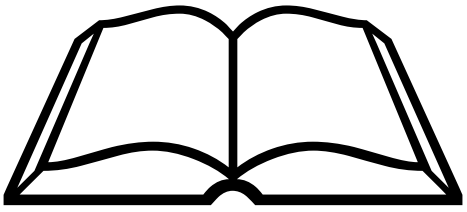
الملخص في شرح الرسالة التدمرية

عبد الله محمد الجهني



بسم الله الرحمن الرحيم

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

فهذا تلخيص لرسالة (التدمرية) كنتُ قد لخصته أثناء شرحي لها ، والغرض منه التسهيل على الطلاب ، والتقريب لمقاصد الرسالة .

وأما شرح الرسالة فموجود بعنوان (التوضيحات الجلية في شرح الرسالة التدمرية) .

والله أسأل أن ينفع بهذا الجهد ، كما نفع بأصل الرسالة .

بدأ المصنف رحمه الله رسالته بخطبة الحاجة مستناً 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 .

فنصوص 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 يُتجاوز 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 يجملون 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 فلأنهم شبهوا الله بالممتنعات ، والمعدومات ، والجمادات .

وأما 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 .

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 سيناء 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 بعضٍ .

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 ينفونها .

٢. المعتزلة : الذين يثبتون الأسماء ، وينفون الصفات .

فيقال لهم : لماذا تنفون الصفات وقد أثبتها الله لنفسه ؟

فإن قالوا : لأنا 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 : عليماً ، سميعاً ، بصيراً ، 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 أثبتم 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 بالممتنع 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 والمَلَكَة ، كما في الحياة والموت ، أو العمى والإبصار بالنسبة للجماد .

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 اصطلح عليه أهل الباطل .

ثانياً : هذا التقسيم إنما هو تقسيم اصطلاحي فلسفي 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 أحيا 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 الجماد الذي لا يقبل واحداً منهما .

فأنتم فررتم من تشبيهه بالمخلوقات القابلة لصفات الكامل ، ووصفتموه بصفات الجمادات 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 ينفى عنه الوجود ، والعدم .

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

فوصفكم لله 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 ، وعاقل ، ومعقول ، وعشق ، وعاشق ، ومعشوق ، ولذيذ ، 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 لله لا يماثل وجود المخلوقات – وإلا كان ملحداً جاحداً – فيقال : وهكذا يجب أن يقال في باقي الصفات ، ولذا جاء **بالقاعدة الثانية** : القول في الصفات كالقول في الذات .

فالله له ذات حقيقة تليق به ، وهي أكمل الذوات على الاطلاق ، وكذلك له صفات حقيقة تليق به ، وهي أكمل الصفات على الاطلاق .

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 أُخفي لهم من قرة أعين) وهذا المثال 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 التشابهة 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 شبهاً 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 : تأوليهم 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 ونهياً .

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

ثم بين أن كل ما يحتج به أهل السنة على هؤلاء الملاحدة يحتجون 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 ، فلئن 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 إتعاب 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 المثال 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 .

ثم بدأ بذكر الخاتمة الجامعة ، والمشتملة على سبع قواعد ، وهي :

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 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 يُرى ، 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 .

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 جليلة 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 أبكماً ، 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 : وخلاصتها : أن ما يوصف الله به نفياً ، 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 .

٢ . ألفاظ يطلقها البعض على الله من باب الوصف نفياً ، أو إثباتاً ، ولم يرد في القرآن ، ولا في السنة نفيها ، أو إثباتها ، ومن ذلك لفظ (الجسم ، والجهة ، والتحيز ، والتركيب ، وحلول الحوادث ، وغيرها) .

وهذه الألفاظ المجملة يُتعامل معها من جهتين : المعنى ، واللفظ .

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

وأما اللفظ فيُرد – بعد توضيح المعنى الصحيح – وذلك لأنه مجمل ، ومشترك بين معنى صحيح ، وآخر باطل[١] .

وينبه أن هذه الألفاظ المجملة لا بأس باستعمالها عند المجادلة ، والمحاجة لأجل الوصول للحق .

---

(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 .

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 داخلاً 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 نفياً ، 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 حقاً ، وقد يحمل باطلاً ، فوجب الاستفصال .

القاعدة الثالثة : وخلاصتها : أنه ينبغي الاستفصال عن لفظ (الظاهر) وذلك أن بعض الناس يعتقد أن ظاهر نصوص الصفات التشبيه ، 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 التشبيه 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 أزاغه) 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 مثالاً وهو جعل قوله تعالى (لما خلقتُ بيديّ) 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 تحتمل 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 بيديّ) وأما في الآية الثانية فلم يعد الفعل بالباء (عملت أيدينا) .
والتعدية 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 (بيديّ) 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 (إنني 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 بيديَّ) وقوله (بل يداه 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 يثبتها الأشاعرة ، وصفات متنازع في معناها ، وهي باقي الصفات ، كالمحبة ، 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 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 .

القاعدة الرابعة : وخلاصتها : أن من اعتقد أن ظاهر نصوص الصفات التشبيه قد وقع في أربعة محاذير ، وهي :

١. جنايته على النص من جهة اعتقاده أن النص يدل على التشبيه .

٢. جنايته على النص من جهة تفريغ النص عن مدلوله –وهو إثبات الصفات على ما يليق بالله – وإلصاق 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 انقدح في ذهنه الفاسد .

ولو قرأ المعطل قول الله تعالى (أأمنتم 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 (أأمنتم 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 المصنف .

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 المرآة : يعني صورة الوجه ، وليس حقيقته ، بخلاف : زيد في المسجد .

وكون الكلام في الورق : يعنى مقصود الكلام ، ومعنها ، لأن الكلام صوت .

فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصية يتميز بها عن غيره .

القاعدة الخامسة : وخلاصتها : 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 عطلوا 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 اصطلح 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 المحظور ، 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 يقترن 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 .

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 نجهل حقائقها ، فنؤمن أن لله 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 ، وسراً ، وحوراً ، 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 .

ومراده 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 ثَم تعارض ، وكذا إن ذكر حكماً من الأحكام في موضع ، وأعاده في موضع آخر لم يكن ثَم 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 المتواطأة المشكِكة ، 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 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 ، ولكن لا يلزم التشابه في المعنى من كل وجه ، كلفظ (إنسان) يدخل فيه عمرو ، وزيد ، ولكلٍ 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 ، 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 .

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 .

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 القِدم .

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 لليد ، أو للساق ، أو للعلم ، أو غير ذلك من صفات الله إنه رب العالمين ، أو على كل شيء قدير .

بخلاف وصف القِدم 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 لمَ لم ينف الله ذلك عن نفسه ، ولمَ يأتِ بالنصوص التي تثبت الصفات صراحة ؟!

والقرآن إنما نفى (المثل) و(الكفء) و(الند) ومعلوم في لغة العرب أن الصفة ليست نداً ، 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 شيئين 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 يعتريها 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 مسبوقة بعدم ، وملحوقة 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 منزه 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 النظار .

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 ، أو 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 مثالاً 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 وفساد 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 اطلاقه ، 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 ينفى 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 نفياً ، ولا إثباتاً ، 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 أمنع أن يكون جسماً. 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 كشربنا ، 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 ، ويبكي 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 يجئ به السمع لا أثبته .

يقول المصنف : هذا لا يصح ، لأن النص إن أثبت شيئاً دل هذا على ثبوته في نفس الأمر ، وإن نفى شيئاً دل على انتفاه في نفس الأمر ، وإن سكت 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 ينفى 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 – نفيناه ، وما سكت عنه النص سكتنا عنه إثباتاً ، ونفياً .

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 نفته 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 .

٣. 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 .

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 .

ذكرَ اعترض 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 ذُكر 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 ، فدلت 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 العالَم ، وحدوث العالم يعرف بحدوث الأجسام ، وحدوث الأجسام يُعلم إما بحدوث الصفات (كما عند المعتزلة) وإما بحدوث الأفعال (كما عند الأشاعرة) .

وخلاصة هذا الطريق أن يقال : حدوث العالم يدل على وجود مُحدِث (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 محدَث ، وكل محدَث يدل أن له محدِثاً .

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 تجتث 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 محققيهم 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 ، ومحبته لهم ، ومعاقبته للمسيء دليل على عدم الرضا ، وعلى الغضب عليهم .

وكذا صفة العلو يمكن أن تثبت بالعقل ، بأن يقال : السفل نقص ، والعلو كمال ، ولا بد أن يتصف بأحدهما ، فوجب أن يتصف بالعلو ، ووجب أن ينفى عنه السفل .

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 ، فلولم 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 ، والمتضايفان ، والملكة والعدم .

١. المتضادان : وهما الأمران الوجوديان اللذان لا يجتمعان ، لكن يمكن أن يرتفعا .

كالسواد ، 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 السواد ، والبياض) .

٢. المتضايفان : 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 ، وإذ 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 لمحمد ، 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 ، والمتضايفين 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 : بيّن 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 ، والتضايف . 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 التضايف ، 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 كلاً منهما يكون في أمر وجودي والآخر عدمي ، إلا أن العدم والملكة أخص من جهة المحل القابل بزعمهم .

وكذا فإن المتضايفين يدخلان في الضدين ، لأن كلاً منهما يكون في أمرين وجوديين ، وكلاً منهما يمكن أن يرتفع الوصفان فيه ، إلا أن المتضايفين 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 ، والتضايف) 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 أُعترض على الإيراد الثاني ، وهو قولنا (صفات الله واجبة له) وقالوا : لا نوافق على أن صفات الله داخلة 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 داخلة 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 داخلة 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 داخلة في السلب والإيجاب .

لو قال المنازع : سلمت أن صفات الله داخلة 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 فتنفى عنه .

فالسمع 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 سلبي ، 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 سلبين ، 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 .

ومثَّل لذلك بـ(الوجوب ، والإمكان) و(الحدوث ، والقِدم) و(القيام بالنفس ، والقيام بالغير) و(المباينة ، 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 خلوه عنها .

فمثلاً : زيد الأعمى أكمل من الحجر الذي لا يبصر ، وذلك أن زيداً 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 ، فلأن 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 ...) فتنزيهنا 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 قارد 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 يُجوّزون 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 .

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 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 ذكروه ، 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 داخلة في السلب والإيجاب لا في العدم والملكة .

ثم بدأ المصنف بالكلام عن الأصل الثاني في هذه الرسالة ، وهو : الكلام في الشرع والقدر .

وهو توحيد العبادة (الألوهية) وذكر أنه يتضمن الإيمان بأمرين : الشرع (الذي هو الأوامر والنواهي) والقدر بمراتبه الأربع التي ذكرها ، وهي : العلم ، والكتابة ، والمشيئة ، 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 ، ومنابذتهم ، 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 بهؤلاء لم يكن باعتقاد أنهم أرباباً يخلقون ، ويدبرون ، ويرزقون ، ونحو ذلك ، بل لصرفهم لهم بعض العبادات .

وذكر أنه لم يدعِ 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 لله 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 ينازع 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 يقرون أن الله خالق العباد ، فهم لم يعطلوا الله عن الخلق مطلقاً ، وكذلك الفلاسفة الذين يزعمون أن بعض الكواكب تبدع بعض الأمور ، وتؤثر في بعضها ، لم يحققوا إفراد الله بالخلق والتأثير ، لكنهم مع ذلك يجعلون هذه الكواكب مخلوقة لله .

وعليه فالاقتصار 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 منزه عن الأبعاض . ويقصدون بها الصفات الخبرية ، كالوجه ، واليد ، والقدم .

بل ذكر المصنف أنهم ينفون العلو ، والاستواء بمثل هذا .

وأما إن قُصد بهذا اللفظ (لا قسيم له) أن الله لا يقبل التفرق ، والتبعض ، 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 : إفراد الله بأفعاله .

وأعظم الخطأ الذي فيه : إهمال توحيد العبادة . ومن الخطأ أيضاً : تفسير (إله) بمعنى (آلِه) والزعم بأن إثبات الصفات من التشبيه ، أو التبعيض .

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 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 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 التفكر 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 ، 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 مرجئ 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 أئمتهم يثبتون الصفات الخبرية 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 عبدالله 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 ، فخالفوا 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 أباؤنا ولا حرمنا 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 يُخل بهذين الأصلين ، أو بأحدهما ، ويظن أنه محقق لهما .

وذكر المصنف أن الاقتصار 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 ضراً 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 .

ومثَّل 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 ، والأمور 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 .

فغلاتهم 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 تبنى 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 ، كلٌ منهما اعتقد التعارض بين القدر والشرع ، فآمن 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 .

وسمي 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 .

ثم ذكر القول الحق المأخوذ من الكتاب والسنة ، وهو الإيمان بمراتب القدر كلها ، من العلم ، والكتابة ، والمشيئة ، 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 بأسبابٍ كالماء ، والهواء ، والتربة ، والبذر ، ويوجد الولد بالنكاح ، والتقاء المائين ، 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 بقدرة الله ومشيئته . 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 ، 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 يستقل بإيجاد شيء آخر ، بل ما من سبب إلا ويفتقر إلى سبب آخر لحصول مسببه ، ولا بد أيضاً من زوال الموانع المانعة من وجود المسبَب .

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 ، وهمام . رواه أحمد ، وأبو داود ، وضعفه الألباني . والحارث : الكاسب الفاعل ، والهمام : 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 .

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 العقليين) وهل للأفعال حُسن وقُبح 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 ، والتفصل 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 نهيه يكون لمحض الإرادة ، وليس لعلة 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 انه 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 منزه 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 والقبيح 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 القدرية ، 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 أمنوا 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 بالقد 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 غلطه من جهة الحقيقة الكونية فلأنه اعتقد أنه يمكن حصول ذلك ، والحق أن هذا ممتنع .
وأما غلطه 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 السِّوى : 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 السِّوى : 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 السِّوى : والمراد أن يفنى عن وجود ما سوى الله ، بحيث لا يرى إلا وجود الله ، وأن وجود المخلوق عين وجود الخالق ، فما ثَم 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 ، 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 .

ثم أجمل ما فصله سابقاً ، فقال : يجب على العبد في باب الشرع أصلان :

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 أصلان أيضاً :

١. أصل قبله ، وهو الاستعانة بالله ، والتوكل عليه في امتثال الشرع ، ودعاء الله المعونة عل 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 تختم 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) 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 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 خُذل ، 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 عل 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 المتفقرة ، 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 .

للمراسلة ، والملاحظات بريد الابن تميم الجهني tamim7938@gmail.com