

الأصول والفروع

لابن حزم الأندلسي

تحقيق وتقديم وتعليق

الدكتور عاطف العشراقي الدكتورة سهير فضل الدوبواني

الدكتور إبراهيم إبراهيم هلال

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الثانية
١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧
حقوق الطبع محفوظة للنشر
النشر
مكتبة الثقافة الدينية
٥٢٦ شارع بورسعيد - القاهرة
ت/ ٢٥٩٢٢٦٢٠ - ٢٥٩٣٨٤١١ / فاكس: ٢٥٩٣٦٢٧٧
E-mail: alsakafa_aldinay@hotmail.com

٢٠٠٤/١١٣١٨	رقم الايداع
977- 341 - 151 - 6	I.S.B.N الترقيم الدولي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بين يدي الكتاب

يسعدنا أن نتقدم إلى العالم الإسلامي وإلى القارئ العربي والمهتمين بالدراسات الإسلامية والفلسفية بكتاب (الأصول والفروع) لابن حزم الأندلسي ننشره لأول مرة بعد أن ظل محجوباً عن معظم الدارسين والقارئ قرابة تسعمائة عام، أي من عهد حياة مؤلفه، إذ إنه لم يحظ بما حظيت به كتب ابن حزم من الذبوع والانتشار مثل كتاب (المحلى)، أو (الإحكام في أصول الأحكام)، أو (الفصل في الملل والنحل)، وإن كان كتاب اليوم لا يقل في أهميته عن كتاب الفصل، وربما فاقه، بما اشتمل عليه من دقة التحليل وتشعب الموضوعات، واستقصاء كل جزئياتها، وظهور نضج ابن حزم العلمي والعقلي فيه أكثر من الفصل. وربما كان لسبق الفصل في التأليف أثر في ذلك، إذ كان أول ما تلقاه الناس من ابن حزم في هذا الموضوع فشغلوا به ووجدوا وراء عنوانه الذي سماه به (الفصل في الملل والنحل) دون هذا الكتاب الذي لم يستطع عنوانه: (الأصول والفروع) أن يجتذب الجمهور الأكبر كما استطاع العنوان السالف.

وقد اشتركنا فى إخراج هذا الكتاب على الوجه الآتى :

قام الدكتور إبراهيم هلال، بالتعريف بالكتاب، وتقديم المنهج والعمل وتوثيق نسبة الكتاب إلى ابن حزم، وتحقيق الأبواب من أول: (باب فى صفة الإيمان والإسلام) إلى باب: (فصول تعترض بها جهلة الملحدین على ضعف المسلمين)، والتعليق عليها.

وقام الدكتور عاطف بالأبواب من أول: (باب فعول تعترض بها جهلة الملحدین إلخ) إلى (باب الكلام على من قال يقدم العالم وأنه لا مدبر له).

وقامت الدكتورة سهير بكتابة المقدمة التى ترجمت لابن حزم فيها وعرفت بسيرته وحياته، ثم بدراسة عن ابن حزم كرائد فى علم مقارنة الأديان، وباحت فيها، من خلال كتابه هذا (الأصول والفروع)؛ مع تحقيق الأبواب من: أول (باب: الكلام على من قال يقدم العالم، وأنه لا مدبر له) إلى آخر الكتاب. إضافة إلى أنها صاحبة الفضل فى إخراج هذا الكتاب وصاحبة المشورة فى إخرجه، ووضعنا أمام الأمر الواقع فى الإسراع بنشره، حيث قدمت لنا صورة المخطوطة مسكبة مطبوعة جاهزة للقراءة والدرس.

ثم اشتركنا أيضاً فى عمل الفهارس على الكتاب الملحقه بآخره.

والله نسال أن ينفع بهذا الكتاب وأن يكون له أثره فى لفت أنظار الدارسين إلى ما اشتمل عليه القرآن الكريم والحديث الشريف من الخصوبة الفكرية والأصول الحقيقية للإيمان وطريق الدعوة إليه.

المحققون

ربيع الأول سنة ١٣٩٨هـ.

فبراير سنة ١٩٨٨م.

تقديم عن سيرة ابن حزم ومصنفاته

للدكتورة سهير أبو وافية

هذا تقديم عن سيرة ابن حزم ومصنفاته، أنشره اليوم كتقديم لكتابنا هذا موضع التحقيق، وأنا وإن كنت قد قدمت بهذا الجزء لرسالتى للدكتوراه، إلا أنى رأيت أن أقدمه مع هذا الكتاب كتعريف بصاحبه فى هذا الجانب الكلامى والفلسفى، وخاصة أن هذا أول عمل أنشره لابن حزم، أو أشرت فى نشره.

وابن حزم شخصية إسلامية أندلسية ثرية غنية، رجة واسعة، متعددة الجوانب متنوعة فى اهتماماتها، تميزت بالوضوح والجرأة والشموخ والعظمة.

حمل فنوناً عدة من حديث وفقه وجدل ونسب وتاريخ وأدب ومنطق وفلسفة. وقد ملأت مصنفاته فى هذه العلوم والفنون آفاق الأندلس، وقد أصبحت بها مزدهرة وبأفكارها مهمة منشغلة.

قال عنه تلميذه الحميدى: «كان حافظاً للحديث وفقهه، مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة متقناً فى علوم جمة، عاملاً بعلمه».

أخبرنا عنه المراكشى قائلاً: «كان أشهر علماء الأندلس قاطبة، وأكثرهم ذكراً فى مجالس الرؤساء وعلى السنة العلماء».

ومع ذلك كله نجد أن اسم ابن حزم لم يبرز فى التاريخ العام للفلسفة وعلم الكلام كما برز الغزالى وابن تيمية، ولم يحظ حظوة ابن رشد وابن ميمون، على الرغم من إعجاب هؤلاء وتأثرهم به، وقد امتد هذا التأثير إلى فلاسفة كثيرين قدماء ومحدثين.

وحقيقة يمكننا أن نقول: إن عدم بروز ابن حزم كشخصية إسلامية لها التها الفكرية وريادتها العلمية إنما يرجع فى الواقع إلى سببين:

أولهما: أن أسلوب ابن حزم وحماسه الديني واندفاعه ونقده العنيف للكثير من المدارس الفكرية والفرق الكلامية وهجومه على الفقهاء والعلماء ساهم إلى حد كبير في كراهية الجميع له وحقدتهم عليه فتناسوه وتغافلوه، فلم يقدروا علمه ولم يعرفوا فضله.

ثانيهما: أن نقد ابن حزم ومناقشته للأديان الأخرى، وخاصة اليهود والمسيحية، قد أثار في نفوس مؤرخي العصور الوسطى الحقد والغیظ فتنبذوه وتجاهلوه، حتى أنه عندما عرض مونك Munk للفلاسفة العرب في إسبانيا، مر بهدوء على اسمه فلم يعطه حقه ولم يوفه حظه كعلم من أعلام العرب، ومفكر من أعظم مفكرها كان له الفضل في تأسيس علم الأديان المقارن.

١- اسمه، لقبه، كنيته:

هو على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن خلف بن سعد بن سفيان ابن يزيد^(١). ذكر هذا الاسم الكامل المؤرخون الشرقيون مثل القفطی^(٢) وابن خلكان^(٣)، وياقوت^(٤)، والذهبي^(٥)، وابن كثير^(٦).

أما المؤرخون والمترجمون الأندلسيون مثل صاعد^(٧)، والضبي^(٨)، وابن بشكوال^(٩) فقد وقفوا عند جده غالب الذي ولد بالأندلس بعد أن نزع إليها جده خلف مع الفاتحين الأمويين، ومع هذا يذكرون جميعاً أنه من سلالة فارسية ومن ذمة الأمويين.

(١) ابن حزم: التفریب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية ص ٢.

(٢) القفطی: أخبار الحكماء ص ١٥٦.

(٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٣.

(٤) ياقوت: معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٣٥.

(٥) الذهبي: تذكرة الحفاظ ج ٣ ص ١١٤٦.

(٦) ابن كثير: البداية والنهاية ج ١٢ ص ٩١.

(٧) صاعد: طبقات الامم ص ٨٦.

(٨) الضبي: بغية الملتبس رقم ١٢٠٤.

(٩) ابن بشكوال: الصلة ص ٣٩٥.

أما الكنية التي عرف بها ابن حزم، وأخبرنا بها هو نفسه في كتبه، وأجمع عليها المترجمون فهي «أبو محمد»^(١).

٢- نسبته:

طاب لبعض المترجمين لحياة ابن حزم أن يطلقوا عليه ابن حزم الأندلسي^(٢) نسبة إلى بلاد الأندلس التي ولد بها وعاش على أرضها. ومال البعض إلى نسبته إلى قرطبة فقالوا: «ابن حزم القرطبي»^(٣)، نسبة إلى مسقط رأسه ومهد طفولته، ومكان إقامته الأولى. وكذلك ذكر البعض نسبته إلى فارس فقل «الفارسي»^(٤)، نسبة إلى بلاد فارس، حيث كانت إقامة أجداده على نحو ما سنبين بعد قليل.

٣- أصله:

اختلفت المصادر في حقيقة أصل ابن حزم على أربع روايات: تذكر الرواية الأولى أنه فارسي الأصل، أصل آبائه من فارس، رحل جده الأعلى خلف مع البيت الأموي إلى الأندلس حين رحلوا إليها، وقد نص على هذا الأصل الحميدي تلميذ ابن حزم فقال: «على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب أبو محمد أصله من الفرس، وجده الأقصى في الإسلام اسمه يزيد مولى ليزيد بن أبي سفيان»^(٥).

وقد نص على هذا الأصل الفارسي كل من المقرئ والذهبي وابن العماد متابعين رواية الحميدي في ذلك.

(١) جميع المراجع السابقة.

(٢) الدكتور زكريا إبراهيم: ابن حزم الأندلسي، الدكتور طه الحاجري: ابن حزم صورة أندلسية، ص ١٧.

(3) Arnaldez (Roger); Grammaire et the ologie chez Ibn HAZM de Courdoue Asin Pabcioc; Abenhazm de Cardods.

(٤) الذهبي: تذكرة الحفاظ ج ٣ ص ١١٤٦.

(٥) الحميدي: حذوة المقتبس ص ٢٩٠.

والرواية الثانية تتبع هذا الأصل بصورة أكثر حتى تصل إلى قريش. فيذكر
ياقوت عنه «على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن
سفيان بن يزيد الفارسي مولى يزيد بن أبي سفيان بن حرب بن أمية بن عبد
شمس، القرشي»^(١).

وذهب كذلك ابن خلكان إلى إثبات هذا الأصل في قوله عنه: «أبو محمد
على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن صخر بن غالب بن صالح بن خلف بن معد
ابن سفيان بن يزيد، مولى يزيد بن أبي سفيان بن صخر بن حرب بن أمية بن عبد
شمس الأموي»^(٢).

والرواية الثالثة ترجع أصله إلى الأندلس وتكرر الروايات السابقة، وهي
رواية ابن حيان معاصر ابن حزم وخصمه العنيد إذ قال في هذا الصدد: «كان من
غريبه، سمعته بن حزم بن علي بن حزم بن علي بن حزم بن علي بن حزم بن علي
فيها أبوه الوزير المعقل في زمانه الراجح في ميزانه أحمد بن سعيد بن حزم بن علي
أمية أولياء نعمته لا عن صحة ولاية لهم عليه فقد عهد هذه الناس خامل الأبوة مولد
الأرومة من عجم لبلة، جده الأدنى حديث عهد بالإسلام... حتى تخطى على
هذا رابية لبلة، فارتقى قلعة أصطخر من أرض فارس، والله أعلم كيف
ترقاها»^(٣).

وقد تابع ابن حيان في هذه الرواية ابن سعيد^(٤)، وكذلك أوردها ابن
بشكوال^(٥).

وكذلك نجد كثيراً من الباحثين المحدثين عند تحقيق أصل ابن حزم قد
اعتمدوا على رواية ابن حيان هذه رغم الخصومة والعداء الذي كان يكنه ابن حيان

(١) ياقوت: معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٣٥.

(٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج ٣ ص ١٣.

(٣) ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة قسم ١ مجلد ١ ص ١٤٣.

(٤) ابن سعيد: المغرب في أخبار المغرب ص ٢٥٧.

(٥) ابن بشكوال: الصلة ج ٢ ص ٣٩٥.

لابن حزم بسبب المنافسة بين والديهما لأنهما كانا يعملان معاً في وزارة المنصور بن أبى عامر، وكان والد ابن حزم يتميز عن والد ابن حيان الذى يدعى خلف بالكياسة وسعة العقل، مما أدى إلى حقد ابن حيان على ابن حزم فحاول الغض من شأنه وغمره فى نسبه. وقد تابع كل من دوزى وجولدسيهر ونيكلسون وبروكلمان وفان أرندينك وأرنلديز رواية ابن حيان هذه دون النظر إلى الروايات الأخرى التى ترجع أصله إلى فارس أو تلك التى تنص على أصله القرشى، ومضوا فى أقوالهم ينسبونه إلى الأندلس فقالوا عنه: إن أصل آبائه من قرية (منت ليشم)، وأنها على مسيرة فرسخ من لبله على مصب نهر أوبال فى كوره لبله وأن جده الأعلى كان نصرانياً اعتنق الإسلام^(١).

وحقيقة لا ندرى قصده من وراء ذلك. فهل رغبوا فى نسبه ابن حزم إلى إسبانيا تعصمهم لخريبتهم^(٢) أم ضاعوا عن الحقيق بعقريه يعلمون قدره.

وللأسف نجد بعض المحدثين العرب قد أخذوا برواية هؤلاء المستشرقين، فذهب الدكتور طه الحاجرى إلى أن «ابن حزم خرج من أسرة من أهل إسبانيا الغربية، كانت تقسم فى لبله وكانت تدين بالنصرانية، وظلت على نصرانيتها بعد الفتح الإسلامى أمداً غير قصير حتى اعتنق جده الأكبر حزم - الذى يحمل اسمه ويتنسب إليه صاحبنا - الإسلام، فى منتصف القرن الثالث الهجرى فيما نقله»^(٢).

وكذلك تمسك بهذا القول الدكتور أحمد الحردلو فى دراسته عن ابن حزم^(٣)، وأغفل كل رواية تخالف هذا القول.

(١) فان أرندينك: دائرة المعارف الإسلامية ج ١١ ص ٧٤.

(٢) الدكتور طه الحاجرى: ابن حزم صورة أندلسية ص ١٧.

(3) El Hardallo (IAC): Ibn HAZM'S attitude to and Criticism of the Hebrew Bible Based upon acritical edition of the Section on the Pentateuch of his Kitab al-fisal. Cambridge University on 1969.

ونلاحظ كذلك أن الدكتور طه حسين - رحمه الله - قد حدد إسبانية ابن حزم أو بالأحرى أندلسيته بطبيعة الحياة التي عاشها وفي آثاره التي تركها فقط لا غير أي أن ابن حزم إسباني الموطن^(١).

أما المستشرق أسين بلاثيوس فإن كان قد عرض لكل الروايات التي تحدثت عن أصل ابن حزم إلا أننا نجد أنه لم يستطع أن يجزم بأصل ابن حزم الإسباني فقال عنه: «ويبدو أنه من أصل إسباني كابن مسرة لولا أن بعض المؤرخين يصلون نسبه بفارس»^(٢). أي أنه يأخذ في الاعتبار الرواية الأولى التي تنص على فارسية ابن حزم، ولكننا مع ذلك نلمس من ثنايا أقواله أنه يميل إلى نسبة ابن حزم إلى إسبانيا.

أما المستشرق جارثيا جومز فقد قال في هذا الصدد: «إننا لا نألف غموضاً يحيط بأصل أسرة ابن حزم إذ من الواضح على الرغم من أنه ليس يقيناً، أن ابن حزم من أصل إسباني، وأن سلسلة العائلة مسيحية دخلت الإسلام، ومسقط رأسه أولبا في قرية من قراها اسمها منت ليشم، واسمها حالياً كاسا موتيجا Cassa Montija»^(٣).

وكذلك نجد حوسيه دى جاسيت في تقديمه للترجمة الإسبانية لطوق الحمامة، يقول عن ابن حزم إنه إسباني الأصل، حيث ولد وعاش على أرض إسبانية^(٤). فهذه الروايات جميعاً تحاول أن ترجع أصل ابن حزم إلى إسبانيا دون تحقيق لصحة هذا الأصل، وهو ما سنقوم به بعد قليل.

(١) الدكتور طه حسين: ألوان ص ١٠٢.

(2) Asin Palacios: Abenhazm de Cordaba y su historica crihca de les ideas riligiosas, Vol. 1. p. 5.

(3) Carcia Comez. The Collore de Paloma Poesia arabica andaluza Madri 1952. p. 3.

(٤) المرجع السابق، المقدمة.

أما القول الذى انفرد به المستشرق الإيطالى جبريلى عن ابن حزم فهو قوله عنه أنه ينحدر من أصل يونانى، جريا وراء نسبة كل عبقرى إلى اليونان وكأن اليونان هى وحدها موطن العباقرة^(١).

ولكى نحسم الجدال والخلاف الذى قام حول حقيقة أصل ابن حزم فلنرجع إلى قول ابن حزم نفسه وقد صرح بأصله وخاصة وأنا نجد البروفسور وات Watt عند مناقشة هذا الأصل فى كتابه «تاريخ إسبانيا الإسلامية»^(٢)، يرجح قول ابن حزم عن نفسه لأنه نسبة محقق ومؤرخ فلا يمكن أن ينسب إلى نفسه أصلا غير صحيح لا يتفق والواقع.

وقد صرح ابن حزم بأصله العربى القرشى ونسبه الفارسى فى أحد قصائده قائلا:

سما بى ساسان دارا وبعدهم قريش العلى أعياصها والعنابس
فما أخرجت حرب مراتب سؤددى ولا قعدت بى عن ذوى المجد فارس
هنالك مجد الدهر طالت فروعه فهن مواض صعد لا نواكس
ملكنا ملوك الأرض فى كل جانب مجد منا وبنا الحدود الأواكس^(٣)

هذا هو قول ابن حزم عن أصله ونسبه، فالأصل عربى قرشى، حيث الأجداد الأعياص والعنابس^(٤)، وهم أبناء أمية بن عبد شمس القرشى كما سبق أن جاء فى السلسلة الكاملة لاسمه، ومن العنابس كان أبو سفيان الذى صرحت التراجع بأن جد ابن حزم الأعلى يزيد مولى ليزيد بن أبى سفيان.

(1) Gabrieli: Storia dalla litter ture arab Hilans 1962, 1957.

(2) W.M. Watt: Aistory of Islamic Cpain, p. 134, 1965.

(٣) انظر ديوان ابن حزم الذى نشره الدكتور إحسان عباس فى كتاب تاريخ الادب الاندلسى عصر سيادة قرطبة، ص ٣٨٥.

(٤) ذكر القلقشندي فى كتابه نهاية الأرب فى معرفة أنساب العرب أن حرب بن أمية كان له عشرة أولاد؛ أربعة يسمون الأعياص، وستة يسمون العنابس وكان من العنابس أبو سفيان الجد الأعلى لابن حزم. انظر ص ٨٣.

والمولى هنا يجب ألا يفهم منه إلا معنى ابن العم أو القريب كما أوضحت ذلك القواميس^(١) حيث قال الشاعر العربى:

مهلاً بنى عمنا مهلاً موالينا امشوا رويداً كما كتتم تكونونا^(٢)

وبذلك يكون جد ابن حزم الأقصى هو يزيد هو ابن عم يزيد بن أبى سفيان ابن عبد شمس من بطون قريش. وقد أكد ذلك ابن حزم نفسه فى كتابه جوامع السيرة، إذ ذكر أن ابن عبد شمس من صلبية قريش^(٣).

وبهذا يتأكد صحة الأصل القرشى العربى.

أما قول ابن حزم:

فما أخرت حرب مراتب سؤددى ولا قعدت بى عن ذوى المجد فارس^(٤)

فهو يعنى أن نسبته إلى فارس نسبة فتح لا نسبة أصل؛ إذ إن الأصل قد أوضحه فى البيت الأسبق، وبذلك يكون أجداده قد شاركوا فى فتح فارس زمن عمر بن الخطاب حين فتح المسلمون بلاد الفرس. وقد قيل فى هذه المناسبة:

أنا زهير وابن عبد شمس طعنت ذا التاج رئيس الفرس

أى أن عبد شمس قد شارك فى فتح بلاد فارس وأقام بها، إذن فنسبة ابن حزم إلى فارس هى نسبة إقامة لا نسبة أصل، وهذا يقوى بقوله:

ملكنا ملوك الأرض فى كل جانب مجد منا وبنا الحدود الأواكس

(١) ذكر الزبيدى فى تاج العروس ج ١٠ ص ٣٩٩، والنوى فى تهذيب الأسماء واللغات ج ٢ ص ١٦٦. أن اسم المولى يقع على معان كثيرة تبلغ ستة عشر معنى. هى الرب والمالك والسيد والمنعم والمعتق والناصر والمحب والتابع والجار وابن العم والخليف والعقيد والصهر والعبد والمنعم عليه، والمعتق، وكل واحد منها يظهر معناه حسب ما يقتضيه الحديث الوارد، وهكذا يكون معنى المولى هنا ابن العم أو القريب حيث ذكر ابن حزم الأعياص والعنابس.

(٢) الزبيدى: تاج العروس، ج ١٠، ص ٣٩٩.

(٣) ابن حزم: جمهرة أنساب العرب تحقيق عبد السلام هارون ص ٤٦٤.

(٤) ديوان ابن حزم انظر تاريخ الادب الأندلسى ص ٣٨٥ سنة ١٩٥٩ بيروت لبنان.

ويصح أن نضيف تأكيداً لما انتهينا إليه من أن هناك عدداً من العلماء ينسبون إلى مدن أعجمية وهم من أرومة عربية كأبى الفرج الأصفهاني، وبديع الزمان الهمذاني وفخر الدين الرازي، الذين أثبت صحة نسبهم العربي الأستاذ ماجي معروف في بحثه^(١).

ولذلك فقول الدكتور إحسان عباس أن ابن حزم فارسي^(٢) لا يتفق وشواهد الأمور؛ لأن النسبة هنا نسبة إقامة لا نسبة أصل حيث أقام كثير من المسلمين هناك؛ وكذلك ليست نسبة موالى لأن موالى الفرس كانوا يعادون الدولة الأموية ويظاهرون الثائرين عليهم رغبة منهم في إسقاطها، نتيجة لما أشاعته مذبحة كربلاء من ذعر في العالم الإسلامي^(٣)، وهذا العداء لا يتفق مع تشيع أجداد ابن حزم للدولة الأموية ومناصرتهم لها.

ومن كل ما سبق يبان أن ابن حزم عربي أصيل مسلم عميق في الإسلام، وليس كما زعم البعض من نسبه إلى فارس أو إلى الأندلس ليؤكدوا مسيحيتهم ويرجعوا نقده للمسيحية بعقدة كان يشعر بها^(٤).

٤- مولده:

ذكر صاعد عن أبى الفضل بن رافع عن والده ابن حزم أنه «كتب بخط يده تاريخ ميلاده؛ حدد فيه اليوم والساعة بأنه قبل طلوع الشمس بعد سلام الإمام من صلاة الصبح آخر ليلة من شهر رمضان سنة أربع وثمانين وثلاثمائة بطالع العقرب»^(٥).

(١) ماجي معروف: علماء ينسبون إلى مدن أعجمية وهم من أرومة عربية انظر مجلة كلية الآداب جامعة بغداد العدد ٨ سنة ١٩٦٥.

(٢) الدكتور إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي، ص ٣٨٥.

(٣) الدكتور حسين مجيب المصري: صلات العرب والترك ص ٨٣.

(٤) El Hardalle: Ibn Hazm's attitude to and criticism of the Hebrew bassd upon acritical edition p. 5.

(٥) صاعد: طبقات الأمم ص ٨٦.

وقد أجمع كتاب سيرة ابن حزم على هذا التاريخ، ولم يختلف في هذا إلا بروكلمان حيث ذكر مولد ابن حزم في يوم ثلاثين من رمضان سنة ثلاث وثمانين وثلاثمائة أى ٨ نوفمبر سنة ٩٩٣م^(١). ويظهر من هذا التاريخ الذى حدده بروكلمان أن هناك خطأ أو تحريقاً وقع فيه يقدر بنحو عام والحقيقة أن التاريخ الذى نقبله ونراه هو ما ذكره صاعد عن رواية أبى الفضل عن والده ابن حزم نفسه، وبالتالي يكون مولده هو آخر ليلة الأربعاء آخر يوم من رمضان عام ٣٨٤هـ الموافق ٧ نوفمبر عام ٩٩٤م.

وإن هذا التحديد الدقيق لميلاد ابن حزم بالساعة واليوم والشهر والعام إنما يمكن أن يدل على مكانة أسرة ابن حزم وعلو شأنها وريقها فى هذا العصر.

٥- مكان مولده:

تتفق كلمة المؤرخين على أن ابن حزم ولد بقرطبة بالجانب الشرقى من منية المغيرة؛ ولذا قيل: ابن حزم القرطبى نسبة إلى مسقط رأسه؛ كما سبق أن أوضحنا. وقد سجل هذا ابن حزم نفسه فى رسالته فضل علماء الأندلس وهو بصدد الحديث عن قرطبة فقال: إن قرطبة، مسقط رؤوسنا ومعقد تائمنا^(٢).

بيئة ابن حزم الخاصة:

تجمع الروايات على أن موطن آباء ابن حزم هو قرية «منت ليشم» وهى على مسيرة نصف فرسخ من «ولبه»^(٣) على مصب نهر أوبال فى كورة لبلة Neibala من غرب الأندلس^(٤).

(١) بروكلمان: تاريخ الأدب العربى ص ٦٩٠.

(٢) ابن حزم: رسالة فضل علماء الأندلس المنشورة فى كتاب الدكتور إحسان، تاريخ الأدب العربى عصر سيادة قرطبة ص ٣٥٢ سنة ١٩٥٩.

(٣) انظر هذا البحث ص ٧.

(٤) انظر دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ١٣٦؛ ياقوت معجم الأدبات ج ١٢ ص ٢٣٧.

وكذلك تجمع مصادر كثيرة على أن هذه القرية كانت ملكاً موروثاً لعائلة ابن حزم، وقد ضبط ابن خلكان اسمها بقوله «منت ليشم - وهى قرية من أعمال لبلة كانت ملك ابن حزم. . وكان يتردد إليها»^(١).

وقد أوضح ياقوت نوعية هذا الملك بما لا يقبل الشك فقال: إنها ملكه وملك سلفه من قبله»^(٢).

ومن الروايات التاريخية نرى أن العرب الفاتحين ومواليهم استأثروا بالأراضي الخصبة الواقعة فى الجنوب، وأعطوا البربر المناطق الشمالية، وهى مناطق جبلية قليلة الحضارة، مما أثار حفيظة البربر منذ البداية. ومن هنا يمكن القول بأن ما أحاط بأصل ابن حزم وآبائه وملكيته سلفه لقرية «منت ليشم» قد فتح الباب أمامنا لكى نظن بحق أن «لبلة» هذه كانت مقام خلف الجد الأول الداخل إلى الأندلس.

وأيًا ما كان فقد بقيت أسرة ابن حزم تعيش فى هذه المنطقة الخصبة معيشة لا نكاد نعرف عنها شيئًا، إذ لا تسعفنا المصادر بمعلومات واضحة عن هذه الأسرة التى أنجب أباً محمد بن حزم وابن عمه الوزير الكاتب أبا المغيرة عبد الوهاب، وإن كنا نرى أن هذه الأسرة وعلى رأسها والد ابن حزم أبو عمر وابن عمه أبوالمغيرة، وجميعهم من الوزراء الكتاب، كانت على إرث من علم ونباهة وأحوال معاشه مكنت للوالد ثم للأبن من بعده أن يكونا من أعلام الدولة الأموية بالأندلس.

ومن هنا يمكننا أن نرد قول ابن حيان عن ابن حزم أنه مولد الأرومة من عجم «لبلة»^(٣) لأن تحامل الشيخ أبى مروان بن حيان على ابن حزم واضح جلى، وقد أشرنا من قبل إلى سبب هذا التحامل من جانبه على ابن حزم، ومع ذلك يمكننا أن نقول: إن الجد الذى انتسب إليه أبو محمد (أى ابن حزم) قد لعب دوراً مرموقاً فى تاريخ الأسرة، وأنه لم يكن رجلاً مغموراً بطبيعة الحال، بالقياس إلى

(١) ابن خلكان: معجم البلدان ج ٣ ص ٦٦.

(٢) ياقوت: معجم الأدباء ج ٢ ص ٢٤٠.

(٣) ابن بسام: الذخيرة القسم الأول المجلد الأول ص ١٤٢.

رجال الدولة فى ذلك المجتمع القرطبى، بل كان فيما نحسب رجلاً مذكوراً بين الناس، جديراً بأن يتسبب إليه ويعرف به، ويحمل اسمه أبناؤه وأحفاده وسلالته^(١).

ومع ذلك فلا يمكننا أن نقول متى انتقلت هذه الأسرة إلى قرطبة؟ وما الدافع إلى ذلك. وإن كنا نستطيع أن نستنتج أنه ربما كان الانتقال إلى قرطبة فى عهد محمد بن عبد الرحمن الثانى ٢٣٨-٢٧٣ حيث انفرد ياقوت بذكر الرواية التالية إذ يقول: «قرأت بخط أبى بكر محمد بن طرخان بن بلكتبى بن يحكم قال: وقد قال لى أبو محمد بن العربى: إن أبا محمد بن حزم ولد بقرطبة، وجده سعيد ولد بأوبنة ثم انتقل إلى قرطبة وولى فيها الوزارة ثم ابنه على الإمام...»^(٢).

ومن ثم أخذت أسرة ابن حزم مكانها المرموق فى الحياة السياسية، عندما تولى أحمد بن سعيد بن حزم والد الإمام أبى محمد - أحد المناصب الوزارية فى الدولة العامرية، إذ استوزره محمد بن عبد الله بن أبى عامر^(٣).

ويحدثنا ابن حيان عن أحمد بن سعيد والد ابن حزم وعن مواهبه التى أهلته للوزارة، وعن شخصيته الفذة فيصفه بقوله: «الوزير المعقل فى زمانه، الراجح فى ميزانه»، وعن قدرته يقول: «فأبوه أحمد على الحقيقة هو الذى بنى بيتاً لنفسه فى آخر الدهر برأس رابية، عمده بالخلال الفاضلة من الرجاحة والمعرفة والدهاء والرجولة والرأى...»^(٤).

كل هذه المقومات الشخصية كانت جديرة بأن تجعل منه وزيراً حقيقياً لدى المنصور بن أبى عامر الذى أحاط نفسه بحشد من رجالات الأندلس النابهين، منهم الشعراء والأدباء والعلماء ورجال الفقه. وكان أحمد بن سعيد والد ابن حزم من أقدر ورثائه وأثرهم لديه، استوزره المنصور بن أبى عامر عام واحد وثمانين

(١) الدكتور الحاجرى: ص ٢٨.

(٢) ابن الأبار: الحلة السيرة ص ١٠٤.

(٣) ابن بسام: الذخيرة ص ١٤٢.

(٤) المرجع السابق نفس الموضع.

وثلاثمائة، وعرف المنصور كيف يستفيد من مواهبه الممتازة حتى أنه ليبدو أحمد في نظر المنصور منافساً له عند الخليفة الأموي، ومع ذلك كان موضع ثقته وإعجابه وكان يستخلفه على المملكة في أوقات تغييه خارج البلاد ويعهد إليه بخاتمه^(١).

سكن الوزير أحمد حي قرطبة الذي يعرف باسم منية المغيرة بالقرب من الزاهرة التي بناها المنصور لنفسه.

ولد على أبو محمد وقد مضى على والده ثلاث سنوات وهو في منصب الوزارة، أسس فيها لنفسه وليته مجداً وعزاً، عاش وسطهما ابن حزم وتقلب في أعطاف طفولة سعيدة هائلة ناعمة، وقد عني والده عناية تامة بتربيته وتوجيهه هو وأخيه أبي بكر «الذي كان يكبره وقد ولد سنة ٣٧٩هـ^(٢). وتزوج وهو في الرابعة عشرة من عمره من عاتكة بنت قند، صاحب الثغر الأعلى أيام المنصور أبي عامر محمد بن عامر، ويصف ابن حزم زوجة أخيه هذه فيقول: «وكانت لا مرمى وراءها في جمالها وكريم خلالها، ولا تأتي الدنيا بمثلها في فضائلها»^(٣).

أما عن والده ابن حزم فقد سكنت المصادر عن ذكرها حتى أن ابن حزم نفسه لم يذكر عنها شيئاً على الرغم من اهتمامه بتسجيل التراجم والأمهات. وذكر زوجة أخيه كما فات، فلماذا لم يذكر شيئاً عن والدته، ومن هنا يقوى الظن بأن ابن حزم لم يعرف والدته معرفة واعية حيث أشار فقط إلى نشأته بين يدي نساء قصر أبيه وجواريه اللاتى علمنه القرآن وروينه كثيراً من الأشعار، ودربه على الخط، وقد أتاحت له هذه النشأة معرفة الكثير عن النساء وشواغلهن وأسرارهن، ويقول في هذا الصدد: «لقد شاهدت النساء وعلمت من أسرارهن ما لا يكاد يعلمه غيري، لأنني ربيت في حجورهن، ونشأت بين أيديهن، ولم أعرف غيرهن ولم أجالس الرجال إلا وأنا في حد الشباب»^(٤).

(١) الحميدى: الجذوة، ص ٧٤.

(٢) توفي أبو بكر بقرطبة في شهر ذي القعدة سنة إحدى وأربعمئة وهو ابن اثنتين وعشرين سنة.

(٣) ابن حزم: طوق الحمامة ص ١١٦.

(٤) المرجع السابق ص ٥٠.

ومن هنا يمكن أن نفهم أن والده ابن حزم قد توفيت عنه وهو طفل، حيث إنه لم يعرفها حق المعرفة ليحدثنا عنها، وكذلك فمن المحتمل أن تكون من المولدين حيث سكت عن ذكرها، وهذا الظن يقوى بقول بعض الباحثين المحدثين: «أنه يحمل دماً أصيلاً من إسبانيا»^(١).

وسط هذه العائلة وبين هؤلاء الأهل عاش ابن حزم ونما وترعرع وتفتح على معان مختلفة واسعة. متنوعة مؤثرة كان لها إلى حد كبير آثار بعيدة على شخصية ابن حزم وميوله وفكره ورأيه فلذا به لا يخاف ولا ينافق ولا يمالئ حيث العزة تملأ نفسه، والكرامة تعلو قدره. وقد مضى قدماً يحق الحق ويزهق الباطل.

البيئة العامة في نواحيها السياسية والاجتماعية والدينية والعلمية:

أولاً: الحالة السياسية:

تتد حياة ابن حزم في الربع الأخير من القرن الرابع الهجري، والنصف الأول من القرن الخامس حيث ولد عام ٣٨٤هـ أي ٩٩٤م وتوفي عام ٤٥٦هـ أي ١٠٦٤م.

وهي الفترة التي عاصرت زمن أمير المؤمنين هشام المؤيد الخليفة الأموي، وامتدت فشملت أيام انحلال الخلافة الأموية، وعصر ملوك الطوائف، وقد امتد نحو ثمانين عاماً شغل حياة ابن حزم من شبابه إلى وفاته.

ولد ابن حزم في عهد هشام المؤيد، الذي حجب في قصره، ولم يكن له من الخلافة غير الاسم وحاجبه المنصور بن أبي عامر^(٢) يبعده عن الحياة العامة ويقصيه عن الحكم متهمزاً فرصة صغر سن هشام وخوف والدته من القلاقل، فضمن لها المنصور سكون الحال، واستقرار الملك لولدها هشام؛ ولهذا أسندت

(1) Asin Palacios Aben HAZM de Cordoba y su historia Critica, p. 43.

(٢) هو محمد بن أبي عامر أمير الأندلس في دولة هشام المؤيد، أصله من الجزيرة الخضراء، ورد شاباً إلى قرطبة فطلب العلم والأدب، وسمع الحديث، ثم علا حاله، وتعلق بوكالة صبح أم هشام المؤيد بن الحكم المستنصر وزاد معها بوفاة الحكم وهشام صغير السن، فتولى أبو عامر حجابة هشام وتلقب بالمنصور - انظر الحميدى: الجذوة ص ٧٣ رقم ١٢١.

الوصاية له، وتلقب بالمنصور، فأقام الهيبة، ودانت له أقطار الأندلس كلها، وأمنت به، ولم يضطرب عليه شيء أيام حياته لعظم هيئته وسياسته فسيطر على الحكم، وقضى على الخصوم، وأجبر الأندلس على الخضوع لحكومة عسكرية اعتمد في تكوينها على عناصر من المولدين والصقالبة والبربر.

بهذه السياسة استطاع المنصور أن يؤسس لنفسه سلطناً، ويعزز صولجائاً، قال عنه ابن عذارى: «ساس الأمور أحسن سياسة، وداس الخطوب بأحسن دياسة، فانتظمت له الممالك، وانضمت له المسالك»^(١).

وكذلك تخبرنا المصادر التاريخية مفصلة عن الأثر العميق الذي تركه المنصور في تاريخ الأندلس، حيث يقول الحميدى فى هذا الصدد: «كان محباً للعلم، مؤثراً للأدب، مفرطاً فى إكرام من يتسبب إليهما، كان له مجلس معروف فى الأسبوع يجتمع فيه أهل العلم»^(٢).

وقد أكد ذلك ابن خلدون بقوله: «أرخص للجند فى العطاء، وأعلى مراتب العلماء، وقمع أهل البدع، وكان ذا عقل ورأى، وشجاعة وبصر بالحروب ودين متين»^(٣).

أحاط المنصور نفسه بعدد من رجالات الأندلس النابهين، اعتمد عليهم فى بناء دولته، وكان من بين هؤلاء والد ابن حزم متكلماً وفيلسوفاً، وقد استورره المنصور عام واحد وثمانين وثلاثمائة كما سبق أن ذكرنا وظل يعمل معه حتى توفى المنصور فى طريق الغزو فى أقصى الشفور بمدينة سالمة سنة ثلاث وتسعين وثلاثمائة، بعد أن دامت دولته ستة وعشرين سنة فيها اثنتان وعشرون غزوة كانت من أهم عوامل تثبيت سيطرته وسطوته والتمكين لأسرته من بعده فتقلد الإمارة بعده ابنه المظفر أبو مروان عبد الملك بن محمد، فجرى فى الغزو والسياسة والنيابة

(١) ابن عذارى: البيان المغرب ج ١ ص ٣٨٦.

(٢) الحميدى: الجلود ص ٧٤.

(٣) ابن خلدون: المقدمة ص ٣١٩، ص ٣٢٠.

عن هشام المؤيد وجماعته مجرى أبيه، وكانت أيامه أعيادًا دامت سبع سنين أحبه الناس وسكنوا إليه»^(١).

وفي عهد المظفر كانت أول تجارب ابن حزم في المجتمع الأندلسي حيث استمر والده وزيراً للمظفر وقد اصطحب ابنه علياً إلى حفل استقبال أعده المظفر بمناسبة عيد الفطر، وكان عمر ابن حزم آنذاك اثني عشر عاماً^(٢). وعندما مات المظفر عام ثمان وتسعين وثلاثمائة خلفه أخوه عبد الرحمن، ولقب بالناصر، وكان على عكس أخيه إذ قام نحسا على نفسه وعلى أهل الأندلس، ومنه انفتح باب الفتنة العظمى لأنه كان مندفعاً متسرعاً طموحاً حاول أن يزيد من سلطانه، وطمع أن يكون خليفة المؤمنين فحمل الخليفة الضعيف هشام المؤيد على العهد له بالخلافة من بعده مما أثار ثائرة الأمويين والمضريين وعم السخط البلاد وأدى إلى الإسراع بوقوع الفتنة بعد أربعة أشهر من توليه الحكم حتى قام محمد بن هشام بن عبد الجبار على هشام المؤيد وخلعه وسجنه بالقصر، وعندئذ تخاذلت جيوش ابن أبي عامر عن نصرته وأسلمته إلى هشام بن عبد الجبار الذي قتله وصلبه، وبهذا المشهد انتهت الدولة العامرية وتولى هشام بن عبد الجبار الأمر ولقب بالمهدي^(٣).

وقد علق ابن عذارى على هذه الحوادث بقوله: «ومن أعجب ما رأيت من عين الدنيا أن ثم من نصف نهار يوم الأربعاء تمتة الشهر، وفي مثل ساعته أقيمت مدينة قرطبة وهدمت مدينة الزاهرة، وخلع خليفة قديم الولاية وهو هشام بن الحكم، ونصب خليفة جديد لم يتقدم له عهد ولا وقع عليه اختيار، وهو هشام ابن عبد الجبار، وزوال دولة آل عامر، وكرور دولة بني أمية»^(٤).

ولكن هذه الثورة التي استجاب لها الشعب دون تدبر لم تقف عند القضاء على دولة بني عامر بل عصفت بحالة الأمن والنظام، ودفعت الأمة إلى معترك مروع من الفتن والاضطرابات، فانهارت السلطة وتمزقت الأمة، واندفعت القوى

(١) ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب ج ١ ص ١٩٤-١٩٧.

(٢) الحميدى: الجذوة ص ٢٢٤.

(٣) ابن عذارى: البيان المغرب ج ٣ ص ٦١.

(٤) ابن عذارى، المرجع السابق، ج ٣ ص ٧٤.

المتناحرة يكيّد بعضها لبعض، وقد ذاق ابن حزم مرارة هذه المحنة وهو ما زال شاباً في الخامسة عشرة من عمره، وكان والده وزيراً؛ ولذا طلب الأمان لنفسه حين تولى المهدي الخلافة. وقد أخبرنا ابن حزم نفسه بذلك في طوق الحمامة إذ يقول: «ثم انتقل أبى - رحمه الله - من دورنا القديمة في الجانب الشرقي من قرطبة ببلاط مغيث في اليوم الثالث من قيام أمير المؤمنين محمد المهدي بالخلافة، وانتقلت أنا بانتقاله وذلك في جمادى الآخرة سنة تسع وتسعين وثلاثمائة»^(١).

ولكن تشيع آل حزم للدولة الأموية سرعان ما جعل والد ابن حزم من الرجال المعتمد عليهم لدى الخليفة الأموي المهدي الذي أرسله مع القاضي ابن ذكوان إلى سليمان بن الحكم الذي كان يحاصر القصر يطالب بالعرش على رأس بعض الجماعات الثائرة الناقمة، ودارت بينهم معركة انهزم فيها سليمان وجموعه الثائرة من البربر والعاميين، ومن هنا أخذ المهدي يشدد الوطأة على البرابرة الذين كانوا سبب الفتق، فهاجم البربر المدينة وخلعوا المهدي وبايعوا سليمان وقام النزاع عنيقاً بينهما، فلم تكن إلا ساعة حتى ذهب فيها من الخيار وأئمة المساجد والمؤذنين خلق عظيم، واستتر محمد بن هشام المهدي أياماً ثم لحق ببليظة، وكانت الثغور كلها من طرطوشة إلى الأشبوية باقية على طاعته فاستعان بالإفرنج وأتى بهم إلى قرطبة فبرز إليه سليمان بن الحكم مع البربر ولكنه انهزم واستولى المهدي على قرطبة، وبعد أيام خرج لقتال جمهور البربر فكانت الهزيمة على المهدي هذه المرة فعاد إلى قرطبة، فوثب عليه العبيد مع واضح الصقلي فقتلوه، وخرّجوا هشام المؤيد من محبسه، وكانت ولاية المهدي منذ عام إلى أن قتل ستة عشر شهراً من جملتها ستة أشهر التي كان فيها سليمان بقرطبة وهو بالثغر»^(٢).

وعلى أثر هذه الحادثة اشتدت المحنة على الوزير ابن أبى عمر بن حزم كما صرح بذلك أبو محمد إذ يقول: «ثم شغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد

(١) ابن حزم: طوق الحمامة ص ١١١.

(٢) الحميدى: الجذوة ص ١٩.

بالنكبات وياعتداء أرباب دولته، وامتحنا بالاعتقال والترقيب والإغرام الكادح، والاستنار وادلهمت الفتنة وألقت باعها وعمت الناس ونخصتنا^(١).

إذن كان بيت ابن حزم فى هذه الأثناء يعيش فى جو مكفهر بقرطبة وسط قسوة الاضطهاد ومرارة حصار البربر وتفشى الأمراض فى المدينة المحاصرة التى أصابها الطاعون، وكان من ضحاياه شقيق ابن حزم الأكبر وزوجته، وبعد ذلك بعام توفى والده إذ يقول: «إلى أن توفى أبى الوزير رحمه الله، ونحن فى هذه الأحوال لليلتين بقيتا من ذى القعدة عام اثنين وأربعمائة»^(٢).

لم يكن أمام ابن حزم بعد هذه الحوادث والنكبات إلا أن يغادر قرطبة تلك المدينة التى أحبها ونعم بطفولة سعيدة فيها، فلجأ إلى مدينة ألمرية حيث حاكمها خيران أحد فتيان العامرين، وربما كان ذلك هو سبب قصده إياه حيث يقول: «وتقلبت بى الأمور إلى الخروج عن قرطبة وسكنى مدينة ألمرية فكنا على ذلك إلى أن انقطعت دولة مروان، وظهرت دولة الطالبية، وبويع على بن حمود بالخلافة وتغلب على مدينة قرطبة وتملكها، واستمرت فى قتاله إياها بجيوش المتقلبين الثوار فى أقطار الأندلس، وفى أثر ذلك نكبنى خيران صاحب ألمرية، إذ نقل إليه من لم يتق الله عز وجل من الباغين - وقد انتقم الله منهم - عنى وعن محمد بن إسحاق صاحبى، أنا نسعى فى القيام بدعوة الدولة الأموية، فاعتقلنا عند نفسه أشهراً، ثم خرجنا على جهة التغريب فصرنا إلى حصن القصر، ولقينا صاحبه أبو القاسم عبد الله بن هزيل النيجى المعروف بابن المقل، فأقمنا عنده شهوراً فى خير دار وإقامة، وبين خير أهل وجيران وعند أجل الناس همة وأكملهم معروفاً، وأتمهم سيادة»^(٣).

يذكر الفرضى أن ولاية على بن حمود لم تدم طويلاً إذ ما لبث أن خالف عليه العبيد الذين كانوا قد بايعوه، وقدموا عبد الرحمن بن محمد بن عبد الملك ابن عبد الرحمن الناصر وسموه بالمرتضى.

(١) ابن حزم: طوق الحمامة ص ١١١.

(٢) المرجع السابق نفس الموضع.

(٣) الموضع السابق.

وعند سماع ابن حزم خبر استرداد الدولة الأموية للحكم من جديد، وتولى المرتضى الخلافة سارع بالسعى إلى بلنسية ليجدد العهد للدولة الأموية، إذ يقول: «ثم ركبنا البحر قادمين بلنسية عند ظهور أمير المؤمنين المرتضى وسار ابن حزم مع جيش المرتضى لحرب بنى حمود، ولكن الجيش انهزم فى موقعة غرناطة وقتل المرتضى وبقي على بن حمود بقرطبة مستمر الأمر عامين غير شهرين، إلى أن قتله أحد الصقالبة فى الحمام سنة ثمان وأربعمائة، وفى هذه الأثناء وقع ابن حزم فى يد البربر وأسر ثم أخلى سبيله فلجأ إلى شاطئة، واستمرت الخلافة للدولة العلوية، ولكن ما لبث أن دب النزاع بين بنى حمود أنفسهم وأخذ كل واحد منهم يدعى أحقيته بالخلافة عندما تولى الأمر القاسم بن حمود أخو على إذ قام عليه أخوه يحيى بن على يطلب الخلافة لنفسه ودارت بينهما معارك انهزم فيها القاسم وسجن، هنا رأى أهل قرطبة رد الأمر إلى بنى أمية، واختاروا منهم ثلاثة، هم: عبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار، وعبد الرحمن الناصر المهدي، وسليمان المرتضى، ثم استقر الأمر لعبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار فبويع بالخلافة سنة أربع عشرة وأربعمائة وتلقب بالمستظهر^(١).

كان ابن حزم فى طليعة المؤيدين له؛ ولذا عندما ندب المستظهر بعض القدامى من وزراء بنى أمية للعمل معه كان ابن حزم من بينهم، وكان المستظهر فى غاية الأدب والبلاغة والفهم ورقة النفس كذلك قال عنه ابن حزم، وكان خبيراً به^(٢)، ولم تدم خلافة المستظهر سوى سبعة أسابيع قام عليه أبو عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الرحمن الناصر مع طائفة من أراذل العامة، فقتل هشام وتولى الأمر أبو عبد الله بن عبد الرحمن الناصر الذى لقب بالمستكفى وزج بابن حزم فى السجن هو وابن عمه أبى عبد الوهاب فى عهد المستكفى ثم أطلق سراحهم بانتهاء أيام المستكفى سنة ست عشرة وأربعمائة.

ومرة أخرى تعاود ابن حزم السياسة عندما بويع هشام بن محمد بن عبد الملك بن عبد الرحمن أخو المرتضى سنة ثمانى عشرة وأربعمائة، وتلقب بالمعتد بالله فقد استوزر ابن حزم كما ذكر الحميدى.

(١) الحميدى: الجذوة ص ٢٤.

(٢) المرجع السابق ص ٢٥.

بقى هشام المعتد بالله ثلاثة أعوام غير شهرين فى الشغور، واتفق على أن يصير إلى قرطبة فدخلها سنة عشرين وأربعمائة، ولم يبق بها إلا يسيراً حتى قامت عليه فرقة من الجند وخلعته سنة اثنتين وعشرين وأربعمائة، وبه انقطعت الدعوة الأموية، واستولى على قرطبة جمهور بن محمد، وكان من وزراء الدولة العامين قديم الرئاسة، موصوفاً بالعقل والدهاء^(١).

وبانتهاء الدولة الأموية، انتهت صلة ابن حزم بالسياسة التى أخلص لها وعمل بها واكتوى بنارها وأصيب بمحنها وعانى اضطرابها.

وقد حلل الدكتور عبد الله عنان أسباب هذه الاضطرابات والفتن التى حفل بها هذا العصر، وأرجعها إلى النظام الذى فرضه المنصور على الأمة الأندلسية، كان يخفى فى ثناياه كثيراً من عوامل الهدم والضعف وكانت العناصر التى تعاونت مع المنصور يتربص بعضها ببعض ويخشى كل منها على مركزه، وسلطانه وكانت ثمة معارك خفية تجرى بين البربر وخصومهم من الصقالبة، وكان بنو أمية يميلون إلى الصقالبة ويكرهون البربر؟ وكانت البطون العربية تكره هؤلاء وهؤلاء، وترى فى البربر خصمها منذ الفتح، وهكذا اجتمعت العوامل لتظهر أثرها فى الوقت الملائم، واجتمعت معها العناصر التافهة من سائر الطبقات، فلما وقع الانفجار، وانهارت دعائم الطغیان العامرى ظهرت فى الميدان ثلاث قوى:

١- بنو أمية يلتفون حول علم خلافتهم وتراث بيتهم المغصوب.

٢- طوائف البربر تحاول الاحتفاظ برياستها وامتيازاتها.

٣- الأسر العربية التى اضطهدت وأبعدت عن الميدان، تحاول استرداد مكانتها القديمة.

لم يصمد بنو أمية فى ميدان النضال طويلاً كما رأينا، وذلك لأنه لم تكن لهم قوة مادية يعتد بها، ومن ثم لم تمض بضعة أعوام، فما بين عامى ٣٩٩هـ و٤٠٧هـ تولى الخلافة خلالها محمد بن هشام المهدي، فليمان المستعين، فهشام

(١) المرجع السابق ص ٢٧.

المؤيد، ثم سليمان للمرة الثانية حتى استطاع بنو حمود من البربر أن يتزعموا الخلافة وأن يستزعموا حكومة قرطبة لفترة قصيرة، ثم تطورت الحوادث بسرعة، وعاد بنو أمية فاستردوا الخلافة وحكموا في قرطبة عدة أعوام أخرى بين عامي ٤١٤هـ-٤٢٢هـ تولى الخلافة منهم المرتضى فالمستظهر فالمستكفي فهشام المعتد بالله وهو آخرهم، وبخلعه في أواخر سنة ٤٢٢هـ/١٠٣١م تختتم الدولة الأموية رياستها في الأندلس بعد أن دامت مائة وأربعة وثمانين عاماً^(١).

وباختفاء القوة الأولى ظهرت قوتان أخريان هما البربر، والأسر العربية وجها لوجه، واستطاع البربر كما رأينا بزعامة بنى حمود أن يسيطروا زهاء ثلث قرن من الزمان على المثلث الجنوبي في شبه الجزيرة الإسبانية، وأن يقيموا خلافة وملكاً في قرطبة حيناً وأشبيلية حيناً آخر، ثم بحالفة والجزيرة، وكانت إمارة باديس الصنهاجي بغرناطة تحمي الجناح الشمالى الغربى لتلك الخلافة البربرية، وعند سقوط دولة بنى حمود عام ٤٩٩هـ كان البربر بعد أن خسروا معركة قرطبة قد بسطوا أيديهم على معظم القواعد الواقعة جنوبى نهر الوادى الكبير، وسيطر الفتيان العامريون على معظم المناطق الشرقية، وعلى المرية لفترة قصيرة، وأصبحت الأندلس في أواخر النصف الأول من القرن الخامس الهجرى زاخرة بعدديد من الدويلات المتناثرة المتناحرة، التى لا تجمعها مصلحة مشتركة، بل تفرق فيها مناقشات وأطماع شخصية لحكامها وأصبحت تكون دولة الطوائف ويعرف رؤساؤها بملوك الطوائف^(٢). وهم ما بين وزير سابق، أو قائد ذى نفوذ، أو زعيم من ذوى الحسب والنسب، وكثيراً ما سجل ابن حزم ملاحظاته وحكمه على دولة الطوائف بقوله: «إنها فضيحة لم يقع فى العالم إلى يومنا هذا مثلها، أربعة رجال فى مسافة ثلاثة أميال كلهم يتسمى بأمير المؤمنين، ويخطب لهم جميعاً فى زمن واحد، وهم: خلف الحصرى بإشبيلية، وهشام بن الحكم، ومحمد بن القاسم بن حمود بالجزيرة، ومحمد بن إدريس بن على بن حمود بمالقه وإدريس بن يحيى بن على بن حمود ببشر»^(٣).

(١) الدكتور عبد الله عنان: دولة الإسلام عصر ملوك الطوائف ص ٩-١١.

(٢) الدكتور عبد الله عنان - المرجع السابق ص ١٤.

(٣) ابن حزم: نطق العروس ص ٨٣-٨٤.

وكثيراً ما وجه ابن حزم سخريته من هذا المجتمع الذى منيت به الأندلس حيث الضعف والانهيار والتفكك والانحلال الذى بدا واضحاً فى هذه الدول الصغيرة التى قامت على أنقاض الأندلس الكبرى والتى كانت تتسم بسمّة الملك، وترغم كل منها لنفسها الاستقلال وهى لم تكن فى الواقع إلا إذا استثنينا القليل منها سواء بسقاعها الإقليمية أو مواردها المادية تستطيع الحياة بمفردها، فقد كانت أقرب إلى وحدات الإقطاع وإلى عصبية الأسر القومية، ومن ثم فلم تكن بها حكومات منظمة بالمعنى الصحيح تعمل لخير الشعب ورخاء الدولة. وقد وصف ابن الخطيب حال الأندلس عقب قيام دولة الطوائف بقوله: «وذهب أهل الأندلس من الانشقاق والانشعب والافتراق، إلى حيث لم يذهب كثيراً من أهل الأقطار مع امتيازها بالمحل القريب، والخطة المجاورة لعباد الصليب، ليس لأحدهم فى الخلافة إرث، ولا فى الإمارة سبب، ولا فى الفروسية نسب ولا فى شروط الإمامة مكتسب، اقتطعوا الأقطار، واقتسموا المدائن الكبار، وجبوا العملات والأمصار، وجندوا الجنود، وقدموا القضاة، وانتحلوا الألقاب، وكتبت عنهم الكتب الأعلام، وأنشدتهم الشعراء ودونت بأسمائهم الدواوين، وشهدت بوجوب حقهم الشهود ووقف بأبوابهم العلماء، وتوسلت إليهم الفضلاء، وهم ما بين محجوب، وبربرى مجلوب ومجند غير محبوب، وغفل ليس فى السراة بمحسوب، وإن كانوا لم ينالوا اغتراراً من معتمد، ومعتضد ومرضى وموفق ومستكف ومستظهر ومستعين ومنصور وناصر ومتوكل كما قال الشاعر:

مما يزهدنى فى أرض أندلس أسماء معتضد فيها ومعتمد
ألقاب مملكة فى غير موضعها كالهـر يحكى انتفاخا صورة الأسد^(١)

هكذا كانت حال الأندلس وظروفها السياسية التى عاشها ابن حزم وخبرها واكتوى بنارها وأرخ لها فجاءت صورة حية واضحة، وحق للدكتور عبد الله عنان أن يقول عن ابن حزم أنه الفيلسوف الذى أرخ لمجتمع الطوائف^(٢).

(١) دكتور عبد الله عنان - دولة الطوائف ص ١٥.

(٢) دكتور عبد الله عنان: ابن حزم الفيلسوف الذى أرخ لمجتمع الطوائف بحث منشور بمجلة الغربى عدد ٦٨ يوليو سنة ١٩٦٤ ص ٨٠-٨٥.

وبذلك نرى أن ابن حزم عاصر فترة في تاريخ الأندلس تميزت بمرحلتين متباينتين كل التباين فهي منذ منتصف القرن الرابع الهجرى حتى نهايته تبلغ قمة العظمة والقوة والتماسك في ظل رجال عظام، ثم هي منذ أوائل القرن الخامس الهجرى تنحدر فجأة إلى معترك مروع من الفتن والحرب الأهلية تخرج فيها أشلاء ممزقة متفرقة في كل إقليم منها حكومة محلية هزيلة هي حكومات الطوائف تنسى فيها إسبانيا الإسلامية مصلحتها الأساسية وصراعها ضد إسبانيا النصرانية.

ثانياً: الحالة الاجتماعية:

من المعلوم أن الحالة الاجتماعية أثر من آثار الحياة السياسية ونتيجة لها، وقد صور ابن حزم كثيراً من مظاهر هذه الحياة الاجتماعية في عديد من كتبه، وخاصة طرق الحمامة، ورسالة التلخيص لوجوه التخليص، ورسالة الأخلاق والسير، فأبرز الكثير من جوانب المجتمع ونواحيه المختلفة المختلطة حيث المسلمون والنصارى والعرب واليهود والبربر والصقالبة كلٌ بدينه وأخلاقه وعاداته وتقاليده، وبهذا الشكل كان المجتمع الأندلسي مجتمعاً مختلطاً بمعنى الكلمة. وقد وصف المقرئ جانباً من هذا الاختلاط الذى كانت تموج به الأندلس من سلالات وأجناس وحضارات وثقافات فكان منهم العرب الخالص، وهم الذين كان لثقافتهم وللغتهم أثر في جعل الأندلس ذات مظهر أدبي وفكري واحد، وإلى جانب العرب كان البربر وما لهم من مقام مرموق في الفتح، يتميزون بالحدة والنفرة؛ ولذا كان هؤلاء وقود الفتن التى منيت بها الأندلس كما رأينا من قبل، وإلى جانب هؤلاء كان الصقالبة الذين اعتنقوا الإسلام من سكان البلاد الأصليين، وكذلك حملت غزوات جنوب فرنسا طائفة من الجوارى الحسان كان لهم شأن في المجتمع الأندلسي^(١).

ويسجل جارسيا جومز أيضاً هذه الملاحظة عن المجتمع الأندلسي في هذا العصر فيقول: «كانت قرطبة في عهد الخلافة هذا بمساجدها وكنائسها، وبيع اليهود فيها، ويسكانها وثقافتهم البيئية المختلطة»^(٢).

(١) المقرئ: نفع الطب ج ٢ ص ١٢٢-١٢٥ تحقيق دكتور فريد الرفاعي، القاهرة، مطبعة بولاق.

(٢) Carcia Comez: Paesia Arabigo Andaluza Maddir 1952, p. 57.

إذن كان أهل قرطبة وما هم فيه من تفاوت فى الثقافة وافتقار إلى المبادئ التى توحد بينهم، بالإضافة إلى الرخاء الاقتصادى الذى كانوا ينعمون به، وتغلب الجوارى أخيراً على الحياة الاجتماعية فى الدور والقصور، قد أفقد المدينة عامل الاستقرار، وأوجد ضرباً من التراخى الأخلاقى تبدو آثاره واضحة فى كل ما سجله المؤرخون والأدباء من أحوال هذا المجتمع وأخلاقه واختلاطه، فقد اختلط النصرارى بالمسلمين، وكان النصرارى ذميين لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين تظلمهم العدالة الإسلامية جميعاً والتسامح الإسلامى، ولكن أساء الحكام الضعفاء فهم هذا التسامح وأخذوا يستعينون بالنصارى، ويدفعون لهم الإتاوات لكى ينصروهم على خصومهم من المسلمين، وقد صور ابن حزم هذا الوضع فى رسالته «التلخيص لوجوه التخليص» عندما أعلنها ثورة قوية على أولئك الحكام الذين كانوا يمكنون للذميين من المسلمين ويسلمون الحصون لهم دون قتال، وقد عبر عن استهجانه لمسلك أولئك الأمراء الذين تساهلوا فى شئون رعاياهم، ومصالح أمتهم وقد قال عنهم: «أما ما سألتكم عنه من أمر هذه الفتنة وملابسة الناس لها مع ما ظهر من تربص بعضهم ببعض فهذا أمر امتحنا به - نسال الله السلامة - وهى فتنة سوء أهلك الأديان إلا من وافى الله تعالى، من وجوه كثيرة يطول لها الخطاب، وعمدة ذلك أن كل مدير مدينة أو حصن فى شىء من أندلسنا هذه أولها عن آخرها محارب لله تعالى ورسوله وساع فى الأرض بفساد، والذى ترونه عياناً من شنهم الغارات على أموال المسلمين من الرعية التى تكون فى ملك من ضارهم، وإباحتهم لجندهم قطع الطريق على الجهة التى يقضون على أهلها ضارين للمكوسن والجزية على رقاب المسلمين، مسلطين لليهود على قوارع طرق المسلمين فى أخذ الجزية والضريبة من أهل الإسلام، معتذرين بضرورة لا تبيح ما حرم الله، غرضهم استدامة نفاذ أمرهم وتهيبهم»^(١).

هكذا صور ابن حزم حال المجتمع وحكامه لدرجة أن أصبح من المتعذر تحويل المجتمع عن المنحدر الذى يسير فيه نحو الانحلال واختلاط الحلال بالحرام

(١) ابن حزم: رسالة التلخيص لوجوه التخليص من كتاب الرد على أن النص عليه ص ١٧٣-١٧٤

نشر دكتور إحسان عباس سنة ١٩٦٠.

حيث يقول ابن حزم فى هذا الصدد: إنا لا نعلم لا أنا ولا غيرى بالأندلس درهماً حلالاً ولا ديناراً طيبة يقطع على أنه حلال^(١).

وقد تحولت ملاحظات ابن حزم لمجتمعه إلى نظرات تحليلية عميقة لأحواله وحكامه وتصرفاتهم الباغية فى حق رعاياهم، وتلك الفوضى التى تغمر أعمالهم وتصرفاتهم، وذلك الفساد الشامل الذى يسود ممالكهم، وذلك الظلم الفادح الذى ينزلونه بشعوبهم ويجعلون منهم عبيداً يستولون على ثرواتهم وثمار كدهم إرضاء لشهواتهم فى إنشاء القصور البازخة واقتناء الجوارى والعبيد والانهماك فى حياة الترف والمجون، فضلاً عن حشد الجند لتأييد سلطانهم وتدعيم طغيانهم، وكل ذلك يجمله ابن حزم فى كلمة واحدة «المحنة والفتنة»^(٢).

ويعضى ابن حزم فى وصف هذا المجتمع الأندلسى الفاسد فيحدثنا كذلك عن جزية القطيع التى كانت تؤدى مشاهرة، ضريبة على أموال المسلمين من الغنم والبقر والدواب والنحل وعلى كل ما يباع فى الأسواق فيقول فى هذا الصدد: «فما هو إلا أن يقع الدرهم فى أيديهم مما يستقر حتى يؤدوه بالعنف ظلماً وعدواناً لقطيع مضروب على جماجمهم كجزية لليهود والنصارى فيحصل المال المأخوذ منهم بغير حق عند المتغلب عليهم، وقد صار ناراً، فيعطيه لمن اختصه لنفسه من الجند الذى استظهرهم على تقوية أمره، وتمشية دولته، والقمع لمن خالفه، والغارة على رعية من خرج عن طاعته أو رعية من دعاه إلى طاعته، فتضاعف حر النار فيعامل بها الجند التجار والصناع فحصلت بأيدي التجار عقارب وحيات وأفاعى يبتاع بها التجار من الرعية، فهكذا الدنانير والدراهم، كما ترون عياناً، دوايب تستدير فى نار جهنم، هذا ما لا موقع فيه لأحد، ومن أنكروا ما قلنا بلسانه فحسبه قلبه يعرفه معرفة ضرورية»^(٣).

ونحن نرى فى كثير مما تقدم من صور الامتزاج والاختلاط والتساهل والانحلال والفساد والطغيان ما يوضح حالة المجتمع الأندلسى آنذاك وما وصل إليه

(١) المرجع السابق ص ١٧٥.

(٢) المرضع السابق.

(٣) ابن حزم: رسالة التلخيص لوجوه التلخيص - المرجع السابق ص ١٧٦.

من انهيار ديني وخلقى دفع ابن حزم إلى الثورة على هذا المجتمع داعيًا الحكام للإصلاح والتمسك بالدين والرجوع إلى التشريع فى منابعه الأصلية من قرآن وسنة، بحيث كان الخلل فى المجتمع عميقًا لا يجدى فى إصلاحه تولية شخص، وخلع آخر، والخلل أصبح فى العقول والنفوس، فلا بد من إصلاح العقول والنفوس، وتلك هى المهنة التى أخذ ابن حزم على عاتقه أن يؤديها، وأن يجاهد من أجلها ولذلك كانت رسالته فى الأصول والفروع.

ثالثًا: الحالة الدينية:

لم يمض وقت طويل على فتح العرب للأندلس سنة اثنتين وتسعين من الهجرة حتى كانت الأندلس تموج بالدعوة الجديدة التى جاء بها المسلمون، وقد أخذت تشق سبيلها بين الإسبان فى هدوء وفى غير عنف، ودخل أهل الأندلس فى دين الله أفواجًا، ومع ذلك بقى منهم الكثير على نصرانيتهم الوقت الطويل، أقامت الدولة الأموية بالأندلس خلافة إسلامية رسمية مستقلة عن الدولة العباسية فى المشرق وكان الخليفة الأموى فى الأندلس يتولى شئون الجماعة الإسلامية روحانيًا وزمنيًا.

التزم أهل الأندلس بمذهب الإمام الأوزاعى بادئ ذى بدء لما انتقل من الشام إلى الأندلس مع الأمويين نقله صمصمة بن سلام لما انتقل إليها، وبقي المذهب الغالب عليها حتى أدخل زياد بن عبد الرحمن الملقب بشبطون^(١) مذهب مالك^(٢)

(١) هو زياد بن عبد الرحمن بن زياد بن عبد الرحمن بن زهير، وزياد الثانى هو الداخل إلى الأندلس، روى عنه الإمام مالك فسمع الموطأ، وله عنه سماع معروف بسماع زياد، وسمع من معاوية بن صالح، أراد الأمير هشام أن يولى زيادًا أمر القضاء، فخرج زياد هاربًا بنفسه فقال هشام: ليت الناس مثل زياد، ثم عاد إلى الأندلس وروى عنه يحيى بن يحيى.

(٢) هو الإمام مالك عبد الله بن أنس الأصبحى إمام دار الهجرة، وأجل علمائها. ولد سنة ٩٣هـ وتوفى سنة ١٧٩هـ، نشأ بالمدينة وفيها تلقى العلم عن ربيعة الرأى، وجلس إلى خيار التابعين من الفقهاء، وأخذ عنهم، سمع الزهيرى وناقعا مولى ابن عمرو وغيرهما من رواة الحديث. ما زال يحصل العلم حتى صار سيد الفقهاء، ولما حج المنصور اجتمع به وأشار عليه أن يدون علمه فى كتاب، فألف الموطأ فى الحديث والفقه وبنى مذهبه على الأصول الأربعة الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وذكر ابن خلدون أنه اختص بمدرك آخر للأحكام هو عمل أهل المدينة، =

إلى الأندلس فى زمن هشام بن عبد الرحمن عام ١٧١ - ١٨٠ هـ، ومنذ هذا الوقت أخذ مذهب مالك فى الانتشار والتغلب على مذهب الأوزاعى حتى عم الأندلس مكملاً متقناً، وقد تلقاه يحيى بن يحيى بن كثير، الذى حج إلى المشرق فسمع من مالك بن أنس الموطأ، وسمع بمكة وبمصر وقدم الأندلس بعلم كثير فعادت فتيا الأندلس بعد عيسى بن دينار إلى رأيه وقوله، وكان يفتى برأى مالك بن أنس.

أتم يحيى^(١) ما بدأه زياد وتفقه عليه كثير من أهل الأندلس واختص به الحكم بن هشام الملقب بالمتنصر ١٨٠ - ٢٠٦ هـ. فنال يحيى من الرياسة والسلطان ما لم ينله غيره، وصارت الفتيا إليه، وكان لا يُقَلَّد قاض فى سائر أعمال الأندلس إلا بإشارته واعتائه، ولا يقلد إلا من كان على مذهب مالك فاتبع الناس مذهبه وتركوا مذهب الأوزاعى - ولم تنته المائة الثانية من الهجرة حتى أخذ مذهب الأوزاعى فى الزوال ثم لم يلبث أن تقلص ظله بالأندلس وساد المذهب المالكي وسيطر على القضاء والفتيا والعبادات والأحوال الشخصية وأصبح للفقهاء المالكيين مكانة عظيمة فى دولة الأندلس، ويرجع ذلك فى الواقع إلى أسباب ثلاثة ذكرها المؤرخون:

١ - ذكر المقرئ فى نفح الطيب أن الأمير هشام بن عبد الرحمن قد نقل إليه ما عليه الإمام مالك من سعة العلم وجلالة القدر والتقوى، وأنه عندما سمع بسيرته من بعض الأندلسيين قال لهم: نسأل الله أن يزين حرمنا بملككم، فأحب مالكاً مذهبه وحمل الناس على اتباعه^(٢).

= فسار إليه طلاب العلم من المشرق والمغرب وكان من بينهم زياد بن عبد الرحمن، ويحيى بن يحيى.

(١) هو يحيى بن يحيى بن كثير بن وسلاس أبو محمد الليثى - أصله من البربر من قبيلة يقال لها مصحوره مولى بنى ليث يسب إليهم. رحل إلى المشرق، فسمع مالك بن أنس، وكان مالك يسميه عاقل الأندلس وكسر عنه مالك أنه كان مع أصحابه فى مجلسه فقال قائل، قد خطر القيل، فخرجوا، ولم يخرج هو فقال له لِمَ تخرج مع الجماعة لتنظر القيل، وهو لا يكون فى بلادك فقال له: لم أرحل لأنظر القيل، إنما رحلت لأشاهدك وأتعلم من علمك وهرمك - انظر الجذوة ص ٣٥٩.

(٢) المقرئ: نفح الطيب ج ٢ ص ١٢٦.

٢- ما أخبرنا به ابن حزم نفسه بما حصل زمن الحكم بن هشام من تمكن يحيى منه وجعله القضاء والإفتاء في الأندلس مقتصرًا على المالكيين، مما دفع الناس إلى التفقه على مذهب مالك رغبة فيما عند السلطان من وظائف وحرصًا على طلب الدنيا والمنصب والجاه، جرى العامة في ذلك أثر الخاصة والناس سراع إلى الدنيا والرياسة^(١).

٣- ما ذكره ابن خلدون من أن أهل الأندلس كانت تغلب عليهم البداوة كاهل الحجاز، ولما كان مذهب مالك قد نشأ في وسط الحجاز ولم يأخذ تنقيح الحضارة وتهذيبها، كان أوفق لطبيعة الأندلسيين ومزاجهم الفطري^(٢).

لهذه الأسباب مجتمعة ساد وسيطر المذهب المالكي في بلاد الأندلس على غيره من المذاهب، وفي هذا الصدد يقول ابن حزم: «فقد خالفوا تواليف جميع أهل الإسلام أولها عن آخرها، ولم يقنعوا بها ولا صوبوها ولا راضوها؛ بل خالفوها وعابوها وخطأوا أصحابها استقصاءً لجميع أهل العلم من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم في مشارق الأرض ومغاربها، حاشا المدونة والمستخرجة، حتى لقد سئل عبد الله الأصيلي^(٣) كيف صفة الفقيه عندكم بالأندلس فقال: يقرأ المدونة وربما المستخرجة فإذا حفظ أفتى: «وقد أكد ذلك بقوله» هذه صفتهم في خروجهم عن أقوال جميع الصحابة والتابعين وسائر الفقهاء على رأى مالك وحده^(٤).

(١) ابن حزم: الفصيل ج ٢ ص ٨٧، الحميدى: الجذوة ص ٣٦٠-٣٦١.

(٢) ابن خلدون: المقدمة ص ٤٤٩.

(٣) هو عبد بن إبراهيم الأصيلي من أهل أصيلة قدم قرطبة سنة ٣٤٢ فسمع بها، ثم رحل إلى المشرق سنة ٣٥١هـ، دخل بغداد فسمع من أبي بكر الشافعي، والصواب الأبهري، وتفقه هنالك لمالك، ثم وصل الأندلس في آخر أيام المستنصر وقد قرأ عليه الناس كتاب البخاري رواية المروزي. كان عالمًا بالكلام، وجمع كتبًا في اختلاف مالك والشافعي وأبي حنيفة سماه «كتاب الدلائل على أمهات المسائل» - الجذوة ص ٢٩٠.

(٤) ابن حزم: سأل سؤال منها سؤال تعنيف مجتهد كتاب الرد على ابن النغريلة اليهودي، ص ١٠٤.

ومع ذلك فإننا نجد كذلك أن الفقه الشافعي قد انتقل إلى الأندلس وأيضاً الفقه الظاهري، وإلى بقى بن مخلد^(١) يرجع الفضل في انتشار الفقه الشافعي بالأندلس في عهد الأمير محمد بن عبد الرحمن، فقد أدخل إلى الأندلس مصنف أبي بكر بن أبي شيبة - رحمه الله - وكتاب الفقه لمحمد بن إدريس الشافعي الكبير بكماله، وكتابه في الطبقات، وكتاب سير عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - وقد أنكر عليه أصحابه الأندلسيون ما أدخله من كتب الاختلاف، وغرائب الحديث، وأغروا به السلطان، وأخافوه منه ولكن أظهره الله عليهم بفضلهم وعصمه منهم بقوته فنشر حديثه وقرأ الناس روايته.

وكذلك فعل ابن وضاح^(٢) وكان معاصراً لبقى بن مخلد، فقد رحل إلى الشرق كما رحل بقى، وحمل الحديث من الشرق إلى الغرب، وبهذا صارت الأندلس دار حديث وإسناد بعد أن كان الغالب عليها حفظ رأى مالك وأصحابه، وأهم شخصية شافعية في ذلك الوقت هي قاسم بن محمد القاسم (بن محمد بن سيار)^(٣) وكان يذهب مذهب الحجة والنظر وترك التقليد، وكان يوصى بكتاب الله ويقول لا تنس حظك منه، واقرا كل يوم جزءاً، واجعل ذلك عليك واجباً، وإن أردت أن تأخذ من الفقه بحظ، فعليك برأى الشافعي فإن رأيت أقل خطأ، ذكر عنه بقى أن قاسم بن محمد كان أعلم من محمد بن عبد الله بن الحكم الذي رحل

(١) من أهل قرطبة ويكنى أبا عبد الرحمن، سمع الأعشى ويحيى بن يحيى رحل إلى الشرق فلقى جماعة من أئمة المحدثين، وكبار المسندين مثل إبراهيم بن محمد الشافعي صاحب أبي عينة، وأبي المصعب الزهري، ويحيى بن عبد الله بن بكير صاحب مالك وعبد الله بن أبي شيبة، وأبي ثور صاحب الشافعي له تفسير القرآن ومسند النبي ﷺ توفي سنة ٢٧٦هـ. انظر الحميدى ص ١٧٦.

(٢) هو الإمام الحافظ أبو عبد الله ابن وضاح بن ربيع كان جده مولى عبد الرحمن الداخل من أهل قرطبة وكانت له عناية كبيرة بالحديث حتى صار محدث قرطبة، وقد عمل على نشر الحديث وبالأندلس - توفي سنة ٢٨٦هـ.

(٣) يعرف بصاحب الوثائق، رحل فسمع محمد بن عبد الله بن عبد الحكم، وإبراهيم المزني، وإبراهيم بن محمد الشافعي وغيرهم كثيرين، لزم محمد ابن عبد الله بن الحكم للشفقة والمناظرة، صحبه وتحقق به وبالمزني، ولم يكن بالأندلس مثل قاسم بن محمد في حسن النظر والحجة توفي سنة ٢٧٧هـ.

إليه بالشرق ليتلقى العلم منه الذى قال عنه: «إنه لم يقدم علينا أحد من الأندلس أعلم من قاسم بن محمد» وقد ألف قاسم فى الرد على يحيى بن إبراهيم المزنى، وعبد الله بن خالد، ولما كان قاسم يلى وثائق الأمير محمد - رحمه الله - فقد حظى بعناية الأمير وحمائته، لهذا انتشرت الآراء الشافعية ووجد لها مناصرون فى هذا الزمان والمكان.

وكان من بين شافعية الأندلس هارون بن نصر من أهل قرطبة ويكنى أبا الحيار^(١)، وقد صحب بقى بن مخلد نحو أربع عشرة سنة؟ وأكثر الرواية عنه، وكان قد مال إلى كتب الشافعى فعنى بها، وحفظها، وتفقه فيها، وكان من أهل النظر والحجة.

وتذكر المراجع من شافعية الأندلس أسلم بن عبد العزيز بن هاشم. وقد سمع عن بقى بن مخلد، وكانت له رحلة سمع فيها من عبد الله بن عبد الحكم وروى فيها عن أبى موسى يونس بن عبد الأعلى بن حيان الصيرفى وكان جليلاً من القضاة ثقة من الرواة، يميل إلى مذهب الشافعى، ولى قضاء الجماعة بالأندلس، قال عنه ابن حزم: كان أسلم هذا من أهل الأدب البارع، مع حفظ من الفقه وافر، وذا بصارة بالشعر^(٢).

مهد الفقه الشافعى بذلك لظهور الفقه الظاهرى^(٣) بالأندلس حيث الاهتمام بالنص والبعد عن التقليد والرأى، وقد ذهب جولدسيهر فى بحثه عن الظاهرية

(١) من أهل قرطبة سمع عن محمد عمر بن لانة، وكان يثنى عليه، ويقول ليس يدرى أحد من هذا البلد ما يقول هذا يعنى فى الفقه قال خالد: وكان لبابة يذهب كل مذهب. توفى سنة ٣٠٢ هـ انظر الفرص ج ٢ ص ١٦٦.

(٢) ابن عبد الله بن الحسن بن الجعد بن أسلم بن عمر مولى عثمان: له سماع بالأندلس من بقى وله شعر جيد ومعرفة بالأغاني، وكان أحسن الناس خلقاً وخلقاً، انظر الجذوة ص ١٦٣ وطوق الحمامة ص ١١٦.

(٣) المذهب الظاهرى فى الفقه يأخذ الشريعة بظاهر لفظ القرآن والسنة، وهو رد فعل طبيعى للمذهب والإسرافية والمبالغة فى الاستنتاج منه، وتطرف بعض المفسرين والمؤولين وأصحاب الرأى الموسع والباطنية.

إلى القول بأن عدم وجود طبقات للمدرسة الظاهرية الشرعية يجعلنا مفتقرين إلى الكثير من المعلومات عن تاريخ هذه المدرسة، وأن ابن الأثير والمسعودي على الرغم من اهتمامهم بتسجيل التاريخ الثقافي إلا أنهم اكتفوا بتحديد تاريخ وفاة داود^(١) دون أن يشيروا إلى أهمية تعاليمه، وقد اقتصر على ذكر كثير ممن ينسبون إلى الداودية وهم أهل الظاهر^(٢).

ولكن قول جولدتسيهر بعدم وجود معلومات عن تاريخ هذه المدرسة غير صحيح على الإطلاق، حيث ذهب الإمام الكوثري في مقدمة كتاب النبذة الكافية لابن حزم والذي يعرض فيه للمذهب الظاهري إلى القول بأن المذهب الظاهري قد ظهر أولاً في صورة ما عند معتزلة البصرة إزاء أهل الرأي في الكوفة عندما أبدى إبراهيم بن سيار النظام وجوه تشغيب في حجية الإجماع والقياس الشرعي، وما لبث المذهب الظاهري أن اتخذ صورة مذهب تشريعي متكامل مستقل ببغداد في أواسط القرن الثالث الهجري على يد داود بن علي بن خلف الأصبهاني الذي كان أكثر الناس تعصباً للإمام الشافعي، وقد صنف كتابين في فضائله، ومع هذا ما لبث أن خرج عن المنهاج الشافعي وذهب إلى أن المصادر الشرعية هي النصوص فقط وتشدّد في الأخذ بحرفية النصوص، وأبطل القياس، ومنع التقليد، منعاً باتاً، وذهب إلى القول بأنه لا علم في الإسلام إلا من النص، وأجاز لكل فاهم للعربية أن يتكلم في الدين بظاهر نصوص القرآن والسنة^(٣)، وقد اعتبرت تعاليم داود منذ البداية مذهباً مستقلاً في الفقه، كان له خصوم من جمهور الفقهاء الذين ذهبوا إلى

(١) هو أبو سليمان البغدادي الأصبهاني إمام أهل الظاهر، ولد سنة مائتين، وقيل سنة اثنتين ومائتين، أصله من أصبهان ومولده بالكوفة، ومنشأه ببغداد وقبره بها توفي سنة ٢٧٠ هـ وكان أحد أئمة المسلمين سمع سليمان بن حرب، والقبي وعمر بن مرزوق، وإسحاق بن راهويه، رحل إلى نيسابور فسمع المسند والتفسير، ذكر المروزي عن داود أنه خرج إلى خراسان إلى ابن راهويه فتكلم بكلام شهد عليه أبو نصر بن المجيد أنه قال بأن القرآن محدث ولما سمع ابن راهويه هذا وثب عليه وضربه، وقد أنكر عليه الإمام أحمد بن حنبل ورفض دخوله إليه. انظر السبكي. طبقات الشافعية ج ١ ص ٤٢.

(٢) جولدتسيهر: الظاهرية ص ١٠٣.

(٣) الإمام الكوثري: مقدمة النبذة الكافية لابن حزم.

القول عن داود وأصحابه الذين يطلون القياس أنهم لا يبلغون رتبة الاجتهاد ولا يجوز تقليدهم مناصب القضاء، وقد قال إمام الحرمين^(١) عنهم: إن المحققين من علماء الشافعية لا يقيمون لأهل الظاهر وزنًا، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني^(٢): إني لا أعتبرهم من علماء الأمة ولا أبالي بخلافهم ولا وفاقهم^(٣).

وعلى الرغم من الاحتقار والعداء الذى قبول به الظاهريون، فقد استطاع داود أن يكون مدرسة وأصحابًا وعن طريقه انتشر المذهب الظاهري فى مختلف الأقطار الإسلامية، حيث كان التلاميذ يفدون ويتدارسون على داود بن خلف، وكان يجيب على كثير من المسائل التى عنت لهم حتى صار المذهب الظاهري رابع المذاهب فى القرن الرابع كما ذكر المقدسى فى أحسن التقاسيم.

وقد انتقل المذهب الظاهري إلى الأندلس نقله إليها الفقيه عبد الله بن محمد ابن قاسم^(٤)، الذى رحل إلى الشرق، وقابل مؤسسى المدرسة الظاهرية أى داود ابن خلف، وبالإضافة إلى استماعه لدروسه نسخ جميع كتبه وأحضرها إلى الأندلس، ومع هذا لم يكن متعصبًا لهذه الأفكار الجديدة، إذ إن عند عودته إلى الأندلس استمر فى عرض الآراء المالكية نظرًا للظروف السائدة وسيطرة مذهب مالك وحده، وإن كان تعاطفه مع التعاليم الداودية موجودًا إذ أخبرنا بذلك الفرضى فقال: «وكان علم داود الأغلب عليه»؛ ولذلك فإن جهوده تلك الخافتة لم تستطع أن تدعم المذهب الظاهري، ولكن على الرغم من ذلك درس عليه تلميذان كان لهما دور هام فى العمل على نقل المذهب من المشرق إلى المغرب وهما ابن

(١) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه المعروف بإمام الحرمين، ولد سنة ٤١٩ وتوفى سنة ٤٧٨ هـ.

(٢) هو محمد بن لطيف بن محمد أبو بكر، القاضي المعروف بابن الباقلاني ولد فى البصرة فى الربع الأخير من القرن الرابع الهجرى وتوفى ببغداد سنة ٤٠٨ هـ.

(٣) انظر السبكي: طبقات الشافعية ج ٢ ص ٤٥.

(٤) هو محمد بن قاسم بن محمد بن القاسم، يكنى أبا عبد الله مولى هشام بن عبد الملك، روى عن العباس بن الفضل البصرى وأبى عبد الله مالك بن عيسى القفقى، وبغى بن مخلد، وقاسم ابن محمد أبيه، ومحمد بن وضاح، ومحمد بن عبد السلام الحشنى توفى عام ٣٢٨ هـ. انظر الجذوة ص ٨٠، الفرص: ج ٢ ص ٢٥٧ رقم ٦٥٥.

أيمن^(١)، وابن أصبغ^(٢)، وقد اشتهرا أيام خلافة عبد الرحمن الثالث، وقد رحلا إلى الشرق للسمع وتلقى العلم، وكان ابن أيمن فقيها عالما حافظاً للمسائل الفقهية ولى الصلاة، بعد أحمد بن بقى، وكان ذا جلالة، وكان ضابطاً لكتبه ثقة فى روايته، ألف مصنفاً فيما احتوى على صحيح الحديث وغيره مما ليس من المصنفات، روى الناس عنه كثيراً وكذلك سمع الناس من قاسم بن أصبغ تاريخ ابن رهير، وكتب ابن قتيبة، وكانت المودة عليه فى هذه، سمع منه أمير المؤمنين عبد الرحمن بن محمد قبل ولايته الخلافة، ثم سمع منه ولى عهده الحكم وإخوته وطال عمره فسمع منه الشيوخ والكهال، ولحق الصغار الكبار فى الأخذ عنه، وكان بصيراً بالحديث والرجال مشاوراً فى الأحكام، وإليهما يرجع الفضل فى نشر الآراء الظاهرية بالاندلس.

أما الشخصية الكبرى التى تنتمى إلى عهد الحكم الثانى والتى كان لها دور كبير فى تدعيم ونشر المذهب الظاهرى بالاندلس فهى شخصية منذر بن سعيد البلوطى^(٣)، وقد درس أولاً فى الأندلس على عبد الله بن يحيى ثم رحل إلى الشرق حاجاً، ومكث هناك أربعين شهراً حصل فيها من العلم الكثير، وكان عالماً

(١) هو محمد بن عبد الله بن أيمن من أهل قرطبة يكنى أبا عبد الله، سمع محمد بن وضاح، ومحمد عبد السلام الخشنى وغيرهم، رحل إلى المشرق سنة ٢٧٤هـ مع قاسم بن أصبغ وابن أبى الأعلى فسمع بمصر، وبمكة، ودخل بغداد وسمع من رهير بن حرب، ومن عبد الله بن حنبل، وشاركه فى هذا كله قاسم بن أصبغ. توفى سنة ٣٣٠هـ. انظر الفرص ج ١ ص ٥٢.

(٢) قاسم بن أصبغ بن محمد بن يوسف بن ناصع بن عطاء من قرطبة يعرف بالبيانى، سمع بقرطبة من بقى بن مخلد وعبد الله بن عبد السلام الخشنى، ومحمد بن وضاح، وإبراهيم بن قاسم. رحل إلى المشرق مع أيمن وسمع بمصر ومكة، ودخل العراق، ولقى أهل الكوفة ثم عاد إلى الأندلس بعلم غزير، ومال إليه الناس، توفى سنة ٣٤٠هـ انظر الفرض، ج ٢ ص ٤٠٦.

(٣) أصله أيا نوى دى لاس من أهل قرطبة ولد سنة ٢٧٣، يكنى أبا الحكم، وينسب إلى البربر، ولى قضاء قرطبة وغيرها من المناصب الهامة، وقد ظهرت كفاءته أيام عبد الرحمن الثالث حينما دعى الأديب أبو على القالى وهو من بغداد من قبل الخليفة كى يتحدث فى حفل استقبال للسفارة البيزنطية وما كاد أبو على يفتتح فمه حتى عرقل الانفعال كلماته، وحيث أخذ منذر الكلمة - وارتجل خطاباً بليغاً، أنقذ به الموقف فأعجب به عبد الرحمن الثالث وبفصاحته وصار له صديقاً وعينه قاضى قضاة إسبانيا، توفى عام ٣٥٥هـ، الجذوة ص ١٩.

باختلاف العلماء، وكان يميل إلى رأى داود، وعند عودته إلى الأندلس نبذ التقليد الخاص بالمالكين ولجأ إلى الاختيار الحر بالمدرسة الظاهرية، ويذكر المؤرخون أن منذراً كان يحتفظ بالآراء الظاهرية لنفسه، نظراً لتعصب المنصور بن أبى عامر للفقہ المالكي إرضاء للعامة والجماهير.

وما إن سقطت الدولة العامرية، وزال رسمها، حتى أخذت الحرية تنفس من جديد، وأخذ العلماء يفدون من المشرق إلى الأندلس، وقد وصل ثلاثة منهم فى صورة تجار وكانوا يحملون معهم الفقہ الظاهري.

ثم ظهرت شخصية هامة اعتنقت الفقہ الظاهري، وقامت بتدريسه وهو أبو الخيار مسعود بن سليمان بن مفلت^(١)، الذى درس ابن حزم عليه الفقہ الظاهري، وكان من أجل أساتذته^(٢) ذكر عنه الضبي، مسعود فقيه عالم زاهد يميل إلى الاختيار، والقول بالظاهر، ذكره ابن حزم وكان أحد شيوخه^(٣).

قام أبو الخيار بالدعوة إلى المذهب الظاهري، وكذلك جلس لتدريس هذا المذهب وقد شاركه ابن حزم فى هذه الدعوة، وذلك التدريس، وكان لكل منهما مجلس فى الجامع يجلس فيه ليتفق إلهما من العامة ممن رغب، وقد حاربهما ابن القواميد ومنعهما من الفتوى، وأمر بالحبس لكل من يسمعهما.

وعلى الرغم من ذلك فإن المذهب الظاهري أخذ يشق طريقه بين الناس، مما يبين قوة الاضطهاد، وعنف العداء الذى قوبل به من الفقهاء المالكيين.

زاد هذا العنف مقاومة ابن حزم ودفاعه من أجل مذهبه ونصرة دينه، وساء إهمال الحكام وانصياعهم للفقهاء المالكيين دون تدبير وروية حتى قال فيهم: «اللهم نشكو إليك من تشاغل أهل الممالك من أهل ملتنا بدنياههم عن إقامة دينهم وبعمارة

(١) أبو الخيار مسعود بن مفلت الشنيرى توفى سنة ٤٢١هـ من أهل الأدب والشعر، حسن الخلال، مشاركاً للناس قال عنه ابن حيان كان أبو الخيار فقيهاً ناسكاً نحوياً أديباً متكلماً متديناً، جامعاً لصنوف العلم يتمذهب بمذهب داود، انظر الفرص ج ١ ص ١٣٣.

(٢) ابن حزم: طوق الحمامة ص ١٠٥، المحلى ج ١٠، ص ٢٦.

(٣) الضبي: البغية رقم ١٢٠٤.

قصور يتركونها عما قريب عن عمارة شريعتهم اللازمة لهم في معادهم ودار قرارهم، ويجمع أموال ربما كانت سبباً في انقراض أعمارهم، وعونا لأعدائهم عليهم عن حياطة ملتهم التي بها عزو في عاجلتهم وبها يرجون الفوز في آجلتهم حتى استشرف لذلك أهل القلة والذمة، وانطلقت السنة أهل الكفر والشرك بما لو حقق النصر فيه أرباب الدنيا لاهتموا بذلك ضعف ما ههنا، لأنهم مشاركون لنا فيما يلزم الجميع من الامتناع للديانة الزهراء، والحماية للملة الغراء، ثم هم بعد مترددون عما يثول إليه إهمال هذه الحالة من فساد سياستهم، والقذح في رياستهم فلأسباب أسباب، وللمداخل إلى البلاء أبواب، والله أعلم بالصواب»^(١).

فهذه الأحوال التي أبرزها ابن حزم في شكواه، إنما تمثل سوء الأوضاع السياسية وفساد الحياة الاجتماعية والاستهتار بالناحية الدينية لدى الحكام القائمين بالأمر ورجال الدين القاعدين عن دورهم، وقد سخطهم ابن حزم في قوله: «إن هؤلاء القوم ليسوا من أهل الفقه، ولا من أهل الكلام ولا يحسنون شيئاً غير التناغي والقول الفاسد»^(٢).

فهو لا يثق فيهم ولا يعترف لهم بفضل أو حماس أو ذود عن الدين أو دفاع عن الحق؛ ولذلك لم يرحمهم ولم يسكت عن كشفهم والنيل منهم، فقال عنهم: «لا يغرنكم الفساق المتسبون إلى الفقه، اللابسون جلود الضأن على قلوب السباع، المزينون لأهل الشر شرهم، الناصرون لهم على فسقهم، وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «من رأى منكم منكراً، فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»^(٣).

فهذا هو رأى ابن حزم في فقهاء عصره وحملته عليهم بهذه الصورة لا بد أنه كان لها ما يبررها في وقته من تساهلهم في دينهم وانصياعهم لأوامر ملوكهم،

(١) ابن حزم: الرد على ابن تغرلة اليهودي ص ٤٥.

(٢) ابن حزم: رسالة التلخيص لوجه التلخيص ص ١٧٤ ضمن كتاب الرد على ابن تغرلة اليهودي

- نشر وتحقيق الدكتور إحسان عباس سنة ١٩٥٩م بيروت.

(٣) الموضوع السابق.

حتى تناسوا دورهم وأهملوا قدرهم وأصبحوا على حد قول ابن حيان معاصر ابن حزم: «بين أكل من حلوائهم، وخابط في أهوائهم»^(١).

وإذا كان ابن حيان خصم ابن حزم قد اتفق معه في هذا التقرير فهذا يعني بلا شك أنهما اتفقا على حق من حيث إهمال رجال الدين والاستهتار في القيام بدورهم وحماية أمور دينهم ضد رغبة حكامهم الذين تحالفوا مع أعداء دينهم لنصرة مصالح رياستهم وحكومتهم، وقد عبر ابن حزم عن هذه الحال في قوله عنهم: «والله لو علموا أن في عبادة الصلبان تمشية لأموهم لبادروا إليها، فنحن نراهم يستجدون النصارى، ويمكنونهم من حرم المسلمين وأبنائهم ورجالهم، ويحملونهم أسارى إلى بلادهم وربما أعطوهم المدن والقلاع طوعاً، فأخلوها من الإسلام وعمروها بالنواقيس، لعن الله جميعهم وسلط عليهم سيفاً من سيوفه»^(٢).

ومما يكشف كذلك عن هذا الضعف من جانب الحكام وهذا التخاذل من رجال الدين أن أحد ملوك الطوائف وهو حايوس بن باديس استورر يهودياً وسلطه على المسلمين، وقد تمادى هذا اليهودي في استعلائه على المسلمين وسيطرته. بتمكين اليهود في الوظائف الحكومية، وقد ثار ابن حزم على هذا الوضع فقال في هذا الصدد: «وبالله نعوذ من الخذلان ومن معارضة الله تعالى في حكمه بإرادة إعزاز من أذله الله تعالى باستوزار باديس بن حايوس الصنهاجى أمير غرناطة لإسماعيل ابن التغريلة اليهودي»^(٣) وتسليطه على رقاب المسلمين»^(٤).

(١) الدكتور عبد الله عنان: ابن حزم الفيلسوف الذى أرخ لمجتمع الطوائف، انظر مجلة العربى رقم ٦٨ ص ٨٣ سنة ١٩٦٤.

(٢) ابن حزم: رسالة الرد على ابن التغريلة اليهودى ص ٤٦ نشر وتحقيق الدكتور إحسان عباس.

(٣) هو صموئيل اللادى ابن التغريلة المشهور بصموئيل. عرفه العرب باسم إسماعيل يوسف بن التغريلة، ولد بقرطبة، وعى بالتعلم ونبغ فى اللغتين العبرية والعربية، افتتح دكاناً فى مالقة وفى ذات يوم طلب إليه مولى أن يكتب له كتاباً للوالى فكتب له، وقد أعجب الوالى بخطه فعينه كاتباً، وأعجب بذلكه، فجعله مسئولاً عن جباية الضرائب فى إمارته وعندما أعان ابن التغريلة باديس على أخيه الأكبر، لم ينس باديس جميله وعينه وزيراً له. انظر أمين الخطيب، ج ١ ص ٤٤٥.

(٤) ابن حزم: الود على ابن التغريلة، ص ٤٣.

وقد زاد الأمر سوءاً باستعلاء هذا اليهودى اللعين وتهجمه على القرآن الكريم ودين محمد سيد المرسلين وجاهر بأنه قادر على أن ينظم القرآن فى أشعار وموشحات يتغنى بها الناس فى الأسواق، ثم زاد استخفافه بالدين الإسلامى فآلف كتاباً يطعن فيه على الإسلام وزعم تناقض القرآن.

وقد أخبرنا ابن حزم نفسه بهذه الواقعة، فقال عنه: «أنه ألف كتاباً قصد منه بزعمه إلى إثبات تناقض كلام الله - عز وجل - اغتراراً بالله تعالى أولاً، ثم بملك ضعفة ثانياً، استخفافاً بأهل الدين بداء، ثم بأهل الرياسة فى محاربتة عوداً»^(١).

هكذا عبر ابن حزم وشرح أسباب هذا الاستهتار والاستعلاء من جانب اليهود، وما ذلك إلا لضعف الحكام عن حماية دينهم ونصرة عقيدتهم. وإهمال رجال الدين وخوفهم على مصالحهم دون ديانتهم.

ولكن ابن حزم المناضل الجريء الحر المدافع عن دينه وعقيدته المخلص للإسلامه وعرويته، لم يحتمل هذا الموقف وقام قومته المشهورة فى الرد على هذا اليهودى اللثيم، والهجوم على سادته الأذلين، فقال أنه: «لما اتصل بى أمر هذا اللعين لم أزل باحثاً عن ذلك الكتاب الخسيس لأقوم بما قدرنى الله - عز وجل - من نصر دينه بلسانى وفهمى، والذب عن حيلته ببيانى وعلمى. فأظفرنى القدر بنسخة رد فيها عليه رجل من المسلمين، وحيثُ بادرت إلى بطلان ظنونه الفاسدة بحول الله تعالى وقوته، ولعمري أن اعتراضه الذى اعترض به ليدل على ضيق باعه فى العلم، وقلة اتساعه فى الفهم، على ما عهدناه عليه قديماً، فإننا ندرية عارياً إلا من المخرفة، سليماً إلا من الكذب، صفراً إلا من البهت...»^(٢).

والى جانب ابن حزم وحماسه لدينه ونصرة عقيدته كان هناك كثيرون من المتحمسين مثل أبى إسحاق إبراهيم بن مسعود الذى نظم قصيدة فى هذا المعنى، فقال:

(١) الموضع السابق.

(٢) ابن حزم: الرد على ابن التفريلة ص ٤٣.

ألا قل لصنهاجة أجمعين بدور الزمان وأسد العرب
لقد ذلَّ سيّدكم ذلة أقر بها أعين الشامتين
تخير كاتبه كافرا ولو شاء كان من المسلمين

وكان الله على كل شيء شهيدا فقد كان ابن التغريلة هذا غير مخلص لأمر
غرناطة، وقد أخبرنا ابن بسام عنه أنه اتصل بابن صمادح بالمرية، واتفقا على
التخلص من باديس الذى مكن له^(١)، ولعل فى هذا الموقف عظة وعبرة لمن لا
يعتبر، ألا لعنة الله على المستهترين فى أمور دينهم الناصرين لأعداء عقيدتهم
المساهلين فى حماية ملتهم.

ومع هذا كان هناك مثال آخر لهذا الضعف والتخاذل من جانب أمراء
الطوائف وهو وصول رسائل البعثة المسيحية إلى المقتدر بالله صاحب سرقطة
يدعوه فيها الراهب المسيحى إلى^(٢) الارتداد عن الدين الإسلامى والدخول فى
الدين المسيحى، وفى اعتقاده أن ذلك لا يحدث ولا يمكن أن يصير إذا كان الحاكم
قويًا فى دينه حريصًا على إسلامه، إنما هو الضعف والتساهل الذى صورته ابن حزم
واستاء منه ودعى إلى تقويمه والخلاص من إذلاله. فابن حزم رجل قوى فى نفسه
قوى فى دينه وعقيدته حريص على إسلامه وشرفه وقد بدا ذلك واضحًا فى مواقفه
الكثيرة للذود عن الإسلام وحماية العقيدة.

فعند سماع ابن حزم بما أرسله نقفور عظيم الروم إلى أمير المؤمنين المطيع لله
من قصيدة نظمها شاعر مرتد، فلما وصلت إلى مجلس الخلافة وقرئت بين يدي
أمير المؤمنين وفيها يقول معظمها على لسان نقفور إمبراطور الروم:

سأفتح أرض الشرق والمغربا وأنشر دين الصليب نشر العمائم^(٣)
اهتز ابن حزم عند سماعها غضبًا لله تعالى ولرسوله ولدينه وارتحل قصيدة
على البديهة فقال:

(١) ابن بسام: الذخيرة ص ٢٦٨-٢٦٩.

(٢) جملة الأندلس: رقم ١٧ ص ٢٥٩، ٢٨٧، ١٣٠.

(٣) السبكي: طبقات الشافعية ج ٢ ص ١٨١.

من المتحامي لله رب العوالم ودين رسول الله من آل هاشم
 محمد الهادي إلى الناس بالتقى وبالرشد والإسلام أفضل قادم
 إلى قائل بالإفك جهلا وضلة عن التقفور الفتري في الأعاجم
 داهية الدواهي في خلافته كما دعت قبله الأملاك وهم الدواهم^(١)

فهذا ابن حزم والحالة الدينية في عصره جعلت منه فقيهاً إماماً محباً لدينه
 مخلصاً للذود عنه متحمساً للدفاع ضد من اعتدى على حرمة أو حاول الغض من
 شأنه، وهنا تحقق قول رسول الله ﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل
 مائة سنة من يجدد لها دينها» أخرجه أبو داود في السنن والحاكم في المستدرک
 الصحيح عن أبي هريرة رضى الله عنه.

رابعاً: الحالة العلمية:

كان أبرز ما عني به بنو أمية في الأندلس نقل العلم والمعرفة فوفقوا في هذه
 النواحي توفيقاً يكاد يكون عجيبيّاً، إذ لم يمض على إقامتهم هناك ثلاثة أرباع قرن
 من الزمان، حتى نشأت أجيال من العلماء والفقهاء والأدباء والشعراء، وأصبحت
 الأندلس بهم قدوة ومثلاً يحتذى حتى ظن أن جماهير تلك البلاد قصرت جهودها
 على العلم والتعلم، والاشتغال بالأدب والفقه والتاريخ والشعر والفلسفة، والواقع
 أن المؤلفات العديدة، والكتب الكثيرة التي سطرت في هذا العصر عن الحياة
 العلمية وحدها، وذكر رجالها خير دليل على ما بلغت الحالة العلمية في الأندلس
 من تقدم وازدهار، وقد سجل المؤرخون تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس^(٢)،
 وتاريخ الرجال^(٣)، وأخبار الفقهاء والمحدثين^(٤)، وتاريخ القضاة بالأندلس^(٥)،

(١) المرجع السابق ج ٢ ص ١٨٤.

(٢) ابن الفرص.

(٣) أحمد بن سعيد.

(٤) محمد بن حارث الخشني.

(٥) محمد بن حارث الخشني.

وأخبار الشعراء^(١)، وأخبار النحويين واللغويين^(٢)، وذكر في بهجة المجالس وأنس المجالس بما يجرى في المذاكرات من غرر الأبيات ونوادر الحكايات^(٣)، والاستيعاب في أسماء المذكورين في الروايات والمصنفات عن الصحابة رضى الله عنهم^(٤)، وفضل علماء الأندلس وذكر رجالها^(٥).

ويمكننا أن نرجع ازدهار الحياة العلمية في هذا العصر إلى سياسة الأمراء والخلفاء الأمويين وعلى رأسهم عبد الرحمن الثاني الناصر الذي كان شبيهاً بالأمون العباسي في طلب الكتب العلمية، فكان أول من أدخل الفلسفة إلى الأندلس، وقد درست هي والمنطق وكان كل من درسها قبل ذلك مذموماً ملحداً خارجاً عن الملة في نظر الناس، وقد تلاه الحكم المستنصر الذي امتاز عصره بازدهار العلوم والآداب ازدهاراً عظيماً، فقد كان محباً للعلم شغوفاً بجمع الكتب، وتشجيع العلماء، ولهذا وفد في عهده كثير من العلماء من المشرق مثل أبي على القالى وغيره، وقد أغدق الحكم العطايا على العلماء والأدباء والفقهاء، لكي يؤلفوا من أجل خزانته، ويضيفوا إلى ما فيها من الكتب والعلوم على اختلافها، وكان من فلاسفة العرب الذين ألفوا له أبو عمر بن يوسف بن يعقوب الكندى (حتى لقد امتلأت خزانته بكتب الحكمة والفلسفة والطب وأقبل الناس على قراءة علوم الأوائل).

قال الحجازي في المسهب: «كانت قرطبة في الدولة المروانية قبة الإسلام، ومجتمع أعلام الأنام، بها استقر سرير الخلافة المروانية، وفيها تمخضت خلاصة القبائل المغربية» وإليها كانت الرحلة في الرواية، إذ كانت مركز الكرماء، ومعدن العلماء^(٦).

(١) عبادة بن ماء السماء.

(٢) أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي.

(٣) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر.

(٤) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر.

(٥) ابن حزم على بن أحمد بن سعيد.

(٦) الزبيدي: لحن العامة، ص ٣٢٧.

وقد استمر الازدهار العلمى فى عصر ملوك الطوائف بالرغم من الاضطرابات السياسية وفساد الحياة الاجتماعية والدينية التى حفل بها حيث شوهدت نهضة أدبية كبرى نتيجة التنافس الشديد بين الدويلات، حتى أنه اعتبر من أزهى العصور الأدبية قاطبة فى الأندلس، وخاصة أن هؤلاء الملوك كانوا على جانب كبير من الثقافة وحب العلم، بالإضافة إلى أن إباحة الحريات الدينية شجع العلماء على الوفود إلى قرطبة التى كانت تزخر بالمتنديات والمكتبات التى تضم آلاف المخطوطات فى مختلف فروع العلم والأدب والفن، والتى بلغ عددها سبعين عداً.

وقد ذكر المقرئ عن ابن حزم أنه قال: «أخبرنى تليد الحصين الذى كان على خزانة العلوم والكتب بدار مروان أن عدد الفهارس التى فيها تسمية الكتب أربع وأربعون فهرسة وفى كل فهرسة عشرون ورقة ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين لا غير»^(١).

وقد خصص ابن حزم رسالته فضل علماء الأندلس للكلام فى الحالة العلمية فى عصره وبين فيها مدى مساهمة الأندلس ورجالها فى بناء الحضارة الإسلامية بها، فقال عن قرطبة: «كان أهلها من التمكن فى علوم القراءات والروايات أو حفظ كثير من الفقه والبصر والنحو، والشعر، واللغة والخبر والطب والحساب والنجوم بمكان رحب الفناء، واسع الفطن متنائى الأقطار فسيح المجال»^(٢).

وكذلك حدثنا عن العلوم المتبعة فى عصره فقال: «أما الاشتغال برواية القراء المشهورين السبعة، وقراء الحديث، وطلب علم النحو واللغة، فإن طلب هذه العلوم فرض واجب على المسلمين كافة، وأما النحو واللغة ففرض أيضاً على الكافة، وأن طلب العلم إجمالاً لا بد أن يكون لوجه الله.

ثم حدثنا ابن حزم عن العلماء والأدباء المشهورين فى زمنه فكان منهم إدريس بن هيثم الذى كان بصيراً بحد المنطق. كثير المطالعة لكتب الأوائل، حاذقاً

(١) المقرئ: نفع الطيب ج ١ ص ٣٠١-٣٠٥.

(٢) ابن حزم: رسالة فضل علماء الأندلس ص ٨ نشر الدكتور صلاح الدين رسائل ونصوص بيروت سنة ١٣٨٧-١٩٦٩.

بعلم الحساب، والتنجيم، أما محمد بن يحيى الرباحي، فكان قد طالع كتب أهل الكلام، ونظر في المنطقيات فأحكمها، إلا أنه كان لا يقلد مذهباً من مذاهب المتكلمين، ولا يقول أصلاً من أصولهم إنما كان يقول على ما يجلب إليه الوقت ويؤثره في الحضرة^(١) وقد أشار ابن حزم إلى كثير من الشخصيات العلمية التي عاشت بالأندلس. ومن عرفوا بالدراسات الفلسفية المنطقية في هذا العصر ابن حفصون، ومحمد بن عبدون الجبيلي^(٢) الذي درس على أبي سليمان المنطقي ببغداد، وأبو عثمان سعيد بن فتحون السرقطي الملقب بابن الخيار، وقد ألف رسالة في المدخل إلى علوم الفلسفة سماها شجرة الحكمة ورسالة في تعديل العلوم^(٣).

وكذلك أشار ابن حزم في هذه الرسالة إلى أن أستاذه الحسن المعروف بالكتاني^(٤) كانت له رسائل في الفلسفة متداولة مشهورة، تامة الحسن، فائقة الجودة، عظيمة المنفعة، وبتأثير هذا الأستاذ تعلم ابن حزم الفلسفة والمنطق وألف فيهما.

وأيضاً حدثنا ابن حزم عن مسلمة بن أحمد الفيلسوف المعروف بالمرحيطي في كتابه طوق الحمامة. هذا من حيث علوم الفلسفة والمنطق ومن اشتهر بها في عصره.

(١) الزبيدي: لحن العامة ص ٣٣٢.

(٢) الجبيلي الطيب محمد بن عبدون الجبيلي العبدون، رحل إلى المشرق سنة ٣٤٩هـ، ودخل البصرة ودخل مصر وزار مارستنا منها، ومهر بالطب وأحكم أصوله، وعانى المنطق عناية صحيحة، وكان شيخه أبو سليمان بن محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني البغدادي رجع إلى الأندلس سنة ٣٦٠هـ قال عنه صاعد: لم يكن أحد بقرطبة يسجاريه في الطب وضبطه، انظر ابن أبي أصيبعة، ج ٢ ص ٤٦، الصفدي ج ٣ ص ٢٠٧.

(٣) ابن حزم: رسالة فضل علماء الأندلس، ص ١١.

(٤) هو محمد بن الحسن بن عبد الله المعروف بالكتاني قال عنه ابن أبي أصيبعة أنه أخذ الطب عن عمه محمد بن الحسن وظيفته، خدم المنصور بن أبي عامر، وابنه المظفر ثم انتقل في صدر الفتنة إلى مدينة سرقسطة، وأقام بها وكان بصيراً بالطب متقدماً فيه ذا حظ من المنطق والنجوم وعلوم الفلسفة أخذ المنطق من عبدون الجبيلي والسرقسطي المعروف بابن الحمار. انظر الصفدي ج ٣ ص ١٦.

أما عن علم الكلام فقد قال ابن حزم عنه فى رسالته فضل علماء الأندلس :
 «أما علم الكلام، فإن بلادنا وإن كانت لم تتجاذب فيها الخصومة، ولا اختلفت فيها النحل فقل لذلك تصرفهم فى هذا الباب فهى على كل حال غير عارية عنه، وقد كان فيهم قوم يذهبون إلى الاعتزال نظار على أصول، ولهم فيها تاليف، مثل خليل بن إسحاق، ويحيى من السمنية، والحاجب يوسف بن جدير، وأخوه الوزير صاحب المظالم، وكان داعية إلى الاعتزال لا يستتر بذلك، ولنا على مذهبنا الذى تخيرناه من مذاهب أصحاب الحديث كتاب فى هذا المعنى»^(١).

وكذلك كان منذر بن سعيد يتهم بالميل إلى هذا المذهب، وكان أخطب الناس وأعلمهم وأودعهم، وأكثرهم هزلاً ودعابة، وكان ابنه رأس المعتزلة بالأندلس وكبيرهم، وأستاذهم ومتكلمهم وناسكهم، وهو أيضاً شاعر وطبيب وفقه، وكان أخوه عبد الملك بن منذر متهماً بهذا المذهب»^(٢).

ولقد واجه فقهاء الأندلس مذهب الاعتزال بالاستنكار الشديد؛ ولذا عندما توفى خليل بن عبد الملك من كليب وكان مشهوراً بالقدر لا يستتر منه، أتى مروان ابن عيسى وجماعة من الفقهاء وأخرجوا كتبه، وأحرقوا بالنار إلا ما كان من كتب المسائل»^(٣).

وعلى الرغم مما ذكره ابن حزم عن وجود المذهب المعتزلى بالأندلس وتمذهب البعض به إلا أن الأندلس كلها وأهلها كانوا يأخذون بمذهب أبى الحسن الأشعرى فى منهجه وآرائه. وكان من رعماء هذا المذهب أبو الوليد الباجى وقد ذكر عنه ابن حزم أنه كان من متقدميهم اليوم^(٤)، وكثيراً ما عقدت بينهم المناظرات والمساجلات الكلامية.

(١) ابن حزم: فضل علماء الأندلس ضمن كتاب عصر سيادة قرطبة ص ٦٧.

(٢) ابن حزم: طوق الحمامة ص ٤٥، وقد أخذنا عن ابن حزم أن المنصور بن أبى عامر صلبه إذ اتهمه جماعة من الفقهاء والقضاة أنه يبايع سرّاً عبد الرحمن الناصر.

(٣) ابن القزوى: تاريخ العلماء والرواء للعلم بالأندلس ج ١ ص ١٦٥.

(٤) ابن حزم: الفصل ج ٢ ص ١٣٥، ٦٨، ٤ ص ٢.

وقد ذكر ابن عساكر أيضاً أنه كان من تلاميذ الباقلاني رجلان نزلا إلى المغرب أحدهما أبو عبد الله الأزدي^(١)، وكان رأس الأشاعرة وبه انتفع أهل القيروان، وترك بها تلاميذ مبرزين، والثاني أبو طاهر البغدادي الناسك الواعظ الذي كان له فضل نشر العلم وحفظه بالمغرب^(٢) وقد أخبرنا ابن حزم نفسه عن الأشاعرة أنهم كثيرون شاهدتهم وناظرهم وأنه رأى صراحة كتبهم^(٣) بالأندلس.

ومن كل ما سبق أن عرضنا له تبين أن الحالة العلمية بالأندلس كانت مزدهرة متعشة وأن ابن حزم وجد فيها التربة الخصبة والمكان الرحب الواسع الثراء بالعلوم والآداب فنهل من كل علم وتذوق كل فن فجاء بثقافة واسعة وحمل علومها نافعة.

وفي النهاية نستطيع أن نقول أن ابن حزم كان ابن عصره ووليد بيئته فكان سياسياً مع السياسة، وكان رجل دين متحمساً لدينه وكان اجتماعياً متبهاً لمجتمعه ولظروفه وأحواله الاجتماعية المتنوعة المختلفة، وأخيراً كان عالماً في مجال العلم والأدب أي أنه كان منفعلاً ومتفاعلاً مع ظروف مجتمعه وأحوال بيئته الخاصة والعامة متأثراً بها وعاملاً من أجلها - وسوف يتضح ذلك بصورة أوضح عند تناولنا لتطور حياته.

حياة ابن حزم ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أطوار:

النشأة الأولى أو الطور الأول:

وتبدأ هذه المرحلة بولادة ابن حزم عام ٣٨٤هـ وتنتهي عام ٤٠٤هـ، وهي تمثل مرحلة طفولته ومراهقته، وقد بقى ابن حزم طوال فترة طفولته في قصر أبيه يكاد لا يغادره إلا قليلاً في مناسبات خاصة، حتى أنه لم يجالس الرجال إلا وهو شاب، وكانت نشأته الأولى كما عرضنا من قبل بين جوارى قصر أبيه ونسائه، وقد جعلته هذه النشأة رقيقاً في شبابه حياً في معاملاته، حتى أن كثيراً من

(١) انظر هذا البحث ص .

(٢) ابن عساكر: ص ١٢٠، ١٢١.

(٣) ابن حزم: الفضل ج ١ ص ٨٨.

الباحثين قد أرجع شدة انفعالات ابن حزم وتجاربه العاطفية المبكرة إلى هذه النشأة النسوية ومؤثراتها.

وقد تدارك والد ابن حزم هذا الوضع فعهد إلى أبيه على الفاسى بصحبته ورعايته، وقد ذكر ابن حزم نفسه هذه الصفة بقوله: «فلما ملكت نفسى وعقلت صحبت أبا على الحسن الفاسى^(١) وكان عالماً عاملاً، ممن تقدم فى الصلاح والنسك الصحيح، والزهد فى الدنيا والاجتهاد فى الآخرة، وأحسبه كان حصوراً لأنه لم تكن له امرأة قط، ما رأيت مثله جملة علماً وعملاً ودينًا وورعاً، فنفعنى الله به كثيراً، وعلمت موضع الإساءة وقبح المعصية^(٢)».

ولكن إلى جانب هذه الرعاية والعناية التى أحيط ابن حزم بها كانت حياة القصور الناعمة المترفة التى عاش وسطها ابن حزم وشب بينها حيث أخبرنا عنها فى قوله: «فلعهدى بمصطنع كان فى دورنا ليغضى ما يصطنع له فى دور الرؤساء، تجمعت فيه دخلتنا ودخله أختى - رحمه الله - من النساء ونساء فتياننا ومن لاذ بنا من خدمنا ممن يخف موضعه ويلطف محله، فلبث صدرًا من النهار، ثم انتقلن إلى قصة كانت فى دارنا مشرفة على بستان الدار يطلع منها على جميع قرطبة وفحوصها.. ثم نزلن إلى البستان^(٣)».

فى هذه الظروف ووسط مظاهر الترف والنعمة والجمال والعظمة شب ابن حزم وتفتحت عيناه على جوار حسان، فأحب وكابد الحب أكثر من مرة، وأنه ليخبرنا عن تجربته الأولى فى الحب فيقول: «وأنى لأخبر عنى أنى ألفت فى أيام صباى ألفة المحبة جارية نشأت فى دارنا، وكانت فى ذلك الوقت بنت ستة عشر عامًا، وكانت غاية فى حسن وجهها وعقلها وعفافها وطهارتها، وفقرها، ودمائها، عديمة الهزل، منيعة البذل، بديعة البشر، مجملّة الستر، قصيرة الزام،

(١) هو أبو على الفاسى من أهل العلم والفضل مع العقيدة الخالصة، والنية الحسنة، لم يزل يطلب العلم وتخلّف إلى العلماء محتسبًا حتى مات، انظر الجذوة، ص ١٨١، الصلة ص ١١١.

(٢) ابن حزم: طوق الحمامة ص ١٢٦.

(٣) المرجع السابق ص ١٠٩.

قليلة الكلام، مغضوضة البصر، شديدة الحذر، نقية من العيوب، جنحت إليها، وأحببتها حبا مفرطاً شديداً، فسعيت عامين أو نحوهما أن تجيئني بكلمة أو أسمع فيها لفظة، غير ما يقع في الحديث الظاهر، في كل سامع بأبلغ السعى فما وصلت ذلك إلى شيء البتة. . . وكانت قد علمت كلفى بها^(١).

هكذا أحب ابن حزم بعنف وكابد الحب، ولكنه لم يظفر من محبوبته بوصول أو قرب، إنما كان حظه من الحب صد وبعد، فلم يهنا له بال، ولم يسعد به حال، إنما على العكس من ذلك زادت الظروف أسى ولوعة برحيله عن بلاط مغيث في اليوم الثالث من قيام أمير المؤمنين المهدي بالخلافة ولم ترحل محبوبته هكذا شاءت الظروف أن تحرمه حبه وتبعده قربه، ومع ذلك بقي ابن حزم على الحب وفيا، وظل على العهد أياً فيقول في هذا الصدد: «إني أحببت في صباي جارية لى شقراء الشعر فما استحسن من ذلك الوقت سوداء الشعر، ولو أنه على الشمس أو صورة الحسن نفسه، وإنى لأجد هذا في أصل تركيبي، ولا تواتيني نفسى على سواء ولا تحب غيره البتة»^(٢).

فالوفاء في النفس والإخلاص في الحب سمة من سمات ابن حزم حتى ولو كان محبوبه صادا هاجراً، وفي هذا يقول: «لقد عرض لى فى الصبا هجر مع ما كنت آلف، على هذه الصفة وهو لا يلبث أن يضمحل ثم يعود فلما كثر ذلك قلت شعراً»^(٣).

ثم يحدثنا ابن حزم عن تجربة حب أخرى حيث كان بينه وبين محبوبته وصال وود، ولكن أبى الدهر هذه المرة أن يسعد بحبه أو يهنا بعيشه فماتت حبيبته وانتهت سعادته، وفي هذا يقول ابن حزم: «إنى أصبت بجرح لا يندمل، وألم لا يفنى بفقد حبيبتي نعم»، ثم يروى لنا مصيئته وروايته فيقول: «أخبرك أنى أجد من دهم بهذه الفادحة، وفجعت له هذه المصيبة، وذلك أنى كنت أشد الناس كلفاً

(١) ابن حزم: طوق الحمامة ص ١١٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٩١.

وأعظمهم حبا بجارية، كانت فيما خلا اسمها نعم، وكانت أمنية التمنى وغاية فى الحسن خلُقًا وخلَقًا، موافقة لى، وكنت أبا عذرهما، وكنا قد تكافأنا المودة، ففجعتنى بها الأقدار واخترمتها الليالى وحر النهار، وصارت ثالثة التراب، والأحجار، وسنى حين وفاتها دون العشرين سنة، وكانت هى دونى فى السن، فلقد أقمت بعدها سبعة أشهر لا أتجد عن ثيابى، ولا تفتى لى دمة على جمود عيني وقلة إسعادها، وعلى ذلك فوالله ما سلوت حتى الآن، ولو قيل فداء لفديتها بكل ما أملك من تالد وطارف وبيع بعض أعضاء جسمى العزيزة على مسارعها طائعا، وما طاب لى عيش بعدها، لا نسيت ذكرها، ولا أنست بسواها لقد عفى حبي لها على ما قبله، وحرم ما كان بعده، هكذا كان حظ ابن حزم من الحب والجمال يحب ولا ينال، ثم تحرمه الأقدار حتى أنه لبث حزينا مهموما فيقول:

أتى طيف نعم مضجعى بعد هداة ولليل سلطان وظل محدد
وعهد بها تحت التراب مقيمة وجادت كما قد كنت من قبل أعهد^(١)

لقد كانت لهذه التجارب والخبرة الحزينة المؤلمة آثار بعيدة فى نفس ابن حزم وفلسفته فى الحياة فلم يعد يهفو للحب أو يطمع فى الجمال إنما يجب على العاقل ألا يشغل نفسه بما هو فان، إنما يشغلها بما هو باق لا يفنى وهو ذات الله ودينه الكريم «لأن كل أمل ظفرت به، فعقباه حزن إما بذهابه عنك، وإما بذهابك عنه ولا بد من أحد هذين السبيلين، وكان هذا هو رأى الذى انتهى إليه ابن حزم فى مرحلته الأولى»^(٢).

الطور الثانى، وهو مرحلة التحصيل،

وقد امتدت تقريبا فيما بين عامى ٤٠٠-٤٢٢هـ:

بدأ ابن حزم تعليمه الأولى كما بينا فى قصر أبيه على أيدي نساء مثقفات حفظنه القرآن وروينه الأشعار ودرينه على الخط، وكذلك كان والده الوزير أحمد

(١) ابن حزم: طوق الحمامة ص ٩١.

(٢) ابن حزم: رسالة الأخلاق والسير ومداواة النفوس، ص ١١٦.

ابن سعيد من رجال العلم والأدب فعنى بالإشراف على تربيته وتعليمه، وكثيراً ما يحدثنا ابن حزم عن أبيه فيما يرويه، وكان مجلس الأدب مصدراً مهماً في تكوينه الثقافي حيث تعرف على كثير من رجال العلم والأدب.

حدثنا الحميدى فى الجذوة عن أساتذة ابن حزم المتخصصين فى الحديث والفقه وأساتذة الأدب والسياسة وإذا ما صدقنا الحميدى فى روايته، يكون ابن حزم قد استمع إلى دروس الأصيلي^(١)، وهو أستاذ مدرسة الشافعية وعالم بعلوم الحديث والفقه، إلا أن الأصيلي توفى عام ٣٩٢هـ، عندما كان ابن حزم فى الثامنة من عمره؛ ولذا فالخبر عنه غير أكيد أو على أية حال لم يستفد ابن حزم منه كثيراً.

وبعد سن السادسة عشرة بدأت مرحلة التحصيل المنظم لابن حزم بالتلقى على شيوخ الأدب والسمع على أئمة العلم، ويحدد لنا المقرئ التاريخ الذى بدأ فيه طلب العلم فيقول: «إن أول سماعه سنة تسعة وتسعين وثلاثمائة»^(٢). أما الذهبى فجعله سنة أربعمائة^(٣)، وكذلك ذهب ابن حجر فى لسانه^(٤).

وقول المقرئ يقويه ابن بشكوال إذ يقول: «أول سماعه عن ابن الجصور قبل الأربعمائة» ونفس التاريخ يذهب إليه الحميدى حيث يقول عن ابن الجصور هو محدث مكثر ويعد أكبر شيوخ ابن حزم وأول شيخ سمع عنه قبل الأربعمائة^(٥)، «وقد ذكر ذلك ابن حزم نفسه حيث روى تلمذته على ابن الجصور فى طوق الحمامة والمحلى^(٦)، ولكن ما لبث ابن الجصور أن قضى نحبه فى الطاعون الذى

(١) انظر ص ١٥.

(٢) المقرئ: نفع الطيب ج ١ ص ٣٦٥.

(٣) الذهبى: تذكرة الحفاظ ج ٣ ص ١١٤٦.

(٤) ابن حجر: لسان الميزان ج ٤ ص ١٦٨.

(٥) ابن بشكوال: الصلة ج ٢ ص ٤٠٩.

(٦) هو أحمد بن محمد بن أحمد بن سعيد بن الحباب بن الجصور الأموى، يكنى أبا عمر، ويعرف بابن الجصور، محدث مكثر حافظ للحديث والرأى، عارف بأسماء الرجال. ولد سنة ٣١٩ وتوفى سنة ٣٠١هـ، انظر الجذوة ص ٣٥٤، المحلى ج ١٠ ص ٤٥، طوق الحمامة، ص ١٤٥.

حل بقرطبة، وتلا ذلك سماع ابن حزم من يحيى بن عبد الرحمن بن مسعود
ويكنى أبا بكر القرطبي، وقد ذكر ابن حزم روايته له في كتابه المحلى^(١).

وكذلك سمع ابن حزم من محمد بن سعيد بن نبات^(٢)، ومن عدد كبير من
المحدثين أمثال يوسف بن عبد الله القاضي وحمام بن أحمد القاضي، وعبد الله
ابن محمد بن عثمان، وأبى عمر الطلمنكى^(٣).

أما أكثر شيوخه ذكرا فهو أبو محمد الرهوني، وكان شديد الصلة بابن حزم
لكثرة ذكره على لسان ابن حزم في كتبه وكذلك أيضاً الهمداني وكان يحدث في
مسجد القمري بالجانب الغربي سنة إحدى وأربعمئة^(٤).

ثم درس ابن حزم على عبد الله بن الأزدي المعروف بابن الفرضي^(٥)، وكان
ابن حزم معجباً به وقد ذكره في كثير من كتبه حيث يقول: «أبى عبد الله الأزدي
أستاذي في هذا الشأن»، وكان ابن الفرضي هذا من تلاميذ الباقلاني الأشعري كما
سبق أن بينا، وقد انتفع به أهل القيروان كثيراً^(٦).

وتلت دراسة ابن حزم للحديث دراسته للفقه، وكان أول من تلقى عنه هو
عبد الله بن يحيى بن دحون الفقيه الذي عليه مدار الفتيا في قرطبة حوالى عام

(١) هو يحيى بن عبد الرحمن بن مسعود بن موسى القرطبي، يكنى أبا بكر، يعرف بابن وجه الحنة،
حدث عنه جماعة من العلماء روى عنه الإمام ابن عبد البر، وكان رجلاً صالحاً، وكان يحترف
صناعة الحرير ولد سنة ٣٠٤هـ - ٤٠٢هـ.

(٢) انظر ابن حزم المحلى ج ١٠، ص ٣٤٨، ج ١١، ص ١١٤.

(٣) ابن حزم المحلى ج ١١ ص ١١٤.

(٤) ابن حزم: طوق الحمامة ص ١٣٨، الذهبى تذكرة الحفاظ، ج ٣، ص ١١٥٠.

(٥) هو عبد الله بن يوسف المعروف بان الفرضي أبو الوليد القاضي، كان حافظاً متقناً عالماً، ذا حظ
من الأدب وافر، سمع بالاندلس من جماعة منهم أبو زكريا يحيى بن مالك بن عابدة، ومحمد
ابن مفرح القاضي، ومحمد بن يحيى بن عبد العزيز المعروف بالحرارة، وبمصر من أبى بكر أحمد
ابن محمد بن إسماعيل، وبمكة من أبى يعقوب يوسف بن أحمد بن يوسف الصيدلاني وله
تاريخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس، وكتاب كبير في المؤلف والمختلف، انظر ابن حزم طوق
الحمامة، ص ١١٨، ١١٩، ١٢٦، الحميدى ص ٢٣٩.

(٦) ابن عساكر: ص ١٢٠، ١٢١.

٤١٠هـ، وقد تتابعت عليه قراءته وعلى غيره من الفقهاء ثلاثة أعوام ثم بدأ المناظرة. وقد ذكر عبد الله بن العربي سبب اهتمام ابن حزم بدراسة الفقه فقال: أخبرني ابن حزم أن سبب تعلمه الفقه أنه شهد جنازة فدخل المسجد وجلس ولم يركع فقبل له قم فصل تحية المسجد، وكان ابن ستة وعشرين عامًا، فقال فقامت وركعت، فلما رجعنا من الجنازة جثت المسجد، فبادرت بالتحية فقال لى اجلس ليس هذا وقت صلاة، يعنى بعد العصر، فأنصرفت حزينا، وقلت لأستاذى الذى ريانى، دلى على دار الفقيه أبى عبد الله بن دحون فقصدته، وأعلمته ما جرى فدلنى على الموطأ^(١).

هذه قصة غير معقولة إذ لا يعقل أنه يبلغ السادسة والعشرين ولا يعرف تحية المسجد أو لا يعرف أوقات الكراهة وخاصة أن الحديث الشريف الذى تخصص فيه أولا لا يخلو من هذه الأحكام ومما يتصل بالعبادات.

أى أن ابن حزم اتجه إلى دراسة الفقه محدثا، وقد نبهه ابن دحون إلى أهمية الموطأ وهو كتاب حديث وفقه معًا، فدرس الفقه المالكي أولا كعادة أهل عصره، وقد أظهرت لنا رسالته التلخيص لوجوه التخليص مدى اطلاعه على الفقه المالكي ومعرفته الجيدة به إذ يقول: «فلعمري ما لشيخهم ديوان، ومؤلف فى نص مذهبهم إلا وقد رأيناه ولله الحمد كثيرا»^(٢).

وكذلك تلقى ابن حزم الفقه عن أبى القاسم المصرى الذى كان مجلسه يعقد بالرصافة إذ يقول فى ذلك: «ونحن نريد مجلس الشيخ القاسم عبد الرحمن أبى زيد المصرى بالرصافة أستاذى رضى الله عنه»، وقد وصف ابن حزم هذا المجلس بأنه من أحفل مجالس العلم والأدب فى ذلك الوقت، ولم يكن يهتم فيه بعلم الحديث والفقه فقط بل كان يعنى بدراسة الكلام والجدل^(٣).

(١) الذهبى: تذكرة الحفاظ، ج ٣، ص ١١٥١.

(٢) ابن حزم: رسالة التلخيص لوجوه التخليص، ص ١٠٧.

(٣) ابن حزم: طوق الحمامة ص ٧٢.

ولكنه ما لبث ابن حزم أن ضاق ذرعًا بالفقه المالكي وكره التقليد فاتجه إلى دراسة فقه الإمام الشافعي^(١)، حيث وجد فيه ما تهفو إليه نفسه من تمسك بالنصوص وكرهية التقليد، وقد أخبرنا بذلك ابن حيان حيث ذكر عن ابن حزم أنه مال أولاً في النظر إلى الشافعي وناضل عنه حتى وسم به واستهدف بذلك لكثير من الفقهاء، وعيب بالشذوذ لخروجه عما كان عليه المؤلف من دراسة فقه مالك وحده، واستغنائهم به عن غيره من أئمة الفقهاء.

وقد درس ابن حزم الفقه الشافعي من المبسوطات الشافعية التي تركها فقهاء الشافعية في عصره إذ لم يتلق ابن حزم الفقه الشافعي على يد أحد من الفقهاء الشافعيين حيث الأمد بينه وبينهم كبير وإنما درس ابن حزم على يد الفقيه مسعود ابن مفلت فقيه أهل الظاهر في وقته وكان يميل إلى الاختيار وعدم القيد بمذهب^(٢).

وإلى جانب اهتمام ابن حزم بالفقه والعلوم الدينية كان اهتمامه بالعلوم الفلسفية والمنطقية حيث وجد الناس حوله يقطعون بفسادها دون بحث وتمحيص، أو عناية أو اهتمام؛ ولذا قرر دراستها والتعرف عليها وكان ذلك على يد أبي الحسن الكتاني^(٣). وقد سبق أن عرضنا له في الحالة العلمية ونبها على قيمته الفكرية.

وأكبر الظن أن اتصال ابن حزم بالكتاني كان عن طريق اتصال الأخير بأسرة العامريين حيث كان الكتاني طبيباً للمنصور بن عامر، وابنه المظفر من بعده، وكان ذا نزعة أدبية من شأنها أن تقوى الصلة بينه وبين ابن حزم.

(١) هو الإمام عبد الله بن إدريس الشافعي القرشي ولد بغزة عام ١٥٠هـ وتوفي بمصر سنة ٢٠٤هـ، حفظ القرآن بمكة وتعلم بها اللغة والشعر والأدب وعلوم القرآن والحديث والفقه، سمع الإمام مالكا فذهب إليه، وتلقى عنه ثم رحل إلى العراق ولقى أصحاب الإمام أبي حنيفة، وأخذ عنهم، ورحل إلى فارس، وشمال العراق، ثم عاد إلى المدينة، وقد استفاد كثيراً من هذه الرحلة إذ مزج طرق أهل الحجاز بطرق أهل العراق، واختص بمذهب خالف به مالكا في كثير من نواحيه. ولما جاء الشافعي مصر دون مذهبه الجديد، متأثراً بالهيئة المصرية ونظمها الاجتماعية.

(٢) انظر هذا البحث ص ٣١.

(٣) انظر هذا البحث ص ٣١.

ولكن صلة ابن حزم بالكتاني وتلقيه عليه لم يدم طويلا، إذ لم يلبث الكتاني أن هجر قرطبة مع من هجرها حين نشبت الفتنة ومضى إلى سرقسطة في شرق الأندلس.

ولكن على أية حال استفاد ابن حزم من أستاذه الكتاني الكثير، ويكفى أنه نبه فيه إلى الرغبة في تحصيل هذا اللون من المعرفة، وقد مضى ابن حزم يأخذه من الكتب والمؤلفات التي كانت تزخر بها مكتبات قرطبة آنذاك^(١).

وقد صور ابن شهيد الشاعر صديق ابن حزم حياة ابن حزم العلمية في شعره بقوله:

وأنت ابن حزم منعش من عشارها إذا ما شرقنا بالحدود العوثر
فسل عن التأويل فيها مهندا أخو شافعيات كريم العناصر
لمعتزلى رأى تاء عن الهوى بعيد المرام مستنير البصائر^(٢)

وهكذا نرى كيف تنوعت حصيلة ابن حزم العلمية وتتابعت عليه العلوم الدينية والفقهية والفلسفية حتى صار علما من أعلام الفكر ومفكرا من أعظم مفكريها.

الطور الثالث: وهو طور التغرب والنضوج:

وقد امتد منذ عام ٤٠٤ هـ حتى وافته منيته عام ٤٥٦ هـ وقد تداخل جزء منه غير قليل في مرحلة التحصيل حيث رأينا كيف تغلبت به الظروف السياسية ودفعت به إلى التغرب والخروج عن قرطبة مسقط رأسه ومكان مهده وسكنه مدينة ألمرية حيث حاكمها أحد الفتيان العامريين وقد استولى عليها وعلى كثير من الأماكن المجاورة حين استولى البربر على قرطبة وانتزع سليمان المستعين الخلافة من هشام المؤيد^(٣).

(١) انظر هذا البحث ص ٣١.

(٢) ابن سام: الفخيرة مسلم مجلد ١ ص ٢٤٩-٢٥٠، وفي الأصل (مستجيب) بدل (مستنير).

(٣) عبد الله عنان: دولة الإسلام العصر الأول القسم الثاني، ص ٦٠٤.

وتذكر الروايات أن كثيراً من بنى أمية وغيرهم انضموا إلى خيران، في زحفه على ألمرية، وربما كان هذا من الأسباب التي دفعت ابن حزم إليها دون سواها، إذ كان لتشيعه لبنى أمية أثر كبير في ذلك.

وقد كان شعور ابن حزم بالألم والحزن على قرطبة، تلك المدينة التي أحبها وذاق فيها حياة سعيدة هائلة، وترك بها دوره وقصوره التي عاش بين جنباتها وشب وترعرع، وقد سجل ابن حزم مشاعره وأحاسيسه وآلامه في كتبه ورسائله إذ قال: لقد أخبرني بعض الوارد من قرطبة وقد استخبرته عنها، أنه دورنا ببلاد مغيث، في الجانب الغربي منها، وقد أمحت رسومها^(١) هنا لعبت الأحاسيس والمشاعر دوراً كبيراً فقد أحس ابن حزم بفقدان بيته وأهله وشعر بالخوف من فقدان دينه ووطنه حين شاهد بألمرية استفحال أمر النصاري، وضعف أمر المسلمين، واستعانتهم بعضهم على بعض بأعدائهم، وأحس ابن حزم الذي عاش في بيت والده الوزير أبى عمر، والذي تربي تربية دينية تسودها تعاليم الإسلام وتقاليده، وتأثر بشخصية والده تأثيراً بعيداً، بحاجة الإسلام إلى كل جهد ونضال للدفاع عنه والذود من أجله، وهكذا اجتمعت العوامل في نفسه وحملته على تقدير الدور الذي يجب عليه نحو دينه وقومه؛ ولهذا تحمل العبء وخاض النضال بكل ما استلزمه من علم وتضحيات.. جادل وناقش وقرأ وتدارس الأديان والملل والأهواء والنحل. وشهدت ألمرية مجادلات دينية ومحاورات عقائدية كانت بمثابة انبثاق لقدرات ابن حزم العقلية ومفاهيمه العلمية..

ظل ابن حزم بألمرية نتيجة للظروف السياسية حتى ظهر على بن حمود وتغلب على قرطبة وكان دخول على بن حمود قصر قرطبة في الثامن والعشرين من محرم سنة ٤٠٧ هـ.

وهنا يظهر ابن خيران على ابن حزم ويعتقله هو وصاحبه محمد بن إسحاق بضعة أشهر إذ نقل إليه بعض الوشاة إلى خيران عن ابن حزم أنه يسعى في القيام بدعوة الدولة الأموية، ولكن ما لبث ابن حزم أن ترك المعتقل وركب البحر إلى

(١) ابن حزم: طوق الحمامة ص ١١٨.

بلنسية عند ظهور أمير المؤمنين المرتضى عبد الرحمن بن محمد وسكن بها^(١).

سارت جيوش المرتضى، ومعها ابن حزم، ماضية في سبيلها إلى قرطبة، حتى إذا مرت بغرناطة وقفت أمامها وعليها في ذلك الوقت شيخ البربر - ذاوى ابن ديري الصنهاجى. فشبت الحرب بين الفريقين وشارك ابن حزم فيها، وظلت الحرب أياماً، انتهت بهزيمة الأمويين هزيمة شنيعة، بعد أن كان خيران وصاحبه قد أضمر الغدر بالمرتضى، فتخليا عنه فوق ابن حزم في أسر الغرناطين ثم أطلقوا سراحه بعد قليل، أما المرتضى فلجأ حين حاقت به الهزيمة بقادس، وهناك دس عليه خيران من قتله غيلة^(٢).

وقد ترك سراح ابن حزم بعد أن تركت التجربة الحربية الفاشلة أثرها في نفسه وقد كان دائم الحنين لقرطبة، وكان يتوقع أن يدخلها دخول الظافرين، ولكنه رأى هذه الآمال تنهار ولمس بنفسه كيف تنقلب الأحوال وتتلون الأشخاص، وتحاك المؤامرات وينفذ الغدر.

سمع ابن حزم بعد ذلك بسياسة القاسم بن حمود التى عدلت عن سياسة الشدة إلى سياسة اللين والمسالمة، وأحسن إلى الناس ونادى بالأمان وبراءة الذمة ممن تسور على أحد، وهكذا بعد تردد وحيرة اتجه ابن حزم إلى قرطبة وقد أصبح فى الخامسة والعشرين فدخلها فى شوال سنة تسع وأربعمائة حيث نزل على بعض نساء أسرته بعض الوقت وقد شاهد قرطبة فى صورة مختلفة، تغيرت المنازل والدور والأهل والأصدقاء، وحلت بالناس الأهوال والنكبات^(٣).

عاد ابن حزم إلى قرطبة وقد أصبح رجلاً ناضجاً قوى الشخصية، ولا ريب أنه ظل يتابع دراسته الدينية، وتلقيه عن شيوخ الحديث والفقه كما سنعرض بعد قليل، ولكنه مع ذلك لم يتخل عن آماله السياسية إذ ظل منذ عودته إلى قرطبة

(١) الموضع السابق.

(٢) د. الحاجرى: ص ١٠٣-١٠٤.

(٣) ابن حزم: طوق الحمامة ص ١١٢.

على اتصال بجماعة الأمويين كما ظل يرقب عن كثب تلك المخاطر الجسيمة التي تهدد كيان الأمة.

ثم نجح ابن حزم آخر الأمر أن يعتلى سدة الحكم لكي يتحمل العبء نحو بلده وأمه ودينه، فإن تأييده للسياسة الأموية يعنى عنده دائماً المحافظة على وحدة الدولة وبالتالي الوقوف صفاً واحداً تجاه الفرنجة (النصارى) فى الشمال.

ولكن ما لبثت آمال ابن حزم أن انهارت بانتهاء حكومته وظهور المستكفى الذى زج به فى السجن هو وابن عمه أبى المغيرة عبد الوهاب، وهكذا امتحن ابن حزم بالاعتقال مرة أخرى، وكانت محنة أليمة من سلسلة المحن التى تعرض لها، وبانتهاء أيام المستكفى سنة ٤١٦هـ ردت إلى ابن حزم حريته.

ومضى بعد ذلك يتنقل فى الأندلس، يرأسل صديقه ابن شهيد ويرد عليه، وقد انتهى به الأمر إلى شاطبة^(١)، حيث صنف كتابه طوق الحمامة، وكانت شاطبة وإقليمها إذ ذاك يخضعان لحكم اثنين من الصقالبة، وكانت إقامته فى شاطبة ابتعاداً اضطرارياً، وقد ذكر فى آخر مؤلفه يأسه من الرجوع إلى موطن الأهل إذ يقول: «وأنت تعلم أن ذهنى متقلب وبالى منصهر بما تحن فيه من نير الديار؛ والخلاء عن الأوطان وتغير الزمان، وذهاب الوفر والخروج عن الطارف والقالد، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد، والغربة فى البلاد وذهاب المال والجاه، والفكر فى صيانة الأهل واليأس عن الرجوع إلى موضع الأهل، ومدافعة الدهر، وانتظار الأقدار لا جعلنا الله من الشاكين إلا إليه»^(٢).

ثم شارك ابن حزم فى السياسة مرة أخرى ولمدة قصيرة انتهت بانتهاء الدولة الأموية، فكان عليه أن يغير من طريقه وأن يترك العمل بالسياسة إلى الاهتمام بالقراءة والعلوم وقد اقتنع وهو يشهد الأحداث، وبعد أن خبرها، وبعد أن حيل بينه وبين إصلاحها أنه لا جدوى من العمل بالسياسة، فليست المشكلة هى عزل خليفة وتولية آخر، إنما المشكلة الأساسية فى الأخلاق والنفوس، ولا سبيل إلى إصلاحها ومداوتها إلا بالإكثار من الكتابة والتأليف والجلوس للتدريس.

(١) ابن حزم: الأخلاق والسير، ص ١٣٨.

(٢) ابن حزم: الأخلاق والسير، ص ١٣٩.

وقد صور ابن حزم فى كلمات قصار أثر الحياة السياسية وما عاناه منها بقوله: «إن ابتلى العالم بصحبة السلطان، فقد ابتلى بعظيم البلايا، وعرض للخطر الشنيع فى ذهاب دينه، وذهاب نفسه، وشغل باله، وترادف همومه، فلأن يتلف مظلوماً مأجوراً محتسباً محموداً، أفضل من أن يبقى ظالماً أثماً مذموماً»^(١).

وقد صور ابن حزم حياة التغرب هذه فى أقواله وأشعاره فقال:

لم تستقر به دار ولا وطن ولا تدفأ منه قط مضجعه
كأنما أصبغ من رهو السحاب فلا تزال ريح إلى الآفاق تدفعه^(١)

هكذا عبر ابن حزم عن حياة التغرب وما لقى بها من محن وأهوال وما تعرض لها من فتن وبلايا أعانه الله على أن يقاومها ويرد قسوتها حتى أراحه الله إلى الأبد بعد حياة حافلة بالعلم مضنية بالجهاد فى سبيل نصرة دين الله وحمايته ضد كل جاهل وباطل معاند، وبذلك انتهى الطور الثالث من أطوار حياة ابن حزم بوفاته وخلود اسمه وتراثه.

وفاة ابن حزم:

توفى ابن حزم - رحمه الله - بأونية، قرية فى غربى الأندلس على خليج البحر المحيط كما كتب ابنه رافع الفضل بخطه «عشية يوم الأحد لليلتين بقيتا من شعبان سنة ست وخمسين وأربعمئة فكان عمره - رحمه الله - إحدى وسبعين سنة وعشرة أشهر وتسعة وعشرين يوماً»^(٢).

رغم ابن الخطاب بن دحية أن ابن حزم قد برص من أكل اللبان، وأصابه زمانه وعاش اثنتين وسبعين إلا شهراً»^(٣).

وروى الذهبى عن أبى بكر محمد بن طرخان التركى قول الإمام عبد الله بن محمد بن العربى أن ابن حزم توفى بقريته وهى على خليج البحر الأعظم فى

(١) ابن حزم: طوق الحمامة، ص ٨٢.

(٢) ابن بشكوال: الصلة ج ٢، ص ٣٩٦.

(٣) الموضع السابق.

جمادى الأولى سنة سبع وخمسين وأربعمائة، وقال غيره مات ليومين بقيتا من شعبان سنة ست وخمسين وأربعمائة، أرخه فى سنة ست غير واحد^(١).

ونص ابن العماد على أن ابن حزم توفى ليومين بقيا من شعبان سنة ست وخمسين وأربعمائة عن اثنتين وسبعين سنة^(٢).

وكذلك ذهب إلى هذا التاريخ كل من إيافعى والصفدى^(٣) وبروكلمان^(٤).

أما الضبى فلم يحدد عامًا معينًا لوفاته إنما قال: «إن ابن حزم قد مات بعد الخمسين وأربعمائة»^(٥).

أما ابن كثير فقد جعل وفاة ابن حزم من حوادث سنة ست وخمسين وأربعمائة^(٦).

وهذا هو التاريخ الذى أجمع عليه غالبية المترجمين؛ فقالوا إن ابن حزم قد توفى يوم ٢٨ من شعبان عام ٤٥٦ هـ الموافق عام ١٠٦٤ م.

وشاء الله أن يكافأ ابن حزم بعد وفاته وقد ظلم فى حياته لإخلاصه لدينه وجهاده فى نصرته وحماية إسلامه، فوقف المنصور الموحدى ثالث خلفاء الموحدين على قبره خاشعًا متسائلًا عجبًا لهذا الموضع يخرج منه هذا العالم، ثم تلفت حوله وشهد شهادة التاريخ بقوله: «كل العلماء عيال على ابن حزم»^(٧).

إفتاح ابن حزم العلمى

حرص ابن حزم على أن يكتب ويسجل كل ما يعرف ويعلم، فكتب وألف العديد، وقد ذكر هو نفسه سبب كثرة تأليفه فى قوله: «لكل شىء فائدة، لقد

(١) الذهبي: ج ٣ ص ١١٥١.

(٢) ابن العماد: شذرات الذهب، ص ٢٩٩.

(٣) الصفدى: الوافى بالوفيات، ج ٢٠، مخطوطة رقم ٣٥ بجامعة الدول العربية.

(٤) بروكلمان: تاريخ الشعوب العربية ص ٦٩٢.

(٥) الضبى: معين الملتبس، ص ٤٠٣.

(٦) ابن كثير: البداية والنهاية، ج ١٢ ص ٩١.

(٧) المقرئ: نفع الطيب ج ١ ص ٢٠.

انتفعت بمحك أهل الجهل منفعة عظيمة، وهى أنه توقد طبعى، واحتدم خاطرى، وحمى فكرى، وتهيج نشاطى، فكان ذلك سبباً إلى تواليف عظيمة المنفعة، لولا استتارهم ساكنى، واقتداحهم كامنى، ما انبثقت تلك التواليف^(١).

وكذلك أخبرنا صاعد الأندلسى عن حجم هذه التواليف فذكر قول أبى الفضل بن رافع عن أبيه ابن حزم فقال: «إن مبلغ تواليفه فى الفقه والحديث، والأصول والنحل والملل، وغير ذلك من التاريخ والنسب، وكتب الأدب والرد على المعارض نحو أربعمائة مجلد، تشتمل على قريب من ثمانى ألف ورقة»^(٢)، وقد علق صاعد على رواية أبى الفضل قائلاً:

وهذا شئ ما علمناه لأحد ممن كان فى دولة الإسلام قبله، إلا لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى، فإنه كان أكثر أهل الإسلام تأليفاً، وقد حسبت أيام حياته وتصانيفه فجاءت لكل يوم أربع عشرة ورقة، وعلى حين كانت معظم مؤلفات ابن جرير الطبرى فى الأخبار والتفسير والحديث نجد أن جانباً غير قليل من مؤلفات ابن حزم، قد اشتمل على مجادلة فى اللسان والبلاغة والشعر والخطابة والملل والنحل والعقائد والفلسفة»^(٣).

وقد كان نتيجة ذلك ثروة ضخمة من المؤلفات والكتب حيث الكتب عند ابن حزم نعم الخازنة المفيدة، ومع ذلك فقد أخبرتنا المراجع بما صار إليه أمر هذه الكتب وما لقيته المؤلفات من عنت واضطهاد. سواء من الحاقدين أو من المنافسين الذين سعوا لدى الخليفة المعتضد بن عباد حاكم أشيلية حتى أحرق هذه الكتب علانية، ومزق ما كان يحمل منها قرآناً أو حديثاً.

وقد ذكر ابن حيان هذه الحادثة بقوله: «كمل من مصنفاته فى فنون العلم وقر بعير، لم يعد أكثرها بادية لتزهد الفقهاء وطلاب العلم فيها، حتى لأحرق بعضها بأشيلية ومزقت علانية»^(٤).

(١) ابن حزم: الأخلاق والسير ص ٤٦.

(٢) ياقوت: معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٣٨-٢٣٩.

(٣) المرجع السابق، ج ١٢، ص ٣٣٦.

(٤) ابن بسم: الذخيرة، ج ١، ص ١٤٢.

غير أن هذا الحادث لم يثقل من عزيمة ابن حزم، ولم يفت في عضده ولم يضعف من عمله ولم يقلل من شأنه بل زاده عناداً وإصراراً وراح يقول:

فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي تضمه القرطاس بل هو في صدري
يسير معي حيث استقلت ركائبي وينزل أن أنزل ويدفن في قبري
دعوني من إحراق رق وكاغد وقولوا بعلم كي يرى الناس من بدري^(١)

ويمكننا أن نقول أنه قد ترتب على هذا الحادث أن فقدت بعض مؤلفات ابن حزم حيث أخبرنا أبو الفضل بن رافع أن مبلغ تواليف ابن حزم ٤٠٠ مؤلف وأن الذي تمكننا من معرفته وحصره لا يزيد عن ١٠٠ مؤلف فقط سنعرض لها بعد قليل.

وجدير بالذكر هنا أن نشير إلى ما قام به الدارسون قبلنا من محاولات لحصر هذه المؤلفات فقد قام المستشرق أسين بلاليوس^(٢)، والأستاذ سعيد الأفغاني^(٣) بهذه المحاولة، وهو في الواقع جهد عظيم استعنت به، وإن كنت قد وقعت بتوفيق من الله على جديد من المصنفات لم يسبقني أحد إليها وخاصة في مجال الطب والدواء، والأدب، واللغة، وقد جاء ذلك الجديد من هذه المصنفات متفقاً مع إشارات المترجمين لسيرة ابن حزم حيث ذكروا عنه أنه كان طبيباً وله في الطب مصنفات، قال ابن كثير عنه: «وصنف الكتب المشهورة، وكان أديباً، طبيباً، شاعراً فصيحاً، له في الطب والمنطق كتب»^(٤).

وذكر ابن خلكان في هذا الصدد قوله: «وكان أديباً شاعراً، طبيباً، له في الطب وسائل وكتب في الأدب».

وهذا كله يخالف ما ذهب إليه الدكتور أحمد الخردلو، في دراسته عن ابن حزم من أن ابن حزم لم تكن له كتب في الطب، ولم يذكر أحد عنه ذلك^(٥).

(١) ابن بسام، المرجع السابق، ص ١٤٣-١٤٤.

(2) Asin Palacios: Aben HAZM de Courdoba V su historia critical 1927, p. 1287.

(٣) ابن كثير: البداية والنهاية، ج ١٢، ص ٩١.

(٤) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٣، ص ١٣.

(5) El Hardallo, I.A.C. Ibn HAZM's attitude to and criticism of the Hebrew p. 214 =

تعقيب على إنتاج ابن حزم:

وقد لاحظنا أن ابن حزم كان غزير الإنتاج متعدد الجوانب متنوع الموضوعات، فهو فقيه مع الفقهاء، ومحدث مع المحدثين، ومتكلم مع المتكلمين، وفيلسوف مع الفلاسفة، وعالم نفس ومؤرخ، ونسابة ومحقق بجانب أنه أديب وطبيب.

وقد ألف في كل ذلك مصنفات متعددة متنوعة الجوانب، نالت ما نالت من عنت، واضطهاد، وأحرق منها ما أحرق، ومزق البعض الآخر.

ومع هذا بقى إنتاج ابن حزم ثروة عظيمة تناوله الدارسون والباحثون شريون وغريون.

وقد عرضت لهذه المؤلفات حصراً وتعريفاً، وتصنيفاً في رسالتي عن الدكتوراه: (ابن حزم وآراؤه الكلامية والفلسفية) وسأشرها إن شاء الله قريباً. ولكنى أقدم اليوم لما نحن بصده، وهو كتابه (الأصول والفروع).

د. سهير فضل الله أبووافية

= Bible Based upon acritical edition of the section on the pentateuch of his kitab al Fissal Cambridge University, 1969.

(أ) التعريف بالكتاب

هذا كتاب قد عرض فيه ابن حزم لمختلف القضايا الدينية، وناقشها على مستوى الرسائل السماوية، والأديان والفلسفات الأخرى ما تقدم منها على الإسلام، وما تأخر عن ذلك إلى عصر ابن حزم. كما ناقش سائر الفرق الإسلامية فيما حادت فيه عن الكتاب والسنة، وتأثرت بالفرق والمذاهب، في الديانة اليهودية أو النصرانية، أو بالفلسفات الأخرى والزمهم بما جاء به الكتاب العزيز، كما ألزم سائر فرق المذاهب اليهودية والنصرانية، بما جاء في التوراة والإنجيل، وبين لهم أنهم خالفوا كتبهم حين خالفوا القرآن الكريم، ولم يؤمنوا بمحمد ﷺ.

وهذه هي الوجهة العامة لابن حزم في هذا الكتاب. فإن ابن حزم يقدم لنا الكتاب والسنة في هذا الكتاب فيصلي قاطعين فيما ضل فيه الناس واختلفوا فيه.

ومن الموضوعات التي عرض لها في هذا الكتاب وتحت هذه الوجهة: ماهية الإيمان، والفرق بينه وبين الإسلام، وزيادة الإيمان ونقصانه، كذلك عرض الكلام في القيامة، واختلاف الناس فيها، وما هو الحق من قول الله وقول الرسول في ذلك. ثم الكلام على الجسم والجوهر والعرض وتحقيق حقيقة النفس، وهل هي جسم أو عرض؟ والرد على من أنكر النبوات، وخاصة من اليهود والنصارى، وكذلك من أنكر عذاب القبر ومن أنكر وجود الجنة والنار، وفي مستقر أرواح الأموات، والاختلاف في الإمامة، وعلى من قال بقدم العالم، ومن قال بالتناسخ، ثم الكلام في الرؤيا وفي المعارف وفي أي الخلق أفضل، وفي الفقر والغنى... إلخ.

ويبدو أنه قد تأثر الفحول من العلماء بهذا الكتاب فنجد الإمام الشوكاني يخرج على نمطه كتابه (إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوءات)^(١). وينهج فيه نهج ابن حزم حتى أننا نجد في بعض المواضع يكاد يقتبس عبارات لابن حزم ويردها.

(١) حقق هذا الكتاب، دكتور إبراهيم هلال عام ١٩٧٥، وطبعة دار النهضة العربية بالقاهرة.

(ب) الأصل المخطوط لهذا الكتاب

أما الأصل المخطوط الذى هو موضع النشر والتحقيق فهى نسخة وحيدة هى التى وجدناها بعنوان: (كتاب يشتمل على أصول وفروع) لابن حزم الأندلسى، ضمن مجموعة رسائل له، أثبتت كلها بأسمائها على ظاهر الغلاف العام لها تحت عنوان: (ما حوته هذه المجلة لابن حزم الأندلسى المالكى عفا الله عنه).

وقد شغل هذا الكتاب من تلك المجلة أو المجموعة تسعين لوحة أى أخذ الأرقام من ١-٩٠ وبقيّة المجموعة من الكتب والرسائل تشتمل على أكثر من مائتين وأربع وخمسين لوحة حسب ما جاء فى ظاهر غلافها حيث دون اسم الرسالة الأخيرة (رسالة فى مراتب العلوم) برقم لوحة ٢٥٤.

وهذه المجموعة مصورة على (ميكروفيلم) بمكتبة معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية بالقاهرة تحت رقم (٥٢٧٠٤ شهيد على) وهى بحجم كبير مسطرتها اثنان وعشرون سطراً ومساحتها ٢٨ سم × ١٩ سم، وتشمل كل لوحة على صفحتين.

وقد بدأ كتابنا هذا بقول ابن حزم: بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين، رب يسر يا كريم باب فى صفة الإيمان والإسلام. قال أبو محمد رضى الله عنه . . إلخ. وانتهت بقوله: (وفعل الله تعالى قبل فعل العبد، وذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى...﴾ [الأنفال]). فهذا كله فعل الله قبل فعل العباد، وبالله التوفيق، وبه المستعان، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليماً.

من الأصول والفروع:

كما أن فى هامش هذه الصفحة الأخيرة ص (٩٠) من هذا الكتاب تسجيل الكاتب له، اسمه وهو محمد بن على الفلوجى الحموى الشافعى وأنه بعد أن انتهى من كتابته قرأه قراءة بحث وتحقيق على الشيخ العلامة شهاب الدين أحمد الميلى المالكى، وسأله الإجازة بهذه القراءة، والإجازة له أيضاً بإقرائه لمن يشاء هو وغيره من الكتب الأخرى التى قرأها عليه قراءة بحث وتحقيق. وبعد ذلك التسجيل

فى الهامش الأيمن، إمضاء ذلك المقرئ والمجيز (أحمد الميلى المالكى) كما يلى:
الحمد لله رب العالمين.

صحح ذلك وكتبه

الفقير أحمد الميلى المالكى

حالة هذه النسخة مكتوبة بخط نسخ عادى، وكاتبها المذكور، لا ينقط بعض الحروف المعجمة، وأحياناً يترك شرطة الكاف الأفقية مثل: (يكفى) فيكتبها هكذا (يلفى). كما أنه يسهل الهمزة، ويثبت همزة ابن إذا جاءت بين علمين ولم تكن فى أول السطر مثل (المسيح ابن مريم).

ويثبت ألف التثنية فى اسم الإشارة مثل: هذين (هاذين).

ويصل كلمتين لا يجوز وصلهما فى موقف معين وإلا اختل المعنى مثل: (كل ما) فيكتبها (كلما) فهى بهذا فى موضع الشرط، ولكنه يكون قد أتى بها فى موضع التوكيد مثل: (فحملوا كل ما أشرفوا عليه محملاً واحداً) ص ٣٠-١).

والمخطوطة بحالة جيدة لولا شىء من البلل أصابها فمضى بعض أجزاء السطور من أسفل لوحات ١-٩، فاستعنا على وضع هذا الكلام المحو بالسياق الذى فيه، وبكتاب (الفصل) فيما يتصل بذلك السياق ونبهنا على ذلك فى موضعه.

توثيق نسبة المخطوطة لابن حزم، وزمن كتابته لهذا الكتاب:

قد ألف ابن حزم هذا الكتاب أو أملاه - حسبما يلوح من أسلوب كتابته - سنة أربع مائة وعشرين من الهجرة كما أشارت إلى ذلك تلك العبارة التى قالها فى ثانيا الكتاب فى (باب الرد على اليهود، وعلى الأربوسية من النصارى فى إنكارهم للنبوت)، بصدد بيان عجز البلغاء عن معارضة القرآن الكريم أو الإتيان بمثله.

والعبارة هى: (ثم عمر الدنيا من البلغاء الذين لا نظائر لهم فى الإسلام كثير منذ أربع مائة عام وعشرين عاماً، فما منهم أحد تكلف معارضته إلا وقد

افتضح فيه . . .)، وكانت سنة إذ ذاك ستاً وثلاثين عاماً، فيعتبر من تأليف شبابه وأول كتبه حيث إنه بلغ من العمر اثنين وسبعين عاماً تقريباً.

نسبة الكتاب إلى ابن حزم وتحقيق عنوانه:

نجد في الغلاف لهذه المجموعة من الكتب والرسائل لابن حزم تحت العنوان العام لها: (ما حوته هذه المجلة . . .) - أن أول اسم كتاب مرقوم على هذا الغلاف، هو كتاب الأصول والفروع كالآتي: (كتاب يشتمل على أصول وفروع شتى، لابن حزم الأندلسي)، وبجانبه إمضاء المجيز للكتاب وتصحيحه.

كذلك نجد عنوان الفهرس الذي تقدم الكتاب هكذا (فهرست ما في هذا الكتاب المبارك، وهو كتاب «الأصول والفروع وما تشتمل عليه هذه التسمية»).

هكذا نجد التوافق في التسمية الذي تخرج منه بتحديد العنوان (الأصول والفروع لابن حزم الأندلسي). ولكننا نجد بعد صفحة الغلاف العامة وصفحتي الفهرس المعنون بالعنوان المتقدم، صفحة أخرى قد اتخذت غلافا مباشرا للكتاب، وكتب فيها بالخط الثلث الكبير (كتاب الأصول والفروع من قول الأئمة للرازي)، وتحت هذا العنوان كلمة ثناء على الفخر الرازي. ثم كلمة مطولة ملأت بقية ظاهر الغلاف، ملخصها أن مذهب أهل السنة يرى أن رسل الأنبياء صلوات الله عليهم من بنى آدم أفضل من رسل الملائكة، ثم بيان رأى أهل السنة فى كرامات الأولياء، وإن كان البطل قد محا كلمات من هذه العبارة الأخيرة، مما يعطى للنظرة المتعجلة غير المتخصصة أن هذا الكتاب للرازي، وليس لابن حزم، أو على الأقل يوقع فى التشكك والتعارض بين العنوانين، وهل هذا الكتاب، لابن حزم، أم للرازي.

غير أن تقدم الغلاف العام والفهرست بالكيفية المتقدمة يعطى مبدئياً أن الكتاب لابن حزم، وأن عنوانه هو (الأصول والفروع) فقط.

كما أن قراءتنا للكتاب ودراستنا له تؤكد هذه النسبة وهذا العنوان؛ إذ إن الكتاب تأليف وإنشاء وإبتكار، وليس تجميعاً لأقوال الأئمة كما يوحى أو ينطق بذلك العنوان الذى ينسبه للرازي، الذى جاء مضافاً إليه عبارة: (. . . من قول الأئمة).

ثانيًا: إن منهج ابن حزم فى التأليف، ومعالجة القضايا والمشكلات، هو ذلك المنهج الذى نراه فى (الأصول والفروع). فهو يقدم آراءه مستقاة من الكتاب والسنة ومدعمة بنصوصهما، ثم يدفع آراء المخالفين بها إن كانوا مسلمين، ويستخدم إلى جانب ذلك الطريقة الإقناعية القائمة على التجربة والمشاهدة، والتسليم بالبداة مع المسلمين وغير المسلمين.

ثم هو يحكى وقائعه مع خصومه من المعاصرين له، والمجاورين له فى قرطبة وبلاد الأندلس، كأبى محمد الرعينى، ومنذر بن سعيد كما هو مشاهد فى صفحات الكتاب؛ فمؤلف الكتاب إذا أندلسى، وليس شرقياً إذن هو ابن حزم. إضافة إلى ذلك أنه يشير إلى كتابه: (كتاب التقريب) فى علم المنطق فى هذا الكتاب ويحيل عليه ناسباً هذا الكتاب إلى نفسه.

كما أن أسلوبه فى التأليف وطريقة تعبيره وصياغته للعبارات وتركيب الجمل، هو نفس الأسلوب الذى نراه فى كتاب الفصل، حتى أنه يغلب على ظن من لم يعرف أحد الكتابين حين سماع القراءة فى الآخر أن هذا هو ذاك فكثيراً ما نراه يستعمل نفس ألفاظ الفصل وحججه وبراهينه فى الموضوع المتفق بين الكتابين. ولابن حزم خاصة عامة فى معظم كتبه، وهى ركافة الأسلوب وغموضه فى كثير من المواضع، نجدها كذلك فى هذا الكتاب: (الأصول والفروع).

أمام هذا نجدنا مسوقين إلى القول بنسبة الكتاب لابن حزم وأنه من كلامه هو، لا من كلام الأئمة، ولا تأليف الراى، ولأن أسلوبه أيضاً، يخالف أسلوب الراى الذى عرف عنه فى كتبه وفى تأليفه بالسهولة والوضوح واليسر. كما أن الراى لا يركن إلى الكتاب والسنة ركون ابن حزم إليهما، وليس له فيهما فقه ابن حزم الذى نجده فى هذا الكتاب (الأصول والفروع) وفى غيره.

وأغلب الظن، أن هذا العنوان المباشر وضع خطأ على كتاب ابن حزم.

منهجنا فى التحقيق:

١- لم نرجع إلا إلى تلك النسخة الوحيدة لأنها هى التى عثرنا عليها فقط.

- ٢- راجعنا النقول التي نقلها عن غيره في أماكنها من الكتب الأخرى، كالطورا والإنجيل، وكتبه الخاصة، وأشرنا إلى ذلك في الهامش.
- ٣- التزمنا بالإملاء الحديث في كتابة النص.
- ٤- مددنا الهمزات المسهلة.
- ٥- نقطنا ما أهمل تنقيطه.
- ٦- حين تصحيف كلمة أو الخطأ فيها، أو في العبارة. صححنا ذلك ووضعناه بين معقوفتين، وأشرنا إلى هذا في الهامش.
- ٧- حين نقص كلمة يقتضيها السياق أو تركيب الجملة، وضعناها بين معقوفتين، وأشرنا إلى ذلك أيضاً.
- ٨- حين زيادة كلمة أو حرف، لا داعى لهما، حذفناهما، ونبها على ذلك.
- ٩- ترجمنا لبعض الأعلام التي تحتاج إلى ترجمة، وكذلك عرفنا ببعض الطوائف التي تخفى على الكثيرين، وعرفنا بالمصطلحات أو الصيغ الفلسفية أو الكلامية، أو العقائدية.
- ١٠- قمنا بوضع ترقيم صفحات المخطوطة في الهامش الخارجى.
- ١١- قمنا بتخريج الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة التي لم يخرجها ابن حزم. ونحن نعتز بأن جهدنا فى إخراج هذا الكتاب قد لا يزال قاصراً رغم ما بذلنا من جهد. لأن الكمال لله وحده، والصورة المثالية فى العمل لا يزال الإنسان فى سعى إليها، ولن يصل إليها مهما امتد به العمر. والله ولى التوفيق.

د. إبراهيم هلال

النص المحقق
لكتاب

الأصول والفروع

لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم
الأندلسي

٤٧٤-٤٥٦ هـ / ٩٩٤-١٠٦٤ م

obeikandi.com

دراسة عن كتاب الأصول والفروع ابن حزم ومقارنة الأديان

للكاتورة سهير أبو وافية

لعل أهم ما يلاحظه المحقق لرسالة الأصول والفروع هو اهتمام ابن حزم فيها بدراسة الأديان والعناية ببحثها وتحقيق نصوصها ورفض ضعفها ببيان أوجه التحريف أو التغيير والتبديل في أصولها.

وقد كان لزاماً علينا ونحن بصدد نشر هذه الرسالة أن أتناول هذا الجانب الهام من جوانب فكر ابن حزم المتعدد الخطب وخاصة أنى لم أتناول هذا الموضوع من قبل أثناء دراستى لآرائه الكلامية والفلسفية، ربما لأن دراستى فى ذلك الوقت لم تسمح لى بأكثر من الإشارة إلى هذا الجانب والتنبيه على أهميته.

وقد وجدت الفرصة سانحة هنا لأن أقف وقفة خاصة أمام هذا الجانب وأدرسه دراسة مستقلة حيث تشتد حاجة المكتبة العربية لمثل هذه الدراسات فى تاريخ الأديان المقارن.

والحق يقال: إن ابن حزم كان رائداً فى هذا المجال لأنه كان أول من اهتم بدراسة الأديان دراسة تاريخية نقدية، وقد كان هذا الاهتمام صادراً عن وعى قوى وإيمان عميق بمسئوليته الدينية والعقائدية خاصة، وقد نشأ فى بيئة دينية مختلطة اختلطت فيها الديانات السماوية من يهودية ومسيحية وإسلام، وكان الصراع العقائدى بينها محتدماً، فأثر ذلك فى نفسه وما لبث أن عمل عمله فعكف ابن حزم على دراسة الأديان وقراءة التوراة والإنجيل ليقارن نصوصهما مع نصوص القرآن، لأنه رأى أن الاختلاف بينها كبير والتفاوت عظيم مع أن المصدر لها جميعاً واحد وهو الله فكيف يكون ذلك الاختلاف؟.

ولهذا كانت له مناقشات ومجادلات شغلت الأوساط العلمية بالأندلس وخاصة مدينة ألمرية كما ملأت هذه المناقشات مئات الصفحات، فصارت له مؤلفات كثيرة في هذا المجال ورسائل عديدة في هذا المضمار، ومن أجل ذلك لقب ابن حزم بمؤسس علم الأديان المقارن، وقد شهد له المؤرخون قديماً وحديثاً بذلك، فابن حيد يؤكد براءة ابن حزم في مناقشته للأديان وقوة حجته في البيان، وقد قال عنه:

‘ولهذا الشيخ أبى محمد مع اليهود - لعنهم الله - ومع غيرهم من أولى المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام مجالس محفوظة، وأخبار مكتوبة وله مصنفات فى ذلك معروفة من أشهرها فى علم الجدل كتابه المسمى الفصل بين أهل الأهواء والنحل’^(١)، وقد جاءت مقدمة هذا الكتاب بياناً واضحاً على اهتمام ابن حزم بالأديان وعنايته بدراساتها فقال:

إن كثيراً من الناس كتبوا فى افتراق الناس فى دياناتهم ومقالاتهم كتباً كثيرة جداً فبعض أطال وأسهب وأكثر أو هجر واستعمل الأغاليط والشغب فكان ذلك شاغلاً عن الفهم، قاطعاً دون العلم، وبعض حذف وقصر وقلل واختصر وأضرب عن كثير من قوى معارضات أصحاب المقالات، فكان فى ذلك غير منصف لنفسه فى أن يرضى لها بالغبن فى الإبانة، وظالماً لخصمه فى أن لم يوفه حق اعتراضه، وباخساً حق من قرأ كتابه، إذ لم يغنه عن غيره وكلهم عقد كلامه تعقيداً يتعذر فهمه على كثير من أهل الفهم وحلق على المعانى من بعيد حتى صار ينسى آخر كلامه أولاً، وأكثر هذا منهم ستائر دون فساد معانيهم فكان هذا منهم غير محمود فى عاجله وآجله^(٢).

ولذلك أكد أسس بلاسيوس المستشرق الإسباني عظمة ابن حزم فى هذا المجال، وذكر أن ابن حزم بهذا الكتاب سبق كثيراً من المفكرين، وكان رائداً فى

(١) ياقوت الحموى: معجم الأدباء طبعة القاهرة تحقيق الدكتور فريد الرفاعى ج ١٢ ص ٢٥٦.

(٢) ابن حزم: الفصل ج ١ ص ٢.

الفرع من العلوم إلا في منتصف القرن التاسع عشر^(١)، أى بعد دراسة ابن حزم للأديان بسبعة قرون.

وكتاب الفصل هذا خمسة أجزاء خصص معظم الجزئين الأول والثاني لمناقشة أقوال الفلاسفة والبحث بطريقته الجدلية في مادة التوراة والإنجيل لكى يظهر ما فيها من متناقضات وتحريف وتبديل، وأنها غير الذى أنزل الله تعالى، يقول ابن حزم فى هذا الصدد:

فنحن فى ميدان النظر وحمل الأقوال على السير بالبراهين فستزيف الباطل والدعاوى التى لا دليل عليها حينما كانت ويلوح الحق ثابتاً حيثما كان ويبد من كان ولا قوة إلا بالله العلى العظيم^(٢).

وكذلك كانت رسالته فى الرد على ابن التغريلة اليهودى دليل صدق على اهتمام ابن حزم بموضوع الأديان وغيته وحميته على الإسلام، فعندما هاجم ابن التغريلة رسول الإسلام وحاول النيل من دينه الكريم بالتحريف والتبديل فى كلامه فيما أسماه (تناقض كلام الله عز وجل فى القرآن) تصدى له ابن حزم وبين تهافت كلامه وقصور عقله وضعف حجته وفساد ظنه، ولم يقتصر ابن حزم على نقد ابن التغريلة بكل مقزع من السباب والهجوم بل نراه فى هذه الرسالة يورد نص كلام ابن التغريلة ثم يعقبه بالرد عليه ويظهر فساد وقصوره وأن التناقض فى فكره هو وليس فى كلام الله عز وجل.

وهو يحدثنا فى مقدمة رسالته هذه عن الجهد الذى بذله فى سبيل الحصول على نسخة من كتاب هذا الرجل اليهودى، فيقول: فأظفرنى القدر بنسخة رد فيها عليه رجل من المسلمين فانتسخت الفصول التى ذكرها ذلك الراد عن هذا الرذل الجاهل، وبادرت إلى بطلان ظنونه الفاسدة بحول الله وقوته^(٣).

(١) أنخل حثالث بالثيا: تاريخ الفكر الأندلس ترجمة د. حين مؤنس ص ٢١٧-٢١٨ الطبعة الأولى مكتبة النهضة العربية القاهرة، ١٩٥٥.

(٢) ابن الفصل ج ١ ص ٩٨.

(٣) ابن حزم الرد على ابن التغريلة اليهودى، ١٩٠، ص ٤٧ نشر وتحقيق د. إحسان عباس.

ثم جاءت رسالته هذه في «الأصول والفروع» لتؤكد عظمة ابن حزم وجراته وشموخه في تناول موضوع الأديان ودراسته لمادة التوراة والإنجيل، ولهذا كان تحقيقنا لهذه الرسالة ونشرنا إيها إضافة إلى رصد ابن حزم في هذا المجال، وتأكيده لقوة بابه في هذا العلم؛ لأنه أثبت بهذه الرسالة أنه على دراية تامة بالملل والنحل والأديان، فهو لا يعرض لدين إلا عرف دقائقه، وحاور فيه كأحسن ما يحاور فيلسوف وجادل فيه حولاً يظهر من خلاله ذكاؤه وعمق بصره وقدرته على دحض آراء الخصم ومهارته في استخدام الحجج والأدلة والبراهين في كشف الباطل وبيان زيفه، وكذلك نراه في مناقشاته لنصوص التوراة والإنجيل يعتمد على الأوليات العقلية والمقدمات البديهية فيسرد الآية أو الخبر أو القصة ثم يفند ما فيها من تناقض أو استحالة أو مجافاة للعقل.

وقد بدأ ابن حزم دراسته للأديان بتحقيق ما ذكر عن النبي بذكر النبي ﷺ في الإنجيل^(١).

وفي هذا الباب يظهر بوضوح اطلاع ابن حزم على الإنجيل ودراسته له وتفهمه لنصوصه من أنها مختلفة الروايات فيقول:

وهذه الأشياء على اختلافها متقاربة، وإنما اختلفت لأن من نقلها عن المسيح في الإنجيل من الحوارين عدة فمن هذا الذي هو روح الحق الذي لا يتكلم إلا بما يوحى إليه ومن هو العاقب للمسيح؟ والشاهد على ما جاء به فإنه قد بلغ؟.

ومن الذي أخبر بالحق والغيوب مثل خروج الدجال وظهور الدابة وأشياء هذا وأمر القيامة والحساب والجنة والنار ما لم يذكر في التوراة والإنجيل والزبور غير نبينا محمد ﷺ.

يقول ابن حزم كذلك وليس يخلو هذا الاسم من إحدى خلال إما أن يكون قال أحمد مزعم أن يأتي فغيروا الاسم كما قال الله عز وجل: ﴿يُحَرِّقُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ...﴾ [النساء: ٤٦]، وجعلوه ألياً. ثم يستطرد ابن حزم مقارناً بنصوص التوراة فيقول:

(١) ابن حزم: رسالة الأصول والفروع لوحة ٢٢ أ.

كما فى التوراة: جاء الله من سيناء يعنى كتاب الله، ولم يأت كتاب بعد المسيح إلا القرآن^(١).

ثم يتحدث ابن حزم عن التوراة وعن إعلام النبى ﷺ فيها^(٢)، وكذلك يتناول ما ذكر عن داود عليه السلام فى الزبور^(٣)، ويرد كذلك على اليهود وعلى الأريوسية من النصارى الذين يوافقون الإسلام فى التوحيد والإقرار ببعض الأنبياء ويخالفونه فى بعضهم، ثم يستطرد فى الحديث عن فرق اليهود ويذكر أنهم خمس فرق:

الفرقة الأولى السامرية الذين يطلون كل نبوة بعد اليوشع.

والفرقة الثانية هم أصحاب عانان ويسمونهم اليهود بالقرايين.

والفرقة الثالثة هم الربانيون وهم القائلون بمذهب الأخبار وهم جمهور اليهود^(٤).

والفرقة الرابعة الصدوقية وهم القائلون أن عزيز ابن الله - تعالى الله عن ذلك.

والفرقة الخامسة العيسوية وهم أصحاب أبى عيسى الأصبهاني وهم يقولون بنبوته محمد وعيسى صلى الله عليهما وسلم، ويقولون: إن عيسى ابن مريم بعث بشرائع التوراة نفسها إلى بنى إسرائيل على ما جاء فى الإنجيل فى بعض المواضع وأن محمداً ﷺ أتى بشرائع القرآن وهم كثيرون، ثم يتحدث عن فرقة الأريوسية من النصارى التى تقول: إن المسيح عبد الله ورسوله وإنما سُمى ابن الله على طريق الكرامة، كما جاء فى بعض الكتب واحتجوا بقول عيسى فى الإنجيل أبى وأبوكم وإلهى وإلهكم، فالتزموا بشرائع الحواريين وأنكروا نبوة محمد ﷺ.

(١) ابن حزم: الأصول والقروع لوحة ٢٣.

(٢) المرجع السابق لوحة ٢٣.

(٣) الموضع السابق.

(٤) ابن حزم: الفصل ج ١ ص ١١٧.

ثم يذكر ابن حزم أن اليهود انقسموا قسمين قسم أبطل النسخ ولم يوجهه، وقسم أجازته إلا أنه قال لم يقع^(١).

وعمدة حجة من أبطله منهم أنهم قالوا: إن الله - عز وجل - يستحيل منه أن يأمر بالأمر ثم ينهى عنه ومع قولهم هذا إلا أنهم يقولون بالبداء الذى هو تغير أمر الله وهو أشنع من النسخ، ويمضى ابن حزم مناقشاً اليهود مجادلاً إياهم مبيناً فساد زعمهم القول بالبداء الذى هو الكذب على الله، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

ويناقش ابن حزم معجزات الأنبياء ويثبت معجزات محمد ﷺ وأن هذه المعجزات فى قوة معجزات موسى، والواجب التصديق بمحمد كما صدقوا بموسى ثم يناقش زعم اليهود فى قولهم أن موسى قال لهم فى التوراة لا تقبلوا من أتاكم بغير هذه الشريعة فيقال لهم لا سبيل إلى أن يقول موسى هذا لأنه لو قاله لكان مكذباً لنفسه مبطلاً لنبوته، وهذا ما كان ينبغى أن يتدبر لقوته ودقته ومخالفته لنصوص التوراة.

يقول ابن حزم:

إن نص التوراة ليس فيه شيء من هذا، وإنما نص التوراة: «من أتاكم وهو يدعى النبوة وهو كاذب فلا تصدقوه فإن قلتم من أين نعلم كذبه من صدقه، فانظروا فإذا قال عن الله شيئاً ولم يكن كما قال فهو كاذب»، هذا نص ما فى التوراة، فصح بهذا أنه إذا أخبر عن الله شيئاً فكان كما قال فهو صادق^(٢).

هذا القول من ابن حزم إنما يدل دلالة قوية على معرفته التامة بنصوص التوراة وتميز صحيحها من فاسدها وتبيين مدى التحريف والتغير فيها معتمداً فى تحقيق ذلك على النص القرآنى والبدييات العقلية، ثم يمضى ابن حزم باحثاً محققاً فيورد نص احتجاجهم على قول الرسول: قال محمد ﷺ لا نبى بعدى، قيل له ليس هذا الكلام فيما أدعيتم على موسى - عليه السلام -، لأننا قد علمنا

(١) ابن حزم الأصول والفروع لوحة ٢٤.

(٢) المرجع السابق لوحة ٢٦ أ.

بإخباره أنه لا سبيل أن تظهر آية بعده أبداً وليس الكلام الذى نقلتم عن موسى موجباً لذلك .

فإن قال قائل فكيف تقولون فى الدجال وأنتم تذكرون أن له معجزات فالجواب أن المسلمين فيه على قسمين :

فأما ضرار بن عمرو، وسائر الخوارج فإنهم يتفون أن يكون الدجال آية، أما سائر فرق المسلمين فلا يتفون ذلك، والآيات المذكورة عنه إنما جاءت بنقل الأحاد وأيضاً فإن الدجال إنما يدعى الربوبية ومدعى الربوبية فى نفس قوله بيان كذبه فظهور الآية عليه ليس موجباً بضلال من له عقل به^(١).

أما مدعى النبوة فلا سبيل إلى ظهور الآيات عليه لأنه كان ضلالاً لكل ذى عقل فإن اعترض معترض بقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ...﴾ [الإسراء: ٥٩]، قيل له إنما عنى بذلك الآية المشترطة من الترقى فى السماء، وأن يكون معه ملك، وما أشبه هذا، لأنه ليس على الله شرط لأحد، وكذلك إن اعترض معترض بقوله عليه الصلاة والسلام: «ما من الأنبياء إلا من أوتى ما على مثله آمن البشر وإنما كان الذى أوتيته وحى أوحى إلى وائى لأرجو أن أكون أكثرهم تبعاً يوم القيامة» فيقال له: إنما عنى بذلك ﷺ آيته العظمى الثابتة التى هى القرآن لبقاء هذه الآية على الابد، وإنما جعلها بخلاف سائر الآيات التى كانت لسائر الأنبياء يستوى فى معرفة هذا الجاهل والعالم.

إما إعجاز القرآن فإما يعرفه العلماء ثم يعرفه الجهال بنقل العلماء ذلك إليهم، مع ما فى التوراة من الإنذار البين لمحمد عليه الصلاة والسلام من ذلك ما فيها من قوله تعالى ساقم لبنى إسرائيل نبيا من إخوتهم أجعل على لسانه كلامى فمن عصاه انتقمتم منه ولم تكن هذه الصفة لغير محمد ﷺ وإخوة بنى إسرائيل إنما هم بنو إسماعيل^(٢).

(١) الموضع السابق لوجه ٢٦ ب.

(٢) لوجه ٣٦ الأصول والفروع.

«وقوله فى السفر الخامس: جاء الله من سيناء وأشرق على ساعير واستعلن من جبال فاران ومعه جماعة من الصالحين وسيناء مبعث موسى عليه السلام، وفاران مكة، لإقرارهم بأن إبراهيم أسكن إسماعيل بفاران ولا خلاف بين أحد أنه أسكن إسماعيل مكة».

يورد ابن حزم هذه النصوص ليؤكد أعلام نبوة محمد ﷺ فى التوراة ويقول: إن هذا الكلام إنما يدخل على اليهود وعلى الأريوسية من النصارى لما فى الإنجيل من دعاء المسيح فى قوله: اللهم ابعث البرقلىط ليعلم الناس أن البشر إنسان فإن قال قائل إن المجوس تصدق بنبوة زرادشت وقوم من اليهود يصدقون بنبوة أبى عيسى الأصفهاني وقوم من الغالية يصدقون بنبوة بزىغ الحائك والمغيرة بن سعيد وغيرهم؟.

يناقش ابن حزم هذه الادعاءات وبين فساد القول بنبوة أبى عيسى وزىغاً والمغيرة ومن جرى مجراهم لعدم ظهور آية عن أحد منهم والآيات لا تصح إلا بنقل الكواف^(١).

ثم يحقق ابن حزم القول فى نبوة زرادشت فيقول: (إن أصحابنا قد ذهب منهم كثير إلى القول بنبوته وقالوا إن كثيراً من الذى نسب إليه المجوس من شريعتهم كذب، ودليل ذلك أن المنانية تنسب إليه قولهم، والديسانية تنسب إليه قولهم والمزقونية تنسب إليه قولهم، وكل هذه متضادة لا سبيل إلى أن يقول قائل بهذه الأقوال فى وقت واحد، وكذلك المسيح تنسب إليه المنانية قولهم والمزقونية والنسطورية واليعقوبية وكذلك تنسب إليه الملكانية قولهم فى التوحيد وهذا دليل بين على كذب جميعهم، وقد نقلت كواف المجوس من الآيات والمعجزات عن زرادشت، وقد قال الله تعالى لنبىه محمد ﷺ: ﴿مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ...﴾ (٧٨) [غافر].

وقد قال إن المجوس أهل كتاب، على بن أبى طالب رضى الله عنه وسعيد ابن المسيب وقتادة وهو قول محمد بن إدريس الشافعى - رحمه الله - وأبى ثور

(١) ابن حزم: المرجع السابق لوجه ٣٧.

وسائر أصحابنا، وقد بينا الدلائل المصححة لهذا القول فى كتاب الذبائح وفى تفسير الموطأ.

من ذلك كله يظهر أن ابن حزم كان على علم ودراية كبيرة بالأديان والملل وعلى مقدرة عظيمة بالجدل وجراءة فى نقد ما يراه غير صادق وغير صحيح.

ثم يناقش ابن حزم فرقة العيسوية من اليهود فيقول لهم: «إذا صدقتم الكافة فى نقل القرآن عن النبى عليه الصلاة والسلام ونقل براهينه وصحة نبوته فأى فرق بين ما نقلوا من ذلك وبين ما نقلوه عن النبى ﷺ: «لا نبى بعدى» ومن قوله: «بعثت إلى الأحمر والأسود»، ومن قوله حاكياً عن ربه ما أمر به من قتال أهل الكتاب: «تسلموا أو تعطوا الجزية» ومن دعاء بنى إسرائيل إلى الإسلام ولا سبيل إلى وجود فرق بين شئ من ذلك أبداً، فإن اعترضوا بما فى القرآن مما حرم على اليهود ويحضهم على التزام السبت فهذا ما لا خفاء به على أحد من أن المراد بذلك من كان منهم من قبل مبعثه ﷺ مع ما جاء فى القرآن من أن عيسى ابن مريم عليه السلام بعث إلى بنى إسرائيل ليحل لهم بعض الذى حرم عليهم وهذا بين وبالله التوفيق وبه المستعان»^(١).

إن الناظر والمتأمل فى هذه النصوص إنما يدرك تماماً أن ابن حزم كان على إلمام واسع بشتى الأديان والملل والنحل، وكذلك كان على دراية كبرى بالكثير من العقائد والمذاهب، وعلى قدر عظيم من الأمانة والموضوعية فى مناقشته لهذه الأديان، وقد اعتمد على مبدئين أساسيين اتخذهما أساساً فى كل بحث، وقاعدة فى كل جدال، وهما النص والعقل فهو يحكم النص والعقل فى جدله، وفى بيانه للحق الذى هو مطلبه، وقد عبر ابن حزم عن هذا المنهج بوضوح فى قوله: «لا بد لطالب الحقائق من أن يسمع حجة كل قائل، فإذا ظهر البرهان، لزمه الانقياد والرجوع إليه، وإلا فهو فاسق، والبرهان لا يجوز أن يعارضه برهان آخر: فالحق لا يكون شينين مختلفين ولا يمكن ذلك أصلاً والحق مبين فى الملل بموجب العقل والبراهين الراجعة إلى أول الحسن والضرورة»^(٢).

(١) المرجع السابق لوجه ٢٧.

(٢) ابن حزم: رسالة التلخيص لوجوه التلخيص ضمن كتاب الرد على ابن التفريلة تشرد. إحسان عباس. ص ١١٤.

فابن حزم يتنهج منهجاً عقلياً موضوعياً فى أبحاثه ودراساته ويطبق هذا المنهج فى دراسته للأديان ليمضى محققاً مقارناً فيظهر الحق واضحاً ويدثر الباطل .

وقد كان ذلك منهجه وهو يناقش نصوص التوراة فى السفر الثانى عند ذكر إقبال موسى عليه السلام إلى فرعون مرسلأ فى ذكر أولاد يعقوب وتناسلهم تناسلاً فى العدد غير معقول لما كانوا فيه من الفاقة أيام كونهم بمصر والضعف وقلة الاتساع وكثرة موت الأطفال .

وبعد ذلك يشكر ابن حزم الله على نعمته عليه وحسن توفيقه له بملة الإسلام وينحلة الجماعة ثم العمل بظاهر السنن الواردة على نبيه عليه الصلاة والسلام ولم يجعله الله ممن قلد أسلافه وأحباره دون برهان غالب وحجة ظاهرة، ويطلب ابن حزم من الله أن يتم عليه هذه النعمة، فلا يخالف ولا يغير ولا يبدل، فالحق مطلبه والبرهان غايته، ولهذا رفض زعم من قال: «إن الدين لا يثبت إلا بالدعوى والغلبة لأن هذا خلاف قول الله عز وجل: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١] . وقوله: ﴿فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ [الرحمن: ٢١]، فهذا قول الله تعالى وما جاء به رسوله وفى ذلك كفاية عن كل قول . وقد حاج ابن عباس الخوارج وما علمنا أن أحداً من الصحابة رضى الله عنهم نهى عن الاحتجاج فلا معنى لقول من قال بأنه لا حاجة للحجة، فابن حزم ينشد البرهان والحجة والدليل ليكون القول سليماً صحيحاً؛ ولهذا يناقش من زعم أن للكواكب عقولاً تديرها وذكر أن هذا القول كفر مجرد . ودعوى بلا دليل لا إقناعى ولا شغبى إنما هو تقليد لقدماء الصابئين وهذا ما أبطلته الشريعة والسنة (أما ما قامت عليه الدلائل البرهانية فهو فى القرآن والسنة موجود نصاً ومدلولاً عليه وبالله التوفيق)، أى ابن حزم يلتزم بالمنهج الذى حدده وهو تحكيم العقل والنص فى تحقيق الحق وإبطال الباطل فى مناقشته للأديان والملل والنحل .

ولذلك تناول مسألة زعم النصارى أن المسيح كلمة الله فيبطل هذا الزعم لأنه لو كان عيسى نفسه الكلمة أعنى كلمة الله على الحقيقة كانت كلمة الله مخلوقة ومعاذ الله أن يكون كلام الله - عز وجل - مخلوقاً؛ لأن ذلك يؤدى إلى القول

بخلق القرآن لأنه كلام الله - عز وجل - وهذا مذهب لا يقول به، وابن حزم لديه الأدلة الكافية لإبطاله وبيان فساد، أما قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ...﴾ (١٧١) [النساء]، فهو كقولهِ: ﴿إِنْ مِثْلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (٥٩) [آل عمران]، وكذلك قال الله كن فكان، فانضمون الذى فى قوله هو المراد الذى أراده الله كونه وهو المحاطب بكن. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُشْرِكُ بِكَلِمَتِهِ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ...﴾ (٤٩) [آل عمران].

فذكر لأن المراد هو عيسى لم يقل اسمها فتد الكتابة على الكلمة لأن الكلمة غير مخلوقة ولو كان عيسى هو الكلمة نفسها لرد الكتابة عليها فقال اسمها المسيح^(١)...».

فابن حزم يناقش ويحاجج بالنص والعقل ليثبت التحريف والتبديل فى الأناجيل ويقارن بما جاء فى نص القرآن.

ثم يتناول ابن حزم مسألة إخوة يوسف عليه السلام، فيقول: «إن الناس اختلفت فيهم فقال قوم إنهم كانوا أنبياء، وهذا لا يصح لأنه لم يأت نص قط بنبوته لا فى قرآن ولا فى حديث صحيح وأفعالهم تشهد شهادة لا شك فيها أنهم لم يكونوا أنبياء ولا متورعين عن العظام... ولا يحل لمسلم أن يدخل فى الأنبياء من لم يأت فيه نص ولا إجماع ولا نقل كافة على أنه نبي... ولم تصح قط نبوة إخوة يوسف بدليل يوجب القول بها»^(٢).

ثم يقارن ابن حزم بينهم وبين الأنبياء الحقيقيين مثل إبراهيم وعيسى ويحيى ويقول إنه من غير الجائز أن يكون أولاد هؤلاء أنبياء لأن النبوة لا تكون إلا بنص فى التنزيل.

ويعرض ابن حزم أيضاً للنصارى وزعمهم القول بثلاثة ويتحدث عن فرقهم، فيذكر أصحاب أريوس وكان أسقفًا فى الروم ومن قوله التوحيد المجرد.

(١) الاصول والفروع لوحة ٣٥.

(٢) الاصول والفروع لوحة ٤٨.

وأن عيسى ابن مريم عليه السلام عبد مخلوق كسائر الرسل، وهؤلاء يقولون: المسيح ابن الله على سبيل الولادة.

يقول ابن حزم: «إن الكلام على هؤلاء والكلام على اليهود سواء على ما بينا في باب الكلام على اليهود»، ومن النصارى فرقة تسمى اليعقوبية منسوبة إلى يعقوب البردعاني، وكان راهبًا، ومن قولهم أن الله هو المسيح ابن مريم، وأمه استحال إنسيًا فصار جسدًا لحمًا وصلب وقُتل ومات.

يقول ابن حزم ناقداً هذه الفرقة: «وهذه الفرقة قد نافرت العقول نفاراً واحداً، لأن الاستحالة نقلة وهي والاستحالة لا يوصف بهما القديم عز وجل، ولو كان ذلك لكان محدثاً والمحدث يقتضى محدث. ويكفى من بطلان هذا القول أنه يدخل في باب المحالات وليس في باب المحال أعظم من أن يصير القديم محدثاً وغير المؤلف مؤلفاً، ويلزم هؤلاء القوم أن يعرفوا من دبر السموات والأرض وأدار الفلك هذه الثلاثة أيام التي كان فيها ميتاً - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»^(١).

ومنهم فرقتان تسميان النسطورية والملكانية، والنسطورية بالعراق وما إلى خراسان، والملكانية في بلاد الروم وجميع ممالك النصارى، وهاتان فرقتان تقولان بالتثليث إلا أنهم يقولون الواحد ثلاثة والثلاثة واحد ثم يجعلون أحده الثلاثة أما والثاني ابناً والثالث زوجاً.

يقول ابن حزم: «في هذا القول من التناقض والحمق ما لا خفاء به، ولأنه إذا كانت الثلاثة قديمة كلها فأى معنى استحق أحدهم أن يكون أباً والثاني ابناً والثالث زوجاً وهم مع ذلك يقولون إن الثلاثة شيء واحد.

فإذا كانت كذلك والأب هو الابن والابن هو الأب وهذا عين المحال والاختلاط وهم لا يقولون ذلك فيلزمهم إن كان ذلك أن يكون في الابن معنى من ضعف أو من حدث نقص به عن أن يسمى أباً والنقص ليس صفة القديم، مع ما

(١) الأصول والفروع لوحة ٨١، ٨٢.

يدخل على من قال بهذا من وجوب أن يكون الثلاثة محدثة لحصر العدد بها
وجرى طبيعة النقص والزيادة فيها على حسب ما قدمنا»^(١).

فابن حزم يبين فساد رعمهم وتناقض أقوالهم ومخالفته للمعقول، ثم يبين
التحريف الذى دخل على إنجيلهم لأن هذه الأقوال إنما تتناقض مع «ما يقرون فى
الكتاب الذى يزعمون أنه إنجيلهم من أن المسيح سئل عن القيامة متى هى فقال لا
يعلمها أحد والابن أيضاً لا يعلمها لكن الأب وحده يعلمها».

ويقول ابن حزم: «وتقرأ أيضاً فيه أن الابن يوم القيامة يقعد على يمين
الأب، وهذا يوجب تغاير الثلاثة وهو خلاف قولهم، وقد لقن بعضهم أشياء
قالوها لا معنى لها إلا أننا ننبه عليها لنبين هجنة قولهم وضعفه بحول الله تعالى
وقوته»^(٢).

ويستمر ابن حزم فى بيان تناقض قول النصارى وفساده لأن بعضهم قال لما
وجب أن يكون البارى حياً عالماً وجب أن يكون له حياة وعلم، فحياته هى التى
تسمى الروح وعلمه هو الذى يسمى الابن وهذا من أغث ما يكون من الكلام،
لأننا قد قدمنا أن البارى - عز وجل - لا يوصف بشىء من هذا من طريق
الاستدلال لكن من طريق السمع خاصة: وليس يصح لهم دليل من إنجيلهم ولا
من غيره من الكتب؛ ولذلك فلا نجد ما يبرر قولهم (أن العلم يسمى ابناً ولا فى
كتبهم ابن الله علمه وإن كانوا ممن يقولون بتسمية البارى - عز وجل - من طريق
الاستدلال فقد أسقطوا صفة القدرة إذ ليس الاستدلال على كونه عالماً بأصح من
الاستدلال على كونه قادراً، فليضيفوا إلى هذه الصفات الثلاثة رابعة وليقولوا إنها
أربعة»^(٣).

وابن حزم يشتد فى نقد أقوال النصارى بالثالث ويسقطه تماماً، ويراه مخالفاً
للمعقول كله، وللنص قولاً وكذلك يبطل ابن حزم قول بعضهم: «لما كانت الثلاثة

(١) الأصول والفروع لوحة ٨٣.

(١) الأصول والفروع لوحة ٨٣.

(٢) الأصول والفروع لوحة ٨٣.

تجمع بين الزوج والفرد وذلك أكمل العدد، وجب أن يكون الباري كذلك لأنه غاية الكمال ينقد ابن حزم زعمهم هذا بقوله: «وهذا من أغث الكلام لوجوه؛ أحدها أن الباري - عز وجل - لا يوصف بكمال ولا تمام لأن الكمال والتمام من باب الإضافة ولأن التمام لا يقع إلا فيما فيه نقص، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن كل عدد بعد الثلاثة هو أتم من الثلاثة، لأنه يجمع أزواجاً وأفراداً»^(١).

وكذلك فمن ناحية أخرى: إن هذا الاستدلال مضاد لقولهم في أن الثلاثة واحد والواحد ثلاثة؛ لأن الثلاثة تجمع الزوج والفرد بخلاف هذا فليس الواحد الذى يتناهى بل هو بعضها وهى كل له ولغيره معه، والبارى تعالى لا بعض له ولا كل، والجزء ليس الكل والكل ليس الجزء والواحد جزء الثلاثة، والثلاثة كل لواحد والاثنين معه، فالواحد غير الثلاثة والثلاثة غير الواحد؛ لأن البعض غير الكل والعدد مركب من واحد وواحد وواحد إلى نهاية العدد الملفوظ، فالعدد ليس الواحد والواحد ليس العدد ولكن العدد ليس الأحاد والآحاد ليست الواحد كما قدمنا وهكذا كل مركب من أجزاء فليس ذلك المركب جزءاً من أجزائه كالكلام مركب من حرف وحرف والكلام ليس الحرف والحرف ليس الكلام.

والواقع إن نقد ابن حزم للنصارى فى عقيدة التثليث قد أثار اهتمام البرفسور أرندليز Arnald de leg وأفرد بحثاً^(٢) فى الرد على ابن حزم فقال عنه: «إنه لم يحارب المسيحية على أرض محايدة وإنما كان هدفه دائماً هو تأييد الحقيقة التى أقرها الإسلام وأن ابن حزم وهو ينقد الإنجيل ويظهر ما فيه من متناقضات إنما يستعمل المنهج-الظاهرى فى فهم النصوص نفس المنهج الذى استعمله فى فهم القرآن والسنة، وأنه يرفض كل نص يعارض الإسلام ولذلك كان نقده لعقيدة التثليث مقبولا فقط إذا ما قبلنا منهجه الظاهرى فإن المسيحية تبدو له كشيء غير معقول».

(١) المصدر المتقدم.

(2). Arnald de leg: Contronances the ologrques Crez Ibn HAZM de Cordoue et Cassli: Mardis de Dar El Salame 1958.

ولكن أرنلديز يتهكم على ابن حزم لنقده عقيدة التثليث ويقول: «إن هجومه لم يثمر لأن منطقته لم يكن مقبولا حتى من المسلمين أنفسهم ويتساءل في النهاية أليست عقيدة الصفات التي يقول بها المسلمون هي عقيدة التثليث عند المسيحية»^(١).

والواقع أن أرنلديز لم ينتصف ابن حزم ولم يكن موضوعيا في نقده به. إنما أراد أن يهدم كل ما بناه ابن حزم واضطلع به من نقد عقيدة التثليث والتجسيد وأن المسيح لم يكن غير نبي، وأثبت ذلك عن طريق نقده لنصوص الإنجيل التي شابها التحريف والتبديل لدرجة غيرت من حقيقة الدين.

والواقع أن نقد ابن حزم لعقيدة التثليث إنما كانت امتيازاً عقلياً ومهارة جدلية تجلت أروع صورها في هذه النقطة فهو لم يترك نقطة أو منفذاً لأي معترض؛ ولذلك يمضي في نقد لهذه العقيدة قائلاً: ومن وجه رابع فإن في هذا من السخف ما نجده في الاثنين لأن الاثنين عدد يجمع فرداً وفرداً وهو مع ذلك زوج ففى الاثنين الزوج والفرد فليجعل ربه اثنين على هذا المعنى^(٢).

والوجه الخامس: إن كل عدد محدث وكذلك كل ما وقع عليه عدد لأن المعدود لا ينفك من عدد والعدد اثنان فصاعداً والواحد ليس عدداً إنما هو مبدأ أول، وبهذا يتم الكلام في التوحيد الذي أراد ابن حزم أن يؤكد من وراء هذه السلسلة الطويلة من النقد والتقيد وبيان المتناقضات والتحريف في نصوص من خالف عقيدة التوحيد.

ومسألة أخيرة يناقشها ابن حزم في دراسته للأديان وهي مسألة صلب المسيح فيقول: «إن قال قائل من الكفار - لعنهم الله - قد نقلت اليهود والنصارى أن المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام صلب، وجاء في القرآن أنه لم يصلب فكيف هذا»^(٣).

(١) ARN aldez: Controverses Theologiquiso Chez Ibn HAZM de Cordoue et Gasari. Mardis de Dar El Salam, 1953.

(٢) الأصول والفروع لوحة ٨٣.

(٣) الأصول والفروع لوحة ٨٣.

يرد ابن حزم على ذلك بقوله: «إن صلب المسيح عليه السلام لم ينقل بالكواف المشروط قبول نقله في موجب العقول إذ الكافة الذى يلزم قبول قولها هو ما نقله جماعة لا يجوز عليها التواطؤ والذين شاهدوا ما ادعوا من صلب عيسى ابن مريم عليه السلام إنما كانوا شرطاً مأمورين مجتمعين مضمون منهم الكذب وقبول الرشوة على إطلاق الباطل، والنصارى مقرون بأنهم أرسوا على أن يقولوا أن أصحابه سرقوه فقوم يرشون على الكذب لا يكونون كافة لا هم ولا من أرساهم؛ وهذا هو التواطؤ الذى لا مدخل لمن يجوز عليه فى الكافة فبطل ما ذكرنا أن يكون صلب المسيح ابن مريم عليه السلام إنما يرجع إلى نقل هؤلاء الشرط وأعوان كنعان الكاهن الهارونى الأمر لهم، وأما الحواريون فكانوا ليلة ذلك خائفين على أنفسهم غابوا عن ذلك المشهد هارين عنه حتى لا يحل بهم مثله.

والنصارى يقولون إن مريم المجدلانية وهى امرأة لم تقدم على حضور ذلك المشهد وإنها كانت واقفة على بعد فكيف بأصحابه وحواريه.

ويمضى ابن حزم فى تحقيق نصوص الإنجيل الذى بأيدي النصارى؛ وكذلك أقوال اليهود فى مسألة الصلب حتى يصل إلى نص القرآن فى هذا الموضوع فيقول: «ولولا النص الوارد بأنه شبه على الحاضرين المدعين لصلب عيسى ابن مريم - عليه السلام - لما قطعنا بذلك ولكن لما ورد النص بذلك علمنا خرق عادة لا يدخل فى حد الممكنات إذ الممتنع لا يكون ممكناً، لكن إذا ورد وصح فهو خرق عادة وهو ما لم يرد مدفوعاً وممتنعاً، ولا يجوز أن يكون الله - عز وجل - يشبه على كافة قد ألزم العباد لقبول نقلها فلا سبيل إلى التشبيه غلى ما أدركت بحواسها، وأما من ليس كافة فالتشبيه جائز عليها كما جاز فقد العقل والحمق على الواحد الأكثر».

وليس حائزاً على الأمة كلها وعلى أهل بلد كل من فيها فابن حزم يناقش مسألة الصلب مناقشة عقلية وينقدها نقداً تاريخياً باستعراضه الظروف التى كانت حول المسيح - عليه السلام - ثم يعود إلى النص القرآنى ليقطع به على عدم صحة هذا الصلب فيقول: «فلما ورد القرآن بإبطاله أقررنا بإبطاله وأما قبل ذلك فسواء

من أقر أو ترك الإقرار. وسواء أنكر من أنكر وترك إنكاره، لا فرض على أحد بذلك وإنما لزم الفرض بعد نزول القرآن فوجب اعتقاد إبطال صلبه فرضاً^(١).

فابن حزم يلتزم بالمنهج الذى حدده ويحكم النص فى تصحيح وتصويب المسائل الاعتقادية، فإن قالوا قد نقل الحواريون صلبه وهم أتقياء عدول قبل لهم وبالله التوفيق، الناقل لأعلامهم.

ولنقلهم أنه ﷺ صلب هو أيضاً الناقل عنهم أنهم قالوا بالتثليث وباضطراب أخبارهم فى الإنجيل، فإن كان صادقاً ونقلت ذلك عنهم كافة فقد صح كذب من قال بالتثليث وكفره فلا يكون نبياً ولا مصداقاً فى نقله إلا أن يكون كافة، وإن كان كاذباً عليهم فالكاذب لا يلزم قبول نقله ولا يكون كافة فيظل التشبيه الفاسد كله والحمد لله^(٢) وكذلك يحتاج ابن حزم النصارى فى زعمهم بإبطال النبوة بعد المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام وأنه لا نبي بعده ويبين لهم فساد قولهم وتناقضه ويكلامه فيقول لهم:

إن قولكم هذا باطل ويلزم عنه إبطال جميع شرائعكم من تعظيم الأحاد وتحريم القرايب واستباحة الخنزير والميتة... وسائر شرائعهم إذ كل ذلك ليس فى الإنجيل منه شيء بل فى الإنجيل الذى يدعونه إنجيلاً. إن المسيح عليه السلام قال: «لم آت لأغير شيئاً من شرائع التوراة»، وهم قد منعوا من النبوة بعده والشرائع لا توجد إلا عن الأنبياء، وفى هذا بيان أنهم على شريعة لم يأت بها نبي، بل جاءت النبوات بخلافها. فابن حزم يسوق البراهين والحجج التى تبين عدم صحة وتناقض ما تذكره التوراة والإنجيل التى بأبدي اليهود والنصارى لأن ما فيها إنما يخالف النص القرآنى والمنطق العقلى؛ إذ لا سبيل إلى قبول هذه المغالطات والمتناقضات، وخاصة إذا وجدنا ما يحكيه اليهود فى توراتهم عن بعض أنبيائهم فسوقاً ولواطاً وهذا حرام عندهم، وعن هارون عليه السلام أنه هو الذى عمل العجل لبني إسرائيل وأمرهم بعبادته ورقص أمامه، جل النبي - عليه السلام عن ذلك - فإذا

(١) الأصول والفروع لوحة ٨٤.

(٢) الأصول والفروع لوحة ٨٥.

جوروا على نبي لهم كبير هذا الكفر وهذا، السفه من عمل العجل وسائر أنبيائهم قد كان الذى فعلوه وأمرهم به من الشرائع من جنس عمل العجل والرقص أمامه .

ولعل كل ما أمرهم به معصية لله - عز وجل - وهذه نصوص كتابهم أفيسوغ فى عقل من له أدنى مسكة منه أن يكون نبيا يعمل عجلا للعبادة من دون الله تعالى ويأمر قومه بعبادته ويرقص هو وهم تعظيمًا للعجل فكيف تصدق إذن شيئًا من كلامهم، ما الذى جعل سائر كلامه أولى بالقبول من بعض كلامه وأمره فى العجل والذى لا شك فيه عند ابن حزم أن من بدل توراتهم وأدخل فيها مثل هذا الكلام، إنما قصد إلى إبطال النبوة جملة .

لعلنا بهذا القدر من استعراض مناقشات ابن حزم للأديان والملل والنحل فى رسالة الأصول والفروع نكون قد أوضحنا الكثير عن هذا الجانب من فكر ابن حزم وكشفنا عن علمه ومعرفته بحقائق نصوص التوراة والإنجيل لا من وجهة نظر نقدية عقلية فحسب وإنما من وجهة نظر تاريخية أيضًا، وقد كان ابن حزم أسبق من كثير من علماء الأديان ورجال النقد التاريخى إلى دراسة التوراة والإنجيل بروح الفيلسوف المتعمق والناقد الفاحص المدقق حتى إننا لنجد فى تضاعيف كتبه الكثير من الآراء التى سوف يرددها من بعده خصوم المسيحية من أمثال دافيد شتراوس، وبرونوياور، ورنان وغيرهم^(١) .

ولو لم يترك لنا ابن حزم سوى تلك المجلدات الضخمة التى كتبها فى مناقشة أهل العقائد والأديان من غير المسلمين لكان بذلك العمل رائدًا وفيلسوفًا دينيًا قضى حياته فى تعمق دراسة الأديان ومقارنتها وبيان صحتها وإظهار التحريف الذى أصابها وتحقيق الحق فى أصولها مما يخلد اسمه على مر الزمان وتعاقب الأجيال .

د. سهير أبو وافية

(١) الدكتور زكريا إبراهيم ابن حزم الأندلسي، سلسلة أعلام العرب .

الأصول والفروع

لابن حزم الأندلسي

تحقيق وتقديم وتعليق

الدكتور عاطف العسراقي الدكتور سفير فضل الدين أبو وافية

الدكتور إبراهيم إبراهيم هلال

obeikandi.com

صور الأغلفة
وصفات المخطوطة الأولى

obeikandi.com

[Faint handwritten Arabic script, likely bleed-through from the reverse side of the page.]

obeikandi.com

obeikandi.com



obeikandi.com

كتاب الجواهر والدرر من مؤلف

المصنف الميرزا محمد باقر
في كتاب الجواهر والدرر من مؤلف
في كتاب الجواهر والدرر من مؤلف
في كتاب الجواهر والدرر من مؤلف
في كتاب الجواهر والدرر من مؤلف



٢٧٠٤

وكرات اول
الله عليه السلام
الاول من يوم
الاول من يوم

obeikandi.com

بسم الله الرحمن الرحيم وفيه تسعة عشر بابا
في معرفة الايمان
باب اول في معرفة الله عليه افضل الصلوات
الاستدلال فكون العقل مختاراً واحداً ويكون تلامساً
آخر غير تلامس فذهب قوم الى انهما شيان مختلفان واسخ من ذهب
اخر هذا يقول الله تعالى فالت اظهرنا من قبل لم تؤمنوا ودين قولوا
اسلمنا واسحقوا الخطيئة لما تورع النبي صلى الله عليه وسلم اذ قال
للبعض اصحابه ما رسول الله هل ينزل في فلان فانه مؤمن فقال له
عنه السلام لا وسئل بالحدث الذي هو فيه في جبرنا عليه السلام
ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يصر به في غير محروس البين فيا ليعز
عن الايمان فاجابه رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يؤمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر فلي ياور في الحديث
سأله عن الاسلام فاجابه يا قاتمة الصلوة واتساءلة الصلاة وصوم
ومعقن الحج على ما ورد في الحديث فذكر ما تسمى في الايمان والاسلام
وبار في كتاب الايمان
والاسلام على قول الدائرة العشرة وان المراد يخرج من الايمان
في طاعة الاسلام في هذه يوم الى ان الايمان هو الاسلام بعينه
والاسلام هو طاعة ما جاء من الله من ما من المؤمنين لما وجدنا
في غير ذلك من المسلمين وقوله تعالى من يملك ان سلوا قل
لاستوا على الاسلام بل الله بين عليكم ان هذا هو الايمان انتم تصادقون
فيما بينكم
وقال الامان اعداء والمائة الصدقات
سما لا اله الا الله على احسان الله صلى الله عليه وسلم

obeikandi.com

[illegible]

obeikandi.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَبِهِ نَسْتَعِينُ رَبِّيسْرِيَاكْرِيم

بَابُ فِي صِفَةِ الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ

قال أبو محمد - رضى الله عنه - اختلف الناس فى الإيمان، هل هو الإسلام فيكون اللفظان معناهما واحداً، أو يكون الإسلام شيئاً آخر غير الإيمان؟.

فذهب قوم إلى أنهما شيئان مختلفان، واحتج من ذهب إلى هذا بقول الله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا...﴾ (١٤) [الحجرات]. واحتجوا بالحديث المأثور عن النبى ﷺ إذ قال له بعض أصحابه: يا رسول الله، هل لك فى فلان فإنه مؤمن، فقال ﷺ: أو مسلم. وبالحديث الذى هو (١) فيه مجيء جبريل عليه السلام إلى النبى ﷺ فى صورة فتى غير معروف العين، فسأله عن الإيمان، فأجابه رسول الله ﷺ: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر على ما ورد فى الحديث. ثم سأله عن الإسلام، فأجابه بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، والحج على ما ورد فى الحديث (٢). ففرق كما ترى بين الإيمان والإسلام وبأثر قد جاء لا أراه صحيحاً (٣): «إن الإيمان على هيئة الدائرة الكبيرة، والإسلام على هيئة الدائرة الصغيرة، وإن المرء قد يخرج من الإيمان، ويدخل فى الإسلام»..

وذهب قوم إلى أن الإيمان هو الإسلام بعينه، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٣٥) ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (٣٦) [الذاريات]. وقوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمْنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (١٧) [الحجرات].

(١) الأولى أن تحذف كلمة: (هو).

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإيمان.

(٣) هذه الكلمة قد محاها البلبل الذى أصاب هذه النسخة.

باب

فى معنى الإيمان والإسلام^(١)

الإيمان هو التصديق^(١)

قال أبو محمد: إن الإيمان أصله فى اللغة التصديق [وأوقعت الشريعة على الأعمال]^(١) المأمور بها وعلى اجتناب المعاصى/ المنهى عنها، والإسلام أصله فى اللغة التبرؤ فقليل المسلم مسلم لأنه تبرأ من كل شىء [إلا]^(٢) الله، وهذا معنى التصديق بحيه لا فرق^(٣) بينهما. ثم أوقعت^(٤) الشريعة أيضاً اسم الإسلام على الأعمال المأمور بها، وعلى اجتناب المعاصى المنهى عنها.

فالإسلام أيضاً إذا أريد به هذا المعنى، هو الإيمان الواقع على الطاعات بعينه لا فرق بينهما، والإسلام أيضاً يكون بمعنى الاستسلام، أى من استسلم للديانة فدخل فى الإسلام خوف القتل وإن كان غير معتقد له. فالإسلام إذا أريد به هذا المعنى هو غير الإيمان، وهو الذى أراده الله تعالى بقوله: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا...﴾ [الحجرات]، وبين ما قلناه قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران]. وقول الرسول ﷺ: «لن يدخل الجنة إلا نفس مسلمة»، فلو كان هؤلاء المستسلمون مسلمين الإسلام الذى لا يدخل الجنة إلا من كان عليه، لكانوا من أهل الجنة، ولا يخلاف أنهم من أهل النار، فصح بهذا أن [هذا]^(٥) الإسلام هو غير الإسلام الذى يستحق به الجنة وبالله تعالى التوفيق، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم.

(١) محوذة فى الأصل بسبب البلل.

(٢) فى الأصل إلى وهو تصحيف.

(٣) فى الأصل تكررت (فرق).

(٤) فى الأصل: أوقعت.

(٥) سقطت من الأصل وهى لازمة لسلامة الأسلوب.

قال أبو محمد: اختلف الناس في ماهيته فذهب قوم إلى أن الإيمان معرفة الله - عز وجل - بالقلب [وإن أظهر]^(٢) بلسانه اليهودية والنصرانية وهذا قول [جهم بن صفوان وأبى الحسن الأشعري]^(٣)، وذهب قوم إلى أن الإيمان إنما هو الإقرار باللسان، وليس بالمعرفة بالقلب من ذلك في شيء. وذهب قوم إلى أن الإيمان التصديق بالقلب واللسان: [وأن الأعمال لا تسمى إيماناً]^(٤) ولكنها شرائع الإيمان، وهذا قول [أبى حنيفة النعمان بن ثابت وجماعة من الفقهاء، وذهب سائر الفقهاء]^(٥) وأهل الحديث والمعتزلة [والشيعية وجميع الخوارج إلى أن الإيمان هو المعرفة]^(٤) بالقلب، والإقرار باللسان [وأن كل طاعة فهي إيمان وكلما ازداد الإنسان]^(٤) خيراً فقد ازداد إيماناً. واحتج جهم ابن صفوان، ومن اتبعه / ٣-أ وأبو حنيفة، ومن ذهب مذهبه، بأن الإيمان هو التصديق في اللغة والعمل، (لا يسمى)^(٥) تصديقاً، وأن الإيمان هو التوحيد والعمل لا يسمى توحيداً.

وقال أهل السنة: أصل هذه الكلمة في اللغة التصديق كما قلتم، ولكن الشريعة، أوقعت هذا الاسم على معنى رائد لأن الله تعالى يقول: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فزَادَتْهُمْ إِيمَانًا...﴾ [التوبة]، يريد عملاً، وأن الإيمان يزيد وينقص، فيزيد بزيادة الأعمال، وينقص بنقص الأعمال، والتصديق لا يكون فيه مزيد، لأنه قول باللسان، واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح، وهذا أصل الإيمان عندنا.

(١) أى ماهيته وأصله.

(٢) محو في الأصل.

(٣) هذا الجزء محو في الأصل وجهم بن صفوان هو المؤسس لفرقة الجهمية وإليه تنسب، ويكنى بأبى محرر، ولقى الجعد بن درهم في الكوفة، وعرف منهجه في التأويل، وعدم الاهتمام بالحديث، نادى بالتعطيل، وبنفى الصفات عن الله. قتل سنة ١٢٨، انظر الميزان لابن حجر، ج ٢.

(٤) هذا الجزء محو في الأصل.

(٥) في الأصل: (سيما) وهو تصحيف.

وروى أحمد بن عمرو البزار عن عبد الله بن أسيد الباهلي عن عياد الباهلي عن فضيل بن يسار قال: سمعت محمد بن علي (وقد)^(١) سئل عن قول النبي ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق وهو مؤمن»، فأدار محمد بن علي دائرة واحدة في الأرض، ثم أدار في وسطها أخرى دونها أصغر منها، فقال: الدائرة الأولى (هي الإسلام) والدائرة التي في وسطها (هي الإيمان)، فإذا خرج من الإيمان، وقع في الإسلام ولا يخرج من الإسلام إلا الشرك وحده. ولا يخلو كل معتقد في كل شيء من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها: إما تصديق، وإما جحد، وإما منزلة بينهما [وهي التي تكون]^(٢) أنقص من التصديق فلا بد أن يحصل [صاحبها]^(٣) في الشك، ومن كان شاكاً فلا يعتبر [مسلماً]^(٤) ولا مؤمناً وليس لنا مع ورود النص المنزل كلام.

(واستدلوا)^(٥) أيضاً بقول الله - عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ...﴾ [البقرة] (وقد نزلت على الرسول)^(٦) وهو يصلي إلى البيت المقدس^(٧)، فقد سمي (الصلاة إيماناً)^(٨) فهذا اسم شرعي قد نقله الله عز وجل (على الصلاة)^(٩) كما نقل اسم الصلاة على الدعاء (كما نقل أيضاً اسم)^(١٠) الزكاة عن التطهر إلى إعطاء مال بصفة/ ما فنحن نقره مقراً وإنما وقع الاختلاف بين هذه الأقاويل في العبارات، فإن الله عز وجل، لما أثبت الزيادة في الإيمان علمنا بضرورة العقل، (أن)^(١١) ما ثبت فيه زيادة فلا بد من أن يقع فيه النقص، لأن الزيادة إذا أزيلت من الشيء الذي [زيدت]^(١٢) فيه فقد نقص ذلك الشيء فهذا ما لا

(١) سقطت من الأصل.

(٢) هذه العبارات محوطة في الأصل.

(٣) ساقطة في الأصل.

(٤) أي بيت المقدس.

(٥) محو في الأصل.

(٦) في الأصل: (إن كان ما ثبت) وهو تصحيف أدى إلى ركافة الأسلوب.

(٧) في الأصل: (زيلت) وهو تصحيف.

يصح في العقل غيره. وقد علمنا أن التصديق لا ينقص، ولو نقص التصديق لبطل كله، لأنه لا يتبعض، ولا يسمى بطلان الشيء بالكلية نقصاً. وإنما يسمى نقصاً ما ذهب بعضه وبقي بعضه.

وبهذا يبطل قول من تأول في قول الله عز وجل: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَزَدَتْهُمْ إِيْمَانًا...﴾ (١٢٤) [التوبة] أن معناه: زادتهم تصديقاً بالآية المنزلة. إذ لو كان ذلك كما ذكره (الكان)^(١) من لم يصدق بتلك الآية المنزلة قد بقي معه من إيمانه شيء ونقص شيء إذ من لم يصدق (بآية)^(٢) واحدة كمن لم يصدق بالجميع ومن كانت هذه صفته، فإنما يسمى كافراً، ولا يسمى ناقص الإيمان، إذا قد قدمنا أنه لا تكون الزيادة إلا في مكان النقص فصح بما ذكرنا أن مراد الله تعالى: ﴿فَرَزَدَتْهُمْ إِيْمَانًا﴾ أراد عملاً واجتهاداً، لأن العمل هو الذي يزيد وينقص، وهو الذي يتبعض، وهو الذي يسمى ترك بعضه [نقصاً]^(٣)، ويسمى الاستكثار منه زيادة. وأما إيمانهم بالله تعالى وبرسوله فهو إيمان منهم بكل ما ينزل من عند ربهم عز وجل، على نبيهم ﷺ فيما يستأنفون لا زيادة في ذلك التصديق بنزول ما ينزل، ولا نقص منه بتأخر نزول ما لم ينزل، فصح بهذا قول أصحابنا أهل السنة.

باب

ومما يبطل قول من قال: إن الإيمان هو المعرفة بالقلب دون القول باللسان أن الله عز وجل أخبرنا في نص التنزيل وهو القرآن أن اليهود والنصارى يعرفون النبي عليه السلام، وهو قوله عز وجل: ﴿يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ...﴾ (١٥٧) [الأعراف]، وأنهم يعرفون الحق كما يعرفون أبناءهم وهم مع ذلك عند الله كفار ويأجماع الأمة مشركون^(٤).

(١) في الأصل (الكان) وهو تصحيف.

(٢) في الأصل (بأنه).

(٣) في الأصل (بعضاً) وهو تصحيف.

(٤) أي أن المعرفة لم تنفعهم في الإيمان، وكفروا برسول الله ﷺ رغم معرفتهم بنبوته، وفي ذلك =

باب

ومما يطل قول من قال إن الإيمان هو التصديق باللسان دون المعرفة بالقلب والعمل، أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ كانوا يقرون بالسنتهم بالتوحيد والرسالة وغير ذلك، لكنهم لما عدموا الإقرار بالقلب، كانوا عند الله كفاراً بإجماع الأمة.

والإقرار على غير اعتقاد إنما هو حكاية لذلك القول الذي أقر به كما لو حكى حاك منا كفر كل كافر لم يَأْتِ به.

باب

ومما يطل قول من قال إن الإيمان هو الإقرار باللسان والمعرفة بالقلب دون الأعمال وأن التصديق إذا سقط منه شيء سقط جميعه أن الله أخبر عن كفار قريش أنهم لو سئلوا عن من خلقهم ليقولن الله، وكانوا عارفين بذلك بقلوبهم، فلما سجدوا للأوثان وهم مع ذلك يعلمون أنها مخلوقة، كانوا بذلك كفاراً مشركين. فصح بهذا ما ذهب إليه أصحابنا أهل السنة، إذ قالوا: إن الإيمان هو المعرفة بالقلب لله عز وجل ولأنبيائه وكتبه، وتحقيق لما أنزل الله على نبيه، ثم

= بقول الله تعالى فيهم: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (٨٩) [البقرة]، ﴿مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ...﴾ (١٠٥) [البقرة]، ونحو الآيات في هذا الموضوع ابتداء من الآية رقم ٨٥ إلى ١٠٥، تصف أهل الكتاب بالكفر، لأنهم كفروا برسول الله ﷺ وكتبه رغم مجيئه في كتبهم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (٨٩) [البقرة].

ومن الآيات التي تصف أهل الكتاب بالكفر، قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ (١) رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة (٢) فيها كتب قيمة (٣) وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة (٤) [البينة].

فلما لم ينطقوا بالسنتهم ما عرفته قلوبهم، صاروا كافرين مشركين لعنادهم بإعلان الكفر وكتيمان الإيمان والحق رغم تبينه لهم.

التصديق بكل ذلك باللسان، ثم توفية جميع الأعمال حقها بإتيان جميع الفرائض، واجتناب جميع المحارم، ثم الازدياد من البر والخير، ما أمكن، وبالله تعالى التوفيق والمستعان.

باب فصل

بين الإيمان والتصديق، والفرق بينهما

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَيَقُولُونَ نَزَمْنُ بَعْضُ وَتَكْفُرُ بَعْضُ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (١٥٠) أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا (١٥١)﴾ [النساء]، فهذا دليل واضح جلي بين على أن الله عز وجل قد نقل^(١) [اسم الإيمان عن وضعه]^(٢) في اللغة إلى معنى شرعى ركه الله عليه، إذ الإيمان/ في اللغة هو التصديق، ومن آمن بالله وحده ٤-ب وكفر ببعض ثبتياته فقد حصل على ظاهر اللغة، مؤمنا بالله كافرًا بمن كفر به من الأنبياء صلوات الله عليهم.

ولكن الله تعالى منع من إيقاع هذا الاسم بنص الآية التي ذكرنا فسامهم في أولها كفارًا حقًا، ولم يعطهم اسم الإيمان بمن صدقوا به إلا بدعواهم، فصح بذلك أن اسم الإيمان، قد انتقل عن معهوده في اللغة، وأنه لا يقع اسم الإيمان إلا على من صدق بالله، وبجميع الأنبياء والرسول والكتب المنزل وكل ما أتى به محمد ﷺ من شريعة مجمع عليها، ومن خبر كان، أو هو كائن مجمع على نقله عنه ﷺ، كالبعث والجنة والنار وغير ذلك ومنقول عنه نقلاً يقطع العذر، وأقر بكل ذلك بلسانه، وانتفى عما خالف ذلك. فمن جحد شيئاً من ذلك وإن قل، وصدق سائر، ولم يقر بكل ذلك بلسانه، أو أقر ولم يتبرأ (م)^(٣) خالفه، فليس هو مؤمنا ولا فيه إيمان، ولا يسعى تصديقه ذلك إيماناً بما صدق به من ذلك، فانتقل

(١) في الأصل: (فقد).

(٢) محو في الأصل.

(٣) في الأصل: (ثم).

اسم الإيمان إلى ما ذكرنا وإلى جميع الطاعات: واجبها وتطوعها بدلائل قد ذكرناها قبل، فهو يتفاضل بالتزويد منها، ويتقص بالإضافة إلى ما هو أتم وأزيد.

وبقى اسم التصديق لا يتفاضل في مؤمن كان أو كافر، فكل مؤمن مصدق (وليس كل مصدق مؤمناً)^(١)، والتصديق هو حقيقة المعرفة فقط فمن عرف أن هذا الشيء حق، فقد صدق، وسواء كفر بغيره، أو لم يكفر، والإيمان شيء آخر زائد على ذلك على ما بينا آنفاً، فليس كل مصدق مؤمناً بالله تعالى لأن الله تعالى قد أخبر في نص التنزيل أنهم إن سئلوا من خلق السموات والأرض ليقولن الله. وقد أخبر الله تعالى عنهم أنهم قالوا في عبادة الأوثان: ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى، فهؤلاء كلهم مصدقون بالله؛ ومقرون بأن لا خالق لهم غيره بنص آيات^(٢) الله عز وجل لهم ذلك/ وهم مع ذلك كافرون به غير مؤمنين؛ بكفرهم بما جاء من عند الله غير مصدقين بما جحدوا من ذلك.

واليهود مصدقون بالله عز وجل، ومصدقون بأنبياء كثيرة ومصدقون بمحمد ﷺ، لأن الله أخبرنا عنهم بأنهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، وأنهم يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل، وأثبت الله لهم حقيقة المعرفة بذلك، وهم غير مؤمنين بشيء من ذلك، إذ عدموا الإقرار به، والتبرؤ ممن خالف ما أتى به للعللة التي ذكرنا من انتقال اسم الإيمان عن موضعه في اللغة إلى هذا المعنى الشرعى، وبقي اسم التصديق على موضعه فيها، والكافر والمشرک، وغير المؤمن، والجاحد أسماء مترادفة موضوعة كلها لمن يجحد الكل، أو البعض ممن لا يقبل تصديقه ولا ينتفع به، ويكون مدخلهم كلهم في نار جهنم، مخلصين فيها بلا نهاية، وسواء كان مصدقاً بما ذكرنا، أو غير مصدق، أو شاكاً. وقول رسول الله ﷺ: «يخرج من النار من في قلبه مقدار خردلة من إيمان»، يبان جلى أنه لم يعن التصديق أصلاً؛ لأن التصديق بالله عز وجل، ونبيه محمد ﷺ وبكل ما جاء به بقلبه، لا ينتفع بذلك في الآخرة، وما لم يقارن ذلك التصديق إقرار باللسان. وهو مخلص

(١) في الأصل اضطربت العبارة وكتبها الناسخ: (وليس كل مؤمن مصدقاً).

(٢) في الأصل (إثبات).

فى النار بلا نهاية لما ذكرنا أن إبليس عارف بالله مصدق به، واليهود الذين ذكر الله عز وجل عنهم فى كتابه، أنهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، مصدقون بكل ذلك.

فلو كان المراد بالخروج من النار من فى قلبه تصديق بذلك لخرج إبليس وأولئك اليهود، إذ فى قلوبهم من ذلك أمثال الجبال وهذا لا يقوله مسلم، فلما بطل ذلك صح أن أقل (الناس إيماناً)^(١) وآخرهم خروجاً من النار من استضاف إلى إقراره باللسان (أقل ما يمكن)^(٢) من العمل وهو الذى لا بد منه، ولا ينفع شئ/ هـ-ب
دونه، وهو الإقرار باللسان بكل ذلك فقط، وإن لم يعمل خيراً قط، لا فرضاً، ولا نافلة، ولا تورع عن كبيرة من الكبائر، ولا الصغائر ومن زاد على هذا فهم بحسنة ولم يعملها كان أكثر حظاً من الخير، وكان ذلك هو الذى فى قلبه مقدار برة أو شعيرة على ما جاء فى الحديث الصحيح وهكذا ما زاد فى فعل الخير وبالله التوفيق.

فالإيمان هو الذى يتفاضل فيه المؤمنون، ولا يستحق اسمه كافر بشئ منه. والتصديق هو الذى يستوى فيه الكافر والمؤمن، وأكفر الكافرين (وهو)^(٣) إبليس وفرعون، وأفضل المؤمنين (وهو)^(٤) جبريل^(٥) ثم سائر الملائكة، وجميع النبيين صلوات الله عليهم، وكل من بين هاتين المنزلتين ممن يعرف أن هذا الشئ حق، ولا تفاضل فى شئ من ذلك، ولا يؤجر عليه، فإنه ضرورى وبالله تعالى التوفيق، وهو أعلم بالصواب.

(١) محوة فى الأصل.

(٢) فى الأصل (فهو) والسياق يقتضى الواو، لا الفاء.

(٣) فى هامش الأصل هذا التعليق من أحد المراجعين لهذه النسخة: «سيدنا رسول الله ﷺ، ومن قال غير ذلك، فقد أخطأ، وغلط». أى أن رسول الله ﷺ، أفضل المؤمنين.

باب

اختلاف الناس في القيامة

اجتمع جميع المسلمين بلا خلاف على أن الله عز وجل إذا بلغ وقتاً ما من الزمان قد علم الله عز وجل حين حلوله انقطاع الشيء وإحياء الله عز وجل الموتى، وجمعهم في فضاء واحد وحاسبهم عن أعمالهم، فأدخل النار من شاء، وأدخل الجنة من شاء على حسب ما سنذكره في كتابنا هذا إن شاء الله تعالى.

وكان أبو محمد^(١) الرعيني يذهب إلى أن القيامة إنما هي موت المرء، وأنه لا بعث وهذا قول يكفي من الرد عليه إجماع جميع المسلمين على تكفير قائله، وإخراجه من ملة الإسلام مع النصوص الواردة في القرآن بذلك، وأن الله تعالى يبعث الناس ليوم لا ريب فيه، وما جاء في ذلك من الآثار. وأما الحديث الوارد أنه عليه السلام كان يقول للأعراب إذا سألوه عن القيامة: «إن يعش هذا ألا يدركه الهرم حتى تقوم قيامتكم»^(٢)، فإنما عنى بذلك ﷺ [قيام الموت فقط]^(٣) ثم القيامة ٦-أ الجامعة. بعد ذلك على ما جاء في سائر الآيات والأحاديث/ وأيضاً فإن من ساعدنا على وجوب الجنة والنار التزم أنهما مكانان محدودان متناهيان، فلو أن الخلق بلا نهاية لفاضوا عن تلك الدارين لأن ما لا نهاية له لا يسع فيما له نهاية.

(١) سيأتي تعريف المؤلف بها بعد قليل.

(٢) هذه هي رواية ابن حزم لهذا الحديث، وفي صحيح مسلم أربع روايات لهذا الحديث تختلف في ألفاظها وإن اتفقت في معناها ومضمونها، وهو قرب قيام الساعة، وأقرب الروايات إلى رواية ابن حزم، هي رواية عائشة، حيث جاء فيها: (إن يعش هذا لم يدركه الهرم قامت عليكم ساعتكم) وسياق الحديث أن الأعراب حين كانوا يسألون النبي ﷺ عن الساعة كان ينظر إلى أحدثهم سناً ويرد عليهم بهذا الرد مشيراً إلى قرب قيامها، وإلى دنو آجالهم وأنهم قد يدركون الساعة، وقد لا يدركونها وفي هذا تحقيق منه ﷺ وتأكيد لما جاء في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقَّتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (أى: غابت أخبارها) لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ كَافٍ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (١٨٧)﴾ [الأعراف] وغيرها من الآيات.

(٣) محوطة في الأصل من البلل.

وأما من خالفنا في الشريعة فلسنا نكلمه في هذا، ولكننا نكلمه فيما سنذكره في إثبات التوحيد، والنبوة. فإذا صحت نبوة محمد ﷺ وجب تصديقه في كل ما أخبر به.

ولسنا نقول: إن العقل يوجب كون القيامة، ولا يوجب الجزاء على الإحسان والإساءة، ولا أن العقل ينفي شيئاً من ذلك، ولكننا نقول: إن الله تعالى يفعل ما يشاء، وإن ما أخبر به عز وجل - وقد أخبر بالقيامة والجنة والنار، فوجب تصديقه، قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا...﴾ (٧) [الحج]، وقال في الجنة: ﴿عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (١٣٣) [آل عمران]، وسيأتي بيان ذلك في ذكر النار إن شاء الله تعالى وبالله التوفيق، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

باب بعث الأجساد

قال أبو محمد: أجمع جميع المسلمين على أن الله تعالى يبعث الأجساد يوم القيامة، فيرد إليها أرواحها وهي الأنفس، ثم يدخل أهل الجنة الجنة، بعد أن يصفوا من كل كدر، ويدخل أهل النار النار.

وكان أبو محمد الرعيني يذهب إلى أن الثواب والعقاب إنما هو للأنفس فقط. وكان يدعى الإسلام، وكان له اجتهد وعمل وعبادة وقد أدركته وضمني وإياه سكنى بعض مدائن الأندلس، إلا أنه كان مختفياً فلم ألقه. ولكني لقيت جماعة من أصحابه.

وهذا القول الذي ذهب إليه يكفي من إفساده إجماع جميع الأمة على بطلانه على أن فائله خارج من الإسلام، وقد قال الله عز وجل: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ (٧) [الحج].

أما الكلام عن حشر الأجساد والأنفس ففي مقرها ولها مكان تذكر فيه إن شاء الله . وقد قال الله عز(١) وجل : ﴿وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (٢٨) [البقرة] .

وقد علمنا أن الموت إنما هو أن يكون الجسد مفارقاً للنفس ، فإن الحياة ب-٦ اجتماع النفس والجسد ، فكانا مفترقين [فكانا] (٢) أمواتاً . ثم اجتمعنا فحيينا ، ثم تفرقا فميتنا ، ثم يجتمعان فنحيا . هذا ظاهر الكلام الذي لا يحتمل تأويلاً غيره .

وأما من ظن أن الموت هو عدم النفس (و) الحس فخطأ وسنين هذا في باب الأجسام والجواهر والأعراض إن شاء الله تعالى .

والنفس حساسة بعد فراقها الجسد أتم الحس ، وعلمها (٣) حيثئذ أصبح العلم قال الله تعالى : ﴿وَلَن تَعْجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَئِذَا كُنَّا تُرَابًا أَفَنُحْيِي خَلْقَ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (٥) [الرعد] . فصح بلا شك أن الجسد بعد خلقته تراباً يخلقه الله خلقاً جديداً والنفس لا تكون تراباً .

فأما العائد تراباً فهو الجسد ، ومن أنكر هذا ، فهو كافر بنص التنزيل في هذه الآية التي ذكرناها . وقال الله تعالى : ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (٧٩) [يس] .

فهذا نص التنزيل على أن العظام تحيا بعد بلاها والنفس لا عظام لها ولا بلى ولا مزاج . وقال تعالى : ﴿ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةُ مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾ (٢٥) [الروم] . وقال : ﴿يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ﴾ (٧) [القمر] ، وقوله : ﴿وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ ... (٢٨) [البقرة] ، بيان أننا كنا مخلوقين موجودين قبل أن تركبت أجسادنا هذا التركيب الذي نحن فيه الآن ؛ لأن النفس كانت مخلوقة

(١) محو في الاصل .

(٢) في الاصل (فكانا) .

(٣) في الاصل (وعلمه) .

والعناصر كذلك بسائط ثم تركيب، والله الأمر من قبل ومن بعد وبالله التوفيق،
وبه المستعان، ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

باب

الكلام فى الأجساد والجواهر والأعراض

اختلف الناس فى هذا. فذهب هشام^(١) بن الحكم إلى أنه ليس فى العالم
إلا جسم، وأن الألوان والحركات أجسام واحتج بأن الجسم إذا كان طويلاً عريضاً
عميقاً فمن حيث ما وجدته وجدت اللون والحركة والطول^(٢) والعرض والعمق / ٧-١
للون أيضاً، وذهب النظم إلى مثل هذا، حاشا فى الحركات فإنه يراهما أعراضاً لا
أجساماً.

وذهبت طائفة وهى الجمهور من الأوائل، والمتأخرون إلى إثبات جواهر
وأجسام وأعراض.

فأما الجسم فمتفق على وجوده، وأما إثبات الأعراض فيه فبين واضح يعون
الله عز وجل. وهو أنا لم نجد فى العالم إلا قائماً بنفسه حاملاً، أو قائماً بغيره
محمولاً وشغلاً لمكان أو غير شاغل لمكان، ووجدنا الجسم تتعاقب عليه الألوان.
والجسم قائم بعينه فسينا نراه أبيض، صار أخضر، ثم صار أحمر، كالذى نشاهده
من الثمار، فعلمنا يقيناً أن الذى عدم غير الذى وجد، وعلمنا يقيناً أنه غير الجسم
الحامل له لأنه لو كان إياه لعدم الجسم بعدم لونه الأول. فدل بقاؤه بعده على أنه
غيره بلا محالة، إذ لا يكون الشيء معدوماً موجوداً فى وقت واحد فى حالة
واحدة لأنه محال، فصح أن ها هنا شيئاً غير الجسم ولا يحتاج فى عقله مركباً أن

(١) أحد الشيعة المتكلمين من الكوفيين توفى سنة ١٥٥ هـ.

يقول عنه ابن السديم: «إنه أول من فتح الكلام فى الإمامة وهدى المذهب بالنظر، وقد وصفه
الرشيد بأن صارم مقالته فى الدفاع عن الإمامة أمضى من مائة ألف سيف. وهذا ما دفع الشيعة
إلى الدفاع عنه، ونفى صدور التجسيم منه». الفهرست، وانظر الانتصار، للخياط.

(٢) محوطة فى الأصل

المعين الموجود فى الحامل الذى يقوم بنفسه ويشغل مكاناً أنه هو بل هو غيره بلا مزية .

وإنما الكلام على المعانى، لا على الأسماء . وإنما جعلت الأسماء عبارات، وتميزاً بين المعانى ليتوصل الناس بها إلى مراداتهم من المعانى والأشياء المطلوبة، لا فائدة فى الاسم أكثر من هذا .

فوجب أن يكون للحامل القائم بنفسه اسم يكون علامة له ينفصل به من المحمول الذى لا يقوم بنفسه، ويكون أيضاً المحمول الذى لا يقوم بنفسه اسم ينفصل به من الحامل القائم بنفسه فسمينا الحامل القائم بنفسه جسماً، وسمينا المحمول القائم بغيره عرضاً لأنه عرض فى الجسم، أى حل فيه وحدث فيه . وما سوى هذا من الكلام فهذان لا يعقل .

وأما احتجاج هشام بوجود الطول والعرض والعمق واللون فى إغفال عظيم؛ لأن هذا الطول الذى (يتوهمه^(١) للون، هو طول) الجسم وعرضه وعمقه، لا طول اللون (ولا عرضه، ولا عمقه)، إذ لو كان للون^(٢) طول وعرض وعمق غير طول الجسم/ وعرضه وعمقه لاحتاج إلى مكان غير مكان الجسم على مقداره . ومن المحال أن يكون شيان طول كل واحد منهما مقدار ما، وعمقه مقدار ما وعرضه مقدار ما، يسعان معاً فى مكان مساحته مساحة أحدهما . وهذا ما لا سبيل إليه فى معقول . فقد بطل أن يكون (للون^(٣) طول)^(٤) وعمق وعرض غير طول الجسم الحامل له وعمقه وعرضه .

فإن قال: إن الأبعاد المذكورة إنما هى الملون سقط قوله فإننا نجد جسماً طويلاً عريضاً عميقاً لا لون له وهو الهواء ساكنه (و) متحركه . فصح أن هذه الأبعاد إنما هى للجسم لا للونه . فقد بطل هذان الوجهان .

(١) فى الأصل (يوهمه) .

(٢) محو فى الأصل .

(٣) فى الأصل (اللون) .

(٤) فى الأصل (للعرض فى طول) وهو تصحيف .

ويبطل أيضاً قوله هذا بأنه إذا جعل الأبعاد المذكورة للون خاصة فقد عرى إذاً منها الجسم الحاصل للون. فهو إذاً جسم لا أبعاد له، وهذا مستحيل على قوله وقول غيره إذ لا يعقل الجسم إلا طويلاً عريضاً عميقاً. وهذا حده.

فإن قال قائل إن الطول الموجود والعرض الموجود والعمق هو مقسوم بين اللون والملون بطل هذا أيضاً؛ لأنه لو كان كذلك لكان الهواء ناقص الطول والعرض والعمق في كل جزء من أجزائه على مقدار جرم ذلك الجزء من الملونات، وهذا محال. إذ لو ملأت زقا من ريح، ثم ملأته من شيء ملون لكانت^(١) مساحة ما فيه من الهواء كمساحة ما صار فيه من الملون ولا مزيد بضرورة العقل. فلما بطل أن تكون الأبعاد الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق للون وحده. وبطل أن يكون له وللجسم معاً وبطل أن يكون لكل واحد منهما أبعاد الآخر بالبرهان العيان الحسى صح القسم الرابع الذي لم يبق غيره، وهو أن الأبعاد المذكورة إنما هي للجسم وحده لاحظ للون فيها، وبالله التوفيق.

وذهب جمهور الأوائل، والمتأخرون إلى إثبات شيء يسمونه جوهرًا ليس بجسم ولا عرض، وهذا قول أرسطاليس وأكثر الفلاسفة. وحده عندهم واحد بالذات، قابل/ للمتضادات قائم بنفسه، لا متحرك، ولا متمكن، إذ ليس ذا ٨-أ مكان، لا طول له ولا عرض ولا عمق، ولا يتجزأ.

وهذا شيء لا يقوم عندنا في الوهم. واختلفوا في هذا المعنى المذكور إلا أننا نجتمع كل ما أوقع عليه موقع منهم اسم جوهر وحده بالحد الذي ذكرنا.

فمن ذلك أن طائفة منهم أدخلوا تحت هذا الاسم الخلاء والمدة وسنذكر في كتابنا هذا فساد^(٢) هذين الأمرين وإبطالهما، وأنه لا خلاء ألبته، وأن المدة ليست شيئاً إلا مدة وجود الفلك والأجسام التي فيه ساكنها ومتحركها، وأن زمان الأجساد عرض محمول فيها. وبيننا في غير هذا المكان، وفي كتاب (التقريب)^(٣)

(١) في الأصل (لكان).

(٢) في الأصل: (إفساد).

(٣) في كتاب التقريب كما أشار إلى ذلك ابن حزم أنهما آلتان من آلات لهو الصبيان، الأولى: =

أن للآلة المسماة (سارقة الماء)، والآلة المسماة (الزراقة) برهانان ضروريان على أن لا سبيل إلى وجود خلاء.

فإن شغب مشغب، وقال: إن ذلك يوجب الخلاء لأن من شأنه جذب الأجسام فإن البرهان على إبطال هذا الشك قريب جداً، وواضح ضرورى، وهو أنه لو كان ما ذكر، لوجب أن يكون الخلاء، الذى هو خارج الفلك على قولهم يجب ضرورة أن لا يخلو من أحد وجهين: إما أن يكون متناهيًا، أو غير متناه. فإن كان متناهيًا، فخلفه ما ليس خلاء، ولا ملاء، ووجب بطلان الخلاء ضرورة وإن كان غير متناه - وهكذا يقولون، فكان يلزم ضرورة أن يستجلب كل جسم فيه، لأنه لا نهاية له.

وكون الجسم لا نهاية له محال باطل لا سبيل إليه، وسنذكره فى كتابنا هذا، وبالله التوفيق، وهو أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

وقالت طائفة: إن من الجوهر الجزء الذى لا يتجزأ.

وقد بينا فيما تقدم بطلان هذا، وأوجبنا الانقسام لكل جزء أبداً ثبت بذلك أن كل جزء يوجد فهو جسم على ما بينا هنالك. وهذان القولان (باطلان عند من ٨-ب قال) ^(١) يبطل الخلاء والمدة لغير الفلك وما فيه/ ولا يقول بالجزء الذى لا يتجزأ.

= (سارقة الماء) مائية والثانية (الزراقة) هوائية، وهما قائمتان أو مصممتان على أساس علمى وهو إثبات عدم وجود خلاء وذلك كما يقول ابن حزم: «فإن هذه الأشياء أى (تلك الآلات) تستحيل بها الأشياء الثقالة التى من طبيعتها الرسوب عن طبائعها فى السفلى إلى الارتفاع والتصعد لولوج الهواء من هذه الأشياء أو الماء. وهو يستدل بذلك على أن الهواء والماء جرم، وأنهما لا بد لهما من مكان كسائر الأشياء الموجودة، وأنه ما دام الأمر كذلك فهذه الأجرام لا بد لهما من مكان، ولذلك أراح الماء أو الهواء الداخلى فى هاتين الآتين ما أمامه من أجرام أو أجزاء ثقيلة كانت غملاً فراغ هاتين الآتين قبل دخول الماء أو الهواء، ليستخذ الماء والهواء مكاناً بدل هذه الأجرام أو مكانها، فدخل الماء أو الهواء يطلب مكاناً وترحزح هذه الأجرام فى تلك الآلات من مكانها الهواء أو الماء يحل محلها: إذن فليس هناك خلاء أصلاً. وكذا فى بقية العالم والوجود، فإما ماء أو هواء أو أجرام أخرى تتخللها. انظر: التقريب.

(١) محوذة فى الأصل.

وقد حققت السؤال على ثابت بن محمد الجرجاني وغيره ممن لقينا من أهل التمكين فى علوم الأوائل كمحمد بن الحسن المذحجى^(١)، إلا أن ثابت بن محمد أعلم من شاهدناه بهذا. فحققت سؤاله عن الجوهر الذى ليس بجسم ولا عرض، فوقف لى أربعة أشياء: وهى النفس والعقل، والهيولى والصورة، وقطع [فيما]^(٢) عدا هذا فهو جسم أو عرض، ووافقه على ذلك محمد بن الحسن. وهذا قول مدققتى الفلاسفة وعلمائهم. وأما من يعتقد فى القوى والجنس المطلق، والنوع المطلق، والفصل المطلق، أعنى الذى يستعمل فى صناعة الفلسفة أن هذه جواهر غير الأشخاص التى تحتها، فبعيد عن معرفة شىء من الفلسفة فيها؟ لأن هذه المعانى راجعة إما إلى كييفيات، وإما إلى أشخاص ظاهرة وهى التى سميتها الفلاسفة الحق الأول، موجود فى جميع كلامهم.

وإنما غلطت هذه الطائفة لما رأوا الفلاسفة سموها هذه المعانى جوهريات، ولم يسموها بهذا الاسم لأنها عندهم جواهر، لكن لما رأوها لا تفارق الجواهر نسبوها إليها لثباتها فيها بخلاف سائر الكييفيات التى هى أعراض عامة. والكلام فى هذا يطول وله مكانه إن شاء الله تعالى.

ثم نرجع إلى هذه الأشياء الأربعة التى قال من يقتدى بكلامه: إنها جواهر فنقول، وبالله تعالى التوفيق.

أما الصورة فكيفية لا شك فيها، والکیفیه عرض، إلا أنه عرض ملازم ذاتى ثابت فى الجسم كثبات الجریمية. والدلیل على ذلك أنواع الصورة يتعاقب على الجسم، فصح أنها كسائر الكييفيات.

أما الهيولى فهو الجسم نفسه، وإنما أفردته الأوائل بالكلام عليه ليميزوا خواصه، ويحققوا معرفته منفرداً من الصورة، لا على أنه يتفضل [عليها]^(٣) كما

(١) هو محمد بن الحسن المذحجى المعروف بالكتانى. قال عنه ابن أبى أصيبعة: إنه أخذ الطب عن عمه محمد بن الحسن وقد خدم المنصور بن أبى عامر، وابنه المظفر. وكان بصيراً بالطب متقدماً فيه، وذو حظ من المنطق والنجوم وعلوم الفلسفة.

(٢) فى الأصل تصحيف هكذا: (نايما).

(٣) فى الأصل: عنها. وهو تصحيف.

٩-١ فعلوا في الإنسان الكلى وليس بشيء/ غير الأشخاص الحية الناطقة والميتة، وأما الفضل فقرة من القوى تحتل الأشد والاضعف وهو تمييز الفضائل من الرذائل، ومعرفة الحق من الباطل واستعمال ما يحسن بعينه في دار البقاء، ويحصل معه على حسن السياسة للنفس، ولما قلده المرء في الدنيا، فصح أنه كيفية، والكيفية عرض فلم يبق إلا النفس.

وقد اختلف الناس فيها فذهب قوم منهم أبو بكر ابن كيسان^(١) إلى إبطالها جملة، وقال: لا أعرف إلا ما شاهدت. وهذا يبطل عليه من وجوه:

أحدها إن كان شريعياً مسلماً، فقد قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ...﴾ [الأنعام، ٩٣]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ [الفجر، ٢٨]، وقال تعالى حاكياً عن يوسف عليه السلام: ﴿وَمَا أَبرَأُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي...﴾ [يوسف، ٥٣]، وقال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...﴾ [الزمر، ٤٢].

ومن الدليل المشاهد أنا نجد المرء إذا أراد تصفية رأيه وفك مشكلة [عويصة]^(٢) عكست^(٣) ذهنه، أفرد نفسه^(٤)، ولم يشغلها بشيء من الأمور. وأسقط استعمال حواسه جملة حتى أنه لا يرى ما بحضرته، ولا يسمع ما يقال له. وحيثذ يكون رأيه وفكره وعمله أصفى ما يكون. فصح أن هاهنا فاعلا غير الجسد إذ ليس للجسد فعل فيما ذكرنا أصلاً.

وأيضاً فيما يراه النائم منا، ربما خرج كفلق الصبح. فأكثر ما يكون ذلك، إذا تخلت النفس من أخلاط الجسد المانعة لها، المدبرة لقواها.

(١) هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، وهو من طبقة أبي الهذيل العلاف، ومن مفسري القرآن المعتزليين وهو تلميذ العلاف.

(٢) في الأصل عريضة وهو تصحيف.

(٣) في الفصل (ج٥) نفس التعبير، وإن كان هناك بعض اختلاف في الألفاظ عما هنا، وقد اخترنا هذا التعبير لسلامة أسلوبه وسيره مع طبائع الأمور.

(٤) أي عن حواسها الجسدية كما في الفصل.

ومنها ما تتخيله نفس الأعمى مما قد رأى قبل ذلك، فيتمثله ويراه في نفسه قائماً صحيحاً. فصح أن فيه شيئاً مدرّكاً متمثلاً غير الجسم. [وكذلك قد يرى^(١)] المرء صحيح الجسم والقوة يريد بعض الأمور/ بنشاط، فإذا اعترضه فيه عارض ٩-ب كسل والجسم باق بحسبه كما كان.

ومنها ما يرى بعض المحتضرين من ضعف جسده، وفنيت أخلاطه، فتراه حيثنأ أحداً ما كان ذهناً، وأصح ما كان تمييزاً، وأفضل جوهرًا، ويعد عن كل لغو ودنية، وأنطقهم بكل حكمة وأصحهم نظرًا. وجسمه حيثنأ في غاية الفساد ويطلان القوى. فصح أن المدرك للأشياء، هو غير الجسد، وأن الجسد كمن وقع في طين غمره فأنساه شغله كل ما سلف له.

وكذلك النفس منذ حلت في الجسد، وكذلك لم تذكر على ما كانت فيه خلقها ربها مع جملة الأنفس أول خلقه آدم ﷺ.

وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا...﴾ (٤٢) [الزمر]؛ يثبت النفس، ويبطل قول أبي بكر الأصم.

وأيضاً، فلو كان الفعل للجسد سالماً بجميع أعضائه وأفعاله، وعلمه لكان فاعلاً للأشياء حين فارقت النفس، وقد بطل كل ذلك، فصح أن الفاعل قد فارقه [وأن الجزء^(٢)] العالم الذاكر قد باينه.

وترى الأعضاء تذهب عضواً عضواً، والذهن والعلم والفهم والعقل باق.

فصح أن الفاعل غير الجسد صورة لا شك فيها، وبالله تعالى التوفيق.

وعلمنا بما ذكرناه، ونذكره^(٣) إن شاء الله أن العهد الذي أخبرنا الله تعالى في كتابه أنه أخذه^(٤) علينا بقوله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رُبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ

(١) محو في الأصل.

(٢) في الأصل هكذا (دان الجملة من) وهو تصحيف ظاهر.

(٣) في الأصل (ونذكر).

(٤) في الأصل (أخذ).

ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى ... ﴿١٧٢﴾ [الأعراف]. إنما أخذه الله تعالى على الأنفس الحية الحساسة التي لا تعدم أبداً، وبالله تعالى التوفيق.

وذهب قوم إلى ما ذكرنا من أنها جوهر. وذهب آخرون إلى أنها عرض وقد بينا بطلان هذا القول فيما خلا فأغنى عن إعادته.

وذهب قوم إلى أنها جسم من الأجسام، وهذا الذي نقول به.

ونحتج لمن ذهب إلى أنها جوهر بأشياء إقناعيات منها:

١٠- إن قال قائل منهم، لو كانت جسماً، لكان تحريك المحرك رجله وبين إرادته لتحريكها زمان على مقدار حركة الجسم، ونقلته؛ إذ النفس هي المحركة للجسم، والمريدة لحركته. هذا لا معنى له؛ لأن النفس عندنا^(١) متخللة لجميع الجسد، لا يخلو منها مكان، كتخلل الماء [للمدرة]^(٢) اليابسة إذا صب عليها، فإنه لا يخلو منها من شيء منه^(٣).

واحتج بعضهم بأن قال: لو كانت النفس جسماً لوجب أن يعلم ببعض أجزائها، وبكل أجزائها، وهذا سؤال لا معنى له؛ لأن الجواب عندنا، أنها تعلم بكليتها، ثم نقول وبالله التوفيق:

إن البرهان على أنها جسم، وأنها تنقسم على الأشخاص، وأن نفس عمرو غير نفس زيد، أننا قد علمنا، أن العلم شيء تنفرد به النفس دون أن يشاركها فيه الجسد.

وبهذا صح لنا وجود النفس يقيناً، أن سائر الأفعال إنما هي من أفعال الحسة. فإذا صح أن العلم لنفس خاصة فلو كانت النفس جوهرًا لا تتجزأ، ولا تنقسم على أشخاص الأنفس، لوجب متى علم زيد أن يكون يعلمه^(٤) عمرو إذ

(١) في الأصل تكررت.

(٢) وفي الأصل (المدرة) وهي تصحيف (انظر ص ١١٥) بترقيم المخطوطة. والمدرة هي القطعة الصلبة من الأرض الترابية.

(٣) أى لا يخلو أى جزء منها من الماء.

(٤) في الأصل: (معلمة) وهو تصحيف.

نفسهما^(١) واحدة غير متجزئة، وهى العالمة فى وجودنا ريداً يعلم شيئاً لا يعلمه عمرو، ودليل على أن نفسه غير نفسه، وهذا برهان ضرورى لا نعيد عنه.

وأيضاً، فلا تخلو النفس من أن تكون خارجة عن الفلك أو داخله فيه، فإن كانت [خارج]^(٢) الفلك، فهى ذات مكان، لأنها لا تخلو من أن تكون حاملة، أو محمولة، فإن كانت حاملة فالفلك مكان لكل حامل، وإن كانت محمولة، فالفلك مكان لحاملها.

وإن لم تكن داخله فيه، فهى حاملة، لا فى مكان، أو محمولة فى غير ذى مكان. وهذا لا سبيل إليه.

فالنفس، إما جسم، وإما عرض، وقد بطل أن تكون عرضاً فصح أنها جسم.

وأيضاً، فإن النفس لا تخلو من أن تكون تحت جنس أو لا تحت جنس، فهى خارجة من المقولات العشر، ولا شئ فى العالم خارج عنها غير الخالق وحده تعالى.

وإن كانت تحت جنس، وهو الجوهر العام لها ولغيرها هل له طبيعة أم لا؟ فإن قالوا: لا، فكل ما تحت الجوهر لا طبيعة له إذاً، وإن كانت له طبيعة، فالأعلى يعطى الأسفل اسمه، وحده، وطبيعة الأسفل موجودة فى الأعلى، فالنفس/ ذات طبيعة، وما كان ذا طبيعة فقد حصرته طبيعته، وما حصرته الطبيعة ١٠-ب فمتناه، وكل متناه محدود، وكل محدود، فإما حامل، أو محمول^(٣).

والنفس حاملة لصفاتهما من الفضائل، والردائل، والمعرفة والجهل، والحامل ذو مكان، فالنفس ذات مكان، وذو المكان ذو أقطار؛ وذو الأقطار جسم، فذو المكان جسم، والنفس ذات مكان، فالنفس جسم. وأيضاً فما كان له جنس فهو نوع

(١) فى الاصل (نفسها).

(٢) هكذا فى الأصل ولكن السياق يقتضى أن تكون (داخل).

(٣) فى الاصل (محمول).

بحسنه، والنوع مركب من جنسية [الحامل]^(١) له ولغيره ومن فضل بخاصة ليس فى غيره، فله موضع هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره، ومحمول وهو الصورة التى خصته دون غيره، فهو ذو موضع ومحمول، فهو مركب، والنفس نوع للجوهر فهى مركبة وبالله التوفيق، فبطل وجود جوهر ليس جسمًا، وصح أن كل جوهر جسم، وكل جسم جوهر.

وقد قالت النصارى، وبعض المتفلسفين أن البارى تعالى جوهر، وهذا من أبين الفساد، وسنذكر هذا القول فى باب الكلام على النصارى.

وذهب جمهور من المتكلمين إلى أن الجزء الذى لا يتجزأ جوهر. وقد بينا بطلان هذا الجزء الذى لا يتجزأ فأغنى عن إعادته.

فهذا جميع الوجوه التى قال من قال: إنها جواهر لا أجسام. وقد أبطلنا جميعها بعون الله. وصح أن بعضها عدم، وبعضها غير عدم عرض، وبعضها جسم وبعضها خالق للجسم^(٢)، وللعرض والجواهر.

فصح قولنا إنه لا شىء من الموجودات إلا الخالق تعالى وخلقه، وأن الخلق تنقسم قسمين لا ثالث لهما: جسم وعرض فقط. وقد رأينا إذ قد ادعينا هذا فى المكان.

أى يأتى مما يشغب القائلون إن النفس جوهر لا جسم كنتم^(٣) للفائدة بحول ١١-أ الله تعالى ويقوته، وبالله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم. وحسبنا الله ونعم الوكيل.

فمن ذلك أن قالوا إن من شأن الجسم أنك إذا زدت عليه جسمًا آخر زاد فى كميته وثقله.

(١) فى الأصل (العالم) وهو تصحيف.

(٢) فى الأصل (الجسم).

(٣) هكذا فى الأصل، ويظهر أنها دعاء بمعنى هديتم أو وفقتم.

فلو كانت النفس جسماً ثم أدخلت الجسم الظاهر لوجب أن يكون الجسد أثقل مما هو وقد ترى الجسد إذا فارقته النفس أثقل مما يكون إذا كانت النفس فيه .

قال أبو محمد: وهذا شغب فاسد ومقدمة كاذبة لأنه ليس كل جسم إذا ردت عليه جسماً آخر كان أثقل . وإنما يفرض هذا في الأجسام التى تطلب التوسط فقط يعنى التى من طبيعتها أن تتحرك سفلاً وهى المايات، والأرضيات فقط، وأما التى تتحرك بطبيعتها علواً، فلا . ألا ترى أنك إذا نفخت رقاً من جلد ثور، أو جلد [آخر]^(١) حتى يمتلئ ريحاً ثم وزنته إنه لا يزيد فى وزنه على مقداره - إذا كان فارغاً - شيئاً أصلاً . وهكذا فيما صغر من الزقاق، ولو أنها ورقة (سوسنة) منفوخة، بل تجد ذلك يرفع الجسم الثقيل، ويخففه . وإنك إذا رأيت الزق فى الماء رسب، فإذا نفخته، وأضفت إليه جوهر الريح والريح خففه ذلك حتى يطفو على الماء . وكذلك يستعمله^(٢) العائمون لأنه يرفعهم عن الرسوب . وكذلك النفس فى الجسد لأنها أخف الأجسام كلها، وأطلبها للعلو .

وقالوا أيضاً: لو كانت النفس فى الجسد جسماً قائماً لكانت ذات خاصة: إما خفيفة، وإما ثقيلة، وإما حارة وإما باردة، وإما لينة، وإما خشنة، وبالله التوفيق .

قال أبو محمد - رحمه الله - نعم هى خفيفة فى غاية الخفة وأما الحر والبرد، فليسما يحلان فيها بالطبع لأنها جسم فلكى . والحر والبرد، والرطوبة، واليبس سببه أنها هى من عناصر الأجرام التى دون الفلك، خاصة . وكذلك اللين والخشونة لكن كلما ذكرناه وهذا يثبت أنها جسم .

وقالوا أيضاً: إن كل جسم فكيفياته^(٣) جسم . وكيفيات النفس الفضائل والردائل . وهذان الجنسان ليسا محسوسين فالنفس إذاً لا جسم .

(١) سقطت من الأصل .

(٢) فى الأصل (تستعمله) .

(٣) أى كيفياته جسمية .

قال أبو محمد: هذا شغب فاسد ومقدمة باطلة؛ لأن قوله: ما لا يحس كفيته ليس جسما دعوى لا تصح^(١) ببرهان ولا توجد بجنس، ولا يوافق عليها. وما كان هكذا فهو ساقط، ولكن تقنع بهذا دون أن نبطل هذه الدعوى ببرهان ضرورى، وهو أن الفلك جسم، وكفيته غير محسوسة، وأما اللون اللاذوردى الظاهر، فإنما يتولد فيما دونه من الجرم، وامتزاج بعض العناصر.

وقالوا أيضًا: لا يخلو كل جسم من أن يقع تحت الحواس، أو تحت بعضها. والنفس لا تقع تحت المحسوس، لا كلها ولا بعضها، فالنفس إذا ليست جسمًا.

قال أبو محمد: هذه مقدمة فاسدة، لأن ما عدم اللون، لا يدرك بالشم، كالحجر، وما عدم بالمجسة لم يدرك باللمس كالنار والهواء الساكن، والنفس عادة لكل ذلك. بل هى المدركات، لا الجسم الذى هى فيه فهى حساسة، لا محسوسة، وسائر الأجسام والأعراض محسوسة، لا حساسة أصلا، ولا بد من حساس لهذه المحسوسات، وليس يوجد الحساس شيئًا غير هذه ألبته، وهى العالمة التى تعلم نفسها وتعلم غيرها. وهى القابلة للأعراض المتعاقبة عليها من الفضائل والردائل لقبول سائر الأجسام لما يتعاقب عليها من الأعراض المرتبة لها، وهى المتحركة باختيارها المحركة لسائر الأجسام وهى مؤثرة، ومؤثر فيها، تألم وتحزن، وتفرح، وتلد وتجهل وتنحل، وتنتقل.

وقول القائل: إن كل جسم، فلا بد من أن يقع تحت الحواس أو بعضها فاسد؛ لأنه دعوى لا دليل عليها أصلا وكل دعوى [غرية]^(٢) من الاستدلال فساقطة كسقوط دعوى من خالفنا، ولا فرق.

وقالوا أيضًا: كل جسم لا محالة فإنه يلزم الطول والعرض والعمق والسطح، والشكل، والكم والكيف. فإن/ كانت النفس جسمًا، فلا بد من أن تكون هذه الكيفيات فيها، أو بعضها. فأى هذه الوجوه كانت، فهى إذا تحاط بها،

(١) فى الأصل (يصح).

(٢) فى الأصل (غريب) وهو تصحيف.

وهى مدركة من الحواس أو من بعضها، ولا ترى الحواس^(١) (ولا)^(٢) تدركها^(٣)،
فليست النفس جسماً، والله أعلم.

قال على: هذه مقدمات صحاح ركب عليها نتيجة ليس منتجة منها.

أما قوله: إن النفس لو كانت جسماً لكانت تحاط بها ولكان لها طول
وعرض، وعمق، وسطح وشكل وكم وكيف يصدق وهى جسم وهى محاطا بها،
ولها طول وعرض وعمق وسطح وشكل وكم وكيف لوجب عليها كل هذه
الصفات كونها مؤثرة، ومؤثراً فيها، وتعاقب الأعراض عليها وحركاتها وسائر
الدلائل التى قدما.

وأما قوله لكانت مدركة من الحواس فخطأ. وقد بينا فساد هذا فيما تكلمنا
فيه آنفاً بعون الله تعالى.

وقالوا أيضاً: من خاصة الجسم أن يقبل التجزئ. وإذا جزئ منه الجزء
الصغير، لم يكن كالجزء الكبير، ولا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون كل جزء
منها نفساً، فيلزم من هذا أن تكون النفس ليست نفساً واحدة بل مركبة من أنفس.
وإما أن لا يكون كل واحد منها نفساً فيلزم أن لا تكون كليتها نفساً، لأننا لو
جزأناها أجزاء كثيرة، لم يكن كل واحد منها نفساً وكلها ليس نفساً، لأن ما يلزم
الجزء يلزم الكل.

قال أبو محمد: أما قولهم إن خاصة الجسم قبول التجزئ، يصدق^(٤)
(على) النفس متجزئة لا محالة لوجب كونها جسماً. وأما قولهم: إن الجزء
الصغير ليس كالكبير، فإن كانوا يريدون فى المساحة، فنعم. وإن كانوا يريدون فى
غير ذلك فلا.

(١) فى الأصل (لا يرى).

(٢) فى الأصل سقطت (ولا).

(٣) أى بما أن الحواس لا ترى للنفس شكلاً، ولا سطحاً ولا عمقاً، ولا كيئاً، ولا كما فهى ليست
بجسم.

(٤) فى الأصل (تصدق النفس) ولا يستقيم.

وأما قولهم: إنها إن تحيزات، فلما أن يكون كل جزء منها نفساً، فيلزم من ذلك أن يكون متقسماً من وجهين: أحدهما انقسام المؤلف البسيط الذي ليس مركباً، وانقسام بعض المركبات أيضاً، وهو كانقسام الماء والأرض والهواء/ فكل جزء من الماء يسمى ماء. وكل جزء من/ النار يسمى ناراً، وكل جزء من الهواء يسمى هواءً، والنفس بسيطة غير مركبة، فكل جزء منها يسمى نفساً، وإن كان يلزمهم أن الماء مركب من مياه كثيرة. والهواء مركب من أهوية كثيرة فيلزمنا حيثئذ أن النفس مركبة من أنفس كثيرة. بمعنى من أجزاء كل جزء منها يسمى نفساً، ونحن نلتزم هذا ونقر به، ولا نأباه، وهو قولنا.

فإذا تدخل علينا في ذلك، وما في هذا، مما يبطل كون النفس جسماً لولا الشغب، والتلبس الذي لا يقوم على ساق.

والانقسام الثاني: انقسام بعض المركبات، وهى الأشياء المتولدة من امتزاج العناصر، كالإنسان الحى، وما أشبه فإن كل عضو من الإنسان، وكل جزء منه لا يسمى إنساناً لا العنق، ولا الصدر، ولا البطن، ولا الظهر، ولا العجزان ولا الساقان، ولا القدمان. فإذا اجتمع كل ذلك سمي إنساناً.

فيلزم من هذا، ما أراد هذا الجاهل، أن يلزمناه من أن الأجزاء إذا لم تسم باسم الكل بطل ذلك الاسم عن الكل، لئن كان هذا كما قال ليلزمه أن لا يسمى الإنسان إنساناً، وما لزم الكل يلزم الجزء على قضيته وقوله الفاسد، وكذا يلزمه أن لا يسمى الرأس رأساً؛ لأن كل جزء منه لا يسمى رأساً، فلا يستحى من تزيا بالعلم [أن تلزمه^(١)] هذه الإلزامات الفاسدة التى لا يخفى على ملتزمها فسادها، ويميموه على الضعفاء الذين لم يتمرنوا فى معرفة الحقائق، والتدليس فى الأموال لا يجوز، فكيف فى العقول التى تهلك المدلس والمدلس له فيها.

وقالوا أيضاً: طبع ذات الجسم، أن يكون غير متحرك، والنفس متحركة، فإن كانت هذه الحركة التى بها من قبل الله - عز وجل - فلها حركات فاسدة، فكيف يضاف ذلك إلى الله - عز وجل؟.

(١) فى الأصل (أد يلزم) وهو نصيف.

قال أبو محمد: هذا كلام فاسد، وطبع الجسم الذى ليس حيًا، قبول الحركة القسرية، والحركة بطبعها؛ وأما النفس فهى حجم/ حى متحرك باختياره، وإضافة ١٣-١ الحركة إلى الله تعالى، إضافة صحيحة، [أى^(١)] أنه تعالى هو الفاعل لها، وأما كونها إرادية، فمن قبل النفس المختارة لها نتجت عنه، والكلام فى هذا يتصل بالكلام فى القدر؛ وسنذكره إن شاء الله تعالى فى باب إثبات النبوات.

وقالوا أيضًا: الأجسام فى طبيعتها الاستحالة والتغير واحتمال الانقسام أبدًا بلا نهاية، ليس شىء منها إلا هكذا، فهى محتاجة إلى من يربطها ويشدها ويحفظها ويكون به تماسكها، والفاعل لذلك هى النفس.

فإن كانت النفس جسمًا، فهى محتاجة إلى من يربطها أيضًا ويحملها، فيلزم من ذلك أن تحتاج النفس إلى نفس أخرى، والأخرى إلى أخرى، وهذا يوجب ما لا نهاية، وما لا نهاية باطل.

قال أبو محمد: هذه مقدمة مغشوشة فاسدة.

أما قوله: إن الأجسام فى طبعها الاستحالة والتغير، فهذا على الإطلاق خطأ، والفلك جسم لا يقبل الاستحالة ولا التغير أبدًا، وكذلك النار وكثير من الأجسام.

وإنما تستحيل الأجسام المركبة نجعلها كفيئاتها؛ ولباس كفيئات أخرى بانحلالها إلى عناصرها هكذا مدة ما أيضًا، ثم تبقى غير منحلة، ولا مستحيلة، وتستحيل أيضًا بعض العناصر إلى بعض كذلك، وأما كلها، فلا، والنفس لا تنحل أبدًا ولا تستحيل، ولا تعدم؛ لأنها غير مركبة، وأما احتمال الانقسام، فنعم هى محتملة للانقسام أبدًا كسائر الأجسام، وليس كل محتمل للانقسام ينقسم ولا بد؛ فالفلك محتمل للانقسام وهو لا يوجد منقسمًا بالفعل أبدًا.

وأما حاجة الأجسام إلى ما يشدها ويربطها فصحيح، وأما أن تكون النفس فاعلة لذلك فباطل، ودعوى لا دليل عليها أصلاً، لا برهاني، ولا إقناعي؛

(١) فى الأصل (وأما أى) وهو تحريف.

والنفس محتاجة إلى من يشدها ويربطها، ويمسكها، ويحفظها كحاجة جميع
١٣-ب الأجسام إلى ذلك، والفاعل ذلك فيها وفي جميع الأجسام هو الله/ تعالى الخالق
لها ولسائر الأجسام. والأعراض، فهو الحافظ لكل ذلك، والمبتدئ، والمتمم،
والمحيل والممسك، والجامع، والمدبر للكل، لا إله إلا هو عز وجل لا علة لشيء
من ذلك، إلا أنه تعالى أراد ذلك فقط، ولا واسطة في الإمساك لكل ذلك دونه
تعالى.

ودليلنا على ذلك سيأتي إن شاء الله في باب إثبات حدوث العالم، وأن له
مدبراً مخترعاً لم يزل لا إله إلا هو.

وقالوا أيضاً: كل جسم إما ذو نفس، وإما لا ذو نفس، فإن كانت النفس
جسماً، فهي إما متنفسة أى ذات نفس، فإن كانت لا متنفسة، فهذا خطأ، لأنه
يجب من ذلك أن تكون النفس لا نفساً، وإن كانت لا متنفسة، فهي محتاجة إلى
نفس، وتلك النفس محتاجة إلى أخرى، والأخرى إلى أخرى، وهذا يوجب ما لا
نهاية له، وما لا نهاية له باطل.

قال أبو محمد: هذه مقدمة صحيحة، أنتجوا منها إنتاجاً فاسداً.

وقولهم إن كل جسم إما ذو نفس، وإما لا ذو نفس فصحيح.

وأما قولهم: إن النفس إن كانت غير متنفسة ووجب من ذلك، أن تكون
النفس نفساً غير متنفسة، قول بارد، وفساد ظاهر؛ وذلك غير واجب، لأن معنى
قولهم: إن الجسم ذو نفس إنما هو أنه خالطه جسم آخر لطيف تحركه حركة إرادية
فقط لبس لقولنا: هذا الجسم ذو نفس معنى غير هذا ألبتة.

والنفس هي المحركة لما حلت فيه من الأجسام حركة إرادية، وهي المحركة
بطبعها حركة إرادية فهي غير محتاجة إلى محرك لها بضرورة، لأنها هي المختارة
ذلك، والمختار لا يكون مضطراً في حال اختياره، فبطل هذا الشغب الضعيف،
ولم يجب من ذلك أن تكون النفس غير محتاجة إلى نفس أخرى. وهكذا نقول،
ونلتزم، وهو الصحيح.

وقولهم فى هذا: إن النفس تقتضى أخرى بمنزلة من قال: الجسم يقتضى جسمًا آخر، وهذا فساد، ودعوى زائفة، ساقطة.

وقالوا أيضًا: إن كانت النفس جسمًا، فالجسم نفس/، وهذا محال، والله ١٤-١ أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

قال أبو محمد: هذه سفسطة باردة وعكس فاسد ومن علم حدود المنطق علم فسادها، وذلك أن المقدمة الكلية الموجبة، لا تنعكس انعكاسًا تامًا مطردًا إلا جزئية موجبة.

وهذه بمنزلة من قال: لما كان الإنسان جسمًا وجب أن يكون الجسم إنسانًا، ولما كان الكلب جسمًا وجب أن يكون الجسم كلبًا وهذا فاسد.

لكن الصواب أن يقول الأعلى على الأسفل، ولا يقال الأسفل على الأعلى، فنقول: كل نام جسم، وليس كل جسم ناميًا.

لكن نقول بعض الجسم نام. وهذا صحيح.

وكذلك نقول: كل نفس جسم، وليس كل جسم نفسًا، لكن نقول: وبعض الأجسام نفس، فهذا يكون الانعكاس المطرد الصحيح الذى لا يجوز أبدًا. وقد بينا هذا فى كتاب التقريب^(١) بيانًا شافيًا بحمد الله.

وقالوا أيضًا: إن كانت النفس جسمًا فهى فى بعض الأجسام. وإذا كان ذلك فكلية الأجسام أعظم مساحة منها، فيجب أن يكون أشرف منها.

قال أبو محمد: هذا ما لا يجب؛ لأنه ليس بعظم أقدار المساحة يكون الشرف، فإن جسم الجمل والحمار أعظم من جسم الإنسان، وليس ذلك يوجب أن يكون أشرف منه. وهذه دعوى فاسدة لا دليل عليها.

وقالوا أيضًا: إذا كانت النفس بعض الجسم فالجسم نفس وشيء آخر، وإذا كان ذلك فالجسم أتم، فهو أشرف. والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

(١) انظر ص ١٠٩-١١٢، تحقيق الدكتور إحسان عباس طبعة دار مكتبة الحياة، بيروت.

قال أبو محمد: وهذا شغب فاسد؛ لأنه لا يلزم هذا الذى ذكروا، ولا يجب، وليس عموم اللفظ يوجب شرًا للملفوظ، بل الأخص أشرف. ولو كان ما قال صوابًا، لكان النامى أشرف من الحى، لأن النامى هو الحى وغير الحى، فهو الحى وشىء آخر. فهو أشرف من الحى. وهذا فساد.

وكذلك الأخلاق. هى فضائل، ورذائل، فإذا كان ذلك، فالأخلاق أتم، وإذا كانت أتم فهي أشرف، لأنها فضائل وشىء آخر، وهذا لازم لهم أيضًا، وهذا فاسد، فبطل ما موهوا به ولله الحمد.

وقالوا أيضًا: كل جسم يغذى. والنفس لا تغذى فهى غير الجسم.

قال أبو محمد: هذا أحق ما شغبوا به لأن قولهم كل جسم يغذى، إنما يغذى النوامى من الأجسام مثل جسم الآكل من كل شىء من الأحياء والنباتات فقط. والأفلاك أجسام، وكذلك الكواكب، وهى غير متغذية فبطل كلامهم وحجتهم الفاسدة.

وليس كل جسم حى يتغذى، فالملائكة لا تتغذى وهى أجسام حية، وأجسامنا ليست حية وهى تغذى وإنما الحى النفس الحالة فى أجسامنا فقط.

وقالوا أيضًا: لكل جسم حركة، فلو كانت النفس جسمًا لكانت لها حركة، ونحن لا نرى لها حركة، فبطل أن يكون جسمًا والله أعلم بالصواب.

قال أبو محمد: هذا تحكم فاسد، ليس كل ما لم نرى يجب أن يكون باطلا؛ بل إذا علمنا الشىء بدليل العقل فهو أصح مما نراه أن قد يدخل فى النظر الصحيح؛ وحركة النفس معلومة بضرورة العقل؛ إذ الحركة حركات ضرورية واختيارية، فالضرورة معلومة فى الأجسام غير النفس، والاختيارية معلومة بالحس والمشاهدة، فلا بد من متحرك بها ضرورة ولا متحرك بها إلا النفس، ولو كان ما ذكروا صحيحًا لكان ذلك حجة لأبى بكر^(١) بن كيسان فى إبطاله النفس لأنه يقول: لو كانت النفس حقًا لرأيناها؛ وشمناها أو ذقناها، أو لمسناها، أو سمعناها؛ فلما لم تدركها الحواس أبطل كونها حقًا.

(١) تقدمت ترجمته، ص ١٢٤.

وقد بينا فى غير هذا المكان من كتابنا هذا، وفى كتاب التقريب^(١) وفى غيره من كتبنا موجبات العقول، وأنها أقوى من مداركة الحواس، فأغنى عن إعادته ولله الحمد.

وقالوا أيضاً: لو كانت النفس جسماً لوجب أن يكون اتصالها بالجسم، إما على سبيل المجاورة، وإما على سبيل الممازجة والله أعلم بالصواب.

وقال أبو محمد: أما سبيل اتصال النفس بالبدن الذى تحل فيه، فعلى سبيل المجاورة فقط لأن الممازجة بين جسمين لا يكون ألبة ولكن اتصال الجسم الذى تحمله كاتصال الماء يصب على المدرة اليابسة، فيتخلل أجزاءها كلها وتكسبها رطوبة، وكيفيات آخر غير التى كانت لها، فبطل اتصاله بها.

وقالوا أيضاً: إن كانت النفس جسماً فكيف يعرف الجسم الجسم؟ أجماسة أم بغير جماسة؟

ثم تكلموا فى إبطال الجماسة بما لا ندفعهم عنه.

لكننا نقول: إن النفس هى [العارفة]^(٢) بجميع الأجسام بالعقل المركب فيها كما عرفت الفلك والأرض وما فى جوف الأجر من الصبر وغير ذلك.

وقالوا: إن لكل جسم بدءاً فى السببية، وغاية يتهى إليها. وأجود ما يكون الجسم إذا انتهى إلى غايته. فإذا أخذ فى [النقص]^(٣) ضعف. وليست النفس كذلك، لأننا نرى أنفس [المكتهلين]^(٤) أكثر حساً وأنفذ فعلاً، وأبدانهم أضعف من أبدان الأحداث. فلو كانت النفس، جسماً لنقص فعلها بنقصان البدن.

فإذا كان هذا كما ذكرنا، فليست النفس جسماً. والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

(١) انظر ص ١٧٦.

(٢) فى الأصل (المعارفة) وهو تصحيف.

(٣) فى الأصل (اللقص) وهو تصحيف.

(٤) فى الأصل (المهلكين) وهو تصحيف.

قال أبو محمد: هذه مقدمة فاسدة، لأن قولهم إن لكل جسم بدءاً وغاية ينتهى إليها خطأ، أما البدء فنعم، وأما الغاية فلا؛ لأن الشريعة منعت من ذلك، ولولا الشريعة لكانت الغاية ممكنة فى جميع الأجسام وفى النفس أيضاً.

وأما قولهم: إن الجسم أجود ما يكون، إذا انتهى إلى غايته، فهذا خطأ؛ لأن ذلك إنما هو فى النوامى وفى الأشياء التى تستحيل استحالة ذبولية كالشجر وأجسام الحيوان والنبات. وأما أجسام الجبال والحجارة والياقوت، فليست لها غاية إذا بلغت أخذت فى الانحطاط، [وإنما يستحيل ما يستحيل^(١)] من ذلك استحالة يقينية. والنفس عندنا لا تستحيل أبداً ولا تعدم. وليس هذا مكان الدلالة على ذلك إذ قد بيناه فى مكان آخر. ويكفى من ذلك أن الشريعة والقرآن قد أخبرا أن الأنفس وأجسامها تحلان النار التى هى دار العقاب أو الجنة التى هى دار الثواب بلا نهاية ولا فناء، ولا حوالة أبد الأبد. وقد أخبرنا بذلك الله ورسوله، والفلك لا بقاء له، وهو منذ خلقه الله - عز وجل - على هيئته. والنفس إذا تخلصت من رطوبات البدن وكدره كانت أصفى نظراً وحساً^(٢)، وكذلك ضعف إدراكها، واختبل حسها، ودخلت^(٣) على معرفتها الداخلة بحلولها فى البدن أول اتصالها به. وقد ذكرنا هذا فيما خلا قبل هذا فى هذا الباب نفسه، حتى إذا فارقت الجسد وحمله عاودها حسها الصافى وذكرها التام، وعلمها الصحيح. نسأل الله خير ذلك المتقلب، بمنه ورحمته.

فإن سأل سائل: أتموت النفس؟ قلنا: نعم، وليس معنى الموت عندنا ما تظنه الناس من بطلان الحس، بل هو عندنا صحة الحس على الحقيقة وإنما الموت اسم لفارقة النفس البدن وتخلصها منه، ورجوعها إن كانت نفس إنسان إلى دار النكد، أو دار المسرات.

وإن كانت نفس غير إنسان، فإلى حيث شاء خالقها لا إله إلا هو ﴿وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء] ولا علم لنا إلا ما علمتنا، وقد قال تعالى:

(١) فى العبارة فى الأصل اضطراب.

(٢) فى الأصل (وحساً)

(٣) هكذا فى الأصل وبهذا الضبط، ويظهر أنه يريد معاً هنا (الفساد).

﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت]: وقد روى أن الحياة نوم والنوم يقظة، وقد تخير المصطفى عليه الصلاة والسلام الموت على الحياة، وآثر ما فيه حياة النفوس.

والنفس عندنا جسم فلكى صاف فى جميع الجسم ومسكنه ومبعثه من حيث شاء الله - عز وجل - إما من الدماغ، وإما من القلب. وليس كون المرء إذا خرج دمه مات، وإذا مات جمد دمه موجباً أن تكون النفس هى الدم؛ لأن الدماغ إذا انتثر أذهب النفس، وكذلك النخاع إذا انقطع ولم يسلم شىء من الدم/ وقد يخرج ١٦-أ من الميت بعد خروج نفسه دم كثير، فصح أن النفس شىء غير الدم ضرورة.

وقد احتج بعض من أنكر أن تكون النفس جسماً أنا متى أردنا أن نحرك أصابع أرجلنا، حركناها مع الإرادة منا لذلك بلا زمان، فلا بد إن كان المحرك لها جسماً من أن يكون إما حاصلًا فى هذه الأعضاء، وإما جانباً إليها فإن كان جانباً احتاج ذلك إلى مدة، وإن كان حاصلًا فيها فنحن إن نثرنا^(١) العصبه التى بها تكون الحركة لم يبق منها فى العضو الذى كان يتخرج شىء أصلاً، فلو كان ذلك المحرك حاصلًا فيها لبقى منه ولو شىء فى ذلك العضو، والله أعلم بالصواب.

قال أبو محمد رحمه الله: هذا كلام لا دليل عليه، لأن ذلك الجسم المحرك حاصل فى جميع الجسم المحرك، ومع الأخذ فى نثر العصبه ينجذب انجذاباً بلا زمان.

ويمكن أيضاً أن يكون حالاً، وفى مكان ما من الجسم، وقوته وفعله ينتشران فى جميع الجسم فتتنجذبان بلا زمان كأنجذاب الشعاع الساقط فى البيت من ضوء الشمس إذا سدت الكورة^(٢) التى منها يدخل ذلك اللون ويكتسى منه هذا البيت من ذلك الشعاع، فليس شىء مما ذكرناه يبطل أن تكون النفس جسماً، وهذا نحو فعل المغناطيس فى الحديد بلا زمان.

(١) أى حركنا.

(٢) فى الأصل (الكورة)، وهو تصحيف.

قال أبو محمد: وقد تفحصنا بعون الله وموهبته إيانا كل ما شغبوا به في أن النفس ليست جسماً، وأثبتنا أنها جسم مخلوق محدث معاقب ومشاب، مأمور منهي ببراہین تلزم كل شرعى، وكل غير شرعى.

فأما من يعتقد ملة الإسلام، فلا سبيل له إلى أن يعتقد في النفس إلا أنها جسم للنصوص الواردة، منها قول الله تعالى: ﴿هَٰذَا لَكُمْ تِلْكَ أَنفُسُ مَا أَصْلَفْتُمْ...﴾ [يونس]، فين الله - تعالى - أنها الفاعلة. وقال: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي عَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ...﴾ [الأنعام]، وقال: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ...﴾ [آل عمران].

١٦-ب

وقال عز وجل في آل فرعون: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا...﴾ [٤٦] ﴿غافر﴾، وقال: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [٤٦] ﴿غافر﴾، فصح بحمد الله أن النفس هي المنعمة والمعاقبة يوم القيامة، ثم تجمع مع الجسد يوم القيامة كما ذكر الله تعالى.

وقال عز وجل: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة]، وقال: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران]، فصح أن الجسد ها هنا [مأكول فوق، فاسد فوق]^(١)، وأن النفس عند ربها حية ترزق، وهذا بين وبالله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

(١) هكذا في الأصل. والمراد أن الجسم فان والنفس باقية.

باب

(الرد على من يزعم أن الجنة والنار لم تخلقاً بعد)

والكلام فى ذلك . ذهب طائفة من المعتزلة ووافقهم على ذلك قوم من الخوارج ، فقالوا : إن الجنة والنار لم يخلقاً بعد ، وإنما حملهم على ذلك ، أن طائفة من المعتزلة يقولون بالأصلح .

وذهب جمهور الناس إلى أنهما مخلوقتان .

وما نعلم لمن قال بأنهما لم يخلقاً بعد حجة أكثر من أن بعضهم قال : قد صح عن النبى ﷺ أنه قال وقد ذكر شيئاً من ذكر الله عز وجل : «من قال هذا غرست له فى الجنة كذا وكذا نخلة» ، واحتج أيضاً بقول الله عز وجل حكاية عن امرأة فرعون ، إذ قالت : «رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ ... ﴿١١﴾ [التحریم] ، فقال : لو كانت مخلوقة لم يكن لاستئناف الدعاء فى البناء ، واستئناف الغرس معنى ، وهذا الاحتجاج لا معنى له ؛ لأن هذا يخرج على وجهين :

أحدهما : أن علم الله عز وجل سابق لجميع الكائنات ، فمن علم الله أنه يقول هذا الذكر فقد غرست له فى الجنة النخل التى وعد بغيرها على هذا القول ، وأعدت له جزاء بقوله إذا قاله .

والوجه الثانى : أننا لا نذكر أن يحدث الله عز وجل / فى الجنة أشياء ينعم ١٧-١ بها عباده شيئاً بعد شيء ، وحالا بعد حال .

وإنما قلنا إنهما مخلوقتان على الجملة ، كما أن الأرض وما فيها مخلوقة على الجملة ، ولا ننكر تأليف بعض أجزائها إلى بعض على حسب ما يحدث فى هذا العالم عندنا ، فيتولد منه هيئة جديدة لم تكن على تلك الحال فيما خلا .

والدليل على صحة قول من قال إنهما مخلوقتان بعد إخبار النبى ﷺ أنه رأى الجنة ودخلها ليلة أسرى به ووصف أماكنها ، وأخبر عليه الصلاة والسلام أن الفردوس هى أعلا الجنة ، وفوقها عرش الرحمن .

وأخبر عليه الصلاة والسلام أنه رأى إبراهيم عليه السلام فى السماء السابعة، وأنه رأى سدرة المنتهى فى السماء السادسة، وقال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ (١٦) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ (١٤) عِنْدَ جَنَّةِ الْمَأْوَىٰ (١٥) إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ (١٦)﴾ [النجم]، فأخبر عز وجل أن جنة المأوى عند سدرة المنتهى.

وأخبر رسول الله ﷺ أن سدرة المنتهى فى السماء السادسة، فجنة المأوى فى السماء السادسة وهى التى قال تعالى فيها: ﴿فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَىٰ نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٩)﴾ [السجدة].

فنص عز وجل أنها جنة الجزاء التى هى ^(١) دار الخلد، وإنما بينا هذا لشلا يقول قائل إنها جنة غير الجنة التى وعدنا أن تكون لنا جزاء يوم القيامة، وأخبر النبى ﷺ أنه رأى فى كل سماء نبياً من الأنبياء إلى أن بلغ إلى سماء الدنيا، وأنه رأى فيها آدم عليه السلام، فصح أن الجنات هى ما بين سماء الدنيا إلى العرش بنص كلامه عليه الصلاة والسلام كما قال تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ... (١٢٢)﴾ [آل عمران]، وبطل قول من قال إن الجنة لم تخلق بعد.

وأخبر عليه الصلاة والسلام أنه رأى فى النار عمرو بن لحي والمرأة التى حبست الهرة وسرقت، وغير ذلك، فصح أنها مخلوقة، وأخبر ﷺ أن شدة الجمر من فيح جهنم، وأن شد الحر من فيحها، ولا يجوز أن يكون فيه مؤثر لشيء معدوم ولم يخلق بعد.

١٧-ب

وأخبر النبى عليه الصلاة والسلام أن النار اشتكت إلى ربها وأذن لها/ بنفسين: نفس فى الشتاء، ونفس فى الصيف فذلك أشد ما يوجد من الزمهرير، وأشد ما يوجد من الحر، فصح بهذا كله أن النار مخلوقة، وأنها محاذية إلى الجنة لقوله تعالى: ﴿فَضْرِبَ بَيْنَهُمُ بُرُوجًا بِابْ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ (١٦)﴾ [الحديد].

(١) فى الأصل (الذى) ولا يستقيم.

وقال عز وجل: ﴿وَنَادَىٰ أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ ۝٥٠﴾ [الأعراف]، ومن خالف هذا، فإنما دل على عظيم جهله وعماه عن إدراك الحقائق.

وكان منذر^(١) بن سعيد يذهب إلى مثل هذا موافقاً لقولنا إلا أنه وقعت له وهلة، فكان يقول: إن الجنة التي أسكن آدم عليه السلام ليست جنة الخلد، ويحتج بأشياء لا حجة فيها، من ذلك أنه كان يقول: إن آدم أكل شجرة الخلد ابتغاء الخلد، فلو كان في جنة الخلد لم يبتغ الخلد.

واحتج أيضاً بأن الجنة لا كذب فيها، وقد كذب فيها إبليس، واحتج بأن الجنة من دخلها لم يخرج منها، وقد خرج منها آدم ﷺ، وهذا كله، عليه، لا له.

فأما قوله: إن آدم - عليه السلام - إنما أكل من شجرة الخلد رجاء الخلد، فقد علمنا أن ابتغاء آدم للخلد، وطلبه إياه بأكل الشجرة، كان خطأ لا صواباً. والخطأ لا يحتج به.

وقد يحتمل أن يكون الله - عز وجل - أعلمه أنه خالده فنسى، كما أعلمه أن الشيطان له عدو فنسى، وكما أعلمه النهى عن أكل الشجرة فتناول ذلك بمعنى لا على ظاهره.

وأما احتجاجه بأن الجنة لا كذب فيها وقد كذب فيها إبليس وأنه لا يخرج منها، وقد أخرج منها آدم، فهذا أيضاً لا حجة فيه لأنه^(٢) إنما يكون كما قال، إذا كانت جزاء فلا دليل على شيء مما قال.

من الدليل البين على أن آدم كان في جنة الخلد أن السله عز وجل وصف ما لآدم فيها فقال عز وجل: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرِىٰ ۝١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ ۝١١٩﴾ [طه].

(١) من أهل قرطبة ولد سنة ٢٧٣هـ وينسب إلى البربر، وقد ولى قضاء قرطبة وغيرها من المناصب الهامة زمن عبد الرحمن الثامن توفى عام ٣٥٥هـ.

(٢) فى الأصل (لأنها).

فهذه صفات الجنة، لا صفات/ شيء مما فى عالم الكون.

وقد قال منذر بن سعيد: إنه لو لم تكن شمس فى الجنة التى كان فيها آدم لما قيل له: إنه لا يضحى فيها، وهذا عكس الحقائق، بل إنما ينفى^(١) الضحى عن المكان الذى لا شمس فيه.

ومن الدليل أيضاً على أن آدم - عليه السلام - أسكن جنة الخلد نفسها، أنه لا دار إلا الجنة والنار، وهذا البرزخ الذى نحن فيه بينهما، فلما أخبره الله تعالى أنه أسكن آدم الجنة كان ذلك عن الجنة التى لا جنة غيرها، وجميع الجنان فى جنة خلد.

وأيضاً فأخراج الله - عز وجل - له عن الجنة، وقوله: (اهبطا منها)، وفى موضع آخر (اهبطوا) يعنى إبليس وآدم وحواء، ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين، دليل بين على أنه كان فى غير الأرض.

وقد بينا أنه لا شيء إلا الجنة والنار، ولو كان فى جنة الأرض، لكان إنما نقل من أرض إلى أرض وهذا غير ما عوقب به، فصح بهذا كله أنه أخرج من الجنة التى تكون لنا دار جزاء، وبالله التوفيق والمستعان.

(١) فى الاصل: (بقى).

باب الكلام فى بقاء الجنة والنار

اتفقت الامة كلها برها وفاجرها حاشا جهنم بن صفوان السمرقندى، وأبى الهذيل محمد بن الهذيل العلاف العبدى البصرى، على أن الجنة لا فناء لنعيمها، والنار لا فناء لعذابها، وأن أهلها خالدون أبد الأبد فيها لا إلى نهاية.

وذهب جهنم بن صفوان إلى القول بفناء الجنة والنار، واحتج بقول الله تعالى: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ۝٢٨﴾ [الجن].

وبقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۝٢٨﴾ [القصص].

وهذا لا حجة له فيه، ويكفى [فى] ^(١) بطلان هذا القول إجماع الامة على خلافه، وأيضاً، فإن قول الله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ إنما أراد بذلك الاستحالة من حال إلى حال، فهذا الذى يعم المخلوقات، لا العدم.

وأما قوله تعالى: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾، فإنما يقع الإحصاء على ما حصره العدد، وخرج إلى حد الوجود.

وأما العدم فلا عدد له، ولو كان له عدد لكان موجوداً، وما كان لا عدد له ١٨-ب فليس للإحصاء إليه سبيل ولا يوصف بأنه يحصى.

فعلى هذا الوجه يتبين بطلان من أراد أن يحتج [بالإحصاء] ^(٢) على ما ليس للإحصاء إليه طريق.

وأيضاً فإن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هى عليه، إذ لو علمها بخلاف ما هى عليه، لكان ذلك جهلاً، تعالى الله عن ذلك، وإنما العلم هو أن يشبت الشيء على ما هو به، فإن كان ذا نهاية، فهو عند الله ذا نهاية، وما كان غير ذى نهاية فهو عند الله غير ذى نهاية، لا سبيل إلى خلاف ما ذكرنا.

(١) فى الاصل: (من) وهو ضعف فى التعبير.

(٢) فى الاصل: (بانه الإحصاء).

والدليل على صحة ما اجتمعت عليه الأمة من خلود أهل الجنة والنار بلا
نهاية قول الله تعالى: ﴿عَظَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوفٍ﴾ (١٠٨) [هود]، وقوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾
أبدًا... (١١٩) [المائدة].

فإن اعترض معترض بجمع حركات أهل الجنة إلى حركات أهل النار،
ووقوع الكثرة والقلة فيهما، قيل وبالله التوفيق:

أما ما خرج منها إلى الفعل، فممتناه يقع فيه الكثرة والقلة.

وأما ما لم يوجد بعد فلا كثرة ولا قلة فيه، ولا يقع عليه عدد إلا على ما
وجد، والمعدوم ليس شيئًا، ولا حكم له حتى يوجد.

فإن قال قائل: فهل لها كل؟ قيل وبالله التوفيق:

أما ما وجد منها فله كل، وما لم يوجد فعدم، والعدم لا كل له ولا بعض،
ولا هو أيضًا لبعض للموجود.

وأما أبو الهذيل، فإنه ذهب إلى أن أعراض أهل الجنة وأهل النار تفتنى، وأن
أجسامهم باقية، وهذا من الاختلاط ما هو؛ لأن الجسم لا يخلو من طول وعرض
وعمق، وهذه أعراض لا سبيل إلى فنائها، وإنما وقع أبو الهذيل في هذا لأنه كان
يقول: باب كان، وباب يكون واحد، فأما لا بد لكان من أول، فكذلك لا بد
ليكون من آخر، وهذا فاسد في القياس، لأننا إنما أوجبنا في باب كان أولاً،
لوقوع الوجود على ما قد كان، وكلما وقع عليه الوجود، فقد ظهر وكلما ظهر
١٩-أ فقد/ حصره زمان أو عدد إن كان أكثر من واحد، وكل ما حصره زمان فله أول.

وباب يكون بخلاف هذا إلا فيما خرج من باب يكون إلى حد الوجود فإنه
داخل تحت هذا الحد أيضًا، وأما [قبل]^(١) أن يكون فليس شيئًا، وما لم يكن
شيئًا، فليس يحصره العدد.

فهذا فرق ما خفى الفرق فيه على أبي الهذيل.

(١) في الأصل: (قيل) وهو تصحيف.

وأيضاً: إنه لو كان كما قال لكان فناء الحس والحركة عن أهل الجنة عذاباً، ويكفى من هذا مخالفة أهل الإسلام ومخالفة المعقول به، والذي حمل أبا الهذيل على هذا قوله: بأن الحركات يعمها الإحصاء، وهذا يدخل عليه في بقاء أجسامهم، لأنها وإن عدمت الحركة، فلم تعد السكون، ولا بد للجسم من سكون أو حركة، فيلزمه في مدة السكون مثل ما لزمه في مدة الحركة سواء بسواء.

فإن قال يغنى السكون والحركة لزمه فناء الجسم كما قال جهنم، ومدة السكون هي زمانه الذي يوجد فيه السكون.

وذهب قوم من الروافض إلى أن الجنة والنار سينقل أهلها عنها وتبقى الداران خراباً. [وجميع]^(١) الأمة على خلافهم وجميع من فى قلبه إسلام يعلم أن الجنة والنار لا يفنى أهلها أبداً سرمداً، والله تعالى يقول: ﴿عِظَاءٌ غَيْرُ مُجْدُوذٍ﴾ (١٠٨) [هود] أى غير مقطوع ولا ممنوع، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

(١) فى الاصل: (وأن جميع) وهو تصحيف وتحريف.

باب الرد على من ينكر النبوات

قال أبو محمد: قد قدمنا في غير هذا الموضع أن الخلق لما كانوا لا يقع منهم الفعل إلا لعلّة، وجب للبراهين الضرورية، أن البارئ جل وعز خلاف جميع خلقه من جميع الجهات، فلما كان ذلك وجب أن يكون فعله لا لعلّة بخلاف أفعال الخلق، ولا يجب أن يقال في شيء من أفعاله لِمَ فعل هكذا، أولاً؛ إذ حبا الإنسان [بالعقل]^(١) وحرمة سائر الحيوان - وخلق بعض الحيوان صائداً، وبعضه مصيداً، وباین جميع مفعولاته كما شاء، فليس لأحد أن يقول: لم بعثهم، أو لم بعث هذا الرجل ولم يبعث هذا الرجل الآخر، ولا لم بعثه في هذا الزمان دون الزمان الثاني؟، ولا لم بعثه في هذا المكان دون المكان الثاني، تعالى الذي ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء].

وسنذكره في باب إثبات الحدوث للأشياء، وأن لها محدثاً قديماً واحداً لا أول له، ولا معه غيره ولا معقب لحكمه، ولا مدبر سواه. فإذا قد ثبت هذا كله وصح أنه تعالى أخرج العالم إلى الوجود وبعد أن لم يكن بلا كافة ولا معاناة، ولا طبيعة ولا استعانة إذ شاء وفعل إذ شاء كما شاء، يريد ما شاء وينقض ما شاء ويحدث ما شاء، فكل متوهم، وكل منطوق به مما يستشكل في العقل داخل في حد الممكن له تعالى.

وهذا مما قد ذكرناه في باب حدوث العالم إلا أنني أذكرها هنا منه طرقاً وهو أن الممكن ليس واقعاً في العالم وقوعاً واحداً. ألا ترى أن في نبات اللحية ما بين الثماني عشر إلى العشرين ممكناً، وفي حدود الستين، والثلاثة غير ممكن. وأن فك الأشكال العريضة، واستخراج المعاني الغامضة وقول الشعر البديع، وصناعة البلاغة الرائقة ممكن لدى الذهن اللطيف، والذكاء النافذ، وغير ممكن من ذى البلادة الشديدة، والغباء المفرطة. فعلى هذا ما كان ممتنعاً بيننا أو ليس بيننا ولا

(١) غير واضحة في الأصل.

من عادتنا فهو غير ممتنع على الذى لا بنية له ولا عادة عنده الذى إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون.

فإذا قد صح هذا، وعلمنا أنه تعالى لا نهاية لقوله ولا نهاية لما يقوى عليه، إذ كلاهما من باب الإضافة إذ لا يكون قوة إلا لقوى عليه بها، ولا يكون مقوى عليه إلا لقوى عليه، ولا يكون كلام إلا من متكلم، ولا قوة إلا من قوى، ولا إرادة إلا من مريد، ولا قول إلا من قائل.

وقد صح أن النبوة فى قوم قد خصهم الله فى بعض الأماكن/ بالفضيلة ٢٠-١ بيعتهم لا لعة إلا أنه تعالى شاء ذلك فعلمهم العلم دون تعلم، ولا ينتقل فى مراتبه، ولا طلباً له.

ومن هذا الباب ما يراه أحدنا فى الرؤيا فيخرج صحيحاً وهو من باب تقدم المعرفة إذ قد أثبتنا أن النبوة قبل مجيء الأنبياء فى حد الممكن. فلنقل الآن على وجوبها إذا وقعت وبالله التوفيق وبه المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم.

فنقول وبالله التوفيق: إذ قد صح كما ذكرنا من أن البارئ تعالى فاعل لكل شيء ظاهر، وقادر على كل متوهم لم يظهر وعلمنا [أنه]^(١) مرتب هذه الرتب ومجربها على عاداتها عندنا، وأنه لا فاعل فى الحقيقة غيره، ثم رأينا [خلافات]^(٢) لهذه الرتب قد ظهرت، وعادات قد خرقت، وأشياء فى حد الممتنع عندنا قد وجبت ووجدت الصخرة انقلبت عن ناقة، وعصا انقلبت حية، ومثين من الناس رواء، وتوضئوا كلهم من ماء يسير فى قدح صغير يضيق عن بسط اليد لا مادة له، علمنا أن خارق هذه العادات، وفاعل هذه المعجزات هو الاول الذى أحدث كل شيء، ووجدنا هذه القوى قد أصحابها الله تعالى [رجالا]^(٣) [يدعوننا]^(٤)

(١) فى الاصل: (أن).

(٢) فى الاصل: (خلافات) وهو تصحيف.

(٣) فى الاصل (رجلا) وهو تصحيف.

(٤) فى الاصل (يدعوننا) وهو تصحيف.

إليه، ويذكرون أنه أرسلهم، ويستشهدون به فيشهد لهم في هذه الموانع^(١) المحدثه منه، في حين رغبة هؤلاء القوم فيها، وضراعتهم إليه في تصديقهم بها، علمنا علما ضرورياً، أنهم [مبعوثون]^(٢) من قبله، وصادقون فيما أخبروا عنه، إذ لا سبيل في طبيعة مخلوق في العالم إلى التحكم على الله عز وجل بمثل هذا، فصح بهذا وجوب النبوة، والإقرار بها عند ظهورها وظهور أعلامها.

وقد تكلمنا في غير هذا المكان على أن هذه الأشياء لها طرق تصحح بها ٢٠-ب عند من لم يشاهدها، [ويشهد]^(٣) بصحتها عند من شاهدها وفي نقل الكواف/ التي قد استشعرت العقول ببدائنها، والنفوس بأول معارفها، أنه لا سبيل إلى جوار الكذب عليها، وأن ذلك ممتنع فيها، فمن تجاهل وأجاز ذلك عليها خرج عن حد العقول، ولزمه أن لا يصدق أن من غاب عن عينيه من الأبد [ليسوا]^(٤) أحياء ناطقين [بل]^(٥) ميتون كما شاهده، وإن صورهم على الصور التي عاين.

ويلزمه أن يجيز بعض من غاب عنه بخلاف هذه الصور إذ لا يعرف أحد أن أهل كل بلد غاب عن حسه في مثل صور أهل بلده، إلا بنقل الكواف لذلك، بل تلزمه أن لا يصدق بأن أحداً كان قبله، ولا أن في الدنيا أحداً إلا من شاهده بحسه. فإن جوز هذا خرج عن حدود المناظرة لحق بالمجانين.

وإن امتنع من تجويز هذا، أو أقر بأن قد كان قبله سلوك ووقائع، وأمم معروفة، وأن في الدنيا بلادا لم يشاهدها لها ملوك وفيها جيوش، وعندهم علماء وجهلاء سئل من أين عرفت ذلك؟ وصح عندك؟.

فلا سبيل أن يأتي بغير نقل الكواف، وبالله التوفيق.

(١) أي المنوعات على الناس.

(٢) في الاصل (مبعوثون) وهو خطأ إملائي.

(٣) ضرورة لسلامة الأسلوب.

(٤) في الاصل (ليس). والمعنى: لم يكونوا.

(٥) ليست في الاصل، ولكنها لازمة، لاستقامة الأسلوب.

فإن قال قائل: فلعل هذا الذى ظهرت منه المعجزات قد ظفر بطبيعة وخاصة قدر معها على ما ظهر [منها]^(١) قيل له وبالله التوفيق: إن الخواص قد علمت، ووجوه الحيل قد أحكمت وليس فى شىء منها عمل يحدث عنه اختراع جسم لم يكن كنحو ما ظهر من اختراع الماء الذى لم يكن وليس فى شىء منها إحالة جنس إلى جنس غيره، ولا نوع إلى نوع آخر على الحقيقة. وهذه كلها قد ظهرت على أيدي الأنبياء صلوات الله عليهم، فصح أنه من عند الله - عز وجل - لا مدخل لعلم إنسان فيه ولا حيلة.

وإذ قد تكلمنا على إمكان النبوة قبل مجيئها ووجوبها حين مجيئها، فلتكلم الآن على امتناعها بعد وجوبها فنقول وبالله التوفيق:

إنه قد صح [كل ما]^(٢) ذكرنا من المعجزات الظاهرة من الأنبياء شهادة من الله عز وجل لهم بصدق ما أنوا - به^(٣) وقوة أطلعها عليهم أوجب بها علينا ٢١-أ الانقياد لهم فقد لزم تيقن كل ما قالوه. وقد صح عن النبي ﷺ بنقل الكافة أنه أخبر أنه لا نبي بعده إلا ما ورد فى الحديث الصحيح من نزول عيسى ابن مريم عليه السلام الذى بعث إلى بنى إسرائيل، وهو الذى ادعت اليهود قتله وصلبه فوجب الإقرار بهذه الجملة، وصح أن وجوب النبوة بعده عليه السلام وبالله التوفيق^(*). وقد قدمنا قبل هذا أن الله عز وجل لا يشرط عليه، ولا علة موجبة

(١) هكذا فى الأصل، والأصح: (منه).

(٢) فى الأصل هكذا: كلما وهو تصحيف.

(٣) فى الأصل (أنوه)، ولا يستقيم.

(*) فيما يتصل بنزول عيسى ﷺ، لا نجد دليلا من القرآن الكريم على ذلك، كما أن الآيات التى استدلت بها على رفعه إلى السماء ليست صريحة فى هذا.

ولكننا نجد من الآيات الكريمة ما هو صريح فى نفي صلبه مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ...﴾ (١٥٧) [النساء]. ونجد كذلك من الآيات ما يدل صراحة على وفاته كقوله تعالى على لسانه عليه الصلاة والسلام فى آخر سورة المائدة: ﴿فَلَمَّا تَوَلَّيْتَنِي كُنْتُ أَلْتِ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ...﴾ (١١٧) [المائدة]، وقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اذْهَبْ إِلَى الْيَهُودِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا كُنْتَ عَلَيْهِمْ نَذِيرًا وَهُمْ يُؤْمِنُونَ﴾ (١١٧) [المائدة].

لشيء من أفعاله، وأنه لو أهمل الخلق لكان حسناً ولو
اضطرهم إلى معرفته لكان حسناً ولو خلقهم كلهم كفاراً لكان حسناً.

[وأنه لا يتج شيء من أفعال المخلوقين من مأمور ومنهى، إلا^(١) قد تقدمت
الأوامر وجوده]، وسبقت لحدود المرتبة للأشياء كونه. وأما من سبق كل ذلك، فله
أن يفعل ما يشاء لا معقب لحكمه لا إله إلا هو.

= وقوله تعالى للمحمد ﷺ ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ ...﴾ (٢٤) [الأنبياء]، وقوله ﴿وَمَا
مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ ...﴾ (١٤٩) [آل عمران]
فعيسى عليه الصلاة والسلام قد توفي كأي نبي أو رسول لم يتحدث القرآن الكريم عن وفاته.
ومسأله نزوله نظر أنها مسألة مسيحية دسست على الإسلام وصدقها المسلمون بحسن ظن. وقد
قصد بها الدساسون النصارى أن يشيطوا همم المسلمين عن العمل بالقرآن وبالإسلام إلى أن يأتي
عيسى عليه السلام، ولن يأتي. كما أن هؤلاء النصارى قد قالوا بذلك: اطراداً مع مبدئهم، وهو
أن عيسى ابن الله فإذا كان عيسى كذلك، فكيف يموت كبقية البشر، وإذن فلا بد أن يصعد إلى
أبيه كما قالوا، لا أن يموت في الأرض بيد خالقه كبقية الأنبياء.

(١) في العبارة في الأصل فساد في التركيب أفسد المعنى لذلك تصرفنا في العبارة على هذا الوضع.

فصل

من أعلام النبي ﷺ في التوراة

من ذلك قول الله - عز وجل - في السفر الأول لإبراهيم عليه السلام: «قد أجبنا دعائك في إسماعيل وباركنا عليه وكثرته وعظمته جداً جداً، وسيلد اثني عشر عظيماً، وأجعلناه لأمة عظيمة»، ثم أخبر موسى عليه السلام بمثل ذلك في هذا السفر، وزاد شيئاً قال: «لما هربت هاجر من سارة تراءى لها ملك لله، وقال: يا هاجر أمة سارة ارجعي إلى سيدتك، واخضعي لها، فلإني سأكثر ذريتك وزرعك حتى لا يحصى كثرة، وها أنت تحبلين، وتلددين ابناً وتسمينه إسماعيل، لأن الله - عز وجل - قد سمع خضوعك وتكون يده فوق يد الجميع ويد الجميع مبسطة إليه بالخضوع» فتدبر هذا، فإن فيه دليلاً بيناً على أن المراد به رسول الله ﷺ/ لأن إسماعيل صلوات الله عليه لم تكن يده فوق يد إسحاق عليه السلام، ٢١-ب ولا كانت يد إسحاق مبسطة إليه بالخضوع.

وكيف يكون ذلك [والنبوة في يد إسماعيل، والعيص وهما ابنا إسحاق]؟^(١) فلما بعث رسول الله ﷺ إلينا تنقلت النبوة إلى أولاد إسماعيل عليه السلام فدانته له الملوك، وخضعت له الأمم، ونسخ الله بشريعته كل شريعة، وختم به النبيين، وجعلت الخلافة والملك في أهل بيته إلى آخر الزمان، وصارت أيديهم فوق أيدي الجميع، وأيدى الجميع إليهم مبسطة بالخضوع.

وفي التوراة^(٢): «جاء وحى الله من طور سيناء، وأشرق من ساعير، واستعلن من جبال فاران»، ومجى وحى الله - عز وجل - من طور سيناء إنزاله التوراة المعظمة على لسان موسى بن عمران - عليه السلام - بطور سيناء، هكذا هو عند أهل الكتاب وعندنا، وكذلك يجب أن يكون إشراقه من ساعير، إنزاله على عيسى ابن مريم عليه السلام الإنجيل الطاهر، وهو المسيح ابن مريم عليه

(١) هكذا في الأصل ولكن الواقع والسياق يقتضى أن تكون العبارة هكذا (والنبوة في يد إسماعيل وإسحق وهما ابنا إبراهيم).

(٢) الإصحاح الثالث والثلاثون من السفر الخامس.

السلام وكان المسيح يسكن من ساعير أرض الخليل بقرية تدعى ناصرة، وباسمها يسمى من اتبعه نصارى.

وكما وجب أن يكون إشراقه من ساعير بالمسيح فكذلك يجب أن يكون استعلاؤه من جبال فاران بإنزاله للقرآن على سيدنا محمد ﷺ.

وفاران، جبال مكة المشرفة، لأن في التوراة أن إبراهيم - عليه السلام - أسكن هاجر وإسماعيل فاران، والنبي هو الذى أنزل عليه الكتاب بعد المسيح، فاستعلن وعلا بمعنى واحد، وهو عما ظهر، وانكشف، وهل ظهر دين كظهور دين الإسلام؟.

وقال في التوراة لموسى بن عمران - عليه السلام - في السفر الخامس: «أن أقيم لبنى إسرائيل نبياً من إخوتهم، مثلك أجعل كلامى على فيه» فمن إخوة بنى إسرائيل إلا بنو إسماعيل، كما نقول: بكر وتغلب ابنا وائل، ثم نقول: تغلب إخوة بكر، وبنى^(١) تغلب إخوة بنى بكر، ونرجع فى ذلك إلى إخوة الأبوين.

٢٢-١ فإن قالوا: إن لهذا الذى وعد الله موسى بن عمران أن يقيمه/ له أيضاً من بنى إسرائيل؛ لأن بنى إسرائيل إخوة بنى إسرائيل، أكذبتهم التوراة، وأكذبهم النظر؛ لأن فى التوراة أنه لم يقم فى بنى إسرائيل نبي مثل موسى.

وأما النظر؛ فإنه لو أراد (أن أقيم نبيا من بنى إسرائيل مثل موسى)؛ لقال: أقيم لهم من أنفسهم مثل موسى ولم يقل من إخوتهم؛ كما أن رجلا [إذا]^(٢) قال لرسوله: اتنى برجل من إخوة بنى بكر بن وائل لكان يجب أن يأتيه برجل من بنى تغلب بن وائل؛ ولا يجب أن يأتيه برجل من بنى بكر.

وفى ذكر شعيا: «قيل له قم نظاراً فانظر ما ترى تخبر به، قلت: أرى راكبين مقبلين، أحدهما على حمار، والآخر على جمل، يقول أحدهما سقطت بابل،

(١) فى الأصل: (وبين)، وهو تصحيف.

(٢) سقطت من الأصل.

وأصنامها المتخذة^(١) وصاحب الحمار عندنا وعند النصارى هو المسيح ابن مريم، فإذا كان صاحب الحمار المسيح، فلم لا يكون صاحب الجمل محمداً ﷺ؟.

وليس سقوط بابل وأصنامها المتخذة إلا به وعلى يديه ﷺ، لا بالمسيح، ولم يزل فى أقاليم بابل ملوك يعبدون الأوثان من لدن إبراهيم عليه السلام وليس هو بركوب الجمل أشهر من المسيح بركوب الحمار، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

(١) العهد القديم (كتاب النبی إشعیا) الإصحاح الحادى والعشرون، ويتصریح واضح مثل (.... وحي من جهة بلاد العرب، فى الوعر فى بلاد العرب....) آية رقم ٢١٣.

باب ذكر النبي ﷺ في الإنجيل

قال المسيح صلوات الله وسلامه عليه للحواريين: (وسبأتكم) (البرقليط) روح الحق الذي لا يتكلم من قبل نفسه شيئاً إنما هو كما يقال له، وهو شهيد على، وأنتم تشهدون، (لا نلم)^(١) معي من قبل الناس، وكل شيء أعده الله - عز وجل - لكم يخبركم به)^(٢).

وفى حكاية يحيى عن المسيح أنه قال: «البرقليط لا يجيئكم ما لم أذهب، وإذا جاء [ويخ]»^(٣) العالم على خطيئته؛ ولا يقول من تلقاء نفسه شيئاً، ولكنه مما يسمع يكلمكم، ويسوسكم بالحق، ويخبركم بالحوادث والغيوب^(٤) وفى حكاية أخرى: «ابن البشر ذاهب، والبرقليط من بعده يجيء لكم بالأسرار ويفسر لكم كل شيء، وهو يشهد لى كما شهدت له فإنى أجبيئكم بالأمثال/، وهو يأتيكم بالتأويل»^(٥)، وهذه الأشياء على اختلافها متقاربة، وإنما اختلفت، لأن من نقلها عن المسيح فى الإنجيل من الحواريين عدة.

فمن هذا الذى هو روح الحق الذى لا يتكلم إلا بما يوحى إليه، ومن هو العاقب للمسيح، والشاهد على ما جاء به؟.

فإنه قد بلغ، ومن الذى أخبر بالحق والغيوب مثل خروج الدجال، وظهور الدابة، وأشياء هذا^(٦)، وأمر القيامة والحساب، والجنة والنار ما لم يذكر فى التوراة والإنجيل والزبور، غير نبينا محمد ﷺ؟.

- (١) هذا فى الأصل وهى كلمة زائدة، ولم نثر عليها فى نصوص الإنجيل.
- (٢) لا يوجد هذا النص بالذات، وإنما الذى يوجد قريب منه وهو قوله: (... ومتى جاء المعزى الذى سأرسله أنا إليكم فهو يشهد لى) آية ٢٦ الإصحاح الخامس عشر من إنجيل يوحنا، ولعل ذلك من التغير والتبديل الذى حدث أخيراً وفى عصر الطباعة الحديث.
- (٣) فى الأصل (ريح) وهو تصحيف من الناسخ.
- (٤) هكذا فى الإنجيل مع اختلاف يسير، ومن ذلك ذكر كلمة (المعزى) بدل (البرقليط). الإصحاح السادس عشر إنجيل (يوحنا).
- (٥) هكذا فى الفصل السادس عشر من إنجيل يوحنا مع اختلاف يسير.
- (٦) فى الأصل: (لهذا).

وفى إنجيل متى أنه لما حبس يحيى بن زكريا ليقتل، بعث إلى المسيح تلاميذه، وقال لهم: قولوا له: «أنت هو الآتى أو سيأتى غيرك؟ فأجابه المسيح، وقال لهم: الحق اليقين أقول لكم إنه لم تقم النساء عن أفضل من يحيى بن زكريا، وأن التوراة وكتب الأنبياء تتلو بعضها بعضاً بالنبوة والوحى حتى جاء يحيى.

فأما الآن، فإن شئتم، فاقبلوا أن (ألياً) هو مزعم أن يأتى، فمن كانت له أذنان سامعتان فليسمع»^(١). وليس يخلو هذا الاسم من إحدى خلال: إما أن يكون....

قال أحمد: مزعم^(٢) أن يأتى، فغيروا الاسم، كما قال الله - عز وجل - يحرفون الكلم عن مواضعه، وجعلوه (ألياً).

وإما أن يكون قال: إن (نايل)، يزعم أن يأتى وأهل هو الله ومجىء الله هو مجىء رسوله بكتابه كما قال فى التوراة: «جاء الله من سيناء» يعنى كتاب الله، ولم يأت كتاب بعد المسيح إلا القرآن.

وإما أن يكون أراد شيئاً وسمى بهذا الاسم.

وفى كتاب أشعيا: «إنه سيملا»^(٣) البادية والمدن قصوراً إلى (قيدار) يسبحون ومن رؤوس الجبال ينادون هم الذين يجعلون لله الكرامة ويشتون تسبيحه فى البر والبحر»^(٤). وقال: «أرفعوه»^(٥) علماً بجميع الأمم من بعيد فيسفر بهم من أقاصى الأرض، فإذا هم سراع يأتون»^(٦).

(١) الإصحاح الحادى عشر مع اختلاف فى الالفاظ، وقد رواها ابن حزم بالمعنى مع الاحتفاظ ببعض الالفاظ من ١٥-١.

(٢) فى الاصل (من مع) وهو تصحيف من الناسخ.

(٣) فى أصل ابن حزم: (مستمل) وهو تصحيف من سيملى بتسهيل الهمزة.

(٤) الإصحاح الثانى والأربعون ٨-١٤. باختصار من ابن حزم. وبعد كلمة (قيدار)، هذه العبارة، (لترنم سكان سالع من رؤوس الجبال إلخ)، وسالع، اسم جبل بالمدينة المنورة وقد ورد فى القاموس (سالع) دون ألف.

(٥) فى الإنجيل: فيرفع راية للأمم.

(٦) الإصحاح الخامس: ٢٧/٢٦.

وبنو قيدر هم العرب؛ لأن قيدر هو ابن إسماعيل عليه السلام بإجماع الناس. والعلم الذى يرفع هو النبوة، والسفير بهم، دعاؤهم فى أقاصى الأرض إلى الحج فإذا هم سراع يأتون، وهذا نحو قول الله عز وجل: / ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ (٢٧) [الحج].

قال ابن قتيبة: قال محمد بن عبيد: حدثنى يزيد بن هارون، قال أخبرنى عبد العزيز بن أبى سلمة عن هلال بن أبى هلال عن عطاء بن يسار عن عبد الله ابن سلام، وعبد الله بن عمرو قال: أجد فى التوراة: «يا أيها النبى إنا أرسلناك شاهداً، ومبشراً ونذيراً، وحرراً للأمين أنت عبدى ورسولى، سميتك المتوكل، لست بفظ ولا غليظ، ولا صخاب فى الأسواق، ولا تدفع السيئة بسيئة، ولكن تعفو وتصفح، ولن أتوفاك، حتى أقيم بك الملة العوجاء، فأحى بها عيوناً عمياً، وآذانا صماً، وقلوباً غلفاً، بأن يقولوا لا إله إلا الله».

وحدثنى محمد بن عبيد قال: قال لى معاوية بن عمرو عن أبى إسحق عن العلاء بن المسيب عن عبد الله بن أبى صالح، عن كعب أنه قال: أجد بالتوراة: أحمد عبدى المختار، لا فظ ولا غليظ، ولا صخاب فى الأسواق، ولا يجزى بالسيئة السيئة، ولكن يعفو، ويغفر ويصفح، مولده مكة وهجرته طابا، وملكه بالشام، وأمه الحامدون، يحمدون الله على كل نجد ويسبحونه فى كل متراة، ويوضئون أطرافهم، ويأتزرون على أنصافهم، وهم رعاة الشمس، ومؤذنه فى جو السماء. وصفهم فى الصلاة^(١) [و] فى القتال سواء، رهبان بالليل، أسد بالنهار، ولهم دوى كدوى النحل يصلون الصلاة حيث ما أدركتهم، ولو على كمائة^(٢)، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

(١) سقطت من الاصل.

(٢) بحث عن هذا النص فيما تحت يدينا من نسخ العهد القديم فلم أجد هذا النص لا فى التوراة. ولا فى كتب أنبياء بنى إسرائيل وقد نقل مثل هذا النص أو ما يشبهه الإمام الشوكانى من كتاب (نوة دانيال وقال معلقاً على ما رواه البخارى من أنه فى التوراة: «ولا مانع من أن تكون هذه الصفات كانت موجودة فى التوراة فحذفتها اليهود فما ذلك بأول تحريف وتبديل وتغيير منهم، =

فصل فى تبشير داود عليه السلام بنبينا محمد ﷺ

(ومن ذكر داود عليه السلام فى الزبور [للنبي] ^(١) ﷺ): «سبحوا الرب تسبيحاً عرفنا الذى هيكله الصالحون ليعرج إسرائيل لخالفه، ويثوب شمعون من أجل أن الله اصطفى له أمة، وأعطاه النصر، وسدد الصالحين منهم بالكرامة، يسبحونه على مضاجعهم، ويكبرون الله بأصوات مرتفعة بأيديهم سيوف ذوات شفرتين يتقمم الله بهم ^(٢) [من] الأمم الذين لا يعبدونه، يوثقون ملوكهم بالقيود وأشرافهم بالأغلال» ^(٣).

فمن هذه الأمة التى سيوفها ذوات شفرتين غير العرب ومن المنتقم بها من الأمم الذين لا يعبدونه، ومن هو المبعوث بالسيف من الأنبياء غير نبينا عليه الصلاة والسلام ورحم أمته الغر المحجلين؟.

هذه حجة قوية، ونور لا يطفأ أبداً، وأى بيان أبين من هذا البرهان اللائح والحق الواضح من الستة والكتاب العربى الذى لو اجتمع الإنس والجن على أن يأتوا بمثله ﴿لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء] أى عوينا. ثم ما أنزله الله على داود عليه السلام فى الزبور.

فأى بيان أبين من هذا؟ والحمد لله الذى هدانا لهذا والله أعلم بالصواب.

= وبما أننى لم أجده فى النص فى العهد القديم إطلاقاً، فمن الجائز أن يكون حذف فى العصور الأخيرة حين طبع الكتاب، والتنبيه إلى حذف كل ما يتصل بالتبشير بمحمد ﷺ. انظر إرشاد الثقات للإمام الشوكانى تحقيق د. إبراهيم هلال ص ٥٣، ٥٤، دار النهضة العربية القاهرة.

(١) فى الاصل (أنه) ولا يستقيم الأسلوب.

(٢) سقطت من الاصل.

(٣) المزمور ١٤٩ مع بعض اختلاف فى اللفاظ.

باب

فى الرد على اليهود وعلى الأريوسية من النصارى

وكلهم موافق لنا فى التوحيد، وفى الإقرار بالنبوة وبآيات الأنبياء، ونزول الكتب من الله تعالى، إلا أنهم فارقونا فى بعض الأنبياء افتراءً نذكره إن شاء الله تعالى.

فأما اليهود، فافترقوا خمس فرق:

فرقة منهم تدعى السامرية^(١) وهم يبطلون كل نبوة كانت بعد اليوشع بن نون سوى موسى عليه السلام من أجل أنه نص فى التوراة على نبوته، فيكذبون نبوة شموال، وداود وسليمان وإلياس واليسع وغيرهم.

والفرقة الثانية أصحاب (عانان)^(٢)، ويسمونهم اليهود بالقرائين ويسمونهم أيضاً المتن وهم قوم يقولون [شرائع]^(٣) التوراة وكتب الأنبياء، ويتبرأون من أقاويل الأخبار ويكذبونهم.

والفرقة الثالثة: هم الربانيون، وهم القائلون بمذاهب الأخبار، وأقاويلهم، وهم جمهور اليهود.

فأما السامرية فإنهم بالشام فقط لا يستجرون الخروج عنها.

وأما أصحاب عانان فهم بالعراق ومصر وطليلة وثورها.

(١) ويذكر ابن حزم عنهم فى الفصل أنهم لا يعظمون بيت المقدس ولهم تورا غير التوراة التى بأيدى سائر اليهود، ويبطلون كل نبوة كانت فى بنى إسرائيل بعد موسى ويوشع - عليهما السلام - ولا يقرن بالبعث البتة وكان مقرهم الشام: الفصل ج ١، ص ٩٧-٩٩.

(٢) فى الأصل: (غانان) وهو تصحيف، وهو عانان الداودى اليهودى وتسمى هذه الفرقة (العنانية). انظر: الفصل لابن حزم، والملل والنحل للشهرستانى.

(٣) هكذا فى الأصل ويظهر أنها (بشرائع). وفى الفصل: وقولهم. (إنهم لا يتعدون شرائع التوراة ... إلخ).

والفرقة الرابعة^(١): الصدوقية: نسبوا إلى رجل منهم يسمى صدوقا وهم القائلون: عزيز ابن الله - تعالى الله عن ذلك.

وأما الفرقة الخامسة: العيسوية. وهم أصحاب أبي عيسى الأصبهاني، رجل ٢٤-١ من اليهود كان بأصبهان وهم يقولون بنوة محمد وعيسى صلى الله عليهما وسلم، ويقولون بأن عيسى ابن مريم بعث بشرائع التوراة نفسها إلى بنى إسرائيل على ما جاء فى الإنجيل فى بعض المواضع، وأن محمداً عليه الصلاة والسلام أتى بشرائع القرآن.

وهذه الفرقة بأصبهان، وقد رأيت من ينحو إلى هذه المذاهب من اليهود كثيراً، والأريوسية من النصارى فإنهم يقولون فى المسيح إنه عبد الله ورسوله، وإنما سُمى ابن الله على سبيل طريق الكرامة كما جاء فى بعض الكتب أن إسرائيل بكبرى^(٢)، واحتجوا بقول عيسى فى الإنجيل أبى وأبوكم، وإلهى وإلهكم. فالتزموا شرائع الخواريين، وأنكروا نبوة محمد عليه الصلاة والسلام.

ثم انقسم اليهود قسمين: فقسم أبطل النسخ ولم يوجهه البتة، وقسم كان أجازه إلا أنه قال لم يقع فعلمة حجة من أبطله منهم أن قالوا: إن الله عز وجل يستحيل منه أن يأمر بالأمر ثم ينهى عنه، ولو جاز ذلك لعاد الحق باطلا، والطاعة معصية، والباطل حقاً، والمعصية طاعة. ولا نعلم لهم حجة غير هذه وهى من أضعف ما يكون من التمويه الذى لا يقوم على ساق.

ومن تدبر أفعال الله - عز وجل - وآثاره فى العالم علم بطلان قولهم هذا، لأن الله - عز وجل - يحى العباد، ويميتهم ثم يحييهم، وينقل الدولة من قوم إلى قوم. من أعز فيذلهم ومن أذل فيعزهم، ويمنح من يشاء ما شاء من الأخلاق الحسنة والقبیحة، لا يسأل عما يفعل، وهم يسألون.

ثم يقال لهم: ما تقولون فى الأمم غير الأمم المقبول دخولها فيكم إذا غزوكم؟ أليس دماؤهم لكم حلال، وقتلهم عندكم حق وطاعة؟ فلا بد من نعم.

(١) فى الأصل تكرار لهذه العبارة وما قبلها بطريقة خاطئة.

(٢) هكذا فى الأصل.

فيقال لهم: فإن دخلوا في شرائعكم، أليس قد حرمت دماؤهم عليكم وصار
 ٢٤-ب قتلهم باطلاً ومعصية؟ فلا بد في ذلك من نعم. هذا إقرار منهم/ بالحق عاد
 باطلاً، والطاعة عادت معصية، وأن الأمر عاد نهياً، والنهي عاد أمراً، والباطل
 حقاً، والحق باطلاً. وهكذا جميع الشرائع، إنما هي أوامر في وقت، فإذا ارتفع
 ذلك الوقت عادت نهياً، كالعمل عندهم مباح في يوم الجمعة منهي عنه يوم
 السبت، ثم يعود مباحاً يوم الأحد. وكالصيام والقرايين وغير ذلك. وهذا بعينه^(١)
 هو نسخ الشرائع الذي لم يجيزوه، ولا قالوا به وامتنعوا منه.

إذ ليس معنى النسخ غير أن يأمر الله - عز وجل - أن يعمل عملاً ما مدة
 ثم ينهى عنه بعد تلك المدة، ولا فرق أن يعرف عند الأمر الأول بأنه عز وجل
 سينهى عنه بعد ذلك وبين أن لا يعرف به؛ إذ ليس عليه تعالى شرط لأحد ولا
 فوق أمره أمر.

وأيضاً فإن جميعهم مقر بأن شريعة يعقوب كانت غير شريعة موسى، وأن
 يعقوب نكح أختين، وذلك عندهم حرام في شريعة موسى. هذا مع قولهم إن أم
 موسى كانت عمة أبيه، وهذا عندهم حرام. ولا فرق بين شيء أحله الله ثم
 حرمه، وبين شيء (أخرجه حرمه)^(٢) ثم أحله والمفرق بين هذين مجاهر بالقحة أو
 عدم عقل.

وفى توراتهم البداء الذي هو أشنع من النسخ، وذلك أن فيها أن الله - عز
 وجل - قال لموسى بن عمران عليه السلام ساهلك هذه الأمة، وأقدمك على ملة
 أخرى عظيمة، فلم يزل موسى صلوات الله عليه يراجع ربه تبارك وتعالى حتى
 أجابه وأمسك عنهم. وهذا هو البداء بعينه والكذب المتفنيان عن الله تعالى؛ لأنه -
 عز وجل - إذا أخبر أنه يهلكهم ويقدمه على غيرهم، ثم لم يفعل شيئاً من ذلك،

(١) في الأصل: (وهو) ولكن الواو زائدة من الناسخ.

(٢) هكذا في الأصل وهي لا تخرج عن أحد هذين التعبيرين: (أخرجه حراماً، أو (حرمه) حسب ما
 يوحى به السياق.

فهذا (هو)^(١) الكذب بعينه، تعالى الله - عز وجل - عن ذلك علوا كبيرا. فقد بينا معنى النسخ، وأنه موجود فى جميع أفعال الله فى العالم.

وأما الطائفة التى أجازت النسخ، إلا أنها أخبرت أنه لم يكن فىقال لهم: بأى شىء علمتم نبوة موسى بن عمران - عليه السلام - ووجوب طاعته؟.

فلا سبيل إلى أن يأتوا بشىء غير براهينه وأعلامه.

فىقال لهم: إذا وجب تصديق موسى عليه السلام والاتباع لأوامره، لما أظهر (من)^(٢) العبادات وأتى بالمعجزات على ما بينا فى باب إثبات النبوات، فأى فرق بينه وبين من أتى بمعجزات غيرها وخرق عادات أخرى؟ وأى فرق بين ما كذب بما صدقتم، وصدق بما كذبتهم، كالمجوس المصدقة بنبوة زرادشت المكذبة بنبوة موسى؟ ولا سبيل أن تأتوهم بفرق إلا أتوكم بمثله، ولا أن تدعوا عليهم بدعوى، إلا ادعوا عليكم بمثلها.

ويقال لسائر فرق اليهود حاشا السامرة: ما الفرق بينكم وبين السامرية الذين كذبوا كل شىء صدقتم به بمثل ما كذبتهم أنتم سائر الأنبياء؟ وهذا ما انفكاك لهم منه بوجه من الوجوه.

فإن ادعوا أن عيسى، ومحمداً - عليهما السلام - لم يأتيا بمعجزات بان كذبهم ومجاهرتهم. إذ قد نقلت الكواف عن النبى ﷺ سقى العسكر فى تبوك من قدح صغير ينبع فيه الماء من بين أصابعه، وفعل ذلك فى الحديدية وأنه أطعم فى منزل أبى طلحة أهل الخندق كلهم من صاع من شعير حتى شبعوا. وفعل مثل ذلك فى منزل جابر.

وأنه رمى هوازن يوم حنين رمية أعشت أعين جميعهم بتراب بيده. وفيها يقول الله عز وجل: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ...﴾ [الأنفال].

(١) سقطت فى الأصل وهى لازمة لاستقامة الأسلوب والمعنى.

(٢) غير موجودة فى الأصل وهى لازمة لاستقامة الأسلوب.

وأنه عليه الصلاة والسلام شق له القمر بقدرة الله وبإذن من الله له، وأنزل الله تعالى في ذلك اليوم: ﴿اقْرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ [القمر].

وتحدى جميع العرب على فصاحتهم وكثرة استعمالهم لأنواع الكلام في البلاغة من الإطالة، والإيجاز والتصرف في أفانين الألفاظ المركبة على وجوه المعاني، على أن يأتوا بمثل هذا القرآن، ثم ردهم إلى سورة واحدة معجزة فأكلهم عنها على سعة بلادهم طولا وعرضا.

٢٥-ب [وأنه أقام ﷺ بين أظهرهم ثلاثة وعشرين سنة/ يستسهلون قتالهم، والتعرض بسفك دمائهم واسترقاق ذرائعهم]^(١). وقد أضربوا عما دعاهم إليه عن الإتيان بمثل هذا القرآن ناحية. وهذا ما لا يخفى على أقل من له فهم أنه إنما حملهم على ذلك العجز كما كلفهم، وارتفاع قوتهم عنه، وأنه قد حيل بينهم وبين ذلك. ثم عمر الدنيا من البلغاء الذين لا نظائر لهم في الإسلام كثير منذ أربع مائة عام وعشرين عاما، فما منهم أحد تكلف معارضته إلا وافترض فيه.

منهم مسيلمة الكذاب لما رام ذلك لم ينطق لسانه إلا بما يضحك الثكلى، وهذه آية باقية إلى يوم القيامة. وسائر آيات الأنبياء قد فئت بفنائهم، فلم يبق منها إلا الخبر عنها وهذا ما لم يخلص منه ألبتة، ولا انفكاك، إذ لا سبيل أن تكون المعجزات حجة على صحة نبوة نبي وغير حجة على صحة نبوة آخر. ولا فرق.

فإن قال قائل: إنه منع المعارضون حيثشذ من المعارضة، أو عارضوا فستر ذلك، جاز لمدع آخر، أن يدعى في آيات موسى بن عمران مثل ذلك. وهذا سبيل إبطال الكواف، لا سبيل من أقر بشيء منها.

ثم يقال لهم: كل من ولي الأمر بعده معروف، وليس منهم أحد، إلا وله أعداء يخرجون في عداوته إلى أبعد^(٢) الغايات من الحق والغيظ فأبو بكر وعمر، - رضى الله عنهما - عادوهما الرافضة وبالغوا في عداوتهما، والافتراء عليهما

(١) هذه العبارة كلها مقطوعة عن السياق، وغير مفهومة.

(٢) في الأصل: (بعد).

أقصى الغايات. وعثمان وعلى - رضى الله عنهما - عادوهما الخوارج وتبلغوا^(١) في عداوتهما وتكفيرهما أقصى الغايات، ما قال قط منهم فى أحد من ذكرنا أنه أجبر^(٢) أحد على الإقرار بآيات محمد ﷺ، ولا أنه ستر شيئاً عورض به، ولا قدر على أن يقول ذلك أيضاً يهودى ولا نصرانى.

وهذا الكلام نفسه يدخل على السامرية فى إنكارها نبوة الأنبياء بعد موسى عليه السلام ويوشع بن نون عليه السلام.

فإن قال قائل من سائر اليهود: إن موسى بن عمران ﷺ قال لهم فى التوراة: لا تقبلوا من أناكم/ بغير هذه الشريعة. فيقال له: لا سبيل إلى أن يقول ٢٦-١ موسى هذا، لأنه لو قاله لكان مكذباً لنفسه مبطلاً لنبوته.

وهذا مكان ينبغي أن يتدبر لقوته ودقته. وذلك أنه لو قال لهم: لا تصدقوا من دعاكم إلى غير شريعتى، وإن أتى بآيات. لوجب أن يقال له: إن كانت الآيات لا توجب تصديق غيرك فى شيء دعا إليه فهى غير موجبة لتصديقك فيما دعوت إليه ولا فرق، إذ بالآيات صحت الشرائع، ولم تصح الآيات بالشرائع، فالشريعة موجبة للآية وتصديقها. والآية علة تصديق الشريعة، وليست الشريعة علة لتصديق الآية.

ومن قال هذا فهو عظيم المهاجرة المجاهرة، ولأن نص التوراة ليس فيها شيء من هذا، وإنما نص التوراة: «من أناكم وهو يدعى النبوة وهو كاذب فلا تصدقه، فإن قلتم من أين نعلم كذبه من صدقه، فانظروا، فإذا قال عن الله شيئاً ولم يكن كما قال فهو كاذب».

هذا نص ما فى التوراة. فصح بهذا أنه إذا أخبر عن الله شيئاً، فكان كما قال فهو صادق، و[كما]^(٣) أخبر به ﷺ فى غلبة الروم على كسرى، وإنذاره

(١) فى الأصل: (وتبلغ).

(٢) فى الأصل: (جبر).

(٣) فى الأصل: (كلما) وهو تصحيف.

بقتل الكذاب العنسى، وييوم ذى قار، وبخلع كسرى من الملك، وبغير ذلك.

فإن قالوا إن فى التوراة هذه الشريعة لازمة لكم فى الأبد فهذا محال فى التأويل؛ لأن كذلك أيضاً فيها: «هذه البلاد، ويسكنونها أبداً، وقد رأيتهم بالعيان خرجوا عنها».

فإن قال قائل: قال محمد عليه الصلاة والسلام: «لا نبى بعدى».

قيل له: ليس هذا الكلام مما ادعيت^(١) على موسى صلى الله عليه وسلم، لأننا قد علمناه بأخباره أنه لا سبيل أن تظهر آية بعده أبداً، وليس الكلام الذى نقلتم عن موسى موجباً لذلك.

فإن قال قائل: فكيف تقولون فى الدجال وأنتم تذكرون أن له معجزات، فالجواب: أن المسلمين فيه على قسمين:

فأما ضرار بن عمرو وسائر الخوارج فإنهم ينفون أن يكون الدجال آية. وأما سائر فرق المسلمين فلا يقولون ذلك والآيات المذكورة عنه، إنما جاءت بنقل الأحاد، وأيضاً، فإن الدجال إنما يدعى الربوبية ومدعى الربوبية فى نفس قوله بيان كذبه. فظهور الآية عليه ليس موجباً لضلال من له عقل به.

وأما مدعى النبوة فلا سبيل إلى ظهور الآيات عليه لأنه كان ضاللاً لكل ذى عقل.

فإن اعترض معترض بقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ...﴾ [الإسراء: ٥٩]، قيل له: إنما عنى بذلك الآية المشترطة من الرقى فى السماء وأن يكون معه ملك وما أشبه هذا، لأنه ليس على الله شرط لأحد. وكذلك إن اعترض معترض بقوله عليه الصلاة والسلام: «ما من الأنبياء إلا من أوتى ما على مثله آمن^(٢) البشر، وإنما كان الذى أوتيته وحياً^(٣) أوحى إلى وإنى

(١) أى لم تنسبوا إلى موسى ﷺ شيئاً من ذلك ولم يقله، ولم يقولوا إنه قال مثل هذا.

(٢) حذفت الهمزة الممدودة فى الاصل.

(٣) (وحى) بالضم فى الاصل وهو خطأ.

لأرجو أن أكون أكثرهم تبعاً يوم القيامة». فيقال له: إنما عنى بذلك ﷺ آيته العظمى الثابتة التى هى القرآن لبقاء هذه الآية على الآباد. وإنما جعلها بخلاف سائر الآيات التى كانت لسائر الأنبياء يستوى فى معرفة هذا الجاهل والعالم. وأما إعجاز القرآن، فإنما يعرفه العلماء، ثم تعرفه الجهال بنقل العلماء ذلك إليهم مع ما فى التوراة من الإنذار البين بمحمد عليه الصلاة والسلام.

من ذلك ما فيها من قوله تعالى: «سأقيم لبنى إسرائيل نبياً من إخوتهم، أجعل على لسانه كلامى. فمن عصاه انتقمته منه». ولم تكن هذه الصفة لغير محمد ﷺ.

وإخوة بنى إسرائيل إنما هم بنو إسماعيل.

وقوله فى السفر الخامس منها: «جاء الله من سيناء، وأشرق من ساعير، واستعلن من جبال فاران ومعه جماعة من الصالحين».

وسيناء مبعث موسى - عليه السلام - وفاران مكة لإقرارهم بأن إبراهيم أسكن إسماعيل بفاران. ولا خلاف بين أحد أنه أسكن إسماعيل مكة.

وكما ذكرنا أنه يدخل على اليهود/ فى هذا الباب فإنه يدخل على الأريوسية ٢٧-١ من النصارى سواء. مع ما فى الإنجيل من دعاء المسيح فى قوله: «اللهم ابعث البرقريط، ليعلم الناس أن البشر إنسان».

فإن قال قائل إن المجوس تصدق بنبوة زرادشت وقوم من اليهود يصدقون بنبوة أبى عيسى الأصفهاني^(١).

(١) أبو عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني إليه ينسب العيسوية أو الأصفهانية من فرق اليهود، وأبو عيسى هذا رجل من اليهود كان بأصفهان وأصبهان، يقول ابن حزم عنه: «بلغنى أن اسمه كان محمد بن عيسى. وهم يقولون بنبوة عيسى ابن مريم ومحمد ﷺ، ويقولون إن عيسى بعثه الله عز وجل إلى بنى إسرائيل على ما جاء فى الإنجيل وأنه آخر أنبياء بنى إسرائيل. وأن محمداً ﷺ نبي زعمه الله تعالى شرائع القرآن إلى بنى إسرائيل وسائر العرب. الفصل ج ١ ص ٩٩. وازن: الملل والنحل للشهرستاني ج ٢ ص ١٩٦، ١٩٧ تخريج ابن بدران. نشر الأجلو الطبعة الثانية سنة

١٩٥٦

وقوم من [الغالية]^(١) يصدقون بنبوة بزيع الحائك^(٢) والمغيرة^(٣) بن سعيد وغيرهم.

فاجواب أن أبا عيسى وبزيغاً، والمغيرة ومن جرى مجراهم لم ينجل عن أحد منهم آية، والآيات لا تصح إلا بنقل الكواف.

فأما زرادشت^(٤)، فإن أصحابنا قد ذهب منهم كثير إلى القول بنبوته. وقالوا: إن كثيراً من الذى نسب إليه المجوس من شريعتهم كذب. ودليل ذلك أن المنانية^(٥) تنسب إليه قولهم. والديصانية^(٦) تنسب إليه قولهم، والمرقونية^(٧) تنسب إليه، وكل هذه متضادة لا سبيل إلى أن يقول قائل بهذه الأقوال فى وقت واحد.

(١) فى الأصل العالية، ولكنها الغالية، أى غالية، أو غلاة الشيعة الأوائل.
(٢) هو بزيع بن موسى وتنسب إليه فرقة البزيعية فرقة من فرق الخطائية إحدى فرق الغلاة من الشيعة يزعمون أن جعفر الصادق (جعفر بن محمد الباقر) هو الله وزعموا أن كل ما يحدث فى قلوبهم وحى وأن منهم من هو خير من جبريل وميكائيل و(محمد) عليهم الصلاة والسلام. مقالات الإسلاميين.

(٣) العجلى أو الجلى على اختلاف فيه، ولكن يظهر أنه الجلى يزعم أصحابه أنه كان نبياً وأنه يعلم اسم الله الأكبر إلح انظر: مقالات الإسلاميين.

(٤) أو المانوية. نسبة إلى مانى بن فاتك. ونشأ فاتك فى أذربيجان ثم انتقل إلى بابل، وكان على عبادة الأصنام، ولكنه غير دينه حين سمع هاتفاً يناديه: يا فاتك، لا تأكل لحماً ولا تشرب خمرًا، ولا تنكح بشرًا، فعاش مع المغتسلين الذين كانوا على هذه المبادئ، وكانت امرأته فى ذلك حاملاً فى (مانى) فولدته حوالى سنة ٢١٥م ونشأ على دين أبيه.

(٥) فى الأصل (الريضاينة) وهو تصنيف. والديصانية تنسب إلى ديسان، وقد ظهر قبل (مانى) ومهد له. ويرى صاحب الفهرست أن ديسان ظهر بعد مرقيون بثلاثين عاماً. آمن ديسان بالأصلين القديمين: النور والظلمة.

(*) ستانى ترجمته.

(٦) يقول ابن النديم عنهم إنهم أصحاب مرقيون، وإنهم طائفة من النصارى، وأنهم يؤمنون بالأصلين النور والظلمة، ولكن هناك كون ثالث امتزج بهما وخالطهما. وانظر الملل والنحل للشهرستانى.

وكذلك المسيح تنسب إليه المنانية قولهم، [والمرقونية^(١)] والنسطورية^(٢) واليعقوبية^(٣).

وكذلك تنسب إليه الملكانية^(٤) قولهم فى التوحيد. وهذا دليل بين على كذب جميعهم وقد نقلت كواف المجوس من الآيات والمعجزات عن زرادشت وقد قال تعالى لنييه محمد ﷺ: ﴿وَرَسُولًا قَدْ قُصَّصْنَا هُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرَسُولًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ...﴾ [النساء].

ومن قال إن المجوس أهل كتاب: على بن أبى طالب - رضى الله عنه - وسعيد بن المسيب، وقتادة، وهو قول محمد بن إدريس الشافعى - رحمه الله - وأبى ثور، وسائر أصحابنا. وقد بينا الدلائل المصححة لهذا القول فى كتاب الذبائح فى تفسير الموطأ.

وأما العيسوية من اليهود. يقال لهم: إذا صدقتم الكافة فى نقل القرآن عن النبى عليه الصلاة والسلام ونقل براهينه وصحة نبوته، فأى فرق بين ما نقلوا من ذلك، وبين ما نقلوه عن النبى ﷺ: «لا نبى بعدى»؟ ومن قوله بعثت إلى الأحمر والأسود. ومن/ قوله حاكيا عن ربه، ما أمر به من قتال أهل الكتاب ٢٧-ب [حتى]^(٥) يسلموا أو يعطوا الجزية؟ ومن دعاه بنى إسرائيل إلى الإسلام، ولا سبل إلى وجود فرق بين شىء من ذلك أبداً.

(١) فى الأصل هنا وفيما سبق (المرقونية) وهو تصحيف.

(٢) النسطورية أصحاب نسطور الحكيم الذى ظهر فى زمان المامون، وتصرف فى الاناجيل بحكم رأيه. قال إن الله تعالى واحد، ذو أقانيم ثلاثة: الوجود، والعلم والحياة. وهذه الاقانيم ليست زائدة على الذات، ولا هى هو: إلخ. انظر الملل والنحل.

(٣) وهم أصحاب يعقوب: قالوا بالاقانيم الثلاثة وقالوا إن الكلمة من الله انقلبت فى عيسى عليه السلام لحماً ودماً فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده بل هو، هو. وعنهم أخبر القرآن الكريم: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ [المائدة]، فمنهم من قال: إن المسيح هو الله تعالى، انظر الملل والنحل.

(٤) أصحاب ملكا الذى ظهر بأرض الروم واستولى عليها ومعظم الروم ملكانية قالوا: إن الكلمة تحدث بجسد المسيح وتدرعت بناسوته.

(٥) سقطت فى الأصل.

فإن اعتصموا بما فى القرآن مما حرم على اليهود. وبحضهم على التزام السبت. فهذا ما لا خفاء به على أحد من أن المراد بذلك من كان منهم قبل مبعثه ﷺ مع ما جاء فى القرآن من أن عيسى ابن مريم عليه السلام بعث إلى بنى إسرائيل ليحل لهم بعض الذى حرم عليهم.

وهذا بين؛ وبالله التوفيق. وهو المستعان.

باب

ما فى التوراة فى الباب الرابع

قال: من السفر الثانى عند ذكر إقبال موسى بن عمران عليه السلام إلى فرعون مرسلًا فى ذكر أولاد يعقوب وتناسلهم^(١). وهذه تسمية بنى لاوى فى قتالهم. فذكر^(٢) أولاد لاوى بن يعقوب، وأنهم كانوا ثلاثة: عرشون^(٣)، وقاهات ومرارى، ثم ذكر^(٤) بنى عرشون^(٥)، وبنى مرارى، ثم قال: كان عمر قاهات مائة سنة وثلاثة وثلاثين، وذكر أنه كان لقاهات من الولد أربعة، وهم: عمران أبو موسى عليه السلام. وأصهار، وعريال، وجردن^(٦) وأن عمران كان له من الولد موسى وهارون عليهما السلام.

ثم قال: لأصهار^(٧)، عم موسى من الولد (قورح وهو عندنا قارون، ونافح، وذكرى، وكان لعزيثيل عم موسى من الولد): ستري، والصفان^(٨).

وأنه كان لهارون من الولد، باداك^(٩) وأشهر والعارار، وقيسار، وابن سمى (فينحاس)^(١٠) وأنه كان لقورح من الولد أميس والعاما وأنى أحاف^(١١). ثم وقع فى الباب الرابع من السفر الرابع أن الله تعالى أمر موسى عليه السلام فى الشهر الثانى من العام الثانى من خروجهم من مصر أن يأخذ أعداد بنى إسرائيل

(١) انظر سفر الخروج فى العهد القديم الإصحاح السادس، وليس الرابع.

(٢) فى الأصل: (فذكروا).

(٣) فى العهد القديم (جرشون).

(٤) فى الأصل (أنى) وهو تصحيف.

(٥) فى العهد القديم ذكروا بهذه الأسماء عمرام، ويصهار، وحIRON، وعزيثيل.

(٦) الأصح كما فى العهد القديم (ليصهار).

(٧) هو عريال بتسمية ابن حزم المتقدمة.

(٨) فى العهد القديم: ثلاثة، ستري، والصفان، وميشائيل فى أصل ابن حزم (سهرى) بدل (ستري).

(٩) فى العهد القديم: ناداب، وأيهو، والعارار، وإيثامار.

(١٠) هكذا فى العهد القديم أما فى الأصل (فنحاس).

(١١) فى العهد القديم: أسير، والقانة، وأرييا صاف.

٢٨-١ فذكرهم، ثم ذكر أعداد بنى قاهات بنى لاوى الذى ذكر آنفاً خاصة على/ من كان منهم ابن شهر فصاعداً قبلغوا ثمانية آلاف وستمئة^(١) رجل مقدمهم الصافان بن غبريال المذكور آنفاً، وأن رجالا من بنى قاهات المذكور الذين كان سنهم ما بين ثلاثين سنة إلى خمسين سنة، عدوا فكانوا ألفين وسبعمائة وخمسين رجلاً^(٢).

وهذا أفحش ما يكون من الكذب الذى لا شك فيه إذ قد حصر أولاد قاهات فى أربعة فقط، وحصر أبناء هؤلاء الأربعة^(٣) إلى سبعة^(٤) رجال فقط أحدهم موسى وهارون عليهما السلام. ومن جملة^(٥)هم: الصافان المقدم. أفسوغ^(٥) فى عقل ذى حس يعرف طبائع العالم، ويفرق بين المحال والممكن أن يكون السبعة رجال أحياء أكثر من ثمانية آلاف ولد، منهم ألفان وسبعمائة رجل قد جاوزوا الثلاثين عاماً^(٦).

هذا، وقد حصروا أولادا ثلاثة من هؤلاء السبعة، فلم يحصل^(٧) لهم من الولد إلا عشرة فقط أراه قد نقص من ذكر الثلاثة الذين تقدم ذكرهم فى جملة

(١) هذا عدد اللاويين (أبناء لاوى) من سن ثلاثين إلى خمسين كما جاء فى العهد القديم الذى بأيدينا الآن، لا من سن شهر كما يروى ابن حزم، ولعل تبديلاً قد وقع بعد ابن حزم. ثم الذى فى العهد القديم أن هؤلاء المعدودين من اللاويين من أبناء قاهات وجرشون، ومرارى، وأن هذا العدد: (٨٦٠٠) رجل عدد أبناء هذه الرجال الثلاثة، أبناء قاهات وحده كما يذكر ابن حزم. انظر العهد القديم سفر العدد ص ٢١٥، الإصحاح الرابع.

(٢) سفر العدد، الإصحاح الرابع، ص ٢١٥.

(٣) فى الأصل أربعة وهو تصحيف مخل.

(٤) هذا اضطراب من ابن حزم، إذ قد تقدم أنه ذكر أولاد هؤلاء الأربعة خمسة عشر رجلاً.

(٥) فى الأصل مصحفه إلى (أفسوغ).

(٦) المذكور فى العهد القديم أن المعدودين جميعاً من اللاويين كانوا من سن ثلاثين فقط إلى خمسين. وإذا نظرنا إلى أن هذا العدد كان عدداً لبني لاوى جميعهم حتى اعتبارهم من سن الثلاثين إلى الخمسين - كان ذلك جائزاً، فإن ابن حزم قد اشتبه عليه الأمر، فاعتبر هذا العدد من أبناء قاهات فقط؛ ولذلك كذب هذا الإحصاء على أساس أنه لأولاد قاهات فقط ولكنه، لأولاد قاهات، وعرشون، ومرارى كما تقدم، ووقع بسبب ذلك فيما سيأتى من الخلط.

(٧) فى الأصل (يجعل).

السبعة، وهم: موسى وهارون، وقورح، وينفع، وزكري^(١)، وألصافان، وهم أولاد^(٢) الأربعة الذين هم: عمران، وأصهار، وغبريال وحبرون بنو قاهات، وآخر لم يذكر له ولد. وإنما ذكر ولد اثنين منهم، وهما هارون وقورح، فذكر لهما [وزن]^(٣) أربعة من الولد وابن ابن، ولقورح ثلاثة، فجملتهم ثمانية أولاد لاثنين من السبعة، وبقي سائر العدد العظيم موقوفًا على أربعة من السبعة فقط مع ما كانوا فيه من الفاقة أيام كونهم بمصر والضعف وقلة الاتساع.

ومثل هذا من كثرة الولد لرجل^(٤) واحد لا سبيل إليه ألبة ولا كان قط في العالم، ولا يدخل في حد الممكن البعيد، إلا للملك واسع المملكة مبسط اليد. مع أن ذلك لم يشاهد قط ولا سمع به لما يعرض له في الأطفال من الموت، وفي الأحمال من الإسقاط، وبعد ذلك كله قد تكون البنات مع الأولاد، ولغليظ المؤنة في تربيتهم.

وواضح هذا الذي في أيديهم قد جر هذا العدد العظيم؛ وأنه كان/ بعد ٢٨-ب ثلاثة عشر شهرًا من خروجهم من مصر، وإذا كان هو الحال في سبط لاوى وهو أقل أسباطهم عددًا في التوراة.

إذًا، إنما كان جميع سبط لاوى اثنين وعشرين ألف رجل، فكيف العمل في سبط منشة وأفرايم ابني يوسف عليه السلام، وعددهما في التوراة في السفر الرابع في أيام موسى عليه السلام خمسة وثلاثون ألف رجل، وماتى رجل ليس فيهم إلا ابن عشرين سنة فصاعدا، هذا مع إقرار التوراة أنه لم يكن ليوسف عليه السلام إلا منشا وإبراهيم، وأفرايم فقط على قرب العهد منهما، وأنه كان فيهم في ذلك الوقت مثل سلحاد وغيره ممن ليس بينه وبين يوسف عليه السلام إلا أربعة آباء فقط.

(١) هكذا في العهد القديم وفي الأصل ورحريا.

(٢) في الأصل: (الأولاد) وهو تصحيف من الناسخ.

(٣) هكذا في الأصل. ويظهر أنه يريد (عدد)، أو (مقدار).

(٤) في الأصل (الرجل الواحد). وهذا الرجل الواحد هو قاهات على ما تقدم.

وكذلك القول فى سائر^(١) الأسباط ثم ذكر قسمة الأرض فى أيام يوشع بعد موت موسى عليه السلام، وقد ذكر أولاد هارون، وأنهم أربعة فقط، مات منهم أسار^(٢)، وذكر أنه وقع لهارون فى القسمة لسكناهم خاصة ثلاث عشرة مدينة.

وكانت هذه القسمة بعد نحو أربعين سنة من خروجهم من مصر.

فدخل فى عقل من لا يقذف بالحجارة، أن رجلين أو أربعة رجال ينسلون فى مدة نيف وأربعين عامًا عددًا يملأ ثلاث عشرة مدينة؟!.

ومن تدبر أمور التوراة التى بأيديهم علم [هذا]^(٣)، لأنها كانت أيام زوال دولتهم مخفية ليست عند أحد إلا عند الكاهن وحده.

ومثل هذا لا يصح نقله أبدًا، ثم أحرقت حين كتبها لهم رجل من الوراقين يسمى غرهاه.

وأما الذى فى الإنجيل فإنهم يزعمون أن الأناجيل أربعة كتبها حواريان وهما متى ويحسى بن ميزاى وتلميذان أحدهما لوقا تلميذ شمعون الصفا، والآخر ماركس.

ويزعمون أنها عن هؤلاء منقولة نقل الكواف، وكتابها عندهم معصومون أجل من الأنبياء، وفى صدور إنجيل متى: «نسب المسيح، ثم لم يزل يسوق ٢٩-١ النسب رجلا رجلا حتى وقف على يوسف/ النجار نيفا وخمسين اسمًا، وأخرج اسمه إلى الملوك من أبناء سليمان بن داود عليهما السلام».

يعنى عيسى وداود، وبعد صدر من إنجيل لوقا ذكر هذا النسب بعينه بأسماء غير تلك الأسماء.

وذكر نحو أربعين اسمًا، وأخرج نسب يوسف المذكور إلى رجل آخر من ولد داود غير سليمان.

(١) فى الأصل (سأه).

(٢) يظهر أنه (قيسار) الذى ذكره ابن حزم فيما سلف ضمن أولاد هارون عليه السلام.

(٣) فى الأصل (وهنا) ولا يستقيم، وهو تصحيف.

ومثل هذا من التناقض الفاحش لا يقع فى قوم معصومين، وإنما يقع^(١) من الآحاد الذين يجوز عليهم الغلط والنسيان والكذب، وما كان منقولاً بهذه الألفاظ على هذه الصفة، فلا يدين به عاقل فى توحيده، ولا فيما يوجب علماً، وإنما يوجد مثل هذا فيما جرى مجرى الشهادات التى إنما فيها العمل دون العلم وبالله التوفيق.

فمن أراد أن يعلم كيفية نقل الكافة التى لا يجوز فيه غلط، ولا يمكن فيه كذب، ولا يدخله خلل، ولا خطأ ألبتة فينظر كيف نقل القرآن، وأمر النبى ﷺ وأعلامه المذكورة فى القرآن من الرهبة والإنذار بالغيوب.

ودعاه اليهود إلى أن يتمنوا الموت إن كانوا صادقين وتوبيخهم بأن لا يتمنونه أبداً علماً بأنهم يموتون كلهم؛ [وإن لم]^(٢) يتمنوه، وغير ذلك، فإن هذا نقله اليمانى وهو عدو مصر الذين هم أهله [عليه السلام]^(٣) وقبيلته.

ونقله المصرى والأوسى، والقرشى، وهؤلاء أعداء متضادون متنافرون، وكل من فى الأرض ما بين أقصى السند إلى أطراف خراسان إلى ثغور الجزيرة والشام والروم إلى متهى بلاد الأندلس إلى سواحل بلاد البربر، فما بين ذلك من البلاد، يقرأون هذه السورة^(٤) فى أمصارهم فى شرق الدنيا وغربها كل يوم جمعة، فى حين احتفال الناس ومن ذكرنا، وكلهم أضداد متباينون وأحزاب متفرقون، وأعداء متحاربون؛ وقوم لقاح لا ملك لأحد عليهم، فانقاد^(٥) من انقاد منهم لظهور الحق، وادهن سائرهم بغلبة سيوف الحق دون ما أعطاه ولا ملك من به على من نصره بل حضهم على الصبر، وأنذرهم/ بالأثرة عليهم ﷺ.

٢٩-ب

(١) فى الأصل: (يقعد) وهو تصحيف.

(٢) فى الأصل: (لم) فقط وهو اضطراب فى الأسلوب.

(٣) هذا الدعاء غير واضح مجيئه هنا.

(٤) سورة الجمعة رقم ٦٢ من سور القرآن الكريم.

(٥) فى الأصل (بانقاد).

والحمد لله رب العالمين عدد خلقه ورضا نفسه وزنة عرشه، ومداد كلماته،
حمداً كثيراً كما هو أهله على توفيقه إيانا للملة الإسلام ثم لنحلة الجماعة، ثم
العمل بظاهر السنن الواردة عن نبيه عليه الصلاة والسلام، ولم يجعلنا ممن قلد
أسلافه وأحباره دون برهان غالب وحجة ظاهرة.

اللهم كما ابتدأتنا بهذه النعمة، فأتممها علينا، وأصحبنا إياها ولا تخالف بنا
عنها حتى نقبضنا إليك عليها غير مبدلين ولا مغيرين ولا مغضوب علينا، ولا
ضالين - آمين يا رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد عبده ورسوله،
وملائكته المطهرين.

فهذا كله مما ينبئك عن أصل الديانة، ومما يزيد يقيناً لمن يأمله وعرف معانيه
إن شاء الله تعالى والله أعلم بالصواب.

باب

فصول تعترض بها جهلة الملحدين على ضعف المسلمين

قال أبو محمد على بن سعيد: إنا لما تدبرنا أمر طائفتين ممن شاهدنا في زماننا هذا، وجدناهما قد تفاقم الداء بهما.

فأما إحداهما فقد حلت المصيبة فيها وبها، وهم قوم افتتحوا عنوان أفهامهم، وابتدأ دخولهم إلى المعارف بتعلم^(١) علم العدد وبرهانه، وتخطيه إلى تعديد^(٢) الكواكب وهيئة الأفلاك، وكيفية قطع الشمس والقمر والدراري وانتقالها في الأجرام العلوية وأعظامها، وأبعادها والطبيعة، وعوارض الجو^(٣) ومطالعة شيء من كتب الأوائل وحدودها التي [وضعت في هذا الكلام]^(٤)، ومارج بعض ما ذكرنا من آراء الفلاسفة بالقضاء بالنجوم وأنها ناطقة مدبرة فأشرفت هذه الطائفة على كثير^(٥) مما طالعت مما ذكرنا عن أشياء صحاح برهانية ضرورية، ولم يكن معها من قوة الهمة وجودة القريحة وصفاء النظر ما يعلم به أن من أصاب في عشرة آلاف مسألة جائز أن يخطئ في مسألة واحدة لعلها أسهل من المسائل التي أصاب فيها، فلم تفرق بين ما صح بما طالعه، بحجة برهانية/ وبين ما في أثناء ٣٠-أ ذلك وتضاعيفه مما لم^(٦) يأت عليه الأوائل إلا بإقناع أو بشغب وربما بتقليد ليس معه شيء مما ذكرنا فحملوا كل ما أشرفوا عليه محملاً واحداً وقبلوه قبولاً مستوياً فسرى فيهم العجب وتداخلهم الزهو وظنوا أنهم قد حصلوا على معاينة^(٧) العالم وللشيطان موالج^(٨) خفية ومداخل لطيفة كما قال رسول الله ﷺ إنه يجري من

(١) في الأصل (بظلم) وهو تصحيف من الناسخ.

(٢) في الأصل (تعديل).

(٣) في الأصل (الجود).

(٤) هذه العبارة مضطربة في الأصل، إذ جاءت هكذا [نصبت في الكلام].

(٥) في الأصل (يمن) وهو تصحيف.

(٦) في الأصل: (ما لم).

(٧) في الأصل (مباينة).

(٨) مداخل.

الإنسان مجرى الدم فتوصل إليهم من باب غامض ونعوذ بالله منه، وهو أنهم كما ذكرنا أصفار من شيء من العلوم الدينية التي على الغرض والمقصود من كل ذي لب، والتي هي نتيجة العلوم التي لو طالعوا^(١) لعقلوا سبيلها ومقاصدها: فلم يعنوا بآية من كتاب الله - عز وجل - الذي جمع علوم الأولين والآخرين والذي لم يفرط فيه من شيء والذي من فهمه كفاه ولا سنة من سنن رسول الله ﷺ التي هي بيان الحق ونور الأبواب.

فلم تلق هذه الطائفة المذكورة من حملة الدين إلا قومًا لا عناية لهم بشيء مما قدمنا، وإنما عنيت من الشريعة بأحد ثلاثة أشياء:

إما بالفاظ ينقلون ظاهرها ولا يعرفون معانيها ولا يهتمون بتفهمها، وإما بمسائل من الأحكام لا يشتغلون بدلائلها ومبعثها^(٢)، وإنما حسبهم منها ما أقاموا به جاههم وحوالهم، وإما انحرافات منقولة عن كل ضعيف وكذاب وساقط لم يهتموا قط بمعرفة صحيح منها من سقيم ولا مرسل من مسند ولا ما نقل عن النبي ﷺ مما نقل عن وهب بن منبه عن أهل الكتاب فنظرت^(٣) الطائفة الأولى من هذه الثانية^(٤) بعين الاستجهاال والاحتقار، فتمكن الشيطان منهم وحل فيهم حيث بينا فهلکوا وضلوا واعتقدوا أن دين الله لا يصح منه شيء ولا يقوم عليه دليل فاعتقد ٣٠-ب أكثرهم الإلحاد والتعطيل، وسلك بعضهم طريق الاستخفاف واطرح تفضيل الفرائض والعبادات وآثر (الواجبات)^(٥) وركوب الملاذ وأنواع الفواحش المحرمات وتدين الأقل منهم بتعظيم الكواكب ورد الأمر إليها، فأشفقت نفس المسلم الناصح لهذه الملة على هلاك هؤلاء المسالمين وخروجهم عن جملة المؤمنين بعد أن غدوا

(١) في الأصل (لو عقلوا) وهو تصحيف.

(٢) في الأصل: (ومبعثها) وهو تصحيف.

(٣) في الأصل (فطرة) وهو تصحيف.

(٤) التي هي حملة الدين الفارعين المدعين. الدين التقت هذه الطائفة بهم

(٥) هكذا في الأصل وهي غير واضحة في هذا المقام، ولعل المؤلف أملاها (المهيات) فأخطأ الكاتب

في سماعها

بلبان^(١) الإسلام ونشئوا في حجور أهله، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

وأما الطائفة الثانية: فهم قوم ابتدأوا الطلب لحديث النبي ﷺ فلم يزدوا على طلب علوم^(٢) السند والغرائب دون أن يهتموا بشيء مما كتبوا ولا يعملون به وإنما يحملونه حملاً لا يزدون على قراءته^(٣) دون تدبير معانيه ودون أن يعلموا أنهم المخاطبون به وأنه لم يأت مهملًا ولا قاله رسول الله ﷺ عبثًا، بل أمرنا ﷺ بالتفقه فيه والعمل به.

بل أكثر هذه الطائفة^(٤) لا عمل عندهم إلا بما جاء من طريق مقاتل بن سليمان والضحاك بن مزاحم وكتاب البزدوى^(٥) التي^(٦) إنما هي خرافات موضوعة وأكاذيب مستعملة ولدها الزنادقة تدليسًا على الإسلام وأهله.

فأطلقت هذه الطائفة كل اختلاط لا يصح، حتى قالوا إن الأرض على حوت، والحوث على قرن ثور، والثور على صخرة، والصخرة على عاتق ملك، والملك على الظلمة، والظلمة على ما لا يعلمه إلا الله.

وهذا يوجب أن جرم العالم غير متناه.

وهذا هو الكفر بعينه لمن عقل. فنافتت هذه الطائفة التي ذكرنا كل برهان ولم يكن أكثر قولهم إلا: (ونهيينا^(٧) عن الجدال).

(١) في الاصل (بلسان) ولكن (لبان) هي المقبولة هنا.

(٢) في الاصل (علو).

(٣) في الاصل (قراته).

(٤) في الاصل (تعمل).

(٥) يظهر أنه يريد الحسن بن علي بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى بن عيسى البزدوى نسبة إلى بزدة وهي قلعة على طريق بخارى، فقيه ما وراء النهر، سمع الحديث وكتب عن أبيه كتاب المسند لعل بن عبد العزيز البغوي، وكان يرويه عن أبي الحسن علي بن حرام البخاري. وروى عن أبي علي الحسن بن عبد الملك النسفي أيضًا.

(٦) في الاصل (الذي).

(٧) في الاصل (نهيينا) بفتح نـ ثم سكن.

فليت شعري من نهاهم عنه، والله - عز وجل - يقول: ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالْتِي هِيَ أَحْسَنُ...﴾ (١٢٥) [النحل] فهذا نص القرآن المنزل على رسوله محمد المرسل وقد نص الله تعالى أيضاً على أصول الدلائل الواضحة البرهانية.

فقد نهى عنها في كتابه العزيز وعلى نسيه الكريم وأمرنا أيضاً بالتفكير ١-٣١ في خلق السموات والأرض، ولا يصح الاعتار في خلقهما إلا بمعرفة هياتهما وانتقال الكواكب في أفلاكها واختلاف حركاتها في التغريب والتشريق.

فمن علم ذلك وأشرف عليه، رأى عظيم القدرة وتيقن أن ذلك كله بتدبير حكيم قادر خالق لأن العالم كله لا يقوم شيء منه بنفسه دون فاعله. لا إله إلا هو ولا خالق سواه، ولا مدبر حاشاه.

ثم زاد قوم منهم فاتوا بالتي تملأ الفم^(١)، وهى أن أطلقوا أن الدين لا يثبت إلا بالدعوى والغلبة.

وهذا خلاف قول الله عز وجل: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (١١١) [البقرة]، وقوله: ﴿فَإِنْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ (٣٣) [الرحمن].

فهذا قول الله تعالى وما جاء به رسوله، وفي ذلك كفاية عن قول كل^(٢) قائل بعدهما.

وقد حاج ابن عباس الخوارج وما علمنا أن أحداً من الصحابة رضى الله عنهم نهى عن الاحتجاج.

فلا معنى لقول من جاء بعدهم. وصح أن كلام هذه الطبقة مقدماً^(٣) للطائفة الأولى بكفرهم، ومغيظاً^(٤) لهم بشرعهم، إذ لم يروا في خصومهم في الأغلب إلا من هذه صفته.

(١) يقصد بذلك الكلمة الكبيرة وقد يكون مشيراً بذلك إلى قوله تعالى في سورة الكهف ﴿كُتِبَتْ كَلِمَةٌ تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ...﴾ (٥).

(٢) في الأصل: كل قول قائل، وهو تصحيف من الكتاب.

(٣) هكذا في الأصل، ولعلها: (مغريا) لأن هذا هو الذى يستقيم به المعنى.

(٤) لعل هنا تصحيحاً. والأولى (محيطاً).

ثم زادت هذه الطائفة الثانية غلواً في الجنون، فعابوا كتباً لا معرفة لهم بها ولا طالعوها ولا أرادوا^(١) منها كلمة، كالكتب التي فيها هيئة الفلك ومجاري النجوم والكتب التي جمعها أرسطوطاليس في حدود الكلام ومعانيه.

وهذه كلها كتب سالمة دالة على توحيد الباري - عز وجل - وقدرته [وعظيمة]^(٢) المنفعة في انتقاد جميع العلوم وعظيم منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود.

ففي مسائل الأحكام الشرعية فيها يعرف كيف الوصول في الاستنباط والخاص والعام والمجمل والمفسر^(٣) وبالألفاظ بعضها على بعض ثم تقديم المقدمات المتفق عليها، وإنتاج النتائج، وضروب^(٤) الحدود التي ما شذ عنها كان خارجاً عن الصحة ودليل الخطأ وغير ذلك مما لا غنى للفقهاء المجتهدين لدينه ولأهل / ملته عنه. ٣١-ب

فلما رأينا عظيم المحنة فيما تولد في الطائفتين اللتين ذكرنا؛ رأينا من أعظم الأجر وأفضل الأعمال بيان هذا الباب المشكل، بحول الله وقوته وبالله المستعان، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، فنقول وبالله التوفيق:

إن كل ما صح ببرهان، أي كل شيء كان فهو في القرآن والسنة منصوص مسطور يعلمه كل من أنعم النظر وأيده الله تعالى بفهم وما عدا مما يصح من القرآن والسنة فإنما هو إقناع أو شغب.

فالقرآن والسنة خاليان من الشغب والإقناع ومعاذ الله أن يأتي كتاب الله تعالى ونبيه عليه الصلاة والسلام بما يبطله العيان وإنما ينسب هذا إلى القرآن والسنة من لا يؤمن بهما ومن إنما يسعى في إبطالهما ويأبى الله إلا أن يتم نوره، ولسنا من تفسير الكلبى الكذاب ومن جرى مجراه في شيء، ولا نحن من نقل المتهمين في شيء، إنما يحتج بما نقله الإمامان الفاضلان محمد بن إسماعيل البخارى

(١) هكذا في الأصل، ولعلها (راوا).

(٢) في الأصل وعظمته وهو تصحيف

(٣) يقصد المنفصل

(٤) في الأصل: (وضرب).

ومسلم بن الحجاج النيسابوري - رحمهما الله تعالى - وما جرى مجراه في صحة الإسناد ونقل الثقات.

فمن فتش الحديث الصحيح وجد فيه كل ما قلنا والحمد لله وإنما الباطل ما ادعته الطائفة الأولى من نطق الكواكب وتديرها.

فهذا عندنا كفر ولا حجة عندهم على ما قالوه من أن المحتج لهم قال لما كنا [نعقل]^(١).

وكانت الكواكب تدبرنا كانت أولى بالعقل منا.

وهذا الذي ذكروا فليس بشيء؛ لأن الكواكب وإن كان لها تأثير في هذا العالم، فليس تأثيرها ذلك باختيارها يدل على ذلك ما قد ذكرناه في كتابنا هذا من الدلائل أن الكواكب مضطرة لا مختارة، وإنما تأثيرها كتأثير النار بالإحراق والماء بالتبريد والسم بإفساد [المجاز]^(٢) والطعام بالتغذية وما أشبه ذلك وما جرى مجراه وكل ما ذكرناه غير ناطق، فالكواكب كذلك.

وكذلك ما ادعاه أيضاً بعضهم من الكدور عند انتهاء آلاف من الأعوام ١-٣٢
ذكروها وقطع بعض الكواكب الثابتة للفلك، وهذا أيضاً كفر مجرد ودعوى فلا دليل لهم عليه لا اقتناعي ولا شغبى، وإنما هو تقليد لبعض قدماء الصابئين.

فمثل هذا الصب وشبهه من الحمق، هو الذى دفعته الشريعة وأبطلته السنة.
وأما ما قامت عليه الدلائل البرهانية فهو فى القرآن والسنة موجود نصاً ومدلول عليه، وبالله التوفيق.

وهذا حين نأخذ إن شاء الله فى ذكر ما اعترضوا.

وذلك أن قالوا إن الدلائل قد صحت على أن الأرض كرية والعامّة على خلاف ذلك.

(١) فى الأصل: نعمل.

(٢) هكذا فى الأصل ولعلها المزاج.

فالجواب والله الموفق أن أحدًا من نقلة الكتاب والسنة المستحقين لاسم العلم من الأئمة السالفين رضى الله عنهم لم ينكروا تكوير الأرض رضى الله عنهم أجمعين ولا يحفظ لأحد منهم فى ذلك كلمة، بل الدلائل من الكتاب والسنة يدل على تكويرها.

قال الله تعالى: ﴿يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ...﴾ [الزمر].

فهذا مأخوذ من كور العمامة، وهو إدارتها وهذا بعض التنزيل فى تكوير الأرض.

ويقال لمن أنكر ذلك من عامتنا اليس^(١) إنما افترض الله - عز وجل - علينا أن نصلى الظهر إذا زالت الشمس؟

فلا بد من نعم فيسألون عن معنى الزوال، فلا بد من أنه هو انتقال الشمس عن مقابلة وجه من قابلها وجهه فى جهة الجنوب وبسط المسافة التى بين طلوع الشمس وبين غروبها فى كل زمان وأخذها إلى جهة حاجبه الأيمن، وذلك أنه إنما هو أول النصف الثانى من النهار.

وقد علمنا أن المدائن فى معمور الأرض أخذت من مشرق إلى مغرب ومن شمال إلى جنوب، فيلزم من قال إن الأرض منتصبه الأعلى^(٢) غير مكورة إن كان ساكنًا فى أول الشرق، أن الشمس تزول بزعمهم عن مقابلة وجوههم فى أول النهار إثر صلاة الصبح.

وهذا خارج من حكم دين الإسلام بإجماع الأمة/ ويلزمهم أيضًا أن من كان ساكنًا فى آخر المغرب أن لا تزول الشمس عن مقابلة وجوههم إلا فى آخر النهار ضرورة.

فيجب بزعمهم أن يصلوا الظهر فى وقت لا يتسع لصلاة الظهر حتى تغرب الشمس، وهذا خارج عن حكم دين الإسلام أيضًا.

(١) فى الأصل: (ليس).

(٢) يظهر أنه يريد مبسوطة.

وأما من قال بتكويرها، فإن كل من على ظهر الأرض لا يصلّى الظهر إلا عند انتصاف النهار أبداً على ما قال وقد قال الله تعالى: ﴿سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا...﴾ (٣) [الملك].

وقال: ﴿فَوْقَكُمْ سَبْعٌ طَرَائِقُ...﴾ (١٧) [المؤمنون].

وهكذا قالت الأوائل أيضاً طريق الدراري، ومطالعة بعض على بعض.
وقال عز من قائل: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ (٢٥٥) [البقرة].

وهذا نص ما قلناه من الأطباق وإحاطة الكرسي بالسماوات السبع والأرض.
وقال رسول الله ﷺ: سلوا الله الفردوس الأعلى فإنه في وسط الجنة وأعلى الجنة فوق ذلك عرش الرحمن.

قال الله تعالى وهو أصدق القائلين: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (٥) [طه].

فأخبر الله عز وجل ورسوله ﷺ أن العرش هو منتهى الخلق فلم نجد الاختلاف إلا في التسمية فقط والأسماء إنما هي عبارات فقط.

وقد اعترض منذر بن سعيد في هذا فقال إن السماوات هي محيطة بالأرض، فلو كانت السماوات محيطة بالأرض من كل مكان لكان بعض السماء تحت الأرض.

وهذا الذي ذكره منذر بن سعيد ليس بشيء، لأن التحت والفوق فيما عدا مركز الأرض وصفحة الفلك الكلي العلوي هي من باب الإضافة.

لا يقال في شخص تحت إلا وهو فوق الآخر وكذلك الفوق أيضاً هو تحت الآخر إلا أن الأرض هي مكان التحت على الحقيقة ومكان الفوق على الحقيقة هو الفلك فمن حيث ما كانت السماء فهي فوق الأرض ومن حيث ما كانت الأرض فهي تحت السماء على كل حال.

وقد قال/ الله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس].

وقال: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ...﴾ [آل عمران].

وصح الإجماع على أن أرواح الانبياء فى الجنة وأخبر النبى ﷺ أنه رآهم ليلة أسرى به فى السموات، فصح أن الجنة ما بين سماء وسماء.

وقال الله تعالى: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس]، فبين الله عز وجل أن الشمس أبداً من القمر.

وهكذا أخبر أهل الرصد أن الشمس تقطع السماء فى سنة والقمر يقطعها فى شهر.

ثم نص الله تعالى أن الليل لا يسبق النهار، فبين بهذه الحركة التى للفلك وهى التى تتم فى كل ليلة ويوم ويتساوى فيها جميع الدارى.

وقال الله عز وجل: ﴿فَضْرِبَ بَيْنَهُمُ بُرُوجًا بِابْ بَابُهَا فِيهِ الرِّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قَبْلِهِ الْعَذَابُ﴾ [الحديد].

فأخبر الله - عز وجل - أن أرواح الكفرة لا تفتح لهم أبواب السماء وأخبر رسول الله ﷺ: «أن شدة الحر من فيح جهنم وأن لها نفسين، نفس فى الشتاء ونفس فى الصيف وأن نارنا هذه أبرد من نارها بتسعة وستين جزءاً» وهكذا نشاهد من فعل الصواعق أنها تبلغ من الإحراق والإذابة فى مقدار اللحمة ما لا تبلغه نارنا فى المدة الطويلة.

وقال عليه الصلاة والسلام: «إن آخر أهل الجنة دخولا فيها بعد خروجه من النار يعطى مثل الدنيا عشر مرات».

وهكذا قام البرهان من قبل رؤيتنا لنصف السماء أبداً على أنه لا نسبة للأرض عند السماء ولا قدر.

ومثل هذا كثير إذا تدبره المتدبر علم صحة ما قلناه.

وعما اعترض بعضهم أن قال: أنتم تقولون إن أهل الجنة يأكلون ويشربون ويجامعون النساء، وأن هنالك جوارى أبكاراً خلقهن الله تعالى لهم، وذلك المكان لا كون فيه ولا فساد، وهذه^(١) أيضاً كوائن فاسدة فكيف هذا؟.

٣٣-ب قال أبو محمد، وبالله التوفيق: إن ها هنا ثلاثة أجوبة أحدها سمعى والآخر نظرى والثالث إقناعى.

فأما الأول وهو الذى نعتمد عليه، أن السمع قد قام على أن الله - عز وجل - خلق الأشياء واخترعها مبتدعاً لها لا من شيء ولا على أصل متقدم.

وإذ هو كذلك فلا متوهم يتعذر عليه إذا ما شاء كان وقد أخبرنا رسول الله ﷺ الذى قامت به الدلائل الضرورية على صحة نبوته، وأنه عن الله - عز وجل - يخبرنا أن الأكل والشرب والنكاح واللباس هنالك.

وهذا قبل أن يخبر به الصادق الأمين عليه الصلاة والسلام، داخل فى حد الممكن ثم قام دليل على صحته، فصار فى حد الواجب^(٢).

وأما الدليل النظرى، فإن الله - تعالى - خلق جواهرنا وطباعنا تلتذ بالماكل والمشرب والروائح والملابس والأصوات الموافقة لجوهرنا والوطء، وقد علمنا أن النفس هى الملتذة بذلك، وأن هذه الحواس الجسدية هى الموصلة لهذه الملاذ إلى النفس، فهذه طبيعة جواهر أنفسنا التى لا سبيل فى وجودها دونها. فإذا جمع الله - عز وجل - يوم القيامة فى دار الجزاء بين أجسادنا بعد تصفيتها من كل كدر وبين أنفسنا، عادت الطبيعة كما كانت فجوزيت هنالك ونعمت بملاذها وبما تستدعين طباعها التى لم توجد قط إلا لذلك إلا أن ذلك الطعام غير معانى بنار ولا ذو آفات، ولا مستحيل كما أخبرنا تعالى: ﴿لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُونَ﴾ (١٩)

(١) فى الأصل: (وهذا).

(٢) ولزيادة المعرفة فى هذا المجال عن طريق السمع، واتفاق الشرائع السماوية كلها على البعث الجسماني، وعلى اللذة والالأم الحسنيين فى الجنة والنار، انظر (إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوت)، للإمام محمد بن على الشوكانى المتوفى سنة ٢٥٠هـ. طبع دار النهضة العربية، الفصل الثانى.

[الواقعة]، وتلك الملابس غير متحركة ولا فانية ولا بالية، وتلك الأجساد لا كدر فيها، ولا خلط، وتلك الأنفس لا غل فيها ولا حسد ولا [ذبح]^(١) ولا إيلام ولا غير ذلك من الصفات الفاسدة.

وأما الدليل الإقناعي، فمثل ما قاله قدماء الهند، فإنه كان منهم من المتكلمين في الكواكب والأفلاك. قالوا: إن كل صورة في هذا العالم [لها صورة في العالم]^(٢) العلوى. وهذا إيجاب منهم أن هنالك طعاماً وشراباً ووطاً ولسنا نعتمد على هذا ولا هو عندنا قائم ببرهان وإنما عارضناهم من قولهم.

وعارضنى يوماً نصرانى فقلت له إن فى الإنجيل أن المسيح ﷺ قال للتلاميذ ليلة أكل معهم الفصح وفيهم واحد وقد سقاهم كأساً من خمر، فقال إنى لا أشربها معكم أبداً حتى تشربوها معى فى الملكوت عن يمين الله عز وجل^(٣).

وقال فى قصة الفقير الذى كان عند باب الغنى أن الغنى نظر إليه فى حجر إبراهيم، فقال يا أبت ابعت الذى زارنى بشيء من ماء أبل به لسانى. وهذا نصر منه على أن فى الجنة شراباً من ماء وخمر.

أما التوراة فلا ذكر فيها للنعيم ولا للعقاب فى الآخرة حاشا مكاناً واحداً وهو أمر الخسوف بهم، وأن أرواحهم نزلت إلى الجحيم يعنى بذلك قارون وداره^(٤). وهذا موجود فى القرآن والحمد لله.

(١) هكذا فى الاصل.

(٢) سقطت هذه العبارة من الاصل، والسياق يقتضيها.

(٣) إنجيل متى إصحاح (٢٩) العبارات من ١٧ إلى ٣٠، مع اختلاف كثير فى الألفاظ مما يعطى أن تدليلاً قد حدث بعد عصر ابن حزم، فمثلاً عبارة (فى الملكوت عن يمين الله عز وجل). نجدها فى هذا الإنجيل (فى ملكوت أبى) وجاءت فى إنجيل مرقس: (فى ملكوت الله) فقط. انظر: الإصحاح الرابع عشر، من ١٣ إلى ٢٦.

(٤) فى ذلك الكلام نظر إد قد حاء ذكر الجنة والنار، والثواب والعقاب الحسين فى مواضع عدة. انظر على سبيل المثال: سفر التكوين الإصحاح الثانى، وسفر اللاويين الإصحاح الثانى عشر. قارن: إرشاد الثقات للإمام الشوكانى. الفصل الثانى.

وأما الدليل الأول من الإسناد الصحيح من ذلك، ما حدث به أحمد بن عمر والبزار في مسنده حدثنا عمرو بن علي ومحمد بن معمر قال: حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «أهل الجنة يأكلون ويشربون ولا يبولون ولا يتغوطون ولا يتمخطون ولكنه رشح كريح المسك».

وقال أحمد بن شعيب النسائي في مسنده - رحمه الله - : أخبرنا علي بن حجر قال: أخبرني علي بن مشمر عن الأعمش بن يمامة بن عقبة بن زيد بن أرقم، قال: قال رسول الله ﷺ: «أترعم أن أهل الجنة يأكلون ويشربون والذي نفسى بيده الأكل والشرب والجماع قد يكون فى حاجة وليس فى الجنة أذى فقال عليه الصلاة والسلام: «حاجة أحدهم رشح فيفيض من جلده فإذا بطنه قد طمر».

وقال أحمد بن عمر والبزار: حدثنا الفضل بن يعقوب قال: حدثنا محمد بن يوسف الفريابي عن سفيان عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال: «قيل يا رسول الله هل ينام أهل الجنة قال: لا. النوم أخو الموت» والله أعلم بالصواب.

٣٤-ب تفسير قوله تعالى: ﴿أَنْ اللَّهَ يَشْرِكَ بِحَيِّ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ (٣٩)﴾ [آل عمران].

قال منذر بن سعيد روى عكرمة عن ابن عباس أنه قال: مصدقاً بكلمة من الله يعنى عيسى هو الكلمة فصدق يحيى بنوته. وقال الضحاك وقال أبو عبيدة: الكلمة فى هذا الموضع هو الكتاب يعنى التوراة، وكذلك تقول العرب أنشدنى كلمة كذا، أى قصيدة وإن طالت. قال منذر والكلمة عندى والله أعلم هى كلمة الله التى خلق بها عيسى ابن مريم صلوات الله عليه بهذا الاسم فقل فى عيسى روح الله وكلمته لما كان تكوينه وخلقته بالكلمة مفردة وسائر الخلق مكونة من الماء الدافق وعيسى وآدم صلوات الله عليهما وسلامه بخلاف هذه الصفة. قال الله - عز وجل -: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ (٣٠)﴾ [الأنبياء] فكل شىء حى فهو من الماء إلا آدم وعيسى صلى الله عليهما وسلم خلقا عيسى غير خلقه، لانه لم يكن لخلقه سبب غير الكلمة. ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ

كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ... ﴿٤٧﴾ [آل عمران]. والعرب قد تسمى الشيء باسم الشيء على المقاربة كقرب المعنى كما يسمى السحاب^(١) سماء وكما تسمى السفن بالفلك لأنها تجري في أفلاك الدنيا وهي البحار. قال الله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ ﴿٤٨﴾ [يس]. والسبح لا يكون إلا في الماء يريد كل في بحر يعومون^(٢). والعموم والسبح بمعنى واحد في العربية فلذلك سمي عيسى كلمة الله لأنه عن الكلمة وحدها تكون فلم يكن له سبب غيرها، فحالها غير حالة سائر المخلوقات. ولو كان عيسى نفسه الكلمة أعنى كلمة الله على الحقيقة لكانت كلمة الله مخلوقة ومعاذ الله أن يكون ذلك. ولو كان ذلك لوجب أن يكون القرآن مخلوقاً لأنه كلام الله عز وجل.

وهذا مذهب لسنا نقول به ولا نفتقر للدلائل التي تبطله وتفسده. ولو كان كلامه مخلوقاً لكان محدثاً، والمحدث هو الذي لم يكن ثم كان ولو كان محدثاً لوجب أن الباري - عز وجل - يكون غير ناطق والنطق كلامه، وكلامه هو القرآن^(٣).

فإذا كان غير ناطق ثم صار ناطقاً فهذه زيادة والباري - عز وجل - ليس فيه زيادة تعالى عن ذلك؛ لأن ما لم يكن موصوفاً فقد كان عدماً غير موجود. وهذه مسألة تطول ويطول^(٤) الاحتجاج بها والخطاب فيها والكلام فيها في كتاب مفرد.

وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلَّمْتُهُ أَنفَاهَا إِلَيَّ مَرْيَمُ وَرُوحٌ مِنْهُ...﴾ ﴿١٧١﴾ [النساء]، فهو كقوله: ﴿إِنْ مِثْلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ﴿٩٩﴾ [آل عمران]، وكذلك قال الله كن فكان. فالمضمون

(١) في الأصل: الحساب، وهو تصحيف.

(٢) الاستشهاد بالآية ليس في موضعه لأنها تتحدث عن سبح الشمس والقمر والليل والنهار في أفلاكهما العلوية، لا البحرية، ولا الأرضية. ولكن الاستشهاد المقبول من هذا الجزء في هذه الآية، هو أن يقال في (يسبحون): أطلق السبح هنا على السير السريع، أو الجرى لأنه قريب منه.

(٣) في الأصل تكرار في هذا الموضع.

(٤) في الأصل: (ويطول) وهو تصحيف.

الذى فى قوله، هو المراد الذى أراد الله كونه وهو المخاطب بكن ألا تراه قال: ﴿إِنَّ
الله يُشْرِكُ بِكَلِمَةِ مَنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ...﴾ (٤٥) [آل عمران]؟ فذلك لأن
المراد هو عيسى ولم يقل اسمها فترد الكناية على الكلمة لأن الكلمة غير مخلوقة
ولو كان عيسى هو الكلمة نفسها لرد الكناية عليها فقال اسمها المسيح. ويحتمل أن
يكون قوله ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ﴾ كلاماً تاماً قد استوفى حقه
واستغنى عن أن يضم إليه ما بعده وكان قوله وكلمته ألقاها إلى مريم كلاماً مستأنفاً
بالواو وهذا جائز فى كلام العرب؛ لأن العرب تقول قدم اليوم زيد، وعبد الله
خارج غداً فقوله مصداقاً بكلمة من الله إن كان المراد عيسى فعلى المقاربة لأنه عن
كلمة الله وحدها تكون بلا سبب غيره فوجب له هذا الاسم خصوصاً كما قيل
للكنعة بيت الله والمساجد كلها بيوت الله ويكون قوله مصداقاً بكلمة من الله يعنى
صدق. فإنه إذا أراد شيئاً، فإنما يقول له كن فيكون. ويكون معنى قوله (كلمة) أى
بكلام^(١) من الله وتسمى الخطبة الطويلة كلمة وكذلك القصيدة، كما أعلمتك.

(١) فى الأصل (بكلمة) وهو تصحيف لا يستقيم معه المعنى.

في عذاب القبر والرد على منكره

ذهب قوم منهم ضرار بن عمرو^(١) ومن وافقه إلى إبطال عذاب القبر .
وذهب جميع أهل السنة إلى إثباته ووافقهم على ذلك بشر بن المعتمر والجسائي وغيرهم من المعتزلة .

والدليل على ما قاله أهل السنة وإثبات عذاب القبر ، الأحاديث المتواترة عن الرسول ﷺ بإثباته وليس في شيء من القرآن ولا السنة ولا النظر ما يبطله .

وقد اعترض من رام إبطاله بقول الله تعالى : ﴿ رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا ... ﴾ [غافر] الآية . وهذا غير دافع لعذاب القبر ، إذ تلك المسألة وعودة الذكر إنما هي بلا شك للنفس وغير بعيد أن يكون ذلك للنفس مع الجسد وتكون هي الموتة الثانية ، أو كما شاء الله - عز وجل - مما هو القادر عليه .
إلا أن المراد عندنا بعذاب القبر وفتته والمساءلة فيه أن ذلك كله يلقيه المرء إثر موته سواء كان له قبر أو لم يكن أو ترك غير مقبور .

وقد روى عن النبي ﷺ أن الأرض تأخذ المصلوب عن الخشبة وإنما نسب إلى القبر لأن المعهود في أكثر الموتى أنهم يقبرون إلا الشاذ من غريق أو حريق أو أكيل سبع وما أشبه ذلك مما لا يقع إلا في النادرة بالإضافة إلى أهل الكون^(٢) في الأرض . وقوله عز وجل : ﴿ هُوَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ

(١) من رجال منتصف القرن الثالث الهجري ، وقد نسب الشهرستاني إليه فرقة (الضرورية) ، وهم أصحاب ضرار بن عمرو وحفص الفرد اللذين حكى عنهما اتفاقهما في التعطيل ، وقولهما بأن الباري تعالى : عالم قادر على معنى أنه ليس بحامل ولا عاجز ، وقد أثبتنا لله ماهية لا يعلمها إلا هو ، وقالوا : إن هذه المقالة محكية عن أبي حنيفة ، وقد ذكر الخياط أن ضراراً وحفصاً ، ليسا من المعتزلة لأنهما مشهوان لقولهما بالماهية . وإن كان ابن الراوندي يرى أن ضراراً من المعتزلة الملل والنحل ، للشهرستاني ، الانتصار للخياط المعتزلي

(٢) يظهر أنه يريد : (القبر)

(٣) في الأصل (القبر) .

باسطُوا أَيْدِيَهُمْ أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿٩٣﴾ [الأنعام]، الآية. وذلك قبل يوم القيامة بلا شك وبالله نستعين.

وقوله تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾ ﴿٥٥﴾ [طه]. بيان ذلك أن كل أحد يرجع إلى الأرض التي عبر عنها (بالقبر)^(١) وذلك أنه إذا تدبر (المراء)^(٢) علم يقيناً أن الغريق والمصلوب والمحرق وأكيل السبع يعودون يوم ما يلي التراب لا بد من ذلك^(٣) والمتغذى بلحمه يخرج رجيعاً^(٤) فيلحق بالأرض ولا بد لأنها عنصره وبالله التوفيق.

والذى لا شك فيه أن النفس بعد مفارقة الجسد فى نعيم إن كانت نفساً سالحة، أو فى شقاء إن كانت نفساً ظالمة، حساسة بكل ذلك ذاكرة له إلى أن تحل يوم القيامة إحدى دارى الجزاء. وقد بين ذلك قول الله تعالى فى الشهداء أنهم: ﴿أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ ﴿١٦٩﴾ [آل عمران]. وقال فى آل فرعون: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا...﴾ ﴿٤٦﴾ [غافر]. مع أى غير هذه فيها عذاب النفوس والإحسان إليها. وفى كتاب ابن حبيب، عذاب القبر قوى عند أهل العلم، والسنة والإيمان بالله، وبه ليس فيه شك ولا مرية ولا يختلف فيه الحديث عن رسول الله ﷺ ولا عن أحد من أصحابه والتابعين لهم، ومن كذب بعذاب القبر من أهل التكذيب به وبما جاء من عند الله، وإنما يكذب به الزنادقة الذين لا يؤمنون بالبعث بعد الموت وهم الذين يقولون إن الأرواح تموت بموت الأجساد وهم أهل التضليل والتكذيب.

(١) سقطت من الأصل. وهى لازمة لاستقامة الأسلوب.

(٢) فى الأصل (لا).

(٣) أى برازاً وبولا وفى القاموس. الرجيع: الروث. وفى هذا الموضع اضطراب من الناسخ فى التعبير.

(٤) الآية الكريمة التى جاءت فى ذلك هى قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ ﴿١٦٩﴾ [آل عمران].

قال ابن عباس رضى الله عنه: سمعت عمر بن الخطاب يقول: سيكون قوم من هذه الأمة يكذبون بالرجم ويكذبون بخروج الدجال ويكذبون بطلوع الشمس من مغربها ويكذبون بعذاب القبر ويكذبون بالشفاعة، ويكذبون بقوم يخرجون من النار بعد ما امتحنوا، فإن أدركتهم لاقتلهم قتل عاد واثمود. وعذاب القبر فى آيات من كتاب الله منها قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ...﴾ (٢٧) [إبراهيم]. يعنى فى عذاب القبر عند السؤال، كذلك قالت عائشة رضى الله عنها عن رسول الله ﷺ. وقوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلَا نُفْسِهِمْ يُمْهَدُونَ﴾ (٤٤) [الروم]، يعنى فى القبر. قال سعيد بن جبير: قال ابن حبيب: و(معنى) (١) قوله: ﴿سَنُعَذِّبُهُمْ مُرَّتَيْنِ...﴾ (١٥١) [التوبة]، يعنى عذاب الدنيا وعذاب الآخرة وهو عذاب القبر، ثم يردون إلى عذاب عظيم يعنى عذاب جهنم.

قال قتادة وقال أبو سعيد الخدرى، وقوله: ﴿فَإِنْ لَهُ مَعِيشَةٌ ضَنْكًا...﴾ (١٢٤) [طه] نزلت فى عذاب القبر يضيق على الشقى قبره حتى تختلف أضلاعه، وقال عبيد بن عمر عن أبيه: إن القبر يتكلم يقول: أنا بيت الوحدة وأنا بيت الوحشة وأنا بيت الظلمة وأنا بيت الدود وأنا بيت العذاب، فلإن اعترض معترض بقوله تعالى: ﴿لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ...﴾ (١١٣) [المؤمنون]، الآية. وما أشبهها من الآيات، فلا حجة لهم فى ذلك لأن الله تعالى إنما حكى ذلك من قولهم لا أنه تعالى أخبر أنه حقيقة، وإنما قالوا لهم هذا على التقليل للمدة التى كانوا فيها فى البرزخ وإشفاقاً من عظيم ما أشرفوا عليه كما قال الله عز وجل: ﴿كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ...﴾ (٤٥) [يونس] الآية. وكقوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا﴾ (٤٦) [النازعات]، ونحن نقول إذا طال عمر أحدنا وحضره الموت، كأنه لم يعيش، والله أعلم بالصواب.

(١) فى الأصل (من).

باب فى مستقر الأرواح

اختلف الناس فى مستقر الأرواح، فذهب قوم من الروافض إلى أن أرواح الفاسقين والكفار بين رهوت وبين حضرموت وأرواح الصالحين فى مكان آخر أظنه الجابية .

وذهب طائفة من أهل السنة إلى أنها على أفنية قبورها، واحتجت كلتا الطائفتين بأشياء لا تصح .

وذهب قوم من الروافض منهم السيد الحميرى (*) وغيره وقوم يدعون أنهم من المعتزلة منهم أحمد بن خابط وكان من أصحاب النظام (***) إلى القول بتناسخ الأرواح على سبيل العقاب والجزاء، وأن أرواح الفاسقين تتركب فى الأجرام الخبيثة وأن أرواح الصالحين نزلت فى الأجرام العلوية، وأشار بعضهم إلى أنها الملائكة . ولولا أن هؤلاء الكفرة لعنهم الله تسموا بالإسلام، لما كان لذكرهم معنى .

ويكفى من الرد عليهم أنه لا حجة بأيديهم أولاً، وأن جميع المسلمين من كل فرقهم ومذاهبهم مكفرون لهم بهذا القول مخرجون لهم به من دائرة الإسلام .

وذهب أبو الهذيل (***) إلى فناء الأرواح وعدمها إثر مفارقتها للأجساد لأن الأرواح عنده عرض من الأعراض، وذهب أبو بكر بن عبد الرحمن بن كيسان

(*) وقد ذكره الشهرستانى فى الملل والنحل فى طائفة الكيانية من الشيعة، وأنه من شيعة الإمام محمد ابن الحنفية بن على بن أبى طالب رضى الله عنه وغلا فيه فقال إنه لم يميت، وأنه يعود بعد الغيبة فيملا الأرض عدلاً، كما ملئت جوراً . فهو يعتبر أول من قال بهذا القول فى أوساط الشيعة .

(**) هو إبراهيم بن سيار بن هانىء النظام من أعلام المعتزلة فى القرن الثالث الهجرى وإليه تنسب الفرقة النظامية .

(***) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدى العلاف، وهو من شيوخ المعتزلة، وكان يلقب بالعلاف . وذلك أن بيته بالبصرة كان فى حى العلافين . توفى سنة ٢٢٧هـ وفى قول آخر سنة ٢٣٥هـ، وإليه تنسب الطائفة الهذيلية .

الأصم إلى إبطال الروح عنده^(١)، ويكفى من الرد عليهم إثبات الله تعالى الأرواح وإخباره تعالى أنها من أمره تعالى بقوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ...﴾ [الإسراء: ٨٥].

قال أبو محمد: ومعنى كون الروح من أمره أنه تعالى أمره فكان غير مركب^(٢). وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أحيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١٥٤]. وقال: ﴿أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، ونحن نشاهد أجسامهم خلاف هذه الحالة، فصح أن هذا الفعل المذكور إنما هو للأرواح خاصة. وقد قال الله تعالى في آل فرعون: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]. فصح بنص هذه الآية أن الأرواح من آل فرعون معذبة قبل يوم القيامة إذ أجسادهم في قبورهم. وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الأنعام: ٥٣].

قال أبو محمد فهذا نص جلي على أن أرواح الفاسقين معذبة قبل يوم القيامة وأنها موجودة مجازاة بخلاف قول أبي^(٣) الهذيل وأبي بكر.

قال أبو محمد: والذي نذهب إليه في مستقر الأرواح أنها حيث أخبر رسول الله ﷺ، فإنه قال: إنه رآها ليلة الإسراء فإنه ﷺ ذكر أنه رأى في سماء الدنيا آدم عليه السلام عن يمينه أسودة^(٤) وعن يساره أسودة وأنه إذا نظر عن يمينه ضحك وإذا

(١) أوضح ابن حزم رأى هذا الرجل في (الفصل ح ٥) وقال: إنه ينكر وجود النفس جملة، وقال لا أعرف إلا ما شاهدته بحواسي.

(٢) لا داعي لهذه العبارة من الكاتب عن إملاء ابن حزم، لأنها خارجة عن موضوع القول، ومقام الكلام وسياقه.

(٣) في الأصل: (إن) وهو تصحيف.

(٤) جمع سواد وهو مظهر الشيء على البعد، ودون أن يتبينه الإنسان.

نظر عن يساره بكى. فسأل النبي ﷺ عن تلك الأسود فأخبر أنهم نسَم بنيه وأن الذى عن يمينه نسَم أهل الجنة، فإذا نظر إليها ضحك وأن الذى عن شماله نسَم أهل النار، فإذا نظر إليها بكى إشفافاً.

وهذا الحديث معنى قول الله تعالى: ﴿فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ (٨) وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ (٩) وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ (١٠) أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ (١١)﴾ [الواقعة]، والسابقون هم الأنبياء، وكل من شاهده^(١) الرسول ﷺ تلك الليلة فى الجنة ما بين سماء وسماء. وهذا الحديث أيضاً يؤيد مذهبنا فى ظاهر قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ... (١١)﴾ [الأعراف]. وثم فى العربية تقتضى رتبة معها مهلة لا سبيل إلى غير ذلك، فصح أن هذا الخطاب من الله تعالى للأنفس خاصة ولعناصر الجسد قبل تصويرها منياً ثم لحمًا ثم جسدًا إنسانيًا، والله تعالى خلق الأنفس جملة وهى الأرواح وهى النسَم وأمرها حيث رآها رسول الله ﷺ ورتبها^(٢) فى مواضعها. فأرواح أهل السعادة فى محل السعادة وأرواح أهل الشقاء فى محل الشقاء.

قال إسحاق بن راهويه: على هذا أجمع جميع أهل العلم وهكذا ذكر محمد ابن نصر المروزي عنه ثم يرسل الله - عز وجل - إلى كل جسد بصورته وتركيبه الروح الذى سبق فى علمه تعالى أنه ينفخ فيه على ما جاء فى الحديث الصحيح أن ابن آدم يجمع فى بطن أمه أربعين يومًا ثم يكون علقة أربعين يومًا ثم يكون مضغة أربعين يومًا^(٣) ثم ينفخ فيه الروح. وهذا معنى قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ (٦) الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ (٧) فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ (٨)﴾ [الانفطار]، يريد صورة الأجساد الإنسانية. وبين ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف».

(١) فى الأصل: (شاهد)

(٢) لعله يشير بذلك إلى حديث رسول الله ﷺ فى ذلك كما سيأتى.

(٣) وثام الحديث: ثم يبعث الله ملكًا فيؤمر بأربعة: برزقه، وأجله، وشقى، أو سعيد. ثم ينفخ فيه الروح» انظر فتح البارى بشرح البخارى كتاب القدر.

وهذه الآيات والاحاديث تبين قول الله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى...﴾ (١٧٢) ﴿[الأعراف]﴾. فصح كل ما قلناه آنفاً أن هذا الأخذ صحيح وأنه للأرواح التي خلقها الله تعالى جملة واحدة.

فإن قال قائل: فما معنى قوله تعالى: ﴿مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾، قيل له معنى ذلك وبالله التوفيق أن في الآية تقديمًا وتأخيرًا. فكانه قال: وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم عند خلق أجسادهم وتماهم، إذ لم يكن لهم ظهور من قبل أن يخلقوا أجسادًا تامة. وهذا الأخذ لم يكن إلا قبل خلق الأجساد بلا شك ولا سبيل إلى غير هذه الشهادة للآيات والاحاديث الصحاح له.

وقد فسر الأشعري هذه الآية بأن قال: وإذا هنا بمعنى إذا [و] (١) هذا التفسير فاحش في الخطأ لوجوه أحدها أنه تحكم بلا دليل، والثاني أن إذ بمعنى إذا مستحيل (٢)، والثالث أنه أحال على معنى غير مفهوم ولا معقول وإنما أخبر الله تعالى هذه الأخبار تذكيرًا وتعريضًا بأنه قد وقع. ألا ترى قوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (١٧٢) ﴿[الأعراف]﴾، والوجه الرابع لو كان ما فسرته الأشعري رحمه الله لما كان على وجه الأرض إلا مؤمن بالله تعالى؛ لأنه تعالى قد أخبرنا أنهم قالوا بلى والعيان (٣) أنه يوجد آلاف مؤلفة [لم] (٤) يقولوا قط بلى بالسننهم ممن ولد على ذلك الكفر ونشأ عليه إلى أن مات، ومن يقول بأزلية العالم من الأوائل والملاحدين، ودل عز وجل بهذه الآية على أن الذكر (٥) يعود بعد فراق الروح للجسد كما كان قبل حلوله فيه؛ لأنه عز وجل أخبرنا بأنه أقام الحجة علينا

ب-٣

(١) سقطت من الأصل.

(٢) فيها تصحيف في الأصل. ووجه الاستحالة أن (إذا) هنا تعطى أن ذلك لم يقع وأنه سيقع يوم القيامة كما هو قصد الأشعري من تفسيره. ولكن سياق الآية يرفض ذلك كما هو تعليل اس حزم.

(٣) أي المشاهد.

(٤) في الأصل (ثم) وهو تصحيف.

(٥) يقصد بها: (التذكر) أو (العلم).

لأننا نقول يوم القيامة: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾، أى عن العهد الذى أخذه الله تعالى علينا.

ثم نرجع إلى ما كنا فيه فنقول: أرواح أهل الكفر عائدة إلى محلها من الشمال فتكون هناك فى النكد، وأن أرواح أهل السعادة تعود إلى محلها من اليمين، فتكون هناك فى راحة ونعيم. وأما أرواح الأنبياء فحيث أخبر رسول الله ﷺ أنه ^(١) رآهم ليلة الإسراء وذكر أنهم فى السموات، وأما أرواح الشهداء فحيث أخبر الله تعالى أنها بها وذلك حيث أخبر بقوله: ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون. ولا يكون هذا الرزق إلا فى الجنة.

وقد بين ذلك رسول الله ﷺ بالحديث الذى تعرفه الناس مجبلاً ورويناه نحن من طريق ابن مسعود بزيادة بيان وهو أنه تليت بحضرته هذه الآية وسئل عن تفسيرها، فقال ابن مسعود: نحن سألنا عنها رسول الله ﷺ، ثم ذكر أن رسول الله ﷺ أخبرهم أن نسمة الشهداء تعلق فى ثمار الجنة يعنى بقوله تعلق بأكل ثم تأوى إلى قناديل معلقة تحت العرش. وقد جاء هذا الحديث بلفظ الإجمال وهو نسمة المؤمن طائر تعلق فى شجر الجنة فلما جاء هذا الحديث من طريق ابن مسعود ببيان إنما عنى بذلك الشهداء خاصة، كان تفسيراً للآية المذكورة إذ الشهداء هم المخصوصون بالحياة والرزق دون غيرهم.

فإن قال قائل: كيف تخرج أرواحهم بعد أن دخلت الجنة إلى مشاهدة الشدة يوم الحساب، قيل له وبالله التوفيق: لسنا ننكر لشهادة القرآن والحديث الصحيح الخروج من الجنة قبل يوم القيامة إلى مشاهدة أحوال الدنيا، وقد دخل رسول الله ﷺ الجنة ليلة الإسراء، ثم رجع إلى الدنيا. وأما الذى لا سبيل إليه فخرج قد استحق الكون فيها بشيء مما ذكرنا إلى عذاب النار، وأما من دخلها يوم القيامة فلا سبيل إلى خروجه عنها بإجماع المسلمين على ذلك. والنسمة عندنا الروح والروح والنفس شيء واحد وإنما هى أسماء مشتركة وهى شيء واحد. والمراد بالنفس والنسمة والروح هو المنفوخ فى الجسد وهو المخاطب وهو المدير للجسد وهو الذى يظهر أفعال الجسد على ما بيناه، وبالله التوفيق والمستعان.

(١) فى الاصل (لأنهم) وهو تصحيف.

باب الكلام في الرؤيا

اختلف الناس في ذلك ومن أعجب ما وقع في هذا الباب قول ينسب إلى صالح تلميذ النظم، وهو أن قال إن الذي يرى في الرؤيا حقيقة لا شك فيها وأن من رأى نفسه بالصين وهو نائم بقرطبة؛ أن الله عز وجل قد اخترعه^(١) في الصين على الحقيقة.

قال أبو محمد: هذا قول فاسد لأن المرء يرى في المنام حالات هو أن ما كان في الرؤيا صادقاً فهو من قبل الله تعالى ثم تتفاضل في الصحة والنقاء من الأضغاث فيكون أعلاها منزلة في ذلك جزء من سبعة وعشرين جزءاً من النبوة إلى جزء من سبعين جزءاً من النبوة.

وروى البزار قال حدثنا أحمد بن أبي عبد الله الوراق، قال حدثنا يزيد بن زريع قال حدثنا سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن محمد بن عمر عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا تقارب الزمان لم تكدر رؤيا المؤمن تكذب، وأصدقهم رؤيا أصدقهم حديثاً، والرؤيا ثلاثة: رؤيا مما يحدث به الرجل نفسه ٣٩-ب ورؤيا حق ورؤيا تخزين^(٢) من الشيطان، وأحب القيد^(٣) وأكره الغفل فإذا رأى أحدكم ما يكره فليقم وليصل». وروى ابن عمر وعبد الله بن عباس عن النبي ﷺ أن الرؤيا جزء من سبعين جزءاً من النبوة، وكذلك روى ابن مسعود وروى العباس جزء من خمسين جزءاً من النبوة وروى أبو هريرة وأنس بن مالك جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة.

(١) أي أوجده ونقل فكره ونفسه.

(٢) تخويف.

(٣) أي أن الرسول ﷺ يرى أن القيد ثبات الدين كما جاء هذا في نهاية هذا الحديث في صحيح مسلم، وكما جاء في حديثين آخرين بعد هذا الحديث مباشرة «فيعجنى القيد وأكره الغفل، والقيد ثبات في الدين... كتاب الرؤيا ج ٧، وجاء في تفسير قوله: (وأكره الغفل): (رؤيا الغفل) بأن يرى نفسه مغلولاً في النوم لأنه إشارة إلى تحمل دين أو مظالم أو كونه محكوماً عليه، انظر الحاشية نفس المصدر، طبعة الشعب.

قال أبو محمد: وذهب قوم من الأوائل إلى أن ما كان منها صادقاً فهو من قبل النفس وتخلصها في حال النوم من كدر مزاج الجسم وهذا غير [موافق]^(١) لما قلناه لأن تخلصها من الكدر وإدراكها المغيبات فهو من قبل اطلاع الله - عز وجل - لها على ذلك وهو تعالى المصفي لها والمتوقى لها من امتزاجها بالأجسام كما قال - عز وجل - : ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا...﴾ (٤٢) [الزمر] الآية.

إلا أننا لا نقطع بالرؤيا التي ذكرنا إلا بعد ظهور صدقها.

ولما كانت لا يقطع على صدقها إلا بعد ظهورها كانت في مقدار هذا التجزئ من النبوة إذ رؤيا النبوة مقطوع على صحة تنبئها ساعة رؤيته لها كما أقدم إبراهيم - عليه السلام - على ذبح ابنه لرؤيا رآها ولا سبيل إلى جواز مثل ذلك اليوم ولا أقل منه برؤيا ولا بالقطع برؤيا يراها اليوم أحد، ومنها وما يكون من قبل حديث النفس الذي يشتغل به في اليقظة فيراه في النوم، ومنه ما يكون من قبل أخلاط الجسم كروية صاحب الصفراء النيران وصاحب البلغم الثلج والمياه وصاحب السوداء للظلمات والكهوف والمخاوف وصاحب الدم للحضر والملاهي. ومنها ما يكون من قبل الشيطان وهي الاضغاث^(٢) التي لا تتحصل^(٣) وقد أخبر رسول الله ﷺ في هذا النوع من الرؤيا بما يرفع مضرتها من قراءة قل هو الله أحد ثلاثاً والتفل^(٤) عن اليسار ثلاثاً والاستعاذة بالله تعالى من الشيطان الرجيم. والله أعلم.

(١) هذا ما أراه موافقاً لسياق الأسلوب. ففي الأصل (صغى) بدل (موافق) وهو تصحيف. لأن هذه الكلمة لا تؤدي معنى في هذا السياق.

(٢) الاحلام التي تجمع بين رؤى متناقضة ومضطربة، ولا استقامة فيها ولا وضوح.

(٣) أي لا تتحدد، ولا يمكن تعبيرها أو تأويلها.

(٤) وذلك كما جاء في صحيح مسلم في الموضع المتقدم: «الرؤيا الصالحة من الله، والرؤيا السوء من الشيطان، فمن رأى رؤيا، فكره منها شيئاً فلينفث عن يساره وليتعوذ بالله من الشيطان، ولا يخبر بها أحداً...».

باب الكلام فى المعارف

اختلف الناس فى المعارف بما تكون فقالت طائفة: المعارف كلها باضطرار. وذهبت طائفة أخرى إلى أنها كلها اكتساب. وذهبت طائفة إلى أن بعضها اكتساب وبعضها اضطرار.

والصحيح من هذه الأقاويل أن المراد أن المرء يخرج إلى الدنيا لا معرفة له بشيء ولا بحركاته إلا حركات طبيعية كأخذ الصبي الثدي حين ولادته، فهذا فعل الطبع وليس هذا من باب المعرفة بشيء حتى إذا عقل وقويت نفسه الناطقة بجفوف رطوبته^(١) وميز الأمور، حدث له علم التفكير وأستعمال الحواس فى الاستدلال والفهم بما يرى وما يخبر به وما شاهده بحواسه. فطريقه إلى بعض المعارف هو اكتساب فى أولها لأنه يحس بنظره وصحة قريحته على أن الكل أكثر من الجزء. وليس فى علم البداية أثبت من هذا.

ثم كلما صح عنده ببرهان ضرورى وإن كان بعيد المقدمات إلا أنه عما يثبت معرفة أخرى ييقنى لا شك فيه فهو مضطر إلى معرفة هذا إذ لو رام أن يزيل بما يصح عنده لم يستطع على ذلك.

فالمعارف على هذا الوجه اضطراريات وسواء كانت مما يشاهد بالحس أو مما يدرك بمقدمات صحاح تشهد لها الحواس، والاستدلال عليها اكتساب. ومعرفتها اضطرار. هذا فيما يحتاج إلى الاستدلال عليها. وأما ما كان مدركاً بأوائل العقل وبالحس، فلا استدلال عليها. بل منها ما يصحح الاستدلال على ما بعدها، والاضطرار فعل الله تعالى لا فعل العبد.

٤٠-ب

وحد العلم بالشىء هو أن نقول: هو اعتقاد الشىء على ما هو به عن ضرورة إما بمشاهدة حس أو بأوائل العقل أو ببرهان راجع من قرب أو بعد إلى مقدمات مأخوذة من أوائل الحس أو العقل. وعلم الله - عز وجل - ليس محدوداً

(١) يقصد نضج نفسه وقوة وعيه.

أصلاً لأنه ليس غيره تبارك وتعالى، فمن اعتقد الشيء على ما ذكرنا فهو عالم به، ومن اعتقد الشيء على ما هو عليه ولم يستدل على صحة اعتقاده بما ذكرنا فليس عالماً به وليس اعتقاده له علماً به فكل علم اعتقاد، وليس كل اعتقاد علماً، إذ العلم بالشيء إنما هو يتيقن صحة وتيقن الصحة إنما يكون بما ذكرنا لا بغيره. وما كان بخلاف ذلك قائماً هو دعوى صحة [ما لا يتيقن صحته]^(١)، إذ كل شيء مما لا يكون يدرك بأوائل العقل والحس لا يصح بنفسه لكن بدليل يصححه من غيره. وصحة شهادة أول العقل وصحة ما شهد له أول العقل بالصحة معلومات بالفطرة والطبيعة ضرورة واقعان على التمييز بلا واسطة بلا دليل يبنى على صحة ذلك ولا وقت للاستدلال فيه وهو فعل الله عز وجل في النفوس. وأما ما أمكن أن يكون بين أول أوقات تمييز الإنسان وبين عقله فلا تصح إلا بدليل كما بينا. وكلما اعتقد بدليل غير ضرورى فليس علماً ولا معتقده عالماً بصحة ما اعتقد، وإنما فرقنا بين الاعتقاد الواقع بدليل ضرورى فسميناه علماً وبين الاعتقاد الواقع بدليل إقناعى أو بلا دليل فلم نسمه علماً، لكن سميناه اعتقاداً، وجعلنا الاعتقاد جنساً عاماً والعلم نوع من أنواعه. وجعلنا كل علم اعتقاداً لأنه ضرورة عند إرادة الإفهام. والتفهم من الإلزام ما تصور فى النفس وذلك بصور متفق عليها^(٢) بفرق حروفها^(٣) المؤلفات التى هى أسماء موضوعات بين أقسام المدادات وإلا فلا سبيل إلى فهم.

٤١-أ

فلما كان الاعتقاد ينقسم أقساماً متغايرة فمنه ما يكون عن دليل ضرورى أو ببديهية العقل فأوله الحس ثم الاستدلال والسنظر. فإذا أردت أن تعلم صحة القضية من فسادها وحقيقتها من بطلانها أقمت مقدمات موجبة لذلك الشيء المطلوب ثم نظرت فى تلك المقدمات. فإن صحت بشهادة الحواس فهى صحيحة وإن لم تشهد لها فهى باطلة. وقد تؤخذ منها أشياء لا تشهد المقدمات الحسية ببطلانها ولا تشهد بصحتها فهذه موقوفة قد دخلت فى حد الممكن القريب إلا أنه لا يسمى حقاً.

(١) فى الأصل تصحيف فى هذه العبارة أدخل بسلامة الأسلوب.

(٢) فى الأصل (عليه) وهو تصحيف.

(٣) كذلك فى الأصل (حروفه).

وطرق المعارف ثلاثة: أولها ما شاهدته الحواس وأقرت به النفس والمعارف في هذا متيقنة الصدق ضروره إذا كانت سليمة والعقل بريئاً^(١). وكاذبة^(٢) إذا كان العقل معتلاً والحواس فاسدة غير سليمة.

ثم كل معرفة فهي راجعة إلى هذه المعرفة منتجة منها ولا يحكم إلا [بها]^(٣).

ثم الخبر وهو ينقسم قسمين: فما كان منه خبر جماعة ورد وروداً فقد تبين أنهم لم يتواطئوا فاتفق خبرهم عن مشاهدة أو عن آخرين مثلهم، صح نقلهم، وكانت المعرفة ضرورة والعلم صحيحاً. وقسم آخر وهو إلى نقل الرجل والرجلان والأكثر وهم جائز عليهم الكذب. فهذا لا يعلم صحة نقلهم ضرورة في كل وقت وقد يضطر في بعض الأحيان إلى قبوله والأخذ بذلك أكثر مما تيقنه النفس. وإنما لزم الحكم بذلك في الدين لصحة ورود الأمر من الله عز وجل بالحكم بشهادتهم^(٤) دون القطع على معيها^(٥) وبالله التوفيق.

ومنه ما يكون على دليل إقناعي، ومنه ما يكون لا عن دليل أصلاً لكن تقليداً. [ولما]^(٦) كل قسم من هذه الأقسام غير الآخر، وجب أن يوقع [على]^(٧) كل قسم منها اسم يخبر به يفرق به المخبر عنه بينه وبين القسمين الآخرين، فسمينا^(٨) الاعتقاد الواقع ببرهان ضروري أو بيديه العقل والحواس علماً. والمخارجة في التسمية لا معنى لها وإنما هو ما اتفق عليه مما يقع به التفاهم في الخطاب إلا أنه لا بد من تسمية متفق عليها وإلا فلا فهم ولا إفهام.

(١) أي سليماً.

(٢) في الأصل (كاذباً).

(٣) في الأصل (به) وهو تصحيف.

(٤) وهو قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ...﴾ (البقرة).

(٥) ضعفها، أو فسادها.

(٦) ليست موجودة في الأصل، ولكن الأسلوب يقتضيها.

(٧) ليست موجودة في الأصل.

(٨) في الأصل (فسميناه).

وسميننا القسمين الباقيين اعتقاداً ليس علماً وفصلنا بينهما بأن سميننا المعتقد عن دليل إقناعي معتقداً مسامحاً لا عالماً، وسميننا المعتقد لا عن شيء من ذلك معتقداً مقلداً لا عالماً. إلا أن الاعتقاد الواقع عن برهان أو ببديهية العقل والحس لا يجوز إلا أن يكون بحق متيقن، والقسمان الباقيان قد يكون صاحبهما موافقاً للخطأ معتقداً له وقد يكون موافقاً للصواب معتقداً له بالبحث لا بغيره.

فأما العلم بصحة التوحيد وحدوث العالم وأن الباري تعالى لم يزل وخلقه لخلقه في جميع صفاتهم، والعلم بصحة النبوة بعد وجودها وإمكانها قبل وجودها وبصحة نبوة محمد ﷺ وصحة كل ما جاء به الإجماع ونقل التواتر أى شيء كان من خبر راجع إلى البراهين الضرورية من دين أو دنيا، علم ضرورى.

وليس ما اتفقت عليه الجماعة العظيمة فى اعتقادها واجب أن يكون صحيحاً على كل حال، إذ قد يكون إجماعها تقليداً منها. وبرهان ذلك تضادهم فى اعتقادهم، والبرهان لا تتضاد مدلولاته ولا يمكن أن يعارض برهاناً برهاناً، ولا سبيل أن تتناقض جماعات فيما شاهدته بحواسها أصلاً بوجه من الوجوه فصح ما ذكرنا وبالله التوفيق.

وأما اعتقاد ما أخذناه من طريق خبر الواحد ومن طريق النظر المستنبط منه واستصحاب الحال، فليس علماً ولا يحق^(١) علماً بصحته لأنه ليس ضرورياً وإنما هو إقناعي.

وقد يمكن أن يكون الحق بأيدي خصومنا إلا أن دليلهم شغبى أو تقليدى وصوابهم فيه بالبحث وقد يمكن الغلط على الناقل وإنما هذا فى بناء الآيات وبناء الأحاديث واستصحاب الحال.

وكذلك اعتقاد ما شهد به الشاهدان إلا أن علمنا بصحة وجوب الأخذ بخبر الواحد إذا نقله العدول مسنداً إلى رسول الله ﷺ؛ وبصحة وجوب الأخذ بدليله الذى لا يحتمل إلا وجهاً واحداً؛ وبوجوب الأخذ باستصحاب الحال وصحة وجوب الحكم بما شهد به الشاهدان علم صحيح لأنه ضرورى بالبراهين الضرورية.

(١) أى يحققه ويوجده فى النفس.

أما النظر إذا كان موجوداً] ^(١) لا يحتمل إلا وجهاً واحداً من مقدمات إجماعية ومما يوجب علماً بالضرورة أو من نقل مقبول بالتواتر لا معارض له فالعلم موجب علم ضرورى. وكل مميز بالغ عالمًا كان أو جاهلاً فمضطر إلى العلم بصحة التوحيد والنبوة ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام إذا بلغت الرسالة لا براهين كل ذلك ضرورية كما قدمنا.

وكذلك هو محجوج بما قام عليه برهان ضرورى من اعتقاد نحلة أو فتياً ^(٢) أو غير ذلك أى شئ كان.

وكذلك هو محجوج فيما قام عليه دليل إقناعى إذا كان الدليل مما قد رضىه بالمقدمات المنتجة له وفهمه وتمادى على ما اعتقد بدليل شغبى أو بتقليد أو غناء فهو مأمور بالإقرار بالحق بعد اعتقاده. فإن لم يفعل وتمادى على دعواه فهو عاص لله. والغافل عن تدبر الاستدلال ظالم لنفسه، وإنما أنكر الحق فى كل ما ذكرنا أحد ثلاثة:

إما غافل عن طريق الاستدلال بالبراهين الضرورية مشتغل بالإقبال على طلب عيش أو ازدياد مال أو ولد أو جاه أو عمل يظنه صالحاً له أو بإيثار لترك الفكرة فى ذلك عجزاً أو كسلاً أو لضعف ^(٣) عقل وقلة تمييز بفصل إدراك الحقائق واستحقاق للمؤنة دفع للكلفة كجهال كل طبقة من طبقات الناس حيث كانوا فيما مقلد لإسلامه أو بأنه قد شغله حسن الظن بمن قلده أو غمر الهوى عقله عن الفكر فى الاستدلال البرهانى وتمييزه ممن ليس ببرهانى أو يظن أن مع إسلامه برهان أو حجة وإن لم يعلم هو ذلك.

وهذا تصديق بما لم يعلم ولا سمع به أو منكر بلسانه ما قد تيقن صحته بقلبه إما لحب رياسة أو خوف أذى أو محبة [فيمن ^(٤) له ترك الإقرار بالحق] أو عصبية لقائل ذلك القول أو عداوة لصاحب ذلك الحق الذى أنكر.

٤٢-ب

(١) فى هذا المكان فى الأصل هذه الكلمة (أخذاً) وليست مفهومة.

(٢) أى فتوى فى أمر من أمور الدين والعقيدة.

(٣) فى الأصل (ضعف).

(٤) هكذا فى الأصل، ولعل صحتها (لمن ترك الإقرار ... إلخ).

وهذا كله موجود فى الناس، بل هو الغالب عليهم.

ولسنا نكفر كل من أنكر الحق بأحد هذه الوجوه والشواغل، لكننا نكفر منهم من أجمعت علماء الأمة على تكفيره، فهو^(١) عندنا على ما ثبت له من الإيمان قبل إنكاره ما أنكر ولا نص ولا إجماع ولا دليل ضرورى يوجب تكفير من أنكر الحق المعلوم بالضرورة.

والإنكار لذلك لا يقتضى^(٢) كفراً.

وأما من جمعه معنا الإسلام ثم قامت عليه حجة ضرورية فلم يرجع إلى موجبها فى النحلة والفتوى، أو قامت عليه حجة إقناعية فيما لا يوجد فيه برهان ضرورى ولكن مأخوذ ذلك الدليل من مقدمات قد أقر هو بصحتها ولا اقتناع عنده فتمادى بلا حجة أو حجة شغبية أو سفسطة أو لأحد الشواغل الذى قدمنا فهو فاسق عاص إذا فهم الدليل الذى ذكرنا لأنه مأمور باتباع الحق والإقرار به.

ومن عاند الحق بعد ظهوره فعاص بإجماع وأما من خفا فهمه عليه فليس بعاص.

والقياس فى الأحكام والاعتقادات باطل بالبراهين الضرورية.

والعلم الذى قدمنا ذكره وهو فعل الله عز وجل فى نفس العالم وليس بفعلهم لأن الضروريات فعل الله عز وجل.

وفعل العباد اكتساب، والاكتساب غير ما اضطروا إليه شاءوا أو أبوا.

وقد يستدل من لا يعلم لشغله بما ذكرنا ولا يعلم ما دون أوائل الحس، وموجب الحس التسليم من لا يستدل أصلاً، وإن وافق اعتقاده الحق، وعلم الملائكة والأنبياء بصحة ما يعتقدونه علم ضرورى بإدراك عقولهم وسالم حواسهم الصافية؛ إذ هم أهل العلم حقاً وإنما يجعل الله تعالى العلم فى نفس من غلب

(١) أى المكر المتندم.

(٢) فى الأصل: (يقضى).

عقله على شهوته، فاطرح الشواغل التي ذكرنا وكرهها وإنما يمنعه الله تعالى من أثر الشواغل التي وصفنا وغلبت شهوته على عقله.

قال الله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (٢٦) [البقرة]، فالتوفيق كذلك هو ١-٤٣ أن يقوى الله تعالى عقله حتى يقوى على طرده^(١) الشواغل [ولا سبيل] إلى أن يمنح^(٢) الله - عز وجل - أحداً غير هذا.

وإما أن يكون عاقلاً بالغاً لم يعرض له شيء من الشواغل التي قدمنا ثم لا يصح عنده الحق فيعتقده لمحال لا سبيل إليه، لأن العاقل مخاطب بطلب الحق وإصابته والإقرار به وملتزم الاستدلال^(٣) المؤدى إلى اعتقاده.

ولا يجوز أن يخاطب بالزمام [شيء لا سبيل له إلى فهم ذلك الخطاب]^(٤) أو إلى الاستدلال الذي ألزمه.

قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...﴾ (٢٨٦) [البقرة].

والعلم الضروري الذي قدمنا ذكره من اعتقاد التوحيد والنبوة وكل ما أتى به الإجماع أو نقل تواتراً، وما أخذ من براهين قائمة من مقدمات راجعة إلى الحس أو أول العقل لا يؤجر عليه أحد؛ لأنه إلى تصديق ذلك مضطر [أمراً بيئاً]^(٥) ولأنه فعل الله تعالى فيه لا فعله ولا اكتسابه، ولا يؤجر أحد على فعل الله فيه.

وكذلك المرض لا يؤجر عليه، وموت جسمه، وإنما يؤجر على صبره.

ولو أجر أحد على التصديق لأجر إبليس لأنه عالم بالله ضرورة وبصحة النبوات والديانة اللازمة له وللجن والإنس.

وقد شاهد من أوائل العقل كثيراً ورأى الجنة والنار وخاطبه الله بالسجود

لآدم مع الملائكة.

(١) في الأصل (طرده).

(٢) في الأصل (يمنعه) وهو تصحيف يحدث اضطراباً في المعنى.

(٣) هكذا في الأصل، والأولى أن تكون: (بالاستدلال).

(٤) في الأصل اضطراب في التعبير، ونرى أن ما أثبتناه هو الأقرب إلى الصواب.

(٥) رسم هذه العبارة في الأصل غير واضح.

ولو كان ذلك مستوجبا له الأجر، لأجر أيضاً اليهود الذين أخبر الله عنهم أنهم يعرفون [الحق والباطل كما يعرفون^(١) أبناءهم].

وإنما يؤجر المسلم على نطقه بلسانه، بما يعتقد بقلبه.

وذلك القول هو فعله واكتسابه إذ لو شاء أن لا يلفظ به لفعل ولقدّر عليه.

ولو شاء أن يصرف قلبه عن اعتقاد ما قام عليه عنده برهان ضرورى ما قدر على ذلك أصلاً، فصح ما قلناه.

ويؤجر أيضاً على همه بفعل^(٢) الخير لأنه كسبه ولو شاء لم يهتم به ويأثم بالاجحود للحق لأنه فاعل ما لا يحل فهو فعله واكتسابه، ولو شاء أن يتركه قدر عليه.

وإنما أردنا هذا كيلا يقول أحد: إذا لم يؤجر على التصديق وجب أن لا يأثم على الجحد.

وهذا قياس وهو باطل. ومع هذا لو صح القياس عند القائلين به، إنما هو قياس الشيء على نظيره لا على ضده، والتصديق ضد الكذب والإقرار ضد الجحد.

فإن قال قائل: فمن المجتهد الذى تعذرونه؟ قيل له: مؤمن لم تقع عليه حجة بعد، فأداه اجتهداده إلى قول ما لا بلغته حجة ولا سمعها ولا علم وجه الحقيقة كالمصلين إلى جهات شتى وهم لا يعلمون حقيقة وجه الكعبة.

قال أبو محمد: وكل اعتقاد لم يكن عن استدلال أو ببديهة عقل أو حس فليس علماً، ولا دليل فى خلقه موسى ﷺ يشهد له به الحس أو أول العقل على أنه نبي، فذلك التصديق^(٣) فاسد وليس علماً ولا معرفة ما صدقوا به. وهذا من

(١) فى الأصل تقديم وتأخير أدخل بالاسلوب.

(٢) فى الأصل (يفعل...) وهو تصحيف.

(٣) أى بالحسن، أو بأول العقل، لأننا لم نشاهد موسى عليه السلام، وإنما التصديق بنبوته يكون بغير هذين الدليلين.

باب القول بالإلهام وهو باطل. ودعوى من ادعى أن الشيء قد صح عنده لا بحس ولا بأول بديهه عقل ولا دليل برهاني، فهي دعوى كاذبة.

وأما بعد إظهار المعجزات، فالعلم بصحة نبوة مظهرها، علم ضروري حيثئذ والعقل محصور إلى تصديقه.

وإذ قد صح ذلك فموسى ومحمد وسائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، قد اضطر الله تعالى العقول إلى تصديقهم إلا من شغل عقله بأحد الشواغل التي قد قدمنا ولا فرق في الإعجاز وخرق العادة بين ما اشترط صاحب الكتاب المنبوذ(*) (بكتاب العلم الإلهي) في التحكم على العقول وبين إحياء المسوتى، وقلب العصا حية، وإطعام النفر الكثير من الطعام اليسير، ونبعان الماء بين الأصابع، وغير ذلك من الفعائل المعجزة، وكل ذلك واقع بحسب الحس وخرق العادة.

فإن قال قائل: فما تقولون فيمن أثبت الباري من العوام الذين لم يصلوا إلى إثباته بالاستدلال، أعارفون هم أم لا؟ فالجواب أنا قدمنا أن المعرفة بالشيء غير الاستدلال عليه، فإذا صح هذا وكانا شيئين متغايرين، فجائز أن يحصل على ٤٤-أ أحدهما من لا يحصل على الآخر.

فالمثبت لله تعالى الذى لا يتخالجه فيه شك، يسمى معتقداً للتوحيد موقنا به مقراً؛ لأنه قد أثبتته وحصل على التحقيق الذى حصل عليه المستدل، إلا أن المستدل أعظم أجراً وأبعد من الاستحالة، ولا يسمى غير المستدل عالماً ولا عارفاً وما كان من الأشياء لا يعرف ببرهان لكن بإقناع، فلا يسمى معتقداً ذلك عارفاً بحقيقته، والله أعلم بالصواب.

(*) صاحب الكتاب المنبوذ بكتاب العلم الإلهي، هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب الفيلسوف المتوفى عام ٣٢٠هـ وله كتاب رسائل فلسفية وهو مجموعة رسائل منها كتاب العلم الإلهي الذى انتقده ابن حزم وألف فيه كتاباً باسم نقد العلم الإلهي لأبى بكر الرازي وكتاب العلم الإلهي لهذا نسبه أصحاب التراجم إلى الرازي وذكره الرازي نفسه فى كتاب السيرة الفلسفية. وذكره البيروني وابن أبى أصيبعة وصاعد الأندلسي، وابن حزم وذكره آخرون بأسماء محرفة قليلاً وقد بسط الرازي فيه القول فى القدماء الخمسة وقد أثار هذا الكتاب مشاكل كثيرة حتى أن كثيرين من مفكرى الإسلام رأوا من واجبهم أن يردوا عليه.

باب اختلاف الناس في أي الخلق أفضل

ذهب قوم إلى أن الإنسان الفاضل أفضل من الملائكة، هذا قول كثير من الناس.

وذهب آخرون إلى أن الملائكة أفضل مما سوى الأنبياء.

وذهب آخرون إلى أن الملائكة أفضل من الإنسان الفاضل، وأفضل من الأنبياء صلوات الله عليهم. وهذا هو الذي لا يجوز غيره لوجوه سنذكرها إن شاء الله تعالى:

من ذلك قول الله عز وجل عن نبيه عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ...﴾ [الأنعام] الآية، فلو كان الملك أنقص حالة من النبي عليه الصلاة والسلام لما قال لهم هذه المقالة التي إنما قالها النبي ﷺ متواضعاً لا مترفعاً.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى إذا ذكر محمداً ﷺ وهو أكرم الرسل والأنبياء وأفضلهم وذكر جبريل عليه السلام فكان في الثناء عليهما في قوله: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (١٩) ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ (٢٠)﴾ [التكوير]. فهذه صفة جبريل، ثم قال يريد النبي ﷺ: ﴿وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ (٢٢)﴾ [التكوير] ثم زاد بيانا هنا: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ (٢٣) وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ (٢٤)﴾ [التكوير]. فعظم الله تعالى في شأن أفضل أنبيائه وأكرم رسله بأن رأى جبريل، وهذه غاية في البيان الذي لا ينكره ذو عقل.

ثم قال عز وجل في موضع آخر: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى (١٣) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى (١٤) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى (١٥)﴾ [النجم] الآية، فامتن على نبيه محمد ﷺ بأن أراه جبريل عليه السلام مرتين، والله سبحانه وتعالى هو الموفق للصواب وإليه المرجع والمآب.

قال أبو محمد: وأيضاً فإنما تفاضل الناس بقدر منازلهم فى الطاعة والعصمة من الفواحش لا فضل لمخلوق على مخلوق إلا بهذا، وقد علمنا أن الله - عز وجل - عصم الملائكة نزههم بها^(١) عن الطباع المولدة للشهوات الباعثة للمعاصى وأفردهم بكمال الطاعات، وقد رأيت لرجل من أهل عصرنا يظن فى نفسه علماً وهو بخلاف ذلك، يعرف بابن أبى عيسى، يتكلم بلسان الصوفية فيكثر الخطأ ويقبل الصواب كتاباً بأجمعه فى هذا المعنى فضح فيه نفسه وأبدى عواره، فقال فيه: إن الملائكة إنما هم بمنزلة الهوى والريح، ولو لم يكن من جهل هذا الهاذى إلا أنه يشبه الأمة التى قال الله تعالى فيها: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾ [الأعراف، ٢٠٦]، وقال: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء، ٢٠]، وقال: ﴿يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ﴾ [٢٨] [فصلت]. قال: ورأيت قد احتج فى المعنى بأن قال: إن الله جعل الملائكة خدماً لأهل الجنة يأتونهم بالتحف من عند ربهم عز وجل وخص بنى آدم بالخور العين [وغشيان]^(٢) الأبرار.

ولو علم الجاهل أن هذا من أقوى الحجج عليه لما فاء به ويلزمه، إذ كان إقبال الملائكة بالبشارات إلى أهل الجنة من عند ربهم دليلاً على فضل أهل الجنة عليهم.

فإن كان هذا كما قاله، فيلزم أن يكون إقبال الرسل والأنبياء بالبشارات للناس دليلاً على فضل الناس عليهم.

وهذا ما لا يقوله مسلم. وإنما كان الفضل للرسل على الناس لأنهم وسائط بينهم وبين ربهم، ففضل الملك على النبى لأنه واسطة بينه وبين ربه لفضل النبى ﷺ على الناس.

وأما ما ذكره من تفضيل الله عز وجل نبيه على أهل الجنة بالذات، فإنه فضلهم بموافق طبائعهم، إذ بنية الناس مطبوعة على استلذاذ الملاذ، والملائكة

(١) أى بالعصمة المفهومة من (عصم).

(٢) فى الاصل غير واضحة.

متزهون عن أن تكون هذه طبيعتهم، بل لقد عجل لهم الكون في المحل الرفيع وفي أعلى الجنة التي وعد المتقون بالمصير إليها منذ حين خلقهم إلى ما لا نهاية وجعلت ملاذهم في ذكر الله عز وجل: فأى منزلة أعلى من هذه وهم أهل عقل بلا شهوة.

وقد نفى الله عز وجل عنهم العصيان بقوله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ...﴾ [التحریم] الآية.

وقال تعالى: ﴿كِرَامًا كَاتِبِينَ (١١) يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ (١٢)﴾ [الانفطار] الآية، وبالله التوفيق.

واحتمج من قال: إن الإنسان الفاضل أفضل من الملائكة يقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (٣٣)﴾ [آل عمران].

قال أبو محمد: فقال المحتج: قد دخل الملائكة وغيرهم في العالمين.

قال أبو محمد: والبرهان يقوم على أن هذه الآية ليست في عمومها لأنه لم يذكر فيها آل محمد ﷺ.

ولا شك عند الناس أجمعين أن آل محمد أفضل من آل عمران.

فصح أن المراد بهذه الآية عالم أهل زمانهم.

والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ (١٢٢)﴾ [البقرة].

ولا شك عندنا أنهم لم يفضلوا على أمة محمد ﷺ.

فإن قال قائل: إن آل محمد ﷺ دخلوا في قوله: آل إبراهيم قيل له: هذه

٤٥-ب دعوى لا يقوم عليها برهان. وكل دعوى كانت كذلك فهي ساقطة. وآل عمران من ولد إبراهيم.

وقد ذكرهم الله تعالى مع آل إبراهيم.

فصح بما ذكرنا أن الآية خاصة المراد بها عالم زمانهم فقط.

واحتجوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِّ﴾ (٧) [البينة].

والجواب فى ذلك أن يقال لهم: هذه صفة تعم الملائكة والناس والمطيعين من الجن، لأن كل من ذكرنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، فإنما فى هذه الآية، فضلهم على سائر الخلق من كفرة الجن والإنس واليهود والنصارى والمجوس وغيرهم من خلق الله تعالى.

ولم يفضل فى هذه الآية المؤمن من الملائكة على المؤمن من الإنس ولا المؤمن من الإنس على المؤمن من الجن. وإنما ذكر فضل الذين آمنوا فقط. واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ...﴾ (٦١) [الإسراء].

قال أبو محمد: وما أعلم حجة أيضاً بقول الله تعالى حين أمر الملائكة بالسجود لآدم أعظم عليهم من هذه؛ لأن السجود لا يخلو من أحد وجهين: إما أن يكون سجود عبادة وخضوع، وإما أن يكون سجود تحية وسلام. فإن قالوا: سجود عبادة وخضوع كفروا بنسبتهم إلى الملائكة عبادة غير الله عز وجل، والخضوع لمن سوى الله تعالى أن يأمر بهذا.

وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال: «لا ينبغي لأحد أن يسجد لأحد».

فإن قالوا: سجود تحية، وجبت الحجة عليهم حين قالوا سجدوا تحية وسلام. فإذا كانت غاية تشريف الله تعالى لآدم أن يأمر الملائكة بأن يحيوه ويسلموا عليه، فلا دليل أدل على فضل الملائكة عليهم السلام من هذا، لأنهم لو كانوا دون آدم عليه السلام، لم يكن فى سلامهم عليه فضل زائد وبالله التوفيق.

وقد قال الله تعالى فى ذكر الملائكة: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ (٢٦) لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ (٢٧) [الأنبياء]، فأخبر الله تعالى أنهم كلهم مكرمون طائعون لا عاصى فيهم ويقول: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (٦) [التحريم].

وقال عز وجل: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا...﴾ [الفرقان: ٢١].

وقال: ﴿مَا نُنْزِلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذَا مُنْظَرِينَ﴾ [الحجر: ٨].

وفي هذا إبطال ما يظنه قوم من أن هاروت وماروت كانا ملكين.

وهذا الباطل الذي لا يجوز، لأن الملائكة لا تعلم الباطل ولا فعله، والسحر باطل.

وإنما كان جنس من أحياء الجن وهما بدل من الشياطين المذكورين في الآية في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا...﴾ [البقرة: ١٠٢]، والله تعالى يقول: ﴿وَلَوْ كَانُ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٦].

وقد أخبر الله تعالى في كتابه العزيز بنص القرآن [بأنه لو أنزل علينا الملائكة] (١) ما انظرنا بقوله وقالوا: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ﴾ [٨] وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ [٩] [الأنعام: الآية].

وقال عز وجل: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا أُولِي أَجْنَحَةٍ...﴾ [فاطر: الآية ١].

فصح بهذا النص، أن الملائكة كلهم رسل الله ولهم على الرسل بعد، وفضيلة العصمة من الغفلة [والاستحسار] (٢)، بقوله: [لا يستحسرون] وعصمهم من الخطأ، ووجب ضرورة إذ فضلنا الرسل عليهم السلام لأنهم رسل الله إلينا ليس لنا أن نفضلهم على الملائكة لأنهم رسل الله تعالى إلى رسل بنى آدم.

(١) في الأصل اضطراب في هذه العبارة أدخل بالأسلوب.

(٢) هاتان الكلمتان مصحفتان في الأصل إلى (الاستسحار)، (لا يستسخرون). ومعناهما، التعب والكلال، ولكن التصحيف أخرجهما عما قصده القرآن الكريم في الآية التي يشير إليها ابن حزم، من أن الله ذكر فيها أن الملائكة لا يتعبون من تسبيحه وعبادته تعالى وذكر كما تذكر ذلك الآية: ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢١].

وقول الله تعالى في قضية إبليس أنه قال لآدم عليه السلام وحواء: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ (٢٠) [الأعراف].

فأخبر الله عز وجل أن أكل آدم [من] (١) الشجرة إنما كان قصده ليكون ملكاً. ولو علم آدم أنه أفضل من الملائكة لما رغب في الانتقال من حال إلى [حال] (٢) أدنى. فصح أنه عليه السلام إنما طلب العلو، لا الانحطاط.

وكذلك قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ...﴾ (١٧٢) [النساء] الآية.

فضرب الله تعالى مثلاً أن لا يستنكف عن عبادته، المسيح ثم قال: ولا الملائكة المقربون. فكانوا غاية المثل في الرفعة لأنهم مقربون.

وقوله عليه الصلاة والسلام: «خلقت الملائكة من نور، وخلقت الجن من نار، وخلق آدم مما ذكر لكم» (٣)، أو كما قال ﷺ.

٤٦-ب

وقد دعا النبي ﷺ أن يجعل الله في قلبه نوراً. فالملائكة كلهم جوهر دعا أفضل الناس ربه في أن يجعل منه في قلبه. وبالله التوفيق.

فصل: وقال بعض أهل العلم أن هارون وماروت من الملائكة، وليس هما بدلاً من الشياطين (٤).

وقد حال (٥) بينهما وبين الشياطين بكلام غريب وجملته. وليس من له أدنى فهم إلا ويعلم أن هارون وماروت من الملائكة (٦) ومن يقول ليس هما من الملائكة، فقد خرج عن اللغة العربية.

(١) ليست موجودة في الأصل.

(٢) سقطت من الأصل.

(٣) صحيح مسلم، ج ٨.

(٤) أي في الآية الكريمة المتقدمة: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ...﴾ (١٧٢) [البقرة].

(٥) أي فرق.

(٦) في الأصل (من) فقط وهو اضطراب في الأسلوب.

وقد أخرج عن الشياطين أنهم كفروا وأنهم يعلمون الناس السحر . وهذا لفظ الجماعة^(١).

وقد أخبر الله - عز وجل - عن هاروت وماروت فقال: وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنة فلا تكفر . وهذا خطاب التشية . وخطابهما في قوله: حتى يقولوا . فلو كانا من الشياطين لم ينهيا عن المعصية . والشياطين كفار ، وهاروت وماروت يقولان لا تكفر وينهيان عن الكفر . والكافر لا ينهى عن الكفر وهو يدين الله تعالى به . هذا ما لا يتصور في عقل أحد . وفي إخبار الله - عز وجل - عن هاروت وماروت بلفظ التشية وعن الشياطين بلفظ الجمع ، أول دليل على أنهما غيرهم . والله أعلم بالصواب .

(١) أى أن الشياطين فى الآية جمع ، فلا بد أن يكون الضمير فى (كفروا) وفى (يعلمون) يعود على الشياطين لأنه ضمير الجمع ، أما هاروت وماروت فهما اثنان ، فلا بد أن يكون الضمير الذى يعود عليهم ضمير المثنى

باب

الكلام فى الفقر والغنى أيهما أفضل

اختلف الناس فى أى الحالين أفضل الفقر أم الغنى وهذا لا معنى له عندنا، لأن التفاضل إنما يكون فى المتعبدین بالأعمال، والفقر والغناء حالان.

فأما الصواب فأن يقال أيهما^(١) أفضل الفقير أو الغنى. والجواب فى هذا عندنا أنهما متفاضلان بأعمالهما. فإن استوت فهما سواء، وإن فضل عمل الغنى فهو أفضل [وإن فضل]^(٢) عمل الفقير فهو أفضل.

وأما الحديث الذى جاء فيه إن الفقراء يسبقون الأغنياء إلى الجنة بأربعين عاماً، فقد رويناه مسنداً ببيان زائد، وهو أن فقراء^(٣) المهاجرين يسبقون الأغنياء أغنياءهم إلى الجنة، وهذا ما لا يتكره أحد^(٤)، لأن أكثر فقراء المهاجرين كانوا أفضل وأكثر أعمالاً من أغنيائهم. والفقر كان فيهم أشمل، والغنى أقل. وحد الغنى عندنا هو ارتفاع الحاجة عن الناس فقط. فمن أدرك كفافاً بصون وجهه، فهو غنى، وقد قال الله - عز وجل - لنبى عليه السلام: ﴿وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى﴾ (٨) [الضحى] فامتن عليه بالغنى وبالله التوفيق.

وقد يقال: الغنى غنى النفس، والغنى أيضاً الكثير العمل لآخرته. وهذا هو خير الأغنياء. وفى ذلك نقول: والغنى خير من الفقر. وهذا معناه، والله أعلم بالصواب.

(١) فى الأصل: (إنما) وهى تصحيف.

(٢) سقطت من الأصل.

(٣) فى الأصل مصحفة إلى (بقراء).

(٤) سقطت من الأصل.

الكلام فى الاسم والمسمى

ذهب قوم إلى أن الاسم هو المسمى، واحتجوا بقول الله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى]، وقالوا: ولا يجوز أن يسبح غير الله.

وذهب قوم إلى أن الاسم غير المسمى. وفيه يقول القائل: هيهات يا من يقول هذا غلطت فى الاسم والمسمى. ولو قيل هذا وقيل اسم مات إذا من يقول سمًا.

والصحيح فى هذا، أن السائل عن هذه المسألة، إن كان يعنى بالاسم حروف الهجاء القائمة فى النفس أو الصوت المسموع أو الشكل المخطوط، فكل هذه غير المسمى؛ إذ قد يفنى وجودها، والمسمى قائم بحسبه، وإن كان يعنى المعنى المفهوم منها، فهو المسمى بعينه، لا يجوز أن يقول أحد إن الله هو القرآن لأن القرآن لا خالق ولا مخلوق، وإنما هو [من]^(١) أسماء الله وبالقرآن، والأسماء والحروف تعرف الله تعالى، والاسم، غير المسمى، والله أعلم بالصواب.

(١) سقطت من الاصل.

باب

اختلاف الناس في نبوة النساء

ذهب قوم من أهل العلم إلى أن المنع من أن يكون في النساء نبوة.

٤٧-ب

وذهبت/ طائفة أخرى إلى اختيارهم^(١) النبوة فيهن.

واحتج من قال لا نبوة في النساء، بقول الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ...﴾ (٧) [الأنبياء]. وهذا أمر لا ينازعون فيه^(٢)، إذ إنما نتكلم في النبوة لا في الرسالة، وليس كل نبي مرسلًا، فوجب أن يتوصل إلى معرفة الحق في هذا الباب، والله أعلم بالصواب.

قال أبو محمد: يجب أن ينظر في معنى هذه اللفظة، أعني النبوة في كلام العرب. إذ لا يجوز أن يخلو عن معنى، إذ هي أكثر مراتب آدميين عند الله تعالى، فوجدناها مأخوذة من الإنبياء وهو الإعلام. فمن أعلمه الله تعالى بما يكون قبل أن يكون، أو أعلمه بأوامر يحدثها له، إعلام حقيقة مقطوع على صحته، يقصد بالإخبار إليه، فقد استحق اسم النبوة. وليس طريق الكهانة التي كانت فبطلت بمبعث رسول الله ﷺ، ولا طريق النجوم، وما جرى مجرى ذلك من طريق النبوة في شيء، لأن الكهانة بعد ما علمنا معناها، وأنها من قبل الشيطان.

وأحكام النجوم، فإنها تجارب فيمكن الوصول إليها لكل من طلب علمها، وأما إعلام النبوة فبخلاف^(٣) ذلك.

وإنما تكون النبوة بإخبار الملك، ويوحى صادق، ولا سبيل لغيره إلى الوصول إلى مثله، إلا من خصه الله - عز وجل - بذلك بدون أن يكون الذي نُبئ في ذلك عمل^(٤)، وإنما هي أن يكون المرء يعلمه الله تعالى علومًا يعلمها بها^(٥) دون أن يتعلمها ولا يكتسبها. فهذا حقيقة معنى النبوة.

(١) في الاصل (إخباره) وهو تصحيف.

(٢) في الاصل (فيهم).

(٣) في الاصل مصحفة.

(٤) أي سعى إلى هذا الإنبياء.

(٥) أي بالنبوة.

ثم وجدنا الله - عز وجل - قد أخبرنا بالقرآن أن الملائكة قد أخبرت نبينا^(١) بأشياء وقعت حقيقة قبل أن يكون. فمن ذلك أمر مريم وأم إسحاق وأم موسى.

وقد أخبر الله تعالى أمر أم موسى - عليه السلام - بإلقائها ابنها في اليم.
٤٨-١ وقد علمنا ببدايه^(٢) العقول أنها/ لو لم تتيقن صحة ذلك الوحي، وأنه من قبل الله تعالى، لكان رميها في اليم جنوناً وسفهاً.

فصح بهذا وجود النبوة في ذلك وليس قول الله تعالى وأمه صديقة، بمنع أن تكون نبيه، إذ قد سمى الله تعالى بعض الأنبياء عليهم السلام باسم الصديقين. وباللله تعالى التوفيق.

وذكر - عز وجل - أم عيسى - عليه السلام - في سورة (كهيعص) في جملة الأنبياء^(*). ثم قال الله تعالى يعقب [على]^(٣) ذكره لهم وهي في جملتهم: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ ...﴾ (٥٨) [مريم]. وهذا ظاهر جلي. وباللله التوفيق، فصح أنها نبيه والله أعلم بالصواب^(٤).

وأما إخوة يوسف عليه السلام: فاختلف الناس فيهم: فقال قوم إنهم كانوا أنبياء. وهذا لا يصح لأنه لم يأت نص قط بنبوتهم لا في قرآن ولا في حديث صحيح.

(١) في الأصل تصحيف، واضطراب في العبارة.

(٢) أي بدائه.

(*) كما ذكرت مريم - عليها السلام - ضمن الأنبياء في سورة الأنبياء ونلاحظ أن هذه السورة سميت باسم الأنبياء وذكر فيها كثير من الأنبياء فمن يذكر معهم فهو نبي وخاصة أن مريم - عليها السلام - عطف في الذكر عليهم وتحدث الله عنها بالأسلوب الذي تحدث به عن الأنبياء، وقرنها هي وابنها عيسى - عليه السلام - في حديث واحد، وقال: ﴿وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (٦١) [الأنبياء].

(٣) ساقطة في الأصل.

(٤) قد عقد ابن حزم أيضاً في كتابه (الفصل) ح ٥، فصلاً في (نوة النساء) أثبت فيه أيضاً وبالتنصیل نبوة أم موسى عليه السلام، ونبوة مريم أم عيسى عليه السلام. ووازن بين القول بنبوة النساء والقول برسالتهم. ونفى القول الثاني. حيث إن الرسالة تحتاج إلى مجهود لا يستطيعه النساء ولا تطيقه طبيعة المرأة.

وأفعالهم تشهد شهادة لا شك فيها أنهم لم يكونوا أنبياء ولا متورعين عن العظام، ولكن يوسف عليه السلام قد غفر لهم فقط التشريب^(١) عنهم بذلك. وقول يوسف لهم: ﴿أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا...﴾ (٧٧) [يوسف]، بين ما قلناه، إذ لا يجوز أن يقول هذا نبي أصلاً لأنبياء.

ولا يحل لمسلم أن يدخل في الأنبياء من لم يأت فيه نص ولا إجماع ولا نقل كافة^(٢) على أنه نبي. والتصديق بنبوة من لم تصح نبوته افتراء عظيم. والناس على أنهم غير أنبياء، حتى تصح نبوة من صحت نبوته منهم، ولم تصح قط نبوة إخوة يوسف، بدليل يوجب القول بها.

فإن احتج محتج بقول بعض الصحابة -رضى الله عنهم- وهو أبو بردة^(*)، أن إبراهيم ابن النبي ﷺ، إنما مات لأنه ليس بعد محمد نبي وأولاد الأنبياء، [أنبياء]^(٣)، فهذه غفلة من وجوه:

أولها: أن هذه دعوى لا دليل عليها.

والثاني: أنه لو كان كما ذكر، لكان في الممكن أن ينبا إبراهيم صغيراً، كما نبئ عيسى في المهد، وحين ولادة أمه له وكما أوتى يحيى الحكم صبياً. فإبراهيم ٤٨-ب على هذا القول نبي، إذ قد عاش عامين غير شهرين.

والثالث: أن ولد نوح عليه السلام رجل بالغ، وهو كافر، وعلى الكفر مات فلو كان أولاد الأنبياء أنبياء، لكان ذلك الكافر نبياً. وهذا من أبطل الباطل أن يكون كافر نبياً.

(١) في الأصل: (الترتيب) وهو تصحيف. والتشريب: اللوم والمواخذة. وهذا إشارة إلى مغفرة يوسف لإخوته ذنبهم في قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام: ﴿قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (٩٦) [يوسف].

(٢) أي عامة علماء المسلمين.

(*) أبو بردة: من أصحاب رسول الله ﷺ.

(٣) سقطت من الأصل.

والرابع: أنه لو كان ذلك لوجب أن يكون اليهود أنبياء أيضاً إلى يومنا هذا، وأن نكون كلنا أنبياء، لأن الكل من ولد آدم ﷺ وهو نبي.

وإذا وجب أن يكون أولاد آدم لصلبه أنبياء، لأن أباهم كان نبياً، وأولاد الأنبياء لا يكونون إلا أنبياء، فأولاد أولاده أيضاً واجب أن يكونوا أنبياء.

وهكذا أبداً حتى ينتهي ذلك إلينا. وفي هذا من التخليط ما فيه؛ لأن النبوة لا تكون إلا كما قدمنا، أو يأتي في ذلك نص في التنزيل. فصح ما قلناه إن شاء الله تعالى.

ويقال لمن جوز على الأنبياء الذنوب^(١) على قصد التعدى منهم لذلك: ما معنى قول الله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (٢١) [الجاثية].

فلا يخلو مخالفنا الذي يوجب أن الأنبياء قد اجترحوا السيئات من أحد وجهين لا ثالث لهما:

إما أن يقول^(٢): إن في الناس من لم يعص قط ولا اجترح سيئة، أو يقول إنه ليس في الدنيا أحد إلا وقد اجترح سيئة.

فإن قالوا ليس في الناس أحد إلا وقد اجترح سيئة، قيل له: لمن هؤلاء الذين نفى الله عنهم أن يكونوا الذين اجترحوا السيئات إذا كانوا غير موجودين في الناس؟ فلا بد له من أن يجعل كلام الله ربه هذا لا معنى له. وهذا كفر من قائله. أو يقوله هم الملائكة. فإن قال ذلك، رد قوله تعالى في الآية نفسها: ﴿سَوَاءٌ مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ﴾.

ولا دليل على أن الملائكة تموت. إذ لم يأت بذلك دليل ولا إجماع. بل الدليل يوجب أنهم لا يموتون؛ لأن الجنة دار لا موت فيها، وهم سكان الجنة، وسكان ما حوالى العرش، بحيث لا موت ولا فناء.

١-٤٩

(١) في الأصل: (الديون). وهو تحريف.

(٢) في الأصل يقولوا، وهو تصحيف.

فإن احتج بقوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (١٧٥) [آل عمران]، لزمه إن جعل هذا اللفظ على عمومه، أن يقول، الحور العين يمتن. فنجعل الجنة مقبرة للموتى وقد نزهها الله -عز وجل- عن ذلك. فأخبر الله في كتابه العزيز ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (٦٤) [العنكبوت]. وقد علمنا أن هذا النص ليس على ظاهره^(١) وأنه عز وجل إنما أراد بذلك نفس^(٢) [الحيوان]^(٣) التي تحت سماء الدنيا من الإنس والجن وسائر المركبات مما ليس ناطقاً من الحيوان، وبالله التوفيق. أو يقول إن في الناس من لم يجترح سيئة قط، وأن من اجترح السيئات لا يساويهم.

فإن قال ذلك مع قوله: إن الأنبياء -عليهم السلام- يعصون عمداً ويجترحون السيئات، لزمه أن يقول: إن في الناس من لم يجترح سيئة قط، ومنهم [من هو]^(٤) أفضل من الأنبياء -صلوات الله عليهم- وهذا كفر من قائله.

فإذن قد صح بالنص أن في الناس من لم يجترح سيئة قط؛ وأن من اجترح السيئات لا يساويهم عند ربهم عز وجل، فالأنبياء -عليهم السلام- أحق بهذه الدرجة بكل فضيلة بإجماع.

ولسنا نبعد أن يكون في سائر الناس من لم يجترح سيئة قط تعمدًا، مثل من بلغ فيسلم ثم يموت، أو يكون على الطريقة المثلى مدة حياته. وذلك قليل جداً إلا أنه ممكن. ولكنه من الممكن البعيد في غير الأنبياء. وقال رسول الله ﷺ في قصة عبد الله بن أبي سرح، إذ قال له الأنصارى يا رسول الله هلا أومات^(٥)؟ فقال

(١) أى ليس على إطلاقه.

(٢) أى فى قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ...﴾ (١٨٥) [آل عمران].

(٣) هكذا فى الأصل. ويبدو أن الأولى أن تكون: (الحيوان الذى) أو: (الحيوانات التى)

(٤) سقطت من الأصل.

(٥) اشترت.

عليه الصلاة والسلام: «ما كان لنبي أن تكون له خاتنة الأعين»^(١). فنفى ﷺ عن
 ٤٩-ب الأنبياء أن تكون لهم/ خاتنة أعين. فهذا بين أن يكونوا عن المعاصي أشد بعداً أو
 تجنباً وباللّه التوفيق واللّه أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

فإن قال قائل: إن الملائكة ليس في قدرتهم فعل المعاصي؛ لأن الله - عز
 وجل - قد أمرهم في غير ما موضع في كتابه، ولم ينههم، فكان ذلك على ما
 قلناه، إذ لا ينهى إلا من في قدرته فعل ما نهى عنه مثل [الإنسان]^(٢) واللّه
 الموفق.

ليس في العالم مأمور يتوجه إليه الأمر مخاطب عاقل إلا وهو قد نهى أن
 [يكون له]^(٣)، نهى عن ترك السجود. ألا ترى ما حل بـإبليس الذي ترك السجود
 وخالف الأمر؟. كما أن كل نهى في الدنيا فهو أمر بترك الفعل المنهى عنه. فكل
 مأمور به فهو منهى عن تركه. وكل منهى عنه فهو مأمور بتركه ضرورة، وبالجملّة
 فإن الله تعالى لم يخلق خلقاً يفرق بين جواز الأمر والنهي، فيجوز أن يأمر طائفة
 من العباد ولا ينهاهم وينهى طائفة ولا يأمرهم وهذا الفعل [منفي]^(٤) أثبتة لما
 ذكرنا، بل هو محال. وبالجملّة فلا خلاف بين من [يقول]^(٥) إن من جاز أن يؤمر
 جاز أن ينهى ومن جاز أن ينهى جاز أن يؤمر.

(١) وقصة ذلك أن عبد الله هذا كان رسول الله ﷺ قد أمر بقتله في فتح مكة؛ لأنه كان قد أسلم،
 فارتد مشركاً راجعاً إلى قريش ولاذ بهم فلما دخل المسلمون مكة استجار بعثمان - رضى الله
 عنه - وكان أخاه للرضاعة، فأخفاه حتى أتى به رسول الله ﷺ بعد أن اطمأن الناس بمكة
 فاستأمن له فقبل إن رسول الله ﷺ صمت طويلاً ثم قال: نعم، فلما انصرف عثمان قال رسول
 الله ﷺ لمن حوله من أصحابه: لقد صمت ليقوم إليه بعضكم فيضرب عنقه. فقال رجل من
 الانصار: (فهلا أومأت إلى يا رسول الله)؟ قال ﷺ: (إن النبي لا يقتل بالإشارة).

انظر: السيرة النبوية لابن هشام، مختصر مسيرة الرسول ﷺ لشيخ الإسلام، الإمام محمد بن
 عبد الوهاب ثم لابن الإمام (الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب). وابن هشام يذكر عبد
 الله هذا، بابن سعد، لا (ابن أبي سرح).

(٢) سقطت من الأصل.

(٣) هكذا في الأصل والمراد (لا يترك).

(٤) سقطت من الأصل وهي لازمة لسلامة الأسلوب.

(٥) في الأصل (يفعل) وهو تصحيف.

وقد قال الله - عز وجل - فى محكم كتابه العزيز ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ (١٥) [الرعد]. فأخبر الله تعالى أن الملائكة يسجدون له. فسأل قائل هذا عن سجود الملائكة: أطوع هو أم كره، وهل هم قادرون على السجود الواقع منهم أم غير قادرين. فإن قالوا هم غير قادرين وجعلوا سجودهم كرهاً ألحقوا الملائكة بالجمادات، وجعلوا سجودهم كانهيار^(١) المخبوط وسقوط المقعد على وجهه، وجعلوا تسييحهم واستغفارهم لمن فى الأرض بمنزلة ما يتحرك به لسان الهاذى أو المضروب العنق^(٢). وهذا خلاف نص القرآن وما لا يقوله مسلم.

وإن قالوا إنهم قادرون على الطاعات التى يفعلونها. وإنما يقع/ منهم ٥٠-١ طوعاً، أثبتوا قدرة على ترك السجود [وتركه^(٣) معصية]. فهم قادرون على المعصية بالبرهان الضرورى. ولا يكون قادراً على شىء إلا من كان قادراً على تركه، وإلا فليس قادراً. كما لا يسمى المقعد قادراً على المشى ولا قادراً على تركه. ولا الأعمى قادراً على النظر [ولاً^(٤) قادراً على تركه].

ويقال لهم: فالملائكة ناطقون مميزون أم غير ناطقين ولا مميزين. فإن قالوا: غير ناطقين ولا مميزين، كذبوا ربهم فى إخباره أنهم عالمون بقولهم ﴿وإن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (٢٢) [البقرة]. والعالم لا يكون إلا ناطقاً. ويقول: ﴿يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ (٢٢) [الانفطار]. فالعالم أبداً لا يكون إلا ناطقاً مميزاً.

وإن قالوا هم ناطقون مميزون، فالنطق والتمييز موجبان للاختيار. وإذا صح لهم الاختيار، فهم قادرون على غير ما يعملون.

ويقال لهم قوله تعالى فى الملائكة وثناؤه عليهم: ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ (١٩) يَسْتَحْسِرُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَقْتَرُونَ (٢٠) [الأنبياء]، ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا

(١) سقطه.

(٢) لأن الإنسان بعد ضرب عنقه وقبل خروج روجه فى العادة يهذى بما لا يدرى.

(٣) فى هذه العبارة تحريف فى الأصل.

(٤) سقطت فى الأصل.

أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٦﴾ [التحريريم]. أفترى أن الله تعالى نفى الاستكبار والعصيان عنهم؟.

اثناء عليهم هو أم غير ثناء؟ [إن قالوا إنه غير ثناء]^(١) جعلوا كلام الله - عز وجل - لا فائدة فيه - تعالى الله عز وجل عن ذلك علواً كبيراً.

وإن قالوا هو ثناء، سئلوا هل نفى الاستكبار والعصيان لأنهم منهيون عنه، وهو محرم عليهم [نهوا]^(٢) أم لم ينهوا عنه ولا حرم عليهم؟. فإن قالوا بل هو محرم عليهم صح أنهم منهيون عن المعاصي ممدوحون فاختيارهم لتركها ليست صفة من لا يقدر عليها، لأن ما لا يقدر عليها محال أن ينهى، وإن قالوا لم يحرم عليهم، فلا وجه إذاً للثناء^(٣) عليهم لتركها إذ لم ينهوا عنها ولا يقدرون عليها، وهذا محال.

وإن قالوا إن كونهم في الجنة دليل على أنهم لا يقدرون على المعاصي، إذ ليست دار يكون فيها فساد، قيل لهم هذا غلط قد كذب فيها إبليس، وكما جازت المعصية في الدنيا جازت فيها.

ويقال لهم ما تقولون في الملائكة أداخلة تحت الأجناس أم لا. فإن قالوا لا وهي خارجة عنها، فقد شبهوها بالباري - عز وجل - إذ الجوهر هو يجمع الملائكة، وكل قائم بنفسه وكل محدود فواقع تحت الجنس والنوع. والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

(١) سقطت من الأصل.

(٢) سقطت في الأصل.

(٣) في الأصل: (الثناء) وهو تصحيف.

باب اختلاف الناس في الوعيد ومن مات مصراً على الذنوب

ذهب بعض الناس إلى أن مات مصراً على الذنوب الكبائر أو كبيرة منها، فهو مخلّد في النار أبداً.

وذهبت طائفة إلى أن من مات مصراً على ذنب صغير كان أو كبيراً فهو مخلّد في النار.

وذهبت طائفة ثالثة وهم المرجئة أن من مات على الإسلام لم يدخل النار وإن لم يعمل حسنة قط.

وذهبت طائفة رابعة إلى أن أمر الكبائر مردود إلى الله تعالى [من] الممكن أن يعذبهم ومن الممكن أن يغفر لهم. فإن غفر لواحد غفر للجميع. وإن عذب واحداً عذب الجميع.

وذهبت طائفة خامسة إلى رد أمورهم إلى الله تعالى جملة، إلا أنهم أوجبوا أن بعض أهل الكبائر يعذبون في النار وأنهم^(١) يخرجون منها بالشفاعة وأن مصيرهم إلى الجنة ولا خلود على مسلم في النار. وهذا قول جماهير أهل الحديث.

وذهبت طائفة سادسة زادوا تفسيراً فقالوا: قد صح بالنص أمر الميزان وأن الله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها^(٢). وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ...﴾ [البقرة: ١٤٣] وقال: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [أ] ﴿الزلزلة﴾. وقال: ﴿إِنْ تَجْتَبِئُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلَكُمْ مُدْخِلَ﴾

(١) في الأصل: (وأنهما).

(٢) هذا اقتباس من الآية الكريمة: ﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٨].

كريمًا ﴿٣٦﴾ [النساء]. وقال: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ...﴾ (١١٤) [هود]. قالوا: فمن اجتنب الكبائر غفر له ما دونها. وهذا مذهبنا لا خلاف فيه بين أصحابنا. قالوا: إن من تاب من الكبائر غفرت له الصغائر. وهذا لا خلاف فيه بينهم. قالوا: من جاء يوم القيامة مصرًا على الكبائر، ورب الله بين حسناته وسيئاته كما قال الله تعالى: ﴿وَنُضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾ [الأنبياء]. الآية. وهذا ما لا خلاف فيه بينهم. فإن رجع ميزان حسناته فهو من أهل الجنة ولا يدخل النار، كما أخبر الله عز وجل ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (١٠٧) [المؤمنون]. وهذا ما لا خلاف فيه بين أصحاب السنة.

قالوا: وإن استوت حسناته وسيئاته فهو لأهل الأعراف^(١)؛ ولا يدخلون النار ويصيرون إلى الجنة يومًا. وهذا لا خلاف فيه بينهم. فإن رجحت سيئاته قالوا كلهم، أعنى أهل السنة، أنه لا بد من النار أن يدخل فيها [مذنبًا]^(٢) هذه الأمة. ثم يخرجون منها بشفاعته النبي ﷺ ويصيرون إلى الجنة وهم من رجحت سيئاتهم.

وأجمع أصحابنا على أن الله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء إذ علمنا أنهم ممن شاء الله تعالى أن يعذبهم. وقالوا مثل ذلك في قوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ...﴾ (٤٨) [النساء].

وهذه الآية ليست مخالفة لما قلنا، بل مبينة له. والذين شاء الله أن يغفر لهم الذين رجحت حسناتهم على سيئاتهم أو ساوت حسناتهم سيئاتهم فهم أهل التقوى وأهل المغفرة. أو يفعل الله فيهم ما يشاء. وبهذا تألف الآيات كلها والأحاديث، إذ ليس من حديث فيه لين إلا وقد ورد حديث فيه شدة، ولا وردت آية مجملة ولا حديث مجمل، إلا وقد ورد الحديث والقرآن أيضًا ما يفسرها. وقد علمنا الله

(١) الأعراف: جمع عرف، وهو كل مرتفع من الأرض أصلاً، وهذا مكان مرتفع بين الجنة وبين النار، أو هو أعلى السور المصروب بين الجنة والنار.

(٢) في الأصل بدلها: (وهو مدني)، وهي ركابة في الأسلوب.

- عز وجل - [أنه]^(١) يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء. والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

مسألة في الأطفال

قال الله تعالى في صفة من يعذب: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [١٧] ﴿[السجدة]. وقال تعالى: ﴿لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى (١٥) الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ [١٦] ﴿[الليل]. والأطفال لم يكذبوا بشيء ولا كسبوا شيئاً، فبطل أن تكون النار لهم داراً وبطل أيضاً قول من قال باختبارهم يوم القيامة، والأمة كلها متفقة على أن القيامة ليست دار اختبار وإنما هي دار جزاء فقط. وقد قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا...﴾ [١٥٨] ﴿[الأنعام]. فأخبر الله تعالى أن بعد ظهور الآيات يبطل الاختبار والأعمال.

وبطل قول من قال إنهم سيجازون بالأعمال التي علم الله أنهم لو عاشوا لعملوها، للإجماع على أن الله لا يعذب أحداً بعمل لم يعمله وبإخباره عليه الصلاة والسلام: «ومن هم بسيئة ولم يعملها كتبت له حسنة».

فإن [قال]^(٢) قائل من هؤلاء: وكما قلتم إن النار إنما هي دار جزاء على الأعمال، فكذلك الجنة قد أخبر أنها جزاء بما كانوا يعملون والأطفال لا أعمال لهم، قيل لهم وبالله التوفيق هو كما ذكرتم إلا أنه لا خلاف في أنه ليس في الآخرة داراً إلا الجنة أو النار. فإذا بطل أن يكونوا من أهل النار لأن الله لا يعذب أحداً إلا بذنب، صح أنهم من أهل الجنة، إذ لم يبق غيرها. وغير بعيد عن الله التفضل^(٣)، بإدخاله الأطفال الجنة، بفضل منه.

وما يقوى هذا القول، قول رسول الله ﷺ الذي رواه البخاري. قال حدثنا مؤمل بن هشام. قال حدثنا إسماعيل بن إبراهيم. قال حدثنا عوف أبو رجاء قال حدثنا سمرة بن جندب «عن النبي ﷺ، إذ رأى الروضة الخضراء المعتمدة، ورأى

(١) سقطت في الأصل.

(٢) سقطت في الأصل.

(٣) في الأصل: (التفضيل) وهو تصحيف.

ففيها رجلاً كأطول ما يكون من الرجال وحواليه ولدان كأكثر ما يكون من الولدان .
فسأل النبي عن ذلك ، فأخبر أن الرجل إبراهيم صلوات الله عليه وسأل عن
الولدان ، فأخبر أنهم كل مولود مات على الفطرة فقال له رجل من المسلمين : يا
رسول الله ، وأولاد المشركين ، قال : نعم وأولاد المشركين . فصيح بهذا ما قلناه .
وبالله التوفيق والمستعان .

الكلام فى خلق الشئ

هل هو الشئ أم هو غيره

ذهب قوم أن خلق الشئ هو غيره . واحتجوا بقوله تعالى : ﴿مَا أَشْهَدُتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ...﴾ (٥١) [الكهف].

وذهب طائفة أخرى إلى أن خلق الشئ هو الشئ . واحتجوا بقوله تعالى : ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ...﴾ (١١) [لقمان] إشارة إلى المخلوق .

وقالوا: لا حجة لهم فى قوله : ﴿مَا أَشْهَدُتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ...﴾ (٥١) [الكهف]. لأن معنى الإشهاد هاهنا، المعرفة والذكر، وإلا فلا شك عند خصومنا فى أن الخلق لا يتقدم المخلوق، وإذا لم يتقدمه فكلاهما موجود معاً. فصح بهذا ما قلناه، فكان معنى قول الله عز وجل: ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم فى ابتدائها، أى ما عرفتم كيفيتهم فى الابتداء.

ومما يدل على صحة قول من قال بأن خلق الشئ هو الشئ أنه إن كان خلق الشئ، فلا يخلو ذلك الخلق أن يكون مخلوقاً أو غير مخلوق. فإن قالوا إن ذلك الخلق غير مخلوق، كفروا. وإن قالوا إنه مخلوق، قيل لهم خلقه هو أو غيره؟ فإن قالوا هو هو، رجعوا إلى قولنا، ولم يكن الخلق بأن يكون خلقه هو هو أولى من المخلوق أن يكون خلقه هو هو. فإن قالوا: خلقه هو غيره، لزمهم فى خلق الخلق مثل ما ألزمناهم فى خلق الخلق. ولزمهم بهذا وجوب مخلوقين متغايرين لا نهاية لعددهم. وهذا مع تناقضه كفر لأنه يوجب دفع النهاية عن الموجودات الأوائل، وهذا قول أهل الدهر.

أما تناقضه، فهو أن كل ما يوجد فقد حصره العدد وما حصره العدد فهو متناه، وبالله التوفيق.

وأيضاً فإن خصومنا موافقون لنا في أن الله لا يخلق شيئاً بمعاناة. فلما صح
٥٢-ب ذلك، وجب ضرورة أن لا واسطة بين الخالق تعالى/ وبين مخلوقاته ولا ثالث
ها هنا فإذا كان ذلك يقيناً، فالمخلوق هو الخلق نفسه وإذا [كان]^(١) ذلك كذلك،
فخلق الشيء هو الشيء. وبالله التوفيق، وهو أعلم بالصواب، وإليه المرجع
والمآب.

(١) سقطت في الأصل.

باب اختلاف الناس في الإمامة وكيف هي

قال قوم: لا تكون الإمامة إلا بإجماع قضاة الأمة حيث كانوا.

وقال آخرون لا تتم الإمامة بأقل من خمسة رجال عدول على شورى عمر وبهذا يقول الجبائي. وتصح أيضاً الإمامة بعهد الإمام العدل إلى رجل من المسلمين قد رآه أهلاً لها، كما فعل رسول الله ﷺ بأبي بكر، وكما فعل أبو بكر بعمر بن الخطاب، رضى الله عنهما.

ويوصى الإمام إلى رجال ثقات فيوصيهم بانتخاب من يروونه أهلاً للإمامة، فيلزم الناس وذلك كشورى عمر. وشورى عمر، إنما قالوا له: من يكن الخليفة بعدك يا أمير المؤمنين، تخيره لنا. فأمر الصحابة أن يختاروا لأنفسهم من رضوه في الصحابة، فاختاروا عثمان، وهو أحد الستة [وأسلم]^(١) الخمسة الاختيار إلى عبدالرحمن بن عوف وحده. أو [ينيب]^(٢) رجلاً فاضلاً يخاف انتشار الأمر فيتولى الأمور فيعدل. فتلزم طاعته، كما فعل ابن الزبير وعلى بن أبى طالب ويزيد بن الوليد.

وبالجمله كل من عدل، فإن طاعته لازمة للناس إذا كان قرشياً. فإن نازعه آخر مثله في الفضل، قدم الأول منهما، ولزم الآخر الرجوع إليه فإن نازعه الآخر، قتل، كما قال رسول الله ﷺ: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»^(٣)، فإن جهل الآخر منهما، وجب اختيار الأموس. فإن اتفقا في الفضل ٥٣-١ والسياسة والعلم والشدة على تعذر^(٤) فلو قال قائل: يقرع بينهما أصاب.

وذهب الخوارج والشيعة حاشا الزيدية، وساعد الخوارج على ذلك قوم من المعتزلة، فقالوا لا يجوز إمامة أحد إذا وجد أفضل منه.

(١) في الأصل: (وإسلام) وهو تصحيف.

(٢) في الأصل: (يثبت) وهو تصحيف.

(٣) صحيح البخارى ومسلم.

(٤) أى كانا على حالة يتعذر معها المفاضلة بينهما.

وذهب أهل السنة والزيدية والمرجئة وقوم من المعتزلة إلى إمامة المفضل
الذى فى الناس أفضل منه، إذا كان ذلك المفضل قائماً بالكتاب والسنة. وهذا هو
الصواب، إلا إذا كان الفضل فى جميع الوجوه متيقناً من الفضل البين والعلم،
كما كان فى أبى بكر الصديق رضى الله عنه، لأن رسول الله ﷺ كان لا يعدل
فى البعوث بخالد بن الوليد وعمرو بن العاص [أحدًا] ^(١) وأبو ذر الغفارى أفضل
منهما، لم يقلده قط بعثاً. وقد شكّا ذلك أبو ذر إليه، فأخبره رسول الله ﷺ، أن
فيه ضعفاً يريد ضعفاً عن ^(٢) السياسة والقوة على إشراف الأمور.

ولو كان ما قالته الطائفة الأولى (*) [صحيحاً] ^(٣) لما صحت إمامة أبداً، إذ لا
يتيقن الفضل فى أحد بعد الصحابة - رضى الله عنهم - مع توازى الناس فى
الفضل وتقاربهم، والله أعلم.

(١) سقطت من الأصل.

(٢) أى عن النهوض بها.

(*) وهم الخوارج والشيعة.

(٣) ليست موجودة فى الأصل، وهى لازمة لسلامة الأسلوب.

باب فى من يكفرو من لا يكفر بقول أو فعل

اختلف الناس فى هذا المكان اختلافاً شديداً. فذهبت طائفة إلى أنه من خالفهم فى شيء من الاعتقاد أو فى مسائل الاجتهاد فى الأحكام، فهو كافر. وذهبت طائفة أخرى إلى أنه من خالفهم فى شيء مما ذكرنا، فإنه يكفر فى بعض ذلك دون بعض ويفسق فيما لا يكفر من ذلك. وذهبت طائفة ثالثة إلى أنه من خالفهم فى الاعتقاد فهو كافر. ومن خالفهم فى مسائل الاجتهاد فليس كافراً ولا فاسقاً.

وذهبت طائفة رابعة إلى أنه يكفر من خالفهم/ فى مسائل الاعتقاد إذا كان ٥٣-ب خلافه إياهم فى صفات الله عز وجل فقط، فأما فى سائر ذلك فإنه يفسق ولا يكفر.

وذهبت جماعة من أصحابنا إلى أن التكفير فى الخلاف فى الاعتقاد، وأما الأعمال فإنه لا يكفر أحد بذنوب إلا تارك الصلوات حتى يخرج وقتها، فإنه، يكفر بذلك. ومن قال بذلك أحمد بن حنبل وإسحق بن راهويه وابن المبارك وغيرهم. وذهب سائر أصحابنا إلى أن تارك الصلوات، كغيره من الذنوب، لا يكفر بذلك إذا كان مقراً بفرضها.

وذهبت طائفة ثالثة من أهل السنة إلى أنه لا يكفر مسلم بشيء من الأشياء، لا بخلاف فى اعتقاد ولا فى غيره، إلى أن تجمع الأمة على أحد أنه كافر، فيتوقف^(١) عند إجماعهم. وهذا قول محمد بن إدريس الشافعى وداود^(*) وغيرهما.

(١) فى الأصل (فتوقف). وهو تصحيف.

(*) داود (أى الظاهرى) هو سليمان البغدادى الأصبهانى إمام أهل الظاهر، ولد سنة ٢٠٠، وقيل =

فمما يرد به على من كفر مسلماً بخلاف فى بعض مسائل الاعتقادات، أن يقال له: هل ترك رسول الله ﷺ شيئاً من الإسلام، مما يكفر معتقداً خلافه إلا وقد بينه للناس ودعا الأمة إليه. هل بلغكم، وهل أوجب على أحد أن لا يقبل إسلام قرية أو أهل حصن أو نصرانى أو غيره إلا بأن يدعو [إلى] ^(١) تثبيت الاعتقاد فى خلق القرآن أو إبطال خلقه أو تحقيق الكلام فى الإرادة والرؤية والاستطاعة والجبر وغير ذلك من حواش وما لم يحدث فى الصدر الأول.

فمن قال إن المخالف فى شيء من هذا كافر ولا يكون مسلماً حتى يعتقد الصحيح من ذلك، فقد أوجب أن رسول الله ﷺ ضيع ^(٢) دعاء الناس إلى ما لا يتم إسلامهم إلا به. ولو جاز أن يكفر أحد بما يثول إليه كلامه، لكان قاتل هذا القول أولى الناس بالتكفير لعظيم ما يثول إليه كلامه إن لم يقله، وإلا فيوجد فى قول مكفره أشياء يثول إليها كلامه، لا يقول بها، وهى توجب الكفر أيضاً، وبالله التوفيق.

وأما من كفر المجتهدين فى الفتوى، فقول ساقط لا وجه له، لأن جميع الصحابة قد اجتهدوا فى الفتوى واختلفوا. (فمن) ^(٣) كفر المجتهدين فى الفتوى، لزمه أن يكفر الصحابة - رضى الله عنهم - وفى هذا ما فيه.

وأما من كفر تارك الصلوات، فإنما تعلق بأحاديث المخرج منها سهل قريب والكلام فيها [له] مكان آخر إن شاء الله تعالى. ويكفى فى الرد عليهم أنهم لا

= ٢٠٢ أصله من أصبهان ولد بالكوفة ونشأ ببغداد وتوفى سنة ٢٧٠ وكان أحد أئمة المسلمين، سمع سليمان بن حرب - والعقبى، وإسحاق بن راهويه رحل إلى نيسابور فسمع المسند والتفسير، ذكر المروزى عن داود أنه خرج إلى خراسان إلى ابن راهويه فتكلم بأن القرآن محدث ولما سمع ابن راهويه هذا وثب عليه وضربه، وقد أنكر عليه ذلك الإمام أحمد بن حنبل ورفض دخوله إليه. انظر النسبى، طبقات الشافعية، ج ١، ص ٤٢.

(١) سقطت من الأصل.

(٢) أضاع وأهمل. وهذا غير معقول من الرسول ﷺ، أن يضيع دعاء الناس إلى الإسلام بما لا يتم إسلامهم إلا به.

(٣) فى الأصل: (فمن). وهو تصحيف.

يفرقون^(١) بين تارك الصلاة وامراته ولا يمتنعون من أكل ذبيحته. وليس هذا حكم الكفار، وحجة من لم يكفر أحدًا إلا بإجماع أن من ثبت له عقد الإيمان باتفاق الناس لم يزل عنه إلا باتفاق الخبر^(٢).

وقد احتج بعض مخالفينا في هذا بأحاديث وردت. فمنها قوله ﷺ: «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر». ومن ذلك «من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما»^(٣) وأحاديث غير هذا.

والوجه فيما جاء من هذه الأخبار بين والحمد لله، وهو أن كلامه ﷺ لا يتنافى. وقد أخبر رسول الله ﷺ في غير ما حديث أن من قال لا إله إلا الله فهو من أهل الجنة ولا يجوز أن يميل مائل إلى أحد بشق هذا الحديث دون الشق الآخر، ولا بد من استعمالهما جميعًا.

وإذا وجب ذلك، فقد صح أن القتال له لا يكون كفرًا، إلا إذا اعتقد فاعله أن قتال المسلمين واجب على^(٤) إسلامهم لا على غيره، وهذا كفر بإجماع.

وقد وردت أحاديث كثيرة تبين ما ذكرنا. ولهذا موضع غير هذا. والعمدة في هذا الكتاب^(٥)، اتفاق الأمة أنه لا يحال بين الفاسق وبين امرأته، ولا بين المتأول وامراته، وأن الفاسق لا يقتل كما يقتل الكافر. وهذا يقضى على قول من ٥٤-ب كفر أحدًا من المسلمين.

ومما يبطل قول من كفر أهل التأويل وأهل الجهل، أن الأمة مجمعة على أنه من بدل آية من كتاب الله تعالى معتمدًا^(٦) وهو عالم بأنها من القرآن، فهو كافر بلا خلاف، وإجماعهم على أن قارئًا لو قرأها مبدلة وهو لا يعلم، لكنه ظن أن

(١) أى لا يحرمونها عليه لأنه كافر على رأيهم وهى مسلمة.

(٢) أى القرآن الكريم والحديث الشريف.

(٣) هذا الحديث والذي قبله، صحيح مسلم، كتاب الإيمان.

(٤) أى من أجل إسلامهم.

(٥) هكذا فى الاصل والاولى: (الباب).

(٦) هكذا فى الاصل، ولعل الاولى متعمداً.

ذلك اللفظ من القرآن، فإنه ليس بكافر ولا فاسق، فإدًا فرق بين من أتى الشيء قاصدًا إليه وبين من أتاه جاهلاً به، ولهذا وغيره قلنا إنه لا يكفر أحد بتأويل ولا يكفر أحد إلا بجحد ما اجتمعت الأمة على أنه من عند الله - عز وجل - بعد أن يبلغه ذلك الإجماع أو يصح عنده، وأما قبل أن يبلغه ذلك الإجماع أو يصح عنده، فلا يكفر بجحده، وبالله التوفيق.

وحدثنا أحمد بن محمد الجسور(*) عن أحمد بن الفضل الدينوري عن محمد بن جرير الطبري، أنه قال: «من بلغ الحلم أو المحيض من الرجال والنساء ولم يعلم الله بجميع صفاته وأسمائه فهو كافر حلال الدم والمال». وهذا من أفحش قول وأبعده عن الصواب، وكفى ردًا عليه أنه مقر أن رسول الله ﷺ لم يدع الناس إلى استكمال معرفة الصفات. فقاتل هذا القول مستقصر للنبي ﷺ. ولو كفر قائل متأول لكان هذا أولى الناس بالتكفير لما ذكرنا. وأيضًا فلو صح كلامه - وأعوذ بالله - ما دخل الجنة إلا عدد يسير، وفضل الله - عز وجل - أوسع.

(*) أحمد بن محمد الجسور: هو أحمد بن محمد بن أحمد بن سعيد بن الحباب بن الجسور الأموي، يكنى أبا عمر، ويعرف بابن الجسور محدث مكثر حافظ للحديث والرأي، عارف بأسماء الرجال، ولد سنة ٣١٩ وتوفي سنة ٤٠١، انظر الجذوة للمحمدي، ص ٣٥٤، المحلى ج ١٠، ص ٤٠، طرق الحمامة، ص ٤٦، ١٤٠.

باب

من لم تبلغه الدعوة

قال الله تعالى وهو أصدق القائلين: ﴿لَا نُذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَنتُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ...﴾ (١٩) [الأنعام]. الآية. وقال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (١٥) [الإسراء]. فنص الله تعالى أن النذارة^(١) إما ٥٥-أ تلزم من بلغته وأنه تعالى لا يعذب أحداً إلا بعد إرسال الرسل.

فصح بهذا أن من لم تبلغه الدعوة إما لانقراض^(٢) مكانه وإما لقصر مدته إثر مبعث النبي ﷺ فإنه لا عذاب عليه ولا يلزمه شيء. وهذا قول جمهور أصحابنا.

وأما من بلغه أن محمداً ﷺ دعا إلى أشياء ذكر أن ربه تعالى أمره بها، فواجب عليه حيث ما كان، البحث عما دعا إليه. فإذا أخبره [مخبر] بأنه عليه الصلاة والسلام [أخبر بأنه رسول] لزمه الإقرار، فإن لم يفعل فقد حقت عليه كلمة العذاب ولا عذر بشيء من أشغال الدنيا لمن بلغه ذلك في اشتغاله عن البحث عن ذلك للآية التي ذكرنا ولقيام الحجة.

وذهب قوم من الخوارج إلى أن ساعة مبعث الرسول [قد ألزمت]^(٣) اتباعه أهل المشرق والغرب، وهذا محال لأنه عز وجل قد نص أن النذارة^(٤) إنما تكون على من بلغه القرآن، فإن لم يبلغه فلا حجة عليه تلزمه ولم يكلف^(٥) الله عز وجل عباده علم الغيب.

وذهب قوم إلى أن التوحيد وحده يلزم بمجرد العقل.

(١) أي الإنذار.

(٢) تشبيهه ويعده عن موطن بعثة الرسول ﷺ.

(٣) في الأصل تصحيف في بعض الكلمات أوجدت اضطراباً في العبارة فصححناها اجتهداً حسب السياق.

(٤) في الأصل: (الغزارة) وهو تصحيف.

(٥) في الأصل: (يكلفه) وهو تصحيف.

ولسنا نبعد أن يكون تارك التوحيد [يعذب]^(١)، لكننا إنما ننفي أن يعذب على ترك التوحيد قبل أن يأتيه رسول؛ لأن الله عز وجل قد نص أنه لا يعذب أحداً حتى يبعث رسولا. وليس في وجوب التوحيد وجوب التعذيب على تركه حتى يأتي نص بذلك. وبالله تعالى التوفيق والمستعان.

(١) في الاصل تصحيف في هذه الكلمات وتحريف في المعنى.

باب

الكلام فى خرق العادات

ذهب عبد الله بن قايذ وجماعة من الصوفية إلى تجويز المشى على الماء وإحداث^(١) الطعام [وخرق^(٢)] الهواء وما أشبه هذا لقوم صالحين.

وذهب جمهور الصالحين إلى إحالة هذا والمنع منه [وهذا الذى غيره^(٣)]، ٥٥-ب لأن الله - عز وجل - أبان الأنبياء - عليهم السلام - بالمعجزات الدالة على صدقهم، المفرقة بين دعوى المدعين وبينهم، فلو جار أن يأتى بهذا الأمر أحد سواهم لما كان فيه دليل على صدقهم.

وقد رام محمد بن الطيب نصر قول من قال بتجويز ذلك. فقال: إن خرق العادة لا يكون معجزة إلا بالتحدى. يريد بذلك أنه لا يكون خرق العادة للأنبياء - صلوات الله عليهم أجمعين - حتى يدعوا الناس إلى أن يأتوا بمثلها فيعجزوا عن ذلك.

وذلك أغث ما يكون من الاحتجاج لوجوه:

أحدها أنه دعوى بلا دليل.

والثانى أن النبى ﷺ [لما^(٤)] نبع الماء من بين أصابعه. قال أشهد أنى رسول الله تبييناً على هذه المعجزة، وأنها تشهد له بالرسالة دون أن يتحدى بمثل ذلك أحداً. فبطل إدعاء محمد بن الطيب فى التحدى.

ومنها أن الله - عز وجل - يسمي هذه الخوارق آيات. والآيات لا تكون إلا للأنبياء بلا خلاف من أحد.

(١) أى إيجاده من لا شيء.

(٢) هكذا فى الأصل.

(٣) هكذا فى الأصل وأرى أن تكون العبارة هكذا: (وهذا وغيره).

(٤) ساقطة من الأصل.

فإن اعترض معترض بقصة خبيب^(*) بن عدى وتسبيح الحصا في يد عثمان رضى الله عنه وما جرى هذا المجرى، قيل له وبالله التوفيق: كل هذا إنما كان في حياة النبي ﷺ لا بعده وما ظهر في حياته إنما هو بمنزلة الحنين الظاهر في الجذع^(١) والنماء الزائد في الماء الذي كان في القدر^(٢)، لا شيء فيه للذين ظهر عليهم من ذلك إلا إكرامهم بظهور الآية فيهم. وأما بعد موته ﷺ، فلا سبيل إلى صحة شيء من هذا.

فإن اعترض معترض بقول الله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ...﴾ [غافر]، وباتفاق الأمة على إجابة الدعوة؛ قيل له وبالله التوفيق: هذا النص وهذا الإجماع إنما هو في بعض الأشياء دون بعضها. ألا ترى أنه لو دعا في أن يجعله نبياً وما أشبه هذا، فهو غير حقيق بالإجابة إنما تكون الإجابة [فيما حضضنا على]^(٣) الدعاء فيه من الممكنات، كالدعاء في مغفرة الذنوب وقرة العين في الأهل والولد وبسط الرزق ودفاع الملمات وما أشبه هذا بما قد علمنا وجه الدعاء فيه. وأما من دعا في خرق عادة فهو عاص لأنه دعا فيما لم يؤمر بالدعاء فيه ولا أحوج إليه فهو بالإثم والوزر أحق منه بالإجابة وبالله التوفيق وهو أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

(*) هو خبيب بن عدى بن مالك - رضى الله عنه - شهد أحداً مع النبي ﷺ وكان فيمن بعثه رسول الله ﷺ مع بنى لحيان من هذيل ليرشداهم إلى تعاليم الدين الإسلامى، فغرروا به هو وزيد بن دثنة فباعوهما إلى قريش فقتلوهما وصلبوهما بمكة بالتنعيم، وهذه هي قصته التى يشير إليها ابن حزم، فقد كان يؤتى بقطف من العنب كل يوم فى أثناء الأسر كما يروى الرواة.

(١) أى الجذع الذى كان يخطب عليه رسول الله ﷺ، قبل أن يصنع له المنبر.

(٢) وقصة ذلك كما جاء فى البخارى: عن أنس بن مالك - رضى الله عنه - قال: خرج النبي ﷺ فى بعض مخارجه (غزواته) ومعه ناس من أصحابه، فانطلقوا يسيرون فحضرت الصلاة، فلم يجدوا ماء يتوضأ فانطلق رجل من القوم فجاء بقدر من ماء يسير، فأخذه النبي ﷺ فتوضأ ثم مد أصابعه الأربع على القدر ثم قال قوموا فتوضأوا، فتوضأ القوم حتى بلغوا فيما يريدون من الوضوء، وكانوا سبعين أو نحوه. وفى رواية أخرى: (فجعل الماء ينبع من بين أصابعه) وثالثة: (فأرابت الماء ينبع من تحت أصابعه)، فتوضأ الناس حتى توضأوا من عند آخرهم، صحيح البخارى باب علامات النبوة فى الإسلام.

(٣) فى الأصل اضطراب فى هذه العبارة.

باب الكلام فى السحر

اختلف الناس فى السحر. فذهب قوم من الحشوية^(١) إلى أن السحر يحيل الأعيان ويقلب الجواهر.

وذهب جمهور الناس إلى أنه إنما تخيل بحيل معروفة إذا تدبرت ووقف عليها. ومنه ما يكون بالخاصة كما يوصف عن الطلق أنه إذا [دخل]^(٢) وضمخ به شيء من الأعضاء أنه لا يحترق بمقدار ما يتصعد فيه ذلك الطلق المحلول.

ومنه ما يذكره الخرائيون^(٣) من استنزال قوى الكواكب ببعض الصناعات وكل هذا لا يحيل جوهرًا. وهذا الذى لا يجوز غيره. ولو جاز أن يقلب الساحر عيّنًا لما كان بين الأنبياء وبينه فرق. وقلب الأعيان هو الفرق الذى يكون من عند الله - عز وجل - بين الظاهر على يدى الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم - وبين الباطل الذى إنما يلبس وهو السحر.

وقد نص الله - عز وجل - على ما قلنا. فأخبر - سبحانه وتعالى - على ما قلنا فأخبر - عز وجل - عن سحرة موسى فقال: ﴿يُخِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهُا تَسْمَعُ﴾ [طه] [٦٦] فأخبر [أن]^(٤) ذلك السحر إنما كان تخيلاً لا حقيقة. وهذا الذى لا يجوز غيره. وقد قيل إن تلك الحبال والعصى كانت محشوة بالزئبق.

(١) فى الأصل: (الحشرية) وهو تصحيف. والحشوية طائفة مشبهة من أهل الحديث ذهبوا إلى إمرار النصوص الواردة فى صفات الله على ظاهرها بكل حرفية، حتى ذهبوا فى تجسيم الله سبحانه إلى أبعد مدى مما جعله فى مذهبهم مشابهاً للحوادث، وقبلوا فى ذلك الإسرائيليات، والأحاديث المكنوبة التى لا تتمشى مع شرع، ولا عقل، وقالوا إن معرفة الله لا تكون إلا بالسمع، ولا دخل مطلقاً للعقل فيها. يذكر منهم الشهرستاني فى الملل والنحل: مضر، وكهمس، وأحمد الهجيمى.

(٢) هكذا فى الأصل، ولعلها (حل) أى أذيب. والطلق: نوع من الأحجار يستعمل فى الدواء، والأصباغ وإذا رقق صار كالزجاج.

(٣) أى صابئة حران.

(٤) سقطت فى الأصل.

وقد ذكر الله تعالى سحر هاروت وماروت فلم يخبر عنه بأكثر من التفريق
٥٦- ب بين المرء وزوجه . وهذا شيء يطبعه التخييل . وأما / قلب العين فلا سبيل إليه إلا
الله - عز وجل - الذى أنشأه أول مرة وهو القادر على ما يشاء ، وبالله التوفيق
وهو أعلم الصواب .

باب

فعل الجن بالمجنون

ذهبت طائفة من الناس إلى أنهم يدخلون فى أجسام المصابين.

وذهب قوم إلى أنهم إنما يؤثرون هذه الآثار على وجه ما غير الدخول.

واحتجت الطائفة الأولى بالحديث الذى يروى: «إن الشيطان يجرى من ابن آدم مجرى الدم»^(١). ولا حجة لهم فى هذا، لأن المعبود فى كلام العرب أن يقال جريت من فلان مجرى الدم؛ إذا جن عليه [جنونه]^(٢) واتصل هواه بهواه واتفقا فى المودة، كما قال الشاعر:

وقد كنت أجرى فى حشاهن مرة كجرى معين الماء فى قصب الآس^(٣)
فإنما أراد لصوق هواه بقلوبهن ومداخلته لأهوائهن.

وقد أخبر الله عز وجل أن الشيطان، من نار السموم^(٤) ولا يجوز مداخلة جسم لجسم إلا على طريق المجاورة وقد قال الله عز وجل: ﴿الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ...﴾ [البقرة]، فأخبر الله - عز وجل - ذلك إنما هو على سبيل المماس على حسب ما قلناه. وقال عز وجل حكاية عن أيوب عليه السلام: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ [ص].

وقد يجعل الله عز وجل آلة للشياطين تستثير بها الطبيعة استشارة ما فيتولد بها الصراع ويجلب بها الوسوسة كالذى تشاهده من استشارة الطبائع واهتياجها بالكلمة المسموعة وبالحالة يشرف عليها الإنسان فتحيله عن رضى إلى غضب عن تورع إلى ملام وعن انبساط إلى [انقباض]^(٥)، وما أشبه ذلك^(٦). والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

(١) صحيح البخارى باب الاعتكاف.

(٢) فى الأصل (جانبه) ونرى أن هذا تصحيحاً.

(٣) نوع من الشجر معروف. انظر القاموس.

(٤) وذلك فى قوله تعالى: ﴿وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السُّمُومِ﴾ [الحجر].

(٥) فى الأصل (حياة) ولا يستقيم.

(٦) نلاحظ أن بعض الألفاظ فى هذه الفقرة لا تؤدى المعنى الذى فى السياق، والمؤلف فى -

أما الكلام فى مائة الجن، فلا خلاف بين المسلمين فى مائتهم، وإنما وجب
تيقن العلم بهم لإخبار الله - عز وجل - بكونهم، وهذا من المغيبات، وهو قد
ورد الخبر بذلك فى حد الممكن، وكل ما كان فى حد الممكن فورد به خبر قد قام
البرهان على صدقه، وجب الإقرار به ولا خلاف بين المسلمين فى أنهم أجسام
نارية.

ولسنا نبعد أن يكون فى مزاجهم شىء غير النارية، كما أن الله عز وجل
خلق الإنسان من تراب وقد أخبر الله تعالى فى مكان آخر أنه خلق من الماء كل
شىء حى، فكان فىنا من الماء جزء.

وكذلك لا نبعد أن يكون فى تركيب الجن شىء من غير النار من العناصر،
إلا أن جوهرهم النار على ما أخبر الله تعالى. وإنما قلنا هذا لأن الله تعالى أخبر
أن لإبليس ذرية وأخبر رسوله عليه الصلاة والسلام أنهم لا يتغذون [إلا]^(١) بالرمة
والروث، والرمة العظم. وكما أن لله خلق خلقاً مائياً وهو السمك، فكذلك
[لله]^(٢) خلقاً نارياً وهم الجن.

فتبارك الله أحسن الخالقين: فأما الملائكة فنور محض صاف بإخبار النبى
عليه الصلاة والسلام بذلك. فلو لم يكن من فضلهم إلا هذا لكفى. والله أعلم
بالصواب.

= (الفصل) قد قدم لنا هذا المعنى كاملاً بالفاظ مستقيمة، وذلك فى قوله: «ونحن نشاهد الإنسان
يرى من له عنده نار فيضطرب، وتبدل أعراضه، وصورته وأخلاقه، وتثور نارته ويرى من
يحب فيثور له حال أخرى، ويتهيج وينشط... إلى أن يقول فقلنا أن الله - عز وجل - جعل
للحى قوى يتوسلون بها إلى تغيير النفوس والقذف فيها بما يستدعونها إليها...» الفصل ج ٥
فصل (الكلام فى الجن... وفعنه فى المصروع).

(١) سقطت على الأصل.

(٢) ليست فى الأصل.

باب

القضايا بالنجوم ودلائلها

ذهب الحرانيون إلى التدبير لها وأنها تعقل؛ وهذا كفر من قائله وللاحتجاج عليهم كان في الرد عليهم إن شاء الله.

وذهب قوم آخرون إلى أن قالوا لا يبعد أن يكون الله - عز وجل - جعل مدركاتنا دلائل على الكائنات كما يستدل بالدخان على النار ويكون النار على أنه سيكون دخاناً. وقالوا: لا يبعد أن يكون الله تعالى جعلها أسباباً للكائنات كما جعل السم سبباً للموت، والحر سبباً لنحول الجسم، والغذاء سبباً للحياة وهو الفاعل بكل ذلك لا إله إلا هو، ونفوا/ أن يكون لها تعقل أو يكون لها اختيار أو ٥٧-ب حركة إرادة.

فإن قال قائل: فماذا تقول في قول النبي ﷺ: «إن الله عز وجل يقول أصبح من عبادي مؤمن بي كافر بالكوكب وكافر بي مؤمن بالكوكب فالكافر بالله عز وجل المؤمن بالكوكب الذي يقول مطرنا بنوء كذا».

فالجواب وبالله التوفيق أن الذي قاله رسول الله ﷺ هو كما قال: ومن نسب النوء والفعل إلى الكوكب فكافر بالله عز وجل مباح دمه بذلك.

وأما من نسب الفعل إلى الله - عز وجل - وجعلها أسباباً على ما قدمنا فخارج من الكفر كما أن الهالك من العطش إذا منحه^(١) الله ماء فأحياه فليس الماء هو الذي أحياه، ولكن الله - عز وجل - هو الذي أحياه.

وأما معرفة نزول الغيث وما في الأرحام وفي أي أرض يموت المرء وماذا يكسب غداً، فليس في قوة علم الكواكب وصول إلى معرفة شيء من ذلك على الحقيقة. وإنما ذكر أهل هذا الشأن دلائل يدل عليها القرانات^(٢) من حروب أو

(١) في الأصل (منح).

(٢) في الأصل القرانان وهو تصحيف كما يفهم من السياق، والقرانات بأحوال فلكية للكواكب والحوام في دورانها والتغائها بعضها مع بعض.

قحوط أو خصب لا يدرون وقت نزول الغيث فيه، وما أشبه هذا، ما لم يقم عليه دليل فى بطلانه.

وهذا داخل فى حد التجارب وفى باب الممكن، وقد صحح النبى ﷺ الخط وما كان من هذا الباب فليس غيباً، وإنما الغيب ما لا دليل عليه. ألا ترى أن علم الإنسان بما فى نفسه غيب عند غيره وليس غيباً عنده فكذلك ما عليه دليل عند من علم ذلك الدليل. وهو غيب عند من لم يعلمه.

فإن قال قائل فأى فرق بين هذا وبين إخبار الأنبياء - عليهم السلام - بالغيوب قيل له: الفرق بين ذلك واضح بين. وذلك أن المنجم لا يعلم شيئاً حتى يعدل ويصيب فى التعديل. فإن وقع له إغفال فى شيء من ذلك لم يصب. ولا يخبر أيضاً بالجزئيات والنبى ﷺ يخبر بالغيوب دون أن يتكلف صناعة. والكلام عنده فى الجزئيات لا يختلط بالكلام فى الكلّيات لا خلط فى شيء من ذلك كأنه شهد الأمر.

وأيضاً فإن طريق علم النجوم إلى ما ذكرنا ممكنة لكل من طلبها، وعلم النبى ﷺ ليس كذلك ولا سبيل إليه لأحد إلا من قد خصه الله - عز وجل - بنبوته ثم لا سبيل أيضاً للنبى ﷺ إلى معرفة ذلك فى كل وقت لكن فى الوقت الذى يعلمه ربه عز وجل به. وبالله التوفيق والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

الكلام فى التولد

ذهبت طائفة إلى أن الشئ المتولد عن فعل الإنسان هو فعله لأنه يعاقب عليه ومعوض^(١) به ومنهى عنه ولا تقع هذه الأحكام إلا على فعل الإنسان لا على فعل غيره.

وذهبت طائفة وهو قول معمر بن عمر وقال: إن الشئ المتولد هو فعل الطبيعة مثل وقوع السهم بالطبيعة إذا أرمى فهو فعل السهم بالطبيعة.

وذهبت طائفة إلى أن ذلك فعل الله - عز وجل - وهذا هو الصحيح؛ لأن الفعل لا يضاف إلى الجمادات إلا مجازاً. وكل فعل يكون من جماد فلما هو فعل الله - عز وجل.

ومن الدليل على أنه ليس فعل الإنسان أن الإنسان لا يفعل إلا الحركة، وهى التى يقدر عليها وعلى ضدها وهو التترك، ولا يسمى فاعلاً لأن من هذه صفته فالشئ^(٢) المتولد عن الحركة واقع بخلاف إرادة الإنسان الفاعل لتحرك الحركة. فلو كان الشئ المتولد من تلك الحركة فعل الإنسان لوقع على حسب اختياره والعيان توجب خلاف ذلك، فنجد الإنسان يضرب فيكون من ذلك الضرب الموت وهو لم يرده ولا يقع منه الموت [فالله]^(٣) قد أراد.

٥٨-ب

فإن قال قائل: فكيف يؤاخذ الإنسان بما هذه صفته مما ليس فعله، فالجواب وبالله التوفيق أنه إنما يؤاخذ بفعله الذى حدث منه هذا الشئ فيقتص منه بمثله مما يتولد عنه مثل ما تولد عن فعله. وقد نص الله - عز وجل - على أنه هو يحيى ويميت لا شريك له فلا سبيل أن ينسب هذا الفعل إلى أحد غيره لما فى هذا النص ولما بيناه آتفاً من أنه لا يقع شئ من ذلك حسب اختيار الفاعل وبالله التوفيق وهو أعلم بالصواب.

(١) أى مجازى عليه.

(٢) فى الاصل: (والشئ).

(٣) فى الاصل (وهو).

باب الكمون فى الأشياء

اختلف الناس فى الكمون. فذهب قوم إلى القول به وهو أن قالوا إن النار فى الحجر كافة. وذهب آخرون إلى القول بإبطاله.

وهذا قول ضرار(*) بن عمرو إلا أن بعض خصومه أفحش عليه فى هذا الباب ونسبه إلى أنه يقول ليس فى الزيتون زيت ولا فى الغنبد عصور وهذا محال من القول يبعد عن ضرار.

وكذلك أيضاً نسب من لا يقول بالكمون إلى القائلين به إلى النخلة بكمالها وطولها كاملة كافة على سبيل المجاورة كالزيت فى الزيتون والعصور فى الغنبد والدم فى الإنسان والماء فى كل ما يعتصر؛ لأنك حين استخرجت هذه الأشياء من الأجرام التى هى لها أماكن، ضمرت وصغرت أجرامها. وفى الأشياء أشياء ليست كوا من كالنار فى الحجر، لكن فى الحجر قوة إذا^(١) لاقى الحديد احتدم ما بينهما من الهواء فظهرت الشرارة فيه واستقرت فى جسم ما.

وكذلك أيضاً النواة فيها طبيعة تجتذب الرطوبات التى حوالىها من الماء والأرض والدمن^(٢) إلى نفسها ثم تخليها إلى جنبها فىمنى^(٣) ذلك الشئ الزائد نمواً يظهر معه النبات على كلفيته الموجودة والله أعلم بالصواب.

(*) ضرار بن عمرو [يطلق القول بالكمون فى الأشياء].

(١) فى الأصل: (إذ).

(٢) جمع دمنه وهى ما وضع من روث البهائم.

(٣) أى نمو.

الحركات والسكون

ذهبت طائفة إلى أن لا حركة، واحتجوا فقالوا وجدنا الشيء ساكناً في المكان الأول وساكناً في المكان الثاني فعلمنا أن ذلك سكون. وهذا قول نسب إلى معمر^(١).

وذهبت طائفة إلى إثبات الحركات ونفى السكون، قالوا لأن السكون هو عدم الحركة فالعدم ليس معنى.

وذهبت طائفة إلى إبطال الحركة والسكون وقالوا إنما هو متحرك وساكن فقط، وهو قول أبي بكر بن كيسان الأصم^(٢).

وذهبت طائفة إلى أن الحركة أجسام، وهو قول جهنم بن صفوان.

فأما من قال بنفى الحركة وأن كل شيء سكون؛ فقول فاسد، لأننا قد علمنا أن معنى السكون هو الإقامة في المكان وأن الحركة هي النقلة عن المكان والنقلة غير الإقامة. فصح أن ها هنا معنى غير السكون وذلك المعنى هو الحركة.

وأما قول من أثبت الحركة ونفى السكون، فقول فاسد أيضاً لأن احتجاجة في السكون أنه عدم، محال؛ وشعوذة؛ لأنه لو كان عدماً لوجب أن لا يوجد السكون أبداً وأن توجد الحركة. وإنما دخل عليهم الوهم لأنه رأى أن السكون هو عدم الحركة وليس من كونه عدماً للحركة موجباً أن يكون السكون عدماً في ذاته؛ لأن السكون موجود وهو الإقامة في المكان، فلو كانت الإقامة في المكان معدومة وهي موجودة لكانت موجودة معدومة في حال وهو محال.

وأما الذين نفوا السكون والحركة فقول فاسد أيضاً؛ لأننا نجد الجسم ساكناً ثم نجده متحركاً؛ فعلمنا أن معنى كان له قد بطل وحدث معنى آخر. ولو لم يكن

(١) هو معمر بن عمرو العطار مولى بني سليم أحد رؤساء المعتزلة، وإليه نسب طائفة المعيرية من المعتزلة.

(٢) هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان لأصم، عده القاضي عبد الجبار من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة.

كذلك لما علم للجسم معنى حادث بعد معنى ذاهب فصح بهذا وجود المعنيين اللذين هما السكون والحركة.

وأما من قال إن الحركات أجسام فمحال بين، بما قدمنا أن الجسم يشغل مكاناً؛ لأن حد/ الجسم [أنه]^(١) يشغل مكاناً لأن حد الجسم ما كان طويلاً عريضاً عميقاً، وما كان طويلاً عريضاً فهو شاغل مكاناً، والحركة بخلاف ذلك.

وقد ذهب أيضاً إلى تخليط كثير من أن الحركة ترى وأن لها طولاً. وكلا القولين خطأ فاحش؛ لأننا^(٢) لا نرى إلا اللون، والحركة ليست ذات لون. وكذلك أيضاً من كان له طول فله عرض وكان له عرض فله عمق وما كان هكذا فهو جسم.

وقد بينا بطلان هذا، وإنما غلط من غلط في هذا المكان إذا رأى المتحرك يقطع أماكن لها طول والمكان واقع تحت الكمية يعنى بذلك العدد الذى هو ذرع^(٣) مساحته، فتوهم أن [هذه]^(٤) الحركة لها طول وإنما هى للمكان^(٥) الذى وقعت منه الحركة.

والصحيح من هذا كله أن الحركات والسكون أعراض نفى ومحدث آخر من جنسها وأن ذلك واقع تحت الكمية وهى العدد لأنها مدة الزمان الذى يوجد فيه الجسم منتقلاً أو مقيماً على ما بينا فى مكانه وبالله التوفيق.

والحركات النقلية تنقسم قسمين ضرورية واختيارية. فالاختيارية فعل النفوس المختارة فى نقلها، من مكان إلى مكان فهى غير جارية على رتبة واحدة لكن إلى كل جهة.

(١) ساقطة فى الأصل.

(٢) فى الأصل لأنه، وهو اضطراب فى الأسلوب.

(٣) أى مقياس وكمية.

(٤) فى الأصل: (ذا)، وهو تصحيف.

(٥) أى الشئ الذى وقعت منه الحركة.

والاضطرارية تنقسم قسمين: طبيعية وقسرية: فالاضطرارية هي التي تكون بغير قصد من التحرك بها، والطبيعية منها حركة كل شيء غير حتى بطبعه كحركة الماء سفلاً وحركة النار علواً وحركة الفلك دوراً.

والقسرية هي حركة كل شيء فعل عليه عارض فأحاله عن طبعه كتحريك الماء علواً والنار والهواء سفلاً والسكون ينقسم قسمين: اختياري واضطراري. فالاختياري هو سكون الحى المؤثر لترك الحركة والاضطراري هو سكون غير الحى أو منع الحى من الحركة قسراً. وهذا ينقسم قسمين طبيعى وقسرى. فالطبيعى هو ٦٠-أ سكون كل شيء فى عنصره المخلوق فيه كسكون الأرض وسط الفلك وسكون الهواء فى موضعه والنار فى مكانها، والقسرى هو سكون الشيء فى غير موضعه كإمساكك الحجر بيدك فى الهواء وقسرك الزق المفتوح بأن تمسكه تحت الماء.

وقد ذكرنا سائر أنواع الحركات فى كتاب التعريف. وأما حركة الهواء فى عالمه إلى كل جهة، وحركة الماء فى البحر فهو تحريك البارى - عز وجل - لكل ذلك بما رتب من الرتب، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

باب

اختلاف الناس في الإنسان وعلى من يقع

هذا الخطاب أعلى الجسد أم النفس

قال أبو محمد: اختلف الناس في هذا الاسم على أى شيء يقع، فذهبت طائفة إلى أنه إنما يقع على النفس دون الجسد، وذهبت طائفة إلى أنه إنما يقع على الجسد دون النفس، وهذا قول أبى الهذيل العلاف. وكان يذهب إلى أن الروح عرض من الأعراض، وهذا قول جالينوس الحكيم محفوظ عنه.

وذهبت طائفة أخرى إلى أن الإنسان اسم واقع على الجسد والنفس معاً كالبلق الذي لا يقع على البياض دون السواد ولا على السواد دون البياض لكن عليهما معاً إذا اجتماعا.

وذهب أهل القول الأول إلى الاستدلال بقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا (١٩) إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا (٢٠) وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا (٢١)﴾ [المعارج] قالوا هذه صفة النفس لا صفات الجسد، وقالوا الإنسان هو المخاطب، وقد قال الله عز وجل: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ... (٦٠)﴾ [الأنعام].

وقال فى مكان آخر: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ... (٤٦)﴾ [الزمر]، فأخبر الله عز وجل أنه يتوفانا ثم بين أن المتوفى هى الأنفس فدل ذلك على أن الإنسان هو النفس بهذا النص لا محالة. واستدل أبو الهذيل العلاف بقول جالينوس. ويقول الله عز وجل: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ (٦٠)﴾ [الرحمن]. فقال إن المخلوق من هذا هو الجسد لا محالة، فدل على أن الإنسان هو الجسد.

قال أبو محمد: وكل هذين القولين [صحيحان واحتجاجان قويان]^(١)، فليس أحدهما أولى من الآخر فى هذا. فإذا اجتماعا ثبت بهما أن الإنسان هو

(١) فى الأصل تصحيف نحوى.

الجسد والنفس معاً على المعنى الذى ذكرنا من الأبلق الذى لا يقع إلا على البياض والسواد لا على السواد وحده، ولا على البياض وحده.

وأما قول أبى الهذيل الذى قال إن الروح عرض من الأعراض، فقول فاسد. ويعنى الروح والنفس والنسمة وهى الروح فهى ثلاثة أسماء مشتركة فى شىء واحد. فإن شئت قلت نسمة وإن شئت قلت نفساً وإن شئت قلت روحاً. فهذا كله شىء واحد وهى أسماء شتى.

وقال بعض الناس هما شيثان؛ نفس وروح الداخل والخارج والنفس هى التى تألم وتمرض وتحزن وتفرح وتجزع وتأكل وتشرب، والله أعلم بالصواب.

قال أبو محمد: هذا كله شىء واحد، وقد ذكرته فى باب النفس. ويكفى فى باب الرد على من قال إن النفس عرض من الأعراض اتفاق المسلمين على خلاف ما قال، وصحة الرواية عن النبى ﷺ، ودلائل القرآن على أن الأنفس^(١)، أنفس الكفار معذبة بعد فراقها أجسادها.

قال الله عز وجل مخبراً عن آل فرعون: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [٤٦] [غافر].

وقال الله عز وجل: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ (١٤) يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ (١٥) وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ (١٦)﴾ [الأنفطار]. فهذا بيان يدل على أن أهل النار تعرض عليهم منازلهم صباحاً ومساءً. فإذا كان يوم القيامة صاروا فيها وهى مخلوقة اليوم يرونها. فهذا النص البين وبالله التوفيق. وقال الله عز وجل مخبراً عن الشهداء أنهم أحياء عند ربهم/ يرزقون. وإنما ذلك كله على الأنفس لا على الأجساد إذ ٦١-١ الأجساد منهم ومن الكفار رمم بالية إلى يوم القيامة ومشاهدة بالعيان. وليس ما وصف الله - عز وجل - عن أرواح الشهداء وعن آل فرعون من صفة الأعراض، إذ الأعراض لا تقوم بأنفسها ولا تبقى بعد فراقها جواهرها الحاملة لها وبالله التوفيق وبه المستعان.

(١) فى الأصل تصحيف هكذا (النفس) ولا يستقيم أسلوباً.

باب

الرد على من قال بتناسخ الأرواح

قال: افترق القائلون بتناسخ الأرواح على فرقتين* فذهبت الفرقة الواحدة (أى الأولى) إلى أن الأرواح تنتقل بعد خروجها عن الأجسام إلى أجسام آخر وإن لم يكن نوع تلك الأجسام التى فارقت، وهو قول أحمد بن حنبل وأحمد بن بانوس وأبى مسلم الخراسانى. ومحمد بن زكريا الرازى الطيب صرح بذلك فى كتابه فى العلم الإلهى. وذهب هؤلاء [إلى] (١) أن هذا التناسخ إنما هو على سبيل العقاب والثواب. فالفاسق السيئ الأعمال تنتقل روحه إلى أجسام البهائم الخبيثة. وأن القتالين تنتقل أرواحهم إلى الحيوانات الممتحنة بالذبح.

وقال بعض هؤلاء: أرواح هذه الطبقة هم الشياطين. وقال بعضهم إنها تنتقل إلى النار حيثنذ، وهو قول أحمد بن حنبل. وأرواح الصالحين الذين لا شر معهم، قال بعضهم هم الملائكة وقالت الطائفة الأخرى إنها تنتقل إلى الجنة، وهذا قول أحمد بن حنبل.

واحتجت الطائفة المتوسمة باسم الإسلام بقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ (٦) الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَّلَكَ (٧) فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ (٨)﴾ [الانفطار]. ويقول: ﴿فَاطَرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ ... (١١)﴾ [الشورى] الآية.

٦-ب واحتج من ذهب إلى القول/ بالتناسخ من غير الإسلام، بأن النفس لا تنهى لها وأن العالم لا تنهى له فهى منتقلة أبداً إلى غير نوعها.

وأما الفرقة الثانية فإنها منعت من انتقال الأرواح إلى غير نوع أجسادها التى فارقت. وحجة هذه الفرقة هى حجة الفرقة التى ذكرنا قبلها من أهل الدهر. وكان من ذهب إلى هذا القول السيد الحميرى وجماعة من الروافض.

(١) سقطت فى الأصل.

وأما الفرقة الأولى المتوسمة باسم الإسلام، فيكفى من الرد عليهم إجماع جميع أهل الإسلام على تكفير من قال بهذا القول والبراءة منه وأن المسلمين مجمعون على أن الجزاء لا يقع إلا بالجنة أو النار في المعاد، وأن قولهم هذا يقدم بين يدي الله ورسوله فيما لم يأذن به الله.

وأما احتجاجهم بالآيتين، فكفى من بطلان قولهم أيضاً ما ذكرناه من الإجماع وأن الأمة بلا خلاف على أن المراد بهاتين الآيتين غير ما ذكروا. وإنما المراد بقوله عز وجل في أى صورة ما شاء ركبك أيها الإنسان عليها من طول أو قصر أو حسن أو قبح أو بياض أو سواد وما أشبه ذلك.

وأما الآية الأخرى فإنما معنى ذلك أن الله تعالى امتن علينا بأن خلق لنا من أنفسنا أزواجاً تتوالد^(١) منها، ثم امتن علينا بأن خلق لنا من الأنعام ثمانية أزواج^(٢).

ثم أخبر تبارك وتعالى أنه قد بين في هذه الأزواج أنها من أنفسنا وبين ذلك بياناً لا خفاء به وأن الله أخبرنا في هذه الآية نفسها أن الأرواح المخلوقة [إنما]^(٣) هي من أنفسنا ثم [قرن]^(٤) بين أنفسنا وبين الأنعام فلا سبيل إلى أن تكون لنا أزواجاً يتولد فيها من غير أنفسنا.

وأما الفرقة القائلة بالدهر، فإننا نبين عليهم بياناً ضرورياً بحول الله وقوته، فنقول: إن الله خلق الأجناس ورتب تحتها الأنواع وفصل كل نوع من النوع الآخر

(١) في الأصل: (يتولد)، وهو تصحيف.

(٢) يشير المؤلف بذلك إلى جانب الآية المقدمة إلى آيتي سورة الانعام ﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أُمُّ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١٤﴾ وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أُمُّ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمْ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١١٥﴾﴾.

(٣) في الأصل: (وإنما)، وهو تصحيف.

(٤) في الأصل (فرق) وهو تصحيف لا يستقيم به المعنى.

بفصله الخاص الذى لا يشاركه فيه غيره، وهذه^(١) الفصول الموجدة^(٢) لأنواع الحيوان، إنما هى لأنفسها. فنفس الإنسان حية ناطقة نامية مفارقة لجسدها ونفس غيره من الحيوان حية لا ناطقة، فلا سبيل إلى أن يصير الناطق غير ناطق ولا يصير غير الناطق ناطقاً. ولو جار هذا لبطلت المشاهدات وما أوجبه الحس وبديهة العقل من انقسام الأشياء على حدودها^(٣).

الفرقة الثانية، وأما الفرقة التى قالت بأن الأرواح إنما تنتقل إلى نوع أجسامها، فيظل قولهم بحول الله بكل ما يأتى فى إثبات حدوث العالم ووجوب تناهيه، وفى باب إثبات النبوات وأن جميع النبوات وردت بأن النفس منذ تفارق جسدها صائرة إلى الراحة أو إلى النكد غير راجعة فى جسم آخر، وأيضاً أنه ليس فى الأشياء كلها شيان هما يشتبهان بجميع أعراضهما اشتباهاً واحداً. ويعلم ذلك من تدبر اختلاف الصور واختلاف الهيئات واختلاف الأخلاق.

وإنما يقال هذا أشبه هذا الشيء، إذ هو فى أكثر أحواله يشبهه لا فى كله، ولو لم يكن ذلك كذلك ما فرق فى أحد بينهما.

وقد علمنا أن كل من يكرر عليه [ذلك]^(٤) الشيطان تكرراً كثيراً أنه يفصل بينهما فلولا أن بينهما فرقاً لما ميز بينهما أبداً، فصح بهذا أنه لا سبيل إلى وجود شخصين متفقان فى أخلاقهما كلها حتى لا يكون بينهما فى شىء منها فرق.

وقد علمنا أن الأخلاق محمولة فى النفس، فصح بهذا أن نفس كل إنسان غير أنفس سائر الناس، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

(١) فى الأصل : (وهذا).

(٢) أى الميزة لها بعضها عن بعض

(٣) أى فصولها وخواصها التى يتميز بها كل قسم عن غيره.

(٤) هكذا فى الأصل، ولعل الأولى (ذاتك).

باب

الرد على من يزعم أن في البهائم رسلاً وأنهم يتكلمون

ذهب أحمد بن خابط وكان من أصحاب النظم يظهر الاعتزال وما نراه إلا كافراً مبيناً وإنما استجزنا إخراجهم عن الإسلام لما صح عندنا من قوله بوجوه الكفر منها قوله في التناسخ والطعن على النبي ﷺ بالنكاح وغير ذلك من شنيع الكفر. وكان من قوله أن الله عز وجل قد نبأ أنبياء من كل نوع من أنواع الحيوان حتى البق والبراغيث والقمل. واحتج اللعين بقول الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ...﴾ (٢٨) [الأنعام]. ثم قال عز وجل: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (٢٤) [فاطر]. وهذا لا حجة له فيه لقول الله عز وجل: ﴿لَوْلَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ...﴾ (١٦٥) [النساء]. وإنما يخاطب بالحجة من يعقلها.

قال الله عز وجل: يا أولى الأبواب. وقد علمنا أن الله - عز وجل - إنما خص بالنطق الذي إنما معناه الذي تدرك به المعلومات ويتصرف في الصناعات وفهم الحقائق والبواطن وهم الإنس والجن والملائكة. وإنما شاركهم سائر الحيوان في الحياة خاصة. فعلمنا أنه لا يخاطب الله عز وجل إلا من يفهم عنه. والفهم مرتفع عن غير الإنسان، فغير الإنسان ليس مخاطباً. فبطل قول ابن خابط ومن جرى مجراه، وصح أن قول الله تعالى ﴿أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ إنما معناه أي نوع أمثالكم، إذ كل نوع يسمى أمة. ومعنى قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (٢٤) [فاطر]، إنما أراد الله تعالى أهل الأمصار أمة بعد أمة.

فإن قال قائل: فما يدريك لعل سائر الحيوان له نطق وتميز، قيل له بقضية العقول وبداهتها عرفنا الله عز وجل وصحة النبوات وهي التي لا يصلح شيء إلا بمعرفتها فما أوجبه العقل فهو واجب فيما بيننا يزيد^(١) في الوجود في العالم. وأما

(١) «يريد» هكذا في الأصل.

٦٣-١ إحالة العقل فهو محال فى العالم لا سبيل إليه . / وما كان فى العقل ممكناً^(١) فجائز أن يوجد وجائز أن لا يوجد . وفى حكم العقول وبداهتها أن كل واقع تحت جنسها فإن ذلك الجنس بعضها اسمه وحده نمطاً مستوياً . فلما كان جنس الحى يجمعنا فى سائر الحيوان ، استوينا فى الجنس والحركة الإرادية اللذين هما معنى الحياة ، وعلمنا ذلك علم مشاهدة إذ رأينا الحيوان يألم بالضرب والنحر ويحدث له من القلق والصوت ما يحقق (ألمه)^(٢) . ولما كان النطق فعلاً لنا يعنى بذلك التمييز والتصرف فى الصناعات والكلام فى أنواع المعارف وخصنا هذا دون الحيوان ، علمنا أنه ليس فى الحيوان شىء منه (وإن شاركنا)^(٣) فى وجهه من^(٤) [وجوه] التمييز الواقع بالاختيار لا بالطبع ، كما شاركنا فى الحياة التى تعمنا وسائر أنواع الحيوان . وهذا بين واضح لمن عقل .

فإن قال قائل : فلعل نطقها بخلاف نطقنا ، قيل له لا يتشكل^(٥) فى العقول حياة على غير صفة حياتنا ولا نماء غير النماء المعهود . ومن جوز خلاف المعهودات ، أبطل كل استدلال وألحق بالمجانين وارتفع عنه الكلام .

فإن اعترض معترض بفعل النحل ونسج العنكبوت وما أشبه ذلك ، قيل له إن أفعال هذه طبيعة ضرورية لأن العنكبوت لا يتصرف فى غير النسج ولا فى سوى تلك الكيفية . من ذلك النسج ولا يوجد أبداً إلا كذلك . وأما الإنسان فإنه يتصرف فى عمل الديباج وثياب الصوف والقطن وسائر الصناعات وقبول المعارف ولا سبيل لشيء من الحيوان إلى التصرف فى غير هذا الذى يفعله فى طبيعها . فإن اعترض معترض بقوله تعالى منطق الطير وما ذكر فى شأن النملة والهدد^(٦) ، قيل

(١) فى الأصل : (مكناً) .

(٢) فى الأصل : (إليها) وهو تصحيف .

(٣) فى الأصل : (لشاركنا) وهو تصحيف .

(٤) فى الأصل : (الوجوه) .

(٥) أى لا يتصور ولا يوجد .

(٦) وذلك كما جاء فى سورة النمل .

له لم ندفع^(١) أن يكون للحيوان أصوات عند معاينة ما توجهه له الحياة من طلب الغذاء وخوف الموت والمضاربة ودعاء أولادها وما أشبه ذلك، فهو الذى علمه الله تعالى سليمان - عليه السلام -، وهذا الذى هو موجود فى البهائم.

وأما تمييز دقائق الصناعات والكلام فى فنون العلوم، لذلك لا سبيل إليه فى غير الإنسان، وإنما عنى الله عز وجل بالمنطق، الصوت لا العقل وتمييز العلوم.

وأما قصة النملة والهدهد فهما عندنا معجزتان خاصتان لذلك النمل وذلك الهدهد آتيان لسليمان عليه السلام. كما أن كلام الذراع^(٢) للنبي ﷺ أنه معجزة له ﷺ لا شامل لكل ذراع، وكذلك حية عصا موسى عليه السلام. وقد أدى السخف والضعف والجهل بحدود الكلام ممن يقع فى نفسه أنه هو عالم وهو المعروف بخويز منداد المالكى أن جعل للجملات تمييزاً.

ولعل معترضاً يعترض بقول الله تعالى: ﴿وَلَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...﴾ [الإسراء] الآية.. وبقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْبِغُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ...﴾ [النور]. وبقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ...﴾ [الأحزاب] الآية. وبقوله تعالى حاكياً عن السموات والارض: ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت] الآية. فهذا الاعتراض كله لا حجة لهم فيه. وأما تسبيح كل شيء، فقد علمنا أن التسبيح فى اللغة إنما هو تنزيه الله عز وجل عن السبوء. وقد علمنا أن كل شيء فى العالم منزّه لله تعالى بما فيه من دلائل الصنعة وآثار الحكمة والقدرة عن كل سوء وعن كل نقص. وهذا الذى لا يفهمه كثير من الناس، وأما السجود المذكور فى الآيات التى نتلوها فمفسر فى آيتين فى كتاب الله عز وجل، إحداهما قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ [الرعد]. وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَقَّهُ ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالْشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ﴾ [النحل]. فبين

(١) نى الاصل (يدفع) وهو تصحيف

(٢) أى الذراع التى كانت مسمومة وحدثت الرسول ﷺ، بأن لا يأكل منها.

الله تعالى أن هذا التفسير هو السجود. لا سجود تعبد وأمر ونهى، وإنما هو استسلام.

وأما قوله تبارك وتعالى: ﴿أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ فإنما هي على نفاذ حكمة الله عز وجل فيهما وتصريفه لهما إذ القول المعهود عندنا إنما هو تصريف اللسان بالأصوات المتولدة عن مخارج الحروف. وإنما نفينا عن السموات والأرض القول المعهود لا غيره. وأما عرضه الأمانة فلسنا نعلم كيفية ذلك العرض ولا كيف كان قبولنا نحن لتلك الأمانة. وهذا من قوله عز وجل: ﴿مَا أَشْهَدُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتَ مَتَّخِذَ الْمُظِلِّينَ عَضُدًا﴾ [الكهف] الآية. وما كان من هذا الباب من كيفية المبدأ فهو بخلاف المعهود عندنا بلا شك. وأما ما كان بعد ذلك فهو داخل تحت قوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ...﴾ [الأنعام] فما كان بعد فراغ الله تعالى من أسبابه فخبير خارج عن المعهود إلا أن يقوم دليل ضروري على شيء من ذلك إما من مشاهدة^(١)، وإما من نفس إخبار الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام، وإما إجماع كافة. وبالله التوفيق والله أعلم بالصواب.

قال أبو محمد: الفرق المخالفة لدين الإسلام ستة ثم تفترق كل فرقة من هذه الفرق الست على فرق أيضًا. وسنذكر جماهيرها إن شاء الله تعالى. فالفرق الست التي ذكرنا على مراتبها في [الكفر]^(٢) [عندنا]^(٣) أولها مبطلو الحقائق وهم الذين يسمونهم بالسوفسطائية. ثم القائلون بقدوم العالم وأن ليس له مدبر ولا محدث. ثم القائلون بأن العالم قديم وأن له مدبراً قديماً.

ثم القائلون بأن للعالم مدبراً أكثر من واحد، ثم القائلون بحدوث العالم ٦٤-ب وأن له خالقاً واحداً قديماً وأبطلوا/ النبوات وهم البراهمة.

(١) أى رؤيا حية مادية ماثلة للجميع.

(٢) فى مصحفه هكذا: (النعر).

(٣) فى الأصل: (عنا) وهو تصحيف.

ثم القائلون بحدوث العالم وأن له خالقًا واحدًا قديمًا وأن له محدثًا واحدًا قديمًا وأثبتوا النبوات إلا أنهم خالفونا في بعضها على سبيل الإقرار والإنكار.

وقد تحدث في خلال [تلك]^(١) الأقاويل أنه لا يُعلم أحد قال بها إلا أنها مما لا يؤمن أن يقول بها قائل من المخالفين عند تضيق الحجج عليهم فيلجأون إليها. ولا بد من ذكر ما يستقصى مساق الكلام منها - إن شاء الله - وذلك مثل القول بأن العالم محدث لا محدث له، ولا بد بحول الله وقوته من الكلام في إثبات المحدث، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

(١) في الأصل: (ذلك) وهو غير مستقيم أسلوبًا.

باب الكلام على السوفسطائية

ذكر من سلف من المتكلمين أنهم ثلاثة أصناف. فصنف منهم نفوا الحقائق جملة. وصنف شكوا فيها وصنف منهم يقول هي حق عند من هي عنده حق، وهي باطل عند من هي عنده باطل.

وعمدة ما ذكر من اعتراضهم. اختلاف الحواس في المحسوسات كإدراك البصر من بعد عنه صغيراً أو من قرب منه كبيراً. ولوجود من في فيه آفة حلو الطعام مرّاً. وما ترى في الرؤيا مما لا يشك رائي أنه حق من انتقاله في البلاد البعيدة. وكل هذا لا معنى له؛ لأن الخطاب وتعاطي المعرفة إنما يكون مع أهل المعقول. فحس^(١) العقل شاهد بالفرق بين ما يتخيل للنائم وبين ما يدركه المستيقظ، إذ ليس في الرؤيا من استعمال الخبر على حدوث الأشياء المعروفة وكونها أبداً على صفة واحدة ما في اليقظة.

وكذلك يشهد الحس أيضاً أن تبدل المحسوس أيضاً عن صفته اللازمة له تحت الحس إنما هو لآفة في الحس أو لآفة في المحسوس.

وهذه هي البداهة والمشاهدات التي لا يجوز أن يطلب عليها/ برهان، إذ لو طلب على كل برهان برهاناً آخر لاقتضى ذلك وجود أشياء لا نهاية لها وهذا محال لا سبيل إليه على ما سنبينه إن شاء الله تعالى.

والقول بنفي الحقائق مكابرة للعقل والحس ويكفى في الرد عليه أن يقال لهم: قولكم أنه لا حقيقة للأشياء، أحق هو، أم باطل؟

فإن قالوا: حق أثبتوا حقيقة ما، وإن قالوا ليس حقاً أقروا ببطلان قولهم وكفوا خصمهم أمرهم. ويقال للشاك منهم وبالله التوفيق: أشككم موجود فيكم صحيح أم غير موجود ولا صحيح.

(١) في الاصل: (فحش).

وإن قالوا هو ثابت قائم أثبتوا حقيقة ما وإن قالوا هو غير موجود نفوا الشك وأبطلوه، وفي إبطال الشك إثبات الحقائق والقطع على بطلانها. وإذا بطل الشك والإبطال فلم يبق إلا الإثبات.

ويقال لمن قال هي حق عند من هي عنده حق، وباطل عند من هي عنده باطل، وأن الشيء لا يكون حقاً باعتقاد من اعتقد أنه حق، كما أنه لا يبطل باعتقاد من اعتقد أنه باطل. وإنما يكون الشيء حقاً بكونه موجوداً ثابتاً وسواء اعتقد أنه حق أو اعتقد أنه باطل.

ولو كان غير هذا لكان الشيء معدوماً موجوداً في حالة واحدة، وهذا عين المحال^(١) وإذا أقروا بأن الشيء حق عند من هو عنده حق، فمن جملة تلك الأشياء التي يعتقد أنها حق من يعتقد أن الأشياء حق بطلان قول من قال: إن الحقائق باطل على وجه من الوجوه. فهم قد أقروا أن الأشياء حق عند من هي عنده حق وبطلان قولهم في جملة تلك الأشياء، فقد أقروا أن بطلان قولهم حق، مع أن هذه الأقاويل لا سبيل إلى أن يعتقدها ذو عقل إذ حسه يشهد بخلاف ذلك.

وإنما يمكن أن يلجأ إليها بعض المنتقطعين^(٢) على سبيل الشغب، وبالله التوفيق.

(١) في الأصل: (الحال) وهو تصحيف.

(٢) أي الذين قطعتم الحجة وأخذتهم عن الكلام، فلم يستطيعوا رداً.

باب

الكلام على من قال بقدم العالم

وأنه لا مدبر له

لا يخلو العالم من أحد وجهين: إما أن يكون قديمًا وإما أن يكون محدثًا
فذهبت طائفة^(١) إلى أنه قديم وهم الدهرية^(*).

وذهب سائر^(٢) الناس إلى أنه محدث.

فوجب الآن أن نبدا^(٣) بإيراد كل حجة شغب بها القائلون^(٤) بقدم العالم
وتوفية اعتراضهم بها ثم نبين بعونه تعالى نقضها وفسادها.

فإذا بطل^(٥) القول بالقدم وجب القول بالحدوث وصح. إذ لا سبيل إلى
ثالث.

(١) في الأصل طائفة وهو تسهيل للهمزة كما أشرنا إلى ذلك في منهج التحقيق.

(*) الدهرية بالمعنى الفلسفى هم هؤلاء الكفرة الزنادقة الذين لم يؤمنوا بالله إطلاقًا فهم ينكرون
وجوده، وينكرون الخلق ويزعمون أن العالم لا أول له ولا خالق له وأنه وجد هكذا مع الدهر أى
الزمان، وقد صور القرآن الكريم هؤلاء الدهرية فى سورة الجاثية آية ٢٤ التى تقول بلسان
الكفار: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ
إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (٢٤).

ويبدو أن هذا المذهب قد اقتبسه العرب الذين قالوا به من الفرس عن طريق قوافل التجارة، لأن
الدهرية هى الزروائية من كلمة زرقان أو زروان بمعنى الدهر فى الفارسية. وفى الأخبار أن هذا
المذهب قد أصبح دينًا يجاهر الناس به فى بلاد فارس فى عهد يزيد جسر الثانى ٤٣٨-٤٥٧م من
ملوك الدولة السامية التى حكمت فارس واستمرت من سنة ٤٢٦ إلى سنة ٦٥١م حين فتح
العرب فارس، وكذلك نجد أن كلمة الدهرية تماثل كلمة المرادين فى الفلسفة الحديثة وتعبّر عن
الانحياز الفلسفى الذى ينكر أصحابه وجود الله ويردون كل ما يحدث فى العالم إلى فعل القوانين
الطبيعية.

(٢) فى الأصل (ساير).

(٣) فى الأصل: (إلا أن نبتدى).

(٤) فى الأصل: (قابلون) وهو تصحيف.

(٥) فى الأصل: (أبطل) وهو تصحيف.

ولكننا لا نقتنع^(١) بذلك حتى تأتى^(٢) بالبراهين والنتائج الظاهرة والقضايا الضرورية^(٣) على حدوث العالم ولا حول ولا قوة إلا بالله، فمما اعترضوا به أن قالوا: لم نر شيئاً حدث إلا من شيء أو فى شيء، فمن ادعى غير ذلك فقد ادعى ما لم يشاهد.

وقالوا: لا يخلو محدث العالم إن كان أحدثه^(٤) من أن يكون أحدثه لآية أو أحدثه لعل.

فإذا كان أحدثه لآية فالعالم قديم لأن [محدثه]^(٥) قديم وإن كان هو علة خلفه فالعلة لا تفارق المعلول ومن لم يفارق القديم فقديم مثله. فالعالم إذاً قديم.

وإن كان أحدثه لعل فتكون العلة لا تخلو^(٦) من أحد وجهين إما أن تكون^(٧) قديمة أو محدثة.

فإن كانت محدثة لزم فى حدوثها ما لزم ذلك أيضاً فى العلة و[هكذا]^(٨) أبداً.

وهذا يوجب وجود محدثات لا أول لها وهو ما قلناه. وإن كان أحدثها لآية فهذا يوجب قدم العالم على ما بيناه.

وقالوا أيضاً لو كان للأجسام^(٩) محدث لم يخل من أحد ثلاثة أوجه:

-
- (١) فى الأصل: (نفع).
 - (٢) فى الأصل: (يانى) وهو تصحيف من الناسخ.
 - (٣) فى الأصل: (الضرور به) وهو تصحيف من الناسخ.
 - (٤) فى الأصل: (محدثه).
 - (٥) فى الأصل: (يحدثه) وهو تصحيف من الناسخ.
 - (٦) فى الأصل: (يخلو) وهو خطأ نحوى.
 - (٧) فى الأصل: (يكون) وهو خطأ نحوى.
 - (٨) فى الأصل: (ها كنا) وهو خطأ إملاى.
 - (٩) فى الأصل: (الأجسام) وهو تصحيف من الناسخ.

إما أن يكون مثلها في جميع الوجوه أو خلافاً من جميع الوجوه أو يكون مثلها من بعض الوجوه وخلافاً من بعضها.

٦٦-أ فإن كان مثلها من جميع الوجوه لزمه أن يكون محدثاً مثلها وهكذا أبداً.

وإن كان مثلها من بعض الوجوه لزمه أيضاً [مماثلتها]^(١) في ذلك البعض بما يلزمه مماثلتها في جميع الوجوه من الحدوث؛ لأن ذلك الحدوث لازم للبعض كلزومه للكل، وإن كان خلافاً من جميع الوجوه فمحال أن يفعلها؛ لأن هذه حقيقة الضد والتناقض إذ لا سبيل أن يفعل الشيء خلافاً من جميع الوجوه كما لا تفعل النار التبريد، وقالوا: لا يخلو أن يكون فاعل العالم فعله لإحراز منفعة أو لدفع مضرة. أو طباعاً أو لشيء من ذلك، فإن كان فعله لإحراز منفعة أو لدفع مضرة فهو محل^(٢) للحوادث والمنافع والمضار وهذه صفة المحدثات عندكم فهو محدث مثلها.

وإن كان فعله طباعاً فالطباع موجه أن يكون فعله لم يزل معه وإن كان فعله لا لشيء من ذلك فهذا ما لا^(٣) يعقل وما خرج عن المعقول فمحال.

وقالوا لو كانت الأجسام محدثة كان محدثها قبل أن يحدثها فاعلاً لتركيبها ومركبها لا يخلو من أن يكون جسماً أو عرضاً.

وهذا يوجب أن الأجسام والأعراض موجودة معه، فهذه التشاغيب الخمسة هي كل ما عول عليه القائلون والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

قال أبو محمد: هذه الأقوال مضمحلة فاسدة ونحن نبدأ بحول الله تعالى وقوته بتقصها واحداً واحداً، إن شاء الله تعالى وبإذنه التوفيق.

فمن^(٤) قال لم نر شيئاً حدث إلا من شيء أو من شيء [يقال له]^(٥).

(١) في الأصل: (فيما يليها) وهو تصحيف من الناسخ.

(٢) في الأصل: (محال) وهو خطأ إملائي.

(٣) في الأصل: (هذا لا يعقل).

(٤) في الأصل: (لمن) وهو تصحيف من الناسخ.

(٥) سقطت في الأصل.

أندرك حقيقة شيء عندكم من الحقائق إلا من طريق الرؤية فقط؟ فإن قالوا إنه قد ندرك حقائق من غير طريق الرؤية والملاحظة تركوا استدلالهم وأفسدوه إذ قد أوجبوا وجود أشياء من غير طريق الرؤية والملاحظة وقد نفوا ذلك قبل هذا، فإذا صاروا إلى الاستدلال نوظروا في ذلك إلا أن دليلهم هذا على كل حال قد بطل.

وإن قالوا لا يدرك شيء إلا من طريق الحس والملاحظة لم نحتج معهم إلى ٦٦-ب تطويل في إثبات الاستدلال.

إذ قد أتينا في غير هذا المكان.

لكننا نقول لهم وبالله تعالى نستعين:

إذ قد أقررتم أنه لا يدرك شيء إلا من طريق الملاحظة فهل شاهدتم^(١) شيئاً قديماً قط. فلا بد من نعم؛ أو لا.

فإن قالوا: لا، صدقوا وبطل استدلالهم وإن قالوا: نعم، كابدوا وادعوا ما لا سبيل لهم إلى مشاهدته إذ مشاهدة قائل هذا القول للأشياء ذات أول. وذو الأول ليس قديماً.

إذ القديم هو ما لا أول له. ولا سبيل إلى أن نشاهد ما لا أول له مشاهدة متصلة.

ويقال لهم أيضاً بإبطالكم إدراك شيء من المعلومات عن غير طريق الحس والملاحظة^(٢) أم بطريق من المعرفة غير الحس والملاحظة؟ فإن قالوا بطريق غير الحس والملاحظة نقضوا قولهم أنه لا يعرف شيء إلا من طريق الحس والملاحظة. وإن قالوا بالحس والملاحظة كابدوا ولم يكن بينهم وبين من ادعى أنه يدرك بالحس والملاحظة أنه قد يدرك أشياء بغير الحس والملاحظة فرق وإذا تعارضت الدعاوى

(١) في الأصل (مشاهدتم) وهو تصحيف من الناسخ.

(٢) في الأصل جاء (الحس عرفت ومشاهدة) وهي كلمات مكررة وغير مرتبة ولا داعي لها في النص حيث يستقيم المعنى بعد حذفها.

سقطت، وأيضاً فإن لم يصدق بشيء غير ما أدركته حواسه الخمس من الشم والذوق والسمع والبصر واللسان لزمه ألا يصدق أن العالم كان قبل مشاهدته إياه. وأن لا يصدق أن في الدنيا بلاداً غير الذى شاهد، ولا يصدق أن أحداً من الأحياء يموت من الذين لم يموتوا بعد. وأن لا يصدق أن فى نخعه دماغاً وأن فى بطنه مصيراً^(١) وإن كان بيان ذلك يكون فى الممكن عنده إن لم يشاهد من الناس لعلهم غير ناطقين، ولعل صورتهم غير صورنا إذ كان لم يدرك بالمشاهدة رؤيتهم فصح بهذا^(٢) / كله وبغيره أن ما يشهد العقل بصحته من الاستدلال الضرورى أقوى من كل ما شاهده الحس إذ قد يخيل الحس من الشيء الكبير صغيراً أو من الواحد اثنين والعقل لا [يخيل]^(٣) فبطل بهذا كله الاستدلال الذى تقدم ذكره لهم على كل حال.

ويقال لمن قال لا يخلو من أن يفعل لآية أو لعل هذه قسمة ناقصة وينقص منها الثالث وهو الصحيح وهو أن فعل الله - عز وجل - لا لآية ولا لعل أصلاً لكن لما شاء.

لأن القول لأنه قد بطل بما قدمنا ذكره فى باب النفس وأنها جسم لا عرض.

وأما لو فعل لعل لكانت العلة إما توجب الترك وإما توجب الفعل وهو تعالى يفعل ولا يفعل فصح بذلك أنه يفعل لا لعل فبطل هذا الدليل والحمد لله رب العالمين.

ويقال لمن قال لو كان للأجسام محدث لم يخل من أحد ثلاثة أوجه.
إما أن يكون مثلها من جميع الوجوه ولا يكون مثلها من جميع الوجوه.
أو يكون مثلها من بعض الوجوه وخلافها من بعض الوجوه.

(١) أى مصراً ولعل الصحيح أن (فى دماغه نخاعاً).

(٢) فى الاصل تكرار حذفناه ليستقيم النص.

(٣) فى الاصل: (يختلف).

بل هو تعالى خلافها من جميع الوجوه وإدخالكم على هذا الجواب بأن هذا حقيقة الصد والنقيض والضد لا يفعل ضده كما لا تفعل النار التبريد إدخال فاسد؛ لأن الباري تعالى لا يوصف بأنه ضد الخلق لأن الضد ما يحمل للتضاد والتضاد هو ارتفاع أحد الشئيين لوجود الآخر، وهذا الوصف بعيد عن الخالق والمخلوق وحد الضدين أن يقال هما ما اقتسما طرفي البعد تحت نوعين يجمعهما جنس واحد.

كالفضيلة والرذيلة اللذين تجمعهما الكيفية ويمكن انتقال أحدهما إلى الآخر فهذا [حد^(١)] الضد والمضاد وكلاهما منفي عن الخالق فبطل أن يكون ضدا لخلقه وأيضاً فإن قولهم لو كان خلافاً لخلقه من جميع الوجوه لكان ضدّاً له قول فاسد إذ ليس كل خلاف ضدّاً.

والدليل على ذلك أن يقال لمن قال هذا القول هل تثبت فاعلاً وفعلاً على وجه من الوجوه أو تنفي أن يوجد فاعل وفعل؟.

فإن [نفي^(٢)] الفعل وصح الفاعل البتة كابر العيان لإنكاره الماشي والقائم والقاعد والضارب والمتحرك والساكن، ومن دفع هذا كان في نصاب من لا نتكلم معه وأن أثبت فاعلاً قيل له هل يفعل الجسم إلا الحركة والحركة خلاف الجسم إذ ليست معه تحت جنس واحد، وإنما يجمعها وإياه الحدوث فقط.

فلو كان كل خلاف ضدّاً لكان الجسم فاعلاً لظده وهو الحركة. وهذا غير ما نفيتم فصح بهذا أن ليس كل خلاف ضدّاً.

والتضاد لا يكون إلا في الأعراض على حاملتها منها وبالله التوفيق، فبطل هذا الاستدلال والحمد لله رب العالمين والله الموفق للصواب وإليه المرجع والمآب.

(١) في الأصل: (أحدًا) وهو تصحيف من الناسخ.

(٢) في الأصل: (بقي) وهو تصحيف من الناسخ.

ويقال لمن قال لا يخلو من أن يكون محدث الأجسام أحدثه لإحراز منفعة أو [دفع]^(١) مضره أو طباعاً^(٢) أو لا لشيء من ذلك إلى انقضاء كلامهم .

أما الفعل لإحراز منفعة أو لدفع مضره فإنما يوصف بهذا المخلوقون المختارون ، وأما فعل الطباع فإنما يوصف بها المخلوقون غير المختارين . وكل صفات المخلوقين منفية عن الله تعالى .

وأما القسم الثالث وأنه فعل لا لشيء من ذلك فهو قولنا كما أراد وشاء لا لشيء .

ثم يقال لمن قال إن الفعل لا لشيء غير معقول أتريد أنه لا يعقل حساً ومشاهدة أم [تريد]^(٣) أنه لا يعقل استدلالاً فإن قلت إنه لا يعقل حساً ومشاهدة فلذلك صدقت كما أن قدم العالم لا يعقل حساً ومشاهدة .

وإن قلت إنه لا يعقل استدلالاً كان ذلك دعوى منك مفتقرة إلى دليل والدعوى إذا كانت هكذا ساقطة^(٤) فالاستدلال بها ساقط ونحن ندعو إلى الاستدلال وعلى كل حال فاستدلالهم ساقط .

ثم نقول لما كان الباري عز وجل مبأياً^(٥) خلقه أجمعين من جميع الوجوه ١-٦٨ كان فعله خلافاً لفعل جميع خلقه من جميع الوجوه ، وجميع خلقه لا يفعل إلا طباعاً أو لاجتلاب منفعة فوجب أن يكون فعله تعالى بخلاف ذلك .

ويقال لمن قال إن ترك فعل الأجسام لا يخلو من أن يكون جسماً أو عرضاً إلى متهم كلامهم إن هذه قسمة فاسدة بينة العوار .

(١) في الأصل : (دفعه) وهو تصحيف من الناسخ .

(٢) أى طباعاً .

(٣) في الأصل : (أم يزيد) وهو تصحيف من الناسخ .

(٤) في الأصل ساقط .

(٥) في الأصل (مباين) وهو خطأ نحوي .

وذلك أن الجسم هو الطويل العريض العميق وترك الفعل ليس طويلاً ولا عريضاً ولا عميقاً فترك الفعل ليس جسماً، والعرض هو المحمول في الجسم وترك فعل الجسم ليس محمولاً في جسم فترك فعل الجسم والعرض ليس عرضاً ولا جسماً وإنما هو عدم والعدم ليس معنى^(١) ولا شيء.

فبطل استدلالهم والحمد لله رب العالمين.

وإذ قد بطل جميع استدلالهم فنحن نبدأ بتأييد الله تعالى في إيراد الحجج البرهانية الضرورية على إثبات حدوث العالم وكل عرض في شخص وكل زمان فمتمناه ذو أول يشاهد ذلك كل ذي حس وعيان؛ إذ تنهى الشخص بجرمه زمانه وتنهى المحمول في الشخص بتنهى حامله ويتناهى الزمان باستئناف ما يأتي منه بعد الماضي وفناء ذلك الوقت واستئناف آخر يأتي بعده إذ كل زمان فتنهيه الآن ويتبدئ غيره ثم يقضى ذلك إذا بلغ إلى أن يقان الآن أيضاً.

وكل جملة من جمل الزمان فمركبة من أزمنة متناهية ذات أوائل كما ذكرنا. وكل جملة أشخاص فمركبة من أشخاص متناهية ذات أوائل على ما ذكرنا.

وكل جملة أعراض فمركبة من أعراض متناهية ذات أوائل كما بينا. فليس هو شيء غير أجزائه.

إذا فكل شيء ليس غير أجزائه التي تنحل إليها، وأجزائه متناهية ذات أول كما قدمنا.

فالجمل كلها متناهية ذات أوائل، والعالم كله إنما هو أشخاصه وأزمانها ومحمولاتها.

وليس العالم شيئاً غير ما ذكرنا وأشخاصه وأزمانها ومحمولاتها متناهية ذات أوائل كما ذكرنا. فالعالم متناه ذو أول.

(١) في الأصل: (معنا) وهو خطأ إملائي.

٦٠- ب. فإن كانت ص. أ- :إؤه كلها متناهية ذات أول وهو غير ذى أول وهو ليس شيئاً غيرها فهو غير ذى أول فأجزاؤه لها أول ليس لها أول وهذا عين المحال فصح أن للعالم أولاً إذ كل أجزائه لها أول.

وهو ليس شيئاً غير أجزائه. والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.
دليل آخر: كل موجود بالفعل فقد حصره العدد وأحصته^(١) الطبيعة^(٢)، ومعنى الطبيعة وحدها هو أن تقول: إن الطبيعة هي القوة التي تكون في الشيء فتجرى بها كفيات ذلك الشيء [الذى]^(٣) هي فيه على ما هي عليه.
وحصر العدد وإحصاء الطبيعة نهاية ثانية إذ ما لا نهاية له لا إحصاء له ولا حصر، إذ ليس معنى الحصر والإحصاء إلا ضم ما بين طرفي المحصى والمحصور وانقطاعها وتناهيها والإحاطة بها والعالم كله موجود بالفعل.
فالعالم كله محصور بالعدد محصى بالطبيعة.

فالعالم كله ذو نهاية وسواء في ذلك ما وجد في مدة واحدة أو في مدد كثيرة.

إذ ليس تلك المدد إلا مدة محصورة إلى جنب مدة محصورة فهي مركبة من مدد محصورة وكل مركب من أشياء فهو تلك الأشياء التي ركب منها فهي كلها مدد محصورة كما قدمنا في الدليل الأول.

فصح من ذلك أن ما لا نهاية له فلا سبيل إلى وجوده بالفعل وما لا يوجد إلا بعد ما لا نهاية له فلا سبيل إلى وقوع وجوده إذ وقوع البعد فيه [فيه]^(٤) وجود نهاية له وما لا نهاية له فلا بعد له.

(١) في الاصل (حصته) وهو تصحيف من الناسخ.

(٢) في الاصل (طبيعة) وهو تصحيف من الناسخ.

(٣) سقطت في الاصل ولكن السياق يقتضيها.

(٤) سقطت في الاصل وهي لازمة لاستقامة المعنى.

فعلى هذا لا يوجد شيء بعد شيء^(١) أبدًا، والأشياء كلها موجودة وبعضها بعد بعض. فالأشياء كلها ذات نهاية وهذان الدليلان قد نبه الله تعالى عليهما وحصرهما بحجته البالغة بقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (٨) عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ (٩) ﴿[الرعد] الآية.

دليل ثالث: ما لا نهاية له فلا سبيل إلى نهاية زيادة فيه.

إذ معنى الزيادة هو أن نضيف إلى ذى النهاية شيئًا من جنسه يزيد ذلك في ٦٩-أ عدده ومساحته.

فإن كان الزمان لا أول له يكون به متناهيًا في عدده الآن فكل ما زاد فيه ويزيد لا يزيد^(٢) عدده شيئًا.

وفي شهادة الحس إذ كل ما وجد من الأزمان^(٣) إلى زمننا هذا الذى هو عام اثنين وعشرين وأربعمائة من الهجرة أكثر من كل ما وجد من الأعوام على الأزمان وقت هجرة رسول الله ﷺ فإن لم يكن ذلك صحيحًا فيجب أنه إذا دار رحل في كل ثلاثين سنة دورة واحدة وزحل لم يزل يدور ودار الفلك في تلك الثلاثين سنة أحد عشر ألف دورة غير خمسين دورة والفلك لم يزل يدور، وأحد عشر ألف مرة أكثر من مرة بلا شك^(٤). فما نهاية له أكثر مما لا نهاية له بنحو أحد عشر ألف مرة وهذا عين المحال.

ويجب من ذلك أن الحس يوجب أن أشخاص الإنس مضافة إلى أشخاص الخليل أكثر من أشخاص الإنس مفردة عن أشخاص الخليل، فإن كانت الأشخاص لا نهاية لها، وهذا محال أيضًا فلا شك في أنه في الزمان قد كان إلى وقت الهجرة جزء من الزمان منه كان إلى وقتنا هذا، وإن الزمان مذ كان إلى وقتنا كل

(١) فى الأصل [فعلى هذا لا يوجد شيء بعد] مكررة حذفت ليستقيم النص.

(٢) فى الأصل (يزيده) وهو تصحيف.

(٣) فى الأصل (الأبدال).

(٤) فى الأصل (فلا شك) وهو تصحيف.

الزمان إلى وقت الهجرة ولما بعده، إلى وقتنا هذا فلا يخار أن يكون الحكم في هذه القضية من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها.

أحدهما، أن يكون الزمان مذ كان موجوداً إلى وقتنا هذا أكثر من الزمان مذ كان إلى عصر الهجرة أو أقل منه أو مساوياً له، فإذا كان الزمان مذ كان إلى وقتنا هذا أقل من الزمان مذ كان إلى وقت الهجرة فالكل أقل من الجزء والجزء أكثر من الكل وهذا عين المحال.

إذ الكل أكثر من الجزء ببديهي العقل وأول الحس، وإن كان مساوياً له فالكل مساو للجزء وهذا عين المحال.

٦٩-ب وإن كان أكثر منه وهو الذي لا بد منه/ فالزمان مذ كان إلى زمان الهجرة ذو نهاية إذ لا يكون شيء أقل من شيء إلا ذو نهاية.

وسعى جزء بعض أبعاد الشيء. ومعنى الكل جملة تلك الأبعاد فالكل والجزء واقع في كل ذي أبعاد، والعالم ذو أبعاد وهي حاملاته ومحمولاتها وزمانها فالعلم كل لأبعاضه، والأبعاد أجزاءه والنهية كما بينا لازمة لكل ذي كل. وأجزاء الزمان هر مدة بقاء الجرم ساكناً أو متحركاً ولو فارقته لم يكن الجرم زائلاً، والجزم باق.

فالزمان لا يفارق الجرم، فالزمان ذو أول فالجرم ذو أول، فأما ما لم يأت بعد من زمان أو شخص أو عرض فليس شيء يقع عليه عدد ولا نهاية، إذ لا وجود له فإذا وجد لزمه ما لزمه سائر ما وجد من أجناسه وأنواعه، وأيضاً فلا شك في أن ما قد وقع من الزمان إلى يومنا هذا مساو لما وقع من^(١) يومنا هذا إلى ما وقع من الزمان معكوساً.

وما فيه الزيادة والتساوي لا يقع إلا في ذي نهاية. فالزمان متناه.

وقد اعترض بعض الملحد^(٢)ين بأن أراد أن يلزم في بقاء الباري -عز وجل- ووجودنا إياه مثل ما ألزمنا نحن في بقاء العالم ووجودنا إياه.

(١) في الأصل (من) مكررة.

(٢) الملحدون الذين ينكرون وجود الخالق

وهذا محال لأن الباري عز وجل ليس فى زمان ولا له بقاء معدود وإنما الزمان مدة حركة الجرم ونقلته من مكان إلى مكان أو من مدة بقائه ساكنا فى مكان واحد والبارى - عز وجل - ليس فى مكان ولا هو جرم ولا جوهر ولا عرض ولا عدد ولا حس ولا نوع ولا شخص ولا متحرك ولا ساكن فليس فى زمان، وإنما هو حق فى ذاته موجود منا بمعنى أنه معلوم إذ لا يشبه شيئا من خلقه ﴿ليس كمثله شيء﴾ وهو السميع البصير ﴿١﴾ [الشورى] على ما قد بينا فى غير هذا المكان وما سنبينه إن شاء الله عز وجل وبالله التوفيق.

وقد نبه الله تعالى على هذا الدليل وحصره فى قوله: ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ...﴾ [فاطر] (١).

ودليل رابع إن كان العالم لا أول له (٢) فالإحصاء منا له بالعدد والطبيعة إلى ٧٠-أ ما لا نهاية له من أوائل (٣) العالم محال (٤) لا سبيل إليه (٥).

إذ لو أحصى ذلك كله (٦) لكان (٧) له نهاية ضرورة إذ لا سبيل إليه. فكذلك أيضاً محال (٨) أن يكون العدد والطبيعة أحصيا ما لا نهاية له من أولية العالم حتى يبلغا إلينا وإذا كان ذلك محالا فالعدد والطبيعة لم يبلغا إلينا.

وقد بينا وقوع العدد والطبيعة فى كل ما خلا حتى بلغا إلينا فإذا قد أحصى العدد والطبيعة كل ما خلا من أولية العالم إلى أن بلغا إلينا فكذلك الإحصاء منا إلى أولية العالم صحيح موجود وإذا كان ذلك كذلك. فللعالم أول ضرورة وبالله التوفيق وهو أعلم بالصواب.

(١) فى الأصل (ما شاء) وهو تصحيف من الناسخ.

(٢) فى الأصل (الأول) وهو تصحيف.

(٣) فى الأصل (أولية).

(٤) فى الأصل (بحال) وهو تصحيف.

(٥) فى الأصل (إلى ما لا سبيل إليه).

(٦) فى الأصل (كله) ناقصة أضفناها ليستقيم المعنى.

(٧) فى الأصل (فكانت) وهو خطأ نحوى.

(٨) فى الأصل (بحال) وهو تصحيف.

ودليل خامس لا سبيل إلى وجود ثانٍ إلا بعد أول ولا إلى وجود ثالث إلا بعد ثانٍ^(١) ولا رابع إلا بعد ثالث وهكذا أبداً.

فلو لم يكن لأجزاء العالم أول لم يكن ثان ولو لم يكن ثان لم يكن ثالث ولو لم يكن شيء من هذا لم يكن عدد ولا معدود وفي وجودنا جميع الأشياء معدودة موجب أنها ثالث بعد ثان وثان بعد أول وفي صحة إيجاب وجود أول ضرورة. وقد نبه الله تعالى على هذا الدليل وما قبله في قوله عز وجل في كتابه العزيز ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن: ٢٨]، وأيضاً فالآخر والأول من باب المضاف، فالآخر آخر لأول والأول أول لآخر ولو لم يكن أول لم يكن آخر.

ويومنا هذا بما فيه آخر لكل موجود إذ بعده لم يأت بعد فليس شيئاً ولا وقع عليه اسم شيء بعد فكل موجود له أول ضرورة.

وإنما آخرنا خلوداً دار الخلود وخلود^(٢) الأشخاص فيها لا إلى آخر على غير هذا الوجه.

٧٠- ب وهو إن الله - عز وجل - يمدّها بقوة من قبله ينشئ/ لها بها بقاء دائماً وقتاً بعد وقت أبداً.

إلا أن الأول والآخر جائز على كل موجود من ذلك وهذا مثل العدد، فالعدد له مبدأ وأول ضرورة وهو الواحد لا عدد قبله ثم الزيادة في الأعداد ممكنة لا إلى غاية لكن كل ما خرج من الأعداد إلى حد^(٣) الفعل ووجد فله نهاية وهكذا أبداً وبالله التوفيق.

فقد ثبت بكل ما ذكرنا أن العالم ذو أول فإذا كان ذو أول فلا بد ضرورة من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها؛ إما أن يكون أحدثه غيره وإما أن يكون هو أحدث نفسه وإما أن يكون حدث بغير أن يحدثه غيره أو يحدث هو نفسه.

(١) في الأصل (ثاني) وهو خطأ صرفي.

(٢) في الأصل (مخلود) وهو تصحيف من الناسخ.

(٣) في الأصل (أحد) وهو تصحيف من الناسخ.

فإن كان أحدث ذاته فلا يخلو من أحد أربعة أوجه لا خامس لها إما أن يكون أحدث ذاته وهو موجود وهى معدومة، أو أحدث ذاته وهو معدوم وذاته موجودة، أو أحدثها وكلاهما موجود، أو أحدثها وكلاهما معدوم وذاته موجودة، أو أحدثها وكلاهما موجود، أو أحدثها وكلاهما معدوم وكل هذه الأربعة محال إذ لا سبيل إلى واحد منها.

إذ الشيء وذاته هو هى وهى هو فالذات هى والشيء هو وهما شيء واحد وكل ما^(١) ذكرنا من الوجوه يوجب أن يكون غيرها وهذا محال فإن كان خارجاً من العدم إلى حد الوجود يعتبر أن يخرج هو ذاته أو يخرج غيره فهذا محال.

. لانه لا حالة أولى بإخراجه إلى الوجود من حالة أخرى ولا حال أصلاً فلا سبيل إلى خروجه وخروجه إلى الوجود صحيح فحال الخروج غير حال اللا خروج^(٢) وحال الخروج هى علة كونه وهذا لازم فى تلك الحال اعنى أن حال الخروج يلزم فى حدوثها مثل ما لازم فى حدوث العالم من أن يكون أخرجت نفسها أو أخرجها غيرها أو أخرجت بغير أحد هذين الوجهين وهكذا فى كل حال.

فإن تمادى الكلام وجب لا نهاية ولا نهاية باطل وإذا بطل أن يخرج نفسه أو ٧١-١ يخرج دون أن يخرج غيره فقد ثبت أن غيره أخرجه . ولا سبيل إلى وجه رابع .

وأيضاً فإن الفلك بكل ما فيه ذو آثار محمولة فيه من نقلة وحركة واستحالة . والاثـر مع المؤثر من باب المضاف فإن لم يكن مؤثراً لم يكن أثر وإن لم يكن مؤثراً وجب لا بد لهذه الآثار الظاهرة من مؤثر أثرها ولا سبيل إلى أن يكون الفلك أو شيء مما فيه هو المؤثر لأنه هو المؤثر فيه ، والمؤثر فيه مع المؤثر من باب الإضافة أيضاً فلا بد من مؤثر ليس مؤثراً فيه وليست شيئاً غير الفاعل أو الأول وهو الله تبارك وتعالى فصح بكل هذا أن العالم محدث وأن له محدثاً هو غيره وبالله التوفيق .

(١) فى الأصل (كلما) وهو خطأ إملائي .

(٢) فى الأصل (لا خروج) وهو خطأ إملائي .

باب

الكلام على من قال إن للعالم^(١) خالقاً قديماً والنفس والمكان المطلق الذى هو الخلاء والزمان المطلق الذى هو المكان^(٢)

وهذا المكان عندهم لا متمكن فيه وهذا الزمان عندهم مدة لا ممتد فيها .
والنفس عندهم جوهر حتى^(٣) لا متحرك ولا متمكن فيه ، وقد ناظرنى قوم
يذهبون إلى هذا وألزمتهم إلزامات لم ينفكوا عنها^(٤) . وظهر بطلان قولهم والحمد
لله ، ولم أر أحداً تكلم قبل ذكر هذه الفرقة فجمعت ما ناظرتهم به وأضفت إلى
ذلك ما وجب إضافته مما فيه إزاحة قولهم .

وهذا الزمان والمكان^(٥) عندهم غير المكان المعهود عندنا والزمان المعروف
عندنا إنما هو المتمكن فيه بشكله وهو ينقسم قسمين إما مكان يتشكل هو بشكل
التمكن منه فالأول كالهواء والماء وما أشبه ذلك فى الخالية .

٧١-ب أما الثانى فكالماء لما حل فيه من الأجسام كالدقيق لما حل فيه من حجر أو
غيره وما أشبه ذلك .

والزمان المعهود عندنا هو مدة وجود الفلك وما فيه من الأجسام الساكنة
والمتحركة .

وهم ينسبون^(٦) أن المكان الذى يدعونه والزمان الذى يذكرونه شيان متغايران
كل واحد منهما غير الآخر .

(١) فى الأصل (العالم) وهو تصحيف من الناسخ .

(٢) فى الأصل غير واضحة .

(٣) فى الأصل (حتى) وهو تصحيف من الناسخ .

(٤) فى الأصل (متها) .

(٥) فى الأصل لفظ (المكان) مكرر .

(٦) فى الأصل أن ناقصة أضفناها ليستقيم المعنى .

فيقال لهم وبالله التوفيق أخبرونا عن هذا الخلاء الذى أثبتتم وقلتم أنه كان موجوداً قبل حدوث الفلك وما فيه هل بطل بحدوث الفلك ما كان منه فى مكان الفلك قبل أن يحدث الفلك أو لم يبطل؟.

فإن قالوا لم يبطل وكذلك أجابنى بعضهم فيقال لهم فإن كان لم يبطل قبل أن^(١) ينتقل بحدوث الفلك فى ذلك المكان عن ذلك المكان أو لم ينتقل فإن قالوا لم ينتقل وهو قولهم قيل لهم: فإذا لم يبطل ولا انتقل فإن حدوث الفلك وقد كان فى موطنه قبل حدوثه عندكم معنى ثابت قائم بنفسه موجود وهل حدث الفلك فى ذلك المكان المطلق الذى هو الخلاء أم فى غيره؟.

فإن كان حدث فى غيره فما هنا مكان آخر غير الذى سميتوه خلاء وهو فى حيز آخر، فإن كان معه فى حيز واحد فالفلك حادث فيه ضرورة وقد قلتم له يحدث فيه فهو حادث فيه. غير حادث فيه وهذا تناقض باطل، وإن كان فى حيز آخر فقد ثبت النهاية للخلاء وهذا ثبتت فيه بالضرورة نهاية الخلاء الذى ذكرتم أنه لا نهاية له فهو متناه^(٢) لا متناه وهذا تناقض فاسد وإن كان متناهياً فهو قولنا وهو المكان المعهود المضاف إلى المتمكن فيه، وإن كان غير متناه فهو قولكم الذى أفسدناه وإن كان حدث الفلك فيه والفلك خلاء ضرورة فلم ينتقل هو ولا بطل فالفلك ٧٢-أ خلاء وملاء معا فى مكان واحد وهذا خلف فاسد.

وإن قالوا بطل بحدوث الفلك ما كان منه فى موضع الفلك قبل حدوثه أو قالوا انتقل فقد أوجبوا له النهاية ضرورة من^(٣) طريق الوجود بالبطلان إذ لا يفسد إلا إن حدث أو كان من طريق المساحة بالنقلة إذ لم يجد أين ينتقل لم تكن له نقلة ووجوده مكاناً ينتقل إليه موجب أنه لم يكن فى ذلك المكان الذى انتقل إليه قبل انتقاله إليه وهذا إثبات النهاية ضرورة وهذا هو الذى أبطلوا. ويلزمهم فى ذلك أن يكون متحيزاً إذ الذى بطل غير الذى لم يبطل والذى انتقل غير الذى لم ينتقل

(١) فى الأصل أن ناقصة وقد أضفناها ليستقيم النص.

(٢) فى الأصل (متناه) وهو تصحيف من الناسخ.

(٣) فى الأصل (عن) وهو تصحيف.

وهو إذا كان ذلك فإنما هو جسم ذو أجزاء وذو الأجزاء لا يكون إلا جسماً وأما ما هو محمول فى جسم فهو ينقسم بانقسام الجسم، وقد أثبتنا النهاية للجسم فى غير هذا المكان من كتابنا بما فيه كفاية، وأيضاً فإن كان لم يبطل فالذى كان فيه فى موضع الفلك ثم لم يبطل ولا انتقل بحدوث الفلك، فهو والفلك موجودان فى حيز واحدٍ معاً، فهو إذاً ليس مكاناً للفلك؛ لأن المكان بأولية العقل لا يكون مع الشئ ممكن فيه فى مكان واحد ولو كان ذلك لكان المكان مكاناً لنفسه ولما كان كل واحد منهما أولى بأن يكون مكاناً للآخر أولى بذلك من الآخر ولا كان أحدهما أولى بأن يكون^(١) متمكناً فيه والفلك عندهم موجود فى الخلاء إذ لا نهاية للخلاء عندهم أصلاً من طريق المساحة فإذا كان الفلك متمكناً فيه وهو عندهم لا متمكناً فيه فهو مكان فيه متمكن ليس فيه متمكن، وهذا خلف ومحال، وهذا يعينه لازم لهم فى قولهم إن ذلك الجزء لم ينتقل بحدوث الفلك فيه وإن قالوا انتقل قائماً صار إلى مكان لم يكن فيه قبل ذلك لا خلاء ولا ملاء. ب ٧٢

فقد ثبت الخلاء والملاء فيما فوق الفلك ضرورة وإن قالوا بطل لزهمهم أيضاً أنه قد عدته المدد ضرورة^(٢) فقد تنهى من أوله ضرورة ووجب بذلك ابتداء أمد وجوده ضرورة.

وإن قالوا بل يحدث الفلك فى شئ من ذلك المكان الذى هو الخلاء فقد أثبتوا حيزاً^(٣) آخر ومكاناً للفلك غير الخلاء اللامتناهى^(٤) عندهم وإذا كان ذلك كذلك فقد تنهى كلا المكانين من جهة تلاقيهما ضرورة وإذا تنهى من جهة تلاقيهما^(٥) لزهما المساحة ووجب تناهيهما لتناهى ذراعهما ضرورة.

(١) فى الأصل (يكون) ساقطة أضافها ليستقيم المعنى.

(٢) فى الأصل (إذا عدته المدد ضرورة) مكررة حذفناها ليستقيم النص.

(٣) فى الأصل (خيراً) وهو تصحيف.

(٤) فى الأصل (التناهى) وهو خطأ إملائي.

(٥) فى الأصل (فروعهما) وهو تصحيف.

ويسألون أيضاً عن هذا الخلاء^(١) الذى هو مكان لا متمكن^(٢) فيه هل له مبدأ متصل بصفحات الفلك العليا أم لا مبدأ له من هنالك .

فإن قالوا لا مبدأ له وهو قولهم فيقال لهم إنه قول القائل مكان إنما يفهم منه فيما يتمثل فى النفس فى المقصود بهذه اللفظة وموضعها فى الأفلاك المدرك بالفعل إنه مساحة^(٣)، ولا بد للمساحة من ذرع ضرورة، ولا بد للذرع من مبدأ لأنه كمية والكمية أعداد مركبة من الآحاد، فإن لم يكن له مبدأ من واحد اثنين ثلاثة لم يكن عدداً وإذا لم يكن عدداً لم يكن ذرعاً .

وإذا لم يكن ذرع لم تكن مساحة ولا انفساح ولا مسافة وكل هذه الألفاظ واقعة إما على (ذرع)^(٤) المذروع وإما على ذو ذرع ضرورة ويسألون أيضاً عما هو الفلك أم غير مماس وبائن عنه أم^(٥) غير بائن .

فإن قالوا لا مماس ولا مبين فهذا أمر لا يعقل بالحس ولا يتشكل فى العقل وهو محتاج إلى دليل ولا دليل عندهم على وجود ذلك ولا إمكانه . ويدخل عليهم فى ذلك ما يدخل عليهم فى سؤالهم هل له مبدأ متصل / بصفحات الفلك ٧٣-أ أم لا فإن أثبتوا له مبدأ من هنالك أو مماسة أو مباينة فقد أثبتوا النهاية، من طريق المساحة ضرورة إذ هى منطقية فى ذلك المبدأ والمماسية والمباينة ويسألون أيضاً عن هذا الخلاء الذى يذكرون والزمان الذى يثبتون أمحملان هما أم حاملان أو أحدهما محمول والآخر حامل أو كلاهما محمول ولا حامل فأيهما أجابوا فيه فإنه حامل ومحموله غيره إذ لا يكون الشيء حاملاً لنفسه فله إذاً محمول قد تم غير الزمان .

فإن قالوا ذلك كلموا بما قدمنا على أهل الدهر القائلين بقدم العالم .

(١) فى الأصل (حلا) وهو تصحيف .

(٢) فى الأصل (لا يمكن) وهو تصحيف .

(٣) فى الأصل (ساحة) وهو تصحيف .

(٤) فى الأصل (زرع) ساقطة أضفناها ليستقيم المعنى .

(٥) فى الأصل أو غيرناها إلى أم ليستقيم المعنى .

وأيضاً فإن كان المكان حاملاً لجرم متمكن فيه فهذا يوجب النهاية له لوجوب نهاية الجرم المتمكن فيه بالدلائل التي قدمنا في إثبات نهايات الأجرام وإما أن يكون حاملاً لكيفياته فإن كان حاملاً لكيفياته فهو موكب من هيولاه^(١) وأعراضه وجنسه وفصوله وكل مركب فمتناهي الجرم والزمان بالدلائل التي قدمنا ولا سبيل إلى حامل ثالث أصلاً وإن قالوا^(٢) فيه إنه لا حامل ولا محمول فلا يخلو من أن يكون باقياً فلا بد من بقاء أو يكون بقاء فلا بد له من باق له .

وهذا من باب الإضافة والمدة وهي البقاء وإنما هي محمولة وناعثة للباقي^(٣) بها^(٤) ضرورة وهو^(٥) الذي لا يتشكل في العقل سواء ولا يقوم على غيره برهان أصلاً .

ويسألون أيضاً عن هذا الزمان الذي يذكرون هل زاد في أمدته اتصاله منذ حدث الفلك إلى يومنا هذا أو لم يزد ذلك في أمدته شيئاً فإن قالوا لم يزد ذلك في أمدته شيئاً كانت مكابرة لأنها مدة متصلة بها مدة مضافة إليها وعدد زائد على عدد وإن قالوا زاد ذلك فيها سئلوا متى (كانت)^(٦) تلك المدة أطول أهي قبل الزيادة أم هي وهذه الزيادة؟ .

٧٣-ب فإن قالوا هي وهذه الزيادة معها فقد أثبتوا النهاية ضرورة إذ ما لا نهاية له لا يقع فيه زيادة ولا نقص ولا يكون هو أيضاً متصلاً مساوياً لنفسه مجتمعاً ولا أقل ولا أكثر .

وإن قالوا ليست هي والزيادة معها أطول منها قبل الزيادة أثبتوا أن الشيء وغيره معه أكثر وأمنه وحده وهذا خلف .

(١) في الأصل (هيولات) وهو تصحيف من الناسخ .

(٢) في الأصل (وإن قالوا) مكررة حذفناها ليستقيم النص .

(٣) في الأصل (للتاني) وهو تصحيف .

(٤) في الأصل (أنها) وهو تصحيف .

(٥) في الأصل (هو وهذا) تصحيف من الناسخ .

(٦) في الأصل (كان) ناقصة وأضفناها ليستقيم المعنى .

وهم يقولون الخلاء والزيادة شيان^(١) متغايران فإذا هما كذلك فبأى شيء انفصل بعضهما من بعض فإن قالوا لا فصل لهما فقد نفوا عنها التغاير بعد أن أثبتوه.

وإن قالوا انفصلا بشيء ما فقد أثبتوا لهما التركيب من جنسهما وفصلهما^(٢) وأيضاً فجعلهم لما تبين إيقاع منهما للعدد عليهما وكل معدود محصور وكل محصور فقد ملكته الطبيعة وكل ما ملكته الطبيعة فممتناه ضرورة. أما^(٣) الباري عز وجل فلا هو عدد ولا معدود ولا باق إلا بمعنى أنه لا يفنى ولم يزل ولا يجمعه مع خلقه كمية أصلاً بوجه من الوجوه ويسألون أيضاً أهذا الزمان والمكان واقعان تحت الأجناس والأنواع أم لا أو واقعان تحت القاطفورتات العشر أم لا.

قال أبو محمد: القاطفورتات العشر هي ألوان عشر وصفات عشر منها الأبيض والأسود والأحمر والأصفر والأخضر والأشقر والأدهم والأبلى والأشهب والأصهب فهذه عشرة ألوان تجمع كل مخلوق في العالم حاشا الباري تعالى لا يقع تحت واحد منها كما أن المخلوق كله حامل ومحمول حاشا الباري فإنه لا حامل ولا محمول وكل مخلوق فذو مكان والله تعالى ليس في مكان وكيف يكون في مكان، من خلق المكان.

وليس في زمان: وهو خلق الزمان.

ولا تحويه أفكار ولا تحيط به أنظار^(٤) ولا تدركه الأبصار^(٥) إلا المخلوق وأما الخالق فلا.

ولا نحيط الأنظار المخلوقة بخالقها الذي هو أقدم^(٦).

(١) في الأصل (شيئاً) وهو تصحيف.

(٢) في الأصل (وفضلها) وهو تصحيف.

(٣) في الأصل (أما) ساقطة أضفناها ليستقيم النص.

(٤) في الأصل (أقطار) وهو تصحيف.

(٥) في الأصل (الأفكار) وهو تصحيف.

(٦) استعمل ابن حزم لفظ القدم هنا مع أنه يرفض إطلاقها على الله وربما استخدم هذه اللفظة لأن خصومه يستخدمونها.

وقد علمناها بشهادة العقل/ أن الخالق أعظم من المخلوق فلا يكون الشيء الصغير محلاً للأكبر^(١) منه وبالله التوفيق.

فإن قالوا: لا نقرهما أصلاً إذ لا مقول إلا واقع تحتها حاشا الخالق الحكيم المعلوم بضرورة الدلائل وبالجملة شاءوا أم أبوا فهما إن كانا موجودين واقعان تحت جنس الكمية والبارى عز وجل لا جنس له. وذلك الزمان والمكان واقعان تحت جنس معاً وتحت جنس أين وكذلك المكان والزمان واقعان تحت جنس أين، وما لزم بعض ما تحت الجنس مما يوجبه له جنسه لزم ذلك كل ما يجب ذلك الجنس وإن كانا ذلك فهما مركبان والحمل فيهما موجود ضرورة إذ المقولات كلها كذلك.

وأيضاً فإن الزمان لا بد له من مدة يوجد فيها هي ضرورة فهل تلك المدة هي هذا الزمان الذى يذكرون أم هي غيره فإن كانت هي هو فهو مده للمكان وهو محمول فى المكان فإن كانت غيره فها هنا إذاً زمان غير الذى نعرفه^(٢) نحن وهو غير الذى يدعون هم، وهذه وساوس لا يعجز عن ادعاء مثلها كل من لم يتأمل فيما قال.

ويسألون أيضاً عن هذا الزمان والمكان أهما خارجان عن الفلك أم هما داخلان فيه أم لا داخلان ولا خارجان عنه.

فإن قالوا داخل الفلك. فالخلاء هو الملاء والزمان هو الذى نعرفه لا غيره، وإن قالوا خارج الفلك أوجبوا لهما نهاية ابتداء بما هو خارج الفلك ولم نجد لهم على ما ادعوه بما ذكرنا^(٣) سؤلاً أصلاً فتورده وبالله التوفيق، وكل ما ذكرنا لازم لهم فى قولهم بقدم^(٤) النفس ويزيد أيضاً زيادة فى معنى^(٥) الكلام فى النفس تصلح فى هذا المكان.

(١) فى الأصل (الأكثر) وهو تصحيف من الناسخ.

(٢) فى الأصل (نعرف) وهو تصحيف.

(٣) فى الأصل (كلما) وهو خطأ.

(٤) فى الأصل (تقمم) وهو تصحيف.

(٥) فى الأصل (معنا) وهو خطأ إملائي.

يقال لمن قال إن النفس لا جسم ولا عرض هل هى داخل الفلك أم خارج الفلك؟.

فأى قول من ذلك^(١) فقد أثبت لها مكاناً ضرورة وهكذا فى كل جوهر

أثبتوه/ لا جسمًا ولا عرضًا وكل متمكن فجسم ضرورة وكل متمكن فجسم ضرورة ٧٤-ب
فإن قالوا لا داخل ولا خارج فهذه دعوى غير معقولة وهى مفتقرة إلى دليل ولا دليل على ذلك.

فالجسم أرضى والنفس فلكية.

ويسألون عن قوى النفس المحمولة فيها وعن اتصال النفس بالجسم وتأثيرها فيه.

أنتك القوى المحمولة فيها أم لا فإن قالوا ليست محمولة فيها أوجبوا كيفيات لأحامل لها وهذا منحال، وإن قالوا محمولة فيها أوجبوا [كيفيات] مبركة وإن قالوا لا قوة فيها سئلوا كيف ظهرت على الجسم مدة ما ثم بطلت وهذه كيفيات مستحيلة منتقلة ضرورة ولا تكون القوى إلا فى حال وهى ذات قوى حاملة ولا حاملة إلا جرم والنفس حاملة فهى جرم.

ونحن نجد النفس تالم وتحس وتكره الحر والبرد فهى منفعة ضرورة لكثير من قوى الأجرام بنوع من الانفعال، وهى فاعلة بالحس فهى فاعلة منفعة ضرورة وهم مقرون أنها جنس الجواهر. وما كانت تحت جنس فله فصل دون سائر ما تحت ذلك الجنس فهى مركبة ضرورة من جنسها وفصلها^(٢) وأيضاً فهى حية والحي واقع تحت جنس الجواهر أو تحت جنس الجسم.

ويقال لهم هل النفس حية دون الجسد أو الجسد حى دونها وكلاهما حى باتصاله بالآخر أو كلاهما حى فى حال الاتصال منها والانفصال.

فإن قالوا الجسد حى بأى وجه كذبهم العيان وإن قالوا كلاهما حى بالاتصال أوجبوا أن النفس ميتة فى حال الانفصال وهم لا يقولون؟.

(١) فى الأصل (فأى ذلك قال) وهو تصحيف.

(٢) فى الأصل (فصلها) وهو تصحيف من التاسخ.

ونسأل بهذا السؤال بعينه من قال إن الناس مزاج فبذلك ينتقض قولهم وبما قدمنا من أفعال النفس وبالله التوفيق والله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

١-٧٥ ويقال لمن قال أن النفس واحدة إن كان ذلك/ فإن النفس الفاضلة هي الرذيلة والطاهرة هي الخبيثة ونفس الحمار هي نفس الفيلسوف ونفس القاتل هي نفس المقتول ونفس المحب والمحبوب والبغض واحد. وهذا يقضى الحس والعقل بفساده.

وإن سألونا عن مكان الفلك قيل لهم كل جزء منه مكان الجزء الذي يليه ولا مكان له غير هذا وبالله التوفيق.

والفلك ليس أحد العناصر الأربعة أصلاً لأن النار والهواء يتحركان في الوسط صعوداً والماء والأرض يتحركان إلى الوسط سفلاً وهو يتحرك حول الوسط مستديراً فوجب ضرورة أن يكون غيرها إذ طبيعة حركته العناصر وإنما اشتد حر الصيف لعكس الشمس لحر النار التي في الإيراد في طبع الشمس العكس حر النار سفلاً والنفس هي الفاعلة؛ وذلك لأن المرء إذا أراد عكس ذهنه على مسألة^(١) عويصة^(٢) تخلى عن الحواس جملة عن البدن بالفكر حتى لا يسمع ما يقال بحضرته ولا يرى ما حوله وهي إذا نام الجسد أصبح إدراكاً حتى أنها تدرك جزءاً من النبوة في الرؤيا حيثئذ والله أعلم.

(١) في الاصل (مسلة) وهو خطأ إملائي.

(٢) في الاصل (عريضة) وهو تصحيف من الناسخ.

باب

الكلام على من قال بأن العالم قديم وله فاعل قديم

اعتمدت^(١) هذه المقالة على أن قالوا أن علة فعل الباري تعالى لما فعل إنما هو جوده وحكمه وقدرته ولم يزل جواداً قادراً حكيماً.

فالعالم لم يزل إذ علمه لم يزل وهذا فاسد البتة بالادلة التي اضطررنا لها إلى القول بحدوث العالم فيما خلا.

ثم نقول إنه إنما يلزم هذا من أقر بهذه المقدمة من أن يكون لتكوين العالم علة.

وإنما نحن فنقول أنه لا علة لتكوين الله لهذا^(٢) العالم ولا شيء غير الخالق وخلق.

ثم نقول لهؤلاء^(٣) قولاً كافياً إن المعقول هو المتنقل من السعد إلى الوجود وهو محدث والمحدث هو الذى / لم يكن ثم كان.

٧٥-ب

وانتم تقولون إنه لم يزل والذى لم يكن ثم كان هو غير الذى لم يزل. فالعالم إذاً غير نفسه وهذا محال.

فإن قال قائل لما كان الباري غير فاعل ثم صار فاعلاً فقد لحقته استحالة، تعالى الله عن ذلك. قيل له وبالله تعالى التوفيق:

إن الاستحالة لا تلحق فى هذه الجهة لأن الاستحالة حدوث شيء فى المستحيل لم يكن قبل ذلك صار^(٤) به مستحيلاً فبطلت الاستحالة عن الباري تعالى.

(١) فى الاصل (اعتمد) وهو خطأ نحوى.

(٢) فى الاصل (بهذا) وهو تصحيف من الناسخ.

(٣) فى الاصل (تقول هؤلاء) وهو تصحيف من الناسخ.

(٤) فى الاصل (صار) وهو تصحيف من الناسخ.

بل [لا بد]^(١) أنه لم يفعل إذا كان غير فاعل له لا لعلّة، ولا لعلّة لما لم يفعل.

والذى لم يزل هو الذى لا فاعل له ولا مخرج من العدم إلى الوجود.

فلو كان العالم قديمًا لكان لا مخرج له.

وقد أقر من قال بقديم^(٢) باريه بأن له مخرجًا فهو إذاً له مخرج ليس له مخرج وهذا عين المحال.

(١) فى الاصل (لا بد) ساقطة أضفناها ليستقيم المعنى.

(٢) فى الاصل (لقدم) وهو تصحيف من الناسخ.

باب

الكلام على من قال إن فاعل العالم ومدبره أكثر من واحد والرد عليه

قال: افترق القائلون بأن فاعل العالم أكثر من واحد فرقاً، وترجع فرقهم إلى فرقتين: فإحدى الفرقتين تذهب إلى أن العالم غير مدبر وهؤلاء هم القائلون بتدبير السبعة كواكب وقدمها(*) ومنهم المجوس(**) فإنهم يقولون إن القديم فكر فكرة سوء فتمجست فاستحالت^(١) فصارت ظلمة فحدث منها أهرمن وهو إبليس فرام القديم إبعاده عن^(٢) نفسه فلم يستطيع فتحرز منه بخلق الخيرات وشرع أهرمن في خلق الشرور وفي [ذلك]^(٣) تخليط لهم كثير. ويعظمون الأنوار والنيران والمياه ويكرهون الظلمة والأرض إلا أنهم يقرون بنبوة زاردشت^(***) ولهم شرائع يضيفونها إليه.

(*) الذين يقولون بتدبير الكواكب السبعة هم الصابئة وقد أخبرنا الله تعالى عنهم في كتابه الكريم على أنها جماعة على دين خاص مالوا وراغوا عن عبادة الله وعشقوا الكواكب وعبدوها وأنها كانت تمثل طائفة مثل اليهود والنصارى مع أنها أقدم الأديان على وجه الأرض (سورة المائدة ٦٩، سورة البقرة الآية ٦٢، سورة الحج الآية ١٧).

(**) المجوس هم عبدة النار وقد ذكر الألويسي مثلاً في (بلوغ الأرب ج ٢ ص ٢٣٣) أن اشتاتاً من العرب عبدت النار، سرى إليها ذلك من الفرس والمجوس ولم تكن المجوس تعبد النار لذاتها بل لأنها تمثل عندهم إله الخير، وكذلك كانوا يقولون بالثنوية أو الثنوية لاعتقادها بوجود أصليين أو مبدأين للوجود؛ مبدأ للخير وهو النور ويسمى بالفارسية يزدان، ومبدأ الشر وهو الظلمة ويسمى بالفارسية أهرمن.. يقول الشهرستاني في حديثه عن الثنوية: (اختصت بالمجوس حتى أثبتوا مدبرين قديمين يقسمان الخير والشر والنفع والضرر والصالح والفساد يسمون أحدهما النور والثاني الظلمة وبالفارسية يزدان وأهرمن، ومسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين: بيان سبب امتزاج النور بالظلمة، والثاني سبب خلاص النور من الظلمة. وجعلوا الامتزاج مبدأ والخلاص معاداً)، وحول هذه المسائل كانت اختلافاتهم وظهور فرقهم مثل الزرادشتية والمناوئية والمزدكية ونحوها (انظر الملل والنحل ج ٣ ص ٧٢، ٧٣).

(١) في الأصل (ما مستحالة) وهو خطأ إملائي.

(٢) في الأصل (من) غيرناها إلى عن لستقيم النص.

(٣) في الأصل (ذلك) ساقطة وأضفناها لستقيم النص.

(*** زاردشت عاش في منتصف القرن السابع قبل الميلاد وتوفى على الأرجح سنة ٥٨٣ ق م، =

ومنهم المزدكية(*) وهم أصحاب مزدق [الموبد](^(١)) وهم القائلون بالمساواة في المكاسب والنساء وغير ذلك.

والخرمية(^(٢)) أصحاب بابك وهم فرقة من فرق المزدكية وكذلك هو سر مذهب ١-٧٦

= ولد في أذربيجان ثم انتقل إلى فلسطين واستمع إلى بعض أنبياء بني إسرائيل من تلاميذ النبي أرميا ولكنه لم يطمئن إلى اليهودية وبدأ بدراسة الأديان الفارسية القديمة وتأثر بأفكار المجوس وأخذ بمبدأ الثنية؛ النور والظلمة، وكذلك يزدان وإهرمن، وهما مبدأ موجودات العالم وحصلت التراكيب من امتزاجهما وحدثت الصور من التراكيب المختلفة. والباري تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما وهو واحد لا شريك له ولا ضد ولا ند ولا يجوز أن ينسب إليه وجود الظلمة كما قالت الزروانية. والباري تعالى هو مزجهمما وخلطهمما لحكمة رآها في التركيب (الشهرستاني في الملل والنحل ص ٧٨)، والزرادشتية مشرقى من المجوس تقول بأن النور والظلمة حادثان مخلوقان لله بخلاف قول الثنية من المجوس بأن الأصلين أرلين والزروانية التي تقول أن النور أرلى والظلمة حادثة.

(*) المزدكية أو المزدكية نسبة إلى مزدك فارسي من نيسابور ولد في عام ٤٨٧م وقيل سنة ٥٢٣ وقد كان مانويا أول الأمر تابع ماني في القول بالأصلين القديمين ولكنه أرجع الأصلين الأولين إلى ثلاثة أصول (الماء، النار، الأرض) وكان يرى أن النور يفعل بالقصد والاختيار والظلمة تفعل على الخط والانتفاق)، وكان مزدك ينهى الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال، ولما كان ذلك يحدث بسبب الأموال والنساء فقد نادى باشتراك الناس فيها كاشتراكهم في الماء والنار والكلا.

(١) هكذا في الأصل.

(٢) يقول ابن النديم في فهرمه عنهم «الخرمية البابكية هم أصحاب بابك الخرمي وقد تحركت الخرمية بأذربيجان، ولكن الرشيد، قاومهم وقضى عليهم فقام بابك الخرمي وكان يعد الثورة منذ عام ٢٠١هـ في عهد المأمون ويقال إنه من نسل أبي مسلم الخراساني، وأنه كان المنتظر من نسل فاطمة بنت أبي مسلم لإقامة دولة الفرس، وإعادة المزدكية، وكان يسمى الحسن أو الحسين ثم تلقب ببابك وكان يقول لمن استفواه: إنه إله. وأحدث في مذاهب الخرمية القتل والنصب والحروب والمثلة، ولم تكن الخرمية تعرف ذلك وبقي عشرين عامًا يحارب المأمون ثم المعتصم حربًا عنيفة، وكاد يقضى على الدولة العباسية في الوقت الذي كان فيه الروم يتحفزون فيه للقضاء على الدولة الإسلامية وكان في القضاء عليهم أعظم نصر للإسلام وكان يوم القبض على بابك عيدًا للمسلمين.

القرامطة^(١) ومن ذهب مذهب الإسماعيلية^(٢) ومن كان على قول بنى عبيد الله القائلين (بالقرب) والذين هم ولاية مصر اليوم.

ومنهم الصابئة^(*) وهم يقولون بقدم الأصليين على ما قدمنا من قول المجوس إلا أنهم يعظمون الكواكب السبعة والبروج الاثني عشر الذين أولهم الكبش ويليه الثور ويصورون صورها في هياكلهم ويقربون لها الذبائح ولهم صلوات خمس في اليوم والليلة تقرب من صلوات المسلمين ويستقبلون الكعبة ويصومون شهراً في السنة وهو رمضان ويحرمون الميتة والدم ولحم الخنزير ويحرمون من [الأقارب]^(٣) ما [يحرم]^(٤) المسلمون وعلى نحو هذه الطريقة يفعل

(١) القرامطة: ظهر اسم القرامطة في القرن الرابع وقد نشأت هذه الفرقة على يد حمدان بن لاشعت الملقب بقرط في سواد الكوفة، ودرج أهل السنة على تمثيل القرامطة بالإلحاد والتحلل والإشارة إلى المذهب الإسماعيلي؛ لأنهم اعتنقوه في فترات ثم اختلفوا معه أشد الاختلاف، وقد اعتبر القرامطة حركتهم ضرورية لإصلاح العالم الإسلامي. انظر التفكير الفلسفي في الإسلام، ج ٣ د. على سامي النشار.

(٢) الإسماعيلية: وهي فرقة من فرق الشيعة ظهرت بعد موت الإمام جعفر الصادق وهي تقوم أساساً على فكرة الإمامة بالنص، وقد كانت تلتف حول إسماعيل أكبر أولاد جعفر الصادق الذي أحبه أبوه حباً شديداً وقد أعدده للإمامة ونص على ذلك ولكنه مات في حياة أبيه ولم يتحمل أنصاره الصدمة فلم يصدقوا بموته وجعلوه مهدياً منتظراً.

(*) الصابئة: ينسب مذهبهم إلى بودلسف وهم يرون أن للعالم صانعاً حكيمًا مقدسًا عن سمات الحدثان وأنهم لا يستطيعون التوصل إليه إلا بالمتوسطات المقربين له. ويروى الشهرستاني لنا نشأة الصابئة فيقول: (كانت الفرق في رمان إبراهيم الخليل راجعة إلى صنفين: أحدهما الصابئة والثانية الحنفاء، فالصابئة كانت تقول إنا نحتاج إلى معرفة الله ومعرفة طاعته وأوامره وأحكامه إلى متوسط، ولكن ذلك المتوسط يجب أن يكون روحانيًا لا جسمانيًا. وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها وقربها من رب الأرباب. ولكن هذا الاتجاه الروحي للصابئة لم يكن إلا في أول عهدها فقط ومع تطور هذه الفرقة أصبحت فرقة مشركة يعبد أصحابها الكواكب من دون الله، وبين لنا الرازي في رسالته عن الفرق التطور الذي لحق الصابئة فيقول: (الصابئة قوم يقولون إن مدبر هذا العالم وخالق هذه الكواكب السبعة والنجوم. فهم عبدة الكواكب، ولما بعث الله إبراهيم كان الناس على دين الصابئة)، رسالة (اعتقادات فرق المسلمين والمشركون)، ص ٩٠.

(٣) في الأصل (القرايب) صححناها ليستقيم النص.

(٤) في الأصل (ما يحرم) ساقطة أضفناها ليستقيم المعنى.

الهند بالبددة فى تصويرها على أسماء الكواكب وتعظيمها وهو كان أصل الأوثان^(١) فى العرب والدنافة فى السودان حتى آل الأمر مع طول الأزمان إلى عبادتهم إياها .

وكان الذى يتحله للصائبون أقدم الأديان على وجه الدهر والغالب على الدنيا إلى أن بعث الله إبراهيم - عليه السلام - بالدين الذى يعرف بالحنيفية السمحة^(٢) التى هى دين محمد عليه الصلاة والسلام وتصحح ما أفسدوه من الدين

(١) كانت غالبية شبه الجزيرة العربية تعبد الأصنام أو الأوثان وهما مترادفان ولكن الصنم هو المعمول من الخشب أو الذهب أو الفضة، والوثن مصنوع من الحجارة وقد ذكر الكلبي فى كتابه الأصنام أن العرب كان أول أمرهم على دين إبراهيم (دين الخنفاء) لكن ذرية وإسماعيل بن إبراهيم تكاثرت بمكة حتى ضاقت بهم، فأخرج بعضهم بعضاً، ففصحوا فى البلاد التماساً للمعاش وكان كلما ظعن من مكة ظاعن حمل معه حجراً من حجارة الروم فحشما حلوا وضعموه وطافوا به كطوافهم بالكعبة . ومع ذلك ظلوا يحجون ويعتصرون . لكن الأمر انتهى بهم إلى أن نسوا الديانة الحنيفية التى كانوا عليها، واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل عبادة الأوثان .

وكان أول من غير دين إسماعيل عليه السلام هو عمرو بن لحي وهذه الرواية قلت فى مصادر عديدة وإن كانت تختلف فى تفاصيلها وإن كان جوهرها واحداً ذكرها ابن هشام فى سيرته وجاءت كذلك فى الروض الأنف للسيلى وفى بلوغ الأرب للآلوسى (انظر محاضرات فى الفلسفة الإسلامية للدكتور محيى هويدى) .

(٢) صور الإسلام نفسه منذ البدء على أنه تجديد لدين إبراهيم الخنيف قال تعالى : ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل] ، وذكر الله تعالى أن هذا الدين : ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ...﴾ [الروم] ، ولذلك كان الإسلام تجديدًا لدين إبراهيم الذى انحرف إلى عبادة الأوثان ، وإن على العرب أن يرتدوا عن الوثنية إلى التوحيد مرة أخرى ليقتضوا أثر الحنيفية السمحاء ، ولا تكاد توجد آية فى القرآن تتحدث عن إبراهيم عليه السلام إلا وتذكر أنه كان حنيفاً وكان مسلماً وما كان من المشركين . ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم] ، والخنفاء بهذا موحدين ضد الصابئة المشركين ، وقد صور القرآن الكريم رفض إبراهيم عليه السلام لديانة الصابئة عبدة الكواكب فقال : ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [٥٥] فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفَلِينَ [٧٦] فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْسَ لِي بِهِدْنِي رَبِّي لَأُكُونَ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ [٧٧] فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ [٧٨] إِنِّي وَجْهَتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ [٧٩]﴾ [الأنعام] .

ورادوا فيه من عبادة الكواكب فلقي منهم ما وصف الله في كتابه يعنى إبراهيم عليه السلام وكانوا فى ذلك الزمان وبعده يسمون بالحنفاء ومنهم الآن بقايا بحران فهذه فرقة .

ويدخل فى هذه الفرقة من وجه ويخرج من وجه آخر النصارى^(١) .

فأما الوجه الذى يدخلون به فيهم فهو قولهم بالتثليث وأن خالق^(٢) الخلق ثلاثة .

أما الوجه الذى يخرجون به عنهم فهو قول النصارى الثلاثة واحد .

والصابئون لهم شرائع يسندونها إلى هرمس ويقولون إنه إدريس^(٣) وإلى قوم آخرين يصفونهم بالنبوة كأسلون ويقولون إنه نوح^(٤) - عليه السلام - صاحب ٧٦-ب الهيكل الموصوف وعازيمون، والنصارى تقر بنبوة أكثر الأنبياء .

وأما الفرقة الثالثة فإنها تذهب إلى أن العالم هو مدبرهم وهم المنانية^(٥) والديصانية والمرقونية .

(١) النصارى وهم ينسبون إلى قرية «ناصرة» ببيت المقدس بالجليل عاش فيها عيسى وأمه مريم رمن طفولته وصباه بعد عودتهم من مصر مع يوسف النجار فنما الصبى فى النعمة والحكمة أمام الله والناس، وقد أشارت بعض الأناجيل إلى ذلك حتى جاءت البشارة وهو يتعبد على جبل الزيتون وقد جاء ذكر لفظ النصارى فى القرآن أربعة عشر مرة بمعنى أنهم أصحاب ديانة أو ملة نصرانية مثل اليهودية والإسلام وهم أتباع وأنصار المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام وهم الذين قالوا المسيح ابن الله .

(٢) فى الأصل (وإن قالوا الخلق) صححنا هنا النص ليستقيم المعنى .

(٣) كان أول بنى آدم أعطى النبوة بعد آدم وشيث عليهما السلام وهو جد نوح عليه السلام قال تعالى : ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا ٥٦﴾ وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا ٥٧﴾ [مريم] .

(٤) هو النبى الثانى وهو أول الرسل كما جاء فى حديث الشفاعة وقد ذكره الله فى ٤٣ موضعاً فى القرآن .

(٥) المنانية نسبة إلى مؤسسها مانى بن فاتك، وفاتك نشأ فى أذربيجان ثم انتقل إلى بابل، وكان على عبادة الأصنام، ولكنه غير دينه حين سمع هاتشاً يناديه يا فاتك لا تأكل لحماً ولا تشرب خمرًا ولا تنكح بشرًا، فعاش مع طائفة المغتلة وكانت امرأته حاملاً فى مانى ثم ولدته حوالى سنة ٢١٥م وقد أخبرت الناس بأنها كانت ترى له منامات حسنة، وكانت ترى فى اليقظة أيضاً . =

والديصانية^(١) والرقونية^(٢) فإنهم يقولون بفاعلين^(٣) قديمين لم يزالا وهما نور وظلمة وأن كليهما حق غير متناه إلا من جهة ملاقاته صاحبه. وأما الجهات الخمس فغير متناهية. وأنهما جرمان لهم في وصف امتزاجهما أشياء شبيهة بالخرافات وهم أصحاب منان بن حيان وكان راهبًا بنجران فأحدث هذا الدين وهو الذى قتله [الملك بهرام بن بهرام]^(٤).

إذ ناظره (إدرياذ) بن (مارسند) و (موبذ بن بذان) فى مسألة^(٥) قطع النسل وتعجيل فراغ العالم ورجوع كل شكل إلى شكله وإن ذلك حق واجب أن يعلن العالم بقطع النسل على خلاصة مما هو فيه من الامتزاج.

فقال له الملك من الحق والصواب أن يعجل لك هذا الخلاص الذى^(٦) يدعو إليه ويعان على إبطال هذا الامتزاج المذموم فأمر حيثذ بهرام بقتل سنان الراهب. وهم لا يرون الذبائح ولا الإيلام للحيوان. وذهبت الديصانية إلى مثل هذا بعينه إلا أنهم قالوا: إن الظلمة موات والنور حى، وقالت الرقونية أيضًا كذلك إلا أنهم قالوا وثالث بينهما لم يزل إلا أن هؤلاء كلهم متفقون على أن هذه الأصول لم تحدث شيئًا هو غيرها لكن حدث من امتزاجها ومن أبعاضها بالاستحالة صور

= كان هناك من يأخذه فيصعد به إلى السماء ثم يرده، وأحيانًا كان يغيب يومًا أو يومين وكان يتكلم فى طفولته بالحكمة. وحتى أتم اثنتى عشرة سنة أتاه الوحى من ملك جنان النور أى الله وقد ناداه «اعتزل هذه الملة فلست من أهلها عليك بالنزاهة وترك الشهوات»، وقد درس مانى فى بابل الدين الفارسى القديم زرادشتية ومسيحية وغنوصية ولما بلغ الرابعة والعشرين أتاه الوحى. وقد رفض مانى الأناجيل المعروفة ورأى التعارض الكبير بينها وقرر أن المسيح لم يصلب وإنما الذى صلب شيطان تمثل صورته وكان لا يابه بالعهد القديم ويرى أن يد التغيير أصابته ولذلك هاجم اليهود هجومًا عنيفًا.

(١) سبق التعريف بها.

(٢) سبق التعريف بها.

(٣) فى الأصل (فاعلون) وهو تصحيف من الناسخ.

(٤) فى الأصل (قتله بهرام بن بهرام الملك) صححنا النص ليستقيم المعنى.

(٥) فى الأصل (مسلة).

(٦) فى الأصل (والذى) حذفنا الواو ليستقيم النص.

العالم كله فهذه الفرق كلها مطبقة على أن الفاعل أكثر من واحد وإن اختلف في الصفة والعدد وكيفية الفعل والتزامات الشرائع.

وكلامنا هذا كلام اختصار وإيجاد قصد إلى قواعد الاستدلال/ والبراهين ٧٧-أ الضرورية والتتائج الواجبة من المقدمات الأولية الصحيحة وإضراب عن الشغب والدعوى والتطويل الذي نكتفى به من غيره، فإننا^(١) قصدنا فيه بعون الله تعالى إلى إيجاب أن الفاعل واحد لا أكثر وإبطال أن يكون أكثر من واحد بالبراهين الموجبة كما فعلنا بتأييد الله تعالى في أن العالم محدث لم يكن ثم كان وإن له محدثاً فاعلاً لم يزل.

فإذا ثبت ذلك أعنى التوحيد وإبطال أن يكون الفاعل أكثر من واحد بطلت الأقاويل كلها وبطلت خرافاتهم في صفات الفاعلين وكيف أفعالهم إذ لا يكون صفة إلا لموصوف، فإذا بطل ما وصفوه بطلت الصفات. وأما الكلام على أحكامهم الشرعية فلسنا من ذلك في شيء إذ ليس يجب عندنا شيء من الشرائع والمقدور على علمها ببديهة العقل لا يمتنع أيضاً شيء منها بذلك بل كلها في باب الممكن.

فإذا قامت الدلائل الضرورية على صحة قول الأمر بها ووجوب طاعته ووجوب قبول ما أتى به كائناً ما كان، وكل شريعة كانت على خلاف هذا فهي باطلة^(٢) وكلامنا في الفرق الذي ذكرنا في إثبات الواحد تعالى وإبطال أن يكون الفاعل أكثر من واحد حاسم لكل شغب يأتون به بعد ذلك وبالله التوفيق.

ونبدأ الآن بحول الله تعالى وقوته بإيراد عمدة ما موهوا به في إثبات أن الفاعل أكثر من واحد. ثم يتقضى^(٣) بعون الله بالبراهين الواضحة ثم نشرح بحول الله تعالى في إثبات التوحيد بما لا سبيل إلى رده ولا^(٤) اعتراض فيه كما فعلنا فيما خلا والحمد لله على كل حال وهو المستعان.

(١) في الاصل (فانها) وهو تصحيف.

(٢) في الاصل (باطل) وهو خطأ نحوي.

(٣) في الاصل (يتقصد) وهو خطأ إملائي.

(٤) في الاصل (لا إلى) وهو تصحيف.

فنقول وبالله نستعين عمدة ما عول عليه القائلون أن الفاعل أكثر من واحد باستدلاليين :

أحدهما، استدلال المنانية والديصانية والمجوس والصابئة والمزدقية ومن ذهب ٧٧-ب مذهبهم/ وذلك بأن قالوا وجدنا الحكيم لا يفعل الشر ولا يخلق خلقاً ثم يسلط عليه غيره. وهذا عيب في المعهود.

ووجدنا العالم كله ينقسم ضدين: كالخير والشر والحياة والموت وما أشبه هذا.

فعلمنا بذلك أن الحكيم لا يفعل إلا الخير وما يليق فعله به وعلمنا أن لهذه الشرور فاعل وهو شر مثلها.

والاستدلال الثاني هو استدلال من قال بتدبير الكواكب السبعة ومن قال بالطبائع الأربع وهو إن قالوا لا نعقل للفاعل أفعالا مختلفة إلا بأحد وجوه: إما أن يكون ذا قوى مختلفة وإما أن يفعل بآلات مختلفة؛ وإما أن يفعل باستحالة، وإما أن يفعل في أشياء مختلفة.

فلما بطلت كل هذه الوجوه إذ لو قلنا أنه يفعل بقوى مختلفة لحكمنا عليه بأنه مركب فكان يكون أحد المفعولات، ولو قلنا أنه يفعل باستحالة لوجب أن يكون منفعلاً للشيء الذي أحاله فكان يدخل بذلك في جملة المفعولات، ولو قلنا إنه يفعل في أشياء مختلفة لوجب أن تكون تلك الأشياء وتلك الآلات قديمة فكان حيث لا يكون فاعلا.

قالوا فعلمنا [من]^(١) ذلك أن الفاعلين كثير وإن كان واحد يفعل ما شاء كله فهذه عنده ما عول عليه من لم يقل بالتوحيد وكل هذين الاستدلاليين خطأ فاحش على ما نبينه إن شاء الله، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

(١) في الأصل (في) صححناها إلى (من) ليستقيم المعنى

فنبول وبالله التوفيق لمن احتج بالذى احتجت به المنانة أنه لا يفعل الحكيم الشر ولا العبث لا يخلو^(١) علمكم بأن هذا الشئ شر وعبث من أحد وجهين لا ثالث لهما: إما أن تكونوا علمتموه بسمع ورد عليكم.

وإما أن تكونوا علمتموه ببديهة عقل.

فإن قلتم إنكم عرفتموه من طريق السمع قيل لكم هل معنى السمع شئ غير عند كل من قال به ثم يقال لهم إنما صار الشر شرًا لنهى الله تعالى عنه وصار الخير خيرًا لأمر الله به فلا بد من نعم، فإذا كان هذا فقد ثبت أن من لا مبدع ولا مدبر ولا أمر فوجه ليس منه شئ شرًا إذ علم كون الشر شرًا لا خيار ما له شر ولا مخير غيره تعالى.

فإن قال فكيف يفعل هو شيئًا قد أخبرنا به شر قيل له ليس بفعل أحد شيئًا فيما بيننا إلا الحركة والحركة كلها جنس واحد فى باب أنها حركة فإما أمر بفعل بعضها ونهى عن فعل بعضها ولم يفعل هو تبارك وتعالى الحركة على شئ من هذا المعنى وإنما فعلها عز وجل على سبيل الإبداع^(٢) لا^(٣) على التحرك بها الذى فعلناه^(٤) نحن فالشر المذموم هو الحركة والحركة هو التحرك المنهى عنه وهو غير فعله تبارك وتعالى، فإن قالوا علمنا ذلك ببديهة العقل قيل لهم وبالله التوفيق: ليس العقل قوة من قوى النفس وداخله^(٥) إما تحت الجوهر وإما تحت الكيفية^(٦) على سبيل اختلاف الناس فى ذلك فلا بد من نعم، قيل لهم إنما يؤثر العقل فيما هو من شكله فى باب الكيفيات فميز ما بين خططها وصوابها، وأما فيما هو قوة بل فيما لم يزل والعقل معدوم فلا تأثير له فيه إذ لو أثر فيه لكان محدثًا على ما قدمنا من أن الأثر من باب المضاف فهو يقتضى مؤثرًا فكان يكون البارى - عز وجل -

(١) فى الاصل (لا يخلوا) وهو خطأ إملائي.

(٢) فى الاصل (إبداع) وهو تصحيف.

(٣) فى الاصل (إلا) وهو تصحيف.

(٤) فى الاصل (فعلها) وهو تصحيف.

(٥) فى الاصل (وداخله) وهو خطأ نحوى.

(٦) فى الاصل (كيفية).

منفعلاً للفعل والفعل فاعل فيه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وقد بينا فيما قدمنا من كتابنا هذا أن البارئ عز وجل لا يشبه خلقه فى شىء من الأشياء ولا يجرى مجرى خلقه فى معنى ولا حكم وأنه خلاف خلقه من كل وجه.

وذكرنا فى غير هذا المكان إبطال قول من قال بتسمية البارئ حكيماً وقادراً وغير ذلك من الصفات على جهة الاستدلال ولولا أن السمع ورد بهذه الصفات لم يستجز وصفه تعالى بها، وبيننا على أى معنى نصفه بها فإن قال ذلك تسمية لا يراد بها غيره تعالى ولا يرجع فيها إلى سواه عز وجل فأغنى عن إعادته هنا مع أن دليلهم الذى تكلفنا الرد عليه إقناعى وفيه تشبيه للفاعل بالمفعول^(١) وفيه تشبيه إيجاب أن يكون الفاعل مفعولاً وهو قول فاسد.

وقد قدمنا بطلان ذلك ويقال لهم إن التزمتم أن يكون فاعل ما هو شر عندكم عابثاً فقد قررتم بذلك أن يكون فاعل العالم واحداً.

فقد علمنا أن تارك الشر لا يغيره وهو قادر عليه عاجز ولا يخلو فاعل الخير عندكم من أن يكون قادراً على تغيير الشر والمنع منه أو لا يكون قادراً عليه. فإن كان قادراً على تغييره ولم يغيره^(٢) فهو عاجز فقد وقفت فيما قررتم منه وإن كان غير قادر على تغييره فهو عاجز ضعيف فاتركوا القول بأنه أكثر من واحد لهذا الاستدلال الذى هو واضح على أصولكم ومقدماتكم التى صححتكم فهو لازم لكم، وأما مقدماتكم عندنا ففاسدة ولا يلزمنا ما أنتجت^(٣).

وأما الاستدلال الثانى وهو الذى عولوا فيه على الأقسام الموجودة فى العالم، وقد قدمنا الدلائل على حدوث العالم وأن محدثه لا يشبهه فى شىء من الأشياء فلا سبيل إلى أن يدخل تحت شىء من أقسام العالم لكنه عز وجل يفعل الأشياء المختلفة والأشياء المتفقة مختاراً لكل ذلك كما شاء لا علة لشىء من ذلك إذ قدمنا أن كل ما حصرته الطبيعة^(٤) فهو المتناهى، والمتناهى محدث على ما قدمنا

(١) فى الأصل (منه تشبيه للفاعل بالمفعول) مكررة حذفناه ليستقيم النص.

(٢) فى الأصل (يعبر) عدلناه ليستقيم النص.

(٣) فى الأصل (ابيح) وهو تصحيف.

(٤) فى الأصل (طبيعة).

قبل هذا كله من فعل فعلا واحدا لا يفعل غيره فإنما يفعل بطياعه كالنار التي لا تفعل شيئا إلا الإحراق وما شبه هذا فلو كان البارى - عز وجل - لا يفعل إلا فعلا واحدا لوجب أن يكون ذا طبيعة. فلو كان ذا طبيعة لوجب أن يكون ٧٩-أ محدثا.

وقد قدمنا أنه قديم فقد صح أنه ليس ذا طبيعة وإذا ليس ذا طبيعة فوجب ألا يكون يفعل فعلا واحدا فإذا قد بطل أن يكون لا يفعل فعلا واحدا وبطلت الأقسام الأربعة التي قدمنا من أن يكون ذا قوى فاعلا بآلات أو فاعلا باستحالة أو فاعلا فى أشياء مختلفة لأن هذا كله يقتضى أن يكون محدثا وهو تعالى قديم فقد وجب ضرورة أن يكون البارى عز وجل يفعل ما يشاء من مختلف ومتفق مختار دون علة موجبة لشيء من ذلك ولا بقوة هى عنده وبالله التوفيق.

وكل ما ألزمنا من يقول بقديم العالم من الدلائل الضرورية فهو لازم للمنانية والديسانية وإنما حدثت فيما عندهم الصورة فقط، ويدخل عليهم القول أيضا بتناهى الأصلين لأنهما عندهم جسمان والجسم متناه^(١) ضرورة دليلين نوردهما إن شاء الله تعالى وذلك أنا نقول: لا يخلو كل جرم^(٢) من الأجرام^(٣) من أن يكون متحركا أو ساكنا فإن كان متحركا فقد علمنا من أحد وجهين إما أن يكون متحركا باستدارة وإما أن يكون متحركا إلى جهة من الجهات.

فإن كان متحركا باستدارة وهو غير متناه فهذا محال لأن الخططين الخارجين من الوسط إلى المشرق وإلى العلو غير متناهين فكان يجب أن يكون الجزء الذى فى سمت المشرق ومنه لا يبلغ إلى العلو الذى هو سمت الرءوس أبداً فقد بطلت الحركة على هذا فهو متحرك لا متحرك وهذا محال، وهذا مع مشاهدة العيان لقطع كل جزء من الفلك الكلى جميع^(٤) مسافته ورجوعه إلى مكانه فى أربع

(١) فى الأصل (مبناه) وهو تصحيف.

(٢) فى الأصل (حزم) وهو تصحيف.

(٣) فى الأصل (الاجزام) وهو تصحيف.

(٤) فى الأصل (جمع) صححناها إلى جميع ليستقيم النص.

وعشرين ساعة وإن كان متحركاً إلى جهة من الجهات فهذا أيضاً محال لأن الحركة ٧٩-ب نقله من مكان إلى مكان فإذا وجد هذا الجسم مكاناً ينتقل^(١) إليه لم يكن فيه قبل ذلك فقد ثبتت النهاية لا ضرورة لأن وجوده غير كائن في المكان الذي انتقل إليه وهكذا فيما بعده من الأمكنة فلم يزل غيره مستقلاً وقد قلتم أنه لم يزل متنقلاً فهو إذاً متحرك لا متحرك وهذا محال.

فإن قلتم أنه كان ساكناً قلنا لكم اقطعوا من هذا الجرم قطعة بالسوهم فإذا توهموا ذلك ساكناً سألناهم متى كان هذا الجرم أعظم أقبل أن تنقطع منه هذه القطعة أو بعد أن قطعت، فأبى قالوا وإن قالوا إنه مساو لنفسه قبل أن يقطع منه القطعة فقد أثبتوا النهاية، إذ لا تقع القلة والكثرة والتساوى إلا في ذى نهاية وأيضاً فإن المكان والجرم مما يقع تحت العدد لوقوع الزمان تحت العدد.

فلما أدخلنا فيما خلا في تنهى الزمان من طريق العدد فهو لازم في تنهى المكان والجرم من طريق العدد بالمسافة وبالله التوفيق.

وكل ما ألزمنا من يقول بقدّم الأجسام فهو لازم بعينه لمن يقول بقدّم السبعة الكواكب والاثني عشر برجاً لأنها أجسام جارية تحت حركة الفلك فانظر ما ألزمنا هنالك في حدوث الأجسام وأزمانها فهو لازم لهؤلاء^(٢) وتركنا ما يلزم المانية وغيرها في المزاج والاختلاط وصفات الظلمة والنور من الاختلاط والمحال.

إذ إنما قصدنا اجتناب أهل المذاهب في أن الفاعل أكثر من واحد وإثبات التوحيد فقط وإذا ثبت ذلك ببراهين ضرورية بطل كل ما فرّعه من هذا الأصل الفاسد إذ إنما قصدنا الاختصار والاستيعاب لما لا بد منه وبالله التوفيق.

وأما من جعل الفاعل أكثر من واحد إلا أنهم جعلوهم غير العالم كالمجوس والصابئة والمزدقية ومن قال بالتثليث من النصارى^(٣) فإنه يدخل عليهم من الدلائل الضرورية بحول الله وقوته ما نحن مردوه إن شاء الله. ٨٠-أ

(١) في الأصل (متنقلاً).

(٢) في الأصل (لهؤلاء) وهو خطأ إملائي.

(٣) في الأصل كلمة (النصارى) مكررة حذفناها ليستقيم النص.

فنقول وبالله التوفيق :

أما ما كان أكبر من واحد فهو واقع تحت جنس العدد وما كان نوعاً فهو مركب من جنسه العام له ولغيره ومن فصل يخصه ليس فى غيره فله موضوع وهو الجنس القابل لصورته^(١) وصورة غيره من أنواع ذلك الجنس وله محمول وهو الصورة التى خصته دون غيره فهو ذو موضوع ومحمول فهو مركب من جنسه وفصله والمركب مع المركب من باب المضاف الذى لا بد لكل واحد منهما من الآخر.

فأما المركب فإنما يقتضى المركب من وقت سمي مركباً لا قبل ذلك، وأما الواحد فليس عدداً لما سببته - إن شاء الله تعالى - بعد انقضاء الكلام فى هذا الباب وبالله التوفيق.

ومن الدليل على أن فاعل العالم ليس إلا واحداً إن العالم لو كان مفعولاً لاثنين فصاعداً لم يخل من أن يكونا لم يزالا مشتبهين أو مختلفين، فأما قال لقد أثبت معنى^(٢) فيهما به اشتباه أو به اختلاف، فإن بقى ذلك فقد نفى الاشتباه والاختلاف معاً ولا يجوز ارتفاعهما معاً أصلاً فى المعقول لأن ذلك محال موجب للعدم لأن وجود شيئين لا يشتبهان فى وجه من الوجوه محال أن فى ذلك عدمهما لأن هذه الصفة معدومة وإذا كانت الصفة معدومة فحاملها معدوم وهم قد أثبتوا وجودها فيلزمهم القول بوجود معدوم فى وقت واحد من جهة واحدة وهذا محال.

وهم إذا أثبتوا موجودين قديمين فقد أثبتوا لهما معان قد اشتبها فيها وهى كونهما مشتبهين فى الاختراع [و^(٣) مشتبهين فى القدم^(٤)] ولا يجوز أن يكون ذلك ليس غيرهما لأنها صفات غيرهما أعنى اشتباههما فإن كان الاشتباه هو هما فهما شئ واحد، وكذلك أيضاً يلزم فى كونهما مختلفين فى أن كل واحد منهما غير ٨٠-ب

(١) أضفنا (و) ليستقيم المعنى.

(٢) فى الأصل (معنا) وهو خطأ إملائي.

(٣) فى الأصل (فى) صححناها إلى (و) ليستقيم المعنى.

(٤) فى الأصل (العدم) صححناها (القدم) ليستقيم المعنى.

صاحبه فإن كان هذا الاختلاف فيما هو غيرهما فهنا ثالث وهكذا أبداً وستذكر ما يدخل في هذا إن شاء الله تعالى . وإن كان التغاير هو هما والاشتباه هو هما فالتغاير هو الاشتباه وهذا هو المحال لأن يكون معنى موجودا في التغاير ليس اشتباهاً لأن كون الشيء غير الشيء ليس اشتباهاً لأن معنى التغاير إن هذا غير هذا .

ولا يجوز أن يكون الشيثان مشتبهين بالتغاير فإذا قد ثبت ما ذكرنا ولم يكن بد من اختلاف واشتباه وهو معنى غيرهما فقد ثبت ثالث وإذا ثبت ثالث لزم فيهم ثلاثتهم ما لزم في الاثنين من السؤال وهكذا أبداً .

وهذا يوجب وجود فاعلين آلهة أكثر من المأهولين وهذا محال لأنه لا سبيل إلى وجود أعداد^(١) قائمة ظاهرة في وقت واحد لا نهاية لها لأنه إن كان لها عدد فقد حصرها على ما بينا وقدمنا وما حصر فممتناه ، وقد أوجبنا عليهم أن يقولوا بأنها غير متناهية فيلزمهم من هذا القول بأعداد متناهية وهذا من أعظم المحال ، وأن يكون لها عدد فليست موجودة لأن كل أشياء موجودة لها عدد وكل ذي عدد فممتناه كما قدمنا .

فإن قال قائل : فبأي شيء انفصل الخلق عن الخالق والخلق بعضه عن بعض وأراد أن يلزم في ذلك ما ألزمناه في الأدلة المتقدمة .

قيل له وبالله التوفيق : الخلق كله حامل وكل حامل منفصل من خالقه من غيره من الحاملين لمحموله من فصوله وأنواعه وأجناسه وخواصه وسائر أعراضه من مكانه وكيفياته وغير ذلك ، وكل محمول فمفصل من خالقه ومن غيره من المحمولين بحامله ؛ لأنه لو لم يكن المحمول لم يكن الحامل والبارى غير موصوف بشيء من ذلك ، وليس الباري عز وجل حاملاً ولا محمولاً ولا عدداً^(٢) .

وقد ذكرنا في باب الكلام [في]^(٣) بقاء الجنة وبقاء الأجسام فيها بلا نهاية في كتابنا الانفصال ممن أراد أن يلزمنا هنالك ما ألزمنا نحن ها هنا

(١) في الأصل (اعتداد) وهو تصحيف .

(٢) في الأصل (عددان) وهو خطأ إملائي .

(٣) في الأصل ساقطة أضفناها ليستقيم النص .

[فيمن]^(١) يقول بالأعداد التي لا تتناهى إلا أنا نذكر [ها هنا]^(*) من ذلك طرقاً ٨١-١
يسيراً ليتم الكلام فى المسئلة التى نحن فيها إن شاء الله تعالى . والفرق بين قولنا
هنالك وقول خصوصاً هنا إننا لم نوجب هنالك وجود أعداد لا تتناهى ، بل قولنا
إن ما ظهر من حركاتهم ومددهم فيها محصور متناه وإنما نفينا^(٢) النهاية عنها
بالقوة بمعنى أن البارى - عز وجل - محدث لهم بقاء ومدداً أبداً لا إلى نهاية ،
وليس ما ظهر من ذلك بعضاً لما لم يظهر فيلزمنا أن يكون اسم كل ما يقع على
المعدوم والموجود؛ لأن الموجود لا يكون بعضاً إلا الموجود مثله ولا يكون بعضاً
المعدوم إذ لا سيما أنما يقع على معانيها ومعنى الموجود ما كان قائماً فى وقت من
الأوقات ماض أو فى حال مما لم يكن هذا ، وليس موجوداً وأبعض الموجود كلها
موجودة فكله موجود فليس الموجود بعضاً للمعدوم والمعدوم بطلان الموجود ولا
سبيل إلى أن يكون إبعاض الشيء التى يلزمها اسمه لا اسم لها سواء يبطل^(٣)
بعضها^(٤) بعضاً وقد يمكن أن يشغب مشغب^(٥) فى هذا المكان .

فنقول: قد وجدنا أبعاضاً لا يقع عليها اسم كلها كاليد والرجل والرأس
وسائر الأعضاء ليس فى شيء يسمى منها إنساناً^(٦) فإذا اجتمعت وقع عليها اسم
الإنسان . وهذا شغب لأننا إنما قلنا^(٧) فى الأبعاض المتساوية التى كل بعض منها
يقع عليه اسم الكل كالماء الذى كل بعض منه ماء وكله ماء وليس الإنسان المتجزى
من هذا الباب وكل بعض من أبعاض الوجود يقع عليه اسم موجود ، وقد يمكن أن
يشغب مشغب فى قولنا: (وكل بعض) ، أن الأبعاض لا تبطل^(٨) بعضها بعضاً

(١) فى الأصل (فمن) وهو خطأ إملائي .

(*) فى الأصل (ها) فقط .

(٢) فى الأصل (يقينا) وهو تصحيف .

(٣) فى الأصل (يبطل) وهو تصحيف من الناسخ .

(٤) فى الأصل (بعضها) مكررة حذفناها ليستقيم المعنى .

(٥) فى الأصل (شغب) وهو تصحيف .

(٦) فى الأصل ليس شيء يسمى ما يسمى إنساناً صححناها ليستقيم النص .

(٧) فى الأصل (يلنا) وهو تصحيف .

(٨) فى الأصل لا تبطل مكررة حذفناها ليستقيم النص .

فنقول أن السواد مضاد البياض وكلاهما بعض اللون الكلى، فهذا أيضاً ليس مما أردناه فى شيء؛ لأن قولنا موجود ليس جنساً فيقع على أنواع متضادة وإنما هو معنى^(١) فى أشياء قد تساوت كلها فيه فهو يعم بعضها كلها، وأيضاً فإن السواد يضاد البياض فى هذا اللون^(٢) وهل اللون^(٣) يجتمعان فى هذا المعنى اجتماعاً، ٨١-ب وأخيراً لا يختلفان فيه وإنما اختلفا بمعنى آخر فكذلك لا يخالف موجوده موجود فى أنه موجود والمعدوم يخالف الموجود فى هذا المعنى نفسه وليس فوقها جنس يجمعها كما فوق البياض والسواد جنس يجمعها، وكما أن البياض ليس بعضاً للسواد فكذلك الموجود ليس بعضاً للمعدوم والمعدوم ليس بشيء ولا له معنى حتى يوجد فيكون حيثئذ.

وقد تخلصنا فى باب كلامنا فى التجزى من مثل هذا الإلزام هنالك وبالله التوفيق.

(١) فى الاصل (معنا) وهو خطأ إملائي.

(٢) فى الاصل (التون) وهو تصحيف.

(٣) فى الاصل (التون) وهو تصحيف.

باب

الكلام على النصارى والرد عليهم

والنصارى وإن كانوا ذوى كتاب ويقرون بنبوة أنبيائهم فإنهم لا يقرون بالتوحيد ولكننا أدخلناهم فى هذا المكان لقولهم بقديمين . فاعلين . والنصارى أحق منهم بالإدخال فى هذا المكان لأنهم يقولون بثلاثة^(١) والنصارى فرق^(٢) منهم: الأريوسية^(*) أصحاب أريوس وكان أسقفًا فى الروم ومن قوله التوحيد المجرد وأن عيسى ابن مريم عليه السلام عبد^(٣) مخلوق كسائر الرسل، وهؤلاء يقولون المسيح ابن الله على سبيل الولادة، فالكلام على هؤلاء والكلام على اليهود سواء ما بينا فى باب الكلام على اليهود.

ومن النصارى فرقة تسمى: «اليعقوبية»^(**) منسوبة إلى يعقوب البردعانى وكان راهبًا وأكثرهم بمصر وأعمالها ومن قولهم أن الله هو المسيح ابن مريم وأمه استحالة إنسًا فصار جسدًا لحمًا . وصلب وقتل ومات وهذه فرقة قد نافرت العقول نفارًا واحدًا لأن الاستحالة نقله وهى والاستحالة لا يوصف بهما القديم عز وجل، ولو كان ذلك لكان محدثًا والمحدث يقتضى محدثًا.

ويكفى من بطلان هذا القول إنه يدخل فى باب المحالات وليس فى باب المحال أعظم من أن يعبد القديم محدثًا وغير المؤلف مؤلفًا ويلزم هؤلاء أن يعرفوا من دبر السموات والأرض وأدار الفلك هذه الثلاثة أيام التى كان فيها ميتًا - تعالى ٨٢-١

(١) فى الأصل (ثلاثة) أضفنا (الباء) ليستقيم المعنى.

(٢) فى الأصل (فوق) وهو تصحيف.

(*) وهم الأريوسية: أصحاب أريوس من فرق النصارى الذين يقولون بنبوة عيسى عليه السلام فقط.

(٣) فى الأصل (عبد) وهو خطأ نحوى.

(**) وهم أتباع يعقوب هذا المولود عام ٥٠٠م فى مدينة لاجمة من أعمال تصيبين شرق الرها وكان أكثر الفاسنة من أتباع هذا المذهب، واليعاقبة مذهب من مذاهب الكنيسة الشرقية وتدعون كذلك بالمتوقيستين أى القائلين بالطبيعة الواحدة ومعنى ذلك أن المسيح هو الله أو أن الله والإنسان اتحدا فى طبيعة واحدة هى المسيح.

الله علوا كبيرا - ومنهم فرقان تسميان النسطورية^(١) والملكانية فى بلاد الروم وجميع ممالك النصارى.

وهاتان فرقان يقولان بالتثليث إلا أنهم يقولون واحد ثلاثة وثلاثة واحد، ثم يجعلون أحد الثلاثة أما والثانى ابنا والثالث زوجاً وهم مع ذلك يقولون إن الثلاثة شىء واحد. فإذا كانت كذلك فالأب هو الابن والابن هو الأب وهذا غير المحال. والاختلاط وهم لا يقولون ذلك فيلزمهم إن كان ذلك أن يكون فى الابن معاً من ضعف أو حدث نقص به عن أن يسمى أباً والنقص ليس من صفة القديم مع ما يدخل على من قال بهذا من وجوب أن يكون الثلاثة محدثة لحصر العدد بها وجرى طبيعة البعض والزيادة فيها على حسب ما قدمنا فى حدوث العالم، هذا مع ما يقرون فى الكتاب الذى يزعمون أنه إنجيلهم من أن المسيح مثل عن القيامة متى هى فقال لا يعلمها أحد ولا الابن أيضاً لا يعلمها ولكن الأب وحده يعلمها. وقرأت أيضاً فيه أن الابن يوم القيامة يقعد على يمين الأب وهذا يوجب تغاير الثلاثة وهو خلاف قولهم. وقد لقن بعضهم أشياء قالوها لا معنى لها إلا أننا ننبه عليها، لنبين هجنة قولهم وضعفه بحول الله تعالى وقوته، وذلك أن بعضهم قال لما وجب أن يكون البارئ حياً عالماً وجب أن يكون له حياة وعلم فحياته هى التى تسمى الروح وعلمه هو الذى يسمى الابن، وهذا من أغث ما يكون من الكلام لأننا قدمنا أن البارئ عز وجل لا يوصف بشىء من هذا من طريق الاستدلال لكن من طريق السمع خاصة وليس يصح لهم دليل من إنجيلهم ولا من غيره من الكتب أن العلم يسمى ابناً ولا فى كتبهم ابن الله علمه وإن كانوا ممن يقولون بتسمية البارئ عز وجل من طريق الاستدلال فقد أسقطوا صفة القدرة، إذ ليس الاستدلال على كونه عالماً بأصح من الاستدلال على كونه قادراً فليضيفوا إلى هذه الصفات الثلاثة رابعة وليقولوا أنها أربعة فإن قالوا، القدرة على الحياة قيل لهم والعلم هو الحياة، فإن قالوا العلم الحياة لأنه قد يكون حى ليس عالماً قيل لهم والقدرة ليست الحياة^(٢) لأنه قد يكون حى ليس قادراً كالمغمى عليه وما أشبهه.

٨٢-ب

(١) فى الاصل (النسطورية)، وهو خطأ.

(٢) فى الاصل (الحياة) وهو خطأ إملائي.

وقد قال بعضهم لما وجدنا الأشياء تنقسم قسمين حى ولا حى وجب أن يكون تعالى حياً.

ثم وجدنا الأشياء الحية تنقسم قسمين ناطق ولا ناطق وجب أن يكون البارى ناطقاً وهذا الكلام فى غاية الفساد لوجهين أحدهما أن القسمة قسمة طبيعية وقوع تحت جنس لأنه إذا كان تسمية البارى حياً إنما هو من هذا الوجه فإن يجمعه هذا الاسم مع سائر الأحياء أو يحد بحد الحى ويحد الناطق وكل ما كان محدوداً فهو مثناه وكل ما كان تحت جنس فهو مركب من جنسه وفصله وكل مركب محدث.

والوجه الأول: أن هذه القسمة التى قسموها منقوصة لأنه^(١) يلزمهم أن يبدوا بأول القسمة التى هى أقرب إلى الطبيعة فيقولون وجدنا الأشياء جوهرًا ولا جوهرًا ثم يدخلون البارى تعالى تحت أى القسمين شاءوا ولا يد لهم أن يدخلوه تحت الجوهر، وإذا أدخلوه تحت الجوهر وجب أن يكون محدثاً لأن كل محدود محدث على ما قدمنا ثم نعترضهم فى قسمتهم قيل أن يبلغوا إلى الحى الناطق بالجسد والنامى وهذه كلها مخلوقات، وإن كان بعضها فهو مخلوق - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وقال بعضهم لما كانت الثلاثة تجمع الزوج والفرد وذلك أكمل العدد ولا يجمع الزوج والفرد وجب أن يكون البارى كذلك لأنه غاية الكمال، وهذا من أغث الكلام لوجوه أحدها أن البارى عز وجل لا يوصف بكمال ولا تمام لأن الكمال والتمام من باب الإضافة [و]^(٢) لأن التمام لا يقع إلا فيما فيه نقص فإذا زيد إليه ذلك الشيء الذى به تمسمى كاملاً تاماً وإذا محى عنه سمي ناقصاً، وكذلك الكمال والتمام معناهما واحد.

والوجه الثانى: أن كل عدد بعد الثلاثة فهو أتم من الثلاثة لأنه يجمع أزواجاً وأفراداً، لأن ما جمع أزواجاً وأفراداً ثم فيما جمع زوجاً وفرداً واحداً فننقل

(١) فى الأصل (لأنهم) وهو خطأ نحوى.

(٢) فى الأصل (و) ساقطة أضفناها ليستقيم المعنى.

أن ربه أعداداً لا يتناهى وأكثر الأعداد وهذا محال . وكفى فساداً بدليل يثول إلى المحال .

والوجه الثالث: أن هذا الاستدلال مضاد لقولهم فى أن الثلاثة واحد والواحد ثلاثة لأن الثلاثة التى تجمع الزوج والفرد بخلاف هذا فليست الواحد التى يتناهى بل هو بعضها وهى كل له ولغيره معه والبارى تعالى لا بعض له ولا كل وأجزاء ليس الكل والكل ليس الجزء والواحد جزء الثلاثة، والثلاثة كل لواحد والاثنين معه، فالواحد غير الثلاثة غير الواحد لأن البعض غير الكل والعدد مركب من واحد وواحد وواحد إلى نهاية العدد الملفوظ فالعدد ليس الواحد، والواحد ليس العدد ولكن العدد ليس العدد الآحاد^(١) وليست الواحد كما قدمنا . . وهكذا كل مركب من أجزاء فليس ذلك المركب جزء من أجزائه، فالكلام مركب من حرف وحرف والكلام ليس الحرف، والحرف ليس الكلام.

٨٣-ب والوجه الرابع: أن هذا المعنى السخيف الذى قصده نجاهه فى الاثنين؛ لأن الاثنين عدد يجمع فرداً فرداً وهو مع ذلك زوج فى الاثنين الزوج والفرد ليجمع ربه اثنين على هذا المعنى .

والوجه الخامس: أن كل عدد فمحدث وكذلك كلما وقع عليه عدد لأن المعدود لا ينفك من عدد فالعدد لم يوجد قط إلى معدود العدد اثنان فصاعداً فالواحد ليس عدداً على ما سنبينه إن شاء الله تعالى بعد هذا وبه يتم الكلام فى التوحيد بعون الله تعالى .

ومما يعترض به اليهود والنصارى ومن ذهب إلى إبطال الكواف من سائر الملحدين إن قال قائل من الكفار لعنهم الله قد نقلت اليهود والنصارى أن المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام صلب، [وقد]^(٢) جاء [فى]^(٣) القرآن إنه لم يصلب فكيف هذا إن جوزتم على هذه الكواف العظام المختلفة الأهواء فى الأديان والبلدان

(١) فى الأصل (الآحاد) مكررة حذفناها ليستقيم النص .

(٢) فى الأصل ساقطة أضفناها ليستقيم المعنى .

(٣) فى الأصل ساقطة أضفناها ليستقيم المعنى .

والأزمان نقل الباطل فليس أولى بذلك من كوافكم فى نقلها أعلام نبيكم وشرائعه وكتابه .

وإن قلتم أنه شبه عليهم فلم يعتمدوا نقل الباطل فقد جورتم التليس على الكواف فلعل كافتكم أيضاً ملبس عليها فليس سائر الكواف أولى بذلك من كافتكم، وكيف كان فرض الإقرار بصلب المسيح عندكم قبل ورود الخبر عليكم ببطلان صلبه؟ .

فإن قلتم كان الفرض على الناس الإقرار بصلبه فقد قلتم فرضاً على الناس الإقرار بالباطل وأن الله تعالى فرض على الناس تصديق الباطل وفيه ما فيه .

وإن قلتم كان الفرض عليكم الإنكار لصلبه فقد أوجبتم أن الله تعالى فرض على الناس تكذيب الكواف وفى هذا إبطال نقل كافتكم وإن ذلك ليس بلازم لأحد وفى هذا إبطال جميع الشرائع وإبطال كل ما نقلت كافة من الكواف وفى هذا ما فيه عليكم .

قال أبو محمد: هذه الإلزامات كلها فاسدة فى غاية الفساد والحمد لله ونحن مبينون ذلك بالبراهين الصحيحة/ الضرورية بياناً لا يخفى على أحد ممن له أدنى فهم وبالله التوفيق .

فنقول: إن صلب المسيح عليه السلام لم ينقل بالكواف المشروط قبول نقله فى موجب العقول إذ الكافة الذى يلزم قبول قولها هو ما نقله جماعة لا يجوز عليها التواطؤ .

إما لتباين طريقهم وعدم التقائهم وإن قلوا وإما لكثرة عدد يمتنع فيه التواطؤ فمجيء واحد بعد واحد فى أزمان متفرقة بتحقيق ما شاهدوه وما نقله شئ من أهل هذه الصفات التى قدمنا عن مثلها وعن مثلها وعن مثلها حتى يبلغ إلى مشاهدة فهذه صفة الكافة التى يلزم قبول نقلها وسواء كانوا عدولاً أو فساقاً أو كفاراً .

والذين شاهدوا ما ادعوا من صلب عيسى ابن مريم عليه السلام إنما كانوا شرطاً مأمورين مجتمعين مضمون منهم الكذب وقبول الرشوة على إطلاق الباطل،

والنصارى مقرون بأنهم أَرشوا على أن يقولوا إن أصحابه سرقوه فقوم يرشون على الكذب لا يكونون كافة لا هم ولا من أَرشاهم وهذا هو التواطؤ الذى لا مدخل لمن يجوز عليه فى الكافة فبطل بما ذكرنا أن يكون صلب المسيح ابن مريم عليه السلام مقبولا بكافة إذ جميع الكواف الناقلة لصلبه عليه السلام إنما يرجع إلى نقل هؤلاء الشرط وأعوان كتعان الكاهن الهارونى الأمر لهم، وأما الحواريون^(١) فكانوا ليلة ذلك خائفين على أنفسهم غابوا عن ذلك المشهد هارين عنه لثلا يحل بهم مثله، وهذا شمعون الصفا قد أراد أن يقبض^(٢) عليه تلك الليلة فى الليل إذ دخل دار الكاهن ليتعرف الأخبار حتى هرب وكفر بمعرفته.

والنصارى يقولون إن مريم^(*) المجدلانية وهى امرأة لم تقدم على حضور ذلك المشهد وإنما كانت واقفة على بعد فكيف أصحابه وحواريوه^(٣).

٨٤-ب

وقد ذكروا فى الإنجيل الذى بأيدي النصارى أن أصحاب الكاهن/ اليهودى لم يقدموا على أخذه^(٤) فى الجماعة خوفاً أن يحال بينهم وبينه، وأنهم إنما خرجوا إليه ليلاً بالشرط فدل ذلك أن صلبهم الذى صلبوه إنما كان استراقاً عن جماعة العامة وسائر اليهود وإنما فعل ذلك الكاهن وأعوانه وسلطان ذلك البلد فقط^(**).

(١) الحواريون: هم أولئك الذين آمنوا بيسى - عليه السلام - وعاونوه وتعلمنوا عليه وعددهم اثنا عشر ذكرهم متى فى الإصحاح العاشر.

(٢) فى الأصل (ينقبض).

(*) مريم المجدلانية قال متى فى ص ٢٨: وبعد الست عند فجر أول الأسبوع جاءت مريم المجدلانية ومريم أخرى لتنتظر القبر وإذا زلزلة عظيمة حدثت لأن ملاك الرب نزل من السماء وجاء ودحرج الحجر عن الباب وجلس عليه وكان منظره كالبرق ولباسه أبيض كالثلج ومن خوفه ارتعد الحراس وصاروا كالأموات فأجاب الملاك وقال للمرأتين لا تخافا أنتما فإنى أعلم أنكما تطلبان يسوع المصلوب ليس هو ها هنا لأنه قام، كما قال.. فخرجتا سريعاً من القبر بخوف وفرح عظيم راكضتين لتخبرا تلاميذه وإذ هما فى طريقهما بيسوع فقال لهما لا تخافا اذهبا قولاً لإخوانى أن يذهبوا إلى الجليل وهناك يرونى.

(٣) فى الأصل (جوايوه) وهو خطأ من الناسخ.

(٤) فى الأصل (أخذه) وهو تصحيف من الناسخ.

(**) انظر إنجيل متى، إصحاح: ٨.

أما قولهم قد جوزتم التمويه على الكافة فقد بينا أنها ليست كافة وحتى لو كانت كافة فكل آية تخرق العادات لا تحمل على الممكنات، ألا ترى اليهود يحكون عن بعض أنبيائهم فسوقاً ووطء فروج الإماء وهو حرام عندهم [ويحكون]^(١) عن هارون^(٢) عليه السلام أنه هو الذى عمل العجل لبني إسرائيل وأمرهم بعبادته ورقص أمامه، جل النبي ﷺ عن ذلك.

فإذا جوزوا على نبي لهم كبير هذا الكفر وهذا السفه من عمل العجل [وغيره على]^(٣) موسى وسائر أنبيائهم فقد كان الذى فعلوه أيضاً وأمرهم به من الشرائع من جنس عمل العجل والرقص أمامه، ولعل كل ما أمرهم به معصية لله عز وجل كأمر هارون^(٤) لهم بتعظيمه وإلا فالآية فى جواز العجل أنه معجزة كسائر الآيات.

وليس تصديقنا نحن بجواز العجل موجباً لعبادته وجواره عندنا إنما هو بروحانية وقوة كانت فى قبضة السامرى^(٥). من أثر جبريل - عليه السلام - ولولا

(١) هذه الكلمة ساقطة فى الاصل.

(٢) هارون - عليه السلام - نبي من أنبياء بنى إسرائيل وهو أخو موسى عليه السلام وقد اتى الله تعالى على موسى وهارون ثناءً طيباً لما كابدا من عنت قومهما وشدة مراسهم مع ما كانا عليه من الإيمان المحض والإخلاص وقد قال الله تعالى فيهما: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصاً وَكَانَ رَسُولاً نَبِيّاً ٥١ وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيباً ٥٢ وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيّاً ٥٣﴾ [مريم].

(٣) ساقطة فى الاصل أضفتها ليستقيم المعنى.

(٤) فى الاصل (هرون) وهو خطأ إملائي.

(٥) السامرى: جاء ذكر السامرى فى سورة طه، إذ قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَعْجَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يَا مُوسَى ٨٣﴾ قَالَ هُمْ أَوْلَاءُ عَلَى أَثَرِي وَعَجَلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى ٨٤ قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ ٨٥ فَرَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ يَا قَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعَدَا حَسَنًا أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدْتُمْ أَنْ يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَخْلَفْتُمْ مَوْعِدِي ٨٦ قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلَكِنَا وَلَكِنَّا حَمَلْنَا أَوْزَارًا مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ ٨٧ فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خَوَارَ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِنَّهٗ مُوسَى قَتَلَهُ ٨٨﴾ [طه].

هذا ما فعله السامرى بقوم موسى وقد كان صائغاً فصيحاً العجل من ذهب وجعل فى فتحته شرايباً ليحدث، الخوار قال تعالى فى هذا المعنى ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ خَلْقِهِمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خَوَارَ...﴾ [الاعراف] وقد عاقب الله السامرى هذا فى الدنيا وفى الآخرة عقاباً أشد وأخزى.

النص الوارد بأنه شبه لهم على الحاضرين المدعين لصلب عيسى ابن مريم عليه السلام لما قطعنا بذلك. ولكن لما ورد النص بذلك علمنا أن خرق عادة لا يدخل في حد الممكنات إذ المستنع لا يكون ممكناً، ولكن إذا ورد وصح فهو خرق عادة. وهو ما لم يرد مدفوعاً وممتنعاً ولا يجوز أن يكون الله عز وجل يشبه على كافة قد ألزم العباد بقبول نقلها فلا سبيل إلى التشبيه على ما أدركت بحواسها.

وأما من ليس كافة فالتشبيه جائز عليها كما جاز فقد العقل والحق على الواحد والأكثر. وليس جائزاً على الأمة كلها وعلى أهل بلد كل من فيها.

وأما قوله [كيفما]^(١) كان الفرض قبل ورود النص ببطلان صلبه؛ الإقرار بصلبه أو الإنكار له.

فهذه قسمة فاسدة شغبية قد جوز من مثلها قديماً أكابر أهل المعرفة بحدود الكلام، وذلك أنهم أوجبوا فرضاً ثم قسموه على قسمين إما فرضاً بإقرار وإما فرضاً بإنكار وأضربوا عن القسم الصحيح فلم يدركوه وهذا لا يرضاه إلا مغالط غابن لنفسه غشاش لمن اغتر به، وإنما الحقيقة ها هنا أن يقول هل لزم الناس قبل ورود القرآن فرض بإقرار بصلبه أو بإنكار لصلبه إذ لم يكن يلزمهم قرض شيء من ذلك فهذه القسمة غير^(٢) صحيحة.

والصحيح من ذلك أنه لم يلزم الناس قط فرض شيء من ذلك لا الإقرار بصلبه ولا الإنكار بصلبه فلما ورد القرآن بإبطاله أقرنا بإبطاله.

وأما قبل ذلك فسواء من أقر أو ترك الإقرار وسواء أنكر^(٣) من أنكر ومن ترك إنكاره لا فرض على أحد بذلك وهو بمنزلة شيء مغيب في دار. فيقال للذي سأل هذا السؤال الفاسد: ما الفرض على الناس فيما في هذه الدار الإقرار بأن فيها رجلاً أو الإنكار بأن فيها رجلاً.

(١) في الأصل (كيف) ولا يستقيم.

(٢) في الأصل (غير) ساقطة أضفناها ليستقيم النص.

(٣) في الأصل (إنكار) وهو تصحيف.

وهذا كله لا شيء إذ لا يلزم شيء من ذلك فرض لأن الله تعالى لم ينزل كتاب القرآن بالزمام الإقرار بصلبه ولا إنكار له ولا بعث به نبيًا، وإنما لزم الفرض بعد نزول القرآن فوجب اعتقاد إبطال صلبه فرضًا. فإن قالوا قد نقل الحواريون صلبه وهم أنقياء عدول قيل لهم وبالله التوفيق:

الناقل لإعلامهم ولنقلهم أنه ﷺ صلب هو الناقل عنهم أنهم قالوا بالتثليث وباضطراب أخبارهم في الإنجيل فإن كان صادقًا ونقلت ذلك عنهم كافة فقد صح كذب من قال بالتثليث وكفره فلا يكون نبيًا ولا مصدقًا في نقله إلا أن يكون كافة وإن كان كاذبًا عليهم فالكاذب لا يلزم قبول نقله ولا يكون كافة.

٨٥-ب

فيطل التشبيه الفاسد كله والحمد لله.

وما يعترض به النصارى، وإن كان ليس ضروريًا لكننا أوردناه لأنه يقرب من إفهام العامة وينقض به على النصارى أحكامهم، وهى مسألة جرت لنا مع بعضهم، وذلك أنهم قالوا بإبطال النبوة بعد المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام وأنه لا نبي بعده فيقال لهم: قولكم هذا لا يخلو من أحد وجهين إما أن يكونوا يقولون ببطلان النبوة من بعد المسيح عليه السلام أو يقولون بإمكان وجودها بعده.

فإن قالوا بإمكان وجودها بعده لزمهم الإقرار بنبوة محمد ﷺ بصحة برهانه وإن قالوا ببطلان النبوة بعد المسيح عيسى ابن مريم لزمهم ترك جميع شرائعهم من تعظيم الأمر وتحريم القرايب إلى الجد السابع من نكاح [القريبات] ^(١) واستباحة الخنزير والميتة والدم وترك فرض الختان وصيام الأربعين يومًا في وقت صيامهم وسائر شرائعهم إذ كل ما ذكرنا ليس في الإنجيل منه شيء، بل في الإنجيل الذى يدعوهم إنجيلًا أن المسيح عليه السلام قال: لم آت لأغبر شيئًا من شرائع التوراة وهم قد منعوا من النبوة بعده. والشرائع لا توجد إلا عن الأنبياء، وفي هذا بيان أنهم على شريعة لم يأت بها نبي بل جاءت النبوات بخلافها والحمد لله وحده وبالله المستعان والتوفيق.

(١) في الأصل (القرايات).

الكلام فى أن الواحد ليس عددا

وهذا حين نبدأ بحول الله تعالى وقوته فى تبين أن الواحد ليس عدداً فنقول وبالله التوفيق .

إن خاصّة العدد أن يوجد عدد آخر هو مساوٍ له وآخر ليس مساوياً له هذا شىء لا يخلو منه عدد . المساواة هى أن تكون أبعاضه كلها مساوية له وبعضه غير مساوٍ له : ألا ترى أن الواحد والواحد مساويان للاثنتين ، والواحد ليس مساوياً/ للاثنتين ، والخمسة مساوية للثلاثة والاثنتين ، والاثنتين غير مساوية للثلاثة ، فعلى هذا المعنى كان قولنا مساوياً خاصة للعدد وهذه المساواة أردناها^(١) لا غيرها فلو كان للواحد أبعاد مساوية كان له كثير ، إذ الواحد الحق هو الذى لا أبعاد له إذ الذى له أبعاد هو كثير لا واحد فالواحد ليس عدداً والبارى عز وجل ليس عدداً .

وأيضاً فإن الحس يشهد بوجود واحد فإذا نظرنا فى العالم كله لم نجد فيه واحداً على الحقيقة لأن كل جرم منقسم محتمل للتجزئة أبداً فهو كثير . وإنما سمى واحداً على المجاز ، وكذلك كل محمول فى الجرم فمنقسم بانقسام جزئيته ، وكذلك كل حركة فمنقسمة بانقسام المتحرك فيها ، والزمان حركة الفلك . وكذلك كل مقول من جنس ونوع أو غيره فوجب وجوب الواحد الحق فى غير العالم فصح أنه خالق العالم تعالى الذى لا يتكثر بشىء من الأشياء البتة لا بعدد ولا بصفة ولا بغير ذلك ، وإنما قلنا فى كل ما سمى واحداً فى العالم أنه كثير يعنى أنه محتمل أن ينقسم^(٢) فيسمى حيثئذ كثيراً لا الآن قبل أن يقسم والبارى تعالى ليس كذلك لأنه واحد فلا ينقسم ولا يحتمل انقساماً .

قال أبو محمد : وإنما تكلمنا بهذا على الواحد المطلق الكلى لا على جزء واحد بعينه . وكذلك فيما زاد على الواحد من الأعداد وإنما تكلمنا على الخمسة المطلقة لا على خمسة بعينها . وكذلك سائر الأعداد وبالله التوفيق .

ثم الرد على أهل الملل بحمد الله تعالى وعونه وحسن توفيقه والله المستعان بمنه وكرمه .

(١) فى الأصل : (أردنا) .

(٢) فى الأصل : (يقسم) .

باب

الرد على الجهمية الذين يقولون بخلق القرآن

قال أبو محمد: قالت الجهمية القرآن مخلوق والشاهد على ذلك/ قوله ٨٦-ب تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (٢١) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (٢٢)﴾ [البروج] فهذا يدل على أن القرآن مخلوق؛ لأن اللوح مخلوق، وما كان فيه فمثله مخلوق. وقالوا: لا يخلو أن يكون بين ابتداء خلق اللوح المحفوظ أن يكون القرآن معه أو أحدثه بعد أن خلق اللوح فإن كان القرآن إنما ظهر في اللوح حين خلقه الله فلم يتقدم القرآن اللوح المحفوظ ولم يسبقه إذ لم يوجد إلا معه وما لم يتقدم المخلوق فهو محدث لأنه لم يسبقه ولم يوجد إلا معه^(١).

وإن كان اللوح المبتدأ ثم حدث فيه القرآن فاللوح قبله فهو^(٢) إذا محدث فالقرآن أيضاً أولى بالحدوث إذ حدث^(٣) بعد خلق اللوح فكان القرآن مخلوقاً وهو قوله: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (٢١) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (٢٢)﴾ [البروج]، قال أبو محمد هذه قسمة ناقصة لأنهم قسموا قسمين وأسقطوا القسم الثالث وهو الصحيح إن شاء الله تعالى وهو أن يكون القرآن قبل اللوح المحفوظ ثم كتب فيه وبه يتم الكلام.

ثم يقال لهم إن الله خلق اللوح، واللوح لا يحيط إلا برسم مكتوب فيه غير مسموع والقرآن كلام الله مسموع لا يرى، والذي هو مكتوب في اللوح رسم يرى ولا يسمع حتى يقرأ القارئ فيسمع منه، فالذي في اللوح خط مرسوم عبارة عن كلام الله - عز وجل - وكلام الله تعالى صفة قديمة من صفاته ولا توجد صفاته إلا به ولا تبين منه لأنه لم يزل متكلماً كما أن قدرته لا تبين منه لأن الكلام لا يكون إلا بمن متكلم ولا تكون القدرة إلا من قدير لا يبين شيء من ذلك عن الله تعالى فالخط والرسم مخلوقان.

(١) في الأصل (ولم يسبقه ولم يوجد إلا معه) مكررة فحذفناها.

(٢) في الأصل (وهو) صححناها إلى فهو ليستقيم المعنى.

(٣) في الأصل (إذا نما أحدث) صححناها ليستقيم النص.

فأما كلامه - عز وجل - فليس مخلوقاً ومما يفسد من يزعم أن كلام الله مخلوق أن يقال له إن اللوح محدود مخلوق ومحاط به أول وآخر لأن كل مخلوق بضرورة العقل/ له أول وآخر فهو محاط به ضرورة فإن كلام الله عندك في الحقيقة كله في اللوح المحفوظ فالقرآن إذاً أصغر من اللوح واللوح أكبر منه وهذا ما لا يعقل ولا يعرف، والله عز وجل يقول لنبيه محمداً ﷺ: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتُ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (١٠٩) [الكهف].

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (٢٧) [لقمان].

ألا ترى أن الله - عز وجل - أخبرنا في كتابه العزيز أن كلامه لا ينفد فإذا كان كلامه لا ينفد فقد صار لا أول له ولا آخر، فإذا صار ليس له أول ولا آخر فقد صح أنه لا يسمع اللوح الذي له أول وآخر وكلام الله لا ينفد ولا ينقطع أبداً؛ لأن كلامه صفة من صفاته تعالى لا تنفذ ولا تنقطع ولا تفارق ذاته، والله عز وجل لم يزل متكلماً ليس لكلامه أول ولا آخر كما ليس لذاته لا أول ولا آخر، وجميع صفاته مثل ذاته وقدرته وعلمه وكلامه ونفسه ووجهه مما وصف به نفسه في كتابه العزيز كل هذه الصفات غير مباينة منه تعالى ولا مستجزئة ولا نافذة ولا منقطعة سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (١١) [الشورى]، فالذى في اللوح إنما هو خط مكتوب.

ألا ترى أن الله عز وجل قد قال في التوراة لليهود والنصارى أنهم يجدون محمداً ﷺ، بقوله: ﴿يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ ...﴾ (١٥٧) [الأعراف].

فكان محمد ﷺ مكتوباً قبل شخصه عليه الصلاة والسلام وهو غير داخل في التوراة بذاته وليس في التوراة إلا الله تعالى ولغته مكتوب مرسوم ألا ترى أن الله تعالى مكتوب في مصاحفنا متلو بالستنا وهو عز وجل غير حال ولا داخل في مصاحفنا بل هو - عز وجل - على عرشه المجيد بذاته وكيونته بلا/ كيف وهو في كل مكان بعلمه وكلامه ومكتوب في اللوح غير خال منه وكلامه - عز

وجل - يسمع ولا يرى وكذلك قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ...﴾ (٦) [التوبة].

ولم يقل حتى ترى كلام الله وكلامه لا يقدر أحد أن يراه وليس لكلام الله تعالى عرضاً ولا جسمًا ولا جوهرًا ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (١١) [الشورى]، وكلامه عز وجل قد سمعه موسى بن عمران عليه السلام وسمعه آدم عليه السلام وسمعه محمد ﷺ ليلة أسرى به، وما يبطل قول من يقول إن القرآن مخلوق أن يقال له لا بد لك من واحدة من ثلاث:

إما أن تقول إن الله خلق القرآن في ذاته ولنفسه.

أو خلقه في غيره.

أو خلقه قائمًا بنفسه.

فإن قلت إنه خلقه في نفسه فيجب أن يكون علمه وقدرته وجميع كلامه ونفسه ووجهه قد خلقه في نفسه. تعالى الله عن ذلك ويكون في الباري شيء مخلوق وإنما يكون مخلوقًا كلام المخلوقين.

وإن قال خلق الله القرآن وهو كلامه في غيره من خلقه فيجب إذا: [أن يكون الشعر الذي ذمه الله تعالى كلام الله على (١) ذلك].

وإن قال (٢) خلقه قائمًا بنفسه كما خلق كل خلق قائمًا بنفسه. فهذا ما لم ير قط، ولا يرى أبدًا كلام قائم بنفسه يتكلم دون متكلم به فإن صح كلامه غير مخلوق فإذا قد صح أنه غير مخلوق فقد صار صفة (٣) من صفات الباري وصفاته لا تكون مخلوقة وما يدل على أن كلامه غير خلقه وخارج عن خلقه وأن كلامه إنما هو أمره هو قوله وأن قوله هو كلامه وأن كلامه هو الحق الذي به يتكون المخلوقون، وقد فرق الله تعالى بين خلقه وبين أمره فصار الخلق خلقًا والأمر أمرًا وجعل هذا غير هذا.

(١) في الأصل هكذا (أن يكون الشعر كلام الله ذمه الله تعالى على ذلك).

(٢) مكررة.

(٣) في الأصل (الاصفة).

قال الله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٥٤)﴾ [الأعراف].

فقد صرح أن الخلق خلق وأن الأمر أمر: فجعل هذا غير هذا.

وقال الله عز وجل: ﴿ذَلِكَ أَمْرُ اللَّهِ أَنْزَلَهُ إِلَيْكُمْ... (٥٥)﴾ [الطلاق] فدل هذا القرآن أن أمره هو القرآن وأن القرآن كلامه وأن كلامه هو الحق الذي به تكون الأشياء المخلوقة وهو قوله: ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ... (٦٢)﴾ [الأحقاف].

والحق هو قوله وقوله هو كن فيكون كما قال الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (٦٠)﴾ [النحل].

ولم يقل إذا أردناهما فيكون قوله مع خلقه في الإرادة، فالإرادة والقول والقدرة بها تخلق الأشياء، ويخلق ما يشاء وقال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ (٤)﴾ [الأحزاب].

والحق هو كلامه وكلامه القرآن فلا يخلو كل مخلوق خلقه في أول الدهر وآخره أن يكون بقول قاله أو بقدرة قدرها أو بإرادة أَرادها، فإذا كان ذلك فيها هنا قائل ومقول ومقال له وقادر وقدرة ومقدور عليه وإرادة ومريد ومراد فالإرادة هي إرادة الله تعالى والمريد هو الله والمراد هو المخلوق لإرادة الله تعالى وقدرته وقول الله وأمر الله هو كلامه وهو علمه وكذلك نفسه ووجهه وصفاته أنها كلها غير محدثة ولو كان كلامه مخلوقاً لوجب أن يكون محدثاً والمحدث هو الذي لم يكن ثم كان، ولو كان محدثاً لوجب أن يكون الباري - عز وجل - غير ناطق ولا متكلم ولوجب أن يكون لم يكلم موسى ولا آدم ولا محمداً ولا ملائكته. وذلك أنه حين أمرهم بالسجود كلمهم، وحين قال إني جاعل في الأرض خليفة فصيح أنه كلمهم كما كلم موسى بن عمران عليه السلام، فمن زعم أن الله تعالى لم يكلم موسى ولا أحداً فقد زعم أن الله كان قبل أن يكون القرآن في اللوح غير ناطق ب-٨٨ فلما صار القرآن في اللوح صار ناطقاً. فإذا كان غير ناطق ثم صار ناطقاً فهذه صفة المخلوقين تعالى الله عز وجل عن ذلك علواً كبيراً.

والدليل على أن القرآن هو من علم الله قوله تعالى: ﴿مَنْ يَعْزِزْ مَا جَاءَكَ مِنَ
الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (١٤٥) [البقرة].

ومما يدل على أن القرآن صفة من صفات الباري تعالى أنه سمي نفسه بأسماء
ظاهرة وأسماء يعرف بها فسمى نفسه الله، والرحمن، والرحيم، والمملك،
والقدوس، والسلام والمؤمن، والمهيمن، والعزیز، والجبار وهي تسعة وتسعون اسمًا
من أحصاها دخل الجنة وهو قوله: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا...﴾ (١٨٠) [الأعراف].

ولم يقل ولله اسم واحد حسن، وإنما هي أسماء شتى وهو واحد أحد فرد
صمد، فهذه أسماء شتى بمعنى واحد وهو أكبر الأشياء، وسمى كلامه أسماء شتى
سماء كلامًا وقرآنًا ونورًا وهدي وفرقانًا وشفاءً وحقًا وبرهانًا ورحمة وهي أسماء
شتى لشئ واحد، فهذا ما يدل على أن القرآن كلام وأنه ليس كالأشياء وهو
خارج منها وبه تكون الأشياء. وبالله التوفيق وهو أعلم بالصواب وإليه المرجع
والمآب.

باب

الرد على القدرية (*) قاتلهم الله

نقول بحديث النبي ﷺ حدثنا أبو سليمان داود بن يحيى قال حدثنا أحمد ابن موسى عن راشد بن سعيد عن أبي صالح عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص قال عبد الله بن عمرو: كنا جلوساً عند النبي ﷺ ذات يوم عند باب الحجرات نسأله الأخبار فكان رسول الله ﷺ يحدثنا إذ أقبل أبو بكر وعمر ومعهما قوم من الناس وهما يتجادلان فلما سمع ذلك رسول الله ﷺ كف عن الحديث، فلما دنوا من رسول الله ﷺ مكثا وأمسكا وقعدا في حلقة النبي ﷺ فقال لهما رسول الله ﷺ/ ما هذا الذي رفعتما به أصواتكما يريد بعضكما على بعض، فقال رجل من القوم الذين معهما: يا رسول الله قال أبو بكر: الحسنات من الله والسيئات من العباد، وقال عمر رضى الله عنه: الحسنات من الله والسيئات من الله والخير والشر كله من عند الله ليس للعباد شيء من الأمر فتنافسنا في ذلك يا رسول الله وارتفعت أصواتنا فجئناك لتخبرنا بالحق من ذلك، فقال رسول الله ﷺ: يا أبا بكر كيف قلت؟ فقال أبو بكر رضى الله عنه: الحسنات من الله والسيئات من العباد، ثم قال لعمر: كيف قلت؟ قال عمر رضى الله عنه: الحسنات من الله والسيئات من الله عز وجل، فقال رسول الله ﷺ: أما إننى أقضى بينكما بقضاء إسرافيل بين ميكائيل وجبريل ففرح القوم وقالوا يا رسول الله وتكلم جبريل وميكائيل فى هذا؟ قال: نعم، وقد قال ميكائيل مثل قول أبى بكر وقال جبريل مثل قول عمر، والذي نفسى بيده إن أول من تكلم بهذا فجبريل وميكائيل.

(*) القدرية: وهم أصل المعتزلة وقد سماهم أهل السنة قدريه لقولهم جميعاً بأن الله تعالى غير خالق لأعمال الناس ولا لشيء من أعمال الحيوانات وقالوا: إن الناس هم الذين يقدرون أعمالهم وأنه ليس لله فى أعمالهم ولا فى أعمال سائر الحيوانات صنع ولا تقدير وإن الناس إنما يعملون أعمالهم بالقدر التى خلقها الله فيهم أحرار فيما يعملون، أى أن الله لم يقض على أحد أن يندفع إلى أى عمل من الأعمال بل وكله إلى نفسه وعقله يتصرف فى أموره على ما يقتضيه، مثله فإن عمل صالحاً أثيب عليه وإن أساء لقى جزاء ما جنته يداه.

ثم قال جبريل أما إنه إن اختلفنا اختلفت الملائكة كلهم وإن اختلفت أهل السماء اختلفت أهل الأرض، ولكن هلم حتى نتحاكم عند إسرافيل صاحب الصور فحكم بينهما إسرافيل بتحقيق القدر خيره وشره حلوه ومره كل من عند الله تعالى ثم قال رسول الله ﷺ وأنا أقضى بينكم بما قضى به إسرافيل ثم ضرب رسول الله ﷺ بكفه على أبي بكر وقال: يا أبا بكر لو شاء الله أن لا يعصى فى أرضه ما خلق إبليس، فقال أبو بكر رضى الله عنه: صدق الله ورسوله والله لا قلت مثل قولى هذا أبداً ويصدق قول عمر رضى الله عنه قول الله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر]. وقال: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات]. أى ما تعملون من خير وشر، لا خالق مع الله ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ...﴾ [الأنعام].

وقال: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...﴾ [الإنسان].

وفى حديث آدم وموسى صلوات الله عليهما حين قال له موسى أنت آدم ٨٩-ب الذى أخرجت الناس من الجنة وأغويتهم.

فقال آدم صلوات الله وسلامه عليه: أنت يا موسى الذى أعطاك الله تعالى علم الأولين والآخرين وأنت تلومنى على أمر قد قدره على قبل أن أخلق؟

وقال سهل بن عبد الله (*) ما كان من خير فمن الله وبالله وإلى الله وما كان من شر فمن الله وبالله وليس إلى الله. ومعنى قوله الخير من الله وبالله وإلى الله يريد بقوله من الله أن منه الخير أمر به وبالله أى بولاية الله وتوفيقه وإلى الله قال لأنه تولاه، وهو قوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ [محمد].

ومعنى قوله الشر من الله، قال من الله نهى قال ترك الله العبد لم يعصمه تركه.

قال ومعنى ليس إلى الله يريد أنه لا يتولاه وهو قوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ [البقرة].

(*) هو أبو محمد سهل بن عبد الله التستري من صوفية القرن الثالث الهجرى توفى سنة ٢٨٣هـ.

ثم قال: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَٰئِاهُمْ الطَّاغُوتُ...﴾ (٢٥٧) [البقرة].

والله يتولى الخير ولا يتولى الشر. وفي القرآن وفي الحديث من هذا كثير لمن تدبر كتاب الله وسنة رسوله والحديث عن النبي ﷺ وعن الصحابة والتابعين لهم بإحسان وجميع العلماء من أئمة الدين والمسلمين بأن القدر مفروغ منه وعلم الله السابق في خلقه لا يحيد علم عنه وهو علم الله ما كان في أول الدهر وما يكون مما هو كائن أن يكون، ومن اعترض [على] (١) هذا أورده فهو ضال مضلل فلا ينبغي لذي لب أن يلحد بشذوذ المقال ولا أن يتابع تلبيس الجهال. وأسأل الله التوفيق في القول والأفعال والعصمة من البدع والضلال.

حدثنا أبو محمد بن مسرور قال حدثنا أحمد بن أبي سليمان، قال حدثنا أبو عثمان البصري، حدثنا أبو عبد الرحمن الجزري عن هشام بن حسان الفردوس عن الحسن البصري قال: قال رسول الله ﷺ: «سبق القضاء ثم القدر بحقائق الرسل من أمر الله وخواتم العمل وبالسعادة لمن آمن وصدق وبالشقاء لمن كذب وكفر، ثم قال الله عز وجل: ابن آدم بمشيئتي كان الذي تشاء لنفسك وبإرادتي كان الذي تريد لنفسك ويعونى أديت إلى فرائضي وبنعمتي تقويت على معصيتي فأنا أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك وبذنبك وأنا قدرتها على يدك، والقدر قبل القضاء، والقضاء هو الحكم».

وهو قول الرسول عليه الصلاة والسلام: «قدر الله المقادير قبل أن يخلق السموات بخمسين ألف عام، والمقدور ما أصاب العبد في وقته وساعته وما سبق به الحكم بأنه يكون لا محالة وفعل لله تعالى قبل فعل العبد».

وذلك قوله تعالى: ﴿قَلَمَ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ...﴾ (١٧) [الأنفال].

وقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ...﴾ (١٤) [التوبة].

(١) ساقطة.

فهذا كله فعل الله قبل فعل العباد وبالله التوفيق وبه المستعان ولا حول ولا
قوة إلا بالله العلي العظيم صلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليما. ٩٠-ب

* * *

تم كتاب
الأصول والفروع
لابن حزم

obeikandi.com

**الفهارس العامة للنص المحقق لكتاب
الأصول والفروع**

أ- الأحاديث الشريفة

الصفحة

الحديث

(أ)

- ١- عن سمرة بن جند عن النبي ﷺ إذ رأى الروضة الخضراء المعتمة، ورأى فيها رجلا كأطول ما يكون من الرجال. ٢٢٩
- ٢- إذا تقارب الزمان لم تكذب رؤيا المؤمن تكذب. ١٩٩
- ٣- الأرواح جنود مجندة. ١٩٦
- ٤- قال الله عز وجل: «ابن آدم بمشيتي كان الذي تشاء لنفسك». ٣٢٤
- ٥- أتزعم أن أهل الجنة يأكلون ويشربون. ١٨٨
- ٦- إن آخر أهل الجنة دخولا فيها بعد خروجه من النار. ١٨٥
- ٧- إن الإيمان على هيئة الدائرة الكبيرة. ١٠٧
- ٨- إن شدة الحر من فيح جهنم. ١٨٥
- ٩- إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم. ٢٤٥ ، ١٧٨
- ١٠- أهل الجنة يأكلون ويشربون، ولا يبولون، ولا يتغوطون. ١٨٨
- ١١- إن الفردوس هي أعلا الجنة. ١٤١
- ١٢- إن يعيش هذا ألا يدركه الهرم حتى تقوم قيامتكم. ١٤٦

(ب)

- ١٣- بعثت إلى الأحمر والأسود. ١٦٩

(ح)

- ١٤- حاجة أحدهم رشح يفيض من جلده. ١٨٨

(ر)

- ١٥- الرؤيا ثلاثة. ١٩٩
١٦- الرؤيا جزء من خمسين جزءاً. ١٩٩
١٧- الرؤيا جزء من سبعة وعشرين جزءاً. ١٩٩
١٨- الرؤيا جزء من سبعين جزءاً. ١٩٩
١٩- الرؤيا الصالحة من الله، والرؤيا السوء من الشيطان. ٢٠٠

(س)

- ٢٠- سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر. ٢٣٧
٢١- سبق القضاء، ثم القدر بحقائق الرسل من أمر الله وخواتم العمل. ٣٢٤
٢٢- سلوا الله الفردوس الأعلى. ١٨٤

(ش)

- ٢٣- اشتكت النار إلى ربها فأذن لها بنفسين. ١٤٢

(ص)

- ٢٤- أصدقهم رؤيا أصدقهم حديثاً. ١٩٩

(ق)

- ٢٥- قدر الله المقادير قبل أن يخلق السموات بخمسين ألف عام. ٣٢٤
٢٦- قيل: يا رسول الله هل ينام أهل الجنة؟ ١٨٨

(ك)

- ٢٧- كنا جلوساً عند النبي ﷺ ذات يوم عند باب الحجرات نسأله الأخبار، فكان رسول الله ﷺ يحدثنا إذ أقبل أبو بكر وعمر ومعهما قوم من الناس، وهما يتجادلان. ٣٢٢

(ل)

- ٢٨- لا نبى بعدى . ١٦٩
٢٩- لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن . ١١٠
٣٠- لن يدخل الجنة إلا نفس مسلمة . ١٠٨

(م)

- ٣١- ما الإيمان؟ ١٠٧
٣٢- من قال لأخيه يا كافر، فقد باء بها أحدهما . ١٣٧
٣٣- ما الإسلام؟ ١٠٧
٣٤- ما من الأنبياء إلا من أوتى ما على مثله آمن البشر . ١٦٦
٣٥- من قال هذا غرست له فى الجنة كذا، وكذا نخلة . ١٤١

(ن)

- ٣٦- نسمة الشهداء تعلق فى ثمار الجنة . ١٩٨
٣٧- نسمة المؤمن طائر تعلق فى شجر الجنة . ١٩٨

(ى)

- ٣٨- يا رسول الله هل لك فى فلان فإنه مؤمن . ١٠٧
٣٩- يخرج من النار من فى قلبه مقدار خردلة من إيمان . ١١٤

ب- فهرس الأعلام

أبو الزبير ١٨٨	(١)
أبو ذر الغفارى ٢٣٤	ابن أبى أصيبعة ٤٥٠ ، ٢٥٦
أبو سعيد الخدرى ١٩٣	ابن أبى عيسى ٢١١
أبو سليمان داود بن يحيى ٣٢٢	ابن جريج ١٨٨
أبو عاصم ١٨٨	ابن حبيب ١٩٢
أبو عبد الرحمن الجزرى ٣٢٤	ابن الراوندى ١٩١
أبو عثمان البصرى ٣٢٤	ابن المبارك ١٣٥
أبو عبيدة ١٨٨	ابن النديم ١١٩ ، ١٦٨ ، ٢٩٢
أبو محمد على بن سعيد ٢١٣	ابن عباس ١٨٠ ، ١٨٨ ، ١٩٣
أبو محمد سهل بن عبد الله التستري ٣٢٣	ابن عمر ١٩٩
أبو الهزبل العلاف ١٢٤ ، ١٤٥ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ٢٥٤	ابن قتيبة ١٥٨
أبو على الحسن بن عبد الملك النسفى ١٧٩	ابن مسعود ١٩٨ ، ١٩٩
أبو عيسى الأصبهاني ١٦١ ، ١٦٧	ابن هشام ٢٢٤ ، ٢٩٤
أبو هريرة ١٩٨	أبو إسحاق ١٥٨
إحسان عباس ١٣٥	أبو بكر الصديق ٢٣٣
أحمد الهجيمى ٢٤٣	أبو بكر محمد بن زكريا الرازى ٢٠٩ ، ٢٥٦ ، ٢٩٣
أحمد بن أبى سليمان ٣٢٤	أبو بكر بن كيسان الأصم ١٢٤ ، ١٣٦ ، ١٩٤ ، ٢٥١
أحمد بن أبى عبد الله الوراق ١٩٩	أبو ثور ١٦٩
أحمد بن الجسور ٢٣٨	أبو الحسن الأشعرى ١٠٩ ، ١٩٧
أحمد بن الفضل الدينورى ٢٣٨	أبو الحسن على بن حرام البخارى ١٧٩
أحمد بن بانوس ٢٥٦	أبو بردة ٢٢١
	أبو حنيفة ١٠٩

أحمد بن حنبل ٢٣٥

أحمد بن خابط ٢٥٦ ، ٢٥٩

أحمد بن أبي سليمان ٣٢٤

أحمد بن شعيب النسائي ١٨٨

أحمد بن عمر ١٨٨

إذرياذ ٢٩٦

أرسطوطاليس ١٨١

إسماعيل (عليه السلام) ١٥٨

إسماعيل بن إبراهيم ٢٢٩

إسحاق بن راهويه ١٩٦ ، ٢٣٤

أنس بن مالك ١٩٩ ، ٢٤٢

(ب)

بابك الخرمي ٢٩٢

البخاري ١٥٨ ، ٢٣٠ ، ٢٤١

البرار ١٨٨

بزيغ بن يونس ١٦٨

بشر بن المعتمر ١٩١

بن بدران (محمد بن فتح الله) ١٦٨

بوداسف ١٩٣

بهرام بن بهرام ٢٩٦

البيروني ٢٠٩

(ث)

ثابت بن محمد الجرجاني ١٢٢

(ج)

جالينوس ٢٥٤

جابر بن عبد الله ١٨٨

الجبائي ١٩١ ، ٢٣٣

جعفر الصادق ١٧٧ ، ٢٩٣

جهم بن صفوان ١٤٥

(ح)

الحسن البصري ٣٢٤

الحسن على بن الحسن البزدوي ١٧٩

حفص الفرد ١٩١

حمدان بن الأشعث ١٩٣

(خ)

خالد بن الوليد ٣٢٤

خبيب بن عدي ٢٤٢

خويز منداد المالكي ٢٦١

الخياط ١١٩ ، ١٩١

(د)

ديسان ١٦٨

داود (الظاهري) ٢٣٥

(ر)

راشد بن سعيد ٣٢٢

الرشيد ٢٩٢

(ز)

زرادشت ١٦٨ ، ٢٩١
ريد بن دثنة ٢٤٢

(س)

السبكي ٢٣٦
سعيد بن المسيب ١٦٩
سعيد بن جبير ١٩٣
سعيد بن أبي عروبة ١٩٨
سفيان ١٨٨
سليمان البغدادي ٢٣٦
سلمان حرب ٢٣٦
سمرة بن جندب ٢٢٩
السهيلي ٢٩٤
السيد الحميري ١٩٤

(ش)

الشهرستاني
١٦٠ ، ١٦٨ ، ١٩١ ، ٢٤٣ ،
٢٩١ ، ٢٩٢
الشوكاني ١٥٨ ، ١٨٦ ، ١٨٨

(ص)

صالح بن كيسان (تلميذ النظام) ١٩٩
صاعد الأندلسي ٢٠٩

(ض)

الضحاك ١٨٨
ضرار بن عمرو ١٩١ ، ٢٥٠

(ع)

عبد الرحمن بن عوف ٢٣٣
عبد الرحمن الثامن ١٤٣
عبد الله بن أميد الباهلي ١١٠
عبد الله بن أبي سرح ٢٢٣
عبد الله بن أبي صالح ١٥٨
عبد الله بن سلام ١٥٨
عبد الله بن عباس ١٩٩
عبد الله بن عمرو ١٥٨ ، ٣٢٢
عبد الله بن فايد ٢٤١
عبدالله بن محمد بن عبد الوهاب ٢٢٤
عبيد بن عمر ١٩٣
عبد العزيز بن أبي سلمة ١٥٨
عثمان ٢٤٢
عطاء بن يسار ١٥٨
العقبى ٢٢٨
عكرمة ١٨٨
العلاء بن المسيب ١٥٨
علي بن أبي طالب ١٦٩ ، ٢٣٣
علي بن حجر ١٨٨
علي بن عبد العزيز البغوي ١٧٩
علي بن مشعر ١٨٨

على سامى النشار ٢٩٣

عمر بن الخطاب

١٦٤ ، ١٩٣ ، ٢٣٣ ، ٣٢٢

عمرو بن على ١٨٨

عمرو بن لحي ١٤٢

عمرو بن العاص ٢٣٤

عمرو بن على ١٨٨

عوف أبو رجاء ٢٣٠

عباد الباهلى ١١٠

عيسى (عليه السلام) ١٨٨ ، ١٨٩

(ف)

الفضل بن يعقوب ١٨٨

فضيل بن يسار ١١٠

(ق)

قتادة ١٦٩ ، ١٩٣

(ك)

كعب ١٥٨

الكلبي ١٨١ ، ٢٩٤

كهيمس ٢٤٣

(م)

المأمون ٢٩٣

مؤمل بن هشام ٢٣٠

مارسفن ٢٩٦

مانى بن فاتك ٢٠٥ ، ٢٩٥

مزدك ٢٩٢

مريقيون ١٦٩

مسلم بن الحجاج النيسابورى ١٨٢

مسيلم الكذاب ١٦٤

مضر ٢٤٣

المظفر ١٢٢

معاوية بن عمرو ١٥٨

معمر بن عمر ٢٤٩ ، ٢٥١

محمد بن إدريس الشافعى ١٦٩ ، ٢٣٥

محمد بن إسماعيل البخارى ١٨١

محمد بن عمر ١٩٩

محمد بن الطيب نصر ٢٤١

محمد بن الحسن المذحجى ١٢٢

محمد بن الحنفية ١٩٤

محمد بن المنكدر ١٨٨

محمد بن جرير الطبرى ٢٣٨

محمد بن عبد الوهاب ٢٢٤

محمد بن عبيد ١٥٨

محمد بن معمر ١٨٨

محمد بن يوسف الفريابى ١٨٨

المعتصم ٢٩٢

معمر بن عمر ٢٩٤

منذر بن سعيد

١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٨٤ ، ١٨٨

المنصور بن أبي عامر ١٢٢
مؤيد بن بدران ١٩٦

(ن)

نسطور الحكيم ١٦٩
النظام ١١٩ ، ١٩٤ ، ٢٥٩

(هـ)

هشام بن الحكم ١١٩ ، ١٢٠
هلال بن أبي هلال ١٥٨

هشام بن حسان الفردوس ٣٢٤

(و)

وهب بن منبه ١٧٨

(ي)

يزيد بن هارون ١٥٨
يعقوب ١٦٩ ، ٣٠٧
يزيد بن زريع ١٩٩
يزيد بن الوليد ٢٣٣
يحيى بن هويدى ٢٩٤

جـ- الأماكن

(أ)	أرض الخليل ١٥٤ الاندلس ١٧٥
(ب)	بابل ١٥٤ بلاد البربر ١٧٥
(ث)	ثغور الجزيرة ١٧٥
(ج)	الجاية ١٩٤
(خ)	خراسان ١٧٥
(ز)	الروم ١٧٥
(س)	ساعير ١٥٣ ، ١٦٧ السند ١٧٥ سيناء ١٦٧
(ش)	الشام ١٥٨ ، ١٧٥
(ص)	الصين ١٩٩
(ط)	طابا (المدينة المنورة) ١٥٨ طور سيناء ١٥٣
(ف)	فاران ١٥٣ ، ١٦٧
(ق)	قرطبة ١٩٩
(م)	مكة المكرمة ١٥٨ ، ١٦٧
(ن)	ناصره ١٥٤

د- الطوائف والفرق

بنو مراري ١٧١	(١)
	الآريوسية ١٦٠ ، ١٦٧ ، ٣٠٧
(ج)	الإسماعيلية ٢٩٣
الجمهور ١١٩ ، ١٤١	أصحاب أبو محمد الرعيني ١١٧
الجهمية ٣١٧	أصحاب عاتان الداودي اليهودي ١٦٠
	أهل الاعراف ٢٢٨
(ح)	أهل الحديث ١٠٦
الحرانيون ٢٤٣	أهل الرصد ١٨٥
الحشوية ٢٤٣	أهل السنة ١٠٦ ، ١١١ ، ١٩١ ،
الحنفاء ٢٩٥	١٩٤ ، ٢٢٨
الحواريون ١٥٦	أولاد إسماعيل ١٥٣ ، ١٥٤
	أولاد يعقوب ١٧١
(خ)	(ب)
الخرمية ٢٩٢	البراهمة ٣٢٦
الخوارج ١٠٩ ، ١٤١ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ،	بنو إسرائيل ١٥١ ، ١٥٤ ، ١٦٧ ،
٢٣٩ ، ١٨٠	١٦٨ ، ١٧١ ، ٣١٣
(د)	بنو إسماعيل ١٦٧
الدهيون ٢٥٧	بنو بكر ١٥٤
الديصانية ١٦٨ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦	بنو تغلب ١٥٤
الذنافرة ٢٩٤	بنو عبيد ١٩٣
	بنو عرشون ١٧١
(ر)	بنو قيدار ١٥٨
الريانيون (من اليهود) ١٦٠	بنو لاوي ١٧١

(غ)

الغالبية ١٦٨

(ز)

الزنادقة ١٧٩ ، ١٩٢

(ف)

الفقهاء ١٠٩

(س)

السامرية ١٦٠ ، ١٦٤

الفلاسفة ١٢١ ، ١٢٣

السامرة ١٦٣

(ق)

القرامطة ١٩٣

السوفسطائية ٢٦٢

القدرية ٣٢٢

(ش)

الشيعة ١٠٦

(م)

المتأخرون ١١٩ ، ١٢١

(ص)

المتكلمون ١٢٨

المرجئة ٢٢٧

الصدوقية (من اليهود) ١٦١

المرقيونية ١٦٩ ، ١٩٥

الصابئة ١٨٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥

المزدقية ٢٩٢ ، ٢٩٨ ، ٣٠٢

٢٩٨ ، ٣٠٢

المجوس

(ض)

١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ٢٩٨ ، ٣٠٢

المرقونية ١٦٨ ، ١٦٩ ، ٢٩٥

الضرارية: هامش ١٩١

المعتزلة ١٠٩ ، ١٤١ ، ١٩١

المنافقون ١١٢

(ع)

المنانية ١٦٨ ، ٢٩٥ ، ٢٩٨ ، ٣٠١

العرب ١٥٨ ، ١٦٤

الملكانية ١٦٩ ، ٣٠٨

العیسویة (من اليهود) أتباع أبی عیسی

الأصبهانی اليهودی ١٦٨

(ى)

اليقوية ١٦٩ ، ٣٨٠

اليهود

١١١ ، ١١٥ ، ١٦٣ ، ١٦٨ ، ١٧٠ ،

٣١٠ ، ٣٠٧ ، ١٧٦

(ن)

النسطورية ١٦٩

النصارى

١٠٦ ، ١٢٨ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٦٠ ،

٢٩٥ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣١٢ ، ٣١٨

(هـ)

هوازن ١٦٣

هـ- الكتب

(أ)

إنجيل ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٦٧ ، ١٧٤ ، ٣١٥ ، ٣١٨

إنجيل متى ١٧٤

إنجيل لوقا ١٧٤

(ب)

تفسير الكلبي ١٨١

(ت)

(التقريب) لابن حزم ١٢١ ، ١٣٥ ، ١٣٧

التوراة ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ، ١٦٥ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٨٨ ، ٣١٨

(ذ)

الذبايح (لابن حزم) في تفسير الموطأ للإمام مالك ١٦٩

(ز)

الزبور ١٥٦ ، ١٥٩

(س)

السفر الاول ١٥٣

السفر الثاني ١٧١

السفر الرابع ١٧١ ، ١٧٣

السفر الخامس ١٥٤ ، ١٦٧

(ش)

كتاب (شعيا) ١٥٧

(ع)

كتاب (العلم الإلهي) لمحمد بن زكريا الرازي ٢٠٩، ٢٥٦

(ك)

كتاب ابن أبي عيسى في تفضيل الصالحين من الناس على الملائكة ٢١١

كتاب ابن حبيب (في عذاب القبر) ١٩٢

كتاب البزدوى ١٧٩

(م)

الموطأ: للإمام مالك بن أنس (رضي الله عنه) ١٦٩

محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
٣	بين يدي الكتاب
٥	تقديم (عن سيرة ابن حزم ومصنفاته)
١٤	بيئة ابن حزم الخاصة
١٨	البيئة العامة في نواحيها السياسية والاجتماعية والدينية والعلمية
١٨	الحالة السياسية
٢٧	الحالة الاجتماعية
٣٠	الحالة الدينية
٤٣	الحالة العلمية
٤٨	حياة ابن حزم
٦٠	وفاة ابن حزم
٦١	إنتاج ابن حزم العلمي
٦٥	كتاب الأصول والفروع (التعريف بالكتاب)
٦٩	منهج التحقيق
٧١	النص المحقق
٧٣	دراسة على كتاب الأصول والفروع. للدكتورة سهير أبو وافية
٩١	نص الأصول والفروع
٩٣	صور الأغلفة وصفحات المخطوطة الأولى
١٠٧	باب في صفة الإيمان والإسلام
١٠٨	باب في معنى الإيمان والإسلام
١١١	باب إبطال قول من قال: إن الإيمان هو المعرفة بالقلب
١١٢	باب إبطال قول من قال: إن الإيمان هو التصديق باللسان
١١٢	باب إبطال قول من قال: إن الإيمان هو الإقرار باللسان والمعرفة بالقلب دون الأعمال.

١١٣	باب (فصل) بين الإيمان والتصديق والفرق بينهما
١١٦	باب اختلاف الناس فى القيامة
١١٧	باب بعث الأجساد
١١٩	باب الكلام فى الأجساد والجواهر والأعراض
١٤١	باب الرد على من يزعم أن الجنة والنار لم تخلقا بعد
١٤٥	باب الكلام فى بقاء الجنة والنار
١٤٨	باب الرد على من ينكر النبوات
١٥٣	فصل من أعلام النبى ﷺ فى التوراة
١٥٦	باب ذكر النبى ﷺ فى الإنجيل
١٦٠	باب فى الرد على اليهود وعلى الأريوسية من النصارى
١٧١	باب ما فى التوراة فى الباب الرابع
١٧٧	(باب) فصول تعترض بها جهلة الملحددين على ضعف المسلمين
١٩١	باب فى عذاب القبر والرد على منكروه
١٩٤	باب فى مستقر الأرواح
١٩٩	باب فى الكلام فى الرؤيا
٢٠١	باب الكلام فى المعارف
٢١٠	باب اختلاف الناس فى أى الخلق أفضل
٢١٧	باب الكلام فى الفقر والغنى أيهما أفضل
٢١٨	الكلام فى الاسم والمسمى
٢١٩	باب اختلاف الناس فى نبوة النساء
٢٢٧	باب اختلاف الناس فى الوعيد
٢٢٩	مسألة فى الأطفال
٢٣١	باب الكلام فى خلق الشئ، هل هو الشئ أم غيره؟
٢٣٣	باب اختلاف الناس فى الإمامة
٢٣٥	باب من يكفر، ومن لا يكفر
٢٣٩	باب من لم تبلغه الدعوة

٢٤١	باب الكلام فى خرق العادات
٢٤٣	باب الكلام فى السحر
٢٤٥	باب فعل الجن بالمجنون
٢٤٧	باب القضايا بالنجوم ودلائلها
٢٤٩	الكلام فى التولد
٢٥٠	باب الكمون فى الأشياء
٢٥١	باب الحركات والسكون
	باب اختلاف الناس فى الإنسان وعلى من يقع هذا الخطاب، أعلى
٢٥٤	الجسد أم على النفس
٢٥٦	باب الرد على من قال بتناسخ الأرواح
٢٥٩	باب الرد على من يزعم أن فى البهائم رسلا، وأنهم يتكلمون
٢٦٤	باب الكلام على السفسطائية
٢٦٦	باب الكلام على من قال بقدم العالم
	باب الكلام على من قال إن للعالم خالقاً قديماً، والنفس والمكان
٢٨٠	المطلق، والزمان والخلاء
٢٨٩	باب الكلام على من قال بأن العالم قديم، وله فاعل قديم
٢٩١	باب الكلام على من قال إن فاعل العالم أكثر من واحد
٣٠٧	باب الكلام على النصارى
٣١٦	الكلام فى أن الواحد ليس عدداً
٣١٧	باب الرد على الجهمية الذين يقولون بخلق القرآن
٣٢٢	باب الرد على القدرية
٣٢٧	الفهارس العامة على الكتاب
٣٤٢	محتويات الكتاب