخبر ، موجد ، حاكم ،

واحد؛ موعد، مبين، هاد؛ ذاع إلى دار السلام، وأنه تعالى فوق عباده. علك على كل شيء، مستوى على عرشه، ينزل الأمر من عنده، ويعرج إليه، وأنه فعال حقيقة؛ وأنه كل يوم في شأن فعال لما يريد؛ وأنه ليس للخلق من دونه ولي ولا شفيع يطاع ولا ظهير، وأنه المتفرد بالربوبية والتدبير والقيومية (وأنه يعلم السر وأخفى) (وما تسقط من ورقة إلا يعلمها) وأنه يسمع الكلام الخفي كما يسمع الجهر، ويرى ما في السموات والأرض، ولا تخفى عليه منها ذرة واحدة. وأنه على كل شيء قدير، ولا يخرج مقدور واحد عن قدرته البتة؛ كما يخرج عن علمه وتكوينه، وأن له ملائكة مدبرة بأمره للعالم تصعد وتنزل وتتحرك وتنتقل من مكان إلى مكان، وأنه يذهب بالديار ويخرب هذا العالم ويأتي بالآخرة، ويبعث من في القبور؛ إلى أمثال ذلك من النصوص التي هي في الدلالة على مرادها كدلالة لفظ العشرة والثلاثة على مدلولها، وكدلالة لفظ الشمس والقمر والليل والنهار والبر والبحر والحيل والبغال والإبل والبقر والذكر والأنثى على مدلولها، لا فرق بين ذلك ألبتة.

فهذا القسم إن ساءل التأويل عليه عاد الشرع كله مؤولا، لأنه أظهر أقسام القرآن ثبوتاً وأكثرها وروداً ودلالة. ودلالة القرآن عليه متنوعة غاية التنوع؛ فقبول ما سواه للتأويل أقرب من قبوله بكثير.

القسم الثاني ما هو ظاهر في مراد المتكلم ولكنه يقبل التأويل، فهذا ينظر في وروده، فإن اطرده استعماله على وجه واحد استحال تأويله بما يخالف ظاهره؛ لأن التأويل إنما يكون لموضع جاء خارجاً عن نظائره، متفرداً عنها فيؤول حتى يرد إلى نظائره. وتأويل هذا غير ممتنع إذا عرف من عادة المتكلم باطراد كلامه في توارده استعماله معنى ألفه المخاطب، فإذا جاء موضع يخالفه رده السامع إلى ما عهد من عرف المخاطب إلى عادته المطردة.

وهذا هو المعقول في الأذهان والفطر وعند كافة العقلاء.

وقد صرح أئمة العربية بأن الشيء إنما يجوز حذفه إذا كان الموضع الذي ادعى فيه حذفه قد استعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه؛ فلا بد أن يكون موضع ادعاء الحذف قد استعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه، حتى إذا جله ذلك محذوفاً في موضع علم بكثرة ذكره في نظائره أنه قد أزيل في هذا الموضع فحمل عليه. فهنا شأن من يقصد البيان، وأما من يقصد التلبس والتعمية فله شأن آخر.

مثال ذلك قوله (الرحمن على العرش استوى) (ثم استوى على العرش) في جميع موارد من أولها إلى آخرها على هذا اللفظ ، فتأويله باستوى باطل ؛ وإنما كان يصح أن لو كان أكثر بجيئه بلفظ استوى ، ثم يخرج موضع عن نظائره ويرد بلفظ استوى ، فهذا كان يصح تأويله باستوى ، فتفظن لهذا الموضع واجعله قاعدة فيما يمتنع تأويله من كلام المتكلم ويجوز تأويله .

ونظير هذا اطراد النصوص بالنظر إلى الله تعالى هكذا « ترون ربكم » ، « تنظرون إلى ربكم » ، (إلى ربها ناظرة) ولم يجيء في موضع واحد ترون ثواب ربكم ، فيحمل عليه ما خرج عن نظائره .

ونظير ذلك اطراد قوله (وناديناه) (يناديهم) (وناداهما ربهما) (وما كنت بجانب الطور إذ نادينا) إذ (ناداه ربه) ونظائرها . ولم يجيء في موضع واحد أمرنا من يناديهم ، ولا ناداه ملك ، فتأويله بذلك عين المحال .

ونظير ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا فيقول ، في نحو ثلاثين حديثاً . كلها مصرحة بإضافة النزول إلى الرب تعالى . ولم يجيء موضع واحد بقوله : ينزل ملك ربنا ، حتى يحمل ما خرج عن نظائره عليه .

وإذا تأملت نصوص الصفات التي لا تسمح الجهمية بتسميتها نصوصاً ، وإذا احترموها قالوا : ظواهر سمعية ، وقد عارضها القواطع العقلية ، وجدها كلها من هذا الباب .

وبما يقضى منه العجب أن كلام شيوخهم وتصنيفهم عندهم نص في مرادهم لا يحتمل التأويل ، وكلام الموافقين عندهم نص لا يجوز تأويله ، حتى إذا جاؤا إلى كلام الله ورسوله وقفوه على التأويل .

القسم الثالث : الخطاب بالمجمل الذي أحيل بيانه على خطاب آخر ، فهذا أيضاً لا يجوز تأويله إلا بالخطاب الذي بينه ، وقد يكون بيانه معه ، وقد يكون بيانه منفصلاً عنه .

والمقصود أن الكلام الذي هو عرضة التأويل أن يكون له عدة معان وليس معه ما يبين مراد المتكلم ، فهذا التأويل فيه مجال واسع ، وليس في كلام الله ورسوله منه شيء من الجمل المركبة ، وإن وقع في الحروف المفتحة بها السور ، بل إذا تأمل من بصره الله تعالى طريقة القرآن والسنة وجدها متضمنة لدفع ما يوهمه الكلام من خلاف ظاهره ، وهذا موضع لطيف جداً في فهم القرآن تشير إلى بعضه .

فن ذلك قوله تعالى (وكلم الله موسى تكليماً) رفع سبحانه توهم المجاز في تكليمه

لكليمه بالمصدر المؤكد الذى لا يشك عزي القلب واللسان أن المراد به إثبات تلك الحقيقة كما تقول العرب : مات موتاً ونزل نزولاً ، ونظائرهما .

ونظيره التأكيدي بالنفس والعين وكل واجمع ، والتأكيدي بقوله حقاً ونظائرهما ، ومن ذلك قوله تعالى (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير) فلا يشك صحيح الفهم البتة في هذا الخطاب أنه نص صريح لا يحتمل التأويل بوجه في إثبات صفة السمع للرب تعالى حقيقة وأنه بنفسه يسمع .

ومن ذلك قوله تعالى (والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا نكلف نفساً إلا وسعها أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) فرجع توهم السامع أن المكلف به عمل جميع الصالحات المقدورة والتجوز عنها كما يجوزه أصحاب تكليف ما لا يطاق ، رفع هذا التوهم بجملة اعترض بها بين المبتدأ وخبره تزيل الاشكال .

ونظيره (وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا نكلف نفساً إلا وسعها) ومن ذلك قوله تعالى (فقاتل في سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وحررض المؤمنين) فلما أمره بالقتال وأخبره أنه لا يكلف بغيره ، بل إنما يكلف بنفسه أتبعه بقوله (وحررض المؤمنين) لئلا يتوهم سامع أنه وإن لم يكلف بهم فإنه يهملهم ويتركهم .

ومن ذلك قوله تعالى (والذين آمنوا واتبعتم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم وما ألتناهم من عملهم من شيء ؛ كل امرئ بما كسب رهين) فتأمل كم في هذا الكلام من رفع إيهام ، منها قوله (واتبعتم ذريتهم بإيمان) لئلا يتوهم أن الاتباع في نسب أو تربية أو حربية أو رقي أو غير ذلك ، ومنها قوله (وما ألتناهم من عملهم من شيء) لرفع توهم أن الآباء تحوط إلى درجة الأبناء ليحصل الإلحاق والتبعية . فأزال هذا الوهم بقوله (وما ألتناهم من عملهم) أى ما نقصنا الآباء هذا الاتباع شيئاً من عملهم ، بل رفعنا الذرية إليهم قرة لعيونهم وإن لم يكن لهم أعمال يستحقون بها تلك الدرجة .

ومنها قوله (كل امرئ بما كسب رهين) فلا يتوهم متوهم أن هذا الاتباع حاصل في أهل الجنة وأهل النار ، بل هو للؤمنين دون الكفار ، فإن الله سبحانه لا يعذب أحداً إلا بكسبه وقد يثيبه من غير كسبه .

ومنها قوله (يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى في قلبه مرض وقلن قولاً معروفاً) فلما أمرهن بالتقوى التى شأنها التواضع ولين الكلام نهان عن الخضوع بالقول لئلا يطمع فيهن ذو المرض . ثم أمرهن بعد ذلك بالقول

المروني دفعاً لتوهم الإلذن في الكلام المنكر . لما نهين عن الخضوع بالقول .
ومنه قوله تعالى (كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود
من الفجر) فرفع توهم فهم الخيطين من الخيطوط بقوله (من الفجر)
ومن ذلك قوله تعالى (لمن شاء منكم أن يستقيم) فلما أثبت لهم مشيئة فعمل متوهمها
بتوهم استقلالهم بها فأزال سبحانه ذلك بقوله (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) .
ونظير ذلك قوله تعالى (كلا لأنها تذكرة فمن شاء ذكره ، وما يذكرون إلا أن
يشاء الله هو أهل التقوي وأهل المغفرة)

ومن ذلك قوله تعالى (وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن) فعمل متوهمها
أن يتوهم أن الله يجوز عليه ترك الوفاء بما وعده به فأزال ذلك بقوله (ومن أوفى بعهده
من الله) .

ومن ذلك قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي
بعض آيات ربك) فلما ذكر إتيانه سبحانه ربما توهم متوهم أن المراد إتيان بعض
آياته أزال هذا الوهم ورفع بقوله (أو يأتي بعض آيات ربك) فصار الكلام مع
هذا التفسير والتنويع نصاً صريحاً في معناه لا يحتمل غيره .

وإذا تأملت أحاديث الصفات رأيت هذا لا محذوراً على صفحاتها بادياً على الألفاظ ،
كقوله ﷺ : إنكم ترون ربكم عياناً كما نرى الشمس في الظهيرة صحواً ليس دونها
سحاب ، وكما نرى القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب ، وقوله ﷺ : ما منكم من أحد
إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان يترجم له ولا حاجب يحجبه ، فلما كان كلام
الملوك قد يقع بواسطة الترجمان ومن وراء الحجاب أزال هذا الوهم من الأفهام .
وكذلك لما قرأ (ص) : وكان الله سميعاً بصيراً ، وضع إبهامه على أذنه وعينه ؛
رفعاً لتوهم متوهم أن السمع والبصر غير العينين المعلومتين ، وأمثال ذلك كثير في
الكتاب والسنة ، كما في الحديث الصحيح أنه قال : يقبض الله سمواته بيده والأرض بيده
الأخرى ، ثم جعل رسول الله (ص) يقبض يده ويبسطها ، تحقياً لإثبات اليد وإثبات
صفة القبض .

ومن هذا إشارته إلى السماء حين استشهد ربه تبارك وتعالى على الصحابة أنه بلغهم (١)

(١) في خطبته في حجة الوداع كان يقول : قد بلغني ، فيقولون : نعم ، فيقول
: اللهم أشهد ، ويشهر بأصبعه إلى السماء

تحقيقاً لإثبات صفة العلو، وإن الرب الذي استشهد به فوق العالم مستوى على عرشه .
وهذه أمثلة يسيرة ليعرف الفهم المنصف القاصد للهدى والتجاة منها ما يقبل التأويل
وما لا يقبله . والله المستعان .

فصل

في بيان أنه لا يأتي المعطل للتوحيد العلوي التجري بتأويل إلا أمكن المشرك المعطل
للتوحيد العلوي أن يأتي بتأويل من جنسه .

وقد اعترف حذاق الفلاسفة وفضلاؤهم فقال أبو الوليد ابن رشد في كتابه
(التكليف عن مناهج الأدلة) القول في الجهة : وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة
يثبتونها لله سبحانه وتعالى حتى نفتها المعتزلة ؛ ثم اتبهم على نفيها متأخرو الأشعرية
كأبي المعلى ومن اقتدى بقوله وظواهر الشرع كلها تقتضى إثبات الجهة ، مثل قوله تعالى
(الرحمن على العرش استوى) ومثل قوله (وسع كرسيه السموات والأرض) ومثل
قوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) ومثل قوله (يدبر الأمر من
السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون) ومثل
قوله (تعرج الملائكة والروح إليه) ومثل قوله (أنتم من في السماء) إلى غير ذلك
من الآيات التي إن سلط التأويل عليها عاد الشرع كله متأولاً ، وإن قيل فيها إنها من
المتشابهات ، عاد الشرع كله متشابهاً . لأن الشرائع كلها مبنية أن الله في السماء ، ومنه
تنزل الملائكة إلى النبيين بالوحي ، وأن من السماء نزلت الكتب ، وإليها كان الإسراء
بالنبي (ص) حتى قرب من سدرة المنتهى ، وجميع الحكاه قد انفقوا على أن الله والملائكة
في السماء كما انفقت جميع الشرائع على ذلك .

والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات
المسكان ، وإثبات المسكان يوجب إثبات الجسمية . ونحن نقول : إن إثبات هذا كله
غير لازم ، فالجهة غير المسكان ؛ وذلك أن الجهة : إما سطوح الجسم نفسه المحيط به وهي
سمة ، وهذا نقول ؛ إن للجسم وان فوق ، وأسفل ؛ ويمينا ، وشمالاً ، وأماماً ، وخلفاً
وإما سطوح جسم آخر يحيط بالجسم ذي الجهات الست . فأما الجهات التي هي سطوح
الجسم نفسه فليست بمكانة للجسم نفسه أصلاً . وأما سطوح الأجسام المحيطة فهي له
مكانة مثل سطوح الهواء المحيط بالإنسان ، وسطوح الفلك المحيط بسطوح الهواء هي
أيضاً مكانة للهواء . وهكذا الأفلاك بعضها محيطة ببعض ومسكان له . وأما سطوح الفلك

الخارج فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر ، ويمر إلى غير نهاية . فإذا ن سطح آخر أجسام العالم ليس مكاناً أصلاً إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم ، فإذا ن إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم . والذي يمنع وجوده هناك هو عكس ما ظنه القوم ، وهو موجود هو جسم لا موجود ليس بجسم .

وليس لهم أن يقولوا : إن خارج العالم خلاء ، وذلك أن الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه ، لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيئاً أكثر من ابعاد ليس فيها جسم ، أعنى طولاً وعرضاً وعمقاً ، لأنه إن رفعت الابصار عنه عاد عدماً . وإن فرضت الخلاء موجوداً لزم أن يكون أعراضاً موجودة في غير جسم ، وذلك أن الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولا بد ؛ ولكنه قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة : إن ذلك الموضع ليس بمكان ولا يحويه زمان ، وكذلك إن كان كل ما يحويه المكان والزمان فاسداً فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن . وقد بين هذا المعنى ما أقوله . وذلك أنه لما لم يكن هنبا شيء إلا هذا الموجود المحسوس أو العدم ، وكان من المعروف بنفسه ان الموجود شيء إنما ينسب إلى الوجود ؛ أعنى أنه يقال : موجوداً أى في الوجود ، إذ لا يمكن أن يقال : إنه موجود في العدم ؛ فإن كان موجود هو أشرف الموجودات فواجب أن ينتسب من الموجود المحسوس إلى الحيز الأشرف وهي السموات ، ولشرف هذا الحيز قال تعالى (لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون) وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم .

فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل ؛ وأنه الذي جاء به الشرع وابتنى عليه ؛ فإن إبطال هذه القاعدة لإبطال للشرائع ، وإن وجه العسر في تفهم هذا المعنى مع نفي الجسمية هو أنه ليس في المشاهد مثال له ، فهو بعينه السبب في أنه لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق سبحانه وتعالى ، لأن الجمهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب حتى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد ؛ مثل العلم بالصانع ، فإنه لما كان في الشاهد شرطاً في وجوده كان شرطاً في وجود الصانع الغائب ؛ وأما متى كان الحكم الذي نفي الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر ولا يعلمه الا العلماء الراسخون كان الشرع يوجب من طلب معرفته إن لم يكن بالجمهور حاجة إلى معرفته . مثل العلم بالنفس ، ولم يصرح به له مثال في الشاهد ، إذ لم يكن بالجمهور حاجة إلى معرفته في سعادتهم .

والشبهة الواقعة في نفي الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطن الجمهور إليها . لا سيما إذا لم يصرح لهم بأنه ليس بحجم ، فيجب أن يتمثل في هذا كله فعل الشرع ، وان لا يتأول ما لم يصرح الشرع بتأويله .

والناس في هذه الأشياء في الشرع على ثلاث مراتب : صنف لا يشعرون بالشكوك المعارضة في هذا المعنى خاصة ، متى تركت هذه الأشياء على ظاهرها في الشرع . وهؤلاء هم الأكثرون وهم الجمهور ، وصنف عرفوا حقيقة الأشياء ، وهم العلماء الراسخون في العلم ، وهؤلاء هم الأقل من الناس . وصنف عرضت لهم في هذه الأشياء شكوك ولم يقدرُوا على حلها ، وهؤلاء فوق العامة ودون العلماء . وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقم التشابه في الشرع ؛ وهم الذين ذمهم الله . وأما عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه . فعلى هذا المعنى ينبغي ان يفهم التشابه .

ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع ما يعرض في خبز البر مثلا الذي هو الغذاء النافع لاكثر الأبدان أن يكون لاقل الأبدان ضاراً وهو نافع للأكثر . وكذلك التعليم الشرعي هو نافع للأكثر ، وربما ضرر للاقل . وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى (وما يضل به إلا الفاسقين) لكن هذا إنما يعرض في آيات الكتاب العزيز في الأقل منه وللأقل من الناس ، وأكثر ذلك هي الآيات التي تتضمن الأعلام في أنه في الغائب ليس لها مثال في الشاهد : فيعبر عنه بالشاهد الذي هو أقرب الموجودات إليها وأكثرها شبيهاً بها ، فيعرض لبعض الناس أن يأخذ الممثل به هو المثال نفسه ؛ فيلزمه الحسيرة والشك ، وهو الذي سمي متشابهاً في الشرع . وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور ، وهم صنفاً الناس في الحقيقة ، لأن هؤلاء هم الأصحاء وأما أولئك فرضى ، والمرضى هم الأقل ، ولذلك قال الله تعالى (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه) وهؤلاء أهل الكلام .

وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيراً مما ظنوه ليس على ظاهره ، فقالوا ان هذا التأويل هو المقصود به ، وإنما أتى الله به في صورة المتشابه ابتلاء لعباده واختباراً لهم ؛ فنحوذ بالله من هذا الظن بالله . بل نقول : إن كتاب الله العزيز إنما جاء معجزاً من جهة الوضوح والبيان ، فإذا ما أبعد عن مقصد الشرع من قال فيما ليس بمتشابه انه متشابه ، ثم أول ذلك المتشابه بزعمه ، وقال لجميع الناس : إن فرضكم اعتقاد هذا التأويل . مثل ما قالوه في آيات الاستواء على العرش وغير ذلك ، مما قالوا ان ظاهره متشابه .

وبالجملة فأكثر التأويلات التي زعم الفاتلون بها انها المقصود من الشرع إذا تاملت وجدت ليس يقوم عليها برهان ولا يعقل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعلمهم بها . فإن المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور إنما هو العمل ؛ فإكان أنفع في العمل كان أجدر ، وأما المقصود بالعلم في حق العلماء فهو الامران جميعاً ، أعنى العلم والعمل .

مثال من أول شيئاً من الشرع وزعم أن الذي أوله هو الذي قصده الشرع وصرح بذلك التأويل للجمهور مثال من أتى إلى دواء قد ركبته طيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر ؛ فجاء رجل فلم يلاحظه ذلك الدواء المركب الأعظم ، لرداءة مزاج كان به ليس يعرض إلا للأقل من الناس ، فزعم أن بعض الأدوية الذي صرح باسمه الطيب الأول في ذلك الدواء العام المنفعة المركب ، لم يرد به ذلك الدواء الذي جرت العادة في السلف أن يدل بذلك الاسم عليه . وإنما أراد به دواء آخر مما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة . فأزال الدواء الأول من ذلك المركب الأعظم وجعل فيه يداه الدواء الذي ظن أنه قصده الطيب ، وقال للناس : هذا هو الذي قصده الطيب الأول ؛ فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذي تأوله عليه ذلك المتأول ، ففسدت به أمزجة كثير من الناس ، فجاء آخرون فشيحروا بإفساد أمزجة الناس من ذلك الدواء المركب فراموا إصلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الأول ؛ فعرض للناس نوع من المرض غير النوع الأول . فجاء ثالث فتأول في أدوية ذلك المركب غير التأويل الأول والثاني ، فعرض للناس نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين . فجاء متأول رابع فتأول دواء آخر غير الأدوية المتقدمة فعرض للناس نوع رابع من الأمراض غير الأمراض المتقدمة . فلما طال الزمان بهذا الدواء المركب الأعظم وسلط الناس التأويل على أدويته وغيرها وبدلوا ، عرض للناس أمراض شتى حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب في حق أكثر الناس .

وهذه هي حال الفرقة الحادثة في الشريعة مع الشريعة . وذلك ان كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأريلاً غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى ، وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع ، حتى تمزق الشرع كل تمزق ، وبعد جداً عن موضوعه الأول . ولما علم صاحب الشرع (ص) أن هذا سيعرض في شريعته قال : مستفتقر أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ، كلها في النار إلا واحدة ، يعني بالواحدة التي سلكت ظاهراً الشرع ولم تؤوله ، وأنت إذا تأملت ما عرض في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل تبين أن هذا المثال صحيح .

وأول من غير هذا الدواء الأعظم الخوارج ، ثم المعتزلة بعدهم ، ثم الأشعرية ، ثم الصوفية ، ثم جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى ، وذكر كلاماً بعد متعلقاً بكتب ليس لنا غرض في حكايته . اهـ

فصل

في إنقسام الناس في نصوص الوحي إلى أصحاب تأويل وأصحاب تخييل ، وأصحاب تمثيل ، وأصحاب تجهيل ، وأصحاب سواء السبيل .

الصف الأول أصحاب التأويل ، وهم أشد الناس اضطراباً إذ لم يثبت لهم قدم في الفرق بين ما يتأول وما لا يتأول ولا ضابط مطرد منمكس يجب مراعاته وتمتع مخالفته ، بخلاف سائر الفرق فإنهم جروا على ضابط واحد ، وإن كان فيهم من هو أشد من أصحاب التأويل الصف الثاني أصحاب التخييل ، وهم الذين اعتقدوا أن الرسل لم يفصحوا للخلق بالحقائق ، إذ ليس في قوام إدراكها ؛ وإنما أبرزوا لهم المقصود في صورة المحسوس ، قالوا : ولو دعيت الرسل أمهم إلى الإقرار برب لا داخل العالم ، ولا خارجه ، ولا محايته ، ولا مباينته ، ولا متصلاً به ، ولا منفصلاً عنه ؛ ولا فوقه ؛ ولا تحته ؛ ولا عن يمينه ، ولا عن يساره ؛ لتفرت عقولهم من ذلك ، ولم تصدق بإمكان هذا الموجود ، فضلاً عن وجوب وجوده ، وكذلك لو أخبرهم بحقيقة كلامه وأنه فيض فاض من المبدأ الأول على العقل الفعال ؛ ثم فاض من ذلك العقل على النفس الناطقة الزكية المستعدة لم يفهموا ذلك . ولو أخبرهم عن المعاد الروحاني بما هو عليه لم يفهموه ، فقربوا لهم الحقائق المعقولة بإبازها في الصور المحسوسة ، وضرَبوا لهم الأمثال بقيام الاجساد من القبور في يوم العرض والنشور ومصيرها إلى جنة فيها أكل وشرب ولحم وخنو وجوار حسان ، أو نار فيها أنواع العذاب ، تفهيماً للذات الروحانية بهذه الصورة وللأمم الروحاني بهذه الصورة .

وهكذا فعلوا في وجود الرب تعالى وصفاته وأفعاله ، ضربوا لهم الأمثال بوجود عظيم جداً أكبر من كل موجود ؛ وله سرير عظيم وهو مستو على سريره ، يسمع ويبصر ويتكلم ويأمر وينهى ويرضى ويغضب ، ويأتي ويجيء ، وينزل ؛ وله يدان ووجه ويفعل بمشيئة ، وإذا تكلم العباد سمع كلامهم ؛ وإذا تحركوا رأى حركاتهم ، وإذا همس في قلب أحد منهم ما يحسن عليه ، وأنه ينزل كل ليلة إليهم إلى سماتهم هذه فيقول : من يسألني

فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له ، إلى غير ذلك بما نطقت به الكتب الإلهية ، قالوا : ولا يحل لأحد أن يتأول ذلك على خلاف ظاهره للجمهور لأنه يفسد ما وضع له الشرائع والكتب الإلهية . وأما الخاصة فإنهم يعلمون أن هذه أمثال مضروبة لأمور عقلية تعجز عن إدراكها عقول الجمهور ؛ فتأويلها جنافية هي الشريعة والحكمة .

وحقيقة الأمر عند هذه الطائفة أن الذي أخبرت به الرسل عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله وعن اليوم الآخر لا حقيقة له تطابق ما أخبروا به ؛ ولكنه أمثال وتخييل وتضيق بضرب الأمثال . وقد ساعدم أرباب التأويل على هذا المقصد في باب معرفة الله وأسمائه وصفاته ، وصرحوا في ذلك بمعنى ما صرح به هؤلاء في باب المعاد وحشر الأجساد بل نقلوا كلماتهم بعضها إلى نصوص الاستواء والفقوية ، ونصوص الصفات الخبرية ؛ لكن هؤلاء أوجبوا أو سوغوا تأويلها بما يخرجها عن حقائقها وظواهرها ، وظنوا أن الرسل قصدت ذلك من المخاطبين ترميها لهم إلى الثواب الجزيل ببذل الجهد في تأويلها واستخراج معاني تليق بها ؛ وأولئك حرّموا التأويل ورأوه عائداً على الشريعة بالإبطال والطائفتان متفتتان على إبطال حقائقها المقصومة منها في نفس الأمر .

والصنف الثالث أصحاب التجهيل الذين قالوا : فنصوص الصفات ألقاها لا تعقل معانيها ولا يدري ما أراد الله ورسوله منها ، ولكن تفرّوها ألقاها لا معاني لها ، ونعلم أن لها تأويلاً لا يعلمه إلا الله ، وهي عندنا بمنزلة (كيمص) و (حمسق) و (المص) . فلو ورد علينا منها ما ورد لم نعتقد فيه تمثيلاً ولا تشبيهاً ، ولم نعرف معناه ، ونسكرك على من تأوله ، ونكل عليه إلى الله تعالى . وظن هؤلاء أن هذه طريقة السلف وأنهم لم يكونوا يعرفون حقائق الأسماء والصفات ، ولا يفهمون معنى قوله (لما خلقت بيدي) وقوله (والأرض جميعا قبضته يوم القيامة) وقوله (الرحمن على العرش استوى) وأمثال ذلك من نصوص الصفات .

وبنوا هذا المذهب على أصلين (أحدهما) أن هذه النصوص من التشابه . والثاني أن التشابه تأويل لا يعلمه إلا الله ؛ فنتج من هذين الأصلين استجبال السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار وسائر الصحابة والتابعين لهم بإحسان . وأنهم كانوا يقرءون هذه الآيات المتعلقة بالصفات ولا يعرفون معنى ذلك ولا ما أريد به . ولازم قولهم : أن رسول الله ﷺ كان يتكلم بذلك ولا يعلم معناه . ثم تناقضوا أقبح تناقض فقالوا : تجرى على ظواهرها . وتأويلها بما يخالف الظواهر باطل . ومع ذلك فلها تأويل لا يعلمه

إلا الله . فكيف يثبتون لها تأويلاً ويقولون تجرى على ظواهرها ، ويقولون الظاهر منها مراد ، والرب منفرد يعلم تأويلها ؛ وهل في التناقض أقيح من هذا ؟

وهؤلاء غلطوا في المشابهة وفي جعل هذه النصوص من المتشابهة . وفي كون المتشابهة لا يعلم معناه إلا الله . فأخطئوا في المقدمات الثلاث واضطرم إلى هذا : التخلص من تأويلات المبطلين وتحريفات المعطلين وسدوا على نفوسهم الباب . وقالوا : لا نرضى بالخطأ ، ولا وصول لنا إلى الصواب . فتركوا التدبر المأموره والتعلل لمعانى النصوص . وتعبدوا بالالفاظ المجردة التي أنزلت في ذلك ؛ وظنوا أنها أنزلت للتلاوة والتعبد بها دون تعقل معانيها وتدبرها والتفكر فيها . وأولئك جعلوها عرضة للتأويل والتحريف كما جعلها أصحاب التخييل أمثالا لا حقيقة لها .

وقابلهم الصنف الرابع وهم صنف التشبيه والتثليل . ففهموا منها مثل ما للمخلوقين وظنوا أن لا حقيقة لها إلا ذلك . وقالوا : محال أن نحاطبنا الله بما لا نعلمه . ثم يقول (لعلكم تعقلون) (لعلكم تتفكرون) (ليدبروا آياته) فهذه الفرق لا يزال يبتدع بعضهم بعضاً ويضللّه وبجهله ، وقد تصادمت كما ترى . فهم كزمرة من العميان تلاقوا فتصادموا ؛ كما قال أعمى البصيرة منهم :

ونظيرى في العلم مثل أعمى فكلانا في حنسد تصادم

وهدى الله أصحاب سواه السبيل للطريقة المثلى ، فأثبتوا حقائق الاسماء والصفات ؛ ونفوا عنها بماثلة المخلوقات ، فكان مذهبهم مذهبا بين مذهبين ؛ وهدى بين ضلالتين ، يثبتون له الاسماء الحسنى والصفات العليا بحقائقها ، ولا يكيفون شيئاً منها . فإن الله تعالى أثبتنا لنفسه . وإن كان لا سبيل لنا إلى معرفة كنهها وكيفيةها . فإن الله تعالى لم يكلف كل عباده بذلك ولا أرادهم منهم ولا جعل لهم إليه سبيلا . بل كثير من مخلوقاته أو أكثرها لم يجعل لهم سبيلا إلى معرفة كنهه وكيفيةه . وهذه أرواحهم التي هي أدنى إليهم من كل دان ، قد حجب عنهم معرفة كنهها وكيفيةها .

وقد أخبرنا سبحانه عن تفاصيل يوم القيامة وما في الجنة والنار ، قامت حقائق ذلك في قلوب أهل الايمان وشاهدته عقولهم ؛ ولم يعرفوا كنهه . فلا يشك المسلمون أن في الجنة أنهاراً من نخر وأنهاراً من عسل ؛ وأنهاراً من لبن ، ولكن لا يعرفون كنه ذلك ومادته وكيفيةه ، إذ كانوا لا يعرفون في الدنيا الخمر إلا ما اعتصر من الاعناب ، والعسل إلا ما قدفت به النحل في بيوتها ، واللبن إلا ما خرج من الضروع ، والحزير إلا ما خرج

من دود القبر ، وقد فهموا معاني ذلك في الجنة من غير أن يكون مماثلًا لما في الدنيا ، كما قال ابن عباس ، ليس في الدنيا مما في الآخرة إلا الأسماء والصفات ، ولم يمنهم عدم النظر في الدنيا من فهم ما أخبروا به عن ذلك .

فهكذا الأسماء والصفات لم يمنهم انتفاء نظيرها ومثالها من فهم حقائقها ومعانيها ، بل قام بقلوبهم معرفة حقائقها ، وانتفاء التمثيل والتشبيه عنها . وهذا هو المثل الأعلى الذي أثبتته الله تعالى لنفسه في ثلاثة مواضع من القرآن ، أحدها قوله تعالى (للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ، والله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم) الثاني قوله تعالى (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم) الثالث قوله تعالى (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير) ففي سبحانه وتعالى المثل عن هذا المثل الأعلى ، وهو ما في قلوب أهل سمواته وأرضه من معرفته والإقرار بربوبيته وأسمائه وصفاته وذاته .

فهذا المثل الأعلى هو الذي آمن به المؤمنون ، وأنس به العارفون ؛ وقامت شواهدهم في قلوبهم بالتعريفات القطرية المكتملة بالكتب الإلهية المضبوطة بالبراهين العقلية ، فاتفقوا على الشهادته بثبوت العقل والسمع والقطرة . فإذا قال المثبت : يا الله ، قام بقلبه رب قيوم قائم بنفسه ، مستوي على عرشه ، مكلم ؛ متكلم ، سامع ، قدير ؛ مرید ، فقال لما يريد ، يسمع دعاء العالين ؛ ويقضى حاجات السائلين ؛ ويفرج عن المكروبين ، ترضيه الطاعات ، وتغضبه المخاصم ، تخرج الملائكة بالأمر إليه ، وتنزل بالامر من عنده .

وإذا شئت زيادة تعريف هذا المثل الأعلى فقد قوى جميع الخلق اجتماع لو احد منهم ، ثم كان جميعهم على قوة ذلك الواحد ، فإذا نسبت قوتهم إلى قوة الرب تعالى لم تجد نسبة إليها البتة ؛ كما لا تجد نسبة بين قوة البعوضة وقوة الأسد ، وإذا قدرت العلوم الخلاق اجتماع لو احد ثم قدرت جميعهم بهذه المثابة كانت علومهم بالنسبة إلى جلته تعالى كقنطرة عصفور في بحر ، وكذا في حكمته وكلامه . وقد نبينا سبحانه وتعالى على هذا المعنى بقوله (ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم) فقد ربح البحر المحيط بالعالم مداداً يوراهه سبعة أبحر تحيط به كلها مداداً يكتب به كلمات الله ، فتعدت البحار ونفذت الأقلام التي لو قدرت جميع أشجار الأرض من حين خلقها إلى آخر الدنيا ولم تنفذ كلمات الله .

وقد أخبر النبي ﷺ أن السموات السبع في الكرسي حلقة ملقاة بأرض فلاة ،

والكروسي في العرش كلغة طفاة في أرض فلاة ، والعرش لا يقدر قدره إلا الله ، وهو سبحانه فوق عرشه يعلم ويرى ما عباده عليه .

فهذا هو الذي قام بقلوب المؤمنين المصدقين العارفين به سبحانه المثل الأعلى ؛ فعرفوه به وعبدوه به وسألوه به ، فأحبوه وخافوه ورجوه ، وتوكلوا عليه وأناجوا إليه ، وأطمأنوا بذكره وأنسوا بحبه بواسطة هذا التعريف ، فلم يصعب عليهم بعد ذلك معنى استوائه على عرشه ؛ وسائر ما وصف به نفسه من صفات كاله . إذ قد أحاط عليهم بأنه لا نظير لذلك ولا مثل له ، ولم يخطر بقلوبهم بمائلة شيء من المخلوقين . وقد أعلمهم الله سبحانه على لسان رسوله ، أنه يقبض سمواته بيده والارض باليد الاخرى ثم يهزهن ، وأن السموات السبع والارضين السبع في كفه تكردة في كف أحدكم ، وأنه يضع السموات على إصبع ؛ والارضين على إصبع ، والجبال على إصبع ، والشجر على إصبع ؛ وسائر المخلوقات على إصبع ، فأى يد للخلق وأى أصبع تشبه هذه اليد وهذه الاصبع حتى يكون إثباتها تشبيها وتمثيلا ؟؟

فقاتل الله أصحاب التعريف والتبديل ، ماذا حرموه من الحقائق الإيمانية والمعارف الإلهية ، وماذا تموضوا به من بزالة الأذهان ؛ ونخالة الافكار ؟ وما أشبههم بمن كان غداؤهم المن والسلوى بلا تعب فأثروا عليه القوم والعدس والبصل . وقد جرت عادة الله سبحانه أن يذل من آثر الأدنى على الأعلى ، ويجعله عبرة للعلاء .

فأول هذا الصعب إبليس لعنه الله ، ترك السجود لآدم كبراً فابتلاه الله تعالى بالقيادة لفسساق ذريته . وعباد الاصنام لم يقروا بنبي من البشر ورضوا بألهة من الحجر والجمجمة بزوا الله عن عرشه لمثلاً بحويه مكان ، ثم قالوا : هو في الآبار والأنجاس وفي كل مكان . وهكذا طوائف الباطل لم يرضوا بنصوص الوحي فابتلوا بزبالة أذهان الملحدين ، وورثة الصابئين وأفراخ الفلاسفة الملحدين .

فصل

قبول التأويل له أسباب : منها أن يأتي به صاحبه عموماً بزخرف من القول ، فكسوا حلة الفصاحة والعبارة الرشيقة فتسرح العقول الضعيفة إلى قبوله واستحسانه ؛ قال الله تعالى (وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون) فتذكر سبحانه

أهم يستعينون على مخالفة أمر الانبياء بما يزخرفه بعضهم لبعض من القول؛ ويفتره
الاعمار وضعفاء العقول. فذكر السبب الفاعل وهو ما يقر السامع من زخرف القول
فلما أصغت إليه ورضيته اقترفت ما تدعو إليه من الباطل قولاً وعملاً.

فتأمل هذه الآيات وما تحتها من هذا المعنى العظيم القدر الذي فيه بيان أصول الباطل
والتنبيه على مواقع الخذر منها؛ وإذا تأملت مقالات أهل الباطل رأيتم قد كسوها من
العبارات المستحسنة ما يسرع إلى قبوله كل من ليس له بصيرة نافذة؛ فيسمون أم الحثاثة
أم الأفراح، ويسمون اللقمة الملعونة التي هي الحشيشة؛ لقيمة الذكر والفكر التي تثير
الغرام الساكن إلى أشرف الاماكن؛ ويسمون مجالس الفجور؛ المجالس الطيبة حتى إن
بعضهم لما عدل عن شيء من ذلك قالوا له: ترك المعاصي والتخوف منها إساءة ظن
برحمة الله وجرامة على سمة هفوه ومغفرته، فانظر ما تفعل هذه الكلمة في قلب عتلى
بالشبهات، ضعيف العلم والبصيرة.

(السبب الثاني) أن يخرج المعنى الذي يريد إبطاله في صورة مستهجنة تنفر عنها
القلوب، وتقبو عنها الاسماع؛ فيسمى عدم الانبساط إلى الفساق: سوء خلق. والامر
بالمعروف والنهي عن المنكر فتنة وشرأ وفضولا. ويسمون إثبات الصفات لكآل الله
تعالى تجسياً وتشبيهاً وتمثيلاً. ويسمون العرش حيزاً ووجهة. ويسمون الصفات أعراضاً
والأفعال حوادث والوجه واليدين أبعاضاً والحكم والغايات التي يفعل لأجلها أعراضاً،
فلما وضعوا لهذه المعاني الصحيحة تلك الألفاظ المشككة تم لهم تعطيلها ونفيها
على ما أرادوا.

فقالوا لضعفاء العقول: اعلوا أن ربكم منزّه عن الاعراض والاعراض والابعاض
والجهات والتركيب والتجسيم والتشبيه. ولم يشك أحد الله في قلبه وقار وعظمة في تنزيه
الرب تعالى عن ذلك. وقد اصطالحوا على تسمية سمعه وبصره وعنه وقدرته وإرادته
وحياته أعراضاً. وعلى تسمية وجهه الكريم ويديه الملبسوطتين أبعاضاً. وعلى تسمية
استوائه على عرشه وعلوه على خلقه تحيزاً. وعلى تسمية نزوله إلى سماء الدنيا وتكليمه
بقدرته ومشيتته إذا شاء، وغضبه بعد رضاه، ورضاه بعد غضبه: حوادث. وعلى
تسمية الغاية التي يتكلم ويفعل لأجلها: غرضاً. واستقر ذلك في قلوب الملبغين عنهم،
فلما صرحوا لهم بنى ذلك بقى السامع متحيراً أعظم حيرة بين نفي هذه الحقائق التي
أثبتها الله لنفسه وأثبتها له جميع رسله وسلف الأمة بعدهم، وبين إثباتها. وقد قام
معه شاهد نفيها بما تلقاه عنهم.

فأهل السنة هم الذين كشفوا زيف هذه الألفاظ وبينوا زخرفها وزغلتها ، وأنها ألفاظ مموهة بمنزلة طعام طيب الرائحة في إيهام حسن اللون والشكل ؛ ولكن الطعام مسموم ، فقالوا ما قاله إمام أهل السنة أحمد بن حنبل رحمه الله ، لا يزيل عن الله صفة من صفاته لأجل شناعة المشنعين .

ولما أراد المتأولون المعطلون تمام هذا الغرض اخترعوا لأهل السنة الألقاب قبيحة ، وسموهم حشوية ، ومجيزة ؛ ومجسمة ، ومشبهة . ونحو ذلك . فتولد من تسميتهم لصفات الرب ؛ وأفعاله ، ووجهه ؛ ويديه بتلك الاسماء ، وتلقيب من أثبتها له بهذه الألقاب ، ولعن أهل الاثبات من أهل السنة ، وتبديهم ، وتضليلهم ، وتكفيرهم ، وعقوبتهم . ولقوا منهم مالقى الانبياء وأتباعهم من أعدائهم . وهذا الأمر لا يزال حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

(السبب الثالث) ان يعزو المتأول تأويله إلى جليل القدر نبيل الذكر من العقلاء أو من آل بيت النبي ﷺ ، أو من حصل له في الأمة ثناء جميل ولسان صدق ؛ ليحطيه بذلك في قلوب الجهال . فإنه من شأن الناس تعظيم كلام من يعظم قدره في نفوسهم ، حتى أنهم ليقدمون كلامه على كلام الله ورسوله ، ويقولون هو أعلم بالله منا ، وبهذا الطريق توصل الرافضة والباطنية والاسماعيلية والنصيرية إلى ترويح باطلهم وتأويلاتهم حين أضافوها إلى أهل بيت رسول الله (ص) ؛ لما علموا أن المسلمين متفقون على محبتهم وتمظيمهم . فأتوا إليهم وأظهروا من محبتهم وإجلالهم وذكر مناقبهم ما خيل إلى السامع أنهم أولياؤهم . ثم نفقوا باطلهم بنسبته إليهم . فلا إله إلا الله ؛ كم من زندقة وإلحاد وبدعة قد نفقت في الوجود بسبب ذلك ، وهم برآء منها .

وإذا تأملت هذا السبب رأيت أنه هو الغالب على أكثر النفوس . فليس معهم سوى إحسان الظن بالقائل بلا برهان من الله قادم إلى ذلك . وهذا ميراث بالتعصيب من الدين عارضوا دين الرسل بما كان عليه الآباء والأسلاف . وهذا شأن كل مقلد لمن يعظمه فيما خالف فيه الحق إلى يوم القيامة .

فصل

في بيان أن أهل التأويل لا يمكنهم إقامة الدليل السمعي على مبطل أبداً
وهذا من أعظم آفات التأويل

من المعلوم أن كل مبطل أنكر على خصمه شيئاً من الباطل قد شاركه في بعضه
أو نظيره، فإنه لا يتمكن من دحض حجته لأن خصمه تسلط عليه بمثل ما تسلط هو به عليه
مثاله: أن يحتج من يتأول الصفات الخيرية وآيات الفوقية والعلو على من ينكر ثبوت
صفة السمع والبصر والعلم، بالآيات والاحاديث الدالة على ثبوتها، فيقول له خصمه:
هذه عندي مؤولة كما أولت نصوص الاستواء والفوقية، والوجه؛ واليدن؛ والنزول،
والضحك؛ والفرح، والغضب، والرضى؛ ونحوها. فما الذي جعلك أولى بالصواب في
تأويلك مني؟ فلا يذكر شيئاً على التأويل إلا أتاه خصمه بسبب من جنسه أو أقوى منه
أو دونه. وإذا استدل المتأول على منكري المعاد وحشر الأجساد بنصوص الوحي،
أبدوا لها تأويلات تخالف ظاهرها وحقاتها. وقالوا لمن استدل بها عليهم: تأويلنا لهذه
الظواهر كتأويلك لنصوص الصفات، ولا سيما فإنها أكثر وأصرح؛ فإذا تطرق التأويل
إليها فهو إلى ما دونها أقرب تطرقاً. وإذا استدل بالنصوص الدالة على فضل الشيخين
وسائر الصحابة تأولوها بما هو من جنس تأويلات الجهمي. وإذا احتج الجهمي على
الخارجي بالنصوص الدالة على إيمان مرتكب الكبائر، وأنه لا يكفر؛
ولا يخلد في النار، واحتج بها على الوعيدية القائلة بنفوذ الوعيد والتخليد. قالوا: هذه
متأولة، وتأويلها أقرب من تأويل نصوص الصفات. وإذا احتج على المرجئة بالنصوص
الدالة على أن الإيمان قول وعمل ونية، يزيد وينقص. قالوا هذه النصوص قابلة للتأويل
كما قبلته نصوص الاستواء والفوقية والصفات الخيرية، فنعمل فيها ما علمت أنهم يغي
تلك النصوص.

فقد بان أنه لا يمكن أهل التأويل أن يقيموا على مبطل حجة من كتاب ولا سنة.
ولم يبق لهم إلا نتائج الأفكار وتصادم الآراء. لاسيما وقد أعطى الجهمي من نفسه أن
أكثر اللغة مجاز، وأن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين؛ وأن العقل إذا عارض السمع وجب
تقديم العقل. بل نقول إنه لا يمكن أرباب التأويل أن يقيموا على مبطل حجة عقلية أبداً
وهذا أعجب من الأول. ويبيانه: أن الحجج السمعية مطابقة للمقول. والسمع

الصحيح لا ينفك عن العقل الصريح بل هما أخوان وصل الله تعالى بينهما فقال تعالى (ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه وجعلنا لهم سمياً وأبصاراً وأفئدة فإغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيات الله وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون) فذكر ما يتناول به العلوم وهي السمع والبصر والفؤاد الذي هو عقل العقل. وقال تعالى (وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) فأخبروا أنهم خرجوا عن موجب السمع والعقل، وقال تعالى (إن في ذلك لآيات لتقوم يسمعون) (إن في ذلك لآيات لتقوم يعقلون) وقال تعالى (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) فدعاهم إلى استماعه بأسماعهم وتدبره بعقولهم ومثله قوله (أفلم يدبروا القول) وقال تعالى (إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) فجمع سبحانه بين السمع والعقل وأقام بهما حجته على عباده، فلا ينفك أحدهما عن صاحبه أصلاً، فالكتاب المنزل والعقل المدرك حجة الله على خلقه. وكتابه هو الحجة العظمى، فهو الذي عرفناه لم يكن لعقولنا سبيل إلى استقلالها بأدراكه أبداً. وليس لأحد عنه مذهب ولا إلى غيره مفرغ في مجول يعمله ومشكل يستبينه. فمن ذهب عنه فإنه يرجع، ومن دفع حكمه فيه يحتاج خصمه إذ كان بالحقيقة هو المرشد إلى الطرق العقلية، والمعارف اليقينية. فمن رد من مدعى البحث والنظر حكومته، ودفع قضيته، فقد كابر وعاند ولم يكن لأحد سبيل إلى إقامته.

وليس لأحد أن يقول: إني غير راض بحكمه بل بحكم العقل، فإنه متى رد حكمه فقد رد حكم العقل الصريح وعاند الكتاب والعقل، والذين زعموا من قاصري العقل والسمع أن العقل يجب تقديمه على السمع عند تعارضهما إنما أتوا من جهلهم بحكم العقل، ومقتضى السمع، فظنوا ما ليس بمعقول معقولا، فهو في الحقيقة شبهات توهم أنه عقل صريح وليست كذلك؛ أو من جهلهم بالسمع إما بنسبتهم إلى الرسول (ص) ما لم يقله، أو بنسبتهم إليه ما لم يرد به قوله، وإما لعدم تفريقهم بين ما لا يدرك بالعقول؛ فهذه أربعة أمور أوجبت لهم ظن التعارض بين السمع والعقل، والله سبحانه حاج عباده على السن رسلاً فيما أراد تفريرهم به. ولإلزامهم إياه بأقرب الطرق إلى العقل وأسهلها تناولاً، وأقلها تكلفاً وأعظمها غنى ونفعاً.

فحججه سبحانه العقامية التي في كتابه جمعت بين كونها عقلية سمعية ظاهرة واضحة قلبية المقدمات، مثل قوله تعالى فيما حاج به عباده من إقامة التوحيد ويطلان الشرك

وقطع أسبابه وحسم مواده كلها (قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مقال ذرة في السموات ولا في الأرض وما لهم فيها من شرك وما له منهم من ظهير ، ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له) فتأمل كيف أخذت هذه الآية على المشركين مجامع الطرق التي دخلوا منها إلى الشرك وسد بها عليهم أبلغ سد وأحكمه ، فإن العابد إنما يتعلق بالمعبود لما يرجو من نفعه ؛ وإلا فلو كان لا يرجو منفعة لم يتعلق قلبه به ، وحينئذ فلا بد أن يكون المعبود مالكا للأسباب التي ينفع بها عابده ؛ أو شريكا للمالكة . أو ظهراً أو وزيراً ، أو معاوناً له ، أو وجيهاً ذا حرمة وقدر يشفع عنده ؛ فإذا انتفت هذه الأمور الأربعة من كل وجه انتفت أسباب الشرك وانقطعت مواده ، فنفي سبحانه عن آلهتهم أن تملك مقال ذرة في السموات والأرض ؛ فقد يقول المشرك : هي شريكه المالك الحق ، فنفي شركها له ، فيقول المشرك : قد يكون ظهراً أو وزيراً أو معاوناً فقال (وما له منهم من ظهير) ولم يبق إلا الشفاعة فنفاها عن آلهتهم ، وأخبر أنه لا يشفع أحد عنه إلا بأذنه ؛ فإن لم يأذن للشافع لم يتقدم بالشفاعة بين يديه كما يكون في حق المخلوقين ؛ فإن المشفوع عنده يحتاج إلى الشافع ومعاوته له ، فيقبل شفاعته وإن لم يأذن له فيها ، وأما من كل ما سواه فقير إليه بذاته ، فهو الغنى بذاته عن كل ما سواه ، فكيف يشفع عنده أحد بغير إذنه ؟

وكذلك قوله سبحانه مقررأ برهان التوحيد أحسن التقرير وأبلغه وأوجزه (قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذآ لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا) فإن الآلهة التي كانوا يشبهونها معه كانوا يعترفون بأنها عبيده وبماليكته واحتاجة إليه ، فلو كانوا آلهة كما يقولون لعبودهم وتقربوا إليه وحده دون غيره ؛ فكيف يعبدونهم دونه ؟ وقد أفصح سبحانه بهذا بعينه في قوله تعالى (أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه) أى هؤلاء الذين تعبدونهم من دونى هم عبيدى كما أنتم عبيدى ، يرجون رحمى ويخافون عذابى ؛ فلماذا تعبدونهم من دونى ؟

وقال تعالى (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون) .

فتأمل هذا البرهان الباهر بهذا اللفظ الوجيز البين ؛ فإن الإله الحق لا بد أن يكون خالقاً فاعلاً ، يوصل إلى عابده النفع ويدفع عنه الضر ، فلو كان معه سبحانه إله لكان له خلق وفعل ، وحينئذ فلا يرضى شركة الإله الآخر معه ، بل إن قدر على قهره وتفرد بالإلئية دونه فعل ، وإن لم يقدر على ذلك انفرد بخلقه وذهب به . كما انفرد ملوك الدنيا بعضهم عن

بعض بما يليكم إذا لم يقدر المنفرد على قهر الآخر والعلو عليه ، فلا بد من أحد أمور ثلاثة : إما ان يذهب كل إله بخلقه وسلطانه ، وإما ان يعلو بعضهم على بعض ، وإما ان يكونوا كلهم تحت قهر إله واحد ، يتصرف فيهم ولا يتصرفون فيه . ويتمتع من حكمهم ولا يتمتعون من حكمه ، فيكون وحده هو الإله وهم العبيد المربوبيون المقبورون ، وانتظام أمر العالم العلوي والسفلي وارتباط بعضه ببعض ؛ وجريانه على نظام محكم لا يختلف ولا يفسد من أدل دليل على أن مدبره واحد ، لا إله غيره ، كما دل دليل التمايز على أن خالقه واحد لا رب غيره ، فذلك تمايز في الفعل والإيجاد ، وهذا تمايز في الغاية والالوهية ، فكما يستحيل أن يكون للعالم ربان خالقان متكافئان ، يستحيل أن يكون له إلهان معبودان .

ومن ذلك قوله تعالى (هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه) فله ما أحلى هذا اللفظ وأوجزه وأدله على بطلان الشرك : فإنهم إن زعموا أن آلهتهم خلقت من شيء مع الله ، طوبوا بأن يروه إياه ؛ وإن اعترفت أنها أعجز وأضعف وأقل من ذلك كانت آلهتها باطلاً ومحالاً .

ومن ذلك قوله تعالى (قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السموات ؟ اتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين) فطالبهم بالدليل السمعي والعقلي .

وقال تعالى (قل من رب السموات والأرض ؟ قل الله . قل أفاتخذتم من دونه أولياء لا يملكون لانفسهم نفعاً ولا ضراً ؟ قل هل يستوى الاعمى والبصير ؟ أم هل تستوى الظلمات والنور ؟ أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ؟ قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار) فاحتج على تفردة بالإلهية بتفردة بالخلق ، وعلى بطلان إلهية ما سواه بمجردهم عن الخلق ، وعلى أنه واحد بأنه قهار ، والقهر التام يستلزم الوحدة ؛ فإن الشراكة تنافي تمام القهر .

وقال تعالى (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له . إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ، ضعف الطالب والمطلوب ؛ ما قدروا لله حق قدره إن الله لقوى عزيز) (١) فتأمل هذا المثل الذي أمر

(١) قال المصنف في كتاب الاعلام : حقيق على كل عبد مسلم أن يسمع قلبه لهذا المثل

ويتدبره حق تدبره فإنه يقطع مواد الشرك من قلبه . ا هـ

الناس كلهم باستماعه، فن لم يسمعه فقد عصى أمره، كيفه تضمن إبطال الشرك وأسبابه
 بأوضح برهانه في أوجز عبارة وأحسنها وأحلاها، وسجل على جميع آلهة المشركين أنهم
 لو اجتمعوا كلهم في صعيد واحد، وطون بعضهم بعضاً بأبلغ المعاناة لمجروا عن خلق
 ذباب واحد، ثم بين عجزهم وضعفهم عن استنقاذ ما يسلبهم الذباب إياه حين يسقط عليهم،
 فأى شيء أضعف من هذا الإله المطلوب، ومن عبده للعالم نفعه وحسنه؟ فهل قدر
 القوى العزيز حق قدره من أشرك معه آلهة هذا شأنها .

فأقام سبحانه حجة التوحيد ويثبت ذلك بأعذب ألفاظ وأحسنها لم يشبها غموض .
 ولم يشبها تطويل، ولم يعيبها تقصير، ولم يوزر بها زيادة ولا نقص . بل بلصق في الحسن
 والفضاحة والبيان والإيجان مالا يتوهمه متوهم، ولا يظن ظان أن يكون أبلغ في معناها
 منها؛ وتحتها من المعنى الجليل القدر العظيم الشأن البالغ في النفع ما هو أجل من الألفاظ .
 ومن ذلك احتجاجه سبحانه على نبوة رسوله ﷺ وصحة ما جله به من الكتاب ؛
 وأنه من عنده وكلامه الذي تكلم به، وأنه ليس من صنع البشر بقوله (وإن كنتم في
 ريب مما نزلنا على عبدنا الخ) فأمر من ارتاب في هذا القرآن الذي أتوه على عبده ؛ وأنه
 كلام الله ؛ أن يأتي بسورة واحدة مثله، وهذا يتناول أقصر سورة من سوره ؛ ثم فسح
 له إن عجز عن ذلك أن يستعين بمن أمكنه الاستعانة به من المخلوقين .

وقال تعالى (أم يقولون افتراء قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون
 الله إن كنتم صادقين) وقال تعالى (أم يقولون افتراء قل فأتوا بعشر سور مثله
 مفتريات — الآية) وقال تعالى (أم يقولون تقوله بل لا يؤمنون فليأتوا بحديث مثله
 إن كانوا صادقين) ثم سجل عليهم تسجيلاً عاماً في كل مكان وزمان بعجزهم ولو تظاهروا
 عليه الثقلان فقال تعالى (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن
 لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) .

فانظر إلى أى موقع يقع من الاسماع والقلوب هذا الحجاج الجليل القاطع الواضح
 الذي لا يجد طالب الحق ومؤثره ومريده عنه محيداً، ولا فوقه مزيداً، ولا وراه غاية،
 ولا أظهر منه آية، ولا أوضح منه برهاناً ولا أبلغ منه بياناً .

وقال في إثبات نبوة رسوله باعتبار المتأمل لأحواله ودعوته وما جاء به (أقبل
 يدبروا القول أم جاءهم ما لم يات آباءهم الأولين أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون أم
 يقولون به جنة بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون) .

فدعا سبحانه إلى تدبر القول وتأمل حال القائل ، فإن كون القول كذباً وزوراً يعرف من نفس القول تارة . وتارة من تناقضه واضطرابه وظهور شواهد الكذب عليه ، ويعرف من حال القائل تارة . فإن المعروف بالكذب والفجور والمنكر والخداع والمكروه لا تكون أقواله إلا مناسبة لأفعاله ، ولا يأتي منه من القول والفعل ما يتأتى من البار الصديق من كل قاسية وغدر وفجور وكذب ، بل قلب هذا وقصده وعمله وقوله يشبه بعضه بعضاً ، وقلب ذلك وقوله وعمله وقصده يشبه بعضه بعضاً . فدعاهم سبحانه إلى تدبر القول وتأمل سيرة القائل وأحواله ، وحينئذ يتحقق لهم ويتبين حقيقة الأمر وأن ما جاء به أعلى مراتب الصديق .

قال تعالى (قل لو شاء الله ما تلوثة عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون) فتأمل هاتين الحجيتين القاطعتين بهذا اللفظ الوجيز : إحداهما أن هذا من الله لا من قبلي ، ولا هو مقصور لي ، ولا من جنس مقصور للبشر ؛ وأن الله لو شاء لأمسك عنه قلبي وسلسلني وأسمعكم وأفهامكم فلم أتمكن من تلاوته عليكم ؛ ولم تتمكنوا من دوايته وفهمه .

الحجة الثانية اني قد لبثت فيكم عمري إلى حين أميتكم به وأنتم تشاهدوني وتعرفوني وتصحبوني حضراً وسفراً ، وتعرفون دقيق أمرى وجليله وتحققون سيرتي ؛ هل كانت سيرة من هو أكذب الخلق وأجرهم وأظلمهم ، فإنه لا أكذب ولا أظلم ولا أقبح سيرة عن جاهر ربه بالكذب والفرية عليه ، وطلب إفساد العالم وظلم النفوس والبغى في الأرض بغير الحق .

هذا وأنتم تعلمون أني لم أكن أحفظ كتاباً ولا أخطه بيمينى ، ولا صاحب من أعلم منه ؛ بل صاحبتم أتم في أسفاركم من تعلمون منه وتسالونه عن أخبار الأمم والملوك وغيرها ما لم أشرككم فيه بوجه ، ثم جئتكم بهذا النبأ العظيم الذي فيه علم الأولين والآخرين ، وعلم ما كان وما سيكون على التفصيل ، فأى برهان أوضح من هذا ؛ وأى عبارة أفصح وأوجز من هذه العبارة المتضمنة له .

وقال تعالى (قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتذكروا ما بصاحبكم من جنة إن هو إلا نذير لكم بين يدي عذاب شديد) ولما كانه للأنبياء الذي يطلب معرفة الحق حالئذ : إحداهما أن يكون مناظراً مع نفسه . للثانية أن يكون مناظراً مع غيره ، فأمرهم بخصلة واحدة وهي أن يقوموا لله اثنين اثنين ، فيتناظران

ويتساءلان بينهما واحداً واحداً . يقوم كل واحد مع نفسه ، فيتفكر في أمر هذا الداعي وما يدعو إليه ويستدعي أدلة الصدق والكذب ، ويعرض ما جاء به عليهما ليتبين له حقيقة الحال . فهذا هو الحجاج الجليل والانصاف البين ، والنصح التام .

وقال سبحانه في تثبيت أمر البعث (وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم ، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم) إلى آخر السورة . فلو رام أفصح البشر وأعلمهم وأقدرهم على البيان أن يأتي بأحسن من هذه الحججة أو مثلها ، في ألفاظ تشابه هذه الألفاظ في الإيجاز والاختصار ، ووصف حيث تدل الدلالة وصحة البرهان ، لالفت نفسه ظاهر العجز عن ذلك . فإنه سبحانه افتتح هذه الحججة بسؤال أورده الملحد اقتضى جواباً ، وكان في قوله سبحانه (ونسى خلقه) ملوفاً في الجواب وأقام الحججة وأزال الشبهة لولا ما أراد الله تعالى من تأكيد حجته وزيادة تقريرها ، وذلك أنه تعالى أخبر أن هذا السائل الملحد لو تبين خلق نفسه وبدء كونه لكانت فكرته فيه كافية . ثم أوضح سبحانه ما تضمنه قوله (ونسى خلقه) وصرح به جواباً له عن مسئلته بقوله (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة) فاحتج بالإبداء على الإعادة ، وبالنشأة الأولى على النشأة الأخرى ؛ إذ كل عاقل يعلم علماً ضرورياً أن من قدر على هذه ، قدر على هذه ، وأنه لو كان عاجزاً عن الثانية عجز عن الأولى ، بل كان أعجز وأعجز .

ولما كان الخلق يستلزم قدرة الخالق على مخلوقه ؛ وعلمه بتفاصيل خلقه أتبع ذلك بقوله (وهو بكل خلق عليم) فهو عليم بالخلق الأول وتفصيله ومواده وصورته ؛ وكذلك هو عليم بالخلق الثاني . فإذا كان تام العلم كامل القدرة ، كيف يتعذر عليه أن يحيي العظام وهي رميم ؟

أكد الأمر بحجة تتضمن جواباً عن سؤال ملحد آخر يقول : العظام إذا صارت رمياً عادت طبيعتها باردة يابسة ، والحياة في الأبدان تكون مادتها طبيعة حارة ، فقال (الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون) فأخبر سبحانه بإخراج هذا العنصر الذي هو في غاية الحرارة واليبوسة من الشجر الأخضر الممتلئ بالرطوبة والبرودة . فالذي يخرج الشيء من ضده هو الذي يفعل ما أنكره الملحد من إحياء العظام

وهي رميم . ثم أكد الدلالة بالتبني على أن من قدر على الشيء الأعظم الأكبر فهو على ما دونه أقدر وأقدر فقال تعالى (أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق

مثلهم ؟) فأخبر سبحانه أن الذى أبدع السموات والارض على جلالتهما وعظم شأنهما ، وكبر أجسامهما ، وسعتهما وعجيب خلقهما ، أقدر على أن يخلق عظاماً صارت رمياً فيردها إلى حالتها الأولى ، كما قال تعالى فى موضع آخر (لخلق السموات والارض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون) وقال تعالى (أو لم يروا أن الله الذى خلق السموات والارض ولم يعى بخلقهن بقادر على أن يحيى الموتى ؟ بلى إنه على كل شىء قدير)

ثم بين ذلك بياناً آخر يتضمن مع إقامة الحجة دفع شبه كل ملحد وجاحد ، وهو أنه سبحانه ليس فى فعله بمنزلة غيره يفعل بالآلات والكلفة والتعب والمشقة ولا يمكنه الاستقلال بالفعل ، بل لا بد معه من آلة ومشارك ومعين ؛ بل يكفى فى خلق ما يريد خلقه (كن فيكون) فأخبر أن نفوذ إرادته ومشئته ، وسرعة تكوينه وانقياد الكون له . ثم ختم هذه الحجة باخباره أن ملكوت كل شىء بيده فيصرف فيه. بفعله وقوله (وإليه ترجعون) .

فسبحان المتكلم بهذا الكلام الذى جمع — مع وجازته وفصاحته وصحة برهانه ، كل ما تدعو إليه الحاجة من تقرير الدليل وجواب الشبهة بالفاظ لا أعذب منها للسمع ، ولا أحلى من معانيها للقلب ، ولا أنفع من ثمراتها للعبد .

ومن هذا قوله تعالى (إذا كنا عظاماً ورفاتاً أما لمبعوثون خلقاً جديداً ؟ قل كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر فى صدوركم فسيقولون من بئدنا ؟ قل الذى فطركم أول مرة فستجيبون إليك رؤسهم ويقولون متى هو ؟ قل عسى أن يكون قريباً . يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده وتظنون إن لبثتم إلا قليلاً) فتأمل ما أجيبوا به عن كل سؤال على التفصيل ؛ فإنهم قالوا (أما كنا عظاماً ورفاتاً أما لمبعوثون خلقاً جديداً) فقيل لهم فى جواب هذا السؤال : إن كنتم تزعمون أن لا خالق لكم ولارب ، فهلا كنتم خلقاً لا يصعبه التعب كالحجارة والحديد وما هو أكبر فى صدوركم من ذلك ؟ فإن قائم : لنارب خالق خلقنا على هذه الصفة وأنشأنا هذه النشأة التى لا تقبل البقاء ، ولم يجعلنا حجارة ولا حديداً ، فقد قامت عليكم الحجة باقراكم ؟ فى الذى يحول بين خالقكم ومفتنكم وإعادتكم خلقاً جديداً .

وللحجة تقرير آخر وهو : إنكم لو كنتم من حجارة أو من حديد أو خلق أكبر منهما لكان قادراً على أن يفتنكم ويحيل ذواتكم ويقلبها من حال إلى حال ؛ ومن قدر على

التصرف في هذه الاجسام مع صلاحيتها وشدتها بالإفناء والإحالة ؛ فأي مجزءه عن التصرف فيها هو دونها يافئاته وإحالتها ونقله من حال إلى حال ؟ فأخبر سبحانه أنهم يسألون سؤالاً آخر بقولهم : من يعيدنا إذا استحال جسمنا وفنيت ؟ فأجابهم بقوله (قل الذي فطرهم أول مرة) وهذا الجواب نظير جواب قول السائل (من يحيي العظام وهي رميم) فلما أخذتهم الحجة ولزمهم حكمها ، انتقلوا إلى سؤال آخر يتعلقون به كما يتعلق المقطوع بالحجاج بذلك وهو قولهم (متى هو ؟) فأجيبوا بقوله (عسى أن يكون قريباً . يوم يدهركم فتستجيون بحمده وتظنون إن لبثتم إلا قليلاً) .

ومن هذا قوله تعالى (يا عجب الإنسان أن يترك سدى ؟ ألم يك نطفة من منى رمى ، ثم كان علقة مخلوق فسوى . فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى ، أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى ؟)

فاحتج سبحانه على أنه لا يترك الإنسان مهملًا معطلا عن الأمر والنهي ، والثواب والعقاب ، وإن حكمته وقدرته تآبى ذلك ، فإن من نقله من نطفة منى ، ومن المنى إلى العلقة ، ثم إلى المصغرة ، ثم خلقه ؛ وشق سمعه وبصره ، وركب فيه الحواس والقوى والعظام والمنافع ، والأعصاب والرباطات التي هي أشد ؛ واتقن خلقه وأحكمه غاية الأحكام ، وأخرجه على هذا الشكل والصورة التي هي آتم الصور وأحسن الأشكال ، كيف يعجز عن إعادته وإنشائه مرة ثانية ؟ أم كيف تقتضى حكمته وعنايته أن يتركه سدى ؟ فلا يليق ذلك بحكمته ولا تعجز عنه قدرته .

فانظر إلى هذا الحجاج العجيب بالقول الوجيز ، والبيان الجليل الذي لا يتوهم أوضح منه ، وما أخذته القريب الذي لا تقع الظنون على أقرب منه .

وكذلك ما احتج به سبحانه على النصارى بمطالبة عوى إلهية المسيح كعوله (لو أردنا أن نتخذ لهم آياتنا من السماء إن كنا فاعلين) فأخبر تعالى أن هذا الذي أضافه من نسب الولد إلى الله من مشركي العرب والنجاري غير سائق في العقول إذا تأمله المتأمل . ولو أراد الله أن يفعل هذا لكان يسطق لنفسه ، ويجعل هذا الولد المتخذ من الجوهر الأعلى السهلوي الموصوف بالخلوص والنقاء من عوارض البشر ؛ المجهول على الثبات والبقاء ، لا من جواهر هذا العالم الفاني الكثير الأدناس والأوساخ والافتقار .

ولما كان هذا الحجاج كما ترى في هذه القوة والجلالة أتبعه بقوله (بل ينسف بالحق على الباطل فينصفه فإذا هو زاغ)

ونظير هذا قوله تعالى (لو أراد الله أن يتخذ ولداً لأخلق ما يشاء سبحانه هو الله الواحد القهار) وقال تعالى (ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه حديقة كانا يا كلان الطعام) أنظر كيف نبين لحم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون) وقد تضمنت هذه الحجة دليلين يبطلان إلهية المسيح وأمه (أحدهما) حاجتهما إلى الطعام والشراب وضعف بنيتهما عن القيام بنفسها ، بل هي محتاجة فيما يعينهما إلى الغذاء والشراب ، والمحتاج إلى غيره لا يكون إلهاً إذ من لوازم الإله أن يكون غنياً .

(الثاني) أن الذى يأكل الطعام يكون منه ما يكون من الإنسان من الفضلات القذرة التى يستحق الإنسان من نفسه وغيره حال انفصالها عنه ؛ بل يستحق من التصريح بذكرها . ولهذا — والله أعلم — هب الله سبحانه عنها بلازمها من أكل الطعام الذى ينتقل الذهن منه إلى ما يلزمه من هذه الفضلة ؛ فكيف يليق بالرب سبحانه أن يتخذ محتاجة وولداً من هذا الجنس ؟ ولو كان يليق به ذلك أو يمكن لكان الأولى به أن يكون من جنس لا يأكل ولا يشرب ، ولا يكون منه الفضلات المستقذرة .

ومن ذلك قوله تعالى (وإذا بشر أحدم بما ضرب للرحمن مثلاً ظل وجهه مسوداً وهو كظيم . أو من ينشأ فى الحلية وهو فى الخصام غير مبين) احتج سبحانه على هؤلاء الذين جعلوا له البنات بأن أحدم لا يرضى بالبنات ، وإذا بشر أحدم بالأنثى حصل له من الحزن والكآبة ما ظهر منه السواد على وجهه ، فإذا كان أحدم لا يرضى بالاناث بناتاً فكيف تجعلونها لى كما قال تعالى (ويجعلون لله ما يكرهون) .

ثم ذكر سبحانه ضعف هذا الجنس الذى جعلوه لله ، وأنه انقص الجنسین ، ولهذا يحتاج فى كآبه إلى الحلية وهو أضعف الجنسین بياناً فقال تعالى (أو من ينشأ فى الحلية وهو فى الخصام غير مبين) فأشار بنشأتهم فى الحلية إلى أنهم ناقصات فيحتجن إلى حلية يكملن بها . وأنهن عيبات فلا بين حجتهن وقت الخصومة مع أن فى قوله (أو من ينشأ فى الحلية) تعريضاً بما وضعت له الحلية من التزين لمن يفتشهن وبطأهن ، وتعريضاً بأنهن لا يثبتن فى الحرب ؛ فذكر الحلية التى هى علامة الضعف والمعجز .

ومن هذا ما حكاه سبحانه من محاجة إبراهيم عليه السلام قومه بقوله (وحاجه قومه قال أتصابون فى الله وقد هدان ؟ ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربى شيئاً وسع ربى كل شئ عليم أفلا تتذكرون ؟ وكيف أخاف ما أشركتم ولا تتخافون أنسكم أشركتم بافقه عالم ينزل به عليكم سلطاناً ؟ فأى الفريقين أحق بالامن إن كنتم تعلمون ؟ الذين

آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون) فهذا الكلام لم يخرج في ظاهره مخرج كلام البشر الذي يتكلفه أهل النظر والجدال والمقايضة والمعارضة . بل خرج في صورة كلام خبري يشتمل على مبادئ الحجاج ، ويشير إلى مقدمات الدليل ونتائجه بأوضح عبارة وأفصحها . والغرض منه أن إبراهيم قال لقومه متعجباً بما دعوه إليه من الشرك (أتأججون في الله) وتطمعون أن تستزلوني عن توحيدكم بعد أن هداني؛ وتأكدت بصيرتي واستحكمت معرفتي بتوحيده بالهداية التي رزقنيها ، وقد علمت أن من كانت هذه حاله في اعتقاده أمراً من الأمور عن بصيرة لا يعارضه فيها ريب فلا سبيل إلى استزلاله عنها .

وأيضاً فإن الحاجة بعد وضوح الشيء وظهوره نوع من العيب بمنزلة الحاجة في طلوع الشمس وقد رآها من يحاجه بعينه . فكيف يؤثر حجاجكم له أنها لم تطلع ، ثم قال (ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئاً) فكأنه صلوات الله وسلامه عليه يذكر أنهم خوفوه ألهمهم أن يناله معرفة كما قاله قوم هود (إن نقول إلا اعراك بعض ألفتنا بسوء) فقال إبراهيم : إن أصابني مكروه فليس ذلك من قبل هذه الأصنام التي عبدتموها من دون الله ، وهي أقل من ذلك فإنها ليست بمن يرجى أو يخاف ، بل يكون ذلك الذي أصابني من قبل الحي الفعال الذي يفعل ما يشاء بيده الضر والنفع ؛ يفعل ما يشاء وبحكم ما يريد .

ثم ذكر سعة علمه سبحانه في هذا المقام ، منبها على موقع احتراز لطيف وهو أن الله تعالى علما في وفيكم وفي هذه الآلهة لا يصل إليه علمي ، فإذا شاء أمراً من الأمور فهو أعلم بما يشاؤه ، فإنه وسع كل شيء علماً ؛ فإن أراد أن يصيبني بمكروه لا أعلم من أي جهة أتاني فعله محيط بما لم أعلمه . وهذا غاية التفويض والتبري من الحول والقوة وأسباب النجاة ، وأنها بيد الله لا بيدي .

وهكذا قول شعيب عليه السلام لقومه (قد أقربنا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها ، وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا . وسع ربنا كل شيء علماً . على الله توكلنا ، ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين) فردت الرسل بما يفعله الله وانه إذا شاء شيئاً فهو أعلم بما يشاؤه ولا علم لنا بامتناعه .

ثم رجع الخليل إليهم مقررراً للحجة فقال (وكيف أخاف ما أشركم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله) يعني في إلهيته (عالم ينزل به عليكم سلطاناً ، فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون ، الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون)

يقول لقومه : كيف يسوغ في عقل أن أخاف ما جعلتموه الله شريكاً في الإلهية وهي ليست موضع نفع ولا ضرر ، وأنتم لا تخافون أنكم أشركتم بالله في الإلهية أشياء لم ينزل بها حجة عليكم . والذي أشرك بحالقه وفاطره ، قاطر السموات والأرض ورب كل شيء ومليكه : آلهة لا تخلق شيئاً وهي مخلوقة ، ولا تملك لأنفسها ولا لعابديها ضراً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً ، وجعلها ندأله ومثلاً في الإلهية ؛ أحق بالخوف من لم يجعل مع الله إله آخر ، بل وحده وأفرده بالإلهية والربوبية والقهر والسلطان والحب والخوف . والرجاء ، فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون ؟ فحكم الله تعالى بينهما بأحسن حكم خضعت له القلوب وأقرت به الفطر فقال تعالى (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلام أولئك لهم الأمن وهم مهتدون)

فتأمل هذا الكلام وعجيب موقعه في قطع الخصوم ، وإحاطته بكل ما وجب في العقل أن يرد به مادعوه إليه ، بحيث لم يبق لطاعن مطعن ولا سؤال ، ولما كانت هذه المثابة عظمتها بإضافتها إلى نفسه الكريمة فقال تعالى (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء) وكفى بحجة يكون الله تعالى ملقياً لخليسه أن تكون قاطعة لموارد العناد ، وقائمة لأهل الشرك والإلحاد .

وشديه بهذه القصة قوله تعالى (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت . قال أنا أحيي وأميت . قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب . فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين) لما أجاب إبراهيم عليه السلام المحاج له في الله بأن الذي يحيي ويميت هو الله أخذ عدو الله في المعارضة والمعارضة بأنه يحيي ويميت ؛ بأنه يقتل من يريد ، ويستبقى من يريد ؛ فقد أحيى هذا وأمات هذا ، فألزمه إبراهيم على طرد هذه المعارضة أن يتصرف في حركة الشمس من غير الجهة التي يأتي الله بها منها بزعمه ، فإنه ادعى أنه يساوي الله في الإحياء والإماتة ؛ فإن كان صادقاً فليتصرف في الشمس تصرفاً تصح به دعواه ، وليس هذا انتقالاً من حجة إلى حجة أوضح منها كما زعم بعض النظار ؛ وإنما هو إلزام للدعى في طرد حجته إن كانت صحيحة .

ومن ذلك احتجاجه سبحانه على إثبات علمه بالجهات كلها بأحسن دليل وأوضح وأصح ، حيث يقول (وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور) ثم قرر عليه بذلك بقوله (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟) وهذا من أبلغ التقرير .

فإن الخالق لابد أن يعلم مخلوقه ، وإذا كنتم مقرين بأنه خالقكم وخالق صدوركم وما
أضمنتها ، فكيف تخفى عليه وهي خلقه ؟

وهذا التبرير مما يصعب على القدرة فهمه ، فإنه لم يخلق عندهم ما في الصدور ، فلم
يكن في الآية على أصولهم دليل على علمه بها ، ولهذا طرد غلاة القوم ذلك وتوفوا حله ،
فكفروهم للسلف قاطبة . وهذا التبرير من الآية صحيح على التقديرين ، أعني تقدير أن
يكون (من) في محل رفع على الفاعلية أو في محل نصب على المفعولية . فعلى التقدير الأول
الآية تعلم الرب مخلوقه ومصنوعه ؟ ثم ختم الحجة باسمين مقتضيين ثبوتها وهما اللطيف الذي
الطف صنمته وحكمته ودق بختي عجزت عنه الأفهام ، والخبير الذي انتهى علمه إلى الإحاطة
ببواطن الأشياء وخفاياها كما أحاط بطواهرها ، فكيف يخفى على اللطيف الخبير ما تخفيه
الضمان وتجنه الصدور .

ومن هذا احتجاجة سبحانه على المشركين بقوله تعالى (أم خلقوا من غير شيء أم
هم الخالقون ؟ أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون) فتأمل هذا التردد والحصر
المقتضين لإقامة الحجة بأقرب طريق وأوضح عبارة .

يقول تعالى : هؤلاء مخلوقون بعد أن لم يكونوا فهل خلقوا من غير خالق خلقهم ؟
فهذا من المحال الممتنع عند كل حافل . ثم قال تعالى (أم هم الخالقون) وهذا أيضاً من
المستحيل أن يكون للعبد خالقاً لنفسه ؛ فإن من لا يقدر أن يزيد في حياته بعد وجوده
وتماطيه أسباب الحياة ساعة واحدة ؛ كيف يكون خالقاً لنفسه ؟ وإذا بطل التسامح تبين
أن لهم خالقاً خلقهم فهو الإله الحق الذي يستحق عليهم العبادة والشكر ، فكيف يشركون
إلهاً غيره وهو وحده الخالق لهم ؟

فإن قيل : فما موقع قوله تعالى (أم خلقوا السموات والأرض) من هذه الحجة ؟
قيل : أحسن موقع ، فإنه يبين بالقسمين الأولين أن لهم خالقاً قاطراً وبين بالقسم الثالث
أنهم بعد أن وجدوا وخلقوا فهم عاجزون غير جائلين فإنهم لم يخلقوا أنفسهم ولم يخلقوا
السموات والأرض ، وإن الواحد القهار الذي لا إله غيره ولا رب سواه هو الذي خلقهم
وخلق السموات والأرض ، فهو المنفرد بخلق المسكن والساكن .

ومن هذا ما حكاه الله سبحانه من حاجة صاحب بئس لقومه ، بقوله (يا قوم اتبعوا
المرسلين ، اتبعوا من لا يستلكم أجراً وهم مهندون) فنبه على وجوب الاتباع ، وهو
كون المتبوع رسولا لمن ينبغي أن لا يخالف ولا يعصى ، وأنه على هداية . ونبه على
اتقائه المانع ، وهو عدم سؤال الأجر فلا يريد منكم دنيا ولا رئاسة . فوجب الاتباع

كونه مهتدياً والمنازع منه منتف ، وهو طلب العسل والفساد وطلب الأجر ، ثم قال :
(وما نال إلا عبد الذي فطرني وإليه ترجعون ؟) أخرج الحجية عليهم في معرض المخاطبة
انفسه تأليفاً لهم ، ونسب على أن عبادة العبد لمن فطره أمر واجب في العقول ، فإن خلقه
لعبد أصل إنعامه عليه ؛ وأنعامه كلها تابعة لإيجاده وخلقها . وقد جبل الله العقول والفطر
والشرائع على شكر المنعم ومجبة المحسن .

ولا يلتفت إلى ما يقوله نفاة التحسين والتقييس في ذلك ؛ فإنه من أفسد الأقوال
وأبطلها في العقول والفطر والشرائع . ثم أقبل عليهم مخرفاً تصويف الناصح فقال (وإليه
ترجعون) ثم أخبر عن الآلهة التي تعبد من دون الله أنها باطلة فقال (أم اتخذ من دونه
آلهة إن يرادني الرحمن بضر لا تقن عنى شفاعتهم شيئاً ولا يتقنون) فإن العابد يريد من
معبوده أن ينفعه وقت حاجته إليه ؛ وأنه إذا أرادني الرحمن الذي فطرني بضر لم يكن
لهذه الآلهة من القدرة ما يتقنونى بها من ذلك الضر ، ولا من الجاه والمكانة عنده
ما يشفع لى إليه ، ولا يخلص من ذلك الضر ؛ فبأى وجهة تستحق العبادة ؟ (لى إذا لى
ضلال مبين) إن عبدت من دون الله من هذا شأنه .

وهذا الذى ذكرناه من حجاج القرآن يسير من كثر .
والقصود أنه يتضمن الأدلة العقلية والبراهين القطعية التى لا مطمع فى التشكيك فيها
والاستئثار عليها إلا لمعانيد مكابر ، والمتأول لا يمكنه أن يقم على مبطل حجة عقلية ولا عقلية .
أما النقل فإنه عنده قابل للتأويل ، وهو لا يفيد اليقين . وأما العقل فلأنه قد خرج عن
صريحه وموجه بالقواعد التى قادتة إلى تأويل النصوص وإخراجها عن ظواهرها
وحقائقها ؛ فصارت تلك القواعد الباطلة حججاً بابينه وبين العقل والسمع . فإذا احتج على
خصمه بحجة عقلية نازعه خصمه فى مقدماتها بما سلم له من القواعد التى تخالفها .

فلقصود الصريح هو ما دلت عليه النصوص ، فإذا أبطله بالتأويل لم يبق معه صحيح
يحتج به على خصمه كما لم يبق معه مقبول صريح ، فإنه قد عترض المقبول بالتأويل بمقول
الصريح خرج عنه بالذى ظن أنه مقبول .

ومثال هذا أن العقل الصحيح الذى لا يكذب ولا يغلط قد حكم حكماً لا يقبل الغلط
أن كل ذاتين قائمتين بأنفسهما إما أن تكون كل منهما مابينة للأخرى أو محابثة لها . وأنه
يتمتع أن تكون هذه الذات قائمة بنفسها وهذه قائمة بنفسها ، وإحدهما ليسه فوق الأخرى ؛
ولا تحتها ، ولا عن يمينها ، ولا عن يسارها ؛ ولا خلفها ؛ ولا أمامها ، ولا متصلة بها ، ولا

منفصلة عنها؛ ولا مجاورة لها؛ ولا محايثة؛ ولا داخلة فيها، ولا خارجة عنها؛ فإذا خولف مقتضى هذا المعقول الصريح ودفع موجهه؛ فأى دليل عقلى احتج به المخالف بحد هذا على مبطل أمكنه دفعه بما دفع هو به حكم هذا العقل.

الوجه الرابعون: ان الأدلة القاطعة قد قامت على صدق الرسول (ص) فيما يخبر به؛ ودلائها على صدقه أبين وأظهر من دلالة الشبه العقلية على نقيض ما أخبر به عند كافة العقلاء. ولا يستريب في ذلك إلا مصاب في عقله وفطرته، فأين الشبه النافية لعلو الله على خلقه، وتكلمه بمشيئته؛ وتكليمه لخلقه. واصفات كاله؛ ولرؤيته بالابصار في الآخرة ولقيام أفعاله به، إلى براهين نبوته التي زادت على الالف وتنوعت كل التنوع؛ فكيف يقدح في البراهين العقلية الضرورية بالشبه الخيالية المتناقضة؟ وهل ذلك إلا من جنس الشبه التي أوردوها في التشكيك في الحسيات والبيدييات، فإنها وان عجز كثير من الناس عن حلها فهم يعلمون أنها قدح فيما علوه بالحس والاضطرار. فن قدر على حلها وإلا لم يتوقف جزمه بما عليه بحسه واضطراره على حلها.

وكذلك الحال في الشبه التي عارضت ما أخبر به الرسول (ص) سواء، فإن المصدق به وبما جاء به يعلم أنها لا تقدح في صدقه ولا في الإيمان به، فإن عجز عن حلها فإن تصديقه بما جاء به الرسول ضرورى. وهذه الشبهة عنده لا تزال ما عليه بالضرورة، فكيف إذا تبين بطلانها على التفصيل؟ بوضعه.

الوجه الحادى والرابعون وهو: أن الرسول (ص) بين مراده. وقد تبين أكثر مما تبين لنا كثير من دقائق المعقولات الصحيحة؛ ومعرفتنا بمراد الرسول (ص) من كلامه فوق معرفتنا بتلك الدقائق إذا كانت صحيحة المقدمات في نفسها، صادقة النتيجة غير كاذبة فكيف إذا كان الامر فيها بخلاف ذلك؟ فتلك التي تسمى معقولات قد تكون خطأ ولكن لم يتفطن لخطئها. وأما كلام المعصوم (ص) فقد قام البرهان القاطع على صدقه، ولكن قد يحصل الغلط في فهمه فيفهم منه ما يخالف صريح العقل، فيقع التعارض بين ما فهم من النقل وبين ما اقتضاه صريح العقل؛ فهذا لا يدفع. ولكن إذا تأمله من وجهه الله حسن القصد وحمه التصور تبين له أن المعارضة واقعة بين ما فهمه النفاة من النصوص وبين العقل الصريح، وأنها غير واقعة بين ما دل عليه النقل وبين العقل.

ومن أراد معرفة هذا فليوازن بين مدلول النصوص وبين العقل الصريح ليتبين له مطابقة أحدهما للآخر؛ ثم يوازن بين أقوال النفاة وبين العقل الصريح، فإنه يتبين له

حينئذ أن النفاة أخطأوا وخطأين ، خطأ على السمع ، فإنهم فهموا منه خلاف مراد المتكلم ، وخطأ على العقل بخروجهم عن حكمه .

الثاني والاربعون : أن المعارضين بين العقل والنقل الذي أخبر به الرسول (ص) قد اعترفوا بأن العلم بانتفاء المعارض مطلقاً لا سبيل إليه ، إذ ما من معارض نفسه إلا ويحتمل أن يكون له معارض آخر . وهذا بما اعتمد صاحب نهاية العقول وجعل السمعيات لا يحتاج بها على العلم بحال . وحاصل هذا : انا لا نعلم ثبوت ما أخبر به الرسول (ص) حتى نعلم انتفاء ما يعارضه . ولا سبيل إلى العلم بانتقاء المعارض مطلقاً ، لما تقدم وأيضاً فلا يلزم من انتفاء العلم بالمعارض العلم بانتقاء المعارض . ولا ريب أن هذا القول أفسد أقوال العالم ؛ وهو من أعظم أصول أهل الإلحاد والزندقة ، وليس في عزل الوحي عن رتبته أبلغ من هذا .

الثالث والأربعون : إن الله سبحانه قد أخبر في كتابه أن ما على الرسول إلا البلاغ المبين فقال تعالى (وما على الرسول إلا البلاغ المبين) وقال تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) وقال تعالى (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلمهم يتفكرون) وقد شهد الله له وكفى بالله شهيداً بالبلاغ الذي أمر به ؛ فقال (فتول عنهم فما أنت بملوم) وشهد له أعقل الخلق وأعلمهم وأفضلهم بأنه قد بلغ . فأشهد الله عليهم بذلك في أعظم مجمع وأفضله ، فقال في خطبته في عرفات في حجة الوداع : إنكم مسئولون عني فما أنتم قائلون ؟ قالوا : نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت . فرفع أصبعه إلى السماء مستشهداً بربه الذي فوق سمواته ، وقال اللهم اشهد ، فلو لم يكن عرف المسلمون وتيقنوا ما أرسل به وحصل لهم منه العلم واليقين ، لم يكن قد حصل منه البلاغ المبين ، ولما رفع عنه اللوم . وغاية ما عند النفاة أنه بلغهم ألفاظاً لا تفيدهم علماً ولا يقيناً . وأحاطهم في طلب العلم واليقين على عقولهم وفطرتهم وآرائهم ، لا على ما أوحى إليه ؛ وهذا معلوم البطلان بالضرورة .

الرابع والأربعون : أن عقل رسول الله (ص) أكل عقول أهل الأرض على الإطلاق فلو وزن عقله بعقولهم لرجحها . وقد أخبر الله أنه قبل الوحي لم يكن يدرى ما الإيمان ، كما لم يكن يدرى ما الكتاب ، فقال تعالى (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا) وقال تعالى (ألم يجدك يتيماً فأوى ، ووجدك ضالاً فهدى ؛ ووجدك عائلاً فأغنى ؟) وتفسير

هذه الآية بالآية التي في آخر سورة الشورى ، فإذا كان أهمل الخلق على الإطلاق إنما حصل له الهدى بالوحي كما قال تعالى (قل إن ضلكت فإنما أضل على نفسي وإن اهتديت فبما يوحي إلي ربي إنه سميع قريب) فكيف يحصل لسفهاء العقول وأحقاء الاحلام ، الاهتداء إلى حقائق الإيمان بمجرد عقولهم دون نصوص الوحي ، حتى اهتدوا ابتك الهداية إلى المعارضة بين العقل ونصوص الانبياء (لقد جئتم شيئاً إداً . تكاد السموات يتفطرن منه وتنفشق الأرض وتخر الجبال هداً)

الخامس والأربعون : إن الله سبحانه إنما أقام الحججة على خلقه بكتابه ورسوله ، فقال تعالى (تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً) وقال تعالى (وأوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ) فكل من بلغه هذا القرآن فقد أُنذر به وقامت عليه حجة الله) وقال تعالى (رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وقال تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وقال تعالى (كلما أتى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير ؟ قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء إن أنتم إلا في ضلال كبير . وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير . فَأَعْرِفُوا بذنوبهم فسخنا لأصحاب السعير) فلو كان كلام الله ورسوله لا يفيد اليقين والعلم ، والعقل محارص له ، فأى حجة تكون قد قامت على المكلفين بالكتاب والرسل ؟ وهل هذا القول إلا مناقض لإقامة حجة الله بكتابه من كل وجه ؟

الوجه السادس والأربعون : أنه سبحانه بين لعباده بأنه يبين لهم غاية البيان ؛ وأمر رسوله بالبيان ؛ وأخبر أنه أنزل عليه كتابه ليبين للناس ولهذا قال الزمري ، من الله البيان ، وعلى الرسول البلاغ ، وعلينا التسليم ، فهذا البيان الذي تكفل به سبحانه وأمر به رسوله إما أن يكون المراد به بيان اللفظ وحده ، أو المعنى وحده ؛ أو اللفظ والمعنى جميعاً . ولا يجوز أن يكون المراد بيان اللفظ دون المعنى ، فإن هذا لا فائدة فيه ، ولا يحصل به مقصود الرسالة . وبيان المعنى وحده بدون دليله ، وهو اللفظ الدال عليه ؛ متمتع ، فلم قطعاً أن المراد بيان اللفظ والمعنى ، فكما نقطع ونعلم أن الرسول (ص) بين اللفظ ؛ فكذلك نتيقن أنه بين المعنى ، بل كانت عنانيته ببيان المعنى أشد من عنانيته ببيان اللفظ وهذا هو الذي ينبغي ، فإن المعنى هو المقصود ؛ وأما اللفظ فوسيلة إليه ؛ فكيف تكون عنانيته بالوسيلة أهم من عنانيته بالمقصود ؟ وكيف يتيقن بيانه للوسيلة ولا يتيقن بيانه للمقصود ؟ وهل هذا إلا من أبين المحال ؟ فإن جاز عليه أن لا يبين المراد من ألفاظ القرآن . جاز عليه أن لا يبين بعض ألفاظه . فلو كان المراد منها خلاف حقائقها وظواهرها

دون مدلولاتها - وقد كتبه عن الامم ولم يبينه لها : كان ذلك قدحاً في رسالته وعصمته ،
 وفتحاً للزنادقة من الرافضة وغيرهم باب كتمان بعض ما أنزل الله ، وهذا مناق للآيمان
 به وبرسالته . يوضحه :

الوجه السابع والأربعون : ان القائل بأن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين ، إما أن يقول :
 إنها تفيد ظناً أو لا تفيد علماً ولا ظناً . فإن قال : لا تفيد علماً ولا ظناً فهو مع مكابرتة
 للعقل والنسج والفترة الانسانية ، من أعظم الناس كفراً وإلحاداً ، وإن قال : بل تفيد
 ظناً غالباً وإن لم تفد يقيناً ، قيل له : فإله تعالى قد ذم الظن المجرد وأهله ، فقال تعالى
 (إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يثبت على شيء) فأخبر أن الظن لا يوافق الحق
 ولا يطابقه ، وقال تعالى (إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم
 الهدى) وقال اهل النار (إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين) فلو كان ما أخبر الله
 به عن أسمائه وصفاته واليوم الآخر : وأحوال الامم وعقوباتهم ، لا تفيد إلا ظناً ،
 لكان المؤمنون إن يظنون إلا ظناً وما هم بمستيقنين ، ولكان قوله تعالى (وبالآخرة
 هم يوقنون) خبراً غير مطابق ، فإن عليهم بالآخرة إنما استفادوه من الأدلة اللفظية ،
 لا سيما وجمهور المتكلمين يصرحون بأن المعاد إنما علم بالنقل . فإذا كان النقل لا يفيد
 يقيناً لم يكن في الأمة من يوقن بالآخرة ، إذ الأدلة العقلية لا مدخل لها فيها ، وكفى بهذا
 بطلاناً وفساداً .

والله تعالى لم يكف من عباده بالظن بل أمرهم بالعلم كقوله (فاعلم أنه لا إله إلا الله)
 وقوله (اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم) وقوله (واتقوا الله واعلموا
 أنكم ملائكة) ونظائر ذلك ، وإنما يجوز اتباع الظن في بعض المواضع للحاجة ، كحادثه
 يخفى على المجتهد حكماً ، أو في الأمور الجزئية كتقويم السلع ونحوه . وأما ما بينه الله في
 كتابه على لسان رسوله فمن لم يتيقنه بل ظنه ظناً ، فهو من أهل الوعيد ليس من أهل
 الآيمان ، فلو كانت الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين لكان ما بينه الله ورسوله بالكتاب
 والسنة لم يتيقنه أحد من الأمة .

الثامن والأربعون : قوله إن العلم بمدلول الأدلة اللفظية موقوف على نقل اللغة ؛ كلام
 ظاهر البطلان ، فإن دلالة القرآن والسنة على معانيهما من جنس دلالة لغة كل قوم على
 ما يعرفونه ويعتادونه من تلك اللغة ، وهذا لا يختص بالعرب ، بل هو أمر ضروري
 لجميع بني آدم ، إنما يتوقف العلم بمدلول الفاظهم على كونهم من أهل تلك اللغة التي وقع

بينهم بها التخاطب ، ولهذا لم يرسل الله رسولا إلا بلسان قومه ليبين لهم ، فتقوم عليهم
الحجة بما فهموه من خطابه لهم . فدلالة اللفظ هي العلم بقصد المتكلم به .

ويراد بالدلالة أمران : فعل الدال . وكون اللفظ بحيث يفهم معنى . ولهذا يقال دله
بكلامه دلالة ، ودل الكلام على هذا دلالة ؛ فالتكلم دال بكلامه ؛ وكلامه دال بنظامه ،
وذلك يعرف من عادة المتكلم في ألفاظه ، فإذا كانت عادته أنه يعنى بهذا اللفظ هذا
المعنى ، هلينا متى خاطبنا به أنه أراد من وجهين : أحدهما أن دلالة اللفظ مبنيا على عادة
المتكلم التي يقصدها بالألفاظ ، وكذا على مراده بلغته التي عادته أن يتكلم بها . فإذا
عرف السامع ذلك المعنى وعرف أن عادة المتكلم إذا تكلم بذلك اللفظ أن يقصده ،
علم أنه مراده قطعاً ، وإلا لم يعلم مراده متكلم أبداً ؛ وهو محال .

الثاني : أن المتكلم إذا كان قصده إقناع المخاطبين بكلامه وعلم المخاطب السامع من
طريقته وصفته أن ذلك قصده ، لا أن قصده التلبس ، أفاده مجموع العليين اليقين بمراده ؛
ولم يشك فيه ، ولو تخلف عنه العلم لكان ذلك قادحاً في أحد العليين ؛ إما قادحاً في علمه
في موضوع ذلك اللفظ ، وإما في علمه بعبارة المتكلم به وصفاته وقصده ، فتمتع عرف
موضوعه وعرف عادة المتكلم به أفاده ذلك القطع . يوضحه :

التاسع والاربعون : أن السامع متى سمع المتكلم يقول لبست ثوباً ، وركبت فرساً ؛
وأكلت لحماً ، وهو عالم بمدلول هذه الألفاظ من عرف المتكلم ، وعالم أن المتكلم
لا يقصد بقوله لبست ثوباً معنى ذبحت شاة ، ولا من قوله ركبت فرساً معنى لبست ثوباً ،
علم مراده قطعاً ، فإنه يعلم أن من قصد خلاف ذلك عبداً ملبساً مدلساً لا ملبساً مفهماً .
وهذا مستحيل على الله ورسوله أعظم استحالة ، وإن جاز على أهل التخاطب فيما بينهم .
فاذا إفادة كلام الله ورسوله اليقين فوق استفادة ذلك من كلام كل متكلم . وهذا
أدل على كلام الله ورسوله من دلالة كلام غيره على مراده ، وكلما كان السامع أعرف
بالتكلم وقصده وبيانه وعادته ؛ كانت استفادته للعلم بمراده أكمل وأتم .

الخسون : أن قوله « إن فهم الدلالة اللفظية موقوف على نقل النحو والتصريف ،
جوابه أن القرآن قد نقل إعرابه كما نقلت ألفاظه ومعانيه ، لا فرق في ذلك كله . فألفاظه
متواترة وإعرابه متواتر ، ونقل معانيه أظهر من نقل ألفاظه وإعرابه كما تقدم بيانه . ونقل
جميع ذلك بالتواتر أصح من نقل كل لغة نقلها ناقل على وجه الأرض . وقواعد الإعراب
والتصريف الصحيحة مستفادة منه ؛ مأخوذة من إعرابه وتصريفه ، وهو الشاهد على صحة
غيرها مما يحتاج له بها . فهو الحجة لها والشاهد ، وشواهد الإعراب والمعاني منه أقوى وأصح

من الشواهد من غيره . حتى أن فيه من قواعد الإعراب وقواعد المعاني والبيان ما لم يشتمل عليه ضوابط النحاة وأهل علم المعاني . فبطل قول هؤلاء : إن الأدلة اللفظية تتوقف دلالتها على عصمة رواية مفردات تلك الألفاظ . يوضحه :

الحادى والخمسون : هب أنه يحتاج إلى نقل ذلك ، لكن عامة ألفاظ القرآن منقول معناها وإعرابها بالتواتر ، لا يحتاج الناس فيه إلى نقل عن عدول أهل العربية كالتحليل ، وسيبويه ، والأصمى ، وأبي عبيدة والكسائى ، والفراء ، حتى الألفاظ الغريبة فى القرآن مثل (أبسلوا) (وقسمة ضيزى) (وعسعر) ونحوها ، معانيها منقولة فى اللغة بالتواتر لا يختص بنقلها الواحد والاثنان ، فلم تتوقف دلالتها على عصمة رواية معانيها ، فكيف فى الألفاظ الشهيرة كالشمس ، والقمر ؛ والليل ، والنهار ، والبر ، والبحر ، والجبال . فهذه الدعوى باطلة فى الألفاظ الغريبة والشهيرة . يوضحه :

الوجه الثانى والخمسون : إن أصحاب هذا القانون قالوا : أظهر الألفاظ لفظ (الله) . وقد اختلفت الناس فيه أعظم اختلاف ؛ هل هو مشتق أم لا ؟ وهل هو مشتق من التأله أو من الوله أو من لاه إذا احتجب . وكذلك اسم الصلاة ، وفيه من الاختلاف ما فيه ، هل هو مشتق من الدعاء أو من الاتباع ، أو من تحريك الصلوتين (١) ؟ فإذا كان هذا فى أظهر الاسماء ، فما الظن بغيره .

فتأمل هذا الوهم والإيهام واللبس والتلبيس ، فإن جميع أهل الأرض عنائهم وجهلائهم ، ومن يعرف الاشتقاق ومن لا يعرفه ؛ وعربهم وعجمهم يعلمون أن (الله) اسم لرب العالمين خالق السموات والأرض الذى يحيى ويميت وهو رب كل شىء ومليكه . فهم لا يختلفون فى أن هذا الإسم يراد به هذا المسمى ، وهو أظهر عندهم وأعرف وأشهر من كل اسم وضع لكل مسمى ، وإن كان الناس متنازعين فى اشتقاقه فليس ذلك بنزاع منهم فى معناه .

وكذلك الصلاة لم يتنازعوا فى معناها الذى أراده الله ورسوله وإن اختلفوا فى اشتقاقها ؛ وليس هذا نزاعاً فى وجه الدلالة عليه . وكذلك قوله تعالى (بين الله لكم أن تضلوا) يقدره البصريون كراهة أن تضلوا ، والكوفيون لثلاثوا . وكذلك اختلافهم فى التنازع وأمثال ذلك ، إنما هو نزاع فى وجه دلالة اللفظ على ذلك المعنى ؛ مع اتفاقهم على أن المعنى واحد ، وهذا اللفظ لا يخرج اللفظ عن إفادته السامع اليقين بسماء

(١) عرقان يمتدان من الظهر حتى يكتنفا عجب الذنب

الثالث والخمسون : ان يقول هذه الوجوه العشرة مدارها على حرف واحد ، وهو :
ان الدليل اللفظي يحتمل أزيد من معنى واحد فلا يقطع بإرادة المعنى الواحد .
فنقول : من المعلوم أن أهل اللغة لم يشرعوا للشككم أن يتكلم بما يريد به خلاف
ظاهره إلا مع قرينة تبين المراد ، والمجاز إنما يدل مع القرينة بخلاف الحقيقة ، فإنها
تدل مع التجرد ، وكذلك الحذف والإضمار لا يجوز إلا إذا كان في الكلام ما يدل عليه .
وكذلك التخصيص ليس لأحد أن يدعيه إلا مع قرينة تدل عليه ؛ فلا يسوغ العقلاء
لأحد أن يقول : جاءني زيد ، وهو يريد ابن زيد إلا مع قرينة ، كما في قوله تعالى
(واستل القرية) . (واستل العير) عند من يقول إنه من هذا الباب ، فإنه يقول : القرية
والعير لا يستلان ، فلم أنه أراد أهلها . ومن جعل القرية للسكان والمسكن ، والعير اسما
للكبان والمركوب ؛ لم يحتج إلى هذا التقدير .

وإذا كانت هذه الأنواع لا تجوز مع تجريد الكلام عن القرائن المبينة للمراد ؛ فحيث
تجرد علما قطعاً أنه لم يرد بها ذلك ، وليس لقاتل أن يقول : قد تكون القرائن موجودة
ولا علم لنا بها ؛ لأن من القرائن ما يجب أن يكون لفظياً كخصصات الأعداد وغيرها .
ومنها ما يكون معنوياً كالقرائن الخالية والعقلية . والنوعان لا بد أن يكونا ظاهرين
للمخاطب ليفهم مع تلك القرائن مراد المتكلم ، فإذا تجرد الكلام عن القرائن فإن معناه
المراد عند التجرد ، وإذا اقتربنا بتلك القرائن فهم معناه المراد عند الاقتران ؛ فلم يقع
لبس في الكلام المجرد ولا في الكلام المقيد ، إذ كل من النوعين مفهم لمعناه المختص به .
وقد اتفقت اللغة والشرع أن اللفظ المجرد إنما يراد به ما ظهر منه ، وإنما يقدر من احتمال
مجاز أو اشتراك أو حذف أو اضمار ونحوه وإنما يقع مع القرينة ، أما مع عدمها فلا .
والمراد معلوم على التقديرين . بوضعه :

الرابع والخمسون : ان غاية ما يقال إن في القرآن ألفاظ استعملت في معان لم تكن
العرب تعرفها ، وهي الاسماء الشرعية كالصلاة والزكاة والاعتكاف ونحوها ؛ والاسماء
الدينية كالإيمان والإسلام والكفر والنفاق ونحوها ، وأسماء مجتمعة لم يرد ظاهرها
كالسارق والسارقة والزاني والزانية ونحوها ؛ وأسماء مشتركة كالقرء وعمس ونحوهما ،
فهذه الاسماء لا تفيد اليقين بالمراد منها .

فيقال : هذه الاسماء جارية في القرآن على ثلاثة أنواع : نوع بيانه معه ، فهو مع بيانه
يفيد اليقين بالمراد منه ، ونوع بيانه في آيات أخرى ؛ فيستفاد اليقين من مجموع الآيتين ،
ونوع بيانه موكول إلى الرسول ﷺ ؛ فيستفاد اليقين من المراد منه ببيان الرسول ﷺ .

ولم نقل نحن ولا أحد من العقلاء : إن كل لفظ فهو مفيد اليقين بالمراد منه بمجرد
من غير احتياج إلى لفظ آخر متصلا به أو منفصلا عنه ، بل نقول : إن مراد المتكلم
يعلم من لفظه المجرد منه والمقرون تارة ، ومنه ومن لفظ آخر يفيدان اليقين بمراده تارة .
ومنه ومن بيان آخر بالفعل أو القول يحيل المتكلم عليه تارة ، وليس في القرآن خطاب
أريد منه العلم بملوه إلا وهو داخل في هذه الأقسام . قال بيان المقترن كقوله تعالى (حتى
يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) وكقوله (لا يستوى القاعدون
من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم) وقوله
(فلبس فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما) ونظائر ذلك . والبيان المنفصل كقوله (والوالدات
يرضعن أولادهن حولين كاملين) وقوله (وفصاله في عامين) مع قوله (وحمله وفصاله
ثلاثون شهرا) فأفاد مجموع اللفظين البيان بأن مدة أقل الحمل ستة أشهر .

وكذلك قوله (وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل
واحد منهما الميراث) مع قوله (يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة) وأنه من لا ولد
له وإن سفل ولا والد له وإن علا . وكذلك قوله (أسكنوهن من حيث سكنتم من
وجوهكم) مع قوله (فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف) فأفاد
مجموع الخطابين في الرجوعيات دون البوائن . ومنه قوله تعالى (والليل إذا عسعس والصبح
إذا تنفس) مع قوله (كلا والقمر والليليل إذ أدير والصبح إذا أضفر) فإن مجموع
الخطابين يفيد أن العلم بأن الرب سبحانه أقسم بإدبار هذا وإقبال هذا أو إقبال هذا
منها . هل يقول من فسر أدبر أنه غير النهار أي جله في دبره . وعسعس بأقول . فعلى هذا
القول يكون القسم بإقبال الليل وإقبال النهار ، وقد يقال : وقع الإقسام في
الآيتين بالتوعين .

وأما البيان الذي يحيل المتكلم عليه : فكما أحال الله سبحانه على رسوله في بيان
ما أمرهم به من الصلاة والزكاة والحج ، وفرائض الإسلام التي إنشأها عليت مقاديرها
وصفاتها وهيئاتها من بيان الرسول ﷺ . فلا يخرج خطاب القرآن عن هذه الوجوه
الأربعة . فصار الخطاب مع بيانه مفيداً لليقين بالمراد منه . وإن لم يكن بيانه متصلاً به .

الخامس والخمسون : إن هذا القول الذي قاله أصحاب هذا القانون لم يعرف عن طائفة
من طوائف بني آدم ، ولا طوائف المسلمين ؛ ولا طوائف اليهود والنصارى ، ولا عن
أحد من أهل الملل قبل هؤلاء ؛ وذلك لظهور العلم بفساده ؛ فإنه يقدح فيما هو أظهر العلوم

الضرورية لجميع الخلق . فإن بنى آدم يتكلمون ويخاطب بعضهم بعضاً مخاطبة ومكاتبه ، وقد أنطق الله تعالى بعض الجمادات وبعض الحيوانات بمثل ما أنطق بنى آدم ؛ فلم يسترب سامع النطق في حصول العلم واليقين به ، بل كان ذلك عنده من أعظم العلوم الضرورية ؛ فقالت النملة لامة النمل (يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون) فلم يشك النمل ولا سليمان في مرادها وفهموه يقيناً . ولما علم سليمان مرادها يقيناً تبسم ضاحكاً من قولها . وخاطبه الهدهد ، فحصل للهدهد العلم اليقين بمراد سليمان من كلامه .

وأرسل سليمان الهدية والكتاب . وفعل ما حكى الله لما حصل له اليقين بمراد الهدهد من كلامه . وأنطق سبحانه الجبال مع داود بالتسبيح ، وعلم سليمان منطق الطير ، وأسمع الصحابة تسليح الطعام مع رسول الله ﷺ ، وأسمع رسوله تسليم الحجر عليه . أيقول مؤمن أو عاقل إن اليقين لم يحصل للسامع بشيء من مدلول هذا الكلام .

السادس والخمسون : أن أرباب هذا القانون الذين صنعوا استفادة اليقين من كلام الله ورسوله مضطربون في العقل الذى يعارض النقل أشد الاضطراب . فالفلاسفة مع شدة اعتنائهم بالمعقولات أشد الناس اضطراباً في هذا الباب من طوائف أهل الملل . ومن أراد معرفة ذلك فليقف على مقالاتهم في كتب أهل المقالات ، كالمقالات الكبرى للأشعرى والآراء والديانات للنوبختي ، وغير ذلك . وأما المتكلمون فاضطرابهم في هذا الباب من أشد اضطراب .

فتأمل اضطراب فرق الشيعة والخوارج والمعتزلة وطوائف أهل الكلام ، وكل منهم يدعى أن صريح العقل معه ، وأن مخالفه قد خرج عن صريح العقل ، ونحن نصدق جميعهم ، ونبطل عقل كل فريقهم بعقل الاخرى ثم نقول للجميع : بعقل من منكم يوزن كلام الله ورسوله (ص) ؟ فإوافقه قبل وأقر عليه ، وما مخالفه أول أو فوض إلى عقولكم : أعقل إرسطو وشيعته ؛ أم عقل افلاطون أم فيثاغورس ، أم بقراط ، أم الفارابي ، أم ابن سينا ، أم محمد بن زكريا ، أم ثابت بن قررة ، أم جهم بن صفوان ، أم النظام ، أم العلاف ؛ أم الجبائي ، أم بشر المريسي ؛ أم الاسكافي ؟

أم توصون بمقول المتأخرين الذين هذبوا العقليات ومخضوا زيدها واختاروا لانفسهم ؛ ولم توصوا بمقول سائر من تقدم ؟ فهذا أفضلهم عندكم محمد بن عمر الرازي ، فأبى محمولاته يؤنون نصوص الوحي وأنتم ترون اضطرابه فيها في كتبه أشد الاضطراب ولا يثبت على قول ؟

أم ترضون عقول القرامطة والباطنية والاسماعيلية ، أم عقول الاتحادية ؟ فكل هؤلاء وأضعاف أضغافهم يدعى أن العقل الصريح معه . وأن مخالفه خرجوا عن صريح المعقول ، وهذه عقولهم تنادى عليهم ؛ ولولا الإطالة لعرضناها على السامع عقلاً عقلاً ؛ وقد عرضها المعتنون بذكر المقالات . وهذه العقول إنما تفيد الريب والشك والحيرة والجهل المركب . فإذا تعارض النقل وهذه العقول أخذ بالنقل الصحيح ، ورعى بهذه العقول تحت الأقدام ، وحطت حيث حطها الله وأصحابها .

السابع والخمسون : إن أدلة القرآن والسنة نوعان : أحدهما يدل بمجرد الخبر . والثاني يدل بطريق التنبية على الدليل العقلي . والقرآن يملؤه من ذكر الأدلة العقلية التي هي آيات الله الدالة على ربوبيته ووحدانيته ؛ وعلمه وقدرته وحكمته ورحمته ؛ فأياته العيانة المشهودة في خلقه تدل على صدق النوع الأول وهو مجرد الخبر ، ولم تتجرد أخباره سبحانه عن آية تدل على صدقها ، بل قد بين لعباده في كتابه من البراهين الدالة على صدقه وصدق رسوله ما فيه هدى وشفاء .

فقول القائل : إن تلك الأدلة لا تفيد اليقين ، إن أراد به النوع المتضمن لذكر الأدلة العقلية . فهذا من أعظم البهت والوقاحة ، فإن آيات الله التي جعلها أدلة وحججاً على وجوده ووحدانيته وصفات كماله إن لم تفد يقيناً لم يفد دليل يقيناً بمدلول أبداً ، وإن أراد به النوع الأول بمجرد الخبر فقد أقام الله سبحانه الأدلة القطعية على ثبوته فلم يُحل عباده فيه على خبر مجرد لا يستفيدون ثبوته إلا من الخبر المجرد نفسه دون الدليل والعدال على صدق الخبر ، وهذا غير الدليل العام الدال على صدقه فيما أخبر به ، بل هو الأدلة المتعددة الدالة على التوحيد وإثبات الصفات والنبوات والمعاد وأصول الإيمان ، فلا تجد كتاباً قد تضمن من البراهين والأدلة العقلية على هذه المطالب ما تضمنه القرآن . فأدلة القطعية عقلية وإن لم تفد اليقين (فبأي حديث بعد الله وآياته يؤمنون ؟)

ففي هذا كسر الطاغوت الأول ، وهو قولهم : إن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين .

كسر الطاعوت الثاني

وهو قوله: إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم العقل . لأنه لا يمكن الجمع بينهما ولا إبطالهما ؛ ولا يقدم النقل ، لأن العقل أصل النقل ؛ فلو قدمنا عليه النقل ليطل العقل ، وهو أصل النقل ، فلزم بطلان النقل ، فيلزم من تقديم النقل بطلان العقل والنقل ، فتعين القسم الرابع وهو تقديم العقل .

فهذا الطاعوت آخر ذلك القانون . فهو مبني على ثلاث مقدمات :

الأولى : ثبوت التعارض بين العقل والنقل . الثانية : انحصار التقسيم في الأقسام الأربعة التي ذكرت فيه . الثالثة : بطلان الأقسام الثلاثة ليعين ثبوت الرابع . وقد أشبه شيخ الإسلام في هذا الباب بما لا مزيد عليه ؛ وبين بطلان هذه الشبهة وكسر هذا الطاعوت في كتابه الكبير^(١) فنحن نشير إلى كلمات يسورة هي قطرة من بحر تتضمن كسره ، وذلك يظهر من وجوه .

الوجه الأول : أن هذا التقسيم باطل من أصله ، والتقسيم الصحيح أن يقال : إذا تعارض دليلان سميان أو عقليان ، أو سمعي وعقلي ؛ فإما أن يكونا قطعيين ؛ وإما أن يكونا ظنيين ، وإما أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً . فأما القطعيان فلا يمكن تعارضهما في الأقسام الثلاثة ، لأن الدليل القطعي هو الذي يستلزم مدلوله قطعياً ، ولو تعارضا لزم الجمع بين التقيضين . وهذا لا يشك فيه أحد من العقلاء . وإن كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً تعين تقديم القطعي سواء كان عقلياً أو سمعياً ، وإن كانا ظنيين صرنا إلى الترجيح ووجب تقديم الراجح منهما . وهذا تقسيم راجح متفق على مضمونه بين العقلاء . فأما اثبات التعارض بين الدليل العقلي والسمعي والجزم بتقديم العقلي مطلقاً خطأ واضح معلوم الفساد .

الوجه الثاني : أن قوله إذا تعارض العقل والنقل ، فإما أن يريد به القطعيين فلا نسلم إمكان التعارض ؛ وإما أن يريد به الظنيين فالتقديم للراجح مطلقاً . وإذا قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لأنه قطعي لا لأنه عقلي . فدل أن تقديم للعقلي مطلقاً خطأ وأن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ ، وأن جعل سبب التأخير والاطراد كونه نقلياً خطأ . الوجه الثالث : قوله إن قدمنا النقل لزم الطعن في أصله . ممنوع . فإن قوله : العقل

أصل النقل، إما أن يريد به أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر، وأصل في علينا بصحته، فالأول لا يقوله عاقل، وإنما هو ثابت في نفس الأمر ليس موقوفاً على علينا به، فعدم علينا بالحقائق لا ينافي ثبوتها في نفس الأمر، فما أخبر به الصادق المصدرق هو ثابت في نفسه سواء علينا بمقولنا أم لم نعلمه، وسواء صدقه الناس أو لم يصدقوه، كما أنه رسول الله حقاً وإن كذبه من كذبه، كما أن وجود الرب تعالى وثبوت أسمائه وصفاته حق؛ سواء علينا بمقولنا أو لم نعلمه؛ فلا يتوقف ذلك على وجودنا؛ فضلاً عن علوينا وعقولنا. فالشرع المنزل من عند الله مستغن في نفسه عن علنا وعقلنا. ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه. فإذا علم العقل ذلك حصل له كمال لم يكن له قبل ذلك، وإذا فقد كان ناقصاً جاهلاً.

وأما إن أراد أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ودليل على صحته وهذا هو مراده؛ فيقال له: أتعنى بالعقل القوة الغريزية التي فينا؛ أم العلوم المستفادة بتلك الغريزة؟ فالأول لم يرد؛ ويمتنع إرادته. لأن تلك الغريزة ليست علماً يمكن معارضته للنقل، وإن كانت شرطاً في كل علم عقلي أو سمعي، وما كان شرطاً في الشيء امتنع أن يكون منافياً له. وإن أردت العلم والمعرفة الحاصلة بالعقل، قيل لك: ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلاً على صحته. فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر. والعلم بصحة السمع غاية يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول من العقليات، وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول، بل ذلك بالآيات والبراهين الدالة على صدقه. فعمل أن جميع المعقولات ليست أصلاً للنقل لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها، ولا بمعنى توقف ثبوته في نفس الأمر عليها؛ لاسيما وأكثر متكلمي أهل الاثبات كالأشعري في أحد قوليته، وأكثر أصحابه يقولون: إن العلم بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم عند ظهور المعجزات الحادثة ضروري؛ فما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي سهل يسير، مع أن العلم بصدقه له طرق كثيرة متنوعة، وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه، لم يكن القدح فيه قدحاً في أصل السمع. وهذا بحمد الله بين واضح. وليس القدح في بعض العقليات قدحاً في جميعها، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحاً في جميعها. فلا يلزم من صحة المعقولات التي تبني عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات، ولا من فساد هذه فساد تلك. فلا يلزم من تقديم السمع على ما يقال إنه معقول في الجملة القدح في أصله.

الرابع: أن يقال: إما أن يكون عالماً بصدق الرسول وثبوت ما أخبر به في نفس

الامر ، وإما ان لا يكون عالماً بذلك . فإن لم يكن عالماً امتنع التعارض عنده ؛ لأن المقول إن كان معلوماً يتعارض معلوم ومجهول ، وإن لم يكن معلوماً لم يتعارض بمجهولان . وإن كان عالماً بصدق الرسول (ص) امتنع ألا يعلم بثبوت ما أخبر به في نفس الامر ، إذا علم أنه أخبر به وهو عالم بصدقه لزم ضرورة أن يكون عالماً بثبوت خبره . وإذا كان كذلك استحال أن يقع عنده دليل يعارض ما أخبر به ويكون ذلك المعارض واجب التقديم ، إذ مضمون ذلك أن يقال : لا تعتقد ثبوت ما علمت أنه أخبر به ، لأن هذا الاعتقاد يناقض ما علمت من أن الخبر صادق ؛ وحقيقة ذلك : لا تصدقه في هذا الخبر ، لأن تصديقه يستلزم عدم تصديقه ؛ فيقول : وعدم تصديقي له فيه هو عين اللازم المحذور ، فإذا قيل لي لا تصدقه لثلا يلزم عدم تصديقه كان كما لو قيل كذبه لثلا يلزم تكذيبه . فهكذا حال من أمر الناس أن لا يصدقوا الرسول فيما علمه لأنه أخبر به بعد علمه أنه رسول لثلا يفرض تصديقهم إلى عدم تصديقه . بوضحه :

الوجه الخامس : وهو أن المنهى عنه من قبول هذا الخبر وتصديقه فيه هو عين المحذور ، فيكون واقعاً في المنهى عنه سواء أطاع أو عصى ، ويكون تاركاً للأمر به سواء أطاع أو عصى ، ويكون وقوعه في المخوف المحذور على تقدير الطاعة أعجل وأسبق منه على تقدير المعصية ، والمنهى عنه على هذا التقدير هو التصديق ، والمأمور به هو التكذيب . وحينئذ فلا يجوز النهي عنه سواء كان محذوراً أو لم يكن ؛ فإن لم يكن محذوراً لم يحز أن ينهى عنه ، وإذا كان محذوراً فلا بد منه على التقديرين .

الوجه السادس : انه إذا قيل له : لا تصدقه في هذا كان أمراً له بما يناقض ما علم به صدقه ، فكان أمراً له بما يوجب أن لا يثق بشيء من غيره ، فإنه متى جوز كذبه أو غلظه في خبر جوز ذلك في غيره . ولهذا أفضى الأمر بمن سلك هذا الطريق إلى أنهم لا يستفيدون من جهة الرسول (ص) شيئاً من الأمور الخيرية المتعلقة بصفات الرب سبحانه وتعالى وأفعاله ؛ بل ولا باليوم الآخر عند بعضهم : لا اعتقادهم أن هذه الاخبار على ثلاثة أنواع : نوع يجب رده وتكذيبه ، ونوع يجب تأويله وإخراجه عن حقيقته ، ونوع يقر . وليس لهم في ذلك أصل يرجعون إليه . بل يقول : ما أثبتته عقلك فائتبه ؛ وما نفاه عقلك فانفه ، وهذا يقول : ما أثبتته كشفك فائتبه وما لا فلا . ووجود الرسول عندهم كعدمه في المطالب الإلهية ومعرفة الربوبية ، بل على قولهم وأصولهم وجوده أضر من عدمه ، لأنهم لا يستفيدون من جهته علماً بهذا الشأن ، واحتاجوا إلى دفع ما جاء به ، إما بتكذيب ؛ وإما بتأويل ، وإما باعراض وتفويض .

فإن قيل : لا يمكن أنه يعلم أنه أخبر بما يناق العقل فإنه منزه عن ذلك ومتمتع عليه ذلك . قيل : فهذا إقرار باستحالة معارضة العقل للسمع واستحالة المسئلة ، وعلم أن جميع أخباره لا تناقض العقل .

فقد النقل سالها من مناف واسترحنا من الصداع جميعاً

فإن قيل : بل المعارضة ثابتة بين العقل وبين ما يفهمه ظاهر اللفظ ؛ وليست ثابتة بين العقل وبين نفس ما أخبر به الرسول (ص) ، فالمعارضة ثابتة بين العقل وبين ما يظن أنه دليل وليس بدليل ، أو يكون دليلاً ظنياً لتطرق الظن إلى بعض مقدماته إسناداً أو امتناعاً ؟

قيل : وهذا رفع صورة المسئلة ويحيلها بالسلكية ، ويصير صورتها هكذا : إذا تعارض الدليل القولي وما ليس بدليل صحيح وجب تقديم العقل ، وهو كلام لا فائدة فيه ولا حاصل له ، وكل عاقل يعلم أن الدليل لا يترك لما ليس بدليل .

ثم يقال : إذا فسرت الدليل السمعى بما ليس بدليل في نفس الأمر بل اعتقاد دلالته جهل ، أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل . فإن كان السمع في نفس الأمر كذلك لكونه خبراً مكذوباً أو صحيحاً ، ولكن ليس فيه ما يدل على معارضته العقل بوجه ، وأيتم التعارض والتقديم بين هذين النوعين فساعدناكم عليه وكنا أسعد بذلك منكم ؛ فانا أشد منكم نفياً للأحاديث المكذوبة على رسول الله (ص) وأشد إبطالاً لما تحمله من المعاني الباطلة ؛ وإن كان الدليل السمعى صحيحاً في نفسه ظاهر الدلالة بنفسه على المراد ؛ لم يكن ما عارضه من العقليات الاخياليات فاسدة .

السابع : أن يقال . لو قد عارض العقل للشرع لوجب تقديم الشرع ؛ لأن العقل قد صدق الشرع . ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره ، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به ، ولا العلم يصدق الشرع موقوف على كل ما يخبر به العقل . ومعلوم أن هذا المسلك إذا سلك أصح من مسلكهم كما قال بعض أهل الإيمان ، يكفيك من العقل أن يمر فك صدق الرسول ومعاني كلامه ثم يخلى بينك وبينه ، وقال آخر : العقل سلطان ولي الرسول ثم عزل نفسه ؛ ولأن العقل دل على أن الرسول يجب تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر ، ولأن العقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة ، ولا يدل على صدق قضايا نفسه دلالة عامة ، ولأن العقل يغلط كما يغلط الحس . وأكثر من غلظه بكثير ، فإذا كان حكم الحس من أقوى الأحكام ويعرض فيه من الغلط ما يعرض ، فما الظن بالعقل ؟

الثامن - ان الدليل الدال على صحة الشيء أو ثبوته أو عدالته أو قبول قوله لا يجب أن يكون أهلاً له ؛ بحيث إذا قدم قول المشهود له والمدلول عليه على قوله يلزم إبطاله . وهذا لا يقوله من يدري ما يقول . غاية أنه العلم بالدليل أصل العلم بالمدلول ، فإذا حصل العلم بالمدلول لم يلزم من ذلك تقديم الدليل عليه في كل شيء . فإذا شهد الناس لرجل بأنه خير بالطلب أو التقويم أو القيافة دونهم ؛ ثم تنازع المشهود والمشهد له في ذلك وجب تقديم قول المشهود له . فلو قالوا ، نحن شهدنا لك وزكيناك وبشهادتنا ثبتت أهليتك ؛ فتقديم قولك علينا والرجوع إليك دوننا يقدح في أصل الذي ثبت به قولك ؟ قال لهم . أتم شهدتم بما علمتم أني أهل لذلك دونكم وان قولي فيه مقبول دونكم . فلو قدمت أقوالكم على قولي فيما اختلفنا فيه لكان ذلك قدحا في شهادتكم وعلتكم بأنني أعلم منكم وحيثئذ فهذا (وجه تاسع) مستقل بكسر هذا الطاغوت . وهو أن تقديم العقل على الشرع يتضمن القدح في العقل والشرع ، لان العقل قد شهد للشرع والوحي بأنه أعلم منه ، وأنه لا نسبة له إليه ، وأن نسبة علومه ومعارفه إلى الوحي أقل من خردلة بالإضافة إلى جبل ، فلو قدم حكم العقل عليه لكان ذلك قدحا في شهادته . وإذا بطلت شهادته بطل قبول قوله . فتقديم العقل على الوحي يتضمن القدح فيه وفي الشرع . وهذا ظاهر لا خفاء به . - يوضحه .

الوجه العاشر . وهو أن الشرع مأخوذ عن الله بواسطة الرسولين الملك والبشر بينه وبين عباده ؛ مؤيداً بشهادة الآيات وظهور البراهين على ما يوجب العقل ويقتضيه تارة ويستحسنه تارة ويجوزة تارة ويضعف عن دركة تارة . فلا سبيل له إلى الإحاطة به ، ولا يد له من التسليم له والإقياد لحكمه والاذعان والقبول . وهناك يسقط (لم) ويبطل (كيف) وتزول (هلا) وتذهب (لوه ، وليت) في الريح ، لأن اعتراض المعترض عليه مردود ، واقتراع المقترح ما ظن أنه أولى منهسفه ، وجملة الشريعة مشتقة على أنواع الحكمة علماً وعملاً ، حتى لو جددت حكم جميع الامم ونسبت إليها لم تكن لها إليها نسبة . وهي متضمنة لأعلى المطالب بأقرب الطرق وأتم البيان . فهي متكفلة بتعريف الحقيقة رها وطاقرها المحسن إليها بأنواع الاحسان بأسمائه وصفاته وأفعاله ، وتعريف الطريق الموصل إلى رضاه .

ويقابل ذلك تعريف حال المعاني إلى الباطل والطرق الموصلة إليه . وحال السالكين تلك الطريق وإلى أين تنتهي بهم . ولهذا تميلها العول الكاملة أحسن تقبل بالتسليم

والادعان . وتستدير حولها بحماية حوزتها والذب عن سلطانها . فن ناصر باللغة الثابتة .
وحام بالعقل الصريح ، وذاب عنه بالبرهان . ومجاهد بالسيف والرمح والسيان . ومتفقه
في الحلال والحرام . ومعين بتفسير القرآن . وحافظ المترن والسنة وأسانيدها . ومفتش
عن أحوال زواتها ، وناقد لصحيحها من سقيمها . ومعلولها من سليمها .

فهذه الشريعة ابتدأوها من الله وانتهأؤها إليه . ليس فيها حديث المنجم في تأبيرات
الكواكب وحركات الافلاك وهيئاتها ومقادير الاجرام . ولا حديث التبريع والتشليك
والتسديس والمقارنة . ولا حديث صاحب الطبيعة الناظر في آثارها . واشتغالك
الاستغاضات وامتزاجها وقواها . وما يتعلق بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .
وما الفاعل منها وما الفعل . ولا فيها حديث لمهندس ولا لباحث عن مقادير الاشياء
ونقطها وخطوطها ، وسطوحها وأجسامها وأضلاعها وزواياها ومعاطفها ، وما الكرة
وما الدائرة والخط المستقيم والمخني ؛ ولا فيها هذين المنطقيين ونحوهم في الفروع والجنس
والفصل والخاصة والعرض العام ؛ والمقولات العشر ، والمختططات والموجحات : الصاهر
عن رجل مشرك من يونان كان يعبد الأوثان ولا يعرف الرحمن ، ولا يصدق بجماد
الإبدان ، ولا ان الله يرسل رسولا بكلامه إلى نوع الانسان .

فجعل هؤلاء المعارضون بين العقل والنقل ، عقل هذا الرجل معياراً على كتب الله
المنزلة وما أرسل به رسله . فثأركه منطقته وآلته وقانونه الذي وضعه بعقله قبلوه ، وما لم
يزكك تركوه .

ولو كانت هذه الأدلة التي أفستت عقول هؤلاء صحيحة لكان صاحب الشريعة يقوم
شريعته بها ويكملها باستعمالها ، وكان الله تعالى يذبه عليها ويحض على التمسك بها .

فيا للمقول . أين الدين من الفلسفة ؟ وأين كلام رب العالمين من آراء اليونان
والمجوس وعباد الاصنام والصابئين ؟ والوحي حاكم والعقل محكوم عليه .

فإن قالوا : إنما تقدم العقل الصريح الذي لم يختلف فيه إثنان على نصوص الانبياء ؛
فقد رموا الانبياء بما هم أبعد الخلق منه . وهو أنهم جازاً بما يخالف العقل الصريح . هذا
وقد شهد الله وكنى بالله شهيداً ، وشهد بشهادته الملائكة وأولوا العلم أن طريقة الرسول
(ص) هي الطريقة البرهانية المتضمنة للحكمة كما قال تعالى (يا أيها الناس قد جاءكم برهان
من ربكم) وقال تعالى (وانزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم)
فالطريقة البرهانية هي الواردة بالوحي الناظرة للرشد ، الداعية إلى الخير ، الواعدة للحسن

المسأب المدينة لحقائق الأنبياء ، المعرفة بصفات رب الأرض والسماء . وأن الطريقة التقليدية التخمينية هي المأخوذة من المتقدمين والنتيجة والدعوى التي ليس مع أصحابها إلا الرجوع إلى رجل من يونان وضع بعقله قانوناً يصحح به بزعمه علوم الخلاق وعقولهم ؛ فلم يستفد به عاقل تصحيح مسألة واحدة في شيء من علوم بنى آدم ؛ بل ما وزن به علم إلا أفسده ، وما برح فيه أحد إلا انسلخ من حقائق الإيمان كأنسلاخ القميص عن الانسان الحادى عشر : ان الله تعالى قد تمم الدين بنبيه (ص) وكله به ، ولم يحوجه هو ولا أمته بعده إلى عقل ولا نقل سواء . ولا رأى ولا منام . ولا كشف ؛ قال الله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً) وأنكر على من لم يكف بالوحى فقال (أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ؟ إن فى ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون) ذكر هذا جواباً لطلبهم آية تدل على صدقه ، فأخبر أنه يكفهم من كل آية . فلو كان ما تضمنه من الأخبار عنه وعن صفاته وأفعاله واليوم الآخر يناقض العقل لم يكن دليلاً على صدقه ؛ فضلاً عن أن يكون كافياً . وسيأتى فى الوجه الذى بعد هذا بيان أن تقديم العقل على النقل يبطل كون القرآن آية وبرهاناً على صحة النبوة .

والمقصود أن الله سبحانه تمم الدين وأكمله بنبيه (ص) وما بعثه به ؛ فلم يحوج أمته إلى سواء . فلو عارضه العقل وكان أولى بالتقديم منه لم يكن كافياً للأمة ولا تاماً فى نفسه . وفى مراسيل أبى داود أن رسول الله (ص) رأى بيد عمر ورقة فيها شيء من التوراة فقال : كفى بقوم ضلالة ان تبعوا كتاباً غير كتابهم ، أنزل على نبي غير نبيهم ، فأنزل الله تعالى (أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ؟ إن فى ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون) وقال تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلووا تسلياً)

فأقسم سبحانه أنا لا تؤمن حتى تحكم رسوله فى جميع ما شجر بيننا وتنتسج صدورنا لحكمه ، فلا يبقى فيها حرج ، ونسلم لحكمه تسلياً ؛ فلا نعارضه بعقل ولا رأى ، فقد أقسم الله سبحانه بنفسه على نفي الإيمان عن هؤلاء الذين يقدمون العقل على ما جاء به الرسول ، وقد شهدوا هم على أنفسهم بأنهم غير مؤمنين بمعناه وإن آمنوا بلفظه .

وقال تعالى (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله) وهذا نص صريح فى أن حكم جميع ما تنازعنا فيه مردود إلى الله وحده ، فهو الحاكم فيه على لسان رسوله . فلو قدم

حكم العقل على حكمه لم يكن هو الحاكم بكتابه . وقال تعالى (اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون) فأمر باتباع الوحي المنزل وحده ونهى عما خالفه ، وأخبر أن كتابه بينة وهدى وشفاء ورحمة ونور مفصلا وبرهانا ؛ وحجة وبيانا . فلو كان في العقل ما يعارضه ويجب تقديمه على القرآن لم يكن فيه شيء من ذلك ، بل كانت هذه الصفات للعقل دونه .

الثاني عشر: أن ما علم بصرح العقل الذي لا يختلف فيه العقلاء لا يتصور أن يعارضه الشرع ألبة . ومن تأمل ذلك فيما تنازع العقلاء فيه من المسائل الكبار وجد ما خالف النصوص الصريحة الصحيحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها ، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها . فتأمل ذلك في مسائل التوحيد والصفات ومسائل القدر والنبوات والمعاد ، تجد ما يدل عليه صريح العقل لم يخالفه سمع قط ، بل السمع الذي يخالفه إما أن يكون حديثا موضوعا ، أو لا تكون دلالاته مخالفة لما دل عليه العقل . ونحن نعلم قطعاً أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول وإن أخبروا بمجازات العقول ؛ فلا يخبرون بما يحيله العقل .

الثالث عشر: إن الشبهات القادحة في نبوات الانبياء ووجود الرب ومعاد الابدان؛ التي يسميها أربابها حججا عقلية في كل معارضة للنقل ، وهي أقوى من الشبه التي يدعى النفاة للصفات أنها معقولات خالفت النقل ومن جنسها أو قريب منها كما قيل .

دع الخمر بشرها الغواة فإنني رأيت أخاه مغنيا عن مكانها
فإن لم يكنها أو تكنه فإنه أحسوها غذته أمه بلبانها

وقد أورد على القدح في النبوات ثمانين شبهة أو أكثر ، وهي كلها عقلية ؛ وأورد على إثبات وجود الصانع سبحانه نحو أربعين شبهة ، وأورد على المعاد مثل ذلك ، والله يعلم أن هذه الشبهة من جنس شبهة نفاة الصفات وعلو الله على خلقه وتكليمه وتكلمه ؛ ورؤيته بالأبصار عياناً في الآخرة ، لكن نفقت هذه الشبهة بجاه نسبة أربابها إلى الإسلام ؛ وأن القوم يذوبون عن دين الله وينزهون الرب عما لا يليق به ؛ وإلا فعند التحقيق القاع عرفج (١) ولا فرق بين الشبه المعارضة لأصل نبوة الرسول (ص) وبين الشبه المعارضة لما أخبر به .

(١) القاع الأرض الحرة الطين التي لا يخالطها رمل فيشرب ماءها وهي مستوية ، وليس فيها نظامن ولا ارتفاع . والعرفج نبات طيب الريح أغبر إلى الخضرة وله زهرة صفراء وليس له حب ولا شوك . له لسان . وهو مثل يضرب للتشابه .

ومن تأمل هذا وهذا تبين له حقيقة الحال، وربما وجد الشبه القادحة في أصل النبوة أكثر من الشبه المعارضة لما أخبر به الرسل.

فقول لمن قدم المقبول على ما أخبر به الرسول: هل تقدم المقبول المعارض لأصل الرسالة والنبوة وأنت قد أوردته وأجبت عنه بما تعلم أن صدرك لم ينتلج له، فإن تلك الأجوبة مبنية على قواعد قد اضطرب فيها قولك، فمرة تثبتها: ومرة تنفيها، ومرة تقف فيها؟ أم تطرح تلك المقبولات وتشهد بفسادها؟ فلا سلكك في المقبولات المعارضة لخبر الرسول ما سلكك في تلك، فكانت السبيل واحدة؟ يوضحه:

الوجه الرابع عشر: وهو أن أرباب تلك الشبه إنما استمالوا على النظرة الجهمية بما ساعدوهم عليه من تلك الشبه، وقالوا: كيف يكون رسولا صادقا من يخبر بما يخالف صريح العقل: وأنتم قد سلمتم لنا ذلك وساعدتمونا عليه؟ وهو أن صانع العالم لا يختص بمكان، ولا يتكلم؛ ولا يرى؛ ولا يشار إليه، ولا يقتل من مكان إلى مكان، ولا تحمله الحوادث، ولا له وجه، ولا يد ولا إصبع، ولا سمع، ولا بصر؛ ولا علم؛ ولا حياة؛ ولا قدرة زايدة على مجرد ذاته. ومن أصولنا وأصولكم إنه لم يقم بذاته فعل ولا وصف؛ ولا حركة، ولا استواء، ولا نزول؛ ولا غضب ولا رضى، فضلا عن الفرح والضحك. ونحن وأنتم متفقون في نفس الأمر أنه لم يتكلم بهذا القرآن ولا بالتوراة ولا بالإنجيل وإنما ذلك كلام شيء عنه ياذنه عنكم وبواسطة العقل الفعال عندنا. ونحن وأنتم متفقون على أنه لم يره أحد، ولا رآه؛ ولا يسمع كلامه أحد، وأن هذا محال، فهو عندنا وعندكم بمنزلة كونه يأكل ويشرب وينام. فعند التحقيق نحن وأنتم متفقون على الأصول والقواعد التي نفت هذه الأمور، وهي بعينها تنفي صحة نبوة من أخبر بها، فكيف يمكن أن يصدق من جاء بها. وقد اهتممنا معنا بأن العقل يدفع خبره ويرده؟ فما للحرب بيننا وبينكم وجه. فكما تساعدنا نحن وإياكم على إبطال هذه الأخبار التي عارضت صريح العقل: فساعدونا على إبطال الأصل بنص ما اتفقنا جميعا على إبطال الأدلة الثابتة به فانظر هذا الإغواء. ما أصفه. والنسب ما أقرب. وإذا أردت أن تعرف حقيقة الحال فانظر حالهم مع هؤلاء الزنادقة في ردم هليهم وبحوشهم معهم، وخضوعهم لهم فيها الخامس عشر: إن للرجس إماما إن يكون مقرا بالرسول أو لا. فإن كان منكورا فالكلام معه في إثبات النبوة. فلا وجه للكلام معه في تعارض العقل والنقل. فإن تعارضها فرح الاقرار بصحة كل واحد منهما لو تجرد عن المعارض. وإن كان مقرا

بالرسالة فالكلام معه في مقامات : أحدها صدق الرسول (ص) فيما أخبر به ، فإن أنكر ذلك أنكر الرسالة والنبوة . وإن زعم أنه مقر بها ، وأن الرسل خاطبوا الجمهور بخلاف الحق تقريباً لأفهامهم ، ومضمون هذا أنهم كذبوا للصلحة . وهذه حقيقة قول هؤلاء . وهو عندهم كذب حسن . وإن أقر بأنه صادق فيما أخبر به ، فالكلام معه في المقام الثاني ، وهو أنه هل يقر بأنه أخبر به أو لا يقر به . فإن لم يقر به جهلاً عرفه ذلك بما يعرف به أنه دعا إلى الله وحارب أعداءه ، فإن أصر على إنكار ذلك فقد أنكر الأمور الضرورية كوجود بغداد ومكة .

وإن أقر أنه أخبر بذلك فالكلام معه في المقام الثالث . وهو أنه هل أراد ما دل عليه كلامه ولفظه أو أراد خلافه ؟ فإن ادعى أنه أراد فالكلام معه في المقام الرابع ، وهو أن هذا المراد هل هو حقيقة في نفسه أم باطل ؛ فإن كان حقاً لم يتصور أن يعارضه دليل عقلي آتية ؛ وإن كان باطلاً انتقلنا معه إلى مقام خامس ، وهو أنه هل يعلم الحق في نفس الأمر أو لا يعلمه ؟ فإن قال : لم يكن عالماً به فقد نُسب إلى الجهل ، وإن قال : كان عالماً به انتقلنا معه إلى مقام سادس . وهو أنه هل يمكنه التعبير والإفصاح عن الحق كما فهمتم أنتم بوعظكم ، أم لم يكن ذلك ممكناً له ؟ فإن لم يكن ذلك ممكناً له كان تعجزاً له عن أمر قدبر عليه أفراخ الفلاسفة وتلامذة اليهود ، وأوقاح المعتزلة والجمهية . وإن كان ممكناً له ولم يفعل كان ذلك غشاً لأمته ، وتوريطاً لها في الجهل بالله وأسمائه وصفاته : واعتقاد ما لا يليق بعظمته فيه ؛ وإن الجمهية وأفراخ الصائفة واليونان نزهوا الله عما لا يليق به ، وتكلموا بالحق الذي كتمه الرسول . وهذا أمر لا محيد لكم عنه . فاختراروا أي قسم شقتم من هذه الأقسام . والظاهر أنكم متنازعون في الاختيار ، وإن عقلاءكم يختارون أن الرسول (ص) كان يعرف الحق في خلاف ما أخبر به ؛ وأنه كان قادراً على التعبير عنه ولكن ترك ذلك خشية التنفير . فحاطب الناهي خطاباً جمهورياً بما يناسب عقولهم بما الأمر بخلافه . وهذا أحسن أقوالكم إذا آمنتم بالرسول وأقرتم بما جاء به .

السادس عشر : أن طرق العلم ثلاثة : الحس . والعقل . والمركب منها . فالعلوم ثلاثة أقسام . أحدها . ما يعلم بالعقل . والثاني . ما يعلم بالسمع . والثالث . ما يعلم بالعقل والسمع . وكل منها ينقسم إلى ضروري وتظري . وإلى معلوم وظنون . وموهوم . فليس كل ما يحكم به العقل يكون علماً . بل قد يكون ظناً أو وهمياً كما ذاباً . كما أن ما يدركه السمع والبصر كذلك . فلا بد من حاكم يفصل بين هذه الأنواع . فإذا اتفق للعقل والسمع

أو العقل والحس على قضية كانت معلومة يقينية . وإذا انفرد بها الحس عن العقل كانت وهمية ؛ كما ذكر من أغلاط الحس في رؤية المتحرك أشد الحركة وأسرعها ما كنا ، والساكن متحركاً ؛ والواحد اثنين ، والاثنين واحداً ، والعظيم الجرم صغيراً ؛ والصغير كبيراً ، والنقطة دائرة ؛ وأمثال ذلك . وهذه الأمور مجزم بغلطها لتفرد الحس بها عن العقل .

وكذلك حكم السمع قد يكون كاذباً ، وقد يكون صادقا ؛ ضرورة ونظرا . وقد يكون ظنياً ، فإذا قارنه العقل كان حكمه علماً ضرورياً ونظرياً ، كالعلم بمخبر الأخبار المتواترة . فانه حصل بواسطة السمع والعقل . فإن السمع أدى إلى العقل ما سمعه من ذلك ، والعقل حكم بأن المخبرين لا يمكن تواطؤهم على الكذب فأفاده علماً ضرورياً أو نظرياً على الاختلاف في ذلك بوجود المخبر به ، والنزاع في كونه ضرورياً أو نظرياً لا فائدة فيه . وكذلك الوهم يدرك أموراً لا يدري صحيحة هي أم باطلة ، فيردها إلى العقل الصريح ، فما صححه منها قبله ، وما حكم ببطلانه رده . فهذا أصل يجب الاعتبار به ، وبه يعرف الصحيح من الفاسد .

إذا عرف هذا فعلوم أن السمع الذي دل العقل على صحته أصح من السمع الذي لم يشهد له عقل . ولهذا كان الخبر المتواتر أعرف عند العقل من الآحاد . وما ذاك إلا لأن دلالة العقل قد قامت على أن المخبرين لا يتواطئون على الكذب ، وإن كان الذي أخبروا به مجالفت لما اعتاده المخبر وألفه وعرفه ، فلا نجد محمداً من تصديقهم ، والدلالة العقلية البرهانية على صدق الرسل أضعاف الأدلة الدالة على صدق المخبرين خبر التواتر . فإن أولئك لم يقم على صدق كل واحد منهم دليل ، ولكن اجتماعهم على الخبر دليل على صدقهم ، والرسل عليهم الصلاة والسلام قد قامت البراهين اليقينية على صدق كل فرد فرد منهم فقد اتفقت كلتهم وتواطأت أخبارهم على إثبات العلو والفوقية لله تعالى ، وأنه تعالى فوق عرشه ، فوق سمواته بائن من خلقه ، وأنه مكرم متكلم أمرناه يرضى ويعضب ، ويثيب ويعاقب ، ويحب ويبغض ، فأفاد خبرهم العلم بالمخبر عنه أعظم من الأخبار المتواترة لمخبرها . فإن الأخبار المتواترة مسندة إلى حس قد يغلط ؛ وأخبار الأنبياء مسندة إلى وحى لا يغلط ؛ فالقدح فيها بالعقل من جنس شبه السوفسطائية القادحة في الحس والعقل . ولو التفتنا إلى كل شبهة يعارض بها الدليل القطعي لم يبق لنا وثوق بشيء نعلمه بحس أو عقل أو هما . بوضحه :

الوجه السابع عشر : أن المعلومات المعاينة التي لا تدرك إلا بالخبر أضعاف أضعاف المعلومات التي تدرك بالحس والعقل ، بل لانسبة بينهما بوجه من الوجوه ، ولهذا كان إدراك السمع أعم وأشمل من إدراك البصر ، فإنه يدرك الأمور المددومة والموجودة والحاضرة والغائبة ، والمعلومات التي لا تدرك بالحس . وهذا حجة من فضائل السمع على البصر ، ورجح آخرون البصر لقوة ادراكه وجزمه بأنه يدركه ، وبُعدده من الغلط . وفصل النزاع بينهما ان ما يدرك بالسمع أعم وأشمل ، وما يدرك بالبصر أتم وأكمل . والمقصود ان الأمور الغائبة عن الحس نسبة المحسوس إليها كقطرة من بحر ، ولا سبيل إلى العلم بها إلا بالخبر الصادق ، وقد اصطفى الله من خلقه أنبياء أنبأهم من أنباء الغيب بما يشاء ؛ وأطلعهم منها على ما لم يطلع عليه غيرهم كما قال تعالى (ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وما كان الله ليطالعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء) وقال تعالى (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً) وقال تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس إن الله سميع بصير) فهو سبحانه يصطفى من يطلع من أنباء الغيب على ما لم يطلع عليه غيره . وكذلك سمي (نبياً) من الإنباء ؛ وهو الإخبار ؛ لأنه مخبر من جهة الله ومخبر عنه . فهو منبأ ؛ ومنبئ . وليس كل ما اخبر به الانبياء يمكن معرفته بدون خبرهم بل ولا أكثره . ولهذا كان أكمل الأمم علماً أتباع الرسل وإن كان غيرهم أحذق منهم في علم النجوم والهندسة ، وعلم التكم المتصل والمنفصل ، وعلم النبض والطارورة والابوال ومعرفة قوامها ، ونحوها من العلوم التي لما جاءتهم رسلهم بالبيانات فرحوا بما عندهم من العلم بها وآثروها على علوم الرسل . وهي كما قال الواقفت على نهاياتها « ظنون كاذبة ، وان بعض الظن اثم ، وهي علوم غير نافعة . فنعموذ بالله من علم لا ينفع ؛ وان نفعت فنفعها بالنسبة إلى علوم الانبياء كنعف العيش العاجل بالنسبة إلى الآخرة ودوامها .

فليس العلم في الحقيقة إلا ما اخبرت به الرسل عن الله عز وجل طلباً وخبراً ، فهو العلم المزكي للنفوس المكمل للفطر ، المصحح للعقول الذي خصه الله باسم المعلم ، وسمى ما عارضه ظناً لا يغني عن الحق شيئاً وخرصاً وكذباً فقال تعالى (فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم) وشهد لاهله أنهم أولو العلم فقال سبحانه وتعالى (وقال الذين أوتوا العلم والإيمان لقد لبثتم في كتاب الله إلى يوم البعث) وقال تعالى (شهد الله انه لا إله

إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم) والمراد بهم أولوا العلم بما أنزله على رسوله ليس المراد بهم أولى العلم بالمنطق والفلسفة وفروعهما ، وقال تعالى (ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى إليك وحيه وقل رب زدني علماً) فالعلم الذى أمره باستزادته هو علم الوحي لا علم الكلام والفلسفة ، وقال تعالى (لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه) أى أنزله وفيه عنه الذى لا يعلمه البشر ، فالباء للنصاحبة مثل قوله (فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله) أى أنزل وفيه علم الله ، وذلك من أعظم البراهين على صدق نبوة من جاء به .

ولم يصنع شيئاً من قال : إن المعنى أنزله وهو يعلمه . وهذا وإن كان حقاً فإن الله يعلم كل شيء فليس في ذلك دليل وبرهان على صحة الدعوى ، فإن الله يعلم الحق والباطل بخلاف ما إذا كان المعنى أنزله متضمناً لعلمه الذى لا يعلمه غيره إلا من أطلعه الله وأعلمه به ؛ فإن هذا من أعظم أعلام النبوة والرسالة . وقال فيما عارضه من الشبه الفاسدة التى يسميها أربابها قواطع عقلية (إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يبنى من الحق شيئاً) وقال تعالى (إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون) وقال لمن أنكر المعاد بعقله (وقالوا ما هى إلا حياتنا للدنيا نموت ونحيا وماهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون) والظن الذى أثبتته سبحانه للمعارضين خصوص الوحي بمقولهم ليس هو الاعتقاد الراجح بل هو أكذب الحديث وقال (قتل الخراصون الذين هم في غمرة ساهون)

وأنت إذا تأملت ما عند هؤلاء المعارضين لنصوص الانبياء بمقولهم رأيت كله خرساً ، وعلت أنهم هم الخراصون ، وإن العلم فى الحقيقة ما نزل به الوحي على الانبياء والمرسلين ؛ وهو الذى أقام الله به حجته ، وهدى به أنبياءه ورسوله وأتباعهم وأئمة عليهم فقال (كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون) وقال تعالى (وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وجاهلك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً) وقال تعالى (لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة — الآية) فهذه النعمة والتزكية إنما هى لمن عرف أن ما جاء به الرسول وأخبر به عن صفاته وأفعاله هو الحق كما أخبر به . لا كمن زعم أن ذلك مخالف لصريح العقل وإن العقول مقدمة عليه . والله المستعان .

الثامن عشر : ان العقل تحت حجر الشرع فيما يطلبه ويأمر به وفيما يحكم به ويحبر عنه . فهو محجور عليه في الطلب والخبر . وكما أن من عارض أمر الرسل بعقله لم يؤمن بهم وبما جاؤا به ؛ فكذلك من عارض خبرهم بعقله . ولا فرق بين الأمرين أصلاً . يوضحه ان الله سبحانه حكى عن الكفار معارضة أمره بعقولهم كما حكى عنهم معارضة خبره بعقولهم . أما الأول ففي قوله (الذين يأكلون الربوا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ؛ ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربوا وأحل الله البيع وحرم الربوا) فعارضوا تحريم الربوا بعقولهم التي سوت بين الربوا والبيع . فهذا معارضة النص بالرأى . ونظير ذلك ما عارضوا به تحريم الميتة من قياسها على المذكاة وقالوا : تأكلون ما حلتكم ولا تأكلون ما قتل الله . وفي ذلك أنزل الله (وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوك وإن أطيعتموهم إنكم لمشركون) وعارضوا أمره بتحويل القبلة وقالوا : إن كانت القبلة الأولى حقاً فقد تركت الحق . وإن كانت باطلاً فقد كنت على باطل . وإمام هؤلاء شيخ الطريقة إبليس عدو الله ، فإنه أول من عارض أمر الله بعقله ، وزعم أن العقل يقتضى خلافه .

وأما الثاني وهو معارضة خبره بالعقل فكما حكى الله سبحانه عن منكرو المعاد (وضرب لنا مثلا ونسى خلقه ، قال من يحيي العظام وهي رميم) وأخبر سبحانه أنهم عارضوا ما أخبر به من التوحيد بعقولهم ، وعارضوا أخباره عن النبوات بعقولهم ؛ وعارضوا بعض الأمثال التي ضربها بعقولهم ، وعارضوا أدلة نبوة رسوله ﷺ بعقولهم فقالوا (لولا أنزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ؟) وأنت إذا صفت هذه المعارضة صوغاً مزخرفاً وجدتها من جنس معارضة المعقول للنبقول .

وكذلك قولهم (ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى في الأسواق ؛ لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيراً . أو يلقى إليه كيز أو تكون له جنة يأكل منها ؟) أى لو كان رسولا لخالق السموات والأرض لما أحوجهم أن يمشى بيننا في الأسواق في المعيشة ؛ ولا غناء عن أكل الطعام ؛ ولا رسل معه ملكا من الملائكة أو ألقى إليه كزاً يغنيه عن طلب الكسب .

وعارضوا شرعه ودينه الذي شرعه لهم على لسان رسوله وتوحيده بمعارضة عقلية ، واستندوا فيها إلى القدر . فقال تعالى (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء ؛ كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا . قل هل

عندكم من علم فتخرجوه لنا ؟ إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرون . قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين) وحكى مثل هذه المعارضة في سورة النحل ، وفي سورة الزخرف ، وإذا تأملتها حق التأمل رأيتها أقوى بكثير من معارضة آيات الصفات بمقولهم ؛ فإن إخوانهم عارضوا بمشيئة الله للكائنات والمشيمة ثابتة في نفس الأمر ، والنفاة عارضوا بأصول فاسدة هم وضعوها من تلقاء أنفسهم ، أو تلقوها عن أعداء الرسل من الصائبة والمجوس والفلاسفة ، وهي خيالات فاسدة .

وبالجملة فمعارضة أمر الرسل أو خبرهم بالمعقولات إنما هي طريقة الكفار . فهم سلف الخلق بعدم ، فبئس السلف والخلف . ومن تأمل معارضة المشركين للرسل بالعقول وجدها أقوى من معارضة الجهمية والنفاة لخبرهم عن الله وصفاته وعلوه على خلقه ، وتكليمه للملائكة ورسله بمقولهم . فإن كانت تلك المعارضة باطلة فهذه أبطل وأبطل . وإن صححت هذه المعارضة فتلكت أولى بالصحة منها . وهذا لا يحيد لهم عنه . بوضحه :

التاسع عشر : ان القرآن ملوؤ من ذكر الصفات والعلو على الخلق والاستواء على العرش ، وتكلم الله وتكليمه للرسل ؛ واثبات الوجه واليدين والسمع والبصر ، والحياة والمحبة والغضب والرضا للرب سبحانه ، وهذا عند النفاة مثل وصفه بالاكل والشرب والجوع والعطش والنوم ، كل ذلك مستحيل عليه ، ومعلوم أن أخبار الرسول بما هو مستحيل عليه تعالى من أعظم المنفرات عنه ، ومعارضته فيه أسهل من معارضته فيما عداه ؛ ولم يعارضه أعداؤه في حرف واحد من هذا الباب مع حرصهم على معارضته بكل ما يقدرون عليه . فهلا عارضوه بما عارضته به الجهمية والنفاة ، وقالوا قد أخبرتنا بما يخالف العقل الصريح ، فكيف يمكننا تصديقك ؟ بل كان القوم على شركهم وضلالهم أعرف بالله وبصفاته من النفاة والجهمية ، وأقرب إلى اثبات الاسماء والصفات والقدر والمشيمة والفعل من شيوخ هؤلاء الفلاسفة وأتباعهم من السيناوية والفارابية والطوسية (١) العشرون : ان دلالة السمع على مدلوله متفق عليها بين العقلاء وان اختلفوا في جهتها هل هي ظنية أو قطعية ؟ وأرادت الرسل إفهام مدلولها واعتقاد ثبوتها ؛ أم أرادت الرسل إفهام غيرة وتأويل تلك الأدلة وصرفها عن ظاهرها ؟ فلا نزاع بين العقلاء في دلالتها على مدلولها . ثم قال أتباع الرسل : مدلولها ثابت في الأمر وفي الإرادة ، وقالت النفاة أصحاب

(١) نسبة إلى ابن سينا وأبي نصر الفارابي ، ونصير الدين الطوسي ، وكلهم من رؤساء المتفلسفة .

التأويل: مدلولها منتف في الأمر وفي بعض الإرادة. وقال أصحاب التخييل: مدلولها ثابت في الإرادة منتف في الأمر. وأما دلالة ما عارضها من العقليات على مدلوله فلم يتفق أربابها على دليل واحد منها، بل كل طائفة منهم تقول في أدلة خصومها: إن العقل يدل على فسادهما لا على صحتهما. وأهل السمع مع كل طائفة في دلالة العقل هل يفسدون تلك الطائفة الأخرى المخالفة للسمع. فكل طائفة تدعى فساد قول خصومها بالعقل، يصدقهم أهل السمع على ذلك، ولكن يكذبونهم في دعواهم صحة قولهم بالعقل.

فقد تضمنت دعوى الطوائف فساد ما يفهم العقل بشهادة بعضهم على بعض، وشهادة أهل الوحي والسمع معهم. ولا يقال: هذا يتقلب عليكم باتفاق شهادة الفرق كلها على بطلان ما دل عليه السمع وإن اختلفوا في أنفسهم. لأن المطلوب أنهم كلهم متفقون على أن السمع دل على الإثبات، ولم يتفقوا على أن العقل دل على نقيضه؛ فيمتنع تقديم الدلالة التي لم يتفق عليها على الدلالة المتفق عليها. وهو المطلوب.

الحادى والعشرون: أن الأمور السمعية التي يقال إن العقل عارضها كإثبات علو الله على خلقه؛ واستوائه على عرشه، وتكلمه؛ ورؤية العباد له في الآخرة؛ وإثبات الصفات له، هي مما علم بالاضطرار أن الرسول جاء بها، وعلم بالاضطرار صحة نبوته ورسالته، وما علم بالاضطرار امتنع أن يقوم على بطلانه دليل وامتنع أن يكون له معارض صحيح. لأنه لو قام على بطلانه دليل لم يبق لنا وثوق بمعلوم أصلاً لا حسي ولا عقلي. وهذا يبطل حقيقة الانسانية؛ بل حقيقة الحيوانية المشتركة بين الحيوانات. فإن لها تمييزاً وإدراكاً للحقائق بحسبها. وهذا الوجه في غاية الظهور، غنى بنفسه عن التأمل. وهو مبنى على مقدمتين قطعتين: إحداهما أن الرسول أخبر عن الله بذلك. والثانية أنه صادق في أي المقدمتين يقدم المعارض بين العقل والنقل؟

الثاني والعشرون: أن دليل العقل هو إخباره عن الذي خلقه وطره أنه وضع فيه ذلك وعله إياه وأرشده إليه، وذلك السمع هو الخبر عن الله أنه قال ذلك وتكلم به وأوحاه وهرف به الرسول، فأمره أن يعرف الأمر ويخبر به، ولا يكون أحدهما صحيحاً حتى يكون الآخر مطابقاً لخبره، وأن الأمر ما أخبر به، وحينئذ فقد شهد العقل لخبر الرسول بأنه صدق وحق، فعملنا مطابقته لخبره بمجموع الأمرين، بخبر الرسول به وشهادة العقل الصريح بأنه لا يكذب في خبره، وأما خبر العقل عن الله بما يضاد ذلك بأن الله وضع فيه ذلك وعله إياه فلم يشهد له الرسول بصحة هذا الخبر، بل شهد ببطلانه

فليس معه إلا شهادته لنفسه بأنه صادق فيما أخبر به ، فكيف تقبل شهادته لنفسه مع عدم شهادة الرسول ، فكيف مع تكذيبه إياه ؟ فكيف مع تكذيب العقل الصريح المؤيد بنور الوحي ، فكيف مع اختلاف سائر أصحابه وتكذيبهم وتناقضهم ؟ يريد به ايضاحاً :

الثالث والعشرون : وهو أن الأدلة السمعية نوعان : نوع دل بطريق التنبية والإرشاد على الدليل العقلي ، فهو عقلي سمعي . فمن هذا غالب أدلة النبوة والمعاد والصفاء والتوحيد وما لا يقوم التنبية على الدليل العقلي منه فهو يسير جداً . وإذا تدبرت القرآن رأيت هذا أغلب النوعين عليه ؛ وهذا النوع يمتنع أن يقوم دليل صحيح على معارضته لاستلزامه مدلوله ، وانتقال الذهن فيه من الدليل إلى المدلول ضرورة . وهو أصل النوع الثاني الدال بمجرد الخبر . والقدرح في النوعين بالنقل يمتنع بالضرورة : أما الأول فلما تقدم . وأما الثاني فلاستلزام القدرح فيه : القدرح في العقل الذي أثبتته ؛ وإذا بطل العقل الذي أثبتت السمع بطل ما عارضه من العقليات كما تقدم تقريره . بوضوحه :

الوجه الرابع والعشرون . أنه ليس في القرآن صفة إلا وقد دل العقل الصريح على اثباتها لله تعالى ؛ فقد تواطأ عليها دليل العقل والسمع . فلا يمكن أن يعارض ثبوتها دليل صحيح أثبت ، لا عقلي ولا سمعي . بل إن كان المعارض سمعياً كان كذباً مقترى أو خطأً المعارض به في فهمه . وإن كان عقلياً فهي شبهة خيالية .

واعلم أن هذه دعوى عظيمة ينكرها كل جهمي وناف وفيلسوف ، ويعرفها من نور الله قلبه بالإيمان وبارق قلبه معرفة الذي دعيت إليه الرسل ؛ وأقرت به الفطر ، وشهدت به العقول الصحيحة المستقيمة لا المنكوسة المركوسة . وقد نبه سبحانه في كتابه على ذلك في غير موضع ، وبين أن ما وصف به نفسه هو الكمال الذي لا يستحقه سواه ، بل أحده جاحد الكمال الرب تعالى . فإنه تمدح بكل صفة وصف بها نفسه وأثنى بها على نفسه ، ومجد بها نفسه ، وحمد بها نفسه . فذكرها سبحانه على وجه المدح له والتعظيم والتمجيد ، وتعرف بها إلى عباده ليعرفوا كماله ومجده وعظمته وجماله . وكثيراً ما يذكرها عند ذكر آلهم التي عبدوها من دونه .

فذكر سبحانه من صفات كماله وعلوه على عرشه وتكلمه وتكليمه وإحاطة علمه ونفوذ مشيئته ما هو منتف عن آلهم . فيكون ذلك من أدل دليل على بطلان إلهيتها وفساد عبادتها . ويذكر ذلك عند دعوته عباده إلى ذكره وشكره وعبادته ؛ فيذكر لهم من أوصاف كماله

ونعوت جلاله ما يجدون قلوبهم إلى المبادرة إلى دعوته والمسارعة إلى طاعته ، ويذكر صفاته لهم عند ترغيبهم وترهيبهم لتعرف القلوب من تخافه وترجوه . ويذكر صفاته أيضاً عند أحكامه وأوامره ونواهيهم . فقل ان تجرد آية حكم من أحكام المكلفين الا وهي محتتمة بصفة من صفاته أو صفتين . وقد يذكر الصفة في أول الآية ووسطها وآخرها كقوله (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير) ويذكر صفاته عند سؤال عباده لرسوله ﷺ عنه . ويذكرها عند سؤالهم له عن أحكامه ، حتى إن الصلاة لا تتمق إلا بذكر أسمائه وصفاته ، فذكر أسمائه وصفاته روحها وسرها ، يصحبها من أولها إلى آخرها وإنما أمر بإقامتها ليذكر بأسمائه وصفاته ، وأمر عباده أن يستلوه بأسمائه وصفاته ، ففتح لهم باب الدعاء رغياً ورهباً ليذكره الداعي بأسمائه وصفاته فيتوسل إليه بها ، ولهذا كان أفضل الدعاء ما توسل فيه الداعي إليه بأسمائه وصفاته .

قال الله تعالى (والله الأسماء الحسنى فادعوه بها) وكان اسم الله الأعظم في هاتين الآيتين : آية الكرسي ، وفاحة آل عمران . لاشتغالها على صفة الحياة المصححة لجميع الصفات ، وصفة القيومية المتضمنة لجميع الأفعال . ولهذا كانت سيدة آي القرآن وأفضلها . ولهذا كانت سورة الاخلاص تعدل تلك القرآن لأنها أخلصت الاخبار عن الرب تعالى وصفاته دون خلقه وأحكامه وثوابه وعقابه . وسمع النبي ﷺ رجلاً يدعو اللهم إني أسألك بأنك أنت الله الذي لا إله إلا أنت المنان بديع السموات والأرض يا ذا الجلال والإكرام ، يا حي يا قيوم ، وسمع آخر يقول اللهم إني أسألك بأنك أنت الله الذي لا إله إلا أنت الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد . فقال لأحدهما قد سألت الله باسمه الأعظم الذي إذا دُعي به أجاب ؛ وإذا سئل به أعطى ، وقال للآخر سل تعطه ، وذلك لما تضمنه هذا الدعاء من أسماء الرب وصفاته .

وفي الحديث الصحيح عنه (ص) أنه قال ما أصاب عبد قط هم ولا حزن ؛ فقال اللهم إني عبدك ابن عبدك ابن أمتك . ناصيتي بيدك ماض في حكمك ، عدل في قضاؤك ، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك ؛ وأنزلته في كتابك ، أو علمته أحداً من خلقك ، أو استأثرت به في علم الغيب عندك ، أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلبي ، ونور صدري ؛ وجلاء حزني وذهاب همي ونعيمي ؛ إلا أذهب الله همه وأبدله مكانه فرحاً ، قالوا أفلا تعلمين يا رسول الله ؟ قال ؛ بل ، يفغني لمن سمعته أن يتعلمن ،

وقد نبه سبحانه على اثبات صفاته وأفعاله بطريق العقول . فاستيقظت لتنبه العقول الحية ، واستمرت على رقادها العقول الميتة ؛ فقال في صفة العلم ، ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ، فتأمل صحة هذا الدليل مع غاية ايجاز لفظه واختصاره . وقال (أفن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون ؟) فما أصح هذا الدليل وما أوجزه . وقال تعالى في صفة الكلام (واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم مجلا جسدا له خوار الم يرو أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا ؟) نبه بهذا الدليل على أن من لا يكلم ولا يهدى لا يصلح أن يكون إلها . وكذلك قوله في الآية الأخرى عن العجل ، أفلا يرون أن لا يرجع إليهم قولا . ولا يملك لهم ضراً ولا نفعاً ؟ ، فجعل امتناع صفة الكلام والتكليم وعدم ملك الضر والنفع دليلاً على عدم الإلهية . وهذا دليل عقلي سمى على أن الإله لا بد أن يكلم ويتكلم ويملك لعباده الضر والنفع وإلا لم يكن إلهاً .

وقال تعالى (ألم نجعل له عينين ، ولساناً وشفقتين ، وهدينا له النجدين ؟) نبه بهذا الدليل العقلي القاطع أن الذي جعلك تتصرف وتتكلم وتعلم أولى ان يكون بصيراً متكاملاً عالماً . وأي دليل عقلي قطعي أقوى من هذا وأبين وأقرب إلى العقول ؟

وقال تعالى في آية المشركين المعظمين ، ألم لهم أرجل يمشون بها ، أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها ، أم لهم آذان يسمعون بها ؟ ، فجعل سبحانه عدم البطش والسمع والمشى والبصر لهم ، دليلاً على عدم إلهية من عدت منه هذه الصفات . وقد وصف الله سبحانه نفسه بصد صفة أوثانهم وبضد ما وصفه به المعطلة والجهمية . فوصف نفسه بالسمع والبصر والفعل باليدين والمجيء والاتيان . وذكر ضد صفات الاصنام التي جعل امتناع هذه الصفات فيها دليلاً على عدم إلهيتها

فتأمل آيات التوحيد والصفات في القرآن على كثرتها وتفننها واتساعها وتنوعها ، تجدها كلها قد أثبتت الكمال للوصوف بها وأنه المتفرد بذلك الكمال ، فليس له فيه شبه ولا مثل ، وأي دليل في العقل أوضح من إثبات الكمال المطلق لخالق هذا العالم ومدبره وملك السموات والأرض وقبومهما ؟ فإذا لم يكن في العقل إثبات جميع الكمال له فأى قضية تصح في العقل بعد هذا ؟ ومن شك في أن صفة السمع والبصر والكلام والحياة والارادة والقدرة والغضب والرضى والفرح والرحمة كال فهو بمن سلب خاصة الإنسانية وانسلخ من العقل . بل من شك أن اثبات الوجه واليدين وما اثبته لنفسه مهما كمال فهو مصاب في عقله

ومن شك أن كونه يفعل باختياره ماشاء ويتكلم إذا شاء ، وينزل إلى حيث يشاء ، ويحيى إلى حيث شاء غير كال فهو جاهل بالكال . والمجادعنده أكل من الحى الذى تقوم به الأفعال الاختيارية ؛ كما أن عند الجهى أن الفاقد لصفات الكال أكل من الموصوف بهما ، كما أن عند أستاذهما وشيخهما الفيلسوف أن من لا يسمع ولا يبصر ولا يعلم ولا له حياة ولا قدرة ولا ارادة ؛ ولا فعل ولا كلام ، ولا يرسل رسولا ، ولا ينزل كتاباً ، ولا يتصرف فى هذا العالم بتحويل وتغيير وإزالة ونقل وإماتة وإحياء ، أكل من يتصف بذلك . فهؤلاء كلهم قد خالفوا صريح المعقول ، وسلبوا الكال عن موأحق بالكال من كل ما سواه . ولم يكفهم ذلك حتى جعلوا الكال نقصاً .

فتأمل نسبتهم الباطلة التى عارضوا بها الوحى هل تصادم هذا الدليل الدال على إثبات الصفات والأفعال للرب سبحانه ثم اختر لنفسك بعد ما شئت . وهذا قطرة من بحر نهبنا عليه تنبيها يعلم به اللبيب ما وراهه . وإلا فلو أعطينا هذا الموضوع حقه ، وهيات أن نصل إلى ذلك ، لكننا عدة أسفار . وكذا كل وجه من هذه الوجوه فإنه لو بسط وفصل لاحتدل سفراً وأكثر . والله المستعان وبه التوفيق .

الحامس والعشرون : أن غاية ما ينفى إليه من ادعى معارضة العقل للوحى أحد أمور أربعة لا بد له منها : إما تكذيبها وجحدها ، وإما اعتقاد أن الرسل خاطبوا الخلق خطاباً جمهورياً لا حقيقة له ، وإنما أرادوا منهم التخيل وضرب الأمثال . وإما اعتقاد أن المراد تأويلها وصرفها عن حقائقها بالمجازات والاستعارات . وإما الإعراض عنها وعن فهمها وتدبرها ، واعتقاد أنه لا يعلم ما أريد بها إلا الله . فهذه أربع مقامات ، وقد ذهب إلى كل مقام منها طوائف من بنى آدم .

المقام الاول مقام التكذيب . وهؤلاء استراحوا من كلفة النصوص والوقوع فى التشبيه والتجسيم ؛ وخلعوا ربة الاسلام من أعناقهم .

المقام الثانى مقام أهل التخيل ، قالوا : إن الرسل لم يمكنهم مخاطبة الخلق بالحق فى نفس الامر ، فخطبوه بما يخيل إليهم ، وضربوا لهم الأمثال ، وعبروا عن المعانى المعقولة بالامور القرية من الحس ، وسلكوا ذلك فى باب الاخبار عن الله وأسمائه وصفاته واليوم الآخر ، وأقروا باب الطلب على حقيقته . ومنهم من سلك هذا المسلك فى الطلب أيضاً وجعل الامر والنهى إشارات وأمثالا . فهم ثلاث فرق ؛ هذه إحداها ، والثانية سلكت ذلك فى الخبر دون الامر ، والثالثة سلكت ذلك فى الخبر عن الله وعن صفاته

دون المعاد والجنة . وذلك كله إلهاد في أسماء الرب وصفاته ودينه واليوم الآخر .
والملمد لا يتمكن من الرد على الملمد وقد وافقه في الأصل وإن خالفه في فروعه .
ولهذا استطال على هؤلاء الملاحدة ابن سينا وأتباعه غاية الاستطالة ، وقالوا :
القول في نصوص المعاد كالقول في نصوص الصفات ، قالوا : بل الأمر فيها أسهل
من نصوص الصفات ، لكثرتها وتنوعها وتعدد طرقها ، وإثباتها على وجه يتعذر
معه التأويل . فإذا كان الخطاب بها خطاباً جمهورياً فنصوص المعاد أولى .

قال : فإن قلتم : نصوص الصفات قد عارضها ما يدل على انتفاءها من العقل .
قلنا : ونصوص المعاد قد عارضها من العقل ما يدل على انتفاءها . ثم ذكر العقليات
المعارضة للمعاد ما يعلم به العاقل أن العقليات المعارضة للصفات من جنسها أو
أضعف منها .

المقام الثالث مقام أهل التأويل ، قالوا : لم يرد منا اعتقاد حقائقها ، وإنما
أريد منا تأويلها بما يخرجها عن ظاهرها وحقائقها ، فتكفوا لها وجوه التأويلات
المستكرهة ، والمجازات المستنكرة التي يعلم العقلاء أنها أبعد شيء عن احتمال ألفاظ
النصوص لها ، وأنها بالتحريف أشبه منها بالتفسير .

والطائفتان اتفقتا على أن الرسول ﷺ لم يبين الحق للأمة في خطابه لهم ولا
أوضحه ، بل خاطبهم بما ظاهره باطل ومحال ، ثم اختلفوا ، فقال أصحاب التخييل :
أراد منهم اعتقاد خلاف الحق والصواب ، وإن كان في ذلك مفسدة فالمصلحة
المرتبة عليه أعظم من المفسدة التي فيه . فقال أصحاب التأويل : بل أراد منا أن
نعقد خلاف ظاهره وحقيقته ، ولم يبين لنا المراد تعريضاً إلى حصول الثواب
بالاجتهاد والبحث والنظر وإعمال الفكرة في معرفة الحق بمقولنا ، وصرف تلك
الألفاظ عن حقائقها وظواهرها لننال ثواب الاجتهاد والسعي في ذلك . فالطائفتان
متفقتان أن ظاهر خطاب الرسول ﷺ ضلال وباطل ، وأنه لم يبين الحق ، ولا
هدى إليه الخلق .

المقام الرابع : مقام اللا أدرية الذين يقولون : لا ندري معاني هذه الألفاظ ،
وينسبون طريقهم إلى السلف ، وهي التي يقول المتأولون إنها أسلم ، ويحتجون
بقوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) ويقولون : هذا هو الوقف التام عند جمهور

السلف ، وهو قول أبي بن كعب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعائشة وعروة بن الزبير وغيرهم من السلف والخلف . وعلى قول هؤلاء يكون الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص ولا أصحابهم ولا التابعون لهم بإحسان ، بل يقرمون كلاماً لا يعقلون معناه .

ثم هم متناقضون أخص تناقض فإنهم يقولون : تجرى على ظاهرها ، وتؤولها باطل . ثم يقولون : لها تأويل لا يعلمه إلا الله . وقول هؤلاء باطل ، فإن الله سبحانه أمر بتدبر كتابه وتفهمه وتعقله ، وأخبر أنه بيان وهدي وشفاء لما في الصدور ، وحاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه . ومن أعظم الاختلاف اختلافهم في باب الصفات والقدر والأفعال ، واللفظ الذي لا يعلم ما أراد به المتكلم لا يحصل به حكم ولا هدى ولا شفاء ولا بيان .

وهؤلاء طرخوا لأهل الإلحاد والزندقة والبدع أن يستنبطوا الحق من عقولهم فإن النفوس طالبة لمعرفة هذا الأمر أعظم طلب ؛ والمقتضى التام لذلك فيها موجود فإذا قيل لها : إن ألفاظ القرآن والسنة في ذلك لها تأويل لا يعلمه إلا الله ، ولا يعلم أحد معناها فرت إليه عقولهم وفطرتهم وآراؤهم ، فسدت هؤلاء باب الهدى والرشاد ، وفتح أولئك باب الزندقة والبدعة والإلحاد . وقالوا : قد أقررتم بأن ما جلت به الرسل في هذا الباب لا يحصل منه علم بالحق ولا يهدي إليه ، فهو في طريقتنا لا في طريقة الأنبياء ، فإننا نحن نعلم ما نقول ونثبت بالادلة العقلية ، والانبيا لم يعلموا تأويل ما قالوه ولا بينوا مراد المتكلم به . وأصاب هؤلاء من الغلط على السمع ما أصاب أولئك من الخطأ في العقل .

وهؤلاء لم يفهموا مراد السلف بقولهم : لا يعلم تأويل المنشأ به إلا الله ؛ فالتأويل في مثل قوله تعالى (هل ينظرون إلا تأويله ، يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق) وقوله تعالى (ذلك خير وأحسن تأويلاً) وقول يوسف (يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً) وقول يعقوب (ويعطيك من تأويل الاحاديث) وقال تعالى (وقال الذي نجا منهما وادكر بعد أمة أنا أنبئكم بتأويله فآرسون) وقال يوسف (لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأناك بتأويله قبل أن يأتيكما) فتأويل الكلام الطلبي هو نفس فعل المأمور به

وترك المنهى عنه كما قال ابن عيينة « السنة تأويل الأمر والنهى ، وقالت عائشة
رضي الله عنها « كان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه وسجوده : سبحانك اللهم
ربنا وبمحمدك اللهم اغفر لي ، يتأول القرآن »

وأما تأويل ما أخبر به الله تعالى عن نفسه وعن اليوم الآخر فهو نفس
الحقيقة التي أخبر الله عنها . وذلك في حق الله هو كنه ذاته وصفاته التي لا يعلمها
غيره ولهذا قال مالك وربيعة « الاستواء معلوم والكيف مجهول » وكذلك قال ابن
الماجشون والإمام أحمد وغيرهم من السلف « إننا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به
عن نفسه وإن كنا نعلم تفسيره ومعناه »

وقد فسر الإمام أحد الآيات التي احتج بها الجهمية من المتشابهة وقال « إنهم
تأولوها على غير تأويلها ، وبين معناها . وكذلك الصحابة والتابعون فسروا القرآن
وعلموا المراد بآيات الصفات كما علموا المراد من آيات الأمر والنهى ، وإن لم يعلموا
الكيفية ، كما علموا معاني ما أخبر الله به في الجنة والنار وإن لم يعلموا حقيقة
كنهه وكيفيته .

فمن قال من السلف : إن تأويل المتشابهة لا يعلنه إلا الله بهذا المعنى فهو حق .
وأما من قال : إن التأويل الذي هو تفسيره وبيان المراد منه لا يعلمه إلا الله فهو
غلط ، والصحابة والتابعون وجمهور الأمة على خلافه . قال مجاهد « عرضت
المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عند كل آية وأسأله عنها ، وقال
عبد الله بن مسعود « ما في كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيما أنزلت ، وقال الحسن
البصري « ما أنزل الله آية إلا وهو يجب أن يعلم ما أراد بها ، وقال مسروق
« ما نسأل أصحاب محمد ﷺ عن شيء إلا وعلمه في القرآن ، ولكن علمنا قصر عنه ،
وقال الشعبي « ما ابتدع قوم بدعة إلا وفي كتاب الله بيانها »

والمقصود أن معارضة العقل للسمع لا بد لصاحبها أن يسلك أحد هذه المسالك
الأربعة الباطلة ، وأسلمها هذا المسلك الرابع . وقد علمت بطلانه ، وإنما كان أقلها
بطلاناً لأنه لا يتضمن الخبر الكاذب على الله ورسوله ؛ فإن صاحبه يقول :
لا أفهم من هذه النصوص شيئاً ولا أعرف المراد بها . وأصحاب تلك المسالك
تتضمن أقوالهم تكذيب الله ورسوله والإخبار عن النصوص بالكذب .

السادس والعشرون : إن هؤلاء المعارضين للكتاب والسنة بعقليتهم التي هي في الحقيقة جهليات إنما يبنون أمرهم في ذلك على أقوال مشتبهة بجملة تحتل معاني متعددة ، ويكون ما فيها من الاشتباه في المعنى والإجمال في اللفظ يوجب تأويلها بحق وباطل . فبما فيها من الحق يقبل من لم يحط بها علماً بما فيها من الباطل لأجل الالتباس والاشتباه ، ثم يعارضون بما فيها من الباطل نصوص الأنبياء .

وهذا منشأ ضلال من ضل من الأمم قبلنا وهو منشأ البدع كلها ، فإن البدع لو كانت باطلاً محضاً لما قبلت ، ولبادر كل أحد إلى ردها وإنكارها . ولو كانت حقاً محضاً لم تكن بدعة وكانت موافقة للسنة ، ولكنها تشتمل على الحق والباطل ويلتبس فيها الحق والباطل كما قال تعالى (لِمَ تَلْبَسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) فنهى عن لبس الحق بالباطل ، ولبسه به هو خلطه به حتى يلتبس أحدهما بالآخر . ومنه التلبس ، وهو التدلّيس والغش الذي باطنه خلاف ظاهره ، فكذلك الحق إذا لبس بالباطل يكون فاعله قد أظهر الباطل في صورة الحق وتكلم بلفظ له معنيان ، معنى صحيح ومعنى باطل ، فيتوهم السامع أنه أراد المعنى الصحيح ، ومراده الباطل . فهذا من الإجمال في اللفظ .

وأما الاشتباه في المعنى فيكون له وجهان ، هو حق من أحدهما ، وباطل من الآخر . فيوهم إرادة الوجه الصحيح ، ويكون غرضه الباطل ، فأصل ضلال بني آدم من الألفاظ المجملة والمعاني المشتبهة ، ولا سيما إذا صادفت أذهاننا سقيمة ، فكيف إذا انضاف إلى ذلك هوى وتعصب ؟ فنسأل الله مثبت القلوب أن يثبت قلوبنا على دينه .

قال الإمام أحمد في خطبة كتابه في الرد على الجهمية ، الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل ، بقايا من أهل العلم ، يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يحيمون بكتاب الله الموتى ؛ ويصبرون بكتاب الله أهل المعى . فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه ؛ وكم من تائه ضال قد هدوه . فأحسن أثرهم على الناس ؛ وما أقيح أثر الناس عليهم . ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ؛ الذين عقدوا ألوية البدعة ؛ وأطلقوا عنان الفتنة ، فهم مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون على مخالفة الكتاب ، يقولون على الله وفي الله وفي

كتاب الله بغير علم ؛ يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم . فنعوذ بالله من فتن المضلين ،

وهذه الخطبة تلقاها الامام أحمد عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وقد ذكرها محمد بن وضاح في أول كتابه في الحوادث والبدع . فقال : حدثنا أسد حدثنا رجل يقال له يوسف ثقة ؛ عن أبي عبد الله الواسطي رفعه إلى عمر بن الخطاب انه قال ، الحمد لله الذى آمن على العباد بأن جعل في كل زمان فترة من الرسل ، بقايا من أهل العلم يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ؛ يحيون بكتاب الله الموتى ويبصرون بكتاب الله أهل العمى . كم من قتيل لإبليس قد أحيوه ، وتائه ضال قد هدوه بذلوا دمايتهم وأموالهم دون هلكة العباد . فما أحسن أثرهم على الناس ، وما أقيح أثر الناس عليهم ، وما نسيهم ربك ، وما كان ربك نسيا ، جعل قصصهم هدى ؛ وأخبر عن حسن مقالاتهم . فلا تقصر عنهم ، فإنهم في منزلة رفيعة وإن أصابتهم الوضیعة ،

فالمتشابه ما كان له وجهان يخدعون به جهال الناس ، فيالله كم قد ضل بذلك طوائف من بني آدم . واعتبر ذلك بأظهر الالفاظ والمعاني في القرآن والسنة وهو التوحيد الذى حقيقته إثبات صفات الكمال لله وتنزيهه عن أضدادها ، فاصطلح أهل الباطل على وضعه ، ثم دعوا الناس إلى التوحيد فخدعوا به من لم يعرف معناه فى اصطلاحهم ، وظن أن ذلك التوحيد هو الذى دعت إليه الرسل .

والتوحيد اسم لسته معان : توحيد الفلاسفة . وتوحيد الجهمية . وتوحيد القدرية الجبرية ، وتوحيد الاتحادية ، فهذه الاربعة أنواع من التوحيد جاءت الرسل بإبطالها ودل على بطلانها العقل والنقل . فأما توحيد الفلاسفة فهو إنكار ماهية الرب الزائدة على وجوده ؛ وإنكار صفات كاله وأنه لا سمع له ولا بصر ، ولا قدرة ولا حياة ولا إرادة ولا كلام ولا وجه ولا يدين ، وليس فيه معينان يتميز أحدهما عن الآخر البتة . قالوا : لأنه لو كان كذلك لكان مركباً وكان جسماً مؤلفاً ، ولم يكن واحداً من كل وجه ؛ فجعلوه من جنس الجوهر الفرد الذى لا يحس ولا يرى ولا يتميز منه جانب عن جانب ، بل الجوهر الفرد يمكن وجوده ، وهذا الواحد الذى جعلوه حقيقة رب العالمين يستحيل وجوده .

قلنا اصطلاحوا على هذا المعنى فى التوحيد وسمعوا قوله (وإلهكم إله واحد) وقوله (وما من إله إلا إله واحد) نزلوا لفظ القرآن على هذا المعنى الاصطلاحى ، وقالوا :

لو كان له صفة أو كلام ، أو مشيئة ؛ أو علم ، أو حياة وقدرة ، أو سمع ، أو بصر ، لم يكن واحداً ، وكان مركباً مؤلفاً فسموا أعظم التعطيل بأحسن الاسماء وهو التوحيد . وسموا أصح الاشياء وأحقها بالثبوت وهو صفات الرب بأقبح الاسماء ، وهو التركيب والتأليف ، فتولد من بين هذه التسمية الصحيحة للمعنى الباطل : جحد حقائق أسماء الرب وصفاته ؛ بل وجحد ماهيته وذاته وتكذيب رسله ، ونشأ من نشأ على اصطلاحه مع إعراضه عن استفادة الهدى والحق من الوحي ، فلم يعرف سوى الباطل الذي اصطلحوا عليه فجعلوه أصلاً لدينه . فلما رأى أن ما جاءت به الرسل يعارضه قال : إذا تعارض العقل والنقل قدم العقل .

التوحيد الثاني توحيد الجهمية : وهو مشتق من توحيد الفلاسفة . وهو نفي صفات الرب كعلمه ؛ وكلامه ، وسمعه ، وبصره وحياته ، وعلوه على عرشه ونفي وجهه . ويديه وقطب رحي هذا التوحيد جحد حقائق اسمائه وصفاته .

التوحيد الثالث : توحيد القدرية الجبرية ، وهو إخراج أفعال العباد أن تكون فعلاً لهم ، وان تكون واقعة بإرادتهم وكسبهم ؛ بل هي نفس فعل الله تعالى . فهو الفاعل لها دونهم ، ونسبها إليهم وأنهم فعلوها ينافي التوحيد عندهم .

الرابع توحيد الفاتنين بوحدة الوجود . وان الوجود عندهم واحد ، ليس عندهم وجودان : قديم وحادث ؛ وخالق ومخلوق ، وواجب وبممكن . بل الوجود عندهم واحداً بالعين ، والذي يقال له الخلق المشبه هو الخلق المنزه ؛ والسكل من عين واحدة ، بل هو العين الواحدة .

فهذه الأنواع الأربعة أسماها أهل الباطل توحيداً ، واعتصموا بالاسم من إنكار المسلمين عليهم ؛ وقالوا : نحن الموحدون ، وسموا التوحيد الذي بموافقة به رسله : تركيباً وتجسبياً وتشبيهاً ، وجعلوا هذه الألقاب لهم سباً وسلاحاً يقاتلون بها أهله ، فترسوا بما عند أهل الحق من الأسماء الصحيحة وقابلوهم بالاسماء الباطلة . وقد قال جابر في الحديث الصحيح في حجة الوداع : فأهل رسول الله ﷺ بالتوحيد ، لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك لبيك ، إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك ، فهذا توحيد الرسول ﷺ المتضمن لإثبات صفات الكمال التي يستحق عليها الحمد ، وإثبات الأفعال التي يستحق بها أن يكون منما ، وإثبات القدرة والمشيئة والإرادة والتصرف والغضب والرضى والغنى والوجود الذي هو حقيقة ملكه . وعند الجهمية والمعطلة والفلاسفة لا أحد له

في الحقيقة ولا نعمة ولا ملك ، والله يعلم أنا لانجاز في نسبة ذلك إليهم ، بل هو حقيقة قولهم ، فأى حمد لمن لا يسمع ولا يبصر ولا يعلم ولا يتكلم ولا يفعل ، ولا هو في العالم ولا خارج عنه ولا متصل به ولا منفصل عنه ؛ ولا فوقه ولا تحته ، ولا عن يمينه ولا عن يساره ؛ وأي نعمة لمن لا يقوم به فعل البتة ؟ وأي ملك لمن لا وصف له ولا فعل ؟ فانظر إلى توحيد الرسل وتوحيد من خالقهم .

ومن العجب أنهم سموا توحيد الرسل شركا وتجسيدا وتشبيها مع أنه غاية الكمال ، وسموا تعطيلهم وإلحادهم وبغيهم توحيداً ، وهو غاية النقص ؛ ونسبوا أتباع الرسل إلى تنقيص الرب وقد سلبوه كل كمال ، وزعموا أنهم أثبتوا له الكمال وقد نزهوه عنه ، فهذا توحيد الجهمية والمعتلة .

وأما توحيد الرسل فهو إثبات صفات الكمال له وإثبات كونه فاعلاً بمشيئته وقدرته واختياره ، وان له فعلاً حقيقة ، وأنه وحده الذي يستحق أن يُعبد ويخاف ويرجى ويتوكل عليه ؛ فهو المستحق لغاية الحب بغاية الذل ، وليس لخلق من دونه وكيل ، ولا ولي ؛ ولا شفيع ، ولا واسطة بينه وبينهم في رفع حوائجهم إليه ؛ وفي تفرج كرباتهم وإجابة دعواتهم .

بينه وبينهم واسطة في تبليغ أمره ونهيهِ وأخباره ؛ فلا يعرفون ما يحبه ويرضاه ويبغضه ويسخطه ؛ ولا حقائق أسمائه وتفصيل ما يجب له ويمتنع عليه ويوصف به إلا من جهة هذه الوسطة ؛ فجاء هؤلاء الملاحدة فعكسوا الأمر وقلبوا الحقائق ؛ فنفوا كون الرسل وسائط في ذلك وقالوا : يكفي توسط العقل ، ونفوا حقائق أسمائه وصفاته وقالوا : هذا التوحيد ، ويقولون : نحن نزه الله عن الاعراض والاباض والحدود والجهات ، وحلول الحوادث ، فيسمع الغر المخدوع هذه الألفاظ فيتوهم منها أنهم ينزهون الله عما يفهم من معانيها عند الاطلاق والنقائص والحاجة ، فلا يشك أنهم بمجدونه ويعظمونه ، ويكشف الناقد البصير ما تحف هذه الألفاظ فيرى تحتها الإلحاد وتكذيب الرسل ، وتعطيل الرب تعالى عما يستحقه من كماله ، فتزيرهم عن الاعراض هو من جحد صفاته كسمعه وبصره وحياته ، وعلمه ، وكالهِ ، وإرادته ، فإن هذه أعراض لا تقوم إلا بجسم ، فلو كان متصفاً بها لكان جسماً وكانت أعراضاً له وهو مزه عن الاعراض . وأما الاعراض فهي الغاية والحكمة التي لأجلها يخلق ويفعل ، ويأمر وينهى ، ويثيب ويعاقب ، وهي الغايات المحمودة المطلوبة له من أمره ونهيهِ وفعله ؛ فيسمونها أعراضاً وعللاً ينزهونه عنها .

وأما الأبعاض فإرادهم بتزيهه عنها أنه ليس له وجه ولا يدان ؛ ولا يمسك السموات على إصبع ، والأرض على إصبع ، والشجر على إصبع ، والماء على إصبع ؛ فإن ذلك كله أبعاض ؛ والله منزه عن الأبعاض .

وأما الحدود والجهات فإرادهم بتزيهه عنها أنه ليس فوق السموات رب ولا على العرش إله ، ولا يشار إليه بالأصابع إلى فوق كما أشار إليه أعلم الخلق به ، ولا ينزل منه شيء ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا تخرج الملائكة والروح إليه ، ولا رفع المسيح إليه ، ولا عرج برسول الله محمد (ص) إليه ، إذ لو كان كذلك لزم إثبات الحدود والجهات له ، وهو منزه عن ذلك .

وأما حلول الحوادث فيريدون به أنه لا يتكلم بقدرته ومشيئته ، ولا ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا ، ولا يأتي يوم القيامة ولا يحيى ولا يغضب بعد أن كان راضياً ، ولا يرضى بعد أن كان غضبان ، ولا يقوم به فعل ألبته ، ولا أمر مجدد بعد أن لم يكن ؛ ولا يريد شيئاً بعد أن لم يكن مريداً له . فلا يقول له كن حقيقة ولا استوى على عرشه بعد أن لم يكن مستوياً ، ولا يغضب يوم القيامة غضباً لم يغضب قبله مثله ، ولن يغضب بعده مثله ، ولا ينادى عباده يوم القيامة بعد أن لم يكن منادياً ، ولا يقول للصلبي إذا قال (الحمد لله رب العالمين) حدثني عبدى ؛ فإذا قال (الرحمن الرحيم) قال أننى على عبدى ؛ فإذا قال (مالك يوم الدين) قال مجدنى عبدى . فإن هذه كلها حوادث ، وهو منزه عن حلول الحوادث .

وقالت الجهمية : نحن ثبت قديماً واحداً ، ومثبتوا الصفات يثبتون عدة قدماء . قال : والنصارى أثبتوا ثلاثة قدماء مع الله تعالى . فكيف من أثبت سبعة قدماء أو أكثر ؟

فانظر إلى هذا التدليس والتليس الذى يؤم السامع أنهم أثبتوا قدماء مع الله تعالى وإنما اثبتوا قديماً واحداً بصفاته . وصفاته داخلية في مسمى اسمه كما أنهم إنما اثبتوا إلهاً واحداً ولم يجعلوا كل صفة من صفاته إلهاً بل هو الإله الواحد بجميع أسمائه وصفاته . وهذا بعينه متلقى من عباد الأصنام المشركين بالله تعالى المكذابين لرسوله حيث قالوا : يدعو محمد إلى إله واحد ثم يقول يا الله يا سميع يا بصير ، فيدعو آلهة متعددة فأنزل الله (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى) فأى اسم دعوتوه به فإنما دعوتهم المسمى بذلك الاسم ، فأخبر سبحانه أنه إله واحد وإن تعددت أسماءه الحسنى المشتقة من صفاته . ولهذا كانت حسنى ، وإلا فلو كانت كما يقول الجاحدون لكلمة

أسماء محضة فارغة من المعاني ليس لها حقائق لم تكن حسنى ؛ ولكانت أسماء الموصوفين بالصفات والأفعال أحسن منها . فذلك الآية على توحيد الذات وكثرة النعوت والصفات . ومن ذلك قول هؤلاء : أخص صفات الإله ؛ القديم . فإذا أثبت له صفات قديمة لزم أن تكون آلهة قديمة ، ولا يكون الإله واحداً .

فيقال لهؤلاء المدلسين الملبسين على أمثالهم من أشباه الأنعام : المحذور الذى نفاه العقل والشرع والفطرة ، وأجمعت الأنبياء على بطلانه ، أن يكون مع الله آلهة أخرى ؛ لأن يكون إله العالمين الواحد القهار حيا قيوماً سميماً بصيراً متكلماً آمراً ناهياً فوق عرشه ، له الاسماء الحسنى والصفات العلى . فلم ينبف العقل والشرع والفطرة أن يكون للإله الواحد صفات كالمختص بها الذاته .

واعلم أن لفظ الجسم لم ينطق به الوحي إثباتاً فيكون له الإثبات ، ولا نفياً فيكون له النفي . فن أطلقه نفياً أو إثباتاً سئل عما أراد به ، فإن قال : أردت بالجسم معناه فى لغة العرب وهو البدن الكشيف الذى لا يسمى فى اللغة جسم سواه فلا يقال للهوى جسم لغة ولا للنار ولا للباء . فهذه اللغة وكتبها بين أظهرنا ، فهذا المعنى منى عن الله عقلاً وسمعاً . وإن أردتم به المركب من المادة والصورة ، والمركب من الجواهر الفردة ، فهذا منى عن الله قطعاً ، والصواب نفيه عن الممكنات أيضاً . فليس الجسم المخلوق مركباً من هذا ولا من هذا ، وإن أردتم بالجسم ما يوصف بالصفات ويرى بالأبصار ويتكلم ويكلم ويسمع ويبصر ويرضى ويفضض ، فهذه المعانى ثابتة لله تعالى وهو موصوف بها ، فلا تنفيا عنه بتسميتكم للموصوف بها جسماً ، كما إنا لا نسب الصحابة لأجل تسمية الروافض لمن يجهم ويواليهم نواصباً ، ولا ننفي قدر الرب ونكذب به لأجل تسمية القدرية لمن أثبتته جبرياً ، ولا نرد ما أخبر به الصادق عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله لتسمية أعداء الحديث لنا حشوية ، ولا نوجد صفات خالقنا وعلوه على خلقه واستوائه على عرشه لتسمية الفرعونية المعطلة لمن أثبت ذلك جسماً مشبهاً .

فإن كان تجسماً ثبوت استوائه	على عرشه إني إذا لجسم
وإن كان تشبيهاً ثبوت صفاته	فمن ذلك التشبيه لا أنكم
وإن كان تزيهاً جحود استوائه	وأوصافه أو كونه يتكلم

فمن ذلك التزييه نزهت ربنا بتوفيقه والله أعلى وأعظم
 ورحمة الله على الصالحين حيث فتح للناس هذا الباب في قوله :
 يا اركباً تحف بالتحصيب من منى واهض بقاعد خيفها والناهض
 لأن كان رفضاً حب آل محمد فليشهد الثقلان أنى رافضى
 وهذا كله كأنه مأخوذ من قول الشاعر الأول :

وعيرني الواشون أنى أحبها وذلك ذنب لست منه أتوب

وإن أردتم بالجسم ما يشار إليه إشارة حسية فقد أشار أعرف الخلق به -
 بأصبعه رافعاً بها إلى السماء بمشهد الجمع الأعظم مستشهداً له ، لا للتعبلة ، وإن
 أردتم بالجسم ما يقال : أين هو ؟ فقد سأل أعلم الخلق به بأين ، منبهاً على ظنوه على
 عرشه ، وسمع السؤال بأين ، وأجاب عنه ، ولم يقل : هذا السؤال إنما يكون عن
 الجسم . وإن أردتم بالجسم ما يلحقه من ، وإلى ، فقد نزل جبريل من عنده ،
 وعرج برسوله إليه ، وإليه يصعد الكلم الطيب . وعنده المسيح رافع إليه .

وإن أردتم بالجسم ما يتميز منه أمر غير أمر . فهو سبحانه موصوف بصفات
 الكمال جميعها ، من السمع والبصر والعلم والقدرة والحياة ، وهذه صفات متميزة
 متباينة . ومن قال إنها صفة واحدة فهو بالمجانين أشبه منه بالعقلاء . وقد قال
 أعلم الخلق به : أعوذ برضاك من سخطك ، وأعوذ بعفوك من عقوبتك ،
 وأعوذ بك منك ، والمستعاذ به غير المستعاذ منه . وأما استعاذته (ص) به منه فباعتراف
 مختلفين ، فإن للصفة المستعاذ بها والصفة المستعاذ منها صفتان لموصوف واحد ورب واحد .
 فالاستعاذ بالعدى الصفتين من الآخرى مستعيز بالموصوف بهما منه .

وإن أردتم بالجسم ماله وجه ويدان وسمع وبصر : فنحن نؤمن بوجه ربنا الأعلى
 ويديه وبصممه وبصره ، وغير ذلك من صفاته التي أطلقها على نفسه .

وإن أردتم بالجسم ما يكون فوق غيره ومستوياً على غيره ، فهو سبحانه فوق عباده
 مستو على عرشه . وكذلك إن أردتم من التشبيه والتركيب هذه المعاني التي دل عليها الوجدان
 والعقل : فنفيكم لها بهذه الألقاب المنكرة خطأ في اللفظ والمعنى ، وحماية على ألفاظ الوجدان .
 أما الخطأ اللفظي فتسميتكم الموصوف بذلك جسماً مركباً مؤلفاً مشبهاً بغيره ؛ وتسميتكم
 هذه الصفات تركيباً وتجميعاً وتشبيهاً ؛ فكذبتم على القرآن وعلى الرسول وعلى اللغة ،

ووضعهم لصفاته الفاظاً منكم بدت وإليكم تعود. وأما خطوكم في المعنى فنيكم
وتعطيلكم لصفات كاله بواسطة هذه التسمية والألقاب، فنفيتم المعنى الحق وسببتموه
بالاسم المنكر، وكنتم في ذلك بمنزلة من سمع أن في العسل شفاء ولم يره، فسأل
عنه، فقيل له: ما نفع رقيق أصفر يشبه العذرة، تنقيوه الزناير، ومن لم يعرف
العسل ينفر عنه بهذا التعريف، ومن عرفه وذاقه لم يزد هذا التعريف عنده إلا
حجة له ورغبة فيه. والله در القائل:

تقول بهذا جناء النحل تمدحه وإن تشأ قلت ذاق الزناير
مدحا وفما وما تجاوزت وصفها والحق قد يعتره سوء تعبير
وأشد ما جادل أعداء الرسول في التنفير عنه سوء التعبير عما جاء به، ويضرب
الأمثال الصحيحة له، والتعبير عن تلك المعاني التي لا أحسن منها بالفاظ منكورة
ألقوا في مسامع المغريرين الخدوعين، فوصلت إلى قلوبهم ففرغ عنه، وأكثر
العقول كما عهت بقيل القول بعبارة، يورده بعبارة أخرى.

وكذلك إذا قل الفرعوني: لو كان فوق السموات رب أو على العرش إله
لكان مركباً. قيل له: لفظ المركب في اللغة هو الذي يركبه غيره في محله كقول
تعالى (في أي صورة ما شاء ركبك) وقولهم: ركبت الخشبة والياب، وما يركب
من أخلط وأجزاء بحيث كانت أجزاءه مفرقة فاجتمعت وركبت حتى صار شيئاً
واحداً، كقولهم ركبت الدواء من كذا وكذا.

وإن أردتم بقولكم: لو كان فوق العرش كان مركباً هذا التركيب المعهود،
أو أنه كان متفرقاً، فاجتمع، فهو كذب وفرية وبهت على الله وعلى الشرع
وعلى العقل.

وإن أردتم أنه لو كان فوق العرش لكان عالياً على خلقه بانفاسهم مستويماً
على عرشه ليس فوقه شيء، فهذا المعنى حق، فكأنك قلت: لو كان فوق العرش
لكان فوق العرش، فنفيتم الشيء بتخيير العبارة وقلتها إلى عبارة أخرى، وهذا
شأنكم في أكثر مطالبكم.

وإن أردت بقولك كان مركباً أنه يتميز منه شيء عن شيء فقد وصفته أنت
بصفات يتميز بعضها من بعض، فهل كان عندك هذا تركيباً؟

فإن قلت : هذا لا يقال لي وإنما يقال لمن أثبت شيئاً من الصفات ، فأما أنا فلا أثبت له صفة واحدة فرأى من التركيب . قيل لك : العقل لم يدل على نفي المعنى الذي سميت أنت مركباً وقد دل الوحي والعقل والفطرة على ثبوته واقتضاه بمجرد تسميتك الباطلة ؟ فإن التركيب يطلق ويراد به خمسة معان (تركيب) الذات من الوجود والمماهية عند من يجعل وجودها زائداً على ماهيتها ، فإذا ثبت هذا التركيب جعلته وجوداً مطلقاً ، إنما هو في الأزمان لا وجود له في الأبدان (الثاني) تركيب الماهية من الذات والصفات ، فإذا نفي هذا التركيب جعلته ذاتاً مجردة عن كل وصف ، لا يصر ولا يسمع ولا يعلم ولا يقدر ولا يريد ولا حياة له ولا مشيئة ولا صفة أصلاً . فكل ذات في المخلوقات خير من هذه الذات فاستغدت بهذا التركيب كفرك بالله ووجدك لذاته واصفاته وأفعاله .

(الثالث) تركيب الماهية الجسمية من الحيوان والصورة كما يقوله الفلاسفة .

(الرابع) التركيب من الجواهر المفردة كما يقوله كثير من أهل الكلام .

(الخامس) تركيب الماهية من أجزاء كانت متفرقة فاجتمعت وتركيب .

فإن لم تردت بقولك لو كان فوق العرش لكان مركباً كما يدعيه الفلاسفة والمتكلمون (قيل لك) جمهور العقلاء عندهم أن الأجسام المخلوقة ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا . فلو كان فوق العرش جسم مخلوق أو محدث لم يلزم أن يكون مركباً بهذا الاعتبار ، فكيف يلزم ذلك في حق خالق الفرد والمركب الذي يجمع المشرق ويفرق المجمع ، ويوافق بين الأشياء فيركها كما يشاء . والعقل لما دل على إثبات الله واحد ورب واحد لا شريك له ولا شبيه له لم يلهي ولم يولد ، لم يدل على أن ذلك الرب الواحد لا يلزم له : ولا صفة له ولا وجه له ولا يدين ، ولا هو فوق خلقه ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا ينزل منه شيء .

فدعوى ذلك على العقل كذبة صريح عليه كما هي كذب صريح على الوحي . وكذلك قولهم ينزهه عن الجهة ، لأن أردتهم أنه منزّه عن جهة وجودية تحيط به وتصوره وتحصره إجماله الظرف بالظروف ، فمعهم هو أعظم من ذلك وأكبر وأجل ، ولكن لا يلزم من كونه لائق عرشه هذا المعنى ، وإن أردتهم بالجهة أمراً . ويجب مياينة الخالق للمخلوق وعلوه على خلقه واستواؤه على عرشه فنعيبكم لهذا

المعنى باطل ، وتسميته جهة اصطلاح منكم توسلتم به إلى نفي ما دل عليه النقل والنقل والظنرة ، وسميت مافوق العالم جهة وقلم منزله عن الجهات ، وسميت العرش حيزاً وقلم ليس بمحتيز .

وسميت الصفات أعرافاً وقلم الرب منزله عن قلم الأعراف به ، وسميت حكته غرضاً وقلم منزله عن الأعراف ، وسميت كلامه بمشيئته ؛ ونزوله إلى سما الدنيا وجهه يوم القيامة لنقل القضاء وسميته وإرادته المقارنة المرادها وإذراكه المظنون لوجود المدرك ؛ وغضبه إذا عصى ؛ ورضاه إذا أطيع ؛ وفرحه إذا تاب إليه العباد ؛ ونداه لِموسى حين أتى الشجرة ؛ ونداه لأبراهيم حين أكل من الشجرة ؛ ونداه للعباد يوم القيامة ، وبعث لمن كان ينفسه حال كفره ثم صار يحبه بعد إيمانه وربوبيته التي هو بها كل يوم في شأن - حوادث ؛ وقلم هو منزله عن حلول الحوادث ؛ وحقيقة هذا التزيه أنه منزله عن الوجود وعن الربوبية وعن الملك وعن كونه قبالاً لنا بربه ؛ بل عن الحياة والقيومية .

فانظر ما قام تحت تزيه المنطلة النفاة بقولهم : ليس بحجم ولا جوهر ولا مركب ؛ ولا تقوم به الأعراف ؛ ولا يوصف بالأبصار ؛ ولا يفعل بالأعراف ولا تلح الحوادث ؛ ولا تحيط به الجهات ؛ ولا يقال في حقه أين ؛ وليس بمحتيز ؛ كيف كسوا حقائق أسماء وصفاته وعلوه على خلقه واستوانه على عرشه وتكليمه خلقه وربوبيته له بالأبصار في دار كرامته ؛ هذه الألفاظ ؛ ثم توسلوا إلى خبيثها بواسطة ؛ وكفروا وحملوا من ألبتها ؛ واستحلوا منه ما لم يستحلوه من أعداء الله من اليهود والنصارى . قال الله الموعود وإليه المرجع ؛ وإليه التحاكم ؛ وبين يديه التقاضم .

نحن وإبنا نموت ولا أخلق يوم الحساب من ندما

(نقل)

ومن ذلك منطلة العدل ؛ جعلته القدريه اسماً لإيمانكم قدرة الرب على أفعال العباد وخلقها ومشيئته ؛ جعلوا إخراجها عن قدرته ومشيئته هو العدل ؛ وجعل سلفهم إخراجها عن تقدم عليه وكتابته من العدل ، وسماوا أنفسهم بالعلية ، وحمدوا إلى إثبات هموم قدرته على كل شيء من الإعيان والأفعال وخلقها لكل

شبه وشمول مشيئته : فسموه جبراً : ثم نفوا هذا المعنى الصحيح وعبروا عنه بهذا الاسم : ثم سمو أنفسهم أهل العدل وسموا من أثبت صفات الرب وأثبت قومه وقضاه أهل التشبيه والحيز .

وكذلك قول الرافضة سموا موالاة الصحابة نصياً : ومعادلتهم موالاة لأهل بيت رسول الله ﷺ . وكذلك المرجحة سموا من قال في الإيمان بقول الصحابة والتابعين واستثنى فيه فقال : أنا مؤمن إن شاء الله — شاكراً .

وهنا شأن كل مبطل ومبتدع : يلقب الحق وأهله بالألقاب الشنيعة المنفرة . فإذا أطلقوا لفظ الجسم صوروا في ذهن السامع خشية من الخشب الكيف أو يدناً له حامل بحمله . وإذا قالوا مركب صوروا في ذهنه أجزاء متفرقة فركبها ، وهذا حقيقة المركب لغة وعرفاً . وإذا قالوا : يلزم أن تحل الحوادث ، صوروا في ذهنهم نقاشاً تنزل بها الأعراض النازلة بالخلقين كما مثل النبي ﷺ لابن آدم أهله وأجله والأعراض إلى جانبه إن أخطأه هذا أصابع هذا . وإذا قالوا يقولون بالحيز والجهة صوروا في ذهن موجوداً محصوراً بالأحياز . وإذا قالوا يلزم الحيز صوروا في ذهنهم تقادراً ظالمًا يجبر الخلق على ما لا يريدون ويمسقيهم على ما لا يفعلون .

وإذا قالوا خشوية : صوروا في ذهن السامع منهم خشوا في الدين ما ليس منه ، فنفس القلوب من هذه الألقاب . ولو ذكروا حقيقة قولهم لما قبلت القلوب السليمة . والفظر المستقيمة سوله . فكيف يترك الحق لأسماء سموها هم وأسلانهم ما أنزل الله بها من سلطان ، والألقاب وضعوها من تلقاء أنفسهم لم يأت بها سنة ولا قرآن . وشبهات قذفت بها قلوب ما استنارت بنور الوحي ولا خالطها بشاشة الإيمان . وتخيلات هي بتخييلات الممرورين وأصحاب الهوس أشبه منها بقطعاها العقل والبرهان ، ووميات نسبتها إلى العقل الصحيح كنسبة السراب في الأبصار في القيعان . وألفاظ مجحمة ومعان مشتبهة قد لبس فيها الحق بالباطل فصار ذا خضاء وكتمان .

فدعونا من هذه المعطوى الباطلة التي لا تفيد إلا إلتعاب الانسان . وكثرة الهذيان . وما كونا إلى الرعي والقرآن . لا إلى منطق يونان ، ولا إلى قوله فلان

ورأى فلاق فهذا كتاب الله ليس فوق بيانه مرتبة في البيان وهذه سنة رسول
الله ﷺ مطابقة له أعظم من مطابقة البيان للسان . وهذه أقوال أعقل الأمم
بعده والتابعين لهم بإحسان لا يختلف منهم في هذا الباب أثنان ولا يوجد عنهم
فيه قولان متباينان . بل قد تناهوا كلهم على إثبات الصفات وعلو الله على خلقه
وأنشأوه على عرشه من إثبات تكلمه وتكليمه وسائر ما وصف به نفسه ووصفه
به رسوله ﷺ كتاب الاسنان . وقالوا الأمة هذا عهد بيننا وبيننا عهدنا إليكم
وإلى من بعدكم إلى آخر الزمان . وهذا هو الذي نادى به المهدي وأذن على رءوس
الملأ في السر والإعلان . فحى على الصلاة وراه هذا الإمام يا أهل الإيمان وحى
على الفلاح بتاجته يا أهل القرآن . والصلاة خير من النوم في ظلمة ليل الشكوك
والإفك والكفران . فلا تصح القدوة من أقر على نفسه وصدقته المؤمنون بأنه
تائه في بقاء الآراء والمذاهب خيران . وأنه لم يصل إلى اليقين بشيء منها لا هو
ولا من قبله على تطاول الزمان . وإن غاية ما وصلوا إليه الشك والتشكيك
ولقطة اللسان .

فالحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وخصهم بكال العقول وحملة الفطرة
ونور البرهان . وجعلهم هداة مهتدين مستبصرين مبصرين أئمة للتقنين يهدون
بأمره . ويبصرون بوره ويدعون إلى داره . ويجادلون كل ميقن فتان . فحى على
خير العمل بمطابقة المعقولات بالفرقان . وتحكيمه وتلقى حكمه بالتسليم والقبول
والإيمان . ومقابلة ما خالف حكمه بالإلتنكار والرد والحوار . ومطابقة المعارضين
له بقرائنهم بالبرهان واللسان . قال العقول السليمة والفطر
المستقيمة تبصرون الوحي يستجدان . ويصدقان بما شهدت به ولا يكذبان ،
ويقران أن لها عليها أعظم السلطان . وأنها إن خرجا عنها غلبا ولا ينتصرا .
وأئمة السنان . وظية الشكليات .

النساج والمشرون . لأن المعارضة بين العقل ونصوص الوحي لا تنأى على
قواعد المسلمين المؤمنين بالنبوة حقاً . ولا على أصول أحد من أهل الملل المضددين
بحقيقة النبوة ، ليست هذه المعارضة من الإيمان بالنبوة في شيء ، وإنما تنأى هذه
المعارضة ممن يقر بالنبوة على قواعد الفلسفة ويجريها على أوضاعهم ، وأن الإيمان

بالتبوة عندهم ، والاعتراف بوجود حليم له طالع مخصوص يقتضى طالبه أن يكون متبوعاً ؛ فإذا أخبرهم بما لا تدرك عقولهم فأرضوا خبره بعقولهم وقدموها على خبره .

فهؤلاء الذين عارضوا بين العقل ونصوص الأنبياء ؛ فعارضوا نصوص الأنبياء في باب الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر في هذه الأصول الخمسة بعقولهم ، فلم يصدقوا بشيء منها على طريقة الرسل . ثم بررت معارضتهم في المنتسبين إلى الرسل ، فتعاسروهم تقاسم الوراك لتركه مواريثهم ، فكل طائفة كانت نصوص الوحي على خلاف مذاهبهم لجأوا إلى هذه المعارضة . ومعلوم أن هذا يناقض الإيمان بالتبوة ، وإن تناقض القائل به فغايبته أن يثبت كون النبي رسولا في العمليات لا في العليات ، أو في بعض العليات التي أخبر بها دون البعض . وهذا أسوأ حالا من جعله رسولا إلى بعض الناس دون بعض . فإن القائل بهذا يجعله رسولا في العليات والعمليات ، ولا يعارض بين خبره وبين العقل ، وإن تناقض جرده عموم رسالته بالنسبة إلى كل مكلف فهذا يحدد عموم رسالته إلى المدعويين وذلك يحدد عموم رسالته في المدعو إليه الخبر به ، ولم يؤمن في الحقيقة برسالته لا هذا ولا هذا . فإنه يقال لهذا : إن كلف رسول الله إلى هؤلاء حقا فهو رسوله إلى الآخرين قطعاً ، لأنه أخبر بذلك . ومن ضرورة تصديقه الإيمان بعموم رسالته . وبقاله للآخر : إن كان رسول الله في العمليات وأنها حق من عند الله ، فهو رسوله في العليات ، فإنه أخبر عنه بهذا وهذا .

الثامن والعشرون : وهو أنك إذا جعلت العقل ميزاناً ، ووضعت في إحدى كفتيه كثيراً من الأمور المشاهدة المحسوسة التي ينالها البیان ، ووضعت في الكفة الأخرى الأمور التي أخبرت بها الرسل عن الله تعالى وأسمائه وصفاته وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وجدت ترجيحه لهذه الكفة فوق ترجيحه التي قبلها وتصديقه بها أقوى ، ولولا الحسن والمشاهدة يمنعه من إنكار ذلك لا ينكره . وهذه دعوى نعلم أنك تتعجب من يدعيها وتنسبها إلى المجازفة وقلة التجميع . ولعمري إن مدعيها لمعجب من إنكارك لها وتوقفك فيها بعد البيان . فنقول ، وبالله التوفيق : أنسب إلى العقل ، حيوان يرى ويسمع ويمس ويتكلم

ويعمل ، فنشبه أمر ألتاه كأنه خيبة لا رويح فيها ، وزال إحساسه وإدراكه ،
وتوازي عنه صممه وبصره وعقله ، بحيث لا يعلم شيئاً ، فأدرك في هذه اللحظة من
العلوم العجيبة والأمور الغائبة ما لم يدركه حال حضور ذهنه ، واجتماع حواسه
ووفور عقله ، وعلم من أمور الغيب المستقبلية ما لم يكن له دليل ولا طريق
إلى العلم به .

وأنسب إليه أيضاً حيوان خرج من إحليله بجمعة ماء مستحيلة عن حصول
الطعام والشراب كالخنثى ؛ فامتزجت بمثلها في مكان ضيق فأقامت هناك برهة من
العسر ، فانقلبت صمماً قد تغير لونها وشكلها وصفتها ؛ فأقامت كذلك مدة ، ثم
انقلبت بعد ذلك قطعة لحم ؛ فأقامت كذلك مدة ، ثم انقلبت عظماً وأعصاباً
وعروفاً وأظفاراً مختلفة الأشكال والأوضاع ؛ وهي جماد لا إحساس بها ؛ ثم
عادت حيواناً يتحرك ويتغذى وينقلب . ثم أقلم ذلك الحيوان في مكان لا يجد
فيه منصاً وهو داخل أوعية بعضها فوق بعض . ثم انفتح له باب يضيق عنه
مسلك الذكر لا يسلكه إلا بضعفه ، فوسع له ذلك الباب حتى خرج منه .

وأنسب إليه أيضاً : بقدر الحبة ترسله في مدينة عظيمة من أعظم المدن فيأكل
المدينة وكل من فيها ثم يقبل على نفسه فيأكلها ؛ وهو النار .

وأنسب إليه شيئاً بقدر بزر الحشيش يحمله الانسان بين ثيابه مدة فينقلب
حيواناً يتغذى بورق العجر برهة ؛ ثم إنه يبني على نفسه قباباً مختلفة الألوان من
أبيض وأصفر وأحمر بناءً محكماً متقناً ؛ فيقيم في ذلك البناء مدة من الزمان لا يتغذى
بشيء البتة . فينقلب في القبة طائراً له أجنحة يطير بها بعد أن كان دوداً يمشي على
بطنه فيفتح عن نفسه باب القبة . وذلك دود القز .

إلى أضعاف أضعاف ما ذكرناه ؛ مما يشاهد بالعيان ؛ مما لو حكى لمن لم يره
لعجب من عقل من حكاه له وقال : وهل يصدق بهذا عاقل ؛ وضرورة العقل
تدفع هذا ؛ وأقام الأدلة العقلية على استحالة فقال في لناثم مثلاً : القوي الحساسة
سبب الإدراك للأمور الوجودية وآلة لها . فمن لم يدرك الأشياء مع وجودها
واستجماعها ووفورها ؛ فلأن يتعذر عليه عدم إدراكها مع عدمها وبطلان أفعالها
أولى وأحرى . وهذا قياس أنت تجده أقوى من الأقيسة التي يعارض بها خبر

الانبياء، والحس والعيان يدفعه؛ ومن له خبرة بمواد الأدلة وترتيب مقدماتها؛
وله أدنى بيان يمكنه أن ينظم أدلة عقلية على استحالة كثير من الأمور المشاهدة
المحسوسة؛ وتكون مقدمات تلك الأدلة من جنس مقدمات الأدلة التي تعارض
بها النصوص أو أوضح منها.

وأنسب إلى العقل؛ وجود ما أخبرت به الرسل عن الله وصفاته وأفعاله
وملائكته واليوم الآخر؛ وثبوت هذه الأمور التي ذكرنا لليسوع منها؛ وما لم
نذكره. ولم يختر لنا بيان أعجب من ذلك بكثير؛ تجد تصديق العقل بما أخبرت به
الرسل أقرب إليه من تصديقه بهذه الأمور؛ ولولا المشاهدة للكذب بها، فيا لله
العجب، كيف يستجيز العقل تكذيب ما أخبرت به الرسل بعد أن سمع ورأى
وعلى ما لولا الحس لأنكره غاية الإنكار؟ ومن هنا قال من صح عنه وإيمانه:
إن نسبة العقل إلى الوحي أقل وأدق بكثير من نسبة مبادئ التمييز إلى العقل.

التلصق والمشرون: أن هؤلاء المعلومين بين العقل والوحي لا يمكنهم إثبات
الصالح، بل يلزم من قولهم نفيه بالكلية لزوماً مبنياً؛ ولأن العلم مخلوق له؛ ولا
يمكنهم إقامة دليل على استحالة بلهين؛ ولا إقامة دليل واحد على استحالة كونه
الصالح جسماً، ولا إثبات كونه عالماً ولا قادراً، ولا رياً. ونقتصر من هذه
الجملة على بيان عجزهم عن إثبات وجوده سبحانه وتعالى، فضلاً عن تزييمه عن
صفت كاله فنقول:

المعارض بين العقل والنقل في الأصل هم الزنادقة المنكرون للنسبة وحدوث
العالم والمعاد؛ ووافقتهم في هذا الأصل الجهمية المعطلة لصفات الرب تعالى وأفعاله،
والطوائف التي لم تثبت للعالم صانماً البتة. فإن الصانع الذي أثبتوه وجوده مستحيل
فضلاً عن كونه واجب الوجود قديماً. أما الزنادقة الغلاسفة فإنهم أثبتوا للعالم
صانماً نفضاً لا مضمي، ثم لبسوا على الناس وقالوا إن العالم صنمه وقلمه وخلقه؛
وهو في الحقيقة عندهم غير مصنوع ولا مخلوق ولا مفعول؛ ولا يمكن على أصلهم
أن يكون العالم مخلوقاً ولا مفعولاً.

قال أبو حامد: وذلك لثلاثة أوجه، وجه في الفاعل، ووجه في الفعل، ووجه
في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل. أما الذي في الفاعل فهو أنه لا بد أن يكون

مريداً مختاراً عالمياً بما يريد، حين يكون فاعلاً لما يريد، والله تعالى عندهم ليس مريداً، بل لا صنعة له أصلاً؛ وما يصدر عنه فيلزم لزوماً ضرورياً. والثاني أن العالم قديم عندهم والفعل هو الحادث. والثالث أن الله تعالى واحد من كل وجه، والواحد عندهم لا يصدر عنه إلا واحد، والعالم مركب من مختلفات، فكيف يصدر عنه؟

قال: ولتحقق بوجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة مع عالم في دفعه فنقول للفاعل عبارة عما يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار، مع العلم بالمراد، وعنهم أن العالم مع الله كالمعلول مع العلة، يلزم لزوماً ضرورياً لا يتصور مع الله تعالى دفعه، لزوم الظل للشخص والنور للشمس. وليس هذا من الفعل في شيء. بل من قال إن السراج يفعل الضوء، والشخص يفعل الظل، فقد تجاوز وتوسع في التجاوز توسعاً خارجاً عن الحد، واستعار اللفظ واكتفى بوقوع المشاركة بين المستعار منه في وصف واحد، وهو أن الفاعل سبب على الجملة والسراج سبب للضوء والشمس سبب للنور، والفاعل لم يسم فاعلاً صانعاً بمجرد كونه سبباً، بل لكونه سبباً على وجه الإرادة والاختيار، حتى لو قال قائل: الجدار ليس بفاعل، والحجر ليس بفاعل، والجماد ليس بفاعل؛ وإنما الفعل للحيوان؛ لم ينكر ذلك عليه ولم يكن قوله كذباً. والحجر فعل عندهم، وهو الهوى إلى أسفل والميل إلى المركز، كما أن النار فعلا، وهو التسخين، والحائط فعلا وهو الميل إلى المركز ووقوع الظل، لأن ذلك صادر عنه، وهذا محال.

قال: فإن قيل: كل موجود ليس بواجب الوجود لذاته بل هو موجود بغيره فإنما نسمى ذلك الشيء مفعولاً، ونسمى سببه فعلاً ولا نبالي، كان المسبب فاعلاً بالطبع أو بالإرادة، كما أنكم لا تبالون إن كان فاعلاً بآلة أو بغير آلة، بل الفعل جنس ينقسم إلى ما يقع بآلة وإلى ما يقع بغير آلة، وكذلك هو جنس ينقسم إلى ما يقع بالطبع وإلى ما يقع بالاختيار، بدليل أننا لو قلنا فعل بالطبع لم يكن قولنا فعل بالطبع ضداً لقولنا فعلاً، ولا رفعاً له؛ ولا نقضاً له؛ بل كان بياناً لنوع الفعل؛ كما إذا قلنا: فعل مباشر بغير آلة له لم يكن نقضاً، بل كان تنويهاً وبياناً، وإذا قلنا فعل بالاختيار لم يكن تكراراً بل كان بياناً لنوع الفعل، كقولنا: فعل

بآلة : ولو كان قولنا فعل يتضمن الإرادة وكانت الإرادة ثابتة للفعل من حيث أنه فعل لكان قولنا فعل بالطبع متناقضاً ، كقولنا فعل وما فعل .

قلنا : هذه التسمية فاسدة ؛ فلا يجوز أن يسمى كل سبب بأى فعل كان فاعلاً ولا كل سبب مفعولاً . ولو كان ذلك ما صح أن يقال : الجراد لا فعل له وإنما الفعل للحيوان . وهذه من الكلمات المشهورة الصادقة . فإن سمي الجراد فاعلاً فالاستعارة كما يسمى طالباً مريداً على سبيل المجاز . ويقال : الحجر يهوى ، لأنه يريد المركز ويطلبه ، والطلب والإرادة هنا حقيقة ، لأنه لا يتصور إلا مع العلم بالمراد المطلوب . فلا يتصور إلا من الحيوان .

وأما قولكم : إن قولنا فعل عام وينقسم إلى ما هو بالطبع وإلى ما هو بالإرادة غير مسلم وهو كقول القائل : قولنا أراد عام . وينقسم إلى من يريد مع العلم بالمراد . وإلى من يريد ولا يعلم ما يريد . وهو فاسد . إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة . وكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة .

وأما قولكم : إن قولنا فعل بالطبع ليس بقض للأول فليس كذلك فإنه نقض له من حيث الحقيقة . ولكنه لا يسبق إلى الفهم التناقض ولا يشتد نفور الطبع عنه فإنه لما أن كان سبباً موجباً والفاعل أيضاً سبباً سمي فملاً مجازاً . وإذا قال فعل بالاختيار فهو تكرير على التحقيق . كقوله : أراد . وهو عالم بما أراد إلا أنه لما تصور أن يقال : فعل وهو مجاز ، ويقال : فعل وهو حقيقة لن تنفر النفس عن قوله : فعل بالاختيار . وكان معناه فعل فملاً حقيقة لا مجازياً . كقول القائل : تكلم بلسانه ، ونظر بعينه ، فإنه لما جاز أن يستعمل النظر في القلب مجازاً ، والكلام في تحريك الرأس واليد مجازاً ، لم يستقيم أن يقال : قال بلسانه ونظر بعينه ، ويكون معناه نفي احتمال المجاز . فهذه مرآة القدم .

(فإن قيل) فتسمية الفاعل فاعلاً إنما يعرف من اللغة ، وإلا فقد ظهر في العقل أن ما يكون سبباً للشيء ينقسم إلى ما يكون مريداً وإلى ما لا يكون ؛ فوقع النزاع في أن اسم الفاعل يقع على كل من القسمين حقيقة أم لا ، إذ العرب تقول : النار تحرق ؛ والثلج يبرد ؛ والسيف يقطع ؛ والخبز يشبع ، والماء يروي ، وقولنا يقطع معناه يفعل أقطع ؛ وقولنا يحرق معناه يفعل الإحراق . فإن قلتم : إن ذلك

بجاز ، فأتم متحكّمون (قال : والجواب) ان ذلك طريق ، وإنما الفعل الحقيقي ما يكون بالإرادة ، والدليل عليه اننا لو فرضنا حادثاً توقف حصوله على أمرين أحدهما إرادى والآخر غير إرادى ، أضاف العقل الفعل إلى الإرادى ، فكذا الملقّة فإن من ألقى إنساناً في نار فمات يقال هو القاتل دون النار حتى إذا قيل ما قتله إلا فلان كان صدقاً ، وإذا كان اسم الفاعل المرید وغير المرید على وجه واحد لا بطريق كونه أحدهما اصلاً والآخر مستملاً ، فلم يضاف القتل إلى المرید لفته وعرفه وعقلاً مع أن النار هي العلة الفريية في العقل ، وكان الملقى لم يتماط إلا الجمع بينه وبين النار ، ولكن لما كان الجمع بالإرادة وتأثير النار بغير إرادة سمي قاتلاً ولم تصم النار قاتلة إلا بمعنى الاستعارة ، فلم ين الفاعل من يصدر الفعل عن إرادته . وإذا لم يكن الله مریداً عندهم ولا مختاراً للفعل لم يكن صانعاً ولا فاعلاً إلا مجازاً . (فإن قيل) نحن نؤمن بكون الله فاعلاً انه سبب لوجود كل موجود سواه . وإن العالم قوامه به ، ولولا وجود البارى لما تصور وجود العالم ، ولو قدر عدم البارى لانعدم العالم كما لو قدر عدم الشمس لانعدم الضوء . فهذا ما نعيه بكونه فاعلاً . فإن كان الخصم يأبى أن يسمى هذا المعنى فعلاً فلا مشاحة في الاسامى بعد ظهور المعنى (قلنا) غرضنا أن نبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلاً وصنعاً ؛ وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة . وقد نعيم حقيقة معنى الفعل ، ونطقه بلفظه تجملاً بالإعلام ، ولا يتم الدين باطلاق الألفاظ دون المعانى ، فصرحوا بأن الله لا فعل له حتى يتضح أن معتقدكم مخالف لمذهب المسلمين ، ولا تلبسوا بقولكم إن الله صانع العالم ، فإن هذه اللفظة أطلقتموها ونعيم حقيقتها ، ومقصود هذه المسألة الكشف عن هذا التلبس فقط ثم ساق الكلام — إلى ان قال :

إن أصولهم التي عارضوا بها الوحي تنفي وجود الصانع فعلاً عن كونه صانعاً للعالم بل تجعله متمتع بالوجود فعلاً عن كونه واجب الوجود ، لأن الصفات التي وصفوه بها صفات معدوم متمتع في العقل والخارج ، فالعقل لا يتصوره إلا على سبيل الفرض المتمتع كما تفرض المستحيلات ، ولا يمكن في الخارج وجوده فإن ذاتها وجود مطلق لا ماهية لها سوى الوجود المطلق المجرد عن كل ماهية ولا صفة لها ألته ، ولا فيها معنيان متبايران في المفهوم ولا هي هذا العالم ، ولا صفة من صفاته ، ولا داخلة فيه ولا خارجة عنه ، ولا متصلة به ، ولا منفصلة عنه ، ولا محايثة له ، ولا مباينة ولا فوقه ؛ ولا تحته .

ولا عن يمينه . ولا يساره ، ولا ترى . ولا يمكن ، ان ترى . ولا تدرى شيئاً . ولا تدرى
 هي بشيء من الحواس . ولا متحركة . ولا ساكنة . ولا توصف بغير السلوب والاضافات
 العدمية ، ولا تتعد بشيء من الأمور الثبوتية ، هي بامتناع الوجود أحق منها بإمكان
 الوجود ، فضلاً عن وجوبه ، وتكليف العقل الاعتراف بوجود هذه الذات ووجوبها
 كتكليفه الجمع بين التقيضين .

ومعلوم أن مثل هذه الذات لا تصلح لفعل ولا ربوبيته ولا إلهية . فأى ذات فرضت
 في الوجود فهي أكمل منها فالذى جعلوه واجب الوجود هو أعظم استحالة من كل ما يقدر
 مستحيلاً . فلا يكفر بعد هذا عليهم إنكارهم لصفاته كعده وقدرته وحياته وسمعته وبصره
 ولا إنكارهم لكلامه وتكليمه . فضلاً عن استوائه على عرشه ونزوله إلى سماء الدنيا ،
 وبجيشه ، وإتيانه ، وفرجه ، ووجهه ، وغضبه ، ورضاه ؛ فمن هدم قواعد البيت من أصلها ؛
 كان عليه هدم السقف والجدران أهون .

ولهذا كان حقيقة قول هؤلاء القول بالدمر وإنكار الخالق بالكلية وقولهم (ما هي
 إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر) وإنما صانحوا المسلمين باللفظ لا حقيقة
 لها ، واشتق اخوانهم الجهمية النقي والتعطيل من أصولهم ؛ فسدوا على أنفسهم طريق العلم
 بإثبات الخالق وتوحيده بمشاركتهم لهم في الأصل المذكور ؛ وإن باينهم في بعض لوازمهم ،
 كما نبأهم كون الرب تعالى قادراً مريداً فاعلا بالاختيار وإثباتهم معاد الأبدان ؛ والنبوة
 ولكن لم يثبتوا ذلك على الوجه الذي جاءت به الرسل ، ولا نفوه نقي اخوانهم الملاحدة ؛
 بل اشتقوا مذاهباً بين المذاهبين ؛ وسلكوا طريقاً بين الطريقين ، لا للبلاهة فيه وافقوا ،
 ولا للرسل اتبعوا .

ولهذا عظمت بهم البلية على الإسلام وأهله بانتسابهم إليه ، وظهورهم في مظهر ينصرون
 به الإسلام . فلا للإسلام نصروا ولا لأعدائه كسروا ، فمرة يقولون : هي أدلة لفظية
 معزولة عن إفاضة العلم واليقين ، ومرة يقولون هي مجازات واستعارات لا حقيقة لها عند
 العارفين ، ومرة يقولون لا سبيل إلى تحكيمها ، ولا التفات إليها . وقد طرأ على العقل
 وقواطع البراهين ومرة يقولون أخبار آحاد فلا يحتج بها في المسائل القطعية التي يطلب
 منها اليقين . فأرضيتهم بذلك اخوانكم من الملاحدة أعداء الدين . فهذه ثمرة عقولكم
 وحاصل معقولكم .

فعل عقولكم العفاء فإنكم عاديتم المعقول والمنقول
 وطلبتم أمراً محالاً ، وهو إذ رالك الهدى لا تتبعونه رسولا

وزعمتم أن العقول كهيئة
 وهو الذي يقضي فينقض حكمه
 وتراه يحزم بالتضاء وبعد ذلك
 لا يستقل العقل دون هداية
 كالطرف دون النور ليس يترك
 فإذا الظلام فلا طمأنينة تواجهه
 وإذا التوبة لم يملك ضياؤها
 نور النبوة مثل نور الشمس لا
 طريق الهدى مسدودة إلا بهي
 فإذا اعتدلت عن الطريق تعمدت
 يا طالب ادرك الهدى بالعقل دو
 كم رام قبلك ذلك من متلذذ
 ط زالجه الثبات تقرب قلبه
 فراه بالسكنى والحزنى وال
 فإذا أتاه الوحي لم يأبه له
 ويقبول تلك أدلة لفظية
 وإذا نمر عليه قال ما أوهي
 وإذا أبت إلا النزول عليه كما
 فيحل بالأعداء ما تلقاه من
 واضرب لهم مثلاً عيان خلوا
 تصادوا بأقضم وعميمهم
 حتى إذا ملوا القتال رأيتهم
 وتسامع العميان حتى أقبلوا

بالحق ، أين العقل كان كفيلا
 عقل ، ترون كليهما معقولا
 يلقي ليديه باطلا مطولا
 بالوحي تأصيلا ولا تفصيلا
 حتى تراه بكرة وأصيلا
 وطعمت بالإيهار كنت محيلا
 فالعقل لا يهديك قط ميلا
 عين البصيرة فاتخذة دليلا
 لمن أم هذا الوحي والتزيلا
 فاعلم بأنك ما أردت وصولا
 ن النقل ، لن تلقى لذلك دليلا
 حيران عاش مدي الزمان جمولا
 حتى تشحط بينين قبيلا
 يداني طول زمانه مشغولا
 ويغوم بين يدي عداه ميلا
 معزولة عن أن تكون دليلا
 نحو الجسم أو خذى التأويلا
 ن لها القرى التحريف والتديلا
 كيد يكون الحقها تعطيبلا
 في ظلمة لا يهتدون سيلا
 خرباً يدير رجي القتال طويلا
 مشحوح أو ميصوح أو مقتولا
 للصلح فإزداد للصياح عويلا

برضه : الوجه الثلاثون ، وهو أن الطرق التي سلكها هؤلاء المعارضون بين الوحي
 والعقل في إثبات الصانع هي بعينها تنفي وجوده لزوماً ، فإن المعارضين صنفان : الفلاسفة
 والجمهية ، أما الفلاسفة فأنبتوا الصانع بطريق التركيب ، وهو أن الأجسام مركبة ، والمركب

(١) تلده : تحير ؛ وتلفت في المكان يميناً وشمالاً : واللدد الحصرمة الشديدة .

يفتقر إلى اجزائه وكل مفتر يمكن ، والممكن لا بد له من وجود واجب ، ويستحيل
السكرية في ذات الواحد بوجه من الوجوه ؛ إذ يلزم تركيبه وانفجاره ، وذلك يتنافى
وجوهه . وهذا هو غاية ترجيدهم . وبه أثبتوا الخالق على وجودهم .

ومعلوم أن هذا من أعظم الأدلة على نقي الخالق ؛ فإنه يفتقر قدرته ومشيبته وعليه
وحياته ؛ إذ لو ثبت له هذه الصفات برغمه لكان مركباً ؛ والمركب مفتر إلى
غيره ؛ فلا يكون واحداً بنفسه . وفي هذه الشبهة من التلبيس والتدليس والألفاظ
المجمل والمغاني للشيئية ما يطول وصفه . وقد انتدب لإفسادها جنود الإسلام
على اختلاف مذاهبهم ؛ فإن المركب لفظ بجمل يراد به ما ركب غيره ؛ وما كان
مفترقا فاجتمعت أجزاءه ؛ وما يمكن تفريق بعضه عن بعض . والله تعالى منزله
عن هذه التراكيب ؛ ويراد به في اصطلاح هؤلاء ماله ماهية خاصة يتميز بها عن
سائر الماهيات ؛ وماله ذات وصفات بحيث يتميز بعض صفاته عن بعض ؛ وهذا
ثابت للرب تعالى . وإنما سماه هؤلاء تركيباً على ما تقدم . وكذلك لفظ الافتقار لفظ
بجمل يراد به فقر الماهية إلى موجود غيرها ليتحقق وجودها به ؛ والله سبحانه غنى عن
هذا الافتقار . ويراد به أن الماهية مفترقة في ذاتها ولا تقوم لذاتها إلا بذاتها ؛ وإن
الصفة لا تقوم بنفسها وإنما تقوم بالموصوف . وهذا المعنى حق وإن سماه هؤلاء الملبسون
فقرا . وكذلك لفظ الغير فيه إجمال ، ويراد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر ،
وهذا المعنى حق في ذاته سبحانه وصفاته وإن سماه هؤلاء أغيراً ، فإن الخلق يعلم من
الخالق صفة دون صفة . وقد قال أظم الخلق به ، لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على
نفسك ، وهذا السكرية أسماؤه وصفات كاله ونعوت جلاله . وقال ، أعوذ برضاك من
سخطك وأعوذ بعفوك من عقوبتك ، والمشتابه به تحمير المستعاد منه ، والمضود أن
تسمية هذا تركيباً وانفجاراً وغيراً وضعه هؤلاء ، وليس الشأن في الألفاظ وإنما
العأن في المغاني .

وقولهم : أنه مفتر إلى جزئه ، تلبيس ، فإن القديم الموصوف بالصفات اللازمة له
يتمتع أن تفرقه صفاته ، وليست له حقيقة غير الذات الموصوفة حتى يقال إن تلك الحقيقة
مفترقة إلى غيرها ؛ وإن سميت تلك الصفة غيراً ، فالذات والصفات متلازمان لا يوجد
أحدهما إلا مع الآخر . وهذا الالتزام يقتضى حاجبة الذات والصفات إلى موجود

أوجدما وفاعل فعلها، والواجب بنفسه يمتنع أن يكون مفتقراً الى ما هو خارج عن نفسه، فأما ان لا يكون له صفة ولا ذات ولا يتميز منه امر عن أمر فلا يلزم من وجوبه وكونه غنياً بنفسه عن كل ما سواه. فقول للملبس إنه مفتقر الى ذلك كقوله لو كان له ماهية لسكان مفتقراً الى ماهيته. والله تعالى اسم للذات المتصفة بكال العلم والقدرة والحياة والمشيئة وسائر صفات الكمال، ليس اسماً للذات مجردة عن الاوصاف والنوعيت، فكل ذات أكل من هذه الذات. تعالى الله عن قول الملحدين في أسمائه وصفاته علواً كبيراً.

وللمقصود أن الطريق التي سلكها هؤلاء في إثبات الصانع هي أعظم الطرق في نفيه وانكار وجوده، ولذلك كان سالكوها لا يؤمنون بالله ولا ملائكته ولا كتبه ولا رسله ولا باليوم الآخر وان صانع من صانع منهم أهل الملل بالغاظ لاحاصلها.

فصل

وأما المتكلمون فلما رأوا بطلان هذه الطريق عدلوا عنها إلى طريق الحركة والتسكون والاجتماع والافتراق وتمائل الاجسام وتركبها من الجواهر الفردة؛ وأنها قابلة للحوادث؛ وما يقبل الحوادث فهو حادث فالاجسام كلها حادثة. فاذن يجب أن يكون لها محدث ليس بجسم؛ فبنوا العلم بإثبات الصانع على حدوث الاجسام واستدلوا على حدوثها بأنها مستلزمة للحركة والتسكون والاجتماع والافتراق، ثم قالوا: إن تلك أعراض؛ والأعراض حادثة؛ وما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث؛ واحتاجوا في هذه الطريق الى إثبات الأعراض أولاً؛ ثم إثبات لزومها للجسم ثانياً، ثم إبطال حوادث لا أول لها ثالثاً، ثم إلزام بطلان حوادث لا نهاية لها رابعاً عند فريق منهم، وإلزام الفرق عند فريق آخر. ثم اثبات الجوهر الفرد خامساً؛ ثم إلزام كون العرض لا يبقى زمانين سادساً؛ فيلزم حدوثه للجسم لا يتخلو منه وما لا يتخلو من الحوادث فهو حادث، ثم اثبات تمائل الاجسام سابعاً. فيصح على بعضها ما يصح على جميعها. فعملهم بإثبات الخالق سبحانه مبني على هذه الامور السبعة. فلزمهم من سلوك هذه الطريق إنكار كون الرب فاعلاً

في الحقيقة ؛ وإن سموه فاعلا بالسنتهم ؛ فإنه لا يقوم به عندهم فعل ؛ وفاعل بلا فعل كقيام بلا قيام ؛ وضارب بلا ضرب ؛ وعالم بلا علم .
 وضم الجهمية الى ذلك انه لو قام به صفة لكان جسماً ولو كان جسماً لكان حادثاً فيلزم من إثبات صفاته إنكار ذاته . فعملوا صفاته وأفعاله بالطريق التي أثبتوا بها وجوده فكانت أبلغ الطرق في تعطيل صفاته وأفعاله . وعن هذه الطريق أنكروا علوه على عرشه وتكلمه بالقرآن وتكليمه لموسى ؛ ورؤيته بالأبصار في الآخرة ونزوله الى سماء الدنيا كل ليلة ؛ وبعثه لفصل القضاء بين الخلائق ؛ وغضبه ذلك اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب مثله بعده ؛ وجميع ما وصف به نفسه من وصف ذاتي أو معنوي أو فعلي ؛ فأنكروا وجهه الأعلى ؛ وأنكروا أن له يدين وأن له سمعاً وبصراً وحياة ؛ وأنه يفعل ما يشاء حقيقة ؛ وإن سمي فاعلاً فلم يستحق ذلك لفعل قام به . بل فعله هو عين مفعوله .

وكذلك الطريق التي سلكوها في إثبات النبوة لم يثبتوا أنها نبوة في الحقيقة ، فإنهم بنوها على مجرد طريق العادة وهو مشترك بين النبي وغيره ، وحاروا في الفرق فلم يأتوا فيه بما تشلج له الصدور . مع أن النبوة التي أثبتوها لا ترجع الى وصف وجودي بل هي تعلق الخطاب الأزلي بالنبي ، والتعلق عندهم أمر عدمي . فعادت النبوة عندهم الى أمر عدمي . وقد صرحوا بأنها لا ترجع الى صفة ثبوتية قائمة بالنبي ﷺ .

وأيضاً حقيقة النبوة والرسالة إنباء الله لرسوله وأمره تبليغ كلامه الى عباده ؛ وعندهم أن الله لا يتكلم ولا يقوم به كلام .

وأما اليوم الآخر فإن جمهورهم بنوه على إثبات الجوهر الفرد قالوا : لا يتأني التصديق بالمعاد إلا بإثباته . وهو في الحقيقة باطل لا أصل له . والمثبتون له يعترفون أن القول به في غاية الإشكال وأدلتة متعارضة ، وكثير منهم له قولان في إثباته ونفيه . وسلكوا في تقرير المعاد ما خالفوا فيه جمهور العقلاء ، ولم يوافقوا ما جاءت به الأنبياء ، فقالوا : لو أن الله تعالى يعدم أجزاء العالم كلها حتى تصير عدماً محضاً ثم يعيد المعدم ويقلبه موجوداً حتى أنه يعيد زمنه بعينه وينشئه لامن

مادة كما قالوا في المبدأ ، لجنوا على العقل والشرع وأغروا أعداء الشرع به ، وحالوا بينهم وبين تصديق الرسل .

وأما المبدأ فإنهم قالوا : إن الله تعالى كان معطلا في الأزل ؛ والفعل غير ممكن ، مع قولهم كان قادراً عليه ؛ ثم صار فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً من غير تجديد أمر أصلاً ؛ وانقلب الفعل من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي ، وذات الفاعل قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل واحدة .

فهذا غاية عقولهم التي عارضوا بها الوحي . وهذه طرقتهم العقلية التي لم يشبثوا بها رباً ولا رسالة ولا مبدأ ولا معاداً .

الوجه الحادي والثلاثون : إن معارضة الوحي بالعقل ميراث عن الشيخ أبي مرة فهو أول من عارض السمع بالعقل وقدمه عليه ، فإن الله سبحانه لما أمره بالسجود لآدم عارض أمره بقياس عقلي مركب من مقدمتين حمليتين ، إحداهما قوله (أنا خير منه) فهذه هي الصغرى ، والكبرى محذوفة تقديرها : والفاضل لا يسجد للفضول . وذكر سند المقدمة الأولى ، وهو أيضاً قياس حملي حذف إحدى مقدمتيه فقال (خلقتني من نار وخلقته من طين) المقدمة الثانية كلها معلومة ، أي ومن خلق من نار خير من خلق من طين . فهما قياسان متداخلان ، وهذه يسميها المنطقيون الأقيسة المتداخلة ، فالقياس الأول هكذا : أنا خير منه ، وخير المخلوقين لا يسجد لمن هو دونه . وهذا من الشكل الأول . والقياس الثاني هكذا : خلقتني من نار وخلقته من طين والمخلوق من النار خير من المخلوق من الطين . فنتيجة هذا القياس العقلي : أنا خير منه ، ونتيجة الأول : فلا ينبغي أن أسجد له . وأنت إذا تأملت مادة هذا القياس وصورته رأيت أنه أقوى من كثير من قياساتهم التي عارضوا بها الوحي ، والكل باطل .

وقد اعتذر أتباع الشيخ أبي مرة بأعذار (منها) أنه لما تعارض عنده العقل والنقل قدم العقل (ومنها) أن الخطاب بصيغة الضمير في قوله (اسجدوا) ولا عموم له فإن الضمائر ليست من صيغ العموم (ومنها) أنه وإن كان اللفظ عاماً فإنه خصه بالقياس المذكور (ومنها) أنه لم يمتدح أن الأمر للوجوب بل حمله على الاستحباب لأنه المتيقن ، أو على الرجحان دفعاً للاشتراك والمجاز (ومنها) أنه

حمله على التراخي ولم يحمله على الفور (ومنها) انه صان جناب الرب أن يسجد لغيره ورأى أنه لا يليق به السجود لسواه .

وبالله تأمل هذه التأويلات ؛ وقابل بينها وبين كثير من التأويلات التي يذكرها كثير من الناس . وفي بني آدم من يصبو رأى إبليس وقياسه ، ولهم في ذلك تصانيف ، وكان بشار بن برد الشاعر الأعمى على هذا المذهب ، ولهذا يقول في قصيدته :

الأرض مظلمة سوداء معتمة والنار معبودة مذ كانت النار
ولما علم الشيخ أنه قد أصيب من معارضة الوحي بالعقل ، وعلم أنه لا شيء أبلغ في مناقضة الوحي والشرع وإبطاله من معارضته بالمعقول أوحى إلى تلامذته وإخوانه من الشبهات الخيالية ما يعارضون بها الوحي ؛ وأوم أصحابه أنها قواطع عقلية ، وقال : إن قدمتم النقل عليها فسدت عقولكم (وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعموهم إنكم لمشركون) وقال تعالى (وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً . ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون . ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقتروا ما هم مقترفون . أغير الله أبتغى حكماً وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلاً والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين . وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم . وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون . إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين)

الوجه الثاني والثلاثون : في بيان فساد معقول الشيخ الذي عارض به الوحي . وذلك من وجوه (أحدها) انه قياس في مقابلة النص ؛ والقياس إذا صادم النص وقابله كان قياساً باطلاً ، ويسمى قياساً إبليسياً ؛ فإنه يتضمن معارضة الحق بالباطل . ولهذا كانت عقوبته أن أفسد عليه عقله ودينه وآخرته . وقد بينا فيما تقدم أنه ما عارض أحد الوحي بعقله إلا أفسد الله عليه عقله حتى يقول ما يضحك العقلاء .

(الثاني) أن قوله (أنا خير منه) كذب ، ومستنده في ذلك باطل ؛ فإنه لا يلزم من تفضيل مادة على مادة تفضيل المخلوق منها على المخلوق من الأخرى ، فإن الله سبحانه يخلق من المادة المفضولة ما هو أفضل من المخلوق من غيرها ؛ وهذا من كمال قدرته ، فإن محمداً ﷺ وإبراهيم وموسى وعيسى ونوحاً ؛ والرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين أفضل من الملائكة . ومذهب أهل السنة أن صالحى البشر أفضل من الملائكة ، وإن كانت مادتهم نوراً ومادة البشر تراباً . فالتفضيل ليس بالمواد والاصول . ولهذا كان العبيد والموالى الذين آمنوا بالله ورسوله خير وأفضل عند الله من ليس مثلهم من قريش وبنى هاشم ، وهذه المعارضة الإبلسية صارت ميراثاً فى أتباعه فى التقديم بالاصول والانساب على الإيمان والتقوى ، وهى التى أبطلها الله تعالى بقوله (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير) وقال النبي ﷺ « إن الله وضع عنكم عبية (١) الجاهلية وغيرها بالآباء . الناس مؤمن تقى ، وفاجر شقى »

وقال ﷺ « لا فضل لعربى على عجمى ؛ ولا لعجمى على عربى ؛ ولا لأبيض على أسود ؛ ولا لآسود على أبيض إلا بالتقوى . الناس من آدم وآدم من تراب » فانظر إلى سريان هذه النكتة الإبلسية فى نفوس أكثر الناس ، من تفضيلهم بمجرد الانساب والاصول .

(الثالث) أن ظنه أن النار خير من التراب باطل ؛ مستنده ما فيها من الإضاءة والخفة ، وما فى التراب من الثقل والظلمة ؛ ونسى الشيخ ما فى النار من الطيش والخفة ، وطلب العلو والإفساد بالطبع حتى لو وقع منها شواظ بقدر الحبة فى مدينة عظيمة لأفسدها كلها ومن فيها ؛ بل التراب خير من النار وأفضل من وجوه متعددة ؛ منها أن طبعه السكون والرزاقه ، والنار بخلافه . ومنها أنه مادة

(١) هى الكبر وتضم عينها وتكسر ؛ وهى فعولة أو فعيلة ، فإن كانت فعولة فهى من التعبية لأن المتكبر ذوتكلف وتعبية بخلاف المسترسل على سجيته ، وإن كانت فعيلة فهى من عباب الماء وهو أوله وارتفاعه .

الحيوان والنبات والأقوات ، والنار بخلافه . ومنها أنه لا يمكن لأحد أن يعيش بدون ودون ما خلق منه البتة ، ويمكنه أن يعيش برهة بلا نار . قالت عائشة « كان يمر بنا الشهر والشهران ما يوقد في بيوتنا نار ولا نرى ناراً » قال لها عروة : فما عيشكم ؟ قالت « الأسودان : التمر والماء » .

ومنها أن الأرض تؤدي إليك بما فيها من البركة أضعاف أضعاف ما تودعه من الحب والنوى وتربيه لك وتغذيه وتنميه ، والنار تفسده عليك وتمحق بركته . ومنها أن الأرض مهبط وحى الله ومسكن رسله وأنبيائه وأوليائه وكفائهم أحياء وأمواتاً . والنار مسكن أعدائه ومأواهم . ومنها أن في الأرض بينه الذي جعله إماماً للناس وقياماً لهم وجعل حجه خطأ لأوزارهم ، ومكفراً لسيئاتهم ، وجالباً لهم مصالح معاشهم ومعادهم . ومنها أن النار طبعها العلو والفساد . والله لا يحب المستكبرين ولا يحب المفسدين ، والأرض طبعها الخشوع والإخبات ، والله يحب الخبتين الخاشعين .

وقد ظهر بخلق إبراهيم ومحمد وموسى وعيسى والرسل من المادة الأرضية ، وخلق إبليس وجنوده من المادة النارية ، نعم وخلق من المادة الأرضية الكفار والمشركين ، ومن المادة النارية صالحوا الجن ، ولكن ليس في هؤلاء مثل إبليس وليس في أولئك مثل الرسل . فعلم الخير من المادة الأرضية ، ومعلم الشر من المادة النارية .

ومنها أن النار لا تقوم بنفسها بل لا بد لها من محل تقوم به لا تستغنى عنه ، وهي محتاجة إلى المادة الترابية في قوامها وتأثيرها ، والأرض قائمة بنفسها لا تحتاج إلى محل تقوم به ولا تنقر في قوامها ونفعها إلى النار . ومنها أن التراب يفسد صورة النار ويبطلها ويقهرها وإن علت عليه . ومنها أن الرحمة تنزل على الأرض فتقبلها وتحيا بها وتخرج زيتها وأقواتها وتشكر ربها ، وتنزل على النار فتأبأها وتطفئها وتمحوها وتذهب بها ، فبينها وبين الرحمة معاداة ، وبين الأرض وبين الرحمة موالاتة . ومنها أن النار تطفأ عند التكبير وتضمحل عند ذكر كبرياء الرب ولهذا يهرب المخلوق منها عند الاذان حتى لا يسمعه ، والأرض تبتهج بذلك وتفرح به وتشهد به لصاحبه يوم القيامة . ويكفي في فضل المخلوق من الأرض أن الله تعالى

خلقه بيده ونفخ فيه من روحه؛ وأسجد له ملائكته وعليه أسماء كل شيء، فهل حصل للمخلوق من النار واحدة من هذه؟

فقد تبين لك حال هذه المعارضة العقلية للسمع وفسادها من هذه الوجوه وأكثر منها، وهي من شيخ القوم ورئيسهم ومعلمهم الأول؛ فما الظن بمعارضة التلامذة؟

ونحن نقول قولاً نقدم بين يديه مشيئة الله وحوله والاعتراف بمنته علينا وفضله لدينا، وإنه محض منته وجوده وفضله؛ فهو المحمود أولاً وآخرأ على توفيقنا له وتعليمنا إياه:

إن كل شبهة من شبه أرباب المعقولات عارضوا بها الوحي فعندنا ما يبطلها بأكثر من الوجوه التي أبطلنا بها معارضة شيخ القوم، وإن مد الله في الاجل أفردنا في ذلك كتاباً كبيراً. ولو نعلم أن في الارض من يقول ذلك ويقوم به تبلغ إليه أكباد الإبل اقتدينا في السير إليه بموسى عليه السلام في سفره إلى الخضر؛ وبجابر بن عبد الله في سفره إلى عبد الله بن أنيس لسماح حديث واحد، ولكن زهد الناس في عالم قومه. وقد قام قبلنا بهذا الامر من برز على أهل الارض في عصره وفي أعصار قبله؛ فأدرك من قبله وحيداً؛ وسبق من بعده سبقاً بعيداً. الوجه الثالث والثلاثون: انه سبحانه وصف نفسه بأنه ليس كمثل شيء وأنه لا سمي له ولا كفؤ له. وهذا يستلزم وصفه بصفات الكمال التي فات بها شبه المخلوقين؛ واستحق بقيامها أن يكون (ليس كمثل شيء) وهكذا كونه ليس له سمي أي مشيل يساميه في صفاته وأفعاله؛ ولا من يكافيه فيها. ولو كان مسلوب الصفات والافعال والكلام والاستواء والوجه واليدين؛ ومنفياً عنه مباينة العالم ومحايثته واتصاله به وانفصاله عنه وعلوه عليه؛ وكونه بمنته أو يسرته أو أمامه أو وراه؛ لكان كل عدم مثاله في ذلك؛ فيكون قد نفي عن نفسه مماثلة الموجودات، وأثبت لها مماثلة المعدومات، فهذا النفي واقع على أكمل الموجودات وعلى العدم المحض، فإن العدم المحض لا مثل له ولا كفؤ ولا سمي؛ فلو كان المراد

(١) هو شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله. وله في هذا كتاب العقل والنقل.

بهذا نفي صفاته وأفعاله واستوائه على عرشه وتكلمه بالوحي وتكليمه لمن يشاء من خلقه ، لكان ذلك وصفاً له بغاية العدم . فهذا النفي واقع على العدم المحض وعلى من كثرت أوصاف كماله حتى تفرد بذلك الكمال فلم يكن له شبيه في كماله ولا سمي ولا كفؤ

فإذا أبطلتم هذا المعنى الصحيح تعين ذلك المعنى الباطل قطعاً ؛ وصار المعنى أنه لا يوصف بصفة أصلاً ، فلا يفعل فعلاً ، ولا وجه له ، ولا يد ، ولا يسمع ، ولا يبصر ، ولا يعلم ولا يقدر ، تحقيقاً لمعنى (ليس كمثل شيء) وقال إخوانكم من الملاحدة : ليس له ذات أصلاً . تحقيقاً لهذا النفي . وقال غلاتهم : لا وجود له . تحقيقاً لهذا النفي . وأما الرسل وأتباعهم فإنهم قالوا : إن الله حي . وله حياة ، وليس كمثل شيء في حياته . وهو قوي ، وله القوة ، وليس كمثل شيء في قوته (وهو السميع البصير) يسمع ويبصر . وليس كمثل شيء في سمعه وبصره . ومتكلم . وله يدان . ومستوى على عرشه . وليس له في هذه الصفات مثل . فهذا النفي لا يتحقق إلا بإثبات صفات الكمال فإنه مدح له وثناء أثني به على نفسه . والعدم المحض لا يمدح به أحد ولا يكون كمالاً له ، بل هو أنقص النقص . وإنما يكون كمالاً إذا تضمن الإثبات كقوله تعالى (لا تأخذه سنة ولا نوم) لكمال حياته وقبوميته ، وقوله (من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه) لكمال غناه وملكوته وربوبيته . وقوله (وما ربك بظلام لابيد) (ولا يظلم ربك أحداً) لكمال غناه وعدله ورحمته ، وقوله (وما مسنا من لغوب) لكمال قدرته . وقوله (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء) لكمال علمه . وقوله (لا تدركه الأبصار) لعظمته وإحاطته بما سواه ، وأنه أكبر من كل شيء ، وأنه واسع ؛ فيرى ولكن لا يحاط به إدراكاً ، كما يعلم ولا يحاط به علماً فيرى ولا يحاط به رؤية . وهكذا ليس كمثل شيء هو متضمن لإثبات جميع صفات الكمال على وجه الاجمال

وهذا هو المعقول في فطر الناس . فإذا قالوا : فلان عديم المثل أو قد أصبح ولا مثل له في الناس . أو ماله شبيهه ولا من يكافيه ، وإنما يريدون بذلك أنه تفرد من الصفات والأفعال والمجد بما لا يلحقه فيه غيره . فصار واحداً في الجنس لا مثيل له ، ولو أطلقوا ذلك عليه باعتبار نفي صفاته وأفعاله ومجده لكان ذلك

عندهم غاية الذم والنقص له . فإذا أطلقوا ذلك في سياق المدح والثناء لم يشك عاقل في أنه إنما أراد كثرة أوصافه وأفعاله وأسمائه التي لها حقائق تحمل عليها . فهل يقول عاقل لمن لا قدرة له ولا علم ولا بصر ولا يتصرف بنفسه ، ولا يفعل شيئاً ولا يتكلم ، ولا له وجه ولا يد ولا قوة ، ولا فضيلة من الفضائل ، أنه لا شبه له ولا مثل له ، وأنه وحيد دهره وفريد عصره ونسيج وحده ؟ وهل فطر الله الأمم وأطلق ألسنتهم ولغاتهم إلا على ضد ذلك ؟ وهل كان رب العالمين أهل الثناء والمجد إلا بأوصاف كاله ونموت جلاله وأفعاله وأسمائه الحسنى ؟ وإلا فماذا يثني عليه المثنون ، ولأى شيء يقول أعرف الخلق به ، لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك ، ومعلوم أن هذا الثناء الذي أخبر أنه لا يحصيه لو كان بالنفي لكان هؤلاء أعلم به منه وأشد إحصاء له ، فإنهم نفوا عنه حقائق الأسماء والصفات نفياً مفصلاً . وذلك مما يحصيه المحصى بلا كلفة ولا تعب . وقد فصله النفاة وأحصوه وحصروه . يوضحه :

لوجه الرابع والثلاثون : إن الله سبحانه لما نفي عن نفسه ما يتناقض الإثبات ويضاد ثبوت الصفات والافعال ، فلم يبق الأمر عدماً أو ما يستلزم العدم ؛ كتنفي السنّة والنوم المستلزم لعدم كمال الحياة والقيومية ؛ ونفي العزوب والخفاء المستلزم لنفي كمال القدرة . ونفي الظلم المستلزم لعدم كمال الغنى والعدل ؛ ونفي الشريك والظهير والشفيع المتقدم بالشفاعة المستلزم لعدم كمال الغنى والقهر والملك ؛ ونفي الشبيه والمثيل والكفء المستلزم لعدم الكمال المطلق . ونفي إدراك الابصار له وإحاطة العلم به المستلزم لعدم كمال عظيّمته وكبريائه وسعته وإحاطته . وكذلك نفي الحاجة والإكل والشرب عنه سبحانه ، لاستلزام ذلك عدم كمال غناه ؛ وإذا كان نفي عن نفسه العدم أو ما يستلزم العدم ؛ علم أنه أحق بكل وجود وثبوت لا يستلزم عدماً ولا نقصاً .

وهذا هو الذي دل عليه صريح العقل ، فإنه سبحانه له الوجود الدائم القديم الواجب بنفسه الذي لم يستفده من غيره ، ووجود كل موجود مفتقر إليه ؛ ومتوقف في تحقّقه عليه ؛ والكمال وجوده كماله ؛ والعدم نقص كماله . فإن العدم كإسمه لأشياء ، فعاد النفي الصحيح إلى نفي النقائص ونفي المماثلة في الكمال . وعاد الأمران

إلى نفي النقص . وحقيقة ذلك نفي العدم وما يستلزم نفي العدم . فتأمل ، هل نفي القرآن والسنة عنه سبحانه سوى ذلك ؟ وتأمل ؛ هل ينفي العقل الصحيح غير ذلك ؛ وهو سبحانه قد وصف نفسه بأنه لم يكن له كفواً أحد بعد وصفه نفسه بأنه الصمد . والصمد السيد الذي كمل في سوؤده . ولهذا كانت العرب تسمى أشرافها بهذا الاسم لكثرة الأوصاف المحمودة للمسمى به . قال شاعرهم :

ألا بكر الناعي بخير بنى أسد بعمر بن مسعود وبالسيد الصمد

فإن الصمد من تصمد نحوه القلوب بالرغبة والرغبة ، وذلك لكثرة خصال الخير فيه . ولهذا قال جمهور السلف ، منهم ابن عباس : الصمد الذي كمل سوؤده . وهو العالم الذي كمل علمه ، القادر الذي كملت قدرته ، الحليم الذي كمل حلمه ، الرحيم الذي كملت رحمته ، الجواد الذي كمل جوده ، ومن قال إنه الذي لا جوف له فقوله لا يناقض هذا التفسير ، فإن اللفظة من الاجتماع ، فهو الذي اجتمعت فيه صفات الكمال ولا جوف له . فإن ما لم يكن أحد كفواً له لما كان صمداً كاملاً في صمدانيته ، فلو لم يكن له صفات كمال ونعوت جلال ، ولم يكن له علم ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا يقوم به فعل ؛ ولا يفعل شيئاً البتة ؛ ولا حياة له ولا إرادة ولا كلام ولا وجه ولا يد ، ولا هو فوق عرشه ولا يرضى ولا يغضب ولا يحب ولا يبغض ، ولا هو فاعل لما يريد ولا يرى ولا يمكن أن يُرى ولا يشار إليه ولا يمكن أن يشار إليه ؛ لكان العدم المحض كفواً له . فإن هذه الصفة منطبقة على المعدوم ، فلو كان ما يقوله المعطلون هو الحق لم يكن صمداً وكان العدم كفواً له

وكذلك قوله (رب السموات والارض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سمياً) فأخبر أنه لا سمى له عقب قول العارفين به (وما تنزل إلا بأمر ربك له ما بين أيدينا وما خلفنا وما بين ذلك وما كان ربك نسياً رب السموات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سمياً ؟)

فهذا الرب الذي له هذا الجند العظيم ولا يتنزلون إلا بأمره . وهو المالك ما بين أيديهم وما خلفهم وما بين ذلك ، وهو الذي كملت قدرته وسلطانه وملكوته وكل علمه . فلا ينسى شيئاً أبداً ، وهو القائم بتدبير السهوات والارض وما بينهما

كما هو الخالق لذلك كله ، وهو ربه ومليكه . فهذا الرب هو الذى لاسمى له لتفرده
بكمال هذه الصفات والأفعال . فأما من لا صفة له ولا فعل ولا حقائق لأسمائه ،
إن هي إلا ألفاظ فارغة من المعانى ؛ فالعدم سمي له .

وكذلك قوله سبحانه (ليس كمثل شئ وهو السميع البصير) فإنه سبحانه ذكر
ذلك عقب ذكر نعوت كماله وأوصافه فقال (حمسق . كذلك يوحى إليك وإلى
الذين من قبلك الله العزيز الحكيم . له ما فى السموات وما فى الأرض وهو العلى
العظيم . تكاد السموات يتفطرن من فوقهن والملائكة يسبحون بحمد ربهم
ويستغفرون لمن فى الأرض إلا إن الله هو الغفور الرحيم . والذين اتخذوا من
دونه أولياء الله حفيظ عليهم وما أنت عليهم بوكيل - إلى قوله - فاطر السموات
والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذروكم فيه . ليس
كمثل شئ وهو السميع البصير)

فهذا الموصوف بهذه الصفات والأفعال والعلو والعظمة والحفظ والعزة
والحكمة والملك والحمد والمغفرة والرحمة والكلام والمشية والولاية ، وإحياء
الموتى والقدرة التامة الشاملة ، والحكم بين عباده ، وكونه فاطر السموات والأرض
وهو السميع البصير) فهذا هو الذى ليس كمثل شئ لكثرة نعوته وأوصافه وأسمائه
وأفعاله ؛ وثبوتها على وجه الكمال لا يماثله فيه شئ . فالمثبت لصفات كماله هو الذى
يصفه أنه ليس كمثل شئ . وأما المعطل الناقى لصفاته وحقائق أسمائه فإن وصفه
بأنه ليس كمثل شئ مجاز لا حقيقة له ؛ كما يقول فى سائر أوصافه وأسمائه .

الوجه الخامس والثلاثون : انه سبحانه وصف نفسه بأن له المثل الأعلى فقال
تعالى (للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء والله المثل الأعلى وهو العزيز
الحكيم) وقال تعالى (وهو الذى يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل
الأعلى فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم) فجعل مثل السوء المتضمن
للعيوب والنقائص وسلب الكمال للشركين ، وأخبر أن المثل الأعلى المتضمن
لإثبات الكمالات كلها له وحده . وبهذا كان المثل الأعلى ، وهو أفعال تفضيل ،
أى أعلى من غيره . فكيف يكون أعلى وهو عدم محض ونفى صرف ، وأى مثل
أدنى من هذا ؟ تعالى الله عن قول المعطلين علواً كبيراً . فمثل السوء العادم صفات

الكمال . ولهذا جعله مثل الجاحدين لتوحيده وكلامه وحكمته ، لأنهم فقدوا الصفات التي من اتصف بها كان كاملاً ، وهي الإيمان والعلم والمعرفة واليقين والإخلاص والعبادة لله والتوكل عليه والإجابة إليه والزهد في الدنيا والرغبة في الآخرة ، والصبر والرضى والشكر ، وغير ذلك من الصفات التي من اتصف بها كان بمن آمن بالآخرة ؛ فلما سلبت تلك الصفات عنهم وهي صفات كمال صار لهم مثل السوء فن سلب صفات الكمال عن الله تعالى وعلوه على خلقه وكلامه وعلوه وقدرته وسائر ما وصف به نفسه ، فقد جعل الله تعالى مثل السوء ونزله عن المثل الأعلى ، وإن مثل السوء هو العدم وما يستلزمه ، وضده المثل الأعلى وهو الكمال المطلق المتضمن للأمر الوجودية والمعاني الثبوتية التي كلها كانت أكثر في الموصوف وأكمل كان أعلى من غيره .

ولما كان الرب هو الأعلى ، ووجهه الأعلى ، وكلامه الأعلى ، وسمعه الأعلى ، وسائر صفاته عليا ، كان له المثل الأعلى وهو أحق به من كل ما سواه ، بل يستحيل أن يشترك في المثل الأعلى اثنان ، لأنهما إن تكافأ لم يكن أحدهما أعلى من الآخر وإن لم يتكافأ فالموصوف بالمثل الأعلى أحدهما وحده ، فيستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلى مثل أو نظير . وهذا برهان قاطع من إثبات صفات الكمال على استحالة التمثيل والتشبيه ، فتأمله فإنه في غاية الظهور والقوة .

ونظير هذا القهر المطلق مع الوحدة فإنهما متلازمان ، فلا يكون القهار إلا واحداً ، إذ لو كان معه كفؤ له فإن لم يقهره لم يكن قهاراً على الإطلاق ، وإن قهره لم يكن له كفؤاً وكان القهار واحداً . فتأمل كيف كان قوله (ليس كمثل شيء) وقوله (وله المثل الأعلى) من أعظم الأدلة على ثبوت صفات كماله سبحانه وتعالى .

(فإن قلت) فإحقيقة المثل الأعلى (قلت) قد أشكل هذا على جماعة من المفسرين ؛ واستشكلوا أقوال السلف فيه ؛ فإن ابن عباس وغيره قالوا مثل السوء العذاب والنار . والله المثل الأعلى : شهادة (أن لا إله إلا الله) قال قتادة : هو الإخلاص والتوحيد . وقال الواحدى هذا قول المفسرين في هذه الآية ولا أدري لم قيل العذاب مثل السوء والإخلاص المثل الأعلى ؛ قال وقال قوم : المثل السوء الصفة السوء من احتياجهم للولد وكرهتهم للأنث خوف العيلة والعار ؛ والله المثل

الاعلى الصفة العليا وتنزهه وبرامته من الولد، قال : وهذا قول صحيح ؛ والمثل كثير آرد بمعنى الصفة وقاله جماعة من المتقدمين .

وقال ابن كيسان : مثل السوء ما ضرب الله للأصنام وعبدتها من الامثال ؛ والمثل الاعلى نحو قوله (الله نور السموات والارض - الآية) وقال ابن جرير : وله المثل الاعلى ؛ هو الأطيب والافضل والاحسن والاجمل ؛ وذلك التوحيد والإذعان له بأنه لا إله إلا هو .

قلت : المثل الاعلى يتضمن الصفة العليا ، وعلم العالمين بها ، ووجودها العلى ، والخبر عنها وذكرها ، وعبادة الرب سبحانه بواسطة العلم والمعرفة القائمة بقلوب عابديه وذاكريه ، فها هنا أربعة أمور : ثبوت الصفات العليا لله سبحانه في نفس الأمر ، علمها العباد أو جهلوها . وهذا قول من فسره بالصفة (الثانى) وجودها فى العلم والتصور ، وهذا معنى قول من قال من السلف والخلف : إنه ما فى قلوب عابديه وذاكريه من معرفته وذكره ومحبته وإجلاله وتعظيمه . وهذا الذى فى قلوبهم من المثل الاعلى لا يشترك فيه غيره معه ، بل يختص به فى قلوبهم كما اختص به فى ذاته ؛ وهذا معنى قول من قال من المفسرين : أهل السماء يحبونه ويعظمونه وأهل الارض يجلونه ويعظمونه ، وإن أشرك به من أشرك وعصاه من عصاه ووجد صفاته من جدها ، فكل أهل الارض معظمون له مجلون له خاضعون لعظمته . قال تعالى (وله من فى السموات والارض كل له قانتون) فلست تجد أحداً من أوليائه وأعدائه إلا والله أكبر فى صدره وأعظم من كل ما سواه . (الثالث) ذكر صفاته والخبر عنها وتنزيهاها عن النقائص والعيوب والمثيل (الرابع) محبة الموصوف بها وتوحيده والإخلاص له والتوكل عليه ، وكلما كان الإيمان بالصفات أكمل كان هذا الحب والإخلاص أقوى .

فعبارة السلف تدور حول هذه المعانى الاربعة لا تتجاوزها . وقد ضرب الله مثل السوء للأصنام بأنها لا تخلق شيئاً وهى مخلوقة ؛ ولا تملك لنفسها ولا لعابديها ضراً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً .

وقال الله تعالى (ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شىء ومن رزقناه منا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سراً وجهرأ هل يستوون ؟ الحمد لله ، بل أكثرهم

لا يعلمون . وضرب الله مثلاً رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه أينما يوجهه لا يأت بغير هل يستوى هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم ؟) فهذان مثلان ضربهما الله لنفسه وللأصنام : للأصنام مثل السوء وله المثل الأعلى .

وقال تعالى (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له . إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له . وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب . ما قدروا الله حق قدره إن الله لقوى عزيز) فهذا المثل الأعلى الذى له سبحانه والأول مثل السوء للصنم وعابديه .

وقد ضرب الله سبحانه للمعارضين بين الوحى وعقولهم مثل السوء بالكلب تارة وبالحمُر تارة وبالأنعام تارة ؛ وبأهل القبور تارة ، وبالعمى الصم وغير ذلك من أمثال السوء التى ضربها لهم ولأوثانهم ، وأخبر عن مثله الأعلى بما ذكره من أسمائه وصفاته وأفعاله ؛ وضرب لأولياته وعابديه أحسن الامثال . ومن تدير القرآن فهم المراد بالمثل الأعلى ومثل السوء .

السادس والثلاثون : قوله تعالى (أغير الله أبتغى حكماً وهو الذى أنزل إليكم الكتاب مفصلاً) فهذا يبين أن الحكم بين الناس هو الله وحده بما أنزل من الكتاب المفصل ، كما قال فى الآية الأخرى (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله) وقال تعالى (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) وقال تعالى (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) وقال تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً)

فقوله (أغير الله أبتغى حكماً) استفهام إنكار ، يقول كيف أبتغى حكماً غير الله وقد أنزل كتاباً مفصلاً . فإن قوله (وهو الذى أنزل إليكم الكتاب مفصلاً) جملة فى موضع الحال . وقوله (مفصلاً) يبين أن الكتاب الحاكم مفصل مبین ضد ما يصفه به من يزعم أن عقول الرجال تعارض بعض نصوصه أو أن نصوصه خيلت أو أفهمت خلاف الحق لمصلحة المخاطب ، أو أن لها معان لا تفهم ولا

يعلم المراد منها؛ أو أن لها تأويلات باطلة، خلاف ما دلت عليه ظواهرها، فهو لاء كلهم ليس الكتاب عندهم مفصلاً، بل بجمل مؤول؛ ولا يعلم المراد منه؛ والمراد منه خلاف ظاهره أو لفهام خلاف الحق. ثم قال (والذين آتيناكم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين) وذلك أن الكتاب الأول مصدق للقرآن، فمن نظر فيه علم علماً يقينياً أن هذا وهذا من مشكاة واحدة، لا سيما في باب التوحيد والأسماء والصفات؛ فإن التوراة من ذلك ليس هو المبدل المحرف الذي أنكره الله عليهم، بل هو من الحق الذي شهد له القرآن وصدقه ولهذا لم ينكر النبي ﷺ عليهم ما في التوراة من الصفات، ولا عابهم به؛ ولا جعله تشبيهاً وتجسيمياً وتمثيلاً، كما فعل كثير من النفاة وقال: اليهود أئمة التشبيه والتجسيم، ولا ذنب لهم في ذلك، فإنهم قرءوا ما في التوراة، قالذي عابهم الله به من تأويل التحريف والتبديل لم يعبهم به المعطلة بل شاركوهم فيه، والذي استشهد الله على نبوة رسوله ﷺ به من موافقه ما عندهم من التوحيد والصفات عابوهم به ونسبوهم إلى التشبيه والتجسيم. وهذا ضد ما عليه الرسول وأصحابه، فإنهم كانوا إذا ذكروا له شيئاً من هذا الذي تسميه المعطلة تجسيمياً وتشبيهاً صدقهم عليه وأقرهم ولم ينكره؛ كما صدقهم في خبر الخبر الذي ثبت من حديث ابن مسعود ولا وضحك تعجباً وتصديقاً له؛ وفي غير ذلك.

ثم قال (وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته) فما أخبر به فهو صدق، وما أمر به فهو عدل.

وهذا يبين أن ما في النصوص من الخبر فهو صدق، علينا أن نصدق به لا نعارضه ولا نعرض عنه. ومن عارضه بعقله لم يصدق به، ولو صدقه تصديقاً بجمل ولم يصدقته تصديقاً مفصلاً في أعيان ما أخبر به لم يكن مؤمناً. ولو أقر بلفظه مع جحد معناه أو صرفه إلى معان آخر غير ما أريد به لم يكن مصدقاً، بل هو إلى التكذيب أقرب.

السابع والثلاثون: إن الصحابة كانوا يستشكلون بعض النصوص ويوردون

استشكالاتهم على النبي ﷺ فيجيبهم عنها . وكانوا يسئلونه عن الجمع بين النصوص التي يوهم ظاهرها التعارض ، ولم يكن أحد منهم يورد عليه معقولا يعارض النص البتة ، ولا عرف فيهم أحد ، وهم أكمل الأمة عقولا ؛ عارض نصاً بعقله ، وإنما حكى الله تعالى ذلك عن الكفار كما تقدم .

وثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال « من نوقش الحساب عذب » فقالت عائشة : يا رسول الله ؛ أليس الله يقول (فأما من أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً) فقال « بلى ، ولكن ذلك العرض . ومن نوقش الحساب عذب ، فأشكل عليها الجمع بين النصين حتى بين لها النبي ﷺ أنه لا تعارض بينهما ؛ وأن الحساب اليسير هو العرض الذي لا بد أن يبين الله فيه لكل عامل عمله ، كما قال تعالى (يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية) حتى إذا ظن أنه لا ينجو نجاه الله بعفوه ومغفرته ورحمته ، فإذا ناقشه الحساب عذبه ولا بد . ولما قال « لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة » قالت له حفصة : أليس الله تعالى يقول (وإن منكم إلا واردة) قال « أو لم تسمعي قوله (ثم ننجى الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثياً) فأشكل عليها الجمع بين النصين ، وظنت الورود هو دخولها ؛ كما يقال : ورد المدينة إذا دخلها . فأجابها النبي ﷺ بأن ورود المتقين غير ورود الظالمين ؛ فإن المتقين يردونها ووروداً ينجون به من عذابها ؛ والظالمين يردونها ووروداً يصيرون جثياً فيها به .

وقال له عمر : ألم تكن تحدثنا أننا نأتى البيت ونطوف به ؟ فقال « هل قلت إنك تدخله العام ؟ » قال لا . قال « فإنك آتية ومطوف به » فأشكل على عمر رجوعهم عام الحديبية ولم يدخلوا المسجد الحرام ؛ ولا طافوا بالبيت ، فبين لهم أن اللفظ مطلق لا دليل فيه على ذلك العام بعينه ؛ فتزيلة على ذلك العام غلط ، فرجع عمر وعلم أنه غلط في فهمه .

ولما نزل قوله تعالى (ليس بأمانكم ولا أمانى أهل الكتاب . من يعمل سوءاً يجز به) قال أبو بكر : يا رسول الله ، جاءت قاصمة الظهر ؛ فأينا لم يعمل سوءاً ؟ فقال « يا أبا بكر ، ألسنت تنصب ؟ ألسنت تحزن ؟ أليس يصيبك الأذى ؟ » قال : بلى ، قال « فذلك مما تجزون به » فأشكل على الصديق أمر النجاة مع هذه الآية

وظن أن الجزاء في الآخرة ولا بد . فأخبره النبي ﷺ أن جزاءه وجزاء المؤمنين بما يعملونه من سوء في الدنيا ما يصيبهم من النصب والحزن والمشقة ، فيكون ذلك كفارة لسيئاتهم فلا يعاقبون عليها في الآخرة . وهذا مثل قوله (وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم)

ولما نزل قوله تعالى (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون) قال الصحابة رضی الله عنهم : يا رسول الله ، وأينا لم يلبس إيمانه بظلم ؟ قال : ذاك الشرك ؛ ألم تسمعوا قول العبد الصالح (إن الشرك لظلم عظيم) ؟ فلما أشكل عليهم المراد بالظلم وظنوا أن ظلم النفس داخل فيه ، وأن من ظلم نفسه أى ظلم كان ، لم يكن آمناً ولا مهتدياً ؛ أجابهم ﷺ : إن الظلم الرافع للأمن والهداية على الإطلاق هو الشرك .

وهذا والله هو الجواب الذى يشقى العليل ويروى الغليل ، فإن الظلم المطلق التام هو الشرك الذى هو وضع العبادة في غير موضعها ، والأمن والهدى المطلق هو الأمن في الدنيا والآخرة ؛ والهدى إلى الصراط المستقيم .

ولما نزل قوله تعالى (لله ما فى السموات وما فى الأرض وإن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) أشكل ذلك على بعض الصحابة وظنوا أن ذلك من تكليفهم بما لا يطيقونه ؛ فأمرهم ﷺ أن يقابلوا النص بالقبول . فبين الله سبحانه بعد ذلك أنه لا يكلف نفساً إلا وسعها ، وأنه لا يؤاخذهم بما نسوه أو أخطأوا فيه ؛ وأنه لا يحمل عليهم إصراً كما حمله على الذين من قبلهم ؛ وأنه لا يحملهم ما لا طاقة لهم به ، وأنهم إن قصرُوا في بعض ما أمروا به أو نهوا عنه ثم استغفروا عفا الله عنهم وغفر لهم ورحمهم . فانظر ماذا أعطاهم الله تعالى لما قبلوا خبره بالرضى والتسليم والقبول والالتقياد دون المعارضة والرد .

ومن ذلك أن عائشة لما سمعت قوله ﷺ « إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه » عارضته بقوله تعالى (ولا تزر وازرة وزر أخرى) ولم تعارضه بالعقل ، بل غلطت الرواة . والصواب عدم المعارضة وتصويب الرواة ؛ فإنهم ممن لا يتهم ؛ وهم عمر وابنه ؛ والمغيرة بن شعبه وغيرهم ، والعذاب الحاصل للميت بسبب بكاء أهله تألمه وتأذيه ببكائهم عليه ؛ والوزر المنفى حمل غير صاحبه له هو عقوبة

البريء وأخذه بجزيرة غيره . وهذا لا ينافي تأذي البريء السليم بمصيبة غيره .
فالقوم لم يكونوا يعارضون النصوص بعقولهم وآرائهم ، وإن كانوا يطلبون الجمع
بين النصين يوم ظاهرها التعارض .

ولهذا لما عارض بلال بن عبد الله (١) قوله ﷺ « لا تمنعوا إماء الله مساجد
الله » برأيه وعقله وقال : والله لنمنعن ، أقبل عليه أبوه عبد الله فسيبه سباً ما سبه
مثله ؛ وقال : أحدثك عن رسول الله ﷺ ، وتقول : والله لنمنعن ؟

ولما حدث عمران بن حصين عن رسول الله (ص) بقوله « إن الحياء خير
كاه » فعارضه معارض بقوله « إن منه وقاراً ومنه ضعفاً » فاشتد غضب عمران
ابن حصين وقال : أحدثك عن رسول الله (ص) وتقول : إن منه كذا ومنه كذا؟
وظن أن المعارض زنديق . فقيل له : يا أبا نجد ، إنه لا بأس به .

ولما حدث عبادة بن الصامت بقول النبي (ص) « الفضة بالفضة ربا إلا هاء
وهاء — الحديث » قال معاوية : ما أرتى بهذا بأساً ؛ معنى بيع آنية الفضة بالفضة
متفاضلا ، غضب عبادة وقال : أقول قال رسول الله (ص) وتقول ما أرى بهذا
بأساً؟ وقال : لا أسا كنتك بأرض أنت بها أبدأ . ومعاوية لم يعارض النص بالرأى
وكان أتقى لله من ذلك ؛ وإنما خص عمومهم وقيد مطلقه بهذه الصورة وما يشابهها ،
ورأى أن التفاضل في مقابلة أثر الصنعة فلم يدخل في الحديث . وهذا مما يسوغ
فيه الاجتهاد ، وإنما أنكر عليه عبادة مقابله لما رواه بهذا الرأى . ولو قال له :
نعم حديث رسول الله (ص) على الرأس والعين ولا يجوز مخالفته ، ولكن هذه
الصورة لا تدخل في لفظه ، فإنه إنما قال « الفضة بالفضة مثلا بمثل وزناً بوزن »
وهذه الزيادة ليست في مقابلة الفضة ، وإنما هي في مقابلة الصنعة ؛ ولا تذهب
الصنعة هدرأ ؛ لما أنكر عليه عبادة ؛ فإن هذا من تمام فهم النصوص وبيان ما أريد
بها كما أنه هو (٢) ومعاذ بن جبل وغيرهما من الصحابة لما ورثوا المسلم من الكافر
ولم يورثوا الكافر من المسلم لم يعارضوا قوله (ص) « لا يرث المسلم الكافر ؛
ولا الكافر المسلم » بعقولهم وآرائهم بل قيدوا مطلق هذا اللفظ وخصصوا عمومهم

(١) هو بلال بن عبد الله بن عمر بن الخطاب والقصة في صحيح مسلم (٢) أنى عبادة

وظنوا أن المزاية الحرب، كما فعل ذلك بعض الفقهاء في قوله ﷺ ، لا يقتل مسلم
بكافر، حيث حملوه على الحرب دون الذبي والمعاهد. والصحابة في هذا التقييد
والتخصيص أعذر من هؤلاء من وجوه كثيرة، ليس هذا موضعها.

وقد كان الساف يشتد عليهم معارضة النصوص بأراء الرجال، ولا يقرون على ذلك
وكان ابن عباس يحتج في متعة الحج^١ بسنة رسول الله ﷺ وأمره لأصحابه بها،
فيقولون له: إن أبا بكر وعمر أفردا الحج ولم يتمتعا، فلما أكثروا عليه قال: يوشك
أن تنزل عليكم حجارة من السماء. أقول قال رسول الله (ص) وتقولون قال أبو بكر
وعمر؟، فرحم الله ابن عباس، كيف لو رأى قوما يعارضون قول رسول الله (ص)
بقول ارسطو وأفلاطون وابن سينا والفارابي وجهم بن صفوان وبشر المريسي وأبي الهذيل
العلاف وأضرابهم؟

ولقد سئل عبد الله بن عمر عن متعة الحج فأمر بها، فقيل له: إن أباك نهى عنها،
فقال: إن أبي لم يرد ما تقولون، فلما أكثروا عليه قال: أمر رسول الله (ص) أحق
أن تتبعوا أم أمر عمر؟

ولما حدث حميد عن ثابت عن أنس عن النبي (ص) في تفسير قوله تعالى (فلما
تجلى ربه للجبل) قال: وضع أصبعه على طرف خنصره فشاخ الجبل، أنكر عليه بعض
الحاضرين وقال: أتحدث بهذا؟ فضرب حميد في صدره وقال: أهدئك عن ثابت عن
أنس عن النبي (ص) وتقول: أتحدث بهذا؟ فكانت نصوص رسول الله (ص)
أجل في صدورهم وأعظم في قلوبهم من أن يعارضوها بقول أحد من الناس، ولا
ثبت قدم أحد على الإيمان إلا على ذلك.

الثامن والثلاثون: إن المعقولات ليس لها ضابط ولا هي محصورة في نوع معين،
فإنه ما من أمة من الأمم إلا ولهم عقليات يختصمون إليها ويختصون بها؛ فللفرس
عقليات، وللهند عقليات، وللجوس عقليات، وللصابئة عقليات. وكل طائفة من هذه
الطوائف ليسوا متفقين على العقليات؛ بل بينهم فيها من الاختلاف ما هو معروف عند
المعتنين به. ونحن نعيمكم من هذه المعقولات واضطرابها ونحنا كسبكم إلى المعقولات التي
في هذه الأمة، فإنه ما من مدة من المدد إلا وقد ابتدعت فيها بدع يزعم أربابها أن

(١) التمتع وهو الإحرام بالعمرة في أشهر الحج ثم الإحرام بالحج من مكة -

مقدم على الأفراد والقران.

العقل دل عليها . ونحن نسوق لك الأمر من أوله إلى أن يصل إليك بعون الله فنقول :
لما أظلمت الأرض وبعُد عيها بنور الوحي فكانوا كما قال النبي (ص) فيما
يرويه عن ربه عز وجل أنه قال : «إني خلقت عبادة حنفاء ؛ وإنهم أتتهم الشياطين
فاجتالتهم عن دينهم لا وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل
به سلطاناً . وإن الله نظر إلى أهل الأرض فقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل
الكتاب ، فكان أهل العقل كلهم في مقتله إلا بقايا متمسكين بالوحي . فلم يستفيدوا
بعقولهم حين فقدوا نور الوحي إلا عبادة الأوثان والصلبان والنيرون والكواكب
والشمس والقمر والحيرة والشك ، أو السحر أو تعطيل الصانع والكفر به ، فأطلع الله
شمس الرسالة في تلك الظلمة سراجاً منيراً ، وأنعم بها على أهل الأرض في عقولهم
وقلوبهم ومعاشهم ومعادهم نعمة لا يستطيعون لها شكوراً ؛ فأبصروا بنور الوحي ما لم
يكونوا بعقولهم يبصرونه ، ورأوا في ضوء الرسالة ما لم يكونوا يرونه ، فكانوا كما قال
الله تعالى (الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم
الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)
وقال تعالى (الآر . كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن
ربهم إلى صراط العزيز الحميد)

وقال تعالى (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا
الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا) وقال (أو من كان ميتاً فأحييناه
وجعلناه نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها) فضى الرعيل
الأول وضوء ذلك النور لم تطفئه عواصف الأهواء ، ولم يلتبس بظلم الآراء ، وأوصوا
من بعدهم الأيفارقوا ذلك النور الذي اقتبسوه منهم ، فلما كان في أواخر عصرهم حدثت
الشيعة والخوارج والقدرية والمرجئة ، فبعدوا عن النور الذي كان عليه أوائل الأمة ومع
هذا فلم يفارقوه بالكلية ، بل كانوا للتصوص معظمين وبها مستلدين ، ولها على الآراء
والمقول مقدمين . ولم يدع أحد منهم أن عنده عقليات تعارض الوحي والنصوص ،
وإنما أتوا من سوء الفهم فيها . فصاح بهم من أدركهم من الصحابة وكبار التابعين من كل

(١) قال في التهذيب : يقال للقوم إذا تركوا القصد والهدى اجتاهم الشيطان . وقال
الصاغاني : ومنه الحديث القدسي «إني خلقت عبادة إلخ ، أى استخفتمم فجالوا معها في
الضلالة . وقال الصاغاني : أى ذهبوا بهم وساقوهم . اهـ . تاج العروس

قطر ، ورموهم بالعضائم ؛ وثبروا منهم وحذروا من سيلهم أشد التحذير ، وكانوا لا يراون السلام عليهم وبجاستهم .

ولما كثرت الجهمية في آخر عصر التابعين كانوا هم أول من عارض الوحي بالرأى ، ومع هذا فكانوا قليلين أذلاء مذمومين . وأولهم شيخهم الجعد بن درهم ، وإنما نفق عند الناس لأنه كان معلم مروان بن محمد وشيخه ، ولهذا يسمى مروان الجعد . وعلى رأسه سلب الله بنى أمية الملك والخلافة وشدتهم في البلاد ومزقهم كل ممزق ببركة شيخ المعطلة النفاة .

ولما اشتهر أمره في المسلمين طلبه خالد بن عبد الله القسرى - وكان أميراً على العراق - حتى ظفر به فخطب الناس في يوم الأضحى . وكان آخر ما قال في خطبته : أيها الناس ضحوا ، فقبل الله ضحاياكم ؛ فإنى مضح بالجعد بن درهم ، فإنه زعم أن الله لم يكلم موسى تكليماً ولم يتخذ إبراهيم خليلاً . تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً ، ثم نزل فذبحه في أصل المنبر ، وكان ضحيته . ثم طففت تلك البدعة والناس إذ ذاك عتق واحداً^(١) أن الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه ، موصوف بصفات الكمال ونعوت الجلال ، وأنه كلم عبده ورسوله موسى تكليماً وتجلى للجبل فجعله دكاً هشياً . إلى أن جاء أول المائة الثالثة وولى على الناس عبد الله المأمون . وكان يحب أنواع العلوم ، وكان مجلسه عامراً بأنواع المتكلمين في العلوم ، فغلب عليه حب المعقولات ، فأمر بتعبير^(٢) كتب يونان ؛ وأقدم لها المترجمين من البلاد ، فترجمت له وأعبرت ، فاشتغل بها الناس . والملك سوق ما يتفق فيه جلب إليه ؛ فغلب على مجلسه جماعة من الجهمية ممن كان أخوه الأمين قد أقصاهم وتبعهم بالحبس والقتل ؛ فخشوا بدعة التجهم في أذنه وقلبه فقبلها واستحسنها ودعا الناس إليها وعاقبهم عليها . فلم تطل مدته . فصار الأمر بعده إلى المعتصم ، وهو الذى ضرب أحمد بن حنبل ، فقام بالدعوة بعده ، والجهمية تصوب فعله وتدعو إليه ؛ وتخبره أن ذلك هو تزيه الرب عن التشبيه والتجسيم . وهم الذين غلبوا على مجلسه وقربه ، والقضاة والولاة منهم . فإنهم تبع ملوكهم ، ومع هذا فلم يكونوا يتجاسرون على إلغاء النصوص وتقديم العقول والآراء عليها . فإن الإسلام كان في ظهور وقوة ، وسوق

(١) العتق الجماعة من الناس ومراده بجمعين على أمر واحد

(٢) أى بترجمتها ونقلها إلى العربية

الحديث نافقة ، وأعلام السنة على ظهر الأرض . ولكن كانوا على ذلك يحومون وحوله يندنون ، وأخذوا الناس بالرغبة والرغبة ؛ فن بين أعمى مستجيب ؛ ومن بين مكره مقتد بنفسه منهم بإعطاء ما سألوه . وقلبه مطمئن بالإيمان . وثبت الله أقواماً جعل قلوبهم في نصر دينه أقوى من الصخر وأشد من الحديد ، فأقامهم لنصر دينه ، وجعلهم أئمة يقتدى بهم المؤمنون لما صبروا وكانوا بآياته يوقنون . فإنه بالصبر واليقين تنال الإمامة في الدين . قال تعالى (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون) فصبروا من الجهمية على الأذى الشديد ، ولم يتركوا سنة رسول الله (ص) لما رغبوا به من الوعد ولا لما أرهبوا به من الوعيد . ثم أطفأ الله برحمته تلك الفتنة وأخذ تلك الكلمة ، ونصر السنة نصراً عزيزاً ؛ وفتح لاهلها فتحاً ميبئاً ؛ حتى صرخ بها على رموس المنابر ، ودعى إليها في كل باد وحاضر ، وصنف في ذلك الزمان في السنة مالا يحصيه إلا الله .

ثم انقضى ذلك العصر وأهله ، وقام بعدهم ذريتهم يدعون إلى كتاب الله وسنة رسوله على بصيرة إلى أن جاء مالا قبل لأحد به وهم جنود إبليس حقاً ، المعارضون لما جاءت به الرسل بعقولهم وآرائهم . وهم القرامطة والباطنية والملاحدة ؛ ودعواهم إلى العقل المجرد ؛ وأن أمور الرسل تعارض المعقول ؛ فهم القائلون بهذه الطريقة حتى القيام بالقول والفعل ؛ فجرى على الإسلام وأهله منهم ما جرى ، وكسروا عسكر الخليفة مراراً عديدة ، وقتلوا الحاج قتلاً ذريعاً ، وانتهوا إلى مكة فقتلوا بها من وصل من الحاج إليها وقتلوا الحجر الأسود من مكانه ، وقويت شوكتهم واستفحل أمرهم وعظمت بهم الرزية واشتدت بهم البلية .

وأصل طريقتهم أن الذي أخبرت به الرسل قد عارضه العقل ؛ وإذا تعارض العقل والنقل قدمنا العقل . وفي زمانهم استولى الكفار على كثير من بلاد الإسلام بالشرق والمغرب ، وكاد الإسلام أن ينهدم ركنه لولا دفاع الذي ضمن حفظه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . ثم نحدث دعوة هؤلاء في المشرق وظهرت من المغرب قليلاً قليلاً ، حتى استفحلت وتمسكت واستولى أهلها على كثير من بلاد المغرب . ثم أخذوا يطأون البلاد حتى وصلوا إلى بلاد مصر فلكوها وبنوا بها القاهرة ؛ وأقاموا على هذه الدعوة مصر حينها هم وولاتهم وقضاتهم وفي زمانهم صنعت رسائل إخوان الصفا والاشارات والشفاء^(١) وكتب ابن سينا ؛ فإنه قال : كان أبي من أهل الدعوة الحاكمية^(٢) وعطفت في

(١) الاشارات والشفاء لابن سينا (٢) نسبة إلى الحاكم أحد خلفاء الفاطميين

زمانهم السنة وكتبها والآثار جملة إلا في الخفية ، وشعار هذه الدعوة تقديم العقل على الوحي ، واستولوا على بلاد الغرب ومصر والشام والحجاز ، واستولوا على العراق سنة وأهل السنة فيهم كأهل الذمة بين المسلمين ، بل كان لأهل الذمة من الأمان والجاه والعز عندهم ما ليس لأهل السنة . فكم أعمد من سيوفهم في أعناق العناء ؛ وكم مات في سجونهم من ورثة الأنبياء ، حتى استنقذ الله الاسلام والمسنين من أيديهم في أيام نور الدين وابن أخيه صلاح الدين فأبلى الاسلام من علقته ، بعد ما وطن نفسه على العزاء ، وانتعش بعد طول الخمول حتى استبشر أهل الأرض والسماء . وأبدر هلاله بعد أن دخل في المحاق . وثابت إليه روحه بعد أن بلغت التراق . وقيل من راق . واستنقذ الله بعبدته وجنوده بيت المقدس من أيدي عبدة الصليب . وأخذ كل من أنصار الله ورسوله من نصرة دينه بنصيب . وعلت كلمة السنة وأذّن بها على رموس الأشهاد ، ونادى المنادى يا أنصار الله لا تنكفوا عن الجهاد ، فإنه أبلغ الزاد ليوم المعاد .

فعاش الناس في ذلك النور مدة حتى استولت الظلمة على بلاد الشرق ، فقدموا الآراء والعقول والسياسة والأذواق على الوحي ، وظهرت فيهم الفلسفة والمنطق وتوابعهما . فبعث الله عليهم عبداً أولى بأس شديد نجسوا خلال الديار وعاثوا في القرى والامصار وكاد الاسلام أن يذهب اسمه وينمحي رسمه . وكان مشار هذه الفتنة وعالمها الذي يرجع إليه وزعيمها المعول فيها عليه ، شيخ شيوخ المعارضين بين الوحي والعقل ؛ وإمامهم في وقته نصير الشرك والكفر (الطوسي) فلم يعلم في عصره أحد عارض بين العقل والنقل معارضة رام بها إبطال النقل بالكلية مثله . فإنه أقام الدعوة الفلسفية ، واتخذ الإشارات عوضاً عن السور والآيات . وقال : هذه عقليات قطعية برهانية قد قابلت تلك النقليات الخطائية ، واستعرض أهل الإسلام وعلماهم أهل الإيمان والقرآن والسنة على السيف ، فلم يبق منهم إلا من قد أعجزه ، قصداً لإبطال الدعوة الاسلامية ؛ وجعل مدارس المسلمين وأوقافهم للنجسية السحرة والمنجمين والفلاسفة والملاحدة والمنطقيين ؛ ورأى إبطال الأذان وتحويل الصلاة إلى القطب الشمالي ، فقال بينه وبين ذلك من تكفل بحفظ الاسلام ونصره ، وهذا كله من ثمرة المعارضين بين الوحي والعقل .

ولتكن قصة شيخ هؤلاء القديم (١) منك على ذكر كل وقت ، فإنه أول من عارض بين العقل والنقل ، وقدم العقل ، فكان من أمره ما قصص الله ؛ وورث الشيخ تلامذته

هذه المعارضة . فلم يزل يجري على الانبياء وأتباعهم منها كل محنة وبلية . وأصل كل بلية في العالم كما قال محمد الشهرستاني : من معارضة النص بالرأى وتقديم الهوى على الشرع . والناس إلى اليوم في شرور هذه المعارضة . ثم ظهر مع هذا الشيخ المتأخر المعارض أشياء لم تكن تعرف قبـله : حسيات العميدي ، وحقائق ابن عربي ، وتشكيكات الرازي وقام سوق الفلسفة والمنطق وعلوم أعداء الرسل .

ثم نظر الله إلى عباده وانتصر لكتابه ودينه ، وأقام جنداً يغزو ملوك هؤلاء بالسيف والسنان ، وجنداً يغزو علماءهم بالحجة والبرهان . ثم نبغت نابغة منهم في رأس القرن السابع فأقام الله لدينه شيخ الإسلام أبا العباس أحمد بن تيمية قدس الله روحه ، فأقام على غزوه مدة حياته باليد والقلب واللسان ، وكشف للناس باطلهم وبين تلبسهم وتدليسهم وقابلهم بصريح المعقول وصحيح المنقول ؛ وشنق واشتق ، وبين تناقضهم ومفارقة لهم لحكم العقل الذي به يدلون وإليه يدعون ، وإنهم أترك الناس لأحكامه وقضاياه ، فلا وحي ولا عقل ، فأرداهم في حفرة ، ورشقهم بسهامهم ، وبين أن صحيح معقولاتهم خدم لنصوص الانبياء ؛ فجراه الله عن الاسلام وأهله خيراً .

الوجه التاسع والثلاثون : إنه قد ثبت بالعقل الصريح والنقل الصحيح ثبوت صفات الكمال للرب سبحانه . وإنه أحق بالكمال من كل ما سواه . وأنه يجب أن تكون القوة كلها لله ، وكذا العزة والعلم والقدرة والكلام ، وسائر صفات الكمال ؛ وقام البرهان السمعي والعقلي على أنه يمتنع أن يشترك في الكمال التام اثنان ؛ وأن الكمال التام لا يكون إلا لواحد ، وهاتان مقدمتان يقينيتان معلومتان بصريح العقل ، وجاءت نصوص الانبياء مفصلة بما في صريح العقل إدراكه قطعاً . فانفق على ذلك العقل والنقل ، قال الله تعالى (ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعاً) وقد اختلف في تعلق قوله (أن القوة لله جميعاً) بماذا ؟ فقالت طائفة : هو مفعول يرى أي فلو يرون أن القوة لله جميعاً لما عصوه ولما كذبوا رسله وقدموا عقولهم على وحيه . وقالت طائفة : بل المعنى لأن القوة لله جميعاً ، وجواب لو محذوف على التقدير . أي ولو يرى هؤلاء حالهم وما أعد الله لهم إذ يرون العذاب لرأوا أمراً عظيماً . ثم قال (أن القوة لله جميعاً) وقال (إن الأمر كله لله) وقال النبي (ص) في دعاء الاستفتاح ه ليبيك وسعديك والخير كله في يديك ، وفي الآخر ه اللهم لك الحمد كله ؛ ولك الملك كله ؛ ويبيدك الخير كله ، وإليك يرجع الأمر كله ،

فله سبحانه كل صفة كمال وهو موصوف بتلك الصفات كلها . ونذكر من ذلك صفة

واحدة يعتبر بها في سائر الصفات : وهو أنك لو فرضت جمال الخلق كلهم من أولهم إلى آخرهم اجتمع لشخص واحد منهم ، ثم كان الخلق كلهم على جمال ذلك الشخص لكان نسبته إلى جمال الرب تبارك وتعالى دون نسبة سراج ضعيف إلى جرم الشمس . وكذلك قوته سبحانه وعلمه وسمعه وبصره وكلامه وقدرته ورحمته وحكمته ووجوده وسائر صفاته وهذا مما دلت عليه آياته الكونية والسمعية ، وأخبرت به رسله عنه كما في الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم : إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام ؛ يخفض القسط ويرفعه يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار ، وعمل النهار قبل عمل الليل ، حجاب النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه ،

فإذا كانت سبحات وجهه الأعلى لا يقوم لها شيء من خلقه ، ولو كشف حجاب النور عن تلك السبحات لأحرق العالم العلوي والسفلي ، فما الظن بجلال ذلك الوجه الكريم وعظمته وكبريائه وكاله وجلاله وجماله ؟ وإذا كانت السموات مع سعتها وعظمتها يجعلها على إصبع من أصابعه والأرض على إصبع والبحار على إصبع والجبال على إصبع ؛ فما الظن باليد الكريمة التي هي صفة من صفات ذاته ؟ وإذا كان يسمع ضجيج الأصوات باختلاف اللغات على تفض الحاجات بأقطار الأرض والسموات فلا تشبهه عليه ولا تختلط عليه . ولا يغلظه سمع عن سمع ، ويرى ديبب التلة السوداء على الصخرة الصماء تحت أطباق الأرض في الليلة الظلماء . ويعلم ما تسره القلوب وأخفى منه . وهو ما لم يخطر لها إنه سيخطر لها . ولو كان البحر المحيط بالعالم مداداً ومحيط به من بعده سبعة أبحر كلها مداد وجميع أشجار الأرض . وهو كل نبت قام على ساقه مما يحصد وبما لا يحصد ، أقلام يكتب بها ؛ نفذت الأقلام والبحار ولم ينفد كلامه .

وهذا وغيره بعض ما تعرّف به إلى عباده من كاله ؛ وإلا فلا يمكن لأحد قط أن يحصى ثناء عليه ؛ بل هو كما أنى على نفسه . فكل الثناء وكل الحمد وكل المجد ، وكل الكمال له سبحانه . هو الذي وصلت إليه عقول أهل الإثبات وتلقوه عن الرسل ولا يحتاجون في ثبوت عليهم وجزمهم بذلك إلى الجواب عن الشبه القاذحة في ذلك ، وإذا وردت عليهم لم تقسح فيما علوه وعرفوه ضرورة من كون ربهم تبارك وتعالى كذلك وفوق ذلك .

فلو قال قائل : هذا الذي علمتموه لا يثبت إلا بالجواب عما عارضه من العقليات . قالوا ، لقائل هذه المقالة : هذا كذب وبهت ، فإن الأمور الحسية والعقلية اليقينية قد

وقع فيها شبهات كثيرة تعارض ما علم بالحس والعقل ؛ فلو توقف علمنا بذلك على الجواب عنها وحلها لم يثبت لنا ولا لاحد علم بشيء من الأشياء ؛ ولا نهاية لما تقذف به النفوس من الشبه الخيالية وهي من جنس الوسوس والخطرات والخيالات التي لا تزال تحدث في النفوس شيئاً فشيئاً ، بل إذا جزمنا بثبوت الشيء جزمنا ببطلان ما يناقض ثبوته . ولم يكن ما يقدر من الشبه الخيالية على نقيضه مانعاً من جزمنا به ، ولو كانت الشبهة ما كانت ، فما من موجود يدركه الحس إلا ويمكن كثير من الناس أن يقيم على عدمه شيئاً كثيرة يعجز السامع عن حلها . ولو شئنا لذكرنا لك طرفاً منها تعلم أنه أقوى من شبه الجهمية النفاة لعلو الرب على خلقه وكلامه وصفاته .

وقد رأيت أو سمعت ما أقامه كثير من المتكلمين من الشبه على أن الانسان يتبدل نفسه الناطقة في الساعة الواحدة أكثر من ألف مرة ، وكل لحظة تذهب روحه وتفارقه وتحدث له روح أخرى غيرها أبداً ، وما أقاموه من الشبه على أن السموات والأرض والجبال والبحار تتبدل كل لحظة ويخلفها غيرها ، وما أقاموه من الشبه على أن روح الانسان ليست فيه ولا خارجة عنه ؛ وزعموا أن هذا أصح المذاهب في الروح ، وما أقاموه من الشبه أن الانسان إذا انتقل من مكان إلى مكان لم يمر على تلك الامكنة الأخرى التي من مبدأ حركته ونهايتها ولا قطعها ولا حاذاها ؛ وهي مسألة طرفة النظام ، وأضعاف أضعاف ذلك .

وهؤلاء طائفة الملاحدة من الاتحادية كلهم يقولون إن ذات الخالق هي عين ذات المخلوق ولا فرق بينهما البتة ، وإن الاثنين واحد ، وإنما الحس والوهم يغلط في التعدد ويقيمون على ذلك شيئاً كثيرة قد نظمها ابن الفارض في قصيدته ، وذكرها صاحب الفتوحات في فصوصه وغيرها ، وهذه الشبه كلها من واد واحد ، وهي خزائن الوسوس ولو لم نجزم بما علمناه إلا بعد العلم برد تلك الشبهات لم يثبت لنا علم أبداً . فالعاقل إذا علم أن هذا الخبر صادق علم أن كل ما عارضه فهو كذب ، ولم يحتج لأن يعرف أعيان الأخبار المعارضة له ولا وجوهها . والله المستعان

الوجه الأربعون : إن الطريق التي سلكها نفاة الصفات والعلو والتكلم من معارضة النصوص الإلهية بأرائهم هي بعينها الطريق التي سلكها إخوانهم من الملاحدة في معارضة نصوص المعاد بأرائهم وعقولهم ومقدماتها ، ثم نقلوها بعينها إلى ما أمروا به من الأعمال كالصلوات الخمس والزكاة والحج والصيام ، فجعلوها للعامة دون الخاصة ، قال الأمر بهم إلى أن الحدوا في الأصول الثلاثة التي اتفق عليها جميع الملل وجاءت بها جميع الرسل ،

وهي الايمان بالله، واليوم الآخر، والاعمال الصالحة قال تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن منهم بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون)

فهؤلاء الملاحدة يحتجون على نفاة الصفات بما وافقوهم عليه من الإعراض عن نصوص الوحي ونفي الصفات؛ كما ذكر ابن سينا في رسالته الاضحوية، فانه قال فيها، لما ذكر حجة من أثبت معاد البدن؛ وان الداعي لهم إلى ذلك ما ورد به الشرع من بعث الاموات. فقال: وأما امر الشرع فينبغي ان يعلم فيه قانون واحد، وهو أن الملة الآتية على لسان نبي من الانبياء يراد بها خطاب الجمهور كافة. ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي يبغي أن يرجع اليه في صحة التوحيد من الإقرار بالصانع موحداً مقدساً عن الكم والكيف والابن ومتى والوضع والتغيير؛ حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع، أو يكون جزء وجودي كمي أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخله فيه، ولا حيث نصح الإشارة إليها بأنها هنا أو هناك، وهذا يمنع إلقاءه إلى الجمهور. ولو ألقى هذا على هذه الصورة إلى العرب العاربة والعبرانيين الاجلاف لسارعوا إلى العناد، وانفقوا على أن الإيمان المدعو اليه إيمان بعموم لا وجود له أصلاً، ولهذا ورد ما في التوراة تشبيهاً كله، ثم انه لم يرد في الفرقان من الإشارات إلى هذا الامر الأهم شيء، ولا إلى تصريح ما يحتاج اليه في التوحيد بيان مفصل، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر، وبعضه جاء تنزيهاً مطلقاً عاماً جداً لا تخصيص ولا تفسير له. وأما الآحاد التشبيهية فأكثر من أن تحصى ولكن أبي القوم إلا أن يقبلوها.

فاذا كان الامر في التوحيد هذا؛ فكيف بما بعده من الامور الاعتقادية؟
ولبعض الناس أن يقول: إن للعرب توسعاً في الكلام ومجازاً، وان الالفاظ التشبيهية مثل الوجه واليد والإنيان في ظلل الغمام، والمجىء والذهاب والضحك والحياة صحيحة ولكن مستعملة استعارة ومجازاً. قال: وبدل على استعمالها غير مجازية ولا مستعارة أن المواضع التي يوردونها حجة في أن العرب تستعمل هذه المعاني بالاستعارات والمجاز على غير معانيها الظاهرة مواضع مثلها يصلح أن تستعمل على غير هذا الوجه ولا يقع فيه تلبس وأما قوله في (في ظلل من الغمام) وقوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك) على القسمة المذكورة وما جرى مجراه — فليس تذهب الاوهام فيه البتة إلى أن العبارة مستعارة أو مجازية، فان كان أريد فيها ذلك إضماراً فقد رضى بوقوع الغلط والتشبيه والاعتقاد المعوج بالايمان بظواهرها تصريحاً

وقوله (يد الله فوق أيديهم) وقوله (ما فرطت في جنب الله) فهو موضع الاستعارة والمجاز والتوسع في الكلام ، ولا يشك في ذلك اثنان من فصحاء العرب ، ولا تلبس على ذي معرفة في لغتهم ، كما تلبس في تلك الأمثلة ؛ فإن هذه الأمثلة لا يقع شبهة أنها مستعارة مجازية ، كذلك في تلك لا يقع شبهة في أنها ليست استعارية ولا مجازية ، ولا يراد فيها شيء غير الظاهر .

ثم هب أن هذه كلها موجودة على الاستعارة ، فأين التوكيد والعبارة المشيرة بالتصريح إلى التوحيد المحض الذي يدعو إليه حقيقة هذا الدين المعترف بجلالته على لسان حكام العالم قاطبة ؟

ثم قال في ضمن كلامه : إن الشريعة الجائية على لسان نبينا جاءت أفضل ما يمكن أن تجيء بمثله الشرائع وأكمله . ولهذا صلحت أن تكون خاتمة الشرائع وآخر الملال . قال : وأين الإشارة إلى الدقيق من المعاني الميسرة إلى علم التوحيد ، مثل إنه عالم بالذات ؛ أو عالم بعلم ، قادر بالذات ؛ أو قادر بقدرة ، واحد بالذات على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة ؛ تعالى عنها بوجه من الوجوه ، متعيز الذات أو منزه عن الجهات ؛ فإنه لا يخلو إما أن تكون هذه المعاني واجبا تحققها واتقان المذهب الحق فيها ؛ أو يسع الصدوف عنها وإغفال البحث والروية فيها ، فإن كان البحث فيها معفوا عنه وغلط الاعتقاد الواقع فيها غير مأخوذ به ، فجاء مذهب هؤلاء القوم المخاطبين بهذه الجملة تكلف وعنه غنية ؛ وإن كان فرضا محكما فواجب أو يكون بما صرح به في الشريعة ؛ وليس التصريح المسمى أو الملبس أو المقتصر بالإشارة والإيماء ، بل التصريح المستقصى فيه والمنبه عليه والموفى حق البيان والإيضاح والتعريف على معانيه ، فإن المبرزين المنفقين أيامهم ولياليهم وساعات عمرهم على تمرين أذهانهم وتذكية أفهامهم وترشيع نفوسهم لسرعة الوقوف على المعاني الغامضة يحتاجون في تفهم هذه المعاني إلى فضل بيان وشرح عبارة ، فكيف عتَمُ العبرانيين (١) وأهل الوب من العرب ؟ لعمرى لو كلف الله رسولا من الرسل أن يلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم ، المنغلقة بالمحسوسات الصرقة أو هامهم ، ثم ساءه أن يستنجز منهم الايمان والاجابة غير متمهل فيه ، وساءه أن يتولى رياضة نفوس الناس قاطبة حتى تستعد للوقوف عليها ، لكلفه شططا ، وأن يفعل ما ليس في قوة البشر . اللهم إلا أن تدركهم حالة إلهية ، وقوة علوية ، وإلهام

(١) الاغتم من لا يفصح شيئا

سماوى ، فتسكون حينئذ وساطة الرسول مستغنى عنها وتبليغه غير محتاج إليه .

وهب أن الكتاب العزيز جاء على لغة العرب وعادة لسانهم في الاستعارة والمجاز ؛ فما قولهم في الكتاب العبرانى ، وكله من أوله إلى آخره تشديه صرف ؟ وليس لقائل أن يقول ذلك الكتاب محرف ؛ وأنى يحرف كلية كتاب منتشر في الأمم لا يطاق تعدادهم ؟ وبلاדם متباينة وأوامهم متباينة ، منهم يهودى ونصرانى ، وهم أمتان متعاديتان . فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة بخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقربة مالا يفهمون بالتمثيل والتشبيه ؛ ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة ، قال : فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة في هذا الباب ، يعنى أمر المعاد ؟ ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية غير مجسمة كان بعيداً عن إدراك بدائه الأذهان تحقيقها ؛ ولم يكن سبيل للشرائع إلى الدعوة إليها والتحذير عنها إلا بالتمبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام ؛ فكيف يكون وجود شيء آخر لو لم يكن الشيء الآخر على الحالة المفروضة لكان الشيء الأول على حالته ؟ فهذا هو الكلام على تعريف من طلب أن يكون خاصاً من الناس لا عاماً أن ظاهر الشرائع غير محتجج به في مثل هذه الأبواب .

فتأمل هذا الملحد ، بل رأس ملاحدة الملة ، ودخوله في الإلحاد من باب نفي الصفات ؛ وتسارطه في الإلحاد على المعطلة النفاة بما وافقوه عليه من النفي ، وإلزامه لهم أن يكون الخطاب بالمعاد جمهورياً أو مجازاً أو استعارة ، كما قالوا في نصوص الصفات التى اشترك هو وهم في تسميتها تشبيهاً وتمجسماً ، مع أنها أكثر تنوعاً وأظهر معنى وأبين دلالة من نصوص المعاد . فإذا ساغ لكم أن تصرفوها عن ظاهرها بما لا تحتمله اللغة فصرف هذه عن ظواهرها أسهل

ثم زاد هذا الملحد عليهم باعترافه بأن نصوص الصفات لا يمكن حملها كلها على الاستعارة والمجاز ، وأن يقال إن ظاهرها غير مراد ، وأن لذلك الاستعمال مواضع تليق به حيث يكون دعوى ذلك فى غيرها غلطاً محضاً كما فى مثل قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى ربك أو يأتى بعض آيات ربك) فمع هذا التقسيم والتنويع يتمتع المجاز ، فإنما أريد ما دل اللفظ عليه ظاهراً ، ومع هذا فقد ساعدتم على امتناعه لقيام الدليل العقلى عليه ؛ فهكذا نفعل نحن فى نصوص المعاد سواء . فهذا حاصل كلامه وإلزامه ودخوله إلى الإلحاد من باب نفي الصفات والتجهم

وطريق الرد المستقيم فى إبطال قوله وقول المعطلة جميعاً أن يقال : لا يخلو إما يكون

الرسول يعرف ما دل عليه العقل بزعمكم من إنكار علو الله على خلقه واستوائه على عرشه ، وتكليمه لرسله وملائكته ، أو لم يعرف ذلك ؟ فإن قلت لم يكن يعرفه ، كانت الجهمية المعطلة والملاحدة والمعتزلة والقرامطة والباطنية والنصيرية والاسماعيلية وأمثالهم أعلم بالله وأسمائه وصفاته ، وما يجب له ويمتنع عليه من رسله وأتباعهم . وإن كان يعرفه امتنع أن لا يتكلم به يوماً من الدهر مع أحد من خاصته وأهل سره .

ومن المعلوم قطعاً أن رسول الله ﷺ لم يتكلم مع أحد بما يناقض ما أظهر للناس ، ولا كان خواص أصحابه يعتقدون فيه نقيض ما أظهر للناس ؛ بل كل من كان به أخص وبجمله أعرف كان أعظم موافقة له وتصديقاً له على ما أظهره ويؤنه وأخبر به ، فلو كان الحق في الباطن خلاف ما أظهره لزم أحد الأمرين : إما أن يكون جاهلاً به ، أو كاتماً له عن الخاصة والعامة ومظهِراً خلافه للخاصة والعامة . وهذا من أعظم الأمور امتناعاً ، ومدعيه في غاية الوقاحة والبهت . ولهذا لما علم هؤلاء أنه يستحيل كتمان ذلك عن خواصه وضعوا أحاديث بينوا فيها أنه كان له خطاب مع خاصته غير الخطاب العامي ؛ مثل الحديث المخلوق المفترى عن عمر أنه قال : كان رسول الله (ص) يتحدث مع أبي بكر وكنت كالزنجي بينهما ، ومثل ما يدعيه الرافضة أنه كان عند علي علم خاص يخالف هذا الظاهر .

ولما علم الله تعالى أن ذلك يدعى في علي وفق من سأله : هل عندكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيء خصكم به دون الناس ؟ فقال : لا ؛ والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما أسرَّ النبي (ص) إلينا شيئاً كتمه عن غيرنا إلا فهماً يؤتبه الله عبداً في كتابه وما في هذه الصحيفة ، وكان فيها العقول (والدييات وفكالك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر ، وهذا الحديث في الصحيحين .

وما ذكره ابن سينا من أنه لم يرد في القرآن من الإشارة إلى توحيد شيء ، فكلام غير صحيح . وهذا دليل على أنه باطل لا حقيقة له ، وأن من وافقهم عليه فهو جاهل ضال . وكذلك ما ذكره من أن من المواضع التي ذكرت فيها الصفات ما لا يحتمل اللفظ فيه إلا معنى واحداً كما ذكره في قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك) فهو حجة على من نبي حقيقة ذلك ومدلوله من المعطلة نفاة الصفات وهو

(١) العقل الندية ، لأن الإبل كانت تعقل بفناء أولياء القليل أي شدها في عقابها ليهلها إليهم ، سميت بالمصدر .

حجة عليه وعليهم جميعاً ، وموافقهم له على التعطيل لا تنفعه ، فإن ذلك حجة جدلية لا علمية ، إذ تسليمهم له ذلك لا يوجب على غيرهم أن يسلم ذلك له . فإذا تبين بالعقل الصريح ما يوافق النقل الصحيح دل ذلك على فساد قوله وقولهم جميعاً .

وكذلك قوله : هب أن هذه كلها موجودة على الاستعارة فأين التوحيد ، والدلالة والتصريح على التوحيد المحض الذى تدعو إليه حقيقة هذا الدين القيم المعترف بجلالته على لسان حكام العالم قاطبة ؟ كلام صحيح لو كان ما قاله النفاة حقاً ، فإنه على قولهم لا يكون هذا الدين القيم قد بين التوحيد الحق أصلاً . وحينئذ فنقول : إن التوحيد الذى دعا إليه هؤلاء الملاحدة هو من أعظم الإلحاد فى أسماء الرب وصفاته وأفعاله ؛ وهو حقيقة الكفر وتعطيل العالم عن صانعه ، وتعطيل الصانع الذى أثبتوه عن صفات كماله . فشارك عباد الأصنام والأوثان والشمس والقمر والكواكب خير من توحيد هؤلاء بكثير ؛ فإنه شرك فى الإلهية مع إثبات صانع العالم وصفاته وأفعاله وقدرته ومشيتته وعلوه بالكليات والجزئيات ، وتوحيد هؤلاء تعطيل لربوبيته وإلهيته وسائر صفاته ، وهذا التوحيد ملازم لأبغض أنواع الشرك ؛ ولهذا كلما كان الرجل أعظم تعطيلًا كان أعظم شركاً .

وتوحيد الجهمية والفلاسفة مناقض لتوحيد الرسل من كل وجه ، فإن مضمونه إنكار حياة الرب وعلوه وقدرته وسمعه وبصره وكلامه واستوائه على عرشه ، ورؤية المؤمنين له بأبصارهم عياناً من فوقهم يوم القيامة ، وإنكار وجهه الأعلى ، وبديه ومجيئه وإتيانه ومحبتة ورضاه ورضاه وضحكه ، وسائر ما أخبر به الرسول عنه . ومعلوم أن هذا التوحيد هو نفس تكذيب الرسول بما أخبر به عن الله ، فاستعار له أصحابه اسم التوحيد .

ثم يقال : لو كان الحق فيما يقوله هؤلاء النفاة المعطلون لكان قبول الفطر له أعظم من قبولها للآيات الذى هو ضلال وباطل عندهم ؛ فإن الله تعالى نصب على الحق الأدلة والاعلام الفارقة بين الحق والباطل ، وجعل فطر عباده مستعدة لإدراك الحقائق . ولولا ما فى القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق لم يمكن النظر والاستدلال والخطاب والكلام والفهم والافهام . كما أنه سبحانه جعل الأبدان مستعدة للاغتذاء بالطعام والشراب ولولا ذلك لما أمكن تغذيتها وتربيتها ؛ فكما أن فى الأبدان قوة تفرق بين الغذاء الملائم والمنافى ، فى القلوب قوة تفرق بين الحق والباطل أعظم من ذلك ؛ وخاصة العقل

التفريق بين الحق والباطل ، كما أن خاصة السمع التفريق بين الأصوات حسنبا وقيبحها ، وخاصة البصر التمييز بين المرئيات وأشكالها وألوانها ومقاديرها . فإذا ادعيتهم على للعقول أنها لا تقبل الحق ، وأنها لو صرح لها به لانكرته ولم تدعن إلى الإيمان . فقد سلمتم العقول خاصتها وقلبتهم الحقيقة التي خلقها الله وفطرها عليها ، وكان نفس ما ذكرتم أن الرسل لو خاطبت به الناس لنفروا عن الإيمان من أعظم الحجج عليكم : وأنه مخالف للعقل والفطرة ، كما هو مخالف للسمع والوحي .

فتأمل هذا الوجه فإنه كاف في إبطال قولهم . ولهذا إذا أراد أهله أن يدعوا الناس إليه ويقبلوه منهم وطأوا إليه توطيئات ، وقدموا له مقدمات يثبتونها في القلب درجة بعد درجة ، ولا يصرحون به أولاً ؛ حتى إذا أحكموا ذلك البناء استعاروا له ألفاظاً مزخرفة ، واستعاروا لمخالفه ألفاظاً شنيعة ، فمتجمع تلك المقدمات التي قدموها ، وتلك الألفاظ التي زخرفوها ؛ وتلك الشناعات التي على من خالفهم شنعوها . فهناك إن لم يمسك الإيمان من يمسك السموات والأرض أن تزلوا . والا ترحل عن القلب ترحل الغيث استدبرته الرياح .

الوجه الحادى والأربعون : إن لوازم هذا القول معلومة البطلان بالضرورة من دين الاسلام ؛ وهى من أعظم الكفر ؛ وبطالان الإلزام يستلزم بطلان ملزومه ؛ فإن من لوازمه أنه لا يستفاد من خبر الرسول عن الله في هذا الباب علم ولا هدى ، ولا بيان الحق في نفسه . ومن لوازمه أن يكون كلامه متضمناً لضد ذلك في ظاهره وحقيقته . ومن لوازمه القدح في معرفته وعلمه ، أو في فصاحته وبيانه ، أو في نصحه وإرادته كما تقدم تقريره مراراً . ومن لوازمه أن يكون المعطلة النفاة أعلم بالله منه أو أنصح . ومن لوازمه أن يكون أشرف الكتب وأشرف الرسل قد قصر في هذا الباب غاية التقصير ؛ وأفرط في التجسيم والتشبيه غاية الإفراط . وتنوع فيه غاية التنوع . فرة يقول « اين الله ؟ » ومرة يقر عليها من سأله ولا ينكرها . ومرة يشير بأصبعه ومرة يضع يده على عينه وأذنه حين يخبر عن سمع الرب وبصره . ومرة يصفه بالحيء والنزول والائتيان والانطلاق والمشى والهرولة . ومرة يثبت له الوجه والعين واليد والأصبع والقدم والرجل والضحك والفرح والرضا والغضب والكلام والتكليم والنداء بالصوت والمناجاة ورويته مواجهة عياناً بالابصار من فوقهم ومحاضرتهم لهم محاضرة . ورفع الحجاب بينه وبينهم . وتجليه لهم واستدعاهم لزيارته وسلامه عليهم سلاماً حقيقياً (قولاً من رب رحيم) واستماعه وأذنه لحسن الصوت إذا تلا كلامه . وخلق ما يشاء بيده . وكتابه كلامه بيده . ويصفه

بالإرادة والمشئمة والقدرة والقوة والحياة والحياة . وقبض السموات وطبها بيده
والارض بيده الأخرى . ووضع السموات على أصبع والارض على أصبع والجبال على
أصبع والشجر على أصبع . إلى أضعاف ذلك مما إذا سمعه المعطلة سبحوا الله ونزهوه
جحداً وإنكاراً ، لا إيماناً وتصديقاً ، كما ضحك منه رسول الله ﷺ تعجباً وتصديقاً
لقائله (١) وما شهد لقائله بالإيمان شهد له هؤلاء بالكفر والضلال ؛ وما أوصى بتبليغه إلى
الامة وإظهاره ؛ يوصى هؤلاء بكتانه وإخفائه ، وما أطلقه على ربه لئلا يطلق عليه ضده
ونقيضه ؛ يطلق عليه هؤلاء ضده ونقيضه . وما نزه ربه عنه من العيوب والنقائص ،
يمسكون عن تزويه عنه ، وإن اعتقدوا أنه منزه عنه ، ويبالغون في تزويه عما وصف به
نفسه . فترام يبالغون أعظم المبالغة في تزويه عن استوائه على عرشه وهلوه على خلقه ،
وتكلمه بالقرآن حقيقة ؛ وإثبات الوجه واليد والعين له ، مالا يبالغون مثله ولا قريباً
منه في تزويه عن الظلم والعبث ؛ والفعل لا الحكمة ، والتكلم بما ظاهره ضلال ومحال .
وترام إذا أثبتوا ؛ أثبتوا بجملا لا تعرفه القلوب ولا تميز بينه وبين العدم ؛ وإذا نفوا ،
نفوا نفيًا مفصلاً يتضمن تعطيل ما أثبتته الرسول حقيقة .

فهذا وأضعاف أضعافه من لوازم قول المعطلة . ومن لوازمه أن القلوب لا تحبه ولا
تريده ولا تثبتهج له ولا تشتاق إليه ، ولا تلتذ بالنظر إلى وجهه الكريم في دار النعيم ،
صرحوا بذلك كله . وقالوا : هذا كله إنما يصح تعلقه بالمحدث لا بالقديم . قالوا : وإرادته
ومحبته محال ، لأن الإرادة إنما تتعلق بالمعدوم لا بالموجود ، والمحبة إنما تكون لمناسبة
بين المحب والمحبوب ؛ ولا مناسبة بين القديم والمحدث .

ومن لوازمه أعظم العقوق لأبيهم آدم ؛ فإن من خصائصه أن الله خلقه بيده ، فقالوا
إنما خلقه بقدرته ؛ فلم يجعلوا له منزبة على إبليس في خلقه . ومن لوازمه ، بل صرحوا به
جحدهم خلة إبراهيم الخليل ، وقالوا : هي حاجته وفقره وفاقمته إلى الله ؛ فلم يثبثوا له
بذلك منزبة على أحد من الخلق ، إذ كل أحد فقير إلى الله بالذات وإن غاب شعوره
بفقره عن قلبه أحياناً ؛ فهو يعلم أنه فقير إليه في كل نفس وطرفة عين . ومن لوازمه ،
بل صرحوا به أن الله تعالى لم يكلم موسى تكليماً ؛ وإنما خلق كلاماً في الهواء أسمعته إياه
فكلمه في الريح لأنه أسمعته كلامه الذي هو صفة من صفاته قائم بذاته ؛ لا يصدق الجهمي
هذا أبداً .

ومن لوازمه بل صرحوا به : أن رسول الله ﷺ لم يرجع به إلى الله حقيقة ولم يدن من ربه حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى ، ولم يرفع من عند موسى إلى عند ربه مراراً يسأله التخفيف لأتمته . فإن من ، وإلى ، عندهم في حق الله تعالى محال ؛ فإنها تستلزم المكان ابتداء وانتهاء .

ومن لوازمه أن الله تعالى لم يفعل شيئاً ولا يفعل شيئاً البتة ؛ فإن الفعل عندهم عين المفعول ؛ وهو غير قائم بالرب ؛ فلم يقيم به عندهم فعل أصلاً ، وسموه فاعلاً من غير فعل يقوم به ؛ كما سموه مريداً من غير إرادة تقوم به ؛ وسموه متكليماً من غير كلام يقوم به ، وسموه زعيمهم المتأخر عند الله وعند عباده عالماً من غير علم يقوم به حيث قال : العلم هو المعلوم كما قالوا الفعل هو المفعول .

ومن لوازمه أنه لا يسمع ولا ينصر ؛ ولا يرضى ولا يغضب ، ولا يجب ولا يبغض ، فإن ذلك من مقولة : أن ينهك ؛ وهذه المقولة لا تتعلق به وهي في حقه محال ؛ كما نفوا علوه على خلقه واستواءه على عرشه بكون ذلك من مقولة الآين وهي ممتنة عليه ، كما نفوا استواءه على عرشه ؛ لأن ذلك من مقولة الوضع المستحيل ثبوتها له . ولوازم قولهم أضعاف أضعاف ما ذكرناه .

الوجه الثاني والأربعون : إن هؤلاء المعارضين للوحي بأرائهم جعلوا كلام الله ورسوله من الطرق الضعيفة المزيفة التي لا يتمسك بها في العلم واليقين .

قال الرازي في نهايته : الفصل السابع في تزييف الطرق الضعيفة وهي أربع : فذكر نفي الشيء لانتفاء دليله ، وذكر القياس ، وذكر الإلزامات . ثم قال : والرابع هو التمسك بالسمعيات . وهذا تصریح بأن التمسك بكلام الله ورسوله من الطرق الضعيفة المزيفة ، وأخذ في تقرير ذلك فقال : المطالب على أقسام ثلاثة : منها ما يستحيل العلم بها بواسطة السمع . ومنها ما يستحيل العلم بها إلا من السمع ؛ ومنها ما يصح حصول العلم بها من السمع تارة ومن العقل أخرى .

قال : أما القسم الأول فكل ما يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته استحالة تصحيحه بالسمع من قبل العلم بوجود الصانع ؛ وكونه مختاراً وعطياً بكل المعلومات وطبق الرسول . قال : وأما القسم الثاني فهو ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر إذا لم يجده الإنسان من نفسه ولا يدركه بشيء من حواسه ؛ فإن حصول

غراب على قلة جبل قاف إذا كان جائز الوجود والعدم مطلقاً؛ وليس هناك ما يقتضى وجوب أحد طرفيه أصلاً وهو غائب عن الحس والنفوس استحالة العلم بوجوده، إلا من قول الصادق .

وأما القسم الثالث فهو معرفة وجوب الواجبات وإمكان الممكنات واستحالة المستحيلات الذى يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بوجودها وإمكانها واستحالتها مثل مسألة الرؤية والصفات، الوحدانية وغيرها . ثم عدد أمثلة .

ثم قال : إذا عرفت ذلك فنقول . أما أن الأدلة السمعية لا يجوز استعمالها فى الأصول فى القسم الأول فهو ظاهر ، وإلا وقع الدور ، وأما أنه يجب استعمالها فى القسم الثانى فهو ظاهر كما سلف . وأما الثالث فنحن جواز استعمال الأدلة السمعية فيه إشكال ؛ وذلك لأننا لو قدرنا قيام الدليل القاطع العقلى على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعى فلا خلاف بين أهل التحقيق بأنه يجب تأويل الدليل السمعى لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى الدليل العقلى ، فإما أن يكذب بالعقل وإما أن يؤول النقل ، فإن كذبنا العقل مع أن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا العقل ؛ فحينئذ تكون صحة النقل متفردة على ما يجوز فساده وبطلانه ، فإذا لا يكون العقل مقطوع الصحة ؛ فإذا تصحيح النقل يرد العقل ويتضمن القدح فى النقل . وما أدى ثبوته إلى انتفائه كان باطلاً ؛ وتعين تأويل النقل ؛ فإذا الدليل السمعى لا يفيد اليقين بوجود مدلوله إلا بشرط أن لا يوجد دليل على خلاف ظاهره . فحينئذ لا يكون الدليل العقلى مفيداً المطلوب إلا إذا تبين أنه ليس فى العقل ما يقتضى خلاف ظاهره ، ولا سبيل لنا إلى إثبات ذلك إلا من وجهين : إما أن نقيم دلالة عقائدية على صحة ما أشعر به ظاهر الدليل العقلى ؛ وحينئذ يصير الاستدلال بالنقل فضلة غير محتاج إليه ؛ وإما بأن نزيل أدلة المتكربين لما دل عليه ظاهر النقل ؛ وذلك ضعيف ، لما بينا من أنه لا يلزم من فساده ما ذكرناه ألا يكون هنالك معارض أصلاً ؛ إلا أن نقول إنه لا دليل على هذه المعارضات ؛ فوجب نفيه لكننا زيفنا هذه الطريقة ؛ يعنى انتفاء الشيء لا انتفاء دليله أو نقيم دلالة قاطعة على أن المقدمة الغلانية غير معارضة لهذا النص ولا المقدمة الأخرى وحينئذ يحتاج

إلى إقامة الدلالة على أن كل واحدة من هذه المقدمات التي لا نهاية لها غير معارضة لهذا الظاهر .

فثبت أنه لا يمكن حصول اليقين بعدم ما يفترض خلاف الدليل النقلى ، وثبت أن الدليل النقلى تتوقف إفادته لليقين على متدمة غير يقينية ؛ وهى عدم دليل عقلى . وكل ما تنفى صحته على ما لا يكون يقينياً لا يكون هو أيضاً يقينياً ، فثبت أن الدليل النقلى من هذا القسم لا يكون مفيداً لليقين .

قال : وهذا بخلاف الأدلة العقلية فإنها مركبة من مقدمات لا يتنى منها بأن لا يعلم فسأدها ؛ بل لا بد وأن يعلم بالبدية صحتها إذ يعلم بالبدية لزومها بما علم صحته بالبدية . ومضى كان كذلك استحالة أن يوجد ما يعارضه لاستحالة لتعارض في العلوم البدئية . ثم قال : فإن قيل : إن الله سبحانه لما أسمع المكلف الكلام الذى يشعر ظاهره بشيء . فلو كان فى العقل ما يدل على بطلان ذلك الشيء وجب عليه سبحانه أن يحظر بيان المكلف ذلك الدليل . وإلا كان ذلك تلبساً من الله تعالى وأنه غير جائز .

قلنا : هذا بناء على قاعدة الحسن والتبجح ، وإنه يجب على الله سبحانه شيء ، ونحن لا نقول بذلك . سلطنا ذلك ، فلم نلتم إنه يجب على الله أن يحظر بيان المكلف ذلك الدليل العقلى ؟ وبيانه : إن الله تعالى إنما يكون ملتبساً على المكلف لو أسمع كلاماً يتمتع عقلاً أن يريد به إلا ما أشعر به ظاهره وليس الأمر كذلك ، لأن المكلف إذا سمع ذلك الظاهر فتقدير أن يكون الأمر كذلك لم يكن مراد الله من ذلك الكلام ما أشعر به الظاهر ؛ فعلى هذا إذا أسمع الله المكلف ذلك الكلام فلو قطع المكلف بحمله على ظاهره مع قيام الاحتمال الذى ذكرنا كان ذلك التفسير واقعاً من المكلف . لامن قبل الله تعالى . حيث قطع لافى موضع القطع ؛ فثبت أنه لا يلزم من عدم إخطار الله تعالى ببال المكلف ذلك الدليل العقلى المعارض للدليل السمعى أن يكون مكلفاً ملتبساً . قال فخرج بما ذكرنا أن الأدلة النقلية لا يجوز التمسك بها فى باب المسائل العقلية ؛ نعم يجوز التمسك بها فى المسائل النقلية تارة لإفادة اليقين كما فى مسألة الإجماع وخبر الواحد . وتارة لإفادة الظن كفى الأحكام الشرعية . أهكلامه فليتدبر المؤمن هذا الكلام أوله على آخره وآخره على أوله ليتبين له ما ذكرناه عنهم من العزل التام للقرآن والسنة . من أن يستفاد منهما علم أو يقين فى باب معرفة الله وما يجب له وما يتمتع عليه . وأنه لا يجوز أن مجتمع بكلام الله ورسوله فى شيء من هذه المسائل . وإن الله تعالى يجوز عليه التلبس والتلبيس على الخلق وتوريطهم فى طرق الضلال . وتعريضهم لاعتقاد

الباطل والحال ، وإن العباد مقصرون غاية التقصير إذا حملوا كلام الله ورسوله على حقيقته ؛ ونطقوا بمضمون ما أخبرا به . حيث لم يشكوا في ذلك ، أو قد يكون في العقل ما يعارضه ويناقضه ، وإن غاية ما يمكن أن يحتج بكلام الله ورسوله عليه من الجزئيات ما كان مثل الإخبار بأن علي قلة جبل قاف غرباً بصفته كيت وكيت ، أو على مسألة الإجماع وكبر الواحد ، وإن مقدمات أدلة القرآن والسنة غير معلومة ولا متيقنة الصحة ؛ ومقدمات أدلة ارسطو صاحب المنطق والفارابي وابن سينا وإخوانهم قطعية معلومة الصحة ، وإنه لا طريق لنا إلى العلم بصحة الأدلة في باب الإيمان بالله وأسمائه وصفاته البتة ، لتوقفها على انتفاء ما لا طريق لنا إلى العلم بانتفائه . وأن الاستدلال بكلام الله ورسوله في ذلك فضلة لا يحتاج إليها ، بل هي مستغنى عنها إذا كان موافقاً للعقل .

فتأمل هذا البناء الذي بنوه ، هل في قواعده الإلحاد أعظم هدماً منه لقواعد الدين ؛ وأشد مناقضة منه لوحى رب العالمين ؟ وبطلان هذا الأصل معلوم بالاضطرار من دين جميع الرسل ، وعند جميع أهل الملل .

وهذه الوجوه المتقدمة التي ذكرناها هي قليل من كثير مما يدل على بطلانه ، ومقصودنا من ذكره اعترافهم به بألسنتهم لا بإلزامنا لهم به وتام إبطاله أن نبين فساد كل مقدمة من مقدمات الدليل الذي عارضوا به النقل أنها مخالفة للعقل كما هي مناقضة للوحى الوجه الثالث والأربعون : إن السمع حجة الله على خلقه ، وكذلك العقل ، فهو سبحانه أقام عليهم حجته بما ركبهم فيهم من العقل ، وإن ما أنزل إليهم من السمع ما لا يدفعه العقل ، فإن العقل للصريح لا يتناقض في نفسه ، كما أن السمع الصحيح لا يتناقض في نفسه . وكذلك العقل مع السمع ، فحجج الله وبياناته لا تتناقض ولا تتعارض ، ولكن تتوافق وتتعاقد ، وأنت لا تجد سمياً صحيحاً عارضه معقول مقبول عند كافة العقلاء أو أكثرهم ، بل العقل الصريح يدفع المعقول المعارض للسمع الصحيح ، وهذا يظهر بالامتحان في كل مسألة عورض فيها السمع بالمعقول . ونحن نذكر من ذلك مثلاً واحداً يعلم به ما عداه فتقول :

قاله الفرقة الجامعة بين التجهم ونفي القدر : معطله الصفات : صدق الرسول موقوف على قيام المعجزة الدالة على صدقه ؛ وقيام المعجزة الدالة على صدقه ، موقوف على العلم بأن الله لا يؤيد الكذاب بالمعجزة الدالة على صدقه . والعلم بذلك موقوف على العلم بتبصيره وعلى أن الله تعالى لا يفعل التبصير ، وتزبيبه عن فعل التبصير موقوف على العلم بأنه غني عنه

حالم بقبحه ، والنفي عن القبيح العالم بقبحه لا يفعله ، وغناه عنه موقوف على أنه ليس بجسم ، وكونه ليس بجسم موقوف على عدم قيام الأعراض والحوادث به ؛ وهي الصفات والأفعال ، ونفي ذلك موقوف على ما دل عليه حدوث الأجسام ، والذي دلنا على حدوث الأجسام أنها لا تخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها ؛ وما لا يسبق الحوادث فهو حادث . وأيضاً فإنها لا تخلو عن الأعراض ، والأعراض لا تبقى زمانين ، فهي حادثة ، فإذا لم تخل الأجسام عنها لزم حدوثها . وأيضاً فإن الأجسام مركبة من الجواهر الفردة ؛ والمركب مفترق إلى جزئه وجزؤه غيره ، وما انفقر إلى غيره لم يكن إلا حادثاً مخلوقاً ، فالاجسام متائلة ؛ كل ما صح على بعضها صح على جميعها وقد صح على بعضها التحليل والتركيب والاجتماع والافتراق فيجب أن يصح على جميعها . قالوا : وهذا الطريق أثبتنا حدوث العالم ونفي كون الصانع جسماً وإمكان المعاد . فلو بطل الدليل الدال على حدوث الجسم بطل الدليل الدال على ثبوت الصانع وصدق الرسول . فصار العلم بثبوت الصانع وصدق الرسول وحدث العالم وإمكان المعاد موقوفاً على نفي الصفات ، فإذا جاء في السمع ما يدل على إثبات الصفات والأفعال لم يمكن القول بموجبه ؛ ويعلم أن الرسول لم يرد إثبات ذلك . لأن إرادته للإثبات تنافي تصديقه . ثم إما أن يكذب الناقل ؛ وإما أن يتأول المنقول . وإما أن يعرض عن ذلك جملة ويقول لا يعلم المراد .

فهذا أصل ما بنى عليه القوم دينهم وإيمانهم . ولم يقين لهم من بين لهم فساد هذا الأصل ومخالفته لصریح العقل ، بل قين لهم من المنتسبين إلى السنة من وافقهم عليه . ثم أخذ يشنع عليهم القول بنفي الصفات والأفعال وتكليم الرب خلقه وروقيهم له في الدار الآخرة وعلوه على خلقه واستوائه على عرشه ونزوله إلى سماء الدنيا . فأضحكهم عليه وأغرامهم به . ونسبوه إلى ضعف العقل والحشو والبله . والمصيبة مركبة من عدوان هؤلاء ونفيهم . وتقصير أولئك وموافقتهم لهم في الأصل ثم تكفيرهم وتبديعهم .

وهذا الطريق . من الناس من يظنها من لوازم الإيمان . وأن الإيمان لا يتم إلا بها . ومن لم يعرف ربه بهذه الطريق لم يكن مؤمناً به ولا بما جاء به رسوله . وهذا يقوله الجهمية والمعتزلة ومتأخرو الأشعرية بل أكثرهم وكثير من المنتسبين إلى الأئمة الأربعة . وكثير من أهل الحديث والصفوية . ومن الناس من يقول : ليس الإيمان موقوفاً عليها ولا هي من لوازمه . وليست طريق الرسل . ويحرم سلوكها لما فيها من الخطر والتطويل وإن لم يعتد بطلانها . وهذا قول أبي الحسن الأشعري نفسه . فإنه صرح بذلك في

رسالته إلى أهل الثغر ، وبين أنها طريق خطيرة مذمومة محرمة وإن كانت غير باطلة ،
ووافقته على هذا جماعة من أصحابه من أتباع الأئمة . -

وقالت طائفة أخرى : بل هي طريق في نفسها متناقضة مستلزمة لتكذيب الرسول
لا يتم سلوكها إلا بنفي ما أثبتته ؛ وهي مستلزمة لنفي الصانع بالكلية ، كما هي مستلزمة لنفي
صفاته ونفي أفعاله ، وهي مستلزمة لنفي المسدأ والمعاد ، فإن هذه الطريق لا تتم إلا بنفي
سمع الرب وبصره وقدرته وحياته وإرادته وكلامه ، فضلا عن نفي علوه على خلقه ، ونفي
الصفات الخيرية من أولها إلى آخرها ، ولا تتم إلا بنفي أفعاله جملة وأنه لا يفعل شيئا
أبته ، إذ لم يقم به فعل فاعل ، وفاعل بلا فعل محال في بدائه العقول . فلو صححت هذه
الطريق نفت الصانع وأفعاله وصفاته وكلامه وخلقته للعالم وتدييره له . وما يثبت أصحاب
هذه الطريق من ذلك لا حقيقة له ، بل هو لفظ لا معنى له . فأنتم تثبتون ذلك وأنصرحون
بنفي لوازمه البينة التي لا ريب فيها وفي لإلزامها وتثبتون مالا حقيقة له ، بل يخالف العقول
كما تنفون ما يدل العقل الصريح على إثباته ولوازمه الباطلة أكثر من مائة لازم ، بل لا
يحصي إلا بكلفة .

فأول لوازم هذه الطريقة نفي الصفات والأفعال ؛ ونفي العلو والكلام ؛ ونفي الرؤية
ومن لوازمها القول بخلق قرآن . وهذه الطريق استجازوا ضرب الإمام أحمد لما قال بما
يخالفها من إثبات الصفات وتكلم الله بالقرآن ورؤيته في الدار الآخرة ، وكان أرباب هذه
الطريق هم المستوليين على الخليفة فقالوا له : أضرب عنقه ، فإنه كافر مشبه مجسم . فقيل
له أنك إن قتلتته نارت عايك العامة . فأمسك عن قتله بعد الضرب الشديد

ومن لوازمه أن الرب كان مطلقا عن الفعل من الازل والفعل ممتنع عليه ثم انقلب
من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي بدون موجب في ذلك الوقت دون ما قبله ؛ وهذا
بما أغرى الفلاسفة بالقول بقدوم العالم ورأوا أنه خير من القول بذلك ، بل حقيقة هذا
القول : إن الفعل لم يزل ممتنعا منه أزلا وابدأ ؛ إذ يستحيل قيامه به ، وعن هذه الطريق
قال جهم ومن وافقه : بقاء الجنة وفناء أهلها وعدمهم عدما محضا ، وعنها قال أبو الهذيل
العلاف : بقاء حركاتهم دون ذاتهم ، فاذا رفع اللقمة إلى فيه وفنيت الحركات ، بقيت يده
مدودة لا تتحرك ويبقى كذلك أبد الأبدن ، وعن هذه الطريق قالت الجهمية : إن الله
في كل مكان بذاته ؛ وقال اخوانهم : إنه ليس في العالم ، ولا خارج العالم ، ولا متصلا
به ، ولا منفصلا عنه ولا مابيناً له ولا محايئاً له ، ولا فوقه ولا خلفه ولا أمامه ، ولا
ورائه ؛ وعنها قال من قال إن ما نشاهده من الأعراض الثابتة كالألوان والمقادير والأشكال
تبدل في كل نفس ولحظة ويخلفها غيرها ؛ حتى قال من قال : إن الروح عرض وإن

الإسان يستحدث في كل ساعة عدة أرواح تذهب له روح ويجيء غيرها . وعنها قال
من قال : إن جسم اتن الرجيع وأخبثه بمائل لجسم أطيب الطيب في الحد والحقيقة . لا
فرق بينهما إلا بأمر عرضي . وأن جسم النار مساو لجسم الماء في الحد والحقيقة . وعنها
قالوا : إن الروائح والأصوات والمعارف والعلوم تؤكل وتشرب وترى وتسمع وتلمس ،
وأن الحواس الخمس تتعاقب بكل موجود . وعنها نفوا عنه تعالى الرضى والغضب والمحبة
والرحمة والرأفة والضحك والفرح ، بل ذلك كله إرادة محضة أو ثواب منفصل مخلوق .
وعنها قالوا : إن الكلام معنى واحد بالعين ، لا ينقسم ولا يتبعض ، ولا له جزء ولا كل
وهو الأمر بكل شيء مأمور ، والهي عن كل منهي ؛ والخير عن كل مخير عنه . وكذلك
قالوا في العلم : إنه أمر واحد فالعلم بوجود الشيء هو عين العلم بعدمه لا فرق بينهما ألبتة
إلا بالتعاقب . وكذلك قالوا : إن إرادة إيجاد الشيء هي نفس إرادة إعدامه ليس هنا إرادة ؛
كذلك رؤية زيد هي نفس رؤية عمرو . ومعلوم أن هذا لا يعقل ، بل هو مخالف لصريح العقل
ومن العجب أنهم لم يثبتوا هاني الحقيقة صانعا ولا صفة من صفاته ولا فعلا من أفعاله
ولا بؤة ولا مبدأ ولا معاداً ولا حكمة ، بل هي مستلزمة لتنفى ذلك كله صريحاً ولو ما بيننا
وجاء آخرون فراموا إثبات الصفات والأفعال وموافقهم في هذه الطريق ، فتجسوا
أمرأعتنا ، واشتقوا طريقة لم يكتمهم الوفاء بها ، فجاءوا بطريق بين النفي والإثبات لم يوافقهم
فيها المعطلة النفساء لم يسلكوا فيها مسلك أهل الإثبات . وظنوا أنهم بذلك يجمعون بين
المعقول والمنقول ؛ ويصلون في هذه الطريق إلى تصديق الرسول وصار كثير من الناس يحب
النظر والبحث والمعقول ، وهو مع ذلك يريد أن لا يخرج عما جاءه الرسول ، ثم أصلوا تأصيلاً
مستلزم لبطلان التفصيل ، ثم فصلوا تفصيلاً دل على بطلان الأصل فصاروا حائرين بين التأصيل
والتفصيل ، وصار من طرد منهم هذا الأصل خارجا عن العقل والسمع بالكلية ، وحين لم يطرده
متناقضاً مضطرب الأقوال . وقد سلك الناس في إثبات الصانع وحدوث العالم طرقاً متعددة
سهلة قريبة موصلة إلى المقصود ، لم يتعرضوا فيها للطريقي هؤلاء بوجه .

قال الخطابي : وإنما سلك المتكلمون هذه الطريقة في الاستدلال بالأعراض مذهب الفلاسفة
وأخذوه عنهم ، وفي الأعراض اختلاف كثير ، منهم من ينكرها ولا يثبتها رأساً ، ومنهم من
لا يفرق بينها وبين الجوهر في أنها قائمة بنفسها كالجواهر (قلت) ومنهم من يقول بكونها
وظهورها ، ومنهم من يقول بعدم بقائها ، ثم سلك طرقاً في إثبات الصانع منها الاستدلال بأحوال
الإسان من مبدئه إلى غايته ؛ والاستدلال بأحوال الحيوان والنبات والأجرام العلوية وغير
ذلك ثم قال : والاستدلال بطريق الأعراض لا يصح إلا بعد استبراه هذه الشبهة ، وطريقنا
الذي سلكناه يرى من هذه الآفات ما يميم من هذه الريب

قال : وقد سلك بعض مشايخنا في هذه الطريق الاستدلال بمقدمات النبوة ومعجزات الرسالة التي دلالتها مأخوذة من طريق الحس لمن شاهدها ، ومن طريق استفادة الخبر لمن غاب عنها . فلما ثبت النبوة صارت أصلاً في وجوب قبول ما دعا إليه الرسول (ص) قال : وهذا النوع ممنوع في الاستدلال لمن لم يتسع فهمه لإدراك وجوه الأدلة ولم يتبين معاني تعلق الأدلة بدلولاتها ، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها .

(قلت) وهذه الطريق هي أقوى الطرق وأصحها وأدناها على الصانع وصفاته وأفعاله ، وارتباط أدلة هذه الطريق بدلولاتها أقوى من ارتباط الأدلة العقلية الصريحة بدلولاتها فإنها جمعت بين دلالة الحس والعقل ، ودلائلها ضرورية بنفسها . ولهذا يسميها الله تعالى آيات بينات ، وليس في طرق الأدلة أرتق ولا أقوى منها . فإن انقلاب عصا ثقلها اليد ثعباناً عظيماً يتلع ما يمر به ثم يعود عصاً كما كانت ، من أدل دليل على وجود الصانع وحياته وقدرته ومشيتته وإرادته وعلمه بالكليات والجزئيات ؛ وعلى رسالة الرسول ، وعلى المبدأ والمعاد . فكل قواعد الدين في هذه العصا وكذلك اليد ؛ وفاق البحر طرفاً ، والسفاهة قائم بينهما كالحيطان ، وتلق الجبل من موضعه ورفع على قدر المسكر العظيم فوق رؤوسهم ، وضرب حجر مربع بعصا فتسيل منه إنلقا عشرة عينا تكفي أمة عظيمة .

وكذلك صائر آيات الأنبياء كأخراج ناقة عظيمة من صخرة تمحضت بها ثم انصدعت عنها والناس حولها ينظرون . وكذلك تصوير طائر من طين ثم ينفخ فيه النبي فينقلب طائراً إذا لحم ودم وريش وأجنحة يظهر بمشهد من الناس . وكذلك إيماء الرسول إلى القمر فينشق نصفين بحيث يراه الحاضر والغائب ويحجر به كما رآه الحاضرين . وأمثال ذلك مما هو من أعظم الأدلة على الصانع وصفاته وأفعاله وصدق رسله واليوم الآخر . وهذه من طرق القرآن التي أرشد إليها عباده ودلهم بها ، كما دلهم بما يشاهدونه من أحوال الحيوان والنبات والمطر والسحاب والحوادث التي في الجو وأحوال العلويات من السماء والشمس والقمر والنجوم ، وأحوال النطفة وتقلبها طبقاً بعد طبق ، حتى صارت إنساناً سمياً بصيراً حياً متكلماً عالماً قادراً يفعل الأشغال العجيبة ويعلم العلوم العظيمة . وكل طريق من هذه الطرق أصح وأقرب وأوصل من طرق المتكلمين ، التي لو صححت لكان فيها من التطويل والتعميد والتفسير ما يمنع الحكمة الإلهية والرحمة الربانية ، أن يدل بها عباده عليه وعلى صدق رسله وعلى اليوم الآخر . فأين هذه الطريق العسرة الباطلة المستزمنة لتعطيل الرب عن صفاته وأفعاله وكلامه وعلوه على خلقه وسائر ما أخبر به عن نفسه ، وأخبر به عنه رسوله (ص) إلى طرق القرآن التي هي ضد هذه الطريق من كل وجه ، وكل طريق منها كافية شافية هادية ؟

هذا؛ وإن القرآن وحده لمن جعل الله له نوراً أعظم آية ودليل على هذه المطالب، وليس في الأدلة أقوى ولا أظهر ولا أصح دلالة منه من وجوه متعددة. فآدته مثل ضوء الشمس للبصر، لا يلحقها إشكال؛ ولا يغير في وجه دلالتها إجمال؛ ولا يعارضها تجويز واحتمال؛ تلج الأسماع بلا استئذان، وتحمل من العقول حمل الماء الزلال، من الصادى الظمان. لا يمكن أحد أن يقدر فيها قدحاً يوقع في اللبس، إلا إن أمكنه أن يقدر بالظهرة صحواً في طلوع الشمس. ومن عجيب شأنها أنها تستلزم المدلول استلزاما بيناً، وتنبه على جواب المعترض تنبيهاً لطيفاً. وهذا الأمر إنما هو لمن نور الله بصيرته وفتح عين قلبه لآدلة القرآن فلا تعجب من منكر أو معترض أو معارض.

وقل للعيون العمى للشمس أعين سواك تراها في مغيب ومطلع

وساخ نفوساً أطفأ الله نورها بأهوائها لا نستطيع ولا نعى

فأى دليل على الله أصح من الأدلة التي تضمنها كتابه؟ كقواه تعالى (أى الله شك

قاطر السموات والأرض؟) وقوله (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم

يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون؟) وقواه تعالى (إن في خلق السموات والأرض

والاختلاف الليل والنهار والظلمة التي تجرى في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء

من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح؛ والسحاب

المسخر بين السماء والأرض آيات لقوم يعقلون) وما لا يحصى من الآيات الكريمة.

الوجه الرابع والأربعون: أنك إذا أخذت لوازم المشترك المطلق والمقيد والمميز،

وميزت هذا من هذا صح نظارك ومناظرتك. وذلك أن الصفة تلزمها اللوازم من حيث

هي، فهذه اللوازم يجب إثباتها ولا يصح نفيها، إذ نفيها يلزم نفي الصفة. مثاله: الفعل

والإدراك للحياة؛ فإن كل حي فاعل مدرك؛ وإدراك المسموعات بصفة السمع؛ وإدراك

المبصرات بصفة البصر، وكشف المعلومات بصفة العلم والتمييز لهذه الصفات. فهذه اللوازم

يتمتع رفعها عن الصفة، فإنها ذاتية لها؛ ولا ترتفع إلا برفع الصفة، ويلزمها لوازم من

حيث كونها صفة للقديم، مثل كونها واجبة قديمة عامة التعلق، فإن صفة العلم واجبة لله

قديمة غير حادثة، متعلقة بكل معلوم على التفصيل. وهذه اللوازم منتفية عن العلم الذي

هو صفة للمخلوقين، ويلزمها لوازم من حيث كونها ممكنة حادثة بعد أن لم تكن مخلوقة

غير صالحة للعموم مفارقة له. فهذه اللوازم يستحيل إضافتها إلى القديم. واجعل هذا

التفصيل ميزاناً لك في جميع الصفات والأفعال، واعتصم به في نفي التشبيه والتثليل، وفي

بطلان التثني والتعطيل. واعتبره في العلو والاستواء نجد هذه الصفة يلزمها كون العالي

فوق السافل في القديم والحديث، فهذا الإلزام حقيق لا يجوز نفيه، ويلزمها كون السافل

حاوياً للأعلى محيطاً به حاملاً له ، والأعلى مقترراً إليه ، وهذا في بعض المخلوقات لا في كلها ، بل بعضها لا يقتر في الأعلى إلى الأسفل ، ولا يحويه الأسفل ولا يحيط به ولا يحمله . كالسما مع الأرض . فالرب تعالى أجلّ شأناً وأعظم أن يلزم من علوه ذلك ، بل لو ازم علوه من خصائصه ؛ وهي حمله السافل وفقر السافل إليه ؛ وغناه سبحانه عنه وإحاطته عز وجل به ؛ فهو فوق العرش ، مع حمله العرش وحملته ، وغناه عن العرش ؛ وفقر العرش إليه ؛ وإحاطته بالعرش ، وعدم إحاطة العرش به ؛ وحصره للعرش ، وعدم حصر العرش له . وهذه الوازم منتفية عن المخلوقين ، ولو ميز أهل التعطيل هذا التمييز لهدوا إلى سراء السبيل ، ولما فارقوا الدليل .

الوجه الخامس والأربعون : إن الأصل الذي قادم إلى التعطيل ، واعتقاد المعارضة بين الوحي والعقل أصل واحد ، وهو منشأ ضلال بني آدم ، وهو الفرار من تعدد صفات الواحد وتكثر أسمائه الدالة على صفاته ، وقيام الأمور المتجددة به ، وهذا لا يحذور فيه ، بل هو الحق الذي لا يثبت كونه سبحانه رباً وإلهاً وخالقاً إلا به ، وفيه حجد للصانع بالكلية . وهذا القدر اللازم لجميع طوائف أهل الأرض على اختلاف مللهم وعلومهم ، حتى لمن أنكر الصانع بالكلية وأنكره رأساً ، فإنه يضطر إلى الإقرار بذلك وإن قام عنده ألف شبهة أو أكثر على خلافه . وأما من أقر بالصانع فهو مضطر إلى أن يقر بكونه حياً عالماً قادراً مريداً حكيماً فعالاً . ومع إقراره بذلك فقد اضطر إلى القول بتعدد صفات الواحد ؛ وتكثر أسمائه وأفعاله ، فلو تكثر ما تكثر لم يلزم من تكثرها وتعددتها محذور بوجه من الوجوه .

(وإن قال) أنا أنفيها بالجملة ولا أثبت تعددها بوجه (قيل له) فهو هذه الموجودات أو غيرها (فإن قال) غيرها (قيل) هو خالقها أم لا ؟ (فإن قال) هو خالقها (قيل له) فهل هو قادر عليها عالم بها مريد لها أم لا ؟ (فإن قال) نعم هو كذلك ، اضطر إلى تعدد صفاته وتكثرها ، وإن نفي ذلك كان جاحداً للصانع بالكلية . ويستدل عليه بما يستدل على الزنادقة الدهرية ؛ ويقال لهم ما قالت الرسل لآبائهم : أئى الله شك ؟ وهل يستدل عليه بتدليل هو أظهر للعقول من إقرارها به وبروبيته .

وليس يصح في الأذهان شيء . إذا احتاج النهار إلى دليل (فإن قال) أنا أثبت موجوداً واجب الوجود لا صفة له (قيل له) فيمكن موجود على قولك أكمل منه ؛ وخلا ل اليهود والنصارى وعباد الأصنام أعرف به منك ، وأقرب إلى الحق والصواب منك . وأما فرارك من قيام الأمور المتجددة به ففرت

من أمر لا يثبت كونه إلهاً ورباً وخالقاً إلا به . ولا يتقدر كونه صانعاً لهذا العالم مع نفيه أبداً ، وهو لازم لجميع طوائف أهل الأرض ؛ حتى الفلاسفة الذين هم أبعد الخلق من إثبات الصفات . ولهذا قال بعض عقلاء الفلاسفة : إنه لا يتقرر كونه رب العالمين إلا بإثبات ذلك ، قال : والإجلال من هذا الإجلال واجب ، والتنزيه من هذا التنزيه متعين . قال بعض العلماء : وهذه المسئلة يقوم عليها قريب من ألف دليل عقلي وسمعي والكتب الإلهية والنصوص النبوية ناطقة بذلك ، وإنكاره إنكار لما علم بالضرورة من دين الرسل أنهم جاءوا به .

(ونحن نقول) إن كل سورة من القرآن تتضمن إثبات هذه المسئلة . وفيها أنواع من الأدلة عليها ، فأدلتها تزيد على عشرة آلاف دليل . فأول سورة في القرآن تدل عليها من وجوه كثيرة ، وهي سورة أم الكتاب ، فإن قوله (الحمد لله) يدل عليها ، فإنه سبحانه يحمد على أفعاله كما حمد نفسه عليها في كتابه ، وحمده عليها رسله وملائكته والمؤمنون من عباده . فن لا فعل له البتة كيف يحمد على ذلك ؟ فالأفعال هي المقتضية للحمد ؛ ولهذا تجده مقروناً بها كقوله (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) (الحمد لله الذي هدانا لهذا) (الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب)

الثاني قوله (رب العالمين) وربوبيته للعالم تتضمن تصرفه فيه وتديره له وإنفاذ أمره كل وقت فيه ، وكونه معه كل ساعة في شأن : يخلق ويرزق ويحيي ويميت ويخفض ويرفع ويعطي ويمنع ويميز ويذل ، ويصرف الأمور بمشيئته وإرادته ، وإنكار ذلك إنكار لربوبيته وإلهيته وملكوته .

الثالث (الرحمن الرحيم) وهو الذي يرحم بقدرته ومشيتته من لم يكن له راحماً قبل ذلك . الرابع قوله (مالك يوم الدين) والمالك هو المتصرف فيما هو ملك عليه ومالك له . ومن لا تصرف له ولا يقوم به فعل البتة لا يعقل له ثبوت ملك . الخامس قوله (الهدانا الصراط المستقيم) فهذا سؤال الفعل بفعله لهم لم يكن موجوداً قبل ذلك ، وهي الهداية التي هي فعله . السادس قوله (صراط الذين أنعمت عليهم) وفعله القائم به وهو الإنعام فلو لم يتم به فعل الإنعام لم يكن للنعمة وجود البتة . السابع قوله (غير المغضوب عليهم) وهم الذين غضب الله عليهم بعد ما أوجسدهم وقام بهم سبب الغضب ، إذ الغضب على المهدوم محال . وقد ثبت عن النبي (ص) : « أن العبد إذا قال : الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى : حمدني عبدي ؛ وإذا قال الرحمن الرحيم . قال الله تعالى : أشقني عبدي ؛ فإذا قال : مالك يوم الدين ، قال الله تعالى : مجذني عبدي ؛ وإذا قال : إنيك نعبد-

وإياك نستعين ، قال الله تعالى : هذا بيني وبين عبدى نصفين ؛ نصفها لى ونصفها لعبدى
ولعبدى ما سألت فإذا قال : أهدنا الصراط المستقيم . إلى آخرها ، قال الله تعالى : هذا
لعبدى وأمبدي ما سألت ، فهذه أدلة من الفاتحة وحدها .

تأمل أدلة الكتاب العزيز على هذا الأصل تجدها فوق عد العادين ، حتى إنك تجد
في الآية الواحدة على اختصار لفظها عدة أدلة كقوله تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن
يقول له كن فيكون) ففي هذه الآية عدة أدلة (أحدها) قوله . (إنما أمره ؛ وهذا أمر
التكوين الذي لا يتأخر عنه أمر المكون بل يعقبه (الثاني) إذا أراد شيئاً . (وإذا)
تخلص الفعل للاستقبال (الثالث) أن يقول له كن فيكون . (وإن) تخلص المضارع
للاستقبال (الرابع) أن يقول ، فعل مضارع إما للحال وإما للاستقبال (الخامس)
قوله : كن ؛ وهما حرفان يسبق أحدهما الآخر يعقبه الثاني (السادس) قوله : فيكون ،
والقاء للتعقيب يدل على أنه يكون عقب قوله : كن سواء لا يتأخر عنه . وقوله تعالى
(ولما جاء موسى لبيقاتنا وكله به) فهو سبحانه إنما كلفه ذلك الوقت . وقوله تعالى
(ونادى نهاره) (ويوم يناديهم فيقول) وقوله (وناداهما رجها : ألم أنهيكما عن تسلكما
الشجرة ؟) فالتداء إنما حصل ذلك الوقت ؛ وقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله)
(وجاء ربك) (ثم استوى على العرش) (وإذا أردنا أن نهلك قرية) (فعال لما يريد)
(يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) (يريد الله أن يخفف عنكم) (والله يريد أن
يتوب عليكم) (وزيد أن نحن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم آتة ونجعلهم
الوارثين ، ونمكن لهم في الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا
محذرون) (والله يقول الحق وهو يهدي السبيل) (قد جمع الله قول التي تجادلك في
زوجها وتشتكي إلى الله) (كل يوم هو في شأن) وهذا عند النفاة لا حقيقة له ؛ بل
الاشيون للفضولات ، وأما هو فله شأن واحد قديم ، فهذه الاداة السمية وأضعاف
أضعافها مما يشهد به صريح العقل ، فانكار ذلك وإنكار تكثر الصفات وتعدد الاسماء هو
أسد العقل والنقل وأفتح باب للمعارضة

الوجه السادس والأربعون : أن يقال هؤلاء المعارضين للوحى بقولهم : إن من
أنتم من يقول : إنه ليس في العقل ما يوجب تنزيه الرب سبحانه عن النفاة ، ولم يبق
على ذلك دليل عقلي أصلاً ، صرح به الرازي ، وتلقاه عن الجوني وأمثاله ، قالوا وإنما
يؤيد عن النفاة بالإجماع ، وقد قدسح الرازي وغيره من النفاة في دلالة الإجماع ،
وبينوا أنها ظنية لا قطعية ؛ فالقوم ليسوا قاطعين بتنزيه الله عن النفاة بل غاية ما
عندهم في ذلك الظن

فيا أولى الألباب : كيف تقوم الأدلة القطعية على نفي صفات كمال الله ونعوت جلاله وعلوه على خلقه واستوانه على عرشه ؛ وتكلمه بالقرآن حقيقة وتكلمه لموسى ، حتى يدعى إن الأدلة السمعية على ذلك قد عارضها صريح العقل . وأما تنزيهه عن العيوب والنقائص فلم يقيم عليه دليل عقلي ولكن علمناه بالإجماع ؛ وقلتم إن ذلالته ظنية ؟ ويكفيك في فساد عقل معارض الوحى له ، لم يقيم عنده دليل عقلي على تنزيه ربه عن العيوب والنقائص .

الوجه السابع والأربعون : إن الله تعالى جعل بعض مخلوقاته عالياً على بعض ولم يلزم من ذلك مماثلة العالى للسافل ومشاهاته له ، فهذا الماء فوق الأرض ، والهواء فوق الماء ، والنار فوق الهواء ، والأفلاك فوق ذلك . وليس عالياً مماثلاً لسافلها . والتفاوت الذى بين الخالق والمخلوق أعظم من التفاوت الذى بين المخلوقات ؛ فكيف يلزم من علوه تشبيهه بمخلقه .

(فإن قلتم) وإن لم يلزم التشبيه لكن يلزم التجسيم (قيل) انفصلوا أولاً عن قول المعضلة للصفات : لو كان له سمع أو بصر أو حياة أو علم أو قدرة أو كلام لزم التجسيم . فاذا انفصلتم منهم ، فإن أبيتم إلا الجواب قيل لكم ، ما تمنون بالتجسيم ؟ أتعمنون به العلو على العالم والاستواء على العرش ، وهذا حاصل قولكم ؟ وحشيدنا زدتم على إبطال ذلك بمجرد الدعوى التى اتحد فيها اللازم والملزوم بتقريب العبارة ، وكأنكم قلتم : لو كان فوق العالم مستويًا على عرشه لكان فوق العالم ، ولكنكم لم تستم أو همتم .

وإن عنيتم بالجسم المركب من الجواهر الفردة . فجمهور العقلاء ينازعونكم فى إثبات الجواهر الفردة فضلاً عن تركيب الأجسام من ذلك ، فأنتم أبطلتم هذا التركيب الذى تدعيه الفلاسفة ، وهم أبطلوا التركيب الذى تدعونونه من الجواهر الفردة ؛ وجمهور العقلاء أبطلوا هذا وهذا . فإن كان هذا غير لازم فى الأجسام المحسوسة المشاهدة ، بل هو باطل فكيف يدعى لزومه فىمن ليس كمثل شئ . وإن عنيتم بالتجسيم تميز شئ منه عن شئ قيل لكم انفصلوا أولاً عن قول نفاة الصفات : لو كان له سمع وبصر وحياة وقدرة لزم أن يتميز منه شئ عن شئ وذلك عين التجسيم ، فاذا انفصلتم عنه أجبناكم بما تجيبونهم به ، فإن أبيتم إلا الجواب منى ، قلنا لكم : إنما قام الدليل على إثبات إله قديم غنى بنفسه عن كل ما سواه ؛ وكل ما سواه فقير إليه ، وكل أحد محتاج إليه ، وليس محتاجاً إلى أحد ، ووجود كل أحد يستفاد منه ، ووجوده ليس مستفاداً من غيره ، ولم يقيم الدليل على استحالة تسكث أو صاف كاله وتعدد أسمائه الدالة على صفاته وأفعاله ، بل هو إله واحد ورب واحد ؛ وإن تكثرت أوصافه وتعددت أسماءه .

فصل

أخبر الناس بمقالات الفلاسفة قد حكى اتفاق الحكماء على أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت على ذلك الشرائع؛ وورد ذلك بطريق عقلي من جنس تقرير ابن كلاب، والحارث المحاسبي؛ وأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري؛ والقاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي الحسن بن الزاغوني، وغيرهم ممن يقول أن الله فوق العرش وليس بجسم؛ قال هؤلاء: وإثبات صفة العلو والفوقية له سبحانه لا يوجب الجسمية؛ بل ولا إثبات المكان، وبني الفلاسفة ذلك على ما ذكره ابن رشد: أن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاقى للسطح الظاهر من الجسم المحوى، فكان الإنسان عندهم هو باطن الهواء المحيط به، وكل سطح باطن فهو مكان للسطح الظاهر بما يلائمه. ومعلوم أنه ليس وراء الأجسام سطح جسم باطن محوى شيئاً؛ فلا مكان هناك إذ لو كان هناك مكان حارٍ لسطح الجسم لكان الحاوي جسماً. ولهذا قال فإذا قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم فالذي يتمتع وجوده هناك هو وجود جسم لا وجود ما ليس بجسم. وقرر إمكان ذلك كما قرر إثباته بما ذكر من أنه لا بد من نسبة بينه وبين العالم المحسوس فيجب أن يكون في جهة العلو والذي يمكن منازعوه من الفلاسفة والجهمية والمعتزلة أن يقولوا: لا يمكن أن يوجد هناك شيء لا جسم ولا غير جسم أما غير الجسم فلما ذكر وأما الجسم فلأن كونه مشاراً إليه بأنه هناك يستلزم أن يكون جسماً وحينئذ فيقول هؤلاء المشبهون لمن ينازعهم في ذلك: وجود موجود قائم بنفسه ليس وراء أجسام العالم ولا داخلها في العالم إما أن يكون ممكناً أو لا يكون، فإن لم يكن ممكناً بطول قولكم، وإن كان ممكناً فوجود موجود وراء أجسام العالم وليس بجسم أولى بالجواز. ثم إذا عرضنا على العقل وجود موجود قائم بنفسه لا في العالم ولا خارجاً عنه ولا يشار إليه وعرضنا عليه وجود موجود يشار إليه فوق العالم ليس بجسم كان إنكار العقل للاول أعظم وامتناعه فيه أظهر من إنكاره للثاني وامتناعه فيه. فإن كان حكم العقل في الاول القبول ووجب قبول الثاني وإن كان الثاني مردوداً ووجب رد الاول ولا يمكن العقل للصرح أن يقبل الاول ويورد الثاني أبداً.

(فصل) ثم أنه سبحانه لو لم تقبل الإشارة الحسية إليه كما أشار إليه النبي (ص) حساً بأصبعه بمشهد الجمع الأعظم وقبل من شهد لها (١) بالإيمان الإشارة الحسية إليه فيما ان يقال: إنه يقبل الإشارة المعنوية فقط أو لا يقبلها أيضاً كما لا يقبل الحسية. فان لم

(١) أي من الجارية حينما قالت: إن الله في السماء، وأشارت إليها.

يقبل لا هذه ولا هذه ، فهو عدم محض ، بل العدم المفيد المضاف يقبل الإشارة المعنوية دون الحسية ، وإن قبل الإشارة الحسية (١) لزم أن يكون معنى من المعاني ، لا ذاتاً خارجية . وهذا مما لا حيلة في دفعه ، فمن أنكر جواز الإشارة الحسية إليه فلا بد له من أحد أمرين : إما أن يجعله معدوماً ، أو معنى من المعاني ؛ لا ذاتاً قائمة بنفسها .

الوجه الثامن والأربعون : إن من أعجب العجب أن هؤلاء الذين فروا من القول بعلو الله واستوانه على عرشه خشية التشبيه والتجسيم قد اعترفوا بأنه لا يمكنهم إثبات الصانع إلا بنوع من التشبيه والتمثيل ، كما قال الآمدي في مشكلة حدوث الأجسام ، لما ذكر شبه الفاتلين بالقدم ، قال : الوجه العاشر : لو كان العالم محدثاً ، فحدثه إما أن يكون مساوياً له من كل وجه ؛ أو مخالفاً له من كل وجه ، أو مماثلاً له من وجه ومخالفاً له من وجه ، فإن كان الأول فهو حادث ، والكلام فيه كالإكلام في الأول ، ويلزم التسلسل المتعقبات . وإن كان الثاني ، فالحدث له ليس بوجوده ؛ وإلا لما كان مخالفاً له من كل وجه ؛ وهو خلاف الفرض ، وإذا لم يكن موجوداً امتنع أن يكون مفيداً للوجود ، وإن كان الثالث ، فمن جهة ما هو مماثل للحدث يجب أن يكون حادثاً ؛ والكلام فيه كالأول ، وهو التسلسل المحال ، وهذه المحالات إنما نشأت من القول بكونه محدثاً للعالم .

قال : والجواب عن هذه الشبهة ، أن المختار من أقسامها إنما هو القسم الثالث ، ولا يلزم من كون القديم مماثلاً للحدث من وجه أن يكون مماثلاً للحدث من جهة كونه حادثاً بل لا مانع من الاختلاف بينهما في صفة القدم والحدوث . وإنما تماثلا بأمر آخر ، وهذا كالسواد والبياض ، يختلفان من وجه دون وجه لاستحالة اختلافهما من كل وجه ؛ وإلا لما اشتركا في العرضية والكونية والحدوث ، ولاستحالة تماثلهما من كل وجه ، وإلا كان السواد بياضاً ؛ ومع ذلك فالزم من مماثلة السواد للبياض من وجه أن يكون مماثلاً له في صفة البياضية .

فيقال : يا لله العجب ؛ هلا قبلتم هذا الجواب في إثبات علو الله على خلقه واستوانه على عرشه وإثبات صفات كاله كلها ، وأجبت بهذا الجواب من قال لكم من المعطلة والنفاة : لو كان له صفات لزم مماثلته للخلوقات ؟ ولم لا تتمنعون من أهل السنة المثبتين لصفات كاله بمثل هذا الجواب الذي أجبت به من أنكر حدوث العالم ؟ بل إذا أجابكم به قلبتم لهم ظهر المجن ، وصرحتم بتكفيرهم وتبديعهم ، وإذا أجبتهم أتم به بعينه كتمت موحدين .

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب ، وإن لم يقبل الإشارة الحسية وقبل المعنوية .

فصل

يقال : هل للرب ماهية متميزة عن سائر الماهيات يختص بها لذاته ، أم تقولون لا ماهية له ؟ فإن قلتم بالثاني كان هذا إنكاراً له وجوداً ، أو جملة وجوداً مطلقاً لا ماهية له . وإن قلتم : بل له ذات مخصوصة وماهية متميزة عن سائر الذوات والماهيات . قيل لكم : فاهيته وذاته غير متناهية بل ذاهبة في الابداد إلى غير نهاية ، أم متناهية ؟ فإن قلتم بالاول : لزم منه محالات غير واحدة . وإن قلتم بالثاني ، بطل قولكم . ولزم إثبات المباني والجهة ، وهذا لا يحيد عنه . وإن قلتم : لا نقول له ماهية ولا ليست له ماهية ، قيل : لا يليق بالعقول المخالفة لما جاءت به الرسل إلا هذا المحال والباطل ، وإن قلتم : بل له ذات مخصوصة وماهية متميزة عن سائر الماهيات ، ولا نقول : إنها متناهية ولا غير متناهية ؛ لأنها لا تقبل واحداً من الأمرين . قيل : التناهي وعدم التناهي يتقابلان تقابل السلب والإيجاب ، فلا واسطة بينهما ؛ كما لا واسطة بين الوجود والعدم ، والقدم والحدوث ، والسبق والمقارنة ؛ والقيام بالنفس والقيام بالغير ، وتقدير قسم آخر لا يقبل واحداً من الأمرين تقدير ذهني يفرضه الذهن كما يفرض سائر المحالات ، ولا يدل ذلك على وجوده في الخارج ولا إمكانه ؛ ألا ترى أن قائل لو قال : التسميم يقتضي أن المعلوم إما قديم وإما حادث ، وإما لا قديم ولا حادث ؛ كان التسميم ذهنياً لا خارجياً وإن سلب النقيضين في ذلك كله في الإحالة كإثبات النقيضين ؟

(فصل) يقال : ذاته سبحانه ؛ إما أن تكون قابلة للعلو على العالم ؛ أو لا تكون قابلة ؛ فإن كانت قابلة وجب وجود المقبول لأنه صفة كمال ، وإلا لم تقبله ؛ لأن قبولها لذلك هو من لوازمها ، كقبول الذات للعلم والحياة والقدرة والسمع والبصر ، فوجدوا هذا إلزاماً للذات ضرورة ، ولأنها إذا قبلته فلو لم تنصف به لانصفت بصدده ، وهو نقص يتعالى الله ويتقدس عنه . وإن لم تكن قابلة للعلو لزم أن يكون قابل للعلو أكل منها ، لأن ما يقبل أن يكون عالياً وإن لم يكن عالياً ، أكل من لا يقبل العلو . وما قبله وكان عالياً أكل من قبله ولم يكن عالياً ، فالمراتب ثلاثة : أدناها ما لا يقبل العلو وأعلاها ما قبله وانصفت به . والذي يوضح ذلك : أن ما لا يقبل أن يكون فوق غيره ولا عالياً عليه ؛ إما أن يكون عرضاً من الأعراض لا يقوم بنفسه ، ولا يقبل أن يكون عالياً على غيره ، وإما أن يكون أمراً عديمياً لا يقبل ذلك ، وأما إثبات ذات قائمة بنفسها متصفة

بالسمع والبصر والقدرة والحياة والإرادة والعلم والفعل . ومع ذلك لا تقبل أن تكون عالية على غيرها ، فهذا بإمكان تصويره قبل التصديق بوجوده ^١ وليس مع من ادعى إمكانه إلا الكليات ، وكلاهما وجوده ذهنى لا وجود له فى الخارج ؛ وإلا فإله وجود خارجى ، وهو قائم بنفسه له ذات يختص بها عن سائر الذوات ، موصوف بصفات الحى الفعال لا يمكن إلحاقه بالكليات والمجردات التى هى خيالات ذهنية لا أمور خارجية ، وقد اعترف المتكلمون بأن وجود الكليات والمجردات إنما هو فى الأذهان لا فى الأعيان

(فصل) الجهمية الممثلة معترفون بوصفه تعالى بعلو القهر وعلو القدس ، وأن ذلك كمال لا نقص ، وأنه من لوازم ذاته ، فيقال : ما أثبتتم به هذين النوعين من العلو والقومية هو بعينه حجة خصومكم عليكم فى إثبات علو الذات له سبحانه ، وما نقيتم به علو الذات يلزمكم أن تنفوا به ذينك الوجهين من العلو ، فأحد الأمرين لازم لكم ولا بد ؛ إما أن تثبتوا له سبحانه العلو المطلق من كل وجه ذاتاً وقهراً وقدرأ ، وإما أن تنفوا ذلك كله ، فأينكم إنما نقيتم علو ذاته سبحانه بناء على لزوم التجسيم ، وهو لازم فيما أثبتتموه من وجه العلو ، فإن الذات القاهرة لغيرها التى هى أعلى قدرأ من غيرها ، إن لم يعقل كونها غير جسم لزوم التجسيم . وإن عقل كونها غير جسم فكيف لا يعقل أن تكون الذات العلية على سائر الذوات غير جسم ؟ وكيف لزوم التجسيم من هذا العلو ولم يلزم من ذلك العلو ؟

(فإن قلتم) لأن هذا العلو يستلزم تميز شيء عن شيء منه (قيل لكم) فى الذهن أو فى الخارج ؟ فإن قلتم : فى الخارج ، كذبتم وافتربتم وأضحكتم عليكم العقلاء ، وإن قلتم فى الذهن ، فهو للالزام لكل من أثبت للعالم ربأ خالقأ . ولا خلاص من ذلك إلا بإنكار وجوده رأساً .

بوضوحه : أن الفلاسفة لما أوردوا عليكم هذه الحجة بيمينها فى نقي الصفات أجبت عنها بأن قلتم : واللفظ للراى فى نهايته ؛ فقال ، قوله : يلزم من إثبات الصفات وقوع الكثرة فى الحقيقة الإلهية ؛ فتكون تلك الحقيقة ممكنة — قلنا إن عنيتم به احتياج تلك الحقيقة إلى سبب خارجى فلا يلزم احتياج تلك الصفات إلى الذات الواجبة لذاتها ، وإن عنيتم به توقف الصفات فى ثبوتها على تلك الذات المخصوصة فذلك بما يلزمه ؛ فأين المحال ؟ قال : وأيضاً فعندكم الاضاحات صفات وجودية فى الخارج ، فيلزمكم ما ألزمتونا

في الصفات في الصور المرتسمة في ذاته من المعقولات . قال : وما يحقق فساده قول الفلاسفة إنهم قالوا : إن الله عالم بالكليات وقالوا : إن العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم ، وقالوا : إن صورة المعلومات موجودة في ذات الله ؛ حتى ابن سينا قال : إن تلك الصفة إذا كانت غير داخنة في الذات كانت من لوازم الذات ومن كان هذا مذهباً له ؛ كيف يمكنه أن ينكر الصفات ؟ قال : وفي الجملة فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة ، لأن الصفاتية يقولون : إن الصفات قائمة بالذات . والفلاسفة يقولون : هذه الصفات صور عقلية عوارض منقومة بالذات ؛ والذي يسميه الصفاتية صفة يسميه الفلاسفة عارضاً ، والذي يسميه الصفاتية قياماً يسميه الفيلسوف قواماً ومتوماً ولا فرق إلا في العبارات ، وإلا فلا فرق في المعنى . هذا لفظه .

فيقول له مثبته العلو : هلا قنعت منا بهذا الجواب بعينه حتى قلت يلزم من علوه أن يتميز منه شيء عن شيء ، ويلزم وقوع الكثرة في الحقيقة الإلهية ؛ وتكون قد وافقت السمع ونصوص الأنبياء وكتب الله كلها وأدلة العقول والفطر الصحيحة وإجماع أهل السنة قاطبة ؟

(فصل) هذه الحجة العقلية القطعية وهي الاحتجاج بكون الرب قائماً بنفسه على كونه مميّزاً للعالم ؛ وذلك ملزوم لكونه فوقه عالياً عليه بالذات ، لما كانت حجة صحيحة لا يمكن مدافعتها ؛ وكانت بما ناظرها الكرامية أبا إسحاق الأسفرائيني فرأى إسحاق إلى كون الرب قائماً بنفسه بالمعنى المعقول ، وقال : لا نسلم انه قائم بنفسه إلا بمعنى أنه غنى عن المحل ، فجعل قيامه بنفسه وصفاً عديمياً لا ثبوتياً ، وهذا لازم لسائر المعطلة النفاة لعلوه ، ومن المعلوم أن كون الشيء قائماً بنفسه أبلغ من كونه قائماً بغيره ، وإذا كان قيام العرض بغيره يتمتع أن يكون عديمياً ، بل وجودياً ، فقيام الشيء بنفسه أحق أن لا يكون أمراً عديمياً بل وجودياً ، وإذا كان قيام الخلق بنفسه صفة كال وهو مفقود الذات إلى غيره فقيام الغنى بذاته بنفسه أحق وأولى .

(فصل) القيام بالنفس صفة كال ، فالقائم بنفسه أكمل ممن لا يقوم بنفسه ، ومن كان غناه من لوازم ذاته فقيامه بنفسه من لوازم ذاته ؛ وهذه حقيقة قيوميته سبحانه وهو الحي القيوم ، والقيوم القائم بنفسه المقيم لغيره ، فمن أنكر قيامه بنفسه بالمعنى المعقول فقد أنكر قيوميته وأثبت له قياماً بالنفس يشاركه فيه العدم المحض ، بل جعل قيوميته أمراً عديمياً لا وصفاً ثبوتياً ؛ وهي عدم الحاجة إلى المحل ؛ ومعلوم أن المحل لا يحتاج إلى محل .

وأيضاً فإنه يقال له : ما تعنى بعدم الحاجة إلى المحل ، أتعنى به الأمر المعقول من قيام الشيء بنفسه الذى يفارق به العرض القائم بغيره ، أم تعنى به أمراً آخر ؟ فإن عنيت به الأول فهو المعنى المعقول ، والدليل قائم والإلزام صحيح ؛ وإن عنيت به أمراً آخر ، فإما أن يكون وجودياً ؛ وإما أن يكون عدمية ، فإن كان عدمية ، والعدم لاشيء كما سمعنا ؛ فتعود قيمته سبحانه إلى لاشيء ؟ وإن عنيت به أمراً وجودياً غير المعنى المعقول الذى تعمله الخاصة والعامّة فلا بد من بيانه لينظر فيه ، هل يستلزم المباينة أم لا ؟

(فصل) كل من أقر بوجود زب للعالم مدبر له ، لزمه الإقرار بمباينته لحلقه وعلوه عليهم ، وكل من أنكر مباينته وعلوه لزمه إنكاره وتعطيله ، فهاتان دعويان في جانب النفي والإثبات ؛ أما الدعوى الأولى فإنه أولاً أقر بالرب ؛ فإما أن يقر بأن له ذاتاً وماهية مخصوصة أو لا ؟ فإن لم يقر بذلك لم يقر بالرب ، فإن رباً لا ذات له ولا ماهية له هو والعدم سواء ، وإن أقر بأن له ذاتاً مخصوصة وماهية ، فإما أن يقر بتعيينها أو يقول إنها غير معينة ؟ فإن قال : إنها غير معينة كانت خيالاً في الذهن لا في الخارج ، فإنه لا يوجد في الخارج إلا معين ، لا سيما وتلك الذات أولى من تعيين كل معين ، فإنه يستحيل وقوع الشركة فيها وأن يوجد لها نظير ، فتعين ذاته سبحانه واجب ، وإذا أقر بأنها معينة لا كلية ، والعالم المشهود معين لا كلى ، لزم قطعاً مباينة أحد المتعينين للآخر ، فإنه إذا لم يباينه لم يعقل تميزه عنه وتعيينه .

فإن قيل : هو يتعين بكونه لا داخل فيه ولا خارجاً عنه ، قيل : هذا — والله — حقيقة قولكم ؛ وهو عين المحال ، وهو تصريح منكم بأنه لا ذات له ولا ماهية تخصه فإنه لو كان له ماهية يختص بها لكان تعيينها لمساهايته وذاته المخصوصة . وأنتم إنما جعلتم تمييزه بأمر عدى محض ونفى صرف ، وهو كونه لا داخل العالم ولا خارجاً عنه ، وهذا التعيين لا يقتضى وجوده مما به يصح على العدم المحض ، وأيضاً فالعدم المحض لا يعين المتعين ، فإنه لاشيء وإنما يعينه ذاته المخصوصة وصفاته ، فلزم قطعاً من إثبات ذاته تعين تلك الذات ؛ ومن تعيينها مباينتها للمخلوقات ، ومن المباينة لعلو عليها لما تقدم من تقريره وصح مقتضى العقل والنقل والقطرة ، ولزم من صحة هذه الدعوى صحة للدعوى الثانية ، وهى أن من أمكن مباينته للعالم وعلوه عليه لزمه إمكان روبيته وكونه إلهاً للعالم .

(فصل) ثبت بالعقل إمكان رؤيته تعالى ، وبالشرع وقوعها في الآخرة ؛ فانفق الشرع والعقل على إمكان الرؤية ووقوعها ، فإن الرؤية أمر وجودى لا يتعلق إلا بوجوده ، وما كان أكمل وجوداً كان أحق أن يرى ، فالبارى سبحانه أحق أن يرى من

كل ما سواه ، لأن وجوده أكمل من كل موجود سواه .

يوضحه : أن تعذر الرؤية إما لخفاء المرئي ، وإما لآفة وضعف في الرائي ؛ والرب سبحانه أظهر من كل موجود ؛ وإنما تعذرت رؤيته في الدنيا لضعف القوة الباصرة عن النظر إليه ، فإذا كان الرائي في دار البقاء كانت قوة البصر في غاية القوة لأنها دائمة ، فتقويت على رؤيته تعالى ، وإذا جاز أن يرى ، فالرؤية المعقولة له عند جميع بني آدم ، عربهم وعجمهم وتوكرمهم وسائر طوائفهم ، أن يكون المرئي مقابلاً للرائي مواجهاً له باتناً عنه ، لا تعقل الأمم رؤية غير ذلك . وإذا كانه الرؤية مستلزماً لمواجهة الرائي ومباينة المرئي لزم ضرورة أن يكون مرئياً له من فوقه أو من تحته أو عن يمينه أو عن شماله أو خلفه أو أمامه ، وقد دل الثقل الصريح على أنهم إنما يرونه سبحانه من فوقهم ، لا من تحتهم ، كما قال رسول الله (ص) : بينا أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور ، فرفعوا رؤسهم فإذا الجبار جل جلاله قد أشرف عليهم من فوقهم ، وقال : يا أهل الجنة سلام عليكم — ثم قرأ (سلام قولاً من رب رحيم) ثم يتوارى عنهم وتبقى رحمته وبركته عليهم في ديارهم ، فلا يجتمع الإقرار بالرؤية وإنكار الفوقية والمباينة ، ولهذا فإن الجهمية المغول تنسكركه على خلقه ورؤية المؤمنين له في الآخرة ؛ ومخائبهم بقرون بالرؤية وينسكرون العلو ، وقد ضحك جمهور العقلاء من القائلين بأن الرؤية تحصل من غير مواجهة المرئي ومباينته ، وهذا رد لما هو مركز في الفطر والعقول .

قال المنسكرون : الإنسان يرى صورته في المرآة وليست صورته في جهة منها .

قال العقلاء : هذا هو التلبيس ؛ فإنه إنما يرى خيال صورته ، وهو عرض منطبع في الجسم الصقيل ، وهو في جهة منها ؛ ولا يرى حقيقة صورته القائمة به ، والذين قالوا : يرى من غير مقابلة ولا مباينة قالوا : الصحيح الرؤية في الوجود ؛ وكل موجود يصح أن يرى ، فالرؤية الأصوات والروائح والعلوم والإرادات والمعاني كلها وجواز أكلها وشربها وشمها ولمسها . فهذا منتهى عقولهم .

الوجه التاسع والأربعون : إن من ادعى معارضة الوحي بعقله لم يقدر الله حق قدره وقد ذم الله سبحانه وتعالى من لم يقدر الله حق قدره في ثلاثة مواضع من كتابه : أحدها قوله (وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء) الثاني قوله تعالى (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له : إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب . ما قدروا الله حق قدره ، إن الله لقوى عزيز) الثالث قوله تعالى (وما قدروا الله حق

بقدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة) فأخبر أنه لم يقدره حتى قدره من أنكر إرساله للرسول ، وإنزاله الكتب عليهم ؛ فهذا حقيقة قول من قال : إنه لا يشكلم ولا ينزل منه لكى الأرض كلام . ومعلوم أن هذا إنكار لكال ربوبيته وحقيقة إلهيته وحكمته ورحمته ولم يقدره حتى قدره من عبد إلهاً غيره ، ولم يقدره حتى قدره من جحد صفات كاله .

وقد وصف نفسه سبحانه بأنه العلى العظيم ، لحقيقة قول النفاة المعطلة إنه ليس بعلى ولا عظيم ، فإنهم يردون علوه وعظمته إلى مجرد أمر معنوى ، كما يقال : الذهب أعلى وأعظم من الفضة ، وقد صرحوا بذلك وقالوا : معناه على - القدر عظيم القدر .

قال شيخنا : فيقال لهم : أتريدون أنه فى نفسه على الذات عظيم القدر ، وأن له فى نفسه قدراً عظيماً ، أم تريدون أن عظمته وقدره فى النفوس فقط ؟ فإن أردتم الأول ، فهو الحق الذى دل عليه الكتاب والسنة والعقل ، وإذا كان فى نفسه عظيم القدر ، فهو فى قلوب الخلق كذلك ، فلا يحصى أحد ثناء عليه ، بل هو كما أئبى على نفسه ؛ ولا يقدر أحد قدره ولا يعلم عظم قدره إلا هو ، وتلك صفة يمتاز بها ويختص بها عن خلقه ، كما قال الإمام أحمد ، لما قالت الجهمية : إنه فى المخلوقات ونحن نعلم مخلوقات كثيرة ليس فيها من عظم الرب شيء ، وإن أضفتم ذلك إلى مجرد تعظيم القلوب له من غير أن يكون هناك صفات ثبوتية وقدر عظيم يختص به ؛ فذاك اعتقاد لا حقيقة له ؛ وصاحبه قد عظمه بأن اعتقد فيه عظمة لا حقيقة لها ، وذلك اعتقاد يضاهى اعتقاد المشركين فى آلهمم ، وإن قالوا : بل نريد معنى ثالثاً لا هذا ولا هذا ، وهو أن له فى نفسه قدراً يستحقه ، لكنه قدر معنوى . قيل لهم : أتريدون أن له حقيقة عظيمة يختص بها عن غيره وصفات عظيمة يتميز بها ، وذاتاً عظيمة يمتاز بها عن الذوات وماهية أعظم من كل ماهية ونحو ذلك من المعانى المتخولة ؟ فذلك أمر وجودى محقق ؛ وإذا أضيف ذلك إلى الرب كان بحسب ما يليق به ولا يشركه فيه المخلوق ؛ فهو فى حق الخالق قدر يليق بعظمته وجلاله ، وفى حق المخلوق قدر يناسبه كما قال تعالى (قد جعل الله لكل شيء قدراً) فإنا من مخلوق إلا وقد جعل الله له قدراً يخصه ، والقدر يكون علياً ويكون عيظياً ، فالأول هو التقدير العلى ، وهو تقدير الشيء فى العلم واللفظ والكتاب ، كما يقدر العبد فى نفسه ما يريد أن يقوله ويكتبه ويفعله فيجعل له قدراً . ومن هذا تقدير الله سبحانه وتعالى لمقادير الخلق فى علمه وكتابه قبل تكويناها ، ثم كونها على ذلك القدر الذى علمه وكتبه ؛ والقدر الإلهى نوعان : أحدهما فى العلم والكتابة ، والثانى خلقها وبرها ؛ وتصويرها بقدرته التى يخلق

بها الاشياء ، والخالق يتضمن الإبداع والتقدير جميعاً ، والعباد لا يتقدرون الخالق قدره
والكفار منهم لا يتدرونه حق قدره ، ولهذا لم يذكر ذلك سبحانه إلا في حقهم كما قال
تعالى (وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء) . وهذا إنما
وصف به الذين لا يؤمنون بجميع كتبه المنزلة ، من المشركين واليهود وغيرهم ، وقال تعالى
(وما قدروا الله حق قدره) ولم يقل وما قدروا الله قدره ؛ فإن حق قدره هو الحق
الذي لقدره ؛ فهو حق عليهم لقدره سبحانه وتعالى ، فجدوا ذلك الحق وأنكروه ؛ وما
قاموا بذلك الحق معرفة ولا إقراراً ولا عبودية ، وذلك إنكار لبعض قدره من صفات
كلامه وأفعاله كجحدوم أنه يتكلم أو يعلم الجزئيات أو يقدر على إحداث فعل ، فشبّهت
منكرى الرسالة ترجع إلى ذلك .

فن أقر بما أرسل به رسله ، وأنه عالم متكلم بكتبه التي أنزلها عليهم ؛ قادر على الإرسال
فقد قدره حق قدره من هذا الوجه ؛ وإن لم يتدوره حق قدره مطلقاً .

ولما كان أهل العلم والإيمان قد قاموا في ذلك بحسب قدرتهم وطاقتهم التي أعاهم
بها ، ووقفهم بها لمعرفة وعبادته وتعظيمه ، لم يتناولهم هذا الوصف ، فإن التعظيم له
سبحانه بالمعرفة والعبادة ، ووصفه بما وصف به نفسه قد أمر به عباده وأعاهم عليه
ورضى منهم بما قدروه من ذلك ؛ وإن كانوا لا يتدرونه حق قدره ، ولا يقدر أحد من
العباد قدره ، فإنه إذا كانت السموات السبع في يده كالحردلة في يد أحدنا ؛ والأرضون
السبع في يده الأخرى كذلك ، فكيف يتدوره حق قدره من عبد معه غيره وجعل له نداء ،
وأنكر صفاته وأفعاله ؟ بل كيف يتدوره حق قدره من أنكر أن يكون له يدان ؛ فضلاً
عن أن يقبض بهما شيئاً ؟ فلا يد عند المعطلة ولا قبض في الحقيقة ؛ وإنما ذلك مجاز .

وقد شرع تعالى لعباده ذكر هذين الاسمين : العلي العظيم ، في الركوع والسجود كما
ثبت في الصحيح ؛ لما نزلت (فسبح باسم ربك العظيم) قال النبي (ص) : اجعلوها في
ركوعكم ، فلما نزلت (سبح اسم ربك الأعلى) قال : اجعلوها في سجودكم ، فهو سبحانه
كثيراً ما يقرن في وصفه بين هذين الاسمين ؛ كقوله (وهو العلي العظيم) وقوله (وهو
العلي الكبير) وقوله (عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال) ثبت بذلك علوه على الخلق
وعظمته ، والعلو رفعته ، والعظمة قدره ذاتاً ووصفاً .

الحسون : إن هؤلاء المعارضين بين الوحي والعقل إنما يدالون بنفي التشبيه والتمثيل
ويجعلونه جنة لتعظيمهم ، فأنكروا علوه وكلامه وتكليمه وغير ذلك بما أخبر الله به
عن نفسه ، وأخبر به رسوله (ص) حتى آل ذلك ببعضهم إلى نفي ذاته وماهيته ؛ خشية

التشبيه ، وقالوا : هو وجود محض لا ماهية له . ونفى آخرون وجوده بالكلية خشية التشبيه ، وقالوا : يلزم في الوجود ما يلزم مثبت الصفات ؛ والكلام ؛ والعلو ؛ فنحن نسد الباب بالكلية .

فينبغي ان يعلم في هذا قاعدة عظيمة نافعة جدا وهي : إن نفي التشبيه والمثل والنظير ليس في نفسه صفة مدح ولا كمال ، ولا يمدح به المنفى عنه ذلك بمجرد ، فان العدم المحض الذي هو أحسن المعلومات وأنقصها ينفي عنه التشبيه ، والمثل ، والنظير ؛ ولا يكون ذلك كالا ولا مدحا إلا إذا تضمن كون من نفي عنه ذلك قد اختص من صفات الكمال بصفات باين بها غيره ؛ وخرج بها عن أن يكون له فيها نظير أو مثل ، فهو لتفرده بها عن غيره صح ان ينفي عنه الشبه والمثيل ، ولا يقال لمن لا سمع له ولا بصر ولا حياة ولا علم ولا كلام ولا فعل ؛ ليس له مثل ولا شبه ولا نظير ؛ إلا في باب الذم والعيب . هذا الذي فطر الناس وعقولهم واستعمالهم في المدح والذم كما قيل :

ليس كمثل الفتي زهير * خلق يساويه في الفضائل

وقال الفرزدق :

فما مثله في الناس إلا بملكا * أبو أمه حتى أخوه يقاربه

أى فما مثله في الناس حتى يقاربه إلا بملكا هو أخوه ؛ فمكس المعطلة المعنى فجعلوا (ليس كمثل شيء) جنة يترسون بها لنفي علو الله سبحانه على عرشه وتكليمه لرسله وإثبات صفات كاله .

وعا ينبغي ان يعلم ان كل سلب ونفي لا يتضمن إثباتا ؛ فان الله لا يوصف به لأنه عدم محض ونفي صرف لا يقتضى مدحا ولا كالا . ولهذا كان تسبيحه وتقديسه مستترين اعظمته ومتضمنين لصفات كاله ؛ وإلا فالمدح بالعدم المحض كلام مدح . ولهذا كان عدم السنّة والنوم مدحا وكالا في حقه لتضمنه أو استلزامه كمال حياته وتيوميته ، ونفي اللغوب عنه كالا لاستلزامه كمال قدرته وقوته ؛ ونفي النسيان عنه كمال لتضمنه كمال عليه . وكذلك نفي عزوب شيء عنه ونفي الصاحبة والولد كمال لتضمنه كمال غناه وتفرده بالربوبية ، وان من في السماوات والأرض عبيد له ؛ وكذلك نفي الكفء والسمى والمثل عنه كمال لأنه مستلزم ثبوت جميع أوصاف الكمال له على أكمل

الوجوه واستحالة مشارك له فيها .

فالذين يصفونه بالسلوب من الجهمية والفلاسفة لم يعرفوه من الوجه الذي عرفته به الرسل وعرفوه به إلى الخلق ؛ وهو الوجه الذي يحمده به ويعرف به عظمته وجلاله ، وإنما عرفوه من الوجه الذي يقودهم إلى تعطيل العلم والمدرفة والإيمان به العدم اعتقادهم الحق . وحقيقة أمرهم أنهم لم يثبتوا الله عظمة إلا ما تخيلوه في نفوسهم من السلوب والنفي الذي لا عظمة فيه ولا مدح فضلا عن أن يكون كالا . بل ما اثبتوه مستلزم لنفي ذاته رأساً .

ولما الصفاتية الذين يؤمنون ببعض ويحدون بعضاً ؛ فإذا أثبتوا علماً ، وقدرة وإرادة ؛ وغيرها تضمن ذلك إثبات ذات تقوم بهذه الصفات ؛ وتميز بحقيقتها وماهيتها ؛ سواء سموه قدراً أو لم يسموه . فإن لم يثبتوا ذاتاً متميزة بحقيقتها وماهيتها كانوا قد أثبتوا صفات بلا ذات كما أثبت إخوانهم ذاتاً بغير صفات ؛ وأثبتوا أسماء بلا معان ؛ وذلك كله مخالف لصريح العقول . فلا بد من إثبات ذات محققة لها الأسماء الحسنی والألقاب فارغة لا معنى لها لا توصف بحسن فضلا عن كونها أحسن من غيرها ، بوضوح :

الوجه الحادى والخسبون : ان الله سبحانه قرن بين الاسمين الدالين على علوه وعظمته في آخر آية الكرسي ؛ وفي سورة الشورى ؛ وفي سورة الرعد ؛ وفي سورة سبأ في قوله (ماذا قال ربكم ؟ قالوا الحق وهو العلى الكبير) ففي آية الكرسي ذكر الحياة التي هي أصل جميع الصفات ، وذكر معها قويمته المقتضية لدولمه وديانته ، وانتقاء الألفاظ جميعها عنه ؛ من النوم والسنة والجز وغيرها . ثم ذكر كمال ملكه . ثم عقبه بذكر وحدانيته في ملكه وأنه لا يشفع عنده أحد إلا بأذنه . ثم ذكر سعة علمه وإحاطته . ثم عقبه بأنه لا سبيل للخلق إلى علم شيء من الأشياء إلا بدنه مشيئته لهم أن يملوه . ثم ذكر سعة كرمه منبها به على سعته سبحانه وعظمته وعلوه . وذلك توطئة بين يدي علوه وعظمته ثم أخبر عن كمال اقتداره وحفظه للعالم العلوى والسفلى ؛ من غير تكرات ولا مشقة ولا تعب ، ثم ختم الآية بهذين الاسمين الجليلين الدالين على علو ذاته وعظمته في نفسه . وقال في سورة طه (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما) وقد

اختلف في مفسر الضمير في (به) ف قيل هو الله سبحانه ، أى ولا يحيطون بالله علماً ، وقيل هو (ما بين أيديهم وما خلفهم) فعلى الثانى يرجع إلى المعلوم وهذا القول يستلزم الاول من غير عكس ، لأنهم إذا لم يحيطوا ببعض معلوماته المتعلقة بهم ، فإن لا يحيطون علماً به سبحانه من باب اولى .

كذلك الضمير في قوله (ولا يحيطون بشيء من علمه) يجوز أن يرجع إلى الله . ويجوز أن يرجع إلى (ما بين أيديهم وما خلفهم) ولا يحيطون بشيء من علم ذلك إلا بما شاء . فعلى الاول يكون المصدر مضافاً إلى الفاعل ؛ وعلى الثانى يكون مضافاً إلى المفعول .

والمقصود أنه لو كان العلى العظيم إنما يريد به اتصافه بالعلم والتدرة والملك ؛ ومواضع ذلك كان تكريراً ؛ فإن ذكر ذلك مفصلاً أبلغ من الدلالة عليه بما لا يفهم إلا بكلفة . وكذلك إذا قيل ان علوه وعظمته مجرد كونه أعظم من مخلوقاته وأفضل منها ، فهذا هضم عظيم لهاتين الصفتين العظيمتين . وهذا لا يليق ولا يحسن أن يذكر ويجبر به عنه إلا في معرض الرد لمن ساوى بينه وبين غيره في العبادة والتأله ؛ كقوله تعالى (قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى ، الله خير أما يشركون ؟) وقول يوسف الصديق (أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار ؟) فهذا السياق يقال في مثله : ان الله خير مما سواه . وأما بعد أن يذكر مالك الكائنات يقال مع ذلك إنه أفضل من مخلوقاته ، وأعظم من مصنوعات ؛ فهذا ينزهه عنه كلامه ، وإنما يليق بهؤلاء الذين يجعلون لله مثل التسوية في كلامه ، ويجعلون ظاهره كفراً تارة ، وضلالة أخرى ، وتارة تجسيمياً وتشبيهاً ويقولون فيه ما لا يرضى أحدنا أن يقول في كلامه .

فصل

في ذكر حجة الجهمى على أنه سبحانه لا يرضى ؛ ولا يغضب ، ولا يحجب
ولا يسخط ، ولا يفرح ، والجواب عنها

احتج الجهمى على امتناع ذلك عليه بأن هذا انفعال وتأثير عن العبد والمخلوق لا يؤثر في الخالق . فلو أغضبته أو فعل ما يفرح به لكان المحدث قد أثر في القديم تلك الكيفيات وهذا محال . وهذه الشبهة من جنس شبههم التى تدهش السامع أول ما تطرق سمعه ، وتأخذ منه وتروعه ، كالسحر الذى يدهش الناظر أول ما يراه .
والجواب من وجوه (أحدها) أن الله تعالى خالق كل شيء ، وربه ومليكه ، وكل ما

في الكون من أعيان وأفعال وحوادث فمن بمشيهته وتكوينه ، فما شاء كان ؛ وما لم يشأ لم يكن ، فصفتان لا تخصيص فيهما بوجه من الوجوه ؛ وكل ما يشاءه إنما يشاءه لحكمة اقتضاها حمده ومجده ، فحكيمه البالغة أوجبت كل ما في الكون من الأسباب والمسببات ، فهو سبحانه خالق الأسباب التي ترضيه ، وتغضبه ؛ وتسخطه ، وتفرحه ، والأشياء التي يحبها ويكرهها ، الله سبحانه خالق ذلك كله . فالمخلوق اضعف وأجزر أن يؤثر فيه ؛ بل هو الذي خلق ذلك كله على علمه ، فانه يحب هذا ويرضى هذا ؛ ويبغض هذا ويسخط هذا ؛ ويفرح بهذا ، فإثر فيه غيره بوجه من الوجوه .

(الثاني) ان التأثير لفظ فيه اشتباه واجمال ، أتريد به أن غيره لا يعطيه كلالا لم يكن له ، ويوجد فيه صفة كان فاقدها ؟ فهذا معلوم بالضرورة . أم تريد ان غيره لا يسخطه ولا يغضبه ، ولا يفعل ما يفرح به أو يحبه أو يكرهه ونحو ذلك ؟ فهذا غير ممتنع وهو أول المسئلة . وليس معك في نفيه إلا مجرد الدعوى بتسمية ذلك تأثيراً في الخسائق . وليس الشأن في الأسماء ؛ إنما الشأن في المعاني والخسائق . وقد قال تعالى (ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه) وقال النبي ﷺ لا يكر في أهل الصفة ، لأن كنت اغضبهم لقد اغضبت ربك ،

(الثالث) ان هذا يبطل محبته لطاعة المؤمنين ، وبغضه لمعاصي المخالفين ، وهذا معلوم البطلان بالضرورة والعقل والفطر الإنسانية ، واتفاق أهل الأديان كلهم ، بل هذا حقيقة دعوة الرسل بعد التوحيد .

(الرابع) ان هذا ينتقض باجابة دعواتهم وسماع أصواتهم ؛ ورؤية أفعالهم وحركاتهم فان هذه كلها امور متعلقة بأفعالهم ، فاكان جوابك عنها (١) في محل الإلزام .
(الخامس) انه سبحانه إذا كان يحب امورا ، وتلك الامور محبوبة لها للوازم بمنع وجودها بدونها ، كان وجود تلك الامور مستلزما للوازمها التي لا توجد بدونها . مثاله محبته للعفو والمغفرة والثوبة ، فهذه المحبوبات تستلزم وجود ما يعفو عنه ويغفره ويقرب إليه العبد منه ، ووجود الملزوم بدون لازمه محال ؛ فلا يمكن حصول محبوباته سبحانه من الثوبة والعفو والمغفرة بدون الذي يتباب منه ويغفره ويعفو عنه . ولهذا قال النبي ﷺ لو لم تذنبوا لذهب الله بكم وجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم ، وهذا هو الذي وردت الاحاديث الصحيحة بالفروح به . وهذا المفروح به يمتنع وجوده قبل الذنب فضلا من ان يكون ، فهذا المفروح به يجب تأخره قطعاً ، ومثل هذا ما روي ان آدم

(١) كذا في الاصل ولعله سقط (فهو جوابنا)

لما رأى بنيه ورأى تفاوتهم ؛ قال : يا رب ، هلا ساويت بين عبادك ؟ قال : إني أحب أن أشكر ، ومعلوم أن محبته للشكر على ما فضل به بعضهم على بعض ، ولا يحصل ذلك بالتسوية بينهم . فإن الجمع بين التسوية والتفضيل جمع بين النقيضين ؛ وذلك محال .

الوجه الثاني والخمسون : أن هذه المعارضة بين العقل والنقل هي أصل كل فساد في العالم وهي ضد دعوة الرسل من كل وجه . فأنهم دعوا إلى تقديم الوحي على الآراء والعقول ، وصار خصومهم إلى ضد ذلك . فأتباع الرسل قدموا الوحي على الرأي والمعقول ؛ وأتباع إبليس أو نائب من نوابه قدموا العقل على النقل .

قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، في كتابه الملل والنحل : اعلم أن أول شبهة وقعت في الخلق شبهة لإبليس ، ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص ، واختياره الهوى في معارضة الرأي ؛ واستكباره بالمادة التي خلق منها ، وهي النار على مادة آدم ، وهي الطين وتشعبت عن هذه الشبهة سبع شهادات صارت هي مذاهب بدعة وضلالة وتلك الشهادات مسطورة في شرح الاناجيل الأربعة ومذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين المسلائكة بعد الأمر بالسجود والامتناع منه ، قال : كما نقل عنه : إني سلمت أن البارئ إلهي وإله الخلق عالم قادر . ولا يسأل عن قدرته ومشيتته ، وإذا أراد شيئاً قال له (كن فيكون) وهو حكيم ، إلا أنه يتوجه على مساق حكيمته أسئلة سبعة (أولها) قد علم قبل خلقي أي شيء يصدر عني ويحصل ، فلم خلقني أولاً ؟ وما الحكمة في خلقه إياي ؟ (الثاني) إذ خلقني على مقتضى ارادته ومشيتته ، فلم كلفني بمعرفته وطاعته ، وما الحكمة في التكليف بعد (١) ألا ينتفع بطاعته ولا يتضرر بمعصيته ؟ (الثالث) إذ خلقني وكلفني فالتزمت تكليفيه بالمعرفة والطاعة فعرفت وأطعت ، فلم كلفني بطاعة آدم والسجود له ، وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص ، بعد أن لا يزيد ذلك في طاعتي ومعرفتي ؟ (والرابع) إذ خلقني وكلفني على الإطلاق ، وكلفني هذا التكليف على الخصوص ، فإذا لم أسجد لغنى وأخرجني من الجنة ما الحكمة في ذلك بعد إذ لم أرتكب قبيحاً إلا قولاً لا أسجد إلا لك ؟ (الخامس) إذ خلقني وكلفني مطلقاً وخصوصاً ولم اطع فلغنى وطردني ، فلم طرقتني إلى آدم حتى دخلت الجنة ثانياً وغررتني بوسوستي فأكل من الشجرة المنهى عنها ، وأخرجني من الجنة معي ، وما الحكمة في ذلك ، بعد أن لو منعني من دخول الجنة لاستراح مني وبق خالداً في الجنة ؟ (السادس) إذ خلقني وكلفني عموماً وخصوصاً ولغنى ثم طرقتني إلى الجنة وكأت الخصومة بيني وبين آدم ، فلم سلطني على اولاده حتى

اراهم من حيث لا يروني ، وتؤثر فيهم وسوستي ، ولا يؤثر في حولهم وقوتهم وقدرتهم واستطاعتهم ؛ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو خالقهم على الفطرة دون من يجتالهم عنها فيعيشوا طاهرين سامعين مطيعين . كان أخرى وأليق بالحكمة ؟ (السابع) سئلت هذا كله ، خلقتي وكلفني مطلقاً ومقيداً ، وحيث لم اطع لعيني وطردي ، ومكنتني من دخول الجنة وطرقتني وإذ عملت عملاً أخرجني ، ثم سلطني على بني آدم ؛ فلم إذا استتمت له المهاني فقلت (أنظرني إلى يوم يبعثون) فقال (إنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم) وما الحكمة في ذلك ؟ بعد أن لو اهلكني في الحال استراح الخلق مني ، وما بقي شيء في العالم ، أليس بقاء العالم على نظام الخير خيراً من امتزاجه بالشر ؟ قال فهذه حجتي على ما ادعيتها في كل مسألة .

قال شارح الانجيل : فأوحى الله تعالى إلى الملائكة ؛ قولوا له : إنك في مسألتك الأولى : إني إلهك وإله الخلق غير صادق ولا مخلص ؛ إذ لو صدقت إني رب العالمين ما احتكمت على بلم ، فأنا الله الذي لا إله إلا أنا لا أسئل عما أفعل ، والخلق مسئولون قال : هذا مذكور في التوراة والزبور مسطور في الانجيل على الوجه الذي ذكرته . وكنت برهة من الزمان اتفكر وأقول : من المعلوم الذي لا مرية فيه أن كل شبهة وقعت لبني آدم فانما وقعت من اضلال الشيطان ووساوسه؛ ونشأت من شبهاته . وإذا كانت الشبهات محصورة في سبع عادت كبار البدع والاضلال إلى سبع ، ولا يجوز أن تعدوها شبهة أهل الزيغ والكفر ، وان اختلفت العبارات وتباينت الطرق فانها بالنسبة إلى أنواع الضلالات كالبنذر ترجع جملة إلى إنكار الامر بعد الاعتراف بالخلق ، وإلى الجحوح إلى الهوى والرأى في مقابلة النص . والذين جادلوا هوداً ، ونوحاً ، وصالحاً ، وإبراهيم ، ولوطاً ؛ وشعياً وموسى وعيسى ، ومحمداً صلوات الله وسلامه عليهم . كلهم نسجوا على منوال اللعين الأول في إظهار شبهاتهم . وحاصلها يرجع إلى رفع التكليف عن انفسهم ووجد أصحاب التكليف والشرائع عن هذه الشبهة نشأ ؛ فانه لا فرق بين قولهم (أبشر يهدرنا) وبين قوله (أسجد لمن خلقت طيناً) ومن هذا قوله تعالى (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسلاً) فبين أن المانع من الإيمان هو هذا المعنى كما قال المتقدم (ما منعك أن تسجد إذ أمرتك ؟ قال أنا خير منه) وقال الآخر من ذريته كما قال المتقدم (أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين) وكذلك لو تعقبنا أقوال المتأخرين منهم وجدناها مطابقة لأقوال المتقدمين (كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم) . (فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من

قبل) فاللعين الأول لما حكم العقل على من لا يحتمك عليه العقل أجرى حكم الخالق في الخلق وحكم الخلق في الخالق ؛ والأول غلو ؛ والثاني تقصير . فحشار من الشبهة الأولى مذاهب الحلولية والتناسخية والمشبهة والغلاة من الرافضة من حيث غلوا في حق شخص من الاشخاص حتى وصفوه بأوصاف الجلال . وثار من الشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والمجسمة حيث قصروا في وصفه تعالى بصفات المخلوقين والمعتزلة مشبهة الأفعال ومشبهة الصفات وكل منهما أعور ، فان من قال : يحسن منه ما يحسن منا ويقبح منه ما يقبح منا ، فقد شبه الخالق بالخلق ؛ ومن قال : يوصف الباري بما يوصف به الخلق أو يوصف الخلق بما يوصف به الباري ؛ فقد اعزل عن الحق . وشيخ القدرية طلب العلة في كل شيء وذلك الشيخ اللعين الأول ، إذ طلب العلة في الخلق أولاً ، والحكمة في التكليف ثانياً ؛ والمعاندة في تكليف السجود لآدم ثالثاً .

ثم ذكر الخوارج والمعتزلة والروافض وقال رأيت شبهاتهم كلها نشأت من شبهات اللعين الأول . وإليه أشار التنزيل بقوله (ولا تتبوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين) وقال ﷺ : لتساكن سبل الامم قبلكم حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل حتى لو دخلوا حجر ضرب لدخلتموه ،

فهذه القصة في المناظرة هي نفل أهل الكتاب ؛ ونحن لا نصدقها ولا نكذبها ، وكأنها والله أعلم مناظرة وضعت على لسان إبليس . وعلى كل حال فلا بد من الجواب عنها سواء صدرت عنه أو قيلت على لسانه فلا ريب أنها من كيد . وقد أخبر تعالى (إن كيد الشيطان كان ضعيفاً)

فهذه الأسئلة والشبهات من أضعف الأسئلة عند أهل العلم والإيمان وإن صعب موقعها عند من أصل اصولاً فائدة كانت سداً بينه وبين ردها . وقد اختلفت طرق الناس في الاجوبة عنها . فقال المنجمون وزنادقة الطبائعيين والفلاسفة : لا حقيقة لآدم ولا لإبليس ولا لشيء من ذلك ، بل لم يزل الوجود هكذا ولا يزال نسلاً بعد نسل وأمة بعد أمة وإنما ذلك أمثال مضروبة لانفعال القوى النفسانية الصالحة لهذا البشر ، وهذه القوى هي المسماة في الشرائع بالملائكة ؛ واستعصت القوى الغضبية والشهوانية : وهي المسماة بالشياطين . فعبروا عن خضوع القوى الخيرية الفاضلة بالسجود ، وعبر عن إباء القوى الشريرة بالإباء والاعتكبار وترك السجود . قالوا : والحكمة الإلهية اقتضت تركيب الإنسان على هذا الوجه ، واسكان هذه القوى فيه وانقياد بعضها له وإباء بعضها . فهذا شأن الإنسان . ولو كان على غير هذا التركيب لم يكن لإنساننا قالوا : وبهذا تندفع الأسئلة كلها ، وإنما بمنزلة أن يقال : لم أحوج الانسان إلى الأكل والشرب واللباس ؟

ولما أوجه إليها ، فلم جملة يبول ويتغوط ويمخط ؟ ولم جملة يهرم ويمرض ويموت ؟ فان هذه الأمور من لوازم الكشأة الإنسانية . فهذه الطاقة رفعت القواعد من أصلها وأبطلت آدم وإبليس والملائكة ، وردت الأمر إلى مجرد قوى نفسانية وأمور معنوية .

وقالت الجبرية ، ومنكروا العلة والحكم : هذه الأسئلة إنما ترد على من يفعل لعلته أو غرض أو لغاية . فأما من لا علة لفعله ولا غاية ولا غرض ، بل يفعل بلا سبب فأما مصدر مفعولاته محض مشيئته وغايتها مطابقتها لعلته وإرادته ، فيجىء فعله على وفق إرادته وعليه . وعلى هذا فهذه الأسئلة فاسدة كلها . إذ منها ما على أصل واحد ، وهو تعليل أفعال من لا تعلق أفعاله ولا يوصف بحسن ولا قبح عقليين ، بل الحسن ما فعله أو ما يفعله فكأن حسن (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) قالوا : والقبح والظلم هو تصرف الإنسان في غير ملكه ؛ فأما تصرف الملك الحق في ملكه من غير أن يكون تحت حجر حاجر أو أمر أمر أو نهي ناه ، فانه لا يكون ظلماً ولا قبيحاً . فرفع هؤلاء الأسئلة من أصلها والتزموا لوازم هذا الأصل بأنه لا يجب على الله شيء ، ولا يحرم عليه شيء ؛ ولا يقبح منه يمكن .

وقالت القدرية : هذا لا يرد على أصولنا ؛ وإنما يرد على أصول الجبرية القائلين بأن الله تعالى خالق أفعال العباد ؛ وطاعتهم ومعاصيهم وإيمانهم وكفرهم ، وأنه قدر ذلك عليهم قبل أن يخلقهم وعليه منهم وخلقهم له ، يخلق أهل الكفر للكفر ، وأهل الفسوق للفسوق وقدر ذلك عليهم وشأه منهم وخلقهم فيهم . فهذه الأسئلة واردة عليهم . وأما نحن فعندنا ان الله تعالى عرضهم للطاعة والإيمان وأقدرهم عليه ومكنهم منه ورضيه لهم وأحبه ، ولكنهم اختاروا لأنفسهم الكفر والعصيان ، والله تعالى لم يكرهمهم على ذلك ولم يجبلهم عليه ولا شاءه منهم ولا كتبه عليهم ولا قدره ولا خلقهم له ولا خلقه فيهم ، ولكنها أعمالهم لها عاملون ، وشرورهم لها فاعلون . فأنما خلق إبليس لطاعته وعبادته ، ولم يخلق لمعصيته والكفر به . وصرح قدماء هذه الفرقة بأن الله سبحانه لم يكن يعلم من إبليس حين خلقه أنه يصدر منه ما صدر ، ولو علم ذلك منه لم يخلق . وأبي متأخروهم ذلك ، وقالوا : بل كان سبحانه عالماً به وخلقهم امتحاناً لعباده ليظهر المطيع له من العاصي ؛ والمؤمن من الكافر ؛ وليثبت عباده على معاداته ومحاربتهم ومعصيته أفضل الثواب . قالوا : وهذه الحكمة اقتضت بقاءه حتى تنقضي الدنيا وأهلها ، قالوا : وأمره بالسجود ليطيعه فيثيبه ، فاختار لنفسه المعصية والكفر من غير إكراه من الرب ولا إلجاء له إلى ذلك ؛ ولا حال بينه وبين السجود ؛ ولا سلطه على آدم وذريته قهراً ، وقد اعترف عدو الله بذلك حينئذ

يشول (وما كان لي عليكم من سلطان) وقال تعالى (وما كان له عليهم من سلطان) . قالوا فاندفعت تلك الأسئلة وظهر أنها ترد على أصول الجبرية لا على أصولنا .
وقالت الفرقة الناجية حزب الله ورسوله : كيف يطمع في الرد على عدو الله من قد شاركه في أصله وفي بعض شعبه ، فان عدو الله أصل معارضة النص بالرأى ، فيترتب على تأصيله هذه الأسئلة وأمثالها : فمن عارض النقل بالعتل فهو شريكه من هذا الوجه فلا يتمكن من الرد التام عليه ، ولهذا لما شاركه زنادقة الهلاسة والمنجمين والطباة تبين في هذا الأصل انكروا وجوده ووجود آدم والملائكة ؛ فضلا عن قصة أمره بالسجود وإبانه وما ترتب عليه . ولما انكرت الجبرية الحكم والتحليل والأسباب عجزوا عن جواب أسئلته وسدوا على نفوسهم باب استماعها والجواب عنها ، وفتحوا باب مكررة العقول الصحيحة في إنكار تحسين العقل وتقييحه ، وإنكار الأسباب والقوى والطباة والحكم والغايات المحمودة التي لأجلها يفعل الرب ما يفعله ، وجوزوا عليه أن يفعل كل شيء وأن يأمر بجميع ما نهي عنه وينهى عن كل ما أمر به ، ولا فرق عندهم ألبتة بين المأمور والمحظور والكل سواء في نفس الأمر ، ولكن هذا صار حسناً بأمره لأنه في نفسه وذاته حسن ؛ وهذا صار قبيحاً بنهيه لأنه في نفسه وذاته قبيح .

ولما أصلت القدرة إنكار عموم قدرة الرب سبحانه ومشيئته لجميع الكائنات ، وأخرجت أفعال عبده خيرها وشرها عن قدرته ومشيئته لخلقه ، وأثبتت لله تعالى شريعة بقروهم حكمت عليه بها واستحسنت منه ما استحسن من أنفسها ، واستكفحت منه ما استكفحت من أنفسها وعارضت بين الأدلة السمعية الدالة على خلاف ما أصوله وبين العقل ؛ ثم راموا الرد على عدو الله فجزوا عن الرد التام عليه ، وإنما يتمكن من الرد عليه كل الرد من تلقى أصوله عن مشكاة الوحي ونور النبوة ، ولم يؤصل أصلاً برأيه .

فأول ذلك أنه علم أن هذه الأسئلة ليست من كلام الله الذي أنزله على موسى وعيسى مخبراً بها عن عدوه كما أخبر عنه في القرآن بكثير من أقواله وأفعاله ، وإدخال بعض أهل الكتاب لها في تفسير التوراة والإنجيل كما نجد بالمسلمين من يدخل في تفسير القرآن كثيراً من الأحاديث والأخبار والتفصيص التي لا أصل لها . وإذا كان هذا في هذه الأمة التي هي أكل الأمم علوماً وعقولا ، فما الظن بأهل الكتاب ؟

الوجه الثاني أن يقال لعدو الله : قد ناقضت في أسئلتك ما اعترفت به غاية المناقضة ، وجعلت ما اسألت من التسليم والاعتراف مبطلا لجميع أسئلتك متضمنا للجواب عنها قبل

ذكرها وذلك أنك قلت (رب بما أغويتني لأزين لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين
 لإعبادك منهم المخلصين) فاعترفت بأنه ربك وخالقك ومالكك ؛ وأنت مخلوق له من بوب تحت
 أرامه ونواهيته ، وإنما شأنك أن تتصرف في نفسك تصرف العبد المأمور المنهي المستعد لأوامر
 سيده ونواهيته . وهذه هي الغاية التي خلقت لها ، وهي غاية الخلق وكال سعادتهم . وهذا
 الاعتراف منك بربوبيته وقدرته وعزته يتضمن أقرارك بكال عليه وحكمته وغناه ، وأنه
 في كل ما أمر عليم حكيم لم يأمر عبده لحاجة منه إلى ما أمر به عبده ، ولا نهاه بخلا عليه
 بما نهاه بل أمره رحمة منه به واحسانا إليه بما فيه صلاحه في معاشه ومعاده وما لا صلاح
 له إلا به ونهاه عما في ارتكابه فساده في معاشه ومعاده . فكانت نعمته عليه بأمره ونهيه
 أعظم من نعمته عليه بما أكله ومشربه ولباسه وصحة بدنه بما لا نسبة بينهما ، كما قال
 سبحانه ؛ في آخر فصل مع الآبوين (يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوآتكم
 وريشاً ولباس التقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون) فأخبر سبحانه أن
 لباس التقوى وزينتها خير من المال والريش والجمال الظاهر .

فإنه تعالى خلق عباده وجعل ظواهرهم بأحسن تقويم ؛ وجعل بواطنهم بهدایتهم إلى
 الصراط المستقيم . ولهذا كانت صورتك قبل معصية ربك من أحسن الصور ، وأنت مع
 ملائكته الأكبرين فلما وقع ما وقع جعل صورتك وشناعة منظره مثلاً يضرب لكل
 قبيح كما قال تعالى (طالعها كأنه رؤوس الشياطين) فهذه أول نقدة تيجلتها من معصيته ولا
 ريب أنك تعلم أنه أحكم الحاكمين وأعلم العالمين وأغنى الأغنياء وأرحم الراحمين ، وأنه
 لم يأمر العباد إلا بما فعله خير لهم وأصلح وأنفع وأحسن تأويلاً وأعظم عائدة من تركه
 كما أنه لم يرزقهم إلا ما تناوله أنفع لهم من تركه فأمرهم بما أمرهم لمصلحة عائدة عليهم ،
 كما رزقهم الطعام والشراب وغيرهما من النعم ، فالسعداء استعملوا أمره وشرعه لحفظ
 صحة قلوبهم وكالها وصلاحتها بمنزلة استعمالهم رزقه لحفظ صحة اجسامهم وصلاحتها ،
 وتيقنوا أنه كما لا يبقاه للبدن ولا صحة ولا صلاح إلا بتناول غذائه الذي جعل له ، فكذلك
 لا صلاح للقلب والروح ولا فلاح ولا نعيم إلا بتناول غذائه الذي جعل له .

هذا وإن أقيمت إلى طائفة من الناس أنه لا مصلحة للكافرين فيما أمروا به ونهوا عنه
 ولا منفعة لهم فيه ولا خير ، ولا فرق في نفس الامر بين فعل هذا وترك هذا ، ولكن
 أمروا ونهوا بمجرد الامتحان والاختبار ولا فرق ، فلم يؤمروا بحسن ولم ينهوا عن قبيح ؛
 بل ليس في نفس الامر لا حسن ولا قبيح . ومن عجيب أمرك وأمرهم أنك أوحيت
 إليهم هذا فردوا به عليك لجهلوه جواب أسئلتك فدفعوها كلها ؛ وقالوا : إنما توجه هذه

الأسئلة في حق من يفعل لعلة أو غرض ؛ وأما من فعله برىء من العلل والأغراض فلا يتوجه عليه سؤال واحد من هذه الأسئلة ؛ فإن كانت هذه القاعدة حقاً فقد اندفعت أسئلتك كلها ، وإن كانت باطلاً والحق في خلافها فقد بطلت أسئلتك أيضاً كما تقدم ؛ بوضحه .

الوجه الثالث : أن نقول لعدو الله : إما أن تسلم حكم الله في خلقه وأمره ، وإما أن تبحده وتفسره ، فإن سلمتها وأنه سبحانه حكيم في خلقك حكيم في أمرك بالسجود ، بطلت الأسئلة وكنت معترفاً بأنك أوردتها على من تبهر بحكمته العقول ، فبتسليمك هذه الحكمة التي لا سبيل للخلوقين إلى المشاركة فيها يعود على أسئلتك الفاسدة بالنقض ، وإن رجعت عن الإقرار له بالحكمة ، وقلت لا يفعل الحكمة البتة بل (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) فما وجه إيراد هذه الأسئلة على من لم يفعل الحكمة ؟ فقد أوردت الأسئلة على من لا يسأل عما يفعل ، وطعن في حكمة من كل أفعاله حكمة ومصلحة وعدل وخير بمقولك الفاسد .

الوجه الرابع : إن الله فطر عباده حتى الحيوان على استحضار وضع الشيء في موضعه والاتباع به في وقته وحصوله على الوجه المطلوب منه ، وعلى استقباح ضد ذلك وخلافه وأن الأول دال على كمال فاعله وعلمه وقدرته ، وضده دال على نقصه ، وهذه فطرة لا يمكنهم الخروج عن موجبها ، فهو سبحانه يضع الأشياء في مواضعها التي لا يليق بها سواها ، ويخصها من الصفات والأشكال والهيئات والمقادير بما هو أنسب لها من غيره ؛ وأبرزها في أوقاتها المناسبة لها ، ومن له نظر صحيح وأعطى التأمل حقه شهد بذلك فيما رآه وعلمه ، راستدل بما شاهده على ما خفي عنه ، وقد ندب سبحانه عباده إلى ذلك فقال وفي أنفسكم أفلا تبصرون)

ومن نظر في هذا العالم وتأمله حق التأمل وجدده كالبيت المبنى المعد فيه جميع عقاده ، فالسما مرفوعة كالسقف ، والأرض ممدودة كاللبساط ، والنجوم منضودة كالمصابيح ؛ والمنافع مخزونة كالذخائر ، كل شيء منها لأمر يصلح له ، والإنسان المخول فيه وضرور النبات مهيئات لمآربه ؛ وصنوف الحيوان مصرفة في مصالحه ، فمنها ما هو للدر والنسل والغذاء فقط . ومنها ما هو للركوب والحمل فقط . ومنها ما هو للجمال والزينة ، ومنها ما يجمع ذلك كله كالإبل ؛ وجعل أجوافها خزائن لما هو شراب وغذاء ودواء وشفاء ؛ ففيها هبرة الناظرين وآيات التوسمين ، وفي الظهر واختلاف أنواعها وأشكالها وألوانها ومقاديرها ومنافعها وأصواتها صفات وقابضات ، وغايات ورائحات ؛ ومقدمات

وظاعتان ، أعظم عبرة وأعظم دلالة على حكمة الخلاق العليم . وكل ما أخذه الناس وأدركوه بالأفكار الطويلة والتجارب المتعددة من أصناف الآلات والمصانع وغيرها إذا فكر فيها المتفكر وجدها مشتتة من الخلقة ، ومستنبطة من الصنع الإلهي .

مثال ذلك أن الثبان مستنبط من خلقة البعير ؛ فإنهم لما رأوه ينهض بحمله وينوء به ويهد عنقه ويوازن حمله برأسه استنبطوا الثبان من ذلك ، وجعلوا طول حديدته في مقابلة طول العنق ، ورماد الثبان في مقابلة رأس البعير فتم لهم ما استنبطوه ، وكذلك استنبطوا بنسب الأبقية من ظهره ، فإنهم وجدوه يحمل ما لا يحمل غيره فتأملوا ظهره فإذا هو كالقبو ، فعملوا أن القبو يحمل ما لا يحمل السطح ، وكذلك ما استنبطه الخدق لكل من كل بصره أن يديم النظر إلى إجابة (١) خضراء مملوءة ماء استنباطاً من حكمة الخلاق العليم في لون السماء ، فإن لونها أشد الألوان موافقة للبصر ؛ فجعل أديمها بهذا اللون ليمسك الأبصار ولا ينسكأ (٢) فيها بطول مباشرته لها ، وإذا فسكرت في طلوع الشمس وغروبها لإقامة دوائ الليل والنهار ، ولولا طلوعها لبطل أمر هذا العالم ، فكم في طلوعها من الحكم والمصالح ، وكيف يكون حال الحيوان لو أمسكت عنه وجعل الليل عليه سرمداً والدنيا مظلمة عليه ؟ فبأي نور كانوا يتصرفون ؟ وكيف كانت تنضج ثمارهم ، وتكمل أوقاتهم وتعتدل صورهم ؛ فالحكيم في طلوعها أعظم من أن تخفى أو تحصى ؛ ولكن تأمل الحكمة في غروبها ؛ فلولا غروبها لم يكن للحيوان هدوء ولا قرار مع شدة حاجتهم إلى الهدوء والراحة ، وأيضاً لو دامت على الأرض لاشتد حرها بدرام طلوعها عليها ، فاحترق كل ما عليها من حيوان ونبات ، فاقتضت حكمة الخلاق العليم والعزير الحكيم أن جعلها تطلع عليهم في وقت دون وقت بمنزلة سراج يرفع لأهل الدار ملياً ليتصوا بأمرهم ثم يغيب عنهم مثل ذلك ليقروا ويهدوا ، وصار ضياء النهار وحرارته . وظلام الليل وبرده على تضادهما وما فيهما مظاهرين متعاونين على ما فيه صلاح العالم وقوامه .

ثم اقتضت حكمته أن جعل للشمس ارتفاعاً وانحطاطاً لإقامة هذه الفصول الأربعة من السنة وما فيها من قيام الحيوان والنبات ، ففي زمن الشتاء تغور الحرارة في الشجر والنبات ؛ فيتولد فيها مواد النار ويغاط الهواء بسبب البرد فيصير مادة للسحاب ، فيرسل العزير الحكيم الريح المثيرة فتشره قزعا (٣) ثم يرسل عليه المؤلفة فتؤلف بينه حتى

(١) الإجابة بكسر الهمزة وشد الجيم إناء تغسل فيه الثياب .

(٢) نسكأ العدو وفي العدو قتلهم

(٣) القزعة السحابة الخفيفة البيضاء .

يصير طبقاً واحداً ، ثم يرسل عليه الريح اللاقحة التي فيها مادة الماء فتلقحها كما يلقح الذكر الأنثى فيحمل الماء من وقته ، فإذا كان بروز الحمل وانفصاله أرسل عليه الريح الذارية فتذروه وتفرقه في الهواء لئلا يقع صبة واحدة فيهلك ما على الأرض وما أصابه ويقل الانتفاع به ؛ فإذا أسقى ما أمر بسقيه وفرغه حاجتهم منه أرسل عليه الرياح السائفة فتسوقه وتزجيه إلى قوم آخرين : وأرض أخرى محتاجة إليه ، فإذا جاء الربيع تحركت الطبائع وظهرت المواد الكامنة في الشتاء نخرج النباتات ، وأخذت الأرض زخرفها وازينت وأنبئت من كل زوج كريم ، فإذا جاء الصيف سخن الهواء وتمحلت فضلات الأبدان ، فإذا جاء الخريف كسر ذلك السموم والحروز ، وبرد الهواء واعتدل وأخذت الأرض والشجر في الراحة والجووم والاستعداد للحمل الآخر .

واقترضت حكمته سبحانه أن أنزل الشمس والقمر في البروج وقدر لها المنازل ليعلم العباد عدد السنين والحساب من الشهور والأعوام ؛ فتم بذلك مصالحهم ، وتعلم بذلك آجال معاملاتهم ومواقيت حجهم وعباداتهم ومدد أعمارهم ، وغير ذلك من مصالح حسابهم ؛ فالزم مقدار الحركة ألا ترى أن السنة الشمسية مسير الشمس من الحمل إلى الحمل واليوم مقدار مسيرها من المشرق إلى المغرب ، وتحركة الشمس والقمر لكامل الزمان من يوم خلقا إلى أن يجمع الله بينهما ويعزلها عن سلطانها ، ويرى عابديهما أنهم عبدوا الباطل من دونه ، قال تعالى (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ، ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات ليعلموا) وقال تعالى (وجعلنا الليل والنهار آيتين فحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلا)

واقترضت حكمته سبحانه في تدبيره أن فاوت بين مقادير الليل والنهار ولم يجعلها دائما على حد سواء ولا أطول بما هما عليه وأقصر ؛ بل جاء استواءهما وأخذ أحدهما من الآخر على وفق الحكمة ؛ حتى أن المكان الذي يقصر أحدهما فيه جداً لا يتكون فيه حيوان ونبات ، كالمكان الذي لا تطلع عليه شمس أو لا تغرب عنه ، فلو كان النهار مقدار مئة ساعة أو أكثر أو كان الليل كذلك لتعطلت المصالح التي نظمها الله بهذا المقدار في الليل والنهار .

ثم تأمل الحكمة في إنارة القمر والكواكب في ظلمة الليل ، فإنه مع الحاجة إلى الظلمة لهدهو الحيوان وبرد الهواء لم تقتض المصلحة أن يكون الليل ظلمة داخية لأرضنا

فيها ، فلا يمكن فيها شيء من العمل ، وربما احتاج الناس إلى العمل بالليل لضيق الوقت عليهم في النهار ولإفراط الحر فيه ، فاحتاجوا إلى العمل في الليل في نور القمر من حرث الأرض وقطع الزرع وغير ذلك ؛ فجعل ضوء القمر في الليل معونة للناس على هذه الأعمال وجعل في الكواكب جزءاً يسيراً من النور ليسد مسد القمر إذا لم يكن ، وجعلت زينة للسماء ومعالم يهتدى بها في ظلمات البر والبحر ، ودلالات واضحات على الخلاق العليم ، وغير ذلك من الحكم التي بها انتظام هذا العالم ، وجعلت الشمس على حالة واحدة لا تقبل الزيادة والنقصان لئلا تمطل الحكم المقصودة منها ؛ وجعل القمر يقبل الزيادة والنقصان لئلا تمطل الحكم المقصودة من جعله كذلك ، وإن كان في نوره من التبريد والتصلب ما يقابل ما في ضوء الشمس من التسخين والتحليل ؛ فتنضم المصلحة وتم الحكمة من هذا في هذا التسخين والتبريد .

ثم تأمل اللطف والحكمة الإلهية في جعل الكواكب السيارات ومنازلها تظهر في بعض السنة وتختبئ في بعضها ، لأنها لو ظهرت دائماً أو اختفت دائماً لفانت الحكمة المطلوبة منها ، كما اقتضت الحكمة أن يظهر بعضها ويختبئ بعضها ، فلا تظهر كلها دفعة واحدة ، ولا تختبئ دفعة واحدة ، بل ينوب ظاهرها عن خفيها في الدلالة ، وجعل بعضها ظاهراً لا يختبئ أصلاً بمنزلة الأعلام المنصوبة التي يهتدى بها الناس في الطرق المجهولة في البر والبحر ، فهم ينظرون إليها متى أرادوا ويهتدون بها حيث شاءوا .

ثم تأمل حال النجوم واختلاف مسيرها ، وفرقة منها لا تريم مراكزها من الفلك ولا تسير إلا بجمعة كالجيش الواحد ، وفرقة منها مطلقة تنتقل في البروج وتتفرق في مسيرها ، وكل واحد منها يسير تسيرين مختلفين . أحدهما عام مع الفلك نحو المغرب ؛ والآخر خاص لنفسه نحو المشرق . وذلك من أعظم الدلالات على الفاعل المختار العليم الحكيم وعلى كمال علمه وحكمته .

وتأمل كيف صار هذا الفلك بشمسهم وقره ونجومه وبروجه يدور على هذا العالم هذا الدوران العظيم السريع المستمر بتقدير محكم لا يزيد ولا ينقص ولا يتخل نظامه ، بل هو تقدير العزيز العليم ، كما أشار تعالى إلى أن ذلك التقدير صادر عن كمال عزته وعلمه ، قال تعالى (فائق الإصباح وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حساباً ذلك تقدير العزيز العليم)

وتأمل الحكمة في تعاقب الحر والبرد على هذا العالم وتعاورهما عليهما في الزيادة والنقصان والاعتدال ، وما فيهما من المصالح والحكم للأبدان والشجر والحيوان

والنبات ولولا تعاقبهما لفسدت الأبدان والأشجار وانتكست .

ثم نأمل دخول أحدهما على الآخر بهذا التدرج والترسل ؛ فإنك ترى أحدهما ينقص شيئاً بعد شيء ، والآخر يزيد مثل ذلك ، حتى ينتهي كل واحد منتهاه في الزيادة والنقصان ولو دخل أحدهما على الآخر لجاة لأضر ذلك بالأبدان وأسمها ، كما لو خرج الرجل من مكان شديد الحر إلى مكان مفرط في البرد وهلة ، فإن ذلك يضر به جداً ؛ ولولا الحر لما نضجت هذه الثمار المرة العفصة الماسية ؛ ولا كانت تلين وتطيب وتحسن وتصلح لأن يتفكك بها الناس رطبه ويابسه .

وتأمل الحكمة في خلق النار على ما هي عليه ، فإنها لو كانت ظاهرة كالماء والهواء لكانت محرقة للعالم وما فيه ، ولو كانت كامنة لا سبيل إلى ظهورها لفانت المصلحة المطلوبة منها ، فاقترضت الحكمة أن جعلت كامنة قابلة للظهور عند الحاجة إليها ولبطانها عند الاستغناء عنها ، فجعلت مخزونة في عملها تخرج عند الحاجة وتمسك بالمادة من الحطب وغيره ما احتيج إلى بقائها ؛ ثم تخبأ إذا استغنى عنها ، وخلقت على وضع وتقدير اجتمع فيه الانتفاع بها والسلامة من ضررها . قال الله تعالى (أفرايتم النار التي تورون أنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون ؛ نحن جعلناها تذكرة ومتاعاً للمقوين)

الوجه الرابع : إن الرب سبحانه له الكمال المطلق الذي يستحق عليه الحمد سبحانه ؛ لا يصدر منه إلا ما يحمد عليه ، وحمد الله على نوعين ؛ حمداً يستحقه لذاته وصفاته وأسمائه الحسنى ، وحمداً يستحقه على أفعاله التي مدارها على الحكمة والمصلحة والعدل والإحسان والرحمة ، فإذا كان محموداً على أفعاله كلها لم يكن فيها منافع للحكمة ، إذ لو كان فيها ما هو كذلك لم يكن محموداً عليه ، وهو سبحانه له الملك وله الحمد ، لحمده شامل لما شمله ملكه ؛ ولا يخرج شيء عن حمده ، كما لا يخرج شيء عن ملكه . بوضحه :

الوجه الخامس : إن أدلة حكمته وحمده ، وأدلة ملكه وقدرته متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر ، وكل ما دل على عموم قدرته ومشيئته وملكه وتصرفه المطلق ، فهو دال على عموم حمده وحكمته ؛ إذ إثبات قدرة وملك بلا حكمة ولا حمد ليس كالا ، وكل ما دل على عموم حكمته وحمده فهو دال على ملكه وقدرته ، فإن الحمد والحكمة إن لم يستلزا كمال القدرة لم يكن فيهما كمال مطلق ، وهذا برهان قطعي .

ثم يقال : إن جاز القدرح في حكمته وحمده جاز القدرح في ملكه وربوبيته . بل هو عين القدرح في الملك والرؤية ، كما أن القدرح في ملكه وربوبيته قدرح في حمده وحكمته . وهذا ظاهر جداً . وهذا شأن كل مثلان حين لا ينفك أحدهما عن الآخر .

الوجه السادس : إن هذه الأسئلة لا يتوجه إيرادها على العلم ولا على القدرة ؛ وغاية ما تورد على العدل والحكمة ؛ وأنها كيف تجامع عدله وحكمته ، فنقول : قد اتفق أهل الأرض والسموات على أن الله تعالى عدل لا يظلم أحداً ، حتى أهده المشركون الجاحدين لصفات كماله ، فإنهم مقرون له بالعدل ومنزهون له عن الظلم ، حتى إنهم ليدخلون النار وهم معترفون بعدله كما قال تعالى (فاعترفوا بذنبهم) وقال تعالى (يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا ؟ قالوا بلى شهدنا على أنفسنا ، وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين) فهو سبحانه قد حرم الظلم على نفسه ، وأخبر أنه لا يهلك القرى بظلم أهلها غافلون . فلا يصح إيراد هذه الأسئلة مع اعترافهم بعدله . يوضحه :

الوجه السابع : إن طرق الناس اختلفت في حقيقة الظلم الذي ينزه عنه الرب سبحانه وتعالى ، فقالت الجبرية هو المحال الممتنع لذاته . كالجمع بين الضدين ، وكون الشيء موجوداً معدوماً ؛ قالوا : لأن الظلم إما التصرف في ملك الغير بغير إذنه ، وإما مخالفة الأمر ، وكلاهما في حق الله تعالى محال ، فإن الله مالك كل شيء ، وليس فوقه أمر يجب طاعته ، قالوا : وأما تصور وجوده وقدر وجوده فهو عدل كائناً ما كان . وهذا قول بعضهم ومن اتبعه ؛ وهو قول كثير من الفقهاء أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم من المتكلمين وقالت القدرية : الظلم إضرار غير مستحق ، أو عقوبته العبد على ما ليس من فعله ، أو عقوبته على ما هو مفعول منه ونحو ذلك . قالوا فلو كان سبحانه خالقاً لأفعال العبيد مريداً لها قد شاءها وقدرها عليهم ؛ ثم عاقبهم عليها كان ظالماً ، ولا يمكن إثبات كونه سبحانه عدلاً لا يظلم إلا بالتقول بأنه لم يرد وجود الكفر والفسوق والعصيان ، ولا شاءها ، بل العباد فعلوا ذلك بغير مشيئته وإرادته ، كما فعلوه بغير إذنه وأمره ، وهو سبحانه لم يخلق شيئاً من أفعال العباد لا خيرها ولا شرها ؛ بل هم أحدثوا أعمالهم بأنفسهم ولذلك استحقوا العقوبة عليها ، فإذا عاقبهم لم يكن ظالماً لهم ، وعندهم أنه يكون ما لا يشاء ويشاء ما لا يكون ؛ فإن المشيئة عندهم بمعنى الأمر ؛ وهاتان الطائفتان متقابلتان غاية التقابل ، وكل منهما تدم الأخرى ، وقد تكفروا وتسميها قدرية .

وقال أهل السنة والحديث ومن وافقهم : الظلم وضع الشيء في غير موضعه وهو سبحانه حكم عدل ، لا يضع الشيء إلا في موضعه الذي يناسبه ويتقضي العدل والحكمة والمصاحبة وهو سبحانه لا يفرق بين متماثلين ولا بساوي بين مختلفين ، ولا يعاقب إلا من يستحق العقوبة ، وبضعها موضعها لما في ذلك من الحكمة ، ولا يعاقب أهل البر والتقوى ؛ وهذا

قول أهل اللغة قاطبة ، وتفسير الظلم بذيتك التفسيرين اصطلاح حادث ووضع جديد .
قال ابن الأنباري : الظلم وضع الشيء في غير موضعه ، يقال ظلم الرجل سقاه إذا
سقى منه قبل أن يخرج منه زده . وقال الشاعر :

وصاحب صدق لم يظني شكايه ظلمت وفي ظلمي له عامداً أجر

أراد بالصاحب : وطب اللابن ، وظلمه إياه أن يستقيه قبل أن يخرج زده ، قال
والعرب تقول : هو أظلم من حية ؛ لأنها تأتي الحفر الذي لم تحفره فتسكنه ؛ ويقال : قد
ظلم الماء الوادي ، إذا وصل منه إلى مكان لم يكن يصل إليه فيما مضى ، وقال الحسن بن
مسعود والفراء : أصل الظلم وضع الشيء في غير موضعه ، قال ومنه قولهم من أشبه أباه
فما ظلم ؛ وقوله من استرعى الذئب فقد ظلم ؛ يعنون من أشبه أباه فما وضع لثبه في غير
موضعه ، وهذا القول هو الصواب المعروف في لغة العرب والقرآن والسنة ، وإنما تحمل
ألفاظهما على لغة القوم لا على الاصطلاحات الحادثة ، فإن هذا أصل كل فساد وتحريف
وبدعة . وهذا شأن أهل البدع دائماً يصطلحون على معان يضعون لها ألفاظاً من ألفاظ
العرب ثم يحملون ألفاظ القرآن والسنة على تلك الاصطلاحات الحادثة .

فأما الجبرية فعندهم لا حقيقة للظلم الذي نزه الرب نفسه عنه البتة ؛ بل هو المحال
لذاته الذي لا يتصور وجوده . وكل يمكن عندهم فليس بظلم حتى أنه لو عذب رسله وأنبياءه
وأولياءه أبد الآبدين ، وأبطل جميع حسناتهم وحملهم أوزار غيرهم وعاقبهم عليها ، وأثاب
أولئك على طاعات غيرهم وحرّم ثوابها فاعلها ، لكان ذلك عدلاً محضاً ، فإن الظلم من
الأمور الممتنعة لذاتها في حقه وهو غير مقدور له ، بل هو كقلب المحدث قديماً والقديم
محدثاً . واحتج هؤلاء بأن الظلم التصرف في غير الملك أو مخالفة الأمر . قالوا : ويدل
على هذا الحديث الذي رواه الإمام أحمد في مسنده عن عبد الله بن مسعود قال : قال
رسول الله ﷺ : ما أصاب العبد قطم ولا حزن فقال : اللهم إني عبدك ابن عبدك
ابن أمتك ، ناصيتي بيدك ، ماض في حكمك عدل في قضاؤك ؛ أسألك بكل اسم هو لك
سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم
الغيب عندك أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي
وغمّي إلا أذهب الله همه وغمه ، وأبدله مكانه فرحاً ، قالوا : يا رسول الله أفلا تعلمين ؟
قال بلى ، ينبغى لمن سمعن أن يتعلمن ، فأخبر أن جميع أقضيته في عبده عدل منه ، وهذا
يعم قضاء المصائب وقضاء المعائب وقضاء العقوبات هل الجرائم ، ولهذا قال العارفون
بالله : كل نعمة منه فضل ؛ وكل نقمة منه عدل ،

قال إبناس بن معاوية ، ما ناظرت بعقلي كله إلا القدرية ، قلت لهم : ما الظلم ؟ قالوا
أن تأخذ ما ليس لك . قلت فله كل شيء .

وقال عمران بن حصين لابي الأسود الدؤلي ، رأيت ما يكدر الناس اليوم ويعملون
فيه ؛ أشيء قضى عليهم ، ونص من قدر قد سبق ، أو فيما يستقبلون فيما أتاهم به نبيهم
فأخذت عليهم به الحجة ؟ قال : فهلا يكون ذلك ظلماً ؟ قال ففرغت من ذلك فزعاً
شديداً ، وقالت إنه ليس شيء إلا وهو خلق لله ومملك يده ، ولا يسأل عما يفعل وهم
يستلون ؛ فقال سددك الله ، إنى والله ما سئلتك إلا لأحرز عقلك ، قالوا ويكنى في هذا
قوله تعالى (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) وقالوا ونحن نرى في الشاهد أن السيد إذا
أمكن عبده من الفساد وأنواع القبائح والشرور وسفك بعضهم دم بعض ؛ وأخذ
بعضهم أموال بعض وهو قادر على منعهم وكفهم عن ذلك فلم يفعل ، بل خلى بينهم
وبين ذلك ومكفهم منه وأعانهم عليه ، وأعطاهم أسبابه ثم عاقبهم على ذلك كان ظالماً
لهم ، والله تعالى قد فعل ذلك بعبده وهو أعدل العادلين وليس بظلام للعبيد ؛ فعلينا أن
الظلم المنزه عنه هو المحال بذاته وأنه غير مقدور .

وأصحاب هذا القول إنما نزها الله عن المستحيل لذاته الذى لا يتصور وجوده ،
ومعلوم أن هذا التنزيه يشترك فيه كل أحد ، ولا يمدح به أحد أصلاً ؛ فإنه لا مدح في
كون الممدوح منزهاً عن الجمع بين التقيضين ، والله تعالى قد تمدح بعدم الظلم ؛ وأنه
لا يريد به محال أن يتمدح بكونه لا يريد الجمع بين التقيضين ، وأنه لا يريد قلب الحادث
قديمًا ، ولا قلب القديم حادثاً ؛ ولا جعل الشيء موجوداً معدوماً في آن واحد .
وأيضاً فإنه سبحانه قال (ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلماً ولا
هضماً) قال المفسرون من السلف والخلف قاطبة : الظلم أن يحمل عليه سيئات غيره ،
والهضم أن ينقص من حسنات ما عمل . وعند الجبرية أن هذا لو وقع لم يكن ظلماً ، ومن
المعلوم أن الآية لم ترفع عنه خوف المحال لذاته ، وأنه لا يخاف الجمع بين التقيضين ، فإنه
لا يخاف ذلك ؛ ولو أتى بكل كفر وإساءة ؛ فلا يجوز تحريف كلام الله بحمله على هذا .
فإن الخوف من الشيء يستلزم تصور وجوده وإمكانه ، وما لا يمكن وجوده يستحيل
خوفه . وأيضاً فإنه لا يحسن أن ينفى الجمع بين الضدين في السياق الذى نفي الله فيه الظلم
كقوله تعالى (من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد) فلا
يحسن بوجه أن يقال عقيب هذه الجملة : وما ربك بجامع للعبيد بين الوجود والعدم في
آن واحد ، وإنما الظلم المنفي هو خلاف ما اقتضاه قوله (من عمل صالحاً فلنفسه ومن

أساء فعلها) وكذلك قوله (ولا تظلمون فتيلاً) (ولا يظلمون نقيراً) (ولا يظلمون شيئاً) أى لا يترك من أعمالهم ما هو بقدر القليل والنقيير ، فيكون ظلماً ، وعند الجبرية يجوز أن يترك ثواب جميع أعمالهم من أولها إلى آخرها بغير سبب يقتضى تركها إلا مجرد المشيئة والقدرة ، ولا يكون ذلك ظلماً ؛ وكذلك قوله (وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين) (وما ظلمناهم ولكن ظلوا أنفسهم) بين أنه لم يعاقبهم بغير جرم فيكون ظلماً لهم بل عاقبهم بظلمهم أنفسهم .

والمعنى عند الجبرية : إنا تصرفنا فيهم بقدرتنا ومشيتنا وملكننا فلم نظلمهم وإن كانوا مؤمنين محسنين ، وليست الأعمال والسيئات والكفر عندهم أسباباً للهلاك ولا مقتضية له ؛ وإنما هو محض المشيئة . والقرآن يكذب هذا القول ويرده كقوله (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم) وقوله (فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً) وقوله (فأخذهم الله بذنوبهم) (فأهلكناهم بذنوبهم) (بما خطيئتهم أغرقوا فأدخلوا ناراً) (ووقع القول عليهم بما ظلوا) (وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير) والقرآن مملوء من هذا .

فالظلم الذى أثبت الله لهم وجعله نفس فعلهم وسبب هلاكهم ، وقالوا ليس من فعلهم ولا سبب إهلاكهم . والظلم الذى نفاه عن نفسه وهو عقوبتهم بلا سبب أتبعوه له وقالوا ليس بظلم ، فإنه مقدور ممكن . فنزهوه عما طابهم به ووصفوه بما نزهه نفسه عنه ، واعتقدوا بذلك إنهم به عارفون ولاهل السنة ناصرون ، ولا يليق به سبحانه أن ينسب عنه الجمع بين النقيضين ؛ فإن مالا يمكن تعلق القدرة به لا يمدح الممدوح بعدم إرادته ، وإنما يكون المدح بترك ما يقدر الممدوح على فعله وتركه تنزيهاً عما فعله ، وإلا فكيف يمدح الموتى بترك الأفعال القبيحة ؟ وكيف يمدح الزمن بترك طيرانه إلى السماء ؟ وأيضاً فإنه سبحانه يمدح نفسه بتجرمه الظلم على نفسه كما في الحديث الإلهي « يا عبادى إني حرمت الظلم على نفسى أن أخق مثلى ، أو أجمع بين النقيضين ، أو أقبل القديم حادثاً والحادث قديماً ونحو ذلك من الممتنع لذاته . وهذا لا يجوز أن ينسب التكلم به إلى آحاد العقلاء فضلاً عن رب العالمين .

وغاية ما يقال فى تأويل ذلك على هذا القول بعد تحسين العبارة وزخرفتها إني أخبرت عن نفسى أن مالا يكون مقدوراً أو يكون مستحيلاً لا يقع منى . وهذا بما يقطع من له فهم عن الله ورسوله أنه غير مراد وأنه يجب تنزيهه الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم

عن إرادة هذا المعنى الذى لا يليق التمدح والتعريف إلى عباده بمثله .

فإن قيل : حاصل هذا أنه لا يعقل التمدح بترك ما يستحيل وقوعه ؛ وهذا فاسد ، فقد حد سبحانه نفسه وتمدح بعدم اتخاذ الولد ؛ وعدم الشريك والولى من الذل ؛ وهذه الأشياء مستحيلة فى حقه ؛ فهكذا حمد نفسه على تنزهه من الظلم وإن كان مستحيلاً غير مقدور .

قيل : الفرق بين ما هو محال لذاته فى نفس الأمر وبين ما هو ممكن أو واقع لكن يستحيل وصف الرب به ونسبته إليه ، فالأول لا يتمدح به ، بل العبد لا يرضى أن يمدح به نفسه ، فلا يتمدح عاقل بأنه لا يجمع بين النقيضين ولا يجعل الشيء متحركاً ساكناً . وأما الثانى فإنه ممكن واقع لكن يستحيل أنصاف من له الكمال المطلق به ؛ كالولد والصاحبة والشريك فإن نبي هذا من خصائص الربوبية ؛ فتنفى سبحانه عن نفسه ما هو ثابت لخلق ، وهم متصفون به لمناقضته لكماله ، كما نزه نفسه عن السنة والنوم والغروب والذميان والعجز والأكل والموت ، وغير ذلك مما هو مستحيل عليه تمتع فى حقه ، ولكنه واقع من العباد ، فكان فى تنزيهه عنه ما يبين انفراده بالكمال وعدم مشابهته لخلق ، بخلاف ما لا يتصور وقوعه فى نفس الأمر وهو مستحيل فى نفسه ، كجعل المخلوق خالفاً ؛ وجعل الخالق مخلوقاً ؛ فإن هذا لا يتمدح سبحانه بنفيه . ولهذا لا يتمدح به مخلوق فضلاً عن الخالق .

بوضحة : أن ما تمدح به سبحانه فهو من خصائصه التى لا يشركه فيها أحد ، وسلب فعله المستحيل الذى لا يدخل تحت القدرة ولا يتصور وقوعه ليس من خصائصه ولا هو كمال فى نفسه ولا يستلزم كمالاً ، فإذا مدح نفسه بكونه لا يجمع بين النقيضين كان كل أحد مشاركاً له فى هذا المدح ، بخلاف ما إذا مدح نفسه بكونه لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ولا يموت ولا يفسى ولا يخفى عليه شيء ولا يظلم أحداً ، وهو سبحانه يثنى على نفسه بفعل ما لو ترك كان تركه نقصاً ، وبترك ما لو فعله كان فعله نقصاً ، وهذا لا حقيقة له عند الجبرية ، والاعتبار عندهم بكون المفعول والمترىك ممكناً ، فقامتهم القدرة فجعلوا الظلم الذى نزه سبحانه عنه مثل الظلم الذى يكون من العباد ، وشبهوا فعله بفعل عبده ، فتسلط عليهم الجبرية بأنواع المناقضات والمعارضات ، وكان غاية ما عند كل واحد من الفريقين مناقضة الآخر وإفساد قوله ، فكفروا أهل السنة مؤتمتهم .

فصل

وأما ما احتج به الجبرية من قوله تعالى لا يستل عما يفعل (فدليل حق استدلال به على باطل ، فإن الآية إنما سيقت لبيان توحيد سببانه وبطلان إلهية ما سواه ، وأن كل من عدها مربوب مأمور منهي مسئول عن فعله ، وهو سبحانه ليس فوقه من يسأله عما يفعله ، قال تعالى (أم اتخذوا آلهة من الأرض هم ينشرون . لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا ؛ فسبحان الله رب العرش عما يصفون لا يستل عما يفعل وهم يستلون) فلم تكن الآية مسوقة لبيان أنه لا يفعل بحكمة ولا لغاية محمودة مطلوبة بالفعل ؛ وأنه يفعل ما يفعله بلا حكمة ولا سبب ولا غاية ، بل الآية دلت على نقيض ذلك ، وأنه لا يستل عما يفعل لكيال حكمته وحده وأن أفعاله صادرة عن تمام الحكمة والرحمة والمصلحة ، فكيال عليه وحكمته وربوبيته ينافي اعتراض المعترضين عليه وسؤال السائلين له . وهم حلوا الآية على أنه لا يستل عما يفعله لقمه وسلطانه . ومعلوم أن هذا ليس بمدح من كل وجه وإن تضمن مدحاً من جهة القدرة والسلطان ، وإنما المدح التام أن يتضمن ذلك حكمته وحده ووقوع أفعاله على أتم المصالح ؛ ومطابقته للحكمة والغايات المحمودة ، فلا يستل عما يفعله لكيال ملئكه وكيال حمده ، فله الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير . فاستدلال نفاة الحكمة بهذه الآية كاستدلال نفاة الصفات بقوله تعالى (ليس كمثل شيء) والآيتان دالتان على ضد قول الطائفتين ؛ فليس كمثل شيء لكيال صفاته التي بكالها وقيامها به لم يكن كمثل شيء . ولا يستل عما يفعل لكيال حكمته وحده .

(فصل)

وأما قوله في حديث ابن مسعود « ما ض في حكمك ، عدل في قضاؤك » ، فعند أهل السنة الجميع قضاؤه والجميع عدل منه في عبده ، لا بمعنى كونه متصرفاً فيه بمجرد القدرة والمشية ، بل بوضع القضاء في موضعه وإصابة محله . فكل ما قضاه على عبده فقد وضعه موضعه اللائق به وأصاب به محله الذي هو أولى به من غيره ، فلم يظلمه به . أما العقوبات والمصائب فالأمر فيها ظاهر ؛ إذ هي عدل محض كما قال تعالى (وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم)

وأما الآلام التي تصيب العبد بغير ذنب ، كالآلام التي تنال غير المكلفين كالاطفال والمجانين والبهائم ؛ فقد خاض الناس في أسبابها وحكمها قديماً وحديثاً ، وتباينت طرقهم فيها بعد اتفاقهم على أنها عدل ، وإن اختلفوا في وجه كونها عدلاً ، فالجبرية تشبث ذلك

على أصولها في أن كل واقع أو ممكن عدل ، والقدرية جملة وجه كونه عدلا ووقوعها بسبب جرم سابق أو هوض لاحق ، ثم منهم من يعتبر مع ذلك أن يشتمل على غيره قالوا فوقوعها على وجه العقوبة بالجرم ، والتعويض بخروجها عن كونها ظلما . وبقصد العبرة تخرج كونها سفها ، وأما الفلاسفة فإنهم جعلوا ذلك من لازم الخلقة فيه ومقتضيات الذسأة الحيوانية ، وقالوا ليس في الإمكان إلا ذلك . ولو فرض غير ذلك لكان غير هذا العالم ؛ فإن تركيب الحيوان الذي يكون ويفسد يقتضي أن تعرض له الآلام كما يعرض له الجوع والعطش والضجر ونحوها . وقالوا رفع هذا بالكلية إنما يكون برفع أسبابه ، والخير الذي في أسبابه أضعاف أضعاف الشر الحاصل بها ، فاحتمال الشر القليل الجزئي في جنب المصلحة العامة الكلية أولى من تعطيل الخير الكثير ، لما يستلزمه من المفسدة اليسيرة الجزئية . قالوا ومن تأمل أسباب الآلام وجد ما في ضمنها من اللذات والخيرات والمصالح أضعاف أضعاف ما في ضمنها من الشرور ، كالحر والبرد والمطر والثلج والريح وتنال الاغذية والفواكه وأنواع الاطعمة . وصنوف المناكح ؛ وأنواع الاعمال والحركات ؛ فإن الآلام إنما تتولد غالبها عن هذه الامور مصالحتها ولذتها وخيراتها أكثر من مفسدها وشرورها وآلامها .

وهذه الطرق الثلاثة سلكها طوائف من المسلمين ، وفي كل طريق منها حق وباطل ؛ فإذا أخذت من طريق حقا ورمى باطلها كنت أسعد الناس بالحق ، وأصحاب المشيئة المحضة أصابوا في إثبات عموم المشيئة والقدرة ، وأنه لا يقع في الكون شيء إلا بمشيئته ، فخذ من قولهم هذا القدر وأق منه لإبطال الأسباب والحكم والتعليل ومراعاة مصالح الخلق . والقدرية أصابوا في إثبات ذلك وأخطأوا في مواضع : أحدها إخراج أفعال عباده عن ملكه وقدرته ومشيئته . الثاني تعطيلهم عود الحكمة والغاية المطلوبة إلى الفاعل ، وإنما أثبتوا أنواع حكمة تعود إلى المفعول لا إلى الفاعل . والثالث أنهم شبهوا الله بخلقه فيما يحسن منهم وما يتبع ففاسوه في أفعاله على خلقه ، واعتبروا حكمته بالحكمة التي لعباده ، فخذ من قولهم إنه حكيم لا يفعل إلا لمصلحة وحكمة ، وأنه لا يفعل الظلم مع قدرته عليه ، بل تنزه عنه لغناه وكاله ، وأنه لا يعاقب أحدا بغير ذنب ولا يعاقبه بما لم يفعله ، فضلا عن أن يعاقبه بفعل هو فعله فيه أو فعل غيره فيه وأنه جعل الأسباب مقتضيات لغاياتها ؛ وألقى من قولهم إنكارهم خلقه لأفعال عباده وإنكار عود الحكمة إليه وقياس أفعاله على أفعال عباده .

والفلاسفة فيما أصلوه من أن تعطيل أسباب الخيرات والمصالح العظيمة لما في ضمنها

من الشرور والآلام الجزئية منافع للحكمة ، فهذا أصل في غاية الصحة ، لكن أخطأوا في ذلك أعظم خطأ ، وهو جعلهم ذلك من لوازم الطبيعة المجردة من غير أن تكون متعلقة بفاعل مختار قدر ذلك بمشيئته وقدرته واختياره ، ولو شاء لكان الأمر على خلاف ذلك كما يكون في الجنة ، فإنها مشتملة على الخيرات المحضنة البريئة من هذه العوارض من كل وجه ، فاقترضت حكمته ان تكون هذه الدار على ما هي عليه ؛ بمزوجا خيرا بشرها ، ولذاتها بآلامها ، وأن تكون دار القرار خالصة من شوائب الآلام والشرور خلاصاً تاماً ، وأن تكون دار الشقاء خالصة للآلام والشرور ، وإذا جمعت حق هذه الطائفة وأثبتت الله تعالى صفات الكمال ، وأنه يحب ويحب ، ويفرح بتوبة عباده وطاعتهم ويرضى بها ، ويضحك ويثني عليهم بها ويحب أن يثني عليه ويحمد ويشكر ، ويفضل ماله في فعله غاية وحكمة يحبها ويرضاها ، فيفضل لاجلها ؛ كمنت أسعد بالحق من هؤلاء .

فصل

ذروا الأرواح الذين يلحقهم اللذة والآلام أربعة أصناف : الإنس والجن والبهائم والملائكة ؛ هند من يقول أن فيهم من يعصى ويعاقب .

فأما الإنس والجن فالمكلفون منهم يحصل لهم بالطاعات والمعاصي لذات وآلام تناسبها . وأما الاطفال والمجانين فتوعان : نوع يدخلون الجنة إما بطريق التبعية أو بعد التكليف يوم القيامة ، كما جاءت به الآثار ، فهؤلاء إذا حصل لهم آلام بسيرة منقطعة كانت مصلحة لهم ورحمة ونعمة في جنب ما ينالهم من السعادة العظيمة والنعيم المقيم ، فما ينالهم من الآلام يجرى مجرى إيلام الأب الشفيق لولده الطفل ، بكى أو بظن أو قطع سائمة يعقبه كمال طافية ، وانتفاعه بنفسه وحياته ، فهذا الإيلام محض الإحسان إليه ، وما يقدر من حصول النعيم واللذة في الجنة بدون هذه الآلام فهو نوع آخر غير النوع الحاصل بعد الآلام . ولهذا كانت اللذة الحاصلة بالاكل والشرب بعد شدة الجوع والظما أضعاف اللذة الحاصلة بدون ذلك ، وكذلك لذة الوصل بعد الهجران والبعد المؤلم والشوق الشديد أعظم من اللذة الحاصلة بدونه . ووجود الملزوم بدون لازمه محال . ولا ريب أن لذة آدم بعوده إلى الجنة بعد أن أخرج منها إلى دار التعب أعظم من اللذة التي كانت حاصلة له أولاً .

وأما غير المكلفين من الحيوانات فقد يقال : إنه ما من حيوان إلا ويحصل له من

الذرة والخير والنعم ما هو أعظم مما يحصل له من الآلام بأضعاف مضاعفة ، فإنه يلتذ بأكله وشربه ونومه وحركته وراحته وجماعه الأنثى وغير ذلك ، فتعظيمه ولذته أضعاف أضعاف ألمه . وحينئذ فالأقسام أربعة : إما أن يعطل الجميع بترك خلق الحيوان لثلا يحصل له الألم ، أو يخلق على نشأة لا يلحقه بها ألم ؛ أو على صفة لا ينال بها لذة ؛ أو على هذه الصفة والنشأة التي هو عليها .

فالقسم الأول ممتنع لمنافاته للحكمة ، فإنه يستلزم تعطيل الخير الكثير والنفع العظيم لما يستلزمه من مفسدة قليلة ، كتعطيل الأمطار والثلوج والرياح والحر والبرد لما يتضمنه من الآلام ؛ ولا ريب أن الحكمة والرحمة والمصلحة تأتي ذلك . فترك الخير الكثير لأجل ما فيه من الشر القليل ، شر كثير .

وأما القسم الثاني فكما أنه ممتنع في نفسه ، إذ من لوازم إنشائه في هذا العالم أن يكون عرضة للحر والبرد والجوع والعطش والكلال والتعب وغيرها . فإنه منشأ من هذا العالم الذي مزج خيره بشره . والمنشأ خير منه كذلك . فالحكمة تأتي إنشائه لذلك في هذا العالم الذي مزج رخاؤه بشدته . وبلاؤه بعافيته . وألمه بلذته . وسروره بغمه وهمه . فلو اقتضت الحكمة تخلص نوع الحيوان من ألمه لكان الإنسان الذي هو خلاصته وأفضله أولى بذلك . ولو فعل ذلك سبحانه لغاته مصلحة العبرة والدلالة على الآلام العظيمة الدائمة في الدار الآخرة . فإن الله تعالى أشهد عباده بما أعد لهم من أنواع اللذات والآلام في الدار الآخرة بما أذاقهم إياه في هذه الدار ؛ فاستدلوا بالشاهد على الغائب ، واشتاقوا بما باشروه من اللذات إلى ما وصف لهم منها ؛ واحتموا بما ذاقوه من الآلام ما هنا عما وصف لهم منها هناك . ولا ريب أن هذه المصلحة العظيمة أرجح من تفويتها بما فيها من المفسدة اليسيرة .

وأما القسم الثالث فلا ريب أنه مفسدة خالصة أو راجحة فلا تقتضيه حكمة الرب سبحانه ، ولا يكون إيجادها مصلحة ، فلم يبق إلا القسم الرابع وهو خلقه على هذه النشأة . فإن قيل : فقد ظهرت الحكمة في إيلاهم غير المكلفين . فتعذيب المكلفين على ذنوبهم كيف تستقيم الحكمة فيه على قولكم بأن الله تعالى خلقها فيهم ؟ فإن العدل في تعذيبهم على ما هو فاعله وخالقه فيهم ؟ وإنما يستقيم ذلك على قول القدرية وأصولهم ، فإن العدل في ذلك ظاهر ، فإنه إنما عذبهم على ما أحدثوه وكان بمشيتهم وقدرتهم .

قيل : هذا السؤال لم يزل مطروقا بين العالم ، واختلف الناس فيه . فطائفة أخرجت أفعالهم عن ملك الرب وقدرته . وطائفة أنكرت الحكمة والتعليل وسدت باب السؤال

وطائفة أنبتت كسباً لا يعقل ، جعلت الثواب والعقاب عليه ؛ وطائفة التزمت لاجله وقوع مقدور بين قادرين ، ومفعول بين فاعلين . وطائفة التزمت الجبر وأن الله يعذبهم على ما لا يقدرون عليه .

والجواب الصحيح عنه أن يقال : إن ما يبطل به العبد من الذنوب الوجودية وإن كانت خلقاً لله تعالى فهي عقوبة له على ذنوب قبلها ، فالذنب يكسب الذنب ، ومن عقاب السيئة السيئة بعدها ، فالذنوب والأمراض التي يورث بعضها بعضاً . يبقى أن يقال في الكلام ، فالذنب الأول الجالب لما بعده من الذنوب ؟ فيقال : هو عقوبة أيضاً على عدم ما خلق له وفطر عليه ؛ فإن الله سبحانه خلقه لعبادته وحده لا شريك له ، وفطره على محبته وتأله والإجابة إليه كما قال النبي ﷺ : ما من مولود يولد إلا على الفطرة ، وقال : يقول الله تعالى : إنني خلقت عبادي حنفاء فأنتهم الشياطين فاجتالتم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً ، وقد قال الله تعالى (فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها) فلما لم يفعل ما خلق له وفطر عليه من محبة الله وعبوديته والإجابة إليه ، عوقب على ذلك بأن زين له الشيطان ما يفعله من الشرك والمعاصي ، فلأنه صادف قلباً فارغاً خالياً قابلاً للخير والشر ولو كان فيه الخير الذي يمنع ضده لم يتمكن من الشر كما قال تعالى (كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين) وقال إبليس لعنه الله (فبِعزتك لا أغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) وقال تعالى (هذا صراط على مستقيم إن عبادي ليس لك عليهم سلطان) والإخلاص خلوص القلب من تأله من سوى الله وإرادته ومحبته ، فخلص لله ، فلم يتمكن الشيطان من إغوائه . وأما إذا صادفه فارغاً من ذلك تمكن منه بحسب فراغه وخلوه ، فيكون جعله مذنباً مستيئاً في هذه الحال عقوبة على عدم هذا الإخلاص وهذا محض العدل .

فإن قلت : فذلك العدم من خلقه فيه ، قلت : هذا سؤال فاسد فإن العدم كإسمه لا يفترق إلى تعلق التكوين والإحداث به . فإن عدم الفعل ليس أمراً وجودياً حتى يضاف إلى الفاعل ، بل هو شر محض والشر ليس إلى الرب تبارك وتعالى ، كما قال النبي ﷺ في حديث الاستفتاح : لبيك وسعديك والخير في يديك ، والشر ليس إليك ، وكذلك يقول النبي (ص) في حديث الشفاعة يوم القيامة : يقول الله تعالى : يا محمد فيقول لبيك وسعديك والخير في يديك ، والشر ليس إليك ، وقد أخبر تعالى أن تسليط الشيطان إنما هو على الذين يتولونه والذين هم به مشركون ، فلما تولوه دون الله وأشركوه

معه عوقبوا على ذلك بتسليطه عليهم . وكانت هذه الأولوية والإشراك عتوبة خلو القلب وفراغه من الإخلاص والإبانة العاصمة من ضدها . فقد بين أن إخلاص الدين يمنع من سلطان الشيطان ، لأن فعل السيئات التي توجب العذاب . فإخلاص القلب لله مانع له من فعل ما يضاده ؛ وإلهامه البر والتقوى ثمرة هذا الإخلاص ونتيجته ، وإلهام الفجور عتوبة خلوه من الإخلاص .

فإن قلت : هذا الترك إن كان أمراً وجودياً عاد السؤال ؛ وإن كان أمراً عديمياً فكيف يعاقب على العدم ؟ وقلت : ليس هنا ترك هو كف النفس ومنعها عما تريده وتحبه فهذا قد يقال إنه أمر وجودي ، وإنما هنا عدم وخلو عن أسباب الخير ، وهذا العدم ليس بكف للنفس ومنع لها عما تريده وتحبه بل هو محض خلوها بما هو أنفع شيء لها . والعقوبة على الأمر العدمي هي بفعل السيئات لا بالعقوبات التي تناله بعد إقامة الحججة عليه بالرسول . فله سبحانه عقوبتان . إحداهما جعله خاطئاً مذنباً لا يحس بألمها ومضرتها لموافقها شهوته وإرادته ، وهي في الحقيقة من أعظم العقوبات . والثانية العقوبات المؤلمة بعد فعله للسيئات . وقد قرن الله تعالى بين هاتين العقوبتين في قوله (فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء) فهذه العقوبة الأولى . ثم قال (حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة) فهذه العقوبة الثانية .

وأعط هذا الموضوع حقه من التأمل ؛ وانظر كيف ترتبت هاتان العقوبتان إحداهما على الأخرى ، لكن العقوبة الأولى عقوبة موافقة لهواه وإرادته ، والثانية مخالفة لما يحبه ويتلذذ به . وتأمل عدل الرب تعالى في هذه وهذه ؛ وأنه سبحانه إنما وضع العقوبة في محلها الأولى بها الذي لا يليق بها غيره ، وهذا أمر لو لم تشهد القلوب وتعرفه لما جاز أن ينسب إلى الله تعالى سواه ، ولا يظن به غيره ، فإنه من ظن السوء بمن يتعالى ويتقدس عن كل سوء وعيب .

فإن قلت : هل كان يمكنهم أن يأتوا بالإخلاص والإبانة والمحبة له وحده من غير أن يخلق ذلك في قلوبهم ويجعلهم مخلصين له أم ذلك محض جملة في قلوبهم ؟ قلت لا ، بل هو محض منته وفعله وهو من أعظم الخير الذي هو في يده ؛ فالخير كله في يديه ولا يقدر أحدنا أن يأخذ من الخير إلا ما أعطاه ولا يتقى من الشر إلا ما وقاه .

فإن قلت : فإذا لم يخلق ذلك في قلوبهم ولم يوفقوا له ولا سبيل لهم إليه بأنفسهم عاد السؤال ؛ وكان منهم منه ظالماً ولزمك القول بأن العدل هو تصرف المالك في ملكه ؟ قيل لا يكون بمنه سبحانه لهم من ذلك ظالماً ، وإنما يكون المانع ظالماً إذا منع غيره

حقاً لذلك الغير عايبه ؛ وهذا هو الذى حرمه الرب على نفسه ، وأما إذا منع غيره ما ليس حقاً له بل محض فضله ومنته عليه لم يكن ظالماً بمنعه .

فإن قلت : فإذا كان العطاء والبذل والتوفيق لإحساناً ورحمة وفضلاً ؛ فهلا كانت الغلبة له كما أن رحمته تغلب غضبه ؟ قيل : المقصود من هذا المقام بيان أن هذه العقوبة المترتبة على هذا المنع ، والمنع المستلزم للعقوبة ليس بظلم . وهذا سؤال عن الحكمة التى أوجبت تقديم العدل على الفضل فى بعض المحال ، وهلا سارى بين العباد فى الفضل ، وهذا السؤال حاصله : لم تفضل على هذا ولم تفضل على هذا ؟ وقد تولى سبحانه الجواب عنه بقوله (ذلك فضل الله يؤتیه من يشاء والله ذو الفضل العظيم) وقوله (لئلا يعلم أهل الكتاب ألا يقدرون على شيء من فضل الله وأن الفضل بيد الله يؤتیه من يشاء والله ذو الفضل العظيم) وليس فى الحكمة اطلاع فرد من أفراد الناس على كمال حكمته فى عطاؤه ومنعه ؛ بل إذا كشف الله عن بصيرة العبد حتى أبصر طرفاً يسيراً من حكمته فى خلقه وأمره وثوابه وعقابه ؛ وتأمل أحوال محال ذلك ، واستدل بما عده على ما لم يعده وتيقن أن مصدر ما علم وما لم يعده لحكمة بالغة لا توزن بعقول الخلقين ، فقد وفق للصواب .

ولما استشكل المشركون هذا التخصيص قالوا (أهؤلاء من الله عليهم من بيننا) فقال لهم الله مجيباً لهم (أليس الله بأعلم بالشاكرين) وهذا جواب شاف كاف ؛ وفى ضمنه أنه سبحانه أعلم بالحل الذى يصلح لغرس شجرة النعمة فتثمر بالشكر من الحل الذى لا يصلح لغرسها ، فلو غرست فيه لم تثمر ، فكان غرسها هناك ضائعاً لا يابق بالحكمة كما قال تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته)

فصل

فلنرجع إل تمام المقصود فنقول : اختلف الناس فى العقوبة على الأمور العدمية فنكرو الحكم والتعليل لا ضابط للعقوبة عندهم إلا محض المشيئة . وأما مثبتوا الحكم والتعليل فالأكثر منهم يقولون لا يعاقب على عدم المأمور لأنه عدم محض . وإنما يعاقب على تركه ، والترك أمر وجودى ، وطائفة منهم أبو هاشم وغيره يقولون يعاقب على العدم كما يعاقب على الأمور الوجودية ، فيكون عقابه بالآلام . وهذا القول الذى ذكرناه قول وسط بين القولين ، وهو أن العقوبة نوعان : فيعاقب على هذا العدم بفعل السيئات لا بالعقوبة المؤلمة ، ثم يعاقب على فعل السيئات بالآلام ، ولا يعاقب عليها حتى

تقوم الحججة عليه بالرسالة ؛ فإذا عصى الرسول استحق العقوبة التامة ؛ وهو أولاً إنما عوقب بما يمكن أن ينجو من شره بعد قيام الحججة عليه ، أو بالتوبة بعد قيام الحججة عليه فإذا لم تقم عليه الحججة كان كالصبي الذي يشتغل بما لا ينفعه ، بل بما هو من أسباب ضرره ، ولا يكتب عليه قلم الإثم حتى يبلغ ؛ فإذا بلغ عوقب ، ثم يكون ما اعتاده من فعل التبايح قبل البلوغ وإن لم يعاقب عليها سبب لمصيته بعد البلوغ ؛ فتكون تلك المعاصي الحادثة منه قبل البلوغ ؛ فلم يعاقب العقوبة المؤلفة إلا على معصية . وأما العقوبة الآتية فلا يلزم أن تكون على ذنب بل هي جارية مجرى تولد الآلام عما يأكله ويشربه ويتمتع به ، فتولدت تلك الذنوب بعد البلوغ عن تلك الأسباب المتقدمة قبله ، وهذا القول الوسط في العقوبة على العدم ، وهو الذي دل عليه القرآن ، قال الله تعالى (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون) فأخبر سبحانه عن عقوبتهم على عدم الإيمان بتقلبات أفئدتهم وأبصارهم .

فإن قلت : هذه عقوبة على أمر وجودي وهو تركهم الإيمان بعد إرسال الرسول ودعائه لهم . قلت : الموجب لهذه العقوبة الخاصة هو عدم الإيمان ، ولكن إرسال الرسول وترك طاعته شرط في وقوع العذاب ، فالمتنضي قائم وهو عدم الإيمان ولكنه مشروط ووقوعه بشرط وهو إرسال الرسول ؛ ففرق بين انتفاء الشيء لا انتفاء موجب ومقتضيه ، وانتفائه لا انتفاء شرطه بعد قيام المتنضي .

فصل

وكذلك قوله في الحديث الذي رواه أبو داود والحاكم في مستدرکه من حديث ابن عباس عن النبي (ص) : إن الله لو عذب أهل سمواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم ، ولو رحمهم كانت رحمته خيراً لهم من أعمالهم ، وهو مما يحتاج به الجبرية ، وأسعد الناس به أهل السنة الذين قابلوه بالتصديق وتلقوه بالقبول ، وعلوا من عظمة الله وجلاله وقدر نعمه على خلقه وعدم قيام الخلق بحقوق نعمه عليهم ، إما مجزأ وإما جملاً وإما تفريط وإما إضاعة وإما تقصيراً في المنذر من الشكر ولو من بعض الوجوه ؛ فإن حقته على أهل السموات والأرض أن يطاع فلا يعصى ؛ ويذكر فلا ينسى ويشكر فلا يكفر . وتكون قوة القلب كلها ؛ وقوة الإنابة والتوكل ؛ والخشية والمراقبة والخوف والرجاء ، جميعها متوجهة إليه . ومتملقة به ، بحيث يكون القلب عاكفاً على محبته وناله ؛ بل على أفرادها بذلك ، واللسان محبوساً على ذكره ، والجوارح وفقاً على طاعته . قد

استسلمت له القلوب أتم استسلام ، وذلت له أكمل ذل ، وخضعت له أعظم خضوع ، وقد فنيك بمراده ومحابه عن مرادها ومحابها ، فلم يكن لها مراد محبوب غير مراده ومحبوه البتة .

ولا ريب أن هذا مقدور في الجملة ولكن النفوس تشح به : وهي في الشح على مراتب لا يخصصها إلا الله تعالى ، وأكثر المطيعين يشح به من وجه وإن أتى به من وجه ولعل ما لا تسمح به نفسه أكثر مما تسمح به مع فضل زهده وعبادته وعلمه وورعه . فأين الذي لا يقع منه إرادة تراحم إرادة الله وما يحبه منه ، فلا يعتربه غفلة واسترسال مع حكم الطبيعة والميل إلى داعيها ، وتقصير في حق الله تعالى معرفة ومراعاة وقياماً به ؟ ومن الذي ينظر في كل نعمة من النعم دقيقتها وجليلها إلى أنها منه ربه وفضله وإحسانه ، فيذكره بها ويحبه عليها ويشكره عليها ، ويستعين بها على طاعته ، ويعترف مع ذلك بقصوره وتقصيره ، وأن حق الله تعالى عليه أعظم مما أتى به ، ومن الذي يوفى حقاً واحداً من الحقوق وعبودية واحدة حقها من الإجلال والتعظيم والنصح لله تعالى فيها ، وبذل الجهد في وقوعها على ما ينبغي لوجه الكريم مما يدخل على قدرة العبد ظاهراً وباطناً ؟ ومع هذا فبها محض منة الله عليه وفضله عليه ، وأن ربه هو المستحق عليها الحمد ، وأنه لا وسيلة توصل بها إلى ربه حتى نالها ؛ وأنه يقابلها بما تستحق أن تقابل به من كمال الذل والخضوع ؛ والمحبة والبراءة من حوله وقوته ، وبمحو نفسه من البين ؛ وأن يكون فيها بالله لا بنفسه ؛ والله لا لنفسه ؟ ومن الذي لم يصدر منه خلاف ما خلق له ولو في وقت من الأوقات من حركة نفسه وجوارحه ، أو يترك بعض ما خلق له ؛ أو يؤثر بعض حظوظه ومراده على مراد الله تعالى ومرضاته ويزاحمه به .

ومن المعلوم عقلاً وشرعاً وفطرة أن الله تعالى يستحق على عبده غاية التعظيم والإجلال والعبودية التي تصل إليها قدرته ، وكل ما ينافي التعظيم والإجلال يستحق عليه من العقوبة ما يناسبه . والشرك والمعصية والغفلة واتباع الهوى وترك بذل الجهد والنصيحة في القيام بحق الله باطناً وظاهراً ؛ وتعلق القلب بغيره ، والتفاتة إلى ما سواه ، ومنازعة ما هو من خصائص ربوبيته ؛ ورؤية النفس والمشاركة في الحول والقوة ، ورؤية المملوك في شيء من الأشياء فلا يفسخ منها بالكلية . كل ذلك ينافي التعظيم والإجلال . فلو وضع سبحانه العدل على العباد لعذبهم بعبادتهم ولم يكن ظالماً ، وغاية ما يقدر توبة العبد من ذلك واعترافه به ، وقبول التوبة محض فضله وإحسانه ؛ وإلا فلو عذب عبده على جنابته لم يكن ظالماً له ولو قدر أنه تاب منها ، لكن أوجب على نفسه بمقتضى فضله

ورحمته ألا يعذب من تاب من ذنبه واعترف به رحمة وإحساناً . وقد كتب سبحانه على نفسه الرحمة ، فلا يسع الخلاق إلا رحمته وعفوه ، ولا يبلغ عمل أحد منهم أن ينجو به من النار أو يدخل به الجنة كما قال أطوح الخاق لربه ؛ وأفضلهم عملاً وأشدهم تعظيماً له . لن ينجي أحداً منكم عمله ، قالوا ولا أنت يا رسول الله ؟ قال ولا أنا ، إلا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل ،

وكان صلى الله عليه وسلم أكل الخاق استغفاراً ، وكانوا يعدون عليه في المجلس الواحد مائة مرة ، رب اغفرلى وتب علىّ إنك أنت التواب الرحيم ، وكان يقول : يا أيها الناس توبوا إلى ربكم ، فوالله إنى لا أتوب إلى - وفى لفظ - إنى لا استغفر الله فى اليوم واليلة أكثر من سبعين مرة ، وكان إذا سلم من صلاته استغفر ثلاثاً . وكان يقول بين السجدين رب اغفرلى ، وكان يقول فى سجوده اللهم اغفرلى خطيئتي وجهلى ، وإسرافي فى أمرى وما أنت أعلم به منى . اللهم اغفرلى جدى وهزلى ، وخطيئى وعمدى ؛ وكل ذلك عندى . اللهم اغفرلى ما قدمت وما أخرت ، وما أسررت وما أعلنت ، وما أنت أعلم به منى . أنت المقدم وأنت المؤخر لا إله إلا أنت ، وكان يستغفر فى افتتاح الصلاة وفى خاتمة الصلاة . وعادتم أفضل الأمة أن يستغفر فى صلاته ويعترف على نفسه بظلم كثير . وقد قال الله تعالى (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) وقال (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) فأهل السموات والأرض محتاجون إلى مغفرته كما هم محتاجون إلى رحمته . ومن ظن أنه يستغنى عن مغفرة الله فهو كمن ظن أنه يستغنى عن رحمته . فلا يستغنى أحد عن مغفرته ورحمته ، كما لا يستغنى عن نعمته ومنته . فلو أمسك عنهم فضله ومنته ورحمته لهلكوا وعذبوا ، ولم يكن ظالماً ؛ وحينئذ فتصيبهم العقاب بأمسك فضله ، وكل نقمة منه عدل .

ومما يوضح هذا أن الظلم الذى تقدس عنه ، أن يعاقبهم بما لم يعملوا ويمنحهم ثواب ما يستحقون ثوابه ، وهو سبحانه لا يعذب إلا بسبب كما إذا أراد تعذيب الأطفال والمجانين ؛ ومن لم تقم عليه حجة فى الدنيا امتحنهم فى الآخرة ؛ فعذب من عصاه منهم بأسباب أظهرها بالامتحان كما أظهر امتحان إبليس سبب عقوبته . فلو أراد تعذيب أهل سمواته وأرضه لكهم لامتحانهم امتحاناً يظهر أسباب تعذيبهم فيكون عدلاً منه ، فإنه يعلم من العبد ما لا يعلمه العبد من نفسه .

قال الحسن البصرى ، لقد دخلوا النار وإن حمده لنى قلوبهم ، ما وجدوا عليه سبيلاً . ومما يوضح ذلك أن مذهب أهل السنة أن الأنبياء والمرسلين أفضل من الملائكة .

وقد طلبوا كلهم منه المغفرة والرحمة . فقال أول الأنبياء وأبو البشر (ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) فهو (ص) خلقه الله بيده وفتح فيه من روحه ، وأسجد له ملائكته ، وأسكنه جنته ، وعلمه أسماء كل شيء ، وإنما اتفخ في المحنة باعترافه وإقراره على نفسه بالظلم وسؤاله المغفرة والرحمة . وهذا نوح أول رسول بعثه الله تعالى إلى أهل الأرض يسأله المغفرة ويقول (وإلا تغفري وترحمي أكن من الخاسرين) وهذا يونس يقول (لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين) وإبراهيم الخليل يقول (والذي أطعم أن يغفري خطيئتي يوم الدين) ويقول (ربنا واجعلنا مسدين لك) الآية . وكليم الرحمن موسى يقول (رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي) ويقول (أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين) ومحمد (ص) أفضلهم وأكملهم ، وقد تقدم بعض ما كان يستغفر به ربه ، وسأله الصديق أن يعلمه دعاء يدعو به في صلواته فقال : قل اللهم إني ظلمت نفسي ظلماً كثيراً ، ولا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفر لي مغفرة من عندك ، وارحمي إنك أنت الغفور الرحيم ، وإذا كان هذا حال الصديق الذي هو أفضل الخلق بعد الأنبياء والمرسلين ، وأفضل من الملائكة عند أهل السنة وهو يخبر بما هو صادق فيه من ظلم نفسه ظلماً كثيراً ؛ فما الظن بسواه ؟ بل إنما صار صديقاً بتوفيقه هذا المقام حقه الذي يتضمن معرفة ربه وحقه وعظمته وجلاله ؛ وما ينبغي له وما يستحقه على عبده ؛ ومعرفة تصديره في ذلك ، وأنه لم يقم به كما ينبغي ، فأقر على نفسه بإقراراً هو صادق فيه أنه ظلم نفسه ظلماً كثيراً وسأل ربه أن يغفر له ويرحمه .

سحقاً وبعداً لمن زعم أن المخلوق يستغنى عن مغفرة ربه ولا يكون به حاجة إليها ؛ وليس وراء هذا الجهل بالله وعظمته ورحمته غاية .

فصل

فإن كثف عليك عن هذا ولم يتسع له عقلك ، فاذا ذكر النعم وما عليها من الحقوق ووازن بين شكرها وكفرها ، حينئذ تعلم أنه لو عذب أهل السموات والأرض لعذبهم وهو غير ظالم لهم . قال أنس بن مالك : ينشر للعبد يوم القيامة ثلاثة دواوين : ديوان فيه ذنوبه ؛ وديوان فيه النعم ، وديوان فيه العمل الصالح . فيأمر الله تعالى أصغر نعمة من نعمه فتقوم فاستوعب عمله فيه ثم تقول : أي ربي ؛ وعزتك وجلالك ما استوعبت ثمى وقد بقيت الذنوب والنعم : فإذا أراد الله بعبد خيراً قال : ابن آدم ضعت حسناتك وتجاوزت عن سيئاتك ووهبت لك نعمي فيما بيني وبينك ،

وبما يوضح الامر ان من حق الله على عبده ان يرضى به رباً وبالاسلام ديناً
 وبمحمد رسولا، وهذا الرضى يقتضى رضاه بربوبيته له فى كل ما يقضيه ويقدره عليه
 فى عطاؤه له ومنعه، وفى قبضه وبسطه، ورضاه بالاسلام ديناً يوجب عليه رضاه به وعنه
 فى كل ما يأمره به وينهاه عنه ويحبه منه ويكرهه له، فلا يكون فى صدره من ذلك حرج
 بوجه ما. ورضاه بمحمد رسولا يوجب ان يرضى بحكمه له وعليه؛ وان يسلم لذلك
 وينقاد له ولا يقدم عليه غيره. وهذا يوجب ان يكون حبه كله لله؛ وبغضه كله لله؛
 وعطاؤه لله ومنعه لله، وفعله لله وتركه لله، وإذا قام بذلك كانت نعم الله عليه أكثر
 من عمله، بل فطه ذلك من أعظم نعم الله عليه، حيث وفقه له ويسره له وأعان عليه،
 وجعله من أهله وخصه به، فهو يستوجب شكر آخر عليه، فلا سبيل له إلى القيام فيما
 يجب لله تعالى عليه من الشكر أبداً، فنعم الله تطالبه بالشكر؛ وأعماله لا يقبلها، وذنوبه
 وغفلاته وتقصيره قد يستنفد عمله، فديوان النعم وديوان الذنوب يستنفدان طاعته كلها،
 هذا وأعمال العبد مستحقة عليه بمقتضى كونه عبداً مملوكاً مستعملاً فيما يأمره به سيده؛
 فنفسه بملاوكة وأعماله مستحقة عليه بموجب العبودية فلا يستحق ثواباً ولا جزاءً، فلو
 أمسك الثواب والجزاء الذى يتنعم به لم يكن ظالماً، فإنه يكون قد فعل ما وجب عليه
 بحق كونه عبداً؛ ومن لم يحكم هذا الموضع فإنه عند الذنوب وعقوباتها يصدر منه من
 الأقوال ما يكون فيها أو فى بعضها خصماً لله متظلماً منه شكياً له، وقد وقع فى هذا
 من شاء الله من الناس، ولو حركت النفوس رأيت العجب.

وبما يوضح ذلك أنه سبحانه عادل، لو عم أهل السموات والأرض بالعذاب لكان
 عادلاً، فهو إنما ينزل العذاب بسبب من يستحقه منهم ثم يعم العذاب من لا يستحقه؛
 كما أهلك سبحانه الأمم المكذبين بعذاب الاستئصال، وأصاب العذاب الأطفال والبهائم
 ومن لم يذنب، وكذلك إذا عصاه أهل الأرض أمسك عنهم قطر السماء، فيصيب ذلك
 العذاب البهائم والوحوش فى الفلوات، فتموت الحبارى فى وكرها هزلاً بخطايا بنى آدم
 ويموت الضب فى جحره جوعاً؛ وقد أغرق الله أهل الأرض كلهم بخطايا قوم نوح،
 وفيهم الأطفال والبهائم، ولم يكن ذلك ظلاً منه سبحانه، فالعقوبة الإلهية التى اشترك
 الناس فى أسبابها تأتى عامة، وقد كسّر الصحابة رضى الله عنهم يوم أحد بذنوب
 أولئك الذين عصوا رسول الله (ص) وأخلوا مركزهم، وانهمزوا يوم خيبر لما حصل
 لبعضهم من الإعجاب بكثرتهم، فعمت عقوبة ذلك الإعجاب؛ وهذا عين العدل والحكمة
 لها فى ذلك من المصالح التى لا يعلمها إلا الله تعالى.

وغاية ما يقال : فهلا خصت العقوبة صاحب الجريمة ؟ فيقال : العقوبة العامة التي تبقى آية وعبرة وموعظة ، لو وقعت خاصة لارتفعت الحكمة المقصودة منها ، وفانت العبرة ولم يظهر للناس أنها بذلك السبيل ، بل لعل قائلاً يقول : قدراً اتفق . وإذا أصاب العذاب من لا يستحقه ؛ فمن يثاب في الآخرة معجل له الراحة في الدنيا بالموت الذي لا بد منه ، ويتداخل الشواب في الآخرة ، ومن لا يثاب كالبهائم التي لا بد من موتها فإنها تتمعجل الراحة وما يصيبها من ألم الجوع والعطش ؛ فهو من لوازم العدل والحكمة مثل الذي يصيبها من ألم الحر والبرد والحبس في بيوتها التي مصلحتها أرجح من مفسدة ما ينالها ؛ وهكذا مصلحة هذه العقوبة العامة وجعلها عبرة للآدم أرجح من مفسدة تألم تلك الحيوانات .

فصل

اعلم أن من أعظم حكمة الرب وكال قدرته ومشيئته خالق الضدين ، إذ بذلك أعرف ربوبيته وقدرته وملكوته ، كالليل والنهار ؛ والحر والبرد ، والعلو والسفل ؛ والسماء والأرض ، والطيب والخبيث ، والدم والدواء ، والألم واللذة ؛ والحسن والقبيح ، فن كال قدرته وحكمته خلق جبريل وخلقك ، خلق أطيب الأرواح وأزكاها وأطهرها وأفضلها ؛ وأجرى على يديه كل خير ، وخلق أنجس الأرواح وأخبثها وأرداها ؛ وأجرى على يديه كل شر وكفر وفسوق ومعصية ، وجعل الطيب منجازاً إلى تلك الروح ، والخبيث منجازاً إلى هذه الروح ؛ فتلك مغناطيس كل طيب ، وهذه مغناطيس كل خبيث وأي حكمة أبلغ من هذا ؟

بوضوحه : أن المادة الأرضية مشتملة على الطيب والخبيث ، وقد اقتضت الحكمة أن خلق منها آدم وذريته . فلا بد أن يأتي المخلوق منها كذلك . والله تعالى يريد تخلص النارية فيها الخير والشر ، فلا بد أن يأتي المخلوق منها كذلك . والله تعالى يريد تخلص الطيب من المادة الأرضية من الخبيث ليجعل الطيب مجاوراً له في دار كرامته محتصاً برويته والقرب منه . ويجعل الخبيث في دار الخبث ، حظه البعد منه والهوان والطرده والإبعاد ، إذ لا يليق بحمده وحكمته وكأله أن يكون مجاوراً له في داره مع الطيبين . فأخرج من المادة النارية من جعله محركاً للنفوس داعياً لها إلى عمل الخبث لتنجذب إليه النفوس الخبيثة بالطبع . وتميل إليه بالمناسبة ، فتتحيز إلى ما يناسبها وما هو أولى بها حكمة ومصلحة وعدلا ، لا يظلمها في ذلك بارئها وخالقها ؛ بل أقام داعياً يظهر بدهوته

إياها واستجابتها له ما كان معلوماً لبارئها وخالقها من أحوالها ، وكان خفياً على العباد ؛ فلما استجابت لأمره ؛ ولبت دعوته ، وآثرت طاعته على طاعة ربها ووليها الحق الذي تتقلب في نعمه وإحسانه ؛ ظهر لملائكته ورسله وأوليائه حكمته وعدله في تعذيب هذه النفوس وطردها عنه وإبادةها عن رحمة ؛ وأقام للنفوس الطيبة داعياً يدعوها إليه وإلى مرضاته وكرامته ، فلبت دعوته واستجابت لأمره ؛ فعلم عباده حكمته في تخصيصها بمشوقته وكرامته ، فظهر لهم حمده التام وحكمته البالغة في الأمرين ، وعلوا أن خلق هدو الله إبليس وجنوده وحزبه ، وخلق وليه وعبده جبريل وجنوده وحزبه ، هو عين الحكمة والمصلحة ، وأن تعطيل ذلك منافي لمقتضى حكمته وحمده .

يوضحه : أن من لوازم ربوبيته تعالى وإلهيته لإخراج الخبأ في السموات والأرض من النبات والأقوات والحيوان والمعادن وغيرها ؛ وخبأ السموات ما أودعها من أمره الذي يخرجها كل وقت بفعله وأمره ، وهذا من تدبيره لملائكته وتصرفه في العالم العلوي والسفلي ، فإخراج هذا الخبأ تظهر قدرته ومشيقته وعلمه وحكمته . وكذلك النفوس فيها خبأ كامن يعمله سبحانه منها ، فلا بد أن يقيم أسباباً يظهر بها خبأ النفوس الذي كان كامناً فيها ، فإذا صار ظاهراً عياناً ترتب عليه أثره ؛ إذ لم يكن يقرب على نفس العلم به دون أن يكون معلوماً واقماً في الوجود . قال تعالى (ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب) وقال تعالى (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام . وكان عرشه على الماء ليلولكم أيكم أحسن عملاً) فأخبر أنه خلق العالم العلوي والسفلي ليلو عباده ، فيظهر من بطيعة ويحبه ويحمله ويعظمه بمن يعصيه ويخالقه ، وهذا الابتلاء والامتحان يستلزم أسباباً يحصل بها ؛ فلا بد من خلق أسبابه ؛ ولهذا لما كان من أسبابه خلق الشهوات وما يدعو إليها وتزيينها فعل ذلك . وقال تعالى (إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً) . فهذه ثلاثة مواضع في القرآن تبين حكمته في خلق أسباب الابتلاء والاختبار ، فظهر أن من بعض الحكيم في خلق هدو الله إخراج خبأ النفوس الخبيثة التي شرها وخبثها كامن فيها ، فأخرج خبأها بزناد دعوته كما يخرج خبأ النار بقدر الزناد ؛ وكما يخرج خبأ الأرض بإنزال الماء عليها ؛ وكما يخرج خبأ الأثني باقاع الذكر لها ، وكما يخرج خبأ القلوب الزاكية بإنزال وحيه وكلامه عليها .

فكم له سبحانه من حكمة بالغة ، وآية ظاهرة في خلق عدوه إبليس ؟ فإن من كال الحكمة والقدرة لإظهار شرف الأشياء الفاضلة بأضدادها ، فلولا الليل لم يظهر فضل النهار ونوره وقدره ، ولولا الأمل لم يعرف فضل اللذة وشرفها وقدرها ، ولولا المرض

لم يعرف فضل العافية ؛ ولولا وجود قبح الصورة لم يظهر فضل الحسن والجمال . ولهذا كان خلق النار وعذاب أهلها فيها أعظم لتعظيم أهل الجنة وأبلغ في معرفة قدرها وخطرها فكان خلق هذا القبيح الشنيع المنظر والخبر الذي صورته أشنع من باطنه ، وباطنه أقيح من صورته مكملا لحسن تلك الروح الزكية الفاضلة ، التي كمل الله تعالى بصورتها جمال الظاهر والباطن ، فلو كان الخلق كلهم على حسن يوسف مثلا ، فأى فضيلة وتمييز يكون له ؟ ولو كانت الكواكب كلها شموساً وأقاراً ، فأى مزينة كانت تكون للنيرين ؟

فصل

إن كمال العبودية والمحبة والطاعة إنما يظهر عند المعارضة والدواعى إلى الشهوات والإرادات المخالفة للعبودية ، وكذلك الإيمان إنما تتبين حقيقته عند المعارضة والامتحان وحينئذ يتبين الصادق من الكاذب . قال الله تعالى (ألم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون . ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين) وقال تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) وقال تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا) فالجنة لا يناديها المكلفون إلا بالجهاد والصبر ، فخلق الشياطين وأوليائهم وجندهم من أعظم النعم في حق المؤمنين . فإنهم بسبب وجودهم صاروا مجاهدين في سبيل الله يحبون الله ويبغضون الله ، ويوالون فيه ويباعدون فيه ، ولا تكمل نفس العبد ولا يصلح لها الزكاه والفلاح إلا بذلك . وفي التوراة : إن الله تعالى قال لموسى ، اذهب إلى فرعون فأبى ساقسى قلبه لتظهر آياتي ومعجائبي ويتحدث بها جيلا بعد جيل ، وتكذيب المشركين لمحمد (ص) وسعيهم في إبطال دعوته ومحاربه كانت من أعظم النعم عليه وعلى أمته ؛ وإن كان من أعظم النعم على الكافرين ؛ فكم حصل في ضمن هذه المعاداة والمحاربة لرسول الله (ص) ولاصحابه ولأئمة من نعمته ، وكم رفعت بها درجة ؟ وكم قامت بها لدعوته من حجة ؟ وكم أعقب ذلك من نعيم مقيم وسرور دائم ، والله كم من فرحة وقررة عين في مغايظة العدو وكتبته ؟ فما طاب العيش إلا بذلك . فعظم اللذة في غيظ عدوك ، فمن أعظم نعم الله على عباده المؤمنين أن خلق لهم مثل هذا العدو وأن القلوب المشرقة بنور الإيمان والمعرفة لتعلم أن النعمة بخلق هذا العدو ليست بدون النعمة بخلق أسباب اللذة والنعمة . فليست بأذى النعمتين عليهم ، وإن كانت مقصودة لغيرها . فإن الذي يترتب عليها من الخير المقصود لذاته أنفع وأفضل وأجل من فوائدها .

فإن قيل : إذا كان خلق إبليس وجنوده من أعظم النعم على المؤمنين ؛ فأى حكمة ومصالحة حصلت لهؤلاء بخلقهم ؟ فكيف اقتضت الحكمة أن خلقهم لضررهم المحض لأجل منفعة أولئك ؟ وإذا أثبتتم اقتضاء الحكمة لذلك طولبتم بأمر هو أشكل عليكم من هذا ؛ وهو أن ما جعل من المضار وسيلة إلى حصول غيره إن لم تكن الغاية حاصلة منه وإلا كان تفويته أولى لما في تفويته من عدم الشر والفساد ، وهذه الوسيلة قد ترتب عليها دخول واحد من الآلاف إلى الجنة وتسعمائة وتسعة وتسعين إلى النار . فأين الحكمة والمصلحة التي حصلت للكافرين في خلق الشياطين ؟ فهذان سؤالان في هذا المقام لا يتم مقصودكم إلا بالجواب عنهما .

قيل : حاصل السؤالين أنه أي مصلحة في خلق الشياطين والكفرة لانفسهم ، وأن مفسدة من خلقوا لمصلحتهم بهم أضاعف ما حصل لهم من المصلحة . والجواب عنها من عدة مسالك .

المسلك الأول : إنا وإن عللنا أفعال الرب بالحكم فيما لا نوجب عليه رعاية المصالح بل نقول : إن له في كل ما خلقه حكمة تعجز العقول عن الإحاطة بها . وحكمته أعلى وأعظم أن توزن بعقولنا . وقد بينا بعض الحكم في خلقهم وما يترتب عليها بما هو أحب إليه من فوائده ، وهذا المحبوب له وإن استلزم وجوده مفسدة في حق ذلك المخلوق ، فالحكمة الحاصلة بخلقه أعظم من تلك المفسدة . وهذا كما أن المصلحة والمفسدة الحاصلة من ذبح القرابين والهدى والإنسائك والضحايا وغيرها أعظم من المفسدة الحاصلة للحيوان بالذبح ، والكفار قرابين أهل الإيمان .

المسلك الثاني : إنا نعمل أفعاله سبحانه بالمصالح ، لكن لا على الوجه الذي سلكه أهل القدر والاعتزال من رعاية المصالح التي اقترحتها عنهم وحكمت بأنه هو أصح . وهذا مسلك باطل يقابل في البطلان مسلك خصومهم من الجبرية الذين ينكرون أن يفعل لغاية أو يكون أفعاله علة البتة . فنقول : نعم في خلقهم أعظم المصالح التي هي فعل من ليس كذلك شيء ، في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله . بل هو منزّه عن مشابهة خلقه في شيء من ذلك . ثم لنا في هذا المسلك طريقان : أحدهما أن نقول خلقوا لمصلحتهم ، من معرفته سبحانه وعبادته وطاعته ؛ وفطروا على ذلك وهيموا له ومكثوا منه ، وجعل فيهم الاستعداد والقبول . وهذا قامت حجة الله عليهم وظهر عدله فيهم ، فلما أبوا واستكبروا أن يتقادروا لطاعته وتوحيده ومحبته كانوا هم الظالمين المعتدين المستحقين للعذاب ؛ فجعل تعذيبهم من تمام نعم أوليائه ، ومصالحة محضه في حقهم ، فأبهم لما فوّتوا المصالح التي

خلقوا لأجلها واستحقوا عليها العقوبة صارت تلك العقوبة مصالحاً لآلياته . وهذا بمنزلة ملك له عبيد ، هياً كل واحد منهم لخدمته والقرب منه والحظوة بكرامته ، فأبى بعضهم ذلك ولم يرض به ، فسلط الملك عبيده المطيعين له عليهم ، وقال أحتكم دماهم وأموالهم وأنساءهم ومساكنهم شكراً لكم على طاعتي ، وعقوبة لهم على استكبارهم عنيا ؛ وأرأيتكم عظيم نعمتي عليكم بما أنزلت بهم من نعمتي . فإنكم لو علمتم مثل عملهم جعلتكم بمنزلتهم ، فكلما شاهدوا عقوبتهم ازدادوا محبة ورغبة وذكرأ وشكراً للملك ، واجتهاداً في طاعته وبلوغ مرضاته ؛ وتلك العقوبة التي نالتهم إنما هي بسبب أعمالهم ، لم يظلمهم الملك شيئاً ، والله المثل الأعلى والنعمة السابعة والحجة البالغة ، قال الله تعالى (ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم ، وكان الله شاكراً عليماً)

فتأمل ما تحت هذا الخطاب من العدل واللفظ والرحمة ، وأنه سبحانه ليس له غرض في تعذيبكم . ولا يعذبكم تشفياً ولا حاجة به إلى ذلك ، ولا هو عن يعذب سدى وباطلا بلا موجب ولا سبب ؛ ولكن لما تركتم الشكر والإيمان واستبدلتم به الكفر والشرك ووجود حقه عليكم وإنكار كاله ، وأبدلتم نعمته كفرأ ؛ أحللتكم بأنفسكم جزاء ذلك وعقوبته وسعيتم بجهدكم إلى دار العقوبة ساعين في أسبابها ، بل دعائه ورسله تمسك بأيديكم ، وحجزكم عن الطريق الموصلة إلى محل عذابه ؛ وأنتم تجاذبونهم أشد المجاذبة وتهاقنون فيها ، ولم يكفكم ذلك حتى بغيتم طريق رضاه ورحمته عوجاً ؛ وصددتم عنها ونفرتم عباده عنها بجهدكم ، وآثرتهم موالاته عدوه على موالاته وطاعته ، فتحيزتم إلى أعدائه متظاهرين عليه ، ساعين في إبطال دعوته الحق ، فإفعل سبحانه بعذابكم لولا أنكم أرفقتم أنفسكم فيه بما ارتكبتم .

وهذا المسلك ظاهر المصلحة والحكمة والعدل في حقهم وإن كانوا هم الذين فوتوا على أنفسهم المصلحة ، قال الله تعالى (وما ظنناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) وهذا الأمر لا بد أن يشهده إذا بعث ما في القبور وحصل ما في الصدور ، ويقروا به ولا يبقى عندهم ريب ولا شك ؛ وتأمل قوله الحق (نسوا الله فأنسيهم) وقوله (ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم) كيف عدل فيهم كل العدل بأن نسيهم كأنسوه وأنساهم حظوظ أنفسهم ونعيمها وكآلها ، وأسباب لذاتها وفرحها ، عقوبة لهم على نسيان المحسن إليهم بصنوف النعم ، المتحجب إليهم بآلانه ، فقابلوا ذلك بنسيان ذكره والإعراض عن شكره ، فعدل فيهم بأن أنساهم مصالح أنفسهم فعضلواها ، وليس بعد تعطيل مصلحة النفس إلا الوقوع فيما تفسد به وتتألم بفوته غاية الألم .

ونحن في هذا المسلك في غنية عن أن نقول إن تعذيبهم غير مصلحتهم كما قاله غير واحد من أرباب المقالات ، كما حكاه عنهم الأشعري وغيره ، فإن هؤلاء لم يثبتوا وجه المصلحة لهم في تعذيبهم ، بل أرسلوا القول بذلك إرسالا ، وكأنهم حاموا حول أمر لم يمكنهم وروده ، وهو أن هؤلاء وإن كانوا به مشركين ولحقته جاحدين ، فإنهم إنما خلقوا على الفطرة السليمة التي هي دين الله ، ولكن عرض لهم ما نقلهم عنها حتى فسدت وبطل حكمها . وصار الناقل لهم عنها هو الحاكم عليها العامل فيهم . وهذا أمر خارج عن مقتضى الخلقة وأصل الفطرة ، كما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه عن عياض بن حمار الجاشعي عن النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه عز وجل أنه قال : إني خلقت عبادي حنفاء كلهم ، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم ؛ وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم يزل به سلطانا ، وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال : ما من مولود يولد إلا على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ، فأخبر أن أصل ولادتهم ونشأتهم على الفطرة ، وأن التهود والتنصير والتمجيس طارئ طرأ على الفطرة ، وعارض عرض لها ، واقتضى هذا العارض الذي عرض للفطرة أمورا استلزم ترتيب آثارها عليها بحسب قوتها وضعفها . فالآلام والعقوبات المترتبة على ذلك من جنس الآلام والعقوبات المترتبة على خروج البدن عن صحته ، وهو إنما خلق على الصحة والاعتدال ، فإذا استمر على ذلك لم يعرض له ألم وكذلك القلب فطر على الفطرة الصحيحة ؛ فلما عرض له الفساد ترتب على ذلك العارض أثره من الآلام والعقوبات ولا ريب أن ذلك العارض ليس في أصل الفطرة بحيث يستحيل زواله ، بل هو ممكن الزوال ، والناس في زواله ، والسرعة والبطء فيه متفاوتون أعظم تفاوت ؛ فمنهم من زال عنه بمجرد الدعوة ، فحين عاد إلى موجب الفطرة أجاب الداعي من غير توقف ، ومنهم من توقف لقوة العارض فاحتاج مع الدعوة إلى موعظة تتضمن تهيبه وترغيبه . ومنهم من غلبت عليه المادة الفاسدة فاحتاج مع ذلك إلى المجادلة . ومنهم من كان العارض أشد من ذلك فعدل معه إلى الجملاد والحاربة ونوع من العقوبة ، فأزال ذلك تلك المادة وأعاد الفطرة إلى صحتها . ومنهم من كان فساد فطرته قد استحكم وتمسك ، فصار له بمنزلة الصفة الثابتة . ولم يكن بد من أن يحتسب عنه ليزول ذلك الخبث ويتخلص منه ، ويعود على ما خلق عليه أولا . ولهذا لما خرج خبيث الموحدين من أهل الكباثر بسرعة تعجل خروجهم من النار وعادوا إلى ما خلقوا عليه أولا من كمال النشأة وزوال موجب هذا العذاب ، فلم يبق لهم

مصلحة في التعذيب بعد ذلك . وأما المشركون : فلما كان العارض استحکم فيهم وصار كالهيتة والصفة استمروا في النار تحمى عليهم أشد الحو لقوة ذلك الخبث ولزومه لهم . ومعلوم أنه لو فارقهم في الدنيا وانسلخوا منه لم يعذبوا ؛ فإذا فارقهم في النار وانسلخوا منه زال موجب العذاب ؛ فعمل منتضى الفطرة عمله ، وأبدلوا ذلك بوجوه ، هذا أحدها :
الوجه الثاني أن الله تعالى لم يخلق شيئاً يكون شراً محضاً من كل وجه ، لا خير فيه بوجه من الوجوه ، فإن هذا ليس في الحكمة ، بل ذلك لا يكون إلا عدماً محضاً ، والعدم ليس بشيء . والوجود إما خير محض ، وإما خير غالب ؛ وإما أن يكون فيه خير من وجه وشر من وجه ، فأما أن يكون شراً من كل وجه ، فهذا يمتنع ؛ ولكن قد يظهر ما فيه من الشر ويخفي ما في خلقه من الخير . ولهذا قال تعالى لللائكة ؛ وقد سألوا عن خالق هذا القسم فقالوا (أنجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ؟ قال إني أعلم ما لا تعلمون)

فإذا كانت الملائكة مع قربهم من الله وعلوهم بأسمائه وصفاته وما يجب له ويمتنع عليه لم تعلم حكمته سبحانه في خلق من يفسد كما يعلمها الله ، بل هو سبحانه متفرد بالعلم الذي لا يعلمونه ، فالبشر أولى بأن لا يعلموا ذلك ، فالخير كله في يد الرب والشر ليس إليه ، فلا يدخل في أسمائه ولا في صفاته ولا في أفعاله ؛ وإن دخل في مفعولاته بالعرض لا بالذات . وبالقصد الثاني لا الأول دخولا إضافياً . وأما الخير فهو داخل في أسمائه وصفاته وأفعاله ومفعولاته بالذات والقصد الأول . فالشر إنما يضاف له مفعوله لا فعله ، وفعله خير محض . وهذا من معاني أسمائه المقدسة : كالقدوس والسلام والمتكبر ؛ فالقدوس الذي تقديس عن كل عيب ، و ذلك السلام ، وكذلك المتكبر ، قال ميمون بن مهران : تكبر عن السوء والسيئات ، فلا يصدر منه إلا الخيرات ، والخيرات كلها منه ، فهو الذي يأتي بالحسنات ويذهب بالسيئات ، ويصلح الفاسد ولا يفسد الصالح ، بل ما أفسد إلا فاسداً ، وإن كان الظاهر الذي يبدو للناس صالحاً ، فهو يعلم منه ما لا يعلم عباده .

والمقصود أن الشرور هي الإعدام ولوازمها ؛ فالشر ليس إلا الذنوب وموجباتها وسيئات الأعمال وسيئات الجزاء ، وهي مترتبة على عدم الإيمان والطاعة وموجباتها ؛ فإذا أراد الله بعبد الخير أراد من نفسه سبحانه أن يوفقه له ويعينه عليه ، فيوجد منه ؛ فيترتب عليه من الأمور الوجودية ما فيه صلاحه وسعادته ، فإذا لم يرد به خيراً لم يرد من نفسه أن يعينه ويوفقه ، فيبقى مستعزاً على عدم الخير الذي هو الأصل ، فيترتب

على هذا العدم فقد الخير وأسبابه ، وذلك هو الشر والالَم ، فإذا بقيت النفس على عدم
 كالمها الاصلى وهى متحركة بالذات لم تخلق ساكنة ؛ تحركت فى أسباب مضرتها وألمها ؛
 فتعاقب بخلق أمور وجودية ، يريد الله سبحانه تكوينها عدلا منه فى هذه النفس وعقوبة
 لها . وذلك خير من جهة كونه عدلا وحكمة وعبرة ، وإن كان شرأ بالإضافة إلى المعذب
 والمعاقب فلم يخلق الله سبحانه شرأ مطلقاً ، بل الذى خلقه من ذلك خير فى نفسه وحكمة
 وعدل . وهو شر نسبي إضافي فى حق من أصابه ، كما إذا أنزل المطر والثالج والرياح
 وأطلع الشمس ، كانت هذه خيرات فى نفسها ، وحكم ومصالح ، وإن كانت شرأ نسبياً
 إضافياً فى حق من تضرر بها .

وبالجملة فالكلمة الجامعة لهذا هى الكلمة التى أثنى بها رسول الله ﷺ على ربه حيث
 يقول : والشر ليس إليك ، فالشر لا يضاف إلى من الخير بيديه ؛ وإنما ينسب إلى
 المخلوق كقوله تعالى (قل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق) فأمره أن يستعيذ به من
 الشر الذى فى المخلوق ، فهو الذى يعيذ منه وينجى منه ، وإذا أخلى العبد قلبه من محبته
 والإجابة إليه وطلب مرضائه ، وأخلى لسانه من ذكره والثناء عليه ؛ وجوارحه من
 شكره وطاعته ، فلم يرد من نفسه ذلك ونسى ربه ؛ لم يرد الله سبحانه أن يعيذه من ذلك
 الشر ونسيه كما نسيه ، وقطع الإمداد الواصل إليه منه ، كما قطع العبد العبودية والشكر
 والتقوى التى تناله من عباده . قال تعالى (لن يمال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله
 التقوى منكم) فإذا أمسك العبد عما ينال ربه منه ، أمسك الرب عما ينال العبد من
 توفيقه . وقد صرح سبحانه بهذا المعنى بعينه فى قوله تعالى (ونذرم فى طغيانهم يعمهون)
 أى نخلى بينهم وبين نفوسهم التى ليس لهم منها إلا الظلم والجمل . وقال تعالى (ولا تكونوا
 كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم) وقال تعالى (أولئك الذين لم يرد الله أن يطر
 قلوبهم) فعدم إرادته تطهيرهم ، وتحميته بينهم وبين نفوسهم أوجب لهم من الشر ما أوجبه ،
 فالذى إلى الرب ويديه ومنه هو الخير ، والشر كان منهم مصدره وإليهم كان منتهاه ،
 فمنهم ابتدأت أسبابه بخذلان الله تعالى لهم تارة ، وبعقوبته لهم به تارة ؛ وإليهم انتهت
 غايته ووقوعه . فتأمل هذا الموضوع كما ينبغي ، فإنه يحل عنك إشكالات حار فيها أكثر
 الناس ولم يهتدوا إلى الجمع بين الملك والحمد والعدل والحكمة .

المسلك الثالث : مسلك الرحمة فإنها هى المسئولية الشاملة العصابة للوجودات كلها
 وبها قامت الموجودات ؛ فهى التى وسعت كل شئ ، والرب وسع كل شئ رحمة وعلماً .
 فوصلت رحمته إلى حيث وصل علمه ، فليس موجود سوى الله تعالى إلا وقد وسعته

رحمته وشملته وناله منها حظ ونصيب . ولكن المؤمنون اكتسبوا أسباباً استوجبوا بها تكميل الرحمة ودوامها ، والكفار اكتسبوا أسباباً استوجبوا بها صرف الرحمة إلى غيرهم فأبواب الرحمة متصلة دائمة لا انقطاع لها لأنها من صفة الرحمة . والأسباب التي عارضتها مضمحلة زائلة لأنها عارضة على أسباب الرحمة طارئة عليها . وإذا كان كل مخلوق قد انتهت إليه الرحمة ووسعته فلا بد أن يظهر أثرها فيه آخراً كما ظهر أثرها فيه أولاً . فإن أثر الرحمة ظهر فيه أول النشأة ثم اكتسب ما يقتضي آثار الغضب ، فإذا ترتب على الغضب أثره عادت الرحمة فاقتضت أثرها آخراً كما اقتضته أولاً لزوال المانع وحصول المقتضى في الموضوعين .

وبما يوضح هذا المعنى أن الجنة مقتضى رحمته ومغفرته ، والنار من عذابه ، وهو مخلوق منفصل عنه ، ولهذا قال تعالى (نبيء عبادى أنى أنا الغفور الرحيم وأن عذابى هو العذاب الاليم) وقال (اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم) وقال تعالى (إن ربك لسريع العقاب وإنه لغفور رحيم) فالنعم موجب أسمائه وصفاته ، وأما العذاب فإنه من مخلوقاته المقصودة لغيرها بالقصد الثانى ؛ فهو سبحانه إذا ذكر الرحمة والإحسان والغفر نسبة إلى ذاته ، وأخبر أنه من صفاته . وإذا ذكر العقاب نسبة إلى أفعاله ولم يتصف به ، فرحمته من لوازم ذاته ، وليس غضبه وعقابه من لوازم ذاته ، فهو سبحانه لا يكون إلا رحيماً ، كما أنه لا يكون إلا حياً . علمياً قديراً سميعاً ؛ وأما كونه لا يكون إلا غضباناً معذباً ، فليس ذلك من كماله المقدس ؛ ولا هو مما أتى به على نفسه وتمدح به .

بوضح هذا المعنى أنه كتب على نفسه الرحمة ، ولم يكتب عليها الغضب ، وسبقت رحمته غضبه وغلبته ، ولم يسبقها الغضب ولا غلبها ، ووسعت رحمته كل شيء ، ولم يسع غضبه وعقابه كل شيء ، وخلق الخلق ليرحمهم لا ليعاقبهم ، والغفور أحب إليه من الانتقام ، والفضل أحب إليه من العدل ، والرحمة أثر عنده من العقوبة . ولهذا لا يتخلف في النار من في قلبه أدنى مثقال ذرة من خير . وجعل جانب الفضل الحسنه بعشر أمثالها إلى سبعمئة ضعف إلى أضعاف كثيرة ، وجانب العدل السيئة فيه بمثلها وهي معرضة للزوال بأيسر شيء ، وكل هذا يبنى أن يتخلق خلقاً لمجرد عذابه السرمدى الذى لا انتهاء له ولا انقضاء ؛ لا لحكمة مطلوبة إلا لمجرد التعذيب والألم الزائد على الحد . فاقدر الله حق قدره من نسب إليه ذلك ، بخلاف ما إذا خلقهم ليرحمهم ويمسح إليهم وينعم عليهم ، فاكْتَسَبُوا ما أغضبه وأسخطه ، فأصابهم من عذابه وعقوبته بحسب ذلك العارض الذى اكتسبوا ؛

ثم اضمحل سبب العقوبة وزال وعاد مقتضى الرحمة . فهذا هو الذى يليق برحمة أرحم
الراحمين وحكمة أحكم الحاكمين .

وما بين هذا أن الجنة يدخلها من لم يعمل خيراً قط ؛ ويدخلها من ينشئه الله تعالى
فيها ، ويدخلها من دخل النار أولاً ، ويدخلها الأبناء بعمل الآباء . وأما النار فذلك كله
منتف فيها ، ولا يدخلها من لم يعمل شراً قط ، ولا ينشئه الله تعالى فيها خلقاً يعذبهم من
غير جرم ، ولا يدخلها من يدخل الجنة أولاً ، ولا يدخلها الذرية بكفر الآباء وعملهم .
وهذا يدل على أنها خلقت لمصلحة من دخلها لتذيب فضلاته وأوساخه وأدرانته ، وتطهره
من خبثه ونجاسته ؛ كالسكر الذى يخرج خبث الجواهر المنتفع بها ، والمصلحة من يدخلها
ليردعه ذكرها والخبر عنها عن ظلمه وغيبه ، فليست الداران عند الله سواء فى الأسباب
والغايات والحكم والمصالح .

يوضح ذلك أن الله تعالى لا يعذب أحداً إلا للحكمة ؛ ولا يضع عذابه إلا فى المحل
الذى يليق به ، كما اقتضى شرعه العقوبات الدنيوية بالحدود التى أمر بإقامتها لما فيها من
المصالح والحكم فى حق صاحبها وغيره ، وكذلك ما يقدره من المصائب والآلام ؛ فيها من
الحكم ما لا يحصى إلا الله ، من تزكية النفوس وتطهيرها ، والردع والزجر ، وتعريف
قدر العاقبة ، وامتحان الخلق ، ليظهر من يعبد على السراء والضراء بمن يعبد على حرف
إلى أضعاف أضعاف ذلك من الحكم . وكيف يخلو أعظم العقوبات عن حكمة ومصلحة
ورحمة ، إن مصدرها عن تقدير أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين والجنة طيبة لا يدخلها
إلا طيب . ولهذا يدخل النار من أهل التوحيد من فيه خبث وشر حتى يتطهر فيها
ويطيب ؛ ومن كان فيه دون ذلك حبس على قنطرة بين الجنة والنار ؛ حتى إذا هذب
ونقى أذن له فى الدخول ومعلوم أن النفوس الشريرة الظالمة المظلمة الأثيمة لا تصلح
لتلك الدار التى هى دار الطيبين . ولو ردت إلى الدنيا قبل العذاب لعادت لما نهيت عنه
فلا تصلح لدار السلام التى سلبت من كل عيب وآفة . فاقترض الحكمة تعذيب هذه النفوس
عذاباً يطهر نفوسهم من ذلك الشر والخبث ؛ ويكون مصلحة لهم ، رحمة بهم ذلك العذاب ،
وهذا معقول فى الحكمة . أما خلق نفوس مجرد العذاب السرمدى لا الحكمة ولا لمصلحة
فتأباه حكمة أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين .

يوضحه : أن الله تعالى قيد دار العذاب ووقتها بما لم يقيد به دار النعيم ووقتها ؛
فقال تعالى فى دار العذاب (لا تبين فيها أحقاباً) وقال (النار مشواكم خالدين فيها إلا

ما شاء الله إن ربك حكيم عليم) فقيدتها بالمشيئة وأخبر أن ذلك صادر عن حكيمته وعلمه وقال تعالى (وأما الذين شقوا في النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد) وأما الجنة فإنه أخبر ببقاء نعيمها ودوامه وأنه لا نفاذ له ولا انقطاع؛ فقال (أكلها دائم وظلها) وقال (إن هذا لرزقنا ما له من نفاد) وأما النار فغاية ما أخبر به عنها أن أهلها لا يخرجون منها، وأنهم خالدين فيها وما هم منها بمخرجين. وهذا يجمع عليه بين أئمة الإسلام، وهو معلوم بالضرورة أن الرسول جاء به، وليكن الكلام في مقام آخر أن النار أبدية لا تنفئ أصلاً، كما أن الجنة كذلك؛ فهذا الذي تكلم فيه الصحابة والتابعون ومن بعدهم.

قال حرب في مسأله: سألت إسحاق عن قول الله تعالى (خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك) قال: أنت هذه الآية على كل وعيد في القرآن. قال إسحاق: حدثنا عبد الله بن معاذ حدثنا معتمر بن سليمان قال: قال أبي: حدثني أبو نضرة عن جابر وأبي سعيد أو بعض أصحاب النبي ﷺ قال: هذه الآية تأتي على القرآن كله (إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد) قال المعتمر: قال أبي: كل وعيد في القرآن. وقال ابن جرير في تفسيره: حدثنا الحسن بن يحيى حدثنا عبد الرزاق حدثنا ابن التيمي عن أبيه عن أبي نضرة عن جابر وأبي سعيد. وعن رجل من أصحاب النبي (ص) في قوله تعالى (إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد) قال: هذه الآية تأتي على القرآن كله حيث يقول في القرآن (خالدين فيها) تأتي عليه،

قال ابن جرير: حدثنا عن ابن المسيب عن ذكره عن ابن عباس قال (خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك) قال: أمر النار تأكلهم، قال: وقال ابن مسعود: ليأتين على جهنم زمان تحفق أبوابها، ليس فيها أحد، وذلك بعدما يلبثون فيها أحقاباً.

وقال أحمد: حدثنا ابن حميد حدثنا جرير عن ساق عن الشعبي قال: جهنم أسرع الدارين عمراً وأسرها خراباً، وقال حرب عن إسحاق بن رهويه: حدثنا عبد الله بن معاذ حدثنا أبي، حدثنا شعبة عن أبي بليغ: سمع عمرو بن ميمون يحدث عن عبد الله بن عمرو قال: ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد، وذلك بعدما يلبثون فيها أحقاباً. وقال إسحاق: حدثنا عميد الله بن معاذ: حدثنا أبي، حدثنا شعبة عن يحيى بن أيوب عن أبي زرعة عن أبي هريرة قال: ما أنا بالذي أقول إنه سيأتي على جهنم يوم

لا يبقى فيها أحد وفراً (وأما الذين شقوا في النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد)

فصل

ومن عدله سبحانه أنه لا يزيد أحداً في العذاب على القدر الذي يستحقه ، وهذا أمر يشهده أهل النار في النار ؛ ومدة الكفر والشرك منقطعة ، فكيف يكون العذاب على المنقطع سرمداً أبد الآبدين لا انقطاع له البتة ؛ بخلاف النعمة ، فإنه محض فضله ؛ فدوامه لا ينافي الحكمة .

(فإن قيل لما كان من نيته أن يستمر على الشرك والكفر ، ولو عاش أبداً كان عقابه مواظماً لهذه النية والإصرار ، فالجواب : إن العقوبة الدائمة إما أن تكون مصلحة للعاقب ؛ أو للمعاقب أو لهما ، أو لغيرهما ، أو لا مصلحة فيها البتة . والأقسام كلها باطلة . أما المعاقب فإنه إنما تكون العقوبة مصلحة في حقه إذا كان محتاجاً إليها لشفاء غيظه واطفاء نار غضبه التي يتأذى ببقائها . والله تعالى منزه عن ذلك كله ؛ فلم يبلغ العباد ضرره فيضروه ، ولا نفعه فينفعوه ، ولو أن أول خلقه وآخرهم ، وإنسهم وجنهم ، كانوا على أجر قلب رجل واحد منهم ما ضره ذلك شيئاً ؛ ولا نقصه من ملكة شيئاً . وأما أنه لا مصلحة للعاقب ولا لغيره في ذلك فظاهر . فتعين القسم الأخير وهو أنه لا مصلحة فيها ، وما كان كذلك فهو عبث يتعالى الله عنه ، سبحانه أن يخلق شيئاً باطلاً أو سدى أو عبثاً أو خالياً عن مصلحة وحكمة ؛ وهذا بخلاف ما إذا قيل : وضعت العقوبة لمصلحة ، وتقدرت بقدرها ، فإذا حصلت الحكمة والغاية المطلوبة منها ، وترتبت المصلحة التي قصدت بها عاد الأمر إلى الرحمة والجود .

ثم إن هذه النفوس الظالمة الكافرة لها بداية وتوسط ونهاية ، فهي في بدايتها قابلة للحق والعدل ، ولهذا لم يعذبها الله في هذه الحال ؛ وإن علم منها أنها إنما تختار الكفر ؛ وأما في حال توسطها من حيث عقلت وقامت عليها الحجة فإنها استحققت العذاب حينئذ لأن العقوبة مع الجنابة ؛ فاقتضت الحكمة تأخيرها إلى دار الجزاء ؛ لعلها أن تراجع الحق فضرب لها مدة الحياة أجلاً وأمداً تتمكن فيه من الرجوع إلى الحق واستدراك الفارط فلما لم تفعل ذلك حتم عليها العقوبة . ومعلوم أنها إنما استمرت في مدة الحياة على غيبها وكفرها لقيام الأسباب التي زيدت لها ذلك ؛ ولولا تلك الأسباب لآثرت وشدها ، فإنه مقتضى فطرتها ، ولا ريب أن تلك الأسباب تبطل وتضمحل في الآخرة ، ولا سبباً في

دار العذاب ، بل إنما وضعت تلك الدار لإزالة تلك الشرور ، وكيف تدوم تلك الأسباب وقد ذاقوا عقوبتها وألمها الشديد ، وتيقنوا أنها كانت أضر شيء عليهم ، وندموا عليها أعظم الندم ، وليس في الطبيعة الإنسانية الإصرار على تلك الأسباب وإبشارها بعد طول التألم الشديد بها ؛ نعم العذاب باق ما بقيت ؛ فإذا قدر زوالها وتبدلها وإقرار أصحابها على أنفسهم أنهم كانوا ظالمين ؛ وأن الله تعالى إنما عذبهم بعده ، وشهدوا على أنفسهم أنهم لا يصلح لهم غير ما هم فيه من العقوبة ، وأن حمده سبحانه أنزلهم تلك الدار ؛ فقام بقلوبهم حمده وشكره والثناء عليه بموجب أسمائه وصفاته التي كانت في فطرمهم أولاً ، وحمده حمد محب معترف بالجناية ، وآثروا رضاه على كل شيء ، فلو قام هذا بقلوبهم حقيقة وعله الله منهم لصارت النار برداً وسلاماً عليهم ، كما في الأثر المرفوع الذي ذكره ابن أبي الدنيا في كتابه حسن الظن بالله ، أن رجلين من دخلا النار اشتد صياحهما ، فقال تعالى : اخرجوهما . فأخرجوا ؛ فقال : لآى شيء اشتد صياحكما ؟ قالا : فعلنا ذلك لترحمنا . قال : رحمتي بكما أن تنطلقا فتلقيا أنفسكما حيث كنتما من النار . قال : فينطلقان فيلقى أحدهما نفسه فيها ، فيجعلها الله برداً وسلاماً عليه ، ويقوم الآخر فلا يلقى نفسه ، فيقول له الرب : ما منعك أن تلقى نفسك كما ألقى صاحبك ؟ فيقول : رب ، إني أرجو ألا تعيدني فيها بعد ما أخرجتني . فيقول الرب : لك رجاؤك ، فيدخلان جميعاً الجنة .

وذكر ابن أبي الدنيا أيضاً حديثاً آخر مرفوعاً إلى النبي (ص) قال : يؤمر بإخراج رجلين من النار ، فإذا أخرجوا وقفا . فقال الله لهما : كيف وجدتما مقيلكما وسوء مصيركما ؟ فيقولان شر مقيل وأسوأ مصير صار إليه العباد ؛ فيقول لهما : بما قدمت أيديكما وما أنا بظلام للعبيد ، قال فيؤمر بصرفهما إلى النار ؛ قال : فأما أحدهما فيعدو في أغلاله وسلاسله حتى يفتحمها . وأما الآخر فيتلكأ فيؤمر بردهما ، فيقول للذي عدا في أغلاله وسلاسله حتى افتحمها : ما حملك على ما صنعت وقد خبرتها ؟ فيقول : إني قد خبرت من وبال المعصية ما لم أكن لأنعرض لسخطك ثانية . ويقول الله للثاني : ما حملك على ما صنعت ؟ قال حسن ظني بك حين أخرجتني ألا تردني إليها ، فرحمها الله تعالى وأمر بهما إلى الجنة ، وفي رواية : إنه يقول للأول : لو حذرتني مثل حذرك في الآخرة لم أدخلك النار ؛ ويقول للآخر : لو أحسنت ظنك بي في الدنيا مثل حسن ظنك بي اليوم ما أدخلتك النار .

وفي المسند وغيره من حديث الذين يدلون على الله بالحجة يوم القيامة : المعتوه ؛ والاصم والمتوفى في الفترة . وأن الله تعالى يوجب لهم ناراً ويقول : افتحموها ، فمن

دخلها كانت عليه برداً وسلاماً ، ومن امتنع جر إليها .
 فهؤلاء لما آتروا مرضاته بالعذاب على مرضاة أنفسهم وقام بقلوبهم أن رضاه في
 تعذيبهم أحب إليه من رضاهم في خلافه استحالت النار في حرقهم وانقلب برداً وسلاماً
 وهذا أمر مشاهد في الواقع بين الناس ، وهو في اقتضائه رفع العقوبة نظير اقتضاء التوبة
 بدفعها ، فإن المذنب لو باغت ذنوبه عنان السماء إذا ألقى نفسه بفناء من أساء إليه وتوسد
 عتبة بابهِ فوضع خده عليها مستسلياً مسلماً نفسه إليه ليمضى فيها ما أراد ، راضياً بما
 يقضيه فيه ؛ حامداً له عليه عالماً أن الحق له ؛ وقد سلم إليه محل الحق يستوفيه منه ؛ فإنه
 متى فعل ذلك أذهب ما في قلب من أساء إليه من الحنق والغيط ، وعاد مكان الغضب
 عليه رقة ورحمة ، هذا مع حاجته وبلوغ أذاه ووصوله إليه وقلّة صبره وضعف احتمالهِ
 فكيف بالغى الحميد الذي لن يبلغ العباد ضرره ولا نفعه ؛ فلا تزيد عقوبتهم في ما كره شيئاً
 وهو أرحم الراحمين .

فهذا القدر من وجده في قلبه في الدنيا لم يدخل دار الشقاء إلا تحلة القسم ومن لم
 يظهر له هذا في الدنيا فإنه سيعمله يقيناً في الآخرة كما قال تعالى (فاعترفوا بذنبهم) وقال
 (فاعلموا أن الحق لله) وقال تعالى (قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا
 بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل) فلا شيء أنفع لهم في عذابه من حمدهِ والثناء عليه ،
 ومحبتهِ على كمالهِ وعدله فيهم ، وقولهم : إن كان هذا رضاك فلا نطالب غيره ، ويشد
 غضبهم على نفوسهم ومقتهم لها موافقة لغضب ربهم ومولاهم ، ولكن هذا القدر لا تسمح
 به النفوس اللثيمة الجاهلة الظالمة اختياراً ، فإذا عوقبت بما تستحق وبلغ منها العذاب
 مبلغه وكسرها وأذلها ، فإن أرادها خيراً أشهدا ذلك وجعله حاضراً عندها ، فالرحمة
 حينئذ أدنى إليها من العقوبة ، والعفو أقرب إليها من الانتقام ، فإن أراد بها بارئها
 وفاطرها أن يرحمها ألهمها ذلك ، فانتقلت به من حال إلى حال ، فإن شاء أنسأها بعد
 ذلك نشأة أخرى ؛ وطبها على غير طبيعتها لأولى ، فهو على كل شيء قدير ؛ وهو الحكيم
 العليم ؛ فلا يظن به من ساء فهمه أن هذا يناقض ما أخبر الله ورسوله به ، وانفق عليه
 سلف الأمة أنهم مخلدون في النار ؛ وما هم منها بمخرجين ، وكلما أرادوا أن يخرجوا منها
 أعيدها فيها ، فن رد ذلك وكذبه فهو كافر جاحد لما علم بالاضطرار أن الرسول (ص)
 أخبر به ؛ فليس في هذا نظر ولا شك ، وإنما الشأن في كون النار أبدية كالجنة لا تفي أبداً
 وإلا تفي دامت ناراً فهم فيها خالدون .

فصل

وانرجع إلى المقصود ، وهو أن الذين قالوا عذاب الكفار مصلحة لهم ورحمة لهم حاموا حول هذا المعنى ، ولم يقتحموا الجنة ، وإلا فأى مصلحة لهم في عذاب لا ينقطع ، وهو دائم بدوام الرب تعالى ، فتأمل هذا الوجه حق التأمل ، واعطه حقه من النظر ، واجمع بين ذلك وبين معاني أسمائه وصفاته ؛ وما دل عليه كلام الله وكلام رسوله ؛ وما قاله الصحابة ومن بعدهم ، ولا تبادر إلى القول بلا علم ولا إلى الإنكار ؛ فإن أسفر لك صبح الصواب ؛ وإلا فرد الحكم إلى ما رده الله إليه بقوله (إن ربك فعال لما يريد) وتمسك بقول علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وقد ذكر دخول أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ، وصف حالهما ثم قال « ويفعل الله بعد ذلك ما يشاء » .

الوجه الرابع : إن الذي يخلقه الله سبحانه ويقدره من الأمور نوعان : غايات ووسائل ؛ وقد اقتضت حكمته أن الوسائل تضمحل وتبطل إذا حصلت غاياتها ، كما يبطل السفر عند بلوغ المنزل ؛ ويزول الأكل والشرب عند حصول الشبع والرى ؛ والخيرات والمنافع هي الغايات المقصودة لنفسها ، والشرور والآلام إنما تقصد قصد الوسائل ؛ لإفضائها إلى الخيرات والمنافع . وما كان مقصوداً لنفسه فإن بقاءه ودوامه هو مقتضى الحكمة . وأما إذا كان مقصوداً لغيره ؛ فإذا حصل ذلك المقصود به لم يكن في دوامه وبقائه حكمة ولا مصلحة ؛ والله تعالى خالق الناسوطة يسوق بها عباده إلى رحمة وجزائه ، ويخوفهم بها من معصيته ؛ ويطهر بها من اكتسب من عباده خبثاً ونجاسة ، ولا يصلح إلا بها لمساكنته في جنته ، وعقوبته يعاقب بها أعداءه على مقادير جرائمهم ؛ وهذه كلها أمور مقصودة لغيرها ؛ مفضية إلى مصالح مقصودة لنفسها .

يوضحه الوجه الخامس أن الله سبحانه جعل الشدائد والآلام والشرور في هذه الدار بتراء لا دوام لها ؛ وجعل الشدة بين فرجين : فرج قبلها وفرج بعدها ، والعسر بين يسرين ؛ والبلاء بين عافيتين ، فليس عنده شدة دائمة ؛ ولا بلاء دائم ؛ ولا كرب دائم في هذه الدار التي هي دار ظلم وبلاء ؛ وخيراتها مزوجة بشرورها ، وذلك أن الآلام والشدائد شرور ؛ والشر ليس إلى الله بخلاف الخيرات والنعم ؛

فإنها من مقتضى أسمائه وصفاته ، فهي دائمة بدوامه ، ومعلوم أن الدار التي هي حق من حق وجهه أولى أن يكون الدوام لخيراتها ولذاتها ومسراتها ، وأن تكون شرورها إلى اجتماع حلول وزوال .

يوضحه الوجه السادس أن القضاء الإلهي خير كله ، فإن مصدره علم الله وحكمته وكاله المقدس ، فهو خير كله ومصاحبه وحكمة وعدل ورحمة ، ودخول الشر فيه بالعرض لا بالذات ؛ كالشر العارض في الحر والبرد والمطر ، والأكل والشرب والأعمال النافعة ؛ وما بالعرض لا يقصد لذاته ، فلا يجب دوامه كدوام ما يقصد لذاته من الخيرات والمنافع الوجه السابع : إنك إذا اعتبرت هذه الآلام والشدائد ، والنعمة والرحمة حشوها فظاها نعمة وباطنها نعمة ، فكم نعمة جلبت نعمة ، وكم من بلاء جلب عافية ، وكم من ذل جلب عزاً ، وكسر جلب جبراً ، إذا اعتبرت أكثر الخيرات والمسرات والذات وجدتها إنما ترتبت على الآلام والمشاق ، وأعظم اللذة وأجلها ما كان سببه أعظم المآل ومشقة . وهذا مشاهد في هذه الدار بالعيان . ولما كانت أعلى الدرجات درجة أهل الجهاد كان أشق شيء على النفوس وأكروه إلیها ، قال الله تعالى (كتب عليكم القتال وهو كره لكم ؛ وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ؛ وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون) ولهذا قيل :

وربما كان مكروه النفوس إلى محبوبها سبباً ما مثله سبب

فلا يوصل إلى الراحة واللذة إلا على جسر التعب والالام ، وهذا يربك أن المصائب والآلام حشوها نعم ولذات ومسرات ، وهذا لأن الرحمة لها السبق والغلبة ، فما في طي النقم والعقوبات من الرحمة أسبق من العقوبة ، وهي الغاية للغضب ، فلا بد أن يغلب أثرها أثر الغضب ، كما غلبت الصفة للصفة .

يوضحه الوجه الثامن : أن الرحمة سبقت إلى هذا المعاقب وظهر أثرها فيه فوجد بها وعاش ، وسمع وأبصر بها ؛ وبطش بها ومشى وتحرك بها ، وإلا لولا أنها سبقت إليه لم يكن له قيام ولا حياة ، بل إنما استظهر على معاصي الرب ومخالفته بالرحمة التي سبقت إليه ووسعته فعلمت أسباب هلاكه وتافه ، فلما تمكنت أسباب التلف والهلاك واقترضت الرحمة أن جعل لها أسباب في مقابلتها من موجبها ومقتضاها تنزيلها ومحو أثرها ليخلص موجب الرحمة فيظهر أثره ؛ ودوام العذاب بدوام تلك الأسباب ، فلو زالت لزال العذاب .

يوضحه الوجه التاسع : إن هذه النفوس فيها ما يقتضى الرحمة من إقرارها بفاطرها

وربوبيته ، وعلمه وقدرته ، وسمعه وبصره ومحبته ، وأعظميه وإجلاله وسؤاله ، وفيها ما يقتضى الغضب والعقوبة ، كالشرك به وإيثار هواها على طاعته ومرضاته ، ولما كان مقتضى العقوبة فيها أقوى كان الحكم له ، ومعلوم أن العقوبة إن لم تذهب الأسباب المقتضية لها ولم تزلها بالكلية فإنها تخففها وتضعفها ، فإما أن تقارم أسباب الرحمة وإما أن ترجح عليها . وعلى التقديرين يبطل أثرها ؛ قال الله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وقال تعالى (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون) سيقولون لله (إلى آخر الآيات ؛ فهم يعلمون أن الأرض ومن فيها له ، وأنه رب السموات والأرض ورب العرش العظيم ، وأن بيده ملكوت كل شيء ، وهو يجير ولا يجار عليه ، وإذا منهم الضر في البر والبحر نضروا إليه وفرعوا إليه وقالوا : إنما نعبد من دونه هذه الآلهة لتقربنا إليه ونشفع لنا عنده ، وهو يملكها ونواصيها بيده ، ومحبونه ويقصدون التقرب إليه ، وهذا بما وضعه فيهم برحمته ونعمته ، فلم فيهم ما يقتضى رحمته ونعمته ، ولكن لما غلبت أسباب النعمة كان الحكم للغالب . وذلك لا يمنع اقتضاء المغلوب أثره وترتبه عليه .

وقد ثبت في الصحيح أن الله يقول لللائكة : أخرجوا من النار من في قلبه من الخير ما يزن ذرة أبرة ، وأنها تخرج منها من في قلبه أدنى مثقال ذرة من إيمان ، فانظر هذا الجزء اللطيف جداً كيف غلب تلك الأسباب الكثيرة القوية وأبطلها وعاد الحكم له . وثبت في الصحيحين ، أنه يخرج منها من لم يعمل خيراً قط ، ولكن هذا لإخراج منها وهي باقية على حقيقتها وناريتها . فأخرج منها هذا الجزء اليسير . ومعلوم أن أعداء المشركين لن تخلو قلوبهم من الإيمان به ، قال الله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) فأثبت لهم إيماناً مع الشرك . وهذا الإيمان وإن لم يؤثر في إخراجهم من النار ، كما أثر إيمان أهل التوحيد ، بل كانوا معه خالدين فيها بشركهم وكفرهم فإن النار إنما سقرها عليهم الشرك والظلم ؛ فلا يتمتع في الرحمة والحكمة والعدل أن يطفئها ويذهبها بعد أخذ الحق منهم . فيجتمع ضعف أسباب تسعيرها وقوة أسباب زوالها . فهذا غير متمتع في الحكمة الإلهية . ولم يجز الرسول بامتناعه . وأنه لا يكون في موضع واحد . ولا دل على ذلك نقل ولا عقل . بل الذي دل عليه النقل والإجماع أنهم خالدون فيها أبداً . وأنهم ليسوا بخارجين منها . ولا يموتون فيها ولا يحيون . وهذا متفق عليه بين المسلمين . وإنما الشأن في أمر آخر .

الوجه العاشر : أن أسباب العذاب من النفس وغاياتها اتباع أهوائها . وأما أسباب

الخير فن ربه وفاطرها ، وهو الغاية والمقصود بها ، فهي به وله . قال الله تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله . وما أصابك من سيئة فمن نفسك) فالحسنات مصدرها من الله وغايتها منتهية إليه . والسيئات من النفس وهي غايتها . قال الله تعالى (وما يكمن من نعمه فمن الله) فليس للحسنات سبب إلا مجرد فضل الله ومنته ، والأعمال الصالحة وإن كانت أسباب النعم والخيرات فمن وفقه لها وأعانه عليها وشاها له سواء ؟ فالنعم وأسبابها من الله ؛ وأما السيئات التي أسلفها العبد فن نفسه ، وسببها جهله وظلمه ؛ فإذا ترتبت عليها سيئات الجزاء كان السبب والمسبب من نفسه ، فليس للجزاء السيء في الدنيا والآخرة سبب إلا ذنوب العبد التي من نفسه ، فالشركه من نفسه والخير كله من ربه ، فإن أكثره ليس للعبد فيه مدخل . فإن الله هو الذي أنعم عليه به ، ولهذا قال بعض السلف ولا يرجون عبيد إلا ربه ولا يخافن إلا ذنبه ، ولهذا قال تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) فخص بالخطاب تنبيها على الأدنى ، ولم يخرج في صورة العموم لثلاث يتوهم متوهم أنه عام مخصوص . فكان ذكر الخاص أبلغ في العموم وقصده من ذكر العام . فتأمل فإنه أسلوب عجيب في القرآن .

والمقصود أن سبب الحسنات كلها هو الحى القيوم الذى لم يزل ولا يزال ، وهو الغاية المقصودة من فعلها فتدوم بدوام سببها . وأما السيئات فسببها وغايتها منقطع هالك فلا يجب دوامها . فتأمل هذا الوجه فإنه من اللطف الوجوه ، فإن الأسباب تضمنحل باضمحلل غاياتها وتبطل ببطلانها . ولهذا كان كل عمل باطلا إلا ما أريد به وجه الله . فإن جزاءه وثوابه يدوم بدوامه ؛ وما لم يرد به وجه الله وأريد به ما يضمحل ويفنى ؛ فإنه يفنى بفنائه ؛ قال الله تعالى (وقد مننا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً) وهذه هي الأعمال التي كانت لغيره ، فكما أن مالا يكون به لا يكون ، فما كان لغيره لا يدوم ، ولهذا كان لبعض حكم الله تعالى في تخريب هذا العالم أن يشهد من عبد شيئاً غيره أنه لا يصلح للعبادة والالوهية ويشهد العابد حال معبوده . والمقصود أن النعم تدوم بدوام سببها وغايتها ، وأن الشرور والآلام تبطل وتضمحل باضمحلل سببها .

فهذه الوجوه وغيرها تبين أن الحكمة والمصلحة في خالق النار تقتضى بقاءها بقاء السبب والحكمة التي خلقت له ؛ فإذا زال السبب وحصلت الحكمة عاد الأمر إلى الرحمة السابقة الغالبة الواسعة .

يزيده وضوحاً الوجه الحادى عشر : أن الرب يستحيل أن يكون إلا رحباً ، فرحمته من لوازم ذاته ، ولهذا كتب على نفسه الرحمة ، ولم يكتب على نفسه الغضب ، فهو لم يزل

ولا يزال رحماً ، ولا يجوز أن يقال إنه لم يزل ولا يزال غضبان ، ولا أن غضبه من لوازم ذاته ، ولا أنه كتب على نفسه العقوبة والغضب ؛ ولا أن غضبه يلبس رحمته ويسبقها .

وتأمل قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الشفاعة : إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ، فإذا كان ذلك الغضب الشديد لا يدوم ولا يستمر بل يزول ، وهو الذى سعى النار ؛ فإنها إنما سعت بغضب الجبار تبارك وتعالى فإذا زال السبب الذى سمرها ، فكيف لا تطفأ ؛ وقد طوى غضب الرب وزال ، وهذا بخلاف رضاه فإنه من لوازم ذاته دائماً بدوامها ؛ ولهذا دام نعيم أهل الجنة والرضى ، كما يقول لهم فى الجنة : إني أحل عليكم رضوانى فلا أسخط عليكم أبداً ، فكيف يساوى بين موجب رضاه وموجب سخطه فى الدوام ، ولم يستمر الموجبان .

الوجه الثانى عشر : إنه كما قيد الغضب الشديد بذلك اليوم قيد العذاب المرتب عليه به كما فى قوله (فاختلف الأحزاب من بينهم فويل للذين ظلموا من عذاب يوم أليم) وقوله (فويل للذين كفروا من مشهد يوم عظيم) لجعل العذاب والمشهد واقعين فى ذلك اليوم العظيم ، بل جعل العذاب عذاب يوم العذاب أبداً ، ولا يقال فى الشيء الأبدى الذى لا يقضى ولا يبديد إنه عمل يوم وطعام يوم وعذاب يوم ، ولم يقتض هذا بقوله سبحانه (واقدصبهم بكرة عذاب مستقر) ولا بقوله (فأرسلنا عليهم ريحاً صرصراً فى يوم نحس مستمر) فإن استمراره واستمراره لا يقتضى أبدية لغة ولا عرفاً ولا عقلاً ، وقد أخبر سبحانه عن بطن الأم أنه مستقر الجنين بقوله (ونقر فى الأرحام ما نشاء) وقال تعالى (وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة فستقر ومستودع) سواء كان المستقر صلب الأب والمستودع بطن الأم أو عكس ذلك . أو دار الدنيا ودار البرزخ كما هى أقوال المفسرين فى الآية . فالمستقر لا يدل على أنه أبدى ؛ وكذلك المستمر لا يدل على الأبدية ، فاستمرار كل شيء واستمراره ودوامه وخلوده وثباته بحسب ما يليق به من البقاء والإقامة وقال تعالى (لا تبين فيها أحقاباً) وهذا لا يقال فى لبث لا انتها له ، وتأويل الآية عند من تأولها أنهم يلبثون فيها أحقاباً لا يذوقون فيها برداً ولا شراباً ، أى لا يذوقون فى تلك الأحقاب برداً ولا شراباً ؛ لا يفيدهم شيئاً ، فإنه يلزم على تأويله أنهم يذوقون البرد والشراب بعد مضى تلك الأحقاب ؛ ومتى ذاقوا البرد والشراب انقطع عنهم العذاب .

الوجه الثالث عشر : انه سبحانه وتعالى يذكر نعيم أهل الجنة فيصفه بأنه غير منقطع ،

وأنه ما له من نفاذ . ويذكر عقاب أهل النار ؛ ثم يخبر معه أنه فعال لما يريد أو يطلقه فالأول كقولہ (فأما الذين شقوا في النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد ؛ وأما الذين سعدوا في الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير محذوذ) وأما الثاني فكقولہ (هذا ذكر وإن للذين لحسن مثاب . جنات عدن مفتحة لهم الأبواب متكئين فيها يدعون فيها بفاكهة كثيرة وشراب . وعندهم قاصرات الطرف أنراب ، هذا ما توعدون ليوم الحساب ، إن هذا لرزقنا ما له من نفاذ ؛ هذا وإن للطاغين لشر مآب ، جهنم يصلونها فبئس المهاد) إلى قوله (إن ذلك لحق تخاصم أهل النار) ولم يقل فيه ما قاله في النعيم .

وقريب من هذا أنه سبحانه وتعالى يذكر خلود أهل النعيم فيه ، فيقيده بالتأبيد ويذكر معه خلود أهل العذاب ، فلا يقيده بالتأبيد ؛ بل يطلقه ، وهذا كقولہ تعالى (إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها أولئك هم شر البرية ، إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية ، جزأهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه) ولا ينتقض هذا بقوله (ومن يعص الله ورسوله فإن له جنم خالدين فيها أبداً) فإن تأبيد الخلود فيها لا يستلزم أبديتها ودوام بقائها ؛ بل يدل على أنهم خالدون فيها أبداً ما دامت كذلك ؛ فالأبد استمرارهم فيها ما دامت موجودة . وهو سبحانه لم يقل إنها باقية أبداً . وفرق بين الأمرين فتأمل . على أن التأبيد قد جاء في القرآن فيما هو منقطع كقولہ عن اليهود (ولن يقيموه أبداً بما قدمت أيديهم) وهذا إنما هو أبد مدة حياتهم في الدنيا ؛ بزلاً فهم في النار يتمنون الموت حين يقولون (يا مالک ليقض علينا ربك) وقول العرب : لا أفعل هذا أبداً ، ولا أتزوج أبداً ، أشهر من أن تذكر شواهدہ ، وإنما يريدون مدة منقطعة . وهي أبد الحياة ومدة عمرهم ؛ فهكذا الأبد في العذاب هو أبد مدة بقاء النار ودوامها .

الوجه الرابع عشر : انه لو كانت دار الشقاء دائمة دوام دار النعيم ؛ وعذاب أهلها فيها مساوياً لنعيم أهل الجنة بدوامه ؛ لم تكن الرحمة غالبية للغضب ؛ بل يكون الغضب قد غلب الرحمة ، وانتفاء اللازم يدل على انتفاء ملزومه . والشأن في بيان الملازمة ؛ وأما انتفاء اللازم فظاهر . وقد دل عليه الحديث المتفق على صحته من حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال (لما قضى الله الخلق كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش :

إن رحمتي تغلب غضبي ، وبيان الملازمة أن المعذبين في دار الشقاء أضعاف أضعاف أهل النعيم ، كما ثبت في الصحيح ، إن الله تعالى يقول يا آدم ؛ فيقول لبيك وسعديك والخهد في يدك ؛ فيقول : إن الله يأمرك أن تبعث من ذريتك بعث النار ، فيقول ربي ؛ وما بعث النار ؟ فيقول : من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعون إلى النار وواحد في الجنة ، فقال الصحابة : يا رسول الله وأينا ذلك الواحد ؟ فقال : إن معكم خليقتين ما كانتا مع شيء إلا كثرتاه : بأجوج ومأجوج ، فعلى هذا أهل الجنة 'عشر' عشر 'عشر' أهل النار وإنما دخلوها بالغضب ؛ فلو دام هذا العذاب دوام النعيم وسأواه في وجوده لكانت الغلبة للغضب . وهذا بخلاف ما إذا كانت الرحمة هي الغالبة فإن غلبتها تقتضي نقصان عدد المعذبين أو مدتهم .

يوضحه الوجه الخامس عشر : إن الله تعالى جعل الدنيا مثالا وأنموذجا وعبرة لما أخبر به في الآخرة ، فجعل آلامها ولذاتها وما فيها من النعيم والعذاب ، وما فيها من النار والحريق ، والذهب والفضة والنار تذكرة ومثالا وعبرة ؛ ليستدل العباد بما شاهدوه على ما أخبروا به ، وقد أنزل في هذه الدار رحمة وغضبه ؛ وأجرى عليهم آثار الرحمة والغضب ؛ ويسر لأهل الرحمة أسباب الرحمة ، ولأهل الغضب أسباب الغضب ، ثم جعل سبحانه الغلبة والعاقبة لما كان عن رحمة ، وجعل الاضمحلال والزوال لما كان عن غضبه فلا بد من حين قامت الدنيا إلى أن يرثها الله ومن عليها أن تغلب آثار رحمة آثار غضبه ولو في العاقبة . فلا بد أن يغلب الرخاء الشدة ؛ والعافية البلاء ؛ والخير وأهله ، الشر وأهله وإن أدبوا أحياناً فإن الغلبة المستقرة الثابتة للحق وأهله ، وآخر أمر المظلمين الظالمين إلى زوال وهلاك ، فاقام للشر والباطل جيش إلا أقام الله سبحانه للحق جيشاً يظفر به ويكون له العلو والغلبة . قال تعالى (ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون) فبما غلبت الرحمة غلب جندها ، وإذا كان هذا مقتضى حمده وحكمته في هذه الدار ، فهكذا في دار الحق المحض تكون الغلبة لما خلق بالرحمة والبقاء لها . وسر هذا الوجه وما يتصل به أن الخير هو الغالب للشر ، وهو المهيمن عليه الذي لو دخل جحر ضب لدخل خلفه حتى يخرج به ويغيره ، وإذا كانت للشر دولة وصولاً لحكمة مقصودة لغيرها قصود الوسائل ، فالخير مقصود مطلوب لنفسه قصود الغايات .

الوجه السادس عشر : أنه قد ثبت في الصحيح أن الجنة يبقى فيها فضل ، فينشئ الله لها خلقاً يسكنهم إياها بغير عمل كان منهم ، محبة منه للجرود والإحسان والرحمة ، فإذا كان جوده ورحمته قد اقتضيا أن يدخل هؤلاء الجنة بغير تقدم عمل منهم ولا معرفة ولا

إقرار، فما المانع أن تدرك رحمته من قد أقر به في دار الدنيا، واعترف بالله ربه ومالكة، واكتسب ما أوجب غضبه عليه، فعاقبه بما اكتسبه، وعرفه حقيقة ما اجترحه وأشبهه أنه كان كاذباً مبطلاً، وأن رسوله هم الصادقون المحقون؛ فشهد ذلك وأقر على نفسه وتقطعت نفسه حسرةً وندماً؛ وأخرجت النار منه خبثه كما يخرج الكبر خبث الحديد، ولا يقال الخبث لا يفارقهم والإصرار لا يزول عنهم، كما قال تعالى (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) فإن هذا ليس في حكم الطبعة الحيوانية. ولهذا في الدنيا لما يمسهم العذاب تجد عمدة الإصرار قد انحلت عنهم وانكسرت نخوة الباطل؛ ولكن لم تطهر قلوبهم بذلك وحده.

وأما قوله تعالى (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) فذلك قبل دخول النار؛ فقالوا (يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين، بل بدأ لهم ما كانوا يخفون من قبل، ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون) وهذا إخبار عن حالهم قبل أن يدخلوا النار، وقبل أن تذيب لحومهم ونفوسهم التي نشأت على الكفر، فالخبث بعد كامن فيها، فلورُدوا والحالة هذه لعادوا لما نهوا عنه؛ والحكمة والرحمة تقتضي أن النار تأكل تلك اللحوم التي نشأت من أكل الحرام، وتنضج تلك الجلود التي باشرت بحارم الله تعالى، وتطالع على الأفتدة التي أشركت به وعبدت معه غيره، فتسليط النار على هذه القلوب والأبدان هو غاية الحكمة، حتى إذا أخذت المسألة حقها، وأخذت العقوبة منهم مأخذها وعادوا إلى ما فطروا عليه، وزال ذلك الخبث والشر الطارئ على الفطرة، وللعزير الحكيم حينئذ حكم هو أعلم به، وهو الفعال لما يريد.

الوجه السابع عشر: إن أبدية النار كأبدية الجنة، إما أن يتلقى القول بذلك من القرآن أو من السنة، أو من إجماع الأمة، أو من أدلة المعقول، أو من القياس على الجنة. والجميع منتف. أما القرآن فإنما يدل على أهم غير خارجين منها؛ فمن أين يدل على دوامها وبقاؤها أبدتها؟ فهذا كتاب الله وسنة رسوله أرونا ذلك منهما. وهذا بخلاف الجنة، فإن القرآن والسنة قد دلا على أنها لا تنبئ ولا تنفئ. وأما الإجماع فلا إجماع في المسألة وإن كان قد حكاه غير واحد، وجعلوا القول بفتانها من أقوال أهل البدع، فقد رأيت بعض ما في هذا الباب عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم. وأما من حكى الإجماع فإما أن يكون قد حكاه بموجب عليه كما يحكى الإجماع كثيراً على ما الخلاف فيه مشهور

غير خفي ، وأبلغ من هذا حكاية الإجماع كثيراً على ما الإجماع القديم على خلافه . وهذا كثير جداً إنما يعلمه أهل العلم ، ولو تتبعناه لزداد على مائق موضع . وأما أن يكون من حكي الإجماع أراد أن الأمة اجتمعت على بطلان قول الجهمية بقاء الجنة والنار ؛ وأمهما يشتركان في ذلك ، فنعم اجتمعت الأمة على خلاف هذا القول . فلما قال السلف أن الأمة مجتمعة على خلاف ذلك ظن من تلقى منهم ذلك أن الإجماع على خلافه في الموضوعين . وأيضاً فإن الأمة مجتمعة على خلاف قولهم في الدارين ؛ فإهم يقولون إن الله تعالى لا يقدر على إبقائهما أبداً ، إذ يلزم من ذلك وجود حوادث لا نهاية لها ؛ قالوا وهذا ممتنع كما أن وجود حوادث لا بداية لها ممتنع ، فيفنيان بأنفسهما من غير أن يفنيهما الله تعالى . وهذا القول لم يقل به أحد من أهل الإسلام سوى هذه الفرقة الضالة : أو يكون حكايتهم الإجماع ، على أن أهل النار لا يخرجون منها أبداً ، فهو مما أجمع عليه سلف الأمة ، فهذه ثلاث محال للإجماع ، ولكن أين الإجماع على أن النار باقية ببقاء الجنة ؟ وأن كليهما في البقاء سواء ؟ وأما أدلة العقول فلا تدخل لها في ذلك ، وإن كان لا بد من دخولها فهي من هذا الجانب كما ذكرناه ؛ وأما قياس النار على الجنة فقد تقدم الفرق بينهما من وجوه عديدة . وكيف يقاس الغضب على الرحمة ، والعدل على الفضل ، والمقصود لغيره على المقصود لنفسه .

الوجه الثامن عشر : أنه لو لم يكن من الأدلة على عدم أبدية النار إلا استثناءه سبحانه بمشيئته في موضعين من كتابه ، أحدهما قوله (قال النار مثواكم خالدون فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم) فما هنا مصدرية وقتية ، وهو استثناء ما دل عليه الأول ، وهو كونها مثواهم بوصف الخلود ، فلا بد أن يكون المستثنى مخرجاً لما دخل في المستثنى منه ، وهو خلودهم فيها ، فلا بد أن يكون المستثنى مخالفاً لذلك ، إذ يمتنع تماماً أنهما وتساويهما ؛ وغاية ما يقال : إن المستثنى واقع على ما قبل الدخول لا على ما بعده ، وهو مدة لبثهم في البرزخ وفي مواقف القيامة ، وهذا لا يتأني ما هنا ، فإن هذا قد علم انتفاء الدخول في وقته قطعاً ، فليس في الإخبار به فائدة . وهو بمنزلة أن يقال : أنتم خالدون فيها أبداً إلا المدة التي كنتم فيها في الدنيا ، وهذا ينزه عنه كلام الفصحاء البلغاء ؛ فضلاً عن كلام رب العالمين ، وهو بمنزلة أن يقال للبيت : أنت مقيم في البرزخ إلا مدة بقائك في الدنيا ، وليس هذا مثل قوله (لا يدورون فيها الموت إلا الموتة الأولى) فإن هذا استثناء منقطع قصد به تقرير المستثنى منه ، وأنه عام محفوظ لا تخصيص فيه ، إذ من الممتنع أن يكون تخصيص باستثناء فيعدل عن ذكره إلى غير نفسه .

ونظيره قولهم : ما زاد إلا نقصاً فإنه يفيد القطع بعدم زيادته ، وأنه إن كان ثم تغير فبالنقصان ؛ وليس هذا مخرج قوله (خالدين فيها إلا ما شاء الله) ولو أريد هذا لقييل : لا يخرجون منها أبداً إلا مدة مقامهم في الدنيا فهذا يكون وزان قوله (لا يدقون فيها الموت إلا الموتة الأولى) وكان يفيد ذلك تقرير عدم خروجهم منها . وأما إذا قيل خالدين فيها إلا ما شاء الله لا يخلدوا ؛ فإن ذلك يفيد أن لهم حالين : فإن قيل هذا يقتضض عليكم بالاستثناء في أهل الجنة ، فإن هذا وارد فيهم بعينه . قيل قد اقترن بالاستثناء في أهل الجنة ما يناق ذلك وهو قوله (عطاء غير مجدود) ولهذا والله أعلم عقب الاستثناء بهذا رفقاً لهذا التوهم ، وعقب الاستثناء في أهل النار بالإخبار بأنه يفعل ما يريد ، ولا حجر عليه سبحانه فيما يريد بهم من عذاب أو إخراج منه ، فإن الأمر راجع إلى مشيئته وإرادته التي لا تخرج عن علمه وحكمته . كما عقب الاستثناء في سورة الأنعام بقوله (إن ربك حكيم عليم) فدل بذلك على أنه أدخلهم النار بحكمته وعلمه بأنه لا يصلح لهم سواها وله حكمة وعلم فيهم لا يبلغه العباد ، فإن اقتضض حكمته وعلمه فيهم غير ذلك لم تقصر عنه مشيئته النافذة وقدرته التامة .

ومما يوضح الأمر في ذلك أنه في آية الأنعام خاطبهم بذلك ، إما في النار وإما في موقف القيامة ، ولم يقيد مدة الخلود بدوام السماوات والأرض فقال (ويوم نحشرهم جميعاً : يامعشر الجن قد استكثرتم من الإنس ، وقال أوليائهم من الإنس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا ، قال النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم) فأمكن أن يكون هذا الاستثناء هو مدة مقامهم في البرزخ وفي مدة القيامة . وأما أن يقول لهم وهم في النار (النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله) وهو يريد مدة لبثهم في البرزخ وفي الموقف ؛ فهذا أمر قد علموه وشاهدوه ، فأى فائدة حصلت في الإخبار به ؟

الوجه التاسع عشر : قوله : وإذ خلقني فلم كلفني السجود لآدم وقد علم أني أعصيه ؟ فيقال له : كفي بك جهلاً ولؤماً أن سميت أمره وطاعته التي هي قرة العيون وحياة النفوس تكليفاً ، والتكليف إلزام الغير بما يشق عليه ويكرهه ولا يحبه ؛ كما يقول القائل : لا أفعل هذا إلا تكلفاً ، ولا ريب أن هذا لما كان كامناً في قلبك ظهر أثره في امتناعك من الطاعة ، ولو علمت أن أمره سبحانه هو غاية مصلحة العبد وسعادته ، وفلاحه وكاله لم تقل إنه كلفك بالسجود ، ولعلبت أنه أراد به مصلحتك ورحمتك وسعادتك الأبدية ، وقد سمي الله تعالى أوامره عهداً ووصايا ، ورحمة وشفاء ، ونوراً وهدى وحياة ،

قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحيمكم) فتأمل الفرق بين هذا الخطاب وبين قول القائل إنه دعاهم بأمره إلى تكليف مالا يطيقونه ولا يقدرين عليه لا الحكمة ولا المصلحة ولا لصفة حسنة في الأمر تقتضى دعاهم إليه ، ولم يأمرك حاجة منه إليك ، ولا عبثاً ولا سدى ؛ وكأنك لم تعرف أن أوامره رحمة ونعمة ومصالحة ، ونواهيه حمية وصيانة وحفظاً ، وهل وفق للصواب من أمره سيده بأمره ينفذه فقال له : لم أمرتني بذلك ، وهلا تركتني ولم تأمرني ؟ فمن أصل من هذا العبد سيلا ؟

الوجه العشرون : إنه سبحانه لما كان يعلم منك من الخبث والشر الكامن في نفسك مالا يعلمه غيره ، وكان ذلك موجباً لمقتته لك ، ولم يكن يجرى عليك ما تستحقته بمجرد علمه السابق قبل ؛ من غير أن تظهر الملائكة ما يحمد به ويثنى عليه ويعذر به إذا طردك عن قربه ، وأخرجك من جنته ، فأمرك بأمره ، فخرج منك الداء الدفين بمقابلته بالمعصية ومنازعتة سبحانه رداء الكبرياء ؛ فاستخرج أمره منك الكفر الخفي والداء الدوي ، وقام عذره في نفوس أوليائه وملائكته بما أصابك من لعنته وجرى عليك من نكاله وعقوبته . وصرت في ذلك إماماً لمن كان حاله حالك ، فهذا من بعض حكمه في أمره لمن علم أنه لا يطيعه ، فإنه لو عذبه وطرده بما يعلمه منه من غير أن يظهر غيره لوجد هو وغيره للقول سيلا ؛ وقال لو أمرتني لأطعتك ولكن عذبتني قبل أن تجربنى ولو جربتني لوجدتني سامعاً مطيعاً ؛ بل من تمام حكمته ورحمته أنه لا يعذبه بمعصيته حتى يدعو إلى الرجوع إليه مرة بعد مرة ، حتى إذا استحكمت إياؤه ومعصيته ولم يبق للقول فيه مطمع ولا للوعظة فيه تأثير وأيس منه حق عليه القول وظهر عذره من عذبه للخليفة ؛ وحمده وكاله المقدس .

قال مختصره محمد بن الموصلي عن الله عنه . وهذا الوجه أحسن من الوجه الأول

وأصوب . والله تعالى أعلم

الوجه الحادى والعشرون : قوله : وإذا أبيت السجود له فلم طردنى وذنبى أتى لم أر السجود لغيره ، فيقال لعذر الله : هذا تلبس إنما يروج على أشباه الأنعام من أتباعك حيث أوهمتهم أنك تركت السجود لآدم تعظيماً لله وتوحيداً له وصيانة لعزته أن تسجد لغيره ، فجازاك على هذا الإجلال والتعظيم بغاية الإهانة والطرده ، وهذا أمر لم يخطر ببالك ولم تعتذر به إلى ربك ، وإنما كان الحامل لك على ترك السجود الكبر والكفر والنخوة الإبلسية ، ولو كان في نفسك التعظيم والإجلال لله وحفظ جانب التوحيد لملك

على المبادرة إلى طاعته ، وهل التعظيم والإجلال إلا في امثال أمره ؟ ولقد قام لك من
 لإخوانك أصحاب يحامون عنك ويخاصمون ربهم فيك ، وينوحون عليك اعتذاراً عنك
 وتطلباً من ربك كما فعل صاحب تفلين إبليس في كتابه فإنه يقول فيه ما تردد منه قلوب
 أهل الإيمان فرقاً وتعظيماً لله من الاعتذار عنك ، وأن ما فعلته هو وجه الصواب ،
 إذ غرت على التوحيد أن يحملك على السجود لغيره ، وإنك لم تنزل رأس المحبين قائد
 المطيعين ولكن :

إذا كان المحب قليل حظ فاحسناته إلا ذنوب

ويا لله لقد قال هذا الخليفة منك والولى لك ما لم تستحسن أن تقول لربك
 ولا تظنه فيه .

الوجه الثاني والعشرون : قوله : وإذا قد أبعدي وطردني فلم سلطني على آدم حتى
 دخلت إليه وأغويته فيها ؟ فيقال له : هذا تلبس منك على من لا علم له بكيفية قصتك ؛
 خلق الله تعالى آدم وقد علم سبحانه أنه خلقه ليجمعه خليفة في الأرض ويستخلف أولاده
 إلى أن يرثها ومن عليها ، ولم يكن سبحانه لينزله إلى الأرض بغير سبب ؛ فإنه الحكيم
 في كل ما يأمر به ويقدره ويقضيه ، فأباح لآدم جميع ما في الجنة ، وحوى عنه شجرة
 واحدة . وقد وكل الله تعالى بكل واحد من البشر قريناً من الشياطين لتمام حكيمته التي
 لاجلها خلق الجن والإنس وكنت أنت قرين الأب لتمام الابتلاء ، فاقترضت حكيمته وحده
 سبحانه أن يبتلي بك الأبوين لسعادتهما وتمام شقوتك ، غلى بينك وبين الوسوسة لها
 لينفذ قضاءه وقدره السابق فيك وفيها وفي الذرية ، وإذا كان سبحانه قد أجرى
 ذريتك من ذريته بجرى الدم امتحاناً لهم وابتلاء ، فهكذا امتحن بك الأبوين مدة حياتهم
 فلم تكن لتفارقهما إلا بالموت كحال ذريتك مع ذريتهما .

الجزء الثاني

فصل في كسر الطاغوت الثالث

(الذي وضعته الجهمية لتعطيل حقائق الاسماء والصفات ، وهو طاغوت المجاز)

هذا الطاغوت لهج به المتأخرون ، والتجا إليه المعطلون ؛ وجعلوه لجنة يترسون بها من سهام الراشقين ، ويصدون به عن حقائق الوحي المبين ، فمنهم من يقول : الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا . ومنهم من يقول : الحقيقة هي المعنى الذي وضع له اللفظ أولا . والمجاز استعمال اللفظ فيما وضع له ثانيا ، فها هنا ثلاثة أمور : لفظ ومعنى واستعمال . فمنهم من جعل مورد التقسيم هو الأول . ومنهم من جعله الثاني . ومنهم من جعله الثالث . والقائلون حقيقة اللفظ كذا ومجازه كذا ، يعملون الحقيقة والمجاز من عوارض المعاني ، فإنهم إذا قالوا مثلا : حقيقة الأسد هو الحيوان المفترس ومجازه الرجل الشجاع جعلوا الحقيقة والمجاز للمعنى لا للألفاظ ، وإذا قالوا هذا الاستعمال حقيقة وهذا الاستعمال مجاز جعلوا ذلك من توابع الاستعمال . وإذا قالوا هذا اللفظ حقيقة في كذا . مجاز في كذا ، جعلوا ذلك من عوارض الألفاظ ، وكثير منهم يوجد في كلامه هذا وهذا وهذا . والمقصود أنهم سواء قسموا اللفظ ومدلوله أو استعماله في مدلوله طولبوا بثلاثة أمور (أحدها) تعيين ورود التقسيم (الثاني) صحته بذكر ما تشترك فيه الأقسام وما ينفصل وما يتميز به ، فلا بد من ذكر المشترك والمميز ضرورة صحة التقسيم (الثالث) التزام المميز والعكس ، فإن التقسيم من جنس التحديد : إذ هو مشتمل على القدر المشترك والقدر المميز الفارق ، فإن لم يطردهم التقسيم وينعكس كان تقسيما فاسداً .

فنقول : تقسيمكم الألفاظ ومعانيها واستعمالها فيها إلى حقيقة ومجاز ؛ إما أن يكون عقلياً أو شرعياً ، أو لغوياً أو اصطلاحياً . والأقسام الثلاثة الأولى باطلة ، فإن العقل لا مدخل له في دلالة اللفظ وتخصيصه بالمعنى المدلول عليه ، حقيقة كان أو مجازاً ؛ فإن دلالة اللفظ على معناه — وليست كدلالة الانكسار على الكسر والانفعال على الفعل — لو كانت عقلية لما اختلفت باختلاف الأمم ؛ ولما جهل أحد معنى لفظ ، والشرع لم يرد بهذا التقسيم ولا دل عليه ، ولا أشار إليه ؛ وأهل اللغة لم يصرح أحد منهم بأن العرب قسمت لغاتها إلى حقيقة ومجاز ، ولا قال أحد من العرب قط : هذا اللفظ حقيقة

وهذا مجاز ، ولا وجد في كلام من نقل لغتهم عنهم مشافهة ولا بواسطة ذلك . ولهذا لا يوجد في كلام الخليل وسيبويه والفرّاء وأبي عمرو بن العلاء والاصمعي وأمثالهم ، كما لم يوجد ذلك في كلام رجل واحد من الصحابة ؛ ولا من التابعين ولا تابع التابعين ، ولا في كلام أحد من الأئمة الأربعة .

وهذا الشافعي وكثرة مصنفاته ومباحثه مع محمد بن الحسن وغيره لا يوجد فيها ذكر المجاز البتة ؛ وهذه رسالته التي هي كأصول الفقه لم ينطق فيها بالمجاز في موضع واحد ، وكلام الأئمة مدون بحروفه لم يحفظ عن أحد منهم تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز ؛ بل أول من عرف عنه في الإسلام أنه نطق بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى ، فإنه صنف في تفسير القرآن كتاباً مختصراً سماه مجاز القرآن ؛ وليس مراده به تقسيم الحقيقة ، فإنه في تفسيره لا لفاظه بما هي موضوعة له ، وإنما عني بالمجاز ما يعبر به عن المنفط ويفسر به كما سمي غيره كتابه معاني القرآن ، أي ما يعنى بالفاظه ، ويراد بها ، وكما يسمى ابن جرير الطبري وغيره ذلك تأريلاً ، وقد وقع في كلام أحمد شيء من ذلك ؛ فإنه قال في (الرد على الجهمية فيما شككت فيه من مشابهة القرآن) : وأما قوله (إن معكم) فهذا من مجاز اللغة . يقول الرجل للرجل : سيجرى عليك رزقك . أنا مشتغل بك . وفي نسخة : وأما قوله (انني معكما أسمع وأرى) فهو جائز في اللغة ، يقول الرجل للرجل سأجرى عليك رزقك وسأفعل بك خيراً .

قلت : مراد أحد أن هذا الاستعمال مما يجوز في اللغة ، أي هو من جائز اللغة لا ممنوعانها ، ولم يرد بالمجاز أنه ليس بحقيقة وأنه يصح نفيه ، وهذا كما قال أبو عبيدة في تفسيره إنه مجاز القرآن ، ومراد أحمد أنه يجوز في اللغة أن يقول الواحد المعظم نفسه : نحن فعلنا كذا ؛ فهو مما يجوز في اللغة ، ولم يرد أن في القرآن ألفاظاً استعملت في غير ما وضعت له ، وإنما يفهم منها خلاف حقائقها ، وقد تمسك بكلام أحمد هذا من ينسب إلى مذهبه أن في القرآن مجازاً كالفاضي أبي يعلى وابن عميل وابن الخطاب وغيرهم ، ومنع آخرون من أصحابه ذلك ، كأبي عبد الله بن حامد ، وأبي الحسن الجزري وأبي الفضل التيمي .

وكذلك أصحاب مالك مختلفون ، فكثير من متأخريهم يثبت في القرآن مجازاً ، وأما المتقدمون كابن وهب وأشهب وابن القاسم فلا يعرف عنهم في ذلك لفظه واحدة . وقد صرح بنتي المجاز في القرآن محمد بن خواز منداد البصري المالكي وغيره من المالكية ، وصرح بنفيه داود بن علي الاصبهاني وابنه أبو بكر ، ومندرج بن سعيد

البوطي؛ وصنف في نفيه مصنفاً، وبعض الناس يحكي في ذلك عن أحد روايتين.
وقد أنكرت طائفة أن يكون في اللغة مجازاً بالكلية، كإسحاق الأسفرائيني
وغيره. وقوله له غور لم يفهمه كثير من المتأخرين؛ وظنوا أن النزاع لفظي،
وسند ذكر أن مذهبه أسند وأصح عقلاً ولغة من مذهب أصحاب المجاز. وطائفة أخرى
غلت في ذلك الجانب وادعت أن أكثر اللغة مجاز، بل كلها، وهؤلاء أقبح قولاً وأبعد
عن الصواب من قول من نفي المجاز بالكلية، بل من نفاها أسعد بالصواب.

فصل

(وإذا علم أن تقسيم الالفاظ إلى حقيقة ومجاز ليس تقسيماً شرعياً ولا عقلياً ولا لغوياً
فهو اصطلاح محض؛ وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة المفضلة بالنص، وكان
منشؤه من جهة المعتزلة والجهمية ومن سلك طريقهم من المتكلمين وأشهر ضوابطهم
قولهم: إن الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً. والمجاز هو اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له أولاً، ثم زاد بعضهم: في العرف الذي وقع به التخاطب، لتدخل
الحقائق الثلاث وهي اللغوية والشرعية والعرفية.

والكلام على ذلك من وجوه (أحدها) ما تعنون باللفظ، سواء كانت اللغات توقيفية
كما هو قول جمهور الناس أو اصطلاحية كما هو قول أبي هاشم الجبائي ومن تبعه،
أتعنون به جعل اللفظ دليلاً على المعنى، أم تعنون به غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى
يصير فيه أشهر من غيره، أم تعنون به مطلق الاستعمال ولو مرة واحدة في صورة واحدة
كما قلتم من شرط المجاز الوضع؛ فإن الوضع في كلامكم ما يدور على هذه المعاني الثلاثة؛
وهذا كله إنما يصح إذا علم أن الالفاظ العربية وضعت أولاً لمعان ثم استعملت فيها ثم
وضعت لمعان آخر بعد الوضع الأول والاستعمال بعده والوضع الثاني والاستعمال بعده
ولا تتم لكم دعوى المجاز إلا بهذه المقامات الأربع، وإيس معكم ولا مع غيركم سوى
استعمال اللفظ في المعنى، وأما أنهم وضعوه لمعنى ثم استعملوه فيه، ثم وضعوه بعد ذلك
لمعنى آخر غير معناه الأول ثم استعملوه فيه، فدعوى ذلك قول بلا علم، وهو حرام في
حق المخلوق، فكيف في كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، فمن يمكنه من بني آدم
أن يثبت ذلك؛ وهذا لو أمكن العلم به لم يكن له طريق إلا الوحي وخبر الصادق
المعلوم بالضرورة صدقه.

الوجه الثاني: إن هذا إنما يمكن دعواه إذا ثبت أن قولاً من العقلاء اجتمعوا

واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا ثم استعملوا تلك الألفاظ في تلك المعاني؛ ثم بعد ذلك اجتمعوا وتواطوا على أن يستعملوا تلك الألفاظ بعينها في معانٍ آخر غير المعاني الأولى، لعلاقة بينها وبينها، وقالوا هذه الألفاظ حقيقة في تلك المعاني مجاز في هذه وهذه؛ ولا نعرف أحداً من العقلاء قاله قبل أبي هاشم الجبائي، فإنه زعم أن المعاني اصطلاحية، وأن أهل اللغة اصططلحوا على ذلك، وهذا مجاهرة بالكذب، وقول بلا علم، والذي يعرفه الناس استعمال هذه الألفاظ في معانيها المفهومة منها.

الوجه الثالث: إن قولكم: الحقيقة هي اللفظ المستعمل في موضوعه، فلزم منه انتفاء كونه حقيقة قبل الاستعمال وليس بمجاز، فتكون الألفاظ قبل استعمالها لا حقيقة ولا مجازاً، هذا وإن استلزمه فإنه يستلزم أصلاً فاسداً، ومستلزم لأمراً فاسداً. أما الأصل الفاسد فهو أن ههنا وضماً سابقاً على الاستعمال، ثم طرأ عليه الاستعمال فصار باعتباره حقيقة ومجازاً؛ وهذا بما لا سبيل إلى العلم به كما تقدم، ولا يعرف تجرد هذه الألفاظ عن الاستعمال، بل تجردها عن الاستعمال محال، وهو كتجرد الحركة عن المتحرك نعم إنما تجرد في الذهن وهي حينئذ ليست ألفاظاً، وإنما هي تقدر ألفاظاً لا حكم لها؛ وثبوتها في الرسم مسبوق بالنطق بها، فإن الخط يستلزم اللفظ من غير عكس.

وأما استلزامه الأمر الفاسد فإنه إذا تجرد اللفظ عن الاستعمال جاز أن يوضع للمعنى الثاني من غير أن يستعمل في معناه الأول، وحينئذ فيكون مجازاً لا حقيقة له، فإذا الحقيقة هي اللفظ المستعمل في موضوعه وقد نقل عنه إلى مجازيه، وهل هذا إلا نوع من السكينة الباطلة؛ اللهم إلا أن يأتي وحى بذلك فيجب المصير إليه.

الوجه الرابع: إن هذا يستلزم تعطيل الألفاظ عن دلالتها على المعاني وذلك بمنع؛ لأن الدليل يستلزم مدلوله من غير عكس.

(فإن قيل) لا يلزم من عدم الاستعمال عدم الدلالة فإنهما غير متلازمين (قيل) بل يلزم لزوماً بيناً، فإن دلالاته عليه إنما تتحقق باستعماله، فإن الدلالة هي فهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه فلا تتحقق لها بدون الاستعمال البتة؛ والاستعمال إما أن يكون هو معنى الحقيقة والمجاز وهذا إنما يقوله من يقول إن الحقيقة استعمال اللفظ في موضعه، أو جزء مسمى الحقيقة، كما يقوله من يقول: إنها اللفظ المستعمل في موضعه، وعلى التقديرين فيلزم تجرد اللفظ عن حقيقته ومجازيه قبل الاستعمال مع وجود دلالاته على أحدهما، وهذا جمع بين التقيضين فتأمل.

— الوجه الخامس : إن الفائلين بالمجاز مختلفون ، هل يستلزم المجاز الحقيقة أم لا . على قولين ، ولم يختلفوا أن الحقيقة لا تستلزم المجاز ؛ فإنه لا يجب أن يكون لكل حقيقة مجاز والذين قالوا باللزوم احتجوا بأنه لو لم يكن المجاز مستلزماً للحقيقة لعرى وضع اللفظ للمعنى عن الفائدة ؛ وكان وضعه عبثاً ، والحقيقة عندهم إما استعمال اللفظ وإما وضع اللفظ المستعمل في موضعه ، فلا يتصور عندهم مجاز حتى يسبق استعمال في الحقيقة ، وهذا سبق بما لا سبيل لهم العلم به بوجه من الوجوه ، فيستحيل على أصلهم التمييز بين الحقيقة والمجاز .

فإن قالوا نحن نختار القول الأول وأن المجاز لا يستلزم الحقيقة ؛ فإن العرب تقول : شابت لمة الليل . وقامت الحرب على ساق ، وهذه مجازات لم يسبق لها استعمال في حقائقها ولم تستعمل في غير مدلولاتها المجازية .

قيل لهم الجواب من وجهين (أحدهما) أن المجاز وإن لم يستلزم استعمال اللفظ في حقيقته فلا بد أن يستلزم وضع اللفظ لمعناه الحقيقي ، فلو لم يتقدم وضع هذه الألفاظ لحقائقها لكانت قد وضعت لهذه المعاني وضعاً أولياً ، فتكون حقيقة لا مجازاً ، فإذا لم يكن لهذه الألفاظ موضوع سوى معناها لم تكن مجازاً ، وإن كان لها موضوع سواء بطل الدليل .

(الثاني) إنكم إنما تعنون بقولكم : لو استلزم المجاز الحقيقة لكان كمنحو قامت الحرب على ساق ، وشابت لمة الليل ، حقيقة انه لا بد لمفرداتها من حقيقة ، أو لا بد للتركيب من حقيقة ، فإن أردتم الأول فسلم ، وهذه المفردات لها حقائق فبطل الدليل ؛ وإن أردتم الثاني فهو بناء على أن دلالة المركب تنقسم إلى حقيقية ومجازية . وهذا ينازع فيه جمهور الفائلين بالمجاز ، ويقولون إن المجاز في المفردات لا في التركيب ؛ إذ لا يعقل وقوعه في التركيب ؛ لأنه لا يتصور أن يكون للاسناد جهتان : إحداهما جهة حقيقة ، والأخرى جهة مجاز ، بخلاف المفردات ، والفرق بينهما أن الإسناد لم يوضع أولاً للمعنى ثم نقل عنه إلى غيره ؛ ولا يتصور فيه ذلك وإن تصور في المفرد .

— الوجه السادس : إن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز لا يدل على وجود المجاز ، بل ولا على إمكانه ، فإن التقسيم لا يدل على ثبوت كل واحد من الأقسام في الخارج ، ولا على إمكانها ، فإن التقسيم يتضمن حصر المقسوم في تلك الأقسام ، هي أعم من أن تكون موجودة أو معدومة ، ممكنة أو نمتنعة فيها منا أمران (أحدهما) انحصار المقسوم في أقسامه ، وهذا يعرف بطرق : منها أن يكون التقسيم دائراً بين النفي والإثبات . ومنها

أن يجرم العقل بنفي قسم آخر غيرها . ومنها أن يحصل الاستقراء التام المفيد للعلم ، أو الاستقراء المفيد للظن .

(والثاني) ثبوت تلك الأقسام أو بعضها في الخارج ؛ وهذا لا يستفاد من التقسيم بل يحتاج إلى دليل منفصل يدل عليه ، وكثير من أهل النظر يغلط في هذا الموضع ، ويستدل بصحة التقسيم على الوجود الخارجي وإمكانه ، وهذا غلط محض ، كما يغلط كثير منهم في حصر ما ليس بمحصور ، فإن الذهن يقسم المعلوم إلى موجود ومعدوم ، وما ليس بموجود ولا معدوم ، والموجود إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره ، وإما لا قائم بنفسه ولا قائم بغيره ، وإما قائم بنفسه وغيره . وإما داخل العالم أو خارجه ، أو داخله وخارجه ؛ أو لا داخله ولا خارجه . وأمثال ذلك من التقسيمات الذهنية التي يستحيل ثبوت بعض أقسامها في الخارج .

إذا عرف ذلك فالذين قسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز إن أرادوا بذلك : التقسيم الذهني لم يقدم ذلك شيئاً ؛ وإن أرادوا التقسيم الخارجي ، لم يكن معهم دليل يدل على وجود الجميع في الخارج سوى مجرد التقسيم ؛ وهو لا يفيد الثبوت الخارجي ، فخطئذ لا يتم لهم مطلوبهم حتى يثبتوا أن ههنا ألفاظاً وضعت لمعان حتى تقلب عنها بوضع ثان على معانٍ آخر غيرها ، وهذا مما لا سبيل لأحد إلى العلم به .

الوجه السابع : أن تقسيم الألفاظ إلى ألفاظ مستعملة فيما وضعت له ؛ وألفاظ مستعملة في غير ما وضعت له . تقسيم فاسد يتضمن إثبات الشيء ونفيه ، فإن وضع اللفظ للمعنى هو تخصيصه به بحيث إذا استعمل فهم منه ذلك المعنى ، ولا يعرف للوضع معنى غير ذلك ؛ ففهم المعنى الذي سميتوه أو سميت اللفظ الدال عليه أو استعماله على حسب اصطلاحكم مجازاً مع نفي الوضع جمع بين التقيضين ، وهو يتضمن أن يكون اللفظ موضوعاً غير موضوعاً .

فإن قلتم : لا تناقض في ذلك فإننا نقيسنا الوضع الأول وأثبتنا الوضع الثاني . قيل لكم : هذا دور ممتنع ، فإن معرفة كونه مجازاً متوقف على معرفة الوضع الثاني ومستفاد منه ، فلو استفيد معرفة الوضع من كونه مجازاً لزم الدور الممتنع ، فمن أين علمتم أن هذا وضع ثان للفظ ، وليس معكم إلا أن ادعيتم أنه مجاز ؛ ثم قلتم فيلزم أن يكون موضوعاً وضماً ثانياً ، فإنكم إنما استفدتم كونه مجازاً من كونه مستعملاً في غير موضوعه فكيف يستفاد كونه مستعملاً في غير موضوعه من كونه مجازاً ؟

بوضحه الوجه الثامن : إنه ليس معكم إلا استعمال ؛ وقد استعمل في هذا وهذا ؛

فن أين لكم أن وضعه لاحدهما سابق على وضعه للآخر ؛ ولو ادعى آخر أن الأمر بالعكس كانت دعواه من جنس دعواكم وسيأتي الكلام على الإطلاق والتقييد الذي هو حقيقة ما تعرفونه به ، وأنه لا يفيدكم شيئاً البتة .

الوجه التاسع : أن هذا يتضمن التفريق بين المتماثلين ؛ فإن اللفظ إذا أفهم هذا المعنى تارة وهذا تارة فدعوى المدعى أنه موضوع لاحدهما دون الآخر ، وأنه عند فهم أحدهما يكون مستعملاً في غير ما وضع له ؛ تحكم محض ، وتفريق بين المتماثلين .

الوجه العاشر : أن هذا تقسيم فاسد لا ينضبط بضابط صحيح ، ولهذا عامة ما يسميه بعضكم مجازاً يسميه غيره حقيقة ، وهذا يدعى أنه استعمل فيما لم يوضع له ؛ وذلك يدعى أن هذا موضوعه ، وذلك أنه ليس في نفس الأمر فرق يتميز به أحد النوعين عن الآخر فإن الفرق إما في نفس اللفظ ، وإما في المعنى وكلاهما منتف قطعاً أما انتفاء الفرق في اللفظ فظاهر ، فإن اللفظ بما سميتوه حقيقة وما سميتوه مجازاً واحد ، وأما الفرق المعنوي فمتف أيضاً ، إذ ليس بين المعنيين من الفرق ما يدل على أنه وضع لهذا ولم يوضع لهذا بوجه من وجوه الدلالة ؛ ولهذا لما تفتن بعض الفضلاء لذلك قال : إنما يعرف الفرق بين الحقيقة والمجاز بنص أهل اللغة على أن هذا حقيقة وهذا مجاز ، فإن أراد بأهل اللغة العرب العاربة الذين نقلت عنهم الألفاظ ومعانيها ، فلم ينص أحد منهم البتة على ذلك ؛ وإن أراد من نقل عنهم الألفاظ ومعانيها مشافهة من أئمة اللغة كالاصمعي والخليل والفراء وأمثالهم فكذلك . وإن أراد المتأخرين منهم الذين قسموا اللفظ إلى حقيقة ومجاز كان جنى والزخشرى وأبي على وأمثالهم ، فهذا اصطلاح منهم لا إخبار عن العرب ، ولا عن نقلة اللغة أنهم نقلوه عن العرب ، وحينئذ فتعود المطالبة لهم بالفرق المطرد المنعكس بين ماسمونه حقيقة وما سموه مجازاً ، وسنذكر إن شاء الله تعالى فروقهم ونبطلها . يوضحه :

الوجه الحادى عشر : إن تمييز الألفاظ والتفريق بينها تابع لتمييز المعاني والتفريق بين بعضها وبعض ، فإذا لم يكن المعنى الذى سموه حقيقة منفصلاً متميزاً من المعنى الذى سموه مجازياً بفصل يعلم به أن استعماله في هذا حقيقة ، واستعماله في الآخر مجاز ، لم يصح التفريق في اللفظ ، وكان تسميته لبعض الدلالة حقيقة ولبعضها مجازاً تحكما محضاً .

الوجه الثانى عشر : أنهم اختلفوا هل تفتقر صحة الاستعمال المجازى إلى النقل في كل صورة ؛ كما تفتقر إلى ذلك الحقيقة أم لا - على قولين . والصحيح عندهم أنه لا بشرط ، قالوا : وليس مورد النزاع في الأشخاص كزبد وأسد وبحر وغيث ، إذ لا تتوقف صحة

هذا الإطلاق على كل شخص شخص على النقل .
فنقول : لا يتحقق ذلك في الأشخاص ولا في الأنواع ، أما الأشخاص فظاهر ،
فإنه لا يشترط في استعمال اللفظ في كل واحد منها النقل عن أهل اللغة إذا كانت العلاقة
موجودة في الأفراد . وأما الأنواع فلا يكفي في استعمال اللفظ في كل صورة ظهور نوع
من العلاقة المعبرة ، فإن من العلاقات عندهم علاقة الزوم ، بحيث يتجاوز عن الملزوم
إلى لازمه ، وعكسه ، وعلاقة التضاد بأن يتجاوز من أحد الضدين إلى الآخر ، وعلاقة
المشابهة وعلاقة الجوار والقرب . وعلاقة تقدم ثبوت الصفة للحمل ، وعلاقة كونه آيلاً
إليها ؛ فبعضهم جعل أنواع العلاقات أربعة ، وبعضهم أوصلها إلى اثني عشر علاقة .
وبعضهم أوصلها إلى خمسة وعشرين ؛ ولو أوصلها آخر إلى خمسة وسبعين لقبولوا منه .
ومن المعلوم أنه ما من شيئين إلا وبينهما علاقة من هذه العلاقات ، فإذا لم يشترط
النقل في آحاد الصور واكتفى بنوع العلاقة لزم من ذلك صحة التجوز بإطلاق كل لازم
على لازمه ، وكل لازم على ملزومه ، وكل ضد على ضده ، وكل مجاور على مجاوره ؛ وكل
شيء كان على صفة ثم فارقها على ما اتصف بها ، وكل مشبه على مشبهه ، وفي ذلك من
الخطب وفساد اللغات ، وبطلان التفاهم ، ووقوع اللبس والتليس ما يمنع منه العقل والنقل
ومصالح الآدميين ، فيجوز تسمية الليل نهاراً والنهار ليلاً ، والمؤمن كافراً والكافر
مؤمناً ، والصادق كاذباً ، والكاذب صادقاً ؛ والمسك نكتاً والتن مسكاً ، والبول طعاماً ،
والطعام بولاً ؛ وتسمية كل شيء باسم ضده ؛ ومجاوره ومشابهه ، ولازمه وملزومه .
فهل يقول هذا أحد من عقلاء بني آدم ؟ وهل في العالم قول أفسد من قول هذا لازمه ؟
ولما ورد عليهم وعرفوا أنه وارد لا محالة قالوا المانع يمنع من ذلك ؛ ولولا المانع
لفلنا به . فيقال : يا لله العجب ما أسهل الدعوى التي لا حقيقة لها عليكم . أليس من
المعلوم أن إضافة الحكم إلى المانع يستلزم أمرين . أحدهما قيام المقتضى والآخر إثبات
المانع ، فقد سلمتم حينئذ أن المقتضى للتجوز المذكور موجود ؛ وادعيتم على العرب وأهل
اللغة أن هذه العلاقات عندهم مقتضية لإطلاق اسم الضد على ضده ، واللازم على ملزومه
والمجاور على مجاوره ، ثم ادعيتم أنهم منعوكم من هذا التجوز فيما لا يخصه إلا الله تعالى
فن إن لكم الشهادة عليهم بهذا المقتضى وهذا المانع ؛ وأين قالوا لكم أبجنا لكم إطلاق
هذه الأضداد الخاصة على أضدادها ، وهذه اللوازم على ملزوماتها ، وحرمانا عليكم ما عداها
وهل معكم غير الاستعمال الثابت عنهم . وذلك الاستعمال لا يفيد أن ذلك بوضعهم
وعرفهم من خطابهم ، فلم يستعملوه وما لم يتفاهروه من مخاطباتهم علينا أنه ليس من

لغتهم ، وما فهموه واستعملوه هو من لغتهم ، وإذا دار الأمر بين إضافة الحكم إلى عدم مقتضيه وإضافته إلى وجود مانعه تعينت حوالته على عدم مقتضيه تخلصاً من دعوى التعارض والتناقض فإن الصورة الممنوع منها إذا كانت مثل الصورة المستعملة كان التفريق بينهما تفريقاً بين المتماثلين ، والعقل بأباه ويمنع منه .

وهذه المحالات إنما لزم من تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم بوضعه :

الوجه الثالث عشر . إن الذين اشترطوا النقل قالوا : لو جاز الإطلاق من غير فعل لكان ذلك إما قياساً إن كان مستنداً إلى وصف نبوتى مشترك بين صورة الاستعمال وصورة الإلحاق . وإما اختراعاً إن لم يستند إلى ذلك ، فأجابهم من لم يشترط النقل بأن قالوا : العلاقة مصححة للتجاوز ، كرفع الفاعل ونصب المفعول ؛ فإنما لما استقرأنا لغتهم وجدناهم يرفعون ما نطقوا به من أسماء المفعولين (١) علمنا أن سبب الرفع هو الفاعلية وسبب النصب هو المفعولية ، فهكذا استقرأ علاقات المجاز ؛ وليس كذلك إطلاقهم كل ضد على ضده ، وكل لازم على لازمه .

وهذا الجواب من أفسد الأجوبة ، فإننا نعم بالضرورة من لغتهم رفع كل فاعل ونصب كل مفعول ، وجر كل مضاف ؛ ولا يختلف في ذلك صورة من الصور ، فإنما لم نجد ذلك بنقل تواتر ولا آحاد ولا استقراء يفيد علماً ولا ظناً ولا اطراد استعمال ، فقياس التجوز بكل ضد على ضده ، وبكل ملزوم على ملزومه على رفع الفاعل ونصب المفعول من أفسد القياس .

الوجه الرابع عشر : أنهم قالوا : يعرف المجاز بصحة نفيه ، أى إذا صح نفيه عما أطلق عليه كان مجازاً . كما يقال لمن قال : فلان بحر وأسد وشمس ؛ وحرار وكلب وميت ليس كذلك . وهذا بخلاف الحقيقة ، فإنه لا يصح أن ينفي عما أطلق عليه لفظاً ؛ فلا يقال للبحر والأسد والبحر والشمس ليس كذلك ، فإنه يكون كذباً ؛ وقد اعترفوا هم بطلانه فقالوا : هذا فرق يلزم منه الدرر ، وذلك أن صحة النفي وامتناعه يتوقف على معرفة الحقيقة والمجاز ، فلو عرفناهما بصحة النفي وامتناعه لزم الدرر .

الوجه الخامس عشر : إن كثيراً من الحقائق يصح إطلاق النفي عليها باعتبار عدم فائدتها ؛ وليست مجازاً كقوله يطلع عن الكهان ليسوا بشيء ، ومن هذا سلب الحياة

(١) كذا ولعله الفاعلين وينصبون ما نطقوا به من أسماء المفعولين .

والسمع والبصر والعقل عن الكفار . ومن هذا سلب الإيمان عن لا أمانة له ؛ وسلبه عن الزاني والسارق والشارب الخمر والمتهب ، وسلب الصلاة عن الفذ خلف الصف ، وسلب الصلاة عن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب ، ولم يعلمن في صلاته عند كثير من هؤلاء ، فإن هذه الحقائق ثابتة عندهم وقد أُطلق عليها السلب ، وليس من هذا قوله سلب ليس المسكين بالطواف الذي توده اللقمة واللقمتان ، وليس الشديد بالصرعة ونحو ذلك . فإن هذا لم ينف فيه صحة إطلاق الاسم ، وإنما نفي اختصاص الاسم بهذا الاسم وحده ؛ وإن غيره أولى بهذا الاسم منه ، فقامله فإن بعض الناس نقض به عليهم قولهم : إن المجاز ما صح نفيه ، وهو نقض باطل . وأما النقض الصحيح فما صح نفيه لنقضه وعدم حصول المطلوب منه مع إطلاق الاسم عليه حقيقة والله تعالى أعلم .

الوجه السادس عشر : أن يقال ما تعنون بصحة النفي ، نفي المسمى عند الإطلاق أم المسمى عند التقييد أم القدر المشترك أم أمراً رابعاً ؛ فإن أردتم الأول كان حاصله أن اللفظ له دلالتان ، دلالة عند الإطلاق ؛ ودلالة عند التقييد ، بل المقيد مستعمل في موضوعه ، وكل منهما منفي عن الآخر ؛ وإن أردتم الثاني لم يصح نفيه فإن المفهوم منه هو المعنى المقيد فكيف يصح نفيه ؟ وإن أردتم القدر المشترك بين ما سميتوه حقيقة ومجازاً لم يصح نفيه أيضاً ؛ وإن أردتم أمراً رابعاً فبينوه لنحكم عليه بصحة النفي أو عدها وهذا ظاهر جداً لا جواب عنه كما ترى .

الوجه السابع عشر : إن هذا النفي الذي جعلتم صحته عياراً على المجاز ؛ وفرقاً بينه وبين الحقيقة ؛ هو الصحة عند أهل اللسان أو عند أهل الاصطلاح على التقسيم إلى الحقيقة والمجاز أو عند أهل العرف ؛ فمن هم الذين يستدل بصحة نفيهم ، ويجعل عياراً على كلام الله ورسوله ، بل كلام كل متكلم ؟ فإن كان المعبر نفي أهل اللسان ، طولبتم بصحة النقل عنهم بأن هذا يصح نفيه وهذا لا يصح نفيه . ولن تجدوا إلى ذلك سبيلاً ؛ وإن كان المعبر نفي أهل الاصطلاح لم يقد ذلك شيئاً ؛ لأنهم اصطلاحوا على أن هذا مجاز ، فيصح لهم نفيه ، وهذا حقيقة فلا يصح لهم نفيه ، فكان ماذا ؟ وهل استفدنا بذلك شيئاً وإن كان الاعتبار بصحة نفي أهل العرف فنفيهم تابع لعرفهم وفهمهم ، فلا يكون عياراً على أصل اللغة .

الوجه الثامن عشر : إن صحة النفي مدلول عليه بالمجاز فلا يكون دليلاً عليه ، إذ يلزم منه أن يكون الشيء دليلاً على نفسه ومدلولاً لنفسه ، وهذا عين لزوم الدور .

الوجه التاسع عشر : أنكم فرقتهم أيضاً بينهما أن المجاز ما يتبادر غيره إلى الذهن ،

فالمدلول إن تبادر إلى الذهن عند الإطلاق كان حقيقة ، وكان غير المتبادر مجازاً ، فإن الأسد إذا أطلق تبادر منه الحيوان المفترس دون الرجل الشجاع ، فهذا الفرق مبنى على دعوى باطلة وهو تجريد اللفظ عن القرائن الكلية والنطق به وحده ، وحينئذ فيتبادر منه الحقيقة عند التجرد ، وهذا الفرض هو الذى أوقعكم في الوم ، فإن اللفظ بدون التقيد والتركيب بمنزلة الأصوات التى ينطق بها لا تفيد فائدة ، وإنما يفيد تركيبه مع غيره تركيباً اسنادياً يصح السكوت عليه ، وحينئذ فإنه يتبادر منه عند كل تركيب بحسب ما يفيد به ؛ فيتبادر منه في هذا التركيب ما لا يتبادر منه في هذا التركيب الأخير .

فإذا قلت هذا الثوب خطته لك بيدي ، تبادر من هذا أن اليد آلة الخياطة لا غير ، وإذا قلت : لك عندي يدٌ الله يجزيك بها ؛ تبادر من هذا النعمة والإحسان . ولما كان أصله الإعطاء وهو باليد عبر عنه بها ، لأنها آلة وهى حقيقة في هذا التركيب ، وهذا التركيب ، فما الذى صيرها حقيقة في هذا ؛ مجازاً فى الآخر ؟

فإن قلت : لانا إذا أطلقنا لفظه يد تبادر منها العضو المخصوص . قيل لفظه يد بمنزلة صوت ينطق به لا يفيد شيئاً البتة حتى تقيده بما يدل على المراد منه ، ومع التقييد بما يدل على المراد لا يتبادر سواء ، فتكون الحقيقة حيث استعملت فى معنى يتبادر إلى الفهم ، كذلك لفظه أسد لا يفيد شيئاً ولا يعلم مراد المتكلم به حتى إذا قال زيد أسد أو رأيت أسداً يصل ؛ أو فلان افترسه الأسد فأكله ، أو الأسد ملك الوحوش ونحو ذلك ، علم المراد به من كلام المتكلم ، وتبادر فى كل موضع إلى ذهن السامع بحسب ذلك التقييد والتركيب ، فلا يتبادر من قولك : رأيت أسداً يصل ، إلا رجلاً شجاعاً ، فلزم أن يكون حقيقة .

فإن قلت : نعم ذلك هو المتبادر ، ولكن لا يتبادر إلا بقريئة ، بخلاف الحقيقة فإنها يتبادر معناها بغير قريئة ، بل بمجرد الإطلاق ، قيل لكم : حاد البحث جدداً ؛ وهو أن اللفظ بغير قريئة ولا تركيب لا يفيد شيئاً ولا يستعمل فى كلامنا فى الألفاظ المقيدة المستعملة فى التخاطب .

فإن قلت : ومع ذلك فإنها عند التركيب تحتمل معنيين أحدهما أسبق إلى الذهن من الآخر ، وهذا الذى نعى بالحقيقة . مثاله أن القائل إذا قال رأيت اليوم أسداً ، تبادر إلى ذهن السامع الحيوان المخصوص ، دون الرجل الشجاع ، هذا غاية ما تقدرون عليه من الفرق وهو أقوى ما عندكم ، ونحن لا ننكره . ولكن نقول اللفظ الواحد تختلف دلالاته عند الإطلاق والتقييد ؛ ويكون حقيقة فى المطلق والمقيد . مثاله لفظ العمل ؛ فإنه

عند الإطلاق إنما يفهم منه عمل الجوارح ؛ فإذا قيد بعمل القلب كانت دلالة عليه أيضاً حقيقة ؛ واختلفت دلالاته بالإطلاق والتقييد ؛ ولم يخرج بذلك عن كونه حقيقة ، وكذلك لفظ الإيمان عند الإطلاق يدخل فيه الأعمال ، كقوله ﷺ : الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق ؛ والحياة شعبة من الإيمان ؛ فإذا قرن بالأعمال كانت دلالاته على التصديق بالقلب ، وكقوله (آمنوا وعملوا الصالحات) فاختلقت دلالاته بالإطلاق والتقييد ؛ وهو حقيقة في الموضوعين .

وكذلك لفظ الفقير والمسكين يدخل فيه الآخر عند الإطلاق ، فإذا جمع بينهما لم يدخل مسمى أحدهما في مسمى الآخر . وكذلك لفظ التقوى والقول السديد ؛ إذا أطلق لفظ التقوى تناول تقوى القلب والجوارح واللسان ، فإذا جمع بينهما تقيدت دلالاته كقوله تعالى (اتقوا الله وقولوا قولا سديداً) وكذلك لفظ التقوى عند الإطلاق يدخل فيه الصبر ، فإذا قرن بالصبر لم يدخل فيه كقوله تعالى (بل إن تصبروا وتتقوا) وقوله (وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور) ونظائر ذلك أكثر من أن تذكر . وأخص من هذا أن يكون اللفظ لا يستعمل إلا مقيداً كالرأس والجوارح واليد وغير ذلك ؛ فإن العرب لم تستعمل هذه الألفاظ مطلقاً ، بل لا تنطق بها إلا مقيدة كرأس الإنسان ، ورأس الطائر . ورأس الدابة . ورأس الماء . ورأس الأمر . ورأس المال . ورأس القوم . فها هنا المضاف والمضاف إليه جميعاً حقيقة ، وهما موضوعان . ومن توهم أن الأصل في الرأس للإنسان وأنه نقل منه إلى هذه الأمور فقد غلط أقيح غلط ، وقال ما لا علم له به بوجه من الوجوه ، ولو عارضه آخر بضد ما قاله كان قوله من جنس قوله لا فرق بينهما ؛ فالقيد موضع النزاع والمطابق غير مستعمل ولا يفيد قتأله . وكذلك الجناح لجناس الطائر حقيقة ، وجناح السفر حقيقة فيه ، وجناح الذل حقيقة فيه ، فإن قيل ليس للذل جناح ، قلنا ليس له جناح ريش ؛ وله جناح معنوي يناسبه ، كما أن الأمر والمال والماء ليس له رأس الحيوان ولها رأس بحسبها ، وهذا حكم عام في جميع الألفاظ المضافة كاليد والعين وغيرهما ، فبد البعوضة حقيقة ، وبد القيل حقيقة ، وليست مجازاً في أحد الموضوعين حقيقة في الآخر ، وليست اليد مشتركة بينهما اشتراكاً لفظياً . وكذلك إرادة البعوض وحياتها وقوتها حقيقة ، وإرادة الملك وقوته وحياته حقيقة ، ومعلوم أن القدر المشترك بين الأسد والرجل الشجاع ، وبين البليد والحرار أعظم من القدر المشترك الذي بين البعوضة والقيل ؛ وبين البعوضة والملك . وإذا جعلتم اللفظ حقيقة هناك باعتبار القدر المشترك ، فهلا جعلتموه حقيقة باعتبار القدر المشترك فيما هو

أظهر وأبين ، وهذا يدل على تناقضكم وتفريقكم بين المتماثلين ، وسلبكم الحقيقة عما هو أول بها .

بوضحة الوجه العشرون : وهو أنكم فرقتم بقولكم : إن المجاز يتوقف على القرينة ، والحقيقة لا تتوقف على القرينة ، ومرادكم أن إفادة الحقيقة لمعناها الإفرادى غير مشروط بالقرينة ، وإفادة المجاز لمعناه الإفرادى مشروط بالقرينة . فيقال لكم اللفظ عند تجرده عن جميع القرائن التي تدل على مراد المتكلم بمنزلة الأصوات التي ينبثق بها ، فقولك تراب ماء . حجر . رجل . بمنزلة قولك : طلق غاق ونحوها من الأصوات ، فلا يفيد اللفظ ويصير كلاماً إلا إذا اقترن به ما يبين المراد ؛ ولا فرق بين ما يسمى حقيقة في ذلك وما يسمى مجازاً ، وهذا لا نزاع فيه بين منكرى المجاز ومثبتيه ؛ فإن أردتم بالمجاز احتياج اللفظ المفرد في إفادته المعنى إلى قرينة لزم أن تكون اللغات كلها مجازاً ، وإن فرقتم بين بعض القرائن وبعض كان ذلك تحكما محضاً لا معنى له .

وإن قلتم القرائن نوعان : لفظية وعقلية : فإنا نتوقف فهم المراد منه على القرائن العقلية فهو المجاز ؛ وما ترفق على اللفظية فهو الحقيقة .

قيل : هذا لا يصح فإن العقل المجرد لا مدخل له في إفادة اللفظ لمعناه ، سواء كان حقيقة أو مجازاً ، وإنما يفهم معناه بالنقل والاستعمال ، وحينئذ يفهم العقل المراد بواسطة أمرين (أحدهما) أن هذا اللفظ اطرده استعماله في عرف الخطاب في هذا المعنى (الثاني) عليه بأن المخاطب له أراد إفهامه ذلك المعنى ؛ فإن تخلف واحد من الأمرين لم يحصل الفهم لمراد المتكلم ، وأما القرينة المجردة بدون اللفظ فإنها لا تدل على حقيقة ولا مجاز ، وإن دلت على مراد الحى فتلك دلالة عقلية بمنزلة الإشارة والحركة والأمارات الظاهرة . وإن أردتم أن المعنى الإفرادى تفيده الحقيقة بمجرد لفظها ولا يفيد المجاز إلا بقرينة تقرر بلفظه ، قيل لكم : المعنى الإفرادى نوعان مطلق ومقيد ، فالمطلق يفيد اللفظ المطلق ، والمقيد يفيد اللفظ المقيد ؛ وكلاهما حقيقة فيما دل عليه . فعنى الأسد المطلق يفيد لفظه المطلق ؛ والأسد المشبه وهو المقيد يفيد لفظه المقيد ، وأيس المراد هنا بالمطلق الكلى الذهني ؛ بل المراد به المجرد عن القرينة وإن كان شخصاً ؛ وهذا أمر معقول مضبوط يطرد وينعكس .

فإن قيل : فلم تشاحونا فإنا اصطلاحنا على تسمية المطلق بالاعتبار الذي ذكرتموه حقيقة وعلى تسمية المقيد مجازاً .

قيل : لم تشاحكم في مجرد الاصطلاح والتعبير ، بل بينا أن هذا الاصطلاح غير

منضبط ولا مطرد ولا منعكس ، بل هو متضمن للتفريق بين المتماثلين من كل وجه ؛
فإنكم لا تقولون إن كل ما اختلف دلالة بالإطلاق والتقييد فهو مجاز ، إذ عامة
الألفاظ كذلك . ولهذا لما تفتن بعضهم لذلك التزمه وقال أكثر اللغة مجاز . وكذلك
الذين صنفوا في مجاز القرآن هم بين خطتين إحداهما التناقض البين . إذ يحكمون على
اللفظ بأنه مجاز ، وعلى نظيره بأنه حقيقة ، أو يجعلون الجميع مجازاً ، فيكون القرآن كله
إلا القليل منه مجازاً لا حقيقة له . وهذا من أبطل الباطل .

والمقصود أنه إن كان كل ما دل بالقرينة دلالة غير دلالة عند التجرد منها مجازاً ؛
لزم أن تكون اللغة كلها مجازاً ، فإن كل لفظ يدل عند الاقتران دلالة خاصة غير دلالة
عند الإطلاق ، وإن فرقت بين (بعض) القرآن اللفظية وبعض لم يمكنكم أن تذكروا
أنواعاً منها إلا عرف به بطلان قولكم ، إذ ليس في القرآن التي تعينونها ما يدل على أن
هذا اللفظ مستعمل في موضعه ، ولا فيها ما يدل على أنه غير مستعمل في غير موضعه .
وإن طردتم ذلك وقلتم نقول إن الجميع مجاز كان هذا معلوماً كذبه وبطلانه بالضرورة
واتفاق العقلاء ، إذ من المعلوم بالاضطرار أن أكثر الألفاظ المستعملة فيما وضعت له لم
تخرج عن أصل وضعها ، وجمهور القائلين بالمجاز معترفون بأن كل مجاز لا بد له من
حقيقة . فالحقيقة عندهم أسبق وأعم وأكثر استعمالاً ، وقد اعترفوا أنها الأصل ،
والمجاز على خلاف الأصل . فلا يصار إليه إلا عند تعذر الحمل على الحقيقة . ولو كانت
اللغة أو أكثرها مجازاً كان المجاز هو الأصل . وكان الحمل عليه متعيناً . ولا يحمل
اللفظ على حقيقة ما وجد إلى المجاز سيلاً . وفي هذا من إفساد اللغات والتفاهم ما لا يخفى
- الوجه الحادى والعشرون : إنكم فرقت بين الحقيقة والمجاز بالإطراد وعدمه . فقلتم
يعرف المجاز بعدم اطراده دون العكس أى لا يكون الإطراد دليل الحقيقة . أو لا يلزم
من وجود المجاز عدم الإطراد . وعلى التقديرين . فالعلامة يجب طردها ولا يجب عكسها
وهذا الفرق غير مطرد ولا منعكس . ونظايبكم قبل البيان بفساد الفرق بمعنى الإطراد
الثابت للحقيقة . والمنفى عن المجاز ما تعنون به أولاً ؟ فالاطراد نوعان : اطراد سماعى .
واطراد قياسى . فإن عنيتم الأول كان معناه ما اطراد السماع باستعماله فى معناه فهو حقيقة
وما لم يطرده السماع باستعماله فهو مجاز . وهذا لا يفيد فرقاً البتة . فإن كل مسموع فهو
مطرده فى موارد استعماله . وما لم يسمع فهو مطرد الترك . فليس فى السماع مطرد الاستعمال
وغير مطرده . وإن عنيتم الاضطراد القياسى فاللغات لا تثبت قياساً إذ يكون ذلك إنشأماً
واختراعاً . ولو جاز للبتكم أن يقاس على المسموع ألفاظاً يستعملها فى خطابها نظماً ونشراً

لم يجر له أن يحمل كلام الله ورسوله وكلام العرب على ما قاسه على لغتهم . فإن هذا كذب ظاهر على المتكلم بتلك الالفاظ أولاً : فإنه بنشئ من عنده قياساً يضع به ألقاظاً لمعان بينها وبين تلك المعاني قدر مشترك . ثم يخبر عن المتكلم أولاً أنه أراد تلك المعاني . وهذا كثيراً ما تجده في كلام من يدعى التحقيق والنظر . وهذا من أبطل الباطل والقول به حرام ، وهو قول على الله ورسوله بلا علم .

وإن أردتم بالاطراد وعدمه اطراد الاشتقاق فيصدق اللفظ حيث وجد المعنى المشتق منه قيل لكم الاشتقاق نوعان : وصفي لفظي ، وحكمي معنوي (فالاول) كاشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة ، وأمثلة المبالغة من مصادرها (والثاني) كاشتقاق الخاتمة من الخبء . والعارورة من الاستقرار . والنكاح من الضم . ونظائر ذلك . فإن أردتم بالاطراد النوع الاول فوجوده لا يدل على الحقيقة . وعدمه لا يدل على المجاز . أما الاول فلأنه يجرى مجرى الالفاظ المجازية عندكم ، ولا سيما من قال : إن ضربت زيدا أو رأيت ، وأكلت وشربت مجاز ، فإنها مستعملة في غير ما وضعت له . فإنها وضعت للبصادر المطلقة العامة ، فإذا استعملت في فرد من أفرادها فقد استعملت في غير موضعها . كما قال ابن جنى وغيره . ومعلوم أن هذه الالفاظ مطردة في مجارى استقاماتها ، فقد اطراد المجاز . فأن عدم الاطراد الذى هو فرق بين الحقيقة والمجاز . وكذلك حقائق كثيرة من الأفعال لا تطرد ولا يشتق منها اسم فعل ولا مفعول ، ولا تدل على مصدر ، كالأفعال التى لا تصرف : مثل نعم وبئس ، وليس وحبذا ، وفعل التعجب .

وإن أردتم بالاطراد الاشتقاق الحكمي المعنوي ، فلا يدل عدم اطراده على المجاز إذ يلزم منه أن تكون الالفاظ المستعملة في موضوعاتها الاول مجازاً كالحابئة والعارورة والبركة والنجم والمعدن وغيرها : فإنها لم يطرد استعمالها فيما شاركها في أصل معناها . فإن قلتم : منع المانع من الاطراد كما منع من اطراد الفاضل والسخى والعارف في حق الله تعالى . قيل لكم : هذا دور يمنع لان عدم الاطراد حينئذ إنما يكون علامة المجاز إذا علم أنه لمانع . ولا يعلم أنه لمانع إلا بعد العلم بالمجاز . وتقرير الدور أن يقال عدم الطرد له موجب وليس موجه الشرع ولا اللغة . إذ التقدير بخلافه ، ولا العقل قطعاً . فتعين أن يكون موجب عدم الطرد كون اللفظ مجازاً ، فيلزم الدور ضرورة . الوجه الثانى والمشرون : تفريقكم بين الحقيقة والمجاز بجمع مفرديهما . فإذا جمع لفظ الحقيقة على صفة ثم جمع ذلك اللفظ على صفة أخرى كان مجازاً ، مثاله لفظ الأمر

فإنه يجمع إذا استعمل في القول المخصوص على أوامر . ويجمع إذا استعمل في الفعل على أمور . وهذا التفريق من أفسد شيء وأبطله) فإن اللفظ يكون له عدة جموع باعتبار مفهوم واحد كشيخ مثلا ؛ فإنه يجمع على عدة جموع أنشدناها شيخنا أبو عبد الله محمد بن أبي الفتح البجلي قال أنشدنا شيخنا أبو عبد الله محمد بن مالك لنفسه .

شيخ شيوخ ومشيوخه مشيخة شيخه شيخه شيخان أشياخ وكذلك عبد فإنه يجمع على عبيد وعباد وعبدان وعبداً . وهذا أكثر من أن يذكر فإذا اختلفت صيغة الجمع باعتبار المدلول الواحد لم يدل اختلافها على خروج الفرد عن حقيقتها ، فكيف يدل اختلافها مع تعدد المدلول على المجاز .

وأيضاً فإن المشترك قد يختلف جمعه باختلاف مفوماته ، ولا يدل ذلك على المجاز ، وأيضاً فإنه ليس ادعاء كون أحدهما مجازاً لمخالفة جمعه الآخر أولى من العكس (فإن قلتم) بل إذا علمنا أن أحدهما حقيقة علمنا أن الآخر الذى خالفه في صفة جمعه مجاز ، فحينئذ يكون اعتبار مخالفة الجمع لا فائدة فيه . فإنما متى علمنا كون أحدهما حقيقة ، وأنه ليس مشتركاً بينه وبين الآخر كان استعماله فيه مجازاً ، فالحاصل أنه إن توقف ذلك على اختلاف الجمع لم يكن معرفاً ؛ وإن لم يتوقف عليه لم يكن معرفاً ؛ فلا يحصل به التفريق على التقديرين .

وأيضاً فإن رأس مالكم في هذا التعريف هو لفظ أوامر ؛ وأمور ؛ فادعيتم أن أوامر جمع أمر القول ، وأمور جمع أمر الفعل ، وغركم في ذلك قول الجوهري في الصحاح تقول أمرته أمراً وجمعه أوامر ؛ وهذا من إحدى غلطاته ؛ فإن هذا لا يعرف عند أهل العربية واللغة ؛ وفعل له جموع عديدة ليس منها فواعل البتة .

وقد اختلفت طرق المتكلمين لتصحيح ذلك ؛ فقالت طائفة منهم جمعوا أمراً على أمر كأفلس ، ثم جمعوا هذا الجمع على أفاعل لا فواعل ، فكان أصلها أمر فقلبوا الهمزة الثانية وأوآ كراهية النطق بالهمزتين فصار في هذا أوامر ؛ وفي هذا من التكلف ودعوى ما لم تنطق به العرب عليهم ما فيه ؛ فإن العرب لم يسمع منهم أمر على أفعال البتة ، ولا أوامر أيضاً فلم ينطقوا بهذا ولا هذا .

ولما علم هؤلاء أن هذا لا يتم في النواهي تكلفوا لها تكلفاً آخر ، فقالوا حملوها على نقيضها ، كما قالوا الغدايا والعشايا ؛ وقالوا قدّم وحدث ، فضموا الدال من حدث حملاً هلى قدم .

وقالت طائفة أخرى : بل أوامر ونواهي جمع أمر وناه ، فسمى القول أمراً وناهياً

توسعاً ثم جمعوهما على فواعل ، كما قالوا فارس وفوارس ؛ وهالك وهالك ، وهذا أيضاً متكلف ، فإن فاعلاً وعان : صفة واسم ؛ فإن كان صفة لم يجمع على فواعل ؛ فلا يقال : قائم وقوائم ؛ وآكل وأواكل ، وضارب وضوارب ، وعابد وعوايد ، وإن كان اسماً فإنه يجمع على فواعل نحو خاتم وخواتم ؛ وقد شذ فارس وفوارس ، وهالك وهالك فجما على فواعل مع كونهما صفتين ، أما فارس فلعدم اللبس لأنه لا يتصف به المؤنث وأما هالك فتصدروا النفس ، وهي مؤنثة ؛ فهو في الحقيقة جمع هالكه ؛ فإن فاعلة يجمع على فواعل بالاسماء والصفات ، كفاطمة وفواطم ، وطابدة وعوايد ؛ فسمعت هذا طائفة أخرى وقالت أوامر ونواه ، جمع أمرة وناهية ، أى كلمة أو وصية أمرة وناهية .

والتحقيق أن العرب سكتت عن جمع الأمر والنهى فلم ينطقوا لهما بجمع ، لأنها في الأصل مصدر ؛ فالمصادر لا حظ لها في التثنية والجمع (إلا إذا تعددت أنواعها) والأمر والنهى وإن تعددت متعلقاتها ومحالها فحقيقتهما غير متعددة ، فتعدد المحال لا يوجب تعدد الصفة ، وقد منع سيوبه جمع العلم ولم يعتبر تعدد المعلومات ، فتبين بطلان هذا الفرق الذى اعتمدتم عليه من جميع الوجوه .

— الوجه الثالث والعشرون : تفريقكم بين الحقيقة والمجاز بالترام التقييدى أحد اللفظين كجناح الذل ونار الحرب ونحوهما ، فإن العرب لم تستعملها إلا مقيدة ؛ وهذا الفرق من أفسد الفروق ، فإن كثيراً من الألفاظ التى لم تستعمل إلا في موضوعها قد التزموا تقييدها كالرأس والجناح واليد والساق والقدم ، فإنهم لم يستعملوا هذه الألفاظ وأمثالها إلا مقيدة بمحالتها وما تضاف إليه كرأس الحيوان ورأس الماء ورأس المال ورأس الأمر . وكذلك الجناح لم يستعملوه إلا مقيداً بما يضاف إليه كجناح الطائر وجناح الذل . فإن أخذتم الجناح مطلقاً مجرداً عن الإضافة لم يكن مفيداً لمعناه الإفرادى أصلاً ، فضلاً عن أن يكون حقيقة أو مجازاً ، وإن اعتبرتموه مضافاً مقيداً فهو حقيقة فيما أضيف إليه فكيف يجعل حقيقة في مضاف ، مجازاً في مضاف آخر ؛ ونسبته إلى هذا المضاف كنسبة الآخر إلى المضاف الآخر ، فجناح الملك حقيقة فيه ، قال الله تعالى (جاعل الملائكة رسلاً أولى أجنحة مثى وثلاث ورباع) فمن قال ليس للملك جناح حقيقة ، فهو كاذب مفتر ناف لما أثبتته الله تعالى ؛ وإن قال : ليس له جناح من ريش . قيل له : من جعلك اعتقادك أن الجناح الحقيقى هو ذو الريش وما عداه مجاز ، لأنك لم تألف إلا الجناح الريش ؛ وطرد هذا الجهل العظيم أن يكون كل لفظ أطلق على الملك وعلى البشر أن يكون مجازاً في حق الملك كحياته وسمعه وبصره وكلامه . فكيف بما أطلق على الرب سبحانه

من الوجه واليدين والسمع والبصر والكلام والغضب والرضى والإرادة ، فإنها لا تماثل المعهود في الخلق ، ولهذا قالت الجهمية المعطلة إنها مجازات في حق الرب لا حقائق لها وهذا هو الذي حدا على تحقيق القول في المجاز ، فإن أربابه ليس لهم فيه ضابط مطرد ولا منعكس وهم متناقضون غاية التناقض ، خارجون عن اللغة والشرع وحكم العقل ، إلى اصطلاح فاسد يفرقون به بين المتماثلين ، ويجمعون بين المختلفين ؛ فهذه فروقهم قد رأيت حالها وتبينت محالها . يوضحه :

الوجه الرابع والعشرون : إن العرب لم تضع جناح الذل للمعنى ثم نقلته من موضعه إلى غيره . ومن زعم ذلك فهو غلط ، فليس لجناح الذل مفهومان وهو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ، كما يمكن ذلك في لفظ أسد وبحر وشمس ونحوها ؛ وإنما ينشأ الغلط في ظن اللطائف أنهم وضعوا لفظ جناح مطلقاً هكذا غير مقيد ، ثم خصوه في أول وضعه بذوات الريش ثم نقلوه إلى الملك والذل ؛ فهاهنا ثلاث مقدمات لا يمكن بشر على وجه الأرض إنباتها . ولا سبيل إلى العلم بها إلا بوحى من الله تعالى

الوجه الخامس والعشرون : قولكم مفرق بين الحقيقة والمجاز بتوقف المجاز على المسمى الآخر بخلاف الحقيقة ، ومعنى ذلك أن اللفظ إذا كان إطلاقه على أحد مدلوليه متوقفاً على استعماله في المدلول الآخر كان بالنسبة إلى مدلوله الذى يتوقف على المدلول الآخر مجازاً . وهذا مثل قوله تعالى (ومكروا ومكر الله) فإن إطلاق المكر على المعنى المتصور من الرب سبحانه يتوقف على استعماله في المعنى المتصور من الخلق . فهو حينئذ مجاز بالنسبة إليه ، حقيقة بالنسبة إليهم . وهذا أيضاً من الخط الأول في الفساد . أما (أولاً) فإن دعواكم أن إطلاقه على أحد مدلوليه متوقف على استعماله في الآخر دعوى باطلة مخالفة لصريح الاستعمال . ومنشأ الغلط فيها أسمكم نظرتم إلى قوله تعالى (ومكروا ومكر الله) وقوله (ومكروا مكرأ ومكرنا مكرأ) وذهلتم عن قوله تعالى (أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون) فأين المسمى الآخر . وكذلك قوله تعالى (وهو شديد المحال) فسر بالكيد والمكر . وكذلك قوله (سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأمل لهم إن كيدى متين)

(فإن قائم) يتعين تقدير المسمى الآخر ليكون إطلاق المكر عليه سبحانه من باب المقابلة ؛ كقوله تعالى (إنهم يكيدون كيداً وأكيد كيداً) وقوله (إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم) وقوله (نسوا الله فانساهم) فهذا كله إنما يحسن على وجه المقابلة ، ولا يحسن أن يضاف إلى الله تعالى ابتداء ، فيقال إنه بمكر ويكيد . ويخادع وينسى

ولو كان حقيقة اصلح إطلاقه مفرداً عن مقابله ؛ كما يصح أن يقال : يسمع ويرى .
ويعلم ويقدر .

(فالجواب) أن هذا الذي ذكرتموه مبنى على أسرين : أحدهما معنوى والآخر لفظي . فأما المعنوي فهو أن مسمى هذه الألفاظ ومعانيها مذمومة فلا يجوز اتصاف الرب تعالى بها . وأما اللفظي فإنها لا تطلق عليه إلا على سبيل المقابلة فتكون مجازاً ، ونحن نتكلم معكم في الأسرين جميعاً . فأما الأمر المعنوي فيقال لا ريب أن هذه المعاني يذم بها كثيراً ، فيقال فلان صاحب مكر وخداع وكيد واستهزاء ، ولا تكاد تطلق على سبيل المدح بخلاف أضدادها ، وهذا هو الذي غر من جعلها مجازاً في حق من يتعالى ويتقدس عن كل عيب وذم . والصواب أن معانيها تنقسم إلى محمود ومذموم ، فالمذموم منها يرجع إلى الظلم والكذب ، فإيذم منها إنما يذم لكونه متضمناً للكذب أو الظلم أو لها جميعاً ، وهذا هو الذي ذمه الله تعالى لأهله كما في قوله تعالى (يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم) فإن ذكر هذا عقيب قوله (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) فكان هذا القول منهم كذباً وظلماً في حق التوحيد والإيمان بالرسول واتباعه ، وكذلك قوله (أفأمن الذين مكروا السيئات أن يخسف الله بهم الأرض) الآية . وقوله (ولا يحيق المكر السيئ إلا بأهله) وقوله (ومكروا مكراً ومكرنا مكراً وهم لا يشعرون . فانظر كيف كان عاقبة مكرهم أنا دمرناهم) فلما كان غالب استعمال هذه الألفاظ في المعاني المذمومة ظن المعطلون أن ذلك هو حقيقتها ، فإذا أطلقت لغير الذم كانت مجازاً ، والحق خلاف هذا الظن ، وأما منقسمة إلى محمود ومذموم ، فما كان منها متضمناً للكذب والظلم فهو مذموم . وما كان منها بحق وعدل ومجازة على التبيين فهو حسن محمود ؛ فإن الخداع إذا خدع بباطل وظلم ، حسن من المجازي له أن يخدعه بحق وعدل ، وذلك إذا مكر واستهزأ ظالماً متعدياً كان المكر به والاستهزاء عدلاً حسناً كما فعله الصحابة بكعب بن الأشرف وابن أبي الحقيق وأبي رافع وغيرهم ممن كان يعادي رسول الله ﷺ يخادعوه حتى كفوا شره وأذاه بالقتل ؛ وكان هذا الخداع والمكر نصرة لله ورسوله .

وكذلك ما خدع به نعيم بن مسعود المشركين عام الخندق حتى انصرفوا ؛ وكذلك خداع الحجاج بن علاط لامرأته وأهل مكة حتى أخذ ماله ؛ وقد قال النبي ﷺ
والحرب خدعة ، وجزاء المسيء بمثل إساءته جائز في جميع الملل ، مستحسن في جميع العقول ؛ ولهذا كاد سبحانه ليوسف حين أظهر لإخوته ما أبطن خلافه ، جزاء لهم على

كيدهم له مع أبيه حيث أظهِروا له أسراً وأبطنوا خلافه ، فكان هذا من أعدل الكيد ؛ فإن إخوته فعلوا به مثل ذلك حتى فرقوا بينه وبين أبيه ؛ وادعوا أن الذئب أكله ؛ ففرق بينهم وبين أخيهيم بإظهار أنه سرق الصواع ولم يكن ظالماً لهم بذلك الكيد ، حيث كان متبالبه ومجازاة ، ولم يكن أيضاً ظالماً لأخيه الذي لم يكده بل كان إحساناً إليه وإكراماً له في الباطن ، وإن كانت طريق ذلك مستهجنة ، لكن لما ظهر بالآخرة براهته ونزاهته مما قذفه به ، وكان ذلك سبباً في اتصاله بيوسف واختصاصه به ؛ لم يكن في ذلك ضرر عليه ، يبقى أن يقال : وقد تضمن هذا الكيد إيذاء أبيه وتعريضه لآلم الحزن على حزنه السابق ، فأى مصلحة كانت يعقوب في ذلك ؟

فيقال : هذا من امتحان الله تعالى له . ويوسف إنما فعل ذلك بالوحي ، والله تعالى لما أراد كرامته كمل له مرتبة المحنة والبلى ليصبر فينال الدرجة التي لا يصل إليها إلا على حسب الابتلاء ؛ ولو لم يكن في ذلك إلا تكميل فرجه وسروره باجتاع شمله بحبيبه بعد الفراق ، وهذا من كمال إحسان الرب تعالى أن يذيق عبده مرارة الكسر قبل حلوة الجبر ؛ ويعرفه قدر نعمته عليه بأن يتبليه بضدها ، كما أنه سبحانه وتعالى لما أراد أن يكمل لآدم نعيم الجنة أذافه مرارة خروجه منها ، ومقاساة هذا الدار المزوج رخاؤها بشدتها ، فما كسر عبده المؤمن إلا ليجبره ، ولا منعه إلا ليعطيه ، ولا ابتلاء إلا ليعاقبه ، ولا أمانة إلا ليجيبه ، ولا نغص عليه الدنيا إلا ليرغبه في الآخرة ، ولا ابتلاء بجفاء الناس إلا ليرده إليه .

فعل أنه لا يجوز ذم هذه الأفعال على الإطلاق ، كما لا تمدح على الإطلاق ، والمكر والكيد والخداع لا يذم من جهة العلم ولا من جهة القدرة ؛ فإن العلم والقدرة من صفات الكمال ، وإنما يذم ذلك من جهة سوء القصد وفساد الإرادة ، وهو أن الماكر الخداع يجوز ويظلم بفعل ما ليس له فعله أو ترك ما يجب عليه فعله .

إذا عرف ذلك فنقول : إن الله تعالى لم يصف نفسه بالكيد والمكر والخداع والاستهزاء مطلقاً ، ولا ذلك داخل في أسمائه الحسنى ، ومن ظن من الجهال المصنفين في شرح الأسماء الحسنى أن من أسمائه الماكر الخداع المستهزئ الكائد فقد فاه بأمر عظيم تغشع منه الجلود ؛ وتكاد الأسماع تصم عند سماعه ، وغرّه هذا الجاهل أنه سبحانه وتعالى أطلق على نفسه هذه الأفعال فاشتق له منها أسماء ، وأسماءه كلها حسنى فأدخلها في الأسماء الحسنى ، وأدخلها وقرنها بالرحيم الودود الحكيم الكريم . وهذا جهل عظيم فإن هذه الأفعال ليست بمدوحة مطلقاً ، بل تمدح في موضع وتذم في موضع ، فلا يجوز

إطلاق أفعالها على الله مطلقاً ، فلا يقال أنه تعالى يمكر ويخدع ويستهزئ ويكيد ؛ فكذلك بطريق الأولى لا يشتق له منها أسماء يسمى بها ؛ بل إذا كان لم يأت في أسمائه الحسنى المرید ولا المتكلم ولا الفاعل ولا الصانع ، لأن مسمياتها تنقسم إلى مدوح ومذموم ؛ وإنما يوصف بالأنواع المحمودة منها ، كالحليم والحكيم ؛ والعزیز والفعال لما يريد ؛ فكيف يكون منها الماكر الخداع المستهزئ ، ثم يلزم هذا الغالط أن يجعل من أسمائه الحسنى الداعى والآتى ؛ والجأتى والذاهب . والقادم والرائد ، والناسى والقاسم ؛ والساخط والغضبان واللاعن إلى أضعاف أضعاف ذلك من الأسماء التي أطلق على نفسه أفعالها في القرآن ؛ وهذا لا يقوله مسلم ولا عاقل . والمقصود أن الله سبحانه لم يصف نفسه بالكييد والمكر والخداع إلا على وجه الجزاء لمن فعل ذلك بغير حق ، وقد علم أن المجازاة على ذلك حسنة من المخلوق ، فكيف من الخالق سبحانه ، وهذا إذا نزلنا ذلك على قاعدة التحسين والتقييح العقليين ؛ وأنه سبحانه منزه عما يقدر عليه مما لا يليق بكماله ؛ ولكنه لا يفعله لقبحه وغناه عنه ؛ وإن نزلنا ذلك على نبي التحسين والتقييح عقلاً ؛ وأنه يجوز عليه كل ممكن ولا يكون قبيحاً ؛ فلا يكون الاستهزاء والمكر والخداع منه قبيحاً البتة ، فلا يمتنع وصفه به ابتداء لا على سبيل المقابلة على هذا التقرير ، وعلى التقديرين فإطلاق ذلك عليه سبحانه على حقيقته دون مجازة ، إذ الموجب للجواز منتف على التقديرين ، فتأمل فإنه قاطع ، فهذا ما يتعلق بالأمر المعنوى .

أما الأمر اللفظي فإطلاق هذه الألفاظ عليه سبحانه لا يتوقف على إطلاقها على المخلوق ليعلم أنها مجاز لتوقفها على المسمى الآخر كما قدمنا من قوله (وهو شديد الحال) وقوله (أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون) فظهر أن هذا الفرق الذي اعتبروه فاسد لفظاً ومعنى بوضحه :

الوجه السادس والعشرون : إن ههنا ألفاظاً تطلق على الخالق والمخلوق أفعالها ومضارها وأسماء الفاعلين والصفات المشتقة منها ، فإن كانت حقائقها ما يفهم من صفات المخلوقين وخصائصهم ؛ وذلك منتف في حق الله تعالى قطعاً ، لزم أن تكون مجازاً في حقه لا حقيقة . فلا يوصف بشيء من صفات الكمال حقيقة ؛

وتكون أسماؤه الحسنی كلها مجازات ؛ فتكون حقيقة للخلق مجازاً للخالق . وهذا من أبطل الأقوال وأعظمها تعطيلاً . وقد التزمه معطلو الجهمية وعندهم ؛ فلا يكون رب العالمين موجوداً حقيقة ؛ ولا حياً حقيقة ؛ ولا مریداً حقيقة ؛ ولا قادراً حقيقة ، ولا ملكاً حقيقة ، ولا رباً حقيقة . وكفى أصحاب هذه المعاملة بها كفراً . فهذا القول لازم لكل من ادعى المجاز في شيء من أسماء الرب وأفعاله لزوماً لا يحصى له عنه . فإنه إنما فر إلى المجاز لظنه أن حقائق ذلك مما يختص بالخلقين ولا فرق بين صفة وصفة ، وفعل وفعل ، فيما أن يقول الجميع مجازاً أو الجميع حقيقة .

وأما التفريق بين البعض وجعله حقيقة وبين البعض وجعله مجازاً فتحكم محض باطل ؛ فإن زعم هذا المتحكم أن ما جعله مجازاً ما يفهم من خصائص الخلقين وما جعله حقيقة ليس مفهومه مما يختص بالخلقين طوالب بالتفريق بين النفي والإثبات وقيل له : بأى طريق اهتديت إلى هذا التفريق ؟ بالشرع أم العقل أم باللغة ؟ فأى شرع أو عقل أو لغة أو فطرة على أن الاستواء والوجه واليد والفرح والضحك والغضب والنزول حقيقة فيما يفهم من خصائص الخلقين ؛ والعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة حقيقة فيما لا يختص به الخلق .

فإن قال : أنا لا أفهم من الوجه واليد والقدم إلا خصائص الخلق ؛ وأفهم من السمع والبصر والعلم والقدرة ما لا يختص به الخلق ، قيل له : فبم تنفصل عن شريكك في التعطيل إذا ادعى في السمع والبصر والعلم مثل ما ادعيت أنت في الاستواء والوجه واليد ؟ ثم يقال لك : هل تفهم مما جعلته حقيقة خصائص الخلق تارة وخصائص الخالق تارة ، أو القدر المشترك ؛ أو لا تفهم منها إلا خصائص الخالق ، فإن قال بالأول كان مكابراً جاهلاً ؛ وإن قال بالثاني قيل له فهلا جعلت الباب كله باباً واحداً وفهمت ما جعلته مجازاً خصائص الخلق تارة والقدر المشترك تارة ، فظهر للعقل أنكم متناقضون يوضحه :

الوجه السابع والعشرون : إن هذه الألفاظ التي تستعمل في حق الخالق والخلق لها ثلاث اعتبارات (أحدها) أن تكون مقيدة بالخالق كسمع الله وبصره ووجهه ويديه واستوائه ، ونزوله وعلمه ؛ وقدرته وحياته (الثاني) أن تكون مقيدة

بالمخلوق كيد الإنسان ووجهه ويديه واستوائه (الثالث) إن تجرد عن كلا الإضافتين وتوجد مطلقة ، فأثباتكم لها حقيقة ، إما أن يكون بالاعتبار الأول أو الثاني أو الثالث ، إذ لا رابع هناك ؛ فإن جعلتم جهة كونها حقيقة تقيدها بالخالق لزم أن تكون في المخلوق مجازاً . وهذا مذهب قد صار إليه أبو العباس الناشي وواقفه عليه جماعة ، وإن جعلتم جهة كونها حقيقة تقيدها بالمخلوق لزم أن تكون في الخالق مجازاً . وهذا مذهب قد صار إليه إمام المعطلة جهنم بن صفوان ؛ ودرج أصحابه على أثره ، وإن جعلتم جهة كونها حقيقة القدر المشترك ؛ ولم تدخل القدر المميز في موضوعها لزم أن تكون حقيقة في الخالق والمخلوق . وهذا قول عامة العقلاء ، وهو الصواب ؛ وإن فرقت بين بعض الالفاظ وبعض ؛ وقعت في التناقض والتحكم المحض ، يوضحه :

الوجه الثامن والعشرون : ان خصائص الإضافات لا تخرج اللفظ عن حقيقته وتوجب جملة مجازاً عند إضافته إلى محل الحقيقة . وهذا من مثار أغلاط القوم . مثاله لفظ الرأس ، فإنه يستعمل مضافاً إلى الانسان ؛ والطائر والسمك ؛ والماء والطريق ، والإسلام والمال وغير ذلك ، فإذا قيد بمضاف إليه تعين ؛ ولم يتناول غيره من الامور المضاف إليها ؛ بل هذا القيد غير هذا القيد . ومجموع اللفظ الدال في هذا التقييد غير مجموع اللفظ الدال في هذا التقييد الآخر . وان اشتركا في جزء اللفظ كما اشتركت الاسماء المعرفة باللام فيها ؛ فلم تضع العرب لفظ الرأس لرأس الإنسان مثلاً وحده ؛ ثم انهم وضعوه لرأس الطائر والماء والمال وغيرها ، فهذا لا يمكن أحداً أن يدعيه الا أن يكون مباحثاً . وكذلك لفظ البطن والظهر والخطم والقم ؛ فإنه يقال : ظهر الإنسان وبطنه ؛ وظهر الارض وبطنها ، وظهر الطريق ، وظهر الجبل وخطم الجبل ، وفم الوادي وبطن الوادي . وذلك حقيقة في الكل فالظاهر لما ظهر فتبين . والباطن لما بطن نفخ . فالحسى للحسى . والمعنوى للمعنوى ونسبة كل منهما الى ما يضاف اليه كنسبة الآخر الى ما يضاف اليه . والعرب لم تضع فم الوادي وخطم الجبل وظهر الطريق لغير مفهومه ؛ حتى يكون استعماله في ذلك استعمالاً له في غير موضوعه . ولم تسلكم بلفظ فم وظهر ورأس مفرداً مجرداً عن جميع الإضافات ، فتكون اضافته مجازاً في جميع موادها ، ولم تضعه لمضاف اليه

معين يكون حقيقة فيه ثم وضعته لغيره وضعاً ثانياً . فأين محل الحقيقة والجاز من هذه الألفاظ المقيدة ؟

— الوجه التاسع والعشرون : إن من الأسماء ما تكلمت به العرب مفرداً مجرداً عن الإضافة ؛ وتكلمت به مقيداً بالاضافة كالإنسان مثلاً والإبرة ؛ فإنهم يقولون إنسان العين وإبرة الذراع . وقد ادعى أرباب المجاز أن هذا مجاز ؛ وهذا غلط فإنهم قد قرروا أن المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولاً ، وهناك يستعمل اللفظ المنجرد في غير ما وضع له ، بل ركب مع لفظ آخر ، فهو وضع أولاً بالاضافة ولو أنه استعمل مضافاً في معنى ، ثم استعمل بتلك الإضافة بعضها في موضع آخر أمكن أن يكون مجازاً ؛ بل إذا كان بعلبك وحضرموت ونحوهما من المركب تركيب مزج بعد أن كان أصله الأفراد وعدم الإضافة لا يقال فيه أنه مجاز ؛ فالأم تنطق به إلا مضافاً أولى أن لا يكون مجازاً فتأمل .

— الوجه الثلاثون : إن مثبت المجاز والاستعارة قد ادعى أن المتكلم وضع هذه اللفظة في غير موضوعها ولا سيما الاستعارة ؛ فإن المستعير هو آخذ ما ليس له في الحقيقة ؛ فإذا قال هذه اللفظة مجازاً أو استعارة فقد ادعى أنها وضعت في غير موضوعها ؛ فيقال له : ههنا أمران مستعار ومستعار منه ؛ فلا تخلو الكلمة التي جعلت الأخرى مستعارة منها وهي أصلية غير مستعارة أن تكون قد جعلت كذلك لخاصة فيها اقتضت أن تكون هي الأصل المستعار منه ، أو تكون كذلك لأن لغة العرب جاءت بها وثبت استعمالها

فإن قلت : إنما كانت مستعاراً منها وهي الأصل لعله أوجبت لها ذلك في نفس لفظها ؛ قيل لكم : ما هي تلك العلة وما حقيقتها ؟ ولن تجدوا إلى تصحيح ذلك سبيلاً وإن قلت : إنما كانت أصلاً مستعاراً منها لأن العرب تكلمت بها واستعملتها في خطابها ، قيل لكم فهذه العلة بيمينها موجودة في الكلمة التي ادعيت أنها مستعارة ؛ وأنها مجاز ؛ والعرب تكلمت بهذا وهذا ، فإما أن تكونا مستعارتين أو تكونا أصليتين ؛ وأما أن تجعل إحداهما أصلاً للأخرى ومعية لها الاستعمال ، فهذا تحكم بارد .

فإن قلت : إنما جعلنا هذه أصلاً لكثيرتها في كلامهم ؛ وهذه مستعارة لقلتها في

كلامهم . قيل هذا باطل من وجوه (أحدها) أن كثيراً من الحقائق نادرة الاستعمال في كلامهم ؛ وهي الألفاظ الغريبة جدا التي لا يعرف معناها إلا الأفراد من أهل اللغة مع كونها حقائق (وثانيها) أن كثيراً من المجازات عندكم قد غلب على الحقيقة بحيث صارت مهجورة أو مغمورة ؛ ولم يدل ذلك على أن الغالب هو الحقيقة والمغلوب هو المجاز (وثالثها) أن هذا لا يمكن ضبطه ، فإن الكثرة والغلبة أمر نسبي يختلف باختلاف الأزمنة والامكنة والأشخاص ؛ ويكثر عند هؤلاء ما يقل بل يعدم عند غيرهم ، فما الذي يضبط به الكثرة الدالة على الحقيقة ، والقلة الدالة على المجاز ؛ ولن تجدوا لذلك ضابطاً أصلاً .

—الوجه الحادى والثلاثون : إن حكمكم على بعض الألفاظ أنه مستعمل في موضوعه ، وعلى بعضها أنه مستعمل في غير موضوعه ، تحكم بارد ، فإننا إنما نعلم أن هذا المفهوم موضوع اللفظ باستعماله فيه ، فإذا رأينا في نظمهم وثرهم وقديم كلامهم وحديثه قد استعملوا هذا اللفظ في هذا المعنى ؛ وفي هذا المعنى كان دعوى أنه مستعمل في موضوعه في هذا دون الآخر دعوى باطلة متضمنة للتجسس والحرص والكذب .

فإن قلتم : لما رأينا إذا أطلق فهم منه معنى ، وإذا قيد يفهم منه معنى آخر ؛ علمنا أن موضوعه هو الذى يدل عليه إطلاقه .

قيل لكم : هذا خطأ فإن اللفظ المفرد لا يفيد بإطلاقه وتجرده شيئاً البتة ، فلا يكون كلاماً ولا جزء كلام ، فضلاً عن أن يكون حقيقة أو مجازاً ، ومعلوم أن تركيبه التركيب الاسنادى تقييد له ، وإذا ركب فهم المراد منه بتركيبه ؛ فالذى يسمونه مجازاً عند تركيبه لا يفهم منه غير معناه ؛ وذلك موضوعه في لغتهم ؛ فدعوى انتقاله عن موضوعه إلى موضوع آخر — وهم إنما استعملوه هكذا — دعوى باطلة ، ولنذكر لك مثلاً .

ففي الصحيح عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : كان فزح بالمدينة فاستعار النبي ﷺ فرساً لأبي طلحة يقال له مندوب ، فركبه فقال ما رأينا من فزح وان وجدناه لبحراً . فادعى المدعى أن هذا مجاز ، وكان ظن أن العرب وضعت البحر لهذا الماء المستبحر ثم نقلته إلى الفرس لسعة جريه ؛ فشبهته به فأعطته اسمه ،

وهذا وإن كان محتملاً فلا يتعين ولا يصر إلى القول به بمجرد الاحتمال ، فإنه من الممكن أن يكون البحر إسماً لكل واسع ، فلما كان خطو الفرس واسعاً سمى بحراً ، وقد تبيد الكلام بما عين مراد قائله بحيث لا يحتمل غيره ، فهذا التركيب والتقييد معين لمقصوده ، وأنه بحر في جريه لا أنه بحر ماء نقل إلى الفرس .

(يوضحه) أهم قصدوا تسمية الخيل بذلك فقالوا للفرس جواد وسابح وطرف . ولو عرى الكلام من سياق يوضح الحال لم يكن من كلامهم ؛ وكان فيه من الالباس ما تأباه لغتهم : ألا ترى انك لو قلت رأيت بحراً وأنت تريد الفرس ، أو رأيت أسداً وأنت تريد الرجل الشجاع لم يكن ذلك جارياً على طريق البيان : فكان بالانغاز والتليس أشبه منه بالفائدة ، وهؤلاء المتكلمون المتكلمون بلا علم يتحدرون كلاماً يحكمون عليه بحكم ثم ينقلون ذلك الحكم إلى الكلام المستعمل ، وهذا غلط ؛ فإن الكلام المستعمل لا بد أن يقرن به من البيان والسياق ما يبدل على مراد المتكلم ، وذلك الكلام المقدر مجرد من ذلك ؛ ولاريب أن الكلام يلزم في تجرده لو ازم لانكون له عند اقترانه وكذلك بالعكس ونظير هذا الغلط أيضاً أهم مجردون اللفظ المفرد عن كل قيد ثم يحكمون عليه بحكم ثم ينقلون ذلك الحكم إليه عند تركيبه مع غيره ؛ فيقولون الأسد من حيث هو بقطع النظر عن كل قرينة هو الحيوان المخصوص ، والبحر بقطع النظر عن كل تركيب هو الماء الكثير وهذا غلط ؛ فإن الأسد والبحر وغيرهما بالاعتبار المذكور ليس بكلام ولا جزء كلام ولا يفيد فائدة أصلاً ؛ وهو صوت ينطق به ؛ يوضحه

الوجه الثاني والثلاثون : إنكم إما أن تعتبروا تحقيق الوضع الأول الذي يكون اللفظ بالخروج عنه مجازاً أو تعتبروا تقديره ، فإن اشترطتم تحقيقه بطل التقسيم إلى الحقيقة والمجاز ، لأن الحكم المشروط بشرط لا يتحقق إلا عند تحقق شرطه ؛ ولا سبيل لبشر إلى العلم بتحقيق هذين الأمرين ؛ وهما الوضع الأول والنقل عنه ، وإن اعتبرتم تقديره وإمكانه فهو ممنوع أيضاً ؛ إذ مجرد التقدير والاحتمال لا يوجب تقسيم الكلام إلى مستعمل في موضوعه الأول ومستعمل في موضوعه الثاني ؛ فبأن هذا الحكم يمكن أن يفجوز هذا الحكم والتقسيم بمجرد الاحتمال والإمكان ؟ يوضحه :

الوجه الثالث والثلاثون : إن هذا التقسيم إما أن تخصوه بلغة العرب خاصة أو تدعوا عمومها لجميع لغات بني آدم ، فإن ادعيتم خصوصه بلغة العرب كان ذلك نحكماً فاسداً ، فإن التشبيه والمبالغة والاستعارة التي هي جهات التجوز عندكم مستعملة في سائر اللغات ، وإن كانت لغة العرب في ذلك أوسع وتصورهم المعاني أتم . فإذا فات زيد أسد أمكن

التعبير عن هذا المعنى بكل لغة . وإن ادعيتم عموم ذلك لجميع اللغات فقد حكتم على لغات الأمم ، على أن كلها أو أكثرها مجازات لاحقيقة لها ، وأما قد نقلت عن موضوعاتها الاصلية إلى موضوعات غيرها . وهذا أمر ينكره أهل كل لغة ولا يعرفونه بل يجزمون بأن لغاتهم باقية على موضوعاتها لم تخرج عنها ، وإنهم نقلوا لغتهم عن قبلهم ، ومن قبلهم كذلك على هذا الوضع : لم ينقل إليهم أحد أن لغتهم كلها أو أكثرها خرجت عن موضوعاتها إلى غيرها .

الوجه الرابع والثلاثون : انه قد علم بالاضطرار من دين الرسول ﷺ أن الله تعالى متكلم حقيقة ، وانه تكلم بالكتب التي أنزلها على رساله ؛ كالنوراة والإنجيل والقرآن وغيرها ؛ وكلامه لا ابتداء له ولا انتهاء ، فهذه الالفاظ التي تكلم الله بها : وفهم عباده مراده منها لم يضعها سبحانه لمعان ثم نقلها عنها إلى غيرها ، ولا كان تكلمه سبحانه بتلك الالفاظ تابعا لأوضاع المخلوقين ، فكيف يتصور دعوى المجاز في كلامه سبحانه إلا على أصول الجهمية المعطلة ، الذين يقولون كلامه مخلوق من جملة المخلوقات ولم يقم به سبحانه كلام ؟ وهؤلاء اتفق السلف والأئمة على تضليلهم وتكفيرهم .

وأما من أقر أن الله تعالى تكلم بالقرآن والنوراة والإنجيل وغيرها حقيقة ، وأن موسى سمع كلامه منه إليه بلا واسطة ، وأنه يكلم عباده يوم القيامة ، ويكلم ملائكته ، فإنه لا يتصور على أصله دخول المجاز في كلامه ، ولو كان ثابتاً ولا سيما على أصول من يجعل كلام الله معنى واحداً لا تعدد فيه . وهذه العبارات دالة على ذلك المعنى ؛ فليس بعضها أسبق من بعض ، ولا بعض تلك المفهومات له بالوضع الأول وبعضها بالوضع الثاني ، وكذلك من يجعل الالفاظ الدالة على المعاني قديمة لا يسبق بعضها بعضاً ؛ فكيف يعقل عند هؤلاء وضع أول يكون حقيقة ، ووضع ثان يكون مجازاً ؟ وسنذكر إن شاء الله تعالى فساد دعواهم في ألفاظ القرآن أنها مجاز لو كان المجاز حقاً .

فإن قيل : الرب سبحانه خاطبهم بما ألقوه من لغاتهم واعتادوه من التفاهم منها ، فلما كان من خطابهم فيما بينهم الحقيقة والمجاز ، جاء خطاب الله لهم بذلك ليحصل لهم الفهم والبيان قيل : خطاب الله تعالى سابق على مخاطبة بعضهم بعضاً . فهل كان في كلامه سبحانه ألفاظ وضعت لمعان ثم نقلها سبحانه عنها إلى معان آخر ؟ فهل يتصور هذا القدر في كلامه ؛ وإن كان ذلك في مخاطبة بعضهم بعضاً ؟ يوضحه :

الوجه الخامس والثلاثون : وهو أن الله هو الذي عليهم البيان بألفاظهم عما في أنفسهم

فعلهم المعاني وصورها في نفوسهم ، وعلمهم التعبير عنها بتلك الالفاظ كما قال تعالى (الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان) فهو سبحانه علم الإنسان أن يبين عما في نفسه وأفدره على ذلك وجعل بيانه تابعا لتصوره واحتياجه إلى التعبير عما في نفسه ، وذلك من لوازم نشأته ، وتمام مصاحته ؛ والمعاني التي يدعى فيها أو في الالفاظ الدالة عليها المجاز قد تكون أسبق إلى قلوبهم من المعاني التي يدعى أن اللفظ حقيقة فيها أو يكون معها ؛ وحاجتهم إلى التعبير عن الجميع سواء . فكيف يدعى أن اللفظ وضع لبعضها دون بعض مع شدة الحاجة إلى التعبير عن الجميع ؟ هذا بما يباه العقل والعادة ، ولا سيما على قول الغلاة الذين يدعون أن أكثر اللغة مجاز ؛ وأن الافعال كلها مجاز ، فهل كانت الطبيعة والاستعمال والألسن معطلة عن استعمال تلك المجازات حتى أحدث لها وضع ثان ولا ريب أن الذين قسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز لم يتصوروا لوازم قولهم ، ولو تصوروه بحق التصور لما تكلموا به .

الوجه السادس والثلاثون : مما يبين بطلان هذا التقسيم أن أصحابه متنازعون في أشهر الكلام وأظهر استعمالا نزاعا كثيراً لا يمكن معه الحكم لطائفة على طائفة ، فلو كان الفرق الذي ادحيتموه ثابتاً في نفس الامر أمكن الحكم بينكم ، مثال ذلك أن العام المخصوص إما أن يقال كله حقيقة ، وإما أن يقال كله مجاز ؛ وإما أن يقال بعضه حقيقة وبعضه مجاز ، سواء قيل أن التخصيص المتصل حقيقة والمنفصل مجاز والباقي حقيقة ؛ أو قيل الاستثناء وحده حقيقة دون سائر المتصلات ، فأى قول من هذه الاقوال قيل على تقدير التقسيم إلى الحقيقة والمجاز فهو باطل إلا قول من جعل الجميع حقيقة ؛ فيلزم بطلان التقسيم على التقديرين .

بيان ذلك أن الذين قالوا العام المخصوص كله حقيقة ، وهم أكثر العلماء من أصحاب الأئمة الاربعة وغيرهم ؛ بل أكثرهم أصحاب مالك والشافعي وأحمد ، ولم يذكروا في ذلك نزاعاً ، واحتجوا بجميع تستلزم نفي المجاز .

قال الشيخ أبو إسحاق الأسفرائيني (مسئلة) في العموم إذا خص هل يكون حقيقة في الباقي أو مجازاً ؟ فاختاف الناس في ذلك ، فذهبت طائفة إلى أنه يكون حقيقة فيما بقي سواء خص بدليل متصل كالاستثناء ، أو بدليل منفصل كدليل العقل والقياس وغير ذلك قال : وهذا مذهب الشافعي وأصحابه ؛ وهو قول مالك وجماعة من أصحاب أبي حنيفة . قال وذهبت طائفة إلى أنه يكون مجازاً في الثاني ؛ سواء خص بدليل متصل أو منفصل . وهذا مذهب المعتزلة بأسرها ، وهو قول عيسى بن أبان وأكثر أصحاب أبي حنيفة ،

وحكى بعض الأشعرية أنه مذهب الأشعرى أيضاً ؛ وذمبت طائفة إلى أنه إن خص
بدليل متصل كان حقيقة في الباقي ، وإن خص بدليل منفصل كان مجازاً . ذهب إلى هذا
الكرخى وبعض أصحاب أبي حنيفة .

قال : وفائدة الخلاف في هذه المسئلة أن من يقول إن ذلك حقيقة في الثاني يحتاج
بلفظ العموم فيما لم يخص منه بمجرد من غير دليل يدل عليه ، ومن يقول إنه يكون
مجازاً لا يمكنه الاحتجاج بالعموم المخصوص فيما بقى إلا بدليل يدل على أنه محمول على
ذلك . قال وهذا الذى حكى عن الأشعرى لا يجيء على قوله من وجهين (أحدهما) أن
اللفظ المشترك عنده بين العموم والخصوص ، إذا دل الدليل على العموم كان حقيقة فيه ؛
وإذا دل الدليل على الخصوص كان حقيقة ، فكيف يصح على قوله أن يقال إنه حقيقة فيما
بقى بعد التخصيص (والثاني) أنه يقول إن اللفظ المستعمل فيما بقى يحتاج فيه ؛ مجرد
من غير دلالة ، وهذا معنى قولنا إنه حقيقة في الثاني ، فإذا سلم هذا لم يكن تحت قولنا إنه
مجاز فيما بقى معنى ، فإن من قال إن ذلك يكون مجازاً فيما بقى استدل بسكته واحدة
وهي أن لفظ العموم موضوع للاستغراق بتجريده ، فإذا دل الدليل على تخصيصه فإنه
يحمل على الخصوص ويعدل به عن موضوعه بالقرينة التي دلت على خصوصية اللفظ .
وإذا عدل به عن موضوعه إلى غيره كان استعماله فيه مجازاً لا حقيقة . ألا ترى أن اسم
الأسد موضوع في الحقيقة للبهيمة ، وإذا استعمل بقرينة في الرجل الشجاع كان مجازاً .
وكذلك الحمار اسم في الحقيقة للبهيمة ، وإذا استعمل بقرينة في الرجل البليد كان مجازاً .
وكذلك لفظ العموم إذا استعمل في الخصوص بقرينة كان مجازاً . قال ودليلنا أن لفظ
العموم إذا ورد مطلقاً فإنه يقتضى استغراق الجنس ، فإذا ورد دليل التخصيص فإن ذلك
الدليل يبين ما ليس بمراد باللفظ ويخرجه عنه ليكون هذا الدليل قد أثر فيما يخرجه عنه
ويبين أنه ليس بمراد به فلم يؤثر فيما بقى ؛ بل يكون ما بقى الحكم ثابت فيه باللفظ لحسب
والذى يدل على هذا أن دليل التخصيص مناف للحكم ما بقى من اللفظ مضاده ، فلا
يجوز أن يؤثر فيه ويثبت الحكم مع مضادته له ومناقاته ، وإنما يؤثر في إسقاط الحكم عما
أخرجه وخصه ؛ إذا كان كذلك كان الحكم ثابتاً فيما لم يدخله التخصيص بنفس اللفظ من
غير قرينة ، وكان حقيقة فيه لا مجازاً ، فيصير لأهل الحرب عندنا اسمان كل واحد منهما
حقيقة فيهم ، أحدهما حقيقة فيهم بمجرد وهو قوله : اقتلوا أهل الحرب ، والآخر حقيقة
فيهم عند وجود قرينة ، وهو أن يقولوا اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة ، وليس يمنع
مثل هذا : ألا ترى أنه إذا قال أعطوا فلاناً ثوباً أصفر ، كان ذلك حقيقة في الثوب

الإصفر بهذا اللفظ ، فإذا قال : اعطه ثوباً ولا تعطه غير الأصفر ، كان ذلك حقيقة فيه عند وجود القرينة ؛ فكذلك هذا مثله ، ويخالف هذا إذا استعمل اسم الحمار في الرجل البليد واسم الأسد في الرجل الشجاع ، لأن ذلك اللفظ يحمل عليه بالقرينة الدالة عليه لا بمجرد اللفظ ؛ فإن القرينة تدل على المراد باللفظ وهي مماثلة له في الحكم ، فهي دالة على ما يريد به ؛ فكان اللفظ مستعملاً بالقرينة فكان مجازاً ، وليس كذلك استعمال لفظ العموم في الخصوص ، فإن القرينة ما بينت المراد باللفظ ، وإنما بينت ما ليس بمراد ، فكان استعمال اللفظ في المراد بنفسه لا بالقرينة ، فإنه لا يجوز أن يكون مستعملاً بالقرينة والقرينة مضادة له ، فكان ذلك حقيقة فيها استعمل فيه لا مجازاً .

قال : ودلالة ثانية على من ساوى بين القرينة المتصلة والمنفصلة - يعنى فجعل الجميع مجازاً - وهو انا نقول لا فرق عند أهل اللغة بين قول الغائل لعلان خمسة دراهم وبين قوله عشرة إلا خمسة ، في أن كل واحد من اللفظين يعبر به عن الخمسة وبدل عليها ، فلما كان لفظ الخمسة فيها كذلك قالوا عشرة إلا خمسة يجب أن يكون حقيقة فيها . وهكذا يجب حكم كل دليل دل على تخصيص اللفظ بما يتصل به فأما من فرق بين الدليل المتصل والمنفصل فإنه فصل بين الموضوعين بأن قال كلام إذا اتصل بعضه ببعض بنى بعضه على بعض فكان ذلك حقيقة فيما بقى ، وإذا انفصل بعضه عن بعض لم ين فكان مجازاً فيه . قال : وهذا غلط لأنه فرق بين القرينة المتصلة والمنفصلة في أن اللفظ مبنى عليها ودلالة على ما ليس بمراد منه وما بقى يكون ثابتاً فيها باللفظ لا بقرينة ، فيجب أن لا يفترق حالها بوجه ، وقد وافق أبا حامد على ذلك أئمة أصحاب الشافعي ؛ كالفاضي أبي الطيب الطبرى وأبي إسحاق الشيرازي وأبي نصر بن الصباغ . قال أبو الطيب :

فصل

إذا خص من العموم شيء لم تبطل دلالة في الثاني ، وقال عيسى بن أبان بصير مجازاً وتبطل دلالة . واحتج من نصر قوله بأن اللفظ صار مستعملاً في غير ما وضع له ، فاحتاج إلى دليل يدل على المراد به ، فإن لفظه لا يدل عليه ؛ وصار بمنزلة الجمل الذي لا يدل على المراد بلفظه ويحتاج إلى قرينه تفسره وتدل على المراد به . قال : وهذا عندنا غير صحيح لأن فاطمة إحتجت بقوله تعالى (بوسعكم الله في أولادكم الذكر مثل حظ الإثيين) فلم ينكر أحد إحتجاجها بهذه الآية وإن كان قد خص منها الولد الغائل والرقيق والكافر وإنما خصوا منها ميراث رسول الله ﷺ بسنة خاصة ، فدل هذا على أن تخصيص

العموم لا يمنع من الاحتجاج به فيما لم يخص منه .
قال وأيضاً : بأن دلالة اللفظ سقطت فيما عارضه الخاص لأنه أقوى منه وفيما عداه
باقية لأنه لا ممارس له فجاز الاحتجاج به فيما لم يخص منه .

فإن قال : هذا منتقض على أصلك بالعلة إذا خصت فإنه لا يجوز الاحتجاج بها فيما
لم يخص منها . فالجواب : أن العلة إذا خصت كانت منتقضة فلم تكن علة لذلك الحكم
وليس كذلك العموم فإنه إذا خص منه شيئاً كانت دلالاته باقية فيما لم يخص منه لأنه إنما
كان دليلاً في جميع ما تناوله من الجنس لكونه قولاً لصاحب الشريعة لا معارض له فيه
وهذا المعنى يوجد فيما لم يخص منه لأن التخصيص يحصل باقتران الشرط أو الصفة أو الغاية
ولا يمنع الاحتجاج به ، فكذلك التخصيص باللفظ المنفصل .

قال وأما الجواب عن قول المخالف أنه مستعمل في غير ما وضع له وأنه غير دال
على المراد به ويحتاج إلى قرينة ، فلا نسلم أنه غير مستعمل في غير ما وضع له ، لأن
هذا اللفظ موضوع للعموم بمجردده وللخصوص بقرينة وهذا غير ممتنع في اللغة لانا أجمعنا
على أنه موضوع بمجردده للعموم والخصوص بقرينة متصلة به مثل الاستثناء؛ فإن قوله
اقتلوا المشركين إلا أهل الكتاب، ليس مجازاً وهو مستعمل فيما وضع له والقرينة المنفصلة
في معنى القرينة المتصلة ، والخاص مع العام بمنزلة الاستثناء مع المستثنى منه ، وكذلك قول
القاتل : خرج زيد يكون إخباراً عن خروجه وتضم إليه لفظة ما فيكون إخباراً عن
ضده وتضيف إليه الهزمة فيكون استفهاماً ، وكل ذلك حقيقة فكذلك في مسألتنا قال هذا
يؤدي إلى ألا يكون في اللغة مجاز ، إذ قولنا بحر موضوع للباء الكثير بمجردده ، وللعالم
أو الجواد بقرينة ، والأسد موضوع للبهيمة بمجردده والرجل الشديد بقرينة ، والحرار
للبهيمة وللرجل البليد بقرينة ، وإذا كان كذلك بطل هذا الجواب .

قيل . لو لزم في هذا في التخصيص لزمه في الاستثناء فإن المخالف يقول في الاستثناء
مثل ما نقول نحن في التخصيص ولا فرق بينهما .

وجواب آخر : وهو أن هذه المواضع إثباتها مجازاً إما بالتوقف من جهة أهل اللغة
وليس في تخصيص العموم أنه مجاز توقيف فلم يجعله مجازاً إلا ظاهر استعمال الحقيقة
وجواب آخر : وهو أن هذا كلام في العبارة لا يجدى شيئاً ، وإنما المقصود هل يبطل
التخصيص دلالة اللفظ . وينبغي الاحتجاج به أم لا ؟ وعند المخالف تبطل دلالة اللفظ وينبغي
الاحتجاج به ، وهذا ظاهر الفساد .

وقوله : أن اللفظ لا يفيء عن المراد وهو بمنزلة المجهل خطأ لأن المجهل غير دال

بلفظه على شيء والعموم دال على ما تناوله ، وإنما أخرج بعضه بدليل أقوى منه وبقي
الباقى على موجب اللفظ . ويأينه ، وقال الشيخ أبو اسحق في اللمع .

فصل

وإذا خص من العموم شيء لم يصر اللفظ مجازاً فيما بقى ، وقالت المعتزلة يصير مجازاً
وكذلك الشيخ أبو نصر بن الصباغ ، صرح بذلك في كتاب العمدة في أصول الفقه ولانزاع
بين المتقدمين من أصحاب الشافعى وأحد أن العام المخصوص حقيقة ، وكذلك أصحاب
مالك وإن كان بين المتأخرين منهم نزاع في ذلك ، كما لانزاع بين الصحابة والتابعين
والأئمة الأربعة أنه حجة ، ومن نقل عن أحد منهم أنه لا يحتج بالعام المخصوص فهو
غلط أفتيح غلط وأخشه . وإذا لم يحتج بالعام المخصوص ذهب أكثر الشريعة وبطلت
أعظم أصول الفقه .

وما هنا مسئلتان (إحداهما) أنه هل يصير مجازاً بعد التخصيص أم هو حقيقة
(والثانية) : هل يحتج به بعد التخصيص أم لا . وبعض المصنفين الغالطين يجعلها واحدة
ويبنى إحداهما على الأخرى فنقول . إذا بقى مجازاً صار مجازاً فلا يحتج به ، وهذا غلط
يركب منه أن العام المخصوص بالاستثناء والشرط والغاية والصفة وبدل البعض من الكل
لا يحتج به عند من يجعل ذلك مجازاً ، ومن نسب إلى الأئمة هذا وهذا فقد كذب عليهم ،
ويلزم هؤلاء أن يكون أفضل الكلام وأعلاه الذى لا يدخل في الإسلام إلا به وهو كلمة
لا إله إلا الله مجازاً وأن يكون (والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) مجازاً
وأن يكون قوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) مجازاً وأن يكون قوله (يا أيها الذين
آمَنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله) مجازاً وفساد هذا معلوم
بالضرورة لغة وشرعاً وعقلاً . وقبح الله قولاً يتضمن أن يكون لا اله إلا الله مجازاً فلا
كان المجاز ولا يكون ولا هو كائن .

وسياتى بيان أن أرباب المجاز يلزمهم أن يكون قولنا محمد رسول الله مجازاً ، بل
ذلك صريح قولهم فاهم صرحوا أن الإضافة تقييد وأصابوا في ذلك وصرحوا بأن اللفظ
وضع مطلقاً لا مقيداً ، فاستعماله في المقيد استعمال له في غير ما وضع له كاستعمال العام في
الخاص وذلك المجاز بعد التخصيص كهذا المجاز بعد التقييد ، فإن الإضافة تقييد المطلق
كما أن الاستثناء والشرط والغاية والبدل والصفة تخص العموم ، وقد صرح ابن جنى أن
أكثر اللغة مجاز ، قال وكذلك عامة الأفعال كقام وقعد وانطلق وجاء ، قال : لأن الفعل

يستفاد منه الجنس، ومعلوم أن الفاعل لم يكن منه جميع القيام، وسيأتي تمام كلامه والبيان الواضح في فساد.

والمقصود أن على هذا القول الفاسد يكون قوله تعالى (هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق) وقوله (وأرسلناك للناس رسولا) وقوله (فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين) كل ذلك مجازاً لا حقيقة له بل كل فعل أضافه الرب إلى نفسه وإلى خلقه مجاز لا حقيقة له على قول هذا المبتدع الضال، فإن الفعل جنس، والجنس يطلق على جميع الماضي وجميع الحاضر وجميع الأمور السكائات من كل من وجد منه القيام، ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت واحد ولا في مائة ألف سنة مضاعفة القيام كله الداخلة تحت الروم، هذا محال، وإذا كان كذلك علمت أن قام زيد مجاز لا حقيقة.

فانظر كيف أقر واستدل وقرر أن أفعال الله كلها مجاز، فخلق السموات والأرض عنده مجاز؛ وقد صرح بأن المجاز يصح نفيه، وأرسل رسوله بالهدى ودين الحق مجاز عنده؛ فصح الله هذا القول ولا يبارك الله في أصل يتضمن هذا الكفر والجنون وقد صرح مغل (١) الجهمية بأن خلق واستوى مجاز فلا خلق في الحقيقة ولا استوى على عرشه فإن الخلق فعل فلا يصح قيامه به عندهم لأنه حادث فلم يقم به خالق البتة، وإنما يقال خالق على سبيل المجاز للتعلمى بين المخلوق وبينه سبحانه.

وابن جنى وذووه لو اعترفوا بأن له سبحانه أفعالاً حقيقة لكانت كلها مجازاً عندهم لما قرره من دلالة الفعل على جميع الأفراد والجنس، وأما أن يستحيوا من العقل. ويقولوا أن ذلك حقيقة فيلزمهم التناقض وهو أيسر الإلزامين، فالأفعال دالة على المصادر المطلقة لا العامة، فإذا ألزم هؤلاء أنها مجازات لتقيدها بفاعليها كان ذلك كاللزام أولئك أن الألفاظ العامة إذا خصت صارت مجازات، فكما ألزم أولئك أن تكون لا إله إلا الله مجازاً؛ ألزم هؤلاء أن يكون محمد رسول الله مجازاً، إذ تقييد هذا المطلق قد أخرجه عندهم عن موضوعه، كما أن تخصيص ذلك العام قد أخرجه عند أولئك عن موضوعه، والطائفتان مخطئتان أقيح خطأ؛ فاللفظ لم يخرج عن موضوعه بالتخصيص ولا بالتقييد؛ ويزيده إيضاحاً.

الوجه السابع والثلاثون: إن اللفظ لو كان يخرج بالتخصيص والتقييد عن موضوعه

(١) قال في اللسان: المغل وجمع البطن من تراب مغلت الدابة والناقة تمغل مغلا فهي

مغلة اه والمراد هنا مريضهم.

لكان له عدة موضوعات بحسب تعدد قيوده . فإما أن يدعى أنه مجاز في ذلك كله أو حقيقة في الجميع ، أو يفرق بين بعض المحال وبعض ، فالأول والثالث باطلان فيعين الثاني .

مثال ذلك في الأفعال انهم يقولون : قام ؛ فيفيد إثبات القيام ؛ ويقولون : ما قام . فيفيد انتفاء القيام ، ويقولون أقام ؛ فيفيد معنى آخر وهو الاستفهام عن وجود القيام ، ويقولون متى قام ، فيفيد السؤال عن زمن قيامه ، ويقولون أين قام ، فيفيد السؤال عن مكان قيامه ، ويقولون يقوم ، فيفيد عن معنى قام ؛ ويقولون قم ، فيفيد عن المعنيين ، وقد اختلفت دلالة اللفظ باختلاف هذه القيود ؛ وهي حقيقة في الجميع . وكذلك إذا قلت المسلمون كلهم في الجنة كان حقيقة . وإذا قلت الناس كلهم في النار إلا المسلمين كان حقيقة وإذا قلت اهتق رقبة كان حقيقة . وإذا قلت رقبة مؤمنة كان حقيقة ؛ وكذلك إن زدت في تميمها بالغة عاقلة عربية ناطقة ونحو ذلك نقصت دلالة اللفظ المطلق ولم يخرج عن حقيقته ، ومن زعم أنه قد خرج عن حقيقته وموضوعه فقد أخطأ . فهكذا إذا قلت ركبنا البحر فهاج بنا ، كان حقيقة ، فإذا قلت أتينا البحر فاقتبسنا منه عدداً ، كان حقيقة ؛ وكذلك إذا قلت خرجنا في السفر فعرض لنا الأسد فقطع علينا الطريق كان كلاماً بيناً بنفسه في المراد منه ، فإذا قلت نزلنا على الأسد فخانا وأقرانا كان بيناً بنفسه وكان حقيقة وهو موضوع لكلا المعنيين مستعمل في موضوعه كالمطلق والمقيد سواء . فأى فرق بين ذلك حتى يدعى المجاز في بعض الاستعمالات والحقيقة في بعضها .

ولهذا لما تظن لهذا من تظن له من الأذكياء صاروا فريقين : فرقة أسكرت المجاز بالكلية ، وفرقة ادعت أن اللغة كلها إلا النادر منها مجاز . فإيهم رأوا فساد تلك الفروق وتناقضها فلم يرؤوا لأنفسهم بالتناقض والتحكم البارد . يوضحه :

الوجه الثامن والثلاثون : انه إن كان في اللغة مجاز على الوجه الذى يذكره لزوم أن تكون كلها مجازاً ؛ وإن كانت مشتملة على الحقيقة فكلها حقيقة .

بيان ذلك أن المفردات ثلاثة أنواع : أسماء وأفعال وحروف ، وهى روابط بين الأسماء والأفعال ؛ وهذه الروابط دلالتها على معناها الإفرادى مشروط بذكر متعلقها وهو القرينة المبينة معناها ؛ فدالتها الموقوفة على القرينة لا تدل بمطلقها ، وذلك أمانة المجاز عندهم ، بل هذا أبلغ في ثبوت المجاز حيث كانت القرينة شرطاً في إفادتها ، فهم بين أمرين . إما أن يدعوا أن الحروف كلها مجاز فهذا غلط ، لو كان المجاز ثابتاً فإنها لم يسبق لها موضوع غير موضوعها الذى هى مستعملة فيه ، بل استعمالها في موضوعاتها .

وأما أن يقول إن توقف فهم معناها على القرينة لا يوجب لها أن تكون مجازاً فيقال لهم وهكذا الأسماء والأفعال التي لها دلالة عند الاقتران ودلالة عند التجرد لا يؤدي توقف فهم معناها عند الاقتران على القرينة أن تكون مجازاً . وهل الفرق إلا تحكم محض .
 فإن قلت : الأسماء والأفعال لها دالتان : دلالة عند التجرد ودلالة عند الاقتران ، فأمكن أن يكون لها جهتان . وأما الحروف فلا تدل إلا مع الاقتران ، فليس لها جهة حقيقة ومجاز ، قيل لكم دلالة الأسماء والأفعال عند التجرد عن كل قيد كدلالة الحروف سواء لا فرق بينهما لغة ولا عقلاً ، فإن قولك رجل وماء وتراب ، كقولك في وعلى وثم وقام وقعد وضرب ، فالجميع أصوات ينعق بها لا تفيد شيئاً ؛ وشرط إفادتها تركيبها ، فكما أن شرط إفادة الحرف تركيبه مع غيره فشرط إفادة الاسم والفعل تركيبهما .
 فإن قلت : أنا أفهم من رجل وماء وتراب مسمى هذه الالفاظ بمجرد ذكرها ، قيل : فأفهم من قولك في وعلى وثم مسمى تلك الحروف بمجرد ذكرها ، وهي الظرفية والاستعلاء والترتيب والتراحي .

فإن قلت : لا يعقل معنى الظرفية إلا بالمظروف والظرف ، ولا معنى الاستعلاء إلا بالمستعلى والمستعل عليه ؛ ولا معنى الترتيب إلا بالمرتب والمرتب عليه ، وهذه هي متعلقات الحروف . قيل : لا فرق بينهما فإنه يفهم من (في) ظرفية مطلقة ومن (على) استعلاء مطلق ، ومن ثم ترتيب مطلق ، كما يفهم من رجل وماء وتراب معان مطلقة ، وهي صور ذهنية مجردة لا يقارنها علم بوجودها في الخارج ولا عدمها ولا وجود شيء لها ولا سلب شيء عنها ، بل هي تخيلات ساذجة ، وفهم معانيها المخصوصة المقيدة متوقف على ترتيبها ، فإذا قلت جاءني رجل فأكرمه ، كانت دلالاته على المعنى المقيد ؛ كدلالة الحرف على معناه المقيد عند تركيبه ، كقولك علوت على السطح ، وتقول (على) للاستعلاء (وفي) للوطاء فتفيد الحكم على معناها المطلق ، كما تقول الذكر أشرف من الأنثى ، والرجل أنفع من المرأة ، فيفيد الحكم على المعنى المطلق .

فهنا ثلاثة أمور وهي معتبرة في الحروف وقسميها ، فإنك تقول (على) مجردة وتقول على الاستعلاء ، وتقول زيد على السطح كما تقول رجل ؛ والرجل خير من المرأة فدعوى المجاز في بعض ذلك دون بعض تحكم لا وجه له ، ودلالة الإسم والفعل على المعنى المطلق من غير تقييد إن كانت هي حقيقة اللفظ كان كل مقيد مجازاً ؛ وإن كانت دلالتها عند التقييد لم توجب لهما مفارقة الحقيقة ، فكل مقيد حقيقة . ألا ترى أنك تقول عندي رجل فيكون له دلالة ، فإذا قلت : الرجل عندي تغيرت دلالاته وانتقلت من

التفكير إلى التعريف ؛ فإذا قلت عندى رجل عالم تقيد بقيد منع دلالة على غيره ، فإذا قلت عندى رجلان كان له دلالة أخرى ، فإذا قلت رجال تغيرت الدلالة ولم يخرج بذلك عن حقيقته وموضوعه ، بل اختلفت دلالاته بحسب القرائن التي تكون في أوله تارة وفي أوسطه تارة وفي آخره تارة ، وهي متصلة به وتكون منفصلة عنه تارة ، إما لفظية وإما عرفية وإما عقلية ، فهذا أمر معلوم عند الناس في مخاطبات بعضهم مع بعض ، وهو من ضرورة الفهم والتفهم لا يختص بلغة دون لغة

فالفرق بين المعاني المطلقة والمقيدة أمر ضروري ، والحاجة في التمييز بينهما في العبارة من لوازم النطق ، فمن ادعى أن بعضها هو الأصل ، وأن اللفظ وضع له أولاً ؛ ثم نقل عنه بعد ذلك إلى المعاني الأخر فهو مكابر ، إذ تصور تلك المعاني والتعبير عنها أمر لازم للناطق ونطقه ؛ بل نقول إن لزوم المقيد له وحاجته إلى التعبير عنه وإفهامه فوق حاجته إلى المطلق ؛ فإن القصد من الخطاب قيام مصالح النوع الانساني بالفهم والتفهم ، والمطلق صورة ذهنية لا وجود لها في الخارج ، وكذلك اللفظ المطلق المجرد لا يفيد فائدة وإنما محل الإفادة والاستفادة هو طلب المعاني المقيدة والالفاظ المقيدة ، فهي التي تشتد الحاجة إلى طابها والخبر عنها ، فهؤلاء عكسوا الأمر فجعلوا ما لا غنى للناطق عنه مجازاً ، وما لا يحتاج إليه ، ولا تشتد حاجته إلى فهمه وتفهمه حقيقة .

(والمقصود) انه إن كان المجاز حقاً ثابتاً فاللغة كلها مجاز ؛ فإن الالفاظ لا تستعمل إلا مقيدة ودلالاتها عند التقيد تخالف دلالتها عند الإطلاق ؛ وإن كانت الحقيقة موجودة فإن اللغة كلها حقيقة ما دلت على المراد بتركيبها . وهذا شأن جميع الالفاظ بوضوح :

الوجه التاسع والثلاثون : إن هؤلاء أتوا من تقدير في الذهن لا حقيقة له ، فإنهم أصابهم في تجريد الالفاظ عن قيودها وتركيبها ثم الحكم عليها مجردة بحكم ، وعليها عند تقييدها بحكم غيره ما أصاب المنطقيين ومن سلك سبيلهم من الملاحدة في تجريد المعاني وأخذها مطلقة عن كل قيد ، ثم حكموا عليها في تلك الحال بأحكام ؛ ورأوا وجودها الخارجى مع قيودها يستلزم ضد تلك الأحكام ، فبقوا حائرين بين إنكار الوجود الخارجى وبين إبطال تلك الحقائق التي اعتبروها مجردة مطلقة ؛ فصاروا تارة يثبتون تلك المجردات في الخارج مجردة مطلقة ويسمونها المثل ، أى المثالات التي تشبه الحقائق الخارجية ؛ وتارة يثبتونها مقارنة لشخصات لا تفارقها ، وتارة يجعلونها جزءاً من المميزات ، وتارة يرجعون إلى حكم العقل ويقولون إن وجودها ذهني لا وجود لها في الخارج ، ولا يوجد في الخارج إلا مشخص معين مختص بأحكام ولوازم لا تكون

المطلوب ، وهؤلاء الذين جردوا الحقائق عن قيودها وأخذوها مطلقة أخرجوا عن مسمياتها وماهياتها جميع القيود الخارجة فلم يجعلوها داخلة في حقيقتها ، فأثبتوا إنساناً لا طويلاً ولا قصيراً ، ولا أسود ولا أبيض ، ولا في زمان ولا في مكان ، ولا ساكناً ولا متحركاً ، ولا هو في العالم ولا خارجه ، ولا له لحم ولا عظم ، ولا عصب ولا ظفر ولا له شخص ولا ظل ؛ ولا يوصف بصفة ولا بتقيد بقيد ، ثم رأوا الإنسان الخارجى بخلاف ذلك كله ؛ فقالوا هذه عوارض خارجة عن حقيقته ، وجعلوا حقيقة تلك الصورة الخيالية التي جردوها ؛ فهي المعنى والحقيقة عند هؤلاء الذين اعتبروها مجردة عن سائر القيود ؛ وجعلهم تلك الأمور التي لا تكون إنساناً في الخارج لأنها خارجة عن حقيقته ؛ يجعل هؤلاء القيود التي لا يكون اللفظ مفيداً إلا بها مقتضية لمجازه .

فتأمل هذا التشابه والتناسب بين الفريقين ، هؤلاء في تجريد المعاني وهؤلاء في تجريد الالفاظ ؛ وتأمل ما دخل على هؤلاء وهؤلاء من الفساد في اللفظ والمعنى ، وبسبب هذا الغلط دخل من الفساد في العلوم ما لا يعلمه إلا الله تعالى .

➤ (الوجه الأربعون) إن اللفظ لا بد أن يقترن به ما يدل على المراد به ، والقرائن ضربان : لفظية ومعنوية ، واللفظية نوهان متصلة ومنفصلة ، والمتصلة ضربان : مستقلة وغير مستقلة ، والمعنوية إما عقلية وإما عرفية ؛ والعرفية إما عام ، وإما خاصة ؛ وتارة يكون العرف عرف المتكلم وعادته ، وتارة عرف المخاطب وعادته ، فما الذي تعتبرون في المجاز من تلك القرائن ، هل هو الجميع ؟ فكل ما اقترن به شيء من ذلك كان مجازاً ، لجميع لغات بني آدم مجاز ؛ أو اللفظية دون المعنوية أو العكس ، أو بعض اللفظ دون بعض ، فلا يذرون نوعاً من ذلك إلا طولبوا بالفرق بينه وبين بقية الأنواع لغة أو عقلاً أو شرعاً ، وكانوا في ذلك متحكمين مفرقين بين ما لا يسوغ التفريق بينه .

➤ الوجه الحادى والأربعون : إن جمهور الأمة على أن العام المخصوص حقيقة ، سواء خص بمتمصل أو منفصل ، بعقلى أو لفظى كما تقدم ، وأنه حجة بإجماع الصحابة والتابعين وتابعيهم ، وإنما حدث الخلاف في ذلك بعد انقراض العصور المفضلة التي شهد لها رسول الله ﷺ بأنها خير القرون ، وقالوا إنه يصير بعد التخصيص مجازاً ، وقال بعضهم يبقى مجازاً لا يحتاج به ، فقال لهم الجمهور هو بعد التخصيص مستعمل فيما وضع له ، قالوا فإنه موضوع للعموم بمجردة وللخصوص بقريئة متصلة به مثل الاستثناء ، فإن قوله اقتلوا المشركين إلا أهل الكتاب ؛ ليس مجازاً وهو مستعمل فيما وضع له ، والقريئة المنفصلة في معنى القريئة المتصلة ، والخاص مع العام بمنزلة المستثنى مع المستثنى منه ؛

ولذلك يقول القائل خرج زيد ، فيكون إخباراً عن خروجه ، ويضم إليه دماً ، فيكون إخباراً عن ضده ، وتضيف إليه الهمزة فيكون استفهاماً ، وكل ذلك حقيقة ، فكذلك في مسئلتنا .

هذه ألفاظ القاضي أبي الطيب ، فتأمل كيف هي صريحة في نفي المجاز ؛ وأن اللفظ موضوع لمطلق المعنى وبالقرينة لغيره ، وأن ذلك كله حقيقة ، وهذا هو التحقيق دون التحكم والتناقض ، ولهذا لما فهم القائلون بأنه يصير مجازاً بعد التحقيق عن ذلك ألزموا الجمهور بنفي المجاز ؛ فقالوا هذا يؤدي إلى أن لا يكون في اللغة مجاز ، قالوا لأن قولنا (بحر) موضوع الماء الكثير بمجرد ، والعالم والجواد بقرينة ، والأسد موضوع للحيوان المفترس بمجرد ، وللرجل الشجاع بقرينة . وإذا كان كذلك ارتفع المجاز في اللغة . وهذا سؤال صحيح ، ولهذا لم يجهم عنه منازعوه إلا بأنه مشترك الإلزام ، فقالوا في جوابهم إن هذا وإن لزماً في التخصيص لزهم في الاستثناء ، فإنكم تقولون في الاستثناء ما نقوله نحن في التخصيص .

هذا لفظ جوابهم ، فقد اعترف الفريقان بأن القول بكون العام المخصوص حقيقة ينفي المجاز بالكلية ، ولم يكن عند القائلين جواب سوى أن هذا يلزمنا ويلزمكم جميعاً ؛ فثبت باعتراف الفريقين لزوم نفي المجاز لكون العام المخصوص حقيقة ؛ وجمهور أهل الأرض على أنه حقيقة ، بل لا يعرف في ذلك خلاف متقدم البتة . فإذا كان الحق أنه حقيقة ولزومه نفي المجاز ولازم الحق حق ، فنفي المجاز هو الحق ؛ فهذا تقرير نفي المجاز من نفس قولهم تقريراً لاحيلة لهم في دفعه .

الوجه الثاني والأربعون : إن القائلين بالمجاز قالوا - واللفظ لأبي الحسين - يعرف المجاز بالاستدلال ؛ وذلك بأن يسبق إلى أذهان أهل اللغة عند سماع اللفظ من غير قرينة معنى من المعاني دون معنى آخر ، فعدلوا بذلك أنه حقيقة فيما سبق إلى الفهم ، لأنه لولا أنه قد اضطر السامع من قصد الواضعين إلى أنهم وضعوا اللفظ لذلك المعنى ما سبق إلى فهمه ذلك المعنى دون غيره .

فهذا الكلام يتضمن أمرين (أحدهما) أن يكون السابق يسبق إلى أفهام أهل اللغة دون غيرهم . فمن لم يكن من أهل اللغة العربية التي بها نزل القرآن ؛ لم يكن من أهل هذه اللغة كالنبط الذين أكثر عاداتهم استعمال كثير من الألفاظ في غير ما كانت العرب تستعمله فيها ، وحينئذ فلا عبرة بالسابق إلى أفهام النبط الذين ليسوا من هؤلاء العرب

العرباء ، فأكثر القائلين بالمجاز أو كلهم ليسوا من أولئك العرب ، بل من النبط الذين لا يحتج بفهمهم بانفاق العقلاء ، وأما العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ففهمهم هو الحجية . فقولكم أمانة الحقيقة السبق إلى الفهم . أفهم هؤلاء تريدون أم فهم النبط ؟ وإذا كانت العبرة بفهم العرب فأنه يعلم وملائكته وكتبه ورسله والعقلاء أن أحدا منهم لم يقل قط إن هذا اللفظ مستعمل فيما وضع له ، وهذا غير مستعمل فيما وضع له . ولا قال عربي واحد منهم إن هذا حقيقة وهذا مجاز ؛ ولا قال أحد منهم إن هذا المعنى هو السابق إلى الفهم من هذا اللفظ دون هذا المعنى ، بل هم متفقون من أولهم إلى آخرهم على أن كل لفظ منه قرينة يسبق إلى الفهم ما يدل عليه مع تلك القرينة ؛ وذلك بالاضطرار لهم ، لم يوقفهم عليه موقف ، بل هو معهم من أصل النشأة ، وهم أكل عقولا ، وأصح أذهانا أن يجردوا الالفاظ عن جميع القرائن وينعقوا بها كالأصوات الغفل التي لا تفيد شيئا .

الامر الثاني : قولكم أن يسبق إلى أفهام أهل اللغة عند سماع اللفظة من غير قرينة معنى ؛ فهذا نكرة في سياق النفي يعم كل قرينة ، وليس شيء من الكلام المؤلف المفيد يفيد بغير قرينة ، بل إما أن يكون مؤلفا من اسمين أو من اسم وفعل أو من اسم وحرف على رأى ، ولا بد أن تعرف عادة المتكلم في خطابه ، ولا بد من سياق يدل على المراد ، ولا بد من قيد يعين المراد ، فإن أردتم السبق إلى الفهم بدون كل قرينة ، فهذا غير موجود في الكلام المؤلف المنظوم ، بوضحه :

الوجه الثالث والأربعون : إن القائلين بالمجاز قالوا : الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا ، والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولا بقرينة ، ومنهم من قال القرينة استعمال الحقيقة في موضوعه ، والمجاز استعماله في غير موضوعه ؛ وعلى التقديرين فالاستعمال عندكم داخل في حده الحقيقة ، والمجاز إما بالتضمن على الرأى الأول وإما بالمطابقة على الرأى الثاني ، وإذا كان كذلك فاللفظ المجرد عن جميع القرائن لا يستعمله العقلاء لا من العرب ولا من غيرهم ، ولا يستعمل إلا مقيدا ، والاستعمال بيده قطعاً ، ولا يجتمع قولكم إن الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له ؛ وقولكم هي ما يسبق إلى الفهم من اللفظ عند تجرده عن كل قرينة ، فتأمله ؛ بوضحه :

الوجه الرابع والأربعون : وهو مما يرفع المجاز بالكلية أنهم قالوا إن من علامة الحقيقة السبق إلى الفهم ، وشرطوا في كونها حقيقة الاستعمال كما تقدم ، وعند الاستعمال لا يسبق إلى الفهم غير المعنى الذي استعمل اللفظ فيه فيجب أن يكون حقيقة ؛ فلا يسبق

إلى فهم أحد من قول النبي ﷺ في الفرس الذي ركبته وإن وجدناه لبحراً ، الماء الكثير المستبجر ، فإن في (وجدناه) ضميراً يعود على الفرس يمنع أن يراد به الماء الكثير ، ولا يسبق إلى فهم أحد من قوله (ص) (إن خالداً سيف سله الله على المشركين) أن خالداً جديدة طويلة لها شفرتان ، بل السابق إلى الألفاظ من هذا التركيب نظير السابق من قولهم : يا رسول الله إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء ، ونظير السابق إلى الفهم من قوله إله قال لا إله إلا الله بعد ما علوته بالسيف ؛ فكيف كان هذا حقيقة وذلك مجازاً ، والسبق إلى الفهم في الموضوعين واحد ؟

وكذلك قوله ﷺ في حزة إله أسد الله وأسد رسوله وقول أبي بكر رضى الله عنه في أبي قتادة لا يعتمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه ، لم يسبق فهمه انه الحيوان الذى يمشى على أربع ؛ بل يسبق إلى فهمه معناه كما يسبق من قوله ان ثلاثة حفروا زبية أسد فوقوا فيها فقتلهم الأسد ، معناه ولا يفهم أحد من قوله تعالى (فأذاقها الله لباس الجوع والخوف) إن الجوع والخوف طعام يؤكل بالفم ؛ بل هذا التركيب لهذا المفعول مع هذا الفعل حقيقة في معناه ، كاتركيب في قوله (أطعمهم من جوع) ونسبة هذا إلى معناه المراد به كنسبة الآخر إلى معناه ؛ وفهم أحد المعنيين من هذا العقد والتركيب كالفهم المعنى الآخر ، والسبق كالسبق ، والتجريد عن كل قرينة يمنع . وكذلك من سمع قوله : الحجر الأسود يمين الله فى الأرض ، فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه ، لم يسبق إلى فهمه من هذا اللفظ غير معناه الذى سبق له وقصد به وان تقبيل الحجر الأسود ومصاحته منزل منزلة تقبيل يمين الله ومصاحته ؛ فهذا حقيقة هذا اللفظ ؛ فإن المتبادر السابق إلى الفهم منه لا يفهم الناس منه غير ذلك ، ولا يفهم أحد منه أن الحجر الأسود هو صفة الله القديمة القائمة به ، فهذا لا يخطر ببال أحد عند سماع هذا اللفظ أصلاً ، فدعوى أن هذا حقيقة وأنه خرج إلى مجازه هذا التركيب خطأ . ونسكتة هذا الوجه أن المجرد لا يستعمل ولا يكون حقيقة ولا مجازاً ، والمستعمل منه من الفرائض ما يدل على المراد منه ويكون هو السابق إلى الفهم ، والمقدمتان لا ينكرهما المنازع ولا أحد من العقلاء . وذلك مما يرفع المجاز بالكلية .

الوجه الخامس والأربعون : ان القائلين بالمجاز قد أبطل بعضهم ضوابط بعض قال أبو الحسين : وقد قيل ان الشيء إذا سمي باسم ما هو جزء عنه كان حقيقة كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) أو باسم ما يؤدي إليه كالسكاح أو باسم ما يشبهه كتسمية البليد حماراً كان مجازاً . قال أبو الحسين ولقائل أن يقول لا يمتنع ان يستعمل فى الشيء وفيما يشبهه وفيما هو جزء عنه وفيما يؤدي إليه فى أصل الوضع

قال شيخنا: وقول هؤلاء باطل بل هو بالضد أحق، فإن الشيء يسمى باسم ما هو جزء عنه فيكون حقيقة كقوله تعالى (هل جزاء الإحسان إلا الإحسان) وقوله صلى الله عليه وسلم «من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة ومن ستر مسلماً ستره الله في الدنيا والآخرة»، قال تعالى (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) وقال تعالى (فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم) وقال تعالى (إن تنصروا الله ينصركم) ولينصرن الله من ينصره) وكذلك سمي الشيء باسم ما يشبهه ويكون حقيقة بل عامة أسماء الحقائق وأسماء الأجناس معلقة على الشيء وعلى ما يشبهه، فكون الشيء يشبه المعنى يقتضى كون اللفظ حقيقة فيهما متواطئاً أو مشككاً، ولا يقتضى أن يكون مجازاً في أحد المتشابهين كما سيأتى تقريره إن شاء الله تعالى.

وكذلك لفظ النكاح فلم يقع في القرآن إلا والمراد به العقد أو القصد والوطء فيتناولها جميعاً، وأما اختصاصه بالوطء وحده فليس في القرآن ولا في موضع واحد لكن اللفظ العام لشيئين في النهى يتناول النهى عن كل واحد منها بخلاف الأمر فإنه يتناولها جميعاً فلا يكون ممثلاً للنهى حتى يتركها جميعاً ولا للأمر حتى يفعلها جميعاً فقوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء) يقتضى المنع من نكاح من عقد عليها الآباء ولم يدخلوا بهن وتحريم من وطئن الآباء ولم يعقدوا عليهن وقوله (فانكحوا ما طاب لكم من النساء وانكحوا الأيامى منكم فانكحوهن بإذن أهلهن) ليس المراد به عقدا مجردا عن وطء ولا وطئاً مجردا عن عقد بل هما جميعاً، وقد تقدم ذكر فروقهم وإبطالها، وإنما أعدنا هذا الفرق لبيان أن القائلين بالمجاز قد أبطلوه وأنه باقتضاء ضد قولهم أولى.

— الوجه السادس والأربعون: إن معانى الكلام إما خبر وإما طلب وإما استفهام والطلب أمر ونهى وإنشاء، وهذه حقائق ثابتة في أنفسها معقولة متميزة يميز العقل بينها ويحكم بصحة أقسامها، وكذلك كان تقسيم الكلام إليها صحيحاً، لأنه لما صح تقسيم معناه صح تقسيم لفظه.

فإذا قيل الطلب ينقسم إلى أمر ونهى كان كل من المنقسمين متميزاً بحقيقته عن

الآخر لفظاً ومعنى ، وهذا بخلاف تقسيم المعنى المدلول عليه إلى حقيقة ومجاز فانه أمر لا يعقل ولا ينفصل فيه أحد القسمين عن الآخر ، فان المعاني المتصورة إما ان تكون مفردة كتصور الماهيات تصوراً ساذجاً من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات ، فهذه لا يتصور فيها التقسيم إلى حقيقة ومجاز ، فانها مجرد صور ذهنية تنتقش في النفس الناطقة ، وإما ان ينسب الذهن بعضها إلى بعض نسبة خبرية أو طلبية وهذه حقيقة الكلام المركب ، وهذه النسبة إما من باب العلوم ان كانت خبرية وإما من باب الارادات ان كانت طلبية والنسبة الخبرية إما صادقة إن طابقت متعلقها وإما كاذبة إن لم تطابقه ، والنسبة الطلبية إما ان يكون المطلوب بها معدوماً ، فيطلب لإيجاده وهو الأمر أو موجوداً فيطلب لإعدامه ، أو معدوماً فيطلب لإبقاؤه على العدم ، وكف النفس عنه ، وهو النهي ؛ وهذه المعاني لا يتصور إنقسامها في أنفسها إلى حقيقة ومجاز انقساماً معقولاً فلا يصح انقسام اللفظ الدال عليها ؛ وهذا عكس انقسام اللفظ إلى خبر وطلب والطلب إلى أمر ونهي وإنشاء ؛ فان صحة هذا التقسيم اللفظي تابع لصحة انقسام المدلول المعنوي وحينئذ فنقول في :

— الوجه السابع والأربعون : أنه لو صح تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز لكان ذلك اما باعتبار لفظه فقط أو باعتبار معناه فقط أو باعتبارهما معاً ؛ فالتقسيم إما في الدليل وفي المدلول واما في الدلالة والكل باطل ؛ فالتقسيم باطل ؛ أما بطلانه باعتبار لفظه فقط فظاهر فانه لم يقل عاقل ان اللفظ بقطع النظر عن معناه ومدلوله ينقسم إلى حقيقة ومجاز ؛ وأما بطلانه باعتبار المعنى فقط فلما قررناه من أن المعاني لا يتصور فيها الحقيقة والمجاز فانها اما ثابتة واما منتفية ؛ فاذا بطل التقسيم باعتبار كل من اللفظ والمعنى بطل باعتبارهما معاً .

فان قيل : بل التقسيم صحيح باعتبار الدلالة فانها اما حقيقية واما مجازية .

قيل : هذا أيضاً لا يصح فإن الدلالة يراد بها أمران (أحدهما) فعل الدال وهو دلالاته للسامع بالفظه يقال له دلالة (والثاني) فهم السامع ذلك المعنى من الفظ كما يقال حصلت له الدلالة ؛ والأشهر أن الأول بكسر الدال والثاني بفتحها ، وعلى التقديرين فالعنى المقصود من الفظ هو حقيقة وإن اختلفت وجوه دلالاته بحسب غموض المعنى

وخفائه واقتدار المتكلم على البيان وعجزه ومعرفة السامع بلغته وعادة خطابه وتقصيره في ذلك فإذا فهم السامع مقصود المتكلم فقد فهم حقيقة كلامه ، ولهذا يقال علمت حقيقة مقصودي وفهمت حقيقة كلامي ؛ فإذا قال أقطع عنى لسان فلان الشاعر ، وإذا دخلت بلد كذا فإن فيه بحر فاقتبس منه العلم ونحو ذلك ففعل ما أمر به ، صح أن يقال فهمت حقيقة قولي ، وصاحب المجاز يقول ما لقولك حقيقة ، ولا يصح أن يقال فيه فهمت حقيقة قولي ، فالدلالة هي الفهم . والإفهام ينقسم إليهما ؛ فتقسيم الدلالة إلى حقيقة ومجاز لا يعقل البتة .

الوجه الثامن والأربعون : وهو أيضاً يجتث المجاز من أصله ويبين أنه لاحقيقة له وهو أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز فرع لثبوت الوضع المغاير للاستعمال ؛ فكان أصحابه توهموا أن جماعة من العقلاء اجتمعوا ووضعوا ألفاظاً لمعان ثم نقلوا هم أو غيرهم تلك الألفاظ أو أكثرها عند من يقول أكثر اللغة مجاز أو بعضها إلى معان أخر فوضعوها لتلك المعاني أولاً ، وهذه المعاني ثانياً ، وهذا غير معلوم وجوده ، بل الإلهام كاف في النطق باللغات من غير مواضع متقدمة وإن سمي ذلك توقيفاً ، فمن ادعى وضعاً متقدماً على استعمال جميع الأجناس فقد قال ما لا علم له به ، وإنما المعلوم الاستعمال ، والقول بالمجاز إنما يصح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية ، وإن العقلاء أجمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا ، وهذا ما لا يمكن بشراً على وجه الأرض لو عمر عمر نوح أن يثبت أن جماعة من العرب اجتمعوا ووضعوا جميع هذه الأسماء المستعملة في اللغة ثم استعملوها بعد الوضع ثم نقلوها بعد الاستعمال ، وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني .

فإن قيل : نحن نثبت الوضع بالدليل العقلي ؛ فإن الاستعمال يستلزم سابقة الوضع ، ووجود الملزوم بدون لازمه محال (قيل) الجواب من وجهين (أحدهما) أن دعوى اللزوم دعوى لا دليل عليها ولا تكون مقبولة ، فمن أين لكم أن الاستعمال مستلزم سابقة الوضع والاصطلاح : أبالعقل علم هذا اللزوم أم بالشرع ؟ وبالضرورة عرف أم بالنظر .

(الثاني) إننا نعلم بالمشاهدة ما يدل على خلاف ذلك ، فإن الله سبحانه يلهم الحيوانات والطير ما يعرف به بعضها مراد بعض ، والإنسان أشد قبولاً للإلهام من الحيوانات ، وقد سمي الله ذلك منطقاً في قوله عن نبيه سليمان (ص) (علما منطق الطير) وحكى عن النملة قولها (يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون)

وأوحى إلى الجبال والطير أن تسبح مع نبيه داود . وكذلك الآدى فإن المولود إذا ظهر منه التميز سمع أبويه أو من يريه ينطق باللفظ ويشير إلى المعنى فيفهم أن اللفظ متى أطلق أريد به ذلك المعنى ، ثم لا يزال يسمع لفظاً بعد لفظ ، ويعقل معنى دون معنى على التدرج حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد اصطالحوا معه على وضع متقدم ، ولا وقفوه على معاني الاسماء ، وإن كان أحياناً قد يسأل عن مسمى بعض الاسماء فيوقف عليها ، كما يترجم للرجل اللغة التي لا يعرفها فيوقف على معانيها ، لأنه يصطلح معه على وضع ألفاظها لمعانيها .

ولا ننكر أن يحدث في كل زمان أوضاع لما يحدث من المعاني التي لم تكن قبل ، ولا سيما أرباب كل صناعة فإنهم يضعون لآلات صناعاتهم من الاسماء ما يحتاجون إليه في تفهيم بعضهم مراد بعض عند التخاطب ؛ ولا تتم مصلحتهم إلا بذلك ، وهذا أمر عام لأهل كل صناعة مقترحة أو غير مقترحة ، بل أهل كل علم من العلوم قد اصطالحوا على ألفاظ يستعملونها في علومهم تدعو حاجتهم إليها للفهم والتنظيم ، فهذه الاصطلاحات الحادثة والتي يعرف فيها الوضع السابق على الاستعمال ، وليس الكلام فيها ، والظاهر - والله أعلم أن أرباب المجاز قاسوا أصول اللغة عليها ، وظنوا أن التخاطب العام بأصل اللغة جارٍ هذا المجرى . وإدخال المجاز في كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم وكلام العرب بهذا الطريق باطل قطعاً .

وكأنى ببعض أصحاب القلوب الغلف يقول : وهل لأحد أن يحمل قول رسول الله ﷺ « اقطعوا عنى لسانه ، لمن امتدحه ، وقوله « إن خالداً سيف من سيوف الله ، وقوله في الفرس « إن وجدناه ليجراً ، وقوله عن حمزة « إنه أسد الله وأسد رسوله ، وقوله عن الحجر الأسود « إنه يمين الله في الأرض ، وقوله « الآن حمى الوطيس ، وقوله « اللهم اغسلنى بالماء والثلج والبرد ، ونحو ذلك ، على حقيقته .

فيقال له : وما حقيقة ذلك عندك ؟ فإنك أخطأت كل خطأ إذ ظننت أن حقيقته غير المعنى المراد به ، والمفهوم منه وهو إسكات المادح عنه بالخطأ فيقطع لسان مقاله ، وكون خالداً يقتل في المشركين كما يقتل السيف المسلول الذي لا يحتاج إلى أن ينتضى ، بل هو مسلول مستعد للقتل ؛ وكون حمزة مفترساً لأعداء الله إذا رأى المشرك لم يلبث أن يفترسه ، كما أن الأسد إذا رأى الغير لم بدعه حتى يفترسه ، وكون مقبل الحجر الأسود بمنزلة مقبل يمين الرحمن ؛ لا أنه نفس صفته القديمة وعين يده التي خلق بها آدم ويطوى بها السموات والأرض ، وكون الحرب بمنزلة التنور الذي يسجر قليلاً قليلاً حتى يشتد

حموه فيحرق ما يلقى فيه ، وكون الخطايا بمنزلة الوسخ والدرن يوسخ البدن ويوهنه ويضعف قواه ، والثلج والبرد والماء البارد يزيل درنه ويعيد قوته ويزيده صلابة وشدة .
 فهل لهذه الالفاظ حقيقة إلا ذلك وما استعملت إلا في حقائقها ، فهذا التقييد والتركيب عين المراد منها بحيث لا تحتمل غيره ، كما أن التقييد والتركيب في قولك جاء الثلج حتى عم الارض ، وأصاب البرد الزرع ؛ والماء البارد يروي الظمان ، والاسد ملك الوحوش والسيف ملك السلاح ؛ وفي قطع اللسان الدية ، وإذا حنى الوطيس فضع فيه العجين ، لا يحتمل غير المراد منه في هذا التركيبي ، فهذا مقيد وهذا مقيد ، وهذا موضوع وهذا موضوع ، وهذا مستعمل وهذا مستعمل ، وهذا لا يحتمل غير معناه وهذا لا يحتمل غير معناه ؛ فأى كتاب أو سنة أو عقل أو نظر أو قياس صحيح أو مناسبة معتبرة أو قول من يحتاج بقوله جعل هذا حقيقة وهذا مجاز ؛ وهذا يتبين ويظهر جداً .

بـ بالوجه التاسع والاربعين : وهو أن الحائضين في المجاز تارة يخوضون فيه لإخباراً وحلا للكلام المتكلم عليه ، وتارة يخوضون فيه استعمالاً في الخطب والرسائل والنظم والنثر ؛ فينفلون ألقاظاً لها معان في اللغة إلى معان أخر تشابهها ، ويقولون استعمرنا هذه الالفاظ لهذه المعاني ، لا يخرج كلامهم في المجاز عن هذين الأصلين البتة ، فيجب التمييز بين الحمل والاستعمال ؛ فإذا قالوا نحمل هذا اللفظ في كلام المتكلم على مجاز ؛ إما أن يريدوا به الإخبار عنه بأنه صرفه عن معناه المفهوم منه في أصل التخاطب إلى غيره ، فهذا خبر ؛ وهو إما صدق إن طابق الواقع ، وإما كذب إن لم يطابق ، فن أين لكم أنه لم يرد به معناه المفهوم منه عند الخطاب .

وإن عنيتم بالحمل إنا نفشيه له من عندنا وضاعاً لمعن يصح أن يستعمل فيه ، ثم نعتقد أن المتكلم أراد ذلك المعنى ، كان هذا خطأ من وجهين (أحدهما) لإنشاء وضع جديد لذلك اللفظ (والثاني) اعتقاد إرادة المتكلم لذلك المعنى وتزليل كلامه على ذلك الوضع .
 فإذا قال القائل : اليد مجاز في القدرة ، والاستواء مجاز في الاستيلاء ، والرحمة مجاز في الإنعام ، والغضب مجاز في الاستقام ، والتكلم مجاز في الإنعام ؛ والقرب مجاز في الإكرام (قيل) تعنون بكونها مجازاً في ذلك أن لكم أن تستعملوها في هذه المعاني وتعبرون عنها بهذه العبارات ، أم تعنون بها إذا وردت في كلام الله ورسوله كان المفهوم منها هذه المعاني وهي مجازات فيها ، فإن أردتم (الأول) فأنتم وذاك فاستعملوها فيما أردتم ؛ وسموا ذلك الاستعمال ماشئتم ، وإن أردتم (الثاني) كنتم مخطئين من وجهين (أحدهما) حكمتكم على الله ورسوله أنه أراد بهذه الالفاظ خلاف معانيها المفهومة منها

عند التخاطب ؛ فإن هذا ضد البيان والتفهم وهو بالتلبيس أشبه منه بالتبيين ؛ فتعالى عنه أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين . وقد صرح الناس قديماً وحديثاً بأن الله لا يجوز أن يتكلم بشيء ويعنى به خلاف ظاهره .

قال الشافعي : وكلام رسول الله ﷺ على ظاهره ؛ وقال صاحب المحصل في الباب التاسع من أحكام اللغات (المسئلة الثانية) لا يجوز أن يعنى الله سبحانه بكلامه خلاف ظاهره ، والخلاف فيه مع المرجئة . قال : لنا أن اللفظ بالنسبة إلى غير ظاهره مهمل والتكلم به غير جائز على الله تعالى ؛ ثم أجاب عن شبه المنازعين بأن قال : لو صح ما ذكرتموه لم يبق لنا اعتماد على شيء من أخبار الله تعالى ، لأنه ما من خبر إلا ويحتمل أن يكون المراد به غير ظاهره ، وذلك ينفي الوثوق . اهـ

وعلى هذا فنقول : إذا كان ظاهر كلام الله ورسوله (ص) والأصل فيه الحقيقة لم يجوز أن يحمل على مجازه وخلاف ظاهره البتة لما ذكره من الدليل ، فإن المجاز لو صح كان خلاف الأصل والظاهر ، ولا يجوز الشهادة على الله سبحانه ولا على رسوله (ص) أنه أراد بكلامه خلاف ظاهره وحقيقته ، ولا في موضع واحد البتة ، بل كل موضع ظهر فيه المراد بذلك التركيب والافتراق ، فهو ظاهره وحقيقته لا ظاهر له غيره ، ولا حقيقة له سواء ، فقوله تعالى (فأذاقها الله لباس الجوع والخوف) حقيقته وظاهره أنه أجاجها بعد شبعها ، وأحافها بعد أمنها ، وألبس بواطنها ذل الجوع وذل الخوف ؛ فصار ذلك لباساً لبواطنهم تذوقه وتباشره ؛ ولباس كل شيء بحسبه ؛ ولباس الظاهر ظاهر ، ولباس الباطن باطن ، فذوق كل شيء بحسبه ، فذوق الطعام والشراب بانهم ، وذوق الجوع والخوف بالقلب ، وذوق الإيمان بالقلب أيضاً ؛ كقوله صلى الله عليه وسلم : ذاق طعم الإيمان من رضى بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً ، فهذا الذوق الباطن بالحاسة الباطنة ؛ وذوق الظاهر بالحاسة الظاهرة ، وهذا حقيقة في مورده ؛ وهذا حقيقة في مورده .

وكذلك الحلاوة والطعم هي بحسب المضاف إليه ، فحلاوة الإيمان وطعمه معنويان وحلاوة العسل وطعمه حسيان ، وكل منهما حقيقة فيما أضيف إليه .

والمقصود بهذا الوجه أنه إن ظهر مراد المتكلم لم يجوز أن يحمل على خلاف ظاهره ويدعى أنه مجاز بالنسبة إلى ذلك المحمل ، إذ حقيقته هو المفهوم منه ، فدعوى المجاز باطلة وإن ادعى صرفه عن ظاهره إلى خلافه وإن ذلك مجاز فهو باطل أيضاً ، فبطلت دعوى المجاز على التقديرين ، فإن ظاهر اللفظ ومفهومه وحقيقته لا يكون مجازاً البتة ؛

وهؤلاء تارة يجعلونه مجازاً فيما لا ظاهر له غير معناه، فيكون خطوهم في اللفظ والتسمية وتارة يجعلونه مجازاً في خلاف ظاهره والمفهوم منه ويدعون أنه المراد، فيكونون مخطئين من وجهين، من جهة اللفظ والمعنى.

الوجه الحسنون: إن القائلين بالمجاز؛ منهم من أسرف فيه وغلا حتى ادعى أن أكثر ألفاظ القرآن بل أكثر اللغة مجاز؛ واختار هذا جماعة ممن ينتسب إلى التحقيق والتدقيق، ولا تحقيق ولا تدقيق، وإنما هو خروج عن سواء الطريق؛ ومفارقة للتوفيق، وهؤلاء إذا ادعوا أن المجاز هو الغالب صار هو الأصل، ولا يصح قولهم الأصل الحقيقة، وإذا تعارض المجاز والحقيقة تعينت الحقيقة، إذ الإلحاق بالغالب الكثير أولى منه بالنادر الأقل، فإن الأصل يطلق على معان أربعة (أحدها) ما منه الشيء، وهذا أولى معانيه باللغة، كالخشب أصل السرير، والحديد أصل السيف (الثاني) دليل الشيء كأصول الفقه أى أدلته (الثالث) الصور المقيس عليها، والمقيسة هي الفرع (الرابع) الأكثر أصل الأقل، والغالب أصل المغلوب، ومنه أصل الحقيقة، فإذا كان المجاز هو الأكثر الغالب بقى هو الأصل؛ وحينئذ فطرد قول هؤلاء أنه إذا ورد اللفظ يحتمل الحقيقة والمجاز يحمل على مجازة لأنه الأكثر والغالب، وفي هذا من فساد العلوم والأديان، وفساد البيان الذى علمه الرحمن الإنسان، وعدّه عليه من جملة الإحسان والامتنان ما لا يخفى. وإذا قد انتهى الأمر إلى هذا فلا بد من ذكر قول هذا القائل وبينان فساده فنقول فى :

الوجه الحادى والخسین: قال ابن جنى: باب فى المجاز إذا كثر الحق بالحقيقة (١) اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة، وذلك عامة الأفعال؛ نحو قام زيد وقعد عمر وانطلق بشر؛ وجاء الصيف، واهزم الشتاء؛ ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية، فقوله قام زيد، أى كان منه القيام، أى هذا الجنس من الفعل، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام، وكيف يكون ذلك وهو جنس، والجنس يطبق جميع الماضى وجميع الحاضر وجميع الآتى الكائنات من كل من وجد منه القيام، فمعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد فى وقت واحد ولا فى مئة ألف سنة مضاعفة القيام كله الداخلى تحت الوهم، هذا محال عند كل ذى لب، فإذا كان كذلك علمت ان قام زيد مجاز لا حقيقة، وإنما هو على وضع

(١) كلام ابن جنى هنا نحو أربع صفحات وأكثره غلط منه؛ وقد رد عليه المؤلف بما نقص كلامه فى أكثر من ١٢ صفحة رداً إجمالياً. ثم فصل ذلك فى نحو ١٠٠ صفحة.

الكل موضع البعض للاتباع والمبالغة ، ونسبة القليل بالكثير ، وبدل على انتظام ذلك بجميع جنسه أنك تعمله في جميع أجزاء ذلك الفعل ، فتقول قومة وقومتين ، وقياماً حسناً وقياماً قبيحاً ، فأعمالك إياه في جميع أجزائه يدل على أنه موضوع عندم على صلاحه لتناول جميعها ، وإنما يعمل الفعل من المصادر فيما فيه عليه دليل ، ألا تراك لا تقول قمت جلوساً ولا ذهبت مجيئاً ، ولا يجوز ذلك لما لم يكن فيه دليل عليه ، ألا ترى إلى قوله : لعمرى لقد أحبتك الحب كله . فانتظامه بجمعه يدل على وضعه على اغترافه واستيعابه . وكذلك قول الآخر :

وقد يجمع الله الشئتين بعدما يظنان كل الظن أن لا تلاقيا
فقوله كل الظن يدل على صحة ما ذهبنا إليه . قال أبو علي : قولنا قام زيد بمنزلة قولنا
خرجت فإذا الأسد ، تعريفه هنا تعريف الجنس ؛ كقولك : الأسد أشد من الذئب ،
وأنت لا تريد خرجت وجميع الأسد التي يتناولها الوم على الباب ؛ هذا محال ،
واعتقاده اختلال ، وإنما أردت خرجت فإذا واحد من الجنس بالباب ، فوضعت لفظ
الجماعة على الواحد مجازاً لما فيه من الاتساع والتوكيد . أما الاتساع فبأن وضعت
اللفظ المعتاد للجماعة على الواحد ، وأما التوكيد فلأنك عظمت قدر ذلك الواحد بالجماعة
لأن كل واحد منها مثله في كونه أسداً ، وإذا كان كذلك فثله قعد جعفر وانطلق محمد ،
وجاء الليل وانصرم النهار .

وكذلك أفعال القديم سبحانه نحو خلق السموات والأرض وما كان مثله ؛ ألا ترى
أنه عز اسمه لم يكن بذلك خلق أفعالنا ولو كان خالقاً حقيقة لا محالة لكان خالق
الكفر والعدوان وغيرهما من أفعالنا ، وكذلك علم الله قيام زيد مجازاً أيضاً لأنه
ليست الحال التي علم الله عليها قيام زيد هي التي علم الله عليها قيام عمرو ، ولسنا
نثبت له سبحانه علماً لأنه عالم لنفسه إلا أنا مع ذلك نعلم أنه ليس حال علمه بقعود
زيد هي حال علمه بجلوس عمرو ، ونحو ذلك .

وكذلك قولك ضربت عمراً مجازاً أيضاً من غير جهة التجوز في الفعل وأنتك
إنما فعلت بعض الضرب لا جميعه ، ولكن من جهة أخرى وهي أنك إنما فعلت
بعضه لا جميعه ، ألا تراك تقول ضربت زيدا ، ولعلك إنما ضربت يده أو أصبعه
أو ناحية من نواحي جسده ، ولهذا إذا احتاط الإنسان أو استظهر جاء ببدل البعض
فقال ضربت زيدا رأسه أو وجهه ، نعم ثم أنه مع ذلك متجاوز . ألا تراه يقول

ضربت زيدا رأسه فيبدل للاحتياط ، وهو إنما ضرب ناحية من نواحي رأسه لا رأسه كله ، ولهذا يحتاط بعضهم في نحو هذا فيقول ضربت زيدا جانب وجهه الأيمن أو ضربته على رأسه .

وإذا عرفت التوكيد ولم وقع في الكلام نحو نفسه وعينه وأجمع وكله وكلهم وكليهما وما أشبه ذلك ، عرفت منه حال سعة المجاز في هذا الكلام ، ألا تراك تقول قطع الأمير اللص ، ويكون القطع بأمره لا بيده ، فإذا قلت قطع الأمير نفسه لصا رفعت المجاز من جهة الفعل وصرت إلى الحقيقة . لكن بقي عليك التجويز في مكان آخر وهو قطع اللص ، وإنما فعله قطع يده أو رجله ، فإذا احتطت قلت قطع الأمير نفسه يد اللص أو رجله .

« قلت ، وبقي عليه أن يقول وذلك مجاز أيضاً من جهة أخرى وهو أن اليد اسم للعضو إلى المناكب وهو لم يقطعها كلها وإنما قطع بعضها ، فإذا احتاط ينبغي له أن يقول قطع الأمير نفسه من يد اللص ما بين الكوع والأصابع ، وذلك مجاز أيضاً من وجه آخر وهو أنه سماه لصاً وذلك يقتضى أنه وجد جميع أفراد اللصوصية كما قرره في أول كلامه ، وذلك محال فقد أوقع البعض موقع السكك ، وذلك مجاز ، فإذا احتاط قال قطع الأمير نفسه من يد من وجد منه بعض اللصوصية ما بين الكوع والأصابع ؛ ويبقى عليه مجاز آخر عنده من جهة أخرى وهو أن القطع عنده دال على جميع أفراد الجنس ولم يوجد ذلك فأوقع القطع على فرد من أفراد القطع لمن وجد منه بعض أفراد اللصوصية أوقعه في جزء من أجزاء يده .

فياضحة العقلاء وياشمانة الأعداء بهذه العقول السخيفة التي كادها عدوها؛ ويأبى الله أن يوفق عقل من أنكر علمه وقدرته ويمكذب عليه حيث يزعم أن غالب كلامه مجاز لا حقيقة له لشهود هذا الذي هو بأقبح الهذيان أشبهه منه بالفصاحة والبيان قال وكذلك قولك جاء الجيش أجمع ، ولولا أنه قد كان يمكن أن يكون إنما جاء بعضهم وإن أطلقت المجيء على جميعهم لما كان لقولك أجمع معنى ، فوقع التوكيد في هذه اللغة أقوى دليل على شياع المجاز فيها واشتماله عليها حتى أن أهل العربية أفردوا لذلك باباً لعنايتهم به ، وكونه بما لا يضاع ولا يهمل مثله ، كما أفردوا لكل

معنى أهمهم بابا كالفظة والعطف والاضافة والنداء والتدبئة والقسم وغير ذلك .
 قال ابن جنى : وكذلك أيضاً حذف المضاف أيضاً مجاز للاحتمية وقد كثر حتى
 أن في القرآن وهو أفصح الكلام منه أكثر من مئة موضع بل ثلاثمائة موضع وفي
 الشعر منه ما لا أحصيه؛ قال وهذا يدفع دفع أبي الحسن القياس عن حذف المضاف
 وإن لم يكن حقيقة؛ أولاً يعلم أبو الحسن كثرة المجاز عليه وسعة استعماله وانتشار
 مواقع كقام أخوك وجاء الجيش وضربت زيدا ونحو ذلك ، كل ذلك مجاز ،
 وهو على غاية الانقياد والاطراد فكذلك حذف المضاف .

فإن قيل : يجيء من هذا أن تقول ضربت زيدا وإنما ضربت غلامه وولده؛ قيل
 هذا الذي شئت به بعينه جائز ألا تراك تقول إنما ضربت زيدا لضربك لعلامه ،
 وأهنته باهانتك ولده؛ وهذا باب إنما يصلحه ويفسده المعرفة به ، فإن فهم عنك في
 قولك ضربت زيدا أنك إنما أردت بذلك ضربت غلامه أو أخاه أو نحو ذلك
 جاز ، وإن لم يفهم عنك لم يجوز كما أنك إن فهم بقولك أكلت الطعام ، أكلت بمضه
 لم يحتاج إلى البدل . وإن لم يفهم عنك وأردت إفهام المخاطب إياه لم تجد بدا من
 البيان وأن تقول بمضه أو نصفه أو نحو ذلك؛ ألا ترى أن الشاعر لما نهم عنه ما
 أراد بقوله .

صبحن من كاظمة الحصن الحرب * يحملن عباس بن عبد المطلب
 وإنما أراد عبد الله بن عباس ؛ ولو لم يكن من الثقة بفهم ذلك لم يجد بدا من
 البيان ؛ وعلى ذلك قول الآخر * عليهم بما أعيى النطاسى حذيمًا * وإنما أراد ابن حذيم
 قال : ويدل على الحاق المجاز بالحقيقة عندهم وسلوكه طريقهم في نفوسهم أن العرب
 قد وكده كما وكدت الحقيقة ؛ وذلك قول الفرزدق :

عشية سال المربدان كلاهما سحابة موت بالسيوف الصوارم
 وإنما هو مربد واحد نشأ مجازا لما يتصل به من مجاوره ؛ ثم انه رفع ذلك
 ووكده وإن كان مجازا ، وقد يجوز أن يكون سمي كل واحد من جانبيه مربدًا .
 وقال الآخر :

إذا البيضة السماء عضت صفيحة بحرباتها صاحت صياحا وصلت

فأكد صاحت وهو مجاز بقوله (صباحاً) وأما قول الله عز وجل (وكلم الله موسى تكليماً) فليس هو من باب المجاز؛ بل هو حقيقة قال أبو الحسن: خلق الله كلاماً في الشجرة فكلم به موسى، وإذا أحده كان متكلماً به؛ وأما أن يحده في فم أو شجرة أو غيرها فهو شيء آخر؛ لكن الكلام واقع، ألا ترى أن المتكلم منا إنما يستحق هذه الصفة لكونه متكلماً لا غير، لا لأنه أحده من آلة نطقه؛ وإن كان لا يكون متكلماً حتى يحرك به آلة نطقه.

فإن قلت: رأيت لو أن أحداً عمل له مصوطة وحركها واجتزأ بأصواتها عن أصوات الحروف المقطعة المسموعة في كلامنا؛ أكنت تسميه متكلماً وتسمى تلك الأصوات كلاماً، وذلك المصوت به متكلماً؛ وذلك أنه ليس في قوة البشر أن يوردوا الكلام بالآلات التي يصنعونها على سمع الحروف المنطوق بها وصورتها لعجزهم عن ذلك؛ وإنما يأتون بأصوات فيها الشبه اليسير من حروفها فلا تستحق لذلك أن تكون كلاماً، ولا يكون الناطق بها متكلماً، كما أن الذي يصور الحيوان تجسيمياً وتزويقاً لا يقال خالقاً للحيوان؛ وإنما يقال مصوراً وحاك ومشبه؛ وأما القديم سبحانه فإنه قادر على إحداث الكلام على صورته الحقيقية وأصواته الحيوانية في الشجرة والهواء وما شاء. وهذا فرق.

فإن قلت: فقد أحال سيبويه قولنا اشرب ماء البحر، وهذا منه حظر للمجاز الذي أنت مدع شياعه وانتشاره.

قيل: إنما أحال ذلك على أن المتكلم يريد به الحقيقة؛ وهذا مستقيم، إذ الإنسان الواحد لا يشرب ماء البحر كله؛ فأما إن أراد به بعضه ثم أطلق اللفظ ولا يريد به جميعه فلا محالة في جوازه؛ ألا ترى إلى قوله:

نزلوا بالعره يسيل عليهم ماء الفرات يجيء في أطواد
لأنه لم يرد جميعه لأنه قد يمكن أن يكون بعض مائه مختليجاً قبل وصوله إلى أرضه
بشرب أو سقى زرع ونحوه، فسبويه إنما وضع اللفظ في هذا الموضع على أصل
وضعه في اللغة من العموم؛ واجتنب المستعمل فيه من الخصوص، ومثل توكيده
المجاز فيما مضى، قولنا قام زيد قياماً وجلس جلوساً؛ فقد قدمنا الدليل على أن
قام وقعد مجاز، وهو مع ذلك يؤكد بالمصدر؛ وكذلك يكون قوله (وكلم الله موسى

تكليماً) من هذا الوجه مجازاً على ما مضى .

ومن التوكيد في المجاز قوله تعالى (وأوتيت من كل شيء) ولم تؤت لحية رجل ولا ذكره ؛ قال : ووجه هذا عندي أن يكون مما حذفته صفته ، حتى كأنه قال (وأوتيت من كل شيء) تؤتاه المرأة الملكة ، ألا ترى أنها لو أوتيت لحية وذكراً لم تكن امرأة أصلاً ، ولما قيل فيها (وأوتيت) وقيل فيها (وأوتى) ومنه قوله تعالى (خالق كل شيء) وهو سبحانه شيء ، وهو مما يستنيه العقل ببيدته ولا يحوج الى التشاغل باستثنائه ، فإن الشيء كأنه ما كان لا يخلق نفسه .

فأما قوله تعالى (وفوق كل ذي علم عليم) حقيقة لا مجاز ؛ وذلك أنه سبحانه ليس عالماً بعلم ؛ فهو إذا العليم الذي فوق ذوى العلوم أجمعين ، ولذلك لم يقل وفوق كل عالم عليم ؛ لأنه سبحانه عالم ولا عالم فوقه .

فإن قلت : ليس قوله (وأوتيت من كل شيء) ، (وفوق كل ذي علم عليم) اللفظ المعتاد للتوكيد (قيل) هو وان لم يأت تابعاً على سمة التوكيد فإنه بمعنى التوكيد . ألا ترى أنك إذا قلت عممت بالضرب جميع القوم ؛ فقائده فائدة قولك ضربت القوم كلهم ؛ فإذا كان المعنيان واحداً كان ما وراء ذلك لغواً غير معتد به . هذا آخر كلامه .

والكلام عليه من وجوه (أحدها) أن تعلم أن هذا الرجل وشيخه أبا علي من كبار أهل البدع والاعتزال المنكرين للكلام الله تعالى وتكليمه فلا يكلم أحداً البتة ، ولا يحاسب عباده يوم القيامة بنفسه وكلامه ، وأن القرآن والكتب السماوية مخلوق من بعض مخلوقاته ؛ وليس له صفة تقوم به ؛ فلا علم له عندهم ولا قدرة ولا حياة ولا ارادة ولا سماع ولا بصر ؛ وأنه لا يقدر على خلق أفعال العباد ؛ وأنها واقعة منهم بغير اختياره ومشيتته ؛ وأنه شاء منهم خلائها وشاءوا هم خلاف ما شاء ، فغلبت مشيتهم مشيته ؛ وكان ما شاءوه هم دين ما شاء هو ؛ فيكون مالا يشاء ويشاء مالا يكون ، وهو خالق عند هذا الضل المضل وعالم مجازاً لاحقيقة والمجاز يصح نفيه ؛ فهو إذاً عنده لا خالق ولا عالم الا على وجه المجاز ؛ فمن هذا خطؤه وضلاله في أصل دينه ومعتقده في ربه وإلهه ، فما الظن بخطئه وضلاله في ألفاظ القرآن ولغة العرب ؛ فحينئذ بمن هذا مبلغ علمه ونهاية فهمه أن يدعى أن

أكثر اللغة مجاز ويأتى بذلك الهذيان ، ولكن سنة الله جارية أن يفضح من استهزأ بحزبه وجنده ؛ وكان الرجل وشيخه في زمن قوة شوكة المعتزلة ، وكانت الدولة دولة رفض واعتزال ، وكان السلطان عضد الدولة ابن بويه وله صنف أبو علي (الإيضاح) وكان الوزير اسماعيل ابن عباد معتزلياً وقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد معتزلياً (وأول) من عرف منه تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز هم المعتزلة والجهمية . وهذا الوجه مقدمة بين يدي رد ما في كلامه من باطل ، فإنه يشتمل على حق وباطل .

الوجه الثاني : إن ما ادعى فيه انه مجاز دل على المراد منه مطلقاً من غير توقفه على قرينة ، وهذا حد الحقيقة عندهم ، فإن المعنى يسبق إلى الفهم من هذا اللفظ بمجرد ولا يصح نفيه ولا يتوقف على قرينة . فكيف يكون مجازاً : فإن قال : بل تركيبه مع المسند إليه واتصاله بالمفعول والحال والتمييز والتوابع والاستثناء ونحوها من القرأتين التي تدل على المعنى ، قيل له : فلا يخلو كلام مفيد من هذا التركيب البتة ؛ أفقول إن الجميع مجاز أو النصف مجاز والنصف حقيقة ، فإن قلت في الجميع مجاز كنت مبطلا رافعاً للحقيقة بالكلية ؛ ومدع على خطاب الله ورسوله وخطاب الامم أنه كله مجاز لا حقيقة ؛ وبكفيك هذا جهلاً وكذباً .

وإن قلت : بل البعض حقيقة والبعض مجاز قيل لك : فما ضابط ذلك ولا يمكنك أن تأتي بضابط أبداً ، وقد أغلقت على نفسك باب الحقيقة بالكلية ، فإن كل لفظ تقرر بأنه حقيقة يلزمك فيه نظير ما ادعيت انه مجاز ؛ ولا شيء أبلغ من خلق الله تعالى وعلم الله ، والله خالق كل شيء ، وقد ادعيت أنه مجاز لا حقيقة ، ولا شيء أظهر من طلوع الشمس على الخلائق عياناً جبهة ؛ فإذا رأها الناس وقالوا طلعت الشمس ؛ كان هذا عندك مجازاً على أن الشمس لم يحصل منها جميع أفراد طلوع الماضى والحاضر والآتى في آن واحد ؛ وذلك عندك هو الحقيقة ، فإذا كان هذا كله مجازاً عندك فما الظن بغير ذلك من الالفاظ .

الوجه الثالث : إن الفعل لا عموم له ولا دلالة له على وحدة ولا كثرة ولا عموم ولا خصوص ، بل هو دال على القدر المشترك من ذلك كله وهو مطلق الحقيقة ، فإذا أرادوا تقييده بشيء من ذلك أتوا بما يدل على مرادهم ، فيأتون في المرأة بتاء التأنيث نحو ضربت ، وفي المرأتين بلفظ التثنية ، وفي الجمع بما يدل على ذلك ؛ والجميع حقيقة ؛ فدعواك إن ضربت موضوع لجميع أفراد الضرب الموهومة التي لا تدخل تحت الحصر ،

كذب على اللغة ؛ فإن العرب لم تضع الفعل كذلك البتة ولا أفادته به ولا دلت عليه ، وإنما وضعت الفعل بالإخبار عن فعل صدر عن الفاعل أو يصدر منه أو يطلبه ، يوضحه الوجه الرابع : إن دلالة الماضي والمضارع والأمر على المصدر واحدة ؛ فلو كان (ضربت) موضوعاً لجميع أفراد الضرب كلها من أولها إلى آخرها لكان الضرب كذلك فيكون موضوع لفظه اضرب أوقع كل فرد من أفراد الضرب كلها من أولها إلى آخرها الموهومة في جميع الماضي والحاضر والمستقبل إلى ما لا نهاية له ؛ وأى فرية على اللغة وأوضاعها أعظم من ذلك ؟ وهذا أمر يقطع العاقل بأن هذا لم يخطر على بال المتكلم ولا السامع ، ولا قصده الواضح أصلاً ، ومن نسب الأمر به إلى ذلك فقد نسبته إلى أعظم الجهل وإلى العجز عن التكلم بالحقيقة ، فإنه لا سبيل له عند هذا القائل إلى التخلص من المجاز والتكلم بالحقيقة البتة ، فإن غاية ما يقدر أن يقال أوقع فرداً من أفراد الضرب على جزء من المضروب ، ومع هذا فلم يخلص عنده لأن أوقع فعل وهو دال عنده على جميع أنواع الإيقاع في الماضي والحاضر والأمر ؛ يوضحه :

الوجه الخامس : إن هذا يستلزم تعجيز الخالق عن التكلم بالحقيقة أمراً أو خبراً ؛ فإن أوامره سبحانه كلها بالأفعال وإخباره عن نفسه وخلقه عامة بالأفعال ؛ وقد صرح هذا بأنها مجاز ؛ فقد عجز الله بأن يأمر بلفظ الحقيقة أو يخبر عن نفسه أو عن أحد من خلقه بلفظ حقيقة ، فإن قوله (أقيموا الصلاة . واتقوا الله . وآمنوا واسموا ، وجاهدوا واصبروا . واذكروا الله . وارهبوا . واخشوا ، وادهوني) وأمثال ذلك عندهم مجاز فلو أراد أن يأمر بلفظ الحقيقة أو يخبر عن نفسه أو عن فعله أو عن فعل خلقه بها ؛ ماذا يقول سبحانه حتى يكون متكلماً بالحقيقة ، وكذلك قوله لرسوله ﷺ (قل هو الله أحد) و (قل يا أيها الكافرون) و (قل أعوذ برب الفلق) وأضعاف ذلك كله مجاز ، وكذلك في جانب الخبر نحو (وإذ قال ربك للملائكة . وقالت الملائكة . وعلم آدم الأسماء كلها) وقوله (إلا إبليس أبى واستكبر) وأكثر من مائة ألف فعل ومائة ألف خبر ، فإذا كانت هذه مجازاً عندك فكيف يصنع من أراد أن يتكلم بالحقيقة .

الوجه السادس : قوله وبدل على انتظامه بجميع جنس المصدر أنك تعمله في جميع أجزاء ذلك الفعل نحو قمت قومة وقومتين ومائة قومة ، وقياماً حسناً وقياماً . وهذا من أعظم ما يبطل قوله ، فإن العرب وضعتته مطاناً غير عام بل صالحاً للعمل في الواحد والإثنين ، والكثير والقليل ، وهو في كل ذلك حقيقة لم يخرج عن موضوعه ويستعمل في غيره . والعجب إنك صرحت في آخر كلامك بأنه موضوع لصلاحيته

لذلك كله ؛ فدل على أنه ليس بموضوع للعموم ؛ فبطل قولك إنه موضوع لجميع الجنس بقولك إنه موضوع لأن يكون صالحاً للواحد والاثنين والقليل والكثير ، وهذا هو الحق وهو ينفي المجاز ويبين إنه حقيقة في الجميع ؛ وهذا الذي يعقله بنو آدم .

وأما استدلالك على ذلك بأعمال الفعل فيه فن أعجب العجب فإنه يعمل في المرة الواحدة والمرتين والمرات والمطلق والعام ، فإن كان لإعماله في العام نحو يظنان كل الظن ؛ وبابه دليل على أنه موضوع له ؛ فهل كان لإعماله في الخاص دليلاً على أنه موضوع له ، فما خرج عن موضوعه حيث أعمل ؛ وهذا ظاهر بحمد الله .

الوجه السابع : قول أبي على إن قام زيد بمنزلة خرجت فإذا الأسد ؛ تعريفه هنا تعريف جنس ، كقولك الأسد أشد من الذئب ؛ وإنك لا تريد خرجت وجميع الأسد التي يتنارها الوهم على الباب ، وإنما تريد فإذا واحد من هذا الجنس بالباب ، فوضعت لفظ الجماعة على الواحد مجازاً .

خطأ منه وهم ظاهر ينقض آخر كلامه فيه أوله ، فإنه صرح أولاً بأن التعريف المذكور هنا تعريف الجنس وهذا حق ؛ فإن التعريف ثلاثة أنواع : تعريف الشخص وتعريف الجنس وتعريف العموم ، وليس المراد تعريف الشخص ولا تعريف العام قطعاً ، وكل واحد من هذه الأنواع حقيقة فيما استعمل فيه ، وليس لفظ الأسد في قولك خرجت فإذا الأسد لفظ جماعة وضع على الواحد حتى يكون مجازاً ؛ فإن اسم الجنس المعروف باللام لم يوضع للجماعة حتى يكون استعماله في الواحد المطلق مجازاً ، ولو كان استعماله في التعريف المطلق مجازاً لكان استعماله في التعريف الشخصي أولى بالمجاز لأنه أبعد عن العموم من تعريف الجنس ، فيكون كل اسم معرف باللام التي للعهد وللجنس مجازاً ؛ وهذا لا يقوله من بدرى ما يقول . يوضحه :

الوجه الثامن : إن هذا قلب للحقائق ، فإن الأصل في اللام أن تفيد تعريف الماهية فالعهد بها أولى من الجنس لكمال التعريف به ، والجنس أولى بها من العموم لأنها تفيد الماهية الذهنية ، فهي في الحقيقة للعهد الذهني ؛ فإنه نوطان : شخصي وجنسي . فالقائل اشتر اللحم واستق الماء ؛ يريد باللام تعريف الجنس المعهود بينه وبين المخاطب ؛ كما أن القائل إذا قال : قال الرجل : ودخلت البيت يريد تعريف الشخص المعهود بينه وبين المخاطب ، فمن ادعى أنهم نقلوا هذا اللفظ من الجمع إلى الواحد فهو مخطئ . يوضحه :

الوجه التاسع : وهو أن أكثر الناس لا يرون المفرد المعروف باللام من ألفاظ العموم بحال ؛ وإنما يثبتون العموم للجمع المعروف باللام . سواء كان جمع قلة نحو المسلمين والمسلمات

أو جمع كثرة نحو الرجال والعباد ، فالأسد بمنزلة الرجل ، وإذا كان ليس من الفاظ العموم فلم يوضع في غير موضعه، ولا استعمل إلا في موضوعه ، ومن يجعله للعموم من أهل الأصول والفقهاء يقولون إنما يكون للعموم حيث يصلح أن تخلف اللام فيه كل نحو قوله تعالى (إن الانسان لني خسر) ونحو قوله (إن الانسان خلق هلوعاً) ولهذا صح الاستثناء منه ، وذلك حيث لا يكون عهد القرينة والسياق دالاً على إرادة جميع أفراد الجنس . وهذا منتفـ في قولك (خرجت فإذا الأسد) فهو إنما يدل على العموم بقرينة ، كما يدل على العهد بقرينة ، فدعوى المجاز في بعض موارد دون بعض تحكم بارد لا معنى له ؛ ودعوى المجاز في جميعها باطل ، فلم يبق إلا أنه حقيقة حيث استعمل وهو الصواب .

الوجه العاشر : قوله (خرجت فإذا الأسد) اتساع وتوكيد وتشبيه ، أما الاتساع فإنه وضع اللفظة المعتادة للجماعة على الواحد ، وأما التوكيد فلأنه عظم قدر ذلك الواحد بأن جاء باللفظة على اللفظ المعتاد للجماعة . وأما التشبيه فلأنه شبه الواحد بالجماعة .

ثم قال : وإذا كان كذلك فثله قعد جعفر وانطلق محمد ، وجاء الليل وانصرم النهار - خطأ من وجهين (أحدهما) أنه مبنى على أن الأسد دل على الجمع ؛ وأنه تجوز فاستعمله في الواحد ، وقد عرفت ما فيه (الثاني) إنه لو صح له ذلك لم يكن قعد جعفر ، وانطلق محمد ، وجاء الليل . مثله ، فإن هذه الأفعال لا تدل على قعود وانطلاق ومجيء عام لكل فرد البتة ؛ بحيث يكون استعمالها فيمن وجد منه بعض ذلك الجنس مجازاً ، فليس ثم دلالتان عامة وخاصة بخلاف الأسد ؛ فإنه يمكن تقدير دلالاته عامة وخاصة له ، فإذا استعمل في أحدهما يكون استعماله له في غير مدلوله الآخر ، فكيف يمكن مثل ذلك في الأفعال ؟ فهل يعقل فرد تحصيل لقام وقعد وانطلق دلالتين قط عامة وخاصة ، وليس العجب من تسويد الورق بهذا الهديان ، وإنما العجب من أذهان تقبله وتستحسنه .

الوجه الحادى عشر : قوله : وكذلك أفعال القديم نحو : خلق الله السموات والأرض وما كان مثله .

(فيقال) الله أكبر كبيراً ، والحمد لله كثيراً . وسبحان الله عما يقول الجاحدون لخالقه وربوبيته ، وتعالى علواً كبيراً ، وفتح الله قولاً يتضمن أن يكون خالقاً مجازاً لا حقيقة ، وأن يكون خلق الله السموات والأرض مجازاً لا حقيقة . ومن هنا قال السلف الذين بلغتهم مقالة هؤلاء أنهم شر قولاً من اليهود والنصارى ، وقالوا إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكي كلام هؤلاء . وقالوا إنهم ملبشون معطلون نافون للعبود

عز وجل ، مليشون ، أى يصفونه بصفة لا شئ .

الوجه الثالث عشر : إن المجاز لا بد أن يكون له استعمال في الحقيقة أو وضع سابق وإن لم يستعمل عند القائلين به ؛ فيكون للفظ جهتان (جهة) حقيقة (وجهة) مجاز كالأسد والحمار ونحو ذلك يتجاوز به من حقيقته التي وضع لها أولاً إلى مجازه الذي استعمل فيه نانيا لعلاقة بينهما . فإين سبق لقولنا خلق الله السموات والأرض . وعلم الله ما تكسب كل نفس استعماله في غير هذا المفهوم ليسكون إطلاقه عليه بطريق المجاز ؛ فلم يستعمل خالق إلا في موضوعه الأصلي ولا اسم الله إلا في موضوعه . ولا السموات والأرض إلا في موضوعهما . فإما أن يكون هذا القائل يرى المجاز في النسبة كما يختاره جماعة من الناس . أو ليس ممن يرى المجاز في النسبة . فإن لم يري في النسبة مجازاً بالمفردات مستعملة في موضوعاتها ولا مجاز في النسبة . فكيف يكون خالق الله مجازاً . أو إن كان ممن يرى المجاز في النسبة ، كأنبت الماء البقل . فأضاف الإنبات إلى الماء . وليس له في الحقيقة . فهذه النسبة في قولنا خلق الله أصدق للنسب الحقيقية التي إن كانت مجازاً لم يتصور أن يكون في الكلام نسبة حقيقة البتة . لا في القديم ولا في الحديث . وهذا من أعظم الضلال .

الوجه الثالث عشر : إنه ليس في المعلومات أظهر من كون الله خالقاً . ولهذا أقرت به جميع الأمم . مؤمنهم وكافرهم . ولظهور ذلك وكون العلم به بديهياً فطرياً احتج الله به على من أشرك به في عبادته فقال (وإن سألتم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) في غير موضع من كتابه . فعمل أن كونه سبحانه خالقاً من أظهر شئ عند العقول . فكيف يكون الخبر عنه بذلك مجازاً وهو أصل كل حقيقة . فجميع الحقائق تنتهي إلى خلقه وإيجاده فهو الذي خلق . وهو الذي علم . كما قال تعالى (اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم) فجميع الموجودات انتهت إلى خلقه وتعليمه . فكيف يكون كونه خالقاً عالماً مجازاً ؟ وإذا كان كونه خالقاً عالماً مجازاً لم يبق له فعل حقيقة ولا اسم حقيقة . فصارت أفعاله كلها مجازات . وأسمائه الحسنى كلها مجازات .

الوجه الخامس عشر : قوله : ألا ترى انه لم يكن منه بذلك خلق أفعالنا . ولو كان خالقاً حقيقة لا محالة لكان خالقاً للكفر والعدوان وغيرهما من أفعالنا . كلام باطل على أصل أصحابه القدريّة وعلى أصل أهل السنة ، بل على أصول جميع الطوائف ، فإن جميع أهل الاسلام متفقون على أن الله خالق حقيقة لا مجازاً

بل وعباد الأصنام وجميع الملل . وأما اخوانه القدرية فإنهم قالوا أنه غير خالق لأفعال الحيوان الاختيارية فإنه لا يقول أحد منهم أنه خالق السموات والأرض وما بينهما مجازاً لكونه غير خالق لأفعال الحيوان فإنها لم تدخل تحت قوله (خلق الله السموات والأرض) بل لم تدخل عندهم تحت قوله (الله خالق كل شيء) وإن دخلت تحت هذا اللفظ فهو عندهم عام مخصوص بالعقل نحو قوله (وأوتيت من كل شيء) (وتدمر كل شيء) فإن ادعوا المجاز فهم يدعونه في مثل هذا لكونه عاماً خصوصاً وأما نحو قوله (خلق الله السموات والأرض) فلم يقل أحد قط أنه مجاز قبل ابن جنى بناء على ما أصله من الأصل الفاسد : أن الفعل موضوع لجميع أفراد المصدر : فإذا استعمل في بعضها كان مجازاً .

الوجه السادس عشر : أنه أثبت المجاز بانسكار عموم قدرة الله تعالى ومشيئته للكائنات ، وإثبات عدة خالقين معه فكان دليلاً أخبث من الحكم المستدل عليه ، وقد اتفقت الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وجميع كتب الله المنزلة على إثبات القدر ؛ وإن الله تعالى على كل شيء قدير وأنه خالق كل شيء ، وأنه بكل شيء عليم ، وأنه كتب في الذكر كل شيء ؛ وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ؛ وأنه لا يكون في ملكه ما لا يشاء ، وأنه لو شاء لما عصاه أحد ، ولو شاء لآمن من في الأرض كلهم ، وأنه أعان أهل طاعته بما لم يعن به أهل معصيته ، ووفق أهل الإيمان لما لم يوفق له أهل الكفر ، وأنه هو الذي جعل المسلم مسلماً ، وأنه يضل من يشاء ويهدي من يشاء .

وبالجملة فلا يخرج حادث من الاعيان والافعال عن قدرته وخلقته كما لا يخرج عن علمه ومشيئته ، وهذا دين جميع المرسلين ، فاستدل هذا القائل على أن خلق الله السموات والأرض مجازاً بانكار ذلك ودفعه وإخراج أشرف ما في ملكه عن قدرته وهو طاعات أنبيائه ورسله وأوليائه وملائكته ؛ فلم يجعله قادراً عليها ولا خالقاً لها ، وكان سلفه الاولون يقولون لا يعلمها قبل كونها ، فانظر إلى إثبات المجاز ماذا جنى على أهله وإلى أين ساقهم وماذا هدم من معادل الإيمان ، وأعجب من هذا الحكم ودليله .

الوجه السابع عشر : قوله : وكذلك علم الله قيام زيد مجازاً لأنه ليست الحال

التي علم الله عليها قيام زيد هي الحالة التي علم عليها قعود عمر .
يريد أنه ليس لله علم في الحقيقة كما صرح به بقوله : ولسنا نثبت لله سبحانه علماً
لانه عالم بنفسه . وهذه مسألة إنكار صفات الرب سبحانه وانه لا علم له ولا قدرة
ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا إرادة ، فلا يقولون عالم بعلم ولا قادر بقدرة ولا
سميع بسمع ، ويقولون يعلم ويسمع ويقدر بلا علم ولا قدرة ولا سمع ، وإذا كان
كذلك فكان قولنا علم الله قيام زيد مجازاً عندهم إذ لا علم له وعلمه فعل يدل على
المصدر والصفة وليس في نفس الأمر عندهم لله علم ولا قدرة فجاء المجاز وانتفت الحقيقة
فيقال لهم : قولكم ان الحال التي علم الله عليها قيام زيد ليست هي الحال التي
علم الله عليها قيام عمر ، هذه الحال أمر وجودي أم عدسي ، فان كانت عدمية فهي لا شيء
كاسمها ، وان كانت وجودية فيما أن تقوم بالالم أو بالمعلوم أو بنفسها ، وقيامها
بنفسها محال لانها معنى ، وقيامها أيضاً بالمعلوم محال لانها لو قامت به لكان هو العالم
المدرک فتعين قيامها بالالم ، وهذه هي صفة العلم التي أنكرتوها ، وهذا مما لا سبيل
لكم إلى دفعه ؛ ولهذا لما أقر به ابن سينا ألزمه ابن الخطيب بثبوت الصفات الزاما
لايحيد له عنه ؛ فجاء ثور طوس وعلم ان ذلك يلزمه ففر إلى ما اضحك منه العقلاء
وقال : أقول ان العلم هو نفس المعلوم ، فاعجب من ضلال هؤلاء القوم وفساد عقولهم
أيكون المضارب هو نفس المضروب والشاتم نفس المشتوم ؛ والذابح هو نفس
الذبوح ؛ والناكح هو نفس المنكوح ؟ هذا أشد مناقضة للمعقول من قول من قال
الخلق نفس المخلوق ، فهؤلاء جعلوا الفعل هو عين المفعول ؛ ولم يثبتوا للفاعل فعلاً
يقوم به ؛ وهذا جعل العلم نفس المعلوم ؛ لم يجعل للعالم علماً يقوم به .
الوجه الثامن عشر : قولك : وكذلك أيضاً ضربت عمر مجاز من غير جهة
التجوز في الفعل وانك انما فعلت بعض الضرب لا جميعه ولكن من جهة أخرى
وهي انك انما ضربت بعضه لا جميعه .

فيقال : الامر وان كان كذلك فإن العرب لم تضع لفظه ضربت زيدا لغير هذا
المعنى ثم نقلته إلى غيره حتى يكون مجازاً فيه ؛ بل لم تضعه ولم تستعمله قط إلا فيما
يفهم منه كل أحد ؛ فدعوى ان ذلك مجاز كذب ظاهر على اللغة ، فلو أنهم وضعوا
ضربت زيدا لوقوع الضرب على جميع أجزائه الظاهرة والباطنة ثم نقلوه إلى استعماله

في ايقاعه على جزء من أجزاء بدنه أمكن ان يكون مجازاً فيه ؛ بل استعماله في هذا المفهوم لا يختص اللغة العربية بل جميع الأمم على اختلاف لغاتها لا يريدون غير هذا المفهوم فدعوى ان الحقيقة التي وضع لها اللفظ تخالف ذلك دعوى كاذبة ، بل حقيقة هذا اللفظ التي وضع واستعمل في كل لسان هي اساس بعض المضروب بآلة الضرب ؛ لا يعرف له حقيقة غير ذلك البتة .

الوجه التاسع عشر ان الأفعال تختلف باختلاف محالها ومتعلقاتها فمنها ما يكون الفعل فيه شاملاً لجميع أجزاء المفعول ظاهره وباطنه كذلك خاق الله زيدا وأوجده وكونه وأحدثه . ومنها ما يقع الفعل فيه على ظاهر المحل دون باطنه كقولك اغتسل زيد ، ومنها ما يقع على باطنه دون ظاهره نحو فرح زيد ورضى وغضب وأحب وأبغض ، ومنها ما يقع على بعض جوارحه نحو قام وتكلم وأحدث وأبصر وجامع وقبل وخالط وكتب ، فينسب الفعل في ذلك كله إلى جملته وهو حاصل ببعض أعضائه ، ومن قال ان كل ذلك مجاز جاهر بالبهت والسكذب ؛ فإن العرب لم تضع هذه الألفاظ قط لغير معانيها المقرومة منها ولم تنقلها عن موضعها إلى غيره .

ونظير هذا أن الصفات تجري على موصوفاتها حقيقة فمنها ما يكون لباطنه دون ظاهره كعالم وعاقل ومحب ومبغض وحسود ونحو ذلك ، ومنها ما يكون صفة للظاهر دون الباطن كأسود وأبيض وأحمر وطويل وقصير ؛ ومنها ما يعم الظاهر كله لهذه الصفات ، ومنها ما يخص بعضه كأعرج وأحدب وأشهل وأقرع وأخرس وأعمى وأصم ؛ وكذلك أسماء الفاعلين منها ما يعم جميع الذات كسافر ومنتقل ومنها ما يخص بعض الذات ككاتب وصانع ؛ والفعل صادق في ذلك كله واسم الفعل حقيقة لا يجاز باتفاق العقلاء ، ولم يشترط أحد في وجود النسبة حقيقة أن يصدر الفعل عن اليد والرجل وجميع الأجزاء الظاهرة والباطنة وهذا كما انه لا يشترط في الفاعل فلا يشترط في المفعول أن يعم الفعل اجزائه جميعها بل من الأفعال ما يعم جميع المفعول نحو أكلت الرغيف ومنها ما يختص بجزء من اجزائه نحو قطعت الخشب واليهامة إذا أوقعت القطع في وسطها أو جزء منها ؛ ولو حاول لإنسان انفي ذلك لكونه مجازاً وقال ما قطع الخشبة ولا العمامة لعد كاذباً ، ولما قال الله تعالى

لموسى (اضرب بعصاك البحر) لم يفهم موسى ان حقيقة ذلك ضرب جميع أجزاء البحر بعصاه بل الذى امثله هو حقيقة الضرب المأمور به ؛ وعندهم ان هذا مجاز من جهة الضرب ومن جهة العصا ومن جهة المضروب ؛ وطريق التخلص إلى الحقيقة عندهم فى مثل هذا ان يأتى بكلام فى غاية الغنى والاستكراه تعالى الله عنه علوا كبيرا ؛ فيقول أوقع فردا من أفراد الضرب بجزء من أجزاء عصاك على جزء من أجزاء البحر ؛ فهذه السهاحة والغثائة عندهم هى الحقيقة - وتلك الفصاحة والبلاغة عندهم هى المجاز .

وقد زعم بعض المتحذلقين ان قولك جاء زيد وكلمت زيدا ونحوه مجاز من وجه آخر وهو أن زيدا اسم لهذا الموجود وهو من وقت الولادة الى الآن قد ذهبت أجزاءه واستخلف غيرها فإنه لا يزال فى تحلل واستخلاف فليس زيد الآن هو الموجود وقت التسمية فقد أطلق الاسم على غير ما وضع له اللفظ أولا، وأثبت هذا المتحذلق المجاز فى الاعلام بهذه الطرائق ؛ وعلى هذا التقدير فيكون محمد رسول الله مجازاً أيضاً من هذا الوجه ، ويكون كل اسم لمسمى من بنى آدم مجازاً ولا يتصور أن يكون حقيقة البتة ؛ وكفى بهذا القول سخفاً وحمقا .

وتكليس بعضهم وأجاب عنه بأن قال : زيد اسم للنفس الناطقة وهى لا تتحلل ولا تتغير بل هى ثابتة من حين الولادة الى حين الموت ؛ فلزمه ما هو أطم من ذلك وهو ان يكون رأيت زيدا وضربت زيدا ومرض زيد وأكل وشرب وركب وقام وقعد كله مجاز فإن الرؤية انما وقعت على البدن لاعلى النفس وكذلك الضرب وبقية الأفعال .

والمنصود ان جعل ذلك كله مجازا خبط محض فإنه لا حقيقة للفظ سوى ذلك ولا يعرف له حقيقة خرج عنها إلى هذا الاستعمال حتى تصح دعوى المجاز فيه ، بل هكذا وضع ؛ وهكذا استعملته العرب ؛ وجميع الامم على اختلاف لغاتها ، وليس لها عندهم مفهوم حقيقى ومفهوم مجازى . واما كون أجزاء البدن فى التحلل والاستخلاف فذلك أمر طبيعى لا تعلق له بالحقيقة والمجاز ؛ وانما فسدت العلوم لما دخل فيها مثل هذه الهذيانات .

الوجه العشرون : قوله : إذا عرفت التوكيد ولم وقع في الكلام نحو نفسه وعينه وأجمع وكله وكلهم و كليهما . عرفت منه حال سعة المجاز في هذا الكلام فيقال له : ليس ذلك من أجل المجاز ؛ كما أن التوكيد الذي يلحق الكلام من أوله بأن وبالقسم بلام ، والابتداء - ليس لرفع المجاز نحو (إن الله غفور رحيم) ولأن تفرى ما خلقت (وتالله لقد أرسلنا إلى أمم من قبلك) وإنما هو الاعتناء به وتقويته في قلب السامع وتثبيت مضمونه ، وكذلك ما يلحقه في آخره من التأكييد بالنفس والعين وكل وأجمع ، كقوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) فإن اللفظ بمجموعه دال على نسبة الفعل إلى كل فرد من أفراد الملائكة ، هذا حقيقة ، وتكون دلالة على المجموع كدلالة المقيد ببعض على ما قيد به ، نحو قوله (قم الليل إلا قليلا نصفه) فهذا حقيقة في الجميع ؛ وهذا حقيقة في النصف ، فإن أطلق حمل على ما يدل عليه اللفظ من عموم أو إطلاق أو عهد (فالاول) كقوله (يوم يقوم الناس لرب العالمين) وقوله (قل أعوذ برب الناس) (والثاني) كقوله (الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم) وقوله (تنزل الملائكة والروح فيها) وقوله (يوم يرون الملائكة . وقالوا لولا أنزل علينا الملائكة) (والثالث) كقوله (إذ يوحى ربك إلى الملائكة أني معكم فنبتوا الذين آمنوا) فهؤلاء ملائكة معينون وهم الذين أنزلهم الله تعالى يوم بدر للقتال مع المؤمنين ، واللفظ حقيقة في كل موضع من هذه المواضع . مؤكدا ومجردها ، وعامها ومطلتها ، فيأتي المتكلم باللفظ المطابق للبعنى الذي يريده ، ولو أتى بغيره لم يكن قاصداً لكمال البيان . فقد ظهر لك أن وقوع التوكيد في هذه اللغة أقوى دليل على الحقيقة وقصدها عند الإتيان به وعند حذفه بحسب غرض المتكلم .

الوجه الحادى والعشرون : قوله (وكذلك أيضاً حذف المضاف مجاز . وقد كثر . حتى إن في القرآن الذى هو أفصح الكلام منه أكثر من ثلاثمائة موضع) جوابه من وجهين (أحدهما) أن أكثر المواضع التى ادعى فيها الحذف في القرآن لا يلزم فيها الحذف ولا دلائل على صحة دعواه كقوله (وكم من قرية أهلكناها) (وكأين من قرية عفت عن أمر ربها ورسله) إلى أمثال ذلك ، فادعى أهل المجاز أن ذلك كله من مجاز الحذف ؛ وأن التقدير في ذلك كله أهل القرية ؛ وهذا غير لازم ؛ فإن القرية اسم للقوم المجتمعين في مكان واحد ، فإذا نسب إلى القرية فعل أو حكم عليها بحكم أو أخبر عنها بخبر كان في الكلام ما يدل على إرادة المتكلم من نسبة ذلك إلى الساكن أو المسكن ، أو هو حقيقة في هذا وهذا . وليس ذلك من باب الاشتراك اللفظي ، بل القرية موضوعة للجماعة

الساكنين بمكان واحد ؛ فإذا أطلقت تناولت الساكن والمسكن ، وإذا قيدت بتركيب خاص واستعمال خاص كانت حقيقة فيما قيدت به ، فقوله تعالى (ضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة) حقيقة في الساكن .

وكذلك لفظة القرية في عامة القرآن إنما يراد بها الساكن تماماً ، وقد يراد بها المسكن خاصة ؛ فيكون في السياق ما يعينه ، كقوله تعالى (أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها) أى ساقطة على سوقها ، وهذا التركيب يعطى المراد ، فدعوى أن هذا حقيقة القرية ، وإن قوله (وكأين من قرية عتت عن أمر ربها ورسله) ونحوه مجاز تحكم بارد لا معنى له وهو بالضد أولى ، إذ قد اطرده استعمال القرية إلى الساكن ، وحقيقة الأمر أن النغلة موضوعة للساكن باعتبار المسكن ؛ ثم قد يقصد هذا دون هذا ، وقد يراد أن معاً فلا مجاز هنا ولا حذف ؛ وتخلصت بهذا من ادعاء الحذف فيما شاء الله من المواضع التي زعم أنها تزيد على ثلاثمائة .

الوجه الثاني : إن هذا الحذف الذي يزعمه هؤلاء ليس بحذف في الحقيقة ؛ فإن قوة الكلام تعطيه . ولو صرح المتكلم بذكره كان عياً وتطويلاً مخرلاً بالفصاحة كقوله (ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى) قالوا هذا مجاز تقديره : ما أفاء الله من أموال أهل القرى وهذا غلط وليس بمجاز ، ولا يحتاج إلى هذا التقدير والمعنى مفهوم بدون هذا التقدير . فالقائل اتصل إلى من فلان ألف ، يصح كلامه لفظاً ومعنى بدون تقدير ، فإن (من) للابتداء في الغاية ، فابتداء الحصول من المجرور بمن . وكذلك في الآية

(يوضحه) أن التقدير إنما يتعين حيث لا يصح الكلام بدونه ، فأما إذا استقام الكلام بدون التقدير من غير استكراه ولا إخلال بالفصاحة كان التقدير غير مفيد ولا يحتاج إليه ، وهو على خلاف الأصل ، فالحذف المتعين تقديره كقوله (ولولا فضل الله عليكم ورحمته . وأن الله تواب حكيم) وقوله (ولو أن قرآناً سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى) ونحو ذلك .

وأما نحو قوله (فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق) فليس هناك تقدير أصلاً ، إذ الكلام مستغن بنفسه غير محتاج إلى التقدير ؛ فإن الذي يدعى تقديره قد دل اللفظ عليه بالزوم ، فكأنه مذكور ، لأن اللفظ يدل بلازمه كما يدل بحروفه ، ولا يقال لما دل عليه دلالة التزام أنه محذوف . فتأمل فإنه منشأ غلط هؤلاء في كثير مما يدعون فيه الحذف .

نعم هنا قسم آخر مما يدعى فيه حذف المضاف وتقديره كقوله (وجاء ربك) أى أمره

(وهل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) أى أمره وقوله (فأتى الله بنيانهم) أى أمره وقوله بِسْمِ اللَّهِ ينزل ربنا كل ليلة ، وأمثال ذلك ؛ فهذا قد ادعى تقدير المضاف فيه ، ولكن دعوة مجردة مستندة إلى قاعدة من قواعد التعطيل ، وهى إنكار أفعال الرب تعالى ، وأنه لا يقوم به فعل البتة ، بل هو فاعل بلا فعل . وأما من أثبت أن الرب فاعل حقيقة ، وأنه يستحيل أن يكون فاعلا بلا فعل ، ويستحيل أن يكون الفعل عين المفعول ، بل هى حقائق معتبرة . فاعل وفعل ومفعول ، هذا هو المعقول فى فطر بنى آدم فإنه لا يحتاج إلى هذا التقدير ولا يجوز ، فإن حذفه يكون من باب التلبس ويرفع الوثوق بكلام المتكلم ، ويوقع التحريف ، فإنه لا يشاء أحد أن يقدر مضافاً يخرج به الكلام عن مقتضاه إلا فعل ، وارتفع الوثوق والفهم والتفهيم ، فيقدر الملمد فى قوله تعالى (وأن الله يبعث من فى القبور) مضافاً تقديره أرواح من فى القبور . وفى قوله تعالى (يحيى الموتى) أى أرواح الموتى . وقوله (والله على الناس حج البيت) وأمثال ذلك مما يقدر فيه مضاف يخرج الكلام عن ظاهره .

فهذا مما ينبغى التنبيه له ، وأنه ليس كل موضع يقبل تقدير المضاف ، ولا كل ما قبله جاز تقديره حتى يكون فى الكلام ما يدل على التقدير دلالة ظاهرة ، ولا توقع اللبس بحيث لا يجد السامع بدأ من التقدير كما يقول الفائل : سافرنا فى الزيا أى فى نوتها ؛ وجلسنا فى الشمس ، أى فى حرها ، وهذا مما يعلم بالسياق ، فكأنه مذكور لم يفى إلا التلطف به . ومثل هذا لا يقال إنه مجاز ، فإن اللفظ بمجموعه دال على المراد ؛ والمتكلم قد يختصر ليحفظ كلامه ، وقد يبسط ويظيل ليزيد فى الإيضاح والبيان ، والإيجاز والاختصار ، والإسهاب والإطناب ؛ طريقان للتكلم ، يسلك هذه سرّة وهذه سرّة . وهذا فى كل لغة فإذا اختصر ودل على المراد لا يقال تكلم بالمجاز . بوضحه :

الوجه الثانى والعشرون : إن أكثر ما يدعى فيه الحذف لا يحتاج فيه إليه ولا على صحة دعواه دليل سوى الدعوى المجردة ؛ فمن أشهر ما يدعى فيه الحذف التحريم والتحويل المضاف إلى الاعيان نحو (حرمت عليكم الميتة . وحرمت عليكم أمهاتكم . وأحلّت لكم بهيمة الأنعام) ونظائره . قالوا لأن التحريم والإباحة والكراهة والإيجاب طلب لا يتصور تعلفه بالاعيان لاستحالة إيجاد المكلف لها ، وإنما يتعلق بالأفعال الواقعة فيها ، فهى التى توصف بالحل والحرم والكراهة .

وأما الاعيان فلا توصف بذلك إلا مجازاً ؛ فإذا قال حرمت الميتة كان التقدير أكلها كما صرح به النبى صلى الله عليه وسلم وإنما حرم عليكم من الميتة أكلها وحرمت الخمر ، أى شربها ،

والحرير أى لبسه ، وأما تكلم أى تكلمن : ولما كان فى الكلام محذوف قالت طائفة لا يمكن إضمار كل فعل ، إذ العموم من عوارض الألفاظ . ودلالة الحذف والإضمار لا عموم لها ، فيكون بجملا .

وقالت طائفة : بل المقدر كالملفوظ ، فتارة يكون عاماً وتارة يكون خاصاً : وهذا بحسب الفعل المطلوب من تلك العين . فتحريم ما يشرب تحريم شربه ، وما يؤكل تحريم أكله ؛ وما يلبس تحريم لبسه . وما يركب تحريم ركوبه . من غير أن توصف الأعيان بالحل والحرم .

وقالت طائفة : هذا ثابت من جهة اللزوم وإلا فالتحريم والإباحة واقع على نفس الأعيان ؛ وبصح وصف الأعيان بذلك حقيقة باعتبار الألفاظ المطلوبة منها . قالوا : وهذا كما توصف بأنها محبوبة أو مكروهة فى نفسها ، وإنما الحب والكرهه والبغض متعلق بأفعالنا فيها .

قيل : هذا مكابرة ظاهرة ، فإننا نجد من أنفسنا وجداناً ضرورياً محبة بعض الأعيان وبغض بعضها ، ويعلم كل عاقل صحة قول القائل هذا الشيء محبوب وهذا مكروه ، وذلك حقيقة لا مجاز . فأى عقل وشرع ولغة يمنع من اتصاف الأعيان أنفسها بكونها مباحة أو محرمة كما توصف بكونها محبوبة أو مكروهة .

وقول القائل إن الأعيان لا تدخل تحت الطلب يقال له : هذا من وهمك حيث ظننت أن تحريمها وتحليلها طلب لإيجادها وعدمها فإن هذا لا يفهمه أحد ولا يخطر ببال السامع أصلاً . وإنما يفهم من كونها حلالاً أو حراماً الإذن فى تناوله والمنع منه . هذا حقيقة اللفظ وموضوعه وعرف استعماله . والتركيب مرشد إلى فهم المعنى ، ولم يوضع لفظ التحريم والتحليل لإحداث الأعيان ولا إعدامها ولا استعمال فى ذلك ولا يفهمه أحد أصلاً . وإنما حقيقة ما يفهم المخاطب منه فله وضع . وفيه استعمال . ومنه فهم . فإذا سمع المخاطب : هذه المرأة حرام عليك . لم يشك فى المعنى ولم يتوقف فهمه على تقدير محذوف وإضمار مضاف . ولم يخطر بباله أن هذا الكلام مجاز لا حقيقة .

ولما سمع المؤمنون قوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم) إلى آخرها لم يقع فى قلوبهم أن هذا مجاز ولا خطر ببالهم غير حقيقة ومفهومه . وهذا كله إنما نشأ من قبل المتولجين المتكفين . ألا ترى أن الذين نزل القرآن بلغتهم لم يختلفوا فى ذلك ولم يتكفوا هذه التقادير . بل كانوا أفقه من ذلك وأصح أفهاماً وأعلى طلباً . وإنما لهج المتأخرون بذلك لما نزلت مرتبتهم وتفاصرت أفهامهم وعلومهم عن علوم أولئك .

وهل سمع عربى قط ولو من اجلاف العرب قوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم -
 وحرم عليكم صيد البر مادتم حراما) (وأحل لكم ما وراء ذلكم) ونظائرهما فأصابهم
 ما أصاب هؤلاء من البحث عن كون ذلك حقيقة أو مجازاً أو مجملاً لا يدري المراد منه
 وهل توقف في فهم المراد على إضمار وحذف ثم فكر وقدر في تعيينه ؟ ولما قال سبحانه
 (وحرمتنا عليه المراضع من قبل) فهم السامع المراد من غير ان يخطر بباله حذف ولا
 إضمار ، وكذلك قوله تعالى (فأما محرمة عليهم أربعين سنة) فإذا ظهر مراد المتكلم وفهم
 السامع فأى حاجة إلى دعوى محذوف يحكم على المتكلم انه أراد : وانه لا يصح الكلام
 بدون ، يوضحه .

الوجه الثالث والعشرون : ان الأعيان توصفـ بكونها طيبة وخبيثة ونافعة وضارة
 فكذلك توصفـ بكونها حلالا وحراما ، إذ الحل والحرمه تبع طيبها وخبيثها وكونها
 ضارة ونافعة كما قال تعالى (يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث) ولا بد ان يكون
 الحلال طيباً في نفسه ، والحرام خبيثاً في نفسه ، فوصفه بكونه حلالا أو حراما جار
 مجرى وصفه بكونه طيباً أو خبيثاً ، ودلالة تحريم العين وتحليلها على الفعل المتعلق بها
 من باب دلالة الالتزام .

وقد علمت ان ما يدل بالالتزام لا يقال فيه انه محذوف مقدر فالقائل لغيره اصعد
 السطح قد دله بالالتزام على الصعود في السلم ، ولا يقال ان في الكلام مضمراً محذوفاً ،
 وهو بدون ذكره . مجازاً ولو كان كذلك لسكان كل كلام له لازم لم يذكر معه لازمه
 مجازاً وهذا لا يقوله من يدري ما يقول ، فإن الرجل إذا قال (تعال) فله لازم وهو
 قطع المسافات ، وإذا قال (كل) فله لازم وهو تناول المأكول ، وكذلك كل خطاب في
 الدنيا له لازم يدل عليه بالزوم ؛ فافتخروا باب الحذف والإضمار في ذلك كله وقولوا ان
 الكلام بدون ذكره مجاز ، وإلا فما الفرق بين مادعيتهم إضماره وبين ما ذكرناه ، فأى
 فرق بين اصعد السطح وبين اطبخ اللحم واخبز العجين وان الحائط ؛ فهذا له لوازم
 وهذا له لوازم ، والمتكلم لا يجب عليه ذكر الزوم ، بل ذكرها عى وتطويل .

الوجه الرابع والعشرون : قوله : وأما قول الله عز وجل (وكلم الله موسى تكليماً)
 فليس هو من باب المجاز بل هو حقيقة .

فيقال له : ما أسرع ما هدمت جميع ما بنيت ، ونقضت كل ما أصلته ؛ فإنك قدمت في
 أول الباب ان الفعل يقتضى جميع أفراد المصدر ، وهذا محال ، فالأفعال عامتها مجاز ،
 وقدمت ان خالق الله السموات والأرض مجاز ؛ وعلم الله مجاز ، فما بال (وكلم الله موسى)

وحده حقيقة من بين سائر الافعال ، ومن العجبان يكون خالق الله السموات والارض
وعلم الله عندك مجازاً وهو أظهر للامم من كل ظاهر (وكلم الله موسى تكليماً) حقيقة
وفيه من أظهر الخلاف والخفاء ما لا يخفى ؛ ونحن لانشك ان الجميع حقيقة ومن قال ان
ذلك أو بعضه مجاز فهو ضال ، ولكن القائلون بأن كلم الله موسى مجاز ، يقولون ان
خلق الله وعلم الله حقيقة وهم الجهمية والسكلاية ، وأما القائلون بخلق القرآن فلهم قولان
أكثرهم يقول أنه مجاز ، وبعضهم يقول أنه حقيقة ؛ وكلم الله ويكلم حقيقة في خلق حروف
وأصوات يكون متكلماً مكلماً ، والمتكلم عندهم حقيقة من فعل الكلام وحقيقة الكلام
عندهم هي الحروف والأصوات ، وأصاوا في ذلك لكن أخطوا في اعتقادهم ان المتكلم
من فعل الكلام في غيره ولم يقم به ، فالكلام عندهم مخلوق ، والرب لم يقم به عندهم كلام
ولا أمر ولا نهي ، وهؤلاء الذين انفق السلف وأئمة الاسلام على تكفيرهم .

الوجه الخامس والعشرون : أنهم إذا قالوا المتكلم من فعل الكلام في غيره فصار
بذلك متكلماً دون المحل الذي قام به الكلام ، فقد قلبوا أوضاع اللغات ؛ وخرجوا عن
المعقول وعن لغات الأمم قاطبة ، فان الله تعالى لو أنصف بما يجده في غيره من الاعراض
والصفات لكان أسود بالسواد الذي يخلق في المحل ؛ وكذلك إذا خلق في محل بياضاً أو حمرة
أو طولاً أو قصرأ أو حركة كان المحل الذي قامت به هذه الصفات والاعراض هو
الموصوف بها حقيقة لا الخالق لها ؛ فالصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها إلى ذلك لا
إلى غيره ، واشتق له منها اسم ولم يشتق لغيره ، وأخطأ القائلون بخلق القرآن في هذه
المسائل الأربع وأخلوا المحل عن حكم الصفة وأعادوه إلى غير من قامت به ، واشتقوا
الاسم لمن لم يقم به دون من قامت به فقلبوا الحقائق .

فصل

فهذا الكلام في المجاز على وجه كلي ؛ ونحن نذكر ما ادعوا فيه المجاز من كلام الله
وكلام رسول الله ﷺ على وجه التفصيل . وذلك انما يتبين بذكر أمثلة ادعوا فيها المجاز .
(المثال الأول) قوله (وجاء ربك - هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظل من الغمام)
ونظائره قيل هو من مجاز الحذف تقديره وجاء أمر ربك ، وهذا باطل من وجوه
(احدهما) انه اضمار ما لا يدل اللفظ عليه بمطابقة ولا تضمن ولا لزوم ، وادعاء حذف ما لا
دليل عليه يرفع الوثوق من الخطاب ، ويترك كل مبطل على ادعاء اضمار ما يصحح باطله .

(الثاني) إن صحة التركيب واستقامة اللفظ لا تتوقف على هذا المحذوف بل الكلام مستقيم تام قائم المعنى بدون إضمار؛ فإضماره مجرد خلاف الأصل فلا يجوز.

(الثالث) إنه إذا لم يكن في اللفظ دليل على تعيين المحذوف كان تعيينه قولاً على المتكلم بلا علم، وإخباراً عنه بإرادة ما لم يقم به دليل على إرادته، وذلك كذب عليه.

(الرابع) إن في السياق ما يبطل هذا التقدير، وهو قوله (وجاء ربك والملك) فخطف مجيء الملك على مجيئه سبحانه يدل على تغاير المجيئين؛ وإن مجيئه سبحانه حقيقة، كما أن مجيء الملك حقيقة، بل مجيء الرب سبحانه أولى أن يكون حقيقة من مجيء الملك، وكذلك قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك) ففرق بين إتيان الملائكة وإتيان الرب وإتيان بعض آيات ربك، فقسم ونوع؛ ومع هذا التقسيم يمتنع أن يكون القسمان واحداً فتأمل.

وهذا من عقلاء الفلاسفة حمل مثل هذا اللفظ على مجازه، وقالوا هذا باباه التفسير والترديد والاطراد.

(الخامس) إنه لو صرح بهذا المحذوف المقدر لم يحسن وكان كلاماً ركيكاً، فادعاه صديق ما يكون النطق به مشتركاً باطل. فإنه لو قال: هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ملك ربك أو أمر ربك أو يأتي بعض آيات ربك كان مستهجنًا.

(السادس) إن اطراد نسبة المجيء والإتيان إليه سبحانه دليل الحقيقة؛ وقد صرحتم بأن من علامات الحقيقة اطراد، فكيف كان هذا المطرد مجازاً.

(السابع) إنه لو كان المجيء والإتيان مستحيلاً عليه لكان كالأكل والشرب والنوم والغفلة، وهكذا هو عندكم سواء، فتي عهدتم إطلاق الأكل والشرب والنوم والغفلة عليه ونسبتها إليه نسبة مجازية، وهي متعلقة بغيره؟ وهل في ذلك شيء من الكمال البتة؟ فإن قوله (وجاء ربك) وأنى ويأتي عندكم في الاستحالة، مثل نام وأكل وشرب؛ والله سبحانه لا يطلق على نفسه هذه الأفعال ولا رسوله ﷺ لا بقربنة ولا مطلقاً فضلاً عن تطرد نسبتها إليه، وقد اطراد نسبة المجيء والإتيان، والنزول والاستواء إليه مطلقاً من غير قربنة تدل على أن الذي نسب إليه ذلك غيره من مخلوقاته، فكيف تسوغ دعوى المجاز فيه.

(الثامن) إن المجاز لو كان ثابتاً فإيما يصار إليه عند تعذر الحمل على الحقيقة. إذ هي الأصل؛ فالذي أجال حمل ذلك على حقيقته من عقل أو نقل أو اتفاق من اتفاقهم حجة؟ فأما النقل والاتفاق فهو من جانب الحقيقة بلا ريب؛ وأما العقل فإنكم تزعمون أنكم

أولى به منهم ، وهم قد أبطلوا جميع عقلياتكم التي لاجلها ادعيتم أن نسبة الحجى والإتيان والنزول والاستواء إلى الله مجاز من أكثر من ثلاثمائة وجه ؛ وقد ذكرناها فيما تقدم فسلم لهم النقل واتفاق السلف ، فكيف والعقل الصريح من جانبهم كما تقدم تقريره ، فإن من لا يفعل شيئاً ولا يتمكن من فعل يقوم به بمنزلة الجهاد .

(التاسع) إن هذا الذى ادعوا حذفه وإضماره يلزمهم فيه كما لزمهم فيما أنكروه ؛ فإنهم إذا قدروا وجاء أمر ربك وبأتى أمره ويحجى أمره وينزل أمره ، فأمره هو كلامه وهو حقيقة ، فكيف تجحى الصفة وتأتى وتنزل دون موصوفها ، وكيف ينزل الأمر بمن ليس هو فوق سمواته على عرشه .

ولما تظن بعضهم لذلك قال : أمره بمعنى مأموره ، فالخلاق والرزق بمعنى المرزوق فركب مجازاً على مجاز بزعمه ، ولم يصنع شيئاً ، فإن مأموره هو الذى يكون ويخلق بأمره وليس له عندهم أمر يقوم به ؛ فلا كلام يقوم به ؛ وإنما ذلك مجاز من مجاز الكناية عن سرعة الانفعال بمشيئته تشبيهاً بمن يقول : كن ، فيكون الشيء عقيب تكوينه ؛ فركبوا مجازاً على مجاز ولم يصنعوا شيئاً ، فإن هذا المأمور الذى بأتى إن كان ملكاً فهو داخل فى قوله (أو تأتيم الملائكة) وإن كان شيئاً غير الملك فهو آية من آياته فيكون داخلاً فى قوله (أو بأتى بعض آيات ربك)

(العاشر) إن ما ادعوه من الحذف والإضمار إما أن يكون فى اللفظ ما يقتضيه ويدل عليه أو لا ، فإن كان الثانى لم يجز ادعاؤه ، وإن كان الأول كان كالمفروق به ؛ وعلى التقديرين فلا يكون مجازاً ، فإن المدلول عليه يتمتع بتقديره .

(المثال الثانى) مما ادعوا أنه مجاز اسمه سبحانه (الرحمن) وقالوا وصفه بالرحمة مجاز ، قالوا : لأن الرأفة والرحمة هى رقة تعترى القلب ، وهى من الكيفيات النفسية ، والله منزّه عنها ؛ وهذا باطل من وجوه (أحدها) أنهم جحدوا حقيقة الرحمة فقالوا إن نسبتها إلى الله تعالى محال ؛ وأنه ليس برحيم بعباده على الحقيقة ؛ وقد سبقهم إلى هذا الذى مشركو العرب الذين قال الله فيهم (وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن) فأنكروا حقيقة اسمه الرحمن وإن يسمى بذلك ، ولم يكونوا ينكرون ذاته وربوبيته ، ولا ما يجعله المعطلة معنى اسم الرحمن من الإحسان ، فإن أحداً لم ينكر إحسان الله إلى خلقه .

فإن قيل : فلو كان هذا كما ذكرتم لأنكروا اسم الرحيم لأن المعنى واحد قيل : إنما لم ينكروا الرحيم لأن ورود الرحمن فى أسمائه أكثر من ورود الرحيم ،

ولهذا قال (الرحمن على العرش استوى - ثم استوى على العرش الرحمن - إنى أخاف ان يمسك عذاب من الرحمن - رب السموات والأرض وما بينهما الرحمن - الرحمن علم القرآن) وإنما جاء الرحيم مقيداً بكفوله (وكان بالمؤمنين رحيماً) وقوله (إنه بهم رؤوف رحيم) ومقروناً باسم الرحمن كما فى الفاتحة أو باسم آخر نحو (العزيز الرحيم) وأيضاً فالرحمن جاء على بناء فعلان الدال على الصفة الثابتة اللازمة الكاملة كما يشعر به هذا البناء نحو غضبان وندمان وجبران ، فالرحمن من صفة الرحمة ، والرحيم من يرحم بالفعل ، وأيضاً فلا يخلو إنكارهم لهذا الاسم إما ان تكون دلالة على حقيقة الرحمة أو لا فإن كان الأول فمن أسكر ان يكون حقيقة فقد وافقهم ؛ وان لم يكن كذلك فمن المعلوم أن موضوع الاسم وحقيقته، صفة الرحمة القائمة بموصوفها ؛ فلو كانت حقيقة الاسم منتفية فى نفس الأمر لكان طعنهم أقوى ، وكان ذلك بمنزلة وصفه بالأكل والشرب والنوم والجور ونحوها مما لا يلقى به - وبالجملة فالذى أسكر ان يكون الله رحماناً على الحقيقة هو (جهنم بن صفوان) وشيعته ، قال الله تعالى (والله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى اسمائه) .

ومن أعظم الالحاد فى اسمائه انكار حقائقها ومعانيها والتصریح بأها مجازات وهو أنواع هذا احدهما (الثانى) جردها وإنكارها بالكلىة (الثالث) تشبيهه فيها بصفات المخلوقين ومعانى اسمائه ؛ وان الثابت له منها مماثل للثابت لخلقها ، وهذا يذكره المتكلمون فى كتبهم ويجعلونها مقالة لبعض الناس ، وهذه تتم المقالات بين أظهرنا لا نعلم ذلك مقالة لطائفة من الطوائف البتة ، وإنما المعطلة الجهمية يسمون كل من أثبت صفات الكمال لله تعالى مشهاً ومثلاً ؛ ويجعلون التشبيه لازم قولهم ، ويجعلون لازم المذهب مذهباً ، ويسرعون فى الرد عليهم وتكفيرهم .

والمقصود ان هؤلاء المعطلة الملحدین فى أسماء الرب تعالى هم المشبهون فى الحقيقة ، لا من أثبت ألفاظها وحقائقها من غير تمثيل ولا تشبيه ، ولهذا لا بأتى الرد فى القرآن على هذه الفرقة التى انتصب لها هؤلاء ؛ فلها فرقة مقدرة فى الأذهان ولا وجود لها فى الأعيان وإنما القرآن ملوّه من الرد على من شبه المخلوق بالخالق فى صفات الآلهية حتى عبده من درنه ، لانه هو الواقع من بنى آدم يشبهون أو ثابتهم ومعبودهم بالخالق فى الآلهية قال تعالى (هل تعلم له سمياً) أى من يساميه ويمائله وقال تعالى (ولم يكن له كفواً أحد) وقال (ليس كمثل شئ) فتنق عن المخلوق مماثلته ومكافأته ومشابهته ومساماته الذى هو أصل شرك بنى آدم فضرّب المتكلمون عن ذلك صفحاً وأخذوا فى المبالغة فى الرد على من

شبه الله بخلقه؛ ولا نعلم فرقة من فرق بني آدم استقلت بهذه النحلة وجعلتها مذهباً تذهب إليه حتى ولا المجسمة المحضة الذين حكى أرباب المقالات مذاهبهم كالهاشمية والكرامية الذين قالوا إن الله جسم لم يقولوا أنه مماثل للجسام، بل صرحوا بأن معنى كونه جسماً أنه قائم بنفسه موصوف بالصفات، ومثبتوا للصفات لا ينازعونهم في المعنى وإن نازحهم في بعض المواضع.

الوجه الثاني: أن الإلحاد إما أن يكون بانكار لفظ الاسم أو بانكار معناه، فإن كان انكار لفظه إلحاد فمن ادعى أن الرحمن مجاز لا حقيقة فإنه يجوز إطلاق القول بنفسها فلا يستنكف. أن يقول ليس بالرحمن ولا الرحيم كما يصح أن يقال للرجل الشجاع ليس بأسد على الحقيقة، وإن قالوا تتأدب في إطلاق هذا اللفظ فالأدب لا يمنع صحة الإطلاق وإن كان الإلحاد هو انكار معاني أسمائه وحقائقها فقد أنكرتم معانيها التي تدل عليها بإطلاقها وما صرفتموها إليه من المجاز فنقيض معناها أو لازم من لوازم معناها، وليس هو الحقيقة، ولهذا يصرح غلاتهم بانكار معانيها بالسلبية، ويقولون هي ألفاظ لا معاني لها.

الوجه الثالث: أن هذا الحامل لكم على دعوى المجاز في اسم (الرحمن) هو بعينه موجود في اسم العليم، والقدير، والسميع، والبصير، وسائر الأسماء فإن المعقول من العلم صفة عرضية تقوم بالقلب إما ضرورية وإما نظرية والمعقول من الإرادة حركة النفس الناطقة لجلب ما ينفعها ودفع ما يضرها أو ينفع غيرها أو يضره، والمعقول من القدرة القوة القائمة بحسب تتأني به الأفعال الاختيارية، فكل يعملون إطلاق هذه الأسماء والصفات على الله حقيقة أم مجازاً. فإن قلتم حقيقة تناقضتم أقبح التناقض إذ عمدتم إلى صفاته سبحانه فجعلتم بعضها حقيقة وبعضها مجازاً مع وجود المحذور فيما جعلتموه حقيقة، وإن قلتم لا يستلزم ذلك محذوراً فمن أين استلزم اسم الرحمن المحذور، وإن قلتم الكل مجاز، لم تمسكوا بعد ذلك من إثبات حقيقة الله البتة لا في أسمائه ولا في الإخبار عنه بأفعاله وصفاته، وهذا انسلاخ من العقل والانسانية.

الوجه الرابع: أن نفاة الصفات يلزمهم نفي الأسماء من جهة أخرى، فإن العليم والقدير، والسميع، والبصير، أسماء تتضمن ثبوت الصفات في اللغة فيمن وصف بها، فاصحابها لغير من وصف بها استعمال للاسم في غير ما وضع له؛ فكما انتفت عنه حقائقها فإنه ينتفي عنه أسمائها، فإن الاسم المشتق تابع للشئ منه في النفي والانبثاق، فإذا انتفت حقيقة الرحمة والعلم والقدرة؛ والسمع والبصر، انتفت الأسماء المشتقة منها عقلاً ولغة، فيلزم من نفي الحقيقة أن تنفي الصفة والاسم جميعاً، فالمتبرلة لا تقر بأن الأسماء

الحقيقية تستلزم الصفات ؛ ثم ينفون الصفات ويثبتون الاسماء بطريق الحقيقة كما قالوا في المتكلم والمريد ؛ وبعض الجهمية يساعد على أن الاسم يستلزم الصفة ، ثم ينفى الصفة وينفى حقيقة الاسم ويقول هذا مجاز ؛ فهو شر من المعزلة من هذا الوجه ، وهم خير منهم من وجه آخر ، وهو أنه يتناقض فيثبت بعض الصفات وحقائق الاسماء وينفى نظيرها وما يدل عليها من حقيقة الاسم ، وأهل السنة يثبتون الصفات وحقائق الاسماء ؛ فالاسماء عندهم حقائق وهي متضمنة للصفات .

الوجه الخامس : انه كيف يكون أظهر الاسماء التي افتتح الله بها كتابه في أم القرآن وهي من أظهر شعار التوحيد ، والكلمة الجارية على السنة أهل الإسلام وهي (بسم الله الرحمن الرحيم) التي هي مفتاح الطهور والصلاة وجميع الافعال ؛ كيف يكون مجازاً ؟ هذا من أشنع الأقوال ، فهذان الإسمان اللذان افتتح الله بهما أم القرآن ، وجعلهما عنوان ما أنزله من الهدى والبيان ، وضمنهما الكلمة التي لا يثبت لها شيطان ، وافتتح بها كتابه نبي الله سليمان ، وكان جبرائيل ينزل بها على النبي صلى الله عليه وسلم عند افتتاح كل سورة من القرآن .

الوجه السادس : قولهم (الرحمة رقة القلب) تريدون رحمة المخلوق أم رحمة الخالق أم كل مسمى رحمة شاهداً أو غائباً ، فإن قلتم بالاول صدقتم ولم ينفعكم ذلك شيئاً ، وإن قلتم بالثاني والثالث كنتم قائلين غير الحق ، فإن الرحمة صفة الرحيم ، وهي في كل موصوف بحسبه ، فإن كان الموصوف حيواناً له قلب فرحمته من جنسه رقة قائمة بقلبه ، وإن كان ملكاً فرحمته تناسب ذاته ؛ فإذا انصف أرحم الراحمين بالرحمة حقيقة ، لم يلزم أن تكون رحمته من جنس رحمة المخلوق للمخلوق ، وهذا يطرد في سائر الصفات كالعلم والقدرة والسمع والبصر والحياة والإرادة إلزاماً وجواباً ، فكيف يكون رحمة أرحم الراحمين مجازاً دون السميع العليم ؟

الوجه السابع : إن اسم الرحمة استعمل في صفة الخالق وصفة المخلوق ، فإما أن يكون حقيقة في الموصوفين ، أو مجازاً في الموصوفين ، أو حقيقة في الخالق ، مجازاً في المخلوق ، أو عكسه ؛ فإذا كانت حقيقة فيهما ، فإما حقيقة واحدة وهو التواطؤ أو حقيقتان وهو الاشتراك ، ومحال أن تكون مشتركة لأن معناها يفهم عند الإطلاق ويجمعها معنى واحد ، ويصح تقسيمها ، وخواص المشترك منفية عنها ، ولأنها لم يشتق لها وضع في حق المخلوق ، ثم استعيرت من المخلوق للخالق ، تعالى الله عما يقول أهل

الزيغ والضلال . فبقي فسيان (أحدهما) أن تكون حقيقة في الخالق مجازاً في المخلوق (والثاني) أن تكون حقيقة متواطئة أو مشتركة ، وعلى التقديرين فبطل أن يكون إطلاقها على الله سبحانه مجازاً .

الوجه الثامن : إنه من أعظم المحال أن تكون رحمة أرحم الراحمين التي وسعت كل شيء مجازاً ؛ ورحمة المبد الضعيفة القاصرة المخلوقة المستعارة من ربه التي هي من آثار رحمته حقيقة، وهل في قلب الحقائق أكثر من هذا ؛ فالعباد إنما حصلت لهم هذه الصفات التي هي كمال في حقهم ، من آثار صفات الرب تعالى ، فكيف تكون لهم حقيقة ، وله مجاز . يوضحه :

الوجه التاسع : وهو ما رواه أهل السنن عن النبي ﷺ أنه قال : يقول الله تعالى : أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسماً من اسمي ، فمن وصلها وصلته ؛ ومن قطعها قطعته ، فهذا صريح في أن اسم الرحمة مشتق من اسمه الرحمن تعالى ، فدل على أن رحمته لما كانت هي الأصل في المعنى كانت هي الأصل في اللفظ ، ومثل هذا قول حسان رضي الله عنه في النبي ﷺ :

فشق له من اسمه ليجله فذو العرش محمود وهذا محمد
فإذا كانت أسماء الخلق المحمودة مشتقة من أسماء الله الحسنى كانت أسماءه بقينا سابقة ، فيجب أن تكون حقيقة ، لأنها لو كانت مجازاً لكانت الحقيقة سابقة لها ، فإن المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ؛ فيكون اللفظ قد سمي به المخلوق ثم نقل إلى الخالق ، وهذا باطل قطعاً .

الوجه العاشر : ما في الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال : لما قضى الله الخالق كتب كتاباً فهو موضوع عنده فوق العرش : إن رحمتي سبقت غضبي ، وفي لفظ (غلبت) وقال تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) فوصف نفسه سبحانه بالرحمة وتسمى بالرحمن قبل أن يكون بنو آدم ، فادعاء المدعى أن وصفه بالرحمن مجاز من أبطل الباطل .

الوجه الحادى عشر : إن أسماء الرب قديمة لم يستحدثها من جهة خلقه ، بل لم يزل موصوفاً بها ، مسمى بها ، والمجاز مسبق بالحقيقة وضعاً واستعمالاً ومرتبياً ؛ وذلك كله متبع بالنسبة إلى أسماء الله تعالى .

فإن قيل بل بعضها مستعار من بعض وفيها الحقيقة وفيها المجاز ، ومجازها مستعار من حقائقها ؛ كالرحمن مستعار من اسم المحسن ، وذلك لا محذور فيه .

قيل : هذا لا يصح لأن الحقيقة والمجاز من عوارض الوضع والاستعمال ، وهما معاً
وأياً ما كان لم تصح دعوى المجاز فيه بوجه من الوجوه .

الوجه الثاني عشر : إنه من المعلوم أن المعنى المستعار يكون في المستعار منه أكل منه
في المستعار له ، وأن المعنى الذي دل عليه اللفظ بالحقيقة أكل من المعنى الذي دل عليه
بالمجاز ، وإنما يستعار لتكميل المعنى المجازي تشبيهاً بالحقيقي ، كما يستعار الشمس والقمر
والبحر للرجل الشجاع والجميل والجواد ، فإذا جعل الرحمن والرحيم والودود وغيرهما
من أسمائه سبحانه حقيقة في العبد ، مجازاً في الرب لزم أن تكون هذه الصفات في العبد ،
أكل منها في الرب تعالى .

الوجه الثالث عشر : إن وصفه تعالى بكونه رحماً رحباً حقيقة أولى من وصفه
بالإرادة ، وذلك أن من أسمائه الحسنى الرحمن الرحيم ، وليس في أسمائه الحسنى المرید
والمتكلمون يقولون مرید لبيان إثبات الصفة ، وإلا فليس ذلك من أسمائه الحسنى ، لأن
الإرادة تناول ما يحسن إرادته وما لا يحسن ؛ فلم يوصف بالاسم المطاق منها ، كما ليس
في أسمائه الحسنى الفاعل ولا المتكلم ؛ وإن كان فعلاً مریداً متكلماً بالمدق والعدل ،
فليس الوصف بمطلق الكلام ومطلق الإرادة ، ومطاق الفعل يقتضى مدحاً وحدماً حتى
يكون ذلك متعلقاً بما يحسن تعلقه به ، بخلاف العلم القدير والعدل والمحسن والرحمن
الرحيم ، فإن هذه كالات في أنفسها لا تكون نقصاً ولا مستلزماً لنقص البتة ، فإذا قيل
له مرید حقيقة وله إرادة حقيقة ، وليس من أسمائه الحسنى المرید ، فلأن يكون رحماً رحباً
حقيقة وهو موصوف بالرحمة حقيقة . ومن أسمائه الرحمن الرحيم أولى وأحرى .

الوجه الرابع عشر : إن الرحمة مقرونة في حق العبد بلوازم الخلق من الحدوث
والنقص والضعف وغيره ، وهذه اللوازم ممتنعة على الله تعالى ؛ فإذا أن تكون الرحمة
اسماً للقدر الممدوح فقط ؛ أو الممدوح وما يلزمه من النقص ؛ فإن كانت اسماً للقدر
الكامل الذي لا يستلزم نقصاً ، وذلك ثابت للرب تعالى كانت حقيقة في حقه قطعاً ، وإن
كانت اسماً للجموع فالثابت للرب تعالى هو القدر الذي لا نقص فيه ؛ وغاية ذلك أن
يكون قد استعمل لفظها في بعض مدلوله كالعام إذا استعمل في الخصوص ، والأمر إذا
استعمل في الندب وذلك لا يخرج اللفظ عن حقيقة عند جمهور الناس ، قيل هذا حقيقة
عندم ، فإن اللفظ يستعمل في الجموع عند إطلاقه ؛ وفي البعض عند تقييده ، والمطاق
موضوع ، والمقيد موضوع كما تقدم . لا سيما وأكثر الناس يقولون إن بعض الشيء
وصفته ليس غيراً له كما أجاب مثبت الصفات لثباتها ، وحينئذ فلا يكون اللفظ مستعملاً

في غير موضوعه ، فلا يكون مجازاً .

الوجه الخامس عشر : إن هذا النقص اللازم للصفة ليس هو من موضوعها ، ولا مسمى لفظها ؛ وإنما هو من خصوص الإضافة ، فالقدر الممدوح الذي هو موضوع الصفة والنقص اللازم غير داخل في موضوعها ، وكذلك لا دلالة في لفظها على العدم ، والوجود غاية الكمال الذي لا كمال فوقه ، وإنما ذلك من لوازم إضافتها ونسبتها إلى الرب سبحانه . فإذا موضوع لفظها مطلق المعنى الممدوح ، وخصوص الإضافة غير داخل في اللفظ المطلق . وعلى هذا فإذا استعملت في حق الرب تعالى كانت حقيقة . وإذا استعملت للعبد كانت حقيقة .

فتدر هذا فإنه فصل الخطاب فيما يطلق على الرب والعبد ، واعتبر هذا فيما يطلق على المخلوق نفسه فإنه حقيقة مع دلالاته على غاية المدح في محل ، وغاية الذم في محل آخر . (مثاله) قولك : هذا كلام رسول الله ﷺ وهدية وسمته . وهذا كلام الصديق وهذا كلام المفترى . فهذا حقيقة وهذا حقيقة . وهما في غاية التضاد والاختلاف . وهذا التعريف — بالإضافة نظير التعريف — باللام ينصرف إلى كل محل بحسبه (نعصى فرعون الرسول) هو موسى . و (لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم) هو محمد (ص) فرسول دال على القدر المشترك واللام تدل على تعريفه وتعيينه . وكل من الموضعين حقيقة . هذا مع أن اللفظ يستعمل مجرداً عن التعريف — كثيراً .

وأما لفظ الرحمة والسمع والبصر واليد والوجه والكلام فلا تكاد يستعمل إلا مضافة إلى محلهما ، فلزوم الإضافة فيها نحو لزومها في الأسماء والأعلام . ولا سيما المضافة إلى الرب كقوله (ورحمتي وسعت كل شيء) - إن رحمة الله قريب من المحسنين - ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام - إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى - بل يدها مبسوطان - خلقت يدي) فهذه الإضافة تمنع أن يدخل في اسم الصفة شيء من خصائص المخلوقين بوجه من الوجوه . فالخدوف الذي أوجب لهم دعوى المجاز فيها منتف بالإضافة قطعاً فلا وجه لدعوى المجاز فيها البتة . وهذا ظاهر جداً فإنها بإضافتها الخاصة دلت على مالا تسعه العبارة من الكمال الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه .

الوجه السادس عشر : أن يقال لمن أثبت شيئاً من الصفات بالعقل فلا بد أن يأتي في الدلالة على ذلك بقياس شمولي أو قياس تمثيلي . فتقول في الشمولي : كل فعل متفن محكم فإنه يدل على علم فاعله وقدرته وإرادته . وهذه المخلوقات كذلك فهي دالة على علم الرب تعمل أو قدرته ومشيئته . وتقول في التمثيلي : الفعل المحكم المتفن يدل على علم فاعله وقدرته

في الشاهد، فكان دليلاً في الغائب، والدلالة العقلية لا تختلف شاهداً وغائباً، فلا يمكنك أن تثبت له سبحانه بالعقل صفة أو فعلاً إلا بالقياس المتضمن قضية كلية: إما لفظاً كما في قياس الشمول، وإما معنى كما في قياس التمثيل.

فإذا كنت لا يمكنك إثبات الصانع ولا صفاته إلا بالقياس الذي لا بد فيه من إثبات قدر مشترك بين المقيس والمقيس عليه، وبين أفراد القضية الكلية، ولم يكن هذا عندك تشبيهاً متمماً، فكيف تنكر معاني ما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله (ص) وحقيقته بزعمك أنه يتضمن تشبيهاً؛ وهذا من أنفع الأشياء لمن له فهم، فإن الله أخبر في كتابه بما هو عليه من أسمائه وصفاته. ولا بد في الأسماء المشتقة المتواطئة من معنى مشترك بين أفرادها؛ فيجد المعطلة حقائقها لما زعموا فيها من التشبيه، وهم لا يمكنهم إثبات شيء يعتقدونه إلا بنوع من القياس المتضمن التشبيه الذي فروا منه، لا في جانب النقي ولا في جانب الإثبات؛ فهم ينكرون ما جاءت به الرسل بما هو من نوعه أو دونه وهذا غاية الضلال فليتأمل ذلك.

الوجه السابع عشر: إن من ادعى أن رحمة الله مجاز أو اسمه الرحمن الرحيم، إما أن يشبه لهذا اللفظ معنى أو لا. والثاني يقر المنازع ببطالته، وإذا كان لا بد من إثبات معنى لهذا اللفظ، فإما أن يتضمن محذوراً أو لا، فإن تضمن محذوراً لم يجز إثباته، وإن لم يتضمن محذوراً لم يمكن إثباته وإخراج اللفظ عن حقيقته أولى من بقاء اللفظ على حقيقته؛ وإثبات معناه الأصلي، إذ انتفاء المحذور عن الحقيقة والمجاز واحد، وتسلم الحقيقة وهي الأصل، فأما إخراج اللفظ عن حقيقته لاسم لا يتخلص به في المجاز، ولا محذور منه في الحقيقة، ولا في المجاز؛ فلا معنى له، بل هو خطأ محض.

الوجه الثامن عشر: إن الله سبحانه وتعالى فرق بين رحمته ورضوانه وثوابه المنفصل فقال تعالى (يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم) فالرحمة والرضوان صفتان، والجنة ثوابه، وهذا يبطل قول من جعل الرحمة والرضوان ثواباً منفصلاً مخلوقاً. وقول من قال: هي إرادته الإحسان، فإن إرادته الإحسان هي من لوازم الرحمة؛ فإنه يلزم من الرحمة أن يريد الإحسان إلى المرحوم، فإذا انتفت حقيقة الرحمة انتفى لازمها، وهو إرادة الإحسان، وكذلك لفظ اللعنة والغضب والمقت هي أمور مستلزمة للعقوبة، فإذا انتفت حقائق تلك الصفات انتفى لازمها، فإن ثبوت لازم الحقيقة مع انتفائها ممنوع، فالحقيقة لا توجد منفكة عن لوازمها.

الوجه التاسع عشر: إن ظهور آثار هذه الصفة في الوجود كظهور أثر صفة الربوبية

والملك ؛ والقدرة ، فإن ما لله على خلقه من الإحسان والإنعام شاهد برحمة تامة وسعت كل شيء ؛ كما أن الموجودات كلها شاهدة له بالرؤية التامة للحكمة ، وما في العالم من آثار التدبير والتصريف الإلهي شاهد بملكه سبحانه ، فجعل صفة الرحمة واسم الرحمة مجازاً كجمل صفة الملك والرؤية مجازاً ، ولا فرق بينهما في شرع ولا عقل ولا لغة .

وإذا أردت أن تعرف بطلان هذا القول فانظر إلى ما في الوجود من آثار رحمته الخاصة والعامة ؛ فبرحمته أرسل إلينا رسوله ﷺ ، وأزل علينا كتابه ، وعلنا من الجهالة ؛ وهدانا من الضلالة ، وبصرنا من العمى ، وأرشدنا من الغي . وبرحمته عرفنا من أسمائه وصفته وأفعاله ما عرفنا به أنه ربنا ومولانا . وبرحمته علنا ما لم نكن نعلم ، وأرشدنا لمصالح ديننا ودنيانا . وبرحمته أطلع الشمس والقمر ، وجعل الليل والنهار ؛ وبسط الأرض وجعلها مهاداً وفرشاً وقراراً وكفناً للأحياء والأموات ، وبرحمته أنشأ السحاب وأمطر المطر ؛ وأطلع الفواكه والأقوات والمرعى ، ومن رحمته سخر لنا الخيل والإبل والإنعام وذلكلها منقاداً للركوب والحمل والأكل والدر ، وبرحمته وضع الرحمة بين عباده ليتراحموا بها ، وكذلك بين سائر أنواع الحيوان .

فهذا التراحم الذي بينهم بعض آثار الرحمة التي هي صفته ونعمته ، واشتق لنفسه منها اسم الرحمن الرحيم . وأوصل إلى خلته معاني خطابها برحمته ، وبصرهم ومكن لهم أسباب مصالحتهم برحمته ، وأوسع المخلوقات عرشه ؛ وأوسع الصفات رحمته ، فاستوى على عرشه الذي وسع المخلوقات بصفة رحمته التي وسعت كل شيء ؛ ولما استوى على عرشه بهذا الاسم الذي اشتقه من صفته وتسمى به دون خلقه ؛ كتب بمقتضاه على نفسه يوم استوائه على عرشه حين قضى الخلق كتاباً ، فهو عنده وضعه على عرشه أن رحمته سبقت غضبه ؛ وكان هذا الكتاب العظيم الشأن كالعهد منه سبحانه للخليفة كلها بالرحمة لهم والنفوس عنهم ؛ والمغفرة والتجاوز والستر والإمهال والحلم والناة ؛ فكان قيام العالم العلوي والسفلي بمضمون هذا الكتاب الذي لولاه لكان للخلق شأن آخر ، وكان عن صفة الرحمة الجنة وسكانها أو أعمالهم ؛ فبرحمته خلقت ، وبرحمته عمرت بأهلها ، وبرحمته وصلوا إليها ، وبرحمته طاب عيشهم فيها ، وبرحمته احتجب عن خلقه بالنور ، ولو كشف ذلك الحجاب لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه .

ومن رحمته أنه يعيد من يخطئه برضاه ، ومن عقوبته بعفوه ، ومن نفسه بنفسه ، ومن رحمته أن خلق للذكر من الحيوان أنثى من جنسه ، وألقى بينهما المحبة والرحمة ليقع بينهما التواصل الذي به درام التناسل ، وانتفاع الزوجين ، ويتمع كل واحد منهما بصاحبه

ومن رحمته أحوج الخلق بعضهم الى بعض لتم مصالحهم ؛ ولو أغنى بعضهم عن بعض لتمتلك مصالحهم وانحل نظامهم . وكان من تمام رحمته بهم أن جعل فيهم الغنى والفقير ؛ والعزير والذليل ؛ والعاجز والقادر ؛ والراعى والمرعى ؛ ثم أفقر الجميع إليه ؛ ثم عم الجميع برحمته .

ومن رحمته انه خلق مئة رحمة كل رحمة منها طباق ما بين السماء والأرض ، فأنزل منها إلى الأرض رحمة واحدة نشرها بين الخليقة ليرحموا بها ، فيها تعطف الوالدة على ولدها والطيور والوحش والبهائم وبهذه الرحمة قوام العالم ونظامه .

وتأمل قوله تعالى (الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان) كيف جعل الخلق والتعليم ناشئاً عن صفة الرحمة متعلقاً باسم الرحمن ؛ وجعل معاني السورة مرتبطة بهذا الاسم وختمها بقوله (تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام) فالاسم الذى تبارك هو الاسم الذى افتتح به السورة ؛ إذ يجيء البركة كلها منه ، وبه وضعت البركة فى كل مبارك ؛ فكل ما ذكر عليه بورك فيه ؛ وكل ما اخلى منه نزعت منه البركة ؛ فان كان مذكى وخلى منه اسمه كان ميتة ، وان كان طاماً شارك صاحبه فيه الشيطان ، وان كان مدخلاً دخل معه فيه ؛ وان كان حدثاً لم يرفع عند كثير من العلماء ؛ وان كان صلاة لم تصح عند كثير منهم

ولما خلق سبحانه الرحم واشتق لها اسماً من اسمه ، فأراد إنزالها إلى الأرض تعلقته به سبحانه فقال له ، فقالت هذا مقام العائذ بك من القطيعة ؛ فقال : ألا ترضين أن أقطع من قطعك وأصل من وصلك ؛ وهى متعلقة بالعرش لها حنحنة كحنحنة المغزل ؛ وكان تعلقها بالعرش رحمة منه بها ، وإنزالها إلى الأرض رحمة منه بخلقه ، ولما علم سبحانه ما تلقاه من نزولها إلى الأرض ومفارقةها لما اشتقت منه رحمتها بتعلقها بالعرش واتصالها به ؛ وقوله (ألا ترضين أن أصل من وصلك وأقطع من قطعك) ولذلك كان من وصل رحمه لفر به من الرحمن ورعاية حرمة الرحم قد عمر دنياه ، واتسعت له معيشته ، وبورك له فى عمره ؛ ونسب له فى أثره ، فإن وصل ما بينه وبين الرحمن جل جلاله مع ذلك وما بينه وبين الخلق بالرحمة والاحسان تم له أمر دنياه وأخراه ؛ وان قطع ما بينه وبين الرحم وما بينه وبين الرحمن أفسد عليه أمر دنياه وآخرته ، ومحق بركة رحمته ورزقه وأثره ؛ كما قال ﷺ : ما من ذنب أجدر أن يعجل لصاحبه العقوبة فى الدنيا مع ما يدخر له من العقوبة يوم

القيامه من البغى وقطيعة الرحم ، فالبغى معاملة الخلق بضد الرحمة ؛ وكذلك قطيعة الرحم ، وان القوم ليتواصلون وهم بخرقة فتكثر أموالهم ويكثر عددهم وان القوم ليتقاطعون فتقل أموالهم ويقل عددهم ، وذلك لكثرة نصيب هؤلاء من الرحمة وقلة نصيب هؤلاء منها ، وفي الحديث «ان صلة الرحم تزيد في العمر ، وإذا أراد الله بأهل الأرض خيراً نشر عليهم أثراً من آثار اسمه الرحمن فعمر به البلاد وأحيا به العباد ، وإذا أراد بهم شراً أمسك عنهم ذلك الاثر فحل بهم من البلاء بحسب ما أمسك عنهم من آثار اسمه الرحمن ؛ ولهذا إذا أراد الله سبحانه ان يحرب هذه الدار ويقوم القيامة أمسك عن أهلها أثر هذا الاسم وقبضه شيئاً فشيئاً ، حتى إذا جاء وعده قبض الرحمة التي أنزلها إلى الأرض ؛ فتضع لذلك الحوامل ما في بطونها ؛ وتذهل المراضع عن أولادها فيضيف سبحانه تلك الرحمة التي رفعها وقبضها من الأرض إلى ما عنده من الرحمة فيكمل بها ما في رحمة فيرحم بها أهل طاعته وتوحيده وتصديق رسله وتابعيه .

وأنت لو تأملت العالم بعين البصيرة لرأيت ممتلئاً بهذه الرحمة الواحدة كامتلاء البحر بمائه والجو بهوائه ؛ وما في خلاله من ضد ذلك فهو مقتضى قوله «سبقت رحمتي غضبي ، فالمسبوق لا بد لاحق وان ابطأ ؛ وفيه حكمة لا تنافضها الرحمة فهو أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين ؛ فسبحان من أعمى بصيرة من زعم ان رحمة الله مجاز .

الوجه العشرون : أن النبي ﷺ قد أقسم قسماً صادقاً بارأه ان الله أرحم بعباده من الوالدة بولدها ، وفي هذا لإثبات كمال الرحمة ، وانها حتمية لا يجازية ومرسول الله (ص) بامرأة أصيبت في السبي وكانت كلما مرت بطفل أرضعته ؛ فقال النبي (ص) «أرون هذه طارحة ولدها في النار ؟ قالوا لا يارسول الله وهي قادرة على ان لا تطرحه فقال (الله أرحم بعباده من هذه بولدها) فان كانت رحمة الوالدة حقيقة فرحمة الله أولى بأن تكون حقيقة منها ؛ وان كانت رحمة الله مجازاً فرحمة الوالدة لاحقيقة لها .

(المنال الثالث) في قوله (الرحمن على العرش استوى) في سبع آيات من القرآن حقيقة عند جميع فرق الامة إلا الجهمية ومن وافقهم ؛ فإنهم قالوا هو مجاز

ثم اختلفوا في مجازه ؛ والمشهور عنهم ما حكاه الاشعري عنهم وبدعهم وضملمهم فيه بمعنى استولى أى ملك وقهر ؛ وقالت فرقة منهم بل معنى قصد وأقبل على خلق العرش ، وقالت فرقة أخرى بل هو يجمل في مجازاته يحتمل خمسة عشر وجها كلها لا يعلم أيها المراد إلا أنا نعمل انتفاء الحقيقة عنه بالعقل ، هذا الذى قالوه باطل من اثنين وأربعين وجهاً :

(أحدها) إن لفظ الاستواء فى كلام العرب الذى خاطبنا الله تعالى بلغتهم وأزل بها كلامه (نوعان) مطلق ومقيد . فالمطلق ما لم يوصل معناه بحرف مثل قوله (ولما بلغ أشده واستوى) وهذا معناه كمل وتم ؛ يقال استوى النبات واستوى الطعام . وأما المقيد فثلاثة أضراب (أحدها) مقيد بإلى كقوله (ثم استوى إلى السماء) واستوى فلان إلى السطح وإلى الغرفة ، وقد ذكر سبحانه هذا المعنى بإلى فى موضعين من كتابه فى البقرة فى قوله تعالى (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء) والثانى فى سورة السجدة (ثم استوى إلى السماء وهى دخان) وهذا بمعنى العلو والارتفاع بإجماع الساف كما سنذكره ونذكر أفاظهم بعد إن شاء الله (والثانى) مقيد بعلى كقوله (لتستوا على ظهوره) وقوله (واستوت على الجودى) وقوله (فاستوى على سوقه) وهذا أيضاً معناه للعلو والارتفاع والاعتدال بإجماع أهل اللغة (الثالث) المقرون بواو (مع) التى تعدى الفعل إلى المفعول معه نحو استوى الماء والخشبة بمعنى ساواها . وهذه معانى الاستواء المعقولة فى كلامهم ، ليس فيها معنى استولى البتة ؛ ولا نقله أحد من أئمة اللغة الذين يعتمد قولهم ، وإنما قاله متأخرو النحاة بمن سلك طريق المعقولة والجهمية . يوضحه :

أوجه الثانى : إن الذين قالوا ذلك لم يقولوه نقلاً ؛ فإنه مجاهرة بالكذب وإنما قالوه استنباطاً وحلا منهم للغة استوى على استولى واستدلوا بقول الشاعر .

قد استوى بشر على العراق من غير سيف أو دم مهران
وهذا البيت ليس من شعر العرب كما سياتى بيانه .

الوجه الثالث : إن أهل اللغة لما سمعوا ذلك أنكروه غاية الإنكار ، ولم يجعلوه من لغة العرب . قال ابن الأعرابي وقد سئل : هل يصح أن يكون استوى بمعنى استولى ؟ فقال : لا تعرف العرب ذلك ، وهذا هو من أكابر أئمة اللغة .

الوجه الرابع : ما قاله الخطابي في كتابه (شعار الدين) قال : القول في أن الله مستور على عرشه ، ثم ذكر الأدلة في القرآن ثم قال : فدل ما تلوته من هذه الآي ان الله تعالى في السماء مستور على العرش ، وقد جرت عادة المسلمين عاصمهم وعامهم بأن يدعوا ربهم عند الابتهاال والرغبة إليه ويرفعوا أيديهم إلى السماء ، وذلك لاستفاضة العلم عندهم بأن المدعو في السماء سبحانه .

إلى أن قال : وزعم بعضهم أن الاستواء ما هنا بمعنى الاستيلاء ، ونزع فيه إلى بيت مجهول لم يقله شاعر معروف يصح الاحتجاج بقوله : ولو كان الاستواء ما هنا بمعنى الاستيلاء لكان الكلام عديم الفائدة : لأن الله تعالى قد أحاط علمه وقدرته بكل شيء وكل قطر وبقعة من السموات والأرضين وتحته العرش ، فما معنى تخصيصه العرش بالذكر ، ثم إن الاستيلاء إنما يتحقق معناه عند المنع من الشيء ، فإذا وقع الظفر به قيل استولى عليه : فأى منع كان هناك حتى يوصف بالاستيلاء بعده ؟ هذا لفظه وهو من أئمة اللغة .

الوجه الخامس : إن هذا تفسير لكلام الله بالرأى المجرد الذي لم يذهب إليه صاحب ولا تابع ، ولا قاله إمام من أئمة المسلمين ، ولا أحد من أهل التفسير الذين يحكون أقوال السلف وقد قال النبي ﷺ من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار ، الوجه السادس : إن إحداه القول في تفسير كتاب الله الذي كان السلف والأئمة على خلافه يستلزم أحد أمرين : إما أن يكون خطأ في نفسه أو تكون أقوال السلف المخالفة له خطأ . ولا يشك عاقل أنه أولى بالغلط والخطأ من قول السلف .

الوجه السابع : إن هذا اللفظ قد اطرده في القرآن والسنة حيث ورد بلفظ الاستواء دون الاستيلاء ، ولو كان معناه استولى لكان استعماله في أكثر موارد كذا ؛ فإذا جاء موضع أو موضعان بلفظ استوى حمل على معنى استولى لأنه المألوف المعهود ، وأما أن يأتي إلى لفظ قد اطرده استعماله في جميع موارد على معنى واحد فيدعى صرفه في الجميع إلى معنى لم يعهد استعماله فيه ففي غاية الفساد : ولم يقصده ويفعله من قصد البيان ، هذا لو لم يكن في السياق ما يأبى حمله على غير معناه الذي اطرده استعماله فيه ، فكيف وفي السياق ما يأبى ذلك .

الوجه الثامن : إنه أتى بلفظة (ثم) التي حقيقتها الترتيب والمهلة ، ولو كان معناه معنى القدرة على العرش والاستيلاء عليه لم يتأخر ذلك إلى ما بعد خلق السموات والأرض ، فإن العرش كان موجوداً قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف عام كما ثبت

في الصحيحين عنه (ص) أنه قال : إن الله تعالى قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بمئتين ألف سنة وعرشه على الماء . وقال تعالى (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) فكيف يجوز أن يكون غير قادر ولا مستول على العرش إلى أن خلق السموات والأرض .

فإن قيل : تحمل (ثم) على معنى الوار ونجردها عن معنى الترتيب (قيل) هذا خلاف الاصل والحقيقة ، فأخرجتم ثم عن حقيقتها والاستواء عن حقيقته ؛ ولفظ الرحمن عن حقيقته ؛ وركبتم مجازات بعضها فوق بعض .

فإن قيل : فقد أتى (ثم) لترتيب الخبر لا لترتيب الخبر ؛ فيجوز أن يكون ما بعدها سابقاً على ما قبلها في الوجود وإن تأخر عنه في الإخبار (قيل) هذا لا يثبت أولاً . ولا يصح به نقل ، ولم يأت في كلام فصيح ؛ ولو قدر وروده فهو نادر لا يكون قياساً مطرداً ترك الحقيقة لأجله .

فإن قيل : فقد ورد في القرآن وهو أفصح الكلام ، قال الله تعالى (ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) والأمر بالسجود لآدم كان قبل خلقنا وتصويرنا وقال تعالى (فإما زينك بعض الذي نعدهم أو تتوفينك فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون) وشهادته تعالى على أفعالهم سابقة على رجوعهم .

قيل : لا يدل ذلك على تقدم ما بعد (ثم) على ما قبلها . أما قوله (ولقد خلقناكم ثم صورناكم) فهو خالق أصل البشر وأبيهم ، وجعله سبحانه خلقاً لهم وتصويراً . إذ هو أصلهم وهم فرعه ، وبهذا فسرها السلف ؛ قالوا خلقنا أباكم وخلق أبي البشر خلق لهم . وأما قوله (فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون) فليس ترتيباً لإطلاعه على أفعالهم ، وإنما هو ترتيب لمجازاتهم عليها . وذكر الشهادة التي هي عليه وإطلاعه ؛ تقريراً للجزاء على طريقة القرآن في وضع القدرة والعلم موضع الجزاء لأنه يكون بهما كما قال تعالى (إلينا مرجعهم فننبئهم بما عملوا إن الله عليم بذات الصدور) وكقوله تعالى (أو لما أصابكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا . قل هو من عند أنفسكم إن الله على كل شيء قدير) وقوله (فإذا جاء أجلهم فإن الله كان بعبادهم بصيراً) وهو كثير في القرآن . وهو كما يقول السيد لعبد : اعلم ما شئت فإني أعلم ما تفعله وأنا قادر عليك . وهذا أبلغ من ذكر العقاب وأعم فائدة .

فإن قيل : كيف تصنعون بقول الشاعر ؟

قل لمن ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد قبل ذلك جده

قلنا أى شاعر هذا حتى يحتج بقوله ، وأين حجة الإسناد إليه لو كان ممن يحتج بشعره ؟
وأنتم لا تقبلون الأحاديث الصحيحة عن رسول الله (ص) فكيف تقبلون شعراً
لا تعدون قائله ولا تسندون إليه البتة .

الوجه التاسع : إن فاضلكم المتأخر لما تفتن لهذا ادعى الإجماع أن العرش مخلوق
بعد خالق السموات والأرض ، فيكون المعنى أنه خلق السموات والأرض ثم استوى
على العرش ؛ وهذا لم يقله أحد من أهل العلم أصلاً ؛ وهو مناقض لما دل عليه القرآن
والسنة وإجماع المسلمين أظهر مناقضة ؛ فإنه تعالى أخبر أنه خلق السموات والأرض في
سنة أيام وعرشه حينئذ على الماء ، وهذه وار الحال أى خلقها في هذه الحال ؛ فدل على
سبق العرش والماء للسموات والأرض .

وفى الصحيح عنه (ص) ، قدر الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض
بخمسين ألف سنة وعرشه على الماء ، وأصح القواين أن العرش مخلوق قبل القلم لما
فى السنن من حديث عبد الله بن عمرو قال : قال رسول الله (ص) ، أول ما خلق الله
القلم قال : اكتب ، قال ما أكتب ؟ قال اكتب القدر ، فخرى بما هو كائن إلى يوم القيامة ،
وقد أخبر أنه قدر المقادير وعرشه على الماء ، وأخبر فى هذا الحديث أنه قدرها فى أول
أوقات خلق القلم ، فعلم أن العرش سابق على القلم ، والقلم سابق على خالق السموات
والأرض بخمسين ألف سنة ، فادعى هذا الجهمى أن العرش مخلوق بعد خلق السموات
والأرض ، ولم يكفه هذا الكذب حتى ادعى الإجماع عليه ليتأتى له إخراج الاستواء
عن حقيقته .

الوجه العاشر : إن الاستيلاء والاستواء لفظان متغايران ، ومعنيان مختلفان ، فحمل
أحدهما على الآخر إن ادعى أنه بطريق الوضع فكذب ظاهر ، فإن العرب لم تضع لفظ
الاستواء للاستيلاء البتة ، وإن كان بطريق الاستعمال فى لغتهم فكذب أيضاً ؛ فهذا
نظمهم ونثرهم شاهد بخلاف ما قالوه ، فتتبع لفظ استوى ومواردها فى القرآن والسنة
وكلام العرب هل تجدها فى موضع واحد بمعنى الاستيلاء ؟ اللهم إلا أن يكون ذلك البيت
المصنوع المختلق ؛ وإن كان بطريق المجاز القياسى فهو إنشاء من المتكلم بهذا الاستعمال
فلا يجوز أن يحمل عليه كلام غيره من الناس فضلاً عن كلام الله وكلام رسوله
صلى الله عليه وسلم . يوضحه :

الوجه الحادى عشر : إن القائل بأن معنى استوى بمعنى استولى شاهد على الله أنه
أراد بكلامه هذا المعنى . وهذه شهادة لا هلم لقائلها بضمونها ، بل هى قول على الله

بلا علم ، فهو كان اللفظ محتملا لها في اللغة وهيئات ، لم يجوز أن يشهد على الله أنه أراد هذا المعنى بخلاف من أخبر عن الله تعالى أنه أراد الحقيقة والظاهر ، فإنه شاهد بما أجرى الله سبحانه عاداته من خطاب خلقه بمقتضى لغاتهم وظواهرها كما قال (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) فإذا كان الاستواء في لغة العرب معلوماً كان هو المراد لكون الخطاب بلسانهم ، وهو المقتضى لقيام الحججة عليهم ، فإذا خاطبهم بغير ما يعرفونه كان بمنزلة خطاب العربي بالمعجمية .

الوجه الثاني عشر : إن الإجماع منعقد على أن الله سبحانه استوى على عرشه حقيقة لا مجازاً . قال الإمام أبو عمر الطنبري أحد أئمة المالكية ؛ وهو شيخ أبي عمر بن عبد البر في كتابه الكبير الذي سماه (الوصول إلى معرفة الأصول) فذكر فيه من أقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم ، وأقوال مالك وأئمة أصحابه ما إذا وقف عليه الواقف ، علم حقيقة مذهب السلف ، وقال في هذا الكتاب : أجمع أهل السنة على أن الله تعالى على عرشه على الحقيقة لا على المجاز .

الوجه الثالث عشر : قال الإمام أبو عمر بن عبد البر في كتاب (التمهيد) في شرح حديث النزول : وفيه دليل على أن الله تعالى في السماء على العرش من فوق سبع سموات كما قالت الجماعة ، وقرر ذلك إلى أن قال : وأهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة في القرآن والسنة والإيمان بها ، وحملها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لا يكتفون شيئاً من ذلك ولا يتحدثون فيه صفة مخصوصة ، وأما أهل البدع الجهمية والمعتزلة والخوارج ، فكلهم ينكرها ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة ويزعمون أن من أقر بها مشبه ؛ وهم عند من أقر بها نافون للمعبود .

وقال أبو عبد الله القرطبي في تفسيره المشهور في قوله (الرحمن على العرش استوى) هذه المسألة للفقهاء فيها كلام ؛ ثم ذكر قول المتكلمين ثم قال : وقد كان السلف الأول لا يقولون بنى الجهة ولا ينطقون بذلك ، بل نطقواهم والكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق به في كتابه ؛ وأخبرت به رسله ؛ ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة ، وإنما جهلوا كيفية الاستواء كما قال مالك الاستواء معلوم والكيف مجهول .

الوجه الرابع عشر : إن الجهمية لما قالوا إن الاستواء مجاز صرح أهل السنة بأنه مستو بذاته على عرشه ، وأكثر من صرح بذلك أئمة المالكية ، فصرح به الإمام أبو محمد بن أبي زيد في ثلاثة مواضع من كتبه أشهرها الرسالة ؛ وفي كتاب جامع النوادر ، وفي كتاب الآداب ، فمن أراد الزخرف على ذلك فليذهب إليه .

وصرح بذلك القاضي عبد الوهاب وقال انه استوى بالذات على العرش ، وصرح به القاضي أبو بكر الباقلاني وكان مالكيًا حكاه عنه القاضي عبد الوهاب نصاً ، وصرح به أبو عبد الله القرطبي في كتاب شرح أسماء الله الحسنى ؛ فقال ذكر أبو بكر الحضرمي من قول الطبري يعني محمد بن جرير وأبي محمد بن أبي زيد وجماعة من شيوخ الفقه والحديث وهو ظاهر كتاب القاضي عبد الوهاب عن القاضي أبي بكر وأبي الحسن الأشعري ؛ وحكاه القاضي عبد الوهاب عن القاضي أبي بكر نصاً وهو انه سبحانه مستو على عرشه بذاته ، وأطلقوا في بعض الأماكن فوق خلقه ، قال : وهذا قول القاضي أبي بكر في تمهيد الأوائل له وهو قول أبي عمر ابن عبد البر والطلبسكي وغيرهما من الأندلسيين ، وقول الخطابي في شعار الدين .

وقال أبو بكر محمد بن موهب المالكي في شرح رسالة ابن أبي زيد قوله : انه فوق عرشه المجيد بذاته ، معنى فوق وعلى ، عند جميع العرب واحد ، وفي كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ تصديق ذلك ، ثم ذكر النصوص من الكتاب والسنة ، واحتج بحديث الجارية وقول النبي (ص) لها ودين الله ، وقولها في السماء وحكمه بإيمانها ، وذكر حديث الاسراء ثم قال : وهذا قول مالك فيما فهمه عن جماعة ممن أدرك من التابعين فيما فهموا من الصحابة فيما فهموا عن نبيهم (ص) أن الله في السماء بمعنى فوقها وعليها ، قال الشيخ أبو محمد انه بذاته فوق عرشه المجيد .

فتبين ان علوه على عرشه وفوقه إنما هو بذاته إلا انه باين من جميع خلقه بلا يف وهو في كل مكان من الامكنة المخلوقة بعلمه لا بذاته إذ لا تحويه الاماكن لانه أعظم منها إلى ان قال :- وقوله على العرش استوى إنما معناه عند أهل السنة على غير معنى الاستيلاء والقهر والغلبة والملك ، الذي ظنت المعتزلة ومن قال بقولهم انه معنى الاستواء ؛ وبعضهم يقول انه على المجاز لا على الحقيقة ؛ قال : ويبين سوء تأويلهم في استوائه على عرشه على غير ما تأولوه من الاستيلاء وغيره ما قد علمه أهل المعقول انه لم يزل مستولياً على جميع مخلوقاته بعد إختراعه لها وكان العرش وغيره في ذلك سواء ، فلا معنى لتأويلهم بأفراد العرش بالاستواء الذي هو في تأويلهم الفاسد استيلاء ، وملك وقهر ، وغلبة ، قال : وذلك أيضاً يبين انه على الحقيقة بقوله (ومن أصدق من الله قيلاً) فلما رأى المصنفون أفراد ذكره بالاستواء على العرش بعد خلق السموات وأرضه وتخصيصه بصفة الاستواء علموا ان الاستواء غير الاستيلاء فأفروا بوصفه بالاستواء على عرشه وانه على الحقيقة لا على المجاز ، لانه الصادق في قبله ووقفوا عن تكسيف ذلك وتمثله إذ ليس كذلك شيء - هذا

لفظه في شرحه (الوجه الخامس عشر) : ان الاشعري حكى إجماع أهل السنة على بطلان تفسير الاستواء بالاستيلاء ، ونحن نذكر لفظه بعينه الذي حكاه عنه أبو القاسم بن هساكر في كتاب (تبيين كذب المفتري) وحكاه قبله أبو بكر بن فورك وهو موجود في كتبه .
قال في كتابه الابانة وهي آخر كتبه قال :

(باب ذكر الاستواء) إن قال قائل ما تقولون في الاستواء ؟ قيل نقول له ان الله تعالى مستو على عرشه كما قال تعالى (الرحمن على العرش استوى) وساق الأدلة على ذلك ثم قال : وقال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية ان معنى قوله (الرحمن على العرش استوى) انه استولى وملك وقهر ووجدوا ان يكون الله على عرشه كما قال أهل الحق ، وذهبوا في الاستواء إلى القدره ولو كان هذا كما قالوا كان لافرق بين العرش والارض السابعة السفلى ، لان الله تعالى قادر على كل شيء والارض والسموات وكل شيء في العالم فلو كان الله مستوياً على العرش بمعنى الاستيلاء والقدره لكان مستوياً على الارض والحشوش والانتان والافذار لانه قادر على الاشياء كلها ؛ ولم نجد أحداً من المسلمين يقول ان الله مستو على الحشوش والأخلية فلا يجوز ان يكون معنى الاستواء على العرش على معنى هو عام في الأشياء كلها ؛ ووجب ان يكون معنى الاستواء يختص بالعرش دون صائر الأشياء ، وهكذا قال في كتابه الموجز وغيره من كتبه .
الوجه السادس عشر : ان هذا البيت محرف وانما هو هكذا :

• بشر قد استولى على العراق •

هكذا لو كان معروفاً من قائل معروف ، فكيف وهو غير معروف في شيء من

دواوين العرب وأشعارهم التي يرجع إليها .

الوجه السابع عشر انه لو صح هذا البيت وصح انه غير محرف لم يكن فيه حجة بل هو حجة عليهم ؛ وهو على حقيقة الاستواء ؛ فإن بشرأ هذا كان أخا عبد الملك ابن مروان وكان أميراً على العراق فاستوى على سريرها كما هو عادة الملوك ونوابها ان يجلسوا فوق سرير الملك مستوين عليه ؛ وهذا هو المطابق لمعنى هذه اللفظة في اللغة كقوله تعالى (لتستورا على ظهوره) وقوله (واستوت على الجودي) وقوله (فاستوى على سوقه) وفي الصحيح انه (ص) كان إذا استوى على بعيره خارجاً إلى سفر كبر ملياً ، وقال على أني رسول الله (ص) بداية ليركبها فلما وضع رجله في الفرز قال بسم الله فلما استوى على ظهرها قال الحمد لله ، فهل تجد في هذه المواضع موضعاً واحداً انه بمعنى الاستيلاء والقهر .

الوجه الثامن عشر : ان استواء الشيء على غيره يتضمن استقراره وثباته وتمسكه

عليه كما قال تعالى في السفينة (واستوت على الجودي) أى رست عليه واستقرت على ظهره وقال تعالى (لتستووا على ظهوره) وقال في الزرع (فاستوى على سوقه) فإنه قبل ذلك يكون فيه ميل واعوجاج لاجل ضعف سوقه، وإذا استغلاظ الساق واشتدت السنبلة استقرت. ومنه:

قد استوى بشر على العراق، فإنه يتضمن استقراره وثباته عليها ودخوله دخول مستقر ثابت غير مزلزل، وهذا يستلزم الاستيلاء أو يتضمنه؛ فالاستيلاء لازم معنى الاستواء لا في كل موضع، بل في الموضع الذى يقتضيه، ولا يصلح الاستيلاء في كل موضع يصلح فيه الاستواء؛ بل هذا له موضع، وهذا له موضع. ولهذا لا يصلح أن يقال استوت السنبلة على ساقها، ولا استوت السفينة على الجبل، ولا استولى الرجل على السطح إذا ارتفع فوقه.

الوجه التاسع عشر: إنه لو كان المراد بالبيت استيلاء القهر والملك لكان المستوى على العراق عبد الملك بن مروان لا أخوه بشر، فإن بشرأ لم يكن ينازع أخاه الملك ولم يكن ملكاً مثله، وإنما كان نائباً له عليها ووالياً من جهته، فالمستولى عليها هو عبد الملك لا بشر؛ بخلاف الاستواء الحقيقي وهو الاستقرار فيها والجلوس على سريرها؛ فإن نواب الملوك تفعل هذا بإذن الملوك.

الوجه العشرون: إنه لا يقال لمن استولى على بلدة ولم يدخلها ولم يستقر فيها بل بينه وبينها بعد كثير: إنه قد استوى عليها، فلا يقال استوى أبو بكر على الشام ولا استوى عمر على مصر والعراق، ولا قال أحد قط استوى رسول الله (ص) على اليمن، مع أنه استولى عليها واستولى خلفاؤه على هذه البلاد، ولم يزل الشعراء يمدحون الملوك والخلفاء بانفتوحات، ويتوسعون في نظمهم واستعاراتهم، فلم يسمع عن قديم منهم، جاهل ولا إسلامي ولا محدث أنه مدح أحداً قط أنه استوى على البلد الفلاني الذى فتحه واستولى عليه، فهذه دواوينهم وأشعارهم موجودة.

الوجه الحادى والعشرون: إنه إذا دار الأمر بين تحريف لغة العرب وحمل لفظها على معنى لم يهد استعماله فيه البتة، وبين حمل المضاف المألوف حذفه كثيراً إيجازاً واختصاراً، فالحمل على حذف المضاف أولى، وهذا البيت كذلك، فإننا إن حملنا لفظ استوى فيه على استولى حملناه على معنى لم يهد استعماله فيه البتة، وإن حملناها على حذف المضاف وتقديره قد استوى على سرير العراق حملناه على مهور مألوف، فيقولون قعد فلان على سرير الملك، فيذكرون المضاف إيضاحاً وبياناً، ويحذفونه تارة إيجازاً

واختصاراً ، إذ قد علم المخاطب أن القعود والاستواء والجلوس الذى يضاف ويقصد به الملك يستلزم سرير الملك ؛ فحذف المضاف أقرب إلى لغة القوم من تحريف كلامهم ، وحل لفظ على معنى لفظ آخر لم يهد استعماله فيه .

الوجه الثانى والعشرون : إنه كيف يجوز أن ينزل الله آيات متعددة فى كتابه الذى أنزله بلسان العرب ، ويكون معنى ذلك الخطاب مشهوراً على لغتهم معروفاً فى عادة نظامهم ؛ فلا يريد ذلك المعنى ويأتى بلفظ يدل على خلافه ويطرده استعماله فى موارد كلها بذلك اللفظ الذى لم يرد معناه ، ولا يذكر فى موضع واحد باللفظ الذى يريد معناه ؛ فمن تصور هذا جزم ببطلانه وإحالة نسبته إلى من قصده البيان والهدى .

الوجه الثالث والعشرون : إنه لو أريد ذلك المعنى المجازى لذكر فى اللفظ قرينة تدل عليه ؛ فإن المجاز إن لم يقترن به قرينة وإلا كانت دعواه باطلة لأنه خلاف الأصل ولا قرينة معه ، ومعلوم أنه ليس فى موارد الاستواء فى القرآن والسنة موضع واحد قد اقترنت به قرينة تدل على المجاز ، فكيف إذا كان السياق يقتضى بطلان ما ذكر من المجاز ، وأن المراد هو الحقيقة .

الوجه الرابع والعشرون : إن تجريد الاستواء من اللام واقترانه بحرف على وعطف فعله بتم على خلق السموات والأرض ، وكونه بعد أيام التخليق ؛ وكونه سابقاً فى الخلق على السموات والأرض ، وذكر تدبير أمر الخليفة معه الدال على كمال الملك ، فإن العرش سرير المملكة ، فأخبر أن له سريراً كما قال أمية :

مجدوا الله فهو للجهد أهل ربنا فى السماء أمسى كبيراً

بالبنا الأعلى الذى سبق الخلق وسوى فوق السماء سريراً

وصدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم واستنشداه الأسود بن سريع ؛ فقد استوى على سرير ملكه يدبر أمر الممالك . وهذا حقيقة الملك ، فمن أنكر عرشه وأنكر استواءه عليه ؛ أو أنكر تدبيره ؛ فقد قدح فى ما يملكه ، فهذه القرائن تفيد القطع بأن الاستواء على حقيقته كما قال أئمة الهدى :

الوجه الخامس والعشرون : إنه لو كان الاستواء بمعنى الملك والقهر لجاز أن يقال استوى على ابن آدم وعلى الجبل وعلى الشمس والقمر وعلى البحر والشجر والدواب ، وهذا لا يطلقه مسلم .

فإن قيل : هذا جائز وإنما خصص العرش بالذكر لأنه أجل المخلوقات وأرفعها وأوسعها فتخصيصه بالذكر تنبيه على مادونه (قيل) لو كان هذا صحيحاً لم يكن ذكر الخاص منافياً لذكر العام ، ألا ترى ان ربوبيته لما كانت عامة للأشياء لم يكن تخصيص العرش بذكره منها كقوله (رب العرش العظيم) مانعاً من تعميم إضافتها كقوله (رب كل شيء) فلو كان الاستواء بمعنى الملك والقهر لسكان لم يمنع إضافته إلى العرش إضافته إلى كل ما سواه وهذا في غاية الظهور .

الوجه السادس والعشرون : إنه إذ فسر الاستواء بالغلبة والقهر عاد معنى هذه الآيات كلها إلى ان الله تعالى أعلم عباده بأنه خلق السموات والأرض ثم غلب العرش بعد ذلك وقهره وحكم عليه ، أفلا يستحي من الله من في قلبه أدنى وقار لله وسلامه ان ينسب ذلك إليه ، وانه أراد به قوله (الرحمن على العرش استوى) أى اعدوا يا عبادى أنى بعد فراغى من خلق السموات والأرض غلبت عرشى وقهرته واستوليت عليه .

الوجه السابع والعشرون : ان أعلم الخلق به قد أطلق عليه أنه فوق عرشه كما في حديث ابن عباس والله فوق العرش وفي حديث عبد الله بن رواحه الذى صححه ابن عبد البر وغيره .
وان العرش فوق الماء طاف * وفوق العرش رب العالمين

وهذه الفوقية هو تفسير الاستواء المذكور في القرآن والسنة ، والجهمية يجهلون كونه فوق العرش بمعنى انه خير من العرش وأفضل منه كما يقال الأمير فوق الوزير والدينار فوق الدرهم ، والمعنى عندهم انه اعلم الأمة بأن الله خير وأفضل من العرش .
فيا للعقول : اين في لغة العرب حقيقة أو مجازاً أو كناية واستعارة بعيدة ان يقال استوى على كذا إذا كان أعظم منه قدرأ وأفضل ؛ هذا من لغة الطباطم لا من لغة القوم الذين بعث فيهم رسول الله ﷺ وكتاب الله لا يَحْتَمِلُ هذا التأويل الباطل الذى تنفر عنه العقول ، بوضحه :

الوجه الثامن والعشرون : ان تفضيل الرب تعالى على شيء من خلقه لا يذكر في شيء من القرآن إلا رداً على من اتخذ ذلك الشيء نداً لله تعالى فبين سبحانه انه خير من ذلك التذ كقوله تعالى (قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى ، آله خير أم ما يشركون) وقوله تعالى حاكياً عن السحرة (لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات والذى فطرنا ، فأقضى ما أنت قاض إنما تقضى هذه الحياة الدنيا ؛ إنا آمنا ربنا ليغفر لنا خطايانا وما أكرهتنا عليه من السحر والله خبير وأبقى) وقوله تعالى (أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون) فأما أن يفضل نفسه على شيء معين من خلقه إبتداء فهذا لم يقع في كلام الله ولا هو بما

يقصد بالإخبار ، لأن قول القائل ابتداء : الله خير من ابن آدم وخير من السماء وخير من العرش ، من جنس قول : السماء فوق الأرض والثلج بارد والنار حارة ، وليس في ذلك تمجيد ولا تعظيم ولا مدح . ولهذا لم يحمىء هذا اللفظ في القرآن ، ولا في كلام الرسول (ص) ولا هو مما جرت عادة الناس بمدح الرب تعالى به مع تفنن مدحهم ومحامدهم ، بل هو أرك كلام وأسمجه وأهجنه ، فكيف يليق بهذا الكلام الذي يأخذ بمجامع القلوب عظمة وجلالة ؛ ومعانيه أشرف المعاني وأعظمها فائدة أن يكون معناه أن الله أفضل من العرش والسماء ، ومن المثل السائر نظماً :

ألم تر أن السيف ينقص قدره إذا قيل إن السيف أمضى من العصا
وهذا بخلاف ما إذا كان المقام يقتضى ذلك احتجاجاً على مبطل وإبطالا لقول
مشارك ؛ كما إذا رأيت رجلاً يعبد حجراً فقلت له : الله خير أم الحجر . فيحسن هذا
الكلام في هذا المقام ما لا يحسن في قول الخطيب ابتداء : الحمد لله الذى هو خير من
الحجارة ، ولهذا قال يوسف الصديق عليه السلام في احتجاجه على الكفار (يا صاحبي
السجن ، أرباب متفرقون خير ، أم الله الواحد القهار) وقال تعالى (آله خير أم
ما يشركون) بوضحه :

الوجه التاسع والعشرون : أن الرجل إذا تكلم بمثل هذا الكلام في حق المخلوق
لكان مستهجنأ جداً ، فلو قال الشمس أضوا من السراج ، والسماء أكبر من الرغيف
وأعلى من سقف الدار ونحو ذلك لكان مستهجنأ مستقبأ مع قرب النسبة بين المخلوق
والمخلوق ، فكيف إذا قيل ذلك بين الخالق تعالى والمخلوق ، مع التفاوت الذى بين
الله وخلقه .

الوجه الثلاثون : إن الاستيلاء الذى فسروا به الاستواء ، إما أن يراد به الخلق أو
القهر أو الغلبة أو الملك أو القدرة عليه ؛ ولا يصح أن يكون شئ منها مراداً ؛ أما الخلق
فلأنه يتضمن أن يكون خلقه بعد خلق السموات والأرض ؛ وهذا بخلاف إجماع الأمة
وخلاف ما دل عليه القرآن والسنة ، وإن ادعى بعض الجهمية المتأخرين أنه خلق بعد
خلق السموات والأرض وادعى الإجماع على ذلك ، وليس العجب من جهله ، بل من
إقدامه على حكاية الإجماع على ما لم يقله مسلم ؛ ولا يصح أن يراد به بقية المعاني للوجوه
التي ذكرناها وغيرها ، فلا يجوز تفسير الآية به ، ولهذا لم يقله عالم من علماء السلف
بل صرخوا بخلافه كما قال أبو العالية علا وارفع . وقال مجاهد : استقر . وقال مالك :
الاستواء معلوم .

وقال يزيد بن هرون : من زعم أن الرحمن فوق العرش استوى على خلاف ما يقر في قلوب العامة فهو جهمي . وقد تقدم حكاية قول من قال : استوى بذاته واستوى حقيقة ، فأوجدونا عن يفتدى بقوله في تفسير أو عن رجل واحد من الصحابة أو التابعين أو تابعيهم أو عن إمام له في الأمة لسان صدق أنه فسر اللفظ باستوى؛ ولن نجدوا إلى ذلك سبيلا .

الوجه الحادى والثلاثون : إما أن يحيل العقل حل الاستواء على حقيقته أو لا يحيله فإن أحاله العقل ولم يتكلم أحد من الصحابة والتابعين وأئمة الاسلام في تفسيره بخلاف ما يحيله العقل ، بل تفاسيرهم كلها بما يحيلها العقل لزم القدح في علم الأمة ونسبتها إلى أعظم الجهل لسكوتهن عن بيان الحق وتكلمهم بالباطل ، وهذا شر من قول الرافضة ، وإن لم يحله العقل وجب حمله على حقيقته لأنها الأصل والعقل لا يمنع منها .

الوجه الثانى والثلاثون : أن أئمة السنة متفقون على أن تفسير الاستواء بالاستيلاء إنما هو متلقى عن الجهمية والمعتزلة والخوارج ؛ وعن حكى ذلك أبو الحسن الأشعري في كتبه . وحكاه ابن عبد البر والطلبسكى عنهم خاصة . وهؤلاء ليسوا بمن يحكى أقوالهم في التفسير ولا يعتمد عليهم . كما قال الأشعري في تفسير الجبائى : كأن القرآن قد نزل بلغة أهل جيباء . وقد علم أن هؤلاء يحرفون الكلم ويفسرون القرآن بأرائهم ؛ فلا يجوز العدول عن تفسير الصحابة والتابعين إلى تفسيرهم .

الوجه الثالث والثلاثون : إن الاستيلاء يكون مع مزابلة المستولى للمستولى عليه ومفارقة ؛ كما يقال استولى عثمان بن عفان على خراسان . واستولى عبد الملك بن مروان على بلاد المغرب . واستولى الجواد على الأمد ، قال الشاعر :

ألا لملاك أو من أنت سابقه سبق الجواد إذا استولى على الأمد

فجعله مستولياً عليه بعد مفارقتها له وقطع مسافته ، والاستواء لا يكون إلا مع مجاورة الشيء الذى يستوى عليه كما استوت على الجودى (ولتستورا على ظهوره . فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك) وهكذا في جميع موارد في اللغة التى خوطبنا بها ، ولا يصح أن يقال استوى على الدابة والسطح إذا نزل عنها وفارقها ؛ كما يقال استولى عليها ، هذا عكس اللغة وقلب الحقائق . وهذا قطعى بحمد الله .

الوجه الرابع والثلاثون : إن نقل معنى الاستواء وحقيقته كنقل لفظه ، بل أبلغ ؛ فإن الأمة كلها تعلم بالضرورة أن الرسول أخبر عن ربه بأنه استوى على عرشه ؛ من يحفظ القرآن منهم ومن لا يحفظه ، وهذا المعنى عندهم كما قال مالك وأئمة السنة : الاستواء

معلوم غير مجهول كما أن معنى السمع والبصر والقدرة والحياة والإرادة وسائر ما أخبر به عن نفسه معلوم ، وإن كانت كلفيته غير معلومة للبشر ، فإنهم لم يخاطبوا بالكيفية ، ولم يرد منهم العلم بها ، فأخراج الاستواء عن حقيقته المعلومة كإنكار ورود لفظه بل أبلغ ، وهذا إنما يعلم أنه مناقض لما أخبر الله به ورسوله . بوضحه :

الوجه الخامس والثلاثون : إن اللفظ إنما يراد لمعناه ومفهومه فهو المقصود بالذات واللفظ مقصود قصد الوسائل ، والتعريف بالمراد ، فإذا اتقى المعنى وكانت إرادته عمالا لم يبق في ذكر اللفظ فائدة ؛ بل كان تركه أنفع من الإتيان به ، فإن الإتيان به إنما حصل منه إيهام المحال والتشبيه ، وأوقع الأمة في اعتقاد الباطل ؛ ولا ريب أن هذا إذا نسب إلى آحاد الناس كان ذمه أقرب من مدحه ؛ فكيف يابى نسبتبه إلى من كلامه هدى وشفاء وبيان ورحمة ، هذا من أمحل المحال .

الوجه السادس والثلاثون : إن ظاهر الاستواء وحقيقته هو العلو والارتفاع كما نص عليه جميع أهل اللغة وأهل التفسير المقبول ، وقد صرح المنكرون للاستواء بأن الله لا يجوز أن يتكلم بشيء ؛ ويعنى به خلاف ظاهره كما قال صاحب المحصول وغيره ، وهذا لفظه ، لا يجوز أن يتكلم الله بشيء ويعنى به خلاف ظاهره ، والخلاف مع المرجئة ؛ ثم احتج على ذلك بأنه عبث وهو على الله محال ؛ والذي احتج به على المرجئة يحتج به عليه أهل السنة بعينه ؛ وهذا الذى قاله هو الحق وهو ما اتفق عليه العقلاء ، فلا يجوز أن يتكلم الله بشيء ويريد به خلاف ظاهره إلا وفي السياق ما يدل على ذلك بخلاف المجمل فإنه يجوز عندهم أن يتكلم به لأنه لم يرد به خلاف ظاهره ، والفرق بينهما إيقاع الأول في اللبس واعتقاد الخطأ بخلاف المجمل ، فكيف إذا كان مع ظاهره من القرآن ما ينفي إرادة غيره ، فدهوى إرادة غير الظاهر حينئذ تمتع من الوجهين .

الوجه السابع والثلاثون : إن حقيقة هذا الجواز أنه ليس فوق السموات رب ، ولا على العرش إلا العدم المحض ، وليس هناك من ترفع إليه الأيدي ويصعد إليه الكلم الطيب ، وتخرج الملائكة والروح إليه ، وينزل الوحي من عنده ويقف العباد بين يديه ، ولا عرج برسوله إليه حقيقة ، ولا رفع المسيح إليه حقيقة ، ولا يجوز أن يشير إليه أحدنا بأصبعه إلى فوق كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يجوز أن يقال أين هو كما قاله النبي صلى الله عليه وسلم ولا يجوز أن يسمع من يقول أين ويقره عليه ؛ كما سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم من السائل وأقره عليه ، ولا يراه المؤمنون بأبصارهم

عياناً فوقهم ، ولا له حجاب حقيقة يحتجب به عن خلقه ولا يقرب منه شيء ولا يبعد عنه شيء ، ونسبته من فوق السموات كلها إلى القرب منه كنسبة من في أسفل سافلين ، كلها في القرب من ذاته سواء ، فهذا حقيقة هذا المجاز وحاصله ، ومعلوم أن هذا أشد مناقضة لما جاءت به الرسل منه للمقول الصريح ، فيكون من أبطل الباطل .

الوجه الثامن والثلاثون : إن الله سبحانه ذم المحرفين للكلم ؛ والتحريف نونان : تحريف اللفظ وتحريف المعنى ، فتحريف اللفظ العدول به عن جهته إلى غيرها ، إما بزيادة وإما بنقصان وإما بتغيير حركة إعرابية ، وإما غير إعرابية . فهذه أربعة أنواع ؛ وقد سلك فيها الجهمية والرافضة ، فإنهم حرفوا نصوص الحديث ولم يتمكنوا من ذلك في ألفاظ القرآن ؛ وإن كان الرافضة حرفوا كثيراً من لفظه ، وادعوا أن أهل السنة غيره عن وجهه .

وأما تحريف المعنى فهذا الذي جالوا فيه وصالوا وتوسعوا وسموه تأويلاً ، وهو اصطلاح فاسد حادث لم يعهد به استعمال في اللغة ، وهو العدول بالمعنى عن وجهه وحقيقته ، وإعطاء اللفظ معنى لفظ آخر بقدر ما مشترك بينهما ، وأصحاب تحريف الألفاظ شر من هؤلاء من وجه ، وهؤلاء شر من وجه ؛ فإن أولئك عدلوا باللفظ والمعنى جميعاً عما هما عليه فأفسدوا اللفظ والمعنى ؛ وهؤلاء أفسدوا المعنى وتركوا اللفظ على حاله ، فكانوا خيراً من أولئك من هذا الوجه ، ولكن أولئك لما أرادوا المعنى الباطل حرفوا له لفظاً يصلح له لئلا يتقافر اللفظ والمعنى لا بحيث إذا أطلق ذلك اللفظ المحرف فهم منه المعنى المحرف ، فإنهم رأوا أن العدول بالمعنى عن وجهه وحقيقته مع بقاء اللفظ على حاله مما لا سبيل إليه ؛ فبدلوا بتحريف اللفظ ليستقيم لهم حكمهم على المعنى الذي قصدوا .

الوجه التاسع والثلاثون : إن استواء الرب المعصي بأداة (على) المعاق بعرشه المعرف باللام المعطوف ثم على خلق السموات والأرض المطرد في موارده على أسلوب واحد ونمط واحد ، لا يحتمل إلا معنى واحداً لا يحتمل معنيين البتة ؛ فضلاً عن ثلاثة أو خمسة عشر كما قال صاحب (القواصم والعواصم) إذا قال لك الجسم (الرحمن على العرش استوى) نقل استوى على العرش يستعمل على خمسة عشر وجهاً فأياها تريد ؟

فيقال له كلا والذي استوى على العرش لا يحتمل هذا اللفظ معنيين البتة ، والمدعى للاحتيال عليه بيان الدليل ، إذ الأصل عدم الاشتراك والمجاز ، ولم يذكر على دعواه دليلاً ولا بين الوجوه المحتملة حتى يصلح قوله ، فأياها تريدون وأياها تعنون ، وكان ينبغي له

أن يبين كل احتمال ويذكر الدليل على ثبوته ، ثم يطالب حزب الله ورسوله عليه السلام بتعيين أحد الاحتمالات ، وإلا فهم يقولون لانسلم لإحتماله لغير معنى واحد ، فإن الأصل في الكلام الأفراد والحقيقة ، دون الاشتراك والمجاز فهم في منعمهم أول بالصواب منك في تعدد الاحتمال ؛ فدعواك ان هذا اللفظ يحتمل خمسة عشر معنى ؛ دعوى مجردة ليست معلومة بضرورة ولا نوص ولا إجماع ، يوضحه :

الوجه الأربعون . وهو ان يقال : الاحتمالات التي ادعيها تنطرق إلى لفظ الاستواء وحده المجرد عن إتصاله بأداة أم إلى المقترن بواو المصاحبة أم إلى المقترن بإلى أم إلى المقترن بعلى ، أم إلى كل واحد واحد من ذلك وكذلك العرش الذي ادعيت انه يحتمل عدة معان هو العرش المنكر غير المعرف بأداة تعريف ولا إضافة أم المضاف إلى العبد كقول عمر كاد عرشي ان يثل : أم إلى عرش الدار وهو سقفها في قوله (غاوية على عروشها) أم إلى عرش الرب تبارك وتعالى الذي هو فوق سمواته ؟ أم إلى كل واحد من ذلك ، فأين مواد الاحتمال حتى يعلم هل صحيحة أم باطلة ، فلا يمكنك ان تدعى ذلك في موضع معين من هذه المواضع ، ودعواه بهت صريح وغاية ما تقدر عليه انك تدعى بجموع الاحتمالات في مجموع المواضع بحيث يكون كل موضع له معنى ؛ فأى شيء ينفعك هذا في الموضع المعين ، فسبحان الله أين هذا من القول السيد الذي أوصانا الله به في كتابه حيث يقول (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديداً) والسديد هو الذي يسد موضعه ويطابقه فلا يزيد عليه ولا ينقص منه ؛ وسداد السهم هو مطابقتها وإصابته الغرض من غير علو ولا انحطاط ولا تيامن ولا تياسر .

(والمقصود) ان استواء الرب على عرشه المختص به الموصول بأداة (على) نص

في معناه لا يحتمل سواه .

(الوجه الحادى والأربعون) : أنا نمنع الاحتمال في نفس لفظ الاستواء مع قطع

النظر عن صلاته المقرون بها وانه ليس له إلا معنى واحد وان تنوع بتنوع صلاته كظائره من الأفعال التي تنوع معانيها بتنوع صلاتها كملت عنه ومات إليه ورغبت عنه ورغبت فيه ، وعدلت عنه وعدلت إليه وفررت منه وفررت إليه ؛ فهذا لا يقال له مشترك ولا مجاز ، بل حقيقة واحدة تنوعت دلالتها بتنوع صلاتها ؛ وهكذا لفظ الاستواء هو بمعنى الاعتدال حيث استعمل مجردا أو مقرونا ؛ تقول سويته فاستوى كما يقال عدلته فاعتدل فهو مطاوع الفعل المتعدى ، وهذا المعنى عام في جميع موارد استعماله في اللغة ، ومنه استوى إلى السطح أى ارتفع في اعتدال ، ومنه استوى على ظهر الدابة أى

اعتدل عليها ، قال تعالى (لتستووا على ظهوره) ، وأهل رسول الله ﷺ لما استوى على راحلته ، فهو يتضمن اعتدالا واستقراراً عند تجرده ، ويتضمن المقرون مع ذلك معنى العلو والارتفاع ، وهذا حقيقة واحدة تتنوع بتنوع قيودها كما تتنوع دلالة الفعل بحسب مفعولاته وصلاته ؛ وما يصاحبه من أداة نفي أو استفهام أو نهي أو إغراء فيكون له عند كل أمر من هذه الأمور دلالة خاصة والحقيقة واحدة .

فهذا هو التحقيق لا الترويح والتزويق ، وإدعاه خمسة عشر معنى لما ليس له إلا معنى واحد ، وهذا شأن جميع الالفاظ المطلقة إذا قيدت فانها تتنوع دلالتها بحسب قيودها ولا يجرها ذلك عن حقائقها (فضرب) مع المثل له معنى وفي الأرض له معنى ، والبحر له معنى ، والدابة له معنى إذ هو اساس بايلام ، فإن صاحبته أداة النفي صار له معنى آخر ، وإن كانت أداة استفهام أو نهي أو تمن أو تحضيض اختلفت دلالاته ، وحقيقته واحدة في كل وضع يقترن به ما يبين المراد .

فإذا قال قائل في قوله تعالى (فاهجروهن في المضاجع واضربوهن) ان الضرب له عدة معان فأبها المراد كان كمنظائر قول هذا القائل ان الرحمن على العرش استوى له خمسة عشر وجها والفرق بين هذا الوجه والذي قبله ان في الوجه الاول يتبين ان مجموع اللفظ وصلته يدلان على غير ما دل عليه اللفظ مع الصلة الأخرى ؛ وفي هذا الوجه يتبين ان مطلق اللفظ يدل على المعنى المشترك وان اختصاصه في محاله هو من اقترانه بتلك الصلة ولا منافاة بينها ، فالتركيب يحدث للركب حالة أخرى سواء كان المركب من المعاني أو من الالفاظ أو الأعيان أو الصفات مخلوقة ومصنوعة .

فعلى هذا إذا اقترن استوى بحرف الاستعلاء دل على الاعتدال بلفظ الفعل وعلى العلو بالحرف الذي وصل به ، فإن اقترن بالواو دل على الاعتدال بنفسه وعلى معادلته بعد الواو بواسطتها ، وإذا اقترن بحرف الغاية دل على الاعتدال بلفظه وعلى الارتفاع قاصداً لما بعد حرف الغاية بواسطتها ؛ وزال بحمد الله الاشتراك والمجاز ووضع المعنى وأسفر صبحه ، وليس الفاضل من يأتي إلى الواضح فيعقده ويعتميه ؛ بل من يأتي إلى المشكل فيوضحه ويبيئه ، ومن الله سبحانه وتعالى البيان وعلى رسوله (ص) البلاغ وعلينا التسليم ونحن نشهد أن الله قد بين غاية البيان الذي لا بيان فوقه ؛ وبلغ رسوله (ص) البلاغ المبين ؛ فبلغ المعاني كما بلغ الالفاظ ، والصحابة بلغوا عنه الأمرين جميعاً وكان تبليغه للمعاني أهم من تبليغه للالفاظ ، ولهذا اشترك الصحابة في فهمها ؛ وأما حفظ القرآن فكان في بعضهم . قال أبو عبد الرحمن السلمي : حدثنا الذين كانوا يقرئونا القرآن كعثمان

وعبد الله بن مسعود انهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل جميعاً .

وهذه الآثار المحفوظة عن الصحابة والتابعين كلها متفقة على ان الله نفسه فوق عرشه وقال أئمة السنة بذاته فوق عرشه وان ذلك حقيقة لا مجاز ، وأكثر من صرح أئمة المالكية كما تقدم بحكاية الفاظهم .

الوجه الثاني والأربعون : إننا لو فرضنا احتمال اللفظ في اللغة لمعنى الاستيلاء والخسة عشر معنى ، قاله ورسوله (ص) قد عين بكلامه منها معنى واحداً ونوع الدلالة عليه أعظم تنوع حتى يقال بذلك ألف دليل ، فالصحابه كلهم متفقون لا يختلفون في ذلك المعنى ولا التابعون وأئمة الاسلام . ولم يقل أحد منهم انه بمعنى استولى ، وانه مجاز ؛ فلا يضر الاحتمال بعد ذلك في اللغة لو كان حقاً ولما سئل مالك وسفيان بن عيينه وقبلها ربيعة ابن عبد الرحمن عن الاستواء فقالوا : الاستواء معلوم ، تلقى ذلك عنهم جميع أئمة الاسلام ولم يقل أحد منهم انه يحتاج إلى صرفه عن حقيقة إلى مجازه ، ولا انه يحمل له مع العرش خمسة عشر معنى ، وقد حرف بعضهم كلام هؤلاء الأئمة على عادته فقال معناه الاستواء معلوم فقه ، فنسبوا السائل إلى أنه كان يشك هل يعلم الله استواء نفسه أو لا يعلمه ، ولما رأى بعضهم فساد هذا التأويل قال إنما أراد به ان ورود لفظه في القرآن معلوم ، فنسبوا السائل والمجيب إلى اللغة فسكان السائل لم يمكن يعلم ان هذا اللفظ في القرآن وقد قال يا أبا عبد الله : الرحمن على العرش استوى كيف استوى ، فلم يقل هل هذا اللفظ في القرآن أم لا ، ونسبوا المجيب إلى أنه أجابه بما يعلمه الصديان في المكاتب ولا يجمله أحد ، ولا هو عما يحتاج إلى السؤال عنه ولا استشكاه السائل ، ولا خطر بقاب المجيب انه يسأل عنه والله تعالى أعلم .

المثال الرابع قوله تعالى (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) (بل يدها مبسوطتان) قالت الجهمية مجاز في النعمة أو القدرة ، وهذا باطل من وجوه (أحدها) ان الأصل الحقيقة فدعوى المجاز مخالفة للأصل (الثاني) ان ذلك خلاف الظاهر فقد اتفق الأصل والظاهر على بطلان هذه الدعوى (الثالث) ان مدعى المجاز المعين يلزمه أمور (أحدها) إقامة الدليل الصارف عن الحقيقة إذ مدعيها مع الأصل والظاهر ، ومخالفها مخالف لها جميعاً (ثانيها) بيان احتمال اللفظ لما ذكره من المجاز لغة وإلا كان منشأ من عنده وضماً جديداً (ثالثها) احتمال ذلك المعنى في هذا السياق المعين ، فليس كل ما احتمله اللفظ من حيث الجملة يحتمله هذا السياق الخاص ، وهذا موضع غلط فيه من شاء الله ولم يبين

أو بين ما يحتمله اللفظ بأصل اللغة وإن لم يحتمله في هذا التركيب الخاص وبين ما يحتمله فيه (رابعاً) بيان للقرائن الدالة على المجاز الذي عينه بأنه المراد ؛ إذ يستحيل أن يكون هذا هو المراد من غير قرينة في اللفظ تدل عليه البتة ؛ وإذا طولبوا بهذه الأمور الأربعة تبين عجزهم .

الوجه الرابع : إن أطراد لفظها في موارد الاستعمال وتنوع ذلك وتصريف استعماله يمنع المجاز ، ألا ترى إلى قوله (خلقت يدي) وقوله (بل يدها مبسوطتان) وقوله (وما قدروا الله حق قدره ، والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه ؛ سبحانه وتعالى عما يشركون) فلو كان مجازاً في القدرة والنعمة لم يستعمل منه لفظ يمين ، وقوله في الحديث الصحيح « المقسطون عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن ، وكلتا يديه يمين ، فلا يقال هذا يد النعمة والقدرة . وقوله « يقبض الله سمواته بيده والأرض باليد الأخرى ثم يهزهن ثم يقول أنا الملك ،

فهنأ هز وقبض وذكر يدين . ولما أخبرهم رسول الله (ص) جعل يقبض بيده ويبسطهما تحقيقاً للصفة لا تشبيهاً لها كما قرأ (وكان الله سميعاً بصيراً) ووضع بيده على عينيه وأذنيه تحقيقاً لصفة السمع والبصر . وأنهما حقيقة لا مجازاً . وقوله « لما خلق الله آدم قبض بيديه قبضتين وقال اختر ، فقال : اخترت يمين ربي وكلتا يديه يمين ، ففتحها فإذا فيها أهل اليمين من ذريته ،

وأضعاف أضعاف ذلك من النصوص الصحيحة الصريحة في ثبوت هذه الصفة ، كقوله في الحديث الصحيح « إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها ، وقوله في الحديث المتفق على صحته « من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ، ولا يقبل الله إلا الطيب ، تقبلها بيمينه . وقوله « ما السموات السبع والأرضون السبع في كف الرحمن ؛ إلا تحردلة في كف أحدكم ، وقوله في الحديث الذي رواه الإمام أحمد في مسنده من حديث أبي رزين « فيأخذ ربك غرفة من الماء فينضح بها قبلكم فلا يخطيء وجه أحدكم ، يعني في الموقف ، فهل يمكن أن يكون هذا من أوله إلى آخره وأضعافه وأضعاف أضعافه مجازاً لا حقيقة ، وليس معه قرينة واحدة تبطل الحقيقة وتبين المجاز .

الوجه الخامس : إن اقتران لفظ العلى والقبض والإمساك باليد يصير المجموع حقيقة ؛ هذا في الفعل ، وهذا في الصفة ، بخلاف اليد المجازية فإنها إذا أرادت لم يقترن

بها ما يدل على اليد حقيقة ، بل ما يدل على المجاز كقولهم : له عندي يد ، وأنا تحت يدهم ونحو ذلك ، وأما إذا قيل : قبض بيده ، وأمسك بيده ، أو قبض بإحدى يديه كذا وبالأخرى كذا ؛ وجلس عن يمينه ؛ أو كتب كذا وعمله يمينه أو يديه ، فهذا لا يكون إلا حقيقة ، وإنما أتى هؤلاء من جهة أنهم رأوا اليد تطلق على النعمة والقدرة في بعض المواضع ، فظنوا أن كل تركيب وسياق صالح لذلك ، فهو هو أو هموا ؛ فهب أن هذا يصلح في قوله : لولا يدك لم أجرك بها ، أفيصاح في قوله (وما كنت تلو من قبله من كتاب ولا تحطه بيمينك) وفي قول عبد الله بن عمر : وإن الله لم يباشر بيده أو لم يخلق بيده إلا ثلاثاً : خلق آدم بيده ، وغرس حنة عدن بيده ، وكتب التوراة بيده ، أفيصح في عقل أو نقل أو فطرة أن يقال : لم يخلق بقدرته أو بنعمته إلا ثلاثاً .

الوجه السادس : إن مثل هذا المجاز لا يستعمل بلفظ التثنية ؛ ولا يستعمل إلا مفرداً أو مجموعاً كقولك : له عندي يد يجره الله بها وله عندي أباد ، وأما إذا جاء بلفظ التثنية لم يعرف استعماله قط إلا في اليد الحقيقية ؛ وهذه موارد الاستعمال أكبر شاهد فعليك بتبهما .

الوجه السابع : إنه ليس من المعبود أن يطلق الله على نفسه معنى القدرة والنعمة بلفظ التثنية بل بلفظ الأفراد الشامل لجميع الحقيقة ، كقوله (أن القوة لله جميعاً) وكقوله (وإن ته سدرا زمة الله لا تحمها) وقد يجمع النعم كقوله (وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة) وأما أن يقول : خلقتك بقدرتين أو بنعمتين ؛ فهذا لم يقع في كلامه ولا كلام رسوله صلى الله عليه وسلم .

الوجه الثامن : إنه لو ثبت استعمال ذلك بلفظ التثنية لم يجز أن يكون المراد به ههنا القدرة ؛ فإنه يبطل فائدة تخصيص آدم ؛ فإنه وجميع المخلوقات حتى إبليس مخلوق بقدرته سبحانه ، فأبى مزية لآدم على إبليس في قوله (ما منعك أن تسجد لما خلقك بيدي) يوضحه :

الوجه التاسع : إن الله جعل ذلك خاصة خص بها آدم دون غيره ، ولهذا قال له موسى وقت الحاجة : أنت الذى خلقتك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأسجد لك ملائكته وعليك أسماء كل شيء ، وكذلك يقول له أهل الموقف إذا سأله الشفاعة ، فهذه أربع خصائص له ، فلو كان المراد باليد القدرة لكان بمنزلة أن يقال له : خلقتك الله بتدريج ، فأبى فائدة في ذلك ، يوضحه :

الوجه العاشر : إنك لو وضعت الحقيقة التي يدعى هؤلاء أن اليد مجاز فيها موضع

اليدي لم يكن في الكلام فائدة ، ولم يصح وضعها هناك ، فإنه سبحانه لو قال : ما منعك أن تسجد لما خلقت بقدرتي ، وقال له موسى : أنت أبو البشر الذي خلقك الله بقدرته ؛ وقال له أهل الموقف ذلك : لم يحسن ذلك الكلام . ولم يكن فيه من الفائدة شيء ؛ وتعالى الله أن ينسب إليه مثل ذلك ، فإن مثل هذا التخصيص إنما خرج مخرج الفضل له على غيره ، وإن ذلك أمر اختص به لم يشاركه فيه غيره ؛ فلا يجوز حمل الكلام على ما يبطل ذلك .

الوجه الحادى عشر : إن نفس هذا التركيب المذكور في قوله (خلقت يدي) يأبى حمل الكلام على القدرة لانه نسب الخلق الى نفسه سبحانه ثم عدى الفعل الى اليد ثم ثابها ثم أدخل عليها الباء التي تدخل على قولك : كتبت بالقلم . ومثل هذا نص صريح لا يحتمل المجاز بوجه ؛ بخلاف ما لو قال : عملت كما قال تعالى (بما كسبت أيديكم وبما قدمت يدك) فإنه نسب الفعل الى اليد ابتداء ، وخصها بالذكر لانه آله الفعل في الغالب ، ولهذا لما لم يكن خلق الانعام مساوياً لخلق أبى الانام قال تعالى (أو لم يروا أنا خلقناهم مما عملت أيدينا أنعاماً) فأضاف الفعل الى الأيدي وجمعها ولم يدخل عليها البناء ، فهذه ثلاثة فروق تبطل الحاق أحد الموضعين بالآخر ، ويتضمن التسوية بينهما عدم مزية أبينا آدم على الأنعام ، وهذا من أبطل الباطل وأعظم العقوق للأب ، إذ ساوى المعطل بينه وبين إبليس والأنعام في الخلق باليدين .

الوجه الثانى عشر : إن يد النعمة والقدرة لا يتجاوز بها لفظ اليد فلا يتصرف فيها بما يتصرف في اليد الحقيقية ، فلا يقال فيها كف لا للنعمة ولا للقدرة ، ولا أصبح وأصبغان ولا يمين ولا شمال . وهذا كله ينفي أن يكون اليد يد نعمة أو يد قدرة ، وقد قال النبي (ص) في الحديث الصحيح : يد الله مملأى لا يفيضها نفقة ، وقال المفسرون على منابر من نور عن يمين الرحمن . وفي حديث الشفاعة ، فأقوم عن يمين الرحمن مقاماً لا يقومه غيره ، وإذا ضمت قوله (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة) إلى قوله صلى الله عليه وسلم : يأخذ الجبار سمواته وأرضه بيده ثم يهزهن ، وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبض يده ويبسطها .

وفي صحيح مسلم يحكى عن ربه بهذا اللفظ وقال : ما من قلب إلا وهو بين أصبعين من أصابع الرحمن إن شاء يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاعه ، ولفظة بين ، لا تقتضى المخالطة ولا المماسه والملاصقة لغة ولا عقلاً ولا عرفاً ، قال تعالى (والسحاب المسخر بين السماء والأرض) وهو لا يلاصق السماء ولا الأرض . وقال في حديث الشفاعة ، وعدنى

ربى أن يدخل الجنة من أمّ أربعائة ألف ، فقال أبو بكر : زدنا يا رسول الله . قال
وثلاث حشيات من حشيات ربي ، فقال عمر : حسبك يا أبا بكر ؛ فقال أبو بكر : دعني
يا عمر ، وما عليك أن يدخلنا الجنة كلنا ، فقال عمر : إن شاء الله أدخل خلقه الجنة
بكف واحدة ؛ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق عمر . فصدقه في إثبات
الكف لله وسعتها وعظمتها .

فهذا القبض والبسط والطي باليمين والأخذ والوقوف عن يمين الرحمن والكف
وتقليب القلوب بأصابعه ووضع السموات على أصبع والجبال على أصبع ، فذكر إحدى
اليدين ثم قوله (ويده الأخرى) تمتع فيه اليد المجازية ، سواء كانت بمعنى القدرة أو
بمعنى النعمة ، فإنها لا يتصرف فيها هذا التصرف . هذه لغة العرب ، نظّمهم ونثرهم ، هل
تجدون فيها ذلك أصلا .

الوجه الثالث عشر : إن الله تعالى أنكر على اليهود نسبة يده إلى النقص والعيب
ولم ينكر عليهم إثبات اليد له تعالى فقال (وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم
ولعنوا بما قالوا بل يده مبسوطتان) فلعنهم على وصف يده بالعيب دون إثبات يده
وقدر إثباتها له زيادة على ما قالوه بأنهما يدان مبسوطتان ، وهذا يعلم تلبيس الجهمية
المعطلة على أشباه الأنعام حيث قالوا إن الله لعن اليهود على إثبات اليد له سبحانه ؛ وأنهم
مشبهة وهم أئمة المشبهة ، فتأمل هذا الكذب من هذا القائل والتلبيس ، وأن الآية
صريحة بخلاف قوله .

الوجه الرابع عشر : إن يد القدرة لا يعرف في الاستعمال أن يقال فيها يد فلان كذا
هكذا ، فضلا أن يقال فعل هذا بيمينه ، فضلا عن أن يقال فعله بيديه ، فضلا عن أن
يقال فعله بيمينه ، وإنما المستعمل في يد القدرة والنعمة أن تكون مجردة عن الإضافة
وعن التثنية وعن نسبة الفعل إليها ، فيقال : لفلان عندي يد ، ولولا يد له عندي ، ولا
يكادرون يقولون يده أو يده عندي ، وله عندي يده ويده ، بوضحه :

الوجه الخامس عشر : إن اليد حيث أريد بها النعمة أو القدرة فلا بد أن يقترن
باللفظ ما يدل على ذلك ليحصل المراد : فأما أن نطاق ويراد بها ذلك فهذا لا يجوز ؛ كما
إذا أطلق البحر والاسد وادعى بذلك أنه أريد به الرجل الجواد والشجاع ؛ فهذا لا يجوز
عقل ، ولا يتكلم به إلا من قصد التلبيس والتعمية ؛ وحيث أراد تلك المعاني فإنه يأتي
من القرائن بما يدل على مراده ، فأين معكم في قوله (لما خلقت بيدي) و(بل يده مبسوطتان)
وقوله (يقبض الله سمواته بيده والأرض باليد الأخرى) ، وقوله (فأقوم عن يمين ربي) ،

وقوله « فيوقف بين يدي الرحمن ، ما يدل على إرادة المجاز .
الوجه السادس عشر : إن يد القدرة والنعمة لا يعرف استعمالها البتة إلا في حق من
له يد حقيقة ؛ فهذه موارد استعمالها من أولها إلى آخرها مطردة في ذلك ، فلا يعرف
العرب خلاف ذلك ، فاليد المضافة إلى الحي إما أن تكون يدأ حقيقية أو مستلزمة
للحقيقة ، وأما أن تضاف إلى من ليس له يد حقيقة ، وهو حي متصف بصفات الاحياء
فهذا لا يعرف البتة .

وسر هذا أن الإعمال والأخذ والعطاء والتصرف لما كان باليد وهي التي تباشره
عبروا بها عن الغاية الحاصلة بها ، وهذا يستلزم ثبوت أصل اليد حتى يصح استعمالها في
مجرد القوة والنعمة والإعطاء ، فإذا انتفت حقيقة اليد امتنع استعمالها فيها فيما يكون باليد
فثبوت هذا الاستعمال المجازي من أدل الأشياء على ثبوت الحقيقة ، فقوله تعالى في حق
اليهود (غلت أيديهم) هو دعاء عليهم بغل اليد المتضمن للجن والبخل ، وذلك لا ينفي
ثبوت أيديهم حقيقة ، وكذلك قوله في المنافقين (ويقبضون أيديهم) كناية عن البخل
ولا ينفي أن يكون لهم أيد حقيقة ، وكذلك قوله (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا
تبسطها كل البسط) المراد به النهي عن البخل والتفكير والإسراف ؛ وذلك مستلزم لحقيقة
اليد ، وكذلك قوله تعالى (أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح) أى يتولى عقدها ، وهو
إنما يعقدها بلسانه ولكن لا يقال ذلك إلا لمن له يد حقيقة ، وكذلك قوله (ولما سقط
في أيديهم) هو كناية عن الندم وتيقن التفريط والإضاعة بمنزلة من سقط منه الشيء خيل
بينه وبينه ، وأتى في هذا بلفظ (في) دون (من) لأن الندم سقط في أيديهم وثبت فيها واستقر
ولو قيل : سقط من أيديهم لم يدل على هذا المعنى ، وعين لفظ اليد لهذا المعنى لوجهين
(أحدهما) أنه يقال لمن حصل له شيء وإن لم يقع في نفس يده حصل في يده كذا وكذا
من الخمر والشر ، كما يقال : كسبت يده وفعلت يده ، وإن كان غيرها من الجوارح .

الوجه الثاني : إن الندم حدث بحصل في القلب وأثره يظهر في اليد ، لأن النادم بعض
يديه تارة ، ويضرب إحدهما بالأخرى تارة ، قال تعالى (فأصبح يقاب كفيه على
ما أنفق فيها) وقال تعالى (وبوم بعض الظالم على يديه) فلما كان أكثر الندم يظهر
على اليد أضيف سقوط الندم إليها ، لأن الذي يظهر للعيان من فعل الندم هو انقلاب
الكف وعض الانامل ؛ وأتى بهذا الفعل على بناء ما لم يسم فاعله إيهاماً لشأن الفعل
كقولهم : دهى فلان وأصيب بأمر عظيم .

والمقصود أن مثل ذلك لا يقال إلا لمن له يد حقيقة ؛ فإذا قيل سقط في يده عرف

السائل أن هذا الكلام مستلزم لحقيقة اليد . ومن هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم
 « أسرعنك لحوقاً بي أطول لكن يداً ، فكن يخرجن أيديهن ليعلمن أيهن أطول بدأ ، فلما
 سبقتهن زنب إلى اللحاق به ولم تك يدها الذاتية أطول من أيديهن علواً أنه أراد طولها
 بالصدقة ، وكانت تسمى أم المساكين لتكثرة صدقتها ، ومثل هذا اللفظ يحتمل المعنيين
 ولهذا فهم نساءه منه ؛ ومن أفصح نساء العرب اليد الحقيقية ، حتى تبين لمن أخيراً أنه
 طولها بالصدقة ، وهذا من التعريض المباح بأن يذكر لفظاً محتملاً للمعنيين ، ومراده
 أحدهما كقولهم نحن من ماء ، وقوله « ذلك الذي في عينه بياض ، وقوله « الجنة لا يدخلها
 العجزة ، وقول الصديق هذا هاد يهيني السليل ، ولكن لا يستعمل طول اليد بالصدقة
 إلا في حق من له يد ذاتية ؛ فسواء كان المراد بقوله أطول لكن يد اليد الذاتية أو اليد
 المعنوية فهو مستلزم لثبوت يد الذات ؛ وإن أطلق على ما تباشره ويكون بها من الصدقة
 والإحسان ؛ فإن كان في اللفظ ما يعين ذلك فهو حقيقة في المراد ؛ وإن لم يكن في اللفظ
 ما يعينه فهو للكناية المستعملة في المصلحة ، فليس في ذلك ما ينفي حقيقة اليد لله
 بوجه من الوجوه .

فإن قيل : كيف تصنعون بيد الحائط في قول لبيد : إذا أصبحت بيد الشمال ذمامها
 وقول المتنبي :

وكم لظلام الليل عندي من يد تخبر أن المساوية تكذب

وقد استعملت اليد في ذلك كله في مواضع حقيقية

قيل : لا يلزمنا هذا السؤال لانا قلنا متى أضيفت يد القدرة والنعمة إلى الحى

استلزم اليد الحقيقية ، وهذا استعمال مطرد غير منتقض وهذا يتعين :

بالوجه السابع : وهو أن الإضافة في يد الشمال ويد الحائط ويد الليل بينت أن

المضاف من جنس المضاف إليه ، والإضافة في البعير والفرس وغيرهما من الحيوان كذلك

والإضافة في يد الملك والجن تبين أيضاً أن يديهما من جنسهما ، وكذلك الإضافة في يد

الإنسان ، وكل ذلك حقيقة ؛ وكذلك إضافة اليدين إلى الرحمة في قوله (بين يدي رحمة)

وإلى النجوى في قوله (بين يدي نجواكم صدقة) فإن بين يدي الشيء أمامه وقدامه ، وهذا

مما يتخرج فيه المضاف بتنوع المضاف إليه ، وإن اختلفت ماهية الحقيقة وصفتها ؛

وتنوعت بتنوع المضاف إليه .

فإذا قيل يد الله ووجهه ؛ وسمعه وبصره ، وحياته وعلمه ، وقدرته ومشيبته ؛ وإتيانه

وأنسائه ، كان ذلك حقيقة ، والمضاف فيه بحسب المضاف إليه ، فإذا لم يكن المضاف

إليه عائلاً لغيره لزم أن يكون المضاف كذلك ضرورة ، فدعوى لزوم التشبيه والتشثيل في إثبات المضاف حقيقة زعم كاذب ، فإن لزم من إثبات اليد حقيقة الله : التمثيل والتشبيه لزم ذلك في إثبات سائر الصفات له حقيقة ، ويلزم ذلك في إثبات صفاته ، فإن الصفة القديمة متى أشبهت صفات المخلوقين لزم وقوع التشبيه بين الذاتين .

الوجه الثامن عشر : أن يقال ما الذي يضركم من إثبات اليد حقيقة ، وليس معكم ما ينفي ذلك من أنواع الأدلة لا عقليها ولا عقليها ولا ضروريها ولا نظريها ، فإن فررتم من الحقيقة خشية التشبيه والتمثيل ، ففروا من إثبات السمع والبصر ، والحياة والعلم والإرادة والكلام خشية هذا المحذور .

ثم يقال لكم : توهمكم لزوم التشبيه والتمثيل من إثبات هذه الصفة وغيرها وهم بلاطل وليس في المخلوقات يد تمسك السموات والأرض وتطويها ؛ ويد تقبض الأرضين السبع ولا أصبغ توضع عليها الأرض ، وأصبغ توضع عليها الجبال ؛ فلو كان في المخلوقات يد وأصبغ يد هذا شأنها لكان لكم عذر ما في توهم التشبيه والتمثيل من إثبات اليد والأصبغ لله حقيقة ، وإنما هذا تلبس منكم على ضعفاء العقول .

وإن فررتم خشية التجسيم والتركيب ففروا من سائر الصفات من أولها إلى آخرها لأجل هذا المحذور ، فإن ادعيتم أن التجسيم والتركيب يلزم مما فررتم منه دون ما لم تفروا منه ، ظهر بطلان دعواكم للعقلاء قاطبة فإن الصفات أعراض لا تقوم بنفسها ، وقيامها محلها مستلزم لما تدعون أنه تجسيم وتركيب .

ثم يقال لكم : ما تريدون بالتجسيم والتركيب اللازم ؟ أتريدون به ما تقوم به الصفات ؛ فكأنكم قلتم لا تقوم به ، لأنها لو قامت به لزم قيامها به ، هذا حقيقة قولكم عند العقلاء فسويتم بين اللازم والملزوم ونفيتم الشيء بنفسه ، أم تريدون به التركيب من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة ؛ فالملازمة بمنوعة ؛ وأكثر العقلاء على أن الأجسام المجدثة غير مركبة ، لا من هذا ولا من هذا ، فكيف يلزم هذا من ثبوت الصفات للرب تعالى ؛ وإن أردتم بمائلته لسائر الأجسام فهذا بناء منكم على أصلكم الفاسد عند كافة العقلاء أن الأجسام متائلة ؛ فادعيتم دعويين كاذبتين : لزوم التجسيم من إثبات صفاته ، ولزوم تماثل الأجسام .

(والمقصود) أن ما فررتم منه إن كان محذوراً فهو غير لازم لإثبات الوجه واليد والسمع والبصر والعلو وسائر الصفات ، وإن لم يكن محذوراً فلا وجه للفرار ، بل هو لازم لإثبات الصفات الذي هو حق ، ولازم للحق حق ، فأتمت بين دعويين كاذبتين

(إحداهما) دعوى ملازمة كاذبة أو دعوى انتفاء لازم الحق في ثبوته ، فإما أن تحيطوا به في المقدمة اللزومية أو في الاستثنائية أو فيهما ؛ وهذا مطرد في كل ما ادعيتم نفيه .

الوجه التاسع عشر : إن هذه الألفاظ كلفظ اليدين والوجه إما أن يكون لها معنى أو تكون ألفاظاً مهملة لا معنى لها (والثاني) ظاهر الاستحالة ؛ وإذا لم يكن يد من إثبات معنى لها فلا ريب أن ذلك المعنى قدر زائد على الذات ، وله مفهوم غير مفهوم الصفة الأخرى ؛ فأى محذور لازم في إثبات حقيقة اليد لازم مثله في مجازها ؛ ولا خلاص لكم من ذلك إلا إنكار أن يكون لها معنى أصلاً ، وتكون ألفاظاً مجردة ، فإن المعنى المجازي إما القدرة وإما الإحسان ، وهما صفتان قائمتان بالموصوف ، فإن كانتا حقيقتين غير مستلزمتين لمحذور ، فهلا حملتم اليد على حقيقتها وجعلتم الباب باباً واحداً ؛ وإن كانت مجازاً وهو حقيقة قولكم فلا يد ولا قدرة ولا إحسان في الحقيقة ، وإنما ذلك مجاز محض والفرق بين هذا الوجه والذي قبله أن ذلك إلزام المجاز في الصفات التي وافقوا على أنها حقيقة ، وهذا إلزام نفي ما ادعوا أنه مجاز اليد ، فيلزمهم نفي ذلك كله إن استلزم تشبيهاً أو تجسماً ؛ أو إثبات الجميع إن لم يستلزم ذلك ، وأما كون بعض الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم ، وبعضها لا يستلزمه ، فهذا غير معقول ، لا معلوم بضرورة ولا نظر ، ولا نص ولا قياس .

الوجه العشرون : إن إبطال حقيقة اليد ونفيها وجعلها مجازاً هو في الأصل قول الجهمية المعطلة ، وتبهم عليه المعتزلة وبعض المستأخرين ممن ينسب إلى الأشعري ، والأشعري وقدماء أصحابه يردون على هؤلاء ويبدعونهم ويثبتون اليد حقيقة . قال عبد العزيز بن يحيى المالكي السكناي جليس الشافعي والخصيص به ، ومات قبل الإمام أحمد في كتابه (الرد على الجهمية والزنادقة) قال :

يقال للجهمي : أقول إن لله وجهاً وله نفس وله يد ؟ فيقول نعم ولكن معنى وجه الله هو الله ، ومعنى نفسه عينه ، ومعنى يده نعمته . قال : والجواب أن يقال له (فذكر كلاماً يتعلق بالوجه والنفس) ثم قال :

وأما قوله في اليد إنها يد نعمه ، كما تقول العرب : لك عندي يد ، فقد قال الله تعالى (بيدك الخير) وقال (فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء) وقال (تبارك الذي بيده الملك) وقال (يد الله فوق أيديهم) وقال (بل يدها مبسوطتان) قال : فزعم الجهمي أن يد الله نعمته ؛ فبدل قولاً غير الذي قيل له ؛ فأراد الجهمي أن يبدل كلام الله ؛ إذ أخبر أن له يداً بها ملكوت كل شيء ، فبدل مكان اليد نعمه . وقال العرب

تسمى اليد نعمة ، فلنا له : العرب تسمى النعمة بدأ ؛ ونسبى يد الإنسان بدأ ؛ فلذا أرادت يد الذات جمعاً على قولها علماً ودليلاً يعقل به السامع عنها أنها أرادت يد الذات وإذاً أرادت يد النعمة جعلت على قولها علماً ودليلاً يعقل السامع كلامها أنها تريد باليد النعمة ، ولا تجعل كلامها مشتبهاً على سامعه ، ومن ذلك قول الفاعر :

نارت زيدا بيدي عطية

فدل هذا القول على يد الذات بالملولة ، وبالإيه حين قال بيدي ، فجعل الإيه استقصاء للعدد حين لم يكن له غير يدين ، وقال الآخر حين أراد يد النعمة ..

اشكر يدين لنا عليك وأنها شكراً يكون مكافئاً للضم

فدل على يد النعمة بقوله (لنا عليك) ثم قال (وأنها) ثم قال (يدين) فجعل النون مكان الياء ، لم يستقص بها العدد ؛ فهذا قول للعرب ومذهبها في لغاتها . والله تعالى لم يسم في كتابه بدأ بنعمة ، ولم يسم نعمة بدأ . سمى الله سبحانه اليد بدأ والنعمة نعمة في جميع القرآن .

فأما ما ذكره سبحانه من يديه ويده فقد ذكرت ذلك في صدر هذا الكلام . وأما النعمة التي هي غير اليد فن ذلك قوله (واذكروا نعمة الله عليكم) وقوله (وما بكم من نعمة فمن الله) وقوله (وأنعمت عليكم نعمتي) وقوله (وإذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه) فسمى الله تعالى النعم باسم النعمة ولم يسمها بغير أسمائها . ومثل هذا في القرآن كثير ، وذكر تعالى أيدي المخلوقين فسماها بالأيدي ، فقال تعالى (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك) وقال تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وقال (والملائكة باسطوا أيديهم) فهذه أيد لا نعمة ؛ وذكر نعمته على زيد ونعمة النبي ﷺ عليه فسماها نعمة ولم يسمها بدأ ، ثم أخبر سبحانه عن يديه أنها يدان لا ثلاثة ، وجعل الياء استقصاء للعدد حين قال (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) فدل على أنها يدا الذات ، لا يتعارف العرب في لغاتها ولا أشعارها إلا أن هاتين اليدين يدا الذات لاستقصاء العدد بالياء . وأما نعم الله فهي أكثر وأعظم من أن تحصر أو تعد ، قال الله تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) قال :

واعلم برحمك الله أن قائل هذه المقالة جاهل بلغة القرآن وبلغة العرب ومعانيها وكلامها وذلك أن الله إذا افتتح الخبر عن نفسه بلفظ الجمع ختم الكلام بلفظ الجمع ، وإذا افتتح الكلام بلفظ الواحد ختم الكلام بلفظ الواحد ، وإنما يعنى الخبر عن نفسه وإن كان اللفظ جمعاً ، فأما ما كان من لفظ الواحد فهو قوله تعالى (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه)

فافتتح الخبر عن نفسه بلفظ الواحد، وبمثله ختم الكلام فقال (ألا تعبدوا إلا إياه)
وقال (وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً) وقال (ربكم أعلم بكم) وأما ما افتتحه
بلفظ الجمع فهو قوله (وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب) فافتتحه بلفظ الجمع ثم ختمه
بمثل ما افتتحه به فقال (فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عباداً لنا) وإنما عني بذلك
نفسه لأنها كلمة ملوكية تقولها العرب .

(وروى) أن ابن عباس لقي أعرابياً ومعه ناقة فقال لمن هذه ؟ فقال الأعرابي : لنا
فقال له ابن عباس كم أنتم ؟ فقال أما واحد ، فقال ابن عباس هكذا قول الله تعالى نحن
وخلقنا ، وقضينا . وإنما يعني نفسه ، والمبهم يرد إلى المحكم ، فكل كلمة في القرآن من لفظ
جمع قبلها محكم من التوحيد ترد إليه ، فمن ذلك قوله (وقضينا إلى بني إسرائيل) يرد
إلى قوله (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه) وقوله (وخلقناكم أزواجاً) يرد إلى
قوله (وإنما أمره) وقوله (لما جاء أمر ربك) وكذلك قوله (أولم يروا أننا خلقنا لهم
بما عملت أيدينا أنعاماً) يرد إلى قوله (لما خلقت بيدي) فلما افتتح الكلام بلفظ الجمع
فقال (أولم يروا أننا خلقنا لهم) قال (أيدينا) ولما افتتح بقوله (قال ما منعك أن
تسجد لما خلقت بيدي) ختم الكلام على ما افتتحه به ، فهذا بيان لقوم يفقهون .

وقد كان أكثر قسم النبي ﷺ إذا أقسم أن يقول لا والذي نفس محمد بيده ، وهذا
لا يليق به النعمة . وهذا قول النبي صلى الله عليه وسلم يصدق كتاب الله . انتهى كلامه
ولو ذكرنا كلام السلف في ذلك لاطال جداً ، والأشعري في كتبه يصرح بانبات
الصفات الخبرية في كتبه كلها . ومعلوم أن أحد لا ينكر لفظها ، وإنما أنكروا حقائقها
ومعانيها الظاهرة ، وكلام الأشعري موجود في الابانة والموجز والمقالات ، وموجود
في تصانيف أئمة أصحابه وأجلهم على الإطلاق الفاضل أبو بكر بن أبي الطيب وقد ذكر
ذلك في كتاب الابانة والتبديد وغيرهما ؛ وذكره ابن فورك فيما جمعه من كلام بن كلاب
وكلام الأشعري ، وذكره البيهقي في الاسماء والصفات والاعتقاد ، وذكره القشيري
في كتاب الشكاية له ، وذكره ابن عساكر في كتابه (تبين كذب المفقري) حتى ابن
الخطيب والسيف الأمدى حكوا ذلك عن الأشعري وأنه أثبت اليمين صفة لله ، ولكن
غلطوا حيث ظنوا أن له قرين في ذلك ؛ وهذه كتبه كلها ليس فيها إلا الإثبات فهو
الذي يحكيه عن أهل السنة وينصره ، ويحكي خلافة عن الجهمية والمعتزلة .

نعم كان قبل ذلك يقول بقول المعتزلة ثم رجع عنه وصرح بخلافهم واستمر على
ذلك حتى مات .

قال الأشعري في كتابه الذي ذكر ابن عساكر انه آخر كتبه وعليه اعتمد في ذكر مناقبه واعتقاده قال : فإن سألنا سائل فقال ما تقولون ان لله يدين ؟ قبل نعم نقول ذلك لقوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) وقوله (ص) « خلق الله آدم بيده وغرس الجنة طوبى بيده ، وقال تعالى (بل يدها مبسوطتان) وفي الحديث « كلنا بيده يمين ، وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب ان يقولوا لقائل علمت كذا وكذا بيدي : هو بمعنى النعمة إذا كان الله خاطب العرب بلغاتها وما تجده مفهوماً في كلامها ومعقولا في خطابها وإذا لا يجوز في خطابها ان يقول القائل فعلت بيدي ويعني النعمة ، بطل أن يكون معنى بيدي النعمة - وساق الكلام في إنكار هذا التأويل وأطاله جداً وقرر أن لفظ اليدين على حقيقته وظاهره ، وبين ان اللغة التي نزل بها القرآن لا تحتمل ما تأولت الجهمية .

وقال لسان أصحابه وأجلهم ابن الطيب في كتاب التمهيد وهو أشهر كتبه : فان قال القائل فما الحججة في ان لله وجهها ويدين (قيل له) قوله تعالى (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) وقوله (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) فأثبت لنفسه وجهها ويدين فان قالوا بجم انكرتهم ان يكون المعنى خلقت بيدي انه خلقه بقدرته أو بنعمته ، لأن اليدين في اللغة تكون بمعنى النعمة وبمعنى القدرة ؛ كما يقال فلان هندی يد بيضاء وهذا شيء في يد فلان وتحت يده ويقال رجل أيد إذا كان قادراً كما قال تعالى (خلقنا لهم بما عملت أيدينا أنعاماً) يريد عملنا بقدرتنا وقال الشاعر :

إذا ما راية رفعت لمجد * تلقاها عراية باليمين

وكذلك قوله (خلقت بيدي) يعني بقدرته ونعمته ، قال : فيقال له هذا باطل اذ قوله (بيدي) يقتضى إثبات يدين هما صفة له ، فلو كان المراد بهما القدرة لوجب ان يكون له قدرتان ، وأنتم تزعمون ان لله تعالى قدرة واحدة ؛ فكيف يجوز أن تثبتوا قدرتين ؛ وقد أجمع المسلمون المشبهون للصفات والنافون لها على أنه لا يجوز ان يكون لله تعالى قدرتان ، فبطل ما قلتم .

وكذلك لا يجوز ان يكون خلق الله آدم بنعمتين لأن نعم الله تعالى على آدم وغيره لا تخصي ، ولان القائل لا يجوز ان يقول رفعت الشيء أو وضعته بيدي أو توليته بيدي وهو يريد نعمته ؛ وكذلك لا يجوز ان يقال لي عند فلان يدان يعني نعمتين ؛ وإنما يقال لي عنده يدان بيضاوان ؛ ولان فعلته بيدي لا يستعمل إلا في اليد التي هي صفة الذات . ويدل على فساد تأويلهم أيضاً انه لو كان الأمر على ما قالوه لم ينفل عن ذلك إبليس وان يقول وأي فضل لآدم على يقتضى أن أسجد له وأنا أيضاً بيدك خلقتني وبني العلم بأن

الله تعالى فضل آدم عليه بخلقه بيديه دليل على فساد ما قالوه : فإن قال القائل : فما أنكرتم ان تكون يده ووجهه جارحة إذ كنتم لا تعلمون بدأ ووجهاً هما صفة غير الجارحة فقلنا لا يجب ذلك كما لا يجب إذا لم نعلم حيا طالما قادراً إلا جسماً ان نقضى نحن وأنتم ذلك على الله ، وكما لا يجب إذا كان قائماً بذاته ان يكون جوهرأ لانا وإياكم لم نجد قائماً بنفسه في شأدها إلا كذلك (الجواب لهم) ان قالوا : فيجب ان يكون عليه وكلامه وحياته وسائر صفات ذاته أعراضاً وأجساماً اجتماعاً أو حوادث أو أعياناً له تعالى ومحتاجاً إلى قلب ، ولو تتبعنا القول عن أهل السنة لوات على المتين .

(عامة لهذا الفصل)

ورد لفظ اليد في القرآن والسنة وكلام الصحابة والتابعين في أكثر من مائة موضع وروداً متفرقاً متصفاً فيه مقررناً بما يدل على أنها يد حقيقة من الإمسك والطي والقبض والبسط والمصافحة والحياض والنضج باليد ، والخلق باليد والمباشرة بها وكتب التوراة بيده وغرس جنة عدن بيده ، وتضمير طينة آدم بيده ، ووقوف العبد بين يديه وتكون القسطين عن يمينه ، وقيل رسول الله ﷺ يوم القيامة عن يمينه ، وتغيير آدم بين ما في يديه ، فقال اخترت يمين ربي ، وأخذ الصدقة بيمينه يريها لصاحبها ، وكتابه بيده على نفسه أن رحمة تغلب غضبه . وأنه مسح ظهر آدم بيده ثم قال له ويداه مفتوحتان : اختر . فقال اخترت يمين ربي وكتنا يديه يمين مباركة ، وأن يمينه ملأى لا ينفضها نفقة صحاء الليل والنهار ، ويده الأخرى القسط يرفع ويخفض ؛ وأنه خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض ، وأنه يطوى السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى ثم يطوى الأرض باليد الأخرى ، وأنه خط الألوان التي كتبها لموسى بيده .

وذكر حنبل بن سعيد الهاربي بإسناد صحيح عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن الملائكة قالت : يا رب قد أعطيت بني آدم الدنيا يأكلون فيها ويشربون ويلبسون ، فأجعل لنا الآخرة كما جعلت لهم الدنيا ؟ فقال : لا أفعل . فأعادوا ذلك ، فقال لا أفعل فأعادوا ذلك عليه فقال : وهزني لا أجعل صالح ذرية من خلقت بيدي كمن قلت له كن فكان . ورواه عبد الله بن أحمد في كتاب السنة عن النبي ﷺ برسلاً .

وهو : الأيدي ثلاثة ؛ بيد الله العليا وبيد الممطي التي تليها ؛ وبيد السافل السفلى . فقبل يصح في عقل أو لغة أو عرف أن يقال : قدرة الله أو نعمته العليا وبيد الممطي التي تليها . قبل يحتمل هذا التركيب غير بد الذات بوجهها . وحمل يصح أن يراد به غير ذلك

وكذلك قوله ، اليد العليا خير من اليد السفلى ، واليد العليا هي المنفعة ، واليد السفلى هي السائلة . فضم هذا إلى قوله : الأيدي ثلاثة ؛ قيد الله العليا ، ويد المعطى هي التي تليها ، وإلى قوله (بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء) تعطف بالضرورة أن المراد يد الذات لا يد القدرة والنعمة ؛ فإن التركيب والفسد والسياق لا يحتمله البتة .

وتأمل قوله (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم) فلما كانوا يبايعون رسول الله ﷺ بأيديهم ؛ ويضرب بيده على أيديهم ، وكان رسول الله (ص) هو السفير بينه وبينهم ، كانت مبايعتهم له مبايعة لله تعالى ، ولما كان سبحانه فوق سمواته على عرشه وفوق الخلائق كلهم ، كانت يده فوق أيديهم ، كما أنه سبحانه فوقهم ، فهل يصح هذا لمن ليس له يد حقيقية ، فكيف يستقيم أن يكون المعنى قدرة الله ونعمته فوق أيديهم ونعمهم ، أم تقتضى المقابلة أن يكون المعنى هو الذي يسبق إلى الألفاظ من هذا الكلام .

وكذلك قوله ، ما تصدق أحد بصدقة من طيب - ولا يقبل الله إلا الطيب - إلا أخذها الرحمن بيمينه ، وإن كانت تمررة فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل ، فهل يحتمل هذا الكلام غير الحقيقة .

وهب أن اليد تستعمل في النعمة ، أفسمعتم أن اليمين والكف يستعملان في النعمة في غير الوضع الجديد الذي اخترعتموه وحتمت عليه كلام الله وكلام رسوله (ص) وكذلك (ويده الأخرى القسط) هل يصح أن يكون المعنى ومقدرته الأخرى ، وهل يصح في قوله (إن المقسطين عن يمين الرحمن) إنه عن قدرته في لغة من اللغات ؟ وهل سمعتم باستعمال اليمين في النعمة والكف في النعمة ؛ وكيف يحتمل قوله « لئن الله أخذ ذرية آدم من ظهوره ؛ ثم أفاض بهم في كفه ، كف النعمة والقدرة وهذا لم تفعلوا أنتم ولا أسلافكم » استعمالا البتة سوى الوضع الجديد الذي اخترعتموه .

وكذلك قوله : ختم الله طينة آدم ثم ضرب بيده فيها فخرج كل طيب بيمينه وكل خبيث بيده الأخرى ثم خلط بينهما ، فهل يصح في هذا السياق غير الحقيقة ؟ فضع لفظ النعمة والقدرة ما هنا ، ثم انظر هل يستقيم ذلك ، وهل يصح في قوله (والخير كله في يديك) أن يكون في نعمتيك أو في قدرتيك .

وقال عبد الله بن الحارث عن النبي (ص) : إن الله خلق آدم بيده وكتب التوراة بيده وغرس جنة عدن بيده . أفصح أن يخص الثلاث بقدرته ، ولا سيما لفظ الحديث وإن الله لم يخلق بيده إلا ثلاثة أشياء ، أفصح أن موضع النعمة والقدرة موضع اليد هنا

المثال الخامس : وجه الرب جل جلاله حيث ورد في الكتاب والسنة فليس بمجاز بل على حقيقته ؛ واختلف المعطلون في جهة التجوز في هذا ؛ فقالت طائفة : لفظ الوجه زائد ؛ والتقدير ويبقى ربك . إلا ابتغاء ربه الأعلى ، ويريدون ربهم وقالت فرقة أخرى منهم : الوجه بمعنى الذات ؛ وهذا قول أولئك وإن اختلفوا في التعبير عنه . وقالت فرقة : ثوابه وجزاؤه ؛ فجعله هؤلاء مخلوقاً منفصلاً ؛ قالوا لأن الذي يراد هو الثواب . وهذه أقوال نعوذ بوجه الله العظيم من أن يجعلنا من أهلها . قال عثمان بن سعيد الدارمي ؛ وقد حكى قول بشر المريسي أنه قال في قول النبي ﷺ « إذا قام العبد يصلي أقبل الله عليه بوجهه » ، يحتمل أن يقبل الله عليه بنعمته وإحسانه وأفعاله وما أوجب للبصلي من الثواب . فقوله ويبقى وجه ربك أى ما توجه به إلى ربك من الأعمال الصالحة . وقوله (فأينما تولوا فثم وجه الله) أى قبلة الله .

قال الدارمي : لما فرغ المريسي من إنكار اليمين ونفيهما عن الله أقبل قبل وجه الله ذى الجلال والإكرام لينفيه عنه كما نفي عنه اليمين ؛ فلم يدع غاية في إنكار وجه الله ذى الجلال والإكرام والجحود به حتى ادعى أن وجه الله - الذى وصفه بأنه ذو الجلال والإكرام - مخلوق ، لأنه ادعى أنه أعمال مخلوقة يتوجه بها إليه ، وثواب وإنعام مخلوق يثيب به العامل ؛ وزعم أنه قبلة الله ؛ وقبلة الله لا شك مخلوقة .

ثم ساق الكلام في الرد عليه .

والقول بأن لفظ الوجه مجاز باطل من وجوه (أحدها) إن المجاز لا يمتنع نفيه ؛ فعلى هذا لا يمتنع أن يقال ليس لله وجه ولا حقيقة لوجهه ؛ وهذا تكذيب صريح لما أخبر به عن نفسه وأخبر به عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم .

الثانى : إنه خروج عن الأصل والظاهر بلا موجب .

الثالث : إن ذلك يستلزم كون حياته وسمعه وبصره وقدرته وكلامه وإرادته وسائر صفاته مجاز لا حقيقة كما تقدم تقريره .

الرابع : إن دعوى المعطل أن الوجه صلة كذب على الله وعلى رسوله وعلى اللغة

فإن هذه الكلمة ليست مما عهد زيادتها (الخامس) إنه لو ساغ ذلك لساغ لمعطل آخر أن يدعى الزيادة في قوله : أعوذ بعزة الله وقدرته . ويكون التقدير أعوذ بالله ، ويدعى معطل آخر الزيادة في سماعه وبصره وغير ذلك .

السادس : إن هذا يتضمن إلغاء وجهه لفظاً ومعنى ؛ وإن لفظه زائد ومعناه منتف . السابع : ما ذكره الخطابي والبيهقي وغيرهما ، قالوا لما أضاف الوجه إلى الذات وأضاف النعت إلى الوجه فقال (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) دل على أن ذكر الوجه ليس بصلة وأن قوله (ذو الجلال والإكرام) صفة للوجه وأن الوجه صفة للذات .

قلت : فتأمل رفع قوله (ذو الجلال والإكرام) عند ذكر الوجه وجره في قوله (تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام) فذو الوجه المضاف بالجلال والإكرام لما كان المقصد الاخبار عنه ، وذو المضاف إليه بالجلال والإكرام في آخر السورة لما كان المقصود عين المسمى دون الاسم فتأمله .

الثامن : إنه لا يعرف في لغة من لغات الأمم وجه الشيء بمعنى ذاته ونفسه . وغاية ما شبه به المعطل وجه الرب أن قال : هو كقوله وجه الحائط ووجه الثوب ووجه النهار ووجه الأمر (فيقال) لهذا المعطل المشبه : ليس الوجه في ذلك بمعنى الذات بل هذا مبطل لقولك : فإن وجه الحائط أحد جانبيه ؛ فهو مقابل لدبره ، ومثل هذا وجه الكعبة ودبرها ؛ فهو وجه حقيقة ؛ ولكنه بحسب المضاف إليه ؛ فلما كان المضاف إليه بناءً كان وجهه من جنسه ، وكذلك وجه الثوب أحد جانبيه وهو من جنسه ، وكذلك وجه النهار أوله ولا يقال لجميع النهار . وقال ابن عباس وجه النهار أوله ومنه قولهم : صدر النهار . قال ابن الأعرابي : أتيته بوجه نهار وصدر نهار ، وأنشد للربيع ابن زياد .

من كان مسروراً بمقتل مالك فليات نسوتنا بوجه نهار
والوجه في اللغة مستقبل كل شيء لأنه أول ما يواجه منه ؛ ووجه الرأى والأمر ما يظهر أنه صوابه ؛ وهو في كل محل بحسب ما يضاف إليه ؛ فإن أضيف إلى زمن كان الوجه زمناً ، وإن أضيف إلى حيوان كان بحسبه ؛ وإن أضيف إلى ثوب أو حائط كان بحسبه ؛ وإن أضيف إلى من (ليس كمثل شيء) كان وجهه تعالى كذلك

(التاسع) إن حمله على الثواب المنفصل من أبطل الباطل ، فإن اللغة لا تحتل ذلك ولا يعرف أن الجزاء يسمى وجهاً للجأزي .

(العاشر) إن الثواب مخلوق ؛ فقد صح عن النبي ﷺ أنه استعاذ بوجه الله فقال : أعوذ بوجهك الكريم أن تضلني ؛ لا إله إلا أنت الهى الذى لا يموت ، والجن والإنس يموتون ، رواه أبو داود وغيره .

ومن دعائه يوم الطائف : أعوذ بوجهك الكريم الذى أشرقت له الظلمات وصلاح عليه أمر الدنيا والآخرة ، ولا يظن برسول الله (ص) أن يستعذ بمخلوق . وفى صحيح البخارى أن رسول الله (ص) أنزل عليه (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم) قال أعوذ بوجهك (أو من تحت أرجلكم) قال أعوذ بوجهك .

وقال عليه بن عبد الله بن أبي طالب رضى الله عنه . أمرني رسول الله (ص) فقال : إذا أخذت مضجعتك فقل : أعوذ بوجهك الكريم وكتابتك التامات من شر ما أنت آخذ بناصيته ؛ اللهم أنت تكشف المأثم والمغرم ، اللهم لا يهزم جندك ولا يخلف وعدك ولا ينفع ذا الجد منك الجد ؛ سبحانك وبمحمدك ، وإسناده كلهم ثقات .

وفى الموطأ : أنه لما كان ليلة الجن أقبل صفريت من الجن وفى يده شعلة من نار لجمل النبي (ص) بقرآ القرآن فلا يزداد إلا قرباً ، فقال له جبرائيل عليه السلام : ألا أعليك كلمات تقولن ينسكب منها لفيه وتطفأ شعلته ، قل : أعوذ بوجه الله الكريم وكتابت الله التامات التى لا يجاوزهن بر ولا فاجر ، من شر ما ينزل من السماء ، ومن شر ما يعرج فيها ، ومن شر ما ذرأ فى الأرض وما يخرج منها ، ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر طوارق الليل ؛ ومن شر كل طارق إلا طارقاً بطرق بخير يا رحمان ، فقالها فانسكب لفيه وطفئت شعلته ، أرسله مالك ووصله غيره .

الحادى عشر : إن النبي (ص) كان يدعو فى دعائه ، أسألك لذة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك ، ولم يكن يسأل لذة النظر إلى الثواب ولا يعرف تسمية ذلك وجهاً لغة ولا شرعاً ولا عرفاً .

الثانى عشر : إن النبي (ص) قال ، من استعاذ بالله فأعيذوه ، ومن سألكم بوجه الله فأعطوه ، وفى السنن من حديث جابر عن النبي (ص) قال : لا ينبغي لأحد أن يسأل بوجه الله إلا الجنة ؛ فكان طاووس يكره أن يسأل الإنسان بوجه الله ؛ وجاء رجل إلى عمر بن عبد العزيز فرغم إليه حاجته ثم قال : أسألك بوجه الله ، فقال عمر : لقد سألت بوجه الله ؛ فلم يسأل شيئاً إلا أعطاه إياه ، ثم قال عمر : وجهك إلا أسألك

بوجه الله الجنة . ولو كان المراد بوجهه مخلوقاً من مخلوقاته لما جاز أن يقسم عليه ويسأل به .
ولا كان ذلك أعظم من السؤال به سبحانه .

وهذه الآثار صريحة في أن السؤال بوجهه أبلغ وأعظم من السؤال به ، فقد قال رسول الله (ص) « لا يسأل بوجه الله إلا الجنة ، فدل على بطلان قول من قال هو ذاته الثالث عشر : ما رواه مسلم في صحيحه من حديث أبي موسى الأشعري قال : قال رسول الله (ص) « إن الله لا ينام ولا يذيق له أن ينام ؛ يخفض القسط ويرفعه ، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار ، وعمل النهار قبل عمل الليل . حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه ، وإضافة السبحات التي هي الجلال والنور إلى الوجه وإضافة البصر إليه ، تبطل كل مجاز وتبين أن المراد وجهه .

الرابع عشر : ما قاله عبد الله بن مسعود : ليس عند ربكم ليل ولا نهار ، نور السموات والأرض من نور وجهه ، فهل يصح أن يحمل الوجه في هذا على مخلوق أو يكون صلة لا معنى له ، أو يكون بمعنى القبلة والجهة وهذا مطابق لقوله عليه السلام « أعود بنور وجهك الذي أشرقته له الظلمات ، فأضاف النور إلى الوجه ؛ والوجه إلى الذات ، واستعاذ بنور الوجه الكريم ، فلم أن نوره صفة له ، كما أن الوجه صفة ذاتية ؛ وهذا الذي قاله ابن مسعود هو تفسير قوله (الله نور السموات والأرض) فلا تشتغل بأقوال المتأخرين الذين عشت بصائرهم عن معرفة ذلك ، فخذ العلم عن أهله ؛ فهذا تفسير الصحابة رضي الله عنهم .

الخامس عشر : إن من تدبر سياق الآيات والاحاديث والآثار التي فيها ذكر وجهه الله الأعلى ذي الجلال والإكرام قطع ببطلان قول من حملها على المجاز ، وأنه الثواب والجزاء ، لو كان اللفظ صالحاً في ذلك في اللغة ؛ فكيف واللفظ لا يصلح لذلك لغة ؛ فهذا قوله (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) وقوله (وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى)

الوجه السادس عشر : إن الصحابة رضي الله عنهم والتابعين وجميع أهل السنة والحديث والأئمة الأربعة ؛ وأهل الاستقامة من أتباعهم متفقون على أن المؤمنين يرون وجه ربهم في الجنة ؛ وهي الزيادة التي فسر بها النبي (ص) والصحابة (للمؤمنين أحسنوا الحسنى وزيادة) فروى مسلم في صحيحه بإسناده عن النبي (ص) في قوله « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ، قال النظر إلى وجه الله تعالى ، فمن أنكر حقيقة الوجه لم يكن للنظر عنده حقيقة ، ولا سيما إذا أنكر الوجه والعلو ، فيعود النظر عنده إلى خيال مجرد ؛ وإن

أحسن العبارة قال : هو معنى يقوم بالقلب نسبته إليه كمنسبة النظر إلى العين ، وليس في الحقيقة عنده نظر ولا وجه ولا لذة تحصل للناظر .

الوجه السابع عشر : ان الوجه حيث ورد فانما ورد مضافاً إلى الذات في جميع موارد المضاف إلى الرب تعالى نوحان : أعيان قائمة بنفسها كبيت الله وناقته الله وروح الله وعباد الله ورسول الله - فهذا إضافة تشريف وتخصيص وهي إضافة مملوك إلى مالكه (الثاني) صفات لا تقوم بنفسها كعلم الله وحياته وقدرته وعزته وسمعه وبصره ونوره وكلامه ، فهذه إذا وردت مضافة إليه فهي إضافة صفة إلى الموصوف بها .

إذا عرف ذلك فوجهه الكريم وسمعه وبصره إذا أضيف إليه وجب ان تكون إضافته إضافة وصف لا إضافة خلق ، وهذه الاضافة تنفي ان يكون الوجه مخلوقاً وان يكون حشواً في الكلام ؛ وفي سنن أبي داود عنه (مر) انه كان إذا دخل المسجد قال : أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم ، فتأمل كيف قرن في الاستعاذة بين استعاذته بالذات وبين استعاذته بالوجه الكريم - وهذا صريح في إبطال قول من قال انه الذات نفسها وقول من قال انه مخلوق .

الوجه الثامن عشر : ان تفسير وجه الله بقبيلة الله وان قاله بعض السلف كجساهد وتبعه الشافعي ، فإنما قالوه في موضع واحد لا غير وهو قوله تعالى (والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) فثبت ان هذا كذلك في هذا الموضع ، فهل يصح ان يقال ذلك في غيره في المواضع التي ذكر الله تعالى فيها الوجه ، فإفيدكم هذا في قوله (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) وقوله (لا ابتغاء وجهه ربه الأعلى) وقوله (إنما نطعمكم لوجه الله) على أن الصحيح في قوله (فثم وجه الله) انه كقولهم في سائر الآيات التي ذكر فيها الوجه ، فانه قد اطرده مجيئه في القرآن والسنة مضافاً إلى الرب تعالى على طريقة واحدة ومعنى واحد ، فليس فيه معنيان مختلفان في جميع المواضع غير الموضع الذي ذكر في سورة البقرة وهو قوله (فثم وجه الله) وهذا لا يتعين حمله على القبلة والجهة ؛ ولا يتتبع ان يراد به وجه الرب حقيقة ، فحمله على غير القبلة كتنظيره كلها أولى بوضوحه :

الوجه التاسع عشر : انه لا يعرف إطلاق وجه الله على القبلة لغة ولا شرعاً ولا عرفاً بل القبلة لها اسم يخصها ، والوجه له اسم يخصه . فلا يدخل أحدهما على الآخر ، لا يستعار اسمه له نعم القبلة تسمى وجهة كما قال تعالى (ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات أينما تكونوا) وقد تسمى جهة وأصلها وجهة لكن أعلت بحذف فانها كزنته واردة وإنما سميت قبلة ووجهة لان الرجل يقابلها ويواجهها بوجهه وأما تسميتها وجهاً فلا عهد

به ، فكيف إذا أضيف إلى الله تعالى مع انه لا يعرف تسمية القبلة (وجهة الله) في شيء من الكلام مع انها تسمى وجهة ؛ فكيف يطلق عليها وجه الله ولا يعرف تسميتها وجها .
 وأيضاً فمن المعلوم ان قبلة الله التي نصبها لعباده هي قبلة واحدة وهي القبلة التي أمر الله عباده ان يتوجهوا اليها حيث كانوا لا كل جهة يولى الرجل وجهه اليها فإنه يولى وجهه إلى المشرق والمغرب والشمال وما بين ذلك ؛ وايضا تلك الجهات قبلة الله فكيف يقال أى وجهة وجهتموها واستقبلتموها فبى قبلة الله

(فإن قيل) هذا عند اشتباه القبلة على المصلى وعند صلواته النافلة في السفر (قيل) اللفظ لا إشعار له بذلك البته بل هو عام مطلق في الحضر والسفر وحال العلم والاشتباه والقدرة والعجز يوضحه : ان إخراج الاستقبال المفروض والاستقبال في الحضر وعند العلم والقدرة وهو أكثر أحوال المستقبل وحمل الآية على استقبال المسافر في التنفل على الراحلة وعلى حال الغيم ونحوه بعيد جداً عن ظاهر الآية وإطلاقها وعمومها وما قصد بها ، فإن أين من أدوات العموم وقد أكد عمومها بما أرادته التحقيق العموم كقوله (وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) والآية صريحة في انه ايها ولى العبد فثم وجهه الله من حضر أو سفر في صلاة أو غير صلاة ، وذلك ان الآية لا تعرض فيها للقبلة ولا للحكم الاستقبال بل سياقها لمعنى آخر وهو بيان عظمة الرب تعالى وسعته ، وانه أكبر من كل شيء ، وأعظم منه وانه محيط بالعالم العلوى والسفلى ؛ فذكر في أول الآية إحاطة ملكه في قوله (والله المشرق والمغرب) فنبهنا بذلك على ملكه لما بينهما ؛ ثم ذكر عظمته سبحانه وانه أكبر وأعظم من كل شيء فأين ما ولى العبد وجهه فثم وجهه الله ، ثم ختم باسمين دالين على السعة والاحاطة فقال (إن الله واسع عليم) فذكر اسمه الواسع عقيب قوله (فأين ما تولوا فثم وجهه الله) كالتفسير والبيان والتقرير له فتأمله فهذا السياق لم يقصد به الاستقبال في الصلاة بخصوصه وان دخل في عموم الخطاب حضرا أو سفرا بالنسبة إلى الفرض والنفل والقدرة والعجز .

وعلى هذا فالآية باقية على عمومها وأحكامها ليست مفسوخة ولا مخصوصة بل لا يصح دخول النسخ فيها ، لانها خبر عن ملكه للمشرق والمغرب وانه اين ما ولى الرجل وجهه فثم وجهه الله وعن سعته وعلوه ، فكيف يمكن دخول النسخ والتخصيص في ذلك .
 وأيضاً هذه الآية ذكرت مع ما بعدها لبيان عظمة الرب والرد على من جعل له عدلا من خلقه أشركه معه في العبادة ولهذا ذكر بعدها الرد على من جعل له ولداً فقال تعالى (وقالوا

اتخذ الرحمن ولدأ سبحانه بل له ما في السموات) إلى قوله (كُن فيكون) فهذا السياق لا تعرض فيه للقبلة ؛ ولا سياق الكلام لأجلها ؛ وإنما سيق لذكر عظمة الرب وبيان سعة علمه وملكوته وحله ؛ والواسع من أسمائه ، فكيف يجعلون له شريكا بسببه وتمنعون بيوته ومساجده أن يذكر فيها اسمه ، وتسعون في خرابها ، فهذا للمشركين ، ثم ذكر مانسبه إليه النصارى من اتخاذ الولد ، ووسط بين كفر هؤلاء وقوله تعالى (والله المشرق والمغرب) فاللحاق مقام تقرير لأصول التوحيد والإيمان والرد على المشركين ، لا بيان فرع معين جزئى .

يوضحه : ان الله تعالى لما ذكر قبلته التي شرعها عينها دون سائر الجهات بأنها شرط المسجد الحرام ، وأكد ذكرها مرة بعد مرة تعيينا لها دون غيرها من الجهات بأنها القبلة التي رضيها ؛ وشرعها وأحبها لعباده ، ولم يذكر أنها كل جهة ، بل أخبر أنها قبلة يرضاها رسوله (ص) وجعل استقبالها من اعلام نبوة رسوله (ص) فقال تعالى (وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم) أى ذلك الاستقبال ؛ وأكد أمر هذه القبلة تأكيذا أزال به استقبال غيرها ، وأن تكون قبلة شرعها .

الوجه العشرون : إنه سبحانه أخبر عن الجهات التي تستقبلها الأمم منكرا مطلقا غير مضافة إليه ، وأن المستقبل لها هو موليا وجهه ؛ لا أن الله شرعها له وأمره بها ؛ ثم أمر أهل قبلته بالمبادرة والمسابقة إلى الخير الذى ادخره لهم وخصهم به ، ومن جملة هذه القبلة التي خصهم دون سائر الأمم فقال تعالى (ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات) إلى قوله (قدير)

فتأمل هذا السياق في ذكر الوجوه المختلفة التي توليها الأمم وجوههم ، ونزل عليه قوله (والله المشرق والمغرب) إلى قوله (واسع عليم) وانظر هل يلائم السياق السياق والمعنى والمعنى وبطابقه ، أم هما سياقان دل كل منهما على معنى غير المعنى الآخر ، فالالفاظ غير الالفاظ والمعنى غير المعنى .

الوجه الحادى والعشرون : إنه لو كان المراد بوجه الله قبلة الله لكان قد أضاف إلى نفسه القبل كلها ، ومعلوم أن هذه إضافة تخصيص ونشريف إلى إلاميته ومحبه ، لا إضافة عامة إلى ربوبيته ومشيتته ، وما هذا شأنها لا يكون المضاف الخاص إلا كبيت الله وناقة الله وروح الله ، فإن البيوت والنوق والأرواح كلها لله ، ولكن المضاف إليه بعضها ؛ فقبلة الله منها هي قبلة بيته لا كل قبلة ، كما أن بيته هو البيت المخصوص لا كل بيت .

الوجه الثانى والعشرون : أن يقال حمل الوجه في الآيه على الجهة والقبلة ، إما أن

يكون هو ظاهر الآية أو يكون خلاف الظاهر ، ويكون المراد بالوجه وجه الله حقيقة ، لأن الوجه إنما يراد به الجهة والقبلة إذا جاء مطلقاً غير مضاف إلى الله تعالى كما في حديث الاستسقاء : فلم يقدم أحد من وجه من الوجوه إلا أخبر بالجوهر ، أو يكون ظاهر الآية الأمرين كليهما ولا تنافي بينهما ؛ فأينما ولى العبد وجهه في صلاة تولية مأموراً بها فهي قبلة الله ، وثم وجه الله ، فهو مستقبل قبلته ووجهه أو تكون الآية مجملة محتملة للأمرين فإن كان الأول هو ظاهرها لم يكن حملها عليه مجازاً ، وكان ذلك حقيقتها ، ومن يقول هذا يقول وجه الله في هذه الآية قبلته وجهته التي أمر باستقبالها بخلاف وجهه في قوله (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) وتلك النصوص التي ذكرناها ، وغاية ذلك أن يكون الوجه لفظاً مشتركاً قد استعمل في هذا تارة وفي هذا تارة ، فمن أين يلزم من ذلك أن يكون وجه الرب ذو الجلال والإكرام مجازاً ، وأن لا يكون له وجه حقيقة ؟ لولا التلبس والترويح بالباطل .

وإن كان الثاني فالأمر ظاهر . وإن كان الثالث فلا تنافي بين الأمرين ، فأينما ولى المصلي وجهه فهي قبلة الله ، وهو مستقبل وجهه ربه ، لأنه واسع . والعبد إذا قام إلى الصلاة فإنه يستقبل ربه تعالى ؛ والله مقبل على كل مصلى إلى جهة من الجهات المأمور بها بوجهه ؛ كما تواترت بذلك الأحاديث الصحيحة عن النبي (ص) مثل قوله : إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يبصقن قبل وجهه ؛ فإن الله قبل وجهه ، وفي لفظه : فإن ربه بينه وبين القبلة .

وقد أخبر أنه حينما توجه العبد فإنه مستقبل وجهه الله ؛ فإنه قد دل العقل والقطرة وجميع كتب الله السماوية على أن الله تعالى عال على خلقه فوق جميع المخلوقات ، وهو مستو على عرشه ، وعرشه فوق السموات كلها ، فهو سبحانه محيط بالعالم كله ؛ فأينما ولى العبد فإن الله مستقبله ، بل هذا شأن مخلوقه المحيط بما دونه ، فإن كل خط يخرج من المركز إلى المحيط فإنه يستقبل وجه المحيط ويواجهه ، والمركز يستقبل وجه المحيط ، وإذا كان على المخلوقات المحيط يستقبل سافلها المحاط به بوجهه من جميع الجهات والجوانب ، فكيف بشأن من هو بكل شيء محيط ؛ وهو محيط ولا يحاط به ؛ كيف يتنع أن يستقبل العبد وجهه تعالى حيث كان وأين كان ؛ وقوله (ثم وجه الله) إشارة إلى مكان موجود والله تعالى فوق الامكنة كلها ليس في جوفها ؛ وإن كانت الآية مجملة محتملة لأمرين لم يصح دعوى المجاز فيها ولا في وجه الله حيث ورد ، فبطل دعواهم أن وجه الله على المجاز لا على الحقيقة . بوضحه :

الوجه الثالث والعشرون : إنه لو أريد بالوجه في الآية الجهة والقبلة لكان وجه الكلام أن يقال (فأينما تولوا فهو وجه الله) لأنه إذا كان المراد بالوجه الجهة فهي التي تولى نفسها ، وإنما يقال ثم كذا إذا كان هناك أمران ، كقوله تعالى (وإذا رأيت ثم رأبت نعيماً وملئاً كبيراً) فالنعيم والملئ ثم لا أنه نفس الظرف . والوجه لو كان المراد به الجهة نفسها لم يكن ظرفاً لنفسه ، فإن الشيء لا يكون ظرفاً لنفسه ؛ فتأمله

الأ ترى إنك إذا أشرت إلى جهة الشرق والغرب لا يصح أن تقول : ثم جهة الشرق و ثم جهة الغرب ، بل تقول : هذه جهة الشرق وهذه جهة الغرب ، ولو قلت : هناك جهة الشرق والغرب لكان ذكر اللفظ لغواً ، وذلك لأن ثم إشارة إلى المكان البعيد فلا يشار بها إلى القريب ، والجهة والوجهة مما يحاذيك إلى آخرها ، فجهة الشرق والغرب وجهة القبلة مما يتصل لك إلى حيث ينتهي ، فكيف يقال فيها ثم إشارة إلى البعيد بخلاف الإشارة إلى وجه الرب تبارك وتعالى ، فإنه يشار إلى حيث يشار إلى ذاته ، ولهذا قال غير واحد من السلف : فثم الله تحقيقاً ، لأن المراد وجهه الذي هو من صفات ذاته والإشارة إليه بأنه ثم كالإشارة إليه بأنه فوق سمواته ، وعلى العرش وفوق العالم .

الوجه الرابع والعشرون : إن تفسير القرآن بعصه ببعض أولى التفسير ما وجد إليه السبيل ، ولهذا كان يعتمد الصحابة والتابعون والأئمة بعدهم ، والله تعالى ذكر في القرآن القبلة باسم القبلة والوجهة ، وذكر وجهه الكريم باسم الوجه المضاف إليه ؛ فتفسيره في هذه الآية بنظائره هو المتعين .

الوجه الخامس والعشرون : إن الآية لو احتملت كل واحد من الأمرين لكان الأولى بها إرادة وجهه الكريم ذي الجلال والإكرام ، لأن المصلى مقصوده التوجه إلى ربه ، فكان من المناسب أن يذكر أنه إلى أي الجهات صليت فأنت متوجه إلى ربك ، ليس في اختلاف الجهات ما يمنع التوجه إلى ربك . فجاءت الآية وافية بالمقصود فقال (والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) فأخبر أن الجميع ملكه وقد خلقه ، وقد علم بالفطرة والشرع أن الله تعالى فوق العالم محيط بال مخلوقات عال عليها بكل اعتبار ، فمن استقبل جهة من الشرق أو الغرب ؛ أو الشمال أو الجنوب أو بين ذلك ، فإنه متوجه إلى ربه حقيقة ، والله تعالى قبل وجهه إلى أي جهة صلى ، وهو مع ذلك فوق سمواته عال على عرشه ؛ ولا يتوهم تنافي هذين الأمرين ، بل اجتماعهما هو الواقع ؛ ولهذا عامة أهل الإثبات جعل هذه الآية من آيات الصفات وذكرها مع نصوص الوجه ؛ مع قولهم إن الله تعالى فوق سمواته على عرشه .

الوجه السادس والعشرون : إنك إذا تأملت الأحاديث الصحيحة وجدتها مفسرة
للآية مشتقة منها ، كقوله صلى الله عليه وسلم ، إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإنما يستقبل ربه ، وقوله
« فأنه يقبل عليه بوجهه ما لم يصرف وجهه عنه ، وقوله « إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا
يصفق قبل وجهه ، وقوله « فإن الله بينه وبين القبلة ، وقوله « إن الله يأمركم بالصلاة
فإذا صليتم فلا تلتفتوا ؛ فإن الله ينصب وجهه لوجه عبده في صلاته ما لم يلتفت ، رواه
ابن حبان في صحيحه والترمذى وقال « إن العبد إذا توجهاً فأحسن الوضوء ثم قام إلى
الصلاة أقبل الله عليه بوجهه فلا ينصرف عنه حتى ينصرف أو يحدث حدث سواه ،
وقال جابر رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، إذا قام العبد يصلى أقبل الله عليه بوجهه
فإذا التفت أعرض الله عنه وقال : يا ابن آدم أنا خير من تلتفت إليه ، فإذا أقبل على
صلاته أقبل الله عليه ، فإذا التفت أعرض الله عنه ،

وقال ابن عمر عن النبي (ص) « إذا صلى أحدكم فلا يتنخمّن تجاه وجه الرحمن ،
وقال أبو هريرة عن النبي (ص) « إن العبد إذا قام إلى الصلاة فإنه بين عينى الرحمن ،
فإذا التفت قال له : ابن آدم إلى من تلتفت ؟ إلى خير لك منى تلتفت ،

المثال السادس : قوله تعالى (الله نور السموات والأرض) ومن أسمائه النور ، وقالت
المعطلة ذلك مجاز ، معناه منور السموات والأرض بالنور المخلوق ، قالوا ويقع من المجاز
لأن كل عاقل يعلم بالضرورة أن الله تعالى ليس هو هذا النور المنبسط على الجدران ؛
ولا هو النور الفاضل من جرم الشمس والقمر والنار ، فإما أن يكون مجازاً منور
السموات ، أو هادى أهلها .

ويطلق هذا يتبين بوجهه (الأول) ان النور جاء في أسمائه تعالى ، وهذا الاسم بما
تلفته الأمة بالقبول وأثبتوه في أسمائه الحسنى ، وهو في حديث أبي هريرة الذى رواه
الوليد بن مسلم ؛ ومن طريقه رواه الترمذى والنسائى ولم ينكره أحد من السلف ولا أحد
من أئمة أهل السنة ؛ ومحال أن يسمى نفسه نوراً ، وليس له نور ولا صفة النور ثابتة له
كما أن من المستحيل أن يكون عليهما قديراً سميعاً بصيراً ، ولا علم له ولا قدرة ، بل صحة
هذه الاسماء عليه مستلزمة لثبوت معانيها له ، وانتفاء حقائقها عنه مستلزم لنفيها عنه ،
والثانى باطل قطعاً فتعين الأول .

الوجه الثانى : إن النبي (ص) لما سأله أبو ذر هل رأيت ربك ؟ قال « نور أنى
أراه ، رواه مسلم في صحيحه ، وفي الحديث قولان (أحدهما) أن معناه ثم نور ، أى
فهناك نور منغى رؤيته ؛ وبدل على هذا المعنى شيثان (أحدهما) قوله في اللفظ الآخر في

الحديث « رأيت نوراً ، فهذا النور الذى رآه هو الذى حال بينه وبين رؤية الذات .
 (الثانى) قوله فى حديث أبى موسى « إن الله لا ينام ولا يبتغى له أن ينام ، يخفض
 القسط ويرفعه ، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار ، وعمل النهار قبل عمل الليل ، حجاب
 النور ، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه ، رواه مسلم فى
 صحيحه . وقال عثمان بن سعيد الدارمى : حدثنا محمد بن كثير ، أخبرنا سفيان عن عبيد
 المكتب عن مجاهد عن ابن عمر قال « احتجب الله عن خلقه بأربع : بنار وظلمة ونور
 وظلمة ، وقال حدثنا موسى بن اسماعيل عن حماد بن سلمة عن أبى عمران الجونى عن
 زرارة بن أوفى أن النبى صلى الله عليه وسلم سأل جبريل « هل رأيت ربك ؟ ، فانتفض
 جبريل وقال : يا محمد إن بينى وبينه سبعين حجاباً من نور ، لو دنوت من أدناها
 لأحترقت ، (المعنى الثانى) فى الحديث : إنه سبحانه نور فلا يمكننى رؤيته ، لأن نوره
 الذى لو كشف الحجاب عنه لأحترقت السموات والأرض وما بينهما مانع من رؤيته ،
 فإن كان المراد هو المعنى الثانى فظاهر ، وإن كان الأول فلا ريب أنه إذا كان نور الحجاب
 مانعاً من رؤية ذاته فنور ذاته سبحانه أعظم من نور الحجاب ، بل الحجاب إنما استنار
 بنوره ، فإن نور السموات إذا كان من نور وجهه كما قال عبد الله بن مسعود ، فنور
 الحجاب الذى فوق السموات أولى أن يكون من نوره ، وهل يعقل أن يكون النور
 حجاب من ليس له نور ، هذا أبين المحال ، وعلى هذا فلا تناقض بين قوله صلى الله
 عليه وسلم « رأيت نوراً ، وبين قوله « نور أنى أراه ، فإن المنى مكافئة الرؤية للذات
 المقدسة ؛ والمثبت رؤية ما ظهر من نور الذات . يوضحه :

الوجه الثالث : وهو أن ابن عباس جمع بين الأمرين فقال : رأى محمد ربه عز وجل
 فقيل له : أليس الله تعالى يقول (لا تدركه الأبصار) فقال ويحك ، ذاك إذا تجلى بنوره
 الذى هو نوره لم يقم له شيء ، فأخبر أن الأبصار لا تدرك نفس ذاته إذا تجلى بنوره
 الذى هو نوره . فهذا موافق لقول النبى صلى الله عليه وسلم « نور أنى أراه ، ولقوله
 رأيت نوراً .

الوجه الرابع : إن الرب سبحانه أخبر أنه لما تجلى للجبل وظهر له أمر ما من نور
 ذاته المقدسة صار الجبل دكاً . فروى حميد عن ثابت عن أنس عن النبى (ص) فى قوله
 تعالى (فلما تجلى ربه للجبل) أشار أنس بطرف أصبعه على طرف خنصرة ، وكذلك أشار
 ثابت ، فقال له حميد الطويل : ما تريد يا أبا محمد ؟ فرجع ثابت يده فضرب صدره ضربة
 شديدة وقال : من أنت يا حميد ؛ يحدثنى أنس عن النبى (ص) وتقول أنت ما تريد بهذا .

ومعلوم أن الذي أصار الجبل إلى هذه الحال ظهور هذا القدر من نور الذات له بلا واسطة ، بل تجلى ربه له سبحانه .

الوجه الخامس : ما ثبت في الصحيحين عن ابن عباس أن النبي (ص) كان يقول إذا قام من الليل : اللهم لك الحمد ، أنت نور السموات والأرض ، الحديث ، وهو يقتضى أن كونه نور السموات والأرض مغاير لكونه رب السموات والأرض . ومعلوم أن إصلاحه السموات والأرض بالأنوار وهدايته لمن فيهما هي ربوبيته ، فدل على أن معنى كونه نور السموات والأرض أمر وراء ربوبيتهما . يوضحه :

الوجه السادس : وهو أن الحديث تضمن ثلاثة أمور شاملة عامة للسموات والأرض وهو ربوبيتهما وقيوميتهما ونورهما ؛ فكونه سبحانه رباً لهما وقيوماً لهما ونوراً لهما أوصاف له ، فآثار ربوبيته وقيوميته ونوره قائمة بهما ، وصفة الربوبية وامتصاصها هو الخلق المنفصل ، وهذا كما أن صفة الرحمة والقدرة والإرادة والرضى والغضب قائمة به سبحانه ، والرحمة الموجودة في العالم ؛ والإحسان والخير . والنعمة والمعقوبة آثار تلك الصفات ، وهي منفصلة عنه ، وهكذا عليه القائم به هو صفته . وأما علوم عباده فمن آثاره ، وقدرتهم من آثار قدرته ، فالتبس هذا الموضوع على منكرى نوره سبحانه ، ولبسوا على الجبال فقالوا : كل عاقل يعلم بالبدية أن الله سبحانه ليس هو هذا النور الفاضل من جرم الشمس والقمر والنار ؛ فلا بد من حمل قوله نور السموات والأرض على معنى أنه منور السموات والأرض ؛ وهاد لاهل السموات والأرض وحينئذ فنقول في :

الوجه السابع : أسأتم الظن بكلام الله ورسوله (ص) حيث فهمتم أن حقيقته ومدلوله أنه سبحانه هو هذا النور الواقع على المحيطان والجدران ، وهذا الفهم الفاسد هو الذى أوجب لكم إنكار حقيقة نوره وجده ؛ وجمعتم بين الفهم الفاسد وإنكار المعنى الحق ، وليس ما ذكرتم من النور هو نور الرب القائم به الذى هو صفته ، وإنما هو مخلوق له منفصل عنه ، فإن هذه الأنوار المخلوقة إنما تكون في محل دون محل ؛ فالنور الفاضل عن النار أو الشمس أو القمر إنما هو نور لبعض الأرض دون بعض ، فإننا نعلم أن نور الشمس الذى هو أعظم من نور القمر والكواكب والنار ؛ ليس هو نور جميع السموات والأرض ومن فيهن ، فمن ادعى أن ظاهر القرآن وكلام الرسول (ص) أن نور الرب سبحانه هو هذا النور الفاضل فقد كذب على الله ورسوله ، فلو كان لفظ النص : الله هو النور الذى تعابونه وتروونه في السموات والأرض لكان لفهم هؤلاء وتحريفهم مستنداً ما . أملاً ولفظ النص (الله نور السموات والأرض) فمن أين يدل هذا بوجه ما أنه النور

الفائض عن جرم الشمس والقمر والنار ، فأخراج نور الرب تعالى عن حقيقته وحمل لفظه على مجازه إنما استند إلى هذا الفهم الباطل الذي لم يدل عليه اللفظ بوجه .

الوجه الثامن : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم فسر هذه الآية بقوله : أنت نور السموات والأرض ، ولم يفهم منها أنه هو هذا النور المنبسط على الحيطان والجدران ؛ ولا يفهمه الصحابة عنه ، بل علموا أن لنور الرب تعالى شأناً آخر هو أعظم من أن يكون له مثال . قال عبد الله بن مسعود : ليس عند ربكم ليل ولا نهار ، نور السموات والأرض من نور وجهه ، فهل أراد ابن مسعود أن هذا النور الذي على الحيطان ووجه الأرض هو عين نور الوجه الكريم ، أو فهم هذا عنه ذر فهم مستقيم ، فالقرآن والسنة وأقوال الصحابة رضى الله عنهم متطابقة يوافق بعضها بعضاً ، وتصرح بالفرق الذى بين النور الذى هو صفته ، والنور الذى هو خالق من خلقه ؛ كما تفرق بين الرحمة التى هى صفته ، والرحمة التى هى مخلوقة ، ولكن لما وجدت فى رحمته سميت برحمته ، وكما أنه لا يماثل فى صفة من صفات خلقه ؛ فكذلك نوره سبحانه ، فأى نور من الأنوار المخلوقة إذا ظهر للعالم وواجهه أحرقه ؟ وأى نور إذا ظهر منه للجبال الشاخنة قدراً ما جعلها دكا ؛ وإذا كانت أنوار الحجب لو دنا جبرائيل من أدناها لا احترق : فما الظن بنور الذات .

الوجه التاسع : انه قال تعالى (وأشرق الأرض بنور ربها) فأخبر أن الأرض يوم القيامة تشرق بنوره ؛ وهو نوره الذى هو نوره ، فإنه سبحانه يأتى لفصل القضاء بين عباده وينصب كرسيه بالأرض ، فإذا جاء الله تعالى أشرق الأرض ، وحق لها أن تشرق بنوره ، وعند المعطلة لا يأتى ولا يجيء ، ولا له نور تشرق به الأرض .

الوجه العاشر : ما رواه محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : بيننا أهل الجنة فى نعيمهم إذ سطع لهم نور . فرفعوا رؤسهم فإذا الجبار جل جلاله وقد أشرق عليهم من فوقهم وقال : يا أهل الجنة سلام عليكم ؛ فذلك قوله تعالى (سلام قولاً من رب رحيم) قال ثم يتوارى عنهم وتبقى رحمته وبركته عليهم فى ديارهم ، رواه الحاكم فى صحيحه وابن ماجه فى سننه ، فهذا نور مشاهد قد سطع لهم حتى حركهم واستفزهم إلى رفع رؤسهم إلى فوق .

الوجه الحادى عشر : إن النص قد ورد بتسمية الرب نوراً ؛ وبأن له نوراً مضافاً إليه ، وبأنه نور السموات والأرض ؛ وبأن حجاب نوره ، فهذه أربعة أنواع (فالاول) يقال عليه سبحانه بالإطلاق ، فإنه النور الهادى (والثانى) يضاف إليه كما يضاف إليه حياته وسمعته ؛ وبصره وعزته ، وقدرته وعلمه ؛ وثالثة يضاف إلى وجهه وثالثة يضاف

إلى ذاته (فالاول) إضافته كقوله ، أعوذ بنور وجهك ، وقوله ، نور السموات والأرض من نور وجهه ، (والثاني) إضافته إلى ذاته كقوله ، وأشرقت الأرض بنور ربها ، وقول ابن عباس ، ذلك نوره الذى إذا تجلّى به ، وقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث عبد الله بن عمرو ، إن الله خلق خلقه فى ظلمة ثم ألقى عليهم من نوره ، الحديث . (والثالث) وهو إضافة نوره إلى السموات والأرض ؛ كقوله (الله نور السموات والأرض) (والرابع) كقوله ، حجاب النور ، فهذا النور المضاف إليه يجيء على أحد الوجوه الأربعة ، والنور الذى احتجب به سمي نوراً وناراً ، كما وقع التردد فى لفظه فى الحديث الصحيح ؛ حديث أبى موسى الأشعرى وهو قوله ، حجاب النور أو النار ، فإن هذه النار هى نور ؛ وهى التى كلم الله كلمه موسى فيها ، وهى نار صافية لها إشراق بلا إحراق .

فالاقسام ثلاثة : إشراق بلا إحراق ، كنور القمر ، وإحراق بلا إشراق ، وهى نار جهنم ، فإنها سوداء محرقة لا تضيء ؛ وإشراق بإحراق ، وهى هذه النار المضيئة ، وكذلك نور الشمس له الإشراق والإحراق ، فهذا فى الأنوار المشهودة المخلوقة ، وحجاب الرب تبارك وتعالى نور وهو نار ؛ وهذه الأنواع كلها حقيقة بحسب مراتبها ، فنور وجهه حقيقة لا مجاز ، وإذا كان نور مخلوقاته كالشمس والقمر والنار حقيقة ؛ فكيف يكون نوره الذى نسبة الأنوار المخلوقة إليه أقل من نسبة سراج ضعيف إلى قرص الشمس ، فكيف لا يكون هذا النور حقيقة .

الوجه الثانى عشر : إن إضافة النور إليه سبحانه لو كان إضافة ملك وخلق لكانت الأنوار كلها نوره ؛ فكان نور الشمس والقمر والمصباح نوره ، فإن كانت حقيقة هذه الإضافة إضافة مخلوق إلى خالقه كان نور المصباح نوره حقيقة ، فيا عجبا لكم : أنكرتم أن يكون الله سبحانه نور السموات والأرض حقيقة ؛ وأن يكون لوجهه نور حقيقة ، ثم جعلتم نور الشمس والقمر والمصابيح نوره حقيقة ، وقد علم الناس بالضرورة فساد هذا ، وإن نوره المضاف إليه يختص به لا يقوم بغيره ؛ فإن نور المصباح قام بالقتيلة منبسطاً على السقف والجدران ، وليس ذلك هو نور الرب تعالى الذى هو نور ذاته ووجهه الأعلى ؛ بل ذلك هو المضاف إليه حقيقة ، كما أن نور الشمس والقمر والمصباح مضاف إليها حقيقة ، قال تعالى (هو الذى جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً) وقال تعالى (وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً) وقال تعالى (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور) فهذا نور مخلوق قائم بجرم مخلوق ، لا يسمى به الرب تعالى ولا

يوصف به ؛ ولا يضاف إليه إلا على جهة أنه مخلوق له مجعول ، لا على أنه وصف له قائم به ، فالتسوية بين هذا وبين نور وجهه الذي أشرفت له الظلمات ، وصلاح عليه أمر الدنيا والآخرة واستماد به العائدون ؛ من أبطال الباطل .

الوجه الثالث عشر : إن مثبتى الصفات كأبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب وأبي الحسن الأشعري وأئمة أتباعهما لم يذكروا الخلاف في ذلك إلا عن المعتزلة ، فإنكار كونه نوراً هو قول المبتدعة . قال ابن فورك في كتابه الذي سماه مقالات أبي محمد بن كلاب وأبي الحسن الأشعري وذكر اتفاقهما إلا فيما بدر من الأمور اللفظية إلى أن قال :

إن المشهور من مذهبه بأن الله سبحانه نور لا كالأنوار حقيقة لا بمعنى إنه هاد ، وعلى ذلك نص في كتاب التوحيد في باب مفرد ، لذلك تكلم فيه على المعتزلة ، إذ تأولوا ذلك على معنى أنه هاد . فقال : إن سألت سائل عن الله عز وجل أنور هو؟ قيل له كلامك يحتمل وجهين : إن كنت تريد أنه نور يتجزأ تجوز عليه الزيادة والنقصان فلا ؛ وهذه صفة النور المخلوق ؛ وإن كنت تريد معنى ما قاله الله سبحانه (الله نور السموات والأرض) فأنه سبحانه نور السموات والأرض على ما قال .

فإن قال : فما معنى قولك نور ؟ قيل له : قد أخبرناك ما معنى النور المخلوق وما معنى النور الخالق ، وهو الله سبحانه الذي ليس كمثل شيء ، ومن تعدى أن يقول الله نور فقد تعدى إلى غير سبيل المؤمنين ، لأن الله لم يكن يسمى نفسه لعباده بما ليس هو به ، فإن قال : لا أعرف النور إلا هذا النور المضيء المتجزئ . قيل له : فإن كان لا يكون نور إلا كذلك ؛ فكذلك لا يكون شيئاً إلا وحكمه حكم ذلك الشيء .

ثم قال ابن فورك : فإذا قال الله عز وجل إن نور ، قلت أنا هو نور على ما قال سبحانه وتعالى ، وقلت أنت ليس هو نور ، فمن المثبت له على الحقيقة أنا أو أنت ، وكيف يتبين الحق فيه إلا من جهة ما أخبر الله سبحانه ، والدافع لما قال الله كافر بالله ، وإن لزمنا أن لا نقول إن الله نور ، لأن ذلك موجود في الخلق ، لزمنا أن لا نقول إن الله حتى سميع بصير موجود ، لأن ذلك موجود في الخلق ، ومعنا في هذه الباب خلاف معناكم ، لأن معناكم في ذلك التعطيل ، ومعنا في قولنا ؛ الله نور ، ثبت الله تعالى على ما ورد به في كتابه بما تسمى به عندنا ؛ فمن متبعون ما أخبرنا به في كتابه ، فإن جاز لكم أن تقولوا شيئاً لا كالأشياء ، جاز لنا أن نقول نور لا كالأنوار ، وأنتم ظانمة فيما سألتكم ؛ جعدة لما أخبر به عن نفسه في كتابه ، ونحن وأنتم متفقون إن أقررتم بالكتاب أن الله نور السموات والأرض ؛ ومختلفون في أن نقول نور فقلنا نحن نور ؛ وقلتم أنتم

لا نقول نور ، فإن زعمتم أن معنى نور معنى هاد ؛ قلنا لكم فيجوز أن يكون غير نور بمعنى أنه هاد ؛ فإن قلتم : لا ، كذبتكم القياس واللغة ، وإن قلتم نعم ، قلنا لكم سويتم بين النور والهادى الذى هو غير الله وبينه إن كان هو النور الهادى ، ومعنى هذا نور ، معنى كون هذا فقد استويا فى معنيهما وأسمائهما ، فدخلتم فيما عبتم على مخالفكم

فإن قلتم : فالنور لا يكون إلا جسداً بجسداً أو ضياءً ساطعاً ، قلنا ولا يكون عالم بصير إلا لحماً ودماً متجزئاً متبعضاً ، فإن جاز قياسكم على مخالفكم جاز قياسه عليكم ، فإن قلتم يجوز أن يكون عالم لا لحم ولا دم ، قيل لكم كذلك يجوز أن يكون نور لا جسد ولا ضوء ساطع ، وليس لكم إلا التعطيل والنفي لله سبحانه .

قال ابن فورك : وإنما استوفيت هذا الفصل من كتابه رحمه الله بألفاظه لتحقيقه هذا الوصف لله تمسكاً بحكم الكتاب ؛ وإنه لا يرى أن يعدل عن الكتاب ما وجد السبيل إلى التمسك به لرأى وهوى لا يوجبه أصل صحيح ، قال :

فقد كشف عن ذلك بغاية البيان ، وأزال اللبس فيه ، وإن السمع هو الحجية فى تسمية الله سبحانه ؛ ولا يجب أن يحمل على المجاز ، لأنه يوجب أن يحمل ما ورد به السمع من أسماء تعالى على المجاز .

وقال أبو بكر بن العربي : قد اختلف الناس بعد معرفتهم بالنور على ستة أقوال : الأولى : معناه هاد ؛ قاله ابن عباس . والثانى : معناه منور ؛ قاله ابن مسعود . وروى أن فى مصحفه منور السموات والأرض . والثالث : مزين ، وهو يرجع إلى معنى منور ، قاله أبي بن كعب . الرابع : أنه ظاهر . الخامس : ذو النور . السادس : إنه نور لا كالأنوار . قاله أبو الحسن الأشعري .

قال : وقالت المعتزلة : لا يقال له نور إلا بإضافة ؛ قال والصحيح عندنا أنه نور لا كالأنوار ، لأنه حقيقة والعدول عن الحقيقة إلى أنه هاد ومنور ؛ وما أشبه ذلك هو مجاز من غير دليل لا يصح .

(قلت) أما حكايته عن ابن عباس أنه بمعنى هاد فعمدته على التفسير الذى رواه الناس عن عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة الوالى عن ابن عباس وفى ثبوت ألفاظه عن ابن عباس نظر ، لأن الوالى لم يسمها من ابن عباس فهو منقطع ، وأحسن أحواله أن يكون منقولاً عن ابن عباس بالمعنى ، ولو صح ذلك عن ابن عباس فليس مقصوده به نفي حقيقة النور عن الله ؛ وإنه ليس بنور ؛ ولا نور له ، كيف وإن عباس هو الذى سمع من النبي (ص) قوله فى صلوة الليل اللهم لك الحمد ، أنت نور

السموات والأرض ومن فيهن ، وهو الذى قال لعكرمة لما سأله عن قوله (لا تدرى
 الأبصار) قال ويحك ذاك نوره الذى هو نوره ، إذا تجلى بنوره لم يدركه شيء ، كيف
 ولفظ الآية والحديث ينبو عن تفسير النور بالهادى ؛ لأن الهداية تختص بالحيوان ،
 وأما الأرض نفسها والسماء فلا توصف بهدى ، والقرآن والحديث وأقوال الصحابة
 صريح بأنه سبحانه وتعالى نور السموات والأرض ، ولكن عادة السلف أن يذكر أحدهم
 فى تفسير اللفظة بعض معانيها ولازماً من لوازمها أو الغاية المقصودة منها ، أو مثلاً ينبه
 السامع على نظيره ، وهذا كثير فى كلامهم لمن تأمله ؛ فكونه سبحانه هادياً لا يتنافى
 كونه نوراً .

وأما ما ذكره عن ابن مسعود أنه بمعنى منور ، وأنها فى مصحفه كذلك ، فهذا لا يتنافى
 كونه فى نفسه نوراً ، وأن يكون النور من أسمائه وصفاته بل يؤكد ذلك ، فإن الموجودات
 النورانية نوعان (منها) ما هو فى نفسه مستنير ولا ينير غيره كالجوهر مثلاً ، فهذا لا يقال
 له نور ، ومنها ما هو مستنير فى نفسه وهو منير لغيره كالشمس والقمر والنار ، وليس
 فى الموجودات ما هو منور لغيره ، وهو فى نفسه ليس بنور ، بل إيارته لغيره فرع كونه
 نوراً فى نفسه ؛ فقراءة ابن مسعود منور تحقيق لمعنى كونه نوراً ، وهذا مثل كونه متكلماً
 معلماً مرشداً ؛ متقدراً لغيره ، فإن ذلك فرع كونه فى نفسه متكلماً عالماً رشيداً قادراً ،
 وقد صرح ابن مسعود بأن نور السموات والأرض من نور وجهه تبارك وتعالى .

وأما ما حكاه عن أبي بن كعب أنه بمعنى مزين فلا أصل له عن أبي ، وهو بالكذب
 عليه أشبه ؛ فإن تفسير أبي لهذه الآية معروف ، رواه عنه أهل الحديث من طريق الربيع
 ابن أنس عن أبي العالية عن أبي ، ذكره ابن جرير ومعمرو وكيع وهشيم ، وابن المبارك
 وعبد الرزاق والإمام أحمد وإسحاق وخلائق غيرهم .

وذكر ابن جرير وسعيد وعبد بن حميد وابن المنذر فى تفاسيرهم من طريق عبد الله
 ابن موسى عن أبي جعفر الرازى عن الربيع بن أنس عن أبي العالية عن أبي بن كعب فى قول
 الله تعالى (الله نور السموات والأرض) قال فبدأ بنور نفسه فذكره ، ثم ذكر نور
 المؤمن فقال (مثل نوره) يقول مثل نور المؤمن ؛ قال وكان أبي بن كعب يقرؤها كذلك
 (مثل نور المؤمن) قال فهو عبد جعل الإيمان والقرآن فى صدره كالمشكاة ، قال المشكاة
 صدره فيها مصباح ، قال المصباح القرآن والإيمان الذى جعل فى صدره المصباح فى
 زجاجة ؛ قال الزجاج قلبه ؛ كأنها كوكب درى ؛ قال قلبه لما استنار فيه الإيمان والقرآن
 كأنه كوكب درى ، يقول مضىء ، يوقد من شجرة مباركة ، قال كالشجرة المباركة الإخلاص

الله وحده وعبادته وحده لا شريك له ، لا شرقية ولا غربية ، قال فمثل كمثل شجرة التفت بها الشجر ، فهي خضراء ناعمة لا تصيبها الشمس على أى حال كانت ، لا إذا طلعت ولا إذا غربت . قال فذلك هذا المؤمن قد أُجبر من أن يضل شيئا من الفتن وقد ابتلى بها فثبته الله ، فما هو بين أربع خلال : إن أعطى شكر ، وإن ابتلى صبر ، وإن قال صدق ؛ وإن حكم عدل ، فهو في الناس كرجل يمشى في قبور الأموات ، نور على نور ، فهو يتقلب في خمسة من النور ، فكلامه نور . وعمله نور . ومدخله نور . ومخرجه نور . ومصيره إلى النور يوم القيامة إلى الجنة .

قال ثم ضرب مثلا آخر للكافر (والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة) الآية . قال : فكذلك الكافر في يوم القيامة ، وهو يحسب أن له عند الله خيراً فلا يجده فيدخله النار .

قال وضرب مثلا آخر للكافر فقال (أو كظلمات في بحر لجي) الآية . فهو يتقلب في خمسة من الظلم : فكلامه ظلمة . وعمله ظلمة . ومدخله ظلمة . ومخرجه ظلمة . ومصيره إلى الظلمات إلى النار .

فهذا التفسير المعروف عن أبي لا ما ذكره .

وأما قوله يصح أن يكون النور صفة فعل على معنى انه ظاهر ، فما أبعد عن الصواب وكونه ظاهراً ليس بصفة فعل ، فإنه الأول والآخر ، والظاهر والباطن ؛ وتلك صفات ذاته المقدسة لا أفعال .

قال الأشعري في الإبانة ، قال الله تعالى (الله نور السموات والأرض مثل نوره) فسمى نفسه نوراً ، والنور عند الأمة لا يتخلو من أحد معنيين : إما أن يكون نوراً يسمع أو نوراً يرى ، فمن زعم أن الله يسمع ولا يرى كان مخطئاً في نفسه رؤية ربه وتكذيبه بكتابه عز وجل وقول نبيه ﷺ . هذا لفظه

وقال القاضي أبو يعلى : فأما قوله في حديث جابر بين أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور من فوق رؤسهم ، فإذا الرب قد أشرف عليهم من فرقهم وقال السلام عليكم يا أهل الجنة قل فذلك قوله تعالى (سلام قولاً من رب رحيم) قال فينظر إليهم وينظرون إليه فلا يتفتنون إلى شيء من النعيم ما داموا ينظرون إليه . قال : فلا يتمتع جملة على ظاهره وانه نور ذاته ، لانه إذا جاز أن تظهر لهم ذاته فيرونها ، جاز أن يظهر لهم نورها فيرونها ؛ لان للنور من صفات ذاته ، وهو قوله (وأشرقت الأرض بنور ربها) وذكر في موضع آخر قولين في ذلك ، ورجح هذا القول . قال وهو أشبه بكلام أحمد

الوجه الرابع عشر: إن النور صفة كمال، وضده صفة نقص، ولهذا سمي الله نفسه نوراً، وسمى كتابه نوراً. وجعل لأوليائه النور، ولأعدائه الظلمة فقال (الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور، والذين كفروا أُولِيَاؤُمُ الطَّاغُوتِ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ) ويحىء الانبياء يوم القيامة وأهمهم لكل نبي نوران، ولكل واحد من أتباعهم نور، ويحىء هذه الأمة لكل منهم نوران ولنبيهم ﷺ في كل شعرة نور؛ ولما كانت مادة الملائكة التي خلقوا منها نوراً، كانوا بالمحل الذي أحلهم الله به، وكانوا خيراً محضاً، وللنور ظاهر وباطن، فمضى حل ظاهره بجسم كسائه من الجمال والجلال والمهابة والضياء؛ والحسن والبهجة والسناء بحسب ما كسى من النور، وزالت عنه الوحشة والثقل، وكان مفرحاً لرائيه ساراً لناظريه، وإذا حل باطنه بالباطن اكتسى من الخير والعلم، والرحمة والهداية، والعفو والجود، والصبر والحلم؛ والتواضع والنصيحة بحسب ذلك النور، فالنور في الحقيقة هو كمال العبد في الظاهر والباطن.

ولما كان ليوسف الصديق من هذا النور النصيب الوافر ظهر في جماله الظاهر والباطن، فكان هلى الصفة التي ذكرها الله في كتابه، وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم لما كان نصيبه من هذا النور أكمل نصيب كان أجمل الخلق ظاهراً وباطناً؛ فكان وجهه يتلألأ تلالؤ القمر ليلة البدر، وكان كلامه كله نوراً وعمله نوراً ومدخله ومخرجه نوراً، فإذا تكلم روى النور يخرج من بين ثناياه؛ فكان أكمل الخلق في نور الظاهر والباطن، وكان نوره من أكبر آيات نبوته.

قال عبد الله بن سلام: لما قدم رسول الله ﷺ المدينة انجفل الناس إليه جفت حتى رأته، فلما وقع بصري عليه عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب، فكان أول ما سمعته يقول: يا أيها الناس افسوا السلام؛ وصلوا الأرحام، واطعموا الطعام؛ وصلوا بالليل والناس نيام، تدخلوا الجنة بسلام، فاستدل على نبوته بنور وجهه ونور كلامه بنوره المرقى ونوره المسموع؛ كما قال حسان بن ثابت:

لو لم تكن فيه آيات مبينة كانت بداهته تأتيك بالخبر

أى ما يبدهك من وجهه ومنظوره ونوره وبهائه، وأخذه الصرصرى فقال:

لو لم يقل لى رسول أما شاهدته فى وجهه ينطق

فإذا كان هذا نور عبده فكيف بنوره سبحانه، والرب تعالى هو الخالق للنور والظلمة كما استفتح سبحانه سورة الانعام بقوله (الحمد لله الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور، ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) فاستفتح السورة بإبطال قول أهل

الشرك أجمعين ، من الثنوية المجوس القائلين بأن للعالم نورين : نور وظلمة ، فأخبر أنه وحده رب النور والظلمة وخالقهما ، كما أنه وحده خالق السموات والارض ، والله تعالى جعل الموجودات طلياً وسافلاً ومتوسطاً بينهما ؛ وجعل لسافلها الظلمة ، وهي مسكن أهل الظلمات من خلقه ، وجعل لعاليها النور ؛ وهو مسكن أهل النور منهم . وجعل هذه الارض وما فوقها إلى العلو متوسطاً بينهما ؛ فكلما كان أقرب إلى العرش والكرسى كان أعظم نوراً ، ولهذا كان فضل نور العرش والكرسى على ما تحته كفضل نور الشمس والقمر على أضيئ السكواكب ، وكلما كان أقرب إلى السفلى المطلق كان أشد ظلمة ، ولهذا لما كان محبس أهل الظلمات سجين كانت سوداء مظلمة لا نور فيها بوجه ؛ فكلما كان أقرب إلى الرب تعالى كان أعظم نوراً ظاهراً وباطناً ؛ وكلما بعد عنه كان أشد ظلمة بحسب بعده عنه .

وذكر الإمام أحمد في كتاب الزهد أن موسى أقام أياماً لا يحدث بني إسرائيل إلا متبرعاً من النور الذي غشى وجهه حين كلبه ربه ، فلم يكن أحد ينظر إليه ، فنسبة الانوار كلها إلى نور الرب كنسبة العلوم إلى علمه ، والقوى إلى قوته ، والغنى إلى غناه والعزة إلى عزته ، وكذلك باقي الصفات ؛ والعبد إذا سما بصره صعوداً إلى نور الشمس غشى دون إدراكه وتعذر عليه غاية التعذر ، وأي نسبة لنور الشمس إلى نور خالقها ومبدعها ؛ وإذا كان نور البرق يكاد يلتمع البصر ويخطفه ولا يقدر العبد على إدراكه ، فكيف بنور الحجاب فكيف بما فوقه ، والامر أعظم من أن يصفه واصف أو يتصوره عاقل ، فتبارك الله رب العالمين الذي أشرفت الظلمات بنور وجهه ، وعجزت الافكار عن إدراك كنهه ؛ وذلك الآيات وشهدت الفطر باستحالة شبهه ، فلو لا وصف نفسه لعباده لما أقدموا على وصفه ، فهو كما وصف نفسه وأثنى على نفسه ، وفوق ما يصفه الواصفون المثال السابع : بما ادعى المعطلة مجازه (الفوقية) وقد ورد به القرآن مطلقاً بدون حرف ومقترباً بحرف (فالاول) كقوله تعالى (وهو القاهر فوق عباده) في موضعين (والثاني) كقوله (يخافون ربهم من فوقهم) وفي حديث الاعمال لما ذكر السموات السبع وذكر البحر الذي فوقها والعرش فوق ذلك كله ، والله فوق ذلك لا يخفى عليه أعمالكم . وحقيقة الفوقية علو ذات الشيء على غيره ، فادعى الجهمي أنها مجاز في فوقية الرتبة والقهر ، كما يقال الذهب فوق الفضة ، والامير فوق نائبه ، وهذا وإن كان ثابتاً للرب تعالى ؛ لكن إنكار حقيقة فوقيته سبحانه وحملها على المجاز باطل من وجوه عديدة (أحدها) أن الأصل الحقيقية ، والمجاز على خلاف الأصل (الثاني) ان الظاهر خلاف

ذلك (الثالث) إن هذا الاستعمال المجازى لا بد فيه من قرينة تخرجه عن حقيقته ؛ فإن القرينة في فوقية الرب تعالى (الرابع) إن القائل إذا قال : الذهب فوق الفضة قد أحال المخاطب على ما يفهم من هذا السياق ، والمعتد بأمرين عهد تساويهما في المكان وتفاوتها في المكانة فانصرف الخطاب إلى ما يعرفه السامع ، ولا يلتبس عليه ، فهل لأحد من أهل الإسلام وغيرهم عهد بمثل ذلك في فوقية الرب تعالى حتى ينصرف فهم السامع إليها (الخامس) إن العهد والفطر والعقول والشرائع وجميع كتب الله المنزلة على خلاف ذلك وأنه سبحانه فوق العالم بذاته ؛ فالخطاب بفوقيته ينصرف إلى ما استقر في الفطر والعقول والكتب السماوية .

(السادس) إن هذا المجاز لو صرح به في حق الله كان قبيحاً ، فإن ذلك إنما يقال في المتقاربين في المنزلة وأحدهما أفضل من الآخر ، وأما إذا لم يتقاربا بوجه فإنه لا يصح فيها ذلك ، وإذا كان يقبح كل القبح أن تقول الجوهر فوق قشر البصل ، وإذا قلت ذلك ضحكك منك العقلاء للتفاوت العظيم الذى بينهما ، فالتفاوت الذى بين الخالق والمخلوق أعظم وأعظم ؛ وفي مثل هذا قيل شعراً :

ألم تر أن السيف ينقص قدره إذا قيل إن السيف أمضى من العصا
(السابع) إن الرب سبحانه لم يتمدح في كتابه ولا على لسان رسوله بأنه أفضل من العرش ، وأن رتبته فوق رتبة العرش ، وأنه خير من السموات والعرش والكرسى وحيث ورد ذلك في الكتاب ؛ فإنما هو في سياق الرد على من عبد معه غيره ، وأشرك في إلهيته ، فبين سبحانه أنه خير من تلك الآلهة كقوله (آله خير أم ما يشركون) وقوله (أرباب متفرقون خير ، أم الله الواحد القهار) وقول السحرة (وما أكرهتنا عليه من السحر والله خير وأبقى) ولكن أين في القرآن مدحه نفسه وثنائه على نفسه بأنه أفضل من السموات والعرش والكرسى ابتداء ، ولا يصح إلحاق هذا بذلك ، إذ يحسن في الاحتجاج على المنكر وإلزامه من الخطاب الداحض لحججه ما لا يحسن في سياق غيره ، ولا ينكر هذا إلا غبي .

(الثامن) إن هذا المجاز وإن احتمل في قوله (وإنا فرقهم قاهرون) فذلك لأنه قد علم أنهم جميعاً مستقرون على الأرض ، فهي فوقية قهر وغلبة ؛ لم يلزم مثله في قوله (وهو القاهر فوق عباده) إذ قد علم بالضرورة أنه وعباده ليجبوا مستوين في مكان واحد حتى تكون فوقية قهر وغلبة .

(التاسع) هب أن هذا يحتمل في مثل قوله (وفوق كل ذي علم عليم) لدلالة

السياق والقرائن المقرنة باللفظ على فوقية الرتبة ؛ ولكن هذا إنما يأتي مجرداً عن (من) ولا يستعمل مقروناً بمن فلا يعرف في اللغة البتة أن يقال: الذهب من فوق الفضة ولا العالم من فوق الجاهل ، وقد جاءت فوقية الرب مقرونة بمن كقوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) فهذا صريح في فوقية الذات ، ولا يصح حمله على فوقية الرتبة لعدم استعمال أهل اللغة له .

(العاشر) إن لفظ الحديث صريح في فوقية الذات ، وهذا لفظه .

قال العباس عم رسول الله ﷺ : كنا بالبطحاء فرت سحابة ؛ فقال رسول الله ﷺ هل تدرون بعد ما بين السماء والأرض ؟ قالوا لا . قال : إما واحد وإما اثنتان أو ثلاث وسبعون سنة ، ثم عد سبع سموات ثم قال : وبين السماء السابعة بحر بين أسفله وأعلاه كما بين سماء إلى سماء ؛ ثم فوق ذلك ثمانية أوعال ما بين أظلافهم وركبهم كما بين سماء إلى سماء على ظهورهم العرش ثم الله فوق ذلك ، وهو يعلم ما أتم عليه ، رواه أبو داود بإسناد جيد .

فتأمل الفوقية في ألفاظ هذا الحديث ، هل أريد بها فوقية الرتبة في لفظ واحد من ألفاظها .

(الحادى عشر) إن النبي ﷺ لما أنشده عبد الله بن رواحة قوله :

شهدت بأن وعد الله حق وأن النار مشوى الكافرينا
وأن العرش فوق الماء طاف وفوق العرش رب العالمينا
وتحمله ملائكة كرام ملائكة الإله مسوِّميننا

لم ينكر عليه ذلك ، بل ضحك حتى بدت نواجذه . ومعلوم قطعاً أن ابن رواحة لم يرد بقوله « وفوق العرش رب العالمينا » إنه أفضل من العرش وخير منه ، وهو كان أعلم بالله وصفاته وكأله من أن يقول ذلك ، وإنما أراد فوقية الذات التي هي حقيقة اللفظ وليس فيه ما يجب صرفه عن حقيقته ، وأقل الأقسام أن اللفظ يحتمل الحقيقة والمجاز ؛ وليس فيه ما يعين المجاز بوجه من الوجوه ، فكيف يجوز إطلاق الحقيقة الباطلة عند الجهمية وبقوله الرسول عليها ، ولا ينكر ذلك عليه .

(الثانى عشر) ما رويناه بإسناد صحيح عن ثابت عن حبيب بن أبى ثابت أن حسان

ابن ثابت أنشد النبي ﷺ

شهدت بإذن الله أن محمداً رسول الذى فوق السموات من عل
وان أبا يحيى وبجى كلاهما له عمل من ربه متقبل

وإن أخوا الاحقاف إذ قام فيهم يقوم بذات الله فيهم ويعبد
فقال النبي (ص) : وأنا أشهد ، وقوله بإذن الله ، أى بأمره ومرضاته ، فهل شهد
حسان وشهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على شهادته إلا على فوقية ذاته ؟ وهل أراد
انه رسول الذي خير من السموات وأفضل منها .

(الثالث عشر) ما في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي (ص)
قال : لما قضى الله الخلق كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش أن رحمتى سبقت غضبي ،
وفي لفظ : فهو عنده موضوع على العرش . فتأمل قوله فهو عنده فوق العرش ، هل
يصح حمل الفرقية على المجاز ، وفوقية الرتبة والفضيلة بوجه من الوجوه .
وفي صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير قوله (هو الاول والآخِر
والظاهر والباطن) بقوله : أنت الاول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك
شيء . وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء ، فجعل كمال الظهور
موجباً لكمال الفوقية ، ولا ريب انه ظاهر بذاته فوق كل شيء . والظهور هنا العلو ومنه
قوله (فما استطاعوا أن يظهروه) أى يعلوه ، وقرر هذا المعنى بقوله : فليس فوقك
شيء ، أى أنت فوق الاشياء كلها ، ليس لهذا اللفظ معنى غير ذلك ؛ ولا يصح أن يحمل
الظهور على الغلبة لانه قابله بقوله : وأنت الباطن .

فهذه الاسماء الاربعة متقابلة ؛ اسمان لأزل الرب تعالى وأبده ؛ واسمان لعلوه وقربه .
وروى أبو داود بإسناد حسن عنده عن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده
قال : أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم أعرابي فقال : يا رسول الله جهدت الانفس
وضاعفت العيال ونهكت الاموال وهلكت المراتى فاستسق لنا ربك فإننا نستشفع بك
على الله ونستشفع بالله عليك ، فما زال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه ، قال
ويحك انه لا يستشفع بالله على أحد من خلقه ، شأن الله أعظم من ذلك ، ويحك
أندرى ما الله ؟ إن الله فوق هرشه ، وعرشه فوق سمواته وإنه ليئط به أطيظ
الرحل بالراكب ،

فتأمل هذا السياق هل يحتمل غير الحقيقة بوجه من الوجوه ، وقول النبي (ص) لسعد
ابن معاذ رضى الله عنه : لقد حكمت فيهم بحكم الملك من فوق سبع سموات ، وقول
زينب رضى الله عنها زوج النبي (ص) : زوجكن أهاليكن وزوجنى الله من فوق سبع
سموات ، لا يصح فيه فوقية المجاز أصلاً إذ يصير المعنى : زوجنى الله حال كونه أفضل من
سبع سموات .

وثبت عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه مر بعجوز فاستوقفته فوقف يحدتها فقال له رجل : يا أمير المؤمنين حبست الناس على هذه العجوز ؛ فقال ويحك أتدرى من هذه ؟ هذه امرأة سمع الله شكواها من فوق سبع سموات ؛ هذه خولة التي أنزل الله فيها (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله) أخرجه الدارمي وغيره .
فيسأل المعطل هل يصح أن يكون المعنى سمع الله قولها حال كونه خيراً وأفضل من سبع سموات ؟

وروى أبو القاسم اللالكاني والبيهقي وغيرهما بالإسناد الصحيح عن عبد الله بن مسعود قال : ما بين السماء والقوى والدنيا خمسمائة عام ، وبين الكرسي والماء كذلك والعرش فوق الماء والله فوق العرش ، لا يخفى عليه شيء من أعمالكم ، رواه الطبراني وابن المنذر ، وعبد الله بن أحمد وابن عبد البر ، وأبو عمر الطلمنكي وأبو أحمد المسال ، وهذا تفسير قوله (وهو القاهر فوق عباده) وروى أبو القاسم الطبراني عن ابن مسعود أيضاً قال : إن العبد ليهم بالامر من التجارة والإمارة حتى إذا تيسر له نظر الله إليه من فوق سبع سموات فيقول لللائكة : اصرفوه عنه ، فإنى إن يسرته له أدخلته النار ، وإسناده صحيح .

ولم يزل السلف الصالح يطلقون مثل هذه العبارة إطلاقاً لا يحتمل غير الحقيقة ؛ فثبت عن مسروق أنه كان إذا حدث عن عائشة رضى الله عنها يقول : حدثني الصديقة بنت الصديق حبيبة حبيب الله المبرأة من فوق سبع سموات . وروى يونس بن يزيد عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن كعب قال : قال الله تعالى في التوراة : أنا الله فوق عبادي ؛ وعرشي فوق جميع خلقي ، وأنا على عرشي أدبر أمر عبادي ، ولا يخفى على شيء في السماء ولا في الأرض ، ورواه ابن بطه وأبو الشيخ وغيرهما بإسناد صحيح .

وهب أن المعطل يكذب كعباً ويرميه بالتجسيم ؛ فكيف حدث به عنه هؤلاء الأعلام مثبتين له غير منكرين ؟ وذكروا أبو نعيم بإسناد صحيح عن مالك بن دينار أنه كان يقول خذوا وقرأوا ويقول : اسمعوا إلى قول الصادق من فوق عرشه إيماناً بكلامه وعلوه على عرشه . وصح عن الضحاك بن مزاحم في قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعم) الآية . قال هو فوق العرش وعله معهم أينما كانوا ، وصح عن جرير أنه لما قصد عيد الملك ليده قال له : ما جاء بك يا جرير ؟ قال :

أتى بي لك الله الذى فوق عرشه ونور وإسلام عليك دليل
وفي كتاب العرش لابن أبي شيبه أن داود عليه السلام كان يقول في دعائه اللهم أنت

ربى تعاليت فوق عرشك ، وجعلت خشيتك على من فى السموات والأرض ، وقال البيهقى أخبرنا أبو عبد الله الحافظ أخبرنى محمد بن على الجوهرى ، حدثنا إبراهيم بن الهيثم حدثنا محمد بن كثير المصيصى قال سمعت الأوزاعى يقول : كنا والتابعون متوافرون نقول : إن الله فوق عرشه ، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته ، ورواه كلهم أئمة ثقات .

وذكر البيهقى عن مقاتل فى قوله تعالى (هو الأول والآخى والظاهر والباطن) هو الأول قبل كل شىء ؛ والآخى بعد كل شىء ، والظاهر فوق كل شىء ، والباطن أقرب من كل شىء ، وإنما يعنى بالقرب بعلمه وقدرته وهو فوق عرشه (وهو بكل شىء عليم) وصح عن عبد الله بن المبارك أنه قيل له : بم نعرف ربنا ؟ قال بأنه فوق سمواته على عرشه ، ولا نقول كما قالت الجهمية إنه ما هنا ، يعنى فى الأرض .

وصح عن إمام الأئمة محمد بن إسحاق بن خزيمة أنه قال : من لم يؤمن بأن الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه وجب أن يستتاب ؛ فإن تاب وإلا ضربت عنقه وطرح على مزبلة ، رواه الحاكم عنه فى علوم الحديث والتاريخ .

وقال الإمام محمد بن يسار : بعث الله ملكا من الملائكة إلى نمرود فقال : هل تعلم يا عدو الله كم بين السماء والأرض ؟ قال لا . قال إن بين الأرض إلى السماء الدنيا مسيرة خمسمائة عام وغلظها مثل ذلك إلى أن ذكر حملة العرش (إلى أن قال) وفوقهم يبدو العرش عليه ملك الملوك تبارك وتعالى ؛ أى عدو الله فأنت تطلع إلى ذلك ، ثم بعث عليه البعوضة فقتلته . رواه أبو الشيخ فى كتاب العظمة .

وقصة أبى يوسف مشهورة فى استنابته لبشر المرسى لما أنكى أن يكون الله فوق العرش : رواها عبد الرحمن بن أبى حاتم وغيره ، وبشر لم ينكر أن الله أفضل من العرش وإنما أنكى ما أنكرته المعطلة أن ذاته تعالى فوق العرش ، وروى الدارقطنى فى الصفات وعبد الله بن أحمد فى السنة بإسناد صحيح عن أبى الحسن بن العطار قال سمعت محمد بن مصعب العابد يقول : من زعم أنك لا تتكلم ولا ترى فى الآخرة فهو كافر بوجهك ، أشهد أنك فوق العرش فوق سبع سموات ، ليس كما يقول أعداؤك الزنادقة .

وفى وصية الشافعى : أنه أوصى أنه يشهد أن لا إله إلا الله ، وحده لا شريك له ، فذكر الوصية (إلى أن قال فيها) والقرآن كلام الله غير مخلوق ، وأنه يرى فى الآخرة عياناً ، ينظر إليه المؤمنون ويسمعون كلامه ، وأنه تعالى فوق عرشه ، ذكره الحاكم والبيهقى فى مناقب الشافعى .

وقال الشافعى : السنة التى أنا عليها ورأيت أهل الحديث عليها ، مثل سفیان ومالك

وغيرهما ، الإقرار بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله (إلى أن قال) وإن الله فوق عرشه في سمائه يقرب من خلقه كيف شاء ، وينزل إلى سماء الدنيا كيف شاء . ذكره الحافظ عبد الغنى في كتاب اعتقاد الشافعى .

وقال حنبل : قلت لأبي عبد الله : ما معنى قوله تعالى (وهو معكم — وما يكون من نجوم ثلاثة إلا هو رابعهم) قال : علمه محيط بالكل وربنا على العرش بلا حد ولا صفة ، أراد أحمد بنى الصفة نبي الكيفية والتشبيه ، وبنى الحد نبي حد يدركه العباد ويحدونه . وقال أبو مطيع ، الحكم بن عبد الله البلخى ؛ سألت أبو حنيفة عن يقول لا أعرف ربى في السماء أم في الأرض ، قال قد كفر ، لأن الله تعالى يقول (الرحمن على العرش استوى) وعرشه فوق سبع سموات ، فقلت إنه يقول (على العرش استوى) ولكن لا يدري العرش في السماء أم في الأرض ؛ فقال إذا أنكرا أنه في السماء فقد كفر . وقال مالك : الله في السماء وعلمه في كل مكان ، ذكره الطلنسى وابن عبد البر وعبد الله ابن أحمد وغيرهم .

الرابع عشر : إن هذا اتفاق من أهل الإسلام حكاه غير واحد ، منهم الإمام همام ابن سعيد الدارمى في نقضه على المريسي (قال في هذا الكتاب) قال أهل السنة : إن الله بكاله فوق عرشه ، يعلم ويسمع من فوق العرش ؛ لا يخفى عليه خافية من خلقه . وقال سعيد بن عامر الضبعى إمام أهل البصرة على رأس المسائتين . وذكر هذه الجهمية فقال : هم شر قولاً من اليهود والنصارى ، قد اجتمع أهل الأديان من المسلمين وغيرهم على أن الله فوق السموات على العرش ؛ وقالوا هم : ليس على العرش شيء . وقال الإمام الحافظ الزاهد أبو عبد الله بن بطة في كتاب الإبانة له :

باب الإيمان

بأن الله على عرشه بائن من خلقه وعلمه محيط بخلقته

أجمع المسلمون من الصحابة والتابعين أن الله على عرشه فوق سمواته بائن من خلقه . وقال أبو نصر السجزي الحافظ في كتاب الإبانة : وأمتنا كالثورى ومالك وابن عيينة وحماد بن سلمة وحماد بن زيد وابن المبارك وفضيل بن عياض وأحمد وإسحاق متفقون على أن الله فوق العرش بذاته وأن علمه بكل مكان .

وقال أبو نعيم الحافظ صاحب الحلية في الاعتقاد القدى ذكر أنه اعتقاد السلف

وإجماع الأمة ، قال فيه : وإن الأحاديث التي ثبتت عن النبي ﷺ في العرش واستواء الله تعالى عليه يقولون بها ويثبتونها من غير تكييف ولا تمثيل ، وأن الله بأن من خلقه ، وخلقه بانثون منه ، لا يحل فيهم ولا يمتزج بهم ؛ وهو مستو على عرشه في سمواته من دون أرضه .

وقال الإمام أبو بكر الآجزي في كتاب الشريعة : الذي يذهب إليه أهل العلم أن الله عز وجل على عرشه فوق سمواته ؛ وعليه محيط بكل شيء ، وقد أحاط بجميع ما خلق في السموات العلى ، وبجميع ما في سبع أرضين .

وكذلك أبو الحسن الأشعري نقل الإجماع على أن الله تعالى مستو على عرشه .

الخامس عشر : إنه سبحانه لو لم يتصف بفوقية الذات مع أنه قائم بنفسه غير محاط للعالم لكان متصفاً بضدها ، لأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضده ، وضد الفوقية السفول ، وهو مذهب على الإطلاق ؛ وهو مستقر لبليس وجنوده .

فإن قيل : لا نسلم أنه قابل للفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت ضدها . قيل لو لم يكن قابلاً للفوقية والعلو لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها ؛ فبني أقررتم بأنه ذات قائم بنفسه غير محاط للعالم ، وأنه موجود في الخارج ليس وجوده ذهنياً فقط ، بل وجود خارج الأذهان فقد علم العقلاء بالضرورة أن ما كان وجوده خارج الأذهان ، فهو إما في هذا العالم وإما خارج عنه ؛ وإنكار ذلك إنكار لما هو من أجل البديهيات ؛ فلا يستدل على ذلك بدليل إلا كان العلم بالمباينة أوضح منه ؛ وإذا كان العلو والفوقية صفة كمال لا نقص فيه ولا يستلزم نقصاً ولا يوجب محذوراً ، ولا يخالف كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ، فبني حقيقتها عين الباطل ، فكيف إذا كان لا يمكن الإقرار بوجود الصانع وتصديق رسله والإيمان بكتابه وبما جاء به رسوله ﷺ إلا بذلك ، فكيف إذا شهدت بذلك العقول السليمة والفطر المستقيمة ؛ وحكمت به القضايا البديهيات والمقدمات اليقينية ، فلو لم يقبل العلو والفوقية لكان كل عال على غيره أكمل منه ، فإن ما يقبل العلو أكمل مما لا يقبله .

الوجه السادس عشر : إنه لو كانت فوقيته سبحانه مجازاً لا حقيقة لها لم يتصرف في أنواعها وأقسامها ولوازمها ، ولم يتوسع فيها غاية التوسع ، فإن فوقية الرتبة والفضيلة لا يتصرف في تنوعها إلا بما شأ كل معناها ؛ نحو قولنا : هذا خير من هذا وأفضل وأجل وأعلى قيمة ونحو ذلك ، وأما فوقية الذات فإنها تنوع بحسب معناها ، فيقال فيها استوى وعلا وارتفع ، وصعد ويعرج إليه كذا ويصعد إليه وينزل من عنده . وهو عال على كذا ورفيع الدرجات ، وترفع إليه الأيدي ، ويجلس على كرسيه ؛ وأنه يطلع على

عباده من فوق سبع سمواته ، وأن عباده يخافونه من فوقهم ، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا وأنه يبرم القضاء من فوق عرشه ؛ وأنه دنا من رسوله وعبده لما هرج به إلى فوق السموات حتى صار قاب قوسين أو أدنى ، وإن عباده المؤمنين إذا نظروا إليه في الجنة رفعوا رءوسهم . فهذه لوازم الأنواع كلها ، أنواع فوقية الذات ولوازمها ؛ لأنواع فوقية الفضيلة والمرتبة . فتأمل هذا الوجه حق التأمل تعلم أن القوم أفسدوا اللغة والفطرة والعقل والشرع .

الوجه السابع عشر : انه لو كانت فوقية الرب تبارك وتعالى مجازاً لا حقيقة لها لكان صدق نفيها أصح من صدق إطلاقها ؛ ألا ترى إن صحة نفي اسم الأسد عن الرجل الشجاع ؛ واسم البحر عن الجواد ؛ واسم الجبل عن الرجل الثابت ونحو ذلك ؛ أظهر وأصدق من إطلاق تلك الأسماء ؛ فلو كانت فوقية واستوائه وكلامه وسمعه وبصره ، ووجهه ومحبهه ؛ ورضاه وغضبه مجازاً لكان إطلاق القول بأنه ليس فوق العرش ولا استوى عليه ، ولا هو العلي ولا الرفيع ، ولا هو في السماء ولا ينزل من عنده شيء ولا يصعد إليه شيء ، ولا تكلم ولا أمر ولا نهى ؛ ولا يسمع ولا يبصر ، ولا له وجه ولا رحمة ، ولا يرضى ولا يغضب ؛ أصح من إطلاق ذلك ؛ وأدنى الأحوال أن يصح النفي كما يصح الإطلاق المجازي . ومعلوم قطعاً أن إطلاق هذا النفي تكذيب صريح لله ورسوله ولو كانت هذه الإطلاقات إنما هي على سبيل المجاز لم يكن في نفيها محذور ، لاسيما ونفيها عين التنزيه والتعظيم ، وسوغ إطلاق المجاز للوهم الباطل ، بل الكفر والتشبيه والتجسيم ؛ فهل في الظن السيئ بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وكلام الصحابة والأئمة فوق هذا .

فإن قيل : نحن لا نطلق هذا أدباً مع الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم .
قيل : الأدب لا يمنع صحة الإطلاق وإن ترك أدباً ، كما إذا قيل : إنا لا نطلق على هذا القاضي المعروف انه معزول أدباً معه ، ولا مع السلطان إذا مرض انه مريض أدباً معه ولا هلى الأمير انه قد عمى أدباً معه ، فهذا الأدب إنما هو عن إمساك التكلم بهذا اللفظ لا عن صحة إطلاقه ، فنسألکم هل يصح إطلاق هذا النفي عندكم لغة أو عقلاً أم لا . فإن قامت إطلاقه يوم نفي المعنى المجازي فيكون بمنعاً ، قيل فلا يمتنع حينئذ أن تقولوا ليس بمستوى على عرشه حقيقة ، ولا هو فوق العالم حقيقة ، ولا القرآن كلامه حقيقة ، ولا هو أمر ولا ناه حقيقة ، ولا هو عالم حى حقيقة ، كما يصح أن يقال : ليس هذا الرجل بأسد حقيقة ، ولا ريب أنكم لا تتحاشون من هذا النفي عن الله ، لكن تمسكون عنه خوف

الشناعة . وهيات الخلاص لكم منها ؛ وقد أنكرتم حقائق أسمائه وصفاته .
المثال الثامن : بما ادعى فيه أنه مجاز وهو حقيقة لفظ (النزول) والتزويل والإنزال حقيقة مجيء الشيء أو الإتيان به من علو إلى أسفل ، هذا هو المفهوم منه لغة وشرعاً ؛ كقوله (وأنزلنا من السماء ماء مباركاً) وقوله (تنزل الملائكة والروح فيها) وقوله (نزل به الروح الأمين) وقد أخبر الله تعالى أن جبريل نزل بالقرآن من الله وأنه (تنزيل من حكيم حميد) وتواترت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بنزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا ، فادهى المعطل أن كل ذلك مجاز ، وأن المراد بالتزويل مجرد إيصال الكتاب ، وبالنزول الإحسان والرحمة ، وأسند دعواه بقوله تعالى (وأنزلنا الحديد) وقوله (وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج) قال معلوم أن الحديد والأنعام لم تنزل من السماء إلى الأرض .

والجواب من وجوه : أحدها أن ما ذكره من مجاز النزول ، وأنه مطلق الوصول لا يعرف في كتاب ولا سنة ، ولا لغة ولا شرع ، ولا عرف ولا استعمال ، فلا يقال لمن صعد إليك في سلم إنه نزل إليك ؛ ولا لمن جاءك من مكان مستو نزول ، ولا يقال نزل الليل والنهار إذا جاء ؛ وذلك وضع جديد ولغة غير معروفة .

الوجه الثاني : إنه لو عرف استعمال ذلك بقرينة لم يكن موجبا لإخراج اللفظ عن حقيقته حيث لا قرينة (الثالث) إن هذا يرفع الأمان والثقة باللغات ، ويبطل فائدة التخاطب ؛ إذ لا يشاء السامع أن يخرج اللفظ عن حقيقته إلا وجد إلى ذلك سبيلا . (الرابع) إن قوله معلوم أن الحديد لم ينزل جرمة من السماء إلى الأرض ؛ وكذلك الأنعام . يقال له : هذا معلوم لك بالضرورة أم بالاستدلال ، ولا ضرورة يعلم بها ذلك ؛ وأين الدليل .

(الخامس) إنه قد عمد نزول أصل الإنسان وهو آدم من علو إلى أسفل ، كما قال تعالى (قال اهبطا منها جميعاً) فما المانع أن ينزل أصل الأنعام مع أصل الأنام ، وقد روى في نزول الكلبش الذي فدى الله به اسماعيل ما هو معروف ؛ وقد روى في نزول الحديد ما ذكره كثير من أرباب النقل ، كنزول السندان والمطرقة ، ونحن وإن لم نجزم بذلك فالمدعى أن الحديد لم ينزل من السماء ليس معه ما يبطل ذلك .

(السادس) إن الله سبحانه لم يقل أنزلنا الحديد من السماء ، ولا قال وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج من السماء ؛ فقوله معلوم أن الحديد والأنعام لم ينزل من السماء إلى الأرض لا يخرج لفظه النزول عن حقيقتها ؛ إذ عدم النزول من مكان معين لا يستلزم

خدمه مطلقاً (السابغ) إن الحديد إنما يكون في المعادن التي في الجبال وهي عالية على الأرض ، وقد قيل إن كل ما كان معدنه أعلى كان حديده أجود . وأما قوله : وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج ؛ فإن الأنعام تخلق بالتوالد المستلزم لإزال الذكور الماء من أصلابها إلى أرحام الإناث ، ولهذا يقال أنزل ، ولم ينزل ، ثم إن الأجنة تنزل من بطون الأمهات إلى وجه الأرض ، ومن المعلوم أن الأنعام تملأ خولها إناثها عند الوطء وينزل ماء الفحل من علو إلى رحم الأنثى وتلقى ولدها عند الولادة من علو إلى أسفل ، وعلى هذا فيحتمل قوله (وأنزل لكم من الأنعام) وجهين (أحدهما) أن يكون المراد الجنس كما هو الظاهر ، ويكون كقوله (وأنزلنا الحديد) فتسكون (من) لبيان الجنس (الثاني) أن يكون من ، لابتداء الغاية كقوله (وخلق منها زوجها) فيسكون قد ذكر المحل الذي أنزلت منه وهو أصلاب الفحول ، وهذان الوجهان محتملان في قوله (جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً) هل المراد جعل لكم من جنسكم أزواجاً أو المراد جعل أزواجكم من أنفسكم وذواتكم ، كما جعلت حواء من نفس آدم ، وكذلك تكون أزواج الأنعام مخلوقة من ذوات الذكور . والاول أظهر لأنه لم يوجد الزوج من نفس الذكر إلا من آدم وحده ، وأما سائر النوع فالزوج مأخوذ من الذكر والأنثى . الوجه الثامن : إن الله سبحانه ذكر الإنزال على ثلاث درجات (أحدها) إنزال مطلق كقوله (وأنزلنا الحديد) فأطلق الإنزال ولم يذكر مبدأه ، كقوله (وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج)

(الثانية) الإنزال من السماء ، كقوله (وأنزلنا من السماء ماء طهوراً) (الثالثة) إنزال منه ، كقوله (تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم) وقوله (تنزيل من حكيم حميد) وقوله (تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم) وقوله (قل نزله روح القدس من ربك بالحق) وقال (والذين آتيناهم الكتاب يعدلون أنه منزل من ربك بالحق) فأخبر أن القرآن منزل منه ؛ والمطر منزل من السماء ، والحديد والأنعام منزلان نزولاً مطلقاً ، وبهذا يظهر تلبيس المعطلة والجهمية والمعتزلة حيث قالوا إن كون القرآن منزلاً لا يمنع أن يكون مخلوقاً ؛ كالماء والحديد والأنعام ، حتى غلب بعضهم فاحتج على كونه مخلوقاً بكونه منزلاً ، والإنزال بمعنى الخلق .

وجوابه إن الله سبحانه فرق بين النزول منه ، والنزول من السماء ؛ فجعل القرآن منزلاً منه ، والمطر منزلاً من السماء ، وحكم المجرور بمن في هذا الباب حكم المضاف ؛ والمضاف إليه سبحانه نوعان (أحدهما) أعيان قائمة بنفسها ، كبيت الله وناقة الله وروح الله

وعبده ، فهذا إضافة مخلوق إلى خالقه ، وهي إضافة اختصاص وتشريف (الثاني) إضافة صفة إلى موصوفها كسمعه وبصره وعلبه وحياته وقدرته وكلامه ووجهه ويديه ومشيته ورضاه وغضبه ، فهذا يتمتع أن يكون المضاف فيه مخلوقاً منفصلاً ، بل هو صفة قائمة به سبحانه ؛ إذا عرف هذا فهكذا حكم المجرور بمن ، فقوله (وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه) لا يقتضى أن تكون أوصافاً له قائمة به ؛ وقوله (ولكن حق القول مني) وقوله (تنزيل من حكيم حميد) يقتضى أن يكون هو المتكلم به ؛ وأنه منه بدأ وإليه يعود ، ولبست المعتزلة ولم يهتدوا إلى هذا الفرقان ، وجعلوا الجميع باباً واحداً ، وقابلهم طائفة الاتحادية ، وجعلوا الجميع منه بمعنى التبويض والجزئية ، ولم يهتد الطائفتان للفرق .

الوجه التاسع : إن الله سبحانه قال (ولقد أرسلنا رسلاً بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط) فالكتاب كلامه والميزان عدله ، فأخبر أنه أنزلها مع رسله ، ثم قال (وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد) ولم يقل وأنزلنا معهم الحديد ؛ فلما ذكر كلامه وعدله أخبر أنه أنزلها مع رسله ، ولما ذكر مخلوقه الناصر لكتابه وعدله أطلق إنزاله ولم يقيده بما قيد به إنزال كلامه ، فالمسوى بين الإنزالين مخطيء في اللفظ والمعنى .

الوجه العاشر : إن نزول الرب تبارك وتعالى إلى سماء الدنيا قد تواترت الأخبار به عن رسول الله ﷺ . رواه عنه نحو ثمانية وعشرين نفساً من الصحابة ، وهذا يدل على أنه كان يبلغه في كل موطن وجمع ، فكيف تكون حقيقته محالاً وباطلاً وهو ﷺ يتكلم بها دائماً ويعيدها ويبيدها مرة بعد مرة ؛ ولا يقرب باللفظ ما يدل على مجازة بوجه ما ، بل يأتي بما يدل على إرادة الحقيقة ، كقوله « ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا فيقول : وعزتي وجلالي لا أسأل عن عبادي غيري ، وقوله « من ذا الذي يسألني فأعطيه ، من ذا الذي يستغفرنى فأغفر له ، من ذا الذي يدعوني فأستجيب له ، وقوله « فيكون كذلك حتى يطلع الفجر ثم يملو على كرسيه ، فهذا كله بيان لإرادة الحقيقة ؛ وما من حمله على المجاز ؛ وقد صرح نعيم بن حماد وجماعة من أهل الحديث آخرهم أبو الفرج بن الجوزي أنه سبحانه ينزل إلى سماء الدنيا بذاته ، ونظم أبو الفرج ذلك في قوله :

أدعوك للوصول تأتي أبعث رسول في الطلب

أنزل إليك بنفسى ألقاك فى النوم

وقال الحافظ أبو موسى المدينى فى مناقب الإمام أبى القاسم اسماعيل بن محمد التيمى الذى جعله الله مجدداً للدين فى رأس المئة الخامسة قال :

وكان من اعتقاد الامام اسماعيل بن محمد أن نزول الله بالذات وهو مشهور فى مذهبه وقد كتبه فى فتاوى عديدة ، وأملى فيه إملاء إلا أنه كان يقول : إسناد حديث نعيم بن حماد إسناد مدخول وفيه مقال . و مراده بحديث نعيم بن حماد عن جرير بن عبد الحميد عن بشر عن أنس يرفعه قال : « إذا أراد الله أن ينزل عن هرشه نزل بذاته ،

قلت : وهذا اللفظ لا يصح عن النبي (ص) ولا يحتاج إثبات هذا المعنى إليه ، فالأحاديث الصحيحة صريحة وإن لم يذكر فيها لفظ الذات .

(الحادى عشر) إن الخبر وقع عن نفس ذات الله تعالى لا عن غيره فإنه قال : « إن الله ينزل إلى سماء الدنيا) فهذا خبر عن معنى لا عن لفظ ؛ والخبر عنه هو مسمى هذا الاسم العظيم ، فإن الخبر يكون عن اللفظ تارة ؛ وهو قليل ، ويكون عن مسماه ومعناه وهو الأكثر ، فإذا قلت زيد عندك وعمرو قائم ؛ فإنما أخبرت عن الذات لا عن الاسم فقوله (الله خالق كل شيء) هو خبر عن ذات الرب تعالى فلا يحتاج الخبر أن يقول خالق كل شيء بذاته ، وقوله (الله ربكم) قد علم أن الخبر عن نفس ذاته . وقوله (الله أعلم حيث يجعل رسالته) وكذلك جميع ما أخبر الله به عن نفسه إنما هو خبر عن ذاته لا يجوز أن يخص من ذلك إخبار واحد البتة .

فالسامع قد أحاط علماً بأن الخبر إنما هو عن ذات الخبر عنه ؛ ويعلم المتكلم بذلك لم يحتاج أن يقول إنه بذاته فعل وخلق واستوى ، فإن الخبر عن مسمى اسمه وذاته ؛ هذا حقيقة الكلام ، ولا ينصرف الى غير ذلك إلا بقريئة ظاهرة تزيل اللبس وتعين المراد ؛ فلا حاجة بنا أن نقول : استوى على هرشه بذاته ، وينزل إلى السماء بذاته ، كما لا يحتاج أن نقول خالق بذاته ، وقدر بذاته ، وسمع وتكلم بذاته ؛ وإنما قال أئمة السنة ؛ ذلك إبطالا لقول المعطلة .

(الثانى عشر) إن قوله « من يسألنى فأعطيه ، من يستغفرنى فأغفر له ، إذا ضمنت هذا إلى قوله « ينزل ربنا الى سماء الدنيا ، والى قوله فيقول ، والى قوله « لا أسأل عن عبادى غيرى ، علمت أن هذا مقتضى الحقيقة لا المجاز ، وأن هذا السياق نص فى معناه لا يحتمل غيره بوجه ، خصوصاً إذا أضيف الى ذلك قوله « ثم يعلو على كرسیه ، وقوله فى حديث المزيد فى الجنة الذى قال فيه « ان ربك اتخذ فى الجنة وادياً أبيض من مسك

أبيض ، فإذا كان يوم الجمعة نزل عن كرسيه ، ثم ذكر الحديث وفي آخره : ثم يرتفع ويرتفع معه النبيون والصديقون .

الوجه الثالث عشر : إن أعلم الخلق بالله وأنصحهم للأمة وأقدرهم على العبارة التي لا توقع لبساً قد صرح بالنزول مضافاً إلى الرب في جميع الأحاديث ، ولم يذكر في موضع واحد ما ينفي الحقيقة بل يؤكد ما ؛ فلو كانت إرادة الحقيقة باطلة ، وهي منفية لزم التمدح في علمه أو فصحه أو بيانه كما تقدم تقريره .

(الرابع عشر) إنه لم يقتصر على لفظ النزول العارى عن قرينة الجواز المذكور معه ما يؤكد إرادة الحقيقة حتى نوع هذا المعنى ؛ وعبر عنه بعبارات متنوعة كالمهبط والندو والمجيء والإتيان والطواف في الأرض قبل يوم القيامة . قال تعالى (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) وقال (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك) ففرق بين إتيان الملائكة وإتيان أمره وإتيان نفسه .

وقال محمد بن جرير الطبري في تفسير قوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة) وقد ورد في هذا حديث عن النبي (ص) وهو أحق ما اعتمد عليه في ذلك ؛ ثم ساق الحديث ولفظه ، إذا كان يوم القيامة تقفون مرقفاً واحداً مقدار سبعين عاماً لا ينظر إليكم ولا يقضى بينكم ؛ فتسكون حتى تنقطع الدموع ، ثم تدمعون دماً وتمرقون حتى يبلغ منكم العرق الاذقان ويلجهم ، فتضجون وتقولون : من يشفع لنا عند ربنا فيقضى بيننا ، فنقولون من أحق بهذا من أبيكم آدم ، جبل الله تربته وخلقه بيده ونفخ فيه من روحه وكنهه الله قبلاً ، فيؤتى آدم فيطلب ذلك إليه فيأبى ، ثم يستقرنون الانبياء ، كلما جاءوا نبياً أبى ، حتى يأتوني فيسألوني ، فسأتى الفحص قدام العرش فأخر مساجداً ، فلا أزال ساجداً حتى يبعث الله عز وجل إلى ملكاً فيأخذ بعضدى فيرفعني ، ثم يقول الله : محمد . فأقول نعم ، وهو أعلم . فأقول : يارب وعدتني الشفاعة فشفعني في خلقك فأقض بينهم ، فيقول قد شفعتك ، أنا آتيهم فأقضى بينهم . قال رسول الله (ص) فأنصرف فأقف مع الناس ، فبينما نحن وقوف سمعنا حساً من السماء شديداً فها لنا ؛ فينزل أهل السماء الدنيا بمثل من في الأرض من الجن والإنس ، حتى إذا دنوا من الأرض أشرفت الأرض بنورهم فأخذوا مصافهم ؛ فقال أهل الأرض : أفيكم ربنا ؟ قالوا لا وهو آت ، ثم ينزل أهل السماء الثانية بمثل من نزل من الملائكة ومثل من في الأرض من الجن والإنس ؛ حتى إذا دنوا من الأرض أشرفت الأرض لنورهم وأخذوا مصافهم ، قال الناس : أفيكم ربنا ؟ قالوا لا وهو آت . ثم ينزل أهل

السماء الثالثة بمثل من نزل من الملائكة ومثل من في الأرض من الجن والإنس ، ثم نزل أهل السموات على قدر ذلك من التضعيف ، فبأمر الله بعرشه فيوضع حيث شاء ، ويحمل عرشه يومئذ ثمانية ، وهم اليوم أربعة أقدامهم على تخوم الأرض السفلى والسموات إلى حجزهم والعرش على كواهلهم ، والملائكة حول العرش ، لهم زجل بالتسبيح ، ثم ينادى نداء يسمع الخلائق ؛ فيقول : يا معشر الجن والإنس إني أنصت لكم منذ يوم خلقتكم فأنصتوا لي اليوم فإنما هي صحفكم وأعمالكم تقرأ عليكم ، فمن وجد خيراً فليحمد الله ؛ ومن وجد غير ذلك فلا يلم إلا نفسه ، فيقضى الله بين خلقه من الجن والإنس والبهائم ، فإنه ليقيد يومئذ للجاء من ذات القرن . وقضى الأمر والى الله توجع الأمور ،

وقال رزين بن معاوية صاحب تجريد الصحاح ؛ وهو من أعلم أهل زمانه بالسنن والآثار ، وهو من المالكية ، اختصر تفسير ابن جرير الطبري ، وعلى كتابه التجريد اعتمد صاحب كتاب جامع الأصول وهذبه ، قال في قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك) قال مجاهد (إلا أن تأتيهم الملائكة) عند الموت حين توفاهم (أو يأتي ربك) يوم القيامة لفصل القضاء (أو يأتي بعض آيات ربك) طلوع الشمس من مغربها أو ما شاء الله ، وعن قتادة مثله .

وقال محمد بن جرير الطبري : حيث ذكر في القرآن إتيان الملائكة فهو محتمل لإتيانهم لقبض الأرواح ، ويحتمل أن يكون نزولهم بعذاب الكفار وإهلاكهم ، وأما إتيان الرب عز وجل فهو يوم القيامة لفصل القضاء لقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة) وقوله (وجاء ربك والملك) قال رزين : قال بعض المتبعين لأهوائهم المقدمين بين يدي كتاب الله لآرائهم من المعتزلة والجهمية ومن نحنا نحوم من أشياعهم ، فيمتنعون من وصف الله تعالى بما وصف به نفسه من قوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة) وقوله (أأنتم من في السماء) وقوله (الرحمن على العرش استوى) إلى أن قال :

وأهل العلم بالكتاب والآثار من السلف والخلف يثبتون جميع ذلك ويؤمنون به بلا كيف ولا توهم ، ويمروا بالأحاديث الصحيحة كما جاءت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . انتهى .

والإتيان والمجيء من الله تعالى نوعان : مطلق ومقيد ، فإذا كان مجيء رحمة أو هداه كان مقيداً كما في الحديث ، حتى جاء الله بالرحمة والخير ، ومنه قوله تعالى (ولقد

جناهم يكتب فصلناه على علم) وقوله (بل أتيناكم بذكرهم) وفي الاثر : لا يأتي بالحسنات إلا الله .

النوع الثاني : المجيء . والإتيان المطلق كقوله (وجاء ربك والملك) وقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة) وهذا لا يكون إلا مجيئه سبحانه هذا إذا كان مطلقاً ، فكيف إذا قيد بما يجعله صريحاً في مجيئه نفسه كقوله (إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك) فعطف مجيئه على مجيء الملائكة ؛ ثم عطف مجيء آياته على مجيئه ، ومن المجيء المقيد قوله (فأنى الله بنيانهم من القواعد) فلما قيده بالمفعول وهو البنيان ، وبالمرور وهو القواعد ، دل ذلك على مجيء ما بيته ، إذ من المعلوم أن الله سبحانه إذا جاء بنفسه لا يجيء من أساس الحيطان وأسفلها ، وهذا يشبه قوله تعالى (هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا) فهذا مجيء مقيد لقوم مخصوصين قد أوقع بهم بأسه ، وعلم السامعون أن جنوده من الملائكة والمسلمين أتوهم ؛ فكان في هذا السياق ما يدل على المراد ، على أنه لا يمتنع في الآيتين أن يكون الإتيان على حقيقته ، ويكون ذلك دنواً بمن يريد إهلاكم بغضبه وانتقامه كما يدنو عشية عرفة من الحجاج برحمته ومغفرته ، ولا يلزم من هذا الدنو والإتيان الملاصقة والمخالطة ، بل يأتي هؤلاء برحمته وفضله ؛ وهؤلاء بانتقامه وعقوبته ؛ وهو فوق عرشه إذ لا يكون الرب إلا فوق كل شيء ، فقويته وعلوه من لوازم ذاته ، ولا تناقض بين نزوله ودنوه ، وهبوطه ومجيئه ؛ وإتيانه وعلوه ؛ لإحاطته وسعته وعظمته ، وأن السموات والأرض في قبضته ، وأنه مع كونه الظاهر الذي ليس فوقه شيء ، فهو الباطن الذي ليس دونه شيء ، فظهوره بالمعنى الذي فسره به أعلم الخلق لا يناقض بطونه بالمعنى الذي فسره به أيضاً ؛ فهو سبحانه يدنو ويقرب بمن يريد الدنو والقرب منه مع كونه فوق عرشه ؛ وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم « أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد ، فهذا قرب الساجد من ربه وهو فوق عرشه .

وكذلك قوله في الحديث الصحيح « إن الذي تدعونه جميع قريب ؛ أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته ، فهذا قربه من داعيه ، والأول قربه من عابديه ، ولم يناقض ذلك كونه فوق سمواته على عرشه .

وإن عسر على فهمك اجتماع الأمرين ، فإنه يوضح لك معرفة إحاطة الرب وسعته ، وأنه أكبر من كل شيء ، وأن السموات السبع والأرضين في يده كخردلة في كف العبد ،

وأنة يقبض سمواته السبع بيده والأرضين باليد الأخرى ثم يهزهن ، فن هذا شأنه كيف يعسر عليه الذنوب من يريد الذنوب منه وهو على عرشه ، وهو يوجب لك فهم اسمه الظاهر والباطن ؛ وتعلم أن التفسير الذى فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم به هذين الإسمين هو تفسير الحق المطابق لكونه بكل شىء محيط : ذكونه فوق كل شىء .

وعما يوضح لك ذلك أن النزول والمجىء ، والانيان والاستواء ؛ والصعود والارتفاع كلها أنواع أفعاله ، وهو الفعال لما يريد ، وأفعاله كصفاته قائمة به ؛ ولولا ذلك لم يكن فعلا ولا موصوفاً بصفات كاله ، فنزوله ومجيئه ، واستواؤه وارتفاعه وصعوده ونحو ذلك ، كلها أفعال من أفعاله ؛ التى إن كانت مجازاً فأفعاله كلها مجاز ، ولا فعل له فى الحقيقة بل هو بمنزلة الجمادات ، وهذا حقيقة من عطل أفعاله ، وإن كان قاعلاً حقيقة فأفعاله نوعان : لازمة ومتعدية ، كما دلت النصوص التى هى أكثر من أن تحصر على النوعين .

وبإثبات أفعاله وقيامها به نزول عنك جميع الإشكالات ، وتصديق النصوص بعضها بعضاً وتعلم مطابقتها للعقل الصريح ؛ وإن أنكرت حقيقة الأفعال وقيامها به سبحانه اضطرب عليك هذا الباب أعظم اضطراب ، وبقيت حائراً فى التوفيق بين النصوص وبين أصول النفاة ، وهيئات لك بالتوفيق بين النقيضين والجمع بين الضدين . يوضحه :

إن الأوهام الباطلة والعقول الفاسدة لما فهمت من نزول الرب ومجيئه ، وإتيانه وهبوطه ودنوه ما يفهم من مجىء المخلوق وإتيانه وهبوطه ودنوه وهو أن يفرغ مكاناً ويشغل مكاناً نفت حقيقة ذلك ف وقعت فى محذورين : محذور التشبيه ومحذور التعطيل ؛ ولوعلت هذه العقول الضعيفة أن نزوله سبحانه ومجيئه وإتيانه لا يشبه نزول المخلوق وإتيانه ومجيئه ، كما أن سمعه وبصره وعلوه وحياته كذلك ، بل يده الكريمة ووجهه الكريم كذلك ، وإذا كان نزولاً ليس كذلك نزول ، فكيف تنفى حقيقته ، فإن لم تنف المعطلة حقيقة ذاته وصفاته وأفعاله بالكلية وإلا تناقضوا ، فإنهم أى معنى أثبتوه لهم فى نفيه ما ألزموا به أهل السنة المثبتين لله ما أثبت لنفسه ، ولا يجدون إلى الفرق سبيلاً .

فلو كان الرب سبحانه مماثلاً لخلقه لزم من نزوله خصائص نزولهم ضرورة ثبوت أحد المثبتين للآخر ؛ وفى الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ : إذا كان يوم القيامة أذن مؤذن لتتبع كل أمة ما كانت تعبد ، فلا يبقى أحد كان يعبد غير الله من الأصب والاصنام إلا تساقطوا فى النار ، حتى إذا لم يبق إلا من كان يعبد الله من بر وفاجر أتاهم رب العالمين ، قال فإذا تنتظرون؟ تتبع كل أمة ما كانت تعبد ، قالوا ياربنا فارقنا الناس فى الدنيا أفقر ما كنا لإلهم ، ولم نصاحبهم ، وإنا سمعنا منادياً ينادى : ليلتحق كل أمة

بما كانوا يعبدون ، وإنما ننتظر ربنا ، فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة ؛ فيقول أنا ربكم ، فيقولون نعوذ بالله منك ، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا جاء ربنا عرفناه ، قال فيأتيهم في صورته التي رأوه فيها أول مرة ، فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا ؛ وفي لفظ فيقول : هل بينكم وبينه آية تعرفونه بها ؛ فيقولون للساق فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ، ويبقى من كان يسجد رياء وسمعة ، ويذهب كما يسجد فيعود ظهره طبقاً ،

وحديث النزول رواه أبو بكر الصديق وعلي بن أبي طالب ، وأبو هريرة وجبير بن مطعم ؛ وجابر بن عبد الله ، وعبد الله بن مسعود ، وأبو سعيد الخدري ، وعمرو بن عبسة ورفاعة بن عرابة الجهني ؛ وعثمان بن أبي العاص الثقفي ، وعبد الحميد بن سلمة ، عن أبيه عن جده ؛ وأبو الدرداء ومعاذ بن جبل ، وأبو ثعلبة الخشني ، وعائشة أم المؤمنين ، وأبو موسى الأشعري ؛ وأم سلمة ، وأنس بن مالك ، وحذيفة بن اليمان ؛ ولقيط بن عامر العقيلي ، وعبد الله بن عباس ؛ وعبادة بن الصامت ، وأسامة بنت يزيد وأبو الخطاب ، وعوف بن مالك ، وأبو أمامة الباهلي ، وثوبان وأبو حارثة ، وخولة بنت حكيم رضي الله عنهم .

فأما حديث أبي بكر الصديق فقال ابن وهب أخبرني عمرو بن الحارث أن عبد الملك ابن عبد الملك حدثه عن مصعب بن أبي ذؤيب عن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : ينزل الله ليلة النصف من شعبان فيخفر لكل نفس إلا إنساناً في قلبه شحنة أو مشرك ، رواه جماعة عن ابن وهب .

وأما حديث علي بن أبي طالب فقال محمد بن اسحاق عن عمه موسى بن يسار عن عبيد الله بن أبي رافع عن علي رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لو أن أشق على أمتي لأخرت العشاء الأخيرة إلى ثلث الليل ؛ فإنه إذا مضى ثلث الليل هبط الله تعالى إلى سماء الدنيا فلم يزل بها حتى يطلع الفجر فيقول : ألا سائل يعطى إلا داع فيجاب ؛ ألا مذنب يستغفر فيعفو له ، ألا سقيم يستشفى فيشفى ، رواه الطبراني في السنة .

وأما حديث أبي هريرة في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي (ص) قال : ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل فيقول : من يدعوني فأستجيب له ، من يسألني فأعطيه ، من يستغفرني فأغفر له ، وعن أبي هريرة وأبي سعيد

رضي الله عنهما أنهما شهدا على رسول الله (ص) أنه قال : إن الله يهب حتى إذا كان
ثلث الليل هبط إلى السماء الدنيا فتأدى : هل من مذنب يتوب ، هل من مستغفر ،
هل من سائل .

وفي مسند الإمام أحمد من حديث سهيل عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله
عليه وسلم : ينزل الله كل ليلة إذا مضى ثلث الليل الأول فيقول : أنا الملك من ذا الذي
يستغفري فأغفر له .

فهذه خمسة ألفاظ تنفي المجاز بنسبة النزول إليه سبحانه ونسبة القول إليه ، وقوله
: أنا الملك ، وقوله : يستغفري ، وقوله : فأغفر له ، وفي روايه عن أبي هريرة يرفعه
: إذا مضى ثلث الليل هبط الله إلى السماء الدنيا ، فذكره ، وهذه الألفاظ لا تعارض
بينها بحمد الله ؛ فإنها قد انفقت على دوام النزول الإلهي إلى طلوع الفجر ؛ وانفقت على
حصوله في الشطر الثاني من الليل ، واختلفت في أوله على ثلاثة أوجه (أحدها) أنه أول
الثالث الثاني (والثاني) أنه أول الشطر الثاني (والثالث) أنه أول الثالث الأخير ، وإذا
تأملت هاتين الروايتين لم تجد بينهما تعارضاً

بقيت رواية إذا مضى ثلث الليل الأول ؛ وهي تحتل ثلاثة أوجه أحدها أن لا تكون
محفوفة وتكون من قبل حفظ الراوي ، فإن أكثر الأحاديث على الثالث الأخير
(الثاني) أن يكون ذكر الثالث الأول والشطر والثالث الأخير على حسب اختلاف بلاد
الإسلام في ذلك ، ويكون النزول في وقت واحد ، وهو ثلث الليل الأخير عند قوم
ووسطه عند آخرين ؛ وثلثه الأول عند غيرهم ، فيصح نسبته إلى الأوقات الثلاثة ، وهو
حاصل في وقت واحد ، وعلى هذا فالشبهة العقلية التي عارض بها النفاة حديث النزول
تكون هذه الألفاظ قد أضممت الجواب عنها ، فإن هذا النزول لا ينافي كونه في الثالث
الأخير كونه في الثالث الأول أو في الشطر الثاني بالنسبة إلى المطالع .

ولما كانت رقعة الإسلام ما بين طرفي المشرق والمغرب من المعمور في الأرض
كان التفاوت قريباً من هذا القدر ، وسيأتي مزيد تقرير لهذا .

(الثالث) إن للنزول الإلهي شأناً عظيماً ؛ ليس شأنه كشأن غيره ؛ فإنه قدوم ملك
السموات والأرض إلى هذه السماء التي تليها . ولا ريب أن للسموات وأملاكها عند
هبوط الرب تعالى وزوله إلى سماء الدنيا شأناً وحالاً .

وفي بعض الآثار : إن السموات تأخذها رجفة ويسجد أهلها جميعاً .

قال أبو داود : حدثنا محمد بن يحيى بن فارس حدثنا يعقوب بن إبراهيم . حدثنا

ابن أخى ابن شهاب عن عمه ، أخبرني عبيد بن السباق أنه بلغه أن رسول الله (ص) قال : ينزل ربنا من آخر الليل فينادى مناد في السماء العليا : ألا نزل الخالق العظيم ؛ فيسجد أهل السماء ، وينادى فيهم مناد بذلك ؛ فلا يمر بأهل سماء إلا وهم سجدوا . ومن هواند الملوك ، والله المثل الأعلى ؛ انهم إذا أرادوا القدوم إلى بلد أو مكان غير مكانهم المعروف بهم أن يقدموا بين يدي موافاتهم إليه ما ينبغي تقديمه ؛ وهذا من تمام مصالح ملكهم ، وهكذا شأن الرب تبارك وتعالى أن يقدم بين يدي ما يريد فعله من الأمور العظام كتابة ذلك أو إعلام ملائكته به أو إعلام رسله ، كما قال (وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة) وقوله لنوح (ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون) وقال لإبراهيم (يا إبراهيم أعرض عن هذا إنه قد جاء أمر ربك وإنهم آتيم عذاب غير مردود) .

وإذا كان الله تعالى يتقدم إلى ملائكته ورسله بإعلامهم بما يريد فعله من الأمور العظام ، فلا ينكر أن يتقدم إلى أهل سمواته بنزوله ويحدث للسموات والملائكة من عظمة ذلك الأمر قبل وقوعه ما يناسب ذلك الأمر ، وهكذا يفعل سبحانه إذا جاء يوم القيامة ، فتأثر السموات والملائكة قبل النزول ؛ فسمى ذلك نزولا لأنه من مقدماته ومتصلا به ، كما أطلق سبحانه على وقت الزلزلة والرجفة المتصلة بالساعة أنها يوم القيامة والساعة ، وذلك موجود في القرآن ، فمقدمات الشيء ومبادئه كثيرا ما يدخل في مسمى اسمه . وهذا الوجه أقوى الوجوه .

وذكر عبد الرزاق عن معمر بن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن النبي (ص) قال : إن الله ينزل إلى سماء الدنيا وله في كل سماء كرسي ، فإذا نزل إلى السماء الدنيا جلس على كرسيه ثم مد ساعديه فيقول : من ذا الذي يقرض غير عادم ولا ظلم ، من ذا الذي يستغفني فأغفر له ، من ذا الذي يتوب فأتوب عليه ، فإذا كان عند الصبح ارتفع جلس على كرسيه ، رواه أبو عبد الله بن منده . قال ابن منده : وله أصل مرسل . وأما حديث جبير بن مطعم فرواه أبو الوليد الطيالسي . حدثنا حماد عن عمرو ابن دينار عن نافع بن جبير عن أبيه عن النبي (ص) قال : ينزل الله إلى سماء الدنيا كل ليلة فيقول جل جلاله : هل من سائل فأعطيته ، هل من مستغفر فأغفر له . هذا حديث صحيح رواه النسائي عن خشيش بن أصرم عن يحيى بن حسان عن حماد بن سلمة به .

وأما حديث جابر بن عبد الله فرواه الدارقطني من رواية عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن جابر أن رسول الله (ص) قال : إن الله ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا لثلاث الليل

فيقول : ألا عبس من غيبى يدعوني فأستجيب له ، أو ظالم لنفسه يدعوني فأغفر له ؛
 ألا مقتر عليه رزقه ؛ ألا مظلوم يستنصرني فأنصره ، ألا مان يدعوني فأفك عنه ،
 فيكون ذاك مكانه حتى يضيء الفجر ثم يعلو ربنا عز وجل إلى السماء العليا على كرسیه ،
 وروى ابن أبي حاتم من حديث أبي الزبير عنه عن النبي (ص) : « إذا كان يوم عرفة
 فإن الله ينزل إلى سماء الدنيا فيباهي بهم الملائكة فيقول : انظروا إلى عبادي أتوني شعثاً
 غبراً ، أشهدكم أني قد غفرت لهم ورواه الحلال في السنة من حديث أبي النضر عن أيوب
 عن أبي الزبير عنه يرفعه : أفضل أيام الدنيا أيام العشر ، قالوا يا رسول الله ولا مثلن
 في سبيل الله ؟ قال : إلا من غفر وجهه في التراب ، إن عشيمة عرفة ينزل الله إلى سماء
 الدنيا فيقول للملائكة : انظروا إلى عبادي هؤلاء ، شعثاً غبراً ، جاءوا من كل فج عميق
 ضاحكين يسألوني رحمتي ، فلا يرى يوم أكثر عتياً ولا هتيقة .

وأما حديث عبد الله بن مسعود ففي المسند من حديث يزيد بن هرون عن شريك عن
 أبي إسحاق الهجري عن أبي الأحوص عن عبد الله بن مسعود عن النبي (ص) قال : إن
 الله إذا كان تلك الليل الآخر نزل إلى سماء الدنيا ثم بسط يده فقال : من يسألني فأعطيه
 حتى يطلع الفجر . وهذا حديث حسن رجاله أئمة ، ورواه أبو معاوية عن زائدة عن
 إبراهيم به . وقال إن الله يفتح أبواب السماء ثم يبسط إلى السماء الدنيا ثم يبسط يده فيقول
 ألا عبس يسألني فأعطيه ، حتى يطلع الفجر .

وأما حديث أبي سعيد الخدري فقد تقدم اشتراكه مع أبي هريرة في الحديث ، وروى
 سليم بن أخضر عن التيمي عن أبي نضرة عن أبي سعيد عن النبي (ص) قال : « ينادي
 مناد بين يدي الصيحة : يا أيها الناس أتتكم الساعة ، ومد بها صوتها ، فيسمعه الأحياء
 والأموات ، ثم ينادي مناد : لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار ، وسلم هذا صدوق
 خرج له مسلم .

وأما حديث عمرو بن عبسة فروى أبو اليمان ويحيى بن أبي بكر وعبد الصمد بن النعمان
 وبزيد بن هرون ، وهذا سياق حديثه : أخبرنا جرير بن عثمان حدثنا سليمان بن طمر
 عن عمرو بن عبسة قال : أتيت النبي (ص) فقلت يا رسول الله ، جعلني الله فداك ؛ شيء
 تعله وأجهله ، ينفعني ولا يضرني ، ما ساعة أقرب من ساعة ، وما ساعة تبقى فيها ؛ يعني
 الصلاة ، فقال : « يا عمرو بن عبسة ، لقد سألت عن شيء ما سألتني عنه أحد قبلك ، إن
 الرب تعالى يتدلى من جوف الليل فيغفر ؛ إلا ما كان من الشرك والبنغي ؛ والصلاة
 مشهودة حتى تطلع الشمس ، فإنها تطلع على قرن الشيطان ، وهي صلاة الكفار ، فأقصر

عن الصلاة حتى ترتفع الشمس ؛ فإذا استعادت الشمس فالصلاة مشهودة حتى يعشدر النهار ، فإذا اعتدل النهار فأخر الصلاة فإنها حينئذ تسجر جهنم ، فإذا فاء النور فالصلاة مشهودة حتى تدل للغروب ؛ فإنها تغيب بين قرني شيطان ، فأقصر عن الصلاة حتى تجب الشمس ،

وأما حديث رفاعة بن عرابة الجهني فرواه ابن المبارك ، فقال حدثنا هشام عن يحيى ابن أبي كثير عن هلال بن أبي ميمونة عن عطاء بن يسار عن رفاعة الجهني قال : قال رسول الله (ص) : إذا مضى نصف الليل أو ثلث الليل نزل الله عز وجل إلى سماء الدنيا فقال : لا أسأل عن عبادي غيري من ذا الذي يستغفرني فأغفر له . من ذا الذي يدعوني فأستجيب له . من ذا الذي يسألني فأعطيه . حتى ينفجر الفجر ، هذا حديث صحيح رواه الإمام أحمد في مسنده ؛ وفيه رد على من زعم أن الذي ينزل ملك من الملائكة . فإن الملك لا يقول : لا أسأل عن عبادي غيري . ولا يقول : من يسألني أعطه .

وأما حديث عثمان بن أبي العاص الثقفي فرواه حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن الحسن عن عثمان بن أبي العاص عن النبي (ص) : ينزل الله إلى سماء الدنيا كل ليلة فيقول : هل من داع فأستجيب له . هل من سائل فأعطيه . هل من مستغفر فأغفر له ، وإن داود خرج ذات ليلة فقال : لا يسأل الله شيئاً إلا أعطاه إياه ، إلا أن يكون ساحراً أو عشاراً . رواه الإمام أحمد بنحوه .

وأما حديث أبي الدرداء فرواه الليث بن سعد . حدثني محمد بن زيادة الأنصاري عن محمد بن كعب القرظي عن فضالة بن عبيد عن أبي الدرداء قال : قال رسول الله (ص) : ينزل الله في آخر ثلاث ساعات يقين من الليل ينظر في الساعة الأولى ممنه في الكتاب الذي لا ينظر فيه غيره ، فيمحو ما يشاء ويثبت ، ثم ينظر في الساعة الثانية في جنة عدن وهي مسكنه الذي يسكن ، لا يكون معه فيها إلا الأنبياء والشهداء والصديقون ، وفيها ما لم ير أحد ولم يخطر على قلب بشر . ثم يهبط في آخر ساعة من الليل يقول : ألا مستغفر فأغفر له ، ألا سائل فأعطيه ، ألا داع فأستجيب له ، رواه عثمان بن سعيد الدارمي .

وأما حديث أنس بن مالك فهو الحديث العظيم الشأن الذي هو قرة لعيون أهل الإيمان ، وشجى في حلق أهل التعطيل والبهتان . رواه الشافعي في مسنده بجملة به كتابه راجياً بروايته وتبليغه عن الرسول من الله ثوابه . ورواه أئمة السنة له مقربين ، وعلى من أنكره منكرين .

قال عثمان بن سعيد : حدثنا هشام بن خالد الدمشقي . وكان ثقة . حدثنا محمد بن شعيب

ابن شابور . أخبرنا عمر بن عبد الله مولى عفرة قال : سمعت أنس بن مالك يقول : قال رسول الله (ص) وجامنى جبرائيل وفي كفه مرآة فيها نكتة سوداء ، فقلت ما هذه يا جبرائيل ؟ قال هذه الجمعة أرسل بها إليك ربك ، فتكون هدى لك ولا تمك من بعدك فقلت وما لنا فيها ؟ قال لكم فيها خير كثير . أنتم الاولون الآخرون السابقون يوم القيامة وفيها ساعة لا يوافقها عبد مؤمن يصلي يسأل الله خيراً هو له قسم إلا آتاه الله إياه ، ولا خيراً له لم يقسم إلا ادخر له أفضل منه ؛ ولا يستعيز بالله من شر ما هو مكتوب عليه إلا دفع عنه أكبر منه ، قلت ما هذه النكتة السوداء ؟ قال هذه الساعة يوم تقوم فيها القيامة وهو سيد الأيام ، ونحن نسميه عندنا يوم المزيد ، قلت : ولم تسمونه يوم المزيد يا جبرائيل ؟ قال : إن ربك اتخذ في الجنة وادياً أبيض من مسك أبيض ، فإذا كان يوم الجمعة من أيام الآخرة هبط الجبار جل جلاله عن عرشه إلى كرسيه إلى ذلك الوادي ، وقد حف الكرسي بمناير من نور يجلس عليها الصديقون والشهداء ؛ ثم يجيء أهل الغرف حتى يحفوا بالكثيب ، ثم يتبدي لهم ذو الجلال والإكرام ، فيقول : أنا الذي صدقتكم وعدى وأنعمت عليكم نعمتي ، وأحللتكم دار كرامتي ، فسلوني . فيقولون بأجمعهم : نسألك الرضى عنا ، فيشهد لهم على الرضى ؛ ثم يقول لهم سلوني ، فيسألونه حتى تفتى نعمة كل عبد منهم ، ثم يقول سلوني ، فيقولون حسبنا ربنا رضينا ، فيرجع الجبار تعالى إلى عرشه فيفتح لهم بعد انصرافهم من يوم الجمعة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، فيرجع أهل الغرف إلى غرفهم ، وهي غرفة من لؤلؤة بيضاء وياقوتة حمراء وزمردة خضراء ليس فيها فصم ولا وشم ؛ مطردة فيها أنهارها متدلية ، فيها أثمارها ؛ فيها أزواجها وخدمها ومسكنها ؛ فليسوا إلى يوم أحوج منهم إلى يوم الجمعة ليزدادوا تفضلاً من ربهم ورضواناً ،

ورواه عثمان بن أبي شيبة ، حدثنا جرير عن ليث عن عثمان بن عمير عن أنس .
ورواه ابن أبي حاتم ، حدثنا أبو زرعة حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير ، حدثنا أبو الهيثم عن شريك عن عثمان بن . ورواه مكى بن إبراهيم عن موسى بن عبيدة عن أبي الأزهر عن عثمان فذكره . ورواه موسى بن عقبة عن أبي صالح عن أنس . ورواه بشر بن الحنين عن الزبير بن عري عن أنس . ورواه أبو زرعة شيبان بن فروخ ، حدثنا الصعق بن حزن ، حدثنا علي بن الحكيم عن أنس . ورواه الحكم بن أسلم عن الصعق بن علي بن الحكم عن عبد الملك بن عمير . ورواه الحسن بن سفيان في مسنده . حدثنا شيبان بن أبي شيبة ، حدثنا الصعق بن حزن . حدثنا علي بن الحكم عن أنس . ورواه أسعد بن

موسى حدثنا يعقوب بن ابراهيم حدثنا صالح بن حيان عن عبد الله بن بريدة عن أنس .
ورواه الشافعي في مسنده عن ابراهيم بن محمد ، حدثنا موسى بن عبيدة . حدثني أبو الازهر
عن عبيد بن عمير أن سمع أنس بن مالك فذكر نحوه . وقال في أخرى : وهو اليوم الذي
استوى فيه ربكم على العرش ، وفيه خاق آدم ، وفيه تقوم الساعة . وقد جمع أبي داود
طرق هذا الحديث .

وقد روى من حديث حذيفة بن اليمان ، قال ابن مندة أخبرنا أبو عمر بن حكيم ،
حدثنا يزيد بن جهور ، حدثنا الحسن بن يحيى بن كثير ، حدثنا أبي عن القاسم بن مطيب
عن الأعمش عن أبي وائل عن حذيفة عن النبي (ص) الحديث بطوله . ورواه أبو نعيم
وأبو النضر وجماعة ؛ قالوا حدثنا المسعودي عن المنهال بن عمرو عن أبي عبيدة عن عبد الله
قال : سارعوا إلى الجمعة فإن الله ينزل لأهل الجنة في كل جمعة في كتيب من كافور أبيض
فيكونون منه في القرب على قدر تسارعهم إلى الجمعة .

وأما حديث لقيط بن حامر ؛ فقال عبد الله بن أحمد في كتاب السنة : كتب إلى
إبراهيم بن حمزة بن مصعب بن الزبير : كتبت إليك بهذا الحديث لحدث به عنى . قال
حدثني عبد الرحمن بن المغيرة الحزامي عن عبد الرحمن بن عياش عن دهم بن الأسود
عن عبد الله بن حاطب بن عاصم بن المنتفق عن جده عن عمه لقيط بن حامر العقيلي - ح -
قال دهم وحدثني أبي عن عاصم بن لقيط أن لقيطاً وقد إلى النبي (ص) ومعه صاحب له
يقال له نبيك بن عاصم بن مالك بن المنتفق . قال لقيط فخرجت أنا وصاحبي حتى قدمنا
على رسول الله (ص) حين انصرف من صلاة الغداة فقام في الناس خطيباً فقال : أيها
الناس ألا إني قد خبوت لكم صوتي منذ أربعة أيام لا سمعكم ، ألا فهل من امرئ بعثه
قومه فقالوا له : اعلم لنا ما يقول رسول الله (ص)؟ ألا ثم لعله أن يلهيه حديث نفسه أو
حديث صاحبه ، أو يلهيه الضلال ، ألا إني مسئول هل بلغت ، ألا اسمعوا تعيشوا ،
ألا اجلسوا ألا اجلسوا . قال جلس الناس وقت أنا وصاحبي ، حتى إذا فرغ لنا فؤاده
وبصره قلنا يا رسول الله : ما عندك علم بالغيب ؟ فضحك لعمر الله وهز رأسه وعلم إني
أبتغى سقطة ، فقال : صن ربك بمفاتيح خمس من الغيب لا يعلمها إلا الله تعالى . وأشار
بيده قلت : وما هن ؟ قال : علم المنية ، قد علم متى منية أحدكم ولا تعلمونه ، وعلم ما في
الغد ما أنت طاعم غداً ولا تعلمه ، وعلم يوم الغيث يشرف عليكم أزليين مشفقين فيظل
يضحك ، قد علم أن غوثكم إلى قريب . قال لقيط : لى نعدم من رب يضحك خيراً .
وعلم يوم الساعة . قال قلت يا رسول الله : علمنا بما تعلم الناس وما تعلم ؛ فإننا في قبيل

لا يصدق ثديقتنا أحد من مذبح التي تربو علينا وخشم التي توألينا وعشيرتنا التي نحن منها . قال : تلبثون ما لبثتم ثم يتوفى نبيكم صلى الله عليه وسلم ثم تلبثون ما لبثتم ثم تبعث الصائحة ، لعمر إلهك ما تدع على ظهرها شيئاً إلا مات ، والملائكة الذين مع ربك عز وجل ، فأصبح ربك عز وجل يطوف في الأرض ، وخلت عليه البلاد ؛ فأرسل ربك السماء بهضب من عند العرش ، ولعمر إلهك لاندع على ظهرها مصرع قتيل ولا مدفن ميت إلا شقت القبر عنه حتى تخافه (١) من عند رأسه فيستوى جالساً ، فيقول ربك مهم لما كان فيه يقول يارب أمس اليوم ولعهده بالحياة يحسبه حديثاً بأهله ، فقلت يا رسول الله : كيف يجمعنا بعدما تمزقنا الرياح والبل والسباع ؟ قال أنبتك بمثل ذلك في آلاء الله الأرض أشرف عليها وهي مدرة بالية ، فقلت لا تحيا أبداً ؛ ثم أرسل ربك عليها السماء فلم تابت عنك إلا أياماً حتى أشرفت عليها وهي مشربة واحدة ولعمر إلهك هو أقدر على أن يجمعهم من الماء على أن يجمع نبات الأرض فتخرجون من الأصواء (٢) ومن مصارعكم فتنظرون إليه وينظر إليكم ، قلت يا رسول الله : ونحن ملؤ الأرض وهو شخص واحد ينظر إلينا وننظر إليه ؟ قال : أنبتك بمثل ذلك في آلاء الله ، الشمس والقمر آية منه صغيرة ترونها ويريانكم في ساعة واحدة لا تضارون في رؤيتهما ، ولعمر إلهك هو أقدر على أن يراكم وترونها منهما ؛ على أن ترونها ويريانكم لا تضارون في رؤيتهما . قلت يا رسول الله فما يفعل بنا ربنا إذا لقيناه ؟ قال : تعرضون عليه بادية له صفحاتكم لا يخفى عليه منكم خافية ، فيأخذ عز وجل بيده غرفة من الماء فينضح بها قبلكم ؛ فلعمر إلهك ما يخطئه وجه أحدكم منها قطرة ، فأما المسلم فتدع وجهه مثل الربطة البيضاء ، وأما الكافر فتخطئه بمثل الحميم الأسود ؛ ألا ثم ينصرف نبيكم صلى الله عليه وسلم ويفرق على أثره الصالحون فيسلكون جسراً من النار ، فيطأ أحدكم الحجر يقول حس ، فيقول الله عز وجل : أوانه فقتلهم على حوض الرسول صلى الله عليه وسلم على أظماً والله ناهلة قط رأيتها ، ولعمر إلهك ما يبسط واحد منكم يده إلا وقع عليها فندح يطهره من الطارف والبول والأذى ، وتحبس الشمس والقمر فلا ترون واحداً منهما . قال قلت : يا رسول الله

(١) هو من أخلف الزرع إذا نبت بعد حصاده ؛ شبه النشأة الأخرى بعد الموت بإخلاف الزرع .

(٢) الأصواء القبور وأصلها من الصوى وهي الأعلام المنصوبة في المقازة المجهولة الواحدة صورة كقوة شبه القبور بها .

فيم نبصر؟ قال يمثل بصرك ساعتك هذه ، وذلك مع طلوع الشمس في يوم أشرقت الأرض ثم واجهته الجبال . قال قلت يا رسول الله : فمim نجزي من سيئاتنا؟ قال الحسنه بعشر أمثالها ، والسيئة بمثلها إلا أن يغفر . قال قلت يا رسول الله : إما الجنة وإما النار قال : لعمر إلهك ، إن للنار سبعة أبواب ؛ ما منها بابان إلا يسير الراكب بينهما مسيرة سبعين عاماً . قلت يا رسول الله : فعلى ما نطلع في الجنة؟ قال على أهار من غسل مصفى وأهار من كأس ما بها من صداع ولا ندامة ، وأهار من لبن لم يتغير طعمه ، وماء غير آسن ، وفاكهة كثيرة ، لعمر إلهك مما تعلقون وخير من مثله معه وأزواج مطهرة . قلت يا رسول الله ولنا فيها أزواج مصلمات؟ قال : الصالحات للصلحين تلدونهن مثل لذاتكم في الدنيا ويلدونكم غير أن لا توالد . قال لقيط : قلت أقصى ما نحن بالغون ومستهون إليه ، قلت يا رسول الله على م نبأيمك؟ قال فبسط النبي ﷺ يده وقال : على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وزيال الشرك وأن لا تشرك بالله إلى غيره . قال قلت وإن لنا ما بين المشرق والمغرب ، فقبض النبي ﷺ يده وبسط أصابعه وظن إني مشترط شيئاً لا يعطينيه . قال قلت : نحل منها حيث شئنا ولا يجنى على امرئ إلا نفسه؟ فبسط يده وقال : ذلك لك تحل حيث شئت ولا يجنى عليك إلا نفسك ، فانصرفنا وقال : ها إن دين ها إن دين ، لعمر إلهك إن حدثت ، إلا أنهما من اتقى الله في الأولى والآخرة . فقال له كعب بن الحدادية أحد بني بكر بن كلاب : من هم يا رسول الله؟ قال بنى المنتفق أهل ذلك . قال فانصرفنا وأقبلت عليه فقلت يا رسول الله ، هل لأحد مما مضى من خير في جاهليتهم . قال فقال رجل من عرض قريش : والله إن أباك المنتفق لفي النار ، فلكانه وقع حر بين جلدي ووجهي مما قال لأبي على ره رس الناس ؛ فهممت أن أقول : وأبوك يا رسول الله؟ فإذا الأخرى أجمل ؛ فقلت وأهلك يا رسول الله؟ قال وأهل لعمر الله ما أتيت عليه من قبر طامري أو قرشي من مشرك فقل أرسلني إليك محمد يبشرك بما يسوؤك تجر على وجهك وبطنك في النار . قال قلت يا رسول الله : ما فعل بهم ذلك وقد كانوا على عمل لا يحسنون إلا إياه ؛ وكانوا يحسبونهم مصلحين ، قال ذلك بأن الله عز وجل بعث في آخر سبع أمم نبياً ؛ فن عصى نبيه كان من الطالحين . ومن أطاع نبيه كان من المهتدين .

هذا حديث كبير مشهور ، جلالة النبوة بادية على صفحاته تنادى عليه بالصدق ؛ صححه بعض الحفاظ ، حكاه شيخ الإسلام الأنصاري ، ولا يعرف إلا من حديث أبي القاسم عبد الرحمن بن المغيرة بن عبد الرحمن المدني . ثم من رواية إبراهيم بن حمزة

الزيرى المدنى عنه ؛ وهما من كبار علماء المدينة ؛ ثقتان محتج بهما فى الصحيح ، احتج بهما البخارى فى مواضع من صحيحه ، وروى هذا الحديث أئمة الحديث فى كتبهم ؛ منهم عبد الله بن الإمام أحمد ؛ وأبو بكر أحمد بن عمرو بن أبى عاصم وأبو القاسم سليمان بن أحمد الطبرانى ، وأبو محمد عبد الله بن أحمد بن جعفر أبو الشيخ الأصبهانى الحافظ ؛ وأبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده ؛ وأبو بكر أحمد بن موسى بن مردويه ، وأبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهانى ؛ وخلق سواهم ، روه فى السنة وقابلوه بالقبول ؛ وتلقوه بالتصديق والتسليم .

قال الحافظ أبو عبد الله بن منده : روى هذا الحديث محمد بن إسحاق الصنعانى وعبد الله بن أحمد بن حنبل وغيرهما ، وقرؤه بالعراق بجمع العلماء وأهل الدين ، ولم ينكره أحد منهم ؛ ولم يتكلم فى إسناده ، وكذلك رواه أبو زرعة وأبو حاتم على سبيل القبول .

وقال أبو الخير عبد الرحيم محمد بن الحسن بن محمد بن حمدان بعد أن أخرجه فى فوائد أبى الفرج الثقفى : هذا حديث كبير ثابت حسن مشهور ؛ وقد روى منه الإمام أحمد فى مسنده فصل الضحك ، وروى منه فصل الرؤية ، وروى منه فصل فأين من مضى من أهلك ، وروى منه : قلت يا رسول الله كيف يحيى الموتى ، لكن بغير هذا الإسناد ؛ وابنه ساقه بكاله فى مسند أبيه وفى السنة .

وأما حديث ابن عمر فرواه خلاد بن يحيى ؛ حدثنا عبد الوهاب عن مجاهد عن عمر قال : كنت جالسا عند النبي صلى الله عليه وسلم فجاء رجلان أحدهما أنصارى والآخر ثقفى ، فذكر الحديث وفيه « إن الله ينزل إلى السماء الدنيا فيقول للدلائكة هؤلاء عبادى جاءونى شعثا غبرا من كل فج عميق ؛ اشهدوا لى قد غفرت لهم ذنوبهم ، ورواه طلحة بن مصرف عن مجاهد به .

وأما حديث عبد الله بن عباس ، فروى عبيد الله بن عمر عن زيد بن أبى أنيسة عن طارق عن سعيد بن جبير قال : سمعت ابن عباس يقول : إن الله تعالى ينزل فى شهر رمضان إذا ذهب الثلث الأول من الليل هبط إلى السماء الدنيا ثم قال : هل من سائل يعطى ، هل من مستغفر يغفر له ، هل من تائب يتاب عليه . رواه على ابن معبد عن عبيد الله . وروى عبيد الله بن موسى ؛ قال ابن أبى ليلي عن المنهال

عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا) قال : ينزل الله إلى السماء الدنيا في شهر رمضان يدبر أمر السنة ، فيمحو ما يشاء غير الشقاوة والسعادة ، والموت والحياة ؛ وإسناده حسن . وقال أبو الزبير عن طاووس : سئل ابن عباس عن ليلة الحصبة فقال : إن الله يهبط ليلة الحصبة على حراء ، وذكر عبيد الله بن موسى ، حدثنا إسرائيل عن السدي عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال « كان النداء من السماء ؛ وكان الرب تعالى في السماء الدنيا حين كلم موسى ، ذكره الخلال في السنة .

وفي كتاب السنة للخلال عن الوليد بن عبد الله بن أبي رباح عن زياد البهزي : بينما هو يحدث إن الله ينزل ليلة النصف من شعبان فقال عطاء : من هذا المحدث ؟ قلت هو زياد البهزي ، قال سبحانه الله ، لقد طوّل هذا على الناس ليلة واحدة في السنة ، أحسبه قال حدثنا ابن عباس قال : ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا ثلاث الليل الأوسط ، فيقول من يدعوني فأستجيب له ، ومن يسألني فأعطيه ، ويترك أهل الحقد لحقدهم .

وأما حديث عبادة بن الصامت فرواه موسى بن عقبة عن إسحاق بن يحيى عن عبادة بن الصامت قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول « ألا عبد يدعوني فأستجيب له ؛ ألا ظالم لنفسه يدعوني فأقبله ؛ فيسكون كذلك إلى مطلع الصبح ويملو على كرسيه ، وإسحاق هذا هو إسحاق بن يحيى بن الوليد بن عبادة .

وأما حديث أسماء بنت يزيد فرواه أبو أحمد العسال في كتاب السنة من حديث إبان بن أبي عياش عن شهر بن حوشب عنها قالت : سمعت رسول الله ﷺ يقول « يهبط الرب تعالى من السماء السابعة إلى المقام الذي هو قائمه ؛ ثم يخرج عنق من النار ؛ فيظال الخلائق كلهم ، فيقول أمرت بكل جبار عنيد ، ومن زعم أنه عزيز كريم ؛ ومن دعا مع الله الها آخر .

وأما حديث أبي الخطاب فقال محمد بن سعيد في الطبقات : حدثنا أبو نعيم حدثنا إسرائيل حدثني ثوير قال : سمعت رجلا من أصحاب النبي (ص) يقال له أبو الخطاب وسئل عن الوتر فقال : أحب أوتر نصف الليل ؛ فإن الله يهبط من السماء السابعة

الى السماء الدنيا فيقول : هل من مذنب ؛ هل من مستغفر ، هل من داع ، حتى اذا طلع الفجر ارتفع .

وأما حديث عمر بن عامر السلمي فرواه محمد بن منده من حديث عثمان التيمي عن عبد الحميد بن سلمة عن أبيه عن عمر بن عامر السلمي قال : قال رسول الله (ص) « اذا ذهب ثلث الليل ، أو قال نصف الليل ، ينزل الله الى السماء الدنيا فيقول : هل من عان فأفكك ؛ هل من سائل فأعطيه ؛ هل من داع فأستجيب له ؛ هل من مستغفر فأغفر له ؛ حتى يصلى الصبح ،

وأما حديث عوف بن مالك فرواه حميد بن زنجويه من حديث عباد بن نسي عن كثير بن مرة عن عوف بن مالك عن رسول الله (ص) قال « ان الله يطلع الى خلقه ليلة النصف فيغفر للؤمنين » — الحديث ، وضمن يطلع معنى يدنو ويمزل فعدها يالى .

وأما حديث أبي أمامة جعفر بن الزبير عن القاسم عن أبي أمامة قال : قال رسول الله (ص) « اذا كان ليلة النصف من شعبان هبط الله الى السماء الدنيا فيغفر لأهل الأرض الا لكافر ومشاحن » رواه محمد بن الفضل البخارى عن مكى بن ابراهيم عن جعفر . وقال الفريابي حدثنا هشام بن عمار ، ثنا صدقة بن خالد ، ثنا عثمان بن أبي عائكة ؛ حدثنا سليمان بن حبيب المجازى قال : دخلنا على أبي أمامة بحمص فقال : ان هذا المجلس من بلاغ الله اياكم أن رسول الله (ص) قد بلغ ما أرسل به ؛ وأنتم فبلغوا عنا ؛ اياكم والظلم ؛ فإن الله يجلس يوم القيامة على القنطرة الوسطى بين الجنة والنار ؛ ثم يعزم فيقول : وعزتى وجلالى ؛ لا يجاورنى اليوم ظلم ظالم .

وأما حديث ثوبان فقال الطبرانى فى معجمه : حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى بن حمزة حدثنا اسحاق بن ابراهيم أبو النصر حدثنا يزيد بن ربيعة حدثنا أبو الأشعث عن ثوبان عن النبي (ص) قال « يقبل الجبار تبارك وتعالى يوم القيامة فيثنى رجله على الجسر فيقول : وعزتى وجلالى لا يجاورنى اليوم ظلم ظالم ؛ فينصف الخلق بعضهم من بعض ؛ حتى انه لينصف الشاة الجماء من القرناء تنطحها نطحه ، وقد جاء المعنى تفسيراً لقوله تعالى (ان ربك لبالمرصاد) فروى البيهقى من حديث الاعمش

عن سالم بن أبي الجعد عن عبد الله بن مسعود (إن ربك لبالمرصاد) وقال : من وراه الصراط ثلاثة جسور : جسر عليه الأمانة ، وجسر عليه الرحم ، وجسر عليه الرب تبارك وتعالى .

وذكر ابن جرير في تفسيره عن جويبر عن الضحاك في هذه الآية ، قال : إذا كان يوم القيامة يأمر الله بكرسيه فيوضع على النار فيستوى عليه ثم يقول : وعزقي لا يجاورني اليوم ذو مظلة . وذكر عمر بن قيس قال : بلغني أن على جهنم ثلاث قناطر : قنطرة عليها الأمانة إذا مروا بها تقول : يا رب هذا أمين ، يا رب هذا خائن . وقنطرة عليها الرحم إذا مروا بها تقول : يا رب هذا واصل ؛ يا رب هذا قاطع . وقنطرة عليها الرب تعالى (إن ربك لبالمرصاد) وذكر عن سفیان في هذه الآية : على جهنم ثلاث قناطر : قنطرة فيها الرحم ، وقنطرة فيها الأمانة ؛ وقنطرة فيها الرب تعالى .

وأما حديث أبي موسى الأشعري فرواه ابن لهيعة عن الزبير بن سليم عن الضحاك ابن عبد الرحمن — يعني ابن عزر — عن أبيه قال : سمعت أبا موسى يقول : سمعت رسول الله (ص) يقول : ينزل ربنا إلى سماء الدنيا في النصف من شعبان فيغفر لأهل الأرض إلا مشركاً أو مشاحنأ .

فصل

وهذا النزول إلى الأرض يوم القيامة قد تواترت به الأحاديث والآثار ودل عليه القرآن صريحاً في قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك) وقال عبد الله بن المبارك حدثنا حيوة بن شريح حدثني الوليد بن أبي الوليد أبو عثمان المدني أن صفة ابن مسلم حدثه عن شفي بن مانع الإصبحي قال : قدمت المدينة فدخلت المسجد فإذا الناس قد اجتمعوا على أبي هريرة فلما فرغوا دنوت فقلت : حدثنا حديثاً سمعته من رسول الله ﷺ فقال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : إذا كان يوم القيامة نزل الله إلى العباد ليقضى بينهم وكل أمة جائية ، فأول من يدعى رجل جمع القرآن ، وذكر الحديث بطوله وأصله في صحيح مسلم ، وفي صحيح البخاري من حديث أنس بن مالك ، وفيها ثم دنا الجبار رب العزة فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى ، وقد تقدم ذكر نزوله إلى الجنة يوم المزيد ؛ ونزوله إلى الأرض قبل يوم القيامة حين يخلو أهلها ، ونزوله يوم عرفة إلى سماء الدنيا .

وقال سعيد بن منصور حدثنا سفیان حدثنا إبراهيم بن ميسرة عن ابن أبي سويد عن

عمر بن عبد العزيز رحمه الله قال : زعمت المرأة الصالحة خولة بنت حكيم امرأة عثمان ابن مظعون أن رسول الله (ص) خرج وهو محتضن أحد ابني بنته وهو يقول : والله إنكم لتجبتون وتجهلون وتبختلون وإنكم لمن رباحين الله ، وإن آخر وطأة وطها رب العالمين بوج ، وقال الإمام أحمد : حدثنا سفيان عن عمرو بن دينار عن عمرو بن أوس قال : إن آخر وطأة الله لبوج ، قال سفيان وكان سعد بن جبيرة يقول : قال أبو هريرة : تسألوني وفيكم عمرو بن أوس .

وفي الباب عن الحسن بن علي وعبد الله بن الزبير ويعلى بن مرة .

فهذه عشرة أنواع من النزول والمجيء والإتيان ونظائرها ؛ تضمنها كلام أعلم الخلق بالله وأقدرهم على اللفظ المطابق لما قصده من وصف الرب تعالى وأنصحهم للأمة . - والمجاز وإن أمكن في فرد من أفراد هذه الأنواع أو أكثر - فإنه من المحال عادة أن يطرد في جميعها اطراداً واحداً ، بحيث يكون الجميع من أوله إلى آخره مجازاً .

وقال أبو العباس بن شريح : وقد صح عند جميع أهل الديانة والسنة إلى زماننا أن جميع الآثار والأخبار الصادقة عن رسول الله ﷺ في الصفات يجب على المسلم الإيمان بها ؛ وإن السؤال عن معانيها بدعة ، والجواب كفر وزندقة ، مثل قوله (الرحمن على العرش استوى - وجاء ربك والملك صفاً صفاً) ونظائرها بما نطق به القرآن ، كالفوقية والنفس واليدين ، والسمع والبصر ، وصعود الكلام الطيب إليه ، والضحك والتمجج ، والنزول كل ليلة إلى سماء الدنيا .

إلى أن قال : واعتقادنا في الآي المتشابهة في القرآن تقبلها ولا نردها ، ولا تتأولها بتأويل المخالفين ، ولا نحملها على تشبيه المشبهين ، ولا نترجم عن صفاته بلغة غير العربية ونسلم الخبر لظاهر تنزيلها .

قال إمام عصره محمد بن جرير في كتاب التبيين في معالم الدين ؛ القول فيما أدرك علمه من الصفات خبراً ، وذلك مثل أخباره سبحانه أنه سميع بصير ، وأن له يدين ، وأن له وجهاً ، وأن له قدماً ، وأنه يضحك ، وأنه يهبط إلى سماء الدنيا ، وذكر أولها .

وقال إسحاق بن منصور : قلت لأحمد بن حنبل وإسحاق : ينزل ربنا كل ليلة . الحديث أليس يقول لهذا الحديث ؛ قال أحمد وإسحاق : صحيح ، وزاد إسحاق : لا يده إلا مبتدع . وقال الخليل : أخبرني أحمد بن الحسين بن حسان قال : قيل لابي عبد الله : إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة ؟ قال نعم ؛ قيل له في شعبان كما جاء في الأثر ؟ قال نعم .

وقال حنبل : قيل لأبي عبد الله : ينزل الله إلى سماء الدنيا ؟ قال نعم . قلت : نزوله بعلمه أم بماذا ؟ فقال اسكت عن هذا ؛ وغضب غضباً شديداً .

وقال مالك : ولهذا امض الحديث كما ورد بلا كيف ولا تحديد إلا بما جاءت به الآثار ، وبما جاء به الكتاب . قال الله تعالى (فلا تضربوا لله الأمثال) ينزل كيف شاء بقدرته وعلمه وعظمته ، أحاط علمه بكل شيء .

وقال بشر بن السري لمحمد بن زيد : ينزل ربنا إلى السماء الدنيا يتحول من مكان إلى مكان ؟ فسكت حماد ثم قال : هو في مكانه يقرب من خلقه كيف شاء . وقال أبو عمر بن عبد البر : أجمع العلماء من الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التأويل - يعني تفسير القرآن - قالوا في تأويل قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم) هو على عرشه وعلمه بكل مكان ، وما خالفهم في ذلك من يحتج بقوله :
وقال : أهل السنة يجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها ، وحملها على الحقيقة لا على المجاز ؛ لأنهم لا يكيفون شيئاً من ذلك .

وقال أبو عبد الله الحاكم ، سمعت أبا زكريا الغنبري يقول ؛ سمعت إبراهيم بن أبي طالب يقول ، سمعت أحمد بن سعيد الرباطي يقول : حضرت مجلس الأمير عبد الله بن طاهر ذات يوم وحضر إسحاق - يعني ابن راهويه - فسئل عن حديث النزول أصحیح هو ؟ قال نعم . فقال له بعض قواد الأمير عبد الله : يا أبا يعقوب أتزعم أن الله ينزل كل ليلة ؟ قال نعم ، قال كيف ينزل ؟ قال له إسحاق : أنبته فوق حتى أصف لك النزول ، فقال له الرجل : أنبته فوق ؟ فقال له إسحاق : قال الله جل شأنه (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) فقال الأمير عبد الله بن طاهر : يا أبا يعقوب هذا يوم القيامة ، قال إسحاق - أعز الله الأمير - ومن يجيء يوم القيامة من يمنعه اليوم ؟

وقال البخاري في كتاب خلق أفعال العباد ، قال الفضيل بن عياض : إذا قال لك الجهمي : أنا أكفر برب يزول عن مكانه ؛ فقل أنت أو من برب يفعل ما يشاء . وقد فكر الأثرم هذه الحكاية أطول من هذا .

وقال الخليل : أخبرني علي بن عيسى أن حنبلاً حدثهم قال : سألت أبا عبد الله عن الأحاديث التي تروى أن الله عز وجل ينزل إلى سماء الدنيا - وأن الله يُرى - وأن الله يضع قدمه ، وما أشبه ذلك ، فقال أبو عبد الله : تؤمن بها وتصدق بها ولا كيف ولا معنى ؛ ولا نرد منها شيئاً ؛ ونعلم أن ما جاء به الرسول حق إذا كانت بأسانيد صحاح ؛ ولا نرد على الله قوله ، ولا نصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ؛ ليس كذلك شيء . وهذا الكلام وكلام الشافعي من مشكاة واحدة .

فصل

واختلف أهل السنة في نزول الرب تبارك وتعالى على ثلاثة أقوال (أحدها) أنه ينزل بذاته ؛ وهو قول الإمام أبي القاسم التيمي وهو من أجل الشافعية له التصانيف المشهورة كالْحجّة في بيان الحجّة ، وكتاب الترغيب والترهيب وغيرهما ، وهو متفق على إمامته وجماله . قال شيخنا : وهذا قول طوائف من أهل الحديث والسنة والصوفية والمتكلمين . وروى في ذلك حديث مرفوع لا يثبت رفعه .

قال أبو موسى المديني : إسناده مدخول وفيه مقال ، وعلى بعضهم مطعن لا تقوم بمثله الحجّة ، ولا يجوز نسبة قوله إلى رسول الله ﷺ وإن كنا نعتقد صحته إلا أن يرد بإسناد صحيح .

وقالت طائفة منهم : لا ينزل بذاته . وقالت فرقة أخرى : نقول ينزل ولا نقول بذاته ولا بغير ذاته ؛ بل نطلق اللفظ كما أطلقه رسول الله صلى الله عليه وسلم ونسكت عما نسكت عنه .

واختلفوا أيضاً هل يخلو العرش منه ؟ فقالت طائفة ينزل ويخلو منه العرش . وقالت طائفة لا يخلو منه العرش . قال القاضي أبو يعلى في كتاب الوجوه والروايتين : لا يختلف أصحابنا أن الله ينزل إلى سماء الدنيا في كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر ؛ كما أخبر به نبيه صلى الله عليه وسلم ، ثم ساق حديث أبي هريرة وابن مسعود وعبادة بن الصامت ثم قال : واختلفوا في صفته ، فذهب شيخنا أبو عبد الله إلى أنه نزول انتقال . قال : لأن هذا حقيقة النزول عند العرب ؛ وهو نظير قوله في الاستواء بمعنى قعد . قال : وهذا على ظاهر حديث عبادة بن الصامت .

(قلت) يريد قوله ثم يعلو تبارك وتعالى على كرسیه ؛ قال لأن أكثر ما في هذا أنه من صفات الحدث في حقنا ؛ وهذا لا يوجب كونه في حقه محدثاً ، كالاستواء على العرش هو موصوف به مع اختلافنا في صفته ، وإن كان هذا الاستواء لم يكن موصوفاً به في القدم ، وكذلك نقول تكلم بحرف وصوت وإن كان هذا يوجب الحدث في حقنا ولم يوجبه في حقه ؛ وكذلك النزول .

قال : وحكى شيخنا عن طائفة من أصحابنا أنهم قالوا : ينزل ، معناه قدرته ؛ ولعل هذا القائل فاهب إلى ظاهر كلام أحمد في رواية حنبل أنه قال يوم احتجوا على : يومئذ تجيء البقرة يوم القيامة ويحيى تبارك وتعالى قلت لهم : هذا الثواب . قال الله تعالى

(وجاء ربك والملك صفاً صفاً) إنما يأتي قدرته ، وإنما القرآن أمثال ومواعظ وزجر .
 وذكر أحد أيضاً فيما خرج في الحلبس : كلام الله لا يجيء ولا يتغير من حال إلى حال .
 ووجه هذا أن النزول هو الزوال والانتقال : ولهذا قلنا في الاستواء إنه لا بمعنى المماسه
 والمباينة ، لأن ذلك من صفات الحدث والانتقال ، وهذا من صفات الحدث .

قال : وحكي شيخنا عن طائفة أخرى من أصحابنا أنهم قالوا ثبت نزولا ولا نعقل
 معناه ، هل هو بزوال أو بغير زوال كما جاء الخبر ، ومثل هذا ليس بممتنع في صفاته ، كما
 ثبت ذاتاً لا تعقل ، قال وهذه الطريقة هي المذهب ، وقد نص عليها أحد في مواضع :
 فقال حنبل : قلت لأبي عبد الله : ينزل الله إلى سماء الدنيا ؟ قال نعم ، قلت نزوله بعلمه
 أم ذا ؟ فقال لي اسكت عن هذا وغضب غضباً شديداً ، وقال امض الحديث على ما روى
 قلت : أما قول ابن حامد إنه نزول انتقال فهو موافق لقول من يقول يتخلو منه
 العرش ، والذي حمله على هذا إثبات النزول حقيقة ؛ وأن حقيقته لا تثبت إلا بالانتقال
 ورأى أنه ليس في العقل ولا في النقل ما يحيل الانتقال عليه ، فإنه كالجيء والإتيان
 والذهاب والهبوط ؛ وهذه أنواع الفعل اللازم القائم به ؛ كما أن الخلق والرزق والإمارة
 والإحياء والقبض والبسط أنواع للفعل المتعدى ، وهو سبحانه موصوف بالزوهين وقد
 يجمعهما كقوله (خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) والانتقال
 جنس لأنواع الجيء والإتيان ، والنزول والهبوط ، والصعود والدنو والتدلى ونحوها ،
 وإثبات النوع مع نفي جنسه جمع بين النقيضين .

قالوا : وليس في القول بلازم النزول والجيء والإتيان والاستواء والصعود محذور
 البتة ، ولا يستلزم ذلك نقصاً ولا سلب كمال ؛ بل هو الكمال نفسه . وهذه الأفعال كمال
 وصدق ؛ فهي حق دل عليه النقل ؛ وللازم الحق حق ، كما أن العقل والنقل قد اتفقا على
 أنه سبحانه حتى متكلم ، قدير عليم مرید ؛ وما لازم من ذلك تعين القول به ؛ فإنه لازم
 الحق ، وكذلك رؤيته تعالى بالابصار عياناً في الآخرة هو حق ، فلازمه حق كالتأما كان .
 والعجب أن هؤلاء يدعون أنهم أرباب المعقولات ، وهم يجمعون بين إثبات الشيء ونفي
 لازمه ، فينفرونه بنفي لازمه ، ويصرحون بإثباته ؛ ويثبون لوازمه بإثباته ، ويصرحون
 بنفيها ، ولهذا عقلاؤهم لا يسمحون بإثبات شيء من ذلك ، فلا يثبتون لله نزولا ولا
 مجيئاً ؛ ولا إتياناً ولا دنواً ؛ ولا استواء ولا صعوداً البتة ، وإثبات هذه الحقائق عندهم
 في الامتناع كإثبات الأكل والشرب والنوم ونحوها ، والفرق بين هذا وهذا ثابت عقلا
 ونقلا وفطرة وقياساً واعتباراً ، فالنسوية بينهما في غاية البطلان .

قالوا وقولنا إنه نزول لا اعتبار لا محذور فيه ، فإنه ليس كانتقال الأجسام من مكان إلى مكان ، كما قلتم إن سمعه وبصره وحياته وقدرته وإرادته ليست كصفات الأجسام ، فليس كمثل شيء في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله .

قالوا ونحن لم نتقدم بين يدي الله ورسوله ، بل أثبتنا لله ما أثبتته لنفسه وأثبتته له رسوله (ص) . فالزعم أنتم من أثبت ذلك القول بالانتقال ، ومعلوم أن هذا الإلزام إنما هو إلزام لله ورسوله ، فإننا لم نتعد ما وصف به نفسه ، فكأنكم قلتم من أثبت له نزولا ومجيئاً وإتياناً ودنوياً لزمه وصفه بالانتقال : والله ورسوله هو الذي أثبت ذلك لنفسه فهو حق بلا ريب ، فكان جوابنا ان الانتقال إن لزم من إثبات ما أثبتته الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وتصديقه في ذلك والإيمان به ، فلا بد من إثباته ضرورة ، وإن لم يلزم ، بطل إلزامكم به .

ونظير هذا مناظرة جرت بين جهمي وسني .

قال الجهمي : أنت تزعم أن الله يرى في الآخرة عياناً بالابصار ؟ قال السني نعم . فقال له الجهمي : هذا يلزم منه إثبات الجهة والحد وكون المرئي مقابلاً للرأى مواجهاً له وهذا تشبيه وتجسيم ، قال له السني : قد دل القرآن والسنة المتواترة وانفاق الصحابة وجميع أهل السنة وأئمة الإسلام على أن الله يرى في الآخرة ؛ وقد شهد بذلك الرسول وبلغه الأمة ، وأعادته وأبداه . فذلك حق لا ريب فيه ؛ فإن لزم ما ذكرت فلازم الحق حق ، وإن لم يلزم بطل سؤالك .

وقال بعض الجهمية لبعض أصحابنا : أتقول إن الله ينزل إلى سماء الدنيا ؟ فقال ومن أنا حتى أقول ذلك ، فقد قاله رسول الله (ص) وبلغه الأمة ؛ فقال له الجهمي : هذا يلزم منه الحركة والانتقال ، فقال له السني : أنا لم أقل من عندي شيئاً ، وهذا الإلزام لمن قال ذلك وهو الرسول (ص) وتصديقه واجب علينا ، فإن كان تصديقه على ذلك بطل الإلزام به ؛ فبهت الجهمي .

قالوا وقد دل العقل والشرع على أن الله سبحانه حي فعال ، ولا فرق بين الحي والميت إلا بالفعل ، فالفعل الاختياري من لوازم الحياة ، فالإرادة والمشية من لوازم الفعل ، والفعل لوازم لا يجوز نفيها ، إذ نفيها يستلزم نفي الفعل الاختياري ، ولهذا لما نفاها الدهرية والفلاسفة نفوا الفعل الاختياري من أصله ، قالوا : ومن لوازم الفعل والتحرك الحب والبغض ، وانتقال الفاعل من شأن إلى شأن ، والرب تبارك وتعالى كل يوم هو في شأن ؛ ومن كان على حال واحد قبل الفعل وحال الفعل وبعد الفعل لم يعقل

كونه فاعلاً باختياره ، بل ولا فاعلاً البتة ، فليس مع نفاة لوازم الأفعال إلا إثبات
الفاظ لا حقائق لها .

والمقصود أن هؤلاء قالوا : نحن لم نصرح بالانتقال من عند أنفسنا ، ولكن
الله ورسوله قلاه .

فصل

وأما الذين نفوا الحركة والانتقال ، فإن نفوا ما هو من خصائص المخلوق فقد أصابوا
ولكن أخطوا في ظنهم أن ذلك لازم ما أثبتته لنفسه ، فأصابوا في نفي خصائص المخلوقين
وأخطوا في ظنهم أنه لازم ما أثبتته لنفسه ، وفي تفهيم اللازم الذي يستحيل اتصاف
المخلوق بنظيره ، وقد بينا فيما تقدم أن الصفة يلزمها لوازم لنفسها وذاتها ، فلا يجوز نفي
هذه اللوازم عنها لا في حق الرب ولا في حق العبد ، ويلزمها لوازم من جهة اختصاصها
بالعبد ، فلا يجوز إثبات تلك اللوازم للرب ؛ ويلزمها لوازم من حيث اختصاصها بالرب
فلا يجوز سلبها عنه ولا إثباتها للعبد ، فعليك بمراعاة هذا الأصل والاعتصام به في كل
ما يطلق على الرب تعالى ، وعلى العبد .

وأما الذين أمسكوا عن الأمرين وقالوا : لا نقول يتحرك وينتقل ، ولا ننفي ذلك
عنه ، فهم أسعد بالصواب والاتباع ، فإنهم نطقوا بما نطق به النص ، وسكتوا عما سكت
عنه ، وتظهر صحة هذه الطريقة ظهوراً تاماً فيما إذا كانت الألفاظ التي سكت النص عنها
بجملة محتمة لمعنيين : صحيح وفساد ؛ كلفظ الحركة والانتقال والجسم والحيز والجهة
والأعراض والحوادث والعلة والتغير والتركيب ، ونحو ذلك من الألفاظ التي تحتها حق
وباطل ، فهذه لا تقبل مطلقاً ولا ترد مطلقاً ؛ فإن الله سبحانه لم يثبت لنفسه هذه
المسميات ولم ينفها عنه ، فمن أثبتها مطلقاً فقد أخطأ ؛ ومن نفاه مطلقاً فقد أخطأ ، فإن
معانيها منقسمة إلى ما يمتنع إثباته لله ، وما يجب إثباته له ، فإن الانتقال يراد به انتقال
الجسم والعرض من مكان هو محتاج إليه إلى مكان آخر يحتاج إليه ، وهو يمتنع إثباته
للرب تعالى ، وكذلك الحركة إذا أريد بها هذا المعنى امتنع إثباتها لله تعالى ، ويراد بالحركة
والانتقال حركة الفاعل من كونه غير فاعل إلى كونه فاعلاً ، وانتقاله أيضاً من كونه غير
فاعل إلى كونه فاعلاً .

فهذا المعنى حق في نفسه لا يعقل كون الفاعل فاعلاً إلا به ، فنفيه عن الفاعل نفي
لحقيقة الفعل وتمطيل له ، وقد يراد بالحركة والانتقال ما هو أعم من ذلك ، وهو فعل

يشوم بذات الفاعل يتعلق بالمكان الذي قصد له ، وأراد إيقاع الفعل بنفسه فيه ، وقد دل القرآن والسنة والإجماع على أنه سبحانه يجيء يوم القيامة ، وينزل لفصل القضاء بين عباده ؛ ويأتى فى ظلل من الغمام والملائكة ، وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا ، وينزل عشية عرفة ، وينزل إلى الأرض قبل يوم القيامة ؛ وينزل إلى أهل الجنة ، وهذه أفعال يفعلها بنفسه فى هذه الأمكنة ، فلا يجوز نفيها عنه بنفى الحركة والنقلة المختصة بالخلق ، فإنها ليست من لوازم أفعاله المختصة به ، فإكان من لوازم أفعاله لم يجز نفيه عنه ؛ وما كان من خصائص الخلق لم يجز إثباته له ، وحركة الحى من لوازم ذاته ، ولا فرق بين الحى والميت إلا بالحركة والشعور ، فكل حى متحرك بالإرادة ، وله شعور ، فنفى الحركة عنه كنى الشعور ، وذلك يستلزم نفي الحياة .

ونظير ذلك قول الجهمية : لو قامت به الصفات لقامت به الاعراض ؛ وقيام الاعراض به يستلزم كونه جسماً ؛ فقالت الصفاتية : قد دل الدليل على قيام الصفات به فلا يجوز نفيها عنه بتسميتها أعراضاً ، فإن أردتم بالاعراض الصفات فإثبات الصفات حق ، وإن أردتم به ما هو من خصائص المخلوق فلا يلزم ذلك من إثباتها للرب تعالى . وكذلك قولهم : لو كان فوق سمواته على عرشه يصعد إليه الكلم الطيب لكان جسماً وجوابهم بأنه قد ثبت بالعقل والنقل والافترة أنه سبحانه فوق سمواته عال على خلقه ، فلا يجوز نفيه بتسميته تجسيمياً ؛ فإن كان التجسيم اللازم من ذلك كونه فوق سمواته على عرشه باثماً من خلقه ، فهذا اللازم حق فسموه ما شئتم ، وإن كان المدعى لزوم تركيبه من الجواهر الفردة والمادة والصورة ، أو كونه مماثلاً للأجسام المخلوقة ؛ فدهوى هذه الملازمة كذب ؛ فلا يجوز أن ينفى عن الله ما دل عليه العقل والنقل والافترة بألفاظ مجملة تنقسم معانيها إلى حق وباطل .

وأما قول من قال يأتى أمره وينزل رحمته ، فإن أراد أنه سبحانه إذا نزل وأتى حلت رحمته وأمره ، فهذا حق ، وإن أراد أن النزول والمجيء والإتيان للرحمة والامر ليس إلا فهو باطل من وجوه عديدة قد تقدمت ؛ ونزيدها وجوهاً أخرى . منها أن يقال : أتريدون رحمته وأمره صفته القائمة بذاته ؟ أم مخلوقاً منفصلاً سميتموه رحمة وأمرأ ؟ فإن أردتم الأول فنزوله يستلزم نزول الذات ومجيئها قطعاً ، وإن أردتم الثانى كان الذى ينزل ويأتى لفصل القضاء مخلوقاً محدثاً لأرب العالمين ، وهذا معلوم البطلان قطعاً وهو تكذيب صريح للخبر ، فإنه يضح معه أن يقال : لا ينزل الى سماء الدنيا ؛ ولا يأتى لفصل القضاء ؛ وإنما الذى ينزل ويأتى غيره .

ومنها : كيف يصح أن يقول ذلك المخلوق : لا أسأل عن عبادى غيرى ، ويقول : من يستغفرنى فأغفر له ؟ ونزول رحمته وأمره مستلزم لنزوله سبحانه ومجيئه . وإثبات ذلك للمخلوق مستلزم للباطل الذى لا يجوز نسبته إليه سبحانه مع رد خبره صريحاً .

ومنها : ان نزول رحمته وأمره لا يختص بالثالث الأخير ولا بوقت دون وقت ينزل أمره ورحمته ، فلا تنقطع رحمته ولا أمره عن العالم العلوى والسفلى طرفة عين .

وأما الرواية المنقولة عن الإمام أحمد فاختلف فيها أصحابه على ثلاث طرق (أحدها) إنها غلط عليه . فإن حنبلاً تفرد بها عنه ، وهو كثير المفاريد المخالفة للشهور من مذهبه وإذا تفرد بما يخالف المشهور عنه : فالخلال وصاحبه عبد العزيز لا يثبتون ذلك رواية وأبو عبد الله بن حامد وغيره يثبتون ذلك رواية ، والتحقيق أنها رواية شاذة مخالفة لجادة مذهبه ، هذا إذا كان ذلك من مسائل الفروع ، فكيف في هذه المسئلة ؟

وقالت طائفة أخرى : بل ضبط حنبلاً ما نقل وحفظه ، ثم اختلفوا في تخريج هذا النص ، فقالت طائفة منهم : إنما قاله أحمد على سبيل المعارضة لهم : فإن القوم كانوا يتأولون في القرآن من الإتيان والمجىء بمجىء أمره سبحانه ، ولم يكن في ذلك ما يدل على أن من نسب إليه المجىء والإتيان مخلوق ، فكذلك وصف الله سبحانه كلامه بالإتيان والمجىء هو مثل وصفه نفسه بذلك ، فلا يدل على أن كلامه مخلوق يحمل مجىء القرآن على مجىء نوابه ، كما حاتم مجيئه سبحانه وإتيانه على مجىء أمره وبأسه .

فأحمد ذكر ذلك على وجه المعارضة والإلزام لخصومه بما يعتمدونه في نظير ما احتجوا به عليه : لا أنه يعتقد ذلك ، والمعارضة لا تستلزم اعتقاد المعارض صحة ما عارض به .

وقالت طائفة أخرى : بل ثبت عن أحمد بمثل هذا رواية في تأويل المجىء والإتيان ونظائر ذلك من أنواع الحركة ، ثم اختلفوا في ذلك ؛ فمنهم من قصد التأويل على هذا النوع خاصة ، وجعل فيه روايتين ، ومنهم من حكى روايتين في باب الصفات الخبرية بالنقل والتخريج ، والرواية المشهورة من مذهبه ترك التأويل في الجميع ؛ حتى أن حنبلاً نفسه من نقل عنه ترك التأويل صريحاً ، فإنه لما سأله عن تفسير النزول هل هو أمره أم ماذا ؟ نهاه عنه .

وطريقة القاضى وابن الزاغونى تخصيص الروايتين بتأويل النزول ونوعه ، وطريقة ابن عقيل تعميم الروايتين لكل ما يمنع عندهم إرادة ظاهره ، وطريقة الخلال وقدماء الأصحاب امتناع التأويل في الكل ؛ وهذه رواية إما شاذة أو أنه رجع عنها ؛ كما هو صريح

عنه في أكثر الروايات ، وإما أنها إلزام منه ومعارضة لا مذهب ، وهذا الاختلاف وقع نظيره في مذهب مالك ، فإن المشهور عنه وعن أئمة السلف إقرار نصوص الصفات والمنع من تأويلها ، وقد روى عنه أنه تأول قوله (ينزل ربنا) بمعنى نزول أمره ، وهذه الرواية لها إسنادان (أحدهما) من طريق حبيب كاتبه ، وحبيب هذا غير حبيب ؛ بل هو كذاب وضاع باتفاق أهل الجرح والتعديل ، ولم يعتمد أحد من العلماء على نقله (والإسناد الثاني) فيه مجهول لا يعرف حاله ، فمن أصحابه من أثبت هذه الرواية ، ومنهم من لم يثبتها . لأن المشاهير من أصحابه لم ينقلوا عنه شيئاً من ذلك .

فصل

وها هنا قاعدة يجب التنبيه عليها ، وهي أنه إذا ثبت عن مالك واحد وغيرهما تأويل شيء في موارد النزاع لم يكن فيه أكثر من أنه وقع بينهم نزاع في معنى الآية أو الحديث ، وهو نظير اختلافهم في تفسير آيات وأحاديث ؛ مثل تنازع ابن عباس وعائشة في قوله تعالى (ولقد رآه نزلة أخرى) فقال ابن عباس رأى ربه ؛ وقالت عائشة بل رأى جبرائيل ، وكتنازع ابن مسعود وابن عباس في قوله تعالى (فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين) فقال ابن مسعود : هو ما أصاب قريشاً من الجوع حتى كان أحدهم يرى بينه وبين السماء كهيئة الدخان . وقال ابن عباس : هو دخان يجيء قبل يوم القيامة . وهذا هو الصحيح ، ونظائر ذلك . فالحجة هي التي تفصل بين الناس .

فصل

المثال التاسع : مما ادعى فيه المجاز قوله تعالى (وهو معكم أينما كنتم) وقوله تعالى (إن الله مع الذين اتقوا) وقوله تعالى (إنني معكم أسمع وأرى) وقوله (إنا معكم مستمعون) وقوله (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) وقوله (إني قريب) وقوله (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) الآية ونحو ذلك . قالت المجازية : هذا كله مجاز يمتنع حمله على الحقيقة ، إذ حقيقته المخالطة والمجاورة ، وهي منتفية قطعاً ، فإذا معناها معية العلم والقدرة والإحاطة ، ومعية النصر والتأييد والمعونة ؛ وكذلك القرب . قال أصحاب الحقيقة : والجواب عن ذلك من وجوه (أحدها) لا تخلو هذه الالفاظ إما أن يكون ظاهرها أن ذاته تعالى في كل مكان ، أو لا يكون ذلك ظاهرها ؛ فإن كان ذلك ظاهرها فهو قول طوائف من إخوان هؤلاء ؛ وهم الجهمية الأولى ؛ الذين كانوا

يقولون : إن الله بذاته في كل مكان ، ويحتجون بهذه الآيات وما أشبهها .

وهؤلاء الجهمية المستأخرون الذين يقولون : ليس فوق السموات رب ؛ ولا على العرش إله ، عاجزون عن الرد على سلفهم الأول ، وسلفهم خير منهم ، فإنهم أثبتوا له وجوداً بكل مكان . وهؤلاء نفوا أن يكون داخل العالم أو خارجه ؛ والرسول وأتباعهم أثبتوا أنه خارج العالم ، فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه ؛ فنفاة النقيضين لا يمكنهم الرد على من أثبت النقيضين ، فإنهم إن قالوا لإثبات النقيضين محال ؛ قالوا لهم ونفيهما محال ، وإن قالوا لا يمتنع نفيهما عن غير الأجسام ؛ قالوا لهم ولا يمتنع ثبوتها لغير الأجسام ، وإن قالوا كونه داخل العالم يناق كونه خارجاً عنه ، قالوا لهم : وكونه غير داخل في العالم يناق كونه غير خارج عنه ؛ فإن قالوا وصفه بدخوله في العالم وخروجه منه يستلزم التجسيم ، قالوا : وصفه بكونه ليس في العالم ولا خارجاً عنه يستلزم التعطيل ، والحكم بعدمه والتجسيم خير من التعطيل ، ونفي حقيقة الرب لو كان لازماً ، كيف ولزومه من جانبكم أقوى ، فإنكم تصفونه بالصفات التي هي أعراض لا تقوم إلا بالأجسام ، وقد ألزمكم النفاة التجسيم بإثباتها ، فما كان جوابكم لهم فهو بعينه جوابنا لكم .

وإن قالوا لإثبات دخوله في العالم يقتضى مجاورته ومخالطته لما يترده عنه ؛ قالوا لهم : ونفي دخوله في العالم وخروجه عنه يقتضى امتناع وجوده وهو أنقص من مجاورته للعالم ، فإن كان نقصاً فالحكم عليه بما يمنع وجوده أدخل في النقص ؛ وإن لم يكن ذلك النفي نقصاً ولا مستلزماً للنقص لم يكن في الإثبات نقص .

فإن قلتم دخوله وخروجه يقتضى انحصاره في الامكنة ؛ قال سلفكم بل يقتضى عدم انحصاره ؛ فإننا لم نخصه بمكان دون مكان ؛ ولو اقتضى حصره لكان ذلك أقرب إلى المعقول من الحكم عليه بما يقتضى امتناع وجوده .

فظهر إنه لا يمكن خلاف الجهمية أن يرد على سلفهم البتة إلا أن يتركوا تعطيلهم ويتجزوا إلى أهل الإثبات ، فإذا قال هؤلاء : حقيقة هذه الالفاظ تقتضى المجاورة والمخالطة ونحن نقول بذلك لم يمكنهم إبطال قولهم ، وأهل الإثبات برآء من الفريقين هذا إن كان ظاهر القرآن يدل على المخالطة والمجاورة ، وإن لم يدل على ذلك ولم يكن حقيقة فيه لم يكن خارجاً عن حقيقته .

الوجه الثاني : إن الله سبحانه قد بين في القرآن غاية البيان انه فوق سمواته وانه مستو على عرشه ، وانه بائن عن خلقه ، وان الملائكة تعرج إليه ، وتنزل من عنده ، وانه رفع المسيح إليه ، وانه يصعد إليه الكلم الطيب ، إلى سائر ما دلت عليه النصوص من مباينته

لخلقهم وهلوه على عرشه . وهذه نصوص محكمة فيجب رد المتشابه إليها ؛ فتمسكتم بالمتشابه وردء المحكم متشابهها ، وجعلتم الكل مجازاً .

الوجه الثالث : إن الله تعالى قد بين في غير موضع انه خلق السموات والارض وما بينهما ؛ وأن له ملك السموات والارض وما بينهما ؛ وأن الارض قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ، وأن كرسیه وسع السموات والارض ، وأنه يملك السموات والارض ، وهذه نصوص صريحة في أن الرب تعالى ليس هو عين هذه المخلوقات ، ولا صفة ولا جزء منها ، فإن الخالق غير المخلوق ؛ وليس بداخل فيها محصور بل هي صريحة في انه مبين لها ؛ وانه ليس حالاً فيها ولا محلاً لها ؛ فبى هادية للقلوب عاصمة لها أن يفهم من قوله (وهو معكم) أن الله سبحانه عين المخلوقات أو حال فيها أو محل لها .

الوجه الرابع : إنه ليس ظاهر اللفظ ولا حقيقته أنه سبحانه محتلط بالمخلوقات يخرج بها ؛ ولا تدل لفظه (مع) على هذا بوجه من الوجوه فضلاً أن يكون هو حقيقة اللفظ وموضوعه ، فإن (مع) في كلامهم لصحبه اللاتفة ، وهي تختلف باختلاف متعلقاتها ومصحوبها ؛ فمكون نفس الإنسان معه لون ، وكون عله وقدرته وقوته معه لون ، وكون زوجته معه لون ، وكون أميره ورئيسه معه لون ، وكون ماله معه لون . فالمعية ثابتة في هذا كله مع تنوعها واختلافها ، فيصح أن يقال : زوجته معه وبينهما شقة بعيدة وكذلك يقال مع فلان دار كذا وضيعة كذا ، فتأمل نصوص المعية في القرآن كقوله تعالى (محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار) وقوله (ينادونهم ألم نكن معكم) وقوله (لن تخرجوا معى أبداً ولن تقاتلوا معى عدواً) وقوله (وكونوا مع الصادقين — واركبوا مع الراكمين — وما آمن معه إلا قليل) (فأبجينا والذين معه — فلا تجعلنى مع القوم الظالمين — فلما جاززه هو والذين آمنوا معه ؛ والذين آمنوا معه نورهم يسمى بين أيديهم — فاكتبنا مع الشاهدين) (فلتقم طائفة منهم معك — ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين) وأضفاف ذلك ، هل يقتضى موضع واحد منها مخالطة في الذوات التصاقاً وامتزاجاً ، فكيف تكون حقيقة المعية في حق الرب تعالى ذلك حتى يدعى انها مجاز لا حقيقة ، فليس في ذلك ما يدل على أن ذاته تعالى فيهم ولا ملاصقة لهم ؛ ولا مخالطة ولا مجاورة بوجه من الوجوه ، وغاية ما تدل عليه (مع) المصاحبة والموافقة والمقارنة في أمر من الأمور ؛ وإذا الاقتران في كل موضع بحسبه يلزمه لوازم بحسب متعلقه فإذا قيل : الله مع خلقه بطريق العموم ، كان من لوازم ذلك عله بهم وتديبره لهم

وقدرته عليهم ؛ وإذا كان ذلك خاصاً كقوله (إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) كان من لوازم ذلك معيته لهم بالنصرة والتأييد والمعونة ؛ فعية الله تعالى مع عبده نوحان : عامة وخاصة ، وقد اشتمل القرآن على النوعين ، وليس ذلك بطريق الاشتراك اللفظي بل حقيقتها ما تقدم من الصحبة اللائقة ، وقد أخبر الله تعالى أنه مع خلقه مع كونه مستوياً على عرشه ، وقرن بين الأمرين كما قال تعالى (هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش ، يعلم ما يلج فى الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير) فأخبر أنه خلق السموات والأرض ؛ وأنه استوى على عرشه ، وأنه مع خلقه يبصر أعمالهم من فوق عرشه كما فى حديث الأرواح ، والله فوق عرشه يرى ما أنتم عليه ، فعلوّه لا يناقض معيته ؛ ومعيته لا تبطل علوه ، بل كلاهما حق ، فمن المعية الخاصة قوله (إن الله مع الصابرين - إن الله مع المحسنين - إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون - واعدلوا أن الله مع المتقين - لا تحزن إن الله معنا) ومن العامة (وهو معكم أينما كنتم) وقوله (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) الآية .

فضبه سبحانه بالثلاثة على العدد الذى يجمع الشفع والوتر ، ولا يمكن أهله أن ينقسموا فى النجوى قسمين ، ونبه بالختمة على العدد الذى يجمعهما ، ويمكن أهله أن ينقسموا فيها قسمين فيكون مع كل العددين ، فالمشتركون فى النجوى إما شفع فقط أو وتر فقط ؛ أو كلا القسمين ، وأقل أقسام الوتر المتناجين ثلاثة ، وأقل أنواع للشفع اثنان ، وأقل أقسام النوعين إذا اجتمعا خمسة ، فذكر أدنى مراتب طائفة الوتر وأدنى مراتب النوعين إذا اجتمعا ، ثم ذكر معيته العامة لما هو أدنى من ذلك أو أكثر

وتأمل كيف جعل نفسه رابع الثلاثة وسادس الخمسة ، إذ هو غيرهم سبحانه بالحقيقة لا يجتمعون معه فى جنس ولا فصل . وقال (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة) فإنهم ساووا بينه وبين الاثنين فى الإلهية ، والعرب تقول : رابع أربعة ، وخامس خمسة وثالث ثلاثة ، لما يكون فيه المضاف إليه من جنس المضاف كما قال تعالى (ثنائى اثنين إذ هما فى الغار) رسول الله وصديقه ، فإن كان من غير جنس قالوا رابع ثلاثة وخامس أربعة وسادس خمسة . وقال تعالى فى المعية الخاصة لموسى وأخيه (إنى معكما سمع وأرى) وقال فى العامة (فاذهبا بأبائنا إننا معكم مستمعون) فتأمل كيف أفردهم فى نفسه حيث أفردهم موسى وأخاه عن فرعون ؛ وكيف جمع الضمير لما أدخل فرعون معهما فى الذكر ، فجعل الخاص مع المعية

الخاصة والعام مع المعية العامة . وأما قوله تعالى (ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) فهذه الآية لها شأن ، وقد اختلف فيها السلف والخلف على قولين : فقالت طائفة : نحن أقرب إليه بالعلم والقدرة والإحاطة ، وعلى هذا فيكون المراد قربه سبحانه بنفسه ، وهو نفوذ قدرته ومشيتته فيه وإحاطة عليه به ؛ والقول الثاني : ان المراد قرب ملائكته منه ، وأضاف ذلك إلى نفسه بصيغة ضمير الجمع على عادة العطاء في إضافة أفعال عبيدها إليها بأوامرهم ومراسيمهم إليهم ، فيقول الملك نحن قتلناهم وهزمناهم . قال تعالى (فإذا قرأناه فاتبع قرآنه) وجبرائيل هو الذي يقرؤه على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم) فأضاف قتل المشركين يوم بدر إليه ، وملائكته هم الذين باشره ، إذ هو بأمره ، وهذا القول هو أصح من الأول لوجوه (أحدها) أنه سبحانه قيد القرب في الآية بالظرف وهو قوله (إذ يتلقى الملقين) فالعامل في الظرف ما في قوله (ونحن أقرب إليه) من معنى الفعل ، ولو كان المراد قربه سبحانه بنفسه لم يتقيد ذلك بوقت تلقى الملئكين ، ولا كان في ذكر التقيد به فائدة ، فإن علمه سبحانه وقدرته ومشيتته عامة تتعلق .

(الثاني) ان الآية تكون قد تضمنت علمه وكتابه ملائكته لعمل العبد ، وهذا نظير قوله (أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون) وقرب منه قوله تعالى في أول السورة (قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ) ونحو قوله (قال عليها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى)

(الرابع) إن قرب الرب تعالى إنما ورد خاصاً لا عاماً ، وهو نوعان : قربه من داعيه بالإجابة ومن مطيعه بالإثابة ؛ ولم يجيء القرب كما جاءت المعية خاصة وهامة ، فليس في القرآن ولا في السنة ان الله قريب من كل أحد ، وانه قريب من الكافر والفاجر ؛ وإنما جاء خاصاً كقوله تعالى (وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب) فهذا قربه من داعيه وسائله به ؛ وقال تعالى (إن رحمة الله قريب من المحسنين) ولم يقل قريبة ، وإنما كان الخبر عنها مذكراً . إما لأن فميلاً بينه وبين فمولى اشتراك من وجوه ، منها الوزن والعدد والزيادة والمبالغة ، وكون كل منهما يكون معدولاً عن فاعل تارة ؛ وعن مفعول أخرى ومجيئهما صفتين واسمين ؛ وفمول إذا كان معدولاً عن فاعل استوى مذكوره ومؤنثه فى عدم إلحاق التاء ؛ كإمرأة ثوم وضحوك ، فمولى فميلاً عليه فى بعض المواضع لعقد الإخوة التى بينهما . وإما لأن قريباً معدول عن مفعول فى المعنى كأنها قربت منهم وأذيت ، وهم يراعون اللفظ تارة والمعنى أخرى . وإما ذهابهم بالرحمة الى الإحسان

واللطف والبر ؛ وهو كثير في لغتهم حتى يكثر أنهم يستعملون ضد ذلك ؛ فيقولون جاءت فلاناً كثنائي ، يذهبون به إلى الصحيفة . وإما على حذف مضاف يكون قريب خبراً عنه تقديره مكان رحمة الله أو توارها ونحو ذلك قريب ، وإما على تقدير موصوف محذوف يكون قريب صفة له تقديره أمر أو شيء قريب كقول الشاعر :

قامت تبكيه على قبره من لي من بعدك يا عامر
تركتني في الدار ذا غربة قد ذل من ليس له ناصر

أى شخصاً ذا غربة ، وعلى هذا حل سيوبه حائضاً ، وطالفاً وطامناً ونحوها ، وإما على اكتساب المضاف حكم المضاف إليه ، نحو ذهب بعض أصابعه ، وتواضعت سور المدينة وبابه ، وإما من الاستغناء بأحد المذكورين عن الآخر ، والدلالة بالمذكور على المحذوف ، والأصل إن الله قريب من المحسنين ، ورحمته قريبة منهم ؛ فيكون قد أخبر عن قرب ذاته وقرب ثوابه من المحسنين ، واكتفى بالخبر عن أحدهما عن الآخر . وقريب منه (والله ورسوله أحق أن يرضوه ، والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله) ومثله على أحد الوجوه (إن نشأ نزل عليهم من السماء آية) الآية ، أى فذلوا لها خاضعين (فظلت أعناقهم) لها خاضعة . وإما لأن القريب يراد به شيان أحدهما النسب والقربة فهذا يؤنث ، تقول : هذه قريبة لى وقرابة .

(والثاني) قرب المكان والمنزلة ، وهذا مجرد عن التاء ؛ تقول جلست فلانة قريباً منى ؛ هذا في الظرف ؛ ثم أجروا الصفة مجراه الأخوة التى بينهما ، حيث لم يرد بكل واحد منهما نسب ولا قرابة ، وإنما أريد قرب المكانة والمنزلة ؛ وإما لأن تأنيث الرحمة لما كان غير حقيقى ساغ حذف التاء من صفته وخبره كما ساغ حذفها من الفعل ، نحو طلع الشمس . وإما لأن قريباً مصدر لا وصف ، كالتقيض والعيول والوجيب ؛ مجرد عن التاء ؛ لأنك إذا أخبرت عن المؤنث بالمصدر لم تلحقه التاء ، كما تقول امرأة عدل ، وصوم ونوم .

والذى عندى أن الرحمة لما كانت من صفات الله تعالى ، وصفاته قائمة بذاته ، فإذا كانت قريبة من المحسنين ، فهو قريب سبحانه منهم قطعاً ، وقد بينا أنه سبحانه قريب من أهل الإحسان ، ومن أهل سؤاله بإجابته .

ويوضح ذلك أن الإحسان يقتضى قرب العبد من ربه ؛ فيقرب ربه منه إليه بإحسانه تقرب تعالى إليه ، فإنه من تقرب منه شبراً يتقرب منه ذراعاً ، ومن تقرب منه ذراعاً تقرب منه باعاً ، فهو قريب من المحسنين بذاته ورحمته قريباً ليس له نظير ، وهو

مع ذلك فوق سمواته على عرشه ، كما أنه سبحانه يقرب من عباده في آخر الليل وهو فوق عرشه ، ويدنو من أهل عرفة عشية عرفة وهو على عرشه ؛ فإن علوه سبحانه على سمواته من لوازم ذاته ، فلا يكون قط إلا عالياً ، ولا يكون فوقه شيء البتة ، كما قال أعلم الخلق د وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وهو سبحانه قريب في علوه عال في قربه ؛ كما في الحديث الصحيح عن أبي موسى الأشعري قال : كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فارتفعت أصواتنا بالتكبير فقال : أيها الناس اربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غابياً ، إن الذي تدعونه سميع قريب ، أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته ، فأخبر صلى الله عليه وسلم وهو أعلم الخلق به أنه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته . وأخبر أنه فوق سمواته على عرشه مطلع على خلقه يرى أعمالهم ويعلم ما في بطونهم ، وهذا حق لا يناقض أحدهما الآخر .

والذي يسهل عليك فهم هذا : معرفة عظمة الرب وإحاطته بخلقته . وأن السموات السبع في يده تكدلة في يد العبيد . وأنه سبحانه يقبض السموات بيده والارض بيده الاخرى ثم يهزهن . فكيف يستحيل في حق من هذا بعض عظمته أن يكون فوق عرشه ويقرب من خلقه كيف شاء وهو على العرش .

وبهذا يزول الإشكال عن الحديث الذي رواه الترمذي من حديث الحسن عن أبي هريرة قال : بينا نبي الله ﷺ جالس في أصحابه إذ أتى عليهم سحاب . فقال نبي الله ﷺ هل تدرون ما هذا ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال : هذا العنان . هذه روايا الارض يسوقها الله إلى قوم لا يشكرونه ولا يدعونه ، ثم قال : هل تدرون ما فوقكم ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال : فإنها الرفيع سقف محفوظ وموج مكفوف ، ثم قال : هل تدرون كم بينكم وبينها ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال : بينكم وبينها خمسمائة سنة ، ثم قال : هل تدرون ما فوق ذلك ؟ ، قالوا الله ورسوله أعلم ، قال : فإن فوق ذلك سماءين ما بينهما مسيرة خمسمائة سنة ، حتى عد سبع سموات ما بين كل سماءين كما بين السماء والارض . ثم قال : هل تدرون ما فوق ذلك ؟ ، قالوا الله ورسوله أعلم . قال : فإن فوق ذلك العرش بينه وبين السماء السابعة بعد ما بين السماءين ، ثم قال : هل تدرون ما الذي تحتمكم ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال فإنها الارض . ثم قال : هل تدرون ما تحت ذلك ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال فإنها الارض الاخرى بينهما مسيرة خمسمائة سنة ، حتى عد سبع أرضين . بين كل أرضين مسيرة خمسمائة سنة . ثم قال : والذي نفس محمد بيده لو أنكم دليتم بحبل إلى الارض السفلى لم يطعم على الله ثم قرأ (هو الاول والآخر والظاهر والباطن

وهو بكل شيء عليم) قال الترمذى: هذا حديث غريب من هذا الوجه، ويروى عن أيوب ويونس بن عبيد وعلي بن زيد قالوا: لم يسمع الحسن من أبي هريرة. وفسر بعض أهل العلم هذا الحديث وقالوا: إنما يهبط على علم الله وقدرته وسلطانه، وعلم الله وقدرته وسلطانه في كل مكان، وهو على العرش كما وصف في كتابه، هذا آخر كلامه. وقد اختلف الناس في هذا الحديث في منسده ومعناه؛ فطائفة قبلته لأن إسناده ثابت إلى الحسن.

قال الترمذى: حدثنا عبيد بن حميد وغير واحد، قالوا حدثنا يونس بن محمد حدثنا شيبان بن عبد الرحمن عن قتادة حدثنا الحسن عن أبي هريرة، فهؤلاء كلهم أئمة، وقد صرح قتاده بتحديث الحسن له، وقد صرح عن الحسن في غير هذا الحديث أنه قال: حدثنا أبو هريرة، ولا ريب أنه عاصره، وقد قال مسلم بن إبراهيم حدثنا ربيعة بن كلثوم قال سمعت الحسن يقول: حدثنا أبو هريرة قال: أوصاني خليلي ﷺ. وقال سالم الخياط حدثنا الحسن قال سمعت أبا هريرة.

وطائفة أخرى ردت الحديث وأعلته بأنه منقطع. قالوا والحسن لم ير أبا هريرة فضلاً أن يسمع منه. قال عثمان بن سعيد الدارمى: قلت ليعبي بن معين: الحسن لقي ابن عباس؟ قال لا ولم يلق أبا هريرة.

وقال ابن أبي حاتم حدثنا صالح بن أحمد حدثنا علي بن المدينى قال سمعت سلم بن قتيبة قال حدثني شعبة؛ قال قلت ليونس بن عبيد: الحسن سمع من أبي هريرة قال: ما رأه قط حدثنا صالح بن أحمد قال، قال أبي، قال بعضهم: عن الحسن حدثنا أبو هريرة، قال ابن أبي حاتم إنكاراً عليه إنه لم يسمع من أبي هريرة.

حدثنا محمد بن أحمد البر قال: قال علي: لم يسمع الحسن من أبي هريرة. ثم ذكره عن أيوب وعلي بن زيد لم يسمع الحسن من أبي هريرة. وقال عبد الرحمن بن مهدي سمعت جريراً يسأل هزراً عن الحسن: من لقي من أصحاب رسول الله ﷺ؟ فقال سمع من ابن عمر ولم يسمع من أبي هريرة ولم يره.

وقال ابن أبي حاتم سمعت أبي يقول: لم يسمع من أبي هريرة، وسمعت أبا زرعة يقول: لم يسمع الحسن من أبي هريرة ولم يره. فقيل له فمن قال حدثنا أبو هريرة؟ قال يخطئ. وسمعت أبي يقول: وذكر حديثاً حدثه مسلم بن إبراهيم؛ حدثنا ربيعة بن كلثوم قال سمعت الحسن يقول: حدثنا أبو هريرة أوصاني خليلي. قال لم يعمل ربيعة بن كلثوم شيئاً؛ لم يسمع الحسن من أبي هريرة شيئاً. قلت لأبي إن سالم الخياط روى عن الحسن

قال سمعت أبا هريرة . قال هذا بما يبين ضعف سالم .
وسمعت أبا الحجاج المزني يقول : قوله حدثنا أبو هريرة ، أي حدث أهل بلدنا ،
كما في حديث الدجال قول الشاب الذي يقتله له : أنت الدجال الذي حدثنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم حديثه . قال أبو حاتم : والحسن لم يسمع من ابن عباس . وقوله
خطبنا ابن عباس ؛ يعني خطب أهل البصرة .

قالوا : وللحديث علة أخرى ، وهي أن عبد الرزاق في تفسيره رواه عن معمر عن
قتادة عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا ؛ فاختلفوا هو وشيخان فيه ، هل حدث به
عن الحسن .

والذين قبلوا الحديث اختلفوا في معناه ؛ فحكى الترمذي عن بعض أهل العلم أن
المعنى يهبط على علم الله وقدرته وسلطانه ؛ ومراده على معلوم الله ومقدوره ومملكته ،
أي انتهى علمه وقدرته وسلطانه إلى ما تحت التحت ، فلا يعزب عنه شيء .
وقالت طائفة أخرى : بل هذا معنى اسمه المحيط واسمه الباطن ، فإنه سبحانه محيط
بالعالم كله ، وأن العالم العلوي والسفلي في قبضته كما قال تعالى (والله من ورائهم محيط)
فإذا كان محيطاً بالعالم فهو فوقه بالذات عال عليه من كل وجه وبكل معنى ، فالإحاطة
تتضمن العلو والسعة والعظمة ، فإذا كانت السموات السبع والأرضون السبع في قبضته
فلو وقعت حصاة أو دلى بجبل لسقط في قبضته سبحانه . والحديث لم يقل فيه إنه يهبط
على جميع ذاته ، فهذا لا يقوله ولا يفهمه قائل ، ولا هو مذهب أحد من أهل الأرض
البنية . لا الجلولية ولا الاتحادية ولا الفرعونية ولا القائلون بأنه في كل مكان بذاته ؛
وطوائف بنى آدم كلهم متفقون على أن الله تعالى ليس تحت العالم .

فقوله ولو دليتم بجبل لهبط على الله ، إذا هبط في قبضته المحيطة بالعالم فقد هبط عليه
والعالم في قبضته وهو فوق عرشه ، ولو أن أحدنا أمسك بيده أو برجله كرة قبضتها يده
من جميع جوانبها ثم وقعت حصاة من أعلى الكرة إلى أسفلها لوقعت في يده وهبطت
عليه . ولم يلزم من ذلك أن تكون الكرة والحصاة فوقه وهو تحتها ، والله المثل الأعلى
وإنما يؤتى الرجل من سوء فهمه أو من سوء قصده أو من كليهما ، فإذا هما اجتماعاً
كامل نصيبه من الضلال .

وأما تأويل الترمذي وغيره له بالعلم فقال شيخنا : هو ظاهر الفساد من جنس
تأويلات الجهمية . بل بتقدير ثبوته ، فإنما يدل على الإحاطة . والإحاطة ثابتة صقلا
ونقلا وفطرة كما تقدم وقد ثبت في الصحيحين من غير وجه أن النبي (ص) قال :

إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يبصق قبل وجهه فإن الله قبل وجهه ؛ ولا عن يمينه ،
 فإن عن يمينه ملكا ولكن ليبصق عن يساره أو تحت رجله .

وفي حديث أبي رزين المشهور الذي رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم في رؤية
 الرب تعالى ، فقال له أبو رزين كيف يسعنا وهو شخص واحد ونحن جميع ؛ فقال
 : سأبئك بمثل ذلك في آلاء الله : هذا القمر آية من آيات الله ، كلكم يراه مخلياً به ، فآله
 أكبر من ذلك .

ومن المعلوم أن من توجه إلى القمر وقدر مخاطبته له فإنه لا يتوجه إليه إلا بوجهه
 مع كونه فوقه ، ومن الممتنع في الفطرة أن يستدبره ويخاطبه مع قصده له ؛ وكذلك إذا
 قام إلى الصلاة فإنه يستقبل ربه وهو فوقه فيدعوه من تلقائه ، لا عن يمينه ولا عن
 يساره ، ويدعوه من العلو لا من السفلى .

وقد ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : لئن تبين أقوام عن رفع
 أبصارهم إلى السماء في الصلاة أو لا ترجع إليهم أبصارهم ، وانفق العلماء على أن رفع
 البصر إلى السماء للصلى منهي عنه . وروى أحمد بن محمد بن سيرين أن النبي صلى الله عليه
 وسلم كان يرفع بصره في الصلاة إلى السماء حتى أنزل الله (قد أفلح المؤمنون الذين هم
 في صلاتهم خاشعون) فكان بصره لا يجاوز موضع سجوده .

فهذا مما جاءت به الشريعة تكميلاً للفطرة ، لأن الداعي السائل الذي أمر بالخشوع
 وهو الذل والسكون لا يناسب حاله أن ينظر إلى ناحية من يدعوه ويسأله ؛ بل يناسبه
 الإطراق وخفض بصره أمامه ؛ فليس في هذا النهي ما ينفي كونه فوق سمواته على عرشه
 كما زعم بعض جهال الجهمية ، فإنه لا فرق عندهم بين تحت التحت والعرش بالنسبة إليه ؛
 ولو كان كذلك لم ينه عن رفع بصره إلى جهة ، ويؤمر برده إلى غيرها ، لأن الجهتين عند
 الجهمية سواء بالنسبة إليه .

وأيضاً فلو كان الأمر كذلك لكان النهي ثابتاً في الصلاة وغيرها . وقد قال تعالى
 (قد نرى تقلب وجهك في السماء) فليس العبد منهيماً عن رفع بصره إلى السماء مطلقاً ،
 وإنما نهى عنه في الوقت الذي أمر فيه بالخشوع ، لأن خفض البصر من تمام الخشوع ،
 كما قال تعالى (خشعاً أبصارهم)

وأيضاً فلو كان النهي عن رفع البصر إلى السماء لسكون الرب ليس في السماء لكان
 لا فرق بين رفعه إلى السماء ورده إلى جميع الجهات ؛ ولو كان مقصوده أن ينهى الناس
 أن يصعدوا أن الله في السماء أو يقصدوا بقلوبهم التوجه إلى العلو ؛ لبين لهم ذلك بآياتنا

شافياً ، ولم يحملهم فيه على أدب من آداب المصلى ؛ وهو لإطراقه بين يدي ربه وخشوعه ورى بصره إلى الأرض كما يفعل بين يدي الملوك ، فهذا إنما يدل على نقيض قولهم .
فقد ظهر أنه على كل تقدير لا يجوز التوجه إلى الله تعالى إلا من جهة العلو ، وإن ذلك لا ينافي إحاطته بالعالم ، وكونه في قبضته ، وأنه الباطن الذى ليس دونه شيء ، كما أنه الظاهر الذى ليس فوقه شيء ، وأن أحد الأمرين لا ينفى الآخر ، وإن إحاطته بخلقه لا تنفى مباينته لهم ولا علوه على مخلوقاته ، بل هو فوق خلقه محيط بهم مبان لهم .

وإنما تنشأ الشبهة الفاسدة عن اعتقادين قاسدين (أحدهما) أن يظن أنه إذا كان العرش كرياً والله فوقه ، لزم أن يكون الله كرياً (الاعتقاد الثانى) أنه إذا كان كرياً صح التوجه إليه من جميع الجهات . وهذان الاعتقادان خطأ وضلال . فإن الله سبحانه مع كونه فوق العرش ومع القول بأن العرش كرى . لا يجوز أن يظن أنه مشابه للأفلاك فى أشكالها ؛ كما لا يجوز أن يظن به أنه مشابه لها فى أقدارها ولا فى صفاتها ، فقد تبين أنه أعظم وأكبر من كل شيء . وأن السموات والأرض فى يده كحردة فى كف أحدنا . وهذا يزيل كل إشكال . ويبطل كل خيال

المثال العاشر : مما يظن أنه مجاز وليس بمجاز لفظ (النداء الإلهى) وقد تكرر فى الكتاب والسنة تكراراً مطرداً فى محاله متنوعاً تنوعاً يمنع حمله على المجاز . فأخبر تعالى أنه نادى الآبوين فى الجنة . ونادى كلمه . وأنه ينادى عباده يوم القيامة . وقد ذكر سبحانه النداء فى تسعة مواضع فى القرآن أخبر فيها عن نداءه بنفسه . ولا حاجة إلى أن يقيد النداء بالصوت ، فإنه بمنه وحقيقته باتفاق أهل اللغة ، فإذا اتفق الصوت اتفق النداء قطعاً . ولهذا جاء إيضاحه فى الحديث الصحيح الذى بلغناه الصحابة والتابعون وتابعوهم ، وسائر الأمة نقلته بالقبول ؛ وتقييده بالصوت إيضاحاً وتأكيدهم كما قيد التكليم بالمصدر فى قوله تعالى (وكلم الله موسى تكليماً)

قال البخارى فى صحيحه : حدثنا عمر بن حفص بن غياث حدثنا أبى حدثنا الاعمش حدثنا أبو صالح عن أبى سعيد الخدرى قال : قال رسول الله ﷺ ، يقول الله تعالى : يا آدم ، فيقول لبيك وسعديك ؛ فينادى بصوت : إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثاً إلى النار ،

وقال البخارى : حدثنا الحميدى وعلي بن المدينى قالا : حدثنا سفیان حدثنا عمرو بن دينار قال : سمعت عكرمة يقول سمعت أبا هريرة يحدث أن النبى ﷺ قال ، إذا قضى الله الأمر فى السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله كأنه سلسلة على صفوان ، فإذا

فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم؟ قالوا الحق وهو العلي الكبير، الحديث رواه النسائي في التفسير وابن ماجه وأبو داود والترمذي. وقال حديث حسن صحيح. وروى أبو داود من حديث علي بن الحسين بن إشكاب؛ حدثنا أبو معاوية الضرير عن الأعمش عن مسلم بن صبيح عن مسروق عن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماء صلصلة بكر السلسلة على الصفا فيصنعون، ولا يزالون كذلك حتى يأتيهم جبرائيل، فإذا جاءهم جبرائيل فزع عن قلوبهم فيقولون: يا جبرائيل: ماذا قال ربكم؟ قال الحق، فينادون الحق الحق، وهذا الإسناد كلهم أئمة ثقات.

وقد فسر الصحابة هذه الآية بما يوافق هذا الحديث الصحيح، فقال أبو بكر بن مردويه في تفسيره: حدثنا أحمد بن كامل بن خلف حدثنا محمد بن سعد حدثنا أبي حدثنا عمي حدثنا أبي عن أبيه عن ابن عباس في قوله تعالى (حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم؟ قالوا الحق وهو العلي الكبير) قال لما أوحى الجبار جل جلاله إلى محمد صلى الله عليه وسلم دعا الرسول من الملائكة ليعثه بالوحي؛ فسمعت الملائكة صوت الجبار يتكلم بالوحي، فلما كشف عن قلوبهم فسألوا عما قال الله تعالى، قالوا الحق، علموا أن الله تعالى لا يقول إلا حقا؛ وأنه منجز ما وعد. قال ابن عباس: وصوت الوحي كصوت الحديد على الصفا، فلما سمعوه خرروا سجدا، فلما رفعوا رؤوسهم قالوا ماذا قال ربكم، قالوا الحق وهو العلي الكبير.

وهذا إسناد معروف يروى به ابن جرير وابن أبي حاتم وعبد بن حميد وغيرهم التفسير وغيره عن ابن عباس، وهو إسناد متداول بين أهل العلم وهم ثقات.

وقال عبد الله بن المبارك؛ حدثنا بهز بن حكيم عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لما نزل جبرائيل بالوحي على رسول الله ﷺ فزع أهل السموات لانحطاطه، وسموا صوت الوحي كأشد ما يكون من صوت الحديد على الصفا فكلوا مروا بأهل سماه فزع عن قلوبهم، فيقولون يا جبرائيل بم أمرت؟ فيقول كلام الله بلسان هربي.

وقد روينا في مسند أبي يعلى الموصلي، حدثنا شيبان بن فروخ، حدثنا همام حدثنا القاسم بن عبد الواحد، قال حدثني عبد الله بن عقيل بن أبي طالب أن جابر بن عبد الله حدثني، قال بلغني حديث عن رجل من أصحاب النبي (ص) لم أسمعه منه، قال فابتعت

بعيراً فشددت عليه رحل فسرت إليه شهراً حتى أتيت الشام ، فإذا هو عبد الله بن أنيس الأنصاري ، فأرسلت إليه أن جابراً على الباب ؛ قال فرجع إلى الرسول ، فقال جابر بن عبد الله ؟ فقلت نعم ، قال فرجع الرسول فخرج إلى فاعتنقني واعتنقته ، فقلت : حديثاً بلغني أنك سمعته من رسول الله (ص) في المظالم لم أسمعه ، فخبيت أن أموت أو تموت قبل أن أسمعه . فقال : سمعت رسول الله (ص) يقول : يحشر الله العباد أو قال يحشر الله الناس - قال وأوماً بيده إلى الشام - 'عراة' عُغْراً لهما . قلت ما بهما ؟ قال ليس معهم شيء . قال فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب : أنا الملك أنا الديان ، لا ينبغي لأحد من أهل الجنة أن يدخل الجنة ؛ وأحد من أهل النار يطلبه بمظلة ولا ينبغي لأحد من أهل النار أن يدخل النار وأحد من أهل الجنة يطلبه بمظلة حتى اللطمة . قال : قلنا كيف هذا وإنما تأتي الله عُغْراً لهما ؟ قال بالحسنات والسيئات ،

هذا حديث حسن جليل ، وعبد الله بن محمد بن عقيل صدوق حسن الحديث . وقد احتج به غير واحد من الأئمة ؛ وتكلم فيه من قبل حفظه ، وهذا الضرب ينفي من حديثهم ما خالفوا فيه الثقات ، ورووا ما يخالف روايات الحفاظ وشذوا عنهم . وأما إذا روى أحدهم ما شاهده أكثر من أن تحصر مثل هذا الحديث ، فلا ريب في قبول حديثه . أما القاسم بن عبد الواحد بن أيمن المكي فحسن الحديث أيضاً ، وقد احتج به الناس مع تشدده في الرجال وأن له فيهم شرطاً أشد من شرط مسلم ، وحسن الترمذي حديثه . وذكره ابن حبان في كتاب الثقات .

وقد روى هذا الحديث الإمام أحمد عن يزيد بن هرون عن همام بن يحيى بإسناده بطوله محتجاً به على من رده . وروى البخاري أوله في الصحيح مستشهداً به تعليقاً . ورواه في كتاب الأدب بطوله من حديث همام بن يحيى . وقال في الصحيح : ورحل جابر ابن عبد الله مسيرة شهر إلى عبد الله بن أنيس في حديث واحد . ورواه الحافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي في كتابه في الأحاديث المختارة . وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه يقول : هي أصح من صحيح الحاكم . وقال الصريفي : شرطه فيها خير من شرط الحاكم . ورواه عبد الله بن أحمد في السنة والطبراني في المعجم والسنة وأبو بكر بن أبي عاصم في السنة محتجين به . فن الناس سوى هؤلاء الأعلام سادات الإسلام . ولا الثقات إلى ما أعلاه به بعض الجهمية ظلاماً منه وهضماً للحق ، حيث ذكر كلام المضعفين لعبد الله بن محمد بن عقيل والقاسم بن محمد دون من وثقهما وأثنى عليهما ، فيوم الغر أنهما جمع على ضعفهما لا يجمع بحديثهما . ثم أعلاه بأن البخاري لم يجزم به ،

وإنما علمته تعليقا فقال : ويذكر عن جابر بن عبد الله ، وليس هذا تعليلا من البخارى له فقد جزم به في أول الكتاب حيث قال : ورحل جابر بن عبد الله في طلب حديث واحد شهرا ، ورواه كما ذكرنا في الأدب بإسناده . وأعله بأن البخارى ومسلما لم يحتجا بابن عقيل ، وهذه علة باردة باطلة ، كل أهل الحديث على بطلانها ، وأعله باضطراب ألفاظه ؛ ففي بعضها يقول : قدمت الشام ، وفي بعضها فينادى بكسر الدال ، وفي بعضها يفتحها ؛ وفي بعضها حديث بلغنى أنك سمعته من رسول الله (ص) لم أسمع . وفي بعضها فأ أحد يحفظه غيرك ، فأجبت أن تذاكرنيه . قال : وهذا يشعر أنه سمعه أيضاً وأحب مذاكرة عبد الله بن أنيس له به . قال : وفي بعضها رجل من أصحاب النبي (ص) . وفي بعضها يسميه بعبد الله بن أنيس .

ومن تأمل هذه العلة الباردة علم أنها من باب التعمت ، فهب أن هذا الحديث مطول أفيلزم من ذلك بطلان سائر الآثار الموقوفة والأحاديث المرفوعة ، ونصوص القرآن وكلام أئمة الإسلام كما ستره إن شاء الله تعالى ؛ وقد رواه الحافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسى من حديث محمد بن المنكدر عن جابر قال : بلغنى عن النبي (ص) حديث في القصص فذكر القصة - إلى أن قال - سمعت رسول الله (ص) يقول : إن الله يمشكم يوم القيامة من قبوركم حفاة عمرا غرلا بهما . ثم ينادى بصوت رفيع غير فظيخ يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب ، فيقول : أنا الديان لا تظالم اليوم ؛ أما وعزقى لا يجاورنى اليرم ظلم ظالم ، ولو لطمه كف بكف أو يد على يد ، ألا وإن أشد ما أتخوف على أمتى من بعدى عمل قوم لوط ، فآترقب أمتى العذاب إذا تكافأ النساء بالنساء والرجال بالرجال ، رواه تمام في فوائده .

ويكنى رواية البخارى في صحيحه مستشهداً به ، واحتج به في خلق أفعال العباد . ورواه أئمة الإسلام في كتب السنة وما زال السلف يروونه ؛ ولم يسمع عن أحد من أئمة السنة أنه أنكره حتى جاءت الجهمية فأنكروه ، ومضى على آثارهم من اتبعمهم في ذلك . وقد قال عبد الله بن أحمد في كتاب السنة : قلت لأبي يا أبت إنهم يقولون إن الله لم يتكلم بصوت ، فقال بل تكلم بصوت .

وقال البخارى في كتاب خلق أفعال العباد : ويذكر عن النبي (ص) أنه كان يحب أن يكون الرجل خفياً من الصوت ؛ ويكره أن يكون رفيع الصوت ؛ وأن الله ينادى بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب ، وليس هذا لغير الله عز وجل . قال : وفي هذا دليل أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق ، لأن صوت الله يسمع من بعد كما يسمع

من قرب ، وأن الملائكة يصعقون من صوته . ثم ساق حديث جابر أنه سمع عبد الله ابن أنيس يقول : سمعت النبي (ص) يقول : يحشر العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب : أنا الملك أنا الديان ، الحديث .

ثم احتج بحديث أبي سعيد عن النبي (ص) : يقول الله يوم القيامة : يا آدم ؛ فيقول ليبيك ربنا وسعديك ، فينادي بصوت : إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثاً إلى النار ، الحديث .

ثم احتج بحديث عبد الله بن مسعود : إذا قضى الله في السماء أمراً ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله كأنه سلسلة على صفوان ،

فهذان إماما أهل السنة على الإطلاق : أحمد بن حنبل والبخاري ، وكل أهل السنة والحديث على قولهما ، وقد صرح بذلك وحكاه إجماعاً حرب بن اسماعيل صاحب أحد وإسحاق ؛ وصرح به خشيش بن أصرم النسائي ، ومحمد بن حاتم المصيصي ، وعبد الله بن الإمام أحمد وأبو داود السجستاني وابنه أبو بكر .

وقد احتج الإمام أحمد بحديث ابن مسعود وغيره ، وأخبر أن المشركين لذلك هم الجهمية ، فقال عبد الله بن أحمد : سألت أبي عن قوم يقولون : لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت ، فقال أبي : تكلم الله بصوت . وروى إمام الأئمة محمد بن إسحاق بن خزيمة من حديث الشعبي قال : أراه عن جابر حديثاً طويلاً وفيه : فبينما هم على ذلك إذ أتاهم نداء من قبل الرحمن عز وجل : عبادي ما كنتم تعبدون في الدنيا ؟ فيقولون أنت أعلم إياك نعبد ؛ فيأتيهم صوت لم يسمع الخلائق بمثله : عبادي صدقتم فقد رضيت عنكم ، فتقول الملائكة عند ذلك بالصفاعة ، فيقول المشركون : ما لنا من شافعين ،

وروى ابن خزيمة من حديث محمد بن كعب القرظي عن أبي هريرة قال : قال رسول الله (ص) : يقبض الله تعالى الأرض يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ثم يهتف بصوته : من كان لي شريكاً فليأت ، لمن الملك اليوم ؟ فلا يجيبه أحد . فيقول : لله الواحد القهار ، ثم يزجر الخلائق زجرة أخرى فإذا هم بالساهرة ، الحديث ، وقطعة من حديث الصور الطويل ، ولم يزل الأئمة يروونه ويحتجون به حتى حدثت الجهمية .

وروى ابن خزيمة من حديث نعيم بن حاد ، حدثنا الوليد بن مسلم عن عبد الرحمن ابن زيد بن جابر عن أبي زكريا عن رجاء بن حيوة عن الثواس بن سمعان قال : قال رسول الله (ص) : إذا أراد الله أن يوحى بالامر فتكلم بالوحى ، الحديث . قال ابن خزيمة : ابن أبي زكريا هو عبد الله .

وقال الإمام أحمد : حدثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربي عن الأعمش عن مسلم عن مسروق عن عبد الله قال : إذا تكلم الله بالوحي سمع صوته أهل السماء فيخرون سجداً حتى إذا فرغ عن قلوبهم ، قال سكن عن قلوبهم ؛ نادى أهل السماء أهل السماء : ماذا قال ربكم ؟ قالوا الحق ؛ قال كذا وكذا . رواه عبد الله بن أحمد في كتاب السنة عن أبيه .
 وفي تفسير شيبان عن قتادة في تفسير قوله (فلما جاءها نودي أن بورك من في النار) قال صوت رب العالمين . ذكره ابن خزيمة . وروى عبد الله بن أحمد عن نوف قال : نودي موسى من شاطئ الوادي . قال من أنت الذي تناديني ؟ قال أنا ربك الأعلى . وقال الإمام أحمد : حدثنا اسماعيل بن عبد الكريم بن معقل بن منبه حدثنا عبد الصمد قال : سمعت وهب بن منبه قال : لما رأى موسى النار انطلق يسير حتى وقف منها قريباً ، فذكر الحديث إلى أن قال : فنودي من الشجرة ؛ فقيل له يا موسى فأجاب سريعاً ولا يدرى من دعاه ، وما كان سرعة جوابه إلا استثناساً بالإنس ، فقال لييك مراراً ؛ إنى أسمع صوتك وأحس وجسك ، ولا أرى مكانك ، فأين أنت ؟ قال أنا فوقك ومعك وأمامك وأقرب إليك منك ، فلما سمع موسى هذا علم أنه لا ينبغي ذلك إلا لربه تبارك وتعالى فأيقن به ؛ فقال كذلك أنت إلهي أسمع أم كلام رسولك ؟ فقال : بل أنا الذي أكلتك فادن مني . الحديث قد رواه عبد الرحمن بن حميد في تفسيره ويعقوب ابن سفيان النسوي .

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : إذا أحب الله عبداً نادى جبرائيل إن الله قد أحب فلاناً فأحبه ، الحديث . والذي تعقله الأسم من النداء إنما هو الصوت المسموع كما قال الله تعالى (واستمع يوم ينادى المناد من مكان قريب) وقال (إن الذين ينادونك من وراء الحجرات) وهذا النداء هو رفع أصواتهم الذي نهى الله عنه المؤمنين وأنى عليهم بغضها بقوله (إن الذين بغضون أصواتهم عند رسول الله) الآية .

وكل ما في القرآن العظيم من ذكر كلامه وتكليمه وأمره ونهيه دال على أنه تكلم حقيقة لا مجازاً ، وكذلك نعروض الوحي الخاص كقوله تعالى (إنا أوحينا إليك كما أوحينا لى نوح) قال الجارودي سمعت الشافعي يقول : أنا مخالف ابن علية في كل شيء حتى في قول لا إله إلا الله . أنا أقول لا إله إلا الله الذي كلم موسى من وراء حجاب ، وهو يقول : لا إله إلا الله الذي خلق كلاماً أسمعه موسى .

وقد نوح الله تعالى هذه الصفة في إطلاقها عليه تنويهاً يستحيل معه نفي حقائقها ، بل

ليس في الصفات الإلهية أظهر من صفة الكلام والعلو والفعل والقدرة، بل حقيقة الإرسال تبليغ كلام الرب تبارك وتعالى، وإذا انتفت عنه حقيقة الكلام انتفت حقيقة الرسالة والنسوة، والرب تبارك وتعالى يخلق بقوله وكلامه كما قال تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) فإذا انتفت حقيقة الكلام عنه انتفى الخلق، وقد عاب الله آلهة المشركين بأنها لا تتكلم ولا تتكلم عابديها ولا ترجع إليهم قولاً، والجهمية وصفوا الرب تبارك وتعالى بصفة هذه الآلهة؛ وقد ضرب الله تعالى لكلامه واستمراره ودوامه المثل بالبحر يمد من بعده سبعة أبحر، وأشجار الأرض كلها أقلام، فيفنى المداد والأقلام ولا تنفذ كلماته. أفهذا صفة من لا يتكلم ولا يقوم به كلام؟ فإذا كان كلامه وتكليمه، وخطابه ونداؤه، وقوله وأمره؛ ونهيه ووصيته، وعهده وإذنه، وحكمه وأنباؤه، وأخباره وشهادته. كل ذلك مجاز لا حقيقة له بطلت الحقائق كلها، فإن الحقائق إنما حقت بكلمات تكويته (ويحق الله الحق بكلماته ولو كره المجرمون) فما حقت الحقائق إلا بقوله وفعله.

فصل

اختلف أهل الأرض في كلام الله تعالى، فذهب الاتحادية القائلون بوحدة الوجود أن كل كلام في الوجود كلام الله، نظمه ونثره؛ وحقه وباطله، سحره وكفره؛ والسب والشتم، والمجر والفحش، وأضداده كله عين كلام الله تعالى القائم به كما قال عارفهم:

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه

وهذا المذهب مبني على أصلهم الذي أصوله، وهو أن الله سبحانه هو عين هذا الوجود، فصفاة هي صفات الله، وكلامه هو كلام الله، وأصل هذا المذهب إنكار مسألة المباينة والعلو، فإنهم لما أصلوا أن الله تعالى غير مبين لهذا العالم المحسوس صاروا بين أمرين لا ثالث لهما إلا المكابرة.

(أحدهما) إنه معدوم لا وجود له، إذ لو كان موجوداً لكان إما داخل العالم وإما خارجاً عنه، وهذا معلوم بالضرورة، فإنه إذا كان قائماً بنفسه، فيما أن يكون مبيناً للعالم أو محايثاً له، إما داخلاً فيه وإما خارجاً عنه.

(الأمر الثاني) أن يكون هو عين هذا العالم؛ فإنه يصح أن يقال فيه حينئذ أنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مبيناً له ولا حالاً فيه، إذ هو عينه، والشئ لا يتأني نفسه ولا يحايثها، فرأوا أن هذا خير من إنكار وجوده والحكم عليه بأنه معدوم،

ورأوا أن الفرار من هذا إلى إثبات موجود قائم بنفسه ، لا داخل العالم ولا خارجه ؛
ولا متصل به ولا منفصل عنه ؛ ولا مبان له ولا محايث ، ولا فوقه ؛ ولا عن يمينه ولا
من يساره ، ولا خلفه ولا أمامه ؛ فراراً إلى مالا يسيغه عقل ولا تقبله فطرة ولا تأتي
به شريعة ، ولا يمكن أن يقر برب هذا شأنه إلا على أحد وجهين لا ثالث لهما :
(أحدهما) أن يكون سارياً فيه حالاً فيه ، فهو في كل مكان بذاته ؛ وهو قول جميع
الجهمية الأقدمين .

الوجه الثاني : أن يكون وجوده في الذهن لا في الخارج ، فيكون وجوده سبحانه
وجوداً عقلياً ، إذ لو كان موجوداً في الأعيان لكان إما عين هذا العالم أو غيره ، ولو
كان غيره لكان إما باتناً عنه أو حالاً فيه ، وكلاهما باطل ، فنبت أنه عين هذا العالم ؛
فله حينئذ كل اسم حسن وقبيح ، وكل صفة كمال ونقص ، وكل كلام حق وباطل ؛
نعوذ بالله من ذلك .

(المذهب الثاني) مذهب الفلاسفة المتأخرين أتباع أرسطو ، وهم الذين يحكى ابن
سينا والفارابي والطوسي قولهم : إن كلام الله فيض قاض من العقل الفعال على النفوس
الفاصلة الزكية بحسب استعدادها ، فأوجب لها ذلك الفيض تصورات وتصديقات بحسب
مأقبلته منه ، ولهذا النفوس عندهم ثلاث قوى : قوة التصور وقوة التخيل وقوة التعبه
فتدرك بقوة تصورهما من المعاني ما يعجز عنه غيرها ، وتدرك بقوة تخيلها شكل المعقول
في صورة المحسوس ، فتصور المعقول صوراً نورانية تخاطبها وتكلمها بكلام تسمعه
الآذان ؛ وهو عندهم كلام الله ولا حقيقة له في الخارج ، وإنما ذلك كله من القوة الخيالية
الوهمية . قالوا وربما قويت هذه القوة على إسماع ذلك الخطاب لغيرها ؛ وتشكيل تلك
الصور العقلية لعين الرائي فيرى الملائكة ويسمع خطابهم . وكل ذلك من الوهم والخيال
لا في الخارج .

فهذا أصل هؤلاء في إثبات كلام الرب وملائكته وأنبياؤه ورسله ؛ والأصل الذي
قادم إلى هذا عدم الإقرار بالرب الذي عرفت به الرسل ودعت إليه ، وهو القائم بنفسه
المبان لخلقته العالي فوق سمواته فوق عرشه الفعال لما يريد بقدرته ومشيتته ؛ العالم بجميع
المعلومات ، القادر على كل شيء ، فهم أنكروا ذلك كله .

(المذهب الثالث) مذهب الجهمية النفاة لصفات الرب تعالى أن كلامه مخلوق ومن
بعض مخلوقاته ؛ فلم يقر بذاته سبحانه ، فاتفقوا على هذا الأصل واختلفوا في فروعه .
قال الأشعري في كتاب المقالات : اختلفت المعتزلة في كلام الله ؛ هل هو جسم أو ليس

بجسم ؛ وفي خلقه على ستة أقاويل (فالفرقة الأولى) منهم يزعمون أن كلام الله جسم ، وأنه مخلوق ، وأنه لا شيء إلا جسم .

والفرقة الثانية زعموا أن كلام الخالق عرض وهو حركة ، لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة وأن كلام الخالق جسم ، وأن ذلك الجسم صوت متقطع مؤلف مسموع ؛ وهو فعل الله وخلقته ؛ وهذا قول أبي الهذيل وأصحابه ، وأحال النظام أن يكون كلام الله في أماكن كثيرة أو مكانين في وقت واحد ، وزعم أنه في المكان الذي خلق فيه .

والفرقة الثالثة من المعتزلة تزعم أن القرآن مخلوق لله ، وأنه عرض ، وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد إذا تلاه تال فهو يوجد مع تلاوته ، وإذا كتبه وجد مع كتابته ، وإذا حفظه وجد مع حفظه ، وهو يوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة ولا يجوز عليه الانتقال والزوال .

والفرقة الرابعة يزعمون أن كلام الله عز وجل عرض ، وأنه مخلوق ، وأحالوا أن يوجد في مكانين في وقت واحد ، وزعموا أن المكان الذي خلقه الله تعالى فيه عمال انتقاله وزواله منه ووجوده في غيره . وهذا قول جعفر بن حرب وأكثر البغداديين

والفرقة الخامسة أصحاب معمر يزعمون أن القرآن عرض ، والأهراض عندهم قسبان : قسم منهما يفعله الأحياء وقسم منهما يفعله الأموات ، ومحال أن يكون ما يفعله الأموات فعلا للأحياء . والقرآن مفعول وهو عرض ؛ ومحال أن يكون الله فعله في الحقيقة ؛ لأنهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلا لله . وزعموا أن القرآن فعل للمحل الذي يسمع منه ، إذ يسمع من الشجرة ، فهو فعل لها حيث يسمع ؛ فهو فعل المحل الذي حل فيه .

والفرقة السادسة يزعمون أن كلام الله عرض مخلوق ، وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد . وهذا قول الإسكافي .

واختلفت المعتزلة في كلام الله هل يبقى ؟ فقالت فرقة منهم يبقى بعد خلقه ؛ وقالت فرقة أخرى لا يبقى وإنما يوجد في الوقت الذي خلقه الله ثم يعدم بعد ذلك ؛ وهذا المذهب هو من فروع ذلك الأصل الباطل المخالف لجميع كتب الله ورسوله ؛ ولصريح المعقول والفطر ، من جحد صفات الرب وتعطيل حقائق أسمائه ونفي قيام الأفعال به ، فلما أصحوا أنه لا يقوم به وصف ولا فعل كان من فروع هذا الأصل أنه لم يتكلم بالقرآن ولا بغيره ، وأن القرآن مخلوق ، وطرد ذلك إنكار ربوبيته وإلهيته ، فإن ربوبيته سبحانه إنما تتحقق بكونه فعلا مدبراً متصرفاً في خلقه ، يعلم ويقدر ويريد ويسمع ويبصر ؛ فإذا انتفت أفعاله وصفاته انتفت ربوبيته ، فإذا انتفت عنه صفة الكلام انتفى

الامر والنهي ولوازمهما ، وذلك ينفي حقيقة الإلهية ، فطرد ما أصلوه أن الله سبحانه ليس برب العالم ولا إله ، فضلا عن أن يكون لا رب غيره ولا إله سواه .

المذهب الرابع : مذهب الكلاية أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب ، أن القرآن معنى قائم بالنفس لا يتعلق بالقدرة والمشية ، وأنه لازم لذات الرب كلزوم الحياة والعلم وأنه لا يسمع على الحقيقة ، والحروف والأصوات حكاية له دالة عليه وهي مخلوقة ، وهو أربع معان في نفسه : الامر والنهي ، والخبر والاستفهام ، فهى أنواع لذلك المعنى القديم الذى لا يُسمع ، وذلك المعنى هو المثلو المقروء ، وهو غير مخلوق ، والأصوات والحروف هى تلاوة العباد ، وهى مخلوقة ؛ وهذا المذهب أول من يعرف أنه قال به ابن كلاب ، وبناء على أن الكلام لا بد أن يقوم بالمتكلم ؛ والحروف والأصوات حادثة فلا يمكن أن تقوم بذات الرب تعالى ، لأنه ليس محلا للحوادث ، فهى مخلوقة منفصلة عن الرب ؛ والقرآن اسم لذلك المعنى وهو غير مخلوق .

المذهب الخامس : مذهب الأشعري ومن وافقه أنه معنى واحد قائم بذات الرب ، وهو صفة قديمة أزلية ليس بحرف ولا صوت ، ولا ينقسم ولا له أبعاض ولا له أجزاء وهو عين الامر وعين النهى وعين الخبر وعين الاستخبار ، الكل من واحد وهو عين التوراة والإنجيل والقرآن والزبور ، وكونه أمراً ونهياً ، وخبراً واستخباراً صفات لذلك المعنى الواحد ، لأنواعه ؛ فإنه لا ينقسم بنوع ولا جزء ، وكونه قرآناً وتوراة وإنجيلاً تقسيماً للعبارة عنه لا لذاته ، بل إذا عبر عن ذلك المعنى بالعربية كان قرآناً ، وإن عبر عنه بالعبرانية كان توراة ، وإن عبر عنه بالسريانية كان اسمه إنجيلاً ، والمعنى واحد ؛ وهذه الألفاظ عبارة عنه ولا يسميها حكاية ؛ وهى خلق من المخلوقات ، وعنه لم يتكلم الله بهذا الكلام العربى ؛ ولا سمع من الله وعنده ذلك المعنى سمع من الله حقيقة ، ويجوز أن يرى ويشم ؛ ويذاق ويلبس ؛ ويدرك بالحواس الخمس ، إذ المصحح عنده لإدراك الحواس هو الوجود ، فكل وجود يصح تعلق الإدراكات كلها به كما قرره فى مسألة رؤية من ليس فى جهة من الرأى ، وأنه يرى حقيقة وليس مقابلاً للرأى .

هذا قولهم فى الرؤية وذلك قولهم فى الكلام .

والبلية العظمى نسبة ذلك إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وأنه جاء بهذا ودعا إليه الأمة ، وأنهم أهل الحق ؛ ومن عدام أهل الباطل ؛ وجمهور العقلاء يقولون : إن تصور هذا المذهب كاف فى الجزم فى بطلانه ، وهو لا يتصور إلا كما تصور المستحيلات الممتمعات ، وهذا المذهب مبنى على مسألة إنكار قيام الأفعال والأمر الاختيارية بالرب

تعالى ، ويسمونها مشكلة حلول الحوادث ، وحقيقتها إنكار أفعاله وربوبيته وإرادته ومشيته .

المذهب السادس : مذهب الكرامية ، وهو أنه متعلق بالمشيئة والقدرة قائم بذات الرب تعالى ، وهو حروف وأصوات مسموعة ؛ وهو حادث بعد أن لم يكن ، فهو عندهم متكلم بقدرته ومشيته بعد أن لم يكن متكلماً ، كما يقوله سائر فرق المتكلمين أنه فعل بقدرته ومشيته بعد أن لم يكن فاعلاً ، كما ألزموا به الكرامية في مشكلة الكلام ، فهو لازم لهم في مشكلة الفعل ؛ والكرامية أقرب إلى الصواب منهم ؛ فإنهم أثبتوا كلاماً وفعلًا حقيقة قائمين بذات المتكلم الفاعل ، وجعلوا لها أولاً ، فراراً من القول بحوادث لا أول لها ؛ ومنازعوهم أبطلوا حقيقة الكلام والفعل ، وقالوا لم يقم به فعل ولا كلام البتة . وأما من أثبت منهم معنى قائماً بنفسه سبحانه ، فلو كان ما أثبتوه مفعولاً لكان من جنس الإرادة والعلم لم يكن شيئاً خارجاً عنهما ؛ فهم لم يثبتوا لله كلاماً ولا فعلاً . وأما الكرامية فإنهم جعلوه متكلماً بعد أن لم يكن متكلماً ، كما جعله خصومهم فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً .

المذهب السابع : مذهب السالمية ومن وافقهم من أتباع الأئمة الأربعة وأهل الحديث أنه صفة قديمة قائمة بذات الرب تعالى لم يزل ولا يزال ؛ لا يتعلق بقدرته ومشيته ، ومع ذلك هو حروف وأصوات ، وسور وآيات ؛ سمعه جبرائيل منه ، وسمعه موسى بلا واسطة ، ويسمعه سبحانه من يشاء ، وإسماعه نوعان : بواسطة وبغير واسطة . ومع ذلك لغروفه وكلياته لا يسبق بعضها بعضاً ، بل هي مقترنة الباء مع السين مع الميم في أن واحد ، لم تكن مدمرمة في وقت من الأوقات ؛ ولا تعدم ، بل لم تزل قائمة بذاته سبحانه قيام صفة الحياة والسمع والبصر ؛ وجمهور العقلاء قالوا : تصور هذا المذهب كاف في الجرم بطلانه .

والبراهين العقلية والأدلة القطعية شامدة بطلان هذه المذاهب كلها ، وأنها مخالفة لصريح العمل والنقل ، والعجب أنها هي الدائرة بين فضلاء العالم لا يكادون يعرفون غيرها

فصل

قول أتباع الرسل الذين تلقوا هذا الباب عنهم أثبتوا لله صفة الكلام كما أثبتوا له سائر الصفات ، ومحال قيام هذه الصفة بنفسها كما يقوله بعض المكابرين أنه خلق الكلام لا في محل ، ومحال قيامها بغير الموصوف بها كما يقوله المكابر الآخر أنه خلق في محل ، فيكان هو المتكلم به دون المحل ؛ قالوا : والكلام الحقيقي هو الذي يوجد بقدرية المتكلم

وإرادته قائماً به ، لا يمثل غير هذا ، وأما ما كان موجوداً بدون قدرته ومشيئته وإن سمع منه فإنه ليس بكلام له ، وإنما هو مخلوق خلقه الله فيه ، فلو كان ما قام بالرب تعالى من الكلام غير متعلق بمشيئته ، بل يتكلم بغير اختياره لم يكن هذا هو الكلام المعبود ؛ بل هذا شيء آخر غير ما يعرفه العقل ، ويشهد به الشرع . قالوا : ولو لم يكن هناك ألفاظ مسموعة حقيقة السمع لم يكن ثم صفة كلام البتة ، ولو كان عاجزاً عن الكلام في الأزل لم يصر قادراً عليه فيما لم يزل ، فإنه إذا كانت حاله قبل وبعد سواء وهو لم يستفد صفة الكلام من غيره ؛ فمن المستحيل أن تجدد له هذه الصفة بعد أن كان فاقداً لها بالكلية وكذلك إثبات قدم عين كل فرد فرد من أنواع الكلام وبقائه أزلاً وأبداً ؛ واقتران حروفه بعضها ببعض بحيث لا يسبق شيء منها لغيره ؛ لا يسيغه عقل ولا تقبله فطرة ؛ وقد دلت النصوص النبوية أنه يتكلم إذا شاء بما شاء ؛ وأنه كلامه يُسمع ، وأن القرآن العزيز الذي هو سور وآيات وحروف وكلمات عين كلامه حقاً ، لا تأليف ملك ولا بشر ، وأنه سبحانه الذي قاله بنفسه (المص وحمسق وكهيمص) وأن القرآن جميعه ، حروفه ومعانيه نفس كلامه الذي تكلم به ، وليس بمخلوق ولا بعضه قديماً ، وهو المعنى وبعضه مخلوق ؛ وهو الكلمات والحروف ، ولا بعضه كلامه وبعضه كلام غيره ، ولا ألفاظ القرآن وحروفه ترجمة ترجم بها جبرائيل أو محمد عليهما السلام عما قام بالرب من المعنى من غير أن يتكلم الله بها ، بل القرآن جميعه كلام الله ، حروفه ومعانيه ، تكلم الله به حقيقة ؛ والقرآن اسم لهذا النظم العربي الذي بلغه الرسول صلى الله عليه وسلم عن جبرائيل عن رب العالمين .

فلمرسولين منه مجرد التبليغ والاداء ، لا الوضع والإنشاء ، كما يقول أهل الزيغ والاعتداء ، فكتاب الله عندهم غير كلامه ، كتابه مخلوق وكلامه غير مخلوق . والقرآن إن أريد به الكتاب كان مخلوقاً ؛ وإن أريد به الكلام كان غير مخلوق . وعندهم أن الذي قال السلف هو غير مخلوق هو عين القائم بالنفس ؛ وأماما جاء به الرسول وتلاه على الأمة فمخلوق ؛ وهو عبارة عن ذلك المعنى ، وعندهم أن الله تعالى لم يكلم موسى ؛ وإنما اضطره إلى معرفة المعنى القائم بالنفس من غير أن يسمع منه كلمة واحدة ، وما يقرؤه للقرأتون ويقلوه التالون فهو عبارة عن ذلك المعنى ، وقرعوا على هذا الأصل فروعا :

(منها) أن كلام الله لا يتكلم به غيره ، فإنه عين القائم بنفسه . ومحال قيامه بغيره فلم يتل أحد قط كلام الله ولا قرأه .

(ومنها) أن هذا الذي جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ليس كلام الله إلا على سبيل المجاز .

(ومنها) أنه لا يقال إن الله تكلم ولا يتكلم ، ولا قال ولا يقول ، ولا يخاطب ولا يخاطب ، فإن هذه كلها أفعال إرادية تكون بالمشيئة ؛ وذلك المعنى صفة أزلية لا تتعلق بالمشيئة .

(ومنها) أنهم قالوا لا يجوز أن ينزل القرآن إلى الأرض ؛ فالفاظ النزول والتنزيل لا حقيقة لشيء منها عندهم .

(ومنها) أن القرآن القديم لانصف له ولا ربع ولا خمس ولا عشر ولا جزء له البتة (ومنها) أن معنى الأمر هو معنى النسي ، ومعنى الخبر والاستخبار ؛ وكل ذلك معنى واحد بالعين .

(ومنها) أن نفس التوراة هي نفس القرآن ونفس الإنجيل والزبور ، والاختلاف في التاويلات فقط .

(ومنها) أن هذا القرآن العربي تأليف جبرائيل أو محمد أو مخلوق خلقه الله تعالى في اللوح المحفوظ ؛ فنزل به جبرائيل من اللوح لا من الله على الحقيقة ؛ كما هو معروف من أقوالهم (ومنها) أن ذلك العين القديم يجوز أن تتعلق به الإدراكات الخمس فيسمع ويرى ويشم ويذاق ويلبس إلى غير ذلك من الفروع الباطلة سمعاً وعتلاً وفطرة .

وقد دل القرآن وصریح السنة والمعقول وكلام السلف على أن الله سبحانه يتكلم بمشيئته ؛ كما دل على أن كلامه صفة قائمة بذاته ، وهي صفة ذات وفعل . قال تعالى (إنما أمرنا الشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) وقوله (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)

(فإذا) تخلص الفعل للاستقبال (وأن) كذلك (ونقول) فعل دال على الحال والاستقبال (وكن) حرفان يسبق أحدهما الآخر ، فالذى اقتضته هذه الآية هو الذى فى صريح العقول والفطر .

وكذلك قوله (وإذا أردنا أن نهلك قرية) الآية ، سواء كان الأمرها هنا أمر تكوين أو أمر تشريع فهو موجود بعد أن لم يكن . وكذلك قوله (ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا لللائكة اسجدوا لآدم) وإنما قال لهم اسجدوا بعد خلق آدم وتصويره وكذلك قوله تعالى (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال : رب أرني أنظر إليك قال إن تراني) الآيات كلها ؛ فكم من برهان يدل على أن التكلم هو الخطاب ووقع فى ذلك الوقت .

وكذلك قوله (فلما أتاه نودى من شاطيء الواد الايمن) والذى ناداه هو الذى قال له

(إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني) وكذلك قوله (ويوم ينَادِيهِمْ فيقول) وقوله (يوم يحشرهم جميعاً ثم يقول لللائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون) وقوله (يوم نقول لهنّ) الآية؛ ومحال أن يقول سبحانه لهنّ هل امتلأت وتقول هل من مزيد قبل خلقها ووجودها .

وتأمل نصوص القرآن من أوله إلى آخره ونصوص السنة ، ولا سيما أحاديث الشفاعة وحدث المراج وغيرها ، كقوله . أتدرون ماذا قال ربكم الليلة ؟ ، وقوله . إن الله يحدث من أمره ما يشاء ؛ وإن مما أحدث ألا تكلموا في الصلاة ، وقوله . ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ولا حاجب ،

وقد أخبر الصادق المصدوق أنه يكلم ملائكته في الدنيا فيسألهم وهو أعلم بهم : كيف تركتم عبادي ، ويكلمهم يوم القيامة ، ويكلم أنبياءه ورسله وعباده المؤمنين يومئذ ويكلم أهل الجنة في الجنة ويسلم عليهم في منازلهم ، وأنه كل ليلة يقول : من يسألني فأعطيه ، من يستغفرني فأغفر له ؛ من يقرض غير عديم ولا ظلوم . وقال النبي ﷺ : إن الله أحيا أباك وكله كفاحاً . ومعلوم أنه في ذلك الوقت كله وقال له : تمن على .

إلى أضعاف أضعاف ذلك من نصوص الكتاب والسنة التي إن دفعه دفعت الرسالة بأجمعها ؛ وإن كانت مجازاً كان الوحي كله مجازاً ، وإن كانت من المتشابه كان الوحي كله من المتشابه ؛ وإن وجب أو ساغ تأويلها على خلاف ظاهرها ساغ تأويل جميع القرآن والسنة على خلاف ظاهره ، فإن مجيء هذه النصوص في الكتاب وظهور معانيها وتعدد أنواعها واختلاف مراتبها أظهر من كل ظاهر ، وأوضح من كل واضح ؛ فكم جهد ما يبلغ التأويل والتحريف والحمل على المجاز .

هب أن ذلك يمكن في موضع واثنين وثلاثة وعشرة ؛ أفسوخ حمل أكثر من ثلاثة آلاف وأربعمائة آلاف موضع كلها على المجاز وتأويل الجميع بما يخالف الظاهر ؟ ولا تستبعد قولنا أكثر من ثلاثة آلاف ، فكل آية وكل حديث إلهي وكل حديث فيه الإخبار عما قال الله تعالى أو يقول ، وكل أثر فيه ذلك ، إذا استقرت زادت على هذا العدد . ويكفي أحاديث الشفاعة وأحاديث الرؤية وأحاديث الحساب ، وأحاديث تكليم الله للملائكته وأنبياءه ورسله وأهل الجنة ؛ وأحاديث تكليم الله لموسى ، وأحاديث تكلمه عند النزول الإلهي ، وأحاديث تكلمه بالوحي ؛ وأحاديث تكليمه للشهداء ؛ وأحاديث تكليم كافة عباده يوم القيامة بلا ترجمان ولا واسطة ، وأحاديث تكليمه للشفعاء يوم القيامة حين يأذن لهم في الشفاعة ، إلى غير ذلك ، إذ كل هذا وأمثاله وأضعافه مجاز

لا حقيقة له . سبحانه هذا بهتان عظيم . بل نشهدك ونشهد ملائكتك وحمة مرشك
وجميع خلقك أنك أحق بهذه الصفة وأولى من كل أحد ، وأن البحر لو أمده من بعده
سبعة أبحر ، وكانت أشجار الأرض أفلاماً يكتب بها ماتسكلم به ؛ لغدت البحار والأفلام
ولم تنفذ كلماتك ، وأنت لك الخلق والأمر ، فأنت الخالق حقيقة .

فصل

وأما مسألة تكلم العباد بالقرآن فقد اشتبهت على كثير من الناس ، فقالت طائفة :
إن الله يخلق كلامه عند تلاوة كل تال ، فيجربى كلامه المخلوق على لسان التالى ؛ وفعل
التالى هو حركة اللسان فقط وهى القراءة ، فالقراءة صنع العبد عندهم ، والمقروء صنع الله
وخلقه ، فالمسموع عندهم مخلوق بين صنعين : صنع الرب وصنع العبد ؛ وهذا قول
أبي الهذيل والاسكافى وأصحابه .

وقالت فرقة أخرى : إن العبد هو المحدث لأفعاله وتلاوته ؛ والله تعالى خلقه فى
مكان واحد لا ينتقل عنه ولا يفارقه إلى غيره ، فهذا المسموع هو صنع التالى ، ألفاظه
وتلاوته . وهذا قول أكثر البغداديين من المعتزلة ، وقول جعفر بن حرب .

وقالت فرقة : إن القرآن لم يخلقه الله تعالى فى الحقيقة ولا هو فعله ، فإنه عرض
وهم يحيلون أن تكون الاعراض فعلا لله . قالوا فهو فعل المحل الذى قام به ، وهذا قول
معمر وأصحابه من المعتزلة

وقالت فرقة : إن الله سبحانه خلق كلامه فى اللوح المحفوظ ثم مكن جبرائيل أن
يأخذه منه نقلاً ويعلمه رسوله ﷺ . جبرائيل إذا نطق به كان نطقه بمنزلة من يقرأ
كتاب غيره ، لكن الحروف والأصوات فى الحقيقة لجبرائيل لم تقم بذات الرب حروف
القرآن ولا ألفاظه ، ولا سمعه جبرائيل من الله تعالى ، وإنما نزل به من المحل
الذى خلق فيه . وهذا قول كثير من الكلابية ؛ فعندهم أن المسموع قول الرسول
الملكى حقيقة سمعه منه الرسول البشرى ، فأداه كما سمعه ، فالرسول الملكى ناقل لما فى
اللوح المحفوظ غير سماع له من الله . والرسول البشرى ناقل له عن جبرائيل
قوله وألفاظه .

ومن هؤلاء من يقول : بل الله تعالى ألهم جبرائيل معانيه ، فعبّر عنها جبرائيل بعبارة
فهذه الألفاظ كلام جبرائيل فى الحقيقة لا كلام الله . ومنهم من يقول : جبرائيل علم
رسول الله ﷺ معانيه وألفاظها فى روعه ، ومحمد رسول الله (ص) أنشأ ألفاظها وعبر بها

من عنده دلالة على ذلك المعنى الذى ألقاه إليه الملك ؛ فالقرآن العربى على قولهم قول محمد ﷺ أو قول جبرائيل عليه السلام ، وهذا قول من لا نسيمهم لشهرتهم ، وإن حرفوا له العبارة وزينوا له الألفاظ . فهو قولهم الذى يناظرون عليه ويكفرون من خالفهم فيه ويقولون فيه : قال أهل الحق كذا . وقالت سائر فرق أهل الزيغ بخلافه .

وقالت فرقة أخرى : بل لسان التالى مظهر للكلام القديم ، فيسمع منه عند التلاوة كما سمع موسى كلام الله من الشجرة ، فلسان التالى كالشجرة محل ومظهر للكلام ، فإذا قال التالى (الحمد لله رب العالمين) كان المسموع كله حروفه وأصواته غير كلام الله القائم به من غير حلول فى القارىء ولا اتحاد به ، كما أن الله سبحانه لم يحل فى الفجرة ولا اتحاد بها ، وسمع موسى كلامه منها .

واختلفت هذه الفرقة فى الصوت الذى يسمع من القارىء على قولين (أحدهما) إنه عين صوت الله بالقرآن ظهر عند تلاوة التالى ، فكانت التلاوة مظهرة له . وقالت فرقة أخرى منهم : ما لا بد منه من الصوت فى الأداء ولا يتأدى الكلام بدونه ، فهو الصوت القديم ، وما زاد عليه من قوة الاعتماد والرفع فحدث .

قالوا : وقد اقترن القديم بالمحدث على وجه يعسر التمييز بينهما جداً ؛ فلما ورد عليهم أن الحس شاهد بأن هذا الصوت موجوداً بعد أن كان معدوماً ، ومعدوماً بعد وجوده وهذا مستحيل على القديم . أجابوا بأن الذى وجد بعد عدمه ثم عدم بعد وجوده هو ظهور الصوت القديم لا نفسه ، فالحدث وقع على الإدراك لا على المدرك ؛ كما إذا سمع كلامه سبحانه منه بعد أن لم يسمع ثم عدم السمع ؛ فالحدث واقع على السمع لا على المسموع ؛ وهذا قول جماعة ممن ينسب إلى الإمام أحمد .

وأصحابه المتقدمون يثبتون من هذا المذهب المخالف للحس والعقل والفطرة ، ونصوص أحمد إنما تدل على خلافه ، فقد نص فى رواية جماعة من أصحابه على أن الصوت صوت العبد ، فقال فى قول النبي (ص) د ليس منا من لم يتغن بالقرآن ، قال يجهر به ويخسسه بصوته ما استطاع ، وقد نص على ذلك الأئمة كالبخارى وغيره .

قال البخارى فى صحيحه باب قول النبي (ص) د الماهر بالقرآن مع الكرام البررة ، وزينوا القرآن بأصواتكم ، ثم احتج بحديث أبى هريرة عن النبي (ص) د ما أذن الله لشيء ما أذن لنبى حسن الصوت يتغن بالقرآن يجهر به ، فأضاف للصوت إلى النبي (ص) ثم ساق حديث البراء أن النبي (ص) قرأ فى العشاء بالتين والزيتون ، فاستمعت صوتاً أحسن منه ، فأضاف الصوت إليه ثم ذكر حديث ابن عباس أن النبي (ص) كان

متوارياً بمكة وكان يرفع صوته بالقرآن ، فإذا سمع المشركون سبوا القرآن ومن جاء به ،
فأنزل الله تعالى (ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) ثم قال :

باب قراءة الفاجر والمنافق وأصواتهم وتلاوتهم لا تجاوز تراقيهم . وذكر في الباب
حديث أبي سعيد الخدري يخرج أناس من قبل المشرق يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم ،
ومعلوم أن المراد التلاوة والأداء وما قام بهم من الأصوات ، وأنها لم تجاوز حناجرهم ،
وكان البخارى قد امتحن بهذه الفقرة ، فتجرد للرد عليهم وبالغ في ذلك في كتاب (خلق
أفعال العباد) فإنه بناء على ذلك وأن أصوات العباد من أفعالهم أو متولدة عن أفعالهم
فهي من أفعالهم ، فالصوت صوت العبد حقيقة ؛ والكلام كلام الله حقيقة ، أداء العبد
بصوته كما يؤدي كلام الرسول وغيره بصوته ، فالعبد مخلوق وصفاته مخلوقة ، وأفعاله
مخلوقة ، وصوته وتلاوته مخلوقة ؛ والمثلو المؤدى بالصوت غير مخلوق .

واحتج البخارى في الصحيح في (خلق أفعال العباد) على ذلك بنصوص التبليغ ،
كقوله تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) وقوله (إن عليك إلا البلاغ)
وقوله (لقد أبلغتكم رسالة ربي) وهذا من رسوخه في العلم ؛ فإن ذلك يتضمن أصلين
ضل فيهما أهل الزيغ (أحدهما) أن الرسول ليس له من الكلام إلا مجرد تبليغه ؛ فلو
كان هو قد أنشأ ألفاظه لم يكن مباحاً بل منشئاً مبتدئاً ، ولا تعقل الأمم كلها من التبليغ
سوى تأدية كلام الغير بألفاظه ومعانيه ، ولهذا يضاف الكلام إلى المبلغ عنه لا إلى المبلغ
وأيضاً فالتبليغ والبلاغ هو الإيصال ؛ وهو معدى من بلغ إذا وصل ، والإيصال
حقيقة أن يورد إلى الموصل إليه ما حمله إياه غيره ، فله مجرد إيصاله .

الأصل الثاني : إن التبليغ فعل المبلغ وهو مأمور به مقدور له . وتبليغه هو تلاوته
بصوت نفسه ، فلو كان الصوت والتلاوة وصوت المتكلم به أنزلى وتلاوته لم يكن فعلاً
مأموراً به مضافاً إلى المأمور . وبالجملة فالتبليغ هو صوت المبلغ القائم به .

قال البخارى : باب ما جاء في قوله تعالى (بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل
فما بلغت رسالته) وقول النبي (ص) (بلغوا عني ولو آية) وليبلغ الشاهد الغائب وأن
الوحي قد انقطع ، فتأمل مقصوده بقوله : وإن الوحي قد انقطع . فلو كانت أصواتنا
بالقرآن هي نفس الصوت القديم الذي تكلم الله تعالى به لم يكن الوحي قد انقطع . بل
هو متصل ما دامت أصوات العباد مسموعة بالتلاوة . فالقائلون إن هذا الصوت هو
نفس الصوت القديم ظهر عند تلاوة التالى ؛ وهو الصوت الذى أوحى الله به الوحي
الى رسوله ، وهو غير منقطع ، لزمه لزوماً بيناً أن الوحي متصل غير منقطع .

قال البخارى : فى كتاب (خلق أفعال العباد) ويذكر عن النبي (ص) أنه كان يحب أن يكون الرجل خفت الصوت ، ويكره أن يكون رفيع الصوت ، وأن الله سبحانه ينادى بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب ، فليس هذا لغير الله تعالى .

قال أبو عبد الله : وفى هذا دليل أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق ، لأن صوت الله يُسمع من بعد كما يسمع من قرب ؛ وأن الملائكة يصمقون من صوته ، فإذا نادى جبرائيل الملائكة لم يصمقوا . ثم ساق فى الباب أحاديث تكلم الله بالصوت محتجاً بها .

قال البخارى : وقد كتب النبي (ص) كتاباً فيه (بسم الله الرحمن الرحيم) فقراه ترجمان قيصر على قيصر وأصحابه ، ولا يشك فى قراءة الكفار وأهل الكتاب أنها أعمالهم وأما المقروء فهو كلام العليم المنان ليس بخلق ، فمن حلف بأصوات قيصر أو بسداه المشركين الذين يقرون بالله لم تكن عليه يمين دون الحلف بالله لقول النبي صلى الله عليه وسلم : لا تحلفوا بغير الله ، وليس للعبد أن يحلف بالخنزير والدرهم البيض والروح الصليان الذين يكتبونها ثم يحونها مرة بعد المرة ، وإن حلف فلا يمين عليه لقوله تعالى (فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون)

قال البخارى : وقال النبي (ص) : بينا أنا فى الجنة سمعت صوت رجل بالقرآن ، فبين أن الصوت غير القرآن (قلت) ونظيره لى لأهرف أصوات رفقة الأشعريين بالقرآن . قال أبو عبد الله : ويقال له صفة الله وكلامه ؛ وعلمه وأسمائه وعزه وقدرته بائنة من الله أم لا . وقولك وكلامك بائن من الله أم لا .

قال أبو عبد الله : قال الله تعالى (وأن ليس للانسان إلا ما سعى وأن سعيه سوف يرى) وقال تعالى (إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه أن أنذر قومك) والإنذار من نوح وهو نذير مبين بأمرهم بطاعة الله . وأما النفران فإنه من الله بقوله (يخفر لكم من ذنوبكم) ثم قال (رب لى دعوت قومى ليلاً ونهاراً) فذكر الدعاء سرأً وعلائية من نوح ؛ وقال ابن مسعود قال النبي (ص) لقوم كانوا يقرءون القرآن فيجهرون به دخلطم على القرآن ، يقول علمت أصواتكم صوتى ، فنهى النبي (ص) أن يرفع بعضهم على بعض صوته ، ولم ينه عن القرآن ولا عن كلام الله .

قال البخارى : واعتل بعضهم فقال حتى يسمع كلام الله (قيل له) إنما قال حتى يسمع كلام الله لا كلامك ونعمتك وصوتك ، إن الله فضل موسى بكلامه ؛ ولو كان يسمع الخلق كلهم كلام الله كما يسمع موسى لم يكن لموسى عليك فضل ، ومعنى هذا أن هذا الصوت المسموع من القارىء لو كان هو الصوت الذى سمعه موسى لكان كل من سمع القرآن بمنزلة موسى فى ذلك .

فصل

وإذا قيل حروف المعجم قديمة أو مخلوقة (فجاوبه) أن الحرف حرفان : فالحرف الواقع في كلام المخلوقين مخلوق ، وحروف القرآن غير مخلوقة .
(فإن قيل) كيف الحرف الواحد مخلوق وغير مخلوق (قيل) ليس بواحد بالعين وإن كان واحداً بالنوع ؛ كما أن الكلام ينقسم إلى مخلوق وغير مخلوق ، فهو واحد بالنوع لا بالعين .

وتحقيق ذلك أن الشيء له أربع مراتب : مرتبة في الأعيان ، ومرتبة في الأذهان ، ومرتبة في اللسان ، ومرتبة في الخط . فالمرتبة الأولى وجوده العيني ، والثانية وجوده الذهني ، والثالثة وجوده اللفظي ، والرابعة وجوده الرسمي ؛ وهذه المراتب الأربعة تظهر في الأعيان القائمة بنفسها ، كالشمس مثلاً ؛ وفي أكثر الأعراض أيضاً كالألوان وغيرها ؛ ويعسر تمييزه في بعضها كالعلم والكلام ؛ أما العلم فلا يكاد يحصل الفرق بين مرتبته في الخارج ومرتبته في الذهن ، بل وجوده الخارجي مماثل لوجوده الذهني . وأما الكلام فإن وجوده الخارجي ما قام باللسان ، ووجوده الذهني ما قام بالقلب ، ووجوده الرسمي ما أظهره الرسم ، فأما وجوده اللفظي فقد اتحدت فيه المرتبتان الخارجية واللفظية . ومن مواقع الاشتباه أيضاً أن الصوت الذي يحصل به إنشاء الكلام مثل الصوت الذي يحصل به أدائه وتبليغه ؛ وكذلك الحرف ، فصوت امرئ القيس وحروفه من قوله (قفا نيك من ذكرى حبيب ومنزل) كصوت المنشد لذلك حكاية عنه وحرفه ؛ فإذا قال القائل : هذا كلامك أو كلام امرئ القيس ؟ كان السؤال مجملاً تحتل الإشارة فيه معنيين (أحدهما) أن يراد الإشارة إلى صوت المؤدى وحروفه (والثاني) أن يراد الإشارة إلى الكلام المؤدى بصوت هذا وحروفه ، والغالب إرادته هو الثاني ، ولهذا يحمد القائل له أولاً أو يذم ، وإنما يحمد الثاني أو يذم على كيفية الأداء وحسن الصوت وقبحه .

والكلام يضاف إلى من قاله مبتدئاً لا إلى من قاله مبلغاً مؤدياً ؛ فإذا قال الواحد منا : الأعمال بالنيات ، مؤدياً له عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقل أحد إن هذا قولك وكلامك .

وإن قيل إنك حسن الأداء له ، حسن التافظ به ، وهذا الذي قام به وهو حسنه وفعله وعليه يقع اسم الخلق ، ولشدة ارتباطه بأصل الكلام حسر التمييز .

ومن ههنا غلظت الطائفتان (إحداهما) جعلت الكل مخلوقاً منفصلاً (والثانية) جعلت الكل قديماً؛ وهو عين صفة الرب نظراً إلى من تكلم به أولاً. والحق ما عليه أئمة الإسلام كالإمام أحمد والبخارى وأهل الحديث: أن الصوت صوت القارىء والكلام كلام البارى.

وقد اختلف الناس هل التلاوة غير المتلو أو هي المتلو؟ على قولين، والذين قالوا التلاوة هي المتلو، فليست حركات الإنسان عندهم هي التلاوة؛ وإنما أظهرت التلاوة وكانت سبباً لظهورها، وإلا فالتلاوة عندهم هي نفس الحروف والأصوات وهي قديمة. والذين قالوا التلاوة غير المتلو طائفتان (إحداهما) قالت التلاوة هي هذه الحروف والأصوات المسموعة، وهي مخلوقة، والمتلو هو المعنى القائم بالنفس وهو قديم، وهذا قول الأشعري.

والطائفة الثانية قالوا: التلاوة هي قراءتنا وتلفظنا بالقرآن، والمتلو هو القرآن العزيز المسموع بالأذان بالأداء من في رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهي المص وكميعص وحم وألم، حروف وكلمات وسور وآيات تلاه عليه جبرائيل كذلك. وتلاه هو على الأمة كما تلاه عليه جبرائيل؛ وبلغه جبرائيل عن الله تعالى كما سمعه؛ وهذا قول السلف وأئمة السنة والحديث؛ فهم يميزون بين ما قام بالعبد وما قام بالرب؛ والقرآن عندهم جميعه كلام الله، حروفه ومعانيه، وأصوات العباد وحركاتهم، وأداؤهم وتلفظهم، كل ذلك مخلوق بائن عن الله.

فإن قيل: فإذا كان الأمر كما قررتم فكيف أنكر الإمام أحمد على من قال لفظي بالقرآن مخلوق وبدعته ونسبه إلى التجهيم. وهل كانت محنة أبي عبد الله البخارى إلا على ذلك حتى هجره أهل الحديث ونسبوه إلى القول بمخلق القرآن.

قيل: معاذ الله أن يظن بأئمة الإسلام هذا الظن الفاسد؛ فقد صرح البخارى في كتابه (خلق أفعال العباد) وفي آخر الجامع بأن القرآن كلام الله غير مخلوق. وقال: حدثنا سفيان بن عيينة قال: أدركت مشيختنا منذ سبعين سنة، منهم عمرو بن دينار يقولون: القرآن كلام الله غير مخلوق. قال البخارى: وقال أحمد بن الحسين حدثنا أبو نعيم حدثنا سليم القارى قال سمعت سفيان الثورى يقول: قال حماد بن أبى سليمان: أبلغ أبا فلان المشرك إنى برىء من دينه، وكان يقول: القرآن مخلوق، ثم ساق قصة خالد بن عبد الله القسرى وأنه ضحى بالجعد بن درهم وقال إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلم موسى تكليماً ثم نزل فذبحه.

هذا مذهب الإمام البخارى ومذهب الإمام أحمد وأصحابهما من سائر أهل السنة ،
غنى تفريق البخارى وتمييزه على جماعة من أهل السنة والحديث ؛ ولم يفهم بعضهم مراده
وتعلقوا بالمقول عن أحمد نقلاً مستفيضاً أنه قال : من قال لفظى بالقرآن مخلوق فهو
جهمى ؛ ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع ، وساعد ذلك نوع حسد باطن للبخارى لما كان
الله نشر له من الصيت والمحبة فى قلوب الخلق واجتماع الناس عليه حيث حل . حتى
هضم كثير من رياسة أهل العلم وامتنعوا لذلك ، فوافق الهوى الباطن الشبهة الناشئة من
القول المجمل ، وتمسكوا بإطلاق الإمام أحمد وإنكاره على من قال لفظى بالقرآن مخلوق
وأنه جهمى ، فتركب من مجموع هذه الأمور فتنة وقعت بين أهل الحديث .

قال الحاكم أبو عبد الله : سمعت أبا القاسم طاهر بن أحمد الوراق يقول : سمعت محمد
ابن شاذان الهاشمى يقول : لما وقع بين محمد بن يحيى ومحمد بن اسماعيل دخلت على محمد
ابن اسماعيل فقلت : يا أبا عبد الله إيش الحيلة لنا فيما بينك وبين محمد بن يحيى ؛ كل من
يختلف إليك يطرد من منزله ، وليس لكم منزل . قال : محمد بن يحيى كم يعتربه الحسد فى
العلم ، والعلم رزق من الله تعالى يعطيه من يشاء ، فقلت يا أبا عبد الله : هذه المسئلة التى
تحكى عندك ، فقال لى هذه مسئلة مشثومة رأيت أحمد بن حنبل وما ناله من هذه المسئلة
جعلت على نفسى لا أتكلم فيها ، والمسئلة التى كانت بينهما كان محمد بن يحيى لا يجيب فيها
إلا ما يحكيه عن أحمد بن حنبل ، فسئل محمد بن اسماعيل فوقف عنها ، وهى أن اللفظ
بالقرآن مخلوق ، فلما وقف عنها البخارى تكلم فيه محمد بن يحيى وقال : قد أظهر هذا
البخارى قول اللفظية ؛ واللفظية شر من الجهمية .

قال الحاكم : سمعت أبا محمد عبد الله بن محمد العدل يقول : سمعت أبا حامد بن الشرق
يقول : سمعت محمد بن يحيى يقول : الإيمان قول وعمل يزيد وينقص ، وهو قول أئمتنا
مالك بن أنس وعبد الرحمن بن عمر والأوزاعى وسفيان بن عيينة وسفيان الثورى .
والكلام كلام الله غير مخلوق من جميع جهاته ، وحيث تصرف ، فمن لزم ما قلنا استغنى
عن اللفظ وعمما سواه من الكلام فى القرآن ، ومن زعم أن القرآن مخلوق فقد كفر
وخرج من الإيمان وبانته منه امرأته يستتاب ، فإن تاب وإلا ضربت عنقه ؛ وجعل
ماله قتيلاً بين المسلمين ؛ ولم يدفن فى مقابر المسلمين ، ومن زعم أن لفظى بالقرآن مخلوق
فهو مبتدع ولا يجالس ولا يكلم . ومن وقف وقال لا أقول مخلوق ولا غير مخلوق
فقد ضاهى الكفر ، ومن ذهب بعد مجلسنا هذا إلى مجلس محمد بن اسماعيل فاتهموه فإبه
لا يحضر مجلسه إلا من كان على مذهبه .

قال الحاكم : وسمعت أبا الوليد حسان بن محمد الفقيه يقول : سمعت محمد بن نعيم يقول سألت محمد بن اسماعيل البخارى لما وقع ما وقع من شأنه عن الإيمان فقال : الإيمان قول وعمل يزيد وينقص ، والقرآن كلام الله غير مخلوق ، وأفضل أصحاب رسول الله ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم ، على هذا حبيت وعليه أموت وعليه أبعث إن شاء الله تعالى ، ثم قال أبو الوليد : أى عين أصابت محمد بن اسماعيل بما نقم عليه ، محمد بن يحيى . فقلت له إن محمد بن اسماعيل قد بوب في آخر الجامع الصحيح باباً مترجماً (ذكر قراءة الفاجر والمنافق وأن أصواتهم لا تجاوز حناجرهم) فذكر فيه حديث قتادة عن أنس عن أبي موسى عن النبي ﷺ : مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن كالترجة ، الحديث : وحديث أبي زرعة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ : كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان ، الحديث . فقال لى كيف قلت ؟ فأعدته عليه ، فأعجبه ذلك ، وقال : ما بلغنى هذا عنه .

ومراد أبو عبد الله بهذا الاستدلال أن الثقل في الميزان والخفة على اللسان متعلق بفعل العبد وكسبه ، وهو صوته وتلفظه لا يعود إلى ما قام بالرب تعالى من كلامه وصفاته ، وكذلك قراءة البر والفاجر ، فإن قراءة الفاجر لا تجاوز حنجرتة ؛ فلو كانت قراءته هي نفس ما قام بالرب من الكلام وهي غير مخلوقة لم تكن كذلك ؛ فإنها متصلة بالرب حينئذ فابخارى أعلم بهذه المسئلة وأولى بالصواب فيها من جميع من خالفه ، وكلامه أوضح وأتمن من كلام أبي عبد الله ؛ فإن الإمام أحمد سد الذريعة حيث منع إطلاق لفظ المخلوق نفيًا وإثباتًا على اللفظ . فقالت طائفة : أراد سد باب الكلام في ذلك ، وقالت طائفة منهم : ابن قتيبة إنما كره أحمد ذلك ومنع ، لأن اللفظ في اللغة الرى والإسقاط ، يقال لفظ الطعام من فيه ولفظ الشيء من يده إذا رى به . فكره أحمد إطلاق ذلك على القرآن وقالت طائفة إنما مراد أحمد أن اللفظ غير المفوظ فلذلك قال : إن من زعم أن لفظه بالقرآن مخلوق فهو جهمى .

وأما منعه أن يقال : لفظى بالقرآن غير مخلوق ، فإنما منع ذلك لأنه عدول عن نفس قول السلف ؛ فإنهم قالوا القرآن غير مخلوق ، والقرآن اسم يتناول اللفظ والمعنى ؛ فإذا خص اللفظ بكونه غير مخلوق كان ذلك زيادة في الكلام أو نقصاً من المعنى ؛ فإن القرآن كله غير مخلوق ؛ فلا وجه لتخصيص ذلك بألفاظ خاصة ، وهذا كما قال قائل : السبع الطول من القرآن غير مخلوقة ، فإنه وإن كان صحيحاً ، لكن هذا التخصيص ممنوع منه ، وكل هذا عدول عما أراده الإمام أحمد .

وهذا المنع في النفي والإثبات من مجال عليه باللغة والسنة وتحقيقه لهذا الباب فإنه امتحن به ما لم يتمن به غيره ، وصار كلامه قدوة وإماماً لحزب الرسول (ص) إلى يوم القيامة ، والذي قصده أحد أن اللفظ يراد به أمران (أحدهما) الملفوظ نفسه وهو غير مقدور للعبد ولا فعل له (والثاني) التلفظ به والأداء له وفعل العبد ، فإطلاق الخلق على اللفظ قد يوهم المعنى الأول وهو خطأ ، وإطلاق نفي الخلق عليه قد يوهم المعنى الثاني وهو خطأ ، فمنع الإطلاقين .

وأبو عبد الله البخارى ميز وفصل وأشبع الكلام في ذلك ، وفرق بين ما قام بالرب وبين ما قام بالعبد ، وأوقع المخلوق على تلفظ العباد وأصواتهم وحركاتهم وإكسابهم ، ونفى اسم الخلق عن الملفوظ وهو القرآن الذى سمعه جبرائيل من الله تعالى وسمعه محمد من جبرائيل . وقد شفى في هذه المسئلة في كتاب (خلق أفعال العباد) وأتى فيها من الفرقان والبيان بما يزيل الشبهة ، ويوضح الحق ؛ ويبين محله من الإمامة والدين ، ورد على الطائفتين أحسن الرد .

وقال أبو عبد الله البخارى : فأما ما احتج الفريقان لمذهب أحمد ويدعيه كل لنفسه فليس بثابت كثير من أخبارهم ، وربما لم يفهموا دقة مذهبه ، بل المعروف عن أحمد وأهل العلم أن كلام الله تعالى غير مخلوق ، وما سواه فهو مخلوق ، وانهم كرهوا البحث والتفتيش عن الأشياء الغامضة . ويحتجب أهل الكلام والخوض المتنازع إلا فيما جاء به العلم وبينه النبي صلى الله عليه وسلم .

والفريقان اللذان عناهما البخارى وتصدى للرد عليهما وإبطال قولها ، ثم أخبر البخارى أن كل واحدة من الطائفتين الزائغتين تحتج بأحد ، وتزعم أن قولها قوله ؛ وهو كما قال رحمه الله تعالى ، فإن أولئك اللفظية يزعمون أنه كان يقول لفظى بالقرآن غير مخلوق ؛ وأنه على ذلك استقر أمره ؛ وهذا قول من يقول التلاوة هي المتلو والقراءة هي المقروء والكتابة هي المكتوب .

والطائفة الثانية الذين يقولون : التلاوة والقراءة مخلوقة ويقولون : ألفاظنا بالقرآن مخلوقة ؛ ومرادهم بالتلاوة والقراءة نفس ألفاظ القرآن العربى الذى سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ والمتلو المقروء عندهم هو المعنى القائم بالنفس ، وهو غير مخلوق ، وهو اسم للقرآن ، فإذا قالوا القرآن غير مخلوق أرادوا به ذلك المعنى وهو المتلو المقروء . وأما المقروء المسموع المثبت في المصاحف فهو عبارة عنه وهو مخلوق ، وهؤلاء يقولون التلاوة غير المتلو ؛ والقراءة غير المقروء ، والكتابة غير المكتوب وهي مخلوقة ، والمتلو

المقروه غير مخلوق ، وهو غير مسموع ؛ فإنه ليس بحروف ولا أصوات .
والفريقان مع كل منهما حق وباطل ، فنقول وبالله التوفيق .

أما الفريق الأول فأصابوا في قولهم إن الله تعالى تكلم بهذا القرآن على الحقيقة
حروفه ومعانيه تكلم به بصوته وأسمه من شاء من ملائكته ، وليس هذا القرآن العربي
مخلوقاً من جملة المخلوقات ، وأخطأوا في قولهم : إن هذا الصوت المسموع من الفارى
هو الصوت القائم بذات الرب تعالى وأنه غير مخلوق ، وأن تلاوتهم وقراءتهم وألفاظهم
القائمة بهم غير مخلوقة ؛ فهذا غلو في الإثبات يجمع بين الحق والباطل .

وأما الفريق الثاني فأصابوا في قولهم : إن أصوات العباد وتلاوتهم وقراءتهم وما
قام بهم من أفعالهم وتلفظهم بالقرآن وكتابتهم له مخلوق ، وأخطأوا في قولهم إن هذا
القرآن العربي الذى بلغه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله مخلوق ، ولم يكلم به الرب
ولا سمع منه ، وأن كلام الله هو المعنى القائم بنفسه ، ليس بحرف ولا سور ولا آيات ،
ولا له بعض ولا كل ، وليس بعربى ولا عبرانى ؛ بل هذه عبارات مخلوقة
تدل على ذلك المعنى .

والحرب واقع بين هذين الفريقين من بعد موت الإمام أحمد إلى الآن ، فإنه لما مات
الإمام أحمد قال طائفة ممن ينسب إليه ، منهم محمد بن داود المصيصى وغيره : ألفاظنا
بالقرآن غير مخلوقة ؛ وحكوا ذلك عن الإمام أحمد ، فأنكر عليهم صاحب الإمام أحمد
وأخص الناس به أبو بكر المروذى ذلك ؛ وصنف كتاباً مشهوراً ذكره الخلال فى السنة
ثم نصر هذا القول أبو عبد الله بن حامد وأبو نصر السجزي وغيرهما ، ثم نصره بعدهم
القاضى أبو يعلى وغيره ؛ ثم ابن الزاغونى وهو خطأ على أحمد .

فقابل هؤلاء الفريق الثانى وقالوا إن نفس هذه الألفاظ مخلوقة لم يتكلم الله بها ولم
تسمع منه ، وإنما كلامه هو المعنى القائم بنفسه ، وقالوا هذا قول أحمد .

والبخارى وأئمة السنة برآه من هذين القولين ، والثابت المتواتر عن الإمام أحمد هو
ما نقله عنه خواص أصحابه وثقاتهم ؛ كما بينه صالح وعبد الله المروذى وغيرهم : الإنكار
على الطائفتين جميعاً كما ذكره البخارى . فأحمد والبخارى على خلاف قول الفريقين ، وكان
يقول : من قال لفظى بالقرآن مخلوق فهو جهمى ، ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع ؛
وان القرآن الذى يقرأه المسلمون هو كلام الله على الحقيقة ، وحيث تصرف كلام الله فهو
غير مخلوق ؛ وكان يقول بخلق أفعال العباد وأصواتهم ، وإن الصوت المسموع من

القارىء هو صوته وهو مخلوق . ويقول في قول النبي صلى الله عليه وسلم : ليس منا من لم يتغن بالقرآن ، معناه يحسنه بصوته ، كما قال : زينوا القرآن بأصواتكم ،

ولما كان كل من احتج بكلام أحد على شيء فلا بد من أمرين (أحدهما) صحة النقل عن ذلك القائل (والثاني) معرفة كلامه . قال البخارى : فما احتج به الفريقان من كلام أحد ليس بثابت كثير من أخبارهم ، وربما لم يفهموا دقة مذهبه ، فذكر أن من المنقول عنه ما ليس بثابت ، والثابت عنه قد لا يفهمون مراده لدقته على أفهامهم

وقال إبراهيم الحزبي : كنت جالسا عند أحد بن حنبل إذ جاءه رجل فقال : يا أبا عبد الله إن عندنا قوما يقولون إن ألفاظهم بالقرآن مخلوقة . قال أبو عبد الله : يتوجه العبد لله بالقرآن بخمسة أوجه وهو فيها غير مخلوق : حفظ بقلب ، وتلاوة بلسان ، وسمع بأذن ونظرة ببصر ، وخط بيد ، فالقلب مخلوق والمحفوظ غير مخلوق ، والتلاوة مخلوقة والمتلو غير مخلوق ، والسمع مخلوق والمسموع غير مخلوق ، والنظر مخلوق والمنظور إليه غير مخلوق ؛ والكتابة مخلوقة والمكتوب غير مخلوق . قال إبراهيم : فمات أحد فرأيته في النوم وعليه ثياب خضر وبيض ، وعلى رأسه تاج من الذهب مكلل بالجواهر وفي رجله نعلان من ذهب ، فقلت له : ما فعل الله بك ؟ قال غفر لي وقربني وأداني . فقال قد غفرت لك ، فقلت له يا رب ، بماذا ؟ قال بقولك كلامي غير مخلوق .

ففرق أحد بين فعل العبد وكسبه وما قام به فهو المخلوق ، وبين ما تعلق به كسبه وهو غير مخلوق . ومن لم يفرق هذا التفريق لم يستقر له قدم في الحق .

فإن قيل : كيف يكون المسموع غير مخلوق ، وإنما هو صوت العبد ، وأما كلامه سبحانه القائم به فإننا لانسمعه ، وكيف يكون المنظور إليه غير مخلوق ؛ وإنما هو المداد والورق ، وكيف يكون المحفوظ غير مخلوق وإنما هو المصدر وما حواه واشتمل عليه ؛ فهل انتقل القديم وحل في المحدث أو اتحد به وظهر فيه ؛ فإن أزلتم هذه الشبهة انجلى الحق وظهر الصواب ، وإلا فالغيب موجود والظلمة منقعدة .

قيل : قد زال الغيب بحمد الله وزالت الظلمة بيمض ما تقدم ؛ ولكن ما حيلة الكمال في العميان ؟ فن يشك في القلب وصفاته ، والقلب واللسان وحركاته ، والحلق وأصواته والبصر ومرئياته ، والورق ومداده ، والكتاب وآلاته .

قال الشعبي في بيع المصاحف : لا يبيع كتاب الله وإنما يبيع عمل يده . وقال زياد مولى سعيد : سألت ابن عباس فقال : لا نرى أن نجعله متجراً ولكن ما عملت يدك فلا بأس . وقال سعيد بن جبير عن ابن عباس في بيع المصاحف : وإنما هم مصورون

يديعون عملهم ؛ عمل أيديهم ، وذكّر ذلك البخارى قال : ويذكّر عن علي قال : يأتي على الناس زمان لا يبقى من الإسلام إلا اسمه ، ولا من القرآن إلا رسمه .

قال البخارى : قال الله عز وجل (قل إن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) قال ولكنه كلام الله تلفظ به العباد والملائكة . قال : وقد قال تعالى (فإنا يسرناه بلسانك - ولقد يسرنا القرآن للذكر) قال وسمع عمر معاذاً القارىء يرفع صوته بالقراءة وقال (إن أنكر الأصوات لصوت الحمير) ثم روى عن أبي عثمان النهدي قال : ما سمعت صنجا قط ولا يربط ولا مزماراً أحسن من صوت أبي موسى الأشعري إلا فلان إن كان ليصلي بنا فنود أنه قرأ البقرة لحسن صوته .

ثم قال البخارى : فبين النبي ﷺ أن أصوات الخلق ودراستهم وقراءتهم وتعلمهم وألسنتهم مختلفة بعضها أحسن من بعض ؛ وأتلى وأزين وأصوت وأرتل وألحن وأعلى وأخف وأغض وأخشع . قال تعالى (وخشعت الأصوات للرحمن فلا تسمع إلا همساً) وأجهر وأخفي وأمد وأخفض وألين من بعض . ثم ذكر حديث عائشة المتفق عليه والماهر بالقرآن مع السفارة الكرام البررة ، والذي يشتد عليه له أجران ، ومراده أن قراءته في الموضوعين عمله وسميه .

وذكر حديث قتادة : سألت أنس بن مالك عن قراءة النبي صلى الله عليه وسلم فقال وكان يمد مدأ ، وفي رواية يمد صوته مدأ ، ثم ذكر حديث قطبة بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قرأ في الفجر (والنخل باسقات لها طلع نضيد) يمد بها صوته ، يعنى فالمد والصوت له صلى الله عليه وسلم .

قال أبو عبد الله : فأما المتلو فقول الله عز وجل الذي ليس كمثل شيء ؛ قال تعالى (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق) وقال عبد الله بن عمر : يمثل القرآن يوم القيامة فيشفع لصاحبه قال أبو عبد الله : وهو اكتسابه وفعله ، قال تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره)

ثم قال البخارى : فالمقروء كلام رب العالمين الذي قال لموسى (إننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى) إلا المعترلة فإنهم ادعوا أن قول الله مخلوق ، وهذا خلاف ما عليه المسلمون . ثم قال البخارى : فالقراءة هي التلاوة ؛ والتلاوة غير المتلو ، قال وقد بينه أبو هريرة عن النبي ﷺ ثم ذكر حديث وقسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين : يقول العبد : الحمد لله رب العالمين ، يقول الله حمدنى عبدى ، الحديث . فالعبد يقول :

الحمد لله رب العالمين حقيقة تالياً لما قاله الله عز وجل ، فهذا قول الله الذي قاله وتكلم به ممتدناً تالياً وقارئاً ؛ كما هو قول الرسول مبلغاً له ومؤدياً ، كما قال تعالى (قل يا أيها الكافرون - قل أعوذ برب الفلق - قل هو الله أحد) فرسول الله (ص) قال ما أرس أن يقوله ، فكان قوله تبليغاً محضاً لما قاله ، فمن زعم أن التالى والقارىء لم يقل شيئاً فهو مكابر جاحد للحس والضرورة ، ومن زعم أن الله لم يقل هذا الكلام الذى نقرأه ونتلوه بأصواتنا فهو معطل جاحد جهمى زاعم أن القرآن قول البشر .

قال البخارى : وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم واقروه وإن شئتم ، فالقراءة لا تكون إلا من الناس ، وقد تكلم الله بالقرآن من قبل خلقه ، فبين أن الله سبحانه هو المتكلم بالقرآن قبل أن يتكلم به العباد ؛ بخلاف قول المعتزلة والجهمية الذين يقولون إن الله خلقه على لسان العبد ، فتكلم العبد بما خلقه الله على لسانه من كلامه فى ذلك الوقت ، ولم يتكلم به الله قبل ذلك .

قال البخارى : ويقال فلان حسن القراءة وروى القراءة ، ولا يقال حسن القرآن وإنما ينسب إلى العباد القراءة لأن القرآن كلام الرب ؛ والقراءة فعل العبد ، قال ولا تخفى معرفة هذا القدر إلا على من أعمى الله قلبه ولم يوفقه ولم يهده سبيل الرشاد .

فصل

من المعلوم بالفطرة المستقرة عند العقلاء قاطبة أن الكلام يكتب فى المحال من الرق والخشب وغيرهما ، ويسمى محله كتاباً ، ويسمى نفس المكتوب كتاباً ، فمن الأول قوله تعالى (إله القرآن كريم فى كتاب مكنون) ومن الثانى قوله (ولو نزلنا عليك كتاباً فى قرطاس) وقوله (يتلو صحفاً مطهرة فيها كتب قيمة) ولكن تسمية المحل مشروطة بوجود المكتوب فيه ، وهذا كما أن تسمية القصبة قلماً مشروطة بكونها مبروءة ، وتسمية الدار قرية مشروطة بكونها مأهولة بالسكان ؛ وتسمية الإناء كأساً مشروطة بوضع الشراب فيه ، وتسمية السرير أريكة مشروطة بنصب الحجلة عليه ، بل اشتراط وجود المكتوب فى المحل يصحح هذه التسمية أظهر من ذلك كله .

والقول بأن الكلام فى الصحيفة من العلم العام الذى لم ينازع فيه أحد من العقلاء إذا خلى مع الفطرة ، وإنما وقعت فيه شبهتان فاسدتان من جهة النفي والإثبات أحالت أربابها عن فطرتهم ، حتى قالوا ما هو معلوم الفساد بالفطرة ، والعقلاء كلهم يذكرون

هذا مطلقاً كقولهم الكلام في الصحيفة واللوح ، ومقيداً كقولهم كلام فلان في الصحيفة والكتاب واللوح .

وهذا القدر المستقر في فطر الناس جاء في كلام الله وكلام رسوله (ص) والصحابة والتابعين ، قال الله تعالى (ولو نزلنا عليك كتاباً في قرطاس) وقال (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ) وقال تعالى (إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون) وقال تعالى (كلا إنه تذكرة فمن شاء ذكره في صحف مكرمة) وقال تعالى (يتلو صحفاً مطهرة فيها كتب قيمة) وقد أخبر الله سبحانه عن تعدد محله بالكتاب تارة وبالرق تارة وبصدور الحفاظ تارة ، كما قال تعالى (بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم)

والاحاديث والآثار في ذلك أكثر من أن تذكر ؛ كقول ابن عمر : نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو . ومن المعلوم بالضرورة أنه لا محذور في السفر إلى أرض العدو بمداد وورق وكاغذ ، وإن النهي إنما وقع عن السفر بالكلام الذي تضمنه الورق والمداد ، فهو المقصود لذاته ، والورق والمداد مقصود قصد الوسائل ؛ ولهذا يرغب الناس في الكتاب المشتمل على الكلام الذي ينفع به ويتنافسون فيه ويبدلون فيه أضعاف ثمن الكاغذ والمداد ، لعلهم أن المقصود هو الكلام نفسه لا المداد والورق .

وكل ذى فطره سليمة يعلم أن وجود الكلام في المصحف ليس بمنزلة وجود الحقائق الخارجية فيها ، ولا بمنزلة وجودها في محالها وأماكنها وظروفها ، ويجد الفرق بين كون الكلام في الورقة ، وبين كون الماء في الظرف .

فهنا ثلاث معان متميزة لا يشبه كل منها الآخر ، فإن الحقائق الموجودة لها وجود عين ، ثم تعلم بعد ذلك ثم يعبر عن العلم بها ، ثم تكتب العبارة عنها ، فهذا العلم والعبارة والخط ليس هو أعيان تلك الحقائق بل هو وجودها الذهني العلوي في محله ، وهو القلب والذهن ، ووجودها اللفظي النطقي في محله وهو اللسان في الأدبي ، ووجودها الرسمي الخطي في محله وهو الكتاب أو ما يقوم مقامه من حفر في حجر أو خضب ، وقد افتتح الله وحيه إلى رسوله بإنزال (اقرأ باسم ربك الذي خلق ؛ خلق الإنسان من علق ؛ اقرأ وربك الأكرم ؛ الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم) فأخبر سبحانه أنه خلق الحقائق الموجودة ، وعلم الحقائق العلمية ، وذكر تعليمه بالقلم وهو الخط ، وهو مستلزم تعليم البيان النطقي وهو العبارة ، وتعليم العلم بمدلولها وهو الصورة العلمية المطابقة للحقيقة . فأول المراتب الوجود الخارجي ، وبينه وبين الكتابة مرتبتان ، وبينه وبين الوجود

العلمى مرتبة اللفظ فقط وليس بينه وبين اللفظ مرتبة أخرى .

إذا عرف هذا فكون الرب تعالى وأسمائه وصفاته في الكتاب غير كون كلامه في الكتاب ، فهذا شيء وهذا شيء ، فكونه في الكتاب هو اسمه وأسماء صفاته والخبر عنه ، وهو نظير كون القيامة والجنة والنار والصراط والميزان في الكتاب ، إنما ذلك أسماءها والخبر عنها ، وأما كون كلامه في المصحف والصدور فهو نظير كون كلام رسوله في الكتاب وفي الصدور ، فن سوى بين المرتبتين ، فهو ملبس أو ملبوس عليه .

يوضحه أنه سبحانه أخبر أن القرآن في زبر الأولين ؛ وأخبر أنه في صحف مطهرة يتلوها رسله ، ومعلوم أن كونه في زبر الأولين ليس مثل كونه في المصحف الذي عندنا ، وفي الصحف التي بأيدي الملائكة ؛ فإن وجوده في زبر الأولين هو ذكره والخبر عنه كوجود رسوله فيها ، قال تعالى (الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل) فوجود الرسول في التوراة والإنجيل ، ووجود القرآن فيه واحد ؛ فن جعل وجود كلام الله في المصحف كذلك فهو أضل من حمار أهله .

وقد علم بذلك أنه لا يحتاج إلى حذف متحذلق يقول : إنه لا بد من حذف وإضمار وتقديره (عبارة كلام الله في المصحف أو حكايته) فإنك إذا قلت في هذا الكتاب كلام رسول الله (ص) أو كلام الشافعي وأحمد ، فإن كل أحد يفهم المراد بذلك ؛ ولا يتوقف فهمه على حذف وإضمار كما لا يذهب وهمه إلى أن صفة المتكلم ، والقول القائم به والصوت واللفظ المسموع منه فارق ذاته ، وانفصل من محله ، وانتقل إلى محل آخر . هذا كله أمر محسوس مشهود لا ينازع فيه من فهمه إلا هناداً ، لكن قد لا يفهمه بعض الناس لفرط بلادة وعمى قلب أو غلبة هوى .

وبما يوضح هذا أن الله سبحانه كتب مقادير الخلائق عنده قبل أن يخلق السموات والأرض كتاباً مفصلاً محيطاً بالكائنات ، وأخبرنا بذلك في كتابه ، فالخبر عنها مكتوب في المصاحف في قوله (وكل شيء أحصيناه في إمام مبين) والإمام هو الكتاب ، ومعلوم قطعاً أن كتابتها في الكتاب السابق ليس هو مثل كتابتها في القرآن ؛ فإن ذلك كتابة مفصلة وهذا إخبار عنها ، فكتابته اسم القرآن في رق أو غيره ليس هو مثل كتابة معانيه ، وإذا كتب كلام المتكلم في كتاب لم تكن الحروف المكتوبة من جنس الحروف الملفوظة لا من حيث المادة ولا من حيث الصورة حتى يقال انتقلت تلك الحروف بمادتها وصورتها وحلت في الكتاب ؛ ولا يتوهم هذا حلیم العقل والحواس .

فصل

وكلام الرب تعالى ، بل كلام كل متكلم ؛ تدرك حروفه وكتباته بالسمع تارة وبالبصر تارة . فالسمع نوعان : مطلق ومقيد ، فالمطلق ما كان بغير واسطة كما سمع موسى بن عمران كلام الرب تعالى من غير واسطة ؛ بل كله تكليماً منه إليه ، وكما يسمع جبرائيل وغيره من الملائكة كلامه وتكليمه سبحانه . وأما المقيد فالسمع بواسطة المبلغ ، كسماع الصحابة وسماعنا لكلام الله حقيقة بواسطة المبلغ عنه كما يسمع كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بل وكلام غيره كالك والشافعي وسيبويه والتحليل بواسطة المبلغ ، فقوله تعالى (فأجره حتى يسمع كلام الله) من النوع الثاني وكذلك قوله (وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول) وقوله في الحديث (كأن الناس لم يسمعوا القرآن إذا سمعوه يوم القيامة من الرحمن ، من النوع الأول ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم (ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ، وأما النظر فعلى نوعين أيضاً ؛ فإن المكتوب قد يكتبه غير من يتكلم به فيكون الناظر إليه ناظراً إلى الحروف والكلمات بواسطة ذلك الكاتب ، وقد يكون المتكلم نفسه كتب كلامه ، فينظر الناظر إلى حروفه وكتباته التي كتبها بيده ؛ كما سمع منه كتاباته التي تكلم بها ؛ وهذا كما كتب لموسى التوراة بيده بغير واسطة كما في الحديث الصحيح في قصة احتجاج آدم وموسى . وفي حديث الشفاعة وغير ذلك فجمع لموسى بين الأمرين : أسمعه كلامه بغير واسطة ؛ وأراه إياه بكتابه .

فصل

قالت فرقة : القرآن في المصحف ؛ نزلة وجود الأعيان في السموات والأرض والجنة والنار ، ووجود اسم الرب في ورقة أو صحيفة ؛ وهذا جهل عظيم ؛ فإن الفرق بين كون وجود القرآن في المصحف وبين كون الأعيان في المصحف أظهر من أن يحتاج إلى بيان ؛ ويكفي المراتب الأربعة التي هم معترفون بصحتها ومحتجون بها ، فالقرآن كلام وجوده في المصحف من باب وجود الكلام في المصحف ؛ ومعلوم أن وجود الكلام في المصحف هو وجود المرتبة الثالثة في الرابعة ؛ ووجود الأعيان في المصحف هو وجود الأولى في الرابعة ، ومعنى هذا أن المراتب

أربعة: وجود عيني ووجود ذهني ووجود لفظي ووجود رسمي؛ فإذا وجد الكلام في المصحف كان وجود المرتبة الثالثة في الرابعة، لا بمعنى أن اللفظ الذي هو حروف وأصوات انتقل بنفسه وصار أشكالا مدادية؛ بل ذلك أمر معقول مشهود بالحس يعرفه العقلاء قاطبة.

نعم: وجود القرآن في زبر الأولين هو من باب وجود المرتبة الأولى في الرابعة فن سوّى بين وجوده ثم ووجوده في المصحف فهو جاهل أو ملبس؛ وليس القرآن بعينه موجوداً في زبر الأولين، وإنما فيها خبره وذكره والشهادة له فيها مذكور مخبر عنه، وهو في المصحف ذكر وخبر وشاهد وقصص وأمر ونهى؛ فأين أحدهما من الآخر؟ فقوله تعالى (وإنه لفي زبر الأولين) وقوله (إن هذا لفي الصحف الأولى) ليس مثل قوله (إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون) وقوله (يتلو صحفاً مطهرة فيها كتب قيمة) ومن سوّى بينهما لزمه أن يقول إن هذا القرآن العربي بعينه أنزل على من قبلنا أو أن يقول إن المصحف ليس فيه قرآن؛ وإنما فيه ذكره والخبر عنه كما هو في الصحف الأولى؛ وكلا الأمرين معلوم البطلان عقلاً وشرعاً.

وقد انفصلوا عن هذا السؤال بأن قالوا المكتوب المحفوظ المتلو هو الحكاية أو العبارة المؤلفة المنطوق بها التي خلقها الله في الهواء أو في اللوح المحفوظ؛ أو في نفس الملك، فيقال: هذه عندهم ليست كلام الله إلا على المجاز؛ وقد علم بالاضطرار أن هذا الكلام العربي هو القرآن؛ وهو كتاب الله وهو كلامه، قال تعالى (وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون القرآن) الآية، فأخبر أن الذي سمعوه هو نفس القرآن وهو الكتاب وقال تعالى (وإذا قرىء القرآن فاستمعوا له) فأخبر أن الذي يُسمع هو القرآن بنفسه، وعندهم أن القرآن يستحيل أن يقرأ لأنه ليس بحروف ولا أصوات، وإنما هو واحد الذات ليس سوراً ولا آيات، وقال تعالى (وإذا قرأت القرآن - ورتل القرآن ترتيلاً - وقرآنًا فرقناه لتقرأه على الناس - وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) وعندهم أن الذي يُسمع ليس كلام الله على الحقيقة؛ وإنما هو مخلوق حكى به كلام الله (على أحد قولهم) وعبارة عبر بها عن كلامه (على القول الآخر) وهي مخلوقة على

القولين ، فالمقروء والمسموع والمكتوب والمحفوظ ليس هو كلام الله ، وإنما هو عبارة عبر بها عنه كما يعبر عن الذي لا ينطق ولا يتكلم من أخرس أو عاجز ، بل هو عندهم دون ذلك كما يعبر عن حال الشيء ؛ فيقال : قال كذا وكذا بلسان حاله لما لا يقبل النطق فإن الأخرس والعاجز قابل النطق ؛ فهو أحسن حالا ممن لا يقبله .

فمندهم أن الملك فهم عن الله تعالى معنى مجرداً قائماً بنفسه ، ثم الملك عبر عن الله فهو الذي أحدث نظم القرآن وألفه ؛ فيكون إبحاؤه سبحانه إلى الملك مثل الوحي الذي يوحى به إلى الأنبياء ، إذ لا تكلم هناك ولا خطاب ؛ والملك لم يسمع من الله شيئاً ولا النبي ، وعلى هذا فيكون ما أوحاه إلى النبي بالإلهام أو منام أشرف من تنزيل القرآن على الرسول على هذا التقدير ، فإن ما أوحاه في الموضوعين معنى مجرداً ، لكن القرآن بواسطة الملك ووحى إلهام ، والإلهام بغير واسطة ؛ وما ارتفعت فيه الوسائط فهو أشرف ولما أصابت الجهمية هذا الأصل وبنوا عليه وجعلوا تكليم الرب تعالى للرسول والملائكة هو مجرد إبحاء المعاني صار خلق من متعبدتهم ومتصوفهم يدعون أنهم مخاطبون وأن الله يكلمهم كما كلم موسى بن عمران ؛ ويزعمون أن التحديث الذي يكون للأولياء مثل تكليم الله لموسى بن عمران ، إذ ليس هناك غير مجرد الإلهام ، وبعضهم يقول إن الله خاطبني من لسان هذا الآدمي ، وخاطب موسى من الشجرة ، والآدمي أكل من الشجرة ، وبعض متأخريهم صرح بأن الله خلق تلك المعاني في قلب الرسول ، وخلق العبارة الدالة عليها في لسانه ، فعاد القرآن إلى عبارة مخلوقة دالة على معنى مخلوق في قلب الرسول .

ويعجب هذا القائل من نصب الخلاف بينهم وبين المعتزلة وقال : ما ثبتته نحن من المعنى القائم بالنفس فهو من جنس العلم والإرادة ؛ والمعتزلة لا تنازعنا في ذلك ، غاية ما في الباب إنا نحن نسميه كلاماً وهم يسمونه علماً وإرادة . وأما هذا النظم العربي الذي هو حروف وكتابات ؛ وسور وآيات ؛ فنحن وهم متفقون على أنه مخلوق ؛ لكن هم يسمونه قرآناً ، ونحن نقول هو عبارة عن القرآن أو حكاية عنه .

فتأمل هذه الآخرة التي بين هؤلاء وبين المعتزلة الذين اتفق السلف على تكفيرهم ؛ وأنهم زادوا على المعتزلة في التعطيل ؛ فالمعتزلة قالوا : هذا الكلام العربي هو القرآن حقيقة لا عبارة عنه ، وهو كلام الله ، وإنه غير مخلوق .

ومن هنا استخف كثير من أتباعهم بالمصحف وجوزوا دوسه بالارجل ؛ لأنه يزعمهم

ليس فيه إلا الجلد والورق والزاج والعفص ، والحرمة التي ثبتت له دون الحرمة التي
ثبتت لذياب ليلي وجدرانها بكثير ، فإن تلك الذباب حلت فيها ليلي ونزلت بها ، وهذا
الجلد والورق إنما حل فيه المداد والأشكال المصورة الدالة على عبارة كلام الله المخلوقة .
قال أبو الوفاء بن عقيل في خطبة كتابه في القرآن : أما بعد ؛ فإن سبيل الحق قد عفت
آثارها ، وقواعد الدين قد انحط شعارها ، والبدعة قد تضرمت نارها ، وظهر في الآفاق
شرارها ، وكتاب الله عز وجل بين العوام غرض ينتضل ؛ وعلى السنة الطغام بعد
الاحترام يتنذل ، وتضرب آياته بآياته جدالا وخصاماً ، وتنتهك حرمة لغواً وأثاماً .
قد هون في نفوس الجاهل بأنواع المحال ، حين قيل ليس في المصحف إلا الورق والخيط
المستحدث المخلوق . وإن سلطت عليه النار احترق ؛ وأشكال في قرطاس قد لفقت ،
لإزراء بجرمته ، واستهانته بقيمته ؛ وتطفيفاً في حقوقه ، وجحوداً لفضيلته ، حتى لو كان
القرآن حياً ناطقاً لكان من ذلك متظلاً ، ومن هذه البدعة متوجهاً متألماً . أترى ليس هذا
الكتاب الذي قال الله فيه (وإنه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه تنزيل من حكيم حميد) وقال (إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون) وقال (والطور
وكتاب مسطور في رق منشور) أو ليس الخبر والورق قبل ظهور الحروف المكتوبة
لا يمنع من مسه المحدثون . وإذا ظهرت الحروف المكتوبة صار (لا يمسسه إلا المطهرون)
ليس هذا الكتاب الذي قال فيه صاحب الشريعة تنزيهاً وتجيلاً ، لا تسافروا بالقرآن إلى
أرض العدو مخافة أن تناله أيديهم ، أليس الله تعالى يقول في كتابه (يا يحيى خذ الكتاب
بقوة) وقال في حقي موسى (وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلاً لكل
شيء فخذها بقوة) أفترى من القوة تهوينها عند المكلفين ، والأزدراء بها عند المتخلفين ؛
يزخرفون للعوام عبارة يتوقون بها إنكارهم ويدفنون فيها معنى لو فهمه الناس لعجلوا
بوارهم ، ويقولون تلاوة وملتو وقراءة ومقرؤه . وكتابة ومكتوب . هذه الكتابة معلومة
فأين المكتوب ؟ وهذه التلاوة مسموعة فأين الملتو ؟ يقولون القرآن عندنا قديم قائم
بذاته سبحانه ، وإنما هي زخارف لبسوا بها ضلالتهم ، وإلا فالقرآن مخلوق عندهم لا محالة .
فقد انكشف للعالم منهم هذه المقالة يقدمون رجلاً نحو الاعتزال . فلا يتجاسرون ،
ويؤخرون أخرى نحو أصحاب الحديث ليستثروا فلا يتظاهرون ، إن قلنا لهم ما مذموبكم
في القرآن ؟ قالوا قديم غير مخلوق ، وإن قلنا فما القرآن أليس هو السور المسورة والآيات
المسطرة في الصحف المطهرة ؛ أليس هو المحفوظ في صدور الحافظين ، أليس هو المسموع
من السنة التالين ؟ قالوا إنما هو حكايته ؛ وما أشرتم إليه عبارته . وأما القرآن فهو قائم

في نفس الحق غير ظاهر في إحساس الخلق ، فانظروا معاشر المسلمين إلى مقالة المعتزلة كيف جاءوا بها في صورة أخرى .

ثم ساق الكلام في بيان أن القرآن اسم لهذا الكتاب العربي الذي نزل به جبرائيل من رب العالمين على قلب رسوله صلى الله عليه وسلم وأجراه على لسانه . وأن الله تعالى تكلم به حقاً فسمعه منه جبرائيل ؛ فأداه إلى رسوله ؛ فأداه الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الأمة .

فصل

قال شيخ الإسلام : أول ما ظهر إنكار أن الله سبحانه يتكلم بصوت في أثناء المنة الثالثة ، فإنه لما ظهرت الجهمية المعطلة في إمارة أبي العباس المأمون وأدخلته في آرائها بعد أن كانوا أذلاء مقموعين ، وهؤلاء كان عندهم أن الله لا يتكلم أصلاً بحرف ولا صوت ولا معنى ولا يُرى ، ولا هو مستو على عرشه . ولا علم ولا حياة ولا إرادة ولا حكمة تقوم به . فلما وقعت المحنة وثبتت خلفاء الرسل وورثة الأنبياء على ماورثوه عن الأنبياء والمرسلين . وعلبوا أن باطل أولئك هو نفاق مشتق من أقوال المشركين والصائبين الذين هم أعداء الرسل وسوس الملك . وظهر للأمة سوء مذاهب الجهمية وما فيها من التعطيل ، ظهر حينئذ عبد الله بن سعيد بن كلاب البصرى وأثبت الصفات موافقة لأهل السنة ؛ ونفى عنها الخلق رداً على الجهمية والمعتزلة . ولم يفهم لنفي الخلق عنها معنى إلا كونها قديمة قائمة بذاته سبحانه . فأثبت قدم العلم والسمع والبصر والكلام وغيرها . ورأى أن القديم لا يتصور أن يكون حروفاً وأصواتاً لما فيها من التعاقب وسبق بعضها بعضاً . فجعل كلام الله القديم الذي ليس بمخلوق هو مجرد معنى أو معان محصورة . وسلك طريقة خالف فيها المعتزلة . ولم يوافق فيها أهل الحديث في كل ما هم عليه . فلزم من ذلك أن يقول إن الله لم يتكلم بصوت وحرف وتبعه طائفة من الناس وأنكر ذلك الإمام أحمد وأصحابه كلهم . والبخارى صاحب الصحيح . فقال عبد الله بن أحمد في كتاب السنة : قلت لأبي : يا أبت إن قوما يقولون إن الله لم يتكلم بصوت فقال يا بني هؤلاء الجهمية إنما يدورون على التعطيل يريدون أن يلبسوا على الناس . بلى يتكلم بصوت .

ثم قال حدثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربي حدثنا الاعمش حدثنا مسلم بن صليح عن مسروق عن عبد الله قال : إذا تكلم الله بالوحي سمع صوته أهل السماء بكر السلسلة على

الصفا . وصرح البخارى بأن الله يتكلم بحرف وصوت ؛ وذكر في كتابه الصحيح حديث جابر ويحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب ، فاحتج به في الباب وإن ذكره تعليقا . وذكر عن مسروق عن ابن مسعود : إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئا ، فإذا فرغ عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق من ربهم ونادوا : ماذا قال ربكم ؟ قالوا الحق .

وكذلك ابن القاسم صاحب مالك صرح في رسالته في السنة : إن الله يتكلم بصوت وهذا لفظه قال : والإيمان بأن الله كلم موسى بن عمران بصوت سمعه موسى من الله تعالى لا من غيره ، فمن قال غير هذا أو شك فقد كفر ، حكى ذلك ابن شكر في الرد على الجهمية عنه .

وكذلك أبو الحسن بن سالم شيخ سهل بن عبد الله التستري صرح بذلك ، وكان الحارث المحاسبي ينكر أولا أن الله يتكلم بصوت ثم رجع عن ذلك ، وحكى عنه الكللاباذي في كتاب (التعرف لمذهب التصوف) أنه كان يقول : إن الله يتكلم بصوت وهذا آخر قوله كما ذكره معمر بن زياد الأصماني في أخبار الصوفية أن الحارث كان يقول : إن الله يتكلم بلا صوت ثم رجع عن ذلك .

وكذلك قال إمام الأئمة محمد بن خزيمة وأبو نصر السجزي وشيخ الإسلام الأنصاري وأبو عمر الطلمسكي ، كلهم يصرح أن الله تعالى يتكلم بصوت . والبخارى في كتاب خلق الأفعال .

فصل

منشأ النزاع بين الطوائف أن الرب تعالى هل يتكلم بمشيئته أم كلامه بغير مشيئته . على قولين . فقالت طائفة : كلامه بغير مشيئته واختياره ، ثم انقسم هؤلاء أربع فرق . قالت فرقة : هو فيض قاض منه بواسطة العقل الفعال على نفس شريفة فتكلمت به كما يقول ابن سينا وأتباعه وينسبونه إلى أرسطو .

وفرقة قالت : بل هو معنى قائم بذات الرب تعالى هو به متكلم ، وهو قول الكلابية ومن تبعهم . وانقسم هؤلاء فرقتين . فرقة قالت : هو معان متعددة في أنفسها أمر ونهى وخبر واستخبار ، ومعنى جامع لهذه الأربعة . وفرقة قالت : بل هو معنى واحد بالعين لا ينقسم ولا يتبعض .

وفرقة قالت : كلامه هو هذه الحروف والأصوات ، خلقها خارجة عن ذاته ، فصار

بها متكلماً . وهذا قول المعتزلة وهو في الأصل قول الجهمية تلقاه عنهم أهل الاعتزال
فنسب إليهم .

وفرقة قالت : يتكلم بقدرته ومعينته كلاماً قائماً بذاته سبحانه كما يقوم به سائر أفعاله
لكنه حادث النوع . وعندهم أنه صار متكلماً بعد أن لم يكن متكلماً ، كما قاله من لم يفهم
من المتكلمين ؛ أنه صار قاعلاً بعد أن لم يكن ، فقول هؤلاء في الفعل المتصل كقول أولئك
في الفعل المنفصل . وهذا قول الكرامية .

وفرقة قالت : يتكلم بمشيئته ، وكلامه سبحانه هو الذي يتكلم به الناس كله حقه وباطله
وصدقه وكذبه ، كما يقوله طوائف الاتحادية :

وقال أهل الحديث والسنة : إنه لم يزل سبحانه متكلماً إذا شاء ويتكلم بمشيئته ولم
تتجدد له هذه الصفة ؛ بل كونه متكلماً بمشيئته هو من لوازم ذاته المقدسة ، وهو بائن عن
خلقه بذاته وصفاته وكلامه ؛ ليس متحداً بهم ولا حالاً فيهم .

واختلفت الفرق هل يُسمع كلام الله على الحقيقة ؟ فقالت فرقة : لا يُسمع كلامه على
الحقيقة وإنما يُسمع حكايته والعبارة عنه ، وهذا قول الكلابية ومن تبعهم .
وقال بقية الطوائف بل يُسمع كلامه حقيقة ، ثم اختلفوا فقالت فرقة يسمعه كل أحد
من الله ، وهذا قول الاتحادية . وقالت فرقة : بل لا يُسمع إلا من غيره ، وعندهم أن
موسى لم يسمع كلام الله منه ، فهذا قول الجهمية والمعتزلة .

وقال أهل السنة والحديث يُسمع كلامه سبحانه منه تارة بلا واسطة كما سمعه موسى
وجبرائيل وغيره ، وكما يكلم عباده يوم القيامة ، ويكلم أهل الجنة ، ويكلم الأنبياء في الموقف
ويسمع من المبلغ عنه كما سمع الأنبياء الوحي من جبرائيل تليغاً عنه ، وكما سمع الصحابة
القرآن من الرسول صلى الله عليه وسلم عن الله ، فسمعوا كلام الله بواسطة المبلغ ، وكذلك
نسمع نحن بواسطة التالى .

فإذا قيل : المسموع مخلوق أم غير مخلوق ؟ قيل إن أردت المسموع عن الله فهو كلامه
غير مخلوق ؛ وإن أردت المسموع من المبلغ ففيه تفصيل ؛ فإن سألت عن الصوت الذى
روى به كلام الله فهو مخلوق ، وإن سألت عن الكلام المؤدى بالصوت فهو غير مخلوق .
والذين قالوا إن الله يتكلم بصوت أربع فرق :

فرقة قالت : يتكلم بصوت مخلوق منفصل عنه ؛ وهم المعتزلة .

وفرقة قالت : يتكلم بصوت قديم لم يزل ولا يزال ، وهم السالمية والاقترانية .

وفرقة قالت : يتكلم بصوت حادث في ذاته بعد أن لم يكن ، وهم الكرامية .

وقال أهل السنة والحديث : لم يزل الله متكلمًا بصوت إذا شاء .
والذين قالوا لا يتكلم بصوت فرقتان : أصحاب الفيض ، والمقاتلون إن الكلام
مضى قائم بالنفس .

واختلفت الطوائف في معنى الكلام ، فقالت طائفة هو حقيقة في المعنى ، مجاز في
اللفظ ، وهذا قول الأشعري . وقالت طائفة هو حقيقة في الألفاظ ، مجاز في المعنى ؛
وهذا قول المعتزلة ، وقالت طائفة : بل هو حقيقة في اللفظ والمعنى ، فأطلاقه على اللفظ
وحده حقيقة ، وعلى المعنى وحده حقيقة ، وهذا قول أبي المعالي الجويني وغيره .

وقالت طائفة : بل الكلام حقيقة في الأمرين على سبيل الجمع ، فكل منهما جزء مسماه
فدلالاته عليهما بطريق المطابقة ، ودلالته على كل واحد منهما بمفرده بطريق التضامن ؛
وهذا قول أكثر العقلاء ، فإنما استحق الاسم للفظه ومعناه ؛ كما أن الإنسان إنما استحق
اسم الإنسان لجسمه ونفسه ؛ فجموعهما هو الإنسان .

وقالت طائفة : بل هو حقيقة في النفس ، مجاز في البدن . وعكس ذلك طائفة . وقالت
طائفة : يطلق على كل منهما أنه إنسان بطريق الاشتراك .

والتحقيق أنه اسم لهذه الذات المركبة من النفس والبدن ؛ فهذا اختلافهم في
الناطق ونطقه .

فصل

واتفقوا على أنه يمكن أن يوجد صوت بلا حرف ؛ واختلفوا هل يمكن وجود حرف نطقى
بلا صوت ؟ على القولين ، وهي مسألة فقهية أصولية يبنى عليها أن كل موضع اعتبر فيه
النطق هل يشترط أن يسمع نفسه أو يكون بحيث لا يسمعها ، فشرط ذلك أصحاب الشافعي
والمتاخرون من أصحاب أحمد ؛ ولم يشترطه أصحاب أبي حنيفة ، وهذا أقوى ، فإن حركة
اللسان تميز الحروف بعضها من بعض وإن لم يكن هناك صوت ؛ وقد قال تعالى (لا تحرك
به لسانك لتعجل به) فدل على أن تحريك اللسان بحروفه مقدور داخل تحت النهي .

فصل

في الاحتجاج بالأحاديث النبوية على الصفات المقدسة العلية ، وكسر طاغوت أهل التعطيل الذين قالوا : لا يحتج بكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء من صفات ذى الجلال والإكرام .

قالوا : الأخبار قسيان ، متواتر وآحاد ؛ فالتواتر وإن كان قطعى السند ولكنه غير قطعى الدلالة ، فإن الدلالة اللفظية لا تفيد اليقين ، وبهذا قدحوا في دلالة القرآن على الصفات ، والآحاد لا تفيد العلم ؛ فسندوا على القلوب معرفة الرب تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله من جهة الرسول ﷺ ، وأحالوا الناس على قضايا وهمية ومقدمات خيالية سموها قواطع عقلية ، وبراهين عقلية ، وهي في التحقيق (كسر اب بقية بحسبه الظمان ما حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فواه حسابه والله سريع الحساب) ومن العجب أنهم قدموها على نصوص الوحي وعزلوا لاجلها النصوص . والكلام على ذلك في عشر مقامات .

(أحدها) في بيان إفادة النصوص الدلالة القاطعة على مراد المتكلم ، وقد تقدم إشباع الكلام في ذلك .

(الثاني) أن هذه الأخبار التي زعموا أنها آحاد موافقة للقرآن مفسرة له مفصلة لها أجملة وموافقة للتواتر منها .

(الثالث) بيان وجوب تلقيها بالقبول .

(الرابع) إقادتها للعلم واليقين .

(الخامس) بيان أنها لو لم تفيد اليقين ؛ فأقل درجاتها أن تفيد الظن الراجح ، ولا

يتمتع لإثبات بعض الصفات والأفعال به .

(السادس) إن الظن الحاصل بها أقوى من الجزم المسند إلى تلك القضايا الوهمية

الخيالية (السابع) بيان أن كون الشيء قطعياً أو ظنياً أمر نسبي إضافي لا يجب الاشتراك

فيه ، فهذه الأخبار تفيد العلم عند من له عناية بمعرفة ما جاء به الرسول ﷺ ومعرفة

أحواله ودعوته على التفصيل دون غيرهم .

(الثامن) بيان الإجماع المعلوم على قبولها وإثبات الصفات بها .

(التاسع) بيان أن قولهم خبر الواحد لا يفيد العلم ؛ قضية كاذبة باتفاق العقلاء إن

أخذت عامة كلية ؛ وإن أخذت خاصة جزئية لم تقدح في الاستدلال بمجملة أخبار الآحاد

على الصفات (العاشر) جواز الشهادة لله سبحانه بما دلت عليه هذه الاخبار ، والشهادة على رسوله ﷺ أنه أخبر بها عن الله .

أما المقام الأول فقد تقدم تقريره . وأما المقام الثاني ؛ فنقول هذه الاخبار الصحيحة في هذا الباب يوافقها القرآن ؛ ويدل على مثل ما دلت عليه ، فهي مع القرآن بمنزلة الآية مع الآية والحديث مع الحديث المتفقين ، وهما كما قال النجاشي في القرآن : إن هذا والذي جاء به موسى ليخرج من مشكاة واحدة ؛ ومعلوم أن مطابقة هذه الاخبار للقرآن وموافقتها له أعظم من مطابقة التوراة للقرآن .

فلما كانت الشهادة بأن هذه الاخبار والقرآن يخرجان من مشكاة واحدة فنحن نشهد الله على ذلك شهادة على القطع والبت ، إذ شهد خصوصنا شهادة الزور أنها تخالف العقل وما يضرها أن تخالف تلك العقول المنكوسة إذا وافقت الكتاب وفطرة الله التي فطر عباده عليها والعقول المؤيدة بنور الوحي ، وكذلك شهادة ورقة بن نوفل بموافقة القرآن لما جاء به موسى .

فإذا كان في القرآن أن قه علماً وقدرة ، فذكرنا قول النبي ﷺ اللهم إني استخبرك بعلمك وأستدرك بقدرتك ، وكذلك قوله في الحديث الآخر اللهم إني أسألك بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق ، كان هذان الخبران مع القرآن بمنزلة الآية مع الآية . وكذلك قوله في الحديث لأهل الجنة « أحل عليكم رضواني ، وقوله في حديث الشفاعة « إن ربي غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ، وأحاديث : إن الله يحب كذا ويكره كذا ، وأحاديث إن الله يحب من كذا ، وأحاديث ذكر المشيئة ، وأحاديث الكلام والتكليم ، وأحاديث الرؤية والتجلى وأحاديث الوجه وأحاديث اليدين وأحاديث الجيء والنزول والإتيان ، وأحاديث علو الرب على عرشه واستوائه عليه وفوقيته ، وحديث نداءه بالصوت وقربه من داعيه وعابديه ، وغير ذلك من الأحاديث الموافقة للقرآن ؛ كان قول المبطل : هذه الآحاد لا تفيد العلم ، بمنزلة قول من قال في قصص القرآن إنها لا تفيد العلم .

وهكذا قال المبطلون سواء وإن اختلفت جهة إبطال العلم عندهم من نصوص الوحي فنصوص القرآن عندهم لا تفيد علماً من جهة الدلالة ، وهذه لا تفيد علماً من هذه الجهة ومن جهة السند ، وهذا إبطال لدين الإسلام رأساً ، بل ذكر هذه الأحاديث بمنزلة ذكر أخبار المعاد والجنة والنار التي شهدت بما شهد به القرآن ، وبمنزلة الاخبار الواردة في قصص الاولين وأخبار الانبياء الموافقة لما في القرآن .

ومن هذا أخبار الأحاديث الصحيحة المروية في أسباب نزول القرآن وبيان المراد منه ، فإنها تشهد باتفاق القرآن والحديث ؛ فهذه الأحاديث تقرر نصوص القرآن وتكشف معانيها كشفاً مفصلاً ، وتقرب المراد وتدفع عنه الاحتمالات ، وتفسر المجهول منه وتبينه وتوضحه لتقوم حجة الله به ، ويعلم أن الرسول بين ما أنزل إليه من ربه ، وأنه بلغ الفاظه ومعانيه بلاغاً مبيناً حصل به العلم اليقيني ، بلاغاً أقام الحجة ، وقطع المفردة وأوجب العلم ؛ وبينة أحسن البيان وأوضحه .

ولهذا كان أئمة السلف وأتباعهم يذكرون الآيات في هذا الباب ، ثم يتبعونها بالأحاديث الموافقة لها ، كما فعل البخارى ومن قبله ومن بعده من المصنفين في السنة ، فإن الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه وغيرهما يبحثون على صحة ما تضمنته أحاديث النزول والرؤية والتكليم والوجه واليدين والإتيان والمجئ بما في القرآن ، ويثبتون اتفاق دلالة القرآن والسنة عليها ، وأنها من مشكاة واحدة ، ولا ينكر ذلك من له أدنى معرفة وإيمان . وإنما يحسن الاستدلال على معاني القرآن بما رواه الثقات عن الرسول صلى الله عليه وسلم وروثة الأنبياء ؛ ثم يتبعون ذلك بما قاله الصحابة والتابعون أئمة الهدى .

وهل يخفى على ذى عقل سليم أن تفسير القرآن بهذه الطريق خير مما هو مأخوذ عن أئمة الضلال وشيوخ التجهم والاعتزال كالمريسي والجبائي والنظام والعلاف وأضرابهم من أهل التفرق والاختلاف الذين أحدثوا في الإسلام ضلالات وبدعا ، وفرقوا دينهم وكانوا شيعاً ، وتقطعوا أمرهم بينهم كل حزب بما لديهم فرحون .

فإذا لم يحز تفسير القرآن وإثبات ما دل عليه ؛ وحصول العلم اليقيني بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحيحة الثابتة ، وكلام الصحابة وتابعيهم ، أفيجوز أن يرجع في معان القرآن إلى تحريفات جهم وشيعته ، وتأويلات العلاف والجبائي والمريسي وعبد الجبار وأتباعهم من كل أعمى أعجمى القلب واللسان ، بعيد عن السنة والقرآن ؛ مغمور عند أهل العلم والإيمان ؟

فإذا كانت أخبار رسول الله (ص) لا تفيد علماً ؛ لجميع ما يذكره هؤلاء من اللغة والشعر الذى يحرّفون به القرآن والسنة أولى وأحرى أن لا يفيد علماً ولا ظناً .

فمن المعلوم بالضرورة أن المجازات والاستعارات والتأويلات التى استفادوها من اللغة والشعر الذى لم ينقله إلا الآحاد ، دون ما استفاد من نقل أهل الحديث ، وعلينا بمراد هذا الناظم والنائر من كلامه ؛ دون علنا بمراد الله ورسوله والصحابة من كلامهم بكثير . فإذا كان هذا دون كلام الله ورسوله فى النقل والدلالة لم يكن حل معاني القرآن عليه بأولى

من حملها على معنى الحديث والآثار ، وإذا لم يكن لنا طريق إلى العلم بمعناه إلا من جهة نقل الشعر وغرائب اللغة ووحشيتها ؛ وأفهام الجهمية والمعطلة ، لا من طريق نقل الأحاديث والآثار ، تعطلت دلالة الكتاب والسنة ، وصقط الاستدلال بهما ، وحصلت لنا الحوالة على أفراخ المجوس وورثة الصابئين وتلامذة الفلاسفة وأوقاح المعتزلة .

ثم لو ثبت بنقل العدل عن العدل أن الشاعر والنائر أرادا ذلك المعنى بهذا اللفظ لم يكن إثبات اللغة بمجرد هذا الاستعمال أولى من إثباتها بالاستعمال المنقول عن رسول الله (ص) وأصحابه ، ولا أولى من استعمال القرآن المطرد في نظائر ذلك اللفظ ، فإن اللفظ في القرآن يكون له نظائر يعرف معناه باطراد ذلك المعنى في تلك النظائر وعموم المعنى لما ورد استعمال ذلك اللفظ ؛ ولهذا تسمى تلك الألفاظ النظائر ، وفيها صنفت كتب الوجوه والنظائر فالوجوه الألفاظ المشتركة ، والنظائر الألفاظ المتواطئة (الأول) فيما اتفق لفظه واختلاف معناه (والثاني) فيما اتفق لفظه ومعناه .

فحمل كلام الله سبحانه على ما يؤخذ من النظائر في كلامه وكلام رسوله وكلام أصحابه الذين كانوا يتخاطبون بلغته ، والتابعين الذين أخذوا عنهم أولى من حمل معانيه على ما يؤخذ من كلام بعض الشعراء والأعراب ؛ فالاحتمال يتطرق إلى فهم كلام الله ورسوله والصحابه كما يتطرق إلى فهم كلام أولئك في نظمهم ونثرهم ؛ فما يقدر من احتمال مجاز وإضمار واشتراك وغيره ، فتطرقه إلى كلامهم أكثر ، وهذا كله على طريق النزول وإلا فالأمر فوق ذلك ؛ وهذا يتبين بطريقين :

(أحدهما) بيان استقامة هذه الطريق .

(الثاني) بيان أنه لا طريق يقوم مقامها .

فأما المقام الأول فبيانه من وجوه (أحدهما) أن النبي (ص) بين لأصحابه القرآن لفظه ومعناه ، فبأنهم معانيه كما بلغتهم ألفاظه ، ولا يحصل البيان والبلاغ المقصود إلا بذلك قال تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) وقال (هذا بيان للناس) وقال تعالى (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم) وقال تعالى (فإنما يسرناه بلسانك لعلمهم يتذكرون) وقال تعالى (كتاب فصلت آياته) أى بينت وأزيل عنها الإجمال ؛ فلو كانت آياته مجملة لم تكن قد فصلت . وقال تعالى (وما على الرسول إلا البلاغ المبين) وهذا يتضمن بلاغ المعنى وأنه في أعلى درجات البيان .

فن قال إنه لم يبلغ الأمة معاني كلامه وكلام ربه بلاغا مبينا ، بل بلغتهم ألفاظه ، وأحاطهم في فهم معانيه على ما يذكره هؤلاء ، لم يكن قد شهد له بالبلاغ ، وهذا هو

حقيقة قولهم حتى أن منهم من يصرح به ويقول : إن المصلحة كانت في كتمان معاني هذه الألفاظ ، وعدم تبليغها للأمة ، إما لمصلحة الجمهور ، ولكونهم لا يفهمون المعاني إلا في قوالب الحسيات وضرب الأمثال ؛ وإما ليئال الكادحون ثواب كدحهم في استنباط معانيها واستخراج تأويلاتها من وحشي اللغات وغرائب الأشعار ، ويفوضون بأفكارهم الدقيقة على صرفها عن حقائقها ما أمكنهم .

وأما أهل العلم والإيمان فيشهدون له بما شهد الله به وشهدت به ملائكته وخيار القرون أنه بلغ البلاغ المبين الفاطح للعذر المقيم للحجة ، الموجب للعلم واليقين لفظاً ومعنى والجزم بتبليغه معاني القرآن والسنة كالجزم بتبليغه الألفاظ ، بل أعظم من ذلك ، لأن الألفاظ القرآن والسنة إنما يحفظها خواص أمته . وأما المعاني التي بلغها فإنه يشترك في العلم بها العامة والخاصة .

ولما كان بالجمع الأعظم الذي لم يجمع لاحد مثله قبله ولا بعده ، في اليوم الأعظم في المكان الأعظم ؛ قال لهم : أنتم مسئولون عني فما أنتم قائلون ؟ قالوا نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت . ورفع أصبعه الكريمة إلى السماء رافعاً لها إلى من هو فوقها وفوق كل شيء قائلًا اللهم اشهد ، فكأننا شهدنا تلك الأصبع الكريمة وهي مرفوعة إلى الله ، وذلك اللسان الكريم وهو يقول ' اللهم اشهد ، ونشهد أنه بلغ البلاغ المبين وأدى رسالة ربه كما أمر ونصح أمته غاية النصيحة ، وكشف لهم طرائق الهدى ؛ وأوضح لهم معالم الدين ، وتركرم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها ، فلا يحتاج مع كشفه وبيانه إلى تنطع المتعلمين فالحمد لله الذي أغنانا بوحيه ورسوله عن تكلفات المتكلفين .

قال أبو عبد الرحمن السلي أحد أكابر التابعين الذين أخذوا القرآن ومعانيه عن مثل عبد الله بن مسعود وعثمان بن عفان وتلك الطبقة : حدثنا الذين كانوا يقرئونا القرآن من أصحاب النبي (ص) عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلدوا من النبي (ص) عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل ، فتعلمنا القرآن والعلم والعمل .

فألصقنا به أخذوا عن رسول الله (ص) ألفاظ القرآن ومعانيه ، بل كانت عنايتهم بأخذ المعاني أعظم من عنايتهم بالألفاظ ، يأخذون المعاني أولاً ، ثم يأخذون الألفاظ ليضبطوا بها المعاني حتى لا تشذ عنهم

قال حبيب بن عبد الله البجلي وعبد الله بن عمر : تعلمنا الإيمان ثم تعلمنا القرآن فإوددنا إيماناً

فاذا كان الصحابة تلقوا عن نبيهم معاني القرآن كما تلقوا عنه ألفاظه لم يحتاجوا بعد ذلك إلى لغة أحد ، فنقل معاني القرآن عنهم كمنقل ألفاظه سواء ؛ ولا يقدرح في ذلك تنازع بعضهم في بعض معانيه كما وقع من تنازعهم في بعض حروفه وتنازعهم في بعض السنة لحناء ذلك على بعضهم ، فانه ليس كل فرد منهم تلقى من نفس الرسول صلى الله عليه وسلم بلا واسطة جميع القرآن والسنة ، بل كان بعضهم يأخذ عن بعض ويشهد بعضهم في غيبة بعض ، وينسى هذا بعض ما حفظه صاحبه . قال البراء بن عازب : ليس كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله (ص) ولكن كان لا يكذب بعضنا بعضا .

الوجه الثاني . أن الله سبحانه أنزل على نبيه الحكمة كما أنزل عليه القرآن وامنن بذلك على المؤمنين ؛ والحكمة هي السنة كما قال غير واحد من السلف ؛ وهو كما قالوا فان الله تعالى قال (واذكرونا ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة) فنوع المتلو إلى نوعين آيات وهي القرآن ، وحكمة وهي السنة ، والمراد بالسنة ما أخذ عن رسول الله (ص) سوى القرآن كما قال (ص) « ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه ، ألا انه مثل القرآن وأكثر ،

وقال الأوزاعي عن حسان بن عطية كان جبرائيل ينزل بالقرآن والسنة ويعلمه إياها كما يعلمه القرآن . فهذه الاخبار التي زعم هؤلاء أنه لا يستفاد منها علم ؛ نزل بها جبرائيل من عند الله عز وجل كما نزل بالقرآن ؛ وقال إسماعيل بن عبد الله : ينبغي لها أن تحفظ عن رسول الله ﷺ فانها بمنزلة القرآن :

الوجه الثالث : أن الرجل لو قرأ بعض مصنفات الناس في النحو والطب أو غيرهما أو قسيده من الشعر ، كان من أحرص الناس على فهم معنى ذلك وكان من أثقل الأمور عليه قراءة كلام لا يفهمه ؛ فاذا كان السابقون يعلمون أن هذا كتاب الله وكلامه الذي أنزله إليهم وهداهم به وأمرهم باتباعه ، فكيف لا يكونون أحرص الناس على فهمه ومعرفة معناه من جهة العادة العامة والعادة الخاصة ، ولم يكن للصحابة كتاب يدرسونه وكلام محفوظ يتفقهون فيه إلا القرآن وما سمعوه من نبيهم (ص) ولم يكونوا إذا جلسوا يتذاكرون إلا في ذلك .

قال البخاري : كان الصحابة إذا جلسوا يتذاكرون كتاب ربهم وسنة نبيهم ،

ولم يكن بينهم رأى ولا قياس ، ولم يكن الأمر بينهم كما هو في المتأخرين : قوم يقرءون القرآن ولا يفهمونه ، وآخرون يتفقهون في كلام غيرهم ويدرسونه ، وآخرون يشتغلون في علوم آخر وصنعة اصطلاحية ، بل كان القرآن عندهم هو العلم الذي يعتنون به حفظا وفهما وعملا وتفقها ؛ وكانوا أحرص الناس على ذلك ورسول الله (ص) بين أظهرهم ، وهو يعلم تأويله ويبلغهم إياه كما يبلغهم لفظه . فمن الممتنع أن يكونوا يرجعون إلى غيره في ذلك ؛ ومن الممتنع أن لا تتحرك نفوسهم لمعرفة ؛ ومن الممتنع أن لا يعلمهم إياه وهم أحرص الناس على كل سبب ينال به العلم والهدى ؛ وهو أحرص الناس على تعليمهم وهدايتهم ؛ بل كان أحرص الناس على هداية الكفار كما قال تعالى (إن تحرص على هدايتهم فإن الله لا يهدي من يضل) وكان أعلم الناس بتفاصيل الأسماء والصفات وحقائقها ، وكان أفصح الناس في التعبير عنها وإيضاحها وكشفها بكل طريق كما يفعله بإشارته وحاله كما في الصحيح عن عمر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول « يقبض الله سمواته بيده والارض باليد الأخرى ، وجعل رسول الله (ص) يقبض يده ويبسطها يحكي ربه تبارك وتعالى ؛ تحقيقا لإثبات اليد وصفة القبض والبسط ، لا تشديدا وتميلا وقال سعيد بن جبير سمعت أبا هريرة يقرأ هذه الآية (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعماء يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا) فوضع إبهامه على أذنه والتي تليها على عينه ، وقال هكذا سمعت رسول الله (ص) يقرؤها ويضع أصبعه ؛ رواه أبو داود وغيره . وفي حديث ابن مسعود عن النبي (ص) « آخر من يدخل الجنة رجل ، فذكر الحديث وفيه قالوا لم ضحكك يا رسول الله ؟ قال « لضحك الرب منه حتى قال أتهازأ بي وأنت رب العالمين ،

وفي حديث عبيد الله بن مقسم أنه رأى ابن عمر حين حكى رسول الله (ص) قال « يأخذ الله سمواته وأرضه بيده فيقول أنا الله فيقبض أصابعه ويبسطها ، وفي لفظ فرغ رسول الله (ص) يده يحكي ربه .

وفي حديث نافع عن ابن عمر يرفعه « يأخذ الله السموات والارض فيدحو بها كما يدحى بالمكرة ، ما زال يقولها حتى رجف به المنبر .

وقال ابن وهب حدثنا أسامة بن زيد عن أبي حازم عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ كان على المنبر يخطب فقال : يأخذ الله سمواته وأرضه فيجعلهما في كفه ثم يقول بهما هكذا كما يقول الغلام بالكرة : أنا الله الواحد العزيز .

وفي الباب حديث أبي الضحى عن ابن عباس : مرّ يهودى فقال : يا أبا القاسم ، ما تقول إذا وضع الجبار السماء على هذه ، والأرض على ذه . الحديث .
وفي حديث النبي صلى الله عليه وسلم ، والذي نفسى بيده لقلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن إذا شاء قال به هكذا ، وأوماً بيده ، وإذا شاء قال به هكذا ، وأوماً بيده .

وفي حديث ثابت عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم (فلما تجلّى ربه للجبل) وأشار أنس بطرف إصبعه على أول بنان من الخنصر ؛ وكذلك أشار ثابت ، فقال له حميد ما تريد بهذا يا أبا محمد ؟ فرفع ثابت يده فضرب بها صدره ضربة شديدة ، وقال من أنت يا حميد ؟ يحدثني أنس عن النبي (ص) وتقول أنت ما تريد بهذا ؟ ورواه عبد الله بن أحمد حدثني أبي قال حدثنا معاذ فذكره ، قال أحمد : يعني إنما أخرج طرف الخنصر وأرانا معاذ وقال أبو هريرة : قال رسول الله (ص) سألت ربي الشفاعة لأمّتي فقال : لك سبعون ألفاً بغير حساب . قلت رب زدني . قال فإن لك هكذا وهكذا ، وحى بين يديه وعن يمينه وعن شماله .

وقال أبو سعيد الخدري عن النبي (ص) : تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفؤها الجبار بيده كما يتكفأ أحدكم بيده خبزته في السفر تنزل لأهل الجنة ، ومن هذا حديث الأطيوط وقوله : إن كرسيه وسع السموات والأرض ، وإنه ليقعد عليه فأفضل منه قدر أربع أصابع ، وإن له أطيظاً كأطيظ الرجل إذا ركب من ثقله ، وقال عمر بن الخطاب : إذا جلس الرب عز وجل على الكرسي سمع له أطيظ كأطيظ الرجل الجديد ؛ فاشعر رجل عند وكيع وهو يرويه فغضب وقال : أدركنا الأعمش وسفيان يحدثون بهذه الأحاديث ولا ينكرونها .

ومن ذلك قوله : إنكم ترون ربكم عياناً كما ترون القمر ليلة البدر صحوً ليس دونه سحب ، تحقيقاً لثبوت الرؤية ونفيّاً لاحتمال ما يوم خلافها ، فأنى بغاية البيان والإيضاح وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم : لله أشد فرحاً بثوبة عبده من أحدكم أضل راحلته بأرض دوية مهلكة عليها طعامه وشرابه فطلبها حتى يئس منها ، فاضطجع في أصل شجرة فرأى راحلته عليها طعامه وشرابه ؛ فقام فأخذها فجعل يقول من شدة الفرح : اللهم أنت

عبدى وأنا ربك ، أخطأ من شدة الفرح ، هذه ألفاظ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال وكيف تزور فرح هذا براحلته ؟ ، قالوا عظيماً يا رسول الله . قال ، فوالله لله أشد فرحاً بتوبة عبده من هذا براحلته .

فهذا الكشف والبيان والإيضاح لا مزيد عليه تقرير لثبوت هذه الصفة ؛ ونفى الإجمال والاحتمال عنها .

وكذلك قوله في حديث النداء ، فيناديهم بصوت ، فذكر الصوت تحقيقاً لصفة النداء وتقريراً ؛ ولو لم يذكره لدل عليه لفظ النداء ، كما لو قيل : يعلم يعلم ويقدر بقدره ويصبر يبصر ، وهذا ونحوه إنما يراد به تحقيق الصفة وإثباتها ، لا تشبيهه الموصوف وتمثيله ، كما أن قوله (ليس كمثل شيء) إنما سيق لإثبات الصفات وعظمتها لا لتفنيها كما قال عثمان بن سعيد الدارمي في قوله (ليس كمثل شيء) قال معناه هو أحسن الأشياء وأجملها وقالت الجهمية : معناه ليس هناك شيء .

ومن هذا حديث الصورة وقوله ، خلق آدم على صورة الرحمن ، لم يرد به تشبيه الرب وتمثيله بال مخلوق ، وإنما أراد به تحقيق الوجه وإثبات السمع والبصر والكلام صفة وعلا ، وفاقه أعلم .

الوجه الرابع : أنهم كانوا يسألونه عما يشكل عليهم من الصفات فيجيبهم بتقريرها ، لا بالجواز والتأويل الباطل ، كما سأله أبو رزين العقيلي عن صفة الضحك لما قال ، ينظر إليكم أزليين . شفقين فيظل يضحك يعلم أن فرجكم قريب ؛ فتعجب أبو رزين من ضحك الرب تعالى وقال : يا رسول الله أو يضحك الرب ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم ، فقال : لن نعدم من رب يضحك خيراً . والجهمي لو سئل عن ذلك لقال لا يجوز عليه الضحك كما لا يجوز عليه الاستواء والنزول والإتيان والجمي .

وكذلك لما أخبرهم رسول الله عن رؤية الرب تعالى فهموا منها رؤية العيان لا مزيد العلم ؛ كما استشكل بعضهم ذلك وقال : يا رسول الله كيف يسع الخلاق وهو واحد ونحن كثير ؟ وهذا السائل أبو رزين أيضاً ، فقرر رسول الله (ص) فهمه وقال : سأخبرك بمثل ذلك في آلاء الله ، أليس لكم يرى القمر مخلياً به ؟ قال بلى ، قال فآله أكبر ، وهذا يدل على أن القوم إنما أحيلوا في إثبات ذلك على ما دل عليه اللفظ وعلى ما بينه لهم من أنزل عليه الوحي ، لا على رأى جهم وجمد ، والنظام والعلاف والمريسي وتلامذتهم ، ولا على غير ما يتبادر إلى أفهامهم من لغاتهم وخطابهم ، كان يقرر لهم ذلك ويقربه من أفهامهم بالإمثال والمقاييس العقلية تقريراً لحقيقة الصفة .

الوجه الخامس : إن الصحابة قد سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم من الأحاديث الكثيرة ؛ ورأوا منه من الأحوال المشاهدة ، وعلوا بقلوبهم من مقاصده ودعوته ما يوجب فهم ما أراد بكلامه ما يتعذر على من بعدهم مساواتهم فيه ؛ فليس من سمع وعلم ورأى حال المتكلم ، كمن كان غائبا لم ير ولم يسمع ، أو سمع وعلم بواسطة أو وسائط كثيرة ؛ وإذا كان للصحابة من ذلك ما ليس لمن بعدهم كان الرجوع إليهم في ذلك دون غيرهم متعيना قطعاً .

ولهذا قال الإمام أحمد : أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولهذا كان اعتقاد الفرقة الناجية هو ما كان عليه رسول الله (ص) وأصحابه ، كما شهد لهم رسول الله (ص) بذلك في قوله : من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي ، ثبتت بهذه الوجوه القاطعة عند أهل البصائر ، وإن كانت دون الظنية عند عمى القلوب : أن الرجوع إليهم في تفسير القرآن الذي هو تأويله الصحيح المبين لمراد الله هو الطريق المستقيم ؛ ولهذا نص الإمام أحمد على أنه يرجع إلى الواحد من الصحابة في تفسير القرآن إذا لم يخالفه غيره منهم ؛ ثم من أصحابه من يقول هذا قول واحد ؛ وإن كان في الرجوع في الفتيا والأحكام إليه روايتان ، ومنهم من يقول : الخلاف في الموضوعين واحد ، وطائفة من أهل الحديث يجعلون تفسيره في حكم الحديث المرفوع .

قال أبو عبد الله الحاكم في مستدركه تفسير الصحابي عندنا في حكم المرفوع .

ثم من المعلوم أن التابعين بإحسان أخذوا ذلك عن الصحابة وتلقوه منهم ولم يعدلوا عما باهم إياه الصحابة ؛ فإذا كان ذلك يوجب الرجوع إلى الصحابة والتابعين ، فكيف بالأحاديث الصحيحة الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وأما الطريق الثاني فن وجوه (أحدها) أن من لم يرجع إلى الصحابة والتابعين في نقل معاني القرآن كما يرجع إليهم في نقل حروفه ، وإلى لغتهم وعادتهم في خطابهم ؛ فلا بد أن يرجع في ذلك إلى لغة مأخوذة من غيرهم ؛ لأن فهم الكلام موقوف على معرفة اللغة ، وهنا خمس درجات .

(الدرجة الأولى) أن يباشر عرباً غيرهم فيسمع لغتهم ويعرف مقاصدهم ويقيس معاني ألفاظ القرآن على معاني تلك الألفاظ ، وهذا إنما يستقيم إذا سلم اللفظ في الموضوعين من احتمال المعاني المختلفة ؛ وأن يكون المراد من أحد المتكلمين به مثل المراد به من المتكلم الآخر ، وغايته فيه القياس ، وهو موقوف على اتحاد المعنيين في الكلامين .

ومن المعلوم أن جنس ما دل عليه القرآن ليس من جنس ما يتخاطب به الناس وإن

كان بينهما قدر مشترك ، فإن الرسول جاءهم بمعان غيبية لم يكونوا يعرفونها ، وأمرهم بأفعال لم يكونوا يعرفونها ؛ فإذا عبر عنها بلغتهم كان بين معناه وبين معاني تلك الألفاظ قدر مشترك ؛ ولم تكن مساوية بها ، بل تلك الزيادة التي هي من خصائص النبوة لا تعرف إلا منه ؛ ولهذا يسمى كثير من الناس هذه الألفاظ حقائق عقلية شرعية باعتبار أن تلك الخصائص داخلة في مساهما ، وهي لا تعلم إلا بالشرع ، وبعضهم يجعلها مجازات لغوية لإجل تلك العلاقة التي بين تلك الخصائص وبين المعاني اللغوية ، وبعضهم يجعلها متواطئة باعتبار القدر المشترك بينهما ، وإن كان الشرع خصصها ببعض محالها ، كما يقع التخصيص لغة وعرفاً ، فالتخصيص يكون لغوياً تارة وعرفياً تارة ، فبى لم تنقل عن معانيها اللغوية بالكلية ؛ ولم تبق على ما هي عليه في أصل الوضع ، بل خصت تخصيصاً شرعياً ببعض مواردنا ، كما خص بعض الألفاظ تخصيصاً عرفياً ببعض مواردنا ، ولا يسمى مثل هذا نقلاً ولا اشتراكاً ولا مجازاً ؛ وإن سمي بذلك ، فليس الشأن في التسمية ويعود النزاع لفظياً .

(الدرجة الثانية) أن يسمع اللغة من نقل الألفاظ عن العرب نظماً ونثراً ، وكل ما يعترى نقل الحديث من الآفات فهو هنا أكثر ، وهذا أمر معلوم لمن كان خبيراً بالواقع فيرد على نقل اللغة ومعرفة مراد المتكلم من ألفاظها أكثر مما يرد على نقل الحديث ومعرفة مراد الرسول به ، لأن الهمم والدواعى توفرت على نقل كلام الله سبحانه ورسوله وفهم معانيه ما لم تتوفر على كلام غيره وفهم معانيه ؛ مع تكفل الله سبحانه بحفظه وبيانه .

(الدرجة الثالثة) أن يسمع اللغة من سماع الألفاظ وذكر أنه فهم معناها من العرب كالاصمعي وابن الأعرابي وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم من سماع من الأعراب ، ومن هذا الباب كتب اللغة التي يذكرون فيها معاني كلام العرب ، ومعلوم أن هذا يرد عليه أكثر مما يرد على من سماع الكلام النبوي من صاحبه ، وقال إنه فهم معناه وبيته لنا بعبارة .

(الدرجة الرابعة) أن ينقل إليه كلام هؤلاء الذين ذكروا أنهم سمعوا كلام العرب ومن المعلوم أنه يرد على هذا من الأسئلة أكثر مما يرد على نقل الحديث ومعناه .

(الدرجة الخامسة) أن اللغة بقياس نحوى أو تصريفي قد يدخله تخصيص لمعارض راجح ، وقد يكون فيه فرق لم يتفطن له واضع القياس القانوني ، ومعلوم أن الذي يرد على هذا أكثر من الذي يرد على من ذكر قبله .

وإذا كان الأمر كذلك : فمن لم يأخذ بمعاني الكتاب والسنة من الصحابة والتابعين

ومن أخذ عنهم لم يكن له طريق أصلاً إلا ما ذكرناه من هذه الطرق التي يرد عليها
 أضاف ما يرد على هذه الطريق، ولا يجوز ترجيح تلك الطرق عليها فيلزمه أحد
 أمرين: إما أن يستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير، ويعدل عن الطريق التي فيها من
 العلوم اليقينية والأمور الإيمانية ما لا يوجد في غيرها، إلى ما هو دونها في ذلك كله؛
 بل يستبدل باليقين شكاً، وبالظن الراجح وهماً، وبالإيمان كفرأً، وبالهدى ضلالاً،
 وبالعلم جهالة وبالبيان عياً، وبالعدل ظلماً، وبالصدق كذباً؛ وبحمل كلام الله ورسوله
 على مجازة تحريفاً للكلم عن مواضعه؛ وبسببه تأويلات لقبلة النفوس الجاهلة بحقائق
 الإيمان والقرآن وإما أن يعرض عن ذلك كله، ولا يجعل للقرآن مفهوماً، وقد أنزله
 تعالى بياناً وهدى وشفاء لما في الصدور.

قال تعالى في أصحاب الطريقين (أقتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم
 يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون) ثم قال في أهل الطريق
 الثاني (ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى وإن هم إلا يظنون) ثم قال في المصنفين
 الذين يصفون ما لا يعلم أن الرسول قاله وجاء به؛ بل يعلم أن الرسول جاء بخلافه (فويل
 للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله) الآية.

فهذه الطريق المذمومة التي سلكها علماء اليهود؛ وقد سلكها أشباههم من هذه الأمة
 تحقيقاً لقول الصادق المصدوق (لتأخذن أمتي ما أخذ الأمم قبلها شبراً بشبر وذراعاً بذراع،
 وفي لفظ آخر، وتركبن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة، وكثير من هؤلاء الأشباه
 يحرفون كلام الله ويكتمونه، لئلا يحتج به عليهم في خلاف أهوائهم؛ فتارة يقل كتب
 الآثار التي فيها كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلام أصحابه والتابعين وأئمة السنة
 ويمنع من إظهارها، وربما أعدها، وربما عاقب من كتبها أو وجدها عنده كما شاهدناه
 منهم عياناً، وكثير من هؤلاء يمنع من تبليغ الأحاديث النبوية وتفسير القرآن بالآثار
 والأخبار، حتى إذا جاءت تفاسير الجهمية والمعتزلة ونحوهم بالغ في مدحها وقال: إن
 التحقيق فيها، وما لم يمكنهم منعه من الكتاب والسنة وكتابه سطوا عليه بالتحريف
 وتأولوه على غير تأويله؛ ثم يعتمدون على آثار موضوعة مكذوبة على رسول الله (ص)
 وأصحابه موافقة لأهوائهم وبدعهم، فيقولون هذا من عند الله، ويحتجون به ويضعون
 قواعد ابتدوها وآراء اخترعوها؛ ويسموننا أصل الدين وهي أضرب شيء على الدين.

فصل

قال البخارى : سمعت الخيدى يقول : كنا عند الشافعى فأتاه رجل فسأله عن مسألة فقال : قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وكذا ، فقال الرجل للشافعى ما تقول أنت ؟ فقال : سبحان الله ترانى فى كنيسة ، ترانى فى بيعة ، ترى على وسطى زناراً ؛ أقول : قضى رسول الله (ص) كذا وكذا ، وأنت تقول لى ما تقول أنت ؟
وقال المزنى وحرمة عن الشافعى : إذا وجدت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتبوها ولا تلتفتوا إلى أحد .

وقال الربيع عن الشافعى : ليس لأحد قول مع سنة سنها رسول الله (ص) . قال الربيع : وسمعت روى حديثاً فقال له رجل : أتأخذ بهذا يا أبا عبد الله ؟ فقال متى رويت عن رسول الله (ص) حديثاً صحيحاً فلم آخذ به فأشهدكم أن عقلى قد ذهب .
وتذاكر الشافعى وإسحاق بمكة وأحمد بن حنبل حاضر ، فقال الشافعى : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهل ترك لنا عقيل من دار ، فقال إسحاق حدثنا يزيد بن الحسن (ح) وأخبرنا أبو نعيم وعبد بن سفيان عن منصور عن إبراهيم أنهما لم يكونا يريانه - يعنى يبيع ربايع مكة - فقال الشافعى لبعض من عرفه : من هذا ؟ قال إسحاق بن إبراهيم الحنظلى ، فقال الشافعى : أنت الذى يزعم أهل خراسان أنك فقيهم ؛ ما أحوجنى أن يكون غيرك فى موضعك ، فكنت أمر بفرك أذنيه ، أقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول أنت : عطاء وطاؤوس ومنصور عن إبراهيم والحسن ، وهل لأحد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قول .

ورويانا عن الربيع عن الشافعى قال : لم أسمع أحداً ينسبه طامة إلى علم أو ينسب نفسه إلى هلم يخالف فى أن الله سبحانه فرض اتباع أثر رسوله والتسليم لحكمه ؛ لأن الله لم يجعل لأحد بعده إلا اتباعه ؛ وأنه لا يلزم قول بكل حال إلا بكتاب الله أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم وأن ما سواهما تبع لهما ؛ وإنما فرض الله علينا وعلى من قبلنا وبعدنا قبول الخبر عن رسول الله (ص) ولا يختلف فيه أحد أنه فرض وواجب قبول الخبر عن رسول الله (ص) وقد اتفق المسلمون على أن حب رسول الله (ص) فرض بل لا يتم الإيمان والإسلام إلا بكرمه أحب إلى العبد من نفسه ، فضلاً عن غيره ، وانفقوا أن حبه لا يتحقق إلا باتباع آثاره والتسليم لما جاء به والعمل على سنته وترك ما يخالف قوله لقوله ، وهاتان مقدمتان برهانيتان لا يحتاجان إلى تقرير .

وقد قال بعض السلف في قوله عز وجل (ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب) قال نزلت في علماء السوء الذين يفتنون الناس بأرائهم ويكفي في هذا قوله تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلبوا تسليما) وفرض تحكيمه لم يسقط بموته بل هو ثابت بعد موته كما كان ثابتاً في حياته وليس تحكيمه مختصاً بالعمليات دون العمليات كما يقوله أهل الزيغ والالحاد .

وقد افتتح سبحانه هذا الخبر بالقسم المؤكد بالنفي قبله وأقسم على اتفاه الإيمان منهم حتى يحكموا رسوله صلى الله عليه وسلم في جميع ما تنازوا فيه من دقيق الدين وجليله وفروعه وأصوله ثم لم يكتف منهم بهذا التحكيم حتى ينفي الحرج وهو الضيق مما حكم به فتشرح صدورهم لقبول حكمه انشراحاً لا يبقى معه حرج ثم يسلبوا تسليماً أى ينقادوا انقياداً لحكمه .

والله يشهد ورسوله وملائكته والمؤمنون أن من قال أدله القرآن والسنة لاتفيد اليقين وأن أحاديث الاسماء والصفات أخبار آحاد لا تفيد العلم بعزل عن هذا التحكيم ، وهو يشهد على نفسه بذلك وقد قال تعالى قبل ذلك (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) الآية وأجمع المسلمون أن الرد إليه هو الرجوع إليه في حياته والرجوع إلى سنته بعد مماته ، واتفقوا إن فرض هذا الرد لم يسقط بموته فإن كان متواتر أخباره وآحاديثها لا تفيد علماً ولا يقيناً لم يكن للرد إليه وجه .

ولما أصطل أهل الزيغ والضلال هذا الأصل ردوا ما تنازع فيه الناس من هذا الباب إلى منطلق اليونان ، وخيالات الأذهان ، ووحى الشيطان ، ورأى فلان وفلان ، وهؤلاء يتناوهم قوله سبحانه (ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكوا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً) والطاغوت اسم لكل ما تعدى حده وتجاوز طوره ، ومعلوم إن هذا الذى يتحاكم إليه أهل الزيغ حده أن يكون محكوماً عليه لا حاكماً .

ثم أخبر تعالى عن حال هؤلاء المتحاكمين إلى غير ما جاء به رسوله صلى الله عليه وسلم فقال (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً) فجعل الإعراض عما جاء به الرسول والاتفات إلى غيره هو حقيقة النفاق كما أن حقيقة الإيمان هو تحكيمه وارتفاع الحرج عن الصدور بحكمه والتسليم لما حكم به رضى واختياراً ومحبة ، فهذا حقيقة الإيمان ، وذلك الإعراض حقيقة النفاق .

ثم أخبر سبحانه عن عقوبة المعرضين عن التحاكم إليه الراضين بحكم الغير من خافه في قوله (فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ثم جاءوك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحساناً وتوفيقاً) فأخبر أن هذا الإعراض عن التحاكم إليه سلب لأن تصيبيهم مصيبة بما قدمت أيديهم كما قال في الآية الأخرى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) وقال في المتولين عن حكمه (فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم) .

قال أبو داود حدثنا حماد بن سلمة عن يعلى بن حكيم عن سعيد بن جبهر انه حدث بحديث فقال له رجل من أهل الكوفة ان الله تعالى يقول في كتابه كذا وكذا فنغضب سعيد وقال لا أراك تعرض في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل بكتاب الله منك .

فاذا كان هذا إنكارهم على من عارض سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرآن فاذا ترام قائلين لمن طارضا بأراه المتكلمين ، ومنطق المتفلسفين وأقيسة المتكلمين ، و خيالات المتصرفين ، وسياسات المعتدين ؟

وقته بلال بن سعد حيث يقول : ثلاث لا يقبل ممن عمل : الشرك ، والكفر ، والرأى ، قلت . يا أبا عمرو ما الرأى ؟ قال يترك سنة الله ورسوله ويقول بالرأى .

وقال أبو العالية في قوله عز وجل (إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا) قال اخلصوا الله الدين والعمل والدعوة أن جردوا الدعوة إليه وإلى كتابه وسنة رسوله (ص) فقط لا إلى رأى فلان وقول فلان .

وقال سفيان في قوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة) قال يطبع على قلوبهم . وقال الإمام أحمد إنما هي الكفر ، ولقى عبد الله بن عمر جابر ابن زيد في الطواف فقال له يا أبا الشعثاء إنك من فقهاء البصرة فلا تفت إلا بقرآن ناطق أو سنة ماضية فإنك إن فعلت غير ذلك هلكت وأهلك .

وقال ابن خزيمة قلت لأحمد بن نصر وحدث بخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اما تأخذ به ؟ فقال أترى على وسطى زناراً . لا تقل لخبر النبي صلى الله عليه وسلم أتأخذ به وقل أصحيح هو ذا ؟ فإذا صح الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت به شئت أم أبيت .

وقال أفلح مولى أم سلمة انها كانت تحدث انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم

يقول على المنبر وهي ثمثشط ، أيها الناس ، فقالت لما شطنتها كفى رأسي ، قالت فديتك إنما يقول أيها الناس قالت ويحك أو لستنا من الناس ، فكفت رأسها وقامت في حجرتها فسمعتة يقول يا أيها الناس بينا انا على حوضي اذ أمر بكم زمراً فتفرقت بكم الطرق فناديبتكم ألا هلم إلى الطريق فينادى مناد إنهم قد بدلوا بعدك فأقول ألا يحقنا سخماً .

وهذه الطرق التي تفرقت بهم هي الطرق والمذاهب التي ذهبوا إليها وأعرضوا عن طريقه ومذهبه صلى الله عليه وسلم فلا يجوزون على الطريق التي هو عليها يوم القيامة كما لم يسلكوا الطريق التي كان عليها هو وأصحابه ، وقال عكرمة عن ابن عباس : يا أيكم والرأي فإن الله رد على الملائكة الرأي وقال (إني أهدم ما لا تعملون) وقال لنبيه صلى الله عليه وسلم (إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) ولم يقل بما رأيت .

وقال بعض العلماء ما أخرج آدم من الجنة إلا بتقديم الرأي على النص ، وما لعن إبليس وغضب عليه إلا بتقديم الرأي على النص ، ولا هلكت أمة من الأمم إلا بتقديم آرائها على الوحي ، ولا تفرقت الأمة فرقا وكانوا شيعاً إلا بتقديم آرائهم على النصوص ، وقد قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه يا أيها الناس اتهموا الرأي على الدين فلقد رأيتني أرد أمر رسول الله (ص) برأى اجتهداً والله ما آلو عن الحق وذلك يوم أبي جندل ، والكتاب بين يدي رسول الله (ص) وبين أهل مكة فقال رسول الله (ص) اكتب بسم الله الرحمن الرحيم ، فقال بل تكتب كما نكتب باسمك اللهم فرضى رسول الله (ص) وأبیت عليه حتى قال رسول الله (ص) « تراني أرضى وتأبى » ، وقال ابن عباس في قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله) قال لا تقولوا خلاف الكتاب والسنة .

فصل

وأما المقام الرابع وهو إفادتها للعلم واليقين فنقول وبالله التوفيق : الأخبار المقبولة في باب الأمور الخبرية العلمية أربعة أقسام (أحدها) متواتر لفظاً ومعنى (والثاني) أخبار متواترة معنى وإن لم تتواتر بلفظ واحد (الثالث) أخبار مستفيضة متلقاة بالقبول بين الأمة (الرابع) أخبار آحاد مروية بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط عن مثله حتى تنتهي إلى رسول الله (ص)

فأما القسمان الأولان فكأخبار الواردة في عذاب القبر والشفاعة والحوض ورؤية الرب تعالى وتكليمه عباده يوم القيامة ؛ وأحاديث علوه فوق سمواته على عرشه ، وأحاديث إثبات العرش ، والأحاديث الواردة في إثبات المعاد والجنة والنار ونحو ذلك مما يعلم بالاضطرار أن الرسول جاء بها كما يعلم بالاضطرار أنه جاء بالتوحيد وفرائض الإسلام وأركانها ، وجاء بإثبات الصفات للرب تبارك وتعالى ، فإنه ما من باب من هذه الأبواب إلا وقد تواتر فيه المعنى المقصود عن النبي صلى الله عليه وسلم تواتراً معنوياً لنقل ذلك عنه بعبارات متنوعة من وجوه متعددة يمتنع في مثلها في العادة التواطؤ على الكذب عمداً أو سهواً ، وإذا كانت العادة العامة والخاصة المعهودة من حال سلف الأمة وخلفها تمنع التواطؤ على الإتيان على الكذب في هذه الأخبار ؛ ويمتنع في العادة وقوع الغلط فيها ، أفادت العلم اليقيني ثم للناس في حصول العلم بها طريقان (أحدهما) أنه ضروري (والثاني) أنه نظري . فأصحاب الضرورة يستدلون بحصول العلم لهم ضرورة على حصول التواتر الموجب له . وأصحاب النظر يعكسون الأمر ويقولون نحن نستدل بتواتر الخبرين على إفادة العلم .

والطريق الأول أعلى التقديرين ، فكل عالم بهذه الأحاديث وطرقها ونقلها وتعددتها يعلم علماً يقيناً لا شك فيه ، بل يجد نفسه مضطراً إلى ثبوتها أولاً وثبوت خبرها ثانياً ، ولا يمكنه دفع هذين العلمين عن نفسه (العلم الأول) ينشأ من جهة معرفته بطريق الأحاديث وتعددتها وتباين طرقها واختلاف مخارجها ؛ وامتناع التواطؤ زماناً ومكاناً على وضعها (والعلم الثاني) ينشأ من جهة إيمانه بالرسالة ؛

وان الرسول صادق فيما يخبر به .

وهذا عند أهل الحديث أعظم من علم الاطباء بوجود بقراط وجالينوس ،
فإنهما من أفاضل الاطباء ، وأعظم من علم النحاة بوجود سيبويه والتحليل والقراء
وعلمهم بالعربية ؛ ولكن أهل الكلام وأتباعهم في غاية قلة المعرفة بالحديث وعدم
الاعتناء به ، وكثير منهم بل أفضلهم عند أصحابه لا يعتقد أنه روى في الباب الذي
يتكلم فيه عن النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً أو يظن أن المروى فيه حديث أو
حديثان كما يجده لأكثر شيوخ المعتزلة كأبي الحسين البصرى يعتقد أنه ليس في
الرؤية إلا حديث واحد وهو حديث جرير ؛ ولم يعلم أنه فيها ما يقارب ثلاثين
حديثاً ؛ وقد ذكرناها في كتاب صفة الجنة وحادى الأرواح ،

فانكار هؤلاء لما علمه أهل الوراثة النبوية من كلام نبيهم أقبح من إنكار ما هو
مشهور من مذاهب الأئمة عند أتباعهم وما يعلم أن كثير من الناس قد تطرق
سمعه هذه الاحاديث ولا تفيد علماء ، لانهلم تجتمع طرقها وتعددتها واختلاف
مخارجها من قبله ؛ فإذا اتفق له إعراض عنها أو نفرة عن روايتها ؛ وإحسان ظن
بمن قال بخلافها أو تعارض خيال شيطاني يقوم بقلبه ؛ فهناك يكون الامر كما قال
تعالى (قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر ؛ وهو
عليهم عسى ، أولئك يتنادون من مكان بعيد)

فلو كانت أضعاف ذلك لم تحصل لهم إيماناً ولا علماً وحصول العلم في القلب بموجب
التواتر مثل الشيع والرى ونحوهما ؛ وكل واحد من الاخبار يفيد قدراً من العلم ؛
فإذا تعددت الاخبار وقويت أفادت العلم ، إما للكثرة وإما للقوة وإما لمجموعهما
كما يحصل الشيع إما بكثرة أو بقوة المأ كول وإما لمجموعهما

والعلم بمخبر الخبر لا يكون بمجرد سماع حروفه بل بفهم معناه مع سماع لفظه ؛
فاذا اجتمع في قلب المستمع لهذه الاخبار : العلم بطريقها ومعرفة حال روايتها وفهم
معناه ، حصل له العلم الضروري الذي لا يمكنه رفعه ، ولهذا كان جميع أئمة الحديث
الذين لهم لسان صدق في الامة قاطعين بمضمون هذه الاحاديث ، شاهدين بها على
رسول الله صلى الله عليه وسلم جازمين بأن من كذب بها أو أنكر مضمونها فهو
كافر ؛ مع علم من له إطلاع على سيرتهم وأحوالهم بأنهم من أعظم الناس صدقا

وأمانة وديانة وأرفهم عقولا وأشدهم تحفظاً وتحريماً للصدق ومجانبة للكذب، وأن أحداً منهم لا يجازي في ذلك أباه ولا ابنه، ولا شيخه ولا صديقه، وأهم حرروا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تحريراً لم يبلغه أحد سوام؛ لا من الناقلين عن الأنبياء ولا من غير الأنبياء؛ وهم شاهدوا شيوخهم على هذه الحال وأعظم، وأوائك شاهدوا من فوقهم كذلك وأبلغ، حتى انتهى الأمر إلى من أثنى الله عليهم أحسن الثناء، وأخبر برضاه عنهم واختياره لهم واتخاذهم إياهم شهداء على الأمم يوم القيامة.

ومن تأمل ذلك أفاده علماً ضرورياً بما ينقلونه عن نبيهم أعظم من كل علم ينقله كل طائفة عن صاحبه، وهذا أمر وجداني عندهم لا يمكنكم جرده، بل هو بمنزلة ما تحسونه من الألم واللذة والحب والبغض؛ حتى أنهم يشهدون بذلك ويحفظون عليه ويباهلون من خالفهم عليه.

وقول هؤلاء القادحين في أخباره وسفته يجوز أن يكون رواية هذه الأخبار كاذبين أو غاطلين، بمنزلة قول أعدائه يجوز أن يكون الذي جاءه به شيطان كاذب . وكل أحد يعلم أن أهل الحديث أصدق الطوائف كما قال عبد الله بن المبارك : وجدت الدين لأهل الحديث؛ والكلام للمعتزلة، والكذب للرافضة، والحيل لأهل الرأي، وسوء الرأي للتدبير لآل أبي فلان .

وإذا كان أهل الحديث عالمين بأن رسول الله (ص) قال هذه الأخبار وحدث بها في الأماكن والأوقات المتعددة، وعلمهم بذلك ضروري، لم يكن قول من لا عناية له بالسنة والحديث، وأن هذه أخبار آحاد لا نفيدهم العلم - مقبولا عليهم، فإنهم يدعون العلم الضروري، وخصومهم إما أن ينكروا حصوله لأنفسهم أو لأهل الحديث، فإن أنكروا حصوله لأنفسهم لم يقدح ذلك في حصوله لغيرهم، وإن أنكروا حصوله لأهل الحديث كانوا مكابرين لهم على ما يعلمونه من نفوسهم بمنزلة من يكابر غيره على ما يجده في نفسه من فرحه وألمه؛ وخوفه ورجبه، والمناظرة إذا انتهت إلى هذا الحد لم يبق فيها فائدة، ويفضي العدول إلى ما أمر الله به رسوله من المبالغة، قال تعالى (فن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين)

فصل

خبر الواحد بحسب الدليل الدال عليه ؛ فتارة يحزم بكذبه لقيام دليل كذبه ؛ وتارة يظن كذبه إذا كان دليل كذبه ظنيا ، وتارة يتوقف فيه فلا يرجح صدقه ولا كذبه إذا لم يبق دليل أحدهما ، وتارة يترجح صدقه ولا يحزم به ، وتارة يحزم بصدقه جزماً لا يبقى معه شك ، فليس خبر كل واحد يفيد العلم ولا الظن ، ولا يجوز أن ينفي عن خبر الواحد مطلقاً أنه يحصل العلم ، فلا وجه لإقامة الدليل على أن خبر الواحد لا يفيد العلم وإلا اجتمع التقيضان ؛ بل نقول خبر الواحد يفيد العلم في مواضع :

(أحدها) خبر من قام الدليل القطعي على صدقه ، وهو خبر الواحد القهار جل وعلا وخبر رسوله في كل ما يخبر به .

(الثاني) خبر الواحد بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يصدقه كخبر الخبر الذي أخبر بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إن الله يضع السموات على أصابع والأرضين على أصبع والشجر على أصبع ، فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم تعجباً وتصديقاً له ، وخبر من أخبره أنه رأى السد مثل البرد الحبر فقال : قد رأيت ، ومن هذا ترتيبه صلى الله عليه وسلم على خبر الخبر له مقتضاه كخبر من أخبره بنقض قوم العهد ، وخبر من أخبره عن رجل أنه شتمه ونال من عرضه فأمر بقتله .

فهذا تصديق للخبر بالفعل ، وقد كان صلى الله عليه وسلم يقطع بصدق أصحابه كما قطع بصدق تميم الدارى لما أخبره بقصة الدجال . وروى ذلك عنه على المنبر ، ولم يقل أخبرني جبريل عن الله ؛ بل قال حدثني تميم الدارى ، ومن له أدنى معرفة بالسنة يرى هذا كثيراً فيما يحزم بصدق أصحابه ؛ ويرتب على أخبارهم مقتضاها من المحاربة والمسائلة والقتل والقتال .

ونحن نشهد بالله والله شهادة على البس والقطع ، لا نتمرى فيها ولا نشك على صدقهم ونحزم به جزماً ضرورياً لا يمكننا دفعه عن نفوسنا ، ومن هذا أنه كان يحزم بصدقهم فيما يخبرونه به من رؤيا المنام ؛ ويحزم لهم بتأويلها ويقول لأنها رؤيا حق ، وأنى الله تعالى عليه بذلك في قوله (ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين) وأنى عليه ومدحه بتصديقه لمن أخبره من المؤمنين .

ومن هذا لإخبار الصحابة بعضهم بعضاً فإنهم كانوا يحزمون بما يحدث به أحدهم عن رسول الله ﷺ ولم يقل أحد منهم لمن حدثه عن رسول الله ﷺ خبرك خبر واحد

لا يفيد العلم حتى يثبوت ، وثوقف من ثوقف منهم حتى عضده آخر منهم لا يدل على رد خبر الواحد عن كونه خبر واحد ، وإنما كان يستثبت أحياناً نادرة جداً إذا استخبر .

ولم يكن أحد من الصحابة ولا أهل الإسلام بدمهم يشكون فيما يخبر به أبو بكر الصديق عن رسول الله ﷺ ولا عمر ولا عثمان ولا علي ولا عبد الله بن مسعود وأبي ابن كعب وأبو ذر ومعاذ بن جبل وعبادة بن الصامت وعبد الله بن عمر وأمثالهم من الصحابة ، بل كانوا لا يشكون في خبر أبي هريرة مع تفرد به بكثير من الحديث ، ولم يقل له أحد منهم يوماً واحداً من الدهر : خبرك خبر واحد لا يفيد العلم ، وكان حديث رسول الله (ص) أجل في صدورهم من أن يقابل بذلك ، وكان المخبر لهم أجل في أعينهم وأصدق عندهم من أن يقولوا له مثل ذلك .

وكان أحدهم إذا روى لغيره حديثاً عن رسول الله (ص) في الصفات تلقاه بالقبول واعتقد تلك الصفة به على القطع واليقين كما اعتقد رؤية الرب وتكليمه ونداه يوم القيامة لعباده بالصوت الذي يسمعه البعيد كما يسمعه القريب ، ونزوله إلى سماء الدنيا كل ليلة ، وضحكه وفرحه وإمساك سمواته على إصبع من أصابع يده ، وإثبات القدم له .

من سمع هذه الأحاديث ممن حدث بها عن رسول الله (ص) أو عن صاحب اعتقد ثبوت مقتضاها بمجرد سماعها من العدل الصادق ، ولم يرتب فيها حتى لانهم ربما ثبتوا في بعض أحاديث الأحكام حتى يستظروا بآخر كما استظروا عمر رضي الله عنه برواية أبي سعيد الخدري على خبر أبي موسى ، وكما استظروا أبو بكر رضي الله عنه برواية محمد بن مسلمة على رواية المغيرة بن شعبة في توريت الجدة ، ولم يطلب أحد منهم الاستظهار في رواية أحاديث الصفات البتة ، بل كانوا أعظم مبادرة إلى قبولها وتصديقها والجزم بمقتضاها ، وإثبات الصفات بها من المخبر لهم بها عن رسول الله (ص) ، ومن له أدنى لمسام بالصفة والتفات إليها يعلم ذلك ، ولولا وضوح الأمر في ذلك لذكرنا أكثر من مائة موضع . فهذا الذي اعتمده نفاة العلم عن أخبار رسول الله (ص) خرقوا به لإجماع الصحابة المعروف بالضرورة وإجماع التابعين وإجماع أئمة الإسلام ، ووافقوا به المعتزلة والجمعية والزائفة والخوارج الذين انتهكوا هذه الحرمة ، وتبعهم بعض الأصوليين والفقهاء ، وإلا فلا يعرف لهم سلف من الأئمة بذلك بل صرح الأئمة بخلاف قولهم .

فمن نص على أن خبر الواحد يفيد العلم مالك والشافعي وأصحاب أبي حنيفة وداود ابن علي وأصحابه كآبي محمد بن حزم ونص عليه الحسين بن علي السكرايبي والحارث ابن أسد المحاسبي .

قال ابن خوارز مندأد في كتاب أصول الفقه - وقد ذكر خبر الواحد الذي لم يروه إلا الواحد والإثنان ، ويقع بهذا الضرب أيضاً العلم الضروري ، نص على ذلك مالك . وقال أحمد في حديث الرؤية : نعلم إنها حق ؛ ونقطع على العلم بها ، وكذلك روى المروزي قال : قلت لأبي عبد الله : ههنا اثنان يقولان إن الخبر يوجب عملاً ولا يوجب علماً فعابه ؛ وقال لا أدري ما هذا . وقال القاضي : وظاهر هذا إنه يسوى بين العلم والعمل . وقال القاضي في أول الخبر : خبر الواحد يوجب العلم إذا صح سنده ولم تختلف الرواية فيه ، وتلقته الأمة بالقبول ، وأصحابنا يطلقون القول فيه وأنه يوجب العلم وإن لم تتلقه بالقبول ، قال : والمذهب على ما حكيت لا غير .

فقد صرح بأن هذا هو المذهب ؛ ونص في رواية أحمد بن الحسين الترمذي أنه يحتم على الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعنه رواية أخرى تدل على أن خبر الواحد لا يفيد العلم ؛ فإنه قال في رواية المروزي : إذا جاء الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بإسناد صحيح فيه حكم أو فرض عملات به وودت الله به ، ولا أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذلك : وسيأتي الكلام على معنى هذه الرواية إن شاء الله تعالى . وقال ابن أبي يونس في أول الإرشاد : وخبر الواحد يوجب العلم والعمل جميعاً ؛ ونص القاضي أبو يعلى على هذا القول في الكفاية .

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في كتبه الأصول كالتبصرة وشرح اللمع وغيرهما وهذا لفظه في الشرح : وخبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول يوجب العلم والعمل سواء عمل به الكل أو البعض ، ولم يحك فيه نزاعاً بين أصحاب الشافعي ، وحكى هذا القول القاضي عبد الوهاب من المالكية عن جماعة من الفقهاء ، وصرحت الحنفية في كتبهم بأن الخبر المستفيض يوجب العلم ، ومثله بقول النبي صلى الله عليه وسلم : لا وصية لوارث ، قالوا مع أنه إنما روى من طريق الأحاد (قالوا) ونحوه حديث ابن مسعود في المتبايعين إذا اختلفا إن القول قول البائع أو يترادان (قالوا) ونحوه حديث عبد الرحمن بن عوف في أخذ الجزية من الجوس (قالوا) وكذلك حديث المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة في إعطاء الجدة السدس : قد اتفق السلف والخلف على استعمال حكم هذه الأخبار حين سموا ؛ فدل ذلك من أمرها على صحة مخرجها وسلامتها ، وإن كان قد خالف فيها قوم فإنها عندنا شذوذ ولا يمتد بهم في الإجماع .

(قال) وإنما قلنا ما كان هذا سبيله من الأخبار فإنه يوجب العلم بصحة خبره من قبل لنا إذا وجدنا السلف قد اتفقوا على قبول خبر هذا وصفه من غير تثبت فيه ولا

معارضة بالاصول أو بخبر مثله مع علمنا بمذاهبهم في قبول الاخبار والنظر فيها وعرضها على الاصول؛ دلنا ذلك من أمورهم على أنهم لم يصيروا إلى حكمه إلا من حيث ثبت عندهم صحته واستقامته، فأرجب لنا العلم بصحته، هذا لفظ أبي بكر الرازي في كتابه اصول الفقه.

ومن المعلوم لكل ذي حس سليم وعقل مستقيم استفادة أحاديث الرواية والنسب والنزول والتكليم وغيرها من الصفات، وتلقى الأمة لها بالقبول أعظم بكثير من استفادة حديث اختلاف المتبايعين؛ وحديث لا وصية لوارث، وحديث فرض الجدة، بل لا نسبة بين استفادة أحاديث الصفات واستفادة هذه الأحاديث فهل يصوغ لما قل أن يقول إن هذه توجب العلم وتلك لا توجبه، إلا أن يكون مباحثاً. وقد صرح الشافعي في كتبه بأن خبر الواحد يفيد العلم، نص على ذلك صريحاً في كتاب اختلاف مالك، ونصره في الرسالة المصرية على أنه لا يوجب العلم الذي يوجبه نص الكتاب والخبر المتواتر، ونحن نذكر لفظه في الكتابين.

قال في الرسالة: فأما ما كان من سنة من خبر الخاصة الذي قد يختلف الخبر فيه فيكون الخبر محتملاً للتأويل، وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد، فالحجة فيه عندي أن يلزم العالمين حتى لا يكون لهم رد ما كان منصوصاً منه كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول لأن ذلك إحاطة كما يكون نص الكتاب وخبر العامة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو شك في هذا شك لم نقل له تب، وقلنا ليس لك إن كنت عالماً أن تشك كما ليس لك إلا أن تقضى بشهادة العدول وإن أمكن فيهم الغلط، ولكن تقضى بذلك على الظاهر من صدقهم، والله ولي ما غاب عنك من ذلك. اهـ

فهذا نصه في خبر يحتمل التأويل ليس معه غير كونه خبر واحد، وهذا لا تنازع فيه فإنه يحتمل سنداً ومتناً؛ وكلامنا في أخبار تلقيت بالقبول واشتهرت في الأمة وصرح بها الواحد بحضرة الجمع، ولم ينكره منهم منكر، بل قبله السامع وأثبت به صفة الرب تعالى؛ وأنكر على من نفاها، كما أنكر جميع أئمة الإسلام على من نفى صفات الرب الخيرية ونسبوه إلى البدعة.

وأما ما ذكره في كتابه الأخير فقال: فقلت له - يعني من يناظره - رأيت إن قال لك قائل: أنهم جميع ما رويت عن رويته منه، فإنني أخاف غلط كل محدث عنهم عن حدث عنه إذا روى عن النبي ﷺ خلافه، فلا يجوز أن يتم حديث أهل الثقة، قلت فهل رواه أحد منهم إلا واحد عن واحد؟ قال لا؛ قلت وما رواه عن النبي ﷺ

واحد عن واحد ، قال نعم ؛ قلت : فإنما علمنا أن النبي (ص) قاله بصدق المحدث عندنا
وعلمنا أن من سمينا قوله بحديث الواحد عن الواحد ، قال نعم ، قلت وعلمنا بأن النبي
ﷺ قاله علمنا بأن من سمينا به قاله ، قال نعم ؛ قلت فإذا استوى العلمان من خبر
الصادق فأولى بنا أن نصير إليه الخبر عن رسول الله (ص) أن نأخذ به أو الخبر عن
دونه ؛ قال بل الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إن ثبت ، قلت ثبوتها واحد ؛
قال فالخبر عن رسول الله (ص) أولى بنا أن نصير إليه ، وإن أدخلتم على
الخبرين عنه أنه يمكن فيهم الغلط دخل عليكم في كل حديث روى مخالف الحديث الذي
جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن قلت نثبت بخبر الصادقين فما ثبت عن النبي
صلى الله عليه وسلم أولى عندنا أن يؤخذ به .

فقد نص كما ترى بأنه إذا رواه واحد عن واحد عن النبي (ص) يعلم أن النبي (ص)
قاله يصدق الراوى عندنا ولا يناقض ، هذا نصه في الرسالة ، فإنه إنما نقي هناك أن يكون
العلم المستفاد منه مساوياً للعلم المستفاد من نص الكتاب وخبر التواتر ، وهذا حق فإن
العلم يتفاوت في القوة والضعف ، وقد قال القاضي في رواية حنبل عن أحمد في أحاديث
الرؤية : تؤمن بها وتعلم أنها حق ؛ قال فقطع على العلم بها ، وذهب إلى ظاهر هذا
الكلام جماعة من أصحابنا ، وقالوا خبر الواحد إن كان شرعياً أوجب العلم ، قال وهذا
محمول عندى على وجه صحيح من كلام أحمد ، وأنه يوجب العلم من طريق الاستدلال
لا من جهة الضرورة .

والاستدلال يوجب العلم من أربعة أوجه :

(أحدهما) أن تلقاه الأمة بالقبول ، فيدل ذلك على أنه حق ، لأن الأمة لا تجتمع
على خطأ ، وإن قبول الأمة يدل على أن الحججة قد قامت عندهم بصحته ؛ لأن العادة
أن خبر الواحد الذي لم تقم به الحججة لا تجتمع الأمة على قبوله ، وإنما يقبله قوم ويرده
قوم (والثاني) خبر النبي صلى الله عليه وسلم وهو واحد فيقطع بصدقه ، لأن الدليل
قد دل على عظمته (الثالث) أن يخبر الواحد ويدعى أنه سمعه من رسول الله (ص)
فلا ننكره ، ويدل على أنه حق أن النبي (ص) لا يقر على الكذب (الرابع) أن يخبر
الواحد ويدعى على عدد كثير أنهم سمعوه منه ، فلا ينكره منهم أحد ، فيدل على أنه
صدق ؛ لأنه لو كان كذباً لم تنفق دواعيهم على السكوت عن تكذيبه ، والعلم الواقع عن
ذلك كله مكنتسب ؛ لأنه واقع عن نظر واستدلال .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية : قلت حصره لأخبار الآحاد الموجبة للعلم ليس بجامع

لأن مما يوجب العلم ما تلقاه الرسول أيضاً بالقبول ، كإخباره عن تميم الدارى وبما أخبر به مصداقاً له فيه (ومنها) إخبار شخصين عن قصة يعلم أنهما لم يتواطأ عليهما ويبعد في المادة الاتفاق على الكذب فيها والخطأ وغير ذلك .

قلت : أخبار الآحاد الموجبة للعلم لا تنحصر ، بل يجد المخبر علماً لا يشك فيه بكنهه منها ، كما إذا أخبره من لم يجرب عليه كذباً قط أنه شاهده ، فإنه يجزم به جزماً ضرورياً أو يقارب الضرورة ، وكما إذا أخبر بخبر عليه في الإخبار به ضرر ، فأخبر به تديناً وخشية لله تعالى ، كما إذا أتى بنفسه اختياراً وأخبر عن نفسه بجد ارتكبه يطلب تطهيره منه بالحد ، أو أقر على نفسه بحق ادعى به عليه حيث لا بينة ولا يمين بطلب منه ، ولا مخافة تلحقه في الإنكار ، أو أخبر المقتى بأمر فعله ليحصل له المخرج منه ، أو أخبر الطبيب بألم يجده يطلب زواله ؛ إلى أضعاف أضفاف ذلك من الإخبار التي يقطع السامع بصدق الخبر بها ؛ فكيف ينشرح صدره وينطلق لساناً بأن خبر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهم إذا قالوا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا وكذا أنها لا تفيد علماً البتة . سبحانه هذا بهتان عظيم .

ونحن نشهد بالله أن هؤلاء كانوا إذا أخبروا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بخبر جزم بصدقهم ، ونشهد بالله أنهم كانوا إذا أخبروا سواهم من الصحابة والتابعين جزم بصدقهم ، بل نشهد بالله أن سالمًا ونافعًا وسعيد بن المسيب وأمثالهم بهذه المنزلة ، بل مالك والأوزاعي والليث ونحوهم كذلك . فلا يقع عندنا ولا عند من عرف القوم الاحتمال فيما يقول فيه مالك سمعت نافعاً يقول سمعت ابن عمر يقول : سمعت النبي (ص) يقول : ونحن قاطعون بخطأ منازعتنا في ذلك .

وقد ذهب جماعة من أهل الأصول على أن الإجماع إذا انعقد على العمل بخبر الواحد صار كالمتواتر؛ حكى ذلك ابن برهان واختار أنه لا يصير كالمتواتر ، وذهب جماعة أيضاً إلى أن الواحد إذا ادعى على جماعة بحضرتهم صدقه فسكتوا صار خبره كالمتواتر ، وقد ذهب جماعة من أصحاب أحمد وغيرهم إلى تكفير من يجحد ما ثبت بخبر الواحد العدل ، والتكفير مذهب اسحق بن راهويه ، وإنما أتى منكر إقامة خبر الواحد للعلم من جهة القياس الفاسد ، فإنه قاس الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرح عام للامة أو بصفة من صفات الرب تعالى على خبر الشاهد على قضية معينة ، وما بعد ما بينهما فإن الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قدر أنه كذب عمداً أو خطأ ولم يظهر

ما يدل على كذبه لزم من ذلك إضلال الخاق ، إذ الكلام في الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول وعلمت بموجبه وأثبتت به صفات الرب وأفعاله ، فإن ما يجب قبوله شرعاً من الاخبار لا يكون باطلاً في نفس الأمر ، لا سيما إذا قبلته الأمة كلهم ، وهكذا يجب أن يقال في كل دليل يجب اتباعه شرعاً لا يكون إلا حقاً ، فيكون مدلوله ثابتاً في نفس الأمر .

هذا فيما يخبر به عن شرع الرب تعالى وأسمائه وصفاته بخلاف الشهادة المعينة على مشهود عليه معين ، فذه قد لا يكون مقتضاهما ثابتاً في نفس الأمر .

وحرف المسئلة انه لا يجوز أن يكون الخبر الذي تعبد الله به الأمة وتعرف به إليهم على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم في إثبات أسمائه وصفاته كذباً وباطلاً في نفس الأمر ، فإنه من حجج الله على عباده ، وحجج الله لا تكون كذباً وباطلاً ، بل لا تكون إلا حقاً في نفس الأمر ، ولا يجوز أن تتكافأ أدلة الحق والباطل ، ولا يجوز أن يكون الكذب على الله وشرعه ودينه مشتبهاً بالوحي الذي أنزله على رسوله وتعبد به خلقه ، بحيث لا يتميز هذا من هذا ، فإن الفرق بين الحق والباطل ، والصدق والكذب ووحى الشيطان ووحى الملك عن الله أظهر من أن يشبه أحدهما بالآخر ، ألا وقد جعل الله على الحق نوراً كنور الشمس يظهر للبصائر المستنيرة ، وألبس الباطل ظلمة كظلمة الليل ، وليس بمستنكر أن يشبه الليل بالنهار على أعمى البصر ، كما يشبه الحق والباطل على أعمى البصيرة .

قال معاذ بن جبل في قضيته : تلق الحق من قاله ، فإن على الحق نوراً ، ولكن لما اظلمت القلوب وعميت البصائر بالإعراض عما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وازدادت الظلمة باكتفائها بأراء الرجال ، التبس عليهما الحق بالباطل ، فجوزت على أحاديثه الصحيحة التي رواها أعدل الأمة وأصدقها أن تكون كذباً ، وجوزت على الأحاديث الباطلة المكذوبة المختلفة التي توافق أهواهما أن تكون صدقاً فاحتجت بها .

وسر المسئلة أن خبر المدول الثقات الذي أوجب الله تعالى على المسلمين العمل به هل يجوز أن يكون في نفس الأمر كذباً وخطأً ولا ينصب الله دليلاً على ذلك ، فمن قال إنه يوجب العلم يقول لا يجوز ذلك ، بل متى وجدت الشروط الموجبة للعمل به وجب ثبوت خبره في نفس الأمر ، وعلى هذا تنازعا في كفر تاركة لكونه من الحجج العلمية كما تكلموا في كفر جاحد الإجماع أن من رد الخبر الصحيح اعتقاداً بغلط الناقل

أو كذبه أو لاعتقاد الراد أن المعصوم لا يقول هذا أو لاعتقاد نسخه ونحوه ، فردّه
اجتهاداً وحرصاً على نصر الحق ، فإنه لا يكفر بذلك ولا يفسق فقد رد غير واحد من
الصحابه بعض أخبار الأحاد الصحيحة ، كما رد عمر حديث فاطمة بنت قيس في إسقاط
نفقة المطلقة ثلاثاً ، وكما ردت عائشة رضی الله عنها حديث ابن عمر في تعذيب الميت
ببكاء أهله عليه وغير ذلك .

فصل

وأما رواية الأثرم عن أحمد أنه لا يشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخبر
ويعمل به ، فهذه رواية انفرد بها الأثرم ؛ وليست في مسائله ، ولا في كتاب السنة ؛ وإنما
حكاه القاضي أنه وجدها في كتاب معاني الحديث ؛ والأثرم لم يذكر أنه سمع ذلك منه
بل لعله بلغه عنه من واهم وهم عليه في لفظه ، فلم يرو عنه أحد من أصحابه ذلك ؛ بل
المروى الصحيح عنه أنه جزم على الشهادة للعشرة بالجنة ، والخبر في ذلك خبر واحد ،
ولعل توقفه عن الشهادة على سبيل الورع ، فكان يجزم بتحريم أشياء ، ويتوقف عن
إطلاق لفظ التحريم عليها ، ويجزم بوجوب أشياء ويتوقف عن إطلاق لفظ الوجوب
عليها تورعاً ؛ بل يقول : أكره كذا وأستحب كذا ؛ وهذا كثير في أجوبته .

وقد قال في موضع : ولا نشهد على أحد من أهل القبلة انه في النار لذنوب عمله ولا
لكبيرة أتاها إلا أن يكون ذلك في حديث فنصدقه ونعلم أنه كما جاء ولا ننص الشهادة
ولا نشهد على أحد أنه في الجنة لصالح عمله ولخير أتاها ، إلا أن يكون في ذلك حديث
فنتقبله كما جاء على ما روى ولا ننص . قال القاضي : ولا ننص الشهادة ، معناه
عندي ولا نقطع على ذلك .

قال شيخ الإسلام : لفظ ننص هو المشهور عليه معناه لا نشهد على المعين ، وإلا
فقد قال نعم انه كما جاء ؛ وهذا يقتضى أنه يفيد العلم .

وأيضاً فإن من أصله أنه يشهد للعشرة بالجنة للخبر الوارد ، وهو خبر واحد ؛
وقال أشهد وأعلم واحد ، وهذا دليل على أنه يشهد بموجب خبر الواحد ، وقد خالفه
ابن المدين وغيره .

قال الذين يقولون : أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم تفيد العلم ، قال الله تعالى
(وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى)

وقال تعالى آمراً لنبيه صلى الله عليه وسلم ان يقول (إن أتبع إلا ما يوحى
إلى) وقال تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) وقال تعالى (وأنزلنا
إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) قالوا فعلم ان كلام رسول الله صلى الله
عليه وسلم في الدين كله وحى من عند الله ، وكل وحى من عند الله فهو ذكر أنزله
الله ، وقد قال تعالى (وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة) فالكتاب القرآن ،
والحكمة السنة ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم « إني أوتيت الكتاب ومثله
معه » فأخبر انه أوتي السنة كما أوتي الكتاب ، والله تعالى قد ضمن حفظ ما أوحاه
إليه وأنزل عليه ليقم به حجة على العباد إلى آخر الدهر ، وقالوا فلو جاز على هذه
الأخبار ان تكون كذباً لم تكن من عند الله ولا كانت مما أنزله الله على رسوله
وآتاه إياه تفسيراً لكتابه وتبييناً له ، وكيف تقوم حجته على خلقه بما يجوز أن
يكون كذباً في نفس الأمر ، فإن السنة تجرى مجرى تفسير الكتاب وبيان المراد ،
فهى التى تعرفنا مراد الله من كتابه ، فلو جاز أن تكون كذباً وغلطاً لبطلت حجة
الله على العباد ، ولقال كل من احتج عليه بسنة تبين القرآن وتفسره : هذا فى خبر
واحد لا يفيد العلم فلا تقوم على حجة بما لا يفيد العلم ، وهذا طرده هذا المذهب
الفاسد . وأطرد الناس له ابعدهم عن العلم والإيمان .

والذى يقضى منه العجب إنهم لا يرجعون إلى أخبار رسول الله صلى الله
عليه وسلم إنها لا تفيد العلم ، ويرجعون إلى الخيالات الذهنية والشبهات الباطلة
التي تلقوها عن أهل الفلسفة والتجهم والاعتزال ، ويزعمون أنها براهين عقلية
قال شيخ الإسلام ابن تيمية - وقد قسم الاخبار إلى تواتر وأحاد فقال بعد
ذكر التواتر : -

وأما القسم الثانى من الاخبار فهو ما لا يرويه إلا الواحد العدل ونحوه ، ولم
يتواتر لفظه ولا معناه ، ولكن تلقته الامة بالقبول عملاً به أو تصديقاً له كخبر
عمر بن الخطاب « إنما الأعمال بالنيات » وخبر ابن عمر نهى عن بيع الولاء وهبته
وخبر أنس دخل مكة وعلى رأسه المغفر وكخبر أبى هريرة لا تنسح المرأة على
عمتها ولا على خالتها ، وكقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ، وقوله « إذا
جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل » ، وقوله فى المطلقة ثلاثاً

« حتى تذوق عسيلته ويذوق عسيلتك ، وقوله « لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ » وقوله « إنما الولاء لمن أعتق » وقوله يعني ابن عمر « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر في رمضان على الصغير والكبير والذكر والأنثى ، وأمثال ذلك . فهذا يفيد العلم اليقيني عند جماهير أمة محمد صلى الله عليه وسلم من الأولين والآخرين .

أما السلف فلم يكن بينهم في ذلك نزاع ، وأما الخلف فهذا مذهب الفقهاء الكبار من أصحاب الأئمة الأربعة ، والمسئلة منقولة في كتب الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية مثل السرخسي وأبي بكر الرازي من الحنفية ، والشيخ أبي حامد وأبي الطيب والشيخ أبي اسحاق من الشافعية ، وابن خوارزمنداد وغيره من المالكية ، ومثل القاضي أبي يعلى وابن أبي موسى وأبي الخطاب وغيرهم من الحنبلية ، ومثل أبي اسحاق الاسفرائيني وابن فورك وأبي اسحاق النظام من المتكلمين .

ولأنما نازع في ذلك طائفة كابن الباقلاني ومن تبعه مثل أبي المعالي والغزالي وابن عقيل ، وقد ذكر أبو عمرو بن الصلاح القول الأول وصححه واختاره ، ولكنه لم يعلم كثرة القائلين به ليتقوى بهم ، وإنما قاله بموجب الحججة الصحيحة ، وظن من اعترض عليه من المشائخ الذين لهم علم ودين وليس لهم بهذا الباب خبرة تامة ان هذا الذي قاله الشيخ أبو عمرو انفرده به عن الجمهور ، وعذرهم أنهم يرجعون في هذه المسائل إلى ما يجدونه من كلام ابن الحاجب ، وإن ارتفعوا درجة صعدوا إلى السيف الأمدي وإلى ابن الخطيب ، فإن علا سندهم صعدوا إلى الغزالي والجويني والباقلاني .

قال : وجميع أهل الحديث على ما ذكره الشيخ أبو عمرو ، والحجة على قول الجمهور ، أن تلقى الأمة للخبر تصديقاً وعملاً اجماع منهم ، والأمة لا تجتمع على ضلالة كما لو اجتمعت على موجب عموم أو مطلق أو اسم حقيقة أو على موجب قياس فإنها لا تجتمع على خطأ ؛ وإن كان الواحد منهم لو جرد النظر إليه لم يؤمن عليه الخطأ فإن العصمة تثبت بالنسبة الإجماعية ، كما أن خبر التواتر يجوز الخطأ والكذب على واحد واحد من المخبرين بمفرده ، ولا يجوز على المجموع ؛ والأمة معصومة من الخطأ في روايتها ورأيها ورواها كما قال النبي صلى الله عليه وسلم

و أرى رؤياكم قد تواطأت على أنها في العشر الأواخر ، فمن كان متحرها فليتحرها
 في السبع الأواخر ، فجعل تواطؤ الرؤيا دليلا على صحتها ، والآحاد في هذا الباب
 قد تكون ظنوناً بشروطها ، فإذا قويت صارت علوماً ، وإذا ضعفت صارت
 أوهاماً و خيالات فاسدة .

قال وأيضاً فلا يجوز أن يكون في نفس الأمر كذباً على الله ورسوله وليس في
 الأمة من ينكره إذ هو خلاف ما وصفهم الله تعالى به .

(فان قيل) أما الجزم بصدقه فلا يمكن منهم ، وأما العمل به وهو الواجب
 عليهم وإن لم يكن صحيحاً في الباطن ، وهذا سؤال ابن الباقلاني .

(قلنا) أما الجزم بصدقه فإنه قد يحتف به من القرائن ما يوجب العلم ؛
 إذ للقرائن المجردة قد تفيد العلم بمضمونها ، فكيف إذا احتفت بالخبر ، والمنازع
 بنى على هذا أصله الواهي ان العلم بمجرد الأخبار لا يحصل إلا من جهة العدد ؛
 فلزمه أن يقول ما دون العدد لا يفيد أصلاً ؛ وهذا غلط خالفه فيه حذاق أتباعه ؛
 وأما العمل به فلو جاز أن يكون في الباطن كذباً وقد وجب علينا العمل به لانهقد
 الإجماع على ما هو كذب وخطأ في نفس الامر ؛ وهذا باطل ، فإذا كان تلقى
 الأمة له بالقبول يدل على صدقه لانه إجماع منهم على أنه صدق مقبول فإجماع
 السلف والصحابة أولى أن يدل على صدقه ؛ فإنه لا يمكن أحداً أن يدعى إجماع
 الأمة إلا فيما أجمع عليه سلفها من الصحابة والتابعين ، وأما بعد ذلك فقد انتشرت
 انتشاراً لا تضبط أقوال جميعها .

قال : واعلم ان جمهور أحاديث البخارى ومسلم من هذا الباب كما ذكره الشيخ
 أبو عمرو ومن قبله من العلماء كالحافظ أبي طاهر السلفي وغيره ؛ فإن ما تلقاه أهل
 الحديث وعلماؤه بالقبول والتصديق فهو محصل للعلم مفيد لليقين ؛ ولا عبرة بمن
 عداهم من المتكلمين والاصوليين ؛ فإن الاعتبار في الإجماع على كل أمر من الامور
 الدينية بأهل العلم به دون غيرهم ؛ كما لم يعتبر في الإجماع على الاحكام الشرعية
 إلا العلماء بها دون المتكلمين والنحاة والاطباء ؛ وكذلك لا يعتبر في الإجماع على
 صدق الحديث وعدم صدقه إلا أهل العلم بالحديث وطرقه وعلله ؛ وهم علماء أهل
 الحديث العالمون بأحوال نبيهم ، الضابطون لا قواله وأفعاله المعتنون بها أشد من

عناية المقلدين بأقوال متبوعيه .

فكما أن العلم بالتواتر ينقسم إلى عام وخاص ، فيتواتر عند الخاصة ما لا يكون معلوماً لغيرهم فضلاً أن يتواتر عندهم ، فأهل الحديث لشدة عنايتهم بسنة نبيهم وضبطهم لأقواله وأفعاله وأحواله يعلمون من ذلك علماً لا يشكون فيه مما لا شعور لغيرهم به ألينة ، فغدير أبي بكر وعمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل وابن مسعود ونحوهم يفيد العلم الجازم الذي يلتحق عندهم بقسم الضروريات ، وعند الجهمية والمعتزلة وغيرهم من أهل الكلام لا يفيد علماً ، وكذلك يعلمون بالضرورة أن رسول الله ﷺ أخبر أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة ، وعند الجهمية رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقل ذلك ، ويعلمون بالضرورة أن نبيهم صلى الله عليه وسلم أخبر عن خروج قوم من النار بالشفاعة ، وعند المعتزلة والخوارج لم يقل ذلك . وبالجملة فهم جازمون بأكثر الأحاديث الصحيحة قاطعون بصحتها عنه ، وغيرهم لا علم عنده بذلك

والمقصود أن هذا القسم من الاخبار يوجب العلم عند جمهور العقلاء .
وأما خبر الواحد الذي أوجبت الشريعة تصديق مثله والعمل به بأن يكون خبر عدل معروف بالصدق والضبط والحفظ ؛ فهذا في إفادته للعلم قولان ؛ هما روايتان منصوبتان عن أحد (أحدهما) لأنه يفيد العلم أيضاً وهو أحد الروايتين عن مالك ؛ اختاره جماعة من أصحابه منهم محمد بن خواز منداد ، واختاره جماعة من أصحاب أحمد منهم ابن أبي موسى وغيره ؛ واختاره الحارث المحاسبي ؛ وهو قول جمهور أهل الظاهر وجمهور أهل الحديث ؛ وعلى هذا فيحلف على مضمونه ويشهد به (والقول الثاني) لأنه لا يوجب العلم وهو قول جمهور أهل الكلام وأكثر المتأخرين من الفقهاء وجماعة من أهل الحديث ، وعلى هذا فلا يحلف على مضمونه ولا يشهد به ؛ وقد حلف الإمام على كثير من مضمون كثير من الاخبار الإلحاد حلف على البت ؛ وأهل الحديث لا يجعلون حصول العلم بمخبر هذه الاخبار الثابتة من جهة العادة المطردة في حق سائر المخبرين ، بل يقولون ذلك لأمر يرجع إلى الخبر وأمر يرجع إلى الخبر عنه وأمر يرجع إلى الخبر به ، وأمر يرجع إلى الخبر المبلغ .

فأما ما يرجع إلى المخبر فإن الصحابة الذين بلغوا الأمة سنة نبهم كانوا أصدق الخلق لهجة ؛ وأعظمهم أمانة وأحفظهم لما يسمعون ، وخصهم الله تعالى من ذلك بما لم يخص به غيرهم ؛ فكانت طبيعتهم قبل الإسلام الصدق والأمانة ؛ ثم ازدادوا بالإسلام قوة في الصدق والأمانة ؛ وكان صدقهم عند الأمة وعدالتهم وضبطهم وحفظهم عن نبيهم أمراً معلوماً لهم بالاضطرار ، كما يعلمون إسلامهم وإيمانهم وجهادهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وكل من له أدنى علم بحال القوم يعلم أن خبر الصديق وأصحابه لا يقاس بخبر من عداهم وحصول الثقة واليقين بخبرهم فوق الثقة واليقين بخبر من سواهم من سائر الخلق بعد الأنبياء .

فقياس خبر الصديق على خبر آحاد المخبرين من أفسد قياس في العالم ؛ وكذلك الثقات العدول الذين رووا عنهم هم أصدق الناس لهجة وأشدهم تحرياً للصدق والضبط حتى لا تعرف في جميع طوائف بني آدم أصدق لهجة ولا أعظم تحرياً للصدق منهم ؛ وإنما المتكلمون أهل ظلم وجهل يقيسون خبر الصديق والفاروق وأبي بن كعب بأخبار آحاد الناس ؛ مع ظهور الفرق المبين بين المخبرين ؛ فمن أظلم ممن سوى بين خبر الواحد من الصحابة وخبر الواحد من أفراد الناس في عدم إفادة العلم ؛ وهذا بمنزلة من سوى بينهم في العلم والدين والفضل .

وأما ما يرجع إلى المخبر عنه فإن الله سبحانه تكفل لرسوله صلى الله عليه وسلم بأن يظهر دينه على الدين كله ؛ وأن يحفظه حتى يبلغه الأول لمن بعده فلا بد أن يحفظ الله سبحانه حججه وبيئاته على خلقه ؛ لئلا تبطل حججه وبيئاته ؛ ولهذا فضح الله من كذب على رسوله في حياته وبعد مماته وبين حاله للناس ؛ قال سفيان ابن عيينة ما ستر الله أحداً يكذب في الحديث . قال عبد الله بن المبارك لو هم رجل أن يكذب في الحديث لأصبح والناس يقولون فلان كذاب .

وقد عاقب الله الكاذبين عليه في حياته بما جعلهم به نكالا وعبرة حفظاً لوحيه ودينه ؛ وقد روى أبو القاسم البغوي حدثنا يحيى بن عبد الحميد الحماني حدثنا علي ابن مسهر عن صالح بن حيان عن بريدة عن أبيه قال جاء رجل في جانب المدينة فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرني أن أحكم فيكم برأيي في أموالكم وفي كذا وكذا ؛ وكان خطب امرأة منهم في الجاهلية فأبوا أن يزوجه ؛ ثم ذهب

حتى نزل على المرأة فبعث القوم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كذب عدو الله ؛ ثم أرسل رجلاً فقال ان وجدته حياً فاقتله فان انت وجدته ميتاً فخرقه بالنار ؛ فانطلق فوجده قد لدغ فمات فخرقه بالنار ؛ فعند ذلك قال النبي (ص) « من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » .

وروى أبو بكر بن مردويه من حديث الوازعي عن أبي سلمة عن أسامة عن رسول الله (ص) « من تقول علي ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار » ، وذلك لأنه بعث رجلاً فكذب عليه فوجد ميتاً قد انشق بطنه ولم تقبله الارض .
فأله سبحانه لم يقر من كذب عليه في حياته وفضحه ؛ وكشف ستره للناس بعد مماته .

وأما ما يرجع إلى المخبر به فإنه الحق المحض وهو كلام رسول الله (ص) الذي كلامه وحى فهو أصدق الصدق ؛ وأحق الحق بعد كلام الله ؛ فلا يشتبه بالكذب والباطل على ذي عقل صحيح ؛ بل عليه من النور والجلالة والبرهان ما يشهد بصدقه ؛ والحق عليه نور ساطع يبصره ذو البصيرة السليمة ؛ فبين الخبر الصادق عن رسول الله (ص) وبين الخبر الكاذب عنه من الفرق كما بين الليل والنهار والضوء والظلام ؛ وكلام النبوة متميز بنفسه عن غيره من الكلام الصدق ؛ فكيف نسبتة بالكذب ؛ ولكن هذا إنما يعرفه من له عناية بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخباره وسنته ، ومن سواهم في عمى عن ذلك ؛ فإذا قالوا أخباره وأحاديثه الصحيحة لا تفيد العلم فهم مخبرون عن أنفسهم انهم لم يستفيدوا منها العلم ، فهم صادقون فيما يخبرون به عن أنفسهم ، كاذبون في إخبارهم أنها لا تفيد العلم لاهل الحديث والسنة .

وأما ما يرجع إلى المخبر . فالمخبر نوعان : نوع له علم ومعرفة بأحوال الصحابة وعدالتهم وتحريمهم للصدق والضبط ؛ وكونهم أبعده خلق الله عن الكذب وعن الغلط والخطأ فيما نقلوه إلى الامة وتلقاه بعضهم عن بعض بالقبول ، وتلقته الامة عنهم كذلك ، وقامت شواهد صدقهم فيه ؛ فهذا المخبر يقطع بصدق المخبر ويفيده خبره العلم واليقين لمعرفة بحاله وسيرته . ونوع لا علم لهم بذلك ؛ وليس عندهم من المعرفة بحال المخبرين ما عند أولئك ، فهو لاء قد لا يفيدهم خبرهم اليقين ، فإذا

انضم عمل المخبر وعلمه بحال المخبر وانضاف إلى ذلك معرفة المخبر عنه ونسبة ذلك الخبر إليه ، أفاد ذلك علماً ضرورياً بصحة تلك النسبة ، وهذا في إفادة العلم أقوى من خبر رجل مبرز في الصدق والتحفظ ، عن رجل معروف بغاية الإحسان والجدود أنه سأله رجل معدم فقير ما يغنيه فأعطاه ذلك ، وظهرت شواهد تلك العطية على الفقير ، فكيف إذا تعدد المخبرون عنه وكثرت رواياتهم وأحاديثهم بطرق مختلفة ، وعطايا متنوعة في أوقات متعددة .

قال أبو محمد بن حزم : وما يبين أن أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم تفيد العلم أن الله تعالى قال (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) فصح أنه **ﷺ** ما أمور ببيان القرآن للناس ؛ وفي القرآن مجمل كثير ، كالصلاة والزكاة والحج وغير ذلك مما لا يعلم ما أؤمننا الله تعالى فيه بلفظه ، لكن بتبيان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإذا كان بيانه لذلك المجمل غير محفوظ ولا مضمون سلامته بما ليس منه ، فقد بطل الاتفاص بنص القرآن ؛ وبطلت أكثر الشرائع المفترضة علينا فيه إذا لم ندر صحيح سراد الله تعالى منها بما أخطأ فيه المخطئ أو تعمد فيه الكاذب الكاذب ؛ ومعاذ الله من هذا . قال : وأيضاً فنقول لمن قال : إن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغاً إلى النبي **ﷺ** لا يوجب العلم ؛ وأنه يجوز فيه تعمد الكذب والوهم ، وإنه غير مضمون الحفظ : أخبرونا هل يمكن أن يكون عنكم شريعة فرض أو تحريم أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ومات وهي باقية لازمة للمسلمين غير منسوخة ، فجهلت حتى لا يعلمها علم اليقين أحد من أهل الإسلام في العالم أبداً ؟ وهل يمكن عنكم أن يكون حكم موضوع بالكذب أو بخطأ بالوهم قد جاوز ومضى واختلط بأحكام الشريعة اختلاطاً لا يجوز أن يميزه أحد من أهل الإسلام في العالم أبداً ، أم لا يمكن عنكم شيء من هذين الوجهين ؟ فإن قالوا لا يمكنان أبداً بل قد أمنا ذلك ، صاروا إلى قولنا وقطعوا أن كل خبر رواه الثقة عن الثقة مسنداً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الديانة فإنه حق ، قد قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم كما هو ، وأنه يوجب العلم ويقطع بصحته ولا يجوز أن يختلط به خبر موضوع أو موهوم فيه لم يقله قط رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلاطاً لا يتميز الباطل فيه من الحق أبداً ، وإن قالوا بل كل ذلك ممكن كانوا قد حكموا بأن دين الإسلام قد فسد وبطل أكثره واختلط ما أمر الله تعالى به مع ما لم يأمر به اختلاطاً لا يميزه أحد أبداً ، وانهم لا يدرون أبداً ما أمرهم الله به مما لم يأمرهم به ، ولا ما وضع الكاذبون والمستخفون بما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بالظن الذي هو أكذب

الحديث ، والذي لا يغنى من الحق شيئاً ؛ وهذا السلاخ من الإسلام وهدم للدين وتشكيك في الشرائع .

ثم نقول لهم : اخبرونا إن كان ذلك كله ممكناً عنكم ، فهل أمركم الله بالعمل بما رواه الثقات مسنداً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أو لم يأمركم بالعمل به ؟ ولا بد من أحدهما ، فإن قالوا لم يأمرنا الله تعالى بذلك لحقوا بالمعتزلة ، وسيأتي جوابهم عن هذا القول ؛ وإن قالوا بل أمرنا الله تعالى بالعمل بذلك ، قلنا لهم : فقد قلتم إن الله تعالى أمركم بالعمل في دينه بما لم يأمركم به ، بما وضعه الكاذبون وأخطأ فيه الواهون ، وأمركم أن تنسبوا إلى الله تعالى وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم ما لم يأتمكم به قط ؛ وما لم يقبله الله ولا رسوله ، وهذا قطع عليه بأنه عز وجل أمر بالكذب عليه ، وافترض العمل بالباطل وبما شرعه الكاذبون بما لم يأذن به الله وبما ليس من الدين ، وهذا عظيم جداً لا يستجيز القول به مسلم .

ثم نسألهم عما قالوا إنه ممكن من سقوط بعض ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحكم في الدين بإيجاب أو تحريم حتى لا يؤخذ عن أحد هل بقي علينا العمل به أم سقط عنا ؛ ولا بد من أحدهما ، فإن قالوا بل هو باق علينا ، قلنا لهم كيف يلزمنا العمل بما لا ندرى وبما لم يبلغنا أبداً ، وهذا من تحميل الإصر والحرج والعسر الذي قد آمننا الله منه .

(وإن قالوا) بل قد سقط عنا العمل به (قلنا لهم) فقد أجزتم نسخ شريعة من شرائع دين الإسلام ، مات رسول الله (ص) وهي محكمة باقية لازمة ؛ فأخبرونا من الذي نسخها وأبطلها ؛ وقد مات رسول الله (ص) وهي لازمة لنا غير منسوخة ؛ وهذا خلاف الإسلام والخروج منه جملة .

(فإن قالوا) لا يجوز أن يسقط حكم شريعة مات النبي (ص) وهو لازم لنا ولم ينسخ ، قلنا لهم فن أين أجزتم هذا النوع من الحفظ في الشريعة ؛ ولم تجزوا تمام الحفظ للشريعة من أن لا يختلط بها باطل لم يأمر الله به قط اختلاطاً لا يتميز معه الحق الذي أمر الله به من الباطل الذي لم يأمر به قط ، وهذا لا مخلص لهم منه ، ولا فرق بين من منع من سقوط شريعة حق أو أجاز اختلاطها بالباطل ، وبين من منع من اختلاط الحق في شريعة بالباطل ؛ وأجاز سقوط شريعة حق ، وكل هذا باطل لا يجوز البتة ويمتنع ، قد أمنا كونه والله الحمد .

وإذا صحح هذا فقد ثبت بقينا أن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغاً إلى رسول الله

صلى الله عليه وسلم حق مقطوع به موجب العلم والعمل جميعاً . قال : وأيضاً فإن الله تعالى قال (لتبين للناس ما نزل إليهم) وقال تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس) فنسألهم هل بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أنزل إليه من ربه أم لم يبين ، وهل بلغ ما أنزل إليه أم لم يبلغ ، فلا بد من أحد أمرين : فمن قولهم إنه بلغ ما أنزل إليه وبينه للناس ؛ وأقام الحجة على من بلغه ؛ فنسألهم عن ذلك التبليغ وذلك البيان ؛ أهما باقيان عندنا وإلى يوم القيامة ؟ أم هما غير باقين ؟ فإن قالوا بل هما باقيان إلى يوم القيامة ، رجعوا إلى قولنا وأقروا أن الحق من كل ما أنزل الله في الدين مبين عما لم ينزله ، صلح إلينا وإلى يوم القيامة ، وهذا هو نص قولنا في أن خبر الواحد العدل عن مثله مسنداً إلى رسول الله (ص) حق متطوع بغيره موجب للعلم والعمل ؛ وإن قالوا بل هما غير باقين ، دخلوا في هزيمة وقطعوا بأن كثيراً من الدين قد بطل ، وأن التبليغ قد سقط في كثير من الشرائع ، وأن بيان رسول الله (ص) لكثير من الدين قد ذهب ذهاباً لا يوجد معه أبداً ؛ وهذا قول المرافضة ، بل شر منه ؛ لأن المرافضة ادعت أن حقيقة الدين موجودة عند إنسان مضمون كونه في العالم ؛ وهؤلاء أبطلوه من جميع العالم ، ونعوذ بالله من كلا القولين .

وأيضاً فإن الله تعالى قد قال (قل إنما حرم ربي الفواحش) إلى قوله (ما لا تعدون) وقال تعالى (إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى) وقال تعالى (إن الظن لا يغني عن الحق شيئاً) وقال تعالى ذاماً لقوم في قولهم (إن نظن إلا ظناً - وإن أنتم إلا متحرون) وقد صح أن الله تعالى افترض علينا العمل بخبر الواحد الثقة عن مثله مباحاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وأن نقول أمر رسول الله (ص) بكذا ونهى عن كذا وفعل كذا ، والله تعالى حرم القول في دينه بالظن وحرم علينا أن نقول عليه إلا بعلم ؛ فلو كان الخبر المذكور يجوز فيه الكذب أو الزعم لكان قد أمرنا أن نقول عليه ما لا نعلم ، ولما كان قد أوجب علينا الحكم في الدين بالظن الذي لا نتيقنه ، والذي هو الباطل الذي لا يغني عن الحق شيئاً ؛ والذي هو غير الهدى الذي جاء من عند الله ، وهذا هو الإفك والكذب والباطل الذي لا يحل القول به والذي حرم الله علينا أن نقول به .

فصح يقيناً أن الخبر المذكور حق مقطوع على غيبه يوجب العلم والعمل معاً ، وبالله التوفيق فصار كل من يقول بإيجاب العمل بخبر الواحد ، وأنه مع ذلك ظن لا يقطع بصحة غيبه ولا يوجب العلم قائلًا بأن الله تعبدنا بأن نقول عليه ما ليس لنا به علم ، وأن نتحكم في

ديننا بالظن الذي قد حرم علينا أن نحكم به في الدين ، وهذا عظيم جداً . وأيضاً فإن الله تعالى يقول (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) وقال تعالى (ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه) وقال تعالى (إن الدين عند الله الإسلام) فنقول لمن جاوز أن يكون ما أمر الله به نبيه من بيان شرائع الإسلام غير محفوظ ، وأنه يجوز فيه التبديل ، وأن يختلط بالكذب الموضوع اختلاطاً لا يتميز أبداً أخبرونا عن إكمال الله تعالى لنا ديننا ورضاه الإسلام لنا ديناً ومنعه من قبول كل دين سوى الإسلام . أكل ذلك باق علينا ولنا وإلى يوم القيامة ، أم إنما كان ذلك للصحابة رضي الله عنهم فقط ؛ أم لا للصحابة ولا لنا ؟ ولا بد من أحد هذه الوجوه .

فإن قالوا لا للصحابة ولا لنا ، كان قاتل هذا القول كافر لتكذيبه الله جهاراً ، وهذا لا يقوله مسلم ؛ وإن قالوا بل كل ذلك باق لنا وعلينا وإلى يوم القيامة ؛ صاروا إلى قولنا ضرورة ، وصح أن شرائع الإسلام كلها كاملة والنعمة بذلك علينا تامة ، وإن دين الإسلام الذي ألزمتنا الله تعالى اتباعه ؛ لأنه هو الدين عنده متميز من غيره ، قد هدانا بفضلته له ، وإنما على يقين أنه الحق ، وما عداه هو الباطل ، وهذا برهان ضروري قاطع على أن كل ما قاله رسول الله (ص) في الدين وفي بيان ما يلزمتنا محفوظ لا يختلط به ما ليس منه أبداً .

وإن قالوا : بل كان ذلك للصحابة فقط ؛ قالوا الباطل ، وخصصوا خطاب الله بدعوى كاذبة ، إذ خطابه تعالى بالآيات التي ذكرنا عموم لكل مسلم في الأبد ، ولزمهم مع هذه العظيمة أن دين الإسلام غير كامل عندنا ؛ والله تعالى رضي لنا منه ما لم يحفظه علينا والزمتنا منه ما لا ندرى أين نجده ، واقترض علينا اتباع ما كذبه الزنادقة والمستخفون ووضعوه على لسان رسوله أو وهم فيه الواهمون مما لم يقله نبيهم (ص) وهذا يتيقن ليس هو دين الإسلام بل هو إبطال لدين الإسلام جهاراً ، ولو كان هذا (ومعاذ الله أن يكون) لكان ديننا كدين اليهود والنصارى الذين أخبر الله تعالى أنهم كتبوا الكتاب بأيديهم وقالوا هذا من عند الله ، وما هو من عند الله ، ونحن قد وثقنا بأن الله تعالى هو الصادق في قوله (هدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه) وإنه تعالى قد هدانا للحق فصح يقيننا أن كل ما قاله رسول الله (ص) فقد هدانا تعالى له وأنه حق مقطوع به .

قال ابن حزم : وقال بعضهم لما انقطعت به الأسباب : خبر الواحد يوجب علماً ظاهراً . قال : وهذا كلام لا يعقل ، وما علينا علماً ظاهراً غير باطن ولا علماً باطناً غير ظاهر ، بل كل علم يتيقن فهو ظاهر لمن علمه وباطن في قلبه ؛ وكل ظن لم يتيقن فليس علماً أصلاً لا ظاهراً ولا باطناً ، بل هو ضلال وشك وظن محرم القول به في دين الله .

وتقول لهم إذا كان عندكم يمكن أن يكون كثير من دين الإسلام قد اختلط بالباطل
 فما يؤمنكم إذ ليس محضاً أن يكون كثير من الشرائع قد بطلت لأنه لم ينقلها أحد أصلاً
 فإذا آمنوا من ذلك لزمهم المنع من اختلاطها بما ليس منها ، لأن ضمان حفظ الله تعالى
 يقتضى الامان من كل ذلك .

وأيضاً فإنه لا يشك أحد من المسلمين أن كل ما علّمه رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عليه أمته من شرائع الدين واجبها وحرامها وحلالها ، فإنه سنة الله تعالى وقد قال تعالى
 (ولن نجد لسنة الله تبديلاً ولن نجد لسنة الله تحويلاً) وقال تعالى (لا تبدل لكلمات
 الله - ولا تبديل لكلماته) فلو جاز أن يكون ما نقله الثقات الذين افترض الله علينا
 قبول نقلهم والعمل به والقول بأنه سنة الله وبيان نبيه ، يمكن في شيء منه التحويل
 أو التبديل لكان إخبار الله تعالى بأنه لا يوجد لها تبديل ولا تحويل كذباً ، وهذا
 لا يجيزه مسلم أصلاً ، فصح يقينا لا شك فيه أن كل سنة سنّها الله عز وجل لرسوله وسنّها
 رسوله لأمته ، فإنه لا يمكن في شيء منها تبديل ولا تحويل أبداً ، وهذا يوجب أن نقل
 الثقات في الدين يوجب العلم بأنه حق كما هو من عند الله عز وجل .

وأيضاً فإنهم يجمعون معنا على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم معصوم من الله في
 البلاغ في الشريعة ، وعلى تكفير من قال ليس معصوماً في تبليغه الشريعة إلينا ، ونقول
 لهم : أخبرونا عن الفضيلة بالعصمة التي جعلها الله لرسوله صلى الله عليه وسلم في تبليغه
 الشريعة التي بعث بها أمي له في إخباره الصحابة بذلك فقط أم هي باقية لما أتى به عليه
 الصلاة والسلام في بلوغه إلينا وإلى يوم القيامة ؟ فإن قالوا بل هي له مع من شاهده
 خاصة لا في بلوغ الدين إلى من بعدهم ، قلنا لهم إذ قد جوزتم بطلان العصمة في تبليغ
 الدين بعد موته ، وجوزتم وجود الداخلة والفساد والبطلان والزيادة والنقصان
 والتحريف في الدين ، فمن أين وقع لكم الفرق بين ما جوزتم من ذلك بعده وبين ما منعمت
 من ذلك في حياته ، فإن قالوا لأنه يكون غير مبلغ لما أمر به ولا معصوم والله تعالى
 يقول (بلغ ما أزل إليك من ربك) الآية (قيل) نعم وهذا التبليغ المقترض عليه
 الذي هو معصوم فيه - بإجماعكم معنا - من الكذب والوهم هو إلينا كما هو إلى الصحابة
 ولا فرق ، والدين لازم لنا كما هو لازم لهم سواء ، فالعصمة واجبة في التبليغ للديانة
 باقية مضمونة ولا بد إلى يوم القيامة ، والحجة قائمة بالدين عينا وإلى يوم القيامة كما كانت
 قائمة على الصحابة سواء سواء ، ومن أنكر هذا فقد قطع بأن الحجة علينا في الدين غير
 قائمة ، والحجة لا تقوم بما لا يدري أحق هو أم كذب .

ثم نقول وكذلك قوله تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون - اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي - ومن يبدع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه - قد تبين الرشد من الغي) وإن ادعوا إجماعاً ، قيل من الكرامية من يقول إنه صلى الله عليه وسلم غير معصوم في تبليغ الرسالة ، فإن قالوا ليس هؤلاء ممن يعد في الإجماع (قلنا لهم) صدقتم ولا يعد في الإجماع من قال إن الدين غير محفوظ ، وإن كثيراً من الشرائع التي أنزل الله تعالى قد بطلت واختلطت بالباطل الموضوع والموهوم فيه اختلاطاً لا يتميز فيه الرشد من الغي ، ولا دين الله تعالى من دين إبليس .

(وإن قالوا) إن الفضيلة بعصمة ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم من الدين باقية إلى يوم القيامة ، صاروا إلى الحق الذي هو قولنا والله الحمد .

(فإن قالوا) إن صفة كل خبر وطبيعته أن خبره يجوز فيه الصدق والكذب والخطأ ، وقولكم بأن خبر الواحد العدل في الشريعة يوجب العلم إحالة الطبيعة وخرق العادة فيه (قلنا) لا ينكر من الله تعالى إحالة ما شاء من الطبائع إذا صح البرهان به ، فالعجب من إنكاركم هذا مع قولكم به بعينه في إيجابكم عصمة النبي صلى الله عليه وسلم من الكذب والوهم في تبليغه الشريعة ، وهذا هو الذي أنكرتم بعينه ، بل لم تقنعوا بالتناقض إذ أصبتم في ذلك وأخطأتم في منعكم من ذلك في خبر الواحد العدل حتى أتيتم بالباطل المحض ، إذ جوزتم على جميع الأمم موافقة الخطأ في إجماعها في رأيها ، وذلك طبيعة في الكل وصفة لهم ، ومنعتم من جواز الخطأ والوهم على ما ادعيتموه من إجماع الأمة من المسلمين خاصة في اجتهادها في القياس ، وحاش الله أن تجتمع الأمة على الباطل والقياس عين الباطل ، فخرقتم بذلك العادة وأحلتم الطبائع بلا برهان لا سيما إذا كان المخالف لنا من المرجحة الفاطمين بأنه لا يمكن أن يكون يهودي ولا نصراني يعرف بقلبه أن الله تعالى حق ، فإن هؤلاء أحالوا الطبائع بلا برهان وضعوا من إحالتها إذا قام البرهان بإحالتها .

فإن قالوا إنه يلزمكم أن تقولوا إن نقلة الاخبار التي قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم معصومون في نقلها وأن كل واحد معصوم في نقله من تعدد الكذب ووقوع الوهم منه . (قلنا لهم) نعم هكذا نقول وبه نقطع ، وكل عدل روى خبراً قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدين فذلك الراوي معصوم فيه من تعدد الكذب ، مقطوع بذلك عند الله ، ومن جواز الوهم فيه إلا ببيان وارد ولا بد من الله ببيان ما وهم فيه كما فعل سبحانه بنبيه صلى الله عليه وسلم إذ سلم من ركعتين ومن ثلاث واهماً لقيام البراهين التي

قدمنا من حفظ جميع الشريعة مما ليس منها (قلت) وهذا الذى قاله أبو محمد حق فى الخبر الذى تلقته الأمة بالقبول عملاً واعتقاداً دون الغريب الذى لم يعرف تلقى الأمة له بالقبول .

(قال ابن حزم) فإن قالوا قد تعبدنا الله سبحانه بحسن الظن به وقال رسول الله ﷺ إن الله تعالى يقول أنا عند ظن عبدي بي فليظن بي خيراً .

(قلنا) ليس هذا من الحكم فى الدين بالظن فى شيء بل كله باب واحد لأنه تعالى حرم علينا أن نقول عليه فى الدين بالتحريم والإباحة والإيجاب ما لا نعلم، وبين لنا كل ما أزمنا من ذلك، فوجب القطع بكل ذلك كما وجب القطع بتخليد الكفار فى النار، وتخليد المؤمنين فى الجنة، ولا فرق، ولم يجز القول بالظن فى شيء من ذلك كله .

فإن قالوا أنتم تقولون إن الله تعالى أمرنا بالحكم بما شهد به العدل مع يمين الطالب وبما شهد به العدلان فصاعداً، وبما حلف عليه المدعى عليه إذ لم يقم المدعى بينة فى إباحة الدماء والفروج والابشار والاموال المحرمة، وكل ذلك بإقراركم ممكن أن يكون فى باطن الأمر بخلاف ما شهد به الشاهد وحلف عليه الحالف، وهذا هو الحكم بالظن الذى أنكرتم علينا قوله فى خبر الواحد .

قلنا لهم وبالله التوفيق : بين الأمرين فروق واضحة كالشمس (أحدها) إن الله تعالى قد تكفل بحفظ الدين وإكاله وتبيينه من الغي وما ليس منه، ولم يتكفل تعالى بحفظ دماننا ولا بحفظ فروجنا ولا بحفظ أبقارنا وأموالنا فى الدنيا، بل قدر أن كثيراً من ذلك يؤخذ بغير حق فى الدنيا، وقد نص على ذلك رسول الله (ص) إذ يقول لأنكم تخصصون إلى وإنما أنا بشر . ولعل أحدكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضى له على نحو مما أسمع، فن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار؛ وبقوله للتلاهيئين . إن الله يعلم أن أحداً كاذب فهل منسكاً تائب .

(والفرق الثانى) أن حكماً بشهادة الشاهد وبين الحالف ليس حكماً بالظن كما زعموا بل نحن نقطع لهم بأن الله تعالى افترض علينا الحكم بيمين الطالب مع شهادة العدل وبيمين المدعى عليه إذ لم تقم بينة وشهادة العدل والمدلين والعدول عندنا وإن كانوا فى باطن الأمر كاذبين أو واهمين، فالحكم بكل ذلك حق عند الله تعالى وعندنا مقطوع على غيبه .

برهان ذلك أن حاكماً لو تحاكم إليه إنسان ولا بينة للدعى فلم يحكم للدعى عليه باليمين، أو شهد عنده عدلان فلم يحكم بشهادتهما فإن ذلك الحاكم فاسق عاص لله تعالى

ظالم ، سواء كان المدعى عليه مبطلا في إنكاره أو محقاً أو كان الشهود كذبة أو واهمين أو صادقين إذا لم يعلم باطن أمرهم ، ونحن مأمورون يقيناً بأمر الله تعالى لنا أن نقتل هذا البريء المشهود عليه بالباطل ، وأن نبيح هذا الفرج الحرام المشهود فيه بالكذب ؛ وأن نبيح هذه البهرة المحرمة وهذا المال الحرام المشهود فيه بالباطل ، وحرّم على المبطل أن يأخذ شيئاً من ذلك ، وقضى تعالى بأننا إن لم نحكم بذلك فساق عصاة له ، ظلمة متوعدون بالنار على ذلك ؛ وما أمرنا أن نحكم في الدين بخبر وضعه فاسق أو وهم فيه وهم فهذا فرق في غاية البيان .

(و فرق ثالث) وهو أن الله تعالى فرض علينا أن نقول في جميع الشريعة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وأمرنا الله تعالى بكذا ، لأنه تعالى يقول (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول — وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) ففرض علينا أن نقول : نهانا الله ورسوله عن كذا وكذا ، وأمرنا بكذا ، ولم يأمرنا قط أن نقول : شهد هذا الشاهد بحق ولا حلف هذا الخالف على حق ، ولا أن هذا الذي قضينا به لهذا حق يقيناً ؛ لكن الله قال : احكموا بشهادة العدل ، ويمين المدعى عليه إذا لم تقم عليه بينة ، وهذا فرق لا يخفاه به ؛ فلم نحكم بالظن في شيء من ذلك أصلاً والله الحمد ، بل يعلم قاطع . فإذا قالوا إنما قال الله تعالى (إن بعض الظن لائم) ولم يقل كل الظن لائم (قلنا) قد بين الله تعالى لنا الإثم من البر ، وبين أن القول عليه بما لا يعلم حرام ، فهذا من الظن الذي هو لائم بلا شك .

قال ابن حزم : فلجأت المعتزلة إلى الامتناع من الحكم بخبر الواحد للدلائل التي ذكرناها ، وظنوا أنهم تخلصوا بذلك ؛ ولم يتخلصوا ، بل كل ما لزم غيرهم بما ذكرنا فهو لازم لهم ؛ وذلك أنا نقول : أخبرونا عن الأخبار التي رواها الآحاد ؛ أمي كلها حق إذا جاءت من رواية الثقات خاصة أم كلها باطل . أم فيها حق وباطل ؟ فإن قالوا فيها حق وباطل ؛ وذلك قولهم .

قلنا لهم : فهل يجوز أن تبطل شريعة أوحى الله تعالى فيها إلى نبيه حتى تختلط بالكذب وضعه فاسق فنسبه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أو وهم فيه وهم ، فيختلط الحق بالمأمور به مع الباطل المختلق اختلاطاً لا يتميز به الحق من الباطل أبداً لأحد من الناس وهل الشرائع الإسلامية كلها محفوظة لازمة لنا ؛ أم هي غير محفوظة ولا كلها لازم لنا ، بل قد سقط منها بعد رسول الله (ص) كثير ، وهل قامت الحجة علينا لله تعالى فيما افترض علينا من الشرائع بأنها بيّنة لنا متميزة بما لم يأمرنا به ، أم لم تقم لله تعالى علينا حجة

في الدين ؛ لأن كثيراً منه مختلط بالكذب غير متميز منه أبداً .

فان أجازوا إختلاط شرائع الدين التي أوحى الله تعالى بها إلى نبيه بما ليس من الدين ؛ وقالوا لم يقم الله علينا حجة فيما أمرنا به ، دخل عليهم من القول بفساد الشريعة وذهاب الإسلام وبطلان ضمان الله لحفظ الذكر ، كالذي دخل على غيرهم ولزمهم أنهم تركوا كثيراً من الدين الصحيح كما لزم غيرهم لأنهم يعملون بما ليس من الدين ، وإن النبي ﷺ قد بطل بيانه وإن حجة الله بذلك لم تقم علينا ؛ وإن لجأوا إلى الإقتصار على خبر التواتر لم ينفكوا بذلك من أن كثيراً من الدين قد بطل لاختلاطه بالكذب الموضوع وبالوهوم فيه ؛ ومن جواز أن يكون كثيراً من شرائع الإسلام لم ينقل إلينا ؛ إذ قد بطل ضمان حفظ الله فيها .

وأيضاً فإنه لا يعجز أحد أن يدعى في أى خبر شاء أنه منقول نقل التواتر بل أصحاب الإسناد أصح دعوى في ذلك لشهادة كثرة الرواة وتغاير الاسانيد لهم بصحة قولهم في نقل التواتر ؛ فإن لجأ لاجيء إلى أن يقول بأن كل خبر جاء من طريق الأحاد الثقات إنه كذب موضوع ليس منه شيء قاله رسول الله ﷺ ؛ فهذه مجاهرة ظاهرة ؛ ومدافعة لما يعلم بالضرورة خلافه ؛ وتكذيب لجميع الصحابة وجميع فضلاء التابعين ، ولكل إنسان من علماء المسلمين جيلاً بعد جيل ، لأن كل من ذكرنا رووا الأخيار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا شك واحتج بها بعضهم على بعض ، وعملوا بها ؛ وأفتوا بها في دين الله ؛ وهذا إطراح الإجماع المتيقن وباطل لا تختلف النفوس فيه ، لان بالضرورة يعلم أنه لا يمكن أن يكون كل من ذكرنا لم يصدق في كلبه بل كلهم كذبوا ووضعوا كل ما رووا .

وأيضاً ففيه إبطال لأكثر الشرائع التي لا يشك مسلم ولا غير مسلم في إنها ليس في القرآن مبينة كالصلاة والزكاة والحج وغير ذلك ؛ وأنا إنما تلقيناها من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فهذه ثلاثة أقوال كما ترى لا رابع لها إما أن يكون كل خبر نقله العدل عن العدل مبلغاً به النبي (ص) كذباً كلها أولها عن آخرها ؛ أو يكون فيها حق وباطل إلا أنه لا سبيل لنا إلى تمييز الحق من الباطل أبداً ، وهذا تكذيب لله في إخباره بحفظ الذكر المنزل وإي كاله لنا الدين ؛ وبأنه لا يقبل منا إلا دين الإسلام لا شيء .

سواه؛ وفيه أيضا افساد الدين واختلاطه بما لم يأمر الله به ولا سبيل لاحد في العالم أن يعرف ما أمر الله به في دينه مما لم يأمر الله به أبداً؛ وأن حقيقة الاسلام قد بطلت بيقين؛ وهذا انسلاخ من الإسلام، أو أنها كلها حق مقطوع على غيبها عند الله تعالى موجبة كلها العلم بأخبار الله بأنه حافظ لما أنزل من الذكر وتحريمه تعالى الحكم في الدين بالظن والقول عليه بما لا علم لنا؛ وإخباره تعالى أنه قد تبين الرشد من الغي؛ وليس الرشد الا ما أنزله الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم وفي فعله؛ وليس الغي الا ما لم ينزله الله تعالى على لسان نبيه. وهذا قولنا انتهى كلامه .

فصل

وبما بين أن خبر الواحد العدل يفيد العلم أدلة كثيرة:

(أحدها) أن المسلمين لما أخبرهم الواحد وهم بقاء في صلاة الصبح أن القبلة قد حولت الى الكعبة قبلوا خبره وتركوا الحججة التي كانوا عليها واستداروا الى القبلة، ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل شكروا على ذلك وكانوا على أمر مقطوع به من القبلة الاولى؛ فلولا حصول العلم لهم بخبر الواحد لم يتركوا المقطوع به المعلوم لخبر لا يفيد العلم، وغاية ما يقال فيه انه خبر اقترنته قرينة، وكثير منهم يقول: لا يفيد العلم بقرينة ولا غيرها؛ وهذا في غاية المسكارة ومعلوم أن قرينة تلتقي الأمة له بالقبول وروايته قرنا بعد قرن من غير تكبير من أقوى القرائن وأظهرها؛ فأى قرينة فرضتها كانت تلك أقوى منها .

الدليل الثاني: ان الله تعالى قال (يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) وفي القراءة الاخرى (فتثبتوا) وهذا يدل على الجزم بقبول خبر الواحد انه لا يحتاج الى التثبت؛ ولو كان خبره لا يفيد العلم لأمر بالتثبت حتى يحصل العلم وبما يدل عليه أيضاً أن السلف الصالح وأئمة الإسلام لم يزالوا يقولون: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وفعل كذا، وأمر بكذا ونهى عن كذا. وهذا معلوم في كلامهم بالضرورة.

وفي صحيح البخارى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في عدة مواضع وكثير من احاديث الصحابة يقول فيها أحدهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما سمعه من صحابي غيره ، وهذه شهادة من القائل وجزم على رسول الله (ص) بما نسبه إليه من قول أو فعل ، فلو كان خبر الواحد لا يفيد العلم لكان شاهداً على رسول الله (ص) بنهر علم .
 الدليل الثالث : إن أهل العلم بالحديث لم يزالوا يقولون صح عن رسول الله (ص) وذلك جزم منهم بأنه قاله ، ولم يكن مرادهم ما قاله بعض المتأخرين إن المراد بالصحة صحة السند لا صحة المتن ، بل هذا مراد من زعم أن احاديث رسول الله (ص) لا تفيد العلم وإنما كان مرادهم صحة الإضافة إليه ، وأنه قال كما كانوا يجزمون بقولهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر ونهى وفعل رسول الله (ص) ، وحيث كان يقع لهم الوهم في ذلك يقولون يذكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويروى عنه ونحو ذلك ، ومن له خبرة بالحديث يفرق بين قول أحدهم هذا الحديث صحيح ، وبين قوله اسناده صحيح فالاول جزم بصحة نسبه إلى رسول الله (ص) ، والثاني شهادة بصحة سنده ، وقد يكون فيه علة أو شذوذ فيكون سنده صحيحاً ولا يحكمون أنه صحيح في نفسه .

الدليل الرابع : قوله تعالى (وما كان المؤمنون لينفروا كافةً فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) والطائفة تقع على الواحد فافوقه ، فأخبر أن الطائفة تنذر قومهم إذا رجعوا إليهم والانذار الاعلام بما يفيد العلم وقوله لعلهم يحذرون نظير قوله في آياته المتلوة والمشهودة (لعلهم يتفكرون . لعلهم يعقلون . لعلهم يهتدون) وهو سبحانه إنما يذكر ذلك فيما يحصل العلم لا فيما لا يفيد العلم .

الدليل الخامس : قوله (ولا تقف ما ليس لك به علم) أى لا تتبعه ولا تعمل به ، ولم يزل المسلمون من عهد الصحابة يقفون اخبار الآحاد ويعملون بها ويثبتون لله تعالى بها الصفات ، فلو كانت لا تفيد علماً لكان الصحابة والتابعون وتابعوهم وأئمة الإسلام كلهم قد قفوا ما ليس لهم به علم .

الدليل السادس : قوله تعالى (فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) فأمر من لم يعلم أن يسأل أهل الذكر وهم أولوا الكتاب والعلم ، ولولا أن اخبارهم تفيد العلم لم يأمر بسؤال من لا يفيد خبره علماً ، وهو سبحانه لم يقل سلوا عدد التواتر بل أمر بسؤال أهل الذكر مطلقاً ، فلو كان واحد لكان سؤاله وجوابه كافياً .

الدليل السابع : قوله تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل

فأبلغت رسالته) وقال (ما على الرسول إلا البلاغ **الواضح**) وقال النبي صلى الله عليه وسلم
 « بلغوا عني ، وقال لأصحابه في الجمع الأعظم يوم عرفة « أنتم مسئولون عني فإذا أنتم
 قائلون ؟ قالوا نشهد إنك بلغت وأديت ونصحت ، ومعلوم أن البلاغ هو الذي تقوم به
 الحججة على المبلغ ويحصل به العلم ، فلو كان خبر الواحد لا يحصل به العلم لم يقع به التبليغ
 الذي تقوم به حجة الله على العبد ، فإن الحججة إنما تقوم بما يحصل به العلم .

وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يرسل الواحد من أصحابه يبلغ عنه فنقوم
 الحججة على من بلغه ، وكذلك قامت حجته علينا بما بلغنا العدول الثقات من أقواله وأفعاله
 وسفته ، ولو لم يفد العلم لم تقم علينا بذلك حجة ، ولا هل من بلغه واحد أو اثنان أو
 ثلاثة أو أربعة أو دون عدد التواتر ، وهذا من أبطل الباطل .

فيلزم من قال إن أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تنفيذ العلم أحد أمرين :
 إما أن يقول إن الرسول لم يبلغ غير القرآن وما رواه عنه عدد التواتر ، وما سوى ذلك
 لم تقم به حجة ولا تبليغ . وإما أن يقول إن الحججة والبلاغ حاصلان بما لا يوجب علماً
 ولا يقتضى عملاً ، وإذا بطل هذان الأمران بطل القول بأن أخباره **الواضح** التي رواها
 الثقات العدول الحفاظ وتلقاها الأمة بالقبول لا تنفيذ علماً ، وهذا ظاهر لا يخفاء به .

الدليل الثامن : قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
 ويكون الرسول عليكم شهيداً) وقوله (وفي هذا ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا
 شهداء على الناس) وجه الاستدلال أنه تعالى أخبر أنه جعل هذه الأمة هدولاً خياراً
 ليشهدوا على الناس بأن رسلمهم قد بلغهم عن الله رسالته وأدوا عليهم ذلك ، وهذا يتناول
 شهادتهم على الأمم الماضية وشهادتهم على أهل عصرهم ومن بعدهم أن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم أمرهم بكذا ونهاهم عن كذا ، فهم حجة الله على من خالف رسول الله ، وزعم
 أنه لم يأتيهم من الله ما تقوم به عليه الحججة ، وتشهد هذه الأمة الوسط عليه بأن حجة الله
 بالرسول قامت عليه ، ويشهد كل واحد بانفراده بما وصل إليه من العلم الذي كان به من
 أهل الشهادة ، فلو كانت أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تنفيذ العلم لم يشهد به
 الشاهد ولم تقم به الحججة على المشهود عليه .

الدليل التاسع : قوله تعالى (ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة إلا من شهد
 بالحق وهم يعلمون) وهذه الأخبار التي رواها الثقات الحفاظ عن رسول الله (ص) إما
 أن تكون حقاً أو باطلاً أو مشكوكاً فيها ، لا يدري هل هي حق أو باطل . فإن كانت
 باطلاً أو مشكوكاً فيها وجب إطراحها وأن لا يلتفت إليها ، وهذا انسلاخ من الإسلام

بالكلية . وإن كانت حقاً فيجب الشهادة بها على البت أنها عن رسول الله (ص) وكان الشاهد بذلك شاهد بالحق وهو يعلم صحة المشهود به .

الدليل العاشر : قول النبي صلى الله عليه وسلم على مثلها فاشهدوا ، أشار إلى الشمس ولم يزل الصحابة والتابعون وأئمة الحديث يشهدون عليه صلى الله عليه وسلم على القطع أنه قال كذا وأمر به ونهى عنه وفعله لها بلغهم إياه الواحد والإثنان والثلاثة فيقولون : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ، وحرم كذا وأباح كذا ، وهذه شهادة جازمة يعلمون أن المشهود به كالشمس في الوضوح ، ولا ريب أن كل من له التفات إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتناء بها يشهد شهادة جازمة أن المؤمنين يرون ربه عياناً يوم القيامة ، وأن قوماً من أهل التوحيد يدخلون النار ثم يخرجون منها بالشفاعة وأن الصراط حق ، وتكليم الله لعباده يوم القيامة كذلك ، وأن الولاء لمن أعتق ؛ إلى أضعاف أضعاف ذلك ، بل يشهد بكل خبر صحيح متلقى بالقبول لم ينكره أهل الحديث شهادة لا يشك فيها .

الدليل الحادي عشر : إن هؤلاء المنكرين لإفادة أخبار النبي صلى الله عليه وسلم العلم يشهدون شهادة جازمة قاطعة على أئمتهم بمذاهبهم وأقوالهم أنهم قالوا ، ولو قيل لهم إنها لم تصح عنهم لأنكروا ذلك غاية الإنكار ، وتمجبوا من جهل قائله ، ومعلوم أن تلك المذاهب لم يروها عنهم إلا الواحد والإثنان والثلاثة ونحوهم ؛ لم يروها عنهم عدد التواتر . وهذا معلوم يقيناً .

فكيف حصل لهم العلم الضروري والمقارب للضروري بأن أئمتهم ومن قبلهم دينهم أفتوا بكذا وذهبوا إلى كذا ، ولم يحصل لهم العلم بما أخبر به أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وسائر الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا بما رواه عنهم التابعون وشاع في الأمة وذاع ، وتعددت طرقه وتنوعت ، وكان حرصه عليه أعظم بكثير من حرص أولئك على أقوال متبوعيهيم ؟ إن هذا هو العجب العجيب .

وهذا وإن لم يكن نفسه دليلاً يلزمهم أحد أمرين : إما أن يقولوا أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم وفتاواه وأفضيته تنفيذ العلم : وإما أن يقولوا إنهم لا علم لهم بصحة شيء مما نقل عن أئمتهم وإن النقول عنهم لا تفيد علماً . وإما أن يكون ذلك مفيداً للعلم بصحته عن أئمتهم دون المنقول عن رسول الله (ص) فهو من أبين الباطل .

الدليل الثاني عشر : قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم

لما يحبيكم) ووجه الاستدلال أن هذا أمر لكل مؤمن بلغته دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة. ودعوته نوعان : مواجهة ونوع بواسطة المبلغ ، وهو مأمور بإجابة الدعوتين في الحالتين ، وقد علم أن حياته في تلك الدعوة والاستجابة لها ، ومن الممتنع أن يأمره الله تعالى بالإجابة لما لا يفيد علماً ، أو يحويه بما لا يفيد علماً أو يتوعده على ترك الاستجابة لما لا يفيد علماً بأنه إن لم يفعل عاقبه ، وحال بينه وبين قلبه .

الدليل الثالث عشر : قوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) وهذا يعم كل مخالف بلغه أمره صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة ، ولو كان ما بلغه لم يفده علماً لما كان متعرضاً بمخافة ما لا يفيد علماً للفتنة والعذاب الأليم ، فإن هذا إنما يكون بعد قيام الحجّة القاطعة التي لا يبقى معها مخالف أمره عذر .

الدليل الرابع عشر : قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) إلى قوله (واليوم الآخر) ووجه الاستدلال أنه أمر أن يرد ما تنازع فيه المسدلون إلى الله ورسوله ، والرد إلى الله هو الرد إلى كتابه ، والرد إلى رسوله هو الرد إليه في حياته وإلى سنته بعد وفاته . فلولا أن المردود إليه يفيد العلم وفصل النزاع لم يكن في الرد إليه فائدة ، إذ كيف يرد حكم المتنازع فيه إلى ما لا يفيد علماً البتة ولا يدري حق هو أم باطل ؟ وهذا برهان قاطع بحمد الله ؛ فلماذا قال من زعم أن أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تفيد علماً : إننا نرد ما تنازعنا فيه إلى العقول والآراء والأقيسة فإنها تفيد العلم .

الدليل الخامس عشر : قوله تعالى (وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك) إلى قوله (احكم الجاهلية يفتنون - ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون) ووجه الاستدلال أن كل ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مما أنزل الله ، وهو ذكر من الله أنزله على رسوله ، وقد تكفل سبحانه بحفظه ، فلو جاز على حكمه الكذب والغلط والسهو من الرواة ، ولم يعم دليل على غلطه وسهو ناقله لسقط حكم ضمان الله وكفالاته لحفظه ، وهذا من أعظم الباطل ، ونحن لا ندعى عصمة الرواة ، بل نقول : إن الراوي إذا كذب أو غلط أو سها فلا بد أن يقوم دليل على ذلك ، ولا بد أن يكون في الأمة من يعرف كذبه وغلطه ويتم حفظه لحججه وأدلته ، ولا تلتبس بما ليس منها ، فإنه من حكم الجاهلية ، بخلاف من زعم أنه

يجوز أن تكون كل هذه الأخبار والأحكام المنقولة إلينا آحاداً كذباً على رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ وغايتها أن تكون كما قاله من لا علم عنده، إن نظن إلا ظناً، وما نحن بمستيقنين .

الدليل السادس عشر : ما احتج به الشافعي نفسه فقال : أخبرنا سفيان عن عبد الملك بن عمير عن أبيه عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : نضر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ووطأها وأداها ، فرب حامل فقه إلى غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ؛ ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم : إخلاص العمل لله والنصيحة للمسلمين ولزوم جماعتهم ، فإن دعوتهم تحيط من وراءهم ،

قال الشافعي : فلما ندب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى استماع مقالته وحفظها وأدائها أمر أن يؤديها ولو واحد ، دل على أنه لا بأس من يؤديه إلا ما تقوم به الحجة على من أدى إليه ؛ لأنه إنما يؤدي عنه حلال يؤتى ، وحرام يجتنب وحد يقام ؛ ومال يؤخذ ويمطى ، ونصيحة في دين ودنيا ، ودل على أنه قد يحمل الفقه غير الفقيه يكون له حافظاً ولا يكون فيه فقيهاً ، وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلزوم جماعة المسلمين بما يحتاج به في أن إجماع المسلمين لازم . انتهى

والمقصود أن خبر الواحد العدل لو لم ينفذ علماً لأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا يقبل من أدى إليه إلا من عدد التواتر الذي لا يحصل العلم إلا بتجرم ، ولم يدع للحامل المؤدى وإن كان واحداً ، لأن ما حمله لا يفيد العلم ، فلم يفعل ما يستحق الدعاء وحده إلا بانضمامه إلى أهل التواتر ، وهذا خلاف ما اقتضاه الحديث ، ومعلوم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما ندب إلى ذلك وحده عليه وأمر به لتقوم الحجة على من أدى إليه ، فلو لم ينفذ العلم لم يكن فيه حجة .

الدليل السابع عشر : حديث أبي رافع الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا ألفين أحداً منكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري يقول : لا ندرى ما هذا ، بيننا وبينكم القرآن ، ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه ، ووجه الاستدلال أن هذا نهي عام لكل من بلغه حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخالفه أو يقول لا أقبل إلا القرآن : بل هو أمر لازم ، وفرض حتم يقبل أخباره وسننه ، وإعلام منه صلى الله عليه وسلم أنها من الله أو حاهما إليه ، فلو لم تفد علماً لقال

من بلغته إنها أخبار آحاد لا تفيد علماً فلا يلزمنى قبول ما لا علم لى بصحته ، والله تعالى لم يكلفى العلم بما لم أعلم صحته ولا اعتقاده ، بل هذا بعينه هو الذى حذر منه رسول الله صلى الله عليه وسلم أمته ونهاهم عنه ، ولما علم أن فى هذه الأمة من يقوله حذرهم منه ، فإن القائل إن أخباره لا تفيد العلم هكذا يقول سواء لا ندرى ما هذه الأحاديث ، وكان سلف هؤلاء يقولون بيننا وبينكم القرآن ، وخلفهم يقولون بيننا وبينكم أدلة العقول وقد صرحوا بذلك وقالوا : نقدم العقول على هذه الأحاديث ، آحادها ومتواترها ، ونقدم الأقيسة عليها .

الدليل الثامن عشر : ما رواه مالك عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس ابن مالك قال : كنت أسقى أبا عبيدة بن الجراح وأبا طلحة الأنصارى وأبى بن كعب شرباً من فضيخ ، فجاءهم أت فقال : إن الخمر قد حرمت ؛ فقال أبو طلحة : قم يا أنس إلى هذه الجرار فاكسرها ، فقمصت إلى ممراس لنا فضربتها بأسفلها حتى كسرتها . ووجه الاستدلال أن أبا طلحة أقدم على قبول خبر التحريم حيث ثبت به التحريم لما كان حالاً ؛ وهو يمكنه أن يسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم شفاهما ، وأكد ذلك القول بإتلاف الإباء وما فيه ، وهو مال ، وما كان ليقدم على إتلاف المال بخبر من لا يفيد خبره العلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ ورسول الله صلى الله عليه وسلم إلى جنبه ، فقام خبر ذلك الآنى عنده وعند من معه مقام السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم بحيث لم يشكوا ولم يرتابوا فى صدقه ، والمتكفرون يقولون إن مثل ذلك الخبر لا يفيد العلم لا بقرينة ولا بغير قرينة .

الدليل التاسع عشر : إن خبر الواحد لو لم يفد العلم لم يثبت به الصحابة التحليل والتحريم والإباحة والفروض ؛ ويجعل ذلك ديناً يدان به فى الأرض إلى آخر الدهر . فهذا الصديق رضى الله عنه زاد فى الفروض التى فى القرآن فرض الجدة وجعله شريعة مستمرة إلى يوم القيامة بخبر محمد بن مسلمة والمغيرة بن شعبة فقط ، وجعل حكم ذلك الخبر فى إثبات هذا الفرض حكم نص القرآن فى إثبات فرض الام ، ثم اتفق الصحابة والمسلمون بعدهم على إثباته بخبر الواحد . وأثبت عمر بن الخطاب بخبر حمل ابن مالك دية الجنين وجعلها فرضاً لازماً للأمة ، وأثبت ميراث المرأة من ذية زوجها بخبر الضحاك ابن سفيان الكلابى وحده ، وصار ذلك شرهاً مستمراً إلى يوم القيامة . وأثبت شريعة

عامة في حق المجوس بخبر عبد الرحمن بن عوف وحده . وأثبت عثمان بن عفان شريعة عامة في سكنى المتوفى عنها بخبر فريمة بنت مالك وحدها ، وهذا أكثر من أن يذكر ؛ بل هو إجماع معلوم منهم ، ولا يقال على هذا إنما يدل على العمل بخبر الواحد في الظنيات ونحن لا ننكر ذلك لانا قد قدمنا أنهم أجمعوا على قبوله والعمل بموجبه ؛ ولو جاز أن يكون كذباً أو غلطاً في نفس الامر لكانت الامة مجمعة على قبول الخطأ والعمل به ، وهذا قدح في الدين والامة .

الدليل العشرون : إن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم كانوا يقبلون خبر الواحد ويقطعون بمضمونه ؛ فقبله موسى من الذي جاء من أقصى المدينة قاتلاً له إن الملائم يأتمرون بك ليقتلوك ، فحرم بخبره وخرج هارباً من المدينة ، وقبل خبر بنت صاحب مدين لما قالت إن أبي يدعوك ليجزبك أجر ما سقيت لنا ، وقبل خبر أبيها في قوله : هذه ابنتي وتزوجها بخبره .

وقبل يوسف الصديق خبر الرسول الذي جاءه من عند الملك وقال ارجع إلى ربك فاسئله ما بال النسوة .

وقبل النبي صلى الله عليه وسلم خبر الأحاد الذين كانوا يخبرونه بنقض عهد المعاهدين له وغزاهم بخبرهم ، واستباح دماءهم وأموالهم وسبي ذرارهم . ورسول الله صلواته وسلامه عليهم لم يرتبوا على تلك الاخبار أحكامها ، وهم يجوزون أن تكون كذباً وغلطاً ، وكذلك الامة لم تثبت الشرائع العامة الكلية بأخبار الأحاد ، وهم يجوزون أن يكون كذباً على رسول الله صلى الله عليه وسلم في نفس الامر ، ولم يخبروا عن الرب تبارك وتعالى في أسمائه وصفاته وأفعاله بما لا علم لهم به ، بل يجوز أن يكون كذباً وخطأ في نفس الامر ، هذا بما يقطع ببطلانه كل عالم مستبصر .

الدليل الحادى والعشرون : إن خبر العدل الواحد المتلقى بالقبول لو لم يفد العلم لم تجز الشهادة على الله ورسوله بمضمونه ؛ ومن المعلوم المتيقن أن الامة من عهد الصحابة إلى الآن لم تزل تشهد على الله وعلى رسوله بمضمون هذه الاخبار جازمين بالشهادة في نصابهم وخطابهم ، فيقولون شرع الله كذا وكذا على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ؛ فلزم يكونوا عالمين بصدق تلك الاخبار جازمين بها لكانوا قد شهدوا بغير علم ، وكانت شهادة زور ، وقولا على الله ورسوله بغير علم ، ولعمري الله هذا حقيقة قولهم ؛ وهم أولى بشهادة الزور من سادات الامة وعلماؤها .

قال أبو عمرو بن الصلاح : وقد ذكر الحديث الصحيح المتلقى بالقبول المتفق على صحته : وهذا القسم جميعه مقطوع بصحته ، والعلم اليقيني النظري واقع به ، خلافاً لقول من نفي ذلك محتجاً بأنه لا يفيد إلا الظن ، وإنما تلقتة الأمة بالقبول ، لأنه يجب عليهم العمل بالظن ، والظن قد يخطئ .

قال : وقد كنت أميل إلى هذا وأحسبه قوياً ثم بان لي أن المذهب الذي اخترناه هو الصحيح ، لأن ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطئ ، والأمة في إجماعها معصومة من الخطأ ، ولهذا كان الإجماع المبني على الاجتهاد حجة مقطوعاً بها ، وأكثر إجماعات العلماء كذلك ، وهذه نكتة نفيسة نافعة .

وقال إمام عصره المجمع على إمامته أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني في كتاب الانتصار له وهذا لفظه :

فصل

ونشتغل الآن بالجواب عن قولهم فيما سبق ان اخبار الآحاد لا تقبل فيما طريقه العلم ، وهذا رأى سمعت به المتدعة في رد الاخبار فنقول وبالله التوفيق . إذا صح الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورواه الثقات والأئمة وأسنده خلفهم عن سلفهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وتلقته الأمة بالقبول ، فإنه يوجب العلم فيما سبيله العلم ، هذا قول عامة أهل الحديث والمتقنين من القائميين على السنة .

وأما هذا القول الذي يذكر أن خبر الواحد لا يفيد العلم بحال فلا بد من نقله بطريق التواتر لوقوع العلم به حتى أخبر عنه القدرية والمعتزلة ، وكان قصدهم منه رد الاخبار ، وتلقفه منهم بعض الفقهاء الذين لم يكن لهم في العلم قدم ثابت ، ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول ، ولو أنصف أهل الفرق من الأمة لأقروا بأن خبر الواحد قد يوجب العلم ، فإنك تراهم مع اختلافهم في طرائقهم وعقائدهم يستدل كل فريق منهم على صحة ما يذهب إليه بالخبر الواحد : ترى أصحاب القدر يستدلون بقوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة ويقول خلقك عبادى حنفاء فاجتالهم الشياطين عن دينهم ، وترى أهل الأرجاء يستدلون بقوله

من قال لا إله إلا الله دخل الجنة - قيل : وان زنى وان سرق ؟ قال وان زنى وان سرق ، وترى الرافضة يحتجون بقوله صلى الله عليه وسلم بجاء بقوم من أصحابي فيقال انك لا تدري ما أحدثوا بعدك انهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم ، وترى الخوارج يستدلون بقوله صلى الله عليه وسلم سباب المسلم فسوق وقتاله كفر ، وبقوله لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن

إلى غير ذلك من الأحاديث التي يستدل بها أهل الفرق ، ومشهور معلوم استدلال أهل السنة بالأحاديث ورجوعهم إليها ، فهذا لإجماع منهم على القول بأخبار الآحاد ، وكذلك أجمع أهل الإسلام متقدموهم ومتأخروهم على رواية الأحاديث في صفات الله تعالى وفي مسائل القدر والرؤية وأصول الإيمان والشفاعة والحوض وإخراج الموحدين من المذنبين من النار ، وفي صفة الجنة والنار وفي الترغيب والترهيب والوعد والوعيد ، وفي فضائل النبي صلى الله عليه وسلم ومناقب أصحابه وأخبار الأنبياء المتقدمين وأخبار الرفاق وغيرها بما يكثر ذكره .

وهذه الأشياء علمية لا عملية ، وإنما تروى لوقوع العلم للسامع بها ؛ فإذا قلنا خير الواحد لا يجوز أن يوجب العلم ؛ حملنا أمر الأمة في نقل هذه الأخبار على الخطأ وجعلناهم لاغين هازين مشتغلين بما لا يفيد أحداً شيئاً ؛ ولا ينفعه ؛ ويصير كأنهم قد دونوا في أمور الدين ما لا يجوز الرجوع إليه والاعتماد عليه .

قال : وربما يرتقى هذا القول إلى أعظم من هذا ؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم أدى هذا الدين إلى الواحد فالواحد من الصحابة ؛ وهذا الواحد يؤديه إلى الأمة وينقله عنه ، فإذا لم يقبل قول الراوى لأنه واحد رجع هذا العيب إلى المؤدى نعوذ بالله من هذا القول البشع والاعتقاد القبيح .

قال : ويدل عليه أن النبي ﷺ بعث الرسل إلى الملوك إلى كسرى وقيصر وملك الإسكندرية وإلى أكيدر دومه وغيرهم من ملوك الاطراف وكتب إليهم كتباً على ما عرف ونقل واشتهر ؛ وإنما بعث واحداً واحداً ؛ ودعاهم إلى الله تعالى والتصديق برسالته صلى الله عليه وسلم لإلزام الحججة وقطع العذر لقوله تعالى (رُسُلًا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وهذه المعاني لا تحصل إلا بعد وقوع العلم بمن أرسل إليه بالإرسال والمرسل ؛ وان

الكتاب من قبله والدعوة منه ؛ وقد كان نبينا (ص) بعث الى الناس كافة كثيراً من الرسل الى هؤلاء الملوك والكتاب اليهم لبث الدعوة اليهم في جميع الممالك ؛ ودعا الناس الى دينه على حسب ما أمره الله تعالى بذلك ؛ فلو لم يقع العلم بخبر الواحد في أمور الدين لم يقتصر على ارسال الواحد من الصحابة في هذا الامر ؛ وكذلك في أمور كثيرة اكتفى بإرسال الواحد من الصحابة ؛ منها انه بعث علياً لينادي في موسم الحج بمنى ، ألا لا يحجن بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان ، ومن كان بينه وبين النبي (ص) عهد فدته الى أربعة أشهر ولا يدخل الجنة الا نفس مسلمة .

ولا بد في هذه الاشياء من وقوع العلم للقوم الذين كان يناديهم حتى إن أقدموا على شيء من هذا بعد سماع هذا القول كان رسول الله (ص) مبسوط العذر في قتالهم وقتلهم .

وكذلك بعث معاذاً الى اليمن ليدعوهم الى الإسلام ويعلمهم إذا أجابوا شرائعه وبعث الى أهل خيبر في أمر القتيل واحداً يقول إما أن تدوا أو تؤذنوا بحرب من الله ورسوله ؛ وبعث الى قريظة أبا لبابة بن عبد المنذر يستنزهم على حكمه ؛ وجاء أهل قباء واحد وهم في مسجدهم يصلون فأخبرهم بصرف القبلة الى المسجد الحرام فانصرفوا اليه في صلواتهم ؛ واكتفوا بقوله ؛ ولا بد في مثل هذا من وقوع العلم به .

وكان النبي (ص) يرسل الطلائع والجواسيس في بلاد الكفر ويقتصر على الواحد في ذلك ويقبل قوله إذا رجع ؛ وربما أقدم عليهم بالقتل والنهب بقوله وحده ؛ ومن تدبر قول النبي (ص) وسيرته لم يخف عليه ما ذكرناه ؛ وما يرد هذا الإكابر معاند .

ولو أنك وضعت في قلبك أنك سمعت الصديق والفاروق رضي الله عنهما أو غيرهما من وجوه الصحابة يروى لك حديثاً عن النبي (ص) في أمر من الاعتقاد من جواز الرؤية على الله وإثبات القدر أو غير ذلك لو وجدت قلبك مطمئناً الى قوله لا يداخلك شك في صدقه وثبوت قوله ؛ وفي زماننا ترى الرجل يسمع من أستاذه الذي يختلف إليه ويعتقد فيه التقدمة والصدق انه سمع أستاذه يخبر عن

شيء من عقيدته التي يريد أن يلقى الله بها؛ فيحصل للسامع علم بمذهب من نقل عنه أستاذه ذلك بحيث لا يختلجه شبهة ولا يعتريه شك، وكذلك كثير من الأخبار التي قضيتها العلم توجد بين الناس فيحصل لهم العلم بذلك الخبر ومن رجع إلى نفسه علم بذلك.

(قال) واعلم أن الخبر وإن كان يحتمل الصدق والكذب والظن فليجتوز فيه مدخل، ولكن هذا الذي قلناه لا يناله أحد إلا بعد أن يكون معظم أوقاته وأيامه مشتغلاً بالحديث والبحث عن سيرة النقلة والرواة، ليقف على رسوخهم في هذا العلم وكبير معرفتهم به وصدق ورعهم في أقوالهم وأفعالهم، وشدة حذرهم من الطغيان والزلل، وما بذلوه من شدة العناية في تمهيد هذا الأمر، والبحث عن أحوال الرواة والوقوف على صحيح الأخبار وسقيمها، وكانوا بحيث لو قتلوا لم يساحوا أحداً في كلمة واحدة يتقوها على رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا فعلوا هم بأنفسهم ذلك، وقد نقلوا هذا الدين إلينا كما نقل إليهم وأدوا كما أدى إليهم، وكانوا في صدق العناية والاهتمام بهذا الشأن ما يجعل عن الوصف، ويقصر دونه الذكر، وإذا وقف المرء على هذا من شأنهم وعرف حالهم وخبر صدقهم وورعهم وأمانتهم، ظهر له العلم فيما نقلوه ورووه.

(قال) والذي يزيد ما قلنا إيضاحاً أن النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الفرقة الناجية قال «ما أنا عليه وأصحابي»، فلا بد من تعرف ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وليس طريق معرفته إلا النقل، فيجب الرجوع إلى ذلك، وقد قال النبي (ص) «لا تنازعوا الأمر أهله»، فكما يرجع في مذاهب الفقهاء الذين صاروا قدوة في هذه الأمة إلى أهل الفقه، ويرجع في معرفة اللغة إلى أهل اللغة، وفي النحو إلى أهل النحو، وكذا يرجع في معرفة ما كان عليه رسول الله (ص) وأصحابه إلى أهل الرواية والنقل، لأنهم عنوا بهذا الشأن واشتغلوا بحفظه والفحص عنه ونقله، ولولا هم لاندرس علم النبي (ص) ولم يقف أحد على سنته وطريقته.

(ثم قال الإمام أبو المظفر): فان قالوا فقد كثرت الآثار في أيدي الناس واختلطت عليهم (قلنا) ما اختلطت إلا على الجاهلين بها، فأما العلماء بها فإنهم

يفتقدونها انتقاد الجهابذة الدراهم والدنانير ، فيميزون زيوفها ويأخذون خيارها ،
ولئن دخل في أغمار الرواة من وسم بالغلط في الأحاديث فلا يروج ذلك على
جهابذة أصحاب الحديث وورثة العلماء حتى أنهم عدوا أغاليط من غلط في الإسناد
والمتون ، بل تراهم يعدون على كل واحد منهم كم في حديث غلط ، وفي كل حرف
حرف ، وماذا صحف ، فإذا لم ترُج عليهم أغاليط الرواة في الأسانيد والمتون
والحروف فكيف يروج عليهم وضع الزنادقة وتوليدهم الأحاديث التي يرويها
الناس حتى خفيت على أهلها ؛ وهو قول بعض الملاحدة ؛ وما يقول هذا الا جاهل
ضال مبتدع كذاب يريد أن يهجن بهذه الدعوة الكاذبة صحاح أحاديث النبي (ص)
وآثاره الصادقة ؛ فيغالط جهال الناس بهذه الدعوى ؛ وما احتج مبتدع في رد آثار
رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجة أو هن ولا أشد استحالة من هذه الحجة ؛
فصاحب هذه الدعوى يستحق أن يسف في فيه وينفي من بلد الإسلام .

فتدبر رحمك الله أيجعل حكم من أفنى عمره في طلب آثار النبي صلى الله عليه
وسلم شرقاً وغرباً ؛ برأ وبجرأ ؛ وارتحل في الحديث الواحد فراسخ ؛ واتهم أباه
وأذناه في خبر يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان موضع التهمة ؛ ولم
يجابه في مقال ولا خطاب غضبا لله وحمية لدينه ؛ ثم ألم الكتف في معرفة
المحدثين وأسمائهم وأنسابهم وقدر أعمارهم ؛ وذكر أعصارهم وشمائلهم وأخبارهم ؛
وفصل بين الردي والجيد ؛ والصحيح والسقيم ؛ حباً لله ورسوله وغيرة على
الإسلام والسنة ؛ ثم استعمل آثاره كلها حتى فيما عدا العبادات من أكله وطعامه
وشرابه ونومه ويقظته وقيامه وقعوده ودخوله وخروجه ؛ وجميع سنته وسيرته
حتى في خطراته ولحظاته ؛ ثم دعا الناس إلى ذلك وحشهم عليه وندبهم إلى استعماله
وحبب إليهم ذلك بكل ما يملكه حتى في بذل ماله ونفسه .

كمن أفنى عمره في اتباع أهوائه واراداته وخواطره وهو اجسه ؛ ثم تراه يرد
ما هو أوضح من الصبح من سنة النبي (ص) وأشهر من الشمس برأى دخيل ؛
واستحسان ذميم ؛ وظن فاسد ؛ ونظر مشوب بالهوى .

فانظر وفقك الله للحق ؛ أي الفريقين أحق أن ينسب إلى اتباع السنة
واستعمال الآثار .

فإذا قضيت بين هذين بوافر لبيك وصحيح نظرك ؛ وثاقب فهمك فليسكن
شكرك لله تعالى على حسب ما أراك من الحق ووقفك للصواب وألهمك من السداد .
(قلت) ومن المعلوم أن من هذا عنايته بمنة رسول الله (ص) وسيرته
وهديه فإنها تفيد عنده من العلم الضروري والنظري مالا تفيد عند المعرض عنها
المشتغل بغيرها ؛ وهذا شأن من عفى بسيرة رجل وهديه وكلامه وأحواله ؛ فإنه
يعلم من ذلك بالضرورة ما هو مجهول لغيره .

فصل

المقام الخامس : إن هذه الأخبار لو لم تفد اليقين فإن الظن الغالب حاصل
منها ؛ ولا يمتنع إثبات الاسماء والصفات بها كما لا يمتنع إثبات الاحكام الطلبيه بها
فما الفرق بين باب الطلب وباب الخبر بحيث يحتج بها في أحدهما دون الآخر ؛
وهذا التفريق باطل بإجماع الامة ؛ فإنها لم تزل تحتج بهذه الاحاديث في الخبريات
العليات كما تحتج بها في الطلبيات العمليات ؛ ولا سيما والاحكام العملية تتضمن
الخبر عن الله بأنه شرع كذا وأوجبه ورضيه ديننا ، فشرعه ودينه راجع إلى أسمائه
وصفاته ؛ ولم تزل الصحابة والتابعون وتابعوهم وأهل الحديث والسنة يحتجون
بهذه الاخبار في مسائل الصفات والقدر والاسماء والاحكام ؛ ولم ينقل عن أحد
منهم البتة انه جوز الاحتجاج بها في مسائل الاحكام دون الاخبار عن الله
وأسمائه وصفاته .

فأين سلف المفرقين بين البابين ؛ نعم سلفهم بعض متأخري المتكلمين الذين
لا عناية لهم بما جاء عن الله ورسوله وأصحابه ، بل يصدون القلوب عن الاهتداء
في هذا الباب بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة ؛ ويحيلون على آراء المتكلمين ؛
وقواعد المتكلمين ، فهم الذين يعرف عنهم التفريق بين الامرين ؛ فإنهم قسموا
الدين إلى مسائل علمية وعملية وسموها أصولا وفروعا وقالوا الحق في مسائل
الاصول واحد ، ومن خالفه فهو كافر أو فاسق ؛ وأما مسائل الفروع فليس لله تعالى
فيها حكم معين ولا يتصور فيها الخطأ وكل مجتهد مصيب لحكم الله تعالى الذي هو
حكمه ؛ وهذا التقسيم لو رجع إلى مجرد الاصطلاح لا يتميز به ما سموه أصولا بما

سموه فروعاً ؛ فكيف وقد وضعوا عليه أحكاماً وضعوها بعقولهم وآرائهم (منها) التكفير بالخطأ في مسائل الاصول دون مسائل الفروع ؛ وهذا من أبطل الباطل كما سنذكره (ومنها) إثبات الفروع بأخبار الآحاد دون الاصول وغير ذلك ، وكل تقسيم لا يشهد له الكتاب والسنة وأصول الشرع بالاعتبار فهو تقسيم باطل يجب إلغاؤه .

وهذا التقسيم أصل من أصول ضلال القوم فإنهم فرقوا بين ما سموه أصولاً وما سموه فروعاً ، وسلبوا الفروع حكم الله المعين فيها ، بل حكم الله فيها يختلف باختلاف آراء المجتهدين ، وجعلوا ما سموه أصولاً من خطأ فيه عندهم فهو كافر أو فاسق ، وادعوا الإجماع على هذا التفريق ، ولا يحفظ ما جعلوه إجماعاً عن إمام من أئمة المسلمين ولا عن أحد من الصحابة والتابعين ، وهذا عادة أهل الكلام يحكون الإجماع على ما لم يقله أحد من أئمة المسلمين بل أئمة الإسلام على خلافه ، وقال الإمام أحمد : من ادعى الإجماع فقد كذب ، أما هذه دعوى الأصم وابن عليّة وأمثالهما يريدون أن يبطلوا سنن رسول الله (ص) بما يدعونونه من الإجماع .

ومن المعلوم قطعاً بالنصوص وإجماع الصحابة والتابعين وهو الذي ذكره الأئمة الأربعة نصاً ان المجتهدين المتنازعين في الأحكام الشرعية ليسوا كلهم سواء ، بل فيهم المصيب والمخطئ ، فالكلام فيما سموه أصولاً وفيما سموه فروعاً ؛ ينقسم إلى مطابق للحق في نفس الأمر وغير مطابق ؛ فانقسام الاعتقاد في الحكم إلى مطابق وغير مطابق كانقسام الاعتقاد في باب الخبر إلى مطابق وغير مطابق ؛ فالقائل في الشيء حلال والقائل حرام في إصابة أحدهما وخطأ الآخر كالقائل إنه سبحانه يرى والمائل أنه لا يرى في إصابة أحدهما وخطأ الآخر ؛ والكذب على الله تعالى خطأ أو عمد في هذا كالكذب عليه عمداً أو خطأ في الآخر ، فإن المخبر يخبر عن الله أنه أمر بكذا وأباحه ، والآخر يخبر أنه نهى عنه وحرمه ؛ فأحدهما مخطئ قطعاً . (فإن قيل) الفرق بينهما أنه يجوز أن يكون في نفس الأمر لا حلالاً ولا حراماً بل هو حلال في حق من اعتقد حله ؛ حرام في حق من اعتقد تحريمه .

(قيل) هذا باطل من وجوه عديدة ، وقد ذكرناها في كتاب المفتاح وغيره (منها) إنه خلاف نص القرآن والسنة وخلاف إجماع الصحابة وأئمة الإسلام

(ومنها) أن يكون حكم الله تعالى تابعا لأراء الرجال وظنونها (ومنها) أن يكون الشيء الواحد حسناً قبيحاً مرضياً لله مسخوفاً له محبوباً له مبغوضاً (ومنها) أنه ينبغي حقيقة حكم الله في نفس الأمر (ومنها) أن تكون الحقائق تبعاً للعقائد، فمن اعتقد بطلان الحكم المعين كان باطلاً؛ ومن اعتقد صحته كان صحيحاً، ومن اعتقد حله كان حلالاً ومن اعتقد تحريمه كان حراماً، وهذا القول كما قال فيه بعض العلماء: أوله سفسطة وآخره ندقة، فإنه يتضمن بطلان حكم الله تعالى قبل وجود المجتهدين، وإن الله لم يشرع لرسوله ﷺ حكماً أمره به ونهاه عنه (ومنها) إن حكم الله يرجع إلى خبره وإرادته، فإذا أراد إيجاب الشيء وأخبر به صار واجباً، وإذا أراد تحريمه وأمر بذلك صار حراماً، فأنكار أن يكون لله حكماً إنكار لخبره وإرادته وإلغاء لتعلقهما بأفعال المكافين.

(ومنها) أنه يرفع ثبوت الاجرين للصبب، والأجر للخطيء، فإنه لا خطأ في نفس الأمر عندهم بل كل مجتهد مصيب لحكم الله تعالى في نفس الأمر (ومنها) أنه يبطل أن يوافق أحد حكم الله تعالى، فليس لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم «لقد حكمت فيهم بحكم الله تعالى الملك، معنى، ولا لقوله «وان سألوكم أن تنزلهم على حكم الله فلا تفعل فإنك لا تدري أتصيب حكم الله تعالى فيهم أم لا» معنى، ولا لقوله «إن سليمان سأل ربه حكماً يصادف حكمه فأعطاه إياه، معنى، ولا لقوله (ففقهما سليمان) معنى، إذ كل منهما حكم بعين حكم الله تعالى عندهم، ولا لقوله «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر، معنى» وأيضاً فهذا إجماع من الصحابة، قال الصديق في الكلاله: أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فني ومن الشيطان والله برى منه ورسوله، وقال عمر لكاتبه: أكتب هذا ما رآه عمر فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمن عمر، وقال في قضية قضاها: والله ما يدري عمر أصاب الحق أم أخطأ، ذكره أحمد.

وقال علي لعمر في المرأة التي أرسل إليها فأجهضت ذا بطنها وقد استشار عثمان وعبد الرحمن فقالا ليس عليك إنما أنت مؤدب فقال له علي: إن كانا اجتهدا فقد أخطأ وإن لم يجتهدا فقد غشاك: عليك الدية فرجع عمر إلى رأيه، واعترف

على رضى الله عنه بخطئه في خبر صفين وندم على ذلك وكان مجتهدا فيه .
وقال ابن مسعود في قصة بروع أقول فيها برأى فان يكن صواباً فمن الله وان
يكن خطأ فنى ومن الشيطان والله برىء منه ورسوله ، وقال ابن عباس ألا يتقى الله
زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أبا الأب أبا ، وقال : من شاء باهله في العول ،
وقالت عائشة لأم ولد زيد بن أرقم اخبرى زيدا أنه قد أبطل جهاده مع رسول
الله ﷺ إلا أن يتوب ، وقال ابن عباس وقد ناظره في مسألة متعة الحج
واحتجوا عليه بأبي بكر وعمر : أما تخشون أن تنزل عليكم حجارة من السماء ،
أقول قال رسول الله ﷺ وتقولون قال أبو بكر وعمر ، وكان ابن عمر يأمر بالمتعة
فيقولون له ان أباك نهى عنه فقال : أيهما أولى أن يتبع كتاب الله أو كلام عمر .

وقال عمران بن حصين نزل بها القرآن وفعلناها مع رسول الله (ص) قال رجل
برأيه ما شاء ، يعرض بعمر ، وقال ابن الزبير لابن عباس في متعة النساء لئن فعلتها
لأرجمنك فخرت ان شئت . وقال على لابن عباس منكره عليه لإباحة الحر الأهلية
ومتعة النساء إنك امرؤ تائه ، أى تهت عن القول الحق ، وفسخ عمر ببيع أمهات
الأولاد ورددن حبالى من تستر ، وفسخ حكم الصديق في استرقاق نساء أهل
الردة وكان يضرب عن الركبتين بعد العصر وكان أبو طلحة وأبو أيوب وعائشة
يصلونها ؛ فتركها أبو طلحة وأبو أيوب مدة حياة عمر خوفاً منه ؛ فلما مات عاوداها .

وقال ابن مسعود لما طلب منه موافقة أبى موسى في مسألة بنت وبنت ابن
وأخت فأعطى البنت النصف والأخت النصف : لقد ضللت إذا وما أنا من
المهتدين . فجعل القول الآخر الذى جعله المصوبه صواباً عند الله ضلالاً ؛ وهذا
أكثر من أن يحيط به إلا الله تعالى .

وأيضاً فالأحاديث والآيات الناهية عن الاختلاف في الدين المتضمنة لزمه
كلها شهادة صريحة بأن الحق عند الله واحد ؛ وما عداه خطأ ؛ ولو كانت تلك
الأقوال كلها صواباً لم يته الله ورسوله عن الصواب ولاذمه .

وأيضاً فقد أخبر الله تعالى أن الاختلاف ليس من عنده وما لم يكن من
عنده فليس بالصواب ؛ قال تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً

كثيراً) وهو وان كان في اختلاف ألفاظه فهو يدل على أن ما اختلفت معانيه ليس من عند الله إذ المعنى هو المقصود .

وأيضاً فإذا اختلف المجتهدان فرأى أحدهما إباحة دم إنسان ؛ والآخر تحريمه ورأى أحدهما تارك الصلاة كافراً مخلداً في النار ؛ والآخر آه مؤمناً من أهل الجنة ؛ فلا يخلو إما أن يكون الكل حقاً وصواباً عند الله تعالى في نفس الامر ؛ أو الجميع خطأ عنده ؛ أو الصواب والحق في واحد من القولين ؛ والآخر خطأ ؛ والاول والثاني ظاهر الإحالة وهما بالهوس أشبهه منهما بالصواب ؛ فكيف يكون إنسان واحد مؤمناً كافراً مخلداً في الجنة وفي النار . وكون المصيب واحداً هو الحق وهو منصوص الامام أحمد ومالك والشافعي ؛ كما حكاه أبو إسحاق في شرح اللمع له أن مذهب الشافعي أن المصيب واحد ؛ هذا قوله في القديم والجديد .

قال القاضي أبو الطيب وليس عنده مسئلة تدل على أن كل مجتهد مصيب وأقوال الصحابة كلها صريحة أن الحق عند الله في واحد من الاقوال المختلفة وهو دين الله في نفس الامر الذي لا دين له سواه .

وليس الغرض استقصاء هذه المسئلة بل المقصود أن الخطأ يقع فيها سمويه فروعاً كما يقع فيها جعلوه أصولاً فنطالبهم بفرق صحيح بين ما يجوز إثباته بخبر الواحد من الدين وما لا يجوز ؛ ولا يجدون الى الفرق سبيلاً الا بدعاً باطلة ؛ ثم نطالبهم بالفرق بين مسائل الاصول والفروع وما ضابط ذلك ؛ ثم نطالبهم بالفرق بين ما يأثم جاحده أهو لا يثم كفر أو فسوق وما لا يأثم جاحده ؛ ونطالبهم بالفرق بين ما المطلوب منه القطع اليقيني ؛ وما يكتفي فيه بالظن ولا سبيل لهم الى تقرير شيء من ذلك البته قال الجويني وقد تكلموا في الفرق بين الاصول والفروع فقالوا : الاصل ما فيه دليل قطعي والفرع بخلافه .

(قلت) وهذا يلزم منه الدور فإنه إذا قيل لا تثبت الاصول الا بالدليل القطعي ثم قيل والاصل ما عليه دليل قطعي كان ذلك دوراً ظاهراً .

وأيضاً فإن كثيراً من المسائل العملية بل أكثرها عليها أدلة قطعية كوجوب الطهارة والصلاة والصيام والحج والزكاة ونقض الوضوء بالبول والغائط ووجوب الغسل بالاحتلام ؛ وهكذا أكثر الشريعة أدلتها قطعية ، وكثير من المسائل التي هي عندهم أصول أدلتها ظنية .

وهكذا في أصول الدين وأصول الفقه أكثر من أن يذكر ؛ كالتقول بالمفهوم والقياس ،
وتقديمهما على العموم والأمر بعد الحظر ومسئلة انقراض العصر ، وقول الصحابي ،
والاحتجاج بالمراسيل وشرع من قبلنا ؛ وأضعاف ذلك .

وكذلك في أصول الدين كمسئلة الحال وبقاء الرب تعالى وقدمه ؛ هل هما ببقاء وقدم
زائدين على الذات والوجود الواجب ، هل هو نفس الماهية أو زائد عليها ؛ وإثبات المعنى
القائم بالنفس وغير ذلك ، فعلى هذا الفرق تكون هذه المسائل ونحوها فرعية وتلك
المسائل العملية أصولية .

(قال) وقيل : الأصل ما لا يجوز التعبد فيه إلا بأمر واحد معين والفرع بخلافه .
(قلت) وهذا الفرق أفسد من الأول ، فإن أكثر الفروع لا يجوز التعبد فيها إلا
بالمشروع على لسان كل نبي ؛ فلا يجوز التعبد بالسجود للأصنام وإباحة الفواحش وقتل
النفوس والظلم في الأموال ، وانتهاك الاعراض وشهادات الزور ونحو ذلك ؛ وإن
كان نفاة التحسين والتفسيح يجوزون التعبد بذلك ، ويقولون يجوز أن تأتي الشرائع من
عند الله تعالى بذلك ؛ فقولهم من أبطل الباطل ، وقد ذكرنا فساد من أكثر من ستين
وجهاً في غير هذا الكتاب ؛ وإنه مما يعلم بطلانه بالضرورة .

(قال) وقيل : الأصل ما يجوز أن يعلم من غير تقديم ورود الشرع والفرع بخلافه
وهذا الفرق أيضاً في غاية الفساد ؛ فإن أكثر المسائل التي يسمونها أصولاً لم تعلم إلا بعد
ورود الشرع ، كإقتضاء الأمر للوجوب ، والنهي للتحريم ؛ وكون القياس حجة وكون
الإجماع حجة ، بل أكثر مسائل أصول الدين لم تعلم إلا بالسمع ، فجواز رؤية الرب
تبارك وتعالى يوم القيامة واستواؤه على عرشه بخلاف مسئلة علوه فوق مخلوقات بالذات
فإنها فطرية ضرورية ؛ وأكثر مسائل المعاد وتفصيله لا يعلم قبل ورود الشرع ؛ ومسائل
عذاب القبر ونعيمه وسؤال الملكين وغير ذلك من مسائل الاصول التي لا تعلم قبل
ورود الشرع .

وقال القاضي أبو بكر بن الباقلاني : كل مسألة يجرم الخلاف فيها مع استقرار الشرع
ويكون معتقد خلافها جاهلاً ، فهي من الاصول ، عقلية كانت أو شرعية ، والفرع ما لا
يجرم الخلاف فيه أو ما لا يأنم الخطيء فيه . وهذا وإن كان أقرب بما قبله فهو باطل
أيضاً ، فإن كثيراً من مسائل الفروع قطعي وإن كان فيها خلاف ، وإن كان لا يأنم
الخطيء فيها لحفاء الدليل عليه وإن كان قطعياً فلا يلزم الاشتراك في القطعيات ؛ وقد سلم
القاضي ذلك فيما إذا خفي عليه النص .

وقد ذكر بعضهم فرقا آخر فقال الأصوليات هي المسائل العليات ، والفروعيات هي المسائل العملية المطلوب منها أسرار : العلم والعمل ، والمطلوب من العليات العلم والعمل أيضاً ، وهو حب القلب وبغضه ورجبه للحق الذي دلت عليه وتضمنته ، وبغضه الباطل الذي يخالفها ، فليس العمل مقصوراً على عمل الجوارح ، بل أعمال القلوب أصل لعمل الجوارح ، وأعمال الجوارح تبع ، فكل مسألة عليية فإنه يتبعها إيمان القلب وتصديقه ورجبه وذلك عمل بل هو أصل العمل ، وهذا بما غفل عنه كثير من المتكلمين في مسائل الإيمان ، حيث ظنوا أنه مجرد التصديق دون الأعمال ؛ وهذا من أقبح الغلط وأعظمه ، فإن كثيراً من الكفار كانوا ناجزين بصدق النبي صلى الله عليه وسلم غير شاكين فيه ؛ غير أنه لم يقترن بذلك التصديق بعمل القلب من حب ما جاء به والرضا به وإرادته والموالاة والمعادة عليه .

فلا تهمل هذا الموضوع فإنه مهم جداً ، به تعرف حقيقة الإيمان .
فالمسائل العلية عملية ؛ والمسائل العملية عليية ، فإن الشارع لم يكتف من المكلفين في العليات بمجرد العمل دون العلم ، ولا في العليات بمجرد العلم دون العمل .
وفرق آخرون بين الأصول والفروع بأن مسائل الأصول هي التي يكفر جاحدها ، كالتوحيد والرسالة والمعاد وإثبات الصفات ؛ ومسائل الفروع ما لا يكفر جاحدها ، كوجوب قراءة الفاتحة في الصلاة واشتراط الطمأنينة ووجوب مسح الرأس كله في الوضوء ونحو ذلك . وهذا الفرق غير مطرد ولا منعكس ، فإن كثيراً من مسائل الفروع يكفر جاحدها ، وكثير من مسائل الأصول لا يكفر جاحدها كما تقدم بيانه .
وأيضاً فالتكفير حكم شرعي ، فالكافر من كفره الله ورسوله ، والكفر جحد ما علم أن الرسول جاء به ؛ سواء كان من المسائل التي تسمونها عليية أو عملية ، فمن جحد ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم بعد معرفته بأنه جاء به فهو كافر في دق الدين ورجله .
وفرق آخرون بين الأصول والفروع بأن الأصول ما تتعلق بالخبر ، والفروع ما تتعلق بالطلب ، وهذا الفرق غير خارج عن الفروق المتقدمة ، وهو فاسد أيضاً ، فإن العبد مكلف بالتصديق بهذا وهذا ، علماً وإيماناً وعملاً ؛ وحباً ورضاً ، وموالاة عليه ومعادة كما تقدم .

وفرق آخرون بينهما بأن مسائل الأصول هي ما لا يسوغ التقليد فيها ، ومسائل الفروع يجوز التقليد فيها ؛ وهذا مع انه دور ممتنع فإنه يقال لهم : ما الذي يجوز فيه التقليد ؟ فيقولون مسائل الفروع ؛ والذي لا يجوز التقليد فيه مسائل الأصول ،

وهو أيضاً فاسد طرداً وعكساً ، فإن كثيراً من مسائل الفروع لا يجوز التقليد فيها كوجوب الطهارة والصيام والصلاة والزكاة وتحريم الخمر والربا والفواحش والظلم ، فإن من لم يعلم أن الرسول صلى الله عليه وسلم جاء بذلك وشك فيه لم يعرف أنه رسول ؛ كما أن من لم يعلم أنه جاء بالتوحيد وتصديق المرسلين وإثبات معاد الأبدان وإثبات الصفات والعلو والكلام ، لم يعرف كونه مرسلًا ، فكثير من المسائل الخبرية والطلبية يجوز فيها التقليد للعاجز عن الاستدلال ، كما أن كثيراً من المسائل العملية لا يجوز فيها التقليد .

فتقسيم الدين إلى ما يثبت بخبر الواحد ومالا يثبت به ، تقسيم غير مطرد ولا منعكس ولا عليه دليل صحيح .

وأيضاً فالتقليد قبول قول الغير بغير حجة ؛ ومن قبل قول غيره فيما يحكيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه جاء به خبراً أو طلباً ، فإنما قبل قوله لما أسنده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وهذه حجة لكن تقرير مقدماتها ودفع الشبهة المعارضة لها قد لا يقدر عليه كل أحد ، فاكل من عرف الشيء بدليله أمكنه تقريره بجميع مقدماته والتعبير عنه ولا دفع المعارض له . فإن كان العجز عن ذلك تقليداً كان جمهور الأمة مقلدين في التوحيد وإثبات الرسالة والمعاد ، وإن لم يكن العجز عنه تقليداً لم يكونوا مقلدين في أكثر الأحكام العملية التي يحتاجون إليها ، وهذا هو الحق ؛ فإن جمهور الأمة مبنى تعبداتها وتحريمها وتحليلها على ما علمته من نبيها بالضرورة ، وإنه جاء به ، ولو شكك عن تقريره لعجز عنه أكثرهم كما يجزم بالتوحيد ، وأن الله فوق خلقه ، وأن القرآن كلامه ، وأنه يبعث من في القبور ، ولو سئل عن ذلك لعجز عنه أكثرهم .

وأما المقام السادس : وهو أن الظن المستفاد من أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم على زعمهم أقوى من الجزم المستند إلى تلك القضايا الوهمية ؛ فهذا يعرفه من عرف هذا وهذا ، ومن لا خبرة له بالأميرين يسمعونهم يقولون لقضاياهم الباطلة : قواطع عقلية وبراهين يقينية ؛ ويقولون لنصوص القرآن والسنة : ظواهر سمعية لا تفيد اليقين ، قد يقع له حجة قولهم تقليداً لهم وإحساناً للظن بهم ، واستناداً إلى بعض الشبه التي يذكرونها وأما المستبصر فيما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وفيما عند القوم فإنه يجزم بالضرورة أن الأمر بخلاف ذلك ، وأن قضاياهم التي خالفوا فيها النصوص لا تفيد علماً ولا ظناً البتة ، بل يقولون : صريح العقول والفطر تشهد بكذبها وبطلانها ، وإن انفق عليها طائفة كثيرة . فأكثر طوائف أهل الباطل بل جميعهم تجد كل طائفة منهم متفقين

على ما هو معلوم الفساد بضرورة العقل وفطرة الله التي فطر الناس عليها ، فالمتكلمون كل طائفة منهم تشهد على مخالفيها بأنهم خالفوا صريح المعقول والفطرة ؛ وقد ذكرنا من ذلك طرفاً فيما تقدم من هذا الكتاب بما خالف المتكلمون والفلاسفة صريح المعقول فيه والعجب إنك ترى كثيراً منهم يقطع بالقول ويكفر من خالفه ثم يقطع هو بخلافه أو يتوقف فيه ، وهذا كثير فيهم جداً .

قال أبو المظفر السمعاني : كل فريق من المبتدعة يمتدع أن ما يقوله هو الحق الذي كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه ؛ لأن كلهم يدعون شريعة الإسلام ملتزمون في الظاهر شعارها ؛ يرون أن ما جاء به محمد هو الحق ، غير أن الطرق تفرقت بهم بعد ذلك ؛ وأحدثوا في الدين ما لم يأذن به الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، فزعم كل فريق أنه هو المتمسك بشريعة الإسلام ، وأن الحق الذي قام به رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الذي يعتقده ويتحلله .

غير أن الله تعالى أبي أن يكون الحق والعقيدة الصحيحة إلا مع أهل الحديث والآثار لأنهم أخذوا دينهم وعقائدهم خلفاً عن سلف ، وقرناً عن قرن إلى أن اتهموا إلى التابعين وأخذوا التابعون عن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وأخذوا الصحابة عن رسول الله ﷺ . ولا طريق إلى معرفة ما دعا إليه رسول الله ﷺ من الدين المستقيم والصراط القويم إلا هذا الطريق الذي سلكه أصحاب الحديث .

وأما سائر الفرق فطلبوا الدين بغير طريقه لأنهم رجعوا إلى معقولهم وخواطهم وآرائهم ؛ فإذا سمعوا شيئاً من الكتاب والسنة عرضوه على معيار عقولهم ، فإن استقام لهم قبلوه ، وإن لم يستقيم في ميزان عقولهم رددوه ، فإن اضطروا إلى قبوله حرفوه بالتأويلات البعيدة والمعاني المستكرهة ، فحادوا عن الحق وزاغوا عنه ، وتبذوا الدين وراء ظهورهم ؛ وجعلوا السنة تحت أقدامهم .

وأما أهل السنة فخطوا الكتاب والسنة أمامهم ، وطلبوا الدين من قبلهما ، وما وقع لهم من معقولهم وخواطهم وآرائهم عرضوه على الكتاب والسنة ، فإن وجدوه موافقاً لهما قبلوه وشكروا الله حيث أراهم ذلك وفقهم له ، وإن وجدوه مخالفاً لهما تركوا ما وقع لهم وأقبلوا على الكتاب والسنة ، ورجعوا بالتهمة على أنفسهم ؛ فإن الكتاب والسنة لا يهديان إلا إلى الحق ، ورأى الإنسان قد يكون حقاً وقد يكون باطلاً .

وهذا قول أبي سليمان الداراني وهو أوجد أهل زمانه قال : ما حدثتني نفسي بشيء إلا طلبت عليه شاهدين من الكتاب والسنة ، فإن أتى بهما وإلا رددته .

(قال) وما يدل أن أهل الحديث على الحق أنك لو طالعت جميع كتبهم المصنفة من أولها إلى آخرها ، قديمها وحديثها ؛ وجدت مع اختلاف بلدانهم وزمانهم وتباعد ما بينهم في الديار ؛ وسكون كل واحد منهم قطراً من الأقطار في باب الاعتقاد على وتيرة واحدة ، ونمط واحد ، يجرّون فيه على طريقة لا يحمّدون عنها ولا يميلون عنها ، قلوبهم في ذلك على قلب واحد ، ونقلهم لا ترى فيه اختلافاً ولا تفرقاً في شيء ما ، وإن قل ، بل لو جمع جميع ما جرى على ألسنتهم ونقلوه عن سلفهم وجدته كأنه جاء من قلب واحد وجرى على لسان واحد ، وهل على الحق دليل أبين من هذا ؟ قال الله تعالى (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) وقال تعالى (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً)

وأما إذا نظرت إلى أهل البدع رأيتهم متفرقين مختلفين شيعاً وأحزاباً ، لا تكاد تجد اثنين منهم على طريقة واحدة في الاعتقاد ، يبسّط بعضهم بعضاً ؛ بل يرقون إلى التكفير ، يكفر الابن أباه ؛ والأخ أخاه ، والجار جاره ، وتراهم أبدأً في تنازع وتباغض واختلاف ، تنقض أعمارهم ولم تنفق كلماتهم (تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى ذلك بأنهم قوم لا يعقلون) أو ما سمعت بأن المعتزلة مع اجتماعهم في هذا اللون يكفر البغداديون منهم البصريين ، والبصريون البغداديين ؛ ويكفر أصحاب أبي علي الجبائي وابنه - أبا هاشم وأصحابه ؛ وأصحاب أبي هاشم يكفرون أبا علي وأصحابه ، وكذلك سائرهم وأصحاب المقالات منهم إذا تدبرت أقوالهم رأيتهم متفرقين يكفر بعضهم بعضاً . وكذلك الخوارج والرافضة فيما بينهم ، وسائر المبتدعة كذلك ؛ وهل على الباطل أظهر من هذا ؟ قال الله تعالى (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء إنما أمرهم إلى الله فبرا الله رسوله من أهل هذا التفرق والاختلاف .

(قال) وكان السبب في انفاق أهل الحديث أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنة وطريق النقل ، فأورثهم الانفاق والاتلاف ، وأهل البدع أخذوا الدين من عقولهم فأورثهم التفرق والاختلاف ؛ فإن النقل والرواية من الثقات والمتقنين قلما تختلف . وإن اختلفت في لفظة أو كلمة فذلك الاختلاف لا يضر الدين ولا يقدر فيه . وأما المعقولات والخوارج والآراء فقلما تتفق ، بل عمل كل واحد ورأيه وخاطره يرى صاحبه غير ما يرى الآخر .

قال وبهذا يظهر مفارقة الاختلاف في مسائل الفروع لإختلاف العقائد في الأصول ؛ فإننا وجدنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم اختلفوا بعده في أحكام الدين ؛ فلم يتفرقوا ولم يكونوا شيئا ؛ لأنهم لم يفارقوا الدين ؛ ونظروا فيما أذن لهم فاختلقت أقوالهم وآراؤهم في مسائل كثيرة كمسئلة الجسد والمشرقة وذوى الأرحام وأمهات الأولاد وغير ذلك ؛ فصاروا باختلافهم في هذه الأشياء محمودين ؛ وكان هذا النوع من الاختلاف رحمة لهذه الأمة حيث أيدهم بالتوفيق واليقين ؛ ثم وسع على العلماء النظر فيما لم يجدوا حكمه في التنزيل والسنة ؛ وكانوا مع هذا الإختلاف أهل مودة ونصح ، وبقيت بينهم أخوة الإسلام ، ولم ينقطع عنهم نظام الألفة ؛ فلما حدثت هذه الأهواء المردية الداعية أصحابها إلى النار وصاروا أحزابا انقطعت الاخوة في الدين وسقطت الألفة ، وهذا يدل على أن التنائي والفرقة إنما حدثت في المسائل المحدثه التي ابتدعها الشيطان فآلقها على أفواه أوليائه ليختلفوا ويرى بعضهم بعضا بالكفر ، فكل مسئلة حدثت في الإسلام نفاض فيها الناس واختلفوا ، ولم يورث هذا الإختلاف بينهم عداوة ولا نقصا ولا تفرقا ؛ بل بقيت بينهم الألفة والنصيحة والمودة ؛ والرحمة والشفقة ؛ علمنا أن ذلك من مسائل الإسلام يجوز النظر فيها ؛ والآخر يقول من تلك الأقوال مالا يوجب تبديعا ولا تكفيرا كما ظهر مثل هذا الإختلاف بين الصحابة والتابعين مع بقاء الألفة والمودة ؛ وكل مسئلة حدثت فاختلّفوا فيها فأورث اختلافهم في ذلك التولى والاعراض والتدابير والتقاطع ، وربما ارتقى إلى التكفير ؛ علمت أن ذلك ليس من امر الدين في شيء ؛ بل يجب على كل ذى عقل ان يجتنبها ويعرض عن الخوض فيها .

ان الله تعالى شرطا في تمسكنا بالإسلام ان نصبح في ذلك اخوانا، فقال تعالى (واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا) قال (فان قال قائل) الخوض في مسائل القدر والصفات والايان يورث التقاطع والتدابير ، فيجب طرحها والاعراض عنها على ما قررتم .
(فالجواب) إنما قلنا هذا في المسائل المحدثه ؛ فأما هذه المسائل فلا بد من قبولها على ما ثبت به النقل عن رسول الله (ص) وأصحابه ، ولا يجوز لنا الاعراض

عن نقلها وروايتها وبيانها كما في أصل الإسلام والدعاء إلى التوحيد وإظهار الشهادتين ، وقد بينا أن الطريق المستقيم مع أهل الحديث وإن الحق فيما روه ونقلوه .

(فان قال قائل) أنتم سميتم أنفسكم أهل السنة وما نراكم في ذلك إلا مدعين ، لانا وجدنا كل فرقة من الفرق تنتحل اتباع السنة ، وتنسب من خالفها إلى البدعة وليس على أصحابكم منها سمة وعلامة انهم أهلها دون من خالفها من سائر الفرق ، وكلنا في انتحال هذا اللقب شركاء متكافئون ، ولستم بأولى بهذا اللقب إلا أن تأتوا بدلالة ظاهرة من الكتاب والسنة أو من إجماع المعقول .

(فالجواب) ان الأمر على ما زعمتم إنه لا يصح لأحد دعوى الابينة عادلة أو بدلالة ظاهرة من الكتاب والسنة ، وهما لنا قائمتان بحمد الله ، ومنه قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) فأمرنا باتباعه وطاعته فيما سنه وأمر به وما نهى عنه وما حكم به ؛ وقال صلى الله عليه وسلم «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى» وقال «من رغب عن سنتي فليس مني» ومن أحب سنتي فقد أحبني ومن أحبني كان معي في الجنة ، فعرفنا سنته ووجدناها بهذه الآثار المشتهرة التي رويت بالأسانيد الصحيحة المتصلة التي قلها حفاظ العلماء وثقاتهم بعضهم عن بعض .

ثم نظرنا فرأينا فرقة أصحاب الحديث لها أطلب وفيها أرغب ؛ ولها أجمع ؛ ولأصحابها أتبع ؛ فعلينا يقينا انهم أهلها دون من عداهم من جميع الفرق ؛ فإن صاحب كل حرفة أو صناعة إن لم يكن معه دلالة وآلة من آلات تلك الصناعة والحرفة ثم ادعى تلك الصناعة كان في دعواه مبطلا ؛ فإذا كانت معه آلات الصناعة والحرفة شهدت له تلك الآلات بصناعته ؛ بل شهد له كل من عاينه قبل الاختبار ؛ كما إذا رأيت رجلا قد فتح باب دكانه على بز علمت انه بزاز أو على تمر علمت انه تمار أو على عطر علمت انه عطار ؛ أو إذا رأيت بين يديه الكير والسندان والمطرقة علمت انه حداد ؛ وكل صاحب صنعة يستدل على صناعته بآلته فحكم له بها بالمعينة من غير اختبار ؛ فلو رأيت بين يدي إنسان قدوماً أو مفشراً ومثقباً وهو مستعد للعمل بها ثم سميتته خياطاً جهلت ؛ ولو قال صاحب التمر

أصاحب العطر : أنا عطار وصاحب البناء للبراز : أنا براز قال له كذبت وصدت
الناس على تكذيبه ، ثم كل صاحب صنعة وحرقة يفتخر بصناعته ويجالس أهلها
ويألفهم ويستفيد منهم ؛ ويحرص على بلوغ الغاية في صناعته ؛ وان يكون فيها
أسناداً ؛ ورأينا أصحاب الحديث قديماً وحديثاً هم الذين رحلوا في هذه الآثار
وطلبوها فأخذوها من معادنها وحفظوها واغتبطوا بها ودعوا إلى اتباعها ، وغابوا
من خلفهم ، وكثرت عندهم وفي أيديهم ، حتى اشتهروا بها كما يشتهر أصحاب
الحرف والصناعات بصناعتهم وحرفهم ، ثم رأينا قوما انسلخوا من حفظها
ومعرفتها وتنكبوا عن اتباع صحيحها وشهيرها ؛ وغنوا عن صحبة أهلها ؛
وطعنوا فيها وفيهم ، وزهدوا الناس في حقها وضربوا لها ولأهلها أسوأ الأمثال ؛
ولقبوهم أقبح الألقاب ، فسموهم نواصب ومشبهة وحشوية ومجسمة ، فعلينا
بهذه الدلائل الظاهرة والشواهد القائمة أن أولئك أحق بها من سائر الفرق .

ومعلوم ان الاتباع هو الأخذ بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي صححت
عنه والخضوع لها والتسليم لأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجدنا أهل
الأهواء بمعزل عن ذلك ؛ فهذه علامة ظاهرة ودليل واضح يشهد لأهل السنة
باستحقاقها ، وعلى أهل البدع والأهواء بأنهم ليسوا من أهلها .

(قلت) ولهم علامات آخر (منها) ان أهل السنة يتركون أقوال الناس لها ؛
وأهل البدع يتركونها لأقوال الناس (ومنها) ان أهل السنة يعرضون أقوال
الناس عليها فما وافقها قبلوه وما خالفها طرحوه ؛ وأهل البدع يعرضونها على آراء
الرجال ، فما وافق آراءها منها قبلوه وما خالفها تركوه وتأولوه (ومنها) ان أهل
السنة يدعون عند التنازع الى التحاكم اليها دون آراء الرجال وعقولها ؛ وأهل البدع
يدعون الى التحاكم الى آراء الرجال ومعقولاتها (ومنها) ان أهل السنة إذا صححت
لهم السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتوقفوا عن العمل بها واعتقاد
موجبها على أن يوافقها موافق ، بل يبادرون الى العمل بها من غير نظر الى من
وافقها أو خالفها ، وقد نص الشافعي على ذلك في كثير من كتبه ؛ وغاب على من
يقول لا أعمل بالحديث حتى أعرف من قال به وذهب اليه ؛ بل الواجب على من
بليته السنة الصحيحة ان يقبلها وان يعاملها بما كان يعاملها به الصحابة حين

يسمعونها من رسول الله صلى الله عليه وسلم فينزل نفسه منزلة من سمعها منه
صلى الله عليه وسلم

قال الشافعي : وأجمع الناس على ان من استبان له سنة رسول الله صلى الله
عليه وسلم لم يكن له أن يدعها لقول أحد ، وهذا من أعظم علامات أهل السنة
انهم لا يتركونها إذا ثبتت عندهم لقول أحد من الناس كأننا من كان .

(ومنها) انهم لا ينتسبون إلى مقالة معينة ولا إلى شخص معين غير الرسول
فليس لهم لقب يعرفون به ولا نسبة ينتسبون إليها ؛ إذا انتسب سواهم إلى المقالات
المحدثة وأربابها كما قال بعض أئمة أهل السنة وقد سئل عنها فقال : السنة ما لا اسم
له سوى السنة ؛ وأهل البدع ينتسبون إلى المقالة تارة كالقدرية والمرجئة ، وإلى
القائل تارة كالأشمية والتجارية والضرارية ؛ وإلى الفعل تارة كالخوارج
والروافض ، وأهل السنة بريئون من هذه النسب كلها ؛ وإنما نسبتهم إلى الحديث
والسنة (ومنها) ان أهل السنة إنما ينصرون الحديث الصحيح والآثار السلفية ؛
وأهل البدع ينصرون مقالاتهم ومذاهبهم (ومنها) ان أهل السنة إذا ذكروا
السنة وجردوا الدعوة إليها نفرت من ذلك قلوب أهل البدع فلهم نصيب من
قوله تعالى (وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفورا) وأهل
البدع إذا ذكرت لهم شيوخهم ومقالاتهم استبشروا بها فهم كما قال تعالى
(وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة وإذا ذكر الذين
من دونه إذا هم يستبشرون) .

(ومنها) ان أهل السنة يعرفون الحق ويرحمون الخلق فلهم نصيب وافر من
العلم والرحمة ؛ وربهم تعالى وسع كل شيء رحمة وعلما ؛ وأهل البدع يكذبون بالحق
ويكفرون الخلق ؛ فلا علم عندهم ولا رحمة ؛ وإذا قامت عليهم حجة أهل السنة
عدلوا إلى حبسهم وعقوبتهم إذا أمكنهم ؛ ورثت فرعون فإنه لما قامت عليه
حجة موسى ولم يمكنه عنها جواب قال لئن اتخذت إلها غيري لأجملنك
من المسجونين (ومنها) ان أهل السنة إنما يوالون ويعادون على سنة نبيهم (ص)
وأهل البدع يوالون ويعادون على أقوال ابتدعوها (ومنها) ان أهل السنة لم
يؤصلوا أصولا حكموها وحاكموا خصومهم اليها وحكموا على من خالفها بالنسق

والتكفير ، بل عندهم الاصول كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما كان عليه الصحابة .
(ومنها) أن أهل السنة إذا قيل لهم قال الله قال رسوله صلى الله عليه وسلم وقفت
قلوبهم عند ذلك ولم تعده إلى أحد سواه ، ولم تلتفت إلى ماذا قال فلان وفلان ، وأهل
البدع بخلاف ذلك .

(ومنها) أن أهل البدع يأخذون من السنة ما وافق أهواءهم ، صحيحاً كان أو ضعيفاً
ويتركون ما لم يوافق أهواءهم من الأحاديث الصحيحة ، فإذا عجزوا عن رده نفوه عوجاً
بالتأويلات المستنكرة التي هي تحريف له عن مواضعه ، وأهل السنة ليس لهم هوى
في غيرها .

فصل

وأما المقام السابع : وهو أن كون الدليل من الأمور الظنية أو القطعية أمر نسبي
يختلف باختلاف المدرك المستدل ؛ ليس هو صفة للدليل في نفسه ، فهذا أمر لا ينافيه
فيه عاقل ؛ فقد يكون قطعياً عند زيد ما هو ظني عند عمرو ، فقولهم إن أخبار رسول الله
صلى الله عليه وسلم الصحيحة المطلقة بين الأمة بالقبول لا تفيد العلم ، بل هي ظنية هو
لأخبار عما عندهم ، إذ لم يحصل لهم من الطرق التي استفاد بها العلم أهل السنة ما حصل
لهم ، فقولهم لم نستفد بها العلم ، لم يلزم منها النفي العام على ذلك بمنزلة الاستدلال على أن
الواجد للشيء العالم به غير واجد له ولا عالم به ، فهو كمن يجد من نفسه وجماً أو لذة أو
حماً أو بغضاً فينتصب له من يستدل على أنه غير وجع ولا متألم ولا محب ولا مبغض ،
ويكثر له من الشبه التي غايتها إنى لم أجد ما وجدته ؛ ولو كان حقاً لاشتركت أنا وأنت
فيه ، وهذا عين الباطل ، وما أحسن ما قيل :

أقول للآثم المهدي ملامته ذق الهوى وإن اسطعت الملام لم

فيقال له اصرف عنايتك إلى ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم والحرص عليه
وتبذره وجمعه ومعرفة أحوال نقلته وسيرتهم ، واعرض عما سواه واجعله غاية طلبك
ونهاية قصدك ، بل احرص عليه حرص أتباع أرباب المذاهب على معرفة مذاهب أئمتهم
بحيث حصل لهم العلم الضروري بأنها مذاهبهم وأقوالهم ؛ ولو أنك ذلك عليهم منكراً
لسخروا منه (وحينئذ) تعلم هل تفيد أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم العلم أو لا تفيده
فأما مع إعراضك عنها وعن طلبها فهي لا تفيدك علماً ، ولو قلت لا تفيدك أيضاً ظناً
الكنك مخرباً بمحضتك ونصيبيك منها .

فصل

وأما المقام الثامن : وهو انعقاد الإجماع المعلوم المتيقن على قبول هذه الأحاديث وإثبات صفات الرب تعالى بها ، فهذا لا يشك فيه من له أقل خبرة بالمنقول ، فإن الصحابة هم الذين رووا هذه الأحاديث وتلقاها بمضهم عن بعض بالقبول ولم ينكرها أحد منهم على من رواها ؛ ثم تلقاها عنهم جميع التابعين من أولهم إلى آخرهم ، ومن سمعها منهم تلقاها بالقبول والتصديق لهم ، ومن لم يسمعها منهم تلقاها عن التابعين كذلك وكذلك تابع التابعين مع التابعين .

هذا أمر يعلمه ضرورة أهل الحديث كما يعلمون عدالة الصحابة وصدقهم وأمانتهم ، ونقلهم ذلك عن نبيهم صلى الله عليه وسلم كمنقلهم الوضوء والغسل من الجنابة وأعداد الصلوات وأوقاتها ، ونقل الأذان والتشهد والجمعة والعيد ، فإن الذين نقلوا هذا من الذين نقلوا أحاديث الصفات ، فإن جاز عليهم الخطأ والكذب في نقلها ؛ جاز عليهم ذلك في نقل غيرها بما ذكرناه (وحينئذ) فلا وثوق لنا بشيء نقل لنا عن نبينا ﷺ البتة ، وهذا انسلاخ من الدين والعلم والعقل ، على أن كثيراً من الفاضلين في دين الإسلام قد طردوه وقالوا لا وثوق لنا بشيء من ذلك البتة .

(قالوا) وأظهر شيء الأذان والإقامة ، وقد اختلفوا عليه فيهما ، هل يرجع أم لا ؟ ويشئ الإقامة أو يفرد ، وهذا تشهد الصلاة قد اختلف فيه عنه صلى الله عليه وسلم على وجهه . وكذلك جهره بالبسملة وإخفاؤها ، وهو من أظهر الأمور ، يفعل في اليوم والليلة خمس مرات بمحضرة الجمع .

(قالوا) وأظهر من ذلك حجة الوداع فإنها حجة واحدة ، وقد شاهده الجمع العظيم والجم الغفير ؛ فهذا يقول أفرد . وهذا يقول تمتع ، وهذا يقول قرن ، فكيف لنا بعد ذلك بالوثوق بشيء من الأحاديث ، فلذلك أطرحنها رأساً ، فهؤلاء أعطوا الانسلاخ من السنة والدين حقه ، وطردوا كفرهم وخلعوا ربقة الإسلام من أعناقهم ؛ وتقسمت الفرق قولهم هذا في رد الأحاديث (فطائفة) ردتها رأساً وجوزت على رسول الله ﷺ الخطأ والغلط . وهؤلاء سلف الخوارج الذين قدح رئيسهم في فعله صلى الله عليه وسلم وقال له اعدل ، فإنك لم تعدل ، وقال له الآخر : إن هذه قسمة ما أريد بها وجه الله ، فقدح هذا في قصده وقدح الآخر في حكمه وعده .

وطائفة أخرى قالوا : لا تقبل منها إلا ما وافق القرآن ، وما لا يشهد له القرآن فإننا

نرده ولا تقبله ، وهذه الطائفة هم الذين قال فيهم النبي صلى الله عليه وسلم « يوشك الرجل أن يكون شعبان متكئاً على أريكته يأمره الأمر من أمرى فيقول : بيننا وبينكم القرآن ، فما وجدنا فيه من حلال حملناه ، وما وجدنا فيه من حرام حرماناه : ألا وإن ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ما حرم الله ، وفي السنن من حديث المقدم ابن معدى كرب قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ألا هل يبلغه الحديث عنى وهو متكئ على أريكته فيقول : بيننا وبينكم كتاب الله ، فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه وما وجدنا فيه حراماً حرماناه ؛ وإن ما حرم رسول الله كما حرم الله ، ومن أحسن الرد على هذه الطائفة الشافعى رحمه الله فى كتاب جماع العلم وإبطال الاستحسان وفى الرسالة وغيرها .

وطائفة ثالثة قالت : نقبل من الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم متواترها ونرد آحادها ، سواء كان بما يقتضى علماً أو عملاً . وقد ناظر الشافعى بعض أهل زمانه فى ذلك ؛ فأبطل الشافعى قوله وأقام عليه الحجة ، وعقد فى الرسالة باباً أطال فيه الكلام فى تثبيت خبر الواحد ولزوم الحجة به ، وخروج من رده عن طاعة الله ورسوله ، ولم يفرق هو ولا أحد من أهل الحديث البتة بين أحاديث الاحكام وأحاديث الصفات ، ولا يعرف هذا الفرق عن أحد من الصحابة ولا عن أحد من التابعين ، ولا من تابعيهم ولا عن أحد من أئمة الإسلام ، وإنما يعرف عن روى أهل البدع ومن تبعهم .

وطائفة رابعة ردت أخبار الصحابة كلهم إلا ما كان من أخبار أهل البيت وشيعتهم خاصة ، وهذا مذهب الرافضة ، فلم يقبل هؤلاء قول أبى بكر وعمر وعثمان .

وطائفة خامسة ردت أخبار المقتلين يوم الجمل وصفين ، وقبلت خبر غيرهم ، قالوا لأنه قد فسق إحدى الطائفتين وهى غير معينة فلا يقبل خبرها ويقبل خبر غيرها

وطائفة سادسة قبلت خبر الأربعة بشرط تمنأى بلدانهم ، وأن يكون كل واحد منهم قبله عن غير الذى قبله صاحبه ، ثم قبله عنه من أداه إلينا بمن لم يقبل عن صاحبه ، حكاه الشافعى عن ناظره عليه وردّه إذا لم يكن على هذه الصفة .

(قال الشافعى) فقلت له : أرى لو لقيت رجلاً من أهل بدر وهم المقدمون من أئمة الله عليهم فى كتابه ، فأخبرك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أبى أن يلزمك أن تقول به ؟ قال لا يلزمنى ، لأنه قد يمكن فى الواحد الغلط والنسيان ، ثم أخذ الشافعى فى إبطال هذا المذهب .

وطائفة سابعة قبلت خبر الواحد إذا لم يكن بين الصحابة نزاع فى مضمونه ، وردته

إذا تنازعا في حكمه ، حكاه الشافعي أيضاً وردّه . وطائفة ثمانية قبلت خبر الواحد فيما لا يسقط بالشبهة . وردته فيما يسقط بها كالحجود التي تدرأ بالشبهات ، وزعمت أن احتمال الغلط والكذب عن الراوي شبهة في إسقاط الحد ، وهذا مذهب المعتزلة ، وحكوه عن أبي عبد الله البصري .

وطائفة تاسعة ردت خبر الواحد إذا لم يروه غيره ، وقبلته إذا رواه ثقة آخر فصاعداً حكاه عنهم أبو بكر الرازي من الحنفية .

وطائفة عاشرة ردت فيما نعم به البلوي وقبلته فيما عداه ، وحكوه عن أبي حنيفة ، وهو كذب عليه وعلى أبي يوسف ومحمد ، فلم يقل ذلك أحد منهم البتة ، وإنما هذا قول متأخرهم ، وأقدم من قال به عيسى بن ابان وتبعه أبو الحسن الكرخي وغيره .

وطائفة حادية عشر ردوه إذا كان الراوي له من الصحابة غير فقيه بزعمهم ، وقبلوه إذا كان فقيهاً ، وبمثل ذلك ردوا رواية أبي هريرة إذا خالفت آراءهم ، قالوا لم يكن فقيهاً وقد أتى في زمن عمر بن الخطاب وأقره على الفتوى ، واستعمله نائباً على البحرين وغيرها ومن تلاميذه عبد الله بن عباس وغيره من الصحابة ، وسعيد بن المسيب وغيره من التابعين قال البخاري : روى العلم عنه ثمانمائة ما بين صاحب وتابع ، وكان من أعلم الصحابة بالحديث وأحفظهم له ، وكان قارئاً للقرآن ، وكان عربياً . والعربية طبعه ، وكان الصحابة يرجعون إلى روايته ويعملون بها . نعم كان فقهه نوعاً آخر غير الخواطر والآراء .

قال الشافعي : ناظرت محمداً في مسألة المصراة فذكرت الحديث ، فقال هذا خبر رواه أبو هريرة ، وكان الذي جاء به شراً مما فر منه أو كما قال .

وطائفة ثمانية عشر ردوا الحديث إذا خالف ظاهر القرآن بزعمهم ، وجعلوا هذا معياراً لكل حديث خالف آراءهم ، فأخذوا عموماً بعيداً من الحديث لم يقصد به فجعلوه مخالفاً للحديث وردوه به ، فردوا حديث ابن عمر في خيار المجلس بمخالفة قوله تعالى (وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم) وردوا أحاديث القرعة لمخالفة ظاهر قوله تعالى (وإنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان) وردوا حديث عمران بن الحصين فيمن أعتق ستة أعبد في سرض موته لمخالفة ظاهر قوله (أوفوا بالعقود) وردوا أحاديث فاطمة بنت قيس لمخالفة ظاهر قوله (أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم) وردوا أحاديث روية المؤمنين بهم يوم القيامة لمخالفة ظاهر قوله (لا تدركه الأبصار) وردوا أحاديث الشفاعة لمخالفة ظاهر قوله (ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيت) وردوا حديث العرايا والمصراة لمخالفة ظاهر الربا لها ، وردوا حديث لعن الله المحلل

والمحلل له ، بظاهر قوله (حتى تنكح زوجاً غيره) وردوا حديثه من وجد متاعاً ، بعينه عند رجل قد أفلس فهو أحق به ، بظاهر قوله (بأبيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) وردوا حديث النبي عن بيع الرطب بالتمر بظاهر قوله (وأحل الله البيع) وردوا حديث النبي عن بيع الحاضر للبادي وعن تلقى الركبان بهذا الظاهر ، وردوا حديث الحكم بالشاهد واليمين بظاهر قوله (واشتهدوا شهيدين من رجالكم) وردوا حديثه لا يقتل مؤمن بكافر ، بظاهر قوله (النفس بالنفس) وردوا حديثه : لا نكاح إلا بولي ، بظاهر قوله (حتى تنكح زوجاً غيره) وردوا حديثه لإباحة لحوم الخيل بظاهر قوله (والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة) وردوا حديثه : ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ، بظاهر قوله (أنفقوا من طيبات ما كسبتم وما أخرجنا لكم من الأرض) وظاهر قوله (فيما سقت السماء العشر ، وردوا ذكاة الجنين ذكاة أمه ، بظاهر قوله (حرمت عليكم الميتة) وردوا حديث تحريم تفضيل بعض الولد على بعض في العطية وقوله (إن هذا لا يصلح ، وتسميته إياه جوراً وامتناعه من الشهادة على الجور ، وقوله اشهدوا على هذا غيري ، تهديداً وإعلاماً أن مسلماً لا يشهد على مثل ذلك ، وقد امتنع رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشهادة عليه ، وردوا حديث لا صلاة لمن لم يقرأ فيها بفتحها الكتاب بقوله (فافروه وما تيسر منه) وردوا حديثه لا يقبل الله صلاة من لا يقيم صلته بين ركوعه وسجوده ، بظاهر قوله (واسجدى واركع مع الراكعين) وردوا الحديث لكونه يتضمن زيادة على القرآن فيكون نسخاً له والقرآن لا يفسخ بالحديث وردوا بهذه القاعدة الفاضلة ما شاء الله من الأحاديث الصحيحة الصريحة ؛

كأحاديث فرض الطمأنينة ، وأحاديث فرض الفاتحة ، وحديث تغريب الزاني وقد أنكر الأئمة على من رد أحاديث رسول الله صلى الله عليه بالقرآن ، وقالوا لا ترد السنة بالقرآن فكيف بمن ردها برأى أو قياس أو قاعدة هو وضعها ، ولهذا كان الصواب مع من قبل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحيح الثابت عنه صلى الله عليه وسلم من غير وجه أن الميت يعذب ببكاء أهله عليه دون من رده بظاهر القرآن (ولا تزر وازرة وزر أخرى) وأعجب من ذلك من رده بقوله (وأنه هو أضحك وأبكى) وكان الصواب مع من قبل حديث فاطمة بنت قيس في إسقاط النفقة والسكنى للبتوتة دون من رده بقوله تعالى (أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم) وكان الصواب قبول حديث خطاب النبي صلى الله عليه وسلم لقتلى بدر دون رده بقوله تعالى (إنك لا تسمع الموتى) وهذا وإن وقع لبعض الصحابة فلم يتفقوا كلهم على رد هذه الأحاديث بالقرآن ، بل كان

الذين قبلوه أضعاف أضعاف الذين ردوه ، وفولهم هو الراجح قطعاً دون قول الآخرين فلا يرد حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء أبداً إلا بحديث مثله ناسخ له يعلم مقاومته له ومعارضته له وتأخره عنه ، ولا يجوز رده بغير ذلك البتة .

وطائفة أخرى ردت الأحاديث بعدم معرفتها بمن ذهب إليها ، وسموا عدم عليهم إجماعاً وردوا به كثيراً من السنن ، وبالغ الشافعي وبعده الإمام أحمد في الإنكار على هؤلاء ، ووسع الشافعي الرد عليهم في الرسالتين وكتاب جماع العلم وغيرها ، ولا يتصور أن تجمع الأمة على خلاف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قط إلا أن يكون هناك سنة صحيحة معلومة ناسخة ؛ فتجتمع على القول بالسنة الناسخة ، وأما أن تنفق على العمل بتلك حديث لا ناسخ له ، فهذا لم يقع أبداً ، ولا يجوز نسبة الأمة إليه ، فإنه قدح فيها ونسبة لها إلى ترك الصواب والأخذ بالخطأ .

قال الإمام أحمد في رواية ابنه عبد الله : من ادعى الإجماع فقد كذب ، لعل الناس قد اختلفوا . هذه دعوى بشر المربسي والأصم ، ولكن يقول : لا أهل الناس اختلفوا (وقال) في رواية المروزي كيف يجوز للرجل أن يقول اجمعوا إذا سمعتمهم يقولون اجمعوا فاتهمم ، لو قال إني لا أهل لهم مخالفاً جاز (وقال) في رواية أبي طالب : هذا كذب ما أعلمه أن الناس يجمعون ، ولكن يقول : لا أهل فيه اختلافاً ؛ فهو أحسن من قوله إجماع الناس .

وقال في رواية ابن الحارث : لا ينبغي لأحد أن يدعى الإجماع لعل الناس اختلفوا . وليس مراده بهذا استبعاد وجود الإجماع ، ولكن أحمد وأئمة الحديث بلوا بمن كان يرد عليهم السنة الصحيحة بإجماع الناس على خلافها ؛ فبين الشافعي وأحمد أن هذه الدعوى كذب ، وأنه لا يجوز رد السنن بمثلها . قال الشافعي في رواية الربيع عنه : ما لا يعلم فيه نزاع ليس إجماعاً ، وقال أيضاً : وقد أنكروا على منازعه دعوى الإجماع وبين بطلانها .

قال فهل من إجماع ؟ قلت نعم بحمد الله كثير في جهل الفرائض التي لا يسمع جهلها وذلك هو الذي إذا قلت (أجمع الناس) لم تجد أحداً يعرف شيئاً يقول لك ليس هذا بإجماع ، فهذه الطريق هي التي يصدق بها من ادعى الإجماع فيها وفي أشياء من أصول العلم دون فروع ودون الأصول غيرها .

ثم قال الشافعي : فقال قد ادعى بعض أصحابك الإجماع بالمدينة ؛ فقلت له فاقولت وسمعت أهل العلم غيرك في كل بلد يقولون فيما ادعى من ذلك ؟ قال ما سمعت منهم أحداً أذكر قوله إلا طائفة لذلك ، وإن ذلك عندي لمعيب . ثم قال بعد ذلك أو ما كفاك

عبت الإجماع أن لم يرو عن أحد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوى الإجماع إلا فيما لا يختلف فيه أحد ان كان أهل زمانك هذا . قال فقد ادعاه بعضكم ما ادعاه منه ؟ قال لا . قلت فكيف صرت إلى أن تدخل فيما ذممت في أكثر مما عبت ، ألا يستدل من طريقك أن الإجماع هو ترك ادعاه الإجماع ؛ وهذا كثير في كلامه رحمه الله

والمقصود أن أئمة الإسلام لم يزالوا ينكرون على من رد سنن رسول الله ﷺ بكونه لا يعلم بها قائلًا ويزعم أن ذلك إجماع ، ولا يتوقف العمل بالحديث على أن يعلم من عمل به من الأمة ، بل هو حجة بنفسه عمل به أو لم يعمل ، ولا يمكن أن تجتمع الأمة على ترك العمل به البتة ، بل لا بد أن يكون في الأمة من ذهب إليه وإنه خفي على كثير من أهل العلم قوله .

فصل

ونحن نقول قولاً كلياً نشهد الله تعالى عليه وملائكته انه ليس في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يخالف القرآن ولا ما يخالف العقل الصريح ، بل كلامه بيان للقرآن وتفسير له وتفصيل لما أجمله ؛ وكل حديث رده من رد الحديث لزعمه أنه يخالف القرآن فهو موافق للقرآن مطابق له ، وغايته أن يكون زائداً على ما في القرآن ، وهذا الذي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقبوله ونهى عن رده بقوله : لا ألين أحدكم متسكناً على أريكته يأتيه الأمر من أمري فيقول لا أدري ، ما وجدناه في كتاب الله اتبعناه ، فهذا الذي وقع من وضع قاعدة باطلة له لرد الأحاديث بها بقولهم في كل حديث زائد على ما في القرآن : هذا زيادة على النص ؛ فيكون نسخاً ، والقرآن لا يفسخ بالسنة ، فهذا بعينه هو الذي حذر منه رسول الله صلى الله عليه وسلم أمته ونهاهم عنه ، وأخبرهم أن الله تعالى أوحى إليه الكتاب ومثله معه ، فن رد السنة الصحيحة بغير سنة تكون مقارمة لها متأخرة عنها ناسخة لها ، فقد رد على رسول الله صلى الله عليه وسلم ورد وحى الله .

قال الشافعي : إن الله تعالى وضع نبيه صلى الله عليه وسلم من كتابه ودينه بالموضع الذي أبان في كتابه : الفرض على خلقه أن يكونوا عالمين بأنه لا يقول إلا بما أنزل إليه ، وأنه لا يخالف كتاب الله ، وأنه بين عن الله تعالى ما أراد الله . قال : وبيان ذلك في كتاب الله . قال الله تعالى (وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا) إلى قوله (إن أتبع إلا ما يوحى إليّ) ومثل هذا في غير آية . أخبرنا الهارودي عن عمرو بن الخطاب بن حنطب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ، ما تركت شيئاً مما أمركم الله به

إلا وقد أمرتكم به ، ولا تركت شيئاً مما نهاكم الله عنه إلا وقد نهيتكم عنه ،
 قال الشافعي : فرض الله تعالى على نبيه صلى الله عليه وسلم أن يتبع ما أوحى إليه
 وقال : لا يمكن الناس على بشيء ، فإنني لا أحل لهم إلا ما أحل الله ، ولا أحرم عليهم
 إلا ما حرم الله ، وكذلك صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبذلك أمر أن يتبع
 ما أوحى إليه ؛ وشهد أنه قد اتبعه فيما لم يكن فيه وحى ، فقد فرض الله تعالى في الوحي
 اتباع سنته فيه ، فمن قبل منه فإنما قبل بفرض الله ؛ قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول
 فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقال تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر
 بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً)

وقال الإمام أحمد : من رد حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو على شقي ملكة
 وقال تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) الآية ، وأى فتنة إنما هي الكفر .
 وقال الشافعي : قال الله تعالى (أحسب الإنسان أن يترك سدى) فلم يختلف أهل
 العلم بالقرآن فيما علبت أن السدى هو الذي لا يؤمر ولا ينهى ، ومن ألقى أو حكم بما لم
 يؤمر به فقد أجاز لنفسه أن يكون في معنى السدى (قال) وقد جعل الله الحق في كتابه
 ثم سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، فليست تنزل بأحد نازلة إلا والكتاب يدل عليها نصاً
 أو جملة ، ثم ذكر بعض ما حرم الله تفصيلاً (قال) والجملة ما فرض الله من صلاة
 وزكاة وحج ، فدل رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف الصلاة وهددها ووقتها والعمل
 فيها ؛ وكيف الزكاة وفي أي المال وفي أي وقت هي ؛ وكم قدرها ؛ وكيف الحج والعمل
 فيه وما يدخل به فيه ويخرج به منه .

وقد صنف الإمام أحمد كتاباً سماه كتاب طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم رد فيه
 على من احتج بظاهر القرآن وترك ما فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم ودل على معناه
 رواه عنه ابنه صالح ، قال في أوله :

إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه بمحمد صلى الله عليه وسلم بالهدى ودين الحق
 ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ، وأنزل عليه كتابه هادياً له ولمن تبعه ، وجعل
 رسوله ﷺ الدال على ما أراد من ظاهره وباطنه ؛ وخاصه وطامه ، وناسخه ومنسوخه ؛
 وما قصد له الكتاب ، وكان رسول الله ﷺ هو المعبر عن كتاب الله الدال على معانيه
 وشاهده في ذلك أصحابه . ونقلوا ذلك عنه ، وكانوا هم المعبرين عن ذلك بعد رسول الله
 ﷺ ؛ وقال جابر بن عبد الله : ورسول الله ﷺ بين أظهرنا ، عليه ينزل القرآن وهو
 يعرف تأويله ؛ وما عمل به من شيء عملنا . وقال قوم : بل نستعمل الظاهر ، وتركوا

الاستدلال برسول الله ﷺ ، ولم يقبلوا أخبار أصحابه . وقال ابن عباس للخوارج : أتيتكم من عند أصحاب رسول الله (ص) المهاجرين والأنصار ومن عند ابن عم رسول الله ﷺ وصهره وعليهم نزل القرآن ، وهم أعلم بتأريه منكم ، وليس فيكم منهم أحد ، ثم ساق النصوص الموجبة لمتابعة الرسول ، ثم ذكر الآيات التي فسرت السنة مجملها .

والمقصود أن أئمة الإسلام جميعهم على هذه الطريقة ، الأخذ بمحديث رسول الله (ص) إذا صح ؛ ولم يأت بعده حديث آخر ينسخه ، سواء عرفوا من عمل به أم لا ، وسواء عمل الناس بخلافه أو بوفاقه ، فلا يتركون الحديث لعمل أحد ، ولا يتوقفون في قبوله على عمل أحد ، ولا يعارضونه بالقرآن ولا بالإجماع ، ويعلمون أن هذه المعارضة من أطل الباطل .

فصل

وطائفة أخرى ردت أحاديث رسول الله ﷺ إذا كانت في باب الصفات ، وقبلتها إذا كانت في باب الأحكام والزهد والرقائق ونحوها ، وهؤلاء طوائف من أهل الكلام المبتدع المذموم ، وجعلوا قوله تعالى (ليس كمثل شيء) مستنداً لهم في رد الأحاديث الصحيحة تلبساً منهم وتدليساً على من هو أعمى قلباً منهم ، وتحريفاً لمعنى الآية عن موضعه ففهموا به من أخبار الصفات ما لم يرده الله ولا رسوله ، ولا فهمه أحد من أهل الإسلام أنها تقتضى إثباتها على وجه التمثيل بما للمخلوقين

فصل

وقد هرفت فيما تقدم المقام التاسع والعاشر : وهو أن قولهم خبر الواحد لا يفيد العلم ، قضية كاذبة باتفاق العقلاء إذا أخذت كلية عامة ، وقضية لا تفيد إن أخذت جزئية أو مهملية ، فإن ما قلنا لا يقول : كل خبر واحد لا يفيد العلم حتى تنتصبوا للرد عليه كأنكم في شيء ، وكأنكم قد كسرتم عدو الإسلام ، فسودتم الأوراق بغير فائدة حتى كذب بعض الأصوليين كذباً صريحاً لم يقله أحد قط (فقال) مذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه أن خبر الواحد يفيد العلم من غير قرينة ، وهو مطرد عنده في خبر كل واحد .
فيا لله العجب كيف لا يستحى العاقل من المجاهرة بالكذب على أئمة الإسلام ، لكن عذر هذا وأمثاله أهم يستجيزون نقل المذاهب عن الناس بلازم أقوالهم ، ويجعلون لازم المذهب في ظنهم مذهباً ، كما نقل بعض هؤلاء المباهتين أن مذهب أحمد بن حنبل

وأصحابه أن الله لا يُرى يوم القيامة . قال لأنه يقول إنه لا يرى إلا الأجسام ، وقد قام الدليل على أنه سبحانه وتعالى ليس بجسم ، فلا يكون مرئياً على قلوبهم ، ونقل هذا أيضاً أن مذهبهم أن الله تعالى يجوز أن يتكلم بشيء ولا يعنى به شيئاً إلزاماً لهم من قلوبهم إنه لا يعلم تأويل المتشابه إلا الله ، بهذا القول الباطل الذى لم يقله أحد من أهل الأرض وكما نقل هذا أو غيره من أهل البهتان أن مذهبهم أن الله جسم إلزاماً لهم بقولهم إن الله مستو على عرشه فوق سمواته بان من خلقه موصوف بصفات الكمال .

وبالجملة فن يستجيز الكذب على الله ورسوله ، ويخبر عنه ما لم يخبر به عن نفسه ، وينتق عنه ما أنبأه لنفسه ، ويقول على الله ما لا يعلم ، كيف لا يستجيز الكذب على مخلوق مثله ، قلبه ملائ من الهوى والغل عليه وعلى أشباهه وأتباعه ، فأنه الموعد (وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون)

وأما الشهادة على رسول الله (ص) بمضمون هذه الأحاديث فما لا يستريب فيه من له أدنى علم بالسنة والآثار وقول الصحابة . قال رسول الله (ص) لما أخبرهم به الخبر عنه ، وقول التابعين كذلك ، وقول تابعى التابعين ؛ وقول جميع أئمة الإسلام في كتبهم ، والشهادة لا يشترط فيها قول أشهد .

قال ابن عباس : شهد عندي رجال مرضيون ، وأرضاهم عندي عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس ؛ وبعد العصر حتى تغرب الشمس ؛ ومعلوم أنهم لم يتلفظوا بلفظ أشهد . وقال تعالى (قل هلم شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا فإن شهدوا فلا تشهد معهم) وشهادتهم لإخبارهم أن الله تعالى حرمه ؛ والله تعالى أعلم .

وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً من يومنا هذا إلى يوم الدين .

تم بحمد الله تعالى وحسن توفيقه وإعانتة وتسديده هذا المختصر المفيد المشتمل على تقرير طريقة أهل السنة والجماعة والرد على مخالفينهم من أهل البدعة والشناعة ، فرحم الله مؤلفه وجزاه عن أهل السنة خيراً .

(فهرس الجزء الأول من الصواعق المرسله)

والصفات أكثر من اشتغالها على ما عداه	٤٣	ترجمة وجيزة لمؤلف الصواعق	٣
شؤم جنابة التأويل على الإيمان والإسلام	٤٣	كلمة الناشر	٤
فصل في بيان ما يقبل التأويل من الكلام وما لا يقبله	١٤	خطبة الكتاب	٥
فصل في بيان أنه لا يأتي المعطل للتوحيد العلمي الخبري بتأويل إلا أمكن المشترك المعطل للتوحيد العملي أن يأتي بتأويل من جنسه	٤٩	بيان حقيقة التأويل لغة واصطلاحاً	٩
فصل في إنقسام الناس في نصوص الوحي إلى أصحاب تأويل وأصحاب تخييل؛ وأصحاب تمثيل؛ وأصحاب تجهيل؛ وأصحاب سواء السبيل	٥٣	تنازع الناس في كثير من الأحكام ولم يتنازعوا في آيات الصفات	١٥
قبول التأويل له أسباب	٥٧	فصل في تمجيز المتأولين عن تحقيق الفرق بين ما يسوغ تأويله من آيات الصفات وأحاديثها وما لا يسوغ	١٦
فصل في بيان أن أهل التأويل لا يمكنهم إقامة الدليل السمعي على مبطل أبداً؛ وفي هذا الفصل بيان كسر الطاغوت الأولى	٦٠	فصل في إلزامهم في المعنى الذي جعلوه تأويلاً نظير ما فروا منه	١٩
حججه سبحانه العقلية والسمعية على توحيدته وأسماؤه وصفاته	٦٣	شبهات للجهمي في الوجه والعين والجنب والساق والجواب عليها من عشرة وجوه	٢٠
الحجة الثانية	٦٥	الوظائف الواجبة على المتأول	٢٩
كلام نفيس جداً في تفنيد شبهات الملحدين لا يوجد في كتاب آخر	٦٨	بيان أن التأويل شر من التعطيل	٣٢
موافقة صريح العقل لصحيح النقل	٧٤	قصد المتكلم من المخاطب حمل كلامه على خلاف ظاهره ينافي قصد البيان	٣٤
		علينا كمال المتكلم وفصاحته ونصحه	٣٧
		يتمتع عليه أن يريد بكلامه خلاف حقيقته (مناظرة جرت بين جهمي وسفي)	٣٧
		ثبوت القرآن للذكر ينافي حمله على التأويل المخالف لظاهره وحقيقته	٤٠
		اشتغال الكتب الإلهية على الأسماء	٤١

- ٧٦ كون الله ورسوله أقاما الحجة في غاية البيان
- ٧٧ سفاهة من قال ان الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين
- ٨٤ كسر الطاغوت الثاني وهو قولهم إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم العقل
- ٨٨ تقديم العقل على الشرع يتضمن القدح في العقل والشرع
- ٩٥ إتمام الله لدينه لا يجوزنا إلى عقل
- ٩١ إنفاق العقل والنقل
- ٩٧ معارضة للعقل للشرع من عادة الكفار
- ٩٩ الاحتجاج بشهادة العقل وحده باطلة بشهادة القائلين بها
- ١٠٣ غاية ما ينتهي إليه من عارض الشرع بالعقل
- ١٠٤ كذب من زعم أن السلف لا يدرون معاني ألفاظ الصفات
- ١٠٨ أنواع التوحيد الصحيحة والباطلة
- ١١٠ تسمية أهل الزيغ توحيد الرسل شركا وتجسيدا
- ١١٢ لفظ الجسم لم ينطق به الوحي إثباتا ولا نفيا
- ١١٣ أهل الضلال يُنفرون عن أسماء الله وصفاته بألفاظ مشوهة مستقبحة
- ١١٥ الجهة والفوقية والعلو : نفيا عنه سبحانه تعظيلا
- ١١٦ القدريّة : إنكارهم خالق أفعال العباد وتسميتهم ذلك بالعدل
- ١١٨ إثبات الصفات والاستواء على العرش والكلام لله
- ١١٩ العقل يصدق ما جاء بالوحي أشد ما يصدق كثير من المحسوسات
- ١٢٤ أصول المعارضين للشرع بالعقل تنفي وجود الصانع لاصفاته فحسب
- ١٢٨ مذهب أهل الكلام في الصفات
- ١٢٩ الجهمية يقولون عنه سبحانه : لو قام به صفة لكان جسما
- ١٣٠ أول من عارض الوحي بالعقل : إبليس
- ١٣١ فساد القياس إذا صادم النص
- ١٣٢ تفنيد شبهة إبليس في تفضيل البار على التراب
- ١٣٥ الفطرة والمعقول يثبتان صفات الله
- ١٤٠ أحسن ما قيل في معنى : المثل الأعلى
- ١٤٣ الصحابة كانوا يستشكلون بعض النصوص ببعضها لا بمقولات
- ١٤٦ إنكار الصحابة على من عارض النصوص بأراء الرجال
- ١٤٧ عند بدء ظهور الشيعة والخوارج أنكروا عليهم الصحابة وحذروا منهم

- ١٧٧ الجهمية يعترفون بعلو القهر وهذا
يستلزم علو المطلق
- ١٧٩ علو الله تعالى لازم لوجوده
- ١٧٩ رؤية الرب إمكانيًا بالعقل وإثباتها
بالشرع
- ١٨٠ معارضة العقل للوحي من عدم
تقدير الله حق قدره
- ١٨٣ نفي التشبيه ليس في نفسه مدح
- ١٨٥ فصل في ذكر حجة الجهمي على
أنه سبحانه لا يرضى ، ولا يغضب
ولا يحب والجواب عنها
- ١٨٧ شبهات إبليسية والجواب عنها
- ١٩٣ كلام نفيس من تأمله أدرك حكمة
الله في خلقه
- ١٩٩ معنى قضاء الله في عباده وتزويجه
عن الظلم
- ٢٠٣ استدلال الجبرية بقوله لا يسئل
عما يفعل - باطل
- ٢٠٥ إيلام وتعذيب المخلوق مصلحة له
- ٢٠٧ العدل الإلهي في الثواب والعقاب
- ٢١٠ احتجاج القدرية بالقدر والرد
عليهم
- ٢١٤ حق الله على عبده
- ٢١٥ حكمة الله في خلق الضدين
- ٢١٧ العبودية إنما تظهر عند الامتحان
بالشبهات
- ١٤٨ الجهمية أول من عارض الوحي
بالرأي فتولى أمير العراق قنبل
شيخهم
- ١٤٩ قيام أهل السنة بالدعوة إلى البهاق
قام المعارضون للوحي بالرأي
وشؤمهم
- ١٥١ قيام ابن تيمية بالحجة واليد على
غزو أهل الضلال
- ١٥٢ إثبات الصفات لا يلزم منه التشبيه
- ١٥٧ إخماد من ينكر الصفات
- ١٤٨ توحيد الجهمية والفلاسفة مناقض
لتوحيد الرسل
- ١٥٩ لوازم قول الجهمية معلومة البطلان
- ١٦٣ أهل الضلال : عزلم للقرآن عند
الاستدلال
- ١٦٤ تساند النص الصريح للعقل الصحيح
- ١٦٨ أقوى الطرق وأدلها على الصانع
- ١٦٩ القرآن أعظم دليل على الله وصفاته
- ١٧٠ الأصل الذي قاد إلى التعطيل
- ١٧٢ تناقض من عارض الوحي بالعقل
- ١٧٤ إتفاق الحكماء مع السلف في علو الله
- ١٧٤ مناقشة من يمنعون الإشارة الحسية
إليه تعالى ، وان المانع يجعله كالعدم
- ١٧٥ وقوع أهل الزيغ فيما فروا منه
من التشبيه بزعمهم
- ١٧٦ مناقشة نفاة الصفات والعلو وإخامهم

(فهرس الجزء الثاني من مختصر الصواعق)

- ٢٤١ (فصل) كسر الطاغوت الثالث؛ وهو المجاز من ٥٠ وجها
٢٤٢ القول بالمجاز قول مبتدع؛ ومعنى المجاز في كلام أحمد
٢٤٣ من نفي المجاز من العلماء
٢٤٤ دعوى المجاز تستلزم وضعاً قبل الاستعمال
٢٤٤ تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز تقسيم فاسد
٢٤٥ تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز لا يستلزم وجود المجاز
٢٤٦ التقسيم الغدفي لا يلزم منه وجود الاقسام خارجاً
٢٤٦ دعوى المجاز تستلزم الدور الممتنع
٢٤٧ دعوى الفرق بين الحقيقة والمجاز تحكم عرض
٢٤٧ علاقات المجاز وعدم انضباطها
٢٤٨ تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز يلزم منه الفرق بين المتماثلين وشذاعات أخرى
٢٤٩ قولهم يعرف المجاز بصحة نفيه فاسد
٢٥٠ كثر من الحقائق يصح نفيها لاعتبارات
٢٥٠ صحة النفي مدلول عليها بالمجاز فلا تكون دليلاً عليه
٢٥١ فرقه بين الحقيقة والمجاز بالتبادر إلى الذهن
٢٥٢ القرينة لا بد منها في دلالة الكلام مطلقاً
٢٥٤ فرقه بينها بالاضطرار وفساده
٢٥٥ فساد فرقه بينهما باختلاف جمع الكلمة
٢٥٧ فرقه بلزوم التقييد في المجاز فاسد
٢٥٨ فرقه بتوقف المجاز على مسمى آخر وفساده
٢٥٩ معنى وصف الله بالكيد والمسكر والخداع
٢٦١ ما أطلق على الله وعلى الناس حقيقة في الجميع
٢٦٣ خصائص الإضافات لا تخرج اللفظ عن حقيقة
٢٦٥ الحكم بأن هذا مستعمل في موضوعه وذلك مستعمل في غير موضوعه تحكم بارز
٢٦٦ ليس ثم وضع سابق على الاستعمال
٢٦٧ كلام الله ليس له وضع سابق على الاستعمال فلا يصح فيه دعوى المجاز

- ٢٦٨ اختلافهم في العام المخصوص حقيقة أم مجاز
- ٢٧٠ قول الطبرى والشيرازى وابن الصباغ في ذلك
- ٢٧٢ زعمهم أن لا إله إلا الله مجاز
- ٢٧٣ زعم ابن جنى مجازية جميع الأفعال
- ٢٧٤ اللغة كلها حقيقة أو كلها مجاز
- ٢٧٤ الكلمات قبل التركيب ساذجة مهملة
- ٢٧٦ تجريد الألفاظ عن القيود مثل تجريد المعانى وجعلها مطلقة ، كلاهما خطأ
- ٢٧٧ أنواع القرائن
- ٢٧٨ العام المخصوص حقيقة باتفاق السلف والخلف
- ٢٧٩ استدلالهم على الحقيقة بالسبق إلى الفهم
- ٢٨١ تقسيم الكلام إلى إنشاء وخبر الخ
- ٢٨٢ تقسيم الدلالة إلى حقيقة ومجاز باطل
- ٢٨٣ كيفية نشوء اللغات
- ٢٨٤ منطلق الحيوانات - تعلم الصبي لغة أبويه
- ٢٨٥ المجاز في الحمل أو الاستعمال
- ٢٨٦ قال الشافعى : كلام الله ورسوله على ظاهره
- ٢٨٧ قولهم إن أكثر اللغة والقرآن مجاز
- ٢٨٧ نقل كلام ابن جنى في ذلك وردده من ٢٤ وجهاً
- ٢٩٢ حال ابن جنى وشيخه
- ٢٩٢ دعواه أن خلق الله وعلم الله مجاز
- ٢٩٣ دعواه مجازية جميع الأفعال
- ٢٩٤ تعجيزه الله عن التكلم بالحقيقة
- ٢٩٤ نقض حجته في أن الفعل مجاز
- ٢٩٦ فساد قوله إن خلق الله السموات مجاز
- ٢٩٧ خلق أفعال العباد
- ٢٩٨ إسكاره صفات الله من علمه وسمعته وبصره
- ٢٩٩ اختلاف الأفعال بحسب محالها
- ٣٠٢ وقوع التوكيد في الكلام لا يثبت المجاز لما ادعاه

- ٣٠٣/ قوله في مجاز الحذف ورده
- ٣٠٤ ما ادعى فيه الحذف يستقيم من غير تقدير
- ٣٠٥ المواضع التي ادعى فيها الحذف
- ٣٠٦ وصف الأعيان بالطيب والخبيث والحل والحرمه
- ٣٠٧ ذكر ما ادعوا فيه المجاز من القرآن
- ٣٠٧ المثال الأول قوله (وجاء ربك والملك صفاً صفاً)
- ٣٠٩ المثال الثاني : اسم الله الرحمن ورحمة الله
- ٣١٠ الإلحاد في أسماء الله تعالى أربعة أنواع
- ٣١٢ زعمهم أن الرحمة رقة القلب لينفوها عن الله
- ٣١٣ الأدلة هل ثبوت الرحمة لله على حقيقتها
- ٣١٤ الفرق بين رحمة الخالق ورحمة المخلوق
- ٣١٥ إثبات صفات الله بقياس الشمول أو التشثيل
- ٣١٦ ظهور آثار رحمة الله كظهور آثار ربوبيته وقدرته
- ٣١٩- المثال الثالث : استواء الله على عرشه ، إثبات حقيقته من ٤٢ وجهها
- ٣٢٠ إبطال تأويله باستولى لغة
- ٣٢١ إبطال تأويله باستولى عقلاً
- ٣٢٢ إن العرش خلق بعد السموات والأرض
- ٣٢٤ قول الإمام ابن عبد البر في التمهيد بحقيقة الاستواء
- ٣٢٥ تصريح أئمة السنة باستواء الله على عرشه
- ٣٢٦ تصريح الأشعري بحقيقة الاستواء
- ٣٢٦ معنى البيت الذي استدلوا على أن استوى بمعنى استولى
- ٣٢٨ ما يؤيد أن معنى الاستواء حقيقته
- ٣٢٩ إبطال تأويل الفوقية بأنها فوقية قدر ومكانة
- ٣٣١ معنى الاستواء نقل عن الرسول كما نقل لفظه
- ٣٣٢ ما يلزم من نفي حقيقة استواء الله من اللوازم الشنيعة
- ٣٣٣ التحريف نوعان : تحريف اللفظ وتحريف المعنى
- ١١ تشكيك بعضهم في معنى الاستواء والرد عليه

- ٣٣٦ المثال الرابع (إنبات اليدبن حقية لله تعالى)
 رد إبطال تأويلها بالنعمة أو القدرة
- ٣٣٧ ما اقترن باليد بما يجعلها حقية لا مجازاً
- ٣٣٨ اختصاص آدم بمخلق اليدبن بنفى المجاز عنهما
- ٣٤٠ إذا أريد باليد النعمة أو القدرة فلا بد من القرينة
- ٣٤١ ما جاء فى إطلاق اليد مجازاً ووجهه
- ٣٤٣ ليس مع من نفى بدى الله دليل من عقل أو نقل
- ٣٤٤ نفى اليدبن وتأويلهما هو قول الجهمية
- ٣٤٤ رد عبد العزيز الكنانى على الجهمية فى ذلك
- ٣٤٦ قول الأشعري : إنبات اليد حقية لله تعالى
- ٣٤٨ (غائمة لهذا الفصل) ما ورد من الكتاب والسنة فى اليد بما يجعلها حقية لا مجازاً
- ٣٥٠ المثال الخامس : إنبات الوجه لله تعالى حقية
- ٣٥١ رد تأويلهم له بالزيادة
- ٣٥٢ رؤية وجه الله حقية لا مجاز
- ٣٥٤ تفسير آية (فأينما نولوا فم وجه الله)
- ٣٥٩ المثال السادس : اسم الله النور . وقوله (الله نور السموات والأرض)
- ٣٥٩ الكلام على حديث أبى ذر « نور أنى أراه ،
- ٣٦١ الكلام على حديث : أنت نور السموات ، الخ
- ٣٦١ نور الله غير هذا النور الذى على الحيطان
- ٣٦٢ قول الله (وأشرق على الأرض بنور ربها)
- ٣٦٣ معنى إضافة النور إلى الله تعالى
- ٣٦٤ اعترف الأشعري وابن كلاب بصفة النور لله
- ٣٦٥ كلام ابن العربي المالكي فى صفة النور لله تعالى
- ٣٦٦ تفسير أبى بن كعب لآية (الله نور السموات) النور صفة كمال وضده نقص
- ٣٦٨ نورانية الموجودات بحسب قربها وبعدها من الله تعالى
- ٣٦٩ إنبات فوقية الله على الحقيقة -
- ٣٧١ الأحاديث التى تبطل تأويل الفوقية -
- ٣٧٥ أقوال الأئمة فى ثبوت حقيقة الفوقية -

- ٣٧٧ المثال الثامن : لإثبات نزوله حقيقة
- ٣٧٨ الجواب عن شبهة إزال الحديد والآنعام
- ٣٧٩ الإنزال ثلاث درجات
- ٣٨١ اقتران النزول بما يدل على أنه حقيقة
- ٣٨٢ تفسير آية هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله الخ
- ٣٨٦ عدة الصحابة الذين رووا حديث النزول
- ٣٨٨ النزول وشواهد
- ٣٩١ حديث الجمعة وهو شجى في حلوق المصطلة
- ٣٩٢ حديث لقيط بن عامر الجهني وفيه فوائد
- ٣٩٨ النزول إلى الأرض تواترت به الأحاديث وجاء به القرآن
- ٤٠٠ أقوال العلماء في النزول وصفات الله
- ٤٠٠ حكاية الأمير ابن طاهر مع الإمام إسحاق بن راهويه
- ٤٠٤ ثبوت الانتقال والحركة لله تعالى
- ٤٠٦ ما نقل عن الإمام أحمد من تأويل النزول والجواب عنه
- ٤٠٧ (معية الله تعالى وقربه من عباده)
- ٤٠٨ اختلاف مذاهب قدماء الجهمية ومتأخريهم فيها
- ٤٠٩ معية الله لا تنفي علوه على خلقه ولا يلزم منها الاختلاط بهم
- ٤١١ الكلام على قوله (إن رحمة الله قريب من المحسنين)
- ٤١٣ قرب الله مع علوه وكونه الظاهر الباطن
- ٤١٤ الكلام على حديث (لو دليتم بحبل إلى الأرض السابعة لسقط على الله) سنده ومتمنه
- ٤١٧ (نداء الله ومناجاته وكلامه بحرف وصوت)
- ٤١٩ الكلام على حديث (فيناديهم بصوت) سنده ومتمنه
- ٤٢١ الأحاديث في كلام الله الناس يوم القيامة
- ٤٢٣ مذاهب الناس في كلام الله ، مذهب الاتحادية المبنى على ما أصلوه من أن وجود الله هو وجود خلقه

٤٢٤ مذهب الفلاسفة . مذهب المعتزلة

٤٢٦ مذهب الكلابية . مذهب الأشعري

٤٢٧ مذهب الكرامية . مذهب السالمية

- ٤٢٧ مذهب اتباع الرسل
- ٤٣٠ الأدلة عقلا ونقلا على أنه يتكلم متى شاء
- ٤٣١ مسألة تكلم العباد بالقرآن
- ٤٣٢ أصوات القارىء غير كلام الله
- ٤٣٣ استدلال البخارى على ذلك في الصحيح وفي خلق أفعال العباد
- ٤٣٥ جواب السؤال : هل حروف المعجم قديمة أو مخلوقة
- ٤٣٥ مراتب الوجود للألفاظ والفرق بين المتكلم والمبلغ
- ٤٣٦ مسألة لفظى بالقرآن وبيان الحق فيها
- ٤٣٧ حجة البخارى وخلافه لأصحاب أحمد
- ٤٣٨ بيان البخارى لمسألة اللفظ ومثانة مذهبه
- ٤٣٨ سراد الإمام أحمد في تشديده على اللفظية
- ٤٣٩ التلاوة والمتلو ونزاع الناس في ذلك
- ٤٤٠ بيان مذهب أحمد في ذلك
- ٤٤١ بيان كون المسموع المقرء المحفوظ هو كلام الله وهو غير مخلوق
- ٤٤٢ كلام السلف والبخارى في ذلك
- ٤٤٣ كون الكلام في محاله
- ٤٤٤ مراتب الوجود الأربعة لسائر الأشياء
- ٤٤٥ وجود القرآن والرسول في زبر الأولين
- ٤٤٦ سماع كلام الله مباشرة وبواسطة
- ٤٤٦ مراتب الوجود الأربعة - وجود القرآن في المصحف
- ٤٤٨ كلام الله عند الجهمية وجهال المتعبدين
- ٤٤٨ استخفافهم بالمصحف وشكوى ابن عقيل من ذلك
- ٤٥٠ كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في ذلك
- ٤٥١ منشأ النزاع هل كلام الرب بمشيئته أم لا
- ٤٥١ فرق الناس في كلام الله سبحانه
- ٤٥٤ الاحتجاج بالأحاديث النبوية على إثبات صفات الله العلية
- ٤٥٥ المقام الثانى موافقة القرآن للحديث
- ٤٥٦ تفسير الأئمة القرآن بالأحاديث وكلام الصحابة

- ٤٥٨ البلاغ المبين هو تبليغ اللفظ والمعنى
- ٤٥٩ إنزال الله الكتاب والحكمة وهي السنة
- ٤٦٠ عناية الرسول ببيان مراد الله ومراد نفسه
- ٤٦٢ سؤال الصحابة النبي فيما أشكل عليهم
- ٤٦٣ طرق من لم يفسر القرآن بالأحاديث والآثار
- ٤٦٦ كلام الشافعي في الاحتجاج بالسنة
- ٤٦٧ وجوب تحكيم الرسول ورد المتنازع فيه إليه
- ٤٦٨ إنكار السلف على من عارض السنة بالقرآن
- ٤٧٠ المقام الرابع ، إقادتها للعلم واليقين
- ٤٧١ معرفة أهل الحديث به أعظم من معرفة أهل كل علم يعلمهم
- ٤٧٣ ✓ التفصيل في خبر الواحد وأنه ليس سواء
- ٤٧٦ ✓ كلام الشافعي في إقادة خبر الواحد للعلم
- ٤٨٠ كلام أحمد في ذلك . كلام الشيخ ابن تيمية
- ٤٨٧* كلام الإمام ابن حزم في أن خبر الواحد يفيد العلم قطعاً
- ٤٩٦ ك استدلال الشيخ ابن القيم على ذلك ٢١ دليلاً
- ٥٠٤ الاستدلال بأحاديث الآحاد في العلم كالمعمل
- ٥٠٩ تقسيم الدين إلى أصول وفروع تقسيم باطل
- ٥١٣ إبطال فروقهم بين ما سموه أصولاً وفروعاً
- ٥١٦ الظن المستفاد من الأحاديث أعلى من علومهم وقضاياهم
- ٥٢٣ المقام السابع : اختلاف درجة الدليل بحسب درجة فهم المستدل
- ٥٢٤ ✓ المقام الثامن : انعقاد الإجماع على قبول أحاديث الآحاد
- ٥٢٥ شبه من رد هذه الأحاديث وطوائفهم
- ٥٢٦ عدة أحاديث ردوها لظنهم معارضتها للقرآن
- ٥٢٨ تكذيب أحد المدعى الإجماع
- ٥٢٩ ليس في السنة ما يخالف القرآن
- ٥٣٠ كلام الشافعي وأحمد في ذلك
- ٥٣١ المقام التاسع والعاشر

(مطبوعات تطلب من مطبعة الإمام)

١٣ شارع قرقول المنشية بالقلعة بمصر)

٥ قرش - الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة لابن القيم ، جزآن في غلاف واحد
هدم به طواغيت الطوائف الزائفة من تقديم المعقول على المنصوص ، وزعمهم المجاز في
صفات الله من العلو والاستواء والكلام . . . إلخ فراراً من التشبيه بزعمهم ، وأبطل
تقسيم الأحاديث إلى متواتر وآحاد .

٤٠ قرش - حسن الأسوة فيما ثبت من الله ورسوله في النسوة - للسيد صديق حسن خان
جمع فيه كل ما يتعلق بالمرأة وما تنفرد به عن الرجل في الصلاة والصوم والحج ،
وحقوقها كأم وكزوجة ، وكبنت ، وواجباتها في كل طور من أطوار حياتها ، وتعليمها
وسفورها وحجابها . كل ذلك بالآيات والأحاديث .

٢٠ قرش - عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين لابن القيم ، تناول فيه هذه المصائب
التي لا ينجو منها أحد وخفف من وقعها على القلوب بما ذكره من فوائد لها للصاب في
الدنيا والآخرة ، مما يجعل المؤمن راضياً عن ربه .

١٥ قرش - الفوائد للعلامة ابن قيم الجوزية - ملاء بتوجيهات نافعة لمن أراد أن يقرأ
القرآن : وتحذيرات من قطاع الطريق إلى الله .

١٣ قرش - الإيمان وآثاره ؛ والشرك ومظاهره - كتاب يبين حقيقة الإيمان ، ويدفع
القارئ دفعاً إلى تحقيقه في نفسه ؛ ويذكر صفحات مشرقة للدومنين الصادقين ، وما قاموا
به وما تحملوه في سبيل إيمانهم - كما يبين مفردات الشرك البغيض من نداء الموق
والاستغاثة بهم والحلف بهم والنذر لهم - حتى لا يتورط فيها من يجب أن يلقى الله
بقلب سليم .

٨ قروش - دقاع عن الحديث النبوي ودفع شبهات المانعين من العمل به - كتاب يرد
على خصوم رسول الله ﷺ وأعداء سنته وحديثه ؛ ويبين أنهم إذا نجحوا - لا قدر الله -
في دعوتهم فإنهم سيهاجمون القرآن .

٤ قروش - تطهير الاعتقاد ، وشرح الصدور في تحریم رفع القبور ، والتحف في
مذاهب السلف ؛ ثلاثة رسائل في غلاف واحد .

٣ قروش - إغاثة اللفهان في حكم طلاق الغضبان ، لابن القيم وتعليق العلامة جمال الدين
القاسمي رحمه الله تعالى .

٢ قروش - تفسير (قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القرن) للأئمة ابن جرير
وابن كثير والقرطبي والشوكاني ؛ ومعها رسالة في التعليق على حديث حياتي خير لكم ،
للأستاذ محمد صادق عرنوس رحمه الله .