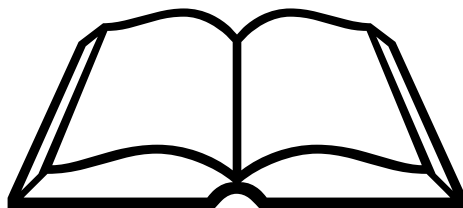


# التوضيحات الجلية في شرح الرسالة التدمرية

الجزء الأول

١٤٤١ هـ

عبد الله محمد الجهنى



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، صلّ اللهم عليه ، وعلى آله ، وصحبه ، وسلم تسليماً مزيداً ..... أما بعد :

فهذا شرح مختصر للرسالة ( التدمرية ) حرصت فيه على بيان كلام المصنف ، والوقوف على مراده وغايته ، وترتيب أفكاره ، دون الإسهاب والتوسع في ذكر مسائل خارجة عن فهم النص<sup>(١)</sup> .

والله أسأل أن ينفع بهذا الشرح ، كما نفع بجمته .

وقبل الشروع في شرح كلام المصنف يحسن أن نقف وقفات مع متن التدمرية ، وهي كالتالي :

**عنوان الرسالة :** تعرف هذه الرسالة باسم ( تحقيق الإثبات للأسماء والصفات ، وبيان حقيقة الجمع بين الشرع والقدر ) وتسمى اختصاراً بـ ( التدمرية ) لأن المصنف كتبها لأهل ( تدمر )<sup>(٢)</sup> .

**موضوع الرسالة :** عالج المصنف في هذه الرسالة انحرافين : اعتقادي ، وعملي .

اعتقادي متمثلاً في الإلحاد في الأسماء والصفات ، تعطيلاً - وهو الأكثر - وتشبيهاً .

وعملي متمثلاً في مظاهر الشرك ، والاحتجاج بالقدر على الشرع ، أو العكس .

وقد ناقشت هذه الرسالة أهم شبهات الفلاسفة ، والمتكلمين ، والمفوضة ، والمشبهة ، والمتصوفة .

**أهمية الرسالة :** تعتبر هذه الرسالة خلاصة كثير من المناقشات الموجودة في كتب المصنف ، وهي كالمفتاح لمطولات ابن تيمية .

وتظهر أهميتها أنها من طلاب علم لجمع شتات قواعد وأصول في هذين البابين المهمين .

(١) وأنصح بالاطلاع على شرح العلامة / عبدالرحمن البراك على هذه الرسالة ، والتعليق على الرسالة التدمرية للشيخ/ عبد العزيز آل عبد اللطيف ، وقد أهدت منه كثيراً في النقل هنا .

(٢) وإن كان المصنف لم يذكر في ثنايا هذه الرسالة أن السائل من أهل ( تدمر ) ولكنه نص في موضع على ذلك فقال : وقد ذكرنا في جواب ( المسائل التدمرية ) الملقب بـ ( تحقيق

الإثبات للأسماء والصفات ، وبيان حقيقة الجمع بين الشرع والقدر .... ) أ.هـ وتدمر مدينة من مدن الشام .

قال الشيخ الإمام ، العالم ، شيخ الإسلام ، مفتي الأنام ، أوحده عصره ، وفريد دهره ، ناصر السنة ، وقامع البدعة ، تقى الدين ، أبو العباس ، أحمد بن الشيخ الإمام العلامة شهاب الدين عبد الحليم ، بن الشيخ الإمام العلامة شيخ الإسلام مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن تيمية الحراني رضي الله عنه ، وأرضاه : الحمد لله ، نحمده ، ونستعينه ، ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ، ومن سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، صلى الله عليه ، وعلى آله ، وصحبه ، وسلم تسليماً كثيراً ..... أما بعد :

فقد سألتني من تعينت إجابتهم أن أكتب لهم مضمون ما سمعوه مني في بعض المجالس ، من الكلام في التوحيد والصفات ، وفي الشرع والقدر ، لمسييس الحاجة إلى تحقيق هذين الأصلين ، وكثرة الاضطراب فيهما ، فإنهما مع حاجة كل أحد إليهما ، ومع أن أهل النظر والعلم ، والإرادة والعبادة ، لا بد أن يخطر لهم في ذلك من الخواطر والأقوال ما يحتاجون معه إلى بيان الهدى من الضلال ، لا سيما مع كثرة من خاض في ذلك بالحق تارة ، وبالباطل تارات ، وما يعتري القلوب في ذلك من الشبه التي توقعها في أنواع الضلالات .

بدأ المصنف رحمه الله رسالته بخطبة الحاجة<sup>(١)</sup> مستنفاً بسنة النبي ﷺ ثم ذكر موضوع هذه الرسالة وهو الكلام في باب الأسماء والصفات ، وباب الشرع والقدر ، ثم ذكر السبب الباعث له على كتابة هذه الرسالة ، وهو أن بعض الناس طلبوا منه كتابة وتلخيص ما سمعوه منه في بعض المجالس من كلامه في هذين البابين ، وقد أجابهم إلى ذلك لعدة أسباب :

أولاً : لمسييس الحاجة إلى معرفة وتحقيق هذين الأصلين .

ثانياً : كثرة الاضطراب فيهما ، وخوض الناس فيها بالحق تارة ، وبالباطل تارات .

ثالثاً : ما قد يصيب القلوب من الشبه ، الناتجة عن وساوس الشيطان ، أو الاصغاء إلى أقوال أهل الزيغ .

وقوله : ( فإنهما مع حاجة كل أحد إليهما ، ومع أن أهل النظر والعلم ، والإرادة والعبادة .... )

هذه العبارة بهذه الصيغة ناقصة ، لأن خبر ( إن ) غير موجود ، قال الشيخ فالح بن مهدي في شرحه ( التحفة المهدية ) : الظاهر أن خبر ( إن ) في قوله ( فإنهما... إلى قوله : من الشبه التي توقعها في أنواع الضلالات ) محذوف تقديره : لفي أمس الحاجة إلى التحقيق والإيضاح الكامل ، والبيان الشافي أ.هـ .

ويقصد المصنف بأهل النظر : المتكلمين ، وأهل الإرادة : الصوفية .

(١) وأما ما قبل هذه الخطبة من الثناء على ابن تيمية فهو من صنيع النساخ . وظاهر السنة ، وما عليه الأئمة كراهية المبالغة في المدح ، خاصة للأحياء ، وسبق في شرح كتاب التوحيد الكلام عن إطلاق مثل هذه الألقاب ، والأوصاف .

فالكلام في باب التوحيد والصفات هو من باب الخبر الدائر بين النفي والإثبات .  
والكلام في الشرع والقدر هو من باب الطلب والإرادة الدائر بين الإرادة والمحبة ، وبين الكراهة والبغض ، نفيًا وإثباتًا .

والإنسان يجد في نفسه الفرق بين النفي والإثبات ، والتصديق والتكذيب ، وبين الحب والبغض ، والحض والمنع .

حتى إن الفرق بين هذا النوع وبين النوع الآخر معروف عند العامة والخاصة ، معروف عند أصناف المتكلمين في العلم ، كما ذكر ذلك الفقهاء في كتاب الأيمان ، وكما ذكره المقسّمون للكلام من أهل النظر ، والنحو ، والبيان ، فذكروا أن الكلام نوعان : خبر ، وإنشاء ، والخبر دائر بين النفي والإثبات ، والإنشاء : أمر ، أو نهي ، أو إباحة .

من المعلوم عند أهل اللغة ، والبلاغة ، والأصول ، وغيرهم أن الكلام نوعان : خبر ، وإنشاء .  
والخبر هو الكلام الذي يُقابل بالتصديق ، أو التكذيب<sup>(١)</sup> .  
والإنشاء هو ما سوى ذلك من الكلام ، كالأمر ، والنهي ، والاستفهام ، والنداء ، وغير ذلك من الكلام الذي لا يحتمل صدقًا ، ولا كذبًا . وأشهر أنواع الإنشاء : ( الطلب ) الذي هو أمر ، أو نهي .  
وكل من الخبر ، والطلب يكون في الإثبات ، والنفي .  
فمثلاً لو قلت ( محمد في المسجد ) فهذا خبر مثبت ، إما أن يكون صدقًا ، أو يكون كذبًا .  
ولو قلت ( لا يوجد أحد في المسجد ) فهذا خبر منفي ، إما أن يكون صدقًا ، أو يكون كذبًا .  
ولو قلت ( أعطني ماء ) فهذا طلب مثبت ، إما أن يقابل بالاستجابة ، أو الامتناع .  
ولو قلت ( لا تؤذ جارك ) فهذا طلب منفي ، إما أن يقابل بالاستجابة ، أو الامتناع .  
وعليه نقول : الخبر يقابل بالتصديق أو التكذيب ، والطلب يقابل بالاستجابة ، أو الامتناع .  
ثم ذكر المصنف أن الفرق بين إثبات أمر أو نفيه ، وتصديق خبر أو تكذيبه ، وحب شيء أو كراهته ، والحض على شيء أو المنع منه أمور معلومة عند كل أحد من العامة والخاصة ، الكل يفرق بين المتضادين .  
ثم ذكر أن الفقهاء يفرقون بين ذلك في كتاب الأيمان ، فلو حلف شخص على شيء ماض فلا كفارة فيه ، سواء كان صادقاً أم كاذباً .  
ولو حلف على شيء مستقبل ممكن فيحدث في ذلك ، لأن الحلف على الماضي من باب الخبر ، والحلف على المستقبل من باب الإنشاء .

وكذا أهل اللغة يفرقون بين الجملة الخبرية ، والجملة الإنشائية الطلبية .

(١) وهذا أفضل من التعريف المشهور ( هو الكلام الذي يحتمل الصدق والكذب لذاته ) وذلك أن الخبر من الله أو من رسله لا يحتمل إلا الصدق ، ولذا قالوا ( لذاته ) .

وينبه أن الكلام قد يأتي بصيغة الخبر ويكون المقصود به معنى آخر ، كما في قوله تعالى ( والمطلقات يتربصن بأنفسهن ) يراد به الأمر لهن بالتربص ، وهو العدة .

والمصنف ذكر أن الكلام في الأسماء والصفات من باب الخبر المثبت أو النافي .

والكلام في الشرع والقدر من باب الطلب المحبوب ( الأمر ) أو الطلب المكروه ( النهي ) .

فإذا أمر الشارع بأمر دل على محبته وإرادة وقوعه ، وإذا نهى عن شيء دل على بغضه وكراهية وقوعه .

وهذه المقدمة مهمة ومفيدة ، وفيها إلزام للمخالف ، ولذا قال بعدها ( وإذا كان كذلك فلا بد للعبد أن يثبت لله ما يجب إثباته له من صفات الكمال ..... ) والبداءة بها يدل على أن المصنف يحسن إحكام تصانيفه ، وهذا من توفيق الله وتسديده للعبد .

وإذا كان كذلك فلا بد للعبد أن يثبت لله ما يجب إثباته له من صفات الكمال ، وينفي عنه ما يجب نفيه عنه مما يضاد هذه الحال .

ولا بد له في أحكامه من أن يثبت خلقه ، وأمره .

فيؤمن بخلق المتضمن كمال قدرته ، وعموم مشيئته .

ويثبت أمره المتضمن بيان ما يحبه ويرضاه ، من القول والعمل .

ويؤمن بشرعه ، وقدره إيماناً خالياً من الزلل .

وهذا يتضمن التوحيد في عبادته وحده لا شريك له ، وهو التوحيد في القصد والإرادة والعمل .

والأول يتضمن التوحيد في العلم والقول .

كما دلت على ذلك سورة ( قل هو الله أحد ) ودلت على الآخر سورة ( قل يا أيها الكافرون ) وهما سورتا ( الإخلاص ) وبهما كان يقرأ صلى الله عليه وسلم بعد الفاتحة في ركعتي الفجر ، وركعتي الطواف ، وغير ذلك .

بعد أن قعد الشيخ هذه القاعدة المنضبطة عند أهل الفنون ، أراد أن يطبق هذه القاعدة على نصوص الشرع في هذين البابين ، فذكر أن نصوص الصفات نفياً وإثباتاً من باب الأخبار ، والواجب تجاه ذلك التصديق بهذه النصوص على ظاهرها المراد من لفظها ، مع تنزيه الله عن مشابهة صفات المخلوقين ، لقوله تعالى ( ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ) . وأن نصوص الأحكام من أمر أو نهي من باب الطلب ، والواجب تجاه ذلك الاتباع . وعليه فنصوص الصفات سواء المثبتة أو المنفية لا بد أن تقابل بالتصديق والتسليم ، وإلا نكون مكذبين بخبر الله عن نفسه . فمثلاً قول الله تعالى ( ثم استوى على العرش ) وقوله ( لا تأخذه سنة ولا نوم ) وغيرها من نصوص الصفات التي يخبر الله بها عن نفسه ، أو يخبر بها رسوله ﷺ عنه ، هي من باب الأخبار التي يجب تصديقها على ظاهر النص ، ومن لم يثبت ذلك فإنه في الحقيقة مكذب لتلك النصوص .

وأما الأصل الثاني والذي هو ( باب الشرع والقدر ) فهو من باب الطلب<sup>(١)</sup> الذي يجب أن يقابل بالاستجابة على وفق مراد الشارع من غير زيادة ، ولا نقصان ، وإلا كنا مخالفين .

فمثلاً قول الله تعالى ( وأقيموا الصلاة ) هو من باب الطلب الذي يجب الاستجابة له بأداء الصلاة ، وإلا كنا مخالفين ، معاندين ، وقوله تعالى ( ولا تقربوا الزنى ) هو من باب الطلب الذي يجب الاستجابة له بترك الزنى ودواعيه ، وإلا كنا مخالفين ، معاندين ، وكذا قوله تعالى ( واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً ) وغيرها من الأوامر ، والنواهي في النصوص الشرعية .

يقول ابن تيمية في الفتاوى : فما كان خبراً ففائدته التصديق والاعتقاد ، وما كان طلباً ففائدته الاستجابة والقبول .

وبين رحمه الله أن باب الأحكام ( الكونية القدريّة ، والشرعية ) لا بد فيه من الإيمان بالخلق والأمر ، كما قال تعالى ( ألا له الخلق والأمر ) أي : بالقدر ، والشرع ، فيؤمن بأن الله خالق كل شيء ، ومن ذلك أفعال العباد ، كما قال تعالى ( والله خلقكم وما

(١) والذي يظهر أن الذي من باب الطلب هو الأوامر والنواهي الشرعية ، أما القدر فهو من باب الخير .

تعملون ) ويؤمن بعموم مشيئته وأنه لا يخرج شيء عن إرادته ، ويؤمن بشرعه أمراً ونهيّاً كما سبق ، ولا يحتج بالقدر على الشرع ، ولا بالشرع على القدر ، كما هو حال أهل الضلال مما سيبينه المصنف إن شاء الله تعالى في هذه الرسالة .

ثم ذكر رحمه الله أن توحيد الربوبية ، وتوحيد الأسماء والصفات ، وهو المسمى بـ( توحيد المعرفة والإثبات ) هو من باب التوحيد العلمي الخبري ، الذي يجب أن يقابل بالتصديق ، وأن توحيد الألوهية ، وهو المسمى بـ( توحيد القصد والطلب ) هو من باب التوحيد العملي الإرادي الطلبي ، الذي يجب أن يقابل بالاستجابة في الأمر ، والنهي .

وذكر أن سورة ( قل هو الله أحد ) دالة على التوحيد الخبري ، وسورة ( قل يا أيها الكافرون ) دالة على التوحيد الطلبي ، ولذا كان ﷺ يقرن بينهما في صلاة الوتر ، وفي رغبة الفجر ، وفي ركعتي الطواف ، وغيرها ، لأن باجتماعهما يحقق العبد نوعي التوحيد ، وهما سورتا الإخلاص ، الأولى خالصة في التوحيد الخبري ، والثانية خالصة في التوحيد الطلبي .

ويمكن أن يكون كل ما سبق مقدمة قبل الشروع في التفصيل في كل أصل على حدة .

فأما الأول وهو التوحيد في الصفات ، فالأصل في هذا الباب : أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه ، وبما وصفته به رسله ، نفيًا وإثباتًا ، فيثبت لله ما أثبتته لنفسه ، ويُنفى عنه ما نفاه عن نفسه .  
وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها : إثبات ما أثبتته من الصفات من غير : تكييف ، ولا تمثيل ، ومن غير تحريف ، ولا تعطيل ، وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه - مع ما أثبتته من الصفات - من غير إلحاد ، لا في أسمائه ، ولا في آياته ، فإن الله ذم الذين يلحدون في أسمائه ، وآياته ، كما قال تعالى ( وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ) وقال تعالى ( إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخَفُونَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ) .

فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات ، مع نفي مماثلة المخلوقات ، إثباتًا بلا تشبيه ، وتنزيهاً بلا تعطيل ، كما قال تعالى ( لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ) ففي قوله ( لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ) رد للتشبيه ، والتمثيل ، وقوله ( وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ) رد للإلحاد ، والتعطيل .

من هنا بدأ المصنف الكلام عن الأصل الأول ، وهو الكلام عن توحيد الأسماء والصفات .  
وذكر رحمه الله القاعدة العامة في هذا الباب ، وهو أن يوصف الله بما وصف به نفسه في كتابه ، وبما وصفه به رسوله ﷺ نفيًا وإثباتًا ، لا يُتجاوز الكتاب والسنة ، كما قال الإمام أحمد رحمه الله .  
وهذه الطريقة مجمع عليها عند أهل السنة ، كما قال ابن خزيمة : فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز ، وتهامة ، واليمن ، والعراق ، والشام ، ومصر ، مذهبنَا أنا نثبت لله ما أثبتته لنفسه أ.هـ.  
وبهذه الطريقة نسلم من مخالفة النصوص ، ونسلم من طريقة المعطلة ، والمشبهة .  
وسبق الكلام عن هذه القاعدة في شرح الواسطية ، وبيان معنى : التكييف ، والتمثيل ، والتحريف ، والتعطيل ، والإلحاد .  
وقول المصنف هنا ( فأما الأول وهو التوحيد في الصفات .... ) مراده الأصل الأول من الأصلين اللذين ذكرهما في بداية رسالته ، وهما : الكلام في الأسماء والصفات ، والشرع والقدر .



والله سبحانه وتعالى بعث رسله بإثبات مفصل ، ونفي مجمل ، فأثبتوا له الصفات على وجه التفصيل ، ونفوا عنه ما لا يصلح له من التشبيه ، والتمثيل ، كما قال تعالى ( فَأَعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ) قال أهل اللغة : ( هل تعلم له سمياً ) أي نظيراً يستحق مثل اسمه ، ويقال مُسَامِيًّا يُسَامِيهِ . وهذا معنى ما يروى عن ابن عباس : هل تعلم له مثلاً ، أو شبيهاً .

وقال تعالى ( لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ • وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ) وقال تعالى ( فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ) وقال تعالى ( وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ) وقال تعالى ( وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ • بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ) وقال تعالى ( تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا • الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ ) وقال تعالى ( فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَّبِّكَ ابْنَاتٌ وَلَهُمُ الْبُنُونَ • أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ • أَلَا إِنَّهُمْ مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ • وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ • أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ • مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ • أَفَلَا تَذَكَّرُونَ • أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُّبِينٌ • فَاتُوا بِكِتَابِكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ • وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ • سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ • إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ ) إلى قوله ( سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ • وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ • وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ) فسبح نفسه عما يصفه المفترون المشركون ، وسلم على المرسلين لسلامة ما قالوه من الإفك والشرك ، وحمد نفسه إذ هو سبحانه المستحق للحمد بما له من الأسماء والصفات ، وبديع المخلوقات .

وأما الإثبات المفصل ، فإنه ذكر من أسمائه وصفاته ما أنزله في محكم آياته ، كقوله تعالى ( اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ) الآية بكمالها ، وقوله ( قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ • اللَّهُ الصَّمَدُ • لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ • وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ) وقوله ( وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ) ( وَهُوَ الْقَدِيرُ ) ( وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ) ( وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ) ( وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ) ( وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ • ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ • فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ ) ( هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ • هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ) .

وقوله ( ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ ) وقوله ( فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ) وقوله ( رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ) وقوله ( وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنُهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ) وقوله ( إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لِمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَّقْتِكُمْ )

أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ ) وقوله ( هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ ) وقوله ( ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ) وقوله ( وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ) وقوله ( وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا ) وقوله ( وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ) وقوله ( إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ) وقوله تعالى ( هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ • هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمَنُ الْمُهِيمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ • هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ) .

إلى أمثال هذه الآيات ، والأحاديث الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم في أسماء الرب تعالى وصفاته ، فإن في ذلك من إثبات ذاته ، وصفاته على وجه التفصيل ، وإثبات وحدانيته بنفي التمثيل ما هدى الله به عباده إلى سواء السبيل ، فهذه طريقة الرسل صلى الله عليهم أجمعين .

ذكر المصنف هنا طريقة القرآن في آيات الأسماء والصفات ، وهو النفي الجمل ، والإثبات المفصل ، وهذه الطريقة هي طريقة جميع المرسلين وأتباعهم ، وهي الموافقة للتقدير والتعظيم ، بخلاف طريقة الخالفين . وذكر رحمه الله آيات كثيرة لهذه القاعدة .

ومضمون الآيات التي ذكرها هنا مما يفيد الإجمال في النفي : نفي السمي ، والكفو ، والند ، والشريك .

ومضمون الآيات التي ذكرها مما يفيد التفصيل في الإثبات : إثبات عدد من الأسماء ، ومنها : الحي ، القيوم ، الله ، الأحد ، الصمد ، العليم ، الحكيم ، القدير ، السميع ، البصير ، العزيز ، الغفور ، الرحيم ، الودود ، الأول ، الآخر ، الظاهر ، الباطن . ومن الصفات : السخط ، المحبة ، الرضا ، الغضب ، اللعن ، المقت ، الإتيان ، الكلام ، النداء ، المناجاة ، الاستواء ، وغيرها . ومن الآيات التي جمعت بين النفي الجمل ، والإثبات المفصل قوله تعالى ( ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ) ففي قوله ( ليس كمثله شيء ) إجمال في النفي وفي قوله ( وهو السميع البصير ) تفصيل في الإثبات .

وينبه هنا أن هذه الطريقة هي الطريقة الغالبة في هذا الباب ، وقد يوجد عكس ذلك لعلة موجبة ، فمما ورد في الإثبات الجمل قوله تعالى ( ولله الأسماء الحسنى ) وقوله تعالى ( ولله المثل الأعلى ) وقوله تعالى ( وله المثل الأعلى ) أي : الوصف الأعلى ، والأكمل .

ومما ورد في النفي المفصل قوله تعالى ( لا تأخذه سنة ولا نوم ) وقوله تعالى ( لا يضل ربي ولا ينسى ) وقوله تعالى ( وتوكل على الحي الذي لا يموت ) وقوله تعالى ( وما مسنا من لغوب ) وقوله تعالى ( لم يلد ولم يولد ) .

وهذا التفصيل في النفي إنما يكون لغرض ، كما سبق بيان ذلك في ( قواعد أهل السنة والجماعة في باب الأسماء والصفات ) .

وأما من زاع وحاد عن سبيلهم من الكفار ، والمشركين ، والذين أوتوا الكتاب ، ومن دخل في هؤلاء من الصابئة ، والمتفلسفة ، والجهمية ، والقرامطة الباطنية ، ونحوهم ، فإنهم على ضد ذلك ، يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل ، ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل ، وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان يمتنع تحققه في الأعيان .

فقولهم يستلزم غاية التعطيل ، وغاية التمثيل ، فإنهم يمثلونه بالمتنعات ، والمعدومات ، والجمادات ، ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلاً يستلزم نفي الذات .

بعد أن ذكر المصنف طريقة القرآن - بل وطريقة سائر كتب المرسلين - في نصوص الصفات ، ذكر هنا مخالفة طوائف الضلال لهذه الطريقة ، حيث إنهم يحملون في الإثبات ، ويفصلون في النفي ، وهذه هي الطريقة الجامعة لكل طوائف المعطلة .

ومن أمثلة ما يقولون في النفي : ليس بجسم ، ولا جثة ، ولا لحم ، ولا دم ، ولا يُشَم ، ولا يُذاق ، ولا شخص ، ولا يشار إليه ، ولا يتعين ، ولا هو مبين للعالم ، ولا حال فيه ، ولا داخل العالم ، ولا خارجه ، إلى أمثال هذه العبارات السلبية التي فيها من سوء الأدب ما هو ظاهر ، وبعضها لا ينطبق إلا على المعدوم ، أو الممتنع .

وأما في الإثبات فلا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له إلا في الذهن ، كما يأتي بيانه قريباً إن شاء الله .

وذكر رحمه الله أن هذه الطريقة مع مخالفتها لطريقة القرآن ، فإنها تستلزم غاية التعطيل ، مع غاية التمثيل .

أما استلزامها للتعطيل فلأنهم بطريقتهم هذه نفوا عن الله جميع الصفات الثبوتية ، أو أكثرها - على حسب اختلاف مدارسهم - وبعضهم يلزم على قوله نفي الذات ، بل وامتناعها كما يبين قريباً .

وأما استلزامها للتمثيل فلأنهم شبهوا الله بالمتنعات ، أو المعدومات ، أو الجمادات ، كما يبين قريباً .

والتشبيه بالممكن أهون من التشبيه بالمتنع ، والتشبيه بالموجود أهون من التشبيه بالمعدوم ، والتشبيه بالموجود ذو الصفات الحسنة أهون من التشبيه بالجماد ، ويأتي قريباً في كلام المصنف بيان هذا الأمر .

فغاليتهم يسلبون عنه النقيضين ، فيقولون : لا موجود ولا معدوم ، ولا حي ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل ،  
لأنهم - بزعمهم - إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات ، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات ،  
فسلبوا النقيضين ، وهذا ممتنع في بدائه العقول ، وحرفوا ما أنزل الله تعالى من الكتاب ، وما جاء به الرسول  
صلى الله عليه وسلم ، ووقعوا في شر مما فروا منه فإنهم شبهوه بالممتنعات ، إذ سلب النقيضين كجمع  
النقيضين كلاهما من الممتنعات .  
وقد علم بالاضطرار أن الوجود لا بد له من موجد واجب بذاته ، غني عما سواه ، قديم ، أزلي ، لا يجوز عليه  
الحدوث ، ولا العدم .  
فوصفوه بما يمتنع وجوده ، فضلاً عن الوجوب ، أو الوجود ، أو القدم .

بعد أن ذكر المصنف رحمه الله طريقة المخالفين جملة ، بدأ يذكر مذاهبهم على وجه التفصيل ، وبدأ بذكر مذهب الباطنية  
القرامطة<sup>(١)</sup> وهو أنهم يسلبون عن الله النقيضين ، فلا يصفونه بإثبات ولا نفي .  
فيقولون : لا موجود لا معدوم ، لا حي لا ميت ، لا عالم لا جاهل .  
ومثل هذا الوصف لا يمكن أن يُعرف به الرب فضلاً عن أن يُعظم ، والله المستعان .  
وشبهتهم أنهم قالوا : إن وصفناه بالإثبات فقد شبهناه بالموجودات ، وإن وصفناه بالنفي فقد شبهناه بالمعدومات .  
فلا يثبتون له أي صفة ، فلا يقولون عالم ، ولا سميع ، ولا حي ، ولا غير ذلك ، لأن هذه صفات الموجودات ، بل ولا يصفونه  
بالوجود كصفة .  
كذلك لا يصفونه بالنفي ، فلا يقولون ميت ، ولا معدوم ، ولا غير ذلك ، لأن هذه صفات المعدومات .  
والرد عليهم أن يقال : أنتم شبهتموه بالممتنعات ، إذ لا يمكن أن يكون شيء من الأشياء لا موجوداً ولا معدوماً في آن واحد .  
وبين المصنف في موضع أن هذا القول لا يمكن أن يكون ، إذ هذا الشيء المسلوب للنقيضين لا بد أن يُذكر بشيء يميزه عن غيره .  
وذكر المصنف أن سلب النقيضين كجمع النقيضين ، كلاهما ممتنع ، فكما أنه يمتنع أن يكون الشيء موجوداً معدوماً ، أو حياً  
ميتاً في آن واحد ، كذلك يمتنع أن يكون لا موجوداً ولا معدوماً ، أو أن يكون لا حياً ولا ميتاً .  
والفرق بين النقيضين ، والضدين عند القوم : أن النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان معاً ، والضدان لا يجتمعان لكن يمكن أن  
يرتفعا .  
فمثلاً : الوجود والعدم ، والحركة والسكون ، من قبيل النقيضين التي لا تجتمع ولا ترتفع جميعاً في آن واحد .  
وأما البياض والسواد فمن قبيل الضدين ، لا يجتمعان ، لكن يمكن أن يرتفعا بباقي الألوان .

(١) لو أن المصنف عكس الترتيب وبدأ بالمعتزلة ، ثم الفلاسفة ، ثم القرامطة لكان أفضل من حيث التدرج من الأخف إلى الأشد ، وأقرب لتصور الشبهة .

وقوله ( وقد علم بالاضطرار أن الوجود لا بدّ له من موجد واجب بذاته ، غني عما سواه ، قديم ، أزلي ، لا يجوز عليه الحدوث ، ولا العدم . فوصفوه بما يمتنع وجوده ، فضلاً عن الوجوب ، أو الوجود ، أو القدم ) .

من مصطلحات المناطق وصف الله بأنه واجب الوجود ، ووصف المخلوق بأنه ممكن الوجود .

ومعنى ( واجب الوجود ) أن وجوده قديم أزلي ، لم يسبق بعدم ، ولا يلحقه فناء ، وهذا معنى قوله ( لا يجوز عليه الحدوث ، ولا العدم ) .

و ( ممكن الوجود ) أن وجوده حادث مسبوق بعدم ، ويلحقه فناء .

ويقصد المصنف أن لازم قول هؤلاء الباطنية أن الله ليس بواجب الوجود ، بل ولا موجود ، بل ولا يمكن وجوده ، وهذا غاية التعطيل أن يجعلوا واجب الوجود ممتنع الوجود .

وقاربهم طائفة من الفلاسفة ، وأتباعهم ، فوصفوه بالسلوب ، والإضافات ، دون صفات الإثبات ، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق .

وقد علم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن ، لا في ما خرج عنه من الموجودات .  
وجعلوا الصفة هي الموصوف ، فجعلوا العلم عين العالم ، مكابرة للقضايا البديهيات .  
وجعلوا هذه الصفة هي الأخرى ، فلم يميزوا بين العلم ، والقدرة ، والمشئنة ، جحدًا للعلوم الضروريات .

بعد أن ذكر المصنف مذهب الباطنية ذكر هنا مذهب بعض الفلاسفة ، كابن سينا وغيره ، وهو أنهم لا يصفون الله بأي صفة ثبوتية ، وإنما يصفونه بالسلوب ، أو الإضافات ، أي بالصفات السلبية ، أو الإضافية ، أو الصفات المركبة منهما .  
الفلاسفة ومن تبعهم لا يصفون الله بأي صفة ثبوتية ، فلا يصفونه بالعلم ، ولا السمع ، ولا الكلام ، ولا غير ذلك ، وإنما يصفونه بالوجود المطلق بشرط الإطلاق ، ومعنى الوجود المطلق بشرط الإطلاق هو الوجود الخالي من أي صفة ثبوتية ، لأن إثبات الصفات عندهم يلزم منه التركيب ، فالله واحد من كل وجه ، وهذا هو التوحيد عندهم .  
والصفات السلبية لا يكون فيها إضافة صفة للذات ، بل فيها سلب للصفة ، مثل قولهم : ليس بجاهل ، ليس بعاجز ، وهكذا .  
والصفات الإضافية أيضاً لا يكون فيها إضافة صفة للذات ، بل هي صفات اعتبارية نسبية ، مثل قولهم في وصف الله : إنه مبدأ الكائنات ، أو العلة الأولى ، أو العلة الفاعلة ، أو علة الموجودات .  
والصفات الإضافية عندهم هي الصفات المتقابلة التي لا تعقل إلا بتعقل ما يقابلها ، ويمثلون لذلك بالأبوة والبنوة ، والقبلية والبعدية ، والفوقية والتحتية ، فإذا قيل فوق علم أن تحته شيء ، وإذا قيل أب علم أن له ابناً ، وهكذا .  
والصفة الإضافية ليست صفة ملازمة للموصوف ، بل يوصف بها باعتبار غيره ، فالقبلية ليست صفة ملازمة للشيء الموصوف بها ، ولكنه وصف بها باعتبار ما بعده ، وكذا الأبوة ليست صفة ملازمة لمن وصف بها ، ولكنه وصف بها باعتبار ابنه .  
فالصفات الإضافية ليست صفات وجودية ، وإنما هي صفات نسبية اعتبارية .  
والصفات المركبة هي الصفات المركبة من الصفات السلبية ، والصفات الإضافية .  
ومن صورها عند هؤلاء ( الأولية ) فهي سلبية باعتبار أنه ليس بحادث ، وإضافية باعتبار أن المخلوقات بعده <sup>(١)</sup> .

(١) وبعض طوائف المعتزلة النافين للصفات أو بعضها يطلق على الله بعض الصفات السلبية أو التي لها معنى السلب ، كقولهم عن الله ( الواحد ) أي : ليس بمتعدد ، ولا متجزئ ، وقولهم ( القديم ) أي : لم يسبقه عدم ، وقولهم ( الباقي ) أي : لا يلحقه فناء .

ويفسرون الصفات الواردة في النصوص بهذه الطريقة ، فالعالم هو الذي لا يجهل ، فالعلم عندهم ليس صفة ثبوتية لله ، بل العلم عدم الجهل ، فلا يطلقون على الله ( عالم ) بل يقولون : ليس بجاهل ، ولا يضيفون صفة العلم لله .

كما كان يقول بشر المريسي حين ناظره عبدالعزيز المكي عن علم الله . قال : أقول : لا يجهل .  
كذلك منهم من يفسر الصفات الواردة في النصوص بطريقة التضاييف ، وهو إضافة الصفات إلى غير الله ، فالخالق لا يدل أنه اتصف بصفة الخلق ، بل لأن له مخلوقاً ، والرحيم لا يدل أنه اتصف بالرحمة ، بل لأن له مخلوقاً رحمه ، وكذلك سائر صفات الأفعال .

وهؤلاء الفلاسفة الذين يصفون الله بهذه الطريقة قد خالف صريح العقل ، إذ أنه من الممتنع في العقل وجود شيء حقيقة بلا صفات ، وإنما هذا شيء قد يفرضه العقل .

وهذا كمن يقول : أنا أثبت نخلة بلا ساق ، ولا جذور ، ولا جريد ، ولا ليف ، ولا ثمر ، فالحقيقة أنه لا توجد نخلة في الواقع . وكذا من يقول : أنا أثبت إنساناً بلا يد ، ولا قدم ، ولا رأس ، ولا صدر ، ولا بطن ، فالحقيقة أنه لا يوجد هذا إلا في الذهن . ولهذا جعل المصنف هذا القول مقارياً لما قبله من مذهب الباطنية الذين شبهوه بالمتنعات ، إذ حقيقة قول هؤلاء الفلاسفة أنه لا يوجد رب إلا في الذهن .

وعليه يُعلم أن ما يسمى بالفلاسفة الإلهيين هم في الحقيقة جاحدون للرب ، كحال الفلاسفة الدهرية المنكرون للرب صراحة . ومما ينبغي أن يُعلم أن الكمال إنما يكون في الصفات الوجودية الثبوتية لا في السلوب المحضة ، كما سيبين المصنف لاحقاً ، قال ابن القيم في النونية :

إن الكمال بكثرة الأوصاف لا في سلبها ذا واضح البرهان

وذكر المصنف هنا أن من ضلالاتهم أيضاً أنهم جعلوا الصفة عين الموصوف ، وجعلوا كل صفة عين الأخرى ، فجعلوا العلم عين العالم ، والسمع عين السامع ، وهكذا ، كما أنهم جعلوا العلم عين القدرة ، وعين الكلام ، وهكذا . ولا شك أن هذا القول مخالف لصرائح العقول ، وكل عاقل يعرف الفرق بين الصفات المتباينة ، والذوات المختلفة .

وقاربهم طائفة ثالثة من أهل الكلام من المعتزلة ، ومن اتبعهم ، فأثبتوا له الأسماء دون ما تضمنته من الصفات . فمنهم من جعل العليم ، والقدير ، والسميع ، والبصير ، كالأعلام المحضة المترادفات . ومنهم من قال : عليم بلا علم ، قدير بلا قدرة ، سميع ، بصير ، بلا سمع ، ولا بصر ، فأثبتوا الاسم دون ما تضمنه من الصفات . والكلام على فساد مقالة هؤلاء ، وبيان تناقضها بصريح المعقول المطابق لصحيح المنقول مذكور في غير هذه الكلمات .

يذكر المصنف هنا مذهب المعتزلة ومن تبعهم ، وهو أنهم يثبتون الأسماء ، وينفون الصفات ، وذكر أنهم على طريقين في إثبات الأسماء :

- ١ . منهم من يجعل الأسماء مترادفة ، جميعها تدل على الذات بمعنى واحد ، ولا تدل على صفات متباينة . فالحي ، والعليم ، والقدير ، والسميع كلها أعلام محضة لا تدل على أي صفة . ومن جميل ما رد به المصنف على هذا القول : أن الله أخبر في كتابه أن أسمائه حسنى ، وإنما يتميز الاسم الحسن عن غيره بمعناه .
- ٢ . ومنهم من يقول : هو عليم بعلم هو ذاته ، وليس صفة له ، وسميع بسمع هو ذاته ، وليس صفة له . فهو عليم بلا علم ، وسميع بلا سمع ، وهكذا . ولا شك أن في هذا القول مخالفة لصرائح العقول السليمة ، فلا يمكن أن يقال : مصلّ بلا صلاة ، وصائم بلا صوم ، وقائم بلا قيام ، ونحو ذلك . يقول ابن تيمية : هذا المذهب تصوره التام يكفي في العلم بفساده ، فإن إثبات حي لا حياة له ، وعالم لا علم له ، كإثبات مريد لا إرادة له ، ومتكلم لا كلام له ، وكإثبات مصلّ ، وطائف لم تقم به صلاة ، ولا طواف أ.هـ . وعليه فإثباتهم للأسماء إثبات منقوص ، منقوض .

وأما الصفات فالمشهور عنهم إنكار جميع الصفات ، وشبهتهم أنهم قالوا : لو أثبتنا الصفات لله للزم تشبيهه بالمخلوق . والرد عليهم أن نقول : إن باب الأسماء والصفات واحد ، فكما أنكم تقولون : إن إثبات الصفات يستلزم التشبيه ، نقول لكم : كذلك إثبات الأسماء يستلزم التشبيه .

وقالوا أيضاً : إن إثبات الصفات يلزم منه تعدد القدماء ، فلو أثبتنا لله علماً ، وسمعاً ، وقدرة .... للزم من ذلك تعدد القدماء ، لأن الله قديم ، فلا يمكن أن يكون علمه قديماً ، ولا سمعه قديماً ، وهكذا .

وكل هذا الكلام منهم مخالف لصريح المعقول ، ويأتي مزيد كلام عن ذلك عند الكلام عن الأصل الأول . وينبه أنهم لا ينكرون أحكام الصفات من الحياة ، والعلم ، والسمع ، والبصر ، وغير ذلك ، ولكنهم لا يجعلونها صفات قائمة بالله . فهم يثبتون لله الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر - ولو لم يثبتوا ذلك لكفروا - ولكنهم لا يثبتونها صفات قائمة بالله .



وهؤلاء جميعهم يفرون من شيء فيقعون في نظيره ، وفي شر منه ، مع ما يلزمهم من التحريفات ، والتعطيلات . ولو أمعنوا النظر لسوّوا بين المتماثلات ، وفرقوا بين المختلفات ، كما تقتضيه المعقولات ، ولكانوا من الذين أوتوا العلم الذين يرون أن ما أنزل إلى الرسول هو الحق من ربه ، ويهدي إلى صراط العزيز الحميد ، ولكنهم من أهل المجهولات المشبهة بالمعقولات ، يسفسطون في العقليات ، ويقرمطون في السمعيات .

بعد أن ذكر المصنف أقوال هؤلاء ذكر أن جميع هذه الأقوال ليست مبنية على أدلة أثرية ، وإنما فراراً من جهالات وشبهات في عقولهم الفاسدة التي نبذت طريق الهدى ، وبين أن فرارهم من تلك الخيالات التي يرومون منها التنزيه أوقعتهم في شر مما فروا منه ، مع ما يلزمهم من تحريفات للنصوص ، ومخالفة للأنبياء ، وللسلف الأتقياء ، وما يلزمهم من التعطيل ، والتمثيل ، فطريقتهم أوقعتهم في مهالك وتناقضات لا مخرج منها إلا بالرجوع إلى الوحي .

ويلاحظ أنه كلما كانت الطائفة أكثر تعطيلاً - لتفر من التشبيه - كانت أكثر وقوعاً في حل التشبيه .

وقوله ( ولو أمعنوا النظر لسوّوا بين المتماثلات ، وفرقوا بين المختلفات ، كما تقتضيه المعقولات ) أي لو دققوا النظر<sup>(١)</sup> لسوّوا بين الأمور المتماثلة ، فسوى الفلاسفة بين صفة الوجود التي أثبتوها ، وبين باقي الصفات التي نفوها ، وسوى المعتزلة بين الأسماء والصفات ، وسوى الأشاعرة بين ما أثبتوه من الصفات ، وبين ما نفوه منها .

ولفرقوا بين الأمور المختلفات ، ففرق المعتزلة بين معاني الصفات ، فالعلم غير القدرة ، والسمع غير البصر ، وهكذا ، وفرقوا أيضاً بين الصفة والموصوف بها ، وفرقوا بين العلم والعالم ، والسمع والسامع ، وهكذا ، وفرق الجميع بين صفات الخالق وصفات المخلوق عند إضافة الصفة ، كما يبينه في كلامه عن القدر الكلي المشترك .

والسفسطة هي المجادلة في الحقائق القاطعة<sup>(٢)</sup> ، والقرمطة نسبة إلى القرامطة الذين يجعلون للنصوص ظاهراً وباطناً . والمعنى أنهم يسلكون مسلك الباطنية في العبث بالنصوص بالتأويلات الفاسدة ، وينكرون الحقائق الظاهرة ، ويجادلون فيها بالباطل .

(١) وهذا يدل على أن هؤلاء الذين يعظمون العقل ، وينتسبون إليه ، ويُسببون إليه ، من أبعد الناس عن العقل السليم ، ومن أشدهم مخالفة له ، وأقوال هؤلاء وساداتهم من الفلاسفة القدماء شاهدة على ذلك ، وهم في بعض أقوالهم أقرب إلى الجنون منهم إلى العقل ، خاصة في موضوع الإلهيات والغيبات .

وهذا حال كل من تطلب الحق بغير ما جاء به الرسل .

(٢) وقد رد ابن تيمية قول من يزعم من المتكلمين أن السوفسطائية قوم ينتسبون إلى رئيس لهم يقال له ( سوفسطا ) وذكر أن هذه الكلمة ليست عربية في الأصل ، بل هي يونانية عُربت ، يراد بها الحكمة المموهة ، ثم ذكر أن هذه الكلمة صارت في عرف المتكلمين عبارة عن جحد الحقائق . التسعينيات ٢٥٢/١

وذلك أنه قد عُلم بضرورة العقل أنه لا بد من موجود قديم غني عما سواه ، إذ نحن نشاهد حدوث الحداثات ، كالحَيوان ، والمعدن ، والنبات .

والحادث ممكن ليس بواجب ، ولا ممتنع .

وقد عُلم بالاضطرار أن المحدث لا بد له من محدث ، والممكن لا بد له من واجب ، كما قال تعالى ( أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ) فإذا لم يكونوا خُلِقُوا من غير خالق ، ولا هم الخالقون لأنفسهم ، تعين أن لهم خالقاً خلقهم .

وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه ، وما هو مُحدث ممكن يقبل الوجود والعدم ، فمعلوم أن هذا موجود ، وهذا موجود ، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى ( الوجود ) أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا ، بل وجود هذا يخصه ، ووجود هذا يخصه ، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة ، والتقييد ، والتخصيص ، ولا في غيره<sup>(١)</sup> ، فلا يقول عاقل - إذا قيل : إن العرش شيء موجود ، وإن البعوض شيء موجود - : إن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى ( الشيء ) و( الوجود ) لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه .

بل الذهن يأخذ معنى مشتركاً كلياً هو مسمى الاسم المطلق ، وإذا قيل : هذا موجود ، وهذا موجود ، فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره ، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما .

في هذا المقطع يذكر المصنف مسألة مهمة للغاية ، وفهم هذه المسألة يعين كثيراً على حل كثير من الإشكالات ، وبها تُهدم شبهات المعطلة والمشبهة في باب الصفات ، وهي من الدلائل الواضحة على صحة مذهب السلف في باب الصفات على وجه الخصوص ، وقد ذكرها المصنف كثيراً في كتبه ، وذكر أن من فهمها انحلت عنه إشكالات كثيرة يعثر فيها كثير من الأذكياء . وهذه المسألة هي ما يُعرف بـ ( المعنى الكلي المشترك ) وهو باختصار شديد : المعنى اللغوي للفظ ، وهذا المعنى لا يكون إلا في الذهن ، لأنه أمر معنوي ، لا يمكن أن يكون متشخصاً في خارج الذهن ، أما إن أضيف ، أو حُصص ، أو قُيد ، فهنا ينتقل إلى كونه معنى مميزاً ، يوجد في الأعيان .

فالاشتراك يكون في الذهن ، والتميز يكون في الخارج بالإضافة ، أو التقييد ، أو التخصيص .  
فمثلاً كلمة ( الحي ) تعني ما فيه حياة ، والحي ضد الميت ، وهذا المعنى يشترك فيه كل من فيه حياة ، وهو المعنى الكلي المشترك ، وكلمة ( السمع ) تعني إدراك المسموعات ، وهذا المعنى يشترك فيه كل من يسمع ، وهو المعنى الكلي المشترك .

(١) قوله ( ولا في غيره ) المراد والله أعلم أن هذه القاعدة ليست خاصة بلفظ ( الوجود ) بل في كل لفظ ( كالثيء ) وهو اللفظ الذي ذكره في مثال العرش ، والبعوضة ، وليست خاصة باللفظ المشترك بين الخالق والمخلوق ، بل حتى الألفاظ المشتركة بين المخلوقات ، فوجود الجبل ليس كوجود البعوضة ، وقوة الفيل ليست كقوة النملة ، وهكذا .

فإذا أضفنا هذه الكلمة إلى شيء ، تعلقت به صفاته اللائقة به ، فلو قلنا ( الله حي قيوم ) كان له من صفات الحياة ما هو اللائقة به ، فحياته كاملة من جميع الوجوه ، فهو الأول الذي لم يسبق بشيء ، وهو الآخر الباقي الذي ليس بعده شيء ، وهو الذي لا يعتري حياته نوم ولا سنة سبحانه .

ولو قلنا ( زيد حي ) كان له من صفات الحياة اللائقة بال مخلوق ، فهو حي بعد عدم ، وهو صائر إلى زوال ، ويعتريه في حياته من النقص والضعف ما هو معلوم .

وقل مثل ذلك في حياة سائر المخلوقات ، فكل مخلوق حي له حياة تليق به تختلف عن غيره .

وكذلك يقال في صفة ( السمع ) لو قلنا ( سمع الله ) كان سمعاً شاملاً لا يخفى عليه شيء من المسموعات سبحانه مهما اختلفت وتنوعت لغاتها ، ولو قلنا ( زيد يسمع ) كان سمعاً يليق به لا يدرك إلا اليسير من الأصوات .

وقل مثل ذلك في سماع سائر المخلوقات ، فكل مخلوق يسمع له من السمع ما يليق به .

وعليه فالحياة معنى يدخل فيه كل حي ، والسمع معنى يدخل فيه كل سميع ، وهذا المعنى مشترك بالتساوي بين من اتصف به ، وهو معنى لا يكون إلا في الذهن يُعرف به الكلام ، وهو ( المعنى الكلي المشترك ) .

وأما إذا أضفنا هذا المعنى إلى شيء انفرد هذا الشيء بصفاته اللائقة به ، كما سبق ، ويسمى ( المعنى المميز ) .

فمن أنكر القدر المشترك وقع في التعطيل ، ومن أنكر القدر المميز وقع في التشبيه .

وسيدكر المصنف هذا الكلام مرة أخرى عند كلامه عن المثال الأول وهو ( نعيم الجنة ) .

وفي هذا المقطع يذكر المصنف مثلاً على هذا المعنى الكلي المشترك ، وهو لفظ ( الوجود ) ويبين أنه إذا تقرر عند الجميع أن الله موجود ، وأن الخلائق موجودة ، لم يلزم عند الجميع التشابه بين وجود الخالق ، ووجود المخلوق ، لأن الجميع يقول ( الله واجب الوجود ) وهو الذي لم يسبق بعدم ، ولا يلحقه فناء سبحانه ( والمخلوق ممكن الوجود ) وهو المسبوق بعدم ، فإذا اشترك الخالق ، والمخلوق في مسمى ( الوجود ) ومع ذلك كان للخالق ما يليق به من هذه الصفة ، وللمخلوق ما يليق به منها ، لزم أن تكون سائر الصفات كذلك ، ولذا ذكر بعدها عدداً من الأسماء والصفات التي جاءت في القرآن مضافة إلى الخالق ، وإلى المخلوق . وهذا من حسن مجادلتة رحمه الله ، فكأنه يقول لهؤلاء : أنتم نفيتم الصفات الثابتة بالنصوص الصحيحة فراراً من التشبيه ، فما قولكم في صفة ( الوجود ) ؟ ! .

وقد ذكر قبل ذلك الدليل العقلي على أن الله واجب الوجود ، وأن المخلوق ممكن الوجود ، وذلك أن الضرورة العقلية تدل على أن حدوث المحدثات من النبات ، والحيوان ، وغيرها لا بد لها من محدث ، فلا يمكن أن يحدثها العدم ، لأن العدم ليس بشيء ، ولا يمكن أن تحدث نفسها ، لأنها قبل ذلك في عداد المعدوم ، فلم يبق إلا الاعتراف بالمحدث القديم الأزلي خالق كل شيء سبحانه ، وهذه الحقيقة العقلية قررها القرآن في قوله تعالى ( أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ) فالقسمة العقلية لحدوث المحدثات ثلاث احتمالات :

١. أن تكون هذه المحدثات أحدثها العدم .

٢. أن تكون أحدثت نفسها .

٣. أن يكون أحدثها محدث .

وعند النظر العقلي نجد أن العدم ليس بشيء فلا يمكن أن يحدث شيئاً ، ولا يمكن أن تحدث نفسها ، لأنها قبل حدوثها عدم ، فلم يبق إلا الاحتمال الثالث ، وهو وجود محدث قديم ، أزلي يمتنع عليه الحدوث والعدم ، وهو الرب سبحانه وتعالى . ونلاحظ أن سياق الآية ذكر احتمالين باطلين ، وترك الاحتمال الراجح لموافقته للعقل والفطرة السليمة ، والله أعلم . ولهذا جاء في صحيح البخاري أن جبير بن مطعم قال : سمعت النبي ﷺ يقرأ في المغرب بالطور ، فلما بلغ هذه الآية ( أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون \* أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون \* أم عندهم خزائن ربك أم هم المسيطرون ) قال : كاد قلبي أن يطير .

وقوله ( والحادث ممكن ليس بواجب ، ولا ممتنع ) يعني أن المحدثات ليست واجبة الوجود ، بل ممكنة الوجود ، لأنها وجدت بعد عدمها ، وليست ممتنعت الوجود ، لأنها وجدت .

ومراد المصنف هنا أن يبين الفرق بين وجود الله ، ووجود باقي المخلوقات ، فوجود الله واجب ، وهو الذي لم يُسبق بعدم ، ولا يُلحق بفناء ، ووجود باقي الموجودات ممكن ، وهو الذي سبق بعدم ، وربما لحقه الفناء .

ولهذا سَمَّى الله نفسه بأسماء ، وسَمَّى صفاته بأسماء ، فكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أُضيفت إليه لا يشركه فيها غيره ، وسَمَّى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة ، والتخصيص .

ولم يلزم من اتفاق الاسمين تماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق ، والتجريد عن الإضافة ، والتخصيص ، لا اتفاقهما ، ولا تماثل المسمى عند الإضافة ، والتخصيص ، فضلاً عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة ، والتخصيص .

فقد سَمَّى الله نفسه حَيًّا ، فقال ( اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ) وسَمَّى بعض عباده حَيًّا ، فقال ( يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ) وليس هذا الحي مثل هذا الحي ، لأن قوله ( الْحَيُّ ) اسم لله مختص به ، وقوله ( يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ ) اسم للحي المخلوق مختص به ، وإنما يتفقان إذا أُطلقا وجُردا عن التخصيص ، ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج ، ولكن العقل يفهم من المطلق قدراً مشتركاً بين المسميين ، وعند الاختصاص يقيّد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق ، والمخلوق عن الخالق .

ولا بدّ من هذا في جميع أسماء الله وصفاته ، يفهم منها ما دلّ عليه الاسم بالمواطأة ، والاتفاق ، وما دلّ عليه بالإضافة ، والاختصاص المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى .

وكذلك سَمَّى الله نفسه عليمًا حليماً ، وسَمَّى بعض عباده عليمًا ، فقال ( وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ ) يعني إسحق ، وسَمَّى آخر حليماً ، فقال ( فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ ) يعني إسماعيل ، وليس العليم كالعليم ، ولا الحليم كالحليم . وسَمَّى نفسه سميعاً بصيراً ، فقال ( إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ) وسَمَّى بعض خلقه سميعاً بصيراً ، فقال ( إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ) وليس السميع كالسميع ، ولا البصير كالبصير . وسَمَّى نفسه بالرهوف الرحيم ، فقال ( إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَّءُوفٌ رَحِيمٌ ) وسَمَّى بعض عباده بالرهوف الرحيم ، فقال ( لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ) وليس الرهوف كالرهوف ، ولا الرحيم كالرحيم .

وسَمَّى نفسه بالملك ، فقال ( الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ ) وسَمَّى بعض عباده بالملك ، فقال ( وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ) ( وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ ) وليس الملك كالملك .

وسَمَّى نفسه بالمؤمن ، فقال ( الْمُؤْمِنُ الْمُهِيمُنُ ) وسَمَّى بعض عباده بالمؤمن ، فقال ( أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ ) وليس المؤمن كالْمُؤْمِن .

وسمى نفسه بالعزیز ، فقال ( العزیزُ الجبارُ المتکبرُ ) وسمى بعض عباده بالعزیز ، فقال ( قالتِ امرأةُ العزیزِ ) وليس العزیز كالعزیز .

وسمى نفسه الجبار المتکبر ، وسمى بعض خلقه بالجبار المتکبر ، فقال ( كذلك يطبعُ الله على كلِّ قلبٍ متکبرٍ جبارٍ ) وليس الجبار كالجبار ، ولا المتکبر كالمتکبر .  
ونظائر هذا متعددة .

وكذلك سَمَّى صفاته بأسماء ، وسمى صفات عباده بنظير ذلك ، فقال ( وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ) وقال ( أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ ) وقال ( إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ) وقال ( أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ) .

وسمى صفة المخلوق علماً وقوة ، فقال ( وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ) وقال ( وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ) وقال ( فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ ) وقال ( اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ ) وقال ( وَيَزِدُّكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ ) وقال ( وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ ) أي : بقوة ، وقال ( وَادْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ ) أي : ذا القوة ، وليس العلم كالعلم ، ولا القوة كالقوة .

وكذلك وصف نفسه بالمشيئة ، ووصف عبده بالمشيئة ، فقال ( لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ • وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ) وقال ( إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا • وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ) .

وكذلك وصف نفسه بالإرادة ، ووصف عبده بالإرادة ، فقال ( تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ) .

ووصف نفسه بالحبية ، ووصف عبده بالحبية ، فقال ( فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ) وقال ( قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ) .

ووصف نفسه بالرضا ، ووصف عبده بالرضا ، فقال ( رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ) .

ومعلوم أن مشيئة الله ليست مثل مشيئة العبد ، ولا إرادته مثل إرادته ، ولا محبته مثل محبته ، ولا رضاه مثل رضاه .

وكذلك وصف نفسه بأنه يمقت الكفار ، ووصفهم بالمقت ، فقال ( إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لَمَقْتُ اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ ) وليس المقت مثل المقت .

وهكذا وصف نفسه بالمكر ، والكيد ، كما وصف عبده بذلك ، فقال ( وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ ) وقال ( إِنَّهُمْ

يَكِيدُونَ كَيْدًا • وَأَكِيدُ كَيْدًا ) وليس المكر كالمكر ، ولا الكيد كالكيد .

ووصف نفسه بالعمل ، فقال ( أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ) ووصف عبده بالعمل فقال ( جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ) وليس العمل كالعمل .

ووصف نفسه بالمناداة ، والمناجاة في قوله ( وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا ) وقوله ( وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ ) وقوله ( وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا ) ووصف عبده بالمناداة ، والمناجاة ، فقال ( إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ) وقال ( إِذَا نَادَيْتُمُ الرَّسُولَ ) وقال ( إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ) وليس المناداة كالمناداة ، ولا المناجاة كالمناجاة .

ووصف نفسه بالتكليم في قوله ( وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ) وقوله ( وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ ) وقوله ( تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ ) ووصف عبده بالتكليم في مثل قوله ( وَقَالَ الْمَلِكُ انْتُوْنِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ ) وليس التكليم كالتكليم . ووصف نفسه بالتنبئة ، ووصف بعض الخلق بالتنبئة ، فقال ( وَإِذْ أَسْرَأَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضُهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ ) وليس الإنباء كالإنباء .

ووصف نفسه بالتعليم ، ووصف عبده بالتعليم ، فقال ( الرَّحْمَنُ • عَلَّمَ الْقُرْآنَ • خَلَقَ الْإِنْسَانَ • عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ) وقال ( تَعْلَمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ ) وقال ( لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ) وليس التعليم كالتيعليم . وهكذا وصف نفسه بالغضب ، في قوله ( وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ ) ووصف عبده بالغضب في قوله ( وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا ) وليس الغضب كالغضب .

ووصف نفسه بأنه استوى على عرشه ، فذكر في سبع آيات من كتابه أنه استوى على العرش ، ووصف بعض خلقه بالاستواء على غيره ، في مثل قوله ( لِيَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ) وقوله ( فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِّ ) وقوله ( وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ ) وليس الاستواء كالاستواء .

ووصف نفسه ببسط اليدين ، فقال ( وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ) ووصف بعض خلقه ببسط اليد ، في قوله ( وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ ) وليس اليد كاليد ، ولا البسط كالبسط ، وإذا كان المراد بالبسط الإعطاء والجود فليس إعطاء الله كإعطاء خلقه ، ولا جوده كجودهم . ونظائر هذا كثيرة .

بعد أن ذكر المصنف في المقطع السابق أن الاشتراك في اللفظ والمعنى العام لا يلزم منه التماثل والتشابه من كل وجه ، ومثل لذلك بصفة ( الوجود ) التي لا يختلف العقلاء بالتفريق بين وجود الخالق الواجب ، وبين وجود المخلوق الممكن ، بدأ بذكر عدد من الأسماء والصفات التي يشترك في لفظها ومعناها العام الخالق والمخلوق ، وبين أن الصفة المضافة للخالق تليق به ، والصفة المضافة للمخلوق تليق به ، ولا يمكن أن تكون صفة الخالق كصفة المخلوق أبداً ، كما قال تعالى ( ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ) .

وهذا كما سبق فيه إلزام لهؤلاء المعطلة الذين نفوا صفات الله فراراً من التشبيه ، فيقال لهم : قولوا في سائر الصفات كما قلتم في صفة الوجود .

ومعنى قول المصنف ( ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج ، ولكن العقل يفهم من المطلق قدراً مشتركاً بين المسميين ، وعند الاختصاص يقيّد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق ، والمخلوق عن الخالق ) .

يعني أن اللفظ عند الإطلاق ليس له مسمى متشخص موجود في خارج الذهن ، فلا يوجد شيء في الخارج اسمه ( حي ) مشترك بين الخالق والمخلوق ، ولكن هذا اللفظ يفيد قدراً مشتركاً بين المسميين ، وعند الإضافة ينفرد كل منهما بما يليق به ، وعليه يقال : بمجرد الإضافة يكون التمييز ، فلا اشتراك في الخارج البتة .

وقوله ( ولم يلزم من اتفاق الاسمين تماثل مساهما واتحاده عند الإطلاق ، والتجريد عن الإضافة ، والتخصيص ، لا اتفاقهما ، ولا تماثل المسمى عند الإضافة ، والتخصيص ، فضلاً عن أن يتحد مساهما عند الإضافة ، والتخصيص ) .

معنى هذه العبارة ظاهر ، وهو ما سبق تقريره من القدر الكلي المشترك ، والقدر المميز ، وهو أن الاتفاق في الاسم لا يلزم منه الاتفاق في الصفات ، لأن الصفات لا تكون إلا بالإضافة ، والتخصيص ، وحينها يكون الفرق .

لكن لفظ العبارة مشكل ، وقد جاء في بعض النسخ ( ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مساهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص : اتفاقهما ) بإضافة الواو قبل كلمة ( تماثل مساهما ) وحذف ( لا ) التي قبل كلمة ( اتفاقهما ) .



فلا بد من إثبات ما أثبتته الله لنفسه ، ونفي مماثلته لخلقه ، فمن قال : ليس لله علم ، ولا قوة ، ولا رحمة ، ولا كلام ، ولا يحب ، ولا يرضى ، ولا نادى ، ولا ناجى ، ولا استوى ، كان معطلاً ، جاحداً ، ممثلاً لله بالمعدومات ، والجمادات .

ومن قال : له علم كعلمي ، أو قوة كقوتي ، أو حب كحبي ، أو رضا كرضائي ، أو يدان كيدي ، أو استواء كاستوائي ، كان مشبهاً ، ممثلاً لله بالحيوانات ، بل لا بد من إثبات بلا تمثيل ، وتنزيه بلا تعطيل .

بعد أن بين المصنف أن الاشتراك في الاسم والمعنى العام لا يلزم منه الاشتراك في الوصف ، بين هنا أنه لا بد من إثبات الصفات لله على ما يليق به ، ولا بد من نفي مماثلتها لخلقه ، كما جمع الله ذلك بقوله ( ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ) فأثبت السمع والبصر ، ونفى مماثلته لخلقه .

فمن نفى الصفات عن الله فراراً من التشبيه ، أو من لوازم متوهمة باطلة فقد وقع في التعطيل والجد ، وهو مع ذلك واقع في تشبيه أشد ، وهو التشبيه بالجمادات ، والمعدومات ، والممتنعات .

ومن شبه صفات الله بصفات الخلق فقد خالف النصوص الشرعية القاضية بأنه سبحانه لا ند له ، ولا كفوء له ، ولا سمي له ، وأنه ليس كمثله شيء ، كما أنه متناقض في إثباته ذاتاً لله لا تشبه ذوات المخلوقين .

وطريقة القرآن : إثبات بلا تمثيل ، وتنزيه بلا تعطيل .

وكان المصنف يقول لهؤلاء : لا يستقيم لكم الأمر إلا أن تثبتوا لله ما أثبتته لنفسه ، مع نفي مشابته لخلقه ، والتعطيل بدايته التشبيه ( الذهني ) بالمخلوق ، ونهايته التشبيه بما هو شر من ذلك ، كما أن التشبيه نهايته التعطيل .

ويتبين هذا بأصلين شريفيين ، وممثلين مضروبين - والله المثل الأعلى - وبخاتمة جامعة .  
فصل : فأما الأصلان :

فأحدهما أن يقال : القول في بعض الصفات كالقول في بعض .

يذكر المصنف هنا قاعدتين فاضلتين<sup>(١)</sup> ، وممثلين مضروبين ، وخاتمة جامعة متضمنة لسبع قواعد في باب الأسماء والصفات ، وكل هذا لتأييد ما ذكره من تقرير في هذا الباب الخطير ، الذي اضطرب فيه كثير من الناس .  
وقوله ( ويتبين هذا ) مراده أن الإثبات لا يستلزم التشبيه .  
الأصل الأول ، أو القاعدة الأولى : بيان أن باب الصفات واحد ، وهو ما عبر عنه المصنف هنا بقوله : القول في بعض الصفات كالقول في بعض .

والمعنى أن من فرق بين صفات الله الواردة في النصوص فأثبت بعضها ونفى البعض الآخر فقد وقع في التناقض ، كما يبين المصنف في كلامه الآتي .

ويقال له : باب الصفات واحد في الإثبات والنفي ، ولزوم التشبيه أو عدمه ، فمن أثبت بعض الصفات لزمه إثبات سائر الصفات ، ومن نفى بعض الصفات بحجة التشبيه لزمه نفي سائر الصفات .

وهذه القاعدة يُرد بها على كل من فرق بين الصفات فأثبت بعضها ونفى بعضها ، كالكلائية ، والأشاعرة ، والماتريدية .  
قال ابن تيمية : ومن فرق بين صفة وصفة مع تساويهما في أسباب الحقيقة والمجاز كان متناقضاً في قوله ، متهافتاً في مذهبه ، مشابهاً لمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض .

(١) وهاتان القاعدتان ذكرهما عدد من أهل العلم قبل ابن تيمية ، والأصل أن قاعدة ( القول في الصفات كالقول في الذات ) رد على المعطلة المحضة الذين ينكرون جميع الصفات ، كالجهمية ، والمعتزلة ، وقاعدة ( القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر ) رد على المعطلة الجزئية الذين ينكرون بعض الصفات دون بعض ، كالأشاعرة ، والماتريدية ، ولكن نجد أن المصنف هنا رد بالقاعدة الأولى على جميع الطوائف .

فإن كان المخاطب ممن يقرّ بأن الله حي ب حياة ، عليم بعلم ، قدير بقدرة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، متكلم بكلام ، مريد بإرادة .

ويجعل ذلك كله حقيقة ، وينازع في محبته ، ورضاه ، وغضبه ، وكراهيته ، فيجعل ذلك مجازاً ، ويفسره إما بالإرادة ، وإما ببعض المخلوقات من النعم ، والعقوبات .

قيل له : لا فرق بين ما نفيتّه وبين ما أثبتّه ، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر .

فإن قلت : إن إرادته مثل إرادة المخلوقين ، فكذلك محبته ، ورضاه ، وغضبه ، وهذا هو التمثيل .

وإن قلت : له إرادة تليق به ، كما أن للمخلوق إرادة تليق به .

قيل لك : وكذلك له محبة تليق به ، وللمخلوق محبة تليق به ، وله رضاٌ وغضب يليق به ، وللمخلوق رضاٌ وغضب يليق به .

وإن قال : الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام .

قيل له : والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة .

فإن قلت : هذه إرادة المخلوق . قيل لك : وهذا غضب المخلوق .

وكذلك يُلزم بالقول في كلامه ، وسمعه ، وبصره ، وعلمه ، وقدرته ، إن نفى عنه الغضب ، والمحبة ، والرضا ،

ونحو ذلك مما هو من خصائص المخلوقين ، فهذا منتف عن السمع ، والبصر ، والكلام ، وجميع الصفات .

وإن قال : إنه لا حقيقة لهذا إلا ما يختص بالمخلوقين فيجب نفيه عنه .

قيل له : وهكذا السمع ، والبصر ، والكلام ، والعلم ، والقدرة .

فهذا المُفَرّق بين بعض الصفات وبعض ، يقال له في ما نفاه كما يقوله هو لمنازعه في ما أثبتّه .

فإذا قال المعتزلي : ليس له إرادة ، ولا كلام قائم به ، لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات .

فإنه يُبَيّن للمعتزلي أن هذه الصفات يتصف بها القديم ، ولا تكون كصفات المحدثات .

فهكذا يقول له المثبتون لسائر الصفات من المحبة ، والرضا ، ونحو ذلك .

فإن قال : تلك الصفات أثبتها بالعقل ، لأن الفعل الحادث دل على القدرة ، والتخصيص دل على الإرادة ،

والإحكام دل على العلم ، وهذه الصفات مستلزمة للحياة ، والحي لا يخلو عن السمع ، والبصر ، والكلام ،

أو ضد ذلك .

قال له سائر أهل الإثبات : لك جوابان :

أحدهما : أن يقال : عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين ، فذهب أن ما سلكته من الدليل العقلي

لا يُثبت ذلك فإنه لا ينفيه ، وليس لك أن تنفيه بغير دليل ، لأن النافي عليه الدليل ، كما على المثبت .

والسمع قد دل عليه ، ولم يعارض ذلك معارض عقلي ، ولا سمعي ، فيجب إثبات ما أثبتته الدليل السالم عن المعارض المقاوم .

الثاني : أن يقال : يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبتَّ به تلك من العقليات ، فيقال : نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة ، كدلالة التخصيص على المشيئة . وإكرام الطائعين يدل على محبتهم . وعقاب الكفار يدل على بغضهم .

كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه ، وعقاب أعدائه .

والغايات الحمودة في مفعولاته ومأموراته - وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ، ومأموراته من العواقب الحميدة - تدل على حكمته البالغة ، كما يدل التخصيص على المشيئة وأولى ، لقوة العلة الغائية<sup>(١)</sup> ، ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم أعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة .

بعد أن ذكر المصنف القاعدة الأولى وهي أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر ، بدأ يناقش المخالفين لهذا الأصل ، وبدأ بالأشاعرة الذين يثبتون سبع صفات - ذكرها المصنف هنا - ويجرفون باقي الصفات . يقال لهم : لماذا أثبتتم هذه السبع صفات وهي ( الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والإرادة ) ونفيتم الباقي ( أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ) ؟!

لماذا لم تثبتوا المحبة ، والرضا ، والغضب ، والكراهية ، وباقي الصفات المذكورة في النصوص الصحيحة ؟ لماذا تفسرون ذلك بالإرادة التي تثبتونها ، أو تفسرون ذلك بالنعمة ، أو العقوبة ، تحكماً منكم في النصوص الشرعية ، وتحريفاً للكلم عن مواضعه ، فإنه لا فرق بين ما نفيتم ، وبين ما أثبتتم ؟ فإن قلتم : إن إرادة الله ليست كإرادة المخلوق ، بل إرادة تليق به . قلنا لكم : ونحن كذلك نقول : إن محبة الله تليق به ، وغضب الله يليق به ، وهكذا باقي الصفات لا تماثل صفات المخلوقين . فإن قلتم : إن الغضب غليان دم القلب ، وهذا لا يليق بالله . قلنا لكم : وكذلك الإرادة ميل النفس إلى جلب المنفعة ، أو دفع المضرة . فإن قلتم : هذه إرادة المخلوق .

(١) لام التعليل على قسمين :

١ . لام تعليل غاية : وتسمى ( العلة الغائية ) وتسمى أيضاً لام الحكمة ، وهي أن يكون ما بعدها مطلوباً ، لكن قد يكون وقد لا يكون ، كما تقول : برئت القلم لأكتب . ثم قد تكتب ، وقد لا تكتب . ومنه قوله تعالى ( وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون ) وقوله تعالى ( وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله ) .

٢ . لام تعليل علة : وتسمى ( العلة الموجبة ) وهذه تكون سابقة للمعلول ، وملازمة له ، والمعلول مبني عليها ، كما تقول : انكسر الزجاج لشدة الحر . فالعلة الغائية باختصار هي الحكمة ، والعلة الموجبة هي السبب ، أي أن الشيء حصل بها .

قلنا لكم : صدقتم ، ولكن أيضاً ذاك غضب المخلوق .

ونقول لكم أيضاً : إذا نفيتم صفة المحبة ، والغضب ، وغيرها من الصفات ، وفسرتموها بما يناسب صفات المخلوقين ، قلنا لكم : يلزمكم ذلك فيما أثبتموه من : السمع ، والبصر ، وغيرها .

فإن كان ما نفيتموه يستلزم التشبيه عندكم ، فكذلك ما أثبتموه يستلزم التشبيه عند غيركم .

فإن قلتم : إنه لا حقيقة لهذا إلا ما يختص بالمخلوقين ، فيجب نفيه عنه .

قلنا لكم : وهكذا السمع ، والبصر ، والكلام ، والعلم ، والقدرة ، فلا مفر من التسوية في باب الصفات .

وهؤلاء الذين فرقوا في باب الصفات ، فأثبتوا بعضاً ، ونفوا البعض الآخر ، يقال لهم فيما نفوه ، كما يقولونه هم لمنازعيهم فيما أثبتوه .

فلو قال المعتزلي للأشعري : لم تثبت الإرادة ، والكلام ، وهذه الصفات لا تقوم إلا بمخلوق ؟

لقال الأشعري : إن هذه الصفات يمكن أن تقوم بالله ، لأنها ليست كصفات المخلوقين .

فنقول له : إن الغضب ، والرضا ، والمحبة ، يمكن أن تقوم بالله ، لأنها ليست كصفات المخلوقين .

فإن سلكوا طريقاً آخر وقالوا : إن ما أثبتناه من الصفات دل عليه العقل ، بخلاف باقي الصفات ، ووجه ذلك أن إيجاد

الموجودات دال على ( القدرة ) وتخصيص المخلوقات عن بعض دال على ( الإرادة ) وإتقانها دال على ( العلم ) وهذه الصفات مستلزمة لـ ( الحياة ) والحي الكامل لا بد أن يكون ( سمياً ، بصيراً ، متكلماً ) .

فالجواب عليهم من وجهين :

الأول : هب أن الدليل العقلي دل على هذه الصفات السبع ، ولم يدل على باقي الصفات ، فإنه كذلك لم ينفها ، ونفيك إياها بلا دليل تحكم ، وأما نحن أثبتناها بدليل سمعي خالٍ من معارض عقلي ، فيجب إثباتها بهذا الدليل السالم .

وتقول لك : إن عدم الدليل المعين - وهو العقل - لا يستلزم عدم المدلول المعين - وهو إثبات باقي الصفات - .

الثاني : أننا يمكن أن نثبت ما أثبتناه من الصفات بنصوص الشرع ، يمكن أن نثبتها بدليل عقلي أقوى من دليلك العقلي ، ومثال ذلك : تسخير المخلوقات للإنسان يدل على ( الرحمة ) وهذا أظهر من دلالة التخصيص على ( الإرادة ) .

وإكرام الله للطائعين يدل على المحبة .

وعقاب الله للكافرين يدل على البغض .

وقد جاء في النصوص ذكر إكرام الطائعين ووعد الله لهم بالثواب ، وذكر عقاب الكافرين ومصيرهم ، وكذلك الشواهد شاهدة بذلك في كل زمان .

كما أن الغايات المحمودة في الشرع ، والقدر وما تنتهي إليه من العواقب الحميدة يدل على بالغ الحكمة ، وهذا الدليل العقلي على صفة الحكمة أظهر من الدليل العقلي على صفة الإرادة .

ويمكن أن ننزل معه ونقول : اجعل ما أثبتته من الصفات السبع ( صفات ثابتة بالعقل ) وباقي الصفات التي وردت بالنص ولم يدل عليها العقل ( صفات ثابتة بالنص ) .

فإن عارض وقال : ما عدا الصفات السبع يمنعها الدليل العقلي .

فيقال : هذا العقل الذي يمنع باقي الصفات عقل فاسد ، وندلل على فساد بذكر الأدلة العقلية التي دلت على بعض الصفات ، وهي أظهر من بعض الأدلة العقلية التي أثبتوا بها الصفات السبع .

ونقول أيضاً : تفسيركم للصفات الفعلية التي تنفونها فراراً من حلول الحوادث ، وترجعونها للإرادة ، أو لبعض المخلوقات ، كالنعم ، والعقوبات لا يصح في بعض الموارد .

ومن ذلك قوله ﷺ : إن الله يحب العطاس ، ويكره التثاؤب . رواه البخاري

لا يمكن إن يقال : إن الله يريد أن يثيب العطاس ، أو ينعم عليه ، ويريد أن ينتقم من التثاؤب .

ولا يمكن كذلك أن يقال : إن الله يثيب العطاس ، أو ينعم عليه ، وينتقم من التثاؤب .

ولا يصح القول بأن الإثابة ، والعقوبة تكون على العاطس ، والمتثائب ، لأن هذا العمل لا يكون بإرادة الإنسان غالباً .

وقل مثل ذلك في سائر الأحاديث التي جاء إطلاق الرضا ، والمحبة ، والكره على الأفعال .

كذلك يقال : الله فرق بين الغضب ، والعقوبة ، كما في قوله سبحانه ( وغضب الله عليهم ولعنهم وأعد لهم جهنم وساءت مصيراً

( وفي الحديث : أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه ، وعقابه . رواه أحمد ، والترمذي ، وحسنه الألباني .

وإن كان المخاطب ممن ينكر الصفات ، ويقر بالأسماء ، كالمعتزلي الذي يقول : إنه حي ، عليم ، قدير ، وينكر أن يتصف بالحياة ، والعلم ، والقدرة .

قيل له : لا فرق بين إثبات الأسماء ، وبين إثبات الصفات .

فإنك إن قلت : إثبات الحياة ، والعلم ، والقدرة ، يقتضي تشبيهاً ، وتجسيماً ، لأننا لا نجد في الشاهد متصفاً بالصفات إلا ما هو جسم .

قيل لك : ولا تجد في الشاهد ما هو مسمى بأنه حي ، عليم ، قدير إلا ما هو جسم .

فإن نفيت ما نفيت لكونك لم تجده في الشاهد إلا لجسم ، فانف الأسماء ، بل وكل شيء لأنك لا تجده في الشاهد إلا لجسم .

فكل ما يحتج به من نفى الصفات يحتج به نافي الأسماء الحسنی ، فما كان جواباً لذلك كان جواباً لمثبتي الصفات .

بعد أن ذكر المصنف في المقطع السابق الرد على الأشاعرة في تفريقهم بين الصفات ، حيث أثبتوا بعضها ونفوا أكثرها ، ذكر هنا الرد على المعتزلة الذين ينكرون جميع الصفات ، ويثبتون الأسماء .

فيقال لهم : لماذا تنفون الصفات ، وقد أثبتتها الله لنفسه ؟

فإن قالوا : لأننا لو أثبتنا الصفات للزم أن يكون الله جسماً ، لأن الصفات لا تقوم إلا بجسم كما هو مشاهد .

فيقال لهم : وكذلك نحن نشاهد أن أسماء المخلوقين لا تقوم إلا بجسم .

فإذا صح عندكم أن تسموا الله : عليمًا ، سميعًا ، بصيرًا ، مع كون هذه الأسماء لا تقوم إلا بجسم ، فلم لا تصفون الله بالعلم ، والسمع ، والبصر ؟

فإنه إذا أمكن أن يسمى الله : عليم ، سميع ، بصير ، وليس بجسم ، أمكن أن يوصف بأن له : علم ، وسمع ، وبصر ، وليس بجسم .

فإذا أثبتتم الأسماء ونفيتهم الصفات مع أن الكل لا يكون إلا في جسم في الشاهد<sup>(١)</sup> ، كان هذا تناقضاً منكم .

فيلزمكم إجراء نصوص الأسماء والصفات على نسق واحد ، إما أن تثبتوا الجميع ، أو تنفوا الجميع ، فالقول في الصفات كالقول في الأسماء .

قال ابن تيمية : فإن أمكن إثبات أحدهما بدون اللوازم الباطلة فكذلك الآخر ، وإن امتنع في أحدهما امتنع في الآخر .

(١) وهذا من باب التنزيل ، وإلا فالصفات تقوم بغير الأجسام ، كقولنا : ليل طويل ، وبرد شديد ، ونحو ذلك ، ويأتي نقاش المعتزلة في هذه المسألة .

ولفظ ( جسم ) من الألفاظ الجملة التي تحتاج إلى استفصال ، كما يأتي بيانه إن شاء الله .

وذكر المصنف أن كل ما يحتج به المعتزلي في إثبات الأسماء مع نفي التشبيه ، والتجسيم ، يحتج به مثبت الصفات ، وكل ما يحتج به لنفي الصفات يحتج به من ينفي الأسماء ، كالجهمية ، فما كان جواباً للمعتزلي على الجهمي ، كان جواباً لمن يثبت الصفات على المعتزلي ، وذلك لأن باب الأسماء والصفات واحد .



وإن كان المخاطب من الغلاة ، نفاة الأسماء والصفات ، وقال : لا أقول هو موجود ، ولا حي ، ولا عليم ، ولا قدير ، بل هذه الأسماء لمخلوقاته ، أو هي مجاز ، لأن إثبات ذلك يستلزم التشبيه بالموجود ، الحي ، العليم ، القدير .

قيل له : وكذلك إذا قلت : ليس بموجود ، ولا حي ، ولا عليم ، ولا قدير ، كان ذلك تشبيهاً بالمعدومات ، وذلك أقبح من التشبيه بالموجودات .

بعد أن ذكر المصنف في المقطع السابق الرد على المعتزلة الذين أثبتوا الأسماء ، ونفوا الصفات ، ذكر هنا الرد على الجهمية ، ومن وافقهم من الفلاسفة الذين ينفون الأسماء والصفات ، فلا يثبتون لله اسم ( العليم ) ولا صفة ( العلم ) ولا اسم ( الحي ) ولا صفة ( الحياة ) وهكذا باقي الأسماء والصفات .

وذكر المصنف هنا أنهم يجعلون الأسماء الواردة في النصوص من باب المجاز<sup>(١)</sup> ، أو هي أسماء لبعض مخلوقاته . وشبهتهم في ذلك أنهم لو أثبتوا له ذلك لشبهوه بالموجودات .

ولذا فمذهبهم وصف الله بالسلوب ، كقولهم : ليس بحي ، ولا عليم ، ولا قدير .

فيقال لهم : لازم طريقتكم هذه من سلب جميع الصفات عن الله أن يكون الله معدوماً ، لأنه ما من موجود وإلا وله صفات في الخارج ، وعليه فأنتم فررت من تشبيه الله بالموجودات فشبهتموه بالمعدومات .

ووجه الرد عليهم بهذه القاعدة أن يقال لهم : إذا كنتم نفيت جميع الأسماء والصفات بشبهة أن إثباتها يلزم منه التشبيه بالموجودات ، فيلزمكم نفي الذات أيضاً ، لأن ذات الله قائمة بنفسها ، وذوات المخلوقين كذلك ، ولا مماثلة بين ذات الله وذوات المخلوقين . وقد أشار المصنف إلى هذا المعنى في بعض كتبه .

(١) وإذا كانت من باب المجاز صح نفيها ، كما قال ابن تيمية : إذا قالوا : إن هذه الأسماء مجاز . أمكنهم نفي ذلك ، لأن علامة المجاز صحة نفيه ، فكل من أنكر أن يكون اللفظ حقيقة لزمه جواز إطلاق نفيه .

فإن قال : أنا أنفي النفي ، والإثبات .

قيل له : فيلزمك التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات ، فإنه يمتنع أن يكون الشيء موجوداً معدوماً ، أو لا موجوداً ولا معدوماً .

ويمتنع أن يوصف باجتماع الوجود والعدم ، والحياة والموت ، والعلم والجهل .

أو يوصف بنفي الوجود والعدم ، ونفي الحياة والموت ، ونفي العلم والجهل .

فإن قلت : إنما يمتنع نفي النقيضين عما يكون قابلاً لهما ، وهذان يتقابلان تقابل العدم والملكة ، لا تقابل السلب والإيجاب ، فإن الجدار لا يقال له : أعمى ولا بصير ، ولا حي ولا ميت ، إذ ليس بقابل لهما .  
قيل لك : أولاً : هذا لا يصح في الوجود والعدم ، فإنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب باتفاق العقلاء ، فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر .

وأما ما ذكرته من الحياة والموت ، والعلم والجهل ، فهذا اصطلاح اصطاحت عليه المتفلسفة المشاؤون ، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلاً على نفي الحقائق العقلية ، وقد قال الله تعالى ( وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ • أَمْواتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ) فسمى الجماد ميتاً ، وهذا مشهور في لغة العرب وغيرهم .

وقيل لك ثانياً : فما لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت ، والعمى والبصر ، ونحو ذلك من المتقابلات أنقص مما يقبل ذلك ، فالأعمى الذي يقبل الاتصاف بالبصر أكمل من الجماد الذي لا يقبل واحداً منهما .  
فأنت فررت من تشبيهه بالحيوانات القابلة لصفات الكمال ، ووصفته بصفات الجمادات التي لا تقبل ذلك .  
وأيضاً فما لا يقبل الوجود والعدم أعظم امتناعاً من القابل للوجود والعدم ، بل ومن اجتماع الوجود والعدم ، ونفيهما جميعاً ، فما نفيت عنه قبول الوجود والعدم كان أعظم امتناعاً مما نفيت عنه الوجود والعدم .  
وإذا كان هذا ممتنعاً في صرائح العقول ، فذلك أعظم امتناعاً .  
فجعلت الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو أعظم الممتنعات ، وهذا غاية التناقض ، والفساد .

بعد أن ذكر المصنف في المقطع السابق الرد على الجهمية ومن وافقهم من الفلاسفة وغيرهم الذين ينفون الأسماء والصفات فراراً من تشبيه الله سبحانه بالموجودات ، وكيف ألزمهم المصنف أنهم إن قالوا : ليس بموجود ، ولا حي ، ولا عليم ... فقد شبهوه بالمعدومات ، وهذا أقبح من التشبيه بالموجودات .

ذكر هنا طائفة من الباطنية أشد غلواً من هؤلاء في النفي والتعطيل ، وذلك أنهم نفوا عنه الإثبات والنفي ، فقالوا : لا موجود ولا معدوم ، ولا حي ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل ، وهكذا ، فراراً من تشبيهه بالموجودات والمعدومات بزعمهم .

والجواب أن نقول : لقد وقعتم فيما هو أشد من ذلك ، إذ شبهتموه بالمتنعات .  
 وذلك أن الوجود والعدم ، والحركة والسكون ، والحياة والموت ، والعلم والجهل من باب المتناقضات التي لا يمكن أن تجتمع ، كما أنها لا يمكن أن ترتفع .  
 فلا يمكن لشيء أن يكون موجوداً معدوماً ، أو لا موجوداً ولا معدوماً ، ولا أن يكون متحركاً ساكناً ، أو لا متحركاً ولا ساكناً ، ولا أن يكون حياً ميتاً ، أو لا حياً ولا ميتاً في آن واحد .  
 فسلبكم للوصفين المتقابلين عن الله من قبيل المتنعات .  
 والتشبيه بالمتنوع أشد قبحاً من التشبيه بالمعدوم الممكن .  
 فإن قالوا : إنما يمتنع نفى النقيضين إذا كان المحل قابلاً للوصفين ، كما لو قلت : زيد لا أعمى ولا بصير ، أما لو كان المحل غير قابل للوصفين فيصح نفى النقيضين ، كما لو قلت : الجدار لا أعمى ولا بصير <sup>(١)</sup> .  
 فالجواب عن هذا من عدة أوجه :  
 أولاً : أنتم تنفون عن الله الوجود والعدم ، وهذا يدخل في باب السلب والإيجاب بإجماع العقلاء ، والتقابل في السلب والإيجاب لا يمكن أن يجتمع الوصفان المتقابلان ، ولا أن يرتفعا .  
 ثم ذكر أن الحياة والموت ، والعلم والجهل تدخل في هذا القسم على الصحيح خلافاً لما اصطلاح عليه أهل الباطل من الفلاسفة المشائين وغيرهم <sup>(٢)</sup> .  
 ثانياً : هذا التقسيم إنما هو تقسيم اصطلاحى فلسفى لا نوافقكم عليه ، إذ عندنا من النصوص الشرعية ما ينقض هذا التقسيم ، فمثلاً قولكم : إن الجدار لا يقبل الحياة والموت ، ولا يقبل العمى والإبصار ، غير صحيح ، فقد وصف الله آلهة الكفار - والتي منها الأحجار - بأنها ميتة ، كما في قوله تعالى ( أموات غير أحياء ) وقال ﷺ : من أحيأ أرضاً ميتة فهي له ، وقد قبلت عصا موسى الحياة ، وكان حجر يسلم على النبي ﷺ وهو بمكة ، وبكى الجذع على فراق النبي ﷺ بل قال تعالى ( وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفهون تسبيحهم ) .  
 ثالثاً : نقول : إن ما لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت ، والعمى والإبصار ، ونحو ذلك من المتقابلات أنقص ممن يقبل ذلك ، فالأعمى الذي يقبل الاتصاف بالبصر أكمل من الجماد الذي لا يقبل واحداً منهما .  
 فأنتم فرتم من تشبيهه بالمخلوقات القابلة لصفات الكمال ، ووصفتموه بصفات الجمادات التي لا تقبل ذلك بزعمكم .  
 رابعاً : لو تنزلنا معكم من باب الفرض العقلي ، لقلنا : إن الممتنع الذي لا يمكن أن يقع أنواع :  
 ١ . اجتماع الوجود والعدم ، فتقول ( موجود معدوم ) .

(١) والقوم لا يخالفون في أن الوصفين المتقابلين لا يمكن أن يجتمعا ، وإنما يخالفون في إمكانية رفعهما ، فيقولون : الوصفان المتقابلان لهما حالان :

١ . إن كان المحل يقبل الاتصاف بأحد الوصفين فهنا يقال ( لا يجتمعان ، ولا يرتفعان ) .

٢ . وإن كان المحل لا يقبل الاتصاف بأحد الوصفين فهنا يقال ( لا يجتمعان ، ويمكن أن يرتفعا ) .

والعدم والملكة عندهم هما الوصفان المتقابلان أحدهما وجودي ( وهو الملكة ) والآخر عدمي ( وهو فقدانه ) أي : عدم ذلك الأمر الوجودي في حق من يقبل الاتصاف به .

فالبصر ملكة ، والعمى عدم في حق من يقبل الاتصاف كزبد مثلاً ، أما الحجر فلا يقال له : أعمى ، لأنه لا يقبل الإبصار .

ويأتي الكلام عن هذه المتقابلات وخصائصها عند شرح القاعدة السابعة إن شاء الله .

(٢) وسيلذكر في القاعدة السابعة أمثلة كثيرة لنقض هذا الاصطلاح .

٢. ارتفاع الوجود والعدم ، فتقول ( لا موجود ، ولا معدوم ) .

٣. قبول الوجود والعدم ( يقبل الوجود ، ويقبل العدم ) لكن ينفي عنه الوجود ، والعدم .

٤. عدم قبول الوجود والعدم ( لا يقبل الوجود ، ولا يقبل العدم ) .

وهذا مراد المصنف بقوله : فما لا يقبل الوجود والعدم ( ٤ ) أعظم امتناعاً من القابل للوجود والعدم ( ٣ ) بل ومن اجتماع الوجود والعدم ( ١ ) ونفيهما جميعاً ( ٢ ) .

والخلاصة أن وصفكم لله بأنه لا يقبل الوجود والعدم أشد امتناعاً مما لو قلتم : يقبل الوجود ، ويقبل العدم ، لكن لا نثبت له أحدهما ، لأن الثاني أقرب للوجود والممكن من الأول ، مع أن الجميع ممتنع .

وهذا مثل قوله الآتي ( وإذا كان ما لا يقبل الوجود ولا العدم أعظم امتناعاً مما يُقدَّر قبوله لهما - مع نفيهما عنه - فما يُقدَّر لا يقبل الحياة ولا الموت ، ولا العلم ولا الجهل ، ولا القدرة ولا العجز ، ولا الكلام ولا الخرس ، ولا العمى ولا البصر ، ولا السمع ولا الصمم أقرب إلى المعدوم والممتنع مما يُقدَّر قابلاً لهما مع نفيهما عنه ، وحينئذ فنفيهما مع كونه قابلاً لهما أقرب إلى الوجود ، والممكن ) .

والنتيجة أن هؤلاء وقعوا في أشد أنواع التشبيه ، وهو تشبيه الله بأمنع الممتنعات ، وذلك أن من يقبل الوجود والعدم أقل امتناعاً ممن لا يقبل الوجود ، ولا يقبل العدم ، فأنتم وصفتم الله بأعظم الممتنعات ، وهو ما لا يقبل الوجود والعدم ، وهذا هو غاية الفساد إذ جعلتم واجب الوجود ممتنع الوجود .

وهذا معنى قول المصنف ( فجعلت الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو أعظم الممتنعات ، وهذا غاية التناقض والفساد ) . وسيتكلم المصنف في القاعدة السابعة إن شاء الله عن هذا الموضوع بإسهاب ، ويذكر أوجهاً أخرى في الرد على شبهة العدم والملكة .

ويلاحظ مما سبق أنه كلما كان المنهج أكثر تعطيلاً كان وقوعه في التشبيه أشد .

كما يلاحظ أن كل فرق التعطيل تُلزمها الأخرى بالتشبيه ، فمثلاً : المعتزلي يتسلط على الأشعري ، ويقول له : أنت مشبه ، لأنك تثبت بعض الصفات .

والجهمي يتسلط على المعتزلي ، ويقول له : أنت مشبه ، لأنك تثبت الأسماء .

والباطني يتسلط على الجهمي ، ويقول : أنت مشبه ، لأنك شبهت الله بالعدم .

ويأتي السني فيقول للباطني : أنت أشد هؤلاء تشبيهاً ، لأنك شبهت الله بالممتنعات .

وهؤلاء الباطنية منهم من يصرح برفع النقيضين : الوجود ، والعدم ، ورفعهما كجمعهما ، ومنهم من يقول : لا أثبت واحداً منهما<sup>(١)</sup> .

وامتناعه عن إثبات أحدهما في نفس الأمر لا يمنع تحقق واحد منهما في نفس الأمر ، وإنما هو كجهل الجاهل ، وسكوت الساكت ، الذي لا يعبر عن الحقائق .

وإذا كان ما لا يقبل الوجود ، ولا العدم أعظم امتناعاً مما يُقدَّر قبوله لهما - مع نفيهما عنه - فما يُقدَّر لا يقبل الحياة ولا الموت ، ولا العلم ولا الجهل ، ولا القدرة ولا العجز ، ولا الكلام ولا الخرس ، ولا العمى ولا البصر ، ولا السمع ولا الصمم أقرب إلى المعدوم ، والممتنع مما يُقدَّر قابلاً لهما مع نفيهما عنه ، وحينئذ فنفيهما مع كونه قابلاً لهما أقرب إلى الوجود ، والممكن .

وما جاز لواجب الوجود قابلاً ، وجب له ، لعدم توقف صفاته على غيره ، فإذا جاز القبول وجب ، وإذا جاز وجود المقبول وجب .

وقد بُسط هذا في موضع آخر ، وبُيِّن وجوب اتصافه بصفات الكمال التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه .

يبين المصنف هنا أن هؤلاء الباطنية الذين ينفون الإثبات والنفي ، فريقان :

- ١ . منهم من يصرح برفع النقيضين ، فيقول مثلاً ( لا موجود ولا معدوم ) وسبق أن هذا مما أجمع العقلاء على بطلانه ، وهو كجمع النقيضين ( موجود معدوم ) .
  - ٢ . ومنهم من يقول : لا أثبت واحداً منهما . فلا أقول : موجود ، ولا أقول : معدوم .
- قال أبو يعقوب السجستاني : نحن لا ننفي النقيضين ، بل نسكت عن إضافة واحد منهما إليه ، فلا نقول : هو موجود ، ولا معدوم ، ولا حي ، ولا ميت ، ولا عالم ، ولا جاهل .
- والجواب : أن عدم إثباته للوجود أو العدم لا يمنع تحقق الوجود أو العدم حقيقة ، وقوله هذا كجهل الجاهل ، وسكوت الساكت ، فلو جهل شخص شيئاً لا يعني أن هذا الشيء غير موجود ، وكذلك لو لم يصرح شخص عن شيء وسكت لا يعني أن هذا الشيء غير موجود .
- وعدم العلم لا يعبر عن الحقائق ، بل يعبر عن علم القائل فقط .
- والقاعدة : أن عدم العلم ليس علماً بالعدم .
- ثم ذكر رحمه الله ما سبق أن بينه من أن ما لا يقبل الوجود ولا العدم أشد امتناعاً ممن يقبلهما مع نفيهما عنه ، فكذلك ما لا يقبل الحياة ولا الموت ، ولا العلم ولا الجهل ، ولا البصر ولا العمى ..... أقرب إلى المعدوم والممتنع ممن يقبل ذلك مع نفيهما عنه .

(١) بعض الشراح يجعل الضمير في قوله ( لا أثبت واحداً منهما ) عائد على رفع النقيضين وجمعهما ، وهذا غير صحيح ، بل هو عائد على ( الوجود ، والعدم ) بدليل قوله ( وامتناعه عن إثبات أحدهما في نفس الأمر لا يمنع تحقق واحد منهما في نفس الأمر ) والنقيضان لا يمكن تحققهما في نفس الأمر ، كما يدل عليه قول أبي يعقوب السجستاني أعلاه .

وحينئذ فنفيها عنه مع كونه قابلاً لها أقرب إلى الوجود ، والممكن ، وأما نفيها عنه مع تقدير أنه غير قابل لها فهذا أشد الممتنعات ، لأنه أبعد شيء عن الوجود ، والممكن .

وهذا الكلام ذكره المصنف ليبين أنه لو تنزلنا وقلنا : إن الحياة والموت ، والعلم والجهل ، والبصر والعمى من باب تقابل العدم الملكة ، فإن المحل الذي لا يقبل الاتصاف بهذه الأشياء أنقص من المحل الذي يقبل الاتصاف بهذه الأشياء مع نفيها عنه . وهذه النتيجة العقلية تفيد جداً في الرد على منكري الصفات ، فيقال لهم في الصفات التي ينكرونها : هل الله قابلاً لهذه الصفة ، أم هذه الصفة ممتنعة عليه ؟ وعندها لا يخرج جوابه عن جوابين .

فإن قال : هو قابلاً لها . نقول : ولم نفيها عنه مع قبوله لها ؟ أليس هذا تحكماً ؟ وإن قال : هو غير قابل لها . نقول : القول بأن صفات الكمال تمتنع على الله ، ولا يكون قابلاً لها أشد تنقصاً من نفيها عنه مع القول بأنه قابلاً لها ، فإذا كان المخلوق الحادث يقبل صفات الكمال - مع توقف قبولها على غيره ، وهو الله - فالله أولى بقبول صفات الكمال ، بل إن صفات الكمال واجبة له لعدم توقف صفاته على غيره<sup>(١)</sup> .

ولذا قال بعدها ( وما جاز لواجب الوجود قابلاً ، وجب له ، لعدم توقف صفاته على غيره ، فإذا جاز القبول وجب ، وإذا جاز وجود المقبول وجب ) أي : كل صفة كمال أمكن أن يتصف بها الخالق وجبت له .

وقوله ( وما جاز ) أي : قبل ، وأمكن ( لواجب الوجود ) هو الله عز وجل ( قابلاً ) من الصفات ( وجب له ) أي : وجب أن يتصف به ( لعدم توقف صفاته على غيره ) لأن صفاته من لوازم ذاته ، بخلاف المخلوق فصفاته متوقفة على غيره ، وهو الله ( فإذا جاز القبول وجب ) أي : إذا قلنا بجواز هذه الصفة لله ، وأن الله يمكن أن يتصف بها ، وجب أن يكون متصفاً بها ، وهو معنى قوله ( وما جاز لواجب الوجود قابلاً وجب له ) .

( وإذا جاز وجود المقبول وجب ) أي : إذا جاز وجود هذه الصفة ( التي قبولها يوجبها ) وجبت<sup>(٢)</sup> .

والخلاصة : أن الصفات التي يكون الله قابلاً لها وجب أن يوصف بها .

(١) قال ابن تيمية : ثم يقال : هذا الواجب القديم الخالق ، إما أن يكون ثبوت الكمال الذي لا نقص فيه الممكن الوجود ممكناً له ، وإما ألا يكون ، والثاني ممتنع ، لأن هذا ممكن للموجود المحدث الفقير للممكن ، فلأن يمكن للواجب الغني القديم بطريق الأولى والأخرى ، فإن كلاهما موجود . والكلام في الكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه .

فإذا كان الكمال الممكن الوجود ممكناً للمفضول ، فلأن يمكن للفاضل بطريق الأولى ، لأن ما كان ممكناً لما هو في وجوده ناقص ، فلأن يمكن لما هو في وجوده أكمل منه بطريق الأولى ، لاسيما وذلك أفضل من كل وجه ، فيمتنع اختصاص المفضول من كل وجه بكمال لا يثبت للأفضل من كل وجه ، بل ما قد ثبت من ذلك للمفضول فالفاضل أحق به ، فلأن يثبت للفاضل بطريق الأولى .

ولأن ذلك الكمال إنما استفاده المخلوق من الخالق ، والذي جعل غيره كاملاً هو أحق بالكمال منه ، فالذي جعل غيره قادراً أولى بالقدرة ، والذي علم غيره أولى بالعلم ، والذي أحيا غيره أولى بالحياة ، والفلاسفة توافق على هذا ، ويقولون : كل كمال للمعلول فهو من آثار العلة ، والعلة أولى به .

وإذا ثبت إمكان ذلك له ، فما جاز له من ذلك الكمال الممكن الوجود ، فإنه واجب له لا يتوقف على غيره ، فإنه لو توقف على غيره لم يكن موجوداً له إلا بذلك الغير ، وذلك الغير إن كان مخلوقاً له لزم الدور القبلي الممتنع ، فإن ما في ذلك الغير من الأمور الوجودية فهي منه ، ويمتنع أن يكون كل من الشيعتين فاعلاً للآخر ، وهذا هو الدور القبلي ، فإن الشيء يمتنع أن يكون فاعلاً لنفسه ، فلأن يمتنع أن يكون فاعلاً لفاعله بطريق الأولى والأخرى .

(٢) وقوله ( فإذا جاز القبول وجب ، وإذا جاز وجود المقبول وجب ) الفرق بين الجملتين : أن الأولى في جواز قبول الصفة ، والثانية في جواز وجود الصفة . والمعنى في الأولى : إذا قلنا بجواز قبول الله للصفة ، وجبت له ، والثانية : إذا قلنا بجواز وجود هذه الصفة ، وجبت له هذه الصفة .

وقيل له أيضاً : اتفاق المسمّين في بعض الأسماء والصفات ليس هو التشبيه والتمثيل الذي نفته الأدلة السمعية ، والعقليات ، وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق ، مما يختص بوجوبه ، أو جوازه ، أو امتناعه ، فلا يجوز أن يشركه فيه مخلوق ، ولا يشركه مخلوق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى .

وأما ما نفيتّه فهو ثابت بالشرع ، والعقل ، وتسميتك ذلك تشبيهاً ، وتجسيماً تمويه على الجهال الذين يظنون أن كل معنى سماه مسمّ بهذا الاسم يجب نفيه .

ولو ساغ هذا لكان كل مبطل يسمى الحق بأسماء ينفر عنها بعض الناس ، ليكذب الناس بالحق المعلوم بالسمع ، والعقل .

وبهذه الطريقة أفسدت الملاحدة على طوائف من الناس عقولهم ، ودينهم ، حتى أخرجوهم إلى أعظم الكفر ، والجهالة ، وأبلغ الغي ، والضلالة .

هذا رد آخر من المصنف على النفاة سبق أن أشار إليه ، وهو أن الاتفاق في الاسم والمعنى العام لا يلزم منه التشابه والتماثل من كل وجه ، وإلا للزم التشابه بين كل الموجودات ، لاشتراكها في اسم ومعنى ( الوجود ) .  
والنصوص الشرعية لم تأت بنفي هذا النوع من التشابه ( المعنى الكلي ) بل نفت التشابه في الخصائص ( المعنى المميز ) .  
ومن خصائص صفات البارئ الكمال من كل وجه ، وهذا لا يكون للمخلوق ، بل صفاته يعتربها النقص .  
ومن المفارقات بين صفات الخالق والمخلوق : الاختلاف في الوجوب ، والجواز ، والامتناع .  
فبعض الصفات تكون واجبة في حق الخالق ، جائزة أو ممتنعة في حق المخلوق ، وبعضها يكون ممتنعاً في حق الخالق ، واجب في حق المخلوق ، وهكذا .

وهذا معنى قوله هنا ( مما يختص بوجوبه ، أو جوازه ، أو امتناعه ) ولا شك أنه لا أحد يقول بهذا النوع من التماثل بين الخالق والمخلوق ، فالخالق له صفات تخصه في الوجوب ، والجواز ، والامتناع ، والمخلوق له صفات تخصه في ذلك .  
فمثلاً : ( الوجود ) واجب في حق الخالق ، جائز في حق المخلوق ، ( والعدم ) ممتنع في حق الخالق ، واجب ، أو جائز في حق المخلوق ، وهكذا .

وعلى هذا فإثبات الصفات على الوجه اللائق بالله لا يُعد تشبيهاً ، وتسمية البعض لمن أثبت ذلك مشبهاً أو ممثلاً أو مجسماً هو من باب التمويه على الجهال .

وقد سمى المشركون ما جاءت به الرسل سحراً ، وإفكاً ، وغير ذلك من التسميات التي صدوا به الجهال عن الحق .  
وبهذه الطريقة أفسد المبطلون دين الناس ، وصرفوهم عن الحق ، فالنفاة يسمون أهل السنة مشبهة ، ومجسمة ، والقدرية يسموهم جبرية ، والمرجئة يسموهم شكاكاً ، والروافض يسموهم نواصب ، وأهل القبور يسموهم جفاة ، وهكذا .  
وكل هذه التسميات الجائرة لا تغير من حقيقة الأمور شيئاً ، فإن الذي مدحه زين ، وذمه شين هو الله ، كما جاء في الحديث .

وإن قال نفاة الصفات : إثبات العلم ، والقدرة ، والإرادة يستلزم تعدد الصفات ، وهذا تركيب ممتنع .  
 قيل : وإذا قلت : هو موجود واجب ، وعقل وعاقل ومعقول ، وعاشق ومعشوق ، ولذيد وملتذ ولذة ،  
 أفليس المفهوم من هذا هو المفهوم من هذا ؟

فهذه معان متعددة متغايرة في العقل ، وهذا تركيب عندكم ، وأنتم تثبتونه وتسمونه توحيداً .  
 فإن قالوا : هذا توحيد في الحقيقة وليس هذا تركيباً ممتنعاً .

قيل لهم : واتصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيد في الحقيقة ، وليس هو تركيباً ممتنعاً .  
 وذلك أنه من المعلوم بصريح المعقول أنه ليس معنى كون الشيء عالماً هو معنى كونه قادراً ، ولا نفس ذاته هو  
 نفس كونه عالماً قادراً ، فمن جَوَّز أن تكون هذه الصفة هي الأخرى ، وأن تكون الصفة هي الموصوف فهو  
 من أعظم الناس سفسطة ، ثم إنه متناقض ، فإنه إن جَوَّز ذلك جاز أن يكون وجود هذا هو وجود هذا ،  
 فيكون الوجود واحداً بالعين لا بالنوع .

وحينئذ فإذا كان وجود الممكن هو وجود الواجب ، كان وجود كل مخلوق - يُعدم بعد وجوده ، ويوجد بعد  
 عدمه - هو نفس وجود الحق القديم الدائم الباقي ، الذي لا يقبل العدم .  
 وإذا قَدَّر هذا كان الوجود الواجب موصوفاً بكل تشبيه ، وتجسيم ، وكل نقص ، وكل عيب ، كما يصرح  
 بذلك أهل وحدة الوجود ، الذين طردوا هذا الأصل الفاسد .  
 حينئذ فتكون أقوال نفاة الصفات باطلة على كل تقدير .

يكمل المصنف رده على النفاة من الفلاسفة وغيرهم ، ويذكر هنا شبهة أخرى لهم ، حيث يقولون : إن إثبات الصفات يستلزم  
 التركيب .

وهؤلاء يزعمون أن الله لو كان له صفات متعددة ، لكل صفة معنى غير معنى الصفة الأخرى ، للزم من هذا أن يكون الله مركباً  
 من تلك الصفات ، وهذا ممتنع عقلاً في حق الله ، لأن المركب من أجزاء مفتقر إليها ، يعدم بعدمها جميعاً ، وينقص بنقص  
 بعضها ، وهذا ينافي الوجود الواجب ، وينافي الغنى ، والقيام بالنفس .  
 والتركيب من خصائص المخلوقات ، فلو أثبتنا الصفات لله للزم من ذلك التركيب المنافي للغنى ، والتعدد المنافي للوحدة ، والتشبيه  
 بصفات المخلوقين .

يقول المصنف : وعمدة ابن سينا وأمثاله على نفيها - أي : الصفات - هي حجة التركيب ، وهو أنه لو كان له صفة لكان  
 مركباً ، والمركب مفتقر إلى جزئيه ، وجزءاه غيره ، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجباً بنفسه .



وذكر المصنف في بداية هذه الرسالة مذهب الفلاسفة وأختم لا يصفون الله إلا بالسلوب ، والإضافات ، ولا يصفونه بالصفات الثبوتية ، ثم قال عنهم : جعلوا الصفة هي الموصوف ، فجعلوا العلم عين العالم ، مكابرة للقضايا البديهيات ، وجعلوا هذه الصفة هي الأخرى ، فلم يميزوا بين العلم والقدرة جحداً للعلوم الضروريات .

والجواب عليهم من وجوه :

أولاً : لو سلمنا لكم بهذه الشبهة ( شبهة التركيب ) وقلنا : لا يجوز أن يوصف الله بالصفات لأن ذلك يوجب أن يكون مركباً من تلك الصفات ، وهذا ممتنع .

فلماذا تثبتون له عدة صفات ، مثل : الوجود ، وتقولون عنه : عقل ، وعقل ، ومعقول ، وعاشق ، ومعشوق ، ولذيد ، وملتذ ، ولذة .

أفليست هذه صفات متباينة ؟ ألا يستلزم ذلك تركيباً ؟!

فإن قالوا : لا ، ما أثبتناه إنما هو في الحقيقة توحيد ، وليس تركيباً .

فنقول : والذي أثبتناه - مما هو مثبت في الكتاب ، أو السنة - إنما هو في الحقيقة توحيد ، وليس تركيباً ، فما الفرق ؟

إما أن تعترفوا أن إثبات الصفات ليس تركيباً ، وإما أن تقولوا الجميع تركيب وتسقط الشبهة .

ثانياً : مما يدل على بطلان هذه الشبهة أن الله وصف نفسه في كتابه بعدة صفات ، كالعلم ، والقدرة ، والإرادة ، وغيرها ، ومعلوم لكل عاقل أن العلم ليس هو القدرة ، ولا هو الإرادة ، ولا هو الذات ، وهذا يدل على أن إثبات الصفات لا يدخل في التركيب الممنوع .

ومن زعم أن الصفة عين الموصوف ، وأن الصفة هي عين الصفة الأخرى ، فهذا من أعظم السفسطة ، والمجادلة بالباطل .

ثالثاً : يلزم على قولكم : إن الصفة هي عين الصفة الأخرى ، وأن الصفة هي الموصوف أن يكون الوجود واحداً ، فوجود فلان هو وجود الآخر ، وهو وجود السماء ، ووجود كل موجود ، بل يلزم أن يكون وجود المخلوقات هو وجود الله ، والعكس ، فيكون وجود الواجب هو وجود الممكن ، والعكس ، وهذا غاية التناقض .

وإنما قيل ذلك ، لأنه لا يتصور عقلاً كون الصفة هي عين الصفة الأخرى ، وهي عين الموصوف إلا إذا كان الوجود واحداً بالعين<sup>(١)</sup> .

وحينئذ يمكن أن يوصف الله بكل نقص ، وعيب ، وتحسيم ، وتشبيه ، لأن هذه الأمور يوصف بها المخلوق ، والمخلوق هو الخالق ، والخالق هو المخلوق ، تعالى الله عما يقول الظالمون ، والجاهلون علواً كبيراً .

قال ابن تيمية في درء التعارض : من سوغ جعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة بالعين ، كان كلامه مستلزماً أن يجعل وجود الحقائق المتنوعة وجوداً واحداً بالعين ، بل هذا أولى ، لأن الموجودات مشتركة في نفس الوجود ، فمن اشتبه عليه أن العلم هو القدرة ، وأنهما نفس الذات العالمة القادرة كان أن يشتهيه عليه أن الوجود واحد أولى وأحرى .

وينبئ هنا أن لفظ ( التركيب ) من الألفاظ المجملة ، كلفظ ( الجسم ، والجهة ، والتحيز ) وهذه الألفاظ لا تثبت ولا تنفى ، وإنما يستفصل عن معناه ، فإن كان معنى حسناً أثبتناه ، وإن كان معنى باطلاً نفينا ، وأما اللفظ فيُرد على كل حال ، لأنه مجمل .

(١) الواحد بالنوع هو من يقبل الاشتراك ، وهو ( المعنى الكلي الذهني ) فلفظ ( الوجود ) يشترك فيه كل موجود ، والواحد بالعين هو من لا يقبل الاشتراك ، فوجود زيد مثلاً يختص به فقط ، وهو ( المعنى المميز ) .

وقوله ( وحينئذ فتكون أقوال نفاة الصفات باطلة على كل تقدير ) يعني على فرض التسليم بها ، أو على فرض المنع لها .  
وهذه الطريقة في الرد يستعملها ابن تيمية كثيراً في ردوده ، وهي من أقوى الطرق في دحض الشبه والأقوال الباطلة .

وهذا باب مطرد ، فإن كل واحد من النفاة لما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم من الصفات ، لا ينفي شيئاً - فراراً مما هو محذور - إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فر منه ، فلا بد له في آخر الأمر من أن يثبت موجوداً ، واجباً ، قديماً ، متصفاً بصفات تميزه عن غيره ، ولا يكون فيها مماثلاً لخلقه . فيقال له : وهكذا القول في جميع الصفات .

وكل ما نشبته من الأسماء ، والصفات فلا بد أن يدل على قدر مشترك تتواطأ فيه المسميات ، ولولا ذلك لما فهم الخطاب .

ولكن نعلم أن ما اختص الله به ، وامتناز عن خلقه أعظم مما يخطر بالبال ، أو يدور في الخيال .

بعد أن رد المصنف على أقوال النفاة ، وفند شبهاتهم ، ذكر أنه لا ينفي أحد ، أو طائفة شيئاً من الصفات - فراراً من محذور - إلا ويثبت شيئاً يلزمه خصمه فيه نظير ما فر منه .

فالذي ينفي بعض الصفات فراراً من التشبيه ، ويثبت بعضها ، يلزمه من ينفي سائر الصفات بالتشبيه .

فالمعتزلي يلزم الأشعري بالتشبيه في الصفات السبع التي يثبتها .

والذي ينفي سائر الصفات فراراً من التشبيه ، والتجسيم ، ويثبت الأسماء ، يلزمه من ينفي الأسماء والصفات بالتشبيه .

فالجهمي يلزم المعتزلي بالتشبيه في الأسماء . وهكذا .

وبين رحمه الله أن هناك قدراً مشتركاً بين جميع الطوائف ، لا بد أن ينتهي مذهبهم إليه ، وهو إثبات موجود واجب قديم ، له صفات تميزه عن غيره من المخلوقات ، وإلا كان ملحداً جاحداً<sup>(١)</sup> .

فيقال : هكذا يجب أن يقال في سائر الأسماء والصفات ، ولذا جاء بالقاعدة الثانية : القول في الصفات كالقول في الذات .

وذكر أن ما نشبته من الأسماء والصفات لا بد أن يدل على قدر مشترك ، وهو المعنى العام الكلي وإلا لم نفهم خطاب الشارع ،

بل ولا سائر الخطاب ، وهذا المعنى المشترك لا يلزم منه التشبيه ، فإذا أضيف إلى الله كان له منه غاية الكمال الذي لا يمكن أن

تبلغه عقول البشر ، وإذا أضيف إلى المخلوق كان له من ذلك ما يليق بحاله .

والخلاصة أن يقال : كل معطل لا بد أن يثبت شيئاً يميز هذا الرب الذي يعبد ، وحينها يلزم في هذا القدر الذي أثبت به ما فر منه

من التشبيه ، ويقال له : وهذه الصفة يتصف بها المخلوق ، ألا يلزم من ذلك التشبيه ؟

فلا بد من الإقرار بالقدر الكلي المشترك ، وينسحب ذلك على سائر الصفات .

(١) قال ابن تيمية : ما من أحد إلا ولا بد أن يثبت شيئاً ، أو يجب عليه أن يثبت .

وهذا يتبين بالأصل الثاني ، وهو أن يقال : القول في الصفات كالقول في الذات .

فإن الله ليس كمثله شيء ، لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله .

فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات ، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل سائر الصفات<sup>(١)</sup> .

فإذا قال السائل : كيف استوى على العرش ؟

قيل له - كما قال ربعة ، ومالك ، وغيرهما - : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ،

والسؤال عن الكيفية بدعة .

لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر ، ولا يمكنهم الإجابة عنه .

وكذلك إذا قال : كيف ينزل ربنا إلى السماء الدنيا ؟

قيل له : كيف هو ؟

فإذا قال : أنا لا أعلم كيفيته .

قيل له : ونحن لا نعلم كيفية نزوله ، إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف ، وهو فرع له ،

وتابع له .

فكيف تطالبي بالعلم بكيفية سمعه ، وبصره ، وتكليمه ، واستوائه ، ونزوله ، وأنت لا تعلم كيفية ذاته !

وإذا كنت تقر بأن له<sup>(٢)</sup> حقيقة ثابتة في نفس الأمر ، مستوجبة لصفات الكمال ، لا يماثلها شيء ، فسمعه ،

وبصره ، وكلامه ، ونزوله ، واستواؤه ثابت في نفس الأمر ، وهو متصف بصفات الكمال التي لا يشابه فيها

سمع المخلوقين ، وبصرهم ، وكلامهم ، ونزولهم ، واستواؤهم .

هذه قاعدة فاضلة توجه إلى أهل التعطيل المحض من الفلاسفة ، والجهمية ، والمعتزلة الذين ينكرون جميع الصفات بشبهة أن إثبات

الصفات يستلزم التشبيه<sup>(٣)</sup> .

فيقال لهم : ألسنتم تثبتون لله ذاتاً ، وتعتقدون أنها تليق به ، ولا تشبه ذوات المخلوقين ؟

فسيقولون : نعم .

فيقال لهم : فكذلك قولوا : لله صفات تليق به ، ولا تشابه صفات المخلوقين .

وهذا هو مقتضى العقل ، وهو الذي دل عليه الشرع .

فإن الله له ذات تليق به ، وهي أكمل الذوات على الإطلاق ، وكذلك له صفات تليق به ، وهي أكمل الصفات على الإطلاق .

(١) في نسخة : لا تماثل صفات سائر الذوات .

(٢) في نسخة : زيادة ( ذاتاً ) .

(٣) وقد ذكرها جمع من أهل العلم قبل ابن تيمية .

ويمكن أن يرد بهذه القاعدة على المشبهة أيضاً ، فيقال لهم : ألستم تثبتون لله ذاتاً تليق به لا تشبه ذوات المخلوقين ؟ فسيقولون : نعم .

فيقال لهم : فلم لا تقولون في صفاته كذلك ، وأنها لا تشبه صفات المخلوقين ؟! ومحصل هذه القاعدة : الاشتراك بين الذات والصفات في : الثبوت ، ونفي المماثلة ، والجهل بالكيفية . فالإيمان بوجود ذات حقيقة يلزم منه الإيمان بوجود صفات حقيقة . وإثبات ذات تليق بالله لا تشبه ذوات المخلوقين ، يلزم منه إثبات صفات تليق به لا تشبه صفات المخلوقين . والجهل بكيفية الذات يلزم منه الجهل بكيفية الصفات<sup>(١)</sup> .

وهذا الذي ذكره المصنف هنا بأن من سأل عن كيفية الاستواء لله ، أو النزول ، أو غير ذلك من الصفات ، يقال له : كيف هو ؟

فإذا قال : لا أعلم كيفيته .

قيل له : ونحن لا نعلم كيفية استوائه ، ولا كيفية نزوله ، إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف ، وهو فرع له ، وتابع له .

ففي المخلوقات تختلف الصفات بناء على اختلاف الذوات ، فنزول الحجر ليس كنزول الماء ، ولا كنزول الريشة ، ولا كنزول الروح ، وهكذا سائر الصفات تختلف حسب اختلاف الذوات .

وعليه فإذا كانت الذات مجهولة الحقيقة لزم الجهل بكيفية صفاتها ، كما هو الحال بالنسبة للروح ، نؤمن بوجودها ، ونجهل حقيقتها وكيفيتها ، فالله سبحانه أولى بذلك ، كما يبين المصنف قريباً .

وهذا هو الرد العقلي الذي ذكره المصنف ، وهناك رد أثري ذكره المصنف أيضاً بقوله ( فإذا قال السائل : كيف استوى على العرش ؟ قيل له كما قال ربعة ، ومالك ، وغيرها : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عن الكيفية بدعة ) وهذا الجواب يكون لسائر الصفات .

(١) قال ابن تيمية : فإذا كان إثبات الذات إثبات وجود لا كيفية ، فكذلك إثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات كيفية .

وهذا الكلام لازم لهم في العقلية ، وفي تأويل السمعيات ، فإن من أثبت شيئاً ، ونفى شيئاً بالعقل ، إذا ألزم في ما نفاه من الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة نظير ما يلزمه فيما أثبتته ، ولو طول بالفرق بين المحذور في هذا وهذا ، لم يجد بينهما فرقاً .

ولهذا لا يوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض - الذين يوجبون فيما نفوه : إما التفويض ، وإما التأويل المخالف لمقتضى اللفظ - قانون مستقيم .

فإذا قيل لهم : لم تأولتم هذا ، وأقررتم هذا ، والسؤال فيهما واحد ؟ لم يكن لهم جواب صحيح ، فهذا تناقضهم في النفي .

وكذا تناقضهم في الإثبات ، فإن من تأول النصوص على معنى من المعاني التي يثبتها فإنهم إذا صرفوا النص عن المعنى الذي هو مقتضاه إلى معنى آخر ، لزمهم في المعنى المصروف إليه ما كان يلزمهم في المعنى المصروف عنه .

فإذا قال قائل : تأويل محبته ، ورضاه ، وغضبه ، وسخطه ، هو إرادته للثواب ، والعقاب ، كان ما يلزمه في الإرادة نظير ما يلزمه في الحب ، والمقت ، والرضا ، والسخط . ولو فسر ذلك بمفعولاته ، وهو ما يخلقه من الثواب ، والعقاب . فإنه يلزمه في ذلك نظير ما فر منه ، فإن الفعل المعقول لا بد أن يقوم أولاً بالفاعل .

والثواب ، والعقاب المفعول إنما يكون على فعل ما يحبه ، ويرضاه ، ويسخطه ، ويبغضه الميثيب المعاقب . فهم إن أثبتوا الفعل على مثل الوجه المعقول في الشاهد للعبد مثلوا ، وإن أثبتوه على خلاف ذلك فكذلك الصفات .

قوله ( وهذا الكلام لازم لهم في العقلية ، وفي تأويل السمعيات ) الضمير هنا عائد على الأشاعرة الذين يثبتون بعض الصفات وينفون أكثرها ، ويزعمون أن ما أثبتوه دل عليه العقل ، وما نفوه لم يدل عليه العقل فسعوا في تأويله على مذهب أكثرهم .

فالعقلية هي الصفات التي يثبتونها بالعقل ، والسمعية هي الصفات التي ينفونها ويؤولون النصوص الواردة فيها . فيذكر المصنف أنهم متناقضون في ما أثبتوه من الصفات ( العقلية ) ومتناقضون في ما نفوه منها ( السمعية ) . أما تناقضهم في ما نفوه من الصفات فيقال لهم : لم تنفي الغضب وتثبت الإرادة ؟ ما الفرق بين ما نفوته وما أثبتته ؟ فلن يكون له جواب مستقيم ، فإن ادعى أن الغضب غليان دم القلب ، قيل : وهكذا الإرادة ميل النفس . فإن قال : تلك إرادة المخلوق . يقال له : وذاك غضب المخلوق ، وسبق نقاش ذلك .

وهذا الكلام تأكيد لما سبق بيانه من أن باب الأسماء والصفات واحد ، وأن من أثبت شيئاً من ذلك ونفى شيئاً آخر فهو متحكم ، متناقض .

وأما تناقضهم في ما أثبتوه من الصفات فيقال لهم : تأويلكم للصفات التي تنفونها بمعانٍ تثبتونها لا يخرجكم من التناقض على كل تقدير ، وذلك أنكم :

١ . إن تأولتم المحبة ، والرضا ، والرحمة بإرادة الإنعام أو إرادة الثواب ، وتأولتم الغضب ، والسخط ، والمقت بإرادة العقاب .

فالجواب ما سبق ذكره من أنه يلزمكم في الإرادة ما يلزمكم في هذه الصفات .

٢ . وإن تأولتم هذه الصفات بالمفعولات ، كتأويلهم المحبة ، والرضا ، والرحمة بالإنعام أو الثواب ، وتأويلهم للغضب ، والسخط ، والمقت بالعقاب .

فالجواب من وجهين :

أ . معلوم أن الثواب ، أو العقاب فعل ، وهو في النصوص فعل الله ، ومن المعلوم أن للعبد فعل ، فالسؤال : هل فعل الله يشبه فعل العبد ، أم لا ؟

فإن قالوا : نعم . وقعوا في التشبيه الذي فروا منه . وإن قالوا : لا . نقول : قولوا ذلك في سائر الصفات ، فقولوا : محبة تليق به ، وغضب يليق به ، وهكذا .

ب . الثواب يكون نتيجة المحبة ، والرحمة ، والإحسان . والعقاب يكون نتيجة البغض ، والمقت ، والغضب ، كما قال تعالى ( وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم ) فإذا أولتم المحبة بالثواب ، والغضب بالعقاب رجع إلى إثبات المحبة ، والغضب فلا مناص .

ويمكن أن يقال : الفعل ( الثواب ، أو العقاب ) لا بد أن يقوم بالفاعل أولاً ، فهل يكون هذا من باب حلول الحوادث عند القوم ؟

وحيث تكون أقوال النفاة باطلة على كل تقدير .

فصل : وأما المثلان المضروبان : فإن الله - سبحانه وتعالى - أخبرنا عما في الجنة من المخلوقات ، من أصناف المطاعم ، والملابس ، والمناكح ، والمسكن ، فأخبرنا أن فيها لبناً ، وعسلاً ، وخمراً ، وماء ، ولحماً ، وفاكهة ، وحريراً ، وذهباً ، وفضة ، وحوراً ، وقصوراً .

وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما : ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء . فإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها هي موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا ، وليست مماثلة لها ، بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله تعالى .

فالخالق - سبحانه وتعالى - أعظم مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلوق . ومباينته لمخلوقاته أعظم من مباينة موجود الآخرة لموجود الدنيا . إذ المخلوق أقرب إلى المخلوق الموافق له في الاسم من الخالق إلى المخلوق ، وهذا بين واضح .

سبق أن المصنف أراد أن يبطل شبهة ( الإثبات يلزم منه التشبيه ) وذكر أن ذلك باطل بأصلين ، ومثلين ، وسبق ذكر الأصلين ، وبدأ هنا بذكر المثلين ، وهما :

المثل الأول : أن الله تعالى أخبرنا عن الجنة وما فيها من أصناف النعيم ، وحقيقة ذلك لا تدركه العقول ، كما قال تعالى ( فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين ) وفي الحديث القدسي يقول تبارك وتعالى : أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . متفق عليه

وقال ابن عباس رضي الله عنهما : ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء . أخرج ابن جرير وغيره ، وصححه الألباني . مع أن الله أخبرنا بأعيان ما فيها من المطاعم ، وغيرها ، فأخبرنا أن فيها من النخيل ، والأعناب ، والألبان ، والخمور ، وغير ذلك .

فمثلاً ذكر الله أن في الجنة ماء ، ولبناً ، ومعلوم أن الماء ، واللبن مما هو موجود في الدنيا ، ولكن التباين بين صفات ما في الدنيا ، وصفات ما في الآخرة تبايناً كبيراً ، فقد ذكر الله أن ماء الجنة غير آسن ، أي غير متغير وإن طال ، وهذا بخلاف ماء الدنيا ، وذكر ﷺ أن الماء الذي في حوضه من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبداً ، وأن طعمه أحلى من العسل ، وريحه أطيب من المسك ، ولونه أشد بياضاً من الفضة ، وكل هذه الصفات لا يشترك معه فيها ماء الدنيا ، وكذلك يقال في لبن الجنة ، وفي سائر أنواع نعيمها ، فقد ذكر تعالى أن لبن الجنة يجري في أنهار ، ومع ذلك لا يتغير طعمه ، بخلاف لبن الدنيا .

فدل على أن الاشتراك في اللفظ والمعنى العام لا يلزم منه المشابهة من كل وجه ، فإذا كان هذا الأمر واقع في حق المخلوقات مع بعضها البعض فليكن يكون بين الخالق والمخلوق من باب أولى ، لأن المخلوق أقرب شبيهاً إلى المخلوق الموافق له في الاسم منه إلى الخالق .

وقد ذكر المصنف في موضع أن أصناف نعيم الجنة ليس له مثال مشابه في الدنيا ، ومع ذلك فهمنا حقيقة تلك الأمور مع جهلنا بكيفيتها ، فالخالق أولى بذلك .



يقول ابن القيم في الصواعق المرسلة : وقد أخبرنا سبحانه عن تفاصيل يوم القيامة ، وما في الجنة ، والنار ، فقامت حقائق ذلك في قلوب أهل الإيمان ، وشاهدته عقولهم ، ولم يعرفوا كيفيته وكنهه ، فلا يشك المسلمون أن في الجنة أنهاراً من خمر ، وأنهاراً من عسل ، وأنهاراً من لبن ، ولكن لا يعرفون كنه ذلك ، ومادته ، وكيفيته ، إذ كانوا لا يعرفون في الدنيا الخمر إلا ما اعتصر من الأعناب ، والعسل إلا ما قذفت به النحل في بيوتها ، واللبن إلا ما خرج من الضروع ، والحريز إلا ما خرج من فم دود القز ، وقد فهموا معاني ذلك في الجنة من غير أن يكون مماثلاً لما في الدنيا ، كما قال ابن عباس : ليس في الدنيا مما في الآخرة إلا الأسماء ، ولم يمنعهم عدم النظر في الدنيا من فهم ما أخبروا به من ذلك ، فهكذا الأسماء والصفات لم يمنعهم انتفاء نظيرها في الدنيا ومثالها من فهم حقائقها ومعانيها ، بل قام بقلوبهم معرفة حقائقها ، وانتفاء التمثيل والتشبيه عنها ، وهذا هو المثل الأعلى الذي أثبتته سبحانه لنفسه في ثلاثة مواضع من القرآن أ.هـ.

**والخلاصة في هذا المثل أن يقال :** إذا كان المخاطب فهم ما جاء ذكره من أنواع النعيم في الجنة على الحقيقة ، مع جزمه بأن أنواع هذا النعيم لا تماثل ما شاركها في المعنى من نعيم الدنيا ، لقوله تعالى ( فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين ) فما المانع من حمل ما جاء في النصوص من ذكر صفات الله تعالى على الحقيقة اللائقة به ، مع القطع بأن تلك الصفات لا تشابه صفات المخلوقين ، لقوله تعالى ( ليس كمثله شيء ) .

فإن زعم أن المانع التشبيه ، قيل له : ولم لا تجعل إثبات نعيم الجنة يلزم منه التشبيه ؟

ولهذا افترق الناس في هذا المقام ثلاث فرق :

فالسلف والأئمة وأتباعهم : آمنوا بما أخبر الله به عن نفسه ، وعن اليوم الآخر ، مع علمهم بالمباينة التي بين ما في الدنيا ، وبين ما في الآخرة ، وأن مباينة الله لخلقه أعظم .

والفريق الثاني : الذين أثبتوا ما أخبر الله به في الآخرة من الثواب والعقاب ، ونفوا كثيراً مما أخبر به من الصفات ، مثل طوائف من أهل الكلام : المعتزلة ، ومن وافقهم .

والفريق الثالث : نفوا هذا وهذا ، كالقرامطة الباطنية ، والفلاسفة أتباع المشائين ، ونحوهم من الملاحدة الذين ينكرون حقائق ما أخبر الله به عن نفسه ، وعن اليوم الآخر .

بعد أن انتهى المصنف من ذكر المثل وبيان وجهه ، استطرد وذكر أن الناس تجاه نصوص الصفات ، ونصوص اليوم الآخر ثلاث فرق :

**الفريق الأول :** آمن بكل ما جاء عن الله عن طريق الرسل ، وبنفس الطريقة والمأخذ .

فأقر بنصوص الصفات ، وبنصوص اليوم الآخر ، على ظاهر تلك النصوص ، من غير تحريف لمعناها ، مع اعتقادهم للمباينة الكبيرة بين ما في الدنيا وما في الآخرة من أصناف النعيم والعذاب ، والمباينة الأعظم بين صفات الله وصفات المخلوقين . وهذا ما عليه السلف الصالح ، ومن تبعهم من أهل العلم والاتباع .

**الفريق الثاني :** من فرق بين نصوص الصفات ، ونصوص اليوم الآخر .

فأقر بنصوص اليوم الآخر على ظاهرها ، وحرف نصوص الصفات بزعم أنه يلزم من إثباتها التشبيه . وهؤلاء طوائف من أهل الكلام من : الجهمية ، والمعتزلة ، والأشاعرة ، ونحوهم من منكري الصفات <sup>(١)</sup> .

**الفريق الثالث :** أنكروا جميع ما دلت عليه النصوص في باب الصفات ، وفي باب اليوم الآخر .

وهؤلاء هم الملاحدة ، ومنهم : القرامطة الباطنية ، والفلاسفة المشاؤون .

والفلاسفة المشاؤون هم أتباع ( أرسطو ) سموا بذلك ، لأنهم يتلقون العلم وهم يمشون خلف معلمهم أرسطو <sup>(٢)</sup> .

(١) وهذا في الجملة ، وإلا فيوجد عندهم إنكار لبعض نصوص اليوم الآخر ، حيث ينكر بعضهم الشفاعة الكبرى ، والحوض ، والميزان ، ونعيم القبر وعذابه ، وغير ذلك .

(٢) ذكر ابن تيمية في موضع أن الفلاسفة القدماء قبل أرسطو - كفيثاغورس ، وسقراط ، وأفلاطون - دخلوا بلاد الشام وأخذوا عن أتباع الأنبياء ، فلم يقولوا بإنكار الصانع ، ولا بقدم العالم ، ولا بإنكار المعاد . من كتاب ( التعليق على الرسالة التدمرية ) للشيخ / عبدالعزيز آل عبداللطيف حفظه الله . وهو كتاب نافع جداً لفهم الرسالة .

ثم إن كثيراً منهم يجعلون الأمر والنهي من هذا الباب ، فيجعلون الشرائع المأمور بها ، والمحظورات المنهي عنها ، لها تأويلات باطنة تخالف ما يعرفه المسلمون منها ، كما يتأولون الصلوات الخمس ، وصيام شهر رمضان ، وحج البيت ، فيقولون : إن الصلوات الخمس : معرفة أسرارهم ، وإن صيام شهر رمضان : كتمان أسرارهم ، وإن حج البيت : السفر إلى شيوخهم ، ونحو ذلك من التأويلات التي يعلم بالاضطرار أنها كذب ، وافتراء على الرسل - صلوات الله عليهم - وتحريف لكلام الله ورسوله عن مواضعه ، وإلحاد في آيات الله . وقد يقولون : الشرائع تلزم العامة دون الخاصة ، فإذا صار الرجل من عارفهم ، ومحققهم ، وموحيديهم رفعوا عنه الواجبات ، وأباحوا له المحظورات .

بعد أن ذكر المصنف عقائد الطوائف الثلاث في باب الأسماء والصفات ، وباب اليوم الآخر جملة ، استطرد في ذكر بعض عقائد الفريق الثالث - وهم الباطنية - في باب الأحكام الشرعية ، ومن ذلك : تأويلهم للأوامر والنواهي الشرعية ، وقولهم : إن الأوامر والنواهي لها ظاهر وباطن ، وعامة الناس إنما يعرفون الظواهر منها ، واختص أئمتهم بمعرفة بواطن تلك النصوص ، والتي هي المرادة منها ، كما يفسرون الصلاة ، وسائر الشرائع بتفسيرات يعلم كل عاقل أنها باطلة .

ومنهم من يقر بما على ظاهرها لكنه يقول : هذه التكاليف من الأوامر والنواهي إنما هي لعموم الناس ، وأما الخاصة الذين بلغوا مقاماً عالياً في الدين فتسقط عنهم التكاليف أمراً ونهياً .

يقول ابن تيمية في كتابه ( تلبيس الجهمية ) : وحقيقة الأمر أن اسم الباطنية قد يقال في كلام الناس على صنفين : أحدهما : من يقول إن للكتاب والسنة باطناً يخالف ظاهرها .

فهؤلاء هم المشهورون عند الناس باسم الباطنية من القرامطة ، وسائر أنواع الملاحدة ، وهم الذين عناهم هذا الفيلسوف ، وهؤلاء في الأصل قسمان :

قسم يرون ذلك في الأعمال الظاهرة ، حتى في الصلاة ، والصوم ، والحج ، والزكاة ، وتحريم المحرمات من الفواحش ، والظلم ، والشرك ، ونحو ذلك .

فيرون أن الخطاب المبين لوجوب هذه الواجبات ، وتحريم المحرمات ليس هو على ظاهره المعروف عند الجمهور ، ولكن لذلك أسرار وبواطن يعرفونها ، كما يقولون : الصلاة معرفة أسرارنا ، والصوم كتمان أسرارنا ، والحج الزيارة إلى شيوخنا المقدسين . فهؤلاء زنادقة منافقون باتفاق سلف أئمة الإسلام ، ولا يخفى نفاقهم على من له بالإسلام أدنى معرفة .

ثم خواصهم لا يقولون برفع هذه الظواهر عن الجمهور ، بل يقولون برفعها عن الخاصة ، كما يقولون في الأمور العملية ، فإن من دفع أن يكون الخطاب العلمي مراداً به هذه الأعمال فهو للخطاب العملي أعظم دفعاً .

وهذا الصنف يقع في القرامطة المظهرين للرفض ، ويقع في زنادقة الصوفية من الاتحادية الحلولية ، ويقع في غالبية المتكلمة ، لكن هؤلاء قد يدعون تخصيص الخطاب العام الموجب للصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، وإن كان ذلك كذباً معلوماً بالاضطرار من دين الإسلام أنه باطل ، لا يدعون رفع حكم الخطاب مطلقاً .

وأما عقلاء هذه الطائفة الباطنية مثل ابن رشد هذا وأمثاله ، فإنهم يقولون بالباطن المخالف للظاهر في العمليات ، وأما العمليات فيقرونها على ظاهرها .

وهذا قول عقلاء الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام ، مع أنهم في التزام الأعمال الشرعية مضطربون لما في قلوبهم من المرض ، والنفاق ، وتارة يرون سقوطها عنهم ، أو عن بعضهم دون العامة ، وابن سينا كان مضطرباً في ذلك لكن له عهد قد التزم فيه موافقة الشريعة ، وهم في الجملة يرون موافقة الشريعة العملية أولى من مخالفتها ، وليس هذا موضع تفصيل مقالات الناس ولا يكاد تفصيل الباطل ينضبط .

وقد يوجد في المنتسبين إلى التصوف والسلوك من يدخل في بعض هذه المذاهب .  
وهؤلاء الباطنية هم الملاحدة الذين أجمع المسلمون على أنهم أكفر من اليهود والنصارى .

---

بين المصنف أن طوائف من أهل التصوف الغالي يشاركون هؤلاء الباطنية في بعض أقوالهم ، وهذا أمر معروف ومشهور ، ويأتي الكلام عليه في آخر الرسالة .

وبين رحمه الله أن هؤلاء الباطنية ( باطنية الرافضة ، وباطنية الصوفية ) أكفر من اليهود والنصارى وإن انتسبوا إلى أهل الإسلام ، ونقل الإجماع على كفرهم ، وقد نقل الإجماع على ذلك غير واحد من أهل العلم .

وما يحتج به أهل الإيمان والإثبات على هؤلاء الملاحدة ، يحتج به كل من كان من أهل الإيمان والإثبات ، على من يشرك هؤلاء في بعض إلحادهم .

فإذا أثبت لله تعالى الصفات ، ونفى عنه مماثلة المخلوقات - كما دل على ذلك الآيات البينات - كان ذلك هو الحق الذي يوافق المنقول والمعقول ، ويهدم أساس الإلحاد والضلالات .

كل ما يحتج به أهل السنة من حجج في إبطال شبه هؤلاء الملاحدة ، يحتجون به على إبطال من يشارك هؤلاء الملاحدة الباطنية في بعض إلحادهم ، وذلك أن سبب انحراف الملاحدة في سائر أبواب الشريعة إنما هو بسبب التأويل الفاسد في النصوص ، فمن سلك طريق التأويل وزعم أن ظاهر النصوص غير مراد كان الرد عليه بنفس الطريقة .

كذلك يقال أيضاً : كل ما يرد به هؤلاء المنكرون للصفات على الملاحدة في باب المعاد ، وباب الأحكام ، يرد به أهل السنة على المنكرين للصفات في باب الصفات .

وهذا الكلام من المصنف تأكيد لما ذكره سابقاً من أن المنحرفين في باب التأويل الفاسد أنواع :

منهم من سلك سبيل التأويل في سائر أبواب الشريعة ، وهؤلاء هم الباطنية الملاحدة ، ومنهم من سلك ذلك في باب المعاد ، وباب الصفات ، وهؤلاء هم الفلاسفة ، ومنهم من سلك ذلك في باب الصفات فقط ، وهم المتكلمون .

وأما أهل السنة فأخذوا بظواهر النصوص في جميع أبواب الشريعة ، فانضبط منهجهم ، واستقامت طريقتهم ، وتوحد ردهم على جميع من أول النصوص الشريعة .

وأما غلاة الباطنية الملاحدة فانضبط منهجهم في تأويل سائر النصوص ، فبان خطأ منهجهم .

وأما الفلاسفة ، والمتكلمون فلم ينضبط منهجهم في التأويل ، فأجروا بعض النصوص على ظاهرها ، وحرفوا البعض الآخر عن ظاهره ، فوقعوا في التناقض ، وضعفت حجتهن في الرد على أهل السنة ، وعلى الباطنية ، ولذا تسلط عليهم الملاحدة الباطنية ، وقالوا لهم : إنكار الصفات أعظم من إنكار المعاد ، وسبق ذكر ذلك في شرح الحموية .

وبين المصنف أن الطريقة الواجبة الاتباع هي طريقة أهل السنة في سائر الأبواب ، وهي التي تخدم أساس الإلحاد والضلالات لموافقتها للنقل ، والعقل السليم .

وهذا المسلك يغلق على الملاحدة القدح في المنهج الحق ، خلافاً لمسلك التأويل الفاسد الذي يسلط الملاحدة على الحق ، ويسلطهم على النصوص الشرعية أيضاً في سائر الأبواب اقتداء بمن سلك ذلك في أعظم الأبواب باب الصفات .

ولذا فمن سلك مسلك التأويل في الصفات لا تقوى حجته على كسر الملاحدة الباطنية في تلاعبهم بالنصوص الشرعية ، لأن أصحاب التأويل في الصفات هم في الحقيقة باطنية في هذا الباب حيث يزعمون أن ظاهر النص غير مراد بل المراد معنى آخر فمثلاً لو قال الباطني للمعتزلي ، أو الأشعري : كيف تؤمن بأن ضرر الكافر في النار كجبل أحد ، ومحل النار في أسفل الأرض السابعة ، فلو كان له ثلاثون ضرراً لشغلت أسنانه مكان ثلاثين جبلاً ، فضلاً عن باقي أعضائه ، فكيف لو كان في النار عشرة ملايين كافر ، وهذه المساحة ربما تكون أكبر من مساحة الأرض !.

أو قال له : كيف تدنو الشمس من رؤوس الخلق قدر ميل ولا تحرقهم ، أو نحو ذلك من الأسئلة .

لقال له : هذا ظاهر النص ، فيجب الإيمان به ، وكيفية ذلك يعلمها الله .

عندها يقول السني : لم لا تتعامل مع آيات الصفات بمثل هذا ؟

مع أن ما أورده الباطني هنا ربما يكون مشكلاً لو لم نخضع للتسليم ، ونعترف بقصور علمنا ، أما آيات الصفات فلا يوجد فيها ما يشكل على العقل السليم .

فلا بد من إثبات الصفات لله على ما يليق به ، وهذا هو الموافق للعقل ، والنقل ، ويهدم أساس الإلحاد والضلالات .

والله سبحانه لا تُضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه ، فإن الله لا مثل له ، بل له المثل الأعلى ، فلا يجوز أن يشترك هو والمخلوق في قياس تمثيل ، ولا في قياس شمول تستوي أفراده ، ولكن يُستعمل في حقه ( المثل الأعلى ) وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال فالخالق أولى به ، وكل ما تنزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أولى بالتنزيه عنه ، فإذا كان المخلوق منزهاً عن مماثلة المخلوق مع الموافقة في الاسم ، فالخالق أولى أن ينزه عن مماثلة المخلوق ، وإن حصلت موافقة في الاسم .

بعد أن ذكر المصنف المثل الأول ، وهو نعيم الجنة ، وبين أن ما في الجنة من أصناف النعيم يشترك في الاسم ، والمعنى الكلي العام مع في الدنيا من ذلك ، ومع هذا فالمباينة بين ما في الجنة ، وما في الدنيا مباينة كبيرة ، كما سبق بيانه ، وذكر قبل أنه إذا كان هذا التباين بين مخلوق وآخر ، فلئن يكون بين الخالق والمخلوق من باب أولى ، أراد أن يبين هنا أن هذه الطريقة في القياس جائزة ، وهو ما يسمى بقياس الأولى .

وقياس الأولى في المثل الذي ذكره : أنه إذا نزهنا نعيم الجنة عن مشابهة نعيم الدنيا مع اشتراكهما في الاسم ، والمعنى العام ، وجب أن ننزه الله عن مشابهة خلقه في كل ما اشترك معهم فيه من الأسماء والصفات . وأنواع الأقيسة التي يذكرها أهل العلم ثلاثة ، وهي :

#### ١ . قياس المثل ، أو الشبه :

وهذا هو القياس المعروف عند الفقهاء والأصوليين ، وهو إلحاق فرع بأصل لعل جامعة بينهما . فيقال مثلاً : الله حرم الخمر لأنها مسكرة . والمخدرات كذلك فهي حرام . فالأصل في هذا المثل ( الخمر ) والفرع ( المخدرات ) والعلة ( الإسكار ) والنتيجة ( التحريم ) . وهذا النوع منفي عن الله ، لأن الله لا يماثله شيء سبحانه وتعالى ، كما قال تعالى ( ليس كمثله شيء ) .

#### ٢ . قياس الشمول :

وهو القياس المعروف عند المناطق ، وهو : الاستدلال بكلي على جزئي بواسطة اندراج ذلك الجزئي مع غيره تحت هذا الكلي . أو هو : إلحاق فرد جزئي بكلي .

كقولهم : كل حيوان يقبل الموت . والإنسان حيوان . فالنتيجة أن الإنسان يقبل الموت . وقولهم : كل معدن يتمدد بالحرارة . والحديد معدن . فالنتيجة أن الحديد يتمدد بالحرارة .

وهذا القياس مبني على استواء الأفراد المندرجة تحت كلي ، ولذلك يحكم على كل منها بما حكم به عليه . وهذا أيضاً منفي عن الله ، إذ من المعلوم أنه لا مساواة بين الله وخلق ، كما قال تعالى ( هل تعلم له سمياً ) وقال تعالى ( ولم يكن له كفواً أحد ) وقال تعالى ( فلا تضربوا لله الأمثال ) .

قال ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل : ومما يوضح هذا أن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع ، ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراد ، فإن الله سبحانه ليس كمثله شيء ، فلا يجوز أن يمثل بغيره ، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها .



### ٣. قياس الأولى :

وهذا النوع أثبتته جمع من علماء السنة في حق الله تعالى ، مستدلين بقوله تعالى ( والله المثل الأعلى ) فقالوا : كل كمال ثبت للمخلوق ، وأمكن أن يتصف به الخالق ، وليس فيه نقص بوجه من الوجوه ، فالخالق أولى به ، وكل نقص تنزه عنه المخلوق ، فالخالق أحق بالتنزه عنه .

ومن ذهب إلى ذلك ابن تيمية ، وابن القيم ، والسعدي ، وغيرهم .

وقد استشكل بعض أهل العلم هذه القاعدة .

وسبق الكلام عن هذه القاعدة في شرح قواعد أهل السنة والجماعة في باب الأسماء والصفات ، وبيان حقيقتها عند من قال بها .  
ومما يجدر التنبيه عليه هنا أن من أخذ بهذه القاعدة لم يستعملها في إثبات صفات لله لم ترد في النصوص ، وإنما يستدل على بعض الصفات الواردة في النصوص الشرعية بهذه القاعدة .

وهكذا القول في المثل الثاني - وهو الروح التي فينا - فإنها قد وصفت بصفات ثبوتية ، وسلبية ، وقد أخبرت النصوص أنها تعرج وتصعد من سماء إلى سماء ، وأنها تُقبض من البدن ، وتُسَلّ منه كما تسَلّ الشعرة من العجين .

والناس مضطربون فيها :

فمنهم طوائف من أهل الكلام يجعلونها جزءا من البدن ، أو صفة من صفاته ، كقول بعضهم : إنها النَّفْس ، أو الريح التي تتردد في البدن ، وقول بعضهم : إنها الحياة ، أو المزاج ، أو نفس البدن . ومنهم طوائف من أهل الفلسفة يصفونها بما يصفون به واجب الوجود عندهم ، وهي أمور لا يتصف بها إلا ممتنع الوجود ، فيقولون : لا هي داخل البدن ولا خارجه ، ولا مباينة له ولا مداخله له ، ولا متحركة ولا ساكنة ، ولا تصعد ولا تهبط ، ولا هي جسم ولا عَرَض .

وقد يقولون : إنها لا تدرك الأمور المعينة ، والحقائق الموجودة في الخارج ، وإنما تدرك الأمور الكلية المطلقة . وقد يقولون : إنها لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا مباينة له ولا مداخله .

وربما قالوا : ليست داخله في أجسام العالم ولا خارجه عنها ، مع تفسيرهم للجسم بما يقبل الإشارة الحسية ، فيصفونها بأنها لا يمكن الإشارة إليها ، ونحو ذلك من الصفات السلبية التي تلحقها بالمعدوم ، والممتنع . وإذا قيل لهم : إثبات مثل هذا ممتنع في ضرورة العقل .

قالوا : بل هذا ممكن ، بدليل أن الكليات ممكنة موجودة ، وهي غير مشار إليها .

وقد غفلوا عن كون الكليات لا توجد كلية إلا في الأذهان لا في الأعيان .

فيعتمدون فيما يقولونه في المبدأ والمعاد على مثل هذا الخيال الذي لا يخفى فساده على غالب الجهال .

هنا يذكر المصنف المثل الثاني الذي يبين حقيقة ( المعنى الكلي المشترك ) ويبتل قول المعطلة ، وهو ( الروح ) فقد جاء وصفها في كتاب الله ، وفي سنة رسوله ﷺ بأنها حية ، سمعية ، بصرية ، تصعد إلى السماء ، وتنزل .

فإذا كانت الروح موجودة حقيقة ، وموصوفة بتلك الصفات ، وهي من أقرب شيء إلى الإنسان ، ومع ذلك لا نعرف مادتها المخلوقة منها ، ولا نعرف كيفية صفاتها ، فالخالق العظيم أولى بأن تُعلم صفاته ، وتُجهل كيفيةها .

وقد اضطرب الناس في إدراك حقيقتها ، وتخصروا في هذا الأمر ، وذكروا أشياء لا دليل عليها ، بل الدليل قد يخالف بعض ما قالوا ، وقد ذكر المصنف هنا بعض تلك الأقوال الباطلة ، ولا حاجة للتعليق عليها ، إلا أنه يلاحظ أن هذه الأقوال دائرة بين

التشبيه ، والتعطيل ، فمحصل أقوال أهل الكلام تشبيه الروح بالموجودات المشاهدة ، ومحصل أقوال الفلاسفة تعطيل الروح عن الوجود ، كما تعاملوا مع نصوص الصفات .

وأما القول الحق في الروح فهو الوقوف على ما جاء من صفاتها في النصوص الشرعية من كونها عين قائمة بذاتها لا تفتقر إلى البدن ، بدليل أنها تفارق البدن مفارقة كلية عند الموت ، ومفارقة جزئية عند النوم ، والصحيح أنها لا تفنى بعد مفارقة الجسد ، كما دلت على ذلك النصوص الشرعية ، ولا ينبغي إتيان الأذهان فيما وراء ذلك .

قال تعالى ( ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ) .

يقول الشوكاني في فتح القدير : وفي هذه الآية ما يزرع الخائضين في شأن الروح المتكلمين لبيان ما هيئته وإيضاح حقيقته أبلغ زجر ، ويردعهم أعظم ردع ، وقد أطالوا المقال في هذا البحث بما لا يتم له المقام ، وغالبه بل كله من الفضول الذي لا يأتي بنفع في دين ولا دنيا .

وقد حكى بعض المحققين أن أقوال المختلفين في الروح بلغت إلى ثمانية عشر مائة ( ١٨٠٠ ) قول ، فانظر إلى هذا الفضول الفارغ ، والتعب العاقل عن النفع ، بعد أن علموا أن الله سبحانه قد استأثر بعلمه ، ولم يطلع عليه أنبياءه ، ولا أذن لهم بالسؤال عنه ، ولا البحث عن حقيقته ، فضلاً عن أمهم المقتدين بهم ، فيالله العجب حيث تبلغ أقوال أهل الفضول إلى هذا الحد الذي لم تبلغه ولا بعضه في غير هذه المسألة مما أذن الله بالكلام فيه ، ولم يستأثر بعلمه أهـ .

وقوله ( وقد يقولون : إنما لا تدرك الأمور المعينة ، والحقائق الموجودة في الخارج ، وإنما تدرك الأمور الكلية المطلقة ) أي أن الفلاسفة يزعمون أن هذه الروح لا تدرك الأشياء المعينة المشاهدة ، والحقائق الموجودة في الخارج ، وإنما تدرك الكليات المطلقة ، وهي المعاني الكلية في الذهن ، كلفظ ( إنسان ، حيوان ، واحد ... ) ولا تدرك هذه الأشياء مضافة ، أو مقيدة ، وموجودة في الخارج ، ونلاحظ أن هذا الوصف وغيره مما وصفوا به الروح يصفون به الخالق عز وجل .

وذكر المصنف أنهم يعتقدون أن هذه الكليات المطلقة يمكن أن توجد في الخارج ، وسبق أن الكليات توجد في الأذهان ولا توجد في الأعيان .

ثم ذكر المصنف أنهم يعتمدون في عقائدهم على مثل هذا الخيال والتخرص الذي لا يخفى فساده حتى على الجهال .

واضطراب النفاة ، والمثبتة في الروح كثير ، وسبب ذلك أن الروح - التي تسمى بالنفس الناطقة عند الفلاسفة - ليست هي من جنس هذا البدن ، ولا من جنس العناصر والمولدات منها ، بل هي من جنس آخر مخالف لهذه الأجناس ، فصار هؤلاء لا يعرفونها إلا بالسلوب التي توجب مخالفتها للأجسام المشهودة ، وأولئك يجعلونها من جنس الأجسام المشهودة ، وكلا القولين خطأ .

وإطلاق القول عليها بأنها جسم ، أو ليست بجسم يحتاج إلى تفصيل ، فإن لفظ الجسم للناس فيه أقوال متعددة اصطلاحية غير معناه اللغوي .

فأهل اللغة يقولون : الجسم هو الجسد والبدن . وبهذا الاعتبار فالروح ليست جسماً ، ولهذا يقولون : الروح والجسم ، كما قال تعالى ( وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم ) وقال تعالى ( وزاده بسطة في العلم والجسم ) .

وأما أهل الكلام فمنهم من يقول الجسم هو الموجود ، ومنهم من يقول : هو القائم بنفسه ، ومنهم من يقول : هو المركب من الجواهر المنفردة ، ومنهم من يقول : هو المركب من المادة والصورة ، وكل هؤلاء يقولون : إنه مشار إليه إشارة حسية ، ومنهم من يقول : ليس بمركب لا من هذا ، ولا من هذا ، بل هو ما يشار إليه ، ويقال : إنه هنا ، أو هناك .

فعلى هذا إذا كانت الروح مما يشار إليه ، ويتبعه بصر الميت - كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ( إن الروح إذا خرج تبعه البصر ) وأنها تقبض ، ويعرج بها إلى السماء - كانت الروح جسماً بهذا الاصطلاح . والمقصود : أن الروح إذا كانت موجودة ، حية ، عالمة ، قادرة ، سمعية ، بصيرة ، تصعد ، وتنزل ، وتذهب ، وتجيء ، ونحو ذلك من الصفات ، والعقول قاصرة عن تكييفها ، وتحديدتها ، لأنهم لم يشاهدوا لها نظيراً ، والشيء إنما تدرك حقيقته بمشاهدته ، أو بمشاهدة نظيره .

فإذا كانت الروح متصفة بهذه الصفات مع عدم مماثلتها لما يشاهد من المخلوقات ، فالخالق أولى بمباينته لمخلوقاته مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته .

وأهل العقول هم أعجز عن أن يحدوه ، أو يكييفوه ، منهم عن أن يحدوا الروح ، أو يكييفوها . فإذا كان من نفى صفات الروح جاحداً معطلاً لها ، ومن مثلها بما يشاهده من المخلوقات جاهلاً ممثلاً لها بغير شكلها ، وهي مع ذلك ثابتة بحقيقة الإثبات ، مستحقة لما لها من الصفات ، فالخالق - سبحانه وتعالى - أولى أن يكون من نفى صفاته جاحداً معطلاً ، ومن قاسه بخلقه جاهلاً به ممثلاً ، وهو - سبحانه وتعالى - ثابت بحقيقة الإثبات ، مستحق لما له من الأسماء والصفات .

ما زال المصنف يبين ضلال الناس في حقيقة الروح ، وكل هذه الأقوال من باب التخرص .

وذكر أن سبب هذا الاضطراب في بيان حقيقة الروح : أن الروح مخلوق لا يُشاهد ، ولا يوجد لها نظير يقاس عليها .  
فالمثبته المشبهة ( المتكلمون ) شبهوها بالأجسام المشاهدة ، والمعطلة ( الفلاسفة ) وصفوها بالسلوب التي تخالف الأجسام المشاهدة .

وذكر المصنف عدة أقوال في بيان حقيقة الروح عند المعطلة ، والمشبهة ، وكل هذه الأقوال باطلة لا دليل عليها .  
وذكر المصنف أنه لا يصح إطلاق لفظ ( جسم ) على الروح ولا نفيه ، بل يستفصل عن معناه ، لأن الناس اختلفت تعريفاتهم للجسم ، وبعض هذه الاصطلاحات لا تدل عليها اللغة ، ولا عرف عموم الناس ، بل هو تحكم من قبل واضعيه ، كشأنهم في باقي اعتقاداتهم .

والقول الصحيح لمعنى الجسم أنه البدن ، كما جاء ذلك في القرآن ، وهو المعروف في لغة العرب ، وعليه فالروح على هذا المعنى ليست جسماً .

وأما على أقوال أهل الكلام الذين يرون أن الجسم يمكن أن يشار إليه ، تكون الروح جسماً ، لأنها يمكن أن يشار إليها ، كما أخبر النبي ﷺ أن الروح إذا خرجت تبعها البصر .

وذكر اختلاف أهل الكلام في تحديد معنى الجسم - بعد أن قالوا : الجسم يمكن أن يشار إليه - فمنهم من يقول : كل موجود فهو جسم . وهذا القول يجعل الأعراض أجساماً ، ومنهم من يقول : كل قائم بنفسه فهو جسم . وهذا القول يخرج الأعراض ، ومنهم من يقول : الجسم هو المركب من الجوهر الفرد . ويأتي الكلام على الجوهر الفرد إن شاء الله ، ومنهم من يقول : هو المركب من المادة والصورة ، أو الهيولى والصورة . فالجسم ما كان على شكل . ومنهم من قال : كل ما يشار إليه فهو جسم وإن لم يتركب من الجواهر المفردة ، أو يتركب من المادة والصورة .

ويدلنا اختلاف الفلاسفة ، وأهل الكلام ، وتخصصهم في حقيقة الروح على بطلان قولهم في باقي الغيبيات ، وخاصة الصفات .  
**والخلاصة من ذكر هذا المثال أن يقال :** الروح مع كونها موجودة حقيقة ، ولها صفات ثابتة ، لا يعرف الناس حقيقتها على وجه التفصيل ، لأنهم لم يشاهدوها ، ولم يشاهدوا نظيرها ، فإذا كان هذا الأمر - وهو إثبات الوجود ، وإثبات الصفات ، مع عدم التشبيه - جائز في حق المخلوق ، فالخالق أولى بذلك ، لمباينته التامة لمخلوقاته .

فإذا كانت العقول عاجزة عن تكييف هذه الروح مع إيمانها بها وقربها منها ، فالخالق أولى بذلك .

وبين رحمه الله أن من نفى صفات الروح كان معطلاً لها على الحقيقة ، ومن شبه صفاتها بصفات غيرها من المخلوقات كان مشبهاً جاهلاً بحقيقتها ، وهي مع هذا موجودة على حقيقتها التي خلقها الله عليها ، لا يؤثر في ذلك تعطيل المعطلة ، ولا تشبيه المشبهة ، فهكذا من نفى صفات الله كان معطلاً له ، ومن قاسه بخلقه كان ممثلاً له جاهلاً به ، إذ هو سبحانه ( ليس كمثله شيء ) والله سبحانه وتعالى موجود بصفاته العظيمة ، لا يضره تعطيل المعطلين ، ولا تشبيه المشبهين .

ملخص ما سبق شرحه ، الغرض منه تقريب المعنى ، وربط كلام المصنف ببعضه ببعض :

بدأ المصنف رحمه الله رسالته بخطبة الحاجة مستنأً بسنة النبي ﷺ ثم ذكر موضوع هذه الرسالة وهو الكلام في باب الأسماء والصفات ، وباب الشرع والقدر ، ثم ذكر السبب الباعث له على كتابة هذه الرسالة ، وهو أن بعض الناس طلبوا منه كتابة وتلخيص ما سمعوه منه في بعض المجالس من كلامه في هذين البابين .

ثم بين أن الأصل الأول وهو ( باب الأسماء والصفات ) من باب الخبر ، والخبر يقابل بالتصديق أو التكذيب . فصوص الصفات سواء المثبتة ، أو المنفية لا بد أن تقابل بالتصديق والتسليم ، وإلا كنا مكذبين بها . وأما الأصل الثاني والذي هو ( باب الشرع والقدر ) فهو من باب الطلب الذي يجب أن يقابل بالاستجابة على وفق مراد الشارع من غير زيادة ولا نقصان ، وإلا كنا مخالفين .

ثم ذكر المصنف القاعدة العامة في باب الأسماء والصفات وهو أن يوصف الله بما وصف به نفسه في كتابه ، وبما وصفه به رسوله ﷺ نفياً وإثباتاً ، لا يتجاوز الكتاب والسنة ، وبين أن هذا الإثبات لا يلزم منه المماثلة ، بل تمتنع عليه المماثلة ، لأن الله ليس كمثله شيء ، وبهذه الطريقة نسلم من التعطيل ، ومن التمثيل .

ثم ذكر طريقة القرآن في آيات الصفات ، وهو النفي المجمل ، والإثبات المفصل ، وهذه الطريقة هي طريقة جميع المرسلين وأتباعهم ، وهي الموافقة للتقدير والتعظيم ، بخلاف طريقة الخالفين . وذكر رحمه الله آيات كثيرة لهذه القاعدة .

ثم ذكر مخالفة طوائف الضلال لهذه الطريقة ، حيث إنهم يحملون في الإثبات ، ويفصلون في النفي .

وذكر رحمه الله أن هذه الطريقة مع مخالفتها لطريقة القرآن ، فإنها تستلزم غاية التعطيل ، مع غاية التمثيل .

أما استلزامها للتمثيل فلا أنهم شبهوا الله بالممتنعات ، والمعدومات ، والجمادات .

وأما استلزامها للتعطيل فلا أنهم بطريقتهم هذه نفوا عن الله جميع الصفات الثبوتية ، أو أكثرها - على حسب اختلاف مدارسهم - وبعضهم يلزم على قوله نفي الذات ، بل وامتناعها .

وبعد أن ذكر المصنف رحمه الله طريقة المخالفين جملة ، بدأ بذكر مذاهبهم على وجه التفصيل :

١. مذهب الباطنية القرامطة : وهو أنهم يسلبون عن الله النقيضين ، فيقولون : لا موجود ولا معدوم ، ولا حي ولا ميت ، وهكذا . وشبهتهم أنهم قالوا : إن وصفناه بالإثبات فقد شبهناه بالموجودات ، وإن وصفناه بالنفي فقد شبهناه بالمعدومات . والرد عليهم أنهم شبهوه بالممتنعات ، إذ لا يمكن لشيء أن يكون لا موجود ولا معدوم ، أو أن يكون لا حي ولا ميت في آن واحد .

وذكر المصنف أن سلب النقيضين ، كجمع النقيضين ، كلاهما ممتنع ، فكما يمتنع أن يكون الشيء موجوداً معدوماً ، أو حياً ميتاً في آن واحد ، كذلك يمتنع أن يكون لا موجوداً ولا معدوماً ، أو أن يكون لا حياً ولا ميتاً .

٢. مذهب بعض الفلاسفة : كابن سينا وغيره ، وهو أنهم يصفون الله بالسلوب ، والإضافات ، أي بالصفات السلبية ، أو الإضافية ، ولا يثبتون له إلا الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، وهو الوجود الخالي من أي صفة ثبوتية .  
وشبهتهم أنهم قالوا : إن وصفناه بالإثبات فقد شبهناه بالموجودات .  
والرد عليهم أنهم شبهوه بالمعدومات ، إذ انه من الممتنع في العقل وجود شيء حقيقة بلا صفات ، وإنما هذا شيء قد يفرضه العقل .
٣. مذهب المعتزلة : وهو أنهم يثبتون الأسماء ، وينفون الصفات ، وذكر أنهم على طريقين ، منهم من يجعل الأسماء مترادفة ، جميعها تدل على الذات بمعنى واحد ، وليست مضمنة لصفات متباينة تدل على صفات متباينة .  
ومنهم من يقول : عليم بعلم هو ذاته ، وليس صفة له ، وسميع بسمع هو ذاته ، وليس صفة له .  
وشبهتهم أنهم قالوا : لو أثبتنا الصفات لله للزم أن يكون جسماً ، لأن هذه الصفات لا تكون إلا في جسم .  
والرد عليهم أن نقول : إن باب الأسماء والصفات واحد ، فكما أنكم تقولون : إن إثبات الصفات لله يستلزم أن يكون جسماً ، نقول لكم : كذلك إثبات الأسماء يستلزم أن يكون جسماً ، لأن الأسماء أيضاً لا تكون إلا في جسم .  
وبعد أن ذكر المصنف أقوال هؤلاء ذكر أن جميع هذه الأقوال ليست مبنية على أدلة أثرية ، وإنما فراراً من جهالات في عقولهم الفاسدة التي نبذت طريق الهدى ، وبين أن فرارهم من تلك الخيالات التي يرومون منها التنزيه أوقعتهم في شر مما تخيلوه ، مع ما يلزمهم من تحريفات للنصوص ، ومخالفة للأنبياء ، وللسلف الأتقياء ، وما يلزمهم من التعطيل ، والتمثيل .  
ثم أراد أن يبين أن إثبات الصفات لا يلزم منه التشبيه الذي يفرون منه ، وذلك بكلامه عن ( المعنى الكلي المشترك ) الذي سبق بيان معناه في أصل الشرح ، وخلاصته أن الاشتراك في اللفظ ، والمعنى العام الذهني لا يلزم منه الاشتراك في الوصف ، بل اللفظ له مدلول عند الإطلاق ، ومدلول آخر عند التقييد ، أو التخصيص ، أو الإضافة .  
ثم أراد أن يلزم القوم بهذا المعنى فذكر صفة الوجود ، وقال : الجميع يقر بوجود الله ، أو قل بحقيقة وجوده ، ومع ذلك الجميع يفرق بين وجود الله ، ووجود المخلوق ، فإذا ساغ ذلك في صفة الوجود ، أو معناه ، فالمنبغي سحب ذلك على سائر الصفات .  
ثم ذكر عدداً من الأسماء ، والصفات التي يشترك في لفظها ، ومعناها العام الخالق والمخلوق ، وبين أن الصفة المضافة للخالق تليق به ، والصفة المضافة للمخلوق تليق به ، ولا يمكن أن تكون صفة الخالق كصفة المخلوق أبداً ، كما قال تعالى ( ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ) .  
ثم أراد أن يقرر ما سبق بيانه من أن إثبات الصفات لا يلزم منه التشبيه بذكر قاعدتين فاضلتين ، ومثلين مضروبين ، وخاتمة جامعة مضمنة لسبع قواعد في باب الأسماء والصفات .

**القاعدة الأولى :** بيان أن باب الصفات واحد ، وهو ما عبر عنه المصنف هنا بقوله : القول في بعض الصفات كالقول في بعض . ومعنى القاعدة أن ما يجب اعتقاده في بعض الصفات يجب في البعض الآخر ، فمن فرق فهو متحكم ، متناقض . ثم بدأ بتطبيق هذه القاعدة على الطوائف المخالفة :

**١. الأشاعرة :** الذين يثبتون سبع صفات - ذكرها المصنف - ويحرفون باقي الصفات .

ناقش المصنف الأشاعرة بنقاش طويل وواضح يُرجع إليه في متن التدمرية ، وخلاصته أنه لا وجه للتفريق بين الصفات التي يثبتها الأشاعرة ، والتي ينفيها .

**٢. المعتزلة :** الذين يثبتون الأسماء ، وينفون الصفات .

فيقال لهم : لماذا تنفون الصفات وقد أثبتتها الله لنفسه ؟

فإن قالوا : لأننا لو أثبتنا الصفات للزم أن يكون الله جسماً ، لأن الصفات لا تقوم إلا بجسم كما هو مشاهد .

فيقال لهم : وكذلك نحن نشاهد أن أسماء المخلوقين لا تقوم إلا بجسم .

فإذا صح عندكم أن تسموا الله : عليمًا ، سميعًا ، بصيرًا ، مع كون هذه الأسماء لا تقوم إلا بجسم ، فلم لا تصفون الله بالعلم ، والسمع ، والبصر .

فإنه إذا أمكن أن يسمى : عليم ، سميع ، بصير ، وليس بجسم ، أمكن أن يوصف بأن له : علم ، وسمع ، وبصر ، وليس بجسم .

فإذا أثبتتم الأسماء ، ونفيتم الصفات مع أن الكل لا يكون إلا في جسم ، كان هذا تناقضاً منكم .

فيلزمكم إجراء نصوص الأسماء والصفات على نسق واحد ، إما أن تثبتوا الجميع ، أو تنفوا الجميع ، فالقول في الصفات كالقول في الأسماء .

**٣. الجهمية ، والفلاسفة :** الذين ينفون الأسماء ، والصفات ، فلا يثبتون لله اسم ( العليم ) ولا صفة ( العلم ) ولا اسم ( الحي )

ولا صفة ( الحياة ) وهكذا باقي الأسماء والصفات .

وذكر المصنف أنهم يجعلون الأسماء الواردة في النصوص من باب المجاز ، أو هي أسماء لبعض مخلوقاته .

وشبهتهم في ذلك أنهم لو أثبتوا له ذلك لشبهوه بالموجودات .

ولذا فمذهبهم وصف الله بالسلوب ، كقولهم : ليس بجسم ، ولا ميت ...

فيقال لهم : لازم طريقتكم هذه من سلب جميع الصفات عن الله أن يكون الله معدوماً ، لأنه ما من موجود وإلا وله صفات في

الخارج ، وعليه فأنتم فررتم من تشبيه الله بالموجودات فشبهتموه بالمعدومات .

**٤. الباطنية :** وذكر المصنف أنهم قسمان :

أ. من يصرح برفع النقيضين ، وينفي عن الله الإثبات ، والنفي ، فيقولون : لا موجود ولا معدوم ، ولا حي ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل ، وهكذا ، فراراً من تشبيهه بالموجودات ، والمعدومات على زعمهم .

ب. ومنهم من يقول : لا أثبت الوجود ، ولا العدم ، فلا أقول : موجود ، ولا أقول : معدوم .

والجواب عن الطائفة الأولى أن نقول : لقد وقعتم فيما هو أشد من تشبيهه بالموجودات ، أو المعدومات ، إذ شبهتموه بالممتنعات . وذلك أن الوجود والعدم ، والحركة والسكون من باب المتناقضات التي لا يمكن أن تجتمع ، كما أنها لا يمكن أن ترتفع .



فلا يمكن لشيء أن يكون موجوداً معدوماً ، أو لا موجوداً ولا معدوماً ، ولا أن يكون متحركاً ساكناً ، أو لا متحركاً ولا ساكناً في آن واحد .

فسلبكم للوصفين المتقابلين عن الله من قبيل الممتنعات .

والتشبيه بالمتنع أشد قبحاً من التشبيه بالمعدوم الممكن .

فإن قالوا : إنما يمتنع نفي النقيضين عما يكون قابلاً لهما ، إذ أنا نقول : إن رفع النقيضين قسمان :

قسم يمتنع فيه رفع النقيضين ، وهذا إذا كان التقابل تقابل سلب وإيجاب .

وقسم لا يمتنع فيه رفع النقيضين ، وهذا إذا كان التقابل تقابل العدم والملئكة ، كما في الحياة والموت ، أو العمى والإبصار بالنسبة للجماجم .

فالجواب عن هذا من عدة وجوه :

أولاً : أنتم تنفون عن الله الوجود والعدم ، وهذا يدخل في باب السلب والإيجاب بإجماع العقلاء ، والتقابل في السلب والإيجاب لا يمكن أن يجتمع الوصفان المتقابلان ، ولا أن يرتفعا .

ثم ذكر أن الحياة والموت ، والعلم والجهل تدخل في هذا القسم على الصحيح خلافاً لما اصطلاح عليه أهل الباطل .

ثانياً : هذا التقسيم إنما هو تقسيم اصطلاحى فلسفى لا نوافقكم عليه ، إذ عندنا من النصوص الشرعية ما ينقض هذا التقسيم ، فمثلاً قولكم : إن الجدار لا يقبل الحياة والموت ، ولا يقبل العمى والإبصار ، غير صحيح ، فقد وصف الله آلهة الكفار - والتي منها الأحجار - بأنها ميتة ، كما في قوله تعالى ( أموات غير أحياء ) وقال ﷺ : من أحيأ أرضاً ميتة فهي له .

ثالثاً : نقول : إن ما لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت ، والعمى والإبصار ، ونحو ذلك من المتقابلات أنقص ممن يقبل ذلك ، فالأعمى الذي يقبل الاتصاف بالبصر أكمل من الجماجم الذي لا يقبل واحداً منهما .

فأنتم فررت من تشبيهه بالمخلوقات القابلة لصفات الكامل ، ووصفتموه بصفات الجماجم التي لا تقبل ذلك .

رابعاً : لو تنزلنا معكم من باب الفرض العقلي ، لقلنا : إن الممتنع الذي لا يمكن أن يقع أنواع :

١ . اجتماع الوجود ، والعدم ، فتقول ( موجود معدوم ) .

٢ . نفي الوجود ، والعدم ، فتقول ( لا موجود ، ولا معدوم ) .

٣ . قبول الوجود ، والعدم ( يقبل الوجود ، ويقبل العدم ) لكن ينفي عنه الوجود ، والعدم .

٤ . عدم قبول الوجود ، والعدم ( لا يقبل الوجود ، ولا يقبل العدم ) .

فوصفكم الله بأنه لا يقبل الوجود ، ولا يقبل العدم أشد امتناعاً مما لو قلتم : يقبل الوجود ، ويقبل العدم ، لكن لا نثبت له أحدهما ، لأن الثاني أقرب للوجود والممكن من الأول .

والجواب عن الطائفة الثانية أن نقول : إن عدم إثباتكم للوجود أو العدم لا يمنع تحقق الوجود أو العدم حقيقة ، وهذا القول كجهل الجاهل ، وسكوت الساكت ، فلو جهل شخص شيئاً لا يعني أن هذا الشيء غير موجود ، وكذلك لو لم يصرح شخص عن شيء وسكت لا يعني أن هذا الشيء غير موجود .

والقاعدة : أن عدم العلم ليس علماً بالعدم .

ثم بين المصنف أن الاشتراك في مسمى الصفة لا يلزم منه التشبيه ، كما سبق بيانه .

ثم ذكر شبهة أخرى للنفاة من الفلاسفة وغيرهم ، حيث يزعمون أن إثبات الصفات يلزم منه أن الموصوف مركب من هذه الصفات ، وأن هذه الصفات جزء منه ، وأنه مفتقر في كماله إلى هذه الصفات .

والجواب عليهم أن يقال : أنتم تثبتون له عدة صفات ، مثل : الوجود ، والوجوب ، وتقولون عنه : عقل ، وعقل ، ومعقول ، وعشق ، وعاشق ، ومعشوق ، ولذيد ، وملتذ ، ولذة .

فإما أن تعترفوا أن إثبات الصفات ليس تركيباً ، وإما أن تقولوا الجميع تركيب .

ثم ذكر لهم بعض الشبه ، ورد عليها .

ثم بين رحمه الله أن هناك قدراً مشتركاً بين جميع الطوائف ، لا بد أن ينتهي مذهبهم إليه ، وهو إثبات وجود الله لا يماثل وجود المخلوقات - وإلا كان ملحقاً جاحداً - فيقال : وهكذا يجب أن يقال في باقي الصفات ، ولذا جاء بالقاعدة الثانية : القول في الصفات كالقول في الذات .

فإن الله له ذات حقيقة تليق به ، وهي أكمل الذوات على الإطلاق ، وكذلك له صفات حقيقة تليق به ، وهي أكمل الصفات على الإطلاق .

فإذا قال المخالف : لا أعلم كيفية ذاته .

قيل له : ونحن لا نعلم كيفية صفاته ، إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف ، وهو فرع له ، وتابع له .

ثم عاد ليبين ما سبق ذكره وهو أن كل النفاة لا ينفون شيئاً فراراً من التشبيه إلا ويثبتون شيئاً آخر يلزمهم فيه نظير ما فروا منه من المحاذير ، وناقش الأشاعرة في هذا الأمر ، وبين تناقضهم .

ثم ذكر المثل الأول الذي يدل على أن إثبات الصفات لا يلزم منه التشبيه ، وأن الاشتراك في مسمى الصفات لا يلزم منه التشابه من كل وجه ، وذلك أن الله تعالى أخبرنا عن الجنة وما فيها من أصناف النعيم ، وحقيقة ذلك لا تدركه العقول ، كما قال تعالى ( فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين ) وهذا المثل دليل لصحة المعنى الكلي المشترك .

فذكر الله أن في الجنة ماء ، ولبناً ، وغير ذلك من أصناف النعيم ، ومعلوم أن الماء ، واللبن مما هو موجود في الدنيا ، ولكن التباين بين صفات ما في الدنيا ، وصفات ما في الآخرة تبايناً كبيراً ، قال ابن عباس رضي الله عنهما : ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء .

فدل على أن الاشتراك في اللفظ والمعنى العام لا يلزم منه التشابه من كل وجه ، فإذا كان هذا الأمر واقع في حق المخلوقات مع بعضها البعض فلئن يكون بين الخالق والمخلوق من باب أولى ، لأن المخلوق أقرب شبيهاً إلى المخلوق الموافق له في الاسم منه إلى الخالق .

ثم استطرد رحمه الله ، وذكر أصناف الناس تجاه نصوص الأسماء والصفات ، ونصوص اليوم الآخر ، وبين أنهم ثلاث فرق :

الفريق الأول : أقر بنصوص الصفات ، وبنصوص اليوم الآخر ، على ظاهر تلك النصوص ، من غير تحريف لمعناها .

وهذا ما عليه السلف الصالح ، ومن تبعهم عليه من أهل العلم .

الفريق الثاني : من فرق بين نصوص الصفات ، ونصوص اليوم الآخر .

فأقر بمجمل نصوص اليوم الآخر على ظاهرها ، وحرف نصوص الصفات بزعم أنه يلزم منها التشبيه .

وهؤلاء طوائف من أهل الكلام من : الجهمية ، والمعتزلة ، والأشاعرة ، ونحوهم من منكري الصفات .

**الفريق الثالث :** أنكروا جميع ما دلت عليه النصوص في باب الصفات ، وفي باب اليوم الآخر .

وهؤلاء هم الملاحدة ، ومنهم : القرامطة ، والباطنية ، والفلاسفة المشاؤون .

**ثم استطرد** في ذكر بعض عقائد الفريق الثالث - وهم الباطنية - في باب الأحكام الشرعية ، ومن ذلك : تأويلهم للأوامر والنواهي الشرعية ، وقولهم : إن الأوامر والنواهي لها ظاهر وباطن ، وعامة الناس إنما يعرفون الظواهر منها ، واختص أئمتهم بمعرفة بواطن تلك النصوص ، والتي هي المرادة منها ، كما يفسرون الصلاة ، وسائر الشرائع بتفسيرات يعلم كل عاقل أنها باطلة .

ومنهم من يقول : هذه التكاليف من الأوامر والنواهي إنما هي لعموم الناس ، وأما الخاصة الذين بلغوا مقاماً عالياً في الدين فتسقط عنهم التكاليف أمراً ونهيّاً .

وبين رحمه الله أن هؤلاء الباطنية أكفر من اليهود والنصارى وإن انتسبوا إلى أهل الإسلام ، ونقل الإجماع على كفرهم .

**ثم بين** أن كل ما يحتاج به أهل السنة على هؤلاء الملاحدة يحتاجون به على من عطل الصفات ، لأن الجميع عطل النصوص عن ظاهرها .

**وبعد** أن ذكر المثل الأول ، وبين أنه إذا كان هذا التباين بين مخلوق وآخر ، فلن يكون بين الخالق والمخلوق من باب أولى ، ذكر أن هذه الطريقة في القياس جائزة ، وهو ما يسمى بقياس الأولى .

**ثم ذكر المثل الثاني وهو ( الروح )** وبين أن هذه الروح موجودة ، ولها صفات متعددة ، ومع ذلك يجهل الناس حقيقتها ، ويجهلون صفاتها ، مع أنها أقرب شيء للإنسان .

والغرض من هذا المثل : أنه إذا كانت الروح متصفة بهذه الصفات مع عدم مماثلتها لما يشاهد من المخلوقات ، فالخالق أولى بمباينته لمخلوقاته مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته .

**ثم ذكر** بعض الأقوال الباطلة في حقيقة الروح ، والملاحظ أن هذه الأقوال دائرة بين التشبيه ، والتعطيل ، فمحصل أقوال أهل الكلام تشبيه الروح بالموجودات ، ومحصل أقوال الفلاسفة تعطيل الروح عن الوجود ، كما تعاملوا مع نصوص الصفات .

وأما القول الحق في الروح فهو الوقوف على ما جاء من صفاتها في النصوص الشرعية ، ولا ينبغي إتعايب الأذهان فيما وراء ذلك ، قال تعالى ( ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ) .

**ثم ذكر** المصنف أنه لا يصح إطلاق لفظ ( جسم ) على الروح ، ولا نفيه ، بل يستفصل عن معناه ، لأن الناس اختلفت تعريفاتهم للجسم ، وأكثر هذه الاصطلاحات لا تدل عليه اللغة ، ولا عرف عموم الناس ، بل هو تحكم من قبل واضعيه ، كشأنهم في باقي اعتقاداتهم .

**ثم ختم** رحمه الله هذا المثل بأن من نفى صفات الروح كان معطلاً لها على الحقيقة ، ومن شبه صفاتها بصفات غيرها من المخلوقات كان مشبهاً جاهلاً بحقيقتها ، وهي مع هذا موجودة على حقيقتها التي خلقها الله عليها ، لا يؤثر في ذلك تعطيل المعطلة ، ولا تشبيه المشبهة ، فهكذا من نفى صفات الله كان معطلاً له ، ومن قاسه بخلقه كان ممثلاً له جاهلاً به ، إذ هو سبحانه ( ليس كمثله شيء ) والله سبحانه وتعالى موجود بصفاته العظيمة ، لا يضره تعطيل المعطلين ، ولا تشبيه المشبهين .

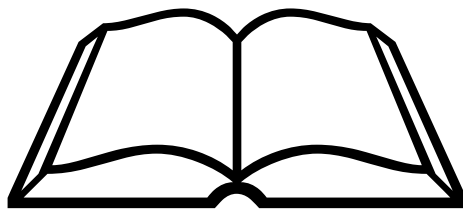
# التوضيحات الجلية في

## شرح الرسالة التدمرية

الجزء الثاني

١٤٤١ هـ

عبد الله محمد الجهنى



فصل : وأما الخاتمة الجامعة ففيها قواعد نافعة :

القاعدة الأولى : أن الله سبحانه موصوف بالإثبات ، والنفي .

فالإثبات كإخباره أنه بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، وأنه سميع ، بصير ، ونحو ذلك .  
والنفي كقوله ( لا تأخذه سنة ولا نوم ) .

وينبغي أن يُعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمن إثباتاً ، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال ، لأن النفي المحض عدم محض ، والعدم المحض ليس بشيء ، وما ليس بشيء هو كما قيل ( ليس بشيء ) فضلاً عن أن يكون مدحاً أو كمالاً .

ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم ، والممتنع .

والمعدوم ، والممتنع لا يوصف بمدح ، ولا كمال .

فلهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمناً لإثبات مدح ، كقوله ( الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم ) إلى قوله ( ولا يؤوده حفظهما ) فنفي السنة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيام ، فهو مبين لكمال أنه الحي القيوم .

وكذلك قوله ( ولا يؤوده حفظهما ) أي : لا يكرثه ، ولا يثقله ، وذلك مستلزم لكمال قدرته وقوامها ،

بخلاف المخلوق القادر إذا كان يقدر على الشيء بنوع كلفة ومشقة ، فإن هذا نقص في قدرته ، وعيب في قوته .

وكذلك قوله تعالى ( لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ) فإن نفي العزوب مستلزم لعلمه بكل ذرة في السموات والأرض .

وكذلك قوله تعالى ( ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب ) فإن نفي مس اللغوب الذي هو التعب والإعياء دل على كمال القدرة ، ونهاية القوة ، بخلاف المخلوق الذي يلحقه من النصب والكلال ما يلحقه .

وكذلك قوله ( لا تدركه الأبصار ) إنما نفى الإدراك الذي هو الإحاطة ، كما قاله أكثر العلماء ، ولم ينف مجرد الرؤية ، لأن المعدوم لا يُرى ، وليس في كونه لا يُرى مدح ، إذ لو كان كذلك لكان المعدوم ممدوحاً ، وإنما المدح في كونه لا يحاط به وإن رُئي ، كما أنه لا يحاط به وإن عُلم ، فكما أنه إذا عُلم لا يحاط به علماً ، فكذلك إذا رُئي لا يحاط به رؤية .

فكان في نفي الإدراك من إثبات عظمتة ما يكون مدحاً ، وصفة كمال ، وكان ذلك دليلاً على إثبات الرؤية ، لا على نفيها ، لكنه دليل على إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة ، وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها .

بعد أن ذكر المصنف الأصلين ، والمثلين المضروبين التي تبين أن إثبات الصفات لله لا يستلزم التشبيه ، ذكر بعد ذلك سبع قواعد في باب الأسماء والصفات .

**القاعدة الأولى : وخلاصتها :** أن الله موصوف بالإثبات ، والنفي ، وأن النفي متضمن لإثبات كمال الضد ، وأنه لا يوجد في صفات الله نفي محض ، لأن النفي المحض لا يدل على الكمال ، إذ هو عدم ، ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم ، والممتنع . قال ابن تيمية : المدح إنما يكون بالأمور الثبوتية ، لا بالأمور العدمية ، وإنما يحصل المدح بالعدم إذا تضمن ثبوتاً .

**وبيان ذلك : أن يقال : صفات الله نوعان :**

**أ. صفات ثبوتية :** وهي ما أثبتته الله في كتابه ، أو أثبتته له رسوله ﷺ .

وكل ما هو كذلك فهو صفة كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه .

مثل : العلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والرحمة ، والكرم ، ونحو ذلك .

وكلما كثرت هذه الصفات وتنوعت دلالتها ظهر من كمال الموصوف بها ما هو أكثر ، ولهذا كانت الصفات الثبوتية التي أخبر الله بها عن نفسه أكثر من الصفات السلبية .

**ب. صفات سلبية :** وهي ما نفاه الله في كتابه ، أو نفاه عنه رسوله ﷺ أو كانت متضمنة لنقص .

مثل : النوم ، والسنة ، والعجز ، والظلم ، والنسيان ، والتعب ، وغير ذلك .

وكل ما هو كذلك فلزم نفيه عن الله ، مع إثبات كمال ضده .

فنفي السنة والنوم وثبت كمال حياته وقيوميته ، ونفي العجز وثبت كمال قوته وقدرته ، ونفي الظلم وثبت كمال عدله ، وهكذا .

قال ابن تيمية : كل تنزيه مدح فيه الرب ففيه إثبات ، فلهذا كان قول ( سبحان الله ) متضمناً تنزيه الرب وتعظيمه ، ففيها تنزيهه من العيوب والنقائص ، وفيها تعظيمه سبحانه وتعالى .

وقال ابن القيم : وأما صفات السلب المحض فلا تدخل في أوصافه تعالى إلا أن تكون متضمنة لثبوت ، كـ ( الأحد ) المتضمن لانفراده بالربوبية والإلهية ، و ( السلام ) المتضمن لبراءته من كل نقص يضاد كماله ، وكذلك الإخبار عنه بالسلوب هو لتضمنها ثبوتاً كقوله تعالى ( لا تأخذه سنة ولا نوم ) فإنه متضمن لكمال حياته وقيوميته ، وكذلك قوله تعالى ( وما مسنا من لغوب ) متضمن لكمال قدرته ، وكذلك قوله ( وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة ) متضمن لكمال علمه ، وكذلك قوله ( لم يلد ولم يولد ) متضمن لكمال صمديته وغناه ، وكذلك قوله ( ولم يكن له كفواً أحد ) متضمن لتفرد بكماله ، وأنه لا نظير له ،

وكذلك قوله تعالى ( لا تدركه الأبصار ) متضمن لعظمته ، وأنه جل عن أن يُدرك بحيث يحاط به ، وهذا مطرد في كل ما وصف به نفسه من السلوب أ.هـ<sup>(١)</sup>

وهذه الطريقة هي التي تُفهم من سياقات النصوص الشرعية التي جاءت بنفي بعض الصفات عن الله تعالى . ولذا قال المصنف هنا : وإذا تأملت ذلك وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتاً هو مما لم يصف الله به نفسه . وذكر المصنف أن النفي المحض ليس فيه مدح ولا كمال لسببين :

١ . النفي المحض عدم ، والعدم ليس بشيء فكيف يُمدح ، أو يوصف بكمال ! والمدح إنما يكون للصفات الوجودية .

٢ . النفي المحض يوصف به المعدوم ، والممتنع . والمعدوم ، والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال .

وعلى هذا فطوائف المعطلة الذين يصفون الله بالسلوب المحضة قد خالفوا طريقة القرآن ، بل ودلالة العقل السليم الذي يمنع أن يكون الكمال بالنفي المحض .

وعليه فكل من نفى شيئاً عن الله ولم يمكن إثبات كمال من هذا النفي فهو نفي غير صحيح ، إذ قد يكون النفي أحياناً نقص ، كما لو قلت مثلاً : الجدار لا يظلم ، أو قلت : هذا العبد لا يظلم .

قال الشاعر : قُبيلة لا يغدرون بذمة ولا يظلمون الناس حبة خردل والمراد لضعفهم .

وقال الآخر : لكنّ قومي وإن كانوا ذوي عدد ليسوا من الشر في شيء وإن هانا والمراد لعجزهم .

ثم ذكر المصنف عدة أمثلة من القرآن على صحة هذه القاعدة ، وهي واضحة من قراءتها باستثناء قوله تعالى ( لا تدركه الأبصار ) ووجه دخول هذه الآية ضمن القاعدة السابقة : أنه لو كان المراد نفي الرؤية - كما يستدل بها المعطلة نفاة الرؤية من الجهمية ، والمعتزلة ، والخوارج - لما كان في هذه الآية مدح ، فأين المدح في كون الشيء لا يُرى ؟! فالمعدوم أيضاً لا يُرى ، وإنما يكون المدح في الآية إذا أثبتنا الرؤية له سبحانه بالأبصار ، كما ثبت ذلك بالنصوص الشرعية ، وهو ما أجمع عليه أهل السنة والجماعة قاطبة . وعليه تكون هذه الآية من آيات ثبوت الرؤية لا نفيها ، ويكون المنفي هو الإدراك ، وهنا تظهر عظمة الله ، ذلك أنه يُرى ولا يحاط به ، كما أنه يُعلم ولا يحاط به سبحانه عز وجل .

قال ابن تيمية : وبهذا يحصل المدح فإنه وصفٌ لعظمته أنه لا تدركه أبصار العباد وإن رآته .

وقال أيضاً : فهو سبحانه وتعالى لا يحاط به رؤية ، كما لا يحاط به علماً ، ولا يلزم من نفي إحاطة العلم والرؤية نفي العلم ، والرؤية ، فإن تخصيص الإحاطة بالنفي يقتضي أن مطلق الرؤية ليس بمنفي أ.هـ

وهذا الذي فهمه الصحابة والأئمة من الآية ، قال ابن عباس ( لا تدركه الأبصار ) لا تحيط به .

وقال قتادة : هو أعظم من أن تدركه الأبصار .

وقال ابن القيم : ولذلك قال ابن عباس لمن سألته وأورد عليه ( لا تدركه الأبصار ) فقال : أأست ترى السماء ؟ قال : بلى قال : افتدركها ؟ قال : لا . قال : فإله تعالى أعظم وأجل .

(١) ويقال أيضاً : يلزم من ثبوت صفات الكمال سلب صفات النقص المقابلة لها ، خاصة في حق الله ، لأن صفاته بلغت الغاية في الكمال .

فوصف الله بالحياة يوجب عدم نسبة الموت إليه ، ووصفه بالعلم يوجب عدم نسبة الجهل إليه سبحانه ، ووصفه بالقوة يوجب عدم نسبة الضعف إليه سبحانه ، وهكذا .

قال ابن تيمية : الله موصوف بصفات الكمال الثبوتية ، كالحياة ، والعلم ، والقدرة ، فيلزم من ثبوتها سلب صفات النقص .

وإذا تأملت ذلك وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتاً هو مما لم يصف الله به نفسه ، فالذين لا يصفونه إلا بالسلوب لم يثبتوا في الحقيقة إلهاً محموداً ، بل ولا موجوداً .

وكذلك من شاركهم في بعض ذلك ، كالذين قالوا : لا يتكلم ، أو لا يرى ، أو ليس فوق العالم ، أو لم يستو على العرش ، ويقولون : ليس بداخل العالم ولا خارجه ، ولا مابين للعالم ولا محايث له ، إذ هذه الصفات يمكن أن يوصف بها المعدوم ، وليست هي صفة مستلزمة صفة ثبوت ، ولهذا قال محمود بن سُبكتكين لمن ادعى ذلك في الخالق : ميز لنا بين هذا الرب الذي تثبته وبين المعدوم .

وكذلك كونه لا يتكلم ، أو لا ينزل ، ليس في ذلك صفة مدح ، ولا كمال ، بل هذه الصفات فيها تشبيه له بالمنقوصات ، أو المعدومات .

فهذه الصفات منها ما لا يتصف به إلا المعدوم ، ومنها ما لا يتصف به إلا الجماد ، أو الناقص .

بعد أن ذكر المصنف أن النفي المحض ليس بمدح ولا كمال ، ذكر أن كل نفي جاء في النصوص إنما هو لبيان كمال الضد ، وهذا هو النفي الذي يوصف به الله سبحانه ، وأما النفي المحض فلم يصف الله به نفسه .

ثم ذكر أن من يصف الله بالصفات السلبية فقط - وهم الفلاسفة ، ومن تبعهم - فإنهم في الحقيقة لا يثبتون إلهاً محموداً - لأنه كما سبق : النفي المحض ليس مدحاً - بل ولا موجوداً ، لأنه يستحيل أن توجد ذات خالية عن الصفات ، ولهذا قال من قال من العلماء : إن المعطل يعبد عدماً .

وكذلك من شارك هؤلاء في بعض قواعدهم البدعية - من طوائف المتكلمة - فصار يصف الله ببعض الصفات السلبية التي لا يمكن أن تثبت إلا للمعدوم ، أو الممتنع ، كقولهم : لا يتكلم ، أو لا يرى ، أو قولهم : ليس فوق العالم ، وليس فوق العرش أو قولهم : ليس بداخل العالم ولا خارجه ، ونحو ذلك من العبارات التي لا تتضمن مدحاً ، ويمكن أن يوصف بها المعدوم ، والممتنع ، فهؤلاء فروا من تشبيهه بالموجودات فوقعوا في تشبيهه بالمعدومات ، والممتنعات .



ولهذا قال محمود بن سُبُكْتِكِين لمن ادعى ذلك في الخالق : ميز لنا بين هذا الرب الذي تثبته وبين المعلوم<sup>(١)</sup> .  
ثم ذكر المصنف أن نفي صفة الكلام ، أو صفة النزول ، أو غيرها من الصفات الثابتة ليس فيه مدح ولا كمال ، إذ أين المدح في وصف شيء بأنه لا يتكلم ، أو لا ينزل ، أو لا يبصر ، ونحو ذلك ، بل الحقيقة أن وصفه بذلك نقص ، فالذي يتكلم أكمل من الذي لا يتكلم ، ولذا قال إبراهيم عليه السلام لآلهة قومه ( ما لكم لا تنطقون ) وكذا فإن من يسمع ويبصر أكمل ممن لا يقدر على ذلك ، ولذا قال إبراهيم عليه السلام لأبيه ( يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ) .  
وعليه فالكمال والمدح في إثبات صفات الكمال التي أثبتها الله لنفسه ، لا في نفيها عنه .  
قال ابن تيمية : المدح إنما يكون بالأمور الثبوتية ، لا بالأمور العدمية ، وإنما يحصل المدح بالعدم إذا تضمن ثبوتاً .

(١) محمود بن سبكتكين كان ملكاً عادلاً ، شديداً على أهل البدع ، قال الإمام الذهبي في السير : مولد محمود في سنة إحدى وستين وثلاث مئة ، ومات بقزنة في جمادى الأولى سنة إحدى وعشرين وأربع مئة ، وقال عنه : قال عبد الغافر الفارسي في ترجمة محمود : كان صادق النية في إعلاء الدين ، مُظفراً كثير الغزو ، وكان ذكياً بعيد الغور ، صائب الرأي ، وكان مجلسه مورد العلماء .

وقال ابن تيمية : ولما كانت مملكة محمود بن سبكتكين من أحسن ممالك بني جنسه ، كان الإسلام والسنة في مملكته أعز ، فإنه غزا المشركين من أهل الهند ، ونشر من العدل ما لم ينشره مثله ، فكانت السنة في أيامه ظاهرة ، والبدع في أيامه مقموعة .

وقال ابن كثير في البداية والنهاية (٢٤/١٢) في حوادث سنة ثمان عشرة وأربع مئة : وفيها ورد كتاب من محمود بن سبكتكين يذكر أنه دخل بلاد الهند أيضاً ، وأنه كسر الصنم الأعظم الذي لهم المسمى بسومنا ، وقد كانوا يقدون إليه من كل فج عميق ، كما يفد الناس إلى الكعبة البيت الحرام وأعظم ، وينفقون عنده النفقات والأموال الكثيرة ، التي لا توصف ولا تعد ، وكان عليه من الأوقاف عشرة آلاف قرية ، ومدينة مشهورة ، وقد امتلأت خزائنه أموالاً ، وعنده ألف رجل يخدمونه ، وثلاث مئة رجل يخلقون رؤوس حجيجه ، وثلاث مئة رجل يغنون ويرقصون على بابه ، لما يضرب الطبول والبوقات ، وكان عنده من المجاورين ألوف يأكلون من أوقافه ، وقد كان البعيد من الهند يتمنى لو بلغ هذا الصنم ، وكان يعوقه طول المفاز ، وكثرة الموانع والآفات ، ثم استخار الله السلطان محمود لما بلغه خبر هذا الصنم وعباده ، وكثرة الهند في طريقه ، والمفاوز المهلكة ، والأرض الخطرة في تجشم ذلك في جيشه ، وأن يقطع تلك الأموال إليه ، فندب جيشه لذلك فانتدب معه ثلاثون ألفاً من المقاتلة ، ممن اختارهم لذلك ، سوى المتطوعة ، فسلمهم الله حتى انتهوا إلى بلد هذا الوثن ، ونزلوا بساحة عباده ، فإذا هو بمكان بقدر المدينة العظيمة ، قال : فما كان بأسرع من أن ملكناه ، وقتلنا من أهله خمسين ألفاً ، وقلعنا هذا الوثن وأوقدنا تحته النار .

وقال الإمام الذهبي في سير أعلام النبلاء : وكسر الصنم سومنا ، الذي كان يعتقد كفره الهند أنه يحى ويميت ، ويحجونه ، ويقربون له النفاس ، بحيث إن الوقوف عليه بلغت عشرة آلاف قرية ، وامتلأت خزائنه من صنوف الأموال ، وفي خدمته من البراهمة ألفا نفس ، ومئة جوقه مغاني رجال ونساء ، فكان بين بلاد الإسلام وبين قلعة هذا الصنم مفازة نحو شهر ، فسار السلطان في ثلاثين ألفاً ، فيسر الله فتح القلعة في ثلاثة أيام ، واستولى محمود على أموال لا تحصى ، وقيل كان حجراً شديد الصلابة طوله خمسة أذرع ، مُتَرَجِّلٌ منه في الأساس نحو ذراعين ، فأحرقه السلطان وأخذ منه قطعة بناها في عتبة باب جامع غزنة ، ووجدوا في أذن الصنم نيفاً وثلاثين حلقة كل حلقة يزعمون أنها عبادته ألف سنة .

وقال ابن كثير في البداية والنهاية : وقد ذكر غير واحد أن الهند بذلوا للسلطان محمود أموالاً جزيلة ليترك لهم هذا الصنم الأعظم ، فأشار من أمراء على السلطان محمود بأخذ الأموال وإبقاء هذا الصنم لهم ، فقال : حتى استخير الله عز وجل ، فلما أصبح قال : إني فكرت في الأمر الذي ذكر فرأيت أنه إذا نوديت يوم القيامة : أين محمود الذي كسر الصنم ؟ أحب إلي من أن يقال : الذي ترك الصنم لأجل أن يناله من الدنيا ، ثم عزم فكسره رحمه الله ، فوجد عليه وفيه من الجواهر والآلى والذهب والجواهر النفيسة ما ينيف على ما بذلوه له بأضعاف مضاعفة ، ونرجو من الله له في الآخرة الثواب الجزيل الذي مثقال دائق منه خير من الدنيا وما فيها ، مع ما حصل له من الثناء الجميل الديني ، فرحمه الله وأكرم مثواه أ.هـ

فمن قال : لا هو مباين للعالم ولا مداخل للعالم ، فهو بمنزلة من قال : لا هو قائم بنفسه ولا بغيره ، ولا قديم ولا محدث ، ولا متقدم على العالم ولا مقارن له .

ومن قال : إنه ليس بحي ، ولا سميع ، ولا بصير ، ولا متكلم ، لزمه أن يكون ميتاً ، أصم ، أعمى ، أبكم .  
فإن قال : العمى عدم البصر عما من شأنه أن يقبل البصر ، وما لم يقبل البصر كالحائط لا يقال له أعمى ، ولا بصير .

قيل له : هذا اصطلاح اصطلاحتموه ، وإلا فما يوصف بعدم الحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام يمكن وصفه بالموت ، والصمم ، والعمى ، والخرس ، والعجمة .

وأيضاً : فكل موجود يقبل الاتصاف بهذه الأمور ونقائضها ، فإن الله قادر على جعل الجماد حياً ، كما جعل عصا موسى حية ابتلعت الحبال ، والعصي .

وأيضاً : فالذي لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات أعظم نقصاً ممن يقبل الاتصاف بها مع اتصافه بنقائضها .  
فالجماد الذي لا يوصف بالبصر ولا العمى ، ولا الكلام ولا الخرس أعظم نقصاً من الحي ، الأعمى ، الأخرس .

فإذا قيل : إن الباري لا يمكن اتصافه بذلك . كان في ذلك من وصفه بالنقص أعظم مما إذا وصف بالخرس ، والعمى ، والصمم ، ونحو ذلك ، مع أنه إذا جعل غير قابل لهما كان تشبيهاً له بالجماد الذي لا يقبل الاتصاف بواحد منهما ، وهذا تشبيه بالجمادات ، لا بالحيوانات ، فكيف ينكر من قال ذلك على غيره ما يزعم أنه تشبيه بالحي !

وأيضاً : فنفس نفي هذه الصفات نقص ، كما أن إثباتها كمال ، فالحياة من حيث هي - مع قطع النظر عن تعيين الموصوف بها - صفة كمال ، وكذلك العلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والفعل ، ونحو ذلك ، وما كان صفة كمال فهو سبحانه وتعالى أحق بأن يتصف به من المخلوقات ، فلو لم يتصف به مع اتصاف المخلوق به لكان المخلوق أكمل منه .

بعد أن قرر المصنف هذه القاعدة وذكر بعض مقالات المعطلة في وصف الله تعالى ، وبين أن هذه الأوصاف لا كمال فيها ولا مدح ، بل هي في الحقيقة تستلزم النقص ، ولا يوصف بها إلا الممتنع ، أو المعدوم ، أو الجماد .

ناقش هذه المقالات من جهة أخرى ، فذكر أن قول بعضهم ( ليس بداخل العالم ولا خارجه ، ولا مبايناً للعالم ولا محايثاً له )<sup>(١)</sup> على أنه لا يظهر مدح ولا كمال من هذا الوصف ، كذلك هو من قبيل وصف الله بالممتنع ، وهو شبهه بقول الباطنية : لا موجود ولا معدوم .

ويريد المصنف أن يبين أن من وصف الله بهذا الوصف فقد ضاهى قول الباطنية : لا موجود ولا معدوم ، ولا قائم بنفسه ولا بغيره ، ولا قديم ولا محدث ، ولا متقدم على العالم ولا مقارن له .

ووجه الشبه : أن جميع هذه الأوصاف لا يمكن وجودها ، بل يمتنع ذلك ، فتكون من باب تشبيه الله بالممتنعات ، وأيضاً فهذه الأوصاف السلبية لا تتضمن مدحاً فلا يصح وصف الله بها .

وهنا يفهم المصنف طوائف المتكلمين ، كالمعتزلة ، والأشاعرة ، ويذكر أن وصفهم لله بأنه : لا داخل العالم ولا خارجه ، هو كوصف الفلاسفة لله بأنه لا قائم بنفسه ولا بغيره ، ولا قديم ولا محدث ، إذ جميع ذلك ممتنع .

كذلك قول بعضهم ( ليس بحي ، ولا سميع ، ولا بصير ، ولا متكلم ) هذا الوصف ليس فيه مدح بوجه من الوجوه ، إذ من يوصف بأنه لا حي ، ولا سميع ، ولا بصير ، ولا متكلم هو الجماد ، أو المعدوم .

وذكر المصنف هنا قاعدة جلية تفيد كثيراً في محاجة جميع المعطلة ، وملخصها : أن من سلب عن الله صفة ما لزمه أن يثبت له نقيض هذه الصفة .

فمن وصفه بأنه ليس بحي لزم أن يكون ميتاً ، ومن وصفه بأنه لا يسمع لزمه أن يكون أصماً ، ومن وصفه بأنه لا يبصر لزمه أن يكون أعمى ، ومن وصفه بأنه لا يتكلم لزمه أن يكون أبكم ، لأن هذه الصفات متقابلة ، فإذا سلب أحدها لزم الاتصاف بالضد .

ثم ذكر المصنف شبهة لهم عند إلزامهم بما سبق ، وهو أنهم يقولون : إن هذه الصفات متقابلة في حق من يقبل الصفة وضدها ، كحال الإنسان والحيوان مثلاً ، أما ما لا يقبل أحد الصفات فلا يلزم من سلب الصفة عنه تلبسه بضدها ، فلو قيل : إن الجدار ليس بحي . لم يلزم أن يكون ميتاً ، وهو ما سبق بيانه في مسألة العدم والملكة .

ثم أجاب المصنف عن هذه الشبهة بأربعة أجوبة ، الجواب الأول والثاني بالمنع ، والجواب الثالث والرابع على فرض التسليم :

١. أن هذا الاصطلاح تحكم من عند أنفسكم ، لا دليل عليه ، بل الأدلة على خلافه ، والحق أن كل ما سلب عنه صفة صح أن يوصف بضدها .
٢. لا نسلم أن هناك أشياء غير قابلة ، فكل مخلوق يمكن أن يقبل هذه الصفات ، فالله جعل عصا موسى الجامدة حية تسعى ، وجعل الحجر يتكلم ويسلم على النبي ﷺ<sup>(٢)</sup> .

(١) ومعنى ( مبايناً ) منفصلاً ، ومعنى ( محايثاً ) متصلاً .

(٢) بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك ونقول : ذكر الله أن كل المخلوقات تسبح بحمده ، وذكر عن داود أن الجبال والطير تسمع تسبيحه فتؤب معه ، وذكر عن سليمان أنه كلم المدهد ، وفهم كلام النملة ، وذكر النبي ﷺ أنه لا يسمع صوت المؤذن جن ولا أنس ولا شيء إلا شهد له يوم القيامة ، وأخبر أن جبل أحد يحينا ، وحن جذع النخلة لفراق النبي ﷺ إلى غير ذلك من الأمور التي تجعلنا نقول : إن في سائر المخلوقات صفات تدل على إدراكها بما يناسبها .

٣. أن من لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال أعظم نقصاً ممن يقبل الاتصاف بها مع عدم اتصافه بها .

فالجدار الذي لا يوصف بالحياة ولا الموت ، ولا البصر ولا العمى ، ولا الكلام ولا الخرس - على زعمهم - أنقص من الرجل الأعمى ، الأخرس ، لأن الجدار لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات ، بخلاف الأعمى ، الأخرس الذي يمكن أن يبصر ، ويتكلم . ويذكر المصنف هنا أنهم جعلوا الله من قبيل الأشياء التي لا تقبل هذه الصفات ، وفي هذا من التنقص لله أعظم من كونهم يصفونه بالعمى ، والخرس ، ونحو ذلك ، وذلك لأنهم شبهوه بالجمادات التي لا تقبل الصفات ، وهو أشد مما لو شبهوه بمن يقبل الصفات من الناس ، والحيوان .

وقوله ( فكيف ينكر من قال ذلك على غيره ما يزعم أنه تشبيه بالحي ؟ ) معناه أن هؤلاء ينكرون على من يثبت لله صفات الكمال التي أثبتتها لنفسه بزعم أنهم شبهوا الله بخلقه ، فيقول المصنف : تشبيه الله بالأحياء - وإن كان باطلاً - أهون من تشبيهه بالجمادات .

٤. أن صفات : الحياة ، والكلام ، والسمع ، والبصر صفات كمال بغض النظر عمن وصف بها ، فمن وصف بها أكمل ممن لم يوصف بها ، فلو لم يوصف الله بها مع اتصاف المخلوق بها كان المخلوق أكمل من الخالق لأنه يتصف بصفات الكمال . ويقال أيضاً : نفي الحياة نقص وإن لم يسم موتاً ، ونفي الكلام نقص وإن لم يسم خرساً ، وهكذا ، لأن نفي الكمال نقص . قال ابن تيمية : نفي الصفات كالعلم ، والسمع ، والكلام نقص وإن لم يُسم جهلاً ، وصمماً ، وبكماً<sup>(١)</sup> .

(١) ذكر ابن تيمية في موضع أن من نفي صفة الحياة عن الله لزمه وصفه بالموت ، ولو مانع المخالف من ذلك ، وقال : أنا لا أضفه بالموت ، قيل له : سلبك لصفة الحياة كوصفك له بالموت وإن لم تسمه موتاً ، فعدم وصفه بالحياة فيه من النقص كما في وصفه بالموت ، وعدم الحياة نقص ولولم يسمه موتاً .

واعلم أن الجهمية المحضة كالقرامطة ومن ضاهاهم ينفون عنه تعالى اتصافه بالنقيضين ، حتى يقولون : ليس بوجود ولا ليس بوجود ، ولا حي ولا ليس بحي .  
ومعلوم أن الخلو عن النقيضين ممتنع في بدائه العقول ، كالجمع بين النقيضين .  
وآخرون وصفوه بالنفي فقط ، فقالوا : ليس بحي ، ولا سميع ، ولا بصير ، وهؤلاء أعظم كفراً من أولئك من وجه ، وأولئك أعظم كفراً من هؤلاء من وجه .  
فإذا قيل هؤلاء : هذا يستلزم وصفه بنقيض ذلك ، كالموت ، والصمم ، والبكم .  
قالوا : إنما يلزم ذلك لو كان قابلاً لذلك .  
وهذا الاعتذار يزيد قولهم فساداً .  
وكذلك من ضاهى هؤلاء ، وهم الذين يقولون : ليس بداخل العالم ، ولا خارجه .  
إذا قيل لهم : هذا ممتنع في ضرورة العقل ، كما إذا قيل : ليس بقديم ولا محدث ، ولا واجب ولا ممكن ، ولا قائم بنفسه ولا قائم بغيره .  
قالوا : هذا إنما يكون إذا كان قابلاً لذلك ، والقبول إنما يكون من المتحيز ، فإذا انتفى التحيز انتفى قبول هذين النقيضين .  
فيقال لهم : علم الخلق بامتناع الخلو من هذين النقيضين هو علم مطلق ، لا يستثنى منه موجود .  
والتحيز المذكور إن أريد به كون الأحياز الموجودة تحيط به ، فهذا هو الداخل في العالم ، وإن أريد به أنه منحاز عن المخلوقات ، أي مبين لها ، متميز عنها ، فهذا هو الخروج .  
فالمتحيز يراد به تارة ما هو داخل العالم ، وتارة ما هو خارج العالم .  
فإذا قيل : ليس بمتحيز . كان معناه ليس بداخل العالم ولا خارجه .  
فهم غيروا العبارة ليوهموها - من لا يفهم حقيقة قولهم - أن هذا معنى آخر ، وهو المعنى الذي علم فساده بضرورة العقل ، كما فعل أولئك في قولهم : ليس بحي ولا ميت ، ولا موجود ولا معدوم ، ولا عالم ولا جاهل .

هنا يبين المصنف ضلال بعض طوائف المعطلة ، ويرد عليهم ، ومن هؤلاء :

- ١ . غلاة المعطلة ، وهم الباطنية القرامطة : وهؤلاء ينفون عنه تعالى النقيضين ، فيقولون : ليس بوجود ولا ليس بوجود ، أي : ولا معدوم ، ولا حي ولا ليس بحي ، أي : ولا ميت .  
ومن المعلوم في بدائه العقول أن هذا الوصف ممتنع ، ولا يمكن أن يوصف به شيء ، فنفي النقيضين ممتنع كاجتماع النقيضين ، فكما أنه لا يصح أن يقال لشيء : موجود معدوم ، كذلك لا يصح أن يقال له : لا موجود ولا معدوم ، وسبق بيان ذلك .

٢. من يصف الله بالسلوب فقط ، كالفلاسفة ، ومن شاركهم من الجهمية ، فيقولون : ليس بحى ، ولا سميع ، ولا بصير ، ونحو ذلك .

وهذا القول يلزم منه التعطيل الكامل ، ووصفه بالعدم ، كما سبق .

كما يلزم منه أن يتصف الله بضد ذلك ، فمن قال : ليس بحى . لزم منه أن يكون ميتاً ، ومن قال : ليس بسميع . لزم منه أن يكون أصماً ، ومن قال : ليس ببصير . لزم منه أن يكون أعمى ، وهكذا .

فإن قال : هذا يلزم إذا كان الله قابلاً لذلك ، ولكنه غير قابل فلا يلزم .

فيقال : هذا القول أشد فساداً ، لأن كون الشيء يقبل صفة الكمال مع عدم اتصافه بها أكمل من الذي لا يقبلها ، فالأعمى الذي يقبل الإبصار أكمل من الجدار الذي لا يقبل الإبصار ، وسبق بيان ذلك .

وهنا يبين المصنف أن هؤلاء أعظم كفراً ممن قبلهم من وجه ، وأولئك أعظم كفراً من هؤلاء من وجه .

أما كون الطائفة الأولى أعظم كفراً من الطائفة الثانية فلائهم شبهوا الله بالمتنعات ، وهؤلاء شبهوه بالمعدومات ، أو الجمادات .

وأما كون الطائفة الثانية أعظم كفراً من الطائفة الأولى فلائن الطائفة الأولى صرحوا بنفي صفة النقص ، فقالوا مثلاً : لا حي ، ولا ميت ، ولا عالم ، ولا جاهل ، فنفوا عن الله الموت ، والجهل .

وأما الطائفة الثانية فنفيهم صفات الكمال ، كالسمع ، والبصر ، والكلام ، ونحوها ، يلزم أن يتصف بضدها من صفات النقص .

٣. من ينفي بعض الصفات ، كطوائف أهل الكلام ، ولعله يقصد هنا متأخري الأشاعرة الذين ينفون العلو ، ويصفون الله بأنه : لا داخل العالم ولا خارجه .

وقد سبق قريباً الرد عليهم ، وأن هذا من باب رفع النقيضين ، وهو كقول الغلاة : ليس بقديم ولا محدث ، ولا واجب الوجود ولا ممكن الوجود ، ولا قائم بنفسه ولا بغيره ، فالجميع شبه الله بالمتنع ، والجميع جعل الله ممن لا يقبل الصفات .

وذكر جواب هؤلاء ، وأنه شبهه بقول الغلاة : إن نفي الصفة لا يلزم التلبس بضدها إلا في حق من يقبل تلك الصفة وضدها ، وسبق الجواب عن هذه الشبهة قريباً ، وهؤلاء قالوا : إن وصفنا الله بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ، لا يلزم منه رفع النقيضين ،

لأن هذا إنما يكون إذا كان قابلاً لذلك ، والقبول إنما يكون من المتحيز ، والله ليس بمتحيز ، فإذا انتفى التحيز انتفى قبول هذين النقيضين ، فصح وصفه بأنه لا داخل العالم ولا خارجه .

فأجاب المصنف عن هذا بجوابين :

الأول : أنه من الأمور القطعية عقلاً أن كل موجود لا يمكن أن يخلو من كونه إما داخل العالم ، وإما خارجه ، ولا يمكن لموجود أن يخلو من هذين النقيضين ، وقولكم إن هذا في حق المتحيز . سفسطة ، وجدال بالباطل .

الثاني : لو تنزلنا وقبلنا مصطلح ( المتحيز ) فنقول : ماذا تقصدون بقولكم ( ليس بمتحيز ) ؟

إن أردتم بالتحيز أن الأشياء تحيط به ، وتحوزه ، فهذا هو معنى كونه داخل العالم ، وأن أردتم به أنه المنحاز عن العالم فهذا هو معنى كونه خارج العالم مباين له ، فالنتيجة واحدة ، ولكنهم غيروا العبارة ليوهمو من لا يعرف أنه معنى آخر .

القاعدة الثانية : أن ما أخبر به الرسول عن ربه عز وجل فإنه يجب الإيمان به - سواء عرفنا معناه ، أو لم نعرف - لأنه الصادق المصدوق ، فما جاء في الكتاب والسنة وجب على كل مؤمن الإيمان به ، وإن لم يفهم معناه ، وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها .

مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصاً في الكتاب والسنة ، متفقاً عليه بين سلف الأمة . وما تنازع فيه المتأخرون نفيًا ، وإثباتاً فليس على أحد ، بل ولا له أن يوافق أحداً على إثبات لفظ ، أو نفيه حتى يعرف مراده ، فإن أراد حقاً قبل ، وإن أراد باطلاً رد ، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يقبل مطلقاً ، ولم يرد جميع معناه ، بل يوقف اللفظ ، ويفسر المعنى .

كما تنازع الناس في ( الجهة ) و ( التحيز ) وغير ذلك .

فلفظ ( الجهة ) قد يراد به شيء موجود غير الله فيكون مخلوقاً ، كما إذا أريد بالجهة نفس العرش ، أو نفس السموات ، وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله تعالى ، كما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم . ومعلوم أنه ليس في النص إثبات لفظ ( الجهة ) ولا نفيه ، كما فيه إثبات العلو ، والاستواء ، والفوقية ، والعروج إليه ، ونحو ذلك .

وقد علم أنه ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق ، والخالق مبين للمخلوق - سبحانه وتعالى - ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته .

فيقال لمن نفى الجهة : أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق ؟ فالله ليس داخلًا في المخلوقات . أم تريد بالجهة ما وراء العالم ؟ فلا ريب أن الله فوق العالم ، بائن من المخلوقات . وكذلك يقال لمن قال ( الله في جهة ) : أتريد بذلك أن الله فوق العالم ؟ أو تريد به أن الله داخل في شيء من المخلوقات ؟

فإن أردت الأول فهو حق ، وإن أردت الثاني فهو باطل .

وكذلك لفظ ( المتحيز ) إن أراد به أن الله تحوزه المخلوقات ، فالله أعظم وأكبر ، بل قد وسع كرسيه السموات والأرض ، وقد قال الله تعالى ( وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ) وقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : يقبض الله الأرض ، ويطوي السموات بيمينه ، ثم يقول : أنا الملك ، أين ملوك الأرض .

وفي حديث آخر : وإنه ليدحوها كما يدحو الصبيان بالكرة<sup>(١)</sup> .

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره بلفظ : يأخذ السموات والأرضين السبع فيجعلها في كفه ، ثم يقول بما كما يقول الغلام بالكرة . يعني يدفعها ، لأن الدحو هو الإلقاء والدفع .

وفي حديث ابن عباس : ما السموات السبع ، والأرضون السبع ، وما فيهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم .

وإن أراد به أنه منحاز عن المخلوقات ، أي مباين لها ، منفصل عنها ، ليس حالاً فيها ، فهو سبحانه كما قال أئمة السنة : فوق سمواته على عرشه ، بائن من خلقه .

**القاعدة الثانية : خلاصتها :** بيان كيفية التعامل مع الألفاظ المجملة ، التي لم ترد في الكتاب والسنة .

وبيان ذلك أن ما يوصف الله به نفيًا ، أو إثباتاً قسمان :

١ . ألفاظ وردت في النصوص الشرعية من باب الوصف : وهذه يجب أن يوصف الله بها على ما يليق بجلاله ، سواء فهم بعض الناس معناها ، أم لم يفهموا ، كسائر نصوص الكتاب والسنة الثابتة ، وهذا من باب التصديق بالله عز وجل ، وبرسوله ﷺ .  
وقول المصنف ( سواء عرفنا معناه ، أو لم نعرف ) لا يريد أن نصوص الصفات لا يُعرف معناها ، كما هو مذهب المفوضة ، بدليل قوله ( سواء عرفنا معناه ) ولكن يريد أن بعض الناس قد يخفى عليه معنى صفة من الصفات لجهله باللغة ، كالأعجمي الذي لا يعرف معنى ( استوى ) أو كالعربي الذي يجهل بعض المعاني العربية ، كمن يجهل معنى ( أيد ) في قوله تعالى ( والسماء بنيناها بأيدٍ ) أي : بقوة ، فيظن أن أيد بمعنى يد .

٢ . ألفاظ يطلقها البعض على الله من باب الوصف نفيًا ، أو إثباتاً ، ولم يرد في القرآن ولا في السنة نفيها ، أو إثباتها ، ومن ذلك لفظ ( الجسم ، والجهة ، والتحيز ، والتركيب ، وحلول الحوادث ، وغيرها ) .  
وهذه يجب الاستفصال أولاً عن مراد من أطلقها ، لأنه ربما يكون أراد بها معنى صحيحاً ، وربما يكون أراد بها معنى باطلاً ، وربما يكون فيها خلط بين حق وباطل ، وأما اللفظ فيرد لأنه موهم ، ومجمل ، ومشترك بين ما هو حق ، وما هو باطل<sup>(١)</sup> .  
وذلك أن بعض أهل البدع يستعملون بعض الألفاظ في غير ما وضعت له في اللغة ، ويستحدثون لها معان من عند أنفسهم ، لا تدل عليها اللغة ، ولا العرف العام ، ومن ذلك ما ذكره المصنف سابقاً في لفظ ( الجسم ) .

وذكر المصنف هنا مثالين على الألفاظ المجملة ، وهما : الجهة ، والتحيز .

وذكر أن الجهة قد يراد بها معنى وجودي ، وحينها يكون هذا المراد مخلوقاً ، كمن أراد بالجهة السموات ، أو العرش .

وقد يراد بها معنى عديمي<sup>(٢)</sup> ، كمن أراد بالجهة ما فوق العالم ، وهو العدم .

وبين أن الوجود قسمان : خالق وهو الله ، ومخلوق وهو ما سوى الله ، والله فوق السماء السابعة ، وفوق العرش ، وليس فوقه شيء مخلوق أبداً ، كما قال ﷺ ( وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ) وأنه سبحانه بائن من خلقه ، ليس في ذاته شيء من مخلوقاته ، ولا في مخلوقاته شيء من ذاته .

(١) قال ابن تيمية : والألفاظ المحدث فيها إجمال ، واشتباه ، ونزاع . وأما قوله هنا ( بل يوقف اللفظ ، ويفسر المعنى ) أي : لا يرد ابتداء ، بل لا بد من الاستفصال عن مراده باللفظ ، ثم بعد البيان يرشد إلى استعمال اللفظ الشرعي ، أو اللغوي ، دون هذا اللفظ المشتبه ، والله أعلم .

(٢) والمقصود بـ ( المعنى العدمي ) ما بينه المصنف بقوله : ليس معناه أن العدم يحويه ، إذ العدم ليس بشيء أصلاً حتى يوصف بأنه يحيط به ، بل المعنى أن يكون الموجود بحيث لا موجود غيره ، ولا قائم بنفسه غيره .

وقال في موضع : ولا فرق بين قول القائل : هو في معدوم ، وقوله : ليس في شيء غيره ، فإن المعدوم ليس شيئاً باتفاق العقلاء .



فيقال لمن نفى الجهة عن الله ، وقال : الله ليس في جهة . أو أثبت الجهة ، وقال : الله في جهة .

إن أردت بالجهة الجهة المخلوقة ( السموات ) وأنها محيطة به سبحانه ، فهذا معنى باطل ، لأن الله ليس داخلياً في مخلوقاته ، بل هو العلي الأعلى ، الظاهر الذي ليس فوقه شيء ، وإن أردت الجهة العدمية ( ما وراء العالم ) وأن الله فوق كل شيء ، وليس فوقه شيء ، فهذا المعنى صحيح .

وكذلك يقال في لفظ ( التحيز ) إثباتاً ، أو نفيّاً ، من أراد بالتحيز أن الله تحوزه وتحيط به مخلوقاته ، كالسموات ، فهو معنى باطل ، وذكر بعض الأدلة الشرعية على بطلان هذا الاعتقاد .

ومن أراد بالتحيز أن الله منحاز ومنفصل عن مخلوقاته فهذا المعنى حق ، وهو المراد بقول أهل السنة : بائن من خلقه .  
والخلاصة أن الألفاظ المجملة يُعامل معها من جهتين : المعنى ، واللفظ .

أما المعنى فيستفسر من القائل عن مراده بهذا اللفظ المجمل ، فإن قصد به معنى صحيحاً قبل منه ، وإن قصد به معنى باطلاً رُد عليه ، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل ، قبل منه الحق ، ورُد عليه الباطل .

وأما اللفظ فيُرد - بعد توضيح المعنى الصحيح - وذلك لأنه مجمل ، ومشترك بين معنى صحيح ، وآخر باطل ، ويرشد إلى استعمال اللفظ الشرعي<sup>(١)</sup> .

وينبه أن هذه الألفاظ المجملة لا بأس من استعمالها عند المجادلة ، والمحااجة لأجل الوصول للحق ، مع بيان ما فيها من الإجمال . وذكر المصنف في الفتاوى أن الألفاظ نوعان : نوع يوجد في كلام الله ورسوله ، ونوع لا يوجد في كلام الله ورسوله ، وقال : فيعرف معنى الأول ، ويجعل ذلك المعنى هو الأصل ، ويعرف ما يعنيه الناس بالثاني ويُرد إلى الأول ، هذا طريق أهل الهدى والسنة ، وطريق أهل الضلال والبدع بالعكس ، يجعلون الألفاظ التي أحدثوها ومعانيها هي الأصل ، ويجعلون ما قاله الله ورسوله تبعاً لهم .

(١) إلا إن كان اللفظ صحيحاً في الأصل ، والخطأ يقع في الاستعمال ، كما في لفظ ( الظاهر ) فالحق أن يُقال ( ظاهر النصوص مراد ) لكن لما صار الظاهر عند البعض التشبيه احتجنا إلى الاستفصال عن مقصده ، ومع هذا لا نرد هذا اللفظ بإطلاق ، كما يأتي في القاعدة الثالثة ، ومن ذلك أيضاً لفظ ( التأويل ) يستفصل عن المعنى ، ولا يرد اللفظ بإطلاق .

القاعدة الثالثة : إذا قال القائل : ظاهر النصوص مراد . أو ظاهرها ليس بمراد . فإنه يقال : لفظ ( الظاهر ) فيه إجمال ، واشتراك ، فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين ، أو ما هو من خصائصهم ، فلا ريب أن هذا غير مراد . ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهراً ، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفراً ، وباطلاً ، والله سبحانه وتعالى أعلم ، وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال .

والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلطون من وجهين :  
تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ ، حتى يجعلوه محتاجاً إلى تأويل يخالف الظاهر ، ولا يكون كذلك .  
وتارة يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ ، لاعتقادهم أنه باطل .

يمكن أن نجعل هذه القاعدة امتداداً للقاعدة السابقة ، وذلك أن لفظ ( الظاهر ) صار من الألفاظ المجملة التي تحتاج إلى استفصال من قائلها .

والقول الحق أن ظواهر النصوص عموماً - ومنها نصوص الصفات - مراد ، ولو قلنا بأن ظواهر النصوص غير مراد لكان في هذا قدح في المتكلم ، لأن عدم ظهور المراد من النص عيب يرجع إلى قائل النص ، أو ناقله ، وهو ناتج عن عي في إيصال المراد ، أو إلغاز ، أو تدليس ينزه عنه كلام الله عز وجل<sup>(١)</sup> .

يقول ابن حزم : ولا يحل لأحد أن يحيل آية عن ظاهرها ، ولا خبراً عن ظاهره ، لأن الله يقول ( بلسان عربي مبين ) وقال تعالى ذاماً لقوم ( يحرفون الكلم عن مواضعه ) ومن أحال نصاً عن ظاهره في اللغة بغير برهان من آخر ، أو إجماع فقد ادعى أن النص لا بيان فيه .

وقال ابن تيمية في درء التعارض : الواجب الأخذ بظواهر النصوص ، وأنه ليس هناك باطن يخالف الظاهر ، فالباطن الحق عند السلف موافق للظاهر الحق ، وكل معنى يخالف ظاهر الكتاب والسنة فهو خيال ، وجهل ، وضلال أ.هـ .  
ولكن لأن لفظ ( الظاهر ) صار فيه إجمال ، واشتراك احتجنا إلى الاستفصال عن مراد المتكلم ، لأن بعض الناس يظن أن ظاهر نصوص الصفات التشبيهية ، والبعض يفهم معانٍ فاسدة ويعتقد أنها ظاهر النص .

**فمن قال : ظاهر النصوص غير مراد . وكان يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين .**

فنقول : لا شك أن تمثيل صفات الله بصفات المخلوقين غير مراد ، ولكن كون هذا الاعتقاد الباطل هو ظاهر النص غير صحيح ، لأن تشبيه صفات الله بصفات خلقه كفر وضلال ، فلا يمكن أن يكون ظاهر النص كفر وضلال ، ولم يجعل أحد من السلف ظاهر النصوص ما ذكر .

(١) ومن اعتقد المعاني الفاسدة في ظواهر النصوص فالتقصير من فهمه هو ، لا من النص .

ومن قال : ظاهر النصوص مراد . وكان يعتقد أن ظاهرها التشبيه بصفات الخلق ، فلا شك أن هذا الاعتقاد باطل ، لأن الله تعالى ليس كمثله شيء ، وقد قال نعيم بن حماد : من شبه الله بخلقه فقد كفر .

وذكر المصنف هنا أن من جعل ظاهر النصوص التشبيه فقد أخطأ من وجهين :

أ. جعل المعنى الفاسد - الذي هو التشبيه - هو الظاهر والمتبادر من النص ، ثم يبحث له عن تأويل ، كمن يعتقد أن ظاهر قوله تعالى ( تجري بأعيننا ) أن السفينة تجري في عين الله ، وهذا محال فلا بد من التأويل .

والحق أن هذا المعنى الفاسد لا يظهر من النص ، كما يبين المصنف قريباً<sup>(١)</sup> .

ب. رد المعنى الصحيح للنص لاعتقاد أنه باطل .

كما في الآيات الكثيرة التي تثبت علو الله على خلقه ، واستوائه على عرشه ، يردونها لاعتقاداتهم الفاسدة ، فيزعمون أن إثبات العلو يستلزم الجهة ، والتحيز ، والمكان ، والاستواء على العرش يلزم منه الافتقار للعرش ، وغير ذلك من الاعتقادات الفاسدة .

(١) ومن ذلك قول الرازي في أساس التقديس : ورد في القرآن ذكر الوجه ، وذكر العين ، وذكر الجنب الواحد ، وذكر الأيدي ، وذكر الساق الواحدة ، فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد ، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة ، وله جنب واحد ، وعليه أيدي كثيرة ، وله ساق واحدة ، ولا نرى في الدنيا شخصاً أفصح صورة من هذه الصورة المتخيلة ، ولا اعتقد أن عاقلاً يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة أ.هـ وهذا فهم أحق للنصوص ، لا يتصوره عاقل ، فضلاً عن أن يعتقده .

فالأول كما قالوا في قوله : عبدي : جُعتُ فلم تطعمني . الحديث .  
 وفي الأثر الآخر : الحجر الأسود يمين الله في الأرض ، فمن صافحه ، وقبله ، فكأنما صافح الله ، وقبل يمينه .  
 وقوله : قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن .  
 فقالوا : قد علم أن ليس في قلوبنا أصابع الحق .  
 فيقال لهم : لو أعطيتكم النصوص حقها من الدلالة لعلمتم أنها لا تدل إلا على حق .  
 أما الواحد فقولته : الحجر الأسود يمين الله في الأرض ، فمن صافحه ، وقبله ، فكأنما صافح الله ، وقبل يمينه .  
 صريح في أن الحجر الأسود ليس هو صفة لله ، ولا هو نفس يمينه ، لأنه قال : يمين الله في الأرض . وقال :  
 فمن قبله ، وصافحه ، فكأنما صافح الله ، وقبل يمينه .  
 ومعلوم أن المشبه ليس هو المشبه به ، ففي نفس الحديث بيان أن مستلمه ليس مصافحاً لله ، وأنه ليس هو  
 نفس يمينه ، فكيف يجعل ظاهره كفوراً ، وأنه محتاج إلى التأويل .  
 مع أن هذا الحديث إنما يعرف عن ابن عباس .  
 وأما الحديث الآخر فهو في الصحيح مفسراً : يقول الله : عبدي ، جعت فلم تطعمني . فيقول : رب ، كيف  
 أطعمك وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدي فلاناً جاع ، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي .  
 عبدي ، مرضت فلم تعدني . فيقول : رب ، كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدي  
 فلاناً مرض فلو عدته لوجدتني عنده .  
 وهذا صريح في أن الله سبحانه وتعالى لم يمرض ، ولم يجمع ، ولكن مرض عبده ، وجاع عبده ، فجعل جوعه  
 جوعه ، ومرضه مرضه ، مفسراً ذلك بأنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي ، ولو عدته لوجدتني عنده ، فلم  
 يبق في الحديث لفظ يحتاج إلى تأويل .  
 وأما قوله : قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن . فإنه ليس في ظاهره أن القلب متصل بالأصابع ، ولا  
 مماس لها ، ولا أنها في جوفه .  
 ولا في قول القائل : هذا بين يدي . ما يقتضي مباشرته ليديه .  
 وإذا قيل ( والسحاب المسخر بين السماء والأرض ) لم يقتض أن يكون مماساً للسماء والأرض .  
 ونظائر هذا كثيرة .

ذكر المصنف ثلاثة أمثلة على النوع الأول ، وهو جعل المعنى الفاسد هو ظاهر النص .

**المثال الأول :** ما جاء في صحيح مسلم عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : إن الله عز وجل يقول يوم القيامة : يا ابن آدم مرضت فلم تعدني ، قال : يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟! قال : أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلم تعده ، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده .

يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني ، قال : يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين ؟! قال : أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه ، أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي .

يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني ، قال : يا رب كيف أسقيك وأنت رب العالمين ؟! قال : استسقاك عبدي فلان فلم تسقه ، أما إنك لو سقيته وجدت ذلك عندي .

فذهب البعض إلى أن ظاهر النص أن الله يجوع ، ويمرض - تعالى الله عن ذلك - وقالوا : لا بد من تأويل هذا النص .  
والجواب : أنه لا يمكن أن يكون هذا ظاهر النص - إلا في حق الجاهل - فإن سياق الحديث أن الذي يمرض ويجوع هو العبد ، كما يتبين هذا من ذكر الحديث بتمامه .

ومعنى الحديث وظاهره أن العبد لو زار أخاه المريض ، أو أطعم أخاه الجائع لوجد أجر ذلك عند الله<sup>(١)</sup> .

**وأما المثال الثاني :** فما جاء في الأثر عن ابن عباس أن الحجر الأسود يمين الله في الأرض ، فمن صافحه ، أو قبله ، فكأنما صافح الله ، وقبل يمينه .

فذهب البعض إلى أن ظاهر النص أن الحجر هو يمين الله ويده - تعالى الله عن ذلك - وقالوا : لا بد من تأويل هذا النص .  
والجواب : أن هذا الحديث لا يصح مرفوعاً ، قال ابن تيمية : لا يثبت ، بل ذكر الألباني أنه منكر .

وإنما ورد موقوفاً على ابن عباس وفيه ضعف أيضاً ، ولكن على فرض صحته يُقال : لا يمكن أن يكون هذا المعنى هو ظاهر النص - إلا في حق الجاهل - فإن سياق الحديث يدل على أن الحجر الأسود ليس هو يمين الله ، لقوله في الأثر ( فكأنما ) وهذا يدل أن الحجر الأسود ليس هو يمين الله ، لأن المشبه ليس هو المشبه به ، وقوله ( في الأرض ) وهذا يدل على أنه ليس يمين الله ، لأن الله في السماء ، وهذا كما يقول الملك ونحوه : فلان يميني في الشام . ويكون الملك في مكة مثلاً .

قال المصنف في الفتاوى : فقيده ( في الأرض ) ولم يطلق فيقول ( يمين الله ) وحكم اللفظ المقيد يختلف عن حكم اللفظ المطلق .

**وأما المثال الثالث :** فما جاء من قوله ﷺ : قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن . رواه مسلم

فذهب البعض إلى أن ظاهر النص أن أصابع الله في أجواف بني آدم ، وقالوا : لا بد من تأويل هذا النص<sup>(٢)</sup> .

والجواب : أنه لا يمكن أن يكون هذا ظاهر النص - إلا في حق الجاهل - فإن سياق الحديث يدل على أن المراد أنها في تصرف الله لقوله ( فإن شاء أقامه ، وإن شاء أزاعه ) والبينية لا تستلزم الملاصقة ، والمخالطة ، كما في قوله تعالى ( والسحاب المسخر بين السماء والأرض ) وكما في قول القائل : الطعام بين يدي .

(١) كما جاء في رواية في الأدب المفرد للبخاري ( أما علمت أن عبدي فلاناً مرض ، فلو كنت عدته لوجدت ذلك عندي ، أو وجدتني عنده ) صححه الألباني .

وأما كون هذا العبد فهم الباطل أولاً ، فيقال : إنه لم يأخذ به ، بل أنكره ، ولذا استفسر عنه ، ونحن نقول : إن الظاهر هو ما يُفهم من كامل النص ، لا من بعضه ، وهناك قرائن متصلة بالنص تبين المقصود منه ، وهناك قرائن منفصلة .

(٢) كما قال الرازي في أساس التقديس : وهذا لا بد فيه من التأويل ، لأننا نعلم بالضرورة أنه ليس في صدورنا إصبعان بينهما قلوبنا .

والمراد أنه لا يمكن أن يكون ظاهر النصوص يدل على التمثيل ، أو على التنقيص ، ومن كان عارفاً باللغة تبين له المراد الحق الذي هو ظاهر النص بسياقه ( السباق ، واللاحق ) .

وذكر المصنف أن ظاهر النص تارة يعلم بمفردات ألفاظه ، وتارة بالتركيب ، وتارة بالسياق الذي سيق له الكلام . وقال : اللفظ إذا قُرُن به ما يبين معناه كان ذلك هو ظاهره<sup>(١)</sup> .

وينبه أن المعنى الذي يسبق إلى ذهن السامع هو ظاهر النص ، قال ابن تيمية : فإن ظاهر الكلام هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة أ.هـ

فلا يقال مثلاً في قوله تعالى ( تجري بأعيننا ) إن ظاهر النص أن السفينة تجري في عين الله فنحتاج إلى تأويل النص ، وهذا الأمر عام في جميع النصوص ، ولذا لا يوجد عند أهل السنة تأويل مخالف لظاهر النص ، كما يشيعة بعض الناس ، وينسبون إلى أئمة السنة التأويل في بعض النصوص ، كما نقل الغزالي عن أحد الحنابلة أن الإمام أحمد يؤول ثلاثة أحاديث وهي ( الحجر الأسود يمين الله ، عبيد جعت فلم تطعمني ، نفَسُ الله جهة اليمن ) وقد قال ابن تيمية : فهذه الحكاية كذب على أحمد .

وكذلك نسب بعض المعاصرين إلى أهل السنة أنهم يؤولون بعض الصفات ، وانظر في الرد على هذه الفرية كلاماً نفيساً جداً لشيخنا ابن عثيمين رحمه الله بأسلوب جمع غاية الأدب مع غاية الإقناع في فتاوى العقيدة ج ١ ، ص ٢٢٩ - ٢٧٨ . وج ٣ ، ص ٣٠٩ - ٣٣٤ .

وينبه هنا أن أهل البدع يذكرون مثل هذه الأمثلة لتبرير طريقتهم في تحريف النصوص ، حيث يقولون : لا بد من تأويل النصوص حتى توافق القول الحق ، ومنهم من يعتقد في نصوص الصفات التمثيل ، ومنهم من يرد المعنى الصحيح الظاهر من النص لأنه يخالف معتقده ، وسبق بيان بعض ذلك في شرح الحموية .

(١) ويمكن أن نقول : الظاهر يؤخذ من كامل النص بقرائنه ، لا باللفظ المجرد . ففرق بين : ظاهر اللفظ ، وظاهر النص .

ومما يشبه هذا القول أن يُجعل اللفظ نظيراً لما ليس مثله ، كما قيل في قوله ( ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ) فقيل : هو مثل قوله ( أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً ) .  
فهذا ليس مثل هذا ، لأنه هنا أضاف الفعل إلى الأيدي ، فصار شبيهاً بقوله ( فبما كسبت أيديكم ) وهناك أضاف الفعل إليه ، فقال ( لما خلقتُ ) ثم قال ( بيدي ) .  
وأيضاً : فإنه هناك ذكر نفسه المقدسة بصيغة المفرد ، وفي اليدين ذكر لفظ التثنية ، كما في قوله ( بل يده مبسوطتان ) وهنا أضاف الأيدي إلى صيغة الجمع ، فصار كقوله ( تجري بأعيننا ) .  
وهذا في الجمع نظير قوله ( بيده الملك ) و ( بيدك الخير ) في المفرد .  
فإنه سبحانه وتعالى يذكر نفسه تارة بصيغة المفرد مظهراً ، أو مضمراً ، وتارة بصيغة الجمع ، كقوله ( إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ) وأمثال ذلك ، ولا يذكر نفسه بصيغة التثنية قط ، لأن صيغة الجمع تقتضي التعظيم الذي يستحقه ، وربما تدل على معاني أسمائه ، وأما صيغة التثنية فتدل على العدد المحصور ، وهو مقدس عن ذلك .  
فلو قال : ما منعك أن تسجد لما خلقتُ يدي . كان كقوله ( مما عملت أيدينا ) وهو نظير قوله ( بيده الملك ) و ( بيدك الخير ) .  
ولو قال : خلقتُ بيدي . بصيغة الإفراد لكان مفارقاً له ، فكيف إذا قال ( خلقتُ بيدي ) بصيغة التثنية .  
هذا مع دلالة الأحاديث المستفيضة ، بل المتواترة ، وإجماع السلف على مثل ما دل عليه القرآن ، كما هو مبسوط في موضعه ، مثل قوله : المقسطون عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين ، الذين يعدلون في حكمهم ، وأهليهم ، وما ولّوا . وأمثال ذلك .

- يذكر المصنف هنا خطأ آخر يسلكه البعض مع نصوص الصفات ، وهو من يجعل اللفظ نظيراً لما ليس مثله .
- وقوله ( ومما يشبه هذا القول ) أي : ومما يشبه من يجعل المعنى الفاسد هو ظاهر اللفظ من يجعل اللفظ نظيراً لما ليس مثله .
- وذكر لذلك مثلاً وهو جعل قوله تعالى ( لما خلقتُ بيدي ) مثل قوله تعالى ( أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً ) والغرض من هذا إنكار صفة اليدين ، وأن الله لم يخلق آدم بيديه ، والتعبير في الآيتين دال على الفاعل ( الذات ) .
- وهذا الصنيع سلكه الضال بشر المريسي ، وتبعه عليه طوائف من المتكلمين .
- فذكر المصنف هنا عدة فروق بين الآيتين ، وبين أن الآية الأولى لا تحتل غير الصفة ، وهذه الفروق هي :
- ١ . في الآية الأولى أضاف الفعل إلى نفسه ( خلقتُ ) .
  - وأما في الآية الثانية فأضاف الفعل إلى الأيدي ( عملت أيدينا ) والمعنى : عملنا ، وهذا كقوله تعالى ( فيما كسبت أيديكم ) يعني : كسبتم .
  - ٢ . في الآية الأولى عدى الفعل بالباء ( خلقتُ بيدي ) وأما في الآية الثانية فلم يعد الفعل بالباء ( عملت أيدينا ) .
  - والتعدي بالباء تدل على المباشرة ، كما يقال : كتبت بالقلم .
  - ٣ . في الآية الأولى ذكر نفسه بصيغة المفرد ( خلقتُ ) وأما في الآية الثانية فذكر نفسه بصيغة الجمع ( خلقنا ) .
  - ٤ . في الآية الأولى ذكر اليد بصيغة التثنية ( بيدي ) وأما في الآية الثانية فذكر اليد بصيغة الجمع ( أيدينا ) .
- وذكر المصنف أن الله سبحانه يذكر نفسه في كتابه تارة بصيغة الإفراد ، كما في قوله تعالى ( إني أنا الله ) وتارة بصيغة الجمع الدال على العظمة ، كما في قوله تعالى ( إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ) ( إنا نحن نزلنا الذكر ) ولا يذكر نفسه بصيغة التثنية أبداً ، لأن التثنية تدل على العدد ، والله فرد صمد سبحانه .
- وعليه فقوله تعالى ( لما خلقتُ بيدي ) وقوله ( بل يدها مبسوطتان ) لا يمكن حمله إلا على إثبات صفة اليدين لله ، كما أجمع على ذلك أهل السنة والجماعة ، خلافاً لمن عطل هذه الصفة بالتأويلات الباردة .
- وسبق في شرح الواسطية ذكر الأدلة على ذلك ، والرد على تأويلات المعطلة .
- وأظهر الأدلة في إثبات هذه الصفة أن اليد إذا تُثبتت وأضيفت لا يمكن حملها إلا على إثبات اليدين ، كما في قوله تعالى ( لما خلقتُ بيدي ) وقوله ( بل يدها مبسوطتان ) .
- ثم وجه المصنف الآيات التي ورد فيها ذكر اليد مفردة ، كقوله تعالى ( بيده الملك ) ( بيدك الخير ) ومثناة ، كقوله تعالى ( بيدي ) ( بل يدها ) ومجموعة ، كقوله تعالى ( عملت أيدينا ) .
- وبين أنه لا تعارض بين الآيات ، فالله له يدان تليقان به ، وورود اليد بصيغة الإفراد المراد منه إثبات جنس اليد ، وورودها بصيغة الجمع المراد منه التعظيم .
- ومعلوم عند أهل اللغة أن المفرد لا يوجب الإفراد ، وكذلك الجمع لا يوجب الجمع ، بخالف التثنية فتوجب العدد اثنين .
- فالمفرد المضاف يعم ، والجمع قد يقصد به الواحد المعظم نفسه .
- ثم ذكر المصنف أن الآية لو كانت بلفظ ( لما خلقتُ يدي ) بدون تثنية ، لكانت مشابهة لآية ( عملت أيدينا ) ولآية ( بيده الملك ) ولآية ( بيدك الخير ) من حيث أن الجميع يدل على جنس اليد ( أصل الصفة ) .



ولو كانت الآية بلفظ ( خلقتُ بيدي ) بدون تثنية ، لكانت مفارقة لآية ( عملت أيدينا ) بسبب إسناد الفعل إليه ، وتعديته بالباء الدالة على المباشرة ، فكيف وقد جاءت اليد بصيغة التثنية الدالة على الصفة ، والمسبوقه بالباء الدالة على المباشرة . وهذا معنى قوله ( فلو قال : ما منعك أن تسجد لما خلقتُ يدي . كان كقوله ( مما عملت أيدينا ) وهو نظير قوله ( بيده الملك ) و ( بيدك الخير ) ولو قال : خلقتُ بيدي . بصيغة الإفراد لكان مفارقاً له ، فكيف إذا قال ( خلقت بيدي ) بصيغة التثنية ) . قال الدارمي في رده على بشر المريسي : فلما قال الله عز وجل ( خلقتُ بيدي ) استحال فيهما كل معنى إلا اليدين ، كما قال العلماء الذين نقلنا عنهم .

بل نقول : إن قوله تعالى ( مما عملت أيدينا ) وقوله ( بيده الملك ) ونحوها من الآيات دالة على إثبات أصل صفة اليد ، وذلك أنها وإن دلت على العمل ، أو القدرة ، أو غير ذلك ، فإنها دالة على إثبات صفة اليد ، لأنه لا يُتجاوز بذلك إلا لمن له يد حقيقة ، كما قال ابن تيمية رحمه الله ، كما في قوله تعالى ( تجري بأعيننا ) فإن المعنى : تجري بحفظنا ، ورعايتنا ، ومع ذلك فهي دالة على إثبات صفة العين ، لأنه لا يُتجاوز بذلك إلا لمن له عين حقيقة .

ثم ذكر المصنف أن إثبات اليدين لله لا يقتصر على تلك الآيات ، بل الآيات ، والأحاديث مستفيضة ، ومتنوعة في إثبات اليدين لله عز وجل ، وأجمع السلف الصالح على ذلك ، ولا عبرة بعد ذلك بقول المخالف .

ومن جميل ما استدلل به أهل السنة والجماعة على إثبات صفة اليد : قول الله تعالى لإبليس ( ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ) فلو كان المراد باليد هنا : القوة ، أو النعمة كما يزعم أهل البدع لما كان ميزة لأدم على سائر الخلق ، ولقال إبليس : وأنا أيضاً خلقتني بيدك .

وإن كان القائل يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع في معناها من جنس ظاهر النصوص المتفق على معناها - والظاهر هو المراد في الجميع - فإن الله لما أخبر أنه بكل شيء عليم ، وأنه على كل شيء قدير ، واتفق أهل السنة وأئمة المسلمين على أن هذا على ظاهره ، وأن ظاهر ذلك مراد ، كان من المعلوم أنهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا ، وقدرته كقدرتنا .

وكذلك لما اتفقوا على أنه حي حقيقة ، عالم حقيقة ، قادر حقيقة ، لم يكن مرادهم أنه مثل المخلوق الذي هو حي ، عليم ، قدير .

فكذلك إذا قالوا في قوله تعالى ( يحبهم ويحبونه ) ( رضي الله عنهم ورضوا عنه ) وقوله ( ثم استوى على العرش ) إنه على ظاهره . لم يقتض ذلك أن يكون ظاهره استواء كاستواء المخلوق ، ولا حباً كحبه ، ولا رضا كرضاه .

فإن كان المستمع يظن أن ظاهر الصفات تماثل صفات المخلوقين ، لزمه أن لا يكون شيء من ظاهر ذلك مراداً ، وإن كان يعتقد أن ظاهرها ما يليق بالخالق ، ويختص به لم يكن له نفي هذا الظاهر ، ونفي أن يكون مراداً إلا بدليل يدل على النفي . وليس في العقل ، ولا في السمع ما ينفي هذا ، إلا من جنس ما ينفي به سائر الصفات ، فيكون الكلام في الجميع واحداً .

رجع المصنف مرة أخرى للكلام عن أصل القاعدة ( هل الظاهر مراد ، أو غير مراد ) ويناقش هنا الأشاعرة ، ويلزمهم بالقاعدة السابقة ، وهي : القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر . فيقول : هناك صفات متفق عليها بيننا وبين الأشاعرة ، وهي الصفات السبع التي يثبتها الأشاعرة ، وصفات متنازع فيها ، وهي باقي الصفات ، كالحبة ، والرحمة ، والرضا ، والغضب ، وغير ذلك . فيقال للأشاعرة : ما هي طريقتكم في التعامل مع نصوص الصفات ؟ هل ظاهر النصوص مراد عندكم ، أو غير مراد ؟ إن كنتم تعتقدون أن ظاهر نصوص الصفات التمثيل ، ولذا فالظاهر غير مراد .

يقال : إذن يلزم ألا يكون شيء من ظواهر النصوص مراداً ، لا الصفات السبع ، ولا غيرها . وإن كنتم تعتقدون أن ظاهر نصوص الصفات على ما يليق بالله ، لم يكن لكم نفي هذا الظاهر عن باقي نصوص الصفات ، لأن الباب واحد ، ولأنه ليس هناك دليل سمعي ، ولا عقلي على نفي ظاهر جميع نصوص الصفات . فإن زعمتم التفريق بين الصفات بدلالة العقل ، قيل : وكذلك بعض العقول تنفي سائر الصفات ، فالشبهة التي نفيت بها بعض الصفات هي الشبهة التي نفى بها غيركم سائر الصفات ، كزعم التشبيه ، أو التجسيم ، أو التركيب ، أو حلول الحوادث ، ونحو ذلك ، وهي أيضاً لازمة لكم فيما تثبتونه من الصفات ، والاطراد أقوم من التفريق .

وأما أهل السنة فيتعاملون مع جميع الصفات بمسلك واحد ، وهو أن جميع الصفات تثبت لله على ما يليق بجلاله ، ولا تشابه صفات المخلوقين ، فكما يقولون : لله حياة تليق به ، وعلم يليق به ، وقدرة تليق به ، كذلك يقولون : لله محبة تليق به ، ورضا يليق به ، وغضب يليق به ، لأن باب الصفات واحد .

قال المصنف في موضع : قال المحققون : كل من نفى شيئاً من الأسماء والصفات الثابتة بالكتاب والسنة فإنه متناقض لا محالة ، فإن دليل نفيه<sup>(١)</sup> في ما نفاه هو بعينه يقال في ما أثبتته ، فإن كان دليل العقل صحيحاً بالنفي وجب نفي الجميع ، وإن لم يكن لم يجب نفي شيء من ذلك ، فإثبات شيء ونفي نظيره تناقض باطل .

(١) يقصد الدليل العقلي ، كدليل التركيب ، أو القول بالتجسيم ، ونحو ذلك .

وبيان هذا أن صفاتنا منها ما هي أعيان وأجسام ، وهي أبعاد لنا ، كالوجه ، واليد ، ومنها ما هو معانٍ وأعراض ، وهي قائمة بنا ، كالسمع ، والبصر ، والكلام ، والعلم ، والقدرة .

ثم إن من المعلوم أن الرب لما وصف نفسه بأنه حي ، عليم ، قدير ، لم يقل المسلمون : إن ظاهر هذا غير مراد ، لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا ، فكذلك لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيديه لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد ، لأن مفهوم ذلك في حقه كمفهومه في حقنا ، بل صفة الموصوف تناسبه .

فإذا كانت نفسه المقدسة ليست مثل ذوات المخلوقين ، فصفاة كذاة ليست كصفات المخلوقين ، ونسبة صفة المخلوق إليه كنسبة صفة الخالق إليه ، وليس المنسوب كالمنسوب ، ولا المنسوب إليه كالمنسوب إليه ، كما قال صلى الله عليه وسلم : ترون ربكم كما ترون الشمس ، والقمر .

فشبه الرؤية بالرؤية ، ولم يشبه المرئي بالمرئي .

هذا الكلام زيادة إيضاح لكلامه السابق ، حيث يبين أن صفاتنا منها ما هو أعيان ، كالوجه ، واليد ، ونحو ذلك ، ومنها ما هو أعراض ، كالسمع ، والبصر ، والكلام ، والعلم ، ونحو ذلك ، وإذا كان الجميع ينسب إلينا ، وأنه من صفاتنا حقيقة .

فكذلك وصف الله نفسه بأنه عليم ، قدير ، سميع ، بصير ، وهذا على حقيقته ، وعلى ظاهره ، فكذلك وصف نفسه بأن له يد ، ووجه ، وقدم ، فيجب أن تنسب إليه حقيقة على ظاهر النص .

وإذا كان المسلمون يثبتون لله العلم ، والقدرة ، والحياة بدون أن ينقدح في أذهانهم التشبيه بصفات المخلوقين ، ولا يتصورون أن يكون علم الله كعلمنا ، ولا قدرته كقدرتنا ، ولا حياته كحياتنا ، فكذلك ينبغي أن تكون سائر الصفات على ما يليق به ، لأن ذات الله لا تماثل ذوات المخلوقين فيجب أن تكون صفاته المنسوبة إليه لا تماثل صفات المخلوقين .

فنسبة الصفة إلى الخالق والمخلوق لا تقتضي المشابهة ، بل لله من هذه الصفة ما يليق بجلاله ، وللمخلوق منها ما يليق بجلاله ، وقوله ( وليس المنسوب كالمنسوب ، ولا المنسوب إليه كالمنسوب إليه ) يعني ليست صفات الخالق كصفات المخلوق ، ولا ذات الخالق كذات المخلوق . وهذا هو معنى القاعدة : القول في الصفات فرع عن القول في الذات .

والمنسوب هو : الصفة ، والمنسوب إليه : الذات .

وهذا يتبين بالقاعدة الرابعة : وهو أن كثيراً من الناس يتوهم في بعض الصفات ، أو كثير منها ، أو أكثرها أو كلها أنها تماثل صفات المخلوقين ، ثم يريد أن ينفي ذلك الذي فهمه ، فيقع في أربعة أنواع من المحاذير : أحدها : كونه مثل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين ، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل . الثاني : أنه إذا جعل ذلك هو مفهومها وعطله ، بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله .

فيبقى مع جنايته على النصوص ، وظنه السيئ الذي ظنه بالله ورسوله - حيث ظن أن الذي يفهم من كلامهما هو التمثيل الباطل - قد عطل ما أودع الله ورسوله في كلامهما من إثبات الصفات لله والمعاني الإلهية اللائقة بجلال الله تعالى .

الثالث : أنه ينفي تلك الصفات عن الله بغير علم ، فيكون معطلاً لما يستحقه الرب . الرابع : أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات الموات ، والجمادات ، أو صفات المعدومات . فيكون قد عطل صفات الكمال التي يستحقها الرب ، ومثله بالمنقوصات ، والمعدومات ، وعطل النصوص عما دلت عليه من الصفات ، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات . فيجمع في الله ، وفي كلام الله بين التعطيل ، والتمثيل ، فيكون ملحداً في أسماء الله ، وآياته .

لما تحدث في القاعدة السابقة عن مسألة ( هل الظاهر من نصوص الصفات مراد ، أو غير مراد ) بين في هذه القاعدة أن من اعتقد أن ظاهر نصوص الصفات التشبيه قد وقع في أربعة محاذير . وهذه المحاذير لازمة للمعطلة ، والممثلة ، لأن الجميع لم يفهم من النصوص إلا التشبيه ، لكن الممثل التزم التشبيه ، والمعطّل اجتهد في نفيه .

والقول الحق - كما سبق - أن ظواهر النصوص مرادة ، وأنها لا تدل على التشبيه ، بل تثبت على ما يليق بالله ، وأن من زعم أن ظاهرها التشبيه فقد زعم أن ظاهر القرآن الكفر - لأن تشبيه الله بخلقه كفر - ووقع في التناقض كما سبق بيانه ، وهنا ذكر المصنف أن من اعتقد ذلك فقد وقع في أربعة محاذير ، وهي :

- ١ . جنايته على النص من جهة اعتقاده أن النص يدل على التشبيه .
- ٢ . جنايته على النص من جهة تفرغ النص عن مدلوله المراد ، وهو إثبات الصفات على ما يليق بالله ، وإلصاق معنى لا يدل عليه .
- ٣ . تعطيل الله عن صفاته اللائقة به بغير علم .
- ٤ . يلزمه إذا نفى صفة كمال عن الله أن يكون الله متصفاً بضدها ، وعليه يكون قد وصف الله بالنقائص ، ومشابهة الجمادات ، والمعدومات ، وقد سبق بيان ذلك .

وينبه أن هذا المحذور لا ينطبق على كل المعطلة .  
وعليه يعلم أن كل معطل ممثل ، وأن كل معطل ملحد في أسماء الله وصفاته ، ومائل بها عن مراده الحق .  
وقوله ( وهو أن كثيراً من الناس يتوهم في بعض الصفات ، أو كثير منها ، أو أكثرها أو كلها أنها تماثل صفات المخلوقين )  
هذا التقدير بالكل ، والأكثر ، والكثير ، والبعض ، راجع إلى اختلاف المذاهب والطرائق ، فالجهمية ، والمعتزلة يعتقدون أن كل  
الصفات لو أثبتت لزم منها التشبيه ، ومتأخرو الأشاعرة يجعلون أكثر الصفات كذلك ، ومتقدمو الأشاعرة ، والكلائية ، وبعض  
من ينتحل بعض هذه الطرق الكلامية - كحلول الحوادث - يعتقد في بعض النصوص ذلك .

مثال ذلك : أن النصوص كلها دلت على وصف الإله بالعلو ، والفوقية على المخلوقات ، واستوائه على العرش ، فأما علوه ، ومباينته للمخلوقات فيعلم بالعقل الموافق للسمع ، وأما الاستواء على العرش فطريق العلم به هو السمع .

وليس في الكتاب والسنة وصف له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا مباينه ولا مداخله .  
فيظن المتوهم أنه إذا وُصف بالاستواء على العرش كان استواؤه كاستواء الإنسان على ظهور الفُلك ، والأنعام ، كقوله ( وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون \* لتستووا على ظهوره ) فيتخيل أنه إذا كان مستوياً على العرش كان محتاجاً إليه ، كحاجة المستوي على الفلك ، والأنعام ، فلو غرقت السفينة لسقط المستوي عليها ، ولو عثرت الدابة لخر المستوي عليها .

فقياس هذا أنه لو عدم العرش لسقط الرب سبحانه وتعالى .

بعد أن ذكر المصنف القاعدة ذكر مثالين للتطبيق على القاعدة ، وهما : الاستواء على العرش ، والعلو .  
فمثلاً : لو قرأ المعطل قول الله تعالى ( ثم استوى على العرش ) لسبق إلى ذهنه استواء المخلوق على الدابة ، أو السفينة ، أو السقف ، أو غير ذلك ، وأن المستوي على هذه الأشياء محتاج إليها ، فلو سقطت لسقط معها ، فيلجأ إلى تأويل النص لينزه الله عن هذا الاعتقاد الذي انقده في ذهنه الفاسد<sup>(١)</sup> ، والذي لا يدل عليه النص لمن وهبه الله علماً ، واتباعاً ، فإذا فعل هذا فقد وقع فيما ذكره من المحاذير ، وهي :

١ . كونه اعتقد أن النص يدل على التشبيه ، وفهم أن الأخذ بظاهر النص يلزم منه أن يكون استواء الله كاستواء المخلوق .  
٢ . تعطيل النص عن مدلوله الدال على صفة الاستواء اللائقة بالله ، وإعطائه مدلول آخر لا يدل عليه النص ، كتأويل بعضهم الاستواء بالاستيلاء .

٣ . تعطيل الله عن صفة كمال ، وهي الاستواء على العرش .

(١) قال الرازي في تفسيره لسورة يونس ( إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ) : هذه الآية لا يمكن حملها على ظاهرها ، ويدل عليه وجوه :  
الأول : أن الاستواء على العرش معناه كونه معتمداً عليه ، مستقراً عليه ، بحيث لولا العرش لسقط ونزل ، كما أنا إذا قلنا : إن فلاناً مستو على سريره ، فإنه يفهم منه هذا المعنى ، إلا أن إثبات هذا المعنى يقتضي كونه محتاجاً إلى العرش ، وأنه لولا العرش لسقط ونزل ، وذلك محال ، لأن المسلمين أطبقوا على أن الله تعالى هو المسك للعرش والحافظ له ، ولا يقول أحد : إن العرش هو المسك لله تعالى والحافظ له .

والثاني : أن قوله ( ثم استوى على العرش ) يدل على أنه قبل ذلك ما كان مستوياً عليه ، وذلك يدل على أنه تعالى يتغير من حال إلى حال ، وكل من كان متغيراً كان محدثاً ، وذلك بالاتفاق باطل .

الثالث : أنه لما حدث الاستواء في هذا الوقت ، فهذا يقتضي أنه تعالى كان قبل هذا الوقت مضطرباً متحركاً ، وكل ذلك من صفات المحدثات .  
الرابع : أن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى إنما استوى على العرش بعد أن خلق السموات والأرض ، لأن كلمة ( ثم ) تقتضي التراخي ، وذلك يدل على أنه تعالى كان قبل خلق العرش غنياً عن العرش ، فإذا خلق العرش امتنع أن تنقلب حقيقته وذاته من الاستغناء إلى الحاجة ، فوجب أن يبقى بعد خلق العرش غنياً عن العرش ، ومن كان كذلك امتنع أن يكون مستقراً على العرش .

فثبت بهذه الوجوه أن هذه الآية لا يمكن حملها على ظاهرها بالاتفاق ، وإذا كان كذلك امتنع الاستدلال بها في إثبات المكان والجهة لله تعالى أ.هـ.  
وهناك أنواع أخرى من انتقاد التشبيه في أذهان هؤلاء ، كقولهم : لو كان مستوياً على العرش لزم أن يكون أكبر ، أو أصغر ، أو مساو للعرش وكل هذا باطل ، وسبق بيان ذلك في شرح الحموية .

ثم ذكر رحمه الله استطراداً أن طريق العلم بعلو الله على خلقه هو دلالة النص ، ودلالة العقل ، فالأدلة الشرعية الدالة على العلو كثيرة ، ومتنوعة ، حتى أوصلها بعض أهل العلم إلى أكثر من ألف دليل ، والعقول السليمة ، والفطر المستقيمة تستدل على أن العلو صفة مدح ، وأن السفلى صفة نقص ، ولذا يقول الكفار يوم القيامة ( ربنا أرنا اللذين أضلانا من الجن والأنس نجعلهما تحت أقدامنا ليكونا من الأسفلين ) .

وأما طريق العلم باستواء الله على عرشه فيعلم بدلالة النص ، ولا سبيل للعقل في إثباته ، أو نفيه بدون دلالة النص .  
وأما الأقوال المبتدعة في نفي صفة العلو فلم يدل عليها الكتاب ، ولا السنة ، ولا تفوه بها أحد من سلف الأمة ، كقولهم : لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصل به ولا منفصل عنه ، ونحو ذلك من الأقوال المنكرة .



ثم يريد بزعمه أن ينفي هذا فيقول : ليس استوائه بقعود ، ولا استقرار .  
 ولا يعلم أن مسمى القعود ، والاستقرار يقال فيه ما يقال في مسمى الاستواء .  
 فإن كانت الحاجة داخلية في ذلك ، فلا فرق بين الاستواء ، والقعود ، والاستقرار .  
 وليس هو بهذا المعنى مستوياً ، ولا مستقراً ، ولا قاعداً .  
 وإن لم يدخل في مسمى ذلك إلا ما يدخل في مسمى الاستواء ، فإثبات أحدهما ، ونفي الآخر تحكم .  
 وقد علم أن بين مسمى الاستواء ، والاستقرار ، والقعود فروقاً معروفة .  
 ولكن المقصود هنا أن يُعلم خطأ من ينفي الشيء مع إثبات نظيره .

يقصد المصنف أن هذا المعطل للاستواء لما سبق إلى ذهنه التشبيه باستواء المخلوق ، وتسارعت إلى ذهنه لوازم استواء المخلوق على الشيء من كونه محتاجاً لهذا الشيء ، وأنه لو زال هذا الشيء المستوي عليه لسقط ، سارع إلى نفي هذا المعنى ، وقال : ليس الله مستوياً على العرش بهذا المعنى ، وحرف النص عن معناه المراد ، وقال : معنى : استوى : استولى ، أو قهر ، أو ملك ، أو غير ذلك ، أو فوض معنى الاستواء .  
 والحق - كما سبق تقريره ، ويأتي - أنه لا يلزم من إثبات أي صفة لله أي لازم من لوازم اتصاف المخلوق بهذه الصفة ، لأنه وكما سبق أن الصفة لها معنى عند الإطلاق ( وهو المعنى الكلي المشترك في الذهن ) ومعنى عند التقييد ، والتخصيص ، والإضافة .  
 وأن الصفة إذا أضيفت لله كانت هذه الصفة على ما يليق به سبحانه ، ولا تشبه صفة المخلوق .  
 وهذا الأمر لو فقهه المعطلة لما حصل لهم كل هذا الانحراف ، لأنهم ما حصل لهم التعطيل إلا بعد أن ظنوا التشبيه .  
 والمصنف هنا يبين أنهم اعتقدوا أولاً أن استواء الله على العرش كاستواء المخلوق على أي شيء ، وهذا يلزم منه لوازم باطلة ، كحاجة المخلوق إلى ما استوى عليه وافتقاره إليه ، ثم أراد أن ينفي هذا المعنى فقال : ليس استواء الله على العرش بقعود ، ولا استقرار .

فكأنه يريد أن يفرق بين الألفاظ الثلاثة ، فيثبت الاستواء<sup>(١)</sup> ، وينفي القعود ، والاستقرار .  
 وشبهته في ذلك أن القعود ، والاستقرار يلزم منه الحاجة ، وأما الاستواء بتفسيره هو فلا يلزم عليه لوازم باطلة .  
 لأنه تخيل أن استواء الله كاستواء المخلوق ، ثم فسر استواء المخلوق بالقعود ، والاستقرار .  
 فيقول المصنف : لا فرق بين الاستواء ، والقعود ، والاستقرار من جهة الحاجة وعدمها .  
 وذلك أن مسمى الاستواء ، والقعود ، والاستقرار لا يلزم منه الحاجة ، لأن هذه ألفاظ مشتركة يفهم منها ما دلت عليه من معانٍ ، وهو ما ذكرناه سابقاً في حقيقة المعنى الكلي المشترك في الأذهان .  
 وأما حقيقة الاستواء ، والقعود ، والاستقرار فقد يلزم منها الحاجة ، وقد لا يلزم ، فإن كانت في حق الله لم يلزم منها الحاجة ، لأن الله غني عن سائر خلقه ، وأما إن كانت في حق المخلوق فيلزم منها الحاجة ، كما هو معلوم .

(١) يثبت لفظ الاستواء ويركب له معنى آخر ، ويسمى هذا تأويلاً ، وهو في الحقيقة تحريف للكلم عن مواضعه .

وعليه يقال : إن أدخلتم الحاجة في هذه المسميات لزمكم نفي الجميع عن الله ، فلا يكون الله على هذا المعنى مستوياً ، ولا قاعداً ، ولا مستقراً .

وإن نفيتم الحاجة لزمكم إثبات ما أثبتته الله لنفسه .

والخلاصة أن يقال : لا فرق بين هذه الألفاظ الثلاثة ، فإذا كنتم تزعمون أن القعود ، والاستقرار لا ينفك عن الحاجة في حق المخلوق ، نقول وكذلك الاستواء في حق المخلوق .

وإن قلتم : إن الاستواء لا يستلزم الحاجة في حق الخالق ، قلنا فكذلك القعود ، والاستقرار - على افتراض ثبوت ذلك - والتفريق تحكم<sup>(١)</sup> .

وينبه هنا أن لفظ ( استوى ) لفظ معروف في لغة العرب لا يحتاج إلى تفسير وتوضيح ، كلفظ ( قام ، وشرب ، ونام ) ولذا لما سئل الإمام مالك عن الاستواء قال : الاستواء معلوم .

ولكن لما عطل المبتدعة صفة العلو ، والاستواء بناء على لوازم باطلة احتاج السلف إلى توضيح معنى الاستواء ، وتنوعت عباراتهم في ذلك ، وأشهر أقوالهم أربعة ألفاظ ، وهي : علا ، ارتفع ، صعد ، استقر .

قال البخاري في الصحيح : قال أبو العالية ( استوى إلى السماء ) ارتفع ، وقال مجاهد ( استوى ) علا على العرش أ.هـ ونقل البغوي عن الكلبي ، ومقاتل في قوله تعالى ( ثم استوى على العرش ) استقر ، وعن أبي عبيدة : صعد<sup>(٢)</sup> .

وقال إسحاق بن راهويه : حدثنا بشر بن عمرو : سمعت غير واحد من المفسرين يقولون ( الرحمن على العرش استوى ) أي : ارتفع .

وقال ابن جرير بعد أن ذكر معاني الاستواء في اللغة : وأولى المعاني بقول الله جل ثناؤه ( ثم استوى إلى السماء فسواهن ) علا عليهن ، وارتفع ، فدبرهن بقدرته ، وخلقهن سبع سموات .

قال ابن القيم في النونية :

فلهم عبارات عليها أربع	قد حصلت للفارس الطعان
وهي استقر وقد علا وكذلك	ارتفع الذي ما فيه من نكران
وكذاك قد صعد الذي هو رابع	وأبو عبيدة صاحب الشيباني
يختار هذا القول في تفسيره	أدرى من الجهمي بالقرآن

وينبه أيضاً : أنه لا يلزم من إثبات استواء الله على العرش إثبات القعود ، والجلوس ، وإلا كان هذا لازم تشبيهه ، وذات الله ليست كذوات المخلوقين ، لكن يبحث في ثبوت لفظ القعود ، والجلوس ، فإن ثبت هذا اللفظ قيل به ، وإلا يُتوقف عن إثباته .

قال شيخنا ابن عثيمين : وأما تفسيره بالجلوس فقد نقل ابن القيم في الصواعق عن خارجة بن مصعب في قوله تعالى ( الرحمن على العرش استوى ) قال : وهل يكون الاستواء إلا الجلوس .

وقد ورد ذكر الجلوس في حديث رواه أحمد عن ابن عباس مرفوعاً . ج ١ ص ١٣٥ من الفتاوى .

(١) وهذا الموطن من المواطن التي أشكلت على كثير من الشراح في تحديد معنى مراد المصنف ، ولعل ما ذكر هو المراد ، والعلم عند الله .

(٢) وعقب الذهبي في كتابه ( العلو ) بعد أن نقل كلام البغوي عن الكلبي ، ومقاتل بقوله : لا يعجبني قوله ( استقر ) بل أقول كما قال الإمام مالك : الاستواء معلوم أ.هـ .

ولكن قال ابن عبد البر : الاستواء : الاستقرار في العلو ، وبهذا خاطبنا الله عز وجل فقال ( واستوت على الجودي ) وقال ( فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك ) .

وقال ص ٢٤١ : تفسير الاستواء بالجلوس لم يثبت عن السلف فيما أعلم .  
قلت : تفسير خارجة تفسير لا يصح ، ولم يثبت عن السلف ، وخارجة ضعفه العلماء .  
قال الإمام أحمد حين سئل عن خارجة بن مصعب : لا يكتب حديثه .  
وقال وكيع بن الجراح : نهاني أحمد بن حنبل أن أحدث عن خارجة بن مصعب .  
ثم ذكر المصنف رحمه الله أن بين لفظ الاستواء ، والاستقرار ، والقعود بعض الفروق ، فبعضها قد يكون فيه زيادة معنى ليس في اللفظ الآخر ، ومن ذلك أن القعود يفيد هيئة خاصة وهي القعود ، ولفظ الاستقرار يفيد التمكن والثبوت ، والاستواء يفيد العلو بلا تعيين كيفية .

وكان هذا الخطأ من خطئه في مفهوم استوائه على العرش ، حيث ظن أنه مثل استواء الإنسان على ظهور الأنعام ، والفلك .

وليس في هذا اللفظ ما يدل على ذلك ، لأنه أضاف الاستواء إلى نفسه الكريمة ، كما أضاف إليها سائر أفعاله ، وصفاته .

فذكر أنه خلق ثم استوى ، كما ذكر أنه قدر فهدى ، وأنه بنى السماء بأيد ، وكما ذكر أنه مع موسى وهارون يسمع ويرى ، وأمثال ذلك .

فلم يذكر استواء مطلقاً يصلح للمخلوق ، ولا عاماً يتناول المخلوق ، كما لم يذكر مثل ذلك في سائر صفاته ، وإنما ذكر استواء أضافه إلى نفسه الكريمة .

فلو قدر - على وجه الفرض الممتنع - أنه هو مثل خلقه - تعالى عن ذلك - لكان استوائه مثل استواء خلقه ، أما إذا كان هو ليس مماثلاً لخلقه ، بل قد علم أنه الغني عن الخلق ، وأنه الخالق للعرش ولغيره ، وأن كل ما سواه مفتقر إليه ، وهو الغني عن كل ما سواه .

وهو لم يذكر إلا استواء يخصه ، لم يذكر استواء يتناول غيره ولا يصلح له - كما لم يذكر في علمه ، وقدرته ، ورؤيته ، وسمعه ، وخلقه إلا ما يختص به - فكيف يجوز أن يُتوهم أنه إذا كان مستوياً على العرش كان محتاجاً إليه ؟! وأنه لو سقط العرش لخر من عليه ؟! سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علواً كبيراً . هل هذا إلا جهل محض ، وضلال ممن فهم ذلك ، وتوهمه ، أو ظنه ظاهر اللفظ ومدلوله ، أو جوز ذلك على رب العالمين الغني عن الخلق .

بل لو قدر أن جاهلاً فهم مثل هذا ، أو توهمه لبين له أن هذا لا يجوز ، وأنه لم يدل اللفظ عليه أصلاً ، كما لم يدل على نظائره في سائر ما وصف به الرب نفسه .

فلما قال سبحانه وتعالى ( والسماء بنيناها بأيد ) فهل يتوهم متوهم أن بناءه مثل بناء الآدمي المحتاج ، الذي يحتاج إلى زنبيل ، ومجارف ، وأعوان ، وضرب لبن ، وجبل طين ؟

ثم قد علم أن الله تعالى خلق العالم بعضه فوق بعض ، ولم يجعل عاليه مفتقراً إلى سافله ، فالهواء فوق الأرض وليس مفتقراً إلى أن تحمله الأرض ، والسحاب أيضاً فوق الأرض وليس مفتقراً إلى أن تحمله ، والسموات فوق الأرض وليست مفتقرة إلى حمل الأرض لها ، فالعلي الأعلى رب كل شيء ومليكه إذا كان فوق جميع خلقه كيف يجب أن يكون محتاجاً إلى خلقه ، أو عرشه ! أو كيف يستلزم علوه على خلقه هذا الافتقار ، وهو ليس بمستلزم في المخلوقات !

وقد علم أن ما ثبت لمخلوق من الغنى عن غيره فالخالق سبحانه وتعالى أحق به وأولى .

يبين المصنف أن سبب الخطأ من المعطل هو اعتقاد التشبيه في الصفات ، حيث اعتقد أن استواء الله على العرش يشبه استواء المخلوق على الدابة ، أو غيرها ، وأنه محتاج إلى ما استوى عليه ، ثم بين أنه ليس في نصوص الصفات ما يدل على التشبيه لعدة أمور ، ومنها :

١. أن الله لم يذكر استواء مطلقاً - يمكن أن يدخل فيه استواء المخلوق - ، بل أضاف الاستواء إلى نفسه ، فدل أنه استواء يليق به ، كما في سائر صفاته التي يضيفها إلى نفسه ، من السمع ، والرؤية ، والعلم ، وكما في أفعاله التي يضيفها إلى نفسه ، من الخلق ، والتقدير ، والبناء ، وغير ذلك .
  ٢. أن الصفات تابعة للذات ، فلما أضاف الاستواء إلى نفسه دل أنه استواء يليق بجلاله لا يماثل استواء المخلوقين ، فلو قدر أن ذات الله كذوات خلقه لأمكن أن يحصل الاشتباه .
  ٣. أن الله سبحانه غني عن كل مخلوقاته ، وكل مخلوقاته محتاجة إليه ، فهو سبحانه متصف بالعلو قبل خلق العرش ، فلا يمكن أبداً أن يتصور عاقل أن الله الغني محتاج إلى أحد من خلقه .
  ٤. أنا نجد في المخلوقات ما بعضه فوق بعض ، ومع ذلك لا يكون الأعلى مفتقراً إلى الأسفل ، ولا محتاجاً إليه ، فهذا الهواء فوق الأرض وليس محتاجاً إليها ، بل هذه السموات والنجوم والسحاب فوق الأرض وليست محتاجة إليها .
- فالعلي الأعلى رب كل شيء ومليكه إذا كان فوق جميع خلقه كيف يجب أن يكون محتاجاً إلى خلقه ، أو عرشه !!

وكذلك قوله ( أأمنت من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور ) من توهم أن مقتضى هذه الآية أن يكون الله في داخل السموات فهو جاهل ضال بالاتفاق .

وإن كنا إذا قلنا : إن الشمس والقمر في السماء يقتضي ذلك .

فإن حرف ( في ) متعلق بما قبله ، وما بعده ، فهو بحسب المضاف إليه .

ولهذا يفرق بين كون الشيء في المكان ، وكون الجسم في الخيز ، وكون العرض في الجسم ، وكون الوجه في المرأة ، وكون الكلام في الورق ، فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصية يتميز بها عن غيره ، وإن كان حرف ( في ) مستعملاً في ذلك كله .

فلو قال قائل : العرش في السماء ، أم في الأرض ؟ ل قيل : في السماء .

ولو قيل : الجنة في السماء ، أم في الأرض ؟ ل قيل : الجنة في السماء .

ولا يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل السموات ، بل ولا الجنة .

فقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : إذا سألت الله الجنة فسلوه الفردوس ، فإنها أعلى الجنة ، وأوسط الجنة ، وسقفها عرش الرحمن .

فهذه الجنة سقفها الذي هو العرش فوق الأفلاك ، مع أن الجنة في السماء .

والسماء يراد به العلو ، سواء كان فوق الأفلاك ، أو تحتها ، قال تعالى ( فليمدد بسبب إلى السماء ) وقال تعالى ( وأنزلنا من السماء ماء طهوراً ) .

ولما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلى ، وأنه فوق كل شيء ، كان المفهوم من قوله ( من في السماء ) : أنه في السماء . أنه في العلو ، وأنه فوق كل شيء .

وكذلك الجارية لما قال لها : أين الله ؟ قالت : في السماء . إنما أرادت العلو ، مع عدم تخصيصه بالأجسام المخلوقة ، وحلوله فيها .

وإذا قيل ( العلو ) فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها ، فما فوقها كلها هو في السماء ، ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به ، إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله .

كما لو قيل : العرش في السماء . فإنه لا يقتضي أن يكون العرش في شيء آخر موجود مخلوق .

وإن قدر أن السماء المراد بها الأفلاك ، كان المراد أنه عليها ، كما قال ( ولأصلبنكم في جذوع النخل ) وكما

قال ( فسيروا في الأرض ) وكما قال ( فسيحوا في الأرض ) ويقال : فلان في الجبل . وفي السطح . وإن كان على أعلى شيء فيه .

يذكر المصنف هنا المثال الثاني لتطبيقه على القاعدة ، وهو علو الله على خلقه .

فلو قرأ المعطل قول الله تعالى ( أأمنتم من في السماء ) وسبق إلى ذهنه أن السماء تحيط بالله ، ثم ذهب إلى تأويل النص<sup>(١)</sup> ،  
وحينها يقع في المحاذير السابقة من تعطيل النص عن معناه المراد ، وإعطاءه معنى آخر غير مراد ، وتعطيل الله عن صفة العلو .

والجواب عن الآية واضح ، وميسور ، فيقال : هذه الآية تحمل على معنيين :

أ. أن تكون ( السماء ) بمعنى العلو ، فالسماء في اللغة تطلق على العلو ، كما في قوله تعالى ( أصلها ثابت وفرعها في السماء )  
يعني : فروعها عالية مرتفعة ، وقوله تعالى ( وأنزلنا من السماء ماء طهوراً ) يعني : من السحاب ، وقوله تعالى ( فليمدد بسبب إلى  
السماء ) يعني : إلى السقف .

ب. أن تكون ( في ) بمعنى ( على ) كقوله تعالى ( ولأصلبنكم في جذوع النخل ) وقوله تعالى ( فامشوا في مناكبها ) وقوله تعالى ( فسيروا في الأرض ) و ( في ) هنا بمعنى ( على ) في كل ذلك .

وبين رحمه الله أن كلمة ( في ) تختلف على حسب السياق ، فقد تدل على الظرفية ، وهذا هو الغالب في استعمالها ، لكنها لا  
يلزم منها الظرفية دائماً ، وإن دلت عليها لم يلزم أن تدل بمعنى واحد ، كما في الأمثلة التي ذكرها هنا .

فكون الشيء في المكان : لا يلزم أن يستوعب المكان كله ، كما لو قيل : الكتاب في الغرفة .

وكون الجسم في الحيز : يقتضي أن يستوعب المكان ، كما لو قيل : الهواء في الإطار .

وكون العرض في الجسم : يقتضي أنه قائم به .

وكون الوجه في المرأة : يعني صورة الوجه ، وليس حقيقته ، بخلاف : زيد في المسجد .

وكون الكلام في الورق : يعني مقصود الكلام ، ومعناها ، لأن الكلام صوت .

فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصية يتميز بها عن غيره .

ثم أراد أن يبين أن قوله تعالى ( أأمنتم من في السماء ) ونحوها من الآيات لو حملنا لفظ ( السماء ) على السماء المخلوقة وليس  
العلو لم يلزم أن تكون السماء ظرفاً محيطاً بالله ، بل لو قيل : العرش في السماء . لكان المعنى : فوق السماء ، وليس العرش في  
شيء آخر مخلوق . فالخالق العظيم أحق بالعلو الذي ليس فوقه شيء ، كما أخبر النبي ﷺ بقوله : وأنت الظاهر فليس فوقك  
شيء .

(١) قال الرازي في تفسير لقوله تعالى ( أأمنتم من في السماء ) أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور : هذه الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها باتفاق المسلمين ، لأن كونه في السماء  
يقتضي كون السماء محيطاً به من جميع الجوانب ، فيكون أصغر من السماء ، والسماء أصغر من العرش بكثير ، فيلزم أن يكون الله تعالى شيئاً حقيراً بالنسبة إلى العرش ، وذلك باتفاق أهل  
الإسلام محال ، ولأنه تعالى قال ( قل لمن ما في السماوات والأرض قل لله ) فلو كان الله في السماء لوجب أن يكون مالكا لنفسه وهذا محال ، فعلمنا أن هذه الآية يجب صرفها عن  
ظاهرها إلى التأويل .

القاعدة الخامسة : أنا نعلم ما أخبرنا به من وجه دون وجه .

فإن الله تعالى قال ( أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ) وقال ( أفلم يدبروا القول ) وقال ( كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب ) وقال ( أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ) فأمر بتدبر الكتاب كله .

وقد قال تعالى ( هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب ) .

وجمهور سلف الأمة وخلفها على أن الوقف على قوله ( وما يعلم تأويله إلا الله ) وهذا هو المأثور عن أبي بن كعب ، وابن مسعود ، وابن عباس ، وغيرهم .

وروي عن ابن عباس أنه قال : التفسير على أربعة أوجه : تفسير تعرفه العرب من كلامها ، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته ، وتفسير يعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه إلا الله ، من ادعى علمه فهو كاذب .

وقد روي عن مجاهد وطائفة أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله .

وقد قال مجاهد : عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته ، أقفه عند كل آية ، وأسأله عن تفسيرها .

وخلاصة هذه القاعدة أن النصوص المتعلقة بصفات الله ، أو المتعلقة بأمر المعاد ، ونحو ذلك تكون معلومة لنا من وجه ، ومجهولة من وجه آخر ، فهي معلومة لنا من جهة المعنى المراد منها ، ومجهولة من جهة الكيفية ، وحقيقة ما هي عليه .

ومما يدل على أن نصوص الصفات معلومة لنا من جهة المعنى أن الله أمر بتدبر القرآن ، وتعقله ، كما قال تعالى ( أفلا يتدبرون القرآن ) وقال تعالى ( إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون ) والذي لا يفهم معناه لا يمكن أن يتدبر ، ولا يتعقل ، فالتدبر والتعقل لا يكون إلا بفهم المعنى .

قال ابن تيمية : فمن المعلوم أن الله أمرنا بتدبر القرآن ، وحضنا على عقله ، وفهمه ، فكيف يجوز مع ذلك أن يراد منا الإعراض عن فهمه ، ومعرفته ، وعقله أهـ .

وقد ذكر سبحانه أنه أنزل القرآن ( بلسان عربي مبين ) فهو عربي اللفظ ، والمعنى ، فمن يعرف العربية يعرف لفظه ، ومعناه ، وذكر سبحانه أنه أنزل الكتاب هدى ، وبيان ، وإذا لم يفهم معناه لم يكن كذلك ، كما ذم سبحانه من لا يفهم القرآن .

وقد ذكر ابن تيمية رحمه الله في كتابه ( بيان تلبيس الجهمية ) عدة أدلة تدل على أن معاني القرآن مفهومة ، ثم قال : وهذه أربعون وجهاً منها ، وعند التأمل هي أكثر من ذلك ، والوجه الواحد يتضمن وجهاً أو وجوهاً ، والآيات المتماثلة جعلت وجهاً ، وكل منها دليل مستقل ، فتكون الدلائل المذكورة أكثر من مائة دليل ، وما لم يذكر كثيراً أيضاً .



ومما يدل على أن كيفية الصفات مجهولة لنا قوله تعالى ( ليس كمثله شيء ) ومما يدل على أن كيفية نعيم الجنة مجهول لنا قوله تعالى ( فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين ) وفي الحديث القدسي : قال الله عز وجل : أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . متفق عليه

وينبه هنا أن القرآن كله مفهوم المعنى ، كما أمر الله في كتابه بتدبر وتعقل جميع القرآن ، فكل ألفاظ القرآن يُفهم معناها ، ويدخل في ذلك آيات الصفات ، والمعاد ، وهذا مراد المصنف هنا .

ولا يُشكل على ذلك الحروف المقطعة في أوائل بعض السور ، لأن هذه الحروف ليست كالكلمات المتخاطب بها بين الناس ، فالعرب لا تتخاطب بـ ( الم ، الر ، ص ، ق ، يس ، كهيعص ) وأكثر أهل العلم على أن المراد بها التحدي للعرب الذين يزعمون أن القرآن مختلق وليس من عند الله ، فيقول لهم : هذا القرآن من هذه الحروف التي تعرفون ، فأتوا بمثله ، أو بعشر سور ، أو بسورة ، أو بآية مثله إن كنتم صادقين في زعمكم ، ولذا فإن أكثر السور التي ابتدأت بهذه الحروف يأتي ذكر القرآن بعدها ، والله تعالى أعلم .

والأصل أن المصنف يرد بهذه القاعدة على المفوضة الذين يجعلون صفات الله من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله ، وأن العباد لا يعلمون معاني نصوص الصفات ، ولكن يدخل في هذه القاعدة أيضاً المشبهة الذين يزعمون معرفتهم بصفات الله .

ومذهب المفوضة من أسوأ ما يكون من المذاهب ، ولذا ذكر ابن تيمية أنه من شر أقوال أهل البدع ، لما يترتب عليه من لوازم باطلة ، ولما فيه من التناقض الذي يبينه المصنف في آخر هذه القاعدة .

وذكر رحمه الله أن هؤلاء المفوضة لم يتصوروا حقيقة ما قالوه ، ولوازمه ، ولو تصوروا ذلك لعلموا أنه يلزمهم ما هو من أقبح أقوال الكفار في الأنبياء ، وهم لا يرتضون مقالة من ينتقص النبي ﷺ .

وذكر المصنف هنا أن السلف والخلف اختلفوا في الوقف ، والوصل في قوله تعالى ( وما يعلم تأويله إلا الله ) .

فجمهور السلف والخلف على الوقف على لفظ الجلالة ( وما يعلم تأويله إلا الله ) وهذا هو المأثور عن أبي بن كعب ، وابن مسعود ، وابن عباس ، وعائشة ، وغيرهم .

وذهب مجاهد ، وغيره إلى الوقف على ( والراسخون في العلم ) .

وبين المصنف أنه لا تنافي بين القولين .

ولا منافاة بين القولين عند التحقيق ، فإن لفظ ( التأويل ) قد صار بتعدد الاصطلاحات مستعملاً في ثلاثة معان :

أحدها - وهو اصطلاح كثير من المتأخرين من المتكلمين في الفقه وأصوله - أن التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقتضيه .

وهذا هو الذي عناه أكثر من تكلم من المتأخرين في تأويل نصوص الصفات ، وترك تأويلها ، وهل ذلك محمود أو مذموم ، وحق أو باطل ؟

الثاني : أن التأويل بمعنى التفسير ، وهذا هو الغالب على اصطلاح المفسرين للقرآن ، كما يقول ابن جرير وأمثاله من المصنفين في التفسير : واختلف علماء التأويل .

ومجاهد إمام المفسرين ، قال الثوري : إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به . وعلى تفسيره يعتمد الشافعي ، وأحمد بن حنبل ، والبخاري ، وغيرهم .

فإذا ذكر أنه يعلم تأويل المتشابه فالمراد به معرفة تفسيره .

الثالث من معاني التأويل : هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام ، كما قال الله تعالى ( هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق ) .

فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله به فيه مما يكون من : القيامة ، والحساب ، والجزاء ، والجنة ، والنار ، ونحو ذلك ، كما قال الله تعالى في قصة يوسف لما سجد أبواه وإخوته ( وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل ) فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا .

فالتأويل الثاني هو تفسير الكلام ، وهو الكلام الذي يفسر به اللفظ حتى يفهم معناه ، أو تعرف علته ، أو دليله .

وهذا التأويل الثالث هو عين ما هو موجود في الخارج ، ومنه قول عائشة : كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول في ركوعه ، وسجوده : سبحانك اللهم ربنا وبحمدك ، اللهم اغفر لي . يتأول القرآن . تعني قوله ( فسبح بحمد ربك واستغفره ) .

وقول سفيان بن عيينة : السنة هي تأويل الأمر ، والنهي .

فإن نفس الفعل المأمور به هو تأويل الأمر به ، ونفس الموجود المخبر عنه هو تأويل الخبر . والكلام خبر ، وأمر .

ولهذا يقول أبو عبيد وغيره : الفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة .

كما ذكروا ذلك في تفسير اشتمال الصماء ، لأن الفقهاء يعلمون تفسير ما أمر به ، ونفس ما نهي عنه ، لعلمهم بمقاصد الرسول صلى الله عليه وسلم ، كما يعلم أتباع أبقرات ، وسيبويه ، ونحوهما من مقاصدهما ما لا يُعلم بمجرد اللغة .

ولكن تأويل الأمر والنهي لا بد من معرفته ، بخلاف تأويل الخبر .

بعد أن ذكر المصنف خلاف السلف والخلف في الوقف والوصل في الآية ، بين أنه لا تعارض بين القولين ، فإذا أُريد بالتأويل التفسير ، وفهم المعنى المراد جاز الوصل ، لأن الراسخين في العلم يعلمون تفسير القرآن ، وهذا الذي يعنيه مجاهد ، كما في قوله : عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أفقه عند كل آية وأسأله عن تفسيرها . وإن أُريد بالتأويل معرفة حقائق ما استأثر الله بعلمه ، كحقيقة الصفات ، وحقيقة نعيم الجنة ، ونحو ذلك وجب الوقف ، لأن ذلك لا يعلمه إلا الله .

قال ابن تيمية : كلتا القراءتين حق ، ويراد بالأولى المتشابه في نفسه الذي استأثر الله بعلم تأويله ، ويراد بالثانية المتشابه الإضافي الذي يعرف الراسخون تفسيره ، وهو تأويله .

وذكر المصنف أن لفظ ( التأويل ) صار مستعملاً في ثلاثة معان ، اثنان منها وردا في النصوص الشرعية ، وعلى لسان أهل العلم ، وواحد اصطلاح عليه المتأخرون .

**الأول : التأويل بمعنى الحقائق التي يؤول إليها الكلام .**

وهذا الاصطلاح هو الاصطلاح الوارد في النصوص الشرعية ، كما قال تعالى في قصة يوسف لما سجد أبواه وإخوته له ( وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل ) فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا . والتأويل بهذا المعنى يكون في الأخبار ، ويكون في الأحكام ( الأوامر والنواهي ) .

**فتأويل الخبر :** وقوعه ، كما قال الله تعالى ( هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق ) إذا عاينوا حقيقة ما أخبرت به الرسل قالوا ذلك .

فتأويل ما في القرآن من أخبار عن الله هو حقيقة تلك الصفات المخبر عنها .

وتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله به مما يكون : من القيامة ، والحساب ، والجزاء ، والجنة ، والنار ، ونحو ذلك .

**وتأويل الأمر ، والنهي :** الامتثال بفعل المأمور وترك المحذور ، كما في قول عائشة : كان النبي ﷺ يقول في ركوعه ، وسجوده :

سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي . يتأول القرآن . يعني قوله ( فسبح بحمد ربك واستغفره ) وقول سفيان بن عيينة :

السنة هي تأويل الأمر والنهي . فإن نفس الفعل المأمور به : هو تأويل الأمر به .

وذكر المصنف أن تأويل الأمر والنهي لا بد من معرفته ، بخلاف تأويل الخبر ، وذلك أن تأول الأمر والنهي المقصود منه الامتثال ،

فلا بد أن يكون على مراد الشارع ، أما تأويل الخبر فهو وقوعه ، وهذا لا يمكن معرفته على حقيقته قبل ذلك ، ولا يترتب عليه

عمل من المكلف ، لأنه سيقع وإن جهل معناه .

الثاني : التأويل بمعنى تفسير الكلام .

وهذا الاصطلاح جاء في قوله ﷺ لابن عباس : اللهم فقهه في الدين ، وعلمه التأويل . يعني : تفسير القرآن . فاستجاب الله دعاء نبيه ﷺ فكان ابن عباس يلقب بترجمان القرآن .

ويمكن أن يُستدل له من القرآن بالآيات التي فيها ذكر الرؤى ، إذا أُريد بذلك تفسير معناها ، كما في قصة يوسف ( نبأنا بتأويله ) ( إلا نبأتكما بتأويله ) أما إذا وقعت الرؤيا فيكون وقوعها من التأويل بالمعنى الأول ، والله أعلم .

وذكر المصنف أن هذا المعنى هو الغالب على اصطلاح المفسرين للقرآن ، كما يقول ابن جرير وأمثاله - من المصنفين في التفسير - : واختلف علماء التأويل .

وهو المراد بقول مجاهد : إن الراسخين في العلم يعلمون تأويله . أي : تفسيره .

الثالث : التأويل بمعنى صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقتضيه به .

وهذا الاصطلاح من وضع المتأخرين من أهل الكلام ، ثم صار مستعملاً عند الفقهاء ، وغيرهم .

ومعناه تحديد معنى للنص يخالف ظاهر النص لقرينة ، ويقسمون الكلام إلى : نص ، وظاهر .

والنص ما لا يحتمل إلا معنى واحد ، ولا يصح تأويله وصرفه عن ظاهره ، لعدم احتماله غير المعنى الظاهر ، كقوله تعالى ( محمد رسول الله ) وقوله تعالى ( تلك عشرة كاملة ) ونحو ذلك .

والظاهر ما احتمل أكثر من معنى ، وهذا الأصل فيه عندهم أن يحمل على ظاهره ، إلا إن كان حمله على الظاهر مشكلاً ، أو كان حمله على غير الظاهر أقرب في الدلالة ، ويسمون الظاهر ( الراجح ) والمعنى الآخر ( المرجوح ) .

وهذا الصنيع قَبِلَهُ بعض أهل العلم إن كانت القرينة صحيحة ، ورفضوه إن كانت القرينة غير صحيحة ، كما يحصل من المعطلة في صرف نصوص الصفات عن ظاهرها بشبهة التشبيه .

والحق أن هذا التأويل لا حاجة إليه ، لأننا نقول : إن ظاهر جميع النصوص مراد ، وإن ظاهر النص ما يُفهم منه أولاً ، سواء كان ذلك بقرينة متصلة ، أو بقرينة منفصلة ، فلا حاجة أن يُقال : ظاهر النص يدل على كذا ، لكن صرفناه عن هذا الظاهر لقرينة كذا ، وقد أشار المصنف أن هذا الحد والتعريف للتأويل لا يعرفه السلف .

ويمكن أن نقول : إذا وجدت القرينة الصحيحة صار التأويل على المعنى الثاني ، وهو التفسير ، لا المعنى الحادث ، والله أعلم .

وقول المصنف هنا ( وهذا هو الذي عناه أكثر من تكلم من المتأخرين في تأويل نصوص الصفات ، وترك تأويلها ، وهل ذلك محمود أو مذموم ، أو حق أو باطل ) .

مراد المصنف أن الخلاف الحاصل بين أهل التأويل من المعطلة الذين يوجبون تأويل الصفات على خلاف ظاهر النص ، ويجعلون ذلك هو الحق الذي يجب أن يُسلك ، وهو صنيع محمود ، وبين أهل التفويض الذين يحرمون هذا الصنيع ، ويجعلونه باطلاً ، لأنه مما استأثر الله بعلمه ، فكلا الفريقين يقصد بالتأويل هذا المعنى المتأخر .

ويكون الخطب أعظم حين يحملون النص الشرعي على هذا الاصطلاح المحدث ، ويختلفون في إثباته ونفيه ، كما اختلف المؤولة ، والمفوضة في قوله تعالى ( وما يعلمه تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ) فقالت المفوضة : لا يعلمه إلا الله ، وقالت المؤولة : بل الراسخون في العلم يعلمون ذلك .

وذكر المصنف أنه لم يذكر أحد من المفسرين أن المراد بالآية هذا المعنى المتأخر .  
 فالتفريق بين أنواع التأويل لا بد منه ، ومن لم يفرق بينها وقع في الاضطراب كما يذكر المصنف لاحقاً .  
 وذكر المصنف أن الفقهاء أعلم بتأويل النصوص الشرعية من أهل اللغة ، لأن عنايتهم بالنصوص تجعلهم أدري بمراد الشارع ،  
 بخلاف أهل اللغة الذين يفسرون الكلام بعيداً عن النظر في مراد الشارع ، وذكر على ذلك مثلاً ، وهو ما جاء من النهي عن  
 اشتمال الصماء ، حيث فسر ذلك الأصمعي ، وهو من أئمة أهل اللغة بأن المراد : اشتمال الثوب ، ولفه على الجسم ، وإدخال  
 اليدين ، وذهب أبو عبيد القاسم بن سلام إلى أن المراد الالتحاف بالثوب ، وجعل طرفيه على عاتقه ، مع كونه لا يلبس شيئاً  
 تحته ، فإذا رفع يديه انكشفت عورته ، فالفقهاء عرفوا أن الغرض من اللباس ستر العورة .  
 قال أبو عبيد في كتابه غريب الحديث : قال الأصمعي : اشتمال الصماء عند العرب : أن يشتمل الرجل بثوبه ، فيُجلل به  
 جسده كله ، ولا يرفع منه جانباً فيخرج يده .... قال أبو عبيد : كأنه يذهب إلى أنه لا يدري لعله يصيبه شيء يريد الاحتراس منه  
 ، وأن يقيه بيديه فلا يقدر على ذلك لإدخاله إياهما في ثيابه ، فهذا كلام العرب ، وأما تفسير الفقهاء فإنهم يقولون : هو أن  
 يشتمل بثوب واحد ليس عليه غيره ، ثم يرفعه من أحد جانبيه فيضعه على منكبيه فيبدو فرجه . والفقهاء أعلم بالتأويل في هذا  
 أ.هـ

إذا عُرف ذلك : فتأويل ما أخبر الله تعالى به عن نفسه المقدسة المتصفة<sup>(١)</sup> بما لها من حقائق الأسماء والصفات هو حقيقة نفسه المقدسة المتصفة بما لها من حقائق الصفات .

وتأويل ما أخبر الله به تعالى من الوعد والوعيد هو نفس ما يكون من الوعد والوعيد .  
ولهذا ما يجيء في الحديث نعمل بمحكمه ، ونؤمن بمتشابهه ، لأن ما أخبر الله به عن نفسه ، وعن اليوم الآخر فيه ألفاظ متشابهة ، يشبه معانيها ما نعلمه في الدنيا ، كما أخبر أن في الجنة حمماً ، ولبناً ، وعسلاً ، وخبثاً ، ونحو ذلك . وهذا يشبه ما في الدنيا لفظاً ، ومعنى ، ولكن ليس هو مثله ، ولا حقيقته كحقيقته .  
فأسماء الله تعالى وصفاته أولى – وإن كان بينها وبين أسماء العباد وصفاتهم تشابه – أن لا يكون لأجلها الخالق مثل المخلوق ، ولا حقيقته كحقيقته .

والإخبار عن الغائب لا يفهم إن لم يُعبر عنه بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد ، ويُعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد ، مع العلم بالفارق المميز .  
وأن ما أخبر الله به من الغيب أعظم مما يُعلم في الشاهد .  
وفي الغائب ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر .  
فنحن إذا أخبرنا الله بالغيب الذي اختص به ، من الجنة ، والنار ، علمنا معنى ذلك ، وفهمنا ما أريد منا فهمه بذلك الخطاب ، وفسرنا ذلك ، وأما نفس الحقيقة المخبر عنها ، مثل التي لم تكن بعد ، وإنما تكون يوم القيامة ، فذلك من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله .  
ولهذا لما سئل مالك وغيره من السلف عن قوله تعالى ( الرحمن على العرش استوى ) قالوا : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة .  
وكذلك قال ربيعة ، شيخ مالك قبله : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، ومن الله البيان ، وعلى الرسول البلاغ ، وعلينا الإيمان .  
فبين أن الاستواء معلوم ، وأن كيفية ذلك مجهولة .

يذكر المصنف أنه إذا عُرف ما سبق ذكره من التفريق بين معاني التأويل ، تبين أن تأويل ما أخبر الله به عن نفسه من الصفات هو حقيقة تلك الصفات ، وهو من العلم الذي لا يعلمه بنو آدم .  
وتأويل ما أخبر الله به من أخبار الوعد والوعيد هو حقيقة ما هو عليه الآن ، وهو من العلم الذي لا يعلمه بنو آدم .  
وهذا هو التأويل بالمعنى الأول ، وهو حقيقة ما عليه الشيء .

ثم ذكر رحمه الله أنه يجب الإيمان بكل ما ورد في الكتاب والسنة ، سواء عرفنا حقيقته ، أم لم نعرفها ، وقد امتدح الله عباده الذين يؤمنون بالغيب .

وذلك أن بين ما ذكره الله عن نفسه ، أو عن أحوال اليوم الآخر ، والوعد والوعيد ، وبين ما نعرفه نحن في الدنيا تشابه في اللفظ ، والمعنى ، ولولا هذا التشابه ما عرفنا المراد مما أخبرنا الله به ، فيجب الإيمان بحقيقة تلك الأمور ، مع كوننا نجهل حقائقها ، فنؤمن أن الله وجهاً ، ويداً ، وأنه يتكلم ، ويسمع ، ويحب ، ويغضب ، وأن معاني هذه الألفاظ مشابه لما نعرفه من حقائق هذه الألفاظ ، وأما كيفية هذه الصفات فهو من العلم الذي لا يعلمه البشر .

كذلك نؤمن أن في الجنة ماء ، وعسلاً ، وسرراً ، وحرراً ، وأن معاني هذه الألفاظ مشابه لما نعرفه من حقائق هذه الألفاظ ، وأما كيفية هذه الأمور فهو من العلم الذي لا يعلمه البشر .

**والخلاصة** أن الشيء يمكن أن يكون معلوماً من وجه ، ومجهولاً من وجه آخر ، كما ذكر في الأمثلة ، وإذا كان هذا الأمر يقع بين المخلوقات ، كما في نعيم الجنة وما فيه من التشابه مع نعيم الدنيا ، من الفواكه ، وأنواع الأطعمة ، وغير ذلك ، وأما حقائق تلك الأمور فلا مقارنة في ذلك ، كما قال تعالى عن نعيم الجنة ( فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون ) وفي الحديث القدسي : قال الله عز وجل : أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . متفق عليه

مع أنا فهمنا معنى ما ذكر لنا من هذا النعيم .

وقال ابن عباس : ليس في نعيم الجنة مما في الدنيا إلا الأسماء .

فإذا كان هذا الاشتراك ، والتمييز يقع بين المخلوقات ، فلأن يكون بين الخالق والمخلوق من باب أولى .

ولولا هذا الاشتراك في المعنى الكلي ما فهمنا الكلام ، ولا طمحت نفوسنا لنعيم ، ولا خافت من عذاب ، لأنه على قول المفوضة ( لا يعلم معاني نصوص الصفات إلا الله ) وهذا مخالف لقوله تعالى عن القرآن ( الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله ) وهذا الأمر لا يكون إلا بتدبر معاني القرآن .

ولذا قال المصنف هنا ( والإخبار عن الغائب لا يفهم إن لم يعبر عنه بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد ، ويعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد ، مع العلم بالفارق المميز وأن ما أخبر الله به من الغيب أعظم مما يعلم في الشاهد ) .

**وقول المصنف ( ولهذا ما يجيء في الحديث : نعمل بمحكمه ، ونؤمن بمتشابهه )** مراده أن التشابه كما يكون في ألفاظ القرآن ، يكون كذلك في ألفاظ السنة ، وأن الشيء يفهم من وجه ، ويجهل من وجه آخر .

ثم ذكر أنه يقع كذلك في كلام السلف ، كما نقل عن مالك : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول .

ومثل هذا يوجد كثيراً في كلام السلف والأئمة ، ينفون علم العباد بكيفية صفات الله ، وأنه لا يعلم كيف الله إلا الله ، فلا يعلم ما هو إلا هو ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : لا أحصي ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك . وهذا في صحيح مسلم وغيره .

وقال في الحديث الآخر : اللهم إني أسألك بكل اسم هو لك ، سميت به نفسك ، أو أنزلته في كتابك ، أو علمته أحداً من خلقك ، أو استأثرت به في علم الغيب عندك . وهذا الحديث في المسند ، وصحيح أبي حاتم . وقد أخبر فيه أن الله من الأسماء ما استأثر به في علم الغيب عنده ، فمعاني هذه الأسماء التي استأثر بها في علم الغيب عنده لا يعلمها غيره .

يبين المصنف أن ما ذكره عن ربيعة ، ومالك ، من كون المعنى معلوم ، والكيف مجهول ، موجود في كلام كثير من السلف ، بل هو إجماع منهم .

قال الذهبي : هذا ثابت عن مالك ، وتقدم نحوه عن ربيعة شيخ مالك ، وهو قول أهل السنة قاطبة .

ثم لفت المصنف إلى أن أسماء الله وصفاته أنواع ، منها ما هو معلوم المعنى ، ومجهول الكيفية ، وهو كل ما ذكره الله في كتابه ، وعرفه خلقه ، ومنها ما هو مجهول المعنى ، والكيفية ، وهو الأسماء التي استأثر بعلمها ، فهي مضمنة لصفات لا نعلم معناها ، فضلاً عن كيفيةها .

ولذا قال ﷺ : لا أحصي ثناء عليك . رواه مسلم

فالعبد مهما بلغ من العلم والدين لا يمكن أن يثني على الله غاية الثناء ، لأن الصفات التي نعلم معناها لا نعلم تمام كمالها ، فضلاً عن الصفات التي استأثر الله بها ، فاللهم لطفاً .



والله سبحانه وتعالى أخبرنا أنه عليم ، قدير ، سميع ، بصير ، غفور ، رحيم ، إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته .  
فنحن نفهم معنى ذلك ، ونميز بين العلم والقدرة ، وبين الرحمة والسمع والبصر ، ونعلم أن الأسماء كلها اتفقت  
في دلالتها على ذات الله ، مع تنوع معانيها .

فهي متفقة متواطئة من حيث الذات ، متباينة من جهة الصفات .

وكذلك أسماء النبي صلى الله عليه وسلم ، مثل محمد ، وأحمد ، والمحي ، والحاشر ، والعاقب .

وكذلك أسماء القرآن ، مثل القرآن ، والفرقان ، والهدى ، والنور ، والتنزيل ، والشفاء ، وغير ذلك .

ومثل هذه الأسماء تنازع الناس فيها : هل هي من قبيل المترادفة لاتحاد الذات ، أو من قبيل المتباينة لتعدد  
الصفات ، كما إذا قيل : السيف ، والصارم ، والمهند . وقصد بالصارم معنى الصرم ، وفي المهند النسبة إلى  
المهند .

والتحقيق أنها مترادفة في الذات ، متباينة في الصفات .

بين المصنف أن أسماء الله التي ذكرها في كتابه ، أو أخبر بها النبي ﷺ لها معان معلومة لنا ، وكل اسم يدل على معنى لا يدل عليه  
الاسم الآخر من كل وجه ، وهذا هو معنى التباين في أسماء الله ، وأما الترادف المقصود في الأسماء فهو أن كل هذه الأسماء تدل  
على ذات واحدة ، وهي ذات الله عز وجل .

ومراد رحمته الله أن يبين أن أسماء الله ، وصفاته لها معان معلومة لنا بمجرد الخطاب ، وأن ما نفهمه من اسم العليم غير ما نفهمه  
من اسم الرحيم ، وهكذا ، وكل هذا يدل على أن أسماء الله ليست أعلاماً محضة لا معاني له ، كما تزعم المعتزلة ، بل هي أسماء  
مضمنة لمعانٍ عظيمة القدر .

ثم ذكر رحمه الله ثلاثة أمثلة تبين التواطؤ في الذات ، والتباين في الصفات ، وهي :

١. أسماء النبي ﷺ : كل اسم منها يدل على معنى يختلف عن معنى الاسم الآخر ، كما هو ظاهر من حديث جبير بن مطعم  
قال : قال رسول الله ﷺ : لي خمسة أسماء : أنا محمد ، وأنا أحمد ، وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر ، وأنا الحاشر الذي  
يحشر الناس على قدمي ، وأنا العاقب . ومعنى العاقب : الذي يأتي عقب غيره ، ولا يكون بعده أحد من الأنبياء .  
وكل هذه الأسماء المختلفة المعنى تدل على ذات واحدة ، وهي ذات النبي ﷺ .

٢. أسماء القرآن : كل اسم منها يدل على معنى يختلف عن معنى الاسم الآخر ، وكل هذه الأسماء المختلفة المعنى تدل على  
شيء واحد ، وهو القرآن .

٣. أسماء السيف : كل اسم منها يدل على معنى يختلف عن معنى الاسم الآخر ، وكل هذه الأسماء المختلفة المعنى تدل على  
شيء واحد ، وهو السيف .

ومراد المصنف أن هذه الألفاظ لها معانٍ ، وهذه المعاني مختلفة ، وكلها تدل على ذات واحدة ، فهي من وجه متفقة لدلالاتها على  
ذات واحدة ، ومن وجه مختلفة لدلالة كل لفظ على معنى يخالف اللفظ الآخر .

ومما يوضح هذا أن الله وصف القرآن كله بأنه محكم ، وبأنه متشابه ، وفي موضع آخر جعل منه ما هو محكم ، ومنه ما هو متشابه .

فينبغي أن يُعرف الإحكام والتشابه الذي يعمله ، والإحكام والتشابه الذي يخص بعضه .

قال الله تعالى ( الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت ) فأخبر أنه أحكم آياته كلها .

وقال تعالى ( الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني ) فأخبر أنه كله متشابه .

والحكم هو الفصل بين الشئين . فالحكم يفصل بين الخصمين ، والحكمة<sup>(١)</sup> فصل بين المتشابهات<sup>(٢)</sup> علماً ، وعملاً ، إذا مُيز بين الحق والباطل ، والصدق والكذب ، والنافع والضار ، وذلك يتضمن فعل النافع ، وترك الضار .

فيقال : حكمت السفيه ، وأحكمته . إذا أخذت على يديه .

وحكمت الدابة ، وأحكمتها . إذا جعلت لها حكمة ، وهو ما أحاط بالحنك من اللجام .

وإحكام الشيء : إتقانه . فإحكام الكلام : إتقانه بتمييز الصدق من الكذب في أخباره ، وتمييز الرشد من الغي في أوامره .

والقرآن كله محكم بمعنى الإتقان ، فقد سماه الله حكيماً بقوله ( الر تلك آيات الكتاب الحكيم ) فالحكيم بمعنى الحاكم ، كما جعله يقص بقوله ( إن هذا القرآن يقص على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون ) وجعله مفتياً في قوله ( قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب ) أي : ما يتلى عليكم يفتيكم فيهن ، وجعله هادياً ، ومبشراً في قوله ( إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات ) . وأما التشابه الذي يعمله ، فهو ضد الاختلاف المنفي عنه في قوله ( ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ) وهو الاختلاف المذكور في قوله ( إنكم لفي قول مختلف \* يؤفك عنه من أفك ) .

فالتشابه هنا : هو تماثل الكلام وتناسبه ، بحيث يصدق بعضه بعضاً ، فإذا أمر بأمر لم يأمر بنقيضه في موضع آخر ، بل يأمر به ، أو بنظيره ، أو بملزوماته ، وإذا نهي عن شيء لم يأمر به في موضع آخر ، بل ينهي عنه ، أو عن نظيره ، أو عن ملزوماته ، إذا لم يكن هناك نسخ .

وكذلك إذا أخبر بثبوت شيء لم يخبر بنقيض ذلك ، بل يخبر بثبوت ، أو بثبوت ملزوماته ، وإذا أخبر بنفي شيء لم يثبت ، بل ينفيه ، أو ينفي لوازمه .

(١) في نسخة : والحكم .

(٢) في نسخة : المشبهات .

بخلاف القول المختلف الذي ينقض بعضه بعضاً ، فيثبت الشيء تارة ، وينفيه أخرى ، أو يأمر به ، وينهى عنه في وقت واحد ، ويفرق بين المتماثلين ، فيمدح أحدهما ، ويذم الآخر .

فالأقوال المختلفة هنا هي المتضادة ، والمتشابهة هي المتوافقة .

وهذا التشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ ، فإذا كانت المعاني يوافق بعضها بعضاً ، ويعضد بعضها بعضاً ، ويناسب بعضها بعضاً ، ويشهد بعضها لبعض ، ويقتضي بعضها بعضاً ، كان الكلام متشابهاً . بخلاف الكلام المتناقض الذي يضاد بعضه بعضاً .

فهذا التشابه العام لا ينافي الإحكام العام ، بل هو مصدق له ، فإن الكلام المحكم المتقن يصدق بعضه بعضاً ، لا يناقض بعضه بعضاً .

قوله ( ومما يوضح هذا ... ) لعله يقصد أن آيات القرآن مفهومة المعنى ، وليس في القرآن شيء لا يعلم معناه أحد ، وما اشتبه أمره على شخص يُرد إلى محكمه فتظهر دلالاته .

وذكر أن الإحكام ، والتشابه ورد في القرآن على ثلاثة أوجه :

- ١ . النص على أن القرآن كله محكم ، كما في قوله تعالى ( كتاب أحكمت آياته ) وهذا يسمى ( الإحكام العام ) .
  - ٢ . النص على أن القرآن كله متشابه ، كما في قوله تعالى ( الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً ) وهذا يسمى ( التشابه العام ) .
  - ٣ . النص على أن القرآن منه المحكم ، ومنه المتشابه ، كما في قوله تعالى ( هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ) وهذا يسمى ( الإحكام الخاص ) و ( التشابه الخاص ) .
- وبين المصنف أنه لا تعارض بين هذه الأوصاف ، إذ الإحكام ، والتشابه من الألفاظ التي يراد بها في مواضع معنى ، وفي أخرى معنى آخر .

**فالإحكام العام** ، الذي يعم جميع القرآن هو الإتقان ، فالشيء المحكم هو المتقن ، والقرآن كله متقن لا اختلاف فيه ، كما قال تعالى ( ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيها اختلافاً كثيراً ) .

**والتشابه العام** ، الذي يعم جميع القرآن هو التوافق بين آياته ، فلا اختلاف بينها ، ولا تناقض ، لا في الأخبار ، ولا في الأحكام ، فإنه إذا ذكر خبراً في موضع ، وأعاده في موضع آخر لم يكن ثم تعارض ، وكذا إن ذكر حكماً من الأحكام في موضع ، وأعاده في موضع آخر لم يكن ثم تعارض بينهما ، وهذا هو التشابه العام .

ونبه المصنف أن هذا التشابه لا يلزم أن يكون في الألفاظ ، بل إذا اتفقت المعاني حصل التشابه وإن اختلفت الألفاظ .

وعلى هذا فالإحكام العام لا ينافي التشابه العام ، بل يؤيده ويدل عليه ، فالكلام الذي يصدق بعضه بعضاً ، ويشبه بعضه بعضاً يدل على إتقانه .

وأما الإحكام الخاص فهو النص ظاهر الدلالة .

وأما التشابه الخاص فهو النص الذي لا يقع الشخص على المعنى المراد منه لسبب من الأسباب ، وغالبها الجهل .

ولذا نعلم أن القرآن لا يوجد فيه ما يشتبه على جميع الناس ، بل هذا الاشتباه نسبي ، كما سيذكر المصنف قريباً .

وقد عرف المصنف هنا الحكم من حيث اللغة ، وذكر أنه بمعنى الفصل بين الشيئين علماً ، وعملاً ، فالقاضي ( الحاكم ) يفصل بين الخصمين ، والعالم يفصل بين المتشابهات .

وكذا يأتي الحكم لغة بمعنى المنع ، كما يقال : حكمت السفية . إذا أخذت على يديه ، وحكمت الدابة . إذا وضعت عليها اللجام .

بخلاف الإحكام الخاص ، فإنه ضد التشابه الخاص ، والتشابه الخاص هو مشابهة الشيء لغيره من وجه ، مع مخالفته له من وجه آخر ، بحيث يشتبه على بعض الناس أنه هو ، أو هو مثله ، وليس كذلك ، والإحكام هو الفصل بينهما ، بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر .

وهذا التشابه إنما يكون لقدر مشترك بين الشيئين ، مع وجود الفاصل بينهما .

ثم من الناس من لا يهتدي للفصل بينهما ، فيكون مشتبهاً عليه ، ومنهم من يهتدي إلى ذلك .

فالتشابه الذي لا تميز معه قد يكون من الأمور النسبية الإضافية ، بحيث يشتبه على بعض الناس دون بعض ، ومثل هذا يعرف منه أهل العلم ما يزيل عنهم هذا الاشتباه ، كما إذا اشتبه على بعض الناس ما وعدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا ، فظن أنه مثله ، فعلم العلماء أنه ليس مثله ، وإن كان مشبهاً له من بعض الوجوه .

بعد أن بين المصنف أن الإحكام العام لا ينافي التشابه العام ، بل يوافقه ، بين هنا أن الإحكام الخاص يضاد التشابه الخاص في حق من حصل له الاشتباه .

وبين أن سبب الاشتباه هو وجود قدر مشترك بين النص المحكم ، والنص الذي حصل فيه الاشتباه .

فمثلاً قوله تعالى ( إنا نحن نزلنا الذكر ) يشتبه على بعض الناس أن هذه الآية تدل على تعدد الآلهة ، فيأتي العالم ويرد هذه الآية المشتبه على هذا الشخص إلى آية محكمة لا اشتباه فيها ، وهي قول الله تعالى ( وإلهكم إله واحد ) وعندها يزول الاشتباه . وعليه نعلم أنه لا اشتباه في نفس النص ، بل الاشتباه يحصل لبعض الناس ، وعليه فنسبة الاشتباه إلى القرآن نسبية إضافية ، لا حقيقية ، وإذا عُرف معنى تلك المتشابهات صارت محكمات .

يقول ابن تيمية : التشابه أمر نسبي ، فقد يتشابه عند هذا ما لا يتشابه عند غيره ، ولكن ثم آيات محكمات لا تشابه فيها على أحد ، وتلك المتشابهات إذا عُرف معناها صارت غير متشابهة ، بل القول كله محكم ، كما قال تعالى ( أحكمت آياته ثم فصلت ) .

وذكر هنا من أنواع الاشتباه ما يحصل لبعض الناس من توهم المشابهة بين ما أخبر الله به من نعيم الجنة مع ما في الدنيا ، وذكر أن العلماء يميزون ذلك ، وهذا كما حصل للمعطلة من توهم المشابهة بين صفات الله وصفات خلقه ، ولذا عطلوا صفات الكمال عن الله تعالى .

ومن هذا الباب الشبه التي يضل بها بعض الناس ، وهي ما يشتبه فيها الحق بالباطل ، حتى يشتبه على بعض الناس ، ومن أوتي العلم بالفصل بين هذا وهذا لم يشتبه عليه الحق بالباطل .  
والقياس الفاسد إنما هو من باب الشبهات ، لأنه تشبيه للشيء في بعض الأمور بما لا يشبهه فيه .  
فمن عرف الفصل بين الشئيين اهتدى للفرق الذي يزول به الاشتباه ، والقياس الفاسد .  
وما من شئيين إلا ويجتمعان في شيء ، ويفترقان في شيء ، فبينهما اشتباه من وجه ، وافتراق من وجه .  
ولهذا كان ضلال بني آدم من قبل التشابه .  
والقياس الفاسد لا ينضبط ، كما قال الإمام أحمد : أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل ، والقياس .  
فالتأويل في الأدلة السمعية ، والقياس في الأدلة العقلية . وهو كما قال .  
والتأويل الخطأ إنما يكون في الألفاظ المتشابهة ، والقياس الخطأ إنما يكون في المعاني المتشابهة .

---

يذكر المصنف هنا نوعاً آخر من أنواع التشابه الخاص ، وهي الشُّبه التي يقذفها البعض في النصوص الشرعية ، أو في الأدلة العقلية وتشتبه على كثير من الناس لما فيها من مشابهة الحق من جهة ، وأما أهل العلم فلا تلبس عليهم الأمور لتمييزهم بين الحق والباطل ، وتفريقهم بينهما .  
ويذكر أن هذه الشُّبه قائمة على تأويل باطل ، أو قياس فاسد ، والتأويل الباطل يكون في ألفاظ النصوص المتشابهة ، وتأويلها بغير مراد المتكلم ، والقياس الفاسد يكون في المعاني المتشابهة .

وقد وقع بنو آدم في عامة ما يتناوله هذا الكلام من أنواع الضلالات ، حتى آل الأمر إلى بمن يدعي التحقيق ، والتوحيد ، والعرفان منهم إلى أن اشتبه عليهم وجود الرب بوجود كل موجود ، فظنوا أنه هو ، فجعلوا وجود المخلوقات عين وجود الخالق ، مع أنه لا شيء أبعد عن مماثلة شيء ، أو أن يكون إياه ، أو متحداً به ، أو حالاً فيه من الخالق مع المخلوق .

فمن اشتبه عليهم وجود الخالق بوجود المخلوقات كلها - حتى ظنوا وجودها وجوده - فهم أعظم الناس ضلالاً من جهة الاشتباه .

وذلك أن الموجودات تشترك في مسمى الوجود ، فرأوا الوجود واحداً ، ولم يفرقوا بين الواحد بالعين ، والواحد بالنوع .

وآخرون توهّموا أنه إذا قيل ( الموجودات تشترك في مسمى الوجود ) لزم التشبيه ، والتركيب . فقالوا : لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي .

فخالفوا ما اتفق عليه العقلاء مع اختلاف أصنافهم ، من أن الوجود ينقسم إلى قديم ، ومحدث ، ونحو ذلك من أقسام الموجودات .

وطائفة ظنت أنه إذا كانت الموجودات تشترك في مسمى الوجود ، لزم أن يكون في الخارج عن الأذهان موجود مشترك فيه ، وزعموا أن في الخارج عن الأذهان كليات مطلقة ، مثل وجود مطلق ، وحيوان مطلق ، وجسم مطلق ، ونحو ذلك .

فخالفوا الحس ، والعقل ، والشرع ، وجعلوا ما في الأذهان ثابتاً في الأعيان ، وهذا كله من أنواع الاشتباه . ومن هداه الله فرق بين الأمور ، وإن اشتركت من بعض الوجوه ، وعلم ما بينها من الجمع والفرق ، والتشابه والاختلاف .

وهؤلاء لا يضلون بالمتشابه من الكلام ، لأنهم يجمعون بينه وبين المحكم الفارق الذي يبين ما بينهما من الفصل ، والافتراق .

بعد أن بين المصنف بعض ما يقع فيه الاشتباه ، ذكر هنا أن الضلال وصل بالبعض إلى الخلط بين وجود الخالق ووجود المخلوق ، مع أن هذه المسألة من أبين ما يكون ، ولا تحتاج إلى نظر عقلي ، وليس فيها إشكال في النصوص ، وذكر هنا ثلاث طوائف غلطت في هذه المسألة ، وهي :

١ . الاتحادية ( أصحاب وحدة الوجود ) الذين يجعلون وجود الخالق هو وجود المخلوق ، وهذا هو التوحيد عندهم ، ومن اعتقده فقد حقق التوحيد .

وسبب هذه الشبهة أن الموجودات مشتركة في لفظ ( الوجود ) فدل أن وجودها واحد .

والجواب أن لفظ ( الوجود ) من الألفاظ المتواطئة المشككة ، فإن كان هذا اللفظ مطلقاً غير مضاف فإنه يشمل كل موجود ، وهذا هو المعنى الكلي المشترك الموجود في الأذهان ، وهو المسمى ( الواحد بالنوع ) ويدخل فيه كل موجود .  
وأما إن أضيف لفظ ( الوجود ) فلا اشتراك هنا ، بل كل موجود له وجود يخصه لا يشركه فيه غيره .

وقول المصنف ( مع أنه لا شيء أبعد عن مماثلة شيء ، وأن يكون إياه ، أو متحداً به ، أو حالاً فيه من الخالق مع المخلوق ) يعني لا شيء أبعد أن يكون مثل شيء آخر من الخالق أن يكون مثل المخلوق ، أو يكون الخالق هو المخلوق ، أو يكون الخالق متحداً بالمخلوق ، أو حالاً فيه .

والفرق بين الحلول ، والاتحاد أن الاتحاد يصير الشيئين شيئاً واحداً ، كما لو امتزج السكر بالماء ، وأما الحلول فيكون بين المتصلين انفصال ، وتمييز ، كالحال في حلول الماء في الكأس ، والروح في الجسد .  
وأصحاب وحدة الوجود يعتقدون أن الله متحد بكل شيء ، فليس هناك رب ومربوب ، ولا عابد ومعبود ، ولا خالق ومخلوق ، ولا راحم ومرحوم ، يقول ابن عربي :

العبد رب والرب عبد                      يا ليت شعري من المكلف  
إن قلت عبد فذاك رب                      أو قلت رب أنى يكلف  
ويقول أيضاً : فاعبده وعبدي                      واحمده ويحمدي

ويقول ابن الفارض : كلانا مصلٍ واحدٌ ساجدٌ إلى                      حقيقته بالجمع في كل سجدة  
ويقول أيضاً : ذاتي لذاتي صلت

فالجميع عندهم شيء واحد لاتحادهم في الوجود ، والكائنات بالنسبة لله أبعاد ، وأجزاء له ، كالأمواج بالنسبة للبحر ، جزء منه ، ولذا يقول شاعرهم :

البحر لا شك عندي في توحده                      وإن تعدد بالأمواج والزبد  
فلا يغرنك ما شاهدت من صور                      فالواحد الرب سر العين في العدد

وهذا هو الاتحاد العام ، وهناك قوم يعتقدون أن الله يتحد ببعض مخلوقاته ، كطائفة من النصارى ، وهذا هو الاتحاد الخاص .  
وأما الحلول العام فهو ما يُنسب إلى غلاة الجهمية الذين يقولون إن الله في كل مكان ، وأما الحلول الخاص فقول طائفة من النصارى القائلين بأن الله يحل في المسيح ، وقول من يقول من الرافضة إن الله يحل في علي ، أو في آل البيت ، تعالى الله عما يقولون الظالمون المفترون علواً كبيراً .

وذكر المصنف أن هؤلاء هم أعظم الناس ضلالاً من جهة الاشتباه .



٢. الجهمية ومن وافقهم الذين يزعمون أن وصف الله بالوجود يلزم منه التشبيه ، لأن المخلوق يوصف بالوجود .  
 وفراراً من هذا التشبيه الذي اعتقدوه ، قالوا : لفظ ( الوجود ) من قبيل المشترك اللفظي ، وهو اللفظ المتحد لفظاً ، المختلف  
 معنى ، كلفظ ( العين ) يطلق على العين الجارحة ، وعلى العين الجارية ، وعلى الذهب ، وعلى الجاسوس .  
 وعليه فإطلاق ( الوجود ) على الله له معنى يختلف عن المعنى الذي يطلق على وجود المخلوق .  
 فالخالق والمخلوق اشتركا في لفظ ( الوجود ) واختلفا في معنى الوجود .  
 ولا شك أن هذا الكلام باطل ، فكل عاقل يفهم معنى الوجود ، وأنه ضد العدم ، وليس له معنى غير ذلك ، ولكن حقيقة  
 الوجود تختلف عند التقييد ، والإضافة ، فوجود الخالق يختلف تماماً عن وجود المخلوقات ، لأن وجوده لم يسبق بعدم ، ولا يلحق  
 بفناء بخلاف وجود سائر المخلوقات .  
 وعليه فلفظ ( الوجود ) من قبيل المشترك المعنوي ( المتواطئ ) وهو اللفظ المتحد لفظاً ومعنى .  
 ومما يدل على أن لفظ ( الوجود ) ليس من المشترك اللفظي إجماع العقلاء أن الوجود منه ما هو قديم ، ومنه ما هو حادث ، ومنه  
 ما هو واجب ، ومنه ما هو ممكن ، وهذه أقسام لمعنى واحد وهو الوجود ، وليست لمعان مختلفة .  
 وقول المصنف ( لزوم التشبيه ، والتركيب ) أما التشبيه فسبق بيانه ، وأما التركيب فيعونون به أنه لو فرض أن الخالق والمخلوق  
 اشتركا في معنى الوجود ، للزم أن يمتاز وجود الخالق عن وجود المخلوق بشيء آخر ، فإذا كان ذلك لزم التركيب ( الوجود مع هذا  
 الوصف المميز ) كما أشار المصنف إلى ذلك في بعض المواضع .  
 ٣. طائفة من الفلاسفة تعتقد أن اشتراك الموجودات في لفظ ( الوجود ) يلزم منه أن يكون هناك شيء موجود متشخص تشترك  
 فيه خارج الذهن ، ويزعمون أنه يمكن أن يكون في خارج الأذهان معان كلية مشتركة ، كوجود مطلق ، وإنسان مطلق ، وحيوان  
 مطلق ، ونحو ذلك ، وهذه سفسطة إذ لو طلب منهم بيان ذلك واقعاً لما استطاعوا .  
 وكل هؤلاء لم يفرقوا بين ما في الأذهان ، وما في الأعيان .  
 ثم ذكر المصنف أن من هداه الله من أهل العلم والإيمان فرق بين الأمور المتشابهة ، وعلم ما بينها من أوجه الاشتباه والافتراق ،  
 وأعطى كل وجه حقه ، فلم تختلط عليه الأمور ، بل رد المتشابهة إلى المحكم ، بخلاف أهل الضلال الذين اشتبهت عليهم الأمور ،  
 ولم يميزوا بين أوجه الاشتراك ، وأوجه الاختلاف .  
 يقول ابن تيمية : قد يكون الرجل من أدكياء الناس ، وأحدهم نظراً ، ويعميه عن أظهر الأشياء ، وقد يكون من أبلد الناس ،  
 وأضعفهم نظراً ، ويهديه لما اختلف فيه من الحق بإذنه ، فلا حول ولا قوة إلا بالله ، فمن اتكل على نظره واستدلّاه ، أو عقله  
 ومعرفته حُذِل .

وهذا كما أن لفظ ( إنا ) و ( نحن ) وغيرهما من صيغ الجمع ، يتكلم بها الواحد الذي له شركاء في الفعل ، ويتكلم بها الواحد العظيم الذي له صفات تقوم كل صفة مقام واحد ، وله أعوان تابعون له لا شركاء له . فإذا تمسك النصراني بقوله تعالى ( إنا نحن نزلنا الذكر ) ونحوه على تعدد الآلهة ، كان المحكم كقوله تعالى ( وإلهكم إله واحد ) ونحو ذلك مما لا يحتمل إلا معنى واحداً يزيل ما هناك من الاشتباه ، وكان ما ذكره من صيغة الجمع مبيناً لما يستحقه من العظمة ، والأسماء ، والصفات ، وطاعة المخلوقات ، من الملائكة وغيرهم . وأما حقيقة ما دل عليه ذلك من حقائق الأسماء ، والصفات ، وما له من الجنود الذين يستعملهم في أفعاله ، فلا يعلمهم إلا هو ( وما يعلم جنود ربك إلا هو ) وهذا من تأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله . بخلاف الملك من البشر إذا قال : قد أمرنا لك بعتاء . فقد علم أنه هو ، وأعوانه - مثل كاتبه ، وحاجبه ، وخادمه ، ونحو ذلك - أمروا به .

وقد يُعلم ما صدر عنه ذلك الفعل ، من اعتقاداته ، وإراداته ، ونحو ذلك . والله سبحانه وتعالى لا يعلم عباده الحقائق التي أخبر عنها من صفاته ، وصفات اليوم الآخر ، ولا يعلمون حقائق ما أراد بخلقه ، وأمره من الحكمة ، ولا حقائق ما صدرت عنه من المشيئة ، والقدرة .

يذكر المصنف هنا مثلاً لكيفية رد المتشابه إلى المحكم ، وهو فيما إذا استدل النصراني على تعدد الآلهة بالآيات التي يذكر الله فيها نفسه بصيغة الجمع ، كقوله تعالى ( إنا نحن نزلنا الذكر ) وقوله تعالى ( إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ) ونحوها من الآيات ، فيرد عليه بقوله تعالى ( وإلهكم إله واحد ) وقوله تعالى ( وهو الواحد القهار ) وقوله تعالى ( لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد ) ونحوها من الآيات .

ويبين له أن الجمع في حق الله يراد به التعظيم ، وهو أمر معروف في لغة العرب ، كما يقول الملك مثلاً : انتصرونا ، وأمرنا ، ونحو ذلك .

لكن الله إذا قال ذلك دل على عظمته ، وعظمة صفاته ، وعلى طاعة خلقه له ، من الملائكة ، وغيرهم ، بخلاف الملك إذا قال ذلك فلا بد من مشاركة له من أعوانه .

وبين رحمه الله أن هذه الصيغة ( صيغة الجمع ) يتكلم بها الواحد الذي له شركاء في الفعل ، كما لو قام عدد من الشركاء في زراعة أرضٍ مثلاً ، فلكل منهم أن يقول : نحن زرعنا هذه الأرض .

ويتكلم بها الواحد الذي له أعوان تابعون لا شركاء ، كما في قول الملك : نحن بنينا هذا القصر .

ويتكلم بها الواحد العظيم ، الذي يستقل بالخلق ، والملك ، وهو الله سبحانه .

ثم ذكر رحمه الله أن حقيقة العظمة ، وحقيقة الصفات لا نعلمها ، كما أننا لا نعلم حقيقة جنوده ، كما قال تعالى ( وما يعلم جنود ربك إلا هو ) كذلك لا نعلم حقيقة قدرته ، ولا تمام حكمته سواء في خلقه ، أو أمره ، كما قال تعالى ( ولا يحيطون به علماً ) وأما الملك من البشر إذا ذكر نفسه بصيغة الجمع ، فنعلم حقيقة قدرته ، وإرادته ، وجنوده ، وغير ذلك .

وبهذا يتبين أن التشابه يكون في الألفاظ المتواطئة كما يكون في الألفاظ المشتركة التي ليست بمتواطئة ، وإن زال الاشتباه بما يميز أحد المعنيين من إضافة ، أو تعريف ، كما إذا قيل ( فيها أنهار من ماء ) فهنا قد خص هذا الماء بالجنة ، فظهر الفرق بينه وبين ماء الدنيا ، لكن حقيقة ما امتاز به ذلك الماء غير معلوم لنا ، وهو - مع ما أعده الله لعباده الصالحين ، مما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر - من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله .

وكذلك مدلول أسمائه وصفاته التي يختص بها ، التي هي حقيقته لا يعلمها إلا هو . ولهذا كان الأئمة كالإمام أحمد وغيره ينكرون على الجهمية وأمثالهم - من الذين يحرفون الكلم عن مواضعه - تأويل ما تشابه عليهم من القرآن على غير تأويله ، كما قال أحمد في كتابه الذي صنفه في الرد على الزنادقة والجهمية في ما شكت فيه من متشابه القرآن ، وتأولته على غير تأويله . وإنما ذمهم لكونهم تأولوه على غير تأويله ، وذكر في ذلك ما يشتهر عليهم معناه ، وإن كان لا يشتهر على غيرهم ، وذمهم على أنهم تأولوه على غير تأويله . ولم ينف مطلق التأويل كما تقدم من أن لفظ التأويل يراد به التفسير المبين لمراد الله به ، فذلك لا يعاب ، بل يحمد ، ويراد بالتأويل الحقيقة التي استأثر الله بعلمها ، فذاك لا يعلمه إلا هو . وقد بسطنا هذا في غير هذا الموضع .

بعد أن ذكر المصنف ما ذكره من أول هذه القاعدة قال هنا : التشابه يكون في الألفاظ المتواطئة ، كما يكون في الألفاظ المشتركة .

والألفاظ المشتركة : هو ما اشترك لفظه ، واختلف معناه . كلفظ : عين ، وسهيل ، والمشتري . فلفظ ( عين ) يطلق على العين الجارحة ، والعين الجارية ، وعلى الجاسوس ، والذهب . والألفاظ المتواطئة : هو ما اشترك لفظه ، واتحد معناه . كلفظ : ماء ، وإنسان . فلفظ ( ماء ) يطلق على ماء البحر ، والنهر ، والبئر ، وماء الكوثر ، وماء الجنة ، والماء الذي تحت العرش . ووجه الاشتباه في الألفاظ المتواطئة يكون في المعنى الكلي العام قبل التخصيص ، والإضافة ، فإذا حصل التخصيص ، والإضافة زال الاشتباه . فمثلاً إذا قيل : ماء البحر . فهم السامع خصائص ذلك الماء ، وإذا قيل : ماء النهر . فهم خصائص أخرى مختلفة عن ماء البحر ، وهكذا .

فإذا قال الله عن الجنة ( فيها أنهار من ماء ) فهم السامع أن لهذا الماء خصائص غير خصائص ماء الدنيا ، كما قال تعالى ( فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين ) وعليه فنحن في هذا النص نعلم معنى لفظ ( ماء ) ونجهل حقيقته على التمام .

وكذلك يقال في صفات الله إنها معلومة من جهة المعنى ، ومجهولة لنا من جهة الحقيقة ، والكيفية .  
ثم بين رحمه الله أن تأويل الكلام بمعنى تفسير ما اشتبه منه على البعض أمر محمود ، ولم ينكره أحد من السلف ، وإنما أنكروا  
التأويلات الباطلة ، التي لا تقوم على دليل صحيح ، بل مصدرها الظنون الباطلة ، والأقيسة الفاسدة ، كتأويلات الجهمية ، ومن  
سلك سبيلهم .

ومن لم يعرف هذا اضطربت أقواله ، مثل طائفة يقولون : إن التأويل باطل ، وإنه يجب إجراء اللفظ على ظاهره . ويحتجون بقوله تعالى ( وما يعلم تأويله إلا الله ) ويحتجون بهذه الآية على إبطال التأويل . وهذا تناقض منهم ، لأن هذه الآية تقتضي أن هناك تأويلاً لا يعلمه إلا الله ، وهم ينفون التأويل مطلقاً . وجهة الغلط أن التأويل الذي استأثر الله بعلمه هو الحقيقة التي لا يعلمها إلا هو . وأما التأويل المذموم والباطل فهو تأويل أهل التحريف والبدع ، الذين يتأولونه على غير تأويله ، ويدعون صرف اللفظ عن مدلوله إلى غير مدلوله ، بغير دليل يوجب ذلك . ويدعون أن في ظاهره من المحذور ما هو نظير المحذور اللازم في ما أثبتوه بالعقل . ويصرفونه إلى معانٍ هي نظير المعاني التي نفوها عنه ، فيكون ما نفوه من جنس ما أثبتوه . فإن كان الثابت حقاً ممكناً كان المنفي مثله ، وإن كان المنفي باطلاً ممتنعاً كان الثابت مثله .

قوله ( ومن لم يعرف هذا اضطربت أقواله ) يعني من لم يعرف أنواع التأويل الثلاثة ويفرق بينها اضطربت أقواله ، كحال المفوضة ، وقد سبق أن المصنف إنما يقصد في هذه القاعدة الرد على المفوضة في المقام الأول . وذكر المصنف هنا ثلاثة أمور وهي : بيان مذهب المفوضة ، وبيان تناقض قولهم ، وبيان غلظه . أما بيان مذهبهم فإنهم يوجبون إبقاء اللفظ على ظاهره ، ويمنعون تأويله بما يخالف هذا الظاهر . وأما وجه تناقض هذا القول فلأنهم أبطلوا التأويل مطلقاً ، واستدلوا بآية تثبت التأويل ، وسيذكر المصنف أوجهاً أخرى للتناقض .

والظاهر أنه لا تناقض من هذا الوجه ، فالتأويل الذي يبطله هؤلاء هو التأويل الصادر من العلماء أو غيرهم ، والتأويل المذكور في الآية هو ما استأثر الله بعلمه ، فقوله تعالى ( وما يعلم تأويله إلا الله ) يثبت علم الله بالتأويل ، وينفي العلم عن غيره ، وهم يقولون ذلك .

وأما وجه الغلط في هذا القول فلأنهم حملوا التأويل في الآية على التأويل الحادث ، وهذا غلط فإن المقصود بالتأويل المنفي في الآية هو ما استأثر الله بعلمه من حقائق صفاته ، وحقائق نعيم الجنة ، ونحو ذلك من الأمور ، لا ما يذهبون إليه من قولهم : إنه صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معنى مرجوح لقربة<sup>(١)</sup> .

ثم استطرد رحمه الله في ذكر التأويل المذموم ، وذكر أنه تأويل أهل التحريف الذين يصرفون اللفظ عن معناه الظاهر بلا دليل يوجب ذلك ، وسبب ذلك اعتقادهم أنه لو بقي على ظاهره للزم عليه محذور ينزه الله عنه<sup>(٢)</sup> .

(١) قال ابن تيمية في الفتاوى : ولفظ ( التأويل ) في كلام السلف لا يراد به إلا التفسير ، أو الحقيقة الموجودة في الخارج التي يؤول إليها ، كما في قوله تعالى ( هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله ) الآية ، وأما استعمال التأويل بمعنى أنه صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقتضيه ، أو متأخر ، أو لمطلق الدليل ، فهذا اصطلاح بعض المتأخرين ، ولم يكن في لفظ أحد من السلف ما يراد منه بالتأويل هذا المعنى ، ثم لما شاع هذا بين المتأخرين صاروا يظنون أن هذا هو التأويل في قوله تعالى ( وما يعلم تأويله إلا الله ) ثم طائفة تقول : لا يعلمه إلا الله . وقالت طائفة : بل يعلمه الراسخون . وكلتا الطائفتين غالطة ، فإن هذا لا حقيقة له ، بل هو باطل ، والله يعلم انتفاءه ، وأنه لم يرده .

(٢) وسبق أن هذه المخاذير ليست من لوازم النص ، وإنما ظهرت لهم بسبب اعتقاداتهم الفاسدة ، والله المستعان .

ثم ذكر أن هذه المحاذير المزعومة تلزمهم فيما أثبتوه من الصفات بعقولهم ، كما سبق بيان ذلك في نقاش الأشاعرة عند الكلام على الأصل الأول : القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر .

وقوله ( وبصرفونه إلى معان هي نظير المعاني التي نفوها عنه فيكون ما نفوه من جنس ما أثبتوه فإن كان الثابت حقاً ممكناً كان المنفي مثله وإن كان المنفي باطلاً ممتنعاً كان الثابت مثله ) .

كحال الأشعري الذي يصرف معنى الغضب إلى ( إرادة الانتقام ) فيقال له : الغضب مثل الإرادة ، فإن كانت الإرادة ثابتة على ما يليق بالله فكذلك الغضب ، وإن كان الغضب ممتنعاً عن الله فكذلك الإرادة .

فالأشعري الذي ينكر الغضب لأنه يلزم منه غليان دم القلب ، يقال له : وكذلك الإرادة التي تثبتها يلزم منها ميل النفس إلى المراد . فإن قال : هذا اللازم يكون في إرادة المخلوق . يقال له : ولازم الغضب الذي ذكرته - غليان دم القلب - يكون في غضب المخلوق .

وهؤلاء الذين ينفون التأويل مطلقاً ، ويحتجون بقوله تعالى ( وما يعلم تأويله إلا الله ) قد يظنون أنا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد ، أو بما لا معنى له ، أو بما لا يفهم منه شيء . وهذا مع أنه باطل ، فهو متناقض ، لأننا إذا لم نفهم منه شيئاً لم يجوز لنا أن نقول : له تأويل يخالف الظاهر ولا يوافقه . لإمكان أن يكون له معنى صحيح ، وذلك المعنى الصحيح لا يخالف الظاهر المعلوم لنا . فإنه لا ظاهر له على قولهم ، فلا تكون دلالته على ذلك المعنى دلالة على خلاف الظاهر ، فلا يكون تأويلاً . ولا يجوز نفي دلالته على معانٍ لا نعرفها على هذا التقدير .

فإن تلك المعاني التي دلت عليها قد لا نكون عارفين بها ، ولأننا إذا لم نفهم اللفظ ومدلوله المراد ، فلأن لا نعرف المعاني التي لم يدل عليها اللفظ أولى ، لأن إشعار اللفظ بما يراد به أقوى من إشعاره بما لا يراد به ، فإذا كان اللفظ لا إشعار له بمعنى من المعاني ، ولا يفهم منه معنى أصلاً لم يكن مشعراً بما أريد به ، فلأن لا يكون مشعراً بما لم يرد به أولى .

فلا يجوز أن يقال : إن هذا اللفظ متأول . بمعنى أنه مصروف عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح ، فضلاً عن أن يقال : إن هذا التأويل لا يعلمه إلا الله . اللهم إلا أن يراد بالتأويل ما يخالف الظاهر المختص بالخلقين ، فلا ريب أن من أراد بالظاهر هذا فلا بد أن يكون له تأويل يخالف ظاهره .

لكن إذا قال هؤلاء : إنه ليس لها تأويل يخالف الظاهر ، أو أنها تجري على المعاني الظاهرة منها . كانوا متناقضين .

وإن أرادوا بالظاهر هنا معنى ، وهنا معنى في سياق واحد من غير بيان كان تلبساً .

وإن أرادوا بالظاهر مجرد اللفظ ، أي تجري على مجرد اللفظ الذي يظهر من غير فهم لمعناه ، كان إبطاهم للتأويل ، أو إثباته تناقضاً ، لأن من أثبت تأويلاً ، أو نفاه فقد فهم منه معنى من المعاني .

وبهذا التقسيم يتبين تناقض كثير من الناس من نفاة الصفات ومثبتيها في هذا الباب .

قوله ( وهؤلاء الذين ينفون التأويل مطلقاً ، ويحتجون بقوله تعالى ( وما يعلم تأويله إلا الله ) ) يقصد المفوضة الذين يمنعون صرف اللفظ عن ظاهره ، ويوجبون إبقاءه على ظاهره مع اعتقاد أن هذا الظاهر غير مراد ، والمراد لا يعلمه إلا الله .

( قد يظنون أنا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد ، أو بما لا معنى له ، أو بما لا يفهم منه شيء ) مؤدى مذهب هؤلاء المفوضة على أن الله خاطبنا بكلام لا يفهم منه شيء<sup>(١)</sup> .

(١) وأما قول المصنف هنا ( أو بما لا معنى له ) هذا ما نسبته الرازي في كتابه ( المحصول في علم الأصول ) لأهل السنة ، وقد رد عليه ابن تيمية في ( تلبيس الجهمية ) بقوله : فإننا لا نعلم أحداً من الطوائف قال : إن الله تعالى يجوز أن يتكلم بكلام لا معنى له ، وإنما قال من قال : إنه لا يفهم الناس معناه وإن كان قد عني به هو معنى .

( وهذا مع أنه باطل ، فهو متناقض ، لأننا إذا لم نفهم منه شيئاً لم يجوز لنا أن نقول : له تأويل يخالف الظاهر ولا يوافقه ..... )

لا شك أن هذا الاعتقاد باطل ، بل في غاية البطلان ، كيف ينزل الله إلينا كتاباً ويصفه بأنه بيان ، وهدى ، ويأمرنا بتدبره ثم يستأثر بمعناه؟! فالتدبر لا يكون إلا بفهم المعنى ، لكن التناقض لا يظهر لي في المشهور من مذهب المفوضة .  
وينبه أن هذا الموضوع من المواضيع المشككة في الرسالة التدمرية ، وقد تشعبت آراء الشراح في فهم مقصود المصنف ، وعليه لا بد أولاً من معرفة مذهب المفوضة في تعاملهم مع نصوص الصفات :  
الصفائية<sup>(١)</sup> عموماً يختلف تعاملهم مع نصوص الصفات ، فالصفات التي يزعمون أن العقل لا يعارضها يثبتونها على ظاهر النص ، ولا يتعاملون معها بالتأويل ، أو التفويض .

وأما الصفات التي يزعمون أن العقل يعارضها أو يمنع ثبوتها لله تعالى فلهم في التعامل معها طريقان جائزان<sup>(٢)</sup> ، وهما :  
١ . التفويض : وهو التوقف في تحديد معنى للنص .

٢ . التأويل : وهو تحديد معنى آخر للنص - خلاف ظاهره - على وفق ما يقتضيه كلام العرب بزعمهم .  
وعليه نعلم أن الفريقان اتفقا في أمر ، واختلفا في أمر آخر .

اتفقا على إنكار ظاهر النص ، واختلفا في تحديد المعنى المراد من النص ، فالمفوضة جعلوا النص المشكل من المتشابه الذي لا يعلم المراد منه إلا الله ، والمؤولة رفضوا أن تكون النصوص خالية من معانٍ مرادة ، فاجتهدوا في تحديد هذا المعنى المراد .  
هذا هو مجمل طريقة هؤلاء ، والذي يهمننا هنا معرفة مذهب التفويض ، ودوافع هذا القول .

فالمفوضة يجعلون نصوص الصفات - التي يمنعها العقل بزعمهم - من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه ، ويستدلون بآية آل عمران ( وأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله ) فالقوم أولاً اعتقدوا أنه لا يجوز حمل النص على ظاهره<sup>(٣)</sup> ، وجعلوا أي اجتهدوا في تحديد المعنى المراد من النص من باب الرجم بالغيب ، وعليه قالوا : أي معنى يُذكر يحتمل الخطأ ، فيجب رد العلم إلى الله ، كما قال تعالى ( وما يعلم تأويله إلا الله ) .

ونسبوا هذه الطريقة لسلف هذه الأمة من العلماء ، ووصفوها بأنها الطريقة الأسلم في التعامل مع النصوص المشككة .

ومن هذا العرض المجمل يتبين لنا أن أهل التفويض فهموا معنى اللفظ ، ولكنهم جعلوا هذا المعنى الظاهر غير مراد ، لأنه يلزم عليه لوازم باطلة بزعمهم .

والنصوص الدالة على أنهم فهموا معاني الألفاظ كثيرة من كلام القوم ، وإنما ذكرت ذلك لأن بعض الناس ينسب إلى أهل التفويض أنهم لا يعرفون ابتداء المراد من اللفظ المشكل ، فلا يعرفون معنى اليد ، ولا معنى الرضا ، والغضب ، والاستواء ، وغير ذلك ، والحق أنهم يعرفون ذلك ولذا جعلوا تلك النصوص من المشكلات .

(١) يطلق لفظ الصفائية على من يثبت الصفات ، أو شيء منها ، فيشمل الكلائية ، والماتريدية ، والأشاعرة ، والمفوضة .

(٢) وهذا هو الغالب عليهم ، وقد ذهب بعضهم إلى إيجاب أحد الطريقتين ومنع الآخر ، وبعضهم بالعكس ، وبعضهم يرجح أحد الطريقتين ثم يرجح الطريق الآخر ، كما صنع الجويني .

(٣) وسبب هذا الاعتقاد : الشبهات الفاسدة في أذهانهم ، لأنهم شبهوا صفات الخالق بصفات المخلوق ، وجعلوا لوازم صفات المخلوق لوازماً لصفات الخالق ، وهذا أساس ضلال هؤلاء وغيرهم .



لكنهم مع معرفتهم لمعاني تلك الألفاظ قطعوا بعدم نسبتها لله عز وجل ، ولم يحددوا المعنى المراد من النص ، فالنتيجة أن تلك النصوص مفرغة عن معانيها ، ويكفي هذا الاعتقاد منهم في إسقاط هذا القول<sup>(١)</sup> .

هذا مجمل ما عليه المفوضة ، ومن هذا العرض المجمل يتبين لنا بطلان هذا المذهب من وجوه كثيرة ، منها :

١ . يلزم على هذا القول أن في القرآن ما لا يفهم أحد معناه ، بل أشرف ما في القرآن ، وهو نصوص الصفات لا يعرف أحد معناها إلا الله .

٢ . يلزم منه تجهيل النبي ﷺ وجبريل عليه السلام ، لأنهم صرحوا بأن معاني نصوص الصفات لا يعلمها محمد ﷺ ولا جبريل .

٣ . يلزم منه أن القرآن لم يعرف الناس برهم عز وجل .

٤ . يلزم منه أن الله يأمر بما لا يُستطاع ، لأن الله أمر بتدبر القرآن كله ، وهذه الآيات التي لا يُفهم معناها لا يمكن تدبرها ، لأن التدبر فرع فهم المعنى .

٥ . يلزم منه أن يُقر الخطأ في النص ، وذلك أن نتيجة هذا القول أن الظاهر غلط والحق مجهول .

واكتفي بذلك عن شرح باقي كلام المصنف هنا ، لأن بعضه لا يظهر لي ، أو لم يظهر لي .

(١) وإن كان البعض منهم يدعي المعرفة المجملية للنصوص ، وأن هذا النص يراد منه الترغيب ، والآخر يراد منه التهديد ، ونحو ذلك ، والحق أن هذا لا يكفي .

ملخص هذه القواعد الخمس :

القاعدة الأولى : وخلاصتها : أن الله موصوف بالإثبات ، والنفي ، وأن النفي متضمن لإثبات كمال الضد ، وأنه لا يوجد في صفات الله نفي محض ، وذلك :

١. لأن النفي المحض عدم ، والعدم ليس بشيء فكيف يُمدح ، أو يوصف بكمال ! والمدح إنما يكون للصفات الوجودية .

٢. لأن النفي المحض يوصف به المعدوم ، والممتنع . والمعدوم ، والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال .

وعلى هذا فطوائف المعطلة الذين يصفون الله بالسلوب المحضة قد خالفوا طريقة القرآن ، بل ودلالة العقل السليم الذي يمنع أن يكون الكمال بالنفي المحض .

وعليه فكل من نفى شيئاً عن الله ولم يمكن إثبات كمال من هذا النفي فهو نفي غير صحيح ، إذ قد يكون النفي أحياناً نقص ، كما لو قلت مثلاً : الجدار لا يظلم ، أو قلت : هذا العبد لا يظلم .

ثم ذكر أن من يصف الله بالصفات السلبية فقط - وهم الفلاسفة ، ومن تبعهم - فإنهم في الحقيقة لا يشبتون إلهاً محموداً - لأنه كما سبق النفي المحض ليس مدحاً - بل ولا موجوداً ، لأنه يستحيل أن توجد ذات خالية عن الصفات ، ولهذا قال من قال من العلماء : إن المعطل يعبد عدماً .

وكذلك من شارك هؤلاء في بعض قواعدهم البدعية - من طوائف المتكلمة - فصار يصف الله ببعض الصفات السلبية التي لا يمكن أن تثبت إلا للمعدوم ، أو الممتنع ، كقولهم : لا يتكلم ، أو لا يرى ، أو قولهم : ليس فوق العالم ، وليس فوق العرش ، أو قولهم : ليس بداخل العالم ، ولا خارجه ، ونحو ذلك من العبارات التي لا تتضمن مدحاً ، ويمكن أن يوصف بها المعدوم ، والممتنع ، فهؤلاء فروا من تشبيهه بالموجودات فوقوا في تشبيهه بالمعدومات ، والممتنعات .

ثم ذكر أن نفي صفة الكلام ، أو صفة النزول ، أو غيرها من الصفات الثابتة ليس فيه مدح ولا كمال ، إذ أين المدح في وصف شيء بأنه لا يتكلم ، أو لا ينزل ، أو لا يبصر ، ونحو ذلك ، بل الحقيقة أن وصفه بذلك نقص .

وذكر هنا قاعدة جلية تفيد كثيراً في محاجة جميع المعطلة ، وملخصها : أن من سلب عن الله صفة ما لزمه أن يثبت له نقيض هذه الصفة .

فمن وصفه بأنه ليس بحي لم يزم أن يكون ميتاً ، ومن وصفه بأنه لا يسمع لزمه أن يكون أصماً ، ومن وصفه بأنه لا يبصر لزمه أن يكون أعمى ، ومن وصفه بأنه لا يتكلم لزمه أن يكون أبكم ، لأن هذه الصفات متقابلة ، فإذا سلب أحدها لزم الاتصاف بالضد .

ثم ذكر شبهة لهم عند إلزامهم بما سبق ، وهو أنهم يقولون : يصح هذا الكلام لو كانت هذه الصفات في حق من يقبل الصفة وضدها ، كحال الإنسان ، والحيوان مثلاً ، أما ما لا يقبل أحد الصفات فلا يلزم من سلب الصفة عنه تلبسه بضدها ، فلو قيل : إن الجدار ليس بحي . لم يلزم أن يكون ميتاً ، وهو ما سبق بيانه في مسألة العدم والملكة .

**القاعدة الثانية : وخلصتها : أن ما يوصف الله به نفيًا ، أو إثباتًا قسمان :**

١. ألفاظ وردت في النصوص الشرعية من باب الوصف : وهذه يجب أن يوصف الله بها على ما يليق بجلاله ، سواء فهم بعض الناس معناها ، أم لم يفهموا ، كسائر نصوص الكتاب والسنة الثابتة .
٢. ألفاظ يطلقها البعض على الله من باب الوصف نفيًا ، أو إثباتًا ، ولم يرد في القرآن ، ولا في السنة نفيها ، أو إثباتها ، ومن ذلك لفظ ( الجسم ، والجهة ، والتحيز ، والتركيب ، وحلول الحوادث ، وغيرها ) .  
وهذه الألفاظ المجملة يُعامل معها من جهتين : المعنى ، واللفظ .  
أما المعنى فيستفسر من القائل عن مراده بهذا اللفظ المجمل ، فإن قصد به معنى صحيحاً قبل منه ، وإن قصد به معنى باطلاً رُد عليه ، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل ، قبل منه الحق ، ورُد عليه الباطل .  
وأما اللفظ فيُرد - بعد توضيح المعنى الصحيح - وذلك لأنه مجمل ، ومشترك بين معنى صحيح ، وآخر باطل<sup>(١)</sup> .  
وينبه أن هذه الألفاظ المجملة لا بأس باستعمالها عند المجادلة ، والحاجة لأجل الوصول للحق .  
ثم ذكر على هذا القسم لفظان ، وهما : الجهة ، والتحيز .  
فيقال لمن نفى الجهة عن الله ، وقال : الله ليس في جهة . أو أثبت الجهة ، وقال : الله في جهة .  
إن أردت بالجهة الجهة المخلوقة ( السموات ) وأنها محيطة به سبحانه ، فهذا معنى باطل ، لأن الله ليس داخلًا في مخلوقاته ، بل هو العلي الأعلى ، الظاهر الذي ليس فوقه شيء .  
وإن أردت الجهة العدمية ( ما وراء العالم ) وأن الله فوق كل شيء ، وليس فوقه شيء ، فهذا المعنى صحيح .  
وكذلك يقال في لفظ ( التحيز ) إثباتًا ، أو نفيًا ، من أراد بالتحيز أن الله تحوزه وتحيط به مخلوقاته ، كالسموات ، أو العرش فهو معنى باطل ، وذكر بعض الأدلة الشرعية على بطلان هذا الاعتقاد .  
ومن أراد بالتحيز أن الله منحاز ، ومنفصل عن مخلوقاته فهذا المعنى حق .  
ولكن لا ينبغي التعبير بلفظ ( الجهة ، أو التحيز ) لأنه لم يرد في الكتاب والسنة ، ولأنه معنى مجمل قد يحمل حقًا ، وقد يحمل باطلاً ، فوجب الاستفصال .

(١) إلا إن كان اللفظ صحيحاً في الأصل ، والخطأ يقع في الاستعمال ، كما في لفظ ( الظاهر ) فالحق أن يُقال ( ظاهر النصوص مراد ) لكن لما صار الظاهر عند البعض التشبيه احتجنا إلى الاستفصال عن مقصده ، ومع هذا لا نرد هذا اللفظ بإطلاق ، كما يأتي في القاعدة الثالثة ، ومن ذلك أيضاً لفظ ( التأويل ) يستفصل عن المعنى ، ولا يرد اللفظ بإطلاق .

**القاعدة الثالثة : وخلاصتها :** أنه ينبغي الاستفصال عن لفظ ( الظاهر ) وذلك أن بعض الناس يعتقد أن ظاهر نصوص الصفات التشبيهية ، ومن ثم يثبت ذلك كحال المشبهة ، أو ينفي ذلك كحال المعطلة .

والقول الحق أن ظواهر النصوص عموماً - ومنها نصوص الصفات - مراد ، ولكن لما صار لفظ ( الظاهر ) مشتركاً ، وموهماً فلا بد من الاستفصال عن مراد المتكلم إثباتاً ، أو نفياً .

**ثم ذكر أن من جعل ظاهر النصوص التشبيهية فقد أخطأ من وجهين :**

أ. جعل المعنى الفاسد - الذي هو التشبيه - هو الظاهر والمتبادر من النص ، ثم يبحث له عن تأويل .

ب. رد المعنى الصحيح للنص لاعتقاد أنه باطل لما فيه من التشبيه .

**ثم ذكر ثلاثة أمثلة يستدل بها من يجعل المعنى الفاسد هو ظاهر النص .**

**المثال الأول :** ما جاء في صحيح مسلم من قوله تعالى في الحديث القدسي : عبدي : جعت فلم تطعمني ....مرضت فلم تعدني

...

فذهب البعض إلى أن ظاهر النص أن الله يجوع ، ويمرض - تعالى الله عن ذلك - وقالوا : لا بد من تأويل هذا النص .

والجواب : أنه لا يمكن أن يكون هذا ظاهر النص - إلا في حق الجاهل - فإن سياق الحديث أن الذي يمرض ويجوع هو العبد ،

كما يتبين هذا من ذكر الحديث بتمامه ( يقول الله : عبدي : جعت فلم تطعمني . فيقول : رب ، كيف أطعمك وأنت رب

العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدي فلاناً جاع ، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي .

عبدي : مرضت فلم تعدني . فيقول : رب ، كيف أعودك ، وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلو

عدته لوجدتني عنده ) .

ومعنى الحديث وظاهره أن العبد لو زار أخاه المريض ، أو أطعم أخاه الجائع لوجد أجر ذلك عند الله .

**وأما المثال الثاني :** فما جاء في الأثر عن ابن عباس أن الحجر الأسود يمين الله في الأرض ، فمن صافحه ، أو قبله ، فكأنما

صافح الله ، وقبل يمينه .

فذهب البعض إلى أن ظاهر النص أن الحجر هو يمين الله ويده - تعالى الله عن ذلك - وقالوا : لا بد من تأويل هذا النص .

والجواب : أن هذا الحديث لا يصح مرفوعاً ، بل ذكر الألباني أنه منكر ، وإنما ورد موقوفاً على ابن عباس وفيه ضعف أيضاً ،

ولكن على فرض صحته يُقال : لا يمكن أن يكون هذا المعنى هو ظاهر النص - إلا في حق الجاهل - فإن سياق الحديث يدل

على أن الحجر الأسود ليس هو يمين الله ، لقوله في الأثر ( فكأنما ) وهذا يدل أن الحجر الأسود ليس هو يمين الله ، لأن المشبه

ليس هو المشبه به ، وقوله ( في الأرض ) وهذا يدل على أنه ليس يمين الله ، لأن الله في السماء .

**وأما المثال الثالث :** فما جاء من قوله ﷺ : قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن . رواه مسلم

فذهب البعض إلى أن ظاهر النص أن أصابع الله في أجواف بني آدم ، وقالوا : لا بد من تأويل هذا النص .

والجواب : أنه لا يمكن أن يكون هذا ظاهر النص - إلا في حق الجاهل - فإن سياق الحديث يدل على أن المراد أنها في تصرف

الله لقوله ( فإن شاء أقامه ، وإن شاء أزاعه ) والبينية لا تستلزم الملاصقة والمخالطة ، كما في قوله تعالى ( والسحاب المسخر بين

السماء والأرض ) وكما في قول القائل : الطعام بين يدي .

ثم ذكر خطأ آخر يسلكه البعض مع نصوص الصفات ، وهو من يجعل اللفظ نظيراً لما ليس مثله .

وذكر لذلك مثلاً وهو جعل قوله تعالى ( لما خلقتُ بيدي ) مثل قوله تعالى ( أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً ) والغرض من هذا إنكار صفة اليدين ، وأن الله لم يخلق آدم بيديه ، والتعبير في الآيتين دال على الفاعل ، لأن معنى الآية الثانية : مما عملنا . الدالة على الذات . وهذا الصنيع سلكه الضال بشر المريسي ، وتبعه عليه طوائف من المتكلمين . فذكر المصنف هنا عدة فروق بين الآيتين ، وبين أن الآية الأولى لا تحتل غير الصفة ، وهذه الفروق هي :

١ . في الآية الأولى أضاف الفعل إلى نفسه ( خلقتُ ) .

وأما في الآية الثانية فأضاف الفعل إلى الأيدي ( عملت أيدينا ) والمعنى : عملنا ، وهذا كقوله تعالى ( فبما كسبت أيديكم ) يعني : كسبتم .

٢ . في الآية الأولى عدى الفعل بالباء ( خلقتُ بيدي ) وأما في الآية الثانية فلم يعد الفعل بالباء ( عملت أيدينا ) . والتعدي بالباء تدل على المباشرة ، كما يقال : كتبت بالقلم .

٣ . في الآية الأولى ذكر نفسه بصيغة المفرد ( خلقتُ ) وأما في الآية الثانية فذكر نفسه بصيغة الجمع ( خلقنا ) .

٤ . في الآية الأولى ذكر اليد بصيغة التثنية ( بيدي ) وأما في الآية الثانية فذكر اليد بصيغة الجمع ( أيدينا ) .

وذكر المصنف أن الله سبحانه يذكر نفسه في كتابه تارة بصيغة الإفراد ، كما في قوله تعالى ( إني أنا الله ) وتارة بصيغة الجمع للدلالة على التعظيم ، كما في قوله تعالى ( إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ) ( إنا نحن نزلنا الذكر ) ولا يذكر نفسه بصيغة التثنية أبداً ، لأن التثنية تدل على العدد ، والله فرد صمد سبحانه .

وعليه فقوله تعالى ( لما خلقتُ بيدي ) وقوله ( بل يدها مبسوطتان ) لا يمكن حمله إلا على إثبات صفة اليدين لله ، كما أجمع على ذلك أهل السنة والجماعة ، خلافاً لمن عطل هذه الصفة بالتأويلات الباردة .

ثم ذكر المصنف أن إثبات اليدين لله لا يقتصر على تلك الآيات ، بل الآيات والأحاديث مستفيضة ، ومتنوعة في إثبات اليدين لله عز وجل ، وأجمع السلف الصالح على ذلك ، ولا عبرة بعد ذلك بقول المخالف .

ثم ناقش الأشاعرة ، وألزمهم بالقاعدة السابقة ، وهي : القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر .

فيقول : هناك صفات متفق على معناها بيننا وبين الأشاعرة ، وهي الصفات السبع التي يشتملها الأشاعرة ، وصفات متنازع في معناها ، وهي باقي الصفات ، كالحبة ، والرحمة ، والرضا ، والغضب ، وغير ذلك .

فيقال للأشاعرة : ما هي طريقتكم في التعامل مع نصوص الصفات ؟

إن كنتم تعتقدون أن ظاهر نصوص الصفات التمثيل ، ولذا لا بد من التأويل .

يقال : إذن يلزم ألا يكون شيء من ظواهر النصوص مراداً ، لا الصفات السبع ، ولا غيرها .

وإن كنتم تعتقدون أن ظاهر نصوص الصفات على ما يليق بالله ، لم يكن لكم نفي هذا الظاهر عن باقي نصوص الصفات ، لأن الباب واحد ، ولأنه ليس هناك دليل سمعي ، ولا عقلي على نفي ظاهر جميع نصوص الصفات .

فان زعم التفريق بين الصفات بدلالة العقل ، قيل له : وكذلك بعض العقول تنفي سائر الصفات ، فالشبهة التي نفيت بها بعض الصفات هي الشبهة التي نفى بها غيرك سائر الصفات ، كزعم التشبيه ، أو التجسيم ، أو التركيب ، أو حلول الحوادث ، ونحو ذلك ، والاطراد أقوم من التفريق .

وأما أهل السنة فيعاملون مع جميع الصفات بمسلك واحد ، وهو أن جميع الصفات تثبت لله على ما يليق بجلاله ، ولا تشابه صفات المخلوقين ، فكما يقولون : لله حياة تليق به ، وعلم يليق به ، وقدرة تليق به ، كذلك يقولون : لله محبة تليق به ، ورضا يليق به ، وغضب يليق به ، لأن باب الصفات واحد .

**القاعدة الرابعة : وخلاصتها :** أن من اعتقد أن ظاهر نصوص الصفات التشبيه قد وقع في أربعة محاذير ، وهي :

- ١ . جنائته على النص من جهة اعتقاده أن النص يدل على التشبيه .
- ٢ . جنائته على النص من جهة تفرغ النص عن مدلوله -وهو إثبات الصفات على ما يليق بالله - وإصاق معنى لا يدل عليه .
- ٣ . تعطيل الله عن صفاته اللائقة به بغير علم .
- ٤ . أنه يلزمه إذا نفى صفة كمال عن الله أن يكون الله متصفاً بضدها ، وعليه يكون قد وصف الله بالنقائص ، ومشابهة الجمادات ، والمعدومات .

**ثم ذكر** مثالين للتطبيق على القاعدة ، وهما : الاستواء على العرش ، والعلو .

فلو قرأ المعطل قول الله تعالى ( ثم استوى على العرش ) لسبق إلى ذهنه استواء المخلوق على الدابة ، أو السفينة ، أو السقف ، أو غير ذلك ، وأن المستوي على هذه الأشياء محتاج إليها ، فلو سقطت لسقط معها ، فيلجأ إلى تأويل النص لينزه الله عن هذا الاعتقاد الذي انقذ في ذهنه الفاسد .

ولو قرأ المعطل قول الله تعالى ( أأنتم من في السماء ) لسبق إلى ذهنه أن السماء تحيط بالله - مع لوازم أخرى - فيلزمه تأويل النص ، وحينها يقع في المحاذير السابقة من تعطيل النص عن معناه المراد ، وإعطاءه معنى آخر غير مراد ، وتعطيل الله عن صفة العلو .

والجواب عن قول الله تعالى ( أأنتم من في السماء ) واضح ، وميسور ، فيقال : هذه الآية تحمل على معنيين :

- أ. أن تكون ( السماء ) بمعنى العلو ، فالسماء في اللغة تطلق على العلو ، كما في قوله تعالى ( أصلها ثابت وفرعها في السماء ) يعني : فروعها عالية مرتفعة ، وقوله تعالى ( وأنزلنا من السماء ماء طهوراً ) يعني : من السحاب .
- ب. أن تكون ( في ) بمعنى ( على ) كقوله تعالى ( ولأصلبنكم في جذوع النخل ) وقوله تعالى ( فامشوا في مناكبها ) وقوله تعالى ( فسيروا في الأرض ) و ( في ) هنا بمعنى ( على ) في كل ذلك .

وبين رحمه الله أن كلمة ( في ) تختلف على حسب السياق ، فقد تدل على الظرفية ، وهذا هو الغالب في استعمالها ، كما لو قيل : الشمس ، والقمر في السماء . لاقتضى ذلك أنهما في جوف السماوات المخلوقة ، وأن ( في ) تفيد الظرفية هنا .

لكنها لا تدل على الظرفية مطلقاً ، وإن دلت عليها لم يلزم أن تدل بمعنى واحد ، كما في الأمثلة التي ذكرها هنا .

فكون الشيء في المكان : لا يلزم أن يستوعب المكان كله ، كما لو قيل : الكتاب في الغرفة .

وكون الجسم في الحيز : يقتضي أن يستوعب المكان ، كما لو قيل : الهواء في الإطار .

وكون العرض في الجسم : يقتضي أنه قائم به .

وكون الوجه في المرأة : يعني صورة الوجه ، وليس حقيقته ، بخلاف : زيد في المسجد .

وكون الكلام في الورق : يعني مقصود الكلام ، ومعناها ، لأن الكلام صوت .

فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصية يتميز بها عن غيره .

**القاعدة الخامسة :** وخلصتها : أن النصوص المتعلقة بصفات الله ، أو المتعلقة بأمر المعاد ، ونحو ذلك تكون معلومة لنا من وجه ، ومجهولة من وجه آخر ، فهي معلومة لنا من جهة المعنى المراد منها ، ومجهولة من جهة الكيفية ، وحقيقة ما هي عليه . والأصل أن المصنف يرد بهذه القاعدة على المفوضة الذين يجعلون صفات الله من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله ، وأن العباد لا يعلمون معاني نصوص الصفات ، ولكن يدخل في هذه القاعدة أيضاً المشبهة الذين يزعمون معرفتهم بصفات الله ، وكذا يدخل المعطلة الذين عطّلوا الصفات فراراً من التشبيه بزعمهم ، وهذا التشبيه يدل على معرفة بالصفة . ولما كان اعتماد المفوضة في مذهبهم على قول الله تعالى ( وما يعلم تأويله إلا الله ) ذكر المصنف أن السلف والخلف اختلفوا في الوقف ، والوصل على قوله تعالى ( وما يعلم تأويله إلا الله ) . فجمهور السلف والخلف على الوقف على لفظ الجلالة ( وما يعلم تأويله إلا الله ) فالمتشابه لا يعلمه إلا الله . وهذا هو المأثور عن أبي بن كعب ، وابن مسعود ، وابن عباس ، وعائشة ، وغيرهم . وذهب مجاهد ، وغيره إلى الوقف على ( والراسخون في العلم ) فيكون المتشابه مما يعلمه أهل العلم . وبين المصنف أنه لا تنافي بين القولين ، فالمتشابه الذي استأثر الله بعلمه نفهم معناه والمراد منه ، ونجهل كيفيته وحقيقته . ثم ذكر أن لفظ ( التأويل ) صار مستعملاً في ثلاثة معان ، اثنان منها وردا في النصوص الشرعية ، وعلى لسان أهل العلم ، وواحد اصطلاح عليه المتأخرون .

#### الأول : التأويل بمعنى الحقائق التي يؤول إليها الكلام .

وهذا الاصطلاح هو الاصطلاح الوارد في النصوص الشرعية ، كما قال تعالى في قصة يوسف لما سجد أبواه وإخوته ( وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل ) فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا . والتأويل بهذا المعنى يكون في الأخبار ، ويكون في الأوامر والنواهي . فتأويل الخبر : وقوعه ، كما قال الله تعالى ( هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق ) فتأويل ما في القرآن من أخبار عن الله هو حقيقة تلك الصفات المخبر عنها . وتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله به مما يكون من : القيامة ، والحساب ، والجزاء ، والجنة ، والنار ، وغير ذلك .

**وتأويل الأمر والنهي :** الامتثال بفعل المأمور وترك المحذور ، كما في قول عائشة : كان النبي ﷺ يقول في ركوعه وسجوده :

سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي . يتأول القرآن . تعني قوله تعالى ( فسبح بحمد ربك واستغفره ) .

وقول سفيان بن عيينة : السنة هي تأويل الأمر والنهي .

فإن نفس الفعل المأمور به : هو تأويل الأمر به .

وذكر أن تأويل الأمر والنهي لا بد من معرفته ، بخلاف تأويل الخبر ، وذلك أن تأول الأمر المقصود منه الامتثال ، فلا بد أن يكون على مراد الشارع ، أما تأويل الخبر فهو وقوعه ، وهذا لا يمكن معرفته على حقيقته قبل ذلك ، ولا يترتب عليه عمل من المكلف ، لأنه سيقع وإن جهل معناه .

الثاني : التأويل بمعنى تفسير الكلام .

وهذا الاصطلاح جاء في قوله ﷺ لابن عباس : اللهم فقهه في الدين ، وعلمه التأويل . يعني : تفسير القرآن . فاستجاب الله دعاء نبيه ﷺ فكان ابن عباس يلقب بترجمان القرآن .

وهذا المعنى هو الغالب على اصطلاح المفسرين للقرآن ، كما يقول ابن جرير وأمثاله - من المصنفين في التفسير - : واختلف علماء التأويل .

وهو المراد بقول مجاهد : إن الراسخين في العلم يعلمون تأويله . أي : تفسيره .

الثالث : التأويل بمعنى صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقتزن به .

وهذا الاصطلاح من وضع المتأخرين من أهل الكلام ، ثم صار مستعملاً عند الفقهاء ، وغيرهم . ومعناه تحديد معنى للنص يخالف ظاهر النص لقريئة ، ويقسمون الكلام إلى : نص ، وظاهر .

ثم ذكر أنه إذا عُرف ما سبق ذكره من التفريق بين معاني التأويل ، تبين أن تأويل ما أخبر الله به عن نفسه من الصفات هو حقيقة تلك الصفات ، وهو من العلم الذي لا يعلمه بنو آدم .

وتأويل ما أخبر الله به من أخبار الوعد والوعيد هو حقيقة ما هي عليه الآن ، وهو من العلم الذي لا يعلمه بنو آدم .

وهذا هو التأويل الذي يكون معناه حقيقة ما عليه الشيء .

ثم ذكر رحمه الله أنه يجب الإيمان بكل ما ورد في الكتاب والسنة ، سواء عرفنا حقيقته ، أم لم نعرفها ، وقد امتدح الله عباده الذين يؤمنون بالغيب .

وذلك أن بين ما ذكره الله عن نفسه ، أو عن أحوال اليوم الآخر ، والوعد والوعيد ، وبين ما نعرفه نحن في الدنيا تشابه في اللفظ ، والمعنى ، ولولا هذا التشابه ما عرفنا المراد مما أخبرنا الله به ، فيجب الإيمان بحقيقة تلك الأمور ، مع كوننا نجعل حقائقها ، فنؤمن أن لله وجهاً ، وبدأً ، وأنه يتكلم ، ويسمع ، ويحب ، ويغضب ، وأن معاني هذه الألفاظ مشابه لما نعرفه من حقائق هذه الألفاظ ، وأما كيفية هذه الصفات فهو من العلم الذي لا يعلمه البشر .

كذلك نؤمن أن في الجنة ماء ، وعسلاً ، وسرراً ، وحرراً ، وأن معاني هذه الألفاظ مشابه لما نعرفه من حقائق هذه الألفاظ ، وأما كيفية هذه الأمور فهو من العلم الذي لا يعلمه البشر .

ثم ذكر أن أسماء الله التي ذكرها في كتابه ، أو أخبر بها النبي ﷺ لها معان معلومة لنا ، وكل اسم يدل على معنى لا يدل عليه الاسم الآخر من كل وجه ، وهذا هو معنى التباين في أسماء الله ، وأما الترادف المقصود في الأسماء فهو أن كل هذه الأسماء تدل على ذات واحدة ، وهي ذات الله عز وجل .

ومراد رحمه الله أن يبين أن أسماء الله وصفاته لها معان معلومة لنا بمجرد الخطاب ، وأنا ما نفهمه من اسم العليم غير ما نفهمه من اسم الرحيم ، وهكذا ، وكل هذا يدل على أن أسماء الله ليست أعلاماً محضة لا معاني له ، كما تزعم المعتزلة ، بل هي أسماء مضمنة لمعانٍ عظيمة القدر .

ثم ذكر رحمه الله ثلاثة أمثلة تبين التواطؤ في الذات ، والتباين في الصفات ، وهي : أسماء النبي ﷺ ، وأسماء القرآن ، وأسماء السيف .



ثم ذكر أن الإحكام ، والتشابه ورد في القرآن على ثلاثة أوجه :

- ١ . النص على أن القرآن كله محكم ، كما في قوله تعالى ( كتاب أحكمت آياته ) وهذا يسمى ( الإحكام العام ) .
- ٢ . النص على أن القرآن كله متشابه ، كما في قوله تعالى ( الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً ) وهذا يسمى ( التشابه العام ) .

٣ . النص على أن القرآن منه المحكم ، ومنه المتشابه ، كما في قوله تعالى ( هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ) وهذا يسمى ( الإحكام الخاص ) و ( التشابه الخاص ) .

وبين أنه لا تعارض بين هذه الأوصاف ، إذ الإحكام ، والتشابه من الألفاظ التي يراد بها في مواضع معنى ، وفي أخرى معنى آخر . فالإحكام العام ، الذي يعم جميع القرآن هو الإتقان ، فالشيء المحكم هو المتقن ، والقرآن كله متقن لا اختلاف فيه ، كما قال تعالى ( ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيها اختلافاً كثيراً ) .

والتشابه العام ، الذي يعم جميع القرآن هو التوافق بين آياته ، فلا اختلاف بينها ، ولا تناقض ، لا في الأخبار ، ولا في الأحكام ، فإنه إذا ذكر خبراً في موضع ، وأعاده في موضع آخر لم يكن ثم تعارض ، وكذا إن ذكر حكماً من الأحكام في موضع ، وأعاده في موضع آخر لم يكن ثم تعارض بينهما ، وهذا هو التشابه العام .

ونبه أن هذا التشابه لا يلزم أن يكون في الألفاظ ، بل إذا اتفقت المعاني حصل التشابه وإن اختلفت الألفاظ . وعلى هذا فالإحكام العام لا ينافي التشابه العام ، بل يؤيده ويدل عليه ، فالكلام الذي يصدق بعضه بعضاً ، ويشبه بعضه بعضاً يدل على إتقانه .

وأما الإحكام الخاص فهو النص ظاهر الدلالة .

وأما التشابه الخاص فهو النص الذي لا يقع الشخص على المعنى المراد منه لسبب من الأسباب ، وغالبها الجهل . ولذا نعلم أن القرآن لا يوجد فيه ما يشتبه على جميع الناس ، بل هذا الاشتباه نسبي .

ثم ذكر أن الضلال وصل بالبعض إلى الخلط بين وجود الخالق ، ووجود المخلوق ، مع أن هذه المسألة من أبين ما يكون ، ولا تحتاج إلى نظر عقلي ، وليس فيها إشكال في النصوص ، وذكر هنا ثلاث طوائف غلطت في هذه المسألة ، وهم :

- ١ . الاتحادية ( أصحاب وحدة الوجود ) الذين يجعلون وجود الخالق هو وجود المخلوق ، وهذا هو التوحيد عندهم ، ومن اعتقده فقد حقق التوحيد .

وسبب هذه الشبهة أن الموجودات مشتركة في لفظ ( الوجود ) فدل أن وجودها واحد .

والجواب أن لفظ ( الوجود ) من الألفاظ المتواطئة المشككة ، فإن كان هذا اللفظ مطلقاً غير مضاف فإنه يشمل كل موجود ، وهذا هو المعنى الكلي المشترك الموجود في الأذهان ، وهو المسمى ( الواحد بالنوع ) ويدخل فيه كل موجود .

وأما إن أضيف لفظ ( الوجود ) فلا اشتراك هنا ، بل كل موجود له وجود يخصه لا يشركه غيره .

وذكر أن هؤلاء هم أعظم الناس ضلالاً من جهة الاشتباه .

٢. الجهمية ، ومن وافقهم الذين يزعمون أن وصف الله بالوجود يلزم منه التشبيه ، لأن المخلوق يوصف بالوجود .  
 وفراراً من هذا التشبيه الذي اعتقدوه ، قالوا : لفظ ( الوجود ) من قبيل المشترك اللفظي ، وهو اللفظ المتحد لفظاً ، المختلف معنى ، كلفظ ( العين ) يطلق على العين الجارحة ، وعلى العين الجارية ، وعلى الذهب .  
 وعليه فإطلاق ( الوجود ) على الله له معنى يختلف عن المعنى الذي يطلق على وجود المخلوق ، فالخالق والمخلوق اشتركا في لفظ ( الوجود ) واختلفا في معنى الوجود .  
 ولا شك أن هذا الكلام باطل ، فكل عاقل يفهم معنى الوجود ، وأنه ضد عدم ، وليس له معنى غير ذلك ، ولكن حقيقة الوجود تختلف عند التقييد ، والإضافة ، فوجود الخالق يختلف تماماً عن وجود المخلوقات ، لأن وجوده لم يسبق بعدم ، ولا يلحق بفناء بخلاف وجود سائر المخلوقات .  
 وعليه فلفظ ( الوجود ) من قبيل المشترك المعنوي ( المتواطئ ) وهو اللفظ المتحد لفظاً ، ومعنى ، ولكن لا يلزم التشابه في المعنى من كل وجه ، كلفظ ( إنسان ) يدخل فيه عمرو ، وزيد ، ولكل صفاته .  
 ومما يدل على أن لفظ ( الوجود ) ليس من المشترك اللفظي إجماع العقلاء أن الوجود منه ما هو قديم ، ومنه ما هو حادث ، ومنه ما هو واجب ، ومنه ما هو ممكن ، وهذه أقسام لمعنى واحد وهو الوجود ، فدل أن بين الأقسام وحدة ، وليست لمعان مختلفة .  
 ٣. طائفة من الفلاسفة تعتقد أن اشتراك الموجودات في لفظ ( الوجود ) يلزم منه أن يكون هناك شيء موجود متشخص تشترك فيه خارج الذهن ، يزعمون أنه يمكن أن يكون في خارج الأذهان معان كلية مشتركة ، كوجود مطلق ، وإنسان مطلق ، وحيوان مطلق ، ونحو ذلك ، وهذه سفسطة ، إذ لو طلب منهم بيان ذلك واقعاً لما استطاعوا .  
 ثم ذكر أن من هداه الله من أهل العلم ، والإيمان فرق بين الأمور المتشابهة ، وعلم ما بينها من أوجه الاشتباه ، والافتراق ، وأعطى كل وجه حقه ، فلم تختلط عليه الأمور ، بل رد المتشابه إلى المحكم ، بخلاف أهل الضلال الذين اشتبهت عليهم الأمور ، ولم يميزوا بين أوجه الاشتراك ، وأوجه الاختلاف .  
 ثم ذكر أن التشابه يكون في الألفاظ المتواطئة ، كما يكون في الألفاظ المشتركة .  
**واللفظ المشترك :** هو ما اشترك لفظه ، واختلف معناه . كلفظ : عين ، وسهيل ، والمشتري .  
 فلفظ ( عين ) يطلق على العين الجارحة ، والعين الجارية ، وعلى الجاسوس .  
**واللفظ المتواطئ :** هو ما اشترك لفظه ، واتحد معناه . كلفظ : ماء ، وإنسان .  
 فلفظ ( ماء ) يطلق على ماء البحر ، والنهر ، والبئر ، وماء الكوثر ، وماء الجنة ، والماء الذي تحت العرش .  
 ووجه الاشتباه في الألفاظ المتواطئة يكون في المعنى الكلي العام قبل التخصيص ، والإضافة ، فإذا حصل التخصيص ، والإضافة زال الاشتباه .  
 فمثلاً إذا قيل : ماء البحر . فهم السامع خصائص ذلك الماء ، وإذا قيل : ماء النهر . فهم خصائص أخرى مختلفة عن ماء البحر ، وهكذا .  
 فإذا قال الله عن الجنة ( فيها أنهار من ماء ) فهم السامع أن لهذا الماء خصائص غير خصائص ماء الدنيا ، كما قال تعالى ( فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين ) وعليه فنحن نعلم معنى لفظ ( ماء ) ونجهل حقيقته على التمام .

وكذلك يقال في صفات الله إنها معلومة من جهة المعنى ، ومجهولة لنا من جهة الحقيقة ، والكيفية .  
ثم ختم القاعدة ببيان بطلان ، وتناقض مذهب المفوضة .

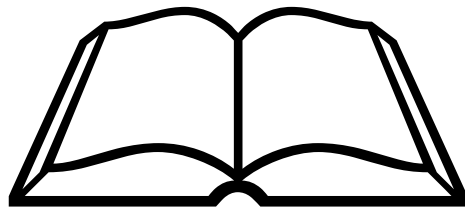
# التوضيحات الجلية في

## شرح الرسالة التدمرية

الجزء الثالث

١٤٤١ هـ

عبد الله محمد الجهنّي



القاعدة السادسة : أن لقائل أن يقول : لا بد في هذا الباب من ضابط يُعرف به ما يجوز على الله سبحانه وتعالى مما لا يجوز في النفي والإثبات .

إذ الاعتماد في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه ، أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ، ليس بسديد .

خلاصة هذه القاعدة هو في بيان الضابط الصحيح في إثبات الأسماء والصفات لله تعالى ، أو نفيها عنه<sup>(١)</sup> . وقبل أن يبدأ المصنف في بيان الطريقة الصحيحة في الإثبات والنفي بدأ بذكر الطرق الفاسدة في ذلك ، وبدأ بالرد على من سلك هذه الطرق الفاسدة في النفي والإثبات .

والضابط الحق في هذا الباب هو أن يوصف الله بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله ﷺ مع نفي مشابهة المخلوقين . وأن ينفي عن الله ما نفاه عن نفسه ، أو نفاه عنه رسوله ﷺ مع إثبات كمال الضد ، كما ينفي عن الله كل عيب ، وكل نقص ، وكل تشبيه .

وقوله ( إذ الاعتماد في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه ، أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ، ليس بسديد ) . يريد أن يبين بعض الطرق والمسالك الفاسدة في النفي ، والإثبات بشكل مجمل .

فمن الطرق الفاسدة في النفي : نفي الصفات بشبهة أن إثباتها يلزم منه التشبيه ، ويأتي الرد عليه قريباً . ومن الطرق الفاسدة في الإثبات : مطلق الإثبات مع نفي التشبيه ، كأن يقول : لله أذن ليست كأذن المخلوق ، أو يقول : الله يحزن لا كحزن المخلوق ، ويأتي الرد عليه لاحقاً .

(١) وسيدكر المصنف في هذه القاعدة أربعة أمور : الطرق الصحيحة في الإثبات ، والطرق الصحيحة في النفي ، والطرق الفاسدة في الإثبات ، والطرق الفاسدة في النفي ، ولكنه يبدأ بذكر الطرق الفاسدة ويرد عليها ثم يعقب ذلك بذكر الطرق الصحيحة باختصار .

وذلك أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك ، وقدر مميز .

فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه ، قيل له : إن أردت أنه مماثل له من كل وجه فهذا باطل .

وإن أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه ، أو مشارك له في الاسم لزمك هذا في سائر ما تثبته .

بدأ المصنف بذكر المسلك الفاسد في النفي ، والرد عليه .

من المعلوم أن من أشهر أسباب التعطيل هو الفرار من التشبيه ، فأكثر الصفات التي يعطلها سائر طوائف المعطلة إنما يعطلونها بشبهة دفع التشبيه ، وهنا يبين المصنف أن الاعتماد في نفي الصفات عن الله بشبهة دفع التشبيه غير صحيح ، وذلك أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك ، وقدر مميز ، فالقدر المشترك بين سائر الموجودات هو حقيقة الوجود ، والقدر المميز هو ما يختص به كل موجود .

فمن نفى الصفات عن الله زاعماً أن إثباتها يلزم منه التشبيه بالمخلوق ، يقال له : ماذا تقصد بالتشبيه الذي تنفيه ؟

هل تقصد أن إثبات الصفات لله يلزم منه التشابه من جميع الوجوه ( المماثلة ) ؟

فإن كان يقصد هذا ، فيقال له : هذا باطل ، ولم يقله أحد ، حتى المشبهة<sup>(١)</sup> .

وإن كنت تقصد أن إثبات الصفات يلزم منه قدر من المشابهة ، وهو ما يكون من المشابهة في الاسم والمعنى .

فيقال : نعم ، يلزم هذا ، ولا غضاضة في ذلك ، وليس هذا من التشبيه المنهي عنه في شيء ، لأن هذا التشابه الحاصل في اللفظ والمعنى العام لا يكون في الخارج ، وإنما يكون في الذهن كما سبق بيانه .

وأما عند الإضافة ، أو التخصيص فلا تشابه البتة .

فمثلاً : وصف الله نفسه بالحياة ، فقال سبحانه ( الله لا إله إلا هو الحي القيوم ) ووصف عبده بالحياة فقال سبحانه ( يخرج الحي من الميت ) فالقدر المشترك الذي يكون فيه التشابه ، يكون في اللفظ والمعنى ، والقدر المميز يكون عند التخصيص ، ولا يكون ثم تشابه .

ثم يقال : هذا اللازم يلزم كل من أثبت صفة من الصفات .

فيقال للأشعري : يلزم من إثباتك لصفة السمع لله أن يكون هناك قدر مشترك بين سمع الخالق وسمع المخلوق ، وهو المعنى العام

للسمع ، فهل هذا تشبيه ؟

ويقال لمن يثبت صفة الوجود لله : يلزم من إثباتك لصفة الوجود أن يكون هناك قدر مشترك بين وجود الخالق ووجود المخلوق ،

فهل هذا تشبيه ؟

فإما أن يقر بهذا القدر من التشابه ، وإلا لزمه تعطيل ما يزعم إثباته .

يقول ابن تيمية : الجهم مثلاً لو أقر أن الله موجود لزمه فيه إثبات القدر المشترك نظير ما يلزمه فيما نفاه .

(١) ويلزم عليه لوازم باطلة ، ومنها الجمع بين النقيضين ، كما يأتي .

وأنتم إنما أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل الذي فسرتموه بأنه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ، ويجب له ما يجب له .  
ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يقوله عاقل يتصور ما يقول ، فإنه يعلم بضرورة العقل امتناعه .  
ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه ، كما في الأسماء والصفات المتواطئة .

يقول المصنف لمن نفى الصفات عن الله بزعم نفي التشبيه ، وأقام الأدلة السمعية والعقلية على نفي التشبيه الذي يلزم منه الاشتراك فيما يجب ، ويجوز ، ويمتنع : هذه الأدلة التي تستدلون بها لا تلزمنا ، لأننا لا نقول بهذا النوع من التشابه ، بل لا أحد يقول به حتى المشبهة ، بل كل عاقل يعلم أن هذا النوع من التشابه ممتنع عقلاً لتناقضه ، وذلك أنه يلزم عليه أن يكون ما يجوز على أحدهما يجوز على الآخر ، وما يمتنع عليه يمتنع عليه ، وما يجب له يجب له .  
ومن المعلوم أن وجود الخالق واجب ، ووجود المخلوق ممكن ، فلو كانا متماثلين لكان كل منهما واجب الوجود ، ممكن الوجود .  
ولا يلزم من نفي هذا النوع من التشابه نفي التشابه من بعض الوجوه ، كما في المعنى الكلي المشترك في الأسماء المتواطئة ، وهي الأسماء المشتركة في اللفظ والمعنى ، كلفظ ( إنسان ) يدل على زيد ، ومحمد ، وأحمد بمعنى واحد ، ولفظ ( ماء ) يدل على ماء البحر ، وماء البئر ، وماء الكوثر ، وماء الجنة بمعنى واحد ، وأما عند التخصيص فلكل صفة .  
والتشبيه الممنوع بين الخالق والمخلوق هو الاشتراك في الخصائص ، بأن يعتقد أن خصائص صفات الخالق كخصائص صفات المخلوق ، أو العكس .

ولكن من الناس من يجعل التشبيه مفسراً بمعنى من المعاني ، ثم إن كل من أثبت ذلك المعنى قالوا : إنه مشبه .  
ومنازعهم يقول : ذلك المعنى ليس هو من التشبيه .  
وقد يُفرّق بين لفظ التشبيه ، والتمثيل .

وذلك أن المعتزلة ونحوهم من نفاة الصفات يقولون : كل من أثبت لله صفة قديمة فهو مشبه ممثل .  
فمن قال : إن لله علماً قديماً ، أو قدرة قديمة ، كان عندهم مشبهاً ممثلاً ، لأن القدم عند جمهورهم هو أخص وصف الإله ، فمن أثبت له صفة قديمة فقد أثبت لله مثلاً قديماً ، ويسمونه ممثلاً بهذا الاعتبار .

يذكر المصنف هنا أن من الناس من يضع ضابطاً للتشبيه المنهي عنه حسب اعتقاده هو ، ثم يحاكم الناس إلى هذا الضابط<sup>(١)</sup> ،  
ومن ذلك ما يعتقده المعتزلة ونحوهم أن إثبات الصفات تشبيه ، فكل من يثبت صفة لله فهو مشبه .  
وسبب هذه الشبهة عند المعتزلة : اعتقادهم أن إثبات الصفات يلزم منه تعدد القدماء ، وهذا يوجب أن تشابه هذه الصفات الله في القدم .  
وذلك أنهم يزعمون أن أخص وصف للإله هو القدم ، ومن أثبت لله الصفات لزمه أن تكون هذه الصفات قديمة ، وهذا يلزم منه تعدد القدماء ، وتعدد الآلهة ، وهذا هو التمثيل ، لأن الصفة مثل الله في القدم .  
ولا يشك عاقل أن هذه الشبهة مبنية على تصور فاسد ، وذلك أن الصفات لا تقوم بنفسها ، والذات القديمة هي الذات المتصفة بالصفات ، فافتراضهم ذات قديمة بدون صفات ضرب من الخيال .  
قال ابن تيمية : وحقيقة الأمر أن القديم الواجب بنفسه هو الذات المستلزمة لصفات الكمال ، وأما ذات مجردة عن هذه الصفات ، أو صفات مجردة عنها فلا وجود لها ، فضلاً عن أن تكون واجبة بنفسها أو قديمة .  
ونبه المصنف هنا أن هناك فرق بين لفظ التشبيه ، ولفظ التمثيل ومعناها ، خلافاً لطائفة من المتكلمين الذين يجعلون التشبيه هو التمثيل .

وذكر المصنف في مواضع من كتبه أن لفظ التمثيل جاء نفيه في القرآن بخلاف التشبيه .  
والفرق أن التمثيل يقتضي المماثلة من كل وجه ، بخلاف التشبيه .  
وينبه أنه قد يطلق أحدهما على الآخر .

(١) يقول ابن تيمية : ومعلوم أن كل من نفى شيئاً من الصفات سمى المثبت لها مشبهاً .  
فمن نفى الأسماء من الملاحدة الفلاسفة ، والقرامطة وغيرهم ، يجعل من سمى الله تعالى : عليماً ، وقديراً ، وحياً ، ونحو ذلك : مشبهاً .  
وكذلك من نفى الأفعال يسمى من يقول : إن الله يعلم ، ويقدر ، ويسمع ، ويبصر : مشبهاً .  
ومن نفى الصفات من الجهمية ، والمعتزلة وغيرهم ، يسمون من يقول : إن لله علماً ، وقدرة ، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وأن الله تعالى يُرى في الآخرة : مشبهاً .  
ومن نفى علو الله على عرشه يسمى المثبت لذلك : مشبهاً .  
ومن نفى الصفات الخيرية يجعل من أثبتها : مشبهاً أ.هـ .



ومثبتة الصفات لا يوافقونهم على هذا ، بل يقولون : أخص وصفه : ما لا يتصف به غيره ، مثل كونه رب العالمين ، وأنه بكل شيء عليم ، وأنه على كل شيء قدير ، وأنه إله واحد ، ونحو ذلك ، والصفة لا توصف بشيء من ذلك .

يبين المصنف أن مثبتة الصفات - يقصد هنا من يثبت بعض الصفات ، كالكلالية ، والأشاعة ، والماتريدية ، ونحوهم ، ويسمون : الصفاتية - لا يوافقون المعتزلة على هذا الضابط ، ولا على النتيجة ، من كون إثبات الصفات يلزم منه تعدد القدماء . وبدأ في مناقشة هذا القول ، والجواب عن هذه الشبهة بعدة أجوبة ، وهي :  
أولاً : بنقض المقدمة الأولى ، وهي أن القدم أخص أوصاف الإله .  
بل أخص أوصاف الإله : ما لا يتصف به غيره ، ككونه رب العالمين ، وبكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، ونحو ذلك ، وهذه الأوصاف لا يمكن أن يوصف بها شيء غير الله ، حتى الصفات ، فلا يقال للبدن ، أو للساق ، أو للعلم ، أو غير ذلك من صفات الله إنه رب العالمين ، أو على كل شيء قدير .  
بخلاف وصف القدم يمكن أن توصف به بعض الصفات ، فيقال مثلاً : علم الله قديم ، وسمعه قديم ، وهكذا .

ثم من هؤلاء الصفاتية من لا يقول في الصفات : إنها قديمة . بل يقول : الرب بصفاته قديم .  
ومنهم من يقول : هو قديم ، وصفته قديمة . ولا يقول : هو وصفاته قديم .  
ومنهم من يقول : هو وصفاته قديم . ولكن يقول : ذلك لا يقتضي مشاركة الصفة له في شيء من  
خصائصه ، فإن القدم ليس من خصائص الذات المجردة ، بل هو من خصائص الذات الموصوفة بصفات ،  
وإلا فالذات المجردة لا وجود لها عندهم ، فضلاً عن أن تختص بالقدم .  
وقد يقولون : الذات متصفة بالقدم ، والصفات متصفة بالقدم ، وليست الصفات إلهاً ، ولا رباً ، كما أن  
النبي محدث ، وصفاته محدثة ، وليست صفاته نبياً .

- 
- ثانياً : أن من يثبت الصفات من الصفاتية لا يقول باستقلال الصفة بالقدم ، بل من صرح منهم بأن الصفات قديمة لم يقصد أنها  
تستقل ، بل هي تابعة للذات ، ولا يمكن وجود ذات بلا صفات ، ولا العكس .  
ثم ذكر المصنف مذاهب الصفاتية في مسألة قدم الصفات ، وهي :
١. من يقول : الله بصفاته قديم . ولا يصف الصفات بالقدم على الاستقلال ، لئلا يشعر بانفصال الصفة عن الموصوف .  
قال ابن تيمية : أما الكلائية ، ومن سلك سبيلهم من أهل الحديث ، والفقهاء ، كأبي الحسن التميمي ، وأبي سليمان الخطابي ،  
وغيرهما من أصحاب الأئمة الأربعة ، وغيرهم ، فإنهم لا يقولون عن الصفات وحدها إنها قديمة ، فلا يقولون : العلم قديم . ولكن  
يقولون : الرب بعلمه قديم . أه فلا يطلقون القدم على الصفات إلا تبعاً .
  ٢. من يقول : الله قديم ، وصفاته قديمة . ولا يقول : هو وصفاته قديم ، لأن الثنية قد تشعر بالتغاير .  
وذكر ابن تيمية أن هذا المسلك سلكه أبو الحسن الأشعري .
  ٣. من يقول : الله وصفاته قديم . ويقول : الصفة قديمة بقدم الموصوف ، لأنه لا يمكن تصور موصوف بدون صفة ، ولا  
العكس ، وقد يصرح هؤلاء فيقولون : الله قديم ، وصفاته قديمة . ولا يلزم من وصف الصفات بالقدم أن تكون رباً ، أو إلهاً ،  
فصفات الشيء ليست هو ، فالنبي محدث ، وصفاته محدثة ، ومع ذلك فصفاته ليست نبياً .  
وذكر ابن تيمية أن هذا المسلك سلكه الباقلاني ، والقاضي أبو يعلى .

فهؤلاء إذا أطلقوا على الصفاتية اسم ( التشبيه ) و ( التمثيل ) كان هذا بحسب اعتقادهم الذي ينازعهم فيه أولئك .

ثم يقول لهم أولئك : هب أن هذا المعنى قد يسمى في اصطلاح بعض الناس تشبيهاً ، فهذا المعنى لم ينفه عقل ، ولا سمع ، وإنما الواجب نفى ما نفته الأدلة الشرعية ، والعقلية .  
والقرآن قد نفى مسمى ( المثل ) و ( الكفاء ) و ( الند ) ونحو ذلك .

ولكن يقولون : الصفة في لغة العرب ليست مثل الموصوف ، ولا كفأه ، ولا نده ، فلا تدخل في النص ، وأما العقل فلم ينف مسمى التشبيه في اصطلاح المعتزلة .

يقصد بـ ( هؤلاء ) : المعتزلة ، وأنهم حين يطلقون لفظ ( التشبيه ) على الأشاعرة ونحوهم من المثبتين لبعض الصفات ، لا يلزم منه وقوع التشبيه على الأشاعرة ، لأن كون إثبات الصفات يلزم منه التشبيه اصطلاح اصطلاح عليه المعتزلة ، لم يدل عليه دليل شرعي ، ولا عقلي .

ثالثاً : الجواب الثالث على شبهة المعتزلة من كون إثبات الصفات يلزم منه تعدد القدماء ، أن يقال على فرض التسليم : هب أن إثبات الصفات يسمى على اصطلاح المعتزلة تشبيهاً لم تأت الأدلة بمنع هذا الإثبات ؟

بل وجدنا أن الأدلة جاءت بإثبات الصفات لله ، وإنما نفت التشبيه .

فالقرآن إنما نفى ( المثل ) و ( الكفاء ) و ( الند ) ومعلوم في لغة العرب أن الصفة ليست ندأ ، ولا كفأ للموصوف .

وكذلك العقل السليم لا يمنع إثبات الصفات الواردة ، بل يدل على بعضها .

وكل هذا يدل على بطلان هذا الضابط الذي وضعه المعتزلة .

وخلاصة ما سبق أن يقال : نفى الصفات عن الله بشبهة أن إثباتها يلزم منه التشبيه لا يصح ، وذلك أن لفظ ( التشبيه ) من الألفاظ المجملة ، فإن قُصد به هنا أن إثبات الصفات يلزم منه التشابه من كل وجه ( المماثلة ) فهذا باطل ، ولم يقل به أحد ، وعليه لا يمكن حمل النصوص الشرعية على هذا المعنى ، لأن النصوص الشرعية تنهى عما هو موجود ، كما ذكر المصنف ذلك في موضع .

وإن قُصد بالتشابه المشابهة في الاسم والمعنى الكلي فهذا ثابت ، ولا يصح نفى ، وهو لازم لكل من أثبت صفة ، ولو في صفة الوجود .

وكذلك أيضاً يقولون : إن الصفات لا تقوم إلا بجسم متحيز ، والأجسام متماثلة .  
 فلو قامت به الصفات للزم أن يكون مماثلاً لسائر الأجسام ، وهذا هو التشبيه .  
 وكذلك يقول هذا كثير من الصفاتية الذين يثبتون الصفات ، وينفون علوه على العرش ، وقيام الأفعال الاختيارية به ، ونحو ذلك ، ويقولون : الصفات قد تقوم بما ليس بجسم ، وأما العلو على العالم فلا يصح إلا إذا كان جسماً ، فلو أثبتنا علوه للزم أن يكون جسماً ، وحينئذ فالأجسام متماثلة ، فيلزم التشبيه .  
 فلهذا تجد هؤلاء يسمون من أثبت العلو ونحوه : مشبهاً . ولا يسمون من أثبت السمع ، والبصر ، والكلام ، ونحوه : مشبهاً . كما يقول صاحب ( الإرشاد ) وأمثاله .  
 وكذلك يوافقهم على القول بتمائل الأجسام القاضي أبو يعلى ، وأمثاله من مثبتة الصفات ، والعلو .  
 لكن هؤلاء قد يجعلون العلو صفة خبرية ، كما هو أول قولي القاضي أبي يعلى .  
 فيكون الكلام فيه كالكلام في الوجه .  
 وقد يقولون : إن ما يثبتونه لا ينافي الجسم ، كما يقولونه في سائر الصفات .  
 والعقل إذا تأمل وجد الأمر فيما نفوه كالأمر فيما أثبتوه لا فرق .  
 وأصل كلام هؤلاء كلهم على أن إثبات الصفات مستلزم للتجسيم ، والأجسام متماثلة .  
 والمثبتون يجيبون عن هذا تارة بمنع المقدمة الأولى ، وتارة بمنع المقدمة الثانية ، وتارة بمنع كلتا المقدمتين ، وتارة بالاستفصال .  
 ولا ريب أن قولهم بتمائل الأجسام قول باطل ، سواء فسروا الجسم بما يشار إليه ، أو بالقائم بنفسه ، أو بالموجود ، أو بالمركب من الهيولى والصورة ، ونحو ذلك .  
 فأما إذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة على أنها متماثلة ، فهذا يُبنى على صحة ذلك ، وعلى إثبات الجواهر المفردة ، وعلى أنها متماثلة ، وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك .

يذكر المصنف هنا طريقاً آخر للمعتزلة في نفيهم الصفات عن الله بشبهة دفع التشبيه<sup>(١)</sup> .

وهذا الطريق مركب من مقدمتين ونتيجة :

المقدمة الأولى : أن الصفات لا تقوم إلا بجسم .

والمقدمة الثانية : أن الأجسام متماثلة .

والنتيجة : أن إثبات الصفات لله يلزم منه أن يكون الله جسماً كسائر الأجسام ، وهذا تشبيه .

(١) وهو استكمال لقوله السابق ( وذلك أن المعتزلة ونحوهم من نفاة الصفات يقولون : كل من أثبت لله صفة قديمة فهو مشبه بمثل....فهؤلاء إذا أطلقوا على الصفاتية اسم ( التشبيه ) ( التمثيل )....وكذلك أيضاً يقولون : إن الصفات لا تقوم إلا بجسم متحيز ، والأجسام متماثلة ، فلو قامت به الصفات للزم أن يكون مماثلاً لسائر الأجسام ، وهذا هو التشبيه ) .

وقد نقض المصنف كلتا المقدمتين ، وأبطل النتيجة :

١ . المنع من المقدمة الأولى ، وهي قولهم : إن الصفات لا تقوم إلا بجسم .

فيقال : بل يمكن أن تقوم الصفات بغير جسم ، كما لو قلت : ليل طويل ، وحُلق عظيم ، وبياض شديد ، ومحبة قوية ، ونحو ذلك ، وتقول : جاء البرد ، وذهب الحر ، ودخل الليل ، وخرج النهار ، ونحو ذلك . وكل هذه الصفات وصفت بها الأعراض .

٢ . المنع من المقدمة الثانية ، وهي قولهم : الأجسام متماثلة .

فيقال : لا نسلم بتماثل الأجسام ، بل الكل يعلم الفرق بين الماء والنار ، وبين القطن والحجر ، وغير ذلك . بل ذكر المصنف أن هذا القول من أفسد الأقوال ، وأن فساده لا يحتاج إلى بيان ، وقال : وهذا القول فيه من مخالفة الحس ، والعقل ما يستغنى عن بسط الرد على صاحبه<sup>(١)</sup> .

٣ . المنع من كلتا المقدمتين ، لأنه إذا بطلت كل مقدمة على حدة بطلت كلتا المقدمتين بالتركيب .

٤ . الاستفصال عن معنى الجسم ، ومعنى التماثل المقصود .

وسبق أن الألفاظ الجملة يستفصل عن مراد قائلها .

وينبئ أن هذه الطريقة الباطلة من بدع المعتزلة ، وذكر المصنف أن من الصفاتية من تأثر ببعض ذلك ، فوافقوا المعتزلة في كون الأجسام متماثلة ، وخالفوهم في أن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام .

وعليه فهؤلاء يخالفون المعتزلة في المقدمة الأولى ، ويوافقونهم في المقدمة الثانية ، والنتيجة .

ولكن الصفاتية كعادتهم في التناقض والاضطراب والتحكم يزعمون أن الصفات التي يثبتونها لا يلزم من إثباتها لله أن يكون جسماً ، وأما الصفات التي لا يثبتونها فيزعمون أن إثباتها يلزم منه التجسيم .

فقال متأخروهم : الصفات يمكن أن تقوم بما ليس بجسم ، وأما العلو ، والصفات الفعلية الاختيارية ، فلا يمكن أن تقوم إلا بجسم ، والأجسام متماثلة ، فلو أثبتناها فقد وقعنا في التجسيم المستلزم للتشبيه .

ولذا فإن هؤلاء يسمون من يثبت العلو مشبهاً ، بخلاف من أثبت ما أثبتوه من الصفات ، كما يقوله الجويني ، وغيره .

ثم ذكر المصنف أن القاضي أبا يعلى الفراء وغيره يوافق هؤلاء في كون الأجسام متماثلة ، مع أنه يثبت العلو ، ولا يجعل إثبات العلو تجسيمياً ، وذلك أنه يجعل العلو من الصفات الخبرية السمعية ، كالوجه ، واليد ، ونحوها ، التي تُعلم عن طريق الخبر ، لا عن طريق العقل<sup>(٢)</sup> ، وعليه فإثبات العلو لا يلزم منه التجسيم عندهم .

ثم ذكر المصنف أن العاقل يعلم أن تفريقهم بين ما أثبتوه من الصفات ، وزعمهم أنه لا يلزم أن يقوم بجسم ، وبين ما نفوه وزعموا أنه لا يقوم إلا بجسم هو من التفريق بين المتماثلات ، وهو تحكم لا دليل عليه .

(١) وشبهة تماثل الأجسام مبنية على مسألة ( الجواهر المفردة ) وهي ظنهم أن جميع الأجسام مكونة من أجزاء صغيرة جداً لا يمكن أن ينقسم الواحد من هذه الأجزاء ، ويسمونه ( الجوهر الفرد ) ويزعمون أن هذه الجواهر متماثلة ، وعليه فتكون الأجسام المكونة من هذه الجواهر متماثلة ، لأن مادتها واحدة ، والخلاف إنما هو في الصورة .

(٢) وقد ذكر ابن تيمية أن القاضي أبا يعلى رجع عن قوله بأن العلو صفة خبرية محضة ، وذهب إلى أنه يعلم بالعقل أيضاً ، كما هو مذهب جمهور أهل الحديث ، والفقه ، والتصوف ، وأئمة الصفاتية كابن كلاب ، بل هو قول سائر السلف ، كما قال ابن تيمية .

وقوله ( ولا ريب أن قولهم بتمائل الأجسام قول باطل ، سواء فسروا الجسم بما يشار إليه ، أو بالقائم بنفسه ، أو بالموجود ، أو بالمركب من الهيولى والصورة ، ونحو ذلك ) .

ذكر المصنف عدة أقوال في معنى الجسم ، وذكر أنه على جميع هذه الأقوال لا يمكن أن تكون الأجسام متماثلة . وسبق أن المتكلمين اختلفوا في تحديد معنى ( الجسم ) وكل هذه التعريفات لا تدل عليها اللغة ، والذي تدل عليه اللغة أن الجسم هو الجسد ، أو البدن ، كما سبق بيانه في مبحث ( الروح ) .

فمنهم من يقول : كل ما يشار إليه فهو جسم . وعليه فالليل ليس بجسم ، والحر ليس بجسم .

ومنهم من يقول : القائم بنفسه جسم . وعليه فالسمع ليس بجسم ، والكلام ليس بجسم .

ومنهم من يقول : الموجود جسم . وعليه فالمعدوم ليس بجسم .

ومنهم من يقول : المركب من الهيولى ، والصورة جسم . والمراد بالهيولى مادة الشيء ، والصورة تشكيله وصورته التي هو عليها . وعليه فالليل ليس بجسم .

وقوله ( فأما إذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة على أنها متماثلة ، فهذا يُبنى على صحة ذلك ، وعلى إثبات الجواهر المفردة ، وعلى أنها متماثلة ، وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك ) .

في هذا الكلام إبطال قول من يقول : الجسم هو المركب من الجواهر المفردة .

فيقول المصنف هذا يحتاج إلى إثبات ثلاثة أمور : الأول : إثبات أن الجسم هو ما كان مركباً من الجواهر المفردة ، وثانياً : إثبات تماثل الجواهر المفردة ، وثالثاً : إثبات وجود الجوهر الفرد .

ولا يمكنهم إثبات شيء من ذلك .

وقد أكثر المصنف في كتبه من إبطال حقيقة الجوهر الفرد ، وبين أنه خيال لا وجود له ، وذكر أنه كمهدي الرافضة .

والجوهر الفرد عند هؤلاء هو اعتقادهم أن كل جسم مكون من أجزاء ، وهذه الأجزاء تتجزأ إلى أن تصل لجزء لا يقبل التجزؤ ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد .

وأول من قال بهذا القول أبو الهذيل العلاف من المعتزلة ، ثم تبعه عليه غيره من المتكلمين .

وهذا الاعتقاد باطل ، لأن الشيء لا بد - ما دام موجوداً - أن يقبل الانقسام إلى أن ينعدم ويتلاشى ، كالقطرة تكون بخاراً ، ونحو ذلك ، كما بين المصنف في موضع من كتبه .

ومما يرد على أن الجوهر الفرد هو ما لا ينقسم ، أن أي شيء مهما صغر يمكن أن ينحصر بين جسمين ، فإذا كان كذلك فإنه سيقابل الجسم الأول بوجه ، ويقابل الجسم الآخر بوجه آخر ، وهذا يدل أن له وجهان يمكن أن تنقسم .

ومن تحبّطاتهم اعتقادهم أن هذه الجواهر المفردة متماثلة ، فجزئيات الماء كجزئيات التراب ، والحديد ، وغيرها .

وينبه هنا أن المصنف ما زال يبتل طريقة نفي الصفات بشبهة التشبيه ، وذكر هنا مسلكاً آخر لهذه الطريقة ، وجرى التنبيه على

ذلك ، لأن بعض الشراح فهم أن مراد المصنف ذكر طريقة أخرى من الطرق الفاسدة في نفي الصفات ، وهو نفي الصفات

بشبهة التجسيم ، والحق أن طريقة نفي الصفات بشبهة التجسيم سيتكلم المصنف عنها لاحقاً في فصل مستقل .

ويدل على ذلك أيضاً قوله التالي ( والمقصود هنا أنهم يطلقون التشبيه على ما يعتقدونه تجسيماً بناء على تماثل الأجسام ) .

والمقصود هنا أنهم يطلقون التشبيه على ما يعتقدونه تجسيماً بناءً على تماثل الأجسام ، والمثبتون ينازعونهم في اعتقادهم ، كإطلاق الرافضة النصب على من تولى أبا بكر ، وعمر رضي الله عنهما ، بناءً على أن من أحبهما فقد أبغض علياً رضي الله عنه ، ومن أبغضه فهو ناصبي ، وأهل السنة ينازعونهم في المقدمة الأولى .

يذكر المصنف أن نفاة الصفات يرمون من يثبتها بالتشبيه ، بناءً على أن إثبات الصفات تجسيم ، والأجسام متماثلة . فمن يزعم أن إثبات جميع الصفات تجسيم يرمي كل من يثبت أي صفة بأنه مشبه ، ومن يزعم أن إثبات ما يثبت من الصفات لا يلزم منه التجسيم ، وأن إثبات ما لا يثبت منها يلزم منه التجسيم فإنه يرمي من يثبت الصفات التي ينفىها هو بالتشبيه ، كما سبق بيان ذلك .

وبين المصنف أن الألقاب لا تثبت على أحد إلا أن يكون مستحقاً لها ، وليس كل من رمى غيره بوصف لزم ذلك الغير هذا الوصف ، وإلا للزمت الألقاب الشنيعة - التي وصف بها أعداء الرسل - الأنبياء .

كذلك ليس كل من قعد قاعدة ورتب عليها نتيجة لزم صحة ذلك ، بل هذه القواعد والمقدمات لا بد أن تعرض على الأدلة الصحيحة ، وإلا فإن الرافضة يقولون : لا يمكن أن تكون المحبة صحيحة لآل بيت النبي ﷺ إلا ببغض الصحابة ، فمن أحب سائر الصحابة فمحبتة لآل البيت غير صحيحة ، وقالوا : من تولى الصحابة لم يتول القربة . وقالوا : لا ولاء إلا ببراء . أي لا ولاء لآل البيت إلا بالتبرؤ من سائر الصحابة .

وهم يرمون كل من أحب أبا بكر وعمر بأنه ناصبي ، وذلك أنه لا تمكن محبتتهما إلا ببغض علي رضي الله عنهم أجمعين . وهذه المقدمة التي بنوا عليها تلك النتيجة مقدمة باطلة ، فنحن نحب أبا بكر وعمر وعثمان وعلي وسائر الصحابة ، ولا نبغض أحداً منهم .

ولهذا يقول هؤلاء : إن الشئيين لا يشتبهان من وجه ، ويختلفان من وجه .  
وأكثر العقلاء على خلاف ذلك .

وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع ، وبيننا فيه حجج من يقول بتمائل الأجسام ، وحجج من نفى ذلك ، وبيننا فساد قول من يقول بتمائلها .

---

يذكر المصنف أن هؤلاء النفاة يقولون : إن الشئيين لا يمكن أن يشتبهوا من وجه ، ويفترقا من وجه آخر ، وذكر أن أكثر العقلاء على خلاف هذا الرأي ، وسبق بيان ذلك .  
ووجه العلاقة بين هذا الكلام والذي قبله أن هؤلاء يطلقون التشبيه على ما يعتقدونه تجسيماً ، لأن الأجسام عندهم متماثلة ، ولا يمكن أن تكون الأجسام تشتبه من وجه ، وتختلف من وجه آخر .  
ثم ذكر أنه بين في مواضع من كتبه فساد قول من يقول بتمائل الأجسام .



وأيضاً فالاعتماد بهذا الطريق على نفي التشبيه اعتماد باطل ، وذلك أنه إذا ثبت<sup>(١)</sup> تماثل الأجسام فهم لا ينفون ذلك إلا بالحجة التي ينفون بها الجسم .

وإذا ثبت أن هذا يستلزم الجسم ، وثبت امتناع الجسم ، كان هذا وحده كافياً في نفي ذلك ، لا يحتاج نفي ذلك إلى نفي مسمى التشبيه .

لكن نفي التجسيم يكون مبنياً على نفي هذا التشبيه ، بأن يقال : لو ثبت له كذا وكذا لكان جسماً ، ثم يقال : والأجسام متماثلة ، فيجب اشتراكها في ما يجب ، ويجوز ، ويمتنع ، وهذا ممتنع عليه . لكن حينئذ يكون من سلك هذا المسلك معتمداً في نفي التشبيه على نفي التجسيم ، فيكون أصل نفيه نفي الجسم ، وهذا مسلك آخر سنتكلم عليه إن شاء الله .

خلاصة هذا الكلام أن يقال لهؤلاء : بما أنكم تنفون التجسيم بناء على تماثل الأجسام عندكم فيكفي أن تنفوا الصفات لاستلزامها التجسيم ، ولا حاجة أن تقولوا : إثبات الصفات يلزم منه أن يكون الله جسماً ، والأجسام متماثلة ، فلو أثبتنا الصفات وقعنا في التشبيه .

يقول المصنف : يكفيكم في نفي الصفات عن الله كون إثباتها يلزم منه التجسيم ، ولا حاجة لهذا التطويل .

وإبطال الاعتماد في نفي الصفات عن الله بشبهة التجسيم سيتكلم عنه المصنف قريباً ، ويبين بطلانه .

وقوله ( وذلك أنه إذا ثبت تماثل الأجسام فهم لا ينفون ذلك إلا بالحجة التي ينفون بها الجسم ) .

يعني أنه إذا ثبت أن الأجسام متماثلة فإنهم لا ينفون الصفات إلا بالطريقة التي ينفون بها الجسم .

فإن قيل لهم : لم تنفون الصفات ؟ لقالوا : لأن الصفات لا تقوم إلا بجسم ، والأجسام متماثلة ، وهذا يلزم منه التشبيه .

وإن قيل لهم : لم تنفون الجسم ؟ لقالوا : لأن الأجسام متماثلة ، وهذا يلزم منه التشبيه .

فهم ينفون الصفات ، وينفون الجسم من باب دفع التشبيه .

قوله ( وإذا ثبت أن هذا يستلزم الجسم ، وثبت امتناع الجسم ، كان هذا وحده كافياً في نفي ذلك ، لا يحتاج نفي ذلك إلى نفي مسمى التشبيه ) .

فإذا ثبت أن إثبات الصفات يستلزم الجسم - وهو ممتنع - كان نفي الصفات بكونها يلزم منها الجسم كافياً في نفيها ، ولا يحتاج لقول ( وذلك يلزم منه التشبيه ) .

وقوله ( لكن نفي التجسيم يكون مبنياً على نفي هذا التشبيه ، بأن يقال : لو ثبت له كذا وكذا لكان جسماً ، ثم يقال :

والأجسام متماثلة ، فيجب اشتراكها فيما يجب ، ويجوز ، ويمتنع ، وهذا ممتنع عليه .

لكن حينئذ يكون من سلك هذا المسلك معتمداً في نفي التشبيه على نفي التجسيم ، فيكون أصل نفيه نفي الجسم ، وهذا مسلك آخر سنتكلم عليه إن شاء الله ) .

يعني نفي التجسيم مبني على نفي تماثل الأجسام ، فلو أثبتنا لله صفة لكان جسماً ، وهذا ممتنع لأن الأجسام متماثلة .  
ويكون هذا مسلكاً آخر من المسالك الفاسدة في نفي الصفات ، وهو الاعتماد في نفي الصفات على نفي التجسيم ، وهذا المسلك سيرد عليه المصنف قريباً ، وهو غير المسلك الأول الذي رد عليه سابقاً .  
وينبه أن المصنف هنا يتكلم عن طريقتهم في نفي الصفات بشبهة دفع التشبيه المعتمدة على نفي التجسيم ، كما قال في أول الكلام عن هذه الطريقة ( وكذلك أيضاً يقولون : إن الصفات لا تقوم إلا بجسم متحيز ، والأجسام متماثلة ، فلو قامت به الصفات للزم أن يكون مماثلاً لسائر الأجسام ، وهذا هو التشبيه ) ثم قال بعدها ( وأصل كلام هؤلاء كلهم على أن إثبات الصفات مستلزم للتجسيم ، والأجسام متماثلة ) ثم قال بعدها ( والمقصود أنهم يطلقون التشبيه على ما يعتقدونه تجسيماً ، بناء على تماثل الأجسام ) .  
فخلاصة رده في هذا الكلام أن نفي التشبيه بهذه الطريقة خلل منهجي ، لأنه طريق مطول .

وإنما المقصود هنا : أن مجرد الاعتماد في نفي ما يُنفى على مجرد نفي التشبيه لا يفيد ، إذ ما من شيئين إلا ويشتهان من وجه ، ويفترقان من وجه ، بخلاف الاعتماد على نفي النقص ، والعيب ، ونحو ذلك مما هو سبحانه مقدس عنه ، فإن هذه طريقة صحيحة .

وكذلك إذا أُثبت له صفات الكمال ، ونُفي مماثلة غيره له فيها ، فإن هذا نفي المماثلة في ما هو مستحق له ، وهذا حقيقة التوحيد ، وهو أن لا يشركه شيء من الأشياء في ما هو من خصائصه .

وكل صفة من صفات الكمال فهو متصف بها على وجه لا يماثله فيه أحد .

ولهذا كان مذهب سلف الأمة وأئمتها إثبات ما وصف به نفسه من الصفات ، ونفي مماثلته لشيء من المخلوقات .

أراد المصنف هنا أن يلخص مراده في كلامه السابق في أول القاعدة ، وهو أن الاعتماد في نفي الصفات على مجرد نفي التشبيه غير صحيح ، وذلك أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك من التشابه ، ولو في كون كل منهما موجود ، وهذا الاشتراك في المعنى الكلي لا في الخصائص ، وسبق بيان ذلك .

ثم بعد ذلك ذكر الطريقة العقلية الصحيحة في نفي الصفات عن الله ، وهي كما ذكر :

١ . نفي كل صفة عيب .

٢ . نفي كل نقص في صفات كماله .

٣ . نفي مماثلة غيره في صفات كماله .

ولهذا كان مذهب سلف الأمة وأئمتها إثبات ما وصف به نفسه من الصفات ، ونفي مماثلته لشيء من المخلوقات ، وهذا معنى اسم الله ( الأحد ) وهو المنفرد بالكمالات .

قال ابن تيمية : والتنزيه يجمعه نوعان : أحدهما : أنه منزّه عن النقائص مطلقاً ، ونفس ثبوت الكمال ينافي النقص .

الثاني : أنه منزّه عن أن يكون له مثل في شيء من صفات الكمال أ.هـ

وكل ما نفاه الله عن نفسه ، أو نفاه عنه رسوله فهو صفة نقص لا تليق بكمال .

وينبّه هنا أن نفي النقص عن الله ثابت بالسمع ، والعقل ، خلافاً لبعض المتكلمين الذين يعتقدون أن نفي النقص عن الله لا يكون إلا بالسمع ، ويأتي الرد على ذلك .

فإن قيل : إن الشيء إذا شابه غيره من وجه جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه ، ووجب له ما وجب له ، وامتنع عليه ما امتنع عليه .

قيل : هب أن الأمر كذلك ، ولكن إذا كان ذلك القدر المشترك لا يستلزم إثبات ما يمتنع على الرب سبحانه ، ولا نفى ما يستحقه لم يكن ممتنعاً .

كما إذا قيل : إنه موجود ، حي ، عليم ، سميع ، بصير .

وقد سمي بعض المخلوقات حياً ، عليمًا ، سمعياً ، بصيراً .

فإذا قيل : يلزم أن يجوز عليه ما يجوز على ذلك من جهة كونه موجوداً ، حياً ، عليمًا ، سمعياً ، بصيراً .

قيل : لازم هذا القدر المشترك ليس ممتنعاً على الرب تعالى ، فإن ذلك لا يقتضي حدوثاً ، ولا إمكاناً ، ولا نقصاً ، ولا شيئاً مما ينافي صفات الربوبية .

وذلك أن القدر المشترك هو مسمى الوجود ، أو الموجود ، أو الحياة ، أو الحي ، أو العلم ، أو العليم ، أو السمع ، أو البصر ، أو السميع ، أو البصير ، أو القدرة ، أو القدير .

والقدر المشترك مطلق كلي ، لا يختص بأحدهما دون الآخر ، فلم يقع بينهما اشتراك ، لا في ما يختص بالممكن المحدث ، ولا في ما يختص بالواجب القديم .

فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه .

فإذا كان القدر المشترك الذي اشتركا فيه صفة كمال ، كالوجود ، والحياة ، والعلم ، والقدرة ، ولم يكن في ذلك ما يدل على شيء من خصائص المخلوقين ، كما لا يدل على شيء من خصائص الخالق ، لم يكن في إثبات هذا محذور أصلاً ، بل إثبات هذا من لوازم الوجود ، فكل موجودين لا بد بينهما من مثل هذا . ومن نفى هذا لزمه تعطيل وجود كل موجود .

ولهذا لما اطلع الأئمة على أن هذا حقيقة قول الجهمية ، سموهم معطلة .

وكان جهم ينكر أن يسمى الله ( شيئاً ) وربما قالت الجهمية : هو شيء لا كالأشياء .

فإذا نفى القدر المشترك مطلقاً لزم التعطيل التام<sup>(١)</sup> .

سبق قريباً أن المصنف قرر أنه ما من شيئين إلا ويشتهبان من وجه ، ويفترقان من وجه آخر .

ومراده في الشيء الذي يشتهبان فيه هو المعنى الكلي العام ، الذي سبق الكلام عنه ، والشيء الذي يفترقان فيه هو خصائص الصفات .

(١) في بعض النسخ : التعطيل العام .

فإن قيل : ذلك الوجه الذي اشتبهها فيه ألا يلزم منه أن يكون ما يجب لأحدهما يجب للآخر ، وما يجوز على أحدهما يجوز على الآخر ، وما يمتنع على أحدهما يمتنع على الآخر في ذلك الوجه ؟ وهذا هو التشبيه ؟ فيدل على بطلان المعنى الكلي العام ؟ يقال : لا بد أولاً من ضبط ما يسمى بـ ( المعنى الكلي المشترك ) وسبق أن هذا المعنى موجود في الأذهان ، ولا يمكن أن يوجد خارج الذهن إلا بالإضافة ، أو التخصيص .

وعليه فالاشتراك الحاصل في المعنى الكلي العام لا يقبل التعدد ، إذ المعنى الذي في الذهن واحد يشترك فيه الجميع بقدر واحد من المعنى ، لا تمييز فيه ، ولا تباين ، والتمييز ، والتباين يكون في الخارج عند الإضافة .

وعليه فليس هناك معنيان في الذهن يقارن بينهما في الوجوب ، والجواز ، والامتناع .

وما وجد في الخارج بالإضافة يمكن أن تحصل المقارنة فيه ، ولكن ما يكون في الخارج لا نقول بوجود شبه بينهما ، بل إذا أضيفت الصفة للخالق لم يشبهها شيء من صفات المخلوقين ، وإذا أضيفت الصفة للمخلوق كانت الصفة على ما يليق به ، ولا تشبه صفة الخالق البتة .

فلو أخذنا لفظ ( الحياة ) لقلنا : الحياة ضد الموت ، وهذا اللفظ يشترك فيه كل حي بلا تمييز ، فهو لفظ يدل على كل حي بقدر واحد .

وهذا اللفظ والمعنى مشترك بين جميع الأحياء ، فهو يدل على الحياة فقط ، ولا يدل على أكثر من ذلك ، من كونها حياة واجبة ، أو ممكنة .

فإذا حصلت الإضافة حصل التباين ، فإذا قيل : الله هو الحي القيوم . وقيل عن فلان : هو حي .

كانت حقيقة حياة الخالق تختلف تماماً عن حقيقة حياة المخلوق ، لا مقارنة بينهما في شيء ، فضلاً عن أن يكون ما يجب لحياة الخالق يجب لحياة المخلوق ، وما يمتنع على حياة الخالق يمتنع على حياة المخلوق ، وما يجوز على حياة الخالق يجوز على حياة المخلوق ، لأنه لا مشابهة بين حياة الخالق ، وحياة المخلوق .

والنتيجة أن إثبات قدر كلي مشترك لا محذور فيه ، لما سبق بيانه ، بل إثبات هذا المعنى الكلي من لوازم الوجود ، وذلك أنه ما من موجودين إلا وبينهما هذا القدر الكلي الذي يفهم به الخطاب .

ومن نفى هذا المعنى الكلي لزمه التعطيل ، لأن عدم إثبات المعنى يدل على نفيه ، وإن أثبت اللفظ .

ولهذا كان من فقه السلف أن سمو الجهمية معطلة .

وقد كان الجهم ينكر أن يخبر عن الله بأنه شيء لزمه أنه إذا قيل ذلك لزمه مشابحته للأشياء .

وبعض الجهمية يقول : هو شيء لا كالأشياء فراراً من التشبيه بزعمهم ، ولذا ينكرون الصفات .

قال الإمام أحمد : الشيء الذي لا كالأشياء قد عرف أهل العقل أنه لا شيء .

والمعاني التي يوصف بها الرب تعالى - كالحياة ، والعلم ، والقدرة ، بل الوجود ، والثبوت ، والحقيقة ، ونحو ذلك - تجب له لوازمها ، فإن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم ، وخصائص المخلوق التي يجب تنزيه الرب عنها ليست من لوازم ذلك أصلاً ، بل تلك من لوازم ما يختص بالمخلوق من وجود ، وحياة ، وعلم ، ونحو ذلك ، والله سبحانه وتعالى منزّه عن خصائص المخلوق ، وملزومات خصائصه .

يقول المصنف إن الصفات التي يوصف الله بها ، كالحياة ، والعلم ، والقدرة ، وغيرها ، لها لوازم ، ولوازمها ما فيها من معاني الكمال المطلق ، وكذا صفات المخلوق لها لوازم ، ولوازمها النقص اللائق به .

فإذا أضفنا الصفات لله فإنها تثبت له مع لوازمها الدالة على الكمال ، وخصائص النقص في صفات المخلوق يمتنع أن يتصف الله بها ، لأنها من خصائص المخلوق .

يقول المصنف : كل ما للرب من صفات الكمال فهو من لوازم ذاته ، وكل ما اختص به المخلوق فهو من النقائص التي يجب تنزيه الرب عنها .

فمثلاً إذا وصفنا الله بالحياة ، فإن له منها كامل الوصف ، وهو أنها حياة أزلية لم تسبق بعدم ، وأبدية لا تلحق بفناء ، ولا يعتريها نقص .

وإذا وصفنا الله بالعلم ، فإن له منه كامل الوصف ، وهو شمول العلم لكل شيء ، مكاناً ، وزماناً ، وصفة ، كما قال تعالى ( وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً ) .

وأما إذا وصفنا المخلوق بالحياة فله منها ما يناسبه ، فحياته مسبقة بعدم ، وملحقة بفناء ، متعرضة للنقص .

وكذا إذا وصفنا المخلوق بالعلم فله منه ما يناسبه ، فعلمه مسبوق بجهل ، كما قال تعالى ( والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ) وعلمه قاصر ، كما قال تعالى ( وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ) .

والشاهد أن الصفة إذا كانت مطلقة اشترك في معناها الخالق والمخلوق ، وأما إذا أضيفت كان للخالق منها الكمال التام ، وكان للمخلوق ما يناسبه منها ، ويليق بحاله الناقص ، والله منزّه عن خصائص صفات المخلوقين ، وعن ملزومات خصائصهم ، وعليه فلا تشابه في خصائص الصفة ، وإنما التشابه في المعنى الكلي العام .

وهذا الموضوع من فهمه فهماً جيداً وتدبره ، زالت عنه عامة الشبهات ، وانكشف له غلط كثير من الأذكياء في هذا المقام .

وقد بُسِّطَ هذا في مواضع كثيرة ، ويُبين فيها أن القدر المشترك الكلّي لا يوجد في الخارج إلا معيّناً مقيداً ، وأن معنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور هو تشابهها من ذلك الوجه ، وأن ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا ، لا أن الموجودات في الخارج يشارك أحدهما الآخر في شيء موجود فيه<sup>(١)</sup> ، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته ، وصفاته ، وأفعاله .

---

يبين المصنف أن ما ذكره قبلُ وهو المعنى الكلّي العام من فهمه زالت عنه كثير من الشبهات ، وتبين له السبب في غلط وانحراف كثير من الأذكياء .

وعاد يبين أن هذا المعنى لا يوجد إلا في الأذهان ، وعليه فالتشابه لا يكون إلا في الأذهان قبل التخصيص ، والإضافة ، وأما إذا أضيف ، أو خصص فلا مشابهة ، بل للخالق كمال الصفات المضافة إليه ، وللمخلوق الناقص منها اللائق بحدوثه ، واقتقاره .

---

(١) في بعض النسخ : لأن الموجودات في الخارج لا يشارك أحدهما الآخر .

ولما كان الأمر كذلك كان كثير من الناس يتناقض في هذا المقام ، فتارة يظن أن إثبات القدر المشترك يوجب التشبيه الباطل ، فيجعل ذلك له حجة في ما يظن نفيه من الصفات ، حذراً من ملزومات التشبيه .  
وتارة يتفطن أنه لا بد من إثبات هذا على كل تقدير ، فيجيب به في ما يثبت من الصفات لمن احتج به من النفاة .

---

قوله ( ولما كان الأمر كذلك ) أي أن اللفظ الكلي العام يطلق على الخالق ، والمخلوق .  
تتناقض بعض الناس ، وهم كل من أثبت بعض الصفات ، ونفى بعضها ، كالأشاعرة ، والماتريدية ، ونحوهم .  
فتارة ينفون القدر المشترك ، ويزعمون أنه يوجب التشبيه الباطل ، وهذا في ما ينفونه من الصفات .  
وتارة يقرون به ، ويزعمون أنه لا يوجب التشبيه الباطل ، وهذا في ما يثبتونه من الصفات ، ويردون على من خالفهم من منكرة الصفات إذا قالوا لهم : إثباتكم للصفات السبع يلزم منه التشبيه .  
فيقولون : لا يلزم ، لأن ما أثبتناه من الصفات السبع على ما يليق بالله ، وليس كصفات المخلوقين .  
والصفاتية يحملون ما يثبتونه من الصفات على الحقيقة .  
فيقال لهم : أليس في إثباتكم لهذه الصفات تشبيه ؟  
فيقولون : لا ، وهذه الصفات تثبتها على ما يليق بالله ، لا على ما يشبه صفات المخلوقين .  
قيل لهم : أصبتم ، وهذا هو المعنى الكلي المشترك ، فلم لا تجعلونه في كل ما وصف الله به نفسه .



ولكثرة الاشتباه في هذا المقام وقعت الشبهة في أن وجود الرب هل هو عين ماهيته ، أو زائد على ماهيته ؟ وهل لفظ ( الوجود ) مقول بالاشتراك اللفظي ، أو بالتواطئ ، أو التشكيك ؟ كما وقع الاشتباه في إثبات ( الأحوال ) ونفيها . وفي أن المعدوم هل هو شيء ، أم لا ؟ وفي وجود الموجودات هل هو زائد على ماهيتها ، أم لا ؟ وقد كثر من أئمة النظر الاضطراب ، والتناقض في هذه المقامات ، فتارة يقول أحدهم القولين المتناقضين ، ويحكي عن الناس مقالات ما قالوها . وتارة يبقى في الشك والتحير . وقد بسطنا من الكلام في هذه المقامات ، وما وقع من الاشتباه والغلط والحيرة فيها لأئمة الكلام ، والفلسفة ما لا تتسع له هذه الجمل المختصرة . وبيننا أن الصواب هو أن وجود كل شيء في الخارج هو ماهيته الموجودة في الخارج ، بخلاف الماهية التي في الذهن ، فإنها مغايرة للموجود في الخارج . وأن لفظ ( الوجود ) كلفظ ( الذات ) و ( الشيء ) و ( الماهية ) و ( الحقيقة ) ونحو ذلك ، وهذه الألفاظ كلها متواطئة . وإذا قيل : إنها مشككة لتفاضل معانيها . فالمشكك نوع من المتواطئ العام الذي يراعى فيه دلالة اللفظ على القدر المشترك ، سواء كان المعنى متفاضلاً في موارده ، أو متماثلاً . وبيننا أن المعدوم شيء أيضاً في العلم والذهن ، لا في الخارج . فلا فرق بين الثبوت ، والوجود ، لكن الفرق ثابت بين الوجود العلمي والعيني ، مع أن ما في العلم ليس هو الحقيقة الموجودة ، ولكن هو العلم التابع للعالم القائم به . وكذلك ( الأحوال ) التي تتماثل فيها الموجودات وتختلف ، لها وجود في الأذهان ، وليس في الأعيان إلا الأعيان الموجودة وصفاتها القائمة بها المعينة ، فتشابه بذلك وتختلف به . وأما هذه الجمل المختصرة فإن المقصود بها التنبيه على جمل مختصرة جامعة ، من فهمها علم قدر نفعها ، وانفتح له باب الهدى ، وأمكنه إغلاق باب الضلال ، ثم بسطها وشرحها له مقام آخر ، إذ لكل مقام مقال .

يبين المصنف هنا أن عدم فهم كثير من الناس لحقيقة ( المعنى الكلي المشترك ) والتفريق بين الوجود الذهني العلمي ، والوجود الخارجي العيني ، أدى بهم إلى وقوع الاشتباه في عدد من المسائل ، وكثر الاضطراب ، والتناقض ، والشك ، والحيرة في هذه المسائل ، حتى من أئمة النظر .

ثم ذكر خمس مسائل كلامية ، وأجاب عليها بشكل مختصر ، وهذه المسائل هي :

- ١ . هل وجود الرب هو عين ماهيته ، أو زائد على ماهيته ؟ .
- ٢ . هل لفظ ( الوجود ) مقول بالاشتراك اللفظي ، أو التواطئ ، أو التشكيك ؟ .
- ٣ . هل المعدوم شيء ، أو لا ؟ .
- ٤ . هل للأحوال حقيقة ، أو لا ؟ .
- ٥ . هل وجود الموجودات زائد على ماهيتها ، أو لا ؟ .

والجواب عن المسألة الأولى : هل وجود الرب هو عين ماهيته ، أو زائد على ماهيته ؟ .

يقال : ماهية كل شيء هو حقيقته ، وصفاته .

وعليه فوجود الرب عز وجل هو عين ماهيته في الخارج .

قال ابن تيمية في موضع : الذي عليه أهل السنة والجماعة ، وعامة العقلاء أن الماهيات مجعولة ، وأن ماهية كل شيء عين وجوده ، وأنه ليس وجود الشيء قدراً زائداً على ماهيته ، بل ليس في الخارج إلا الشيء الذي هو الشيء ، وهو عينه ، ونفسه ، وماهيته ، وحقيقته أ.هـ .

هذا هو الأصل ، لكن لما وجد الاختلاف في تحديد مصطلح ( الماهية ) و ( الوجود ) - وصار في اصطلاح كثير من هؤلاء أن

الماهية هي الوجود الذهني ، والوجود هو الوجود الخارجي - وجب التفصيل كما يلي :

- ١ . من يجعل الماهية الصورة الذهنية ، ويجعل الوجود حقيقة ما يوجد في الخارج ، فهنا يقال ، بينهما فرق ، لأن وجود الأشياء في الذهن يختلف عن وجودها في الخارج .

كما قال المصنف هنا : الماهية التي في الذهن مغايرة للموجود في الخارج .

بل يقال : لا يلزم من وجود الشيء في الذهن أن يكون موجوداً في الخارج ، بل قد يوجد ، وقد لا يوجد .

- ٢ . من يساوي بينهما في التعريف ، ثم يفرق بينهما في المحل فقد أخطأ ، كمن يعتقد أن في الذهن ماهية ووجود ، وفي الخارج ماهية ووجود ، ثم يفرق بين الماهية والوجود ، سواء كان التفريق في الذهن ، أو في الخارج فقد أخطأ .

**والخلاصة :** أن ماهية الشيء هي حقيقته ووجوده الذهني ، أو العيني في الخارج ، ومن فرق بينهما فقد أخطأ ، لكن من جعل المعنى الذهني ماهية ، والتشخص في الخارج وجوداً فقد أصاب في التفريق بينهما ، وأخطأ من جهة تسمية ما في الذهن ماهية ، وما في الخارج وجوداً .

والجواب عن المسألة الثانية : هل لفظ الوجود ، والذات ، ونحوها مقول بالاشتراك اللفظي ، أو التواطئ ، أو التشكيك ؟ .

لا بد أولاً من تعريف هذه المصطلحات التي ذكرها المصنف هنا :

**اللفظ المشترك** : وهو اللفظ الذي اتحد لفظه ، واختلف معناه .

كلفظ ( العين ) تطلق على العين الجارحة ، وعلى العين الجارية ، وعلى الذهب ، وعلى الجاسوس .

**اللفظ المتواطئ** : وهو اللفظ الذي اتحد لفظه ، ومعناه ، بلا تفاضل ، ولا تمييز .

كلفظ ( إنسان ) يدل على أحمد ، ومحمد ، وسعد بدون تفاضل بينهم في الإنسانية .

**اللفظ المشكك** : وهو اللفظ الذي اتحد لفظه ، ومعناه ، مع وجود التفاضل فيه .

كلفظ ( النور ) أو ( السواد ) فالأشياء وإن اشتركت في النور ، أو السواد إلا أنه يمكن أن يكون نور هذا أقوى من هذا ، وسواد هذا أشد من هذا ، وهكذا .

**والخلاصة** : أن اللفظ في الجميع متفق ، فإن اختلف المعنى سُمي اللفظ ( مشتركاً ) كلفظ : العين ، لأن الاشتراك في اللفظ فقط .

وإن اتحد المعنى سُمي اللفظ ( متواطئاً ) فإن اتحد المعنى بلا تفاضل كان هذا من ( التواطئ العام ) كلفظ : إنسان .

وإن كان ثم تفاضل سُمي اللفظ ( مشككاً ) كلفظ : النور .

وعليه يُعلم أن المشكك من أقسام المتواطئ ، كما قال المصنف هنا ( فالمشكك نوع من المتواطئ العام ) .

والبعض يريد أن يثبت أن لفظ ( الوجود ) من قبيل الألفاظ المشتركة ، التي تشترك في اللفظ ، وتختلف في المعنى ، ومرادهم بذلك أنهم لو أثبتوا صفة الوجود لله لم يلزم من ذلك حصول التشابه مع وجود المخلوق ، لأن لهذا معنى ، ولهذا معنى .

والصواب أن لفظ ( الوجود ) و ( الذات ) من الألفاظ المتواطئة ، لأنها مشتركة في اللفظ ، والمعنى .

ومن قال إنها من الألفاظ المشككة فمصيب ، لأن الألفاظ المشككة نوع من المتواطئة ، كما سبق ، فالوجود منه الواجب ، ومنه الممكن .

فالمتواطئ هو الذي يشترك أفراده في معناه ، سواء تساوا في صفاته ، أو تفاوتوا .

والجواب عن المسألة الثالثة : هل المعدوم شيء ، أو لا ؟ .

الصحيح في ذلك أن المعدوم ليس بشيء ، كما دل على ذلك الوحي ، والعقل .

قال تعالى ( هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً ) فلما كان الإنسان معدوماً نفى الله أن يكون شيئاً .

وقال تعالى لذكرا ( وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً ) فلما كان ذكراً معدوماً لم يُخلق نفى الله عنه أن يكون شيئاً .

ولو طُوب شخص أن يُحضر المعدوم ، أو يصفه لما استطاع إلا بوصفه أنه لا شيء .

وقد خالف المعتزلة في ذلك ، وقالوا : المعدوم شيء ، واستدلوا بقول الله تعالى ( إن زلزلة الساعة شيء عظيم ) وقوله تعالى ( إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ) .

والجواب عن ذلك أن يقال : زلزلة الساعة شيء عظيم إذا وقعت ، وحينها تكون موجودة ، لا معدومة .

وأما الآية الثانية فيقال : هذا الوجود وجود علمي لا في الخارج ، بدليل قوله ( فيكون ) .

وعليه يقال ، كما ذكر المصنف هنا : يمكن أن يكون المعدوم شيئاً في الذهن ، وأما في الخارج فلا .

فيصح أن تقول مثلاً : في ذهني شيء أريد أن أفعله .

والمعدوم يمكن تصوره في الذهن فيكون شيئاً .

والخلاصة أن يقال : المعدوم يمكن أن يكون شيئاً علمياً ، ولا يمكن أن يكون شيئاً عينياً .

ونبه المصنف هنا على مسألة ، وهي أن الوجود والثبوت بمعنى واحد لا فرق ، فيقال : المعدوم لا يوجد ، ولا يثبت في الخارج ، وأما في العلم فنعم .

لأن بعض هؤلاء يفرق بين الوجود ، والثبوت فيقول : المعدوم شيء ثابت ، وليس بوجود .

فيقول المصنف هنا : لا فرق بين الوجود والثبوت ، وإنما الفرق بين الوجود العلمي ، والعيني ، كما سبق .

والجواب عن المسألة الرابعة : هل للأحوال حقيقة ، أو لا ؟

كما هو معلوم أن المعتزلة ينفون عن الله جميع الصفات ، لأن إثبات الصفات يلزم منه التجسيم بزعمهم ، وفراراً من ذلك ابتدع أبو هاشم الجبائي مسألة الأحوال ، وزعم أن هناك حال بين الصفة والموصوف ، فمثلاً : عندنا علم ، وعالم . وقدرة ، وقادر . فالعلم ، والقدرة صفات ، والعالم ، والقادر موصوف .

فزعم أن هناك حال بين العلم والعالم هي العالمية ، وحال بين القدرة والقادر هي القادرية ، وحال بين الفعل والفاعل هي الفاعلية ، وهكذا .

وعليه فهو يثبت اسم العلم ، والتقدير ، وينفي صفة العلم ، والقدرة وغيرها ، ويثبت العالمية ، والقادرية ، والفاعلية .

والصحيح أن الأحوال لا حقيقة لها إلا في الأذهان - لأن الذهن يفرض الممكن والممتنع - والذي يوجد في الخارج صفة ،

وموصوف فقط<sup>(١)</sup> ، ولذا قيل : مما يقال ولا حقيقة تحته معقولة تدنو إلى الأفهام

الكسب عند الأشعري والحال عند البهشمي وطفرة النظام

فهي أمور يشرحها أصحابها ، ويقولون عنها : لا موجودة ولا معدومة ، ولا معلومة ولا مجهولة ، وكل هذا من الخيال ، والتيه المكتوب على كل من خالف الكتاب والسنة .

وقول المصنف هنا : ( وكذلك ( الأحوال ) التي تتماثل فيها الموجودات وتختلف ، لها وجود في الأذهان ، وليس في الأعيان إلا الأعيان الموجودة وصفاتها القائمة بما المعينة ، فتشابه بذلك وتختلف به ) .

هم يقولون : الأشياء ربما تختلف من جهة ، وتشترك من جهة أخرى ، فالقلم الأسود ، والغراب الأسود ، والليل البهيم يشتركون في السوادية . والثلج ، والثوب الأبيض ، والبيض يشتركون في البياضية ، ويسمونها أحوالاً لهذه الأشياء .

فالمصنف يقول : السوادية ، والبياضية ، ونحوها لا توجد في الأعيان ( خارج الذهن ) بل هذه الأشياء من الأمور التي يفرضها العقل وليس لها حقيقة ، والموجود في الأعيان إنما هو الأشياء وصفاتها القائمة بما ، والتشابه والاختلاف يكون في ما هو موجود في الخارج من الأعيان وصفاتها فقط .

والخلاصة : أن الأحوال المزعومة لا حقيقة لها في الخارج ، وهي من فرض الذهن .

(١) قال المصنف في منهاج السنة : ودخل الغلط على هؤلاء حيث ظنوا أن مجرد تقدير الذهن وفرضه يقتضي إمكان ذلك في الخارج ، وليس كذلك ، بل الذهن يفرض أموراً ممتنعة لا يجوز وجودها في الخارج ، ولا تكون تلك التقديرات إلا في الذهن لا في الخارج .

والجواب عن المسألة الخامسة : هل وجود الموجودات زائد على ماهيتها ، أو لا ؟ .  
سبق الجواب عليه في المسألة الأولى .

وينبه أن جميع هذه المسائل تعتبر من المسائل الكلامية التي لا يُلام المسلم على الجهل بها ابتداءً ، وهي مسائل لا طائل من معرفتها وتحريها ، وهي من المعارف غير النافعة ، وليست من العلم الفاضل ، بل هي من التنطع في الدين ، ولم تُعرف عن علماء الإسلام المتبعين ، ولم ينشغلوا بها بعد ظهورها ، بل إنما جاءت عن المعتزلة ، وتأثر بها بعض المتكلمين ، فأول من قال : إن المعدوم شيء ثابت ( الشحام المعتزلي ، شيخ أبي علي الجبائي ) وأول من قال بالأحوال ( أبو هاشم الجبائي المعتزلي ، ابن أبي علي الجبائي ، وقال بها الجويني ) وإن رد هذا القول أكثر المعتزلة .  
ثم ذكر المصنف أنه بسط الكلام عن هذه المسائل ، ورد على أصحابها في كتبه المطولة .

والمقصود هنا أن الاعتماد على مثل هذه الحجة في ما يُنفى عن الرب ، وينزه عنه - كما يفعله كثير من المصنفين - خطأ لمن تدبر ذلك ، وهذا من طرق النفي الباطلة .

---

ختم المصنف الكلام بإعادة التذكير بأن طريقة المعطلة في نفي الصفات بحجة نفي التشبيه طريقة فاسدة ، ثم ذكر في الفصل الآتي الحجة الثانية لهم ، وهي نفي التجسيم ، وبين أنها أشد فساداً من الأولى .

فصل :

وأفسد من ذلك ما يسلكه نفاة الصفات أو بعضها ، إذا أرادوا أن ينزهوه عما يجب تنزيهه عنه مما هو من أعظم الكفر ، مثل أن يريدوا تنزيهه عن الحزن ، والبكاء ، ونحو ذلك ، ويريدون الرد على اليهود الذين يقولون : إنه بكى على الطوفان حتى رمد ، وعادته الملائكة .  
والذين يقولون بإلهية بعض البشر ، وأنه الله .

فإن كثيراً من الناس يحتج على هؤلاء بنفي التجسيم ، أو التحيز ، ونحو ذلك .  
ويقولون : لو اتصف بهذه النقائص والآفات لكان جسماً ، أو متحيزاً ، وذلك ممتنع .  
وبسلوكهم مثل هذه الطريق استظهر عليهم الملاحظة نفاة الأسماء ، والصفات .

بعد أن بين المصنف بطلان طريقة النفاة في نفي الصفات عن الله باعتمادهم على نفي التشبيه ، ذكر لهم هنا طريقة أخرى في نفي النقائص عن الله إذا نسبها شخص إليه ، وهي نفي هذه النقائص والصفات بحجة نفي التجسيم ، وأنها لو ثبتت لكان الله جسماً ، وهذا ممتنع .

وبين أن هذه الطريقة أشد فساداً من الطريقة الأولى ، وهي نفي الصفات فراراً من التشبيه .  
وذكر مثلاً على طريقتهم في نفي النقائص عن الله باستعمال هذه الطريقة ، فلو وصف بعضهم الله بالبكاء ، أو الحزن ، كما فعل اليهود ، أو وصف بعضهم بعض البشر بأنه إله ، كما فعل النصارى مع عيسى ، فإن طريقة هؤلاء في نفي ذلك عن الله أن يقولوا : لا يصح وصف الله بذلك ، لأن الله لو وصف بذلك لكان جسماً ، وهذا ممتنع !!  
وقد استعمل هذه الطريقة المتكلمون من المعتزلة ، والأشاعرة ، وغيرهم .  
وذكر رحمه الله أن الملاحظة نفاة الصفات تسلطوا على هؤلاء ، وقالوا : وإثباتكم لما تثبتونه من الأسماء ، أو الصفات أليس يلزم منه أن يكون جسماً ؟

قال ابن تيمية : ومن هنا دخلت الملاحظة الباطنية على المسلمين حتى ردوا عن الإسلام خلقاً عظيماً ، صاروا يقولون لمن نفى شيئاً عن الرب - مثل من ينفي بعض الصفات ، أو جميعها ، أو الأسماء الحسنى - ألم تنف هذا لئلا يلزم التشبيه والتجسيم ؟  
فيقول : بلى . فيقول : وهذا اللازم يلزمك في ما أثبتته ، فيحتاج أن يوافقهم على النفي شيئاً بعد شيء ، حتى ينتهي أمره إلى أن لا يعرف الله بقلبه ، ولا يذكره بلسانه .هـ

أما على الطريقة الصحيحة في النفي فيقال : هذه أوصاف نقص ، والله منزّه عن كل عيب ونقص ، وله من صفات الكمال المتضمنة لنفي أضدادها من هذه النقائص ، كما يأتي بيان ذلك في آخر هذه القاعدة .

فإن هذه الطريق لا يحصل بها المقصود لوجوه :

أحدها : أن وصف الله تعالى بهذه النقائص والآفات أظهر فساداً في العقل والدين من نفي التحيز والتجسيم .  
فإن هذا فيه من الاشتباه ، والنزاع ، والخفاء ما ليس في ذلك .  
وكفر صاحب ذلك معلوم بالضرورة من دين الإسلام .  
والدليل معرّف للمدلول ، ومبين له ، فلا يجوز أن يُستدل على الأظهر الأبين بالأخفى ، كما لا يفعل مثل ذلك في الحدود .

بدأ المصنف بذكر الأوجه الدالة على بطلان فساد هذه الطريقة ، وهي :

أولاً : أن وصف الله بالحن ، أو البكاء ، أو المرض ، أو الفقر ، ونحو ذلك من النقائص أظهر وأبين في كونه نقصاً لا يليق به سبحانه من نفي التجسيم أو التحيز .  
وذلك أن التجسيم أو التحيز فيه اشتباه من حيث المعنى كما سبق ، ولذا وجب الاستفصال عند اطلاقه ، وقد أطلقه بعض أهل القبلة على الله ، كما فعل الكرامية .

والخلاصة : أن هذا رد بارد ، لأن إنكار الناس لهذه النقائص أظهر من إنكارهم للجسمية .  
وهذا خطأ في الاستدلال ، لأنه من المقرر أن الدليل معرّف ، والحد ( التعريف ) كذلك معرّف ، فلا يصح أن يكون المعرّف أظهر من المعرّف ، وعليه فيكون هؤلاء قد استدلوا بالخفي على الظاهر ، وهذا كمن يعرف ( الأسد ) بأنه ( القسورة ) .



الوجه الثاني : أن هؤلاء الذين يصفونه بهذه الآفات<sup>(١)</sup> ، يمكنهم أن يقولوا : نحن لا نقول بالتجسيم والتحيز .  
 كما يقوله من يثبت الصفات ، وينفي التجسيم .  
 فيصير نزاعهم مثل نزاع مثبتة صفات الكمال .  
 فيصير كلام من وصف الله بصفات الكمال ، وصفات النقص واحداً .  
 ويبقى رد النفاة على الطائفتين بطريق واحد ، وهذا في غاية الفساد .

ثانياً : لو قال هؤلاء اليهود : نحن نصف الله بذلك ، ولا نقول إنه جسم .  
 كما يقول ذلك أهل السنة في إثباتهم للصفات : نحن نثبت صفات الكمال لله ، ولا نقول إنه جسم .  
 فهنا صار نزاع هؤلاء مع أهل السنة ، ومع اليهود واحداً ، وردهم على اليهود الذين وصفوا الله بالنقائص ، وعلى أهل السنة  
 المثبتين لصفات الكمال واحداً ، وهذا في غاية الفساد .  
 ووجه الفساد أن يكون طريق التنزيه عند هؤلاء يستوي فيه رد الحق ، ورد الباطل .  
 فيقال : أنتم نفيتم صفات الكمال بدعوى التجسيم ، ونفيتم صفات النقص بدعوى التجسيم .  
 ويظهر أن هذا الوجه ليس بتلك القوة ، لأن هؤلاء النفاة الذين استعملوا هذه الطريقة لا يعتبرون إثبات صفات الكمال لله ، أو  
 بعضها حقاً ، بل لا يعتبرونه مقبولاً .

(١) في بعض النسخ : بهذه الصفات .

الثالث : أن هؤلاء ينفون صفات الكمال بمثل هذه الطريقة ، واتصافه بصفات الكمال واجب ، ثابت بالعقل ، والسمع .  
فيكون ذلك دليلاً على فساد هذه الطريقة .

---

ثالثاً : أن من اعتمد على هذا الدليل نراه قد نفى صفات الكمال عن الله - الثابتة بالسمع ، والعقل ، والفطرة - بهذا الدليل ، كما نفى هؤلاء صفة العلو بهذا الدليل ، وهذا يدل على بطلان هذا الدليل ، لأن الحق لا يمكن أن ينفي بدليل صحيح ، وكل ما ينفي الحق الثابت فهو دليل باطل .

الرابع : أن سالكي هذه الطريقة متناقضون ، فكل من أثبت شيئاً منهم ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من الإثبات ، كما أن كل من نفى شيئاً منهم ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من النفي .

فمثبتة الصفات - كالحياة ، والعلم ، والقدرة ، والكلام ، والسمع ، والبصر - إذا قالت لهم النفاة ، كالمعتزلة : هذا تجسيم ، لأن هذه الصفات أعراض ، والعرض لا يقوم إلا بالجسم ، فإننا لا نعرف موصوفاً بالصفات إلا جسماً .

قالت لهم المثبتة : وأنتم قد قلتم : إنه حي ، عليم ، قدير . وقلتم : ليس بجسم . وأنتم لا تعلمون موجوداً حياً ، عالماً ، قادراً إلا جسماً .

فقد أثبتموه على خلاف ما علمتم ، فكذلك نحن .

وقالوا لهم : أنتم أثبتتم حياً ، عالماً ، قادراً ، بلا حياة ، ولا علم ، ولا قدرة ، وهذا تناقض يُعلم بضرورة العقل .

ثم هؤلاء المثبتة إذا قالوا لمن أثبت أنه يرضى ، ويغضب ، ويجب ، ويبغض ، أو من وصفه بالاستواء ، والنزول ، والإتيان ، والجيء ، أو بالوجه ، واليد ، ونحو ذلك ، إذا قالوا : هذا يقتضي التجسيم ، لأننا لا نعرف ما يوصف بذلك إلا ما هو جسم .

قالت لهم المثبتة : فأنتم قد وصفتموه بالحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، وهذا هكذا ، فإن كان هذا لا يوصف به إلا الجسم ، فالآخر كذلك ، وإن أمكن أن يوصف بأحدهما ما ليس بجسم ، فالآخر كذلك ، فالتفريق بينهما تفريق بين المتماثلين .

رابعاً : وجود التناقض عند من سلك هذا المسلك ، فتجده يثبت شيئاً وينفي عنه التجسيم ، وينفي شيئاً لزعمه أنه يلزم منه التشبيه ، ومن ثم يقع النزاع مع غيره ، فمثلاً لو قال المعتزلي للأشعري : أنت مجسم لأنك تثبت بعض الصفات ، والصفات لا تقوم إلا بجسم .

لقال الأشعري : وأنت مجسم لأنك تثبت الأسماء ، ونحن نرى الأسماء لا تقوم إلا بجسم .

كذلك لو قال الأشعري للسني : أنت مجسم ، لأنك تثبت الرضا ، والغضب ، والمحبة .

لقال له السني : وأنت مجسم ، لأنك تثبت السمع ، والبصر ، والعلم .

فإذا كان إثبات الرضا ، والحب ، ونحوها تجسيماً ، فكذلك إثبات السمع ، والبصر ، ونحوها تجسيماً ، لأن الجميع لا نراه إلا قائماً بجسم ، وإن كان ذلك ليس تجسيماً فهذا كذلك ، فلا ينبغي التفريق بين المتماثلات .

قال المصنف : ما من أحد يثبت شيئاً وينفي شيئاً لكونه مستلزماً للتجسيم إلا أمكن النافي أن يقول له في ما أثبتته نظير ما قاله له في ما نفاه .

ولهذا لما كان الرد على من وصف الله تعالى بالنقائص بهذه الطريق طريقاً فاسداً ، لم يسلكه أحد من السلف والأئمة ، فلم ينطق أحد منهم في حق الله بالجسم ، لا نفياً ولا إثباتاً ، ولا بالجوهر ، والتحيز ، ونحو ذلك ، لأنها عبارات مجملة لا تحقق حقاً ، ولا تبطل باطلاً ، ولهذا لم يذكر الله في كتابه فيما أنكره على اليهود ، وغيرهم من الكفار ما هو من هذا النوع ، بل هذا هو من الكلام المبتدع الذي أنكره السلف والأئمة .

يذكر هنا أنه لفساد هذه الطريقة لم يأت ذكر لها في النصوص الشرعية ، بل إن الله تعالى في كتابه لما أبطل الآلهة لم يبطلها لأنها أجساماً ، أو لأنها تقبل الصفات ، بل لخلوها عن صفات الكمال ، كما قال تعالى في إنكاره على من عبد العجل ( ألم يروا أنه لا يكلمهم ) وقال تعالى في خطاب إبراهيم عليه السلام لأبيه ( لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ) فالخلو من الصفات هو النقص لا الاتصاف بصفات الكمال .

كذلك ذم الله اليهود على قولهم : إن الله فقير . وقولهم : يد الله مغلولة . وغير ذلك ، ولم يذكر أنهم كانوا يجسمون . بل كانوا يثبتون الصفات الثابتة لله ، كما في قصة الخبر الذي قال للنبي ﷺ : إن الله يضع السماوات على أصبع .... ولم يقل له النبي ﷺ : هذا تجسيم ، كما يقوله هؤلاء النفاة لمن أثبت ذلك .

كذلك لم يستعمل أحد من السلف الخيار هذا المسلك ، فلم يذكر أحد منهم لفظ الجسم ، والتحيز ، والتركيب ، والجوهر ، ونحو ذلك من الألفاظ المجملة لا نفياً ولا إثباتاً ، وإنما لجأ أهل السنة المتأخرون إلى ذكر ذلك من باب إبطال الباطل ، وإظهار الحق . قال ابن تيمية : معلوم أن هذه الطريقة لم ينطق بها كتاب ، ولا سنة ، ولا هي مأثورة عن أحد من السلف ، فقد عُلِمَ أنه لا أصل لها في الشرع ، وجمهور أصحابها يسلمون ذلك ، لكن يدعون أنها معلومة من جهة العقل ، فقال لهم القادحون في طريقهم : هذا أيضاً باطل ، فإنه لا يمكن تنزيه الله تعالى عن شيء من النقائص والعيوب لاستلزام ذلك كونه جسماً ، فإنه ما من صفة يقول القائل : إنها تستلزم التجسيم إلا والقول فيما أثبتته كالقول فيما نفاه ، وهو لا بد أن يثبت شيئاً وإلا لزم أن ينفي الموجود القديم ، الواجب بنفسه ، وحينئذ فأي صفة قال فيها إنها لا تكون إلا لجسم أمكن أن يقال له مثل ذلك فيما أثبتته ، وإن كانت تلك صفة نقص ، فلو أراد أن ينزه الله تعالى عن الجهل ، والعجز ، والنوم ، وغير ذلك ، فإن هذه الصفات لا تكون إلا للأجسام . قيل له : وما أثبتته أنت من الأسماء ، أو الصفات لا تكون إلا للأجسام .

ولهذا كان من رد بهذه الطريق على الواصفين لله بالعيوب والنقائص كلامهم متناقض ، ولهذا لم يعتمد الله ، ولا رسوله ، ولا أحد من سلف الأمة فيما ينكرونه على اليهود ، وغيرهم - ممن وصف الله تعالى بشيء من النقائص ، كالبخل ، والفقر ، واللغوب ، والصاحبة ، والولد ، والشريك - على هذا الطريق أ.هـ

ويمكن أن يكون هذا وجه خامس في الرد .

وهناك وجه سادس على فساد هذه الطريقة ، وهو أن من يسلك هذا الطريق لو قال له شخص : أنا لا أمانع أن يكون الله جسماً . لانقطعت حجته .

فصل :

وأما في طرق الإثبات فمعلوم أيضاً أن المثبت لا يكفي في إثباته مجرد نفي التشبيه .  
إذ لو كفى في إثباته مجرد نفي التشبيه لجاز أن يوصف الله سبحانه وتعالى من الأعضاء ، والأفعال بما لا يكاد يحصى - مما هو ممتنع عليه - مع نفي التشبيه .  
وأن يوصف بالنقائص التي لا تجوز عليه مع نفي التشبيه .  
كما لو وصفه مفتر عليه بالبكاء ، والحزن ، والجوع ، والعطش مع نفي التشبيه .  
وكما لو قال المفترى : يأكل لا كأكل العباد ، ويشرب لا كشربهم ، ويبكي ، ويحزن لا كبكائهم ، ولا حزنهم ،  
كما يقال : يضحك لا كضحكهم ، ويفرح لا كفرحهم ، ويتكلم لا ككلامهم .  
ولجاز أن يقال : له أعضاء كثيرة لا كأعضائهم ، كما قيل : له وجه لا كوجوههم ، ويدان لا كأيديهم ، حتى يذكر المعدة ، والأمعاء ، والذكر ، وغير ذلك مما يتعالى الله عز وجل عنه ، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

سبق في بداية القاعدة أن المصنف يريد أن يبين الطرق الفاسدة في نفي الصفات عن الله ، أو إثباتها له ، والطرق الصحيحة في ذلك .

وما سبق ذكره في هذه القاعدة هو في بيان الطرق الفاسدة في النفي ، وبيان الطرق الصحيحة في النفي .  
وفي هذا الفصل يبين الطريقة الفاسدة في الإثبات .

فذكر رحمه الله أن الاعتماد في إثبات الصفات على مطلق الإثبات مع نفي التشبيه طريق فاسد .  
وذلك أنه يلزم من سلك هذا المسلك أن يصف الله بصفات لم تثبت ، بل بصفات النقص مع نفيه للتشبيه ، وهذا غاية الفساد ، والضلال .

فيمكن أن يوصف الله ببعض الأفعال التي لم تثبت له مع نفي تشبيه ذلك بصفات المخلوقين ، كما لو قال قائل : الله يشرب لا كشربنا ، أو يأكل لا كأكلنا ، كما نقول نحن : يضحك لا كضحكنا .

ويمكن أن يوصف الله ببعض الأعضاء<sup>(١)</sup> التي لم تثبت له مع نفي تشبيه ذلك بصفات المخلوقين ، كما لو قال قائل : لله فم لا كأفواهنا ، وأذن لا كأذاننا ، ونحو ذلك ، كما نقول : لله يد لا كأيدينا .

ويمكن أن يوصف الله بصفات نقص لا تليق به مع نفي تشبيه ذلك بصفات المخلوقين ، كما لو قال قائل : الله يحزن لا كحزننا ، ويبكي لا كبكائنا ، كما نقول : يغضب لا كغضبنا .

تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

(١) لا يصح تسمية صفات الله الخبرية ، كالوجه ، واليد ، والقدم ، ونحو ذلك ( أعضاء ) .

فتبين أن الإثبات لا يصح فيه نفي التشبيه فقط ، بل لا بد من الدليل المثبت للصفة مع نفي التشبيه .  
وغفر الله للمصنف توسعه في الأمثلة المذكورة التي لم يقل بها أحد من أهل القبلة ، ولكنها ربما تكون لوازم لهذا المسلك .

فإنه يقال لمن نفى ذلك مع إثبات الصفات الخيرية وغيرها من الصفات : ما الفرق بين هذا ، وبين ما أثبتته إذا نفيت التشبيه ، وجعلت مجرد نفى التشبيه كافياً في الإثبات ؟  
فلا بد من إثبات فرق في نفس الأمر .

فإن قال : العمدية في الفرق هو السمع ، فما جاء السمع به أثبتته دون ما لم يجيء به السمع .  
قيل له : أولاً السمع هو خبر الصادق عما هو الأمر عليه في نفسه ، فما أخبر به الصادق فهو حق من نفى أو إثبات ، والخبر دليل على المخبر عنه ، والدليل لا ينعكس ، فلا يلزم من عدمه عدم المدلول عليه ، فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتاً في نفس الأمر - وإن لم يرد به السمع - إذا لم يكن نفاه .  
ومعلوم أن السمع لم ينف كل هذه الأمور بأسمائها الخاصة ، فلا بد من ذكر ما ينفيها من السمع ، وإلا فلا يجوز حينئذ نفيها ، كما لا يجوز إثباتها .

يقال لمن نفى الصفات التي ذكرها قبل ( الأعضاء كالمعدة ، والأمعاء ، والأفعال كالأكل والشرب ، والنقائص كالحزن ، والبكاء ، والجوع ) : إذا كان مجرد نفى التشبيه كافياً في الإثبات ، لم لا تثبت هذه الصفات مع نفى مشابقتها لصفات المخلوقين ؟  
لم لا تقول : يأكل لا كأكلنا ، ويحزن لا كحزننا ، وله أمعاء لا كأمعائنا ، ونحو ذلك ؟  
ما الفرق بين نفيك لهذه الصفات ، وبين إثباتك للصفات التي تثبتها ؟  
والمصنف هنا يريد أن يبين خطأ هذه الطريقة فيقول لمن ينفي هذه الصفات عن الله ، مع إثباته لبعض الصفات : ما هي حجتك في نفى هذه الصفات عن الله ؟ وما هي حجتك في إثبات ما تثبته من الصفات ؟  
لا بد أن يكون هناك ضابط في ما يثبت ، وينفى عن الله .

فإن قال : الفرق هو السمع ( النص ) فما جاء به السمع أثبتته ، وما لم يجيء به السمع لا أثبتته .  
فالسمع جاء بإثبات السمع ، والبصر ، والقدرة فأنا أثبت ذلك ، والسمع لم يجيء بإثبات الأكل ، والشرب فأنا لا أثبتته .  
قد يظهر للبعض أن هذا المسلك مسلك فاضل ، يقوم على التوقف ، والتعظيم للنص ، ولكن الأمر ليس كذلك ، لأننا نقول :  
إن قصد أن ما لم يجيء به النص ينفيه ، فهذا لا يصح لسببين<sup>(١)</sup> :

١. أن عدم الدليل لا يلزم منه عدم المدلول ، فإذا كان النص لم يخبر عن شيء معين لم يلزم أن يكون ذلك الشيء منتفياً في نفس الأمر ، فالله سبحانه له أسماء استأثر بها لا يعلمها أحد من خلقه ، وهذه الأسماء مضمنة لصفات ، وهذه الصفات لم يدل عليها النص وهي مع ذلك موجودة لا يصح نفيها .

٢. أن صفات الكمال المعلومة لنا يلزم منها انتفاء أضدادها من صفات النقص ، مع أن الخبر لم ينص على نفى هذه النقائص أو بعضها بأعيانها ، وسيتكلم المصنف عن هذا قريباً إن شاء الله .

وعلى هذا فلا يصح الاعتماد على هذا المسلك بأن يقال : ما أثبتته السمع أثبتته ، وما لم يثبت أنه ، وذلك أن الخبر الصادق ( السمع ) إنما هو كاشف عن حقيقة الشيء كما هو عليه ، فالخبر الصادق حق فيما أثبتته أو نفاه ، ولكن يقال : الخبر الصادق أحد وجوه الأدلة ، وليس هو الدليل الوحيد ، فإن لم يأت الخبر عن شيء معين لم يلزم أن يكون ذلك الشيء منفيًا في نفس الأمر - إذا لم ينفيه الخبر - بل قد يكون موجوداً ولكن لم يخبر به الخبر - وهذا كثير - ويكون قد دل عليه دليل آخر ، وهذا معنى قوله ( والدليل لا ينعكس ) أي : عدم الدليل لا يلزم منه عدم المدلول .

والخلاصة أن الخبر الصادق إن أثبت شيئاً دل هذا على ثبوته في نفس الأمر ، وإن نفى شيئاً دل على انتفائه في نفس الأمر ، وإن سكنت عن شيء لم يكن ذلك دليلاً على ثبوته أو انتفائه في نفس الأمر ، والواجب السكوت عنه إلا إن تضمن نقصاً .

وإن قصد أن ما لم يجرى به النص لا يثبت ، ولا ينفيه ، بل يتوقف فيه ، فهذا في غاية الفساد أيضاً ، لأن لازمه أن النفي لا يعرف إلا عن طريق النص ، فما نفاه النص نفيه ، وما لم ينفيه النص - وإن كان نقصاً - لا نفيه ، بل نسكت عنه ، وهذا في غاية الفساد ، فإن تنزيه الله عن النقائص أمر لازم لربوبيته ، ورفيع صفاته سبحانه عز وجل ، فهو سبحانه منزّه عن صفات النقص ، وعن قبولها .



وأيضاً فلا بد في نفس الأمر من فرق بين ما يثبت له ، وينفي عنه – فإن الأمور المتماثلة في الجواز ، والوجوب ، والامتناع يتمتع اختصاص بعضها دون بعض بالجواز ، والوجوب ، والامتناع ، فلا بد من اختصاص المنفي عن المثبت بما يخصه بالنفي ، ولا بد من اختصاص الثابت عن المنفي بما يخصه بالثبوت<sup>(١)</sup> . وقد يعبر عن ذلك بأن يقال : لا بد من أمر يوجب نفي ما يجب نفيه عن الله تعالى ، كما أنه لا بد من أمر يُثبت له ما هو ثابت – وإن كان السمع كافياً كان مخبراً عما هو الأمر عليه في نفسه . فما الفرق في نفس الأمر بين هذا ، وهذا ؟

لما ذكر المصنف فيما سبق أنه لا يصح الاعتماد على السمع فقط في معرفة ما ينفي عن الله ، بين السبب في ذلك ، وهو أن النص مجرد كاشف ومخبر عن حقيقة ما الأمر عليه ، فإن أخبر بشيء كان صادقاً ومبيناً لحقيقة الأمر ، وإن لم يخبر فلا يلزم من ذلك أن يكون الشيء منتفياً في نفس الأمر ، كما سبق بيانه . وعليه فلا بد من معرفة الفرق الحقيقي الموجب لإثبات بعض الصفات ، ونفي البعض الآخر ، وهذا ما سيذكره قريباً . وقوله ( فإن الأمور المتماثلة في الجواز.... كما أنه لا بد من أمر يُثبت له ما هو ثابت ) جملة اعتراضية ، مفادها ما سبق وهو أن النصوص أثبتت بعض الصفات ، ونفت البعض الآخر ، وهذا يدل على وجود فرق حقيقي في نفس الأمر بين ما أثبت ، وما نفي ، فالمثبت له خصيصة تميزه عن المنفي ، والعكس .

(١) في بعض النسخ : من الثبوت .

فيقال : كل ما نافي صفات الكمال الثابتة لله فهو منزه عنه ، فإن ثبوت أحد الضدين يستلزم نفي الآخر . فإذا عُلِمَ أنه موجود واجب الوجود بنفسه ، وأنه قديم واجب القدم ، عُلِمَ امتناع العدم ، والحدوث عليه ، وعُلِمَ أنه غني عما سواه .

فالمفتقر إلى ما سواه في بعض ما يحتاج إليه لنفسه ليس هو موجوداً بنفسه ، بل بنفسه وبذلك الآخر الذي أعطاه ما يحتاج إليه نفسه ، فلا يوجد إلا به .

وهو سبحانه وتعالى غني عن كل ما سواه ، فكل ما نافي غناه فهو منزه عنه .

وهو سبحانه وتعالى قدير ، قوي ، فكل ما نافي قدرته ، وقوته فهو منزه عنه .

وهو سبحانه حي ، قيوم ، فكل ما نافي حياته ، وقيوميته فهو منزه عنه .

وبالجملة فالسمع قد أثبت له من الأسماء الحسنى ، وصفات الكمال ما قد ورد ، فكل ما ضاد ذلك فالسمع ينفيه ، كما ينفي عنه المثل ، والكفو .

فإن إثبات الشيء نفي لضده ، ولما يستلزم ضده .

والعقل يعرف نفي ذلك ، كما يعرف إثبات ضده ، فإثبات أحد الضدين نفي للآخر ، ولما يستلزمه .

يبين المصنف هنا طريقة سمعية ، عقلية في نفي النقائص عن الله ، وهي أن كل صفة كمال ثابتة لله فهي مستلزمة لنفي ما يضادها من النقص ، وذلك أن الصفات المتضادة لا تجتمع ولا ترتفع ، فإذا ثبت أحد الوصفين ارتفع ما يقابله ، كما سيأتي في القاعدة السابعة إن شاء الله ، ثم ضرب لذلك عدة أمثلة .

فإذا ثبت لله الأولية المطلقة لزم امتناع العدم ، والحدوث عليه ، ولزم غناه عن كل أحد .

وإذا ثبت لله القدرة ، والقوة لزم نفي كل ما ينافي قدرته ، وقوته ، كالعجز ، والضعف ، وغير ذلك .

وإذا ثبت لله القيومية لزم نفي كل ما يضادها من النوم ، والغفلة ، والسنة ، وغير ذلك .

وبالجملة فكل صفة تثبت لله لزم نفي ما يضادها من النقص ، لأنه من المعلوم عقلاً أن ثبوت الشيء يلزم منه نفي ضده .

وهذا من الطرق الصحيحة في نفي النقائص عن الله .

فطرق العلم بنفي ما ينزه الرب عنه متسعة ، لا يحتاج فيها إلى الاقتصار على مجرد نفي التشبيه ، والتجسيم ، كما فعله أهل القصور ، والتقصير ، الذين تناقضوا في ذلك ، وفرقوا بين المتماثلين ، حتى إن كل من أثبت شيئاً احتج عليه من نفاه بأنه يستلزم التشبيه .

وكذلك احتج القرامطة على نفي جميع الأمور ، حتى نفوا النفي ، فقالوا : لا يقال موجود ولا ليس بموجود ، ولا حي ولا ليس بحي ، لأن ذلك تشبيه بالموجود ، أو المعدوم .

فلزمهم نفي النقيضين ، وهو أظهر الأشياء امتناعاً .

ثم إن هؤلاء يلزمهم من تشبيهه بالمعدومات ، والممتنعات ، والجمادات أعظم مما فروا منه من التشبيه بالأحياء الكاملين .

فطرق تنزيهه وتقديسه عما هو منزّه عنه متسعة لا تحتاج إلى هذا .

بعد أن بين المصنف طريقة من الطرق الصحيحة في نفي صفات النقص عن الله - وهو أن كل ما ثبت له من صفات الكمال فينفي عنه ضده - ذكر هنا أنه لا يصح قصر نفي صفات النقص على طريقة واحدة كما فعله أهل القصور والتقصير ، كما سبق وأن بين أن عدم الدليل المعين لا يلزم منه عدم المدلول .

بل يمكن نفي النقص عن الله بطرق متعددة ، ومنها :

- ١ . نفي ما نفتته النصوص ، كالنوم ، والسنة ، والظلم ، والغوب .
- ٢ . نفي كل ما خالف كمال صفاته ، كالعجز المنافي لكمال القدرة ، والجهل المنافي لكمال العلم ، وهكذا .
- ٣ . نفي مماثلته لخلقه ، لقوله تعالى ( ليس كمثله شيء ) .

وبين هنا أن الذين يعتمدون في نفي الصفات عن الله على طريقة نفي التشبيه ، والتجسيم - وهم من تكلم عنهم في بداية القاعدة - متناقضون فيما بينهم ، فكل من أثبت شيئاً رماه الآخر بالتشبيه ، فالمعتزلي يرمي الأشعري بالتشبيه لإثباته بعض الصفات ، والجهمي يرمي المعتزلي بالتشبيه لإثباته الأسماء ، وسبق بيان ذلك .

وذكر هنا أنه آله الأمر ببعضهم إلى نفي النفي ، وهم القرامطة الذين سبق ذكر مذهبهم ، وهو أنهم لا يثبتون أي صفة ، لأن إثباتها يلزم منه التشبيه بالموجودات ، ولا ينفون عنه أي صفة لأن نفيها يلزم منه التشبيه بالمعدومات ، فوقعوا في شر مما فروا منه ، وهو التشبيه بالممتنعات ، كما وقع من قبلهم في التشبيه بالمعدومات ، أو الجمادات ، وسبق بيان كل ذلك ، والغرض أن هذه الطرق في النفي طرق باطلة لا يُعتمد عليها ، وأن الطرق الصحيحة متعددة سمعية ، وعقلية .

وقد تقدم أن ما يُنفى عنه سبحانه وتعالى يُنفى لتضمن النفي الإثبات .  
إذ مجرد النفي لا مدح فيه ، ولا كمال ، فإن المعدوم يوصف بالنفي ، والمعدوم لا يشبه الموجود ، وليس هذا مدحاً له ، لأن مشابهة الناقص في صفات النقص نقص مطلقاً ، كما أن مماثلة المخلوق في شيء من الصفات تمثيل ، وتشبيه ينزه عنه الرب تبارك وتعالى .

من القواعد الفاضلة أن النفي المحض لا يُعد مدحاً ، وأن المدح يكون بإثبات صفة كمال تضاد صفة النفي المنفية .  
قال ابن تيمية : المدح إنما يكون بالأمر الثبوتية ، لا بالأمر العدمية ، وإنما يحصل المدح بالعدم إذا تضمن ثبوتاً .  
وسبق التفصيل في ذلك عند الكلام على القاعدة الأولى من هذه القواعد السبع .  
وذكر هنا أن المعدوم لا يشبه الموجودات ، ومع هذا فليس ذا بمدح له ، لأنه لا صفة ثبوتية له ، فهو يوصف بالنفي دون الإثبات ، ومن وصف الله بالنفي دون الإثبات فقد شبهه بالمعدوم الناقص ، وهذا نقص ينافي الكمال ، ولذا قال بعدها ( والنقص ضد الكمال ... ) .  
وكأن المصنف يشير هنا إلى أن تنزيه الله لا يكون إلا بنفي النقائص عن الله ، ونفي المماثلة له في صفات كماله ، كما سبق أن قرر ذلك .

والنقص ضد الكمال ، وذلك مثل أنه قد عُلِمَ أنه حي ، والموت ضد ذلك ، فهو منزّه عنه .  
وكذلك النوم والسنة ضد كمال الحياة ، فإن النوم أخو الموت .  
وكذلك اللغوب نقص في القدرة ، والقوة .

والأكل ، والشرب ، ونحو ذلك من الأمور فيه افتقار إلى موجود غيره .  
كما أن الاستعانة بالغير ، والاعتضاد به ، ونحو ذلك ، تتضمن الافتقار إليه ، والاحتياج إليه ، وكل من يحتاج إلى من يحمله ، أو يعينه على قيام ذاته ، وأفعاله فهو مفتقر إليه ، ليس مستغنياً عنه بنفسه ، فكيف من يأكل ، ويشرب .

والأكل والشارب أجوف ، والمُصمِت الصمد أكمل من الأكل والشارب ، ولهذا كانت الملائكة صمداً لا تأكل ولا تشرب .

وقد تقدم أن كل كمال ثبت لمخلوق فالخالق أولى به ، وكل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق أولى بتنزيهه عن ذلك .

والسمع قد نفى ذلك في غير موضع ، كقوله تعالى ( الله الصمد ) والصمد الذي لا جوف له ، ولا يأكل ولا يشرب . وهذه السورة هي نسب الرحمن ، وهي الأصل في هذا الباب .  
وقال في حق المسيح وأمه ( ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام ) فجعل ذلك دليلاً على نفي الألوهية ، فدل ذلك على تنزيهه عن ذلك بطريق الأولى والأحرى .

هذا مثل قوله السابق ( كل ما نافي صفات الكمال الثابتة لله فهو منزّه عنه ) فإثبات صفات الكمال يستلزم نفي النقائص ، كما أن نفي النقائص يستلزم إثبات صفات الكمال ، فالصفات المتقابلة لا تجتمع ولا ترتفع ، كما يأتي بيانه إن شاء الله .  
فوصف الله بالحياة يلزم منه نفي الموت ، والنوم ، والسنة .

ووصفه بالقدرة ، والقوة يلزم منه نفي اللغوب ، والعجز ، والضعف ، ونحو ذلك .

ووصفه بالغنى ينفي عنه الاحتياج لسواه ، ومنه الأكل ، والشرب ، والصاحبة ، والولد ، ونحو ذلك .

ثم ذكر طريقاً آخر في نفي الأكل ، والشرب عن الله - ولو لم يأت النص بنفيها لفظاً - وهو أن الله تعالى ( صمد ) ومن معاني الصمد في لغة العرب : الذي لا جوف له . وهو أكمل ممن له جوف ، ولذا كانت الملائكة صمداً ، لا تأكل ، ولا تشرب .  
ثم ذكر أن الكمال الذي وصفت به الملائكة - من كونها صمداً لا تأكل ، ولا تشرب - الله أولى به ، لأنه هو واهب هذا الكمال .

والله سبحانه قال في حق المسيح عيسى وأمه ( كانا يأكلان الطعام ) ومن يأكل الطعام لا يستحق أن يكون إلهاً ، لأنه مفتقر لغيره ، فدل ذلك على أن الأكل ، والشرب نقص ينزه الله عنه .

وعليه فنفي الأكل ، والشرب عن الله يكون بعدة طرق سمعية ، وعقلية ، ومنها :

١ . أن الله تعالى موصوف بالغنى ، والأكل والشرب ينافي ذلك فوجب أن ينزه عنه .

٢ . أن من صفات الله أنه صمد لا جوف له ، وهذا فيه امتناع الأكل والشرب .

٣ . أن الملائكة صمد لا أجواف لهم ، لا يأكلون ، ولا يشربون ، وهذا دليل غناهم ، وكمالهم اللائق بهم ، فالله أولى بهذا الكمال ، لأنه واهبه .

٤ . أن الأكل والشرب صفة نقص فوجب أن ينزه الله عنها ، والدليل على أنها صفة نقص : أن الله قال في حق المسيح عيسى وأمه ( كانا يأكلان الطعام ) ومن يأكل الطعام لا يستحق أن يكون إلهاً ، لأنه مفتقر لغيره .

قال المصنف في موضع : فمن يأكل الطعام لا يصلح أن يكون إلهاً ، ولولا منافاته للإلهية لم يذكره دليلاً على نفيها .

وقوله ( وهذه السورة هي نسب الرحمن ، وهي الأصل في هذا الباب ) .

أما كون هذه السورة نسب الرحمن فلما جاء في الحديث أن المشركين قالوا للنبي ﷺ : يا محمد انسب لنا ربك . فأنزل الله ( قل هو الله أحد \* الله الصمد \* لم يلد ولم يولد \* ولم يكن له كفواً أحد ) رواه أحمد ، الترمذي .

وأما قوله ( وهي الأصل في هذا الباب ) يعني أنها الأصل في باب التنزيه ، كما قال في موضع : كان الأئمة كالإمام أحمد ،

والفضيل بن عياض ، وغيرهما إذا أرادوا أن يذكروا ما يستحقه الله من التنزيه ذكروا سورة الإخلاص التي تعدل ثلث القرآن ، وأنها مستوفية كل ما يُنفى في هذا الباب .

والكبد ، والطحال ، ونحو ذلك ، هي أعضاء الأكل ، والشرب ، فالغني المنزه عن ذلك منزّه عن آلات ذلك .

بخلاف اليد فإنها للعمل ، والفعل ، وهو سبحانه وتعالى موصوف بالعمل ، والفعل ، إذ ذلك من صفات الكمال ، فمن يقدر أن يفعل أكمل ممن لا يقدر على الفعل .  
وهو سبحانه منزّه عن الصاحبة ، والولد ، وعن آلات ذلك ، وأسبابه .

ذكر رحمه الله أنه إذا امتنع الأكل ، والشرب امتنعت أعضاء الأكل ، والشرب ، كالمعدة ، والكبد ، وإذا امتنعت الصاحبة ، والولد امتنعت آلات ذلك .

والحق أن يقال هنا : طريقة نفى مثل هذه الأمور - المعدة ، والكبد ، وآلات الولد - بهذه الطريقة ، طريقة ليست فاضلة ، ولا يُعلم من قال بثبوت ذلك لله حتى نسعى لنفيه ، وهو من التوسع في النفي على خلاف طريقة القرآن من كون النفي مجملاً إلا لغرض .

ويقال أيضاً : القول بأن الأكل ، والشرب يلزم منه المعدة ، والكبد ، ونحوها ، ووجود الولد يلزم منه آلة وجود الولد قول لا يصح ، فنحن نرى الأشجار تمتص الماء ، وليس لها معدة ، ولا غير ذلك ، وقد أخبرنا الله أنه خلق عيسى من مريم بدون الاحتياج إلى آلة وجود الولد .

ويقال أيضاً : لو ثبت هذا اللازم لكان في حق المخلوق ، وجعله لازماً في حق الخالق يكون من باب التشبيه ، والله أعلم .  
ثم قرر رحمه الله أن إثبات صفة اليد من دلائل الكمال ، لأن من يقدر على الفعل أكمل ممن لا يقدر ، ولعله والله أعلم يفترض سؤالاً معارضاً لما سبق تقريره من كون الأكل ، والشرب يلزم منه الاحتياج ، وهو أن اليد يلزم منها الاحتياج كذلك ؟ فأجاب بأن اليد صفة من صفات ذاته ، وليست أمراً خارجاً يحتاج إليه ، وما هي الذات بدون صفاتها .

وكذلك البكاء ، والحزن هو مستلزم للضعف ، والعجز الذي ينزه عنه سبحانه ، بخلاف الفرح ، والغضب فإنه من صفات الكمال .

فكما يوصف بالقدرة دون العجز ، وبالعلم دون الجهل ، وبالحياة دون الموت ، وبالسَّمع دون الصمم ، وبالبصر دون العمى ، وبالكلام دون البكم ، فكذلك يوصف بالفرح دون الحزن ، وبالضحك دون البكاء ، ونحو ذلك .

---

هنا يفرق المصنف بين صفات الكمال الثابتة له سبحانه ، وبين صفات النقص التي تنفى عنه ، فذكر أن البكاء ، والحزن صفة نقص على كل حال ، لأنها مستلزمة للضعف ، والعجز ، فوجب أن تنفى عن الله ، بخلاف الفرح ، والغضب في محلها فإنها صفة كمال .

وعليه فالله سبحانه يوصف بالفرح دون الحزن ، وبالضحك دون البكاء ، كما يوصف بالقدرة دون العجز ، وبالعلم دون الجهل ، فيوصف بالكمال ، وينزه عن النقص .



وأيضاً فقد ثبت بالعقل ما أثبتته السمع من أنه سبحانه وتعالى لا كفؤ له ، ولا سمي له ، وليس كمثله شيء ، فلا يجوز أن تكون حقيقته كحقيقة شيء من المخلوقات ، ولا حقيقة شيء من صفاته كحقيقة شيء من صفات المخلوقات .

فيُعلم قطعاً أنه ليس من جنس المخلوقات ، لا الملائكة ، ولا السموات ، ولا الكواكب ، ولا الهواء ، ولا الماء ، ولا الأرض ، ولا الآدميين ، ولا أبدانهم ، ولا أنفسهم ، ولا غير ذلك . بل يُعلم أن حقيقته عن مماثلة شيء من الموجودات أبعد من سائر الحقائق ، وأن مماثلته لشيء منها أبعد من مماثلة حقيقة شيء من المخلوقات لحقيقة مخلوق آخر .

فإن الحقيقتين إذا تماثلتا جاز على كل واحدة ما يجوز على الأخرى ، ووجب لها ما وجب لها ، وامتنع عليها ما امتنع عليها ، فيلزم أن يجوز على الخالق القديم الواجب بنفسه ما يجوز على المحدث المخلوق ، من العدم ، والحاجة ، وأن يثبت لهذا ما يثبت لذاك من الوجوب ، والغنى ، فيكون الشيء الواحد واجباً بنفسه غير واجب بنفسه ، موجوداً معدوماً ، وذلك جمع بين النقيضين .

وهذا مما يُعلم به بطلان قول المشبهة الذين يقولون : بصر كبصري ، ويد كيدي ، ونحو ذلك ، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً .

---

بين المصنف هنا أن العقل موافق للسمع في تفرد الله بصفاته ، وأن صفات الله لا تشبه صفات المخلوق في الخصائص . أما دلالة السمع على ذلك فقولته تعالى ( ولم يكن له كفؤاً أحد ) وقوله تعالى ( ليس كمثله شيء ) وقوله تعالى ( هل تعلم له سمياً ) وقوله تعالى ( فلا تضربوا لله الأمثال ) وقوله تعالى ( فلا تجعلوا لله أنداداً ) . وأما دلالة العقل فما ذكره المصنف هنا ، وهو أن القول بالتماثل بين الخالق والمخلوق يلزم منه التناقض ، وذلك بأن يقال : الخالق واجب الوجود ، والمخلوق كذلك ، والمخلوق ممكن الوجود ، والخالق كذلك . والنتيجة أن الخالق واجب الوجود ممتنع الوجود ، والمخلوق كذلك ، وهذا غاية التناقض ، وبه يتبين بطلان مذهب المشبهة .

وليس المقصود هنا استيفاء ما يثبت له ، وما ينزه عنه ، واستيفاء طرق ذلك ، لأن هذا مبسوط في غير هذا  
الموضع ، وإنما المقصود هنا التنبيه على جوامع ذلك ، وطرقه ، وما سكت عنه السمع نفيًا ، وإثباتًا ، ولم يكن  
في العقل ما يثبته ، ولا ينفيه سكتنا عنه فلا نثبت ، ولا ننفيه .  
فنثبت ما علمنا ثبوته ، وننفي ما علمنا نفيه ، ونسكت عما لا نعلم نفيه ، ولا إثباته ، والله أعلم .

ختم المصنف هذه القاعدة ببيان قصده منها ، وهو أنه لم يُرد منها بيان ما يستحقه الله من صفات الكمال ، أو بيان ما ينزه عنه  
من صفات النقص ، ولا استيفاء طرق الإثبات ، أو طرق التنزيه ، وإنما مقصوده ذكر جوامع ذلك .  
ثم بين الطريقة الشاملة في الإثبات ، والنفي ، وهو أن ما جاء إثباته في النصوص أثبتناه ، وما جاء نفيه نفينا ، وما لم يرد في  
النصوص إثباته ولا نفيه توقفنا فيه .  
وكأن المصنف يرى أن أي صفة نقص يكون نفيها بطريق سمعي ، وهو ما سبق ذكره من أن صفات الكمال تستلزم نفي ما  
يضاهاها من صفات النقص .  
وعليه فلا حاجة لإضافة جملة ( إلا إن تضمن نقصاً ) بعد جملة ( ونسكت عما لا نعلم نفيه ولا إثباته ) والله أعلم .

خلاصة القاعدة السادسة : ذكر المصنف في هذه القاعدة :

١. بعض الطرق الصحيحة في الإثبات . ٢. بعض الطرق الصحيحة في النفي . ٣. بعض الطرق الفاسدة في الإثبات . ٤. بعض الطرق الفاسدة في النفي . مع كشفه لفساد الطرق الفاسدة .

وقد بدأ المصنف بذكر المسالك الفاسدة في النفي ، والرد عليها ، وذكر مسلكان فاسدان ، وهما :

١. الاعتماد في النفي على نفي التشبيه .

فمن اعتمد في نفي الصفات عن الله على هذا الضابط ، وهو دفع التشبيه ، يقال له : ماذا تقصد بالتشبيه الذي تنفيه ؟

هل تقصد أن إثبات الصفات لله يلزم منه التشابه من جميع الوجوه ؟

فإن كان يقصد هذا ، فيقال له : هذا باطل ، ولم يقله أحد ، حتى المشبهة .

وإن كان يقصد أن إثبات الصفات يلزم منه قدر من التشابه .

فيقال : نعم ، يلزم هذا ، ولا غضاضة في ذلك ، وليس هذا من التشبيه المنهي عنه في شيء ، لأن هذا التشابه الحاصل في اللفظ

، والمعنى العام لا يكون في الخارج ، وإنما يكون في الذهن ، كما سبق بيانه .

وأما عند الإضافة ، أو التخصيص فلا تشابه البتة .

وذكر المصنف أن كل من يثبت صفة - ولو واحدة - يلزمه الإقرار بهذا المعنى الكلي ، وإلا كان معطلاً على الحقيقة ، لأنه

عندها لا يكون مثبتاً للصفة على الحقيقة .

ثم ذكر المصنف أنه مما يدل على عدم صحة الاعتماد على نفي التشبيه : أن التشبيه صار من الألفاظ المجملة ، فكل قوم يقعدون

قاعدة يحاكمون الناس عليها .

فالفلاسفة ، والجهمية يجعلون من يثبت الأسماء لله مشبهاً ، والمعتزلة يجعلون من يثبت أي صفة لله مشبهاً ، والأشاعرة يجعلون من

يثبت صفات الأفعال لله مشبهاً ، وهكذا .

ثم ذكر المصنف شبهة المعتزلة في كون إثبات الصفات يلزم منه التشبيه ، وذكر لهم شبهتان :

أ. اعتقادهم أن إثبات الصفات يلزم منه تعدد القدماء ، وذلك أنهم يزعمون أن أخص وصف للإله هو القدم .

ومن أثبت لله الصفات فهو بين أمرين : إما أن يقول : إن هذه الصفات حادثة .

وهذا لا يصح ، لأن الله عندهم لا تحل به الحوادث ، وأيضاً لأنه يلزم من ذلك أن الله كان خلياً عن صفات الكمال ثم اتصف بها .

وإن قال : إن هذه الصفات قديمة .

لزمه أن تكون هذه الصفات شاركت الله في القدم ، فتكون إلهاً مثله ، وهذا شرك .

ب. اعتقادهم أن الصفات لا تقوم إلا بجسم ، والأجسام متماثلة ، فلزم من إثبات الصفات التشبيه .

وأجاب المصنف عن هاتين الشبهتين :

أما الشبهة الأولى فأجاب عنها بثلاثة أجوبة ، وهي :

أولاً : نقض المقدمة الأولى ، وهي أن القدم أخص أوصاف الإله .

بل أخص أوصاف الإله : ما لا يتصف به غيره ، ككونه رب العالمين ، وبكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، ونحو ذلك ، وهذه الأوصاف لا يمكن أن توصف بها الصفات ، فلا يقال لزيد ، أو للساق ، أو للعلم ، أو غير ذلك من صفات الله إنه رب العالمين ، أو على كل شيء قدير .

بخلاف وصف القدم يمكن أن توصف به بعض الصفات ، فيقال مثلاً : علم الله قديم ، وسمعه قديم ، وهكذا .

ثانياً : أن من يثبت الصفات من الصفاتية لا يقول باستقلال الصفة بالقدم ، بل حتى من صرح منهم بأن الصفات قديمة لا يقصد أنها تستقل بالقدم ، بل هي تابعة للذات ، ولا يمكن وجود ذات بلا صفات ، ولا العكس .

ثم استطرد في ذكر مذاهب الصفاتية في مسألة قدم الصفات .

ثالثاً : أن يقال على فرض التسليم : هب أن إثبات الصفات يسمى على اصطلاح المعتزلة تشبيهاً لم ينف الله ذلك عن نفسه ، ولم يأت بالنصوص التي تثبت الصفات صراحة ؟!

والقرآن إنما نفى ( المثل ) و ( الكفاء ) و ( الند ) ومعلوم في لغة العرب أن الصفة ليست ندأ ، ولا كفأ للموصوف .

وكذلك العقل لا يمنع إثبات هذه الصفات ، وكل هذا يدل على بطلان هذا الضابط الذي وضعه المعتزلة .

وأما الشبهة الثانية فأجاب عنها بنقض مقدماتها ، فتبطل بذلك النتيجة :

١ . المنع من المقدمة الأولى ، وهي قولهم : إن الصفات لا تقوم إلا بجسم .

فنقول : بل يمكن أن تقوم الصفات بغير جسم ، كما لو قلت : ليل طويل ، وخلق عظيم ، وبياض شديد ، ومحبة قوية ، ونحو ذلك ، وتقول : جاء البرد ، وذهب الحر ، ودخل الليل ، وخرج النهار ، ونحو ذلك .

وكل هذه الصفات وصفت بها الأعراض .

٢ . المنع من المقدمة الثانية ، وهي قولهم : الأجسام متماثلة .

فيقال : لا نسلم بتماثل الأجسام ، بل الكل يعلم الفرق بين الماء والنار ، وبين القطن والحجر ، وغير ذلك .

بل ذكر المصنف أن هذا القول من أفسد الأقوال ، وأن فساده لا يحتاج إلى بيان لظهوره ، وقال : وهذا القول فيه من مخالفة الحس ، والعقل ما يستغنى عن بسط الرد على صاحبه .

ثم ذكر المصنف عدة أقوال في معنى الجسم ، وذكر أنه على جميع هذه الأقوال لا يمكن أن تكون الأجسام متماثلة .

ثم ذكر أن الاعتماد في نفي الصفات على مجرد نفي التشبيه غير صحيح ، وذلك أنه ما من شئين إلا وبينهما قدر مشترك من التشابه ، ولو في كون كل منهما موجود .

وأن الصفات التي يوصف بها الله ، كالحياة ، والعلم ، والقدرة ، وغيرها ، لها لوازم ، ولوازمها ما فيها من معاني الكمال المطلق ، وكذا صفات المخلوق لها لوازم ، ولوازمها النقص اللائق به .

فإذا أضفنا الصفات لله فإنها تثبت له مع لوازمها الدالة على الكمال ، وخصائص النقص في صفات المخلوق يمتنع أن يتصف الله بها ، لأنها من خصائص المخلوق .

فمثلاً إذا وصفنا الله بالحياة ، فإن له منها كامل الوصف ، فهي حياة أزلية لم تسبق بعدم ، وأبدية لا تلحق بفناء ، ولا يعترئها نقص بوجه من الوجوه .

وإذا وصفنا الله بالعلم ، فإن له منه كامل الوصف ، وهو شمول العلم لكل شيء ، مكاناً ، وزماناً ، وصفة ، كما قال تعالى ( وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً ) .

وأما إذا وصفنا المخلوق بالحياة فله منها ما يناسبه ، فحياته مسبقة بعدم ، وملحوقه بفناء ، متعرضة للنقص .

وكذا إذا وصفنا المخلوق بالعلم فله منه ما يناسبه ، فعلمه مسبوق بجهل ، كما قال تعالى ( والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ) وعلمه قاصر ، كما قال تعالى ( وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ) والغالب أنه إن طال عمره ضعف علمه أو ذهب ، كما قال تعالى ( ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئاً ) .

والشاهد أن الصفة إن كانت مطلقة اشترك في معناها الخالق والمخلوق ، وأما إن أضيفت كان للخالق منها الكمال التام ، وكان للمخلوق ما يناسبه منها ، ويليق بحاله الناقص ، والله منزّه عن خصائص صفات المخلوقين ، وعن ملزومات خصائصهم ، وعليه فلا تشابه في الصفة ، وإنما التشابه في المعنى الكلي العام .

ثم ذكر أن هذا المعنى من فهمه زالت عنه كثير من الشبهات ، وتبين له السبب في غلط وانحراف كثير من الأذكياء ، وأن عدم فهم كثير من الناس لحقيقة ( المعنى الكلي المشترك ) والتفريق بين الوجود الذهني العلمي ، والوجود الخارجي العيني ، أدى بهم إلى وقوع الاشتباه في عدد من المسائل ، وكثر الاضطراب ، والتناقض ، والشك ، والحيرة في هذه المسائل ، حتى من أئمة النظر .

ثم ذكر خمس مسائل كلامية ، وأجاب عليها ، بشكل مختصر ، وهذه المسائل هي :

١ . هل وجود الرب هو عين ماهيته ، أو زائد على ماهيته ؟ .

٢ . هل لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي ، أو التواطئ ، أو التشكيك ؟ .

٣ . هل المعدوم شيء ، أم لا ؟ .

٤ . هل للأحوال حقيقة ، أم لا ؟ .

٥ . هل وجود الموجودات زائد على ماهيتها ، أم لا ؟ .

ويرجع في الجواب عن هذه الأسئلة لأصل الشرح .

وذكر قبل ذلك الطريقة العقلية الصحيحة في نفي الصفات عن الله ، وهي كما ذكر :

١ . نفي كل صفة عيب .

٢ . نفي كل صفة نقص في صفات كماله .

٣ . نفي مماثلة غيره في صفات كماله .

٢. من الطرق الفاسدة في النفي : نفي النقائص عن الله بحجة أن إثباتها يلزم منه التجسيم .

بعد أن بين المصنف بطلان طريقة النفاة في نفي الصفات باعتمادهم على نفي التشبيه ، ذكر لهم هنا طريقة أخرى في نفي النقائص عن الله إذا نسبها شخص إليه ، وهي نفي هذه النقائص والصفات بحجة نفي التجسيم ، وأنها لو ثبتت لكان الله جسماً ، وهذا ممتنع ، وبين أن هذه الطريقة أشد فساداً من الطريقة الأولى ، وهي نفي الصفات فراراً من التشبيه .

وذكر مثلاً على طريقتهم في نفي النقائص عن الله باستعمال هذه الطريقة ، فلو وصف بعضهم الله بالبكاء ، أو الحزن ، كما فعل اليهود ، أو وصف بعضهم بعض البشر بأنه إله ، كما فعل النصارى مع عيسى ، فإن طريقة هؤلاء في نفي ذلك عن الله أن يقولوا : لا يصح وصف الله بذلك ، لأن الله لو وصف بذلك لكان جسماً ، وهذا ممتنع .

وبين المصنف أنه قد استعمل هذه الطريقة المتكلمون من المعتزلة ، والأشاعرة ، وغيرهم .

ثم رد المصنف على هذا المسلك ، وذكر الأوجه الدالة على بطلان هذا القول ، وهي :

أولاً : أن وصف الله بالحزن ، أو البكاء ، أو المرض ، أو نحو ذلك من النقائص أظهر وأبين في كونه نقصاً لا يليق به سبحانه من نفي التجسيم ، والتحيز .

وذلك أن التجسيم ، أو التحيز فيه اشتباه من حيث المعنى كما سبق ، ولذا وجب الاستفصال عند إطلاقه ، وقد أطلقه بعض أهل القبلة على الله ، كما فعل الكرامية .

ثانياً : لو قال هؤلاء اليهود : نحن نصف الله بذلك ، ولا نقول إنه جسم .

كما يقول ذلك أهل السنة في إثباتهم للصفات : نحن نثبت الصفات لله ، ولا نقول إنه جسم .

فهنا سيكون رد هؤلاء النفاة على اليهود الذين وصفوا الله بالنقائص ، وعلى أهل السنة المثبتين لصفات الكمال واحداً ، وهذا في غاية الفساد .

ثالثاً : أن من اعتمد على هذا الدليل نراه قد نفى صفات الكمال عن الله - الثابتة بالسمع ، والعقل ، والفطرة - بهذا الدليل ، كما نفى هؤلاء صفة العلو بهذا الدليل ، وهذا يدل على بطلان هذا الدليل ، لأن الحق لا يمكن أن ينفي بدليل صحيح ، وكل ما ينفي الحق الثابت فهو دليل باطل .

رابعاً : وجود التناقض عند من سلك هذا المسلك ، فتجده يثبت شيئاً وينفي عنه التجسيم ، وينفي شيئاً لزعمه أنه يلزم منه التشبيه ، ومن ثم يقع النزاع مع غيره ، فمثلاً لو قال المعتزلي للأشعري : أنت مجسم لأنك تثبت بعض الصفات ، والصفات لا تقوم إلا بجسم .

لقال الأشعري : وأنت مجسم لأنك تثبت الأسماء ، ونحن نرى الأسماء لا تقوم إلا بجسم .

كذلك لو قال الأشعري للسني : أنت مجسم ، لأنك تثبت العلو ، أو الرضا ، والغضب ، والمحبة .

لقال له السني : وأنت مجسم ، لأنك تثبت السمع ، والبصر ، والعلم .

فإذا كان إثبات الرضا ، والحب ، ونحوها تجسيماً ، فكذلك إثبات السمع ، والبصر ، ونحوها تجسيماً ، لأن الجميع لا نراه إلا قائماً بجسم ، وإن كان ذلك ليس تجسيماً فهذا كذلك ، فلا ينبغي التفريق بين المتماثلات .

وهناك وجه خامس على فساد هذه الطريقة ، وهو أن هذه الطريقة لم يأت ذكر لها في النصوص الشرعية ، بل إن الله تعالى في كتابه لما أبطل الآلهة لم يبطلها لأنها أجساماً ، أو لأنها تقبل الصفات ، بل لخلوها عن صفات الكمال ، كما قال تعالى في إنكاره على من عبد العجل ( ألم يروا أنه لا يكلمهم ) وقال تعالى في خطاب إبراهيم عليه السلام لأبيه ( لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ) فالخلو من الصفات هو النقص لا الاتصاف بصفات الكمال .

كذلك ذم الله اليهود على قولهم : إن الله فقير . وقولهم : يد الله مغلولة . وغير ذلك ، ولم يذكر أنهم كانوا يجسمون . بل كانوا يثبتون الصفات الثابتة لله ، كما في قصة الحبر الذي قال للنبي ﷺ : إن الله يضع السماوات على أصبع .... ولم يقل له النبي ﷺ : هذا تجسيم ، كما يقوله هؤلاء النفاة لمن أثبت ذلك .

كذلك لم يستعمل أحد من السلف الأخيار هذا المسلك ، فلم يذكر أحد منهم لفظ الجسم ، والحيز ، والتركيب ، والجوهر ، ونحو ذلك من الألفاظ المجملة لا نفيًا ، ولا إثباتًا ، وإنما لجأ أهل السنة إلى ذكر ذلك من باب إبطال الباطل ، وإظهار الحق . وهناك وجه سادس على فساد هذه الطريقة ، وهو أن من يسلك هذا الطريق لو قال له شخص : أنا لا أؤمن أن يكون جسمًا . لانقطعت حجته .

ثم عقد المصنف فصلاً في بيان بعض الطرق الفاسدة في الإثبات .

فذكر رحمه الله أن الاعتماد في إثبات الصفات على مطلق الإثبات مع نفي التشبيه طريق فاسد .

وذلك أنه يلزم على من سلك هذا المسلك أن يصف الله بصفات لم تثبت ، بل بصفات النقص مع نفيه للتشبيه ، وهذا غاية الفساد ، والضلال .

فلقائل أن يقول : الله يشرب لا كشرينا ، أو يأكل لا كأكلنا ، كما نقول نحن : يضحك لا كضحكنا .

ويمكن لقائل أن يقول : لله فم لا كأفواهنا ، ونحو ذلك ، كما نقول : لله يد لا كأيدينا .

ويمكن لقائل أن يقول : الله يحزن لا كحزننا ، ويكي لا كبكائنا ، كما نقول : يغضب لا كغضبنا .

تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

فتبين أن الإثبات لا يصح فيه نفي التشبيه فقط ، بل لا بد من الدليل المثبت للصفة مع نفي التشبيه .

والمصنف هنا يريد أن يبين خطأ هذه الطريقة ، فيقول لمن ينفي هذه الصفات عن الله ، مع إثباته لبعض الصفات : ما هي

حجتك في نفي هذه الصفات عن الله ؟ وما هي حجتك في إثبات ما تثبته من الصفات ؟

لا بد أن يكون هناك ضابط في ما يثبت وينفى عن الله .

فإن قال : الفرق هو السمع ( النص ) فما جاء به السمع أثبته ، وما لم يجرى به السمع لا أثبته .

يقول المصنف : هذا لا يصح ، لأن النص إن أثبت شيئاً دل هذا على ثبوته في نفس الأمر ، وإن نفي شيئاً دل على انتفاه في

نفس الأمر ، وإن سكوت عن شيء لم يكن ذلك دليلاً على ثبوته ، أو انتفائه في نفس الأمر ، والواجب السكوت عنه لا نفيه .

والقاعدة العامة : أن عدم الدليل المعين لا يلزم منه عدم المدلول ، لأن الدليل المعين أحد الأدلة ، وهناك أدلة أخرى ، فإذا كان

النص لم يخبر عن شيء معين لم يلزم أن يكون ذلك الشيء منتفياً في نفس الأمر ، فالله سبحانه له أسماء استأثر بها لا يعلمها أحد

من خلقه ، وهذه الأسماء مضمنة لصفات ، وهذه الصفات لم يدل عليها النص وهي مع ذلك موجودة لا يصح نفيها .

وبين المصنف أن النص مجرد كاشف ، ومخبر عن حقيقة ما الأمر عليه .

وعليه فلا بد من معرفة الفرق الحقيقي الموجب لإثبات بعض الصفات ، ونفي البعض الآخر .

وذكر طريقة سمعية عقلية في نفي النقائص عن الله ، وهي أن كل صفة كمال ثابتة لله فهي مستلزمة لنفي ما يضادها من النقص ، وذلك أن الصفات المتضادة لا تجتمع ولا ترتفع ، فإذا ثبت أحد الوصفين ارتفع ما يقابله .

ثم ذكر أنه لا يصح قصر نفي صفات النقص عن الله على طريقة واحدة ، كما فعله أهل القصور والتقصير .

وبين أن الذين يعتمدون في نفي الصفات عن الله على طريقة نفي التشبيه ، والتجسيم - وهم من تكلم عنهم في بداية القاعدة - متناقضون فيما بينهم ، فكل من أثبت شيئاً رماه الآخر بالتشبيه ، كما سبق بيان ذلك .

ثم ذكر عدة أمثلة في نفي النقائص عن الله بالطريقة الصحيحة ، وهي ما ذكره من كون الصفات المتقابلة لا تجتمع ولا ترتفع ، فوصف الله بالحياة يلزم منه نفي الموت ، والنوم ، والسنة .

ووصفه بالقدرة ، والقوة يلزم منه نفي اللغوب ، والعجز ، والضعف ، ونحو ذلك .

ووصفه بالغنى ينفي عنه الاحتياج لسواه ، ومنه الأكل ، والشرب ، والصاحبة ، والولد ، ونحو ذلك .

ثم ذكر طريقاً آخر في نفي الأكل ، والشرب عن الله - ولو لم يأت النص بنفيها لفظاً - .

ثم ختم هذه القاعدة بقول شامل ، وهو أن ما علمنا ثبوته - بالطرق الصحيحة - من الصفات أثبتناه ، وما علمنا نفيه - بالطريق الصحيحة - نفينا ، وما سكت عنه النص سكتنا عنه إثباتاً ، ونفيّاً .

ويمكن أن نلخص الطرق الصحيحة في الإثبات والنفي ، والطرق الفاسدة في الإثبات والنفي بالتالي :

أولاً : بعض الطرق الصحيحة في الإثبات :

١ . كل ما ثبت في الكتاب ، أو السنة .

٢ . كل كمال في المخلوق فالله أولى به .

٣ . كل صفة منفية عن الله ، فهو متصف بكمال ضدها .

وذكر في القاعدة السابعة طرقاً أخرى في الإثبات .

ثانياً : بعض الطرق الفاسدة في الإثبات :

الاعتماد في إثبات الصفات على مطلق الإثبات مع نفي التشبيه .

ثالثاً : بعض الطرق الصحيحة في النفي :

١ . نفي ما نفتته النصوص ، كالنوم ، والسنة ، والظلم ، واللغوب .

٢ . نفي ما فيه نقص ولولم يرد به نص ، كالبكاء ، والحزن .

٣ . نفي كل ما خالف كمال صفاته ، كالعجز المنافي لكمال القدرة ، والجهل المنافي لكمال العلم .

٤ . نفي مماثلته لخلقه ، لقوله تعالى ( ليس كمثله شيء ) .

رابعاً : بعض الطرق الفاسدة في النفي :

١ . الاعتماد في النفي على نفي التشبيه . ٢ . نفي النقائص عن الله بطريق أن إثباتها يلزم منه التجسيم .



# التوضيحات الجلية في

## شرح الرسالة التدمرية

الجزء الرابع

١٤٤١ هـ

عبد الله محمد الجهنّي

القاعدة السابعة أن يقال : إن كثيراً مما دل عليه السمع يُعلم بالعقل أيضاً<sup>(١)</sup> .

والقرآن يبين ما يستدل به العقل ، ويرشد إليه ، وينبه عليه ، كما ذكر الله ذلك في غير موضع .

فإنه سبحانه وتعالى بين من الآيات الدالة عليه ، وعلى وحدانيته ، وقدرته ، وعلمه ، وغير ذلك ، ما أرشد العباد إليه ، ودلهم عليه .

كما بين أيضاً ما دل على نبوة أنبيائه .

وما دل على المعاد وإمكانه .

فهذه المطالب هي شرعية من جهتين : من جهة أن الشارع أخبر بها ، ومن جهة أنه بين الأدلة العقلية التي يُستدل بها عليها .

والأمثال المضروبة في القرآن هي أقيسة عقلية .

وقد بُسط هذا في غير هذا الموضع .

وهي أيضاً عقلية من جهة أنها تُعلم بالعقل أيضاً .

خلاصة القاعدة : أن الأدلة الشرعية منها ما هو خبري محض ، ومنها ما هو عقلي .

وسبب إيراد هذه القاعدة : الرد على طوائف المعطلة الذين يعتقدون أن الدلائل الشرعية إنما هي دلائل سمعية فقط .

قال ابن تيمية : وكثير من أهل الكلام يظن أن الأدلة الشرعية منحصرة في خبر الصادق فقط ، وأن الكتاب والسنة لا يدلان إلا من هذا الوجه ، ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين : العقلية ، والسمعية ، ويجعلون القسم الأول مما لا يُعلم بالكتاب والسنة ، وهذا غلط ، بل القرآن دل على الأدلة العقلية ، وبينها ، ونبه عليها .

ويمكن أن نجعل هذه القاعدة قسمين :

١ . قسم يقرر فيه المصنف اشتمال كثير من الأدلة الشرعية على أدلة عقلية ، ويرد على من خالف في ذلك من المتكلمين .

٢ . قسم يرد فيه على اعتراض المتكلمين في مسألة التقابل المشهورة ، وذلك أن المصنف لما ذكر بعض الأدلة العقلية في إثبات الصفات لله ، وهو أن الله لو لم يكن متصفاً بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم أن يتصف بالأخرى ، لأن الأوصاف المتقابلة لا تجتمع ولا ترتفع .

ذكر اعتراض المتكلمين على هذا ، حيث قالوا : لا يلزم ذلك ، بل هناك صفات متقابلة ومع ذلك يرتفع الوصفان فيها عن المحل ، فالعمى والبصر وصفان متقابلان ، ومع هذا يمكن أن يرتفعا في حق الجدار ، فيقال : الجدار ليس بأعمى ولا بصير .

فرد عليهم المصنف بسبعة أوجه ، هي أصعب ما في هذه الرسالة .

(١) هذه القاعدة انفردت بها بعض المخطوطات للكتاب دون سائر المخطوطات ، وقد أثبتتها الشيخ ابن قاسم في جمعه لفتاوى ابن تيمية ، وانظر تحقيق التدمرية للشيخ/ محمد بن عودة السعوي .

وبدأ المصنف هذه القاعدة ببيان أن كثيراً مما ذكر في الأدلة الشرعية يثبت العقل أيضاً ، وأن في القرآن والسنة أدلة عقلية كثيرة في تقرير المسائل المنصوص عليها .

ومن ذلك مسألة ( التوحيد ، والمعاد ، والنبوة ) فقد جاء في النصوص الشرعية ما يدل على هذه الأصول ، وجاء فيها ما يرشد إلى الأدلة العقلية الدالة عليها .

وعليه فتكون هذه المسائل شرعية ، عقلية ، فهي شرعية من جهتين : من جهة أن الشارع أخبر بها ، ومن جهة أنه أرشد إلى ما يدل عليها من جهة العقل ، وهذا معنى قول المصنف هنا ( والقرآن يُبين ما يستدل به العقل ، ويرشد إليه ، وينبه عليه ) ومن ذلك الأمثال المضروبة في القرآن .

وعقلية لأنه يمكن أن يستدل عليها بالعقل ، كما قال المصنف هنا ( وهي أيضاً عقلية من جهة أنها تُعلم بالعقل أيضاً ) . ويمكن أن نقول : الأدلة الشرعية نوعان : خبرية محضة ، خبرية عقلية .

والخبرية المحضة لا يدعن لها إلا من صدق بالوحي ، بخلاف الخبرية العقلية ، كما حصل لجبير بن مطعم رضي الله عنه حينما كان كافراً ، وأتى النبي ﷺ يريد أن يفوضه في أسارى بدر ، فجاء والنبي ﷺ يقرأ في صلاة المغرب ( أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ) قال جبير : كاد قلبي أن يطير . رواه البخاري

وقد ذكر المصنف هنا ثلاثة أصول عظيمة جاء بها السمع ، وجاء بما يدل عليها من جهة العقل ، وهي : التوحيد ، والنبوة ، والمعاد .

فمثلاً : من الأدلة الشرعية الخبرية على تفرد الله بالخلق ، قوله تعالى ( الله خالق كل شيء ) .

ومن الأدلة الشرعية العقلية على ذلك ، قوله تعالى ( أم خُلِقُوا من غير شيء أم هم الخالقون ) .

ومن الأدلة الشرعية الخبرية على استحقاق الله للعبادة دون سواه ، قوله تعالى ( واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً ) .

ومن الأدلة الشرعية العقلية على ذلك ، قوله تعالى ( ضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون ورجلاً سلماً لرجل هل يستويان مثلاً الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون ) .

ومن الأدلة الشرعية الخبرية الدالة على المعاد قوله تعالى ( ثم إنكم يوم القيامة تبعثون ) .

ومن الأدلة الشرعية العقلية على ذلك قوله تعالى ( وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه ) وقوله تعالى ( وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم \* قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ) وما قصه علينا من إحياء الموتى في القرآن ، كقصة أصحاب الكهف ، وقصة أصحاب البقرة ، وقصة عزيز ، وغيرها .

ومن الأدلة الشرعية الخبرية الدالة على صدق الرسل قوله تعالى ( إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده ) .

ومن الأدلة الشرعية العقلية على صدق الرسل إقامة الآيات ( المعجزات ) الدالة على صدقهم ، كما في الآيات التي ذكرت آيات الرسل ، كما في عصى موسى ، ومائدة عيسى ، وإحياء الموتى ، وغير ذلك .

وعلى هذا فكل من اعتقد من المتكلمين أن أدلة الوحيين سمعية فقط يكون قد حرم نفسه الاستفادة من الأدلة العقلية المنضبطة ، وحاكم نفسه إلى أدلة عقلية قاصرة ، مضطربة ، منقوضة .

وقد ذكر المصنف في موضع أن دلائل القرآن فيها من الأدلة العقلية ما تقصر عنه عقول هؤلاء ، وما لا يطمعون أن يكون من مدلولهم ، وأن ما يذكره هؤلاء من الأدلة العقلية الصحيحة إنما هو بعض ما بينه القرآن والحديث ، مع سلامة ذلك من التناقض الموجود في كلام هؤلاء ، وصدق الله ( ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً ) .

وكثير من أهل الكلام يسمي هذه (الأصول العقلية) لاعتقاده أنها لا تُعلم إلا بالعقل فقط ، فإن السمع هو مجرد إخبار الصادق ، وخبر الصادق - الذي هو النبي - لا يُعلم صدقه إلا بعد العلم بهذه الأصول بالعقل . ثم إنهم قد يتنازعون في الأصول التي يتوقف إثبات النبوة عليها : فطائفة تزعم أن تحسين العقل وتقييحه داخل في هذه الأصول ، وأنه لا يمكن إثبات النبوة بدون ذلك ، ويجعلون التكذيب بالقدر مما ينفيه العقل<sup>(١)</sup> .

وطائفة تزعم أن حدوث العالم من هذه الأصول ، وأن العلم بالصانع لا يمكن إلا بإثبات حدوثه ، وإثبات حدوثه لا يمكن إلا بحدوث الأجسام ، وحدوثها يُعلم إما بحدوث الصفات ، وإما بحدوث الأفعال القائمة بها ، فيجعلون نفي أفعال الرب ، ونفي صفاته من الأصول التي لا يمكن إثبات النبوة إلا بها .

يذكر المصنف أن كثيراً من أهل الكلام يسمون هذه الأصول الثلاثة وغيرها (الأصول العقلية) وذلك لأنهم يعتقدون أنها لا تعلم إلا بالعقل فقط<sup>(٢)</sup> ، وأما السمع الدال عليها فهو مجرد خبر محض جاء به النبي ، وخبر النبي لا يحصل التصديق به إلا بعد الدليل العقلي على صدقه ، وعليه فتصديق السمع متوقف على العقل .

وهؤلاء اختلفوا في الطريقة العقلية التي يعرف بها صدق النبي :

**فالمعتزلة** يزعمون أنه يعرف صدق النبي من كذبه بطريق التحسين والتقييح العقليين ، كما أن القدر يعرف بذلك .

فقالوا : إن تأييد الكاذب بالمعجزات قبيح ، والله منزّه عن فعل القبيح ، فدلّت هذه المعجزات على صدق النبي الذي جاء بها ، ولا طريق لمعرفة صدق النبي إلا بظهور المعجزات على يديه .

وقالوا في القدر : لا يصح أن يقدر الله خلاف ما أمر به ، كأن يقدر الكفر على الكافر ثم يأمره بالإيمان ، ويقدر الذنب ويعاقب عليه ، ويأمر بالإيمان ولا يعين عليه ، وكل هذا قبيح في العقل .

والجواب عن دليلهم العقلي في إثبات النبوة هو نقض هذا المسلك الباطل من أصله ، فلا يحق لأحد مهما كان أن يوجب على

الله شيئاً في خلقه ، أو أمره ، بل الله تعالى فعال لما يريد ، والله في أمره وخلقهِ حَكَم لا يبلغ أحد إدراك غايتها .

وقد أيد الله الدجال في آخر الزمان بخوارق تحصل بها الفتنة لكثير من الناس ، فهو سبحانه (فعال لما يريد) (لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون) .

وينبّه أنه لا بأس بالاستدلال العقلي في إثبات النبوة ، ولا بأس بالاستدلال بالمعجزات على صدق النبي ، ولكن لا يصح حصر صدق النبي بهذا الطريق ، بل هناك طرق أخرى أقوى من دليل المعجزة .

(١) قال محقق التدمرية الشيخ/ محمد بن عودة السعوي : فلعل أصل العبارة : ويجعلون التكذيب بالقدر مما يقتضيه - أو يثبت - العقل .

(٢) يقول الرازي في كتابه نهاية العقول : النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل ، فإن الطريق إلى إثبات الصانع ، ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل . درة المعارض ١٤/١

وطائفة أخرى من المتكلمين تزعم أنه يعرف صدق النبي من كذبه بطريق إثبات الصانع .

وإثبات الصانع عندهم لا يعرف إلا بطريق حدوث العالم ، وحدث العالم يعرف بحدث الأجسام ، وحدث الأجسام يُعلم إما بحدث الصفات ( كما عند المعتزلة ) وإما بحدث الأفعال ( كما عند الأشاعرة ) .

وخلاصة هذا الطريق أن يقال : حدث العالم يدل على وجود مُحدث ( وهو الصانع ) والدليل على حدوث العالم : حدث

الأجسام ، والأجسام عندهم ما يقبل الصفات ، وعند بعضهم ما يقبل الأفعال .

فكل ما يقبل الصفة جسم ، وكل جسم مُحدث ، وكل مُحدث يدل أن له مُحدثاً .

وهذا الطريق العقلي في إثبات الصانع يسبق تصديق النبي ، فلو لم يثبت وجود الصانع علمنا أن النبي كاذب في أن هناك من أرسله .

وقول المصنف هنا ( فيجعلون نفي أفعال الرب ، ونفي صفاته من الأصول التي لا يمكن إثبات النبوة إلا بها ) .

المعنى أن هذه الطريقة هي التي قادتهم إلى نفي صفات الله عموماً ، كما هو مذهب المعتزلة ، أو نفي صفات الأفعال ( كالغضب ، والمحبة ، والرضا ، ونحو ذلك ) كما هو مذهب الأشاعرة .

وذلك أن إثبات أي صفة يلزم منه أن يكون من اتصف بهذه الصفة جسماً ، والأجسام حادثة ، وهذا عند المعتزلة .

وعند الأشاعرة أن الصفات يمكن أن تقوم بغير الأجسام ، وأما صفات الأفعال فلا يمكن أن تقوم إلا بجسم ، والأجسام حادثة . وعليه لو أثبت المعتزلة أي صفة لسقط الدليل العقلي لحدث العالم .

ولو أثبت الأشاعرة صفات الأفعال لسقط الدليل العقلي لحدث العالم .

والنتيجة أن هذه الطريقة في إثبات صدق النبي يلزم منها نفي الصفات ، أو نفي الأفعال عن الله عز وجل ، وكفى بذلك دليل على بطلانها .

قال ابن تيمية : مما يُعلم بالاضطرار من دين الرسول أنه لم يكن يجعل إيمان الناس موقوفاً على هذه الطريقة ، بل ولا دعا الناس

إليها ، ولا ذكرت في كتاب ولا سنة ، ولا ذكرها أحد من الصحابة ، وأن الأصول التي بها يُعلم صدق الرسول مذكورة في القرآن ، وهي غير هذه .

ثم هؤلاء لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على نقيض قولهم ، لظنهم أن العقل عارض السمع - وهو أصله - فيجب تقديمه عليه ، والسمع إما أن يؤول ، وإما أن يفوض .  
وهم أيضاً عند التحقيق لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على وفق قولهم لما تقدم .

يبين المصنف أن هؤلاء إذا تعارض قولهم مع الكتاب والسنة فإنهم يردون الكتاب والسنة ويقدمون أقوالهم التي يزعمون أنها مبنية على قواطع عقلية ، بينما النصوص يجعلونها من نوع الأدلة الظنية ، فالأصل عندهم الأدلة العقلية ، فلا تُعارض بالأدلة الظنية ، وعليه إذا وجد التعارض بين العقل والنقل بزعمهم فإنه يقدم العقل ، ويؤول النص ، أو يفوض معناه .  
بل ذكر المصنف أنهم عند التحقيق لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة وإن وافقت قولهم ، ولعله يقصد أنهم لا يجعلونها الدليل الأصلي في الاستدلال على مثل هذه الأمور ، كحال المعتزلة الذين أنكروا الرؤية بالدليل العقلي واستدلوا بقوله تعالى ( لا تدركه الأبصار ) وبقوله ( لن تراني ) .

وقوله ( لظنهم أن العقل عارض السمع - وهو أصله - فيجب تقديمه عليه ، والسمع إما أن يؤول ، وإما أن يفوض ) .  
وهذا ما سبق بيانه من أن العقل هو الذي ثبت به الشرع ، وذلك أن الشرع جاء عن طريق النبي ، وتصديق النبي لا بد أن يثبت بالطريق العقلي ، فالأصل في قبول الشرع هو العقل بزعمهم ، فإذا تعارض الدليل السمعي مع الدليل العقلي قدمنا الدليل العقلي وأولنا الدليل السمعي أو فوضنا علم معناه لله تعالى ، لأنه لا يمكن تقديم الفرع على أصله ، لأنه إذا سقط الأصل سقط فرعه ، هكذا يزعمون .

وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي في صفة الاستواء على العرش : إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن ، لأن صحة السمع موقوفة عليها ، لأننا ما لم نعلم القديم تعالى عدلاً حكيماً لا نعلم صحة السمع ، وما لم نعلم أنه غني لا تجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلاً ، وما لم نعلم أنه ليس بجسم لا نعلمه غنياً ، فكيف يمكن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ، وهل هذه إلا استدلال بالفرع على الأصل .

ويقول ابن العربي تلميذ الغزالي : ولا يصح أن يأتي في الشرع ما يضاد العقل ، فإنه الذي يشهد بصحة الشرع ويؤكده من وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول ، فكيف يأتي الشاهد بتكذيب المزكي ؟ وهذا محال عقلاً .  
ويقول الرازي : لو قدرنا قيام الدليل العقلي القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي فلا خلاف بين أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليل السمعي ، لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر وبين مقتضى دليل العقل ، فإما أن يكذب العقل ، أو يؤول النقل ، فإن كذب العقل مع أن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل ، فإن الطريق إلى إثبات الصانع ، ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل ، فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه ، فحينئذ لا يكون دليل النقل مقطوعاً بصحته ، فإن تصحيح النقل برد العقل يتضمن القدح في النقل<sup>(١)</sup> .

(١) وانظر كتاب ( موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ) للشيخ / سليمان الغصن حفظه الله ص ٣٤٠ وما بعدها .

وهؤلاء يضلون من وجوه :

منها : ظنهم أن السمع بطريق الخبر تارة<sup>(١)</sup> ، وليس الأمر كذلك ، بل القرآن بين من الدلائل العقلية التي تُعلم بها المطالب الدينية ما لا يوجد مثله في كلام أئمة النظر ، فتكون هذه المطالب : شرعية ، عقلية .  
ومنها : ظنهم أن الرسول لا يُعلم صدقه إلا بالطريق المعينة التي سلكوها ، وهم مخطئون قطعاً في انحصار طريق تصديقه في ما ذكروه ، فإن طرق العلم بصدق الرسول كثيرة ، كما قد بسط في غير هذا الموضع .  
ومنها : ظنهم أن تلك الطريق التي سلكوها صحيحة ، وقد تكون باطلة .  
ومنها : ظنهم أن ما عارضوا به السمع معلوم بالعقل ، ويكونون غالطين في ذلك ، فإنه إذا وزن بالميزان الصحيح وجد ما يعارض الكتاب والسنة من المجهولات ، لا من المعقولات .  
وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع .

يبين المصنف أن اعتمادهم على هذه الطريقة خطأ من عدة وجوه ، وهي :

أولاً : ظنهم أن الشرع خير مجرد ، وسبق في بداية القاعدة أن نصوص الكتاب والسنة فيها من الدلائل العقلية الصحيحة ما لا يوجد مثله في كلام وخرص هؤلاء .  
ثانياً : ظنهم أن صدق الرسول لا يعلم إلا بطريقتهم من مجيء الآيات على يديه ، والأمر خلاف ذلك فإن صدق الرسول يُعرف بطرائق عدة ، ومنها تأييده بالآيات ، ولما سأل هرقل أبا سفيان عن النبي ﷺ للتأكد من صدقه لم يسأله عن ظهور آيات على يديه ، كما جاء في صحيح البخاري أن أبا سفيان قال : انطلقت في المدة التي كانت بيني وبين رسول الله ﷺ قال : فبيننا أنا بالشأم إذ جيء بكتاب من النبي ﷺ إلى هرقل ، قال : وكان دحية الكلبي جاء به ، فدفعه إلى عظيم بصرى ، فدفعه عظيم بصرى إلى هرقل ، قال هرقل : هل هنا أحد من قوم هذا الرجل الذي يزعم أنه نبي ؟ فقالوا : نعم ، قال : فدعيت في نفر من قريش فدخلنا على هرقل فأجلسنا بين يديه ، فقال : أيكم أقرب نسباً من هذا الرجل الذي يزعم أنه نبي ؟ فقال أبو سفيان : فقلت : أنا ، فأجلسوني بين يديه ، وأجلسوا أصحابي خلفي ، ثم دعا بترجمانه ، فقال : قل لهم : إني سائل هذا عن الرجل الذي يزعم أنه نبي ، فإن كذبتني فكذبوه ، قال أبو سفيان : وأيم الله لولا أن يؤثروا علي الكذب لكذبت ، ثم قال لترجمانه : سله كيف حسبه فيكم ؟ قال : قلت : هو فينا ذو حسب ، قال : فهل كان من آبائه ملك ؟ قال : قلت : لا ، قال : فهل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال ؟ قلت : لا ، قال : أيتبعه أشراف الناس ، أم ضعفاؤهم ؟ قال : قلت : بل ضعفاؤهم ، قال : يزيدون ، أو ينقصون ؟ قال : قلت : لا ، بل يزيدون ، قال : هل يرتد أحد منهم عن دينه بعد أن يدخل فيه سخطه له ؟ قال : قلت : لا ، قال : فهل قاتلتموه ؟ قال : قلت : نعم ، قال : فكيف كان قتالكم إياه ؟ قال : قلت : تكون الحرب بينا وبينه سجلاً ، يصيب منا ، ونصيب منه ، قال : فهل يغدر ؟ قال : قلت : لا ، ونحن منه في هذه المدة لا ندري ما هو صانع فيها ، قال : والله ما أمكنني من كلمة أدخل فيها شيئاً غير هذه ، قال : فهل قال هذا القول أحد قبله ؟ قلت : لا ، ثم

(١) قال محقق التدمرية الشيخ / محمد بن عودة السعوي : ولعل الصواب : مجرد .



قال لترجمانه : قل له : إني سألتك عن حسبه فيكم ، فزعمت أنه فيكم ذو حسب ، وكذلك الرسل تبعث في أحساب قومها ، وسألتك : هل كان في آبائه ملك ، فزعمت أن لا ، فقلت لو كان من آبائه ملك قلت رجل يطلب ملك آبائه ، وسألتك عن أتباعه : أضعفائهم ، أم أشرافهم ، قلت : بل ضعفاؤهم ، وهم أتباع الرسل ، وسألتك : هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال ، فزعمت أن لا ، فعرفت أنه لم يكن ليدع الكذب على الناس ثم يذهب فيكذب على الله ، وسألتك : هل يرتد أحد منهم عن دينه بعد أن يدخل فيه سخطه له ، فزعمت أن لا ، وكذلك الإيمان إذا خالط بشاشة القلوب ، وسألتك : هل يزيدون ، أم ينقصون ، فزعمت أنهم يزيدون ، وكذلك الإيمان حتى يتم ، وسألتك : هل قاتلتموه ، فزعمت أنكم قاتلتموه ، فتكون الحرب بينكم وبينه سجلاً ينال منكم ، وتنالون منه ، وكذلك الرسل تبثلي ثم تكون لهم العاقبة ، وسألتك : هل يغدر ، فزعمت أنه لا يغدر ، وكذلك الرسل لا تغدر ، وسألتك : هل قال أحد هذا القول قبله ، فزعمت أن لا ، فقلت لو كان قال هذا القول أحد قبله قلت رجل ائتم بقول قيل قبله .

قال ، ثم قال : بم يأمركم ؟ قال : قلت يأمرنا بالصلاة ، والزكاة ، والصلة ، والعفاف ، قال : إن يك ما تقول فيه حقاً فإنه نبي . وقد كنت أعلم أنه خارج ، ولم أك أظنه منكم ، ولو أي أعلم أي أخلص إليه لأحببت لقاءه ، ولو كنت عنده لغسلت عن قدميه ، وليلغن ملكه ما تحت قدمي .

فهذه سؤلات هرقل لمعرفة صدق النبي ﷺ ولم يسأل عن المعجزات ، وهذا يدل على أن هرقل أعقل من هؤلاء في هذه المسألة . بل يقال لهم : ذكر الله في كتابه عدداً من الأنبياء ولم يذكر لهم آيات ، أو معجزات . وهذا يؤيد أن ما يزعمه هؤلاء دلائل عقلية قاطعة هو في الحقيقة جهالات ، بل حماقات في بعض تقريراتهم . ثالثاً : ظنهم أن الطرق التي سلكوها صحيحة ، وهي عند التحقيق باطلة كاسدة .

يقول ابن تيمية : وهؤلاء الذين ابتدعوا أصولاً زعموا أنه لا يمكن تصديق الرسول إلا بها ، وأن معرفتها شرط في الإيمان ، أو واجبة على الأعيان ، هم من أهل البدع عند السلف والأئمة .

وجهور العلماء يعلمون أن أصولهم بدعة في الشريعة ، لكن كثيراً من الناس يظن أنها صحيحة في العقل ، وأما الحذاق من الأئمة ومن اتبعهم فيعلمون أنها باطلة في العقل ، مبتدعة في الشرع ، وأنها تناقض ما جاء به الرسول أ.هـ

رابعاً : ظنهم أن ما عارضوا به النصوص معلوم بالعقل ، والأمر خلاف ذلك فإن النص الصحيح لا يمكن أن يعارضه العقل السليم ، وأما ما استدلوا به فهو من الجهالات ، لا من المعقولات .

وهذه الحقيقة تحت شبهة ( التعارض بين العقل ، والنقل ) من جذورها .

فيقال : لا يمكن أن يأتي النقل بشيء ثم يوجب العقل خلاف هذا الشيء ، كما أنه لا يمكن أن يدل العقل على شيء ثم يأتي النقل بإبطاله ، فالنقل الصحيح لا يخالف العقل الصريح أبداً ، ومن اعتقاد وجود تعارض بينهما فهو واهم .

فكل ما جاء به السمع فلا يمكن أن يحيله ( يمنع ) العقل ، بل كثير منه يدل عليه العقل .

وقد ذكر أهل العلم أن النقل قد يأتي بما يحير العقل ، ولا يأتي بما يمنع العقل السليم ، ولذا قالوا : الأنبياء تأتي بمحارات العقول ، ولا تأتي بمحالات العقول .

وهؤلاء يفترضون أنه لو تعارض النقل مع العقل فعندنا أربع احتمالات :

أن نعمل بهما جميعاً ، أو أن نرفعهما جميعاً ، أو نقدم النقل على العقل ، أو نقدم العقل على النقل .

فقالوا : الأول والثاني باطل ، لأنه من باب الجمع بين النقيضين ، أو رفع النقيضين ، وكلاهما ممتنع<sup>(١)</sup> .

والثالث باطل أيضاً ، لأن العقل هو أصل قبول النقل ، وهذا بناء على مسلكهم الباطل في أنهم إنما عرفوا صدق النبي بدلالة عقلية ، وهي وجود المعجزات ، وقالوا أيضاً : لو قدمنا النقل لجوزنا القدح في العقل ، وحينها يمكن ألا نقبل النقل ، لأن العقل هو السبب في قبول النقل ، فالقدح في العقل سبب للقدح في النقل .

وعليه قالوا : لم يبقَ إلا أن نقدم العقل على النقل .

والأقرب في الحصر أن يقال : الأدلة إما قطعية ، وإما ظنية ، ولا يتصور أن يتعارض دليل قطعي مع دليل قطعي آخر ، وإن حصل التعارض بين قطعي ، وظني قدمنا القطعي ، وإن حصل التعارض بين ظني ، وظني آخر رجعنا إلى الترجيح .  
وينبئ هنا أن السلف يرون أن السمع الثابت مقدم على العقل مطلقاً ، وإن كان خبراً مجرداً فهو قطعي الدلالة ( لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ) وإن كان العقل يتحير في ذلك .

يقول ابن تيمية : لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل ورأي وقياس ، ولا بذوق ووجد ومكاشفة ، ولا قال قط : قد تعارض في هذا العقل والنقل . فضلاً عن أن يقول : فيجب تقديم العقل .

(١) وعجباً لهم بمنعون هنا الجمع بين النقيضين ، أو رفعهما ، ثم يعملون بذلك في بعض المسائل ، كقول بعضهم : الله لا داخل العالم ولا خارجه ، وقول بعضهم : الأحوال لا موجودة ولا معدومة .

والمقصود هنا أن من صفات الله تعالى ما قد يعلم بالعقل ، كما يعلم أنه عالم ، وأنه قادر ، وأنه حي ، كما أرشد إلى ذلك قوله ( ألا يعلم من خلق ) .

وقد اتفق النظار من مثبتة الصفات على أنه يُعلم بالعقل - عند المحققين - أنه حي ، عليم ، قدير ، مريد ، وكذلك السمع ، والبصر ، والكلام يثبت بالعقل عند المحققين منهم .

بل وكذلك الحب ، والرضا ، والغضب ، يمكن إثباته بالعقل .

وكذلك علوه على المخلوقات ، ومباينته لها مما يعلم بالعقل ، كما أثبتته بذلك الأئمة ، مثل أحمد بن حنبل ، وغيره ، ومثل عبد العزيز المكي ، وعبد الله بن سعيد بن كلاب .

بل وكذلك إمكان الرؤية يثبت بالعقل ، لكن منهم من أثبتها بأن كل موجود تصح رؤيته ، ومنهم من أثبتها بأن كل قائم بنفسه تمكن رؤيته ، وهذه الطريق أصح من تلك .

وقد يمكن إثبات الرؤية بغير هذين الطريقتين ، بتقسيم دائر بين النفي والإثبات ، كما يقال : إن الرؤية لا تتوقف إلا على أمور وجودية ، فإن<sup>(١)</sup> ما لا يتوقف إلا على أمور وجودية يكون الموجود الواجب القديم أحق به من الممكن المحدث .

والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع .

يذكر المصنف أمثلة لبعض الصفات التي يمكن أن تثبت بالعقل ، رداً على المتكلمين الذين يحصرون الأدلة العقلية بما يذكرونه .

فذكر أن قوله تعالى ( ألا يعلم من خلق ) يُستدل بها على إثبات صفة العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والحياة ، وذلك أنه لا يخلق إلا قادر على الخلق ، عالم بما يريد أن يخلقه ، مريد لذلك الخلق ، والعالم ، الخالق ، المريد لا بد أن يكون حياً .

ويمكن أن تُثبت هذه الصفات بطريق عقلي آخر ، فيقال : هذه الصفات مجردة تعتبر صفات كمال ، ولو لم يتصف الله بها للزم أن يتصف بضعدها ، كما سيبين المصنف قريباً .

ويقال أيضاً : إذا كانت هذه الصفات كمال في المخلوق ، فالخالق أولى بالاتصاف بها .

ثم ذكر رحمه الله أن نظار الصفاتية اتفقوا على إثبات صفة العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والحياة بالعقل ، بل إن محققهم كابن كلاب ، والأشعري ، والباقلاني ، وغيرهم يرون أن سائر الصفات السبع تثبت بالعقل ، كالسمع ، والبصر ، والكلام ، وخالف المتأخرون منهم ، كالرازي وغيره ، فقالوا : السمع ، والبصر ، والكلام تثبت بالسمع لا بالعقل ، كما ذكره المصنف في كتابه ( العقيدة الأصبهانية ) .

ثم ذكر رحمه الله أنه يمكن إثبات صفة الحب ، والرضا ، والغضب بالعقل ، فمجازاة المحسنين دليل على رضاه عنهم ، ومحبته لهم ، ومعاقبته للمسيء دليل على عدم الرضا ، وعلى الغضب عليهم .

(١) قال محقق التدمرية الشيخ / محمد بن عودة السعوي : ولعل الصواب : وإن .

وكذا صفة العلو يمكن أن تثبت بالعقل ، بأن يقال : السفلى نقص ، والعلو كمال ، ولا بد أن يتصف بأحدهما ، فوجب أن يتصف بالعلو ، ووجب أن ينفي عنه السفلى .

قال المصنف في ( بيان تلبيس الجهمية ) بعد أن ذكر استدلال الإمام أحمد بالآيات الدالة على علو الله قال : ثم احتج - أي الإمام أحمد - بحجة أخرى من الأقيسة العقلية ، وقال : وجدنا كل شيء أسفل مذموماً ، قال الله تعالى ( إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ) وقال ( وقال الذين كفروا ربنا أرنا اللذين أضلانا من الجن والإنس نجعلهما تحت أقدامنا ليكونا من الأسفلين ) وهذه الحجة من باب ( قياس الأولى ) وهو أن السفلى مذموم في المخلوق حيث جعل الله أعداءه في أسفل سافلين وذلك مستقر في فطر العباد ، حتى إن أتباع المضلين طلبوا أن يجعلهم تحت أقدامهم ليكونوا من الأسفلين ، وإذا كان هذا مما ينزه عنه المخلوق ، ويوصف به المذموم المعيب من المخلوق ، فالرب تعالى أحق أن ينزه ويقدس عن أن يكون في السفلى ، أو يكون موصوفاً بالسفلى ، هو أو شيء منه ، أو يدخل ذلك في صفاته بوجه من الوجوه ، بل هو العلي الأعلى بكل وجه أ.هـ .

ثم ذكر أن رؤية الله يمكن أن تثبت بالعقل ، فالبعض يقول : كل موجود يصح أن يُرى ، وهذه طريقة أبي الحسن الأشعري . وهذا طريق غير مسلم فهناك أشياء موجودة لا ترى كالمشمومات ، والهواء ، وغيرها .

ومنهم من يقول : كل قائم بنفسه يمكن رؤيته ، وهذه طريقة ابن كلاب .

وذكر المصنف أن طريقة ابن كلاب أصح من طريقة أبي الحسن .

واستدل المصنف بأن الرؤية تتعلق بأمور وجودية ، فالشيء المرئي لا يكون إلا موجوداً ، إذ المعدوم لا يُرى ، فإذا كان الموجود الممكن يمكن أن يُرى فواجب الوجود أحق بذلك<sup>(١)</sup> .

ويمكن أن نقول : إذا كانت إمكانية رؤية الشيء أكمل من امتناع رؤيته ، وكان الموجود الممكن تمكن رؤيته ، فواجب الوجود أحق بإمكانية رؤيته .

والظاهر أن الدليل العقلي في إثبات الرؤية ليس بالقوي ، لكن العقل لا يمنعها .

(١) وقد فصل ابن تيمية الكلام في هذه المسألة في أكثر من موضع ، فقال في ( تلبيس الجهمية ) : وقد نبه السلف ومتكلمة الصنفات على ما هو معلوم بالمعقول ، أنه من قال إنه لا يمكن رؤيته فقد لزم أن يعطله ويجعله معدوماً ، لأنه إذا كان موجوداً جازت رؤيته ، ثم للناس هنا طريقان : أحدهما ، وهي طريقة أبي محمد ابن كلاب وغيره كأبي الحسن بن الزاغوني : أن كل ما هو قائم بنفسه فإنه تجوز رؤيته ، ولم يلزموا ذلك في سائر الأعراض والصفات ، والثانية وهي طريقة أبي الحسن الشعري ومن اتبعه ، وقد سلكها القاضي أبو يعلى وغيره : أن كل موجود تصح رؤيته ، سواء كان قائماً بنفسه أو قائماً بغيره ، وقد قرروا ذلك بطرق منها ما هو غير بين ، ويرد عليه أسئلة ، والتزموا لأجل ذلك لوازم يظهر فسادها ، وقد بينا في غير هذا الموضع كيف تقرير الطريقة العقلية في ذلك على وجه يفيد المقصود ، ولكن نشير هنا إشارة فنقول : معلوم أن الرؤية تتعلق بالموجود دون المعدوم ، ومعلوم أنها أمر وجودي محض ، لا يسيطر فيها أمر عديمي ، كالذوق الذي يتضمن استحالة شيء من المنوق ، وكالأكل والشرب الذي يتضمن استحالة المأكول والمشروب ، ودخوله في مواضع من الأكل والشارب ، وذلك لا يكون إلا عن استحالة خلقه ، وإذا كانت أمراً وجودياً محضاً ولا تتعلق إلا بموجود فالمصحح لها الفارق بين ما يمكن رؤيته وما لا يمكن رؤيته إما أن يكون موجوداً محضاً ، أو متضمناً أمراً عديماً ، والثاني باطل لأن العدم لا يكون له تأثير في الوجود المحض فلا يكون سبباً له ، ولا يكون شرطاً أو جزءاً من السبب إلا أن يتضمن وجوداً فكيف ذلك الوجود هو المؤثر في الوجود ويكون ذلك العدم دليلاً عليه ومستلزماً له ونحو ذلك ، وهذا من الأمور البينة عند التأمل ، ومن قال من العلماء : إن العدم يكون علة للأمر الثبوتي ، أو جزء علة ، أو شرط علة ، فإنما يقول ذلك في قياس الدلالة ونحوه مما يستدل فيه بالوصف على الحكم ، لا يقول أحد إن نفس العدم هو مقتضي للوجود ، ولا يقول إن الوصف المركب من وجود وعدم هما جميعاً مقتضيان للوجود المحض ، وشروط العلة هي من جملة أجزاء العلة التامة .

وإذا كان مقتضي لجواز الرؤية ، والمصحح للرؤية ، والفارق بين ما تجوز رؤيته وبين ما لا تجوز إما أن يكون وجوداً محضاً فلا حاجة بنا إلى تعيينه ، سواء قيل هو مطلق الوجود ، أو القيام بالنفس ، أو بالعين بشرط المقابلة والمحاذاة ، أو غير ذلك مما يقال إنه مع وجوده تصح الرؤية ، ومع عدمه تمتنع ، لكن المقصود أنها أمور وجودية ، وإذا كان كذلك فقد علم أن الله تعالى هو أحق بالوجود وكماله من كل موجود ، إذ وجوده هو الوجود الواجب ، ووجود كل ما سواه هو من وجوده ، وله الكمال التام في جميع الأمور الوجودية المحضة ، فإنما هي الصفات التي بما يكون كمال الوجود ، وحينئذ فيكون الله وله المثل الأعلى أحق بأن تجوز رؤيته لكمال وجوده ، ولكن لم نره في الدنيا لعجزنا عن ذلك وضعفنا ، كما لا نستطيع التحديق في شعاع الشمس .

وقال في ( منهاج السنة ) : من الأشياء ما يُرى ، ومنها ما لا يُرى ، والفارق بينهما لا يجوز أن يكون أمراً عديمية ، لأن الرؤية أمر وجودي ، والمرئي لا يكون إلا موجوداً ، فليست عديمية لا تتعلق بالمعدوم ، ولا يكون الشرط فيه إلا أمراً وجودياً ، لا يكون عديماً ، وكل ما لا يشترط فيه إلا الوجود دون العدم كان بالوجود الأكمل أولى منه بالأنقص ، فكل ما كان وجوده أكمل كان أحق بأن يُرى ، وكل ما لم يمكن أن يرى فهو أضعف وجوداً ، فالأجسام الغليظة أحق بالرؤية من الهواء ، والضياء أحق بالرؤية من الظلام ، لأن النور أولى بالوجود ، والظلمة أولى بالعدم ، والموجود الواجب الوجود أكمل الموجودات وجوداً وأبعد الأشياء عن العدم ، فهو أحق بأن يُرى ، وإنما لم نره لعجز أبصارنا عن رؤيته ، لا لأجل امتناع رؤيته ، كما أن شعاع الشمس أحق بأن يُرى من جميع الأشياء .

والمقصود هنا أن من الطرق التي يسلكها الأئمة ومن اتبعهم من نظار السنة في هذا الباب : أنه لو لم يكن موصوفاً بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بالأخرى .

فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت ، ولو لم يوصف بالقدرة لوصف بالعجز ، ولو لم يوصف بالسمع ، والبصر ، والكلام لوصف بالصمم ، والخرس ، والبكم .

وطرد ذلك أنه لو لم يوصف بأنه مباين للعالم لكان داخلاً فيه .

فسلب إحدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرى .

وتلك صفة نقص يُنزه عنها الكامل من المخلوقات فتنزيه الخالق عنها أولى .

وهذه الطريق غير قولنا : إن هذه صفات كمال يتصف بها المخلوق فالخالق أولى ، فإن طريق إثبات صفات الكمال بأنفسها مغاير لطريق إثباتها بنفي ما يناقضها .

يذكر المصنف هنا بعض الطرق العقلية الصحيحة في إثبات الصفات لله تعالى أو نفيها عنه ، فذكر أن الوصفين المتقابلين لا بد أن يثبت أحدهما وينفي الآخر ، فلو لم يوصف بالحياة للزم أن يوصف بالموت ، ولو لم يوصف بالعلم للزم أن يوصف بالجهل ، ولو لم يوصف بالقدرة للزم أن يوصف بالعجز ، ولو لم يوصف بالكلام للزم أن يوصف بالبكم ، وهكذا ، بل لو لم يوصف بأنه مباين ( منفصل ) للعالم للزم أن يكون داخل العالم .

فسلب إحدى الصفتين المتقابلتين يلزم منه ثبوت الأخرى .

وإذا كانت صفة العمى ، والبكم ، والصمم صفات نقص في حق المخلوق ، فالله أولى أن ينزه عنها ، ويلزم من نفيها عن الله إثبات صفات الكمال المقابلة لها ، وهو المطلوب .

ثم نبه المصنف أن هذه الطريقة غير الطريقة الصحيحة الأخرى في إثبات صفات الكمال لله ، وهي أن كل صفة كمال في المخلوق فالخالق أولى بها ، وتسمى ( قياس الأولى ) .

ونبه أن طريقة إثبات صفات الكمال مختلفة بين الطريقتين ، فالطريقة الأولى يكون إثبات صفات الكمال بنفي نقيضها ، وفي الطريقة الثانية ( قياس الأولى ) يكون إثبات صفات الكمال بأنفسها .

وعليه يقال : من الطرق العقلية الصحيحة في إثبات الصفات لله :

- ١ . أن كل كمال ثبت في حق المخلوق فالخالق أولى بالاتصاف به .
- ٢ . أنه لو لم تثبت له صفات الكمال للزم أن تثبت له صفات النقص المقابلة لتلك الصفات .
- ٣ . أنه إذا وجب نفي النقائص عن الله ، لزم إثبات ما يضاد ذلك من الكمال .

وسيدكر خلال هذه القاعدة بعض الطرق العقلية الأخرى .

وينبه أن هؤلاء ربما استعملوا هذه الطرق العقلية الصحيحة في بعض الصفات ، كما في دليل التمانع ، فقالوا : لو كان هناك خالقان مدبران للكون ثم أراد أحدهما شيئاً ، وأراد الآخر خلافه فيما أن تقع إرادتهما ، أو لا تقع ، أو تقع إرادة أحدهما ، والأول والثاني ممتنع ، لأنه من باب جمع النقيضين أو رفعهما ، فلم يبق إلا الثالث ، فيقال : من نفذ أمره هو الرب ، والآخر لا يستحق الربوبية لعجزه .

وهنا استدلو بأن القدرة صفة كمال ، وضدها صفة نقص ، فيلزمهم سحب القاعدة على سائر الصفات .

وقد اعترض طائفة من النفاة على هذه الطريقة باعتراض مشهور لبسوا به على الناس ، حتى صار كثير من أهل الإثبات يظن صحته ، ويُضعف الإثبات به ، مثل ما فعل من فعل ذلك من النظار - حتى الآمدي ، وأمثاله - مع أنه أصل قول القرامطة الباطنية ، وأمثالهم من الجهمية .

فقالوا : <sup>(١)</sup> (القول بأنه لو لم يكن متصفاً بهذه الصفات - كالسمع ، والبصر ، والكلام - مع كونه حياً لكان متصفاً بما يقابلها ، فالتحقيق فيه متوقف على بيان حقيقة ( المتقابلين ) وبيان أقسامهما .

فنقول : أما المتقابلان فما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة ، وهو إما ألا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب ، أو يصح ذلك في أحد الطرفين .

فالأول هما المتقابلان بالسلب والإيجاب ، وهو تقابل التناقض .

والتناقض هو اختلاف القضيتين بالسلب والإيجاب على وجه لا يجتمعان في الصدق ولا في الكذب لذاتيهما ، كقولنا : زيد حيوان ، زيد ليس بحيوان .

ومن خاصيته : استحالة اجتماع طرفيه في الصدق والكذب ، وأنه لا واسطة بين الطرفين ، ولا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر.....) <sup>(٢)</sup> .

من هنا يبدأ القسم الثاني من هذه القاعدة ، وهو في نقاش مسألة التقابل .

بعد أن ذكر المصنف أن من الأدلة العقلية الصحيحة في إثبات الصفات : أن المتقابلين لا بد من وجود أحدهما وانتفاء الآخر ، فلو لم يوصف بالحياة للزم أن يكون ميتاً ، ولو لم يوصف بالإبصار للزم أن يكون أعمى ، وهكذا .

ذكر أن النفاة اعترضوا على هذا الطريق الصحيح ، وقالوا : المتقابلات أنواع ، ومن هذه الأنواع ما يصح فيه ارتفاع الوصفين المتقابلين ، كما تقول : الجدار ليس ببصير ولا أعمى ، ولا عالم ولا جاهل ، كما سبق بيان ذلك في موضعين من هذه الرسالة ، ولكن هنا توسع المصنف في الرد والتفصيل .

وذكر المصنف أن هذا القول أصله مأخوذ من الفلاسفة المشائين ، ثم قال به القرامطة الباطنية ، والجهمية ، ومن تأثر بهم في هذه الشبهة من الأشاعرة وغيرهم ، فهم الذين وصفوا الله بأنه لا موجود ولا معدوم ، ولا داخل العالم ولا خارجه ، ونحو هذا من الأوصاف المتناقضة .

ثم ذكر أن بعض الصفاتية التبس عليه هذا القول حتى ظنه حقاً ، وضعف الأخذ بالطريق العقلي السابق - وهو أنه يلزم من عدم اتصافه بصفة الكمال أن يكون متصفاً بما يضادها - كما حصل للآمدي وغيره .

ثم نقل بعض كلام الآمدي ، ورد عليه بسبعة أوجه .

(١) هذا كلام الآمدي .

(٢) هنا ينتهي النقل عن الآمدي ، مع أنه لم يكتمل الكلام ، وقد اجتهد محقق الكتاب في نقل بقية الكلام عن الآمدي من كتابه ( أبحاث الأفكار ) وكتابه الآخر ( غاية المرام في علم الكلام ) .



وخلاصة كلام الآمدي ، حسب ما نقله محقق الكتاب ، كالتالي :

المتقابلان هما ما لا يصح اجتماعهما في شيء واحد ( فلا يصح أن تقول لشيء واحد : موجود معدوم ، أو حي ميت ) وهما نوعان :

**النوع الأول :** وهو ما لا يجتمع فيه الوصفان ولا يرتفعان ، وهو معنى قوله ( لا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب ) . وهذا هو تقابل ( السلب والإيجاب ) ويسمى أيضاً تقابل ( النقيضان ) : وهذا التقابل يكون بين شيئين أحدهما وجودي ، والآخر عدمي ( عدم ذلك الوجودي ) كقولك : زيد حيوان ، زيد ليس بحيوان .

وهذا النوع له خصائص :

أ. المتقابلان فيه لا يجتمعان ، ولا يرتفعان ، فزيد لا بد أن يكون حيواناً ، أو يكون ليس بحيوان ، فلا يصح أن يكون حيواناً ليس بحيوان ، ولا يصح أن يكون لا حيوان ولا ليس بحيوان .

ب. لا واسطة بين طرفيه . والمعنى أنه لا يوجد وصف ثالث بين الوصفين ، يعني إما حيوان ، أو ليس بحيوان .

ج. لا استحالة لأحد طرفيه إلى الآخر ، والمعنى أنه لا يمكن أن ينتقل أحد الوصفين إلى الآخر .

**النوع الثاني :** وهو ما لا يجتمع فيه الوصفان ولكن يمكن أن يرتفعا ، وهو معنى قوله ( أو يصح في أحد الطرفين ) . وهو ثلاثة أقسام : المتضادان ، والمتضايقان ، والملكة والعدم .

١. المتضادان : وهما الأمران الوجوديان اللذان لا يجتمعان ، لكن يمكن أن يرتفعا .

كالسود ، والبياض ، لا يجتمعان في نقطة ، لكن يمكن أن يرتفعا عنها بياقي الألوان .

وهذا النوع له خصائص :

أ. المتقابلان فيه لا يجتمعان ، لكن يمكن أن يرتفعا ، فلا يصح أن تقول : هذه الورقة بيضاء سوداء ، لكن يمكن أن تقول : خضراء .

ب. وجود واسطة بين طرفيه . والمعنى أنه يوجد وصف ثالث بين الوصفين ، كما في قولنا : هذه الورقة خضراء .

ج. يمكن استحالة أحد طرفيه إلى الآخر ، والمعنى أنه يمكن أن ينتقل أحد الوصفين إلى الآخر في بعض الصور ، فيمكن أن ينتقل اللون الأبيض إلى اللون الأسود ، والعكس ، ويكون ذلك تدريجياً ، وهذا معنى كلام الآمدي ( جواز وجود واسطة بين الطرفين تمر عليه الاستحالة من أحد الطرفين إلى الآخر ، كالصفرة ، والحمرة بين السود ، والبياض ) .

٢. المتضايقان : وهما الأمران الوجوديان اللذان لا يعقل أحدهما إلا بتعقل الطرف الآخر .

كالأبوة والبنوة ، والقبلية والبعدية ، والفوقية والتحتية .

فإذا قيل ( أب ) عرفنا أن له ابناً ، وإذا قيل ( ابن ) عرفنا أن له أباً ، وإذا قيل ( فوق ) عرفنا أن تحته شيء ، وإذا قيل ( تحت ) عرفنا أن فوقه شيء ، وهكذا .

ومن خصائص هذا النوع أن المتقابلين فيه لا يجتمعان من جهة واحدة ، لكن يمكن أن يرتفعا ، فلا يصح أن تقول : زيد ابن لعمرو وهو أب له ، لكن يصح أن يكون زيد ابن لعمرو وأب لعمرو ، فاجتمعت فيه الأبوة والبنوة من جهتين ، كذلك يمكن أن يرتفع الوصفان عن زيد فيقال : زيد ليس ابناً لعمرو ولا أب له .

٣. الملكة والعدم : وهما الأمران المتقابلان أحدهما وجودي ( وهو الملكة ) والآخر عدمي ( وهو فقدان ) أي : عدم ذلك الأمر الوجودي في حق من يقبل الاتصاف به .

فمثلاً البصر أمر وجودي في الإنسان ، وعدمه هو العمى . والحياة أمر وجودي ، وعدمه الموت .  
فهذه الصفات في الإنسان متقابلة تقابل ملكة وعدم ، ومن خصائصها أنها لا تجتمع ، ولا ترتفع ، فلا يمكن أن يوصف إنسان بأنه حي ميت ، أو لا حي ولا ميت ، ولا أن يوصف بأنه بصير أعمى ، أو لا أعمى ولا بصير ، وهكذا .  
وأما إذا كان المحل غير قابل للاتصاف بتلك الصفات فيمكن لهذه الصفات أن ترتفع جميعاً ، فيقال : الحجر ليس بأعمى ولا بصير ، ولا حي ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل ، وهكذا .

والجامع بين هذه الثلاث - بزعمهم - أن المتقابلين فيها لا يجتمعان ، لكن يمكن أن يرتفعا .

ففي التضاد تقول : هذه الورقة لا سوداء ، ولا بيضاء . وتكون حمراء .

وفي التضاييف تقول : زيد ليس بأبٍ لعمرو ، وليس ابناً له . ويكون عمٌ له .

وفي الملكة ، والعدم تقول : الجدار ليس بأعمى ولا بصير .

وخلاصة الأمر في مسألة الاجتماع والارتفاع في أنواع التقابل أن يقال : جميع المتقابلات المذكورة لا يمكن اجتماع الوصفين فيها من جهة واحدة ، فلا يقال ( إنسان ليس بإنسان ، بصير أعمى ، أسود أبيض ، زيد أب وابن لعمرو ) .

وأما الارتفاع فلا خلاف أن التقابل في النقيضين لا يرتفع فيه الوصفان ، وأن التقابل في الضدين ، والمتضاييفين يمكن أن يرتفعا ، والخلاف في مسألة العدم والملكة ، وهل يصح أن يقال : هناك محال تقبل الأوصاف ، ومحال لا تقبل الأوصاف ، أو لا يصح ذلك ، هذا هو معترك المسألة ، وهذه القاعدة في نقاش ذلك .

قول الآمدي هنا ( فنقول : أما المتقابلان فما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة ، وهو إما ألا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب ، أو يصح ذلك في أحد الطرفين ) .

هذا ما سبق ذكره ، وهو أن المتقابلان في الأقسام الأربعة المذكورة لا يمكن اجتماعهما في شيء من جهة واحدة .

وأما الارتفاع فيمكن ، وله صور ، إما أن لا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب ، ومعنى ذلك : أنه لا يمكن أن تكون العبارتان صادقتين ، ولا كاذبتين ، فلو قلت ( زيد إنسان ) وكنت صادقاً ، فأنت كاذب في قولك ( زيد ليس بإنسان ) والعكس ، وهو معنى قولهم ( لا يجتمعان ، ولا يرتفعان ) إذن لا بد من ارتفاع أحدهما .

وقوله ( أو يصح ذلك في أحد الطرفين ) أي : لا يجتمعان في الصدق ، ولكن يمكن أن يجتمعا في الكذب ، وهو معنى قولهم ( لا يجتمعان ويمكن أن يرتفعا ) فلو قيل ( هذه الورقة سوداء ) وكانت كذلك ، فحينها لا يمكن أن يجتمع معها لون آخر ، فلو قيل عنها : بيضاء ، أو خضراء فهو كذب .

وأما لو قيل عن الورقة السوداء ( هذه ورقة بيضاء ) فهذا كذب يمكن أن يجتمع معه كذب آخر ، كقول : حمراء ، أو خضراء .  
وبعد أن ذكر الآمدي أقسام المتقابلات على التقسيم المشهور ، وهو ما سبق ذكره ، بدأ ينقض القاعدة العقلية التي ذكرها ابن تيمية عن أهل السنة ، وهو أن الله لو لم يتصف بصفات الكمال للزم أن يتصف بأضدادها ، فلو لم يوصف بالسمع لوصف بالصمم ، ولو لم يوصف بالإبصار لوصف بالأعمى ، ولو لم يوصف بالكلام لوصف بالبلبم ، وهكذا .

فذكر الآمدي أن هذا لا يلزم ، لأن هذه الأوصاف المتقابلة ( البصر والعمى ) و ( السمع والصمم ) وغيرها أن قصدتم أنها من تقابل السلب والإيجاب ( النقيضان ) فهذا تحكم ، وهو إلزام في محل النزاع ، ونحن لا نوافق عليه .  
 وإن قصدتم أنها من تقابل ( المتضايين ) فهذا غير صحيح ، ومع هذا يكون حجة عليكم ، لأن تقابل المتضايين يمكن أن يرتفع فيه الوصفان .  
 وإن قصدتم أنها من تقابل ( الضدين ) فهذا غير صحيح ، لأنه يلزم أن يكون الله قابلاً للأضداد ، ومع هذا يكون حجة عليكم ، لأن تقابل الضدين يمكن أن يرتفع فيه الوصفان .  
 وإن قصدتم أنها من باب ( العدم والملكة ) فيقال : في هذا النوع لا يلزم من سلب الملكة تحقق العدم ولا العكس إلا في المحل القابل ، وكونكم تزعمون أن الله قابلاً للوصفين دعوى في محل النزاع<sup>(١)</sup> .  
 ويتبين من كلام الآمدي اقتناعه بصحة هذا التقسيم ، وأنه حاصر لجميع المتقابلات .  
 وسيتضح أن هذا التقسيم غير حاصر ، وغير منضبط .

(١) يقول الآمدي : فإن أريد بالتقابل ههنا تقابل التناقض بالسلب والإيجاب ، وهو أنه لا يخلو من كونه سمياً وبصيراً ومتكلماً ، أو ليس ، فهو ما يقوله الخصم ، ولا يقبل نفيه من غير دليل .  
 وإن أريد بالتقابل تقابل المتضايين فهو غير متحقق ههنا ، ومع كونه غير متحقق فلا يلزم من نفي أحد المتضايين ثبوت الآخر ، بل ربما انتفيا معاً ، ولهذا يقال : زيد ليس بأب لعمره ولا باين له أيضاً .  
 وإن أريد بالتقابل تقابل الضدين فإنما يلزم أن لو كان واجب الوجود قابلاً لتوارد الأضداد عليه ، وهو غير مسلم ، وإن كان قابلاً فلا يلزم من نفي أحد الضدين وجود الآخر ، لجواز اجتماعهما في العدم ، ووجود واسطة بينهما ، ولهذا يصح أن يقال : الباري تعالى ليس بأسود ولا أبيض .  
 وإن أريد بالتقابل تقابل العدم والملكة فلا يلزم أيضاً من نفي الملكة تحقق العدم ولا العكس إلا في محل يكون قابلاً لهما ، ولهذا يصح أن يقال : الحجر لا أعمى ولا بصير .  
 والقول بكون الباري تعالى قابلاً للبصر والعمى دعوى محل النزاع والمصادرة على المطلوب ، وعلى هذا امتنع لزوم العمى والخرس والطرش في حق الله تعالى من ضرورة نفي البصر والسمع والكلام عنه أ.هـ.

(١)..... من جهة واحدة ، ولا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب ، إذ كون الموجود واجباً بنفسه ، وممكناً بنفسه ، لا يجتمعان ، ولا يرتفعان .  
 فإذا جعلتم هذا التقسيم<sup>(٢)</sup> ، وهما النقيضان : ما لا يجتمعان ، ولا يرتفعان ، فهذان لا يجتمعان ، ولا يرتفعان ، وليس هما السلب والإيجاب .  
 فلا يصح حصر النقيضين - اللذين لا يجتمعان ، ولا يرتفعان - في السلب والإيجاب .  
 وحينئذ فقد ثبت وصفان - شيان - لا يجتمعان ، ولا يرتفعان ، وهو خارج عن الأقسام الأربعة .  
 وعلى هذا فمن جعل الموت معنى وجودياً فقد يقول : إن كون الشيء لا يخلو من الحياة والموت هو من هذا الباب ، وكذلك العلم والجهل ، والصمم والبكم<sup>(٣)</sup> ، ونحو ذلك .

بعد أن ذكر المصنف الاعتراض السابق على القاعدة العقلية الصحيحة ، رد على هذا الاعتراض بسبعة أوجه ، وهي :  
 الوجه الأول : بين أن هذا التقسيم للتقابل غير حاصر ، وذلك أنهم جعلوا المتقابلات : إما أن يكون التقابل بين أمر وجودي وآخر عديمي ، وهما قسمان : السلب والإيجاب ، والعدم والملكة ، أو يكون التقابل بين أمرين وجوديين ، وهو أيضاً قسمان : التضاد ، والتضاييف . هذه هي الأقسام الأربعة التي ذكروها .  
 فأورد عليهم المصنف التقابل بين وصفي ( الوجوب ، والإمكان ) .  
 وقال : هذان وصفان وجوديان ، ومع هذا لا يمكن اجتماعهما ، ولا ارتفاعهما .  
 فلا يمكن أن تقول لشيء ( واجب الوجود ، ممكن الوجود ) ولا يمكن أن تقول أيضاً لشيء ( لا واجب الوجود ، ولا ممكن الوجود ) .  
 وعليه فلا يصح حصر التناقض في السلب والإيجاب ، لأن هذا تناقض بين أمرين وجوديين .  
 فهذان الوصفان المتقابلان لا يدخلان في أحد الأقسام الأربعة المذكورة ، فلا يدخلان في النقيضين ، ولا في العدم والملكة ، لأنهما وصفان وجوديان ، ولا يدخلان في التضاد ، ولا في التضاييف ، لأنه لا يمكن أن يرتفعا ، فدل هذا على أن هذا التقسيم غير منضبط ، لأنه غير حاصر .  
 ثم ذكر أن الحياة ، والموت كذلك ، فهما أمران وجوديان ، ومع ذلك لا يجتمعان ، ولا يرتفعان .  
 وهذا فيمن يجعل الموت شيء وجودي ، وهو الصحيح ، لأنه مخلوق ، كما قال تعالى ( الذي خلق الموت والحياة ) ولأنه ثبت في الحديث الصحيح أن الموت يذبح بين الجنة والنار .  
 وكذلك من جعل الجهل ، والبكم أمران وجوديان .

(١) يقطع محقق الكتاب أن هنا سقط ، واجتهد في بيانه .

(٢) قال المحقق : ولعل الصواب : القسم .

(٣) قال المحقق : ولعل الصواب : والسمع والصمم ، والكلام والبكم .

ولا شك أن مثال الواجب والممكن قاطع في هذه المسألة ، لأنه لا يخلو شيء من كونه واجب الوجود أو ممكن الوجود ، بخلاف باقي الصفات فينازعون فيها بجواز رفعها عن المحل غير القابل .  
وخلاصة هذا الجواب أن هذا التقسيم لا يصح الاعتماد عليه ، لأنه تقسيم غير حاصر ، وهذا الجواب كافٍ في إسقاط هذا التقسيم .

الوجه الثاني : أن يقال : هذا التقسيم يتداخل ، فإن العدم والملكة يدخل في السلب والإيجاب ، وغايته أنه نوع منه ، والمتضايقان يدخلان في المتضادين ، وإنما هما نوع منه .

الوجه الثاني : يقال لهم : هذا التقسيم الذي ذكرتموه يتداخل ، فالعدم والملكة تدخل في السلب والإيجاب ، لأن كلاً منهما يكون في أمر وجودي والآخر عدمي ، إلا أن العدم والملكة أخص من جهة المحل القابل بزعمهم . وكذا فإن المتضايقين يدخلان في الضدين ، لأن كلاً منهما يكون في أمرين وجوديين ، وكلاً منهما يمكن أن يرتفع الوصفان فيه ، إلا أن المتضايقين لا يتصور أحدهما بدون الآخر .

وكأن المصنف يقول لهم : لو تنزلنا وقبلنا هذا التقسيم ، وأن المتقابلات لا تخرج عنها ، فالأضبط في القسمة أن يقال : المتقابلات إما أن تتفق في السلب والإيجاب ، وإما أن تختلف ، ويدخل في الأول ( السلب والإيجاب ، والعدم والملكة ) ويدخل في الثاني ( التضاد ، والتضايق ) فاجعلوا القسمة بين وصفين متعارضين في السلب والإيجاب ، ووصفين متفقين فيه ، وهذا أخصر ، وهذا ما سيذكره في الوجه الثالث .

فإن قال : أعني بالسلب والإيجاب ما لا يدخل فيه العدم والملكة - وهو أن يسلب عن الشيء ما ليس بقابل له - ولهذا جعل من خواصه أنه لا استحالة لأحد طرفيه إلى الآخر .

قليل له : عن هذا جوابان :

أحدهما : أن غاية هذا أن السلب ينقسم إلى نوعين :

أحدهما : سلب ما يمكن اتصاف الشيء به .

والثاني : سلب ما لا يمكن اتصافه به .

ويقابل الأول : إثبات ما يمكن اتصافه ولا يجب .

والثاني : إثبات ما يجب اتصافه به .

فيكون المراد به : سلب الممتنع ، وإثبات الواجب . كقولنا ( زيد حيوان ) فإن هذا إثبات واجب . و ( زيد ليس بحجر ) فإن هذا سلب ممتنع .

وعلى هذا التقدير فالممكنات التي تقبل الوجود والعدم - كقولنا : المثلث إما موجود وإما معدوم - يكون من قسم العدم والملكة ، وليس كذلك . فإن ذلك القسم يخلو فيه الموصوف الواحد عن المتقابلين جميعاً . ولا يخلو شيء من الممكنات عن الوجود والعدم .

وأيضاً فإنه على هذا التقدير فصفات الرب كلها واجبة له ، فإذا قيل : إما أن يكون حياً ، أو عليمًا ، أو سميعاً ، أو بصيراً ، أو متكلمًا ، أو لا يكون . كان مثل قولنا : إما أن يكون موجوداً ، وإما أن لا يكون . وهذا متقابل تقابل السلب والإيجاب ، فيكون الآخر مثله ، وبهذا يحصل المقصود .

لو اعترض وقال : أنا أقصد بالسلب والإيجاب نوعاً لا يدخل فيه العدم والملكة ، وهو سلب الممتنع ، وذلك في المحل الذي لا يقبل ، كقول ( زيد حجر ، زيد ليس بحجر ) ( زيد فرس ، زيد ليس بفرس ) والعدم والملكة السلب فيه عن المحل القابل ، فهو سلب الممكن ، كقول ( زيد بصير ، زيد أعمى ) .

وسبق أنهم في تقسيمهم السابق جعلوا من خصائص السلب والإيجاب أنه لا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر ، فلا يمكن هنا أن ينتقل زيد إلى الحجرية ، أو أن يكون فرساً ، بخلاف العدم والملكة فيمكن فيها أن يستحيل أحد الطرفين إلى الآخر ، فزيد هنا يمكن أن ينتقل من العمى إلى الإبصار ، أو العكس .

فكان المعترض لا يوافق على إدخال العدم والملكة في السلب والإيجاب لوجود الفرق من جهة قبول المحل ، ومن جهة الاستحالة .

يقول المصنف : لو تنزلنا وقبلنا هذا التفريق فالجواب عليه من وجهين :

**الجواب الأول :** أن غاية ما في الأمر أن يقال : السلب عندكم نوعان :

أ. سلب ما يمكن اتصاف الشيء به ( سلب ما يقبله المحل ) . كقولك : زيد ليس ببصير .

ب. سلب ما لا يمكن اتصاف الشيء به ( سلب ما لا يقبله المحل ) . كقولك : زيد ليس بحجر .

والأول يقابله : إثبات ما يمكن اتصافه به ولا يجب . كقولك : زيد بصير .

والثاني يقابله : إثبات ما يجب اتصافه به . كقولك : زيد إنسان .

والنتيجة أن السلب في الأول ممكن ( جائز غير واجب ) والإيجاب أيضاً ممكن .

فيمكن أن يكون زيد مبصراً ، ويمكن أن يكون أعمى ، وهذا من خصائص العدم والملكة عندهم .

وأما الثاني ففيه سلب الممتنع ، وإثبات الواجب . زيد ليس بحجر . زيد إنسان .

فالنتيجة أنه في العدم والملكة ( سلب الممكن ، وإثبات الممكن ) زيد ليس ببصير ، زيد بصير .

وفي السلب والإيجاب ( سلب الممتنع ، وإثبات الواجب ) زيد ليس بحجر ، زيد إنسان .

**والنتيجة أن السلب والإيجاب في العدم والملكة داخل في الإمكان ، وفي النقيضين داخل في الوجوب ، والامتناع .**

يقول المصنف : لو سلمنا بذلك للزمكم أمور لا تقولون بها :

١ . يلزم منه أن الممكنات التي تقبل الوجود والعدم داخلية في العدم والملكة ، لأنها تقبل الوجود وتقبل العدم .

فلو قلنا : المثلث إما موجود وإما معدوم ، أو : الجبل إما موجود وإما معدوم ، أو : زيد إما موجود وإما معدوم كان ذلك من

تقابل العدم والملكة ، لأن جميع الممكنات قابلة للوجود والعدم .

وهذا لا يصح لأن التقابل في العدم والملكة يمكن أن يرتفع فيه الوصفان ، وهنا لا يمكن أن يرتفع الوجود والعدم عن أي ممكن ،

فزيد ، والجبل ، والمثلث إما موجودة وإما معدومة ، وهذا من خصائص التناقض .

٢ . لو قبلنا ذلك لبطل قولكم في أن صفات الله من قسم العدم والملكة ، وذلك أن صفات الله تعالى كلها واجبة له ، والواجب

يقابله الممتنع ، فإذا قيل : الله إما موجود وإما معدوم .

كان الجواب : وجوده واجب ، وعدمه ممتنع .

كذلك نقول في صفاته : وجودها واجب ، وعدمها ممتنع .

وعليه تكون صفات الله من باب السلب والإيجاب ، وهذا هو المطلوب ، ويسلم لنا القول : إن لم يثبت له الكمال ثبت له

النقص .

وعليه فلو تنزلنا في مسألة العدم والملكة ، وقلنا : هناك محال تقبل ، ومحال لا تقبل ، فالله من قبيل القابل لصفات الكمال ، بل

المتصف بها ، فلا يدخل في العدم والملكة ، بل في النقيضين ، إما أن يتصف بصفات الكمال ، أو يتصف بضدها ، وهذا هو

المطلوب ، وهذا أقوى رد في إسقاط مسألة العدم والملكة في حق الله تعالى .

والخلاصة أن المصنف أرجع الجميع إلى السلب والإيجاب ( الوجود ، والعدم ) أما الممكنات فإما موجودة وإما معدومة ، وأما

صفات الكمال لله فأدخلها في الوجود والعدم بطريق : إما موجودة وإما معدومة ، إما يوجد البصر ، أو يعدم ، وهكذا ، كقولنا

: إما أن يكون الله موجوداً أو معدوماً ، فالباب واحد .



فإن قيل : هذا لا يصح حتى يُعلم إمكان قبوله لهذه الصفات .  
 قيل له : هذا إنما اشترط فيما أمكن أن يثبت له ويزول ، كالحیوان ، فأما الرب تعالى فإنه بتقدير ثبوتها له فهي  
 واجبة ضرورة ، فإنه لا يمكن اتصافه بها وبعدمها باتفاق العقلاء ، فإن ذلك يوجب أن يكون تارة حياً ، وتارة  
 ميتاً ، وتارة أصم ، وتارة سمياً ، وهذا يوجب اتصافه بالنقائص ، وذلك منتف قطعاً .  
 بخلاف من نفاها ، وقال : إن نفيها ليس بنقص ، لظنه أنه لا يقبل الاتصاف بها ، فإن من قال هذا لا يمكنه  
 أن يقول : إنه مع إمكان الاتصاف بها لا يكون نفيها نقصاً . فإن فساد هذا معلوم بالضرورة .  
 وقيل له أيضاً : أنت في تقابل السلب والإيجاب إن اشترطت العلم بإمكان الطرفين لم يصح أن تقول :  
 واجب الوجود إما موجود وإما معدوم . والممتنع الوجود إما موجود وإما معدوم . لأن أحد الطرفين هنا معلوم  
 الوجوب ، والآخر معلوم الامتناع .  
 وإن اشترطت العلم بإمكان أحدهما صح أن تقول : إما أن يكون حياً وإما أن لا يكون ، وإما أن يكون سمياً  
 بصيراً وإما أن لا يكون ، لأن النفي إن كان ممكناً صح التقسيم ، وإن كان ممتنعاً كان الإثبات واجباً ، وحصل  
 المقصود .

لو أعترض على الإراد الثاني ، وهو قولنا ( صفات الله واجبة له ) وقالوا : لا نوافق على أن صفات الله داخلية في السلب  
 والإيجاب حتى نعلم أولاً أن الله يقبل الصفات ، فلو أثبتنا أنه لا يقبل الصفات دخل في العدم والملكة وصح رفع الوصفين عنه<sup>(١)</sup> .  
 يقول الآمدي يقول ( والقول بأن الباري تعالى قابلاً للبصر والعمى دعوى محل النزاع ، والمصادرة على المطلوب ) .  
 فأجاب المصنف من وجهين :  
 أحدهما : بناء على تقسيمكم السابق فالتقابلات إما تكون بين ( ممكن وممكن ) أو بين ( واجب وممتنع ) ولو جعلنا صفات الله  
 من باب الممكن لزم أن يتصف بها وبضدها ، وهذا لا يصح ، لأنه يلزم منه أن الله يقبل النقائص ، ولو لم يتصف بها .  
 وأيضاً فالله إذا أمكن اتصافه بالصفة وجب أن يتصف بها ، كما سبق بيان ذلك .  
 فصفات الله واجبة ، وصفات المخلوق ممكنة ، لأن المخلوق يمكن أن يتصف بالصفة ، ويمكن أن يتصف بضدها ، فتارة يكون  
 حياً ، وأخرى يكون ميتاً ، وتارة يكون بصيراً ، وأخرى يكون أعمى ، لأنه قابل للصفة ، وليست واجبة له ، وأما الخالق فصفاته  
 واجبة ، ولا يقال ممكنة ، لأننا لو قلنا ممكنة لصح أن يتصف بالصفة ، وضدها ، فيكون تارة سمياً ، وأخرى غير ذلك ، وهذا  
 فيه اتصافه بالنقائص ، والله منزّه عن ذلك ، بل له الكمال المطلق في كل حين .

(١) فهم يريدون أن يجعلوا صفات الله من باب تقابل العدم والملكة ، لا من باب تقابل السلب والإيجاب ، حتى لا تلزمهم القاعدة : إما أن يكون سمياً أو يكون أصماً ، وإما أن يكون  
 بصيراً أو يكون أعمى ، وهكذا . فيمكنهم أن ينفوا الجميع بحجة أن الله لا يقبل هذه الصفات ، وهو من قبيل العدم والملكة .

وقوله ( بخلاف من نفاها ، وقال : إن نفيها ليس بنقص ، لظنه أنه لا يقبل الاتصاف بها ، فإن من قال هذا لا يمكنه أن يقول : إنه مع إمكان الاتصاف بها لا يكون نفيها نقصاً . فإن فساد هذا معلوم بالضرورة ) .

المراد والله أعلم أن من ينفي صفات الكمال عن الله يعتقد أن الله غير قابل لها ، لأنه لو كان قابلاً لها لزم أن يتصف بها أو بضدها ، لأن الحل القابل لا يخلو من أحد الوصفين ، وإنما كان نفيه لها لاعتقاد أنها نقص في حقه .

الثاني : قولكم لا بد أن نعلم أولاً أن الله يقبل الصفات أو لا . ماذا تقصدون بالعلم بإمكان قبوله للصفات ؟ هل تقصدون : أنه لا بد من العلم بإمكان الطرفين ( السلب والإيجاب ) أو العلم بإمكان أحد الطرفين ؟ إن قصدتم الأول ، وأنه لا بد من العلم بإمكان الطرفين . فنقول : لو قلنا : واجب الوجود : إما موجود ، وإما معدوم . أو قلنا : ممتنع الوجود : إما موجود ، وإما معدوم . هل يصح أن تقول : لا بد من معرفة قبوله للوجود ، وقبوله للعدم ؟ والجواب : لا يصح ذلك قطعاً ، لأن أحد الطرفين معلوم الوجوب ، والآخر معلوم الامتناع . وعليه فصفات الله داخلية في السلب والإيجاب ، وهذا هو المطلوب . وإن قصدتم الثاني ، وهو العلم بإمكان أحد الطرفين . فنقول : قولنا : الله إما أن يكون حياً أو لا يكون حياً ، وإما أن يكون سميعاً وإما ألا يكون سميعاً ، وهكذا . هل يصح أن تقولوا : لا بد من معرفة قبوله لأحد الطرفين ؟ والجواب : نعم ، لأن كلا الطرفين يقبل الوجود ويقبل العدم ، أي : يمكن أن يكون سميعاً ويمكن ألا يكون سميعاً ، وهكذا . لكن يبقى السؤال لنا فنقول : ما حال الطرف الثاني ؟ فمثلاً : قولنا : الله إما سميع ، أو ليس بسميع . إن جوزتم الثاني ، وقلتم : يمكن أن لا يكون سميعاً . قلنا : ويمكن أن يكون سميعاً . لأن هذا هو مقتضى التقسيم السابق ( الممكن يقابله ممكن ) و ( الواجب يقابله الممتنع ) . وحينها نقول : الله إذا أمكنت له الصفة وجبت ، لأنه لا يمكن أن يقبل الصفة وضدها ، كما سبق . وعندها يصح تقسيمنا السابق ، وهو أن العدم والملكية داخلية في السلب والإيجاب . وإن منعتم الثاني ، وقلتم : يمتنع أن يكون ليس بسميع . قلنا : إذن وجب أن يكون سميعاً ، وهذا هو المطلوب . فتبين أن صفات الله واجبة له على كل تقدير ، وأنه داخلية في السلب والإيجاب .

فإن قيل : هذا يفيد أن هذا التأويل يقابل السلب والإيجاب ، ونحن نسلم ذلك ، كما ذكر في الاعتراض ، لكن غايته أنه إما سميع وإما ليس بسميع ، وإما بصير وإما ليس ببصير ، والمنازع يختار النفي . فيقال له : على هذا التقدير فالهتبت واجب ، والمسلوب ممتنع ، فإما أن تكون هذه الصفات واجبة له ، وإما أن تكون ممتنعة عليه ، والقول بالامتناع لا وجه له ، إذ لا دليل عليه بوجه . بل قد يقال : نحن نعلم بالاضطرار بطلان الامتناع ، فإنه لا يمكن أن يستدل على امتناع ذلك إلا بما يستدل به على إبطال أصل الصفات ، وقد علم فساد ذلك ، وحينئذ فيجب القول بوجوب هذه الصفات له . واعلم أن هذا يمكن أن يُجعل طريقة مستقلة في إثبات صفات الكمال له ، فإنها إما واجبة له وإما ممتنعة عليه ، والثاني باطل فتعين الأول ، لأن كونه قابلاً لها خالياً عنها يقتضي أن يكون ممكناً ، وذلك ممتنع في حقه ، وهذه طريقة معروفة لمن سلكها من النظار .

لو قال المنازع : سلمت أن صفات الله داخلية في السلب والإيجاب ( سلب الممتنع وإثبات الواجب ) وأنه لا بد من إثبات أحد المتقابلين ونفي الآخر ، لكني سأختار النفي المقابل للإثبات . فلو قيل : الله سميع أو ليس بسميع . سأقول : ليس بسميع . نقول له : صفات الله دائرة بين إثبات الواجب ، وسلب الممتنع . فهي إما أن تكون واجبة فتثبت له ، أو تكون ممتنعة فتنتفى عنه . فالسمع إما أن يكون واجباً له ، وإما أن يكون ممتنعاً عليه . فقولك : ليس بسميع . يلزم أن يكون في حقه ممتنع عليه ، ولا دليل على امتناعه ، فوجب أن يكون سميعاً ، وهذا هو المطلوب . ثم ذكر المصنف أن هذه الطريقة يمكن أن تكون طريقة عقلية مستقلة في إثبات صفات الكمال لله . فيقال : صفات الكمال إما أن تكون واجبة لله ، أو ممتنعة عليه ، والثاني باطل فوجب الأول . وذكر أنه لو كان قابلاً لهذه الصفات خالياً منها لكان ممكناً ، وهذا ممتنع في حقه سبحانه . وعليه يقال : من الطرق العقلية الصحيحة في إثبات الصفات لله : ١ . أن كل كمال ثبت في حق المخلوق فالخالق أولى بالاتصاف به . ٢ . أنه لو لم تثبت له صفات الكمال للزم أن تثبت له صفات النقص المقابلة لتلك الصفات . ٣ . صفات الكمال إما أن تكون واجبة لله ، أو ممتنعة عليه ، والثاني باطل فوجب الأول .

وقوله ( بل قد يقال : نحن نعلم بالاضطرار بطلان الامتناع ، فإنه لا يمكن أن يستدل على امتناع ذلك إلا بما يستدل به على إبطال أصل الصفات ، وقد علم فساد ذلك ، وحينئذ فيجب القول بوجوب هذه الصفات له ) .

القول بأن الله يتمتع عليه صفات الكمال ، قول معلوم البطلان ، وهو أشد من نفي صفات الكمال عنه .

ولا يمكن لأحد أن يثبت امتناع ذلك عن الله ، إلا إن اعتمد على الأدلة النافية لأصل الصفات ، كدليل التركيب ، ودليل تعدد القدماء مثلاً ، إذ يوجب أصحابها امتناع الصفات على الله ، لأنه يلزم من إثباتها الافتقار كما في دليل التركيب ، أو يلزم منها الشرك كما في دليل تعدد القدماء .

يقول المصنف : وقد علم فساد تلك الأدلة ، وفساد نتائجها ، وأنه يلزم منها إنكار الذات ، لأن نفي جميع الصفات يلزم منه نفي الذات ولا بد .

وعليه فإذا انتفى الامتناع وجب الإثبات ، وهذا هو المطلوب .

الجواب الثاني : أن يقال : فعلى هذا إذا قلنا : زيد إما عاقل وإما غير عاقل ، وإما عالم وإما ليس بعالم ، وإما حي وإما غير حي ، وإما ناطق وإما غير ناطق ، وأمثال ذلك مما فيه سلب الصفة عن محل قابل لها ، لم يكن هذا داخلاً في قسم تقابل السلب والإيجاب .

ومعلوم أن هذا خلاف المعلوم بالضرورة ، وخلاف اتفاق العقلاء ، وخلاف ما ذكره في المنطق وغيره .

ومعلوم أن مثل هذه القضايا تتناقض بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق إحداها كذب الأخرى ، فلا يجتمعان في الصدق والكذب ، فهذه شروط التناقض موجودة فيها .

وغاية فرقهم أن يقولوا : إذا قلنا : هو إما بصير وإما ليس ببصير ، كان إيجاباً وسلباً ، وإذا قلنا : إما بصير وإما أعمى ، كان ملكة وعدماً .

وهذا منازعة لفظية ، وإلا فالمعنى في الموضوعين سواء .

فعلّم أن ذلك نوع من تقابل السلب والإيجاب ، وهذا يبطل قولهم في حد ذلك التقابل : إنه لا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر ، فإن الاستحالة هنا ممكنة كما مكانها إذا عبر بلفظ ( العمى ) .

الجواب الثاني : هذا هو الجواب الثاني على الاعتراض الموجه على الوجه الثاني ، وذلك أن المصنف لما قال لهم : العدم والملكة

داخلة في السلب والإيجاب ( النقيضان ) والتضاد داخل في التضاد ، اعترضوا وقالوا : نحن نقصد السلب والإيجاب الذي لا يدخل فيه العدم والملكة ، كما قال المصنف ( فإن قال : أعني بالسلب والإيجاب ما لا يدخل فيه العدم والملكة ، وهو أن يسلب عن الشيء ما ليس بقابل له ، ولهذا جعل من خواصه أنه لا استحالة لأحد طرفيه إلى الآخر .

قيل له : عن هذا جوابان : أحدهما : أن غاية هذا أن السلب ينقسم إلى نوعين ... والجواب الثاني : أن يقال : فعلى هذا إذا قلنا : زيد إما عاقل وإما غير عاقل .... ) .

يقول المصنف : لو سلمنا بذلك ، وقلنا : التقابل في السلب والإيجاب يختلف عن التقابل في العدم والملكة ، ووجه الفرق أنه في السلب والإيجاب يكون السلب لشيء يمتنع اتصاف الشيء به ، بخلاف العدم والملكة فالسلب فيها لشيء يمكن اتصاف الشيء به . فلنا على هذا التفريق جوابان :

وسبق الجواب الأول عن ذلك ، وهنا ذكر الجواب الثاني ، وهو أن يقال : هذه الأوصاف المتقابلة ( زيد إما عاقل وإما غير عاقل ، وإما عالم وإما غير عالم ، وإما حي وإما ليس بحي ، ونحو ذلك ) تكون على اصطلاحهم من باب العدم والملكة ، لأن المحل قابل للوصفين ، ولأنه يصح أن يستحيل أحد الطرفين إلى الآخر ، فيكون زيد عاقلاً ثم يصير غير عاقل ، أو العكس ، ويكون سميعاً ثم يصير غير سميع ، أو العكس .

يقول المصنف : وهذا خلاف الضرورة ، وخلاف اتفاق العقلاء ، وخلاف ما ذكره في المنطق ، وغيره .

وذلك أن شروط التناقض موجودة فيه ، وهو أن هذين الوصفين لا يجتمعان ، ولا يرتفعان .

فإن اعترضوا وقالوا : لو كان التقابل بصورة ( زيد إما بصير وإما ليس ببصير ) كان هذا من باب التقابل بالسلب والإيجاب ( التناقض ) وأما لو كان بصورة ( زيد إما بصير وإما أعمى ) كان من باب التقابل بالعدم والملكية .

يقول المصنف : وهذا منازعة لفظية ، وإلا فالمعنى في الموضعين سواء .

وعليه فهذا التقابل داخل في السلب والإيجاب فصح تقسيمنا أن العدم والملكية نوع من السلب والإيجاب .

وبطل أيضاً قولهم في السلب والإيجاب : إنه لا استحالة لأحد طرفيه إلى الآخر ، لأننا لو قلنا : زيد إما بصير وإما ليس ببصير .

أمكنة استحالة أحد الطرفين إلى الآخر ، فيمكن أن يكون زيد بصيراً بعد أن كان ليس ببصير ، والعكس ، وهذا كاستحالة التي يقرون بها في قولهم : زيد إما بصير وإما أعمى .

وعليه فهذا التقسيم باطل في أكثر من وجه .

وبهذا يكون قد انتهى الوجه الثاني ، وهو أصعب هذه الأوجه السبع ، وحتى نجمع أطراف هذا الوجه نلخص مقصود المصنف فيه ، فنقول : لما قال المصنف هؤلاء : تقسيمكم السابق فيه تطويل ، لأن قسم العدم والملكية يدخل في السلب والإيجاب ، وقسم المتضايغان يدخل في التضاد .

قالوا : لا نوافق على هذا ، بل هناك فرق معتبر بين العدم والملكية وبين السلب والإيجاب ، ففي السلب والإيجاب يكون السلب شياً لا يقبله المحل ، وأما في العدم والملكية فالسلب فيه لشيء يقبله المحل .

قال المصنف : لنا جوابان عن هذا :

**الجواب الأول :** أن غاية هذا أن السلب نوعان : سلب الممكن ، وسلب الممتنع .

ونتيجة ذلك أن التقابل في العدم والملكية سيكون من باب ( سلب الممكن ، وإثبات الممكن ) زيد ليس ببصير ، زيد بصير .

والتقابل في السلب والإيجاب سيكون من باب ( سلب الممتنع ، وإثبات الواجب ) زيد ليس بحجر ، زيد إنسان .

والنتيجة أن السلب والإيجاب في العدم والملكية داخل في الإمكان ، وفي النقيضين داخل في الوجوب ، والامتناع .

يقول المصنف : لو سلمنا بذلك للزمكم أمور لا تقولون بها :

١ . الممكنات القابلة للوجود والعدم ستكون من باب العدم والملكية ، لأنها تقبل الوجود وتقبل العدم .

وهذا لا يصح ، لأن العدم والملكية يمكن أن يرتفع الوصفان فيه عن المحل القابل ، وهنا لا يمكن أن يرتفع الوجود والعدم عن أي ممكن .

٢ . لو قبلنا ذلك لبطل قولكم في أن صفات الله من قسم العدم والملكية ، وذلك أن صفات الله تعالى كلها واجبة له ، والواجب يقابله الممتنع ، فإذا قيل : الله إما موجود وإما معدوم .

كان الجواب : وجوده واجب ، وعدمه ممتنع .

كذلك نقول في صفاته : وجودها واجب ، وعدمها ممتنع .

وعليه تكون صفات الله من باب السلب والإيجاب ، وهذا هو المطلوب ، ويسلم لنا القول : إن لم يثبت له الكمال ثبت له النقص .

لو أعترض على الإيراد الثاني ، وهو قولنا ( صفات الله واجبة له ) وقالوا : لا نوافق على أن صفات الله داخلية في السلب والإيجاب حتى نعلم أولاً أن الله يقبل الصفات ، فلو أثبتنا أنه لا يقبل الصفات دخل في العدم والملكية وصح رفع الوصفين عنه .

فأجاب المصنف من وجهين :

أحدهما : بناء على تقسيمكم السابق فالمتقابلات إما تكون بين ( ممكن وممكن ) أو بين ( واجب وممتنع ) ولو جعلنا صفات الله من باب الممكن لزم أن يتصف بها وبضدها ، وهذا لا يصح ، لأنه يلزم منه أن الله يقبل النقائص ، ولو لم يتصف بها .

الثاني : قولكم لا بد أن نعلم أولاً أن الله يقبل الصفات أو لا . ماذا تقصدون بالعلم بإمكان قبوله للصفات ؟

هل تقصدون : أنه لا بد من العلم بإمكان الطرفين ( السلب والإيجاب ) أو العلم بإمكان أحد الطرفين ؟

إن قصدتم الأول ، وأنه لا بد من العلم بإمكان الطرفين .

فنقول : لو قلنا : واجب الوجود : إما موجود ، وإما معدوم .

أو قلنا : ممتنع الوجود : إما موجود ، وإما معدوم .

هل يصح أن تقولوا : لا بد من معرفة قبوله للوجود ، وقبوله للعدم ؟

والجواب : لا يصح ذلك قطعاً ، لأن أحد الطرفين معلوم الوجوب ، والآخر معلوم الامتناع .

وعليه فصفات الله داخلية في السلب والإيجاب ، وهذا هو المطلوب .

وإن قصدتم الثاني ، وهو العلم بإمكان أحد الطرفين .

فنقول : قولنا : الله إما أن يكون حياً أو لا يكون حياً ، وإما أن يكون سمياً وإما ألا يكون سمياً ، وهكذا .

هل يصح أن تقولوا : لا بد من معرفة قبوله لأحد الطرفين ؟

والجواب : نعم ، لأن كلا الطرفين يقبل الوجود ويقبل العدم ، أي : يمكن أن يكون سمياً ويمكن ألا يكون سمياً ، وهكذا .

لكن يبقى السؤال لنا فنقول : ما حال الطرف الثاني ؟

فمثلاً : قولنا : الله إما سميع ، أو ليس بسميع .

إن جوزتم الثاني ، وقلتم : يمكن أن لا يكون سمياً .

قلنا : ويمكن أن يكون سمياً . لأن هذا هو مقتضى التقسيم السابق ( الممكن يقابله ممكن ) و ( الواجب يقابله الممتنع ) .

وحينها نقول : الله إذا أمكنت له الصفة وجبت ، لأنه لا يمكن أن يقبل الصفة وضدها ، كما سبق .

وعندها يصح تقسيمنا السابق ، وهو أن العدم والملكة داخلية في السلب والإيجاب .

وإن منعتم الثاني ، وقلتم : يمتنع أن يكون ليس بسميع .

قلنا : إذن وجب أن يكون سمياً ، وهذا هو المطلوب .

فتبين أن صفات الله واجبة له على كل تقدير ، وهي داخلية في السلب والإيجاب .

لو قال المنازع : سلمت أن صفات الله داخلية في السلب والإيجاب ( سلب الممتنع وإثبات الواجب ) وأنه لا بد من إثبات أحد المتقابلين ونفي الآخر ، لكنني سأختار النفي المقابل للإثبات .

فلو قيل : الله سميع أو ليس بسميع . سأقول : ليس بسميع .

نقول له : صفات الله دائمة بين إثبات الواجب ، وسلب الممتنع .

فهو إما أن تكون واجبة فتثبت له ، أو تكون ممتنعة فتنتفى عنه .

فالسلمع إما أن يكون واجب له ، وإما أن يكون ممتنعاً عليه .

فقولك : ليس بسميع . يلزم أن يكون في حقه ممتنع عليه ، ولا دليل على امتناعه ، فوجب أن يكون سميعاً ، وهذا هو المطلوب .  
**الجواب الثاني :** لو سلمنا بذلك ، وقلنا : التقابل في السلب والإيجاب يختلف عن التقابل في العدم والملكة ، ووجه الفرق أنه في السلب والإيجاب يكون السلب لشيء يمتنع اتصاف الشيء به ، بخلاف العدم والملكة فالسلب فيها لشيء يمكن اتصاف الشيء به .

يقال : هذه الأوصاف المتقابلة ( زيد إما عاقل وإما غير عاقل ، وإما عالم وإما غير عالم ، وإما حي وإما ليس بحي ، ونحو ذلك ) تكون على اصطلاحهم من باب العدم والملكة ، لأن المحل قابل للوصفين ، ولأنه يصح أن يستحيل أحد الطرفين إلى الآخر ، فيكون زيد عاقلاً ثم يصير غير عاقل ، أو العكس ، ويكون سميعاً ثم يصير غير سميع ، أو العكس .  
 وهذا لا يصح قطعاً ، وذلك أن شروط التناقض موجودة فيه ، وهو أن هذين الوصفين لا يجتمعان ، ولا يرتفعان .  
 فإن اعترضوا وقالوا : لو كان التقابل بصورة ( زيد إما بصير وإما ليس ببصير ) كان هذا من باب التقابل بالسلب والإيجاب ( التناقض ) وأما لو كان بصورة ( زيد إما بصير وإما أعمى ) كان من باب التقابل بالعدم والملكة .  
 يقول المصنف : وهذا منازعة لفظية ، وإلا فالمعنى في الموضعين سواء .  
 وعليه فهذا التقابل داخل في السلب والإيجاب فصح تقسيمنا أن العدم والملكة نوع من السلب والإيجاب .



الوجه الثالث أن يقال : التقسيم الحاصر أن يقال :

المتقابلان إما أن يختلفا بالسلب والإيجاب ، وإما أن لا يختلفا بذلك ، بل يكونان إيجابين ، أو سلبيين .  
فالأول هو النقيضان .

والثاني : إما أن يمكن خلو المحل عنهما ، وإما أن لا يمكن .

والأول هما الضدان ، كالسواد والبياض .

والثاني هما في معنى النقيضين ، وإن كانا ثبوتين ، كالوجوب والإمكان ، والحدوث والقدم ، والقيام بالنفس والقيام بالغير ، والمباينة والمجانبة<sup>(١)</sup> ، ونحو ذلك .

ومعلوم أن الحياة والموت ، والصمم ، والبكم ، والسمع<sup>(٢)</sup> ، ليس مما إذا خلا الموصوف عنهما وصف بوصف ثالث بينهما ، كاحمرة بين السواد والبياض ، فَعُلم أن الموصوف لا يخلو عن أحدهما ، فإذا انتفى تعين الآخر .

في هذا الوجه يذكر المصنف الطريقة الصحيحة في حصر المتقابلات ، وهي أن يقال : المتقابلان لهما حالان ، وهما :

١. أن يختلفا في السلب والإيجاب ( النفي ، والإثبات ) بأن يكون أحد الوصفين ثبوتي والآخر سلبى ، أو أحدهما وجودي والآخر عديمي . كقول : زيد إنسان ، زيد ليس بإنسان . أو قول : زيد بصير ، زيد أعمى .

وهذان هما النقيضان ، وحكمهما : أنهما لا يجتمعان ، ولا يرتفعان ، فلا بد من إثبات أحدهما ، ونفي الآخر .

٢. أن يتفقا في السلب والإيجاب ، فيكونان إيجابين ، أو سلبيين ، وهما لهما حالان :

أ. أن يمكن خلو المحل عنهما ( أو يقال : يمكن أن يكون وصف ثالث بينهما ) كالسواد والبياض يمكن أن يرتفعا بباقي الألوان .  
وهذان هما الضدان ، وحكمهما : أنهما لا يجتمعان ، ويمكن أن يرتفعا .

ب. أن لا يمكن خلو المحل عنهما ( أو يقال : لا يمكن أن يكون وصف ثالث بينهما دائماً ، أو في المحل ) كواجب الوجود وممكن الوجود ( وصفان ثبوتيان ) وكقول المعطلة : لا داخل العالم ولا خارجه ( وصفان سلبيان ) .

وحكمهما : أنهما لا يجتمعان ، ولا يرتفعان ، فلا بد من ثبوت أحدهما ونفي الآخر ، كالنقيضين لا واسطة بينهما ، فإذا خلا المحل من أحدهما لزم أن يثبت الآخر .

ومثّل لذلك بـ ( الوجوب ، والإمكان ) و ( الحدوث ، والقدم ) و ( القيام بالنفس ، والقيام بالغير ) و ( المباينة ، والمحايثة ) .

(١) لعل العبارة الصحيحة : والمباينة ، والمحايثة ( يعني : المداخلة ) والله أعلم .

(٢) لعل العبارة الصحيحة : والكلام والبكم ، والسمع والصمم ، والله أعلم .

ثم ذكر أن ( الحياة ، والموت ) و( السمع ، والصمم ) و( الكلام ، والبكم ) لها حكم هذه الصفات ، لأنه لو فرض أن خلا الموصوف عنهما لا يوصف بوصف ثالث ، كما في الضدين . وهذا ما يريد المصنف إثباته هنا ، وهو ما بدأ به هذه القاعدة ، فكل من لم يصف الله بالسمع لزم أن يصفه بالصمم ، وكل من لم يصف الله بالبصر لزم أن يصفه بالعمى ، وهكذا .

الوجه الرابع : المحل الذي لا يقبل الاتصاف بالحياة ، والعلم ، والقدرة ، والكلام ، ونحوها ، أنقص من المحل الذي يقبل ذلك ويخلو عنها ، ولهذا كان الحجر ونحوه أنقص من الحي الأعمى .  
وحيث إن كان البارئ منزهاً عن نفي هذه الصفات - مع قبوله لها - فتتزيهه عن امتناع قبوله لها أولى وأحرى .

إذ بتقدير قبوله لها يتمتع منع المتقابلين ، واتصافه بالنقائص ممتنع ، فيجب اتصافه بصفات الكمال .  
وبتقدير عدم قبوله لا يمكن اتصافه لا بصفات الكمال ، ولا بصفات النقص ، وهذا أشد امتناعاً .  
فثبت أن اتصافه بذلك ممكن ، وأنه واجب له ، وهو المطلوب . وهذا في غاية الحسن .

في هذا الوجه من الرد يسلك المصنف مسلك التسليم ، فيقول رحمه الله : لو فرضنا أن هناك محال تقبل الصفات ، ومحال لا تقبل الصفات ، فإن المحل الذي لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال - كالعلم ، والحياة ، والقدرة ، والكلام - أنقص من المحل الذي يقبل الاتصاف بها مع خلوه عنها .

فمثلاً : زيد الأعمى أكمل من الحجر الذي لا يبصر ، وذلك أن زيدا وإن كان لا يبصر فهو قابل للإبصار ، وأما الحجر فغير قابل للإبصار بزعمهم .

وهؤلاء جعلوا الله من القسم الذي لا يقبل الصفات ، وهذا أنقص .

ثم ذكر أنه إذا كان الله منزهاً عن نفي صفة الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والكلام ، ونحوها ، فلا ينزهه عن امتناع قبوله لهذه الصفات أولى .

والمعنى أنه إذا كنا ننزه الله عن سلب هذه الصفات ، فلا نقول في حق الله ( ليس بحي ، وليس بعليم ، وليس بقدير ... ) فتتزيهنا عن امتناع قبوله لها أولى ، لأن قول : لا يقبل الحياة . أشد من قول : ليس بحي .

ثم ذكر أننا بين أمرين : إما أن نقول عن الله : يقبل الصفات ، أو نقول : لا يقبل الصفات .  
فإن قلنا : يقبل الصفات .

لزم من هذا أن يتصف بصفات الكمال ، وذلك أنه يمتنع أن يجتمع الوصفان المتقابلان ، ولا بد من وجود أحدهما دون الآخر ، واتصافه بالنقائص ممتنع ، فوجب اتصافه بالكمال .

وإن قلنا : لا يقبل الصفات .

لزم من هذا أن لا يتصف بصفات الكمال ولا النقص ، وهذا أشد امتناعاً .

والنتيجة أن الله يقبل صفات الكمال ، بل هي واجبة في حقه عز وجل .

وينبه : أن القول بالصواب هنا أن صفات الله لا تدخل في الإمكان ، وإنما هي واجبة له ، كما سبق بيانه ، ولكن المصنف يريد أن يبين أنه لو تنزلنا ولم نقل بوجود صفات الكمال لله ، بل الله قابل للصفات ، وهي ممكنة له ، فإن المحل القابل أكمل من المحل الغير قابل .

الوجه الخامس : أن يقال : أنتم جعلتم تقابل العدم والملكة فيما يمكن اتصافه بثبوت ، فإن عنيتم بالإمكان ( الإمكان الخارجي ) وهو أن يعلم ثبوت ذلك في الخارج ، كان هذا باطلاً من وجهين :

أحدهما : أنه يلزمكم أن تكون الجمادات لا توصف بأنها لا حية ولا ميتة ، ولا ناطقة ولا صامتة ، وهو قولكم ، لكن هذا اصطلاح محض ، وإلا فالعرب يصفون هذه الجمادات بالموت ، والصمت ، وقد جاء القرآن بذلك ، قال تعالى ( والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون \* أموات غير أحياء وما يشعرون أيا ن يبعثون ) فهذا في الأصنام ، وهي من الجمادات ، وقد وصفت بالموت .

والعرب تقسم الأرض إلى الحيوان والموتان ، قال أهل اللغة : الموتان بالتحريك : خلاف الحيوان ، يقال : اشتر الموتان ، ولا تشتري الحيوان ، أي : اشتر الأرضين والدور ، ولا تشتري الرقيق والدواب . وقالوا أيضاً : الموتان : ما لا روح فيه .

فإن قيل : فهذا إنما سمي موتاً باعتبار قبوله للحياة التي هي إحياء الأرض .

قيل : وهذا يقتضي أن الحياة أعم من حياة الحيوان ، وأن الجماد يوصف بالحياة ، إذا كان قابلاً للزرع ، والعمارة .

والخرس ضد النطق ، والعرب تقول : لبن أخرس . أي : خاثر لا صوت له في الإناء .

وسحابة خرساء : ليس فيها رعد ولا برق .

وعلم أخرس ، إذا لم يُسمع له في الجبل صوت صدى .

ويقال : كتيبة خرساء . قال أبو عبيد : هي التي صمتت من كثرة الدروع ، ليس لها قعاقع .

وأبلغ من ذلك الصمت والسكوت ، فإنه يوصف به القادر على النطق إذا تركه ، بخلاف الخرس فإنه عاجز عن النطق .

ومع هذا فالعرب تقول : ما له صامت ولا ناطق . فالصامت الذهب والفضة ، والناطق الإبل والغنم .

والصامت من اللبن : الخاثر . والصموت : الدرع التي إذا صُبت لم يسمع لها صوت .

ويقولون : دابة عجماء ، وخرساء لما لا ينطق ، ولا يمكن منه النطق في العادة ، ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم : العجماء جبار .

وكذلك في العمى . تقول العرب : عمى الموجُ يَعْمِي عَمِيّاً . إذا رمى القذى والزبد .

والأعميان : السيل ، والجمال الهائج .

وعَمِيَ عليه الأمر . إذا التبس ، ومنه قوله تعالى ( فعميت عليهم الأنبياء يومئذ ) .

وهذه الأمثلة قد يقال في بعضها : إنه عدم ما يقبل المحل الاتصاف به ، كالصوت ، ولكن فيها ما لا يقبل ، كموت الأصنام .

الثاني : أن الجمادات يمكن اتصافها بذلك ، فإن الله سبحانه قادر أن يخلق في الجمادات حياة ، كما جعل عصا موسى حية تبتلع الحبال والعصي .

وإذا كان في إمكان العادات ، كان ذلك مما قد علم بالتواتر ، وأنتم أيضاً قائلون به في مواضع كثيرة . وإذا كان الجمادات يمكن اتصافها بالحياة ، وتوابع الحياة ، ثبت أن جميع الموجودات يمكن اتصافها بذلك ، فيكون الخالق أولى بهذا الإمكان .

وإن عنيتهم ( الإمكان الذهني ) وهو عدم العلم بالامتناع ، فهذا حاصل في حق الله ، فإنه لا يعلم امتناع اتصافه بالسمع ، والبصر ، والكلام .

يقال لهم : أنتم في تقسيمكم جعلتم العدم والملكة في محل يمكن أن يقبل الاتصاف بالصفة .

فالسؤال : ماذا تعنون بالإمكان ( إمكان قبول الصفة ) ؟

إن كنتم تقصدون ( الإمكان الذهني ) وهو عدم العلم بامتناع ذلك عقلاً .

فيقال : الذهن لا يمنع أن يتصف الله بالكلام ، أو السمع ، أو البصر .

والذهن لا يمنع أن الحجر يتكلم ، أو يبصر ، ونحو ذلك .

وإن كنتم تقصدون ( الإمكان الخارجي ) وهو العلم بوجود هذه الصفات في الخارج .

فيقال : منع ذلك باطل من وجهين :

١ . وجود ذلك في الخارج ، فقد جاء في الكتاب والسنة ، ولغة العرب ما يدل على وصف الجمادات وغيرها بالحياة ، والموت ، والخرس ، والصمت ، وغير ذلك ، وذكر المصنف هنا أمثلة كثيرة على ذلك .

وأما كونكم لا تصفونها بذلك فهذا اصطلاح خاص بكم ، بناء على ما شاهدتموه في الخارج ، وهو اصطلاح لا تُوافقون عليه ، لأنه مخالف للغة العرب التي نزل بها القرآن .

٢ . لو سلمنا أن الجمادات لا تتصف بهذه الصفات ، من الحياة ، والنطق ، والسمع ، فإن الله قادر أن يخلق فيها هذه الصفات ، كما جعل الله الحياة في عصى موسى .

وعليه فيمكن أن تتصف الجمادات بالحياة ، وتوابع الحياة ، من السمع ، والبصر ، والنطق ، وقد تواترت الأخبار بذلك ، بل بعضهم يقر بذلك ، فإن الجهمية ، والأشاعرة يُجَوِّزون أن يفعل الله كل ممكن ومقدور ، كأن يقلب الحجارة آدميين ، كما ذكر ذلك المصنف في كتاب النبوات .

وينبه أن هناك فرق بين عدم الاتصاف ، وبين امتناع الاتصاف ، وقولهم بامتناع الاتصاف فيه قدح في قدرة الله على كل شيء .

والنتيجة أنه إذا كانت الجمادات يمكن أن تقبل الصفات ، كالحياة وتوابعها ، دل ذلك أن جميع الموجودات كذلك ، وعليه فيكون الله أولى بهذا الإمكان .

وقول المصنف هنا ( وهذه الأمثلة قد يقال في بعضها : إنه عدم ما يقبل المحل الاتصاف به ، كالصوت ، ولكن فيها ما لا يقبل ، كموت الأصنام ) يقصد أنه لو أعترض على بعض هذه الأمثلة بأن قيل في بعض الأوصاف : هذا من الأوصاف التي يقبلها المحل ، كالصمت الذي مثل به هنا .

يقال : هناك أوصاف مذكورة لأشياء تزعمون أنها لا تقبل تلك الصفات ، كالحياة للأحجار ( الأصنام ) .

وهذا الاحتراز من المصنف يدل على إحكامه في التصنيف .

وينبه : أن قوله هنا ( كالصوت ) لعله خطأ يقصد ( الصمت ) والله أعلم .

الوجه السادس : أن يقال : هب أنه لا بد من العلم بالإمكان الخارجي ، فإمكان الوصف للشيء يُعلم تارة بوجوده له ، أو بوجوده لنظيره ، أو بوجوده لما هو الشيء أولى بذلك منه .  
ومعلوم أن الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ثابتة للموجودات المخلوقة ، وممكنة لها ، فإمكانها للخالق تعالى أولى وأحرى ، فإنها صفات كمال ، وهو قابل للاتصاف بالصفات ، وإذا كانت ممكنة في حقه فلو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها .

يقال لهم : لو فرضنا أنه لا بد من العلم بالإمكان الخارجي ، فالإمكان الخارجي يعرف بعدة أمور ، وهي :

- ١ . وجود ذلك الوصف في الخارج لهذا الشيء .
  - ٢ . وجوده في نظير له .
  - ٣ . وجوده في شيء هو أولى بوجوده منه .
- ومن المعلوم أن صفة الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام موجودة في بعض المخلوقات ، وممكنة لها ، وهذه صفات كمال أمكنت للمخلوق فالخالق أولى بالاتصاف بها .
- ويقال أيضاً : إذا كانت هذه الصفات ممكنة في حق الله وجب أن يتصف بها ، وإلا اتصف بأضدادها ، كما سبق بيان ذلك .

الوجه السابع : أن يقال : مجرد سلب هذه الصفات نقص لذاته ، سواء سميت عمى ، وصمماً ، وبكماً ، أو لم تسم .

والعلم بذلك ضروري ، فإننا إذا قدرنا موجودين أحدهما يسمع ، ويبصر ، ويتكلم ، والآخر ليس كذلك ، كان الأول أكمل من الثاني .

ولهذا عاب الله سبحانه من عبد ما تنتفي فيه هذه الصفات ، فقال تعالى عن إبراهيم الخليل ( يا أبتِ لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً ) وقال أيضاً في قصته ( فاسألوهم إن كانوا ينطقون ) وقال تعالى عنه ( هل يسمعونكم إذ تدعون \* أو ينفعونكم أو يضرون \* قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون \* قال أفرأيتم ما كنتم تعبدون \* أنتم وآباؤكم الأقدمون \* فإنهم عدو لي إلا رب العالمين ) وكذلك في قصة موسى في العجل ( ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً اتخذوه وكانوا ظالمين ) وقال تعالى ( وضرب الله مثلاً رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كَلٌّ على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم ) فقابل بين الأبكم العاجز ، وبين الأمر بالعدل الذي هو على صراط مستقيم .

يبين المصنف في هذا الوجه أننا لو تركنا كثيراً من هذا الكلام السابق ، والفلسفة ، والمقدمات ، والنتائج ، والسلب والإيجاب ، والعدم والملكة ، وغير ذلك ، وتكلمنا بلغة سهلة كسهولة الوحي وقلنا : صفة الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والعلو ، مجردة عن الإضافة ، هل هي صفات كمال ، أو صفات نقص ؟ سيكون الجواب من الجميع : هذه صفات كمال . فالعلم أكمل من الجهل ، والإبصار أكمل من العمى ، وهكذا . فيقال : مجرد سلبها عن الله يُعد نقصاً ، ولو لم نقل : يلزم إثبات ضدها .

وهذا الأمر من باب العلم الضروري الذي لا يحتاج إلى مزيد مقدمات ، وممحالات .

وذكر المصنف هنا الآيات الدالة على أن ثبوت هذه الصفات كمال ، وسلبها نقص .

وبهذا يكون المصنف قد انتهى من هذه القاعدة ، وبين بطلان الاعتراض الذي ذكره المتكلمون على قاعدة ( إذا لم تثبت صفات الكمال لله لزم أن يتصف بضدها ) وذلك بإسقاط التقسيم الذي ذكره ، وبيان أنه غير حاصر ، وغير منضبط ، ولو سُلم لهم فيه فإنه لا يسعفهم في إبطال قاعدة ( إذا لم تثبت صفات الكمال لله لزم أن يتصف بضدها ) لأن صفات الله داخلية في السلب والإيجاب لا في العدم والملكة .



خلاصة القاعدة السابعة : أن الأدلة الشرعية منها ما هو خبري محض ، ومنها ما هو عقلي .  
ويمكن أن نجعل هذه القاعدة قسمان :

- ١ . قسم يقرر فيه المصنف اشتمال كثير من الأدلة الشرعية على أدلة عقلية ، ويرد على من خالف في ذلك من المتكلمين .
  - ٢ . قسم يرد فيه على اعتراض المتكلمين في مسألة التقابل المشهورة ، وذلك أن المصنف لما ذكر بعض الأدلة العقلية في إثبات الصفات لله ، وهو أن الله لو لم يكن متصفاً بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم أن يتصف بالأخرى ، لأن الأوصاف المتقابلة لا تجتمع ولا ترتفع .
- ذكر اعتراض المتكلمين على هذا ، حيث قالوا : لا يلزم ذلك ، بل هناك صفات متقابلة ومع ذلك يرتفع الوصفان فيها عن المحل ، فالعمى والبصر وصفان متقابلان ، ومع هذا يمكن أن يرتفعا في حق الجدار ، فيقال : الجدار ليس بأعمى ولا بصير .
- فرد عليهم المصنف بسبعة أوجه ، هي أصعب ما في هذه الرسالة .
- وبدأ المصنف هذه القاعدة ببيان أن كثيراً مما ذكر في الأدلة الشرعية معلوم بالعقل أيضاً ، وأن في القرآن والسنة أدلة عقلية كثيرة في تقرير المسائل المنصوص عليها .
- ومن ذلك مسألة ( التوحيد ، والمعاد ، والنبوة ) فقد جاء في النصوص الشرعية ما يدل على هذه الأصول ، وجاء فيها ما يرشد إلى الأدلة العقلية على ذلك .
- وعليه فتكون هذه المسائل شرعية عقلية ، فهي شرعية من جهتين : من جهة أن الشارع أخبر بها ، ومن جهة أنه أرشد إلى ما يدل عليها من جهة العقل ، وهذا معنى قول المصنف هنا ( والقرآن يُبين ما يستدل به العقل ، ويرشد إليه ، وينبه عليه ) ومن ذلك الأمثال المضروبة في القرآن .
- وعقلية لأنه يمكن أن يستدل عليها بالعقل ، كما قال المصنف هنا ( وهي أيضاً عقلية من جهة أنها تُعلم بالعقل أيضاً ) .
- ثم ذكر المصنف أن كثيراً من أهل الكلام يسمون هذه الأصول الثلاثة ( التوحيد ، والنبوة ، والمعاد ) وغيرها ( الأصول العقلية ) وذلك لأنهم يعتقدون أنها لا تعلم إلا بالعقل فقط ، وأما السمع الدال عليها فهو مجرد خبر محض جاء به النبي ، وخبر النبي لا يحصل التصديق به إلا بعد الدليل العقلي على صدقه .
- وهؤلاء اختلفوا في الطريقة العقلية التي يعرف بها صدق النبي :
- فالمعتزلة** يزعمون أنه يعرف صدق النبي من كذبه بطريق التحسين والتقبيح العقليين ، كما أن القدر يعرف بذلك .
- فقالوا : إن تأييد الكاذب بالمعجزات قبيح ، فدلّت هذه المعجزات على صدق النبي الذي جاء بها ، ولا طريق لمعرفة صدق النبي إلا بظهور المعجزات على يديه .
- وطائفة أخرى من المتكلمين** تزعم أنه يعرف صدق النبي من كذبه بطريق إثبات الصانع .
- وإثبات الصانع عندهم لا يعرف إلا بطريق حدوث العالم ، وحدث العالم يعرف بحدوث الأجسام ، وحدث الأجسام يُعلم إما بحدوث الصفات ( كما عند المعتزلة ) وإما بحدوث الأفعال ( كما عند الأشاعرة ) .
- وخلاصة هذا الطريق أن يقال : حدوث العالم يدل على وجود مُحدث ( وهو الصانع ) والدليل على حدوث العالم : حدوث الأجسام ، والأجسام عندهم ما يقبل الصفات ، وعند بعضهم ما يقبل الأفعال .

فكل ما يقبل الصفة جسم ، وكل جسم محدث ، وكل محدث يدل أن له محدثاً .

وهذا الطريق العقلي في إثبات الصانع يسبق تصديق النبي ، فلو لم يثبت وجود الصانع علمنا أن النبي كاذب في أن الله أرسله .

ثم ذكر المصنف أن هؤلاء إذا تعارض قولهم مع الكتاب والسنة فإنهم يردون الكتاب والسنة ويقدمون أقوالهم التي يزعمون أنها مبنية على قواطع عقلية ، بينما النصوص يجعلونها من نوع الأدلة الظنية ، فالأصل عندهم الأدلة العقلية ، فلا تُعارض بالأدلة الظنية ، وعليه إذا وجد التعارض بين العقل والنقل بزعمهم فإنه يقدم العقل ، ويؤول النص ، أو يفوض معناه .

ثم ذكر أن اعتمادهم على هذه الطريقة خطأ من عدة وجوه ، وهي :

أولاً : ظنهم أن الشرع خبر مجرد ، وسبق في بداية القاعدة أن نصوص الكتاب والسنة فيها من الدلائل العقلية الصحيحة ما لا يوجد مثله في كلام وخرص هؤلاء .

ثانياً : ظنهم أن صدق الرسول لا يعلم إلا بطريقتهم من مجيء الآيات على يديه ، والأمر خلاف ذلك فإن معرفة صدق الرسول له طرائق عدة .

ثالثاً : ظنهم أن الطرق التي سلكوها صحيحة ، وهي عند التحقيق باطلة كاسدة .

رابعاً : ظنهم أن ما عارضوا به النص معلوم بالعقل ، والأمر خلاف ذلك فإن النص الصحيح لا يمكن أن يعارضه العقل السليم ، وأما ما استدلوا به فهو من الجهالات ، لا من المعقولات .

وهذه الحقيقة تحت شبهة ( التعارض بين العقل ، والنقل ) من جذورها .

ثم ذكر المصنف أمثلة لبعض الصفات التي يمكن أن تثبت بالعقل ، فذكر أن قوله تعالى ( ألا يعلم من خلق ) يُستدل بها على إثبات صفة العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والحياة ، ذلك أنه لا يخلق إلا قادر على الخلق ، عالم بما يريد أن يخلقه ، مريد لذلك الخلق ، والعالم ، الخالق ، المريد لا بد أن يكون حياً .

ثم ذكر رحمه الله أن نظار الصفاتية اتفقوا على إثبات صفة العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والحياة بالعقل ، بل إن محققهم كابن كلاب ، والأشعري ، وغيرهم يرون أن سائر الصفات السبع تثبت بالعقل ، كالسمع ، والبصر ، والكلام ، والرؤية ، ثم ذكر رحمه الله أنه يمكن إثبات صفة الحب ، والرضا ، والغضب بالعقل ، فمجازاة المحسنين دليل على رضاه عنهم ، ومحبة لهم ، ومعاقبته للمسيء دليل على عدم الرضا ، وعلى الغضب عليهم .

وكذا صفة العلو يمكن أن تثبت بالعقل ، بأن يقال : السفلى نقص ، والعلو كمال ، ولا بد أن يتصف بأحدهما ، فوجب أن يتصف بالعلو ، ووجب أن ينفي عنه السفلى .

ثم ذكر أن رؤية الله يمكن أن تثبت بالعقل ، فالبعض يقول : كل موجود يصح أن يُرى ، وهذه طريقة أبي الحسن الأشعري . وهذا طريق غير مسلم فهناك أشياء موجودة لا ترى كالمشمومات ، والهواء ، وغيرها .

ومنهم من يقول : كل قائم بنفسه يمكن رؤيته ، وهذه طريقة ابن كلاب .

وذكر أن طريقة ابن كلاب أصح من طريقة أبي الحسن .

واستدل المصنف بأن الرؤية تتعلق بأمور وجودية ، فالشيء المرئي لا يكون إلا موجوداً ، إذ المعدوم لا يُرى ، فإذا كان الموجود الممكن يمكن أن يُرى فواجب الوجود أحق بذلك .

ويمكن أن نقول : إذا كانت إمكانية رؤية الشيء أكمل من امتناع رؤيته ، وكان الموجود الممكن تمكن رؤيته ، فواجب الوجود أحق بإمكانية رؤيته .

والظاهر أن الدليل العقلي في إثبات الرؤية ليس بالقوي ، لكن العقل لا يمنعها .

ثم ذكر المصنف بعض الطرق العقلية الصحيحة في إثبات الصفات لله تعالى ، أو نفيها عنه ، فذكر أن الوصفين المتقابلين لا بد أن يثبت أحدهما وينفى الآخر ، فلو لم يوصف بالحياة للزم أن يوصف بالموت ، ولو لم يوصف بالعلم للزم أن يوصف بالجهل ، ولو لم يوصف بالقدرة للزم أن يوصف بالعجز ، ولو لم يوصف بالكلام للزم أن يوصف بالبكم ، وهكذا ، بل لو لم يوصف بأنه مباين ( منفصل ) للعالم للزم أن يكون داخل العالم .

فسلب إحدى الصفتين المتقابلتين يلزم منه ثبوت الأخرى .

وإذا كانت صفة العمى ، والبكم ، والصمم صفات نقص في حق المخلوق ، فالله أولى أن ينزه عنها ، ويلزم من نفيها عنه إثبات صفات الكمال المقابلة لها ، وهو المطلوب .

ثم نبه المصنف أن هذه الطريقة غير الطريقة الصحيحة الأخرى في إثبات صفات الكمال لله ، وهي أن كل صفة كمال في المخلوق فالله أولى بها ، فالطريقة الأولى تسمى ( قياس الأولى ) وهي إثبات صفات الكمال بأنفسها ، والطريقة الثانية إثبات صفات الكمال بنفي نقيضها .

وبهذا ينتهي الكلام عن القسم الأول ، ويبدأ القسم الثاني من هذه القاعدة ، وهو في نقاش مسألة التقابل .

فبعد أن ذكر المصنف أن من الأدلة العقلية الصحيحة في إثبات الصفات : أن المتقابلين لا بد من وجود أحدهما وانتفاء الآخر ، فلم يوصف بالحياة للزم أن يكون ميتاً ، ولو لم يوصف بالإبصار للزم أن يكون أعمى ، وهكذا .

ذكر أن النفاة اعترضوا على هذا الطريق الصحيح ، وقالوا : المتقابلات أنواع ، ومن هذه الأنواع ما يصح فيه ارتفاع الوصفين المتقابلين ، كما تقول : الجدار ليس ببصير ولا أعمى ، ولا عالم ولا جاهل .

وذكر أن هذا القول أصله مأخوذ من القرامطة الباطنية ، والجهمية ، ومن تأثر بهم في هذه الشبهة ، فهم الذين وصفوا الله بأنه لا موجود ولا معدوم ، ولا داخل العالم ولا خارجه ، ونحو هذا من الأوصاف المتناقضة .

ونقل كلام الآمدي في تقسيم المتقابلات ، ثم رد عليه بسبعة أوجه .

وخلاصة كلام الآمدي أن المتقابلان أنواع :

النوع الأول : وهو ما لا يجتمع فيه الوصفان ولا يرتفعان ، وهو معنى قوله ( لا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب ) .

وهذا هو تقابل ( السلب والإيجاب ) ويسمى أيضاً تقابل ( النقيضان ) : وهذا التقابل يكون بين شيئين أحدهما وجودي ،

والآخر عدمي ( عدم ذلك الوجودي ) كقولك : زيد حيوان ، زيد ليس بحيوان .

وهذا النوع له خصائص :

أ. المتقابلان فيه لا يجتمعان ، ولا يرتفعان ، فزيد لا بد أن يكون حيواناً ، أو يكون ليس بحيوان ، فلا يصح أن يكون حيواناً ليس بحيوان ، ولا يصح أن يكون لا حيوان ولا ليس بحيوان .

ب. لا واسطة بين طرفيه . والمعنى أنه لا يوجد وصف ثالث بين الوصفين ، يعني إما حيوان ، أو ليس بحيوان .

ج. لا استحالة لأحد طرفيه إلى الآخر ، والمعنى أنه لا يمكن أن ينتقل أحد الوصفين إلى الآخر .

النوع الثاني : وهو ما لا يجتمع فيه الوصفان ولكن يمكن أن يرتفعا ، وهو معنى قوله ( أو يصح في أحد الطرفين ) . وهو ثلاثة أقسام : المتضادان ، والمتضايقان ، والملكة والعدم .

١ . المتضادان : وهما الأمران الوجوديان اللذان لا يجتمعان ، لكن يمكن أن يرتفعا .

كالسود ، والبياض ، لا يجتمعان في نقطة ، لكن يمكن أن يرتفعا عنها بباقي الألوان .

وهذا النوع له خصائص :

أ . المتقابلان فيه لا يجتمعان ، لكن يمكن أن يرتفعا ، فلا يصح أن تقول : هذه الورقة بيضاء سوداء ، لكن يمكن أن تقول : خضراء .

ب . وجود واسطة بين طرفيه . والمعنى أنه يوجد وصف ثالث بين الوصفين ، كما في قولنا : هذه الورقة خضراء .

ج . يمكن استحالة أحد طرفيه إلى الآخر ، والمعنى أنه يمكن أن ينتقل أحد الوصفين إلى الآخر في بعض الصور ، فيمكن أن ينتقل اللون الأبيض إلى اللون الأسود ، والعكس ، ويكون ذلك تدريجياً ، وهذا معنى كلام الآمدي ( جواز وجود واسطة بين الطرفين تمر عليه الاستحالة من أحد الطرفين إلى الآخر ، كالصفرة ، والحمرة بين السود ، والبياض ) .

٢ . المتضايقان : وهما الأمران الوجوديان اللذان لا يعقل أحدهما إلا بتعقل الطرف الآخر .

كالأبوة والبنوة ، والقبلية والبعدية ، والفوقية والتحتية .

فإذا قيل ( أب ) عرفنا أن له ابناً ، وإذا قيل ( ابن ) عرفنا أن له أباً ، وإذا قيل ( فوق ) عرفنا أن تحته شيء ، وإذا قيل ( تحت ) عرفنا أن فوقه شيء ، وهكذا .

ومن خصائص هذا النوع أن المتقابلين فيه لا يجتمعان من جهة واحدة ، لكن يمكن أن يرتفعا ، فلا يصح أن تقول : زيد ابن عمرو وهو أب له ، لكن يصح أن يكون زيد ابن عمرو وأب لعمد ، فاجتمعت فيه الأبوة والبنوة من جهتين ، كذلك يمكن أن يرتفع الوصفان عن زيد فيقال : زيد ليس ابناً لعمرو ولا أب له .

٣ . العدم والملكة : وهما الأمران المتقابلان أحدهما وجودي ( وهو الملكة ) والآخر عدمي ( وهو فقدانه ) أي : عدم ذلك الأمر الوجودي في حق من يقبل الاتصاف به .

فمثلاً البصر أمر وجودي في الإنسان ، وعدمه هو العمى . والحياة أمر وجودي ، وعدمه الموت .

فهذه الصفات في الإنسان متقابلة تقابل عدم وملكة ، ومن خصائصها أنها لا تجتمع ، ولا ترتفع ، فلا يمكن أن يوصف إنسان بأنه حي ميت ، أو لا حي ولا ميت ، ولا أن يوصف بأنه بصير أعمى ، أو لا أعمى ولا بصير ، وهكذا .

وأما إذا كان المحل غير قابل للاتصاف بتلك الصفات فيمكن لهذه الصفات أن ترتفع جميعاً ، فيقال : الحجر ليس بأعمى ولا بصير ، ولا حي ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل ، وهكذا .

والجامع بين هذه الثلاث - بزعمهم - أن المتقابلين فيها لا يجتمعان ، لكن يمكن أن يرتفعا .

وخلاصة الأمر في مسألة الاجتماع والارتفاع في أنواع التقابل أن يقال : جميع المتقابلات المذكورة لا يمكن اجتماع الوصفين فيها من جهة واحدة ، فلا يقال ( إنسان ليس بإنسان ، بصير أعمى ، أسود أبيض ، زيد أب وابن لعمرو ) .

وأما الارتفاع فلا خلاف أن التقابل في النقيضين لا يرتفع فيه الوصفان ، وأن التقابل في الضدين ، والمتضايين يمكن أن يرتفعا ، والخلاف في مسألة العدم والملكة ، وهل يصح أن يقال : هناك محال تقبل الأوصاف ، ومحال لا تقبل الأوصاف ، أو لا يصح ذلك ، هذا هو معترك المسألة ، وهذه القاعدة في نقاش ذلك .

وقد رد المصنف على هذا الاعتراض ، وهذا التقسيم بسبعة أوجه نذكرها مختصرة :

**الوجه الأول :** بين أن هذا التقسيم للتقابل غير حاصر ، وذلك أنهم جعلوا المتقابلات : إما أن يكون التقابل بين أمر وجودي وآخر عدمي ، وهما قسمان : السلب والإيجاب ، والعدم والملكة ، أو يكون التقابل بين أمرين وجوديين ، وهو أيضاً قسمان : التضاد ، والتضاييف . هذه هي الأقسام الأربعة التي ذكروها .

فأورد عليهم المصنف التقابل بين وصفي ( الوجوب ، والإمكان ) .

وقال : هذان وصفان وجوديان ، ومع هذا لا يمكن اجتماعهما ، ولا ارتفاعهما .

فلا يمكن أن تقول لشيء ( واجب الوجود ، ممكن الوجود ) ولا يمكن أن تقول أيضاً لشيء ( لا واجب الوجود ، ولا ممكن الوجود ) .

وعليه فلا يصح حصر التناقض في السلب والإيجاب ، لأن هذا تناقض بين أمرين وجوديين .

فهذان الوصفان المتقابلان لا يدخلان في أحد الأقسام الأربعة المذكورة ، فلا يدخلان في النقيضين ، ولا في العدم والملكة ، لأنهما وصفان وجوديان ، ولا يدخلان في التضاد ، ولا في التضاييف ، لأنه لا يمكن أن يرتفعا ، فدل هذا على أن هذا التقسيم غير منضبط ، لأنه غير حاصر .

**الوجه الثاني :** يقال لهم : هذا التقسيم الذي ذكرتموه يتداخل ، فالعدم والملكة تدخل في السلب والإيجاب ، لأن كلاهما منهما يكون في أمر وجودي والآخر عدمي ، إلا أن العدم والملكة أخص من جهة المحل القابل بزعمهم .

وكذا فإن المتضايين يدخلان في الضدين ، لأن كلاهما منهما يكون في أمرين وجوديين ، وكلاهما منهما يمكن أن يرتفع الوصفان فيه ، إلا أن المتضايين لا يتصور أحدهما بدون الآخر .

وكأن المصنف يقول لهم : لو تنزلنا وقبلنا هذا التقسيم ، وأن المتقابلات لا تخرج عنها ، فالأضبط في القسمة أن يقال : المتقابلات إما أن تتفق في السلب والإيجاب ، وإما أن تختلف ، ويدخل في الأول ( السلب والإيجاب ، والعدم والملكة ) ويدخل في الثاني ( التضاد ، والتضاييف ) فاجعلوا القسمة بين وصفين متعارضين في السلب والإيجاب ، ووصفين متفقين فيه ، وهذا أخصر ، وهذا ما سيذكره في الوجه الثالث .

ثم ذكر المصنف اعتراض وأجاب عليه بكلام طويل ، ملخصه :

قالوا : لا نوافق على هذا ، بل هناك فرق معتبر بين العدم والملكة وبين السلب والإيجاب ، ففي السلب والإيجاب يكون السلب لشيء لا يقبله المحل ، وأما في العدم والملكة فالسلب فيه لشيء يقبله المحل .

قال المصنف : لنا جوابان عن هذا :

**الجواب الأول :** أن غاية هذا أن السلب نوعان : سلب الممكن ، وسلب الممتنع .

ونتيجة ذلك أن التقابل في العدم والملكة سيكون من باب ( سلب الممكن ، وإثبات الممكن ) زيد ليس ببصير ، زيد بصير .

والتقابل في السلب والإيجاب سيكون من باب ( سلب الممتنع ، وإثبات الواجب ) زيد ليس بحجر ، زيد إنسان .  
والنتيجة أن السلب والإيجاب في العدم والملكة داخل في الإمكان ، وفي النقيضين داخل في الوجوب ، والامتناع .  
يقول المصنف : لو سلمنا بذلك للزمكم أمور لا تقولون بها :

١ . الممكنات القابلة للوجود والعدم ستكون من باب العدم والملكة ، لأنها تقبل الوجود وتقبل العدم .  
وهذا لا يصح ، لأن العدم والملكة يمكن أن يرتفع الوصفان فيه عن المحل القابل ، وهنا لا يمكن أن يرتفع الوجود والعدم عن أي  
ممكن .

٢ . لو قبلنا ذلك لبطل قولكم في أن صفات الله من قسم العدم والملكة ، وذلك أن صفات الله تعالى كلها واجبة له ، والواجب  
يقابله الممتنع ، فإذا قيل : الله إما موجود وإما معدوم .

كان الجواب : وجوده واجب ، وعدمه ممتنع .

كذلك نقول في صفاته : وجودها واجب ، وعدمها ممتنع .

وعليه تكون صفات الله من باب السلب والإيجاب ، وهذا هو المطلوب ، ويسلم لنا القول : إن لم يثبت له الكمال ثبت له  
النقص .

لو أعترض على الإيراد الثاني ، وهو قولنا ( صفات الله واجبة له ) وقالوا : لا نوافق على أن صفات الله داخلية في السلب  
والإيجاب حتى نعلم أولاً أن الله يقبل الصفات ، فلو أثبتنا أنه لا يقبل الصفات دخل في العدم والملكة وصح رفع الوصفين عنه .  
فأجاب المصنف من وجهين :

أحدهما : بناء على تقسيمكم السابق فالمتقابلات إما تكون بين ( ممكن وممكن ) أو بين ( واجب وممتنع ) ولو جعلنا صفات الله  
من باب الممكن للزم أن يتصف بها وبضدها ، وهذا لا يصح ، لأنه يلزم منه أن الله يقبل النقائص ، ولو لم يتصف بها .

الثاني : قولكم لا بد أن نعلم أولاً أن الله يقبل الصفات أو لا . ماذا تقصدون بالعلم بإمكان قبوله للصفات ؟

هل تقصدون : أنه لا بد من العلم بإمكان الطرفين ( السلب والإيجاب ) أو العلم بإمكان أحد الطرفين ؟

إن قصدتم الأول ، وأنه لا بد من العلم بإمكان الطرفين .

فنقول : لو قلنا : واجب الوجود : إما موجود ، وإما معدوم .

أو قلنا : ممتنع الوجود : إما موجود ، وإما معدوم .

هل يصح أن تقولوا : لا بد من معرفة قبوله للوجود ، وقبوله للعدم ؟

والجواب : لا يصح ذلك قطعاً ، لأن أحد الطرفين معلوم الوجوب ، والآخر معلوم الامتناع .

وعليه فصفات الله داخلية في السلب والإيجاب ، وهذا هو المطلوب .

وإن قصدتم الثاني ، وهو العلم بإمكان أحد الطرفين .

فنقول : قولنا : الله إما أن يكون حياً أو لا يكون حياً ، وإما أن يكون سميعاً وإما ألا يكون سميعاً ، وهكذا .

هل يصح أن تقولوا : لا بد من معرفة قبوله لأحد الطرفين ؟

والجواب : نعم ، لأن كلا الطرفين يقبل الوجود ويقبل العدم ، أي : يمكن أن يكون سميعاً ويمكن ألا يكون سميعاً ، وهكذا .

لكن يبقى السؤال لنا فنقول : ما حال الطرف الثاني ؟

فمثلاً : قولنا : الله إما سميع ، أو ليس بسميع .

إن جوزتم الثاني ، وقلتم : يمكن أن لا يكون سميعاً .

قلنا : ويمكن أن يكون سميعاً . لأن هذا هو مقتضى التقسيم السابق ( الممكن يقابله ممكن ) و ( الواجب يقابله الممتنع ) .

وحينها نقول : الله إذا أمكنت له الصفة وجبت ، لأنه لا يمكن أن يقبل الصفة وضدها ، كما سبق .

وعندها يصح تقسيمنا السابق ، وهو أن العدم والملكة داخله في السلب والإيجاب .

وإن منعتم الثاني ، وقلتم : يمتنع أن يكون ليس بسميع .

قلنا : إذن وجب أن يكون سميعاً ، وهذا هو المطلوب .

فتبين أن صفات الله واجبة له على كل تقدير ، وهي داخله في السلب والإيجاب .

لو قال المنازع : سلمت أن صفات الله داخله في السلب والإيجاب ( سلب الممتنع وإثبات الواجب ) وأنه لا بد من إثبات أحد

المتقابلين ونفي الآخر ، لكنني سأختار النفي المقابل للإثبات .

فلو قيل : الله سميع أو ليس بسميع . سأقول : ليس بسميع .

نقول له : صفات الله دائرة بين إثبات الواجب ، وسلب الممتنع .

فهي إما أن تكون واجبة فتثبت له ، أو تكون ممتنعة فتنفى عنه .

فالسلب إما أن يكون واجب له ، وإما أن يكون ممتنعاً عليه .

فقولك : ليس بسميع . يلزم أن يكون في حقه ممتنع عليه ، ولا دليل على امتناعه ، فوجب أن يكون سميعاً ، وهذا هو المطلوب .

**الجواب الثاني :** لو سلمنا بذلك ، وقلنا : التقابل في السلب والإيجاب يختلف عن التقابل في العدم والملكة ، ووجه الفرق أنه في

السلب والإيجاب يكون السلب لشيء يمتنع اتصاف الشيء به ، بخلاف العدم والملكة فالسلب فيها لشيء يمكن اتصاف الشيء

به .

يقال : هذه الأوصاف المتقابلة ( زيد إما عاقل وإما غير عاقل ، وإما عالم وإما غير عالم ، وإما حي وإما ليس بحي ، ونحو ذلك )

تكون على اصطلاحهم من باب العدم والملكة ، لأن المحل قابل للوصفين ، ولأنه يصح أن يستحيل أحد الطرفين إلى الآخر ،

فيكون زيد عاقلاً ثم يصير غير عاقل ، أو العكس ، ويكون سميعاً ثم يصير غير سميع ، أو العكس .

وهذا لا يصح قطعاً ، وذلك أن شروط التناقض موجودة فيه ، وهو أن هذين الوصفين لا يجتمعان ، ولا يرتفعان .

فإن اعترضوا وقالوا : لو كان التقابل بصورة ( زيد إما بصير وإما ليس ببصير ) كان هذا من باب التقابل بالسلب والإيجاب (

التناقض ) وأما لو كان بصورة ( زيد إما بصير وإما أعمى ) كان من باب التقابل بالعدم والملكة .

يقول المصنف : وهذا منازعة لفظية ، وإلا فالمعنى في الموضعين سواء .

وعليه فهذا التقابل داخل في السلب والإيجاب فصح تقسيمنا أن العدم والملكة نوع من السلب والإيجاب .

**الوجه الثالث :** ذكر المصنف الطريقة الصحيحة في حصر المتقابلات ، وهي أن يقال : المتقابلات لها حالان ، وهما :

١ . أن يختلفا في السلب والإيجاب ( النفي ، والإثبات ) بأن يكون أحد الوصفين ثبوتي والآخر سلبى ، أو أحدهما وجودي

والآخر عدمي . كقول : زيد إنسان ، زيد ليس بإنسان . أو قول : زيد بصير ، زيد أعمى .

وهذان هما النقيضان ، وحكمهما : أنهما لا يجتمعان ، ولا يرتفعان ، فلا بد من إثبات أحدهما ، ونفي الآخر .

٢. أن يتفقا في السلب والإيجاب ، فيكونان إيجابين ، أو سلبيين ، وهنا لهما حالان :

أ. أن يمكن خلو المحل عنهما ( أو يقال : يمكن أن يكون وصف ثالث بينهما ) كالسواد والبياض يمكن أن يرتفعا بباقي الألوان .

وهذان هما الضدان ، وحكمهما : أنهما لا يجتمعان ، ويمكن أن يرتفعا .

ب. أن لا يمكن خلو المحل عنهما ( أو يقال : لا يمكن أن يكون وصف ثالث بينهما دائماً ، أو في المحل ) كواجب الوجود

وممكن الوجود ( وصفان ثبوتيان ) وكقول المعطلة : لا داخل العالم ولا خارجه ( وصفان سلبيان ) .

وحكمهما : أنهما لا يجتمعان ، ولا يرتفعان ، فلا بد من ثبوت أحدهما ونفي الآخر ، كالنقيضين لا واسطة بينهما ، فإذا خلا

المحل من أحدهما لزم أن يثبت الآخر .

ومثّل لذلك بـ ( الوجوب ، والإمكان ) و ( الحدوث ، والقدم ) و ( القيام بالنفس ، والقيام بالغير ) و ( المبانيّة ، والمحايثة ) .

ثم ذكر أن ( الحياة ، والموت ) و ( السمع ، والصمم ) و ( الكلام ، والبكم ) لها حكم هذه الصفات ، لأنه لو فرض أن خلا

الموصوف عنهما لا يوصف بوصف ثالث ، كما في الضدين .

وهذا ما يريد المصنف إثباته ، وهو ما بدأ به هذه القاعدة ، فكل من لم يصف الله بالسمع لزم أن يصفه بالصمم ، وكل من لم

يصف الله بالبصر لزم أن يصفه بالأعمى ، وهكذا .

الوجه الرابع : أن يقال : : لو فرضنا أن هناك محال تقبل الصفات ، ومحال لا تقبل الصفات ، فإن المحل الذي لا يقبل الاتصاف

بصفات الكمال - كالعلم ، والحياة ، والقدرة ، والكلام - أنقص من المحل الذي يقبل الاتصاف بها مع خلوها عنها .

فمثلاً : زيد الأعمى أكمل من الحجر الذي لا يبصر ، وذلك أن زيدا وإن كان لا يبصر فهو قابل للإبصار ، وأما الحجر فغير

قابل للإبصار بزعمهم .

وهؤلاء جعلوا الله من القسم الذي لا يقبل الصفات ، وهذا أنقص .

ثم ذكر أنه إذا كان الله منزهاً عن نفي صفة الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والكلام ، ونحوها ، فلا ينزه عن امتناع قبوله لهذه

الصفات أولى .

والمعنى أنه إذا كنا ننزه الله عن سلب هذه الصفات ، فلا نقول في حق الله ( ليس بحي ، وليس بعليم ، وليس بقدير ... ) فتتزيهنا

عن امتناع قبوله لها أولى ، لأن قول : لا يقبل الحياة . أشد من قول : ليس بحي .

الوجه الخامس : يقال لهم : أنتم في تقسيمكم جعلتم العدم والملكة في محل يمكن أن يقبل الاتصاف بالصفة .

فالسؤال : ماذا تعنون بالإمكان ( إمكان قبول الصفة ) ؟

إن كنتم تقصدون ( الإمكان الذهني ) وهو عدم العلم بامتناع ذلك عقلاً .

فيقال : الذهن لا يمنع أن يتصف الله بالكلام ، أو السمع ، أو البصر .

والذهن لا يمنع أن الحجر يتكلم ، أو يبصر ، ونحو ذلك .

وإن كنتم تقصدون ( الإمكان الخارجي ) وهو العلم بوجود هذه الصفات في الخارج .

فيقال : منع ذلك باطل من وجهين :



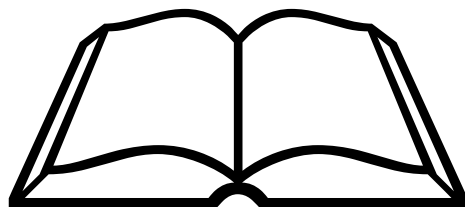
١. وجود ذلك في الخارج ، فقد جاء في الكتاب والسنة ، ولغة العرب ما يدل على وصف الجمادات وغيرها بالحياة ، والموت ، والخرس ، والصمت ، وغير ذلك ، وذكر المصنف هنا أمثلة كثيرة على ذلك .
- وأما كونكم لا تصفونها بذلك فهذا اصطلاح خاص بكم ، بناء على ما شاهدتموه في الخارج ، وهو اصطلاح لا تُوافقون عليه ، لأنه مخالف للغة العرب التي نزل بها القرآن .
٢. لو سلمنا أن الجمادات لا تتصف بهذه الصفات ، من الحياة ، والنطق ، والسمع ، فإن الله قارء أن يخلق فيها هذه الصفات ، كما جعل الله الحياة في عصى موسى .
- وعليه فيمكن أن تتصف الجمادات بالحياة ، وتوابع الحياة ، من السمع ، والبصر ، والنطق ، وقد تواترت الأخبار بذلك ، بل بعضهم يقر بذلك ، فإن الجهمية ، والأشاعرة يُجوزون أن يفعل الله كل ممكن ومقدور ، كأن يقلب الحجارة آدميين ، كما ذكر ذلك المصنف في كتاب النبوات .
- وينبئ أن هناك فرق بين عدم الاتصاف ، وبين امتناع الاتصاف ، وقولهم بامتناع الاتصاف فيه قدح في قدرة الله على كل شيء .
- والنتيجة أنه إذا كانت الجمادات يمكن أن تقبل الصفات ، كالحياة وتوابعها ، دل ذلك أن جميع الموجودات كذلك ، وعليه فيكون الله أولى بهذا الإمكان .
- الوجه السادس :** يقال لهم : لو فرضنا أنه لا بد من العلم بالإمكان الخارجي ، فالإمكان الخارجي يعرف بعدة أمور ، وهي :
  ١. وجود ذلك الوصف في الخارج لهذا الشيء .
  ٢. وجوده في نظير له .
  ٣. وجوده في شيء هو أولى بوجوده منه .
- ومن المعلوم أن صفة الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام موجودة في بعض المخلوقات ، وممكنة لها ، وهذه صفات كمال أمكنت للمخلوق فالخالق أولى بالاتصاف بها .
- ويقال أيضاً : إذا كانت هذه الصفات ممكنة في حق الله وجب أن يتصف بها ، وإلا اتصف بأضدادها ، كما سبق بيان ذلك .
- الوجه السابع :** يبين المصنف في هذا الوجه أننا لو تركنا كثيراً من هذا الكلام السابق ، والفلسفة ، والمقدمات ، والنتائج ، والسلب والإيجاب ، والعدم والملكية ، وغير ذلك ، وتكلمنا بلغة سهلة كسهولة الوحي وقلنا : صفة الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والعلو ، مجردة عن الإضافة ، هل هي صفات كمال ، أو صفات نقص ؟
- سيكون الجواب من الجميع : هذه صفات كمال . فالعلم أكمل من الجهل ، والإبصار أكمل من العمى ، وهكذا .
- فيقال : مجرد سلبها عن الله يُعد نقصاً ، ولو لم نقل : يلزم إثبات ضدها .
- وهذا الأمر من باب العلم الضروري الذي لا يحتاج إلى مزيد مقدمات ، وممحالات .
- وذكر المصنف هنا الآيات الدالة على أن ثبوت هذه الصفات كمال ، وسلبها نقص .
- وبهذا يكون المصنف قد انتهى من هذه القاعدة ، وبين بطلان الاعتراض الذي ذكره المتكلمون على قاعدة ( إذا لم تثبت صفات الكمال لله لزم أن يتصف بضدها ) وذلك بإسقاط التقسيم الذي ذكره ، وبيان أنه غير حاصر ، وغير منضبط ، ولو سلم لهم فيه فإنه لا يسعفهم في إبطال قاعدة ( إذا لم تثبت صفات الكمال لله لزم أن يتصف بضدها ) لأن صفات الله داخلة في السلب والإيجاب لا في العدم والملكية .

# التوضيحات الجلية في شرح الرسالة التدمرية

الجزء الخامس

١٤٤١ هـ

عبد الله محمد الجهنّي



فصل :

وأما الأصل الثاني : وهو التوحيد في العبادات ، المتضمن للإيمان بالشرع والقدر جميعاً .

فنقول : إنه لا بد من الإيمان بخلق الله ، وأمره .

فيجب الإيمان بأن الله خالق كل شيء ، وربّه ، ومليكه ، وأنه على كل شيء قدير ، وأنه ما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن ، فلا حول ولا قوة إلا بالله .

وقد علم ما سيكون قبل أن يكون ، وقدر المقادير ، وكتبها حيث شاء ، كما قال تعالى ( ألم تعلم أن الله يعلم ما في السماء والأرض إن ذلك في كتاب إن ذلك على الله يسير ) وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن الله قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، وكان عرشه على الماء .

سبق في بداية هذه الرسالة أن المصنف يتكلم فيها عن موضوعين ، أو أصليين ، وهما : الكلام في التوحيد والصفات ، والكلام في الشرع والقدر<sup>(١)</sup> .

والكلام السابق كله في الأصل الأول ، والذي يتضمن نوعين من أنواع التوحيد ، وهما : توحيد الربوبية ، وتوحيد الأسماء والصفات ، وفي هذا الفصل يتكلم عن الأصل الثاني ، والذي هو توحيد العبادة ، كما قال هنا ( وأما الأصل الثاني : وهو التوحيد في العبادات ) .

ويلاحظ أن المصنف في هذا الأصل يتكلم عن توحيد العبادة ، الذي هو توحيد الألوهية ، وهو المراد بقوله ( الإيمان بالشرع ) لأن توحيد الألوهية مضمن للأوامر والنواهي ، ويبقى السؤال : ما علاقة الإيمان بالقدر بتوحيد الألوهية ؟ وذلك أن الإيمان بالقدر داخل ضمن توحيد الربوبية ، لأنه من أفعال الله المتعلقة بربوبيته .

والجواب أن المصنف سيتكلم في هذا الأصل عن علاقة الشرع بالقدر ، وأنه لا تعارض بينهما ، وذلك أن عدداً من الطوائف وقعت في الخلل بسبب جهلها في العلاقة بين الشرع والقدر ، وسيتكلم المصنف هنا عن هذه الطوائف ، ويرد عليها . وبدأ المصنف كلامه هنا بالقدر ، حيث ذكر مراتبه الأربع ، وهي على الترتيب :

١. العلم : فالله عز وجل قد أحاط بكل شيء علماً ، أولاً وأبداً ، وأنه لا تخفى عليه خافية ، وعلم كل ما سيفعله العباد ، وكل ما يحصل في الكون من دقيق وجليل ، فعلمه بالكليات والجزئيات سابق ، فكل ما يوجد من أعيان ، وأوصاف ، وأفعال ، وأحداث ، فهو مطابق لعلم الله السابق .

وأدلة ذلك في الكتاب والسنة مستفيضة ، قال تعالى ( إن الله بكل شيء عليم ) وقال تعالى ( وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً ) .

(١) كما قال في مقدمة الرسالة ( فقد سألتني من تعينت إجابته أن أكتب لهم مضمون ما سمعوه مني في بعض المجالس ، من الكلام في التوحيد والصفات ، وفي الشرع والقدر ) . وقال في موضع ( وقد ذكرنا في جواب ( المسائل التدمرية ) الملقب بـ ( تحقيق الإثبات للأسماء والصفات ، وبيان حقيقة الجمع بين الشرع والقدر ) .

٢. **الكتابة :** وهي أن الله تعالى كتب ذلك كله في اللوح المحفوظ ، فما عَلِمَ الله كونه ووقوعه من مقادير الخلائق ، وأصناف الموجودات ، وما يتبع ذلك من الأحوال ، والأوصاف ، والأفعال ، ودقيق الأمور ، وجليلها ، قد أمر الله القلم بكتابته ، كما قال تعالى ( ما فرطنا في الكتاب من شيء ) وقال ﷺ : وكتب في الذكر كل شيء . رواه البخاري
٣. **المشيئة :** الإيمان بعموم مشيئة الله ، وأن ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، وأنه لا يقع في ملكه ما لا يريد كونه ، وأن أفعال العباد من الطاعات ، والمعاصي واقعة بتلك المشيئة العامة التي لا يخرج عنها كائن ، كما لا يخرج عن علمه شيء ، سواء كان مما يحبه الله ويرضاه ، أم لا ، فالإيمان والكفر ، والخير والشر ، والطاعة والمعصية كل ذلك واقع بإرادة الله الكونية ، فإن كان مما يحبه الله فهو واقع بالإرادة الكونية والشرعية .
- وأدلة ذلك كثيرة ، منها قوله تعالى ( ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ) وقوله تعالى ( ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ) وقوله تعالى ( ولو شاء الله ما اقتتلوا ) .
٤. **الخلق :** الإيمان بأن جميع الأشياء واقعة بقدر الله تعالى ، وأنها مخلوقة له ، كما قال تعالى ( الله خالق كل شيء ) وقال تعالى ( والله خلقكم وما تعملون ) فالله خالق ، وما سواه - من الذوات ، والصفات ، والأفعال - مخلوق .
- ومن ذلك : أفعال العباد ، فهي مخلوقة لله ، كما قال تعالى ( والله خلقكم وما تعملون ) وهي مع ذلك تقع تحت اختيارهم ، لا يجبرون عليها ، بل هي أفعالهم على الحقيقة لا على المجاز .
- وسبق الكلام بشكل أوسع عن هذه المراتب في شرح الواسطية .

ويجب الإيمان بأن الله تعالى أمر بعبادته وحده لا شريك له ، كما خلق الجن والإنس لعبادته ، وبذلك أرسل رسله ، وأنزل كتبه .

وعبادته تتضمن كمال الدل له ، والحب له ، وذلك يتضمن كمال طاعته ، ومن يطع الرسول فقد أطاع الله ، وقد قال تعالى ( وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله ) وقال تعالى ( قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم ) وقال تعالى ( واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يُعبدون ) وقال تعالى ( وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون ) وقال تعالى ( شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه ) وقال تعالى ( يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً إني بما تعملون عليم \* وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون ) فأمر الرسل بإقامة الدين ، وأن لا يتفرقوا فيه ، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح : إنا معشر الأنبياء ديننا واحد ، والأنبياء إخوة لعلات ، وأنا أولى الناس بابن مريم ، لأنه ليس بيني وبينه نبي .

وهذا الدين هو دين الإسلام الذي لا يقبل الله ديناً غيره ، لا من الأولين ولا من الآخرين ، فإن جميع الأنبياء على دين الإسلام ، قال الله تعالى عن نوح ( واتل عليهم نبأ نوح إذ قال لقومه يا قوم إن كان كبر عليكم مقامي وتذكيري بآيات الله فعلى الله توكلت فأجمعوا أمركم وشركاءكم ) إلى قوله ( وأمرت أن أكون من المسلمين ) وقال تعالى عن إبراهيم ( ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين \* إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين \* ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون ) وقال عن موسى ( وقال موسى يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين ) وقال في خبر المسيح ( وإذ أوحيت إلى الخواريين أن آمنوا بي وبرسولي قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون ) وقال فيمن تقدم من الأنبياء ( يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا ) وقال عن بلقيس أنها قالت ( رب إني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين ) .

فالإسلام يتضمن الاستسلام لله وحده ، فمن استسلم له ولغيره كان مشركاً ، ومن لم يستسلم له كان مستكبراً عن عبادته . والمشرك به ، والمستكبر عن عبادته كافر .

والاستسلام له وحده يتضمن عبادته وحده ، وطاعته وحده .

بعد أن ذكر وجوب الإيمان بالقدر ، ذكر هنا وجوب الإيمان بالشرع ، وهو توحيد العبادة ، وذكر هنا عدة أمور ، وهي :

١ . أن الله أمر بعبادته وحده دون سواه ، كما قال تعالى ( واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً ) .

٢. أن الله إنما خلق الجن والإنس لهذه الغاية ، وهي العبادة ، كما قال تعالى ( وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ) .

٣. أن الله أرسل رسله ، وأنزل كتبه من أجل بيان هذه الغاية ، حتى لا يكون للناس على الله حجة .

٤. بيان حقيقة العبادة ، وهي ما اشتمل على كمال الذل والتعظيم ، مع كمال المحبة .

٥. بيان أن جميع الرسل متفقون في الدعوة إلى هذه الغاية ، وهي الدعوة إلى إفراد الله بالعبادة ، وإن اختلفت شرائعهم ، كما قال

تعالى ( وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون ) وقال تعالى عن اختلافهم في الشرائع ( لكل

جعلنا منكم شرعة ، ومنهاجاً ) وقال ﷺ : إنا معاشر الأنبياء ديننا واحد<sup>(١)</sup> . متفق عليه

٦. أن جميع الرسل دعوا إلى الإسلام ، والذي هو إسلام الوجه ، والقلب ، والجوارح لله ، وهو الاستسلام لله وحده ، وهذا هو

الإسلام بالمعنى العام ، وهو التوحيد الذي اتفقت عليه الرسل ، وأما الإسلام بالمعنى الخاص الذي قال الله فيه ( اليوم أكملت لكم

دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ) فهو الدين الذي جاء به محمد ﷺ في العقائد والشرائع ، فلا يجوز لأحد

أن يتقرب لله بغير الدين الخاتم الذي ارتضاه الله للناس إلى يوم القيامة ، وهذا معنى قول النبي ﷺ : والذي نفسي بيده لا يسمع

بي أحد من هذه الأمة يهودي ، ولا نصراني ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار . رواه مسلم

ثم ذكر رحمه الله أن الإسلام المقبول هو الاستسلام لله وحده ، فمن استسلم لله ولغيره فهو مشرك ، ومن لم يستسلم لله فهو

مستكبر ، والجميع كافر ، والمستكبر أشد كفراً .

قال رحمه الله : الإسلام ضد الشرك ، والكبر .

وقال محمد بن عبد الوهاب : ولفظ الإسلام يتضمن الاستسلام والانقياد ، ويتضمن الإخلاص ، فمن استسلم له ولغيره فهو

مشرك ، ومن لم يستسلم له فهو مستكبر .

(١) قال ﷺ : نحن الأنبياء أبناء علات ، أمهاتهم شتى ، ودينهم واحد . متفق عليه

وورد بلفظ ( أولاد ) ولفظ ( إخوة ) ومعنى ( علات ) ضرائر .

قال ابن تيمية : فتبين أن دين الأنبياء واحد ، وأنهم إخوة للعلات ، وهم الذين أبوهم واحد وأمهم شتى ، فإن كان بالعكس قيل : أولاد أخفاف ، وإن اشتهروا في الأمرين قيل : أولاد أعيان .

فهذا دين الإسلام الذي لا يقبل الله غيره ، وذلك إنما يكون بأن يطاع في كل وقت بفعل ما أمر به في ذلك الوقت ، فإذا أمر في أول الأمر باستقبال الصخرة ، ثم أمر ثانياً باستقبال الكعبة ، كان كل من الفعلين حين أمر به داخلياً في دين الإسلام .

فالدين هو الطاعة والعبادة له في الفعلين ، وإنما تنوع بعض صور الفعل ، وهو وجهة المصلي .  
فكذلك الرسل دينهم واحد وإن تنوعت الشريعة والمنهاج والوجهة والمنسك ، فإن ذلك لا يمنع أن يكون الدين واحداً ، كما لم يمنع ذلك في شريعة الرسول الواحد .

بعد أن ذكر المصنف أن الاستسلام لله وحده يتضمن عبادته وحده ، وطاعته وحده ، ذكر أن الطاعة تابعة للأمر ، فإذا أمر الله بأمر كانت الطاعة بالاستجابة لهذا الأمر ، فإن نسخه بعد ذلك وأمر بغيره كانت الطاعة بالاستجابة للأمر الثاني ، كما حصل في موضوع تحويل القبلة .

وهكذا في شأن الأنبياء تنوعت شرائعهم ودينهم واحد ، كما حصل في شريعة النبي الواحد تتغير الشرائع ، والدين واحد .  
فائدة : ذكر ابن تيمية في موضع أن الكعبة هي قبلة سائر الأنبياء ، وأن الله لم يأمر أحداً قط أن يصلي إلى بيت المقدس ، وإنما جعلها الله قبلة مؤقتة لنبينا ﷺ ليمتحن الناس ، فيتبين من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه .

والله تعالى جعل من دين الرسل أن أولهم يبشر بآخرهم ويؤمن به ، وآخرهم يصدق بأولهم ويؤمن به ، قال الله تعالى ( وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين ) .

قال ابن عباس : لم يبعث الله نبياً إلا أخذ عليه الميثاق لئن بُعث محمد وهو حي ليؤمنن به ولننصرنه ، وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته لئن بُعث محمد وهم أحياء ليؤمنن به ولننصرنه .

وقال تعالى ( وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيماً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ) .

وجعل الإيمان بهم متلازماً ، وكفر من قال : إنه آمن ببعض وكفر ببعض ، قال الله تعالى ( إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً \* أولئك هم الكافرون حقاً ) وقال تعالى ( أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون ) وقد قال لنا ( قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون \* فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما هم في شقاق فسيكفيكمهم الله وهو السميع العليم ) فأمرنا أن نقول : آمنا بهذا كله ونحن له مسلمون .

فمن بلغته رسالة محمد صلى الله عليه وسلم فلم يقر بما جاء به لم يكن مسلماً ولا مؤمناً ، بل يكون كافراً ، وإن زعم أنه مسلم أو مؤمن .

كما ذكروا أنه لما أنزل الله تعالى ( ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين ) قالت اليهود والنصارى : فنحن مسلمون . فأنزل الله ( ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ) فقالوا : لا نحج . فقال تعالى ( ومن كفر فإن الله غني عن العالمين ) .

فإن الاستسلام لله لا يتم إلا بالإقرار بما له على عباده من حج البيت ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : بُني الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت .

ولهذا لما وقف النبي صلى الله عليه وسلم بعرفة أنزل الله تعالى ( اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ) .



يتكلم المصنف في هذا المقطع عن عدة أمور ، وهي :

١. أن الرسل يصدق بعضهم بعضاً ، فأولهم يبشر بآخرهم ويؤمن به ، وآخرهم يصدق بأولهم ويؤمن به ، وهذا دليل على صدقهم ، وتوحد منهجهم .
٢. أن الإيمان بهم متلازم ، فمن آمن ببعض ، وكفر ببعض فهو مكذب بالجميع ، كالذي يؤمن ببعض ما جاء به رسول ، ويكفر ببعضه الآخر .
٣. ويتفرع على هذا أن من أدرك بعثة النبي ﷺ وبلغته دعوته ولم يتبعه فهو كافر ، وإن زعم أنه مسلم متبع لشريعة نبي آخر ، كما قال تعالى ( ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه ) وقال النبي ﷺ : والذي نفسي بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ، ولا نصراني ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار . رواه مسلم وذكر رحمه الله أن اليهود لما لم يستجيبوا لله بحج البيت كفرهم .
- وينبه هنا إلى مسألتين : الأولى : أن اليهود لو حجوا مع كفرهم لم يقبل منهم ، كما أنه لا يصح دعوتهم للحج مع كفرهم ، كما في حديث معاذ : إنك تأتي قوماً أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه : شهادة أن لا إله إلا الله ، فإن هم أطاعوك لذلك... متفق عليه ، ولكن المراد أن من ادعى الإسلام ورفض قبول شعيرة منه فهو كافر .
- الثانية : أن ترك الحج من المسلم ليس كفراً على الصحيح من مذاهب أهل العلم ، وقد ذهب الأئمة الأربعة إلى أن تارك الحج ليس بكافر ، وإنما يكفر من جحد وجوب الحج .
- ولذا قال المصنف بعد ذلك : فإن الاستسلام لله لا يتم إلا بالإقرار بما له على عباده من حج البيت .

وقد تنازع الناس فيمن تقدم من أمة موسى ، وعيسى هل هم مسلمون ، أم لا ؟  
وهو نزاع لفظي ، فإن الإسلام الخاص الذي بعث الله به محمداً صلى الله عليه وسلم ، المتضمن لشريعة القرآن ، ليس عليه إلا أمة محمد صلى الله عليه وسلم .  
والإسلام اليوم عند الإطلاق يتناول هذا .  
وأما الإسلام العام المتناول لكل شريعة بعث الله بها نبياً فإنه يتناول إسلام كل أمة متبعة لنبي من الأنبياء .

---

ورد لفظ ( الإسلام ) في القرآن بمعنيين ، تارة يراد به ( الإسلام العام ) وهو الاستسلام لله بتوحيده ، وطاعة رسوله في وقته ، وهذا يتناول كل شريعة نبي ، كما في قوله تعالى ( إن الدين عند الله الإسلام ) وكما في الآيات السابقة التي ذكرها المصنف .  
وتارة يراد به ( الإسلام الخاص ) وهو الدين الذي جاء به محمد ﷺ وهو المراد بمثل قوله تعالى ( اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ) وقوله تعالى ( ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين ) ويحتمل أن يراد بهذه الآية الإسلام العام .  
وعليه فما تنازع الناس فيه من كون أمة موسى ، وعيسى مسلمون أم لا ، هو نزاع لفظي ، لأنه إن أريد الإسلام العام فكل من اتبع رسوله فهو مسلم ، وأما إن أريد الإسلام الخاص فلا .

ورأس الإسلام مطلقاً ( شهادة أن لا إله إلا الله ) وبها بعث الله جميع الرسل ، كما قال تعالى ( ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ) وقال تعالى ( وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون ) وقال تعالى عن الخليل ( وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إنني براء مما تعبدون \* إلا الذي فطرني فإنه سيهدين \* وجعلها كلمة باقية في عقبه لعلهم يرجعون ) وقال تعالى عنه ( أفأرى ما كنتم تعبدون \* أنتم وآباؤكم الأقدمون \* فإنهم عدو لي إلا رب العالمين ) وقال تعالى ( قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده ) وقال تعالى ( وأسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يُعبدون ) وذكر عن رسله : كnoch ، وهود ، وصالح ، وغيرهم أنهم قالوا لقومهم ( اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ) وقال عن أهل الكهف ( إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى \* وربطنا على قلوبهم إذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والأرض لن ندعو من دونه إلهاً لقد قلنا إذا شططاً \* هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة لولا يأتون عليهم بسلطان بين فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً ) .

يذكر المصنف هنا أن رأس الإسلام العام في كل شريعة هو التوحيد ، وهو معنى ( لا إله إلا الله ) وقد ذكر المصنف عدة آيات تبين حقيقة التوحيد الذي جاءت به الرسل ، وهو أفراد الله بالعبادة ، والكفر بالطاغوت ، والبراءة من الشرك وأهله ، ومنابذتهم ، ومفارقتهم .

وهو بذلك يريد أن يبين حقيقة التوحيد الذي جاءت به الرسل ، لا كما يعرفه المتكلمون ، ويأتي الرد عليهم في ذلك .

وقد قال سبحانه ( إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) ذكر ذلك في موضعين من كتابه .

وقد بين في كتابه الشرك بالملائكة ، والشرك بالأنبياء ، والشرك بالكواكب ، والشرك بالأصنام - وأصل الشرك : الشرك بالشيطان - فقال عن النصارى ( اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون ) وقال تعالى ( وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب \* ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم ) وقال تعالى ( ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون \* ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون ) .

فبين أن اتخاذ الملائكة والنبيين أرباباً كفر .

ومعلوم أن أحداً من الخلق لم يزعم أن الأنبياء ، والأحبار ، والرهبان ، أو المسيح بن مريم شاركوا الله في خلق السموات والأرض .

بل ولا زعم أحد من الناس أن العالم له صانعان متكافئان في الصفات ، والأفعال .

بل ولا أثبت أحد من بني آدم إلهاً مساوياً لله في جميع صفاته .

بل عامة المشركين بالله مقرون بأنه ليس شريكه مثله ، بل عامتهم مقرون أن الشريك مملوك له ، سواء كان ملكاً ، أو نبياً ، أو كوكباً ، أو صنماً ، كما كان مشركو العرب يقولون في تلييتهم ( لبيك لا شريك لك ، إلا شريكاً هو لك ، تملكه وما ملك ) فأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتوحيد ، وقال ( لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك لبيك ، إن الحمد ، والنعمة لك والملك ، لا شريك لك ) .

وقد ذكر أرباب المقالات ما جمعوا من مقالات الأولين والآخرين في الملل ، والنحل ، والآراء ، والديانات ، فلم ينقلوا عن أحد إثبات شريك مشارك له في خلق جميع المخلوقات ، ولا مماثل له في جميع الصفات ، بل من أعظم ما نقلوا في ذلك قول ( الثنوية ) الذين يقولون بالأصلين : النور ، والظلمة . وأن النور خلق الخير ، والظلمة خلقت الشر .

ثم ذكروا لهم في الظلمة قولين : أحدهما : أنها محدثة ، فتكون من جملة المخلوقات له .

والثاني أنها قديمة ، لكنها لم تفعل إلا الشر ، فكانت ناقصة في ذاتها ، وصفاتها ، ومفعولاتها عن النور .

بعد أن بين المصنف حقيقة التوحيد الذي جاءت به الرسل ، وهو إفراد الله بالعبادة ، والكفر بالطاغوت ، والبراءة من الشرك وأهله ، ومنابتهم ، ومفارقتهم .

بين هنا حقيقة الشرك الذي جاءت الرسل بالنهاي عنه ، وأخبر الله أنه لا يُغفر إلا بالتوبة ، وهو جعل شريك مع الله في العبادة ، بأن يصرف له من العبادات كما يصرف لله ، فيذبح له ، أو ينذر له ، أو يسجد له ، أو يطيعه في تحليل الحرام ، وتحريم الحلال ، ونحو ذلك .

وذكر أن الشرك وقع بالملائكة ، وبالأنبياء ، وبالصالحين ، وبالكواكب ، وبالأصنام ، وبين أن أصل الشرك : الشرك بالشيطان ، لأنه هو الذي أمرهم بذلك ، وزين لهم ذلك ، وذكر الآيات على كل ذلك .

ثم بين أن الشرك المذكور في القرآن بهؤلاء لم يكن باعتقاد أنهم أرباباً يخلقون ، ويدبرون ، ويرزقون ، ونحو ذلك . فإنه لم يقل أحد من الخلق : إن الأنبياء ، أو الأحبار ، أو الرهبان ، أو مريم ، أو عيسى شاركوا الله في خلق السماوات والأرض . وقد ذكر الله أن بعض الناس اتخذوا هؤلاء آلهة وأرباباً ، والمعنى أنهم صرفوا لهم شيئاً من العبادات ، كالدعاء ، والطاعة المطلقة ، ومحبة العبادة ، وخوف العبادة ، ونحو ذلك .

وذكر المصنف أنه لم يدع أحد من الناس أن للعالم خالقين متكافئين في الصفات والأفعال ، بل حتى المشركين الذين يشركون بالله غيره مقرون أنه ليس له شريك مساوٍ له ، بل عامتهم مقرون أن الشريك مملوك له ، كما يتبين ذلك في تلبية المشركين في الحج ( لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك ، إلا شريكاً هو لك ، تملكه وما ملك ) .

وقد قال تعالى ( ضرب لكم مثلاً من أنفسكم هل لكم من ما ملكت أيمانكم من شركاء في ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون ) والمعنى أنكم لا ترضون لأنفسكم أن يكون عبيدكم الذين تملكونهم شركاء لكم في ملككم ، ورزقكم ، فكيف ترضون أن يكون الله كذلك ، وتجعلون له شركاء من خلقه ؟!

ومعنى قوله ( تخافونهم كخيفتكم أنفسكم ) أي : تخافونهم ، وتدارونهم عند القسمة والحساب كما تخافون ، وتدارون الشريك .

ثم ذكر المصنف أن أهل المقالات الذين اعتنوا بجمع مقالات الناس لم يذكروا أن أحداً زعم أن الله شريك في خلق جميع الخلق ، ولا أن له مماثل في جميع صفاته .

بل حتى من أنكر وجود الله ، وجعل الخلق صادراً عن النور والظلمة ، لم يقولوا بتساويهما ، بل النور أفضل من الظلمة ، لأن الظلمة إما أنها محدثة أحدثها النور ، وهذا نقص ، وإما أنها قديمة لكنها لا تخلق إلا الشر وهذا أيضاً نقص ، الأول نقص في ذاتها ، والثاني نقص في مفعولاتها ، وعلى كل حال فهي أنقص من النور ليست مساوية له .

وهؤلاء هم ( الثنوية ) وهم طائفة من المجوس الذين قالوا : للعالم خالقين : النور ، والظلمة ، فالنور خلق الخير ، والظلمة خلقت الشر .

وقد أخبر الله سبحانه وتعالى عن المشركين من إقرارهم بأن الله خالق المخلوقات ما بينه في كتابه فقال ( ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله قل أفرايتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون ) وقال تعالى ( قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون \* سيقولون لله قل أفلا تذكرون \* قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم \* سيقولون لله قل أفلا تتقون \* قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون \* سيقولون لله قل فأني تسحرون ) إلى قوله ( ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون ) وقال ( وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ) .

يذكر المصنف هنا الأدلة على أن الكفار لم يكونوا يعتقدون أن هناك خالقاً مع الله ، ولا أن هناك مدبراً لجميع الكون سوى الله ، بل هم في جملتهم مقرون بربوبية الله ، وأفعاله ، ولكنهم جعلوا له شركاء في أفعالهم ، حيث صرفوها لغيره معه ، وهذا هو معنى قوله تعالى ( وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ) أي يؤمنون بأن الله خالقهم ، ورازقهم ، ويشركون غيره معه في العبادة . وقد سبق التفصيل في ذلك عند شرح ( القواعد الأربع ) و( كشف الشبهات ) .

وبهذا وغيره يعرف ما وقع من الغلط في مسمى ( التوحيد ) فإن عامة المتكلمين الذين يقررون التوحيد في كتب الكلام والنظر ، غايتهم أن يجعلوا التوحيد ثلاثة أنواع ، فيقولون : هو واحد في ذاته لا قسيم له ، وواحد في صفاته لا شبيه له ، وواحد في أفعاله لا شريك له .

وأشهر الأنواع الثلاثة عندهم هو الثالث ، وهو توحيد الأفعال ، وهو أن خالق العالم واحد . وهم يحتجون على ذلك بما يذكرونه من دلالة التمانع وغيرها ، ويظنون أن هذا هو التوحيد المطلوب ، وأن هذا هو معنى قولنا ( لا إله إلا الله ) حتى قد يجعلون معنى الإلهية : القدرة على الاختراع . ومعلوم أن المشركين من العرب الذين بُعث إليهم محمد صلى الله عليه وسلم أولاً لم يكونوا يخالفونه في هذا ، بل كانوا يقرون بأن الله خالق كل شيء ، حتى إنهم كانوا يقرون بالقدر أيضاً ، وهم مع هذا مشركون .

بعد أن بين المصنف أن التوحيد الذي جاءت به الرسل هو توحيد العبادة ( الألوهية ) وأن توحيد الربوبية لم يكن الخلل فيه ظاهراً عند عامة أعداء الرسل ، بل أصول هذا التوحيد مُقرَّر بها عندهم ، بين هنا أن عامة طوائف أهل الكلام يجعلون التوحيد المطلوب هو توحيد الربوبية ، والشرك ما كان ضد ذلك ، وهذا مزلق خطير جداً ، وهو من أكبر الأسباب في انتشار الشرك في بلاد المسلمين .

يقول ابن تيمية : وهؤلاء الذين يريدون تقرير الربوبية من أهل الكلام والفلسفة يظنون أن هذا هو غاية التوحيد ، كما يظن ذلك من يظنه من الصوفية الذين يظنون أن الغاية هو الفناء في توحيد الربوبية ، وهذا من أعظم ما وقع فيه هؤلاء وهؤلاء من الجهل بالتوحيد الذي بعث الله به الرسل وأنزل به الكتب ، فإن هذا التوحيد الذي هو عندهم الغاية قد كان مشركو العرب يقرون به .هـ وهؤلاء جعلوا التوحيد ثلاثة أنواع : توحيد الذات ، وتوحيد الصفات ، وتوحيد الأفعال .

فقالوا في تعريف التوحيد : هو واحد في ذاته لا قسيم له ، وواحد في صفاته لا شبيه له ، وواحد في أفعاله لا شريك له . وذكر المصنف أن توحيد الأفعال ، وهو أن الله لا يشاركه أحد في أفعاله ، كالخلق ، والرزق ، والإحياء ، والإماتة ، وغير ذلك هو أشهر نوع عند هؤلاء من حيث البحث والتقدير .

وذكر أنهم يستدلون على تفرد الله بالخلق بما يسمونه بدليل التمانع ، وهو دليل شرعي ، عقلي بزعمهم ، فقالوا : لو فرض أن للعالم صانعين وأراد أحدهما فعل شيء ، والآخر لم يرده ، كما لو أراد أحدهما إنزال المطر ، والآخر لم يرده ، فلاحتمالات العقلية ثلاث احتمالات لا غير : إما أن يحصل مرادهما ، وهذا ممتنع ، لأنه من الجمع بين النقيضين ، وإما ألا يحصل مرادهما ، وهذا أيضاً ممتنع ، لأنه من رفع النقيضين ، وبديل على عجزهما ، وإما أن يحصل مراد أحدهما دون الآخر فالذي حصل مراده هو الرب القادر ، والآخر عاجز ليس برب ، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى ( إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ) . وينبه أن هذا الاستدلال العقلي ربما يوافق عليه ، وأما الاستدلال بالآية على هذا المعنى فلا يوافق عليه .

ثم ذكر المصنف أن هؤلاء المتكلمين يجعلون التوحيد المطلوب هو توحيد الأفعال ، وأنه هو معنى لا إله إلا الله ، ولو أمعنوا النظر ، وتدبروا القرآن لظهر لهم جلياً أن المشركين لم تكن معارضتهم للرسول في هذا النوع ، وإنما المعارضة في إفراد الله بالتوجه ، والعبادة ، بل هم مقرون جملة بتفرد الله بأفعاله ، حتى إنهم آمنوا بالقدر : كما قال شاعرهم :

يا عبلي أين من المنية مهربي      إن كان ربي في السماء قضاها

وسبق بيان حال مشركي العرب اعتقاداً وعملاً مع ذكر الأدلة على ذلك في مقدمة شرح (كشف الشبهات) .



وقد تبين أن ليس في العالم من ينازع في أصل هذا الشرك ، ولكن غاية ما يقال : إن من الناس من جعل بعض الموجودات خلقاً لغير الله ، كالقدرية وغيرهم ، لكن هؤلاء يقرون بأن الله خالق العباد ، وخالق قدرتهم ، وإن قالوا إنهم خلقوا أفعالهم .

وكذلك أهل الفلسفة ، والطبع ، والنجوم الذين يجعلون بعض المخلوقات مبدعة لبعض الأمور ، فهم مع الإقرار بالصانع يجعلون هذه الفاعلات مصنوعة مخلوقة ، لا يقولون إنها غنية عن الخالق ، مشاركة له في الخلق .

فأما من أنكر الصانع فذاك جاحد ، معطل للصانع ، كالقول الذي أظهره فرعون .

والكلام الآن مع المشركين بالله ، المقربين بوجوده .

فإذاً هذا التوحيد الذي قرروه لا ينازعهم فيه هؤلاء المشركون ، بل يقرون به مع أنهم مشركون ، كما ثبت بالكتاب ، والسنة ، والإجماع ، وكما علم بالاضطرار من دين الإسلام .

بعد أن بين المصنف أنه ليس في الطوائف من يعتقد أن للعالم خالقين متكافئين ، ولا متمثلين في الصفات ، والأفعال ، ذكر أنه وجد عند بعض الطوائف خلل في توحيد الربوبية ، لا على الوجه المذكور ، ومن هؤلاء :

١ . المعتزلة : حيث قالوا : إن الله لا يخلق أفعال العباد ، بل العبد هو الذي يخلق فعل نفسه .

وهذا خلل في إفراد الله بالخلق ، لكنهم مقرون أن الله خالق كل شيء ، بل خالق العبد ، وخالق قدرته الموجبة للفعل .

٢ . الفلاسفة ، وأهل التنجيم : حيث يجعلون بعض الكواكب خالقة لبعض الأمور ، لكنهم مقرون بخلق الله ، بل يقرون بأن هذه الكواكب مخلوقة لله ، وليست مشاركة له في عامة الخلق .

وأما الجاحد للخالق فلا يقال : يقر بانفراد الله بالخلق ، أو لا . لأنه لا يقر بوجوده أصلاً .

والخلاصة أن توحيد الربوبية لا إشكال في أصله عند عموم الخلق ، وإنما الخلاف في توحيد الألوهية ، وعليه فاعتناء هؤلاء بتقرير

توحيد الربوبية ، وإهمال توحيد الألوهية نقص وخلل ، قال ابن تيمية عن هؤلاء المتكلمين : وأخرجوا من التوحيد ما هو منه ،

كتوحيد الألوهية ، وإثبات حقائق أسماء الله وصفاته ، ولم يعرفوا من التوحيد إلا توحيد الربوبية ، وهو الإقرار بأن الله خالق كل

شيء ، وربّه ، وهذا التوحيد كان يقر به المشركون .

وكذلك النوع الثاني ، وهو قولهم ( لا شبه له في صفاته ) فإنه ليس في الأمم من أثبت قديماً مماثلاً له في ذاته ، سواء قال : إنه يشاركه . أو قال : إنه لا فعل له .

بل من شبه به شيئاً من مخلوقاته فإنما يشبهه به في بعض الأمور .

وقد عُلم بالعقل امتناع أن يكون له مثلٌ في المخلوقات يشاركه في ما يجب ، أو يجوز ، أو يمتنع ، فإن ذلك يستلزم الجمع بين النقيضين ، كما تقدم .

وعُلم أيضاً بالعقل أن كل موجودين قائمين بأنفسهما فلا بد بينهما من قدر مشترك ، كاتفاقهما في مسمى ( الوجود ) و( القيام بالنفس ) و( الذات ) ونحو ذلك ، وأن نفي ذلك يقتضي التعطيل المحض ، وأنه لا بد من إثبات خصائص الربوبية ، وقد تقدم الكلام على ذلك .

لما ذكر المصنف تعريف التوحيد عند المتكلمين ، وأنه ثلاثة أنواع : توحيد الذات ، وتوحيد الأفعال ، وتوحيد الصفات . بدأ بمناقشة هذا التعريف ، وبدأ بأشهر أنواعه عندهم ، وهو توحيد الأفعال ، وأن الله واحد في أفعاله لا شريك له من خلقه ، وبين أن هذا التوحيد صحيح وواجب الاعتقاد ، ولكن الخطأ في الاختصار عليه ، لأن عامة أعداء الرسل كانوا يقولون به في الجملة ومع ذلك لم يدخلهم في الإسلام .

ثم بدأ بمناقشة النوع الثاني من أنواع التوحيد عند هؤلاء ، وهو توحيد الصفات ، وهو قولهم : واحد في صفاته لا شبه له . وظاهر هذه العبارة الصحة ، وهو أن الله لا يشبه أحداً من خلقه ، ولا يشبهه أحد من خلقه في حقيقة صفاته ، ولكن هؤلاء المتكلمين يريدون بهذه العبارة نفي الصفات ، وأن من أثبت الصفات أو بعضها فقد وقع في التشبيه . وكل ما سبق ذكره في هذه الرسالة رد على هؤلاء المعطلة الذين يزعمون أن إثبات الصفات يلزم منه التشبيه . ورد عليهم المصنف هنا بما ذكره في القاعدة السادسة بالاستفصال عن معنى التشبيه ، فإن أراد أن إثبات الصفات يلزم منه المشابهة من كل وجه فهذا غير صحيح ، ولم يقل به أحد من الناس ، ويلزم منه التناقض ، كما سبق بيان ذلك . وإن أراد المشابهة من بعض الوجوه ، كالمشابهة في معاني الصفات ، فهذا موجود ، وليس من التشبيه الممنوع في شيء ، بل إنكار هذا القدر المشترك يلزم منه التعطيل ، كما سبق شرح ذلك .

ويريد المصنف أن يصل إلى أن هذا التعريف بهذا المعنى الذي يقصده المتكلمون لا يصح من كل وجه ، وذلك أنهم إن قصدوا أنه ليس له مثل في ذاته ، وخصائص صفاته ، فهذا صحيح ، لكن لم يقله أحد ، فلا فائدة من نفيه . وإن قصدوا به نفي الصفات بنفيهم المعنى الكلي المشترك فهذا تعطيل .

ثم إن الجهمية من المعتزلة وغيرهم أدرجوا نفي الصفات في مسمى التوحيد ، فصار من قال : إن الله علماً ، أو قدرة ، أو إنه يُرى في الآخرة ، أو إن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق ، يقولون : إنه مشبه ليس بموحد . وزاد عليهم غلاة الفلاسفة ، والقرامطة<sup>(١)</sup> فنفوا أسماءه الحسنى ، وقالوا : من قال إن الله عليم ، قدير ، عزيز ، حكيم ، فهو مشبه ليس بموحد .

وزاد عليهم غلاة الغلاة ، وقالوا : لا يوصف بالنفي ، ولا الإثبات ، لأن في كل منهما تشبيهاً له . وهؤلاء كلهم وقعوا من جنس التشبيه في ما هو شر مما فروا منه ، فإنهم شبهوه بالممتنعات ، والمعدومات ، والجمادات ، فراراً من تشبيههم - بزعمهم - له بالأحياء . ومعلوم أن هذه الصفات الثابتة لله لا تثبت له على حد ما يثبت لمخلوق أصلاً ، وهو سبحانه وتعالى ليس كمثل شيء ، لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله . فلا فرق بين إثبات الذات ، وإثبات الصفات ، فإذا لم يكن في إثبات الذات إثبات مماثلة للذوات لم يكن في إثبات الصفات إثبات مماثلة له في ذلك . فصار هؤلاء الجهمية المعطلة يجعلون هذا توحيداً ، ويجعلون مقابل ذلك التشبيه ، ويسمون نفوسهم ( الموحدين ) .

بما أن المصنف يتكلم عن توحيد الصفات ذكر أن طوائف المعطلة جعلوا نفي الصفات من التوحيد ، وإثبات الصفات من التشبيه المخالف للتوحيد .

فالمعتزلة جعلوا من وصف الله بالعلم ، أو القدرة ، أو الكلام ، أو غير ذلك من الصفات : مشبهاً .

والجهمية زادوا على ذلك ، وقالوا : بل من سمى الله بالعليم ، والقدير ، والسميع فهو مشبه .

والغلاة من القرامطة الباطنية قالوا : كل من وصف الله بوصف ثبوتي فهو مشبه له بالموجودات ، وكل من وصفه بوصف عديمي فهو مشبه له بالمعدومات .

وبين المصنف أن كل من فر من تشبيهه بشيء وقع في تشبيه أشد منه في النقص ، فالمعتزلة فروا من تشبيهه بالأحياء فوقعوا في تشبيهه بالجمادات ، والفلاسفة فروا من تشبيهه بالموجودات فوقعوا في تشبيهه بالمعدومات ، والغلاة من الباطنية فروا من تشبيهه بالموجودات والمعدومات فوقعوا في تشبيهه بالممتنعات ، وسبق بيان ذلك في أول الرسالة .

ثم بين المصنف أن إثبات الصفات لله يكون على وجه يليق به ، وصفاته لا تشابه صفات المخلوق ، فكما أن ذاته لا تشابه ذوات المخلوقين ، فكذلك صفاته لا تشابه صفات المخلوقين ، لأن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات .

والخلاصة أن هؤلاء المعطلة يجعلون نفي الصفات من التوحيد ، وإثبات الصفات من التشبيه المخالف للتوحيد ، ويسمون أنفسهم ( الموحدين ) وكما هو معلوم فإن من الأصول الخمسة عند المعتزلة ( التوحيد ) ويقصدون به نفي الصفات عن الله تعالى .

(١) في نسخة ( غلاة الجهمية والفلاسفة والقرامطة ) .

وكذلك النوع الثالث ، وهو قولهم ( هو واحد لا قسيم له في ذاته ) أو ( لا جزء له ) أو ( لا بعض له ) لفظ مجمل ، فإن الله سبحانه أحد ، صمد ، لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد ، فيمتنع عليه أن يتفرق ، أو يتجزأ ، أو يكون قد رُكِب من أجزاء .

لكنهم يدرجون في هذا اللفظ نفي علوه على عرشه ، ومباينته لخلقه ، وامتنازه عنهم ، ونحو ذلك من المعاني المستلزمة لنفيه ، وتعطيله ، ويجعلون ذلك من التوحيد .

يتكلم المصنف هنا عن النوع الثالث من أنواع التوحيد حسب تعريف المعطلة ، وهو ( توحيد الذات ) وهو قولهم ( واحد في ذاته لا قسيم له ) .

وهذا القول قد يكون ظاهره صحيحاً ، لكنهم يعنون به نفي الصفات ، ولذا يقولون : الله منزّه عن الأبعاد . ويقصدون بها الصفات الخيرية ، كالوجه ، واليد ، والقدم .

بل ذكر المصنف أنهم ينفون العلو ، والاستواء بمثل هذا ، وذلك أن العلو بزعمهم لا يكون إلا للأجسام ، والأجسام مركبة ، وعندهم ( الواحد ) هو الذي لا يتميز منه شيء عن شيء ، ولا تقوم به صفة ، وهذا القول باطل لغة ، وعقلاً ، كما ذكر المصنف في مواضع من كتبه .

وأما إن قُصد بهذا اللفظ ( لا قسيم له ) أن الله لا يقبل التفرق ، والتبعص ، فهذا حق ، لكن لم يقل أحد إن الله يقبل ذلك ، فلا حاجة لنفيه .

فقد تبين أن ما يسمونه ( توحيداً ) فيه ما هو حق ، وفيه ما هو باطل ، ولو كان جميعه حقاً فإن المشركين إذا أقروا بذلك كله لم يخرجوا من الشرك الذي وصفهم الله به في القرآن ، وقتلهم عليه الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل لا بد أن يعترفوا أنه لا إله إلا الله .

وليس المراد بـ ( الإله ) هو القادر على الاختراع ، كما ظنه من ظنه من أئمة المتكلمين ، حيث ظن أن الإلهية هي القدرة على الاختراع ، وأن من أقر بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره فقد شهد أن لا إله إلا هو .

فإن المشركين كانوا يقولون بهذا وهم مشركون ، كما تقدم بيانه .

بل الإله الحق هو الذي يستحق أن يُعبد ، فهو إله بمعنى مألوه ؛ لا إله بمعنى آله .  
والتوحيد أن يُعبد الله وحده لا شريك له ، والإشراك أن يجعل مع الله إلهاً آخر .

يبين المصنف أن تعريف المتكلمين للتوحيد فيه ما هو حق ، وفيه ما هو باطل ، فالحق الذي فيه : إفراد الله بأفعاله ، وأعظم الخطأ الذي فيه : إهمال توحيد العبادة .

ومن الخطأ أيضاً : تفسير ( إله ) بمعنى ( آله ) والزمع بأن إثبات الصفات من التشبيه ، أو التبعض .

ثم ذكر أنه لو كان هذا التعريف صحيحاً لكان الكفار الذين أرسل إليهم النبي ﷺ موحدون ، لأنهم يقولون بذلك ، وقد قاتلهم النبي ﷺ لأنهم ليسوا على التوحيد ، فالتوحيد لا بد فيه من إفراد الله بالعبادة ، وهو معنى ( لا إله إلا الله ) .

وبين أن معنى الإله : المعبود الذي يستحق أن تصرف له العبادة ، وليس كما يظنه بعض هؤلاء من أنه القادر على الاختراع فيفسرون التوحيد بتوحيد الربوبية ، وهذا ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري وأتباعه ، ولو كان الأمر كذلك لكان كفار قريش على التوحيد ، لأنهم يقولون بذلك ، وسبق بيان ذلك في شرح كتاب ( كشف الشبهات ) .

وإذا تبين أن غاية ما يقرره هؤلاء النظار - أهل الإثبات للقدر ، المنتسبون إلى السنة<sup>(١)</sup> - إنما هو توحيد الربوبية ، وأن الله رب كل شيء ، ومع هذا فالمشركون كانوا مقرين بذلك مع أنهم مشركون . وكذلك طوائف من أهل التصوف المنتسبين إلى المعرفة والتحقيق والتوحيد ، غاية ما عندهم من التوحيد هو شهود هذا التوحيد ، وهو أن يشهد أن الله رب كل شيء ، ومليكه ، وخالقه ، لا سيما إذا غاب العارف بموجوده عن وجوده ، وبمشهوده عن شهوده ، وبمعروفه عن معرفته ، ودخل في فناء توحيد الربوبية ، بحيث يفنى من لم يكن ، ويبقى من لم يزل .

فهذا عندهم هو الغاية التي لا غاية وراءها .

ومعلوم أن هذا هو تحقيق ما أقر به المشركون من التوحيد ، ولا يصير الرجل بمجرد هذا التوحيد مسلماً ، فضلاً عن أن يكون ولياً لله ، أو من سادات الأولياء .

بعد أن بين المصنف المآخذ على تفسير التوحيد عند المتكلمين ، وأن غاية ما يقررونه هو توحيد الربوبية الذي كان يقر به المشركون في الجملة ، يذكر هنا أن طوائف من أهل التصوف وقعوا في هذا الغلط ، وفسروا التوحيد بتوحيد الربوبية فقط ، وجعلوا الغاية في التوحيد هو شهود الحقيقة الكونية ، وهو التفكير في خلق الله وصنعه حتى يغيب عن وجوده ويسقط عنه التمييز بين الأشياء ، وهو ما يسمى بالفناء ، ويأتي الكلام عنه قريباً .

يقول المصنف : ولا يصير الرجل بمجرد هذا التوحيد مسلماً ، فضلاً عن أن يكون ولياً لله ، أو من سادات الأولياء .

وقول المصنف هنا ( لا سيما إذا غاب العارف بموجوده عن وجوده ، وبمشهوده عن شهوده ، وبمعروفه عن معرفته ، ودخل في فناء توحيد الربوبية ، بحيث يفنى من لم يكن ، ويبقى من لم يزل ) .

هذه هو الفناء عندهم ، وهو أن يغيب العارف بربه عن نفسه ، فلا يشعر بشيء إلا بربه ، فيغيب عن نفسه ، وعن عبادته ، وعن كل شيء ، فلا يبقى إلا الله ، وهذا معنى قولهم ( يفنى من لم يكن ) وهو المخلوق ( ويبقى من لم يزل ) وهو الله ، ويأتي الكلام عن أنواع الفناء قريباً إن شاء الله .

(١) يقصد بهم : الصفاتية .

وطائفة من أهل التصوف والمعرفة يقررون هذا التوحيد مع إثبات الصفات ، فيفنون في توحيد الربوبية مع إثبات الخالق للعالم ، المبين لمخلوقاته .

وآخرون يضمون هذا إلى نفي الصفات ، فيدخلون في التعطيل مع هذا ، وهذا شر من حال كثير من المشركين .

وكان جهنم ينفي الصفات ، ويقول بالجبر ، فهذا تحقيق قول جهنم ، لكنه إذا أثبت الأمر والنهي ، والثواب والعقاب ، فارق المشركين من هذا الوجه ، لكنَّ جهنماً ، ومن اتبعه يقول بالإرجاء ، فيضعف الأمر والنهي ، والثواب والعقاب عنده .

والنجارية ، والضرارية ، وغيرهم يقربون من جهنم في مسائل القدر ، والإيمان ، مع مقاربتهم له أيضاً في نفي الصفات .

والكلابية ، والأشعرية خير من هؤلاء في باب الصفات ، فإنهم يشبّون الله الصفات العقلية ، وأئمتهم يشبّون الصفات الخيرية في الجملة ، كما فصلت أقوالهم في غير هذا الموضع .

وأما في باب القدر ، ومسائل الأسماء ، والأحكام فأقوالهم متقاربة .

والكلابية هم أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاب الذي سلك الأشعري خلفه ، وأصحاب ابن كلاب ، كالحارث المحاسبي ، وأبي العباس القلانسي ، ونحوهما خير من الأشعرية في هذا وهذا . فكلما كان الرجل إلى السلف والأئمة أقرب كان قوله أعلى ، وأفضل .

والكرامية قولهم في الإيمان قول منكر لم يسبقهم إليه أحد ، حيث جعلوا الإيمان قول اللسان وإن كان مع عدم تصديق القلب ، فيجعلون المنافق مؤمناً ، لكنه يخلد في النار ، فخالفوا الجماعة في الاسم دون الحكم ، وأما في الصفات ، والقدر ، والوعد والوعيد فهم أشبه من أكثر طوائف الكلام التي في أقوالها مخالفة للسنّة .

وأما المعتزلة فهم ينفون الصفات ، ويقاربون قول جهنم ، لكنهم ينفون القدر ، فهم وإن عظموا الأمر والنهي ، والوعد والوعيد ، وغلوا فيه ، فهم يكذبون بالقدر ، ففيهم نوع من الشرك من هذا الباب .

والإقرار بالأمر والنهي ، والوعد والوعيد مع إنكار القدر ، خير من الإقرار بالقدر مع إنكار الأمر والنهي ، والوعد والوعيد ، ولهذا لم يكن في زمن الصحابة والتابعين من ينفي الأمر والنهي ، والوعد والوعيد ، وكان قد نبغ فيهم القدرية ، كما نبغ فيهم الخوارج الحرورية .

وإنما يظهر من البدع أولاً ما كان أخف ، وكلما ضعف من يقوم بنور النبوة قويت البدعة .

فهؤلاء المتصوفون الذين يشهدون الحقيقة الكونية ، مع إعراضهم عن الأمر والنهي شر من القدرية المعتزلة ، ونحوهم .

أولئك يشبهون المجوس ، وهؤلاء يشبهون المشركين الذين قالوا ( لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمانا من شيء ) والمشركون شر من المجوس .

بعد أن بين المصنف أن طوائف أهل الكلام ، وكذا أهل التصوف يجعلون التوحيد المأمور به هو توحيد الربوبية ، يعقد هنا مقارنة بين بعض الطوائف في بعض المسائل ، كالتوحيد ، والقدر ، والإيمان ، ويفاضل بين تلك الاعتقادات بالميزان العدل .

**فيقول : الصوفية طائفتان :** طائفة تقر بتوحيد الربوبية ، ويفنون فيه كما سبق ، وثبتت الصفات لله .

وطائفة منهم تقر بالربوبية ، لكنهم معطلة في باب الصفات ، لأنهم لا يثبتون الصفات ، وذكر أن هذه الطائفة شر من حال كثير من المشركين ، لأن المشركين أقروا بالربوبية والصفات في الجملة .

ثم ذكر أن الجهم مع إقراره بالربوبية ينفي الصفات ، ويقول بالجبر في باب القدر ، وهو أن الإنسان مجبور على عمله لا إرادة له . ثم ذكر أنه يقول بالأمر والنهي ، والثواب والعقاب ، أي أن الله أمر عباده بالعبادات ، ورتب الثواب عليها ، ونهاهم عن المعاصي ، ورتب العقاب عليها ، لكنه مرجيء في باب الإيمان ، يقول : إن الإيمان هو المعرفة ، وهذا يضعف تعظيم الأمر والنهي .

ثم ذكر النجارية ، والضرارية<sup>(١)</sup> ، ومجمل اعتقادهم : نفي الصفات ، والقول بالجبر ، والإرجاء ، فهم أقرب وأشبه بالجهمية .

ثم ذكر الكلاية ، والأشاعرة ، وذكر أنهم خير من المعطلة المحضة ، لأنهم يثبتون الصفات العقلية بزعمهم ، بل أثبتهم يثبتون الصفات الخيرية في الجملة ، وأما في باب القدر فهم جبرية ، وفي باب الأسماء والأحكام ( الإيمان ) مرجئة ، وأقوالهم في هذين البابين متقاربة مع الجهمية ، والنجارية ، والضرارية .

وذكر أن الأشعري حين أراد الرجوع إلى مذهب السلف رجع إلى مذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب ، وذكر أن أصحاب ابن كلاب كالمحاسبي ، والقلانسي خير من الأشعرية في باب الصفات ، لأنهم أكثر إثباتاً منهم ، وخير منهم في باب القدر ، لأنهم يثبتون القدر على منهج أهل السنة في الجملة ، وخير منهم في باب الإيمان ، لأنهم على مذهب مرجئة الفقهاء .

وذكر المصنف أن الرجل كلما كان أقرب إلى السلف والأئمة طريقة ، وزمناً كان قوله أفضل من غيره .

ثم ذكر الكرامية ، وذكر قولهم في الإيمان ، وأنه قول مبتدع لم يسبقهم إليه أحد ، حيث جعلوا الإيمان يتحقق بقول اللسان ولو تخلف تصديق القلب ، وعمل الجوارح ، فالمنافق عندهم مؤمن في الدنيا ، وإن كان مخلداً في النار ، فخالقوا الحق في الاسم ( حيث سمو المنافق مؤمناً ) دون الحكم ( حيث جعلوه مخلداً في النار )<sup>(٢)</sup> .

(١) النجارية هم أتباع عبد الله الحسين النجار ، واختلف أهل المقالات في نسبتهم إلى أي الفرق ، وكأنهم أقرب إلى الجهمية ، كما ذكر المصنف هنا ، لأنهم معطلة في باب الصفات ، وجبرية في باب القدر ، ومرجئة في باب الإيمان ، فخالقوا المعتزلة في القدر ، والإيمان .

والضرارية هم أتباع ضرار بن عمرو القاضي ، واختلف أهل المقالات فيهم أيضاً ، ويرى المصنف أنهم في باب الصفات أفضل من المعتزلة ، وذكر أنهم بين المعتزلة والأشاعرة ، وأما في باب القدر فإنهم يثبتون القدر ، وذكر المصنف أنهم أقرب من الأشاعرة ، حيث جعلوا العبد فاعلاً حقيقة .

والمصنف ذكر هنا أن النجارية ، والضرارية أقرب إلى الجهمية ، وذكر في موضع أنهم خالفوا المعتزلة في القدر ، والأسماء ، والأحكام ، وإنفاذ الوعيد .

(٢) قال ابن تيمية : ومن حكى عنهم أنهم جعلوه من أهل الجنة فهو غلط عليهم ، ومع هذا فتسميتهم له مؤمناً بدعة ابتدعوها . هـ

ومن نسب ذلك إليهم ابن حزم في كتابه ( الفصل ) حيث قال : وذهب قوم إلى أن الإيمان هو إقرار باللسان بالله تعالى ، وإن اعتقد الكفر بقلبه ، فإذا فعل ذلك فهو مؤمن من أهل الجنة ، وهذا قول محمد بن كرام السجستاني ، وأصحابه .



وذكر أن اعتقادهم في القدر ، والصفات ، والوعد والوعيد أقرب إلى السنة من سائر طوائف أهل الكلام ، وذلك أنهم مثبتة للقدر ، والصفات ، مع غلو في التشبيه .

وذكر المصنف أن محمد بن كرام السجستاني المتوفى عام ٢٥٥هـ قام بنصر السنة والرد على الجهمية ، والمعتزلة ، والروافض في باب الصفات ، والقدر ، وحب الصحابة ، وذكر أنه أتبع للسنة من الأشعري .

ثم ذكر المعتزلة ، وذكر أنهم ينفون الصفات كالجهمية ، لكنهم مخالفون للجهمية تماماً في باب القدر ، حيث أن الجهمية مثبتة للقدر ، جبرية ، وهؤلاء منكروة للقدر ، يقولون بأن العبد يخلق فعل نفسه ، وليس للقدر دخل في أفعال العباد ، وهذا نوع شرك ، لأنهم قالوا إن العبد يخلق فعل نفسه .

وذكر أن المعتزلة يعظمون الأمر والنهي ، ويغلون في ذلك ، وينفون الإيمان عن مرتكب الكبيرة ، ويخلدونه في النار .

ثم بين أن الإقرار بالأمر والنهي ، والوعد والوعيد مع إنكار القدر ، خير من مذهب الجبرية ، والمرجئة المقرين بالقدر ، مع إنكار الأمر والنهي ، والتقصير في تعظيم الطاعات والمعاصي .

ولذا لم يظهر في عصر الصحابة ، والتابعين من ينكر الأمر والنهي ، والوعد والوعيد ، وإن ظهر فيهم القدرية المنكرين للعلم ، وبين أن ما يظهر من البدع أولاً ما كان أخف .

قال المصنف : كلما كانت البدعة أشد تأخر ظهورها ، وكلما كانت أخف كانت إلى الحدوث أقرب ، فلهذا حدث أولاً بدعة الخوارج ، والشيعية ، ثم بدعة القدرية ، والمرجئة ، وكان آخر ما حدث بدعة الجهمية .

ثم ذكر أن الصوفية الذين يقرون بالربوبية ، ويعرضون عن الأمر والنهي ، ويقولون بالجبر ، والإرجاء ، شر من المعتزلة ، لأن هؤلاء يعطلون الشرع ( الأمر والنهي ) وهذا شر من إنكار القدر .

وذكر أن الصوفية الذين يحتجون بالقدر يشبهون المشركين الذين قالوا ( لو شاء الله ما أشركنا ولا أبأؤنا ولا حرمننا من شيء )

والمعتزلة المنكرين للقدر يشبهون المجوس القائلين بالنور ، والظلمة ، لأنهم جعلوا خالقين : الله خالق ، والعبد يخلق فعل نفسه ، قال : والمشركون شر من المجوس .

فهذا أصل عظيم على المسلم أن يعرفه ، فإنه أصل الإسلام الذي يتميز به أهل الإيمان من أهل الكفر ، وهو الإيمان بالوحدانية ، والرسالة : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله .  
وقد وقع كثير من الناس في الإخلال بحقيقة هذين الأصلين ، أو أحدهما ، مع ظنه أنه في غاية التحقيق ، والتوحيد ، والعلم ، والمعرفة .  
فإقرار المرء بأن الله رب كل شيء ، ومليكه ، وخالقه لا ينجيه من عذاب الله إن لم يقتزن به إقراره بأنه لا إله إلا الله ، فلا يستحق العبادة أحد إلا هو ، وأن محمداً رسول الله ، فيجب تصديقه في ما أخبر ، وطاعته في ما أمر .

بعد أن بين المصنف الخلل الكبير في فهم رسالة الرسل ، وظن كثير من الناس أنها الاقرار بالربوبية ، بين هنا أن حقيقة الأمر : أن أصل الإيمان الذي يتميز به أهل الإيمان من أهل الكفر هو توحيد الألوهية ، والإيمان برسالة محمد ﷺ .  
وذكر أن كثيراً من الناس يُخل بهذين الأصلين ، أو بأحدهما ، ويظن أنه محقق لهما ، وصدق رحمه الله ، فإن كثيراً من الناس اليوم يعتقد أن التوحيد الذي أمر به الناس هو توحيد الربوبية ، وهذا نتاج التلمذ على كتب أهل الكلام الذين انحرفوا في هذا الباب وغيره ، وعليه فلا غرو أن تنتشر القبور والأضرحة في بلاد الإسلام ، وإلى الله المشتكى .  
كذلك نرى التقصير في اتباع النبي ﷺ من عامة الناس ، وغلو طوائف في هذا الباب ، والموفق من وفقه الله .  
وذكر المصنف أن الاختصار على تحقيق توحيد الربوبية لا ينجي صاحبه من النار ، كما سبق بيان ذلك في شرح كتاب ( كشف الشبهات ) .  
ثم بدأ بالكلام عن هذين الأصلين : التوحيد ، والرسالة .

فلا بد من الكلام في هذين الأصلين :

الأصل الأول : توحيد الإلهية ، فإنه سبحانه وتعالى أخبر عن المشركين - كما تقدم - بأنهم أثبتوا وسائط بينهم وبين الله ، يدعوهم ، ويتخذونهم شفعاء من دون الله ، قال تعالى ( ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله قل أتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض سبحانه وتعالى عما يشركون ) فأخبر أن هؤلاء الذين اتخذوا هؤلاء الشفعاء مشركون .

وقال تعالى عن مؤمن يس ( وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون \* أتأخذ من دونه آلهة إن يردن الرحمن بضر لا تغن عني شفاعتهم شيئاً ولا ينقدون \* إني إذاً لفي ضلال مبين \* إني آمنت بربكم فاسمعون ) .

وقال تعالى ( ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم ترعمون ) .

فأخبر سبحانه عن شفاعتهم أنهم زعموا أنهم فيهم شركاء .

وقال تعالى ( أم اتخذوا من دون الله شفعاء قل أولو كانوا لا يملكون شيئاً ولا يعقلون \* قل لله الشفاعة جميعاً له ملك السموات والأرض ثم إليه ترجعون ) وقال تعالى ( ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع ) وقال تعالى ( وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع ) وقال تعالى ( من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه ) وقال تعالى ( وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون \* لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون \* يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون ) وقال تعالى ( وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى ) وقال تعالى ( قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير \* ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له ) وقال تعالى ( قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً \* أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه إن عذاب ربك كان محذوراً ) .

قال طائفة من السلف : كان أقوام يدعون العزيز ، والمسيح ، والملائكة ، فأُنزل الله هذه الآية بين فيها أن الملائكة ، والأنبياء يتقربون إلى الله ، ويرجون رحمته ، ويخافون عذابه .

بدأ المصنف الكلام عن الأصل الأول ، وهو توحيد الألوهية ، وهو معنى شهادة ألا إله إلا الله بالمطابقة .

وبين أن حقيقة شرك المشركين الذين بُعث فيهم النبي ﷺ وأخص ما كانوا عليه هو شرك الوسائط ، وشرك الشفعاء ، وأن الله كفرهم بذلك ، وأن إقرارهم بأفراد الربوبية لم ينجمهم من الشرك .

وذكر جملة من الآيات تبين حقيقة شرك المشركين ، وهو اتخاذ الوسائط ، والشفعاء ، وهي مضمنة لبيان بطلان هذا الأمر ، وأن هؤلاء الشفعاء لا يملكون لأنفسهم ضرراً ولا نفعاً ، وأنهم سيتبرأون من عابديهم يوم القيامة ، وأن الشفاعة لا بد فيها من إذن الله ، ورضاه ، وأخبر في بعض هذه الآيات أن سبب شرك المشركين هو اتخاذهم الشفعاء ، وفي بعضها بين أن الشفعاء شركاء من دون الله .

وفي الآية الأخيرة ذكر طريقة من طرق القرآن في إبطال الشفاعة ، وهي أن هؤلاء الشفعاء من الصالحين يطلبون النجاة لأنفسهم ، فكيف يُطلب منهم النجاة ، فهم محتاجون ، ومفتقرون إلى رحمة الله تعالى<sup>(١)</sup> .

(١) وقد اختلف المفسرون في المراد بقوله تعالى ( أولئك الذين يدعون ) فقيل : الملائكة ، وقيل : عيسى ، وقيل : العزيز ، وقيل : الجن .

وقد رجح ابن جرير قول ابن مسعود في البخاري أنهم الجن ، ورد بعض هذه الأقوال ، وقال : وأولى الأقوال بتأويل هذه الآية قول عبد الله بن مسعود الذي روينا عن أبي معمر عنه ، وذلك أن الله تعالى ذكره أخبر عن الذين يدعونه المشركون آلهة أنهم يبتغون إلى ربه الوسيلة في عهد النبي ﷺ ومعلوم أن غزيراً لم يكن موجوداً على عهد نبينا عليه الصلاة والسلام فيبتغي إلى ربه الوسيلة ، وأن عيسى قد كان رُفع ، وإنما يبتغي إلى ربه الوسيلة من كان موجوداً حياً يعمل بطاعة الله ، ويتقرب إليه بالصالح من الأعمال ، فأما من كان لا سبيل له إلى العمل ، فبم يبتغي إلى ربه الوسيلة ، فإذا كان لا معنى لهذا القول ، فلا قول في ذلك إلا قول من قال ما اخترنا فيه من التأويل ، أو قول من قال : هم الملائكة ، وهما قولان يحتملهما ظاهر التنزيل .

وأما ابن تيمية فيرى أن الآية شاملة لكل صالح ، فقال : والآية تتناول كل من دعى غير الله وذلك المدعو يبتغي إلى الله الوسيلة ، أي القرى والزلفى ، ويرجو رحمة الله ، ويخاف عذابه ، وهذا يدخل فيه الملائكة ، والأنبياء ، والصالحون الإنس والجن ، وقد قرأ طائفة ( أولئك الذين تدعون ) فبين أن الذين يدعونهم المشركون هم يتقربون إلى الله ، ويرجون ، ويخافونه ، فكيف يجوز دعاؤهم ، وهذا كقوله ( أفحسب الذين كفروا أن يتخذوا عبادي من دوني أولياء ) أ.هـ .

وقال الشيخ محمد بن إبراهيم : فإنما نزلت في أناس يعبدون الجن فأسلم الجن وبقي الإنس على عبادتهم . وقيل : نزلت فيمن يعبد عزيز ، والمسيح ، كما في قول أكثر المفسرين . ولا منافاة بين القولين فإنما نزلت فيمن يدعو مدعواً ، وذلك المدعو صالح في نفسه ، يرجو رحمة الرب ، ويخاف عقابه ، فكأن الله سبحانه قال في الرد عليهم : إن من تدعونهم عبدي كما أنكم عبدي ، يرجون رحمتي ، ويخافون عذابي ، فينبغي أن تفعلوا مثلاً تفعل تلك الآلهة .

ومن تحقيق التوحيد : أن يُعلم أن الله تعالى أثبت له حقاً لا يشركه فيه مخلوق ، كالعبادة ، والتوكل ، والخوف ، والخشية ، والتقوى ، قال تعالى ( لا تجعل مع الله إلهاً آخر فتقعد مذموماً مخذولاً ) وقال تعالى ( إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصاً له الدين \* ألا لله الدين الخالص ) وقال تعالى ( قل إني أمرت أن أعبد الله مخلصاً له الدين ) وقال تعالى ( قل أغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون \* ولقد أوحى إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين \* بل الله فاعبد وكن من الشاكرين ) .

وكل من أرسل من الرسل يقول لقومه ( اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ) .

وقد قال تعالى في التوكل ( وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين ) ( وعلى الله فليتوكل المتوكلون ) وقال تعالى ( قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون ) .

وقال تعالى ( ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله إنا إلى الله راغبون ) فقال في الإيتاء ( ما آتاهم الله ورسوله ) وقال في التوكل ( وقالوا حسبنا الله ) ولم يقل ( ورسوله ) لأن الإيتاء هو الإعطاء الشرعي ، وذلك يتضمن الإباحة والإحلال الذي بلغه الرسول ، فإن الحلال ما حلله ، والحرام ما حرمه ، والدين ما شرعه ، قال تعالى ( وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ) وأما الحسب فهو الكافي ، والله وحده كافٍ عبده ، كما قال تعالى ( الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل ) فهو وحده حسبهم كلهم .

وقال تعالى ( يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين ) أي : حسبك وحسب من اتبعك من المؤمنين هو الله ، فهو كافيكم كلكم . وليس المراد أن الله والمؤمنين حسبك ، كما يظنه بعض الغالطين ، إذ هو وحده كاف نبيه ، وهو حسبه ، ليس معه من يكون هو وإياه حسباً للرسول .

وهذا في اللغة كقول الشاعر : فحسبك والضحاك سيف مهند

وتقول العرب : حسبك وزيداً درهم .

أي يكفيك وزيداً جميعاً درهم .

وقال في الخوف ، والخشية ، والتقوى ( ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم الفائزون ) فأثبت الطاعة لله والرسول ، وأثبت الخشية ، والتقوى لله وحده ، كما قال نوح عليه السلام ( إني لكم نذير مبين \* أن اعبدوا الله واتقوه وأطيعوا ) فجعل العبادة ، والتقوى لله وحده ، وجعل الطاعة للرسول ، فإنه من يطع الرسول فقد أطاع الله .

وقال تعالى ( فلا تخشوا الناس واخشوا ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً ) وقال تعالى ( فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين ) وقال الخليل عليه السلام ( وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به

عليكم سلطاناً فأَي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون ) قال الله تعالى ( الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون ) .

وفي الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال : لما نزلت هذه الآية شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقالوا : أينما لم يظلم نفسه ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إنما هو الشرك ، ألم تسمعون إلى قول العبد الصالح : إن الشرك لظلم عظيم . وقال تعالى ( وإياي فارهبون ) ( وإياي فاتقون ) .

ومن هذا الباب أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في خطبته : من يطع الله ورسوله فقد رشد ، ومن يعصهما فإنه لا يضر إلا نفسه ، ولن يضر الله شيئاً .

وقال : لا تقولوا : ما شاء الله ، وشاء محمد . ولكن قولوا : ما شاء الله ، ثم شاء محمد .

ففي الطاعة قرن اسم الرسول باسمه بحرف ( الواو ) وفي المشيئة أمر أن يجعل ذلك بحرف ( ثم ) وذلك لأن طاعة الرسول طاعة لله ، فمن أطاع الرسول فقد أطاع الله ، وطاعة الله طاعة للرسول ، بخلاف المشيئة ، فليست مشيئة أحد من العباد مشيئة لله ، ولا مشيئة الله مستلزمة لمشيئة العباد ، بل ما شاء الله كان وإن لم يشأ الناس ، وما شاء الناس لم يكن إن لم يشأ الله .

يبين المصنف هنا أن هناك حقوقاً لله لا يشركه فيها غيره من الخلق ، وهذه الأمور هي العبادات ، فما كان عبادة لم يجز صرفه لغير الله مهما كان المصروف له .

ومثّل لذلك بالتوكل ، والخوف ، والخشية ، ويدخل في ذلك كل ما كان عبادة محضة .

ثم ذكر بعض الأمور التي تكون لله تعالى ، وتكون أيضاً للرسول ﷺ ، كما جاء في كتاب الله ، ومن ذلك :

١ . الطاعة : كما قال تعالى ( ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه ) فجعل الطاعة لله ، وللرسول ، لأن طاعة الرسول طاعة لله ، وأما الخشية ، والتقوى فله وحده ، لأنها عبادات محضة .

٢ . الإيتاء : كما قال تعالى ( ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله إنا إلى الله راغبون ) فجعل الإيتاء من الله ، والرسول ، وأما الحسب فلم يقل : حسبنا الله ورسوله ، لأن الكافي هو الله وحده ، وكذلك في الرغبة جعلها لله وحده ( إنا إلى الله راغبون ) كما قال تعالى ( وإلى ربك فارغب ) .

وذكر المصنف هنا أن المراد بالإيتاء في الآية ( الإيتاء الشرعي ) وهو الأوامر والنواهي الشرعية ، كما قال تعالى ( وما آتاكم

الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ) والرسول هو المبلغ عن الله في الحلال ، والحرام .

والأقرب أن المراد به في الآية ( الصدقة ) لأنه قال قبلها ( ومنهم من يلمزك في الصدقات فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون ) .

قال ابن جرير : يقول تعالى ذكره : ولو أن هؤلاء الذين يلمزونك يا محمد في الصدقات رضوا ما أعطاهم الله ورسوله من عطاء ، وقسم لهم من قسم ( وقالوا حسبنا الله ) يقول : وقالوا : كافينا الله ( سيؤتينا الله من فضله ورسوله ) يقول : سيعطينا الله من فضل خزائنه ، ورسوله من الصدقة وغيرها ( إنا إلى الله راغبون ) يقول : وقالوا : إنا إلى الله نرغب في أن يوسع علينا من فضله ، فيغنيننا عن الصدقة وغيرها من صلوات الناس والحاجة إليهم أهـ

ونبه المصنف هنا إلى غلط بعض الناس في معنى قوله تعالى ( يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين ) حيث ظن بعضهم أن المعنى : حسبك الله ، وحسبك من اتبعك من المؤمنين .

وبين أن هذا غلط في فهم الآية ، بل المعنى : حسبك ، وحسب من معك من المؤمنين : الله .

كما في قول الشاعر : إذا كانت الهيجاء وانشقت العصا فحسبك والضحاك سيف مهند

يعني : يكفيك أنت والضحاك سيف .

وقول العرب : حسبك وزيداً درهم . أي : يكفيك أنت وزيد درهم .

ثم ذكر أيضاً المشيئة وأنها خاصة بالله ، فما شاء الله كان ولو لم يشأ الناس ، وما شاء الناس لم يكن إلا أن يشاء الله ، ولذا لم يقرن بين مشيئة الله ومشية النبي ﷺ بالواو كما في الطاعة ، والإيتاء الشرعي ، بل بـ ( ثم ) الدالة على التراخي ، فمشيئة الله غير مستلزمة لمشية العبد ، فالعطف بالواو يدل على التلازم ، بخلاف ( ثم ) .

وعليه فلا بد من معرفة الأمور التي يختص الله بها ، وهي ما كان عبادة ، والأمور التي يمكن أن تكون له ولغيره .

الأصل الثاني : حق الرسول صلى الله عليه وسلم .

فعلينا أن نؤمن به ، ونطيعه ، ونتبعه ، ونرضيه ، ونحبه ، ونسلم لحكمه ، وأمثال ذلك .  
قال تعالى ( من يطع الرسول فقد أطاع الله ) وقال تعالى ( والله ورسوله أحق أن يرضوه إن كانوا مؤمنين ) ،  
وقال تعالى ( قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون  
كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره ) وقال  
تعالى ( فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا  
تسليماً ) وقال تعالى ( قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ) وأمثال ذلك .

بعد أن ذكر المصنف في الأصل الأول حق الله تعالى ، وهو وجوب إفراذه بالعبادة ، ذكر هنا بعض حقوق النبي ﷺ وهي بحسب  
ما ذكر كالتالي :

١. الإيمان به : بحيث نؤمن بأن الله أرسله ، وأن رسالته عامة للجن والإنس ، والعرب والعجم ، والأبيض والأسود ، كما قال  
تعالى ( قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً ) وقال تعالى ( وما أرسلناك إلا  
كافة للناس بشيراً ونذيراً ) .

وعن جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله ﷺ : أعطيت خمساً لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي : نصرت بالرعب مسيرة شهر ،  
وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً ، وأما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل ، وأحلت لي الغنائم ، وكان النبي يبعث إلى قومه  
خاصة ، وبعثت إلى الناس كافة ، وأعطيت الشفاعة . متفق عليه ، وهذا لفظ البخاري .

وعند مسلم : كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة ، وبعثت إلى كل أمة ، وأسود .

ومن الإيمان به أيضاً : الإيمان بأن شريعته ناسخة لجميع الديانات ، والشرائع ، كما قال تعالى ( ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن  
يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين ) وقال تعالى ( وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه  
فاحكم بينهم بما أنزل الله ) .

ويدخل في الإيمان به أيضاً : تصديق خبره .

٢. طاعته : وقد أمر الله تعالى في كتابه بوجوب الطاعة للنبي ﷺ وحذر من مخالفته ، قال تعالى ( وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول )  
وقال تعالى ( فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ) وجعل الله الهداية في طاعته ، كما قال  
تعالى ( وإن تطيعوه تهتدوا ) .

ونقل الفضل بن زياد عن الإمام أحمد قوله : نظرت في المصحف فوجدت طاعة الرسول ﷺ في ثلاث وثلاثين موضعاً ، ثم جعل  
يتلو ( فليحذر... ) .



٣. **اتباعه** : وقد أمر الله تعالى بوجوب اتباعه ﷺ كما قال تعالى ( واتبعوه لعلكم تهتدون ) وعلق الله صدق محبته على اتباعه ، كما قال تعالى ( قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم ) ويدخل في اتباعه ﷺ أن لا يُتبعَدَ الله إلا بما شرع ، كما قال ﷺ : من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد . متفق عليه
- كما أنه لا يجوز الخروج عن شريعته ، خلافاً لمن يزعم أنه يسع بعض الناس الخروج عن الشريعة ، كما وسع الخضر الخروج عن شريعة موسى عليه السلام ، وقد سبق الرد على ذلك في شرح نواقض الإسلام .
- قال الشافعي : أجمع المسلمون على أن من استبانت له سنة رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد ، وما زال العلماء يجتهدون في الوقائع ، لكن إذا استبان لهم الدليل أخذوا به ، وتركوا اجتهداهم .
٤. **الحرص على رضاه** : كما قال تعالى ( والله ورسوله أحق أن يرضوه إن كانوا مؤمنين ) والضمير في قوله ( يرضوه ) عائِد على الله وعلى الرسول للتلازم بين رضا الله ورسوله ﷺ .
٥. **محبته** : قال تعالى ( قل إن كان آباؤكم وأبنائكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فترتبصوا حتى يأتني الله بأمره ) .
- وقال ﷺ : لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين . متفق عليه
٦. **التسليم لحكمه** : قال تعالى ( فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً ) .
- وقد امتن الله على عباده بإرسال محمد ﷺ كما قال تعالى ( لقد منَّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين ) وقال تعالى ( هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين ) وقال تعالى ( كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلوا عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون ) .
- قال ابن تيمية : من استقرأ أحوال العالم تبين له أن الله لم ينعم على أهل الأرض نعمة أعظم من إنعامه بإرساله ﷺ .
- وقال : والدنيا مظلمة ملعونة إلا ما طلعت عليه شمس الرسالة .

## فصل :

إذا ثبت هذا فمن المعلوم أنه يجب الإيمان بخلق الله ، وأمره : بقضائه ، وشرعه .  
وأهل الضلال الخائضون في القدر انقسموا إلى ثلاث فرق : مجوسية ، ومشركية ، وإبليسية .  
فالمجوسية : الذين كذبوا بقدر الله ، وإن آمنوا بأمره ونهيهِ ، فغلاتهم أنكروا العلم ، والكتاب ، ومقتصدتهم  
أنكروا عموم مشيئته ، وخلقهِ ، وقدرته ، وهؤلاء هم المعتزلة ، ومن وافقهم .  
والفرقة الثانية : المشركية : الذين أقروا بالقضاء والقدر ، وأنكروا الأمر والنهي ، قال تعالى ( سيقول الذين  
أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمننا من شيء ) .  
فمن احتج على تعطيل الأمر والنهي بالقدر فهو من هؤلاء .  
وهذا قد كثر فيمن يدعي الحقيقة من المتصوفة .  
والفرقة الثالثة : الإبليسية : وهم الذين أقروا بالأمرين ، لكن جعلوا هذا متناقضاً من الرب سبحانه وتعالى ،  
وطعنوا في حكمته ، وعدله ، كما يُذكر ذلك عن إبليس مقدمهم ، كما نقله أهل المقالات ، ونُقل عن أهل  
الكتاب .

يذكر المصنف أنه إذا ثبت ما قرره من أن أصل الدين هو ( شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ﷺ ) فإنه يجب الإيمان  
بقدر الله ، والإيمان بشرع الله من الأمر والنهي ، وأنه لا تعارض بينهما ، خلافاً لمن أدخل بهذا الأمر من أهل الضلال ، وهؤلاء  
يرجعون إلى ثلاث طوائف ، وهم :

- ١ . المجوسية : وهم القدرية الذين أنكروا القدر ، وأثبتوا الأمر والنهي ، ولكنهم غلوا فيه كما سبق ذكره .  
وأول من أنكر القدر معبد الجهني ، وغيلان الدمشقي ، ويسمون ( القدرية الأولى ) حيث زعموا أن الله لا يعلم أعمال العباد إلا  
بعد وقوعها ، وقالوا : العلم أنف . أي : مستأنف ، يعلمه الله بعد وقوعه .  
وهؤلاء ظهروا في أواخر عصر الصحابة ، وقد كفرهم ابن عمر ، وغيره .  
ثم لما جاءت فرقة المعتزلة كان من بدعهم إنكار ( المشيئة ، والخلق ) وهما من أركان القدر كما سبق ، فقالوا : الإنسان مستقل  
بإرادته ، ولا دخل لمشيئة الله في فعل العبد ، والعبد هو الذي يريد ، وفعله مخلوق له .  
وعليه نعلم أن القدرية الأولى أنكروا مرتبة ( العلم ، والكتابة ) والمعتزلة أنكروا مرتبة ( المشيئة ، والخلق ) .  
وسُمي المعتزلة بـ ( المجوسية ) لأنهم أثبتوا خالقين ، فقالوا : الله خالق ، والعبد يخلق فعل نفسه .  
وسبق بيان هذا القول ، والرد عليه في شرح الواسطية .

٢. المشركية : وهؤلاء أقروا بالقدر ، وأنكروا الأمر والنهي .

فعلوا في إثبات القدر ، وعطلوا الأمر والنهي ، وقالوا : العبد مجبور على فعله ، لا قدرة له ، ولا اختيار ، بل هو كالريشة في مهب الريح ، وكالميت بين يدي المغسل .

وهؤلاء هم الجبرية ، وهم ردة فعل لظهور القدرية ، وقد تبني هذا المذهب عدة طوائف ، وعلى رأسهم الجهمية ، والأشاعرة ، وغلاة الصوفية ، وهؤلاء ليسوا على درجة واحدة في إضعاف الأمر والنهي ، وأشدهم غلواً : غلاة الصوفية الذين يقولون بسقوط التكاليف عن بعض المكلفين ، وهؤلاء أكفر من اليهود والنصارى ، كما يقول المصنف .

وسُمي هؤلاء بـ ( المشركية ) لأنهم شابهوا المشركين في هذا الاعتقاد ، فالمشركون احتجوا على شركهم بالقدر ، كما قال تعالى ( سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء ) ( لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء ) ( لو شاء الرحمن ما عبدناهم ) وهؤلاء كذلك يحتجون على معاصيهم بالقدر ، ويقولون : قدر الله علينا ذلك ، ونحن مجبورون على ذلك . والخلاصة أن القدرية ، والجبرية فكرتان متعارضتان ، كلٌ منهما اعتقد التعارض بين القدر والشرع ، فأمن القدرية بالشرع وعطلوا القدر ، وآمن الجبرية بالقدر وعطلوا الشرع .

٣. الإبليسية : وهؤلاء يقرون بالقدر ، وبالشرع ( الأمر والنهي ) ولكنهم يعارضون بينهما ، ويطعنون في حكمة الله ، وعدله . فيقولون مثلاً : كيف يقدر الله على الكافر الكفر ثم يأمره بالإيمان ، وكيف يعلم الله أهل الجنة وأهل النار قبل أن يخلقهم ثم يأمرهم ، وينهاهم ، ونحو ذلك من المعارضات . وغالب هؤلاء زنادقة ، كأبي العلا المعري .

وسُمي هؤلاء بـ ( الإبليسية ) لأن أهل المقالات نقلوا مناظرة بين إبليس ، والملائكة يعارض فيها بين القدر ، والأمر والنهي ، كما نقل ذلك الشهرستاني ، قال ابن تيمية عنها : ليس لها إسناد يعتمد عليه .

والمقصود أن هذا مما يقوله أهل الضلال ، وأما أهل الهدى ، والفلاح فيؤمنون بهذا وهذا ، ويؤمنون بأن الله خالق كل شيء ، وربّه ، ومليكه ، ما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن ، وهو على كل شيء قدير ، أحاط بكل شيء علماً ، وكل شيء أحصاه في إمام مبین .

ويتضمن هذا الأصل من إثبات علم الله ، وقدرته ، ومشيتته ، ووحدانيته ، وربوبيته ، وأنه خالق كل شيء ، وربّه ، ومليكه ما هو من أصول الإيمان .

ومع هذا لا ينكرون ما خلقه الله من الأسباب التي يخلق بها المسببات ، كما قال تعالى ( حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات ) وقال تعالى ( يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ) وقال تعالى ( يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً ) فأخبر أنه يفعل بالأسباب .

ومن قال : إنه يفعل عندها لا بها ، فقد خالف ما جاء به القرآن ، وأنكر ما خلقه الله من القوى والطبائع ، وهو شبيهه بإنكار ما خلقه الله من القوى التي في الحيوان ، التي يفعل الحيوان بها مثل قدرة العبد .

كما أن من جعلها هي المبدعة لذلك فقد أشرك بالله ، وأضاف فعله إلى غيره ، وذلك أنه ما من سبب من الأسباب إلا وهو مفتقر إلى سبب آخر في حصول مسببه ، ولا بد له من مانع يمنع مقتضاه إذا لم يدفعه الله عنه ، فليس في الوجود شيء واحد يستقل بفعل شيء إلا الله وحده ، قال تعالى ( ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ) أي فتعلمون أن خالق الأزواج واحد .

ولهذا من قال : إن الله لا يصدر عنه إلا واحد - لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد - كان جاهلاً ، فإنه ليس في الوجود واحد صدر عنه وحده شيء - لا واحد ، ولا اثنان - إلا الله ( الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون ) .

فالنار التي جعل الله فيها حرارة لا يحصل الإحراق إلا بها وبمحل يقبل الاحتراق ، فإذا وقعت على ( السمندل ) و ( الياقوت ) ونحوهما لم تحرقهما ، وقد يُطلى الجسم بما يمنع إحراقه .

والشمس التي يكون عنها الشعاع لا بد من جسم يقبل انعكاس الشعاع عليه ، فإذا حصل حاجز من سحاب ، أو سقف لم يحصل الشعاع تحته . وقد بسط هذا في غير هذا الموضع .

بعد أن بين المصنف مقالات أهل الزيغ في باب القدر ، والشرع ، ذكر هنا القول الحق المأخوذ من الكتاب والسنة ، وهو الإيمان بمراتب القدر كلها ، من العلم ، والكتابة ، والمشية ، والخلق ، والإيمان بالشرع بتعظيم الأوامر والنواهي الشرعية ، وعدم المعارضة بين الشرع ، والقدر .

ويدخل في ذلك : الإيمان بتأثير الأسباب ، وأن الله يوجد الأمور بأسبابها<sup>(١)</sup> ، فيوجد النبات بأسباب كالماء ، والهواء ، والتربة ، والبذر ، ويوجد الولد بالنكاح ، والتقاء المائتين ، ويوجد الهداية بالوحي ، ونحو ذلك من الأسباب المؤثرة في المسببات . وهذا خلافاً لمن يعطل الأسباب ، ويقول : إن الأمور تكون بالقدر فقط . كحال الجبرية نفاة القدر . وخلافاً لمن غلا في الأسباب ، وجعل الأمور توجد بها فقط . كحال القدرية القائلين بخلق أفعال العباد . والناس في تأثير الأسباب على أقوال :

١ . الأسباب لها تأثير في مسبباتها ، وهذا التأثير يكون أيضاً بقدره الله ومشيته . وهذا قول أهل السنة .  
٢ . لا تأثير للأسباب في مسبباتها ، والأمور إنما تقع بالقدر فقط . وهذا قول الجهمية ، والأشاعرة ، وغيرهم .  
والأشاعرة يرون أن الأمور تقع بالقدر عند مقارنة السبب ، فالشيع لا يحصل بالأكل ، ولكن عنده ، فالله يخلق الشيع عند الأكل لا به ، والإحراق لا يكون بالنار ، ولكن عندها .  
وهذا مخالف للعقل ، والحس ، ولذا فالأشاعرة ينكرون بقاء السببية ، ولام التعليل ، ويقولون بقاء المصاحبة ، ولام العاقبة ، كما ذكر ابن تيمية .

وقولهم هذا يلزم منه إنكار خصائص الأشياء ، وما جعله الله فيها من القوى ، والطبائع ، فالله جعل الإحراق في النار ، والصلابة والقوة في الحديد والحجارة ، واللفظ في الهواء ، ومن أنكر الأسباب يضعف حكمة الله في خلقه .  
وذكر المصنف أن هذه الخصائص في تلك الأشياء كالقوى التي يصدر عنها الفعل في الإنسان ( الإرادة ، والقدرة ) فكما أن إرادة العبد وقدرته مؤثرة في فعله فكذلك تلك الخصائص لها تأثير .

٣ . الأسباب مؤثرة بذاتها ، ومستقلة في إيجاد المسببات ، وأن السبب موجب للفعل .  
وهذا قول القدرية نفاة القدر ، والفلاسفة .

وسبق التفصيل في ذلك في شرح الواسطية .

ثم بين المصنف أنه لا يوجد سبب واحد مستقل بإيجاد شيء آخر ، بل ما من سبب إلا ويفتقر إلى سبب آخر لحصول مسببه ، ولا بد أيضاً من زوال الموانع المانعة من وجود المسبب ، فالأسباب مؤثرة بقدره الله ، وما جعل فيها من خصائص التأثير كل بحسبه .

فلا يوجد شيء يمكنه أن يستقل بإيجاد شيء إلا الله .

ومن هنا كان الواجب على العباد الاعتماد على الله وحده ، والتوكل عليه وحده ، وتعليق القلب به وحده ، مع الأخذ بالأسباب .

(١) فالله يوجد الأشياء بأسبابها ، وهو قادر على إيجادها بلا أسباب - كما حصل ذلك في بعض المخلوقات ، كما في خلق آدم مثلاً - ولكن حكمته اقتضت ذلك .

ثم عرج المصنف على قول الفلاسفة ( الواحد لا يصدر عنه إلا واحد )<sup>(١)</sup> وبين بطلانه ، وبين أن المخلوق لا يستقل بشيء لا واحد ، ولا أكثر ، بل لا بد من توفر أسباب ، وانتفاء موانع ، فالنار من طبيعتها الإحراق ، ومع ذلك لا يحصل الإحراق إلا إذا كان المحل قابلاً للإحراق ، وزال المانع من الإحراق ، وكذلك الشمس ، وعليه فالسبب وحده لا يكفي .  
قال ابن تيمية : فليس في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شيء ، ولا علة مستقلة بمعلولها من غير مشارك أصلاً .  
وقوله ( السمندل ، والياقوت ) السمندل طائر يقال : لا تحرقه النار ، والياقوت حجر لا يتأثر بالنار .

(١) وهذه المقالة أطال ابن تيمية في الرد عليها في كتبه ، وخاصة ( الرد على المنطقيين ) والكلام فيها طويل يُرجع فيه إلى المطولات .

والمقصود هنا أنه لا بد من الإيمان بالقدر ، فإن الإيمان بالقدر من تمام التوحيد ، كما قال ابن عباس ( هو نظام التوحيد ، فمن وحد الله وآمن بالقدر تم توحيدته ، ومن وحد الله وكذب بالقدر نقض تكذيبه توحيدته ) . ولا بد من الإيمان بالشرع ، وهو الإيمان بالأمر والنهي ، والوعد والوعيد ، كما بعث الله بذلك رسله ، وأنزل كتبه .

والإنسان مضطر إلى شرع في حياته الدنيا ، فإنه لا بد له من حركة يجلب بها منفعة ، وحركة يدفع بها مضرته ، والشرع هو الذي يميز بين الأفعال التي تنفعه ، والأفعال التي تضره ، وهو عدل الله في خلقه ، ونوره بين عباده ، فلا يمكن الآدميين أن يعيشوا بلا شرع يميزون به بين ما يفعلونه ويتركونه . وليس المراد بالشرع مجرد العدل بين الناس في معاملاتهم ، بل الإنسان المنفرد لا بد له من فعل وترك ، فإن الإنسان همام ، حارث ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : أصدق الأسماء حارث ، وهمام . وهو معنى قولهم ( متحرك بالإرادة ) فإذا كان له إرادة هو متحرك بما فلا بد أن يعرف ما يريد هل هو نافع له أو ضار ، وهل يصلحه أو يفسده .

وهذا قد يعرف بعضه الناس بفطرتهم ، كما يعرفون انتفاعهم بالأكل والشرب ، وكما يعرفون ما يعرفون من العلوم الضرورية بفطرتهم ، وبعضه يعرفونه بالاستدلال الذي يهتدون به بعقولهم ، وبعضه لا يعرفونه إلا بتعريف الرسل وبياناتهم لهم وهدايتهم إياهم .

عاد المصنف مرة أخرى لبيان أهمية ووجوب الإيمان بالقدر والشرع ، وذكر أن الإيمان بالقدر من تمام التوحيد ، فلا ينتظم توحيد العبد ويكتمل إلا بالإيمان بالقدر ، كما ذكر ابن عباس أن من وحد الله وكذب بالقدر نقض تكذيبه توحيدته . وهذا الأثر رواه ابن بطة في الإبانة ، والآجري في الشريعة ، واللالكائي في أصول السنة ، وضعفه الألباني .

كذلك لا بد من الإيمان بالشرع من الأوامر والنواهي ، والوعد والوعيد . ومن تحقيق الإيمان بالقدر والشرع عدم خلق التعارض بينهما .

ثم ذكر المصنف أن الإنسان مضطر إلى الشرع في حياته الدنيا ، فلا يمكن أن تنتظم حياته على التمام إلا بالشرع ، ونبه إلى أن ذلك لا يقتصر على وجود مجتمع ، بل لو كان الإنسان وحده لاحتاج إلى الشرع في إقامة حياته .

أما جماعة الناس فلا شك أنهم في حاجة ماسة إلى من ينظم علاقاتهم ومعاملاتهم مع بعضهم ، وهذا وإن كان يحصل لهم بالقوانين الوضعية ، إلا أنه لا يحصل لهم كماله إلا بالوحي المنزل .

وهذه القوانين مع قصورها تقتصر على الحياة الدنيا ، وأما الحياة الحقة الدائمة فلا تلتفت إليها ، ومن هنا تكون أهمية الشريعة<sup>(١)</sup> . وكذلك يقال في حق الفرد فإنه بطبعه مريد كاسب ، كما أخبر بذلك النبي ﷺ حيث قال : أصدق الأسماء : حارث ، وهام . رواه أحمد ، وأبو داود ، وضعفه الألباني . والحارث : الكاسب الفاعل ، والهام : المريد العازم . فإذا كان له إرادة فلا بد أن يعرف الشيء الذي ينفعه ، والشيء الذي يضره . وهذا الأمر تارة يُعرف بالفطرة ، كمعرفته لنفع الماء ، وضرر النار ، وتارة يُعرف بالتجربة والنظر ، كمواعيد الزراعة مثلاً ، وبعض ذلك لا يُعرف إلا عن طريق الشرع ، كمعرفة ما ينفعه وما يضره في الآخرة ، وهذا أهم من غيره ، ولكن أكثر الناس لا يعقلون .

(١) ومن روائع عبقرى الإسلام ( ابن تيمية ) قوله : ولهذا اتفق العقلاء على أن بني آدم لا يعيشون جميعاً إلا بشرع يستلزمونه ، ولو بوضع بعض رؤسائهم ، يفعلون ما يأمر به ، ويتركون ما ينهى عنه ، فإنَّ تَرْكهم بدون ذلك مُستلزمٌ أن يفعل كل قادرٍ منهم ما يهواه ، وذلك يمنع بقاءهم ، ويوجب فسادهم وهلاكهم ، لأن أهواءهم وإراداتهم إذا لم تتعاون وتتناصر فإنها تنهاون تارة ، وتتنازع تارة ، وتتخاذل تارة ، فإذا تحاوت فلم يُعن هذا هذا ، ولا هذا هذا ، عجزوا عن مصالحهم التي لا بد لهم منها فوقع الفساد ، وإن تحاذلت فلم ينصر هذا هذا ، ولا هذا هذا ، لزم أن يستولي عليهم الحيوان الناطق والبهيمة ، بل ومن المؤذيات الجامدة ما يفسدهم ويهلكهم ، وإذا تمانعت فلم يُمكن هذا هذا من فعل ما يصلحه ، ولم يُمكن هذا هذا من فعل ما يصلحه ، لزم عجزهم عن جلب المنافع ودفع المضار ، وإذا تغالبت هؤلاء هؤلاء تارة ، وهؤلاء هؤلاء تارة ، لزم فساد كل فريق إذا غلبوا ، بل وإذا غلبوا أيضاً ، إذا لم يكن لهم شرع يعصمون به في تقاسم نفوس الأعداء وأموالهم ، وأمثال ذلك .

وبهذا وأمثاله يتبين أن الدين والشرع ضروري لبني آدم ، لا يعيشون بدونهم ، وقد بسطنا في غير موضع ، لكن ينقسم إلى شرع غايته نوع من الحياة الدنيا ، وشرع فيه صلاح الدنيا فقط ، وشرع فيه صلاح الدنيا والآخرة ، ولا يتصور شرع فيه صلاح الآخرة دون الدنيا ، فإن الآخرة لا تقوم إلا بأعمال في الدنيا مستلزمة لصلاح الدنيا ، وصلاحها غير التناول لفضولها .



وفي هذا المقام تكلم الناس في أن الأفعال : هل يعرف حُسنها وقُبْحها بالعقل ، أم ليس لها حُسن وقُبْح يعرف بالعقل ؟ كما قد بسط في غير هذا الموضع ، وبيننا ما وقع في هذا الموضع من الاشتباه .  
فإنهم اتفقوا على أن كون الفعل يلائم الفاعل ، أو ينافره يعلم بالعقل ، وهو أن يكون الفعل سبباً لما يحبه الفاعل ، ويلتذ به ، وسبباً لما يبغضه ، ويؤذيه .  
وهذا القدر يعلم بالعقل تارة ، وبالشرع أخرى ، وبهما جميعاً أخرى ، لكن معرفة ذلك على وجه التفصيل ، ومعرفة الغاية التي تكون عاقبة الأفعال من السعادة والشقاوة في الدار الآخرة لا تُعلم إلا بالشرع ، فما أخبرت به الرسل من تفاصيل اليوم الآخر ، وأمرت به من تفاصيل الشرائع لا يعلمه الناس بعقولهم ، كما أن ما أخبرت به الرسل من تفاصيل أسماء الله وصفاته لا يعلمه الناس بعقولهم ، وإن كانوا قد يعلمون بعقولهم جمل ذلك .

وهذا التفصيل الذي يحصل به الإيمان ، وجاء به الكتاب هو مما دل عليه قوله تعالى ( وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً تهدي به من نشاء من عبادنا ) وقوله تعالى ( قل إن ضللت فإنما أضل على نفسي وإن اهتديت فبما يوحي إلي ربي إنه سميع قريب ) وقوله تعالى ( قل إنما أُنذركم بالوحي ) .

ولكن طائفة توهمت أن للحسن والقبح معنى غير هذا ، وأنه يعلم بالعقل .  
وقابلتهم طائفة أخرى ظنت أن ما جاء به الشرع من الحسن والقبح يخرج عن هذا .  
فكلتا الطائفتين اللتين أثبتتا الحسن والقبح العقليين ، أو الشرعيين ، وأخرجتا عن هذا القسم غلطت .

بعد أن ذكر المصنف أن الإنسان بحاجة إلى الشرع لمعرفة ما ينفعه وما يضره من الأفعال ، استطرذ في الكلام عن المسألة المشهورة ، وهي مسألة ( التحسين والتقبيح العقليين ) وهل للأفعال حُسن وقُبْح ذاتي يُعرف بالعقل ، أم ليس لها ذلك والحسن والقبح يُعرف بالشرع فقط .

وقبل أن يذكر المصنف الخلاف في هذه المسألة ، ويبين القول الصواب فيها ، ذكر صورة للمسألة اتفق عليها الجميع ، وهي كون الفعل يلائم الفاعل ، أو ينافره مما يُعلم بالعقل .  
ومعنى ذلك أن العبد يعلم ما ينفعه ، وما يضره من الأفعال بالعقل .  
قال ابن تيمية : والحسن والقبح من أفعال العباد يرجع إلى كون الأفعال نافعة لهم ، وضارة لهم ، وهذا مما لا ريب فيه أنه يعرف بالعقل أ.هـ

وهذا الحسن والقبح أمر نسبي ، وليس ذاتياً في ذات الفعل .

ثم اختلفوا بعد ذلك في الحسن والقبح الذاتي في الأفعال على أقوال ، وهي :

١. أهل السنة والجماعة : قالوا للأفعال حسن وقبح ذاتي ، ويمكن للعقل معرفة ذلك ، ويمكن أن تُمدح أو تُذم بالعقل ، لكن العقل يعرف ذلك على وجه الإجمال ، لا على وجه التفصيل ، والتفصيل لا يعرف إلا بالشرع ، وكذلك عاقبة الأفعال من الثواب المرتب على فعل الحسن ، والعقاب المرتب على فعل القبيح لا يعرف إلا بالشرع .

ومما يدل على ذلك أن النصوص الشرعية أشارت إلى حسن بعض الأشياء أو قبحها قبل ورود الشرع ، كما قال تعالى ( قل أمر ربي بالقسط ) وقوله تعالى ( قل إنما حرم ربي الفواحش ) فالقسط ، والفحش معلوم قبل ورود الشرع ، وفرعون الملحد يقول عن موسى ( وإني لأظنه كاذباً ) فعرف أن الكذب عيب يعاب به الشخص ، وكذا قال أبو سفيان : والله لولا أن يؤثروا علي كذباً لكذبت ، وقال فرعون لموسى معيراً له قتل القبطي ( وفعلت فعلتك التي فعلت ) .

٢. المعتزلة : قالوا للأفعال حسن وقبح ذاتي ، ويمكن للعقل معرفة ذلك ، ويمكن أن تُمدح أو تُذم بالعقل ، وقالوا : ما رآه العقل حسناً وجب أن يكون في الشرع حسناً ( أي : وجب أن يكون عند الله حسناً ) وما رآه العقل قبيحاً وجب أن يكون في الشرع كذلك ، بل ذهبوا إلى أن الفعل الحسن يجب أن يثاب عليه ، والفعل القبيح يجب أن يعاقب عليه عقلاً ، والأوامر والنواهي الشرعية إنما هي كاشفة عن حقيقة الحسن والقبح .

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي : واعلم أن النهي الوارد عن الله عز وجل يكشف عن قبح القبيح ، لا أنه يوجب قبحه ، وكذلك الأمر يكشف عن حسنه ، لا أنه يوجبه أ.هـ

وأما تفاصيل الأحكام ، وتفاصيل الثواب والعقاب فيرون أن ذلك لا يُعرف إلا بالشرع ، ولذا أوجبوا على الله إرسال الرسل لبيان ذلك .

٣. الأشاعرة : قالوا ليس للأفعال حسن وقبح ذاتي ، بل لا يُعرف حسن الأفعال وقبحها إلا بالشرع ، فالظلم يمكن أن يكون حسناً إذا أمر به الشرع ، والعدل يمكن أن يكون قبيحاً إذا نهي عنه الشرع .

وأمر الشرع أو نهي يكون لمحض الإرادة ، وليس لعله في الفعل .

وقد رد ابن القيم في كتابه ( مفتاح دار السعادة ) على الأشاعرة في هذا القول بأكثر من ستين وجهاً<sup>(١)</sup> .

ونبه المصنف في موضع إلى مسألة ، وهي أن المعتزلة الذين أثبتوا الحُسن والقبح بالعقل ، أو الأشاعرة الذين أثبتوا الحسن والقبح بالشرع أخطأوا حين ظنوا أن الحسن والقبح الشرعي خارج عن الحسن والقبح بمعنى الملائمة والمنافرة الذي سبق أنهم اتفقوا على أنه يُعلم بالعقل .

قال رحمه الله : اتفق الفريقان على أن الحسن والقبح إذا فُسرَا بكون الفعل نافعاً للفاعل ملائماً له ، وكونه ضاراً للفاعل منافراً له ، أنه يمكن معرفته بالعقل كما يُعرف بالشرع ، وظن من ظن من هؤلاء أن الحسن والقبح المعلوم بالشرع خارج عن هذا ، وهذا ليس كذلك ، بل جميع الأفعال التي أوجبها الله تعالى ، وندب إليها هي نافعة لفاعليها ، ومصلحة لهم ، وجميع الأفعال التي نهي عنها هي ضارة لفاعليها ، ومفسدة في حقهم ، والحمد والثواب المترتب على طاعة الشارع نافع للفاعل ، ومصلحة له ، والذم والعقاب المترتب على معصيته ضار للفاعل ، ومفسدة له .

(١) وانظر كتاب ( موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ) للشيخ / سليمان الغصن ص ٢٩٥ وما بعدها .

ثم إن كلتا الطائفتين لما كانت تنكر أن يوصف الله بالحبّة ، والرضا ، والسخط ، والفرح ، ونحو ذلك مما جاءت به النصوص الإلهية ، ودلت عليه الشواهد العقلية ، تنازعوا بعد اتفاقهم على أن الله لا يفعل ما هو منه قبيح ، هل ذلك ممتنع لذاته ، وأنه لا يتصور قدرته على ما هو قبيح ، أو أنه سبحانه منزّه عن ذلك لا يفعله لمجرد القبح العقلي الذي أثبتوه ؟ على قولين .

والقولان في الانحراف من جنس القولين المتقدمين ، أولئك لم يفرقوا في خلقه وأمره بين الهدى والضلال ، والطاعة والمعصية ، والأبرار والفجار ، وأهل الجنة وأهل النار ، والرحمة والعذاب ، فلا جعلوه محموداً على ما فعله من العدل ، أو ما تركه من الظلم ، ولا ما فعله من الإحسان والنعمة ، أو تركه من التعذيب والنقمة . والآخرون نزّهوه بناء على القبح العقلي الذي أثبتوه ، ولا حقيقة له ، وسووه بخلقهم في ما يحسن ويقبح ، وشبهوه بعباده في ما يأمر به وينهى عنه .

يبين المصنف أن المعتزلة ، والأشاعرة اتفقوا على أن الله لا يفعل القبيح ولا يقضي به ، لكنهم اختلفوا في العلة الموجبة لذلك ، لأنهم ينكرون صفة المحبة ، والبغض ، وعليه فهو لا يفعل لمحبة ورضا ، ولا ينهى لبغض وسخط . فذهب المعتزلة أن الله لا يفعل القبيح ، لأنه قبيح عقلاً ، والله منزّه عن فعل القبيح مع قدرته عليه . وذهب الأشاعرة إلى أن العلة أنه يستحيل في حقه ، لأن هذا القبيح ممتنع لذاته في حق الله كالجمع بين النقيضين . وبناء على قولهم السابق أن الحسن والقبح لا يُعرف إلا بالشرع ، قالوا : يستحيل على الله فعل القبيح ، وكل ما هو قادر عليه فهو حسن ، فلو عذب المؤمنين وأكرم الكافرين ، وأمر بالكذب ونهى عن الصدق لكان ذلك حسناً منه ، لأنه تصرف في ملكه وداخل في قدرته ، والظلم هو التصرف في ملك الغير ! .

وكلا القولين باطل ، أما قول المعتزلة فإنهم تحكموا في تعيين الحسن والقبح في حق الله ، وهذا تحكم الضعيف الجاهل ، وقاسوه على خلقه في ما يحسن ويقبح ، ويأمر وينهى . يقول المصنف : المعتزلة شبهت الله بخلقهم ، وذلك أن الفعل يحسن منّا لجلبه المنفعة ، ويقبح لجلبه المضرة ، ويحسن لأننا أمرنا به ، ويقبح لأننا نُهيئنا عنه ، وهذان الوجهان منتفیان في حق الله قطعاً ، ولو كان الفعل يحسن باعتبار آخر أهـ . وأما الأشاعرة فيقال لهم : إن الشيء الغير مقدور عليه لا يُمدح على تركه ، وفي الحديث القدسي ( إني حرمت الظلم على نفسي ) ولو كان ممتنعاً لما منع نفسه منه ، وهذا في غاية الوضوح .

وعلى مذهبهم في أن الشيء لا يعرف قبحه أو حسنه بالعقل لا يفرقون بين الهدى والضلال ، ولا بين الأبرار والفجار ، ولا بين الحسنة والسيئة قبل ورود الشرع ، فالفرق بين العدل والظلم أن هذا مأمور به والآخر منهي عنه ، ولو عذب الطائع ونعم الفاجر لكان ذلك حسن .

وعليه فلا يحمد الله على العدل والإحسان والنعمة ، ولا على ترك العذاب والنقمة .

فمن نظر إلى القدر فقط ، وعظّم الفناء في توحيد الربوبية ، ووقف عند الحقيقة الكونية ، لم يميز بين العلم والجهل ، والصدق والكذب ، والبر والفجور ، والعدل والظلم ، والطاعة والمعصية ، والهدى والضلال ، والرشاد والغي ، وأولياء الله وأعدائه ، وأهل الجنة وأهل النار .  
وهؤلاء مع أنهم مخالفون بالضرورة لكتب الله ، ودينه ، وشرائعه ، فهم مخالفون أيضاً لضرورة الحس والذوق ، وضرورة العقل والقياس ، فإن أحدهم لا بد أن يلتذ بشيء ويتألم بشيء ، فيميز بين ما يؤكل ويشرب ، وما لا يؤكل ولا يشرب ، وبين ما يؤذيه من الحر والبرد ، وما ليس كذلك ، وهذا التمييز بين ما ينفعه ويضره هو الحقيقة الشرعية الدينية .

لما ذكر المصنف مذهب الأشاعرة في مسألة الحُسن والقبح ، وأن في هذا القول عدم التفريق بين الهدى والضلال ، والأبرار والفجار ، والحسنة والسيئة قبل ورود الشرع ، تطرق لذكر غلاة الصوفية القائلين بالجبر ، وهؤلاء يعظمون الحقيقة الكونية ، ويفنون في توحيد الربوبية ، ويعطلون الأمر والنهي ، ولم يفرقوا بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية ، وساواها بين المختلفات ، فلم يفرقوا بين العلم والجهل ، ولا بين الصدق والكذب ، ولا بين العدل والظلم ، بل كل ما قدره الله وأراده كوناً فهو يحبه شرعاً ، وقال غلاتهم : سائر الأفعال طاعات ، حتى الزنا ، والخمر ، لأنها موافقة لإرادة الله الكونية القدريّة ، وأنشد بعضهم :

أصبحتُ منفعلاً لما يختاره ربي ففعلي كله طاعات

وهؤلاء مخالفون لجميع الشرائع والرسالات ، ومخالفون أيضاً لضرورة الحس والذوق ، ومخالفون أيضاً لضرورة العقل والقياس .  
أما مخالفتهم للشرائع : فالنصوص في ذلك كثيرة ، ومنها قوله تعالى ( أفجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون ) وقوله تعالى ( أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون ) وقال تعالى ( وما يستوي الأعمى والبصير ) إلى غير ذلك من النصوص .

وأما مخالفتهم للحس والذوق : فإن كل أحد يفرق بين ما يؤذيه من الحر والبرد وبين ما لا يؤذيه ، ويفرق بين ما يلتذ به من الطعام والشراب وبين ما لا يلتذ به من ذلك .

وأما مخالفتهم للعقل والقياس : فإن الشخص من هؤلاء لو اعتدي عليه بضرب أو نحوه ، ثم لام من فعل به ذلك لكان متناقضاً ، ولنقض قوله ، لأن ما فعله فلان وقع بقدر الله ، فلا يصح أن تلومه على ذلك ، فكما أنك تحتج بالقدر على أفعالك ، هو كذلك يحتج بالقد على أفعاله ، وسيذكره المصنف لاحقاً .

ومن ظن أن البشر ينتهي إلى حد يستوي عنده الأمران دائماً فقد افترى ، وخالف ضرورة الحس ، ولكن قد يعرض للإنسان بعض الأوقات عارض كالسكر ، والإغماء ، ونحو ذلك مما يشغله عن الإحساس ببعض الأمور ، فأما أن يسقط إحساسه بالكلية مع وجود الحياة فيه فهذا ممتنع ، فإن النائم لم يسقط إحساس نفسه ، بل يرى في منامه ما يسوءه تارة ، وما يسره أخرى .

فالأحوال التي يُعبر عنها بالاصطلام ، والفناء ، والسكر ، ونحو ذلك إنما تتضمن عدم الإحساس ببعض الأشياء دون بعض ، فهي مع نقص صاحبها - لضعف تمييزه - لا تنتهي إلى حد يسقط فيه التمييز مطلقاً ، ومن نفى التمييز في هذا المقام مطلقاً ، وعظم هذا المقام فقد غلط في الحقيقة الكونية ، والدينية قدراً وشرعاً : وغلط في خلق الله ، وفي أمره ، حيث ظن وجود هذا ، ولا وجود له ، وحيث ظن أنه ممدوح ، ولا مدح في عدم التمييز والعقل والمعرفة .

وإذا سمعت بعض الشيوخ يقول : أريد أن لا أريد ، أو إن العارف لا حظ له ، أو إنه يصير كالميت بين يدي الغاسل ، ونحو ذلك ، فهذا إنما يمدح منه سقوط إرادته التي لم يؤمر بها ، وعدم حظه الذي لا يؤمر بطلبه ، وأنه كالميت في طلب ما لم يؤمر بطلبه ، وترك دفع ما لم يؤمر بدفعه .

ومن أراد بذلك أنه تبطل إرادته بالكلية ، وأنه لا يحس باللذة والألم ، والنافع والضار ، فهذا مخالف لضرورة الحس ، والعقل .

ومن مدح هذا فهو مخالف لضرورة الدين ، والعقل .

يكمل المصنف الكلام عن غلاة الصوفية ، ويقول : من ظن أن الإنسان الحي العاقل يسقط عنه التمييز دائماً فهو كاذب ، بل حتى النائم له شيء من التمييز ، فإنه في منامه يُسر إذا رأى ما يسره ، ويحزن إذا رأى ما يحزنه .  
وأما إذا حصل للإنسان عارض ، كالإغماء ، أو السكر ، أو نحو ذلك فقد يفقد الإحساس ببعض الأمور ، ومع ذلك لا يسقط عنه الإحساس بالكلية .

ثم ذكر أن هذه المقامات المسماة بـ ( الاصطلام ، والفناء ، والسكر ) ونحو ذلك ، لا يمكن أن تنتهي إلى سقوط الإحساس بالكلية ، وربما حصل بها سقوط الإحساس ببعض الأشياء دون بعض .

وذكر أن من زعم أنه يحصل عند هذه المقامات سقوط التمييز ، وعظم هذا الأمر ، ومدحه ، وجعله من مقامات الأولياء فقد غلط من جهة الحقيقة الكونية ، والحقيقة الدينية .

أما غلظه من جهة الحقيقة الكونية فلأنه اعتقد أنه يمكن حصول ذلك ، والحق أن هذا ممتنع .

وأما غلظه من جهة الحقيقة الدينية الشرعية فلأنه يمدح هذا المقام ، ويعظمه ، وهذا مخالف للشرع ، ولا يُعرف أنه حصل لأحد من الأنبياء ، ولا أنه جاء الثناء عليه في الشرائع ، بل هو ضعف ونقص ، وقد ذكر الله لنا أن النبي ﷺ رأى في ليلة الإسراء ،

والمعراج من آيات ربه الكبرى ، ومع ذلك لم يحصل له هذا الحال من سقوط التمييز ، بل قال الله عنه ( ما كذب الفؤاد ما رأى ) ثم أي مدح يكون بسقوط العقل ، والمعرفة ؟!

ثم ذكر المصنف أن بعض فضلاء الصوفية قد تصدر منهم عبارات موهمة ، كقول بعضهم ( أريد أن لا أريد ) أو ( العارف لا حظ له ) أو أنه ( كالميت بين يدي الغاسل ) .

وذكر أن هذا الكلام يمكن أن يمدح إذا حُمل على محمل حسن ، كأن يقصد بقوله ( أريد أن لا أريد ) سقوط إرادته فيما لم يؤمر به ، كإرادة المحرم ، أو المباح ، ويقصد بقوله ( العارف لا حظ له ) سقوط حظه فيما لم يؤمر بطلبه ، كحفظ الدنيا من المحرم ، أو المباح ، ويقصد بقوله ( كالميت بين يدي الغاسل ) أنه كالميت في ترك طلب ما لم يؤمر بطلبه ، وترك دفع ما لم يؤمر بدفعه . والمصنف هنا اعتذر لمن صدرت منه أمثال هذه العبارات إن كان من الفضلاء .

وأما من قال ذلك وكان قصده أن إرادته تبطل بالكلية ، فلا يحس بنافع ، ولا ضار ، فهذا مخالف للحس ، والعقل ، كما سبق .

والفناء يراد به ثلاثة أمور :

أحدها : هو الفناء الديني الشرعي ، الذي جاءت به الرسل ، ونزلت به الكتب ، وهو أن يفنى عما لم يأمر الله به بفعل ما أمر الله به .

فيفنى عن عبادة غيره بعبادته ، وعن طاعة غيره بطاعته وطاعة رسوله ، وعن التوكل على غيره بالتوكل عليه ، وعن محبة ما سواه بمحبته ومحبة رسوله ، وعن خوف غيره بخوفه .

بحيث لا يتبع العبد هواه بغير هدى من الله ، وبحيث يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، كما قال تعالى ( قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فترىبصوا حتى يأتي الله بأمره ) فهذا كله مما أمر الله به ، ورسوله .

وأما الفناء الثاني : وهو الذي يذكره بعض الصوفية ، وهو أن يفنى عن شهود ما سوى الله تعالى ، فيفنى بمعبوده عن عبادته ، وبمذكوره عن ذكره ، وبمعروفه عن معرفته ، بحيث قد يغيب عن شعوره بنفسه ، وبما سوى الله تعالى .

فهذا حال ناقص قد يعرض لبعض السالكين ، وليس هو من لوازم طريق الله ، ولهذا لم يعرض مثل هذا للنبي صلى الله عليه وسلم ، وللسابقين الأولين .

ومن جعل هذا نهاية السالكين فهو ضال ضالاً مبيناً ، وكذلك من جعله من لوازم طريق الله فهو مخطئ . بل هو من عوارض طريق الله التي تعرض لبعض الناس دون بعض ، ليس هو من اللوازم التي تحصل لكل سالك .

وأما الثالث : فهو الفناء عن وجود السوى ، بحيث يرى أن وجود المخلوق هو عين وجود الخالق ، وأن الوجود واحد بالعين .

فهذا قول أهل الإلحاد ، والاتحاد الذين هم من أضل العباد .

يبين المصنف هنا أنواع الفناء ، وهي باختصار ثلاثة أنواع :

- ١ . الفناء عن إرادة السوى : والمراد أن يفنى عن من سوى الله بالله ، وهذا هو حقيقة التأله ، وهو إخلاص الدين لله ، كما قال المصنف هنا : فيفنى عن عبادة غيره بعبادته ، وعن طاعة غيره بطاعته وطاعة رسوله ، وعن التوكل على غيره بالتوكل عليه ، وعن محبة ما سواه بمحبته ومحبة رسوله ، وعن خوف غيره بخوفه .
- بحيث لا يتبع العبد هواه بغير هدى من الله ، وبحيث يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما .

ويسميه المصنف بالفناء المحمدي ، أو فناء المرسلين وأتباعهم .

والأكمل إن تستعمل الألفاظ الشرعية الغير مجملة ، كتسميته بإخلاص الدين ، أو التوحيد ، ونحو ذلك .

٢. **الفناء عن مشاهدة السّوى** : والمراد أن يفنى عن مشاهدة ما سوى الله ، بحيث يغيب عن ما سوى الله - حتى عن نفسه - بالله ، وهذا ما سبق ذكره عن الصوفية من كون العبد يغيب بمعبوده ، ومذكوره ، ومعروفه عن عبادته ، وذكره ، ومعرفته ، فلا يشهد إلا الله ، فينشغل بالله عن عبادته .

وذكر المصنف أن هذا الحال قد يعرض لبعض السالكين ، وليس هو حال كامل ، بل هو حال ناقص ، ولذا لم يعرض للأنبياء ، والمرسلين ، ولا للسابقين الأولين ، ومن زعم أنه الغاية في الكمال فهو ضال مضل ، ومن جعله من لوازم الطريق فهو مخطئ ، بل هو من عوارض الطريق التي تعرض لبعض الناس دون بعض ، كما قال المصنف هنا ، وذكر في موضع أن هذه العوارض لم تحصل للصحابة ، بل مبادئ ذلك حصل في عصر التابعين من عباد البصرة ، ثم حصل لبعض شيوخ الصوفية ، وذكر أن كبار شيوخ الصوفية أو من ينتحلهم الصوفية من الصالحين ، كأبي سليمان الدارني ، ومعروف الكرخي ، والفضيل بن عياض ، والجنيد لم يحصل لهم هذا الفناء المسقط للتمييز ، ولذا قال في موضع : معلوم باتفاق الناس أن حال البقاء أكمل من حال الفناء . ولذا يسميه المصنف : فناء المقتصدين .

٣. **الفناء عن وجود السّوى** : والمراد أن يفنى عن وجود ما سوى الله ، بحيث لا يرى إلا وجود الله ، وأن وجود المخلوق عين وجود الخالق ، فما تم خالق ومخلوق ، ولا غير ، ولا سوى ، فالوجود واحد بالعين . وهذا ما عليه أهل الإلحاد ، والاتحاد ، وهؤلاء أكفر من اليهود ، والنصارى ، كابن عربي ، وابن سبعين ، وابن الفارض ، والتلمساني ، وغيرهم .

يقول ابن عربي : وعباد عجل السامري على هدى ولائمهم في اللوم ليس على رشدٍ

ويقول أيضاً : فيعبدني واعبدته ويحمدني وأحمدته

والفرق بين أهل وحدة الشهود ، ووحدة الوجود : أن أهل وحدة الشهود يؤمنون بوجودين ، وجود للخالق ووجود للمخلوق ، لكن لقوة التعلق لا يرى إلا وجوداً واحداً ، وهو وجود الله ، كالشمس لقوة شعاعها تغطي الكواكب الأخرى ، مع الإيمان بوجودها ، بخلاف أهل وحدة الوجود فيرون الوجود واحداً .



وأما مخالفتهم لضرورة العقل والقياس فإن الواحد من هؤلاء لا يمكنه أن يطرد قوله ، فإنه إذا كان مشاهداً  
للقدر من غير تمييز بين المأمور والمحذور ، فعومل بموجب ذلك ، مثل أن يُضرب ، ويُجاع حتى يُبتلى بعظيم  
الأوصاب والأوجاع ، فإن لام من فعل ذلك به وعابه فقد نقض قوله ، وخرج عن أصل مذهبه ، وقيل له :  
هذا الذي فعله مقضي مقدور ، فخلق الله ، وقدره ، ومشيتته متناول لك وله ، وهو يعمكما ، فإن كان  
القدر حجة لك فهو حجة لهذا ، وإلا فليس بحجة لا لك ولا له .

فقد تبين بضرورة العقل فساد قول من ينظر إلى القدر ، ويعرض عن الأمر والنهي .

هذا الكلام معطوف على قوله السابق في رده على من نظر إلى القدر فقط ، وعظم الفناء في توحيد الربوبية ، ووقف عند الحقيقة  
الكونية ( وهؤلاء مع أنهم مخالفون بالضرورة لكتب الله ودينه وشرائعه ، فهم مخالفون أيضاً لضرورة الحس والدوق ، وضرورة العقل  
والقياس ) ثم ذكر صور مخالفتهم لضرورة الحس والدوق ، وذكر هنا مخالفتهم لضرورة العقل والقياس .  
وسبق أن هؤلاء هم غلاة الصوفية القائلين بالجبر ، الناظرين للقدر ، المعطلين للشرع ، الذين يزعمون أنهم مستجيبون للإرادة  
الكونية ( القدر ) يقول المصنف هنا : هذا الشخص لو اعتدي عليه بضرب أو نحوه ، ثم لام من فعل به ذلك لكان متناقضاً ،  
ولنقض قوله ، لأن ما فعله فلان وقع بقدر الله ، فلا يصح أن تلومه على ذلك ، فكما أنك تحتج بالقدر على أفعالك ، هو  
كذلك يحتج بالقدر على أفعاله .

وذكر المصنف أن لو كان الاحتجاج بالقدر مقبولاً لما استطاع الناس أن يعيشوا مع بعضهم ، وذلك أن الإنسان المعتدي على  
الناس يصح أن يُقبل عذره ، ولا يُعاقب ، وهذا في غاية الفساد .  
وبهذا يتبين فساد هذا المعتقد الغالي من جهة الشرع ، والحس ، والعقل .

والمؤمن مأمور بأن يفعل المأمور ، ويترك المحذور ، ويصبر على المقدور ، كما قال تعالى ( وإن تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئاً ) وقال تعالى في قصة يوسف ( إنه من يتق ويصبر فإن الله لا يضيع أجر المحسنين ) فالتقوى فعل ما أمر الله به ، وترك ما نهى الله عنه ، ولهذا قال تعالى ( فاصبر إن وعد الله حق واستغفر لذنبك وسبح بحمد ربك بالعشي والإبكار ) فأمره مع الاستغفار بالصبر ، فإن العباد لا بد لهم من الاستغفار أولهم وآخرهم ، قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح : يا أيها الناس توبوا إلى ربكم ، فو الذي نفسي بيده إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة .

وقال : إنه ليُغان<sup>(١)</sup> على قلبي ، وإني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم مائة مرة . وكان يقول : اللهم اغفر لي خطيئتي ، وجهلي ، وإسرافي في أمري ، وما أنت أعلم به مني ، اللهم اغفر لي خطيئتي ، وعمدي ، وهزلي ، وجدي ، وكل ذلك عندي ، اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت ، وما أسررت وما أعلنت ، وما أنت أعلم به مني ، أنت المقدم ، وأنت المؤخر ، لا إله إلا أنت . وقد ذكر عن آدم أبي البشر أنه استغفر ربه وتاب إليه ، فاجتبه ربه ، فتاب عليه وهداه . وعن إبليس أبي الجن أنه أصر متعلقاً بالقدر ، فلعنه ، وأقصاه .

فمن أذنب وتاب ، وندم فقد أشبه أباه ، ومن أشبه أباه فما ظلم ، قال الله تعالى ( وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً \* ) ليعذب الله المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات ويتوب الله على المؤمنين والمؤمنات وكان الله غفوراً رحيماً ) .

ولهذا قرن الله سبحانه بين التوحيد ، والاستغفار في غير آية ، كما قال تعالى ( فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات ) وقال تعالى ( فاستقيموا إليه واستغفروه ) وقال تعالى ( الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير \* ألا تعبدوا إلا الله إني لكم نذير وبشير \* وأن استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يمتعكم متاعاً حسناً إلى أجل مسمى ) .

وفي الحديث الذي رواه ابن أبي عاصم وغيره : يقول الشيطان : أهلك الناس بالذنوب ، وأهلكوني بلا إله إلا الله ، والاستغفار ، فلما رأيت ذلك بثت فيهم الأهواء ، فهم يذنبون ولا يتوبون ، لأنهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً .

(١) الغان غشاوة رقيقة ، بخلاف الران ، وقد فُسر بعدة تفسيرات ، والله أعلم بالصواب .

وقد ذكر سبحانه وتعالى عن ذي النون أنه نادى في الظلمات : أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين . قال تعالى ( فاستجبنا له ونجيناه من الغم وكذلك ننجي المؤمنين ) قال النبي صلى الله عليه وسلم : دعوة أخي ذي النون ما دعا بها مكروب إلا فرج الله بها كربه .

يبين المصنف هنا الطريقة الصحيحة في التعامل مع الشرع ، والقدر ، وهو أن يستجيب لقول الشارع أمراً ، ونهياً ، وإذا وقع منه تقصير في ذلك يلجأ إلى الاستغفار والتوبة ، ولا يحتج بالقدر على الخطأ والتقصير ، وإذا وقع عليه أمر يكرهه فعليه بالصبر على هذا المقدور ، وعدم التسخط ، وهذا هو الطريق الأقوم ، والنهج الأسد الذي جاء تقريره في النصوص .

ثم تكلم المصنف عن الاستغفار ، وذكر أن جميع العباد بحاجة إليه ، ولذا كان النبي ﷺ على علو قدره ، وشدة قربه من الله يكثر من الاستغفار ، وذكر أن آدم لما عصى تاب فقبله الله ، وإبليس لما عصى أعرض واستكبر فطرده الله ، فمن تاب بعد الذنب فقد أشبه أباه ، ومن أعرض بعد الذنب فقد شابه إبليس .

والإنسان مهما حاول إصابة الحق فقد يعجز ، ولذا يستغفر لهذا التقصير غير المقصود ، كما قال تعالى ( فاستقيموا إليه واستغفروه ) .

ثم ذكر أن الله قرن بين التوحيد ، والاستغفار في غير ما آية ، وهذا لعظيم مقام الاستغفار ، لأنه مضمن لتذلل العبد لربه ، وإظهار عجزه ، وحاجته لربه ، وهذا هو التوحيد .

ولعل مناسبة ذلك والله أعلم أن الاستغفار فيه إقرار بالتقصير ، وهذا خلاف مذهب غلاة الجبرية الذين يحتجون بالقدر على الذنوب ، كالمشركين الذين قالوا ( لو شاء الله ما أشركنا ) .

وجماع ذلك أنه لا بد له في الأمر من أصلين ، ولا بد له في القدر من أصلين .  
 ففي الأمر : عليه الاجتهاد في الامتثال علماً ، وعملاً ، فلا يزال يجتهد في العلم بما أمر الله به ، والعمل بذلك ، ثم عليه أن يستغفر ويتوب من تفريطه في المأمور ، وتعديه الحدود .  
 ولهذا كان من المشروع أن يختتم جميع الأعمال بالاستغفار ، فكان النبي صلى الله عليه وسلم إذا انصرف من صلاته استغفر ثلاثاً ، وقد قال الله تعالى ( والمستغفرين بالأسحار ) فقاموا الليل وختموه بالاستغفار ، وآخر سورة نزلت قول الله تعالى ( إذا جاء نصر الله والفتح \* ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا \* فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان تواباً ) وفي الصحيح أنه كان صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده : سبحانك اللهم ربنا وبحمدك ، اللهم اغفر لي . يتأول القرآن .  
 وأما في القدر : فعليه أن يستعين بالله في فعل ما أمر به ، ويتوكل عليه ، ويدعوه ، ويرغب إليه ، ويستعين به ، ويكون مفتقراً إليه في طلب الخير ، وترك الشر ، وعليه أن يصبر على المقدور ، ويعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه ، وما أخطاه لم يكن ليصيبه ، وإذا آذاه الناس علم أن ذلك مقدر عليه .  
 ومن هذا الباب احتجاج آدم وموسى لما قال : يا آدم أنت أبو البشر ، خلقتك الله بيده ، ونفخ فيك من روحه ، وأسجد لك ملائكته ، لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة ؟ فقال له آدم : أنت موسى الذي اصطفاك الله بكلامه ، فبكم وجدت مكتوباً علي من قبل أن أخلق ( وعصى آدم ربه فغوى ) قال : بكذا وكذا سنة ، فحج آدم موسى .  
 وذلك أن موسى لم يكن عتبه لآدم لأجل الذنب ، فإن آدم قد تاب منه ، والتائب من الذنب كمن لا ذنب له ، ولكن لأجل المصيبة التي لحقتهم من ذلك .  
 وهم مأمورون أن ينظروا إلى القدر في المصائب ، وأن يستغفروا من المعائب ، كما قال تعالى ( فاصبر إن وعد الله حق واستغفر لذنبك ) فمن راعى الأمر ، والقدر - كما ذكر - كان عابداً لله ، مطيعاً له ، مستعيناً به ، متوكلاً عليه ، من الذين أنعم الله عليهم من النبيين ، والصديقين ، والشهداء ، والصالحين .

يحمل المصنف هنا ما فصله سابقاً ، ويقول : يجب على العبد في باب الشرع أصلاً :

١. أصل قبله ، وهو الاجتهاد في امتثال الشرع علماً وعملاً .

٢. أصل بعده ، وهو الاستغفار على التقصير في المأمور ، والتعدي على المحظور .

وفي باب القدر يجب عليه أصلاً أيضاً :

١. أصل قبله ، وهو الاستعانة بالله ، والتوكل عليه في امتثال الشرع ، ودعاء الله المعونة على فعل الخير ، وترك الشر .

٢. أصل بعده ، وهو الصبر على ما يقدره الله من المصائب على العبد .

ولما تكلم عن الاستغفار في باب الشرع ذكر أنه ينبغي أن تحتّم الأعمال الصالحة بالاستغفار ، لأن العبد لا يسلم من التقصير فيها ، كما قال تعالى ( فاستقيموا إليه واستغفروه ) وذكر بعض النصوص الدالة على ذلك ، كما في الاستغفار بعد قيام الليل ، وكذلك في ختام الحج ، كما قال تعالى ( ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله إن الله غفور رحيم ) وأنزل الله سورة النصر مؤذنة بختم حياة النبي ﷺ وفيها الحث على الاستغفار ، إلى غير ذلك من النصوص .

ولما ذكر أن المعاصي لا يحتج عليها بالقدر ، بل يجب الاستغفار ، بخلاف المصائب فيحتج عليها بالقدر مع الصبر عليها ، ذكر توجيه قصة محاجة آدم لموسى عليهما السلام ، وبين التوجيه الصحيح للقصة ، وأن موسى ذكر لآدم مصيبة ( وهي الخروج من الجنة ) ولم يذكر له ذنباً ( وهو الأكل من الشجرة ) فاحتج آدم بالقدر على هذه المصيبة ، وعليه فالقدر لا يحتج به على المعائب ( الذنوب ) وإنما يحتج به على المصائب .

قال المصنف : فتبين أن آدم احتج على موسى بالقدر من جهة المصيبة التي لحقت بالذرية ، والمصيبة تورث نوعاً من الجزع يقتضي لوم من كان سببها ، فتبين له أن هذه المصيبة وسببها كان مقدوراً ، مكتوباً .

وقد جمع الله سبحانه بين هذين الأصلين في غير موضع ، كقوله تعالى ( إياك نعبد وإياك نستعين ) وقوله تعالى ( فاعبده وتوكل عليه ) وقوله تعالى ( عليه توكلت وإليه أنيب ) وقوله تعالى ( ومن يتق الله يجعل له مخرجاً \* ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتوكل على الله فهو حسبه إن الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شيء قدراً ) .  
 فالعبادة له ، والاستعانة به ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول عند الأضحية : اللهم منك ، ولك . فما لم يكن بالله لا يكون ، فإنه لا حول ولا قوة إلا بالله ، وما لم يكن لله لا ينفع ، ولا يدوم .

يقصد المصنف هنا بالأصلين : العبادة ، والاستعانة ، لأنه قال قبلها ( فمن راعى الأمر ، والقدر - كما ذكر - كان عابداً لله ، مطيعاً له ، مستعيناً به ، متوكلاً عليه ، من الذين أنعم الله عليهم من النبيين ، والصديقين ، والشهداء ، والصالحين ) .  
 وتعلق العبادة بالشرع ، وتعلق الاستعانة بالقدر .  
 فالعبادة لله ، والاستعانة به ، فمن قصد غير الله لم ينتفع به ، وإن انتفع به فإن هذا النفع لا يدوم له إما أن ينقطع في الدنيا وإلا انقطع في الآخرة قطعاً ، وهذا معنى قوله ( وما لم يكن لله لا ينفع ولا يدوم ) ومن استعان بغير الله خذل ، ولم يحصل له مقصوده ، وهذا معنى قوله ( فما لم يكن بالله لا يكون ) .

ولا بد في عبادته من أصليين :

أحدهما : إخلاص الدين له .

والثاني : موافقة أمره الذي بعث به رسله .

ولهذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول في دعائه : اللهم اجعل عملي كله صالحاً ، واجعله لوجهك خالصاً ، ولا تجعل لأحد فيه شيئاً .

وقال الفضيل بن عياض في قوله تعالى ( ليلوكم أيكم أحسن عملاً ) قال : أخلصه ، وأصوبه ، قيل : يا أبا علي : ما أخلصه ، وأصوبه ؟ قال : إذا كان العمل خالصاً ولم يكن صواباً لم يقبل ، وإذا كان صواباً ولم يكن خالصاً لم يقبل ، حتى يكون خالصاً صواباً ، والخالص أن يكون لله ، والصواب أن يكون على السنة .  
ولهذا ذم الله المشركين في القرآن على اتباع ما شرع لهم شركائهم من الدين ما لم يأذن به الله من عبادة غيره ، وفعل ما لم يشرعه من الدين ، قال الله تعالى ( أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله ) كما ذمهم على أنهم حرموا ما لم يحرمه الله .  
والدين الحق أنه لا حرام إلا ما حرمه الله ، ولا دين إلا ما شرعه الله .

لما ذكر المصنف العبادة استطرد في ذكر شرطي العبادة ، وهما : الإخلاص لله ، والمتابعة لرسول الله ﷺ فمن خالف الإخلاص وقع في الشرك الأكبر أو الأصغر بحسبه ، ومن خالف المتابعة وقع في البدعة .  
وهذا حقيقة شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله .

والأدلة على هذين الشرطين كثيرة في الكتاب والسنة ، فمن أدلة الإخلاص لله ، قوله تعالى ( فاعبد الله مخلصاً له الدين ) وفي الحديث القدسي يقول الله تعالى : أنا أغنى الشركاء عن الشرك ، من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه . رواه مسلم  
ومن أدلة المتابعة لرسول الله ﷺ قوله تعالى ( واتبعوه لعلكم تهتدون ) وقوله ﷺ : من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد . رواه مسلم

ثم ذكر المصنف أن الله ذم المشركين على فعل ما لم يشرع من الدين ، واتباع شركائهم في تحليل الحرام وتحريم الحلال .

ثم إن الناس في عبادته<sup>(١)</sup> ، واستعانتة على أربعة أقسام :  
 فالمؤمنون المتقون هم له ، وبه ، يعبدونه ، ويستعينونه .  
 وطائفة تعبدته من غير استعانة ، ولا صبر ، فتجد عند أحدهم تحرياً للطاعة ، والورع ، ولزوم السنة ، لكن ليس لهم توكل ، واستعانة ، وصبر ، بل فيهم عجز ، وجزع .  
 وطائفة فيهم استعانة ، وتوكل ، وصبر من غير استقامة على الأمر ، ولا متابعة للسنة ، فقد يَمَكِّن أحدهم ، ويكون له نوع من الحال باطناً وظاهراً ، ويُعطى من المكاشفات ، والتأثيرات ما لم يعطه الصنف الأول ، ولكن لا عاقبة له ، فإنه ليس من المتقين ، والعاقبة للتقوى .  
 فالأولون لهم دين ضعيف ، ولكنه مستمر باق إن لم يفسده صاحبه بالجزع ، والعجز .  
 وهؤلاء لأحدهم حال وقوة ، ولكن لا يبقى له إلا ما وافق فيه الأمر ، واتبع فيه السنة .  
 وشر الأقسام من لا يعبد ، ولا يستعينه ، فهو لا يشهد أن علمه لله ، ولا أنه بالله .  
 فالمعتزلة ونحوهم - من القدرية الذين أنكروا القدر - هم في تعظيم الأمر والنهي ، والوعد والوعيد ، خير من هؤلاء الجبرية القدرية الذين يعرضون عن الشرع ، والأمر والنهي .  
 والصوفية هم في القدر ، ومشاهدة توحيد الربوبية خير من المعتزلة ، ولكن فيهم من فيه نوع بدع مع إعراض عن بعض الأمر والنهي ، والوعد والوعيد ، حتى يجعلوا الغاية هي مشاهدة توحيد الربوبية ، والفناء في ذلك ، فيصيرون أيضاً معتزلين لجماعة المسلمين وسنتهم ، فهم معتزلة من هذا الوجه ، وقد يكون ما وقعوا فيه من البدعة شراً من بدعة أولئك المعتزلة .  
 وكلتا الطائفتين نشأت من البصرة .  
 وإنما دين الله ما بعث به رسله ، وأنزل به كتبه ، وهو الصراط المستقيم ، وهو طريق أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، خير القرون ، وأفضل الأمة ، وأكرم الخلق على الله تعالى بعد النبيين ، قال تعالى ( والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه ) فرضي عن السابقين الأولين رضاً مطلقاً ، ورضي عن التابعين لهم بإحسان ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في الأحاديث الصحيحة : خير القرون القرن الذي بعثت فيهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم .  
 وكان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يقول : من كان منكم مستنّاً فليستن بمن قد مات ، فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة ، أولئك أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، أبر هذه الأمة قلوباً ، وأعمقها علماً ، وأقلها

(١) يعني : في عبادة الله .



تكلفاً ، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم ، وإقامة دينه ، فاعرفوا لهم حقهم ، وتمسكوا بهديهم ، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم .

وقال حذيفة بن اليمان رضي الله عنه : يا معشر القراء ، استقيموا ، وخذوا طريق من كان قبلكم ، فوالله لئن اتبعتموهم لقد سبقتم سبقاً بعيداً ، ولئن أخذتم يميناً وشمالاً لقد ضللتهم ضلالاً بعيداً .

وقد قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه : خط لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطأ ، وخط خطوطاً عن يمينه ، وشماله ، ثم قال : هذا سبيل الله ، وهذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه ، ثم قرأ ( وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ) .

وقد أمرنا سبحانه أن نقول في صلاتنا ( اهدنا الصراط المستقيم \* صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ) وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : اليهود مغضوب عليهم ، والنصارى ضالون . وذلك أن اليهود عرفوا الحق ولم يتبعوه ، والنصارى عبدوا الله بغير علم .

ولهذا كان يقال : تعوذوا بالله من فتنه العالم الفاجر ، والعابد الجاهل ، فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون ، وقال تعالى ( فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ) قال ابن عباس رضي الله عنهما : تكفل الله لمن قرأ القرآن ، وعمل بما فيه أن لا يضل في الدنيا ، ولا يشقى في الآخرة ، وقرأ هذه الآية .

وكذلك قوله تعالى ( ألم \* ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين \* الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون \* ) والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون \* أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون ) فأخبر سبحانه وتعالى أن هؤلاء مهتدون مفلحون ، وذلك خلاف المغضوب عليهم ، والضالين .

فنسأل الله العظيم أن يهدينا وسائر إخواننا صراطه المستقيم ، صراط الذين أنعم الله عليهم ، من النبيين ، والصديقين ، والشهداء ، والصالحين ، وحسن أولئك رفيقاً ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على خير خلقه ، عبده ورسوله محمد ، وآله ، وصحبه ، وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين .

عاد المصنف للكلام عن العبادة ، والاستعانة ، وذكر أن أقسام الناس في الجمع بينهما أربعة أقسام ، وهم :

- ١ . المؤمنون المتقون الذين حققوا مقام العبادة ، ومقام الاستعانة ، فلم يقصدوا إلا الله ، واستعانوا به سبحانه في ذلك ، وهؤلاء حققوا مقام ( إياك نعبد وإياك نستعين ) وهؤلاء خير الأصناف .
- ٢ . من يأتي بالعبادة على وفق السنة ، ولكنه ضعيف في مقام الاستعانة والتوكل ، وضعيف في مقام الصبر ، ففيه من هذه الجهة عجز وجزع . قال المصنف : وهو حال كثير من المتفكحة ، والمتعبدة .
- ٣ . من يأتي بالعبادة ، ويكون عنده استعانة ، وتوكل ، وصبر ، لكن عبادته على غير السنة . قال المصنف : وهذا حال كثير من المتفكرة ، والمتصوفة .
- وذكر هنا أن هؤلاء قد يمكن لهم ، ويُعطون من المكاشفات ، والتأثيرات ، لكن لا عاقبة لهم ، بل قد تُسلب منهم هذه الأحوال ، وقد يعودون للمعاصي ، بل قد يرتدون ، والعياذ بالله .
- ثم قارن المصنف بين هذا الصنف والذي قبله ، وذكر أن القسم السابق له دين ضعيف ، لكنه باقٍ ومستمر ، وأما هؤلاء فقد يُسلب منهم الإيمان .
- ٤ . وهو شر الأقسام ، فلا يعبد الله ، ولا يستعين به .
- ثم بعد ذلك قارن المصنف بين المعتزلة ، والصوفية ، وذكر أن المعتزلة خير من الصوفية الجبرية في باب الشرع ، والصوفية خير منهم في باب القدر ، وسبق بيان ذلك .
- ثم ذكر أن الدين الذي ارتضاه الله للناس هو ما خالف طريق هؤلاء وهؤلاء ، وهو ما كان عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان ، وذكر الأدلة والآثار على فضلهم ، ووجوب اتباعهم .
- ثم بين أن الهداية لا تكون إلا باتباع الكتاب المبين ( ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ) .
- وختم الرسالة بدعاء الله أن يهدينا سبيل الذين أنعم عليهم من النبيين ، والصدّيقين ، والشهداء ، والصالحين ، ثم صلى وسلم على نبينا محمد ﷺ وعلى آله ، وصحبه .
- والله أعلم ، وصلّى اللهم على نبينا محمد ، وعلى آله ، وصحبه ، وسلم .

ملخص ما سبق شرحه في هذا الفصل :

يتكلم المصنف في هذا الفصل عن الأصل الثاني في هذه الرسالة ، وهو توحيد العبادة ( الألوهية ) وذكر أنه يتضمن الإيمان بأمرين : الشرع ( الذي هو الأوامر والنواهي ) والقدر بمراتبه الأربع التي ذكرها ، وهي : العلم ، والكتابة ، والمشئنة ، والخلق . ثم ذكر أنه يجب إفراد الله بالعبادة ، وهذا هو التوحيد الذي خلق الله الإنس والجن من أجل إقامته ، وأرسل الرسل ، وأنزل الكتب من أجل تحقيقه .

وهذا التوحيد هو الإسلام في كل ملة ، وهو دين الله الذي لا يقبل سواه ، وهو إفراده بالعبادة ، وجميع الرسل اتفقت كلمتهم عليه ، كما قال تعالى ( وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون ) . وحقيقة هذا الأمر : الاستسلام لله وحده ، فمن لم يستسلم لله فهو المستكبر ، ومن استسلم لله ولغيره فهو المشرك ، والجميع كافر . ونبه المصنف أن ( الإسلام ) قد يطلق ويراد به التوحيد الذي جاءت به جميع الرسل ، وهو معنى ( لا إله إلا الله ) وقد يطلق ويراد به الإسلام الذي جاء به محمد ﷺ فيشمل التوحيد والشرائع .

وعليه فكل الأنبياء وأتباعهم مسلمون بالمعنى العام للإسلام ، وأما الإسلام الخاص فلا يسمى مسلماً إلا من اتبع محمداً ﷺ . ثم بين حقيقة هذا الإسلام العام الذي جاءت به الرسل ، وحقيقة الشرك الذي جاءت الرسل بالنهي عنه . فحقيقة التوحيد الذي جاءت به الرسل ، هو إفراد الله بالعبادة ، والكفر بالطاغوت ، والبراءة من الشرك وأهله ، ومنابتهم ، ومفارقتهم .

وحقيقة الشرك الذي جاءت الرسل بالنهي عنه ، وأخبر الله أنه لا يُغفر إلا بالتوبة ، هو جعل شريك مع الله في العبادة ، بأن يصرف له من العبادات كما يصرف لله ، فيذبح له ، أو ينذر له ، أو يسجد له ، أو يطيعه في تحليل الحرام ، وتحريم الحلال ، ونحو ذلك .

ثم ذكر أن الشرك وقع بالملائكة ، وبالأنبياء ، وبالصالحين ، وبالكواكب ، وبالأصنام ، وبين أن أصل الشرك : الشرك بالشيطان ، لأنه هو الذي أمرهم بذلك ، وزين لهم ذلك ، وذكر الآيات على كل ذلك . ثم بين أن الشرك المذكور في القرآن بمؤلاء لم يكن باعتقاد أنهم أرباباً يخلقون ، ويدبرون ، ويرزقون ، ونحو ذلك ، بل لصرفهم لهم بعض العبادات .

وذكر المصنف أنه لم يدع أحد من الناس أن للعالم خالقين متكافئين في الصفات والأفعال ، بل حتى المشركين الذين يشركون بالله غيره مقرون أنه ليس له شريك مساوٍ له ، بل عامتهم مقرون أن الشريك مملوك له ، كما يتبين ذلك في تلبية المشركين في الحج ( لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك ، إلا شريكاً هو لك ، تملكه وما ملك ) .

ثم ذكر المصنف أن أهل المقالات الذين اعتنوا بجمع مقالات الناس لم يذكروا أن أحداً زعم أن الله شريك في خلق جميع الخلق ، ولا أن له مماثل في جميع صفاته ، بل أعظم ما ذكروا قول طائفة ( الثنوية ) وهم طائفة من المجوس الذين قالوا : للعالم خالقين : النور ، والظلمة ، فالنور خلق الخير ، والظلمة خلقت الشر .

ومع ذلك لم يقولوا بتساويهما ، بل الظلمة أنقص من النور ، لأنها إما تكون محدثة أحدثها النور ، وهذا نقص ، وإما قديمة لكنها لا تخلق إلا الشر وهذا أيضاً نقص .

الأول نقص في ذاتها ، والثاني نقص في مفعولاتها ، وعلى كل حال فهي أنقص من النور ليست مساوية له .  
وكل هذا التقرير ليبين خطأ المتكلمين في تعريفهم للتوحيد ، إذ يقولون في تعريف التوحيد : هو واحد في ذاته لا قسيم له ، وواحد في صفاته لا شبيه له ، وواحد في أفعاله لا شريك له .

ثم بدأ بنقاش هذا التعريف ، ونقضه :

١. **توحيد الأفعال** : وهو المراد بقولهم ( واحد في أفعاله لا شريك له ) وذكر أن هذا النوع أكثر ما يعتنون بتقريره ، وهو أن الله متفرد في أفعاله ، وبين أن هذا النوع كان يُقر به كفار العرب الذين بُعث فيهم النبي ﷺ بل هذا النوع لم يناع أحد - من المسلمين أو المشركين المقرين بوجود الخالق - في أصله ، بل حتى من خالف فيه لم تكن مخالفته في أصله ، فالمعتزلة زعموا أن العبد يخلق فعل نفسه ، وهذا خلل في إفراد الله بالخلق ، ولكن مع ذلك يقولون أن الله خالق العباد ، فهم لم يعطوا الله عن الخلق مطلقاً ، وكذلك الفلاسفة الذين يزعمون أن بعض الكواكب تبعد بعض الأمور ، وتؤثر في بعضها ، لم يحققوا إفراد الله بالخلق والتأثير ، لكنهم مع ذلك يجعلون هذه الكواكب مخلوقة لله .

وعليه فالإقتصار عليه لا يدخل في التوحيد ، ولا يخرج من الشرك ، وقد كان كفار العرب أحسن حالاً من الفلاسفة في هذا النوع من التوحيد .

٢. **توحيد الصفات** : وهو المراد بقولهم ( واحد في صفاته لا شبيه له ) وظاهر هذه العبارة الصحة ، وهو أن الله لا يشبه أحداً من خلقه ، ولا يشبهه أحد من خلقه في حقيقة صفاته ، ولكن هؤلاء المتكلمين يريدون بهذه العبارة نفي الصفات ، وأن من أثبت الصفات أو بعضها فقد وقع في التشبيه .

ورد عليهم المصنف هنا بما ذكره في القاعدة السادسة بالاستفصال عن معنى التشبيه ، فإن أراد أن إثبات الصفات يلزم منه المشابهة من كل وجه فهذا غير صحيح ، ولم يقل به أحد من الناس ، ويلزم منه التناقض ، كما سبق بيان ذلك .  
وإن أراد المشابهة من بعض الوجوه ، كالمشابهة في معاني الصفات ، فهذا موجود ، وليس من التشبيه الممنوع في شيء ، بل إنكار هذا القدر المشترك يلزم منه التعطيل .

ثم ذكر أن طوائف المعطلة أدرجوا نفي الصفات في مسمى ( التوحيد ) فالمعتزلة جعلوا من وصف الله بالعلم ، أو القدرة ، أو الكلام ، أو غير ذلك من الصفات : مشبهاً ، والجهمية زادوا على ذلك ، وقالوا : بل من سمى الله بالعليم ، والقدير ، والسميع فهو مشبه والغلاة من القرامطة الباطنية قالوا : كل من وصف الله بوصف ثبوتي فهو مشبه له بالموجودات ، وكل من وصفه بوصف عدمي فهو مشبه له بالمعدومات .

وبين المصنف أن كل من فر من تشبيهه بشيء وقع في تشبيه أشد منه في النقص ، فالمعتزلة فروا من تشبيهه بالأحياء فوقعوا في تشبيهه بالجمادات ، والفلاسفة فروا من تشبيهه بالموجودات فوقعوا في تشبيهه بالمعدومات ، والغلاة من الباطنية فروا من تشبيهه بالموجودات والمعدومات فوقعوا في تشبيهه بالممتنعات .

ثم بين المصنف أن إثبات الصفات لله يكون على وجه يليق به ، وصفاته لا تشابه صفات المخلوق ، فكما أن ذاته لا تشابه ذوات المخلوقين ، فكذلك صفاته لا تشابه صفات المخلوقين ، لأن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات .

٣. **توحيد الذات** : وهو المراد بقولهم ( واحد في ذاته لا قسيم له ) وهذا القول قد يكون ظاهره صحيحاً ، لكنهم يعنون به نفي الصفات ، ولذا يقولون : الله منزّه عن الأبعاد . ويقصدون بها الصفات الخبرية ، كالوجه ، واليد ، والقدم . بل ذكر المصنف أنهم ينفون العلو ، والاستواء بمثل هذا .  
وأما إن قصد بهذا اللفظ ( لا قسيم له ) أن الله لا يقبل التفرق ، والتبعيض ، فهذا حق ، لكن لم يقل أحد إن الله يقبل ذلك ، فلا حاجة لنفيه .

ثم بين أن تعريف المتكلمين للتوحيد فيه ما هو حق ، وفيه ما هو باطل .  
فالحق الذي فيه : أفراد الله بأفعاله .

وأعظم الخطأ الذي فيه : إهمال توحيد العبادة . ومن الخطأ أيضاً : تفسير ( إله ) بمعنى ( آله ) والزمع بأن إثبات الصفات من التشبيه ، أو التبعض .

ثم ذكر أنه لو كان هذا التعريف صحيحاً لكان الكفار الذين أرسل إليهم النبي ﷺ موحدون ، لأنهم يقرون بذلك ، وقد قاتلهم النبي ﷺ لأنهم ليسوا على التوحيد ، فالتوحيد لا بد فيه من أفراد الله بالعبادة ، وهو معنى ( لا إله إلا الله ) .  
وبين أن معنى الإله : المعبود الذي يستحق أن تصرف له العبادة ، وليس كما يظنه بعض هؤلاء من أنه القادر على الاختراع ، فيفسرون التوحيد بتوحيد الربوبية ، وهذا ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري وأتباعه ، ولو كان الأمر كذلك لكان كفار قريش على التوحيد ، لأنهم يقرون بذلك .

وبعد أن بين المصنف المآخذ على تفسير التوحيد عند المتكلمين ، وأن غاية ما يقررونه هو توحيد الربوبية الذي كان يقر به المشركون في الجملة ، ذكر أن طوائف من أهل التصوف وقعوا في هذا الغلط ، وفسروا التوحيد بتوحيد الربوبية فقط ، وجعلوا الغاية في التوحيد هو شهود الحقيقة الكونية ، وهو التفكير في خلق الله وصنعه حتى يغيب عن وجوده ويسقط عنه التمييز بين الأشياء ، وهو ما يسمى بالفناء .

يقول المصنف : ولا يصير الرجل بمجرد هذا التوحيد مسلماً ، فضلاً عن أن يكون ولياً لله ، أو من سادات الأولياء .

ثم عقد المصنف مقارنة بين بعض الطوائف في بعض المسائل ، كالتوحيد ، والقدر ، والإيمان ، ويفاضل بين تلك الاعتقادات بالميزان العدل .

**فيقول : الصوفية طائفتان** : طائفة تقر بتوحيد الربوبية ، ويفنون فيه كما سبق ، وتثبت الصفات لله .

وطائفة منهم تقر بالربوبية ، لكنهم معطلة في باب الصفات ، لأنهم لا يثبتون الصفات ، وذكر أن هذه الطائفة شر من حال كثير من المشركين ، لأن المشركين أقروا بالربوبية ، والصفات في الجملة .

ثم ذكر أن الجهم مع إقراره بالربوبية ينفي الصفات ، ويقول بالجبر في باب القدر ، وهو أن الإنسان مجبور على عمله لا إرادة له . ثم ذكر أنه يقول بالأمر والنهي ، والثواب والعقاب ، أي أن الله أمر عباده بالعبادات ، ورتب الثواب عليها ، ونهاهم عن المعاصي ، ورتب العقاب عليها ، لكنه مرجيء في باب الإيمان ، يقول : إن الإيمان هو المعرفة ، وهذا يضعف تعظيم الأمر والنهي .  
ثم ذكر النجارية ، والضرارية ، ومجمل اعتقادهم : نفي الصفات ، والقول بالجبر ، والإرجاء ، فهم أقرب وأشبه بالجهمية .

ثم ذكر الكلابية ، والأشاعرة ، وذكر أنهم خير من المعطلة المحضة ، لأنهم يثبتون الصفات العقلية بزعمهم ، بل أثبتهم يثبتون الصفات الخيرية في الجملة ، وأما في باب القدر فهم جبرية ، وفي باب الأسماء والأحكام ( الإيمان ) مرجئة ، وأقوالهم في هذين البابين متقاربة مع الجهمية ، والنجارية ، والضرارية .

وذكر أن الأشعري حين أراد الرجوع إلى مذهب السلف رجع إلى مذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب ، وذكر أن أصحاب ابن كلاب كالحاسبي ، والقلانسي خير من الأشعرية في باب الصفات ، لأنهم أكثر إثباتاً منهم ، وخير منهم في باب القدر ، لأنهم يثبتون القدر على منهج أهل السنة في الجملة ، وخير منهم في باب الإيمان ، لأنهم على مذهب مرجئة الفقهاء .

وذكر المصنف أن الرجل كلما كان أقرب إلى السلف والأئمة طريقة ، وزمناً كان قوله أفضل من غيره .

ثم ذكر الكرامية ، وذكر قولهم في الإيمان ، وأنه قول مبتدع لم يسبقهم إليه أحد ، حيث جعلوا الإيمان يتحقق بقول اللسان ولو تخلف تصديق القلب ، وعمل الجوارح ، فالمنافق عندهم مؤمن في الدنيا ، وإن كان مخلداً في النار ، فخالقوا الحق في الاسم ( حيث سمو المنافق مؤمناً ) دون الحكم ( حيث جعلوه مخلداً في النار ) .

وذكر أن اعتقادهم في القدر ، والصفات ، والوعد والوعيد أقرب إلى السنة من سائر طوائف أهل الكلام ، وذلك أنهم مثبتة للقدر ، والصفات ، مع غلو في التشبيه .

ثم ذكر المعتزلة ، وذكر أنهم ينفون الصفات كالجهمية ، لكنهم مخالفون للجهمية تماماً في باب القدر ، حيث أن الجهمية مثبتة للقدر ، جبرية ، وهؤلاء منكرة للقدر ، يقولون بأن العبد يخلق فعل نفسه ، وليس للقدر دخل في أفعال العباد ، وهذا نوع شرك ، لأنهم قالوا إن العبد يخلق فعل نفسه .

وذكر أن المعتزلة يعظمون الأمر والنهي ، ويغلون في ذلك ، وينفون الإيمان عن مرتكب الكبيرة ، ويخلدونه في النار .

ثم بين أن الإقرار بالأمر والنهي ، والوعد والوعيد مع إنكار القدر ، خير من مذهب الجبرية ، والمرجئة المقرين بالقدر ، مع إنكار الأمر والنهي ، والتقصير في تعظيم الطاعات والمعاصي .

ولذا لم يظهر في عصر الصحابة ، والتابعين من ينكر الأمر والنهي ، والوعد والوعيد ، وإن ظهر فيهم القدرية المنكرين للعلم ، وبين أن ما يظهر من البدع أولاً ما كان أخف .

ثم ذكر أن الصوفية الذين يقرون بالربوبية ، ويعرضون عن الأمر والنهي ، ويقولون بالجبر ، والإرجاء ، شر من المعتزلة ، لأن هؤلاء يعطلون الشرع ( الأمر والنهي ) وهذا شر من إنكار القدر .

وذكر أن الصوفية الذين يحتجون بالقدر يشبهون المشركين الذين قالوا ( لو شاء الله ما أشركنا ولا أبأؤنا ولا حرمننا من شيء )

والمعتزلة المنكرين للقدر يشبهون المجوس القائلين بالنور ، والظلمة ، لأنهم جعلوا خالقين : الله خالق ، والعبد يخلق فعل نفسه ، قال : والمشركون شر من المجوس .

وبعد أن بين المصنف الخلل الكبير في فهم رسالة الرسل ، وظن كثير من الناس أنها الاقرار بالربوبية ، بين هنا أن حقيقة الأمر : أن أصل الإيمان الذي يتميز به أهل الإيمان من أهل الكفر هو توحيد الألوهية ، والإيمان برسالة محمد ﷺ .

وذكر أن كثيراً من الناس يُخلّ بهذين الأصلين ، أو بأحدهما ، ويظن أنه محقق لهما .

وذكر المصنف أن الاختصار على تحقيق توحيد الربوبية لا ينجي صاحبه من النار .

ثم بدأ بالكلام عن هذين الأصلين : التوحيد ، والرسالة .

**الأصل الأول :** وهو توحيد الألوهية ، وهو معنى شهادة ( ألا إله إلا الله ) بالمطابقة .

وبين أن حقيقة شرك المشركين الذين بُعث فيهم النبي ﷺ وأخص ما كانوا عليه هو شرك الوسائط ، وشرك الشفعاء ، وأن الله كفرهم بذلك ، وأن إقرارهم بأفراد الربوبية لم ينجهم من الشرك .

وذكر جملة من الآيات تبين حقيقة شرك المشركين ، وهو اتخاذ الوسائط ، والشفعاء ، وهي مضمنة لبيان بطلان هذا الأمر ، وأن هؤلاء الشفعاء لا يملكون لأنفسهم ضرراً ولا نفعاً ، وأنهم سيتبرأون من عابديهم يوم القيامة ، وأن الشفاعة لا بد فيها من إذن الله ، ورضاه ، وأخبر في بعض هذه الآيات أن سبب شرك المشركين هو اتخاذهم الشفعاء ، وفي بعضها بين أن الشفعاء شركاء من دون الله .

ثم ذكر أن هناك حقوقاً لله لا يشركه فيها غيره من الخلق ، وهذه الأمور هي العبادات ، فما كان عبادة لم يجز صرفه لغير الله مهما كان المصروف له .

ومثّل لذلك بالتوكل ، والخوف ، والخشية ، ويدخل في ذلك كل ما كان عبادة محضة .

ثم ذكر بعض الأمور التي تكون لله تعالى وتكون أيضاً للرسول ﷺ ، كما جاء في كتاب الله ، ومن ذلك : الطاعة ، والإيتاء . وعليه فلا بد من معرفة الأمور التي يختص الله بها ، وهي ما كان عبادة ، والأمر التي يمكن أن تكون له ولغيره .

**الأصل الثاني :** وذكر فيه حقوق النبي ﷺ وهي بحسب ما ذكر كالتالي ( الإيمان به ، وطاعته ، واتباعه ، والحرص على رضاه ، ومحبته ، والتسليم لحكمه ) .

ثم عقد فصلاً جديداً تكلم فيه عن وجوب الإيمان بقدر الله ، والإيمان بشرع الله من الأمر والنهي ، وأنه لا تعارض بينهما ، خلافاً لمن أخل بهذا الأمر من أهل الضلال ، وهؤلاء يرجعون إلى ثلاث طوائف ، وهم :

١. **المجوسية :** وهم القدرية الذين أنكروا القدر ، وأثبتوا الأمر والنهي ، ولكنهم غلوا فيه .

**فغلاهم أنكروا ( العلم ، والكتابة ) وزعموا أن الله لا يعلم أعمال العباد إلا بعد وقوعها .**

**ومقتصدوهم ( المعتزلة ) أنكروا ( الخلق ، والمشيئة ) وقالوا : الإنسان مستقل بإرادته ، ولا دخل لمشيئة الله في فعل العبد ، والعبد هو الذي يريد ، وفعله مخلوق له .**

وسمي المعتزلة بـ ( المجوسية ) لأنهم أثبتوا خالقين ، فقالوا : الله خالق ، والعبد يخلق فعل نفسه .

٢. **المشركية :** وهؤلاء أقروا بالقدر ، وأنكروا الأمر والنهي .

فغلوا في إثبات القدر ، وعطلوا الأمر والنهي ، وقالوا : العبد مجبور على فعله ، لا قدرة له ، ولا اختيار ، بل هو كالريشة في مهب الريح ، وكالميت بين يدي المغسل .

وهؤلاء هم الجبرية ، وهم ردة فعل لظهور القدرية ، وقد تبني هذا المذهب عدة طوائف ، وعلى رأسهم الجهمية ، والأشاعرة ،

وغلاة الصوفية ، وهؤلاء ليسوا على درجة واحدة في إضعاف الأمر والنهي ، وأشدهم غلواً : غلاة الصوفية الذين يقولون بسقوط التكاليف عن بعض المكلفين ، وهؤلاء أكفر من اليهود ، والنصارى ، كما يقول المصنف .

وسمي هؤلاء بـ (المشركية) لأنهم شابهوا المشركين في هذا الاعتقاد ، فالمشركون احتجوا على شركهم بالقدر ، كما قال تعالى ( سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء ) ( لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء ) ( لو شاء الرحمن ما عبدناهم ) وهؤلاء كذلك يحتجون على معاصيهم بالقدر ، ويقولون : قدر الله علينا ذلك ، ونحن مجبورون على ذلك . والخلاصة أن القدرية ، والجبرية فكرتان متعارضتان ، كل منهما اعتقد التعارض بين القدر والشرع ، فأمن القدرية بالشرع وعطلوا القدر ، وآمن الجبرية بالقدر وعطلوا الشرع .

٣. الإبلسية : وهؤلاء يقرون بالقدر ، وبالشرع ( الأمر والنهي ) ولكنهم يعارضون بينهما ، ويطعنون في حكمة الله ، وعدله . فيقولون مثلاً : كيف يقدر الله على الكافر الكفر ثم يأمره بالإيمان ، وكيف يعلم الله أهل الجنة وأهل النار قبل أن يخلقهم ثم يأمرهم ، وينهاهم ، ونحو ذلك من المعارضات .

وسمي هؤلاء بـ (الإبلسية) لأن أهل المقالات نقلوا مناظرة بين إبليس ، والملائكة يعارض فيها بين القدر ، والأمر والنهي ، كما نقل ذلك الشهرستاني ، قال ابن تيمية عنها : ليس لها إسناد يعتمد عليه .

ثم ذكر القول الحق المأخوذ من الكتاب والسنة ، وهو الإيمان بمراتب القدر كلها ، من العلم ، والكتابة ، والمشئته ، والخلق ، والإيمان بالشرع بتعظيم الأوامر والنواهي الشرعية ، وعدم المعارضة بين الشرع ، والقدر .

ويدخل في ذلك : الإيمان بتأثير الأسباب ، وأن الله يوجد الأمور بأسبابها ، فيوجد النبات بأسباب كالماء ، والهواء ، والترية ، والبذر ، ويوجد الولد بالنكاح ، والتقاء المائتين ، ويوجد الهداية بالوحي ، ونحو ذلك من الأسباب المؤثرة في المسببات . وهذا خلافاً لمن يعطل الأسباب ، ويقول : إن الأمور تكون بالقدر فقط . كحال الجبرية نفاة القدر . وخلافاً لمن غلا في الأسباب ، وجعل الأمور توجد بها فقط . كحال القدرية القائلين بخلق أفعال العباد . والناس في تأثير الأسباب على أقوال :

١. الأسباب لها تأثير في مسيبتها ، وهذا التأثير يكون أيضاً بقدره الله ومشئته . وهذا قول أهل السنة .

٢. لا تأثير للأسباب في مسيبتها ، والأمور إنما تقع بالقدر فقط . وهذا قول الجهمية ، والأشاعرة ، وغيرهم .

والأشاعرة يرون أن الأمور تقع بالقدر عند مقارنة السبب ، فالشبع لا يحصل بالأكل ، ولكن عنده ، فالله يخلق الشبع عند الأكل لا به ، والإحراق لا يكون بالنار ، ولكن عندها ، وهذا مخالف للعقل ، والحس .

٣. الأسباب مؤثرة بذاتها ، ومستقلة في إيجاد المسببات ، وأن السبب موجب للفعل .

وهذا قول القدرية نفاة القدر ، والفلاسفة .

ثم بين المصنف أنه لا يوجد سبب واحد مستقل بإيجاد شيء آخر ، بل ما من سبب إلا ويفتقر إلى سبب آخر لحصول مسبيه ، ولا بد أيضاً من زوال الموانع المانعة من وجود المسبب .

فلا يوجد شيء يمكنه أن يستقل بإيجاد شيء إلا الله .

ومن هنا كان الواجب على العباد الاعتماد على الله وحده ، والتوكل عليه وحده ، وتعليق القلب به وحده ، مع الأخذ بالأسباب .



ثم عاد المصنف مرة أخرى ليبين أهمية ووجوب الإيمان بالقدر والشرع ، وذكر أن الإيمان بالقدر من تمام التوحيد ، فلا ينتظم توحيد العبد ويكتمل إلا بالإيمان بالقدر ، كما ذكر ذلك ابن عباس .

كذلك لا بد من الإيمان بالشرع من الأوامر والنواهي ، والوعد والوعيد .

ومن تحقيق الإيمان بالقدر والشرع عدم خلق التعارض بينهما .

ثم ذكر المصنف أن الإنسان مضطر إلى الشرع في حياته الدنيا ، فلا يمكن أن تنتظم حياته على التمام إلا بالشرع ، ونبه إلى أن ذلك لا يقتصر على وجود مجتمع ، بل لو كان الإنسان وحده لاحتاج إلى الشرع في إقامة حياته .

أما جماعة الناس فلا شك أنهم في حاجة ماسة إلى من ينظم علاقاتهم ومعاملاتهم مع بعضهم ، وهذا وإن كان يحصل لهم بالقوانين الوضعية ، إلا أنه لا يحصل لهم كماله إلا بالوحي المنزل .

وهذه القوانين مع قصورها تقتصر على الحياة الدنيا ، وأما الحياة الحقة الدائمة فلا تلتفت إليها ، ومن هنا تكون أهمية الشريعة .

وكذلك يقال في حق الفرد فإنه بطبعه مريد كاسب ، كما أخبر بذلك النبي ﷺ حيث قال : أصدق الأسماء : حارث ، وهام .

رواه أحمد ، وأبو داود ، وضعفه الألباني . والحارث : الكاسب الفاعل ، والهام : المرید العازم .

فإذا كان له إرادة فلا بد أن يعرف الشيء الذي ينفعه ، والشيء الذي يضره .

وهذا الأمر تارة يُعرف بالفطرة ، كمعرفته لنفع الماء ، وضرر النار ، وتارة يُعرف بالتجربة والنظر ، كمواعيد الزراعة مثلاً ، وبعض

ذلك لا يُعرف إلا عن طريق الشرع ، كمعرفة ما ينفعه وما يضره في الآخرة ، وهذا أهم من غيره ، ولكن أكثر الناس لا يعقلون .

وبعد أن ذكر أن الإنسان بحاجة إلى الشرع لمعرفة ما ينفعه وما يضره من الأفعال ، استطرد في الكلام عن المسألة المشهورة ، وهي

مسألة ( التحسين والتقبيح العقلين ) وهل للأفعال حسن وقبح ذاتي يُعرف بالعقل ، أم ليس لها ذلك ، والحسن والقبح يُعرف بالشرع .

وقبل أن يذكر المصنف الخلاف في هذه المسألة ، ويبين القول الصواب فيها ، ذكر صورة للمسألة اتفق عليها الجميع ، وهي كون الفعل يلائم الفاعل ، أو ينافره مما يُعلم بالعقل .

ومعنى ذلك أن العبد يعلم ما ينفعه ، وما يضره من الأفعال بالعقل .

ثم اختلفوا بعد ذلك في الحسن والقبح الذاتي في الأفعال على أقوال ، وهي :

١ . أهل السنة والجماعة : قالوا للأفعال حسن وقبح ذاتي ، ويمكن للعقل معرفة ذلك ، ويمكن أن تُمدح أو تُذم بالعقل ، لكن العقل يعرف ذلك على وجه الإجمال ، لا على وجه التفصيل ، والتفصيل لا يعرف إلا بالشرع ، وكذلك عاقبة الأفعال من الثواب المرتب على فعل الحسن ، والعقاب المرتب على فعل القبيح لا يعرف إلا بالشرع .

ومما يدل على ذلك أن النصوص الشرعية أشارت إلى حسن بعض الأشياء أو قبحها قبل ورود الشرع ، كما قال تعالى ( قل أمر ربي بالقسط ) وقوله تعالى ( قل إنما حرم ربي الفواحش ) فالقسط ، والفحش معلوم قبل ورود الشرع ، وفرعون الملحد يقول عن موسى ( وإني لأظنه كاذباً ) فعرف أن الكذب عيب يعاب به الشخص ، وكذا قال أبو سفيان : والله لولا أن يؤثروا علي كذباً لكذبت ، وقال فرعون لموسى معيراً له قتل القبطي ( وفعلت فعلتك التي فعلت ) .

٢. المعتزلة : قالوا للأفعال حسن وقبح ذاتي ، ويمكن للعقل معرفة ذلك ، ويمكن أن تُمدح أو تُذم بالعقل ، وقالوا : ما رآه العقل حسناً وجب أن يكون في الشرع حسناً ( أي : وجب أن يكون عند الله حسناً ) وما رآه العقل قبيحاً وجب أن يكون في الشرع كذلك ، بل ذهبوا إلى أن الفعل الحسن يجب أن يثاب عليه ، والفعل القبيح يجب أن يعاقب عليه عقلاً ، والأوامر والنواهي الشرعية إنما هي كاشفة عن حقيقة الحسن والقبح .

٣. الأشاعرة : قالوا ليس للأفعال حسن وقبح ذاتي ، بل لا يُعرف حسن الأفعال وقبحها إلا بالشرع ، فالظلم يمكن أن يكون حسناً إذا أمر به الشرع ، والعدل يمكن أن يكون قبيحاً إذا نهى عنه الشرع . وأمر الشرع أو نهيهِ يكون لمحض الإرادة ، وليس لعله في الفعل .

وقد رد ابن القيم في كتابه ( مفتاح دار السعادة ) على الأشاعرة في هذا القول بأكثر من ستين وجهاً .

ثم نبه إلى مسألة ، وهي أن المعتزلة الذين أثبتوا الحُسن والقبح بالعقل ، أو الأشاعرة الذين أثبتوا الحسن والقبح بالشرع أخطأوا حين ظنوا أن الحسن والقبح الشرعي خارج عن الحسن والقبح بمعنى الملائمة والمنافرة الذي سبق أنهم اتفقوا على أنه يُعلم بالعقل . ونبه إلى أن المعتزلة ، والأشاعرة اتفقوا على أن الله لا يفعل القبيح ولا يقضي به ، لكنهم اختلفوا في العلة الموجبة لذلك ، لأنهم ينكرون صفة المحبة ، والبغض ، وعليه فهو لا يفعل لمحبة ورضا ، ولا ينهى لبغض وسخط .

فذهب المعتزلة أن الله لا يفعل القبيح ، لأنه قبيح عقلاً ، والله منزّه عن فعل القبيح مع قدرته عليه .

وذهب الأشاعرة إلى أن العلة أنه لا يقدر عليه ، ويستحيل في حقه ، لأن هذا القبيح ممتنع لذاته في حق الله كالجمع بين النقيضين . وبناء على قولهم السابق أن الحسن والقبح لا يُعرف إلا بالشرع ، قالوا : يستحيل على الله فعل القبيح ، وكل ما هو قادر عليه فهو حسن ، فلو عذب المؤمنين وأكرم الكافرين ، وأمر بالكذب ونهى عن الصدق لكان ذلك حسناً منه ، لأنه تصرف في ملكه وداخل في قدرته ، والظلم هو التصرف في ملك الغير ! .

وكلا القولين باطل ، أما قول المعتزلة فإنهم تحكموا في تعيين الحسن والقبح في حق الله ، وهذا تحكم الضعيف الجاهل ، وقاسوه على خلقه في ما يحسن ويقبح ، ويأمر وينهى .

وأما الأشاعرة فيقال لهم : إن الشيء الغير مقدور عليه لا يُمدح على تركه ، وفي الحديث القدسي ( إني حرمت الظلم على نفسي ) ولو كان ممتنعاً لما منع نفسه منه ، وهذا في غاية الوضوح .

وعلى مذهبهم في أن الشيء لا يعرف قبحه أو حسنه بالعقل لا يفرقون بين الهدى والضلال ، ولا بين الأبرار والفجار ، ولا بين الحسنة والسيئة قبل ورود الشرع ، فالفرق بين العدل والظلم أن هذا مأمور به والآخر منهي عنه ، ولو عذب الطائع ونعم الفاجر لكان ذلك حسن .

وعليه فلا يحمد الله على العدل والإحسان والنعمة ، ولا على ترك العذاب والنقمة .

ولما ذكر المصنف مذهب الأشاعرة في مسألة الحُسن والقبح ، وأن في هذا القول عدم التفريق بين الهدى والضلال ، والأبرار والفجار ، والحسنة والسيئة قبل ورود الشرع ، تطرق لذكر غلاة الصوفية القائلين بالجبر ، وهؤلاء يعظمون الحقيقة الكونية ، ويفنون في توحيد الربوبية ، ويعطلون الأمر والنهي ، ولم يفرقوا بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية ، وساووا بين المختلفات ، فلم يفرقوا

بين العلم والجهل ، ولا بين الصدق والكذب ، ولا بين العدل والظلم ، بل كل ما قدره الله وأراده كوناً فهو يحبه شرعاً ، وقال غلاتهم : سائر الأفعال طاعات ، حتى الزنا ، والخمر ، لأنها موافقة لإرادة الله الكونية القدريّة ، وأنشد بعضهم :

أصبحت منفعلاً لما يختاره ربي ففعلي كله طاعات

وهؤلاء مخالفون لجميع الشرائع والرسالات ، ومخالفون أيضاً لضرورة الحس والذوق ، ومخالفون أيضاً لضرورة العقل والقياس . أما مخالفتهم للشرائع فالنصوص في ذلك كثيرة ، ومنها قوله تعالى ( أفنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون ) وقوله تعالى ( أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون ) وقال تعالى ( وما يستوي الأعمى والبصير ) إلى غير ذلك من النصوص .

وأما مخالفتهم للحس والذوق ، فإن كل أحد يفرق بين ما يؤذيه من الحر والبرد وبين ما لا يؤذيه ، ويفرق بين ما يلتذ به من الطعام والشراب وبين ما لا يلتذ به من ذلك .

وأما مخالفتهم للعقل والقياس فإن الشخص لو اعتدي عليه بضرب أو نحوه ، ثم لام من فعل به ذلك لكان متناقضاً ، ولنقض قوله ، لأن ما فعله فلان وقع بقدر الله ، فلا يصح أن تلومه على ذلك ، فكما أنك تحتج بالقدر على أفعالك ، هو كذلك يحتج بالقدر على أفعاله .

ثم عاد ليكمل الكلام عن غلاة الصوفية ، ويقول : من ظن أن الإنسان الحي العاقل يسقط عنه التمييز دائماً فهو كاذب ، بل حتى النائم له شيء من التمييز ، فإنه في منامه يُسر إذا رأى ما يسره ، ويحزن إذا رأى ما يحزنه . وأما إذا حصل للإنسان عارض ، كالإغماء ، أو السكر ، أو نحو ذلك فقد يفقد الإحساس ببعض الأمور ، ومع ذلك لا يسقط عنه الإحساس بالكلية .

ثم ذكر أن هذه المقامات المسماة بـ ( الاصطلام ، والفناء ، والسكر ) ونحو ذلك ، لا يمكن أن تنتهي إلى سقوط الإحساس بالكلية ، وربما حصل بها سقوط الإحساس ببعض الأشياء دون بعض .

وذكر أن من زعم أنه يحصل عند هذه المقامات سقوط التمييز ، وعظم هذا الأمر ، ومدحه ، وجعله من مقامات الأولياء فقد غلط من جهة الحقيقة الكونية ، والحقيقة الدينية .

أما غلظه من جهة الحقيقة الكونية فلأنه اعتقد أنه يمكن حصول ذلك ، والحق أن هذا ممتنع .

وأما غلظه من جهة الحقيقة الدينية الشرعية فلأنه يمدح هذا المقام ، ويعظمه ، وهذا مخالف للشرع ، ولا يُعرف أنه حصل لأحد من الأنبياء ، ولا أنه جاء الثناء عليه في الشرائع ، بل هو ضعف ونقص ، وقد ذكر الله لنا أن النبي ﷺ رأى في ليلة الإسراء ، والمعراج من آيات ربه الكبرى ، ومع ذلك لم يحصل له هذا الحال من سقوط التمييز ، بل قال الله عنه ( ما كذب الفؤاد ما رأى ) ثم أي مدح يكون بسقوط العقل ، والمعرفة ؟!

ثم ذكر أنواع الفناء ، وهي باختصار ثلاثة أنواع :

١. **الفناء عن إرادة السيوى** : والمراد أن يفنى عن من سوى الله بالله ، وهذا هو حقيقة التأله ، وهو إخلاص الدين لله ، كما قال المصنف هنا : فيفنى عن عبادة غيره بعبادته ، وعن طاعة غيره بطاعته وطاعة رسوله ، وعن التوكل على غيره بالتوكل عليه ، وعن محبة ما سواه بمحبته ومحبة رسوله ، وعن خوف غيره بخوفه .

بحيث لا يتبع العبد هواه بغير هدى من الله ، وبحيث يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما .

والأكمل إن تستعمل الألفاظ الشرعية الغير مجملة ، كتسميته بإخلاص الدين ، أو التوحيد ، ونحو ذلك .

٢. **الفناء عن مشاهدة السيوى** : والمراد أن يفنى عن مشاهدة ما سوى الله ، بحيث يغيب عن ما سوى الله - حتى عن نفسه - بالله ، وهذا ما سبق ذكره عن الصوفية من كون العبد يغيب بمعبوده ، ومذكوره ، ومعروفه عن عبادته ، وذكره ، ومعرفته ، فلا يشهد إلا الله ، فينشغل بالله عن عبادته .

وذكر المصنف أن هذا الحال قد يعرض لبعض السالكين ، وليس هو حال كامل ، بل هو حال ناقص ، ولذا لم يعرض للأنبياء ، والمرسلين ، ولا للسابقين الأولين ، ومن زعم أنه الغاية في الكمال فهو ضال مضل ، ومن جعله من لوازم الطريق فهو مخطئ ، بل هو من عوارض الطريق التي تعرض لبعض الناس دون بعض .

٣. **الفناء عن وجود السيوى** : والمراد أن يفنى عن وجود ما سوى الله ، بحيث لا يرى إلا وجود الله ، وأن وجود المخلوق عين وجود الخالق ، فما ثم خالق ومخلوق ، ولا غير ، ولا سوى ، والوجود واحد بالعين . وهذا ما عليه أهل الإلحاد ، والاتحاد ، وهؤلاء أكفر من اليهود ، والنصارى .

ثم ذكر الطريقة الصحيحة في التعامل مع الشرع ، والقدر ، وهو أن يستجيب لقول الشارع أمراً ، ونهيّاً ، وإذا وقع منه تقصير في ذلك يلجأ إلى الاستغفار والتوبة ، ولا يحتج بالقدر على الخطأ والتقصير ، وإذا وقع عليه أمر يكرهه فعليه بالصبر على هذا المقدور ، وعدم التسخط ، وهذا هو الطريق الأقوم ، والنهج الأسد الذي جاء تقريره في النصوص .

ثم تكلم المصنف عن الاستغفار ، وذكر أن جميع العباد بحاجة إليه ، ولذا كان النبي ﷺ على علو قدره ، وشدة قربه من الله يكثر من الاستغفار ، وذكر أن آدم لما عصى تاب فقبله الله ، وإبليس لما عصى أعرض واستكبر فطرده الله ، فمن تاب بعد الذنب فقد أشبه أباه ، ومن أعرض بعد الذنب فقد شابه إبليس .

والإنسان مهما حاول إصابة الحق فقد يعجز ، ولذا يستغفر لهذا التقصير غير المقصود ، كما قال تعالى ( فاستقيموا إليه واستغفروه ) .

ثم ذكر أن الله قرن بين التوحيد ، والاستغفار في غير ما آية ، وهذا لعظيم مقام الاستغفار ، لأنه مضمن لتذلل العبد لربه ، وإظهار عجزه ، وحاجته لربه ، وهذا هو التوحيد .

ثم أجمل ما فصله سابقاً ، فقال : يجب على العبد في باب الشرع أصلاً :

١. أصل قبله ، وهو الاجتهاد في امتثال الشرع علماً وعملاً .

٢. أصل بعده ، وهو الاستغفار على التقصير في المأمور ، والتعدي على المحظور .

وفي باب القدر يجب عليه أصلاً أيضاً :

١. أصل قبله ، وهو الاستعانة بالله ، والتوكل عليه في امتثال الشرع ، ودعاء الله المعونة على فعل الخير ، وترك الشر .
  ٢. أصل بعده ، وهو الصبر على ما يقدره الله من المصائب على العبد .
- ولما تكلم عن الاستغفار في باب الشرع ذكر أنه ينبغي أن تحتم الأعمال الصالحة بالاستغفار ، لأن العبد لا يسلم من التقصير فيها ، كما قال تعالى ( فاستقيموا إليه واستغفروه ) وذكر بعض النصوص الدالة على ذلك ، كما في الاستغفار بعد قيام الليل ، وكذلك في ختام الحج ، كما قال تعالى ( ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله إن الله غفور رحيم ) وأنزل الله سورة النصر مؤذنة بختم حياة النبي ﷺ وفيها الحث على الاستغفار ، إلى غير ذلك من النصوص .
- ولما ذكر أن المعاصي لا يحتاج عليها بالقدر ، بل يجب الاستغفار ، بخلاف المصائب فيحتاج عليها بالقدر مع الصبر عليها ، ذكر توجيه قصة محاجة آدم لموسى عليهما السلام ، وبين التوجيه الصحيح للقصة ، وأن موسى ذكر لآدم مصيبة ( وهي الخروج من الجنة ) ولم يذكر له ذنباً ( وهو الأكل من الشجرة ) وعليه فالقدر لا يحتاج به على المعائب ( الذنوب ) وإنما يحتاج به على المصائب .
- قال المصنف : فتبين أن آدم احتج على موسى بالقدر من جهة المصيبة التي لحقته ، ولحقت الذرية ، والمصيبة تورث نوعاً من الجزع يقتضي لوم من كان سببها ، فتبين له أن هذه المصيبة وسببها كان مقدوراً ، مكتوباً .
- ثم ذكر العلاقة بين العبادة ، والاستعانة ، وسر جمع الله بينهما في آيات عديدة ، فالعبادة متعلقة بالألوهية ، والاستعانة متعلقة بالربوبية .
- فالعبادة لله ، والاستعانة به ، فمن قصد غير الله لم ينتفع به ، ومن استعان بغير الله حُذِل ، ولم يحصل له مقصوده ، وهذا معنى قوله ( فما لم يكن بالله لا يكون ) وهذه الاستعانة ( وما لم يكن لله لا ينفع ولا يدوم ) وهذا في إخلاص العبادة .
- ثم ذكر شرطي العبادة ، وهما : الإخلاص لله ، والمتابعة لرسول الله ﷺ ، فمن خالف الإخلاص وقع في الشرك الأكبر ، أو الأصغر بحسبه ، ومن خالف المتابعة وقع في البدعة .
- وهذا حقيقة شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله .
- والأدلة على هذين الشرطين كثيرة في الكتاب والسنة ، فمن أدلة الإخلاص لله ، قوله تعالى ( فاعبد الله مخلصاً له الدين ) وفي الحديث القدسي يقول الله تعالى : أنا أغنى الشركاء عن الشرك ، من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه . رواه مسلم
- ومن أدلة المتابعة لرسول الله ﷺ قوله تعالى ( واتبعوه لعلكم تهتدون ) وقوله ﷺ : من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد . رواه مسلم
- ثم عاد للكلام عن العبادة ، والاستعانة ، وذكر أن أقسام الناس في الجمع بينهما أربعة أقسام ، وهم :
١. المؤمنون المتقون الذين حققوا مقام العبادة ، ومقام الاستعانة ، فلم يقصدوا إلا الله ، واستعانوا به سبحانه في ذلك ، وهؤلاء حققوا مقام ( إياك نعبد وإياك نستعين ) وهؤلاء خير الأصناف .
  ٢. من يأتي بالعبادة على وفق السنة ، ولكنه ضعيف في مقام الاستعانة والتوكل ، وضعيف في مقام الصبر ، ففيه من هذه الجهة عجز وجزع . قال المصنف : وهو حال كثير من المتفقهة ، والمتعبدة .
  ٣. من يأتي بالعبادة ، ويكون عنده استعانة ، وتوكل ، وصبر ، لكن عبادته على غير السنة .
- قال المصنف : وهذا حال كثير من المتفكرة ، والمتصوفة .

وذكر هنا أن هؤلاء قد يمكن لهم ، ويُعطون من المكاشفات ، والتأثيرات ، لكن لا عاقبة لهم ، بل قد تُسلب منهم هذه الأحوال ، وقد يعودون للمعاصي ، بل قد يرتدون ، والعياذ بالله .

ثم قارن المصنف بين هذا الصنف والذي قبله ، وذكر أن القسم السابق له دين ضعيف ، لكنه باقٍ ومستمر ، وأما هؤلاء فقد يُسلب منهم الإيمان .

٤ . وهو شر الأقسام ، فلا يعبد الله ، ولا يستعين به .

ثم بعد ذلك قارن المصنف بين المعتزلة ، والصوفية ، وذكر أن المعتزلة خير من الصوفية الجبرية في باب الشرع ، والصوفية خير منهم في باب القدر .

ثم ذكر أن الدين الذي ارتضاه الله للناس هو ما خالف طريق هؤلاء وهؤلاء ، وهو ما كان عليه الصحابة ، والتابعون لهم بإحسان ، وذكر الأدلة ، والآثار على فضلهم ، ووجوب اتباعهم ، وختم الرسالة بدعاء الله أن يهدينا سبيلهم .  
والله أعلم ، وصلِّ اللهم على نبينا محمد ، وعلى آله ، وصحبه ، وسلم .