

الْمُنْتَقَى مِنْ شُرُوحِ

الْإِسْنَاءِ لِلْإِسْلَامِ

لِشَيْخِ الْإِسْلَامِ أَحْمَدُ ابْنُ تَيْمِيَّةَ

تَأْلِيفَ

عَبْدُ اللَّهِ آلُ عَبْدِ الْمُحْسَنِ

وَقَفَّ لِلَّهِ تَعَالَى لِكُلِّ مُسْلِمٍ حَقَّ الطَّبْعِ وَالتَّشْرِ وَالتَّوْزِيعِ

الطَّبْعَةُ الْأُولَى

١٤٤٨ هـ

دَارُ الْفُرْقَانِ

لِلطَّبَاعَةِ وَالتَّشْرِ

المقدمة

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، ثم أما بعد: الحمد لله الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم والصلاة والسلام على من قال له ربه: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً﴾ [النساء: ١١٣]، وقال سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلَكْتُبُ وَلَا الْإِيمَنُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢-٥٣]. فصلى الله وسلم وبارك على أشرف من بين ووضح وفهم، وعلى آله وصحبة وسلم. أما بعد: فإن شرف العلم بشرف المعلوم، ولما كان المعلوم متعلقاً بالذات الإلهية العلية، كان هذا العلم من أشرف العلوم وأنفعها. كيف لا وأنت تتعرف به على خالقك ومولاك، ورازقك ومدبرك ومبتغاك، الذي تسمى بأحسن وأكمل الأسماء، واتصف سبحانه وتعالى بأجل وأعلى الصفات، ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ

بِهَآءُ ﴿[الأعراف: ١٨٠]. بهذا العلم تتعرف على عظمة هذا الإله، وما يتصف به من قوة وقهر وعزة، وما اتصف به من رأفة ورحمة ومنة. تعرف أنه العظيم، فتتلاشى كل عظمة أمام عينيك، فترجوه. تعرف أنه الرحمن الرحيم، فتنسى عطف كل مخلوق، فتلتجئ إليه تسأله وتدعوه. إله صمد غني حميد كريم تتوجه إليه الخلائق بجميع أشكالها وأصنافها وألوانها، فيعطي ذا ويحرم ذاك، ويغني ذا ويفقر ذاك، ويهدي ذا ويضل ذاك، ويرفع ذا ويضع ذاك، ويعز ذا ويذل ذاك، بعلمه وقدرته وحكمته، فله الحكمة الباهرة والحجة البالغة سبحانه وتعالى. قال جل في علاه: ﴿يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩]، قال الإمام ابن كثير: وهذا إخبار عن غناه عما سواه، وافتقار الخلائق إليه في جميع الآتات، وأنهم يسألونه بلسان حالهم وقالهم، وأنه كل يوم هو في شأن. قال الأعمش عن مجاهد عن عبيد بن عمير، ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ قال: من شأنه أن يجيب داعيا، أو يعطي سائلا، أو يفك عانيا، أو يشفي سقيما. وقال ابن أبي نجيح عن مجاهد قال: كل يوم هو يجيب داعيا، ويكشف كربا، ويجيب مضطرا، ويغفر ذنبا. وقال قتادة: لا يستغني عنه أهل السماوات والأرض، يحيي حيا، ويميت ميتا، ويربي صغيرا، ويفك أسيرا، وهو منتهى حاجات الصالحين، وصرىخهم، ومنتهى شكواهم. [أحمد

العبد اللطيف (ص: ٧)].

مناهج الناس في مسائل العقيدة

لا بد من إعطاء نبذة عن المناهج التي انقسم إليها الناس عند الخوض في هذه المسائل:
فحقيقة الخلاف والنزاع قائم بين منهجين لا ثالث لهما، قال شيخ الإسلام ابن تيمية
موضحاً هذه الأقسام: «الفرق بين المنهاج النبوي الإيماني العلمي الصلاحي، والمنهاج
الصائبي الفلسفي وما تشعب عنه من المنهاج الكلامي والعبادي المخالف لسبيل الأنبياء
وستتهم. وذلك أن الأنبياء عليهم السلام دعوا الناس إلى عبادة الله أولاً بالقلب واللسان
وعبادته متضمنة لمعرفته وذكره. فأصل علمهم وعملهم: هو العلم بالله والعمل لله»^(١).
فالمنهج الأول: المنهاج النبوي الإيماني: وهو منهج الأنبياء والرسل من أولهم إلى
آخرهم القائم على العلم والعمل معاً وهذا ما عناه شيخ الإسلام ابن تيمية، وهؤلاء هم
أهل السنة الذين اعتنوا بالعلم والعمل معاً. والمنهج الثاني: المنهج الصائبي الفلسفي:
وهذا المنهج مخالف لمنهج الأنبياء والرسل وهو منقسم إلى قسمين: القسم الأول:
المنهج الكلامي، وهم أهل الكلام ومن وافقهم. وهؤلاء قومٌ اعتنوا بالعلم دون العمل
وإن كان علمهم لم يبنِ على الكتاب والسنة، وهم أهل الكلام الذين بنوا علمهم على

(١) مجموع الفتاوى (١٦/٢).

الرأي والقياس وعلى الفلسفة وخلا علمهم من العمل، إذ لا يوجد عندهم منهج عمل. القسم الثاني: المنهج العبادي، وهؤلاء قومٌ اعتنوا بالعمل دون العلم، وهم المتصوفة وأشباههم فهؤلاء عمل بلا علم. وهؤلاء وقعوا في مفسدتين: فالتكلم لم يبين علمه على الكتاب والسنة، ثم إنه ترك العمل. والمتصوف لم يبين عمله على الكتاب والسنة، ثم إنه ترك العلم، فبالتالي ضلوا وأضلوا. وأما أهل السنة فإن منهجهم يقوم على العلم والعمل معاً، وهذا العلم والعمل مبني على كتاب الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ وعلى ما كان عليه السلف الصالح. قال ابن تيمية: «وقال سفيان بن عيينة: كانوا يقولون من فسد من علمائنا ففيه شبه من اليهود، ومن فسد من عبادنا ففيه شبه من النصارى. وكان غير واحد من السلف يقول: احذروا فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون. فمن عرف الحق ولم يعمل به أشبه اليهود الذين قال الله فيهم: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٤٤]، ومن عبد الله بغير علم بل بالغلو والشرك أشبه النصارى الذين قال الله فيهم: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [المائدة: ٧٧]، فالأول من الغاوين والثاني من الضالين»^(١). ولذلك كان منهج

(١) مجموع الفتاوى (١/١٩٧).

السلف في التوحيد يقوم على أمرين، هما: العلم بالله. والعمل لله. فجمعوا بذلك بين التصديق العلمي والعمل الحُبِّي، وبذلك تميز منهج أهل السنة والجماعة «السلف» عن المناهج الأخرى. حيث حققوا كلا الأمرين؛ من القول التصديقي المعتمد على معرفة أسماء الله وصفاته وأفعاله الواردة في الكتاب والسنة. والعمل الإرادي، وذلك باتباع الأوامر واجتناب النواهي وفق ما شرعه الله في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ. ولذلك كان كلامهم وعملهم باطنًا وظاهرًا بعلم، وكان كل واحد من قولهم وعملهم مقرونًا بالآخر، وهؤلاء هم المسلمون حقًّا؛ الذين سَلِمُوا من آفات منحرفة المتكلمة والمتصوفة. ف وقعت كل طائفة من هاتين الطائفتين المنحرفتين في مفسدتين: إحداهما: القول بلا علم إن كان متكلمًا، والعمل بلا علم إن كان متصوفًا. والمفسدة الثانية: فوت المتكلم العمل، وفوت المتصوف القول والكلام. وهو ما وقع من البدع الكلامية والعملية المخالفة للكتاب والسنة. فالكلاميون: ويدخل فيهم الفلاسفة ومن سار على نهجهم، أو على بعض مناهجهم من المتكلمين، كمتكلمة الفرق من المعتزلة والجهمية والفرق الكلامية التي جاءت بعدها، والتي تسمى بالفرق الصفاتية الكلامية كالكلابية والأشاعرة والماتريدية، وكذلك من دخل منهم أو معهم في هذا المجال من متكلمة الخوارج ومتكلمة الشيعة الرافضة ومتكلمة القدرية ومتكلمة المرجئة وغيرهم، فكلهم يجمعهم

وصف واحد، بأنهم أهل النظر. غالب نظرهم وقولهم في الثبوت والانتفاء، والوجود والعدم، والقضايا التصديقية؛ فغايتهم مجرد التصديق والعلم والخبر؛ فاعتنوا بجانب علمي لم يَنْبِ على الكتاب والسنة؛ لذلك عَطَّلُوا أسماء الله تعالى، وعَطَّلُوا صفاته عز وجل. وعندما عَرَفُوا التوحيد، قالوا: «واحد في ذاته، وواحد في صفاته، وواحد في أفعاله». وأهمَلُوا جانب توحيد العبادة: «واحد في ذاته» قالوا: «لا شريك له». و«واحد في صفاته»: «لا نظير له». و«واحد في أفعاله»: «لا نِدَّ له». فهذا تقسيمهم للتوحيد. ويُلاحظ أنه قد خلا في هذه الثلاثة من الجانب العملي، فلا يوجد عمل، ثم إذا تحدثوا عن ذات الله تعالى تحدثوا بالتعطيل؛ فقالوا بما قالوا: «ليس في جهة، ولا في علو، ولا في مكان، ولا في حيز». ولا إلى غير ذلك، فجعلوه والعدم سواء، وإذا تحدثوا عن صفات الله تعالى تحدثوا عن سبع صفات فقط، وإذا تحدثوا عن أفعال الله تعالى وهذا هو الذي سَلِمَ لهم، فلم يَسَلِمَ لهم إلا توحيد الربوبية، ونحن نعلم أن كفار قريش كانوا مُقَرِّين بتوحيد الربوبية: ﴿وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥] فهذا حاصل توحيد هؤلاء. وأما الصُوفيون: فغالب طلبهم وعملهم في المحبة والبغضة، والإرادة والكرهية، والحركات العملية؛ فاعتنوا بجانب العمل، وأهمَلُوا جانب العلم، وكذلك عملهم لم يَنْبِ على السنة، وإنما أُنْبِى على البدعة؛ إذ غايتهم المحبة والانقياد والعمل والإرادة.

وهكذا إذا جئنا إلى أهل التصوف لم نجد عندهم من حقيقة التوحيد شيء. أمّا توحيد أهل السنة فيقوم على هذين الأصلين العظيمين: أن تعرف الله، وذلك بمعرفة أسمائه وصفاته التي وردت في الكتاب والسنة. وأن تعبد الله، وهذا بالتّباع شرع الله عز وجل على لسان رسوله ﷺ. فالسلف وأتباعهم جعلوا من توحيد الأسماء والصفات إحدى الرّكيزتين التي قام عليها منهجهم المعتمد على نصوص الكتاب والسنة، وذلك لما لهذا التوحيد من أهمية ومنزلة، وهذا ما تشهد له كثرة النصوص الشرعية الواردة في هذا الشأن. فلذلك لا بد لصاحب السنة أن يدرس هذا الباب، وأن يبنّي هذه الدراسة على الكتاب والسنة؛ ليعرف الله عز وجل، فلن تكون من أصحاب السنة ولن تكون من أتباع السلف حتى تُعنى بهذا الباب، والعلم بهذا الباب كما ذكر العلماء مطلوب لذاته، ليس وسيلة للعمل كما يزعم البعض؛ فكلُّ من العِلْم بالله والعمل لله مطلوب لذاته، فقد يكون منه ما هو وسيلة، ومنه ما هو غاية، فيجب أن نعلم أنه لا بد من معرفة هذا الباب وتعلمه، باعتبار أنه أمر مطلوب لذاته، وإن كان لا يُكفَى به وحده، بل لا بد وأن يجتمع معه عبادة الله عز وجل، وإلا فإن العبد لا يكون مؤمناً، وبهذا نعلم أن من أهمية هذا الباب أنه أصلٌ عظيم في منهج أهل السنة والجماعة. [محمد بن خليفة (١ / ٢١)].

ترجمة موجزة للمؤلف

يعد هذا العَلم من أبرز الشخصيات التي حظيت بالدراسة والخدمة فأفردت ترجمته بكتب مستقلة وبحوث مفردة في القديم والحديث تصل إلى ثلاثة وخمسين، ما بين كتاب كبير ورسالة صغيرة. ولهذا أثرت الاختصار في هذه الترجمة، وسأشير عبر هذه الصفحات بإيجاز إلى الملامح العامة لحياته لتكون مدخلاً للرسالة.

أولاً: اسمه ونسبه ومولده: هو شيخ الإسلام، تقي الدين أبو العباس، أحمد ابن الشيخ الإمام العلامة شهاب الدين عبد الحلیم، ابن الإمام العلامة مجد الدين أبي البركات عبد السلام ابن أبي محمد عبد الله ابن أبي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر ابن علي بن تيمية الحراني. وتيمية: يقال: إنها أم جده محمد، وكانت واعظة، فنسب إليها، وعرف بها، ولهذا أطلق على هذه الأسرة (آل تيمية). ولد شيخ الإسلام بحران، يوم الاثنين عاشر، أو ثاني عشر، ربيع الأول سنة ٦٦١ هـ. وبعد أن هجم التتار على بلده وعاثوا فيها فساداً سافر به والده مع إخوانه إلى الشام فوصل دمشق سنة ٦٦٧ هـ واستقر بها.

ثانيا: نشأته وبداية حياته العلمية: نشأ شيخ الإسلام في بيت علم ودين، فقد كان جده الشيخ مجد الدين أبو البركات من كبار علماء الحنابلة، وفقهاء العصر، أما والده شهاب الدين عبد الحلیم بن عبد السلام، فقد سمع من والده مجد الدين أبي البركات، ورحل في صغره إلى حلب، وسمع هناك من عدد من المشايخ، من هذا البيت المبارك، والأسرة الصالحة خرج شيخ الإسلام فنشأ وتربى في حجر والده، وبدأ في طلب العلم مبكراً، وكانت علامات النجابة والفطنة تظهر عليه منذ حداثة سنه، ونعومة أظفاره، وكان مفرط الذكاء. حفظ القرآن في سن مبكرة، وقد جلس للإفتاء وعمره تسع عشرة سنة، وخلف والده في التدريس بدار الحديث السكرية وعمره اثنتان وعشرون سنة بعد أن توفي والده سنة ٦٨٢ هـ، وجلس الشيخ للتدريس في الثاني من شهر الله المحرم سنة ٦٨٣ هـ. هكذا بدأ شيخ الإسلام تقي الدين حياته العلمية حتى أصبح آية من آيات الله في الفهم وسعة الاطلاع، وقوة الحجة، وسرعة البديهة.

ثالثا: قوته وشجاعته: لقد ضرب شيخ الإسلام أروع الأمثال في ميدان القوة والشجاعة، ففي ميدان الجهاد بطل مغوار لا يشق له غبار، يتبين هذا جلياً مما فعله ضد التتار. إضافة إلى أنه كان ذا شخصية قوية، ونفس لا تهاب الصعاب كان

يقف أمام السلاطين والظلمة ينصحهم ويخوفهم ويحذرهم برباطة جأش يهابه كل من حضر، لا يخاف في الله لومة لائم.

رابعاً: زهده وتواضعه: مع ما منح شيخ الإسلام من سعة العلم، وقوة الشخصية وعلو المكانة مع هذا كله فقد كان في غاية التواضع، والإزرار على النفس، كان زاهداً قانعاً بما في يده، لم يتطلع في يوم من الأيام إلى منصب أو جاه، ولم تكن الدنيا في عينه تساوي شيئاً، وقد رضي منها القليل، واكتفى بما يغنيه عن الناس ويسد حاجته.

خامساً: مواقفه الجهادية: لم يكن شيخ الإسلام عالماً يصدر الفتاوي، ويؤلف الكتب، ويجلس للطلاب في حلقات العلم فحسب، ولم يكن يعيش في معزل عن مجتمعه بعيداً عن واقعه، لا يعلم ما يدور حوله بل عايشه بقلبه وقالبه. وإذا قضى حياته مجاهداً بقلمه ولسانه، فقد كان من حملة السيف، وأبطال المعارك، ترجم علمه بعمله، وقوله بفعله.

سادساً: محنته ووفاته رحمه الله: إن هذه الشهرة الكبيرة والمنزلة العالية التي حظي بها الشيخ، وذياح صيته في كل مكان بين الخاصة والعامة أثارت الضغائن، وحركت أصحاب النفوس الضعيفة لإيذائه، وتآليب الحكام عليه، وإصاق التهم به، حسداً من عند أنفسهم، وهذه سنة جارية، أن من لمع نجمه وبرز اسمه كثر حاسدوه

والناقمون عليه. لقد سجن الشيخ أكثر من مرة، وأوذى وامتحن، ولكن هذا لا يزيده إلا قوة في الحق وصلابة في الدين. وفي سنة ست وعشرين وسبعمائة ظفر خصوم الشيخ بفتوى أفتى بها قبل سنوات في مسألة شد الرحال إلى القبور. وقد نقل أعداء الشيخ هذه الفتوى محرفة بعد أن زادوا فيها ونقصوا، وزعم أولئك أن الشيخ ينتقص جناب الأنبياء والأولياء، ونشروها بين العامة ليوغروا صدورهم عليه، ولم يكتفوا بذلك، بل أرسلوا إلى السلطان الناصر وحرصوا عليه. وفي عصر يوم الاثنين السادس من شهر شعبان في السنة نفسها اعتقل الشيخ رحمه الله، وقد كان هذا الامتحان والإيذاء للشيخ من أسباب انتشار دعوته وعلمه يقول في إحدى رسائله: ومن سنة الله: أنه إذا أراد إظهار دينه، أقام من يعارضه فيحق الحق بكلماته، ويقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق. وضيق على الشيخ في سجنه شيئاً فشيئاً، ومنع دخول التلاميذ عليه، ثم صدر مرسوم بإخراج جميع أدوات الكتابة من عنده منعاً له من التأليف، وبعد هذا تفرغ تفرغاً تاماً للعبادة والخلوة بربه، وكان يكثر من قراءة القرآن والتضرع إلى الله. وقبل وفاته ببضع وعشرين يوماً ألم به بعض المرض، فبقي على هذه الحالة إلى أن وافاه الأجل المحتوم في ليلة الاثنين لعشر بقين من ذي العقدة لسنة ثمان وعشرين وسبع ومائة رحمه الله رحمة واسعة.

سابعاً: مكانته العلمية وثناء العلماء عليه: تبوأ الشيخ مكانة علمية واسعة، فقد فاق أقرانه إذ هو الإمام حقاً، وشيخ الإسلام صدقاً، وهو البحر من أي جهة أتته، لا تكدره الدلاء. إمام وأي إمام، لقد طبق اسمه الدنيا، وبلغت مؤلفاته ما بلغ الليل والنهار، وأصبح علم المذهب السلفي، فكل من التزم المذهب الحق في باب العقائد، قيل: هو على مذهب ابن تيمية، فهو إذا مدرسة الأجيال تخرج منها فطاحل العلماء، والأئمة العظماء. فإذا كان عصره يعج بالتيارات الفكرية المتباينة، ممثلاً مذاهب عقدية منحرفة من جهمية، ومعتزلة، وأشاعرة... إلخ، إضافة إلى صوفية خيمت على العالم الإسلامي بسلوكياتها وأصولها الفاسدة، أضف إلى أن بضاعة الفلاسفة والمناطق رائج، وسلعتهم نافقة، هذا مع ما كان المسلمون يتلقونه من حرب فكرية عاتية من الصليبية الحاقدة لا تقل خطراً عن حروبهم العسكرية الشرسة. وقد تصدى الشيخ لكل هؤلاء، وانبرى للرد عليهم، وتنفيذ أقوالهم، وكان يعمل على جميع الجبهات. فلم تشغله مناقشة هؤلاء عن الرد على أولئك. وكان إذا تكلم في فن حسب السامع لا يحسن غيره، وظنه قد تخصص في هذا الجانب، بل إن أصحاب المذاهب الأخرى يستفيدون منه علوماً في مذاهبهم كانوا يجهلونها وتخفى عليهم، حتى ذكر أنه ما تكلم في علم من العلوم سواء كان علوم الشرع أم من غيرها، إلا فاق فيه أهله، والمنسويين إليه، وما ناظر

أحداً فانقطع معه. وإن القارئ ليقف منبهراً أمام هذه العلمية الفذة وخير من يجلي الحقيقة ويوفي الموضوع حقه أو بعضه، هم العلماء الفحول، صيارفة الرجال والأئمة النقاد، الذين وصفهم هو الوصف، ومدحهم هو المدح، وثناؤهم هو الثناء، يقول الإمام الذهبي في معرض وصفه لشيخ الإسلام: «وصار من أكابر العلماء في حياة شيوخه، وله المصنفات الكبار التي سارت بها الركبان، ولعل تصانيفه في هذا الوقت تكون أربعة آلاف كراس وأكثر، وفسر كتاب الله تعالى مدة سنين من صدره في أيام الجمع، وكان يتوقد ذكاء، وسماعاته من الحديث كثيرة، وشيوخه أكثر من مائتي شيخ، ومعرفته بالتفسير إليها المنتهى، وحفظه للحديث ورجاله وصحته وسقمه، فما يلحق فيه، وأما نقله للفقه، ومذاهب الصحابة والتابعين، فضلاً عن المذاهب الأربعة، فليس له فيه نظير، وأما معرفته بالملل والنحل والأصول والكلام فلا أعلم له فيه نظيراً». وقال أيضاً: «كان آية في الذكاء وسرعة الإدراك، رأساً في معرفة الكتاب والسنة والاختلاف، بحرّاً في النقيات، وهو في زمانه فريد عصره علماً وزهداً». إلى أن قال: «وقراً وحصل، وبرع في الحديث والفقه وتأهل للتدريس والفتوى وهو ابن سبع عشرة سنة. وتقدم في علم التفسير والأصول، وجميع علوم الإسلام أصولها وفروعها ودقها وجلها، سوى علم القراءات. فإن ذكر التفسير فهو حامل لوائه، وإن عد الفقهاء فهو مجتهدهم

المطلق، وإن حضر الحفاظ نطق وخرسوا، وسرد وأبلسوا، واستغنى وأفلسوا، وإن سمي فهو فردهم، وإليه مرجعهم، وإن لاح ابن سينا يقدم الفلاسفة فلهم وتيسهم، وهتك أستارهم وكشف عوارهم. وله يد طولى في معرفته العربية والصرف واللغة. وهو أعظم من أن يصفه كلمي، أو ينبه على شاوه قلمي». وقال: «وإليه المنتهى في عزوه إلى الكتاب والسنة والمسند، بحيث يصدق عليه أن يقال: كل حديث لا يعرفه ابن تيمية فليس بحديث، ولكن الإحاطة لله، غير أنه يغترف من بحر، وغيره من الأئمة يغترفون من السواقي». وقال: «فلو حلفت بين الركن والمقام لحلفت أني ما رأيت بعيني مثله، ولا والله ما رأى هو مثل نفسه في العلم»^(١). وقال الشيخ تقي الدين ابن دقيق العبد، وقد سئل عن شيخ الإسلام بعد اجتماعه به كيف رأته؟ فقال: «رأيت رجلاً سائر العلوم بين عينيه، يأخذ ما شاء منها، ويترك ما شاء»^(٢). هذه لمحات يسيرة من ثناء الأئمة على الشيخ، من خلالها يمكن للقارئ معرفة ما ميز الله هذا الرجل من وفرة العلم وسعة الاطلاع.

(١) انظر العقود الدرية (ص: ٢٢ - ٢٤).

(٢) الرد الوافر (ص: ١٠٧).

مقدمة الشرح وعرض مضمون التدمرية

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه، أما بعد:

فمدار الرسالة التدمرية على الأصلين اللذين سئل الكتابة فيهما: التوحيد والصفات، والشرع والقدر، وقد تضمن كلامه في الأصل الأول: بيان مذهب أهل السنة والجماعة في صفات الله، ومنهج الرسل في ذلك نفياً وإثباتاً، ومذهب الحائدين عن سبيلهم من طوائف الكافرين، ومن دخل فيهم من المتفلسفة، والباطنية، والجهمية، وقرر شبهتهم إجمالاً، وأقام الدليل على بطلانها عقلاً، وبسط ذلك بذكر أصلين، ومثليين، وخاتمة شملت قواعد نافعة، وهي: ست، أوسع قواعد. فردّ في الأصل الأول، وهو: القول في بعض الصفات كالقول في بعض، على الأشاعرة، والمعتزلة، والجهمية، والفلاسفة، وبني هذا الرد على ما في مذاهبهم من التناقض. وردّ بالأصل الثاني، وهو: القول في الصفات كالقول في الذات، على من يُكيّف صفات الله، وردّ على الأشاعرة أيضاً بتناقضهم في النفي والإثبات، وفي تأويل ما أولوه من نصوص الصفات التي ينفونها. وفي المثل الأول، وهو: أن موجودات الآخرة تُوافق موجودات الدنيا من وجه وتباينها من وجه، فأوضح ضرب المثل في ذلك في باب صفات الله، واستطرد بذكر مذاهب الناس

فيما أخبر الله به عن نفسه، وفيما أخبر به عن اليوم الآخر، وذكر ما يجب إثباته من المثل الأعلى، وأنه تعالى لا تُضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه. وأما المثل الثاني، فهو يتعلق بالروح التي فينا، فإن الشيخ قبل توضيح ضرب المثل بها في باب صفات الله، مهّد بذكر مذاهب الناس في الروح واضطرابهم، ليني على ذلك ضرب المثل بها. وأما القواعد، فالقاعدة الأولى، مدارها على أن الله موصوف بالنفي والإثبات، وقد أوضح الشيخ نوع النفي الذي يدخل في صفات الله، وردّ في هذه القاعدة على الجهمية، وأجاب عن بعض شبهاتهم، ووازن بين الجهمية المحضة الغلاة، وغير الغلاة، وعلى من شارك الباطنية في شيء من باطلهم، كمن قال: إنه تعالى لا داخل العالم ولا خارجه هذا مضمون القاعدة الأولى. وأما القاعدة الثانية، فمدارها على ما يُوصف الله به مطلقاً، وهو: ما ورد في الكتاب والسنة، وما لا يجوز إطلاقه في صفات الله نفيّاً ولا إثباتاً، مما لم يرد كالجهة، والمتحيز. وأما القاعدة الثالثة، فمدارها على ظاهر النصوص، وهل هو مراد، أو غير مراد؟ ويُنّ ما يجب في هذا المقام، وذكر بعض الأمثلة لما وقع من الغلط في بعض النصوص، وردّ على من تناقض في الحكم على ظاهر النصوص. وأما القاعدة الرابعة، فمدارها على بيان ما ترتّب من المحاذير على توهم التشبيه في نصوص الصفات، وضرب المثل بصفتي العلو، والاستواء، ويُنّ بطلان هذا التوهم من وجوه،

وأوضح في هذا السياق معنى قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦]، وما يقتضيه مثل هذا اللفظ في سائر المواضع، وسياقات الكلام. وأما القاعدة الخامسة، فمدارها على ما نعلمه وما لا نعلمه من نصوص صفات الله، واليوم الآخر، وقصد الشيخ بهذه القاعدة: الردّ على أهل التفويض الذين يجعلون نصوص الصفات من المتشابه، وعندهم أنّ الآيات المتشابهات لا يعلم معناها إلا الله، فلا يفهم منها شيء، ويظنون أنّا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد. ويّن الشيخ ما يُبطل هذا المذهب من دلالة العقل والشرع، وذكر من الدليل على القاعدة، آيات الأمر بتدبر القرآن مع قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، وبهذه المناسبة ذكر معاني التأويل، وميّز بينها في الحكم والحقيقة، وذكر الفرق بين تأويل نصوص الأخبار، ونصوص الأمر والنهي. كما تضمنت هذه القاعدة بيان المحكم والمتشابه في القرآن، والفرق بين الإحكام والتشابه العام، والإحكام والتشابه الخاص، ويّن الشيخ في هذه القاعدة: أنّ التشابه هو منشأ ضلال بني آدم، فهو منشأ ضلال الاتحادية، والفلاسفة، والجهمية، ويّن أن التشابه يكون في الألفاظ، وفي المعاني، وفي كلّ شيء؛ لأنه ما من شيئين إلا وبينهما اتفاق من وجه، واختلاف من وجه، وختم القاعدة بذكر ما في مذهب أهل التفويض من التناقض. وأما القاعدة السادسة، فمدارها على بيان خطأ الاعتماد في

باب صفات الله، ومعرفة ما يجوز على الله، وما لا يجوز، على مطلق الإثبات من غير تشبيه، أو على مجرد نفي التشبيه، وذكر الشيخ في هذه القاعدة شبهتي المعترلة في نفي الصفات، وهما: أن أخص صفات الإله، القَدَم، فيلزم على إثبات الصفات: تعدد القدماء. وأن إثبات الصفات، يستلزم التجسيم، والأجسام متماثلة. ويَن بطلان الشبهتين، وذكر الضابط العقلي الصحيح فيما يجوز على الله، وما لا يجوز، وهو: أن كل كمالٍ فهو أحقُّ به، وكل نقص فهو منزَّه عنه، ويَن أنه لا بدَّ من إثبات قَدَر مشترك بين صفات الخالق والمخلوق، وأن ذلك لا يستلزم محذوراً، فلا محذور في إثباته. ثم عقد في هذه القاعدة فصلين، ذكر في الأول: فساد الاعتماد في تنزيه الله على نفي التجسيم، وذكر وجوهاً في ذلك. وفي الفصل الثاني: يَن بطلان الاعتماد فيما يجوز إثباته لله على مطلق الإثبات من غير تشبيه، وما يستلزمه ذلك من الإلحاد. وختم القاعدة ببيان أن طرق تنزيه الله متعددة عقلاً وشرعاً، ولا يُحتاج فيه إلى هذه الطرق المبتدعة، وذكر الدليل العقلي على نفي المثل عن الله، وخلص إلى أن ما قام الدليل على إثباته أثبتناه، أو على نفيه نفينا، وما لم يقم على إثباته أو نفيه دليل، فلا نثبته ولا ننفيه. وأما القاعدة السابعة، فمدارها على تقرير أن الأدلة الشرعية نوعان: خبرية محضة، وعقلية سمعية، وفي هذه القاعدة بيانُ تقرير القرآن أصول الإيمان الثلاثة: التوحيد، والنبوة، والمعاد، والإرشاد على أدلتها العقلية،

كقوله تعالى عن يوسف عليه السلام: ﴿عَزَّ رَبُّكَ مُمْتَرِقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [يوسف: ٣٩]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، وقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [١١٥-١١٦]، ونظائر ذلك كثيرة. وفي هذا الرد على من يزعم من المتكلمين، والفلاسفة أن القرآن ليس فيه دلالات عقلية، بل ما هو إلا أدلة لفظية ظنية. ثم استطرد الشيخ إلى الرد على شبهات المعطلة الكلامية والفلسفية مما يشبه ما سبق في الأصل الأول: القول في بعض الصفات، كالقول في بعض، والقاعدة الأولى. ثم انتقل الشيخ إلى الأصل الثاني، وهو: الإيمان بالشرع، والقدر، وقد عبّر في هذا الموضع بتوحيد العبادة المتضمن للإيمان بالشرع والقدر، وبيّن ضرورة الجمع في الإيمان بين الشرع والقدر، وأن أصل الشرع، هو: الإيمان بالله وحده لا شريك له، وأن هذا هو دين الرسل كلهم، وهو الإسلام، وبيّن وحدة دين الرسل من وجوه: من حيث وحدة الحقيقة، وتلازم الإيمان بهم، وتبشير أولاهم بآخريهم، وتصديق لاحقهم بسابقهم. وبيّن أن التوحيد الذي قامت عليه دعوة الرسل: توحيد العبادة، وأن الشرك الذي كان في الأمم، هو: الشرك في العبادة، وأن ليس في العالم من يثبت خالقين متكافئين، ثم ذكر أنواع التوحيد عن كثير من المتكلمين،

وبَيَّن ما فيها من حقٍّ وباطل. ثم عقد موازنات بين الصوفية، وطوائف المتكلمين، وبين الجهمية، والمعتزلة، والأشاعرة، والكَلابية، والكرامية، ثم ذكر أصليِّ الدين اللَّذَيْن هما مفترق الطوائف، وهما: توحيد الله، وإثبات رسالة محمد ﷺ، أي: الشهادتان، وأوضحهما بيان حقيقتهما، وبيان حقوق الله، وحقوق الرسول ﷺ. ثم عقد الشيخ فصلاً ذكر فيه فِرَق الضلال الخائضين في القدر: مجوسية، ومشركية، وإبليسية، ومذاهبهم في الشرع، والقدر، ومذهب أهل الهدى والفلاح في ذلك، أي: أهل السنة والجماعة، واستطرد بذكر مذاهب الناس في الأسباب، وضرورة الإنسان في جميع أحواله إلى شرع الله، في معرفة ربه، ودينه، وجزائه. ثم تطرق إلى مسألة التحسين والتقيح، ومذاهب الناس فيها، ثم ذكر ما يتضمنه مذهب الجبرية من الصوفية، وغيرهم من الفساد والتناقض، وذكر أنواع الفناء ثم ذكر ما يوجب الإيمان بالشرع، والقدر من فعل المأمور، وترك المحذور، والاستغفار من الذنوب، والصبر، والاستعانة، والتوكل على الله. ثم ذكر الأصلين اللَّذَيْن لا بدَّ منهما في العبادة: الإخلاص لله، وموافقة الأمر. ثم ختم ذلك بذكر أقسام الناس في العبادة، والاستعانة اللَّذَيْن هما ثمرة الإيمان بالشرع، والقدر، وخيرُ الأقسام: مَنْ يعبدُه تعالى ويستعين به، فهو به وله، وشُرُّ الأقسام: مَنْ لا يعبدُه ولا يستعين به، نعوذ بالله من الخِذلان ودرك الشقاء. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٠)].

بسم الله الرحمن الرحيم

ربِّ يسَّر وأعن

الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً^(١). أما بعد:

(١) افتتح المؤلف الرسالة بخطبة الحاجة، وبيّن شيئاً من معانيها في غير موضع فذكر وجه كون هذه العبارة: «نحمده ونستعينه ونستغفره» من جوامع الكلم، فقال: إن العبد بين أمرين، أمر يفعل الله به، فهي نعم الله التي تنزل عليه فتحتاج إلى شكر، وأمر يفعل به هو، إما خير وإما شر، فالخير يفتقر إلى معونة الله له، فيحتاج إلى الاستعانة، والشر يفتقر إلى الاستغفار ليمحو أثره. كما بيّن معنى مقالة: «نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا». وأن شر النفس هو الأعمال السيئة، وأن سيئات الأعمال هي عقوبات الأعمال، فهو يستعيز من نوعي السيئات: الأعمال السيئات وعقوباتها؛ لأن السيئات يراد بها النقم والعقوبات، ويراد بها المعاصي والذنوب. مجموع الفتاوى (١٨ / ٢٨٥). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

هذه خطبة الحاجة افتتح الشيخ بها هذا الكتاب، كما هي عادته في أجوبته، وتارة يختصر، ويقول: الحمد لله فقط، وتارة يُنشئ خطبة ويظهر فيها تحري السجع من غير تكلف، وهو قليل. وهذه الخطبة تعرف بخطبة الحاجة، وهي خطبة مأثورة ليست من إنشاء الشيخ، إذ كان النبي ﷺ يعلمها أصحابه، كما ذكر ذلك ابن مسعود رضي الله عنه. ويذكر أهل العلم هذه الخطبة في باب الجمعة، وفي باب النكاح تنبيهاً على شرعية هذه الخطبة عند عقد النكاح، لأن عقد النكاح ليس كغيره من العقود، فيستحب العلماء قراءة هذه الخطبة عند عقد النكاح، وهذه الخطبة المأثورة رواها الإمام مسلم، وأهل السنن، وألفاظها متقاربة. وهذه الخطبة من جوامع الكلم الذي أوتي به ﷺ، فمن خصائصه أنه: أوتي جوامع الكلم، واختصر له الكلام اختصاراً، فيأتي بالعبارة القصيرة التي تحمل معاني كثيرة. وخطبة الحاجة من هذا، فإنها قصيرة، لكنها اشتملت على أصول الدين، فاشتملت على: التوحيد بأنواعه الثلاثة، وإثبات القدر، وإثبات الرسالة، وفيها: تفويض الأمر إلى الله سبحانه وتعالى، والالتجاء إليه، ويتضح هذا بما سيأتي إن شاء الله تعالى. قوله: (الحمد لله) من هدي النبي ﷺ أنه إذا خطب، افتتح خطبته بالحمد، والثناء على الله، والله سبحانه قد حمّد نفسه وعلمنا أن نحمده، وافتتح كلامه بالحمد فقال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ② الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿٣﴾ [الفاتحة: ٢-٣]. وفي الحديث القدسي: قال الله: «قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ»..، فإذا قال العبد: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ﴿٢﴾ [الفاتحة: ٢] قال الله تعالى: «حَمَدَنِي عَبْدِي». الحديث. أخرجه مسلم (٣٩٥). وقد اختلف أهل العلم من المفسرين، وشرّاح الحديث في: الحمد، والشكر، فمنهم من قال: الحمد والشكر شيء واحد، وهو: تعظيم المنعم والثناء عليه: قولاً أو فعلاً. وقال آخرون: بل بينهما فرق، فالحمد، هو: الثناء باللسان على الجميل الاختياري، وأما الشكر، فهو: تعظيم المنعم على إنعامه بالقول، أو الفعل. وبهذا تكون العلاقة بين الحمد، والشكر العموم والخصوص الوجهي. فإن العلاقة بين الكلمات والمعاني، تارة تكون: العموم والخصوص مطلقاً. أو: من وجه. وتارة تكون: المماثلة. وتارة تكون: المباينة. فالعلاقة بين الإنسان والحجر: المباينة. والعلاقة بين الإنسان والبشر: المماثلة. والعلاقة بين الإنسان والحيوان: العموم والخصوص المطلق، فالحيوان أعمُّ مطلقاً، والإنسان أخصُّ مطلقاً، فتقول: كُلُّ إنسانٍ حيوانٌ، وليس كُلُّ حيوانٍ إنساناً، فبعض الحيوان إنسان. ومثل هذا أيضاً: العبادة والصلاة، فبينهما عموم وخصوص مطلق. أما العموم والخصوص الوجهي، فضابطه: أن المعنيين يجتمعان في حال، وينفرد كل منهما في حال، ويُمثّل أهل المنطق لهذا: بالأبيض

والإنسان، فإنهما يجتمعان في الإنسان الأبيض، وينفرد كل واحد منهما، فالأبيض في الثلج، والأسود في الإنسان الأسود. وهكذا نقول في الحمد، والشكر على القول بالفرق، وهو الصحيح: بينهما عموم وخصوص وجهي، فيجتمعان في الثناء على الله باللسان بما أنعم، فتعظيمه تعالى باللسان لما أنعم به على عباده: حمد، وشكر. وينفرد الشكر في التعظيم بالفعل، وينفرد الحمد في الثناء باللسان في غير مقابل نعمة، فالله تعالى هو المحمود على كل حال، محمود على السراء والضراء، فحمده على السراء: حمد، وشكر، وحمده على الضراء: حمد. وعلى هذا يكون الشكر أعم من حيث الأداة، فالحمد إنما يكون باللسان، والشكر يكون بالقلب، واللسان، والجوارح، ويستشهد العلماء لهذا بقول الشاعر:

أفادتكمُ النعماءُ مِنِّي ثلاثةً يدي ولساني والضمير المحجَّبَا

وجاء في القرآن: ﴿أَعْمَلُوا ءَالَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]. والحمد أعم من جهة سببه، فالمقتضي للحمد أوسع من المقتضي للشكر، فالمقتضي للشكر هو النعم، والمقتضي للحمد صفات الكمال مطلقاً، فالثناء على الشجاع بشجاعته، والصبور بصبره، حمد وليس شكراً، لكن الثناء على الشجاع بما قام به من النصر للآخرين ومن عونه لغيره، حمد وشكر. و«ال» في الحمد لله

للاستغراق. و«ال» تأتي لمعانٍ كثيرة: للعهد الذهني والحضوري، وتأتي للجنس. والتي تأتي للجنس: تارة تأتي للدلالة على الحقيقة، وتارة تأتي للاستغراق، والمراد بها هنا: الاستغراق، فيكون معنى: الحمد لله، أي: كلُّ الحمد لله تعالى. والذي يستحق الحمد كله، والثناء كله، والتمجيد كله، هو: المتصف بجميع صفات الكمال. إذاً فإثبات الحمد لله تعالى، يدل على أنه هو المتصف بجميع صفات الكمال، وليس هذا إلا الله تعالى وحده. والمخلوق قد يُحمد، ولكن يحمد على ما عنده من المحامد، وما عنده من المحامد ليس أصيلاً فيه، بل هو موهوبٌ له، وفضلٌ من الله سبحانه وتعالى، فهو الذي يُكرم من يشاء بما شاء من المحامد والفضائل. وأعظمُ الناس استحقاقاً للحمد، أكثرهم محامدَ وفضائلَ وهو نبينا محمد ﷺ، وهذا يتصل بالكلام على اسمه محمد، فاسمُه هذا ﷺ عَلَمٌ وصفة، فهو عَلَمٌ على شخصه ﷺ، ويدل أيضاً على معنى عظيم وهو اتصافه بالمحامد. أما المستحق للحمد كله على الإطلاق لذاته فهو الله تعالى. ويلاحظ بهذا: أن إثبات الحمد لله تعالى تضمن نوعاً من أنواع التوحيد، وهو توحيد الأسماء والصفات، فهو سبحانه الذي له جميع الأسماء الحسنى والصفات العلى، لا شريك له في ذلك ولا شبيهه، فهذا كله يتضمنه إثبات الحمد، فأسماءه كلها حسنى، وصفاته كلها صفات كمال، وأفعاله كلها عدل وحكمة ورحمة. قوله: (نحمده) هذا فيه تأكيد للحمد الأول، فله الحمد الثابت؛

لأن الجملة الاسمية (الحمد لله) تفيد: الثبات، وله الحمد المتجدد، لأن الجملة الفعلية (نحمده) تفيد: التجدد. فهو تعالى المستحق للحمد كله على الإطلاق، وله منّا أن نحمده حمداً متجدداً في الحاضر وفي المستقبل، كل بحسب ما وفقه الله تعالى له، فهو سبحانه كما أثنى على نفسه وفوق ما يثني به عليه عباده. قال أعلم الخلق به ﷺ: «أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ، وَبِكَ مِنْكَ، لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ». أخرجه مسلم (٤٨٦). والعباد لا يستطيعون أن يثنوا على الله تعالى كما يستحق لذاته؛ لأن العباد لا يعلمون كل ما لله من الأسماء والصفات حتى الرسول ﷺ، لا يعلم كنه صفاته سبحانه وتعالى، لذلك قال ﷺ: «لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ»، وقال ﷺ في حديث الشفاعة: «فَأَقْعُ سَاجِدًا لِرَبِّي، ثُمَّ يَفْتَحْ عَلَيَّ مِنْ مَحَامِدِهِ وَحُسْنِ الثَّنَاءِ عَلَيْهِ شَيْئًا لَمْ يَفْتَحْهُ عَلَيَّ أَحَدٌ قَبْلِي». أخرجه البخاري (٤٧١٢)، ومسلم (١٩٤). وحمدُ العباد لربهم بحسب علمهم به تعالى، فمن كان أعلم بأسماء الله تعالى وصفاته، كان أقدر على حمده ممن ليس كذلك، ومن كان أيضاً أعلم بنعمه وأكثر استحضاراً لها، كان أقدر على حمده وشكره. قوله: (نستعينه) السين والتاء في اللغة العربية يفيدان الطلب، فقول العبد: أستعين الله، بمعنى: اللهم أعني، وأستهديه، بمعنى: اللهم اهْدني، (ونستغفرك) بمعنى: اللهم اغفر لنا، فالسين والتاء للطلب في الغالب. فقوله:

(نستعينه) فيه طلب العون من الله تعالى، وطلب العون من الله، يتضمن الاعتراف بتفرده تعالى بالملك، وبالعطاء والمنع، والاعتراف بالفقر إليه، قال الله سبحانه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]. فعلى العبد: أن يعبد ربه، وعليه مع ذلك: أن يتوكل عليه، وأن يستعين به، فإنه لا حول ولا قوة إلا بالله تعالى. وكذلك في حمدنا له لا قدرة لنا ولا قوة على حمده، إلا بعون منه تعالى، ولهذا قرَنَ الحمدَ بذكر الاستعانة. قوله: (ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا) هذا يتضمن اللجوء إلى الله تعالى، والاعتصام به سبحانه من شرِّين عظيمين: شر النفس، وسيئات الأعمال، ولا يقي العبد ويحفظه من المخاطر والشرور، إلا الله سبحانه وتعالى، فحقيق بكل مؤمن أن يلجأ إلى الله تعالى مما يُخاف ويُحذر. قوله: (ونعوذ بالله من شرور أنفسنا) المراد بالنفس هنا النفس الأمَّارة بالسوء، فإن النفس لها ثلاثة أحوال: نفس مطمئنة، ونفس أمَّارة بالسوء، ونفس لوَّامة. وشر النفس الأمَّارة بالسوء: دعوتها وأمرها بالسوء، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾ [يوسف: ٥٣]، وما يترتب على ذلك ويتبعه. قوله: (وسیئات أعمالنا) سیئاتُ الأعمال، قيل المراد بها الأعمال السيئة وهي المعاصي، فإضافة السيئات إلى الأعمال على هذا من إضافة الصفة إلى الموصوف، أي: الأعمال السيئة. وقيل المراد بسيئات الأعمال العقوبات المترتبة على الأعمال؛ لأنها تسوء من وقعت

عليه، فإضافة السيئات إلى الأعمال على هذا من إضافة المسبب إلى السبب، فالأعمال التي هي المعاصي سبب للعقوبات. فعلى الأول: التعوذ من السبب الذي هو الأعمال السيئة، وعلى الثاني: التعوذ من المسبب الذي هو العقوبات. فمن وقاه الله شر نفسه وسوء عمله، فقد أفلح ونجا، وهذان الشران هما مصدر كل سوء وشر يتضرر به العبد، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]. قوله: (من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له) في هذا اعتراف بتفرد الرب سبحانه وتعالى بالهداية والإضلال، فهو الذي يهدي من يشاء، ويضل من يشاء، فلا هادي لمن أضل، ولا مضل لمن هدى. وهذا المعنى جاء صريحاً في القرآن، قال تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴿٣٦﴾ وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّضِلٍّ﴾ [الزمر: ٣٦-٣٧]، وقال سبحانه: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾ [الكهف: ١٧]، وقال تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٨]، وقال سبحانه: ﴿مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٦]. فالرب تعالى هو المتفرد بالهدى والإضلال، وهو المتفرد بالعطاء والمنع كما في الحديث في الذكر بعد الصلاة، وفي الذكر بعد الرفع من الركوع: اللَّهُمَّ لَا مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ، وَلَا مُعْطِيَ

لِمَا مَنَعْتَ، وَلَا يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ. أخرجه البخاري (٨٤٤)، ومسلم (٥٩٣).
 ففي هذا إقرار بتفرد الرب بالعطاء والمنع. ومن أنواع هذا العطاء والمنع: الهدى والضلال، ومن أدلة هذا المعنى في القرآن قوله سبحانه وتعالى: ﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ﴾ [فاطر: ٢]، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [يونس: ١٠٧].
 والهداية نوعان: هداية خاصة، وهداية عامة، أما الخاصة: فهي التي يعبر عنها بهداية التوفيق والإلهام. والهداية العامة: هي التي يعبر عنها بهداية الدلالة والإرشاد. ومن شواهد الهداية الخاصة قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْنُهُمْ أَقْتَدِ﴾ [الأنعام: ٩٠]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ أَهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ﴾ [الأعراف: ١٧٨]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [القصص: ٥٦]. ومن شواهد الهداية العامة قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣]، وقوله: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾ [فصلت: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾

[البقرة: ١٨٥]، ونحوها من الآيات. والفرق بين الهديتين من وجهين: الوجه الأول: أن الهداية العامة عامةٌ للخلق، وأما الهداية الخاصة فهي خاصة بالمؤمنين. الوجه الثاني: أن الهداية العامة تكون من الرسل وأتباعهم، وأما الهداية الخاصة فليست مقدورة لهم بل هي خاصة لله عز وجل. وفي ضوء ما تقدم تكون الهداية المذكورة في هذه الخطبة، من الهداية الخاصة التي تُفسَّر بالتوفيق، والإلهام. والهدى من الله سبحانه يكون بالتوفيق والإلهام، والإضلال يكون بمنع هذا التوفيق، فمن منعه الله التوفيق ولم يمنحه إياه، لزم من ذلك أن يضل، فالعبد بين التوفيق والخذلان، فمن وفقه الله اهتدى، ومن لم يوفقه ضلَّ، كما قال الله سبحانه في الحديث القدسي، عن أبي ذر رضي الله عنه: «يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ ضَالٌّ إِلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ فَاسْتَهْدُونِي أَهْدِكُمْ». أخرجه مسلم (٢٥٧٧). وهذا الإقرار والاعتراف يتضمن توحيد الربوبية، فإن كونه تعالى رب كل شيء، يقتضي أنه المتفرد بالعطاء والمنع، والهدى والإضلال، وهذا هو تحقيق توحيد الربوبية. قوله: (وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله) هاتان الشهادتان، هما أصل دين الإسلام، كما قال النبي ﷺ: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ، شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ». أخرجه البخاري (٨)، ومسلم (١٦). والشهادة، هي: العلم بالشيء، والإقرار به، فلا بُدَّ في الشهادة من العلم، كما قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: ٨٦].

[٨٦]. ولا بدّ من الإقرار، فقول العبد: «أشهد أن لا إله إلا الله»، أي: أقرّ وأعترف ظاهراً وباطناً بأنه لا إله إلا الله. فتضمنت الشهادتان: الإقرار بالتوحيد الذي هو أصل دين الرسل، والإقرار برسالة محمد ﷺ التي لا يتحقق إسلام العبد إلا بها مع التوحيد، كما قال ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ». أخرجه البخاري (٢٥)، ومسلم (٢٢). وكلمة التوحيد مركبة من نفي وإثبات، من نفي إلهية كل ما سوى الله تعالى، وإثبات الإلهية له سبحانه. إذّا فالتوحيد لا يتحقق إلا بنفي وإثبات، إلا بكفر وإيمان، كفر بالطاغوت، وإيمان بالله تعالى، قال سبحانه: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. وقوله: (وحده) حال، وقوله: (لا شريك له) حال أيضاً، فالكلمتان حالان مؤكدتان، ف(وحده) تأكيد لما تضمنته كلمة الشهادة من الإثبات، و(لا شريك له) تأكيد للنفي. والمراد بـ(الإله) هنا: المستحق للعبادة، أو: المعبود بحق، فلا معبود بحق إلا الله. وأصل معنى (الإله) في اللغة هو: المعبود، فكل معبود سوى الله، فهو معبود بالباطل، والله وحده هو المستحق للعبادة، كما قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ [الحج: ٦٢]. وشهادة أن لا إله إلا الله هي أصل دين الرسل من أولهم إلى آخرهم، وشهادة أن محمداً رسول الله هي من

أصل دين الإسلام الذي بعث الله تعالى به محمداً ﷺ، فالشهادتان هما أصل دين الإسلام الذي بعث الله به محمداً ﷺ، وهما متلازمتان من حيث الحكم لا تصح إحداهما إلا بالأخرى، ويعبر عن هاتين الشهادتين بالأصلين وهما: التوحيد، والرسالة. ولا بد في شهادة أن محمداً رسول الله من الإقرار بأنه ﷺ عبد الله، وأنه رسول الله تعالى إلى الناس كافة، وأنه خاتم النبيين، كما في حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه مرفوعاً: «مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَنَّ عِيسَى عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ، وَأَنَّ الْجَنَّةَ حَقٌّ وَالنَّارَ حَقٌّ، أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ عَلَى مَا كَانَ مِنْ عَمَلٍ». أخرجه البخاري (٣٤٣٥)، ومسلم (٢٨). وكما في التشهد: «أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ». أخرجه البخاري (١٢٠٢)، مسلم (٤٠٢). وكما قال ﷺ: «لَا تُطْرُونِي كَمَا أَطَرَتِ النَّصَارَى ابْنَ مَرْيَمَ، فَإِنَّمَا أَنَا عَبْدُهُ، فَقُولُوا: عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ». أخرجه البخاري (٣٤٤٥). وهذه الشهادة للنبي ﷺ بأنه عبد الله ورسوله، هي: الصراطُ المستقيم بين طريق الغالين، وطريق الجافين في حقه ﷺ، فإن الناس في حق الرسول ﷺ طرفان ووسط: فريق جَفَوا وهم الأكثرون فكذبوه، أو قَصَّروا في متابعتهم فيما جاء به، فهؤلاء فَرَّطُوا في حقه ﷺ. وفريق من الناس غلوا فيه، فرفعوه فوق منزلته التي أنزله الله فيها، ولا شك أنه ﷺ سيد ولد آدم، وأنه خاتم النبيين، وأنه سيد المرسلين

صلوات الله وسلامه عليه، لكن من الجاهلين من غلا حتى جعل له شيئاً من خصائص الإلهية، والربوبية، كالذي يقول:

يا أكرمَ الخلقِ ما لي من ألودُ به
سِوَاكَ عندَ حلولِ الحادثِ العمَمِ

وقال:

فإن من جودِكَ الدنيا وضرتّها
ومِن علومِكَ علمَ اللوحِ والقلمِ

وقال:

إن لم يكن في معاديّ آخذاً بيدي
فضلاً وإلا فقل يا زلةَ القدمِ

وأقوال أهل الغلو كثيرة، فمن نسب للرسول ﷺ شيئاً من خصائص الربوبية، كتدبيره للعالم، أو القدرة على كل شيء، أو نسب إليه مغفرة الذنوب والنجاة من النار، فقد غلا فيه. فهو ﷺ عبدٌ، ولا يزول عنه هذا الوصف، بل إن منزلة العبودية هي أساس الشرف للرسول والمؤمنين، ولهذا يذكر الله تعالى نبيه ﷺ بوصف العبودية في أعلى المقامات. فقال سبحانه وتعالى في مقام الإسراء: ﴿سُبْحَنَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا﴾ [الإسراء: ١]، وقال في مقام التحدي: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا﴾ [البقرة: ٢٣]، وقال تعالى في مقام الدعاء: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ﴾ [الجن: ١٩]، وقال سبحانه

وتعالى في مقام الإنذار: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]. إذاً شهادة أن محمداً عبده ورسوله هي الوسط، وهي الصراط المستقيم بين طريق الغالين وطريق الجافين المكذبين والمفرطين في طاعته واتباعه وتحقيق متابعتهم ﷺ. فالشهادة بأن محمداً عبده ورسوله، تقتضي: تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، واجتناب ما عنه نهى وزجر، وألا يعبد الله إلا بما شرع. قوله: (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً) الصلاة على الرسول ﷺ هي من أفضل الأعمال، وقد أخبر الله تعالى أنه هو وملائكته يصلون على النبي ﷺ، وأمر المؤمنين بذلك فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦]. وأحسن ما قيل في تفسير الصلاة من الله: أن الصلاة من الله: ثناؤه على عبده في الملائكة الأعلى. والله تعالى يصلي على المؤمنين، وأيضاً الملائكة تصلي على المؤمنين، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ۖ وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ۖ هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤١-٤٣]. وجاء في الحديث الصحيح أن العبد: «إِذَا تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الْوُضُوءَ، ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الْمَسْجِدِ لَا يُخْرِجُهُ إِلَّا الصَّلَاةُ، لَمْ يَخْطُ

خَطْوَةً إِلَّا رُفِعَتْ لَهُ بِهَا دَرَجَةٌ، وَحُطَّ عَنْهُ بِهَا خَطِيئَةٌ، فَإِذَا صَلَّى لَمْ تَزَلِ الْمَلَائِكَةُ تُصَلِّي عَلَيْهِ مَا دَامَ فِي مُصَلَّاهُ: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيْهِ اللَّهُمَّ ارْحَمْهُ، وَلَا يَزَالُ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاةٍ مَا انْتَهَرَ الصَّلَاةَ». أخرجه البخاري (٦٤٧)، ومسلم (٦٤٩). ولكن لبينا عليه الصلاة والسلام من صلاة الله تعالى وصلاة ملائكته ما يليق بمقامه، فله الحظُّ الأوفر والنصيب الأكبر من صلاة الله سبحانه وملائكته. أما صلاة المؤمنين على النبي ﷺ فمعناها: الدعاء له بأن يصلي الله عليه، ولا بد من هذا القيد، فليس كلُّ دعاء يقال: إنه صلاة، فإن الصحابة رضي الله عنهم علمهم النبي ﷺ التشهد، ثم قالوا له: عَلِمْنَا كَيْفَ نَسْلَمُ عَلَيْكَ، فكيف نصلي عليك؟ فقال: «قُولُوا: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ، كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ، اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ، كَمَا بَارَكْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ». أخرجه البخاري (٦٣٥٧)، ومسلم (٤٠٦). إلى آخر الحديث بألفاظه المختلفة. إذا فالصلاة من العباد تكون بسؤال الله تعالى أن يصلي عليه، فهي إذاً، دعاء مخصوص، وإن كانت الصلاة في اللغة هي الدعاء في الجملة، لكن الصلاة على النبي ﷺ من المؤمنين تكون بسؤال الله أن يصلي عليه. وبعد هذا كله يلاحظ أن هذه الخطبة اشتملت على أصول الدين، التوحيد بأنواعه الثلاثة، توحيد الإلهية الذي دلت عليه شهادة أن لا إله إلا الله،

وتوحيد الربوبية الذي تضمنته جملة من يهده الله، فلا مضل له، ومن يضل فلا هادي له كما يتضمنه الالتجاء والتعوذ، فإن الاستعانة والالتجاء والتعوذ كل ذلك يتضمن توحيد الربوبية. وتوحيد الأسماء والصفات يتضمنه الحمد، فإثبات الحمد كله لله تعالى، يتضمن أنه تعالى المتصف بجميع المحامد. كما تضمنت هذه الخطبة إثبات الرسالة، وذلك هو مضمون شهادة أن محمداً رسول الله. وتضمنت هذه الخطبة أيضاً أصلاً من أصول الإيمان، وهو الإيمان بالقدر خيره وشره، وهذا مستفاد مما تضمن توحيد الربوبية، فقوله: من يهده الله، فلا مضل له، ومن يضل، فلا هادي له، وكذلك الاستعانة به والالتجاء إليه والتعوذ، كل ذلك يتضمن الإيمان بالقدر خيره وشره، وذلك أن توحيد الربوبية يتضمن إثبات القدر. ولهذا كانت الآيات المتضمنة لأصول الإيمان، مشتملة على خمسة من أصول الإيمان، وهي: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالرُّسُلِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٣٦]. ولم يذكر فيها الأصل السادس، وهو: الإيمان بالقدر خيره وشره؛ لأنه يتضمنه الأصل الأول، وهو الإيمان

بالله تعالى، فإن الإيمان بالله تعالى رباً وإلهاً، والإيمان بكمال ربوبيته وملكه، يتضمن أن الله على كل شيء قدير، وأن ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وأنه الخالق لكل شيء، وهذا هو تحقيق الإيمان بالقدر، فإن الإيمان بالقدر يتضمن المراتب الأربع المعروفة، ومنها: عموم المشيئة، وعموم الخلق. إذاً إثبات القدر يدخل في توحيد الربوبية، ولهذا نقول: إن هذه الخطبة اشتملت أيضاً على إثبات القدر الذي هو الأصل السادس من أصول الإيمان. (أما بعد:) هذه الكلمة يؤتى بها للدلالة على الشروع في المقصود، وهي جملة كان من هدي النبي ﷺ استعمالها في خطبه، فبعد حمد الله والثناء عليه يقول: أَمَّا بَعْدُ. وهذه الجملة للناس فيها كلامٌ من حيث أولٌ من قالها، واختلفوا في هذا اختلافاً كبيراً، فقليل: أول من قالها: داود عليه السلام، وقيل: أول من قالها: سَحْبَانُ وَأَثَلُ الْخَطِيبِ المشهور، وهناك أقوال أخرى، حتى فُسِّرَ بها فصلُ الخطاب في قوله تعالى: ﴿وَعَاتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَلَ الْخِطَابِ﴾ [ص: ٢٠] وهذا مرجوح، بل المراد الفصل الذي يفصل بين الحق والباطل، ويفصل بين المتخاصمين. فمن بديع الكلام أن يؤتى بها للانتقال من الافتتاح إلى الدخول في المقصود والشروع فيه. وهذه الكلمة تفسر عند أهل اللغة بمهما يكن من شيء بعد. فأما شرطية، وجوابها، هو: ما بعد الفاء. وبعْدُ ظرفٌ مبني على الضم في محل نصب،

لحذف المضاف إليه ونية معناه، فهو مقطوعٌ عن الإضافة لفظاً لا معنىً. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣٢)].

ابن تيمية دائماً يصدر كتبه بهذه الخطبة المعروفة التي هي خطبة الحاجة كما قال ابن مسعود رضي الله عنه علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الخطبة في الحاجة. وقوله: (الحمد لله) هذه جملة اسمية مكونة من مبتدأ وخبر وهي تفيد الثبوت والاستمرار بحق أن الوصف بالكمال والفضل والإحسان يستحق لله؛ لأن المحمود يحمد على كماله وعلى فضله وإنعامه، وما سواه فما فيه من الكمال والفضل فإنه من الله سبحانه، فالمحمود لذاته هو الله عز وجل، وهو سبحانه كامل في صفاته متفضل بإنفاقه وإحسانه ولا يصح أن نقول أن الوصف هو الثناء ولأنه ثبت في الصحيح: «قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي، وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ، فَإِذَا قَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»، قَالَ: حَمَدَنِي عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: «الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ»، قَالَ: أَتْنِي عَبْدِي... الحديث». أخرجه مسلم (٣٩٥). فهناك فرق بين الحمد والثناء والذين فسروا الحمد بالثناء الجميل فقد أخطأوا، ولأن الثناء لا يكون إلا بتكرار الحمد فـ «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» جعله الله تبارك وتعالى حمداً و«الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» جعله ثناء، أما قوله: (نحمده) فجملة فعلية، ففي الأولى أتى بالجملة الاسمية وهي الحمد لله، الدالة على الثبوت

والاستمرار ثم أتى بالجملة الفعلية الدالة على التجدد. كأن القائل يقول بعد أن أثبت الحمد لله أعود فأحمده أيضاً، فصار (نحمده) جملة فعلية تفيد التجدد والحدوث. وقوله: (نستعينه) فطلب منه العون (ونستغفره) طلب منه المغفرة، والمغفرة ستر الذنوب والتجاوز عن العقوبة؛ لأنها مأخوذة من المغفر الذي يوضع على الرأس عند الحروب وهذا المغفر يحمي رأسك ويقيه ويستره. فيكون معنى نستغفره نسأله المغفرة وهي ستر الذنوب مع التجاوز عنها فلا يعاقبنا عليها. وقوله (ونعوذ به من شرور أنفسنا)، نعوذ بالله، أي: نلتجئ ونعتصم من شرور أنفسنا جمع شر، والنفس فيها شر وفيها خير، والنفس المطمئنة فيها خير والنفس اللوامة فيها شر، وقيل: أن النفس اللوامة تلوم فقط بينما النفس الأمارة بالسوء هي التي فيها شر؛ لأن الإنسان فيه ثلاث قوى، قوة تأمره إلى السوء وهذه هي النفس الإمارة، وقوة تأمره بالخير وهذه النفس المطمئنة، وقوة ثالثة تلومه إذا فعل الشر وإذا فوت الخير وهذه هي النفس اللوامة، وكلها مذكورة في القرآن، قال تعالى: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٣]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ [الفجر: ٢٧]، ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ [القيامة: ٢]، وعلى كل حال فالأنفس فيها شرور فانت تستعين بالله من شرها؛ لأن الله أن لم

يعصمك من شرها أهلكتك. (ومن سيئات أعمالنا) من سيئات أعمالنا أن نفعلها أو أن يقع بنا عذابك فيها. (من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له) المراد تفويض الأمر إلى الله تبارك وتعالى في الهداية، فمن يهده الله، أي: يقدر هدايته فلا مضل له، ومن يهده بالفعل أيضاً فلا أحد يستطيع أن يتشله من هذه الهداية. فهو شامل للأمرين. (ومن يضلل) أي: من يقدر الله له الضلالة فإنه لا أحد يهديه، وكذلك من أضله فعلاً فلا أحد يستطيع أن يتشله من هذا الضلال؛ لأن الله تبارك وتعالى هو الذي له الأمر وحده، وهذه الجملة لا حجة فيها للعصاة؛ لأننا نقول أن الله تعالى جعل للعبادات أسباباً، وللضلال أسباباً، وأعلمك بها وأقدرك عليها، كما في قوله: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣] أي: سواء كان شاكراً أو كفوراً. فقد هداه الله للسبيل وبينه له، ولهذا يقول الله عز وجل في الضالين: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصف: ٥] إذا هم السبب في أن الله يضلهم، ولهذا تجد هؤلاء الذين يحتجون بالقدر ويقولون: (من يهده الله فلا مضل له)، تجدهم في مصالح الدنيا لا يحتجون به، تجدهم مثلاً لا يسلكون الطريق التي فيها قطاع طرق التي فيها عطش والطرق التي فيها الموت، بل يتحرى الطريق الآمن المعين، فلو فرض أن هناك طريقان يؤديان إلى نفس البلدة أحدهما آمن والأخر معروف بقطاع

الطرق والخوف، فلو خيرنا الناس أيهم تسلكون لقالوا كلهم نسلك الطريق الآمن، ولا يقول بعضهم نسلك الطريق الخطر وهذا مقدر على. فأيضاً للجنة طريق وللنار طريق فمن سلك طريق الجنة انتهى به إلى الجنة ومن سلك طريق النار انتهى به إلى النار والعياذ بالله، فأنت الآن بين طريقين اسلك الذي تريد منهم، فالمؤمن يسلك طريق الخير وطريق الجنة؛ لذا تبين لنا أن هذا الاحتجاج باطل بلا شك، لأننا نقول أنت في نفسك في أمور دنياك تختار لنفسك ما تراه أسلم وأصلح، إذاً يجب عليك أن تختار لدينك ما تراه أسلم وأصلح. قوله: (وأشهد أن لا إله إلا الله) الرواية جاءت أشهد دون نشهد، والسبب أنه يقول في الأول: نحمده ونستعينه، وهنا قال: أشهد؛ لأن مقام التوحيد الأنسب فيه توحيد الفعل. أي: الأنسب في التوحيد أن نوحّد الفعل، فأنت إذا فعلت أشهد هذا فعل توحيد بينما نشهد جماعة. معنى (لا إله إلا الله) الإله بمعنى المعبود فهو فعال، بمعنى مفعول فتأتي في اللغة العربية فعال بمعنى مفعول كثيراً، والحصار هنا على رأى أكثر المقدرين حصر إضافي لا حصر حقيقي، والفرق بين هذين الحصرين أن الحصر الحقيقي معناه أن يحصر المحصور حرفاً بحسب الواحد، والإضافي عكسه، فمثلاً إذا قلت لا شمس إلا هذه، فهذا حصر حقيقي، وإذا قلت لا شجاع إلا خالد بن الوليد، فإن هذا حصر إضافي لأن فيه شجاع

غيره. فلا إله إلا الله يكون حصر إضافي لأننا نشاهد أن الأشجار تعبد والأصنام تعبد والملائكة والجن يعبدون. إذاً يجب أن نعرف ما نوع الإضافة هنا وهي: «لا معبود يستحق العبادة إلا الله وحده»، فكل هذه المعبودات وإن سميت آلهة فهي ليست إلا كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَّا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [النجم: ٢٣]. وإلا فإنها ليست آلهة، لأنها لا تستحق أن تكون آلهة، فعندما يقول المشرك هذه الشجرة إله فهذا ليس بصحيح؛ لأن الإله هو الذي يستحق العبادة وحده، فالشجرة ليست إله تستحق العبادة. وقوله (وحده لا شريك له) أي: أن الله سبحانه وتعالى لا يوجد إله إلا هو وحده لا شريك له، ف(وحده) تأكيد للنفي و(لا شريك له) تأكيد لـ(وحده). وقوله: (وأشهد أن محمداً عبده ورسوله) هذه عبودية خاصة، وأيضاً متضمنة للعبودية العامة؛ لأن كل ذي عبودية خاصة ففيه عبودية عامة والعكس. فعندما نقول مثلاً هذا الرجل الفاجر هو عبد الله بالمعنى العام، نعم هو عبد الله بالمعنى العام: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ [مريم: ٩٣]. ولكن بالمعنى الخاص ليس عبداً لله، فالمؤمن عندما نقول أنه عبد لله فهو عبده بالمعنى الخاص والعام، وقوله: (ورسوله) أي: أرسله الله إلى جميع الخلق ﷺ وعلى آله وصحبه وسلم. [محمد بن عثيمين (ص: ١٥)].

وكلمة التوحيد «لا إله إلا الله» مشتملة على نفي وإثبات: ولها ثمانية شروط: مجموعة في قول الشاعر:

علم يقين وإخلاص وصدقك مع محبة وانقياد والقبول لها

وزيد ثامنها الكفران منك بما سوى الإله من الأوثان قد ألهها

وتفصيل هذه الشروط كما يلي: الأول: العلم بمعناها نفياً وإثباتاً المنافي للجهل

بحقيقتها. والدليل قوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، وقوله ﷺ: «مَنْ

مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ». أخرجه مسلم (٢٦). الثاني: اليقين المنافي

للشك والريب، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ

يَرْتَابُوا﴾ [الحجرات: ١٥]، وقوله ﷺ: «أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ، لَا يَلْقَى

اللَّهُ بِهِمَا عَبْدٌ غَيْرٌ شَاكٍّ فِيهَا إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ». أخرجه مسلم (٢٧). الثالث: الإخلاص

المنافي للشرك. قال الله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ

حُنَفَاءَ﴾ [البينة: ٥]، وقوله ﷺ: «فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ عَلَى النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، يَتَنَغِي

بِذَلِكَ وَجْهَ اللَّهِ». أخرجه البخاري (٥٤٠١)، ومسلم (٣٣). الرابع: الصدق المنافي

للكذب المانع من النفاق. قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ

الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾ يُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يُخَدِّعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا

يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾ [البقرة: ٨-٩]. الخامس: المحبة لهذه الكلمة ولما دلت عليه. قال الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]. السادس: الانقياد لحقوقها طلبا لمرضاة الله. قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ﴾ [لقمان: ٢٢]. السابع: القبول المنافي للرد والإنكار والاستكبار. قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الصفات: ٣٥]. الثامن: الكفر بما يعبد من دون الله. قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، أي: بالتوحيد والإسلام. وقوله ﷺ: «مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ نِدَاءَ دَخَلَ النَّارَ». أخرجه البخاري (٤٤٩٧)، ومسلم (٩٢). وقوله ﷺ: «مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَكَفَرَ بِمَا يُعْبَدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَرَّمَ مَالُهُ وَدَمُهُ، وَحَسَابُهُ عَلَى اللَّهِ». أخرجه مسلم (٢٣). [فخر الدين المحسي (ص: ١٨)].

فقد سألني من تعيَّنت إجابتهم أن أكتبَ لهم مضمونَ ما سمعوه مني في بعض المجالس، من الكلام في التوحيد والصفات، وفي الشرع والقدر، لمسيس الحاجة إلى تحقيق هذين الأصلين، وكثرة الاضطراب فيهما، فإنهما مع حاجة كلِّ أحدٍ إليهما، ومع أن أهل النظر والعلم، والإرادة والعبادة، لا بدَّ أن يخطر لهم في ذلك من الخواطر والأقوال ما يحتاجون معه إلى بيان الهدى من الضلال، لا سيما مع كثرة من خاض في ذلك بالحق تارة، وبالباطل تارات، وما يعترى القلوب في ذلك من الشبه التي توقعها في أنواع الضلالات.

الشيخ في هذه الجملة يذكر السبب الباعث له على التأليف، وهو أمران: الأول: سؤال بعض الراغبين في العلم. والثاني: أهمية ما سألوا عنه. وبَيَّنَ أيضاً الموضوع الذي سألوا عنه، وهو الأصلان: (التوحيد والصفات)، و(الشرع والقدر). كما بيَّنَ رحمه الله تعالى الأسبابَ المقتضية لأهمية هذين الأصلين، والعناية بهما، وتحقيقهما.

قوله: (من تعينت إجابتهم) أي: وجبت إجابتهم وجوباً عينياً. وذلك لعدم من تقوم به الكفاية، بحيث يمكن لهؤلاء السائلين أن يجدوا عنده الجواب الشافي عما سألوا عنه. والشيخ رحمه الله كان يتكلم كثيراً في مسائل أصول الاعتقاد، كما يدل على ذلك كتاباته ومؤلفاته الواسعة في هذا المضممار. قوله: (من الكلام في التوحيد والصفات، وفي الشرع والقدر) هذا هو موضوع التأليف، ومحور الكلام الآتي. و(التوحيد والصفات)، و(الشرع والقدر) أصلان من أصول الاعتقاد: فالأصل الأول، هو: الإيمان بأن الله واحد لا شريك له ولا شبيهه، والإيمان بأنه سبحانه المتصف بصفات الكمال التي وصف بها نفسه، ووصفه بها رسوله ﷺ. والأصل الثاني: الإيمان بالشرع، والقدر. والشرع، هو: دين الله تعالى الذي شرعه لعباده، من الأوامر والنواهي، وأصل ذلك كله عبادته وحده لا شريك له، كما سيأتي. والقدر يطلق ويراد به: التقدير، تقدير الله تعالى مقادير الأشياء: علماً، وكتابة. ويطلق القدر على: الشيء المقدر، فتقول فيما يحدث في الوجود: هذا قدرٌ ومن ذلك قول عمر رضي الله عنه: «نَفَرُ من قدر الله إلى قدر الله»، يعني: نفر مما قدره سبحانه إلى ما قدره، فالإيمان بالقدر يعني: الإيمان بالتقدير السابق، كما قال ﷺ: «كَتَبَ اللَّهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ». أخرجه مسلم (٢٦٥٣). وهذان الأصلان

داخلان في أصول الإيمان الستة، فالأصل الأول يدخل في الإيمان بالله تعالى، والإيمان بكتبه، والإيمان برسله، فمن الإيمان بالله تعالى: الإيمان بوحدانيته، والإيمان بصفاته، أي: الإيمان بما أنزل الله في كتبه. ومن الإيمان بالرسول: الإيمان بما أخبر به عن الله تعالى، وصفاته. أما الأصل الثاني الإيمان بالشرع والقدر، فإن الإيمان بالقدر أصل برأسه من أصول الإيمان الستة، وهو داخل في الإيمان بالله تعالى، كما تقدم. وأما الإيمان بالشرع، فيدخل في الإيمان بالله سبحانه، وكتبه، ورسله، لأن من الإيمان بالله: الإيمان بأمره ونهيه الذي بعث به رسله. ومن الإيمان بالقرآن وهو أشرف الكتب المنزلة، الإيمان بما اشتمل عليه من الأوامر والنواهي. ومن الإيمان بالرسول ﷺ الإيمان بما جاء به من الأوامر والنواهي. إذاً هذان الأصلان داخلان في أصول الإيمان، فأدلتهما هي أدلة تلك الأصول الستة، وقد تقدمت الإشارة إليها، والله أعلم. ثم ذكر رحمه الله الأسباب الموجبة لأهمية هذين الأصلين المقتضية لتحقيقهما، فقال: (لمسيس الحاجة إلى تحقيق هذين الأصلين)، لأنه لا قوام لدين العبد إلا أن يحقق توحيد الله، ويؤمن بوحدانيته، ويؤمن بصفاته، ولا يستقيم دين العبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، وحتى يؤمن بشرع الله تعالى. وتحقيق هذين الأصلين يكون: بمعرفة الحق من الباطل فيهما، وبإقامة الأدلة

عليهما، ودفع الشبه المعارضة لهما، وهذا لا يكون إلا لطلاب العلم، أما العوام فيكفيهم معرفة الحق؛ لأنهم قاصرون عن معرفة الأدلة، فالتحقيق بالنسبة للعامي أن يعرف الحق، فمن آمن بأنه تعالى واحد لا شريك له في ربوبيته وإلهيته وأسمائه وصفاته، وأنه الموصوف بكل كمال، المنزه عن كل نقص، كفاه ذلك إجمالاً. إذاً فكلُّ مكلفٍ هو في حاجة إلى هذين الأصلين، هذا هو: السبب الأول. والسبب الثاني: قوله: (وكثرة الاضطراب فيهما) فإن الأمر المهم إذا كان فيه اضطراب وشبهات وخلاف، يجب على العاقل أن يعتني به، ليخرج من هذا الاضطراب بالحق الناصع، والنور الساطع. ومما يبين أن الاضطراب يقتضي مزيد عناية للتحقيق في المقام أن المسائل المجمع عليها لا تحتاج إلى مزيد جهد، أما المسائل التي فيها خلاف فهي تحتاج من طالب العلم ومن أهل العلم جهداً للوصول إلى الحق أو لمقاربة الحق أو لمعرفة الراجح من تلك المسائل التي وقع فيها الخلاف، أعني مسائل الفقه. أما غالب مسائل الاعتقاد، فإن فيها خطأ وصواباً، حقاً أو باطلاً، وليس فيها راجح ومرجوح، فما دل عليه الكتاب والسنة، هو الحق وما سواه، فهو الباطل. وهذان الأصلان هما من أعظم ما وقع فيه الاضطراب بين فرق الأمة، ففي باب الأسماء والصفات من الناس من يسلب عن الله تعالى جميع الأسماء والصفات،

مبالغة في التنزيه. ومن الناس من يثبت لله صفات مثل صفات المخلوق، مبالغة في الإثبات. وبين هذين الطرفين طوائف من الناس، وكلُّ فريق من أولئك أيضاً هم طوائف، فالمعطلة طوائف، والمشبهة طوائف، فاضطربت المذاهب في هذا الأصل. وكذلك في الشرع والقدر، اضطرابٌ واسع: فمن الناس من ينفي الشرع والقدر، وينكرهما. ومن الناس من يثبت القدر، ويكذب بالشرع. ومن الناس من هو بالعكس. فكان لا بدَّ من التنصيص على وجوب الإيمان بالشرع والقدر، وأيضاً فالجمع بين الشرع والقدر له معنى، وذلك: أن كلاهما يتعلق بأفعال العباد، فالقدر هو موجب الإرادة الكونية، والشرع هو موجب الإرادة الشرعية، فهما متعلقان بأفعال المكلفين، فما يقع من أفعال المكلفين فإنه تجري فيه الأحكام الكونية والأحكام الشرعية. فطاعة المؤمن موجب الإرادتين، وكفر الكافر هو موجب الإرادة الكونية، فالإرادتان تجتمعان في إيمان المؤمن، وتنفرد الإرادة الكونية في كفر الكافر، ومعصية العاصي. إذاً فالشرع والقدر بينهما ارتباط من حيث تعلُّقهما بأفعال المكلفين، فإن أفعال العباد لا تخرج عن قدر الله تعالى. ولهذا فإن الذين اختلفوا في القدر، اختلفوا في أفعال العباد، فالجبرية يقولون: لا فعل للعبد. والقدرية النفاة يقولون: إن العباد هم الخالقون لأفعالهم. والحق: أن أفعال العباد هي أفعالهم لا

أفعال الله، والعبادُ وأفعالهم كلهم خَلَقَ اللهُ تعالى، على حد قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وقوله تعالى عن إبراهيم: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]. ثم ذكر الشيخ السبب الثالث لأهمية تحقيق هذين الأصلين بقوله: (فإنهما مع حاجة كلٍّ أحد إليهما، ومع أن أهل النظر والعلم، والإرادة والعبادة، لا بدَّ أن يخطر لهم في ذلك من الخواطر والأقوال ما يحتاجون معه إلى بيان الهدى من الضلال) المعنيون بالدين فئتان: أهل علم، وأهل عبادة، أي: من يغلب عليه جانب العلم والنظر والبحث في المسائل، ومن يغلب عليه جانب السلوك والعبادة والإرادة والنواحي القلبية. والعبرة في تصنيف الناس بما يغلب عليهم، فمن الناس من هو من أهل العبادة ومن أهل العلم، وكلٌّ من الفئتين، منهم المنحرف والمستقيم، فأهل السنة والجماعة المعتصمون بكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، فيهم العلماء، وفيهم العبَّاد بحسب ما هو الأغلب على أحوالهم، وهذا لا يعني أن العلماء ليس عندهم عبادة، وأهل العبادة ليس عندهم علم، ولكن الحكم على الغالب، ومنهم من يوصف بهذا وهذا، والمخالفون لأهل السنة منهم أهل علم، ومنهم أهل عبادة. وأهل النظر من الخارجين عن مذهب أهل السنة والجماعة هم: المتكلمون، والفلاسفة، والخارجون عن مذهب أهل السنة والجماعة من أهل العبادة والإرادة يعرفون

بالصوفية. وقوله: (لا بد أن يخطر لهم في ذلك) أي: في هذين الأصلين، فيما يتعلق بوحداية الله، وصفاته، وفيما يتعلق بالشرع، والقدر. وقوله: (من الخواطر والأقوال) أي: من الخواطر القلبية، والأقوال الاعتقادية. وقوله: (ما يحتاجون معه إلى بيان الهدى من الضلال) أي: إلى فرقان يميزون به بين الحق والباطل، والصدق والكذب، فمن لم يكن له نور من هدى الله تعالى، فإنه عند ورود الشبهات على قلبه، إما أن يعتقد الباطل، أو يبقى في حيرة وتردد، والمخرج من هذا، هو الاعتصام بكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، فبهما يحصل الخروج من مضايق الشك، ومن مضايق الاعتقادات الباطلة. وبسبب عدم الاعتصام بهدى الله تعالى، حصلت الحيرة والتردد، فهناك المشبهة لم يفهموا من نصوص الأسماء والصفات، إلا ما يماثل صفات المخلوقين، فشبهوا الله بخلقه. والمعطلة توهموا فيها التشبيه، فرأوا أن هذا لا يليق، فنفوا عن الله تعالى صفاته. وفريقٌ ترددوا كالأشاعرة فأثبتوا مثلاً كلام الله، لكنهم لم يشبهوه على طريقة أهل السنة، ولم ينفوه على طريقة المعتزلة، بل قالوا: إنه تعالى يتكلم، ولكن كلامه معنى نفسي واحد قديم ليس تابِعاً لمشيئته تعالى، ولا هو بحرف ولا صوت. وقوله: (لا سيما مع كثرة من خاض في ذلك، بالحق تارة، وبالباطل تارات) هذا هو السبب الرابع لأهمية تحقيق هذين الأصلين، فأكثرُ خوضِ الناس في

مسائل الاعتقاد بالباطل. والخوض فيها بالحق، يكون بالنظر الصحيح، والنقل الصحيح، والعقل الصريح، فالنظر مثلاً في أسماء الله وصفاته على أساس قواعد ونظريات فلسفية وخيالات، خوض بالباطل. لكن الخوض فيها من خلال التدبر لآيات الله تعالى الشرعية، وهي آيات القرآن، أو التدبر لآيات الله الكونية، أو التدبر لسنة الرسول ﷺ، وبالنظر في كلام السلف الصالح، كل هذا من الخوض فيها بالحق. أما الخوض في القضايا الغيبية بمجرد الفكر من غير تعويل على الأسس الصحيحة، أو على أساس آراء المتفلسفة والمتكلمين، فهذا خوض بالباطل. وليس للإنسان أن يعول فيما يقوله في شأن الله، وفي شأن اليوم الآخر، على ما يتخيله، بل على ما جاء في الكتاب والسنة، فأكثر الناس خاض في هذا الميدان بالحق حيناً، وبالباطل أحياناً، كما يشهد به الواقع. قوله: (وما يعترى القلوب في ذلك من الشبه التي توقعها في أنواع الضلالات) هذا هو السبب الخامس لتحقيق هذين الأصلين. والشبهة: ما يشته في الحق بالباطل. وقد تكون الشبهة عقلية، كالنظريات التي يدعى أنها معقولات، وهي خيالات وأوهام. أو أدلة نقلية لا يصح بها الاستدلال على المطلوب. فلا يلزم من صحة الدليل صحة الاستدلال، لأن من الناس من يستدل بالشيء على ما لا يدل عليه، فيكون غلطاً في الاستدلال. فالشبهات ترد على

القلوب أحياناً بوساوس الشيطان، فتورث شكوكاً في القضايا العقديّة، والمسائل الخبريّة، وأحياناً ترُدُّ هذه الشبهات على القلب بما يلقيه بعض الجاهلين، وبعض المضلين من أقوال يتكلمون بها، فيقع هذا الكلام في القلب، فيثير قلقاً وشبهةً تُكَدِّرُ صفو الإيمان. لكن الإيمان إذا كان قوياً، فإنه يرُدُّ تلك الشبهة ويدفعها، إما بتصور فسادها، أو يدفعها بمجرد أنها تعارض الحق، فالشبهة يدفعها المؤمن تارة بمعرفته وعلمه أنها باطلة، وتارة يرُدُّها بمجرد علمه بأنها تعارض الحق، فمجرد معارضتها للحق، دليل على بطلانها، كما إذا ورد حديث يعارض نصّاً من نصوص القرآن ويناقضه، فإنك تعلم أن هذا غلطٌ وليس بصحيح، فإما أن يكون موضوعاً، أو يكون وهمًا، مثل: الحديث الذي يدل على أن الله خلق الخلق في سبعة أيام فقد نص العلماء على أن هذا الحديث وهمٌّ، لأنه يعارض صريح القرآن في أن الله خلق السماوات والأرض في ستة أيام. إذاً فورود الشبهات على القلوب يقتضي العناية بتحقيق هذين الأصلين، لأن العناية بهما ممّا تدفع به هذه الشبهات الواردة على القلوب، أما من فقد التحقيق العلمي، والتحقيق الإيمانى، فإنه يتعرض لتأثير الشبهات على قلبه، حتى يضل بها، وتوقعه في أنواع الضلالات، أما من عنده بصيرة في دينه، وعنده إيمان مشرق فإنه يدفع تلك الشبهات. فهذه خمسة أسباب لأهمية

هذا الموضوع، والسبب الخامس أخص من الثالث، فعطفه على ما قبله من عطف الخاص على العام، والله الموفق. [عبد الرحمن البراك (ص: ٥٧)].

قوله: (من الكلام في التوحيد والصفات...)، عطف الصفات على التوحيد، والصفات من التوحيد؛ لأن معنى التوحيد أن يكون العمل لله وحده فقط، وتوحيد الصفات معناها: أن الله متفرد بصفاته، لا شريك له فيها، فهو كله توحيد؛ توحيد عملي وتوحيد علمي خبري. والتوحيد العملي: هو الذي أمرنا به من العبادة التي يجب أن تكون خالصة لله، أما التوحيد الخبري العلمي: فهو الإخبار عن الله بما أخبر به عن نفسه، وكلا الأمرين متلازمان، فعطف الصفات على التوحيد مع أن الصفات أيضا توحيد من باب عطف الخاص على العام؛ لأن التوحيد أعم من توحيد الصفات، فدخل فيه توحيد العبادة، وتوحيد الربوبية، وكذلك توحيد الصفات. والصفات جمع صفة، والمقصود بها صفات ربنا، ويدخل فيها الأسماء؛ لأن هذا من توحيد الاعتقاد، والعلم الذي يجب أن يكون غيره مبني عليه، هو الأصل. قوله: (من الكلام في التوحيد والصفات...)، يعني: في هذين الأمرين: التوحيد والصفات، والتوحيد يدخل فيه توحيد الصفات، وكذلك توحيد الأفعال، وتوحيد النية والقصد والإرادة، وكلها متلازمة وداخلية في مسمى التوحيد. ومعنى توحيد

الصفات: أن صفات ربنا خاصة به، ولا يشاركه فيها أحد، أما المشاركة التي مبناها على فكر كثير من الناس فهي أصل الضلال، وهي أصل الإلحاد والتعطيل والتشبيه، فالله فرد في صفاته لا يشاركه أحد فيها، وإذا وحدنا الله في صفاته فإن معناه الاختصاص به، ولا يكون له نظير فيها، سواءً ذُكرت هذه الصفات لنا بالألفاظ التي نتعارف عليها، أو جاءت في شيء لا نعرفه إلا بتعريف الله لنا، ولكن بالاسم أو المعنى، فمثلا لو لم يكن عندنا شيء من السمع، فإننا لن نعرف معنى صفة السمع لله، وكذا البصر، ولهذا قال الله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فإذا تلا القارئ هذه الآية، فإنه يتوهم أن سمع الله وبصره مثل سمع المخلوقين وبصرهم، وليس الأمر كذلك، فالله ليس كمثله شيء. فإذا هذا هو معنى توحيد الصفات؛ أي: أنه واحد في صفاته وأفعاله لا يشاركه فيها أحد، فإذا أضيفت الصفة إلى الله تعالى كانت خاصة به لا يشاركه فيها أحد، أما إذا أضيفت إلى المخلوق فإنها صفة محدثة، وليست كصفة الخالق. وهذا هو الذي لم يفهمه المتكلمون، فحاروا وصالوا وقالوا: إن مجرد الاشتراك في اللفظ والمعنى يدل على التشبيه، وعلى هذا لا يصفون الله بهذه الصفات حتى لا يقعوا في التشبيه، هكذا قالوا، قوله: (وفي الشرع والقدر)، الشرع: المقصود هو العبادة والأمر والنهي، الذي جاء به الرسول. والقدر:

ما قدره الله وما كتبه، وهذا كله من أركان الإيمان، والتي يجب على العبد أن يتحققها ويعرفها تمام المعرفة؛ وما جاءت به الرسل وما قدره الله لا يخالف أحدهما الآخر ولا يعارضه؛ وذلك أن كثيرا من الناس زعموا أن الشرع بعارض القدر؛ بحيث إنهم نظروا إلى الإنسان: إذا كان عاصيا أو كافرا، فإن الله قدر عليه ذلك، ثم يأخذه ويعاقبه على هذا؛ وهذا نظر قاصر واتهام لرب العالمين، فالله خلق الإنسان، وجعل له قدرة وإرادة؛ يختار بهما ما يهواه ويميل إليه. القدر هو علم الله بهذا المخلوق قبل وجوده بعلمه المطلق، أنه سيوجد، وأنه سيعمل أعمالا بإرادته واختياره، فكتب ذلك فهذا لا يعارض كونه أمره بما يستطيعه، ولكن الله الفضل يهدي من يشاء، ويُضِلُّ من يشاء، فالذي هداه الله هو من امتثل لأمره وأطاعه، ومن لم يهده فإنه يوكل إلى نفسه ونظره وعقله، وتتولاه الشياطين فيضل؛ ولكن يُشكِّل عليهم قول قائلهم: لماذا لم يساو الله بين الناس؟ نقول: هذه حكمة الله، فإن الهدى فضله، وهو يؤتي فضله من يشاء، ولو منع المتفضل فضله عمن لا يليق به لا يُعد ظلما،... والمقصود أن الشرع لا يعارض القدر، وقد اعترض المشركون على رسول الله ﷺ في هذا، زاعمين أن ما جاء به يعارض ما شاء الله؛ حيث قالوا: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، يقولون: إِنَّ شِرْكَنا وقع بمشيئة الله، وأنت جئت بشيء ينهانا عن الشرك؛ فهذا بزعمهم يتعارض

مع مشيئة الله، وهذا كذب؛ لأنهم أرادوا أن يتبعوا آباءهم بلا دليل ولا عقل، فاتهموا شرع الله بأنه متعارض هذا مرادهم، وليس مرادهم إثبات المشيئة العامة الشاملة. فالقدر هو ما قضاء الله في الأزل وقدره، ولهذا اضطرب فيه كثير من الناس ورأوا أن فيه منافرة ومضادة، وليس الأمر كذلك، ولكن العقول قد لا تتسع للجمع بين الشرع والقدر، إلا إذا رجعت إلى كتاب الله وما جاء به المصطفى. وهكذا القدرية اختلفوا فقال فريق منهم: إن القدر ليس داخلا في تقدير الله، وعلمه، وكتابته وخلقه، وإنما هي أمور مستأنفة يعلمها الإنسان باستقلاله وإرادته، وفريق آخر عكسوا ذلك، فقالوا: إن الإنسان آلة؛ مُسَيَّرٌ، ولا اختيار له ولا قدرة والأفعال كلها لله، وهذا اضطراب وتضاد وضلال بين. فهذا مقصود الشيخ رحمه الله في القدر؛ وأنه يجتمع مع الشرع مع أمره ونهيه، وهذا أمر واجب على كل مكلف، ولهذا يقول: (لمسييس الحاجة إلى تحقيق هذين الأصلين)، يعني: في الشرع والقدر. فالشرع هو أوامر الله ونواهيه، وأعظم أوامره هي أمره بإخلاص العمل له، الذي لا يقبل الله من أحد سواه، فإذا خالطه شيء من إشراك المخلوق أو مرادات النفوس والدنيا وغير ذلك؛ فإن الله يرده ولا يقبله، فالله لا يقبل من العمل إلا ما كان خالصا. فلهذا كان هذا أمرا مهما لا بد من البحث عنه والعمل به؛ وإلا يكون العبد من الهالكين، والشرع والقدر وكذلك التوحيد

مرتبطة بعضها ببعض، لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر. والتوحيد بأقسامه؛ سواء كان توحيد العبادة، أو توحيد الألوهية، أو توحيد الإرادة والقصد، كلها أسماء لمسمى واحد وهي معاني متقاربة، وتوحيد العلم والخبر، أو توحيد الاعتقاد، أو توحيد الأسماء والصفات، كلها معانٍ واحدة، وكذلك الشرع؛ لأن العبد عبد يجب أن يكون ممتثلاً لأمر سيده؛ أما أن يقف عند العلم فقط، أو عند القول، فهذا لا يكفيهِ. فالقدر هو من صفات الله، وهو: الإخبار عن علم الله الأزلي، وكتابته لعلمه ومشيتته لما يوجد، وخلقهِ للمخلوقات، فهذا هو القدر، فهو أيضاً داخل في التوحيد، ولهذا صارت هذه أموراً مهمة، وكلها دخلها التغيير، وكثير من الأمة أدخلوا بها إخلالاً بالغا؛ سواء توحيد الإرادة والنية والقصد، أو توحيد العلم والخبر والإخبار، وهذا هو أكبر ما صار فيه الخلاف في هذه الأمة. وحاجة الإنسان إلى توحيد الإرادة والقصد والنية، وتوحيد الصفات مع الإيمان بالقدر والعمل بالشرع، أهم من حاجته إلى الأكل والشرب الذي تتوقف عليه حياته. فهذه الحياة التي إذا فقد الإنسان فيها الأكل والشرب يموت، هي لا تضر، وأما إذا فقد التوحيد بأقسامه مع شرع الله وقدره، فإنه يكون خالداً في جهنم أبد الأبد. فإن الموت لا بد منه، والحياة قليلة، فلا بد أن يكون العبد قد استعد لملاقاة ربه بامثال أمره، وبقبول الخبر الذي يُخبر به عن نفسه،

ويتعرف به إلى عباده؛ فإن الله تعرف إلينا بأسمائه وصفاته وبأفعاله التي يُظهرها لنا، ومخلوقاته التي نشاهدها، فهذه هي الطريقة إلى معرفة الله، ثم لا بد من امتثال أمره، والإيمان بقدره تعالى وتقدس، وإلا يكون العبد إما كافراً معانداً، أو معرضاً لا يهتم بأمر الله، وكلا الأمرين هو طريق الهلاك. إن أصل التوحيد هو امتثال الأوامر واجتناب النواهي؛ وكذلك تخصيص الله بما وصف به نفسه؛ لأنه لا يشاركه فيه أحد، فهو خاص به، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وكذلك تحقيق أن القدر يتفق مع الشرع، ولكن الله إذا هدى الإنسان جعله قابلاً لما جاء به الرسول ﷺ؛ أما إذا منعه الهدى، فيؤكده إلى نظره وفكره؛ ولهذا يقول: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾ (٧) ﴿فَضَلَّ مِّنَ اللَّهِ وَنِعْمَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (٨) [الحجرات: ٧-٨]، فكونه يخلق الهدى، ويجعل القلب قابلاً ومحبا ومريداً له، فذلك فضله، وإذا منعه من يشاء فليس هذا فيه ظلم وليس فيه جور، تعالى الله وتقدس عما يعتقده الضالون. وأصل توحيده تعالى هو التوحيد بالصفات والشرع والقدر. قوله: (وكثرة الاضطراب فيهما)، وذلك بسبب من دخل في هذه العلوم وليس عنده التأصيل من

الكتاب والسنة، بل يعتمد على عقله ونظره ومن اعتمد على عقله في هذا فإنه لا بُدَّ أن يضل، ولا يمكن أن يصل إلى نتيجة، فكثير الاضطراب في هذا وحصلت الشكوك. ولا تزال الكتب التي تُسمى كتب التوحيد التي دخلها الكلام في الله فيها من الشكوك، وفيها من الأمور التي يجب أن يُصفى التوحيد منها حتى يكون مثل ما جاء به المصطفى ﷺ وأخبر به أصحابه صافياً نقياً يُخاطب النفوس والعقول؛ أما ما أدخلوه فيها من الأمور التي يزعمون أنها براهين وهي في الواقع شكوك وأوهام؛ فهي لا تؤدي إلى نتيجة إلا الشك والحيرة. ولهذا صار الأذكياء منهم نهايتهم الحيرة لا يدرون ماذا يعتقدون، يحارون حتى يتمنى أحدهم أنه لم يدخل في هذه العلوم؛ لأنه لم يصل إلى شيء يطمئن به، بل هي كلها شكوك وظنون يضطرب فيها إذا قابل ما عنده مما يُسميه أدلة وبراهين بما يليق به الآخر، وجدها إما متقابلة، كل واحد يقاوم الآخر، أو واحد يبطل الثاني.... وهكذا، فصار محل اضطراب وشك. وهذا في الواقع هو سنة الله؛ لأن من ترك أمر الله وخبره الذي أرسل به رسوله لا بد أن يضطرب ولا بد أن يحار، ولا بد أن يلاقي جزاء في هذا، فهذا جزاء معجل، أنه في هذه الدنيا في شكوك واضطراب وحيرة، وكذلك في آخرته قد يكون في عذاب، وكثير منهم ما يهنئه عيش ولا نوم؛ لأنه ما وجد اليقين الذي يوصله إلى الطمأنينة؛ طمأنينة النفس وسكون

القلب، فصار في شقاء، وهذه علامة الشقاء في الآخرة نسأل الله العافية. فهذا الذي قصده المؤلف بقوله: (وكثرة الاضطراب فيهما)، واحد يخبر بكذا، والآخر يُخبر بضده، ولا سيما في الله، فإنهم انقسموا أقسامًا كثيرة في ربهم واختلفوا اختلافًا عظيمًا مع أن الأمر فيه واضح وجلي. لو أنهم استرشدوا بكتاب الله وجعلوه طريقًا لهم وسيلا يسلكونه وبما بينه الرسول ﷺ لسلموا من هذا الاضطراب وهذه الحيرة، والذي يقبل ما جاء به الرسول ﷺ ويؤمن به ويتبعه فإن هذا لا يضطرب، بل يعلم أنه كله حق، وأنه من عند الله، وأن الله علام الغيوب، وأنه لا يخفى عليه شيء، وأنه الحكم العدل يضع الأمور في مواضعها. فالناس اضطربوا في صفات الله، وكذلك في توحيد العبادة، والتوحيد كما هو معلوم ينقسم إلى ثلاثة أقسام: توحيد الربوبية: وهي أفعاله الله التي يفعلها، يجب أن يكون واحدًا فيها، ليس له مشارك. وتوحيد العبادة: التي أمر الله الله بها عباده يجب أن يوحده فيها، ولا يشركوا فيها شيئًا. وأيضا توحيد الأسماء والصفات. والشرع هو أمره ونهيه الذي يجب أن يتبع، وهو داخل في توحيد الربوبية؛ لأن الرب هو الذي يأمر وينهى، وهو الذي يحكم بين خلقه. أما القدر: فهو يعود إلى علم الله، يعني: يعود إلى الصفات، فهو قدرة الله وعلمه وإرادته وخلقته. قوله: (فإنهما مع حاجة كل أحد إليهما)، يعني: أن هذا مما يتعين الإيمان به وقبوله

والعمل به، فكل مكلف مكلف بأن يعبد الله وحده لا شريك له، ويؤمن بأقداره على أن الله هو الذي قدر الأشياء وشاءها وخلقها، وقد كتبها قبل وجود المخلوقات، كما في الصحيح عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «كَتَبَ اللَّهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ»، قال: «وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ». أخرجه مسلم (٢٦٥٣). قوله: (ومع أن أهل النظر والعلم...). يعني بـ «أهل النظر» الذين يفكرون؛ عندهم تفكير، وعندهم اهتمام لمستقبلهم ولما تنطوي عليه قلوبهم من الاعتقاد، وهذا لا يخلو منه مسلم، لا بد منه، والنظر قد لا يكون علماً؛ فالعلم إذا لم يكن مبنياً على قواعد وأصول ثابتة أخذت من كتاب الله فهي ليست علماً، بغض النظر عن العلوم الدنيوية، فأمرها مختلف. ومقصوده بأهل النظر الذين ينظرون بالعقول، ويسبرون الأدلة، ولكن أدلتهم التي ينظرون فيها هي أدلة عقلية؛ والأدلة العقلية لا تدرك الأمور الغيبية، ولا تدرك الحكم التي جعلها الله لأوامره ومخلوقاته؛ إلا جزءاً قليلاً يليق بضعفهم وقلة عقلهم. فلا بد من التسليم لله والانقياد لأمره، وكذلك اتباع الرسول. وقصده بأهل النظر: أهل الكلام الذين ينظرون إلى المخلوقات، ويستدلون بها على ما يقولون؛ لأنهم زعموا أنهم أهل العقل، وأهل الأدلة البرهانية. والواقع أن الأدلة البرهانية في كتاب الله وفي

أحاديث رسوله ﷺ، وأن ما عداهما يجب أن يُرجع إليهما، ولكنهم عكسوا الأمر فأرجعوا كتاب الله وسنة رسوله ﷺ إلى النظر والعقل فهم يعتمدون على القواعد التي قعدوها عقلا، ويرون أن هذا هو الطريق إلى معرفة الله والسلوك إليه، وأن من لم يعرف ذلك؛ فإنه لا يكون مؤمنا بالإيمان الذي ينجيه من عذاب الله، وربما حكموا عليه بالكفر. قوله: (العلم)، هو العلم الموروث عن رسول الله ﷺ. قوله: (والعبادة)، هم أصحاب التعبد والتقشف والتزهد والتبتل إلى الله، وهذه أيضا لا بد أن تُبنى على علم؛ لأن أصل التوحيد والعبادة العلم بالله، كما قال: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾ [محمد: ١٩]، فأمر بالعلم أولا، ثم أمر بالعمل بعد ذلك. قوله: (والإرادة) المقصود بها العبادة الذين يريدون بقلوبهم وعملهم رضى الله والتحلي بطاعته؛ لأن أصل العبادة يكون في القلب، وهو الإرادة، ولا بد من الإرادات لكل عابد، ولكن جعل الله فكر بعض الناس وجهدهم بالعلم والنظر فيه، والأقيسة، والاستدلال، والبعض الآخر همه العبادة وأن يحظى بما أعده الله للعابدين، وكيفيه بذلك أنه يعرف أن الله أمره بهذا، وأن هذا من التكليف الذي لا بد منه. فالإرادة والعبادة مرتبطة بالنظر والعلم، لا بد أن يكون مع العلم إرادة وعبادة، في الإرادة إرادة وجه الله بالعمل والعبادة امتثال أمره واجتناب نهيه والغاية المطلوبة أن يحظى بفضل

الله وإسعاده وينجو من عذابه الذي يكون لمن خالف هذا الأمر. قصده بأهل الإرادة والعبادة أهل التعبد من التصوف، والمعنى: أن الخلق كلهم بحاجة إلى ذلك على حسب اختلافهم. قوله: (لا بد أن يخطر لهم في ذلك من الخواطر والأقوال ما يحتاجون معه إلى بيان الهدى من الضلال...). يعني: لا يمكن للإنسان أن يسلك مسلكا، سواء في أمور الدنيا أو في أمور الآخرة إلا ويسبقها التفكير في ذلك والخواطر التي ترد على قلبه ماذا يكون لي؟ وماذا أتحصل عليه؟ وما النتائج؟ إلى أين أذهب؟ ما نهايتي؟ فلا بد أن يفكر بهذه الأمور، فإذا لم تكن هذه مبنية على أمور يقينية علمية يتيقن بها لأنها جاءت من الله، وجاء بها رسول الهدى الذي أخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن الله، فإنَّ لها نتائج سيئة وعذابا لا ينقطع. والخواطر: هي التي تتج عن الفكر والنظر، والإرادة: هي أعمال القلوب وهي التي تسبق أعمال الجوارح، فلا بد للعبد أن يخطر له خاطر، ولا بد أن يكون عنده إرادات ونيات وتصورات، وهذه الإرادات والتصورات إن لم تكن على وفق ما قاله الله، وقاله الرسول؛ فإنها توقع في الضلال، وتوقع في البدع، ويكون صاحبها معرضا لعذاب الله. فإذا لا بد من ضبطها، لا بد أن تكون مضبوطة بكتاب الله، وبأحاديث رسوله؛ لأن غالب هذه الأمور خصوصا أسماء الله، وصفاته، وأقداره، وكذلك أخباره، ووعدته ووعيده كلها أمور

يجب أن تؤخذ عن الله، وهي لا تدرك بالعقل. فإذا لم نهتد بما قاله الله وقاله رسوله، فلا يمكن الاهتداء بمجرد العقل؛ فإذا العقل يجب أن يرجع إلى ما قاله الله وقاله الرسول ﷺ. من الممتنع كون الإنسان يعبد من لا يخطر في قلبه من أوصافه وأسمائه شيء، وهذه الخواطر يجب أن تكون مبنية على الخبر الذي يأتي من الله وتأتي به الرسل؛ لأن الله غيب لا يطلع عليه أحد، وهو أيضاً ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ليس كمثله شيء فيقاس عليه؛ أصبح أنه لا بد من اتباع الخبر. والله أعلم بنفسه وبغيره من خلقه، فلهذا تعرف إلى عبادته بأوصافه وأسمائه، فأخبر أنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير، وأنه أحد صمد، وأنه لم يلد ولم يولد، وأنه الأول والآخر والظاهر والباطن، وأنه بكل شيء عليم، تعالى الله وتقدس، فلا بد من اتباع ما أخبر الله به عن نفسه، وأخبر به كذلك رسوله. وهذا أمر حتم لا بد منه، ولا يسع الإنسان جهل ذلك؛ لأن الله أكثر من أوصافه وأسمائه في كتابه، أكثر من أمره بالصلاة والزكاة والصوم والحج بكثير، كل ذلك؛ لأن هذا هو مبنى الإيمان، وهو معرفة الله بما تعرف به إلى عبادته من أوصافه وأسمائه. والخواطر: هي الأفكار التي لا بد منها فيما يعملها الإنسان وما يفكر فيه، وأهمها وأعظمها معرفة الرب المعبود، والله لا يُعرف إلا بما أخبر به عن نفسه أو أخبرت به رسله، وإن كان في الجملة يُعرف بأفعاله

ومخلوقاته، ولكن هذا لا يكفي؛ لأن هذا يقر به المؤمن والكافر، ولا يدخلهم في الإسلام، ولكن الذي يتعين هو ما جاءت به الرسل من معرفة الأمر والنهي ومعرفة ما وصف الله به نفسه؛ لقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝﴾ [الإخلاص: ١-٣]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، فلا يُدعى إلا إذا عُرف وعلم، ومعنى قوله: ﴿فَادْعُوهُ بِهَا﴾، أي: اعبدوه بها. قوله: (والأقوال) الأقوال تكون بالألسنة وبالقلوب؛ الأقوال التي يعتقدها القلب وينطوي عليها، فالأقوال تكون تبعا للخاطر الذي يخطر في القلب. والمعنى: أنه لا بد أن يقول قولاً؛ لأن الذي في القلب لا بد أن يظهر أثره على اللسان والجوارح. قوله: (ما يحتاجون معه إلى بيان الهدى من الضلال) هذه هي الأمور الخمسة التي ذكرها بأنها تعين على الاهتمام بهذا العلم؛ لأن حياة العبد، أي: الحياة السعيدة تتوقف على ذلك، وإن لم يهتم بهذا ويسلكه ويعمل به، فإنه إما أن يكون على خطر، وإما أن يكون هالكا يقينا. قوله: «الهدى» هو العلم النافع مع العمل الصالح، والضلال ضده. وهذا لا يكون إلا بما بينه الله وبينه الرسول ﷺ. ولهذا قال: (بيان الهدى من الضلال) الهدى هو ما جاء الوحي به، والضلال ما كان مخالفاً لذلك؛ لذلك إذا التبس الهدى بالضلال التبس على المرء الطريق وضل عنه، ولهذا نزلت

الكتب من عند الله، وأرسل الرسل؛ لتمييز هذا من ذاك، والعجب أن بعض من أوتي علماً يلبس الحق بالباطل حتى يتوصل إلى مراده أو يصل إلى ما يعتقد ويراه. قوله: (لا سيما مع كثرة من خاض في ذلك بالحق تارة وبالباطل تارات)، يعني: التبس حقه بباطله فكثر فيه الاضطراب والشكوك، فهو بحاجة إلى تنقية وإلى تصفية وإلى تخليص الحق من الباطل الذي أوجده المتكلمون الذين أضلوا عباد الله. مقصوده: كثرة الكلام في هذا من المتكلمين الذين اختلفوا في ربهم، وصاروا يتجادلون فيه، وكل فريق يجادل الآخر ويخاصمه في الله، وهذا كثر في الأمة الإسلامية، فوجدت الحروب الكلامية التي شتتهم وفرقتهم، ولا يزال أثر ذلك فيهم إلى اليوم، ولا يزال الناس يخوضون في هذا، كما يقول المؤلف: (لا سيما مع كثرة من خاض في ذلك بالحق تارة وبالباطل تارات) الخوض معناه: أنهم ليسوا على أصل أصيل يتمسكون به، بل عندهم شيء من الشكوك، ومن الأمور التي لا تثبت عند النظر الثاقب، وعند الأدلة التي لا يجوز أن يعتريها شك أو تغير. يقول رحمه الله: إن الكلام في الباطل والخوض فيه أكثر من الكلام في الحق والصواب، وقصده بذلك الذين اعتاضوا عن كتاب الله وسنة رسوله بالآراء، وبما يسمونه أدلة عقلية؛ ولهذا في النهاية يحارون؛ لأن أدلة العقول تتكافأ وتتقابل فيبقى حائراً، فإذا لم يهتد بقول الله وبقول رسوله فلا

يهتدي أبدا؛ ولهذا يقول الله لنبيه: ﴿قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنْ أَهْتَدَيْتُ فِيمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ رَبِّي﴾ [سبأ: ٥٠]، فهدى الرسول ﷺ بالوحي، وكذلك من اتبعه، فإنه يهتدي بوحى الله. ولهذا اهتم الشيخ بهذا الأمر اهتماما بالغا، فجعل عمله متوقفا على بيان هذا الأمر؛ لأن به خطورة بالغة؛ لأنه ضل بهذا فتأم لا حصر لهم، وهلكوا في هذا الطريق وهم يحسبون أنهم على هدى وهم فيه يعمهون نسأل الله العافية، ولم ينبج إلا من تخلص من هذه الشكوك والأوهام والاضطرابات، ولا تخلص لهم إلا باتباع المصطفى ﷺ وبما جاء به. ولكن الأمر ليس سهلا في هذا؛ لأنهم حرفوا كلام الله، وحرفوا كلام رسوله، بحيث تسلطوا على المعاني، وقالوا: إن المعنى كذا، والمراد كذا وكذا، فاغتر بهم كثير من الناس، ولا سيما إذا كانوا يوردون الشبه ويؤولون الآيات تأويلات تجعلها تتفق مع مرادهم يعني تكون باطلا. قوله: (وما يعتري القلوب في ذلك من الشبه...)، يعني: أن هذه الأفكار، وهذا القول والخوض في الباطل مرات، وبالحق مرة لا بد أن يكون له أثر في السامعين والقارئین الذين يقرؤون كلام هؤلاء، وإن كان كتاب الله واضحا، ولكن هؤلاء يوردون الشبه، فإذا سمعها الإنسان تشكل عليه، فإنه يحتاج إلى من يعينه على ذلك، إن لم يجعل الله له نورًا، فلا بد أن يكون عنده من القوادح ومن الشبه التي تؤثر في قلبه وفي سلوكه؛

لأن القلوب إذا وردت الشبه عليها فإنها لا تثبت على الحق، ولهذا كان السلف يجتهدون اجتهاداً بالغاً ألا يسمعوا الشبه، فهم يخافون أن تبقى الشبه في قلوبهم. دخل رجلان من أصحاب الأهواء على محمد بن سيرين، فقالا: يا أبا بكر نحدثك بحديث؟ قال: «لا»، قالوا: فنقرأ عليك آية من كتاب الله؟ قال: «لا، لتقومان عني أو لأقومن»، قال: فخرجا، فقال: بعض القوم. يا أبا بكر، وما كان عليك أن يقرأ عليك آية من كتاب الله تعالى؟ قال: «إني خشيت أن يقرأ على آية فيُحرّفانها، فيقر ذلك في قلبي». وهكذا كانوا يحرصون على حماية عقائدهم، وحماية قلوبهم أن يدخل فيها من شبه هؤلاء المشبهة الذين شبهوا الباطل بالحق وزعموا أنه هو الواجب اتباعه. قوله: (التي توقعها في أنواع الضلالات) الأمور الغيبية يكثر فيها الشك، ويكثر فيها التوقعات والتصورات، إن لم يكن الإنسان معتصماً بقول الله، وقول رسوله، ولهذا قال: (التي توقعها في أنواع الضلالات)، يعني: أن الضلالات متعددة، وأعظمها الضلال في رب العالمين. وإذا لم يكن للإنسان نور من كتاب الله يهتدي به، ومن سنة رسوله، فلا بد من ضلاله، فيتعين على العاقل أنه يسلك خلف رسول الله ﷺ في هذا وفي غيره. [عبد الله الغنيمان (ص: ١٤)].

قوله رحمه الله: (من الكلام في التوحيد والصفات) توحيد الله سبحانه وتعالى هو اعتقاد وحدانيته سبحانه وتعالى من جهة ربوبيته، ومن جهة ألوهيته وعبوديته. ومن المعلوم أن المتقدمين من الأئمة وأخصهم الصحابة رضي الله عنهم لم يستعملوا التقاسيم في زمنهم، وإنما ظهرت كثير من التقاسيم والتراتب فيما بعد، وقد ظهر تربيان في تقسيم التوحيد: فمنهم من يقول: إن التوحيد يتنوع إلى ثلاث مقامات، ومنهم من يقول: ينقسم إلى ثلاثة أقسام. والحقيقة: أن الأولى ألا يعبر بلفظ «الانقسام»؛ لأن التوحيد واحد، بمعنى: أن من حقق توحيد الألوهية لزم أن يكون محققاً لتوحيد الربوبية، وكذلك من حقق توحيد الربوبية فإن تحقيقه إياه يستلزم أن يكون منقاداً للإيمان والإقرار بتوحيد الألوهية. فإن قال قائل: المشركون الذين بُعث النبي صلى الله عليه وسلم فيهم، قد ذكر الله في كتابه كثيراً، في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧]، وقد ذكر جماعة من أهل العلم أن مشركي العرب وغيرهم كانوا مقرين بتوحيد الربوبية، وذكر الإمام ابن تيمية أن إنكار الربوبية مطلقاً لم تذهب إليه أمة من الأمم. هذا هو الذي يرد في كلام أهل العلم، وقبل ذلك هذا هو ظاهر كتاب الله سبحانه وتعالى في ذكر المشركين وما يقرون به من مسألة خلق السماوات والأرض، وخلق أنفسهم ولكن هل يلزم من ذلك أن هؤلاء المشركين

كانوا محققين لتوحيد الربوبية؟ الجواب: لا؛ بل هناك فرق بين أن يقال: إن مشركي العرب وغيرهم كانوا مقرين ببعض أصول الربوبية، وبين أن يقال: إنهم كانوا مقرين بالربوبية في الجملة. إذاً مشركو العرب وغيرهم من المشركين كانوا غير محققين للإيمان الصحيح بتوحيد الربوبية؛ فإن من المعلوم أن المشركين الذين كانوا يعبدون الأصنام وغيرها من المعبودات كانوا يسألونها قضاء الحاجات، وتفريج الكربات، ولا شك أن تعلق العبد بغير الله في مسألة قضاء الحاجات وتفريج الكربات هو جمع بين شركين: الأول: الشرك في الربوبية، والثاني: الشرك في الألوهية. أما الشرك في الألوهية فلائنه دعا غير الله، وصرف عبادة الدعاء لغير الله. وأما الشرك في الربوبية فلائنه اعتقد أن هذا المعبود من الصنم أو غيره قادر على قضاء الحاجات، وكشف الضر، وتفريج الكربات؛ ومعلوم أن هذا هو مقام رب العالمين، كما قال إبراهيم عليه الصلاة والسلام في براءته من عبودية المعبودات: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ٧٧]، أيضاً: استقسامهم بالأزلام، فإنهم كانوا يستقسمون بالأزلام ويمضون على إمضائها ويردون على ردها، ولما قدم النبي ﷺ أبى أن يدخل البيت وفيه الآلهة، فأمر بها فأخرجت: فأخرجوا صورة إبراهيم وإسماعيل في أيديهما الأزلام، فقال ﷺ: «قَاتَلَهُمُ اللَّهُ، أَمَا وَاللَّهِ قَدْ عَلِمُوا أَنََّّهُمَا لَمْ يَسْتَقْسِمَا بِهَا قَطُّ». أخرجه البخاري (١٦٠١)، ومسلم

(١٣٣١). فالاستقسام بالأزلام على معنى الإمضاء والرد هو وجه من الشرك في ربوبية الله تعالى. فالمقصود: أن ما ذكره الله في كتابه عن مشركي العرب أنهم يقولون بأن الله هو الخالق، هذا صحيح؛ لكن هذا الإقرار ليس على التحقيق التام والإيمان الصحيح برؤية الباري جل وعلا، وإلا فإن من آمن على التحقيق برؤية الباري سبحانه وتعالى انقاد لعبوديته وحده لا شريك له. ومعلوم أن مشركي العرب كان يعرض لهم في بعض الصور أنهم يقولون بتوحيد الألوهية، فهل يصح أن نقول: إنهم مقرون بتوحيد الألوهية؟ الجواب: لا، فقد ذكر الله عنهم هذا الإقرار في مثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِّ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [العنكبوت: ٦٥]، فهذه حالة عارضة، ولكن الأصل في شأنهم هو أنهم مشركون. إذاً لا شك أن ثمة فرقاً في حال مشركي العرب وغيرهم بين مقام الربوبية، ومقام الألوهية، فإنهم ينكرون مقام الألوهية ويعجبون من شأنه: ﴿أَجْعَلِ الْأَلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا﴾ [ص: ٥]، وأما مقام الربوبية فإن الأصل أنهم يقولون به في الجملة. وهناك فرق بين قولنا: إنهم يقولون به في الجملة، وبين قولنا: إنهم محققون له، ومؤمنون به إيماناً شرعياً صحيحاً؛ فإن هذا لا يقع لمشرك، وإنما يقع للمسلمين من أتباع المرسلين عليهم الصلاة والسلام. إذاً التوحيد شيء واحد، وعندما يذكر أهل العلم أن التوحيد ينقسم إلى: توحيد الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات؛ فإن هذا من باب

التراتب العلمية، وليس من باب البدع. ومن أهل العلم من قال: إن التوحيد ينقسم إلى قسمين: القسم الأول: التوحيد العلمي: ويقصد به توحيد الربوبية والأسماء والصفات. القسم الثاني: التوحيد الطلبي: ويقصد به توحيد الألوهية. وهذا الاصطلاح يستعمله ابن تيمية وجماعة من أهل العلم. فهذا الترتيب من باب التراتيب العلمية، وهذه مسألة لا بد لطالب العلم أن يفقهها، حتى لا يُخلط عليه ما كان من البدعة وما كان من باب التراتيب العلمية. فإذا قلنا: إنه ترتيب علمي، فمعنى ذلك: أن من تكلم به من أهل العلم قصدوا به الإيضاح والبيان، ولا يلزم أن يكون هذا الاصطلاح لازماً لكل أحد، وإنما الذي يلزم سائر المكلفين هو العلم بحقيقة هذا التوحيد، سواء علمها على أن التوحيد يتنوع إلى: علمي، وإرادي، أو علمها على أن التوحيد: ألوهية، وربوبية، وأسماء وصفات، أو علمها على أن التوحيد هو: وحدانية الله سبحانه وتعالى رباً، ومعبوداً، ومعظماً، ومنزهاً، ومفرداً بالعبادة... إلى غير ذلك من سلسلة المعاني الشرعية. فالذي يلزم سائر المكلفين أن يعلموه ويعملوا به: أن يتبعوا المعنى الشرعي، سواء عُبر عنه بهذا الاصطلاح أو بغيره، ولذلك ينبغي أن يكون طالب العلم على فقه في هذا المقام، فلا يتعصب لتقسيم أو اصطلاح معين من اصطلاحات أهل العلم، وينفي غيره من الاصطلاحات الصحيحة، ولا يطعن في هذا الاصطلاح بدعوى البدعة وما إلى ذلك،

فإن هذا ليس من باب البدع؛ بل هو من باب التراتيب العلمية والإيضاح والبيان، وقد كثرت هذه التراتيب في العصور العلمية المتأخرة، وإلا فإننا إذا نظرنا إلى عصر الصحابة لا نجد أن عندهم حاجة إلى هذه التراتيب. ولو قال قائل: لمَ لم يستعمل الصحابة هذه التراتيب؟ فالجواب: لقوة فقههم، وشرف علمهم، وسلامة فطرتهم، وقلة الشُّبُه في زمنهم، لم تظهر مثل هذه التقاسيم والتراتب التي تبين الحقائق وتفصل الأمور، حتى لا يقع ضعف، أو اختلاط، أو تقصير في تحقيق المعاني الشرعية. وقوله رحمه الله: (والصفات)، أي: صفات الله تعالى، وصفات الله تعالى من توحيده؛ حتى قال بعض أهل العلم: إن توحيد الربوبية هو توحيد الأسماء والصفات، ومن المعلوم أن أسماء الرب سبحانه وتعالى وصفاته هي من مقام ربوبيته، وإنما ذكرها من ذكرها من أهل العلم على سبيل الاختصاص؛ لأن قومًا ممن يتسبون إلى الديانة والإسلام والقبلة حصل عندهم أغلاط وأخطاء في مقام صفات الله سبحانه وتعالى؛ إما بتعطيلها، أو تشبيهها بصفات المخلوقين، فلما ظهر هذا الغلط في تاريخ المسلمين بعد عصر الصحابة عني أئمة السنة وأئمة المسلمين من الفقهاء والمحدثين بذكر مسألة الصفات وتخصيصها؛ لما وقع فيها من الغلط بسبب تلك البدع التي ظهرت على يد المتكلمين والمتفلسفة. وقول المصنف رحمه الله: (مع أن أهل النظر والعلم والإرادة والعبادة لا

بد أن يخطر لهم في ذلك من الخواطر والأقوال ما يحتاجون معه إلى بيان الهدى من الضلال)، المقصود بأهل النظر: هم أصحاب النظر العقلي، وهذا هو الغالب على مصطلح النَّظَار إذا ذكر، فإنه مصطلح متأخر، والغالب على هؤلاء الذين اختصوا بمسألة النظر أنهم من علماء الكلام، ولا يلزم من مصطلح النظر أن يكون نظراً عقلياً على طريقة المتكلمين؛ بل يمكن أن يكون نظراً شرعياً صحيحاً على طريقة المرسلين، فإن النظر العقلي ليس هو النظر بعلم الكلام، ومعلوم أن دليل العقل ليس هو دليل علم الكلام فقط، فإن الله تعالى أمر عباده بالنظر، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، ولكن هل أمر الله سبحانه وتعالى سائر المكلفين بالنظر من جهة معرفة وجوده ومعرفة ربوبيته؟ الجواب: لم يأمر الله سبحانه وتعالى سائر العباد أن ينظروا إلى معرفة وجوده؛ لأن وجوده سبحانه وتعالى وربوبيته فطرة فطر الله سبحانه الخلق عليها، ولكن من اختلطت فطرته بشيء من الضلال والشك فإن هذا يكون النظر في حقه مشروعاً؛ لدرء هذا الإشكال، وهذه الشبهة والظلمة التي طرأت عليه. وأما إذا قصد بالنظر: التفكير في خلق السماوات والأرض على جهة التحقيق والتأمل والتدبر، فإن هذا لا شك أنه مشروع لسائر المكلفين، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ

لَايَتٍ لِأُولَى الْأَلْبَبِ ﴿[آل عمران: ١٩٠]، وأما (أهل العلم) فإن هذا الاسم إذا ذكر يراد به أهل علم الشريعة، وقد عُنِي طائفة من أهل العلم بتمييز هذا عن هذا؛ لأن علم الكلام الذي يستعمله جمهور النظار علم مبتدع، وقد ظهر بعد عصر الصحابة. ولقد تكلم جماعة في تعريف علم الكلام وحده، ومن أخصّ من تكلم في ذلك وشاع كلامه عند المعاصرين ابن خلدون صاحب المقدمة، فضلاً عن علماء الكلام أنفسهم؛ فإنهم يعرفون في مقدمة كتبهم هذا العلم، ويقولون: «هو معرفة العقائد الإيمانية بالحجج العقلية»^(١). هذا هو التعريف الشائع في كلام النظار وبعض الأصوليين وغيرهم، وهذا التعريف غير صحيح؛ لأن هذا العلم لو كان من هذا الوجه فلا يمكن أن يكون معارضاً للشرع ومذموماً هذا الذم الذي ذُكِرَ في كلام الأئمة المتقدمين الذين أدركوه، فإنه قد تواتر عن أئمة السنة والجماعة كالأئمة الأربعة: أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، وغيرهم من الفقهاء والمحدثين، تواتر عنهم أنهم ذموا علم الكلام وذموا أصحابه. ومعلوم أن الدليل العقلي لم يشتهر في كلام الأئمة ذمه، وكذا لا نجد أن الله تعالى في كتابه ذم مسألة العقل؛ بل ذكر في كتابه أن العقل موجب ومحرك للهداية، في مثل قول الله سبحانه وتعالى عن المشركين: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ﴾ [المك: ١٠]، فدل

(١) تاريخ ابن خلدون (ص: ٣٥٠). وانظر: مصطلحات في كتب العقائد للحمد (ص: ٨٩).

على أن العقل لو حققوه لاستجابوا للحق، وفي مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩]، فالعقل ليس مذمومًا في القرآن، وإنما يذم العقل إذا استعمل على غير وجهه، ووضع في غير موضعه، أو عورضت به الشريعة، أو ما إلى ذلك؛ فإن هذا هو الذي يذم. أما علم الكلام فإنه قد تواتر عن الأئمة ذمه، وقرأ كتاب أبي إسماعيل الأنصاري الهروي الحنبلي فقد حكى روايات متواترة عن الأئمة في ذمه^(١). أما سبب ذم الأئمة لعلم الكلام: فهو فساد معانيه،

(١) لقد تواترت عبارات السلف، وتطابقت مقالاتهم في ذم علم الكلام والتحذير منه. ومن أتباعه: فهذا أبو حنيفة النعمان (ت - ١٥٠ هـ) رحمه الله سأل سائل: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: «مقالات الفلاسفة، عليك بالآثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة فإنها بدعة». انظر: الحجة في بيان المحجة للأصبهاني (١/ ١٠٥)، وصون المنطق والكلام عن علم الكلام للسيوطي (ص: ٣٢). وقال الإمام مالك (ت - ١٧٩ هـ) رحمه الله: «كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما نحن عليه؟! إذا لا نزال في طلب الدين». انظر: ذم الكلام للهروي (ص: ٢٠٧). وقال الشافعي (ت - ٢٠٤ هـ) رحمه الله: «لأن يتلى المرء بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك به، خير من النظر في الكلام». انظر: الحجة في بيان المحجة للأصبهاني (١/ ١٠٤)، ذم الكلام للهروي (ص: ٢٥٥). وقال أيضاً: «حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويجلسوا على

وقد قال بعض المتأخرين كأبي حامد الغزالي: «إن الأئمة كالشافعي وغيره ذموا علم الكلام لما فيه من الألفاظ المحدثه». أي: التي لم يوجد ذكرها في القرآن والسنة، مع أن أبا حامد الغزالي وغيره يستعملون علم الكلام، وقد دافع الغزالي رحمه الله عن استعماله، فقال: «ولما كان في زمننا هذا احتجنا لاستعماله؛ لدفع صول الفلاسفة وغيرهم على الإسلام»، ومثل لذلك بقوله: «مثل لبس ثياب الكفار؛ فإنها لا تجوز، ولكن إذا قصد من لبسها المصلحة والنكاية وما إلى ذلك بالكفار كان ذلك جائزاً وليس من باب التشبه»^(١). وهذا المثل الذي ذكره أبو حامد ليس هذا مورده ولا موضعه؛ بل الصواب أن علم الكلام مذموم، وذلك لسببين: السبب الأول: لما فيه من الألفاظ المحدثه؛ فإن العقائد الإسلامية ينبغي أن يعبر عنها بحروف وكلمات الكتاب، وكلمات الرسول ﷺ، ولا يصح أن يلحق المسلمون ويعلموا العقائد بألفاظ كان يتكلم بها المتفلسفة، أو ولدت من الفلسفة، أو ما إلى ذلك؛ بل لا بد أن يتكلم بكلام الله وكلام رسوله، وما نطق به الصحابة، وما يقارب ذلك، أما أن تُهجر هذه الكلمات الشرعية

الإبل، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، وينادى عليهم: هذا جزء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام». انظر: ذم الكلام للهروي (ص: ٢٥٢).

(١) إحياء علوم الدين (١/ ١٦٣).

ويؤخذ بكلمات مخترعة محدثة في الإسلام فهذا ليس منهجاً عدلاً ولا صواباً. السبب الثاني: أن هذا العلم تضمن معاني فاسدة، قال ابن تيمية رحمه الله في غير موضع في درء التعارض وغيره: «وذم الأئمة لعلم الكلام من جهة فساد معناه أعظم من جهة ذمه لحدوث ألفاظه»^(١). وقد تولد عن هذا العلم بدعة المعتزلة بتعطيل صفات الله سبحانه وتعالى، وما إلى ذلك من البدع المعروفة في تاريخ المسلمين التي انحرف من انحرف بها من أهل القبلة. إذاً الصحيح في تعريف علم الكلام أن يقال: هو علم حادث بعد عصر الصحابة، أحدثه قوم من النظار المائلين عن طريقة الأئمة من الفقهاء والمحدثين. وهو مركب من ثلاث مواد: الأولى: مادة فلسفية مفصلة. الثاني: مادة من الكليات العقلية العامة. الثالثة: مادة من الجمل الشرعية العامة. وهذا من باب الضبط والعدل؛ لأن الحقائق العلمية لا بد أن يتكلم فيها بعلم وعدل؛ حتى مقام الرد على المخالف لا يجوز أن تبغي عليه بحكم، ولا يجوز أن تزيد على مقالته بغير ما قاله. ومن الملاحظ أن المقام العقلي فيه مقام كلي، وأن المقام الشرعي فيه مقام مجمل، أي: أن عندهم بعض الجمل الشرعية، ومن الجمل الشرعية التي يراعيها هذا العلم: قاعدة: «أن الله مستحق للكمال، منزّه عن النقصان»، فهم يرون أنها قاعدة شرعية، والصحيح أنها شرعية وعقلية أيضاً؛

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٤٥).

فإن تنزيه الله عن النقص معلوم بالعقل، وليس كما يقول البعض: إنه معلوم بالشرع وحده. إذًا هم قصدوا إلى جمل شرعية، وإلى كليات عقلية، ولكن جوهر هذا العلم الذي يبنّي عليه ويقوم عليه من جهة التفصيل هي مقدمات لخصت من الفلسفة. كيف دخلت الفلسفة على أهل الكلام؟ لقد كانت البلاد التي فتحت زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وما بعده، ولا سيما أعالي العراق، كانت بلاداً مليئةً بالثقافات الفلسفية، وقد بدأت الترجمة منذ زمن متقدم في دولة بني أمية، فلما ظهرت الترجمة لهذه العلوم دخلت هذه المولّدات الفلسفية على المسلمين بما يسمى بعلم الكلام؛ ولذلك تكلم أصحابه بالجوهر، والعرض، ومسائل معروفة هي مركبة في الجملة من كلام أرسطو طاليس وأمثاله من فلاسفة اليونان. هذه المادة الفلسفية التي لخصت وأضيفت إليها كليات عقلية، وجمل شرعية، هي ما يسمى في الحقيقة بعلم الكلام؛ ولذلك فليس هذا العلم مجرد استدلال بالأدلة العقلية على العقائد الإيمانية؛ فإنه لما كان هذا العلم مبنياً على هذه المواد الثلاث، ولا سيما المادة الفلسفية المأخوذة عن قوم من الفلاسفة الذين لم يكونوا على دين سماوي صحيح، فقد كان أرسطو طاليس قبل المسيح عيسى ابن مريم عليه الصلاة والسلام بثلاثمائة سنة، وكان رجلاً ليس على ديانة شرعية، وإنما كان على فلسفة وإلحاد في تعطيل الباري عز وجل عن أسمائه وصفاته وغير ذلك؛ فلاجل هذا

السبب نجد أن من انتحل علم الكلام قد عطلوا صفات الله سبحانه وتعالى عن معانيها الشرعية، أو عطلوا ما هو منها، وهذا بحسب استعمال أصحاب هذا العلم له. وقوله: (والإرادة والعبادة)، أهل الإرادة في الغالب إشارة إلى العباد والمتصوفة. والإرادة مسألة نفسية قلبية، فإذا ذكر أهل الإرادات فهو اصطلاح يقصد به النُّسَّاك والمتصوفة، وهناك اصطلاحات في كلام شيخ الإسلام بنحوها، فأحياناً يقول: «أهل الأحوال، المتفقرّة، المتصوفة»، وهذه المصطلحات تأتي على هذا المعنى، أي: المائلون عن طرق أهل النظر والعقل إلى الطرق الإرادية النفسية السلوكية. [يوسف الغفيص (ص: ٩)].

قوله: (ومع أن أهل النظر والعلم والإرادة والعبادة لا بد أن يخطر لهم في ذلك من الخواطر) يشير بذلك إلى الخائضين في هذه المسائل بحق وبباطل، فهم أصناف: الصنف الأول: وهم من أكثر الناس خوضاً فيما لا يعلمون، فقد خلطوا الحق بالباطل، فيخطر لهم خواطر بعضها يوافق الحق، وكثير منها داخل في الظنون والأوهام والتخرصات، وكثير من هؤلاء هم من أهل الكلام الذين يسمون بأهل النظر من الفلاسفة ومن سار على نهجهم، أو على بعض مناهجهم من المتكلمين، كمتكلمة الفرق من المعتزلة والجهمية والفرق الكلامية التي جاءت بعدها، والتي تسمى بالفرق الصفاتية الكلامية، وكذلك من دخل منهم أو معهم في هذا المجال من متكلمة الخوارج ومتكلمة الشيعة الرافضة ومتكلمة القدرية ومتكلمة المرجئة وغيرهم، فكلهم يجمعهم

وصف واحد، أعني: وصفهم بأنهم أهل النظر. كما قد يدخل في أهل النظر أيضاً: من نظر على مقتضى القواعد الشرعية من أهل السنة والجماعة الذين تصدوا لهذه المناهج الكلامية، فقد يوصفون بأنهم أهل نظر من هذا الجانب، لا أن مناهجهم مناهج أهل النظر، فهم قد استعملوا بعض الأمور التي تتعلق بالنظر كالتفكير في الدفاع عن الحق وفي رد الباطل. لكن إن أطلق: (أهل النظر) فالمقصود به غالباً أهل الكلام الذين خاضوا في كثير من مسائل الدين بغير حق، وذلك بمجرد المناهج الفلسفية أو النزعات العقلية أو الأوهام والتخرصات كما قلت، وأغلبهم يشملهم قول الله عز وجل: ﴿قَتَلَ الْحَرَّاصُونَ ﴿١٠﴾ الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ ﴿١١﴾﴾ [الذاريات: ١٠-١١]. الصنف الثاني: أهل العلم، والمراد بهم أهل العلوم الشرعية؛ لأنه غالباً إذا أطلق «أهل العلم» فالمراد بهم أهل العلوم الشرعية، فهم قد أخذوا بمقتضى العلم منهجاً وعملاً وتطبيقاً. والعلم: هو العلم بالكتاب والسنة وما يتفرع عنهما من الحديث وعلومه والفقه وأصوله والفرائض واللغة العربية وغير ذلك من العلوم الشرعية، أو الوسائل والأدوات إليها، فهذه تدخل في العلم بمفهومه الخاص، والذي قد ورد الثناء عليه في الكتاب والسنة هو العلم الشرعي. الصنف الثالث: أهل الإرادة، ويبدو لي أنه يشمل أولئك الذين اتجهوا إلى العمل، سواء على مقتضى الحق أو الباطل، لكن غالباً يقصد بأهل الإرادة العاملين من أهل الحق. وأما العباد فمعرفون، فهم الذين سلكوا مسلك العبادة وجنحوا إليها،

ومالوا إلى التعبد دون الأخذ بكمال الدين، وإفرادهم هنا من مجموع هذه الأصناف يدل على أن المقصود بهم: العباد النساك الذين سلكوا طريق العبادة والعزلة، وهذا مسلك فيه خير، وفيه شطحات كما تعلمون. فهؤلاء الأصناف كلهم قد تناولوا مسائل من الدين، وهذا معنى قوله: (لا بد أن يخطر لهم في ذلك من الخواطر والأقوال ما يحتاجون معه إلى بيان الهدى من الضلال)، لكن الذي أخذ بالهدى الذي جاء عن الله وعن رسوله ﷺ قد أصاب الحق، والذين شطحوا وخرجوا قد أخطئوا الطريق، وسلكوا مسالك الضلالة، ولذا كل هذه الأصناف محتاجة إلى بيان الهدى من الضلالة. لا سيما مع كثرة من خاض في هذه الأمور بالحق تارة وبالباطل تارات، وفي هذا إشارة إلى أن أغلب ما خاض فيه الخائضون في أمور الدين من الباطل؛ لأن الحق في أصوله وقواعده وكثير من جزئياته، بل في كل جزئياته حتى فيما يمكن أن يطرأ على أذهان الناس أو أعمالهم ولو في مستقبل الزمن، جاء مقررًا في الكتاب والسنة، إما بنص أو بنصوص، أو بقواعد شرعية مأخوذة من النصوص. ولذلك فإن كل جزئيات وسلوكيات وحاجات البشر تندرج تحت قواعد الدين، والقواعد مأخوذة من النصوص، لكن مع ذلك نجد أن أكثر من خاض في هذه الأمور قد سلك مسلك الباطل، وهذا يصدقه وقوع الافتراق الذي أخبر به النبي ﷺ، فقد أخبر بأن أغلب هذه الأمة كسائر الأمم ستقع في الافتراق، وهو الخوض بالباطل. ولذلك لما عد الفرق عدها ثلاثًا وسبعين فرقة،

واحدة منها على الحق، واثنين وسبعين على الباطل، ولا شك أن واحدة من ثلاث وسبعين تعتبر قليلة؛ لأن أغلب الذين خاضوا في مسائل الدين قد خاضوا بالباطل، ثم أيضاً ما يعترى القلوب من الشبهة التي توقعها في أنواع الضلالات، وهذا مما يصرف الناس عن الحق إلى مسالك ومناهج الضلالة، وقد أخبر النبي ﷺ وحذر من ذلك في حديث: النهي عن السبل. [ناصر العقل (ص: ٤)].

وأيضاً لوجود خواطر تلج إلى القلوب؛ سببها شبه تعرض، وبالتالي يكون القلب أسيراً لهذه الخواطر، عندنا شبه تسبب خواطر فاسدة، عندنا وحي يسبب اعتقاداً صحيحاً، وعندنا شبه تسبب خاطراً فاسداً، هنا مذهب أهل السنة، وهنا مذهب أهل البدعة. أهل البدعة مادة مذهبهم الغالبة شبه تعرض فتتلقفها القلوب، هذه الشبه لا شك أن للشيطان تأثيراً في بثها في النفوس، فإنَّ له وسوسة في القلوب، ومادة ذلك من أهل البدع والضلال الذين يزينون هذا الباطل بالشبه، والشبهة كاسمها شيء يشبهه عند الناظر فيه إذا لم يكن راسخاً في العلم، إن نظرت إليها تجد أنها من زاوية فيها حق، وإن نظرت إلى هذه الشبهة من زاوية تجد أن فيها باطلاً، فيشبه الأمر على الإنسان، ويقع في شيء من اللبس. إذاً هناك شبه تبث من الشيطان يوسوس، وأهل البدع يثنون، وبالتالي تنتج الخواطر الفاسدة، التي تتعلق بالله سبحانه وتعالى، والتي يكون نتيجتها عطب عظيم، فيظن بالله غير الحق، يُظن بالله ظن الجاهلية، وهذه

مصيبة عظيمة، هؤلاء المتخرسون هؤلاء الخائضون الذين ولجوا إلى باب الأسماء والصفات، أو إلى باب القدر بالباطل بالشبه التي يقررونها، نتيجة ذلك أن تمتلئ قلوبهم بالخواطر الفاسدة، فيظنون بالله غير الحق، يُصبح في قلوبهم فساد عظيم يتعلق باعتقادهم بالله سبحانه وتعالى. ربما وجدت في قلوبهم ظن الظلم في حق الله سبحانه وتعالى، فينسبون الظلم إلى الله سبحانه وتعالى، والسبب الشبه، ربما تجد في قلوبهم ظلاماً؛ لأن ما يعتقدون في حق الله عز وجل أقرب إلى اعتقادهم العدم في الله سبحانه وتعالى كما يقررون لا داخل العالم، ولا خارجه، ولا فوق، ولا تحت، ولا عن يمين، ولا عن شمال، ولا ... ولا ... ولا ... في سلسلة طويلة من هذا النفي الذي نتيجته أنهم يظنون أن الله سبحانه وتعالى عدم لا حقيقة له، مجرد شيء معقول، وهذا كله من الشبه. أما أن يكون شيئاً موجوداً حقيقة سبحانه وتعالى، وأن له ذاتاً جلية، وأنه قد قام بهذه الذات صفات عظيمة، فهذا ليس من ناتج هذه الشبه، هذا من ناتج الوحي الذي انصرفوا عنه مع الأسف الشديد. هذه الشبه ينبغي أن يعلم أنها خطافة، وأن أهل العلم لهم منهج في التعامل معها، أولاً: يجب النأي عن الشبه، يجب الابتعاد عنها، الدين يا أيها الأحبة ليس محلاً للأخذ والرد ليس محلاً للمجازفة، الدين أغلى ما تملك، وبالتالي من تعظيمك له ألا تعرضه للذهاب أن تنحرف عن الدين الحق،

ومن أعظم الأسباب أن ترخي السمع إلى هذه الشبه، فالشبه خطافة، والقلوب ضعيفة، والذين ضلوا بسبب الشبه لا يحصون. الذي ينبغي عليك يا أيها المسلم أن تصون قلبك وسمعك عن الالتفات إلى هذه الشبه، هذا هو الأمر الأول. ثانيا: على المسلم إذا وقع في نفسه شيء من هذه الشبه التي تزين الباطل، التي تقدح في الحق، تقدح في الوحي، عليك يا عبد الله أن تسعى السعي الدائب في إزالتها، ولا تكسل، ولا تسوف، عليك أن تردها مباشرة، وتسعى في إزالتها، وطيب ذاك العالم الرباني، أن تذهب إلى أهل العلم، أن تذهب إلى كتب أهل العلم إن لم يتيسر لك سؤالهم مباشرة، أن تسعى السعي الحثيث في إزالة هذه الشبه حتى لا تبقى في قلبك. الأمر الثالث المهم: أن عليك يا أيها المسلم أن تعتصم بالأصول الكبار التي تتكسر عندها الشبه، وهذا من الأمر المهم، إذا وردت عليك شبهة ولم يمكنك الجواب عنها، فإن عليك أن تردها إلى الأصل الأصيل الذي عليه الحق، وبهذا يهون أمر الشبهة عندك. بمعنى: ما أنت عليه من تجريد العبادة لله، من تجريد المتابعة لرسول الله ﷺ، من تعظيم القرآن والسنة، من الإيمان بما جاء فيهما، من حمل النصوص على الظاهر اللائق بالله عز وجل، من أن تعتقد أن الله لا يمكن أن يخبر عن نفسه ما ظاهره باطل وسوء، هذه أصول كبرى ينبغي أن تكون على بالك. وبالتالي متى ما ورد عليك شبهة

تخالف ذلك، تقول لنفسك: ما أنا عليه هو الحق، وهو راسخ بأدلة كالجبال، وبالتالي: أنا أعلم أن كل ما خالفها باطل، وبالتالي لا يمكن أن يؤثر في إيماني كوني أعرف الجواب عنها، أو كيف أرد هذه الشبه وأنقضها، أو لا أعرف هذا موضوع آخر، لكن المهم ألا تؤثر هذه الشبهة في نفسك، فتصيبك بشيء من التردد، وشيء من الارتباب، وشيء من الشك، فإن الأمر إن تسلل إلى نفسك ولو بمقدار شعرة، فاعلم أن المجال مفتوح، هذه الشعرة ستوسع إلى أن تكون شبرا، ثم ذراعا، ثم تكون باعا، ثم تكون أميالا، وبالتالي فإن الإنسان متى ما خرج عن ربة الالتزام بالأصول والقواعد المبنية على أدلة راسخة، فإنه لا حد لما تقذف به النفوس من الأهواء، وبالتالي سيخرج بعيدا. كم من الناس يا إخوة بسبب شبهة واحدة وصل إلى أن صار من شياطين الإنس، صار أعدى أعداء هذا الدين صار منكرًا لله سبحانه وتعالى بالكلية وحرك تر، ومن عرف الواقع في الحاضر والماضي فإنه يدرك صدق كلامي، السبب أن هناك شبهة واحدة تسلفت، سوف صاحبها في دفعها، كثرت ونمت وإذا به شيئاً فشيئاً يضل في باب الأسماء والصفات، يتبعه ضلال في باب القدر، ويتدرج الأمر به حتى ربما يرتد والعياذ بالله، أو على الأقل يكون في نفاق، يكون قلبه مرتاباً، كما أخبر الله عز وجل عن المنافقين: ﴿وَأَرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ

يَتَرَدَّدُونَ ﴿[التوبة: ٤٥]﴾. إذا حذار من الشبه هذا كله في حق المسلم في الجملة، كل مسلم هذا هو الحق بالنسبة له: ينأى عن الشبه ولا يلتفت إليها، وإن وقعت قدرًا فإنه يسعى في إزالتها عن نفسه، وأن يعتصم بالأصول والقواعد الكبرى، ويرد هذه الشبه المشتبهة إلى هذه الأصول فيهون الأمر. أما العالم فإن عليه أن ينظر إلى هذه الشبه بنور العلم الذي أتاه الله عز وجل إياه، ويجب أن يكون في الأمة من ينقض هذه الشبه، هذا فرض كفائي على أهل العلم، والحمد لله أن أي شبهة ترد على الحق، فإن الله سبحانه وتعالى يقيض من أهل الحق من ينقضها. [صالح سندي (ص: ٢٩)].



فالكلام في باب التوحيد والصفات هو من باب الخبر، الدائر بين النفي والإثبات، والكلام في الشرع والقدر هو من باب الطلب والإرادة، الدائر بين الإرادة والمحبة، وبين الكراهة والبغض نفيًا وإثباتًا^(١). والإنسان يجد في نفسه الفرق بين النفي والإثبات، والتصديق والتكذيب، وبين الحب والبغض، والحض والمنع، حتى إن الفرق بين هذا النوع وبين النوع الأخير معروف عند العامة والخاصة، معروف عند

(١) قد جاء ما يقرر ذلك في غير موطن فقال: وأما الدين فجماعه شيئان: تصديق الخبر وطاعة الأمر... وإذا كان الحب أصل كل عمل من حق وباطل، وهو أصل الأعمال الدينية وغيرها، وأصل الأعمال الدينية حب الله ورسوله، كما أن أصل الأقوال الدينية تصديق الله ورسوله. قاعدة في المحبة ضمن جامع الرسائل (٢ / ٣٤١). فما كان خبراً، ففائدته التصديق والاعتقاد، وما كان طلباً ففائدته الاستجابة والقبول. مجموع الفتاوى (١٩ / ١٣٢). يشير المؤلف رحمه الله إلى أن توحيد الصفات من باب الخبر، فيطلق عليه التوحيد العلمي الخبري، وأما توحيد العبادة - الشرع - فهو من باب الطلب، لذا يقال عنه: التوحيد الإرادي الطلبي. [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

أصناف المتكلمين في العلم، كما ذكر ذلك الفقهاء في كتاب الأيمان، وكما ذكره المقسمون للكلام من أهل النظر والنحو والبيان، فذكروا أن الكلام نوعان: خبر، وإنشاء، والخبرُ دائر بين النفي والإثبات، والإنشاءُ: أمر، أو نهْي، أو إباحة.



المهمات الأصولية

- أ- الكلام في باب التوحيد والصفات هو من باب الخبر، الدائر بين النفي والإثبات.
- ب - الكلام في الشرع والقدر هو من باب الطلب والإرادة الدائر بين الإرادة والمحبة، وبين الكراهة والبغض نفياً وإثباتاً.
- ت - أهل النظر والنحو والبيان ذكروا: أن الكلام نوعان: خبر، وإنشاء. والخبر دائر بين: النفي، والإثبات. والإنشاء. أمر، أو نهْي، أو إباحة.
- ث - ثبت لله تعالى ما يجب إثباته له من صفات الكمال، وننفي عنه ما يجب نفيه عنه مما يضاد هذه الحال.
- ج - ثبت في فعل الله تعالى خلقه؛ فنؤمن بفعله، المتضمن كمال قدرته، وعموم مشيئته.

ح - ثبت أمر الله تعالى المتضمن بيان ما يحبه ويرضاه، من القول والعمل.

[محمد طاهري (ص: ٩)].

يذكر شيخ الإسلام مقدمة حول الأصلين اللذين هما موضوع الرسالة فيقول: أولاً: إن الكلام في الأصل الأول: وهو التوحيد والصفات، من باب الخبر: ويقصد بالتوحيد هنا: الربوبية. فيكون قد جمع في هذا الأصل بين توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات. ويقصد بالخبر: ما احتمل الصدق والكذب لذاته، بقطع النظر عما أضيف إليه، فإذا أضيف إلى الله ورسوله قطع بصدقه. والمقصود أن هذا الأصل أخبار، إما أن تأتي بالإثبات، كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، أو بالنفي كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، والإرادة. ثانياً: الكلام في الأصل الثاني: وهو الشرع والقدر من باب الطلب. ويقصد بالشرع: الأحكام الشرعية وهو توحيد الألوهية؛ لأنه إفراد الله بالعبادة على وفق ما شرع. وربط شيخ الإسلام بين الشرع والقدر للتلازم بينهما، فمن أقر بالشرع وأنكر القدر فقد طعن في ربوبية الله وملكوته ونسبه إلى العجز، ومن أقر بالقدر وأنكر الشرع فقد طعن في حكمة الله وعدله، وسيأتي تفصيل مواقف الناس من الشرع والقدر. وقوله: (من باب الطلب والإرادة) أي: أن الكلام في الشرع من باب الطلب، فإن الله سبحانه وتعالى يخاطب عباده بالشرع، فإما أن ينهاهم وإما أن يأمرهم، وهذا هو الطلب والأوامر والنواهي، فإن أمرهم بأمر شرعي دل ذلك على إرادته وحبّه

للمأمور به، وإن نهاهم دل ذلك على بغضه وكرهه للمنهى عنه. فالأمر فيه إثبات، والنهي فيه نفي. ملحوظة: والذي يظهر لي أن القدر ليس من باب الطلب وإنما هو من باب الخبر فهو من مباحث الإيمان. وإنما أدخله شيخ الإسلام في الشرع لسببين: أولهما: للتلازم بين الشرع والقدر. فلا بد من العمل بالشرع مع الاستعانة بالله للتوفيق. ثانيهما: لأن القدر دائر بين الإرادة والمحبة والكرهية والبغض فيتفق مع الشرع من هذا الوجه، والله تعالى أعلم. [فخر الدين المحسي (ص: ٢٥)].

وهذا الكلام يستدعي منا أن نُقدِّم بمقدمة، وهي أن الكلام ينقسم إلى خبر وإنشاء، والمؤلف رحمه الله استعمل بدل كلمة الإنشاء فيما سيأتي كلمة الطلب، والطلب أحد قسمي الإنشاء. المقصود أن الكلام ينقسم إلى خبر، وإنشاء. والبحث في هذا التقسيم بحث مشهور عند أهل العلم، تناولوه في عدد من العلوم، هذا الموضوع تكلم عنه علماء البلاغة ضمن مباحث علم المعاني، تكلم عنه علماء الأصول، تكلم عنه علماء اللغة، تكلم عنه علماء العقائد في كتب المنطق إلى غير ذلك من كتب أهل العلم. والبحث في هذا المقام وتحديد ضابط الخبر والإنشاء مما جرى فيه نقاش طويل، وبحث عريض، وخلاف ممتد: ما هو ضابط الخبر؟ وما هو ضابط الإنشاء؟ الأكثر على أن الخبر: قول يحتمل التصديق والتكذيب لذاته، بمعنى: أن كل ما يُمكن أن يدخل عليه تصديق أو تكذيب من الكلام هذا خبر. ولعل الأحسن أن تعبر بتعبير أجود من هذا، فنقول: إنَّ

الخبر هو الكلام الذي يُقابل بالتصديق أو التكذيب. هذا أحسن من قولنا: إنه هو الكلام أو القول الذي يحتمل التصديق والتكذيب لذاته، فإنَّ هذا الموضع مما كثر فيه البحث من جهة أنه يرد عليه كلام الله عز وجل، وكلام رسوله ﷺ، وذلك لا يحتمل أن يكون كذبًا، لا يحتمل أن يكون في ذاته كذبًا، قالوا: ندفع هذا بقولنا: لذاته؛ يعني بغض النظر عن أي شيء آخر عن كونه المتكلم هو أصدق القائلين سبحانه، أو رسوله ﷺ، إنما بحثنا من الكلام من حيث هو. وهذا أيضًا لا يزال قد بقي معه شيء ولو لم يكن إلا سوء الأدب، أن يُقال: إن كتاب الله عز وجل قد جاء فيه أخبار، والخبر مما يحتمل الصدق والكذب حتى ولو قلنا لذاته، لكننا لو قلنا: إن الخبر هو الكلام أو القول الذي يُقابل بالتصديق أو التكذيب، فإن هذا مستقيم ولا يرد عليه الوارد السابق؛ لأن القرآن وكلام رسول الله ﷺ، إنما يُقابلان بالتصديق فحسب، ونحن ها هنا قد عطفنا بـ «أو»، فهذا من القسم الذي لا يرد عليه إلا التصديق، ولا يجوز أن يُقابل إلا بالتصديق. إذا ما أمكن أن يُقال لقائله: صدقت أو كذبت هذا خبر، فإذا قلتُ: «صَلَّى عَلِيٌّ» فهذا الكلام مما يرد عليه أن يقال صدقت أو كذبت، ولا يزال خبرًا حتى ولو كنت تراه، وأخبرك قائل بهذا، فإن الكلام لا يزال خبرًا، لكنك تقابله بالتصديق أو التكذيب، أو على ما ذكر أكثر العلماء أنه الكلام الذي لا يحتمل الصدق والكذب. فإذا قلت لك: «قم يا محمد» فهذا الكلام لا يحسن، ولا يتأتى أن تقول: إنك صادق في هذا الكلام، لماذا؟ ما هو الصدق؟ مطابقة

الكلام للواقع، وفي الإنشاء لم يكن هناك واقع أصلاً انتبه. يفرق بين الإنشاء والخبر: بأن الإنشاء يقع به مدلوله. وأما الخبر فإنه يتبع مدلوله. الإنشاء يقع به مدلوله، وبذا يكون المدلول متأخراً؛ لأنه لم يكن المدلول الذي هو موضوع الإنشاء لم يكن إلا بسبب الإنشاء، فلولا أنك أمرت ما قام. إذاً ما المتقدم في الإنشاء؟ هو الإنشاء، تقدم الإنشاء ثم تأخر المدلول، القيام كان بعد الأمر. وأما في الخبر، فالمتقدم المدلول، ولذا يقولون: إن الخبر يتبع المدلول، ليس لأنك قلت هذا الكلام: «قد صلى محمد» الذي حصل أن الصلاة وقعت، ثم أنت جئت فأخبرت. إذاً لا يصلح في باب الإنشاء أن تقول: صدقت أو كذبت؛ لأنه ليس هناك أصلاً شيء حتى نقول إنه قد طابق الواقع، أو لم يطابق الواقع، فلا يحسن بعقل أن يقول في أمر أو نهي: قد صدقت أو كذبت هذا قول لا يحتمل أن يُقابل بالتصديق أو بالتكذيب. والإنشاء يقسم إلى قسمين: إنشاء طلبي، وإنشاء غير طلبي. الإنشاء الطلبي: هو الأمر والنهي، والتمني، والاستفهام، هذه كلها من الإنشاء الطلبي، يعني يُطلب بهذا الإنشاء شيء، يُطلب المدلول، فأقول: قم، أو أقول: لا تقم، أو أستفهم من الذي جاء؟ حقيقة الاستفهام هي أنني أطلب جواباً، ففيه طلب. وقد يكون إنشاء غير طلبي من ذلك ألفاظ العقود، كقولك: «بعتك»، كقولك: «اشتريت»، كذلك القسم بالله وبالله، وتالله، وأمثال ذلك التعجب، هذه كلها من الإنشاء غير الطلبي،

لماذا قلنا: هذه من الإنشاء؟ لأنه ينطبق عليها أنها كلام لا يُقابل بالتصديق أو بالتكذيب.
[صالح سندي (ص: ٣٨)].

وهناك في النظر وترتيب العلوم ويذكره المنطقيون ما يتعلق بصيغ الدلالات الثلاث، وهي: دلالة المطابقة، ودلالة التضمن، ودلالة التلازم. فإذا قيل: الكلام في التوحيد والصفات من باب الخبر، فمعناه: أن توحيد الله سبحانه وتعالى هو قول أخبر الله ورسوله ﷺ به، فيجب تصديقه ويحرم تكذيبه؛ كقول الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ [طه: ٥] فإنه هذا نص خبري يجب تصديقه... وهَلَمْ جَرَّاء. وهل الأخبار الشرعية لا تتعلق بمسألة الطلب والأمر؟ الجواب: لا. بل كل ما كان من باب الخبر فإنه من وجه آخر من باب الطلب، وكل ما كان في الشريعة من باب الطلب فهو من وجه آخر من باب الخبر. إذاً فكل حقيقة شرعية فإنه يتعلق بها باب الخبر وباب الطلب، ففي الصفات قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ [طه: ٥] يتعلق به الخبر من جهة أن هذا نص خبري يجب تصديقه، ويتعلق به الطلب من جهة أن الله أمر العباد أن يؤمنوا بالقرآن، وهذا منه. وهكذا ما أخبر به النبي ﷺ، كقوله: «يَنْزِلُ رَبُّنَا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا». أخرجه البخاري (٧٤٩٤)، ومسلم (٧٥٨). وكذلك كل أمر شرعي فإنه يجب اتباعه من باب الطلب والإرادة والأمر، وهو خبري من جهة أنه خبر رباني، أي: في القرآن، أو خبر نبوي. وأيضاً مثل قول الله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] فهذا من باب الطلب، ومن باب الخبر أيضاً؛ لأن هذه آية من القرآن، فيجب التصديق بأنها آية من كلام الله ... وغير ذلك كثير في الكتاب والسنة. إذاً هناك تلازم بين الخبر الشرعي وبين الأمر الشرعي، بمعنى: أن ما كان خبراً فإنه أمر من جهة، وما كان أمراً في الشريعة فإنه يجب التصديق به من جهة أخرى، باعتباره كتاباً من كلام الله، أو باعتباره سنة من كلام رسول الله ﷺ. وقد يقول قائل: ما دام أن ثمة تلازماً في النتيجة، فلماذا ذكر المصنف هذا التقسيم وقال: (فالكلام في التوحيد والصفات هو من باب الخبر ... والكلام في الشرع والقدر هو من باب الطلب)؟ والجواب: أن هذا باعتبار الابتداء، فالتوحيد من حيث الابتداء باب خبري، والأمر والشرع باب طلبي، وأما إذا اعتبرت اللوازم والنتائج المتسلسلة، فإن الطلب من جهة هو طلب، ومن جهة أخرى يجب التصديق به لأنه نص من كلام الله أو كلام رسوله. معنى (الخبر) في قولنا: (التوحيد باب خبري)، وهل معنى (خبري) أي: الحكم الذي ثبت بالنص وحده، أم الذي ثبت بالعقل؟ نقول: إن المصنف رحمه الله في كتبه ولا سيما في كتابه درء التعارض قد نبه إلى أن كثيراً من أصحاب علم الكلام زعموا أن القرآن ليس فيه دلائل عقلية، بل هو دلائل خبرية مبنية على صدق المخبر. قال شيخ الإسلام: وهذا قول من لم يقدر القرآن حق قدره. ومعنى هذا أن الأخبار التي في القرآن في التوحيد والصفات

ليست مخاطبات من جهة التصديق فحسب، بل هي مخاطبات عقلية وخبرية معاً. فمثلاً: قول الله سبحانه وتعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أُسْتَوَى﴾ [طه: ٥] هذا نص خبري، لكن هناك نصوص في القرآن هي أخبار ولكنها مخاطبة للعقل أيضاً؛ كقول الله سبحانه وتعالى مثلاً: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَذَيْيَ خَلَقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ [يس: ٧٨-٧٩] فهذه مخاطبة للعقول. إذاً قد ذكر في القرآن الكريم دلائل عقلية كثيرة تبين ما يتعلق بربوبية الله، واستحقاقه للعبادة، وما إلى ذلك. وأبطلت في القرآن الطرق الباطلة في عبودية غير الله سبحانه بالعقل أيضاً، كقول الله تعالى عن أصحاب العجل: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجَلًا جَسَدًا لَهُمْ خُورًا﴾ فهذه المقدمة من الآية خبر، ثم جاء الإبطال لهذه الآلهة في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ﴾ [الأعراف: ١٤٨] وهذا إخبار عقلي، أي: مخاطبة للعقل، بمعنى: أنه يمتنع أن يكون إلهاً مستحقاً للعبادة وهو لا يتكلم. ولذلك فإن أهل السنة والجماعة لما أثبتوا صفة الكلام، قالوا: دل عليها الشرع والعقل، أما دلالة الشرع: فلأن الله ذكر في كتابه أنه متكلم وأنه يتكلم: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣] وهذا نص خبري، وأما دلالة العقل فقول الله تعالى عن أصحاب العجل: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ﴾ [الأعراف: ١٤٨] فهذا يدل على أن الإله الحق يتصف بصفة الكلام؛ لأن الله تعالى قال عن العجل ولمن اتخذه

إلهًا معبودًا: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ﴾ فدل على أن الإله الحق لا بد أن يكون متصفًا بصفة الكلام. فالقرآن الكريم تضمن دلائل عقلية كثيرة، وهي براهين قاطعة على صحة الربوبية والألوهية، ونبوة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. [يوسف الغفيص (ص: ١٧)].

وذكر الشيخ في هذه الجملة الفرق بين الأصلين المتقدمين المسؤول عنهما: التوحيد والصفات، والشرع والقدر. والفرق بينهما من وجوه: الأول: الفرق بينهما من جهة نوع الكلام، فإن الكلام يقسمه أهل العلم من علماء النحو، والبيان، وكذلك الفقهاء إلى قسمين: خبر، وإنشاء، أو: خبر، وطلب. والخبر يدور على النفي والإثبات، نحو: محمد قائم، ومحمد ليس بقائم. وعلى التصديق والتكذيب، فإن الخبر، إما أن يكون صدقًا، أو كذبًا، ولهذا يُعرَّف أصحاب المعاني الخبر بأنه: ما يحتمل الصدق والكذب لذاته^(١). ومعنى: لذاته، أي: بقطع النظر عن قائله، فإذا نظرت إلى الكلام بقطع النظر عن الأدلة، وبقطع النظر عن القائل، تقول: هذه الجملة تحتمل الصدق والكذب، لكن الأخبار الصادقة التي يخبر بها الصادقون وأعلى ذلك أخبار الله سبحانه وتعالى هي أخبار صادقة لا تحتمل الكذب، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ

(١) انظر: الإيضاح في علوم البلاغة (ص: ١٧). وتلخيص المفتاح (ص: ٤٧). والبلاغة العربية

مِنْ اللَّهِ حَدِيثًا ﴿[النساء: ٨٧]﴾. والطلبُ يدور على المحبة والبغض، وعلى الحض والمنع، نحو: قم، ولا تقم. والطلبُ له صيغ كثيرةٌ وأنواعٌ ليس هذا محل ذكرها. قوله: (نفيًا وإثباتًا)، أي: من حيث الغاية، فإن غاية الأمرِ الإثباتُ، وغاية النفي النفي، فقولك: اذهب واجلس ونحوه، غايته ومقصوده حصول المطلوب، وهذا هو معنى الإثبات، وقولك: لا تذهب ولا تجلس ونحوه، غايته ومقصوده عدمٌ ونفيٌ، وبهذا يكون الطلب متضمنًا للنفي والإثبات. قوله: (والإنسان يجد في نفسه الفرق بين النفي والإثبات، والتصديق والتكذيب، وبين الحب والبغض، والحض والمنع) فهذا أمر جبليٌّ في الإنسان، فالذي يقول لك مثلاً: قم لا تقول له صدقت أو كذبت، والذي يقول لك: فلانٌ مسافرٌ، أو فلانٌ لم يقدمْ تقول له: صدقت أو كذبت. فممَّا فطر الله تعالى عليه عباده الفرق بين التصديق والتكذيب، والحب والبغض، والحض والمنع. قوله: (كما ذكر ذلك الفقهاء في كتاب الأيمان) جَمْعُ يمينٍ، وهو: القسم. فالفقهاء ذكروا في هذا الكتاب: أن الكلام ينقسم إلى: خبر وطلب، لأنهم يقسمون اليمين إلى يمين مكفَّرة، ويمين غير مكفَّرة. واليمين المكفَّرة، هي: التي تدخلها الكفارة، وغير المكفَّرة، هي: التي لا تدخلها الكفارة، فالحلفُ على المستقبل على فعل، أو ترك، هذا هو الإنشاء، والحلف على أمر واقع، هو الخبر. فاليمين المكفَّرة،

هي: الحلف على مستقبل، كأن يقول قائل: والله لأفعلن كذا، أو والله لا أفعل كذا، فإن حنث بأن حصل خلاف ما حلف عليه، وجبت عليه الكفارة، وإن تحقق ما حلف على فعله، أو ترك ما حلف على تركه، كان باراً بيمينه، ولا كفارة عليه. وأما الحلف على أمر واقع، فهو اليمين التي لا تدخلها الكفارة؛ لأنها إن كانت صدقاً، فلا موجب للكفارة، وإن كانت كذباً، فالكذب لا تمحوه الكفارة، بل لا تمحوه إلا التوبة إلى الله تعالى. والمقصود: أن الكلام في التوحيد والصفات من باب الخبر، والكلام في الشرع والقدر من باب الطلب، وإيضاح هذا: أن العبارات التي يعبر بها عن مسائل التوحيد والأسماء والصفات خبرية، كجمل سورة الإخلاص: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝﴾ [الإخلاص: ١-٤]، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]. وقوله ﷺ: «يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا». أخرجه البخاري (٦٣٢١)، ومسلم (٧٥٨). وقوله ﷺ: «لِلَّهِ أَشَدُّ فَرَحًا بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ مِنَ الرَّجُلِ بِرَاحِلَتِهِ». أخرجه البخاري (٦٣٠٨)، ومسلم (٢٧٤٤). وقوله ﷺ: «يَضْحَكُ اللَّهُ إِلَى رَجُلَيْنِ: يَقْتُلُ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ، كِلَاهُمَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ». أخرجه

البخاري (٢٨٢٦)، ومسلم (١٨٩٠). ونحوها. حتى العبارات التي يتكلم بها الإنسان إذا أراد أن يخبر عن الله تعالى، فإن كلامه هذا خبرٌ، كقوله: الله تعالى عظيمٌ، الله تعالى فوق عرشه، الله تعالى ليس حالاً في مخلوقاته. . . إلخ. حتى الأقوال الأخرى المردودة، كقول المبتدعة: إن الله جسمٌ، أو ليس بجسم، ونحوها من الألفاظ التي لا يصح إطلاقها نفيًا ولا إثباتًا، وكقول بعض المبتدعة: إن الله تعالى لا ينزل إلى السماء الدنيا، أو لا يجيء يوم القيامة، وإنما يجيء أمره، فكل هذا من باب الخبر. وأما الكلام في الشرع والقدر فهو من باب الطلب. والواقع أن الذي من باب الطلب هو الشرع، فالكلام فيه شيء من التجوز، أو التغليب: تغليب الشرع على القدر. وبين الشرع والقدر ارتباطٌ وثيق؛ لأن كلاً منهما متعلق بأفعال المكلفين، فكل ما وقع من أفعال المكلفين فإنه بقدر الله تعالى، وكلها يتعلق بها الشرع؛ لأن أفعال المكلفين، إما طاعة أو معصية أو مباحة. فالذي نصوصه من باب الطلب هو الشرع، وأما نصوص القدر فهي من باب الخبر؛ لما تقدم: أن الإيمان بالقدر هو من الإيمان بالله تعالى؛ لأن الإيمان بالقدر هو الإيمان بعلم الله تعالى السابق، وكتابته لمقادير الأشياء، والإيمان بأن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، والإيمان بعموم خلقه تعالى، وهذا كله من الإيمان بالله سبحانه وتعالى. وأما الشرع فهو الأوامر والنواهي،

وهو دين الله تعالى الذي جعله لعباده يسرون عليه، فالكلام فيه من باب الطلب، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ [النساء: ٣٦]، وقد يأتي الكلام بصورة الخبر، ومعناه: الأمر، كما قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]. [عبد الرحمن البراك (ص: ٧٠)].

وإذا أردنا أن نقسم أصول الدين بناء على هذا فإننا نقول: ما يتعلق بتوحيد الربوبية والقدر وما يتفرع عنهما، وما يتعلق بذات الله وأسمائه وصفاته وأفعاله، كل ذلك دائر في باب الخبر، ولذلك لا مجال فيه للزيادة والنقص والتجديد، ولا يقوم إلا على مجرد التسليم والتصديق، وما عدا ذلك فهو تكذيب لخبر الله. وأما ما يتعلق بالشرع وهو توحيد الإلهية، فهو أمر ونهي، وهو يدور على الإنشاء، يعني: أن الله عز وجل شرع الشرائع، فأنشأ للعباد الأوامر والنواهي، وهذا هو مضمون توحيد العبادة؛ لأن الأمر والنهي يحتاج إلى امثال، والخبر يحتاج إلى تصديق، فإذا كان الخبر صادراً عن الله عز وجل وثابت عن الرسول ﷺ فلا بد من تصديقه، ولا محيد للمسلم عن ذلك في أي فرع من فروع الاعتقاد. وإذا كان الأمر راجعاً إلى الأمر والنهي فالمسلم أصلاً قد استسلم لله عز وجل، بأن استعد

لأن يمثل أوامر الله ويجتنب نواهيه، وذلك راجع إلى الاستطاعة، لكن مبدأ التسليم لا بد منه، بل لا يقوم ولا يصح توحيد العبادة توحيد الألوهية إلا على مبدأ التسليم، بمعنى: مبدأ الاستعداد للعمل واجتناب النواهي، فيبقى الاستعداد هو الأصل، وأما العمل فبحسب القدرة والاستطاعة، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها. وقوله: (وإذا كان كذلك فلا بد للعبد أن يثبت لله ما يجب إثباته له من صفات الكمال، وينفي عنه ما يجب نفيه عنه مما يصاد هذه الحال...). قصد الشيخ بهذا الكلام: تقرير معنى كون التوحيد كله أو الدين كله يرجع إلى هذين الأصلين: الأول: توحيد العبادة، وسماه بـ: (توحيد القصد والإرادة والعمل)، وهذا وصف لهذا النوع من التوحيد، فنحن إذا استقرأنا معاني التوحيد، سواء في منشئها من الكتاب والسنة، أو في تطبيقها في أحوال البشر، يمكن أن نقسمها إلى عدة أقسام، فممكّن أن تكون في قسمين، وممكن أن تكون في ثلاثة أو أربعة أو خمسة أو ستة، وهذا التقسيم تقسيم علمي استقرائي، وعليه يمكن أن نقول: إن التوحيد ينقسم إلى قسمين: توحيد علمي، وتوحيد عملي، أو نقول: توحيد ربوبية، وتوحيد إلهية، أي: توحيد إرادي طلبي، وهو ما ينشأ عن البشر من الإرادة والطلب، وتوحيد خبري. وكل ذلك يرجع إلى أن التوحيد ممكن أن يقسم في التقسيم الأساسي إلى نوعين من الناحية العلمية، وهذا التقسيم لا يلزم، فيمكن أن نقسم كل قسم أيضاً إلى أقسام، لكن هذا كما

قلت: تقسيم علمي استقرائي، ولذا فإن المتأمل إلى أنواع أوامر الشرع أو المتأمل لأنواع الوحي فيما يتعلق بالتوحيد يجد أنها على نوعين: نوع من التوحيد هو خبر، يعني: علم، وهو أن الله علمنا الكثير من أسمائه وصفاته وأفعاله، وما يتعلق بربوبيته وقدره، والأمور التي قد تدركها أو يدرك بعضها شيئاً من الفطر والعقول، وبعضها لا يدرك تفصيلاً إلا بالخبر، كأسماء الله وصفاته، فإن تفصيلات كثير منها لا نعلمه إلا بالخبر الذي جاءنا من عند الله، وعليه فتوحيد الربوبية كثير منه جاء بالخبر، ويدخل فيه أيضاً توحيد الأسماء والصفات، وهو علم عن أمور الغيب قد أخبرنا الله به. ومن هنا سمي توحيد علمي وتوحيد خبري، وهذا اصطلاح راجع إلى معان، ويمكن أيضاً أن نتجاوز هذا الاصطلاح إلى معنى أوسع أو إلى معان أكثر دقة أو أكثر تفصيلاً، وهذا هو الأصل، فلا بد من الإيمان به دون الخوض فيما لا تطبيقه العقول. الثاني: توحيد الطلب، أي: ما يطلب منا؛ فنحن قد علمنا بالفطرة مجملات توحيد الربوبية، وعلمنا بالوحي تفصيلات توحيد الربوبية والأسماء والصفات لله عز وجل، هذا العلم يتطلب منا أمراً آخر يسمى: توحيد الألوهية، وهو أن نعبد بما شرع، وأن نوجه له الدعاء والذكر والصلاة وجميع أنواع العبادات، ولذلك سمي بالتوحيد الطلبي، أي: توحيد القصد. والمقصود بالقصد: أن العباد يقصدون به الله عز وجل، لكن لا يقصد الله عز وجل إلا بما شرع هو، ومن هنا

رجع إلى كونه يدخل في الشرع كما دخل توحيد الربوبية في العلم. كما يسمى أيضاً بتوحيد الإرادة؛ لأن الناس يريدون به الله عز وجل. ويسمى بتوحيد العمل؛ لأنه مقتضى العمل المبني على المعرفة، وهو عمل القلوب والجوارح بالتوجه إلى الله عز وجل، ويسمى بتوحيد الشرع، وتوحيد الأمر. وعليه فهذه كلها ألفاظ صحيحة، لو اقتصرنا على بعضها صح، ولو أخذناها كلها صح، ولو أجمعناها بتوحيد الإلهية صح. إذاً فالتوحيد قسمان: قسم يرد من الله عز وجل من خلال الوحي، وهو توحيد الربوبية المسمى بالعلمي، وإن كان بعضه يعلم بالفطرة، لكن تفاصيله لا تعلم إلا بالوحي، وحتى العلم بالفطرة هو علم ركه الله في العباد، ويسمى هذا: توحيد علمي خبري كما ذكرنا. والقسم الآخر: وهو التوحيد الإرادي القصدي العملي، أي: توحيد الإلهية الذي يتلخص في الشرع. [ناصر العقل (ص: ٦)].

وقد بدأ المصنف رحمه الله تعالى هذا الكتاب ببيان الأصلين اللذين يشتمل عليهما هذا الكتاب، وهما: الأصل الأول: (باب التوحيد والصفات). والأصل الثاني: (باب الشرع والقدر). وهذا نوع من أنواع تقسيمات التوحيد وأهل السنة عندما يقسمون التوحيد يقسمونه إلى قسمين: التوحيد العلمي الخبري. والتوحيد الإرادي الطلبي. أو يقولون: توحيد المعرفة والإثبات. وتوحيد القصد والطلب. أو يقولون: التوحيد العلمي.

والتوحيد العملي. أو يقولون: توحيد السيادة. وتوحيد العبادة. فأكثرهم على هذه القسمة الثنائية. ومنهم من يقسمه إلى ثلاثة أقسام: توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات وتوحيد الألوهية. وهي تقسيمات وإن اختلفت في عباراتها، فإنها متحدة في مضموناتها. وقد قال رحمه الله: (إن الحاجة ماسة إلى تحقيق هذين الأصلين) فقول المصنف: (الشرع) المقصود به هنا (الاتباع) ويقابله في التقسيمات الأخرى من حيث التقسيم الثنائي: التوحيد الإرادي الطلبي. أو توحيد القصد والطلب. أو التوحيد العملي. أو توحيد العبادة. ومن حيث التقسيم الثلاثي: توحيد الألوهية. وقول المصنف: (باب التوحيد والصفات: هو من باب الخبر الدائر بين النفي والإثبات) مبحث أقسام الكلام من حيث كونه خبراً أو إنشاءً، يتناوله علماء اللغة، والمعاني، والأصول، والكلام، وغيرهم، ويَرِد كثيراً في كتب العقائد. أما تعريفه عند أهل اللغة، الخبر في لغة العرب يطلق ويراد به: النبأ والعلم، ذكر في اللسان: «الخبر: النبأ، والجمع: أخبار، وأخبار جمع الجمع... وخبره بكذا وأخبره: نبأه»^(١)، وقال ابن فارس: «أما أهل اللغة فلا يقولون في الخبر أكثر من أنه إعلام، تقول: أَخْبَرْتُهُ أَخْبِرُهُ، والخبر هو العلم»^(٢). وللفرق بين

(١) لسان العرب (٤/ ٢٢٧)، مادة «خ ب ر».

(٢) الصاحبي في فقه اللغة العربية (ص: ٢٨٩).

الاستعمالين اللغوي من جهة والبلاغي والأصولي وغيره من الاستعمالات الأخرى. قال ابن فارس: «أما أهل اللغة فلا يقولون في الخبر أكثر من أنه: إعلام، تقول: أخبرته، أُخْبِرْه، والخبر هو العلم. وأهل النظر يقولون: الخبر ما جاز تصديق قائله أو تكذيبه. وهو إفادة المخاطب أمراً في ماضٍ من زمان أو مستقبل أو دائم، نحو: قام زيد، ويقوم زيد، وقائم زيد. ثم يكون واجباً وجائزاً، وممتنعاً؛ فالواجب قولنا: النار محرقة، والجائز قولنا: لقي زيد عمراً، والممتنع قولنا: حَمَلَتُ الْجَبَلَ»^(١). وقد عرف بعدة تعريفات عند الأصوليين والبلاغيين لا تخلو من وجود استدراك عليها. فقليل الخبر: تعريفه: ما يحتمل الصدق والكذب لذاته. وقيل: الخبر ما يصح أن يقال لقائله: إنه صادق فيه أو كاذب؛ فإن كان مطابقاً للواقع كان قائله صادقاً، وإن كان غير مطابق للواقع كان قائله كاذباً»^(٢). وذكر الشيخ ابن عثيمين في الخبر أنه: «الكلام الدائر بين النفي والإثبات من قبل المتكلم، المقابل بالتصديق أو التكذيب من قبل المخاطب»^(٣). وهذا التعريف يجمع بين بعض التعريفات التي ذكرها العلماء، ولا يرد عليه كثير إشكال، ولو

(١) الصاحبى فى فقه اللغة العربية (ص: ١٣٣).

(٢) انظر: علم المعاني د. عبد العزيز عتيق (ص: ٤٨).

(٣) تقريب التدمرية (ص: ١٣).

اقتصر على الجزء الثاني لكان أسهل وأضبط، فيقال: الخبر هو: «الكلام الذي يقابل بالتصديق أو بالتكذيب». وهذا ضابط سهل للمتعلمين؛ لأنه يضبط الخبر بأخص أو صافه الظاهرة وقد ذكر عبد القاهر الجرجاني: «أن العقلاء جعلوا من خاص وصفه أنه يحتمل الصدق والكذب»^(١). وقال ابن وهب: «وليس في صنوف القول وفنونه ما يقع فيه الصدق والكذب غير الخبر والجواب؛ إلا أن الصدق والكذب يستعملان في الخبر، ويستعمل مكانهما في الجواب: الخطأ والصواب، والمعنى واحد وإن فرق اللفظ بينهما، وكذلك يستعمل في الاعتقاد في موضع الصدق والكذب: الحق والباطل، والمعنى قريب»^(٢). وقول المصنف: (والكلام في الشرع والقدر: هو من باب الطلب والإرادة) الطلب هو قسيم الخبر، وقد يعبر عنه أحياناً بالإنشاء، والحديث عنه سيتناول ما يلي: تعريفه: قيل: هو الكلام الذي لا يحتمل الصدق والكذب لذاته. وعلى حد تعبير البلاغيين: هو ما يستدعي مطلوباً غير حاصل في وقت الطلب. أو كما يقولون بعبارة أخرى: هو ما يتأخر وجود معناه عن وجود لفظه^(٣). ما سبب كون الإنشاء لا يحتمل

(١) دلائل الإعجاز (ص: ٥٣١).

(٢) البرهان في وجوه البيان (ص: ٤٥).

(٣) انظر: علم المعاني (ص: ٧٤).

الصدق والكذب لذاته؟ لأنه ليس لمدلول لفظه قبل النطق واقع خارجي يمكن أن يقارن به؛ فإن طابقه قيل: إنه صادق، وإن خالفه قيل: إنه كاذب. فأنت لا تستطيع أن تقول لمن ينادي شخصاً، ويأمره، وينهاه: إنك صادق أو كاذب؛ لأنه لا يُعلمنا بحصول شيء أو عدم حصوله. إن من ينادي أو يأمر أو ينهى ليس لندائه، أو أمره، أو نهيهِ وجود خارجي قبل حصول النداء أو الأمر أو النهي، فكيف يحتمل كلامه الصدق أو الكذب، وذلك لا يكون إلا بمطابقة الواقع، أو عدم المطابقة. وفي مثل هذه الأساليب لا واقع تعرض عليه مدلولاتها وتقارن به. ومثل هذا القول ينطبق على سائر أساليب وأنواع الإنشاء الأخرى من استفهام، وتمنٍّ، وغيرها. وعدم احتمال الأسلوب الإنشائي للصدق والكذب إنما هو بالنظر إلى ذات الأسلوب بغض النظر عما يستلزمه. وإلا فإنه يستلزم خبراً يحتمل الصدق والكذب؛ فقول القائل: «يا بني تعلم» يستلزم خبراً هو: أنا طالب منك التعلم، وقول القائل: «لا تتكلم» يستلزم خبراً هو: أنا طالب منك عدم التكلم، وهكذا. ولكن ما تستلزمه الصيغة الإنشائية من الخبر ليس مقصوداً ولا منظوراً إليه. إنما المقصود والمنظور إليه هو ذات الصيغة الإنشائية. وبذلك يكون عدم احتمال الإنشاء للصدق والكذب إنما هو بالنظر إلى ذات الإنشاء. أقسام الإنشاء: ينقسم الإنشاء إلى قسمين: طلبي وغير الطلبي. القسم الأول: الإنشاء الطلبي: وتعريفه هو: الذي يستدعي

مطلوباً غير حاصل وقت الطلب. وأنواعه خمسة: أولاً الأمر: وهو طلب الفعل على وجه الاستعلاء والإلزام، نحو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَصْبِرُوا وَصَابِرُوا﴾ [آل عمران: ٢٠٠]. وللأمر أربع صيغ تنوب كل منها مناب الأخرى في طلب أي فعل من الأفعال على وجه الاستعلاء والإلزام، وهي: فعل الأمر: كما في المثال الماضي، وكما في قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]. المضارع المقرون بلام الأمر: كما في قوله تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾ [قريش: ٣]. اسم فعل الأمر: كما في قوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا أَهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥]. المصدر النائب عن فعل الأمر كما في قوله تعالى: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [البقرة: ٨٣]. ثانياً النهي: وهو طلب الكف عن الفعل، أو الامتناع عنه على وجه الاستعلاء والإلزام. وللنهي صيغة واحدة وهي المضارع المقرون بلا الناهية الجازمة، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَبِ بَّعْضُكُم بَعْضًا﴾ [الحجرات: ١٢]. ثالثاً الاستفهام: وهو طلب العلم بشيء لم يكن معلوماً من قبل بأداة خاصة. وأدوات الاستفهام كثيرة منها «الهمزة»، و«هل»، نحو قوله تعالى: ﴿أَعِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ﴾ [النازعات: ١٠]. وقوله: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ﴾ [الرحمن: ١١٢].

٦٠]. رابعاً التمني: وهو طلب أمر محبوب لا يرجى حصوله إما لكونه مستحيلاً، ومثاله قول الشاعر:

ألا ليت الشباب يعود يوماً فأخبره بما فعل المشيب

وإما لكونه ممكناً غير مطموح في نيله، ومثاله: قوله تعالى: ﴿يَلَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قُرُونُ﴾ [القصص: ٧٩]. خامساً: النداء: وهو طلب إقبال المدعو على الداعي بأحد حروف النداء. وهذه الحروف ينوب كل حرف منها مناب الفعل «أدعو». وهي: الهمزة، وأي، ويا، وأيا، وهيا، وآ، وآي، ووا، نحو قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ يَثْرَبَ لَا مَقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا﴾ [الأحزاب: ١٣]. هذه هي أنواع الإنشاء الطلبي على سبيل الإجمال، ولها في كتب اللغة والبلاغة وعلم المعاني على وجه التحديد تفصيلات يطول ذكرها. القسم الثاني: الإنشاء غير الطلبي: وتعريفه: هو ما لا يستدعي مطلوباً. أساليبه: له أساليب وصيغ كثيرة منها: صيغ المدح والذم، مثل: نعم وبئس، وحبذا ولا حبذا. وصيغ العقود نحو: بعت، واشتريت، ووهبت، وأعتقت. القسم: بالواو، أو بالباء، أو بالتاء. التعجب، نحو: ما أكرمته، وأكرم به. الرجاء بعسى، أو اخلولق، وحري، مثل: ﴿فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنَّ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِنْدِهِ﴾ [المائدة: ٥٢]. ولا يبحث علماء البلاغة في الإنشاء غير الطلبي؛ لأن أكثر صيغه في الأصل أخبار نقلت إلى الإنشاء.

ومسألة الخبر والإنشاء وتعريف كل منهما، والفرق بينها تناولها الأصوليون ومن بعدهم البلاغيون بالبحث والجدل الذي لم ينفك عن منهج المتكلمين وكثير من الأصوليين والبلاغيين منهم في ضبط الحدود بالجمع والمنع وغيرها مما لا يسلم معه كثير من التعريفات، حتى اضطر بعضهم إلى ترك حد الشيء لعسره، وأظن أن العسر في المنهج الكلامي لا في الأشياء التي يراد تعريفها، والذين قالوا بعدم حد الخبر لضرورته، ربما قال بعضهم ذلك تخلصاً من العسر الذي يشعر بالعقم في المنهج، وإلا فإن المقصود بالتعريف وخاصة ما كان مفهوماً في الذهن التوضيح والتقريب والتنبيه، وقد قال الإيجي: «الخبر تصوره ضروري في الأصح، وتعريفاته تنبيهات، فإن التعريف قد لا يراد به إحداث تصور، بل الالتفات إلى تصور حاصل في الذهن، لتمييز من بين تلك التصورات، فيعلم أنه المراد، وكذلك الطلب بأقسامه، فإن كلا يميز بينها ويورد كلا في موضعه، ويجيب عنه بما يطابقه، حتى الصبيان ومن لا يتأتى منه النظر»^(١). وقول المصنف: (كما ذكر ذلك الفقهاء في كتاب الإيمان) الإيمان: هي جمع يمين وهو القسم، فالفقهاء ذكروا في هذا الكتاب أن الكلام ينقسم إلى خبر وطلب. لأنهم يقسمون اليمين إلى يمين مكفرة، ويمين غير مكفرة، واليمين المكفرة هي التي تدخلها الكفارة،

(١) الفوائد الغياثية (ص: ١١١).

وغير المكفرة هي التي لا تدخلها الكفارة، فالحلف على المستقبل على فعل أو ترك، هذا هو الإنشاء، والحلف على أمر واقع هو الخبر. فاليمين المكفرة: هي الحلف على مستقبل. كأن يقول قائل: والله لأفعلن كذا، أو والله لا أفعل كذا؛ فإن حث بأن حصل خلاف ما حلف عليه وجبت عليه الكفارة، وإن تحقق ما حلف على فعله أو تركه كان باراً بيمينه ولا كفارة عليه. أما إذا حلف على أمر واقع فهو اليمين التي لا تدخلها الكفارة؛ لأنها إن كانت صدقاً فلا موجب للكفارة، وإن كانت كذباً فالكذب لا تمحوه الكفارة بل لا تمحوه إلا التوبة إلى الله تعالى. وقول المصنف: (والخبر دائر بين النفي والإثبات، والإنشاء أمر أو نهي أو إباحة). وقد تقدم بيان ذلك عند التعريف بهما، فقوله: (والخبر دائر بين النفي والإثبات) مثال ذلك في نصوص القرآن النصوص الواردة في باب التوحيد والصفات فهي من باب الخبر الدائر بين الإثبات والنفي. مثال ذلك: سورة الإخلاص فهي من باب الإخبار، فقد تضمنت الأمرين: الإثبات: في قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ①﴾، والنفي: في قوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ١-٣]. فهذا الإثبات والنفي يكون من جانب الله تعالى. أما من جانب المخلوق فيكون بالتصديق أو التكذيب. فإذا سأل سائل كيف نتعامل مع أخبار القرآن؟ فيقال له: أما الأخبار فنصدقها ونؤمن بها. فلا بد للعبد أن يثبت لله ما يجب إثباته له من صفات الكمال، وينفى عنه ما

يجب نفيه مما يضاد هذا الحال. قال في التحفة المهدية: «وقوله في الأول (نفيًا، وإثباتًا) معناه أن منه ما يثبت كإثبات أن الله الخالق الرازق، الموصوف بصفات الكمال، ومنه ما ينفي كنفي الشريك له والمثل والكفو»^(١). وقوله: (والإنشاء أمر أو نهي أو إباحة) والكلام في الشرع الوارد في النصوص فهو دائر بين الأوامر أو النواهي أو الإباحة، ومثال ذلك في الشرع: آيات القرآن الكريم فإنها تنقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة، وأما الأوامر فنمثل لها، وإن كان نهياً ابتعدنا عنه. ومن النصوص في جانب الأمر: قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. وفي جانب النهي: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]. وفي جانب الإباحة: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَلًا طَيِّبًا﴾ [البقرة: ١٦٨]. [محمد بن خليفة (١/ ٣٥)].

وقول المؤلف: (فالكلام في باب التوحيد والصفات هو من باب الخبر الدائر بين النفي والإثبات): فالكلام في التوحيد والصفات ليس من الطلب والإرادة بل هو في الحقيقة من باب الخبر الدائر بين النفي والإثبات، فالتوحيد أساسه لا إله إلا الله، وهي خبر فالله تبارك وتعالى سميع بصير خير غفور رحيم هذا كله خبر. كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٣]، ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا

(١) انظر: التحفة المهدية (١/ ٢١).

بَصِيرًا ﴿[النساء: ٥٨] فهذا خبر «لا إله إلا الله» الأول توحيد، والثاني صفات. فالكلام في باب التوحيد والصفات هو من باب الخبر الدائر بين النفي والإثبات. قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ هذا إثبات، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، هذا نفي وأيضاً من النفي قوله عز وجل: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، وقوله: ﴿وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٧٤]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨]، والآية التي تجمع النفي والإثبات هي قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. وقوله: (والكلام في الشرع والقدر) هو من باب الطلب والإرادة، الدائر بين الإرادة والمحبة، والشرع كله أمره أفعَل كذا أو لا تفعل كذا، ويدور بين الإرادة والمحبة هذا قسم وبين الكراهة والبغض. فعندما يأمر الله بأمر مثل أقم الصلاة فإنك ستقابل هذا الأمر بإرادة أو كراهة ولا تقابله بتصديق أو تكذيب؛ لأنه ليس خبراً بل أمر، ولكن عندما يقول الله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] فإنك أما أن تصدق أن الله أحد واحد أو تكذب؛ لأنه خبر. إذاً فباب الشرع غير باب التوحيد والصفات، فباب التوحيد والصفات الكلام فيه من باب الخبر الذي هو نفي وإثبات مقابل بالتصديق أو التكذيب، وباب الشرع من باب الطلب المقابل بالقبول والتنفيذ أو بالكراهية

والرفض، فالقرآن كله شرع وقدر وتوحيد وصفات. ثم يقول المؤلف: (نفيًا وإثباتًا)، معناه أنه قد تنتفي الكراهة والبغض فتأتي المحبة وقد تنتفي المحبة فيأتي البغض. وقوله: (والإنسان يجد في نفسه الفرق بين النفي والإثبات والتصديق والتكذيب وبين الحب والبغض والحض والمنع)، صحيح أن الإنسان يجد في نفسه الفرق بين هذه الأشياء في باب النفي والإثبات يقابل هذا بالتصديق أو التكذيب فعندما يكون هناك خبراً نفيًا كان أو أثباتاً تجد نفسك متعلقة بهذا الشيء إما مصدقه أو مكذبه. بالنسبة للإنشاء الذي يقول المؤلف فيه الإنشاء أمر ونهي وإباحة فعندما يقول الله سبحانه أفعل كذا فهل يكون بإمكانك تصديق وتكذيب أو حب وبغض فالذي يكون هنا هو حب أو بغض. إما أن تحب ما أمرك الله فتفعله، أو تبغضه فلا تفعل، كذلك الحض والمنع فليس بالنسبة للفاعل الموجه إليه الأمر بالنسبة للآية يحضنا أو يمنعنا إن كان أمراً فهو حض وإن كان نهياً فهو منع. وجواب السائل عن القدر بمعنى تقدير الله عز وجل؛ لأن تقدير الله شرعة لا يتناحيان، فلا نقول أن الله إذا أمر بشيء فمعناه أنه جعله بالقدر كلا. فأنت تفعل المأمور به ولا تقوم بذلك معارضة للقدر، وتترك المنهي عنه ولا تقوم بذلك معارضة للقدر، إنما القدر يتعلق بالفاعل الذي هو الإنسان إرادة من الله تعالى وخلقاً، ومع ذلك لا ينافي الشرع. وقوله: (حتى إن الفرق بين هذا النوع وبين النوع الآخر معروف عند العامة والخاصة)، فالمؤلف

يقول أن الفرق بين الإنشاء أو بين الطلب والخبر معروف عند العامة والخاصة وهذا صحيح، فعندما نقول للطفل الصغير أعطني كذا وكذا فهل يقول تكذب؟ كلا فهو إما أن يقوم يأتيك به أو يقول لا، ولكن عندما تقول له جاء أبوك فماذا يقول؟ إما يقول جزاك الله خيرا أو يقول تكذب. إذاً يجد الفرق. الفرق بين الأمرين بين الإنشاء وبين الخبر، معروف عند الناس كلهم، (عند أصناف المتكلمين في العلم كما ذكر ذلك الفقهاء في كتاب الأيمان)، فقد ذكر الفقهاء في كتاب الإيمان، الفرق بين الخبر المحض وبين الإنشاء المحض، وبين ما يراد به الحض والمنع وما يراد به الخبر المطلق، فقد ذكروا هذا وفصلوه، حتى إنهم قالوا: أن الرجل إذا قال لزوجته إن أنتي فعلت كذا فأنت طالق يقصد المنع ففعلت لم تطلق، وأن قصد الخبر وإنها إن فعلت فهي طالق فإنها إذا فعلت تطلق، فرقوا بين الحض والمنع وبين الخبر المجرد. (كما ذكره المقسمون للكلام من أهل النظر والنحو والبيان)، معناه أن العلماء كلهم خاضوا في هذا الباب وتكلموا فيه وبيّنوا الفرق بين الخبر والإنشاء الذي هو الطلب. (فذكروا أن الكلام نوعان: خبر وإنشاء، والخبر دائر بين النفي والإثبات، والإنشاء أمر أو نهي أو إباحة) وهذا واضح كما مر معنا، فالخلاصة: أن الكلام ينقسم إلى نوعين: خبر دائر بين النفي والإثبات. وإنشاء دائر بين الأمر والنهي والإباحة. ويقابل

الخبر بالنسبة للمخبر بالتصديق أو التكذيب، ويقابل الإنشاء بالمحبة والبغض.
[محمد بن عثيمين (ص: ٢٧)].

أجمع العلماء على أن الأخبار التي جاءت في الكتاب والسنة، يجب أن تقابل بالتصديق، ولا يجوز أن تقابل بالتكذيب، بل من كذب كلمة أو حرفاً من كلام الله، أو كلام رسوله ﷺ، فإنه كافر بالإجماع المعلوم ضرورة بين المسلمين. لم يجب علينا أن نصدق الأخبار التي جاءت في النصوص؟ أقول: إن ذلك راجع إلى ثلاثة أمور: أولاً: أن ما جاء في الكتاب والسنة حق وصدق، والعقلاء متفقون على أن الصدق يجب أن يقابل بالتصديق، كل عاقل يدرك أن المتعين أن يقابل الصدق بالتصديق، وأنه متى حاد الإنسان عن ذلك، فهو قد أخطأ وضل واتبع هواه؛ لأن هذا صدق مطابق للواقع، فكيف يكذبه الإنسان، لا شك أن هذا من اتباع الهوى. إنما إذا كان الكلام صدقاً، فواجب أن يُقابل بالتصديق، ولا شك ولا ريب أن كلام الله وكلام رسوله ﷺ أصدق الكلام، فالله عز وجل أصدق القائلين: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]، ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: ١١٥]. فالله عز وجل كلامه صدق وحق، ﴿وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قُلٌ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ﴾ [يونس: ٥٣]. إذاً كلام الله عز وجل لا شك أنه أصدق الكلام، فواجب أن يقابل بالتصديق. كذلك النبي ﷺ كلامه

كله حق وصدق؛ لأنه لا ينطق عن الهوى، لا يخرج من شفثيه ﷺ إلا الحق، اللهم صل عليه وسلم. إذا متى ما كان الكلام صادقا، فإن النفوس المنصفة لا يتأتى لها إلا أن تدعن لهذا بالتصديق. وثانيا: لأن تصديق الأخبار التي جاءت في الوحي، هذا من أصل الدين والإيمان وهذا أمر معلوم من الدين بالضرورة، ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ؕ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ ؕ وَالَّذِي أُنزِلَ مِنْ قَبْلُ﴾ [النساء: ١٣٦]. إذا هذا من حقيقة الإيمان، هذا لب الإيمان وأساسه، وأول ما يطالب به الإنسان، أن يُصدق بالله عز وجل وبرسوله ﷺ، وبما جاء في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. هذا أول ما يطالب به الإنسان، فأَي إيمان وأي دين وأي إسلام لمن كذب الله أو كذب رسوله ﷺ. الأمر الثالث: أن الله عز وجل قد حكم بكفر من كذب الله أو رسوله، وتوعد على ذلك بالعذاب الأليم في الآخرة، والله عز وجل يقول: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالصِّدْقِ إِذْ جَاءَهُ ؕ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ﴾ [الزمر: ٣٢]، فحكم الله عز وجل على الذين كذبوا بأنهم كافرون، ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ؕ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٣٩]. إذا من كذب الله أو كذب رسوله ﷺ، فلا شك ولا ريب أنه قد وقع في هذا الكفر العظيم الذي هو مقتض للعذاب المؤبد في النار نسأل الله السلامة والعافية. هذا كله من المؤلف توطئة لما هو قادم ستجد يا رعاك الله أن

الكتاب يشتمل على بحث وجدل طويل مع المخالفين للحق في باب الأسماء والصفات، أو باب القدر، والمؤلف رحمه الله قد أحسن ما شاء الله أن يحسن، حينما قدم بهذه المقدمة؛ ليدكر بأمر مهم ينبغي استصحابه أثناء النظر في هذا الموضوع، وهو: أن البحث ها هنا بحث إيماني قبل أن يكون بحثا جدليا، المسألة مسألة إيمانية قبل أن تكون نظرا وبحثا وتأملا عقليا. الأمر راجع إلى تحقيق الإيمان بالله سبحانه وتعالى، وبالتالي من حاد عن الصراط المستقيم، فليعلم أنه قد أوتي من قبل ضعف إيمانه، أو عدم إيمانه، كل من حاد عن هذا الصراط، ما حقق الإيمان كما ينبغي لله عز وجل يخبر عن نفسه بصفات، ثم يكون لك رأي في ذلك، أين إيمانك يا عبد الله؟! نبيك ﷺ يقول ويُعيد ويكرر اتصاف الله عز وجل بصفات، يقول: إن الله ينزل، ويكرر هذا كثيرا، والحديث متواتر، ثم أنت تقول: والله هذا يليق، أو هذا لا يليق بالله عز وجل، الأمر قبل أن يكون بحثا جدليا أمر إيماني، راجع إيمانك يا عبد الله، واعلم أنك أوتيت من خلل فيه، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَتْهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُمْ بِبَلِغِيهِ﴾ [غافر: ٥٦] من هنا كان الخلل، هنا موضع العطب، هنا الداء، هنا أساس الورم. الآن لو أصيب الإنسان بالورم عافاني الله وإياكم، أول ما يفعل من قبل الأطباء يبحثون أين محل الورم ثم يستأصلونه، ما يدؤون بأي علاج، كيف يعالجون هذا الجسد ولا يزال الورم موجودا، ما يتأتى

العلاج، كلما عالجوا سيتولد مرة أخرى هذا الورم. إذاً لابد من استئصال أساس البلاء، أساس البلاء هنا ضعف الإيمان مهما كان التسليم التام، التسليم يقابله الكبر، لو كان هناك تسليم سببه إيمان عظيم، ما كان هذا الخلاف أصلاً، الكل سيسمع ويسلم ويتقبل هذه النصوص بالقبول الحسن، لا يتردد، ولا يتلوم، ولا يتتابه شك البتة، أخبر الله عن نفسه بشيء، نصدق سمعاً وطاعة، على الرأس وعلى العين. أخبر النبي ﷺ عن شيء، الحمد لله مقبول، ولا تردد في قبوله، ولا يمكن أن تعمل عقولنا فيها، ولا يمكن أن تسمح لأنفسنا بأن ننظر في هذا الكلام، وبالتالي تبني القبول أو لا، يقول: والله العقل لا يوافق على هذا الكلام، عقلي أبي أن يقبل هذا الكلام، يا الله العجب، عندك مشكلة في عقلك، وعندك مشكلة في إيمانك، عليك أن تعالج ذلك. إذاً المؤلف رحمه الله بني كتابه بناءً صحيحاً، وأصل الأصل المهم في هذا المقام، هذا خبر كل ما يتعلق باباب الأسماء والصفات يرجع إلى باب الخبر، وما الواجب عليك يا عبد الله؟ التصديق، وإلا فأعد النظر في إيمانك، إن كنت مؤمناً قابل هذا بالتصديق، سلم بهذا. وبالتالي ثق أن أي إشكال سيزول، آمن وسلم، ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النحل: ١٠٤]، هؤلاء ليسوا أهلاً للهداية، أتوا من قبل أنهم ما آمنوا، وعليه مفهوم المخالفة: إن الذين آمنوا بآيات الله يهديهم الله، استشكنت أمراً، مريبك نص، وقع في قلبك شيء من الإشكال فيه،

سواء في باب الاعتقاد، أو في باب العمل، عليك يا عبد الله أولاً: أن تسلم، وأبشر بالخير سيهديك الله، ويفتح على قلبك هذا الذي أغلق عليك سيفتح عليك، من ثمرة ومن ثواب هذا الإيمان أنه سيفتح عليك، وستهدي إلى الحق فيه بتوفيق الله عز وجل ورحمته. فالأمر أمر إيماني، أعيد وأكرر في هذا الأمر، فإن بعض الناس من طلبه العلم، ربما إذا بحث في هذا الموضوع يستغرق في البحث الجدلي مع المخالفين مع أنه ينبغي أن يقف وقفة تذكيرية تتعلق بإعادة هذا المخالف إلى الأصل الذي إنبنى عليه إيمانه، وهو أصل التصديق، ثم بعد ذلك ينظر إلى هذه المخالفة، أهى موافقة ومنسجمة مع الأصل الذي ينبغي وهو التسليم والتصديق والقبول أم لا. المسلم «لا إله إلا الله» لا تنفعه، حتى يقوم به شرط القبول، وشرط القبول يتلخص في أن يقابل الأخبار بالتصديق، ويقابل الأوامر والنواهي بالالتزام، ومتى ما لم يتحقق منه لذلك، فإنه ما قام به شرط القبول، وأنت تعلم أن هذا شرط، والشرط يلزم من عدمه العدم. شرط الانتفاع بـ«لا إله إلا الله» أن يكون قائلها قد تحقق فيه القبول، وهذا هو معنى القبول، أي: قبول هذا إذا جاءك الخبر عن الله عز وجل، فإذا لم تصدقه لا شك أن هذا مناف للقبول، ومناف للإيمان. [صالح سندي (ص: ٤٩)].

وإذا كان كذلك، فلا بُدَّ للعبد أن يثبت لله ما يجب إثباته له من صفات الكمال، وينفي عنه ما يجب نفيه عنه مما يصاد هذه الحال. ولا بُدَّ له في أحكامه من أن يثبت خلقه وأمره، فيؤمن بخلقه المتضمن كمال قدرته، وعموم مشيئته، ويثبت أمره المتضمن بيان ما يحبه ويرضاه من القول والعمل، ويؤمن بشرعه وقدره إيماناً خالياً من الزلل.

قوله: (وإذا كان كذلك) أي: إذا كان الأمر أن الكلام في التوحيد، والصفات من باب الخبر، والكلام في الشرع، والقدر من باب الطلب، (فلا بد للعبد...) إلخ. الفرق الثاني بين الأصلين المتقدمين في قوله: (فلا بد للعبد أن يثبت لله ما يجب، إلى قوله: خالياً من الزلل)، وهو: الفرق بينهما من جهة ما يجب على العبد فيهما. فالواجب على العبد في توحيد الصفات: أن يثبت لله ما يجب إثباته من صفات الكمال، وينفي ما يجب نفيه عنه مما يصاد هذه الحال. ويجب على العبد في الشرع والقدر: أن يثبت أحكام الله الكونية والشرعية، فيثبت خلق الله وأمره، ولهذا قال الشيخ: (ولا بد له في أحكامه...). وأحكام الله تعالى نوعان: أحكام شرعية، وأحكام كونية، وهذا التقسيم من جنس تقسيم الإرادة والأمر

والقضاء والكتابة والإذن والجعل والكلمات والبعث والإرسال والتحريم، إلى شرعي، وكوني. ومن شواهد الحكم الكوني، قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَأَصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ ۚ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ [يونس: ١٠٩]، وقوله تعالى عن يعقوب عليه السلام: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [يوسف: ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ رَبِّ أَحْكُم بِالْحَقِّ﴾ [الأنبياء: ١١٢]. ومن شواهد الحكم الشرعي، قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ﴾ [المتحنة: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنِ اللَّهُ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١]، وقوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٤٠]. قوله: (ولا بد له في أحكامه من أن يثبت: خلقه، وأمره) إثبات الخلق يتضمن الإيمان بأن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وأنه تعالى على كل شيء قدير، وهذا معنى قول الشيخ: (فيؤمن بخلق المتضمن كمال قدرته، وعموم مشيئته)، فالشيخ رحمه الله تعالى عبّر عن الأصل الثاني بالأحكام. قوله: (ويثبت أمره المتضمن بيان ما يحبه ويرضاه من القول والعمل) أي: والمتضمن بيان ما يسخطه، فإن الله تعالى بين لنبيه ﷺ ما يحبه ويرضاه من الأقوال والأعمال، وبين ما يسخطه ويغضبه من الأقوال والأعمال، ففيه شيء من الاكتفاء بالمذكور عن غيره لدلالته عليه. قوله: (ويؤمن بشرعه وقدره، إيماناً خالياً من الزلل) أي:

مَنْ أَثَبَّتَ الْخُلُقَ كُلَّهُ لِلَّهِ، وَقَالَ: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وَيَدْخُلُ فِي هَذَا أَفْعَالُ الْعِبَادِ، وَأَمِنْ مَعَ ذَلِكَ بَشَرَعُ اللَّهِ تَعَالَى، وَأَنَّهُ أَمَرَ عِبَادَهُ وَنَهَاہُمْ، فَقَدْ حَقَّقَ الْإِيمَانَ بِالْشَّرْعِ، وَالْقَدَرِ. [عبد الرحمن البراك (ص: ٧٦)].

باب التوحيد والصفات من باب الخبر وواجبنا نحوه هو ما ذكره المؤلف أن ثبت لله ما أثبتته من صفات الكمال وأن ننفي عنه ما يضاد هذه الحال وهو ما كان نقصاً أو ما كان سلبياً. والنوع الثاني وهو الشرع والقدر: فقولہ: (لا بد في أحكامه من أن يثبت خلقه وأمره)، فخلق القدر، وأمره الشرع. وقال أجماً: (ويؤمن بشرعه وقدره إيماناً خالياً من الزلل). والخلاصة: أن الإنسان مخاطب من الله بأمرين هما أخبار وإنشاءات، وموقفه من الأخبار هو التصديق وإثبات كل ما أثبتته الله لنفسه، وكذلك النفي ينفي عن الله سبحانه ما يضاد ذلك مما نفاه عن نفسه. وبالنسبة للقسم الثاني المخاطب به من الله هو الإنشاء: فالعبد مأمور بأن يؤمن بالخلق والأمر، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] فيؤمن بعموم خلق الله ومشيتته، وأن الله خالق كل شيء حتى أعمالنا نحن فهي مخلوقة لله عز وجل وقد شاءها الله، كذلك يؤمن بالأمر الثاني وهو الشرع المتضمن البيان لما يحبه الله ويرضاه من القول والعمل، وهو الذي جاء به الرسول ﷺ، فالإنسان مأمور بالإيمان بهذا وهذا. [محمد بن عثيمين].

وهذا يتضمنُ التوحيدَ في عبادته وحده لا شريك له، وهو التوحيدُ في القصد والإرادة والعمل، والأولُ يتضمنُ التوحيدَ في العلم والقول، كما دلت على ذلك سورة: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، ودلت على الآخر سورة: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾، وهما سورتا الإخلاص، وبهما كان يقرأ ﷺ بعد الفاتحة في ركعتي الفجر، وركعتي الطواف، وغير ذلك.

وقوله: (وهذا يتضمن التوحيد في عبادته...) إلخ، هذا هو الفرق الثالث بين الأصلين، وهو: الفرق بينهما من حيث تضمنهما لنوعي التوحيد. قوله: (وهذا يتضمن التوحيد في عبادته وحده لا شريك له، وهو التوحيد في القصد والإرادة والعمل) أي: أن الإيمان بالشرع والقدر يتضمن التوحيد في العبادة، والتوحيد في العبادة له اسم آخر، وهو التوحيد في القصد والإرادة والعمل، ويعبر عن هذا النوع بالتوحيد الطلبي، لأنَّ نصوصه طلبية. قوله: (والأول يتضمن التوحيد في العلم، والقول) أي: الأصل الأول، وهو التوحيد والصفات، يتضمن التوحيد في العلم، والقول، ويعبر عن هذا النوع بالتوحيد في المعرفة

والإثبات، أو التوحيد العلمي الخبري، لأنَّ نصوصه أخبارٌ. وهذا الكلامُ يتضمنُ تقسيمَ التوحيدِ إلى هذين القسمين، والمشهور أن التوحيد ثلاثة أقسام: توحيد الربوبية، وتوحيد الإلهية، وتوحيد الأسماء والصفات. ولا مشاحة بين التقسيمين، ولا منافاة بينهما، بل هما طريقتان مآلهما إلى شيء واحد، فإفراد الله تعالى في العبادة وفي القصد والإرادة والعمل، هو: توحيد الإلهية، وإفراد الله تعالى في الأمور الاعتقادية العلمية القولية، هو: توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات. وهذه الأقسام مترابطة، فالتوحيد في العلم والقول، يستلزم التوحيد في العبادة، والتوحيد في العبادة يتضمن التوحيد في العلم والقول. فالربُّ المالك لكل شيء، الخالق لكل شيء، القادر على كل شيء، ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، الموصوفُ بصفات الكمال، هو المستحق للعبادة، فهذا معنى الاستلزام. والإله المستحق للعبادة، هو: النافع الضار المعطي المانع الفعَّال لما يريد، وهذا معنى تضمن توحيد العبادة لتوحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات. وبعضُ أهل الأهواء والأغراض يستنكرون هذا التقسيم، ويقولون: إنه بدعة. وهذا مغالطة، فإنه إذا كان هذا التقسيمُ بدعةً، فكُلُّ ما جاء به العلماء من تقسيمات لمسائل العلم وتبويبٍ وبيانِ أسماءٍ للأحكام، كُلُّه بدعة! وهذه الأحكام كانت معلومة في عهد النبي ﷺ في الحقيقة، ولكن الأسماء والمصطلحات ليست موجودة، فأنواعُ

التوحيد موجودٌ كُلُّها في القرآن وفي السنة، لكن هذا الاصطلاح، وهو أن التوحيد ينقسم إلى كذا وكذا، والتعبير عنه بهذه العبارات، هذا هو الجديد، وهذا من طبيعة نشأة العلوم، وتصنيف المسائل، وتقسيم المعاني، فمن يقول: إنه بدعة، فهو مُبْطِلٌ مغالطٌ. حتى الذين يقولون مثل هذا الكلام عندهم تقسيم للتوحيد، كالشاعرة عندهم أن التوحيد ينقسم إلى: توحيد في الذات، وتوحيد في الصفات، وتوحيد الأفعال، والصوفية عندهم، توحيد العامة، وتوحيد الخاصة، وتوحيد خاصة الخاصة. والتوحيد في الأصل، هو: جعل الشيء واحداً، وهو في حق الله تعالى: اعتقاد أنه واحد لا شريك له في أفعاله كالخلق والرِّزق والتدبير والإحياء والإماتة، وإفراده بهذا المعنى، هو معنى: توحيد الربوبية. ولا بُدَّ أيضاً من اعتقاد تفردَه بماله من الأسماء والصفات، فلا شريك له ولا شبيهه، وهذا هو: توحيد الأسماء والصفات. كما أنه لا بُدَّ من الإيمان بتفردَه باستحقاق الإلهية، وتخصيصه مع ذلك بالعبادة، وذلك بعبادته وحده لا شريك له، وهذا هو: توحيد الإلهية، أو: توحيد العبادة، فلا بدَّ من توحيدَه تعالى في ربوبيته، وإلهيته، وأسمائه وصفاته. والمشركون الذين واجهتهم الرسل عليهم الصلاة والسلام بالدعوة كانوا مشركين في العبادة، أو الإلهية، أما في الربوبية، فلم يكونوا مشركين، ومن أجل ذلك قال العلماء: إن التوحيد الذي فيه الخصومة بين الرسل والكفار من أُمَمِهِمْ، هو توحيد

العبادة، ولهذا كلُّ رسول كان يقول لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٥٩]؛ لأنهم كانوا مقرين بربوبية الله تعالى في الجملة، كما قال تعالى: ﴿وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]. ولهذا احتج الله سبحانه وتعالى عليهم فيما أنكروه بما أقروا به، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]، وقال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٣١]. فبمراعاة هذا التقسيم للتوحيد، نُفرِّق بين من ينكر الكل، مثل: الملاحدة الجاحدين للخالق، فهو لاء ينكرون التوحيد كله؛ لأن من أنكر وجود الخالق، لم يبق معه شيء من الإيمان. أما المشركون وهم غالب الأمم فعندهم شيء من الإيمان، قال الله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]، فعندهم إيمان، ولكنه إيمان لا يكفي للدخول في الإسلام، ولا يكفي للنجاة من العذاب، فشرط ذلك: شهادة أن لا إله إلا الله. ومعنى الإله: المعبود. والإله الحق هو الله تعالى، فلا معبود بحق إلا الله تعالى، وكل معبود سواه فهو باطل، فالتوحيد لا يتحقق إلا بشهادة أن لا إله إلا الله، ولهذا كانت هذه الشهادة، هي أصل دين الرسل من أولهم

إلى آخرهم. هذا ما يتعلق بتقسيم التوحيد بمناسبة قول الشيخ رحمه الله: (وهذا يتضمن التوحيد في عبادته وحده ...) إلخ. قوله: (كما دلت على ذلك سورة: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ أي: دلت على التوحيد في العلم والقول، سورة: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾. قوله: (ودلت على الآخر سورة: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾) أي: ودلت على التوحيد في العبادة، والتوحيد في القصد والإرادة والعمل، سورة: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾. فسورة: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ دلت على التوحيد في العلم والقول نصًّا، وسورة: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ دلت على توحيد العبادة نصًّا. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ إلى آخر السورة، هذا خطاب لجميع الكفار بإعلان البراءة منهم ومن عبادتهم ومن معبوداتهم، وإعلان أن العبادة لله وحده لا شريك له، وهذا هو توحيد العبادة. وأما سورة ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ففيها الإخبار بأن الله تعالى، هو: الأحد، الصمد، فاسمه الأحد يدل على أنه واحد لا شريك له، ولا شبيه له في ذاته، وفي صفاته، وأسمائه، وأفعاله. واسمه الصمد فُسِّرَ بأنه: الذي لا يأكل ولا يشرب؛ لأنه الغني، وفُسِّرَ بأنه: السيد الكامل في سؤدده وفي غناه وفي حكمته وفي علمه، وأنه: الذي تصمد إليه الخلائق في حوائجها. وقوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ فيه رد على اليهود، والنصارى، والمشركين الذين نسبوا إليه الولد. وقوله: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ لأنه الأول الذي ليس قبله شيء،

فلا بداية لوجوده، أما المولود، فيكون موجوداً بعد العدم. وفي هذا النفي تأكيدٌ لأحدثته، وصمديته. وقوله سبحانه: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ أي: لم يكن أحداً مثلاً له سبحانه، فهي تشبه قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. قوله: (وهما سورتا الإخلاص) لأنهما مشتملتان على التوحيد الخالص فهما مُخْلِصَتَانِ لأصل الدين بكلِّ معانيه. قوله: (وبهما كان يقرأ ﷺ بعد الفاتحة في ركعتي الفجر، وركعتي الطواف، وغير ذلك) كالوتر، وفي سنة المغرب، وفي ذلك افتتاح ليلٍ والنهار، واختتام ليلٍ والنهار بالتوحيد بتلاوة هاتين السورتين. [عبد الرحمن البراك (ص: ٧٩)].

وقوله: وهذا يتضمن (التوحيد في عبادته وحده لا شريك له، وهو التوحيد في القصد والإرادة والعمل، والأول يتضمن التوحيد في العلم والقول) فيه إشارة إلى أقسام التوحيد وقد تنوعت عبارات علماء أهل السنة في التعبير عن أنواع التوحيد، ولكنها مع ذلك النوع متفقة في المضمون، ولعل السبب في ذلك هو أن تلك التقسيمات مأخوذ من استقراء النصوص، ولم يُنص عليها باللفظ مباشرة، ولذلك فمن العلماء من قَسَمَ التوحيد إلى ثلاثة أقسام، هي: توحيد الربوبية: وهو إفراد الله بأفعاله كالخلق والرزق. وتوحيد الأسماء والصفات: وهو إفراد الله بأسمائه الحسنی وصفاته العلی الواردة في القرآن والسنة، والإيمان بمعانيها وأحكامها. وتوحيد الألوهية: وهو إفراد الله بأفعال العباد التعبديّة؛ كالصلاة، والصوم، والدعاء. ومن العلماء من قَسَمَ التوحيد إلى قسمين، وهذا هو الأغلب

في كلام أهل العلم المتقدمين؛ لأنهم يجمعون بين توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، وذلك بالنظر إلى أنهما يُشكّلان بمجموعهما جانب العلم بالله ومعرفته عز وجل؛ فجمعوا بينهما لذلك، بينما توحيد الألوهية يُشكل جانب العمل لله. وتقسيم التوحيد إلى ثلاثة أقسام راجع إلى اعتبار مُتعلّق التوحيد، وتقسيمه إلى قسمين راجع إلى اعتبار ما يجب على المُوحّد. فمن العلماء من يقول: التوحيد قسمان: القسم الأول: توحيد المعرفة والإثبات، ويُريد به توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، وسُمّي بتوحيد المعرفة؛ لأن معرفة الله عز وجل إنما تكون بمعرفة أسمائه وصفاته وأفعاله. والإثبات: أي: إثبات ما أثبتته الله لنفسه من الأسماء والصفات والأفعال. القسم الثاني: توحيد القصد والطلب، ويُراد به الألوهية، وسُمّي بتوحيد القصد والطلب؛ لأن العبد يتوجه بقلبه ولسانه وجوارحه بالعبادة لله وحده، رغبة ورهبة، ويُقصد بذلك وجه الله وابتغاء مرضاته. ومن العلماء من يُقسّم التوحيد إلى قسمين هما: القسم الأول: التوحيد العلمي الخبري، والمقصود به: توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات. وسُمّي بالتوحيد العلمي: لأنه يعتني بجانب معرفة الله، فالعلمي أي: العلم بالله. والخبري: لأنه يتوقف على الخبر، أي: الكتاب والسنة. القسم الثاني: التوحيد الإرادي الطلبي، والمقصود به: توحيد الألوهية، وسُمّي بالتوحيد الإرادي؛ لأن العبد له في العبادات إرادة، فهو إمّا أن يقوم بتلك العبادة أو لا يقوم بها، وسمي بالطلبي؛ لأن العبد يطلب بتلك العبادات وجه الله ويقصده عز وجل

بذلك. ومن العلماء مَنْ يُقسَّم التوحيد إلى قسمين، فيقول: القسم الأول: التوحيد القولي، والمراد به: توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، وسُمِّي بالقولي؛ لأنه في مقابل توحيد الألوهية الذي يُشكل الجانب العلمي من التوحيد، وأما هذا الجانب فهو مختص بالجانب القولي العلمي. القسم الثاني: التوحيد العملي، والمراد به: توحيد الألوهية، وسُمِّي بالعملي؛ لأنه يشمل كلاً من عمل القلب وعمل اللسان وعمل الجوارح التي تشكل مجموعها جانب العمل من التوحيد. فالتوحيد له جانبان: جانب تصديقي علمي. وجانب انقيادي عملي. ومن العلماء مَنْ يُقسَّم التوحيد إلى قسمين، فيقول: القسم الأول: توحيد السيادة، ويُعنى بذلك: توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، وسُمِّي بذلك؛ لأن تفرد الله بأفعاله وأسمائه وصفاته يُوجب له القيادة المطلقة والتصرف التام في هذا الكون خلقاً ورزقاً وإحياء وإماتة وتصرفاً وتديراً سبحانه وتعالى، فمن واجب الموحد أن يُفرد الله بذلك. والقسم الثاني: توحيد العبادة: المراد به: توحيد الألوهية، وتسميته بذلك واضحة لا تحتاج إلى مزيد تفصيل. وهذا ما وقفت عليه من تقسيمات العلماء للتوحيد، وهي واحدة من حيث مضمونها، كما سبق إيضاح ذلك من خلال ربطها بالتقسيم الأول، ولذا فإن الاختلاف بينها مُنحصر في الألفاظ فقط، والله أعلم^(١). قال المصنف: (كما دل على ذلك

(١) انظر إلى هذه التقسيمات: طريق الهجرتين لابن القيم (ص: ٣٠)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز (ص: ٧٦)، ولوامع الأنوار للسفاريني (١ / ١٢٨)، وتيسير العزيز الحميد لسليمان

سورة «قل هو الله أحد» ودل على الآخر سورة: «قل يا أيها الكافرون» وهما سورتا الإخلاص). أراد المصنف أن يستدل على صحة هذا التقسيم، وأن القرآن اشتملت سوره على تقسيم التوحيد إلى قسمين: فبيّن المصنف رحمه الله أن سورة الإخلاص تشتمل على بيان النوع الأول من أنواع التوحيد وهو التوحيد العلمي الخبري، فإن السورة تقرر وحدانية الله، وتصفه بأنه الصمد الذي يصمد إليه الخلائق في قضاء حوائجهم، وتنزهه جل وعلا عن الولد والوالد، وتقرر أنه لا نظير له ولا ند له تبارك وتعالى. قال شيخ الإسلام رحمه الله: «فهذان الاسمان العظيمان الأحد الصمد يتضمنان تنزيهه عن كل نقص وعيب، وتنزيهه في صفات الكمال أن لا يكون له مماثل في شيء منها، واسمه الصمد يتضمن إثبات جميع صفات الكمال، فتضمن ذلك إثبات جميع صفات الكمال ونفي جميع صفات النقص، فالسورة تضمنت كل ما يجب نفيه عن الله، وتضمنت أيضاً كل ما يجب إثباته من وجهين: من اسمه الصمد، ومن جهة أن ما نفي عنه من الأصول والفروع والنظراء مستلزم ثبوت صفات الكمال أيضاً؛ فإن كل ما يمدح به الرب من النفي فلا بد أن يتضمن ثبوتاً، بل وكذلك كل ما يمدح به شيء من الموجودات من النفي فلا بد أن يتضمن ثبوتاً، وإلا فالنفي المحض معناه عدم محض والعدم المحض ليس بشيء،

آل الشيخ (ص ١٧-١٩). ومدارج السالكين لابن القيم (٣/ ٤٥٠)، والصّفيّة لابن تيمية (٢/ ٢٢٨). ومجموع الفتاوى لابن تيمية (١/ ٣٦٧).

فضلاً عن أن يكون صفة كمال^(١). وأن سورة الكافرون والتي سماها المصنف سورة الإخلاص الثانية؛ لأنها تأمر بإخلاص العبادة لله وحده، تشتمل على النوع الثاني من أنواع التوحيد وهو توحيد القصد والطلب وهو توحيد الألوهية والعبادة، بأن لا يقصد العبد إلا ربه، وهذا هو الذي أمره به الله تعالى وطلبه منه، وأمره أن يتبرأ مما يعبد الكافرون بقوله لهم: ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ [الكافرون: ٢]، وهو مقتضى شهادة «أن لا إله إلا الله». والقرآن كله دعوة للتوحيد. قال ابن القيم رحمه الله: «كلُّ سُورَةٍ في القرآن هي متضمنة للتوحيد، بل نقول قولاً كلياً: إن كل آية في القرآن فهي متضمنة للتوحيد، شاهدة به، داعية إليه. فإن القرآن: إمّا خبر عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله، فهو التوحيد العلمي الخبري. وإمّا دعوة إلى عبادته وحده لا شريك له، وخلع كل ما يعبد من دونه، فهو التوحيد الإرادي الطلبي. وإمّا أمر ونهي، وإلزام بطاعته في نهيه وأمره، فهي حقوق التوحيد ومكملاته. وإمّا خبر عن كرامة الله لأهل توحيده وطاعته، وما فعل بهم في الدنيا، وما يُكرمهم به في الآخرة، فهو جزاء توحيده. وإمّا خبر عن أهل الشرك، وما فعل بهم في الدنيا من النكال، وما يحل بهم في العقبي من العذاب، فهو خبر عمن خرج عن حكم توحيده. فالقرآن كله في التوحيد وحقوقه وجزائه، وفي شأن الشرك وأهله وجزائهم^(٢). وأما عن

(١) تفسير سورة الإخلاص، ضمن مجموع الفتاوى (١٧/ ١٠٨).

(٢) مدارج السالكين (٣/ ٤٤٩).

العلاقة بين هذه الأقسام للتوحيد فأقول: هذه الأقسام تُشكل بمجموعها جانب الإيمان بالله الذي نُسميه التوحيد، فلا يكمل لأحد توحيده إلا باجتماع أنواع التوحيد الثلاثة، فهي متكافلة متلازمة يكمل بعضها بعضًا، ولا يمكن الاستغناء ببعضها عن الآخر، فلا ينفع توحيد الربوبية بدون توحيد الألوهية، وكذلك لا يصح ولا يقوم توحيد الألوهية بدون توحيد الربوبية، وكذلك توحيد الله في ربوبيته وألوهيته لا يستقيم بدون توحيد الله في أسمائه وصفاته، فالخلل والانحراف في أي نوع منها هو خلل في التوحيد كله، فمعرفة الله لا تكون بدون عبادته، والعبادة لا تكون بدون معرفة الله، فهما متلازمان. وقد أوضح بعض أهل العلم العلاقة بين أنواع التوحيد بقوله: هي علاقة تلازم وتضمن وشمول. فتوحيد الربوبية مُستلزم لتوحيد الألوهية. وتوحيد الألوهية متضمن لتوحيد الربوبية. وتوحيد الأسماء والصفات شامل للنوعين معًا. بيان ذلك: أن مَنْ أقرّ بتوحيد الربوبية، وعلم أن الله سبحانه هو الرب وحده لا شريك له في ربوبيته لزمه من ذلك الإقرار أن يُفرد الله بالعبادة وحده سبحانه وتعالى؛ لأنه لا يصلح أن يعبد إلا من كان ربًّا خالقًا مالكًا مدبرًا، وما دام كله لله وحده وجب أن يكون هو المعبود وحده. ولهذا جرت سُنَّة القرآن الكريم على سوق آيات الربوبية مقرونة بآيات الدعوة إلى توحيد الألوهية، ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ

بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾ [البقرة: ٢١-٢٢]. وأمّا توحيد الألوهية فهو متضمن لتوحيد الربوبية؛ لأنّ مَنْ عبد الله ولم يُشرك به شيئاً فهذا يدلّ ضمناً على أنه قد اعتقد بأن الله هو ربه ومالكة الذي لا ربَّ غيره. وهذا أمر يشاهده الموحّد من نفسه، فكونه قد أفرد الله بالعبادة ولم يصرف شيئاً منها لغير الله، ما هو إلا لإقراره بتوحيد الربوبية، وأنه لا ربَّ ولا مالك ولا متصرف إلا الله وحده. وأمّا توحيد الأسماء والصفات فهو شامل للنوعين معاً، وذلك لأنه يقوم على إفراد الله تعالى بكلّ ما له من الأسماء الحسنى والصفات العلى التي لا تنبغي إلا له سبحانه وتعالى، والتي من جملتها: الرّب الخالق الرازق الملك، وهذا هو توحيد الربوبية. ومن جملتها: الله الغفور الرحيم التّواب، وهذا هو توحيد الألوهية. [محمد بن خليفة (١/ ٤٥)].

قول: (هذا) أي: الإنشاء، يتضمن التوحيد في عبادته؛ لأن العبادة إرادة وقصد إذا من باب الإنشاء، وقوله: (التوحيد في القصد والإرادة والعمل)، معناه عندما تصلي توحّد الله في الصلاة عبادةً، فتوحيد الله في القصد، فلا تقصد بصلاتك إلا الله، وفي عملك الذي هو الصلاة ما تقصده به إلا الله، والأول الذي هو الخبر يتضمن التوحيد في العلم والقول. بأنّ تعلم بأن الله واحد في أسمائه وواحد في صفاته وواحد في أفعاله وهي الربوبية، فأنت الآن توحّد لا في القصد والطلب ولكنك توحّد كما قال المؤلف في العلم والقول، يعني علمك الآن في قلبك أن الله واحد في صفاته ليس له شريك، وكذلك في قوله: (توحيد الله في

القول) فليس المراد بقوله توحيد الله في الذكر والعبادة، وإنما المقصود بالقول الخبر عن الله بأن توحيد الله تعالى كما وحد نفسه بذلك. (كما دل على ذلك سورة ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، ودل على الآخر سورة: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَافِرُونَ﴾)، فسورة ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ من باب الخبر الذي يطلب منا العلم والقول، وهو أن نعلم أن الله أحد صمد ونقول ذلك بألسنتنا، أما سورة ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَافِرُونَ﴾ نجد أن الإخلاص فيها هو إخلاص القصد والإرادة ﴿لَا ٱعْبُدْ مَا تَعْبُدُونَ ۚ وَلَا أَنتُمْ ٱعْبُدُونَ مَا ٱعْبُدُ ۚ﴾ [الكافرون: ٢-٣] فأنت أخلصت لله تبارك وتعالى فيمن تعبد ولا تعبد إلا الله ولا تعبد الأصنام. (وهما سورتا الإخلاص وبهما كان النبي ﷺ يقرأ بعد الفاتحة في ركعتي الفجر وركعتي الطواف وغير ذلك)، أيضاً كان يقرأ بهما في الوتر في الركعة الثانية والثالثة وفي الركعة الأولى يقرأ بسبح أسم ربك الأعلى، فكان ﷺ يقرأ بهما في ابتداء العمل كما في الوتر، ويقرأ بهما في ركعتي الطواف، لأن الحج يطلب فيه الإخلاص، خلافاً لقريش الذين يلبن ويقولون: «لييك لا شريك إلا شريك هو لك تملكه وما ملكت». الخلاصة: أن الكلام إما خبر وإما إنشاء، فالخبر دائر بين النفي والإثبات مقابل بالتصديق أو التكذيب، والإنشاء دائر بين الأمر والنهي والإباحة مقابل بالإرادة والمحبة أو الكراهة والبغض. يعني أن المأمور أو المنهي إما أن يقبل ويحب ويريد ويعمل، أو يرفض العمل، ولا يوجد هنا تصديق أو تكذيب. والكلام في الشرع والقدر هو من باب الإنشاء الذي هو دائر بين الإرادة والمحبة،

تريد فتحب فتعمل بشرع الله، أو تكره وتبغض فلا تعمل. لكن توحيد الله وصفاته من باب الخبر ولهذا تجد الناس فيه أما مصدق أو مكذب. فسورة ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ تضمنت الخبر، وسورة ﴿قُلْ يَأَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ تضمنت الإنشاء؛ لأنها عبادة وإخلاص وقصد. [محمد بن عثيمين (ص: ٣٢)].

المؤلف هنا يقسم لنا التوحيد إلى قسمين، ما هما؟ قال: (التوحيد في القصد والإرادة والعمل) هذا الأول. الثاني: (التوحيد في العلم والقول). إذاً التوحيد قسمان. وهذا الذي ذكره المؤلف رحمه الله، ذكر معناه في مواضع أخرى من كتبه، وهكذا غيره من أهل العلم ذكروا تعبيرات أخرى، الاختلاف بينها في الألفاظ، والمعنى واحد؛ يعني الأمر كما ذكر المؤلف فيما رأيت، وقد تجد أنهم يعبرون عن التوحيدين بقولهم: توحيد المعرفة والإثبات، وهذا هو الذي عبر عنه المؤلف بأنه: التوحيد في العلم والقول. والقسم الثاني: توحيد القصد والطلب، وهذا الذي عبر عنه المؤلف بأنه: التوحيد في القصد والإرادة والعمل. قد تجد من أهل العلم من يُعبر عن النوع الأول بقوله: التوحيد العلمي الخبري الاعتقادي. والثاني يقول: هو التوحيد القصدي الطلبي الإرادي، هو، ما خرجنا إلى شيء آخر، لا نزال ندور في القسمين، لكن الاختلاف في التعبير. قد تجد من أهل العلم من يقول: التوحيد العلمي، ويقول: التوحيد العملي، هو هو لا نزال في نفس التقسيم. وقد تجد من أهل العلم من يجعل القسمة ثلاثية، فيقول: توحيد

الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات. هل هذا مخالف لما تقدم؟
الجواب: ليس مخالفًا، إنما الاختلاف فقط في التعبير والألفاظ، وإلا فتوحيد الربوبية
وتوحيد الأسماء والصفات هو هو توحيد المعرفة والإثبات، أو التوحيد العلمي، أو ما
عبر عنه المؤلف رحمه الله بقوله: (التوحيد في العلم والقول). وتوحيد الألوهية هو
توحيد القصد والطلب هو توحيد العبادة، هو التوحيد الإرادي القصدي الطلبي، عبر
بما شئت فالنتيجة واحدة. قد يقول قائل: ما الدليل على هذا التقسيم؟ أين في كتاب الله؟
أين في سنة رسوله ﷺ إن التوحيد ينقسم إلى قسمين أو ينقسم إلى ثلاثة أقسام؟ ما
رأيك؟ الجواب عن هذا أن يُقال: إن الدليل هو الاستقراء، الاستقراء: تصفح الأفراد،
والاستقراء للنصوص أنتج أن التوحيد ينقسم إلى هذين القسمين، أو إلى هذه الأقسام
الثلاثة بحسب اختلافهم اللفظي هنا. وهذه الأدلة تنقسم إلى قسمين: منها: أدلة جمعت
الأنواع الثلاثة، أو جمعت النوعين في سياق واحد. ومنها: أدلة دلت على كل نوع
بانفراد، يعني: هناك أدلة دلت على توحيد الربوبية فقط، وأدلة دلت على توحيد الألوهية
فقط، وأدلة دلت على توحيد الأسماء والصفات فقط. وهناك أدلة جمعت هذه الثلاثة
في سياق واحد، كقوله تعالى: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ
لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥] تجد أنه قد جمع لك في هذا السياق الواحد
الأنواع الثلاثة، وهناك أدلة مفردة تتعلق بكل نوع على حده. ثم يقال: هذا الذي يطرح

هذا السؤال إذا كان يريد الإنكار على هذا التقسيم ومن قسمه، فإنه يقال: إن كلامه من قبيل المغالطة والمشغبة، لأن هذا الكلام هو في حقيقته قول مؤلف من قضايا شبيهة بالحق، وليست حقاً، بمعنى: لا يُقال: إن هذا التقسيم لا دليل عليه، إذا كان الذي يريد أن تأتي بدليل فيه هذه الأقسام، أو التنصيص على هذه الأقسام، نقول: هذا مغالطة، لا يتأتى هذا السؤال في مسألة التقسيم. الذي يتأتى هو السؤال: هل التقسيم حاصر أو غير حاصر؟ تقسيم صحيح أو غير صحيح؟ أما أن تقول لي: والله ما في دليل من أين الدليل؟ من أين لكم هذا الكلام، تقول: هذا تقسيم، والتقسيم هل يأتي بعلم جديد؟ حينما تقسم فتقول: التوحيد ينقسم إلى ثلاثة أقسام، دعك من هذا. إذا قلت: إن الفعل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: ماضي، ومضارع، وأمر، هل أتيت بعلم جديد، أو أبرزت موجوداً؟ أنا ما أتيت بشيء جديد الكلام هو هو ينقسم إلى اسم وفعل وحرف، أو الفعل ينقسم إلى ثلاثة أقسام، قسمت أو لم أقسم، الأقسام موجودة، أنا ما أتيت بشيء جديد أنا مجرد أبرزت هذا الموجود، ربما كان في الداخل أنا أخرجه ونظفته، وجعلته فوق المنضدة واضحاً لا أقل ولا أكثر، ما أتيت بشيء جديد. فالتقسيم ليس فيه إحداث شيء جديد، حتى يقال: أنت مطالب بالدليل، إنما حدثني وناقشني هل تجد قسماً آخر؟ هنا كلامك مستقيم، إذا أتيت بالحجة، أنا أسلم لك، إذا ناقش في التقسيم في كونه حاصراً أو غير حاصر، يعني: أنا أرى أنا بعض الناس يستغرق مع بعض أهل البدع في النقاش ويقول:

سبق فلان، وقال فلان، يعني حينما ينكرون، يقولون: ابن تيمية أول من قسم مثلاً. نقول: سلمنا جدلاً أنه أول من قسم، فكان ماذا؟ ما المشكلة هنا؟ ليكن هو أول من قسم، السؤال: هل هو أول من أحدث هذه الأنواع؟ أو هو قال: يا جماعة الذي في النصوص كذا... وكذا... وكذا، أنا أقول بس عبرت عنه، جعلته في قوالب لا أقل ولا أكثر، فلا يهمني من الذي قسم، أو من أول من قسم، وليس هذا موضعاً للنقاش، ولا تقبل أن يستجرك المبتدع إلى نقاش من هذا النوع، هذه مغالطة، ليكن الذي قسم موجوداً اليوم، فكان ماذا؟ كلمني، هل هذا التقسيم حاصر أو غير حاصر؟ هل هو تقسيم صحيح من حيث هو أو غير صحيح؟ أما فلان أول من أحدث هذا، وليس هناك دليل، هذا كله لا يتأتى من شخص منصف، هذه مغالطة ومشغبة. إذاً البحث ينبغي أن ينطلق مع هؤلاء من هذه الجهة. والعجيب أنك لا تجد هؤلاء يثيرون الموضوع نفسه في أمور أخرى، لا تجد أحداً يفتح الموضوع مثلاً فيقول: ما الدليل؟ من أول من قسم شروط الصلاة إلى تسعة؟ أو أركان الصلاة إلى أربعة عشر؟ لا يبحثون هذا، بل هم أنفسهم، طائفة من المتكلمين الذي يثيرون هذا الموضوع في بعض الكتب أو في بعض المواقع هم أنفسهم إذا جاءوا إلى التوحيد من هؤلاء المتكلمين، يقولون: توحيد الله في ذاته، توحيد الله في صفاته، توحيد الله في أفعاله، من أين لكم هذا التقسيم؟ ومن سبق إلى هذا؟ وما الدليل عليه؟ أهو حلال لكم حرام على غيركم؟ إذاً مسألة التقسيم هذه،

تقسيم التوحيد، وربما يقع في قلوب بعض الناس يعني شيء من الحرج من طرح هذا الموضوع، بسبب تشغييات المتكلمين، أنا أقول: هذا لا يتأتى أصلاً، هذا ليس نقاشاً صحيحاً. حينما تقول لي: أعطني الدليل على هذه التقسيمات؟ أقول: إذا أنت تلغي كل التقسيمات في كل العلوم؛ لأنك لا تجد دليلاً نصياً عليها بهذه الألفاظ، إنما القضية في التقسيم إبراز شيء موجود أصلاً، فيشكر الإنسان على أنه قرب العلم لا أقل ولا أكثر. فلان الذي ذكر هذا التقسيم نقول: جزاه الله خيراً هو ما أتى بشيء جديد، لكن قرب العلم، سهله، جعل مأخذه سهلاً، لا أقل ولا أكثر. [صالح سندي (ص: ٥٨)].

وبهذا تنتهي المقدمة، وقد اشتملت على: سبب التأليف، وذكر الموضوع الذي فيه الكلام والبحث، وعلى الأسباب المقتضية لتحقيق هذين الأصلين، وعلى الفروق بين الأصلين: من حيث نوع الكلام، ومن جهة ما يجب على العبد فيه، ومن حيث تضمينها لنوعي التوحيد. وبعد هذه المقدمة يأتي الشروع في الكلام على الأصل الأول، والله الموفق. [عبد الرحمن البراك (ص: ٨٤)].

فأما الأول، وهو: التوحيد في الصفات، فالأصل في هذا الباب: أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسله نفيًا وإثباتًا، فيثبت لله ما أثبتته لنفسه، وينفي عنه ما نفاه عن نفسه.

المهمات الأصولية

أ- الأصل في هذا الباب أن نصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفته به رسله نفيًا وإثباتًا، فنثبت لله ما أثبتته لنفسه، وننفي عنه ما نفاه عن نفسه.

ب- طريقة الرسل في الإثبات إثبات الأسماء والصفات مع نفي مماثلة المخلوقات، إثباتًا بلا تشبيه، وتنزيها بلا تعطيل.

ت- طريقة سلف الأمة وأئمتها، إثبات ما أثبتته من الصفات من غير تكيف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل، وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه من الصفات من غير إلحاد، لا في أسمائه ولا في آياته.

ث - الله سبحانه وتعالى بعث رسله بإثبات مفصل، ونفي مجمل، فأثبتوا له الصفات على وجه التفصيل، ونفوا عنه ما لا يصلح له من التشبيه والتمثيل.

طريقة المخالفين للرسل والسلف:

أ- عموم القرامطة الفلاسفة يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل، ولا يشتون إلا وجودا مطلقا لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان يمتنع تحققه في الأعيان، فقولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل، فإنهم يمثلونه بالمتنعات والمعدومات والجمادات، ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلًا يستلزم نفي الذات.

ب- غالبية القرامطة والفلاسفة يسلبون عنه النقيضين فيقولون: لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل؛ لأنهم بزعمهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات، فسلبوا النقيضين، وهذا ممتنع في بدائه العقول، ووقعوا في تشبيهه بالمتنعات. وبطلان قول الغالية بقاعدة: علم بالاضطرار أن الوجود لا بد له من موجد، واجب بذاته، غني عما سواه، قديم، أزلي، لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم؛ فوصفوه بما يمتنع وجوده، فضلا عن الوجوب، أو الوجود، أو القدم؛ فكيف يكون موجدا.

ت- مذهب ابن سينا وأتباعه الباطنية الفلسفية: وصفوه بالسلوب والإضافات دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، أي: الذي لا يوجد إلا مجردا عن أي وصف ثبوتي، ولا يتقيد بأي وصف وجودي وإنما يكون وجوده مطلقا، ويوصف بالنفي فقط. وقد علم بصريح العقل: أن هذا لا يكون إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات. وجعلوا الصفة هي الموصوف. أي: ليس هناك إلا خالق ومخلوق؛ فينفون ما به وجد المخلوق وهو فعله وخلقه، ويفسرون الفعل بالفاعل؛ فجعلوا العلم عين العالم، مكابرة للقضايا البديهيات وجعلوا هذه الصفة هي الأخرى فلم يميزوا بين العلم والقدرة والمشية جحدا للعلوم الضروريات.

ت- مذهب عموم المعتزلة: أثبتوا له الأسماء دون ما تضمنته من الصفات، فمنهم من جعل العليم والقدير والسميع والبصير كالأعلام المحضة المترادفات، فلا معاني للأسماء عندهم؛ بل هي من قبيل الأسماء الجامدة. ومنهم من قال: عليم بلا علم قدير بلا قدرة، سميع بصير بلا سمع ولا بصر، فأثبتوا الاسم دون ما تضمنه من الصفات، يعني: أولوا الصفة بالموصوف، بدون أن يثبت له صفة.

ج- جميع المخالفين للرسول: هم يفرون في تأويلهم من شيء فيقعون في نظيره، أو في شر منه، مع ما يلزمهم من التحريفات والتعطيلات، ولو أمعنوا النظر لسووا بين

المتماثلات، وفرقوا بين المختلفات، كما تقتضيه المعقولات. ولكنهم من أهل المجهولات المُشَبَّهة بالمعقولات يسفسطون، أي: يموهون في العقليات، ويقرمطون، أي: يحرفون في السمعيات.

ح - الوجود وجودان علم بضرورة العقل أنه لا بد من موجود قديم غني عما سواه، إذ نحن نشاهد حدوث المحدثات كالحيوان والمعدن والنبات، والحادث ممكن ليس بواجب ولا ممتنع، وقد علم بالاضطرار أن المحدث لا بد له من محدث، والممكن لا بد له من واجب، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ أَلْخُلُقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، فإذا لم يكونوا خُلِقُوا مِنْ غير خالق ولا هم الخالقون لأنفسهم تعين أن لهم خالقا خلقهم.

خ - اتفاق الأسماء لا يوجب تماثل المسميات بالضرورة. وذلك أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو مُحدث ممكن يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود وهذا موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود، أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا؛ بل وجود هذا يخصه، ووجود هذا يخصه، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتقييد والتخصيص وغيره.

د- أسماء الله وصفاته مختصة به وإن اتفقت مع ما غيره عند الإطلاق، سمي الله تعالى نفسه بأسماء وسمى صفاته بأسماء، فكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه، لا يشركه فيها غيره، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم، مضافة إليهم، توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين، حال الإضافة تماثل مسماهما، واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص، لا اتفاقهما، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص، وهذا إنما يتأتى بتقرير أنه ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج؛ لأن المطلق بشرط الإطلاق ذهني فقط.

ذ- نتيجة كل ما سبق فلا بد من إثبات ما أثبتته الله لنفسه، ونفي مماثلته لخلقه، فمن قال: ليس لله علم ولا قوة ولا رحمة ولا كلام، ولا يحب ولا يرضى، ولا نادى ولا ناجى، ولا استوى؟! كان معطلا، جاحدا، ممثلا لله تعالى بالمعدومات والجمادات. ومن قال له علم كعلمي، أو قوة كقوتي، أو حب كحبي، أو رضا كرضاي، أو يدان كيدي، أو استواء كاستوائي كان مشبها، ممثلا لله بالحيوانات، بل لا بد من إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل. [محمد طاهري (ص: ١١)].

هذه القاعدة هي القاعدة الحاكمة، والقاعدة الكبرى في أسماء الله وصفاته، وعليها سيدور كلام الشيخ في أكثر هذا الكتاب، ولذلك فإن استيعابها وفهمها وإدراكها أمر ضروري لطالب العلم خاصة عندما يقرأ هذا الكتاب؛ لأن جميع ما سيرد من القواعد المفرعة عنها يعود إليها، وهذه القاعدة لم يأت بها الشيخ من عند نفسه، وإنما هي راجعة إلى قول الله عز وجل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. وقول الشيخ: (الأصل في هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه) ليس هذا الأصل مبنياً على اجتهاد شيخ الإسلام ابن تيمية أو غيره، وإنما هو مبني على نصوص قاطعة وثابتة من الكتاب والسنة، وسيأتي لهذا أدلة وأمثلة كثيرة جداً تدل على أن هذه القاعدة هي القاعدة الحاكمة، وأن من عمل بها سلم، ومن أخل بها هلك. وهي بمثابة الميزان في قلب المؤمن، متى ما أدركها وفهمها فإنه يستطيع بإذن الله أن يرجع إليها كلما ورد إليه، أو سمع أو قرأ أو خطر بباله ما يتعلق بذات الله وأسمائه وصفاته وأفعاله، كما أنه بإذن الله يستطيع أن يميز بين الحق والباطل إذا وفقه الله لذلك. وقوله: (فالأصل في هذا الباب) أي: في باب الصفات، إذا قيل: في الصفات، فإنها تشمل الأسماء: «أن يوصف الله عز وجل بما وصف به نفسه»، وجاءنا هذا من كتاب الله عز وجل، يعني: أنه لا يمكن لأحد أن يدعي أنه أتى بشيء عن الله من غير

الوحي كما يزعم كثير من ضلال أهل الأهواء من البدع والافتراق، فإنهم يزعمون أنهم يتلقون عن الله، ولذلك وصفوا الله بأسماء وصفات وأفعال لم ترد في الكتاب والسنة، بل وزعموا أنها من عند الله، وهذا طريق ليس بسليم. إذاً أن يوصف الله بما وصف به نفسه في كتابه، وبما وصفته به رسله، وهذا بالنسبة في جميع الأمم، وفي هذه الأمة نقول: وبما وصفه به رسوله ﷺ، أي: ما ثبت عن رسول الله ﷺ، وما لم يثبت لا يكون مصدراً في أسماء الله وصفاته، بل ولا يحتاج به. وهذه القاعدة مجمع عليها عند السلف، وإن كان بعضهم أحياناً قد يستدل بالضعيف، لكن لا يستدل بالضعيف في تقرير اسم أو صفة لله، وإنما في تأييد ما ثبت بنص آخر كما ذكرت لكم سابقاً. وهذه مسألة لا بد من التنبيه لها، فقد ينسب إلى الرسول ﷺ أحياناً أحاديث ضعيفة في الصفات، لكن قد يوردها بعض السلف لا للاستدلال بها استقلالاً، ولذلك لا يوجد عند السلف شيء من ذلك يستدل به في حديث ضعيف، إلا أن بعضهم قد يجتهد في حديث ويظن أنه صحيح وليس بصحيح، وهذه زلة عالم، لا أنه منهج السلف رحمهم الله تعالى. إذاً نصف الله بما ثبت عن النبي ﷺ بسند صحيح. أما قوله: (نفيًا وإثباتًا) أي: أننا لا نثبت لله إلا ما أثبتته لنفسه، وما أثبتته له رسوله ﷺ، ولا ننفي عن الله تفصيلاً إلا ما نفاه عن نفسه ونفاه عنه رسوله ﷺ، وأما إجمالاً فننفي النقائص عن الله، لكن لا

ننفي كل أمر يحتمل إلا ما جاء نفيه؛ لأن الأمور المحتملة تخضع لقاعدة التفصيل، يعني: بعض أهل الأهواء قد ينفر من معنى من المعاني، وينفيه عن الله، وهذا المعنى محتمل لحق وباطل، فجانب الحق نثبته لله على إلحاقه باسم من أسماء الله وصفاته، وجانب الباطل في هذه الألفاظ مثلاً نفيه. إذاً لا بد من الاحتراز في مثل ذلك، ولذا نقول: النفي بأن ننفي ما نفاه الله عن نفسه، وما نفاه عنه رسوله ﷺ، والإثبات أن يوصف الله بما أثبتته لنفسه، وبما أثبتته له رسوله ﷺ. [ناصر العقل (ص: ٨)].

قوله: (فالأصل في هذا الباب..): أي: الحكم الواجب في مسائل هذا الباب. قوله: (أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسله نفيًا وإثباتًا، فيثبت لله ما أثبتته لنفسه، وينفي عنه ما نفاه عن نفسه)، هذه القاعدة في هذا الباب، وهذا هو تحقيق الإيمان بالله، وبكتابه، ورسله، فمن الإيمان بالله، وكتبه، ورسله: الإيمان بما وصف الله به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ، فهذا داخل في مثل قوله تعالى: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا﴾ [التغابن: ٨]. ولهذا قال الإمام أحمد: لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، لا يتجاوز القرآن والحديث، وقال نعيم بن حماد: «من شبه الله بخلقه فقد كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس ما وصف الله به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ تشبيهاً». فمن جحد ما وصف الله به نفسه، فقد كفر؛ لأنه

مكذبٌ لما أخبر الله به عن نفسه وأخبر به عنه رسوله، ومن شبه الله بخلقه، فقد كفر؛ لأنه مخالف لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]. ومن وصف الله تعالى بما لم يصف به نفسه، فإنه قائلٌ على الله تعالى بلا علم، ومما حرمه الله تعالى على عباده: القول عليه من غير علم، ومما يأمر به الشيطان: القول على الله بغير علم، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]، وهذا معنى قولنا: إن أسماء الله تعالى وصفاته توقيفية، يعني: يوقف فيها مع النصوص، فما دلت النصوص على ثبوته أثبتناه، وما دلت على نفيه نفينا، وما سككت عنه سكطنا عنه، فلا نثبت ولا ننفيه، فمن أثبت شيئاً أو نفاه بغير دليل، فهو قائلٌ على الله بغير علم، فمما يجب إثباته له تعالى: الحياة، والسمع، والبصر، والاستواء على العرش، والمحبة، والغضب، ومن أسمائه: الصمد، الحي، القيوم، العلي، كما سيأتي. ومن الأمور التي يجب نفيها عنه، ما نفاه عن نفسه من: النوم، والسنة، والأود، واللغوب، والنسيان، والصاحبة، والولد، وغيرها. وكذلك مما يجب نفيه عنه فيما يُثبت له: مماثلة المخلوقات، فثبت له ما أثبت لنفسه مع نفي مماثلته لخلقه. وأما ما لم تدل النصوص على إثباته ولا على نفيه، فمُسك عنه نفيًا وإثباتًا، مثل: الأذن، فالسمعُ ثابتٌ له تعالى

بالسمع والعقل، أما الأذن فيجب الإمساك عنها نفياً وإثباتاً. وكذلك أصابع القدمين، فيثبت لله سبحانه صفة القدمين، ويمسك عن أصابعهما نفياً وإثباتاً، وأما الأصابع التي جاءت بها النصوص، فهي أصابع اليد، كما في حديث: «إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالْأَرْضِينَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالْجِبَالَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالشَّجَرَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالْخَلَائِقَ عَلَى إِصْبَعٍ، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ». أخرجه البخاري (٤٨١١)، ومسلم (٢٧٨٦). ويبين ذلك: دلالة الكتاب والسنة على أن الله تعالى يأخذ السماوات والأرض بيديه، قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]. [عبد الرحمن البراك (ص: ٨٦)].

التعريف بالسلف الصالح وبأهل السنة والجماعة: أولاً: التعريف بالسلف: معنى السلف لغة: جمع سالف على وزن حارس وحرس، وخادم وخدم، والسالف المتقدم، والسلف... الجماعة المتقدمون. قال ابن فارس: «(السين، واللام، والفاء) أصل يدل على تقدم وسبق، من ذلك السلف الذين مضوا، والقوم السلاف: المتقدمون»^(١). المقصود بالسلف الصالح: تعددت أقوال العلماء في تحديد ذلك من حيث المدى الزمني: فمن العلماء من قصر ذلك على الصحابة رضي الله عنهم فقط. ومن العلماء من قال بأنهم

(١) معجم مقاييس اللغة (٣/ ٩٥).

هم: الصحابة والتابعون. ومن العلماء من قال بأنهم هم: الصحابة والتابعون وتابعو التابعين. والقول الصحيح المشهور الذي عليه جمهور أهل السنة هو أن المقصود بالسلف الصالح هم القرون الثلاثة المفضلة الذين شهد لهم النبي ﷺ بالخيرية، حيث قال ﷺ: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ». أخرجه البخاري (٦٤٢٩)، ومسلم (٢٥٣٣). فالسلف الصالح هم الصحابة والتابعون وتابعو التابعين. وكل من سلك سبيلهم وسار على نهجهم فهو سلفي نسبة إليهم. والسلفية: هي المنهج الذي سار عليه النبي ﷺ والقرون المفضلة من بعده والذي أخبر النبي ﷺ بأنه باق إلى أن يأتي أمر الله، لحديث: «لَا تَرَأُ طَائِفَةً مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ، وَهُمْ كَذَلِكَ». أخرجه مسلم (١٩٢٠). فيصح الانتساب إلى هذا المنهج متى التزم الإنسان بشروطه وقواعده، فكل من حافظ على سلامة العقيدة طبقاً لفهم القرون الثلاثة المفضلة فهو ذو نهج سلفي. قواعد المنهج السلفي: يمكن حصر ركائز وقواعد المنهج السلفي على سبيل الاختصار في النقاط التالية: أولاً: ضبط نصوص الكتاب والسنة وفهم معانيها. ثانياً: التقيد في ذلك بالمأثور عن الصحابة والتابعين وتابعيهم في معاني القرآن والحديث، وذلك يتم بالاجتهاد في تمييز صحيحه من سقيمه. والاجتهاد في الوقوف على معانيه وتفهمه. ثالثاً: العمل بذلك والاستقامة عليه اعتقاداً وتفكيراً وسلوكاً وقولاً، والبعد عن كل ما يخالفه ويناقضه. رابعاً: الدعوة إلى ذلك

باللسان والبنان. فمن التزم هذه القواعد في الاعتقاد والعمل فهو على النهج السلفي بإذن الله. الأدلة على وجوب اتباع السلف الصالح ولزوم منهجهم: أولاً: من القرآن الكريم: قال تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ وَالَّذِينَ تَبَعُواهُم بِحَسَنِ رِزْقٍ رَزَقْنَاهُمْ وَعَنِ اللَّهِ عَنَّا وَعَدَدٌ لَهُمْ جَنَّتْ تَجْرَى تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠]. فرضي عز وجل عن السابقين الأولين رضاءً مطلقاً، ورضي عن التابعين لهم بإحسان. وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]. فتوعد الله من اتبع غير سبيلهم بعذاب جهنم، ووعد في الآية السابقة متبعهم بالرضوان. ثانياً: الأدلة من السنة: قوله ﷺ: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ». أخرجه البخاري (٦٤٢٩)، ومسلم (٢٥٣٣). فهذه الخيرية التي شهد النبي ﷺ بها لهذه القرون الثلاثة تدل على تفضيلهم وسبقهم وجلالة قدرهم وسعة علمهم بشرع الله، وشدة تمسكهم بسنة رسوله ﷺ، وهذا ما تؤكد الأحاديث التالية. قوله ﷺ: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة، وسبعون في النار، وافتترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة، فإحدى وسبعون في النار، وواحدة في الجنة، والذي نفس محمد بيده لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، واحدة في الجنة، وثنتان وسبعون في النار» قيل: من هي يا رسول الله؟ قال: «مَنْ كَانَ عَلَىٰ مِثْلِ مَا أَنَا

عَلَيْهِ الْيَوْمَ وَأَصْحَابِي». وفي بعض الروايات: «هِيَ الْجَمَاعَةُ». أخرجه أبو داود (٤٥٩٦)،
 والترمذي (٢٦٤٠)، وابن ماجه (٣٩٩١). قوله ﷺ: «فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ يَرَى بَعْدِي
 اخْتِلَافًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، وَعَصُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ،
 وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحَدَّثَةٍ بِدْعَةٌ، وَإِنَّ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ». أخرجه أبو داود
 (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٢)، وأحمد (١٧١٤٤). فحث ﷺ بأن
 يتبعوا سنته وسنة من بعده من الخلفاء الراشدين، عند وقوع التفرق والاختلاف. ثالثًا: من
 أقوال السلف الصالح وأتباعهم: عن عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ
 مَا أَتَاهُمُ الْعِلْمُ مِنْ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَمِنْ أَكْبَرِهِمْ، فَإِذَا أَتَاهُمُ الْعِلْمُ مِنْ قَبْلِ أَصَاغِرِهِمْ
 وَتَفَرَّقَتْ أَهْوَاؤُهُمْ هَلَكُوا». وعنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مُسْتَنًا فَلَيْسَتْ بِيَمْنٍ قَدَمَاتُ،
 فَإِنَّ الْحَيَّ لَا تَوْمَنُ عَلَيْهِ الْفِتْنَةُ، أَوْلَئِكَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ ﷺ، أَبْرَ هَذِهِ الْأُمَّةَ قُلُوبًا، وَأَعَمَّقَهَا
 عِلْمًا، وَأَقْلَهَا تَكْلَفًا، قَوْمٌ اخْتَارَهُمُ اللَّهُ لَصُحْبَةِ نَبِيِّهِ ﷺ، وَإِقَامَةِ دِينِهِ، فَاعْرِفُوا لَهُمْ حَقَّهُمْ،
 وَتَمَسَّكُوا بِهِدْيِهِمْ، فَإِنَّهُمْ كَانُوا عَلَى الْهَدْيِ الْمُسْتَقِيمِ». وعنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «إِنَّا نَقْتَدِي وَلَا
 نَبْتَدِي، وَنَتَّبِعُ وَلَا نَبْتَدِعُ، وَلَنْ نَضِلَّ مَا تَمَسَّكْنَا بِالْأَثَرِ». وعنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «اتَّبِعُوا وَلَا
 تَبْتَدِعُوا، فَقَدْ كَفَيْتُمْ». وقال حذيفة بن اليمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «يَا مَعْشَرَ الْقُرَاءِ اسْتَقِيمُوا وَخَذُوا
 طَرِيقَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَوَاللَّهِ لَنْ اتَّبَعْتُمُوهُمْ لَقَدْ سَبَقْتُمْ سَبْقًا بَعِيدًا، وَلَنْ أَخَذْتُمْ يَمِينًا
 وَشِمَالًا لَقَدْ ضَلَلْتُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا». وقال مجاهد: «الْعُلَمَاءُ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ ﷺ». وقال

الأوزاعي: «العلم ما جاء عن أصحاب محمد ﷺ، فما كان غير ذلك فليس بعلم». وكذا قال الإمام أحمد رحمه الله. وقال أيضًا: «اصبر نفسك على السنة، وقف حيث وقف القوم، وقل بما قالوا، وكف عما كفوا عنه، واسلك سبيل سلفك الصالح، فإنه يسعك ما وسعهم». وكان الحسن البصري في مجلس فذكر أصحاب محمد ﷺ فقال: «إنهم كانوا أبر هذه الأمة قلوبًا، وأعمقها علمًا، وأقلها تكلفًا، قومًا اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ، فتشبهوا بأخلاقهم وطرائقهم، فإنهم ورب الكعبة على الهدى المستقيم». وقيل لأبي حنيفة رحمه الله: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ قال: «مقالات الفلاسفة، عليك بالآثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة، فإنها بدعة». وقال الأوزاعي: «عليك بآثار السلف وإن رفضك الناس، وإياك ورأي الرجال وإن زخرفوه لك بالقول، فإن الأمر ينجلي وأنت منه على طريق مستقيم». وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والواجب على كل مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله أن يكون أصل قصده توحيد الله بعبادته وحده لا شريك له وطاعة رسوله، يدور على ذلك، ويتبعه أين وجده، ويعلم أن أفضل الخلق بعد الأنبياء هم الصحابة، فلا ينتصر لشخص انتصارا مطلقًا عامًا إلا لرسول الله ﷺ، ولا لطائفة انتصارًا مطلقًا عامًا إلا للصحابة رضي الله عنهم. فإن الهدى يدور مع الرسول حيث دار، ويدور مع أصحابه دون أصحاب غيره حيث داروا، فإذا أجمعوا لم يجمعوا على خطأ قط، بخلاف أصحاب عالم من العلماء، فإنهم قد

يجمعون على خطأ، بل كل ما قالوه ولم يقله غيرهم من الأمة لا يكون إلا خطأ، فإن الدين الذي بعث الله به رسوله ﷺ ليست مسلماً إلى عالم واحد وأصحابه، ولو كان كذلك لكان ذلك الشخص نظيراً لرسول الله ﷺ، وهو شبيه بقول الرافضة في الإمام المعصوم. ولا بد أن يكون الصحابة والتابعون يعرفون ذلك الحق الذي بعث الله به الرسول، قبل وجود المتبوعين الذين تنسب إليهم المذاهب في الأصول والفروع، ويمتنع أن يكون هؤلاء جاءوا بحق يخالف ما جاء به الرسول، فإن كل ما خالف الرسول فهو باطل، ويمتنع أن يكون أحدهم علم من جهة الرسول ما يخالف الصحابة والتابعين لهم بإحسان، فإن أولئك لم يجتمعوا على ضلالة، فلا بد أن يكون قوله إن كان حقاً مأخوذاً عما جاء به الرسول، موجوداً فيمن قبله، وكل قول قيل في دين الإسلام، مخالف لما مضى عليه الصحابة والتابعون، لم يقله أحد منهم بل قالوا خلافه، فإنه قول باطل^(١).
 التعريف بأهل السنة: يستعمل العلماء تارة مسمى «أهل السنة والجماعة» بدلاً من عبارة «السلف» وهذه العبارة وردت في استعمال العلماء لمعنيين هما: المعنى الأخص: وهو بعينه مدلول لفظة السلف، فأهل السنة والجماعة هم الصحابة والتابعون وتابعوهم ومن سلك سبيلهم وسار على نهجهم من أئمة الهدى ومن اقتدى بهم من سائر الأمة أجمعين. فيخرج من هذا المعنى كل طوائف المبتدعة وأهل الأهواء. فالسنة هنا في مقابل البدعة.

(١) منهاج السنة (٥/٢٦٢).

والجماعة هنا في مقابل الفرقة. فعن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران: ١٠٦] قال: «تبيض وجوه أهل السنة والجماعة، وتسود وجوه أهل البدعة والفرقة». وهذا المعنى هو المقصود في الأحاديث التي وردت في لزوم الجماعة. والنهي عن التفرق. وهذا المعنى وإن كان أخص من جهة معناه لكنه هو الأكثر وروداً واستعمالاً في كلام العلماء. المعنى الأعم: والذي يدخل فيه بعض طوائف المبتدعة في حالة موافقة قولهم لقول السلف في مسألة بعينها في مقابلة طائفة بعينها. وهذا المعنى أقل استعمالاً لتقيده بشروط معينة هي: كونه في مسائل اعتقادية معينة. وكونه في مقابل طوائف معينة. مثاله: استعمال هذا المسمى في مقابل الرافضة في مسألتني «الخلافة» و«الصحابة». فيقال هنا: المنتسبون للإسلام قسمان: أهل السنة، والرافضة. فيدخل هنا مع أهل السنة بعض طوائف المبتدعة كالأشاعرة وغيرهم، وقد أدخلوا هنا لموافقة قولهم لقول السلف في مسألتني «الخلافة» و«الصحابة» لما حصل فيهما النزاع مع الرافضة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «لفظ أهل السنة يراد به من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة، فيدخل في ذلك جميع الطوائف إلا الرافضة. وقد يراد به أهل الحديث والسنة المحضة، فلا يدخل فيه إلا من ثبت الصفات لله تعالى، ويقول: إن القرآن غير مخلوق، وإن الله يرى في الآخرة، ويثبت القدر، وغير ذلك من الأصول المعروفة عند أهل الحديث والسنة»^(١).

(١) منهاج السنة (٢/ ٢٢١).

المسألة الثالثة: عقيدة أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات. قرر المصنف عقيدة السلف وطريقتهم في باب التوحيد والصفات. وهو التوحيد العلمي الخبري، فبين أنهم يثبتون لله تعالى كل ما أخبر به عن نفسه سبحانه وتعالى، وينفون عنه ما نفاه عن نفسه سبحانه وتعالى. وقد نقل عن غير واحد من أهل السنة هذا المعتقد ومن ذلك: قول الإمام أبو حنيفة: «لا ينبغي لأحد أن ينطق في ذات الله بشيء، بل يصفه بما وصف به نفسه». وقول عبد الرحمن بن قاسم العتقي من كبار فقهاء المالكية، صاحب مالكا رحمه الله: «لا ينبغي لأحد أن يصف الله إلا بما وصف به نفسه في القرآن». وقال الإمام الشافعي رحمه الله: «حرام على العقول أن تمثل الله تعالى، وعلى الأوهام أن تحدّه، وعلى الظنون أن تقطع، وعلى النفوس أن تفكر، وعلى الضمائر أن تعمق، وعلى الخواطر أن تحيط، وعلى العقول أن تعقل إلا ما وصف به نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه ﷺ». وقال سحنون رحمه الله: «من العلم بالله السكوت عن غير ما وصف به نفسه». وقال الإمام أحمد رحمه الله: «ولا يوصف الله تعالى بأكثر مما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله بلا حد ولا غاية. . . ولا نتعدى القرآن والحديث، فنقول كما قال، ونصفه كما وصف نفسه ولا نتعدى ذلك، نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه، ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شُنت». وقال العلامة البرهاري رحمه الله: «واعلم رحمك الله أن الكلام في الرب محدث، وهو بدعة وضلالة، ولا يتكلم في الرب إلا بما وصف به نفسه في القرآن، وما بين رسول الله

وَصَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا أَصْحَابَهُ، وَهُوَ جَل ثَنَاؤُهُ وَاحِدٌ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ربنا أول بلا متى، وآخر بلا منتهى، يعلم السر وأخفى، وهو على عرشه استوى، وعلمه بكل مكان، ولا يخلو من علمه مكان، ولا يقول في صفات الرب: كيف؟ ولم؟ إلا شاكُّ في الله^(١). وقال الإمام الخطابي رحمه الله: «إن صفات الله تعالى لا تؤخذ إلا من كتاب أو من قول رسول الله ﷺ دون قول أحد من الناس كائناً من كان علت درجته أو نزلت تقدم زمانه أو تأخر؛ لأنها لا تدرك من طريق القياس والاجتهاد فيكون فيها لقائل مقال ولناظر مجال». وقال أيضاً: «ومن علم هذا الباب - أعني الأسماء والصفات - ومما يدخل في أحكامه، ويتعلق به من شرائط، أنه لا يتجاوز فيها التوقيف، ولا يستعمل فيها القياس، فيلحق بالشيء نظيره في ظاهر وضع اللغة ومتعارض الكلام^(٢)». وقال الإمام السجزي رحمه الله: «وقد اتفقت الأئمة على أن الصفات لا تؤخذ إلا توقيفاً، وكذلك شرحها لا يجوز إلا بتوقيف... ولا يجوز أن يوصف الله سبحانه إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ^(٣)». وقال الإمام ابن عبد البر رحمه الله: «... ما غاب عن العيون فلا يصفه ذوو العقول إلا بخبر، ولا خبر في صفات الله تعالى إلا ما وصف نفسه به في

(١) شرح السنة (ص: ٤٠).

(٢) شأن الدعاء (ص: ١١١).

(٣) الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص: ١٢١).

كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ^(١). وقال الإمام ابن قدامة المقدسي رحمه الله: «فإن صفات الله تعالى لا تثبت ولا تُنفى إلا بالتوقيف»^(٢). وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وباب الأسماء والصفات يُتبع فيها الألفاظ الشرعية، فلا نطلق إلا ما يرد به الأثر»^(٣). وقال أيضاً: «ومن الوجوه الصحيحة أن معرفة الله بأسمائه وصفاته على وجه التفصيل لا تعلم إلا من جهة الرسول عليه الصلاة والسلام، إما بخبره وإما بخره وتنبيهه ودلالته على الأدلة العقلية، ولهذا يقولون لا نصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ قال الله تعالى: ﴿سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾^(١٨٠) وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ^(١٨١) وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ^(١٨٢)» [الصفات: ١٨٠-١٨٢]. وقال رحمه الله: «ومعلوم أن الوصف بالنفي كالوصف بالإثبات»^(٤). أي: يحتاج فيهما إلى دليل من الكتاب والسنة. قال ابن عقيل رحمه الله في الكفاية: «فصل عجيب يخفى على كثير من الأصوليين: وذلك أنه لا يجوز الإغراق في الإثبات مجاوزة لما أثبتته الشرع ودل عليه، كذلك لا يجوز الإغراق في النفي ولا الإقدام على نفي شيء عن الله إلا بدليل؛ لأن النفي أيضا لا يؤمن

(١) التمهيد (٧ / ١٤٥).

(٢) ذم التأويل لابن قدامة (ص: ١٢١).

(٣) قاعدة في المحبة، ضمن جامع الرسائل (٢ / ٢٣٩).

(٤) بيان تلبيس الجهمية (١ / ٢٤٨، ٤٤٤).

معه إزالة ما وجب له سبحانه، فالنفي يحتاج إلى دليل كما أن الإثبات يحتاج إلى دليل، كما أن إثبات ما لا يجب له كفر، فنفي ما جُوزَ عليه خطأً وفسقاً، ومثال ذلك: أن يغرق هؤلاء الخطباء والقصاص في نفي النقائص، ثم يدرجون فيها ما وردت به السنن ويقولون ليس بفوق ولا تحت ولا يدرك ولا يعلم ولا يعرف ولا ولا، فربما ساقوا في نفيهم نفي صفة وردت بها السنن^(١). وعلق عليه شيخ الإسلام رحمه الله: «وهذا هو الصواب عند السلف والأئمة وجماهير المسلمين أنه لا يجوز النفي إلا بدليل كالإثبات، فكيف ينفي بلا دليل ما دل عليه دليل إما قطعي وإما ظاهري، بل كيف يقال: ما لم يقم دليل قطعي على ثبوته من الصفات يجب نفيه أو يجب القطع بنفيه، ثم يقال في القطعي إنه ليس بقطعي، فهذه المقدمات الفاسدة هي وسائل الجهل والتعطيل وتكذيب المرسلين^(٢). وقال شيخ الإسلام أيضاً: (فتثبت ما علمنا ثبوته، وننفي ما علمنا نفيه، ونسكت عما لا نعلم نفيه ولا إثباته). وقال أيضاً: «بل النافي عليه الدليل على نفي ما نفاه، كما على المثبت الدليل على ثبوت ما أثبتته، ومن ليس عنده دليل على النفي والإثبات، فعليه أن لا ينفي ولا يثبت فغاية ما عنده التوقف في نفي ذلك وإثباته^(٣). وقال أيضاً: «وأصل دين المسلمين أنهم يصفون

(١) انظر: مقدمة تحقيق كتاب: الواضح في أصول الفقه (١ / ١٩).

(٢) بيان تلييس الجهمية (١ / ٧٩)، وكتاب ابن عقيل مخطوط نقل عنه شيخ الإسلام.

(٣) درء تعارض النقل والعقل (٥ / ٤٤).

الله بما وصف به نفسه في كتبه وبما وصفته به رسله، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، بل يثبتون له تعالى ما أثبتته لنفسه، وينفون عنه ما نفاه عن نفسه، ويتبعون في ذلك أقوال رسله، ويجتنبون ما خالف أقوال الرسل، كما قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، أي: عما يصفه الكفار المخالفون للرسل، ﴿وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ﴾، لسلامة ما قالوه من النقص والعيب، ﴿وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الصفات: ١٨٠ - ١٨٢]، فالرسل وصفوا الله بصفات الكمال ونزهوه عن النقائص المناقضة للكمال، ونزهوه عن أن يكون له مثل في شيء من صفات الكمال، وأثبتوا له صفات الكمال على وجه التفصيل، ونفوا عنه التمثيل، فأتوا بإثبات مفصل ونفي مجمل، فمن نفى عنه ما أثبتته لنفسه من الصفات كان معطلاً، ومن جعلها مثل صفات المخلوقين كان ممثلاً، والمعطل يعبد عدماً والممثل يعبد صنماً، وقد قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وهو ردُّ على الممثلة، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] وهو ردُّ على المعطلة^(١). وقال أيضاً: «الواجب أن ينظر في هذا الباب فما أثبتته الله ورسوله أثبتناه، وما نفاه الله ورسوله نفينا، والألفاظ التي ورد بها النص يعتصم بها في الإثبات والنفي، فثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعاني، ونفي ما نفتته النصوص من الألفاظ والمعاني»^(٢). وقال الإمام ابن القيم

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٤٠٥).

(٢) منهاج السنة (٢/ ٥٥٤).

رحمه الله: «إن ما يطلق عليه في باب الأسماء والصفات توقيفي»^(١). وقال الإمام ابن أبي العز الحنفي رحمه الله: «فالواجب أن ينظر في هذا الباب، أعني باب الصفات، فما أثبتته الله ورسوله أثبتناه، وما نفاه الله ورسوله نفيناه، والألفاظ التي ورد بها النص يُعْتَصَمُ بها في الإثبات والنفي، فثبت ما أثبتته الله ورسوله من الألفاظ والمعاني، ونفي ما نفته نصوصهما من الألفاظ والمعاني»^(٢). وقال ابن الوزير اليميني رحمه الله: «وأيضاً فأسماء الله وصفاته توقيفية شرعية وهو أعز من أن يطلق عليه عبيده الجهلة ما رأوا من ذلك»^(٣). وقال الملا علي القاري رحمه الله: «أوصاف الله تعالى توقيفية»^(٤). هذه بعض النقول من بعض الأئمة فيها بيان أن توحيد الأسماء والصفات عموماً وباب الصفات منه، توقيفي لا يؤخذ إلا من الكتاب والسنة، وهذا شامل للنفي والإثبات، فكما أننا لا نثبت لله شيئاً إلا إذا ورد في الكتاب والسنة، فكذلك لا ننفي عن الله شيئاً إلا إذا ورد نفيه في الكتاب والسنة. فكلام هؤلاء الأئمة صريح في أن هذا الباب توقيفي؛ لأنه من باب الغيب الذي لا يُعْلَمُ إلا بخبر من الله على لسان رسوله ﷺ، في كتابه أو سنة نبيه ﷺ الصحيحة، والكلام فيه دون

(١) بدائع الفوائد (١/ ١٤٧).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (ص: ٢٦١).

(٣) إيثار الحق على الخلق (ص: ٣٠٨).

(٤) الرد على القائلين بوحدة الوجود (ص: ١١٣).

توقيف من أعظم الافتراء على الله، وهو من الأبواب التي لا يصلح معها النظر العقلي الصّرف؛ لأن الله قرر بانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وإذا كان كذلك، كان لابد من اعتماد على النصوص الشرعية. الأسس التي ارتكز عليها معتقد السلف في باب أسماء الله وصفاته: ارتكز معتقد أهل السنة في باب أسماء الله وصفاته على ثلاثة أسس رئيسية، هي: الأساس الأول: الإيمان بما وردت به نصوص القرآن والسنة الصحيحة من أسماء الله وصفاته إثباتاً ونفيًا. الأساس الثاني: تنزيه الله جل وعلا عن أن يشبه شيء من صفاته شيئاً من صفات المخلوقين. الأساس الثالث: قطع الطمع عن إدراك كيفية اتصاف الله بتلك الصفات. وهذه الأسس الثلاثة هي التي تفضل وتميز عقيدة أهل السنة في هذا الباب عن عقيدة أهل التعطيل من الفلاسفة وأهل الكلام من جهة، وعن عقيدة أهل التمثيل من الكرامية والهشامية وغيرهم من جهة أخرى. فالأساس الأول: فيه تمييز لعقيدة أهل، السنة عن عقيدة المعطلة، فأهل السنة يجعلون الأصل في إثبات الأسماء والصفات أو نفيها عن الله تعالى هو كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، ولا يتجاوزونها، فما ورد إثباته من الأسماء والصفات في القرآن والسنة الصحيحة فيجب إثباته، وما ورد نفيه فيهما فيجب نفيه. وأما ما لم يرد إثباته ونفيه فلا يصح استعماله في باب الأسماء وباب الصفات إطلاقاً، وأما في باب الأخبار فمن السلف من يمنع ذلك، ومنهم من يجيزه بشرط أن يستفصل عن مراد المتكلم فيه، فإن أراد به حقاً يليق بالله تعالى فهو مقبول، وإن أراد به

معنى لا يليق بالله عز وجل وجب رده. أما أهل التعطيل: فقد جعلوا العقل وحده هو أصل علمهم، فالشبه العقلية هي الأصول الكلية الأولية عندهم، وهي التي تثبت وتنفي، ثم يعرضون الكتاب والسنة على تلك الشبه العقلية، فإن وافقتها قبلت اعتضاداً لا اعتماداً، وإن عارضتها ردت تلك النصوص الشرعية وطرحت، وفي هذا يقول قائلهم: «كل ما ورد السمع به ينظر فإن كان العقل مجوزاً له وجب التصديق به. وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به، ولا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول. وظواهر أحاديث التشبيه - يعني بها أحاديث الصفات - أكثرها غير صحيحة، والصحيح منها ليس بقاطع، بل هو قابل للتأويل»^(١). فهذا النقل يبين لك مدى تقديم هؤلاء لشبههم العقلية وتعصبهم لها، وكيف أنهم يجعلونها هي الأصول والسمع معروضا عليها، فما أجازته عقولهم قبلوه، وما لم تجزه عقولهم شككوا فيه وانتقصوه، ومن ثم سعوا في تأويله وتحريفه، ومن يلقي نظرة على كتب الأشاعرة مثلاً يجد أن القوم يقسمون أبواب العقيدة إلى إلهيات ونبوات وسمعيات، وهم في باب الإلهيات والنبوات

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص: ١٣٢). وقال في كتابه المستصفى (٢ / ١٣٧): كل ما دل العقل فيه على أحد الجانبين فليس للتعارض فيه مجال، إذ الأدلة العقلية يستحيل نسخها وتكاذبها، فإن ورد دليل سمعي على خلاف العقل، فإما أن لا يكون متواتراً فيعلم أنه غير صحيح، وإما أن يكون متواتراً فيكون مؤولاً ولا يكون متعارضاً.

لا يقبلون نصوص الكتاب والسنة، ولذلك لن تجد في هذين البابين إلا الشبه العقلية المركبة وفق القواعد المنطقية، ويا عجباً أنأخذ ديننا من كلام الله ورسوله، أم من ملاحظة اليونان وتلاميذهم، وأما باب السمعيات، أي: البعث والحشر والجنة والنار والوعد والوعيد، فهم يقبلون فيه النصوص الشرعية، وبالتالي سموا هذا الباب بالسمعيات. في مقابل باب الإلهيات والنبوات، إذ إنهم يعتمدون فيهما على العقلیات، وهؤلاء شابهوا حال من قال الله تعالى فيهم: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥]^(١). وأما الأساس الثاني: وهو تنزيه الله عن مشابهة المخلوقين، ففيه تمييز لعقيدة أهل السنة عن عقيدة المعطلة من جهة، وعن عقيدة المشبهة من جهة أخرى. فأهل السنة: يعتقدون أن ما اتصف الله به من الصفات لا يماثله فيها أحد من خلقه، فالله عز وجل قد أخبرنا بذلك بنص كتابه العزيز حيث قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فإذا ورد النص بصفة من صفات الله تعالى في الكتاب أو السنة فيجب الإيمان به والاعتقاد الجازم بأن ذلك الوصف بالغ من غايات الكمال والشرف والعلو مما يقطع جميع علائق أوهام المشابهة بينه وبين صفات المخلوقين، فالشر كل الشر في عدم تعظيم الله، وأن يسبق في ذهن الإنسان أن

(١) انظر: منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات (ص: ٢١).

صفة الخالق تشبه صفة المخلوق، فعلى القلب المؤمن المصدق بصفات الله التي تمدح بها أو أثنى عليه بها نبيه ﷺ، أن يكون معظمًا لله جل وعلا غير متنجس بأقذار التشبيه، لتكون أرض قلبه طيبة طاهرة قابلة للإيمان بالصفات على أساس التنزيه، أخذًا بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، قال الإمام إسحاق بن إبراهيم بن راهويه رحمه الله: «إنما يكون التشبيه إذا قال يد كيد أو مثل يد، أو سمع كسمع أو مثل سمع، فإذا قال: سمع كسمع أو مثل سمع، فهذا التشبيه، وأما إذا قال كما قال الله تعالى: يد وسمع وبصر، ولا يقول: كيف، ولا يقول: مثل سمع ولا كسمع، فهذا لا يكون تشبيهًا، وهو كما قال الله تعالى في كتابه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾». فحدّد الإمام إسحاق بن راهويه المعنى الدقيق للتنزيه، واستدل على ذلك بالآية: حيث إنها جمعت بين التنزيه والإثبات، فقدمت التنزيه، ثم أثبت لله السمع والبصر على قاعدة التنزيه، ليفيد أن ما وصف الله به نفسه لا يكون تشبيهًا ولا تمثيلًا له بشيء من مخلوقاته. أما أهل التعطيل: فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات التي لا وجود لها إلا في أفهامهم الفاسدة، فعقيدة هؤلاء المعطلة جمعت بين التمثيل والتعطيل، وهذا الشر إنما جاء من تنجس قلوبهم وتدنسها بأقذار التشبيه، فإذا سمعوا صفة من صفات الكمال التي أثنى الله بها على نفسه كاستوائه على عرشه ومجيئه يوم القيامة وغير ذلك من صفات الجلال والكمال،

فإن أول ما يخطر في أذهانهم أن هذه الصفة تشبه صفات الخلق، فيتلنخ القلب بأقذار التشبيه لم يقدر الله حق قدره ولم يعظم الله حق عظمته حيث سبق إلى ذهنه أن صفة الخالق تشبه صفة المخلوق، فيكون أولاً نجس القلب بأقذار التشبيه ثم دعاه ذلك إلى أن ينفي صفة الخالق جلّ وعلا عنه بادعاء أنها تشبه صفات المخلوق، فيكون فيها أولاً مشبهاً، وثانياً معطلاً ضالاً ابتداءً وانتهاءً، متهجماً على رب العالمين ينفي صفاته عنه بادعاء أن تلك الصفة لا تليق. وأما عقيدة أهل التمثيل: فهي تقوم على دعواهم أن الله عز وجل لا يخاطبنا إلا بما نعقل، فإذا أخبرنا عن اليد فنحن لا نعقل إلا هذه اليد الجارحة، فشبها صفات الخالق بصفات المخلوقين، فقالوا: له يد كيدي، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وأما العارفون به، المصدقون لرسله، المقرون بكماله فهم يثبتون لله جميع صفاته، وينفون عنه مشابهة المخلوقات، فيجمعون بين الإثبات ونفي التشبيه، وبين التنزيه وعدم التعطيل، فمذهبهم حسنة بين سيئتين، وهدى بين ضاللتين. وأما الأساس الثالث: ففيه تمييز لعقيدة أهل السنة عن عقيدة المشبهة، فأهل السنة يفوضون علم كيفية اتصاف الباري عز وجل بتلك الصفات إلى الله عز وجل، فلا علم للبشر بكيفية ذات الله تبارك وتعالى، ولا تفسير كنه شيء من صفات ربنا تعالى كأن يقال استوى على هيئة كذا، وكل من تجرأ على شيء من ذلك فقله من الغلو في الدين والافتراء على الله عز وجل، واعتقاد ما لم يأذن به الله ولا يليق بجلاله وعظمته ولم ينطق به كتاب ولا سنة، ولو كان ذلك

مطلوباً من العباد في الشريعة لبينه الله تعالى ورسوله ﷺ، فهو لم يدع ما بالمسلمين إليه حاجة إلا بينه ووضحه، والعباد لا يعلمون عن الله تعالى إلا ما علمهم كما قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فليؤمن العبد بما علمه الله تعالى وليقف معه، وليمسك عما جهله وليكل معناه إلى عالمه. وأما المشبهة فقد تعمقوا في شأن كفيات صفات الله وتقولوا على الله بغير علم، فقالوا: له بصر كبصري، ويد كيدي، وقدم كقدمي، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً. أهمية التمسك بنصوص الكتاب والسنة: هذا الأساس لا بد فيه من مراعاة ما يلي: أولاً: إن طلب العلم في المطالب الإلهية إنما يكون عن طريق الكتاب والسنة وكلام سلف الأمة. فالذي يجب اعتقاده هو أن معرفة هذا النوع من أنواع التوحيد تتوقف على دراسة الكتاب والسنة؛ لأن هذا التوحيد يتطلب، أسماء وصفات معينة، وهذه لا سبيل إلى معرفتها والحصول عليها إلا من طريق الكتاب والسنة، (فنحن نؤمن بالله تعالى وبما أخبر به عن نفسه سبحانه على السنة رسله من أسمائه الحسنی وصفاته العلی بلا تكيف ولا تمثيل، وننفي عنه ما نفاه عن نفسه مما لا يليق بجلاله وعظمته، فإنه أعلم بنفسه وبغيره وأصدق قيلاً وأبين دليلاً من غيره)، ولذلك كان معتقد أهل السنة هو الإيمان بما سمي ووصف الله به نفسه إثباتاً ونفيًا؛ لأنه لا يسمي الله أعلم بالله من الله، قال تعالى: ﴿عَآنَتُمْ أَعْلَمَ أَمْ اللَّهُ﴾ [البقرة: ١٤٠]، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ

خَيْرٍ ﴿فَاطِر: ١٤﴾، وقال تعالى: ﴿فَسْأَلُ بِهِ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩]، فالله عز وجل هو الذي سمى ووصف نفسه بما جاء في نص كلامه الذي هو القرآن. ولا يسمى ويصف الله بعد الله أعلم بالله من رسول الله ﷺ، الذي قال الله في حقه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]، ولقد جاءت رسالة النبي ﷺ بإثبات الصفات إثباتاً مفصلاً على وجه ثلجت به الصدور واطمأنت به القلوب، واستقر الإيمان في نصابه، وفصلت ذلك أعظم من تفصيل الأمر والنهي، وقررت أكمّل تقرير في أبلغ لفظ، ولذلك كان لزماً على كل مسلم أن يؤمن بأسماء الله وصفاته الواردة في الكتاب والسنة من غير زيادة ولا نقصان. ثانياً: تقديم الشرع على العقل، فالأصل في الدين الاتباع والمعقول تبع. فمعتقد أهل السنة في هذا الباب وفي غيره من أبواب العقائد والأحكام أن العقل المجرد ليس له إثبات شيء من العقائد والأحكام، وإنما المرجع في ذلك إلى القرآن والسنة. فالعقل لا يمكنه إدراك ما يستحقه الله تعالى من الأسماء والصفات فوجب الوقوف في ذلك على النص؛ لأن العقل يقصر عن إدراك حقيقة المغيبات حتى وإن كانت تلك المغيبات أقرب شيء إليه، فهو قاصر عن أن يحيط علماً بحقيقة روحه التي بين جنبيه لما أخفى الله أمرها عنه، قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، فإذا كان الإنسان يجهل أمر روحه فكيف يحيط علماً بذات الله وما يصلح وما لا يصلح لذاته من الأسماء والصفات، والله قد أخفى

عن الخلق كيفية ذاته؟! ونحن إذا تدبرنا عامة ما جاء في أمر الدين من ذكر صفات الله، وما تعبد الناس باعتقاده من ذكر عذاب القبر وسؤال منكر ونكير والحوض والميزان والصراط وصفة الجنة وصفة النار وجدناها أمورًا لا ندرك حقائقها بعقولنا، وإنما ورد الأمر بقبولها والإيمان بها، فإذا سمعنا شيئًا من أمور الدين وعقلناه وفهمناه، فله الحمد في ذلك، والشكر ومنه التوفيق، وما لم يمكننا إدراكه ولم تبلغه عقولنا آمنًا به وصدقناه واعتقدنا أن هذا من قبل ربوبيته وقدرته، واكتفينا في ذلك بعلمه ومشيتته، قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. واعلم أن فصل ما بيننا وبين المعطلة هو مسألة العقل، فإنهم أسسوا دينهم على المعقول، وجعلوا الاتباع والمأثور تبعًا للمعقول. وأما أهل السنة فقالوا: الأصل في الدين الاتباع، والمعقول تبع، ولو كان أساس الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحي، وعن الأنبياء، ولبطل معنى الأمر والنهي، ولقال من شاء ما شاء. فالتقرير بأن النقل مقدم على العقل لا ينبغي أن يفهم منه أن أهل السنة ينكرون العقل والتوصل به إلى المعارف والتفكير به في خلق السماوات والأرض، وفي الآيات الكونية الكثيرة، فأهل السنة لا ينكرون استعمال العقل، ولكنهم توسطوا في شأن العقل بين طائفتين ضللتا في هذا الباب، هما أهل الكلام: الذين يجعلون العقل وحده أصل علمهم، ويفردونه، ويجعلون الإيمان والقرآن تابعين له، والمعقولات عندهم هي الأصول الكلية الأولية، المستغنية بنفسها عن الإيمان والقرآن. فهو لاء جعلوا

عقولهم هي التي تثبت وتنفي والسمع معروضا عليها، فإن وافقها قيل اعتضادًا لا اعتمادًا، وإن عارضها رُدَّ وطُرِحَ، وهذا من أعظم أسباب الضلال التي دخلت على هذه الأمة. وأهل التصوف: الذين يذمون العقل ويعيبونه، ويرون أن الأحوال العالية، والمقامات الرفيعة، لا تحصل إلا مع عدمه، ويقرون من الأمور بما يكذب صريح العقل. ويمدحون السكر والجنون والوله، وأمورًا من المعارف والأحوال التي لا تكون إلا مع زوال العقل والتميز، كما يصدقون بأمور يعلم بالعقل الصريح بطلانها. وكلا الطرفين مذموم. وأما أهل السنة: فيرون أن العقل شرط في معرفة العلوم، وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل، لكنه ليس مستقلاً بذلك. فالعقل غريزة في النفس، وقوة فيها، بمنزلة قوة البصر التي في العين. فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن، كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس أو النار. وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها. وإن عزل بالكلية كانت الأقوال والأفعال مع عدمه أمورًا حيوانية. فالأحوال الحاصلة مع عدم العقل ناقصة، والأقوال المخالفة للعقل باطلة، والرسائل جاءت بما يعجز العقل عن دركه، ولم تأت بما يعلم بالعقل امتناعه. ثالثًا: الإيمان بما دلت عليه نصوص الأسماء والصفات من المعاني والأحكام. فالسلف يؤمنون بأسماء الله وصفاته، وبما دلت عليه من المعاني والأحكام، أما كيفيتها فيفوضون علمها إلى الله. وهم برآء مما اتهمهم به المعطلة الذين زعموا أن السلف يؤمنون، بألفاظ نصوص الأسماء والصفات، ويفوضون معانيها. وهذا

الزعم جهل على السلف، فإنهم كانوا أعظم الناس فهما وتدبراً لآيات الكتاب وأحاديث النبي ﷺ، خاصة فيما يتعلق بمعرفة الله تعالى، فكانوا يدرون معاني ما يقرأون ويحملون من العلم، ولكنهم لم يكونوا يتكلفون الفهم للغيب المحجوب، فلم يكونوا يخوضون في كفيات الصفات شأن أهل الكلام والبدع، فإنهم حين خاضوا في ذات الله وصفاته وقعوا في التأويل والتعطيل، وإنما ألجأهم إلى ذلك، الضيق الذي دخل عليهم بسبب التشبيه، فأرادوا الفرار منه فوقعوا في التعطيل، ولم يقع تعطيل إلا بتشبيه، ولو أنهم نزهوا الله تعالى ابتداء عن مشابهة الخلق، وأثبتوا الصفة مع نفي المماثلة لسلموا ونجوا، ولوافقوا اعتقاد السلف ولبان لهم أن السلف لم يكونوا حملة أسفار لا يدرون ما فيها. ومن تدبر كلام أئمة السلف المشاهير في هذا الباب علم أنهم كانوا أدق الناس نظراً، وأعلم الناس في هذا الباب، وأن الذين خالفوهم لم يفهموا حقيقة أقوال السلف والأئمة، ولذلك صار أولئك الذين خالفوا مختلفين في الكتاب، مخالفين للكتاب، وقد قال تعالى: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ [البقرة: ١٧٦]. ومن له اطلاع على أقوال الأسف المدونة في كتب العقيدة والتفسير والحديث عند الحديث عن نصوص الصفات يعلم أن السلف تكلموا في معاني الصفات وبينوها ولم يسكتوا عنها، وهذه الأقوال هي أكبر شاهد على فهم السلف لمعاني الصفات وإيمانهم بها. رابعاً: رفض التحريف والتعطيل لنصوص الأسماء والصفات. فالسلف يعتقدون أن الواجب في نصوص القرآن

والسنة بما في ذلك نصوص الأسماء والصفات هو إجراؤها على ظاهرها، وذلك بأن نفهم وفق ما يقتضيه اللسان العربي، وأن لا يتعرض لها بتحريف أو تعطيل كما فعل المعطلة، الذين تلاعبوا بظواهر النصوص، لمجرد أنها خالفت باطلهم ومناهجهم الفاسدة. فنصوص الصفات ألفاظ شرعية يجب أن تحفظ لها حرمتها، وذلك بأن نفهمها وفق مراد الشارع، فلا نتلاعب بمعانيها لنصرفها عن مراد الشارع. فمن الأصول الكلية عند السلف أن الألفاظ الشرعية لها حرمتها، ومن تمام العلم أن يبحث عن مراد الله ورسوله بها ليثبت ما أثبتته الله ورسوله من المعاني، وينفى ما نفاه الله ورسوله من المعاني. وبحمد الله وفضله نجد أن نصوص الصفات الواردة في القرآن والسنة هي من الوضوح والكثرة بمكان، بحيث يستحيل تأويلها والتلاعب بنصوصها، فلقد جاءت رسالة النبي ﷺ بإثبات الصفات إثباتاً مفصلاً على وجه أزال الشبهة وكشف الغطاء، وحصل به العلم اليقيني، ورفع الشك والريب، فثلجت به الصدور، واطمأنت به القلوب، واستقر الإيمان في نصابه، فلقد فصلت رسالة نبينا محمد ﷺ الأسماء والصفات والأفعال أعظم من تفصيل الأمر والنهي، وقررت إثباتها أكمل تقرير في أبلغ لفظ. فالمطلع على نصوص القرآن والسنة الخبير بهما، لا يزيده تحريف المعطلة لتلك النصوص إلا احتقاراً لهم، وقيناً بفساد معتقدهم وبطلانه. ولا تروج تحريفات المعطلة إلا على الجاهل بمعرفة تلك النصوص قليل البضاعة فيها، فهذا الصنف أي من جهة جهله لا من قلة النصوص

الواردة في هذا الباب، والله أعلم. فمن الواجب على كل مُكَلَّف أن يُجري نصوص القرآن والسُّنة على ظاهرها دون تحريف، لا سيما نصوص الصفات، حيث لا مجال للرأي فيها. [محمد بن خليفة (١/ ٥١)].

(فأما الأول وهو التوحيد في الصفات فالأصل في هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفته به رسله: نفياً وإثباتاً فيثبت لله ما أثبتته لنفسه وينفي عنه ما نفاه عن نفسه) المقصود بالباب باب التوحيد والصفات وهو أن يوصف الله بما وصف الله به نفسه وبما وصفه به رسله نفياً وإثباتاً. فمثال النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ومثال الإثبات ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] فهذه الآية الكريمة جمعت بين النوعين النفي والإثبات، لكن النفي الموجود في صفات الله تضمن إثباتاً، ليس نفياً محضاً، ولكن هو نفي لا ثبات ضده؛ لأنه لا يحصل الكمال إلا بذلك، وليس النفي الموجود في صفات الله تعالى نفياً محضاً. مثلاً نأخذ صفة من الصفات: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩] فهذه الصفة نفي، فهل نقول أن المراد أن الله تعالى مقتصر بانتفاء الظلم عنه انتفاء مجرد فقط، أو نقول أن المراد بذلك إثبات كمال عدله، وأنه سبحانه لكمال عدله لا يظلم؟ فليس معناه أنه فقط لا يظلم أحداً، وإنما نقول أنه سبحانه وتعالى من عدله لا يظلم؛ لأن المنفي المجرد قد يكون سببه النقص والعجز، وقد يكون سببه عدم القابلية وقد يكون سببه الكمال. فعندما نقول

لرجل ضعيف: هذا الرجل لا يظلم أحداً، فهل يعتبر هذا مدحاً؟ لا لأنه ضعيف وعاجز عن الظلم. لهذا قال الشاعر:

قبيلة لا يغدرون بذمة ولا يظلمون الناس حبة خردل

وإذا قلت: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ وجعلته نفياً مطلقاً فقط فإنه يكون غير متضمن لكمال فلم يكن مدحاً. مثل: هناك شخص يقول أنا عندي جدار يستند إليه الناس يلقون عليه ظهورهم ولا يظلمهم، فهل يكون هذا مدحاً للجدار أنه لا يظلم أحداً؟ كلا لا يكون مدحاً للجدار لأنه غير قادر على أن يظلم، فنفي الظلم عنه هنا لعدم القدرة، ونفي الظلم في قول الشاعر السابق: «ولا يظلمون الناس حبة خردل» المقصود به العجز. ونفي الظلم عن الله جل وعلا لا عجزاً ولا عدم قادية؛ لأنه سبحانه قادر على الظلم، لكنه سبحانه وتعالى لكمال عدله منع الظلم عن نفسه، كما في الحديث: «يَا عِبَادِي، إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا؛ فَلَا تَظَالُمُوا...». أخرجه مسلم (٢٥٧٧). وقول المؤلف: (إنهم ينفون ما نفاه عن نفسه) يجب أن نقول: ما نفاه الله عن نفسه فإنه متضمن للإثبات، وليس نفياً محضاً؛ لأن النفي المحض ليس مدحاً؛ لأن للنفي أسباب فلا يكون مدحاً إلا إذا كان سببه الكمال، فالآيات: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩] لكمال عدله، وقوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٣٢] لكمال علمه وأحاطته ومراقبته، وقوله:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق:

٣٨] ولذلك لكمال قوته سبحانه، فدل هذا على أن النفي المحض ليس كمالاً حتى يكون متضمناً للإثبات. [محمد بن عثيمين (ص: ٣٥)].

المصنف بعد مقدمته السالفة شرع في ذكر الجمل المبينة لقاعدة أهل السنة والجماعة في باب صفات الله سبحانه وتعالى، فقال: (فالأصل في هذا الباب أن يوصف الله سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفته به رسله نفيًا وإثباتًا)، وذكر المصنف للرسل عليهم الصلاة والسلام فيه تصريح بأن دين الرسل في باب أصول الدين واحد، وإنما اختلفت شرائعهم، فإن الله بعث رسله عليهم الصلاة والسلام بأصول واحدة، وهي أصول الديانة الكلية؛ من توحيده سبحانه وتعالى وتنزيهه وكماله، وغير ذلك مما هو من أصول الديانة. ثم اختلفت شرائع الأنبياء، إلى أن جاءت الشريعة الخاتمة، وهي شريعة محمد ﷺ، وبها ختمت الشرائع، ورضيها الله سبحانه وتعالى لعباده إلى يوم الدين. وإذا قيل: إن الرسل عليهم الصلاة والسلام توحيدهم وأصولهم واحدة؛ فإن هذا لا يمنع أن يكون بعض الرسل أفضل من بعض فيما نزل عليه من الكتاب، فإن الله آتى نبيه محمدًا ﷺ الحكمة، وأنزل عليه القرآن، ولم ينزل على نبي من الأنبياء كتاب كهذا الكتاب الذي نزل على نبينا عليه الصلاة والسلام؛ ولذلك فإن في القرآن الكريم من التفصيل لأسماء الرب وصفاته ومسائل أصول الدين ما لم يقع في كتاب نبي من الأنبياء أو رسول من

الرسول. «الإثبات يراعى فيه اللفظ والمعنى» هذه القاعدة الشرعية الرسالية التي اتفق عليها الرسل في صفات الله سبحانه وتعالى، يحصل بها التنبيه على مسائل الحروف والمعاني، بمعنى: أن صفات الله سبحانه وتعالى معتبرة بالكتاب والسنة من جهة الحروف ومن جهة المعاني. أما اعتبار المعاني: فإن هذه المعاني المثبتة لله سبحانه وتعالى لا بد أن تكون معلومة من الكتاب والسنة. وأما اعتبار الحروف: فإنه يقصد به التنبيه على مسألة أن يكون الإثبات للباري سبحانه وتعالى موافقاً لنصوص الكتاب والسنة من جهة السياقات. ويقصد بمسألة السياقات: أن صفات الباري في القرآن جاءت على سياقين: الأول: سياق الإطلاق. الثاني: سياق التقييد. فإن بعض الصفات ذكرها الله سبحانه وتعالى مطلقاً؛ كاتصافه سبحانه بالعلم، والحكمة، والقدرة، ونحو ذلك. وبعض الصفات جاء ذكرها في القرآن في سياق التقييد، كصفة المكر، قال تعالى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكِرِينَ﴾ [الأنفال: ٣٠]، وكصفة الكيد، فإنه جاء في القرآن في سياق التقييد، قال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ۖ وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ [الطارق: ١٥-١٦] وما إلى ذلك. وعليه: فما ذكره الله في القرآن مطلقاً من الصفات فإن المشروع للعباد أن يشتبهوا لربهم من جهة معانيه، ومن جهة سياقاته، أي: أن يذكروه مطلقاً كما ذكر، وما ذكره الله مقيداً فإنه يُذكر مقيداً ولا يسوغ إطلاقه، وإن كان بعض المتأخرين من أهل العلم توسعوا في الإطلاق، ولم يفرقوا بين المطلق وبين المقيد، والأصل أن يُقتدى بطريقة القرآن، فإنك

إذا قلت: إن من صفات الله: العلم، والعزة، والحكمة، والقوة، والقدرة، فإن هذا عند العقلاء، وعند المخاطبين والمكلفين؛ بل وغير المسلمين، لا يفهم منه ما يُشكّل في مقام صفات الباري. ولكن ليس من المناسب في العقل وحتى في الشرع أن يقال: إن من صفات الله الكيد، ومن صفات الله المكر؛ لأن هذا ليس من الحكمة ولا من الفقه، ولا من تحقيق كمال الباري سبحانه وتعالى؛ لأن صفة الكيد ليست كصفة العلم مثلاً، فإن العلم صفة كمال في سائر موارد، وأما صفة الكيد والمكر فإنها تكون كمالاً في مقامها المناسب لها، فيقال مثلاً: إن الله تعالى يمكر بالماكرين، ويكيد على الكائدين من أعدائه ... وهكذا. ومن هنا قيل: إنه لا بد من اعتبار سياق القرآن في إثبات صفات الله سبحانه وتعالى، وعليه: فتكون طريقة أهل السنة والجماعة معتبرة بسياق الحروف، ومعتبرة بالمعاني. [يوسف الغفيص (ص: ٢١)].

قوله: (فأما الأول، وهو التوحيد في الصفات، فالأصل في هذا الباب أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفته به رسله نفيًا وإثباتًا، فيثبت لله ما أثبتته لنفسه، ويُنفى عنه ما نفاه عن نفسه)، هذا هو الأصل في هذا الباب. وفي هذه الجملة مسائل عدة: أولاً: ما معنى الإثبات؟ يقول: (الأصل أن يوصف الله بما وصف به نفسه)، فيثبت له ما أثبتته، الإثبات للصفات بمعنى: اعتقاد ثبوت الصفات لله سبحانه وتعالى، أي: اعتقاد أن الله عز وجل موصوف بهذه الصفات، أي: قد قامت به هذه الصفات، فالمعنى في كل هذا واحد.

وهذا كما قد علمنا راجع إلى أصل الإيمان الذي هو التصديق، فإذا كان الله سبحانه وتعالى قد أخبر عن نفسه بأنه قد اتصف بصفات، أو أنه قد انتفت عنه صفات، فإن مقتضى الإيمان أن تصدق الله عز وجل في هذا الخبر؛ لأن الخبر إما بتصديق أو تكذيب، فخير الله عز وجل ما الذي يجب أن يقابل به؟ بالتصديق ولا شك. إذاً إذا كان ذلك كذلك، وتأسس لنا هذا المعنى، فينبغي أن يُفرع عليه وجوب أن يثبت لله، أن يُصدق بأن الله سبحانه وتعالى قد اتصف بهذه الصفات التي أخبر بها، أو أنه انتفت عنه هذه الصفات التي نفاه عن نفسه. المسألة الثانية: دلت هذه الجملة على أن الله سبحانه وتعالى يوصف بالإثبات ويوصف بالنفي، يوصف بأن صفات تقوم به، والله عز وجل متصف بها حقيقة، فالله متصف بالرحمة، والله متصف بالحياة، والله متصف بالعلم، والله متصف بالقيومية، والله متصف بالعلو، إلى غير ذلك من صفات الجلال والجمال له تبارك وتعالى. إذاً نحن نصف الله عز وجل بصفات مثبتة، قامت بالله عز وجل. وأيضا الله عز وجل نفى عن نفسه صفات، فيجب علينا أن ننفيها عن الله سبحانه وتعالى، نصفه بأنه قد انتفى عنه كذا وكذا مما نفى عن نفسه، فإذا نفى الله عز وجل عن نفسه السنة، والنوم، واللغوب، واللعب، والظلم، فما الذي يجب علينا؟ يجب علينا أن نقول: إنَّ الله عز وجل لا يجوز أن تُضاف إليه هذه الصفات، يجب نفى هذه الصفات عن الله سبحانه وتعالى، الله منزّه عن هذه الصفات. إذاً تنقسم الصفات من حيث الثبوت وعدمه إلى قسمين: صفات ثبوتية أو

مثبتة. وصفات منفية عن الله سبحانه وتعالى. المسألة الثالثة التي دلت عليها هذه الجملة: أن المرجع فيما يثبت أو ينفي عن الله عز وجل إنما هو الوحي، إنما هو ما جاء في كلام الله، وما جاء في كلام رسل الله، والرسول الذي بعث إلينا هو محمد بن عبد الله ﷺ. إذاً علينا أن نثبت ما أثبت الله في القرآن، وننفي ما نفى الله في القرآن، كما أن علينا أن نثبت ما أثبت رسوله ﷺ في السنة، وأن ننفي أيضاً ما نفاه ﷺ في السنة، ولما وجب أن يكون المرجع في الإثبات والنفي هو الوحي؟ لم لا يكون هناك مورد آخر نستقي منه الإثبات والنفي؟ الجواب عن هذا من وجوه، قلنا: يجب أن يكون المورد الوحيد الذي نستقي منه معرفة ما يثبت لله وما ينفي عنه، يجب أن يكون الوحي لا غير، إما آية، وإما حديث، ولا نتجاوز القرآن والحديث، كما قال الإمام أحمد رحمه الله: «نصف الله عز وجل بما وصف به نفسه، وما وصفه به رسوله ﷺ لا نتجاوز القرآن والحديث»، وهذا قاله هو، وقاله كل العلماء أيضاً، إن قاله هو بلسان مقاله، فقالوا العلماء بلسان مقالهم وحالهم أيضاً. إذاً المرجع في إثبات الصفات الكتاب والسنة لا غير، والسبب: أولاً: أن ما في القرآن والسنة هو الحق الذي لا ريب فيه، ولا يتطرق إليه خلل أو باطل بوجه من الوجوه، كتاب الله عز وجل هو الحق، الله عز وجل أنزله بالحق، ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلْ﴾ [الإسراء: ١٠٥]، هو الكتاب الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصلت: ٤٢]. وقل مثل هذا في سنة رسول الله ﷺ، هذه السنة كلام الذي لا

ينطق عن الهوى، ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٤]، كلام الذي لا يقول إلا الحق ﷺ. إذاً إذا كان ذلك كذلك، فإن هذه جهة مأمونة نستقي منها ما يتعلق بصفات الله عز وجل وأسمائه. السبب الثاني: أن الله عز وجل أعلم بنفسه، ورسوله ﷺ أعلم بالخلق به، فوجب أن يوقف عند حد ما أخبر الله به، وما أخبر به رسوله ﷺ، قال تعالى: ﴿قُلْ ءَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ﴾ [البقرة: ١٤٠] هل أنتم أعلم بالله من الله؟! هل أنتم أعلم بالله من رسول الله ﷺ؟! الذي قال عن نفسه: «أَنَا أَعْلَمُكُمْ بِاللَّهِ وَأَشَدُّكُمْ لَهُ خَشْيَةً». أخرجه البخاري (٦١٠١) ومسلم (٢٣٥٦). إذاً لا أحد أعلم بالله من الله، ولا أحد أعلم به من خلقه من رسول الله ﷺ، فوجب إذاً أن يوقف عند حد ما ورد في الوحي. والسبب الثالث: أن خلاف ذلك، قول على الله بغير علم، خلاف الوقوف عند حد الوحي، لا يخرج عن كونه قولاً على الله بغير علم؛ لأن الله سبحانه وتعالى لا يحاط به في العلم، قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، وعليه فكل من تكلم في الله عز وجل بغير دليل الوحي، فإنه قائل على الله عز وجل بغير علم، وهو في غاية الذم، قال سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣] فلا يجوز أن يتكلم الإنسان في الله عز وجل بغير علم، فهذا محرم شديد التحريم. الوجه الرابع: أن الله سبحانه وتعالى في ذاته، وفيما يتصف به أو يتسمى، الأصل أنه غيب بالنسبة

لنا، ما هو الغيب؟ الغيب ما غاب عنك، والله عز وجل ما رأيناه، ولا يراه أحد في هذه الدنيا، قال ﷺ: «تَعَلَّمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ حَتَّى يَمُوتَ». أخرجه مسلم (٢٩٣١). فالله عز وجل يرى في الآخرة، نسأل الله من فضله. إذا الله عز وجل ما رأيناه، والله عز وجل ما رأينا مثيلا له حتى نتكلم في صفاته، فنقول: هو موصوف بكذا وكذا، إذا رأينا مثيلا لله وحاشا أن يكون لله مثيلا لكن لو فرضنا ذلك، فإننا يمكن أن نقول: إنه يثبت لله كذا وكذا، بناء على المقايسة بين الله عز وجل ومثيله أو شبيهه تعالى الله عن ذلك، لكن هل لله مثل؟ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢]، الله عز وجل لا مثل له، فانتفى أيضا أن يكون لله عز وجل مثل. وعليه ما بقي عندنا في وسيلة العلم بالله عز وجل وما يقوم به من الصفات وما يتسمى به إلا سبيل واحد فقط وهو الخبر، والخبر جاء عن الله سبحانه وتعالى في مصدر صحيح، في مصدر موثوق به غاية الثقة يفيد الطمأنينة واليقين للمتلقي: الكتاب والسنة. وعليه فليس من حَقِّك أن تتكلم على الله عز وجل وهو غيب بالنسبة لنا، إلا في حدود ما جاء في الخبر، تأمل معي، قال الله عز وجل في شأن المشركين: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثَاءً﴾ [الزخرف: ١٩] ماذا كان الرد عليهم؟ ﴿أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ﴾ إذا أنتم مبطلون، أنتم ما شهدتم خلقهم، فكلامكم هنا إذا كلام بالباطل. إذا كان ذلك كذلك في حق مخلوق تكلم فيه بغير علم، وبغير حق، فكيف بالكلام في الخالق

سبحانه وتعالى، أليس أولى أن يكون باطلاً إن كان بغير برهان، وبغير دليل، وبغير علم؟! إذاً واجب أن نقف عند حدود الوحي، وهاهنا يُقرر العلماء قاعدة، وهي: أن باب الأسماء والصفات باب توقيفي، بمعنى: يُوقف فيه عند حد ما ورد في الوحي، ما ورد في الكتاب والسنة. عندنا مسألة رابعة، وهي: أن كلام المؤلف رحمه الله يفيد بأن الحق في هذا الباب هو الوقوف عند الوحي، وعدم تجاوز الأدلة كما سبق، ويفيد أيضاً عدم التفريق بين الأدلة في استفادة العلم منها في هذا الباب، لا نفرق بين الأدلة فيما يتعلق بثبوت الأسماء والصفات لله سبحانه وتعالى، فالعبرة عند أهل السنة إنما هي ثبوت الدليل، فمتى ما ثبت وجب الأخذ به، ولا يجوز التوقف أو التردد بعد ذلك؛ لأن المقصود هو أن يأتي خبر صحيح. وعليه فلا فرق عند أهل الحق عند أهل السنة والجماعة بين أن تثبت الصفة أو يثبت الاسم في القرآن أو أن يثبت في السنة كل مقبول، أو تثبت في السنة فقط لا فرق، كل مقبول، وكل واجب أن يعتقد مضمونه. كذلك لا فرق عند أهل السنة والجماعة بين متواتر وأحاد فالكل مقبول، إذا كان النص متواتراً، أو كان النص آحاداً ثابتاً فإنه يجب الأخذ به، ولا يجوز التردد في ذلك، وذلك لأن الأدلة قد دلت على حجية السمع مطلقاً دون قيد أو شرط، دلت الأدلة على أن النقل والسمع؛ يعني: ما جاء في الكتاب والسنة حجة مطلقاً دون شرط أو قيد، قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]، قال تعالى: ﴿لَا نَذِرُكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩] فالنذارة تحصل بما يأتيها عن رسول

الله ﷻ، ويثبت أنه قد أنذر به دون قيد، لم يأت قيد هنا بشرط أن يكون متواتراً، «نَصَّرَ اللهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاَهَا». أخرجه ابن ماجه (٢٣٦)، وأحمد (١٣٣٥٠). إذاً الواجب أن يثبت أن هذا كلام رسول الله ﷺ، وعليه لا فرق عند أهل السنة بين متواتر وآحاد، وهذا البحث إنما يتعلق بالتأكيد بمباحث السنة، وعليه هذا هو المنهج الحق وخلافه باطل، الذين يقولون: إنما نأخذ بالمتواتر دوان الآحاد، لا شك أنهم قد ضلوا الطريق المستقيم، وخالفوا الحق وما دل عليه الدليل، وما نهجه السلف الصالح رحمهم الله. وأسوأ منهم الذين يقولون: لا نأخذ أصلاً بالأدلة النقلية، إنما نكتفي بالأدلة العقلية، ذلك أن الأدلة النقلية في زعمهم أدلة ظنية، والباب قطعي فلا يؤخذ فيه إلا بقطعي، هذا كلام من أبطل الباطل بل هذه مقدمة الزندقة، وسيأتي إن شاء الله الكلام عن هذه المسألة، وأن الأدلة النقلية تفيد اليقين إنما ذلك لمن كان مؤمناً بها، لمن كان مصداقاً بها، لمن قام بحق الإيمان بها، هذا والله الأدلة النقلية عنده لا شك أنها تفيده العلم، وتفيده اليقين أكثر من غيرها، أكثر مما يزعمونه أدلة عقلية، وإنما هي في حقيقتها شبه وسفسطة لا غير، كل ما يدعونه من عقليات تخالف ما جاء في النقل، فلا شك أنه مناف للعقل، قبل أن يكون منافياً للنقل. عندنا مسألة خامسة في هذه الجملة التي ذكرها رحمه الله: وهي أننا نشبث لله ما أثبت لنفسه، وننفي عن الله عز وجل ما نفى عن نفسه، وعليه علينا أن نسكت عما سكت الله عنه، وما سكت عنه رسوله ﷺ، هذا الباب كما قد علمنا باب توقيفي. إذاً نسكت عما لم يرد،

ونقول بما ورد، ولا يجوز لنا أن نتجاوز ذلك، ثبت عندنا أن الله سبحانه وتعالى يبصر، فنعتقد ثبوت البصر لله عز وجل، ثبت عندنا أن الله عز وجل له عين، فثبت لله العين، ثبت عندنا أن الله عز وجل متصف بالسمع، فواجب أن نعتقد أنه يسمع، وأنه السميع سبحانه وتعالى. هل نقول بعد هذا: إننا نثبت له الأذن؟ قلنا قبل قليل: نثبت البصر، ونثبت العين، وهنا قلتم: نثبت السمع، فلما لا تقولون: نثبت الأذن؟ الآن نرجع إلى الأصول التي تقررت عندنا، الباب باب توقيفي، نقول: بما ورد، ونسكت عما لم يرد. إذاً الأذن ليس لنا أن نثبتها لله سبحانه وتعالى، وإذا سئلنا ما السبب؟ قلنا: لعدم الدليل، لم يرد. إذاً نفيها عن الله عز وجل؟ ولا نفي؟ كلا الأمرين موقوف كما قلنا ما يثبت لله، ما ينفي عن الله، كله موقوف على السمع، موقوف على الدليل، وعليه كما أننا نسكت عن إثبات ما لم يرد، فإننا أيضاً نسكت عن نفي ما لم يرد، فنقول: هذه الصفة التي ذكرتها يا هذا، وهي الأذن، لا نثبتها لله، ولا نفيها عن الله، ومن تكلم فيها بإثبات أو نفي فإنه متكلم على الله عز وجل بغير علم، ولا شك أن هذا محرم مؤكد التحريم. إذاً هذه مسائل خمس يجب علينا، أو ينبغي علينا أن نستوعبها في هذه النبذة التي هي أصل، ولاحظ أننا في المقدمات نحتاج أن نؤصل، وذلك أنه سيأتي معنا تفريعات كثيرة، ونحتاج أن نستصحب معها هذه الأصول التي نؤصلها الآن. [صالح سندي (ص: ٧٠)].



وقد عُلِمَ أَنَّ طَرِيقَةَ سَلَفِ الْأُمَّةِ وَأُثْمَتِهَا: إِثْبَاتُ مَا أُثْبِتَهُ مِنَ الصِّفَاتِ مِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ وَلَا تَمْثِيلٍ، وَمِنْ غَيْرِ تَحْرِيفٍ وَلَا تَعْطِيلٍ^(١)، وَكَذَلِكَ يَنْفُونَ عَنْهُ مَا نَفَاهُ عَنْ نَفْسِهِ مَعَ مَا

(١) بَيَّنَّ الْمُؤَلَّفُ فِي حِكَايَةِ مَنَاظَرَةِ الْوَاسِطِيَّةِ وَجْهَ نَفْيِهِ التَّحْرِيفَ وَالتَّكْيِيفَ وَالتَّمْثِيلَ، بِأَنَّ التَّحْرِيفَ اسْمُ جَاءِ الْقُرْآنِ بِذِمَّةِ، فَنفى المؤلف ما ذمَّه الله من التحريف، وكذا التمثيل نفاه الله بنص كتابه حيث قال سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. انظر: حكاية مناظرة الواسطية مجموع الفتاوى (٣/ ١٦٥). وقال رحمه الله: قولي: من غير تكييف ولا تمثيل، ينفي كل باطل، وإنما اخترت هذين الاسمين؛ لأن التكييف مأثور نفاه عن السلف كما قال ربيعة، ومالك، وابن عيينة، وغيرهم المقالة التي تلقاها العلماء بالقبول: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. فاتفق هؤلاء السلف على أن الكيف غير معلوم لنا، فنفيُّ ذلك اتباعاً لسلف الأمة. وهو أيضاً منفي بالنص؛ فإن تأويل آيات الصفات يدخل فيها حقيقة الموصوف، وحقيقة صفاته غير معلومة... وكذلك التمثيل منفي بالنص، والإجماع القديم مع دلالة العقل على نفاه، ونفي التكييف؛ إذ كنه الباري غير معلوم للبشر. مجموع الفتاوى (٣/ ١٩٥). والمقصود أن المؤلف رحمه الله لم ينف إلا ما دلَّ الدليل على نفاه. وعرف المؤلف التحريف في تلك المناظرة فقال: هو إزالة

أثبتته من الصفات من غير إلحاد، لا في أسمائه ولا في آياته، فإن الله ذم الذين يلحدون في أسمائه وآياته، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخَفُونَ عَلَيْنَا أَفَمَن يُلْقَىٰ فِي النَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِي ءَامِنًا يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت: ٤٠].

فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات، مع نفي مماثلة المخلوقات، إثباتاً بلا تشبيه، وتنزيهاً بلا تعطيل، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ففي قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ رد للتشبيه، والتمثيل، وقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ رد للإلحاد، والتعطيل.

اللفظ عما دل عليه من المعنى. مثل تأويل بعض الجهمية لقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] أي: جرحه بأظاير الحكمة تجريحاً، ومثل تأويلات القرامطة والباطنية وغيرهم. حكاية مناظرة الواسطية مجموع الفتاوى (٣/ ١٦٥). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

سلف الأمة: السلف في اللغة: كل من تقدم، وفي الاصطلاح: هم أصحاب القرون الثلاثة الفاضلة من الصحابة والتابعين دون من رمي ببدعة أو شهر بلقب غير مرضي. التكييف: مأخوذ من الكيف وهو الهيئة، والمقصود: إثبات كيفية معينة للصفات أو السؤال عنها بكيف. التمثيل: هو التسوية والمثابة بين الخالق والمخلوق. التحريف: يراد به التغيير والإمالة لكلام الله لفظاً ومعنى. التعطيل: هو جحد ما وصف الله به نفسه من الصفات وإنكار قيامها بذاته وتجريده من صفات الكمال. الإلحاد: وهو مأخوذ من اللحد وهو الميل: والمراد به هنا: الميل عن الحق في باب الأسماء والصفات. التنزيه: عبارة عن تبعيد الرب عن مشابة البشر، التنزيه لغة: هو: التباعد والترفع عن النقائص، وتنزيه الله: تبعيده وتقديسه عن الأنداد والأشباه^(١)، وليس في إثبات الصفات الواردة في الكتاب والسنة تشبيه. التشبيه: من اعتقد أن صفات الله من جنس صفات المخلوقين. فالمثبت لصفات الكمال ليس مشبهاً ولا مجسماً. [محمد الخميس (ص: ٦٨)].

قد يرد على الذهن سؤال مفاده: لماذا يتعين علينا أن نتبع منهج السلف، ولم لا تكون لنا الخيرة من أمرنا، فمن شاء أخذ بمنهج السلف، وأثبت الصفات الإلهية. ومن شاء أخذ

(١) لسان العرب (١٣/٥٤٨).

بمذهب الخلف؟ وهنا يقال: إن إثبات صفات الكمال لله تعالى، وتنزيهه عز وجل عن صفات النقص هو من باب الأخبار، التي يكون المرء معها إما مصدقاً بها، وإما غير هذا؛ فكان المتعين أن تتبع الموروث عن السلف؛ لسببين: السبب الأول: أن الحق في هذه المسألة واحد لا يتعدد: إذا كان السلف قد أطبقوا على تصديق النصوص، وإثبات الأسماء والصفات على الحقيقة، فإن منهجهم يكون حجة؛ لأن القول بغير هذا يلزم منه نسبتهم إلى الخطأ والضلال، وهو شيء لا يجوز عليهم؛ لأنهم متى ما كانوا صدر الأمة الإسلامية، وكانوا هم من حمل الدين الإسلامي، ومن قام بتبليغه إلى من بعدهم؛ فمن المستحيل أن ينقلوا شيئاً غير الحق؛ لأن نصوص الشرع أخبرت بأن هذا الدين سيبقى إلى قيام الساعة؛ ومن لوازم هذا: أن ينقل بسلسلة تتابعت على فهمه وفق منهجية صحيحة، ومتى ما كان السلف لم يفهموا الفهم الصحيح لأصول الدين، فقد انقطعت السلسلة، وامتنع أن نقول: إن الأمة فهمت توحيد الأسماء والصفات كما أتى به الرسول ﷺ؛ لأنه لا سبيل لنا لنعرف مراد النبي ﷺ إلا من خلال ما نقله عنه صحابته رضي الله عنهم، فلما كانوا قد اجمعوا على ترك التأويل؛ كان الحق هو وجوب الإيمان بنصوص الصفات على الحقيقة. السبب الثاني: تنازع الخلف: مما يؤكد ما ذكرنا، من أن الواجب المتعين هو اتباع منهج السلف في توحيد الأسماء والصفات أن السلف قد اتفقوا في

المنهج، وأما الخلف فقد تنازعوا فيما بينهم، فمنهم من غلا في إثبات الصفات الإلهية، إلى أن شبه الخالق سبحانه وتعالى بمخلوقاته. ومنهم من مال إلى التعطيل، ثم إن المعطلة قد تنازعوا فيما بينهم، فمنهم من مال إلى التأويل، ومنهم من مال إلى التفويض، مع ما بينهم من خلاف. فدل هذا التناقض على وجوب اتباع منهج السلف في توحيد الأسماء والصفات. وبعد أن عرفنا أن الواجب أن نسير على منهج سلف الأمة في باب الأسماء والصفات، بقي أن نعرف معنى ما ذكره شيخ الإسلام، من أن السلف كانوا يثبتون الصفات، من غير تكيف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل ولا إلحاد. وذلك من خلال شرح هذه المحاذير التي ذكرها رحمه الله، وهي: أولاً: التكيف: الكاف والياء والفاء كلمة موضوعة يستفهم بها عن حال الإنسان، فيقال: كيف هو؟ فيقال: صالح^(١). والتكيف هو: حكاية أو تصوير الصفات الإلهية، من غير تقييدها بمماثل من خلقه سبحانه وتعالى، بل يذكر لها كنه وهيئة، ثم يزعم المكيف أن صفة الله جل جلاله على هذه الصورة، وذلك مثل قول غلاة الشيعة: إن طول الله عز وجل سبعة أشبار، بشبر نفسه سبحانه وتعالى. ثانياً: التمثيل: الميم والثاء واللام أصل صحيح، يدل على مناظرة الشيء للشيء، وأن هذا مثل هذا، أي: نظيره، وربما قالوا مثل كشيبه تقول

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن بن فارس (٥/١٥٠).

العرب: أمثل السلطان فلانا: قتله قودا، والمعنى أنه فعل به مثل ما كان فعله^(١). والتمثيل هو: حكاية أو تصوير الصفات الإلهية، مع تقييدها بمماثل من خلقه سبحانه وتعالى، كما لو قال قائل: يد الله سبحانه وتعالى مثل يد فلان. وبهذا يظهر أن كل ممثل مكيف، وليس كل مكيف ممثل؛ لأن من قال: يد الله جل جلاله ممثلة ليد فلان؛ فقد ذكر وصور كيفية للصفة الإلهية. وأما من قال: يد الله سبحانه وتعالى كذا وكذا، ولم يمثل الخالق عز وجل بالمخلوق؛ فهو مكيف وليس بممثل؛ لأنه ذكر الصفة مقيدة بكيفية غير مشاهدة في الخارج. فالتكييف أعم من التمثيل؛ لأن المكيف قد يذكر صورة وهيئة للصفة الإلهية، ويقرنها بمماثل مشاهد، فيكون ممثلا وقد يذكر صورة وهيئة للصفات الإلهية، ولا يقرنها بمماثل من المخلوقات؛ فلا يكون ممثلا. ثالثا: التحريف: يقال: انحرف عنه ينحرف انحرفا. وحرفته أنا عنه، أي: عدلت به عنه. ولذلك يقال محارف، وذلك إذا حورف كسبه فميل به عنه، وذلك كتحريف الكلام، وهو عدله عن جهته قال الله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ [النساء: ٤٦]^(٢). وهو هنا الميل بدلالة نصوص الصفات عن معناها، مثل: تحريف دلالة قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن بن فارس (٢٩٦/٥).

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن بن فارس (٤٢/٢).

أُسْتَوَى ﴿طه: ٥﴾ من الدلالة على استواء الله سبحانه وتعالى على العرش، إلى أن الآية إنما تدل على استيلائه جل جلاله على العرش. وكقول من قال: إن معنى الغضب في قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاحة: ٧] هو إرادة الانتقام، لا أن النص يدل على إثبات صفة من صفات الله تعالى. رابعا: التعطيل: العين والطاء واللام أصل صحيح واحد يدل على خلو وفراغ؛ نقول: عطلت الدار، ودار معطلة، ومتى تركت الإبل بلا راع فقد عطلت، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ﴾ [التكوير: ٤]. وكذلك البئر إذا لم تورد ولم يستق منها، قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ﴾ [الحج: ٤٥]. وكل شيء خلا من حافظ فقد عطل، ومن ذلك تعطيل الثغور وما أشبهها. ومن هذا الباب العطل وهو العطول، يقال امرأة عاطل، إذا كانت لا حلي لها^(١). ومن هنا قيل للمعطلة معطلة؛ لأنهم يفرغون نصوص الصفات عما دلت عليه من صفات إلهية، ويخلون الذات الإلهية من صفات الكمال. والمعطلة فرق كثيرها، منها: الجهمية، والمعتزلة، والأشاعرة والماتريدية. فالتعطيل لفظ عام يدخل فيه: من يؤل اللفظ تأويلا بعيدا، من خلال صرفه عن الظاهر إلى معنى لا يدل عليه. وأهل التفويض، الذين يفرغون النص عما يدل عليه من صفات الكمال، ولا يأتون بمعنى جديد، بل يرون أن

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٤/ ٣٥١).

النص مجهول المعنى. خامسا: الإلحاد: الإلحاد هو الميل، ومنه اللحد في القبر. وقد يطلق الإلحاد على من كفر بشيء من أركان الإيمان. كما يطلق على من أنكر وجود الله سبحانه وتعالى، وهذا هو الإطلاق المشهور في الواقع المعاصر. وأما الإلحاد الذي يقصده شيخ الإسلام، فهو الإلحاد في أسماء الله الحسنى وصفاته، والمراد به الميل عما يجب علينا تجاهها، وقد ورد النهي عن ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وللإلحاد في أسماء الله تعالى صور منها: أولا: أن ينكر شيئا من أسمائه تعالى، كما فعل المشركون الذين أنكروا اسمه تعالى الرحمن، وقالوا: ما نعرف إلا رحمن الإمامة^(١). ثانيا: أن يسمى سبحانه وتعالى بما لم يسم به نفسه، وتحريم هذا مبني على أن أسماء الله جل جلاله توقيفية، ولا يجوز أن يسمى إلا بما ورد به الشرع. وقد خالف في هذا بعض المعتزلة والأشاعرة، وذهبوا إلى أنه يجوز أن يسمى سبحانه وتعالى بما لم يرد به الشرع، بشرط ألا يتضمن الاسم وصفا ممنوعا. ثالثا: أن يشتق من أسمائه سبحانه وتعالى أسماء للآلهة والأوثان، وذلك كما فعل المشركون الذين اشتقوا من اسم الله

(١) انظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٣٥١).

اللات، وسموا العزى اشتقاقاً لها من العزيز^(١). رابعا: الزعم بأن هذه الأسماء الحسنى دالة على صفات تشابه صفات المخلوقين، كما فعل أهل التشبيه؛ وذلك لأن التشبيه معنى باطل لا يمكن أن تدل عليه النصوص، بل هي دالة على بطلانه، فجعلها دالة على التشبيه ميل بها عما يجب فيها^(٢). وأما الإلحاد في آياته سبحانه وتعالى، فيكون بالميل بها عما أتت به، إما بتكذيبها إن كانت خبراً، أو فعل ما نهت عنه إن كانت نهياً، أو ترك ما أمرت به إن كانت أمراً. [عبد الله الفيافي (ص: ٣٠)].

(وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها) المقصود بالسلف من جهة اللغة: التقدم، فإن السالف هو الشيء المتقدم. والمقصود بالسلف هنا: هم أصحاب القرون الثلاثة الفاضلة الذين أثنى عليهم النبي ﷺ، قال رسول الله ﷺ: «خَيْرُ أُمَّتِي الْقَرْنُ الَّذِينَ يُلُونِي، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ». أخرجه البخاري (٢٦٥٢)، ومسلم (٢٥٣٣). وأئمة السلف هم الصحابة رضي الله عنهم، ثم بعد عصر الصحابة من اتبعهم بإحسان، فهؤلاء هم أئمة السلف من القرون الثلاثة الفاضلة، ومن بعدهم فإنه يكون مقتدياً بهم، وبطريقتهم وبشأنهم. ومن المسائل اللفظية أن يقال: من بعدهم من

(١) انظر: جامع البيان للطبري (٩/ ١٧٨).

(٢) انظر: القواعد المثلى لابن عثيمين (ص: ١٧).

القرون إذا كان على معتقدهم هل يسمى من السلف، أم يقال: من أتباع السلف؟
الجواب: إذا قُصد الزمان والتقدم، فإنه يكون متبعاً لهم، وإذا قصدت الحقائق العلمية بالاسم فإنه يسمى من السلف. وهذه مسألة لفظية لا ينبغي أن يعاضل فيها كثيراً، إنما المهم أن يُفقه أن المقصود بالسلف هم: الصحابة رضي الله عنهم، ولا شك أن الصحابة هم أضبط الطبقات في هذه الأمة، ولذلك لما ذكرهم الله تعالى ذكرهم بصيغة الإطلاق في رضاه عنهم، فقال: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠] ولما ذكر من اتبعهم، قال: ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾ ففقد من اتبع الصحابة أن يكون متبعاً لهم بإحسان. وقوله رحمه الله: (إثبات ما أثبتته من الصفات من غير تكييف) المقصود بالتكييف: هو حكاية كيفية الصفة، وقد نفى المصنف هنا التكييف، أي: أن يُحكى عن صفة من صفات الله أن لها كيفية من الكيفيات، فيقال مثلاً: إن كيفية هذه الصفة كالنزول، أو الإتيان، أو غيرها من الصفات كذا وكذا. فالمصنف يذكر أن طريقتهم، أي: الصحابة ومن اتبعهم بإحسان، إثبات الصفات من غير تكييف. وهذا النفي للتكييف نفى علم وليس نفى وجود، وإلا فإن صفات الله وأفعاله سبحانه وتعالى لها كيفية؛ كنزوله، وإتيانه سبحانه وتعالى، واستوائه على العرش، وغيرها من الصفات، هذه لها

كيفيات؛ ولكنه سبحانه وتعالى لا يحاط به علماً؛ ولذلك قال الإمام مالك وغيره من السلف والأئمة: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول»، وفي رواية عن مالك قال: «الاستواء معلوم، والكيف غير معقول»، أي: أن العقل البشري يمتنع عليه أن يحيط علماً بكيفية صفة من الصفات، فإن الله سبحانه وتعالى لا يحاط به علماً، فالنفي هنا نفي علم، وليس من باب نفي الوجود. قوله رحمه الله: (ولا تمثيل) التمثيل: هو ذكر مثل لصفة الله سبحانه وتعالى من مخلوقاته. وهذا النفي من باب نفي الوجود، فإن الله تعالى ليس كمثله شيء، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] سواء كان هذا الشيء موجوداً، أو متخيلاً ومتصوراً في الذهن، وإن كان قد لا يستطيع الذهن أن يكون متصوراً له على التمام، فليس كمثله شيء في سائر موارد الإطلاق. وهذا النفي للتمثيل إنما ذكره المصنف رحمه الله تعالى؛ لأن الله تعالى قد ذكره في كتابه في غير موضع، كقوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وغير ذلك من الآيات المبيّنة لتزيهه سبحانه وتعالى. وتنزيه الباري سبحانه عن المثلية معلوم بالسمع، والعقل، والفطرة: أما الدليل السمعي: فإنه يراد به الكتاب والسنة. وأما الدليل العقلي فإنه ينقسم إلى قسمين: القسم الأول: أن يكون معتبراً بالمجردات العقلية. القسم الثاني: أن يكون مركباً من القياس على المشاهدات الحسية، فإذا كان مركباً من

القياس على المشاهدات الحسية فقد سماه البعض دليلاً حسياً، والصحيح أنه دليل عقلي، أي: حكم من العقل معتبر بحكم المشاهدات والحسيات. وأما إذا كان الدليل العقلي مبنياً على المجردات العقلية وهو القسم الأول فإن هذه المجردات العقلية تنقسم إلى قسمين: القسم الأول: أن تكون من كليات العقل الضرورية، وهذا هو الدليل العقلي الضروري القطعي. القسم الثاني: أن تكون هذه المجردات العقلية، أي: غير الحسية، من قياسات العقل ونظره، وهذا هو الدليل العقلي الظني النظري. وعليه: فقد يكون الدليل العقلي قطعياً إذا اعتبر بالكليات واليقينيات، وقد يكون ظنياً إذا اعتبر بقياسات محتملة. وهنا سؤال وهو من مسائل النزاع في مقدمات الأدلة عند النظر: هل الدليل العقلي القطعي هو المعتبر بالكليات العقلية المجردة، أم أنه قد يكون قطعياً وهو معتبر بالحسيات؟ والجواب: يقول كثير من النظار: إنه لا يكون معتبراً عقلياً قطعياً إلا إذا كان معتبراً بالكليات العقلية القطعية المجردة، وهذا غير صحيح؛ بل يكون عقلياً قطعياً إذا اعتبر بالحسيات المطردة، فإن الحس إذا كان مطرداً أخذ حكم القطع، ودل على مناسب له من الحكم. وعليه: فيكون الدليل العقلي له أربعة أوجه: الأول: أن يكون قطعياً مبنياً على المجردات العقلية، وهي الكليات العقلية في الذهن. الثاني: أن يكون عقلياً ظنياً مبنياً على المجردات العقلية.

الثالث: أن يكون حسيّاً قطعياً مبنياً على الاطراد الحسي. الرابع: أن يكون عقليّاً ظنياً مبنياً على الاحتمالات الحسية القياسية. الفرق بين الدليل العقلي والدليل الفطري: الفرق بينهما: أن الدليل العقلي: هو الدليل الاعتباري المبني على الاعتبار والنظر، سواء اعتمد على مقدمات قطعية، أو مقدمات ظنية. أما الدليل الفطري: فهو ابتداء من الله سبحانه وتعالى في نفوس العباد، أي: أن الله تعالى كما خلق العباد على صورة من الشكل الجسماني الجسدي المعروف، فكذلك خلق الإنسان وهو مبتدأ بهذه الحكمة الأولى وهي الفطرة، فهي مما استودعه الله في الإنسان عند ابتداء خلقه؛ ولذلك قال النبي ﷺ: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ». أخرجه البخاري (١٣٨٥)، ومسلم (٢٦٥٨). مع أن المولود عند ولادته لا يكون متمتعاً بمسألة القياس والنظر والعقليات، ولا يفقه شيئاً. إذاً الدليل الفطري: هو ما استودعه الله من الحكمة الأولى في نفوس بني آدم، وهي قول النبي ﷺ: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ». وهي المذكورة في قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ [الأعراف: ١٧٢]، وأيضاً مثالها بين من جهة الفقه لها، فكما خلق الله الإنسان ناطقاً متكلماً، خلقه كذلك فاقها لهذه الحكمة الأولى، أي: مؤمناً ومقرأً بها؛ ولكنه إقرار وإيمان مجمل لا بد

له من تفصيل، وهذا التفصيل هو الذي يقع في كتب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؛ ولذلك قال الله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلَكِتَابُ وَلَا الْإِيمَنُ﴾ [الشورى: ٥٢]، وإذا ثبت أن كل مولود يولد على الفطرة، فإن نبينا محمداً ﷺ هو أولى الناس بهذه الفطرة فضلاً عما له من الامتياز في غير مقام الفطرة وما هو زائد عليها. إذا ثبت ذلك فكيف قال الله تعالى في كتابه: ﴿مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلَكِتَابُ وَلَا الْإِيمَنُ﴾؟ والجواب: أن المقصود بالإيمان هنا هو تفصيله وليس أصله. وهذه الفطرة قد ينحرف الإنسان عنها بما يزينه له الشيطان، قال النبي ﷺ: قال الله تعالى: «إِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ كُلَّهُم، وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمْ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ». أخرجه مسلم (٢٨٦٥). فالله تعالى خلق الناس وهم مقرون بالحنيفية وهي التوحيد، وهذا هو معنى دليل الفطرة. وقوله رحمه الله تعالى: (ومن غير تحريف)، ذكر المصنف التحريف مع أنه لا يوجد من أهل القبلة - أي: من المسلمين - من يصرح بتحريف كلام الله وصفاته المذكورة فيما أنزله الله على نبيه محمد ﷺ، وإنما ذكره المصنف لأن الله تعالى لما ذكر من انحرف من أهل الكتاب ذكر سبحانه أنهم محرفون لكتابه، فلكون هذا الاسم من الأسماء الشرعية في ذم من خرج عن السنة والهداية النبوية ذكره المصنف من هذا الوجه، وبذلك علل ابن تيمية في

مناظرته في الرسالة الواسطية، فقال: إني ذكرت التحريف؛ لأنه مذكور في القرآن فيمن انحرف عن الحق. والمصنف هنا قصد إلى الألفاظ والأسماء الشرعية. والتحريف الذي وقع فيه من وقع من أهل القبلة في مقام صفات الباري سبحانه وتعالى: هو تحريف في المعاني وليس تحريفاً في الحروف والكلمات، وهذا التحريف الذي في المعاني لا يسمونه تحريفاً، وإنما يسمونه تأويلاً، وإن كان حقيقته أنه تحريف؛ لكن هناك فرق بين تسميتهم له تحريفاً وبين ما لو سموه تأويلاً. وهذا الفرق من جهة الحكم عليهم، فإنهم لما سموه تأويلاً كان هذا موجباً لنوع من الحكم، ولو سموه تحريفاً لكان موجباً لنوع آخر من الحكم، فالحكم على المتكلم بذلك يختلف باختلاف ما يستعمله من الأسماء، فإن كلمة «التحريف» في كتاب الله جاءت مذمومة، وأما التأويل فإنه جاء في القرآن على سياق الإقرار في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] فهو نوع من الإقرار، ولا سيما إذا قرئت الآية على الوصل. وقوله: (ولا تعطيل)، التعطيل: هو تفرغ الصفات عن حقائقها، إما بنفي ما هو من كلماتها؛ لعدم ثبوته، كنفي بعض الأحاديث بحجة أنها من الآحاد، أو مما لا يصح، وإما بتفريغ معانيها عن حقائقها الشرعية الدالة عليها. واسم «التعطيل» ليس من الأسماء المذكورة في القرآن؛ ولكن المصنف ذكره لأنه وصف يدل دلالة بينة

على حقيقة هذه المذاهب، فكأن المصنف يريد أن يقول: إن هذه المذاهب التي استعملها من استعملها من المتكلمين نتيجتها تعطيل لصفات الله سبحانه وتعالى، وإلا فلا أحد من المسلمين يقول: إنه معطل لصفات الله؛ لكن هذا المذهب الذي هو نفي معاني الصفات، ونفي قيام الصفات بالذات، وما إلى ذلك، حقيقته أنه تعطيل للرب عن كماله، فإن من خرج عن محكم آيات الكتاب والسنة فإنه يكون معطلاً للرب سبحانه وتعالى عن كماله، ولذلك ذكر المصنف هذا التعبير الذي نقول: إنه تعبير وصفي عن حقيقة هذا المذهب. وهذا التعبير الوصفي وهو التعطيل هو الذي سماه ابن سينا في كتبه: «التجريد»، ولذلك تجد في كتب ابن سينا عبارة التجريد الإلهي، وهو يقصد بالتجريد الإلهي: نفي الصفات اللائقة بالله سبحانه وتعالى، فلكل استعمالٍ من النظر والمتفلسفة والمتكلمين، ولكن درج الأئمة المتقدمون من أهل السنة والجماعة على أن يسموا هذا تعطيلًا، ولذلك تبرءوا من طريقة المعطلة. وهذا السياق من كلام المصنف لما قال: (من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل) يبين به وسطية أهل السنة والجماعة، وأنهم يثبتون صفات الله سبحانه وتعالى على ما اقتضاه سياق القرآن، ولا يزيدون في الإثبات على الحقائق القرآنية، ويفقهون كتاب الله بما اقتضاه لسان العرب، فإن القرآن نزل بلسانهم، وقد

أخبر الله في كتابه في غير موضع أنه نزل بلسان عربي مبين، فهم لا يزيدون على القرآن؛ لا في حروفه، ولا في معانيه، ويعتبرون هذه الوسطية بالبراءة من التكييف والتمثيل، وبالبراءة من التعطيل والتحريف، فهم وسط بين هؤلاء وهؤلاء. مصطلح «التشبيه»: لم يذكر المصنف هنا التشبيه، وقد قال بعض المتأخرين: إن كلمة «التشبيه» ذكرها غير مناسب؛ لأن هذه الكلمة لم تذكر في القرآن، وربما عللوا ذلك بأنه ما من شيءين إلا ويقع بينهما قدر من التشابه، ومن هنا تركوا هذه الكلمة. والصواب أن يقال: إن التصريح بنفي التشبيه صحيح، وإن لم يذكر في القرآن، وذلك لوجهين: الوجه الأول: أن العلم بتنزيه الباري عن مشابهة الخلق معلوم بالكتاب والسنة والإجماع والعقل، وإن لم يصرح بهذه الكلمة في القرآن، فإن الله سبحانه وتعالى منزّه عن التشبيه، ولذلك لا غرو ولا عجب من ذكرها، وإن لم ينطق بها القرآن؛ لأنه ذُكر في القرآن ما هو أتم من جهة المعنى والمراد وهو التمثيل. ثم إن التشبيه والمثابة وإن لم تذكر في القرآن بنصها، فإنه ذُكر في القرآن ما يدل عليها، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥] وغير ذلك من الآيات؛ مما يدل على أن مسألة التشبيه منفية في القرآن، وإن كان هذا الاسم لم يصرّح بذكره. ومعلوم أنه إذا ورد سؤال: هل الباري منزّه عن مشابهة خلقه؟ فإن الجواب يكون: نعم، عقلاً وشرعاً.

الوجه الثاني: أنه إذا ذكر معتقد الصحابة ومن وافقهم واتبعهم بإحسان قيل: من غير تشبيه؛ لأن المخالفين الذين ظهروا بعد عصر الصحابة اتهموا وطعنوا في الأئمة بحجة أنهم أهل تشبيه، فطعنت المعتزلة وأئمة الجهمية الأولى على أئمة السنة والجماعة بأنهم مشبهة، وأكثروا من إضافة التشبيه إلى مذهب السلف، فلما اشتغل المخالفون بهذه الإضافة ونسبوا الأئمة إلى التشبيه؛ كان لا بد من التصريح بذلك. ولذلك فإن من الحكمة والفقہ أن يقال: إن الله سبحانه وتعالى منزّه عن التمثيل والتشبيه. والذي يعاب ويعد من التقصير أن يذكر نفي التشبيه ولا يذكر نفي التمثيل، وأما جمعهما فهو الحكمة، وإنما قيل: هو الحكمة؛ لأن كلمة التمثيل مذكورة بالنفي في القرآن، وكلمة التشبيه لو لم يكن من موجب ذكرها إلا أن المخالف أضاف مذهب أهل السنة والجماعة إلى التشبيه لكان هذا كافياً. ومما يُتعجب منه: أن بعضهم يقول: لا نذكر كلمة التشبيه. ويعلل ذلك ببعض التعليقات، ثم إذا ذكر القياس قال: إن الله سبحانه وتعالى يستعمل في حقه قياس الأولى. مع أن كلمة «القياس» غير مذكورة في القرآن، وأصل كلمة القياس في لسان العرب تدل على نوع من التشابه والتشاكل بين الشيئين وبين الماهيتين. والكلمات التي يعبر بها في مقام صفات الله تكون على أربعة أوجه: الوجه الأول: أن تكون كلمات واجبة

الاستعمال. الوجه الثاني: أن تكون كلمات سائغة الاستعمال. الوجه الثالث: أن تكون كلمات يرخص في استعمالها لمصلحة. الوجه الرابع: أن تكون كلمات ممنوعة الاستعمال. أما الكلمات الواجبة الاستعمال فهي: الكلمات القرآنية والنبوية؛ كالاستواء، والسمع، والبصر، والنزول، والإتيان، وما إلى ذلك. وأما الكلمات التي يسوغ استعمالها فهي: ما كان خبراً عن الباري سبحانه وتعالى مما لم يصرّح بذكره في القرآن، وإنما يُخبر عنه على مقام الإثبات، أو يُخبر عنه على مقام النفي، ومن هذا كلمة «التشبيه»، فإنها من باب التنزيه له سبحانه وتعالى، وإن لم تذكر بنصها في القرآن؛ فيُرخص في استعمالها. وأما الكلمات التي يسوغ استعمالها للمصلحة فهي: بعض الألفاظ المجملة في حال المناظرة، وقد ذكر ابن تيمية في درء التعارض أن مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم يكون مرخصاً فيه إذا اقتضت المصلحة الراجحة، ولكنهم لا يوافقون على شيء من المعاني الباطلة، ولا يلزم من هذه الكلمة التي ساغت في مقام أن تكون سائغة في سائر المقامات، بمعنى: أنه قد يسوغ لك المناظرة أن تتكلم ببعض المصطلحات، ولكن هذا مقيد بهذه المناظرة التي قضت الحاجة بها، ولا يلزم من ذلك أن يكون هذا المصطلح الذي تستعمله في هذا المقام مستعملاً في سائر المقامات. وأما ما كان ممنوع الاستعمال فهو: ما تضمن

نقصاً، أو نفي كمال عنه سبحانه وتعالى، فإن هذا لا يكون مرخصاً فيه. ومن هنا نقول: إن كلمة «القياس» يجعلها بعضهم من القسم الثاني، وبعضهم يجعلها من القسم الثالث. والفرق بينهما: أن القسم الثاني وهو الألفاظ سائغة الاستعمال، يعني الألفاظ التي يسوغ أن يبتدأ بها من دون إجبار على ذلك، وذلك في غير مقام المناظرة أو الرد أو ما إلى ذلك. وهذا فيما يظهر أنه ليس صحيحاً؛ بل الظاهر أن القياس من القسم الثالث، فإنه لا يقال في حق الله سبحانه وتعالى: «يستعمل في حقه قياس الأولى» ابتداءً، ثم يقال: وقياس الأولى هو المثل الأعلى المذكور في قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [النحل: ٦٠] فتكون الآية دليلاً لهذا الاسم؛ بل الأصل أن يقال: إن الله سبحانه وتعالى له المثل الأعلى، ويُعَلِّم المسلمون أن الله له المثل الأعلى، أي: الوصف الأكمل. أما أن المصطلحين من النظر بعد ظهور المصطلحات والمنطق وغير ذلك سمّوا هذا: «قياس الأولى» فهذه مسألة اصطلاحية لا يبتدأ بها؛ ولكن عند المناظرة يقال: إن ما كان من باب قياس الأولى فإن معناه يكون صحيحاً لا ثَقّاً بالله، وإلا فإن الابتداء بكلمة القياس بينَ الذم، فمجرد أنك تقول: إن الله يستعمل في حقه القياس، ثم تفسر هذا القياس ولو بمعنى صحيح، فإن الكلمة من أصلها أقل ما يقال فيها: إنها كلمة مجملة. ومعلوم أن من يتكلم بهذا ولا سيما بعد ظهور المصطلحات

المتأخرة عند متكلمة الصفاتية كابن تيمية وغيره يذكرون قاعدة: «أن ما كان من الألفاظ مجملاً حادثاً فإنه لا يطلق»، وكلمة القياس أقل ما يقال فيها: إنها كلمة مجملة حادثة. إذا التباعد عن هذه الكلمة هو الفقه، وإن كان شيخ الإسلام ابن تيمية لما ذكر مسألة القياس في العقيدة الواسطية وقال إنه يُستعمل في حق الباري قياس الأولى^(١)، قال: وهو معنى قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] وهذا

(١) قرر المؤلف قياس الأولى، وبين في الرسالة الأكملية شرط هذا الكمال، فهو الكمال الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وأما الكمال النسبي فهو المستلزم للنقص، فيكون كمالاً من وجه دون وجه، كالأكل للجائع كمال له، وللشبعان نقص فيه؛ لأن ليس بكمال محض، بل هو مقرون بالنقص. فمن الكمالات ما هو كمال للمخلوق، وهو نقص بالنسبة إلى الخالق، وهو كل ما كان مستلزماً لا لإمكان العدم عليه المنافي لوجوبه وقيوميته، أو مستلزماً للحدوث المنافي لقدمه، أو مستلزماً لفرقه المنافي لغناه. انظر: الرسالة الأكملية، مجموع الفتاوى (٦ / ٨٧، ١٣٧). وبين المؤلف ورود قياس الأولى في الكتاب والسنة، كما استعمله سلف الأمة، ومن الأدلة التي ساقها في تقرير هذا القياس، قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَلْ لَّكُمْ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَاءَ فِي مَآ رَزَقْنَكُمْ فَآنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [الروم: ٢٨]. ثم قال رحمه الله: «فإن الله أخبر أنهم إذا لم يرضوا لأنفسهم أن يكون مملوك أحدهم شريكه، ولم يرضوا لأنفسهم أن يكون لهم البنات، فربهم أحق وأولى أن ينزهوه عما لا يرضوه لأنفسهم،

الكلام الذي ذكره ابن تيمية صحيح، لكن نقول: إنه يكون في مورد إبطال أدلة المخالفين والرد عليهم، وبيان أن معتقد أهل السنة والجماعة معتبر بالعقل كما هو معتبر بالشرع، وقد تقدم أن ما يتعلق بالمعتقد يذكر على طريقتين: الأولى: أن يكون من باب التقرير. الثانية: أن يكون من باب الرد. أما باب التقرير فإنه يقصد فيه إلى ذكر الكلمات والجمل الشرعية النبوية، وباب الرد لا مانع من استخدام الألفاظ المجملة. قوله: (من غير إلحاد)، الإلحاد في أصل اللغة: الميل، ويُذكر الإلحاد ويراد به الكفر والجحود، ولم يقصد المصنف هنا الإلحاد الذي هو الكفر والجحود؛ لأن هذا لم يقع فيه أحد من أهل القبلة، وإنما حصل من الكفار، وهو الإلحاد في أسماء الرب سبحانه وتعالى وآياته، وإنما الذي وقع فيه من وقع من أهل القبلة وهو ما قصده المصنف هنا: هو الإلحاد الذي هو بمعنى الميل عن الحق، والإلحاد قد يذكر ويراد به الكفر، وقد يذكر ويراد به نوع من الميل والظلم، كقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ﴾ [الحج: ٢٥]، مناسبة ذكر الأسماء والآيات في باب الإلحاد. وقوله: (لا في

للعلم بأنه أحق منهم بالتنزيه عما هو عيب ونقص عندهم. نقض التأسيس (١٤٢/٢). وانظر: (٥٣٥/٢). ودرء تعارض العقل والنقل (٣٨٨/٧)، والرسالة الأكملية مجموع الفتاوى (٧٩/٦). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

أسمائه ولا في آياته)، وهنا تنبيه على طريقة بعض الشراح لكتب أهل العلم: فأحياناً يقف بعض الشراح مع بعض كلمات العلماء وقوفاً منغلِقاً: لماذا عبر هذا العالم بهذا التعبير؟! ثم يأتون بأعجوبات هي في الحقيقة من التكلفات في تفسير سياقات العلماء. والحقيقة أن هؤلاء العلماء بشر يخطئون ويصيبون، وهذه مقدمة ضرورية. ومقدمة أخرى: لا يلزم بالضرورة أن تكون سائر السياقات التي عبروا بها لها معانٍ مختصة مقصودة، وإن كان لها معانٍ عامة، لكن قولهم: لماذا عبر بهذه الكلمة ولم يعبر بالكلمة الأخرى؟ هذا هو التكلف. وقد يكون الجواب عن هذا السؤال: أن أمامه أكثر من تعبير، فعبّر بواحد من هذه التعبيرات، فالتكلف في فك الكلام ليس هذا من الشرح في شيء، بل الشرح هو بيان المعاني المقصودة بهذا الكلام، أما التكلف في التعبير فلا. وهنا سؤال: لماذا قال المصنف رحمه الله: (لا في أسمائه ولا في آياته) ولم يقل: (لا في أسمائه ولا في صفاته)؟ والجواب: أن المصنف هنا اعتبر طريقة القرآن، أي: أن الإلحاد ذكر في القرآن منفيًا عن أسماء الرب، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ [الأعراف: ١٨٠] ومنفيًا عن آياته، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا﴾ [فصلت: ٤٠] فلمناسبة سياق الآيات ذكر المصنف ذلك في كلامه. وقوله: (فطريقتهم) أي: طريقة

الصحابة، ومن اتبعهم بإحسان. (تتضمن) التضمّن: هو تعبير عن اجتماع معانٍ متصلة أو معانٍ متسلسلة، فإذا كان السياق فيه جملة من المعاني المتصلة قيل: إن هذه الطريقة تتضمن أكثر من معنى، وبين هذه المعاني المتضمّنة قدر من الاتصال. (مع نفي مماثلة المخلوقات إثباتاً بلا تشبيه) المصنف في هذا المقام عبر بنفي التشبيه عن الله، وهو تعبير صحيح، وإنما الذي قد يقال: إنه من القصور أن يُذكر هذا ولا يُذكر نفي التمثيل، هذا هو القصور، أما أن يقصد إلى عدم ذكر التشبيه مطلقاً، فإن هذا ليس معروفاً عن المتقدمين من الأئمة، فإنهم صرحوا بنفيه كثيراً. ومن القواعد في باب صفات الله تعالى: أن نصوص الإثبات تدل على إثبات صفات الله سبحانه وتعالى، وتدل كذلك على تنزيه الباري عن النقص، وكذلك نصوص التنزيه ونفي التمثيل وما إلى ذلك تدل على تنزيه الباري، وتدل على إثبات الكمال. فمثلاً: في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ دلالة واضحة وصريحة على نفي التشبيه والتمثيل؛ لكن نقول: إن هذه الكلمة من القرآن هي أيضاً دليل على إثبات الكمال، فإن من وصف نفسه بأنه ليس كمثله شيء، دل هذا على اختصاصه بصفات كمال لا تكون لغيره. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] هذا دليل على إثبات الصفات، وهو أيضاً دليل على إثبات التنزيه؛ لأن الله لم يذكر في كتابه وصفاً يتصف

به إلا وذكره في مقام اختصاصه به، وكذلك النبي ﷺ لم يذكر صفة من صفات الله تعالى إلا وذكرها في مقام اختصاص الله تعالى بها. فمثلاً: قال النبي ﷺ: «يَنْزِلُ رَبُّنَا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلَّ لَيْلَةٍ حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ»، فأضاف النزول إلى الله تعالى، ثم قال: «فَيَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ؟ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ؟ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ؟». أخرجه البخاري (٦٣٢١)، ومسلم (٧٥٨). ومعلوم أن من يقول: من يدعوني، من يسألني، من يستغفرني، لا يكون إلا رب العالمين سبحانه، فظهر من هذا السياق النبوي أن هذا إثبات للكمال لهذه الصفة، وإثبات أيضاً للتنزيه؛ وذلك لأن اختصاص الباري بهذه الصفة يدل على إثبات الكمال، ويدل على إثبات تنزيه الباري سبحانه وتعالى. وعليه: فإن العلم بكمال الله سبحانه وتعالى وصفاته يُعلم من نصوص الإثبات ونصوص التنزيه، أي: نفي التمثيل ونحوها. كما أن العلم بتنزيه الباري سبحانه وتعالى يُعلم بنصوص نفي التشبيه والتمثيل، كقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] فهي تدل على التنزيه بالتصريح والبيان. وكذلك فإن هذه النصوص تدل على الإثبات، فإن الله تعالى لما أخبر عن نفسه أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ عُلِمَ أنه مختص بكمال لا يشاركه فيه غيره؛ لأن هذا الشيء المنفي منه ما قد يتصف بشيء من الكمال؛

كالإنسان مثلاً، فإذا كان في مخلوقات الباري ما هو متصف بشيء من الكمال المناسب له، وقد قال الله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وفي هذه المخلوقات شيء من الكمال في بعض مقاماتها وبعض صورها؛ علم بذلك أن الباري المنزه عن هذا المقام له كمال عظيم يختص به. إذا سائر نصوص الإثبات تدل على إثبات الكمال، وعلى إثبات التنزيه، ونصوص التنزيه ونفي التشبيه والتمثيل تدل على إثبات التنزيه، ونفي التشبيه والتمثيل، وتدل على إثبات الكمال. وأيضاً: فإن نصوص الإثبات المفصلة إنما دلت على إثبات التنزيه من جهة السياق، فإن الله ذكرها مضافة إلى نفسه، فدل على اختصاصه بها، وذكرها سبحانه وتعالى على معانٍ واختصاص، فدل على أنه منزّه عن مشاركة غيره سبحانه وتعالى فيها. [يوسف الغفيص (ص: ٣١)].

وطريقة سلف الأمة وأئمتها هي ما تقدم تقريره في الأصل الواجب في هذا الباب، وهي: إثبات ما أثبتته الله تعالى لنفسه، وأثبتته له رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، ونفي ما نفاه عن نفسه، وما نفاه عنه رسوله ﷺ من غير إلحاد في أسمائه، ولا في آياته، فطريقتهم هي الصراط المستقيم، وهي الحق الذي دل عليه السمع والعقل. فإن العقل والفطرة كليهما يقتضي أن الله تعالى مستحق لكل كمال، ومستحق لتنزيهه عن كل نقص، فإذا كان المخلوق يوصف

بالكمالات، فالله سبحانه أحق بالكمال، ف(كُلُّ كمال يوصف به المخلوق لا نقص فيه، فالخالق أولى به، وكلُّ نقص ينزه عنه المخلوق، فالخالق أولى بالتنزيه عنه)، فهو تعالى أحقُّ بكلِّ كمالٍ، وأحقُّ بالتنزيه عن كلِّ نقص. وقد دل السمع على ذلك، فقد جاء بإثبات الأسماء الحسنى، والصفات العلى لله تعالى إجمالاً وتفصيلاً، وجاء بتنزيهه تعالى عن النقائص والعيوب، وعن مماثلة المخلوقات. إذاً فطريقة سلف الأمة مستمدة من الكتاب والسنة، فهم يعتمدون في هذا الباب على كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، وما جاء في الكتاب والسنة، هو موجب العقل والفطرة، فالعقل الصريح لا يناقض النقل الصحيح، ولا يعارضه. وطريقة سلف الأمة وأئمتها طريقة مثلى، ووسط بين مذاهب الناس، فإن الناس اضطربوا في باب الأسماء والصفات، وصاروا فرقاً متناقضة متفرقة، وأهل السنة والجماعة هم الوسط بين أهل الإفراط والتفريط، والغلو والتقصير. فأهل التعطيل أفرطوا في التنزيه، وفرطوا في الإثبات، وهم: الجهمية، ومن تبعهم. وأهل التشبيه أفرطوا في الإثبات، وفرطوا في التنزيه، فلم ينزهوا الله تعالى عن مماثلة المخلوقات. وأهل السنة والجماعة توسطوا، فلا إفراط ولا تفريط، ولذلك أثبتوا لله تعالى ما أثبتته لنفسه، وأثبتته له رسوله ﷺ، إثباتاً بلا تشبيه، فخالفوا المعطلة والمشبهة، ونزهوا الله عن جميع النقائص والعيوب،

فخالفوا الطائفتين. وبرئ مذهب أهل السنة والجماعة من البدع التي وقع فيها غيرهم في كلام الله تعالى، وفي كلام رسوله ﷺ، وفي أسماء الله وصفاته، فلا تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل ولا إلحاد، فهذه خمسة معانٍ باطلةٌ ومنكرةٌ. أما أهل الضلال، فهم بين: معطلٍ وممثلٍ ومحرّفٍ ومفوّضٍ، والكل ملحد في أسماء الله، وفي آياته. قوله: (سلف الأمة وأئمتها) أصل السلف: مَنْ يتقدم غيره. ولا سيما من تقدم قومه أو جنسه، فإنه يكون سلفاً لهم، فسلفُ الكفار مَنْ تقدم منهم، وسلفُ الأخيار مَنْ تقدم منهم، فسلفُ هذه الأمة: صدرُها. وأصدقُ من تنطبق عليه هذه الكلمة: الصحابة، فإنهم سلفُ هذه الأمة الوسطُ الخيارُ. والسلفُ والخلفُ من الأمور النسبية، فكلُّ من تقدم غيره وجنسه، يكون سلفاً، فالصحابة سلفُ الأمة على الإطلاق، ولكن التابعون وتابعوهم، هم سلف لمن جاء بعدهم، فالسلفيُّ حيثنذ، هو المقتفي للسلف الصالح، والمهتدي بهديهم. وهذه الأمة لها أئمة وعامة، فالأئمة هم العلماء العاملون، وقد اجتمعت أوصاف الإمامة في الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم)، فإنهم أئمة في العلم وفي العمل وفي الولاية. ولكن المراد هنا: الأئمة في العلم والدين، وعطفُ الأئمة على السلف، من عطف الخاص على العام. قوله: (من غير تكييف) التكييف مأخوذ من الكيفية، وهي: هيئة الشيء التي هو عليها. ويستفهم عن الحال

بكيف، فالتكييف: تحديد كُنْهِ الصفة، أو السؤال عنها بكيف، لأن السائل عنها بكيف يريدُ تحديدها وبيانَ كُنْهِها، فصفاةُ الله سبحانه لا يجوز تكييفها والتعرض لكيفيتها، ولا السؤال عن ذلك. والتكييفُ هو الذي نصَّ العلماء على نفيه ونفي العلم بالكيفية، وقالوا في نصوص الصفات: تَمَرُّ كما جاءت بلا كيف، أي: دون السؤال عن كيفيتها، ودون تكييف لها. وقال الأئمة في الاستواء ونحوه: الاستواء معلوم أو غير مجهول، والكيف مجهول. فالكيفية لا يجوز للعبد التعرض لها، ولكن صفات الله تعالى لها كيفية لا نعلمها، فأهل السنة لا ينفون الكيفية، ولكن ينفون التكييف، فهم ينفون العلم بالكيفية، فلا يعلم كيف هو إلا هو، ولا يعلم كيفية صفاته إلا هو. قوله: (ولا تمثيل) التمثيل: مأخوذ من المثل، وهو: النظير، فالتمثيل هو: الحكم على الشيء بأنه مثْلُ لشيء آخر. والمراد بالتمثيل هنا: تمثيل الخالق بالمخلوق، أو تمثيل المخلوق بالخالق. والتشبيه الذي قامت الأدلة على نفيه وإبطاله، هو: وصف الخالق بخصائص المخلوق، أو: وصف المخلوق بخصائص الخالق. وهذا المقام اضطرب فيه الناس، ونشأ عنه ما نشأ من التعطيل، فإن المعطلة قالوا: إنَّ إثبات الصفات لله تعالى تشبيهٌ. فأوجب لهم هذا أن ينفوا الصفات؛ لأنهم قالوا: إن المخلوقات توصف بهذه الصفات، فلو أثبتنا لله الصفات، للزم من ذلك

التمثيل، فنفوها، هذه هي شبهتهم. ولكن التشبيه الذي ورد نفيه وإبطاله في النصوص، هو: وصف الله بخصائص المخلوق، أو: العكس، فالعلم ليس من خصائص الخالق، فإن المخلوق يوصف بالعلم أيضاً، وهكذا السمع والبصر ونحوها، فمطلق العلم والسمع والبصر مثلاً معانٍ مشتركة في اللفظ والمعنى. فالله تعالى يوصف بالعلم حقيقة، لكن العلم المختص به سبحانه وتعالى، والمخلوق يوصف بالعلم حقيقة، لكن المناسب له، فوصف المخلوق حينئذٍ بالعلم، ليس فيه تشبيه المخلوق بالخالق، ووصف الخالق بالعلم مثلاً ليس فيه تشبيه الخالق بالمخلوق. فالعلم المحدث المحدود، هو من خصائص المخلوق، والعلم الأزلي، المحيط بكل شيء، الذي لا تبلغ العقول كنهه ولا مداه، هو من خصائص الخالق. فمن قال: إن المخلوق يعلم الغيب. فقد شبه المخلوق بالخالق، فالقدريّة الغلاة وقعوا في ضرب من التشبيه في قولهم: إنه تعالى لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها. وهو: تشبيه الخالق بالمخلوق. وقول اليهود: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤] من تشبيه الخالق بالمخلوق؛ لأنهم وصفوا الله بخصائص المخلوق، فاليهود بهذا القول مشبهة، وكذا قولهم: إن الله لما خلق السماوات والأرض استراح، فيه تشبيه للخالق بالمخلوق. وأما قول النصاري: إن عيسى ابن الله، ففيه تشبيه الخالق بالمخلوق من

وجه، وذلك بنسبة الولد إليه، وفيه أيضاً تشبيه المخلوق بالخالق حيث ألّٰهُوا المسيح، فالنصارى وقعوا بهذا في نوعي التشبيه. والمشركون الذين عبدوا مع الله تعالى سواه، وقعوا في تشبيه المخلوق بالخالق، فهذا هو التمثيل الذي يجب نفيه، وبرئ منه مذهب أهل السنة والجماعة. والتكييف والتمثيل بينهما تلازم، فكلُّ مَنْ كَيَّفَ صفاتِ الله تعالى، فقد شبه الله بخلقه. وتمثيل الخالق بالمخلوق يستلزم التكييف، وتمثيل المخلوق بالخالق قد يتضمن التكييف. قوله: (ومن غير تحريف) التحريف: مأخوذ من الحَرْف، بمعنى: الطرف، ففيه تغييرٌ وميلٌ، وهو في الاصطلاح: تغيير كلام الله أو كلام رسوله عن وجهه لفظاً أو معنى. وهذا التغيير فيه جنوح عن الصواب والحق، فكان فيه انحراف عن الوسطية والعدل، فالتحريف والانحراف بينهما تقارب من حيث اللفظ، ومن حيث المعنى. والتحريف يكون للألفاظ، ويكون للمعاني، والأغلب إطلاقه على تغيير المعنى. وتغيير اللفظ يكون بالزيادة والنقص. ومن أمثلة التحريف اللفظي ما يروى عن بعض الجهمية أنه طلب من أحد القُرَّاء أن يقرأ قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] بنصب لفظ الجلالة؛ لأنه حيثُ لا يكون في الآية دلالة على تَكَلَّمَ الله تعالى، وإنما فيها أن موسى كلَّم الله تعالى، وكونُ العبدِ يكلِّمُ ربَّه، لا ينكره أحد، فكلُّ عبد يدعو

ربه عز وجل، كما قال ﷺ: «إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا قَامَ فِي صَلَاتِهِ فَإِنَّهُ يُنَاجِي رَبَّهُ». أخرجه البخاري (٤٠٥)، ومسلم (٥٥١). وخاصية موسى عليه الصلاة والسلام أن الله كلمه، وهذا إنما يتحقق على القراءة الصحيحة: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾، فقال له المسؤول: هب أنه أمكنك ذلك، فكيف تصنع بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣]؟! وهذا لأنه يمتنع في اللغة العربية أن يكون الضمير في قوله: ﴿وَكَلَّمَهُ﴾ في محل رفع، ويتعين أن يكون مفعولاً به، وربُّ هو الفاعل. وأما التحريف المعنوي فهو: صرف اللفظ عن المعنى الذي هو مقتضاه إلى غيره بغير حجة توجب ذلك. كما قال المعطلة: يدُ الله قدرته، والاستواء هو الاستيلاء، والمحبة هي إرادة الإنعام، والغضب هو إرادة الانتقام. قوله: (ولا تعطيل) التعطيل: مأخوذ من العَطَل بمعنى الخُلُو، والمراد به هنا: تعطيل الرب تعالى عن صفات كماله، وذلك بنفي أسمائه وصفاته سبحانه، فالمعطل يُخْلِي الرب عن صفاته، أو عن أسمائه، وصفاته عند غلاتهم. والتحريف يستلزم التعطيل، وأما التعطيل فلا يستلزم التحريف؛ لأن التعطيل قد يكون بغير التحريف، فقد يكون بالتفويض، فإن المعطلة يقفون من النصوص إما موقف التحريف، وإما أن يفوضوا، فمن ينفي مثلاً حقيقة الاستواء على العرش، وهو العلو والارتفاع، يقول: معنى قوله

تعالى: ﴿أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] أي: استولى. فيكون حينئذٍ معطلاً محرفاً، معطلاً للصفة عن الله، ومحرفاً للنص. وقد يقول من ينفي حقيقة الاستواء: الله أعلم بممراده، ويقول: هذا ليس فيه دلالة على إثبات الاستواء على العرش؛ لأنه من المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله تعالى. فيكون هذا معطلاً مفوضاً. وبهذا يُعلم أن تحريف النصوص يستلزم التعطيل، وأما التعطيل فلا يستلزم التحريف، لأن المعطل قد يلجأ إلى التفويض لا إلى التحريف. قوله: (من غير إلحاد) الإلحاد في اللغة: الميل، ومن هذا سمي الشَّق في جانب القبر: لحداً، لميله عن وسط القبر، فكلُّ مِيلٍ هو إلحادٌ لغةً، وأما في الاصطلاح فهو: الميل عن الحق إلى الباطل، علماً أو عملاً. وأكثر ما يطلق اسم الإلحاد في كلام العلماء على الإلحاد الاعتقادي، وقد يخصصونه بِشَرِّ أنواع الإلحاد، وهو: إنكار وجود الرب سبحانه وتعالى، فيُسمى الدهرية: ملاحظة؛ لأنهم منكرون للخالق، والنبوات، والمعاد، فهم شرُّ الملاحظة، ولكن جنس الإلحاد لا يختص بهم، فاسم الإلحاد في الشرع يشمل أموراً كثيرة، كما سيأتي في الكلام على الإلحاد في أسماء الله تعالى، وفي آياته سبحانه. والشرك الذي هو عبادة غير الله مع الله من شرِّ الإلحاد، وهو إلحادٌ في عبادة الله بصرف محض حقه سبحانه وتعالى إلى غيره. والإلحادُ أعم هذه المعاني أعني: التكييف، والتمثيل،

والتحريف، والتعطيل، فالتحريف، والتعطيل، والتكييف، والتمثيل، كلها إلحادٌ. فالتحريفُ إلحادٌ في آيات الله، والتعطيلُ إلحادٌ في أسماء الله تعالى وفي صفاته، والتكييفُ إلحادٌ أيضاً في أسماء الله وصفاته، والتمثيلُ كذلك، فإن من شبه الله تعالى بخلقه، فقد ألحد في أسماء الله وصفاته. والتعطيلُ والتشبيه معنيان متباينان، فالمشبهة غلوا في الإثبات، والمعطلة غلوا في النفي، والتعطيلُ والتمثيل بينهما تلازم من وجه، فالتشبيه يستلزم التعطيل، والتعطيلُ يستلزم التشبيه، فكلُّ مشبهٍ معطلٌ من وجه، وكلُّ معطلٍ مشبهٌ من وجه، وذلك أن من أثبت لله تعالى صفات تماثل صفات المخلوقين فهو مشبهٌ، وهو أيضاً معطلٌ؛ لأنه لم يثبت لله ما يستحقه من الصفات، بل وصف الله بصفات لا تليق به سبحانه وتعالى، فصار بهذا الاعتبار معطلاً، وإن كان أصلَ مذهبه التشبيه. والمعطلُ الذي نفى عن الله الأسماء والصفات أو نفى الصفات، هو مشبهٌ لله بالجماداتِ والمعدوماتِ والممتنعاتِ، ففرَّ من تشبيه الله بالموجوداتِ، ووقع في تشبيهه بالجماداتِ، فوقع في تشبيهه أقبح، فكان بذلك معطلاً مشبهًا، وإن كان أصلَ مذهبه التعطيلُ، فبان بهذا: أنَّ التمثيلَ يستلزم جنسَ التعطيلِ، والتعطيلُ يستلزم جنسَ التشبيهِ، والإلحادُ يُعمِّم الجميع. قوله: (فإن الله ذم الذين يلحدون في أسمائه وآياته، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾

سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿[الأعراف: ١٨٠]﴾ الإلحاد في أسمائه، هو: الميل بها عن الحق والصراط المستقيم، وذلك يشمل أنواعاً من الإلحاد، فالإلحاد في أسمائه تعالى يكون: بنفيها، كما هي طريقة الجهمية. ويكون بنفي معانيها، كما هي طريقة المعتزلة. ويكون بتسمية المخلوق بها، مثل: تسمية المخلوق: بعالم الغيب، وملك الملوك، وفي الحديث عن النبي ﷺ: «إِنَّ أَخْنَعَ اسْمٍ عِنْدَ اللَّهِ، رَجُلٌ تَسَمَّى مَلِكَ الْأَمْلَاقِ، لَا مَالِكَ إِلَّا اللَّهُ». أخرجه البخاري (٦٢٠٦). ويكون بتسميته تعالى بما لم يسم به نفسه، كتسمية النصارى له: أباً، وتسمية الفلاسفة له: علة الوجود، وتسميته بواجب الوجود، وإن كان يصح الإخبار به عن الله تعالى، فيقال: الله واجب الوجود، ولكن ليس من أسمائه ذلك. ويكون الإلحاد في أسماء الله بالاشتقاق من أسمائه، كما فعل المشركون، فاشتقوا من أسمائه تعالى لأسماء آلهتهم، كالكالات من الإله، والعزى من العزيز. ومن الإلحاد في أسمائه ما ذكر الله عن المشركين في قوله سبحانه: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ﴾ [الرعد: ٣٠]، وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا﴾ [الفرقان: ٦٠]. قوله: (وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا﴾ [فصلت: ٤٠]) هذا تهديد بالإخبار باطلاع الله تعالى، فالله كثيراً ما يذكر العلم في تهديده للكافرين والمنحرفين

والمتعدين لحدوده بالإلقاء في النار. وآيات الله تعالى نوعان: آيات كونية، وآيات شرعية. ومن شواهد الآيات الكونية، قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [فصلت: ٣٧]، وقوله: ﴿وَمِنْ ءَايَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [الروم: ٢٣]، وشواهدا كثيرة. ومن شواهد الآيات الشرعية، قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [الأنفال: ٢]، وقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، ونحوها كثير. والآيات الكونية هي: المخلوقات. والآيات الشرعية هي: كلمات الله تعالى المنزلة. والإلحاد في آيات الله تعالى الشرعية يكون: بالتكذيب بها، وجحدها، ويكون بتحريفها عن مواضعها، ويكون بالزعم بأنه ليس لها معنى مفهوم، كما هو مذهب التفويض، ويكون بالاستهزاء بها، قال الله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾ [النساء: ١٤٠]، والاستهزاء بآيات الله إنما ينشأ عن الكفر بها، كما قال تعالى: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي ءَايَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْرُرَكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي

الْبَلَدِ ﴿غافر: ٤﴾، هذا من جملة الإلحاد في آيات الله الشرعية. أما الإلحاد في آيات الله تعالى الكونية، فإنه يكون: بجحد خالقها سبحانه، وبجحد دلالتها على الخالق، وبنفي حكمته تعالى في خلقها، كأن يقول قائل: إن هذا الشيء مخلوق لا لحكمة، أو يقول: هذا حادث بغير مشيئة الله، كما تقوله القدرية في أفعال العباد، هذا ما يتعلق بالإلحاد في أسماء الرب سبحانه وآياته. وأهل السنة والجماعة يثبتون لله أسماء وصفاته، ولا يلحدون في أسمائه ولا في آياته. ويلاحظ بعد هذا أن مذهب أهل السنة والجماعة يتميز عن المذاهب الضالة بأمور: أولاً: أنه وسط بين مذاهب الضلال، فأهل السنة وسط في باب الأسماء والصفات، وطريقتهم هي المثلى، فإنها وسط بين التعطيل والتمثيل. ثانياً: أن مذهب أهل السنة والجماعة وطريقتهم في باب الأسماء والصفات، وغيره مستمدة من الكتاب والسنة، ومطابقة للعقل الصحيح، بينما المذاهب المنحرفة مستمدة من الأهواء والخيالات التي لا أصل لها في عقل ولا سمع، فهي مخالفة لموجب العقل وموجب النقل، وإن زعم الزاعمون أنها موجب العقل. ثالثاً: خلو مذهب أهل السنة والجماعة من المعاني الباطلة التي وقع فيها من خالفهم، كالتحريف، والتعطيل، والتكليف، والتمثيل. رابعاً: وهو مستفاد مما تقدم، أن مذهب أهل السنة والجماعة يتضمن ثلاثة أصول يقوم عليها: إثبات صفات

الكمال لله سبحانه وتعالى كما أثبتنا لنفسه وأثبتها له رسوله ﷺ، وتنزيهه تعالى عن مماثلة المخلوقات وعن كل نقص، ونفي العلم بالكيفية. وهذه الأصول مستفادة من النصوص، وقد تضمنتها الآية الكريمة: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فهذه الآية دلت على الحق، وردّ الباطل في باب الأسماء والصفات، فدلّت على أنه تعالى موصوف بصفات الكمال، مُنَزَّه عن مماثلة المخلوقات، وأنه تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وهذا يتضمن نفي العلم بالكيفية، فإن نفي التشبيه يستلزم نفي التكيف، ونفي العلم بالكيفية؛ لأن ما لا نظير له، لا يمكن العلم بكيفيته؛ لأن الشيء لا تعلم كيفيته، إلا بمشاهدته أو مشاهدة نظيره. والله تعالى لا نظير له، والعباد لم يشاهدوه، فلا سبيل لهم إلى العلم بكيفيته سبحانه. فقله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ رد للتشبيه والتكيف، ففيه الرد على أهل التشبيه، وقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ رد للإلحاد والتعطيل، فإن فيها إثبات اسمين من أسمائه تعالى، وهما: السميع والبصير، وفيها إثبات صفتين من صفاته، وهما: السمع والبصر. فهذه أبرز خصائص مذهب أهل السنة والجماعة. فقله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ نصّ في نفي تشبيه المخلوق بالخالق، لأن تقدير الآية: ليس شيء مثله تعالى، ونفي هذا التشبيه، يستلزم نفي التشبيه الآخر، وهو: تشبيه الخالق بالمخلوق، فإنه سبحانه

إذا لم يكن له كفوٌ من خلقه، لزم أنه ليس مثل أحدٍ من خلقه؛ لأنه سبحانه لو كان مثل أحدٍ من خلقه، كان هذا المخلوق مثله تعالى. ومن الآيات الدالة على نفي التمثيل عن الله قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقوله سبحانه: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥] وغيرها كثير. ويلاحظ أن هذه الآيات كلها دالة على نفي مماثلة شيء من المخلوقات للخالق سبحانه، ولا نجد آية فيها التنصيص أو التصريح بنفي مماثلة الخالق تعالى لخلق، وذلك والله أعلم لأن الغالب على الخلق تشبيه المخلوق بالخالق، فإن المشركين كلهم كما تقدم واقعون في تشبيه المخلوق بالخالق. فقله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ونحوها من الآيات، فيها رد على أهل التشبيه، وفيها وهو المقصود الأول إبطال الشرك؛ لأن الشرك يتضمن تشبيه المخلوق بالخالق، ولا يوجد في الأمم من يقول: إن الله مثل خلقه من كل وجه. وقد يصف بعضهم الله بشيء من صفات المخلوق، كما قالت اليهود: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ﴾ [آل عمران: ١٨١]، ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤]، فالآيات جاءت بإبطال الشرك الواقع، والتمثيل الغالب على الأمم، والله أعلم. تنبيه: الكاف في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ للتشبيه، والأصل أنها بمعنى: مثل، ويلاحظ في هذه الآية أن الكاف، ومثل اجتماعها، فاختلف النحويون والمفسرون،

فمنهم من قال: الكاف صِلَةٌ زِيدَتْ لتأكيد مضمون الكلام، والمعنى: إذاً ليس مثله شيءٌ. وهذا سهلٌ، وواضحٌ، ولا إشكال فيه. ومنهم من قال: إن كلمة مثل هي الصلة، والتقدير: ليس كهو شيءٌ. وهذا يؤول إلى المعنى الأول، لأن الكاف بمعنى مثل، ولكن الأول أولى من هذا؛ لأن الزيادة في الحروف معهودة في اللغة، أما وقوع الاسم زائداً، فهذا لا يكاد يوجد في اللغة. ومنهم من قال: لا مانع من أن يكون المعنى: ليس مثل مثله شيءٌ، ويكون هذا من قبيل الوصف بطريق الكناية، كما تقول العرب: مثلك لا يفعل كذا، أو لا يعطي الزهيد في المدح، ومثلك لا يلاقي الشجعان في الذم بالجبن، ومثلك لا يعطي الجزل في الذم بالبخل، وليس المقصود مدح المثل ولا ذمه، وإنما المقصود مدح أو ذم المخاطب بطريق الكناية. والأقوال الثلاثة المذكورة في بعض كتب التفسير، والأمر في هذا سهل، فإن المقصود من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ هو: نفي أن يكون لله مثلٌ من خلقه، وهذا لا خلاف فيه، والله تعالى أعلم. [عبد الرحمن البراك (ص: ٩٠)].

هذه قاعدة أخرى تنفرع عن الأولى، وستأتي قواعد كثيرة كلها تنفرع عن القاعدة الأولى، وهذه القاعدة الفرعية تتمثل في أن طريقة السلف الذين سبيلهم سبيل المؤمنين، والذين اقتفوا أثر الأنبياء، والذين هم أهل الحق، والذين عصم الله بهم الدين، وتحقق فيهم

إجماع الأمة على الحق، هؤلاء السلف طريقتهم وطريق أئمتهم: إثبات ما أثبتته الله عز وجل لنفسه، وأثبتته له رسوله ﷺ. وهذا الإثبات لا بد فيه من احتراز، وهذا الاحتراز هو: أنه حينما نثبت لا نكيف ولا نمثل، فلا نكيف الغيبات بما فيها أسماء الله وصفاته وأفعاله، ولا نقرر الكيفية لا في عقولنا ولا بألستنا ولا باعتقاداتنا؛ لأن الكيفية هي الحقيقة المحسوسة التي تتمثل في الغيبات والمحسوسات، وإحساس الغيبات غير ممكن. والتكييف هو: وصف الصفة وصفاً تفصيلياً كما توصف المخلوقات المعانية والمشاهدة، وعليه فلا يجوز أن نصف أسماء الله وصفاته وصفاً كيفياً، بمعنى: أن نحدد الشكل واللون والحكم والثقل ونحو ذلك مما هو من لوازم التكييف. إذاً المقصود التكييف في أسماء الله وصفاته وأفعاله: الكلام في الشكل والهيئة التي عليها الحقيقة المعانية، ونحن لا نعين الحقائق الغيبية بحواسنا وإنما بقلوبنا، وعلى هذا فلا يجوز التكييف في أسماء الله وصفاته وأفعاله. وأما التمثيل فهو جزء من التكييف ومتفرع عنه، والمقصود به: أنه لا يجوز لنا أن نعتقد أن الله أو بعض صفات الله أو بعض أسمائه مثل شيء من مخلوقاته، وكذلك العكس، فلا نمثل أسماء الله وصفاته وأفعاله بأمثلة من المخلوقات، ولا نشبهها بالمخلوقات تشبيهاً كيفياً، والعكس كذلك، فلا نمثل صفات المخلوقات بصفات الله، ولا نجعل صفات الله كصفات المخلوقين، فإن هذا

تمثيل، وهو كفر، ولا نجعل صفات المخلوقين كصفات الله، فإن هذا أيضاً تمثيل، وهو كفر. إذاً فالتمثيل ممنوع من طرفين: تمثيل خصائص الله بالمخلوقات، وتمثيل خصائص المخلوقات بصفات الله، وهذا كله لا يجوز، والسلف طريقتهم حينما يثبتون ما أثبتته الله لنفسه من الأسماء والصفات والأفعال أنهم ينفون التكيف والتمثيل، بخلاف ما يزعمه خصوم السلف من الجهلة وأهل الأهواء والبدع والافتراق بأن السلف يكييفون ويمثلون، ولذلك سموهم: مجسمة ومشبهة؛ لأنهم أثبتوا، أي: السلف صفات الله، وعند أولئك القوم أفراخ الفلاسفة من أثبت أسماء الله وصفاته، أو شيئاً منها فهو ممثل مجسم، وهذا من الزيغ والعياذ بالله. وكذلك أيضاً نثبت الأسماء والصفات من غير تحريف ولا تعطيل، فلا نؤولها ولا ننكرها ولا نشير إلى أنها رموز، أو أنها خيالات، أو أنها أمثال تضرب لا حقيقة لها، وكل ذلك مسالك الفلاسفة والمتكلمين وأفراخهم ممن تأثروا بهم، أو حكموا عقولهم، أو سلكوا مسالك الأمم الضالة، بينما قاعدة السلف تنبني على الإثبات من غير تحريف، والتحريف هو التأويل، ومن غير تعطيل، والتعطيل هو الإنكار، والتحريف قد سلكته طوائف من الفرق، والتعطيل هو منهج الجهمية والفلاسفة، فينفون الأسماء والصفات لله عز وجل، ويصفونه بالسلوب فيقولون: لا كذا ولا كذا، مما سيأتي بيانه،

وهم في الحقيقة لا يشبتون شيئاً، وحينما ترد الأسماء والصفات في الكتاب والسنة فإنهم يقفون منها مواقف، فبعضهم ينكرها ويسخر من الكتاب والسنة، وبعضهم قد لا يجرؤ على إنكار الكتاب والسنة، لكن يصرفونها عن الإثبات فيقولون: هذه معان خيالية، أو هذه مثاليات، أو هذه أمثال تقرب، وليست حقائق، أو هذه تنبني على التخيل ومحاولة ربط الناس بمعاني لا حقيقة ولا ثبوت لها، إلى آخر ما يقولونه، وهذا الصنف الأول. وأما الصنف الثاني: فهم أهل الكلام، وهؤلاء قد سلكوا مسلك التحريف الذي هو التأويل، أي: أنهم قد عمدوا إلى أسماء الله وصفاته، أو إلى بعضها فأخرجوها من حقيقتها إلى معان تخيلوها في عقولهم، مع أن هذه المعاني قد اختلفوا عليها كثيراً كما سيأتي بيانه، بل لا يكادون يتفقون على معنى. بينما السلف قد قام دينهم على الكتاب والسنة، وقامت طريقتهم على الكتاب والسنة، وهو الإثبات لله عز وجل من غير تمثيل وتشبيه، وإن كانت كلمة: «التشبيه» فيها تفصيل، وكذلك الإثبات من غير تحريف ولا تعطيل، أي: من غير إنكار ولا تأويل؛ لأن التعطيل إلحاد، والتحريف قول على الله بغير علم، وقول في الغيبات، وتحكم فيما لا علم للإنسان به، وخروج عن مقتضى الحقيقة إلى أوهام وظنون وتخرصات كما سيأتي بيانه. (فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات مع نفي مماثلة المخلوقات إثباتاً بلا تشبيه،

وتزيتهاً بلا تعطيل، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ففي قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ رد للتشبيه والتمثيل، وقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ رد للإلحاد والتعطيل). فنجد أن من السمات والمميزات التي ميز الله بها أهل الحق أنهم لا يحتاجون في الاستدلال على القواعد الكبرى إلى كبير عناء وجهد، بل يستطيع أصغر طلاب العلم إذا فقه أن يستدل على الحق بأيسر أسلوب وأخصر عبارة. ولذلك فإن هذه الآية التي تمثل القاعدة، من تمثيلها واستشعرها دائماً فإنه بإذن الله سيوفق ويسدد للحق والصراط المستقيم، كما نجد أن الذين ضلوا سواء من أهل التشبيه أو من أهل التعطيل وهم على طرفي نقيض ما فقهوا هذه الآية، ولو فقهوها ما خرجوا عن الصراط المستقيم، وهي رد عليهم جميعاً. ففي قوله عز وجل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، يتمثل الحق الذي هو نفي النقائص والمماثلة عن الله عز وجل، وإثبات الصفات لله عز وجل على نحو مفصل: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾؛ لأن من أثبت السمع والبصر أثبت بقية الصفات، ولزمه أن يثبت كل ما ثبت لله عز وجل في الكتاب والسنة. وهذا أنموذج هذه القاعدة: لذا فالمشبهة الممثلة المجسمة، وهم من الرافضة المشبهة الأوائل، وقفوا عند قوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، ولم يعتبروا بقوله عز وجل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. وكذلك

العكس، فالمعطلة والمؤولة الذين خاضوا في الأسماء والصفات، سواء الذين حرفوها بالتعطيل أو التأويل، كلهم غفلوا عن قوله عز وجل: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، وهؤلاء وأولئك لو أخذوا بهذه القاعدة التي يستطيع أن يحفظها كل مسلم وهذا من يسر دين الله عز وجل وكل عالم وطالب علم وكل جاهل وعامي، وكل من أعطاه الله عقلاً، لسلموا من الوقوع في الخطأ والزلل. إذاً فهذه القاعدة هي الميزان الذهبي في جميع مسائل وأمور الدين، وليس فقط في الأسماء والصفات، لكن عندما اختلت عند أهل الأهواء اختلت مناهجهم، فالذين أخذوا بأول الآية دون آخرها وقعوا في التعطيل، والذين أخذوا بآخرها دون أولها وقعوا في التشبيه، ولذا كان أكبر خطأ وقع فيه أهل الأهواء والبدع والافتراق أنهم أخذوا بالنصوص التي تصلح لهم وتركوا ما لا يوافق أهواءهم، كما أنهم لا يجمعون بين نصوص الشرع. إذاً هذه القاعدة مثال لكل مناهج أهل الأهواء والبدع، وليس فقط محصورة في الأسماء والصفات، فجميع أهل الأهواء والبدع قامت مناهجهم في الاستدلال على هذا النحو، فيأخذون من الأدلة ما يوافق مناهجهم، ويتركون ما لا يوافق مناهجهم، ولو أخذوا بشمولية الأدلة على نهج السلف في الاستدلال لما وقعوا في الضلالة، إن كانوا يريدون الحق، وإلا فمن أراد الله له الغواية فلا هادي له، نسأل الله العافية. [ناصر العقل (ص: ١١)].

قوله: (من غير تكييف ولا تمثيل) هذه العبارة فيها تمييز لعقيدة أهل السنة عن عقيدة المشبهة. شرح الفقرة الأولى: قوله: «من غير تكييف». يمكن توضيح ذلك في النقاط الآتية: أولاً: تعريفه: «التكييف هو جعل الشيء على حقيقة معينة من غير أن يقيد بها بمماثل»^(١). ثانياً: مثال ذلك: قول الهشامية عن الله: طوله كعرضه. أو قولهم: طوله طول سبعة أشبار بشبر نفسه. ثالثاً: الفرق بينه وبين التمثيل. التعريف فرق بين التكييف والتمثيل. فالتكييف: ليس فيه تقييد بمماثل. وأما التمثيل فهو اعتقاد أنها مثل صفات المخلوقين. ولعل الصواب أن التكييف أعم من التمثيل. فكل تمثيل تكييف؛ لأن من مثل صفات الخالق بصفات المخلوقين فقد كيف تلك الصفة، أي: جعل لها حقيقة معينة مشاهدة. وليس كل تكييف تمثيلاً؛ لأن من التكييف ما ليس فيه تمثيل بصفات المخلوقين، كقولهم: طوله كعرضه. رابعاً: معنى قول أهل السنة: (من غير تكييف)، أي: من غير كيف يعقله البشر، وليس المراد من قولهم: (من غير تكييف). أنهم ينفون الكيف مطلقاً، فإن كل شيء لا بد أن يكون على كيفية ما، ولكن المراد أنهم ينفون علمهم بالكيف، إذ لا يعلم كيفية ذاته وصفاته إلا هو سبحانه. فمن المعلوم أنه لا علم لنا بكيفية صفاته عز وجل؛ لأنه تعالى أخبرنا عن الصفات ولم

(١) القواعد المثلى لابن عثيمين (ص: ٢٧).

يخبرنا عن كیفيتها، فيكون تعمقنا في أمر الكيفية قفوا لما ليس لنا به علم، وقولاً بما لا يمكننا الإحاطة به. وقد أخذ العلماء من قول الإمام مالك: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»، قاعدة ساروا عليها في هذا الباب. شرح الفقرة الثانية: قوله: (ولا تمثيل) يمكن توضيح ذلك في النقاط الآتية: أولاً: تعريفه. الممثل لغة: هو الند والنظير. والتمثيل: هو الاعتقاد في صفات الخالق، أنها مثل صفات المخلوقين. ثانياً: مثال ذلك: قول الممثل: له يد كيدي، وسمع كسمعي. تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً. ثالثاً: الفرق بين التمثيل والتشبيه. التمثيل والتشبيه هنا بمعنى واحد، وإن كان هناك فرق بينهما في أصل اللغة. فالمماثلة: هي مساواة الشيء لغيره من كل وجه. والمشابهة: هي مساواة الشيء لغيره في أكثر الوجوه. ولكن التعبير هنا بنفي «التمثيل» أولى لموافقة لفظ القرآن. في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]. ويخلط كثير من الناس في هذا المقام بين مفهوم «التمثيل» ومفهوم «التشبيه». فالأول هو الذي نفتته النصوص الشرعية، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾. بخلاف لفظ «التشبيه» فإنه لفظ مجمل، قد يراد به التمثيل، وقد يراد به ما ليس تمثيلاً، وقد فرّق تعالى بينهما في قوله: ﴿وَقَالَ

الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَبَهَتْ قُلُوبُهُمْ ﴿البقرة: ١١٨﴾، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فوصف القولين بالتماثل، والقلوب بالتشابه لا بالتماثل، فإن القلوب وإن اشتركت في هذا القول فهي مختلفة لا متماثلة، وقال النبي ﷺ: «الْحَلَالُ بَيْنٌ، وَالْحَرَامُ بَيْنٌ، وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُتَشَابِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ». أخرجه البخاري (٥٢)، ومسلم (١٥٩٩). فدل على أنه يعلمها بعض الناس، وهي في نفس الأمر ليست متماثلة بل بعضها حرام وبعضها حلال، فالتشابه إذا أطلق يتضمن الموافقة من بعض الوجوه دون بعض، أما المماثلة فهي الموافقة من جميع الوجوه، بحيث يستوي الشيء ومثله في كل جانب ويجوز ويمتنع على أحدهما من الخصائص واللوازم. فالمحذور شرعاً هو التمثيل، أما التشبيه فإن أريد به التمثيل فهو ممتنع، وإن أريد به الموافقة من بعض الوجوه دون بعض فليس في ذلك محذور، وذلك أن جماهير العقلاء يعلمون أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك، ونفس ذلك القدر المشترك ليس هو نفس التمثيل والتشبيه الذي قام الدليل العقلي والسمعي على نفيه، وإنما التشبيه الذي قام الدليل على نفيه ما يستلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله سبحانه وتعالى،

إذ هو سبحانه ليس كمثله شيء، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله^(١). وشبه الشيء بالشيء يكون لمساوئته له من بعض الوجوه، وذلك لا يقتضي التماثل الذي يوجب أن يشتركا فيما يجب ويجوز ويمتنع. وإذا قيل هذا حي عليم قدير، وهذا حي عليم قدير، فتشابهها في مسمى الحي والعليم والقدير، لم يوجب ذلك أن يكون هذا المسمى مماثلاً لهذا المسمى من كل وجه، بل هنا ثلاثة أشياء: أحدها: القدر المشترك الذي تشابهها فيه، وهو معنى كلي لا يختص به أحدهما، ولا يوجد كلياً عاماً إلا في علم العالم. الثاني: ما يختص به هذا، كما يختص الرب بما يقوم به من الحياة والعلم والقدرة. الثالث: ما يختص به ذاك، كما يختص به العبد، من الحياة والعلم والقدرة، فما اختص به الرب عز وجل لا يشركه فيه العبد، ولا يجوز عليه شيء من النقائص التي تجوز على صفات العبد، وما يختص به العبد لا يشركه فيه الرب، ولا يستحق شيئاً من صفات الكمال التي يختص بها الرب عز وجل. وأما القدر المشترك كالمعنى الكلي الثابت في ذهن الإنسان، فهذا لا يستلزم خصائص الخالق ولا خصائص المخلوق، فلا اشتراك فيه لا محذور فيه. رابعاً: معنى التمثيل، الذي نفته النصوص، والفرق بينه وبين التشبيه: الذي ورد ذمه في الكتاب والسنة هو

(١) درء تعارض النقل والعقل (٥/٢٢٧).

التمثيل وكذلك ما يوافق معناه، كالكفاء والند والسمي، كما تقدم في النصوص السالفة. أن مثل الشيء في لغة العرب: هو نظيره ومكافئه الذي يقوم مقامه، ويسد مسده. قال ابن فارس: «(مثل) الميم والثاء واللام أصل صحيح يدل على: مناظرة الشيء للشيء، وهذا مثل هذا: أي نظيره، والممثل والمثال في معنى واحد»^(١). قال الشاعر:

ليس كمثل الفتى زهير خلق يدانيه في الفضائل

قال تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨]. وقال: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ﴿٧﴾ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ ﴿٨﴾﴾ [الفجر: ٦-٨]، أي: في القوة والأجسام، وذلك لشدة أبدانهم وقواهم، والله أعلم. فالتمثيل إذا أطلق يراد به: مشابهة الشيء للشيء ومشاركته له في جميع الصفات الذاتية التي يقوم بها أحدهما مقام الآخر، فلا يكون بمجرد الموافقة في بعض الصفات. خامساً: ضابط التمثيل المنفي عن الله هو: ما تضمن أو استلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله

(١) معجم مقاييس اللغة (٥/٢٩٦).

تعالى في ذاته أو أسمائه أو صفاته أو أفعاله، وذلك فيما يجب له تعالى، أو يجوز له، أو يمتنع عليه. وكذلك ما تضمن أو استلزم ثبوت شيء من خصائص الله تعالى في ذاته أو أسمائه أو صفاته أو أفعاله لشيء من المخلوقات. وذلك أن كل ما كان مختصاً بالمخلوق فلا بد أن يكون فيه نقص، والله تعالى منزّه تنزيهاً مطلقاً عن كل نقص، وواجب له كل كمال، ومنزه في كماله عن كل مثال، فامتنع أن يضاف ذلك إلى الله تعالى. وهذا الحد هو ما أراده أئمة السنة، ممن بين معنى التشبيه بأنه قول المشبه: يد الله كيدي، أو مثل يدي، وسمع الله كسمعي، أو مثل سمعي، كما بين ذلك الإمام إسحاق بن راهويه، وأحمد بن حنبل، وعثمان بن سعيد الدارمي، رحمهم الله، وغيرهم، مما يبين أن المحذور إنما هو في إضافة شيء من خصائص صفة المخلوق إلى صفة الخالق، إذ هذا ما يفهم من قولهم عن المشبهة: يد الله كيدي. كما يبين أن مفهوم التشبيه عندهم لا يتحقق بمجرد إضافة الصفة لله، بل غالب أقوالهم في نفي التشبيه تتضمن الدلالة على أن إثبات الصفة لله لا يعتبر تشبيهاً. وبهذا يتبين أن المحذور: إثبات شيء من خصائص أحدهما للآخر، وقولنا: إثبات الخصائص إنما يراد: إثبات مثل تلك الخاصة، وإلا فإثبات عينها ممتنع مطلقاً، وسيأتي البيان بأن التمثيل منفي بين الخالق والمخلوق جملة وتفصيلاً، سواء كان تمثيلاً من كل وجه،

أو تمثيلاً من وجه دون وجه؛ لأن لفظ التمثيل قائم على اشتراك المتماثلين في الحقيقة والكيفية. هذا ما يتعلق بمعنى التمثيل المنفي عن الله تعالى. سادساً: معنى التشبيه: وأما لفظ التشبيه فيشار فيه إلى ما يلي: أولاً: أن لفظ التشبيه لم يرد نفيه وذمه في الكتاب والسنة، وإنما الوارد نفي التمثيل. ثانياً: أن لفظ التشابه ليس مطابقاً في المعنى للفظ التماثل الذي ورد نفيه. قال أبو هلال العسكري في فروقه اللغوية: «إن الشيء يشبه بالشيء من وجه واحد لا يكون مثله في الحقيقة إلا إذا أشبهه من جميع الوجوه لذاته. ويقال في اللغة: إن هذا يشبه هذا، وفيه شبه من هذا: إذا أشبهه من بعض الوجوه، وإن كان مخالفة له في الحقيقة، فالتشبيه في اللغة قد يقال بدون التماثل في شيء من الحقيقة، كما يقال للصورة المرسومة في الحائط: إنها تشبه الحيوان، ويقال: هذا يشبه هذا في كذا وكذا، وإن كانت الحقيقتان مختلفتين»^(١). ومما يبين ذلك أن الله تعالى قد قال في كتابه عن نعيم أهل الجنة: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَبِهًا﴾ [البقرة: ٢٥] قال قتادة وعكرمة: يشبه ثمر الدنيا، غير أن ثمر الجنة أطيب. وهذا أحد التفسيرين في الآية، فقد وصفت الآية ثمر الجنة بمشابهته لثمر الدنيا، وهي مشابهة واشتراك من بعض الوجوه، مع القطع بنفي

(١) الفروق (ص: ١٧٦).

المماثلة بينهما، بل بينهما تباين عظيم في الكيفية والحقيقة، فالمشابهة ها هنا ثابتة، والمماثلة منفية، مما يدل على ثبوت الفرق بين المشابهة والمماثلة. وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية أقوال الناس في لفظي التشبيه والتمثيل، وهل هما بمعنى واحد، فقال: «وقد تنازع الناس: هل لفظ الشبه والمثل بمعنى واحد أو معنيين، على قولين: أحدهما: أنهما بمعنى واحد، وأن ما دل عليه لفظ المثل مطلقاً ومقيداً يدل عليه لفظ الشبه، وهذا قول طائفة من النظار. والثاني: أن معناهما مختلف عند الإطلاق لغة، وشرعاً، وعقلاً، وإن كان مع التقييد والقرينة يراد بأحدهما ما يراد بالآخر، وهذا قول أكثر الناس ... وهذا الاختلاف مبني على مسألة عقلية، وهو أنه هل يجوز أن يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه؟ وللناس في ذلك قولان: فمن منع أن يشبهه من وجه دون وجه قال: المثل والشبه واحد. ومن قال إنه قد يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه فرق بينهما عند الإطلاق، وهذا قول جمهور الناس. فإن العقل يعلم أن الأعراض مثل الألوان تشبه في كونها ألواناً، مع أن السواد ليس مثل البياض، وأيضاً فمعلوم في اللغة أنه يقال: هذا يشبه هذا، وفيه شبه من هذا، إذا أشبهه من بعض الوجوه، وإن كان مخالفة له في الحقيقة»^(١). وهذا التفريق بين معنى التشبيه والتمثيل

(١) الجواب الصحيح (٣/ ٤٤٤).

قد أقرب به جمع من المتكلمين، فقد قرر ابن الهمام الحنفي من الماتريديّة: «أن المثلية تقتضي المساواة في كل الصفات، والتشبيه لا يقتضيه»^(١). وبين أبو المعين النسفي: «أن الشخصين لو اشتركا في الفقه أو الطب أو غير ذلك من العلوم والصناعات، ولم يكن بينهما في ذلك النوع مساواة ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده، فإنه لا يستجيز أحد من أرباب اللسان أن يقول: فلان مثل فلان في علم كذا، أو صنعة كذا»^(٢). فتحصل بذلك أن لفظ التشابه والتماثل غير متطابقين في المعنى، بل لفظ التشابه أعم من لفظ التماثل، إذ التشابه يطلق على مطلق مشاركة الشيء للشيء ولو من بعض الوجوه، وأما التماثل فهو مشاركة الشيء للشيء من كل الوجوه، وإن كان قد يطلق لفظ التشبيه ويراد به التمثيل، وكذا العكس، وذلك يعلم بسياق الكلام وقرائنه. ثالثاً: ومع ذلك يقال: إن مسمى التشبيه قد ورد نفيه في كلام جمع من السلف، مثل: عبد الرحمن بن مهدي، ويزيد بن هارون، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، ونعيم بن حماد الخزاعي، وعثمان بن سعيد الدارمي، وغيرهم، وقد نقل جمع من الأئمة اتفاق السلف على نفي التشبيه، كما ذكر ذلك الإمام الصابوني، والحافظ عبد الغني

(١) المسامرة شرح المسامرة (ص: ٣٠٨).

(٢) انظر تبصرة الأدلة (١/ ١٥٠).

المقدسي، وابن قدامة المقدسي رحمهم الله وغيرهم^(١). بل إن السلف قد حكموا بكفر من شبه صفات الله بصفات خلقه، وقالوا بردته ووجوب قتله. ولذلك يقال: إن نفي مسمى التشبيه عن الله حق، وهو لازم وواجب. وإنما وجب نفي مسمى التشبيه على ما فيه من إجمال؛ لأن الإجمال الذي لحق بهذا الاسم لم يكن من جهة لفظ التشبيه ومسماه، وإنما كان من جهة ما ألحقه به النفاة من معان غير داخله فيه بأصل الوضع، وقد بين شيخ الإسلام ذلك في موضع آخر حيث قال: «لفظ التشبيه في كلام هؤلاء النفاة المعطلة لفظ مجمل»^(٢)، فبين أن الإجمال الذي في لفظ التشبيه إنما هو في عرف خاص خاطئ، فلا يمنع ذلك من نفيه باعتبار معناه الصحيح الذي قصده السلف من نفهم للتشبيه، ولذا قال شيخ الإسلام بعد كلامه السابق بأسطر في ذكر مذهب أهل السنة: «ينزهونه عن النقص والتعطيل، وعن التشبيه والتمثيل، إثبات بلا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل». رابعاً: وإذا كان نفي مسمى التشبيه لازماً، فإن الألزم من ذلك هو بيان معنى التشبيه الذي ذمه السلف. وذلك أن التشبيه وإن كان نفيه صحيحاً

(١) انظر: عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني (ص: ١٦٠)، الاقتصاد في الاعتقاد لعبد

الغني المقدسي (ص: ٧٨)، لمعة الاعتقاد لابن قدامة (ص: ١٤)، ذم التأويل له (ص: ١١).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (٢ / ٥٢٦).

إلا أنه كما تقدم قد دخل عليه من جهة الاصطلاح معان باطلة جعلته من الألفاظ المجملة التي يلزم فيها التفصيل؛ إذ لفظ التشبيه فيه إجمال واشتراك وإيهام، بخلاف لفظ التمثيل الذي دل عليه القرآن، ونفي موجب عن الله عز وجل. سابعاً: التفصيل في معنى التشبيه. لفظ التشبيه يطلق في الاصطلاح على عدة معان: المعنى الأول: التماثل من كل وجه. فهذا المعنى منفي عن الله باتفاق، ولم يقل به أحد، حتى الممثلة. المعنى الثاني: التماثل من وجه دون وجه، وهذا منفي عن الله أيضاً. وخالف في ذلك الممثلة، ممن وصفهم الأئمة كالإمام أحمد وغيره بأنهم يقولون: لله يد كيدي، وسمع كسمعي، وقدم كقدمي. وهذان الإطلاقان يتضمنان التماثل في الحقيقة والكيفية، بأن يوصف الباري بشيء من خصائص المخلوق، وهما اللذان دل الدليل على نفيهما، فمن قال بأحدهما فقد شبه الله بخلقه. المعنى الثالث: التشابه من وجه دون وجه، وهو الاشتراك في أصل المعنى، أي: في المعنى الكلي الذهني المطلق، وهو ما عرف بمسألة: «القدر المشترك في الصفات». وهذا النوع من التشبيه غير منفي عن الله بإطلاق، بل هو ثابت، وهو لا يستلزم التمثيل المنفي عن الله. والسلف في نفيهم للتشبيه إنما أرادوا نفي التمثيل الذي نفته النصوص، سواء كان تمثيلاً من كل وجه، أو من وجه دون وجه، ولم يريدوا المعنى الثالث والذي هو

التشابه من وجه دون وجه، إذ نفي هذا النوع مستلزم لنفي الصفات، وهذا ما لم يقصده السلف بحال. فلا يصح نفي التشبيه مطلقة ولو من بعض الوجوه، كما لا يصح إثباته مطلقاً. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن نفي التشبيه من كل وجه هو التعطيل والجحود لرب العالمين، كما عليه المسلمون متفقون، كما أن إثباته مطلقاً هو جعل الأنداد لرب العالمين . . . فلفظ التشبيه فيه عموم وخصوص . . . ومن هنا ضل فيه أكثر الناس، إذ ليس له حد محدود. ومنه ما هو متنف، بالاتفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلهم، بل بين جميع العقلاء المقرين بالله، معلوم بضرورة العقل. ومنه ما هو ثابت بالاتفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلهم، بل بين جميع العقلاء المقرين بالصانع. فلما كان لفظ التشبيه يقال على ما يجب انتفاؤه، وعلى ما يجب إثباته، لم يرد الكتاب والسنة به مطلقاً، لا في النفي ولا الإثبات، ولكن جاءت النصوص في النفي بلفظ: المثل والكفو والند والسمي . . . بخلاف لفظ التشبيه، فإنه يقال على ما يشبه غيره ولو من بعض الوجوه البعيدة، وهذا مما يجب القول به شرعاً وعقلاً بالاتفاق. ولهذا لما عرف الأئمة ذلك، وعرفوا حقيقة قول الجهمية، وأن نفيهم لذلك من كل وجه مستلزم لتعطيل الصانع ووجوده، كانوا يبينون ما في كلامهم من النفاق والتعطيل، ويمتنعون عن إطلاق لفظهم العليل

لما فهموه من مقصودهم، وإن لم يفهمه أهل التجهيل والتضليل^(١). ثامناً: مقصود المخالفين بمعنى التشبيه: التشبيه في اصطلاح المتكلمين وغيرهم هو التمثيل، والمتشابهان هما المتماثلان، وهما ما سد أحدهما مسد صاحبه وقام مقامه وناب منابه. ومقصود المتكلمين بنفي التشبيه: أن يراد به أنه لا يثبت لله شيء من الصفات، فلا يقال له قدرة، ولا علم، ولا حياة؛ لأن العبد موصوف بهذه الصفات، ولازم هذا القول أنه لا يقال له حي عليم قدير؛ لأن العبد يسمى بهذه الأسماء وكذلك كلامه وسمعه وبصره وإرادته وغير ذلك. وأصل الخطأ والغلط توهمهم أن هذه الأسماء العامة الكلية يكون مسماها المطلق الكلي هو بعينه ثابتاً في هذا المعين وليس كذلك، فإن ما يوجد في الخارج لا يوجد مطلقاً كلياً، بل لا يوجد إلا معيناً مختصاً، وهذه الأسماء إذا سمي الله بها كان مسماها معيناً مختصاً به، فإذا سمي بها العبد كان مسماها مختصاً به، فوجود الله وحياته لا يشاركه فيها غيره، بل وجود هذا الموجود المعين لا يشاركه فيه غيره، فكيف بوجود الخالق. وبهذا ومثله يتبين لك أن المشبهة أخذوا هذا المعنى فزادوا فيه على الحق فضلوا. وأن المعطلة أخذوا نفي المماثلة بوجه من الوجوه وزادوا فيه على الحق حتى ضلوا. وإن كتاب الله دل على الحق

(١) بيان تلييس الجهمية (٦ / ٤١٩).

المحض الذي تعقله العقول السليمة الصحيحة، وهو الحق المعتدل الذي لا انحراف فيه. تاسعاً: أقسام التمثيل: قال ابن القيم: «حقيقة الشرك هو: التشبه بالخالق، والتشبيه للمخلوق به، هذا هو التشبيه في الحقيقة»^(١). وإذا كان التشبيه هو حقيقة الشرك كما ذكر ابن القيم، فإنه يمكن توضيح صورته بناءً على أقسام التوحيد الثلاثة المعروفة وذلك على النحو التالي: أولاً: التمثيل في جانب الربوبية وينقسم إلى قسمين: القسم الأول: التشبيه للمخلوق به، ومثاله: شرك القدريّة القائلين بأن العبد هو الذي يخلق أفعال نفسه، وأنها تحدث بدون مشيئة الله وقدرته. وشرك غلاة عباد القبور الذين يعتقدون في أصحاب القبور أنهم يتصرفون وينفعون ويضرون من دون الله. ولا شك أن من خصائص الرب التفرد بملك الضر والنفع والعطاء والمنع، وذلك يوجب تعليق الدعاء، والخوف، والرجاء، والتوكل به وحده. فمن علق ذلك بمخلوق فقد شبهه بالخالق، وجعل ما لا يملك لنفسه ضرراً ولا نفعاً، ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً، فضلاً عن غيره، شبيهاً لمن له الأمر كله، فأزمة الأمور كلها بيده، ومرجعها إليه، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، لا مانع لما أعطى، ولا معطي لما منع. فمن أقبح التشبيه، تشبيه هذا العاجز الفقير بالذات، بالقادر الغني بالذات. القسم

(١) الجواب الكافي (ص: ١٥٩).

الثاني: التشبه بالخالق، ومن أمثله: من تعظم وتكبر ودعا الناس إلى إطرائه في المدح والتعظيم. قال ﷺ: «الْعَظْمَةُ إِزَارِي، وَالْكِبْرِيَاءُ رِدَائِي، فَمَنْ نَازَعَنِي وَاحِدَةً مِنْهُمَا قَذَفْتُهُ فِي جَهَنَّمَ». أخرجه أبو داود (٤٠٩٠)، وابن ماجه (٤١٧٤)، وأحمد (٩٧٠٣). ثانيًا: التمثيل في جانب الألوهية. وينقسم إلى قسمين: القسم الأول: التشبيه للمخلوق به، ومن أمثلة ذلك: السجود لغير الله، والذبح لغير الله، والتوبة لغير الله، والحلف بغير الله. فمن خصائص الإلهية، العبودية التي قامت على ساقين لا قوام لها بدونهما: غاية الحب، مع غاية الذل، هذا تمام العبودية، وتفاوت منازل الخلق فيها بحسب تفاوتهم في هذين الأصلين. فمن أعطى حبه وذله وخضوعه لغير الله فقد شبهه في خالص حقه. فإذا عرف هذا، فمن خصائص الإلهية السجود، فمن سجد لغيره فقد شبهه المخلوق به. ومنها التوكل، فمن توكل على غيره فقد شبهه به. ومنها التوبة، فمن تاب لغيره فقد شبهه به. ومنها الحلف باسمه تعظيمًا وإجلالًا له، فمن حلف بغيره فقد شبهه به. القسم الثاني: التشبه به، ومثاله: من دعا الناس إلى تعليق القلب به خوفًا، ورجاءً، وتوكلًا، والتجاءً، واستعانةً، كما يفعله بعض مشايخ طرق الصوفية مع مريديهم. أقسام التمثيل في باب الأسماء والصفات: ينقسم التمثيل في باب الأسماء والصفات إلى قسمين: القسم الأول: تمثيل المخلوق بالخالق. وهذا ما

زعمه النصرارى في شأن عيسى عليه السلام إذ أعطوه خصائص الخالق عز وجل وجعلوه إلهًا. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والنصارى يصفون المخلوق بصفات الخالق التي يختص بها، ويشبهون المخلوق بالخالق، حيث قالوا: إن الله هو المسيح بن مريم، وإن الله ثالث ثلاثة، وقالوا المسيح ابن الله»^(١). ومن هذا القسم كذلك السيئة من غلاة الروافض: الذين شبهوا عليًا عليه السلام بالله، وجعلوه إلهًا، وقالوا: أنت الله حتى حرقهم. القسم الثاني: تشبيه الخالق بالمخلوق. وهذا ما زعمه اليهود قاتلهم الله إذ وصفوا الخالق ببعض صفات المخلوقين، كما ذكر الله ذلك عنهم في كتابه العزيز حيث قال: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ [آل عمران: ١٨١]، وقال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَعْلُومَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾ [المائدة: ٦٤]. ويدخل في هذا القسم المشبهة الذين جعلوا ما ورد من صفات الله جل وعلا مماثلاً ومشابهاً لصفات المخلوقين كقولهم له يد كيدي، وسمع كسمعي، وبصر كبصري. عاشراً: أصل مقالة المشبهة. وقد وقع في التمثيل والتكييف المشبهة الذين بالغوا في إثبات الصفات إلى درجة تشبيه الخالق بالمخلوق. والتمثيل نزعة يهودية الأصل، فإن اليهود كثيراً ما يعدلون الخالق بالمخلوق ويمثلونه به حتى

(١) منهاج السنة (٥/١٦٩).

يصفوا الله بالعجز والفقر والبخل ونحو ذلك من النقائص التي يجب تنزيهه عنها، وهي من صفات خلقه، فقد حكى الله عنهم ذلك في كتابه، كقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ [آل عمران: ١٨١]، وقوله رداً على وصفه سبحانه بالتعب: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨]. وأول ظهوره في هذه الأمة على يد الرافضة الغلاة. قال البغدادي رحمه الله: «أول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض الغلاة»^(١). وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «أول من قال: إن الله جسم هشام بن الحكم الرافضي»^(٢). ولعل سبب ظهور مقالة التمثيل راجع إلى أمرين: الأمر الأول: مضاهاة أهل الكتاب وخاصة اليهود في مقالاتهم؛ حيث إن الإسرائيليات طافحة بتمثيل الباري سبحانه بالمخلوقين، كما أن اليهود والنصارى ضاهوا الرومان والإغريق والهنود وغيرهم في عقائدهم. قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصْرَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ

(١) الفرق بين الفرق (ص: ٣٢٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٣/ ١٨٦).

قَوْلُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَتَلَهُمُ اللَّهُ أَتَى يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾ [التوبة: ٣٠]. فاليهود وقعوا في تمثيل الخالق بالمخلوق، والنصارى وقعوا في تمثيل المخلوق بالخالق. وكذلك جرى في هذه الأمة كما سيأتي عند ذكر فرق الممثلة، قال ﷺ: «لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ شَبْرًا بَشِيرًا، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحْرَ ضَبٍّ، لَتَبِعْتُمُوهُمْ»، قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: «فَمَنْ؟». أخرجه البخاري (٣٤٥٦)، ومسلم (٢٦٦٩). الأمر الثاني: مقابلة التعطيل بضده، فقد ظهر مذهب التعطيل فقبول بالتمثيل، وإلى هذا المعنى بشير الذهبي رحمه الله بقوله: «وظهر بخراسان: الجهم بن صفوان، ودعا إلى تعطيل الرب عز وجل وخلق القرآن، وظهر بخراسان في قبالته مقاتل بن سليمان المفسر، وبالع في إثبات الصفات حتى جسم»^(١). وقال ابن رجب الحنبلي: «وأما ما أحدث بعد الصحابة من العلوم التي توسع فيها أهلها وسموها علومًا، وظنوا أن من لم يكن عالمًا بها فهو جاهل أو ضال، فكلها بدعة وهي من محدثات الأمور المنهي عنها. فمن ذلك ما أحدثته المعتزلة من الكلام في القدر وضرب الأمثال لله... وينقسم هؤلاء إلى قسمين: أحدهما: من نفى كثيراً مما ورد به الكتاب والسنة من ذلك لاستلزامه عنده للتشبيه بالمخلوقين، كقول المعتزلة: لو روي لكان جسماً لأنه لا يرى

(١) تذكرة الحفاظ (ص: ١٥٩).

إلا في جهة، وقولهم: لو كان له كلام يسمع لكان جسماً، ووافقهم من نفى الاستواء فنفيه لهذه الشبهة، وهذا طريق المعتزلة والجهمية، وقد اتفق السلف على تبديعهم وتضليلهم، وقد سلك سبيلهم في بعض الأمور كثير ممن انتسب إلى السنة والحديث من المتأخرين. والثاني: من رام إثبات ذلك بأدلة العقول التي لم يرد بها الأثر، ورد على أولئك مقالته كما هي طريقة مقاتل بن سليمان ومن تابعه كنوح بن أبي مريم وتابعهم طائفة من المحدثين قديماً وحديثاً. وهو أيضاً مسلك الكرامية فمنهم من أثبت لإثبات هذه الصفات الجسم إما لفظاً وإما معنى^(١). ومنهم من أثبت لله صفات

(١) تحدث المؤلف عن الجسم وما فيه من الإجمال والاشتراك، وتعدد الإطلاقات، وقد بسطه في مواضع متعددة. انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/١١٩). ومنهاج السنة (٢/١٦٥، ٥٣٠، ٥٤٧). والجواب الصحيح (٣/١٥٣). شرح حديث النزول مجموع الفتاوى (٥/٤١٩). مجموع الفتاوى (٥/٢١٣). وبين أن الكثير من نظار المعتزلة والأشاعرة يقولون: إن الجسم مركب من الجواهر المفردة، كما أن الكثير من الفلاسفة يقولون: إن الجسم مركب من المادة والصورة. انظر: منهاج السنة (٢/١٣٦). وبين المؤلف فساد هذه الأقوال في غير موطن. انظر: الرد على المنطقيين (ص: ٢٢٤). والأصفهانية (٢/٣٠٦). ونقض التأسيس (١/٥٠٥). ودرء تعارض العقل والنقل (٤/١٣٥). وشرح حديث النزول مجموع الفتاوى (٥/٤٣٤). ومن ذلك قوله: والناس قد تنازعوا في الأجسام

لم يأت بها الكتاب والسنة، كالحركة وغير ذلك مما هي عنده لازم الصفات الثابتة. وقد أنكر السلف على مقاتل قوله في رده على جهنم بأدلة العقل وبالغوا في الطعن عليه ... والصواب في ذلك ما تضمنه كلام السلف والأئمة مع اختصاره وإيجازه، فما سكت من سكت من كثرة الخصام والجدال من سلف الأمة جهلاً ولا عجزاً، ولكن سكتوا عن علم وخشية لله. وما تكلم من تكلم وتوسع من توسع بعدهم لا اختصاصه

المخلوقة.. فقل: هي مركبة من الجواهر المنفردة، وقيل: مركبة من المادة والصورة.. والصواب عند محققي الطوائف أنها ليست مركبة لا من هذا، ولا من هذا، وهذا قول أكثر أهل الطوائف أهل النظر.. وقد تنازع الناس في الجسم هل يقبل القسمة إلى غاية محدودة هي الجوهر الفرد، أو يقبل القسمة إلى غير غاية، أو يقبل القسمة إلى غاية من غير إثبات الجوهر الفرد، على ثلاثة أقوال. والثالث هو الصواب، فإن إثبات الجوهر الفرد الذي لا يقبل القسمة باطل بوجوه كثيرة، إذ ما من موجود إلا ويتميز منه شيء عن شيء، وإثبات انقسامات لا تنتهي فيما هو محصور بين حاصرين ممتنع، لا امتناع وجود ما لا يتناهي فيما يتناهي، وامتناع انحصاره فيه. لكن الجسم كالماء انقسامات متناهية إلى أن تتصاغر أجزاءه، فإذا تصاغرت استحالت إلى جسم آخر.. كالقطرة الصغيرة من الماء إذا صغرت جداً، لا بد أن تستحيل هواء، أو تراباً، أو تنضم إلى ماء آخر، وإلا فلا تبقى القطرة الصغيرة جداً وحدها. الصفدية (١ / ١١٧). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

بعلم دونهم، ولكن حباً للكلام وقلة ورع، كما قال الحسن وسمع قوما يتجادلون هؤلاء قوم ملوا العبادة وخف عليهم القول وقل ورعهم فتكلموا^(١). الحادي عشر: التشبيه نوعان: النوع الأول: تشبيه المخلوق بالخالق: ومعناه إثبات شيء للمخلوق مما يختص الخالق من الأفعال والحقوق والصفات. النوع الثاني: تشبيه الخالق بالمخلوق: ومعناه أن يثبت لله تعالى في ذاته أو صفاته من الخصائص مثل ما يثبت للمخلوق من ذلك. وقد وقع كلا النوعين في هذه الأمة على درجات متفاوتة بين الكفر والبدعة. ويلاحظ من هذا السياق لفرق المشبهة الملاحظات الآتية: أن التشبيه نشأ في أحضان الرافضة وترعرع فيها. وتفاوت هذه الفرق على النحو التالي: الغلاة: وهم الذين مثلوا ذات الخالق بذات مخلوق معين، أو زعموا أن الله حل فيه سبحانه وهؤلاء خارجون عن الملة إجماعاً، وغالبا ما يجمعون إلى هذا الكفر كفرة آخر من الزندقة الباطنية. والمكيفة: وهم الذين يكتفون صورة معبودهم بأوصاف وكميات معهودة في الذهن والخارج لكن غير مقيدة بمماثل معين، كالهشاميين. وممثلة الأفعال: الذين يمثلون الخالق بالمخلوق، والمخلوق بالخالق في الأفعال كالمعتزلة. الثاني عشر: براءة أهل السنة من التشبيه. أهل السنة مبرؤون من تهمة التشبيه التي

(١) بيان فضل علم السلف على علم الخلف (ص: ٢).

حاول بعض نفاة الصفات من المتكلمين نزههم بها. فليس في هذه الفرق المذمومة طائفة من أهل السنة، إلا أن المتكلمين بناء على أصولهم الفاسدة عدوا إثبات الصفات الخبرية تمثيلاً، فوصموا المثبتين لها بوصمة التمثيل. الثالث عشر: كل معطل ممثل، وكل ممثل معطل، فكل واحد من فريق التعطيل والتمثيل جامع بين التعطيل والتمثيل. أولاً: بيان جمع المعطلة بين التعطيل والتمثيل: أما تمثيل المعطلة: فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات. فهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته، بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم. وتعطيل المعطلة: في نفهم لما يستحقه الله تعالى من الأسماء والصفات اللائقة به سبحانه. وبذلك جمعوا بين التعطيل والتمثيل، مثلوا أولاً، وعطلوا آخرًا. وامتاز أهل التعطيل عن أهل التمثيل بنفيهم المعاني الصحيحة للصفات. مثال لجمع المعطلة بين التعطيل والتمثيل: نصوص الاستواء، كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، فإن المعطل يقول: لو كان الله فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساوياً، وكل ذلك من المحال، ونحو ذلك من الكلام. فهذا المعطل لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم كان على أي جسم كان، وهذا اللازم

الذي جاء به المعطل تابع لهذا المفهوم. وكان الواجب عليه أن يثبت لله استواء يليق بجلاله ويختص به، فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي هي من لوازم المخلوقات، ويجب نفيها في حق الله. فأهل التعطيل وقعوا في أربعة محاذير: الأول: كونهم مثلوا ما فهموه من النصوص بصفات المخلوقين، وظنوا أن مدلول النصوص هو التمثيل. الثاني: أنهم عطلوا النصوص عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله. الثالث: أنهم بنفي تلك الصفات صاروا معطلين لما يستحقه الرب من صفات الكمال. الرابع: أنهم وصفوا الرب بنقيض تلك الصفات، من صفات الأموات والجمادات والمعدومات. ثانيًا: بيان جمع أهل التمثيل بين التعطيل، والتمثيل: أما تعطيل الممثل فمن وجوه ثلاثة: أحدها: أنه عطل نفس النص الذي أثبت الصفة، حيث صرفه عن مقتضى ما يدل عليه، فإن النص دال على إثبات صفة تليق بالله لا على مشابهة الله لخلقه. الثاني: أنه إذا مثل الله بخلقه فقد عطله عن كماله الواجب، حيث شبه الرب الكامل بالمخلوق الناقص. الثالث: أنه إذا مثل الله بخلقه فقد عطل كل نص يدل على نفي مشابهة الله لخلقه، مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]. أما تمثيل أهل التمثيل: فإنهم يقولون: إن الله عز وجل لا يخاطبنا إلا بما نعقل، فإذا كان

مستويًا على العرش فهو كاستواء الإنسان على السرير، إذ لا يعلم الاستواء إلا هكذا، فامتاز هؤلاء الممثلة بإثبات استواء هو من خصائص المخلوقين، كما امتاز المعطلة بتعطيل كل اسم للاستواء الحقيقي. والقول الفاصل هو ما عليه الأمة الوسط من أن الله مستو على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه سميع بصير ونحو ذلك، ولا يجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي لعلم المخلوقين وقدرتهم، فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق وملزوماتها. فقد هدى الله أصحاب السبيل للطريقة المثلى فأثبتوا لله حقائق الأسماء والصفات، ونفوا عنه مماثلة المخلوقات، فكان مذهبهم مذهبا بين مذهبين وهديا بين ضلالتين. فقالوا: نصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تمثيل ولا تكيف. بل طريقتنا إثبات حقائق الأسماء والصفات، ونفي مشابهة المخلوقات، فلا نعطل ولا نؤول ولا نمثل ولا نجعل. ولا نقول: ليس له يدان، ولا وجه، ولا سمع، ولا بصر، ولا حياة، ولا قدرة، ولا استوى على عرشه. ولا نقول: له يدان كأيدي المخلوقين، ووجه كوجوههم وسمع وبصر وحياة وقدرة واستواء كأسماعهم وأبصارهم وقدرتهم

واستوائهم. بل نقول: له ذات حقيقة ليست كذوات المخلوقين. وله صفات حقيقة ليست كصفات المخلوقين. وكذلك قولنا: في وجهه تبارك وتعالى ويديه وسمعه وبصره وكلامه واستوائه. ولا يمنعنا ذلك أن نفهم المراد من تلك، الصفات وحقائقها، كما لم يمنع ذلك من أثبت لله شيئاً من صفات الكمال من فهم معنى الصفة وتحقيقها، فإن من أثبت له سبحانه السمع والبصر أثبتهما حقيقة وفهم معنهما، فهكذا سائر الصفات المقدسة، يجب أن تجري هذا المجرى، وإن كان لا سبيل لنا إلى معرفة كنهها وكيفيتها، فإن الله سبحانه لم يكلف العباد ذلك، ولا أراد منهم، ولم يجعل لهم إليه سبيلاً. المسألة السابعة: معنى قوله: (من غير تحريف ولا تعطيل). هذه العبارة فيها تمييز لعقيدة أهل السنة عن عقيدة أهل التعطيل، وهذه العبارة يمكن توضيحها من خلال الفقرات الآتية: الفقرة الأولى: قوله: «من غير تحريف». أولاً: معنى التحريف: التحريف لغة: التغيير والتبديل والإمالة. فهو في الأصل مأخوذ من قولهم: حرفت الشيء عن وجهه إذا أملتة وغيرته. والتحريف شرعاً: الميل بالنصوص عما هي عليه، إما بالطنع فيها، أو بإخراجها عن حقائقها مع الإقرار بلفظها. أو نقول بعبارة مختصرة: هو العدول بالكلام عن وجهه وصوابه إلى غيره. والتحريف في باب الأسماء والصفات: هو تغيير ألفاظ نصوص الأسماء

والصفات أو معانيها عن مراد الله بها. ثانياً: أنواع التحريف: التحريف نوعان: النوع الأول: تحريف اللفظ: وتعريفه: هو العدول باللفظ عن جهته إلى غيرها، وله أربع صور: الزيادة في اللفظ. والنقصان في اللفظ. وتغيير حركة إعرابية. وتغيير حركة غير إعرابية. ومن أمثلة تحريف اللفظ: المثال الأول: تحريف إعراب قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] من الرفع إلى النصب، أي: موسى كلم الله، ولم يكلمه الله، ولما حرفها بعض الجهمية هذا التحريف قال له بعض أهل التوحيد: فكيف تصنع بقوله: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فبهت المحرف. النوع الثاني: تحريف المعنى: وتعريفه: هو صرف اللفظ عن معناه الصحيح إلى غيره، مع بقاء صورة اللفظ. أو نقول: هو العدول بالمعنى عن وجهه وحقيقته، وإعطاء اللفظ معنى لفظ آخر بقدر ما مشترك بينهما. وهذا النوع هو الذي جال فيه أهل الكلام من المعطلة وصالوا وتوسعوا وسموه تأويلاً، وهو اصطلاح فاسد حادث لم يعهد به استعمال في اللغة. ومن أمثلة تحريف المعنى: كقول المعطلة في معنى استوى: استولى، في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]. وفي معنى اليد في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] النعمة والقدرة. وفي معنى المجيء في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] وجاء أمر ربك. وقد ذكر

الله التحريف وذمه حيث ذكره، وهو مأخوذ في الأصل عن اليهود، فهم الراسخون فيه، وهم شيوخ المحرفين وسلفهم، فإنهم حرفوا كثيراً من ألفاظ التوراة وما غلبوا عن تحريف لفظه حرفوا معناه، ولهذا وصفوا بالتحريف في القرآن دون غيرهم من الأمم. وقد درج على آثارهم الرافضة، فهم أشبه بهم من القذة بالقذة، وكذلك الجهمية، فإنهم سلكوا في تحريف النصوص مسالك إخوانهم في اليهود. وأصحاب تحريف الألفاظ شر من أصحاب تحريف المعنى من وجه. وأصحاب تحريف المعنى شر من أصحاب تحريف اللفظ من وجه. فأصحاب تحريف اللفظ عدلوا باللفظ والمعنى جميعاً عما هما عليه فأفسدوا اللفظ والمعنى، بينما أصحاب تحريف المعنى أفسدوا المعنى وتركوا اللفظ على حاله فكانوا خيراً من أولئك من هذا الوجه. فأصحاب تحريف اللفظ لما أرادوا المعنى الباطل حرفوا له لفظاً يصلح له لئلا يتنافر اللفظ والمعنى، بحيث إذا أطلق ذلك اللفظ المحرف فهم منه المعنى المحرف، فإنهم رأوا أن العدول بالمعنى عن وجهه وحقيقته مع بقاء اللفظ على حاله مما لا سبيل إليه، فبدأوا بتحريف اللفظ ليستقيم لهم حكمهم على المعنى الذي قصدوا. وأما كون أصحاب تحريف المعنى شراً من أصحاب تحريف اللفظ من وجه، فلأن تحريف المعنى هو الأكثر استعمالاً عند أصحاب التحريف، ولأنه أسهل

رواجا وسوقاً عند الجهلة والعوام من الناس، فيفتتن به من ليس لديه زاد من العلم الصحيح المعتمد على الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة. فالسلف يعتقدون أن الواجب في نصوص القرآن والسنة بما في ذلك نصوص الأسماء والصفات هو إجراؤها على ظاهرها، وذلك بأن تفهم وفق ما يقتضيه اللسان العربي، وأن لا يُتعرض لها بتحريف أو تعطيل كما فعل المعطلة، الذين تلاعبوا بظواهر النصوص لمجرد أنها خالفت باطلهم ومناهجهم الفاسدة. فنصوص الصفات ألفاظ شرعية يجب أن تُحفظ لها حرمتها، وذلك بأن نفهمها وفق مراد الشارع، فلا نتلاعب بمعانيها لنصرفها عن مراد الشارع. فمن الأصول الكلية عند السلف أن الألفاظ الشرعية لها حرمتها، ومن تمام العلم أن يُبحث عن مراد الله ورسوله بها ليثبت ما أثبتته الله ورسوله من المعاني، ويُنفى ما نفاه الله ورسوله من المعاني. وبحمد الله وفضله نجد أن نصوص الصفات الواردة في القرآن والسنة هي من الوضوح والكثرة بمكان، بحيث يستحيل تأويلها والتلاعب بنصوصها، فلقد جاءت رسالة النبي ﷺ بإثبات الصفات إثباتاً مفصلاً على وجه أزال الشبهة وكشف الغطاء، وحصل به العلم اليقيني، ورفع الشك والريب؛ فثلجت به الصدور، واطمأنت به القلوب، واستقر الإيمان في نصابه، فلقد فصلت رسالة نبينا محمد ﷺ الأسماء والصفات والأفعال

أعظم من تفصيل الأمر والنهي، وقرّرت إثباتها أكمل تقرير في أبلغ لفظ. فالمُطَّلَع على نصوص القرآن والسنة الخبير بهما، لا يزيده تحريف المعطلة لتلك النصوص إلا احتقاراً لهم، ويقيناً بفساد معتقدهم وبطلانه. ولا تُرَوِّج تحريفات المعطلة إلا على الجاهل بمعرفة تلك النصوص قليل البضاعة فيها، فهذا الصنف أُتِيَ مِنْ جهة جهله لا مِنْ قِلَّةِ النصوص الواردة في هذا الباب، والله أعلم. الفقرة الثانية: قوله: «ولا تعطيل». أولاً: معنى التعطيل: التعطيل لغة: مأخوذ من «العطل»: الذي هو الخلو والفراغ والترك، ومنه قوله تعالى: ﴿وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ﴾ [الحج: ٤٥] أي: أهملها أهلها وتركوا وردّها. والتعطيل في جانب الله ينقسم إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: تعطيل المصنوع عن صانعه وخالقه، وهو المتمثل فيمن ينكر وجود خالق لهذا الكون، وهو قول الدهرية الملاحدة. القسم الثاني: تعطيل عبادته عز وجل، أي ما يجب له عز وجل على عباده من حقيقة التوحيد وإفراده بالعبادة، وهو المتمثل في أهل الشرك الذين صرفوا شيئاً من العبادة لغير الله عز وجل. القسم الثالث: تعطيل الله سبحانه عن كماله المقدس بتعطيل أسمائه وأوصافه وأفعاله. وهذا القسم الثالث هو الذي نقصده هنا. فالمراد بالتعطيل في باب الأسماء والصفات هو: نفي الأسماء والصفات أو بعضها وسلبها عن الله. أو نقول: هو نفي الصفات الإلهية، وإنكار قيامها بذات الله

تعالى. ثانياً: طوائف المعطلة: وقد وقع في التحريف والتعطيل طوائف، يجمعهم أهل العلم تحت مسمى «المعطلة». وينقسم المعطلة إلى قسمين رئيسيين هما: القسم الأول: الفلاسفة. وهم صنفان: الصنف الأول: أهل الفلسفة البحتة. الصنف الثاني: أهل الفلسفة الباطنية، وهي نوعان: رافضية، وصوفية. والقسم الثاني من المعطلة هم: أهل الكلام. وهم خمسة أصناف: الجهمية والمعتزلة والكلابية والأشاعرة والماتريدية. وينقسم التعطيل إلى قسمين: أولاً: تعطيل جميع صفات الله عز وجل وهو تعطيل الجهمية والمعتزلة. ثانياً: تعطيل بعض الصفات وإثبات بعضها وهذا قول الكلابية والأشاعرة والماتريدية وغيرهم، الذين ينكرون بعض الصفات ويؤولونها، ويشتون بعض الصفات. وأول من عرف بالتعطيل من هذه الأمة هو الجعد بن درهم، وكل من جاء بعده من المعطلة فهو مقلد له متأس به في كل ما جاء به من التعطيل أو في بعضه. فالمعطلة: هم نفاة الصفات. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ولهذا كان السلف والأئمة يُسمُّون نفاة الصفات: معطلة؛ لأن حقيقة قولهم تعطيل ذات الله تعالى، وإن كانوا هم قد لا يعلمون أن قولهم مستلزمٌ للتعطيل»^(١). فإن قلت: ما الفرق بين التَّعْطِيل والتَّحْرِيف؟ قلنا: التَّحْرِيف في الدليل،

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٣٢٦/٥).

والتعطيل في المدلول، فمثلاً: إذا قال قائل: معنى قول تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] أي: بل قوّتاه، هذا محرف للدليل ومعطّل للمراد الصحيح؛ لأن المراد اليد الحقيقية، فقد عطّل المعنى المراد، وأثبت معنى غير المراد. وإذا قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ لا أدري، أفوض الأمر إلى الله، لا أثبت اليد الحقيقية ولا اليد المحرفة إليها اللفظ، نقول: هذا معطّل، وليس بمحرّف؛ لأنه لم يغير معنى اللفظ ولم يفسّره بغير مراده، لكن عطّل معناه الذي يراد به، وهو إثبات اليد لله. المسألة الثامنة: معنى قوله: (وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه مع إثبات ما أثبتته من الصفات)، وهنا تجدر الإشارة إلى أمور مهمة، وهي: الأمر الأول: أن معرفة الله ليست بمعرفة صفات السلب، بل الأصل فيها صفات الإثبات، والسلب تابع، ومقصوده تكميل الإثبات. فإن السلب لا يُراد لذاته، وإنما يقصد لما يتضمنه من إثبات الكمال، فكل ما نفاه الله عن نفسه أو نفاه عنه رسوله ﷺ من صفات النقص فإنه متضمن للمدح والثناء على الله بضد ذلك النقص من الأوصاف الحميدة والأفعال الرشيدة. الأمر الثاني: أن صفات التنزيه يجمعها معنيان: الأول: نفي النقائص عنه، وذلك من لوازم إثبات صفات الكمال. الثاني: إثبات أنه ليس كمثله شيء في صفات الكمال الثابتة له. الأمر الثالث: الصفات السلبية تُذكر غالباً في الأحوال التالية: الأولى: بيان عموم كماله؛ كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ﴾

شَيْءٌ ﴿الشورى: ١١﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤].

والثانية: نفي ما ادّعه في حقه الكاذبون؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا

﴿٨٨﴾ لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا ﴿٨٩﴾ تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ

هَذَا ﴿٩٠﴾ أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ﴿٩١﴾ وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴿٩٢﴾ [مريم: ٨٨ -

٩٢]. والثالثة: دفع توهم نقص من كماله فيما يتعلق بهذا الأمر المعين؛ كما في قوله

تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعَيْنٍ﴾ [الدخان: ٣٨]. الأمر

الرابع: أن الصفات السلبية إنما تكون كمالًا إذا تضمنت أمورًا وجودية. فلا يُوصف

الرب من الأمور السلبية إلا بما يتضمن أمورًا وجودية، وإلا فالعدم المحض لا كمال

فيه. فينبغي أن يُعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمن إثباتًا، وإلا فمجرد

النفي ليس فيه مدح ولا كمال. والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء، فهو

كما قيل: ليس بشيء، فضلًا عن أن يكون مدحًا وكمالًا؛ لأنَّ النفي المحض يُوصف

به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يُوصف بمدح ولا كمال. ولهذا كان

عامة ما يصف الله به نفسه من النفي متضمنًا لإثبات مدح، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ

إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فنفي السنة والنوم

يتضمن كمال الحياة والقيام. وكذلك قوله: ﴿وَلَا يَأْخُذُهُ حِفْظُهُمَا﴾ أي: لا يكرثه

ولا يثقله، وذلك مستلزم لكمال قدرته وتاممها؛ بخلاف المخلوق القادر إذا كان يقدر على الشيء بنوع كلفة ومشقة، فإن هذا نقص في قدرته وعيب في قوته. وكذلك قوله: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سبأ: ٣] فإن نفي العزوب مستلزم لعلمه بكل ذرة في السماوات والأرض. وكذلك قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨]، فإن نفي مس اللغوب الذي هو التعب والإعياء دلّ على كمال قدرته ونهاية القوة، بخلاف المخلوق الذي يلحقه من التعب والكلال ما يلحقه. وكذلك قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] إنما نفى الإدراك الذي هو الإحاطة، كما قاله أكثر العلماء، ولم ينف مجرد الرؤية؛ لأن المعدوم لا يرى، وليس في كونه لا يرى مدح، إذ لو كان كذلك لكان المعدوم ممدوحاً، وإنما المدح في كونه لا يُحاط به وإن رُوي، كما أنه لا يحاط به وإن عُلِم، فكما أنه إذا عُلِم لا يحاط به علماً، فكذلك إذا رُوي لا يحاط به رؤية، فكان في نفي الإدراك من إثبات عظمتة ما يكون مدحاً وصفة كمال، وكان ذلك دليلاً على إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة. وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها. وإذا تأملت ذلك وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتاً هو مما لم يصف به نفسه. ثم إن النفي المجرد مع كونه لا مدح فيه، فيه إساءة أدب مع الله سبحانه،

فإنك لو قلت لسلطان: أنت لست بزبال ولا كساح ولا حجام ولا حائك؛ لأدبك على هذا الوصف وإن كنت صادقاً. وإنما تكون مادحاً إذا أجملت النفي؛ فقلت: أنت لست مثل أحد من رعيك، أنت أعلى منهم وأشرف وأجل، فإن أجملت في النفي أجملت في الأدب. فأهل الكلام المذموم يأتون بالنفي المفصل والإثبات المجمع؛ فيقولون: ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض.. إلى آخر تلك السُّلوب الكثيرة التي تَمَجُّها الأسماع، وتأنف من ذكرها النفوس، والتي تتنافى مع تقدير الله تعالى حقَّ قدره. الأمر الخامس: أن الرسل عليهم صلوات الله جاءوا بإثبات مُفَصَّل ونفي مجمل. والمعطلة ناقضوهم؛ فجاءوا بنفي مفصل وإثبات مجمل. فإن الرسل أخبرت كما أخبر الله في كتابه الذي بعث به رسوله: أنه ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]، و﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠]، وأنه ﴿الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٩]، ﴿الْغَفُورُ الْودُودُ﴾ [البروج: ١٤]، وأنه ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الفرقان: ٥٩]، وأنه ﴿كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، وتجلى للجبل فجعله دكاً، وأنه ﴿أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ﴾ [الكهف: ١]. إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته. وقال في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١].

[٤]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]. وهؤلاء الملاحدة جاءوا بنفي مفصل وإثبات مجمل، فقالوا في النفي: ليس بكذا ولا كذا، فلا يَقْرَب من شيء ولا يَقْرَب منه شيء، ولا يُرى في الدنيا ولا في الآخرة، ولا له كلام يقوم به، ولا له حياة، ولا علم، ولا قدرة، ولا غير ذلك، ولا يُشار إليه ولا يتعين، ولا هو مُباين للعالم ولا حالٌّ فيه، ولا داخله ولا خارجه. إلى أمثال العبارات السلبية التي لا تنطبق إلا على المعدوم. ثم قالوا في الإثبات: هو وجود مُطلق، أو وجود مقيد بالأمور السلبية. وبذلك عكسوا منهج القرآن والسنة؛ فأكثروا من وصف الله تعالى بالأمور السلبية التي لم يرد بها النص، وأفرطوا في ذلك إفراطاً عجيباً، بينما أنكر بعضهم جميع الصفات الثبوتية، والبعض الآخر لم يُثبت سوى القليل منها. ضابط النفي في صفات الله: أن ينفي عن الله تعالى: أولاً: كل صفة عيب، كالعمى، والصمم، والخرس، والنوم، والموت ... ونحو ذلك. ومن الأدلة على ذلك: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [النحل: ٦٠]، فإن ثبوت المثل الأعلى له وهو الوصف الأعلى يستلزم انتفاء كل صفة عيب. ثانياً: كل نقص في كماله؛ كنقص حياته، أو علمه، أو قدرته، أو عزته، أو حكمته ... أو نحو ذلك. ومن الأدلة على ذلك: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨]. ثالثاً: مماثلة المخلوقين؛

كأن يجعل علمه كعلم المخلوق، أو وجهه كوجه المخلوق، أو استواءه على عرشه كاستواء المخلوق ... ونحو ذلك. ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. الأمر السادس: للتفريق بين الصفات السلبية التي ورد بها النص والصفات السلبية التي أحدثها المعطلة النفاة، نقول: إن الصفات السلبية التي ورد بها النص متضمنة لثبوت كمال الضد كما تقدم شرح ذلك. وأمّا الصفات السلبية التي هي من نسج المعطلة واختراعهم فلا تتضمن ثبوت كمال الضد. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كل تنزيه مُدَح به الرب ففيه إثبات، فلهذا كان قول: سبحانه الله، متضمنًا تنزيه الرب وتعظيمه، ففيه تنزيهه من العيوب والنقائص، وفيه تعظيمه سبحانه وتعالى»^(١). فالذين لا يصفونه إلا بالسُّلُوب لم يشتوا في الحقيقة إلهًا محمودًا، بل ولا موجودًا. وكذلك مَنْ شاركهم في بعض ذلك؛ كالذين قالوا: لا يتكلم، ولا يُرى، أو ليس فوق العالم، أو لم يَسْتَوْ على العرش، ويقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين للعالم ولا مجانب له. إذ هذه الصفات يمكن أن يُوصف بها المعدوم، وليس هي صفة مُستلزمة صفة ثبوت. فقولهم: إنه لا يتكلم، أو لا ينزل، ليس في ذلك صفة مدح، بل هذه الصفات فيها تشبيه له بالمتنقصات أو

(١) مجموع الفتاوى (١٧ / ١١٢).

المعدومات. الأمر السابع: إن سلب النقائص والعيوب عن الله نوعان: النوع الأول: سلب لمتصل. وضابطه: نفي كل ما يناقض صفة من صفات الكمال التي وصف الله بها نفسه، أو وصفه بها رسوله ﷺ؛ كنفي الموت المنافي للحياة، والعجز المنافي للقدرة، والسنة والنوم المنافي لكمال القيومية، والظلم المنافي للعدل، والإكراه المنافي للاختيار، والذل المنافي للعزة... إلخ. النوع الثاني: سلب لمنفصل. وضابطه: تنزيه الله سبحانه عن أن يشاركه أحد من خلقه في شيء من خصائصه التي لا تنبغي إلا له. وذلك كنفي الشريك له في ربوبيته؛ فإنه منفرد بتمام الملك والقوة والتدبير. وكنفي الشريك له في ألوهيته، فهو وحده الذي يجب أن يؤلهه الخلق، ويُفردوه بكل أنواع العبادة والتعظيم. وكنفي الشريك له في أسمائه الحسنى وصفاته العليا، فليس لغيره من المخلوقين شركة معه سبحانه في شيء منها. وكذلك نفي الظهير الذي يُظاهره أو يعاونه في خلق شيء أو تدبيره؛ لكمال قدرته وسعة علمه ونفوذ مشيئته، وغيره من المخلوقين عاجز فقير لا حول له ولا قوة إلا بالله؛ فالشريك والظهير منفيان عنه بإطلاق. وكذلك ينفي عنه سبحانه اتخاذ الصاحبة والولد الذي نسبته إليه النصراني عابدو الصُّلبان، والصابئة الذين يقولون: إن الملائكة بنات الله؛ قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ

لَهُ وَلِيٍّ مِّنَ الدُّلِّ^ط [الإسراء: ١١١]. الأمر الثامن: الأدلة السمعية التي وردت في نفي المماثلة تنقسم إلى قسمين: خبر. وطلب. قال الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين رحمه الله: «الأدلة السمعية تنقسم إلى قسمين: خبر، وطلب. فمن الخبر قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] فالآية: فيها نفي صريح للتمثيل. وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، فإن هذا وإن كان إنشاء، لكنه بمعنى الخبر؛ لأنه استفهام بمعنى النفي. وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، فهذه كلها تدل على نفي المماثلة، وهي كلها خبرية. وأما الطلب؛ فقال تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، أي: نظراء مماثلين. وقال: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]»^(١). قوله: (من غير إلحاد لا في أسمائه ولا في آياته)، أولاً: تعريف الإلحاد. الإلحاد لغة: قال ابن فارس: «(لَحَدَ) اللام والحاء والdal أصل يدل على ميل عن استقامة. يقال: ألحد الرجل، إذ مال عن طريقة الحق والإيمان. وسمي اللحد لأنه مائل في أحد جانبي الجدث. يقال: لحدت الميت وألحدت. والملتحد: الملجأ، سمي بذلك لأن اللاجئ يميل إليه»^(٢). فالإلحاد مأخوذ من الميل، كما يدل

(١) شرح العقيدة الواسطية (١/١٠٣).

(٢) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس (٥/٢٣٦).

عليه مادته؛ فمنه: اللحد، وهو الشَّق في جانب القبر الذي قد مال عن الوَسْط. ومنه المُلحد في الدين: المائل عن الحقِّ إلى الباطل، قال ابن السَّكَّيت: «الملحد: المائل عن الحقِّ المُدخِل فيه ما ليس فيه»^(١). وعلى هذا فلفظ الإلحاد في اللغة يعني الميل والعدول عن الاستقامة أو عن الدين أو عن طريق الحق والمنهج الصحيح، وهو معناه في كتاب الله تعالى. الإلحاد شرعاً: المعنى الشرعي للفظ الإلحاد لا يخرج عن معناه اللغوي، وقد ورد لفظ «إلحاد» في كتاب الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ﴾ [الحج: ٢٥]. وورد منه الفعل المضارع «يلحدون». كما في قوله تعالى: ﴿لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي﴾ [النحل: ١٠٣]. قال الطبري رحمه الله: «الإلحاد في الدين وهو المعاندة بالعدول عنه والترك له»^(٢). وقال الراغب الأصفهاني: «أَلْحَدَ فلانٌ: مال عن الحق، والإلحادُ ضربان: إلحاد إلى الشرك بالله، وإلحاد إلى الشرك بالأسباب. فالأول ينافي الإيمان ويبطله، والثاني: يوهن عُراه ولا يبطله، ومن هذا النحو قوله: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ﴾، وقوله: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، والإلحادُ في أسمائه على وجهين:

(١) بدائع الفوائد (١ / ١٦٩).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٧ / ٦٥٢).

أحدهما: أن يوصف بما لا يصح وصفه به. والثاني: أن يتأول أوصافه على ما لا يليق به^(١). فلفظ الإلحاد يقتضي ميلاً عن طريق الحق إلى طريق الباطل. ثانياً: معنى الإلحاد في أسماء الله تعالى: يقول الإمام ابن القيم: «الإلحاد في أسماء: هو العدول بها وبحقائقها ومعانيها عن الحق الثابت لها»^(٢). وفي قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ قال الإمام البغوي: «قال أهل المعاني: الإلحاد في أسماء الله: تسميته بما لم يتسم به، ولم ينطق به كتاب الله ولا سنة رسوله ﷺ»^(٣). وقال ابن حجر: «قال أهل التفسير: من الإلحاد في أسماء: تسميته بما لم يرد في الكتاب أو السنة الصحيحة»^(٤). ثالثاً: أنواع الإلحاد في أسماء الله تعالى وصفاته: قال ابن القيم: «الإلحاد في أسماء الله تعالى أنواع: أحدها: أن يسمى الأصنام بها كتسميتهم اللات من الإله، والعزى من العزيز، وتسميتهم الصنم إلها، وهذا إلحاد حقيقة فإنهم عدلوا بأسمائه إلى أوثانهم وآلهتهم الباطلة. قال ابن عباس ومجاهد:

(١) انظر: المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني (ص: ٧٣٧).

(٢) انظر: بدائع الفوائد لابن القيم (١/ ١٦٩).

(٣) معالم التنزيل (٣/ ٣٥٧).

(٤) فتح الباري (١١/ ٢٢١).

عدلوا بأسماء الله تعالى عما هي عليه، فسموا بها أو ثابتهم؛ فزادوا ونقصوا، فاشتقوا اللات من الله، والعزى من العزيز، ومناة من المنان^(١). الثاني: تسميته بما لا يليق بجلاله كتسمية النصارى له «أباً» وتسمية الفلاسفة له «موجبا بذاته» أو «علة فاعلة بالطبع» ونحو ذلك، وذلك لأن أسماء الله تعالى توقيفية، فتسميته تعالى بما لم يُسم به نفسه ميلٌ بها عما يجب فيها، كما أن هذه الأسماء التي سموه بها نفسها باطلة يُنزه الله تعالى عنها. قال ابن حزم: «منع تعالى أن يُسمَّى إلا بأسمائه الحسنی، وأخبر أن مَنْ سَمَّاهُ بغيرها فقد ألحد»^(٢). وفي قوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١] قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن جعله تسييحاً للاسم يقول: المعنى: إنك لا تسم به غير الله، ولا تلحد في أسمائه، فهذا ما يستحقه اسم الله»^(٣). فأسماء الله توقيفية، ومخالفة ذلك وتسميته تعالى بما لم يُسم به نفسه ميلٌ بها عما يجب فيها؛ فالإقدام على فعل شيء من ذلك هو نوع من الإلحاد في أسماء الله. وثالثها: وصفه بما يتعالى عنه ويتقدس من النقائص كقول أخبث اليهود: «إنه فقير»، وقولهم: «إنه استراح بعد

(١) مدارج السالكين (١ / ٣٠).

(٢) المحلى (١ / ٢٩).

(٣) مجموع الفتاوى (٦ / ١٩٩).

أن خلق خلقه»، وقولهم: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤] وأمثال ذلك مما هو إلحاد في أسمائه وصفاته. ورابعها: تعطيل الأسماء عن معانيها وجحد حقائقها، كقول من يقول من الجهمية وأتباعهم: إنها ألفاظ مجردة لا تتضمن صفات ولا معاني. فيطلقون عليه اسم السميع والبصير والحي والرحيم والمتكلم والمريد ويقولون لا حياة له ولا سمع ولا بصر ولا كلام ولا إرادة تقوم به، وهذا من أعظم الإلحاد فيها عقلاً وشرعاً ولغة وفطرة، وهو يقابل إلحاد المشركين، فإن أولئك أعطوا أسمائه وصفاته لآلهتهم، وهؤلاء سلبوه صفات كماله وجحدوها وعطلوها، فكلاهما ملحد في أسمائه، ثم الجهمية وفروخهم متفاوتون في هذا الإلحاد فمنهم الغالي والمتوسط والمنكوب، وكل من جحد شيئاً عما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله فقد أُلحد في ذلك فليستقل أو ليستكثر. وخامسها: تشبيه صفاته بصفات خلقه تعالى الله عما يقول المشبهون علواً كبيراً، فهذا الإلحاد في مقابلة إلحاد المعطلة فإن أولئك نفوا صفة كماله وجحدوها وهؤلاء شبهوها بصفات خلقه، فجمعهم الإلحاد وتفرقت بهم طرقه، وبرأ الله أتباع رسوله وورثته القائمين بستته عن ذلك كله، فلم يصفوه إلا بما وصف به نفسه، ولم يجحدوا صفاته ولم يشبهوها بصفات خلقه، ولم يعدلوا بها عما أنزلت عليه لفظاً ولا معنى، بل أثبتوا له الأسماء والصفات ونفوا

عنه مشابهة المخلوقات، فكان إثباتهم بريئاً من التشبيه وتنزيههم خلياً من التعطيل، لا كمن شبه حتى كأنه يعبد صنماً، أو عطله حتى كأنه لا يعبد إلا عدماً، وأهل السنة وسط في النحل كما أن أهل الإسلام وسط في الملل. قوله: (فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات مع نفي مماثلة المخلوقات، إثباتاً بلا تشبيه، وتنزيهاً بلا تعطيل)، في هذا النص مسائل: المسألة الأولى: تعريف الأسماء والصفات والفرق بينهما. يمكن توضيح هذه المسألة من خلال الجوانب الآتية: الجانب الأول: أن النصوص جاءت بثلاثة أبواب هي: باب الأسماء، وباب الصفات، وباب الإخبار. وعليه يجب أن يعلم: أولاً: أن باب الأسماء هو أخص تلك الأبواب، فما صح اسماً صح صفة وصح خبراً وليس العكس. وباب الصفات أوسع من باب الأسماء، فما صح صفة فليس شرطاً أن يصح اسماً، فقد يصح وقد لا يصح، مع أن الأسماء جميعها مشتقة من صفاته. أن ما يدخل في باب الإخبار عنه تعالى أوسع مما يدخل في باب أسمائه وصفاته، فالله يخبر عنه بالاسم وبالصفة وبما ليس باسم ولا صفة، كألفاظ الشيء والموجود والقائم بنفسه والمعلوم، فإنه يخبر بهذه الألفاظ عنه ولا تدخل في أسمائه الحسنی وصفاته العليا. الجانب الثاني: كل من باب الأسماء والصفات توقيفيان. فالأصل في إثبات الأسماء والصفات أو نفيهما عن الله تعالى هو كتاب الله وسنة نبيه

ﷺ، فما ورد إثباته من الأسماء والصفات في القرآن والسنة الصحيحة فيجب إثباته، وما ورد نفيه فيهما فيجب نفيه، وأما ما لم يرد إثباته ونفيه فلا يصح استعماله في باب الأسماء والصفات إطلاقاً، قال الإمام أحمد رحمه الله: «لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ لا نتجاوز القرآن والسنة»^(١). وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وطريقة سلف الأمة وأئمتها أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ»^(٢). أما باب الإخبار فالسلف لهم فيه قولان: القول الأول: أن باب الإخبار توقيفي، فإن الله لا يُخْبَرُ عنه إلا بما ورد به النص، وهذا يشمل الأسماء والصفات، وما ليس باسم ولا صفة مما ورد به النص كالشيء والصنع ونحوها، وأما ما لم يرد به النص فإنهم يمنعون استعماله. القول الثاني: أن باب الإخبار لا يشترط فيه التوقيف، فما يدخل في الإخبار عنه تعالى أوسع مما يدخل في باب أسمائه وصفاته، كالشيء والموجود والقائم بنفسه، فإنه يخبر به عنه ولا يدخل في أسمائه الحسنی وصفاته العليا، فالإخبار عنه قد يكون باسم حسن، أو باسم ليس بسَيِّء، أي: باسم لا ينافي الحسن، ولا يجب أن يكون حسناً، ولا يجوز أن يخبر عن

(١) الفتوى الحموية (ص: ٦١)

(٢) منهاج السنة (٢/ ٥٢٣).

الله باسم سيئ فيخبر عن الله بما لم يرد إثباته ونفيه بشرط أن يستفصل عن مراد المتكلم فيه، فإن أراد به حقاً يليق بالله تعالى فهو مقبول، وإن أراد به معنى لا يليق بالله عز وجل وجب رده . الجانب الثالث: يمكن تقسيم الألفاظ المجملة، أي: التي لم يرد استعمالها في النصوص، على النحو التالي: أولاً: ألفاظ ورد استعمالها ابتداءً في بعض كلام السلف. ومن أمثلة ذلك لفظ الذات وبائن، وهذه الألفاظ تحمل معاني صحيحة دلت عليها النصوص وهذا النوع من الألفاظ يجيز جمهور أهل السنة استعمالها وهناك من يمنع ذلك بحجة أن باب الإخبار توقيفي كسائر الأبواب والصواب أنه ما دام المعنى المقصود من ذلك اللفظ يوافق ما دلت عليه النصوص، واستعمل اللفظ لتأكيد ذلك فلا مانع كقول أهل السنة: «إن الله استوى على العرش بذاته». فلفظة «بذاته» مراد بها أن الله مستو على العرش حقيقة وأن الاستواء صفة له. وكقولهم: «إن الله عالٍ على خلقه بائن منهم». فلفظة «بائن» يراد بها إثبات العلو حقيقة، والرد على زعم من قال إن الله في كل مكان بذاته، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والمقصود هنا أن الأئمة الكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة، لما فيها من لبس الحق بالباطل، مع ما تُوقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة، بخلاف الألفاظ المأثورة، والألفاظ التي بينت معانيها، فإن ما كان مأثوراً حصلت به

الألفة، وما كان معروفاً حصلت به المعرفة»^(١). وقال أيضاً: «فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل ويراعون أيضاً الألفاظ الشرعية، فيعبرون بها ما وجدوا إلى ذلك سيلاً، ومن تكلم بما فيه معنى باطل يخالف الكتاب والسنة ردوا عليه، ومن تكلم بلفظ مبتدع يحتمل حقاً وباطلاً نسبوه إلى البدعة، وقالوا إنما قابل البدعة ببدعة ورد باطلاً بباطل»^(٢). فيستفاد من كلام شيخ الإسلام المتقدم أن الألفاظ على أربعة أقسام: القسم الأول: الألفاظ المأثورة وهي التي وردت بها النصوص. القسم الثاني: الألفاظ المعروفة وهي التي يُبَيَّنُ معانيها. القسم الثالث: الألفاظ المبتدعة التي تدل على معنى باطل. القسم الرابع: الألفاظ المبتدعة التي تحتمل الحق والباطل فلفظ: ذات وبائن هي من القسم الثاني وهذه الألفاظ كما أسلفنا إنما تستعمل في باب الإخبار ولا تستعمل في باب الأسماء والصفات، ولذلك لما اعترض الخطابي على استعمالها بقوله: «وزعم بعضهم أنه جائز أن يقال له تعالى حد لا كالحدود، كما نقول يد لا كالأيدي، فيقال له: إنما أُحْوجُّنا إلى أن نقول يد لا كالأيدي لأن اليد قد جاء ذكرها في القرآن وفي السنة فلزم

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٧١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٥٤).

قبولها ولم يجز رَدُّها. فأين ذكر الحد في الكتاب والسنة حتى نقول حد لا كالحدود، كما نقول يد لا كالأيدي؟! فرد شيخ الإسلام ابن تيمية على قول الخطابي من وجوه منها: أن هذا الكلام الذي ذكره إنما يتوجه لو قالوا: إن له صفة هي الحد، كما توهمه هذا الراد عليهم. وهذا لم يقله أحد، ولا يقوله عاقل؛ فإن هذا الكلام لا حقيقة له، إذ ليس في الصفات التي يوصف بها شيء من الموصوفات كما وصف باليد والعلم صفة معينة يقال لها الحد، وإنما الحد ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدره^(١). فأهل السنة لم يشتوا بهذه الألفاظ صفة زائدة على ما في الكتاب والسنة، بل بينوا بها ما عطله المبطلون من وجود الرب تعالى ومبايئته من خلقه وثبوت حقيقته. ثانيًا: ألفاظ ورد استعمالها في كلام بعض السلف تارة لإثباتها وتارة لنفيها. ومن أمثلة ذلك: لفظ الحد، ولفظ المماساة، وإطلاق السلف لها ليس من باب الصفات وإنما هو من باب الإخبار، ولهم في حال الإثبات والنفي توجيه ليس هذا محل بسطه. ثالثًا: ألفاظ ورد استعمالها في كلام بعض السلف وفي كلام خصومهم. ومن أمثلة ذلك: لفظة الجهة. رابعًا: ألفاظ ورد استعمالها في كلام الخصوم ولم يرد استعمالها في كلام السلف. ومن أمثلة ذلك: لفظ الجسم والحيز وواجب الوجود والجوهر والعرض،

(١) نقض تأسيس الجهمية (١/٤٤٢).

وأما النوعان الثالث والرابع فالجواب عن ذلك أن نقول الأصل في هذا الباب أن الألفاظ نوعان: النوع الأول: نوع مذكور في كتاب الله وسنة رسوله وكلام أهل الإجماع. فهذا يجب اعتباره معناه، وتعليق الحكم به، فإن كان المذكور به مدحاً استحق صاحبه المدح، وإن كان ذمماً استحق الذم، وإن أثبت شيئاً وجب إثباته، وإن نفى شيئاً وجب نفيه، لأن كلام الله حق، وكلام رسوله حق، وكلام أهل الإجماع حق، وهذا كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝﴾ [الإخلاص: ١-٤]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾ [الحشر: ٢٣]، ونحو ذلك من أسماء الله وصفاته وكذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ نَاضِرٌ ۝﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، وأمثال ذلك مما ذكره الله تعالى ورسوله ﷺ، فهذا كله حق. النوع الثاني: الألفاظ التي ليس لها أصل في الشرع، فتلك لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفي على معناها، إلا أن يبين أنه يوافق الشرع، والألفاظ التي تعارض بها النصوص هي من هذا الضرب، كلفظ الجسم والحيز والجهة والجوهر

والعرض. فإن هذه الألفاظ يدخلون في مسمائها الذي ينفونه أموراً مما وصف الله به نفسه، ووصفه به رسوله، فيدخلون فيها نفي علمه وقدرته وكلامه، ويقولون إن القرآن مخلوق، ولم يتكلم الله به، وينفون رؤيته؛ لأن رؤيته على اصطلاحهم لا تكون إلا لمتحيز في جهة وهو جسم، ثم يقولون: والله منزّه عن ذلك فلا تجوز رؤيته. وكذلك يقولون إن المتكلم لا يكون إلا جسمًا متحيزًا، والله ليس بجسم متحيز فلا يكون متكلمًا، ويقولون: لو كان فوق العرش لكان جسمًا متحيزًا، والله ليس بجسم متحيز، فلا يكون متكلمًا فوق العرش وأمثال ذلك. الموقف من هذا النوع: إذا كانت هذه الألفاظ مجملة كما ذكر فالمخاطب لهم إما أن يفصل لهم ويقول: ما تريدون بهذه الألفاظ؟ فإن فسروها بالمعنى الذي يوافق القرآن قبلت. وإن فسروها بخلاف ذلك رُدَّت. وأما أن يمتنع عن موافقتهم في التكلم بهذه الألفاظ نفيًا وإثباتًا. ولكن يلاحظ أن الإنسان إذا امتنع عن التكلم بها معهم فقد ينسبونه إلى الجهل والانقطاع وأن الإنسان إذا تكلم بها معهم نسبوه إلى أنه أطلق تلك الألفاظ التي تحتل حقًا وباطلاً، وأوهموا الجهال باصطلاحهم أن إطلاق تلك الألفاظ يتناول المعاني الباطلة التي ينزه الله عنها. ولعل الراجح في المسألة أن الأمر يختلف باختلاف المصلحة: فإن كان الخصم في مقام دعوة الناس إلى قوله وإلزام الناس بها، أمكن أن

يقال له: لا يجب على أحد أن يجيب داعياً إلا إلى ما دعا إليه رسول الله ﷺ، فما لم يثبت أن الرسول دعا الخلق إليه لم يكن على الناس إجابة من دعا إليه، ولا له دعوة الناس إلى ذلك، ولو قدر أن ذلك المعنى حق، وهذه الطريق تكون أصلح إذا لبس مُلبس منهم على ولادة الأمور، وأدخلوه في بدعتهم، كما فعلت الجهمية بمن لبسوا عليه من الخلفاء حتى أدخلوه في بدعتهم من القول بخلق القرآن وغير ذلك، فكان من أحسن مناظرهم أن يقال: إيتونا بكتاب أو سنة حتى نجيبكم إلى ذلك، وإلا فلسنا نجيبكم إلى ما لم يدل عليه الكتاب والسنة، وهذا لأن الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتاب منزل من السماء، وإذا ردوا إلى عقولهم فلكل واحد منهم عقل، وهؤلاء المختلفون يدعي أحدهم أن العقل أداه إلى علم ضروري ينازعه فيه الآخر، فلهذا لا يجوز أن يجعل الحاكم بين الأمة في موارد النزاع إلا الكتاب والسنة، وبهذا ناظر الإمام أحمد الجهمية لما دعوه إلى المحنة، وصار يطالبهم بدلالة الكتاب والسنة على قولهم فلما ذكروا حججهم، كقوله تعالى: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، وقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، وقول النبي ﷺ: «تَجِيءُ الْبَقَرَةُ وَآلُ عِمْرَانَ». أخرجه مسلم (٨٠٥). وأمثال ذلك من الأحاديث. أجابهم عن هذه الحجج بما بين به أنها لا تدل على مطلوبهم، ولما قالوا: ما تقول في

القرآن أهو الله أو غير الله؟ عارضهم بالعلم، فقال: ما تقولون في العلم أهو الله أو غير الله؟ ولما ناظره أبو عيسى محمد بن عيسى برغوث وكان من أحذقهم بالكلام ألزمه التجسيم، وأنه إذا أثبت لله كلاماً غير مخلوق لزم أن يكون جسمًا فأجابه الإمام أحمد: بأن هذا اللفظ لا يُدرى مقصود المتكلم به، وليس له أصل في الكتاب والسنة والإجماع، فليس لأحد أن يلزم الناس أن ينطقوا به ولا بمدلوله وأخبره أني أقول: هو أحد، صمد، لم يلد ولم يلد، ولم يكن له كفواً أحد، فبين أني لا أقول هو جسم ولا ليس بجسم؛ لأن كلا الأمرين بدعة محدثة في الإسلام، فليست هذه من الحجج الشرعية التي يجب على الناس إجابة من دعا إلى موجبها، فإن الناس إنما عليهم إجابة الرسول فيما دعاهم إليه وإجابة من دعاهم إليه رسول الله ﷺ، لا إجابة من دعاهم إلى قول مبتدع، ومقصود المتكلم بها مجمل لا يُعرف إلا بعد الاستفصال والاستفسار، فلا هي معروفة في الشرع، ولا معروفة بالعقل إن لم يستفسر المتكلم بها فهذه المناظرة ونحوها هي التي تصلح إذا كان المناظر داعياً. وأما إذا كان المناظر معارضاً للشرع بما يذكره، أو ممن لا يمكن أن يرد إلى الشريعة مثل من لا يلتزم الإسلام ويدعو الناس إلى ما يزعمه من العقليات أو ممن يدّعي أن الشرع خاطب الجمهور، وأن المعقول الصريح يدل على باطن يخالف الشرع، ونحو ذلك. أو كان

الرجل ممن عرضت له شبهة من كلام هؤلاء فهؤلاء لابد في مخاطبتهم من الكلام على المعاني التي يدعونها إما: بألفاظهم، وإما بألفاظ يوافقون على أنها تقوم مقام ألفاظهم، وحينئذ يقال لهم الكلام إما: أن يكون في الألفاظ. وإما أن يكون في المعاني. وإما أن يكون فيهما. فإن كان الكلام في المعاني المجردة من غير تقييد بلفظ كما تسلكه المتفلسفة ونحوهم ممن لا يتقيد في أسماء الله وصفاته بالشرائع بل يسميه علة وعاشقاً ومعشوقاً ونحو ذلك فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلى العبارة الشرعية كان حسناً، وإن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم، فبيان ضلالهم ودفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم أولى من الإمساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ. كما لو جاء جيش كفار ولا يمكن دفع شرهم عن المسلمين إلا بلبس ثيابهم، فدفعهم بلبس ثيابهم خير من ترك الكفار يجولون في خلال الديار خوفاً من التشبه بهم في الثياب، وأما إذا كان الكلام مع من قد يتقيد بالشرعية فإنه يقال له: إطلاق هذه الألفاظ نفياً وإثباتاً بدعة، وفي كل منها تلبيس وإيهام، فلا بد من الاستفسار والاستفصال؛ أو الامتناع عن إطلاق كلا الأمرين في النفي والإثبات. وقد ظن طائفة من الناس أن ذم السلف والأئمة للكلام إنما لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المحدثثة كلفظ الجوهر والجسم والعرض، وقالوا: إن مثل هذا لا يقتضي الذم، كما لو أحدث الناس آنية يحتاجون

إليها، أو سلاحاً يحتاجون إليه لمقاتلة العدو، وقد ذكر هذا صاحب الإحياء وغيره، وليس الأمر كذلك، بل ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث الألفاظ، فذموه لاشتماله على معان باطلة مخالفة للكتاب والسنة، ومخالفته للعقل الصريح، ولكن علامة بطلانها مخالفتها للكتاب والسنة، وكل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعاً. ثم من الناس من يعلم بطلانه بعقله، ومنهم من لا يعلم ذلك وأيضاً: فإن المناظرة بالألفاظ المحدثثة المجملة المبتدعة المحتملة للحق والباطل إذا أثبتتها أحد المتناظرين ونفاها الآخر كان كلاهما مخطئاً، وأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، وفي ذلك من فساد العقل والدين ما لا يعلمه إلا الله، فإذا رد الناس ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة فالمعاني الصحيحة ثابتة فيهما، والمحق يمكنه بيان ما يقوله من الحق بالكتاب والسنة. الجانب الرابع: أوجه الجمع والفرق بين الأسماء والصفات الإلهية. يتبين بالأوجه التالية: أولاً: من جهة اللغة: يتبين الفرق بين الاسم والصفة في اللغة من خلال ستة فروق: الأسماء لا يلحقها ضمير الغائب فيقال رحيمه، أو عليمه، بل تلحق الصفات فيقال رحمته وعلمه. والصفات لا تضاف إلى الأسماء، فيقال: الله رحمة، بل تضاف الأسماء إلى الصفات فيقال: رحمة الله، والله أعلم. والأسماء تنعت بالأسماء، فيقال: الله الرحمن الرحيم، وأما الصفات فلا

تنعت بالصفات، فلا يقال: الرحمة العلم ورحمة علم. والأسماء لا تضاف إلى لفظ ذو، فيقال ذو رحيم بل تضاف إليها الصفات فيقال ذو الرحمة. والصفات لا يدخل عليها لفظ «اسم» فيقال اسم رحمة أو اسم علم، بل يدخل على الأسماء فيقال اسم الرحمن واسم العليم. والأسماء لا يلحقها لفظ صفة، فيقال: الرحمن صفة والعليم صفة، بل تلحق الصفات، فيقال: الرحمة صفة والعلم صفة. ثانياً: من جهة مصادر إثباتها، وهنا تتفق الأسماء والصفات تماماً؛ لأن جميع الأسماء والصفات الإلهية توقيفية، قال الإمام أحمد: «لا يوصف الله تبارك وتعالى بأكثر مما يوصف به نفسه ولا يتعدى القرآن والحديث»^(١). قال الخطابي: «ومن علم هذا الباب، أعني الأسماء والصفات ومما يدخل في أحكامه ويتعلق به من شرائط، أنه لا يتجاوز فيها التوقيف»^(٢). قال شيخ الإسلام: «صفات الله عز وجل توقيفية، فلا يثبت منها ما أثبتته الله لنفسه أو أثبتته له رسوله»^(٣). ثالثاً: تحديد ضابط الأسماء الحسنى. لعل أنسب تعريف للأسماء الحسنى، هو قول شيخ الإسلام ابن تيمية فيها: «الأسماء الحسنى

(١) مسائل أبي داود للإمام أحمد (٢٦٢).

(٢) شأن الدعاء (ص: ١١١).

(٣) مجموع الفتاوى (٥ / ٢٦).

المعروفة: هي التي يدعى الله بها، وهي التي جاءت في الكتاب والسنة، وهي التي تقتضي المدح والثناء بنفسها^(١). وهذا التعريف في اعتقادي هو أصلح وأفضل تعريف للأسماء الحسنى وذلك: أولاً: لموافقته للنص الشرعي، ولعل شيخ الإسلام ابن تيمية استقاه من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]. فقوله في التعريف: «هي التي يدعى بها» مأخوذ من قوله تعالى: ﴿فَادْعُوهُ بِهَا﴾. وقوله: «هي التي وردت في الكتاب والسنة» مأخوذ من قوله: ﴿الْأَسْمَاءُ﴾ فالألف واللام هنا للعهد، فالأسماء بذلك، تكون معهودة، ولا معروف في ذلك إلا ما نص الله عليه في كتابه أوسنة رسوله ﷺ. وقوله: «وهي التي تقتضي المدح والثناء بنفسها» مأخوذ من قوله تعالى: ﴿الْحُسْنَىٰ﴾ فالحسنى تأنيث الأحسن، والمعنى أن أسماء الله أحسن الأسماء وأكملها، فما كان مسماها منقسماً إلى كمال ونقص، وخير وشر، لم يدخل اسمه في الأسماء الحسنى. وبهذا يتضح لك أن ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في تعريف الأسماء الحسنى هو مطابق لما ذكره الله في كتابه العزيز. وهذا وحده يكفي في اختيار هذا التعريف. ثانياً: مما يؤكد صحة هذا التعريف اشتماله على شرطين للاسم هما: الشرط الأول: ورود النص من القرآن أو

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص: ٥).

السنة بذلك الاسم. والشرط الثاني: صحة الإطلاق، وذلك أن يقتضي الاسم المدح والثناء بنفسه. وهذان الشرطان يحققان للتعريف مقوماته بأن يكون جامعا لجوانب الشيء، ومانعا من دخول غيره فيه. فالشرط الأول: يؤكد على كون أسماء الله توقيفية، وأنه لا يجوز استعمال القياس فيها. والشرط الثاني: يؤكد على خاصية باب الأسماء وأنه أخص من باب الصفات وباب الإخبار. رابعاً: باب الأفعال أوسع من باب الأسماء: إذا كان الاسم مشتقاً من أفعاله القائمة به، فإن كان الفعل ورد مقيداً فإنه لا يلزم من الإخبار عنه بالفعل مقيداً أن يشتق له منه اسم مطلق، كما غلط فيه بعض المتأخرين فجعل من أسمائه الحسنى المضل، الفاتن، الماكر، تعالى الله عن قوله، فإن هذه الأسماء لم يطلق عليه سبحانه منها إلا أفعالا مخصوصة معينة فلا يجوز أن يسمى بأسمائها المطلقة، والله أعلم. قال ابن القيم رحمه الله: «الفعل أوسع من الاسم، ولهذا أطلق الله على نفسه أفعالا لم يتسم منها أسماء الفاعل، كأراد، وشاء، وأحدث. ولم يسم بالمريد والفاعل والمتمن وغير ذلك من الأسماء التي أطلق أفعالها على نفسه، فباب الأفعال أوسع من باب الأسماء. وقد أخطأ أقبح خطأ من اشتق له من كل فعل اسماً، وبلغ بأسمائه زيادة على الألف، فسماه: الماكر،

والمخادع، والفاتن، والكائد، ونحو ذلك»^(١). وقال الشيخ حافظ حكمي: «اعلم أنه قد ورد في القرآن أفعال أطلقها الله عز وجل على نفسه على سبيل الجزاء والعدل والمقابلة، وهي فيما سقت فيه مدح وكمال، لكن لا يجوز أن يشق له تعالى منها أسماء ولا تطلق عليه في غير ما سقت فيه من الآيات، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَدِيعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]. وقول: ﴿وَيَمَكُرُونَ وَيَمَكُرُ اللَّهُ﴾ [الأنفال: ٣٠]. وقوله تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧]. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ ⑭ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٤-١٥]، ونحو ذلك، فلا يجوز أن يطلق على الله تعالى مخادع، ماكر، ناس، مستهزئ، ونحو ذلك مما تعالى الله عنه، ولا يقال: الله يستهزئ ويخادع ويمكر وينسى على سبيل الإطلاق، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا»^(٢). وقال ابن القيم رحمه الله: «إن الله تعالى لم يصف نفسه بالكيد والمكر والخداع والاستهزاء مطلقا، ولا ذلك داخل في أسمائه الحسنى، ومن ظن من الجهال المصنفين في شرح الأسماء الحسنى أن من أسمائه تعالى الماكر، المخادع، المستهزئ، الكائد، فقد فاه

(١) مدارج السالكين (٣/ ٤١٥).

(٢) معارج القبول (١/ ٧٦).

بأمر عظيم تقشعر منه الجلود، وتكاد الأسماع تصم عند سماعه، وغر هذا الجاهل أنه سبحانه وتعالى أطلق على نفسه هذه الأفعال، فاشتق له منها أسماء، وأسماءه تعالى كلها حسنى فأدخلها في الأسماء الحسنى وقرنها بالرحيم، الودود، الحكيم، الكريم، وهذا جهل عظيم، فإن هذه الأفعال ليست ممدوحة مطلقاً، بل تمدح في موضع وتذم في موضع، فلا يجوز إطلاق أفعالها على الله تعالى مطلقاً، فلا يقال إنه تعالى يمكر ويخادع ويستهزئ ويكيد، فكذاك بطريق الأولى لا يشتق له منها أسماء ويكفى بها، بل إذا كان لم يأت في أسمائه الحسنى المرید والمتكلم ولا الفاعل ولا الصانع؛ لأن مسمياتها تنقسم إلى ممدوح ومذموم، وإنما يوصف بالأنواع المحموده منها كالحليم والحكيم والعزیز والفعال لما يريد، فكيف يكون منها الماكر والمخادع والمستهزئ. ثم يلزم هذا الغلط أن يجعل من أسمائه الحسنى الداعي، والآتي، والجائي، والذاهب، والقادم، والرائد، والناسي، والقاسم، والساخط، والغضبان، واللاعن، إلى أضعاف ذلك من التي أطلق تعالى على نفسه أفعالها من القرآن، وهذا لا يقوله مسلم ولا عاقل، والمقصود أن الله سبحانه لم يصف نفسه بالكيد والمكر والخداع إلا على وجه الجزاء لمن فعل ذلك بغير حق، وقد علم أن المجازاة على ذلك حسنة من المخلوق فكيف

من الخالق سبحانه وتعالى»^(١). ومن هنا يتبين لك خطأ ما عده بعضهم ومنهم ابن العربي المالكي في كتابه أحكام القرآن، حيث سماه بالفاعل والزارع، فإن الفاعل والزارع إذا أطلقا بدون متعلق ولا سياق يدل على وصف الكمال فيهما فلا يفيدان مدحا، أما في سياقها من الآيات التي ذكرت فيها فهي صفات كمال ومدح وتوحد، كما قال تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعُدَّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، وقال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ﴾ ^(٦٣) ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ^(٦٤) [الواقعة: ٦٣-٦٤]، بخلاف ما إذا عدت مجردة عن متعلقاتها وما سيقّت فيه وله. أقسام الأسماء بحسب ورودها، تنقسم إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: الأسماء المفردة. وضابطها: ما يسوغ أن يطلق عليه مفردا. وهذا يقع في غالب الأسماء. مثالها: الرحمن، السميع، الرحيم، القدير، الملك . . . وهذا القسم يسوغ أن يُدعى به مفرداً، فتقول: يا عزيز، أو يا حكيم، أو يا غفور، أو يا رحيم. ومقترنا بغيره، فتقول: يا عزيز يا حكيم، يا جواد يا عظيم. وهكذا في حال الثناء عليه أو الخبر عنه بما يسوغ لك الأفراد مثل أن تقول: الله غفور، أو الله رحيم. أو الجمع، مثل أن تقول: الله غفور رحيم، الله عزيز حكيم. القسم الثاني: الأسماء المقترنة. وضابطها: ما يُطلق عليه

(١) مختصر الصواعق (٢/ ٣٤).

مقترنا بغيره من الأسماء. وهذا أيضا يقع في غالب الأسماء. مثالها: العزيز الحكيم، الغفور الرحيم، الرحمن الرحيم، السميع البصير. وهذا القسم يسوغ أن يُدعى به مفردا، فنقول: يا عزيز، أو يا حكيم، أو يا غفور، أو يا رحيم. ومقترنا بغيره فنقول: يا عزيز يا كريم، أو يا غفور يا رحيم وهكذا في حال الثناء عليه أو الخبر عنه بما يسوغ لك: الأفراد مثل أن تقول: الله عزيز، الله كريم. أو الجمع: مثل أن تقول: الله العزيز الحكيم، الله الرحمن الرحيم. وكما يكون الحسن في أسماء الله باعتبار كل اسم على انفراده فكذلك يكون باعتبار جمعه إلى غيره فيحصل بجمع الاسم إلى الآخر كمالٌ فوق كمال. مثال ذلك: العزيز الحكيم فإن الله تعالى يجمع بينهما في القرآن كثيرا، فيكون كل منهما دالا على الكمال الخاص الذي يقتضيه وهو: العزة في العزيز، والحُكْم والحكمة في الحكيم. والجمع بينهما دال على كمال آخر وهو أن عزته تعالى مقرونة بالحكمة، فعزته لا تقتضي ظلما وجورا وسوء فعل كما قد يكون من أعزاء المخلوقين. فإن العزيز منهم قد تأخذه العزة بالاثم فيظلم ويجور ويسيء التصرف. وكذلك حكمه تعالى وحكمته مقرونان بالعز الكامل بخلاف حكم المخلوق وحكمته، فإنهما يعتريهما الذلُّ. قال ابن القيم رحمه الله: «وهناك صفة تحصل من اقتران أحد الاسمين والوصفين بالآخر وذلك قدر زائد على مفرديهما،

نحو: الغني الحميد، العفو القدير، الحميد المجيد؛ وهكذا عامة الصفات المقترنة والأسماء المزدوجة في القرآن، فإن الغنى صفة كمال، والحمد كذلك، واجتماع الغنى مع الحمد كمال آخر، فله ثناء من غناه وثناء من حمده وثناء من اجتماعهما، وكذلك العفو القدير، الحميد المجيد، العزيز الحكيم، فتأمله فإنه من أشرف المعارف^(١). القسم الثالث: الأسماء المزدوجة: وضابطها: ما لا يُطلق عليه بمفرده بل مقرونا بمقابله؛ لأن الكمال في اقتران كل اسم منها بما يقابله. الأسماء المزدوجة يجب أن تجري مجرى الاسم الواحد ولا يُفصل بينها. مثل: «الأول، الآخر» ودليله: قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]. ومثل: «الظاهر، الباطن» ودليله: قوله تعالى: ﴿وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]. خامساً: الفرق بين الاسم والصفة؟ الاسم: هو اللفظ الموضوع للشيء للتعين والتمييز. وأسماء الله تعالى: هي ما دلّت على الذات وما قام بها من الصفات. وأما صفات الله تعالى: فهي ما قام بالذات. وفي أسماء الله تعالى قاعدة مهمة وهي: «الْعَلَمِيَّةُ لَا تُتَنَافَى الوصفية»، أما في أسماء الناس فقد يسمى الرجل شجاعاً، وهو لا يعرف شيئاً عن الشجاعة، فله الاسم دون الصفة، أما أسماء الله تعالى فالعلمية لا تنافي الوصفية، فالله تعالى له الأسماء وله ما اشتملت

(١) بدائع الفوائد (١/ ١٦١).

عليها من الصفات. قال ابن القيم رحمه الله: «أسماء الله الحسنى هي أعلامٌ وأوصافٌ، والوصفُ بها لا ينافي العلمية؛ بخلاف أوصاف العباد فإنها تنافي علميتهم؛ لأن أوصافهم مشتركة، فنأفَتْها العلمية المختصة، بخلاف أوصاف الله تعالى»^(١). وقال رحمه الله: «أسماء الرب تعالى، وأسماء كتابه، وأسماء نبيه ﷺ: هي أعلام دالة على معان هي بها أوصاف، فلا تضاد فيها العلمية الوصف بخلاف غيرها من أسماء المخلوقين، فهو الله الخالق البارئ المصورُّ القهار؛ فهذه أسماء له دالة على معان هي صفاته»^(٢). قال شيخ الإسلام: «أسماء الله الحسنى هي التي وردت في الكتاب والسنة والتي يُدعى بها، والتي تقتضي المدح والثناء بنفسها»^(٣). وقوله: تقتضي المدح والثناء بنفسها، أي: أن أسماء كلها حسنى، ومعنى حسنى: المفضلة على الحسنه، أي: البالغة في الحسن غايته. والمعنى العام للآية: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الأعراف: ١٨٠] أي: لله أحسن الأسماء وأجلها لإنبائها عن أحسن المعاني وأشرفها. وقد ورد ذكر الأسماء الحسنى في القرآن في أربعة مواضع: قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾

(١) بدائع الفوائد (١/ ١٦٢).

(٢) جلاء الأفهام (ص: ١٣٣).

(٣) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية (ص: ٣١).

فَادْعُوهُ بِهَا^ط، وقال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ^ط أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠]، وقال تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ^ط لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [طه: ٨]، وقال تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ^ط لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الحشر: ٢٤]. وقد ورد في هذه المواضع الأربعة ذكر خاصية متعلقة بالأسماء دون الصفات، وهي أن الأسماء كلها حسنى، وأما الصفات فليست فيها هذه الخاصية، ولذلك فإن الصفات لا يُشتق منها أسماء لله تعالى، فالأسماء أخص من الصفات. وقولنا في تعريف الصفة: «ما قام بالذات. يخرج من هذا التقييد ما كان من إضافة المُلْك والتشريف، إذ الإضافة إلى الله نوعان: النوع الأول: إضافة مُلْك وتشريف وضابطها: كل ما يضاف إلى الله ويكون عيناً قائمة بنفسها، أو حالاً في ذلك القائم بنفسه. ومثال ما يضاف ويكون عيناً قائمة بنفسها قوله تعالى: ﴿نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا﴾ [الشمس: ١٣]. ومثال ما يكون حالاً في ذلك القائم بنفسه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ^ط وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر: ٢٩] فهذا لا يكون صفة؛ لأن الصفة قائمة بالموصوف. النوع الثاني: إضافة الصفة إلى الله وضابطها: ما كان صفة قائمة بغيرها ليس لها محل تقوم به وهي المقصودة هنا. فالله تعالى لا يتصف إلا بما قام به، لا بما يخلقه في غيره، وهذا حقيقة الصفة، فإن كل موصوف لا يوصف إلا بما

قام به لا بما هو مباين له، صفة لغيره. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما إضافة الوصف إلى الله فتعريفها: ما كان صفة قائمة بغيرها ليس لها محل تقوم به»^(١).

سادساً: أقسام الصفات: تنقسم الصفات باعتبار ورودها في النصوص إلى ثلاثة أقسام: الصفات الثبوتية، والصفات السلبية، أي: المنفية عن الله تعالى. وصفات من باب الإخبار عن الله تعالى. القسم الأول: الصفات الثبوتية تعريفها: أنها هي ما أثبتته الله تعالى لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ. والصفات الثبوتية كثيرة جداً؛ منها: العلم والحياة والعزة والقدرة والحكمة والكبرياء والقوة والاستواء والنزول والمجيء، وغيرها. والصفات الثبوتية صفات مدح وكمال، فكلما كثرت وتنوعت دلالتها ظهر من كمال الموصوف بها ما هو أكثر ولهذا كانت الصفات الثبوتية التي أخبر الله بها عن نفسه أكثر بكثير من الصفات السلبية. إضافة إلى أن معرفة الله تعالى الأصل فيها صفات الإثبات، وأما السلب فهو تابع ومقصوده تكميل الإثبات، بل كل تنزيه مدح به الرب ففيه إثبات. أقسام الصفات الثبوتية الصفات الثبوتية تنقسم إلى قسمين: القسم الأول: الصفات الذاتية: وهي الصفات التي لا تنفك عن الذات. أو: التي لم يزل ولا يزال الله متصفاً بها. أو: الملازمة لذات الله تعالى. ومنها: الوجه واليدين

(١) انظر: رسالة العقل والروح مطبوعة ضمن الرسائل المنيرية (٣٨/٢).

والعينين والأصابع والقَدَم والعِلْم والحياة والقدرة والعزة والحكمة. فهذه الصفات لا تنفك عن الذات، وملازمة لها لا تنفك عنها. القسم الثاني: الصفات الفعلية: وهي الصفات التي تنفكُ عن الدَّات. أو: التي تتعلق بالمشيئة والقدرة. ومنها: الاستواء والمجيء والإتيان والنزول والخلق والرزق والإحسان والعدل. وكلا النوعين يجتمعان في أنَّهما صفات له تعالى أزلًا وأبدًا، لم يزل متصفاً بهما ماضياً ومستقبلاً لائقان بجلال ربِّ العالمين. والفرق بين القسمين: أنَّ الصفات الذاتية لا تنفكُ عن الذات، أمَّا الصفات الفعلية يمكن أن تنفك عن الذات على معنى: أنَّ الله إذا شاء لم يفعلها. ولكن مع ذلك فإنَّ كلا النوعين يجتمعان في أنَّهما صفات لله تعالى أزلًا وأبدًا لم يزل ولا يزال متصفاً بهما ماضياً ومستقبلاً لائقان بجلال الله عز وجل. صفة ذاتية وفعلية معاً: وهناك صفات يصدق عليها أنها ذاتية وفعلية معاً مثل صفة الكلام، فإنها باعتبار أصلها صفة ذات، وباعتبار تعلقها بالمشيئة صفة فعل. فالكلام صفة ذاتٍ وفعلٍ، فهو سبحانه يتكلم بمشيئته وقدرته كلاماً قائماً بذاته. وكلُّ ما كان بعد عدم فإنَّما يكون بمشيئة الله وقدرته، وما تعلق بالمشيئة مما يتصف به الرب فهو من الصفات الاختيارية، والصفات الصادرة عن الأفعال موصوف بها في القَدَم، ولم تتغير ذاته من أفعاله، ولم يكتسب عن أفعاله صفات كمال، فهو سبحانه لم يزل كريماً

خالقاً. تقسيم آخر للصفات الثبوتية: تنقسم الصفات من جهة تعلقها بمتعلقها إلى قسمين: الصفات المتعدية: وهي ما تعدّت لمفعولها بلا حرف جرٍّ؛ مثل: خَلَقَ، وَرَزَقَ، وَهَدَى، وَأَضَلَّ، ونحوها. والصفات اللازمة: وهي ما تتعدى لمفعولها بحرف جرٍّ؛ كالاستواء والمجيء والإتيان والنزول، ونحوها. وإنّما قسمت كذلك نظراً للاستعمال القرآني من جهة، ولكونها في اللغة كذلك، قال ابن القيم: «المجيء والإتيان والذهاب والهبوط، هذه من أنواع الفعل اللازم القائم به، كما أنّ الخلق، والرزق، والإماتة، والإحياء، والقبض، والبسط أنواع الفعل المتعدي، وهو سبحانه موصوف بالنوعين، وقد يجمعهما كقوله: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]»^(١). فأثبت أهل السنة جميع الصفات؛ الذاتية منها والفعلية، وأثبتوا أن الله متصف بذلك أزلاً، وأنّ الصفات الناشئة عن الأفعال موصوف بها في القَدَم، وإن كانت المفعولات مُحدثة. التقسيم الآخر للصفات الثبوتية: وتنقسم الصفات الثبوتية من جهة أخرى إلى قسمين: القسم الأول: الصّفات اللازمة، وتعريفها: هي الصفات اللازمة للموصوف لا تُفارقه إلا بعدم ذاته. أو بعبارة أخرى: هي الصفات التي لا تنفكُ عن الذات. وتنقسم هذه الصفات

(١) مختصر الصواعق (٢/ ٢٥٤)، بتصرف يسير.

اللازمة إلى قسمين: الصفات الذاتية: وهي التي لا يُمكن تصور الذات مع تصور عدمها. ومنها: الوجه، اليد، الأصبع، العين، القَدَم. والصفات المعنوية: وهي ما يُمكن تصور الذات مع تصور عدمها. ومنها: الحياة، العلم، القدرة، العزة، العظمة، الكبرياء، الملك، الحكمة، السمع، البصر. فإنها أمور معنوية. القسم الثاني: الصفات العارضة، وتسمى الصفات الاختيارية، وهي الصفات التي يُمكن مفارقتها للذات مع بقاء الذات. أو الصفات التي تنفكُ عن الذات. أو الصفات التي تتعلق بالمشيئة والقدرة. تقسيم الصفات العارضة «الاختيارية»: صفات من باب الأفعال: كالاستواء، والاتيان، والمجيء، والنزول. وصفات من باب الأقوال والكلمات: كالتكليم، والنداء، والمناجاة، والقول. صفات من باب الأحوال: كالفرح، والغضب، والرضا، والضحك. فكلُّ ما كان بعد عدمه، فإنَّما يكون بمشيئة الله وقدرته، وهذا ضابط ما يدخل في الصفات الاختيارية. وضابطها: هي الأمور التي يتصف بها الربُّ عز وجل؛ فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته. والصفات الاختيارية أعمُّ من الصفات الفعلية؛ لأنها تشمل بعض الصفات الذاتية التي لها تعلق بالمشيئة؛ مثل: الكلام، السمع، البصر، الإرادة، المحبة، الرضا، الرحمة، الغضب، السخط. كما أن الصفات الاختيارية تشمل الصفات الفعلية غير الذاتية. مثل: الخلق، الإحسان،

العدل، وهذه فعلية متعدية. ومثل: الاستواء، المجيء، الإتيان، النزول، وهذه فعلية لازمة. القسم الثاني: الصفات السلبية: تعريفها: هي ما نفاه الله سبحانه عن نفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ. والصفات المنفية كلها صفات نقص في حقه، ومن أمثلتها: النوم، الموت، الجهل، النسيان، العجز، التعب، الظلم. فيجب نفيها عن الله عز وجل مع إثبات أن الله موصوف بكمال ضدها. تقسيم الصفات السلبية: إن سلب النقائص والعيوب عن الله نوعان: النوع الأول: سلبٌ لِمُتَّصِلٍ، وضابطه: نفي كل ما يناقض صفة من صفات الكمال التي وصف الله بها نفسه، أو وصفه بها رسوله ﷺ؛ كنفي الموت المنافي للحياة، والعجز المنافي للقدرة، والسَّنة والنوم المنافي لكمال القيومية، والظلم المنافي للعدل، والإكراه المنافي للاختيار، والذل المنافي للعزة ... إلخ. النوع الثاني: سلبٌ لِمُنْفَصِلٍ: وضابطه: تنزيه الله سبحانه عن أن يشاركه أحد من خلقه في شيء من خصائصه التي لا تنبغي إلا له. وذلك كنفي الشريك له في ربوبيته؛ فإنَّه منفرد بتمام الملك والقوة والتدبير. وكنفي الشريك له في ألوهيته، فهو وحده الذي يجب أن يؤلهه الخلق، ويُفردوه بكل أنواع العبادة والتعظيم. وكنفي الشريك له في أسمائه الحسنی وصفاته العليا، فليس لغيره من المخلوقين شركة معه سبحانه في شيء منها. وكذلك نفي الظَّهير الذي يُظَاهره أو يعاونه في خلق شيء أو تدبيره؛

لكمال قدرته وسعة علمه ونفوذ مشيئته، وغيره من المخلوقين عاجز فقير لا حول له ولا قوة إلا بالله، فالشريك والظهير منفيان عنه بإطلاق. وكذلك ينفي عنه سبحانه اتخاذ الصاحبة والولد الذي نسبته إليه النصارى عابدو الصُلبان، والصابئة الذين يقولون: إن الملائكة بنات الله؛ قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِّنَ الدُّلَىٰ﴾ [الإسراء: ١١١]. مواقف المخالفين من فريقَي التعطيل والتشبيه: قد كذَّبوا بمضمون قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. فالمشبهة: كَذَّبُوا بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وبكل نصوص تنزيه الله عن مماثلة المخلوقين. والمعطلة: كَذَّبُوا بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ وبكل نصوص إثبات الصفات لله على الوجه اللائق به سبحانه. أمَّا أهل التعطيل: فَإِنَّهُمْ لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات التي لا وجود لها إلا في أفهامهم الفاسدة. فعقيدة هؤلاء المعطلة جمعت بين التمثيل والتعطيل، وهذا الشر إنما جاء من تنجس قلوبهم وتدنسها بأقذار التشبيه، فإذا سمعوا صفة من صفات الكمال التي أثنى الله بها على نفسه؛ كاستوائه على عرشه ومجيئه يوم القيامة وغير ذلك من صفات الجلال والكمال. فإن أول ما يخطر في أذهانهم أن هذه الصفة تشبه

صفات الخلق؛ فيتلطح القلب بأقذار التشبيه؛ فلم يقدر الله حق قدره، ولم يُعَظِّم الله حقَّ عظمته؛ حيث سبق إلى ذهنه أن صفة الخالق تشبه صفة المخلوق، فيكون أولاً نجَّس القلب بأقذار التشبيه، ثم دعاه ذلك إلى أن ينفي صفة الخالق جلَّ وعلا عنه بادِّعاء أنها تشبه صفات المخلوق، فيكون فيها أولاً مشبَّهاً، وثانياً معطلاً ضالاً ابتداءً وانتهاءً، متهجماً على ربِّ العالمين يَنفي صفاته عنه بادِّعاء أن تلك الصفة لا تليق. وأما عقيدة أهل التمثيل: فهي تقوم على دعواهم أن الله عز وجل لا يخاطبنا إلا بما نَعقل، فإذا أخبرنا عن اليد فنحن لا نعقل إلا هذه اليد الجارحة؛ فشَبَّهوا صفات الخالق بصفات المخلوقين، فقالوا: له يد كيدي، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. فالمشبهة تعمقوا في شأن كفيات صفات الله وتَقَوَّلوا على الله بغير علم، فقالوا: له بصرٌ كبصري، ويدٌ كيدي، وقَدَمٌ كقدمي، تعالى الله عمَّا يقولون علواً كبيراً. وكل من تجرأ على شيء من ذلك فقلوله من الغلو في الدين والافتراء على الله عز وجل، واعتقاد ما لم يأذن به الله ولا يليق بجلاله وعظمته ولم ينطق به كتاب ولا سنة، ولو كان ذلك مطلوباً من العباد في الشريعة لَبَيَّنَه الله تعالى ورسوله ﷺ، فهو لم يدع ما بالمسلمين إليه حاجة إلا بيَّنه ووضَّحه، والعباد لا يعلمون عن الله تعالى إلا ما علَّمهم، كما قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فليؤمن العبد بما علَّمه

الله تعالى وليقف معه، وليمسك عما جهله، وليكل معناه إلى عالمه. وخلاصة القول: أن عقيدة أهل السنة تتميز عن عقيدة المشبهة، بأن أهل السنة يُفَوِّضون علم كيفية اتصاف الباري عز وجل بتلك الصفات إلى الله عز وجل، فلا علم للبشر بكيفية ذات الله تبارك وتعالى، ولا تفسير كنه شيء من صفات ربنا تعالى، كأن يقال: استوى على هيئة كذا. فالعارفون به، المصدقون لرسله، المقرونون بكماله فهم يُثَبِّتُونَ لله جميع صفاته، وينفون عنه مشابهة المخلوقات، فيجمعون بين الإثبات ونفي التشبيه، وبين التنزيه وعدم التعطيل، فمذهبهم حسنة بين سَيِّئَتَيْنِ، وهُدًى بين ضَلَالَتَيْنِ. [محمد بن خليفة (١/ ٩٠)].

قول المؤلف: (وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها إثبات ما أثبتته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل) قال المؤلف: (سلف الأمة وأئمتها)، ولم يقل: سلف الأمة وخلفها؛ لأن الخلف انحرفوا عن الصواب في باب الأسماء والصفات، لكن الأئمة من السلف والخلف كلهم على النهج الصواب في هذا الباب، وسلف الأمة مطلقاً الذين هم الصحابة والتابعين بل القرون المفضلة الثلاثة كلهم على الصواب في هذا الباب. وطريقتهم أثبات ما أثبتته الله من الصفات من غير تكييف. والتكييف أن يذكر كيفية الصفة مثل أن يقول القائل كيفية استواء الله

على العرش كذا وكذا، وهذا لا يجوز؛ لأنك لا تحيط بذلك علماً، وقد قال تعالى:

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] والتمثيل ذكر كيفية الصفة لكن مقيدة بمماثل، مثل أن تقول كيفية يد الله مثل كذا وكذا، وهذا حرام أيضاً؛ لأن الله نفاه بقوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥] أي: مشابهاً. وكل ممثل مكيف وليس كل مكيف ممثل؛ لأن الممثل يقول يد الله مثل كذا وكذا، ومعنى ذلك أنه ذكر لها كيفية، مثل من شبه به. وعلى هذا يكون التمثيل أخف؛ لأن ما جاز أن يخبر به فهو أعم، فالخبر دائماً يكون أعم من المبتدأ، فنقول: كل ممثل مكيف، وليس كل مكيف ممثل. فمثلاً نقول: الإنسان ذو روح فهذا صحيح فكل إنسان فهو ذو روح، وكل ذي روح فهو إنسان، فهذا غير صحيح. فالإنسان أخف لأنك تخبر بذي الروح عن الإنسان ولا تخبر بالإنسان عن ذي الروح، إذا فالتمثيل أخف لأنه يصح بأن يخبر بالتكييف عنه، ولا يصح العكس، وهنا يجب أن نفرق بين التكييف والكيف، فلا يصح أن نقول: ثبت صفات الله من غير كيف؛ لأن صفات الله لها كيفية لكن مجهولة. ولهذا قال الإمام مالك في جوابه على المبتدع: «الكيف مجهول». فلم يقل لا كيفية لها. فالصفات إذاً لها كيفية لكن مجهولة، فلا نستطيع أن نعلمها ولا نحيط

بها علماً. إذاً «من غير تكييف» كلام حق، حيث أننا نحن لا نكيف، وأن كنا نؤمن بأن لها كيفية. قوله: (من غير تحريف ولا تعطيل)، التحريف يتعلق بالنصوص، والتعطيل يتعلق بالصفات، فالتحريف هو تغير النصوص من الكتاب والسنة، ويكون باللفظ تارة، وبالمعنى تارة أخرى، فالذي قرأ من المبتدعة قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] فهو يقول أن الله لا يتكلم وإنما المتكلم موسى، فهذا تحريف لفظي تبعه تحريف المعنى، وفيه تحريف معنوي وهو إبقاء اللفظ بحاله وصرف معناه عن المراد به، مثل أن يقرأ قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ﴾ [الفرقان: ٥٩] ويقول معنى ﴿أَسْتَوَىٰ﴾ استولى فهو تحريف المعنى دون اللفظ. فأهل السنة والجماعة اعتقادهم منزه عن التحريف باللفظ والمعنى. أما التعطيل فهو يتعلق بالصفات والتعطيل معناه التخلية، ومنها قوله تعالى: ﴿وَبِئْرٍ مُّعْظَلَةٍ﴾ [الحج: ٤٥]. يعني مخلاة متروكة، والمراد بالتعطيل تعطيل ما يجب لله تعالى من الأسماء والصفات. أي: يخلي الله منها ولا يوصف بها، فلا يوصف مثلاً بالاستواء ولا بالنزول ولا بالوجه ولا باليد، ومثل ذلك. والتعطيل شرعاً: هو تخلية الله سبحانه وتعالى من أسمائه وصفاته. وأهل السنة والجماعة اعتقادهم منزه عن التعطيل. (وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه مع إثبات ما أثبتته من الصفات) فكل

ما نفاه الله عن نفسه ينفونه عنه ولا يثبتونه، فإذا نفى عن نفسه الظلم فلا يمكن أن يكون الله ظالماً، وإذا نفى عن نفسه الغفلة فلا يمكن أن نقول أن الله غافل. وإذا نفى الله عن نفسه أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] لا يمكن أن يكون له مثل، ومع أثبات ما أثبتته من الصفات، والصفات منها الأسماء فكل أسم فهو متضمن للصفة، ولا يظن أن الصفات مجرد الصفات الخبرية فقط. (من غير إلحاد لا في أسمائه ولا في آياته)، كلمة: «الإلحاد» مصدر لفعل ألحد، ومعنى ألحد ولحد، أي: مال، ومنه اللحد للقبر؛ لأنه مائل عن وسطه، وبين المؤلف أن الإلحاد يكون في أمرين في الأسماء وفي الآيات. فالإلحاد في الأسماء: هو الميل بها عن ما يجب. وقد قسموه إلى أقسام لا حاجة لنا به الآن، ومن أراد الاستزادة فليرجع إلى بدائع الفوائد لأبن القيم رحمه الله. والذي يجب في أسماء الله تعالى أثبات الاسم واثبات الصفة التي دل عليها واثبات الأثر، وأن لا يسمي الله بغير ما سما به نفسه. أما الإلحاد في آيات الله: فإن الآيات تقسم إلى نوعين: آيات شرعية، وآيات كونية. فالآيات جمع آية، وهي لغة: العلامة. وشرعاً: كل ما يدل على ذات الله وأسمائه وصفاته فهو آية. فالآيات الشرعية ما جاءت به الرسل، والآيات الكونية هي المخلوقات، فكل المخلوقات آيات كونية تدل على وجود الخالق وعلمه وحكمته سبحانه. قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي

خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴿[الطلاق: ١٢]﴾، وقوله تعالى:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [فصلت: ٣٧]. ومعنى آية: أنها تعجز البشر وكل المخلوقات. قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٍ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: ٧٣]، وفي الآيات الشرعية قال تعالى: ﴿قُلْ لِّينِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]، فعلى هذا نقول الآيات الكونية والشرعية كيف يكون الإلحاد فيها؟ فالإجابة على هذا هو أنه يكون الإلحاد في الآيات الشرعية بالتكذيب، مثل ما فعل المشركون حيث كذبوا الرسول ﷺ، وإما بالتحريف، يؤمن بها ولكن يحرفها؛ لأن التحريف ميل، فهو إلحاد كما فعل الجهمية وغيرهم، وإما بالمخالفة والعصيان، وعلى هذا يكون كل عاص ملحد خلاف ما نفهم في عرفنا أن الملحد هو الكافر المطلق، لكن حقيقة الأمر أن الإلحاد قد يكون بالمعاصي: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ [الحج: ٢٥]. إذا

الإلحاد في الآيات الشرعية يكون لواحد من أمور ثلاثة: بالتكذيب أو بالتحريف أو المخالفة والعصيان. والمخالفة تكون إما بفعل المحضور أو ترك المأمور. وعلى هذا فالفاسق ملحد؛ لأنه مائل عما يجب عليه في هذه الآيات الشرعية. أما الإلحاد في الآيات الكونية فيكون بأمور: إنكار أن الله هو الخالق مثل ما يوجد من بعض الملاحدة، يقولون بأن الطبيعة هي التي تتفاعل وتكون هذه الأشياء وليس لها خالق. أو إضافتها إلى غير الله. أو اعتقاد أن الله تعالى بها شريكاً أو معيناً، فأهل السنة والجماعة لا يلحدون في أسمائه سبحانه ولا في آياته، فإن الله ذم الذين يلحدون في أسمائه وآياته كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، فالحسنى معناها البالغة في الحسن غايتها؛ لأن الحسنى مؤنث أحسن، وأحسن أسم تفضيل وهنا أسم تفضيل مطلق، فلا نقول أحسن من كذا فمعنى أنها بالغة في الحسن غايتها؛ لأنها تدل على أشرف الأسماء وهو الله. وتدل على أكمل المعاني وهو ما تضمنته من الصفات ولذلك كانت الحسنى، وعندما نقول الرحمن، هذه الكلمة دلت على ذات الله المسمى بها، ودلت على صفة الرحمة الواسعة العظيمة، وأنها رحمة يرحم بها؛ لأنه إذا كان له رحمه من دون أن يرحم لا يكون لها فائدة. ولهذا قال أسماء الله حسنى؛

لأنها تضمنت الدلالة على أشرف مسمى وأعظمه، ولأنها تضمن من الصفات أعلاها وأكملها، فهي دالة على الذات وعلى الصفات. لكن أسماء غيره ليست كذلك فيمكن أسمى شخص عبد الله وهو من أكبر الناس استكباراً ليس عبد الله ولا يعرف الله ومع ذلك أسمه عبد الله، ويمكن أن أسمى شخص محمد، أي: يحمد الله حمداً كثيراً، وهو ليس عنده من الصفات التي يحمد عليها أي شيء، لكن في صفات الله ممتنع هذا، فأسماء الله متضمنة للصفات التي دلت عليها. الحاصل أننا قلنا الحسنى لأنها بلغت في الحسن غايته ووجه ذلك أنها دالت على أشرف مسمى وعلى أكمل صفة ولذلك كانت الحسنى. ﴿فَادْعُوهُ بِهَا﴾ الدعاء هنا يتضمن دعاء العبادة ودعاء المسألة، فنختار من أسمائه ما يناسب المدعو به فلا نأتي بشيء لا يتناسب مثل أن يقول يا شديد العقاب أغفر لي، وإنما يقول يا غفور أغفر لي. دعاء العبادة فعندما تعلم أن من أسماء الله الرحمن فإنك تفعل ما يكون سبباً للرحمة كالقيام بما أوجبه عليك عند ما تعرف أن الله رحيم تتعرض لرحمته، ومن أسباب الرحمة طاعة الله، ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، فدعاء العبادة معناه أنك تتعبد الله بما تقتضيه هذه الأسماء فإن كنت مؤمناً بأن الله رحمن فمعنى ذلك أنك تتعرض لرحمته بفعل طاعته، وعندما تعلم أنه شديد العقاب فإنك

تتجنب ما يكون سبباً لعقابه لأنك تعلم أنه شديد العقاب، وعندما تعرف أنه غفور تتعرض لأسباب المغفرة بالاستغفار وفعل الطاعات المكفرة للسيئات ... إلخ. إذا دعاء الله بأسمائه الحسنی يتضمن دعاء المسألة ودعاء العبادة، فدعاء المسألة معناه أن تجعلها وسيلة لما تدعوه بها ولما تسأله مثل عند سؤالك المغفرة نقول يا غفور أغفر لي، ودعاء العبادة أن تتعبد الله بما تقتضيه هذه الأسماء فالغفور يقتضي المغفرة، إذا تفعل أسباب المغفرة ومن أسباب المغفرة مثلاً، حج مبرور، يصلي ركعتين لا يحدث بهما نفسه، يسبح الله ويحمده ثلاثاً وثلاثين مرة، دبر كل صلاة ويختمها بلا إله إلا الله إلخ، الحاصل أن هذا هو معنى فادعوه بها. قال تعالى: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠] هذه الآية تضمنت أمراً وحكماً، الأمر: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾، والحكم: ﴿سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، وهذا تهديد بالغ، ولاحظ أنه قال: ﴿سَيُجْزَوْنَ﴾ ذكر أهل المعاني أنها تفيد معنيين التحقيق والتقريب، إذا قال قائل سأفعل كذا معناه أنه أكد هذا الفعل وقربه بالسين. سيجزون إذا عقوبتهم قرية، وإن لم تحصل إلا بعد الموت فهي قرية، فالحاصل نقول: ﴿سَيُجْزَوْنَ﴾ هذا الحكم، وهو مفيد للتهديد بالغ، والسين تفيد التحقيق والتقريب. يقول المؤلف: (قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي عَائِلَتِنَا لَا

يَخْفُونَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِيَ عَامِنًا يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ﴿[فصلت: ٤٠]﴾ فالذين يلحدون في آيات الله يلقون في النار، والذين لا يلحدون يأتون يوم القيامة آمنين. قال تعالى: ﴿أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ لأنه بعد هذا البيان أعملوا ما شئتم أمر للتهديد وليس للإباحة؛ لأن الإنسان ليس مباحاً له أن يفعل ما يشاء ولكنه بعد ما بين قال أعمل ما شئت، مثل ما تقول للطفل أنت إذا فعلت كذا عاقبتك، وإذا فعلت كذا أعطيتك كذا، ثم تقول له بعد ذلك أعمل ما تريد، كأنك تتوعده إذا خالف أمرك. قال المؤلف: (فطريقهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات مع نفي مماثلة المخلوقات، أثباتاً بلا تشبيه وتنزيهاً بلا تعطيل)، قوله: «إثبات بلا تشبيه» يعني: سنثبت مثلاً لله وجهاً، لكن لا يشبه وجه أي مخلوق. وقوله: «تنزيه بلا تعطيل» يعني تنزيه الله سبحانه وتعالى عما لا يليق به، لكنهم لا يعطلون ما وصف به نفسه، خلافاً للذين يثبتون مع التشبيه وهم المشبهة، والذين ينزهون مع التعطيل وهم المعطلة. مثلاً المعطل يقول: الله ليس له يد ولا وجه وغير ذلك، ويقول لأننا ننزه الله عن هذه الأشياء، ولكن أهل السنة والجماعة يقولون نحن ننزه الله عن النقائص والعيوب، لكننا لا نعطل أسماء الله وصفاته، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

[محمد بن عثيمين (ص: ٣٨)].

المؤلف رحمه الله يقول لنا: إذا أردت أن يخلص إيمانك في هذا الباب فعليك أن تجتنب محاذير خمسة: التكييف، التمثيل، التحريف، التعطيل، الإلحاد في آيات الله وفي أسمائه.

قال: أولاً: (من غير تكييف)، ما هو التكييف؟ التكييف هو: الذي هو ما يجاب به عن السؤال بكيف، هذا الذي يسمى تكييفاً، أقول لك: كيف جاء محمد؟ تقول لي: جاء مسرعاً جاء راكباً، أنت هنا كيفت مجيئه، أقول لك: كيف خالد؟ فتقول لي: لونه كذا، طولُه كذا، عرضه كذا، شعره كذا، عينه صفتها كذا، أنت هنا تذكر كيفية تجيب بها عن سؤالٍ بكيف. إذاً الجواب عن السؤال بكيف هو: التكييف، وإن شئت فقل: هو تحديد كنه الصفة، وعليه فالتكييف في الصفات تحديد كنه صفات الله سبحانه وتعالى، بمعنى: إذا كان الله عز وجل موصوفاً بالوجه، وأن وجهه سبحانه وتعالى ذا الجلال والإكرام، فإن التكييف في ذلك هو أن يحدد الكنه والكيفية، فيقال: إن وجهه على هيئة كيت وكيت، وكيفيته كيت وكيت، ويخاض في هذا الخوض المقيت، تحدد على وجه التحديد كيفية وكنه صفة الله سبحانه وتعالى. إذا قيل: إن الله عز وجل متصف بالاستواء على العرش، أو أنه ينزل إلى سماء الدنيا، كما أخبر ﷺ: «إِذَا بَقِيَ ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ». أخرجه البخاري (١١٤٥)، ومسلم (٧٥٨). فيأتي المكيف فيقول: إن نزوله على الهيئة الفلانية، وإن كيفية هذه الصفة كذا وكذا، يخضون في هذا الباب بهذا المعنى. هذا الأمر

محرم ممنوع، لا يجوز لمؤمن بالله واليوم الآخر أن يخوض فيه، وذلك الأمور: أولاً: ما سبق أن علمنا أن الكلام في باب الصفات كلام في باب غيبي، والغيب إن لم تسبق رؤيته، أو رؤية مثيل له، فلا يمكن الوصول إلى علم فيه إلا عن طريق الخبر الصادق، وليس عندنا دليل على أن الصفة على كيفية معينة، لو ثبت عندنا أن النبي ﷺ قال: إن الله ينزل إلى سماء الدنيا على هيئة كذا، وكذا، فإننا نقول: سمعنا وطاعة، لكن إذا لم يقل النبي ﷺ: إلا إنه ينزل فقط، فما الذي يجب؟ أن نقف عند حدود ما ورد، ولا نقول بغير علم. والقول على الله عز وجل كما قد علمت بغير علم، لا شك أنه محرم شديد التحريم، وهذا أمر يدركه جميع العقلاء، أن الكلام عن الأشياء يجب أن يكون بعلم، ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، فكلامك بغير علم عما تتكلم فيه لا شك أنه من أبطل الباطل. إذاً الله سبحانه وتعالى لا يجوز أن يكيف لعدم ورود الدليل. وهنا يقعد أهل السنة قاعدة، فيقولون: «إثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات تكييف». يقول أهل السنة في هذه القاعدة المهمة إثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات تكييف، حينما تثبت لله عز وجل أنه متصف بالوجه، أو أنه متصف باليد، أو أنه ينزل، أو أنه استوى، أو أنه يحب، أو أنه يبغض سبحانه وتعالى، فإن ذلك يعني أن هذه الصفة قد قامت بالله عز وجل، ولا يعني ذلك أننا نكيف صفة الله عز وجل. ويُعجبني هنا أثر

لطيف أخرجه اللالكائي في السنة عن الإمام الناقد المحدث عبد الرحمن بن مهدي رحمه الله، فإنه قد بلغه أنه رجلاً من ولد جعفر بن سليمان، كان يخوض في صفات الله عز وجل بالتكليف والتشبيه، فرآه يوماً في مسجد فدعاه، وقال: بلغني عنك كذا وكذا، فبدأ الرجل يدافع عن نفسه، فقال له: على رسلك، دعنا نتكلم في المخلوق أولاً، ثم ساق بإسناده إلى النبي ﷺ أنه رأى جبريل عليه السلام وله ستمائة جناح سد بها الأفق، فقال له: صف لي مخلوقاً له ستمائة جناح؟ فسكت الرجل، كيف يصف مخلوق له ستمائة جناح، فقال: دعني أهون عليك، لن أسألك عن خمسمائة وسبعة وتسعين جناحاً، إنما سأسألك عن أجنحة ثلاثة، قد علمت الجناحين، لا أسألك عن جناحين، لكن أسألك عن الثالث، ركب لي ثلاثاً؟ كيف؟ أين سيكون؟ في المقدمة، في المؤخرة أين سيكون؟ فما كان من هذا الرجل إلا أن قال: نحن عاجزون عن معرفة المخلوق، فعجزنا عن الخالق أولى، فرجع عن قوله. إذاً مما يجب وهذا أيضاً من القواعد الأصلية عند أهل السنة والجماعة وجوب قطع الطمع عن إدراك كيفية صفات الله سبحانه وتعالى، واجب يا عبد الله أن تعالج نفسك إن كان يخالجها شيء من هذا المرض، إن كانت نفسك تتطلع إلى معرفة كيفية صفات الله عز وجل، فهذا مرض ينبغي عليك أن تعالج نفسك منه، وإلا فإنه قد يوردك الموارد، المقصود أن التكليف محذور يجب

اجتنابه. وهاهنا تنبيه، المؤلف رحمه الله يقول: (من غير تكييف) يعني: يجب أن يكون الإثبات منزها عن التكييف، وهذه كلمة أطبق عليها السلف، فإنك تجدهم إذا تكلموا عن الصفات يقولون عقيب ذكر الصفة بلا كيف، بمعنى أن التكييف ننفي علمنا به، أو حكايتنا عنه، أو سؤالنا عنه التكييف ممنوع اعتقادا، حكاية، سؤالاً، كل هذه التي يرجع إليها التكييف ممنوعة، ليس لك أن تعتقد أو تدعي أنك تعلم كيفية صفة الله، ليس لك أن تتكلم بهذا أو تحكيه. والأثر المعروف عندكم من أثر الإمام مالك رحمه الله، حينما وقف عليه رجل، وقال: يا أبا عبد الله، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] كيف استوى؟ هنا يغضب مالك رحمه الله ويعلوه العرق، ويقول: تلك الكلمات العظيمة التي تلقاه عنه أهل السنة بالقبول، قال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عن ذلك بدعة». أخرجه أبو نعيم في الحلية (٦/ ٣٢٥)، والصابوني في عقيدة السلف (٢٥)، واللالكائي في شرح الأصول (٦٦٤). السؤال بكيف عن صفة الله عز وجل بدعة. إذاً التكييف ممنوع اعتقادا، ممنوع حكاية، ممنوع سؤالاً. إذاً هذا هو مجال نفي التكييف، ما يرجع إلى هذا، وليس إذا قال العلماء: من غير تكييف، أو قال السلف بلا كيف ليس مقصودهم أن صفة الله عز وجل لا كيفية لها، ليس المقصود أن تمت كيفية لصفة الله، كون صفة الله عز وجل لها كيفية هذا أمر ضروري،

وإلا كان التعطيل، لا توجد الصفة في الموصوف إلا ولها كيفية وكنه، لكن نحن ننفي علمنا بذلك. إذاً لصفة الله عز وجل كيفية قطعاً، لكن البحث ليس في هذا، البحث في علمنا بكيفية صفة الله سبحانه وتعالى، وهذا مما ينبغي أن يلاحظ عند الكلام عن هذا الموضوع. بعد ذلك الكلام عن التمثيل، قال: (من غير تكيف ولا تمثيل)، التمثيل: اعتقاد مماثلة صفة الخالق لصفة المخلوق، فيقول الممثل: إن صفة الله مثل صفة المخلوق، يقول كما يقول هؤلاء الذين سفهوا أنفسهم: إن وجه الله عز وجل كوجه المخلوق، أو إن يده كيد المخلوق تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. إذاً متى ما اعتقد الإنسان أن صفة الخالق مثل صفة المخلوق، نقول: هنا وقع في التمثيل. وقبل أن أبدأ، كل الكلام الذي جاء في التكيف ذماً ونهياً وإنكاراً على أهله، كله ينسحب أيضاً على التمثيل، هاتان الفئتان المكيفة والممثلة تجرى الكلام عنهما عند العلماء واحد، هذا وهذا المكيف والممثل كلاهما عند أهل السنة من فرقة المشبهة، أو من فرقة الممثلة، وإذا تكلموا تكلموا عنهما في مساق واحد، فهاتان بليتان ابتليت بهما الأمة، وإن كان البلاء بهما أقل بكثير من البلاء بالتعطيل والتحريف. قال رحمه الله: (ولا تمثيل) إذاً لا يجوز لك أن تمثل صفة الخالق بالمخلوق، إيمانك واجب أن تنزهه عن هذا المحذور، فهو داء عضال يجب أن تنزه عنه، وذلك لأن الله سبحانه وتعالى قد نفى المثل عنه،

فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾ [البقرة: ٢٢]. إذاً هذا شيء نفاه الله عن نفسه، والأصل عندنا أن هذا الباب أخبار يجب التصديق بها، وهذا هو أصل الإيمان، أي إيمان لك إن لم تصدق الله عز وجل فيما أخبر به سبحانه وتعالى. ثم هذا قول على الله بغير علم، فيكون محرماً، ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]، ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]. وأمر ثالث: وهو أنه سوء أدب على الله عز وجل؛ لأن من مثل الله عز وجل بالمخلوق، فقد وصفه بالنقص ولا بد، والله عز وجل له الكمال المطلق، فينزه سبحانه وتعالى عن كل نقص. وهنا سؤال، وهو: ما الفرق بين التكييف والتمثيل؟ الجواب، أن يُقال: إن التفريق بينهما من جهتين: من جهة المعنى، ومن جهة النتيجة. أما من جهة المعنى: فإن التمثيل فيه تقييد بمماثل، بمعنى: الممثل هو الذي يقول: صفة الله كصفة المخلوق، أو يده كيد الإنسان، فهو يقيّد بمماثل. أما المكيف فإنه لا يقيّد بمماثل، المكيفة يتكلمون في تحديد صفة الله سبحانه وتعالى دون أن يقيّدوها بمماثل، يتخيلون صورة أو هيئة أو كنها، ويقولون: إن الله سبحانه وتعالى على هذه الهيئة، فصار تكيفهم ليس فيه تقييد بمماثل معين، وإن كانوا ما خرجوا عن حدود المحسوسات والمخلوقات،

لكنهم ما قيدوا بمماثل معين كما فعل الممثلة. أما من جهة النتيجة: فإن كل ممثل فهو مكيف، وليس كل مكيف ممثلاً، فصار بين الكلمتين عموم وخصوص مطلق، كل ممثل فإنه مكيف، لم؟ لأنه لما مثل صفة الخالق بالمخلوق فقد حكى كيفية، خاض بالتكييف، متى ما مثل صفة الخالق بالمخلوق فتالي صارت الكيفية معلومة، فصار هذا الممثل مكيفاً شاء أم أبى، صار مكيفاً ولا بد، لكن لا يلزم العكس. وعليه فالتكييف أعم من التمثيل، وحكمهما على كل حال واحد، وينطبق على الممثل والمكيف ما قال السلف رحمهم الله من الحكم بالكفر، كما قال نعيم بن الحمار، وكلمته كلمة إجماع بين أئمة أهل السنة: «من شبه الله بخلقه فقد كفر، ومن جحد ما وصف به نفسه فقد كفر، وليس فيما وصف الله به نفسه، ولا رسوله ﷺ تشبيه». أما التجسيم فلا، الكلام في التجسيم باب آخر، إذا وصلنا إلى التجسيم، فإننا نكون قد وصلنا إلى الكلمات المجملة المحتملة للحق والباطل، والأصل أن أهل السنة لا يستعملون هذه الكلمة من جهة النفي، فلا يقولون بغير تجسيم، الأصل هو اجتناب ذلك وإن قال قلة من أهل العلم والسنة بهذا، فإن هذا يُعذر فيه، ويحمل كلامه على أنه أراد نفي التمثيل والتشبيه، وإلا فالأصل والتحقيق أن هذه الكلمة كلمة مجملة، والمؤلف رحمه الله أفاض وأطال الكلام عن كون هذه الكلمة مجملة، وسنأتي إلى الكلام عنها إن شاء الله. وعليه فإذا

جئت تقرر مذهب أهل السنة فقل: من غير تكيف، قل: من غير تمثيل، قل: من غير تشبيه، ولا تقل: من غير تجسيم. وقوله: (ومن غير تحريف). التحريف المراد به ما اصطلاح المتأخرون على تسميته بالتأويل، وهو: صرف اللفظ عن ظاهره إلى غيره، هذا هو التحريف الذي أراده المؤلف رحمه الله، وهو: أن يحمل الكلام على غير ظاهره بل يصرف إلى غيره لما يدعى من قرينة تدل على ذلك، كل تأويل فلا بد أن يدعي المؤول فيه أن ثمت قرينة أن هناك دليلا على هذا التأويل، على هذا الصرف للكلام عن ظاهره. وهذا التأويل: قد يكون بالحركات. وقد يكون بالحروف. وقد يكون بالكلمات. فالمؤولة قد يستعملون في تأويلهم تحريفا للحركات، أو للحروف، أو للكلمات. أما التحريف عن طريق تحريف الحركات فذلك كما أول بعضهم أو كما قرأ بعضهم على سبيل، قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] بنصب لفظ الجلالة، وهذا التأويل كان عن طريق تحريف في الحركات، وهذا لا يفعله عاقل فيما يتعلق بالقرآن، لأن القرآن محفوظ. أما في الأحاديث فيمكن وهذا يقع منهم كثيرا، إذا أمكن عند هؤلاء المؤولة أن يُحرف الحديث بحيث لا تثبت فيه الصفة لله عز وجل عن طريق تحريف الحركات، فإنهم يستعملون هذا، ومن نظر في شروح الأحاديث التي كتبها من هو متأثر بمنهج التأويل فإنه يجد على هذا أمثلة، يحرفون عن طريق الحركات، يغيرون

الحركات عن وجهها حتى توافق ما يريدون. ثانيا: قد يكون هذا التأويل عن طريق تحريف في الحروف إما بزيادة. وإما بنقصان. من أمثلة ذلك قول المحرفة المؤولة: إن استوى في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] تأول إلى: استولى، فمعنى استوى على العرش استولى على العرش، فهذا التحريف كان عن طريق تحريف في الحروف كما قال ابن القيم رحمه الله^(١):

أمر اليهود بأن يقولوا حطة	فأبوا وقالوا حنطة لهوان
وكذلك الجهمي قيل له استوى	فأبى وزاد الحرف للنقصان
قال استوى استولى وذا من جهله	لغة وعقلا ليس يستويان

أين استوى من استولى؟ هذا له مورد في اللغة، وهذا له مورد في اللغة، فالجمع بينهما أو القول بأن هذا هو هذا لا شك أنه بعيد تمام البعد. وقد يكون هذا التحريف عن طريق تحريف في الكلمات إما بزيادة، وإما بنقص. إما أن يدعي في النص أن فيه مجاز زيادة، أو مجاز حذف، وهذا هو الأكثر في المؤولة كأن يقولوا مثلاً إن معنى قول الله عز وجل: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى﴾ [النساء: ١٦٤] أي: جرحه بمخالبة الحكمة. ولا شك أن كل من

(١) نونية ابن القيم الكافية الشافية (ص: ١٢١).

شم رائحة لغة العرب التي نزل بها القرآن يدرك أن هذا إنما هو تحريف للكلم عن مواضعه، فإن هؤلاء المحرفة صارت النصوص عندهم مع الأسف الشديد بمثابة الصائل الذي يدفع بكل وجه، مهما أمكن الدفع في صدور النصوص وجعلها لا تدل على الحق الذي لا يريدون إثباته، فإنهم لا يتوانون عن ذلك حتى إنهم يركبون الصعب والذلول، حتى إنهم يأتون في هذه المواضع بما يضحك العقلاء على أقوالهم، يأتون بغرائب، ويأتون بعجائب. أرايت أفسد قولاً من قول من قال: إن قوله تعالى: ﴿عَٰمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضُ﴾ [الملك: ١٦] أن المراد بذلك: ملك من الملائكة يخوف الله عز وجل عباده لا من نفسه، إذا القوم أهل التحريف هم الذين تسلطوا على النصوص فحرفوها عن وجهها، وجعلوا معانيها على غير ما أراد الله عز وجل، والله إنما أنزل كلامه لكي يكون هدى ونورا مبينا، جعلوه كاللعبة في الأيدي يتصرف فيها بحسب أهوائهم، والمهم ألا يثبت معانيها التي لا يوافقون ولا توافق أهواءهم؛ لأن القاعدة عندهم: اعتقدوا ثم استدلووا. استقرت العقائد في نفوسهم من خلال ما نهجوا من قواعد الكلام ومن خلال تقارير الفلاسفة وما أشربت قلوبهم من الأهواء، ثم بعد ذلك جالوا بأنظارهم في موارد النصوص، فالشيء الذي وافق هواهم قبلوه، وإن كان قبوله على جهة التبع، لا على جهة الاستقلال والأولية، فالحكم عندهم

إنما هو لما يزعمون أنه دليل العقل القاطع، والنقل إن وافق فحبا وكرامة، نأخذ به ونستدل به على سبيل الاستشهاد على سبيل التقوية لا أننا نبنى القواعد والأصول على هذه الأدلة التي يقولون إنها أدلة ظنية، فأدلة النقل عندهم إنما هي أدلة ظنية لا يستفاد منها اليقين، وأما إن خالفت القطع واليقين الذي هو مستفاد عندهم فيما يزعمون من دليل العقل فإن هذه الأدلة مردودة وغير مقبولة. لكن ما الحيلة؟ كيف يصنعون وقد جاءت هذه النصوص بطريق لا يمكن إنكاره، ولا يمكن نفيه بالكلية؟ فآيات القرآن لا يمكن إنكارها، والإجماع القطعي منعقد على إن إنكار حرف من كتاب الله عز وجل كفر. إذاً الحيلة هي أن تسلط على هذه الألفاظ سيف التأويل، فتقطع هذه المعاني إلى حسب ما يوافق أهواءنا ونخيطها بحسب ما ترغب حتى يصير هذا القرآن بالنسبة للجهمي جهمي، وحتى يصير بالنسبة للمعتزلي معتزلي، وحتى يصير للقديري قديري، وهكذا كل أصناف أهل الأهواء، كل يُفصل آيات القرآن بحسب ما يهوى، ﴿وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُوَ إِنْ أَوْلِيَاءُوهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ﴾ [الأنفال: ٣٤] الذين هم السلف الصالح وأتباعهم، هم الذين اعتقدوا وتقرر في نفوسهم أن الله أراد أن يكون هذا القرآن هدى ونورا وشفاء، بل لا يمكن أن تكون هداية إلا بسببه: ﴿وَإِنْ أَهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ رَبِّي﴾ [سبأ: ٥٠]، لا يمكن أن تكون هداية إلا من طريق هذا الوحي. وعليه فلا بد أن يكون ظاهر النص

اللائق بالله مراداً هذا أمر ضروري لا حيلة فيه، متى ما كان الكلام يراد به الهداية ويراد به الإرشاد فلا بد أن يكون ظاهره مراداً يستحيل أن يكون الأمر على خلاف ذلك، لو كان الله عز وجل يريد أن يتكلم بكلام ظاهره يخالف الحقيقة التي أرادها الله، إذاً سيخرج هذا القرآن عن كونه كتاب هداية إلى أن يكون كتاب تعجيز أو إلى أن يكون كتاب الغار، أما أن يكون كتاب هداية فمستحيل. ومما يدل على ذلك أنك لو جئت إلى هؤلاء المؤولة فالزمتهم المنهج نفسه لكن مع كلام أئمتهم، هل يقبلون؟ بمعنى: إذا كانوا ينتسبون إلى أحد من الأئمة الأربعة أو غيرهم، إذا كانوا يعظمون الإمام الفلاني أو الإمام الفلاني، فأتيت إلى نص من نصوص هذا الإمام، فقلت فيه إن هذه الكلمة ليست على ظاهرها إنما فيها مجاز، فيها مجاز الحذف، وإنما يريد كذا وكذا، هل يقبلون؟ الجواب بكل تأكيد لا يقبلون، لم؟ يقولون: لأن كلام الأئمة إنما هو في مقام التبيين، إنما هو في مقام التوضيح والتعليم، ومثل هذا لا يمكن أن يكون لهم ظاهر يطلقونه وباطن يريدونه، كيف يكون التبيين مع ذلك؟ يا لله العجب لا تقبلون أن تسلطوا التأويل على نصوص أئمتكم، ثم إنكم تسلطونه على الذي أراد الله أن يكون بياناً وتبياناً ونوراً مبيناً، تريدون أن تسلطونه على كلام أفصح الخلق ﷺ، تريدون أن تسلطونه على هذا النور المبين، وعلى هذا الوحي العظيم الذي فيه كل خير وهدى وإرشاد إلى الحق الذي يهدي إلى

طريق الرشاد، يريدون أن تجعلونه بمثابة الألغاز أو الطلاسم، أو الكلام الأعجمي الذي لا يفهم المراد منه، إن هذا لا شك أنه مسلك معوج، والمباحث التي ستأتي معنا إن شاء الله في هذا الكتاب سيكون فيها بحث مطول لمسلك التأويل، وسيتبين لنا أنه منهج باطل من حيث أساسه، ومن حيث المسلك الذي سلكه المتأولة، والمنهج الذي ساروا عليه، ومن حيث أيضا اللوازم التي تلزم هذا المنهج، وأيضا من حيث النتائج التي أثمرها هذا المنهج. كل ذلك سيأتي إن شاء الله في محله على وجه التفصيل. السؤال الآن: لم عدل المؤلف عن لفظ التأويل مع أنه الأشهر إلى لفظ التحريف؟ والذي يبدو والله أعلم أن المؤلف سلك هذا المسلك في هذا الكتاب وفي كتب أخرى كما في الواسطية: أولا: لأنه أراد أن يضع الأمور في نصابها، أراد أن يعبر عن الحقائق بالألفاظ التي تناسبها، فالذي يناسب المسلك الذي سلكوا ما هو؟ التحريف، الذي يوضح الحقيقة على ما هي عليه هو هذه الكلمة، أن هذا هو تحريف للكلم عن مواضعه. وأما لفظ التأويل فإنه لا يؤدي هذا المراد، لا سيما وأن إطلاق هذه الكلمة قد يخفف الوطأة، وقد يسهل تمرير هذا المنهج على الجاهل؛ لأن أكثر الناس ليس عندهم خبرة بسبر الكلام والغوص إلى المعاني، إنما هم واقفون عند الألفاظ دون أن يدركوا ما أراد المتكلمون بها، لا سيما إذا نظر إلى منهجهم ومسلكهم وأغراضهم التي أفصح عنها كلامهم. فاستعمال هذه

الكلمة «التأويل» صحيح إذا فهم المراد، لكن استعمال كلمة «التحريف» أدل على المقصود وأبلغ في بيان الجناية، فإن التحريف فيه من بيان الشناعة التي كان عليها هؤلاء، وأن هذا المسلك مسلك لا يوافق الحق هذا مسلك باطل، فلا أحد يقبل أن يكون محرفاً أو أن يكون قابلاً للتحريف إن كان يريد الخير. إذا قيل هذا التحريف، فإنه يقول: أعوذ بالله من التحريف، أما لو قيل إنه تأويل، فالأمر الآن أصبح فيه مجال للأخذ والرد إذا نظر من لا خبرة عنده بمقاصد هؤلاء واصطلاحاتهم ربما يمرر عليه الباطل، فيقول: التأويل جاء في النصوص في مواضع مثبتة ممدوحاً. فيجد مثلاً: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] على قول من وصل. تجد: ﴿يَأْتِبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءُيَى مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف: ١٠٠]. فهم يسلكون مسلكين معاً، يnehجونهما سوياً: أولاً: أن يأتوا إلى الباطل فيحسنوه ويزخرفوه، ويلقون عليه العبارات القشبية الرشيقة الجميلة، حتى يسهل تمرير هذا الباطل على الأغمار، لا يقولون تحريف، أعوذ بالله نحن لا نحرف، إنما هذا تأويل، يأتون إلى التعطيل، إلى ما حقيقته نفي صفات الله عز وجل، يقولون: نحن لا نعطل، نحن ننزه، هذا تنزيه وليس تعطيلاً، لم؟ حتى يسهل تمرير الباطل على الأغمار.

سميت التحريف تأويلا كذا

التعطيل تنزيها هما لقبان

فقلبتم تلك الحقائق مثلما

قلبت قلوبكم عن الإيمان

هذا كلام ابن القيم رحمه الله في النونية^(١). إذاً من مسلكهم أنهم يأتون إلى المعاني الباطلة،

والألفاظ المستشعة فيكسونها حلية جميلة، فبالتالي يسهل قبولها عند الجهال. في

مقابل هذا يأتون إلى الحق فيكسونه المعاني القبيحة يكسونه الألفاظ السيئة المسودة،

وبالتالي تنفر الناس عن ذلك، يقولون في الإثبات: تجسيم، وهؤلاء الذين هم أهل السنة

مجسمة، هؤلاء مشبهة، يأتون إلى الحق فيعبرون عنه بالألفاظ تنبو عنها الأسماع،

وتتشعر منها الجلود، فينصرف الناس عن الحق، وينصرفون عن أهل الحق. وهذا مما

ينبغي أن تنبه إليه، لا بد أن يكون حظك المعنى لا أن تخذع بالألفاظ، فالعلماء هم

الذين يغوصون، ويدركون المراد، ويفقهون ما وراء هذه الكلمات التي يرمي بها هؤلاء

على سبيل التشغيب والتليس والتدليس الباطل. يأتي بعد ذلك اللفظ الرابع وهو (التعطيل):

والتعطيل في اللغة: التخلية، ﴿وَبِئْرٍ مُّعْظَلَةٍ﴾ [الحج: ٤٥]، يعني: هجرها أهلها خالية،

لا أحد يأخذ منها أو ليس فيها شيء من الماء، مهجورة. التعطيل في باب الصفات هو

نفي صفة الله إما كلياً بأن تعطل جميع الصفات، أو جزئياً يعني: تعطل صفة معينة. هذا

(١) نونية ابن القيم الكافية الشافية (ص: ١١٩).

التعطيل انتبه له بالتأويل علاقة، قبل أن أوضح هذه العلاقة نقول: هل يمكن لأحد من أهل القبلة من المتسبين إلى هذه الأمة أن ينكر صفة جاءت في النصوص؟ هكذا، يقول: الله لا يتصف بهذه الصفة، وهي واردة في النصوص؟ الجواب عن هذا: أن فيه تفصيلا: التعطيل قد يكون تعطیلا صریحا. وقد يكون تعطیلا غير صریح. أما التعطيل الصريح بأن تنفى الصفة عن الله عز وجل صراحة هذا لا يتأتى منهم إلا في أحاديث الأحاد. أما المتواتر من الكتاب الذي هو كله متواتر، أو من السنة التي هي بعض السنة، أو هي الأقل في السنة هذه لا يتأتى فيها الإنكار الصريح. الله عز وجل يثبت لنفسه أنه استوى على العرش، فيأتي أحد من هؤلاء فيقول: لا، الله عز وجل لا يستوي على العرش. لا شك أن هذا لا يصدر من شخص عنده إيمان؛ لأنه متى ما قال هذا فإنه يكون كافرا، كذب الله عز وجل أو كذب رسوله ﷺ صراحة. لكنهم يعطلون التعطيل الصريح في حق الأحاديث الأحاد بدعوى أن أحاديث الأحاد غير مقبولة في باب الاعتقاد؛ لأن القوم يزعمون أن حديث الأحاد ما هو إلا ظني الدلالة، هو في أصله، فكيف إذا كان معارضا فيما يزعمون للدليل القطعي؟! إذاً هو غير مقبول قطعا، هو في أصله، لو لم يعارض بالقطعي: ظني، وهذا الباب لا يقبل فيه إلا القطع، فكيف إذا كان مع هذا معارضا للدليل الذي يزعمونه قطعيا وهو دليل العقل القاطع عندهم بنفي التشبيه عن الله عز وجل. فإذا

جاء في حديث أن الله عز وجل يضحك كما ثبت في الصحيح: «يُضْحَكُ اللَّهُ إِلَى رَجُلَيْنِ: يَقْتُلُ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ. كِلَاهُمَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ». أخرجه البخاري (٢٨٢٦)، ومسلم (١٨٩٠). يقولون: لا، نحن لا نثبت له صفة الضحك، صفة الضحك تنفى عن الله عز وجل. كيف وصلوا إلى هذا التعطيل؟ من خلال نفى الأصل الذي إنبنى عليه الإثبات وهو هذا الحديث، من أي جهة؟ أولاً: خبر الأحاد غير مقبول في العقائد؛ لأن هذا الباب قطعي فلا تقبل فيه إلا قطعياً. ثانياً: إذا كان هذا الدليل آحاداً لو سلمنا جدلاً بأن هذا الحديث آحاد، فإن الأحاديث الأحاد عندهم تفيد الظن، وهذا غير مقبول في الأصل، فكيف إذا كان قد عورض بالدليل القطعي، فهنا يتأكد رد هذا الحديث ونفيه، لا نثبت لله عز وجل صفة الضحك. يقولون: وإن تبرعنا، على سبيل التبرع، لا بأس أن تشاغل بتأويله، إذاً التعطيل الصريح محله أخبار الأحاد. التعطيل غير الصريح محله الأخبار المتواترة. كيف يكون التعطيل غير صريح؟ لا يتأتى من هؤلاء ولا يكون منهم أن ينكروا هكذا بكل وقاحة أو بكل صراحة هذه الصفة الثابتة في الآية أو في الحديث المتواتر، إنما يقولون هذه الصفة ثابتة لله عز وجل، هكذا يقول المؤول: من نفى الاستواء عن الله عز وجل فقد كفر، هكذا يصرحون. يقولون: الله عز وجل يقول: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، فإذا قال قائل: الله لا يستوي على العرش؛ يكون كافراً. لكن، وكلُّ

البلاء بعد لكن، ولكن ما هو الاستواء؟ الاستواء ليس المفهوم من ظاهر هذه الكلمة، ليس الذي تعرفه العرب في كلمة استوى: علا، ﴿لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ﴾ [الزخرف: ١٣] لا، الاستواء هنا شيء آخر، الاستواء هو: الاستيلاء. إذاً حقيقة الأمر أن الصفة التي أراد الله عز وجل إثباتها، أثبتوها أو عطلوها؟ التعطيل هو النفي والإنكار. الصفة التي أثبت الله هل أثبتوها في حقيقة الحال؟ ما أثبتوها. عطلوها؟ نعم، ولكن بواسطة التأويل. إذاً التعطيل الصريح ما كان بواسطة التأويل؛ لأن التأويل مآله إلى التعطيل، النتيجة التي تصل إليها حينما يقول القائل: إن الله يحب عباده المؤمنين؛ فيأتي المؤول ويقول: يجب أن نقول: إن الله يحب المؤمنين، ومن نفى هذا فقد كذب القرآن، وتكذيب القرآن كفر، ولكن المحبة هي: إرادة الإنعام، يحب المؤمنين يريد أن ينعم عليهم. النتيجة: ما أثبتته لله وهو صفة المحبة التي تليق به ولا تشابه محبة المخلوقين، هل أثبتتها هؤلاء؟ الجواب: لا، الحقيقة أنهم أثبتوا شيئاً آخر، أما ما أثبتته الله فقد عطلوه، فكان المآل والنتيجة أنهم عطلوا، لكن ليس بصراحة كما فعلوا فيما تضمنته أخبار الأحاد، هم نفوها ونفوا ما تضمنها. إذاً لو قيل لنا: ما العلاقة أو الصلة بين التعطيل والتأويل؟ العلاقة وسيلة ونتيجة، أو علاقة وسيلة ونتيجة. فالتعطيل نتيجة وسيلتها التأويل. إذا فهمنا وأدركنا ما معنى التعطيل، وكيف يكون التعطيل، وقد يكون تعطيلاً صريحاً، وقد يكون

تعطيلاً غير صريح. بقي عندنا اللفظ الخامس وهو الإلحاد. هذه المادة كما يقول ابن فارس رحمه الله مادة «لحد» أصل واحد في اللغة يدل على ميل عن استقامة، الإلحاد في جميع موارد واستعمالات هذه الكلمة في اللغة ترجع إلى هذا الأصل وهو الإلحاد ميل عن استقامة، كل ميل عن استقامة فهو إلحاد، ومنه اللحد في القبر؛ لأن هذا الشق الذي يكون في القبر مائل عن الوسط إلى جنب القبر، فسمي لحداً. هذا في اللغة. ومر بنا التحريف، والآن الإلحاد؛ التحريف صنعة اليهود، والإلحاد صنعة المشركين وهذان الصنفان أشد الناس عداوة للذين آمنوا. التحريف عند المحرفة المؤولة إرث استقوه من الذين وصف الله عز وجل حالهم بقوله: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ [النساء: ٤٦]، وهم اليهود. وأما الإلحاد في أسماء الله عز وجل فإنه صنعة المشركين: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، اشتقوا من أسماء الله عز وجل أسماء لآلهتهم فكانوا مشركين. وهذان الصنفان كما علمنا وكما نص الله عز وجل في كتابه أشد الناس عداوة للذين آمنوا، فهنيئاً لهؤلاء الذين سلكوا مسلك التعطيل، سواء كان ذلك بالتعطيل الصريح أو بالتحريف أن هذا الإرث الذي هم عليه لم يكن إرث محمد ﷺ وصحبه، إنما كان إرث اليهود والمشركين؛ نسأل الله أن يعافينا من الأهواء. المقصود أن الله عز وجل قد نفى ونهى عن الإلحاد. والإلحاد في القرآن جاء على

ضربين: الإلحاد في الآيات. والإلحاد في الأسماء. قال الله عز وجل كما أورد المؤلف رحمه الله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِيْ ءَايَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا﴾ [فصلت: ٤٠]، ومعلوم عندك يا طالب العلم أن هذا أسلوب تهديد ووعيد، ﴿لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا﴾ إذا سينالون جزاءهم الذي يستحقون عند الله. أما الإلحاد في أسماء الله عز وجل فكذلك بين الله عز وجل أن متعاطيه متوعد بالوعيد المؤكد عند الله، فقال: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِيْ أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠] إذا هناك إلحاد في الآيات، وهناك إلحاد في الأسماء. أما الإلحاد في الآيات، فإنه ينقسم إلى قسمين: إلحاد في الآيات الكونية. والإلحاد في الآيات الشرعية. آيات الله عز وجل نوعان: آيات كونية: ﴿سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [فصلت: ٥٣]. وهناك آيات شرعية، هناك آيات مرئية، هناك آيات متلوة، هي هذا القرآن الذي بين أيدينا. والإلحاد قد يكون في هذا، وقد يكون في هذا. أما الإلحاد في الآيات الكونية: فإنه يكون إما بنسبتها لغير الله عز وجل، أو ادعاء أن لله شريكا فيها، أو ادعاء أن لله معينا فيها. إذا عندنا نسبة هذه الآيات لغير الله؛ كالذين يزعمون أن الذي خلق هذا الكون، أو خلق بعضه، أو يدبر شأنه ليس هو الله، إنما هو غيره ممن يدعون من الشركاء، فهؤلاء نسبوا هذه الآيات، من جهة الخلق من جهة الملك من جهة التدبير، نسبوها لغير الله وهذا الحاد. وقد يكون بنسبة

الشريك لله فيها، الله عز وجل يدير هذه الآيات الكونية، لكنه لا يدير ذلك وحده، بل له مشارك في ذلك، مشارك مع الله، كما أن الله يملك، فهذا الشريك يملك، كما أن الله يدير، فهذا الشريك يدير، لا يدير الله عز وجل ولا يخلق باستقلال؛ هكذا يقولون. أو أن الأمر لله عز وجل، لكن له معين، له ظهير، له وزير يحتاجه تعالى الله عن ذلك في هذه الربوبية التي ثبتت له. وكل ذلك لا شك أنه باطل ومنفي، ولذلك يقول الله عز وجل: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِّنْ ظَهِيرٍ﴾ [سبأ: ٢٢]، نفى الله عز وجل هذه الأمور الثلاثة. إذاً نستطيع أن نلخص ذلك بقولنا: إن الإلحاد في الآيات الكونية هو كل انحراف في باب توحيد الربوبية، كل ذلك راجع إلى الإلحاد في آيات الله الكونية، أي انحراف أي خلل في هذا الباب من لم يكن مسلماً لله عز وجل في توحيد الربوبية، فليعلم أنه قد وقع في شيء من الإلحاد في الآيات الكونية. ننتقل الآن إلى الإلحاد في الآيات الشرعية، الإلحاد في الآيات الشرعية هو: الميل بها عن الحق الواجب فيها. إذاً هناك حق واجب أوجبه الله في شأن هذه الآيات الشرعية، ما هو؟ الإيمان بها، التسليم بها، تعظيمها، اعتقاد أنها الحق والهدى والنور إلى غير ذلك. الانحراف عن هذه العجادة وعن هذا الحق هو الإلحاد في الآيات الشرعية. وعليه: فمن كذب بها فقد ألحد فيها، لأنه سلك خلاف

الحق الواجب فيها. وعليه فمن زاد فيها ما ليس منها، أو انتقص منها ما هو فيها، من حملها على خلاف ظاهرها، كل ذلك من الإلحاد فيها، فصار هؤلاء المحرفة والمعطلة صرحاء الممثلة المكيفة، قد جمعوا بين الإلحاد في الآيات، والإلحاد في الأسماء كما سيأتي. جمعوا الشر من طرفيه ملحدون في الآيات فيتنزل عليهم ما جاء في آية الإلحاد في الآيات، وهم أيضًا ملحدون في الأسماء فيتنزل عليهم ما جاء في الإلحاد في الأسماء، فجمعوا بين الأمرين. ننتقل الآن إلى الشق الآخر من الإلحاد، وهو: الإلحاد في الأسماء. الإلحاد في الأسماء هو حملها على خلاف الحق الواجب فيها، الحق الواجب فيها هو الإثبات هو الإيمان، هو اعتقاد معانيها التي دلت عليها، إلى غير ذلك يأتي هؤلاء الملحدون في الأسماء فيتعاملون معها بخلاف هذا الحق؛ فنقول إنهم مالوا عن الاستقامة إلى باطل فيها فكانوا ملحدين، وهذا له صور كثيرة. وعليه فيمكن أن نضع ضابطا للإلحاد في الأسماء كما قلنا في الإلحاد في الآيات فنقول: إن الإلحاد في الأسماء الحسنى هو كل مخالفة في باب الأسماء والصفات؛ فكل مخالفة في باب الأسماء والصفات ينطبق عليها أنها إلحاد في الأسماء، لم؟ لأن هذه المخالفة ينطبق عليها أنها ميل عن الحق الواجب فيها، إذا كان الحق أن نحملها على ظاهرها، فجاء المؤول فحملها على غير ظاهرها. هل يصح أن نقول إنه مال. مال عن الاستقامة والحق

الواجب فيها إلى غير ذلك؟ الجواب: نعم، إذا كان الواجب أن تؤمن بما قال الله، أن تثبت ما أثبت الله فأنكرت وعطلت أو حملتها على ما يماثل المخلوقين، ألسنت حينئذ قد قلت فيها بغير الحق الذي يجب أن تقوله؟ إذاً أنت صرت ملحدًا. فصار الإلحاد في الأسماء كل مخالفة للحق في باب الأسماء والصفات، وقد ذكر العلماء أمثلة، وإن شئت فاجعلها أنواعا تحت هذا المعنى وهو الإلحاد في الأسماء، ومن تأمل فإنه يمكن أن يذكر أكثر مما نص بعض العلماء، يعني تجد مثلا أن ابن القيم رحمه الله في القصيدة النونية^(١)، يقول:

ل بالإشراك والتعطيل والنكران	فحقيقة الإلحاد فيها المي
فعلهم غضب من الرحمن	فالملحدون إذن ثلاث طوائف

جعل الإلحاد ثلاثة أنواع. الأول: الإلحاد بالإشراك. وهذا كحال المشركين الذين أشركوا الهتهم مع الله عز وجل في الأسماء، كيف؟ اشتقوا آلآهتهم من أسماء الله أسماء، فقالوا: اللات مشتق من الإله أو من الله. تجد أنهم يقولون العزى اشتقوها من: العزيز، مناة اشتقوها من المنان. إذاً هذا هو الإلحاد بالإشراك، هذا نوع. الثاني: التعطيل. أراد به

(١) نونية ابن القيم الكافية الشافية (ص: ٢١٦).

تعطيل الأسماء عن معانيها، وقلنا التعطيل في اللغة هو: التخلية، وهذا كحال المعتزلة الذين أثبتوا الله عز وجل أسماء مجردة، لا تشتمل على أي معنى، فالله عز وجل عندهم سميع بلا سمع، عزيز بلا عزة، قدير بلا قدرة، إلى آخر ذلك. فأثبتوا الله عز وجل أسماء مفرغة ومعطلة عن معانيها، فهذا الذي أراده بالتعطيل. إذاً هذا نوع آخر أو صورة أخرى أو مثال آخر للإلحاد في الأسماء. الثالث: النكران. وهو الإنكار الصريح، لا يسمى الله عز وجل بكذا، ولا يسمى الله عز وجل بكذا، وهذا ما سلكه الجهمية، فنفوا عن الله الأسماء، وأولوا كل ما جاء في النصوص، أولوا ذلك بمخلوقات منفصلة عن الله، فالله عز وجل عندهم لا يتسمى بالأسماء، وهذا الذي أراد بالنكران. وعليه فهذا نوع ثالث من الإلحاد وهو إنكار تسمية الله بها، وهذا بالتأكيد يتضمن إنكار الصفات التي تضمنتها الأسماء؛ لأن كل اسم لله عز وجل متضمن صفة له. ويمكن أن يضاف أيضًا إلى ذلك غيره، يعني نفس المؤلف ابن القيم رحمه الله ذكر في بدائع الفوائد خمسة أنواع. يضاف إلى هذه الثلاثة أيضًا من قال بالتشبيه، فجعل اسم الله عز وجل الذي يضاف إليه متضمنا لصفة يشابه ويمثل فيها المخلوقين وهذا خلاف الحق الواجب فيها، الواجب أن يثبت لله عز وجل أسماء تليق به تتضمن صفات لا تماثل المخلوقين، لله عزرة تليق به استفدنا هذا من اسمه العزيز. أما عند هؤلاء فعزرة الله عز وجل كعزة المخلوق، ورحمة الله

المستفادة من الرحيم والرحمن تماثل رحمة المخلوقين، وقس على هذا. إذاً هذا يصح أيضاً أن يقال إنه إلحاد في الأسماء. أيضاً من الإلحاد في الأسماء إلحاد أهل الاتحاد ووحدة الوجود، الذين يزعمون أن كل اسم فإنه يصح أن يسمى الله عز وجل به بهذا الإطلاق، كل شيء فهو راجع إلى حقيقة واحدة هي الخالق وهي المخلوق، هي كل هذه إنما هي صور فقط، كأمواج البحر، والبحر شيء واحد، وهذا أعظم أنواع الإلحاد والكفر. أيضاً من الإلحاد في أسماء الله عز وجل إلحاد المحرفة، وقد مر بنا قبل قليل الكلام في التحريف، فالمحرفة هم الذين يحرفون معاني الأسماء ويصرفونها عن ظاهرها إلى خلاف ذلك، كما مر بنا قبل قليل، وهذا قد يكون للاسم كله، وقد يكون لبعض معانيه. بمعنى: تجد أنهم يأتون إلى اسم الله عز وجل الودود الذي يدل على ثبوت صفة الود لله عز وجل، فيصرفون هذا المعنى إلى غيره، ويقولون: الله عز وجل لا يود، بمعنى: يحب، إنما نصرف ذلك إلى معنى آخر وهو: إرادة الإنعام. أو يأتون إلى بعض المعنى يشبتون بعضاً وينفون بعضاً، كما تجد عند بعض هؤلاء المتكلمين، إذا أتى مثلاً إلى اسم الله العلي، العلي يدل على ثبوت علو القدر، علو القهر، علو الذات. يقولون: نحن معكم، ثبت لله الأول والثاني، لكن لا نثبت الثالث لله عز وجل، هذا المعنى غير وارد، فلا نثبت علو الذات لله. قصرنا ظاهر النص أو ظاهر اللفظ أو المعنى

الذي اشتمل عليه الاسم إلى بعض ما دل عليه، ولم يثبتوا كل ما فيه، وإن شئت أن تقول إن هذا من التعطيل فصحيح، وإن شئت أن تقول إنه إنكار جزئي فصحيح. أيضًا مما يدخل في ذلك، وهو النوع أو الصورة أو المثال السابع، تسمية الله عز وجل بما لا يليق به، وذلك كقول الفلاسفة في حقه: إن الله هو الموجب بذاته، يزعمون أن الله عز وجل إنما يصدر عنه الشيء بلا إرادة، كما أنه يصدر عن الشمس الإضاءة أو الإشراق دون إرادة، كذلك عندهم ما يصدر عن الله إنما هو لذاته دون إرادة أو أن يكون له فعل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. كذلك يقولون إنه: العلة الفاعلة، هذا فيه من سوء الأدب مع الله عز وجل، أيصح أن تقول في الله أنه علة ناهيك عما تضمنه الكلام من المعنى، يكفي مجرد إطلاق هذا اللفظ في حق الله. وقل مثل هذا في تسمية النصارى له أبا، يقولون: باسم الأب، يريدون الله، كذلك قول بعض العامة: يا أبيض الوجه، يا أبا المكارم، وأمثال ذلك مما لا يجوز، أيضا تجد عند بعض الكتاب والأدباء، وربما قرأت في بعض المقالات، يقول إن الله عز وجل مهندس هذا الكون، هذا كله لا شك إنه من الإلحاد في أسماء الله عز وجل تسمية الله بما لم يرد، وأيضا بما لا يليق بالله. ألا يكفي هؤلاء أن يسموا الله عز وجل بما سمى به نفسه؟ أليس الله أعلم بنفسه؟ أليس رسوله ﷺ أعلم الخلق به؟ إذا لأي شيء يروم هؤلاء إلى تسمية الله بغير ما سمى به نفسه أو سماه به

رسوله؟ إذاً هذا هو الإلحاد في أسماء الله عز وجل، وقد علمت أنه من الباطل الذي يجب أن يحذره المسلم. وفهمنا أيضاً أن الإلحاد من المعاني العامة التي يندرج تحتها كل انحراف في باب الأسماء والصفات، فيصدق في حق من اختل عنده هذا الأمر، يعني الحق الواجب، يصدق في حقه أن يقال إنه قد وقع منه الإلحاد، كما أنه يوصف بأنه معطل أو محرف أو مكيف، إلى غير ذلك. [صالح سندي (ص: ٨٠)].

والله سبحانه وتعالى بعث رسله بإثبات مفصل، ونفي مجمل، فأثبتوا له الصفات على وجه التفصيل، ونفوا عنه ما لا يصلح له من التشبيه والتمثيل، كما قال تعالى: ﴿فَاعْبُدْهُ وَأَصْطَبِرْ لِعَبْدَتِهِ ۖ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥] قال أهل اللغة، أي: نظيراً يستحق مثل اسمه، ويقال: مسامياً يساميه. وهذا معنى ما يروى عن ابن عباس: هل تعلم له مثلاً أو شبيهاً. وقال تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۖ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٣-٤]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ الْتَأَسَّيَ مَنِ يَتَّخِذْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أُنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥].

هذا فيه بيان طريقة الرسل عليهم الصلاة والسلام في وصف الله تعالى في الإثبات وفي النفي، وقد تقدم أن الحق، هو وصفه تعالى بما وصف به نفسه، ووصفته رسله إثباتاً ونفيًا، بإثبات ما أثبتته لنفسه، أو أثبتته له رسوله، ونفي ما نفاه عن نفسه، أو نفاه عنه رسوله.

وهنا بيان لنوع هذا الإثبات، وهذا النفي الذي جاءت به الرسل. قوله: (والله سبحانه وتعالى بعث رسله بإثبات مفصل) ... إلخ، أي: بإثبات ما يستحقه سبحانه من صفات الكمال على وجه التفصيل، وبنفي ما لا يصلح له سبحانه على وجه الإجمال، فالمدح يكون بإثبات الكمالات، وبنفي المعايب والنقائص. والطريقة المثلى في المدح: أن تذكر المحامد مفصلة، وتُنفي المعايب مجملة، فطريقة الرسل في الإثبات والنفي، هي الموافقة للعقل، والذوق السليم، والأدب الرفيع. والمراد بالإجمال، هو: التعميم والإطلاق. والتفصيل، هو: التعيين والتخصيص. ويتضح هذا بالأمثلة، فتقول في النفي المجمل: فلانٌ متنزّهٌ عن الرذائل. وتقول في النفي المفصل: فلان ليس بجبان، ليس بفاحش، ليس بلعان. وتقول في الإثبات المجمل: فلانٌ ذو أخلاقٍ جميلةٍ، وذو صفات حميدة. وتقول في الإثبات المفصل: فلان كريم، وشجاع، وصبور، وحليم، وحافظ، ومقدام، وما أشبه ذلك. فطريقة الرسل، هي: الإجمال في النفي، والتفصيل في الإثبات، وهذا أمر أغلبي، وليس بمطرد، فمعنى ذلك: أن الإثبات قد يأتي مجملاً، كما أن النفي قد يأتي مفصلاً. ثم بعد هذا ساق الشيخ رحمه الله تعالى شواهد النفي المجمل، وشواهد الإثبات المفصل، وبدأ بشواهد النفي المجمل. والشاهد من الآيات قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾، ومثلها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ وقد

اشتملت هذه الآيات على: نفي الكفو، والند، والسّمي، والمثل، وهي معانٍ متقاربة، فكلها تُفسّر بـ: الشبيه، والنظير، وما أشبه ذلك، فنفي الكفو، والند، والسّمي، والمثل، نفي مجمل. ووجه الإجمال في هذه الآيات: أن نفيها جاء مطلقاً غير مقيد بشيء، فتضمنت نفي الند عن الله في كل شيء، ونفي جميع النقائص الثابتة للمخلوق. وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا﴾ [البقرة: ٢٢] هذا طلب، واستشهد بهذه الآية في باب الصفات؛ لأن النهي فيها يتضمن النفي، نفي أن يكون لله ند، فالمعنى: لا تجعلوا لله أنداداً؛ لأنه ليس له ند، وهذا هو المقصود، كذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أُنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥] هذا ذم من الله تعالى للذين جعلوا لله أنداداً يحبونهم كمحبتهم لله، وهذا نوع من الخبر المراد به الطلب؛ لأنّ الذمّ فيه نهْي، ولكن هو في نفس الأمر يتضمن نفي الند عن الله، فإن الله إنما ذم هؤلاء على ذلك، لأنه تعالى لا ند له. وقوله: ﴿كَحُبِّ اللَّهِ﴾ حب: مصدر أضيف إلى لفظ الجلالة، وهو مفعول، فكيف يقدر الفاعل؟ قيل: كحبهم لله، وهذا يتضمن التسوية، فأشركوا في التسوية في المحبة، والمراد: يحبون أوثانهم وأندادهم كما يحبون الله. وقيل: كحب المؤمنين لله، فيكون حبهم لأندادهم أكثر من حبهم لله تعالى. وقد رجح شيخ الإسلام رحمه الله تعالى الأول؛ لأن الواقع منهم التسوية، كما في قوله تعالى عن الكفار: ﴿تَاللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٩٨﴾ [الشعراء: ٩٧-٩٨]. وقوله: ﴿أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾

[البقرة: ١٦٥] قيل: أشد من حب المشركين لله. وقيل: أشد من حب المشركين لأناداهم، أي: أن المؤمنين يحبون الله أشد من حب المشركين لأناداهم، وهذا أنسب. فالآيات كلها تدل على نفي الند عن الله، لكن منها ما يدل على ذلك نصاً، كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ أو لزوماً، كنهيه سبحانه عن أن يتخذ من دونه أنداد. [عبد الرحمن البراك (ص: ١٠٨)].

الإثبات المفصل يتمثل بما جاء تعداده من الأسماء الحسنى لله عز وجل، ومن صفات الكمال والأفعال لله عز وجل، وهذا قد ورد تفصيله في الكتاب والسنة، وهذا يسمى إثباتاً مفصلاً، ولذلك لا بد من الإشارة إلى أمر مهم في مثل هذا المقام، وهو: أن الكتاب والسنة، أي: ما صح عن رسول الله ﷺ قد اشتملا على صفات الكمال المطلق لله عز وجل، بما لا يحتاج البشر معه إلى تقرير أسماء وصفات لله من عند أنفسهم، نعم أسماء الله وصفاته لا تحصى ولا تعد، وليست محصورة فيما ذكره لنا، لكن ما ذكره الله عز وجل من أسماء وصفاته، وما ذكره له رسول الله ﷺ من أسمائه وصفاته تشمل كل كمال يمكن أن يرد على ذهن بشر، بل يمكن أن يخطر على بال مخلوق، وكل كمال يمكن أيضاً أن ينطق به البشر على أي لغة؛ لأن كل ما جاء في الكتاب والسنة يشمل هذا الكمال وزيادة، بمعنى: أن أسماء الله وصفاته الواردة في الكتاب والسنة تتضمن كل كمال يمكن أن يرد في أذهان

المخلوقات، وعلى السنة البشر بأي لغة، وعلى هذا فهم ليسوا بحاجة إلى تقرير اسم أو وصف جديد لله عز وجل، ويتفرع عن هذا الأصل أصل آخر، وهو: أنه لو افترضنا أن أحداً قال: أنا أعرف من الكمالات ما لم يرد في الكتاب والسنة، فنقول له: هات ما عندك، فلو جاء من عنده بوصف كمال فلا بد أن يرجع هذا الوصف إلى ما ورد في الكتاب والسنة، بمعنى: أن الألفاظ الجوامع في أسماء الله وصفاته لا بد أن تتضمن كل ما يرد على أذهان البشر وزيادة، يعني: أنها تفي بما يرد على أذهان البشر وزيادة، بل لله من الأسماء ما يمكن أن يجمع جميع الكمالات، مثل: اسم الجلالة: الله، والحي القيوم، وذو الجلال والإكرام، والعلي العظيم، ونحو ذلك من الأسماء التي تشمل كل كمال. ومتهى الكمال يرجع إلى ثلاثة أمور: الأول: كمال العلم، فالله عز وجل بكل شيء عليم، وقد ورد من أسمائه وصفاته الدالة على كمال العلم ما لا يمكن أن يأتي البشر بأفضل منه. الثاني: كمال القدرة، فالله عز وجل على كل شيء قدير، وكل ما يمكن أن يرد في أذهان الناس من وصف كمال القدرة فقد تضمنته أسماء الله وصفاته في الكتاب والسنة. الثالث: كمال الغنى، فالله عز وجل هو الغني، وكل العباد مفتقرون إليه، ولا يمكن للبشر أن يأتوا بوصف يدل على كمال الغنى أفضل مما ورد في الكتاب والسنة، وعلى هذا فإن ألفاظ الكتاب والسنة في أسماء الله وصفاته كافية لتضمن كل كمال ممكن أن يرد على أذهان البشر وفي لغاتهم، ومن هنا لا يحتاج محتج أو يدعي مدع أنه بحاجة إلى أن يقرر الله من

الأسماء والصفات ما لم يرد في الكتاب والسنة، وكما قلت: بأن الأسماء والصفات الواردة في الكتاب والسنة ليست حاصرة لكمال الله، فله من الكمال ما لا تحيط به العقول، وقد ورد ذلك في كثير من الأحاديث، مثل دعاء النبي ﷺ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ». أخرجه أحمد (٣٧١٢). أي: أن الله قد استأثر في علم الغيب من الكمال له، والأسماء والصفات ما لم يرد في الكتاب والسنة؛ لأنها فوق مدارك البشر. وكذلك ما ورد في حديث الشفاعة: أن النبي ﷺ سيدعو الله في ذلك الموقف العظيم بمحامد يلهمه إياها لم يكن يعرفها في الدنيا، ولا شك أن كمال الله لا يحاط به. إذاً بعث الله رسله بإثبات مفصل، فقد فصل الله من أسمائه وصفاته ما فيه الكمال المطلق مما تدركه مدارك البشر، وما لا تدركه مما حجب عنها أعظم وأكثر مما ورد، والله أعلم. وأما النفي المجمل، فيعني: نفي النقائص عن الله عز وجل، مثل قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، فيدخل فيه نفي كل ما يمكن أن يتصور ويرد من النقائص، ومثل قوله عز وجل: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۚ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٣-٤]، نفي مجمل لجميع النقائص، ولا نحتاج إلى أن نفصل كما تفعل الفلاسفة وأهل الكلام، فنكثر من كلمة: «لا» في أوصاف الله عز وجل، فيقولون: لا كذا ولا كذا، ولا يفعل كذا ولا كذا، وهذه كلها إساءة أدب مع الله عز وجل، فالله عز وجل يكفي في تنزيهه

بالنفي المجمل الذي ورد في الكتاب والسنة، لكن قد يقول قائل: ألم يرد نفي نقائص في القرآن والسنة غير هذه؟ والجواب: نعم، قد ورد نفي النقائص التي وردت في عقائد أهل الباطل، ولذلك لا أعرف أن هناك نفيًا لم يرد ضد اعتقاد باطل على ألسنة البشر من المشركين والمنافقين والضالين، وكل ما ورد نفيه مما اعتقده أهل الباطل في الله عز وجل هو من النقائص، ولذلك تكفي هذه المجملات، وأما الأسماء والصفات فقد جاءت مفصلة كما هو معلوم. كما قد يقول قائل أيضًا: إن الله عز وجل قد نفى المماثلة ولم ينف التشبيه، وعليه فيجوز أن يشبه الخالق بالمخلوق، فما رأيكم؟ والجواب: نعم، لم يرد نفي المشابهة في القرآن، وإنما ورد نفي المماثلة فقال الله عز وجل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقال: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۚ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٣-٤]، فنفي المماثلة ونفي الكفو، وبقيت مسألة التشبيه، فلم يرد نفي التشبيه في الكتاب ولا في السنة، ولذلك قال السلف: مسألة التشبيه من الألفاظ المجملة التي ضلت بها كثير من الفرق، فالمشبهة وقعوا في التشبيه بدعوى أن الله عز وجل لم ينف التشبيه، لكنه نفى المماثلة، فقالوا: يجوز أن نشبه صفات الخالق بصفات المخلوق تشبيهًا مطلقًا، وهؤلاء كفروا، وصنف آخر: بالغوا في نفي التشبيه، وأدخلوا فيه ما ليس منه، وجعلوا إثبات الصفات من التشبيه، زعمًا منهم أنه لا يمكن أن نثبت الأسماء والصفات إلا ونقع في المشابهة، ومن هنا نفوا الأسماء والصفات، وهؤلاء ضلوا عن الحق. إذًا من نفى التشبيه بقصد نفي

المماثلة مطلقاً فهذا هو الحق، ومن نفى المشابهة بقصد المشابهة اللفظية فنقول: لا؛ لأن هذه لابد أن نأخذها على قواعد الشرع، فمثلاً: لو قال: أنا أنفي أن يكون الله سميعاً بصيراً؛ لأن السمع والبصر من صفات المخلوقين، وهذه مشابهة، فأنا أنفي السمع والبصر؛ لأنها توقع في المشابهة، فنقول: لا؛ لأن المشابهة الحقيقية غير واردة، فالله عز وجل له من الصفات ما يليق بجلاله، مثل: السمع والبصر، بينما سمع وبصر المخلوقات يليق بضعفها ونقصها، ووجود التشابه اللفظي بين صفات الله وصفات المخلوقين ليس تمثيلاً وليس تشبيهاً من جميع الوجوه، وإنما هو تشابه لفظي، وعلى هذا لابد من التفصيل: فالتشابه اللفظي واقع، لكن لا يدل على تشابه في الكيفية؛ لأن التشابه في الكيفية ممنوع. والخلاصة: إن قصد بنفي التشبيه نفي المماثلة فنعم؛ لأن الله ليس كمثله شيء، وإن قصد نفي المشابهة فهذا فيه تفصيل، فالمشابهة اللفظية واردة، ولا دخل لها في حقائق الأمور ولا في الكيفيات، أما المشابهة الكيفية فهي غير واردة. [ناصر العقل (ص: ١٧)].

إن الله عز وجل جمع فيما وصف به نفسه بين النفي والإثبات، ويقرر أهل السنة أن النفي والإثبات على حد سواء في وجوب الوقوف فيهما على ما ورد في الكتاب الكريم، والسنة النبوية الصحيحة، وقد جاءت نصوص الكتاب والسنة على طريقة النفي المجمل والإثبات المفصل لصفات الله عز وجل، فلا بد من أن يكون إيماننا بصفات الله عز وجل مبنياً على هذا الأصل؛ لما فيه من كمال تعظيم الله عز وجل،

ووصفه بما يليق به من صفات الكمال ونعوت الجلال، وتنزيهه عن النقائص والعيوب. فالصفات الثبوتية صفات مدح وكمال، فكلما كثرت وتنوعت دلالاتها ظهر من كمال الموصوف بها ما هو أكثر. وهي أكثر من الصفات السلبية، إذ معرفة الله قائمة على صفات الإثبات، وأما الصفات السلبية فلا تتراد لذاتها، وإنما لأنها تابعة للثبوتية ومكملة لها، وفي الحقيقة أن كل تنزيهٍ مُدح به الربُّ ففيه إثباتٌ. وهنا تجدر الإشارة إلى أمور مهمة، وهي: الأمر الأول: أن معرفة الله ليست بمعرفة صفات السلب، بل الأصل فيها صفات الإثبات، والسلب تابع، ومقصوده تكميل الإثبات. فالإجمال في النفي أدلُّ على التنزيه فإنه كلما كثرت صفات الكمال الثبوتية، مع تنوع دلالاتها، كلما ظهر من كمال الموصوف بها وهو الله عز وجل ما هو أكثر وأعظم، وكلما أجمل في النفي، كان أدل على التنزيه من كل وجه، وأبلغ في تعظيم الموصوف، فإن تفصيلها لغير سبب يقتضيه فيه سخرية وتنقُّص للموصوف. فإنَّ السلب لا يُراد لذاته، وإنما يقصد لما يتضمنه من إثبات الكمال، فكل ما نفاه الله عن نفسه أو نفاه عنه رسوله ﷺ من صفات النقص فإنه متضمن للمدح، والثناء على الله بضد ذلك النقص من الأوصاف الحميدة والأفعال الرشيدة. ومقصود أهل السنة والجماعة بأن النفي يكون مجملًا: أن ينفي عن الله عز وجل كل ما يضاد كماله من أنواع العيوب والنقائص، وذلك بتسليط النفي على ما يُضاد الكمال من النقائص

والعيوب في سياق عام مستغرق لأفراده بلا تعيين. ومرادهم من أن النفي يأتي مجملًا، والإثبات مفصلاً، إنما ذلك لو فيما قارنا جانب النفي مع جانب الإثبات، ولا يقال أبداً أن ما ذكر من أمثلة قد تظهر أنها كثيرة، معارض لهذه القاعدة؛ فإن جانب الإثبات لا يمكن أن يحاط به بحال، وله عز وجل من الكمالات التي يحمد عليها ما لم يطلع عليه أحد، وما لا يُطلع عليه إلا يوم القيامة، كما دل على ذلك الحديث المشهور بسيد الاستغفار، وفيه عن النبي ﷺ أنه قال: «مَا أَصَابَ عَبْدًا قَطُّ هَمٌّ وَلَا غَمٌّ وَلَا حَزَنٌ فَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّي عَبْدُكَ، ابْنُ عَبْدِكَ، ابْنُ أَمَتِكَ، نَاصِيَتِي بِيَدِكَ، مَاضٍ فِيَّ حُكْمُكَ، عَدْلٌ فِيَّ قَضَاؤُكَ، أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ سَمِيَتْ بِهِ نَفْسُكَ، أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ، أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ» الحديث. أخرجه أحمد (٣٧١٢). والشاهد من الحديث قوله: «أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ». دليل على أن أسماء الله عز وجل منها ما هو غير معلوم للبشر، وأسماءه مشتقة من صفاته، فدلَّ على أن له عز وجل صفات أخرى لم يطلع عليها أحد. وقوله ﷺ في سجوده: «اللَّهُمَّ أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ، لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ». أخرجه مسلم (٤٨٦). ووجه الشاهد قوله: «لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ». فإنه لو أحصى ثناءً عليه، لأحصى أسماءه، وبالتالي يحصى صفاته؛ لأنها مشتقة منها. ومما يدل

على كثرة الإثبات أيضاً أن ما من نفي ورد في النصوص إلا وهو متضمن لإثبات كمال ضد ذلك الأمر المنفي. وهذا كله يدلُّ على أن صفاته الثبوتية أكثر مما نعلم ولا يطيق أحدٌ حصرها ولا عدّها، وفي ذلك دليل على قلة ما ورد من النفي بجانب الإثبات. طريقة القرآن والسنة الإجمال في النفي والتفصيل في الإثبات: فهذا هو المنهج الذي جاءت به الرسل، ودلَّ عليه القرآن الكريم والسنة الصحيحة، وسار عليه السلف الصالح رضوان الله عليهم أهل السنة والجماعة، حيث آمنوا بما أخبر الله به في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ، بأنه الله الواحد الأحد، خالق السماوات والأرضين، المستوي على عرشه الكريم، بكل شيءٍ عليم، وعلى كل شيءٍ قدير، عزيز حكيم، غفور رحيم، سميع بصير، يحب تعالى عباده المؤمنين ويرضى عنهم، ويكره الكفر والكافرين ويسخط عليهم، كلَّم موسى تكليماً، وخلق آدم بيده، ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة، يستجيب لعباده ويغفر لهم، صفات الكمال كلها له، ولا تنبغي على الوجه اللائق به لأحد سواه، من تدبر الكتاب والسنة، وجدّهما يدلان على ذلك غاية الدلالة. وأما النفي والتنزيه؛ فإنه جاء على طريق الإجمال، فقال عزّ من قائل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقال تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقال تبارك وتعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، ونحوها من الآيات

الدالة على نفي ما لا يليق بالله عز وجل على وجه الإجمال، فنفي المماثلة مطلقاً، والمشابهة مطلقاً، والمساماة مطلقاً، ولم ينف المماثلة في شيء معين، كأن يقول: لا سمي له في علمه، أو في قدرته، أو في استوائه، أو لا مثل له في رضاه، ومحبته، ونحو ذلك. أما التفصيل في النفي، فهو: أن ينزه الله عن كل واحد من هذه العيوب والنقائص بخصوصه. وهو قليل، بالنسبة للإثبات، ولا يأتي إلا لسبب معين، وهو إنما يراد به إثبات كمال ضد ما نُفِي عن الله عز وجل؛ لأن النفي المحض ليس فيه مدح، ولا يدل على كمال المنفي عنه ذلك الأمر، إلا إذا تضمن إثبات ضده. قال الشيخ محمد بن صالح العثيمين رحمه الله في بيان هذه القاعدة وتوضيحها: «واعلم أن الصفات الثبوتية التي وصف الله بها نفسه كلها صفات كمال، والغالب فيها التفصيل؛ لأنه كلما كثر الإخبار عنها وتنوعت دلالتها ظهر من كمال الموصوف به، وعُلم ما لم يكن معلوماً من قبل، ولهذا كانت الصفات الثبوتية التي أخبر الله بها عن نفسه أكثر من الصفات التي نفاها عن نفسه. وأما الصفات المنفية التي نفاها الله عن نفسه، فكلها صفات نقص، ولا تليق به تعالى، كالعجز، واللغوب، والظلم، ومماثلة المخلوقين، والغالب فيها الإجمال؛ لأن ذلك أبلغ في تعظيم الموصوف، وأكمل في التنزيه، فإن تفصيلها لغير سبب يقتضيه المقام فيه سخريه وتنقص بالموصوف. ولهذا جاء النفي المفصل في تنزيه الله تعالى عما نسبه إليه المشركون من الولد والصاحبة،

فقال تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۖ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٣-٤]، فهذا النفي اقتضاه المقام، وهو قليل جداً^(١). الأمر الثاني: أن صفات التنزيه يجمعها معنيان: الأول: نفي النقائص عنه، وذلك من لوازم إثبات صفات الكمال. الثاني: إثبات أنه ليس كمثله شيء في صفات الكمال الثابتة له. الأمر الثالث: الصفات السلبية تُذكر غالباً في الأحوال التالية: الأولى: بيان عموم كماله؛ كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. والثانية: نفي ما ادّعه في حقه الكاذبون؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا ۚ لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا ۚ تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا ۚ أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ۚ وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ [مريم: ٨٨-٩٢]. والثالثة: دفع توهم نقص من كماله فيما يتعلق بهذا الأمر المعين، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعَيْنٍ﴾ [الدخان: ٣٨]. الأمر الرابع: أن الصفات السلبية إنما تكون كمالاً إذا تضمنت أموراً وجودية. فلا يُوصف الرب من الأمور السلبية إلا بما يتضمن أموراً وجودية، وإلا فالعدم المحض لا كمال فيه. فينبغي أن يُعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمن إثباتاً، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال. والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء فهو كما

(١) انظر: شرح العقيدة الواسطية (١/١٤٣).

قيل: ليس بشيء، فضلاً عن أن يكون مدحاً وكمالاً؛ لأنَّ النفي المَحْضُ يُوصَفُ به
 المعدوم والممتنع؛ والمعدوم والممتنع لا يُوصَفُ بمدح ولا كمال. ولهذا كان عامة
 ما يصف الله به نفسه من النفي متضمناً لإثبات مدح؛ كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا
 هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فنفي السَّنة والنوم يتضمن
 كمال الحياة والقيام. وكذلك قوله: ﴿وَلَا يُوَدُّهُ حِفْظُهُمَا﴾، أي: لا يكرهه ولا يثقله،
 وذلك مستلزم لكمال قدرته وتامها، بخلاف المخلوق القادر إذا كان يقدر على الشيء
 بنوع كلفة ومشقة، فإن هذا نقص في قدرته وعيب في قوته. وكذلك قوله: ﴿لَا يَعْزُبُ
 عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سبأ: ٣] فإن نفي العزوب مستلزم لعلمه
 بكل ذرة في السماوات والأرض. وكذلك قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا
 بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨]، فإن نفي مس اللغوب الذي هو
 التعب والإعياء دلَّ على كمال قدرته ونهاية القوة، بخلاف المخلوق الذي يلحقه من
 التعب والكلال ما يلحقه. وكذلك قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] إنما
 نفى الإدراك الذي هو الإحاطة، كما قاله أكثر العلماء، ولم ينف مجرد الرؤية؛ لأنَّ
 المعدوم لا يُرى، وليس في كونه لا يرى مدح؛ إذ لو كان كذلك لكان المعدوم
 ممدوحاً، وإنما المدح في كونه لا يُحاط به وإن رُوي، كما أنه لا يحاط به وإن عُلِمَ،
 فكما أنه إذا عُلِمَ لا يحاط به علماً، فكذلك إذا رُوي لا يحاط به رؤية، فكان في نفي

الإدراك من إثبات عظمتة ما يكون مدحاً وصفة كمال، وكان ذلك دليلاً على إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة. وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها. وإذا تأملت ذلك وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتاً هو مما لم يصف به نفسه. ثم إن النفي المجرد مع كونه لا مدح فيه، فيه إساءة أدب مع الله سبحانه؛ فإنك لو قلت لسلطان: أنت لست بزبال ولا كساح ولا حجاج ولا حائك؛ لأدّبك على هذا الوصف وإن كنت صادقاً. وإنما تكون مادحاً إذا أجملت النفي؛ فقلت: أنت لست مثل أحد من رعيك، أنت أعلى منهم وأشرف وأجل، فإن أجملت في النفي أجملت في الأدب. فأهل الكلام المذموم يأتون بالنفي المفصل والإثبات المجمع؛ فيقولون: ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عَرَض.. إلى آخر تلك السُّلُوب الكثيرة التي تَمُجُّها الأسماع، وتأنف من ذكرها النفوس، والتي تتنافى مع تقدير الله تعالى حق قدره. الأمر الخامس: أن الرسل عليهم صلوات الله جاءوا بإثبات مُفَصَّل ونفي مجمل. والمعطلة ناقضوهم؛ فجاءوا بنفي مفصل وإثبات مجمل. وقد جاء التنصيص على هذه القاعدة في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وتلميذه ابن القيم رحمه الله، ومن بعدهما. قال شيخ الإسلام رحمه الله: «من أبلغ العلوم الضرورية: أن الطريقة التي بعث الله بها أنبياءه ورسله،

وأنزل بها كتبه، مشتملة على الإثبات المفصل، والنفي المجمل^(١). وقال في موضع آخر: «فالله سبحانه بعث الرسل بما يقتضي الكمال من إثبات أسمائه وصفاته على وجه التفصيل، والنفي على طريق الإجمال للنقص والتمثيل، فالرب تعالى موصوف بصفات الكمال التي لا غاية فوقها، منزّه عن النقص بكل وجه ممتنع، وأن يكون له مثل في شيء من صفات الكمال، فأما صفات النقص فهو منزّه عنها مطلقاً، وأما صفات الكمال فلا يماثله، بل ولا يقاربه فيها شيء من الأشياء^(٢). فإنَّ الرسل أخبرت كما أخبر الله في كتابه الذي بعث به رسوله: أنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه حكيم عزيز، غفور ودود، وأنه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش، وأنه كلم موسى تكليماً، وتجلّى للجبل فجعله دكاً، وأنه أنزل على عبده الكتاب. إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته. وقال في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]. وهؤلاء الملاحدة جاءوا بنفي مفصل وإثبات مجمل، فقالوا في النفي: ليس بكذا ولا كذا، فلا يقرب من شيء ولا يقرب منه شيء، ولا يرى في الدنيا ولا في الآخرة، ولا له كلام يقوم به، ولا له حياة، ولا علم، ولا

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٨٦٣)

(٢) منهاج السنة النبوية (٢/ ١٥٦).

قدرة، ولا غير ذلك، ولا يُشار إليه ولا يتعين، ولا هو مُباين للعالم ولا حالٌّ فيه، ولا داخله ولا خارجه. إلى أمثال العبارات السلبية التي لا تنطبق إلا على المعدوم. ثم قالوا في الإثبات: هو وجود مُطلق، أو وجود مقيد بالأُمور السلبية. وبذلك عكسوا منهج القرآن والسنة؛ فأكثرُوا من وصف الله تعالى بالأُمور السلبية التي لم يرد بها النص، وأفرطوا في ذلك إفراطاً عجيباً، بينما أنكر بعضهم جميع الصفات الثبوتية، والبعض الآخر لم يُثبت سوى القليل منها. فأهل السنة والجماعة حينما استنبطوا هذه القاعدة وطبقوها، خالفوا بذلك منهج المعطّلة في الصفات، حيث جاءوا بعكس طريقة الأنبياء، فنجدهم يجمعون في الإثبات ويفصلون في النفي، زعمًا منهم أن ذلك أعظم وأبلغ في التنزيه، وأحوط في تفادي تشبيه الله عز وجل بخلقه، وبتطبيقهم لطريقتهم هذه، حصل عكس مرادهم، فوقعوا في شر من الذي فروا منه، فأساءوا الأدب مع مليكهم، وجردوه من كماله الذي وصف به نفسه، فشبهوه بالناقصات من مخلوقاته، بل نفاهم لصفاته أوقعهم في تشبيهه بالمعدومات والممتنعات، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً. فالمعطّلة النفاة إذا تكلموا في النفي، وصفوه بالسُّلوب على وجه التفصيل، فيقولون مثلاً: ليس بكذا، ولا بكذا ... يقولون: ليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذى لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا طول، ولا عرض، ولا عمق، ولا اجتماع،

ولا افتراق، ولا يتبعض، ولا يتجزأ، ولا يقرب من شيء، ولا يقرب منه شيء، ولا يرى في الدنيا ولا في الآخرة، ولا له كلام يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته، ولا له حياة، ولا علم، ولا قدرة، ونحو ذلك، ولا يُشار إليه، ولا هو مبين للعالم، ولا داخله، ولا خارجه ... إلى أمثال هذه العبارات السلبية التي لا تنطبق إلا على المعدوم بل الممتنع. وإذا أرادوا الإثبات: أثبتوا شيئاً مجملاً يجمعون فيه بين النقيضين، ويُقدرون وجوداً مطلقاً لا حقيقة له إلا في الأذهان، يمتنع تحققه في الأعيان، فبعضهم يصفونه بالسُّلوب والإضافات دون صفات الإثبات، وبعضهم يثبت له الأسماء دون ما تتضمنه من الصفات، وبعضهم يثبت له الأسماء وعدداً محدوداً من الصفات. وحقيقة حالهم كما ذكر شيخ الإسلام رحمه الله: (وهؤلاء جميعاً - أي: المعطلة - يفرون من شيء، فيقعون في نظيره وفي شر منه، مع ما يلزمهم من التحريفات والتعطيلات، ولو أمعنوا النظر لسوّوا بين المتماثلات، وفرّقوا بين المختلفات، كما تقتضيه المعقولات، ولكانوا من الذين أوتوا العلم الذين يرون أن ما أنزل إلى الرسول هو الحق من ربه ويهدي إلى صراط العزيز الحميد، ولكنهم من أهل المجهولات المُشَبَّهة بالمعقولات، يسفسطون في العقلیات، ويطرمطون في السمعیات). الأمر السادس: ضابط النفي في صفات الله: أن ينفي عن الله تعالى: أولاً: كل صفة عيب كالعمى، والصمم، والخرس، والنوم، والموت ... ونحو ذلك. ومن الأدلة على

ذلك: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]، فإن ثبوت المثل الأعلى له وهو الوصف الأعلى يستلزم انتفاء كل صفة عيب. ثانياً: كل نقص في كماله؛ كنقص حياته، أو علمه، أو قدرته، أو عزته، أو حكمته ... أو نحو ذلك. ومن الأدلة على ذلك: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨]. ثالثاً: مماثلة المخلوقين؛ كأن يجعل علمه كعلم المخلوق، أو وجهه كوجه المخلوق، أو استواءه على عرشه كاستواء المخلوق ... ونحو ذلك. ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. الأمر السابع: للتفريق بين الصفات السلبية التي ورد بها النص والصفات السلبية التي أحدثها المعطلة النفاة، نقول: إن الصفات السلبية التي ورد بها النص متضمنة لثبوت كمال الضد كما تقدم شرح ذلك. وأمّا الصفات السلبية التي هي من نسج المعطلة واختراعهم فلا تتضمن ثبوت كمال الضد. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كل تنزيه مُدح به الرب ففيه إثبات، فلهذا كان قول: سبحانه الله، متضمناً تنزيه الرب وتعظيمه، ففيه تنزيهه من العيوب والنقائص، وفيه تعظيمه سبحانه وتعالى»^(١). فالذين لا يصفونه إلا بالسُّلوب لم يشبوا في الحقيقة إلهً محموداً، بل ولا موجوداً. وكذلك مَنْ شاركهم في بعض ذلك؛ كالذين قالوا: لا يتكلم، ولا يرى، أو ليس فوق

(١) تقريب التدمرية لابن عثيمين (ص: ٨٥).

العالم، أو لم يَسْتَوْ على العرش، ويقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين للعالم ولا بجانب له. إذ هذه الصفات يمكن أن يُوصَف بها المعدوم، وليس هي صفة مُستلزمة صفة ثبوت. فقولهم: إنه لا يتكلم، أو لا ينزل، ليس في ذلك صفة مدح، بل هذه الصفات فيها تشبيه له بالمنقوصات أو المعدومات. فالنفي البدعي فلا يثبت كمالاً لله تعالى، فهو كقول الشاعر:

قُبَيْلَةٌ لَا يَغْدِرُونَ بِذِمَّةٍ وَلَا يَظْلِمُونَ النَّاسَ حَبَّةَ خَرْدَلٍ

فالشاعر لا يريد مدحهم، وإنما يريد أن يبين أنهم من المهانة والمذلة بحيث لا يستطيعون الغدر، ولا يَقْدِرُونَ على ظلم أحد لضعفهم وهوانهم. الأمر الثامن: إن سلب النقائص والعيوب عن الله نوعان: النوع الأول: سلب لمتصل. وضابطه: نفي كل ما يناقض صفة من صفات الكمال التي وصف الله بها نفسه، أو وصفه بها رسوله ﷺ؛ كنفي الموت المنافي للحياة، والعجز المنافي للقدرة، والسَّنة والنوم المنافي لكمال القيومية، والظلم المنافي للعدل، والإكراه المنافي للاختيار، والذل المنافي للعزة... إلخ. النوع الثاني: سلب لمنفصل. وضابطه: تنزيه الله سبحانه عن أن يشاركه أحد من خلقه في شيء من خصائصه التي لا تَبْغِي إلا له. وذلك كنفي الشريك له في ربوبيته؛ فَإِنَّهُ منفرد بتمام الملك والقوة والتدبير. وكنفي الشريك له في ألوهيته، فهو وحده الذي يجب أن يُؤْلَه الخلق، ويُفردوه بكل أنواع العبادة والتعظيم. وكنفي الشريك له في أسمائه الحسنَى وصفاته العليا، فليس لغيره من المخلوقين شِركة معه

سبحانه في شيء منها. وكذلك نفي الظَّهير الذي يُظَاهِرُه أو يعاونه في خلق شيء أو تدبيره؛ لكمال قدرته وسعة علمه ونفوذ مشيئته، وغيره من المخلوقين عاجز فقير لا حول له ولا قوة إلا بالله؛ فالشريك والظهير مَنفِيان عنه بإطلاق. وكذلك ينفي عنه سبحانه اتخاذ صاحبة والولد الذي نسبَه إليه النصارى عابدو الصُّلبان، والصابئة الذين يقولون: إن الملائكة بنات الله؛ قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِيلِ﴾ [الإسراء: ١١١]. الأمر التاسع: الأدلة السمعية التي وردت في نفي المماثلة تنقسم إلى قسمين: خبر، وطلب. قال الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين رحمه الله: «الأدلة السمعية تنقسم إلى قسمين: خبر، وطلب. فمن الخبر قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] فالآية: فيها نفي صريح للتمثيل. وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، فإن هذا وإن كان إنشاء، لكنه بمعنى الخبر؛ لأنه استفهام بمعنى النفي. وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، فهذه كلها تدل على نفي المماثلة، وهي كلها خبرية. وأما الطلب؛ فقال تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، أي: نظراء مماثلين. وقال: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]»^(١). الأمر العاشر: استخدام السلف لهذه الطريقة

(١) شرح العقيدة الواسطية (١/١٠٣).

وممن جاء عنهم من السلف الإشارة إلى هذه القاعدة إمام أهل السنة والجماعة، أحمد بن حنبل رحمه الله. فقد قال رحمه الله: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» [الشورى: ١١] في ذاته كما وصف به نفسه، قد أجمل الله تبارك وتعالى بالصفة لنفسه، فحدّ لنفسه صفةً ليس يشبهه شيء، فنعبد الله بصفاته غير محدودة ولا معلومة، إلا بما وصف به نفسه^(١). فهذا نص من الإمام أحمد إمام أهل السنة والجماعة، يستدل فيه بآية الشورى، بأن الله عز وجل أجمل في نفي صفات النقص عنه، وأما الإثبات فكثير، غير معلوم لنا بكامله، لكن لا نثبت منه إلا ما أثبتته الله لنفسه. الأمر الحادي عشر: دلالة العقل السليم على هذه القاعدة وهذه الطريقة التي سلكها السلف الصالح، في التنزيه المجمل، والإثبات المفصل، وكما أن القرآن الكريم جاء بها، والسنة النبوية الصحيحة دلت عليها، فإن العقل الصريح يشهد بصحتها وسلامتها، وأن ضدها مما سلكه النفاة للصفات، طريقة منكرة وفيها انتقاص أعظم من الذي فروا منه لخالقهم عز وجل، وذلك أنه من المعلوم بالفطرة السليمة والعقول المستقيمة أن النفي المفصل مسبة وإساءة أدب، حتى في حق المخلوق الذي له شأن بين الناس. هذا مما دلّ عليه العقل، ومما يدلُّ عليه أيضاً: أن النفي المحض الذي يصفه به المبطلون من المعطّلة النفاة، ليس فيه مدح، إنما المدح في نفي شيء يتضمن إثبات كمال ضده،

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣١).

وهذا موضوع القاعدة السادسة بإذن الله وسيأتي هناك تفصيله، ولعل فيما ذكر كفاية في الإشارة إلى دلالة العقل السليم على صحة هذه القاعدة. الأمر الثاني عشر: فوائد الالتزام بالقاعدة. أما فوائد الالتزام بهذه القاعدة فعديدة، منها: أولاً: الالتزام بقاعدة النفي المجمل، والإثبات المفصل، فيه من التعظيم لله عز وجل، ووصفه بما يليق به من صفات الكمال، ونعوت الجلال، وتنزيهه عن النقائص والعيوب من كل وجه. ثانياً: الالتزام بهذه القاعدة، فيه اتباع لطريق الرسل صلوات الله وسلامه عليهم، حيث جاءوا بالنفي المجمل، والإثبات المفصل، وفي اتباع طريقهم، والالتزام بهيدهم الفلاح والنجاح في الدنيا والآخرة، وضمان السلامة من الزيغ والضلال في العلم والعمل. ثالثاً: الإجمال في النفي له دلالة على غاية الأدب مع الله عز وجل في تنزيهه عن النقائص والعيوب على وجه الإجمال، وذلك أبلغ في تعظيمه عز وجل، وأكمل في تنزيهه، عكس التفصيل في النفي لغير سبب يقتضيه المقام، فإنه دليل على سوء الأدب مع الله عز وجل، وغاية التنقص لجنابه العظيم تبارك وتعالى. رابعاً: تطبيق هذه القاعدة الموافقة لنصوص الكتاب الكريم والسنة النبوية الصحيحة، والفطر السليمة، والعقول المستقيمة، وأقوال الأئمة من سلف هذه الأمة، فيه مخالفة لطريقة المعطلة النفاة، الذين جاءوا بعكس هذه القاعدة، ففصلوا في النفي، وأجملوا في الإثبات، زاعمين أن ذلك أبلغ في التنزيه، فوقعوا في نقيض قصدهم، من وصف الله

عز وجل بالنقائص والعيوب، وتعطيله عن صفات كماله ونعوت جلاله التي لا تنبغي لأحد سواه. [محمد بن خليفة (١/ ١٥٣)].

قال المؤلف رحمه الله مبيناً قاعدة مهمة جداً: (والله سبحانه بعث رسله بإثبات مفصل ونفي مجمل)، (بعث رسله) يعني أرسلهم (بإثبات مفصل) والتفصيل ضد الإجمال يعني مبين، وكذلك متعدد الصفات (ونفي مجمل) أي: غير مفصل. فقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ هذا مجمل فلم يقل ليس كمثله شيء في العمى والصم وفي العجز والضعف وغير ذلك، ولكنه أجمل في كل شيء، وقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] هذا مفصل لأنه لو كان مجملاً لقال وهو الكامل، لكنه عندما قال: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ صار ذلك مفصلاً حيث الكنه محدود، والتفصيل أيضاً له معنى محدد ما يتعدى غيره. أيضاً لاحظ أن أكثر ما في القرآن من أسماء الله وصفاته هي المثبتة والمفصلة، لكن عند النفي لا تجده ينفي شيء معين إلا ما وصف به من أعداءه فينفيه بأخبارهم. وكمثال على المثبت المفصل اقرأ سورة الحشر: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلِيمٌ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [الحشر: ٢٢] الآيات. فهذه الآيات مفصلة، لكن تجد النفي مجمل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]. فهذه آيات مجملة غير مفصلة، إلا شيئاً وصف به من العيوب فإنه يذكره بعينه مثل، ﴿مَا آتَخَذَ اللَّهُ مِنْ

وَلَدٌ ﴿المؤمنون: ٩١﴾ فهذا مفصل لأنه وصف به من المشركين فأراد الله تعالى إبطاله. أما ما يمتنع به نفسه فإنه لا يأتي مفصلاً وإنما يأتي مجملاً، كذلك يأتي التفصيل إذا كان المقصود به أثبات كمال صفة المدح مثل: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ [طه: ١١٢]. حيث لا يخاف من الله ظلمًا ولا هضمًا، فهذا يحتاج إلى نفي الظلم لإثبات كمال العدل. قال المؤلف: (فأثبتوا لله الصفات على وجه التفصيل، ونفوا عنه ما لا يصلح له من التشبيه والتمثيل، كما قال تعالى: ﴿فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]. قال أهل اللغة: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ أي: نظيراً يستحق مثل أسمه، ويقال مسامياً يساميه، وهذا معنى ما يروى عن ابن عباس رضي الله عنهما: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ مثيلاً وشبيهاً. قوله: (فأثبتوا لله الصفات) يحتمل المراد بذلك يعود إلى سلف الأمة وأئمتها، أو يعود على الرسل؛ لأنه قال سابقاً (بعث رسله) يعني أثبت الرسل لله الصفات على وجه التفصيل ونفوا عنه ما لا يصلح له من التشبيه والتمثيل، وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ يعتبر مجمل. (وقال تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ ^٢ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ^١) [الإخلاص: ٣-٤]، فهذا فيه مجمل وفيه مفصل، فالمجمل قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾، والمفصل قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ وقد يسأل سائل لماذا عين هنا؟ فنقول لأنه وصف بأن له ولد، وهم النصارى حيث قالوا: المسيح ابن الله، وكذلك اليهود قالوا: عزير ابن الله،

وكذلك المشركون قالوا: الملائكة بنات الله. فبذلك يكون قد وصفه من عباده من تعدى حدوده بأن له ولد، فرد عليهم سبحانه وتعالى بقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾، وأتى بـ ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ لتمام المقابلة؛ لأنه قد يقال لم يلد لكن هل ولد هو؟ وقد يكون هذا رداً على الذين قالوا للنبي ﷺ يا محمد أنسب لنا ربك، فقال: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ أي: ليس له قبيلة ينتسب إليها سبحانه وتعالى لأنه الخالق. وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ هذا مجمل. (وقال تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]) الأنداد جمع ند وهو النظير، ومعنى: ﴿وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ أي: تعلمون أنه لاند له؛ لأن من يخالف معلومة، أقبح ممن يقول عن جهل، فأنتم كيف تجعلون لله أنداداً في العبادة، وأنتم تعلمون أن الله تعالى لاند له، لأنك لو سألتهم من خلق السماوات والأرض لقالوا الله. (وقال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥])، ﴿وَمِنَ النَّاسِ﴾ تسمى من التبعيض، الأنداد هنا للمحبة، ومن أحب شيئاً طاعه، إذا هم محبون لهذه الأنداد ويطيعونها؛ لأنهم يعبدونها، لكن يقول تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ فالمؤمنون أشد حبا لله من هؤلاء لله؛ لأن هؤلاء يحبون الله لكن يحبون الأصنام أيضاً لحب الله، إذا فمحبة الله عندهم مشروكة، أما المؤمنون فمحبتهم خالصة لله غير مشروكة، وقيل

أن المعنى للآية: أن الذين آمنوا أشد حبا لله لأنهم يحبون الله عن رهبة ورغبة، وهؤلاء يحبون أندادهم عن رغبة ورهبة. [محمد بن عثيمين (ص: ٤٨)].

طريقة الكتاب والسنة في صفات الله تعالى هي: التفصيل في مقام الإثبات، والإجمال في مقام النفي، هذا هو اللائق بكمال الله تعالى في أسمائه وصفاته. وقد جاء في القرآن الكريم استخدام الأدلة العقلية في إبطال طرق المنحرفين الذين يصفون الله تعالى بالنقائص والعيوب. قوله: (والله سبحانه وتعالى بعث رسله) هذا من فقه المصنف أنه عبر بكلمة (الرسال)؛ لأن دينهم وأصولهم واحدة. (بإثبات مفصل) أي: بإثبات لصفاته وأسمائه على التفصيل. (ونفي مجمل) الكلام المجمل: هو الكلام الكلي الذي لا يفصل على معانٍ، وهذا مشهود معروف في عرف الناس وذوقهم وفقهم، وإن عبروا عنه من جهة اللسان أو المنطق أو غيرها بأسماء مختلفة. وقول المصنف: (والله بعث رسله بإثبات مفصل ونفي مجمل) لا يريد بذلك أنه لا يقع في القرآن إثبات مجمل ولا نفي مفصل، وإنما يريد هنا أن يبين أصل القاعدة عند أهل السنة المخالفة لقاعدة المخالفين لهم، وإلا فإنه قد جاء في القرآن إثبات مجمل في أسماء الله، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الأعراف: ١٨٠] فهذا إثبات مجمل، حيث لم تذكر الأسماء في هذا السياق، نحو: السميع، أو البصير، أو العزيز، أو ما إلى ذلك. وقد جاء الإثبات المجمل في الصفات في القرآن كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [النحل:

[٦٠] أي: الوصف الأعلى، فهذا مجمل، حيث لم يذكر الله في الآية صفة الرضا، أو المحبة، أو العلم، أو القدرة، أو ما إلى ذلك من الصفات، إنما قال: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾، ويأتي النفي مفصلاً في القرآن أحياناً؛ كقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، وكقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فهذا نفي لصفة السَّنة، وصفة النوم، وصفة الظلم، وهو نفي مفصل. إذاً قول المصنف: (والله بعث رسله بإثبات مفصل ونفي مجمل) هذا من حيث الأصل والقاعدة، فإن الغالب في كلام الله وكلام نبيه ﷺ هو ذكر التفصيل في مقام الإثبات، وذكر الإجمال في مقام النفي، وإلا فإن هذا يقع وهذا يقع، لكنه ليس هو الأصل. وكل نفي مفصل في القرآن فإنه يتضمن أمراً ثبوتياً؛ فلما نفى الله عن نفسه الظلم دل ذلك على إثبات العدل، ولما نفى عن نفسه السنة والنوم دل ذلك على كمال حياته وقيوميته؛ ولذلك فإن الله تعالى في كتابه الكريم لا يتدنى بذكر النفي المفصل في أوائل الآيات، إنما الذي يُبتدأ به هي صفات الإثبات، ولذلك لما قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾، قال سبحانه بعد ذلك: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] من باب تحقيق كمال حياته وقيوميته، ولذكر كمال عدله قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩] فكان نفي الظلم يتضمن كمال العدل، ولذلك هذا النفي المفصل يقال: إنه يتضمن أمراً ثبوتياً وهو كمال الضد، ويقال: إنه إذا ذكر في حق الله - أعني: النفي المفصل -

يذكر في مثل سياقه، وهذا هو المناسب له. والآيات التي ذكرها المؤلف إذا تأملتها تجد أن سياقها عقلي، يرد فيها الله سبحانه وتعالى ويبطل طرق المنحرفين عن الفطرة، وعن آثار الرسل ودينهم، في مثل قول الله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ﴾ [الأنعام: ١٠٠] أي: أن الله سبحانه وتعالى هو الذي خلقهم، ومع ذلك جعلوا له هؤلاء الشركاء؛ ولذلك تجد في سياق الآيات كقوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٠١] أن هذا المعنى من الإثبات يُقصد به بيان الامتناع، فإذا تأملت هذه الآية في ذكر إبطال ما ذكره المشركون من الشركاء من الجن، أو من الولد، أو غير ذلك مما لا يليق به سبحانه وتعالى، ولا بتوحيده وربوبيته وألوهيته وعبادته، تجد أنه يستعمل في القرآن مبنياً على إثبات حقائق فطرية عقلية تكون مانعةً من هذا الطارئ الذي ادعاه المخالفون. فالله سبحانه وتعالى هو بديع السماوات والأرض، وهذا من الحقائق الفطرية العقلية الضرورية. ولذلك فإن الله ذكر في سياق الآية قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أي: لما كان سبحانه وتعالى هو بديع السماوات والأرض؛ امتنع أن يكون له شريك في الملك، أو أن يكون له ولد، أو نحو ذلك؛ ولذلك قال: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَلَنِي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ﴾ أي: يمتنع أن يكون له ولد وهو بديع السماوات والأرض. فهذه الطرق النبوية القرآنية في الرد على المخالفين للرسل عليهم الصلاة والسلام هي الطرق الصحيحة، وهي طرق عقلية، وبذلك يقضى على هذه

الشُّبْه والطَّارِئَات بما هو من اليقينيَّات الضروريَّات. وهنا قاعدة شرعية وهي: «أن كل من ادعى غلطاً أو نقصاً فيما جاءت به الرسل، فلا بد أن في دين الرسل من اليقينيَّات والضروريَّات ما يدفع هذا الإشكال». فمن ادعى نقصاً في كلام النبي ﷺ، أو في حديث أو حرف من كلامه؛ فإنه يراجع في أصل الإيمان بالنبوة، فإذا أقر أنه نبي وآمن بحقيقة النبوة؛ فإن حقيقة النبوة وحقيقة الرسالة معناها أنه لا ينطق عن الهوى. ولذلك إذا جاء شخص مثلاً متأثر بالغرب، أو مائل إلى شيء من طرقهم، أو منحرف عن الصواب، وأراد أن يجادل في بعض الحقائق الشرعية، فالإغلاق معه أن يُسأل: هل تقر بأن هذا شرعي أم ليس شرعياً؟ أما أن يؤخذ معه على التفصيل فإن هذا قد لا يحيط به أحد؛ لأن الحكم الإلهية لم تفصل للعباد، والله تعالى لم يذكر لعباده سائر الحكم؛ بل ذكر جملة منها. فهذه سياقات تامة ومحكمة، وهي آيات الله وكلماته سبحانه وتعالى، وفيها التحقيق لوحدانيته والدفع لسائر ما اعترض به المخالفون. وهذه الآيات فيها عبرة من جهة تفصيلها ومن جهة كليتها، فالعبرة الكلية فيها أن يقال: إن طريقة القرآن في الرد على المخالفين للرسول عليهم الصلاة والسلام هي رد المختلف فيه إلى المجمع عليه؛ فإن الحقائق ولو كانت حقائق شرعية قد يكون متفقاً عليها، وقد يقع في شيء من المسائل الشرعية ما يكون مختلفاً فيه، والفقهاء إذا نظروا في مسائل الفقه فضلاً عن مسائل الرد على المخالفين فإنهم يردون المسألة التي فيها نزاع إلى الأصول المتفق عليها في بابها.

والحكم على المختلف يكون على ضوء القاعدة العقلية وهي: «الحكم على المختلف بالمؤتلف». حتى لو خالف المخالف بالهوى، أو بالظن، أو بالإفك، وما إلى ذلك؛ فهو لاء المشركون مع أنهم كذبوا، كما قال الله عنهم: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ﴾ [الصفات: ١٥١] ومع ذلك أبطل الله سبحانه وتعالى ما يذكرونه من هذا الذي يزعمونه مختلفاً مشتبهاً، أبطله الله سبحانه وتعالى بما هو عندهم من المؤتلف، فإن المشركين من المؤتلف عندهم والمستقر عندهم أن الله بديع السماوات والأرض. وهكذا إذا ناظرت أحداً ولو لم يكن من المخالفين لأهل السنة والجماعة؛ بل حتى في المسائل الفقهية، فإذا اختلفت أنت وآخر، أو قرأت في مسألة فقهية؛ تجد أن هذه المسألة الفقهية لها أصول في بابها، فترد المسألة المتنازع فيها إلى أصول هذا الباب، فتقول: أنا أتمسك بهذا الأصل في هذا الباب، إلا أن يأتي دليل يخرج المسألة عن هذا الأصل. مثال ذلك: إذا اختلفت أنت وآخر في زكاة حلي النساء، ومن المعلوم أن بين الفقهاء خلافاً في هذه المسألة، وأن الأئمة الثلاثة لا يرون وجوب الزكاة فيها خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله، فلك أن تقول: إن قاعدة الشريعة في باب الزكاة: «أن أموال القنية والارتفاق ليس فيها زكاة»، فالإنسان ليس عليه في لباسه، ولا في سيارته، ولا في مسكنه زكاة، حتى لو سكن الإنسان بيتاً بمليون ريال أو أكثر فليس عليه فيه زكاة. وهذا الحلي الذي تستعمله النساء وتلبسه هو من قنيتها وارتفاقها، فمقتضى القاعدة في باب الزكاة أن مال القنية والارتفاق

لا زكاة فيه؛ ولذلك قال النبي ﷺ: «لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي عَبْدِهِ، وَلَا فَرَسِهِ صَدَقَةٌ». أخرجه البخاري (١٤٦٤)، ومسلم (٩٨٢). فتقول أنت: أنا أتمسك بهذا الأصل، إلا أن يأتي دليل يدل على أن حلي النساء يُستثنى من هذا الأصل، فتكون قد رددت المختلف فيه بين العلماء إلى المؤتلف. فهذا منهج حسن في التفقه، وهو مستعمل في القرآن في تقرير الحقائق الشرعية، أو في الرد على المخالفين. [يوسف الغفيص (ص: ٣٦)].

ذكر المؤلف رحمه الله في هذه الجملة طريقة أهل السنة والجماعة التي مضوا عليها في إيمانهم بأسماء الله عز وجل وصفاته، فقال رحمه الله: (فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات، مع نفي مماثلة المخلوقات، إثباتا بلا تشبيه، وتنزيها بلا تعطيل). أهل السنة والجماعة يجمعون بين الأمرين بين الإثبات والتنزيه. يثبتون الله عز وجل إثباتا لا يبالغون به حتى يصل إلى حد التشبيه وإنما يقفون دون ذلك، ويثبتون الله عز وجل إثباتا لا يبلغ درجة التشبيه. كما أنهم ينزهون الله سبحانه وتعالى، والتنزيه كما مر وكما سيأتي إن شاء الله يتضمن تنزيه الله عز وجل عن أمرين: عن كل نقص وعيب وما لا يليق بكامله. وكذلك ينزهه في كماله عن أن يكون له شريك. فأهل السنة والجماعة ينزهون الله سبحانه وتعالى، لكنهم أيضا لا يبالغون في هذا التنزيه حتى يبلغ بهم الأمر إلى حد التعطيل، إنما مذهبهم هدى بين ضلالتين وسط بين غلو أهل التشبيه، وغلو أهل التعطيل، هدى الله عز وجل أهل السنة إلى هذا المنهج الراشد والقصد المستقيم

الذي فازوا بسببه بالحق من جميع جهاته فإثباتهم منزّه عن أدران التشبيه، كما أن تنزيههم منزّه عن أدران التعطيل، وهذا هو الحق الذي لا شك فيه ولا ريب. قال: (كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]). هذه الآية العظيمة من سورة الشورى أصل كبير في باب الأسماء والصفات، بل إنه يُقال: إنَّ جُلَّ كلام أهل السنة في باب الأسماء والصفات يرجع إلى هذه الآية. إذاً هذه الآية أصل عظيم في هذا الباب، ولا يستغني الناظر في هذا الباب مريداً للهداية عن أن يمعن النظر في هذه الآية العظيمة، وأن يفيد مما دلت عليه من الخير والهدى والعلم العظيم، فهذه الآية تتضمن مسائل وقواعد كثيرة، من ذلك: الدلالة على هذا المنهج الحق المتوسط الذي يجمع بين الإثبات والتنزيه، ويجمع مجانبه أهل التشبيه والتعطيل بل والرد عليهم أيضاً. كما أن هذه الآية فيها الدليل على قاعدة النفي والإثبات، وأن النفي يكون نفياً مجملاً وهذا هو الأصل، وأن الإثبات يكون إثباتاً مفصلاً وهذا هو الأصل. كما أنها تدل على قاعدة القدر المشترك والقدر المميز بين صفة الخالق وصفة المخلوق في مسائل وقواعد وضوابط كثيرة مرجعها إلى هذه الآية، المقصود أن قول الله عز وجل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ كما قال المؤلف: (رد للتشبيه والتمثيل)، كما أن قوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (رد للإلحاد والتعطيل)، علمت معنى هذه الكلمات فيما مضى، ويبقى الإشارة إلى هاتين الكلمتين التي عطف إحداهما على الأخرى، وهي قوله: (رد للتشبيه والتمثيل)،

فاستعمل المؤلف رحمه الله كلمتي التشبيه والتمثيل، وقد قلت لك سابقاً: إن الذي جاء في النصوص نفيه إنما هو التمثيل، وذلك في قوله كما ترى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^ص، وكما في قوله: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤] وأما التشبيه فهذه الكلمة لم يرد نفيها في الكتاب والسنة وإنما هي كلمة أثرية جاءت في الأثر عن الصحابة فمن بعدهم واستعمالها عندهم كثير، ولذا يخطئ من يتوقف في استعمال هذه الكلمة ويرى أن عدم استعمالها أولى، الأمر ليس كذلك، لا تتوقف في استعمال ما كان السلف الصالح يستعمله، فابن عباس رضي الله عنهما كما سيأتي في كلام المؤلف رحمه الله، فسر قوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥] بأن السمي هو: الشبه والتشبيه، الشبه والتشبيه شيء واحد، وهكذا جاء عنه رضي الله عنه في غير هذه الآية، وهكذا جاء عن كثير من السلف، ولذا لم يزل نفي التشبيه أعني استعمال هذه الكلمة، بلا تشبيه، مع نفي التشبيه، من غير تشبيه أمراً فاشياً منتشرًا، تجده في كلام كثير من السلف. تلك القاعدة التي تلقاها أهل العلم بالقبول، عن نعيم بن حماد رحمه الله، ماذا قال فيها؟ قال: «من شبه الله بخلقه فقد كفر». كذلك جاء هذا في كلام الإمام أحمد والشافعي وإسحاق وكثير غيرهم إلى المتأخرين من المحققين؛ كشيخ الإسلام رحمه الله فيما ترى. إذاً استعمال كلمة التشبيه في مقام النفي، وبيان ما يحذر في باب الأسماء والصفات، استعمال صحيح أثري ويريد به أهل السنة ما يريدون بنفي التمثيل، فمتى ما استعمل السني كلمة التشبيه في مقام النفي فإنه

يريد بها ما يريد بكلمة التمثيل في مقام النفي، فهو إذا قال: بلا تمثيل، أو قال: بلا تشبيه، فالمعنى واحد. وأما المتكلمون فإنهم قد تذرعوا من نفي التشبيه إلى نفي ما ثبت لله سبحانه وتعالى، فإن نفي التشبيه عندهم توصلوا به إلى نفي القدر المشترك، وهذا ما سنتكلم عنه في محله من هذه الرسالة إن شاء الله. المقصود أن شيخ الإسلام يقول: (رد للتشبيه والتمثيل) المقالة واحدة والكلمتان تدلان على المقالة الواحدة، فهؤلاء هم الممثلة، هؤلاء هم المشبهة، هذا مذهب التمثيل، ومذهب التشبيه أيضًا. وإن كان بين الكلمتين فرق من جهة اللغة، فإن التمثيل هو: المساواة من جميع الوجوه، تقول: هذا مثل هذا، يعني مثله من كل وجه، هذا هو الأصل والغالب. وقد يأتي استعمال كلمة المثل والتمثيل بمعنى كلمة التشبيه التي ستأتي قريباً. أما التشبيه: فإنه المساواة من بعض الوجوه. ولذا أقول الآن هذان الكأسان أحدهما مثل الآخر، أو أحدهما يشبه الآخر، أو شبه الآخر؟ مثل؛ لأن أحد الكأسين لا يخالف الآخر البتة، فهاهنا يستعمل التمثيل؛ لأنه المساواة من جميع الوجوه. وبين الفرق بين الكلمتين، قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ ثم قال: ﴿تَشَبَّهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [البقرة: ١١٨]، لما كانت الكلمة هي هي عند المتقدمين والمتأخرين، كل قد قال: ﴿لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ﴾ فالكلمة ما تغيرت، فصارت كلمة المتأخرين مثل كلمة المتقدمين. أما القلوب فلا تتماثل القلوب تتشابه

هناك تقارب إلى حد ما، لكنها لا تكون متطابقة، لا يكون قلب مطابقا ومساويا لكل وجه لقلب آخر، لذا قال: ﴿تَشَبَّهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ فتقول: فلان يُشبه فلانا، إذا كان بينهما تقارب في الصورة والشكل، ولا تقول: فلان مثل فلان، وإن كان يأتي على قلة هذا الاستعمال كما نص علماء اللغة، لكن الغالب التفريق بين الكلمتين. المقصود أن المساواة في الخصائص هو التمثيل الممنوع والتشبيه الممنوع، فله عز وجل من الصفات ما يختص به وللمخلوق ما يختص به، والتمثيل أو التشبيه الذي جاء ذمه والنهي عنه إنما هو المشاركة والمساواة في الخصائص، بأن تجعل الصفة التي تختص بالله سبحانه وتعالى مساوية لصفة المخلوق، فيقال: إن يد الله عز وجل كيد المخلوق، أو إن وجه الله كوجه المخلوق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. إذاً التمثيل والتشبيه يرجع إلى المساواة في الخصائص، أو ما ستكلم عنه إن شاء الله، وهو الذي يلعب عند أهل العلم بالقدر المميز، أو القدر الفارق. كذلك يقول رحمه الله: (رد للإلحاد والتعطيل) عطف التعطيل على الإلحاد من أي أنواع العطف؟ من عطف الخاص على العام؛ لأننا قد قلنا: إن كل انحراف في باب الأسماء والصفات يرجع إلى معنى الإلحاد، وعليه فالإلحاد يشمل كل الكلمات الأربع التي تكلمنا عنها سابقا، وهي: التكييف، التمثيل، التحريف، التعطيل، فكل ذلك الحاد؛ لأنه ميل عن الحق الواجب في أسماء الله عز وجل وصفاته. إذاً الله عز وجل بعث رسله بهذا المنهج، وهو وصف الله عز وجل بما يستحقه

تبارك وتعالى من الصفات الجليلة، والنعوت الجميلة، والكمال المطلق له تبارك وتعالى. الله عز وجل بعث رسله بإثبات مفصل، ونفي مجمل. هذا الموضوع يحتاج إلى بعض البسط والتوضيح؛ لأن المقام مقام مهم، وهذا الموضوع موضع فارق بين منهج أهل السنة والجماعة، ومنهج مخالفينهم. نستطيع أن نلخص هذا الموضوع في ضوابط، قام عليها منهج أهل السنة والجماعة في هذا الباب، وهو باب الإثبات والنفي في باب الصفات: أول تلك الأصول: الله سبحانه وتعالى موصوف بالنفي والإثبات، ولا بد منهما معا، فلا إثبات بلا نفي، ولا نفي بلا إثبات، والتوحيد مجموع الأمرين، لا يكون الإنسان قد حقق توحيد الأسماء والصفات إلا بالجمع بين الأمرين، إثبات بلا نفي، أو بلا تنزيه لا يكفي، ونفي بلا إثبات لا يصلح، فلا بد من الجمع بين الأمرين؛ بين النفي والإثبات، وهذا هو الكمال، وهذا هو ما يليق بالله سبحانه وتعالى، فلا بد من الجمع بين الأمرين حتى يحقق الإنسان التوحيد، لا إثبات بلا تنزيه، ولا تنزيه بلا إثبات، والتوحيد مجموع الأمرين: الإثبات، والتنزيه. ولا حظ يارعاك الله أن الألفاظ المستعملة في هذا الباب: النفي، التنزيه، السلب، التسبيح، كم لفظ؟ عندنا أربعة ألفاظ: النفي كما استعمل المؤلف رحمه الله، قال: (ونفي مجمل). وكذلك التنزيه وهذا أيضا استعمله المؤلف رحمه الله، وسيستعمله فيما سيمر علينا إن شاء الله. وكذلك كلمة ثالثة وهي السلب، وهذه الكلمة مستعملة عند كثير من أهل السنة والجماعة، ولا يريدون بها إلا

ما يريدون بكلمتي النفي والتنزيه، فمتى ما رأيت أحدا من أهل السنة استعمل كلمة السلب، فاعلم أنه يريد النفي، ويريد التنزيه. كذلك المصطلح الشرعي الذي جاء في النصوص التسييح، فالتسييح بمعنى: التنزيه بمعنى نفي كل ما لا يليق بالله سبحانه وتعالى مما يناقض كمال الباري تبارك وتعالى. واعلم يا رعاك الله أن هذا النفي والإثبات، جاء في النصوص على أربعة أضرب: إثبات مجمل، وإثبات مفصل، ونفي مجمل، ونفي مفصل. جاء أولا: إثبات مجمل، وانتبه، إذا ذكرنا كما ذكر المؤلف وغيره في هذا المقام كلمة المجمل، أو كلمة الإجمال، فالمراد التعميم والإطلاق، وإذا ذكر التفصيل، أو قلنا: مفصل، فإننا نريد التعيين. بمعنى حينما نقول: إن النصوص قد جاءت بإثبات مجمل، بمعنى أنها دلت على إثبات الكمال مطلقا لله سبحانه وتعالى، كل ما يكون من الكمال، فإنه ثابت لله سبحانه وتعالى، وهذا المراد بقولنا: الإثبات المجمل. وهذا الإثبات المجمل دلت عليه أنواع من النصوص، تحت كل نوع تندرج مجموعة من الأدلة، من ذلك: النوع الأول: أدلة الإثبات المجمل العامة ومنها قوله: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [الروم: ٢٧] المثل الأعلى؛ يعني: الوصف الأعلى، بمعنى: أن الله الكمال المطلق سبحانه وتعالى أقصى غايات الكمال ثابتة لله سبحانه وتعالى، له الكمال المطلق وله الجلال التام جل ربنا وعز، إذاً ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [النحل: ٦٠] دلت على إثبات مجمل، بمعنى دلت على الكمال المطلق. إذاً تستطيع أن تضع هاتين

الكلمتين، وبينهما يساوي: الإثبات المجمل، الكمال المطلق. وقل مثل هذا في قوله: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الأعراف: ١٨٠] هذا دليل على الإثبات المجمل، الذي يعني الكمال المطلق. الله عز وجل له الأسماء الحسنى البالغة في الحسن غاية الكمال. إذاً هذا دليل على إثبات مجمل، هذانوع من الأدلة. النوع الثاني: أدلة التحميد، التي دلت على حمد الله عز وجل، فإنها قد دلت بدلالة التضمن على الإثبات المجمل، يعني الكمال المطلق، فالله عز وجل إنما حمد نفسه، وحمده عباده؛ لأن له الكمال المطلق، فدل كل دليل دل على تحميد الله عز وجل على الإثبات المجمل، وهذه الأدلة كثيرة جداً. النوع الثالث: أسماء الله عز وجل التي دلت معانيها على الإثبات المجمل والكمال المطلق، من ذلك: اسم الجلالة «الله»، فإنه يدل على كل كمال الله سبحانه وتعالى، إما بدلالة المطابقة، وإما بدلالة التضمن، وإما بدلالة اللزوم. وقل مثل هذا في اسم الله «الرب»، وقل مثل هذا في اسم الله «الصمد»، وغير ذلك من أسماء الله، إذاً عندنا ثلاثة أنواع من الأدلة دلت على الإثبات المجمل، والإثبات المجمل يفيد الكمال المطلق، هذا واحد. ثانياً: الإثبات المفصل، وقلنا: إننا نريد بالمفصل يعني المعين، يعني أن نثبت لله عز وجل الصفات الجزئية، هناك صفات ثابتة لله سبحانه وتعالى على وجه التفصيل وهذه لا حصر لها، تعلم منها شيئاً ولا نعلم أشياء، فله عز وجل صفات الكمال التي تقوم به تبارك وتعالى شيء يفوق العقول، شيء يفوق علمنا بذلك، والذي

جاء في النصوص ما هو إلا شيء قليل، وسيتجلى للعباد من كمال الله عز وجل وعظمته يوم القيامة ما سوف يكون معه ما علمنا، أو يتبين لنا أن ما علمنا من ذلك شيء قليل، حتى قال ابن القيم رحمه الله: إن نسبة ما يعلمه العباد من صفات الله عز وجل كنقرة عصفور من بحر، فالله عز وجل له من الصفات والكمال شيء لا يمكن أن تبلغه عقولنا، وأنى لعقولنا المحدودة الكليّة الضعيفة أن تحيط علما بصفات العظيم الكبير الواسع الجليل سبحانه وتعالى. إذًا كل الصفات الجزئية داخلة في قولنا: الإثبات المفصل، فالعزة والرحمة والعلو والملك والربوبية والوجه والقدم واليد والعين والسمع والبصر، إلى آخر ما هنالك، هذه كلها داخلة في قولنا: الإثبات المفصل. عندنا شيء ثالث، وهو: النفي المجمل، والنفي المجمل نريد به نفي كل ما لا يليق بكمال الله سبحانه وتعالى، وما لا يليق بكمال الله عز وجل يرجع إلى أحد أمرين: الأول: النقص والعيب، كل عيب هكذا بالإطلاق والتعميم فإنه منفي عن الله سبحانه وتعالى، وهذا ما دل عليه النفي المجمل. الثاني: المشاركة في الكمال. سلب كماله بإضافة النقص والعيب لله عز وجل، أو أن يعتقد أن مع الله عز وجل مشارك في كماله، وهذا في الحقيقة نقص في حق الله عز وجل. القاعدة في هذا الباب كلها وتفطن إلى هذا ترجع إلى أصل عظيم ينبغي استحضاره وهو أصل الكمال، قاعدة الكمال في حق الله عز وجل، الله عز وجل له الكمال المطلق من جميع الوجوه، في ذاته وصفاته وأفعاله، كل ما يتعلق بالله سبحانه

وتعالى من الأسماء، والنعوت، والصفات، كل ذلك إنما يثبت لله سبحانه وتعالى منه الكمال المطلق، والجلال التام، أقصى غايات الكمال ثابتة لله سبحانه وتعالى من جميع الوجوه، وهذا معلوم بالشرع، والإجماع، والعقل، والفطرة. ليس ثمة شيء أوضح في العقول والفطر، من كون الله عز وجل متصف بالكمال المطلق من جميع الوجوه، وثبوت الكمال المطلق لله سبحانه وتعالى يقتضي تفردّه ووحدانيته في الكمال، لو شارك الله أحد في كماله فإن هذا يقتضي أنه انتفى الكمال لا كمال مطلقاً لله سبحانه وتعالى، لو شاركه أحد في الكمال، وذلك لأن هذه المشاركة تقتضي أن يكون للمشارك مع الله عز وجل ما لله من الخصائص، فيجوز على الخالق سبحانه وتعالى ما يجوز على هذا المشارك، ومعلوم أن كل ما سوى الله عز وجل محدث، وأن كل ما سوى الله عز وجل ناقص، وأن كل ما سوى الله عز وجل فقير، وأن كل ما سوى الله عز وجل ممكن. وعليه فمتى ما جعلنا غير الله عز وجل مساوياً أو مشاركاً له في الكمال، فإننا نكون قد نسبنا النقص إلى الله سبحانه وتعالى، وإضافة إلى هذا فإنه موقع في التناقض، كيف يكون الله عز وجل هو الخالق والمخلوق؟! كيف يكون هو الواجب والممكن؟! كيف يكون الغني والفقير معاً؟! لا شك أن هذا تناقض. إذاً الكمال المطلق لله عز وجل يقتضي بالضرورة انفراده به، ومتى ما اعتقد أن غير الله يشاركه في شيء من الكمال، فإن هذا يقتضي نفي الكمال عن الله سبحانه وتعالى، إذاً الله عز وجل قد دلت الأدلة على أنه ينفي

عنه النفي المجمل، بمعنى ينفي عنه كل ما لا يليق بكماله من مشاركة في هذا الكمال أو نقص أو عيب، وهذا قد دلت عليه أيضًا جملة من الأدلة، من تلك الأدلة: أولاً: أدلة النفي المجمل العامة، وهي ما علمت وتكرر كثيرًا في الدرس ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾ [البقرة: ٢٢]. إذاً هذه أدلة دلت على نفي مجمل، كل نقص، وكل عيب، وكل مشاركة لله عز وجل في الكمال، فإنها منفية عنه سبحانه وتعالى على سبيل التعميم الذي ليس له مخصص البتة، هذا عموم محفوظ. ثانياً: دل على ثبوت النفي المجمل النصوص، وهي التي جاءت بها الرسل عليهم الصلاة والسلام، وأعظمهم في البيان والبلاغ نبينا الكريم محمد ﷺ. من ذلك أيضاً: أدلة التسييح، وهي كثيرة جداً في الكتاب والسنة، بل في القرآن نحو من تسعين آية دلت على تسييح الله عز وجل، فيها تسييح الله عز وجل نفسه، أو تسييح خلقه، أو الأمر بتسييحه سبحانه وتعالى إلى غير ذلك من أوجه الدلالة، كلها دلت على النفي المجمل، فإن التسييح يدل بدلالة المطابقة على التنزيه، ينزه الله عز وجل عن كل ما لا يليق بكماله، فصارت أدلة التسييح، أي دليل في التسييح في السنة في القرآن، أي دليل فهو دال على النفي المجمل الذي يدل على نفي كل ما لا يليق بكمال الله عز وجل من نقص أو عيب، أو مشاركة في كماله سبحانه وتعالى. النوع

الثالث: أسماء الله الحسنى التي ثبتت له، ودلت معانيها على التنزيه، من ذلك: اسمه تعالى السبوح، السلام، القدوس، المتكبر، الواحد، الأحد، المتعال، المقصود أن هذه الأسماء لو تأملت وجدت أنها قد دلت على تنزيه الله سبحانه وتعالى، وإن كان اسمه الواحد والأحد أخص بالدلالة على النفي المنفصل، وما سبقها أدل على النفي المتصل، فالسنة، والنوم، والظلم والتعب، واللعب، وغير ذلك هذا نفي المتصل. وأما الواحد والأحد فإنه يدل على النفي المنفصل، نفي ما ينفصل ولا يقوم بالله عز وجل، لكن قد يُضاف إلى الله؛ كالصاحبة والولد والمعين، والظهير، هذا كله نفي المنفصل، واسمه الواحد، واسمه الأحد يدل على نفي ذلك، فكونه الواحد، وكونه الأحد، أحديته سبحانه وتعالى تقتضي نفي الصاحبة، ونفي الولد، ونفي المعين، والوزير، إلى غير ذلك. إذاً هذه في الجملة أدلة النفي المجمل. وهاهنا ينبه المؤلف رحمه الله إلى الضابط الثاني الذي نريد أن نتحدث عنه، وهو قوله: (والله سبحانه وتعالى بعث رسله بإثبات مفصل، ونفي مجمل)، وهذه قاعدة في غاية الأهمية في هذا الباب. نقول في هذا الضابط: الأصل في هذا الباب أن يكون النفي مجملاً، وأن يكون الإثبات مفصلاً، لاحظ أننا نقول الأصل في هذا الباب، وهذه يشير إلى أن هناك استثناء من هذا سيأتي الحديث عنه، إنما الأصل في هذا الباب، الأصل في وصف الله سبحانه وتعالى أن يكون الإثبات مفصلاً، وأن يكون النفي مجملاً، لم؟ أما كون الإثبات لا بد أن يكون مفصلاً لأمرين:

أولاً: أن الأصل في المعرفة الإثبات، وهذا ما يدركه العقلاء جميعاً، الأصل في المعرفة الإثبات، إذا أردت أن أعرف شيئاً عن فلان أو فلان، فإنني أطلب أموراً ثبوتية، أطلب أوصافاً ثبوتية، إذا قلت: من هشام؟ فلو قال لي إنسان إنه ليس بجما، وليس بسارية، وليس بسيارة، وليس بكذا، وليس بكذا، هل أفادني معرفة به؟ لا، إذا الأصل إذا أردنا التعرف على شيء أن يكون هذا بالصفات الثبوتية، فيقال لي: هو إنسان طويل، قصير، جميل، قبيح إلى غير ذلك. إذاً هناك صفات ثبوتية، فالأصل في المعرفة الإثبات، والله عز وجل إنما تعرف لعباده بما بين في كتابه، أو بينه رسوله عليهم الصلاة والسلام من أسمائه وصفاته، الله عز وجل يجب أن يعرفه عباده، وأن يعلم عباده أسمائه وصفاته، ولذا كم في كتاب الله عز وجل: ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٠٩]، ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٩٤] اعلّموا، اعلّموا، اعلّموا هذا كله فعل أمر، وكل أمر شرعي فإنه يدل على أنه محبوب لله سبحانه وتعالى، فالله لا يأمر شرعاً إلا بما يحب جل وعلا. إذاً الأصل في المعرفة الإثبات، حتى يتعرف، أو يُعرف الشيء، فلا بد من ذكر الصفات الثبوتية. وأمر ثاني: أن الصفات الثبوتية أبلغ في التعظيم، وأكمل في المدح، والله عز وجل يستحق كل أوجه التعظيم، فإنه ذو الجلال والإكرام جل وعلا، والله عز وجل يحب المدح، بل لا أحد أحب إليه المدح منه سبحانه، ولذا أثني على نفسه كما بين رسوله ﷺ. إذاً المدح والثناء والكمال أن تكون صفات الله عز وجل

ثبوتية، وكلما كانت هذه الصفات الثبوتية التي تضمنت غاية الكمال، كان هذا أبلغ في الكمال والمدح والتعظيم، وكل العقلاء يعلمون ويُدركون، أنه كلما كثرت صفات المدح والثناء للمحمود أو الممدوح، فإن هذا أبلغ في الثناء عليه. أما الشق الآخر، وهو كون النفي الأصل أن يكون مجملاً، فيه إجمال، وفيه إطلاق، وفيه تعميم، فإن ذلك أبلغ في التنزيه، وهذا أيضاً عند جميع العقلاء، فإن ما يُقابل ذلك معدود عند العقلاء بأنه إلى الذم أقرب منه إلى معلوم. المدح لو قيل لهذا العظيم الذي ذكرناه قبل قليل، لو عكس المتكلم، فلم يذكر صفات كمال ثابتة تقوم بهذا الإنسان، وعددها وأكثر منها، إنما عكس الأمر، فصار يعدد صفات قبيحة منفية عنه، هل هذا يعد من المدح، أو يُعد من الذم؟ لو قلت: أنت لست بغبي، ولست بأحمق، ولست بكسول، ولست بجبان، ولست بكذا، ولست بكذا، وبدأت أعدد صفحة ونصف من هذه السلوب، يُرضيك هذا؟ بالتأكيد لا، إذاً الله سبحانه وتعالى كلما كان النفي مجملاً في حقه، كلما كان أبلغ في التنزيه، وسيأتي معنا إن شاء الله في القاعدة الأولى: أن النفي ليس مراداً لذاته، النفي مراد لغيره، النفي عدم، والعدم ليس بشيء، فضلاً عن أن يكون كملاً، والله عز وجل لا يثنى عليه، ولا يضاف إليه إلا الكمال، إنما تضاف إلى الله سبحانه وتعالى هذه الصفات السلبية بمعنى أننا ننفي هذه الصفات عن الله عز وجل؛ لأنه يلزم منها الكمال، تدل بدلالة اللزوم على الكمال، فصارت مرادة لغيرها لا لذاتها. وعليه فصار النفي المجمل

مستلزمًا للكمال المطلق، فإذا قيل في حق هذا العظيم: يا أيها السلطان، أو يا أيها الحاكم إنك لست كأحد من رعيتك، إنه لا يشابهك من الناس أحد، كان هذا مدحًا، أليس كذلك؟ لأنه يدل على كثرة الصفات المحمودة فيه حتى تفرد، هذه الكثرة دلت على تفرده؛ لأن القليل من الناس من عنده صفات كمال كثيرة، أليس كذلك؟ طبعًا الكمال النسبي الذي يليق بالناس، المقصود أن النفي كلما كان مجملًا، كلما كان فيه من دفع النقص ما هو أبلغ، فصار أدل على التنزيه، وأكمل في التنزيه، وعليه كان الأصل هو هذا، أن يكون النفي كما ذكر المؤلف رحمه الله ونفي مجمل. الضابط الثالث: قد يرد النفي مفصلاً لاقتضاء الحكمة ذلك، لذلك نحن عبرنا في البداية بقولنا: الأصل لم؟ لأن هناك استثناء، قد نخرج عن هذا الأصل لوجود سبب وحكمة تقتضي هذا الخروج، فيكون ثمة نفي مفصل. من ذلك أن الله سبحانه وتعالى نفى عن نفسه السنة والنوم، نفى عن نفسه اللغوب، نفى عن نفسه الظلم نفى عن نفسه البخل، نفى عن نفسه الصاحبة، نفى عن نفسه الولد والمعين، والظهير إلى غير ذلك، هذه إنما كان التنصيص عليها على وجه التعيين؛ يعني كان النفي مفصلاً لاقتضاء الحكمة ذلك. والمتأمل في جملة من هذه النصوص التي دلت على النفي المفصل، يمكن أن يستخلص شيئًا من الأسباب التي اقتضت هذا التفصيل في النفي. فتجد أولًا: أن النفي المفصل يأتي بسبب الرد على المخالفين، الذين ادعوا في حق الله عز وجل ما لا يليق به، لما قال اليهود عليهم من الله

ما يستحقون: إن الله عز وجل لما خلق السماوات والأرض تعب تعالى الله عن ذلك، جاء الرد في القرآن في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨]. إذاً هذا رد على ما ادعي في حق الله سبحانه وتعالى، هذا باطل رُدَّ في كتاب الله كذلك نسب فتام من البشر، اليهود النصارى المشركون نسبوا الولد لله عز وجل: ﴿أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ۖ وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ [مريم: ٩١-٩٢]، فتجد أن المقام مقام رد على قول باطل، قيل في حق الله سبحانه وتعالى، فكانت الحكمة في رده ودفعه. ثانيا: قد يكون ذلك لدفع توهم نقص في صفة الكمال، قد يكون النفي المفصل لدفع توهم نقص في صفة الكمال الثابتة لله سبحانه وتعالى، فإذا قيل: إن الله عز وجل متصف بالحياة، واسمه الحي، فلربما توهم متوهم أن حياته من جنس حياة المخلوقين، فالناس أحياء، ولكن حياتهم هذه يعقبها الموت، تنتهي بالموت. بين الله سبحانه وتعالى أن كماله مطلق سبحانه وتعالى في هذه الصفة، بمعنى أن حياته جل وعلا لا يمكن أن يعترها موت، ولذا قال جل وعلا: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]. أيضاً من الأسباب التي يمكن تلمسها في النصوص ثالثاً: أن يكون النفي لأجل تهديد الكافرين، وهذا فيه مصلحة وحكمة، كما تجد في قول الله عز وجل: ﴿وَمَا لِلَّهِ بِغَفْلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٧٤]، انظر كيف تضمن هذا النفي تهديد ووعيداً لهؤلاء الكفار، ربما تجد أيضاً سبباً رابعاً:

وهو أن يكون النفي لتكميل معنى الصفة الثبوتية، حتى تتضح الصفة الثبوتية كما ينبغي،
يؤتى بصفة منفية، ويدل على هذا قول النبي ﷺ: «اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ،
وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ
دُونَكَ». أخرجه مسلم (٢٧١٣). فجيء بالنفي لأجل تميم وتكميل معنى الصفة
الثبوتية. إذاً نستطيع أن نقول: إن الله عز وجل يوصف بإثبات مفصل، ونفي مجمل إلا
إذا اقتضت الحكمة خلاف ذلك، بمعنى: قد يفصل في النفي الحكمة تتعلق بذلك.
والسؤال: أيهما أكثر النفي المجمل في النصوص أو النفي المفصل؟ لا شك أن النفي
المجمل أكثر بكثير، ولذا صح أن يكون الأصل في الباب، نحن قلنا: إنه الأصل في
الباب، أدلة التسبيح فقط أضعاف أضعاف أدلة النفي المفصلة، اجمع أدلة النفي
المفصلة من القرآن والسنة وقارنها فقط بأدلة التسبيح دعك من بقية الأدلة ستجد أنها
أكثر. سؤال ثان: أيهما أكثر: الإثبات المفصل، أو النفي المفصل؟ أظن أن الأمر أوضح،
فإن الإثبات المفصل أضعاف أضعاف النفي المفصل، والذي لم نعلم من ذلك أكثر
وأكثر، فإن العباد لا يحصون ثناءً على الله، «لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى
نَفْسِكَ». أخرجه مسلم (٤٨٦). هذا قاله أعلم الخلق بربه، والله عز وجل إنما يثنى عليه
بصفاته، فدل هذا على أن له صفات كثيرة، يعلمها هو سبحانه وتعالى. وقل مثل هذا
حينما يسجد نبينا الكريم ﷺ تحت العرش يوم القيامة في مقام الشفاعة، فيفتح الله عز

وجل عليه بمحامد لم يكن يحسنها في حياته عليه الصلاة والسلام، والله عز وجل إنما يحمد بصفات الكمال التي تقوم به جل وعلا. إذاً من الأمر الذي لا ينبغي التردد فيه أن يُقال: إنَّ الصفات الثبوتية أكثر بكثير من الصفات المنفية. أما الضابط الرابع: فهو أن كل نفي إنما يراد به إثبات كمال الضد، سواء كان نفياً مجملاً، أو كان نفياً مفصلاً، يُراد به إثبات كمال الضد فالنفي المجمل يراد به إثبات الكمال المطلق، والنفي المفصل إذا نفي عن الله عز وجل صفة خاصة فإنما يراد إثبات كمال ضدها، وهذا موضع بحثه المؤلف رحمه الله في القاعدة الأولى، وهي التي ستكلم عنها في حينها إن شاء الله.

[صالح سندي (ص: ١٠٨)].



﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾ ١٠٠ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَتَى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ [الأنعام: ١٠٠-١٠١]، وقال تعالى:

﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ ١ ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾ [الفرقان: ١-٢]. وقال تعالى: ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ﴾ ١٤٩ ﴿أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ﴾ ١٥٠ ﴿أَلَا إِنَّهُمْ مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ﴾ ١٥١ ﴿وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ ١٥٢ ﴿أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ﴾ ١٥٣ ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ ١٥٤ ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ ١٥٥ ﴿أَمْ لَكُمْ سُلْطَنٌ مُّبِينٌ﴾ ١٥٦ ﴿فَاتَّوَا بِكَيْبِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ ١٥٧ ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ﴾ ١٥٨ ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ ١٥٩ ﴿إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ﴾ ١٦٠ [الصافات: ١٤٩-١٦٠]، إلى قوله: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ ١٨٠ ﴿وَسَلَّمَ عَلَى الْمُرْسَلِينَ﴾ ١٨١ ﴿وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ١٨٢ [الصافات: ١٨٠-١٨٢]، فسيح نفسه عما يصفه المفترون المشركون، وسلم على

المرسلين، لسلامة ما قالوه من الإفك والشرك، وحمد نفسه، إذ هو سبحانه المستحق للحمد، بما له من الأسماء والصفات وبديع المخلوقات.

قوله تعالى: ﴿سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾ هذا هو الشاهد من الآية على النفي المجمل، فإن قوله: ﴿سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى﴾ نفي؛ لأن التسييح فيه معنى النفي، كما أن الحمد فيه إثبات، وهذا عام في تنزيهه تعالى عن كل ما يصفه به الجاهلون المفترون والمشركون من الولد أو الصاحبة أو الشريك أو غير ذلك من النقائص والعيوب، فالنفي في هذه الآية مستفاد من قوله: ﴿سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى﴾ وهو نفي مجمل؛ لأنه عام، فكل آية فيها هذا الأسلوب، فهي من قبيل النفي المجمل. الشاهد في الآية الأخرى قوله سبحانه: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ﴾ ويفسر ﴿تَبَارَكَ﴾ بتعالى وتقدس، وهذا من معاني ﴿تَبَارَكَ﴾ ويتضمن إثبات الخير والبركة له سبحانه وتعالى، وأنه ذو البركة التي لا نهاية لها، ويتضمن تنزيهه تعالى عن النقائص والعيوب، وبهذا الاعتبار تكون الجملة دالة على نفي مجمل. وقوله تعالى: ﴿سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ هذا شاهد من هذه الآيات، وهو نفي مجمل، فالمعنى: تنزيهاً لله عن كل ما يصفه به المشركون. وقوله تعالى: ﴿سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ نزه الله تعالى نفسه

في هذه الآية عما يصفه به المشركون والمفترون، وفي هذا ذم لهم فيما وصفوا به رب العالمين، فقوله تعالى: ﴿سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبَّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ نفي مجمل، فكلمة: ﴿سُبْحَنَ﴾ دالة على التنزيه، ونفي النقائص عن الرب تعالى، وقوله: ﴿عَمَّا﴾ يدل على الإجمال والعموم. وقوله تعالى: ﴿وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ فيه دلالة على إثبات جميع المحامد له تعالى، فهذا الحمد إذاً، يتضمن إثباتاً مجملاً، كما تقدم بيانه في خطبة الحاجة. ثم قال الشيخ: (وسلم على المرسلين لسلامة ما قالوه من الإفك والشرك، وحمد نفسه، إذ هو سبحانه المستحق للحمد بما له من الأسماء والصفات، وبديع المخلوقات) فائدة: النفي تارة يكون بأداة من أدوات النفي، مثل: لم، ولا النافية، والاستفهام الإنكاري، وتارة يكون النفي معلوماً من مدلول الكلمة، كسبحان، فإن معناها تنزيهاً لله عن كذا وكذا. [عبد الرحمن البراك (ص: ١١٣)].

وأما الإثبات المفصل، فإنه ذكر من أسمائه وصفاته ما أنزله في محكم آياته، كقوله:

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] الآية بكمالها، وقوله: ﴿قُلْ هُوَ

اللَّهُ أَحَدٌ ① اللَّهُ الصَّمَدُ ② لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ③ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

④﴾ [الإخلاص: ١-٤]، وقوله: ﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [التحریم: ٢]، ﴿وَهُوَ

الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾ [الروم: ٥٤]، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَهُوَ

الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [إبراهيم: ٤]، ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [يونس: ١٠٧]، ﴿وَهُوَ

الْغَفُورُ الْودُودُ ⑤ ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ ⑥ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ ⑦﴾ [البروج: ١٤-١٦]،

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ⑧ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ⑨ هُوَ الَّذِي خَلَقَ

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا

يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ

بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ④﴾ [الحديد: ٣-٤]، وقوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَصْحَبَ

اللَّهُ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَلَهُمْ﴾ [محمد: ٢٨]، وقوله: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ

بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ⑤﴾ [المائدة: ٥٤]، وقوله: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا

عَنْهُ ﴿[المائدة: ١١٩]، وقوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣]، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لِمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَنِ فَتَكْفُرُونَ﴾ [غافر: ١٠]، وقوله: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١]، وقوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله: ﴿وَنَدَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾ [مريم: ٥٢]، وقوله: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [القصص: ٦٢]، وقوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٢٤﴾﴾ [الحشر: ٢٢-٢٤]. إلى أمثال هذه الآيات والأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ في أسماء الرب تعالى وصفاته، فإن في ذلك

من إثبات ذاته وصفاته على وجه التفصيل، وإثبات وحدانيته بنفي التمثيل، ما هدى الله به عباده إلى سواء السبيل، فهذه طريقة الرسل صلى الله عليهم وسلم أجمعين.

هذه الآيات التي ساقها المصنف رحمه الله تعالى فيها إثبات الكثير من أسماء الله تعالى الحسنی ومن صفاته العلی على وجه التفصيل؛ لأن فيها تنصيماً على الأسماء، وتعييناً لها، وتخصيماً لها بالذكر. وكل اسم من أسماء الله متضمنٌ لصفة، ففيها إثبات ما دلت عليه من الأسماء مع ما تضمنته من الصفات، فهو الحكيم والحكمة صفته، والسميع والسمع صفته، والبصير والبصر صفته، والغفور والمغفرة صفته، والرحيم والرحمة من صفاته وهكذا. ومن هذه الشواهد قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]، وفيها إثبات اسم الأول والآخر والظاهر والباطن والعليم والبصير لله تعالى، وفيها إثبات صفة الخلق والاستواء والعلم والمعية والبصر. ومن الشواهد أيضاً قوله سبحانه: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]، وقد مضى أن القاعدة في منهج الرسل: الإثبات المفصل لصفات الله تعالى، والنفي المجمل، وهذه قاعدة أغلبية، وإلا فقد يأتي إثبات مجمل، ونفي مفصل. فمن النفي المفصل، قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ

عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ ﴿[الفرقان: ٥٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، وقوله: ﴿لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥٢]، وقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣] ونحو ذلك. وأما النفي المجمل، فكقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقوله: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقوله: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصفات: ١٨٠]، ونحو ذلك. وقد ذكر المؤلف هنا جملة من الآيات التي فيها ذكر بعض أسماء الله وصفاته على وجه التفصيل والتعيين، وكلُّ اسم من أسماء الله تعالى متضمنٌ لصفة من صفاته. ومن شواهد الإثبات المجمل، قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [النحل: ٦٠]، قال المفسرون: أي: والله الصفة العليا. [عبد الرحمن البراك (ص: ١٢١)].



وأما من زاغ وحاد عن سبيلهم من الكفار، والمشركين، والذين أوتوا الكتاب، ومن دخل في هؤلاء من الصابئة، والمتفلسفة، والجهمية، والقرامطة الباطنية، ونحوهم، فإنهم على ضد ذلك، فإنهم يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل، ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً^(١) لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان يمتنعُ تحققه في الأعيان، فقولهم يستلزم غاية التعطيل، وغاية التمثيل، فإنهم يمثلونه بالمتنعات والمعدومات والجمادات، ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلاً يستلزم نفي الذات.



(١) إن المطلق لا يوجد في الخارج مطلقاً، بل لا يوجد إلا معيناً.. فالمطلق بشرط الإطلاق مثل الإنسان المسلوب عنه جميع القيود الذي ليس هو واحداً ولا كثيراً، ولا موجوداً ولا معدوماً، ولا كلياً ولا جزئياً، فهذا لا يكون في الخارج إلا إنسان موجود، ولا بد أن يكون معيناً جزئياً. الصفدية (١ / ٢٩٦). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

زاغ: الزيغ هو الميل عن الحق إلى الباطل. سييلهم: أي طريقتهم. الكفار: كلمة جامعة تشمل كل من لم يسلم، وزيغهم في هذا الباب هو كفرهم بالرحمن، كما قال تعالى: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [الرعد: ٣٠]. المشركون: الشرك هو مساواة غير الله بالله فيما هو من خصائص الله، وزيغهم في هذا الباب وقوعهم في التمثيل كما قال تعالى: ﴿إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ٩٨]، والشرك من أعظم أنواع التمثيل. أوتوا الكتاب: هم اليهود والنصارى، وزيغ اليهود وقوعهم في التعطيل، وزيغ النصارى وقوعهم في التشبيه. الصابئة: من الصبوة، يقال: صبا الرجل إذا مال وخالف دين آبائه، وقيل: غير ذلك، والصابئة نوعان: حنفاء موحدون، ومشركون، وزيغهم في هذا الباب وقوعهم في التمثيل. المتفلسفة: أصل الفلسفة بلسان اليونان هي محبة الحكمة وسيأتي بيان زيغهم في باب الصفات. الجهمية: أتباع الجهم بن صفوان، وأطلق السلف هذا اللقب على كل من عطل الصفات أو بعضها. القرامطة الباطنية: نسبة إلى حمدان قرمط، وسموا بالباطنية لزعمهم أن للنصوص ظاهراً عند العامة وباطناً عند الخاصة. السلبية: أي: المنفية عن الله نفيّاً لا يتضمن إثبات كمال الضد. وجوداً مطلقاً: هو الوجود العام الكلي، الذي يصدق على كثيرين في الذهن. الأعيان: أي: عالم المشاهدة. غاية التعطيل: قولهم يؤدي إلى نفي وجود ذات الله تعالى. غاية التمثيل: لأنهم إذا نفوا وجوده شبهوه بالمعدومات،

وإذا نفوا وجوده وعدمه شبهوه بالمتنعات؛ لأن نفي الوجود والعدم ممتنع وإذا نفوا بعض الصفات شبهوه بالجمادات. [محمد الخميس (ص: ٨٩)].

التعريف بهذه الفرق: الصابئة: الفرق في زمان إبراهيم الخليل راجعة إلى صنفين: الصابئة والحنفاء، ويذكر أن كلا الصنفين قال: إنا نحتاج في معرفة الله وطاعته إلى متوسط. لكن قالت الصابئة: يجب أن يكون ذلك المتوسط روحانيا لا جسمانيا، وقالت الحنفاء: بل يكون من جنس البشر وتكون له العصمة والتأييد. ثم لما لم يتطرق للصابئة الاقتصار على الروحانيات البحتة فزعت جماعة إلى هياكلها وهي السيارات السبع وبعض الثوابت ... الصابئة في اللغة: الصبوة في مقابلة الحنيفية، وفي اللغة صبا الرجل إذا مال وزاغ، فبحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق وزيغهم عن نهج الأنبياء قيل لهم الصابئة^(١). ويقول ابن تيمية: وإن الصابئة نوعان: صابئة حنفاء موحدون وصابئة مشركون، فالأولون هم الذين أثنى الله عليهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وََعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢]^(٢).

(١) الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٧٠).

(٢) الرد على المنطقيين (ص: ٢٨٨).

ويقول البيروني عن صابئة حران: ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحدون الله، وينزهونه عن القبائح، ويصفونه بالسلب لا الإيجاب، كقولهم: لا يُحد ولا يرى ولا يظلم ولا يجور، ويسمونهم بالأسماء الحسنى مجازاً إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ويقولون بحياتها ونطقها وجمعها وبصرها ويعظمون الأنوار^(١). وابن تيمية يصف بعض النفاة من فلاسفة ومعتزلة وغيرهم بالصابئة إما لتشابه تصور هذه الفرق لذات الله سبحانه وتعالى أو أنه يلحظ المعنى اللغوي للصابئة^(٢). الجهمية: هم أتباع جهم بن صفوان (ت: ١٢٨ هـ) ومن أشهر بدعه: نفي الصفات، وقوله بالإرجاء، والإيمان هو المعرفة فقط، وبالجب، وبفناء الجنة والنار^(٣). وقد توسع كثير من السلف في إطلاق هذا اللقب على نفاة الصفات عموماً

(١) الآثار الباقية عن القرون الخالية (ص: ٢٠٥).

(٢) انظر لزيادة التفصيل عن الصابئة: الآثار الباقية (ص: ٢٠٤)، الملل والنحل (٢/ ٧٠) وما بعدها، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (ص: ٩٠)، الخطط للمقريزي (٢/ ٣٤٤)، الرد على المنطقيين (ص: ٢٨٧)، تفسير الطبري (٢/ ١٤٥)، تفسير ابن كثير (١/ ١٨٩).

(٣) انظر عنه وعن آرائه: الرد على الجهمية للإمام أحمد، (ص: ٦٤) وما بعدها، خلق أفعال العباد للبخاري (ص: ١١٨) وكلاهما ضمن مجلد بعنوان: عقائد السلف، مقالات الإسلاميين

باعتبار أن الجهمية الأولى هي الأم لما جاء بعدها من فرق قالت بنفي الصفات، وسترى أن الشيخ هنا لا يورد رأيا لأصحاب جهم بل سيورد رأي المعتزلة وهو يقول: إن كل معتزلي جهمي، وقبله يورد رأي الباطنية وهو يسميهم بعد ذلك، بالجهمية المحضة، ... مع أنه أصل قول القرامطة الباطنية وأمثالهم من الجهمية^(١). الباطنية: هم الذين جعلوا الكل ظاهر باطنا ولكل تنزيل تأويلا، ويذكر المؤرخون لهم ألقابا كثيرة تدل على أنهم يدرجون تحت وصف الباطنية، مجموعة من الفرق قالت كلها بالتأويل الباطني للنصوص وأكثرها فرق التشيع، فمما ذكره من ألقابهم: الباطنية، القرامطة، الإسماعيلية، النصيرية، الخرمية، التعليمية، الملاحدة، الإباحية، ولذا لاحظ ابن تيمية على هذه الألقاب أن منها ما يعمهم ومنها ما يخص بعض أصنافهم^(٢). وأن الذين أسسوا دعوة الباطنية جماعة منهم ميمون بن ديسان المعروف

(١/٢١٤)، البدء والتاريخ (٥/١٤٦)، الفرق بين الفرق (ص: ١٩٩)، التبصير في الدين،

(ص: ٦٣)، الملل والنحل للشهرستاني (١/١٠٩)، الخطط للمقريزي (٢/٣٥٠).

(١) منهاج السنة (١/٦٣، ١٥١، ٣٤٤)، وانظر في توضيح هذا الاتجاه وفي تقرير مذهب جهم،

مجموع الفتاوى (٨/٢٢٧).

(٢) الرد على النصيرية لابن تيمية (ص: ١٤٣).

بالقداح ومحمد بن الحسين الملقب بدنandan، ثم ظهر حمدان قرمط ... وإليه تنسب القرامطة، ثم ظهر أبو سعيد الجنابي ... ويذكر أنه ذهب أكثر المتكلمين، إلى أن غرض الباطنية الدعوة إلى دين المجوس بالتأويلات التي يتأولون عليها القرآن والسنة، ومنهم من نسب الباطنية إلى الصابئين، وذكر أدلة كل، ثم قال: والذي يصح عندي من دين الباطنية أنهم دهرية زنادقة يقولون: بقدّم العالم وينكرون الرسل والشرائع كلها^(١). والباطنية القديمة خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، فقالوا في الباري تعالى: إنا لا نقول هو موجود ولا لا موجود، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، وكذلك في جميع الصفات، فإن الإثبات الحقيقي يقتضي شركة بينه وبين سائر الموجودات^(٢). وهم بهذا القول يتطلعون لنفي الصانع، فإنهم لو قالوا: إنه معدوم. لم يقبل منهم^(٣). [عبد المحسن القاسم (ص: ١٣)].

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى (ص: ٢٦٦).

(٢) الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٢٩).

(٣) فضائح الباطنية للغزالي (ص: ٣٩). وانظر أيضا: التنبيه والرد للملطي (ص: ٢٠)، الفرق بين

الفرق (ص: ٢٦٥)، الملل والنحل (٢/ ٢٩)، التسعينية (ص: ٤٠)، وشرح العقيدة الاصفهانية

(ص: ٦٧)، الخطط للمقريزي (٢/ ٣٥٧)، مذاهب الإسلاميين لعبد الرحمن بدوي (٢/ ٧).

بعد أن بين المؤلف رحمه الله طريقة الرسل في صفات الله تعالى، وهي الطريقة القويمة الحكيمة، الموافقة للعقول والفطر السليمة، شرع في بيان طرق أهل الضلال الحائدين المائلين عن طريقة الرسل، فذكر الكفار، والمشركين، وأهل الكتاب. وأهل الكتاب منهم المؤمن الموحد الذي اتبع رسوله، ومنهم الكافر. والصابئة منهم المؤمن الحنفاء، ومنهم الكفار المشركون، ومن هؤلاء قوم إبراهيم، وهم طوائف. والمتفلسفة، هم: أهل الفلسفة الذين احترفوا الفلسفة اليونانية، وكأن الشيخ يقصد بهم: المنتسبين للإسلام منهم، وقد يراد بهم: المنتسبين للإسلام، وغير المنتسبين له. والفلاسفة أنواع، منهم: الفلاسفة الدهريون، وهؤلاء لا كلام معهم هنا، وإنما الكلام مع الفلاسفة الإلهيين الذين يقرون بالخالق في الجملة، وهم أنواع: منهم من يقر بصفات الله تعالى في الجملة، ومنهم من ينكر الصفات. وزعيم ملاحدة الفلاسفة اليونانيين من يسمونه: المعلم الأول، وهو: أرسطو، فهو زعيم الشرك والتعطيل والإلحاد، وقد تبعه بعض من ينسب إلى الإسلام كابن سينا الذي يُعَظَّم من قِبَل بعض الجهلة، أو الزنادقة المنتسبين للإسلام. قوله: (والقرامطة الباطنية) الباطنيةُ صفةٌ موضحة، لأنَّ كلَّ قرمطيٍّ باطنيٍّ، وإن كانت الباطنية أعم، فيدخل فيها كل من جعل للنصوص ظاهراً وباطناً، فدخل فيهم: الإسماعيلية، والنُّصيرية، والدروز، والاتحادية من ملاحدة الصوفية. وقد تطلق

القرامطة ويراد بها: الباطنية بمعناها العام، لأن القرامطة هم سلف الباطنية وأصلهم. وأكثر ما تطلق الباطنية على الرافضة، وكما قال بعض العلماء: يظهرون الرفض، ويبطنون الكفر المحض. فهم في الحقيقة كفار أعداء لله ورسله والمؤمنين، وإن كانوا يتسترون ويظهرون حب آل البيت. والقرامطة، هم: الطائفة التي ظهرت في الأحساء آخر القرن الثالث، فعاثوا في الأرض فساداً بقيادة أبي طاهر الجنابي الذي قتل الحجيج، وقلع الحجر الأسود. وسموا قرامطة نسبة إلى أحد زعمائهم، وهو: حمدان قريمط، واسم القرامطة قد يطلق على الباطنية عموماً، وقد يراد به طائفة من طوائفهم، مثل: اسم الجهمية نسبة إلى الجهم بن صفوان، وقد يطلق هذا اللقب على بدعة التعطيل خاصة، فيقال: فلان جهمي، أو فيه تجهم، أي: تعطيل للصفات، وإن كان الجهم جمع عدة بدع، كالجبر في القدر، والإرجاء في الإيمان. وقد ذكر الشيخ هنا أن هؤلاء الزائغين عن طريقة المرسلين من المتفلسفة، والجهمية، والباطنية، ونحوهم على ضد منهج الرسل، ذلك أنهم يصفون الله تعالى بالصفات السلبية على وجه التفصيل، ولا يشبتون إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل. الصفات السلبية، هي: صفات النفي. ووصف الله تعالى بالصفات السلبية، أي: وصف الله تعالى بالنفي غير ممتنع، ولكن عيب هؤلاء في هذا الباب يظهر في مخالفتهم لطريقة الرسل من وجوه: التفصيل في النفي. وعدم إثبات

شيء من الصفات الثبوتية. وأن ما يصفون الله تعالى به من الصفات السلبية لا يتضمن إثباتاً عندهم. قوله: (ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً) الوجود المطلق: ضد الوجود المعين، مثل: لفظ الإنسان المطلق، والإنسان المعين، فقولك مثلاً: الإنسان حيوان ناطق، أو: كائن حي، فهذا هو الإنسان بمعناه المطلق، وهو تفسيرٌ لحقيقة الإنسان بالمعنى العام، ولا تقصد بذلك إنساناً معيناً. أما إذا قلت: فلان إنسان، أو: هذا الإنسان، فإنك تقصد بلفظ الإنسان شيئاً معيناً. فالإنسان بالمعنى المطلق لا يوجد في الخارج أي: خارج الذهن، وإنما يوجد في الخارج الإنسان المعين. وكذلك الوجود، فقولك: وجودي، أو وجودك، فهذا وجود معين. وقولك: الوجود، فهذا المعنى: وجود مطلق مشترك بين سائر الموجودات. وإثباتهم لله وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحقيق؛ لأن الوجود المطلق لا يوجد إلا في الأذهان، ولا يمكن أن يوجد في الأعيان وفي الخارج، لأنه لا يوجد في الخارج والأعيان إلا الوجود المعين في الأفراد. وما يوجد في الذهن قد يكون موجوداً في الخارج، وقد يكون ممكن الوجود في الخارج، وقد يكون ممتنع الوجود في الخارج. ومن أنواع الوجود الذهني الذي يمتنع تحققه في الخارج: الوجود المطلق. وهؤلاء الذين لا يصفون الله تعالى إلا بالصفات السلبية المحضة على وجه التفصيل، يستلزم قولهم غاية التعطيل، وغاية التمثيل. أما استلزامه غاية التعطيل،

فلأنه يؤول إلى إنكار وجود الله تعالى، حيث عطّلوا الله تعالى عن أسمائه وصفاته تعطيلًا يستلزم نفي الذات؛ لأنه يتمتع وجود ذات مجردة عن الصفات، ولهذا قال الشيخ: (ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلًا يستلزم نفي الذات). وأما استلزامه غاية التمثيل، فلأنهم مثّلوه بالمتنوعات، والمعدومات، والجمادات. فإذا قالوا: إنه لا يتكلم، ولا يسمع، ولا يبصر، ففي هذا تشبيه له بالجمادات، وإذا قالوا: إنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا يرى، ففي هذا تشبيه له بالمعدومات، وإذا قالوا: إنه ليس بحي، ولا ميت، ولا موجود، ولا معدوم، ففي هذا تشبيه له بالمتنوعات. [عبد الرحمن البراك (ص: ١٢٥)].

قبل أن يفصل الشيخ في قولهم أحب أن أشير إلى أن نظرة الفلاسفة والأمم الضالة لله عز وجل نظرة قاصرة، فالفلاسفة ومن تفرع منهم عقيدتهم في الله باطلة، وجميع الفرق التي ضلت، سواء من اليهود أو النصارى أو في هذه الأمة في باب أسماء الله وصفاته كلها إنما تعتمد على أوهام الفلاسفة، أو على الشبهات العقلية التي هي من جنس شبهات الفلاسفة، وقد ذكر الشيخ نماذج من الفلاسفة والأمم الضالة، كالصابئة والمتفلسفة والجهمية والقرامطة والباطنية وغيرهم، ونظرتهم لله عز وجل نظرة تجريدية سلبية، أعني: أنهم لا يعتقدون لله وجوداً حقيقياً ذاتياً، ولذلك توهموا بأنه لا يقبل الأسماء والصفات، وهم في هذا يختلفون اختلافاً كبيراً في تصورهم عن

الله، وفي توهمهم عن الله، وهم الذين قال الله فيهم: ﴿قَتَلَ الْخَرَّصُونَ ۝ الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ ۝﴾ [الذاريات: ١٠-١١]؛ لأنهم لما ضلوا في معرفة الله عز وجل ضلوا حتى عن يوم القيامة فلم يدركوه، فهذه الأمم وهذه المناهج الفلسفية تقوم على اعتقاد أنه ليس لله وجود حقيقي يقبل الوصف ويقبل الأسماء، ولا يقبل أن يكون له أفعال، هذا التصور التجريدي لهم فيه مناح كثيرة، ولذلك كثر اعتقادهم في الحلول والاتحاد ووحدة الوجود. ومنهم من يرى أن وجود الله عز وجل مجرد وجود عقلي، أي: أن هناك عقلاً مدبراً لهذا الكون، ومنهم من اعتقد أن وجود الله وجود روح فقط، أي: عبارة عن كيان معنوي يحرك هذا الكون كما تحرك الروح الجسد، وبعضهم يتوهم لله أشياء وتصورات، لذا كان أغلب تصورات الفلاسفة والباطنية والجهمية تدور حول هذا، أي: أن الله عز وجل مجرد قوة، أو مجرد عقل فعال، أو عقل مدبر، أو أنه روح، أو نحو ذلك من هذه الأوصاف التي إذا تأملناها فإنها تؤدي إلى عدم اعتقاد أسماء حقيقية وأوصاف حقيقية لله عز وجل، وإن قال بعضهم بالأسماء أو ببعض الأسماء وبعض الأوصاف، فمن باب أنه يوصف بها الأمر الذي يتصور في الأذهان صار تصورهم لله تصوراً لا يعدو أن يكون في الأذهان، وهذا معنى كلام الشيخ: (وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان، يمتنع تحقيقه في الأعيان). مع أننا لا

نقول: في الأعيان، ولا في غير الأعيان، نحن نصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ، لكن حتى نعرف سبب ضلال هؤلاء، إذ إن ضلالهم ناشئ عن أنهم لا يعتقدون لله وجوداً حقيقياً، ولا يعتقدون لله وجوداً منفصلاً عن المخلوقات، ومن هنا لا يتصف عندهم بالعلو، ولا يتصف بالفوقية، ولا يتصف بالاستواء، ولا يتصف بكثير من الصفات؛ لأنها تؤدي إلى وجود حقيقي، بل إن بعضهم قد نفى الأسماء؛ لأنه إذا سمي فلا بد أن يكون له مسمى، والمسمى لا بد أن يكون له وجود حقيقي، وهم لا يعتقدون الوجود الحقيقي، وكذلك الذين نفوا الصفات قالوا: الصفات لا بد أن تدل على موصوف، والموصوف لا بد أن يكون له ذات، والله عز وجل منزّه من أن يكون له وجود ذاتي، ومعلوم أن هذه اللوازم لا نلتزمها، لكن نحن نلتزم المعاني الحقة، بمعنى: أننا نقول: ماذا تقصدون بالذات؟ إن قصدتم بالذات أن لله وجوداً حقيقياً، وأن له الأسماء والصفات، وأنه فعال لما يريد، فالله عز وجل موصوف بذلك، لكن كلمة: «ذات» من الكلمات التي يعبر بها عن الإثبات، وليست من أسماء الله وصفاته، وإنما هي تعبير مثلما نقول: شيء، ومن هنا أيضاً تدركون أن هؤلاء لا يرون أن الله شيء، فالله ليس بشيء عندهم. ومن هنا نشأت عقائد الباطنية، وعقائد الفلاسفة، وعقائد أصحاب الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، وهذه الثلاثة

الأخيرة إلحادية شركية فلسفية تقوم على ما ذكرته لكم من قبل، فالذي يرى أن الله روح يرى أن الروح قد حلت بالمخلوقات، والذي يرى أن الله عقل يرى أن العقل قد اتحد بالمخلوقات، والذي يرى أن الله مجرد الوجود المطلق قال بوحدة الوجود. وقوله: (فقولهم) أي: أنهم قالوا: بأنه لا يثبت لله إلا الوجود المطلق، وهذه كلمة فلسفية وراءها إلحاد، فهم يقصدون بالوجود المطلق، أنهم يقولون: إنه مطلق من التقييد باسم أو وصف أو فعل، وهذا هو معنى مطلق، وهذا يعني أنه لا يكون له وجود إلا في الأذهان فقط، بينما نحن نقول: إن لله وجوداً فعلياً، مع أننا لا ندرك أسماء الله وصفاته على كيفيتها وحقيقتها؛ لأن هذا مما لا تدركه الأبصار، لكن نحن نعلم يقيناً أن لله وجوداً حقيقياً، بينما هم يقولون: الوجود ذهني. وقوله رحمه الله: (يستلزم غاية التعطيل) يعني: غاية نفي الأسماء والصفات والأفعال عن الله عز وجل، كما أنه يستلزم غاية التمثيل؛ لأنهم حينما نفوا عن الله الأسماء والصفات والأفعال شبهوه بالمعدوم، وهذا هو أقبح تمثيل يمكن أن يتصور؛ لأن الذي بزعمهم لا يقبل الاسم ولا الوصف ولا الفعل ولا يقبل ذلك كله هو المعدوم الذي ليس له وجود. وأما الموجود فلا بد أن يقبل الأسماء والصفات والأفعال كما سيأتي، ولذا فإن الشيخ سيجادلهم حتى في مبدأ الوجود، حيث قال: دعونا من مسألة إنكار

الأسماء والصفات، لكن هل تقرون بأن الله موجود؟ الكثير منهم سيقول: نعم. إذاً إذا توفرت صفة الوجود فالموجود لا بد أن تكون له صفات أخرى أيضاً، وإلا فلا يقبل الوجود بمجرد الاعتراف بوجوده. [ناصر العقل (ص: ٢٢)].

لما ذكر المصنف رحمه الله تعالى طريقة السلف في إثبات الصفات شرع هنا في بيان طريقة مخالفي الرسل، وهم المعطلة على اختلاف درجاتهم، فقال: (وَأَمَّا مَنْ زَاغَ وَحَادَ عَنْ سَبِيلِهِمْ) يعني: عن سبيل السلف الصالح (من الكفار والمشركين والذين أوتوا الكتاب) قدم الكفار والمشركين على أهل الكتاب؛ لأن الفلاسفة كانوا أسبق من اليهود والنصارى، فدخل قول الفلاسفة على اليهود عن طريق رجل يهودي يسمى «فيلون»؛ هو الذي أدخل التعطيل على اليهود، ولذلك لما ذكر العلماء الجعد بن درهم قالوا: إنه أخذ مقالة التعطيل عن أبان بن سمعان، وأخذها أبان عن طالوت اليهودي ابن أخت لبيد بن الأعصم، وهو اليهودي الذي سحر النبي ﷺ، واليهود أخذوها عن فلاسفة اليونان. قوله: (ومن دخل في هؤلاء من الصابئة والمتفلسفة والجهمية، والقرامطة الباطنية، ونحوهم فإنهم على ضد ذلك). «الصابئة»: يمكن الحديث عن الصابئة من خلال الأمور الآتية: الأمر الأول: أن لفظ الصابئة جاء في القرآن في موضعين: الموضع الأول: في موضع مدح؛ لأن أوائل الفلاسفة كانوا يقرّون بوجود الله تعالى، وإنما عُرِفَ القول بقدوم العالم وإنكار وجود الله من عهد

أرسطو، فأرسطو هو الذي كان ينكر وجود الله سبحانه وتعالى. فالصابئة الذين أثني الله عليهم في القرآن، كانوا أناساً يعبدون الله تعالى على غير شريعة، أي: على غير اتباع نبي بعينه، فهذا قسم من هؤلاء، وقد ذكرهم الله سبحانه وتعالى فيمن ذكر من الأصناف الأخرى كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّارِئَ وَالصَّبِئِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢]، فكانوا يتعبدون لله تعالى على غير شريعة بعينها، فهؤلاء صنف قد دخلوا في هذا الحال الذي هو حال مدح. الموضوع الثاني: في موضع ذم. وذموا في مواضع: قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّارِئَ وَالصَّبِئِينَ وَالْمُجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: ١٧]، هذه ستة أصناف كما يقول عنها ابن عباس رضي الله عنهما: «الأديان ستة خمسة للشيطان، وواحد للرحمن»^(١)، فهذا مقام ذم لهؤلاء. فإذا لفظ الصابئة يطلق أحياناً ويراد به، الصنف منهم الذين عبدوا الله تعالى على غير شريعة بعينها، وصنف مذموم وهم الذين كانوا على دين النمرود. الأمر الثاني: حال الصنفين. أما الصنف الأول: الصابئة الموحدين. الذين كانوا يتعبدون الله على غير شريعة فقد انتهى هذا الصنف، فلا يكون ولا يعقل أن يكون لهؤلاء

(١) انظر الدر المنثور للسيوطي (١٦/٦).

وجود أو أمر يُمدحون عليه بعد بعث النبي ﷺ، إذ إن نبوءة النبي ﷺ كانت عامة لكل الخلق، ولا يسع أحد أن يخرج عنها. أما الصنف الثاني: الصابئة المشركين. فهم بقايا أهل دين النمرود الكنعانيين، ونعرف أن إبراهيم عليه السلام دعا النمرود ودعا قومه إلى الإسلام، وكانوا يبنون الهياكل، ويعبدون الكواكب. فكان لهؤلاء خطآن: خط فلسفي، وخط وثني يتخذ من الهياكل أماكن للعبادة، فهناك هيكل للقمر، وهيكل للشمس، وهيكل للزهرة، وهيكل ... هكذا للكواكب، كانوا يعبدون تلك الكواكب. وهم بقايا أهل دين نمرود والكنعانيين الذين صنف بعض المتأخرين في سحرهم وهو الرازي الذي نسب إليه أنه صنف كتاباً في ذلك، وهو كتاب مشهور ومعروف إلى يومنا هذا، واسمه: السر المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم، حيث صنف مصنفه على مذهب هؤلاء المشركين عباد الهياكل والكواكب. الأمر الثالث: أن حران كانت مركز الصابئة. فإن حران كانت دار الصابئة المشركين، وفيها خلق كثير من الصابئة والفلاسفة بقايا أهل دين نمرود والكنعانيين المشركين، وكانت الصابئة إلا قليلاً منهم إذ ذاك على الشرك، وعلماءهم هم الفلاسفة وكانوا يعبدون الكواكب ويبنون لها الهياكل، وكان بها هيكل العلة الأولى وهيكل العقل الأول وهيكل النفس الكلية وهيكل زحل وهيكل المشتري وهيكل المريخ وهيكل الشمس وكذلك الزهرة وعطارد والقمر. وكان هذا دينهم قبل ظهور النصرانية فيهم،

ثم ظهرت النصرانية فيهم مع بقاء أولئك الصابئة المشركين حتى جاء الإسلام. ولم يزل بها الصابئة والفلاسفة في دولة الإسلام إلى آخر وقت، ولذا لما قدم الفارابي حران في أثناء المائة الرابعة دخل عليهم، وتعلم منهم، وأخذ عنهم ما أخذ من الفلسفة. الأمر الرابع: عقيدة الصابئة في باب صفات الله تعالى. ومذهب النفاة من هؤلاء الذين هم فلاسفتهم: أنه ليس له إلا صفات سلبية أو إضافية أو مركبة منهما، ويقصد بهؤلاء الذين تلقى عنهم الجعد وأخذ منهم الجعد، فقد كانوا أصحاب فلسفة صابئة، وفلاسفة الصابئة كان قولهم في هذه المسائل: عدم إثبات صفات الله تعالى، إذ أنه كما أسلفنا الفلاسفة عموماً لا يرون أن هناك وجوداً لله تعالى على الحقيقة. وبالتالي يدور كلامهم بين صفات سلبية أو إضافية. فالسلبية مثل قولهم: لا داخل العالم، ولا خارجه، ولا فوقه، ولا تحته، ولا مباين، ولا، ولا... وتأتي لا اللامتناهية، هذا جانب. والإضافية مثل قولهم عنه: واجب الوجود، هي عبارات في حقيقتها لا تدل على أنه له صفة ثابتة، وهي عبارات يثبتونها، المقصد منها أنه ليس لله عز وجل صفات والإضافات عندهم هي أمر لا يتعلق بالذات؛ لأنهم في حقيقتهم لا يريدون إثبات ذاته، بل أمر خارج عن الذات كما يقولون: واجب الوجود. فإذا قلت لهم: ما واجب الوجود؟ قال قائلهم: واحد بسيط لا تكثر فيه بوجه من الوجوه، ولا قسمة له لا في الكم، ولا في الكيف، ولا في المعقول، ولا في اللامعقول، ولا في الهيلولي، ولا

في الصورة، ولا، ولا، ولا. عبارات متتهاها أنه في الذهن دون الخارج، أنه موجود وجوداً ذهنياً في الخيال لا حقيقة له، فهذا كلامهم يقول لك: «واحد بسيط»، وهذه عبارات فلسفية، لا بد لفهمها أن تنظر إلى تفسير معنى الواحد عندهم، فهم لا يقصدون بالواحد الوجدانية، وهكذا معنى البسيط عندهم؟ إذا قولهم: «واحد بسيط» معناه: أن وجوده وجوداً مطلقاً، أي: وجود ذهني، فلو فسرت هذا في عباراتهم لوجدت أن معنى الواحد عندهم: هو الوجود المطلق الذي هو في الخيال لا في الحقيقة. وهذا هو الستار الذي استطاع به هؤلاء أن ينشروا كتبهم، ويثثوا مقالاتهم؛ لأن كل حرف وكل كلمة تحتاج إلى قاموس لا يستطيع فهمه إلا من تربى على أيديهم، فلا يمكن أن يأتيك الواحد منهم ويقول لك مباشرة: إن وجود الله تعالى وجود ذهني لا حقيقة له في الخارج، هذه المسألة لا يمكن أن يقولها صراحة لكن يغلفها بغلاف فلسفي وعبارات فلسفية، حتى إذا قرأتها لم تفهم منها حرفاً، فما معنى: واحد بسيط لا تكثر فيه؟! وما معنى: الوجود؟! وما معنى: لا قسمة له لا في الكم ولا في الكيف؟! ولا في المعقول ولا في اللامعقول؟! ولا في المتناهي ولا في اللامتناهي؟! ولا في الهيلولي ولا في الصورة؟! كل هذا الكلام بحاجة إلى قاموس يوضح معنى كل عبارة وماذا تعني. فإذا هذا هو أصل كلام هؤلاء، ومن يدرس طريقة الفلسفة، وحبذا لو يقرأ كتاب ابن تيمية «الرد على المنطقيين» فقد أشار إلى شيء من

تاريخ الفلاسفة، ومن أقوالهم، ومقالاتهم، ومن ضمنهم هؤلاء فلاسفة حران. الأمر الخامس: تأثير الصابئة على فرق المعطلة. قال ابن تيمية: «قيل إن أرسطو بدل طريقة الصابئة الذين كانوا قبله، والذين كانوا مؤمنين بالله واليوم الآخر، الذين أثنى عليهم القرآن، فهذا الكلام المنقول عنه يوافق ذلك وهؤلاء المحرفة المبدلة في هذه الأمة من الجهمية وغيرهم اتبعوا سنن من كان قبلهم من اليهود والنصارى وفارس والروم، فغيروا فطرة الله تعالى وبدلوا كتاب الله، والله سبحانه وتعالى خلق عباده على الفطرة التي فطرهم عليها وبعث إليهم رسله وأنزل عليهم كتبه، فصلاح العباد وقوامهم بالفطرة المكملة بالشرعية المنزلة، وهؤلاء بدلوا وغيروا فطرة الله وشرعته خلقه وأمره»^(١). كان تأثير الصابئة على فرق المعطلة على مستويين: المستوى الأول: على مستوى الأفراد. وكان تأثير الصابئة قد ظهر على شكل أفراد يتلقون قول الصابئة ويعملون على نشره، ومن هؤلاء: الجعد بن درهم: فالجعد بن درهم فيما قيل من أهل حران كما ذكر ذلك غير واحد من أهل العلم، فالجعد بن درهم حراني المولد والنشأة، وكان يسكن الجزيرة الفراتية في أول أمره، وعمل في تلك الفترة معلماً ومؤدباً لمروان بن محمد لما كان والياً على الجزيرة أيام هشام بن عبد الملك ثم انتقل بعد ذلك إلى دمشق وسكن فيها ثم هرب من دمشق إلى الكوفة. وإذا كان

(١) بيان تلييس الجهمية (٢/ ٤٧٠).

الجعد قد نشأ بحران وتعلم فيها، فيكون الجعد قد أخذ مقالته عن هؤلاء الصابئة الفلاسفة الذين يقولون: إنه ليس للرب إلا صفات سلبية أو إضافية أو مركبة منهما. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «قال الإمام أحمد: وكان يقال إنه - أي: الجعد - من أهل حران، وعنه أخذ الجهم بن صفوان مذهب نفاة الصفات، وكان بحران أئمة هؤلاء الصابئة الفلاسفة، بقايا أهل هذا الدين أهل الشرك ونفي الصفات والأفعال، ولهم مصنفات في دعوة الكواكب»^(١). ذكر العلماء جملة من الأفكار المنحرفة التي كان الجعد كان ينادي بها ويظهرها ويدعو إليها. ويمكن تلخيصها في النقاط التالية: أولاً: إنكاره لصفات الخالق، ولا شك أن جحود صفاته مستلزم لجحود ذاته، فأراد الجعد بذلك هدم الأصل الأول من أصلي الدين الذي هو الإيمان بالله، فالجعد وأمثاله لا يؤمنون بوجود حقيقي لله تعالى، ويجعلون وجود الله أمراً مقدراً في الذهن والخيال لا حقيقة له في الخارج، فلذلك هم لا يصفونه بصفة ثبوتية، ويقتصرون على وصفه بالصفات السلبية أو الإضافية أو المركبة منهما. والجعد أول من أحدث ذلك في الإسلام، وقد كان أسبق من الجهم ابن صفوان، ولكن الجهم كان له في هذه البدعة مزية المبالغة في النفي وكثرة إظهار ذلك والدعوة إليه ولذلك اشتهر نسبة هذه المقالة إليه، فقليل مقالة الجهمية، ولم يقل مقالة الجعدية. قال شيخ الإسلام ابن

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣١٣).

تيمية: «وهاتان الصفتان، أي: كلامه ورضاه الذي يتضمن محبته ومشيتته، هما اللتان أنكرهما الجعد بن درهم أول الجهمية، لما زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، إذ لا محبة له ولا رضا؛ ولم يكلم موسى تكليماً»^(١). ثانياً: إنكاره أن الله يتكلم حقيقة، وهذا إنكار لحقيقة الرسالة، فالصابئة المتفلسفة شيوخ الجعد لا يثبتون وجود الله على الحقيقة، فضلاً أن يثبتوا له صفة الكلام، ولذلك هم يقولون: إن الله ليس له كلام في الحقيقة، وإن كلام الله اسم لما يفيض على قلب النبي من العقل الفعال أو غيره. وملائكة الله اسم لما يتشكل في نفسه من الصور النورانية ولهذا يقول هؤلاء إن خاصية النبي التخيل، وإن ما جاء به النبي ليس كلاماً لله على الحقيقة، وإنما هو تخيل للحقائق ليتفع به الجمهور، لأنه بين به الحق، ولا هدى به الخلق ولا أوضح به الحقائق. ثالثاً: إنكاره محبة الله لأحد من عباده، وبالتالي أنكر أن الله اتخذ إبراهيم خليلاً، وهو يريد بذلك الطعن في نبي الله إبراهيم الخليل إمام الحنفاء، ولا غرابة في ذلك فأئمة الجعد هم الصابئة المشركون عباد الكواكب، وهؤلاء هم أعداء إبراهيم الخليل عليه السلام إمام الحنفاء، وهم ينكرون في الحقيقة أن يكون إبراهيم خليلاً. بل إن هؤلاء يقولون إن الله لا يُحِبُّ ولا يُحَبُّ، فلا يحب الرب عبده، ولا يحب العبد ربه. وهدفهم هو التعطيل والجحود؛ لأن إنكار محبة العبد ربه هو في الحقيقة

(١) الاستقامة (١/ ٢١٥).

إنكار لكونه إلها معبوداً. كما أن إنكار محبته لعبده يستلزم إنكار مشيئته وهو يستلزم إنكار كونه رباً خالقاً. فصار إنكار المحبة مستلزماً لإنكار كونه رب العالمين، ولكونه إله العالمين. وهذا هو قول أهل التعطيل والجحود، ولذا أطلق إمام المعطلة الجعد بن درهم القول بأن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وكان الجعد بن درهم من أهل حران، وكان فيهم بقايا من الصابئين والفلاسفة خصوم إبراهيم الخليل عليه السلام، فلهذا أنكر تكليم موسى وخلة إبراهيم، موافقة لفرعون ونمرود، بناءً على أصل هؤلاء النفاة، وهو أن الرب تعالى لا يقوم به كلام، ولا يقوم به محبة غيره، فقتله المسلمون، ثم انتشرت مقالاته فيمن ضل من هذا الوجه. والمحبة متضمنة للإرادة، ومسألة الكلام والإرادة ضل فيهما طوائف»^(١). وقال رحمه الله: «وكان أول من أنكر المحبة الجعد بن درهم، فضحى به خالد بن عبد الله القسري، وقال: ضحوا تقبل الله ضحاياكم فإني مضح بالجعد بن درهم، إنه زعم أن الله لم يكلم موسى تكليماً، ولا اتخذ إبراهيم خليلاً تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً، ثم نزل فذبحه. فإن الخلة من توابع المحبة، فمن كان من أصله أن الله لا يُحِبُّ ولا يُحَبُّ، لم يكن للخلة عنده معنى»^(٢). رابعا: من بدع الجعد معارضته

(١) مجموع الفتاوى (٧١ / ١٠).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٧ / ١٧٥).

لنصوص بالعقليات، وهو أول من أحدث هذه البدعة، وفتح باباً من أبواب الشر على المسلمين. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومعلوم أن عصر الصحابة وكبار التابعين لم يكن فيه من يعارض النصوص بالعقليات، فإن الخوارج والشيعة حدثوا في آخر خلافة علي رضي الله عنه، والمرجئة والقدرية حدثوا في أواخر عصر الصحابة، وهؤلاء كانوا يتحلون النصوص ويستدلون بها على قولهم، لا يدعون أنهم عندهم عقليات تعارض النصوص. ولكن لما حدثت الجهمية في أواخر عصر التابعين، كانوا هم المعارضين للنصوص برأيهم،... وأولهم الجعد بن درهم»^(١). فأول ما ظهر علم الكلام في الإسلام بعد المائة الأولى، من جهة الجعد بن درهم والجهم بن صفوان، ثم صار إلى أصحاب عمرو بن عبيد، كأبي الهذيل العلاف وأمثاله. فالجعد هو مشعل نار هذه الفتنة، وعلم الكلام جر على المسلمين الكثير من البلايا والمحن والفتن التي لا نزال إلى يومنا هذا نعاني منها. خامساً: من بدع الجعد إنكاره للقدر. فقد ذكره البغدادي في عداد القدرية حيث قال: «ثم حدث في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والاستطاعة من معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، والجعد بن درهم»^(٢). وذكر أن الحمارية من القدرية قد تأثروا ببعض أفكار الجعد في

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٤٤).

(٢) الفرق بين الفرق (ص: ١٨).

هذه المسألة، فقال: «وأخذوا من جعد بن درهم الذي ضحى به خالد بن عبد الله القسري قوله بأن النظر الذي يوجب المعرفة تكون تلك المعرفة فعلاً لا فاعلاً لها»^(١).
 الجهم بن صفوان كان تلميذاً للجعد بن درهم، ومن خاصته بحيث لم يشتهر بين تلاميذ الجعد سواه. قال البخاري: «قال قتيبة بن سعيد: بلغني أن جهماً كان يأخذ الكلام من الجعد بن درهم»^(٢)، فالجعد إذا هو الشيخ الأساسي للجهم بن صفوان. وذكر بعض المؤرخين أن الجهم لقي الجعد في الكوفة، بعد ما هرب الجعد من بني أمية، حيث نص ابن كثير أن الجعد «أقام بدمشق حتى أظهر القول بخلق القرآن، فطلبته بنو أمية فهرب منهم فسكن الكوفة، فلقاه فيها الجهم بن صفوان فتقلد هذا القول منه»^(٣). يقول شيخ الإسلام: «فإن جهماً أول من ظهرت عنه بدعة نفي الأسماء والصفات، وبالغ في نفي ذلك، فله في هذه البدعة مزية المبالغة في النفي والابتداء بكثرة إظهار ذلك والدعوة إليه، وإن كان الجعد بن درهم قد سبقه إلى بعض ذلك»^(٤).
 وبين شيخ الإسلام أن «... أصل قولهم هذا مأخوذ من المشركين والصابئة من

(١) الفرق بين الفرق (ص: ٢٧٨).

(٢) خلق أفعال العباد (ص: ٨).

(٣) البداية والنهاية (٩ / ٤٠٥).

(٤) مجموع الفتاوى (١٢ / ١١٩).

البراهمة والمتفلسفة ومبتدعة أهل الكتاب الذين يزعمون أن الرب ليس له صفة ثبوتية أصلاً^(١). وذكر في موضع آخر أن إسناد جهم في مقالاته متلقى من الصابئة الفلاسفة، والمشرّكين البراهمة، واليهود السحرة. والفارابي هو أول من ترجم كتب أرسطو، وأرسطو هو أول الفلاسفة القائلين بقدّم العالم، فقد أخذ الفارابي كتب أرسطو وترجمها إلى العربية، وحاول أن يصبغها بصبغة الإسلام. فالفارابي معروف تاريخه أنه من الفلاسفة الزنادقة، وكما يقول ابن كثير: «إن كان مات على ما كان عليه، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»^(٢). فهو أول من ترجم كتب أرسطو وصبغها بصبغة إسلامية، وابن سينا عيال على الفارابي في هذه المسألة، فأول من ترجم كتب هذا الملحد من ملاحدة اليونان الذي كان ينكر وجود الله تعالى؟ وهو أول من قال بقدّم العالم، وأراد بهذا أن يخضع الإسلام للفلسفة. فالفارابي دخل حران وأخذ عن فلاسفة الصابئين تمام فلسفته، وهذا يشير إلى استمرار هذه المدرسة حتى إلى عهد الفارابي، فالفارابي كان متأخراً، ومع ذلك ما زال في حران من يدعو إلى تلك الفلسفات. المستوى الثاني: مستوى انتشار أفكار الصابئة. قال ابن تيمية: «وأنه بعد ذلك أواخر المائة الثانية وقبلها وبعدها اجتلبت كتب اليونان وغيرهم من

(١) مجموع الفتاوى (١٠ / ٩٧).

(٢) البداية والنهاية (٩ / ٤٠٥).

الروم من بلاد النصارى وعربت وانتشر مذهب مبدلة الصابئة مثل أرسطو وذويه،
ظهر في ذلك الزمان الخرمية، وهم أول القرامطة الباطنية الذين كانوا في الباطن
يأخذون بعض دين الصابئين المبدلين، وبعض دين المجوس، كما أخذوا عن هؤلاء
كلامهم في العقل والنفس، وأخذوا عن هؤلاء كلامهم في النور والظلمة، وكسوا ذلك
عبارات وتصرفوا فيه وأخرجوه إلى المسلمين، وكان من القرامطة الباطنية في
الإسلام ما كان، وهم كانوا يميلون كثيرا إلى طريقة الصابئة المبدلين، وفي زمنهم
صنفت رسائل إخوان الصفا، وذكر ابن سينا أن أباه كان من أهل دعوتهم من أهل
دعوة المصريين منهم، وكانوا إذ ذاك قد ملكوا مصر وغلبوا عليها، قال ابن سينا
وبسبب ذلك اشتغلت في الفلسفة لكونهم كانوا يرونها، وظهر في غير هؤلاء من
التجهم ما ظهر، وظهر بذلك تصديق ما أخبر به النبي ﷺ كما ثبت عن أبي سعيد
الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لَتَبْعَنَّ سَنَنْ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ حَذَوِ الْقُدَّةِ
بِالْقُدَّةِ حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحْرَ ضَبٍّ لَدَخَلْتُمُوهُ» قالوا يا رسول الله: اليهود والنصارى؟
قال: «فَمَنْ النَّاسُ؟». أخرجه البخاري (٧٣٢٠)، ومسلم (٢٦٦٩). وعن أبي هريرة
رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَأْخُذَ أُمَّتِي مَا خَذَ الْقُرُونُ شَبْرًا
بِشَبْرٍ، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ»، فقل يا رسول الله كفارس والروم قال: «وَهَلِ النَّاسُ إِلَّا
أَوْلَئِكَ». أخرجه البخاري (٧٣١٩). ومعلوم أن أهل الكتاب أقرب إلى المسلمين

من المجوس والصابئين والمشرّكين، فكان أول ما ظهر من البدع فيه شبه من اليهود والنصارى. والنبوة كل ما ظهر نورها انطفت البدع، وهي في أول الأمر كانت أعظم ظهوراً فكان إنما يظهر من البدع ما كان أخف من غيره، كما ظهر في أواخر عصر الخلفاء الراشدين بدعة الخوارج والتشيع، ثم في أواخر عصر الصحابة ظهرت القدرية والمرجئة، ثم بعد انقراض أكابر التابعين ظهرت الجهمية، ثم لما عربت كتب الفرس والروم ظهر التشبه بفراس والروم. وكتب الهند انتقلت بتوسط الفرس إلى المسلمين، وكتب اليونان انتقلت بتوسط الروم إلى المسلمين، فظهرت الملاحدة الباطنية الذين ركبوا مذهبهم من قول المجوس واليونان، مع ما أظهره من التشيع، وكانت قرامطة البحرين أعظم تعطيلاً وكفراً، كفرهم من جنس كفر فرعون بل شر منه^(١). قوله: (والمتفلسفة): أولاً: التعريف بكلمة فلسفة والمقصود بهم: الفلسفة: اسم جنس لمن يُحِبُّ الحكمة ويؤثرُها. وأصل كلمة فلسفة: هي كلمة يونانية مكونة من جزأين «فيلو» بمعنى: محب أو بيت، و«سوفيا» بمعنى: الحكمة، فالفلسفة معناها: محبة الحكمة، أو بيت الحكمة، والفلاسفة: هم الحكماء أو محبو الحكمة، هذا هو المعنى العربي للفلسفة. المقصود بهم هنا. المعنى الأعم: وقد صار هذا الاسم في عرف كثير من الناس مختصاً بمن خرج عن ديانات الأنبياء، ولم

(١) بيان تلييس الجهمية (٢/٤٧٨).

يذهب إلا إلى ما يقتضيه العقل في زعمه، ففي الأمور الشرعية قد عرف الفلاسفة بمخالفة الرسل، وأنهم يأخذون دينهم من عقولهم. المعنى الأخص: وأخص من ذلك أنه في عرف المتأخرين اسم لأتباع أرسطو، وهم المشاؤون خاصة وهم الذين هذب ابن سينا طريقتهم وبسطها وقررها. وهي التي يعرفها، بل لا يعرف سواها، المتأخرون من المتكلمين. فعندما تُطلق كلمة فلاسفة، فالمراد نوع من الفلاسفة، وهم الفلاسفة المشائين، وسموا بذلك؛ لأن أرسطو كان يُعلمهم وهو يمشي. والفلاسفة كانوا في الأصل على نوعين: النوع الأول: الفلاسفة المتألّهة. وهم يعبدون الله تعالى. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد ذكر محمد بن يوسف العامري وهو من المصنفين في مذاهبهم أن قدامهم دخلوا الشام وأخذوا عن أتباع الأنبياء داود وسليمان وأن فيثاغورس معلم سقراط أخذ عن لقمان الحكيم وسقراط هو معلم أفلاطن، وأفلاطن معلم أرسطو»^(١). النوع الثاني: الفلاسفة الدهريين. وهم الذين ينكرون وجود الله تعالى، وهؤلاء هم الذين غلب عليهم إطلاق الفلاسفة، وأول من أنكر وجود الله وزعم قدم العالم هو أرسطو؛ فهو زعيم هؤلاء الفلاسفة، قال ابن تيمية: «واتباع أرسطو من الأولين أشهرهم ثلاثة برقلس والإسكندر الإفرديسي وثامسطيوس صاحب الشروح والترجمة وإذا قال الرازي في كتبه:

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٣٣٤).

اتفقت الفلاسفة. فهم هؤلاء وإلا فالفلاسفة طوائف كثيرون وبينهم اختلاف كثير في الطبيعيات والإلهيات وفي الهيئة أيضا وقد ذكروا أنه أول من قال منهم بقدم العالم أرسطو^(١)، وكان أرسطو يسمى: المعلم الأول، والفارابي هو الذي أدخل هذه الفلسفة على المسلمين، وكان يسمى المعلم الثاني، وكان قد جلب هذه الفلسفة من بلد حران، ومعلوم أن الجعد بن درهم كان من أهل حران، وحران: هي مكان الفلاسفة الصابئة. ثانيًا: عقائدهم في الإلهيات: أما الفلاسفة فإن إيمانهم بالله تبارك وتعالى لا يكاد يتعدى الإيمان بوجوده المطلق، أي: بوجوده في الذهن والخيال دون الحقيقة. وأما ما عدا ذلك فلا يكادون يتفقون على شيء، فالمباحث العقدية عندهم من أسخف وأفسد ما قالوا به. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «أما الإلهيات فكلياتهم فيها أفسد من كليات الطبيعة، وغالب كلامهم فيها ظنون كاذبة فضلاً عن أن تكون قضايا صادقة»^(٢). ويتجلى فساد معتقد الفلاسفة في الله أكثر عندما نعرض لك بعض أقوالهم في ذات الله وصفاته. فالفلاسفة يطلقون على الله مسمى: واجب الوجود، وتوحيد واجب الوجود عندهم يكفي مجرد تصوّره للعلم الضروري بفساده. فالتوحيد عندهم يقتضي تجريده من كل صفات الكمال اللازمة له، فهو ليس له حياة

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٣٣٤).

(٢) الرد على المنطقيين (ص: ١١٤).

ولا علم ولا قدرة ولا كلام، ولا غير ذلك من الصفات، ويقولون بدلاً من ذلك: إنه عاقل ومعقول وعقل، ولذيذ وملئذ ولذة، وعالم ومعلوم وعلم. وجعلوا كل ذلك أموراً عدمية. ودفعهم إلى ذلك زعمهم أن تعدد الصفات موجب للتركيب في حق الله، وفساد هذا القول جلي واضح. فالله وصف نفسه بالصفات، ووصفه بها رسوله ﷺ وثبت ذلك في الكتاب والسنة نقلاً. كما أن العقل يشهد بفساد قولهم، فإن تعدد الصفات لم تقل لغة ولا شرع ولا عقل سليم إنه يوجب تركيب الموصوف إلا عند الفلاسفة. ومن شنيع كلامهم كذلك زعمهم أن الله لا يعلم الجزئيات، فهو عندهم لا يعرف عين موسى، ولا عيسى، ولا محمداً عليهم الصلاة والسلام، فضلاً عن الوقائع التي قصها القرآن وغيرها من أمور المخلوقات. وفساد هذا القول واضح جلي في النقل والعقل. أما النقل فالله يقول: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]. وكذا العقل أيضاً شاهد بفساد هذا المعتقد، فكيف يجهل الله أموراً سيرها بأمره وأجراها بقدره وأخبر عنها في كتابه. ومن شنيع قولهم ما قالوه في قدرة الله من أنه فاعل بالطبع لا بالاختيار لأن الفاعل بالطبع يتحد فعله، والفاعل بالاختيار يتنوع فعله، وما دروا أنهم بهذا جعلوا الإنسان الفاعل بالاختيار أكمل من الله الفاعل بالطبع على حد زعمهم. وهذا القول مردود بقول الله: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا

يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ﴿٦٨﴾ [القصص: ٦٨]. ومردود بالعقل؛ لأن الله هو أكمل الفاعلين فكيف يُشَبَّه فعله بفعل الجماد. والفلاسفة يدأبون حتى يشبوا واجب الوجود، ومع إثباتهم له فهو عندهم وجود مطلق، لا صفة له ولا نَعَتْ، ولا فعل يقوم به، لم يخلق السماوات والأرض بعد عدمها، ولا له قدرة على فعل، ولا يعلم شيئاً. ولا شك أن الذي كان عند مشركي العرب من كفار قريش وغيرهم أهون من هذا، فعباد الأصنام كانوا يشبتون رباً خالقاً عالمًا قادراً حياً، وإن كانوا يشركون معه في العبادة. ففساد أقوال الفلاسفة في الله لا يضاهيه فساد، وسنعرض لأقوالهم في أسماء الله وصفاته فيما بعد إن شاء الله تعالى. فهذا ما عند هؤلاء من خبر الإيمان بالله عز وجل. ثالثاً: عقائدهم في الملائكة: وأما الإيمان بالملائكة فهم لا يعرفون الملائكة، ولا يؤمنون بهم. وإنما الملائكة عندهم ما يتصوره النبي بزعمهم في نفسه من أشكال نُورانية، هي العقول عندهم، وهي مجردات ليست داخل العالم، ولا خارجه، ولا فوق السماوات ولا تحتها، ولا هي أشخاص تتحرك، ولا تصعد، ولا تنزل، ولا تدبّر شيئاً، ولا تتكلم، ولا تكتب أعمال العبد، ولا لها إحساس ولا حركة البتة، ولا تنتقل من مكان إلى مكان، ولا تُصَفُّ عند ربها، ولا تصلي، ولا لها تصرف في أمر العالم البتة، فلا تقبض نفس العبد، ولا تكتب رزقه وأجله وعمله، ولا عن اليمين وعن الشمال قعيد، كل هذا لا حقيقة له عندهم البتة. وربما تقرب بعضهم إلى الإسلام،

فقال: الملائكة هي القوى الخيرة الفاضلة التي في العبد، والشياطين هي القوى الشريرة الرديئة، هذا إذا تقربوا إلى الإسلام وإلى الرسل. رابعاً: عقائدهم في الكتب: وأما الكتب فليس لله عندهم كلام أنزله إلى الأرض بواسطة الملك، فإنه ما قال شيئاً، ولا يقول، ولا يجوز عليه الكلام. ومن تقرب إليهم ممن يتسبب للمسلمين يقول: الكتب المنزلة فيُضْ فاض من العقل الفعّال على النفس المستعدة الفاضلة الزكية، فتصورت تلك المعاني، وتشكلت في نفسه بحيث توهم أصواتاً تخاطبه، وربما قوّي الوهم حتى يراها أشكالا نورانية تخاطبه، وربما قوي ذلك حتى يُخيّلها لبعض الحاضرين، فيرونها ويسمعون خطابها، ولا حقيقة لشيء من ذلك في الخارج. خامساً: عقائدهم في الرسل: وأما الرسل والأنبياء فللنبوة عندهم ثلاث خصائص، من استكملها فهو نبيّ: أحدها: قوة الحدس، بحيث يدرك الحد الأوسط بسرعة. الثانية: قوة التخيل والتخييل، بحيث يتخيل في نفسه أشكالا نورانية تخاطبه، ويسمع الخطاب منها، ويخيّلها إلى غيره. الثالثة: قوة التأثير بالتصرف في هولي العالم. وهذا يكون عنده بتجرد النفس عن العلائق، واتصالها بالمفارقات، من العقول والنفوس المجردة. وهذه الخصائص تحصل بالاكْتِسَاب؛ ولهذا طلب النبوة من تصوف على مذهب هؤلاء كابن سبعين، وابن هود، وأضرابهم. والنبوة عند هؤلاء صنعة من الصنائع، بل من أشرف الصنائع، كالسياسة، بل هي سياسة العامة، وكثير منهم لا

يرضى بها، ويقول: الفلسفة نبوة الخاصة. والنبوة: فلسفة العامة. سادساً: عقائدهم في اليوم الآخر: وأما الإيمان باليوم الآخر فهم لا يقرون بانفطار السماوات، وانتشار الكواكب، وقيامه الأبدان، ولا يقرون بأن الله خلق السماوات والأرض في ستة أيام، وأوجد هذا العالم بعد عدمه. فلا مبدأ عندهم، ولا معاد، ولا صانع، ولا نبوة، ولا كتب نزلت من السماء، تكلم الله بها، ولا ملائكة تنزلت بالوحي من الله تعالى. فدين اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل خير من دين هؤلاء. وحسبك جهلاً بالله تعالى، وأسمائه، وصفاته، وأفعاله، من يقول: إنه سبحانه لو علم الموجودات لحقه الكلال والتعب، واستكمل بغيره. وحسبك خذلاناً، وضلالاً وعمى: السير خلف هؤلاء، وإحسان الظن بهم، وأنهم أولو العقول. سابعاً: المبادئ الفلسفية جميعها تقوم على أصليين: والذي ينبغي معرفته أن الفلاسفة لا يؤمنون بوجود الله حقيقة، ولا يؤمنون بوحي ولا نبوة ولا رسالة، وينكرون كل غيب، فالمبادئ الفلسفية جميعها تقوم على أصليين هما: الأصل الأول: أن الأصل في العلوم هو عقل الإنسان، فهو عندهم مصدر العلم. الأصل الثاني: أن العلوم محصورة في الأمور المحسوسة المشاهدة فقط. فتحت الأصل الأول أبطلوا الوحي، وتحت الأصل الثاني أبطلوا الأمور الغيبية بما فيها الإيمان بالله واليوم الآخر. وقد تسلط الفلاسفة على المسائل الاعتقادية وزعموا أنها مجرد أوهام وخيالات لا حقيقة لها ولا وجود

لها في الخارج، فلا الله موجود حقيقة، ولا نبوة ولا نبي على التحقيق، ولا ملائكة، ولا جنة ولا نار، ولا بعث ولا نشور. ثامناً: أصنافهم: هم ينقسمون إلى قسمين: القسم الأول: أهل فلسفة محضة كالفارابي والكندي وابن رشد الحفيد. القسم الثاني: أهل فلسفة باطنية وتنقسم إلى قسمين: الأول: فلسفة باطنية إسماعيلية قرمطية كابن سينا وإخوان الصفا. الثاني: فلسفة صوفية اتحادية كابن عربي وابن سبعين وابن الفارض. وقوله: (والجهمية) أولاً: مصطلح الجهمية: يطلق عند العلماء ويراد به أحد الأمرين: الأمر الأول: الإطلاق الخاص فالمقصود به: الجهمية الفرقة بعينها، أي: أتباع الجهم بن صفوان. الأمر الثاني: الإطلاق العام والمقصود به: الجهمية المقالة ويشمل ذلك مع الجهمية غيرهم من الفرق الذين شاركوا الجهمية في مقالة تعطيل الصفات كالمعتزلة والكلابية والأشاعرة والماتريدية وغيرهم. ثانياً: درجات الجهمية: قال ابن تيمية: «الجهمية على ثلاث درجات: فشرها الغالية: الذين ينفون أسماء الله وصفاته، وإن سموه بشيء من أسمائه الحسنی، قالوا: هو مجاز فهو في الحقيقة عندهم ليس بحي ولا عالم ولا قادر ولا سمیع ولا بصیر ولا تكلم ولا يتكلم، وكذلك وصف العلماء حقيقة قولهم كما ذكره الإمام أحمد فيما أخرجه في الرد على الزنادقة والجهمية: قال: فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يثبتون شيئاً، ولكنهم يدفعون عن أنفسهم الشنعة بما يقرون في العلانية، فإذا قيل لهم: فمن تعبدون؟ قالوا:

نعبد من يدبر أمر هذا الخلق. فقلنا: فهذا الذي يدبر أمر هذا الخلق، هو مجهول لا يعرف بصفة؟ قالوا: نعم. قلنا: قد عرف المسلمون أنكم لا تثبتون شيئاً، إنما تدفعون عن أنفسكم الشنعة بما تظهرون. فقلنا لهم: هذا الذي يدبر هو الذي كلم موسى. قالوا: لم يتكلم ولا يتكلم؛ لأن الكلام لا يكون إلا بجارحة والجوارح عن الله منتفية، وإذا سمع الجاهل قولهم يظن أنهم من أشد الناس تعظيماً لله، ولا يعلم أنهم إنما يعود قولهم إلى ضلالة وكفر. وقال أبو الحسن الأشعري في كتاب الإبانة: باب الرد على الزنادقة الجهمية، في نفهم علم الله وقدرته، قال الله عز وجل: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء: ١٦٦]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ [فاطر: ١١] وقال سبحانه: ﴿فَالَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ مَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾ [هود: ١٤] وذكر العلم في خمسة مواضع من كتابه، وقال سبحانه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وذكر تعالى القوة، فقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥]، وقال: ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، وقال سبحانه: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧]. وزعمت الجهمية والقدرية أن الله لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر، وأرادوا أن ينفوا أن الله عالم قادر حي سميع بصير، فمنعهم خوف السيف من إظهار نفي ذلك، فأتوا بمعناه؛ لأنهم إذا قالوا: لا علم ولا قدرة لله، فقد قالوا: إنه ليس بعالم ولا قادر، ووجب ذلك

عليهم. قال: وهذا إنما أخذوه عن أهل الزنادقة والتعطيل؛ لأن الزنادقة قال كثير منهم: ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير، فلم تقدر المعتزلة أن تفصح بذلك، فأتت بمعناه، وقالت: إن الله عز وجل عالم قادر حي سميع بصير من طريق التسمية، من غير أن تثبت له علمًا أو قدرة أو سمعًا أو بصرًا. وكذلك قال في كتاب المقالات: الحمد لله الذي بصرنا خطأ المخطئين، وعمى العميين، وحيرة المتحيرين، الذين نفوا صفات رب العالمين، وقالوا: إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه لا صفات له، وإنه لا علم له، ولا قدرة له، ولا حياة له، ولا سمع له، ولا بصر له، ولا عزة له، ولا جلال له، ولا عظمة له، ولا كبرياء له، وكذلك قالوا في سائر صفات الله تعالى التي وصف بها نفسه. قال: وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة، الذين يزعمون أن للعالم صانعًا لم يزل، ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ولا قدير، وعبروا عنه بأن قالوا نقول: عين لم يزل، ولم يزدوا على ذلك، غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات، لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره، فأظهروا معناه فنفوا أن يكون للباري علم وقدرة وحياة وسمع وبصر، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك ولأفصحوا به، غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك». قال: «وقد أفصح بذلك رجل يعرف بابن الإيادي، كان يتتحل قولهم، فزعم أن الباري عالم قادر

سميع بصير في المجاز لا في الحقيقة. وهذا القول الذي هو قول الغالية النفاة للأسماء حقيقة هو قول القرامطة الباطنية، ومن سبقهم من إخوانهم الصابئة الفلاسفة. والدرجة الثانية من التجهم: هو تجهم المعتزلة ونحوهم الذين يقرون بأسماء الله الحسنی في الجملة، لكن ينفون صفاته، وهم أيضاً لا يقرون بأسماء الله الحسنی كلها على الحقيقة، بل يجعلون كثيراً منها على المجاز، وهؤلاء هم الجهمية المشهورون. وأما الدرجة الثالثة: فهم الصفاتية المبتنون المخالفون للجهمية، لكن فيهم نوع من التجهم، كالذين يقرون بأسماء الله وصفاته في الجملة، لكن يردون طائفة من أسمائه وصفاته الخبرية، أو غير الخبرية، ويتأولونها كما تأول الأولون صفاته كلها، ومن هؤلاء من يقر بصفاته الخبرية الواردة في القرآن دون الحديث، كما عليه كثير من أهل الكلام والفقه وطائفة من أهل الحديث، ومنهم من يقر بالصفات الواردة في الأخبار أيضاً في الجملة، لكن مع نفي لبعض ما ثبت بالنصوص وبالمعقول، وذلك كأبي محمد بن كلاب ومن اتبعه، وفي هذا القسم يدخل أبو الحسن الأشعري وطوائف من أهل الفقه والكلام والحديث والتصوف، وهؤلاء إلى أهل السنة المحضة أقرب منهم إلى الجهمية والرافضة والخوارج والقدرية، لكن انتسب إليهم طائفة هم إلى الجهمية أقرب منهم إلى أهل السنة المحضة، فإن هؤلاء ينازعون المعتزلة نزاعاً عظيماً فيما يثبتونه من الصفات وأعظم من منازعتهم سائر أهل الإثبات فيما ينفون.

وأما المتأخرون فإنهم والوا المعتزلة وقاربوهم أكثر، وقدموهم على أهل السنة والإثبات، وخالفوا أوليهم، ومنهم من يتقارب نفيه وإثباته، وأكثر الناس يقولون: إن هؤلاء يتناقضون فيما يجمعونه من النفي والإثبات. وعليه يعلم أن لفظ الجهمية يطلق أحياناً على وجه أخص، وأحياناً يطلق على وجه أعم، فمثلاً ابن كثير يكتب في الرد على الجهمية، وهو لا يعني الفرقة بعينها أتباع الجهم، وإنما يريد كذلك المعتزلة، ويريد كذلك الكلابية، وأحياناً يريد معهم الأشاعرة، والماتريدية. وقوله: (والقرامطة الباطنية): أصل تسميتهم: القرامطة من الباطنية وهم يتسبون إلى حمدان بن الأشعث الذي كان يلقب بقرمط لقرمطة في خطه أو خَطْوه. أصل نشأتهم: القرامطة تدعي النسبة إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، وكانت بداية ظهورهم في عام (٢٧٨) هـ، في عهد الخليفة العباسي المعتضد أحمد بن الموفق طلحة. وقد ملك القرامطة الأحساء والبحرين وعمان وبلاد الشام وحاولوا ملك مصر ففشلوا، واستمرت دولتهم حتى سنة (٤٦٦) هـ حيث قضى عليها عبيد الله بن علي محمد عبد القيسي بمساعدة ملك شاه السلجوقي. وأما تسميتهم بالباطنية فلأنهم ادعوا أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن، تجري مجرى اللب من القشر، وكان ظاهرهم التشيع لآل البيت والانتساب إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، وحقيقتهم الإلحاد والإباحية وهدم الأخلاق والقضاء على الدولة الإسلامية. أصول

معتقداتهم: يمكن النظر لأصول معتقدهم بعدة اعتبارات. الاعتبار الأول: الأصل الخرمي. قال ابن القيم رحمه الله تعالى: «ومن شر طوائف المجوس الذين لا يقرون بصانع ولا معاد ولا حلال ولا حرام، الخرمية أصحاب بابك الخرمي، وعلى مذهبهم طوائف القرامطة والإسماعيلية والنصيرية والدرزية، وسائر العبيدية الذين يسمون أنفسهم الفاطمية، وهم من أكفر الكفار، وهؤلاء لا يتقيدون بدين من ديانات العالم، ولا بشريعة من الشرائع»^(١). قال ابن تيمية: «وأنه بعد ذلك أواخر المائة الثانية وقبلها وبعدها اجتلبت كتب اليونان وغيرهم من الروم من بلاد النصارى وعربت وانتشر مذهب مبدلة الصابئة مثل أرسطو وذويه، ظهر في ذلك الزمان الخرمية، وهم أول القرامطة الباطنية الذين كانوا في الباطن يأخذون بعض دين الصابئين المبدلين، وبعض دين المجوس، كما أخذوا عن هؤلاء كلامهم في العقل والنفس، وأخذوا عن هؤلاء كلامهم في النور والظلمة، وكسوا ذلك عبارات وتصرفوا فيه وأخرجوه إلى المسلمين، وكان من القرامطة الباطنية في الإسلام ما كان، وهم كانوا يميلون كثيرا إلى طريقة الصابئة المبدلين، وفي زمنهم صنف رسائل إخوان الصفا، وذكر ابن سينا أن أباه كان من أهل دعوتهم من أهل دعوة المصريين منهم، وكانوا إذ ذاك قد ملكوا مصر وغلبوا عليها، قال ابن سينا وبسبب ذلك اشتغلت في الفلسفة لكونهم كانوا

(١) إغاثة اللهفان (٢/٢٤٧).

يرونها، وظهر في غير هؤلاء من التجهم ما ظهر»، إلى أن قال: «لما عربت كتب الفرس والروم ظهر التشبه بفراس والروم. وكتب الهند انتقلت بتوسط الفرس إلى المسلمين، وكتب اليونان انتقلت بتوسط الروم إلى المسلمين، فظهرت الملاحدة الباطنية الذين ركبوا مذهبهم من قول المجوس واليونان، مع ما أظهره من التشيع، وكانت قرامطة البحرين أعظم تعطيلًا وكفرًا، كفرهم من جنس كفر فرعون بل شر منه»^(١). الاعتبار الثاني: الاعتبار الرافضي الشيعي فالقرامطة كانوا يتسبون إلى التشيع فكانوا يلبسون لباسه، فقد كان التشيع لم يزل يتطور بتطرفه وتشيعه، حتى صار ملجأ لكل من يريد أن يحارب الإسلام والمسلمين، فقد دخل في الرافضة أهل الزندقة والإلحاد من النصيرية والإسماعيلية وأمثالهم من الملاحدة القرامطة وغيرهم ممن كان بخراسان والعراق والشام وغير ذلك. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وكانت محنة الإمام أحمد سنة عشرين ومائتين، وفيها شرعت القرامطة الباطنية يظهرون قولهم، فإن كتب الفلاسفة قد عربت وعرف الناس أقوالهم فلما رأت الفلاسفة أن القول المنسوب إلى الرسول ﷺ وأهل بيته هو هذا القول الذي يقوله المتكلمون الجهمية ومن اتبعهم، ورأوا أن هذا القول الذي يقولونه فاسد من جهة العقل؛ طمعوا في تغيير الملة. فمنهم من أظهر إنكار الصانع، وأظهر الكفر الصريح، وقاتلوا

(١) بيان تليس الجهمية (٢/٤٧٨).

المسلمين، وأخذوا الحجر الأسود، كما فعلته قرامطة البحرين^(١). الاعتبار الثالث: الاعتبار الفلسفي. قولهم في الإلهيات يشاركون فيه قول الثنوية من جهة وقول الفلاسفة من جهة أخرى، فالقرامطة لم يُثبتوا له اسمًا ولا صفة، كما سيأتي بيانه عند الكلام عن عقيدتهم في الإلهيات. ويقول أبو حامد الغزالي معلقًا على مذهبهم في المعاد: «فهذا مذهبهم في المعاد وهو بعينه مذهب الفلاسفة وإنما شاع فيهم لما انتدب لنصرة مذهبهم جماعة من الثنوية والفلاسفة فكل واحد نصر مذهبهم طمعا في أموالهم وخلعهم واستظهارا باتباعهم لما كان قد ألفه في مذهبه فصار أكثر مذهبهم موافقا للثنوية والفلاسفة»^(٢). وقال أيضًا في التعليق على مذهبهم في النبوات: «وهذه المذاهب مستخرجة من مذاهب الفلاسفة في النبوات مع تحريف وتغيير. فصار أكثر مذهبهم موافقا للثنوية والفلاسفة في الباطن وللروافض والشيعة في الظاهر، وغرضهم بهذه التأويلات انتزاع المعتقدات الظاهرة عن نفوس الخلق حتى تبطل به الرغبة والرغبة ثم ما أوهموه وهذوا به لا يفهم في نفسه ولا يؤثر في ترغيب وترهيب»^(٣). معتقداتهم: كان القرامطة يجمعون بين الانحراف العقدي والدعوة

(١) مجموع الفتاوى (٥٢٨/٢٨).

(٢) فضائح الباطنية (ص: ٤٤).

(٣) فضائح الباطنية (ص: ٤٠).

للانحلال الخلقي ففي الجانب العقدي قال شيخ الإسلام مبينا كفر القرامطة: «وأما هؤلاء القرامطة فإنهم في الباطن كافرون بجميع الكتب والرسل، ويخفون ذلك ويكتمونه عن غير من يثقون به، لا يظهرونه كما يظهر أهل الكتاب دينهم». ثم يقول شيخ الإسلام بعد عرضه لعقائدهم: «فكيف بالقرامطة الباطنية الذين يكفرهم أهل الملل كلها من المسلمين واليهود والنصارى». وقال أيضا: «فهؤلاء القرامطة في الباطن والحقيقة أنهم أكفر من اليهود والنصارى وأما في الظاهر فيدعون الإسلام، وكان غاية القرامطة الباطنية والمعطلة الدهرية أنهم ييقنون في ظلمة الجهل وضلال الكفر، لا يعرفون الله ولا يذكرونه»^(١). ومعتقدهم في الإلهيات: تارة يقولون بقول الثنوية: أنهم قائلون بإلهين قديمين لا أول لوجودهما من حيث الزمان إلا أن أحدهما علة لوجود الثاني واسم العلة السابق واسم المعلول التالي وأن السابق خلق العالم بواسطة التالي لا بنفسه وقد يسمى الأول عقلا والثاني نفسا ويزعمون أن الأول هو التام بالفعل، والثاني بالإضافة إليه ناقص لأنه معلوله. وتارة يقولون بقول الفلاسفة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «القرامطة الذين قالوا لا يوصف بأنه حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، بل قالوا لا يوصف بالإيجاب ولا بالسلب، فلا يقال حي عالم ولا ليس بحي عالم، ولا يقال هو عليم قدير ولا يقال ليس بقدير عليم، ولا يقال هو متكلم مريد، ولا يقال ليس بمتكلم

(١) انظر كلام شيخ الإسلام: مجموع الفتاوى (٣٥/١٤١، ٦/٤٨).

مريد، قالوا لأن في الإثبات تشبيهاً بما ثبت له هذه الصفات، وفي النفي تشبيه له بما ينفي عنه هذه الصفات»^(١). فالقرامطة، لم يُثبتوا له اسماً ولا صفة، بل جعلوا المخلوق أكمل منه؛ إذ كمال الذات بأسمائها وصفاتها. ولهذا كانت القرامطة الباطنية من أعظم الناس شركاً وعبادة لغير الله؛ إذ كانوا لا يعتقدون في إلههم أنه يسمع أو يبصر أو يغني عنهم شيئاً. ومعتقدهم في النبوات: المنقول عنهم قريب من مذهب الفلاسفة وهو أن النبي عبارة عن شخص فاضت عليه من السابق بواسطة التالي قوة قدسية صافية مهيأة لأن تنتقش عند الاتصال بالنفس الكلية بما فيها من الجزئيات كما قد يتفق ذلك لبعض النفوس الزكية في المنام حتى تشاهد من مجاري الأحوال في المستقبل إما صريحاً بعينه أو مدرجاً تحت مثال يناسبه مناسبة ما، فتفتقر فيه إلى التعبير، إلا أن النبي هو المستعد لذلك في اللحظة، فلذلك يدرك النبي الكليات العقلية عند شروق ذلك النور وصفاء القوة النبوية، كما ينطبع مثال المحسوسات في القوة الباصرة من العين عند شروق نور الشمس على سطوح الأجرام السفلية. وزعموا أن جبريل عبارة عن العقل الفاضل عليه ورمز إليه لا أنه شخص متجسم متركب عن جسم لطيف أو كثيف يناسب المكان حتى يتقل من علو إلى أسفل. وأما القرآن فهو عندهم تعبير محمد عن المعارف التي فاضت عليه من العقل، الذي هو المراد باسم جبريل، ويسمى كلام الله تعالى مجازاً، فإنه مركب من جهته وإنما الفاضل

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص: ٧٦).

عليه من الله بواسطة جبريل بسيط لا تركيب فيه وهو باطن لا ظهور له، وكلام النبي وعبارته عنه ظاهر لا بطون له، وزعموا أن هذه القوة القدسية الفائضة على النبي لا تستكمل في أول حلولها كما لا تستكمل النظفة الحالة في الرحم إلا بعد تسعة أشهر، فكذا هذه القوة كمالها في أن تنتقل من الرسول الناطق إلى الأساس الصامت وهكذا تنتقل إلى أشخاص بعضهم بعد بعض فيكمل في السابع. وهذه المذاهب مستخرجة من مذاهب الفلاسفة في النبوات مع تحريف وتغيير. ومعتقدهم في اليوم الآخر: أنهم كلهم أنكروا القيامة، وقالوا: هذا النظام، وتعاقب الليل والنهار، وتولد الحيوانات لا ينقضي أبداً. وأولوا القيامة بأنها رمز إلى خروج الإمام، ولم يثبتوا الحشر ولا النشر ولا الجنة ولا النار. قال الملطي: «وزعموا أنه لا جنة ولا نار ولا بعث ولا نشور أن مات بلى جسده ولحق روحه بالنور الذي تولد منه حتى يرجع كما كان»^(١). وفي جانب العبادات آل أمر القرامطة الباطنية إلى تأويل جملة الشريعة حتى ما يتعلق منها بالأحكام الشرعية كالصلاة والزكاة والصيام والحج، وجعل ذلك كله من قبيل الباطن المخالف للظاهر. فإنهم يدعون أن للقرآن والإسلام باطنًا يخالف الظاهر؛ فيقولون: الصلاة المأمور بها ليست هذه الصلاة، أو هذه الصلاة إنما يؤمر بها العامة، وأما الخاصة فالصلاة في حقهم معرفة أسرارنا. والصيام: كتمان أسرارنا. والحج: السفر إلى زيارة شيوخنا المقدسين، ويقولون:

(١) التنبيه والرد على أهل البدع (ص: ٢٠).

إن الجنة للخاصة: هي التمتع في الدنيا بالذات، والنار هي التزام الشرائع والدخول تحت أثقالها. قال الملطي: «يزعمون أن الصلاة والزكاة والصيام والحج وسائر الفرائض نافلة لا فرض وإنما هو شكر للمنعم وأن الرب لا يحتاج إلى عبادة خلقه وإنما ذلك شكرهم فمن شاء فعل ومن شاء لم يفعل والاختيار في ذلك إليهم»^(١). وفي الجانب الخلفي: قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما القول بالإباحة وحل المحرمات أو بعضها للكاملين في العلم والعبادة فهذا أكثر من الأول، فإن هذا قول أئمة الباطنية القرامطة الإسماعيلية وغير الإسماعيلية وكثير من الفلاسفة، ولهذا يُضرب بهم المثل فيقال: فلان يستحل دمي كاستحلال الفلاسفة محظورات الشرائع»^(٢). [محمد بن خليفة (١/١٦٨)].

هؤلاء المنحرفين يقول ابن تيمية فيهم: (فإنهم على ضد ذلك)، المشار إليه طريقة أهل السنة والجماعة، (يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل). السبب بمعنى النفي، فمعنى الصفات السلبية، أي: يصفونه بصفات النفي على وجه التفصيل فيقولون مثلاً، أن الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم ولا ينزل ولا يستوي على العرش إلخ. (ولا يثبتون إلا وجود مطلقاً لا حقيقة في الأعيان) يعني أنهم هم لا يثبتون من الله سبحانه وتعالى إلا أنه وجود مطلق، والمراد بالوجود المطلق هنا الذي لا يتصف بصفات، أي:

(١) التنبيه والرد على أهل البدع (ص: ٢٠).

(٢) انظر: منهاج السنة (٢/٦٢٢).

لا صفات له، أي: غير مقيد بصفة لا بسمع ولا بصر ولا علم ولا حكم ولا عزة ولا شيء، وجود مطلق. أما الوجود الذهني فهو غير الوجود العيني، فمعنى الوجود الذهني أن يفرض الذهن شيئاً ولكنه لا يمكن أن يوجد في الخارج. أما ذهن الإنسان قد يفرض أن شيئاً موجوداً ولا له صفات، يعني أن الشخص يتخيل أن فيه شيء موجود ليس له سمع ولا بصر، ولا قوة ولا عزة ولا حكمة وغير ذلك، فهذا الشيء قد يتخيله الإنسان ولكن هل يمكن أن يوجد شيء لا صفات له؟! الجواب: بالتأكيد لا، لأن أقل ما يقال أن فيه صفة الوجود فما دام موجود فمعناه أن صفة الوجود ثابتة فيه، ففرض أمر لا صفة له ثبوته هذا يقول المؤلف يمتنع تحقيقه في الأعيان، والفرق بين الوجود العيني والوجود الذهني أن الوجود الذهني هو ما يقدره الذهن وإن كان يمتنع وجوده، أما الوجود العيني فهو ما وجد بالفعل. (فقولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل فأنهم يمثلونه بالممتنعات والمعدومات والجمادات ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلاً يستلزم نفي الذات) وذلك مثلاً إذا قالوا: أن الله سبحانه وتعالى لا يوصف بأنه موجود، ولا معدوم، يعني لا يمكن أن نقول أن الله موجود ولا معدوم فهذا الكلام ممتنع؛ لأن كل شيء فإنه إما موجود وأما معدوم، وإذا قالوا أن الله ليس داخل العالم ولا خارجه ولا فوق العالم ولا تحته، ولا متصل بالعالم ولا منفصل عنه، فهذه الأوصاف ممتنعة، إذ يصفونه بالممتنعات والمعدومات؛ لأن كل ممتنع فهو معدوم. كذلك يصفونه

بالجمادات، مثلاً إذا قالوا أن الله ليس له حياة ولا علم ولا سمع ولا بصر ولا يفعل ولا ينزل ولا يأتي ولا يغضب ولا يرضى، فهم بذلك شبهوه بالجماد الذي هو عبارة عن تمثال فقط؛ ولهذا قال المؤلف: (فقولهم يستلزم غاية التعطيل، وغاية التمثيل، فإنهم يمثلونه بالمتنوعات والمعدومات والجمادات، ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلاً يستلزم نفي الذات)؛ لأنهم إذا عطلوا كل صفة، هذا يستلزم نفي الذات؛ لأنه مستحيل أن يوجد ذات بدون صفة، فإذا نفوا كل صفة عن الله فإن قولهم هذا يستلزم نفي الذات، فوجود ذات بدون صفة لا يمكن أن يتحقق في الأعيان، نعم يمكن أن تفرض الأذهان ولكن ليس كل ما تفرضه الأذهان يكون واقعاً في الأعيان، أليس ذهناً مثلاً يمكن أن يفرض أن تنقسم أنت ألف واحد؟ ربما يفترض ذلك لكن هل له وجود؟ بالطبع ليس له وجود، فالفرض الذهني غير الوجود العيني، فهم يفرضون أشياء لا يمكن أن توجد في الأعيان، فإذا قالوا أن الله سبحانه وتعالى لا يمكن أن يوصف بصفات ثبوتية أبداً، فأى صفة فيها أثبات فالله تعالى ممتنع عليها في الذات، ومعنى هذا نفي الذات، فإذا قالوا إنه لا يمكن أن نقول: أن الله حي ولا موجود ولا يتصف بصفات الكمال فمعنى ذلك أنه معدوم، لهذا يقول المؤلف: (ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلاً يستلزم نفي الذات).

[محمد بن عثيمين (ص: ٧٢)].

فغاليتهم يسلبون عنه النقيضين، فيقولون: لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل؛ لأنهم بزعمهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات، فسلبوا النقيضين، وهذا ممتنع في بدائيه العقول، وحرفوا ما أنزل الله تعالى من الكتاب، وما جاء به الرسول ﷺ، ووقعوا في شرٍّ مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات، إذ سلب النقيضين، كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات. وقد علم بالاضطرار^(١) أن الوجود لا بُدَّ له من مُوجد، واجب بذاته، غني عما سواه، قديم أزلي^(٢)، لا يجوز عليه

(١) العلم الضروري: هو الذي يلزم نفس العبد لزوماً لا يمكنه معه دفعه عن نفسه. درء تعارض العقل والنقل (٦/١٠٦). أو كما عبر بعض الشيوخ قائلاً: الضروري واردات ترد على النفوس تعجز عن ردها. مجموع الفتاوى (٢/٧٦). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

(٢) وقد ميز ابن تيمية وابن القيم بين أسماء الله فهذه توقيفية، وبين ما يخبر به عنه للحاجة مما صح معناه ولم يرد به نص كالقول بإثبات أنه سبحانه شيء قديم موجود قائم بنفسه، في معرض الرد على من يقول: ليس بشيء ولا قديم ولا موجود ولا قائم بنفسه، فهذا سائغ وإن كان لا يسمى بمثل هذه. مجموع الفتاوى (٩/٣٠٠)، بدائع الفوائد (١/١٦١). [عبد المحسن القاسم (ص: ١٧)].

الحدوث ولا العدم. فوصفوه بما يمتنع وجوده، فضلاً عن الوجود، أو الوجود، أو القَدَم.

هذا بداية الرد على الطوائف الأربع، الشيخ قد ذكر منها ثلاثاً، والرابعة قد تضمنها كلامه، وهذه الطوائف زاغت عن سبيل الحق، ووقعوا فيما نهى الله عنه من اتباع المتشابه، ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [آل عمران: ٧]، وحادوا في باب أسماء الله وصفاته، وهي: الطائفة الأولى: الذين عطلوا غاية التعطيل، وهم غلاة المعطلة الذين يسلبون عن الله التقيضين. الطائفة الثانية: الذين قاربوهم ممن وصف الله عز وجل بالسلبات وبالنقيض، والسلوب هو: كل وصف لله فيه سلوب، وهؤلاء كلهم فلاسفة. الطائفة الثالثة: الذين أثبتوا لله الأسماء ونفوا الصفات. الطائفة الرابعة: الذين نفوا بعض الصفات وأثبتوا البعض، ولم يذكرهم الشيخ، لكنه عند الرد على الجميع سيضملمهم، وهؤلاء كلهم يسمون مؤولة ومعطلة ونفاة، مع أنهم يتفاوتون، فمنهم من يعطل تعطيلاً صريحاً، ومنهم من يؤول. وهذه الطوائف الأربع قد اجتمعت كلها في قدر مشترك، وهو نفي ما أثبتته الله عز وجل لنفسه، وما أثبتته له رسوله ﷺ، والإلحاد في أسماء الله

وصفاته إلحاداً كلياً أو جزئياً، والتأويل لما ثبت أو بعض ما ثبت، وعلى هذا فإن هذا الرد من الشيخ سيشمل من أنكر كل شيء، أو أنكر الأسماء دون الصفات، أو أنكر الأسماء مع الصفات، أو بعض الصفات دون بعض، أو أنكر وأول صفة واحدة، فكل هؤلاء يشملهم هذا الرد. [ناصر العقل ص: (٣١)].

بعد أن ذكر الشيخ مذهب المعطلة على جهة الإجمال، وهو: أنهم لا يصفون الله تعالى إلا بالصفات السلبية على جهة التفصيل، ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً. فهذا قدر مشترك بينهم، ولكنهم طوائف، فهم ليسوا على درجة واحدة، فبيهم غلاة، وفيهم دون ذلك. بعد ذلك شرع الشيخ في ذكر تفصيل مذاهب المعطلة: فمذهب غلاة المعطلة أنهم يصفون الله تعالى بسلب النقيضين. والنقيضان في اصطلاح المناطق: هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان معاً. كالوجود والعدم، والحركة والسكون في الشيء الواحد والوقت الواحد. فهؤلاء الغلاة يقولون عن الله تعالى: (إنه لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل)، وهلم جراً. فالتعطيل: سلب الصفات الثبوتية عن الرب تعالى، أما هؤلاء فغلوا حتى سلبوا عنه النقيضين، أي: الصفة ونقيضها. وهذا المذهب يصدق على الباطنية القرامطة. وشبهتهم في ذلك حسب زعمهم (أنهم إذا وصفوه بالإثبات، شبهوه بالموجودات،

وإذا وصفوه بالنفي، شبهوه بالمعدومات)، فسلبوا عنه النقيضين فراراً من تشبيهه بالموجودات والمعدومات. وقد رد عليهم الشيخ وبين فساد مذهبهم، فذكر أن سلب النقيضين ممتنع في بداهة العقول، أي: أن فساده وامتناعه أمرٌ بدهي مدرك، لا تحتاج معرفته إلى نظر وطول فكر. ثم بين أنهم فروا من تشبيهه بالموجودات والمعدومات، فوقعوا في شرٍّ من ذلك، ألا وهو: التشبيه بالممتنع، فالموجودُ أكملُّ من المعدوم، والمعدومُ الممكنُ أكملُّ من المعدومِ الممتنع، إذ المعدوم قد يكون ممكناً، وقد يكون ممتنعاً، فكلُّ ممتنعٍ معدومٌ، وليس كلُّ معدومٍ ممتنعاً، فسلبُ النقيضين، كجمع النقيضين، كلاهما ممتنع. وقد جرَّهم هذا المذهب الباطل الذي خالفوا فيه كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، إلى تحريف نصوص الوحيين. والمقصود بالتحريف هنا: التحريف المعنوي. وتحريف الباطنية للنصوص الشرعية شرٌّ أنواع التحريف، فإنه ليس عليه أي دليل، بل هو صرف للنص الشرعي عن ظاهره دون أي دليل ولا قرينة، فهو من باب اللعب بمعاني الألفاظ الشرعية، كتحريفهم معنى قول الله تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾ [الرحمن: ١٩] قالوا: علي وفاطمة. وهكذا تحريفهم لمعاني الشرائع. وأيضاً فإن من أدلة فساد قولهم هذا، أي: سلب النقيضين وتشبيه الله تعالى بالممتنع، أنهم ناقضوا فيه ما علم بالاضطرار من أن

الوجود - أي: هذا الكون - لا بدَّ له من مُوجد واجب بذاته، والواجب، هو: الذي لا يجوز عليه الحدوث، ولا العدم. وقوله: (غني عما سواه) أي: لا يفتقر إلى غيره، وهذا من لوازم وجوب وجوده. وقوله: (قديم) هذه صفة موضحة، لأنه لو لم يكن قديماً لم يكن واجباً، فالقديم من لوازم وجوب وجوده. وقد شاع عند أهل الكلام إطلاق القديم علماً على الله تعالى، والصواب: أن القديم ليس من أسماء الله الحسنی، وإن كان يجوز الإخبار عنه تعالى بذلك، لأن القديم، هو: المتقدم على غيره، والله متقدم على كل شيء، فلا بداية لوجوده. والقدم نوعان: قدم نسبي، كتقدم الأب على ابنه. وقدم مطلق، وهو: التقدم على كل شيء، وهذا خاص بالله تعالى. ويدل على ذلك اسمه الأول، كما فسر ذلك رسول الله ﷺ بقوله: «أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ». أخرجه مسلم (٢٧١٣). فهذا المعنى حق. قوله: (أزلي) هذه كلمة مؤكدة لما قبلها، فهي تأكيد لكلمة قديم، فأزلي نسبة إلى الأزل، وهو مقابل للأبد، فالأزلي: ما لا بداية له. والأبدي: ما لا نهاية له. والفرق بين القديم والأزلي: أن القديم: ما لا بداية لوجوده. والأزلي: ما لا بداية له مطلقاً وجودياً كان أو عديمياً. فهو أعم من القديم. قوله: (لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم) هذا تأكيد لما سبق، وهو وصف لواجب الوجود. قوله: (فوصفوه بما يمتنع وجوده) وهو سلب

النقيضين، فهؤلاء وصفوا الله تعالى بما يجعله ممتنعاً، فضلاً عن أن يكون موجوداً، أو واجب الوجود، أو قديماً. [عبد الرحمن البراك (ص: ١٣١)].

قبل الشروع في بيان كلام المصنف يحسن إعطاء نبذة عن الأمور الآتية: الأمر الأول: نبذة عن المدارس الفلسفية اليونانية. وقد مرت الفلسفة اليونانية في مسارها الفكري بثلاث مراحل أساسية: طور النشأة أو ما يسمى بفلسفة ما قبل سقراط. طور النضج والازدهار ويمتد هذا الطور من سقراط حتى أرسطو. طور الجمود والانحطاط وقد ظهر هذا الطور بعد أرسطو وأفلاطون وامتد حتى بداية ما يسمونه العصور الوسطى. فالفلاسفة القدماء لم يكونوا على درجة واحدة في معتقداتهم فهم مدارس متعددة من أشهرها: أولاً: المدرسة الطبيعية أو الكوسمولوجية. ثانياً: المدرسة الفيثاغورية. ثالثاً: المدرسة السفسطائية أو مدرسة الشكاك. رابعاً: المدرسة السقراطية. خامساً: المدرسة المثالية الأفلاطونية. سادساً: مدرسة أرسطو المادية. سابعاً: المدرسة الرواقية. ثامناً: المدرسة الأبيقورية. تاسعاً: المدرسة الإسكندرية. الأمر الثاني: العلاقة بين الفلاسفة القدماء وبين الفلاسفة الذين يزعمون أنهم انتسبوا إلى الإسلام: المدارس السابق ذكرها يمكن تقسيمها فكرياً إلى ثلاث مدارس رئيسية هي: أولاً: المدرسة السوفسطائية: والسوفسطائية أو مدرسة الشكاك ومن أبرز مشاهيرهم جورجياس وبروتاغورائس. وعرف عن المغالطين أنهم يتقصّدون استعمال الكلمات المتقاربة في اللفظ والمشاركة في المعنى والغامضة في الدلالة الذين

أطلق عليهم المغالطين في ذلك الوقت والذين كانوا يميلون في جدالهم إلى الإيهام في الألفاظ والإيهام في المعاني. من أهم السفسطائيين أيضاً، وربما على الإطلاق، سقراط الذي شاركهم الاهتمام بالإنسان وحده وبالمجادلة عن الآراء ثم خالفهم في أنه جعل قيمة الأشياء مطلقة وقد جعل جداله محاذياً للمنطق فامتاز عنهم في الجدل بأنه جعل رد السؤال بسؤال من جنسه ليثير التفكير عند السائل ثم مزج الجدال بشيء من التهكم. كما أن كثيراً من الفلاسفة المعاصرين تبنا أو تأثروا بهذا المذهب ولعل أهمهم كان فريدريك نيتشة وديكارت وغيرهم. وطور السفسطائيون من أسلوبهم في التعامل بالمنطق فكانوا يميلون إلى المنطق الممزوج بالخيال أحياناً. ثانياً: المدرسة الإشرافية: التي نادى بها أفلاطون، الذي كان يرى بأن المعارف بالخصوص الإلهية منها، لا تتأتى عن طريق الاستدلال العقلي فحسب، بل لابد وأن يوجد إلى جانب ذلك سير وسلوك وتهذيب أخلاقي يبعث إشراقات وإفاضات للمعارف الإلهية على القلب. والمدرسة الإشرافية: مدرسة ترى أن المعرفة تتم عن طريق ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفوس عند تحررها. والإشرافية هو مذهب فلسفي، وهو كلمة مشتقة من الإشراق. وهي في اللغة الإضاءة والإنارة. واصطلاحاً عرفه البعض بأنه: ظهور الأنوار الإلهية في قلب الإنسان الصوفي العارف. فيما عرفه آخرون بأنه: معرفة الله من طريق الكشف أو نتيجة لانبعث نور من العالم غير المحسوس إلى الذهن. ثالثاً: المدرسة المشائية: وتتمثل

بفلسفة أرسطو طاليس حيث كان يعتمد على الأسلوب الاستدلالي وسميت فلسفته بهذا الاسم؛ لأنه كان يسير من المقدمات إلى النتيجة، على حد قولهم. وقد تشعب الفلاسفة الذين يتسبون إلى المسلمين على غرار ذلك إلى: أولا: فلاسفة مشائين: وأبرز علماء المدرسة المشائية بين المسلمين هم: يعقوب بن إسحاق الكندي، وأبي نصر الفارابي، وأبي علي بن سينا، ونصير الدين الطوسي، والميرداماد، وابن رشد الأندلسي، وابن باجة الأندلسي. ولكن هؤلاء لم يكونوا جميعهم يوافقونهم في كل شيء وفي هذا يقول ابن تيمية في ذكر هذا الصنف: «وعلى طريقهم: مشى أبو البركات صاحب المعبر لكن لم يقلدهم تقليد غيره بل اعتبر ما ذكره بحسب نظره وعقله. وكذلك الرازي والآمدي يعترضان عليهم في كثير مما يذكرونه بحسب ما يسنح لهم. وابن سينا أيضا قد يخالف الأولين في بعض ما ذكره ولهذا ذكر في كتابه المسمى بالشفاء أن الحق الذي ثبت عنده ذكره في الحكمة المشرقية. والسهرووردي ذكر ما ثبت عنده في حكمة الاشراق والرازي في المباحث المشرقية. والمقصود هنا أن نظار المسلمين ما زالوا يصنفون في الرد عليهم في المنطق وغير المنطق ويبينون خطاهم فيما ذكره في الحد والقياس جميعاً، كما يبينون خطاهم في الإلهيات وغيرها ولم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت إلى طريقتهم بل المعتزلة والأشعرية والكرامية والشيعة وسائر طوائف النظر كانوا يعيونها ويثبتون فسادها، وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي وتكلم فيه علماء المسلمين

بما يطول ذكره^(١). ثانيا: فلاسفة إشراقيين: ويطلق اسم الإشراقيين بالأخص على السهروردي وأتباعه، ففي أواسط القرن السادس الهجري، شرح شهاب الدين السهروردي أفكار أفلاطون بعد أن هواها ودافع عنها، وبذلك أسس الفلسفة الإشراقية في البلاد الإسلامية ونقد الفلسفة المشائية. ثالثا: فلاسفة سفسطائيين: وقد كان هذا التيار الفلسفي يقوم على الشك والتلاعب اللفظي وتضيق الحقائق وعدم الاعتراف بها، فالسفسطة في المعجم الوسيط: تعني من أتى بالحكمة المموهة. والذي يهمننا في هذا المقام هم هؤلاء ولذلك ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية إن السفسطة أربعة أنواع. النوع الأول: قول المتجاهلة اللادرية، أصحاب الجهل البسيط والكفر البسيط، ويقولون لا نحكم بهذا ولا نحكم بهذا. النوع الثاني: قول أهل التكذيب والجحود والنفي، والذين يجزمون بنفي الحقائق والعلم بها. النوع الثالث: الذين يجعلون الحقائق تتبع العقائد، فمن اعتقد ثبوت شيء كان في حقه ثابتاً، ومن نفاه كان في حقه متنفياً، ولا يجعلون للحقائق أمراً هي عليه في أنفسها. النوع الرابع: من يقول: الحقائق موجودة لكن لا سبيل إلى العلم بها، إما لكون العالم في السيلان فلا يمكن العلم بحقيقته، وإما لغير ذلك. وهذه الأنواع الأربعة موجودة في هؤلاء الملاحدة الذين يتسبون للإسلام: فمنهم: الواقفة المتجاهلة الذين يقولون: لا ثبت ولا ننفي. ومنهم: المكذبة الذين ينفون. ومنهم: من يجعل الحقائق تتبع العقائد، كما

(١) الرد على المنطقيين (١/ ٣٣٤)

يحكى عن طائفة تصوب كل واحد من القائلين للأقوال المتناقضة، وكما يقوله من يقوله من أصحاب وحدة الوجود ابن عربي ونحوه بأن كل من اعتقد في الله عقيدة فهو مصيب فيها، حتى قال:

عقد الخلائق في الإله عقائد وأنا اعتقدت جميع ما عقده

وأما الرابع فهو منتهى قول أئمة الجهمية، وهو الحيرة والشك لتكافؤ الأدلة عند بعضهم، أو لعدم الدليل المرشد عند بعضهم؛ وهذا عند أصحاب وحدة الوجود هو أعلى العلم بالله تعالى. الأمر الثالث: بيان مقولات غلاة المعطلة. لما ذكر المصنف رحمه الله أسماء الفرق الضالة في باب تعطيل الصفات. وأنهم ينقسمون إلى قسمين رئيسيين هما: القسم الأول: الفلاسفة. وهم صنفان: الصنف الأول: أهل الفلسفة البحتة؛ كابن سينا، ومن على شاكلته. الصنف الثاني: أهل الفلسفة الباطنية، وهي نوعان: رافضية: ومنهم القرامطة والإسماعيلية. وصوفية: ومنهم فرق الاتحادية؛ كابن عربي وابن سبعين وابن الفارض. القسم الثاني من المعطلة هم: أهل الكلام. وهم خمسة أصناف: الجهمية، والمعتزلة، والكلابية، والأشاعرة، والماتريدية. شرع في بيان مقولاتهم وبدأ ببيان القسم الأول من أقسام المعطلة (غلاة المعطلة): غلاة المعطلة ليسوا على درجة واحدة في تعطيلهم فهم على أربع درجات، وقد أشار المصنف في هذا النص إلى درجتين هما: الدرجة الأولى: المتجاهلة الواقفة: قال المصنف: (فعاليتهم يسلبون عنه النقيضين، فيقولون: لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل؛ لأنهم بزعمهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه

بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات، فسلبوا النقيضين). فهو لاء هم الذين يقولون: لا نُثبت ولا نَنفي، وهذه الدرجة للقرامطة الباطنية المتفلسفة، فهو لاء يسلبون عنه النقيضين فيقولون: لا موجود، ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل؛ لأنهم يزعمون أنهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات فسلبوا النقيضين، وهذا ممتنع في بداهة العقول، وحرفوا ما أنزل الله من الكتاب وما جاء به الرسول ﷺ، فوقعوا في شر مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «القرامطة الذين قالوا لا يوصف بأنه حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، بل قالوا لا يوصف بالإيجاب ولا بالسلب، فلا يقال حي عالم ولا ليس بحي عالم، ولا يقال هو عليم قدير ولا يقال ليس بقدير عليم، ولا يقال هو متكلم مريد، ولا يقال ليس بمتكلم مريد، قالوا: لأن في الإثبات تشبيهاً بما ثبت له هذه الصفات، وفي النفي تشبيه له بما ينفي عنه هذه الصفات»^(١). وقد رد المصنف على أصحاب هذا القول فقال: (وهذا ممتنع في بدائه العقول، وحرفوا ما أنزل الله تعالى من الكتاب، وما جاء به الرسول ﷺ، ووقعوا في شر مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات، إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات)؛ لأنهم إن فروا من تشبيهه بالموجودات، وفروا من تشبيهه بالمعدومات

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص: ٧٦).

بأن زعموا أنهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات فسلبوا النقيضين، فإنهم بقولهم هذا وقعوا في شر مما فروا منه لأنهم بهذا القول شبهوه بالمتنعات. وقوله: (وقد علم بالاضطرار أن الوجود لا بد له من موجد، واجب بذاته، غني عما سواه، قديم أزلي، لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم. فوصفوه بما يمتنع وجوده، فضلاً عن الوجوب أو الوجود أو القدم). وهنا يستخدم المصنف تعبيرات هؤلاء الفلاسفة ومصطلحاتهم إذ يطلقون مسمى واجب الوجود على الله عز وجل بحسب تعبيراتهم، وهم كذلك يقسمون الكون إلى قسمين هما: واجب الوجود ويعنون به الخالق، وممكن الوجوب ويعنون به المخلوق. وعلى هذا التقسيم لا بد لكل واحد منهما من وجود يخصه ويميزه عن غيره. والفطر السليمة تقر بأن الوجود لا بد له من موجد، واجب بذاته، غني عما سواه، قديم، أزلي، لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم. وهؤلاء النفاة عطلوا ذلك كله بل ووصفوه بالمتنعات، وسلبوا عنه صفة الوجود والوجوب والقدم. [محمد بن خليفة (ص: ١٩٢)].

نلاحظ فيما يأتي أن المؤلف رحمه الله بدأ بالفرق حسب شدتها في الباطل فبدأ (بغلاتهم) وبعد ذلك، بقوله: (وقاربهم طائفة ...) وهكذا. فغلاتهم يسلبون عنه النقيضين، فيقولون لا موجود، ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل؛ لأنهم يزعمون أنهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات، فسلبوا

النقيضين، وهذا ممتنع في بداهة العقول، وحرفوا ما أنزل الله من الكتاب، وما جاء به الرسول، فوقعوا في شر مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات، إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين كلاهما من الممتنعات. قوله: (فغلاتهم) المقصود بغلاتهم، أي: غلاة الطوائف التي ذكرها المؤلف، وهي المتفلسفة والصائبة والجهمية والقرامطة الباطنية، (يسلبون) يسلبون بمعنى ينفون، (عنه) أي: عن الله (النقيض) يجب أن نتحدث عن النسبة بين الأشياء، فالنسبة بين الأشياء تنقسم إلى أقسام: أولاً: نسبة التناقض بمعنى أن يكون الشيئان نقيضين ومعنى النقيضين هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان. بمعنى محال اجتماعهما ومحال ارتفاعهما، مثال ذلك: الحركة والسكون، هذان نقيضان لا يجتمعان، أي: لا يمكن أن يكون الشيء متحركاً ساكناً؛ لأنه إذا كان متحركاً فليس ساكناً، وإذا كان ساكناً فليس بمتحرك. فلا يمكن أن يجتمعان ولا يمكن أن يرتفعان، وأيضاً لا يمكن أن يرتفعان؛ لأن الشيء إما ساكن أو متحرك فليس هناك احتمال ثالث، إذا لا يرتفعان فلا بد أن يوجد واحد منهما. كذلك أيضاً الوجود والعدم نقيضان؛ لأنهما لا يجتمعان، فلا يمكن أن يكون الشيء موجوداً معدوماً، ولا يرتفعان حيث أن الشيء لا يمكن أن يكون غير موجود وغير معدوم، فلا بد أن يكون إما موجوداً أو معدوماً، كذلك الحياة والموت بالنسبة للإنسان نقيضان، حيث لا يمكن أن يجتمعان، فلا يمكن أن يصير الإنسان حياً ميتاً في آن واحد، ولا يمكن أن يرتفعان؛ لأن الإنسان إما حي وإما ميت. إذاً

تعريف النقيضان: هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان. بمعنى لا يمكن أن يجتمعا مطلقاً ولا يرتفعان جميعاً. ثانياً: تنافس، يسمى تنافس الضدين هذا ضد هذا، والضدان لا يجتمعان ويرتفعان، بمعنى يمكن أن يرتفعان كلاهما ولكن لا يمكن أن يجتمعان، مثل السواد والبياض ضدان فلا يمكن أن تكون النقطة سوداء وبيضاء في آن واحد، لكن يمكن أن يرتفعان، بمعنى أنه يمكن يصير الشيء لا أسود ولا أبيض فقد يكون أحمر مثلاً، إذاً فالضدان لا يمكن أن يجتمعان ويمكن أن يرتفعان. لذلك يجب أن تفرق عندما تقول السواد ضد البياض، أو نقيض البياض، حيث يجب أن تقول أن السواد ضد البياض، فلو قلت نقيض البياض فإن ذلك خطأ، ولو قلت أن الوجود ضد العدم فإن ذلك خطأ، فالصواب أن تقول الوجود نقيض العدم. ثالثاً: نسبة الخلاف، بمعنى أن يقال للشيئان هذان خلافان، فالخلافان متغايران بحيث يمكن أن يجتمعان وأن يرتفعان. فالخلافان يجتمعان ويرتفعان لكنهما مختلفان في الحقيقة، مثال ذلك: البياض والحركة، فالبياض غير الحركة، فالبياض لون والحركة فعل، لكنهما يجتمعان يمكن أن يكون الشيء أبيضاً متحركاً، ويرتفعان حيث يمكن أن يكون الشيء ساكناً أسوداً، إذاً فالخلافان متغايران لكنهما يجتمعان ويرتفعان. رابعاً: المثلية، فالمثلان متفقان، مثل الإنسان والبشر فنسبة الإنسان للبشر نسبة مثلية فكل إنسان فهو بشر، وكل بشر فهو إنسان، فالنسبة بين المثلين هذه تسمى مماثلة، يعني يسمونها المثلين، فصارت المسألة عندنا أربع، وأهم شيء عندنا

أن نعرف النقيضين والضدين؛ لأن بعض الناس يعبر بالنقيضين عن الضد وبالضد عن النقيضين. فقول المؤلف (فغلاتهم يسلبون عنه النقيضين) فهذا غير ممكن فسلب النقيضين نفيهما يعني نفي النقيضين وهذا غير ممكن؛ لأن النقيضين لا يرتفعان فنفيهما غير ممكن. (فيقولون لا موجود ولا معدوم) فهذا سلب للنقيضين؛ لأن الوجود والعدم نقيضان. (ولا حي ولا ميت) وهذا أيضاً لا يمكن أن يكون موجوداً، (ولا عالم ولا جاهل) وهذا غير ممكن؛ لأن كل ذي عقل لا بد إما أن يكون عالم وإما جاهل. (لأنهم يزعمون أنهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات، فسلبوا النقيضين)، فأنظر إلى هذه الشبهة الباطلة، يقولون: أنك إذا أثبت لله صفة ثبوتية فإنك شبهته بالموجودات، وإن وصفته بصفة عدمية «سلبية» شبهته بالمعدوم، إذاً لا تصفه لا بهذه ولا بهذه، فنقول لهم: أنتم الآن شبهتموه بالامتناعات؛ لأن المعدوم يجوز وجوده والموجود يجوز عدمه، أما أنتم الآن شبهتموه بالامتناعات وهذا لا يمكن أن يصير أبداً، فإذا أردت أن تنفي الله فقل لا موجود ولا معدوم، (فسلبوا النقيض وهذا ممتنع في بداهة العقول) وهذا صحيح فمجرد ما يتصور الإنسان هذا الكلام يجد أنه باطل. (وحرفوا ما أنزل الله من الكتاب، وما جاء به الرسول)، فإذا نقول لهؤلاء: أنتم وقعتم في شر مما فررتم منه؛ لأنكم تقولون: إن قلتم أن الله حي شبهتموه بالموجودات، وأن قلتم ميت شبهتموه بالمعدومات، إذا ماذا نقول؟! يقولون: قولوا لا موجود ولا

معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ولا بصير ولا أعمى، ولا سميع ولا أصم، فزرد عليهم أنكم شبهتموه بالشيء الممتنع، وتشبيه الشيء بممتنع يجعله ممتنعاً، فأنتم الآن وقعتم في شر مما فررتم منه، وأيضاً سلبتم النقيضين، وسلب النقيضين كجمع النقيضين كلاهما ممتنع، بمعنى سلب النقيضين، أي: رفعهما، وجمع النقيضين، أي: اجتماعهما، فكما أنه لا يمكن أن يكون الشيء متحركاً ساكناً في آن واحد؛ لأن هذا جمع بين النقيضين، كذلك لا يمكن أن يكون لا متحرك ولا ساكن؛ لأن هذا سلب للنقيضين. (وقد علم بالاضطرار أن الوجود لا بد له من موجد، واجب بذاته غني عما سواه، قديم أزلي، لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم، فوصفه بما يمتنع وجوده، فضلاً عن الوجوب أو الوجود، أو القدم)، العلم نوعان: علم نظري، وعلم اضطراري. فإذا كان العلم يحتاج إلى نظر واستدلال سمي علماً نظرياً، وإن كان لا يحتاج إلى نظر واستدلال سمي علماً ضرورياً أو اضطرارياً. فمثلاً إذا قال لك قائل: هل الوتر واجب أو سنة؟ علمنا بأنه واجب أو سنة، علم نظري؛ لأنه يحتاج إلى تتبع للأدلة والنظر فيها، ولا يعرفه إلا أهل العلم، لكن علمنا بأن الوجود لا بد له من موجود علم ضروري، فكل واحد يفهمه. قيل لأعرابي: بم عرفت ربك؟ فقال الأثر يدل على المسير، والبصرة تدل على البعير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج، إلا تدل على السميع البصير. هذا الرجل أستدل بأشياء تدل على الوجود لهذه السماوات والأرضيين والبحار والأشجار والأنهار، وهذا

النظام البديع، وهذا التآلف بين أجزائه مع اختلافهما تدل على أن له منظم وموجود، إذًا هذا معلوم بالضرورة بأنه لا بد له من موجود واجب بذاته، الواجب هنا غير الواجب في الفقه، فالواجب في الفقه هو الذي يلزم فعله، والواجب هنا هو الذي لا يمكن عدمه. فمعنى «واجب بذاته» أي: لا يمكن عدمه، فالله سبحانه وتعالى لا يمكن أن يكون معدومًا، فهو أزلي أبدي، «غني عما سواه»؛ لأنه لو احتاج إلى غيره لم يكن قائمًا بالخلق، فلا يكون كمال، «قديم أزلي» كلمة «قديم» هنا من الأمر الذي يستغرب على المؤلف؛ لأن المؤلف نفسه مما ينكر هذا الوصف، لكنه قال ذلك لأنه يتكلم مع فلاسفة يصفون الله بالقديم، يعني لا يعرفون الله إلا بالقديم، فهو يتكلم معهم بلغتهم، وإلا فمن المعلوم أن كلمة قديم ليست من أسماء الله ولا من صفاته، ولهذا أردفها بقوله: «أزلي»، ومعنى «الأزلي» الذي لم يزل موجودًا، وإنما أردفها بالأزلي؛ لأن القديم في اللغة العربية هو ما تقدم غيره وإن لم يكن أزليًا، وأنظر إلى قول الله عز وجل: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]، ومعنى «العرجون القديم» السابق على غيره وإن كان ليس أزليًا، فعرجون النخل ليس أزلي وإن كان سابقًا لغيره. فالحاصل أن نقول: أن القديم الأزلي ليس من أسماء الله ولا من صفاته، فلم يرد في كتاب الله ولا في سنة نبيه، لكن المؤلف تكلم بها لأنه يخاطب الفلاسفة بهذه الصفة. والمؤلف خرج عن الأمر الذي يتوهم من كلمة «قديم»، خرج عن ذلك بقوله: «أزلي»، حتى لا يظن أن القديم الذي

سبق غيره وإن كان حادثاً، بل القديم هنا الأزلي، الذي لا أول لوجوده، وقد ذكر الله بدلاً عن هاتين الكلمتين كلمة واحدة أفضل منها وأقوم وهي قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ﴾ [الحديد: ٣] وهي تعطي معني غير الأسبقية، والمعنى الذي تعطيه هو أن كل شيء يؤل إليه، فهو أول سابق على غيره، وهو أول تؤول إليه الأشياء وترجع. ولهذا نقول أن هاتين الكلمتين لو تركهما المؤلف لكان أحسن، لكن عذر المؤلف أنه يتكلم بلسان قوم ألفوا هاتين الكلمتين ولا بأس أن يخاطب الناس باختلافهم، إذا تبين الحق وأزيل الوهم، وهنا المؤلف أزال الوهم بقوله: (أزلي لا يجوز عليه الحدوث)، وتأكيده بقوله: (واجب بذاته)، (ولا يجوز عليه العدم)؛ لأنه الواجب ما لا يمكن فصله، فلو كان يجوز عليه العدم لكان ممكناً، وبهذه المناسبة أود أن أبين أن الذين يتكلمون في هذا الباب يتكلمون بلسان المناطق أحياناً، فيفسرون الواجب بأنه ما لا يمكن عدمه، والمستحيل ما لا يمكن حدوثه. والجائز ما يكون جائز الوجود والعدم. (فوصفوه بما يمتنع وجوده) أي: وصفوه بسلب النقيضين، حيث قالوا لا موجود ولا معدوم، فنفوا عنه أنه واجب الوجود، بل زعموا أنه متصف بما يمتنع بدهاة العقول. (فضلاً عن الوجوب أو الوجود)؛ لأنهم لا يصفون الله بأنه موجود، (أو القدم)؛ لأنهم لا يصفون الله تعالى بأنه أول أو قديم، فسلبوا عنه النقيضين. خلاصة ما سبق: الذين حادوا وزاغوا عن سبيل الرسل وأتباعهم ينقسمون إلى ثلاثة فرق وهم: الغلاة وهم الذي يسلبون (ينفون) عنه النقيضين الوجود والعدم،

والحياة والموت، والعلم والجهل، والسمع والصمم، ... وهكذا. وحجتهم يقولون إن أثبتنا له الصفة شبهناه بالموجودات، وإن نفينا عنه الصفة شبهناه بالمعدومات، فإذا لا ثبت ولا ننفي، حيث يقولون: لا موجود ولا معدوم، ولا سميع ولا غير سميع، ولا حي ولا ميت، ولا متكلم ولا غير متكلم، ... إلخ. وللرد عليهم نقول: أنكم لما فررتم من تشبيهه بالموجودات والمعدومات وقعتم في تشبيهه بالمتنعات، الذي بدهاة العقول يعلم أنه غير ممكن، وقد علم كما قال المؤلف بالاضطرار أن الموجود أو الوجود لا بد له من موجد. فنقول لهؤلاء الفلاسفة هل أنتم موجودون أم معدومون؟ فسيقولون موجودون، نقول من الذي أوجدكم؟ يقولون أوجدنا من ليس بموجود وليس بمعدوم، وهذا غير ممكن حيث أن الموجود لا بد له من موجود يوجده. ورد آخر: نقول لهم إذا كنتم تقولون إذا أثبتنا شبهناه بالموجود، وإن نفينا شبهناه بالمعدوم، أنتم الآن شبهتموه بالشيء الممتنع غاية الامتناع، وذلك أنه كما أن جمع النقيضين ممتنع، فكذلك نفي النقيضين ممتنع أيضاً. [محمد بن عثيمين (ص: ٧٧)].

الشيخ في هذا الكتاب سيشير إلى تناقض هذه المقالات على جهة التفصيل، ولذلك أترك التعليق عليها الآن؛ لأن الشيخ هناك سيبين فساد هذه المقالات بالأمثلة والشواهد من مقالاتهم، ومما يرد على مقالاتهم أيضاً، لكن في هذا المقام يحسن الإشارة إلى أمرين: الأول: أن هذه الطوائف الثلاث أعني: غلاة الفلاسفة والجهمية والقرامطة والمعتزلة

الذين نفوا الوجود والعدم جميعاً، أو صفوه بالنقيضين، أو الذين وصفوه بالسلبيات فقط يعني: بالنفي، أو الذين أثبتوا الأسماء ونفوا الصفات، كل هؤلاء يلتقون على قاسم مشترك وقاعدة مشتركة، ولذلك سيأتي رد الشيخ عليهم، سيرد على طائفة منهم ويجعل رده من الجميع على الجميع، يعني: سيلزم بعضهم بقول بعض، فيأتي لأخفهم فينقض قوله، ثم يناقض هذا القول ينقض قول من سبقوه؛ لأن كل طائفة من هؤلاء تشارك أهل السنة في بعض القواعد التي ترد بها على من هو أشد غلواً منهم، فمثلاً: المعتزلة يشاركوننا في الرد على الجهمية في بعض القواعد، وعليه فستخذ وسيلتهم في الرد على الفلاسفة الذين هم أشد غلواً هم والجهمية وسيلة للرد عليهم هم، ثم نأتي إلى الأشاعرة والماتريدية الذين لا يثبتون إلا سبع صفات ويردون الباقي، فسيشاركوننا في الرد على المعتزلة في بعض القواعد، أو نرجع إليهم في الرد على تأويلاتهم بنفس الأسلوب الذي ردوا به على المعتزلة، وهكذا حتى لو ما بقي إلا من يؤول صفة واحدة، فإنه سيرد على بقية الذين يؤولون بنفس الأسلوب الذي رد به على من أولوا في تأويله لهذه الصفة، وهذه قاعدة فطرية وعقلية سليمة، وسيأتي تفصيلها في الكتاب في دروس قادمة بمشيئة الله تعالى. الثاني: أن هذه الطوائف كلها أو بعضها قد تتلمذ على بعض، حتى وإن رد بعضهم على بعض، وكفر بعضهم بعضاً، فالواقع من الناحية التاريخية والمنهجية والعلمية، بل ومن جميع النواحي أن هذه الطوائف من أول تأويلاً واحداً أو أول بعض الصفات أو

جميع الصفات أو أنكر الصفات أو أنكر الأسماء والصفات قد تتلمذ بعضهم على بعض، وتأثر بعضهم بالبعض الآخر، ولذلك سنجد أن الرد عليهم سهل من هذه الناحية، ومن الناحية الأخرى نستطيع أن نقول بسهولة: إنهم جميعاً وقعوا في مصداق حديث النبي ﷺ: «لَسَبُّنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلُكُمْ». أخرجه البخاري (٧٣٢٠)، ومسلم (٢٦٦٩). هذا الاتباع قد يكون في جزئية صغيرة، وقد يكون في قاعدة، وقد يكون في عدة قواعد، وقد يكون في قاعدة شاملة أو قواعد شاملة في الدين، فالغلاة منهم اتبعوا سنن السابقين من ضلال الأئمة في قواعد شاملة، والذين ضلوا في بعض وقعوا في بعض البدع فيما وقعوا فيه، ولا شك أن من أسباب وقوعهم أنهم تأثروا بالأئمة السابقة، وهذا لا يحتاج إلى مزيد تكلف، فهو أمر علمي سيأتي ذكره إن شاء الله، لكن أقول: هذه الطوائف لا يعني أن كل واحد منها مستقلة بقواعدها ومنهجها، فقواعدهم ومنهجهم واحدة، وكل طائفة قد تتلمذت على الطائفة التي ترد عليها، وكل طائفة قد تتلمذت على الطائفة التي هي أشد منها غلواً، وهذا في جميع الفرق، وليس فقط فيما يتعلق بالتي ضلت في الأسماء والصفات. [ناصر العقل (ص: ٢٤)].

وقاربهم طائفة من الفلاسفة وأتباعهم، فوصفوه بالسُّلُوب والإضافات^(١)، دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق.

بعد أن ذكر الشيخ الطائفة الأولى من الزائعين عن منهج المرسلين في مسألة الصفات، وهم: الباطنية الذين يصفون الله بسلب النقيضين، ذكر الطائفة الثانية ممن قاربوهم في ضلالهم، وإن كانوا أخف منهم، وهم طائفة من الفلاسفة الإلهيين؛ لأن من الفلاسفة: من يثبت لله تعالى الصفات في الجملة. ومنهم المعطلة، وفي مقدمتهم: معلمهم الأول الفارابي والثاني ابن سينا، فهؤلاء وصفوا الله تعالى بالسُّلُوب، أي: صفات النفي. والإضافات،

(١) عرّف المؤلف السُّلُوب والإضافات بالمثال، فالسُّلُوب كأن يقول: إن الله ليس جاهلاً ولا عاجزاً، وأما الإضافة فهو أن يجعل غيره عالماً قادراً. انظر: شرح حديث النزول مجموع الفتاوى (٣٥٥ / ٥)، وللمؤلف عبارات أخرى في معنى الأمور المتضايقة. انظر: الدرر (٢٨٤ / ١)، واقتضاء الصراط المستقيم (١٦٢ / ١). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

وهي: الصفات الإضافية، والإضافي، هو: الشيء النسبي، فهو ليس أمراً وجودياً، بل أمر اعتباري معنوي. فالصفة الإضافية، هي: المعنى الذي لا يعقل إلا بوجود مقابل له، ومثال ذلك: القَبْلِيَّةُ والبَعْدِيَّةُ، والأَبُوَّةُ والبُنُوَّةُ. فالقبليَّة مثلاً ليست صفة ذاتية للشيء، بل صفة باعتبار ما بعده، وكذا الأبوة، فهي صفة باعتبار ابنه، وإن كان هذا الأبُ ابناً باعتبار أبيه، فهو اكتسب الصفة بالنسبة لغيره، وليست صفة ملازمة له كيده وطوله ولونه. ويلاحظ أن هذه الصفات الإضافية لا وجود لها حقيقة، وإنما وجودها عقلي معنوي. ومن الأمثلة التي تذكر لذلك تسمية الفلاسفة لله تعالى العلة الأولى، وهذا مثل تسمية المتكلمين لله تعالى بالقديم. فكون الشيء علة يقتضي معلولاً، فالعلية صفة إضافية باعتبار وجود معلول، فهي صفة إضافية نسبية لا وجود لها حقيقة، بخلاف صفة الخلق، واسم الخالق فالله تعالى هو الخالق اسماً ووصفاً، ولو لم يوجد خلق، فهو لم يكتسب هذه الصفة من شيء خارج عنه وهو الخلق، كما تكتسب العلة وصف العلية باعتبار وجود المعلول، وكما يكتسب الأب وصف الأبوة بوجود ابن له. ومن أسباب منع إطلاق لفظ العلة الأولى على الرب تعالى والتي يقصد بها الفلاسفة: العلة التامة التي يستلزم وجودها وجود المعلول، أنه يلزم من هذا اللفظ: أن وجود الرب يستلزم وجود المخلوقات، وهذا باطل؛ لأن وجود الله تعالى لا يلزم منه وجود مخلوقاته، ولهذا نجد الفلاسفة الذين أطلقوا هذا اللفظ والوصف على الله

تعالى، قالوا بقدّم العالم لهذا السبب. فالفلاسفة لا يصفون الله تعالى بصفات الإثبات، بل بالسلوب والإضافات، ويجعلونه هو (الوجود المطلق بشرط الإطلاق) أي: وجود لا يقيد بأي صفة، بل يقيد بالإطلاق، أي: بأن يقال: هو الوجود المطلق، وهو ما يقابل الوجود المعين، كما لو قلت: الإنسان، فهذا مطلق لا بشرط الإطلاق، أي: غير مقيد. وإذا قلت: الإنسان المطلق، فهذا مطلق بشرط الإطلاق، أي: مقيد بالإطلاق، ولا يمكن وجوده في الخارج، بخلاف ما لو قلت: إنسان دون تقييده بالإطلاق، فإنه يوجد في الخارج معيناً، ويمكن أن تقيده أيضاً ببعض الصفات، كما لو قلت: إنسان كبير، أو أسود، ونحو ذلك.

[عبد الرحمن البراك (ص: ١٣٦)].

الدرجة الثانية: درجة المكذبة النفاة: وهذه الدرجة هي التي عنها المصنف بقوله: (وقاربهم طائفة من الفلاسفة وأتباعهم، ...). وهي الدرجة التي عليها غلاة الجهمية وطائفة من الفلاسفة، وهو كذلك قول ابن سينا وأمثاله. فهم يصفون الله بالصفات السلبية على وجه التفصيل ولا يشتون له إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان، يمتنع تحققه في الأعيان، فهو لاء وصفوه بالسلوب والإضافات دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وقد علم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات. [محمد بن خليفة (١/ ٢٠٠)].

وقد عُلِمَ بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات، وجعلوا الصفة هي الموصوف، فجعلوا العِلْمَ عين العَالِمِ، مكابرة للقضايا البديهيات، وجعلوا هذه الصفة هي الأخرى^(١)، فلم يميزوا بين العلم، والقدرة، والمشئّة جحداً للعلوم الضروريات.

علم بالعقل الصريح، أي: السليم الذي لا يعتريه شك ولا شبهة، أن الوجود المطلق لا يوجد إلا في الذهن، دون ما خرج عنه من الموجودات. ومن مقولات الفلاسفة:

(١) بين المؤلف في غير موطن أن هذه مقالة الفلاسفة، كابن سينا، وابن رشد الحفيد. وقال عنها: من جعل المعاني هي الذات القائمة بنفسها، أو كل معنى هو المعنى الآخر كان من أعظم الناس جهلاً وكذباً وسفسطة، وكان أجهل من النصارى الذين يقولون أحد بالذات ثلاثة بالأقنوم. الصنفية (١/١٢٧)، وانظر: الصنفية (٢/٢٣٦)، والدرء (٥/٢٤٧)، وشرح الأصبهانية (١/٢٨٣). كما أورد أوجهاً متعددة في بيان فساد هذه المقالة، ومن ذلك أنها تستلزم أن يكون وجود كل شيء هو عين وجود الخالق تعالى. انظر: الدرء (١/٢٨٣). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

أن الصفة هي الموصوف، وأن كل صفة هي الصفة الأخرى، فلا فرق بين معنى صفة وأخرى، فالعلم هو القدرة، والقدرة هي الإرادة، والإرادة هي الحياة، ونحو ذلك. ويجعلون «العلم» هو «العالم»، فيكابرون القضايا البديهيات، ويجحدون العلوم الضروريات. [عبد الرحمن البراك (ص: ١٣٩)].

وقد رد المصنف على أصحاب هذه الدرجة من درجات التعطيل فقال: (وقد علم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن، ...). فمن المعلوم أن مراتب وجود الشيء أربعة: المرتبة الأولى: مرتبة في الأعيان، والمراد بها وجوده العيني. والمرتبة الثانية: مرتبة في الأذهان، والمراد بها وجوده الذهني. والمرتبة الثالثة: مرتبة في اللسان، والمراد بها وجوده اللفظي. والمرتبة الرابعة: مرتبة في الخط، والمراد بها وجوده الرسمي^(١). فهذا الذي ذكره أصحاب هذه الدرجة من المعطلة هم في الحقيقة لم يخرجوا وجوده عن الوجود الذهني المقدر في الذهن، ولم يجعلوا له وجوداً حقيقياً. وقوله: (وجعلوا الصفة هي الموصوف، فجعلوا العلم عين العالم، مكابرة للقضايا البديهيات، وجعلوا هذه الصفة هي الأخرى فلم يميزوا بين العلم والقدرة والمشئة جحداً للعلوم الضروريات).

(١) انظر: مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم (٢/ ٣٠٤).

قال ابن تيمية: «والتحقيق أن الذات الموصوفة لا تنفك عن الصفات أصلاً ولا يمكن وجود ذات خالية عن الصفات. فدعوى المدعي وجود حي عليم قدير بصير بلا حياة ولا علم ولا قدرة؛ كدعوى قدرة وعلم وحياة لا يكون الموصوف بها حياً عليماً قديراً بل دعوى شيء موجود قائم بنفسه قديم أو محدث عري عن جميع الصفات ممتنع في صريح العقل»^(١). وبقي درجتان لم يذكرهما المصنف هنا وهما: الدرجة الثالثة: المتجاهلة اللا أدرية: وهم الذين يقولون: نحن لا نقول ليس بموجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت، فلا ننفي النقيضين، بل نسكت عن هذا وهذا، فنمتنع عن كل من المتناقضين، لا نحكم بهذا ولا بهذا، فلا نقول: ليس بموجود ولا معدوم ولكن لا نقول هو موجود ولا نقول هو معدوم. ومن الناس من يحكي نحو هذا عن الحلاج، وحقيقة هذا القول هو الجهل البسيط والكفر البسيط، الذي مضمونه الإعراض عن الإقرار بالله ومعرفة حبه وذكره وعبادته ودعائه^(٢). الدرجة الرابعة: أصحاب وحدة الوجود: وهم الذين لا يميزون الخالق بصفات تميزه عن المخلوق، ويقولون بأن وجود الخالق هو

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٣٣٥).

(٢) الصفدية (١/ ٩٦).

وجود المخلوق. فعلى سبيل المثال هم يقولون بأن الله هو المتكلم بكل ما يوجد من الكلام وفي ذلك يقول ابن عربي^(١):

ألا كل قول في الوجود كلامه
سواء علينا نشره ونظامه
يعم به أسمع كل مكنون
فمنه إليه بدؤه وختامه

فيزعمون أنه هو المتكلم على لسان كل قائل. ولا فرق عندهم بين قول فرعون: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: ٢٤]، ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: ٣٨]، وبين القول الذي يسمعه موسى: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤]. بل يقولون: إنه الناطق في كل شيء، فلا يتكلم إلا هو، ولا يسمع إلا هو، حتى قول مسيلمة الكذاب، والدجال، وفرعون، يصرحون بأن أقوالهم هي قوله^(٢). وهذا قول أصحاب وحدة الوجود كابن عربي، وابن سبعين وابن الفارض، والعفيف التلمساني. وأصل مذهبهم: أن كل واحد من وجود الحق، وثبوت الخلق يساوي الآخر ويفتقر إليه، وفي هذا يقول ابن عربي: «فاعبدني وأعبد»

(١) الفتوحات المكية (٤/ ١٤١).

(٢) بغية المرئاد (ص: ٣٤٩).

ويحمدني وأحمده»^(١). ويقول: «إن الحق يتصف بجميع صفات العبد المحدثات، وإن المحدث يتصف بجميع صفات الرب، وإنهما شيء واحد إذ لا فرق في الحقيقة بين الوجود والثبوت»^(٢). فهو الموصوف عندهم بجميع صفات النقص والذم والكفر والفواحش والكذب والجهل، كما هو الموصوف عندهم بصفات المجد والكمال، فهو العالم والجاهل، والبصير والأعمى، والمؤمن والكافر، والناكح والمنكوح، والصحيح والمريض، والداعي والمجيب، والمتكلم والمستمع، وهو عندهم هوية العالم ليس له حقيقة مباينة للعالم، وقد يقولون لا هو العالم ولا غيره، وقد يقولون: هو العالم أيضا وهو غيره، وأمثال هذه المقالات التي يجمع فيها في المعنى بين النقيضين مع سلب النقيضين. وهؤلاء الاتحادية يجمعون بين النفي العام والإثبات العام فعندهم أن ذاته لا يمكن أن ترى بحال وليس له اسم ولا صفة ولا نعت، إذ هو الوجود المطلق الذي لا يتعين، وهو من هذه الجهة لا يرى ولا اسم له. ويقولون: إنه يظهر في الصور كلها، وهذا عندهم هو الوجود الاسمي لا الذاتي، ومن هذه الجهة فهو يرى في كل شيء، ويتجلى في كل موجود، لكنه لا يمكن أن ترى نفسه، بل تارة يقولون كما يقول ابن

(١) فصوص الحكم (١/ ٨٣).

(٢) بغية المرتاد (ص: ٣٩٧).

عربي: ترى الأشياء فيه. وتارة يقولون: يرى هو في الأشياء وهو تجليه في الصور. وتارة يقولون كما يقول ابن سبعين:

عين ما ترى ذات لا ترى وذات لا ترى عين ما ترى

وهم مضطربون؛ لأن ما جعلوه هو الذات عدم محض، إذ المطلق لا وجود له في الخارج مطلقاً بلا ريب، لم يبق إلا ما سموه مظاهر ومجالي، فيكون الخالق عين المخلوقات لا سواها، وهم معترفون بالحيرة والتناقض مع ما هم فيه من التعطيل والجحود. وفي هذا يقول ابن عربي^(١):

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً وإن قلت بالتشبيه كنت محدداً

وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً وكنت إماماً في المعارف سيداً

فمن قال بالإشفاق كان مشركاً ومن قال بالإفراد كان موحداً

فإياك والتشبيه إن كنت ثانياً وإياك والتنزيه إن كنت مفرداً

فما أنت هو بل أنت هو وتراه في عين الأمور مسرحاً ومقيداً

(١) بغية المرتاد (ص: ٤٧٣، ٥٢٧).

خلاصة أقوال غلاة المعطلة: كلام غلاة المعطلة المتقدم ذكره يدور على أحد أصليين: الأصل الأول: النفي والتعطيل الذي يقتضي عدمه، بأن جعلوا الحق لا وجود له، ولا حقيقة له في الخارج أصلاً وإنما هو أمر مطلق في الأذهان. وهذا الذي عليه المكذبة النفاة، والمتجاهلة الواقفة، والمتجاهلة اللا أدرية. الأصل الثاني: أن يجعلوا الحق عين وجود المخلوقات، فلا يكون للمخلوقات خالق غيرها أصلاً، ولا يكون رب كل شيء ولا مليكه. وهذا الذي عليه حال أهل وحدة الوجود الاتحادية في أحد حالهم فهذا حقيقة قول القوم وإن كان بعضهم لا يشعر بذلك. ولذلك كان الغلاة من القرامطة والباطنية والفلاسفة والاتحادية نسخة للجهمية الذين تكلم فيهم السلف والأئمة، مع كون أولئك كانوا أقرب إلى الإسلام. فقد كان كلام الجهمية يدور أيضاً على هذين الأصلين فهم يظهرون للناس والعامّة أن الله بذاته موجود في كل مكان، أو يعتقدون ذلك. وعند التحقيق يصفونه بالسلب الذي يستوجب عدمه، كقولهم: ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين له ومحايث، ولا متصل به ولا منفصل عنه، وأشباه هذه السلوب. [محمد بن خليفة (١/ ٢٠١)].

قوله: (وقاربهم) أي: قارب هؤلاء الغلاة الذين أنكروا أن يكون الله موجوداً أو معدوماً، يعني قالوا أن الله سبحانه وتعالى موصوف بالسلب، وصفاته إما سلبية أو إضافية، وإما أن تكون ثبوتية وجودية فلا، فالمؤلف يقول أن هؤلاء قالوا أن الله تعالى موصوف

بالسلوب والإضافات، والسلوب جمع سلب وهو النفي يعني إنما يوصف بالنفي فقط. وإذا وجدت صفة مثبتة لله فهي على سبيل الإضافة لا على سبيل الإثبات والوجود. فمثلاً يقولون لا تصف الله بأن له سمع، ولكن قل أن الله ليس بأصم، فإن أثبت أن له سمع وجعلتها صفة ثبوتية فهي إضافية، ومعنى سمعه خلق السمع في غيره، فإذا قلت: سمع الله. يعني: السمع الذي خلق الله في غيره، كالإنسان وفي الحيوان ... إلخ. فهم يقولون ليس لله صفة ثبوتية فصفاته، إما سلبية «منفية»، وإما إضافية، بمعنى أن أثباتها له بالإضافة إلى غيره. يعني لا يمكن أن يوصف الله عندهم بأنه سميع، أي: ذو سمع بنفسه، لكن إذا أردت أن تثبت أن الله سميع بمعنى ثبوت السمع له، لا تقل: أن السمع له، ولكن قل: أن السمع خلقه. أي: خلقه في غيره، فإضافة السمع إلى الله إضافة مخلوق إلى خالق، لا إضافة صفة إلى موصوفها، يقول: (دون صفات الإثبات)، فلا يثبتون لله صفة، (وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق)، جعلوه، أي: الله هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، معناه ليس مقيد بصفة ثبوتية، لكنهم يخالفون الأولين، حيث أن الأولين يقولون ليس مقيداً بصفة لا ثبوتية ولا سلبية، وهؤلاء يقولون ليس مقيداً بصفة ثبوتية، وهؤلاء أهون من أولئك حيث أن الأوائل ينفون عنه أن يكون موجوداً أو معدوماً حيث يقولون لا موجود ولا معدوم ولا سميع ولا أصم ولا عالم ولا جاهل ولا حي ولا ميت. ولكن هؤلاء يقولون ليس معدوماً وليس بأصم وليس بجاهل،

فالصفات السلبية يقرون بها. والصفات الثبوتية إذا أقروا بها يجعلونها مضافة باعتبار المخلوق لا باعتبار أنها صفة، فيقولون السمع إذا أثبتناه لله فالمعنى أنه خالق السمع في غيره، أما صفة ثبوتية له فهذا لا نقر به. فهو لا يقولون الله موجود، لكن وجود مطلق، أي: غير مقيد بصفة ثبوتية، ويمكن أن يكون مقيد بصفة سلبية. (وقد علم بصريح الفعل ...). نسلم دائماً صحيح النقل وصريح العقل، فمعنى صحة النقل يعني النقل الصحيح الثابت، وصريح العقل يعني العقل الصريح، والصريح معناها الخالص من الشبهات، فالفعل الصريح الذي ما عنده شبهه وعنده علم ولا عنده إرادة سيئة، إذا العقل الصريح العقل الخالي من الشبهات والشهوات، والمراد بالعقل ذهن الإنسان؛ لأن ذهن الإنسان يعتريه أحياناً شبهات فلا يتبين له الحق، وإذاً فالعقل الصريح السالم من الشبهات والشهوات بمعنى أنه عالم يعني عقل مبني على علم وعلى إرادة حسنة. يقول: (علم بطريق العقل)، يعني بالعقل الصريح الذي لم يخالطه شبهات ولا شهوات، (أن هذا لا يكون إلا في الذهن)، «هذا» الإشارة إلى الوجود المطلق، بمعنى أن يتصور الإنسان شيء موجود وليس له صفة فهذا ممكن، ولكن هذا الشيء المطلق الذي ليس له صفة غير موجود فعلاً، فلن يكون موجوداً يجب أن يكون له صفة، فليس كل ما يفرضه ويتصوره الذهن يوجد في الخارج فمن الممكن مثلاً أن تفرض في ذهنك مثلاً أن رجل له مائة رأس وهو رجل واحد، أو تفرض أن رجل ليس له إلا رجل واحدة أو

له خمسين يد. فهذا افتراض يمكن أن يفترض الذهن، ولكن ليس من الضروري أن يوجد في الخارج، إذا ما يفترضه الذهن لا يلزم أن يكون موجوداً في الخارج. فهو لاء إذا كانت أذهانهم تصور لهم أن الرب سبحانه وتعالى ليس له صفة ثبوتية وإنما هو مطلق بدون صفات، فإذا كانوا يفرضون ذلك في أذهانهم فإنه لا يلزم من فرض الذهن أن يوجد الشيء في الحقيقة. قال المؤلف رحمه الله: (وجعلوا الصفة هي الموصوف)، أي: جعلوا صفة الشيء هي الشيء، (فجعلوا العلم عين العالم) لو أن العلم هو العالم لكان العالم إذاً جلس يقرر أو يشرح لعشرين طالباً فيكون عشرين شخصاً. وهذا غير صحيح، والعامل مهما كان لا يجعل الصفة هي الموصوف لكن يجعلها قائمة بالموصوف، وإذا فملخص الخطأ في تصوراتهم وطريقتهم هي: أنهم جعلوا الإله سبحانه وتعالى هو الموجود المطلق بشرط الإطلاق. وجعلوا الصفة هي الموصوف (فجعلوا العلم عين العالم مكابرة للقضايا البديهيات) والقضايا البديهيات معناها التي تعلم ببداية العقل دون أي تكلف. وجعلوا الصفات مترادفة، أي: شيء واحد، يقول المؤلف: (وجعلوا هذه الصفة هي الأخرى، فلم يميزوا بين العلم، والقدرة، والمشية، جحدًا للعلوم الضروريات). فهم جعلوا الصفات مترادفة وأنها شيء واحد، فجعلوا العلم والقدرة والمشية والعزة والحكمة كل الصفات هي عبارة عن صفة واحدة؛ لأنهم يسلمون أنهم لو قالوا أن الصفات متعددة لزم تعدد الموصوف، فيجب أن تكون

الصفات واحدة، فالسمع هو البصر وهو العزة وهو القدرة وهو المشيئة وهو الحكمة!! يقول المؤلف: (هذا جحداً للعلوم الضروريات) يعني أن العلم الضروري ينكر هذا الكلام، هل هناك أحد يقول أن العلم هو القدرة؟ ولو قاله لقلنا أنه مجنون فكم من إنسان عالم ولكن لا يستطيع أن يتحرك، وكم من إنسان قادر وقوي ولكنه غير عالم، ففرق بين العلم والقدرة وكذلك السمع والبصر فكم من إنسان يسمع ولا يبصر ويبصر وهو لا يسمع. فإذا القول بان الصفات واحدة هذا أيضاً قول باطل. فإذا الوجود المطلق والصفة هي الموصوف، وكل صفة هي الأخرى هذه طريقتهم وكل هذه الطريقة كلها فاسدة معلومة ببداهة العقل وبالعلوم الضرورية. فالآن انتبهنا من الطائفة الثانية وهي أقل من الطائفة الأولى وذلك أنها لا تسلب عن الله النقيضين، وأولئك يسلبون عنه النقيضين، وأولئك قولهم ممتنع، وهؤلاء أيضاً لا يسلبون عنه النقيضين، لكن قولهم أيضاً ممتنع، إذا وجود موجود بدون شرط أمر مستحيل، فكون الصفة غير الموصوف ممتنع، وكون كل صفة هي الأخرى أيضاً ممتنع. [محمد بن عثيمين (ص: ٨٤)].

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

أي: قارب الفلاسفة طائفةً من أهل الكلام من المعتزلة وَمَنِ اتَّبَعَهُمْ، وإن كانوا ليسوا كالفلاسفة في الضلال، فهم أثبتوا لله تعالى الأسماء دون ما تضمنته من الصفات. وأهل الكلام هم: الذين يعتمدون على نظريات فلسفية، واستدلالات عقلية في باب الاعتقاد. وسموا بأهل الكلام إما لكثرة كلامهم وجدلهم، أو لأن أعظم قضية وقع فيها الخلاف بين الأمة هي مسألة كلام الله تعالى. وعلم الكلام هو: تلك العلوم والنظريات والشبهات والجدليات في أبواب الاعتقاد. وقد صار في عرف بعض المتأخرين علماً

على علم التوحيد، والصواب أنه لا ينبغي تسمية علم أصول الدين بعلم الكلام؛ لأن الكلام مذموم، والعقيدة المستمدة من كلام الله ورسوله وقضاياها وأدلتها، ليست من الكلام المذموم. وأشهر طوائف المتكلمين: المعتزلة الذين كان لهم صولة وجولة في عهد المأمون، لما أحاطوا به، وأثروا فيه، وألَّبوه على كل من يخالفهم في الرأي، لا سيما أهل السنة والجماعة. ويدخل فيمن تبع المعتزلة: الرافضة، والزيدية، فإنهم اعتنقوا كثيراً من أصول المعتزلة في باب الأسماء والصفات، وفي حكم أهل الكبائر في الآخرة. والقاسم المشترك بين المعتزلة في باب الأسماء والصفات أنهم يثبتون الأسماء وينفون الصفات، ثم يختلفون في التعبير، فمنهم من يقول: إن أسماء الله تعالى، كالأعلام المحضة المترادفة. والعلم المحض، هو: اللفظ الذي لا يدل إلا على العلمية، ولا يدل على الوصفية في شيء. كمن سمي حافظاً، وصالحاً، ومحمداً، ولم يكن مُتَّصِفاً بمعاني هذه الأسماء. فجردوا أسماء الله تعالى عما تضمنته من المعاني. ومنهم من يقول: (عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بصير بلا سمع ولا بصر). والفرق بين هؤلاء ومن قبلهم: أن هؤلاء لم يطلقوا اسم الله تعالى إلا مقروناً بالتصريح بنفي ما تضمنه من الصفة، أما الأولون فليسوا كذلك، وإن كان الجميع متفقين على نفي الصفة، وإنما الخلاف بينهم في التعبير فقط. وأشار الشيخ إلى فساد

مقالة هؤلاء، ومناقضتها لصريح المعقول، المطابق لصحيح المنقول، ومن أدلة هذا التناقض وعلاماته: التسوية في الحكم بين المختلفات، أو التفريق بين المتماثلات، كنفهم للصفات مع إثباتهم للأسماء، مع أن الجميع قد جاءت به نصوص الكتاب والسنة، وكلها مضافة إلى الله تعالى، فيلزمهم إما أن يثبتوا الجميع، أو ينفوا الجميع، وسيأتي مزيد كلام في ذلك. [عبد الرحمن البراك (ص: ١٤٠)].

بعد أن فرغ المصنف من الكلام عن القسم الأول والثاني من المعطلة وهم غلاة المعطلة الذين هم (الفلاسفة سواء كانوا أهل فلسفة بحثة أم فلسفة الباطنية سواء كانت رافضية كالقرامطة أو صوفية كالاتحادية، ويضاف معهم الجهمية) فهؤلاء جميعهم يجمعهم وصف غلاة المعطلة. شرع هنا في بيان القسم الثالث من المعطلة وهم أهل الكلام من المعتزلة ومن تبعهم فقال: (وقاربهم طائفة ثالثة من أهل الكلام من المعتزلة ومن اتبعهم). والكلام على هذا القسم يكون في الأمور الآتية: الأمر الأول: الفرق بين الفلاسفة وأهل الكلام: الوجه الأول: أن الفلاسفة يعمّمون قولهم في كل غيب، فيتكلمون بهذا الزعم في مسائل الإيمان بالله وفي مسائل الإيمان باليوم الآخر، بل إن الأمر يتعدى ذلك إلى الأمور العملية. أما أهل الكلام فيطلقون هذه العبارات في أبواب دون أبواب، فهم دونهم في هذا الأمر، فهم يعمّمون مثل هذه الأقوال في مسائل الصفات دون مسائل الإيمان باليوم الآخر، مع ما عند الجهمية والمعتزلة من خلل في بعض

مسائل المعاد كمسائل عذاب القبر، وكذلك الشفاعة وفناء الجنة والنار وغيرها من المسائل التي تتعلق باليوم الآخر. فإطلاقهم بمثل هذه العبارات خاص في باب الصفات دون غيره من الأبواب. الوجه الثاني: من الفروق بين مسلك الفلاسفة ومسلك أهل الكلام: هو أن الطريقة اختلفت. فالفلاسفة يقولون: إن ما جاء به الرسول وهم وخيال. أما أهل الكلام فيقولون: إن الرسول لم يقصد أن يعتقد الناس الباطل، ولكن قصد بها معاني، ولم يبين تلك المعاني ولا دل الناس عليها ولكن ترك ذلك امتحاناً لعقولهم. فلم يقصد بها الرسول ﷺ أن يعتقد الناس الباطل، ولكن قصد بها معاني ولم يبين لهم تلك المعاني، ولا دلّهم عليها، ولكن أراد أن ينظروا فيعرفوا الحق بعقولهم، ثم يجتهدوا في صرف تلك النصوص عن مدلولها، ومقصوده امتحانهم وتكليفهم إتياب أذهانهم وعقولهم في أن يصرفوا كلامه عن مدلوله ومقتضاه، ويعرفوا الحق من غير جهته، وهذا قول المتكلمة، والجهمية والمعتزلة ومن دخل معهم في شيء من ذلك. الأمر الثاني: الفرق بين الجهمية وبين باقي فرق أهل الكلام. حيث يلاحظ أن شيخ الإسلام هنا ضم الجهمية إلى غلاة المعطلة وفصل قولهم عن قول المعتزلة ومن تبعهم والسبب في ذلك يعود إلى أن الغلاة من القرامطة والباطنية والفلاسفة والاتحادية نسخة للجهمية الذين تكلم فيهم السلف والأئمة، مع كون أولئك كانوا أقرب إلى الإسلام. فقد كان كلام الجهمية يدور أيضاً على هذين الأصلين فهم يظهرون للناس والعامة أن الله بذاته

موجود في كل مكان، أو يعتقدون ذلك. وعند التحقيق يصفونه بالسلب الذي يستوجب عدمه كقولهم: ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مابين له ومحايث، ولا متصل به ولا منفصل عنه، وأشباه هذه السلوب. فكلام أول الجهمية وآخرهم يدور على هذين الأصلين: إما النفي والتعطيل الذي يقتضي عدمه. وإما الإثبات الذي يقتضي أنه هو المخلوقات. أو جزء منها أو صفة لها. وكثير منهم يجمع بين هذا النفي وهذا الإثبات المتناقضين، وإذا حوقق في ذلك، قال: ذاك السلب مقتضى نظري. وهذا الإثبات مقتضى شهودي وذوقي. ومعلوم أن العقل والذوق إذا تناقضا لزم بطلانهما أو بطلان أحدهما^(١). وهذا حال الجهمية دائماً يترددون بين هذا النفي العام المطلق، وهذا الإثبات العام المطلق، وهم في كليهما حائرون ضالون لا يعرفون الرب الذي أمروا بعبادته. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والجهمية نفاة الصفات تارة يقولون بما يستلزم الحلول والاتحاد، أو يصرحون بذلك. وتارة بما يستلزم الجحود والتعطيل، فنفاتهم لا يعبدون شيئاً، ومثبتهم يعبدون كل شيء»^(٢). ولا ريب أن هؤلاء المعطلة بصنيعهم هذا قد أعرضوا عن أسمائهم وصفاته وآياته وصاروا جهالاً به، كافرين به، غافلين عن ذكره، موتى القلوب عن معرفته ومحبته وعبادته، وهذا هو غاية القرامطة الباطنية والمعطلة

(١) بغية المرئاد (ص: ٤١٠).

(٢) مجموع الفتاوى (٣٩/٦).

الدهرية أنهم ييقون في ظلمة الجهل وضلال الكفر، لا يعرفون الله ولا يذكرونه. وأما بقية أهل الكلام فقد شاركوا الفلاسفة في بعض أصولهم، وأخذوا عنهم القواعد المنطقية والمناهج الكلامية، وتأثروا بها إلى درجة كبيرة. وسلكوا في تقرير مسائل الاعتقاد المسلك العقلائي على حد زعمهم، وهم وإن كانوا يخالفون الفلاسفة في قولهم إن هذه الحقائق مجرد وهم وخيال، إلا أنهم شاركوهم في تشويه كثير من الحقائق الغيبية، فلا تجد في كتب أهل الكلام على اختلاف طوائفهم تقريراً لمسائل الاعتقاد كما جاءت بها النصوص الصحيحة، فبدل أن تسمع أو تقرأ «قال الله أو قال رسوله ﷺ أو قال الصحابة»، فإنك لا تجد في كتبهم إلا «قال الفضلاء، قال العقلاء، قال الحكماء»، ويعنون بهم فلاسفة اليونان من الوثنيين، فكيف جاز لهم ترك كلام الله وكلام رسوله ﷺ والأخذ بكلام من لا يعرف الله ولا يؤمن برسوله؟! والمطلع على كتب أهل الكلام يدرك عظم الضرر الذي جنته على الأمة المسلمة، إذ تسببت تلك الكتب في حجب الناس عن المعرفة الصحيحة لله ورسوله ولدينه، وجعل بدل ذلك مقالات التعطيل والتجهيل والتخيل. الأمر الثالث: أهل الكلام ليسوا صنفاً واحداً بل هم عدة أصناف، وهم: «الجهمية، المعتزلة، الكلائية، الأشاعرة، الماتريدية». وهذه الأصناف الخمسة كل له قوله ورأيه بحسب الشبه العقلية التي استند إليها. أولاً: الجهمية. فأما الجهمية فهم أتباع جهم بن صفوان الذي أخذ عن الجعد ابن درهم مقالة التعطيل عندما التقى به

بالكوفة، وقد نشر الجهم مقالة التعطيل وامتاز عن شيخه الجعد بمزية المغالاة في النفي وكثرة إظهار ذلك والدعوة إليه نظراً لما كان عليه من سلاطة اللسان وكثرة الجدل والمرء. من أشهر معتقداتهم: إنكارهم لجميع الأسماء والصفات كما سيأتي تفصيله. وأنهم في باب الإيمان مرجئة، يقولون: إن الإيمان يكفي فيه مجرد المعرفة القلبية، وهذا شر أقوال المرجئة. وأنهم في باب القدر جبرية، ينكرون قدرة العبد واختياره في فعله. وينكرون رؤية الخلق لله يوم القيامة. ويقولون إن القرآن مخلوق. ويقولون بفناء الجنة والنار. إلى غير ذلك من المعتقدات الباطلة التي قال بها الجهمية. ثانياً: المعتزلة. وهم أتباع واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وهم فرق كثيرة يجمعها ما يسمونه بأصولهم الخمسة وهي: «التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». والاعتزال في حقيقته يحمل خليطاً من الآراء الباطلة التي كانت موجودة في ذلك العصر، فقد جمع المعتزلة بين أفكار الجهمية، والقدرية، والخوارج، والرافضة. فقد شاركوا الجهمية في بعض أصولهم، فوافقوهم في إنكار الصفات، فزعموا أن ذات الله لا تقوم بها صفة ولا فعل، كما سيأتي تفصيله. وقالوا بإنكار رؤية الله يوم القيامة وقالوا إن القرآن مخلوق إلى غير ذلك. كما شاركوا القدرية في إنكارهم لقدرة الله في أفعال العباد، وأخذوا عنهم القول بأن العباد يخلقون أفعالهم. كما شاركوا الخوارج في مسألة الإيمان، وقالوا بقولهم إن الإيمان قول، واعتقاد، وعمل، لا

يزيد ولا ينقص، وأنه إذا ذهب بعضه زال كله. وبناءً على ذلك شاركوهم في مسألة مرتكب الكبيرة، فالمعتزلة وإن قالوا بأن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين في الدنيا، لكنهم وافقوا الخوارج في قولهم بأن مرتكب الكبيرة في الآخرة خالد مخلد في النار. وأخذوا كذلك عن الخوارج رأيهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما أنهم شاركوا الروافض في الطعن في أصحاب النبي ﷺ، فقد كان من كلام واصل بن عطاء في أهل صفين قوله: إن كليهما فاسق لا بعين. وقوله عن علي ومعاوية رضي الله عنهما: لو أن كليهما جاء عندي يشهد على حزمة بقل ما قبلت شهادتهما. وأواخر المعتزلة كانوا أقرب إلى التشيع. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقدما الشيعية كانوا مخالفين للمعتزلة بذلك - يعني مسائل الصفات والقدر - فأما متأخروهم من عهد بني بويه ونحوهم من أوائل المائة الرابعة ونحو ذلك، فإنهم صار فيهم من يوافق المعتزلة في توحيدهم وعدلهم، والمعتزلة شيوخ هؤلاء إلى ما يوجد في كلام ابن النعمان المفيد وصاحبيه أبي جعفر الطوسي، والملقب بالمرتضى ونحوهم هو من كلام المعتزلة، وصار حينئذ في المعتزلة من يميل إلى نوع من التشيع إما تسوية علي بالخليفين، وإما تفضيله عليهما، وإما الطعن في عثمان، وإن كانت المعتزلة لم تختلف في إمامة أبي بكر وعمر. وقدما المعتزلة كعمر وبن عبيد وذويه كانوا منحرفين عن علي حتى كانوا يقولون: لو شهد هو وواحد من مقاتليه شهادة لم قبلها؛ لأنه قد فسق أحدهما لا بعينه. فهذا الذي عليه

متأخرو الشيعة والمعتزلة خلاف ما عليه أئمة الطائفتين وقدماهم^(١). كما أخذوا عن الشيعة الرافضة أكثر آرائهم الخاصة بالإمامة. وعلى هذا فأفكار المعتزلة إنما هي خليط من آراء الفرق المخالفة في عصرهم. وأفكار المعتزلة يحملها اليوم كل من: الرافضة الإمامية، والزيدية، والإباضية، وكذلك من يسمون بالعقلانيين. فالمعتزلة ومعهم النجارية والضرارية والرافضة الإمامية والزيدية والإباضية وغيرهم. وهؤلاء مشتركون مع الجهمية والفلاسفة في نفي الصفات، وإن كان بين الفلاسفة والمعتزلة نوع فرق، وهذا هو المقصود بقول المصنف: (من المعتزلة ومن اتبعهم)، فهذه الآراء للمعتزلة حملها عنهم الزيدية والرافضة الإمامية والإباضية. وابن تومرت، وابن حزم. ووافق المعتزلة في بعض أقوالهم كل من: النجارية: وهم أتباع حسين بن محمد بن عبد الله النجار المتوفى سنة (٢٢٠ هـ) تقريباً وكان يزعم أن الله سبحانه لم يزل جواداً بنفي البخل عنه، وأنه لم يزل متكلماً بمعنى أنه لم يزل غير عاجز عن الكلام، وأن كلام الله سبحانه محدث مخلوق، وكان يقول بقول المعتزلة في التوحيد، إلا في باب الإرادة والوجود، وكان يخالفهم في القدر ويقول بالإرجاء. الضرارية: وهم أتباع ضرار بن عمرو الغطفاني المتوفى سنة (١٩٠ هـ) تقريباً وكان يزعم أن معنى أن الله عالم قادر أنه ليس بجاهل ولا عاجز، وكذلك كان يقول في سائر صفات الباري لنفسه، فكل من

(١) نقض تأسيس الجهمية (١/ ٥٤).

النجارية والضرارية يحملون النصوص الثبوتية على المعاني السلبية، كما قال البغدادي عنهم: «من غير إثبات معنى أو فائدة سوى نفي الوصف بنقيض تلك الأوصاف عنه»^(١). وكان الجهمية والمعتزلة والنجارية والضرارية هم خصوم أهل السنة زمن فتنة القول بخلق القرآن. ثالثاً: متكلمة الصفاتية «الكلائية، الأشاعرة، الماتريدية». أما الكلائية: فهم أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان (ت ٢٤٣ هـ). قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كان الناس قبل أبي محمد بن كلاب صنفين: فأهل السنة والجماعة يشبّون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها. والجهمية من المعتزلة وغيرهم تنكر هذا وهذا. فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به، ونفى أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها. ووافقه على ذلك أبو العباس القلانسي، وأبو الحسن الأشعري، وأما الحارث المحاسبي فكان يتسبب إلى قول ابن كلاب، ولهذا أمر أحمد بهجره، وكان أحمد يحذر عن ابن كلاب وأتباعه، ثم قيل عن الحارث: إنه رجع عن قوله»^(٢). وهو قول قدماء الأشاعرة كأبي الحسن الطبري والباقلاني وابن فورك، وأبي جعفر السمناني ومن تأثر بهم من الحنابلة كالقاضي أبي يعلى وابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني والتميميين وغيرهم. فهؤلاء يجمعهم أنهم

(١) الفرق بين الفرق (ص: ٢١٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٥/٥٥٥).

نفاة الصفات الاختيارية المتعلقة بالمشيئة، وهؤلاء يسمون الصفاتية لأنهم يثبتون صفات الله تعالى خلافاً للمعتزلة، لكنهم لم يثبتوا لله أفعالاً تقوم به تتعلق بمشيئته وقدرته، بل ولا غير الأفعال مما يتعلق بمشيئته وقدرته. فأصلهم الذي أصلوه في هذا أن الله لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته لا فعل ولا غير فعل. فهذا النهج الذي أحدثه ابن كلاب هو ما صار يعرف فيما بعد بمنهج متكلمة الصفاتية؛ لأن ابن كلاب كان في طريقته يميل إلى مذهب أهل الحديث والسنة، لكن كان في طريقته نوع من البدعة، لكونه أثبت قيام الصفات بذات الله، ولم يثبت قيام الأمور الاختيارية بذاته. وقد كانت له جهود في الرد على الجهمية ولكنه ناظرهم بطريق قياسية سلم لهم فيها أصولاً هم واضعوها من امتناع تكلمه تعالى بالحروف، وامتناع قيام الصفات الاختيارية بذاته مما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال والكلام وغير ذلك. فأصبح بعد ذلك قدوة وإماماً لمن جاء بعده من هذا الصنف الذين أثبتوا الصفات وناقضوا نفاتها، لكن شاركوهم في بعض أصولهم الفاسدة التي أوجبت فساد بعض ما قالوه من جهة المعقول ومخالفته لسنة الرسول. فابن كلاب أحدث مذهباً جديداً، فيه ما يوافق السلف وفيه ما يوافق المعتزلة والجهمية. وبذلك يكون قد أسس مدرسة ثالثة وهي مدرسة الصفاتية. التي اشتهرت بمذهب الإثبات، لكن في أقوالهم شيء من أصول الجهمية. الأشاعرة: وقد سار على هذا النهج الكلابي القلانسي، والأشعري، والمحاسبي، وغيرهم، وهؤلاء هم سلف

الأشعري والأشاعرة القدماء. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وكان أبو محمد بن كلاب هو الأستاذ الذي اقتدى به الأشعري في طريقه هو وأئمة أصحابه، كالحارث المحاسبي، وأبي العباس القلانسي، وأبي سليمان الدمشقي، وأبي حاتم البستي»^(١). فابن كلاب هو إمام الأشعرية الأول، وكان أكثر مخالفة للجهمية، وأقرب إلى السلف من الأشعري. ولكن هذا النهج الكلابي ابتعد شيئاً فشيئاً عن منهج السلف، وأصبح يقرب أكثر فأكثر إلى نهج المعتزلة وذلك على يد وارثيه من الأشاعرة. فابن كلاب كما أسلفنا كان أقرب إلى السلف من أبي الحسن الأشعري، وأبو الحسن الأشعري أقرب إلى السلف من القاضي أبي بكر الباقلاني، والقاضي أبو بكر وأمثاله أقرب إلى السلف من أبي المعالي الجويني وأتباعه. ولهذا يوجد في كلام الرازي والغزالي ونحوهما من الفلسفة ما لا يوجد في كلام أبي المعالي الجويني وذويه، ويوجد في كلام الرازي والغزالي والجويني من مذهب النفاة المعتزلة ما لا يوجد في كلام أبي الحسن الأشعري وقدماء أصحابه، ويوجد في كلام أبي الحسن الأشعري من النفي الذي أخذه من المعتزلة ما لا يوجد في كلام أبي محمد بن كلاب الذي أخذ أبو الحسن طريقته. ويوجد في كلام ابن كلاب من النفي الذي قارب فيه المعتزلة ما لا يوجد في كلام أهل الحديث والسنة والسلف والأئمة. وإذا كان الغلط شبراً صار في الأتباع ذراعاً ثم باعاً حتى آل إلى هذا المآل

(١) منهاج السنة (٢/٣٢٧).

والسعيد من لزم السنة. وقد تلاشت الكلاية كفرقة، لكن أفكارها حملت بواسطة الأشاعرة، فقد احتفظ الأشعري وقدماء أصحابه بأفكار الكلاية ونشروها، وبذلك اندرست المدرسة الكلاية الأقدم تاريخاً والأسبق ظهوراً في الأشعرية. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والكلاية هم مشايخ الأشعرية، فإن أبا الحسن الأشعري إنما اقتدى بطريقة أبي محمد بن كلاب، وابن كلاب كان أقرب إلى السلف زمنًا وطريقة. وقد جمع أبو بكر بن فورك (ت ٤٠٦ هـ) كلام ابن كلاب والأشعري وبين اتفاقهما في الأصول»^(١). فالكلاية أسبق في الظهور من الأشاعرة والماتريدية، فقد نشأت الكلاية في منتصف القرن الثالث، وهي أول الفرق الكلامية بعد الجهمية والمعتزلة، فقد توفي ابن كلاب سنة (٢٤٣ هـ). الماتريدية: تُعد الماتريدية شقيقة الأشعرية، وذلك لما بينهما من الائتلاف والاتفاق حتى لكأنهما فرقة واحدة، ويصعب التفريق بينهما. ولذلك يصرح كل من الأشاعرة والماتريدية بأن كلا من أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي هما إماما أهل السنة على حد تعبيرهم. والماتريدية تنسب إلى أبي منصور محمد بن محمد بن محمود بن محمد الماتريدي المتوفى سنة (٣٣٣ هـ)، كان معدودًا في فقهاء الحنفية، وكان صاحب جدل وكلام ولم يكن له دراية بالسنن والآثار، وقد نهج منهجًا كلاميًا في تقرير العقيدة يشابه إلى حد كبير منهج متأخري الأشاعرة، وعداده في أهل

(١) الاستقامة (١/ ١٠٥).

الكلام من الصفاتية من أمثال ابن كلاب وأبي الحسن الأشعري وأمثالهما. وقد تابع الماتريدي ابن كلاب في مسائل متعددة من مسائل الصفات وما يتعلق بها. ومن المعلوم أن الأحناف وأهل المشرق عموماً كانوا من أسبق الناس تأثراً بعلم الكلام، فقد كانت بداية الجهم من تلك الجهات، وفي هذا يقول الإمام أحمد في معرض كلامه عن الجهم: «وتبعه على قوله رجال من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة...»^(١). فبشر بن غياث المريسي (٢٢٨هـ) والقاضي أحمد بن أبي دؤاد (٢٤٠هـ) وغيرهما كانوا من الأحناف، فلا غرابة أن يكون الماتريدي الحنفي من أولئك الذين ناصرُوا علم الكلام وسعوا في تأسيسه وتقعيده، إلى أن أصبح علماً من أعلامه وصاحب إحدى مدارس الكلام التي صارت فيما بعد تعرف باسمه. فالماتريدي لا يبعد كثيراً عن أبي الحسن الأشعري في طوره الثاني، فهو خصم لدُود للمعتزلة، إلا أنه كان متأثراً بالمنهج الكلامي على طريقة ابن كلاب من الاعتماد على المناهج الكلامية في تقرير المسائل الاعتقادية، شأنه في ذلك شأن أبي الحسن الأشعري، فكلاهما يعتبر امتداداً للمدرسة ابن كلاب التي عرفت كمدرسة ثالثة، بعد أن كان الخلاف دائراً بين أهل السنة والجماعة من جهة، والجهمية والمعتزلة من جهة أخرى، فجاء ابن كلاب وأحدث منهجاً ثالثاً حاول فيه التوفيق بين النصوص الشرعية والمناهج الكلامية كما

(١) الرد على الجهمية (ص: ١٠٣).

سبق الإشارة إلى ذلك عند الحديث عن الكلاية. فالمذهب الكلابي كان له وجوده في العراق والري وخراسان وكان له انتشار في بلاد ما وراء النهر التي كانت تغص بمختلف الطوائف والفرق. ولم تتعرض الماتريدية للتطور الذي حصل على العقيدة الأشعرية والذي سبق بيانه في الحديث عن الأشعرية فالماتريدية بقيت على ما كانت عليه. وقول المصنف: (فأثبتوا له الأسماء دون ما تضمنته من الصفات، فمنهم من جعل العليم والقدير والسميع والبصير كالأعلام المحضة المترادفات، ومنهم من قال: عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بصير بلا سمع ولا بصر، فأثبتوا الاسم دون ما تضمنه من الصفات. والكلام على فساد مقالة هؤلاء وبيان تناقضها بصريح المعقول المطابق لصحيح المنقول مذكور في غير هذه الكلمات) ويمكن توضيح هذا النص من خلال الأمور الآتية: الأمر الأول: أقسام الناس في قيام الصفات بالذات. والخلاف في هذه المسألة على أربعة أقوال: قول المعتزلة ومن وافقهم: أن الله لا يقوم به صفة ولا أمر يتعلق بمشيئته واختياره وهو قولهم: (لا تحله الأعراض ولا الحوادث). وقول الكلاية ومن وافقهم: التفريق بين الصفات والأفعال الاختيارية فأثبتوا الصفات، ومنعوا أن يقوم به أمر يتعلق بمشيئته وقدرته لا فعل ولا غير فعل. وقول الكرامية ومن وافقهم: يشتون الصفات ويشتون أن الله تقوم به الأمور التي تتعلق بمشيئته وقدرته، ولكن ذلك حادث بعد أن لم يكن، وأنه يصير موصوفا بما يحدث بقدرته ومشيئته بعد أن لم يكن كذلك،

وقالوا لا يجوز أن تتعاقب عليه الحوادث، ففرقوا في الحوادث بين تجددتها ولزومها فقالوا بنفي لزومها دون حدوثها. وقول أهل السنة والجماعة: أثبتوا الصفات والأفعال الاختيارية وأن الله متصف بذلك أزلاً، وأن الصفات الناشئة عن الأفعال موصوف بها في القدم، وإن كانت المفعولات محدثة. وهذا هو الصحيح. الأمر الثاني: قول المعتزلة في باب الصفات: فالمعتزلة تجمع على غاية واحدة وهي نفي إثبات الصفات حقيقة في الذات وتمييزها عنها. ولكنهم سلكوا طريقين في موقفهم من الصفات. الطريق الأول: الذي عليه أغليبيتهم وهو نفيها صراحة فقالوا: إن الله عالم بذاته لا بعلم وهكذا في باقي الصفات. والطريق الثاني: الذي عليه بعضهم وهو إثباتها اسماً ونفيها فعلاً، فقالوا: إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته. وهكذا بقية الصفات، فكان مجتمعاً مع الرأي الأول في الغاية وهي نفي الصفات. وهناك آراء أخرى للمعتزلة لكنها تجتمع في الغاية مع الرأيين الأولين، وهو التخلص من إثبات الصفات حقيقة في الذات وتمييزها عنها. والمقصود بنفي الصفات عندهم: هو نفي إثباتها حقيقة في الذات وتمييزها عنها، وذلك أنهم يجعلونها عين الذات فالله عالم بذاته بدون علم أو عالم بعلم وعلمه ذاته. فالمعتزلة يرون امتناع قيام الصفات به، لا اعتقادهم أن الصفات أعراض، وأن قيام العرض به يقتضي حدوثه فقالوا حينئذ إن القرآن مخلوق، وإنه ليس لله مشيئة قائمة به، ولا حب ولا بغض ونحو ذلك. وردوا جميع ما يضاف إلى الله إلى إضافة خلق، أو إضافة وصف

من غير قيام معنى به. الأمر الثالث: الفرق بين المعتزلة من جهة وبين قول الكلائية وقدماء الأشاعرة من جهة أخرى في مسألة قيام الصفات بالذات: المعتزلة تقول: «لا تحله الأعراض والحوادث» فالمعتزلة لا يريدون بالأعراض الأمراض والآفات فقط، بل يريدون بذلك الصفات. ولا يريدون بالحوادث المخلوقات، ولا الأحداث المحيلة للمحل ونحو ذلك مما يريده الناس بلفظ الحوادث، بل يريدون نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها فلا يجوزون أن يقوم به خلق، ولا استواء، ولا إتيان، ولا مجيء، ولا تكليم، ولا مناداة، ولا مناجاة، ولا غير ذلك مما وصف بأنه مريد له قادر عليه. ولكن ابن كلاب ومن وافقه خالفوا المعتزلة في قولهم: «لا تقوم به الأعراض»، وقالوا: «تقوم به الصفات ولكن لا تسمى أعراضاً». ووافقوا المعتزلة على ما أرادوا بقولهم: لا تقوم به الحوادث من أنه لا يقوم به أمر من الأمور المتعلقة بمشيئته. ففرقوا بين الأعراض، أي: الصفات. والحوادث، أي: الأمور المتعلقة بالمشيئة. فالكلائية ومن تبعهم ينفون صفات أفعاله، ويقولون: «لو قامت به لكان محلاً للحوادث. والحادث إن أوجب له كملاً فقد عدمه قبله وهو نقص، وإن لم يوجب له كملاً لم يجز وصفه به»^(١). ولتوضيح أقوالهم نقول: إن المضافات إلى الله سبحانه في الكتاب والسنة لا تخلو من ثلاثة أقسام: القسم الأول: إضافة الصفة إلى الموصوف كقوله تعالى: ﴿وَلَا

(١) مجموع الفتاوى (٦/٦٩). وانظر الرد على هذه الشبهة (٦/١٠٥) من المجموع.

يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦ» [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ﴾ [الذاريات: ٥٨]، فهذا القسم يشبه الكلاية ولا يخالفون فيه أهل السنة، وينكره المعتزلة. والقسم الثاني: إضافة المخلوق. كقوله تعالى: ﴿نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَهَا﴾ [الشمس: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿وَطَهْرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ﴾ [الحج: ٢٦]، وهذا القسم لا خلاف بين المسلمين في أنه مخلوق. والقسم الثالث: وهو محل الكلام هنا، ما فيه معنى الصفة والفعل. كقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١]، وقوله تعالى: ﴿فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ﴾ [البقرة: ٩٠]، فهذا القسم الثالث لا يشبه الكلاية ومن وافقهم على زعم أن الحوادث لا تحل بذاته. فهو على هذا يلحق عندهم بأحد القسمين قبله فيكون: إما قديماً قائماً به. وإما مخلوقاً منفصلاً عنه. ويمتنع عندهم أن يقوم به نعت أو حال أو فعل ليس بقديم ويسمون هذه المسألة: «مسألة حلول الحوادث بذاته»، وذلك مثل صفات الكلام، والرضا، والغضب، والفرح، والمجيء، والنزول، والإتيان، وغيرها. وبالتالي هم يؤولون النصوص الواردة في ذلك على أحد الوجوه التالية: إرجاعها إلى الصفات الذاتية واعتبارها منها، فيجعلون جميع تلك الصفات قديمة أزلية، ويقولون: نزوله، ومجيئه وإتيانه، وفرحه، وغضبه، ورضاه، ونحو ذلك قديم أزلي وهذه الصفات جميعها صفات ذاتية لله، وإنها قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئته واختياره. وإما أن يجعلوها

من باب النسب والإضافة المحضة بمعنى أن الله خلق العرش بصفة تحت فصار مستويًا عليه، وأنه يكشف الحجب التي بينه وبين خلقه فيصير جائيًا إليهم ونحو ذلك. وأن التكليم إسماع المخاطب فقط. فهذه الأمور من صفات الفعل منفصلة عن الله بآئنة وهي مضافة إليه، لا أنها صفات قائمة به. ولهذا يقول كثير منهم: إن هذه آيات الإضافات، وأحاديث الإضافات. وينكرون على من يقول آيات الصفات وأحاديث الصفات. أو يجعلوها أفعالاً محضة في المخلوقات من غير إضافة ولا نسبة. مثل قولهم في الاستواء إنه فعل يفعله الرب في العرش بمعنى أنه يحدث في العرش قرباً فيصير مستويًا عليه من غير أن يقوم بالله فعل اختياري. وكقولهم في النزول إنه يخلق أعراضاً في بعض المخلوقات يسميها نزولاً. ونفاة الصفات الاختيارية يثبتون الصفات التي يسمونها عقلية وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. واختلفوا في صفة البقاء. ويثبتون في الجملة الصفات الخبرية كالوجه، واليدين، والعين ولكن إثباتهم لها مقتصر على بعض الصفات القرآنية، على أن بعضهم إثباته لها من باب التفويض. وأما الصفات الخبرية الواردة في السنة كاليمين، والقبضة، والقدم، والأصابع فأغلب هؤلاء يتأولوها. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «بل أئمة المتكلمين يثبتون الصفات الخبرية في الجملة، وإن كان لهم فيها طرق كأبي سعيد كلاب وأبي الحسن الأشعري، وأئمة أصحابه: كأبي عبد الله بن مجاهد وأبي الحسن الباهلي والقاضي أبي بكر بن

الباقلاني وأبي إسحاق الإسفرائيني وأبي بكر بن فورك، وأبي محمد بن اللبان وأبي علي بن شاذان وأبي القاسم القشيري وأبي بكر البيهقي، وغير هؤلاء. فما من هؤلاء إلا من يثبت من الصفات الخبرية ما شاء الله تعالى. وعماد المذهب عندهم: إثبات كل صفة في القرآن. وأما الصفات التي في الحديث فمنهم من يثبتها ومنهم من لا يثبتها^(١). الأمر الثالث: أن متأخري الأشاعرة مالوا إلى أقوال المعتزلة. فالأشعرية المتأخرة مالوا إلى نوع التجهم بل الفلسفة وفارقوا قول الأشعري وأئمة أصحابه. فهؤلاء يثبتون الذات ولكن لا يثبتون إلا الصفات العقلية، وأما الخبرية فمنهم من ينفىها ومنهم من يتوقف فيها. فقدماء الأشاعرة كانوا يثبتون الصفات الخبرية بالجملة، كأبي الحسن الأشعري وأبي عبد الله بن مجاهد، وأبي الحسن الباهلي والقاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي إسحاق الإسفرائيني، وأبي بكر بن فورك، وأبي محمد بن اللبان، وأبي علي بن شاذان، وأبي القاسم القشيري، وأبي بكر البيهقي وغير هؤلاء. لكن المتأخرين من أتباع أبي الحسن الأشعري كأبي المعالي الجويني وغيره لا يثبتون إلا الصفات العقلية، وأما الخبرية فمنهم من ينفىها ومنهم من يتوقف فيها كالرازي والآمدي وغيرهما. ونفاة الصفات الخبرية منهم من يتأول نصوصها ومنهم من يفوض معناها إلى الله تعالى. وأما من أثبتها كالأشعري وأئمة أصحابه. فهؤلاء يقولون: تأويلها بما يقتضي نفىها تأويل

(١) مجموع الفتاوى (٤ / ١٤٧).

باطل، فلا يكتفون بالتفويض بل يطلون تأويلات النفاة. وهذا الاضطراب في العقيدة الأشعرية بين المتقدمين والمتأخرين سببه ميل الأشاعرة بأشعريتهم إلى الاعتزال أكثر فأكثر بل إنهم خلطوا معها الفلسفة. قول الأشعرية في الصفات: قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالأشعرية وافق بعضهم المعتزلة في الصفات الخبرية، وجمهورهم وافقهم في الصفات الحديشية، وأما الصفات القرآنية فلهم قولان: فالأشعري والباقلاني وقدماهم يثبتونها، وبعضهم يقر ببعضها؛ وفيهم تجهم من جهة أخرى. فإن الأشعري شرب كلام الجبائي شيخ المعتزلة، ونسبته في الكلام إليه متفق عليها عند أصحابه وغيرهم. وابن الباقلاني أكثر إثباتاً بعد الأشعري، وبعد ابن الباقلاني ابن فورك، فإنه أثبت بعض ما في القرآن. وأما الجويني ومن سلك طريقته فمالوا إلى مذهب المعتزلة فإن أبا المعالي كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم، قليل المعرفة بالآثار، فأثر فيه مجموع الأمرين»^(١). فما إن جاء أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ)، فتصدى للإمامة في تلك الطريقة وهذبها ووضع لها المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية من حيث وجوب الإيمان بها^(٢). وأسهم إلى حد كبير في تنظير المذهب الأشعري الكلامي وتنظيمه مما أدى إلى تشابه منهجي بين المذهب الأشعري والمذهب

(١) منهاج السنة (٢/ ٢٢٣).

(٢) انظر: مقدمة ابن خلدون (ص: ٤٦٥).

المعتزلي، فقد كان الأشعري يجعل النص هو الأساس والعقل عنده تابع، أما الباقلاني فالعقيدة كلها بجميع مسائلها تدخل في نطاق العقل، ويعتبر الباقلاني المؤسس الثاني للمذهب الأشعري^(١). ثم جاء بعده إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ) فاستخدم الأقيسة المنطقية في تأييد هذه العقيدة، وخالف الباقلاني في كثير من القواعد التي وضعها. وإن كان الجويني قد استفاد أكثر مادته الكلامية من كلام الباقلاني، لكنه مزج أشعريته بشيء من الاعتزال استمدّه من كلام أبي هاشم الجبائي المعتزلي على مختارات له، وبذلك خرج عن طريقة القاضي وذويه في مواضع إلى طريقة المعتزلة. وأما كلام أبي الحسن الأشعري فلم يكن يستمد منه، وإنما ينقل كلامه مما يحكيه عنه الناس، وعلى طريقة الجويني اعتمد المتأخرون من الأشاعرة، كالغزالي (ت ٥٠٥هـ) وابن الخطيب الرازي (ت ٦٠٦هـ) وخلطوا مع المادة الاعتزالية التي أدخلها الجويني مادة فلسفية، وبذلك ازدادت الأشعرية بعداً وانحرافاً. فالغزالي مادته الكلامية من كلام شيخه الجويني في الإرشاد والشامل ونحوهما مضمومًا إلى ما تلقاه من القاضي أبي بكر الباقلاني. ومادته الفلسفية من كلام ابن سينا، ولهذا يقال: أبو حامد أمرضه الشفاء، ومن كلام أصحاب رسائل إخوان الصفا ورسائل أبي حيان التوحيدي ونحو ذلك. وأما الرازي فمادته الكلامية من كلام أبي المعالي والشهرستاني فإن الشهرستاني أخذه عن

(١) مقدمة التمهيد للباقلاني (ص: ١٥)، نشأة الأشعرية وتطورها (ص: ٣٢٠).

الأنصاري النيسابوري عن أبي المعالي، وله مادة اعتزالية قوية من كلام أبي الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ)، وفي الفلسفة مادته من كلام ابن سينا والشهرستاني ونحوهما^(١).
[محمد بن خليفة (١/ ٢٠٥)].

وقوله: (وقاربهم طائفة ثالثة من أهل الكلام من المعتزلة ومن اتبعهم، ...). هؤلاء طائفة أهون من السابقين لكنها قريبة منها، قوله: (من أهل الكلام) أهل الكلام: هم الذين يتكلمون في العقائد والطرق النظرية دون الطرق النقلية، يعني الذين يحاولون ان يثبتوا العقيدة بطريق النظر لا بطريق الأثر، فهؤلاء هم أهل الكلام، يعني بنوا عقيدتهم على غير الكتاب والسنة، ولكن على النظريات التي يزعمونها عقلاً وليست بعقل، (من المعتزلة) المعتزلة: هم أصحاب وأصل بن عطاء الذي أعتزل الحسن البصري رحمه الله وذلك لما ذكر حكم الإسلام في المؤمن والكافر، وأن فاعل الكبيرة مؤمن ناقص الإيمان، ولكن وأصل بن عطاء قال أن فاعل الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، وحصل بينه وبين الحسن مشادة ثم قام فأعتزل مجلس الحسن، مع أنه سابقاً في مجلسه فلهذا سموا معتزلة. (فأثبتوا لله الأسماء دون ما تتضمنه من الصفات) فالله تعالى سمي نفسه بالعليم والحكيم والعزیز والرحيم والرحمن والخير واللطيف ... إلخ. وهؤلاء أقرأوا بالأسماء، فطبعاً إذا أقرأوا بالأسماء فهم أقرأوا بالمسمى فيقولون أن الله موجود وأنه متسمى بهذه الأسماء لكن الخطأ

(١) بغية المرئاد (ص: ٤٤٨).

منهم. (فمنهم من جعل العليم والقدير والسميع والبصير، كالأعلام المحضة المترادفات) يعني جعلوا هذه الأسماء أسماء جامدة مترادفة، لا تدل إلا على العين فقط لا تدل على المعنى. يقولون مثلاً: القدير والسميع والبصير، هذه الأسماء لا تدل على أن الله له سمع أو بصر أو ما أشبه ذلك، أو لا تدل أصلاً على معنى متغاير، هي أعلام مترادفة فقط، تسمي الأسد أسداً وتسميه ليث وتسميه هزبر وتسميه ضيغم هذه الأسماء مترادفة، أعلام مترادفة وليس كل واحد منها يدل على شيء، ومنهم من قال العلم غير القدرة وغير السمع وغير البصر، لكنه عليم بلا علم وقدير بلا قدرة سميع وبصير بلا سمع ولا بصر، فأثبتوا الاسم دون ما يتضمنه من الصفات، وهذا غير معقول اسم مشتق يفصل بينه وبين المعنى المشتق منه، وهذا غير ممكن. وشبهتهم باطلة، يقولون: لأننا إذا أثبتنا تعدد المعاني بتعدد الأسماء لزم من ذلك تعدد القدماء، والقدماء عندهم الآلهة يعني يلزم تعدد الآلهة. ففرد عليهم بما يلي: أنكم كابرتم المعقول؛ لأن تعدد الصفة لا يلزم منه تعدد الموصوف، الإنسان نفسه يقال له هذا الرجل أبيض وطويل وعالم وسميع وبصير، فهذه عدة صفات لشخص واحد، فلذلك تعدد الصفات لا يلزم منه تعدد الموصوف، فلماذا تمنعون أن يكون الله جل وعلا متصفاً بصفات وهو واحد. والعقل لا ينكر هذا ولا هذا، فنقول أنتم قلتم قولاً لا دليل عليه؛ لأن مجرد كون السميع والبصير والقدير مجرد أعلام محضة، أين الأسماء الحسنى من الأعلام المحضة فالعلم المحض لا يكون حسناً حتى يتضمن صفة ومعنى كاملاً

يكون فيه حسناً، وكذلك من غير المعقول أن يشتق اسم من معنى ثم يسلب منه هذا المعنى فهذا غير ممكن، فلا يمكن أن تقول للأصم أنه سميع، ولا يمكن أن تقول للأعمى أنه بصير، ولا للعاجز أنه قادر. ولهذا تبين ضلال هؤلاء الذين يزعمون أنهم ذووا عقل؛ لأنهم كابروا المعقول وخالفوا المنقول، وخرجوا عن هدي الرسول ﷺ. (والكلام على فساد مقالة هؤلاء وبيان تناقضها بصريح المعقول المطابق لصحيح، المنقول مذكور في غير هذه الكلمات)، صحيح المنقول، أي: النقل الثابت عن الرسول ﷺ أو كتاب الله، أما صريح المعقول، أي: العقل الصريح الخالص من الشبهات والشهوات؛ لأن انحراف العقول إما لشبهات تعرض للإنسان، أو شهوة بمعنى إرادة سيئة يريد مخالفة الحق. لو تأملت جميع المنحرفين عن الشرع لوجدت أن هذا هو أساس انحرافهم، إما شبهة تعرض لهم لنقص في العلم أو نقص في التصور، وإما شهوة بمعنى إرادة سيئة، هذه في الحقيقة هي الأسباب التي يضل بها من ضل من الناس. [محمد بن عثيمين (ص: ٨٧)].

يعد العلم بمواطن الخلل في دليل الحدوث، من أهم المهمات لطالب العلم؛ لأنه أصل الأصول في علم الكلام، وعليه قامت الكثير من العقائد المخالفة لنصوص الوحي؛ ولأجل هذا وصفه شيخ الإسلام بأنه: «ينبوع البدع»^(١). وقد كانت بداية الخطأ في المنهج الكلامي هو ما ذهب إليه أهل الكلام من اشتراط كون الدليل الدال على وجود الله عز

(١) منهاج السنة لابن تيمية (١/ ١٩٥).

وجل وخلقه للعالم لا بد أن يكون دليلاً عقلياً. وهو قول ساقط؛ لأن المشتراط في أصول الاعتقاد هو العلم، وحد العلم على الحقيقة أنه اعتقاد الشيء على ما هو به، وكل من اعتقد شيئاً على ما هو به ولم يخالجه شك فيه فهو عالم به، وسواء كان عن ضرورة حس، أو عن بديهية عقل، أو عن برهان واستدلال، أو عن فطرة. ثم إنه لا يمكن أن يدل العقل على مسألة عقدية إلا ولها مستند شرعي، فيكون الدليل شرعياً عقلياً^(١). وهذا على سبيل الإجمال، وأما على وجه التفصيل والبيان، فإن دليل الحدوث دليل باطل؛ كما يدل على ذلك الوجوه التالية: الوجه الأول: بطلان القول بالجواهر الفرد، يقوم دليل الحدوث على أن الوجود ينقسم إلى قسمين: جوهر، وعرض. والجوهر في الفكر الكلامي يقوم على أن كل جسم مركب من جواهر^(٢). وأن الجسم ينقسم إلى أن يصل إلى شيء لا يقبل الانقسام^(٣)، وهذا الجزء الذي لا يتجزأ ولا يقبل الانقسام هو الجوهر الفرد، فما من جسم إلا وهو مركب من العديد والعديد من الجواهر المفردة^(٤). ثم إن هذا الجسم المركب من الجواهر المفردة، تحل به الأعراض المخلوقة بدلالة

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٤/ ٧٢).

(٢) للمتكلمين تفرعات في تعريف الجسم. انظر مقالات الإسلاميين للأشعري (٢/ ٨).

(٣) يذهب ابن حزم إلى أن الجسم يقبل القسمة إلى ما لا نهاية. انظر: الفصل (٥/ ٢٣٠).

(٤) للاطلاع على آراء المتكلمين في الجوهر الفرد انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (٢/ ١٤).

المشاهدة الدالة على أن العرض يوجد ويفنى. ثم إن العرض المخلوق لا يحل إلا في شيء مخلوق؛ فكان الجسم مخلوقا، ثم يكون العالم مخلوقا بالكلية. فكان الاستدلال بدليل الحدوث على خلق العالم، قائما على القول بوجود الجوهر الفرد، وهو الجزء الذي يمتنع أن يتجزأ أو ينقسم، الجامع بين كونه قد بلغ من الصغر إلى درجة يمتنع معها أن ينقسم، إضافة إلى كونه قائما بنفسه. ويمكن الرد على قول المتكلمين بوجود الجوهر الفرد من خلال النقاط التالية: أولا: أن إثبات أمر ما، موقوف على الدليل، سواء أكان دليلا نقليا، أم دليلا عقليا، أم حسيا، والقول بوجود الجوهر الفرد قول لم يدل عليه أي دليل. ثانيا: أن الصواب أن الجسم يقبل الانقسام إلى أن تتصاغر أجزاؤه، فإذا تصاغرت استحالت إلى جسم آخر، فلا يبقى جوهر فرد لا يقبل الانقسام، بل يستحيل عند تصاغره، إذ الجسم الموجود لا بد له من قدر ما، ولا بد له من صفة ما، فإذا ضعف عن الاتصاف بتلك الصفة انضم إلى غيره، إما مع استحالة إن كان ذلك من غير جنسه، وإما بدون الاستحالة إن كان من جنسه كالقطرة الصغيرة من الماء، إذا صغرت جدا فلا بد أن تستحيل هواء، أو ترابا، أو أن تنضم إلى ماء آخر، ولا يمكن أن تبقى قطرة صغيرة جدا وحدها، وكذلك سائر الأجزاء الصغيرة جدا من سائر الأجسام، فإنها تصغر وتصغر إلى أن تستحيل إلى شيء آخر،

أو تنضم إلى مخلوق مماثل لها^(١). ومع أن هذا اللفظ ليس موجودا في القرآن، فإنه لا يوجد في اللغة فإن لفظ الجوهر، وإنما هو معرب؛ فهو أمر اصطلاحى ليس هو من الأسماء اللغوية ولا العرفية العامة ولا الأسماء الشرعية^(٢). ثم يقال: إن الأدلة النقلية والبراهين العقلية، إضافة إلى الفطرة السليمة، مما يبين أن الله عز وجل موصوف بصفات الكمال، والاعتماد في نفي دلالة الأدلة والبراهين القطعية، على القول بالجوهر الفرد؛ رد للأحكام البديهية بأقيسة نظرية، وهو شيء غير ممكن أبدا، ولو جاز القدح في البديهيات بالنظريات؛ للزم فساد البديهيات والنظريات؛ فإن فساد الأصل البديهيات يستلزم فساد فرع النظريات؛ فتبين أن من عطل الصفات الإلهية؛ فقد سوغ القدح في القضايا البديهية بالقضايا النظرية؛ فقوله باطل؛ لأنه يستلزم فساد العلوم العقلية والفطرية. الوجه الثاني: بدعية الاستدلال بدليل الحدوث: مما يدل على بطلان الاستدلال بدليل الحدوث ما تعلمه بالاضطرار من دين الإسلام من أن النبي ﷺ لم يعلق قبول إسلام أحد من الناس على هذا الدليل، ولم يصح عنه ﷺ أنه طالب أحدا من الصحابة رضي الله عنهم أن يعرف الخالق جل جلاله من خلال هذا الدليل، بل إنه لم ينقل عنه ﷺ أنه أشار إلى هذا الدليل، لا في حديث صحيح أو حسن أو

(١) انظر: شرح الأصبهانية لابن تيمية (ص: ٣٥٢). والصفدية لشيخ الإسلام (١/ ١١٨).

(٢) انظر: الجواب الصحيح لابن تيمية (١/ ٦).

ضعيف. ثم إن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين لم يبنوا شيئاً من أمر الدين على ثبوت الجوهر الفرد ولا انتفائه، فقد ذكر الإمام أبو القاسم الشافعي أنه «لم يكن على عهد الصحابة والتابعين رضي الله عنهم من يتكلم في الجواهر والأعراض، ولو كان من الدين لما جهلوه»^(١). و«عن نوح الجامع قال: قلت لأبي حنيفة: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام. فقال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة؛ فإنها بدعة»^(٢). وقد ذكر ابن عبد البر: «أن الصحابة رضي الله عنهم لم يعرفوا الله عز وجل من قبل النظر في الحركة والسكون، ولو كان معرفة هذا واجبا عليهم، لازما لهم؛ ما أضاعوه، ولكان ذلك من عملهم مشهوراً، ومن سيرتهم معروفاً، ولا استفاض عنهم، ولشهر وابه، كما شهروا بالقرآن والروايات»^(٣). وقال أبو الوفاء بن عقيل: «أنا أقطع أن الصحابة رضي الله عنهم ماتوا وما عرفوا الجوهر والعرض، فإن رضيت أن تكون مثلهم فكن، وإن رأيت أن طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبي بكر وعمر فبئس ما رأيت»^(٤). وأما ابن حزم الأندلسي، فيذهب في إبطاله لدليل

(١) انظر الحجة في بيان المحجة لقوام السنة (١/ ٩٩).

(٢) انظر: ذم الكلام وأهله للهرابي (٤/ ٢١٣). والحجة في بيان المحجة لقوام السنة (١/ ١٠٥).

(٣) انظر: التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٥٢).

(٤) انظر: تليس إبليس لابن الجوزي (ص: ٢٥٧).

الحدوث الكلامي، إلى اسقاط الفائدة منه، بل إنه رحمه الله بين أن ضرره أكبر من نفعه، فيتحدث عن نفسه، وأنه بقي سنين كثيرة لا يعرف الاستدلال بدليل الحدوث، ومع هذا فقد كان في غاية اليقين بدين الإسلام، والإيمان بأن الله جل جلاله هو خالق العالم، ثم يشير إلى أنه قد كانت تخطر في قلبه خطرات سوء ينبذها الشيطان، فيكاد لشدة نفاره عنها أن يسمع خفقان قلبه؛ استبشاعاً لها كما أخبر رسول الله ﷺ: «ذَاكَ صَرِيحُ الْإِيمَانِ». أخرجه مسلم (١٣٢). ويؤكد أنه بعد أن اطلع على دليل الحدوث لم ير فيه فائدة، مع ما فيه من إضاعة للوقت فيما لا ينفع^(١). ثم نقول: هل أمر النبي ﷺ بالنظر، واستعمال دليل الحدوث؟ أم لم يؤمر به؟ إن قلتم: أمر به. قلنا: فهل أمر بالنظر في الجوهر والعرض قبل أن يوحى إليه، أم بعد أن أوحى إليه؟ إن قلتم: أمر بالنظر قبل نزول الوحي عليه. قلنا: فمن أمره ﷺ بهذا؟ وإن قلتم: أمر ﷺ بالنظر بعد أن أوحى إليه. قلنا: أقررتم أنه يمكن معرفة وجود الله عز وجل، وخلق له للعالم، بلا حاجة إلى دليل الحدوث؛ فبطل القول بأنه أصل الإيمان، وأنه لا يمكن إثبات وجود الله جل جلاله وخلق له للعالم إلا بهذا الدليل. وإن قلتم: لم يؤمر ﷺ بالنظر. قلنا: فكيف وجب علينا ما لم يجب على رسول الله ﷺ؟ ومما يدل على بطلان هذه الطريقة ما ذكره ابن تيمية من أنها طريقة معتاصة، ومقدماتها لا تخلو من: أن تكون

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٤ / ٧٠).

مقدمات مشتبهة؛ يقع النزاع فيها؛ وكل يرى أن المراد منها غير ما يرى الآخر. أو أن تكون مقدمات خفية؛ لا يدركها إلا الأذكياء. وقد كانت نتيجة هذا الاشتباه والخفاء، ما ذكره رحمه الله من كثرة تنازع أهل الكلام في وضع مقدمات هذا الدليل، بحيث أنه لم يتفق على ذكر المقدمات في صورة واحدة، إلا النادر من أهل الكلام؛ فكانت طريقة غير برهانية، ولا مفضية إلى اليقين؛ فبطل قولهم: إن دليل الحدوث هو البرهان الدال على وجود الله جل جلاله، وعلى حدوث العالم^(١). وقد اعترف الغزالي بهذا من قبل، حيث أكد على أن التمييز بين الدليل وبين الشبهة في مسألة الحدوث في غاية الغموض^(٢). الوجه الثالث: إفساده للعقيدة الإسلامية: مما يبين بطلان الاستدلال بدليل الحدوث أن علم الكلام كما يرى أهله إنما هو علم يتوصل به إلى حماية العقيدة الإسلامية، والرد على المخالفين لها، أو المشككين فيها؛ من خلال إثبات وجود الخالق جل جلاله، ثم إثبات حدوث العالم، ثم إثبات صدق نبوة النبي ﷺ. ولكن هذا المقصد لم يمنع من كون هذا الدليل الكلامي قد أفضى إلى الكثير من المخالفات العقدية، فقد كان من نتائجه تعطيل دلالة النصوص الدالة على أن الله جل جلاله متصف بالصفات الفعلية عن مدلولها؛ لأن أهل الكلام

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢/ ٢٢).

(٢) انظر: المستصفى للغزالي (ص: ٣٥٤).

توهموا أن إثبات أفعال الرب سبحانه وتعالى مفسد للدليل الدال على وجوده سبحانه وتعالى، وعلى خلقه لهذا العالم؛ لأننا بإثبات الصفات الفعلية، نكون قد حكمنا بحلول الحوادث في ذات الله جل جلاله، وهذا يعني على زعمهم أن الله عز وجل حادث، فاتجهوا إلى نفي الصفات الفعلية عن الله سبحانه وتعالى. وبالنظر إلى إثبات حدوث العالم، فإن الإيمان به مستلزم للإيمان بأن الله جل جلاله موصوف بالإرادة؛ لأن وجود العالم في وقت معين، وعلى صورة معينة، دال على صفة الإرادة، ولكن أهل الكلام قد حاروا في هذه الصفة، وممن أخطأ في هذه الصفة الأشاعرة، فمع أنهم يثبتون سبع صفات، ومنها صفة الإرادة، إلا أنهم لا يثبتون إلا إرادة واحدة تتعلق بكل حادث، فتصدر جميع الحوادث عن تلك الإرادة القديمة، التي ترجح أحد المتماثلين بلا مرجح، كما يثبتون سمعا واحداً معيناً متعلقاً بكل مسموع، وبصراً واحداً معيناً متعلقاً بكل مرئي، وكلاماً واحداً بالعين، يجمع جميع أنواع الكلام^(١). يقول إمام الحرمين في بيان مذهبهم في الإرادة: «مذهب أهل الحق أن الباري تعالى يريد بإرادة قديمة»^(٢). ولأجل هذا القول، فقد استطال الفلاسفة الذين كان الغرض

(١) انظر: الاحتجاج بالقدر لابن تيمية (ص: ٧٠).

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الدين (ص: ٩٤).

الرئيس من علم الكلام هو الرد على الأشاعرة^(١)، ومن هذا ما فعله ابن رشد، عندما نقد المذهب الأشعري نقدًا شديدًا؛ بسبب ضعف دليل الحدوث، وعدم صراحته على إثبات وجود الله عز وجل، فإنه ناقش الأشاعرة في عقيدتهم في خالق العالم، وذكر أنه كيفما فرضت الإرادة قديمة أو حادثة، فإنه يلزم الأشاعرة واحد من أمور ثلاثة: الأول: إثبات إرادة حادثة، وفعل حادث؛ فيكونوا قد وقعوا فيما فروا منه؛ لأنهم أثبتوا لله جل جلاله صفات فعلية، وهم لا يؤمنون بهذا. الثاني: إثبات إرادة قديمة، وفعل قديم؛ فيكونوا قد وقعوا في القول بقدم العالم، والأشاعرة لا يقولون به؛ فبطل هذا الاحتمال. الثالث: إثبات إرادة قديمة، وفعل حادث، وهذا ممتنع؛ لأن الفعل الحادث لا يمكن أن يوجد عن إرادة قديمة، من غير أن يتجدد للمريد ما يقتضي حدوث هذا الفعل المعين في هذا الزمن دون ما سواه من الأزمنة؛ فبطل هذا الاحتمال. وبعد هذا الكلام المجمل، اتجه ابن رشد إلى نقد مقدمات دليل الحدوث، حيث ذكر أنه يقوم على ثلاث مقدمات، هي بمنزلة الأصول: المقدمة الأولى: أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض: هذه المقدمة من المقدمات التي أشار ابن رشد إلى أن دليل الحدوث يقوم عليها، وقد أكد على أنهم يريدون بالجواهر: الجوهر الفرد؛ وهذا ما يشكك في صحة قولهم؛ لأن وجود جوهر غير منقسم، ليس

(١) انظر: شرح الأصبهانية لابن تيمية (ص: ٣٨٠).

معروفا بنفسه، وليس عليه أي دليل مع ما في وجوده من أقاويل متضادة؛ فكيف يصح أن يثبت للجوهر المختلف في وجوده، حكم لا دليل على صدقه. فإذا كان الجوهر مختلفاً في وجوده، وكان إثبات ملازمة الأعراض لهذا الجوهر مما لا دليل يقيني عليه؛ امتنع أن تجعل هذه المقدمة مبدأ في معرفة الله جل جلاله؛ لأن معرفة الله عز وجل يجب أن تقوم على طرق واضحة؛ توصل إلى اليقين، وتتناسب مع الجمهور. وبهذا يخلص ابن رشد من خلال مناقشته لهذه المقدمة إلى أن أعلى ما يمكن أن يوصف به دليل الحدوث أنه دليل جدلي، لا يصلح لجمهور المسلمين؛ لأنه دليل معقد، يقوم على عملية عقلية عويصة، لا تتناسب مع ذهن العامي المسلم، المطالب بالإيمان بوجود الله عز وجل. المقدمة الثانية: أن الأعراض حادثة: يرى ابن رشد أن ما ذكره الأشاعرة من حدوث جميع الأعراض، مبني على قياس الغائب على الشاهد، أي: الاستدلال بخلق الأعراض المشاهدة على أن الأعراض الغائبة مخلوقة، وهو تطويل لا فائدة فيه؛ لأنه إن كان قياس الغائب على الشاهد قياساً صحيحاً، فإن الواجب أن يقال: الأجسام الغائبة مخلوقة؛ لأن الأجسام المشاهدة مخلوقة. وإن كان قياساً فاسداً، فقد فسدت المقدمة. المقدمة الثالثة: أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث: هذه المقدمة هي المقدمة الثالثة من المقدمات التي ذكر ابن رشد أن دليل الحدوث يقوم عليها، والذي ذهب إليه أنه لا يلزم حدوث الذات،

بسبب تجدد الصفات؛ لأنه يمكن تصور ذات لها ما لا يتناها من الصفات الفعلية ولا تكون هذه الذات ذات مخلوقة^(١). الوجه الرابع: تسبب دليل الحدوث في ظهور عقائد غير صحيحة: مما يبين لنا بطلان دليل الحدوث الكلامي أن أهل الكلام قد ذهبوا نتيجة لإيمانهم بالجواهر الفرد، إلى أن الإقرار بوجود الله جل جلاله، ليس أمراً فطرياً متأسلاً في النفوس البشرية، بل هو أمر مكتسب، يحتاج إلى نظر واستدلال. ومن هنا ظهر الخلاف في أول واجب على المكلف، حيث ذهب أهل الكلام إلى أن أول واجب على المكلف ليس أفراد الله عز وجل بالعبادة، ثم اختلفوا فيما بينهم في تحديد أول واجب على المكلف على أقوال: الأول: قيل: أول واجب على المكلف هو النظر في معرفة الله سبحانه وتعالى. وهذا مذهب جمهور المعتزلة، والإسفرائيني. الثاني: قال الباقلاني وابن فورك وإمام الحرمين: إن أول واجب على المكلف هو القصد إلى النظر؛ لأن وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه، والنظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على النظر؛ فكان القصد إلى النظر هو أول واجب على المكلف^(٢). وتبعاً لما ذهب إليه أهل الكلام من إنكار فطرية المعرفة، مع الذهاب إلى

(١) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد (ص: ١٠٣).

(٢) انظر: الإرشاد الإمام الحرمين (ص: ٣). وأبكار الأفكار (١/ ١٧٠). والمواقف للإيجي

(١/ ١٦٦). وشرح المقاصد في علم الكلام للفتازاني (٢/ ٢٦٥).

أن معرفة الله سبحانه وتعالى قائمة على الاستدلال؛ فقد اختلفوا فيما أسموه بإيمان المقلد، على أقوال: الأول: ذهب البعض إلى أن إيمان المقلد ليس بصحيح^(١). الثاني: ذهب فريق آخر إلى أن إيمان المقلد صحيح، ولكن مع الإثم^(٢). ولا شك أن الصواب خارج عن هذا الخلاف الكلامي؛ لأنه قائم على أن أول واجب على المكلف هو النظر، أو القصد إلى النظر، وليس الأمر كذلك؛ فإن الأدلة تدل على أن أول واجب على المكلف هو إفراد الله جل جلاله بالعبادة، قال الرسول ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، ثُمَّ قَدْ حُرِّمَ عَلَيَّ دِمَاؤُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ». أخرجه البخاري (٢٥)، ومسلم (٢١). فذكر ﷺ وجوب الشهادة، ثم ذكر بقية أركان الإسلام ولم يذكر ما ذكره أهل الكلام. ومما يدل على أن أول واجب على المكلف هو شهادة ألا إله إلا الله وأن محمد رسول الله، قول ابن عباس رضى الله عنهما: لما بعث النبي ﷺ معاذ بن جبل إلى نحو أهل اليمن، قال له: «إِنَّكَ تَقْدُمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ أَنْ يُوحِّدُوا اللَّهَ تَعَالَى، فَإِذَا عَرَفُوا ذَلِكَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ...». أخرجه البخاري (٧٣٧٢). ومن الأدلة الدالة على أن أول واجب على المكلف

(١) انظر: تفسير الرازي (٢٧/٢٣٣). وشرح المقاصد للفتازاني (٢/٢٦٤).

(٢) انظر: شرح المقاصد للفتازاني (٢/٢٦٥).

هو شهادة أن لا إله إلا الله، قوله ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُواهَا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ». وقد ذكر النووي على هذا أن في هذا الحديث دليل على أنه لا يجب على أحد تعلم أدلة المتكلمين، ومعرفة الله تعالى بها خلافاً لمن أوجب ذلك^(١). وقد ذكر الرازي أن جمهور الفقهاء والكثير من المتكلمين قد استدلوا على صحة إيمان المقلد بقوله تعالى: ﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا﴾ [النصر: ٢]؛ لأنه سبحانه وتعالى حكم بصحة إيمان أولئك الأفواج، وجعله من أعظم المنن على محمد ﷺ، ونحن نعلم يقيناً أنهم ما كانوا على علم بالاستدلال بدليل الحدوث، ولو لم يكن إيمانهم صحيحاً لما ذكره في هذا المعرض^(٢). ومما يؤكد هذا قول سعيد بن جبير: ما لم يعرفه البديون؛ فليس من الدين^(٣). ثم إنه لو لم يكن إيمانهم صحيحاً، لما قال سبحانه وتعالى فيهم: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانُ وَزَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ٧]. فنص على صحة إيمانهم، وسماهم راشدين من غير استدلال منهم بدليل الحدوث^(٤). وقد استدل الحافظ

(١) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١/ ٢١٠).

(٢) انظر: تفسير الرازي (٣٢/ ١٥٦).

(٣) انظر: جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (٢/ ٣٠).

(٤) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٤/ ٧٠).

ابن حجر العسقلاني بما تواتر من سيرة النبي ﷺ، وقبوله الإسلام من أسلم بمجرد نطقه بالشهادة، من غير مطالبته بشيء مما ذكره أهل الكلام على بطلان مذهبهم في إيمان المقلد. ثم قال: والعجب أن من اشترط ذلك من أهل الكلام إنما اشترطوه لما قرروه من بطلان إيمان المقلد، وهم أول داع إلى التقليد؛ حتى استقر في أذهانهم أن من أنكر قاعدة من القواعد التي أصلوها فهو مبتدع، حتى وإن لم يفهمها، ولم يعرف مأخذها، وهذا هو محض التقليد؛ فآل أمرهم إلى تكفير من قلد الرسول ﷺ في معرفة الله جل جلاله، مع القول بإيمان من قلدهم؛ وكفى بهذا ضلالاً^(١). ثم كيف يكون النظر هو أول واجب على المكلف، مع أنه قائم على علم الكلام، وعلم الكلام مما يحرمه العلماء، يقول ابن رجب: النهي عن الكلام إجماع من جميع أئمة الدين، من المتقدمين من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية، وأنه قول أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد وغيرهم من أئمة المسلمين^(٢). ثم إن من اتبع فطرته الدالة على وجوده سبحانه وتعالى، وسلم النصوص الوحي المصروفة بربوبيته جل جلاله وخلقه للعالم، لا يمكن أن يُسمى مقلداً بحال من الأحوال؛ لأن التقليد إنما يكون في قبول قول من ليس بحجة، وأما إيمان المؤمن بآيات الكتاب العزيز، والتسليم لقول رسول الله ﷺ، الذي افترض الله عز وجل

(١) انظر: فتح الباري لابن حجر (١٣ / ٣٥٤).

(٢) فتح الباري لابن رجب (٧ / ٢٣٥).

علينا طاعته، والزمن إتياعه وتصديقه، وحذرنا عن مخالفة أمره، وتوعدنا على ذلك أشد الوعيد، فليس تقليداً، وما سماه أحد من أهل العلم تقليداً^(١). الوجه الخامس: حيرة أهل الكلام: علماء أهل الكلام أقاموا دليل الحدوث؛ ليثبتوا به أن العالم حادث، وأن الله سبحانه وتعالى موجود. وهذا يوجب لهم حصول الإيمان والطمأنينة، متى ما كان الدليل صحيحاً، وأما إن كانوا في حيرة واضطراب من أمرهم؛ فلازم هذا أنه دليل متهافت، لا يفيد المتعلق به شيئاً. والحال يشهد ويبين ويظهر ما وقع فيه علماء الكلام من حيرة وشك، يقول أبو المعالي الجويني: «يا أصحابنا لا تشغلوا بالكلام؛ فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما اشتغلت به. وقال في مرضه الذي توفي فيه: اشهدوا علي أني قد رجعت عن كل مقالة تخالف السنة، وأنني أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور»^(٢). وكذلك الغزالي رحمه الله، الذي انتهى به الحال في آخر أمره إلى الوقف والحيرة في المسائل الكلامية، ثم أعرض عن تلك الطرق، وأقبل على أحاديث الرسول ﷺ، فمات وصحيح البخاري على صدره. إضافة إلى الفخر الرازي، الذي يذكر عنه الإمام الذهبي أنه قد بدت منه في تواليفه بلايا وعظائم، وسحر وانحرافات عن السنة. ثم إن الذهبي سأل الله جل جلاله أن يعفو عن الفخر الرازي؛ فإنه توفي على طريقة حميدة، والله يتولى السرائر، وذكر

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٤/٦٩).

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (١٤/١٩).

قول الرازي عن نفسه: لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيته تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، أقرأ في الإثبات: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوِي﴾ [طه: ٥]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]. وأقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي^(١). إضافة إلى الكثير من أهل الكلام، ممن وصل بهم الحال إلى التوقف في آخر أمرهم؛ لأنهم رأوا أن دليل الحدوث مخالف للنقل والعقل، وذلك مثل ما وقع من أبي الحسين البصري، وكذلك ابن عقيل، وغيرهما من النظائر، الذين تبين لهم فساد هذا القول^(٢). وفي مقابل هذه الحيرة والاضطراب، التي وقع فيها أهل الكلام، نجد أن من سلم من التأثير بدليل الحدوث في غاية اليقين، لا يشككه شيء في دينه، حتى وإن كان من العوام، يقول الغزالي معترفاً بهذا: فقس عقيدة أهل الصلاح والتقوى من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمجادلين؛ فترى اعتقاد العامي في الثبات كالطود الشامخ، لا تحركه الدواهي ولا الصواعق، وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيطة مرسل في الهواء^(٣). الوجه السادس: كثرة البراهين الضرورية الدالة على حدوث العالم:

(١) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (١٦/ ٥٢).

(٢) انظر: منهاج السنة لابن تيمية (١/ ٤٣١).

(٣) إحياء علوم الدين للغزالي (١/ ١٦٢).

كان الواجب على المتكلمين أن يقصدوا السبل الشرعية في الاستدلال على مطلوبهم، في إثبات وجود الله جل جلاله، وإثبات حدوث العالم، سواء الاستدلال بالفطرة على وجود الله سبحانه وتعالى، أو الاستدلال بالمخلوق على وجود الخالق جل جلاله أو الاستدلال بدليل العناية. أو غيرها من الأدلة الصحيحة السليمة من التناقض. ولو أن أهل الكلام سلكوا هذا المسلك الشرعي؛ لسلمت لهم عقائدهم من كثير من الانحرافات التي وقعوا فيها بسبب إيمانهم بدليل الحدوث. وقد كان يمكن لأهل الكلام أن يطلوا مذهب الفلاسفة في قولهم بقدوم العالم، بلا حاجة للقول بدليل الحدوث، بيان هذا: أن قول الفلاسفة: إن الرب سبحانه وتعالى علة تامة، لم يزل ولا يزال هكذا، ومعلوله لازم لذاته، ولا يتأخر عنه. قول يمنع أن تكون حركة الفلك وغيرها من الحوادث قد صدر عن الله جل جلاله؛ لأنه يستوجب أن تكون جميع المعلولات ملازمة له سبحانه وتعالى في الوجود، ولما كان العالم حادثا، ومتجدد الحوادث؛ بدلالة كون الحوادث الموجودة في العالم تحدث شيئا بعد شيء، والعلة التامة لا يحدث معلولها شيئا بعد شيء، بل جميع معلولاتها مقارنة لها أزلا وأبدا، لا يتأخر منه شيء عن الأول؛ فقد ظهر أنه لا بد للحوادث المتعاقبة من محدث؛ فثبت أن هناك فاعلا مختارا، لا علة تامة؛ فظهر أن العالم مخلوق لله جل جلاله؛ وأنه عز وجل يخلق ما شاء، متى شاء، كيف شاء^(١). ومما يحسن ذكره هنا:

(١) انظر: الاستغاثة في الرد على البكري لابن تيمية (ص: ٢٧٦).

أن ابن حزم مع كونه من أشد الرافضين لدليل الحدوث، قد أقام من الأدلة ما أبطل به قول الفلاسفة بقدم العالم، وكان مما استدل به ما ذكره من أن كل ذات في العالم متناهية؛ لأن تناهي الذات ظاهر بمساحتها، بأول جرمها وآخره، وأيضا بزمان وجودها، فقد كانت عدما ثم وجدت، ونحن نشاهد ذلك حسا وعيانا، وهكذا أبدا يفنى مخلوق ويتبدى آخر، وكل ذات من الذوات فهي مركبة من أجزاء متناهية بعددها، وكل مركب من أجزاء متناهية ذات أوائل؛ فليس هو شيئا غير أجزائه؛ إذ الكل ليس هو شيئا غير الأجزاء التي ينحل إليها، وأجزاؤه متناهية؛ فكانت الذوات متناهية، والعالم كله إنما هو مجموع الذوات المشاهدة؛ وإذا كانت جميع أجزاء العالم متناهية وذات أول ونهاية بدلالة المشاهدة؛ صح بالضرورة أن للعالم أو لا؛ إذ كل أجزائه لها أول، وليس العالم شيئا غير أجزائه؛ فثبت أن العالم مخلوق محدث^(١). وكل ما سبق يؤكد بطلان دليل الحدوث، ويوضح أن السلامة في السلامة من الاعتقاد به. [عبد الله الفيافي (ص: ٦٥)].

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (١/ ٥٧).

وهؤلاء جميعهم يفرون من شيء، فيقعون في نظيره، وفي شر منه، مع ما يلزمهم من التحريفات والتعطيلات، ولو أمعنوا النظر، لسوا بين المتماثلات، وفرقوا بين المختلفات، كما تقتضيه المعقولات، ولكانوا من الذين أوتوا العلم، الذين يرون أن ما أنزل إلى الرسول هو الحق من ربه، ويهدي إلى صراط العزيز الحميد، ولكنهم من أهل المجهولات المشبهة بالمعقولات، يُسَفِّطُونَ في العقليات، ويُقَرِّمُونَ في السمعيات^(١).

(١) نبّه المؤلف في عدة مواضع إلى بطلان دعوى أن السفسطة تنسب إلى أمة من الأمم يقال لهم: السوفسطائية، أو أنهم ينسبون إلى رجل يقال له سوفسطا، كما ظنه بعض المتكلمين وأرباب المقالات. وإنما السفسطة لفظة معربة من اليونانية، وهي جحد شيء من الحقائق، فإن معناها الحكمة المموهة بالسفسطة، أي: الكلام الباطل المشبه للحق، وهذا يعرض لكثير من الناس في كثير من الأمور، ولا يتصور أن أحداً من بني آدم يجحد جميع الحقائق. انظر: الرد على المنطقيين (ص: ٣٢٩)، والدرء (٥/ ١٣٠)، وشرح الأصبهانية (٢/ ٣٢٣)، ونقض التأسيس (٢/ ٥٤)، ومنهاج السنة ٥٢٥/ ٢، ومجموع الفتاوى (١٩/ ١٣٥). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

بعد أن عرض الشيخ مذاهب المعطلة باختلاف طوائفهم، بين أنهم يفرون من شيء، فيقعون في نظيره وفي شر منه. فالغلاة فروا من تشبيهه بالموجودات والمعدومات، فلزمهم التشبيه بالمتنوعات، وهذا أقبح من التشبيه بالموجود، أو المعدوم الممكن، وإن كان الجميع باطلاً. وهكذا الفلاسفة ينفون عن الله الصفات بشبهة أن إثباتها يلزم منه التركيب. وكل من نفى شيئاً مما جاء به الرسول ﷺ فراراً من شيء، فلا بد أن يقع في نظيره، أو في شر مما قر منه، ولو أن هؤلاء جميعهم أمعنوا النظر، لسوا بين المتماثلات، وفرقوا بين المختلفات، كما هو مقتضى العقول السليمة المتجردة عن الأهواء المضلة والتعصب. كما قال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ أُجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [الباقية: ٢١]، وقال تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨]. ومن أدلة مناقضة مذهب الفلاسفة للمعقول: تسويتهم بين المختلفات، كما سوا بين الصفات، وجعلوا هذه الصفة هي الصفة الأخرى، كما سبق. ومن أدلة مناقضة مذهب المعتزلة للمعقول: تفريقهم بين المتماثلات، كما فرقوا في الإثبات بين أسماء الله وصفاته، فأثبتوا الأسماء ونفوا الصفات، كما سبق. فلو أن هؤلاء كانوا من أصحاب النظر الصحيح، والعقل الصريح، لما وقعوا في هذا التناقض، ولكأنوا من الذين أوتوا العلم الذين يرون أن ما أنزل

إلى الرسول هو الحق من ربه ويهدي إلى صراط العزيز الحميد. ولكن هؤلاء الضُّلَّال المعطلة ليسوا من أهل العقل ولا النقل، بل هم من أهل القضايا المجهولات التي يظنونها ويزعمونها قضايا عقلية، كما إذا قالوا: إن الوجود المطلق موجود في الخارج، أو: إن العلم هو العالم. ومعنى قوله: (يسفسطون في العقليات) أي: يقفون من العقليات موقف أهل السفسطة منها، وهو: المكابرة والإنكار. ومعنى قوله: (يقرمطون في السمعيات) أي: يفعلون في السمعيات فعل القرامطة، وهو اللعب بمعانيها وصرفها عن ظاهرها إلى معانٍ أخرى لا يحتملها اللفظ، ولا يدل عليها السياق. [عبد الرحمن البراك (ص: ١٤٣)].

قوله: (ولكنهم من أهل المجهولات) أي: أن أصول أهل الأهواء والبدع، وعلى رأسهم الذين ضلوا في باب الأسماء والصفات والأفعال لله عز وجل، إنما تقوم على الجهل والأوهام؛ لأن الكلام في الغيب عموماً، وفي أسماء الله وصفاته وأفعاله بالذات، لا سبيل إلى معرفته على جهة التفصيل، لا بالعقل ولا بالفطرة ولا بالعلم الحسي. ولو تناولته الحواس لما كان من الغيب، والله أعظم وأجل من أن تتناوله الحواس. إذاً هؤلاء ليس عندهم إلا المجهولات التي هي أوهام وتخربات وخيالات، ثم إنهم اتصفوا بالمجهولات لأنهم لا يعتمدون على الوحي، وإذا استدلوا بالوحي استدلوا به على وجه باطل، كالأخذ بالمتشابه، وجر الدليل إلى غير ما يدل عليه ابتغاء الفتنة وابتغاء

تأويله كما ذكر الله عنهم. وقوله: (المعقولات)، أي: أنهم يشبهون خيالاتهم الفاسدة بالمعقولات التي قد تكون معقولة في عالم حياة الناس، فمثلاً: الفلاسفة لهم فلسفة معقولة صحيحة في العلوم الطبيعية، كالرياضيات وغيرها، فإذا قالوا: $١ + ١ = ٢$ فهذا حق؛ لأنه أمر معلوم ويدخل تحت مدارك الناس، وكونه معلوماً لا يعني أننا نلحق به غير المعلوم، فهم شبهوا أوهامهم وتصوراتهم عن الغيب بالمعقولات، ولذلك أكثر ما يفتن أجيال المسلمين الآن قديماً وحديثاً بالفلاسفة هو: أن بعض الفلاسفة لهم إسهام في العلوم الطبيعية والعلوم التجريبية، فمثلاً: ابن سينا، هذا رجل اعتقاده فاسد ويعترف بذلك، فيعترف بأنه باطني إسماعيلي، لكن له كلام جيد في الطب، وكونه أجاد في الطب لا يعني أنه محق في كلامه عن الله عز وجل بالباطل، فحينما جانب الوحي فيما يتعلق بالله عز وجل وبأمور الآخرة وغيرها وقع في الباطل المحض، ووقع في الكفر، وحينما تكلم في العلوم الطبيعية أجاد، ولا فضل له في ذلك؛ فإن العلوم الطبيعية يستوي فيها المسلم والكافر، إذ هي علوم عقلية تتعلق بعالم الشهادة. وكذلك بقية الفلاسفة، وأنا قد لاحظت في الآونة الأخيرة خاصة من خلال غوغائية الإنترنت، أن كثيراً من الناس يتعاطف مع الفلاسفة، ويستنكر على من يتكلم فيهم، ونسي هؤلاء أن الفلاسفة ليسوا على دين، فهم تالفون في الاعتقاد، إذ أن دينهم هو الإلحاد، وأما كون بعضهم أجاد في

العلوم الطبيعية فهذا أمر آخر، ولا دخل له في الدين، يقول بعضهم: كيف تتكلمون في ابن سينا وهو الطبيب المجيد؟! وعلى أي حال ينبغي أن يتعلم الشباب الانضباط في الموازين الشرعية. وهذا هو معنى كلام الشيخ: (المشبهة بالمعقولات)، فإنهم ظنوا أنه بإمكانهم أن يتناولوا حتى على الغيب، فقاوسوا الغيب بالشهادة، وقاسوا الشهادة بالغيب، فصاروا من الخراصين الذين ذمهم الله عز وجل. وأما تشكيكهم في العقلية، فمعنى هذا: أنهم سلكوا طريق السفسطائية من الفلاسفة الذين يتعمقون فيما لا تدركه العقول، والسفسطة هي الكلام الذي لا قيمة له، والكلام التافه الذي لا يستند إلى عقل ولا إلى فطرة ولا إلى دين، وكل الفلسفة سفسطة، وكل ما وراء الطبيعة فلسفة حسب مصطلحهم، أو كل ما يتعلق بالغيبيات فلسفة وسفسطة، وكلها لا أصل لها. وقوله: (يقرمطون في السمعيات)، القرمطة هي: سلوك طريق القرامطة الباطنية الذين يقبلون ألفاظ الشرع إلى معانٍ باطلة، فيفسرون كل المصطلحات الشرعية إلى معانٍ ضدها تماماً، فيفسرون الحق بالباطل، والباطل بالحق، ويفسرون أركان الإسلام بأشخاص يقدسونهم، وأركان الإيمان بأشخاص يقدسونهم، بل حتى مشاعر الحج يؤولونها بأشياء يعبدونها من دون الله، ويقبلون المصطلحات الشرعية إلى معانٍ باطلة دون أي وجه من الدلالة، لا لغة ولا شرعاً ولا عقلاً سليماً، فهم يقرمطون في السمعيات، فيأخذون ألفاظ

القرآن وألفاظ الحديث فيؤولنها بتأويلات معكوسة تماماً، فيصورون الحق بصورة الباطل، ويصورون الباطل بصورة الحق، ويصورون أهل الحق على أنهم جهلاء، ويصورون أهل الباطل على أنهم أهل العلم، ولذلك قالوا: بمبدأ الحقيقة والشرعة، والظاهر والباطن، وهذه هي القرمطة، نسأل الله العافية. [ناصر العقل (ص: ٢٦)].

المؤلف رحمه الله قال كلاماً عاماً، قال: إنهم يفرون من شيء فيقعون في نظيره، بل في شر منه، مع محذور آخر (مع ما يلزم من التحريف والتعطيل)، نضرب مثلاً لهؤلاء: الذين قالوا: أننا نسلب عن الله النقيضين، ونقول: لا موجود ولا معدوم، فهؤلاء فروا من التشبيه فوقعوا في مثل ما فروا منه، بل شر منه، أنتم لو قلتم أنه موجود لكتتم شبهتموه بأمر ممكن؛ لأن الموجودات ممكنة وقد تكون واجبة، لكن الآن شبهتموه بشيء ممتنع غير ممكن، كذلك الذين قالوا: نؤمن بوجوده ونقول أنه موجود، ولكن بشرط الإطلاق، ولا نثبت له صفة ثبوتية، نقول لهم أنتم وقعتم في شر مما فررتم منه، فهم فروا من أنهم إذا أثبتوا الصفة شبهوه بالموجدات، نقول لهم: أنتم إذا نفيتم الصفة وقلتم أنه موجود مطلق بشرط الإطلاق، أو جعلتم الصفة هي عين الموصوف، وإنها ليست شيئاً زائداً على الموصوف، أو جعلتم الصفات أيضاً مترادفة، وقعتم في شر مما فررتم منه، وهو الوجود المطلق، لا وجود له، بل كل موجود لا بد له من موجد. ومعلوم أيضاً أن الصفة غير الموصوف، وليس هناك أحد

من الناس العقلاء يقول: أن الصفة هي عين الموصوف أبداً. وكذلك نعلم بالضرورة أن الصفة والصفة الأخرى بينها تباين وليسوا مترادفات، فالعلم غير القدرة، والقدرة غير السمع.... إلخ. فأنتم الآن فررتم من شيء ووقعتم في شر منه، بالإضافة إلى إنهم حرفوا النصوص، فالله يثبت لنفسه هذه الصفات وهم ينفونها. فإذا كل هؤلاء الطوائف الثلاث نخاطبهم جميعاً فنقول ما فررتم منه ووقعتم في شر منه، ونرد على ذلك أيضاً بتحريف النصوص والتعطيل، وأهل السنة والجماعة والله الحمد ما وقعوا في مثل هذه الشرور. قوله: (ولو أمعنوا النظر لسووا بين المتماثلات، وفرقوا بين المختلفات)، يعني لو أن الإنسان أمعن النظر في كل شيء وليس في أسماء الله وصفاته فقط، فإنه يجد أن المتماثلات متساوية، ووجدوا أيضاً أن المختلفات متفرقة، مثال ذلك بالنسبة للصفات: معلوم أن الخالق غير المخلوق، فإذا أثبت الخالق لنفسه صفة من الصفات، يجب أن تكون الصفة غير الصفة التي تكون للمخلوق، فأنت إذا أثبت لله ذات ليست كذوات المخلوقين فأنت على حق، وكذلك أيضاً في الصفات. (ولكانوا من الذين أوتوا العلم، الذين يرون أن ما أنزل إلى الرسول، هو الحق من ربه، ويهدي إلى صراط العزيز الحميد)، فهم لو رجعوا إلى الكتاب والسنة لكانوا من أهل العلم، ولكنهم كما قال المؤلف: (ولكنهم من أهل المجهولات المشبهة بالمعقولات، يسفسطون في العقلیات، ويقرمطون في

السمعيات)، المجهولات، أي: ضد المعلومات، (المشبهة بالمعقولات)؛ لأنهم يزعمون أن العقل ما كانوا عليه، وذلك أن هؤلاء يحكمون العقل والنظر دون الأثر والنقل. فهم لو رجعوا إلى الكتاب والسنة لكانوا من أهل العلم. (يسفسطون في العقلیات، ويقرمطون في السمعیات)، السفسطة: عبارة عن إنكار المحسوس، بمعنى أن الإنسان يشك في كل شيء، نقول له مثلاً هذا كتاب من ورق، فيقول: لا أدري لعله من ورق. فهذه سفسطة. نقول له هذه شمس، فيقول: لا أدري يمكن هذا قمر. الحاصل هذه سفسطة في العقلیات. أما القرمطة في السمعیات فقد سبق أن قلت أن القرامطة الذين يتبعون حمدان قرمط، هؤلاء أنكروا النصوص، وقالوا: أن للنصوص ظواهر وبواطن، وأن ظواهر النصوص للعامة، وأن بواطن النصوص للخاصة. [محمد بن عثيمين (ص: ٩٠)].



وذلك أنه قد عُلم بضرورة العقل أنه لا بُدَّ من موجود قديم غني عمَّا سواه، إذ نحن نشاهد حدوث المحدثات، كالحيوان والمعدن والنبات، والحادِثُ ممكن ليس بواجب ولا ممتنع، وقد عُلم بالاضطرار أن المحدث لا بُدَّ له من محدثٍ، والممكن لا بدَّ له من واجبٍ، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]^(١)،

(١) تحدث المؤلف عن هذه المسألة في عدة مواطن، وبين أن طرق إثبات الصانع لا تحصى، وأن الذي عليه جمهور العلماء أن الإقرار بالصانع فطري ضروري. انظر: منهاج السنة (٢/ ٢٧٠)، والدرء (٣/ ١١٢)، والجواب الصحيح (٢/ ١٠٢). كما بيّن المؤلف في موضع آخر هذا الدليل على إثبات الصانع، فقال: من المعلوم بالضرورة أن الحادث بعد عدمه، لا بد له من محدث، وهذه قضية ضرورية معلومة بالفطرة، حتى للصبيان، فإن الصبي لو ضربه ضارب وهو غافل لا يبصره لقال: من ضربني؟ فلو قيل له: لم يضربك أحد، لم يقبل عقله، أن تكون الضربة حدثت من غير محدث، بل يعلم أنه لا بد للحادث من محدث، فإذا قيل: فلان ضربك، بكى حتى يضرب ضاربه، فكان في فطرته الإقرار بالصانع وبالشرع الذي مبناه على العدل، ولهذا قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]. وذلك أن هذا تقسيم حاصر ذكره الله بصيغة استفهام الإنكار، ليبين أن هذه المقدمات معلومة

فإذا لم يكونوا خلقوا من غير خالق، ولا هم الخالقون لأنفسهم، تعين أن لهم خالقاً خلقهم. وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو محدث ممكن، يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود، وهذا موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصه، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة، والتقييد، والتخصيص، ولا في غيره. فلا يقول عاقل إذا قيل: إن العرش شيء موجود، وإن البعوض شيء موجود، إن هذا مثل هذا، لاتفاقهما في مسمى الشيء، والوجود؛ لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركاً كلياً هو مسمى الاسم المطلق. وإذا قيل: هذا موجود وهذا موجود، فوجود كل منهما يخصه لا يشتركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما.



بالضرورة لا يمكن جحدها، يقول: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ﴾ أي: من غير خالق خلقهم، أم هم خلقوا أنفسهم؟ وهم يعلمون أن كلتا القضيتين باطلة، فتعين أن لهم خالقاً خلقهم سبحانه وتعالى. شرح حديث النزول (ص: ١٢٤)، وانظر: شرح الأصفهانية (١/ ٤٣)، مجموع الفتاوى (٢/ ٢، ١٩٠، ١١). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

القديم: هو الأول عند أهل السنة وهو القَدَم المطلق. الحادث: معنى الحادث هو المخلوق. الممكن: ما استوى وجوده وعدمه. الواجب: ما كان وجوده ضرورياً، فالله سبحانه واجب الوجود. الممتنع: هو ما كان عدمه ضرورياً كوجود خالقين مثلاً، أو الشريك لله فإنه لا يمكن أن يكون لله شريكاً. الاسم المطلق: وهو الاسم العام الذي لا تقييد فيه، فمن هذه الناحية: يشترك وجود الله تعالى والخلق في الوجود المطلق العام، لأنه مفهوم عام مطلق غير مقيد. لكن إذا قيل الوجود بإضافته إلى الله تعالى صار فيه تخصيص، وكذا إذا أضيف الوجود إلى المخلوق صار فيه تخصيص، لأن كل صفة تناسب موصوفها فوجود الله تعالى غير وجود الخلق. تماثلها: هو كون الشيئين متساويين متشابهين من كل وجه. اتفاقهما: الاتفاق: هو كون الشيئين متفقين في اللفظ والمعنى. الإضافة: ضم الشيء إلى الشيء للتخصيص والتعريف. التقييد: الوصف بأمر زائد عن الحقيقة. التخصيص: هو قصر المعنى العام على بعض أفرادها. [محمد الخميس ص: ١١٤].

مراد شيخ الإسلام من ذكره للقدر المشترك: أن يبين أنه لا يلزم من وصفنا الله عز وجل بالصفات على الحقيقة، أن يكون جل جلاله مماثلاً لمن وصف من المخلوقات بمثل هذه الصفات. وهذا شيء حكى أبو الحسن الأشعري الإجماع عليه، حيث قال:

«وأجمعوا أنه تعالى لم يزل موجوداً حياً قادراً عالمًا مريدًا متكلمًا سميعًا بصيرًا على ما وصف به نفسه، وتسمى به في كتابه، وأخبرهم به ورسوله، ودلت عليه أفعاله، وأن وصفه بذلك لا يوجب شبهه لمن وصف من خلقه بذلك من قبل الشئيين لا يشبهان بغيرهما، ولا باتفاق أسمائهما، وإنما يشبهان بأنفسهما فلما كانت نفس الباري تعالى غير مشبهة لشيء من العالم بما ذكرناه أنفاً، لم يكن وصفه بأنه حي وقادر وعالم يوجب تشبهه لمن وصفناه بذلك منا، وإنما يوجب اتفاقهما في ذلك اتفاقاً في حقيقة الحي والقادر والعالم، وليس اتفاقهما في حقيقة ذلك يوجب تشابها بينهما، ألا ترى أن وصف الباري عز وجل بأنه موجود ووصف الإنسان بذلك لا يوجب تشابها بينهما، وإن كانا قد اتفقا في حقيقة الموجد»^(١). ولشرح هذه القضية، ولترسيخها في النفوس؛ فقد ابتدأ شيخ الإسلام بتقسيم الموجودات إلى: أولاً: واجب الوجود، وهو الله سبحانه وتعالى، ووجوده وجود أزلي أبدي، بغض النظر عن وجود المخلوق، وهل هو موجود أم لا؛ فالله جل جلاله موجود ولا بد، سواء أكان المخلوق موجوداً أم معدوماً. الثاني: ممتنع الوجود، وهو ما لا يمكن أن يوجد في الخارج بحال من الأحوال، وذلك مثل: وجود شريك للخالق عز وجل؛ فهو شيء ممتنع. الثالث: ممكن الوجود، وهو العالم، أي: كل ما سوى الخالق

(١) رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري (ص: ١٢٠).

جل جلاله. وعلى هذا فإذا ما استثنينا ممتنع الوجود، الذي لا يمكن أن يوجد في الخارج أبداً؛ علمنا بضرورة العقل أن الوجود الخارجي ينقسم إلى: قديم غني عما سواه، وممكن لا بد له من موجد، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، فكان الحال لا يخلو من: أولاً: أن يكون ممكن الوجود قد خلق من غير خالق، وهذا أمر ممتنع؛ لأنه كان عدماً ثم وجد، والعدم لا يمكن أن ينقلب من العدم إلى الوجود، إلا بفعل فاعل. ثانياً: أن يكونوا هم الخالقون لأنفسهم، وهذا ممتنع؛ لأن المعدوم لا يمكن أن ينقلب إلى فاعل. ثالثاً: أن يكون لهم خالقاً خلقهم، وهذا هو الاحتمال الثالث والأخير، ولكنه حذف من الآية لظهوره، وبما أنه لا رابع للاحتتمالات البتة؛ وبما أن بطلان القسمين الأولين قطعي لا شك فيه؛ فقد تعين أن يكون الثالث حقاً لا شك فيه^(١). وبعد أن علمنا أن وجود الموجود الحادث لا يمكن إلا بوجود واجب الوجود؛ وثبت بالضرورة وجود موجودين: أحدهما: غني خالق. الثاني: فقير مخلوق. وهما متفقان في كون كل منهما شيئاً موجوداً ثابتاً، ومع اشتراكهما في الوجود، فإن من المعلوم أن أحدهما ليس مماثلاً للآخر في صفة الوجود؛ إذ لو كان أحدهما مماثلاً للآخر؛ لتمثلاً فيما يجب ويجوز ويمتنع لكل منهما؛ فيكون: أولاً: العالم واجب الوجود، كما أن الله عز وجل

(١) انظر: أضواء البيان للشنقيطي (٣/ ٤٩٥).

واجب الوجود، ويكون العالم غنيا عن كل ما سواه، كما أن الله جل جلاله غني عن العالمين. ثانيا: أن يكون الخالق جل جلاله مخلوقا حادثا قابلا للفناء، كما أن العالم مخلوق حادث قابل للفناء. فيلزم اجتماع النقيضين على تقدير تماثل الخالق عز وجل والمخلوق، وهو متنف بصريح العقل، كما هو متنف بنصوص الشرع؛ فعلم بهذه البراهين البينة أن اتفاقهما في الأسماء، لا يمنع اختلافهما في حقيقة الصفة^(١). ومتى ما كان العالم الحادث موجودا، وكان لا بد له من إله خالق؛ وكان كون الجميع موصوفا بالوجود، لا يلزم منه اتفاقهما في حقيقة الوجود، وأن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه، ولهذا وجود يخصه؛ فقد ثبت أن الاتفاق في الأسماء لا يوجب تماثل المسميات، والمراد من هذا: أنه لا يلزم من إثبات الأسماء الحسنى، وما دلت عليه من الصفات لله سبحانه وتعالى، أن يكون الله جل جلاله مشابها للمخلوق الحادث، الذي قد يسمى بشيء من هذه الأسماء، ويوصف بشيء من هذه الصفات. وذلك أن للاسم حالتين: الحالة الأولى: الإطلاق، والمراد بالإطلاق: ألا يقصد بالاسم مسمى خارجي، بل يكون مطلقا ذهنيا، لا يتقيد بوجود من الموجودات الخارجية. والاشتراك الذهني إنما يوجد في هذه الحالة؛ لأن المراد بالاشتراك الذهني: معرفة حقيقة اللفظ، والتمييز بينه

(١) انظر: منهاج السنة لابن تيمية (١/٤١٧).

وبين أي لفظ آخر. وإن شئت قلت: القدر المشترك هو المعنى الكلي القائم بالذهن، وهو لا يختص بموجود دون موجود بل هو معنى ذهني يفهمه المرء من اللفظ، مثل فهمه لمعنى: الوجود أو الموجود، أو الحياة أو الحي، أو العلم أو العليم، أو السمع أو البصر، أو السميع أو البصير، أو القدرة أو القدير؛ فإن الذهن يفهم معنى هذه الألفاظ، ويميز بينها، ويعلم أن كلا منها يدل من المعاني على غير ما يدل عليه اللفظ الآخر. وهذا القدر المشترك عام في كل موجودين؛ لأنه لا بد أن يتفقا في اسم يشتركان فيه، وإن كان أحدهما أكمل فيه وأولى به من الآخر، فالموجود والموجود، والحي والحي، والعالم والعالم، بينهما قدر من التشارك الذهني؛ فالوجود والحياة والعلم معان عامة كلية، نعم هذا وهذا، وبهذا القدر المشترك تفهم الغائب ونشئته، وهذا خاصة العقل، فنحن بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد، فإذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا، فهمنا ما قيل لنا بمعرفة ما شاهدناه، ولولا أنا نعلم معنى الأكل والشرب وغير ذلك، لم نعرف حقيقة ما أخبرنا به الله جل جلاله عما يكون في الدار الآخرة من النعيم والعذاب. وكذلك لو لم نعلم معنى الحياة والقدرة والعلم والكلام؛ لم نفهم ما نخاطب به إذا وصف الغائب عنا بحياة أو قدرة أو علم أو كلام. ولولا أن هذه الأسماء والصفات تدل على معنى مشترك كلي؛ لم نكن قد عرفنا عن الله عز وجل شيئاً، ولا صار في قلوبنا إيمان به جل جلاله، ولا علم، ولا معرفة، ولا

إرادة لعبادته ودعائه وسؤاله ومحبه وتعظيمه^(١). الحالة الثانية: الإضافة والتخصيص والتقيد: المراد بالإضافة والتخصيص والتقيد أن يقيد الاسم بمسمى، وتقيد الصفة بموصوف، فإذا قيل: العرش موجود؛ فقد تقيد الوجود بالعرش. وإما إن قيل: البعوض شيء موجود؛ فقد تقيد الوجود بالبعوض. وبهذا انتقل معنى الوجود من كونه مشتركا كليا مطلقا، إلى معنى مرتبط بموجود في الخارج، له من خصائص الوجود ما يخصه، ولا يشاركه فيه غيره؛ فللعرش من صفة الوجود ما يختص به ولا يشاركه فيه غيره من الموجودات. وكذلك العلم، فإن الذهن يعرف معنى هذا اللفظ، ويجعله معنى مشتركا بين الجميع، إلى أن يحصل التقيد والتخصيص؛ فيختص كل مسمى بما يتميز به عن المسمى الآخر، فإذا قلنا: زيد عالم بالتأويل. وقلنا: إن ابن عباس رضي الله عنهما عالم بالتأويل. فإن الذهن يعلم معنى العلم بالتأويل، ثم يرتسم فيه ما يختص به ابن عباس من العلم، وما يختص به زيد من العلم؛ وبهذا فإن الاسم أو الصفة تخرجان من الاشتراك الذهني، إلى المعنى الخاص. ثم إن الإضافة والتخصيص والتقيد ينقسم إلى قسمين: الأول: أن يخصص الاسم أو الصفة بالله عز وجل، فيسمى الله سبحانه وتعالى بالأسماء الحسنى، ويوصف بصفاته العليا، فتكون تلك الأسماء والصفات مختصة به جل جلاله، ولا

(١) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية (ص: ١٠٤).

يشركه فيها غيره، مثل: علم الله، حياة الله، سمع الله، بصر الله، وفي هذه الحالة، يتعين إثبات القدر المميز الخاص بذات الله عز وجل، فإذا قيل: علم الله، وكلام الله، وحياة الله، لم يدل ذلك على ما يشركه فيه أحد من المخلوقين، ولم يدل على مماثلة الغير له جل جلاله في هذه الصفات؛ لأننا نعلم بالنقل والعقل أن الله عز وجل لا مثل له، ولا كفوء ولا ند، فالقول في صفاته كالقول في ذاته، والله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله. الثاني: أن يضاف الاسم أو الصفة إلى المخلوق؛ فتسمى بعض المخلوقات بأسماء مقيدة بها، مضافة إليها، وتوصف بصفات مضافة إليها؛ فتأخذ من المعنى بقدر ما تستحق، مثل: علم زيد حياة عمر، سمع هند، بصر عمرو، وفي هذه الحالة، يتعين إثبات القدر المميز الخاص بالمخلوق الناقص، فإذا قيل: علم زيد. حياة عمر. ونحو ذلك، لم يدل على ما يشركه فيه غيره، وإنما يدل على ما يختص به هذا الشخص المعين من الصفات. وبهذا تعلم أن إثبات القدر المشترك لا يستلزم ما يمتنع على الرب سبحانه، فإن إثباته لا يقتضي أن يكون الرب جل جلاله حادثا، ولا يستلزم إمكانا أو نقصا، ولا يدل على إثبات شيء مما ينافي صفات الربوبية لله عز وجل. كما أن إثبات القدر المشترك لا يستلزم أن يتصف المخلوق بشيء من صفات الخالق جل جلاله؛ فلا يكون إثباته ممتنعا، كما إذا قيل: إنه موجود حي عليم سميع بصير، وقد سمي بعض

المخلوقات حيا سمعيا عليما بصيرا. يقول ابن عبد البر في بيان أن الاتفاق في الاسم أو الصفة لا يستلزم تماثل المسميات أو الموصوفات: «ولو اعتبرت ذلك بقولهم: جاءت فلانا قيامته. وجاءه الموت. وجاءه المرض. وشبه ذلك مما هو موجود نازل به ولا مجيء؛ لبان لك وبالله العصمة والتوفيق»^(١). [عبد الله الفيافي (ص: ٨٧)].

هذا بداية التفصيل من المصنف لما أجمله من الأمور المتفق عليها عند جميع الطوائف، فبدأ بالبرهان الأول وهو: أننا نشاهد حدوث المحدثات، كالحیوان والمعدن وغيرهما. ثم قال رحمه الله تعالى: (والحادث ممكن ليس بواجب ولا ممتنع، وقد علم بالاضطرار، أن المحدث لا بد له من محدث، والممكن لا بد له من موجود). هذا الاستدلال أو البرهان الثاني، وهو أن الحادث ممكن وليس بواجب ولا ممتنع، بمعنى: أنه قابل للوجود والعدم، فيفترض العقل أن هذا الوجود الذي يقبل العدم قد بدأ من لا شيء. قال المصنف رحمه الله تعالى: (كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، فإذا لم يكونوا خلقوا من غير خالق، ولا هم الخالقون لأنفسهم تعين أن لهم خالقا خلقهم). عند التأمل في البراهين القرآنية نجد أنها تتميز عن

(١) التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٣٧).

براهين الفلاسفة وغيرهم بالبساطة والقوة، والإيجاز والوضوح، وهذا إعجاز، فقاعدة:

﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾، قد يكتب فيها الفلاسفة المجلدات، لكن لبعدهم عن الحق وقعوا في المتاهات والضلالات، مع أن هذه قاعدة فطرية يدركها البليد ومتوسط الذكاء والعبقري، بل والبسيط من أصحاب الفهم الذين لا يكون عندهم عادة قدرة وتمكن في التفكير، ومع ذلك يدركون هذه القاعدة الفطرية. ولذا فإن الإنسان إذا تأمل هذه القاعدة، وجد أنه لا يمكن أن يحيد عقله السليم عن أنه لا يمكن أن يكون قد خلق الخلق من غير شيء، ثم تأتي درجة ثانية وهي: إذا كانوا خلقوا من غير شيء، فهل يعقل أنهم خلقوا أنفسهم؟! هذه القاعدة في ثلاث عبارات أو عبارتين سليمة من المقدمات المعقدة، ومن الافتراضات الفلسفية، وفي نفس الوقت هي فطرية وضرورية ولازمة، يعني: لا يستطيع أن ينفك عنها العاقل، فكل عاقل لا بد أن يقف عندها بوضوح، وعند ذلك يصل إلى نتيجة جازمة لا شك فيها ولا ريب، بأنهم لم يخلقوا من غير شيء ولم يخلقوا أنفسهم، وهذا يشمل كل المخلوقات. قال المصنف رحمه الله تعالى: (وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو محدث ممكن يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود، وهذا موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه، ووجود

هذا يخصه، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتخصيص والتقيد ولا في غيره). هذا دليل بدهي في الرد على الذين أنكروا الأسماء والصفات، كالجهمية، أو أنكروا بعضها، كالمعتزلة ومن سلك سبيلهم، فهؤلاء كلهم يرد عليهم بمثل هذه القاعدة العقلية البدهية، إذ إن شبهتهم في إنكار الأسماء أو الصفات أو بعضها: أن إثبات هذه الأسماء أو الصفات لله عز وجل يقتضي التشبيه، فالجهمية يقولون: إذا سمينا الله عز وجل بالحكيم فقد شبهناه بالمخلوق؛ لأن المخلوق قد يكون حكيماً، وكذلك الذين ينفون الصفة يقولون: الحكمة من صفات المخلوقين، فإذا وصفنا بها الخالق فقد شبهناه بالمخلوق، وبالتالي نفوا عنه الحكمة، وكذلك بقية الصفات، فكان الاشتباه عندهم هو في التشابه اللفظي، والشيخ قد بدأهم من حيث الأساس الذي ينطلقون منه جميعاً، فكلهم يثبتون الوجود لله، سواء الجهمية والمعتزلة ومتكلمة الأشاعرة والمؤولة لبعض الصفات أو لكثير منها، وكلهم يجتمعون على وصف الله باعتبار أنه موجود. فيقول لهم: أنتم إذا عبرتم عن الله بأنه موجود، أليست كلمة «موجود» اسماً وصفة؟ سيقولون: بلى. يقول: إذا كان من أجل التشابه اللفظي تنكرون الأسماء والصفات، فكذلك كلمة: «وجود» فيها اشتباه لفظي؛ لأننا كما نصف الله بأنه موجود، والمخلوق موجود، نستطيع أن نقول: المخلوق إذاً غير موجود، لكن ما دام أنه

موجود فإذا هو حي ويرزق، وعليه فكما نفيتم يلزمكم أن تنفوا حتى الوجود، وأما إذا أثبتتم الوجود مع وجود الاشتباه اللفظي فيلزمكم أن تثبتوا بقية الصفات لله عز وجل على ما يليق بجلاله، وإن قلتم: نحن نثبت وجوداً يليق بجلال الله، فنحن نقول أيضاً: ونحن نثبت لله بقية الأسماء والصفات على ما يليق بجلاله، فما الفرق؟! وهذه قاعدة تطرد معنا في الدروس التي ستأتي بمشيئة الله تعالى. [ناصر العقل (ص: ٣٣)].

عطف المؤلف رحمه الله على ما سبق هذا التقرير المهم، الذي هو من أهم مباحث الصفات، هذا الموضوع ينطوي على قاعدة مهمة في مقام محاجة المخالفين في باب الصفات سواء كانوا من أهل التعطيل، أو كانوا من أهل التمثيل. خلاصة هذا الكلام ترجع إلى ما يعرف عند العلماء: بقاعدة: «القدر المشترك، والقدر المميز». وإدراك هذا الأمر من الأهمية بمكان، وتنحل به إشكالات كثيرة، ويمكن الرد به على كل مخالف في باب الصفات، فتنبه يا رعاك الله إلى هذا الموضوع المهم، وشيخ الإسلام رحمه الله أثاره في هذه الرسالة في موضعين أثاره هاهنا في المقدمة، وأثاره في القاعدة السادسة. المقصود أن ثبت قدرا مشتركا، وثبت قدراً مميزاً، ثبت قدر مشترك بين صفة الخالق وصفة المخلوق، وثبت أيضاً قدر مميز بين صفة الخالق وصفة المخلوق، ولا بد وواجب على مثبت الصفات أن يجمع بين إثباتها إثبات

القدر المشترك، والقدر المميز. وبالتالي من أنكر القدر المشترك، فإنه يكون قد وقع في التعطيل، ومن أنكر القدر المميز، ولك أن تقول: القدر الفارق، ولك أن تقول: القدر المختص، فإنه يكون قد وقع في التمثيل. القدر المشترك، ما معنى القدر المشترك ما الذي نريده بقولنا: ثمة قدر مشترك بين صفة الخالق، وصفة المخلوق؟ نريد بهذا أن هناك معنى كلياً، أو الاسم العام، أو أصل الصفة التي حصلت فيها موافقة بين الخالق والمخلوق وهذا لا إشكال فيه، وليس هو التمثيل الممنوع. بمعنى إذا قيل: إن الله عز وجل موجود، والمخلوق موجود، صار هاهنا قدر مشترك في أي شيء؟ في أصل الصفة، في الاسم العام، وبالتالي ما هناك أي إشكال، ولا يترتب على هذا أي لازم فاسد، إذا قلنا: إن الله سبحانه وتعالى حي، والمخلوق حي، فإن هاهنا قدراً مشتركاً، حصلت الموافقة في اسم عام، في مطلق كلي، ولم يكن في هذا أدنى إشكال. النظر إلى الصفات ينبغي أن يكون هذا النظر يمر بثلاث مراحل: المرحلة الأولى: النظر إلى الصفة بعد تجريدها من الإضافة، وإن شئت فقل: قبل الإضافة، بمعنى إذا كنا نقول مثلاً: سمع الله، الله متصف بالسمع، ومعلوم أن المخلوق أيضاً متصف بالسمع، حتى تفهم هذا الموضوع كما ينبغي، انظر أولاً إلى الصفة بعد تجريدها من الإضافة، «سمع» دون أن تضيف إليه شيئاً، دون أن تقول: إنه سمع الله،

أو إنه سمع المخلوق، انظر إلى السمع من حيث هو، وافهم معناه هذا القدر هو الذي حصل فيه الاشتراك، هذا القدر هو الذي حصلت فيه الموافقة، وهو الصفة قبل الإضافة، ما معنى السمع؟ إدراك الأصوات. إذاً، انظر أولاً إلى هذا الأمر وهو الصفة قبل الإضافة، وبالتالي تفهم المعنى، وتدرك ما أراد الله سبحانه وتعالى حينما خاطبنا في كتابه بهذه الصفات، فإن الله عز وجل ما خاطبنا بطلاسم والغاز، أو كلام أعجمي لا يفهم، إنما خاطبنا بكلام مفهوم في أصل لغة العرب. إذاً تنظر إلى الصفة أولاً بعد تجريدها من أي إضافة، وهذا هو الذي نقول: إن فيه قدراً مشتركاً بين صفة الخالق وصفة المخلوق، وهذا الاشتراك لا إشكال فيه، وليس مستلزماً للتمثيل، لم؟ لأن القدر المشترك هاهنا موجود في الأذهان لا في الأعيان. خذها قاعدة: الكليات المطلقات لا توجد إلا في الأذهان. لا يوجد خارج الذهن إلا ما هو مقيد، إلا ما هو معين، إلا ما هو مخصص، أما أن سمع هكذا، هل أحد لحظ في حياته سمعاً؟ يمشي هكذا سمع في الطريق، لا يوجد شيء اسمه «سمع»، إنما يتصور الإنسان شيئاً هو السمع، يتصور في ذهنه، خارج الذهن في الحقيقة والواقع، يوجد سمعي وسمعيك وسمع فلان، وهو حينئذ صار مقيداً، هل هو كلي أو جزئي؟ هذا جزئي. إذاً حصل الاشتراك في شيء يتصوره الذهن فقط، وهو هذا المطلق الكلي كما يقول المنطقة،

ولا إشكال في هذا الأمر. ثم تكون المرحلة الثانية، وهي: النظر إلى الصفة بعد إضافتها للخالق سبحانه وتعالى، فنقول: سمع الله، صارت الصفة هاهنا صفة مختصة بالله سبحانه وتعالى، وهذا قدر مميز فارق، بمعنى: لا يجوز أن يكون فيه اشتراك بين الخالق والمخلوق. هنا الضلال المبين أن يُقال: إن سمع الله كسمع المخلوق، أو إن سمع الله وإن سمع المخلوق مشتركان متماثلان متوافقان، من قال هذا فإنه ممثل، ومن مثل الله بخلقه فقد كفر. إذاً ثمة قدر مختص وهو الصفة بعد إضافتها إلى الخالق سبحانه وتعالى، فيكون لها خصائص الخالق جل وعلا.

المرحلة الثالثة: أن تنظر إلى الصفة بعد إضافتها إلى المخلوق، فتقول: سمع الإنسان، وهذا قدر مميز مختص بالإنسان، فلا اشتراك فيه مع الله سبحانه وتعالى.

الصفات في الجملة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: صفة مختصة بالله سبحانه وتعالى، لا يشترك المخلوق فيها مع الله، ولا في أصل المعنى، كالخلق الذي هو الإيجاد من العدم، هذه صفة مختصة بالله عز وجل، فهذه ليس فيها قدر مشترك. وهناك صفة وهذا الثاني صفة مختصة بالمخلوق؛ كالجماع مثلاً، هذه صفة مختصة بالمخلوق، هذا قدر مختص، ليس هناك اشتراك في هذا المعنى تعالى الله عن ذلك. وهناك صفات حصل فيها الاشتراك في الاسم العام، أصل الصفة، وهذا قلنا إنه لا إشكال

فيه. دعنا ننظر «العلم» حينما نقرأ في كتاب الله عز وجل إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ، أو إِنَّ اللَّهَ عِلْمًا، وهكذا جاء في السنة في نصوص كثيرة، فإننا نطبق ما ذكرنا من هذه المراحل الثلاث: فنقول أولاً: نجرد هذه الصفة من أي إضافة حتى تدرك أصل معناها، وحتى نفهم المراد، والعلم أوضح من أن يُعرف العلم هو العلم، وهو ضد الجهل، يعني لا يحتاج إلى أن تعرفه بتعريف المناطقة، فنقول: إنه انكشاف المعلومات، لا نحتاج إلى هذا؛ لأن العلم هو العلم، وماذا تعلم إذا كنا نجهل العلم؟! هذا العلم شيء يتصوره الإنسان في ذهنه، ولا وجود في خارج الأذهان، لا وجود في الأعيان لشيء هو علم هكذا، علم فقط بدون أن تضيف، ما تستطيع تضيف إليه شيء لا قبله ولا بعده، هذا لا وجود له في خارج الذهن، وهذا القدر فيه اشتراك بين الخالق والمخلوق. بمعنى نقول: الله يعلم، والمخلوق يعلم، وهذا ما دل عليه النقل، ودل عليه العقل، أن الله يعلم، وأن المخلوق يعلم، وهذا الاشتراك لا إشكال فيه، وليس هو التمثيل الممنوع. أنتقل إلى المرحلة الثانية: وهي حال إضافة الصفة إلى الخالق سبحانه وتعالى، فتكون للصفة خصائص الباري تبارك وتعالى التي اختص بها، بمعنى نقول: علم الله، وهذا قدر مختص بالله سبحانه وتعالى لا يشركه فيه المخلوق، وحينئذ نقول: إن هذا العلم هو العلم اللائق بالله جل وعلا، ومن قال: إن غير الله عز وجل يشارك الله

سبحانه في هذا العلم، فإنه ممثل كافر. هذا العلم مختص بالله عز وجل فهو غير مسبوق بجهل، ولا يلحقه نسيان، ولا يطرأ عليه خلل، كما أنه علم شامل، لا يمكن أن يكون ثمة شيء لا يعلمه الله سبحانه وتعالى، ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧]، فالله بكل شيء عليم، علم ما كان، وما هو كائن، وما سيكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون من الممكنات والمستحيلات. إذاً هذا قدر مختص، من قال: إن علم الله المخلوق يُشاركه فيه، قلنا: إنه ممثل كافر. المرحلة الثالثة: الصفة حال كونها مضافة إلى المخلوق، فيكون لها حيثئذ خصائص المخلوق، فنقول: هذا قدر مختص، ليس فيه اشتراك بين الخالق والمخلوق، وهو العلم الذي أضيف إلى المخلوق، وخاصيته أنه مسبوق بجهل، يطرأ عليه نسيان، يحصل فيه خطأ، ثم هو علم ناقص، لا يمكن أن يعلم إنسان كل شيء، بل علمه قليل، ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]. إذاً عاد الأمر هاهنا إلى أن تجلّى لنا المقام بوضوح، ما الإشكال الذي حصل عند المتكلمين؟ الإشكال الذي حصل عندهم أنه قد سبق إلى أذهانهم، أن إثبات الصفة لله سبحانه وتعالى يلزمه إثبات خصائص المخلوقين، بمعنى: القوم لما توهموا أن إثبات الصفة لله سبحانه وتعالى يعني إثبات المرحلة الثالثة عطلوا لماذا عطلوا؟ لأنهم ما وقر في أذهانهم إلا أن إثبات الصفة هو إثبات

المرحلة الثالثة، وهي الصفة المضافة إلى المخلوق، والتي يلزمها لوازم تليق بالمخلوق. فتجد مثلا إذا قرأت في كتبهم لا يمكن أن نثبت لله عز وجل الاستواء حقيقة، والسبب أن الاستواء من خصائص المخلوقين، ولم؟ قالوا: لأن الاستواء يقتضي الافتقار، يقتضي أن يفتقر المستوي إلى الذي استوى عليه، والله غني، فكان الاستواء من خصائص المخلوقين التي يجب أن تنفى عن الله. حلل هذا الكلام، قف معه متأملا، ماذا تجد؟ تجد أن الإشكال عندهم هو أنهم ظنوا أن الإثبات هو المرحلة الثالثة أن يُضاف إلى الله الصفة التي أضيفت إلى المخلوق التي لها لوازم المخلوق، فحصل الإشكال، ولو أنهم فهموا المعنى على ما ذكرنا، زال الإشكال، فإننا نقول: ما وصفتموه من الاستواء الذي يستلزم الافتقار، أهو الاستواء من حيث هو؟ أو هو استواء المخلوقين؟ هذا استواء المخلوقين، ولوازمه تختص به. أما استواء الله سبحانه وتعالى فلا يستلزم شيئا من خصائص المخلوقين، إنما يستلزم ما هو راجع إلى خصائص الربوبية من الغنى المطلق، والجلال التام، فنقول: استواء الله: علوه وارتفاعه مع خاصيته، وهي كون الله غنيا عن العرش وحملته. ليس ثمة تلازما بين إثبات العلو والافتقار، بل الله سبحانه وتعالى غني عن العرش، وغني عن حملته، بل العرش وحملته وكل شيء ما قام إلا بأمر الله سبحانه وتعالى، هو الذي يفتقر إلى الله،

وليس أن الله هو الذي يفتقر إليه. هذا الموضع هو العقدة، هو الإشكال، من حلها فما بعد ذلك أيسر، قال ابن القيم رحمه الله: «وهذه عقدة الناس وبلاؤهم، فمن حلها فما بعدها أيسر منها، ومن لم يحلها فما بعدها أشد منها»^(١). ما هي هذه العقدة؟ أنه يسبق إلى الأذهان أن الصفة تستلزم بكل حال خصائص المخلوقين، وهذا غلط عندنا صفة من حيث هي، وعندنا لوازم تلزم الصفة، وهذه تختلف بحسب محل الصفة، بحسب المتصف الذي اتصف بهذه الصفة، إن كان هو الخالق، فهذه الصفة لاثقة بالله، مختصة به، وإن كان مخلوقاً فهذه الصفة للمخلوق، ومناسبة له. إذاً لا بد من التمييز بين الأمرين، لا بد من التمييز بين الحالتين. دعني أتكلم عن مسألة القدر المشترك، هل فعلاً العقل يدرك القدر المشترك بين الأشياء؟ الجواب: نعم، وهذه فطرة فطر الله الناس عليها، وهي من أوجه رحمة الله سبحانه وتعالى ببني آدم الناس بحاجة ماسة إلى هذه الفطرة، وإلى هذه الملكة، وهي إدراك القدر المشترك. الناس يحتاجون فعلاً إلى هذه الملكة، وحاجتهم ماسة إليها. أما في دنياهم، فإنهم من خلال إدراك القدر المشترك يعلمون شيئاً ما، ويتصورون شيئاً ما عما غاب عنهم. بمعنى: لو كنت لا أعرف رجلاً تذكره لي اسمه خالد، تقول لي: خالد، وأنا ما رأيته، هل

(١) طريق الهجرتين (٢/ ٥١٥).

سأتصور شيئاً ما عنه؟ سيكون عندي نوع من التصور عنه من خلال معرفتي بمحمد، وحسن، وسعد، سأعرف شيئاً ما عن خالد، فأفهم أنه رجل، وأن له رأساً، وأن له جسداً، وأن له عينا. كيف عرفت؟ وإذا قال لي: أنت تتكلم بلا علم، ماذا أقول؟ أنا أعلم أن خالداً رجلاً، وبالتالي ثمة قدر مشترك بينه وبين غيره، فأدرك بعض شيء مما غاب عني من خلال إدراكي لما شاهدت هذا هو القدر المشترك، والحاجة إليه في الدنيا واضحة. كذلك في ديننا، وأعظم المطالب الدينية، المطالب الإلهية، لولا أن الله سبحانه وتعالى من على الناس بهذه الملكة، لوقع الناس في حرج عظيم، بل لكان تكليفهم بعبادة الله سبحانه وتعالى من تكليف ما لا يُطاق، لم؟ لأنه إذا قيل للناس: اعبدوا وأحبوا وخافوا وارجوا من لا تعلمون عنه شيئاً، فهل هذا ممكن؟ أو أنه في غاية الصعوبة والحرج، لكن لما قيل لنا: اعبدوا رباً غفوراً، ورحيماً، وكريماً، واعبدوا رباً قديراً، وقوياً، ويغضب، ويغض، ويحب، ويكرم، ماذا حصل؟ قام بالقلب عبوديات تتعلق بالله سبحانه وتعالى من المحبة والخوف والرجاء والتوكل إلى غير ذلك. والسؤال: كيف كان هذا؟ ولم كان هذا؟ الجواب: من خلال إدراك القدر المشترك، لما علمنا معنى كلمة كرم ومغفرة ورحمة وقدرة، علمنا شيئاً عن صفات الله سبحانه وتعالى، وبالتالي أمكن أن نقبل على هذا الإله العظيم بالمحبة،

والتعظيم، والتأليه. إذاً إنما كان هذا من خلال إدراك القدر المشترك، فأنت أثبت لله سبحانه وتعالى صفات، وكان لها لوازم في قلبك من المحبة، والإقبال، والعبودية. كذلك فيما ينفي عن الله، كيف تنفي عن الله شيئاً لم تتصوره؟ حينما ينفي عن الله الصاحبة، والولد، والند، والشريك، فإن هذا غير ممكن ما لم يكن هناك تصور لأصل المعنى، الإنسان لا يثبت ولا ينفي إلا ما يعلم، خذها قاعدة: لا إثبات ولا نفي إلا عن علم. وكيف يكون العلم، وهذه الأمور منفية وغير موجودة، يعني غير موجودة أصلاً بل هي أمحل المحالات أن يكون لله شريك، أو أن يكون لله ولد؟ نقول: من خلال إدراكنا للقدر المشترك في أصل المعنى، فتصور الذهن شيئاً نفاه، أن يكون لله شريك، أو ولد، أو صاحبة إلى غير ذلك. إذاً كان إدراكنا لهذا القدر المشترك من الأهمية بمكان في هذه المطالب العظيمة، وقس على هذا ما يتعلق بما هو دون ذلك من الأهمية فيما يتعلق بمباحث اليوم الآخر، كيف ستتصور ويكون هناك إيمان راسخ لصراط، وميزان، وحوض، وقنطرة، وجنة، ونار، وما في هاتين الدارين إلا من خلال إدراك القدر المشترك، أرايت كيف كان إدراك القدر المشترك شيئاً مهماً، بل ضرورة الإنسان إليه عظيمة. إذاً أعود فأقول: قد يكون ثمة قدر مشترك بين صفة الخالق وصفة المخلوق، مع وجوب إثبات القدر المميز، فمن نفى القدر المشترك

عطل؛ لأنه نفى أصل الصفة، ومن نفى القدر المميز مثلاً؛ لأنه نفى ما يختص بالله سبحانه وتعالى، وجعل ثمة اشتراك بين حقيقة ما يُضاف إلى الله، وما يُضاف إلى المخلوقين. حتى يتجلى لنا المقام كما ينبغي، أريد أن أنبه إلى عدة ضوابط تتعلق بهذا الباب، انتبه لها: أولاً: ما من موجودين إلا وبينهما اشتراك في أمر أو أكثر، ما من موجودين؛ أي موجودين كل ما ثبت له الوجود فإنه لا بد أن يشتركا هذا وهذا في شيء واحد فأكثر، كما ذكر المؤلف رحمه الله. إذا قلنا: إن العرش العظيم موجود، هذا العرش الذي هو أكبر بكثير من السماوات والأرض، والبعوضة هذا البالغة في الصغر الغاية موجودة، فإننا نقول: ثمة قدر مشترك ثمة شيء يشتركان فيه وهو الوجود، وكون هذا شيئاً، وكون هذا شيئاً، وكون هذا عيناً، وكون هذا عيناً، وكون هذا متصف بصفات، وكون هذا متصف بصفات، تستطيع أن تذكر أشياء مشتركة. إذاً لا يوجد شيئاً إلا وبينهما اشتراك في شيء فأكثر، لو لم يكن إلا أن يشترك في الوجود، هذا أمر لا بد أن يتقرر. ننتقل بعد ذلك إلى الضابط الثاني، هذه الضوابط بعضها ينبنى على بعض. الضابط الثاني: الاشتراك في القدر المشترك ليس هو التمثيل الممنوع، أو قل: ليس تمثيلاً ولا تشبيهاً. عوداً على المثال السابق، من قال: إن العرش والبعوضة لما اشتركا في قدر مشترك، هو الوجود والعينية، فإن هذا يعني أن البعوضة مثل العرش

أهذا يقوله من هو سليم العقل؟! لأنها اشتركا في قدر مشترك صارا مثلين متشابهين؟ هذا لا يقوله عاقل يدرك ما يقول. إذّا لا بد أن يتقرر عندنا أن ثبوت قدر مشترك بين شيئين لا يستلزم التمثيل. إذا قلت لك رأس الفيل، ورأس النملة، ورأس المال، كم رأس عندنا؟ ثلاثة رؤوس رأس الفيل، ورأس النملة، ورأس المال، هذه الرؤوس هل بينها قدر مشترك؟ نعم، هو أصل صفة رأس، والرأس في كل محل بحسبه، سواء كان حسياً، أو كان معنوياً، كان حيواناً، غير حيوان. المهم أن هذه الأمور الثلاثة اشتركت، وصار بينها موافقة في قدر مشترك. والسؤال: هل استلزم هذا التمثيل؟ أيقول أحد: ما شاء الله هذه النملة جميلة، رأسها يشبه رأس الفيل؛ لأن لها رأساً، والفيل له رأس، أيقول هذا أحد؟ إذّا لا استلزام بين ثبوت القدر المشترك الذي هو في أصل الصفة، الذي هو في المعنى العام، الذي هو في هذا الذي قلنا إنه المطلق الكلي، هذا ليس هو التماثل، ليس هو التشابه. الضابط الثالث: التمثيل والتشبيه هو الاشتراك في القدر المختص، القدر الفارق، القدر المميز، هذا هو التمثيل. فإذا رأيت إنساناً وإنساناً، أقول: إن هذا إذا كان بينهما قرب أقول: هذا يشبه هذا، لكني لا أقول: إن هذا الإنسان والبعوضة متشابهان لوجود الرأس هاهنا وهاهنا، أو وجود الوجه هاهنا وهاهنا، إذّا المهم أن أفهم أن التمثيل هو الموافقة والاشتراك في القدر

المختص. الضابط الرابع: الصفة تلزمها لوازم بحسب محلها، فصفات كل موصوف، تناسب ذاته وتلائم حقيقته. دعنا نمثل لهذا بأمثله: الكلام، هل هو صفة للإنسان؟ فالإنسان يتكلم، وكلام الإنسان إنما يكون بشفتين، ولسان، إذاً عندنا لوازم تلزم كلام الإنسان. ما رأيكم بما ثبت في سنة النبي ﷺ من إثبات الكلام للطعام، فإنه كان يسبح، والتسبيح كلام يسمعه أصحاب النبي ﷺ بين يديه ﷺ سمعاً حقيقياً. كان هناك حجر يُسلم على النبي ﷺ، وهو تسليم حقيقي. إذاً كلام الطعام، أو الحجر، هل هو يستلزم اللوازم التي للإنسان، فنقول: إن كلام الطعام، أو كلام الشجر، لا بد أن يكون من لسان وشفتين، هل هذا لازم؟ ﴿وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا﴾ [فصلت: ٢١]؟ فإنها قد تكلمت هل لزم هذا؟ لا، إنما هذه الأشياء كل له لوازم في محله، فالإنسان كلامه مناسب له، والجلد، أو الطعام، كلامه مناسب له. خذ مثلاً آخر: الإنسان يحب، ومحل المحبة القلب أنت تحب بقلبك أو من قلبك، والنبي ﷺ أخبر كما في الصحيح عن جبل أحد إنه جبل يحبنا ونحبه، أين قلبه؟ في أي مكان من جبل أحد مودع هذا القلب؟ نقول: هذه صفة متعلقة بالإنسان، أعني وجود القلب، وتعلق المحبة به، هذا من لوازم قيام الصفة بالإنسان، ولكنها ليست من لوازم قيام الصفة بالجبل. لاحظ أن النبي ﷺ في سياق واحد، أثبت هذه الصفة

الذاتية: للإنسان، وللجبل، ومع ذلك كان لكل صفة لوازم في محلها، كانت كل صفة تناسب ذاتها، وتلائم حقيقتها. الضابط الخامس: الخصائص لا تدخل في مسمى اللفظ المطلق. انتبه فإن هذا من المزالق التي وقع فيها المتكلمون، وهو ما أشرت إليه فيما سبق، وهو أن الخصائص التي تلزم محل الصفة التي تلزم القدر المميز الفارق، لا تدخل في الاسم المطلق، أو في أصل الصفة، أو في المعنى العام، ليس هذا بلازم، لا تدخل. إذا أردنا أن نعرف العلم، فنقول: إن العلم هو انكشاف المعلومات بالقلب، أو بالعقل، ما رأيكم؟ أقول: أنت أخطأت أضفت للتعريف، أضفت للمعنى ما ليس من اللفظ المطلق الذي هو العلم، نحن نريد أن نعرف ما هو العلم، هكذا بإطلاق، ما هي هذه الصفة بغض النظر أضيفت إلى من، لكنك أدخلت فيها ما هو من خصائص الإنسان، فعلمه يقوم بقلبه، لكن هذا من اللوازم، هذا من الخصائص ولا يصح أن يذكر في معنى الصفة أو الاسم المطلق، أو اللفظ المطلق، لا يصح أن يذكر فيه الخصائص. قلنا قبل قليل: الاستواء، لو أراد إنسان أن يُعرف الاستواء، فيقول: هو العلو والارتفاع على الشيء الذي يقتضي الافتقار إليه، هو يزعم أنه يُعرف الاستواء من حيث هو قبل أن تضيفه إلى أي شيء، ما رأيكم الكلام صحيح؟ غير صحيح، أنت يا هذا ذكرت أو عرفت استواء المخلوق، وليس هذا اللفظ المطلق،

نحن نريد تعريف الصفة من حيث هي، وأنت ذكرت خصائص المخلوق، وهذا خطأ، وهذه هي المشكلة التي وقع فيها المعطلة، ووقع فيها المشبهة أيضًا. المشبهة التزموا هذا، وطردوه، والمعطلة وقعوا فيه ثم دفعوه عن أنفسهم، دفعوا هذا التمثيل الذي وقعوا فيه من خلال التعطيل. إذاً ينبغي أن يلاحظ هذا الأمر، أن الخصائص لا تدخل في مسمى اللفظ المطلق. الضابط السادس: وهذا تفريع على ما سبق وضبط له، وانتبه لهذه القاعدة فإنها الخلاصة: «إثبات أصل الصفة لا يقتضي إثبات الخصائص، ونفي الخصائص لا يقتضي نفي أصل الصفة». إذا قلنا: إن إثبات العلم لا يستلزم إثبات القلب، هل تكون نفينا العلم؟ إذا قلنا: إن إثبات السمع لا يستلزم إثبات الأذن، هل تكون نفينا السمع؟ الجواب: لا، نفي الخصائص لا يقتضي نفي أصل الصفة. هذه الضوابط الستة تضبط لك الباب. وكما قلت لك قبل قليل: نحن طبقنا هذا على المخلوقين، واستقام لنا الكلام، فإذا كانت المخلوقات فيما بينها فيها قدر مشترك في أصل الصفة، وقدر مميز في الخصائص، فلأن يكون هذا بين الخالق والمخلوق من باب أولى. دعونا نطبق على هذه الضوابط ما يرجع إلى هذا الاشتراك الحاصل في أصل الصفة بين الخالق والمخلوق، ما من موجودين إلا وبينهما اشتراك في شيء أو أشياء، هل يصح هذا أن يقال بين من هو واجب الوجود وممكن الوجود؟

الجواب: نعم كما قلنا: الله موجود، والمخلوق موجود، الله حي والمخلوق حي، الله سميع والمخلوق سميع، ومع ذلك ليس الوجود كالوجود، ولا السميع كالسميع، ... وهكذا. ثانياً: قلنا الاشتراك في القدر المشترك في أصل الصفة ليس هو التمثيل، إذا قلت: إنَّ الله يسمع، وقلت: إنَّ المخلوق يسمع، هل أكون ممثلاً؟ الجواب: لا أكون ممثلاً. التمثيل والتشبيه هو الاشتراك في القدر المختص، وبالتالي فلو قلت هكذا فقط: إنَّ الله يسمع والمخلوق يسمع، إنَّ الله يرى والمخلوق يرى، هل أكون ممثلاً؟ لا، لكن متى أكون ممثلاً وأسأل الله أن يعافيني وإياكم من هذه الأهواء؟ إذا قلت إنَّ سمع الله، أو إنَّ الله يسمع كسمع المخلوق، هنا أكون قد وقعت في التمثيل. الأمر الثالث: الصفة تلزمها لوازم بحسب محلها، فصفة كل موصوف تناسب ذاته، وتلائم حقيقته، وهذا حق فإنني إذا قلت: إنَّ الله يسمع، فهذا يقتضي مني الإيمان بأنَّ الله عز وجل له سمع لم يسبق بعدم، ولا يلحقه فناء، ولا يطرأ عليه خلل، المخلوق قد يطرأ عليه خلل، قد يُصاب بضربة على أذنه يفقد السمع، والله منزّه عن الخلل، أو الضعف، أو النقص، الله عز وجل سمعه واسع شامل لكل صوت، وليس كذلك المخلوق. إذاً هاهنا أنا أثبت لله عز وجل الصفة التي تليق به، وأيضاً أثبت للمخلوق الصفة التي تليق به. سمع المخلوق ما هي لوازمه؟ أولاً:

سمع مسبوق بعدم؛ لأن الله يقول: ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: ٢]، وقبل ذلك ما كان سميعا. وسمعه يطرأ عليه الفناء إذا وضع في قبره، فإنه لا يسمع كلام الناس، ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾ [فاطر: ٢٢]، هذا هو الأصل بالنسبة للأموات. سمع قد يطرأ عليه خلل، معرض للضعف، والإصابة بالصمم. سمع إن سلم فإنه سمع ناقص ومحدود، أنا على بعد أمتار لا أستطيع أن أسمع الكلام. إذا أنا هاهنا أثبت الصفات المتعلقة أو القائمة بالخالق أو المخلوق مع براءتي من رجس التمثيل، لم؟ لأنني أثبت الصفة في كل محل بخصائصها ولوازمها، ومن كان كذلك فإنه يسلم من داء التمثيل، ويكون محققا للإيمان بالصفات، إذا كان يعطي كل شيء قدره حقه، فيعطي لصفة الخالق عز وجل ما تليق به من الإجلال والتعظيم، وإضافة الكمال، واعتقاده، وأيضا يضيف إلى المخلوق ما هو لائق به إن كان ضعيف، فصفته مثله، إن كان مخلوقا فصفته مثله، إن كان سوف يفنى ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، فإن صفته مثله. الضابط الخامس: قلنا: إن الخصائص لا تدخل في مسمى اللفظ المطلق، وهذا الذي ينبغي أن نركز عليه في محاجة المخالفين. أكبر مشكلة هي تسليم هذه المقدمة التي يقدمون، يقول لك: كيف أنت تثبت لله سبحانه وتعالى أنه يأتي يوم القيامة، والإتيان يلزمه كيت وكيت مما هو من صفات المخلوقين. نقول

أولاً: قف هذه المقدمة التي قدمتها غير صحيحة؛ لأنك وصفت لي، وذكرت لي الصفة مع الخصائص، وهذا غلط، أعطني الصفة من حيث هي، قل لي السمع هو: إدراك الأصوات، البصر هو: إدراك المبصرات. قل لي: إن العلم هو ضد الجهل. قل لي: إن الاستواء هو العلو والارتفاع، ودعك مما سوى ذلك؛ لأننا نتكلم عن الصفة من حيث هي، وأنت لبست فأضفت إلى تعريف الصفة ما هو من خصائص المخلوقين. قلت لك: هو دائماً ينفذ إلى المرحلة الثالثة واعتبر هذا في كلامهم متى شئت، إن شئت فيما تسمع منهم، أو تقرأ في كلامهم، ستجد أنهم يدورون دائماً على المرحلة الثالثة، الصفة المختصة بالمخلوق التي لزمها لوازم في حال كون المخلوق متصفاً بها. المرحلة الثالثة: الصفة حال كونها مضافة إلى المخلوق، فيكون لها حينئذ خصائص المخلوق، فنقول: هذا قدر مختص، ليس فيه اشتراك بين الخالق والمخلوق. فالضابط السادس كما ذكرنا: «إثبات أصل الصفة لا يقتضي إثبات الخصائص، ونفي الخصائص لا يقتضي نفي أصل الصفة»، فهذا كما قلنا إذا طبقناه على الاستواء، فإن الاستواء من حيث هو العلو والارتفاع، ولا يستلزم إثبات أصل الصفة أن أقول: إن هذا الاستواء يقتضي الحمل، والافتقار والحصار هذا كله غير لازم، هذه كلها من الخصائص، والبحث الآن في أصل الصفة. ثم أقول: إن نفي هذه

الخصائص وهي الحاجة، والافتقار، وإلى آخره هذه نفيها عن صفة الاستواء ليس نفيًا لصفة الاستواء، إن نفيها عن صفة الاستواء التي تضاف إلى الله سبحانه وتعالى ليس هو نفيًا لصفة الاستواء الثابتة لله سبحانه وتعالى، نفي الخصائص ليس نفيًا لأصل الصفة. [صالح سندي (ص: ١٨٦)].

يريد الشيخ أن يبين أن إثبات الصفات لله تعالى لا يلزم منه تمثيله بخلقه، كما أن الله تعالى موجود والمخلوق موجود، ولا يلزم من ذلك تماثلهما في صفة الوجود، فمَهَّد لذلك بذكر الدليل على إثبات موجود واجب، وموجود ممكن، فقال: (وذلك أنه قد عُلِمَ بضرورة العقل أنه لا بد من موجود قديم غني عما سواه...) إلخ. فقرر الشيخ أن من المعلوم بضرورة العقل أنه لا بد من موجود قديم غني عما سواه، ودليل ذلك ما نشاهده من حدوث المحدثات - أي: المخلوقات - كالحيوان، والمعدن، والنبات؛ لأن المحدث ممكن الوجود، فليس بواجب؛ لأن عدمه قبل وجوده، ينفي وجوبه؛ لأن الواجب لا يَعدَم. وليس بممتنع؛ لأن الممتنع لا يمكن أن يوجد، فوجوده ينفي امتناعه. فالأشياء في حكم العقل ثلاثة: واجب، وممكن، وممتنع. فالواجب: ما لا يقبل الحدوث، ولا العدم. والممكن: ما يقبل الوجود، والعدم. والممتنع: ما لا يقبل الوجود. فهذه المحدثات لا بُدَّ لها من موجد محدث لها، كما

هو موجب العقل والفترة، ودليل ذلك ما ذكره تعالى من الدليل العقلي في قوله: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ أي: أخلقوا من غير خالق؟! أم هم الخالقون لأنفسهم؟! فالمخلوق لا يخلو: إما أن يكون خلق نفسه، أو: وجد من غير خالق، أو: أن يكون له خالق خلقه. وهذا هو الحق، والأولان باطلان ممتنعان. والمحدث الخالق الذي تنتهي إليه المحدثات، يمتنع أن يكون محدثاً مخلوقاً، بل يجب أن يكون واجباً، قطعاً للتسلسل، فإن التسلسل في الفاعلين والمفعولين ممتنع. ومعنى التسلسل في الفاعلين والمفعولين: أنه ما من فاعلٍ إلا وله فاعلٌ إلى ما لا نهاية. وهذا باطل؛ لأن ذلك يستلزم ألا يوجد شيء، والوجود ثابت بالحس. فطريق العلم بالواجب، هو: العقل، بدلالة الآيات الكونية. وطريق العلم بجنس المحدث، هو: الحس. وقوله: (وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو محدث ممكن...) إلخ، تقدم الدليل الضروري العقلي على وجود الواجب القديم، وأن الموجود المحدث معلوم بالحس، فإذا كان من المعلوم بالاضطرار أن في الوجود ما هو واجب، وما هو ممكن، وكلُّ منهما يصدق عليه أنه موجود، فالله تعالى موجود، والإنسان موجود، وسائر المخلوقات موجودة، فالخالق والمخلوق يتفقان في مسمى الوجود، أو الموجود، عند الإطلاق والتجريد عن

الإضافة، والتخصيص، والتقييد. فإذا قيل: موجود، فهذا الاسم يصدق على كل ذي وجود، فالموجود ضد المعدوم، فيدخل فيه كل موجود، سواء كان واجباً أو ممكناً، ولكن لا يلزم من اتفاقهما عند الإطلاق، والتجريد تماثلهما عند الإضافة والتخصيص والتقييد، بل وجود الواجب مختص به، ووجود الممكن مختص به، فالوجود المطلق معنى مشترك في مدلوله ومسماه، ومعناه لا يختص به الخالق ولا المخلوق. وإذا قيل: الوجود الواجب، فيختص بالموجود الواجب، أما إذا قيل: الوجود الممكن، فيختص بالموجود الممكن. فعند الإضافة والتخصيص والتقييد لا يقع الاشتراك، بل يأخذ كل ما يخصه. والإضافة والتخصيص والتقييد تنوع في التعبير؛ لأن الإضافة تتضمن تقييداً، والتقييد فيه تخصيص. وبهذا يعلم أنه لا يلزم من الاشتراك بالاسم العام تماثل المسميين المتغايرين في خصائصهما. ويضرب الشيخ لذلك مثلاً بوجود العرش والبعوضة، فالعرش موجود، والبعوضة موجودة، ولا يلزم من وصف كل منهما بالوجود، أن يكونا متماثلين، بل لكل منهما وجود يخصه ويناسبه، وإن كانا متفقين في مسمى الاسم المطلق والمعنى العام المشترك للفظ الوجود الذي لا وجود له في الخارج، وإنما يوجد في الذهن. فالاشتراك بين العرش والبعوضة إنما هو في مسمى الوجود العام الكلي المشترك، الذي لا يوجد إلا في الذهن. أما في الخارج فلا اشتراك

بينهما، فليس في الخارج شيء اشتركا فيه. فللعرش وجود يخصه، وللبعوضة وجود يخصها، واسم الوجود حقيقة في كلٍّ منهما، كما هو حقيقة في كلٍّ موجود. وإذا لم يلزم من اتفاق العرش، والبعوضة في مسمى الشيء والوجود عند الإطلاق تماثل مسماهما عند الإضافة والتخصيص والتقييد، وهذا بين مخلوق ومخلوق، فمن باب أولى ألا يلزم ذلك بين الخالق والمخلوق. فلفظ وجود، أو موجود باعتبار الإطلاق والتقييد لها ثلاث حالات، ويختلف المدلول باختلاف هذه الأحوال: فمدلوله عند الإطلاق، هو: المعنى المشترك بين الخالق والمخلوق، وعند الإضافة إلى الخالق ما يختص به الخالق من الوجود، وعند الإضافة إلى المخلوق ما يختص به المخلوق من الوجود. وهكذا القول في سائر ما ورد من الأسماء مضافاً إلى الله، ومضافاً إلى بعض العباد. [عبد الرحمن البراك (ص: ١٤٦)].

(وذلك أنه قد علم بضرورة العقل أنه لا بد من موجود قديم غني عما سواه) كلمة قديم معناها في اللغة ما تقدم غيره وإن لم يكن أول، وكلمة الأول أولى من كلمة قديم، كما قال تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ﴾ [الحديد: ٣]. إذاً قول المؤلف رحمه الله: (لا بد من موجود قديم) موجود صحيح يعني يخبر به عن الله وإنما لا يسمى به، فلا يقال يا موجود، (غني عما سواه) هذا صحيح كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَاللَّهُ هُوَ

أَلْغَيْتُ الْحَمِيدُ ﴿[فاطر: ١٥]﴾، (إذ نحن نشاهد حدوث المحدثات، كالحيوان والمعدن والنبات، والحادث ممكن ليس بواجب ولا ممتنع)، يقول المؤلف: نحن نشاهد حدوث هذه المحدثات بل نشاهد تغير هذه المحدثات فضلاً عن وجودها، نحن نشاهد مثلاً الشمس تقرب منا أحياناً وتبعد، والقمر والنجوم هذه الأشياء وجودها بعد أن كانت معدومة يدل على أنها ليست واجبة الوجود؛ لأنها لو كانت واجبة الوجود ما كانت معدومة من قبل، فواجب الوجود لا يلزم أن يكون معدوماً؛ لأن واجب الوجود عند الفلاسفة والمتكلمين هو ما لا يمكن عدمه. حدوث هذه الحوادث يدل على أنها ليست واجبة الوجود؛ لأن واجب الوجود لا يمكن أن يكون معدوماً، وحدوثها أيضاً على أنها ليست من المستحيل؛ لأنها لو كانت مستحيلة ما وجدت. هذه الحوادث مخلوقات من إنسان وحيوان ونبات وغيرها ليست واجبة الوجود ولا ممتنعة الوجود، لو كانت واجبة الوجود ما كانت معدومة من قبل، ولو كانت ممتنعة الوجود ما وجدت، إذاً فهي من الممكن الجائز الوقوع والمؤلف يقول (ليس بواجب ولا ممتنع). (وقد علم بالاضطرار، أن المحدث لا بد له من محدث، والممكن لا بد له من موجد)، أي: علماً ضرورياً أن الحادث لا بد له محدث كما قال الأعرابي: الأثر يدل على المسير والبعرة تدل على البعير. فكل حادث لا بد له من محدث. عندما أقول مثلاً هذا البناء حادث حيث كان المكان بالأول فراغاً ثم

كان بناءً، هذا البناء الحادث نعلم بالضرورة أنه لا بد له من محدث وهو إنسان بناه أو آلة وغيره، إذاً كل حادث لا بد له من محدث. وكل ممكن، ويعني بالممكن ما ليس بواجب ولا مستحيل، لا بد له من موجود، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، أم هنا منقطعة بمعنى بل، والهمزة استفهام إنكاري بمعنى بل خلقوا من غير شيء، أم هم الخالقون، والجواب ليسوا هم الخالقون فالإنسان ما خلق نفسه؛ لأنه قبل أن يوجد معدوم، والمعدوم لا يخلق، وليس مخلوقاً بدون خالق حيث لا بد له من خالق، والبشر والمخلوق كله نعلم أنه لم يخلقه فيكون الذي خلقه هو الله سبحانه وتعالى. قال جبير بن مطعم رضي الله عنه وكان أسيراً من أسرى بدر في المدينة، قال: «سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في المغرب بالطور فلما بلغ قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ (٣٥) أم خُلِقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ (٣٦)» [الطور: ٣٥-٣٦]، قال: كاد قلبي يطير ووطن الإيمان في قلبي». أخرج البخاري (٤٨٥٤)، ومسلم (٤٦٣). فهم لم يخلقوا من غير خالق، وليسوا هم الخالقون، فيتعين عندئذ أن يكون لهم خالق غير أنفسهم هو الله، وغيره لا يخلق ذبابة. والمؤلف أراد إثبات وجود الله عز وجل بدلالة الحوادث عليه؛ لأن هذه الحوادث التي تحدث لا بد لها من محدث، هذا المحدث هو الله. (وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو محدث ممكن

يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود، وهذا موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، (...)، الاسم العام الذي اتفقا فيه هو الوجود، لا يلزم منه أن يتماثلا في ذلك الاسم عند الإضافة والتقييد. كلمة وجود لفظ مطلق لكن عند الإضافة والتقييد، يقول وجود الخالق واجب، ووجود المخلوق جائز، أي: ليس بواجب، فبين الآن أن مجرد اتفاق الاسم بين الشيئين لا يلزم فيه اشتراكهما فيما يختص به كل واحد، فإذا كان كذلك فإنه ما المانع أن تثبت لله صفات ثبوتيه ونقول أنها تختص به ولا تشبه صفات المخلوقين، فليس هناك ما يمنع، كما أننا اتفقنا جميعاً على أن الوجود صفة وهي عند الإطلاق يشترك فيها الخالق والمخلوق، لكن عند الإضافة والتقييد يكون وجود الخالق يخصه، ووجود المخلوق يخصه. (فلا يقول عاقل إذا قيل: أن العرش شيء موجود، وأن البعوض شيء موجود، أن هذا مثل هذا، ...) فليس هناك أحد عاقل يقول العرش موجود جائز الوجود، والبعوض جائز الوجود، وكل منها شيء موجود، فإذا كانا هذان الموجدان متفقان في الوجود وأن وجودهما من باب الجائز وليس من باب الواجب الوجود، ومع ذلك لا يلزم من اتفاقهما في الوجود أن يكونا متفقين في الحقيقة والذات، ولا يمكن لأي عاقل أن يقول أن البعوض مثل العرش، ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، والعرش أكبر بكثير من الكرسي؛ لأن فضل

العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة، يعني لا يمكن أن يقول قائل أن هذه البعوض التي هي من أحقر المخلوقات تكون مثل العرش الذي هو أعظم الموجدات، فإذا كانت المخلوقات وهي ممكنة وليست واجبة الوجود. تتفق في أسم الوجود الممكن، ولا يلزم من اتفاقهما في هذا أن يتفقا في غيره، دل هذا على أنه لا يمكن أن يكون اتفاق الوجود في الله سبحانه وتعالى وفي غيره، أن يكون الموجدان شيئاً واحداً. (إن هذا مثل هذا، لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود) يعني لا يمكن أن يكون مثله من أجل أنها تتفقا في مسمى الشيء والوجود، (لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه)، غيرهما الضمير يعود على الشيء والموجدات، يعني أن العرش والبعوض ليس في الخارج شيء يشتركان فيه سوى كلمة شيء موجود، فالبعوضة شيء والعرش شيء، والبعوضة موجودة والعرش موجود، هما اتفقا في هذان الشئين لكن في الخارج لا يتفقا فيما عدى ذلك. فيما عدى كلمة شيء وموجود، ليس بين العرش والبعوض اشتراك بل بينهما من الفرق ما لا يمكن إدراكه؛ لأن العرش لا يمكن إدراكه، وكلمة في الخارج تعني الوجود العياني الذي يشاهد ويسمع؛ لأن هناك شيء ذهني وشيء خارجي، فالشيء الذهني هو ما يفرضه الذهن، والشيء الخارجي هو ما هو موجود فعلاً، (بل الذهن يأخذ معنى مشتركاً كلياً، هو مسمى الاسم المطلق)، الاسم المشترك الكلي الذي

يأخذه الذهن هو وجود شيء بالنسبة للعرش والبعوض، يتصور أن هاتين الذاتين اشتركتا ذهنًا في شيء واحد وهو شيء ووجود، لكن وجود هذا غير وجود هذا، فوجود هذا يخصه، ووجود هذا يخصه. (وإذا قيل هذا موجود، وهذا موجود، فوجود كل منهما يخصه، لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما)، إذا قيل العرش موجود والبعوض موجود هذا صحيح حيث الاسم حقيقة في كل منهما، لكن وجود هذا يخصه، ووجود هذا يخصه. [محمد بن عثيمين (ص: ٩٣)].

قوله: (وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو محدث ممكن، يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود، وهذا موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود أن يكون وجودُ هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه، ووجود هذا يخصه، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتقييد والتخصيص). عنى المؤلف بتقرير هذا الأصل، وهو أن الاتفاق في القدر المشترك والاسم العام لا يستلزم تماثلًا، وأن الاسم بعد الإضافة والتقييد يخصه ويُميزه عن غيره. ونورد جملة من تحريراته بشأن هذا الأصل: أولاً: تحدّث المؤلف عن أهمية هذا الأصل، فقال: «إنه ينفع في عامة العلوم، فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه، فيحتاج أن يفهم في كل موضع يحتاج إليه، وبسبب

الغلط فيه ضل طوائف من الناس»^(١). ثانيا: بيّن المؤلف منشأ الضلال في هذا الأصل، فقال: «ومنشأ ضلال هؤلاء كلهم أنهم يأخذون القدر المشترك بين الأعيان، وهو الجنس اللغوي، فيجدونه واحداً في الذهن، فيظنون أن ذلك هو وحدة عينية، ولا يميزون بين الواحد بالجنس، والواحد بالعين، وأن الجنس العام المشترك لا وجود له في الخارج، وإنما يوجد في الأعيان المتميزة»^(٢). ثالثاً: نقل المؤلف كلاماً مهماً لأبي نصر السجزي (ت ٤٤٤ هـ) في كتابة الإبانة في مسألة القرآن، في تقرير هذا الأصل، حيث قال السجزي: «والأصل الذي يجب أن يعلم: أن اتفاق التسميات لا يوجب اتفاق المسمين بها، فنحن إذا قلنا إن الله موجود رؤوف واحد حي عليم سميع بصير متكلم، قلنا إن النبي ﷺ كان موجوداً حياً عالمًا سميعاً بصيراً متكلمًا، لم يكن ذلك تشبيهاً، ولا خالفنا به أحداً، من السلف والأئمة، بل الله موجود لم يزل، واحد حي قديم قيوم عالم... ولا يجوز أن يوصف بأضداد هذه الصفات، والموجود منا إنما وجد عن عَدَم، وعَلِمَ بعد أن لم يعلم، وقد ينسى ما علم... فلم يكن فيما أطلق للخلق تشبيه بما أطلق للخالق سبحانه وتعالى، وإن اتفقت مسميات هذه الصفات»^(٣). رابعاً: قرر المؤلف هذا

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢١٦).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ١٢٠)، وانظر: منهاج السنة (٢/ ٥٨٨).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٨٩).

الأصل في مواطن كثيرة من كتبه، ومن تلك التقارير، قوله: «إن كل موجودين قائمين بأنفسهما، فحيثُ لا بد أن يجمعهما اسم عام يدل على معنى عام، لكن المعنى العام لا يوجد عامًّا إلا في الذهن لا في الخارج. فإذا قيل: هذا الموجود، وهذا الموجود مشتركان في مسمى الوجود، كان ما اشتركا فيه لا يوجد مشتركًا إلا في الذهن لا في الخارج، وكل موجود فهو يختص بنفسه وصفات نفسه، لا يشركه غيره في شيء من ذلك في الخارج، وإنما الاشتراك هو نوع من التشابه والاتفاق، والمشارك فيه الكلي لا يوجد كذلك إلا في الذهن، فإذا وجد في الخارج لم يوجد إلا متميزاً عن نظيره، لا يكون هو إياه، ولا هما في الخارج، مشتركان في شيء في الخارج...»، إلى أن قال: «فمن فهم هذا انحلت عنه إشكالات كثيرة يعثر فيها كثير من الأذكياء الناظرين في العلوم الكلية والمعارف الإلهية»^(١). وقال في موضع آخر: «وشبه الشيء بالشيء يكون لمشابهته من بعض الوجوه، وذلك لا يقتضي التماثل الذي يوجب أن يشتركا فيما يجب ويجوز ويمتنع، وإذا قيل هذا حي عليم قدير، وهذا حي عليم قدير فتشابهها في مسمى الحي والعليم والقدير، لم يوجب ذلك أن يكون هذا المسمى مماثلاً لهذا المسمى فيما يجب ويجوز ويمتنع. بل هنا ثلاثة أشياء: أحدها: القدر المشترك الذي تشابهها فيه، وهو معنى كلي لا يختص به أحدهما. الثاني: ما يختص به الرب من الحياة والعلم والقدرة. الثالث:

(١) منهاج السنة (٢/ ٣٠).

ما يختص به العبد من الحياة والعلم والقدرة، فما اختص به الرب عز وجل لا يشركه فيه العبد، ولا يجوز عليه شيء من النقائص التي تجوز على صفات العبد، وما يختص به العبد لا يشركه فيه الرب، ولا يستحق شيئاً من صفات الكمال التي يختص به الرب عز وجل^(١). وبهذه القول ندرك أهمية هذا الأصل، وما يحققه من فهم سديد في باب الصفات، فلو لا القدر المشترك لما فهم الخطاب، لكن هذا القدر المشترك أو الاسم الكلي في الأذهان، وأما القدر المميز فهو خارج الذهن، فما يختص ويتميز به الخالق سبحانه فلا يشركه فيه مخلوق. خامساً: كما أن هذا الأصل نافع في مسائل الصفات، فهو نافع في مسائل أخرى من مسائل الاعتقاد، فقد استعمله المؤلف في الرد على المنحرفين في باب الإيمان، الذين زعموا أن الإيمان شيء واحد، وأنه متماثل في بني آدم، لا يقبل الزيادة، والنقصان. فذاك الإيمان مقدر في الذهن، ولا حقيقة له في الخارج، فلا يوجد في الخارج إلا مقيداً كأن يقال: إيمان زيد، وإيمان عمرو. فإيمان كل واحد يخصه، وهذا الإيمان يقبل التفاضل، والزيادة أو النقصان^(٢). [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ١٤)].

خلاصة ما ذكر المؤلف أن القياس العقلي يقرر ما يأتي: الحوادث موجودة. وكل حادث فله محدث. إذاً المحدث موجود وهو الله سبحانه وتعالى. هذا هو القياس

(١) الجواب الصحيح (٢/ ٢٣٢).

(٢) انظر: الإيمان (ص: ٣٨٨).

العقلي الذي لا يمتري فيه عاقل. وبرهان المقدمة الأولى، وهي: أن الحوادث موجودة، هو: الحس والمشاهدة. وبرهان المقدمة الثانية مبدأ السببية وهي قضية فطرية؛ لأن هذا الذي تقرر في هذه المقدمة إنما هو من العلوم الضرورية، من المبادئ الأولى، وذلك أنه لا يخالف أحد صحت فطرته في مبدأ السببية، وهو الذي ذكر هاهنا. فكانت النتيجة أن المحدث موجود، وهو الله سبحانه وتعالى. وأنبه تنبيها إلى ما ذكر المؤلف رحمه الله حينما قال: (والحادث ممكن ليس بواجب ولا ممتنع). المؤلف رحمه الله استعمل الحادث باصطلاح المناطقة والمتكلمين، وهو: بمعنى المخلوق، وإلا فإن الحادث في لغة العرب يشمل هذا وما هو أعم منه. فالحادث في لغة العرب هو المتجدد، فكل متجدد فإنه حادث، وعلى هذا يحمل قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ﴾ [الأنبياء: ٢]. وعلى أي معنى حملنا الحدوث فالقاعدة صحيحة، كل حادث فإن له محدثًا. قال رحمه الله: (كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِن غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]) هذه الآية من سورة الطور لو رجعت إلى سياقها، لوجدت أنها كانت في مقام المحاجة للمشركين الذين كانوا يشبّون وجود الله سبحانه وتعالى، إنما كان الانحراف عندهم في كونهم يشركون مع الله غيره في العبادة. إذاً ما وجه إيرادها وهي تدل بوضوح على إثبات الخالق سبحانه وتعالى؟ والجواب عن هذا: أن قاعدة القرآن معلومة عندهم، وهي: الاستدلال

بتوحيد الربوبية على توحيد الألوهية، فأنتم تقرون ولا يمكنكم إلا أن تقولوا: إن الله سبحانه وتعالى هو الخالق، وهذا ما تلجئ إليه العقول. إذاً ما الذي يجعلكم تعبدون مع الخالق غيره؟! الله يخلق، وأنتم تعبدون سواه! هذا أمر في العقول قبيح. إذا أنتبه يا رعاك الله إلى أن الآية وإن كانت في مقام تقرير الربوبية، إلا أنها احتج بها على الألوهية، وإن من فضل الله سبحانه وتعالى أن كانت هذه الآية في كتاب الله حيث إن الاحتجاج بها على إثبات وجود الله سبحانه وتعالى وربوبيته أمر احتاجه المسلمون في هذا العصر. العلم الذي تضمنته هذه الآية احتاجه الناس في هذا العصر في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى في مقام المحاجة مع الملاحدة، فكان أن بين هذا الكتاب العزيز كل الخير، والحجج التي توضح الحق، وترد على المبطلين. قال سبحانه: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ القسمة العقلية تقتضي حصر الاحتمالات في سبب الخلق ومبدئه وعلته، في ثلاثة أشياء كما قلنا هذا: إما أن يكونوا قد خلقوا من العدم، أو أن يكونوا هم الخالقين لأنفسهم، أو أن يكون غيرهم قد خلقهم، أما الاحتمال الأول: فهو الذي جاء في قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ﴾، وهذا فيه استفهام إنكاري؛ لأجل تقريرهم بالحقيقة التي لا يمكنهم أن ينكروها، فكل عاقل يدرك أنهم لا يمكن أن يكونوا قد خلقوا من لا شيء، كما قلنا لا شيء يعني: العدم، والعدم فاقد للوجود، وفاقد الشيء لا يعطيه، فالأمر واضح وبدهي، وربما

كان توضيح البدهي يزيد غموضاً، فالمقصود أن خلقهم من العدم هذا أمر مستحيل. نأتي للاحتمال الثاني: ﴿أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ وهذا أيضاً استفهام إنكاري؛ لتقريرهم بالحق، وكون هذا أيضاً مستحيلاً، بين واضح في الفطرة؛ لأن خلقهم يقتضي إيجادهم من العدم، وإذا كانوا هم الخالقين لأنفسهم فهذا يقتضي أنهم من قسم الواجب لا من قسم الممكن، فاجتمع أمران متناقضان، أن يكون الشيء الواحد ممكناً، واجباً في نفس الوقت. فالواجب ما وجوده لذاته، والممكن ما وجوده بغيره. والواجب هو الذي يستحيل عليه الحدوث والعدم. والممكن هو الذي يكون وجوده وعدمه ممكناً جائزاً. فكيف يجتمع الأمران؟ أن تكون الذات الواحدة، أو أن تكون العين الواحدة واجبة ممكنة في الوقت نفسه، وهم كانوا قبل خلقهم عدماً، فكيف يوجد العدم أنفسهم؟ ثم وجه آخر، لو كانوا هم الخالقين لأنفسهم الموجدين لها من العدم؛ لأمكنهم أن يخلقوا ما شاءوا في أنفسهم بعد وجودهم، فإن هذا أهون، وكل العقلاء يسلمون بأنه لا يمكن أحداً أن يخلق في نفسه قلباً، أو أن يخلق في نفسه عيناً، أو أن يخلق في نفسه رأساً، فإذا كان عاجزاً عن ذلك تمام العجز بعد وجوده، والمطلوب إنما هو زيادة في شيء موجود، فلا أن يكونوا عاجزين عن أن يخلقوا أنفسهم ويوجدوها من العدم من باب أولى، إذاً اتضح لنا أن هذين الاحتمالين باطلان. فتعين الاحتمال الثالث، وهو: أن يكون خلقهم من غيرهم، ولم يرد هذا في

الآية؛ لأنه من الأمر الواضح استغني بوضوحه عن وروده، وهذا الغير كما قلنا يتعين قطعاً أن يكون واجبا لا ممكنا. لماذا لا يمكن أن يكون هذا الغير ممكنا؟ لأن هذا يستلزم التسلسل في العلل، أو التسلسل في الفاعلين، أو التسلسل في المؤثرين عبر بما شئت، وقلنا إن هذا مستحيل عقلا، لو كان هناك تسلسل في الفاعلين لما وجد مفعول، لو كان هناك تسلسل في المؤثرين لما وجد أثر، والحال أنه قد وجد الأثر. إذ لا يمكن أن يكون هناك تسلسل في الفاعلين، فتعين أن يكون الخالق واجب الوجود وهو الله سبحانه وتعالى. فإن قال قائل: فما محل قوله تعالى: ﴿أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الطور: ٣٦]؟ قال بعض العلماء هاهنا ومنهم ابن القيم رحمه الله لبيان عموم خلق الله سبحانه وتعالى، وأن خلقه خلق عظيم، وهذا دليل على تفرد بالخلق حيث إنه خلق ما هو أكبر من الإنسان، فكيف يتردد بعد ذلك في تسليم أن يكون هو الخالق للإنسان، بل الله عز وجل خالق كل شيء، خالق للسكن، وخالق للساكن، خالق لهذا الكون الذي هو محل الإقامة، كما أنه خالق لمن أقام في هذا المحل، وهو الله سبحانه وتعالى. قال رحمه الله: (فإذا لم يكونوا خلقوا من غير خالق ولا هم الخالقون لأنفسهم تعين أن لهم خالقا خلقهم). وأعود وأكرر لماذا أثار المؤلف رحمه الله هذا الموضوع والسياق لا يقتضي الكلام عنه؟ قلنا: إن هذا لأجل الرد على شبهة المخالفين الأصيلة التي لأجلها عطلوا الصفات، لم عطل المعطل

صفات الله سبحانه وتعالى؟ فرارا من التشبيه، والتشبيه يقتضي الحدوث، ولماذا كان إثبات الصفات يقتضي التشبيه؟ لأن الذي تقوم به الصفات إنما هو - هكذا يقولون - الأجسام، والأجسام متماثلة. إذاً كل ما اتصف بالصفات، فإنه يكون مخلوقاً؛ لأنه يكون من جنس المخلوقات فإثبات الصفات إذاً يقتضي التشبيه بالمخلوقات، هذا الذي لأجله فر المعطلة عن إثبات الصفات. فالمؤلف يريد أن يقول: إن الخالق موجود، وإن المخلوق موجود، ومع ذلك ما حصل تشابه ولا تمثيل، فاتضح أن إثبات الصفات لا يستلزم التشبيه. [صالح سندي (ص: ١٧٤)].

ولهذا سَمَّى اللهُ نَفْسَهُ بِأَسْمَاءٍ، وَسَمَّى صِفَاتِهِ بِأَسْمَاءٍ، فَكَانَتْ تِلْكَ الْأَسْمَاءُ مُخْتَصَةً بِهِ إِذَا أُضِيفَتْ إِلَيْهِ لَا يَشْرُكُهُ فِيهَا غَيْرُهُ، وَسَمَّى بَعْضَ مَخْلُوقَاتِهِ بِأَسْمَاءٍ مُخْتَصَةٍ بِهِمْ، مُضَافَةً إِلَيْهِمْ، تَوَافَقَ تِلْكَ الْأَسْمَاءُ إِذَا قُطِعَتْ عَنِ الْإِضَافَةِ وَالتَّخْصِصِ، وَلَمْ يَلْزَمْ مِنْ اتِّفَاقِ الْأَسْمَاءِ، وَتَمَاثُلِ مَسْمَاهُمَا، وَاتِّحَادِهِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ، وَالتَّجْرِيدِ عَنِ الْإِضَافَةِ وَالتَّخْصِصِ اتِّفَاقُهُمَا، وَلَا تَمَاثُلُ الْمُسَمَّى عِنْدَ الْإِضَافَةِ وَالتَّخْصِصِ، فَضْلاً عَنْ أَنْ يَتَّحِدَ مَسْمَاهُمَا عِنْدَ الْإِضَافَةِ وَالتَّخْصِصِ.

بعد أن قرر الشيخ قاعدة اختلاف مدلول اللفظ بالإطلاق والتقييد، وأنه لا يلزم من اتفاق المسميين في اسم عند الإطلاق تماثلهما في معناه عند التقييد، كما وضح ذلك في لفظة: موجود، أراد أن يبين حال الاتفاق، وحال الاختلاف في أسماء الخالق والمخلوق، فاللفظ الذي يطلق على الخالق والمخلوق له ثلاث حالات يختلف معناه باختلافها: حال الإطلاق، ومدلوله: معنى كلي مشترك. وحال الإضافة إلى

الخالق، ومدلوله: ما يختص بالرب تعالى. وحال الإضافة إلى المخلوق، ومدلوله: ما يختص بالمخلوق. فأسماء الله تعالى المضافة إليه مختصة به، وأسماء العباد المضافة إليهم مختصة بهم. وأسماء العباد توافق أسماء الله تعالى إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، يعني عند الإطلاق، والتجريد عن الإضافة والتخصيص. ولا يلزم من اتفاق الأسمين، أي: اسم الخالق والمخلوق عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص والتقييد: تماثل مساهما، فضلاً عن اتحاد مساهما عند الإضافة والتخصيص. [عبد الرحمن البراك (ص: ١٥٢)].

المصنف يتكلم هنا عن مسألة القدر المشترك، وهذه المسألة لها تشعباتها وتفرعاتها ومصطلحاتها، وأحاول هنا شرح تلك المسألة وجوانبها فأقول: التوطئة: تعد مسألة القدر المشترك من أهم مسائل باب الأسماء والصفات وأدقها، ولها تعلقها بعدة مسائل في هذا الباب، وبفهمها تزول إشكالات كثيرة كانت سبباً لغلط كثير من المخالفين في هذا الباب، وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية لأهمية ذلك في الكثير من كتبه ومن ذلك قوله: «وهذا الموضع من فهمه جيداً وتدبره، زالت عنه عامة الشبهات، وانكشف له غلط كثير من الأذكياء في هذا المقام، فإنه مقام زلت فيه أقدام، وظلت فيه أحلام، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم... ومن فهم هذه الحقائق الشريفة، والقواعد الجليلة

النافعة، حصل له من العلم والمعرفة والتحقيق والتوحيد والإيمان، وإنجاب عنه من الشبه والضلال والحيرة ما يصير به في هذا الباب من أفضل الذين أنعم الله عليهم، غير المغضوب عليهم، ولا الضالين، ومن سادة أهل العلم والإيمان^(١). وفي هذه التوطئة لهذه المسألة يجدر التنبيه إلى أن علماء أهل السنة قرروا الحقائق الآتية: أولاً: أن القدر المشترك يراد به: ما تشترك فيه الموجودات من معاني ذهنية كلية مطلقة، فما من مسميين إلا وبينهما قدر مشترك، وقدر مميز. ثانياً: أن نعلم أن المعنى العام لا يقتضي تماثلاً من كل وجه. وذلك أن لكل ماهيتين: معنى عاماً اشتركا فيه، ومعنى خاصاً افتراقاً فيه، فالمعنى العام: الذي اشتركا فيه هو «القدر المشترك» الذي لا يقتضي تماثلاً من كل وجه. والمعنى الخاص: هو القدر المميز. فحين تكون الخصائص والإضافات، تتمايز هاتان الماهيتان. ثالثاً: أن الكليات التي يتفق فيها الشئان إنما هي في الأذهان لا في الأعيان. فليس في الموجودات الخارجية اثنان اشتركا في شيء فضلاً عن أن يكون الخالق تعالى مشاركا لغيره في شيء من الأشياء سبحانه وتعالى. فالمقصود بالقدر المشترك هو المعنى العام الكلي المقدر في الذهن. ومثال ذلك: لفظ أو مسمى الوجود. فهذا اللفظ يطلق على الخالق والمخلوق فيقال الله موجود والمخلوق موجود. ولكن

(١) شرح حديث النزول (ص: ١١٢).

هذا الإطلاق أو هذا القدر المشترك هو في الوجود الذهني فقط لا في الوجود العياني أو الخارجي. يقول ابن قدامة رحمه الله: «والرجل له وجود في الأعيان والأذهان واللسان، فوجوده في الأعيان لا عموم له إذ ليس في الوجود رجل مطلق بل إما زيد وإما عمرو، وأما وجوده في اللسان فلفظة الرجل قد وضعت للدلالة عليه، وأما الذي في الأذهان من معنى الرجل فيسمى كلياً، فإن العقل يأخذ من مشاهدة زيد: حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل، فإن رأى عمر الم يأخذ منه صورة أخرى، وكان ما أخذه من قبل نسبته إلى عمرو الحادث كنسبته إلى زيد الذي عهده أولاً...»^(١). قال شيخ الإسلام رحمه الله: (والقدر المشترك كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر، فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه). رابعاً: أن من قال: إنه يوجد في الخارج كلياً، فقد غلط. فإن الكلي لا يكون كلياً قط إلا في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا شيء معين، إذا تصور منع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، ولكن العقل يأخذ القدر المشترك الكلي بين المعينات، فيكون كلياً مشتركاً في الأذهان. خامساً: ما كان لازماً لهذا المعنى العام كان لازماً للموصوف به، وهذا لا محذور فيه، بل هو حق. ومثاله الذي يوضحه: إذا كان

(١) روضة الناظر لابن قدامة (٢/ ٥).

الخالق موجودا والمخلوق موجودا، أو الخالق قائم بنفسه، والمخلوق قائم بنفسه. أو قيل: الخالق حي عليم رحيم، وقيل المخلوق: حي عليم رحيم. كان القدر العام الكلّي المتفق هو: مسمى الوجود والقيام بالنفس والحياة والعلم والرحمة أو مسمى أنه موجود، قائم بنفسه، حي، عالم، رحيم. وهذا المعنى العام ليس من لوازمه ما ينفي عن الله، بل لوازمه كلها صفات كمال يوصف الله بها. وإنما يكون لوازمه صفة نقص إذا قيد بالبعد فقيل: وجود العبد وعلم العبد ورحمة العبد، فالتقص يلزمه إذا كان مقيدا مختصا بالعبد، والله منزّه عما يختص به العبد، وأما إذا: اتصف الرب به، أو أخذ مطلقا غير مختص بالعبد. ففي هذين الحالين لا يلزمه شيء من النقائص أصلا، فتبين أن إثبات القدر العام المتفق عليه لا محذور فيه أصلا. خامساً: أن المقصود بالقدر المميز: أن بين الموجودين في الوجود الخارجي قدر مميز وفارق بينهما، وعليه فإن الله وجوداً يختص به وللمخلوق وجود يختص به. فأما وجود الله فمعلوم أن الله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا صفاته ولا أفعاله، فلا يجوز أن يثبت له شيء من خصائص المخلوقين ولا يمثل بها. وهكذا الشأن في وجود المخلوق العياني، فلا يثبت لشيء من الموجودات مثل شيء من صفاته، ولا مشابهة في شيء من خصائصه، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً. وإذا كان المثل هو الموافق لغيره فيما يجب ويجوز

ويمتنع، فهو سبحانه لا يشاركه شيء فيما يجب له ويمتنع عليه ويجوز له. بل إن المخلوق لا يشارك مخلوقا في شيء من صفاته، فكيف يكون للخالق شريك في ذلك. لكن المخلوق قد يكون له من يماثله في صفاته، والله تعالى لا مثل له أصلا. وأما ما يتقدس الرب تعالى ويتنزه عنه من النقائص والآفات فهي ليست من لوازم ما يختص به، ولا من لوازم القدر المشترك الكلي المطلق أصلا، بل هي من خصائص المخلوقات الناقصة، والله تعالى منزّه عن كل نقص وعيب. سادسا: ليس في الموجودات الخارجية اثنان اشتركا في شيء فضلا عن أن يكون الخالق تعالى مشاركا لغيره في شيء من الأشياء سبحانه وتعالى. سابعًا: مسألة القدر المشترك لا تختص بباب الأسماء والصفات وحده بل هي مسألة أعم وهذا ما يوضحه كلام الإمام ابن القيم حيث يقول: «فأحظى الناس بالحق وأسعدهم به الذي يقع على الخصائص المميزة الفارقة ويلغي القدر المشترك فيحكم بالقدر الفارق على القدر المشترك ويفصله به. وأبعدهم عن الحق والهدى من عكس هذا السير وسلك ضد هذه الطريق فألغى الخصائص الفارقة وأخذ القدر المشترك وحكم به على القدر الفارق. وأضل منه من أخذ خصائص كل من النوعين فأعطاها للنوع الآخر. فهذان طريقا أهل الضلالة اللتان يرجع إليهما جميع شعب ضلالهم وباطلهم. مثال ذلك: أن أعداء الرسل المكذبين لهم

الجاحدين لما جاءوا به من الحق لما أرادوا تلبيس الحق الذي جاءوا به بالباطل أخذوا بينه وبين الباطل قدرا مشتركا ثم ألغوا القدر الفارق وما اختص به أحد النوعين فقالوا هذا الرسول شاعر وكاهن ومجنون وطالب ملك ورياسة وصيت في العالم؛ فأخذوا قدرا مشتركا بين الشعر وبين كلامه الذي جاء به من الترغيب والترهيب وحسن التعبير عن المعاني باللفظ الذي يروق المسامع ويهز القلوب ويحرك النفوس. فقالوا: هو شاعر وهذا شعر وضربوا عن الخصائص الفارقة صفحا. وقالوا: هو كاهن لأن الكاهن كان عندهم معروفا بالإخبار عن الأمور الغائبة التي لا يخبر بها غيره وكذلك هذا المدعي لذلك مثله. وقالوا: مجنون لأن المجنون يقول ويفعل خلاف ما اعتاده الناس. وقالوا: ساحر لأن الساحر يأخذ بالقلوب والعيون ويحبب تارة وينفر أخرى؛ ولهذا قال لهم الوليد بن المغيرة وقد سأله ماذا يقولون للناس في أمر محمد، ففكر وقدر ورأى أن أقرب ما يقولون هو ساحر لأنه يفرق بين المرء وزوجه، ومحمد يفعل ذلك فإن المرأة إذا أسلمت دون زوجها أو أسلم زوجها دونها وقعت الفرقة بينهما والعداوة. وكذلك قولهم عن القرآن: أساطير الأولين أخذوا قدرا مشتركا بينهما وهو جنس الإخبار عما أخبر عنه الأولون. وهكذا قولهم: هو طالب ملك ورياسة وصيت. والمقصود أن كل مبطل فإنه يتوصل إلى باطله بهذه الطريق، ثم يلبس ما يدعو إليه خصائص الحق وما ينفر

عنه خصائص الباطل، وهذا شأن الساحر فكلامه يخرج الحق في صورة الباطل فينفر عنه، والباطل في صورة الحق فيرغب فيه^(١). ثامناً: أن وجه خطأ الذين ضلوا في هذا الباب أن هؤلاء أخذوا قدرا مشتركا بين ما أثبتته الله لنفسه من الصفات والأفعال وبين ما للمخلوقين من ذلك، وحكموا بذلك القدر المشترك على خصائص الرب سبحانه، ثم ألغوا حكم تلك الخصائص واعتبارها، ثم جعلوا حكمها حكم خصائص المخلوقين. فأخطأوا من أربعة أوجه، مثاله: أنهم أخذوا قدرا مشتركا بين اليد القديمة والحديثة، ثم حكموا بما فهموه من ذلك القدر المشترك على القديمة، ثم ألغوا القدر الفارق بين اليد واليد، ثم جعلوا خصائص أحدهما هي خصائص الأخرى واعتبر هذا منهم في كل صفة يريدون نفيها. تاسعاً: أن الصواب والحق في هذه المسألة يوضحه: إنك إذا أخذت لوازم المشترك والمميز وميزت هذا من هذا صح نظرك ومناظرتك، وزال عنك اللبس والتلبس، وذلك أن الصفة يلزمها لوازم من حيث هي هي، فهذه اللوازم يجب إثباتها ولا يصح نفيها إذ نفيها ملزوم كنفي الصفة. مثاله: الفعل والإدراك للحياة فإن كل حي فعال مدرك، وإدراك المسموعات بصفة السمع، وإدراك المبصرات بصفة البصر، وكشف المعلومات بصفة العلم، والتمييز لهذه الصفات فهذه اللوازم يتنفي رفعها عن

(١) الصواعق المرسله (٤/ ١٢١٦).

الصفة فإنها ذاتية لها ولا يرتفع إلا برفع الصفة، ويلزمها لوازم من حيث كونها صفة
للقديم مثل كونها واجبة قديمة عامة التعلق فإن صفة العلم واجبة لله قديمة غير حادثة
متعلقة بكل معلوم على التفصيل. وهذه اللوازم متفنية عن العلم الذي هو صفة
للمخلوق، ويلزمها لوازم من حيث كونها صفة له مثل كونها ممكنة حادثة بعد أن لم تكن
مخلوقة غير صالحة للعموم مفارقة له. فهذه اللوازم يستحيل إضافتها إلى القديم.
واجعل هذا التفصيل ميزانا لك في جميع الصفات والأفعال واعتصم به في نفي التشبيه
والتمثيل، وفي بطلان النفي والتعطيل. مثاله: واعتبره في العلو والاستواء تجده هذه الصفة
يلزمها كون العالي فوق السافل في القديم والمحدث فهذا اللازم حق لا يجوز نفيه.
وهذا ما يسمى القدر المشترك. ويلزمها كون السافل حاويا للأعلى محيطا به حاملا له،
والأعلى مفتقر إليه، وهذا في بعض المخلوقات لا في كلها، بل بعضها لا يفتقر فيه
الأعلى إلى الأسفل، ولا يحويه الأسفل ولا يحيط به ولا يحمله، كالسما مع الأرض.
وهذا ما يسمى القدر المميز للمحدث الذي هو المخلوق. فالرب تعالى أجل شأنا
وأعظم أن يلزم من علوه ذلك، بل لوازم علوه من خصائصه، وهي حمله للسافل، وفقر
السافل إليه، وغناه سبحانه عنه، وإحاطته عز وجل به، فهو فوق العرش مع حمله العرش
وحملته، وغناه عن العرش، وفقر العرش إليه، وإحاطته بالعرش، وعدم إحاطة العرش

به، وحصره للعرش، وعدم حصر العرش له، وهذه اللوازم متتفية عن المخلوق. وهذا مسمى بالقدر المميز للخالق. وأصحاب التليس واللبس لا يميزون هذا التميز ولا يفصلون هذا التفصيل، ولو ميزوا وفصلوا الهدوا إلى سواء السبيل وعلموا مطابقة العقل الصريح للتنزيل، ولسلكوا خلف الدليل، ولكن فارقوا الدليل وضلوا عن سواء السبيل.

عاشراً: اصطلاحات هذه المسألة تختلف مسمياتها بحسب الفنون فالقدر المشترك يراد به: ما تشترك فيه الموجودات من: معاني، ذهنية، كلية، مطلقة ولا بد من تفصيل المراد بهذه الألفاظ «مشارك، معنى، ذهني، كلي، مطلق» وبيان محترزاتها: فأما «المشارك»: فإنه اللفظ الموضوع لمعان متعددة. والمراد بالاشتراك هنا ما يسميه النحاة: «اسم جنس»، ويسمي معانيه المنطقيون: «كليات»، كما يسميه المناطقة أيضاً: «المتواطئ المشكك»، وهو اللفظ المفرد الدال على أعيان متعددة، بمعنى عام مشترك بين تلك الأفراد لا على السواء، بل على التفاوت والتفاضل، لكن هذا التفاضل في الأسماء المشتركة لا يمنع أن يكون أصل المعنى مشتركاً كلياً، فلا بد في الأسماء المشككة من معنى كلي مشترك، وإن كان ذلك لا يكون إلا في الذهن. وقريب من هذا قولنا: «كلي» فإن «المشارك» أحد أنواع «الكلي»، واللفظ الكلي هو: ما لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه. وقولنا: «معنى» بين، ويخرج به أمران: الأول: أن يكون الاشتراك باللفظ

فحسب، فيكون من باب المشترك اللفظي، كما يقول بذلك بعض المعطلة، مثل قولهم: إن تسمية الله سميعاً وتسمية المخلوق سميعاً هو مشترك لفظي، بل منهم من زعم أن لفظ الوجود مقول بذلك الاشتراك اللفظي، من جنس تسمية المبتاع مشترياً وتسمية الكوكب المعروف المشتري، فلا يكون هناك أدنى علاقة في المعنى بين هذين الأمرين. الثاني: أن يكون الاشتراك في الحقيقة «الكيفية»، كما يقول به بعض الممثلة. وقولنا «الذهني»: أي: إن هذا المعنى المشترك غير موجود في الخارج، وإنما هو معنى يفهم في الذهن، والذهن يفهمه مطلقة، أي: غير مختص بواحد من الأشياء المعينة، بل يفهم منه الذهن قدرة يوجد في الأشياء المتباينة، وهذا معنى القول بأنه: مطلق، وإنما الذي يكون في الخارج هو القدر المختص المعين المقيد. وعليه فإن ذلك القدر المشترك الكلي لا يكون ثابتاً بعينه في الأمور المتعينة في الوجود الخارجي، فلاشتراك إنما يكون في الوجود الذهني، وأما الوجود الخارجي فلا اشتراك فيه، بل كل موجود فله ما يخصه من حقيقته مما لا يشركه فيه غيره، بل ليس بين موجودين في الخارج شيء بعينه اشتركا فيه، ولكن تشابهاً، ففي هذا نظير ما في هذا، كما أن هذا نظير هذا، وكل منهما متميز بذاته وصفاته عما سواه، فكيف الخالق سبحانه وتعالى. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «المعاني لا تكون مطلقة وعامة إلا في الأذهان، لا في الأعيان، فلا يكون موجود

وجوداً مطلقاً أو عامّاً إلا في الذهن، ولا يكون مطلق أو عام إلا في الذهن، ولا يكون إنسان أو حيوان مطلق وعام إلا في الذهن، وإلا فلا تكون الموجودات في أنفسها إلا معينة مخصوصة متميزة عن غيرها^(١). فالذهن يفهم من «السميع» قدراً مطلقاً، وهو مطلق السمع، ولا يوجد في الخارج شيء يسمى: سمعاً بهذا الإطلاق، بل لا يوجد إلا مضافاً معيناً سمع الله، أو سمع المخلوق، فهذا اللفظ المشترك المطلق يتناول الاثنين، لكن هذا المشترك لا وجود له في الخارج عقلاً، ولا لفظه موجود في الكلام سمعاً، بل موجود مطلق يتناولهما جميعاً، لا يختص بخالق ولا مخلوق، ولا يوجد في الخارج، ولا هو موجود في كلام الله ورسوله. وبهذا يتبين معنى القدر المشترك بين الأشياء، وأن ذلك معنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور: هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا، لا أن الموجودات في الخارج يشارك أحدهما الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته، وصفاته، وأفعاله. فهذه بعض النقاط العامة في هذه مسألة القدر المشترك، ولكل جانب منها تفاصيل سيتم توضيحها وبسطها في الجوانب الآتية. الجوانب التفصيلية لمسألة القدر المشترك قد تم مراعاة أن تعرض المسألة في جوانبها الثلاث وهي: الجانب الاصطلاحي. والجانب اللغوي.

(١) مجموع الفتاوى (٩ / ٦٠).

والجانب الشرعي. وذلك لتعلق المسألة بهذه الجوانب جميعها، فقد ألّبت المسألة هذه الأبواب جميعها، فتارة تناقش وتعرض في جانبها الاصطلاحي، وتارة أخرى في جانبها اللغوي، وتارة ثالثة في جانبها الشرعي، وتارة رابعة تعرض من جميع هذه الجوانب كلها. وجعلت البداية للحديث عن الجانب الاصطلاحي لأنه الجانب الأكثر استعمالاً في الكلام عن هذه المسألة أثناء عرضها ومناقشتها، ثم يأتي الجانب اللغوي، ويليه الجانب الشرعي الذي لا يمكن فيه أن يتصور ويفهم إلا مع الجانبين السابقين، وأرجو أن أكون قد وفقت في شرح جوانب المسألة، فبعض المسائل دقيقة فيحتاج الأمر فيها إلى شيء من البسط والشرح والتفصيل وتبسيط الضوء على أكثر من جانب وبشكل مستقل بغية الوصول إلى الهدف والغاية. الجانب الأول: الجانب الاصطلاحي للمسألة: يجد الباحث في هذه المسألة الحاجة إلى استحضار عدد من المصطلحات العقلية المستعملة في هذه المسألة والتي ترتبط في النقاش الدائر فيها فلا بد من تصورها قبل الخوض في تفاصيل النزاع الواقع فيها ومن تلك المصطلحات: أولاً: مراتب وجود الشيء. ثانياً: القدر المشترك والقدر المميز. ثالثاً: الكليات الخمس. وسأتكلم عن هذه المصطلحات مع ربطها بموضوع هذه القاعدة لتقريب فهمها. أولاً: مراتب وجود الشيء. لكل شيء أربع مراتب: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان،

ووجود في اللسان، ووجود في البنان. وجود عيني وعلمي ولفظي ورسمي. قال ابن القيم رحمه الله: «الشيء له أربعة مراتب: المرتبة الأولى: مرتبة في الأعيان، والمراد بها وجوده العيني. والمرتبة الثانية: مرتبة في الأذهان، والمراد بها وجوده الذهني. والمرتبة الثالثة: مرتبة في اللسان، والمراد بها وجوده اللفظي. والمرتبة الرابعة: مرتبة في الخط، والمراد بها وجوده الرسمي»^(١). وهذا التقسيم الإحاطة به مفيدة؛ لأنه يرد كثيراً في هذه المسألة حيث يفرق بين الوجود الذهني والوجود العياني أو الخارجي، ومن ذلك على سبيل المثال: قول شيخ الإسلام ابن تيمية: «والكليات التي يتفق فيها الشئان إنما هي في الأذهان لا في الأعيان، فليس في الموجودات الخارجية اثنان اشتركا في شيء فضلاً عن أن يكون الخالق تعالى مشاركا لغيره في شيء من الأشياء سبحانه وتعالى»^(٢). ويلاحظ في هذا النص استعمال مصطلح الكليات. وهذا يقودنا لشرح هذا المصطلح كما سيأتي. وقوله أيضاً: (وبينا أن الصواب هو أن وجود كل شيء في الخارج هو ماهيته الموجودة في الخارج، بخلاف الماهية التي في الذهن، فإنها مغايرة للموجود في الخارج، وأن لفظ الذات والشيء والماهية والحقيقة ونحو ذلك). قال ابن تيمية رحمه الله: «قد

(١) مختصر الصواعق (٢/ ٣٠٤).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٨٣).

عرف أن الأشياء لها وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البنان. وهو: العيني والعلمي واللفظي والرسمي. ثم قال: من قال: إن الوجود العيني والعلمي لا يختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأمم؛ بخلاف اللفظي والرسمي فإن اللغات تختلف باختلاف الأمم كالعربية والفارسية والرومية والتركية. وهذا قد يذكره بعضهم في كلام الله تعالى، أنه هو المعنى الذي لا يختلف باختلاف الأمم دون الحروف التي تختلف، كما هو قول الكلائية والأشعرية ويضمون إلى ذلك أن كتبه إنما اختلفت لاختلاف لفظها فقط، فكلامه بالعبرية هو التوراة وبالعربية هو القرآن كما يقولون: إن المعنى القديم يكون أمرا ونهيا وخبرا، فهذه صفات عارضة له، لا أنواع له. ويذكر بعضهم هذا القول مطلقا في أصول الفقه، في مسائل اللغات ويذكره بعضهم في مسألة الاسم والمسمى وأسماء الله الحسنى كأبي حامد، قلت: وهذا القول فيه نظر وبعضه باطل؛ وذلك أن ألفاظ اللغات، منها متفق عليه كالتنوير وكما يوجد من الأسماء المتحدة في اللغات. ومنها: متنوع كأكثر اللغات واختلافها اختلاف تنوع لا تضاد، كاختلاف الاسمين للمسمى الواحد. وكذلك معاني اللغات، فإن المعنى الواحد الذي تعلمه الأمم، وتعبر عنه كل أمة بلسانها، قد يكون ذلك المعنى واحدا بالنوع في الأمم، بحيث لا يختلف كما يختلف اللفظ الواحد بالعربية. وقد يكون تصور ذلك المعنى

متنوعا في الأمم مثل: أن يعلمه أحدهم بنعت ويعبر عنه باعتبار ذلك النعت، وتعلمه الأمة الأخرى بنعت آخر وتعبر عنه باعتبار ذلك النعت كما هو الواقع في أسماء الله وأسماء رسوله وكتابه وكثير من الأسماء المعبر بها عن الأشياء المتفق على علمها في الجملة. «فتكري وخداي ونست شك» ونحو ذلك. وإن كانت أسماء الله تعالى فليس معناها مطابقا من كل وجه لمعنى اسم الله، وكذلك «بيغدير وبهشم» ونحو ذلك. ولهذا إذا تأملت الألفاظ التي يترجم بها القرآن، من الألفاظ الفارسية والتركية وغيرها، تجد بين المعاني نوع فرق وإن كانت متفقة في الأصل كما أن اللغتين متفقتان في الصوت وإن اختلفتا في تأليفه، وقد تجد التفاوت بينها أكثر من التفاوت بين الألفاظ المتكافئة الواقعة بين المترادفة والمتباعدة كالصارم والمهند، وكالريب والشك، والمور والحركة، والصراط والطريق، وتختلف اللغتان أيضا في قدر ذلك المعنى وعمومه وخصوصه، كما تختلف في حقيقته ونوعه، وتختلف أيضا في كيفيته وصفته وغير ذلك. بل الناطقان بالاسم الواحد باللغة الواحدة يتصور أحدهما منه ما لم يتصور الآخر حقيقته وكميته وكيفيته وغير ذلك؛ فإذا كان المعنى المدلول عليه بالاسم الواحد لا يتحد من كل وجه في قلب الناطقين، بل ولا في قلب الناطق الواحد في الوقتين، فكيف يقال إنه يجب اتحاده في اللغات المتعددة. يوضح ذلك أن ما تعلمه الملائكة منه ليس على حد ما يعلمه البشر

وما يعلمه الله فيه ليس على حد ما تعلمه الملائكة؛ لكن الاختلاف اختلاف تنوع لا تضاد. وأما قول من قال: إن معاني الكتب المنزلة سواء ففساده معلوم بالاضطرار، فإننا لو عبرنا عن معاني القرآن بالعبرية، وعن معاني التوراة بالعربية، لكان أحد المعنيين ليس هو الآخر بل يعلم بالاضطرار تنوع معاني الكتب واختلافها اختلاف تنوع أعظم من اختلاف حروفها، لما بين العربية والعبرية من التفاوت، وكذلك معاني البقرة ليست هي معاني آل عمران. وأبعد من ذلك جعل الأمر هو الخبر. ولا ينكر أن هذه المختلفات قد تشترك في حقيقة ما، كما أن اللغات تشترك في حقيقة ما، فإن جاز أن يقال: إنها واحدة مع تنوعها: فكذلك اللغات سواء، بل اختلاف المعاني أشد. أما دعوى كون أحدهما صفة حقيقية والأخرى وضعية، فليس كذلك وهذا موضع ينتفع به في الأسماء واللغات وفي أصول الدين والفقه وفي معرفة ترجمة اللغات. وأيضا: لم يجر العرف بأن اللغة الواحدة واللفظ الواحد يكون النطق به من جميع الناطقين على حد واحد ليس فيه تفاوت أصلا فإن حصل المقصود بالجميع فكذلك المعنى الواحد فإن اللغات وإن اختلفت فقد يحصل أصل المقصود بالترجمة فكذلك المعاني، فإن الترجمة تكون في اللفظ والمعنى. ولهذا سمي المسلمون ابن عباس ترجمان القرآن وهو يترجم

اللفظ»^(١). ثانياً: الكليات الخمس. الكليات في المنطق الصوري: هي الحقائق المجردة التي لا تقع تحت حكم الحواس، وتدرك بالعقل. هي خمس: النوع كالإنسان، والجنس كالحيوان، والفصل كالنطق للإنسان، والخاصة كالضاحك للإنسان، والعام كالماشي للإنسان أيضاً. ويقال لها باليونانية «إيساغوجي». الكليات الخمس المشتركة في الخارج هي خمس كليات: الجنس، والنوع، والفصل، والعرض الخاص، والعرض العام. والكلي ينقسم إلى: ذاتي وعرضي. فالذاتي: محمول يقوم به الموضوع في ماهيته. وهو أقسام ثلاثة: نوع وجنس وفصل. أما العرضي: فهو محمول لا تقوم به ماهية الموضوع، أو هو محمول خارج عن الموضوع. وهو قسمان: عرض خاص وعرض عام. وهذه الكليات يطلق عليها مسمى القدر المشترك، أي: أن بينها قدر مشترك في الذهن لا في الخارج. أما عن تعريفاتها وأمثلتها: الأول: النوع. وتعريفه: هو الكلي الذي كانت أفراده متفقة في الحقيقة، وكان هو تمام حقيقة أفراد. مثاله: الإنسان، الذي أفراد: زيد، وعمرو، وخالد وغيرهم، فإن حقيقتهم واحدة، والاختلافات الموجودة بينهم في الطول والقصر واللون وغيرهما إنما هي اختلافات عارضية لا ذاتية، فذات الطويل وذات القصير، وذات الأبيض اللون، وذات الأسود كلها إنسان لا اختلاف فيها. الثاني:

(١) مجموع الفتاوى (٦/٦١).

الجنس. تعريفه: هو الكلي الذي كانت أفراده مختلفة في حقائقها وكان جزءاً لحقيقة أفراد. مثاله: الحيوان الذي أفراده: الإنسان، والفرس، والبقر وغيرها، فإن حقائقهم مختلفة، فحقيقة الإنسان غير حقائق بقية الحيوانات، وكذلك حقيقة الفرس غير حقائق بقية الحيوانات، وهكذا غيرهما، إلا أن الحيوانية جزء لجميع هذه الحقائق المختلفة.

الثالث: الفصل. تعريفه: هو الكلي الذي كانت أفراده متفقة في الحقيقة، وكان هو جزء حقيقة أفراد. مثاله: الناطق، الذي هو جزء حقيقة الإنسان والإنسان أفراد متفقة في الحقيقة. الرابع: العرض الخاص. تعريفه: هو الكلي الذي كان مختصاً بحقيقة واحدة وخارجاً عن الحقيقة. مثاله: الضاحك الذي هو كلي مختص بحقيقة الإنسان، إذ ليس غير الإنسان ضاحكاً، مع أنه ليس داخلياً في حقيقة الإنسان وجزءاً لذاته. الخامس: العرض العام. تعريفه: هو الكلي الذي كان غير مختص بحقيقة واحدة وكان خارجاً عن الحقيقة. مثاله: الماشي الذي هو كلي يشمل الإنسان والفرس والبقر وغيرها، مع أن حقائقها مختلفة، وهو ليس داخلياً في حقيقتها، ولا جزءاً لذاتها. وهذه الكليات تجتمع بأنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان. قال ابن تيمية: (ومن قال: إنه يوجد في الخارج كلياً، فقد غلط، فإن الكلي لا يكون كلياً قط إلا في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا شيء معين، إذا تصور منع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، ولكن

العقل يأخذ القدر المشترك الكلي بين المعينات، فيكون كلياً مشتركاً في الأذهان). ثالثاً: الفرق بين القدر المشترك والقدر المميز. فما من موجودين إلا بينهما قدر مشترك، وقدر مميز. وتارة يعبر عن القدر المشترك: بالاسم المطلق أو الاسم العام بالقدر المطلق وبالقدر المشترك المطلق أو القدر المطلق المشترك أو القدر المشترك الكلي المطلق وبالقدر العام الكلي وبالمعنى العام الكلي أو المعنى العام أو المعنى المشترك الكلي أو المعنى العام الكلي الشامل وبالكلي المطلق وبالجامع وبالمتفق. وأما القدر المميز فتارة يعبر عنه: بالقدر المميز، وبالفارق. أما القدر المشترك: هو مسمى الاسم المطلق، وهذا المسمى هو معنى كلي لا يوجد إلا في الأذهان. فإنه ما من موجودين إلا ولا بد أن يشتركا في أنهما موجودان ثابتان حاصلان، وأن كلا منهما له حقيقة هي ذاته ونفسه وماهيته، حتى لو كان الموجودان مختلفين اختلافاً ظاهراً كالسواد والبياض فلا بد أن يشتركا في مسمى الوجود والحقيقة ونحو ذلك، بل وفيما هو أخص من ذلك مثل كون كل منهما لونا وعرضاً وقائماً بغيره ونحو ذلك وهما مع هذا مختلفان. وإذا كان بين كل موجودين جامع وفارق، فمعلوم أن الله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا صفاته ولا أفعاله، فلا يجوز أن يثبت له شيء من خصائص المخلوقين ولا يمثل بها، ولا أن يثبت لشيء من الموجودات مثل شيء من صفاته ولا مشابهة في شيء من خصائصه، سبحانه

وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا. وإذا كان المثل هو الموافق لغيره فيما يجب ويجوز ويمتنع، فهو سبحانه لا يشاركه شيء فيما يجب له ويمتنع عليه ويجوز له. وإذا أخذ القدر المطلق الذي يتفق فيه الخالق والمخلوق، مثل مسمى الوجود والحقيقة والعالم والقادر ونحو ذلك، فهذا لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان، والمخلوق لا يشارك مخلوقا في شيء من صفاته، فكيف يكون للخالق شريك في ذلك، لكن المخلوق قد يكون له من يماثله في صفاته، والله تعالى لا مثل له أصلا. والقدر المشترك المطلق كالوجود والعلم والحقيقة ونحو ذلك لا يلزمه شيء من صفات النقص الممتنعة على الله تعالى، فما وجب للقدر المشترك لا نقص فيه ولا عيب، وما نفي عنه فلا كمال فيه، وما جاز له فلا محذور في جوازه. وأما ما يتقدس الرب تعالى ويتنزه عنه من النقائص والآفات فهي ليست من لوازم ما يختص به، ولا من لوازم القدر المشترك الكلي المطلق أصلا، بل هي من خصائص المخلوقات الناقضة، والله تعالى منزّه عن كل نقص وعيب، وهذه معاني شريفة بسطت في غير هذا الموضع. فيمتنع أن تقوم هذه الصفات إلا بموصوف قائم بنفسه، وهذا المطلق الكلي هو الذي من خلاله نفهم ما خوطبنا به. قال شيخ الإسلام رحمه الله: «القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معينا مقيدا، ومعنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور هو تشابهها من

ذلك الوجه، وأن ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا، لا أن الموجودات في الخارج يشارك أحدها الآخر شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله. وكل واحد من هذين المشتركين له المعنى المطلق في الذهن لكل واحد منهما حصة هما ممتازتان عن بعضهما... والكليات الخمسة: كليات الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام، والقول فيها واحد، فليس فيها ما يوجد في الخارج كلياً مطلقاً، ولا تكون كلية مطلقة إلا في الأذهان لا في الأعيان. وما يدعى فيها من عموم وكلية أو من تركيب كتركيب النوع من الجنس والفصل، هي أمور عقلية ذهنية لا وجود لها في الخارج، فليس في الخارج شيء يعم هذا وهذا، ولا في الخارج إنسان مركب من هذا وهذا، بل الإنسان موصوف بهذا وهذا بصفة يوجد نظيرها في كل إنسان، وبصفة يوجد نظيرها في كل حيوان، وبصفة يوجد نظيرها في كل نام. وأما نفس الصفة التي قامت به، ونفس الموصوف الذي قامت به الصفة، فلا اشتراك فيه أصلاً ولا عموم، ولا هو مركب من عام وخاص^(١). رابعاً: أقسام المشترك. يقسم المنطقيون المشترك إلى قسمين: لفظي ومعنوي: المشترك اللفظي هو: اللفظ المفرد الدال على أعيان متعددة، بمعاني تختلف اختلافاً لا تشابه فيه، فلا يكون بين تلك الأعيان اتفاق وتشابه في المعنى

(١) منهاج السنة (٢/ ٥٨٩).

البتة. وذلك كلفظ «العين» التي تقال على: الباصرة، وعلى ينبوع الماء، وعلى قرص الشمس. المشترك المعنوي: هو اللفظ المفرد الدال على أعيان متعددة، بمعنى عام مشترك بين تلك الأفراد، سواء كان ذلك المعنى في تلك الأفراد على السوية، أو على التفاوت. وينقسم المشترك المعنوي إلى قسمين: متواطئ ومشكك: المتواطئ: هو اللفظ المفرد الدال على اعيان متعددة، بمعنى عام مشترك بين تلك الأفراد على السواء. كالإنسان، فهو يتضمن معنى الإنسانية، وهذا المعنى يصدق على جميع أفراد الإنسان على السوية. المشكك: هو اللفظ المفرد الدال على اعيان متعددة، بمعنى عام مشترك بين تلك الأفراد لا على السواء، بل على التفاوت. فيكون وجوده في بعض تلك الأفراد أولى، أو أقدم، أو أشد من البعض الآخر. كالموجود، فإنه يتضمن معنى الوجود، وهذا المعنى هو في واجب الوجود أولى وأقدم وأشد مما هو في ممكن الوجود. وقد أشار شيخ الإسلام إلى أن هناك من جعل المشكك نوعاً من المتواطئ لا قسيماً له كما سلف، ثم قال: «وبالجملة فالنزاع في هذا لفظي، فالمتواطئة العامة تتناول المشككة، وأما المتواطئة التي تتساوى معانيها فهي قسيم المشككة، وإذا جعلت المتواطئة نوعين: متواطئة عامة، وخاصة، كما جعل الإمكان نوعين: عاماً وخاصاً، زال اللبس»^(١). فكان

(١) منهاج السنة (٢/ ٥٨٥).

مقصوده بالمتواطئ العام ما سمي في التقسيم السابق بالمشارك المعنوي. الجانب الثاني: الجانب اللغوي للمسألة: ويمكن توضيح المسألة في جانبها اللغوي من خلال النقاط الآتية: أولاً: أن فهم المراد من نصوص الكتاب والسنة بأن تجري على لغة العرب ووفق لسانها. فالألفاظ جارية على لغة العرب كما يقول الشاطبي رحمه الله، فحتى نفهم المراد من نصوص الكتاب والسنة فلا بد أن تجري على لغة العرب ووفق لسانها، وليس لأحد أن يسخر اللغة وفق هواه وعلى ما جرى به اعتقاده، فاللغة حاکمة ليس لأحد أن يطوعها لأمر بغير أساليب أهلها. قال الإمام الشافعي رحمه الله: «إنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها». ثم ذكر وجوها لاتساع لسانها وضروبه المتنوعة في دلالتها على المعاني. ثم قال: «وكانت هذه الوجوه التي وصفت اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به معرفة واضحة عندها ومستنكرا عند غيرها ممن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة، فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه»^(١). وقال بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت: ٧٩٤هـ): «وقد روى عبد الرزاق في تفسيره: حدثنا الثوري عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قسم التفسير إلى أربعة أقسام: قسم تعرفه العرب في

(١) الرسالة للشافعي (ص: ٥١).

كلامها، وقسم لا يعذر أحد بجهالته، يقول من الحلال والحرام، وقسم يعلمه العلماء خاصة، وقسم لا يعلمه إلا الله، ومن ادعى علمه فهو كاذب. وهذا تقسيم صحيح. فأما الذي تعرفه العرب، فهو الذي يرجع فيه إلى لسانهم، وذلك شأن اللغة والإعراب. فأما اللغة فعلى المفسر معرفة معانيها، ومسميات أسمائها^(١). ثانياً: أن فهم النصوص يعتمد على معنى سياق الكلام. وهذه الدلالة هي من الأهمية بمكان، إذ يتضح من خلالها فهم الكلام الوارد وتنزيله على معانيه الصحيحة، قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «كلام العربي على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ وإلا صار ضحكة وهزئه»^(٢). ودلالة السياق دلالة معتبرة عند أهل السنة استخدموها في توضيح النصوص على معانيها المناسبة لها. ويقصد بالسياق هنا هو المعنى الذي جرت فيه الألفاظ محتفة بقرائنها التي تؤكد دلالة هذا المعنى وتستبعد ما سواه، ويسمى بعض الباحثين السياق بأنه: الموقف الكلامي بجميع عناصره. فالسياق إذاً يعرف من خلال الكلام سابقه ولاحقه وما احتف به من قرائن سواء كانت واضحة في النص أم كانت خارجة عنه كأسباب النزول. يقول السيوطي رحمه الله وهو يذكر مصادر المفسر وأنه يبدأ بالقرآن

(١) البرهان في علوم القرآن (٢/ ٣٠٧).

(٢) الموافقات (٣/ ٤١٩).

ثم السنة: «فإن لم يجده في السنة رجع إلى أقوال الصحابة فإنهم أدري بذلك لما شاهدوه من القرائن والأحوال عند نزوله»^(١). وقد يطول الكلام عن السياق، والمقصود هنا بيان أن النصوص حتى تفهم فلا بد من اعتبار سياقاتها، ولذا يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «إن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية»^(٢). وعند ذكر بعض النصوص فإنه قد يظهر فيها أنها من نصوص الصفات وقد لا يثبت من خلالها صفة كقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، وكقوله: ﴿فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَنُهُمْ مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]، فالأولى تعني وجه الله، أي: قبلته، فأضيفت إلى الله تعالى للتخصيص والتشريف، والثاني المقصود به إتيان أمره المتمثل في عقوبته، وقد يستدل بعض النفاة بمثل آية ﴿فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَنُهُمْ﴾ على نفي صفة الإتيان لله تعالى حقيقة الواردة في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠] جاعلاً من معنى الآية الأولى معنى للآية الثانية، من أن الإتيان لله تعالى إنما هو إتيان أمره. ومن خلال دلالة السياق يتبين لنا أثر فهم هذه الدلالة في إثبات صفات الله تعالى، وألا يجعل ما لا يدل على صفة من النصوص دليلاً على نفي الصفة المشتبه من

(١) الإتيان في علوم القرآن (١/ ١١٩٧).

(٢) مجموع الفتاوى (٦/ ١٢).

النصوص الأخرى. وما سبق هو إشارة للمقصود وتبيان لأهمية هذه الدلالة. ثالثاً: أقسام الألفاظ من حيث دلالتها على المعنى. أولاً: الألفاظ المختلفة. الألفاظ عند اختلافها في اللفظ فهي على نوعين من حيث دلالتها على المعاني: الألفاظ المترادفة: وهي الألفاظ المختلفة الدالة على معنى يندرج تحت واحد، أي: أن الأسماء المترادفة اختلفت ألفاظها واتفقت معانيها، كالخمر والراح والعقار. والمتباينة أو المتزايلة: وهي الألفاظ المختلفة الدالة على معان مختلفة بالحد والحقيقة كالفرس والذهب والثياب^(١). ثانياً: الألفاظ المتفقة في اللفظ والرسم. الألفاظ عند اتفاقها في اللفظ والرسم فهي على ثلاثة أنواع من حيث دلالتها على المعاني: النوع الأول: المشترك اللفظي: وهو اللفظ الواحد المتفق الذي يطلق على أشياء مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقاً متساوية. كالعين. تطلق على آلة البصر وينبوع الماء وقرص الشمس. وهذه مختلفة الحدود والحقائق^(٢). وعند ابن تيمية رحمه الله فإن الأسماء المشتركة هي الأسماء المتفقة اللفظ التي يكون معناها متباينة وهي مشتركة اشتراكاً لفظياً، كلفظ: سهيل. المقول على الكوكب وعلى الرجل. النوع الثاني: المتواطئة: وهي الألفاظ الكلية التي

(١) انظر: معيار العلم للغزالي (ص: ٨١).

(٢) انظر: المعجم الفلسفي لصليبا (٢ / ٣٧٦).

يكون حصول معناها وصدقها على أفرادها الخارجية والذهنية على السوية كدلالة اسم الإنسان على أفراده الخارجيين، وهذه الأسماء المتواطئة هي جمهور الأسماء الموجودة وهي أسماء الأجناس اللغوية، وهو الاسم المطلق على الشيء وما أشبهه سواء كان اسم عين أو اسم صفة جامدا أو مشتقا. كلها أسماء متواطئة وأعيان مسمياتها في الخارج متميزة^(١). النوع الثالث: المشككة: وهي الألفاظ الكلية التي لم يشأ صدقها على أفرادها، بل حصولها في بعضها أولى أو أشد من بعضها الآخر، كدلالة اسم النور على نور الشمس ونور السراج فإنه في الشمس أشد منه وأقوى من نور السراج. وسمي المشكك مشككا لأن الناظر فيه يتردد ويتشكك هل هو من المتباين أو من المتواطئ، فإذا نظر إلى التفاوت ظن أنه من المتباين وإذا نظر إلى الاتفاق في المعنى جعله من المتواطئ، فالإنسان باعتبار أفراد الإنسان يعد متواطئا، والضوء باعتبار التفاضل والتفاوت فيه يعد مشككا. الجانب الثالث: الجانب الشرعي للمسألة: مسألة القدر المشترك لها تعلق بأكثر من مسألة شرعية، وفي هذا الصدد يقول ابن تيمية: «فمسألة الكليات والأحوال وعروض العموم لغير الألفاظ من جنس واحد، ومن فهم الأمر

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ١٢٣، ٢٠ / ٢٤٣).

على ما هو عليه، تبين له أنه ليس في الخارج شيء هو بعينه موجود في هذا وهذا^(١).
والسؤال الذي يتبادر للذهن هنا ما المسائل المتعلقة بهذه المسألة، وما الأقوال الواردة
في كل مسألة؟ ودونك الجواب على ذلك: المسألة الأولى: مواقف الناس من نصوص
الأسماء والصفات هل هي على الحقيقة أم على المجاز. فنصوص الأسماء والصفات
التي أطلقت على الله تعالى وعلى خلقه، وقد وقف الناس منها مواقف: فطائفة قالت:
إن هذه الأسماء والصفات هي مجاز في حق الخالق، حقيقة في حق المخلوق. وهذا
قول غلاة المعطلة من فلاسفة باطنيين وجهمية وغيرهم، وقولهم هذا يعني أن هذه
الأسماء والصفات المتواطئة هي أتم وأكمل عند المخلوق منفية عن الخالق سبحانه،
وهي بالنسبة له جل جلاله مجرد تمثيل وتقريب لما هو حقيقة في العبد. وطائفة قالت:
هي حقيقة في الخالق، مجاز في المخلوق. وهذا قول أبي العباس الناشئ ومن وافقه.
وهو قول باطل فإنه يلزمهم صحة نفي هذه الأسماء عن المخلوق مع أنها حقيقة فيه،
ويلزمهم التناقض أيضاً، فإنهم إن أثبتوا للرب تعالى حقائقها المفهومة منها امتنع أن
تكون مجازاً في المخلوق؛ لأن المعنى الذي كانت به حقيقة في الغائب موجود في
الشاهد وإن كان غير مماثل، وإن أثبتوها على غير حقائقها المفهومة، وجعلوا معناها ما

(١) منهاج السنة النبوية (٢ / ٥٨٥).

تأولوها قلبوا الحقائق وعكسوا اللغة وجعلوا المجاز حقيقة، والحقيقة مجازاً. وطائفة
 ثالثة قالت: إن هذه الأسماء والصفات هي حقيقة في الخالق والمخلوق. وهذا القول
 هو قول جمهور الطوائف. وعلاقة هذه المسألة بمسألة القدر المشترك أنه إذا تأملنا في
 قول الطائفة الثالثة وهو القول الصواب، نجد أن القائلين اختلفوا في كيفية الجمع بين
 قولهم هذا بإطلاقه وبين انتفاء تماثل الحقيقتين: فمنهم من قال هذه الأسماء والصفات
 مقولة على الله تعالى وعلى خلقه من باب الاشتراك اللفظي. وقال آخرون إنها من باب
 التواطؤ. وثالثهم رأى أنها من باب الألفاظ المشككة. فكان الجمع على ثلاثة أقوال:
 القول الأول: أن هذه الأسماء والصفات مقولة على الخالق والمخلوق من باب
 الاشتراك اللفظي، ولا يعرف هذا القول عن طائفة كبيرة ولا نظار مشهورين كما يقوله
 ابن تيمية ولكنه عرف عن بعض المتأخرين كأمثال الشهرستاني والرازي والآمدي،
 وقول هؤلاء مبني على اختلاف الحقيقة بين الخالق والمخلوق فلا يمكن أن تكون هذه
 الأسماء والصفات إلا من باب الاشتراك اللفظي عندهم وقولهم هذا يستلزم التعطيل
 الكلي بنفي الصفات أو التعطيل الجزئي بنفي المعنى وهو التفويض المعروف. القول
 الثاني: أنها مقولة على الله تعالى وعلى عباده من باب التواطؤ، وهو ما رجحه شيخ
 الإسلام رحمه الله، وقال: «وإذا لم تكن أسماؤه متواطئة لم يفهم العباد من أسمائه شيئاً

أصلاً إلا أن يعرفوا ما يخص ذاته، وهم لم يعرفوا ما يخص ذاته فلم يعرفوا شيئاً^(١).
القول الثالث: أنها مقولة على الله تعالى وعلى العبد بطريق التشكيك، وقالوا لأن هذه
الأسماء والصفات في حق الخالق هي أتم وأكمل منها في حق المخلوق. والراجح: ولا
إشكال هنا كبير بين القولين الثاني والثالث، إذا عرفنا أن المشكك نوع خاص من
المتواطئ، يقول شيخ الإسلام رحمه الله في سياق ذكر الخلاف في المشككة هل هي
نوع من المتواطئ أم لا، قال: «والراجح الذي عليه المحققون أن المشككة ليست
خارجة عن جنس المتواطئة، إذ واضع اللغة إنما وضع اللغة بإزاء القدر المشترك وإن
كانت نوعاً مختصاً من المتواطئة فلا بأس بتخصيصها بلفظ، ولذلك كان المتقدمون
من نظار الفلاسفة وغيرهم لا يخصون المشككة باسم بل لفظ المتواطئ يتناول ذلك
كله، فهي إذا قسم المتواطئ الخاص الذي هو قسم من أقسام المتواطئ العام. ومع هذا
فإننا لو قلنا إنها تطلق على الله تعالى وعلى خلقه من باب التشكيك فإن معاني الصفات
في حق الله تعالى أولى منها في العبد، وهي حقيقة فيهما^(٢). بعد هذا، بقي معنا أن نقول
إن هذه الأسماء والصفات المقولة على الله تعالى وعلى عباده هي من قبيل الألفاظ

(١) مجموع الفتاوى (٥/٢١٠).

(٢) انظر: بيان التلبيس (٢/٣٧٨).

المتواطئة، أي: أن هذه الأسماء اتفقت ألفاظها وانطبقت على أفرادها في الخارج بالسوية، ولقائل أن يقول كيف يمكن أن تنطبق هذه الألفاظ وقد أطلقناها على أفرادها وهم هنا الخالق سبحانه والعبد المخلوق بالسوية، وقد علمنا انتفاء تماثل الحقيقتين هاتين؟ فنقول إن الذي يوضح هذه بجلاء هو إثبات القدر المشترك ويتضح بما يلي:

أولاً: أن هذه الألفاظ هي موضوعة للقدر المشترك وهو المسمى الكلي العام، فبهذا تكون متواطئة بالمعنى العام، أي: أنها متساوية الأفراد في المعنى الكلي العام، وإذا جاءت الخصائص فإنها لا تدخل في هذا المسمى العام. يقول ابن قدامة رحمه الله: «والرجل له وجود في الأعيان، والأذهان، واللسان، فوجوده في الأعيان لا عموم له إذ ليس في الوجود رجل مطلق بل إما زيد وإما عمرو، وأما وجوده في اللسان فلفظة الرجل قد وضعت للدلالة عليها. وأما الذي في الأذهان من معنى الرجل فيسمى كلياً، فإن العقل يأخذ من مشاهدة زيد: حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل، فإن رأى عمر الم يأخذ منه صورة أخرى، وكان ما أخذه من قبل نسبته إلى عمرو الحارث كنسبته إلى زيد الذي عهده أولاً»^(١). وبهذا نعلم أن لكل ماهيتين معنى عاماً اشتركا فيه ومعنى خاصاً افتراقاً فيه، فالمعنى العام الذي اشتركا فيه هو القدر المشترك الذي لا يقتضي تماثلاً من كل

(١) روضة الناظر لابن قدامة (٢/ ٥).

وجه، وحين تكون الخصائص والإضافات تتمايز هاتان الماهيتان وهو القدر المميز. يقول شيخ الإسلام رحمه الله وهو يحاور ابن المرحل الشافعي: «المعاني الدقيقة تحتاج إلى إصغاء واستماع وتدبر، وذلك أن الماهيتين إذا كان بينهما قدر مشترك وقدر مميز، واللفظ يطلق على كل منهما، فقد يطلق عليها باعتبار ما تمتاز كل ماهية عن الأخرى، فيكون مشتركا كالاشتراك اللفظي، وقد يكون مطلقا باعتبار القدر المشترك بين الماهيتين فيكون لفظا متواطئة»^(١). المسألة الثانية: الأسماء المتواطئة إما أن تستعمل مطلقة وعامة، وإما أن تستعمل مقيدة خاصة، ففي حال استعمالها مطلقة لا تدل إلا على القدر المشترك، إذ أن هذا الإطلاق لا يكون تصويره إلا في الذهن ولا يمكن وجوده في الخارج كليا مطلقا، ومعنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا؛ لأن الموجودات في الخارج لا يشارك أحدها الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته وصفاته، وفي حال استعمالها مقيدة بإضافة تعريف فإنها تدخلها الخصائص، فإذا كان العلم هو معنى مطلقا فإننا نخصه بعلم البشر إن أضفناه لزيد، ونجعل له من الخصائص ما يليق بعلم البشر، وكذا الأمر عندما نقيد العلم ونضيفه إلى الله تعالى، فإنه سيكون على ما يليق

(١) مجموع الفتاوى (١١/٨٣).

به سبحانه. فإذا إذا استعملت هذه الألفاظ خاصة معينة دلت على ما يختص به المسمى لم تدل على ما يشركه فيه غيره في الخارج، فإن ما يختص به المسمى لا شركة فيه بينه وبين غيره. ونشير هنا إلى نقطة مهمة أشار إليها شيخ الإسلام رحمه الله بقوله: «فإذا قيل: علم زيد، ونزول زيد، واستواء زيد، ونحو ذلك لم يدل هذا إلا على ما يختص به زيد من علم ونزول واستواء ونحو ذلك، لم يدل على ما يشركه فيه غيره، لكن لما علمنا أن زيدا نظير عمرو، علمنا أن علمه نظير علمه، ونزوله نظير نزوله. فهذا علمناه من جهة القياس والمعقول والاعتبار لا من جهة دلالة اللفظ فإذا كان هذا في صفات المخلوق فذلك في صفات الخالق أولى، فإذا قيل: علم الله، وكلام الله، ونزوله... ونحو ذلك على ما يشركه فيه أحد من المخلوقين بطريق الأولى، ولم يدل ذلك على مماثلة الغير له في ذلك كما دل في زيد وعمرو، لأننا هناك علمنا التماثل من جهة الاعتبار والقياس لكون زيد مثل عمرو، وهنا نعلم أن الله لا مثل له ولا كفؤ ولا ند، فلا يجوز أن نفهم من ذلك أن علمه مثل علم غيره، ولا كلامه مثل كلام غيره، ولا نزوله مثل نزول غيره... ولهذا كان مذهب السلف والأئمة إثبات الصفات ونفي مماثلتها لصفات المخلوقات»^(١).

المسألة الثالثة: أن إثبات القدر المشترك فيه رد على المشبهة والمعطلة. فمما سبق يتبين

(١) شرح حديث النزول (ص: ٧٩).

أن إثبات القدر المشترك لازم لإثبات الصفات، وأنه من خلاله عرفنا الله عز وجل وعرفنا بنفسه سبحانه، وليس ثمة محذور يخشى من إثباته لأمر: أولاً: معرفتنا بحقيقة القدر المشترك المعرفة التامة تعطينا التصور الصحيح للعلاقة في هذه الأسماء المتواطئة بين الخالق والمخلوق، وأن القدر المشترك هو اشتراك في معنى اللفظ العام، وهو يطلق على الله تعالى وعلى العبد بإطلاق كلي وأما الاشتراك بينهما في الخارج فلا يكون بكلي أبداً بل لا بد من وقوعه في الخارج متميزاً متعيناً، وهذا القدر المشترك لا يقتضي أبداً الاشتراك فيما يختص به أحدهما، قال شيخ الإسلام رحمه الله: (والقدر المشترك كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر، فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالمكن المحدث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه). ثانياً: لا يلزم من إثبات القدر المشترك الوقوع في التشبيه الممتنع شرعاً وعقلاً فإن اتفاق المسميين في بعض الأسماء والصفات ليس هو التشبيه والتمثيل الذي نفته الأدلة السمعية والعقلية، وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق مما يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه، فلا يجوز أن يشركه مخلوق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى. ثالثاً: إثبات القدر المشترك من لوازم الوجود، فكل موجودين لا بد بينهما من مثل هذا، ومن نفى هذا لزمه تعطيل وجود كل موجود، ولهذا لما اطلع الأئمة على أن

هذا حقيقة قول الجهمية سموهم معطلة؛ لأن رفع القدر المشترك ألزمهم تعطيل وجود كل موجود. هذه أهم النقاط المتعلقة بإثبات القدر المشترك وأنه لا يوجد ما يمنع من إثباته، وتلك أهم المسائل المتعلقة بدلالات الألفاظ على هذه المسألة ذكرناها هنا ليتم بها الحديث عن طريقة أهل السنة في إثباتهم للقدر المشترك. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (وآخرون توهموا أنه إذا قيل: الموجودات تشترك في مسمى الوجود، لزم التشبيه والتركيب، فقالوا: لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي، فخالفوا ما اتفق عليه العقلاء مع اختلاف أصنافهم من أن الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث، ونحو ذلك من أقسام الموجودات. وطائفة ظنت أنه إذا كانت الموجودات تشترك في مسمى الوجود، لزم أن يكون في الخارج عن الأذهان موجود مشترك فيه، وزعموا أن في الخارج عن الأذهان كليات مطلقة، مثل وجود مطلق، وحيوان مطلق، وجسم مطلق ونحو ذلك، فخالفوا الحس والعقل والشرع، وجعلوا ما في الأذهان ثابتاً في الأعيان، وهذا كله من نوع الاشتباه. ومن هداه الله فرق بين الأمور وإن اشتركت من بعض الوجوه، وعلم ما بينهما من الجمع والفرق، والتشابه والاختلاف). المسألة الرابعة: مسألة الحال. وهذا الموضوع منشأ زلل كثير من المنطقيين في الكليات، وكثير من المتكلمين في مسألة الحال. وبسبب ذلك غلط من غلط من هؤلاء وهؤلاء في الإلهيات فيما يتعلق بهذا، فإن

المتكلمين أيضا رأوا أن الأشياء تتفق بصفات وتختلف بصفات، والمشارك غير المميز، فصاروا حزينين: الحزب الأول: أثبت هذه الأمور في الخارج، لكنه قال: لا موجودة ولا معدومة؛ لأنها لو كانت موجودة لكانت أعيانا موجودة أو صفات للأعيان، ولو كانت كذلك لم يكن فيها اشتراك وعموم، فإن صفة الموصوف الموجودة لا يشركه فيها غيره. الحزب الثاني: وآخرون علموا أن كل موجود مختص بصفة فقالوا: لا عموم ولا اشتراك إلا في الألفاظ دون المعاني. والتحقيق: أن هذه الأمور العامة المشترك فيها هي ثابتة في الأذهان، وهي معاني الألفاظ العامة، فعمومها بمنزلة عموم الألفاظ، فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى، والمعنى عام، وعموم اللفظ يطابق عموم المعنى، وعموم الخط يطابق عموم اللفظ. المسألة الخامسة: هل العموم يكون في عوارض المعاني: قد اتفق الناس على أن العموم يكون من عوارض الألفاظ، وتنازعوا هل يكون من عوارض المعاني؟ القول الأول: قيل: يكون أيضا من عوارض المعاني، كقولهم مطر عام، وعدل عام، وخصب عام. القول الثاني: قيل: بل ذلك مجاز؛ لأن المطر الذي حل بهذه البقعة ليس هو المطر الذي حل بهذه البقعة، وكذلك الخصب والعدل. والتحقيق: أن معنى المطر القائم بقلب المتكلم عام كعموم اللفظ سواء، بل اللفظ دليل على ذلك المعنى، فكيف يكون اللفظ عاما دون معناه الذي هو المقصود بالبيان، فأما المعاني

الخارجية فليس فيها شيء بعينه عام، وإنما العموم للنوع، كعموم الحيوانية للحيوان، والإنسانية للإنسان. فمسألة الكليات والأحوال وعروض العموم لغير الألفاظ من جنس واحد، ومن فهم الأمر على ما هو عليه، تبين له أنه ليس في الخارج شيء هو بعينه موجود في هذا وهذا. المسألة السادسة: إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم ما قيل لنا إلا بمعرفة المشهود لنا. قال ابن تيمية: (فإذا أخبرنا الله تعالى عن الأمور الغائبة فلا بد من تعريفنا المعاني المشتركة بينها وبين الحقائق المشهودة، والاشتباه الذي بينهما، وذلك بتعريفنا الأمور المشهودة، ثم إن كانت مثلها لم يحتج إلى ذكر الفارق كما تقدم في قصص الأمم، وإن لم يكن مثلها بين ذلك بذكر الفارق، بأن يقال: ليس ذلك مثل هذا ونحو ذلك، وإذا تقدر انتفاء المماثلة كانت الإضافة وحدها كافية في بيان الفارق، وانتفاء التساوي لا يمنع منه وجود القدر المشترك الذي هو مدلول اللفظ المشترك، وبه صرنا نفهم الأمور الغائبة ولولا المعنى المشترك ما أمكن ذلك قط. ومثل هذه المعاني تسير وفق ترتيب نستطيع من خلاله إدراكها: فأولاً: لابد من إدراك المعاني الحسية المشاهدة. وثانياً: أن يعقل معانيها الكلية. وثالثاً: تعريف الألفاظ الدالة على تلك المعاني الحسية والعقلية. فهذه المراتب الثلاثة لابد منها في كل خطاب. وخلاصة الأمر أن الإخبار عن الغائب لا يفهم إن لم يعبر عنه بالأسماء المألوفة معانيها في الشاهد، ويعلم بها ما في

الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد مع العلم بالفارق المميز، وأن ما أخبر الله به من الغيب أعظم مما يعلم في الشاهد^(١). فنحن نعلم أن الله سبحانه لما خلق الخلق جعله على قسمين: غيب وشهادة، فأما عالم الشهادة، فهو مدرك لرؤيته أو لرؤية نظيره، والشيء إنما تدرك حقيقته إما بمشاهدته أو بمشاهدة نظيره. ومن الغيب: الله سبحانه وتعالى، ومنه ما هو مخلوق كالملائكة والجنة والنار، وما بعد الموت، وعلى هذا جرى تفسير بعض السلف، قال الربيع بن أنس رحمه الله: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣] آمنوا بالله وملائكته ورسوله واليوم الآخر وجنته وناره ولقائه وآمنوا بالحياة بعد الموت، فهذا كله غيب^(٢). وعن قتادة رحمه الله قال في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ قال: «آمنوا بالجنة والنار والبعث بعد الموت ويوم القيامة، وكل هذا غيب». وقال عطاء بن أبي رباح رحمه الله: «من آمن بالله فقد آمن بالغيب»^(٣)، فلما كان الله تعالى غيباً عنا لم نحط به ولم ندركه، وقد ذكر لنا سبحانه، كثيراً من أسمائه وصفاته لتتبعدها فإننا نعتبر الغائب بالمشاهد وإن كنا نؤمن أن ما أخبرنا الله تعالى به عن نفسه سبحانه لم

(١) انظر: شرح حديث النزول، (ص: ١٠٤)، ومجموع الفتاوى (١٣ / ٢٨٩)، وشرح الطحاوية (ص: ٦٤).

(٢) تفسير ابن جرير: (١ / ١٣٤)، تفسير ابن كثير: (١ / ٦٧).

يدرك العباد مثله الموافق له في الحقيقة من كل وجه، لكن في مفرداته ما يشبه مفرداتهم من بعض الوجوه. ويتبين هذا بأن في معارفنا أموراً لم تخرج من أذهاننا، وإنما هي باقية فيها بالمعنى الكلي لها، وإذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم ما قيل لنا إلا بمعرفة المشهود لنا، فلولا أننا رأينا الناس وأدركنا الأمور الحسية كالجوع والعطش لم نفهم ما يقال لنا في هذه الأمور، لولا أننا رأيناها وأدركناها ووقع لنا ما يشابهها، وكل خطاب يحمل معان لا يمكن فهمها إلا أن يعرف عينها أو ما يناسب عينها، ويكون بينهما قدر مشترك ومشابهة في أصل المعنى، وإلا فلا يحصل للخطاب مقصود البتة؛ لأن القصد بالإخبار والوصف تعريف المخاطبين، والمخاطبون لا يعرفون الخصوصيات التي هي خصوص ذات الله وصفاته، فلو أخبروا بذلك وحده مجرداً لم يعرفوا شيئاً، بل ربما أنكروا ذلك، فإذا خوطبوا بالمعاني المشتركة وأزيل مفسدة الاشتراك بما يقطع التماثل بقي المخاطبون أحد رجلين. ومن هنا قرر شيخ الإسلام رحمه الله أنه لا بد فيما شهدناه وما غاب عنا من قدر مشترك هو مسمى اللفظ المتواطىء، فبهذه الموافقة والمشاركة المشابهة والمواطأة نفهم الغائب ونثبت، وهذه خاصة العقل، ولولا ذلك لم نعلم ما نحسه ولم نعلم أموراً عامة ولا أموراً غائبة عن إحساسنا الباطن والظاهر، ولهذا من لم يحس الشيء ولا نظيره لم يعرف حقيقته. المسألة السابعة: التفاوت والتمايز أولى أن

يكون بين صفات الخالق سبحانه وصفات خلقه. وفي ذكر القدر المشترك بين صفات الله سبحانه وصفات خلقه إنما نذكرها من باب قياس الأولى، حتى لا يكون هناك تشبيه له سبحانه بخلقته، ويمكن أن ينطبق هنا ما قرره الإمام أحمد رحمه الله عندما قال: «اعلم أن الشيئين إذا اجتمعا في اسم يجمعهما فكان أحدهما أعلى من الآخر، ثم جرى عليهما اسم مدح فكان أعلاهما أولى بالمدح، وأغلب عليه، وإن جرى عليه اسم ذم فأدناهما أولى به»^(١). مع بداهة العلم أن الله تعالى وتقدس أن يجري عليه اسم ذم سبحانه، فكما مر معنا التفاوت بين حقائق المسميات المشتركة بين خلقه مع وجود قدر مشترك علمنا منه تلك الأسماء ومعانيها. فإن التفاوت والتمايز أولى أن يكون بين صفات الخالق سبحانه وصفات خلقه، ذلك أن: الله تعالى لا تضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقته، فإن الله سبحانه لا مثيل له، بل له المثل الأعلى، فلا يجوز أن يشترك هو والمخلوق في قياس تمثيل ولا في قياس شمول تستوي أفرادهم، ولكن يستعمل في حقه المثل الأعلى، وهو: أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال فالخالق أولى به، وكل ما تنزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أولى بالتنزيه عنه، فإذا كان المخلوق منزّه عن مماثلة المخلوق مع المماثلة في الاسم، فالخالق أولى أن ينزه عن مماثلة المخلوق وإن

(١) الرد على الجهمية والزنادقة (ص: ١٢٢).

حصلت موافقته في الاسم. والله سبحانه أخبر أنه لا مثل له ولا كفؤ ولا نظير فإن «اسم الله الصمد يتضمن صفات الكمال، والاسم الأحد يتضمن نفي المثل. وقد علم أن أهل السنة والجماعة أثبتوا لله تعالى الصفات مع نفي مماثلتها الصفات خلقه، فهو سبحانه ذو الجلال وذو الكمال، المتصف بالكمال المطلق، المنزه عن النقص مطلقا. قال أبو يوسف رحمه الله: قد أمرنا الله أن نوحده، فليس التوحيد بالقياس؛ لأن القياس يكون في شيء له شبه ومثل، فالله تعالى وتقدس لا شبه له ولا مثل له، تبارك الله أحسن الخالقين، ثم قال: ويدرك التوحيد بالقياس وهو خالق الخلق بخلاف الخلق، ليس كمثله شيء تبارك وتعالى»^(١). المسألة الثامنة: القدر المشترك أو ما يسمى المعنى العام ليس من لوازمه ما ينفي عن الله، بل لوازمه كلها صفات كمال يوصف الله بها. قال ابن تيمية: «أن يقال هب أنه حصل بين المسميين قدر مشترك هو ما اتفقا فيه، وهو المعنى العام الكلي، لكن هذا المعنى العام الكلي لا يكون كليا إلا في الذهن لا في الخارج، لكن ما كان لازما لهذا المعنى العام كان لازما للموصوف به، وهذا لا محذور فيه، بل هو حق، فإذا كان الخالق موجودا والمخلوق موجودا، أو هذا قائم بنفسه وهذا قائم بنفسه، أو قيل: هذا حي عليم رحيم، وقيل: هذا حي عليم رحيم، كان القدر العام الكلي المتفق هو مسمى

(١) التوحيد لابن منده (٣/٣٠٦).

الوجود والقيام بالنفس والحياة والعلم والرحمة أو مسمى أنه موجود قائم بنفسه حي عالم رحيم. وهذا المعنى العام ليس من لوازمه ما ينفي عن الله، بل لوازمه كلها صفات كمال يوصف الله بها، وإنما يكون لوازمه صفة نقص إذا قيد بالعبد، فقليل: وجود العبد وعلم العبد ورحمة العبد، فالتقص يلزمه إذا كان مقيدا مختصا بالعبد، والله منزّه عما يختص به العبد. وأما إذا اتصف الرب به أو أخذ مطلقا غير مختص بالعبد ففي هذين الحالين لا يلزمه شيء من النقائص أصلا، فتبين أن إثبات القدر العام المتفق عليه لا محذور فيه أصلا^(١). المسألة التاسعة: الأسماء والصفات تنقسم إلى قسمين: قسم يختص به الله. وقسم يوصف به الله ويوصف به العبد. وقد بين شيخ الإسلام رحمه الله أن الأسماء والصفات نوعان: فنوع يختص بالله تعالى مثل الإله، ورب العالمين، ونحو ذلك، فهذا لا يثبت للعبد بحال. ونوع يوصف به العبد في الجملة كالحي والعالم، فهذا لا يجوز أن يثبت للعبد مثل ما يثبت للرب أصلا. ثم بين رحمه الله أن هذا النوع الثاني لا يلزم منه التماثل، وبين ذلك بأمور: أولا: أن ما يختص به الرب سبحانه، فهذا ما يجب له ويجوز ويمتنع عليه، ليس للعبد فيه نصيب. ثانيا: وما يختص بالعيد كعلمه وقدرته وحياته، فهذا إذا جاز عليه الحدوث والعدم لم يتعلق ذلك بعلم الرب وقدرته وحياته،

(١) الصفدية (٢ / ٩).

فإنه لا اشتراك فيه. ثالثاً: المطلق الكلي، وهو مطلق الحياة والعلم والقدرة، فهذا المطلق ما كان واجباً له كان واجباً فيها، وما كان جائزاً عليه كان جائزاً عليها، وما كان ممتنعاً عليه كان ممتنعاً عليهما، فالواجب أن يقال: هذه صفة كمال حيث كانت، ويجوز أن تقارن هذه في كل محل، وأما الممتنع عليهما فيمتنع أن تقوم هذه الصفات إلا بموصوف قائم بنفسه، وهذا المطلق الكلي وهو الذي من خلاله نفهم ما خوطبنا به. فعلم من هذا القدر المشترك أن وجوده الذهني على الإطلاق، وأما إذا خرج وأضيف فإنه يدخله الخصائص، فظاهر ما أضيف لله مختص به على ما يليق به سبحانه، وظاهر ما أضيف للمخلوق مختص به لائق به. ومما يزيد الأمر وضوحاً أن الحس والواقع يشهد بأن تماثل الأسماء لا يقتضي التشابه، والأمثلة كثيرة جداً، ومنها: للإنسان يد وللحيوان يد، فلا هذه تشبه هذه ولا تلك تشبه تلك، وإنما بينهما فارق ملموس، وهذا إنما علمناه بالمشاهدة، فإذا تصورنا هذا الفارق بين المخلوقات، فإن الفارق بين الخالق والمخلوق من باب أولى. ومما يجدر التنبيه له أن إثبات الصفات لله تعالى لا تقتضي بالضرورة مشابقتها للعبد، وهذا هو الذي جعل النافين للصفات يصلون لهذا، ذلك أنهم ظنوا أن ما وصف الله به نفسه من جنس ما توصف به أجسام العباد، فيرون ذلك مستلزماً للجمع بين النقيضين، وذلك مثل إنكارهم لنزول الله تعالى؛ لأنهم رأوا فيه جمعاً بين كونه فوق

العرش ومع نزوله، وهذا ممتنع في مثل أجسامهم. المسألة العاشرة: أن بين المخلوقات قدراً مميزاً، فالخالق أولى بذلك. إذا تأملنا في مخلوقات الله تعالى نجد أن هناك مخلوقات لم يستطع العباد أن يدركوا كنهها مع قربها منهم، ومن أوضح ما يدل على ذلك: الروح، فإنها مخلوقة، ولم يدرك العبد كنهها، بل إنها تختلف عن البدن، مع أن كليهما ملاصق للإنسان، فالروح تتكلم وتسمع وتبصر وتنزل وتصعد؛ كما ثبت بالنصوص الصحيحة والمنقولات الصريحة، ومع ذلك فليست صفاتها وأفعالها كصفات البدن وأفعاله، فإذا لم يجز أن يقال: إن صفات الروح وأفعالها مثل صفات الجسم الذي هو الجسد وهي مقرونة به، وهما جميعا الإنسان، فإذا لم يكن روح الإنسان مماثلاً للجسم الذي هو بدنه، فكيف يجوز أن يجعل الرب تبارك وتعالى وصفاته وأفعاله مثل الجسم وصفاته وأفعاله، وأهل القول هم أعجز عن أن يحدوه أو يكيّفوه سبحانه منهم عن أن يحدوا الروح أو يكيّفوها. [محمد بن خليفة (١/ ٢٢٧)].

بعد أن ذكر المصنف رحمه الله المذهب الشرعي الصحيح الذي عليه جمهور المسلمين وأتباع المرسلين، ثم ذكر بعد ذلك المنحرفين عن سبيلهم، أراد هنا أن يبين جوهر الإشكال عند هذه الطوائف في نفهم للصفات؛ فذكر أن هناك قاعدة يزعمون أنها قاعدة عقلية، وهي: أن الاشتراك في الاسم المطلق يستلزم التماثل في الحقيقة أو الاشتراك

والتشبيه عند الإضافة والتخصيص. وبيان ذلك: أن الله سبحانه وتعالى قد سمي نفسه في القرآن الكريم: العزيز، وسمى بعض عباده بالعزيز، فقال: ﴿قَالَتْ أُمِرْتُ بِالْعَزِيزِ﴾ [يوسف: ٥١]، ووصف نفسه بأنه سميع بصير فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨]، ووصف الإنسان بأنه سميع بصير، فقال: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: ٢]، وقال عن نفسه: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ﴾، وقال عن عباده المؤمنين: ﴿وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩]، وسمى نفسه بالملك فقال: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ﴾ [الحشر: ٢٣]، وسمى بعض عباده بالملك فقال: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ أَتُتُونِي بِهِ﴾ [يوسف: ٥٠]، فهنا اشتراك في هذه الأسماء والأوصاف بين الخالق وبين المخلوق، فزعم هؤلاء أن هذا الاشتراك في اسم العزيز والسميع والبصير ونحوها بين الخالق والمخلوق، أنه هو التشبيه الذي نفته النصوص، في مثل قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ومن هنا قالت المعتزلة وغيرها من المتكلمين بلزوم تأويل هذا الإثبات، حتى نحافظ على التنزيه المذكور في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ومن هنا قال ابن سينا: إن هذا التشبيه للعامة دون الخاصة ... وغير ذلك. فالمصنف رحمه الله يريد هنا أن ينتهي إلى حكم عقلي ضروري، هذا الحكم هو: أن الاشتراك في الاسم المطلق - أي: غير المضاف - بين الخالق والمخلوق، لا يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص، أي: عند إضافة هذا الاسم إلى الله، أو

إضافته إلى المخلوق، كأن يقال: علم الله، وعلم المخلوق... ونحو ذلك. إذا هم زعموا أن الاشتراك في الاسم المطلق - أي: المجرد عن الإضافة والتخصيص - يستلزم التشبيه والتمثيل بعد الإضافة والتخصيص، فلم يفرقوا بين حكم الاسم المطلق، وبين حكم الاسم المختص المضاف. أما المصنف رحمه الله فإنه يقول: إن العقل فضلاً عن الشرع يفرق بين الاسم المطلق وبين الاسم المضاف، ويقول: إن الذي ينزه الباري عنه هو أن يقع بينه وبين شيء من خلقه اشتراك بما يختص به سبحانه أو يجب له. وأما أن ثمة اشتراكاً في الاسم المطلق، فهذا ليس هو التشبيه الذي نفته النصوص كقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ومن الأدلة على ذلك: أن الله سمي نفسه بأسماء، وسمى ببعض هذه الأسماء بعض المخلوقين من عباده، ووصف نفسه بصفات، ووصف ببعض هذه الصفات بعض المخلوقات، وهذا الاشتراك الذي حصل هو اشتراك في الاسم المطلق، وليس في الإضافة والتخصيص، فلا يلزم من ذلك التماثل أو التشابه بين الخالق والمخلوق. وقد رد المصنف رحمه الله على هذه الشبهة وأبطلها من وجهين: الوجه الأول وهو الرد الشرعي: أن القرآن ذكر هذه الصفات وسمى ببعضها المخلوقين، والقرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والله يقول: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] فيمتنع أن يكون القرآن قد نفى التشبيه وأثبتته في آن واحد؛ لأنه يلزم من ذلك أن ينسب القرآن إلى التناقض. وقد

أجاب المخالفون عن ذلك بالتأويل؛ لأنهم لم ينفوا وجود هذا الأمر في القرآن؛ بل قالوا: إنه موجود في القرآن وهو مشكل، ولذلك لجأوا إلى التأويل، وقد منع شيخ الإسلام ابن تيمية التأويل وأغلقه؛ لأنه كما يقول يشارك طريقة الباطنية من حيث أنه يُجعل للآية معنيان مختلفان؛ بل متضادان: أحدهما ظاهر والآخر مؤول، وكلاهما يدل عليه كلام العرب، والأول يناقض الآخر، فإنهم يقولون: إن الظاهر دلت عليه الحقيقة، والمؤول دل عليه المجاز، والحقيقة والمجاز كلاهما سياق عربي. إذا كان كذلك فإن هذا هو وجه الإغلاق عند شيخ الإسلام، وهذه المسألة فيها حكمة بيّنة. ومنهم من زعم أن هذا للعامة، كما يقول ابن سينا، ومنهم من لم يرفع بذلك رأساً، وفسره تفسيراً رمزياً، كما يقول الباطنية، وقالوا: إن هذا للعامة، من جنس ما يقوله ابن سينا أيضاً. الوجه الثاني الرد العقلي على هذه الشبهة: أن الاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص بين المخلوقات والمحسوسات، فبين الخالق والمخلوق من باب أولى. هذا هو الرد العقلي، وهو مبني على القواعد العقلية الكلية، ومبني على المشاهدات الحسية. ومن المعلوم أن الدليل العقلي المبني على الحسيات أو على الاطراد الحسي يكون يقينياً، كما أن الدليل العقلي إذا بني على الكليات العقلية والضرورية المجردة صار يقينياً، والمصنف رحمه الله قد بنى دليله على الكليات العقلية الضرورية المجردة، وعلى الاطرادات الحسية، وهذا الدليل يقول: إن الاشتراك

في الاسم المطلق لا يستلزم التماثل بين المخلوقات نفسها، فإذا كان الاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم التماثل عند الإضافة والتخصيص بين المخلوقات نفسها، فبين الخالق والمخلوق من باب أولى؛ بل يكون التماثل في الحقيقة بين الخالق والمخلوق عند الإضافة تماثلاً ممتنعاً. ثم ذكر المصنف رحمه الله بعد ذلك مسألة الوجود، فقال: إن الله سبحانه وتعالى موجود، وهذه ضرورة يقر بها عامة بني آدم، والمخلوق من بني آدم وغيرهم كذلك موجود، فحصل بين هذا المخلوق وبين الصفة التي ذكرت في حق الخالق وهي الوجود اشتراك، فإنه يقال عن المخلوق: إنه موجود، والله سبحانه وتعالى أيضاً موجود، فهل يلزم من هذا الاشتراك في هذه الصفة أن يكون وجود الخالق كوجود المخلوق، أو أن يكون وجود المخلوق كوجود الخالق؟ الجواب: لا، مع أن الله سبحانه وتعالى يسمى موجوداً، وهذه المخلوقات يقال عنها: إنها موجودة، فاشتراك في اسم الوجود، وهذا الاشتراك في هذا الاسم لم يستلزم التماثل بعد الإضافة والتخصيص. إذاً هذا الاشتراك في اسم الوجود عند الإطلاق، أي: قبل الإضافة لم يستلزم التماثل في الحقيقة بعد الإضافة والتخصيص، وهذا من البدхийات، ولا يمكن لأحد أن يعاضل فيه، إذا كان الأمر كذلك فالمصنف يريد أن يقول: فما الفرق بين هذا الاشتراك وبين الاشتراك في اسم العلم، أو في اسم الحياة، أو في اسم السميع والبصير... إلخ؟ بمعنى: أنه إذا قيل: إن الله موصوف بالسمع، والمخلوق موصوف

بالسمع، لم يلزم بعد الإضافة والتخصيص أن يكون سمع الخالق سبحانه وتعالى كسمع المخلوق، فإن قال قائل: إنه يلزم، قيل: فلم لم يلزم أن يكون وجوده كوجود المخلوق؟! ومن هنا عني المصنف في كتبه المفصلة كدرء التعارض وغيره بتقرير مسألة الوجود؛ لأنها تعتبر قاعدة بديهية ضرورية، فإنه حتى الغلاة الذين ينفون الأسماء والصفات من المتفلسفة، أو غلاة المتكلمين، لا ينازعون في مسألة الوجود؛ بل إن سائر العقلاء، فضلاً عن المتتبعين إلى الإسلام، أو للديانات السماوية، يقرون بوجود الله، ويقرون - بضرورة الحال - بوجود هذه المخلوقات، فحصل الاشتراك في اسم الوجود. الاشتراك في الاسم والمسمى نجد أن المصنف رحمه الله يقول: (ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود)، ثم بعد ذلك يقول: (واتفاقهما في اسم عام)، فهل حصل الاشتراك في الاسم أم في المسمى؟ الاشتراك الذي حصل هو في اسم الوجود من جهته اسماً، وفي مسماه الكلي الذهني المطلق، وقولنا: (الكلي الذهني) أي: المعنى الكلي لهذا الاسم الذي يحمله الذهن، لكنه لا يوجد في الخارج؛ لأنه لا توجد في الخارج إلا المعينات، المخصصات، المضافات. وقد يقول قائل: لماذا نقول: إن ثمة اشتراكاً في الاسم المطلق الكلي الذي يحمله الذهن؟ والجواب: أن هذا ليفهم الخطاب، فإن اسم الوجود في حق الله وحق المخلوق مقول بقدر من التواطؤ الكلي، وليس مقولاً بالاشتراك اللفظي؛ لأنه لو قيل أنه مقول بالاشتراك اللفظي المحض؛ لكان هذا مما

يوجب عدم فقه الخطاب، فلا يُعلم ما معنى وجود الله سبحانه وتعالى. إذاً هذه الأسماء مقولة بالتواطؤ الكلي، ولذلك قيل: إن ثمة اشتراكاً في المسمى في وجهه الكلي المطلق الذهني الذي لا يوجد في الخارج، والتباين يكون في المسمى عند إضافته وتخصيصه، وهذا هو الذي يوجد في الخارج. إذاً هناك وجهان: الأول: أن يكون الاشتراك في الاسم. الثاني: أن يكون الاشتراك في المسمى الكلي الذهني المطلق، وهذا معنى عام غير مخصص ولا مضاف، والاشتراك فيه ليفقه الخطاب، فمثلاً: السمع في حق الإنسان هو إدراك المسموع، ولا يمكن أن يكون السمع في حق الله تعالى معنى بعيداً عن هذا المعنى العام. مثال آخر: أخبر الله سبحانه أن في الجنة خمرًا، وأن في الدنيا خمرًا، فهناك اشتراك في الاسم، وهو الخمر، وهناك اشتراك في مسمى ذهني كلي، وهو أنه شراب ذو لذة ومحبة للنفوس... وما إلى ذلك، وهذا معنى عام. وعليه: فلا يمكن أن يكون الخمر في الآخرة عبارة عن باب من أبواب الجنة اسمه الخمر؛ لأنه لو كان عبارة عن باب لقلنا: إن الاشتراك لاسم الخمر هو من باب المشترك اللفظي. كذلك فيما يتعلق بحقه سبحانه وتعالى، وهو منزّه عن مشاكلة ومثابهة مخلوقاته، لكن المصنف يقول: إن هذا معنى كلي لا وجود له في الخارج، إنما به يفقه الخطاب، وبه يعرف كمال الرب سبحانه وتعالى، فهذا هو مقصوده بقوله: (ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود). وقوله رحمه الله: (فلا يقول عاقل إذا قيل: إن العرش شيء موجود، وإن البعوض شيء

موجود: إن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود) أي: لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود في وجهه الكلي الذهني المطلق، بمعنى: أنه لا يوجد في الخارج، والمطلق أي: المجرد عن الإضافة والتخصيص. وقوله: (لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركاً كلياً لمسمى الاسم المطلق)، هذا هو المقصود بالمسمى المطلق الذي يثبت المصنف، وهو ما عبر عنه هنا بقوله: (بل الذهن يأخذ معنى مشتركاً كلياً هو مسمى الاسم المطلق)، وهذا ليس هو المسمى المضاف المخصص، ففرق بين المسمى الكلي وبين المسمى المضاف. وقوله: (وإذا قيل: هذا موجود وهذا موجود، فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما)، وذلك لأن اسم الوجود للعرش أو للبعوض مقول بالتواطؤ الكلي، وهذا التواطؤ الكلي لا يستلزم تماثلاً في الحقيقة؛ لأنه كلي ذهني لا يوجد في الخارج، إنما هو معنى عام غير مضاف وغير مخصص، فليست فيه عوارض العرش ولا عوارض البعوضة؛ لأنه لم يضاف ولم يخصص. قال المصنف رحمه الله: (ولهذا سمي الله نفسه بأسماء وسمى صفاته بأسماء، وكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه، لا يشركه فيها غيره، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم، توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين تماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة

والتخصيص، لا اتفاقهما، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلاً عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة أو التخصيص)، لم يقل المصنف: توافق تلك الأسماء، وسكت؛ بل قال: توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، وقد سبق أن نصوص الإثبات كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] تدل على الإثبات، وتدل على التنزيه؛ لأنها مسوقة مساق الاختصاص بالخالق سبحانه وتعالى، وهذا يمنع أن يكون المخلوق مشاركاً له في هذا الاسم أو في هذه الصفة. وقوله: (ولم يلزم من اتفاق الاسمين تماثل مسماهما): هذا السياق فيه اختلاف في النسخ، وبعض هذا الاختلاف قد يسبب غلطاً في فهم العبارة، والصواب في قراءتها هو: (ولم يلزم من اتفاق الاسمين، وتماثل مسماهما، واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص، اتفاقهما، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلاً عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص)، هذا هو السياق الصحيح للعبارة. فقوله: (ولم يلزم من اتفاق الاسمين) أي: الاتفاق الاسمي اللفظي، أن هذا يسمى موجوداً وهذا يسمى موجوداً. وقوله: (وتماثل مسماهما) أي: التماثل الذي نقول عنه: الكلي الذهني، فلا بد أن يتفق الاسمان ويتماثل المسمى في وجهه الكلي؛ لأن مسألة المسمى لا يجوز إطلاقها، فإذا قيل: هل في المسمى اشتراك أو ليس فيه اشتراك؟ قيل: فيه تفصيل: فإذا كان المسمى في وجهه الكلي الذهني المطلق فهذا وجهه، وإذا كان المسمى في وجهه المضاف المخصص

فهذا وجه آخر. وقوله: (واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما): في بعض النسخ: (لا اتفاقهما) واللام هنا غلط، بل الصواب: (اتفاقهما)، أي: لم يلزم الاتفاق في الاسم وفي المسمى الكلي الاتفاق عند الإضافة والتخصيص. وقوله: (ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلاً عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص) أي: أنه لم يلزم التماثل عند الإضافة والتخصيص، وهذا بين في مخلوقات الله؛ كما في المثال السابق، وهو اتفاق العرش والبعوض في مسمى الوجود، ومع ذلك فوجود العرش غير وجود البعوض، فإذا كان هذا بيناً في المخلوقات، فبين الخالق والمخلوق من باب أولى. والاتحاد: هو عبارة عن ماهية واحدة، ليس فيه غيرية، أما التماثل: فهو عبارة عن ماهيتين، لكن بينهما تماثل، ففيه غيرية، فإذا لم يلزم التماثل فمن باب أولى لا يلزم الاتحاد. ولذلك فإن القول بوحدة الوجود من أفسد المقالات التي قالتها الأمم المنحرفة عن دين المرسلين. [يوسف الغفيص (ص: ٦٩)].

ذكر الشيخ هذه الصفات بشكل دقيق جداً حتى أن بعض هذه الأمثلة لو قيل لك دون أن يذكر لك الدليل لقلت بداهة هذا لم يرد في كتاب الله، لكن لما يأتيك بالدليل هذا يدل على أن استقصاء الإنسان من كتاب الله وسنة رسول الله واستحضار هذه النصوص هو مفتاح العلم الصحيح، شيخ الإسلام هنا يذكر أدلة الصفات أن الله وصف نفسه بها ووصف بعض خلقه بها وصف نفسه بالعلم ووصف بعض خلقه

بالعلم ووصف نفسه بالقدرة ووصف بعض خلقه بالقدرة، ثم انتقل إلى الصفات التي وقع فيها عراك مع أهل البدع مثل صفة الغضب والرضا والمكر والكيد والمقت ومثل صفة الاستواء ومثل بسط اليدين وصفه بالبسط وأيضا ما يترتب على ذلك من هذه الصفة وهي إثبات اليدين لله فهذه الأمثلة المتنوعة منها ما يخالف فيه بعض المعطلة كالمعتزلة ومنها ما يخالف فيه كافة المؤولة كالجهمية والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية يخالفون فيها مذهب أهل السنة والجماعة، فكما أنه وصف نفسه بالعلم ووصف نفسه بالقدرة ووصف المخلوق بها، كذلك وصف نفسه بالرحمة ووصف المخلوق بالرحمة ولكن لا يلزم أن تكون الرحمة كالرحمة ويحتاج الأمر إلى تفريق، ومثله الاستواء ومثله الغضب وسيأتينا إن شاء الله تعالى تفاصيل مثل هذه الصفات لكن الذي يعيننا هو تقريب هذه الصفات؛ لأنه لا يلزم منها التماثل، حتى عند الإطلاق لا يلزم التماثل، فيه اتفاق في المسمى فيه معنى كلي فلا يلزم التمثيل؛ لأن هذا لا يكون إلا في الأذهان هذا المعنى الكلي الذي يقوم في الأذهان لا يمكن أن تتفق فيه جميع المسميات ولا جميع الصفات فكيف يمكن أن يعلم أنه لا يكون في الخارج إلا مقيدا إذا تبين هذا أنه عند الإطلاق لا يلزم التماثل منه فكيف إذا كان الأمر عند التقييد والتخصيص كما في هذه الأمثلة الكثيرة التي ذكرها المؤلف؟! هذه الآيات التي وردت في الصفات من أولها إلى آخرها لا يوجد فيها لفظ واحد مطلق

إِما وصف لله وإِما وصف للمخلوق، انظر إلى السياق والحق والقيد والتخصيص لا تجد واحد منها يطلق على هذا ولا على هذا بحيث يوهم أن يكون هناك اشتراك، وإنما كل النصوص جاءت مقيدة، ومن ثم يقال لهؤلاء ها هي النصوص مقيدة مضافة مخصصه فكيف تقولون أن هذا يشترط التأويل وأن صفة المخلوق يمكن أن تشبه الخالق، من تبين له هذا الأساس وهذه القاعدة العظيمة انفتح له باب عظيم في مطالعة نصوص الصفات، والقلب المؤمن هو الذي يعرف فحينما تطالع عليه الآيات فيها صفات الله يكون في قلبه من التعظيم لله ما لا يكون فيما تكون الآيات تتحدث عن المخلوق، الفرق واضح جدا ولا يلتبس إلا على من لم يفقه هذه المسائل بشكل دقيق. فلا بد من إثبات ما أثبتته الله لنفسه ونفي مناسبتة لخلقه، فمن قال: ليس لله علم ولا قوة ولا رحمة ولا كلام ولا يحب ولا يرضى ولا ينادى ولا ناجى ولا استوى كان معطلا جاحدا ممثلا لله بالمعدومات والجمادات، ومن قال: له علم كعلمي أو قوة كقوتي أو حب كحبي أو رضا كرضاي أو يدان كيدان أو استواء كاستوائي كان مشبها ممثلا لله بالحيوانات، بل لابد من إثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل. ولماذا يقول الشيخ لا يكون هذا ولا هذا؟ لأن الأمثلة السابقة لابد أن تنتهي لمن يستمع لها ويحققها بأحد مسائل ثلاث إما إنسان ظن الفارق بين الخالق والمخلوق فعطل النصوص عن دلالتها فقال إذا كنا نعرف محبة المخلوق ورضا

المخلوق ويد المخلوق هذا لا يليق بالله ولو أثبتناه لله لكان تشبيها فنفي عن الله العلم والمحبة والغضب واليد وهذه قاعدتهم، ظن أن وجود هذا التشابه في المسميات وهذا التماثل في المسمى يقتضي التشبيه ومن ثم إضافتها إلى المخلوق تقتضي أنه لا يجوز إضافتها إلى الخالق، فبعض الناس ظن أنها حقيقة في الخالق ومجاز في المخلوق كله من هذا المعنى، وخلط من هذا الظن الفاسد الذي ظنوه في باب التماثل الذي أشار إليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فأراد أن يخرج من الأمر فقال أنه من قبيل المشترك اللفظي وأدى به هذا إلى القول بالتفويض، بل قال إن صفة الله تقوم به على الحقيقة وإن صفة المخلوق تقوم به على المجاز، أو عكس كما فعل بعض الناس وقال بل تقوم بالمخلوق على الحقيقة وقيامها بالخالق على المجاز، كل هذه التأويلات انتهت بأصحابها إلى التعطيل أو الطائفة الثانية وهي التي لما ظن تشابهها في الاسم العام فظن أن صفة المخلوق مثل صفة الخالق فوقع في التشبيه، الطائفة الثالثة هي التي ننتمي لها فقالت اتفاقها في المسمى لا يقتضي تشابهها ولا تماثلا بل صفات المخلوقين تخصصهم وصفات الخالق تخصه ونحن نثبت هذا وهذا ونفهم المعنى الكلي ونثبت لأننا خوطبنا في الكتاب والسنة بما نعلمه ونحفظه ونثبت ونخشع فيه ونتأثر به، ومن ثم مدح الله أهل العلم المؤمنين الذين إذا سمعوا كلام الله خشعت قلوبهم ولا تخشع القلوب إلا بمعرفة الحق. [عبد الرحمن المحمود (ص: ٧٣)].



فقد سَمَّى الله نفسه حيًّا، فقال: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]،
وسمَّى بعض عباده حيًّا، فقال: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾ [يونس: ٣١]، وليس هذا الحيُّ مثل هذا الحيِّ، وإنما يتفان إذا أُطلقا وجُردا عن
التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم من
المطلق قدراً مشتركاً بين المسميين، وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن
المخلوق والمخلوق عن الخالق. ولا بُدَّ من هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يفهم منها
ما دلَّ عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق، وما دلَّ عليه بالإضافة والاختصاص، المانعة من
مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى. وكذلك سَمَّى الله نفسه
عليماً حليماً، وسمَّى بعض عباده عليماً، فقال: ﴿وَبَشِّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ﴾ [الذاريات: ٢٨]
يعني إسحاق، وسمَّى آخر حليماً، فقال: ﴿فَبَشِّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾ [الصافات:
١٠١] يعني إسماعيل، وليس العليم كالعليم، ولا الحليم كالحليم. وسمَّى نفسه سميعاً
بصيراً، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ
أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء:

٥٨]، وسمي بعض خلقه سمياً بصيراً فقال: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: ٢] وليس السميع كالسميع، ولا البصير كالبصير. وسمي نفسه بالرؤوف الرحيم، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٤٣] وسمي بعض عباده بالرؤوف الرحيم فقال: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨] وليس الرؤوف كالرؤوف، ولا الرحيم كالرحيم. وسمي نفسه بالملك، فقال: ﴿الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ﴾ [الحشر: ٢٣] وسمي بعض عباده بالملك، فقال: ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [الكهف: ٧٩]، ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ أَتُتُونِي بِهِ﴾ [يوسف: ٥٠] وليس الملك كالملك، وسمي نفسه بالمؤمن، فقال: ﴿الْمُؤْمِنُ الْمُهِيمُنُ﴾ [الحشر: ٢٣] وسمي بعض عباده بالمؤمن، فقال: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾ [السجدة: ١٨] وليس المؤمن كالْمُؤْمِن. وسمي نفسه بالعزیز، فقال: ﴿الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾ [الحشر: ٢٣]، وسمي بعض عباده بالعزیز، فقال: ﴿قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ﴾ [يوسف: ٥١] وليس العزیز كالْعَزِيز. وسمي نفسه الجبار المتكبر، وسمي بعض خلقه بالجبار المتكبر، فقال: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ [غافر: ٣٥] وليس الجبار كالْجَبَّار، ولا المتكبر كالْمُتَكَبِّر. ونظائر هذا متعددة.

لفظ الحي نجده في أسماء الله تعالى، كما نجده في أسماء المخلوقين، فالله تعالى يسمى بالحي، كما أن المخلوق كذلك، ولكن ليس الحي الذي هو الله، أو اسم الله، كالحي الذي هو المخلوق. وأما إذا قطع لفظ الحي عن الإضافة إلى الخالق أو المخلوق، فإنه يدل على معنى لفظ الحيّ الكلّي المشترك الذي هو مسمى الاسم المطلق، والذي لا وجود له إلا في الذهن، فليس في الخارج شيء اسمه الحي مشترك بين الخالق والمخلوق، ولكن العقل يفهم قدراً مشتركاً للفظ الحي، وهذا المعنى المشترك ثابت في حق الخالق كما هو ثابت في حق المخلوق، ولا بدّ من هذا حتى تُفهم الألفاظ. فإذا قلنا: الحي مطلقاً دون إضافة إلى الخالق أو المخلوق فإن مدلول هذه الكلمة: وجود حياة، أي: ضد الموت. أما إذا أضيف إلى الله تعالى، كما في قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فإننا نفهم من لفظ الحي أنه تعالى ذو حياة، التي هي ضد الموت، وهذا مدلول اللفظ العام، كما أننا نفهم أيضاً أنه ذو حياة كاملة، لا يعترينا موت ولا نقص، فهي حياة واجبة، لا يعترينا الحدوث ولا العدم، ولا يعلم العباد كُنْهها، وهذا مدلول اللفظ الخاص، أي: المضاف إلى الله تعالى. كذلك إذا أضيف اسم الحي إلى المخلوق، كما في قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ [يونس: ٣١] فإننا نفهم من اللفظ: الحياة التي هي ضد الموت، وهذا

مدلول اللفظ العام للحى، كما أنا نفهم منه أيضاً أنها حياة حادثة بعد أن لم تكن، وأنها قابلة للفناء، ومعرضة للعلل والآفات، وهي حياة موهوبة من الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ﴾ [الباقية: ٢٦]، وهذا مدلول اللفظ الخاص المضاف إلى المخلوق. وقول المؤلف في أسماء الله تعالى إنها: (يفهم منها ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق) أي: مدلول الاسم العام المشترك. وقوله: (وما دل عليه بالإضافة والاختصاص...) أي: ويفهم منه عند إضافته إلى الله تعالى المعنى الخاص بالرب سبحانه، الذي لا يشاركه فيه المخلوق، فلو فسرت ما أضيف إلى الله تعالى بالمعنى العام الكلي المشترك فقط دون ما هو من خصائص الله تعالى، لم تكن أعطيته حقه من البيان لمعناه؛ لأن المعنى الكلي المشترك ليس من خصائص الرب سبحانه، بل هو مشترك بين الخالق والمخلوق، فعند الإضافة لا بد أن يقيد بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والعكس كذلك. واسم (عليم) عند الإطلاق يدل على مطلق العلم، أي: ذو علم، وإن شئت قلت: ذو علم كثير؛ لأن الكثرة والقلة من الأمور النسبية، فهذا المعنى الكلي المشترك يصدق في حق الخالق والمخلوق. لكن (العليم) اسم الله تعالى يدل على ما يختص بالرب تعالى، وهو العلم الكامل الشامل المحيط بكل شيء، ما كان وما سيكون وما لم يكن لو كان كيف يكون. وإذا قيل:

عليم اسم للمخلوق، فهو ما يختص به المخلوق من العلم الموهوب المحدود الذي يعتريه الخطأ والنسيان. وهكذا في اسم (السميع)، فله معنى عام أي: ذو سمع، والسمع: ضد الصمم، وهو: إدراك الأصوات، وهذا المعنى الكلي المشترك لا يختص به الرب تعالى، أما إذا قيل: إن الله سميع، فهذا كما يدل على المعنى العام المطلق يدل على المعنى الخاص بالله تعالى، وهو أنه يسمع جميع الأصوات، ليس بمحدود ولا موهوب، بل لم يزل سبحانه سميعاً سمعاً لا يعلم العباد كُنْهه. وهكذا يقال في بقية الأسماء التي ذكرها المؤلف، فيفهم من الاسم عند الإطلاق معنى كلي مشترك بين الخالق والمخلوق، ويفهم منه عند الإضافة، والتخصيص، والتقيد معنى خاص يليق بالخالق سبحانه وتعالى لا يشركه فيه المخلوق، كما يفهم منه معنى خاص يليق بالمخلوق عند تسميته به. [عبد الرحمن البراك (ص: ١٥٤)].

وكذلك سَمَّى صفاته بأسماء، وسَمَّى صفاتِ عبادِه بنظير ذلك، فقال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء: ١٦٦]، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، وقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥]. وسَمَّى صفة المخلوق علماً وقوة، فقال: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، وقال: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، وقال: ﴿فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ﴾ [غافر: ٨٣]، وقال: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾ [الروم: ٥٤]، وقال: ﴿وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ﴾ [هود: ٥٢]، وقال: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧] أي: بقوة، وقال: ﴿وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ﴾ [ص: ١٧] أي: ذا القوة وليس العلم كالعلم، ولا القوة كالقوة. وكذلك وَصَفَ نفسه بالمشيئة، ووصَفَ عبده بالمشيئة، فقال: ﴿لَمَن شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

﴿٢٩﴾ [التكوير: ٢٨-٢٩]، وقال: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا

﴿٢٩﴾ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٠﴾﴾ [الإنسان: ٢٩-

٣٠] وكذلك وَصَفَ نفسه بالإرادة، وَوَصَفَ عبده بالإرادة، فقال: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ

الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٧]. وَوَصَفَ نفسه بالمحبة،

وَوَصَفَ عبده بالمحبة، فقال: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة:

٥٤]، وقال: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١].

وَوَصَفَ نفسه بالرضا، وَوَصَفَ عبده بالرضا، فقال: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا

عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩]. ومعلومٌ أَنَّ مشيئة الله ليست مثل مشيئة العبد، ولا إرادته مثل

إرادته، ولا محبته مثل محبته، ولا رضاه مثل رضاه. وكذلك وصف نفسه بأنه يَمُقَّتُ

الكفار، ووصفهم بالمقت، فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ

مَقَّتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ﴾ [غافر: ١٠] وليس المقت

مثل المقت. وهكذا وَصَفَ نفسه بالمكر والكيد، كما وَصَفَ عبده بذلك، فقال:

﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾ [الأنفال: ٣٠]، وقال: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا﴾ ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ

كَيْدًا ﴿١٦﴾﴾ [الطارق: ١٥-١٦] وليس المكر كالمكر، ولا الكيد كالكيد. وَوَصَفَ نفسه

بالعمل، فقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ [يس:

[٧١]، ووصف عبده بالعمل، فقال: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧] وليس العمل كالعمل. ووصف نفسه بالمناداة والمناجاة، في قوله: ﴿وَنَدَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾ [مريم: ٥٢]، وقوله: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ﴾ [القصص: ٦٢]، وقوله: ﴿وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا﴾ [الأعراف: ٢٢]، ووصف عباده بالمناداة والمناجاة، فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الحجرات: ٤]، وقال: ﴿إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ﴾ [المجادلة: ١٢]، وقال: ﴿إِذَا تَنَجَّيْتُمْ فَلَا تَتَّخِجُوا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المجادلة: ٩]، وليس المنادة كالمنادة، ولا المناجاة كالمناجاة. ووصف نفسه بالتكليم في قوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وقوله: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، ووصف عبده بالتكليم في مثل قوله: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ أَتُتُونِي بِهِ؟ أَسْتَخْلِصُهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ [يوسف: ٥٤]، وليس التكليم كالتكليم. ووصف نفسه بالنبئة، ووصف بعض الخلق بالنبئة، فقال: ﴿وَإِذْ أَسْرَأْنِي إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضُهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [التحریم: ٣]، وليس الإنباء كالإنباء.

ووصف نفسه بالتعليم، ووصف عبده بالتعليم، فقال: ﴿الرَّحْمَنُ ۝ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝﴾^(٢)
 خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۝ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ۝﴾ [الرحمن: ١-٤]، وقال: ﴿تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا
 عَلَّمَكُمُ اللَّهُ ۝﴾ [المائدة: ٤]، وقال: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ
 رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [آل
 عمران: ١٦٤]، وليس التعليم كالتعليم. وهكذا وصف نفسه بالغضب في قوله:
 ﴿وَعَصَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ﴾ [الفتح: ٦]، ووصف عبده بالغضب
 في قوله: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَنَ أَسْفًا﴾ [الأعراف: ١٥٠]، وليس
 الغضب كالغضب. ووصف نفسه بأنه استوى على عرشه، فذكر ذلك في سبع آيات من
 كتابه أنه ﴿أُسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ووصف بعض خلقه بالاستواء على
 غيره، في مثل قوله: ﴿لَتَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ﴾ [الزخرف: ١٣]، وقوله: ﴿فَإِذَا أُسْتَوِيَتْ
 أَنْتَ وَمَنْ مَّعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨]، وقوله: ﴿وَأُسْتَوَتْ عَلَى
 الْجُودِيِّ﴾ [هود: ٤٤]، وليس الاستواء كالاستواء. ووصف نفسه ببسط اليدين، فقال:
 ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ
 يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤] ووصف بعض خلقه ببسط اليد في قوله: ﴿وَلَا
 تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩]، وليس اليد

كاليد، ولا البسط كالسط. وإذا كان المراد بالبسط: الإعطاء والجود، فليس إعطاء الله كإعطاء خلقه، ولا جوده كجودهم. ونظائر هذا كثيرة. فلا بد من إثبات ما أثبتته الله لنفسه، ونفي مماثلته لخلقه، فمن قال: ليس لله علم، ولا قوة، ولا رحمة، ولا كلام، ولا يحب، ولا يرضى، ولا نادى، ولا ناجى، ولا استوى، كان معطلاً، جاحداً، ممثلاً لله بالمعدومات والجمادات. ومن قال: له علم كعلمي، أو قوة كقوتي، أو حُبُّ كحبي، أو رضا كرضاي، أو يدان كيدي، أو استواء كاستوائي، كان مشبهاً، ممثلاً لله بالحيوانات، بل لا بُدَّ من إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل. ويتبين هذا بأصليين شريفيين، وبمثليين مضروبين والله المثل الأعلى، وبخاتمة جامعة.



بعد أن ذكر المؤلف رحمه الله أمثلة على أسماء الله تعالى توافق أسماء بعض مخلوقاته، وبيّن أوجه الاتفاق والافتراق بينها، ذكر هنا أمثلة لصفات الله تعالى، فقد سمي الله عز وجل صفاته بأسماء، كـ«العلم» و«القوة»، فهذه أسماء صفاته، وأما أسماؤه فمثل «العليم» و«القوي». وهذه الأسماء التي سمي بها صفاته، سمي بها صفات بعض خلقه، فاسم صفة العبد توافق اسم صفة الرب تعالى في المعنى عند الإطلاق، أي: في المعنى العام الكلي المشترك، أما عند الإضافة إلى الرب، فيكون لها المعنى المختص بالرب

تعالى، وعند الإضافة إلى المخلوق يكون لها المعنى المختص بالمخلوق، كما سبق في مسألة أسماء الله تعالى. فالعلم مثلاً اسم لصفة المخلوق، وهو موافق للعلم الذي هو اسم لصفة الخالق إذا قطع عن الإضافة. فالعلم إذا أطلق ولم يقيد بالإضافة إلى الخالق أو المخلوق، يكون له معنى عام كلي، وهو ضد الجهل، أو، هو إدراك الأشياء على ما هي عليه، وهذا المعنى مشترك بين علم الخالق، وعلم المخلوق. أما إذا أضيف العلم إلى الله تعالى، كما في قوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فيكون له معنى مختص بالرب تعالى في: كلفيته ومداه ومتعلّقه، فعلم الله تعالى محيط بكل شيء، يعلم ما كان، وما يكون، وما لا يكون، يعلم الأشياء علماً تاماً مفصلاً، يعلم ما في صدور العباد، يعلم ما يخفون وما يعلنون، وعلمه تعالى واجب ذاتي، فهو لم يزل ولا يزال عليمًا، موصوفاً بالعلم لم يحدث له العلم، وعلمه لم يسبقه جهل، ولا يعتريه نسيان، كل هذا من معاني العلم المختص بالرب تعالى. وأما إذا أضيف العلم إلى المخلوق، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، فيكون له معنى مختص بالعبد، فهو علم محدود وموهوب، علم يسبقه جهل ويعتريه نسيان. وعلى هذا النسق يكون الكلام في بقية أسماء الصفات التي ذكر المؤلف رحمه الله شواهدا، فللصفة معنى عام كلي مشترك عند الإطلاق يصدق على صفة الله تعالى،

وعلى صفة المخلوق، وللصفة معنى خاص عند إضافتها إلى الله تعالى لا يشركه فيها المخلوق، وللصفة معنى خاص عند إضافتها إلى المخلوق تليق بعجزه وقصوره. تنبيهات: الأول: قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧] تفسير «الأيد» هنا بالقوة ليس من باب التأويل، فليس لفظ الأيد جمعاً للفظ يد، بل هو لفظ مفرد، وهو مصدر على وزن فَعَلَ من: آد، يَيْدُ، أَيْدًا، أي: قوة. أما لفظ أيدي فهو على وزن أَفْعَل. فهذه الآية المذكورة دليل على صفة القوة، وليست دليلاً على صفة اليد. الثاني: من الفروق بين مشيئة الله تعالى، ومشيئة العبد، أن مشيئة الله تعالى صفة له وهي نافذة، أما مشيئة العبد فهي مخلوقة ومقيدة، فقد يشاء العبد ما لا يكون، ويكون ما لا يشاء. وكلُّ شيء بمشيئة الله تعالى. الثالث: بين صفة «الرضا» و«المحبة» تقارب وتلازم، ولكن لا يلزم من التلازم وَحْدَهُ اتحاد المعنى، ولا يصح تفسير أحدهما بالآخر، فالرضا: ضد السخط، والمحبة: ضد البغض والكراهة. الرابع: الله تعالى يوصف بـ«المكر» و«الكيد»، وبينهما تقارب في المعنى، لكن ينبغي أن يقيد، فيقال: مكر بمن يستحق المكر، وكذا الكيد. ووصف الله تعالى بهما على الحقيقة، فلا يصح ما يقوله بعض المفسرين: إن المكر والكيد ينسب إلى الله تعالى على سبيل المشاكلة اللفظية، والمجانسة، أي: على سبيل المجاز. ومطلق المكر ليس بممدوح ولا مذموم، ومكر

المخلوق قد يكون ممدوحاً، إذا كان بمن يستحق، وقد يكون مذموماً، إذا لم يكن كذلك، كما إذا كان على وجه الظلم والعدوان. والمكر من الله تعالى كله محمود؛ لأنه كله عدل بمن يستحقه، وليس مكر الله، كمكر المخلوق. فمن مكر الله تعالى بالكفار في الدنيا: استدراجهم، كما قال تعالى: ﴿يَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِنْ مَّالٍ وَبَيْنَ ۖ﴾ نَسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٥٦﴾ [المؤمنون: ٥٥-٥٦]، ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمِلُّ لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمِلُّ لَهُمْ لِيَزِدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [آل عمران: ١٧٨]، ومن مكره تعالى بالمنافقين في الآخرة أن يكونوا مع المؤمنين في بعض مواقف القيامة، ثم تنطفئ عنهم الأنوار، كما قال تعالى عنهم: ﴿أَنْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ تُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا﴾ [الحديد: ١٣]، ومن مكره تعالى بالمنافقين في الدنيا قبول علانيتهم. فهذا كله يدل على أن المكر من الله تعالى حقيقة، وليس على سبيل المشاكلة اللفظية. ذكر المؤلف جملة من النصوص التي ذكر الله تعالى فيها بعض صفاته ومنها: «المناداة»، و«المناجاة»، و«التكليم»، و«الإنباء»، و«التعليم»، و«الغضب»، و«الاستواء». و«بسط اليدين»، ووصف بعض خلقه بهذه الصفات نفسها، وكل صفة من هذه الصفات لها معنى عام كلي عند الإطلاق يشترك فيه الخالق والمخلوق، ولها معنى خاص عند الإضافة والتخصيص، فإذا

أضيفت إلى الرب تعالى، صار لها معنى خاص بالرب تعالى لا يشركه فيه المخلوق، وإذا أضيفت إلى المخلوق كان لها معنى خاص بالمخلوق يليق به، لا يماثل صفة الخالق سبحانه وتعالى. وصفة الله تعالى لا نعلم كنهها وحقيقتها. والمناداة، هي: الخطاب بصوت مرتفع، والمناجاة: بصوت خفي، وَصَفُ الله تعالى بالمناداة، والمناجاة، والتكليم، دليل على أن كلامه بصوت، خلافاً لقول الأشاعرة: إن كلام الله معنى نفسي، وإن ما سمعه موسى، وكذلك القرآن ما هو إلا عبارة عن كلام الله. والغضب: ضد الرضا، وهو مستلزم لكرهية المغضوب عليه، وهو بهذا المعنى عام مشترك، ثم إذا أضيف إلى الخالق سبحانه، صار له معنى يخصه، وإذا أضيف إلى المخلوق صار له معنى يخصه. ومن الصفات التي جاءت مضافة إلى الله ومضافة إلى بعض العباد: الاستواء على الشيء، قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، وقال تعالى: ﴿لَتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ﴾ [الزخرف: ١٣]، والقول في هذا اللفظ كما سبق له ثلاث حالات: حال الإطلاق، وحال الإضافة إلى الخالق، وحال الإضافة إلى المخلوق. فعند الإطلاق، معناه: مطلق العلو والاستقرار. وعند إضافته إلى الخالق، معناه: العلو والارتفاع على العرش مع كمال غناه عنه. وعند الإضافة للمخلوق، معناه: العلو والارتفاع المختص بالمخلوق، وهو ما يتضمن افتقار المستوي إلى ما هو عليه،

فليس الاستواء كالاستواء، وإن اتحد معناه عند الإطلاق. فالواجب إثبات ما أثبتته الله لنفسه، ونفي مماثلته لخلقه. فمن جحد ما وصف الله به نفسه، كان معطلاً بجحده ونفيه لصفات الله تعالى، وكان أيضاً ممثلاً لله تعالى بالمعدومات والجمادات؛ لأن ذلك من مستلزمات التعطيل. ومن شبه صفات الله تعالى بصفات خلقه، كان ممثلاً لله تعالى بخلقه. والواجب أن يثبت لله تعالى ما أثبتته لنفسه من الصفات بلا تمثيل، وأن ينزه عن صفات النقص بلا تعطيل. ثم ذكر المؤلف رحمه الله أن ما سبق يتبين ويتضح بأصليين شريفيين، وبمثليين مضروبيين، وبخاتمة جامعة. أما الأصلان اللذان أشار إليهما المؤلف هنا، فهما غير الأصليين اللذين سبق ذكرهما، وهما: التوحيد، والشرع، والقدر. فالمراد بالأصليين هنا، هما: الأصلان اللذان يمكن أن يحتج بهما على نفاة الصفات، وهما: «أن القول في بعض الصفات، كالقول في بعض». «أن القول في الصفات، كالقول في الذات». وأما المثليين والقياسان اللذان ذكرهما المؤلف، فهما: «مقارنة موجودات الآخرة بموجودات الدنيا». و«الروح». [عبد الرحمن البراك (ص: ١٦٠)].

لماذا قال بأصليين ثم مثليين ثم قال بقاعدة أو بخاتمة جامعة اشتملت على عدة قواعد، فنقول: عبارة شيخ الإسلام فيها دقة لأنه جعل القواعد خاتمة فجعل أصليين الأصل الأول والثاني ومثليين مضروبيين ثم قال بخاتمة جامعة وجعل الخاتمة مشتملة على عدة

قواعد فالسؤال ما الفرق بين الأصل والقاعدة؟ المعتاد أن الأصل هو الذي يجمع أموراً كثيرة فيقال له أصل وهو يشبه الركن أما القاعدة فهي القاعدة التفسيرية التي قد تجمع شتات بعض المسائل أو تكون قاعدة مستمرة يحتج بها، وفيما يظهر والله أعلم أن الفرق بين هذين الأصلين وبين القواعد التي ستأتي في قاعدتنا الجامعة هو أن هذين الأصلين أصلاً جامعان يرد بها على كافة الطوائف، وأن هذين الأصلين أيضاً ذكرهما الأئمة فالأصل الأول والأصل الثاني وإن كان شيخ الإسلام هو الذي قررهما وشرحهما إلا أن من قبله من أئمة السلف أوردوهما فالأشعري والباقلاني وأيضاً بعض الأئمة أوردوا وأشاروا إلى هذين الأصلين أما تلك القواعد التي ستأتي إن شاء الله تعالى فهي قواعد جامعة تفسيرية يبين بها حقائق بعض المسائل، مثل هذا الظاهر مراد أو غير مراد، مثل أن المعطل يريد التنزيه فيقع في أربع أنواع من المحذورات، مثل ما هي القاعدة في النفي هي هناك قاعدة فيها فهذه المسائل التي سماها شيخ الإسلام ابن تيمية قواعد هي قواعد في أبوابها المختصة بها، لكن الأصلين الذين ذكرهما أولاً هما أصول جامعة مشتملة على منطلقات أساسية لإثبات منهج السلف ولرد على مخالفينهم، الأمر الثاني هو أن هذه القاعدة قاعدة مضطردة في كل الأحوال «القول في بعض الصفات كالقول في بعض» ومقتضى اضطرادها أنه لا يستثنى منها شيء فالقول فيها قول واحد، والسلف رحمهم الله تعالى لما كانوا مثبتين للصفات على وجه صحيح يليق بالله كان أطراد مثل هذا

الأصل عندهم أمراً ثابتاً مستقراً لا يترتب عليه تناقض كما وقع فيه أهل الخلف، إذاً هذا هو الأصل يجب على كل مسلم ثبتت عنده مجموعة من الصفات وردت عنده استقرائها أحصاها عرفها حفظها ذكرت له قرأ القرآن فيه صفات روي له أحاديث صحيحة عن النبي ﷺ يجب أن تكون قاعدته فيها قاعدة واحدة وهي أن القول في بعض الصفات كالقول في بعض، هذا الأصل يرد به على كافة الطوائف كما ذكر شيخ الإسلام، يرد به على الجهمية ويرد به على المعتزلة ويرد به على الأشاعرة بل ويرد به على غلاة الباطنية الذين سلبوا النقيضين عن الله، والملحوظ هنا أن الشيخ رحمه الله بدأ بأخف هذه المذاهب وأقربها إلى مذهب أهل السنة وهو المذهب الأشعري وبدئه به لأمرين أحدهما أن القاعدة صريحة في الرد عليهم لأنهم يشتون بعض الصفات إثباتاً حقيقياً ثم إنهم يؤولون الباقي تأويلاً مجازياً ظاهراً يردون به ثبوت الصفة والأمر الثاني لعل الشيخ رحمه الله ابتداءً به لأن الحكمة فيه أعظم خاصة عند بعض المسلمين فأراد أن يبين بطلان طريقتهم في هذا الباب ومعلوم أنه إذا تبين بطلان طريقتهم فإن أهل السنة والأشاعرة يشتركون في بعض الأمور حين يردون على المعتزلة أو حين يردون على الجهمية وهذه طريقة في الردود استخدمها العلماء رحمهم الله ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية في كتبه فإنه لما يرد على المخالف الغالي يستخدم في الرد عليه من هم دونه في الغلو وهذه قاعدة سنرى تطبيقها بعد قليل. [عبد الرحمن المحمود (ص: ٨١)].



فصل

فأما الأصلان: فأحدهما: أن يقال: «القول في بعض الصفات كالقول في بعض»^(١). فإن كان المخاطب ممن يقرُّ بأن الله حيٌّ بحياة، عليم بعلم، قدير بقدره، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، مريد بإرادة، ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه، وغضبه وكراهيته، فيجعل ذلك مجازاً، ويفسره، إما بـ: الإرادة، وإما ببعض المخلوقات من: النعم، والعقوبات. قيل له: لا فرق بين ما نفيته، وبين ما أثبتته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن قلت: إن إرادته مثل: إرادة المخلوقين،

(١) بسط المؤلف هذا الأصل في غير موضع، وأما العلماء الذين من قبله فقد أشار بعضهم إلى هذا الأصل على سبيل الاختصار وللتوسع انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة لعبد الرحمن المحمود (٣/ ١١٨٧)، كما فعل الأشعري في الإبانة (ص: ٨٩). وابن الزاغوني في الإيضاح (ص: ٢٨٤)، والباقلاني في الإبانة، انظر: الفتاوى الحموية الكبرى لابن تيمية (ص: ٥٠٨). وابن قدامة في تحريم النظر في كتب الكلام (ص: ٥٧). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

فكذلك محبته، ورضاه، وغضبه، وهذا هو التمثيل. وإن قلت: إن له إرادة تليق به، كما أن للمخلوق إرادة تليق به، قيل لك: وكذلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به، وله رضا، وغضبٌ يليق به، وللمخلوق رضاً وغضب يليق به. وإن قال: إن الغضب: غليان دم القلب لطلب الانتقام. قيل له: والإرادة: ميل النفس إلى جلب منفعة، أو دفع مضرة، فإن قلت: هذه إرادة المخلوق. قيل لك: وهذا غضب المخلوق. وكذلك يُلزم بالقول في كلامه، وسمعه، وبصره، وعلمه، وقدرته، إن نفى عنه الغضب، والمحبة، والرضا، ونحو ذلك ممّا هو من خصائص المخلوقين، فهذا مُنتَفٍ عن السمع والبصر والكلام وجميع الصفات. وإن قال: إنه لا حقيقة لهذا إلا ما يختص بالمخلوقين، فيجب نفيه عنه. قيل له: وهكذا السمع، والبصر، والكلام، والعلم، والقدرة. فهذا المفرّق بين بعض الصفات وبعض، يقال له فيما نفاه، كما يقوله هو لمنازعه فيما أثبتته، فإذا قال المعتزلي: ليس له إرادة ولا كلام قائم به؛ لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات، فإنه يُبيّن للمعتزلي أن هذه الصفات يتصف بها القديم، ولا تكون كصفات المحدثات. فهكذا يقول له المشتون لسائر الصفات من: المحبة، والرضا، ونحو ذلك.

المهمات الأصولية

الأصل الأول: القول في بعض الصفات كالقول في بعض. كيفية المناقشة مع من يثبت بعض الصفات دون بعض، فنقول: لا فرق بين ما أثبتته وما نفيته، وبين ما قلت عنه حقيقة أو مجاز، وبين ما أولته وما لم تؤوله، وكل ما يذكّر من اللوازم إنما هو مختص معين، وليس هناك اشتراك في الخارج بين الخالق والمخلوق إلا المعنى العام الذي اشترك فيه اللفظ، ولا يلزم منه التماثل والتشبيه.

تنبيه: يقال لهذا المفرق فيما نفاه عين ما يقوله هو لمنازعه من المعترلة نفات الصفات فيما نفوه. اعتراض: فإن احتج بأن الإثبات إنما هو بالعقل؟ نقول: كل صفة يمكن الدلالة عليه بالعقل. ثم عقل من؟ عقل المعتزلي أو الفلسفي، أو السلف. ثم يقال: عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، فنفي الدليل العقلي لا يستلزم عدم الصفة التي أثبتها النصوص؛ لأن الأدلة متعددة، ولا يلزم في القضية ثبوت أدلة متعددة. وبهذه القاعدة يمكن الرد على المعترلة أصحاب شبهة التجسيم أيضًا: فيقال له: ما أثبتته من الأسماء إن كان لا يستلزم منه التشبيه؛ فذلك إثباتنا للصفات المختصة به

لا يلزم منه التشبيه؛ لأننا نثبتها على وجه الاختصاص، فإثباتك للأسماء ونفيك للصفات تناقض، فالقول في بعض كالقول في بعض الآخر.

وبهذه القاعدة يمكن الرد على الباطنية نفات الأسماء والصفات: فيقال له: إن ما قلت من نفي الأسماء والصفات يستلزم منه التشبيه بالمعدومات. فإن قال: لا يلزم. فقل: فذلك لا يلزم من إثبات الصفات التشبيه؛ لأننا نثبتها على وجه الاختصاص.

وبهذه القاعدة يمكن الرد على الباطنية سالي النقيضين: فيقال له: إن ما قلت من سلب النقيضين يستلزم منه التشبيه بالمتنعات. فإن قال: لا يلزم، فقل: فذلك لا يلزم من إثبات الصفات التشبيه؛ لأننا نثبتها على وجه الاختصاص.

اعتراض: فإن قال: إنما يمتنع نفي النقيضين عما يكون قابلاً لهما، وهذان يتقابلان تقابل العدم والملكة، لا تقابل السلب والإيجاب، فإن الجدار لا يقال له: أعمى ولا بصير، ولا حي ولا ميت، إذ ليس بقابل لهما.

فيكون الرد عليه من وجوه: الوجه الأول: هذا لا يصح في الوجود والعدم، فإنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب، باتفاق العقلاء، فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر. وأما ما ذكرته من الحياة والموت، والعلم والجهل، فهذا اصطلاح

اَصْطَلَحَتْ عَلَيْهِ المتفلسفة المشاؤون، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلا على نفي الحقائق العقلية، وقد قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۖ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ ۖ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ۖ﴾ [النحل: ٢٠-٢١]، فسمى الله الجماد ميتا، وهذا مشهور في لغة العرب.

الوجه الثاني: ما لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت والعمى والبصر، ونحو ذلك من المتقابلات أنقص مما يقبل ذلك، فالأعمى الذي يقبل الاتصاف بالبصر أكمل من الجماد الذي لا يقبل واحداً منهما، فأنت فررت من تشبيهه بالموجودات القابلة لصفات الكمال، ووصفته بصفات الجمادات التي لا تقبل ذلك. وأيضا ما لا يقبل الوجود والعدم أعظم امتناعا من القابل للوجود والعدم، بل ما لا يقبل الوجود والعدم هو أعظم امتناعا من اجتماع الوجود والعدم، وفيهما جميعا، فما نفيت عنه قبول الوجود والعدم كان أعظم امتناعا مما نفيت عنه الوجود والعدم. وإذا كان هذا ممتنعا في صرائح العقول؛ فذلك أعظم امتناعا، فجعلت الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو أعظم الممتنعات. وهذا غاية التناقض والفساد.

الوجه الثالث: اتفاق المسميين في بعض الأسماء والصفات ليس هو التشبيه والتمثيل الذي نفته الأدلة السمعية والعقلية، وإنما نفت الأدلة السمعية ما يستلزم اشتراكهما

فيما يختص به الخالق، مما يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه؛ فلا يجوز أن يشركه فيه مخلوق، ولا يُشركه مخلوق في شيء من خصائصه تعالى. وأما ما نفите فهو ثابت بالشرع والعقل، وتسميتك ذلك تشبيها وتجسيماً تمويه على الجاهل، الذين يظنون أن كل معنى سماه مسم بهذا الاسم يجب نفيه. ولو ساغ هذا لكان كل مُبطل يسمى الحق بأسماء يُنْفَرُ عنه بعض الناس، لِيُكْذَّبَ النَّاسُ بالحق المعلوم بالسمع والعقل، وهذه طريقة الملاحدة في الدين.

شبهة التركيب عند المعتزلة: وإن قال نفات الصفات إثبات العلم والقدرة والإرادة يستلزم تعدد الصفات، وهذا تركيب ممتنع.

فيرد عليهم بوجوه: الوجه الأول: أنتم تقولون عن الله: إنه واجب وموجود، فإذا قلتم هو موجود وواجب وعقل وعاقل ومعقول وعاشق ومعشوق، ولذيد وملتذ ولذة، أفليس المفهوم من هذا هو المفهوم من هذا؟ فهذه معان متعددة متغايرة في العقل وهذا تركيب عندكم، وأنتم تثبتونه وتسمونه توحيد.

اعتراض وجوابه: إن قالوا: ما قلناه توحيد في الحقيقة وليس هذا تركيباً ممتنعاً؟ قيل لهم: واتصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيد في الحقيقة، وليس هو تركيباً ممتنعاً.

الوجه الثاني: أن وجود ذات بلا صفات ممنوع في بدائه العقول، وبدايتها.

الوجه الثالث: أن تسميتكم ذلك تركيباً هو اصطلاح لكم، ولا يلزم من الاصطلاحات نفي الحقائق العلمية، فلو اصطلاح الناس على تسمية الإنسان جوهرًا فردًا؛ فلن يكون جوهرًا فردًا.

خلاصة نتيجة الأصل الأول:

١ - هذا باب مطرد؛ القول في بعض الصفات كالقول في بعض الآخر.

٢ - إن كل واحد ممن ينفي ما أخبر به الرسول ﷺ من الصفات، لا ينفي شيئاً فراراً مما هو محذور إلا وقد أثبت ما يلزم نظيره فيما فر إليه، وهكذا القول في جمع الصفات؛ فمن قال: استوى استولى، يلزمه في الاستيلاء نظير ما يلزمه في استوى؛ فإن قال: أثبت استوى بمعنى استولى بدون لوازمه، قل له: أثبت استوى بمعناه علا وارتفع بدون لوازمه.

ت - كل ما ثبتته من الأسماء والصفات فلا بد أن يدل على قدر مشترك تتواطأ فيه المسميات، ولولا ذلك لما فهم الخطاب، ولكن نعلم أن ما اختص الله به، وامتناز عن خلقه أعظم مما يخطر بالبال أو يدور في الخيال. [محمد طاهري (ص: ١٨)].

بدأ الشيخ بالكلام عن الأصل الأول، وهو أن: (القول في بعض الصفات كالقول في بعض) وهذا الأصل الذي ذكره الشيخ صحيحٌ معقول، ومعناه: أن حكم الصفات واحد، فما يجب في بعضها من إثبات أو نفي أو لزوم تمثيل يجب في بعضها الآخر، وذلك أنها متماثلة من حيث إنَّ الموصوف بها واحد، ومصدرها واحد، والواجب التسوية بين المتماثلات. وفي هذا الأصل يُردُّ الشيخ رحمه الله على أهل التعطيل باختلاف فِرَقهم من: أشاعرة، ومعتزلة، وجهمية، وفلاسفة، وكلٌّ من نفى شيئاً من الصفات بحجة استلزام إثباتها للتمثيل. ومحور الرد بهذا الأصل بيان ما في هذه المذاهب من التناقض، وأول وأولى من يُرد عليه بهذا الأصل: الأشاعرة، وبمعناه على بقية الطوائف. وقد بدأ الشيخ بالرد على المشهور من مذهب الأشاعرة، وهو: إثبات سبع صفات، وتأويل، أو تفويض الباقي. فهم يثبتون الحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة، حقيقةً وينازعون في بقية الصفات كالمحبة، والرضا، والغضب، والكراهة، ويجعلونها من قبيل المجاز. ويفسرونها، إما بـ«الإرادة»، أي: بإرادة الإنعام بالنسبة للمحبة والرضا، وإرادة الانتقام بالنسبة للغضب والكراهة، وإما أن يفسروها ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات، فيقولون في المحبة مثلاً: إنها النعم، وفي الغضب: إنه العقوبات. فيقال لمن يفرق بين الصفات، فيثبت بعضاً، وينفي

بعضاً، لا فرق بين ما أثبت وما نفيت، فإن كان ما نفيته يستلزم التشبيه عندك، فعليك أن تنفي ما أثبتته لاستلزامه التشبيه كذلك؛ لأن القول في بعض الصفات كالقول في بعض، فالموصوف بها واحد، ومصدر تلقيها واحد. وإن قال: إن ما أثبتته لا يستلزم التشبيه، فعليه أن يثبت البقية كذلك، وإلا وقع في التناقض. فيلزم هذا المفروق واحد من ثلاثة ليخرج من تناقضه: إما أن يثبت الجميع على وجه التمثيل، وهذا باطل ينكره الجميع. وإما أن يثبت الجميع على وجه يليق بالله تعالى، يعني بدون تمثيل، وهذا هو المطلوب. وإما أن ينفي الجميع، فيلحق بالمعتزلة، وسيأتي الكلام معهم. فإن فُسِّر ما ينفيه من صفات الله تعالى بمعاني صفات المخلوقين، كقوله في الغضب مثلاً: إنه غليان دم القلب لطلب الانتقام. قيل له: وكذلك يمكن أن تفسر معاني ما تثبته من صفات الله تعالى بمعاني صفات المخلوقين، كأن يقال في الإرادة: إنها ميل النفس إلى جلب منفعة، أو دفع مضرة. فإن قال: الإرادة بهذا المعنى إرادة المخلوق، قيل له: والغضب بالمعنى الذي فسرته غضب المخلوق. فلا يلزم من نفي معنى الصفة المختص بالبعد، نفي المعنى الحق اللائق بالله تعالى، فعليك كما أثبت إرادة تليق بالله ليست كإرادة المخلوق، وهكذا في بقية الصفات التي تثبتها عليك أن تثبت لله غضباً يليق به تعالى ليس كغضب المخلوق، وهكذا في سائر الصفات التي تنفيها، بحجة استلزامها للتشبيه. وبياناً لتناقض

هذا المفرق وهو الأشعري فإنه يحتج عليه بكلامه مع خصمه المعتزلي الذي ينفي الصفات التي يثبتها هو، فإذا قال المعتزلي للأشعري: ليس لله تعالى إرادة، ولا كلام قائم به؛ لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات. فإن هذا الأشعري الذي يثبت الكلام والإرادة لله تعالى يرد على المعتزلي بقوله: إن هذه الصفات يتصف بها القديم، ولا تكون كصفات المحدثات. فهكذا يقول له أهل السنة المشتون لسائر الصفات من المحبة والرضا ونحو ذلك، أي: إنه يتصف بها الرب، ولا تكون كصفات المخلوقات. [عبد الرحمن البراك (ص: ١٧٢)].

يقصد الشيخ هنا: القول في بعض الصفات من حيث التعطيل أو التأويل أو الإثبات، وعلى هذا يمكن أن نفسر العبارة بأنها: القول نفيًا أو إثباتًا، والإثبات سواء كان على جهة الإثبات الشرعي، وهذا لا مجال لطرحه هنا؛ لأنه هو الأصل، وإنما المعروض هنا هو رأي المخالفين والرد عليهم. إذاً فالقول في بعض الصفات من حيث التعطيل والتأويل يسمى نفيًا، أو من حيث الإثبات خاصة إثبات المشبهة، لاسيما الذين شبهوا بعض الصفات ولم يشبهوا البعض الآخر، فدخل المشبهة في هذا المجال، وسيأتي لهذا عرض على وجه يحتاج إلى مزيد من التأمل في كلام الشيخ مستقبلاً، إذ إنه قد عد ممن أخطأ في الإثبات المعطلة أنفسهم والمؤولة؛ وهذا فعلاً من باب الإلزام الذي يلزم، إذ إن المعطلة والمؤولة إنما عطلوا وأولوا حينما شبهوا في أذهانهم، فهربوا من

التشبيه، فيقول: إن تشبيهكم في بعض الصفات الذي من أجله عطلتم لابد أن يحكم جميع الصفات عندكم، ومن هنا تنسحب قاعدة التعطيل عندكم جميعاً، أو قاعدة التأويل عندكم جميعاً، وذلك كله حجة عليكم؛ لأن ما أثبتموه موجود فيما نفيتموه، وكذلك العكس، ما نفيتموه موجود فيما أثبتتم. [ناصر العقل (ص: ٣٦)].

انتهى المؤلف رحمه الله من الكلام عن المقدمة التي أكد فيها وجوب إثبات ما أثبت الله جل وعلا لنفسه، وما أثبت له رسوله ﷺ من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تعطيل ولا تحريف، كل ما أثبت الله عز وجل فواجب على العبد أن يثبت له جل وعلا. ثم عطف على هذا قوله بأن هذا التقرير، وهذا الأصل الأصيل، يتبين بأصلين شريفين، وبمثليين مضروبين، وبخاتمة جامعة. وبدأ بالأصل الأول الذي يتبين به الحق في هذا الباب، ويتبين به باطل مخالفه، فإن الأصل الذي ذكره المؤلف رحمه الله يتبين به صحة مسلك أهل السنة والجماعة، ويتبين به أيضاً بطلان مسلك مخالفهم. قال: (فأما الأصلان: فأحدهما أن يقال: القول في بعض الصفات كالقول في بعض) هذا أصل مهم، وقاعدة هي من الأهمية بمكان، والحاجة إليها ماسة في باب الرد والمناظرة، السني يحتاج هذه القاعدة، وهي: أن القول في بعض الصفات كالقول في بعض، في باب الرد والمناظرة مع المخالفين للحق في هذا الباب، وهذه المناظرة والرد تتعلق في هذه القاعدة بمن يثبت لله عز وجل صفات وينفي أخرى،

قلَّ ما يثبت أو كثر. إذاً محل القاعدة ومجالها هو باب الرد والمناظرة مع من يثبت بعض الصفات وينفي بعضاً، بغض النظر أكان الذي أثبت كثيراً من الصفات، أم كان قليلاً، لا فرق، أنت بحاجة إلى هذه القاعدة في بيان بطلان ذلك المسلك الذي سلكه المخالف، سواء كثر ما أثبتته من الصفات أو قل. وقبل أن تترسل في بيان هذه القاعدة وشرحها، لابد من التوطئة بتمهيد مهم، ما هو المسلك الذي سلكه المخالفون في هذا الباب؟ لم نفى من نفى شيئاً من صفات الله سبحانه وتعالى؟ الجواب عن هذا: أن القوم اعتقدوا ثم استدلوا، بمعنى أنهم قد استقرت في أنفسهم عقائد، إنما تلقفوها واعتقدوها من غير طريق الكتاب والسنة، ثم إنهم تفاجئوا بأن في الكتاب والسنة ما يخالف هذا الذي قرروه. قرروا إذاً، كانوا بحاجة إلى أن يتجاوزوا هذه النصوص؛ حتى تسلم لهم تلك العقائد التي مضى عليها القوم أو المنهج الذي سلكوه، ويتلخص في مقدمات ثلاث ثم نتيجة: أما المقدمة الأولى: فهي أن إثبات الصفات التي ترجع إلى الصفات الخبرية؛ كالوجه، واليدين، والعينين، وما إلى ذلك من الصفات العظيمة لله سبحانه وتعالى، أو الصفات التي ترجع إلى الفعل، صفات فعلية لله سبحانه وتعالى، تلك صفات ذاتية خبرية، وهذه صفات فعلية خبرية؛ كنزول الله سبحانه، ومجيئه، وإتيانه، واستواءه، وما إلى هذه الصفات. قالوا: إثبات هذه الصفات يقتضي التجسيم؛ لأنها صفات مختصة بالأجسام، قال القوم: أن نقول: إنه

قد ثبت لله عز وجل صفة الوجه حقيقة، وأن لله يدا حقيقة، أو أن الله عز وجل ينزل إذا شاء حقيقة، قالوا: إن هذا يقتضي التجسيم، لم لأن هذه صفات مختصة بالأجسام. هذه مقدمة أولى. المقدمة الثانية: قالوا: التجسيم يقتضي التمثيل؛ لأن الأجسام متماثلة، إذا قلنا بثبوت هذه الصفات لله عز وجل، فإن هذا يقتضي أن يكون جسماً، وإذا كان جسمها، كان مثل المخلوقين، لم قلتم إن ثبوت التجسيم يقتضي ثبوت التمثيل؟ قالوا: لأن الأجسام متماثلة، فإذا ثبت أن هذا جسم، فإن هذا يقتضي أنه كبقية الأجسام، إذا كانت الذات العلية تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً جسماً كالأجسام، فإن هذا يقتضي أن يكون مثل خلقه. هذه مقدمة ثانية. المقدمة الثالثة: قالوا: التمثيل باطل، فكانت النتيجة بعد ذلك: يجب نفي التجسيم عن الله، ولازم ذلك؛ نفي تلك الصفات التي تقتضي التجسيم. النتيجة التي تنتج من المقدمات السابقة، ما هي؟ وجوب نفي التجسيم عن الله. وإذا نفينا التجسيم عن الله، فإننا لا بد أن ننفي الصفات التي تقتضي التجسيم، وهي الصفات الخبرية الذاتية، أو الصفات الفعلية الذاتية التي لا يثبتها هؤلاء، وهم غالب من نناقش في هذه القاعدة، وإن كنا قد ناقش آخرين، من من هم أكثر إيغالاً في النفي، لكن نحن نريد الآن أن نتكلم مع الذين هم أقرب إلينا من غيرهم من هؤلاء المعطلة، كما سيوضح المؤلف رحمه الله. إذاً لا بد من نفي هذه الصفات عن الله سبحانه وتعالى، لكن ما الحيلة، وهذه

الصفات كثير منها لا يمكن أن ينفي نفيا صريحا؟ لأنها صفات ثابتة لله عز وجل في القرآن، ولا يمكن أن ننفي ما جاء في القرآن، ومن ذلك أيضا ما هو ثابت في سنة متواترة، وهذا قطعي الثبوت، فلا يمكن إنكاره صراحة. إذاً كيف نصنع؟ نتخذ وسيلة التأويل، والتي حقيقتها التحريف، لكنهم ألبسوها هذا اللباس الذي يهون من وطأة فداحة هذا الجرم الذي يتخذونه، أو الذي يفعلونه مع النصوص. إذاً هذا هو المنهج الذي سلكه هؤلاء القوم، فكانوا يؤولون بعض الصفات ويثبتون بعضها، ما أثبتوه كان الإثبات موافقا لهواهم، ولذا ما أعملوا في تلك الصفات معول التأويل، لكن المشكلة هي أنهم أتوا إلى الصفات التي لا يريدون إثباتها لله سبحانه وتعالى، فسلخوا مسلك التأويل. والتأويل ليس قضية ناتجة عن علم، ليس ذلك ناتجا عن مسألة علمية، وهذا العلم هو الذي أثمر لنا مسلك التأويل، كلا التأويل مهرب ومفر، يفرون من خلاله من إثبات ما لا يريدون لله سبحانه وتعالى، فلاجل ذلك يركبون هذا المركب الذي هو مركب التأويل. إذاً التأويل وسيلة، ولذلك يقول قائلهم:

وكل نص أوهم التشبيها أوله أو فوض ورم تنزيها

إذاً التأويل وسيلة للخروج من إشكالية التشبيه، إشكالية التشبيه التي توهموها، التأويل وسيلة للفرار منها، ولذا ذكر عثمان بن سعيد الدارمي رحمه الله في نقضه على بشر، أنه قد بلغه أن بشر المريسي قد سأله بعض أتباعه، ماذا تصنع مع هؤلاء الحشوية يريد أهل السنة الذين يستدلون علينا بالأحاديث ذات الأسانيد الجياد، وساقوا جملة

من هذه الأسانيد، والتي تخالف ما تقرر؟ فقال بشر لهم وهذه وصيته لهم، وهو من أئمة المعطلة، قال: غالطوهم بالتأويل، فتكونون قد رددموها بلطف إن لم يمكنكم أن تردوها بعنف. إذاً مسلك التأويل مخرج، مهرب للتخلص والتملص من إثبات هذه الصفات التي لا يريدون إثباتها لله سبحانه وتعالى. عودا على ما قدمت، هذه المقدمات التي ذكروا. المقدمة الأولى: إثبات هذه الصفات يقتضي التجسيم بدعوى أنها صفات مختصة بالأجسام، والرد على ذلك يكون بقاعدة القدر المشترك، والقدر المميز، من فهم هذه القاعدة اتضح له المراد؛ لأن القوم إنما قرروا إن إثبات هذه الصفات لله سبحانه وتعالى يقتضي التجسيم؛ لأنها صفات مختصة لله سبحانه وتعالى، من أين نبع هذا القول؟ نبع هذا القول من ظنهم أن القدر المختص بالمخلوق هو الذي يُضاف إلى الله سبحانه وتعالى. ونحن قلنا: إن القدر المختص بالمخلوق لا يدخل في الاسم المطلق، فضلا عن أن يدخل في المختص بالله سبحانه وتعالى ذكرنا أمثلة على هذا وبه يتبين أن هذه المقدمة خاطئة، غير صحيح أنهم يزعمون أن هذه الصفات إنما تختص بالمخلوقين، هذا كلام غير صحيح، وبالتالي قولهم إن إثبات هذه الصفات يقتضي التجسيم زعم باطل، فالسبب الذي أداكم لهذا هو أنكم تقولون: إن هذه الصفات لا تقوم إلا بأجسام، كيف لكم أن تقولوا هذا وأنتم ما رأيتم الله سبحانه وتعالى، ولا رأيتم مثيلا لله تعالى الله عن ذلك هذا أولا. ثانيا:

أنتم ما رأيتم كل الأجسام، أنتم ما رأيتم إلا القليل منها، فكيف لكم أن تحكموا أن هذه الصفات لا يتصف بها إلا ما هو جسم؛ لأن كيفيتها كذا وكذا، وهذا لا يتناسب مع الأجسام. إذا القوم انطلقوا من هذه الإشكالية، وهي إشكالية تعميم القدر المختص بالمخلوق، مشكلتهم أنهم قاسوا الغائب على الشاهد، فوقعوا فيما وقعوا فيه. المقدمة الثانية قول: إن التجسيم يقتضي التمثيل؛ لأن الأجسام متماثلة. هذه جناية على اللغة، وجناية على الشرع، فمن الذي قال: إن الأجسام متماثلة؟ أهذا قول قد دل عليه العقل، أم دل عليه الحس، أم دل عليه الشرع، أم دلت عليه اللغة؟ الجواب: ليس شيء من ذلك، بل كل ما سبق دليل على ضده. بأي عقل نقول: إن الماء مثل الجبل ومثل الصخر، باعتبار أن هذا جسم وأن هذا جسم أيقول هذا عاقل؟! أيقول عاقل إن البعوضة مثل الشمس؟! باعتبار أن كليهما من الأجسام، بل دل الشرع على أن هناك مخلوقات اشتركت في قدر كبير، ومع ذلك لم تكن متماثلة، قال الله عز وجل: ﴿وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٨]. يعني: إن الله عز وجل يستبدل عند توالي هؤلاء بأناس آخرين مع أن الأوليين والآخرين مشتركون في الإنسية، مشتركون في البشرية، مشتركون في صفات كثيرة ومع ذلك نفى الله عز وجل التماثل. تأمل في قول الله عز وجل: ﴿إِرم ذَاتِ الْعِمَادِ ۖ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبَلَدِ﴾ [الفجر: ٧-٨] مع أن الاشتراك بين هذه المدن، أو هذه

المشاهد والمباني واضح جدا، ومع ذلك نفى الله عز وجل المثلية، فكيف لكم أن تقولوا: إن الأجسام جميعا متماثلة، هذا لا شك أنه في غاية البطلان. ثم كانت المقدمة الثالثة: أن قالوا إن التمثيل والتشبيه باطل، وهذا حق وخطأ معا. حق من حيث الأصل، التمثيل والتشبيه باطل، بل كفر بالله عز وجل، لا شك في ذلك. ولكن ما الذي عناه القوم بهذا الوصف؟ أرادوا أن التشبيه الذي توهموه باطل، والواقع أن الذي توهموه شيء خاطئ ليس هو التمثيل، قلنا القاعدة: إن التمثيل إنما هو الاشتراك في الخصائص، وهذا التمثيل الذي ذكروا ليس هو الاشتراك في الخصائص، بل إننا لو طردنا مذهبهم بحيث أنه إذا كان ثمة اشتراك بين شيئين، فإن هذا يقتضي التمثيل، فإن لازم هذا لازم خطير، وهو أن يكون الله عز وجل مثل كل شيء؛ لأنه يشترك سبحانه وتعالى مع كل مخلوق في شيء ولا بد، ولو لم يكن إلا صفة الوجود، فصار الذي أرادوا الفرار منه سببا في وقوعهم في ضده، أرادوا أن ينفوا أن يكون الله عز وجل مثل، فأثبتوا الله سبحانه وتعالى مثليته لكل شيء، يزعمون أنهم يتتصرون لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وإذا بقواعدهم تستلزم أن يكون مثل كل شيء؛ لأننا لو قلنا: إن التمثيل هو الاشتراك في القدر المشترك، فاللازم ولا بد هو أن يكون الله عز وجل وتعالى عن هذا القول أن يكون مثل كل شيء، وهذا لا شك أنه لا يقوله مسلم يؤمن بالله. إذاً تبين لنا أن هذه المقدمات غير صحيحة، وبالتالي فإن

النتيجة التي وصلوا إليها وهي نفي هذه الصفات، لا شك أنها غير صحيحة، ويبقى البحث بعد ذلك في لفظ الجسم والتجسيم، وهذا لفظ مجمل، والقوم مختلفون فيه اختلافا طويلا في تحديد ما هو الجسم، وكيف يكون التجسيم؟ وهذا ما سيتعرض له المؤلف، ونتكلم عنه لاحقا إن شاء الله. المقصود أنه ينبغي أن تعلم يا رعاك الله أن القوم في كل هذا الذي فعلوا، في كل هذا الموضوع الطويل الذي خاضوا فيه، إنما كان الأساس فيه أن القوم مشبهة، فأداهم هذا التشبيه إلى تشبيه آخر، ثم كانت النتيجة أن وقعوا في تشبيه ثالث. إذاً القوم في المراحل الثلاث كانوا مشبهة الموضوع الذي فروا منه وقعوا فيه كم مرة؟ ثلاث مرات، وهذا من قاعدة المعاملة بنقيض المقصود الفاسد، ليت أنهم سلكوا في نفي التشبيه المسلك الحق المبني على النصوص المتلقى من قبل الوحي، لكانوا بتوفيق الله عز وجل معصومين من الوقوع في هذا الانحراف، لكن البلية أنهم راموا الهدى من غير طريق الوحي. واعلم يا رعاك الله أن كل من أراد الهداية من غير طريق الوحي، فسيضل ولا بد، كل من ظن أنه يمكن أن يصل إلى الحق بعقله المجرد، فإنه سيتخبط في الضلال ولا بد، العقل مثل البصر، البصيرة مثل البصر، البصر لا يمكن أن يعمل إلا بوجود نور تبصر العين من خلاله، القلب مثل العين، وأنت إذا كنت في ظلام دامس، هل يمكن أن ترى شيئا، أو تتعطل عينك؟ ما تعمل، وظيفتها لا تؤديها، كذلك الشأن في القلب، ما لم يكن هناك نور

الوحي، فإن هذا القلب ستتعطّل منفعته. إذاً القوم في ابتداء الأمر وهذا هو أساس الإشكال عندهم أنه ما سبق إلى قلوبهم إلا التشبيه، ما تخلصوا من رجاسة التمثيل ولا نجاسته، فقالوا كل ما سبق، ولذلك انظر في كتبهم وسرح نظرك فيما شئت منها، فإنك تجد القوم مصابين بهذه البلية وهي بلية التشبيه، يقولون: كيف نثبت لله عز وجل أنه يستوي هكذا نصوا نصا في كتبهم، كيف نقول: إنه استوى على العرش، كما يستوي الملك على السرير قفوا لحظة، من أين أوتيتم؟ أوتيتم من هاهنا، أنكم ظننتم أن استواء الله على العرش، كاستواء الملك على السرير. خذ مثلاً: إمامهم المقدم بلا مدافعة الفخر الرازي في كتابه الذي سماه أساس التقديس، وهذا أتى إلى جملة كبيرة من الصفات، فنفاها بالتأويل صفة صفة، فصل في كذا من الصفات، وهذا يؤول إلى كذا، وهكذا. المقصود أنه في حدود الصفحة الخامسة بعد المائة قال: لو أخذنا بظاهر النص، فإننا نكون واقعين في التمثيل ولا بد يقول: فإن ظاهر النص أثبت لله عز وجل وجهاً، وأعيناً، وساقاً، قال: فلو أننا أخذنا بظاهر هذا النص، فإن ذلك يقتضي أن يكون الله عز وجل مثل شخص له وجه فيه أعين كثيرة، وساق واحدة، وهذا أقبح ما يكون من صورة يتصورها إنسان، ولا يجوز لمسلم أن يضيف هذه الصورة إلى الله عز وجل. عرفت مكمّن الإشكال الآن؟ هذا الإنسان من أين أتى؟ الذي وقع في قلبه إنما هو التشبيه، ظن أن الوجه المضاف إلى الله عز وجل مثل الوجه المضاف إلى

المخلوق، والعين المضافة إلى الله عز وجل مثل العين المضافة إلى المخلوق،
والساق المضافة إلى الله عز وجل مثل الساق المضافة إلى المخلوق، وبالتالي وقع
في التمثيل، وهذا له أمثلة في هذا الكتاب وفي غيره، ولو شئت أن أسوق لك أمثلة من
هذا لسقت الشيء الكثير، وبه تفهم أن أساس القوم هو أنهم مشبهة. أرادوا دفع هذا
التشبيه عن أنفسهم فعطلوا، كما قلنا سابقا شبهوا فعطلوا فشبهوا، واليوم أقول: أنهم
شبهوا فشبهوا فشبهوا؛ لأنهم في المرحلة الثانية عطلوا، وشبهوا معا، عطلوا حينما
نفوا هذه الصفة عن الله سبحانه وتعالى، ولكن كيف نفوها؟ بالتأويل، وهذا التأويل
الذي قاموا به هو في حقيقته تشبيه. خذ مثلاً: إذا جاء القوم إلى قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ
عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، يقولون: إن استوى من صفات الأجسام، انظر
الإشكالية جاءت من التشبيه، ماذا نصنع؟ قالوا: يتعين علينا نفي هذه الصفة وهي
الاستواء الحقيقي، ماذا نفعل؟ نؤول، نقول: الاستواء هو الاستيلاء، والحقيقة هنا
هو أن القوم تردوا في تشبيه ثان، أقول: إذا كان الاستواء تشبيهاً، فالاستيلاء تشبيه. إذا
كانوا يقولون: لا نعقل من يستوي إلا وهو جسم، فإننا نقول: ولا نعقل من يستولي
إلا وهو جسم، أستم أنتم الذين تنشدون قائلين:

من غير سيف ودم مهراق

قد استوى بشر على العراق

أنتم تقولون هذا؟ أتيتم بهذا البيت المصنوع، قد استوى من؟ بشر، إذا الذي يستولي من؟ المخلوق، إذا أنتم وصفتم الله عز وجل بصفات المخلوقين، فكنتم مشبهة، وقس على هذا كلما أولوا إليه، فإنهم ملزمون فيه بنظير ما فروا منه، وأنا ألتزم بهذا، وسيأتي في كلام المؤلف رحمه الله. ثم كانت النتيجة أن وقعوا في التشبيه للمرة الثالثة، فشبها الله سبحانه وتعالى إما بناقصات، وإما بجمادات، وإما بمعدومات، وإما بممتنعات، هكذا فعل القوم. إذا القوم مشبهة ثلاث مرات، وإذا كان التشبيه مرة جريمة عظيمة، فكيف بالتشبيه ثلاث مرات لا شك أن الجناية هنا أضحت مضاعفة، القوم زعموا أنهم يخافون من التشبيه، وإذا بهم يقعون في تشبيه وتشبيه وتشبيه، القوم يزعمون أنهم يريدون التنزيه، ولكن ليس كل من قصد التنزيه أصاب التنزيه. خذها قاعدة ليس كل من أراد التنزيه أو قصد التنزيه أصاب التنزيه فإنه قد يقع في ضد ذلك. المشركون أرادوا تنزيه الله سبحانه وتعالى، فقالوا: إنه لا يليق بالله أن ينزل كتاباً، أو يُرسل رسولا، ظنوا أن هذا من التنزيه، ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١]، زعموا أنهم يريدون تعظيم الله. المجوس يقولون: نحن نعبد الله لا يليق بالله عز وجل أن مثلنا يعبدونه مباشرة نعبد الشيء القريب منه فنعبد الشمس، والمشركون قالوا: نعبد هذه الآلهة والأصنام لتقربنا إلى الله عز وجل زلفا. إذا ليس كل من قصد التنزيه أو التعظيم أصاب ذلك، إنما يصيب

ذلك إذا سلك المسلك الشرعي، إذا سلك المسلك الصحيح، وإلا فإنه قد يتلى بضد ذلك، وعلى كل حال قلت لك، وأقولها وأكررها كل من يخوض في آيات الله سبحانه وتعالى بالباطل، إنه أوتي بسبب كبر في نفسه، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ﴾ [غافر: ٥٦]، والله لو أذعنت نفوسهم وأقبلت على النصوص وانقادت لها ما كان منهم هذا الذي كان، ولكن القوم عندهم كبر في أنفسهم، ابتلوا بشيء في أنفسهم، فتخبطوا. قال بعض أهل العلم: إن من سنة الله عز وجل في خلقه أنه إذا عصى العبد الله عز وجل بشيء أفسده عليه. القوم لما كان عندهم كبر على النصوص ظنوا أنهم بعقولهم يمكن أن يهتدوا، فأفسد الله عليهم عقولهم، فقالوا بخلاف العقل، بل بما يضحك العقلاء عليهم، ﴿جَزَاءً وَفَاقًا﴾ [النبا: ٢٦] من الله سبحانه وتعالى. إذاً، لا يمكن أن تحصل الهداية إلا لمن انقاد للنصوص، وأخذ الحق منها، قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ رَبِّي﴾ [سبا: ٥٠] فقط الوحي هو طريق الهداية، لا يمكن للإنسان أن يصل إلى هذه الهداية بدون أن ينقاد لهذا الوحي. أقول: إن هذه القاعدة وهذا الأصل الشريف الذي أصله المؤلف رحمه الله، وسبقه إلى لفظه ومعناه غير واحد من أهل العلم، ومن أولئك ابن قدامة رحمه الله فإنه اعتنى بالتقرير والاستعمال لهذا القاعدة في غير واحد من كتبه، كذلك أشار إليه أبو الحسن الأشعري، وغيرهما من أهل العلم، ألا

وهو القول في بعض الصفات كالقول في بعض. قبل أن أذكر كيف أن المؤلف رحمه الله فصل هذا القول، فإنه قال: (فإن كان المخاطب ممن يقر بأن الله حي بحياة...) إلخ، أقول: المؤلف رحمه الله أراد أن يبين أن القوم متناقضون، فليس لهم ضابط يصح في التفريق بين ما يمكن أو يصح تأويله، وبين ما لا يصح تأويله، نحن نتكلم عن يثبت بعض الصفات وينفي بعضا، فنقول: القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر. وعليه ليس عندكم ضابط صحيح تفرق به بينما يصح تأويله، وما لا يصح تأويله. ولذلك لماذا أنتم تثبتون بعضا وتنفون بعضا. الفارق الأول وهو الذي النقاش فيه الآن مما يزعمون قالوا: لا، نحن عندنا فارق نحن لا نتكلم بتحكم، عندنا فارق هذا الفارق هو أن الصفة التي تقتضي التشبيه نفيها، والتي لا تقتضي التشبيه نثبتها، يزعمون أن هذا هو الفارق، والنقاش معهم سيكون من خلال هذا الذي ذكروا. قال المؤلف رحمه الله: (لا فرق بين ما نفите وبين ما أثبتته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر) بمعنى انظر الآن التطبيق على القاعدة، ما القاعدة؟ القول في بعض الصفات كالقول في بعض ثبوتا واستدلالا. يقول المؤلف رحمه الله: إن كان الشيء الذي أنكروا يفتي التشبيه، فالشيء الآخر الذي أثبتموه يقتضي التشبيه، إن كانت صفة المحبة تقتضي التشبيه، فإن صفة الإرادة تقتضي التشبيه. وبالتالي أنتم أمام خيارات ثلاثة، لا محيص ولا حيلة لكم في غيرها: إما أن تجعلوا الجميع تمثيلا،

وبالتالي تنفوها كلها. وإما ألا تكون كلها تمثيلاً، فعليكم أن تثبتوها جميعاً. أو تقرأوا على أنفسكم بالتناقض، والتناقض قبيح عند جميع العقلاء. كونكم تثبتون هذه وتنفون هذه بلا دليل، والباب باب واحد، هذا منكم تناقض قبيح، وتحكم مردول غير مقبول. بالمناسبة هذه القاعدة تصلح معنا في جانبين، والمؤلف اعتنى بالأول وهو ما ذكرت لك أنه إن كان ما أنكروه تشبيهاً فالذي أثبتوه تشبيهاً كما ذكر المؤلف رحمه الله. أيضاً نحن نستفيد من هذه القاعدة في شق آخر، وهو: إن كان الذي أنكروه تشبيهاً، فالمعنى الذي أولوا إليه تشبيه. كلها ننتفع بها في قاعدة القول في بعض الصفات كالقول في البعض. يقولون مثلاً: إن صفة الوجه لا تثبت لله؛ لأنها تقتضي التشبيه، ماذا نصنع؟ قالوا: نؤول الوجه بالذات. فنقول: والذات إثباتها لله تشبيه؛ لأنكم إذا قلتم إننا لا نعقل من له وجه إلا وهو مخلوق، فنحن نقول: لا نعقل من له ذات إلا وهو مخلوق، نحن نتكلم معهم على سبيل التنزل في الجدال. يقولون مثلاً: إن الاستواء هو الاستيلاء؛ لأن الاستواء تشبيه، فنقول: أنتم لا تزالون في التشبيه؛ لأن الاستيلاء تشبيه. إذا قالوا: العلو نصرفه ونحصره في القهر فقط؛ لأننا لا نعقل من هو عال بالذات إلا وهو مخلوق، فنقول: ونحن لا نعقل من يقهر إلا وهو مخلوق. إذا كانوا يؤولون الكلام، يقولون: إن الله لا يتكلم بحرف وصوت كلاماً يليق به، إنما الكلام هو الكلام النفسي القائم بالله، لماذا؟ قالوا: لأن الكلام بحرف وصوت من

صفات الأجسام، لماذا؟ قالوا: لأنه يقتضي لسانا وشفيتين، وأسنانا، ولهوات، ودخول هواء، واصطكاكه، وكل ذلك من صفات الأجسام. فنقول: وكذلك الكلام النفسي يقتضي قلبا ودماعاً، وهذا من صفات الأجسام، فررت من تشبيهه، فوقعت في تشبيهه. إذاً نحن نستفيد من قاعدة القول في بعض الصفات كالقول في بعض من الجهتين. قال رحمه الله: (لا فرق بين ما نفите وبين ما أثبتته إن كان هذا يقتضي التشبه، فما أثبتته يقتضي التشبيه، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين، فذلك محبته ورضاه وغضبه، وهذا هو التمثيل)، هذا الخيار الأول لك. إما أن تقول: الكل يقتضي التمثيل، وبذلك تصبح ممثلاً صريحاً، وحكمك واضح، ما في داعي للمراوغة، ولا اللف والدوران، ممثل مثل الممثلة، ويحكم عليك بما يحكم عليهم، وانتهينا. قال: (وإن قلت له إرادة تليق به، كما أن للمخلوق إرادة تليق به. قيل لك: وكذلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به، وله رضا وغضب يليق به، وللمخلوق رضا وغضب يليق به الباب باب واحد. لماذا إذا جئت إلى الإرادة قلت: إن له إرادة تليق به، ولا تقول هذا في المحبة؟! هذا منك تحكم، أنت تقول: لله إرادة تليق به، فنقول: وقل له محبة تليق به. وإن قال: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام، يقول: ما يمكن، هذه الصفة لا يمكن أن تخرجها عن حدود المخلوقين؛ لأن الغضب هو غليان دم القلب لطلب الانتقام، قيل له

والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة، أو دفع مضرة). أهل السنة في هذا الموضع، يجيبون بوجهين: بالإبطال مع القلب، يجيبون أولاً: بالإبطال، بمعنى أنهم يقولون: لا نسلم لك أن الغضب الذي هو غضب، بغض النظر عن الإضافة، هل هو غضب الله أو غضب المخلوق؟ الغضب من حيث هو هذا المعنى المطلق، وهذا الذي قلنا فيه القدر المشترك لا نسلم لك أن الغضب هو غليان دم القلب، غليان دم القلب في المخلوق أثر عن غضبه، هذا واحد، اثنين: عند المخلوق. إذا أنت ذهبت إلى تعريف القدر المختص بالمخلوق، وقلنا: إن القدر المختص بالمخلوق لا يجوز أن يُعرف به القدر المشترك، فضلاً عن أن يُعرف به القدر المختص بالواحد الأحد سبحانه وتعالى. انتبه هنا فإن من المؤولة ومن المفوضة من يغالط في هذا الموضع، يقول: طيب عرف لي الغضب، المعاني الكلية معلومة بالبداهة، ويتعسر، أو يتعذر تعريفها، المعاني الكلية تعلم بالبداهة، معلومة بالفطرة، كل أحد يعرف اللغة، يفهم ما معنى غضب؟ وهذا القدر قد يصعب، وقد يتعذر أن يُعرف، فيقال: ما هو العلم؟ ما هو الغضب؟ ما هو البغض؟ ما هو كذا؟ ما هو كذا؟ فرح، عرف لي الفرح، هذا أمر بدهي، معلوم بالفطرة، وربما لو عرفناه زاد غموضاً. إذا التلبس الذي يحصل هنا ينكشف بفهم قاعدة وهي: عدم التعبير لا يعني عدم المعنى، هذه المعاني الكلية، قد يصعب تعريفها؛ لأنها ليست شيئاً متمثلاً أمامك، ليس مسجداً، ليس سيارة، ليس

قمرا تراه فتصفه، أو ترسمه، هذه أشياء تحس، بالتالي قد يصعب تعريفها. ولذلك العرب لا تجد في كتبهم أن يعرفون مثل هذه الأشياء؛ لوضوحها، التعريفات تتعلق بما يغمض معنى غامض، تجد هذا يوضح، أما الأشياء الواضحة لا تجد أن أهل اللغة يُعرفونها، إيضاح الواضحات قد يكون من أعضل المعضلات. إذاً صعوبة التعبير عن شيء، لا يعني أنه لا معنى له، انتبه لهذه المغالطة في هذا الموضع، قال: وإن قال: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام، إذاً هذا هو الأمر الذي قلته لك أننا نجيب بالإبطال مسلك الإبطال، فنقول: لا هذا الكلام غير صحيح، ليس الغضب الذي هو غضب فقط، المعنى المطلق، الاسم قبل الإضافة ليس هو هذا، ولا نسلم لك بهذا، وكلامك لا دليل عليه هذا مسلك الإبطال. المسلك الثاني: القلب، نقلب الحجة عليه، ومن أقوى وأحسن ما يكون في المحاجة مسلك القلب، تجعل حجته حجة عليه، تجعل حجته التي يستدل بها دليلاً عليه. قيل له: (والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة) إن كان الغضب غليان دم القلب، فالإرادة ميل النفس، أو ميل القلب، وهذا من صفات الأجسام، إذا كان الأول من صفات الأجسام، فالثاني من صفات الأجسام. لكن قد يقول: أنت عرفت إرادة المخلوق، قال: فإن قلت هذه إرادة المخلوق، قبل لك: وذلك الذي ذكرته ما هو؟ غضب المخلوق، قال: (وكذلك يلزم بالقول في كلامه، وسمعه وبصره، وعلمه، وقدرته) ... إلى آخره، كل شيء

يقوله، نحن نلزمه بمثل ما قال. إذا قال مثلاً: الاستواء يقتضي الافتقار والافتقار من صفات الأجسام، فنقول: والعلم تصور القلب، والقلب من صفات الأجسام، أنت تثبت لله العلم أم لا؟ سيقول: نعم أثبت، نقول: إذا أنت مشبه، إذا كان الاستواء إثباته تشبيه، فإن العلم إثباته تشبيه، فإن قال: لا، أنت عرفت هنا علم المخلوق، حينما نقول: إنه تصور القلب، أنت عرفت علم المخلوق، نقول وأنت قبل قليل عرفت استواء المخلوق. وكل شيء تقولونه في هذه الصفة التي تنفونها سنقول مثله في الصفة التي تثبتونها، وهذه حجة لا حيلة فيها، إلا أن ينفصلوا إلى تشبيه تام، أو إلى إثبات تام، أو يحكموا على أنفسهم بأنهم متناقضون. وعلى كل حال، تناقض المبتدعة أمر لا يجحد ولا ينكر. [صالح سندي (ص: ٢٣٠)].

المؤلف يشير بهذا للأشاعة فالأشعرية يقولون ببعض الصفات وينكرون بعضها، يقولون أن الله له سبع صفات حقيقة وما عدا ذلك فليس حقيقة، فنقول له أن القول في بعض الصفات كالقول في بعض، يعني أنه يجب أن نقول في بعض الصفات التي تنكرونها كما نقول في الصفات التي تثبتونها. مثل ما أن القول في الصفات كالقول في الذات، كذلك القول في بعض الصفات، كالقول في بعض. فإذا كان المخاطب ممن يقول بأن الله حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، يتكلم بكلام، يريد بإرادة، فهذه سبع صفات وهي التي يشتها الأشاعة. يقولون هذه الصفات السبع صفات ثابتة لله

حقيقة، لكنهم يفسرون الكلام بغير معناه إذا إنهم يقولون: أن الكلام هو المعنى القائم بنفس الله وأن هذه الحروف خلقت خلقاً لتعبر عما في نفس الله. ليسوا يقولون في الكلام على ما يفهمه أهل السنة والجماعة أن الكلام كلام الله لفظاً ومعنى بحرف وصوت. وقوله: (ويجعل ذلك كله حقيقة وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهته، فيجعل ذلك مجازاً) فمعنى ذلك أن بقية الصفات غير السبع عند الأشاعرة من باب المجاز وليست حقيقة، أي: أن الله لم يتصف بها حقيقة وإنما هي مجاز. (ويفسره، إما بالإرادة وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات) يعني مثلاً عندما يأتون إلى صفة المحبة يقولون المحبة ليست صفة ثابتة لله، ولكن معنى المحبة الثواب، ولهذا تجدون في تفسير الجلالين عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥] قال: أي: يشيهم^(١). فيفسرون المحبة بالثواب، والثواب كما قال المؤلف رحمه الله مخلوق، فيفسرون صفة المحبة ببعض المخلوقات، أو يفسرون المحبة بالإرادة؛ لأنهم يشتون الإرادة فيقولون معنى يحبهم، أي: يريد ثوابهم. الغضب عند الأشاعرة لا يفسرونه بالغضب حقيقة، ويقولون المراد بالغضب الانتقام، فيفسرونه بالعقاب، ويقولون الغضب إرادة الانتقام فيفسرونه بالإرادة. فصار هؤلاء الأشاعرة لهم فيما نفوه من الصفات طريقان: اتفقوا على أنها مجاز ولكن تفسير إما بالإرادة وإما بشيء مخلوق، والإرادة صفة لله، فهم يفسرون بالإرادة؛

(١) تفسير الجلالين (ص: ٤٠).

لأنهم يثبتون صفة الإرادة حقيقة، ويقولون أن الله يريد بإرادة حقيقية، لكنه ليس يغضب بغضب حقيقي، ويقولون معنى يغضب، أي: يتتقم إن فسروها بشيء مخلوق، أو يريد الانتقام إذا فسروه بالإرادة. ويفسرون الرضا في قوله تعالى: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ﴾ [المائدة: ١١٩] لا يقولون رضا حقيقي، بل يقولون معنى رضي عنه، أي: أراد إثباته أو أنه أثابهم، فيقال للمخاطب الذي يقول بإثبات هذه الصفات السبع دون غيرها من الصفات وهم الأشاعرة: (لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبتته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فلا فرق بين ما نفيته) مثل المحبة والغضب والرضا... إلخ، من الصفات ما عدا السبع الصفات (وبين ما أثبتته) أي: السبع الصفات، (بل القول في أحدهما كالقول في الآخر)، إثباتاً أو نفياً. (فإن قلت: أن إرادته مثل إرادة المخلوقين، فكذلك محبته ورضاه وغضبه. وهذا هو التمثيل)، يقصد المؤلف الذي يثبت صفة الإرادة فيقول هذه الإرادة أجعلتها مثل إرادة المخلوقين، فإنه يكون أيضاً غضبه ومحبته ورضاه كلها أيضاً من جنس صفات المخلوقين، وحيث نفع نحن وأنت في التمثيل، وأنت لا تقر بالتمثيل ونحن كذلك لا نقر بالتمثيل. (وإن قلت: أن له إرادة تليق به، كما أن للمخلوق إرادة تليق به، قيل لك: وكذلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به، وله رضا وغضب يليق به)، فصار يلزمه فيما ثبت ما يلزمه فيما نفى، فإذا قلنا له أنت الآن تثبت لله إرادة مثل إرادة المخلوقين، إذا قال نعم، أثبت ذلك مثل إرادة المخلوقين، قلنا ونحن أيضاً نثبت مثلك محبة تماثل

محبة المخلوقين، فنقع نحن وأنت في التمثيل. وإن قلت لا أبداً حاشا لله أن نثبت له إرادة مثل إرادة المخلوقين بل أقول له إرادة تليق به وله كلام يليق به وله سمع يليق به وله قدرة تليق به إلى آخر الصفات السبع، قلنا له ونحن نقول كذلك له محبة تليق به وغضب يليق به وكل شيء من الصفات التي تنفي تليق به. (وإن قلت: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام، فيقال له: والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة، فإن قلت: هذه إرادة المخلوق، قيل لك: وهذا غضب المخلوق)، وهذا صحيح أن القلب يغلي ولهذا يفور الدم وتحمر العين ويقف الشعر، لكن هذا غضب المخلوق، (فنقول له، فيقال له: والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة)، أريد مثلاً أن أدرس في الكلية فهذا لجلب منفعة، أريد مثلاً أن ألبس ثوباً أتدفع منه عن البرد فهذا الدفع مضرة، إذاً الإرادة هي ميل النفس لجلب منفعة أو دفع مضرة، والله سبحانه وتعالى لا يحتاج إلى جلب منفعة ولا إلى دفع مضرة، وأنت أثبت لله الإرادة، فإذا أنت الآن أثبت أن الله تعالى يحتاج إلى جلب منفعة ودفع مضرة، (فإن قلت هذه إرادة المخلوق) التي هي ميل النفس إلى جلب المنفعة أو دفع مضرة، قيل لك: هذا مثل هذا، أي: غليان القلب لطلب الانتقام هذا غضب المخلوق، فهذا إلزام بين واضح لا ينفك عنه أبداً؛ لأنه كل شيء يقدره في الصفات التي نفاها نحن نقدره في الصفات التي أثبتها، إذاً لا فرق حيث قال في الذي نفى مثل ما يقال فيما أثبته. فإذا كان يثبت إرادة قلنا الإرادة هي ميل النفس إلى جلب منفعة أو

دفع مضرة، والله جلا وعلا لا يليق به هذا الشيء، فإذا قال هذه إرادة المخلوق وأنا أثبت
 لله إرادة تليق به وللمخلوق إرادة تليق به، قلنا له: الغضب الذي أنت تقول أنه غليان دم
 القلب لطلب الانتقام، إنما هو غضب المخلوق، ونحن نثبت لله غضباً يليق به وللمخلوق
 غضب يليق به، فعند ذلك يلزمه أن يقر بالصفات التي نفاها، فالمؤلف رحمه الله صانع
 البحث على تقدير الإثبات وعلى تقدير النفي، فإذا أثبت الإرادة قلنا الإرادة على هذا
 المعنى لا تليق بالله ونقصد بذلك ميل النفس لجلب منفعة أو دفع مضرة. إذا أثبت
 الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام فالغضب بهذا المعنى لا يليق بالله، إذاً يجب عليه
 نفي الإرادة ونفي الغضب والمؤلف رحمه الله ناقش كلامهم بالنفي والإثبات. قالوا إذا
 أثبتنا لله إرادة فالإرادة ميل النفس لجلب منفعة أو دفع مضرة وهذه لا تليق بالله، الغضب
 غليان دم القلب لطلب الانتقام وهذا لا يليق بالله، إذا قال الأشعري أنا أثبت الإرادة وأنفي
 والغضب، أثبت لله الإرادة التي تليق بالله، والإرادة التي هي جلب منفعة أو دفع مضرة
 هذه الإرادة للمخلوق، وأنا أثبت لله إرادة لا تشبه إرادة المخلوق. قلنا إذا الغضب الذي
 يقولون أنه غليان دم القلب لطلب الانتقام إنما هو غضب المخلوق، ولماذا لا نثبت لله
 غضباً يليق به مثلما أثبت لله إرادة تليق به؟! (وكذلك يلزم القول في كلامه وسمعه وبصره
 وعلمه وقدرته، إن نفي عنه الغضب والمحبة والرضا ونحو ذلك مما هو من خصائص
 المخلوقين، فهذا متنف عن السمع والبصر والكلام وجميع الصفات وإن قال: أنه لا

حقيقة لهذا إلا ما يختص بالمخلوقين، فيجب نفيه عنه، قيل له: وهكذا السمع والبصر والكلام والعلم والقدرة) المعنى: أن المؤلف يقول الصفات الباقية التي أثبتوها وهي ست صفات هي السمع والبصر والكلام والعلم والقدرة والحياة يلزم منها ما يلزم صفة الإرادة. وإذا قلنا أن السمع هو عبارة عن إدراك المسموع بصفة معينة على شكل محسوس، هذا السمع إذا قلنا أن سمع الله هكذا لزم أن يكون مشابهاً للمخلوق، وأن يكون ناقصاً، فإذا قال لا، أنا أثبت لله سمعاً لا يشبه سمع المخلوق، قلنا له: إذاً بقية الصفات يجب عليك أن تثبتها لله على وجه يليق به ولا يشبه صفات المخلوقين، يقول (فهذا منتف عن السمع والبصر والكلام وجميع الصفات، وإن قال: أنه لا حقيقة لهذا إلا ما يختص بالمخلوقين، فيجب نفيه عنه قيل له: وهكذا السمع والبصر والكلام والعلم والقدرة) يعني، إذا قال لك: أن الغضب والكراهة والمحبة لا حقيقة لها إلا ما يليق بالمخلوق قلنا له وكذلك السمع والبصر والكلام. فالحاصل أن من قال ببعض الصفات ونفى بعضها فإن قوله متناقض ووجه التناقض أنه يلزمه فيما أثبت نظير ما يلزمه فيما نفى، فإن أثبتها على وجه التمثيل قلنا له أنك ممثل، ولكن هو لا يثبت على وجه التمثيل، يقول الصفات السبع تليق بالخالق وما يقابلها من المخلوق تليق به، نقول له وهكذا يجب عليك في بقية الصفات، أن تثبت لله من الغضب والرضا والمحبة ما يليق به، وللمخلوق من ذلك ما يليق به، وسبب إثباتهم لهذه الصفات السبع، يقولون: أن هذه الصفات السبع

دل عليها العقل، فأنفق عليها العقل والسمع، فوجب إثباتها، أما بقية الصفات فالعقل لا يدل عليها، فلا يجوز إثباتها، ولذلك هم يرون تحكيم العقل في باب الصفات، فلا يرجعون للسمع، يقولون العقل مقدم على النقل، فإذا وجد في النقل ما يخالف العقل وجب تكذيبه، أي: تكذيب النقل إن أمكن، أو تأويله. يقولون الحياة مثلاً العقل يدل عليها، إذا لا يمكن أن يكون خالق وهو ميت، السمع والبصر يدل عليه العقل؛ لأن ربا لا يسمع ولا يبصر فلا يمكن أن يكون رب، ولهذا قال إبراهيم عليه الصلاة والسلام لأبيه: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ [مريم: ٤٢]. والقدرة أيضاً دل عليها العقل؛ لأن ربا ليس بقادر لا يصح أن يكون رباً، ولهذا ينفي الله سبحانه إلهية معبود المشركين؛ لأنه لا يقدر على شيء، ولهذا قال إبراهيم عليه السلام ﴿وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾. والكلام لا يمكن أن يكون رباً بدون كلام، إذ كيف يبلغ وحيه إلى خلقه، وما يريد من خلقه، إلا بطريق الكلام. والإرادة أيضاً يقولون نحن نشاهد المخلوقات تتبدل وتتغير ولا يمكن أن يكون الخالق يبدلها ويغيرها إلا بإرادة. فهم يقولون هذه الصفات السبع دل عليها العقل فيجب إثباتها، وغيرها لا يدل عليها العقل فلا يجوز إثباتها. ونحن نقول فيه من الصفات ما أنكرتموه، وقد دل عليه العقل دلالة قطعية الرحمة مثلاً، فهم لا يثبتون لله رحمه، ويقولون أن الرحمة هي إرادة الإحسان أو هي الإحسان لأنهم يفسرون بالإرادة أو بالإحسان. فنقول الرحمة أليس في العقل ما يدل عليها، ألسنا نجد إن الله يكشف السوء

وأن الله يجلب الخير، وأسباب هذا هو الرحمة وعلى هذا فقس، فنحن نقول لهم الذي نفيتم وزعمتم أن العقل لا يدل عليها هي أيضاً يدل عليها العقل، بل أن دلالة العقل على بعضها أقوى من دلالاته على ما أثبتتم. (فهذا المفرق بين بعض الصفات وبعض، يقال له: فيما نفاه كما يقوله هو لمنازعه فيما أثبتته)، المقصود بالمنازع، أي: المنازع في الإثبات؛ لأن فيه أناس غير الأشاعرة يقولون جميع الصفات لا يجوز إثباتها لله، كما مر بنا فيما سبق. فإذا قال الأشعري: أنا أثبت لله سمعاً، وقال المعتزلي: أنا لا أثبت لله سمعاً؛ لأن إثبات السمع تمثيل وتشبيه، فيقول الأشعري رداً على المعتزلي: العقل يدل على إثبات السمع، فاثبت لله سمعاً يليق به، فنقول له: أيضاً نحن نقول لك فيما نفيت من الصفات ونحن نشبتها، نقول لك مثل ما قلت أنت للمعتزلي الذي ينكر الصفات، حيث أنك قلت له حجة واضحة، حيث قلت أثبت لله سمعاً ليس كسمع المخلوق، وأثبت له قدرة ليست كقدرة المخلوق، وأثبت له إرادة ليست كإرادة المخلوق، فإذا نحن نقول لك مثل ما تقول أنت، ولهذا يقول المؤلف: (يقال له فيما نفاه) كالغضب والرحمة، (كما يقوله هو لمنازعه فيما أثبتته). [محمد بن عثيمين (ص: ١١٢)].

فإن قال: تلك الصفات أثبتها بالعقل، لأن الفعل الحادث دَلَّ على القدرة، والتخصيصُ دَلَّ على الإرادة، والإحكام دَلَّ على العلم، وهذه الصفات مستلزمة للحياة، والحي لا يخلو عن السمع، والبصر، والكلام، أو ضدَّ ذلك. قال له سائر أهل الإثبات: لك جوابان: أحدهما: أن يقال: عدمُ الدليلِ المعينِ لا يستلزمُ عدمَ المدلولِ المعينِ، فهب أن ما سلكته من الدليلِ العقلي لا يثبت ذلك، فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل، لأن النافي عليه الدليل، كما على المثبت. والسمعُ قد دَلَّ عليه، ولم يعارض ذلك معارضٌ عقليٌّ ولا سمعيٌّ^(١)، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم.

(١) زاد المؤلف هذا المعنى بياناً فقال: والسمع دليل مستقل بنفسه، بل الطمأنينة إليه في هذا المضائق أعظم، ودلالته أتم، فلا شيء نفيت مدلوله أو توقفت وأعدت هذه الصفات كلها إلى الإرادة؟! مجموع الفتاوى (١٣ / ٢٩٩). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

أي: فإن قال هذا المفرق: إن ما أثبتته من الصفات السبع دل العقل على إثباته، وبيان ذلك: (أن الفعل الحادث دل على القدرة) أي: فهذه المخلوقات دالة على قدرة الخالق. و(التخصيص دل على الإرادة) أي: تخصيص بعض المخلوقات بأشياء دون بعض، دليل على الإرادة. و(الإحكام دل على العلم) فإحكام الصنعة وإتقانها، دليل على العلم، وهذا العالم في غاية الإتقان والسنن الثابتة المنتظمة. وهذه الصفات الثلاث: القدرة، والإرادة، والعلم، لا تكون إلا للحَيِّ، فهي: دالة على الحياة، و(الحَيِّ: لا يخلو عن: السمع، والبصر، والكلام، أو ضد ذلك) من: الصمم، والعمى، والخرس، وهذا الضد باطل، وممتنع في حق الله تعالى، فوجب وصفه بالسمع، والبصر، والكلام. وأهل السنة والجماعة لا ينازعون الأشاعرة في إثبات الصفات السبع، ولا في طريقة إثباتها بالعقل؛ لأنه استدلال صحيح، فهي ثابتة بالعقل، كما أنها ثابتة بالشرع، وإنما ينازعونهم في بقية الصفات التي نفوها. فيقال لهذا الذي أثبت سبع صفات لدلالة العقل عليها دون بقية صفات الله تعالى التي يرى أن العقل لا يدل عليها، لك عن هذا جوابان: الجواب الأول: جواب على فرض التسليم، فيقال: افرض أن العقل دل على الصفات السبع، ولم يدل على بقية الصفات، فلو سلّمنا جدلاً بذلك: فإن عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم

المدلول المعين^(١)، لإمكان أن يثبت بدليل آخر، فعدمُ الدليل العقلي على ما نفيت من الصفات، لا يدل على نفي تلك الصفات، فليس لك أن تنفي ما لم يدل عقلك عليه، فإن من المقرر: أن النافي عليه الدليل، كما أن المثبت عليه الدليل، فمجرد عدم دلالة العقل على إثبات صفة، لا يكفي دليلاً على نفيها، بل لا بد من دليل على نفيها. والمطالبة بالدليل تكون في الأشياء الخارجة عن أصلها: إثباتاً أو نفيًا، أما ما كان الأصل فيه الإثبات أو النفي، فالبناء على الأصل هو الدليل. وهناك قاعدة أصولية، وهي: عدم العلم ليس علماً بالعدم. ثم يقال لهذا النافي لما عدا الصفات السبع بحجة عدم دلالة العقل عليها: (إن السمع - أي: الشرع - قد دل على إثبات ما نفيت، ولم يعارض هذا الدليل السمعي معارضٌ عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبتته الدليل السالم عن

(١) قرر المؤلف هذه المسألة في موضع آخر، فقال: «فمن المعلوم أن الدليل يجب طرده، وهو ملزوم للمدلول عليه، فيلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول عليه، ولا يجب عكسه، فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه». درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٦٩). وأضاف المؤلف تفصيلاً مهماً في ذلك، حيث قال: «عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول عليه، فإن كل ما خلقه الله دليل عليه، ثم إذا عدم ذلك، لم يلزم عدم الخالق، فلا يجوز نفي الشيء لعدم الدليل الدال عليه، إلا أن يكون عدم الدليل مستلزماً لعدمه، كالأمر التي تتوفر الهمة على نقلها، إذا لم ينقل، علم انتفاؤها». الجواب الصحيح (٣/١٧٥).

المعارض المقاوم). فالدلالة ليست منحصرة في العقل، بل هناك أدلة أخرى، فما لم يثبت بالدليل العقلي، يمكن إثباته بالدليل السمعي. ونظير ذلك: أن ما لم يثبت بالقرآن يمكن أن يكون ثابتاً بالسنة، كتحریم الجمع بين المرأة وعمتها، والمرأة وخالتها، فليس لأحد أن ينفي هذا الحكم لعدم دلالة القرآن عليه. [عبد الرحمن البراك (ص: ١٧٨)].

قوله: (فإن قال) الضمير يعود على الأشعري الذي يثبت بعض الصفات دون بعض: (تلك الصفات) يعني الصفات السبع التي يثبتونها، (أثبتها العقل) وجه دلالة العقل عليها؛ (لأن الفعل الحادث دل على القدرة)، والمراد بالفعل هنا المفعول حيث أن المفعول يدل على قدرة الفاعل؛ لأن من لا يقدر لا يفعل، ونحن نشاهد حدوث المطر نشاهد حدوث الإنسان نشاهد طلوع الشمس وغروبها، هذا الفعل الحادث يدل على القدرة؛ لأن من لا يقدر لا يحدث، (والتخصيص دل على الإرادة) يعني تخصيص الشيء بما هو عليه دال على الإرادة، عندما يخلق الله من هذه النطفة ذكراً أو من النطفة الآخر أنثى فهذا يدل على أنه أراد أن تكون هذه النطفة ذكراً، أو أراد أن تكون النطفة الأخرى أنثى. فتخصيص كل شيء بوقته يدل على الإرادة؛ لأنه لولا الإرادة ما كان هذا ذكر، وهذه أنثى، فتخصيص المخلوق بما هو عليه دليل على الإرادة، (والإحكام دل على العلم) وإحكام الشيء يعني إتقانه، ونحن نشاهد المخلوقات محكمة متقنة، وهذا الإحكام يدل على العلم؛ لأن الذي لا يعلم لا

يمكن أن يُحكم شيء لا يدري عنه، عندما تضع أي آلة فإذا كان ليس عندك علم فكيف تحكمها وتقتنها، كذلك أيضا (هذه الصفات) المقصود بها الذي ذكرها قليل وهي القدرة والإرادة والعلم، (مستلزمه للحياة)؛ لأنه لا يمكن أن يصير عالم أو قادر أو مريد إلا من كان حيا فالميت لا يمكن أن يصير عالما ولا يمكن أن يصير قادرا أو مريدا إذاً فهو حي وهذه أربع صفات، (والحي لا يخلو عن السمع والبصر والكلام أو ضد ذلك) التعبير الأخير في دلالة العقل أكثر مما قاله المؤلف؛ لأن قوله الحي لا يخلو عن السمع والبصر قد ينازع فيه، فقد يكون حيا بلا سمع فقد يكون أصم أو أعمى، كذلك الكلام قد يكون أخرس. لكن نقول أن عدم السمع والبصر دليل على عدم الصلاحية للربوبية فلا يمكن أن يكون ربا وهو لا يسمع ولا يبصر، ولهذا إبراهيم عليه الصلاة والسلام قال لأبيه: ﴿لَمْ تَعْبُدْ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ [مريم: ٤٢] فلا يمكن أن يكون ربا، فإذا قال أن الله رب وخالق فلا بد أن يسمع ويبصر. والكلام أيضا لا بد منه للرب ليلعب ما يريد لخلقه، نحن لا ندري ما يريد الله إلا بواسطة الكلام، فلو لا أن الله تكلم بالوحي ونزل به جبريل على الرسل فإننا لا ندري ماذا يريد الله منا. على كل حال هذان طريقان لإثبات السمع والبصر والكلام. الطريقة الأولى: ما ذكرناه آنفاً، والطريقة الثانية: قول المؤلف أن الحي لا يخلو من السمع والبصر والكلام أو ضد ذلك، ضد ذلك المراد به ضد السمع وهو الصمم،

وضد البصر وهو العمى، وضد الكلام وهو الخرس، وهذا لا يليق بالله عز وجل.
 (قال له سائر أهل الإثبات: لك جوابان أحدهما أن يقال: عدم الدليل المعين لا
 يستلزم عدم المدلول المعين، فثبت أن ما سلكت من الدليل العقلي لا يثبت ذلك
 فانه لا ينفيه وليس لك أن تنفيه بغير دليل)، إذاً نقول: عدم الدليل المعين لا يستلزم
 عدم المدلول، وذلك لأن المدلول قد يثبت بدليل آخر غير هذا الدليل المعين، فإذا
 قدرنا أن العقل لا يدل على بقية الصفات على زعم الأشعري، فالسمع دل على هذه
 الصفات، وخدوا هذه القاعدة فهي نافعة: فإذا أبطل أحد دليل على شيء وقال هذا
 لا يدل على هذا الشيء، فإنه لا يلزم من بطلان الدليل على هذا المدلول على هذا
 الشيء أن لا يثبت هذا الشيء بدليل آخر؛ لأنه قد يتنفي الدليل هذا، لكن يثبت الشيء
 بدليل آخر. يقول المؤلف: (عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين)؛
 لأنه قد يثبت بدليل آخر. وقوله: (فثبت أن ما سلكت من الدليل العقلي لا يثبت
 ذلك)، هي بالمعنى قدر أو فرض، أي: قدر أن الذي سلكت من الدليل العقلي لا
 يثبت ذلك، أي: ما نفيته من الصفات؛ لأن الأشعري ينفي ما نفى من الصفات،
 وحجته أن العقل لا يدل عليه، نقول هب أن ما سلكت من الدليل العقلي لا يثبت ما
 نفيت من الصفات فإنه، أي: الدليل العقلي (لا ينفيه)، يعني مثلاً: إذا قلت أن الدليل
 العقلي لا يدل على إثبات بقية الصفات، فإن الدليل العقلي أيضاً لا ينفي هذه

الصفات، (والنافي لا بد أن يأتي بدليل كالمثبت) كل إنسان ينفي شيئاً فعليه الدليل على نفيه، والدليل قد يكون ثبوتياً، وقد يكون بناء على الأصل، وقد يكون بناء على الظاهر، المهم أن من نفي شيئاً لا بد أن يأتي بدليل كالمثبت، سواء بسواء، (وليس لك أن تنفيه)، أي: أن تنفي ما نفيت من الصفات (بغير دليل؛ لأن النافي عليه دليل كما على المثبت)، إذا نقول لهذا الأشعري الذي أنكر ما أنكر من الصفات بناء على أن العقل لا يدل عليه، نقول له: (لك جوابان أحدهما أن يقال عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين) معنى هذا أن الكلام أن الأشياء التي لها أدله إذا عدم من هذه الأدلة دليل واحد هل يستلزم عدم المدلول، يعني مثلاً إذا فرضنا أن هذا الشيء محرم وله عدة أدلة، فإذا انتفى واحد من هذه الأدلة فإننا لا نقول أنه الآن صار مباحاً، فيبقى محرماً بالدليل الثاني. فإذا قلنا أن الصلاة واجبة؛ لأن الله يقول: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [الأنعام: ٧٢] والصلاة واجبة؛ لأن الله توعده المتهاونين بها، فقال: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ﴾ [مريم: ٥٩] والصلاة واجبة لأن الله تعالى فرضها كما قال النبي ﷺ: «فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ». أخرجه البخاري (١٤٩٦)، ومسلم (١٩). هذه مثلاً ثلاث أدلة إذا انتفى واحد من هذه الثلاثة ولم نجد دليلاً يدل على أنها فرض بهذا اللفظ، فليس معنى ذلك أنها لا تكون فرضاً؛ لأن هناك أدلة أخرى غير هذا لا ينفيه، فعليك الدليل على

نفيه؛ لأن النافي عليه الدليل كما على المثبت، (والسمع قد دل عليه) المراد بالسمع هنا الكتاب والسنة؛ لأنه دليل بطريق السمع حيث دل على ما نفيت من الصفات، (ولم يعارض ذلك معارضه عقلي)؛ لأن الأشعري لا يقول أن العقل ينفي ذلك وإنما يقول العقل لا يثبت، فإذا قلنا العقل لا يثبت فليس ينفي، (ولا سمعي) فإذا دل عليه السمع ولم يكن هناك معارضه، (فيجب أثبات ما أثبتته الدليل السالم عن المعارض المقاوم)، تقرير هذا الجواب: أن عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين؛ لأنه قد يثبت بغيره، والمثل على ذلك الصلاة التي دل على وجوبها عدة نصوص فإذا أنتفى نص من هذه النصوص لم يلزم انتفاء وجوب الصلاة؛ لأن هناك دليل آخر. كذلك الصفات نقول هب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبت ما نفيته من الصفات، نقول فإنه لا ينفيه، وإذا كان لا ينفيه فلا يجوز لك نفيه بغير دليل، وإذا كان الدليل العقلي كما زعمت لا يثبت فإن الدليل السمعي قد أثبتته وليس له معارض من عقل ولا سمع، ولهذا السبب فالواجب إثباته. [محمد بن عثيمين (ص: ١٢٤)].



الثاني: أن يقال: يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبت به تلك من العقليات، فيقال: نفعُ العباد بالإحسان إليهم، يدلُّ على الرحمة، كدلالة التخصيص على المشيئة^(١)، وإكرامُ الطائعين يدلُّ على محبتهم، وعقابُ الكفار يدلُّ على بغضهم، كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه، وعقاب أعدائه. والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة تدلُّ على حكمته البالغة، كما يدلُّ التخصيص على المشيئة وأولى؛ لقوة العلة الغائية، ولهذا

(١) بين المؤلف هذا الدليل أتم بيان وأبلغه، فكان مما قاله: ما في المخلوقات من وجود المنافع للمحتاجين، وكشف الضر عن المضروورين، والإحسان إلى المخلوقات، وأنواع الرزق والهدى والمسرات هو دليل على رحمة الخالق سبحانه... وفي الجملة فما ذكره في القرآن من الأمثال والآيات، تارة يقرر بها نفس مشيئته وقدرته وخلقه، وتارة يقرر بها إحسانه وإنعامه ورحمته، وهذه الطريق مستلزمة للأولى من غير عكس، فإنه يلزم من وجود الإحسان والرحمة، وجود القدرة والمشيئة، من غير عكس. شرح الأصبهانية (١/ ٢٨). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم، أعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة.

هذا هو الجواب الثاني في الرد على من ينفي ما سوى الصفات السبع بحجة عدم دلالة العقل عليها، وهو: جواب بالمعارضة، وعدم التسليم. فيقال له: يمكن إثبات ما نفيته، أو بعض ما نفيته بنظير ما أثبت به الصفات السبع من العقلية، فمثلاً: (نفع العباد بالإحسان إليهم، يدل على الرحمة، كدلالة التخصيص على المشيئة، وإكرام الطائعين، يدل على محبتهم، وعقاب الكفار، يدل على بغضهم، كما قد ثبت بالشاهد - أي: بالمشاهدة - والخبر من: إكرام أوليائه، وعقاب أعدائه)، كنصر موسى عليه السلام، وإهلاك فرعون وجنوده. و(الغايات المحموده): أي: العواقب الحميدة، والثمرات والتائج الطيبة التي تترتب على (مفعولاته) أي: مخلوقاته، (ومأموراته) أي: شرائعه، (تدل على حكمته البالغة، كما يدل التخصيص على المشيئة، وأولى) أي: أن دلالة العواقب الحميدة على الحكمة، أولى من دلالة التخصيص على المشيئة، لقوة العلة الغائية، أي: أن العلة الغائية، أقوى تأثيراً في حصول الفعل من العلة الفاعلية؛ لأن العلة الفاعلية، لا تستلزم وجود الفعل، أما العلة

الغائية، فهي تستلزم وجود الفعل مع العلة الفاعلية في الجملة. والعلة الغائية، هي: الحكمة، وهي: ما يفعل الشيء لأجله، وتدخل عليها لام التعليل، ويقابلها العلة الفاعلية، وهي: التي يكون بها الشيء، وتدخل عليها باء السببية. فإذا كتبت فائدة علمية، فيدك وقلمك والقرطاس هذه علة فاعلية، أي: يكون بها الشيء. ونفس الفائدة العلمية، علة غائية، أي: لأجلها حصلت الكتابة. وما جاء في القرآن من الكلام عمّا في المخلوقات من النعم والحكم، أعظم وأكثر مما فيه من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة. كقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ^ط وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِي﴾ [النحل: ١٢]، تضمنت ذكر العلة الغائية، في قوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ﴾، والفاعلية في قوله: ﴿بِأَمْرِي﴾. [عبد الرحمن البراك (ص: ١٨٢)].

لما ذكر المصنف جوانب التأصيل والتقرير لمسائل إثبات الصفات شرع هنا في بيان جوانب الردود على أهل التعطيل على اعتبار أن المعطلة هم درجات في تعطيلهم لأسماء الله وصفاته: فمنهم من ينفي جميع أسماء الله وصفاته وهم الجهمية. ومنهم من يثبت الأسماء وينفي جميع الصفات وهم المعتزلة ومن وافقهم. ومنهم من يثبت بعض الصفات وينفي بعضها على تفاوت في مقدار ذلك وهم الكلابية والأشاعرة والماتريدية ومن وافقهم. وفي كلام المصنف هنا مسائل: المسألة الأولى: موقف

الصفاتية - وهم الكلائية والأشاعرة والماتريدية - من صفات الله. فالمصنف بدأ بالرد على متأخري الأشاعرة وعلى الماتريدية، من خلال الأصل الأول الذي عقده لهذا الغرض وهو «القول في بعض الصفات كالقول في بعض». فقول المصنف: (فإن كان المخاطب ممن يقر بأن الله حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، مريد بإرادة. ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكرهيته، فيجعل ذلك مجازاً، ويفسره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات). يعني به تحديداً قول الأشاعرة المتأخرين ومعهم الماتريدية، ولمعرفة موقف الأشاعرة والماتريدية من صفات الله يحسن إعطاء نبذة مختصرة عن عقيدتهم في صفات الله: فالأشاعرة ينقسمون إلى متقدمين ومتأخرين، أما قدماء الأشاعرة ومعهم الكلائية ومن وافقهم فهؤلاء: يتلخص قولهم في النقاط الآتية: أولاً: يثبتون الصفات التي يسمونها عقلية، وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. واختلفوا في صفة البقاء. ثانياً: يثبتون في الجملة الصفات الخبرية كالوجه، واليدين، والعين ولكن إثباتهم لها مقتصر على بعض الصفات القرآنية، على أن بعضهم إثباته لها من باب التفويض. ثالثاً: أما الصفات الخبرية الواردة في السنة كاليمين، والقبضة، والقدم، والأصابع فأغلب هؤلاء يتأولوها. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «بل أئمة المتكلمين يثبتون الصفات

الخبرية في الجملة، وإن كان لهم فيها طرق كأبي سعيد كلاب وأبي الحسن الأشعري، وأئمة أصحابه: كأبي عبد الله بن مجاهد، وأبي الحسن الباهلي، والقاضي أبي بكر بن الباقلاني، وأبي إسحاق الإسفرائيني، وأبي بكر بن فورك، وأبي محمد بن اللبان، وأبي علي بن شاذان، وأبي القاسم القشيري، وأبي بكر البيهقي، وغير هؤلاء. فما من هؤلاء إلا من ثبت من الصفات الخبرية ما شاء الله تعالى. وعماد المذهب عندهم: إثبات كل صفة في القرآن. وأما الصفات التي في الحديث فمنهم من يثبتها ومنهم من لا يثبتها^(١). أما المتأخرين من الأشاعرة ومعهم الماتريدية: فالمعروف عنهم تقسيمهم الصفات إلى أربعة أقسام: صفات المعاني، والصفات المعنوية، والصفات السلبية، والصفة النفسية. القسم الأول: صفات المعاني. وضابطها في اصطلاحهم هي: ما دل على معنى وجودي قائم بالذات. ولم يقر هؤلاء إلا بسبع منها هي، الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. ونفوا ما عداها من صفات المعاني كالرأفة والرحمة والحلم وهي القدر الذي عند هؤلاء من الإثبات، أما الأقسام الثلاثة الباقية ليس فيها إثبات على الحقيقة. القسم الثاني: الصفات المعنوية وضابطها: هي الأحكام الثابتة للموصوف بها معللة بعلة قائمة بالموصوف وهي كونه «حيًا، عليمًا، قديرًا، مريدًا، سميعًا، بصيرًا، متكلمًا»، وهذا

(١) انظر التسعينية (ص: ١٠٣٦)

العد لا وجه له؛ لأنه في الحقيقة تكرر لصفات المعاني المتقدم ذكرها، ثم إن من عدها من هؤلاء عدوها بناءً على ما يسمونه الحالة المعنوية التي يزعمون أنها واسطة ثبوتية لا معدومة ولا موجودة والتحقيق أن هذا خرافة وخيال. وأن العقل الصحيح لا يجعل بين الشيء ونقيضه واسطة البتة فكل ما ليس بموجود فهو معدوم قطعاً، وكل ما ليس بمعدوم فهو موجود قطعاً، ولا واسطة البتة كما هو معروف عند العقلاء. القسم الثالث: الصفات السلبية: وضابطها عندهم: ما دل على سلب ما لا يليق بالله عن الله من غير أن يدل على معنى وجودي قائم بالذات. والذين قالوا هذا جعلوا الصفات السلبية خمساً لا سادس لها، وهي عندهم: القَدَمُ، البقاء، والمخالفة للحوادث، والوحدانية، والغنى المطلق الذي يسمونه القيام بالنفس الذي يعنون به الاستغناء عن المخصص والمحل. وعلى ضابطهم الذي ذكروه فإن هذه الخمس لا تتضمن معنى وجودياً. وإنما تتضمن أمراً سلبياً فعلى سبيل المثال: القدم: المقصود بها نفي الحدوث. والبقاء: المقصود بها نفي الفناء. والوحدانية: المقصود بها نفي النظير المساوي له. والقيام بالنفس: عدم افتقاره للمحل. وعدم افتقاره للمخصص: أي الموجد. القسم الرابع: الصفة النفسية وضابطها هي: كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلة قائمة بالموصوف. وهي عندهم صفة واحدة هي: الوجود. وهي عندهم لا تدل على شيء زائد على الذات. يقول

شارح جوهره التوحيد: «واعلم أن الوجود صفة نفسية وإنما نسبت للنفس، أي: الذات؛ لأنها لا تتعقل إلا بها فلا تتعقل نفس إلا بوجودها، والمراد بالصفة النفسية: صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها. فقولنا: «صفة» كالجنس، وقولنا: «ثبوتية» يخرج السلبية كالقدم والبقاء، وقولنا: «يدل الوصف بها على نفس الذات» معناه أنها لا تدل على شيء زائد على الذات، وقولنا: «دون معنى زائد عليها» تفسير مراد لقولنا: «على نفس الذات»، ويخرج بذلك المعاني؛ لأنها لا تدل على معنى زائد على الذات، وكذلك «المعنوية» فإنها تستلزم المعاني فهي تدل على معنى زائد على الذات لاستلزامها المعاني^(١). وبهذا يعلم أنه ليس عند هؤلاء من الإثبات إلا الصفات السبع التي يسمونها صفات المعاني وهي، الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وما عداها من الصفات الثبوتية لا يثبتونها ولهم في نصوصها أحد طريقتين، إما التأويل أو التفويض، وفي هذا يقول قائلهم:

وكل نص أوهم التشبيها أوله أو فَوْضٌ ورم تنزيها

فنصوص الصفات التي وردت في إثبات ما عدا الصفات السبع التي يثبتونها، يسمونها نصوصاً موهمة للتشبيه، فهم يصرفونها عن ظاهرها، ولكنهم تارة يعينون المراد

(١) تحفة المريد شرح جوهره التوحيد (ص: ٥٤).

كقولهم استوى: استولى، واليد: بمعنى النعمة والقدرة؛ وتارة يفوضون فلا يحددون المعنى المراد ويكلون علم ذلك إلى الله عز وجل. ولكنهم يتفقون على نفي الصفة؛ لأن ناظمهم يقول: «ورم تنزيهاً» وشارح الجوهرة يقول: «أو فوض»، أي: بعد التأويل الإجمالي الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره، فبعد هذا التأويل فوض المراد من النص الموهوم إليه تعالى. فهم بذلك متفقون على نفي تلك الصفات، ويخبرون في تحديد المعنى المراد أو السكوت عن ذلك. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأبو المعالي وأتباعه نفوا هذه الصفات - أي: الصفات الخيرية - موافقة للمعتزلة والجهمية. ثم لهم قولان: أحدهما: تأويل نصوصها، وهو أول قولي أبي المعالي، كما ذكره في الإرشاد، والثاني: تفويض معانيها إلى الرب، وهو آخر قولي أبي المعالي كما ذكره في الرسالة النظامية، وذكر ما يدل على أن السلف كانوا مجمعين على أن التأويل ليس بسائغ ولا واجب، ثم هؤلاء منهم من ينفيها ويقول: إن العقل الصريح نفي هذه الصفات. ومنهم من يقف ويقول: ليس لنا دليل سمعي ولا عقلي، لا على إثباتها ولا على نفيها، وهي طريقة الرازي والآمدي»^(١). وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله في كتابه أضواء البيان: «اعلم أن المتكلمين قسموا صفاته جلا وعلا إلى ستة أقسام: صفة نفسية، صفة سلبية، صفة معنوية، صفة فعلية،

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٤٩).

صفة جامعة، مثل العلو والعظمة مثلاً. والصفة الإضافية هي تتداخل مع الفعلية؛ لأن كل صفة فعلية من مادة متعدية إلى المفعول كالخلق والإحياء والإماتة فهي صفة إضافية، وليست كل صفة إضافية فعلية، فبينهما عموم وخصوص من وجه، يجتمعان في نحو الخلق والإحياء والإماتة، وتتفرد الفعلية في نحو الاستواء، وتتفرد الإضافية في نحو كونه تعالى موجود قبل كل شيء، وأنه فوق كل شيء؛ لأن القبليّة والفوقيّة من الصفات الإضافية وليستا من صفات الأفعال^(١). احتج الأشاعرة في إثباتهم للصفات السبع بأن العقل قد أثبت هذه الصفات ودل عليها كما يلي: القدرة: دل عليها الفعل الحادث، والفعل هنا مصدر بمعنى المفعول، والمقصود وجود المخلوقات. والإرادة: دل عليها التخصّص، أي: تميز كل شيء بميزة تخصه من صفة أو وقت أو مكان، دليل على إرادة الله لذلك. العلم: دل عليه الإحكام والإتقان في المخلوقات، فهذا لا يكون إلا بكمال العلم. الحياة: لأن القدرة والإرادة والعلم لا تقوم إلا بالحي فهي مستلزمة للحياة. السمع والبصر والكلام: لأن الحي لا يخلو من السمع والبصر والكلام أو ضدها من الصمم والعمى والخرس، وهذه الأضداد نقائص يتنزه الله عنها فوجب إثبات الكمال له. وبهذه الدلالات العقلية أثبت

(١) أضواء البيان (٢/٣٠٦).

الأشاعة تلك الصفات^(١). المسألة الثانية: استعمال هذا الرد على جميع نفاة الصفات. والرد عليهم من وجوه: الوجه الأول: قول المصنف: (قيل له: لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبتته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر). هذا الرد استعمله علماء أهل السنة باعتباره أحد الأدلة في الرد على من أنكر إثبات الصفات، فهو من أقوى ما يرد به على نفاة الصفات جميعها، كالمعتزلة والجهمية، ومن أحكم ما يرد به على نفاة بعض الصفات، كالأشاعة والماتريدية، من أجل ذلك جعلها شيخ الإسلام ابن تيمية الأصل الأول الذي بنى عليه جوابه لمن سأله أن يجمع له مضمون القول في التوحيد والصفات، وفي الشرع والقدر؛ فيقول رحمه الله: (ويتبين هذا بأصلين شريفين، ومثلين مضروبين - والله المثل الأعلى - وبخاتمة جامعة، فأما الأصلان: فأحدهما أن يقال: القول في بعض الصفات كالقول في بعض). فصفات الله تعالى: هي نعوت الكمال القائمة بالذات: كالعلم والحكمة والسمع والبصر. وأسماء الله تعالى تتضمن صفات له سبحانه: فأسماء الله تعالى هي كل ما دلَّ على ذات الله مع صفات الكمال القائمة به، مثل: القادر، العليم، الحكيم، السميع، البصير، فإن هذه الأسماء دلت على ذات الله، وعلى ما قام بها من العلم والحكمة والسمع والبصر. فلا فرق في إثبات صفات الله تعالى، إذ الأصل في إثباتها هو الكتاب والسنة، فما أثبتته

(١) أصول الدين للبغدادى (ص: ١٠٥).

الله تعالى في كتابه وصفًا له سبحانه أثبتناه، وكذا ما أثبتته له رسوله ﷺ. وعليه فإن أهل السنة والجماعة يسوقون الكلام في صفات الله تعالى سوقًا واحدًا، فلا يفرقون بين إثبات صفة السمع والبصر لله تعالى وسائر الصفات الأخرى؛ لأنهم يصفون الله سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، فيثبتون لله ما أثبتته لنفسه مما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة من الأسماء والصفات، وينفون عنه مماثلة المخلوقات، إثباتًا بلا تمثيل، وتنزيهًا بلا تعطيل. فهذا الرد لا يقتصر فيه على متأخري الأشاعرة، فهو يستدل به في الرد على المخالفين من نفاة صفات الله تعالى جميعًا، أو نفاة بعضها. ولهذا قال المصنف: (فهذا المُفَرِّق بين بعض الصفات وبعض، يقال له فيما نفاه كما يقوله هو لمنازعه فيما أثبتته. فإذا قال المعتزلي: ليس له إرادة ولا كلام قائم به، لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات، فإنه يُبَيِّن للمعتزلي أن هذه الصفات يتصف بها القديم، ولا تكون كصفات المحدثات. فهكذا يقول له المثبتون لسائر الصفات من المحبة والرضا ونحو ذلك). فهذا نرد على عدة طوائف: أولاً: فالذين يثبتون بعض الصفات وينفون بعضها: كالذين يثبتون لله الحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة، ويجعلونها صفات حقيقية، ثم ينازعون في محبة الله ورضاه، وغضبه وكرهيته، ويجعلون ذلك مجازاً، أو يفسرونه بالإرادة، أو يفسرونه

بالنعم والعقوبات. فيقال لهؤلاء: لا فرق بين ما أثبتموه وما نفيتموه، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن كنتم تقولون: حياته وعلمه كحياة المخلوقين وعلمهم، فيلزمكم أن تقولوا في رضاه ومحبه كذلك. وإن قلتم له حياة وعلم وإرادة تليق به ولا تشبه حياة المخلوقين وعلمهم وإرادتهم، فيلزمكم أن تقولوا في رضاه ومحبه وغضبه كذلك. وإن قلتم: إن الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام، فكذلك يقال: الإرادة ميل النفس إلى جلب مصلحة أو دفع مضرة، فإن قلتم: هذه إرادة مخلوق، قلنا: هذا غضب مخلوق. ثانيا: على الذين يشتون الأسماء وينفون الصفات، فيقولون حي بلا حياة، عليم بلا علم... إلخ. فهؤلاء يقال لهم: لا فرق بين إثبات الأسماء، وإثبات الصفات، فإنك إن قلت إثبات الحياة والعلم والقدرة يقتضي التشبيه أو التجسيم لأننا لا نجد متصفاً بالصفات إلا وهو جسم، قلنا: وكذلك في الأسماء، إذ لا نجد ما هو مسمى بحي وليم وقدير إلا ما هو جسم، فانف أسماء الله، فإن قالوا: هذه الأسماء تليق بكماله وجلاله، قلنا: وكذلك صفاته. ثالثاً: الذين ينفون الأسماء والصفات، فإنهم بزعمهم ينفون ذلك حتى لا يشبهوا الله بالموجودات. فيقال لهم: نفيت علمه وحياته كما نفيت أنه عليم حي خشية أن تشبهوه بالموجودات، ولكن يلزم قولكم هذا تشبيه الله بالمعدومات. وهذا الرد قد استعمله أئمة قبل شيخ الإسلام ابن تيمية ومن بعده. فمن المتقدمين: قال الإمام يحيى ابن أبي الخير

العمراني شيخ الشافعيين باليمن المتوفى عام: (٥٥٨ هـ): «ويقال للأشعري: قد أقررت بأن لله سمعًا وبصرًا وعلمًا وقدرة وحياة وكلامًا، لتنفى عنه ضد هذه الصفات. فلما كان السمع الذي أثبتته لله هو السمع المعهود في لغة العرب، وهو إدراك المسموعات، وكذلك ضده المنفي عنه هو المعهود في كلام العرب وهو الصمم، وكذلك البصر الذي أثبتته لله هو المعهود في كلام العرب وهو إدراك المبصرات، والعلم هو إدراك المعلومات. وجب أن يكون الكلام لله هو الكلام المعهود في كلام العرب، وهو ما كان بحرف وصوت، كما أن ضده المنفي عنه وهو الخرس المعهود عندهم. فأما إثبات كلام لا يفهم ولا يعلم فمحال، ولا يلزم على ما قلنا إذا أثبتنا لله كلامًا بحرف وصوت أن يثبت له آلة الكلام؛ لأنه لا يتأتى الكلام بذلك إلا من له آلة الكلام؛ لأننا قد أثبتنا نحن والأشعري لله السمع والبصر والقدرة، وإن لم نصفه بأن له آلة ذلك، وعلى أن الله سبحانه قد أخبر أن السماوات والأرض ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١]، وأخبر أن جهنم تقول: ﴿هَلْ مِنْ مَّزِيدٍ﴾ [ق: ٣٠]، وأخبر أن الجوارح تنطق يوم القيامة بالشهادة، وأخبر النبي ﷺ أن الذراع المشوية أخبرته أنها مسمومة، وشيء من هذا كله لا يوصف بأن له آلة الكلام، فبطل قوله بذلك»^(١). ومن المتأخرين: قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في معرض رده

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/ ٥٦٨).

على المتأخرين من الأشاعرة: «وسنين لك أن جميع الصفات على تقسيمهم لها جاء في القرآن وصف الخالق والمخلوق بها، وهم في بعض ذلك يقرون بأن الخالق موصوف بها، وأنها جاء في القرآن أيضا وصف المخلوق بها، ولكن وصف الخالق مناف لوصف المخلوق، كمنافاة ذات الخالق لذات المخلوق، ويلزمهم ضرورة فيما أنكروا مثل ما أقروا به؛ لأن الكل من باب واحد؛ لأن جميع صفات الله جل وعلا من باب واحد؛ لأن المتصف بها لا يشبهه شيء من الحوادث. فمن ذلك: الصفات السبع، المعروفة عندهم بصفات المعاني وهي: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام. فقد قال تعالى في وصف نفسه بالقدرة: ﴿اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠]، وقال في وصف الحادث بها: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: ٣٤]، فأثبت لنفسه قدرة حقيقية لا تئق بجلاله وكماله، وأثبت لبعض الحوادث قدرة مناسبة لحالهم من الضعف والافتقار والحدوث الفناء، وبين قدرته، وقدرة مخلوقه من المنافاة ما بين ذاته وذات مخلوقه. وقال في وصف نفسه بالإرادة: ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧]، ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ونحو ذلك من الآيات. وقال في وصف المخلوق بها: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾ [الأنفال: ٦٧] الآية، ﴿إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا﴾ [الأحزاب:

١٣]، ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ﴾ [الصف: ٨] ونحو ذلك من الآيات. فله جل وعلا إرادة حقيقية لائقة بكماله وجلاله، وللمخلوق إرادة أيضا مناسبة لحاله، وبين إرادة الخالق والمخلوق من المنافاة ما بين ذات الخالق والمخلوق. وقال في وصف نفسه بالعلم: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ﴿لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء: ١٦٦] الآية، ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَنْهُمْ بَعْلَمَ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ [الأعراف: ٧]. وقال في وصف الحادث به: ﴿قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشِّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ﴾ [الذاريات: ٢٨]، وقال: ﴿وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَاهُ﴾ [يوسف: ٦٨]، ونحو ذلك من الآيات. فله جل وعلا علم حقيقي لائق بكماله وجلاله، وللمخلوق علم مناسب لحاله، وبين علم الخالق والمخلوق من المنافاة ما بين ذات الخالق والمخلوق. وقال في وصف نفسه بالحياة: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [غافر: ٦٥] الآية، ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨] الآية، ونحو ذلك من الآيات. وقال في وصف المخلوق بها: ﴿وَسَلَّمَ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾ [مريم: ١٥]، ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠]، ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾ [يونس: ٣١]. فله جل وعلا حياة حقيقية تليق بجلاله وكماله، وللمخلوق أيضا حياة مناسبة لحاله؛ وبين حياة الخالق والمخلوق من المنافاة ما بين ذات الخالق والمخلوق.

وقال في وصف نفسه بالسمع والبصر: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ
 الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [الحج: ٧٥]، ونحو ذلك من
 الآيات. وقال في وصف الحادث بهما: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ
 فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: ٢]، ونحو ذلك من الآيات. فله جل وعلا سمع
 وبصر حقيقيان يليقان بكماله وجلاله، وللمخلوق سمع وبصر مناسبان لحاله، وبين
 سمع الخالق وبصره، وسمع المخلوق وبصره من المنافاة ما بين ذات الخالق
 والمخلوق. وقال في وصف نفسه بالكلام: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء:
 ١٦٤]، ونحو ذلك من الآيات. وقال في وصف المخلوق به: ﴿فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ
 الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ [يوسف: ٥٤] ونحو ذلك من الآيات. فله جل وعلا كلام
 حقيقي يليق بكماله وجلاله؛ وللمخلوق كلام أيضا مناسب لحاله، وبين كلام الخالق
 والمخلوق من المنافاة ما بين ذات الخالق والمخلوق. وهذه الصفات السبع
 المذكورة يشبها كثير ممن يقول بنفي غيرها من صفات المعاني. والمعتزلة ينفونها
 ويشبتون أحكامها، فيقولون: هو تعالى حي قادر، مريد عليم، سميع بصير، متكلم بذاته
 لا بقدرة قائمة بذاته، ولا إرادة قائمة بذاته، هكذا فرارا منهم من تعدد القديم، ومذهبهم
 الباطل لا يخفى بطلانه وتناقضه على أدنى عاقل؛ لأن من المعلوم أن الوصف الذي
 منه الاشتقاق إذا عدم فالاشتقاق منه مستحيل، فإذا عدم السواد عن جرم مثلا استحال

أن تقول هو أسود، إذ لا يمكن أن يكون أسود ولم يقم به سواد، وكذلك إذا لم يقم العلم والقدرة بذات، استحال أن تقول: هي عالمة قادرة لاستحالة اتصافها بذلك، ولم يقم بها علم ولا قدرة^(١). وأما الصفات المعنوية عندهم: فهي الأوصاف المشتقة من صفات المعاني السبع المذكورة، وهي كونه تعالى: قادرا مريدا عالما حيا سميعا بصيرا متكلمًا. والتحقيق أنها عبارة عن كيفية الاتصاف بالمعاني، وعد المتكلمين لها صفات زائدة على صفات المعاني مبني على ما يسمونه الحال المعنوية، زاعمين أنها أمر ثبوتي ليس بموجود، ولا معدوم؛ والتحقيق الذي لا شك فيه أن هذا الذي يسمونه الحال المعنوية لا أصل له، وإنما هو مطلق تخيلات يتخلونها؛ لأن العقل الصحيح حاكم حكما لا يتطرقه شك بأنه لا واسطة بين النقيضين البتة، فالعقلاء كافة مطبقون على أن النقيضين لا يجتمعان، ولا يرتفعان، ولا واسطة بينهما البتة، فكل ما هو غير موجود، فإنه معدوم قطعًا، وكل ما هو غير معدوم، فإنه موجود قطعًا، وهذا مما لا شك فيه كما ترى. وقد بينا في اتصاف الخالق والمخلوق بالمعاني المذكورة منافاة صفة الخالق للمخلوق، وبه تعلم مثله في الاتصاف بالمعنوية المذكورة لو فرضنا أنها صفات زائدة على صفات المعاني، مع أن التحقيق أنها عبارة عن كيفية الاتصاف بها. وأما الصفات السلبية عندهم: فهي خمس، وهي عندهم: القدم، والبقاء، والوحدانية، والمخالفة

(١) أضواء البيان (٢/ ٢٢).

للخلق، والغنى المطلق، المعروف عندهم بالقيام بالنفس. وضابط الصفة السلبية عندهم: هي التي لا تدل بدلالة المطابقة على معنى وجودي أصلا، وإنما تدل على سلب ما لا يليق بالله عن الله. أما الصفة التي تدل على معنى وجودي: فهي المعروفة عندهم بصفة المعنى، فالقدم مثلا عندهم لا معنى له بالمطابقة، إلا سلب العدم السابق، فإن قيل: القدرة مثلا تدل على سلب العجز، والعلم يدل على سلب الجهل، والحياة تدل على سلب الموت، فلم لا يسمون هذه المعاني سلبية أيضا؟ فالجواب: أن القدرة مثلا تدل بالمطابقة على معنى وجودي قائم بالذات، وهو الصفة التي يتأتى بها إيجاد الممكنات وإعدامها على وفق الإرادة، وإنما سلبت العجز بواسطة مقدمة عقلية، وهي أن العقل يحكم بأن قيام المعنى الوجودي بالذات يلزمه نفي ضده عنها لاستحالة اجتماع الضدين عقلا، وهكذا في باقي المعاني. أما القدم عندهم مثلا: فإنه لا يدل على شيء زائد على ما دل عليه الوجود، إلا سلب العدم السابق، وهكذا في باقي السلبيات، فإذا عرفت ذلك فاعلم أن القدم، والبقاء اللذين يصف المتكلمون بهما الله تعالى زاعمين، أنه وصف بهما نفسه في قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣] الآية. جاء في القرآن الكريم وصف الحادث بهما أيضا، قال في وصف الحادث بالقدم: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]، وقال: ﴿قَالُوا تَأَلَّهِنَّ إِنَّا لَنَرِيَّ ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ﴾ [يوسف: ٩٥]، وقال: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ

تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنْتُمْ وَعَابَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ ﴿الشعراء: ٧٥-٧٦﴾، وقال في وصف الحادث بالبقاء: ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ﴾ [الصافات: ٧٧]، وقال: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦]، وكذلك وصف الحادث بالأولية والآخرة المذكورتين في الآية، قال: ﴿أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ نُنْبِئُهُمُ الْآخِرِينَ ﴿١٧﴾﴾ [المرسلات: ١٦-١٧]. ووصف نفسه بأنه واحد، قال: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ [البقرة: ١٦٣]. وقال في وصف الحادث بذلك: ﴿يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ﴾ [الرعد: ٤]. وقال في وصف نفسه بالغنى: ﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥]، ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ إِنَّ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ [إبراهيم: ٨]. وقال في وصف الحادث بالغنى: ﴿وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ﴾ [النساء: ٦]، ﴿إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ﴾ [النور: ٣٢] الآية. فهو جل وعلا موصوف بتلك الصفات حقيقة على الوجه اللائق بكماله وجلاله، والحادث موصوف بها أيضا على الوجه المناسب لحدوثه وفنائها، وعجزه وافتقاره، وبين صفات الخالق والمخلوق من المنافاة ما بين الخالق والمخلوق، كما بيناه في صفات المعاني. وأما الصفة النفسية عندهم، فهي واحدة، وهي: الوجود، وقد علمت ما في إطلاقها على الله، ومنهم من جعل الوجود عين الذات فلم يعده صفة، كأبي الحسن الأشعري، وعلى كل حال، فلا يخفى أن الخالق موجود، والمخلوق موجود، ووجود الخالق ينافي وجود المخلوق، كما بينا. ومنهم من زعم أن القدم

والبقاء صفتان نفسيتان، زاعما أنهما طرفا الوجود الذي هو صفة نفسية في زعمهم. وأما الصفات الفعلية، فإن وصف الخالق والمخلوق بها كثير في القرآن، ومعلوم أن فعل الخالق مناف لفعل المخلوق كمنافاة ذاته لذاته، فمن ذلك: وصفه جل وعلا نفسه بأنه يرزق خلقه، قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ﴾ [الذاريات: ٥٨] الآية، وقال في وصف الحادث بذلك: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ﴾ [النساء: ٨]، وقال: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] الآية. وأمثال هذا كثيرة جدا في القرآن العظيم. ومعلوم أن ما وصف به الله من هذه الأفعال فهو ثابت له حقيقة على الوجه اللائق بكماله وجلاله؛ وما وصف به المخلوق منها فهو ثابت له أيضا، على الوجه المناسب لحاله، وبين وصف الخالق والمخلوق من المنافاة ما بين ذات الخالق والمخلوق. وأما الصفات الجامعة، كالعظم والكبر والعلو، والملك والتكبر والجبروت، ونحو ذلك. فإنها أيضا يكثر جدا وصف الخالق والمخلوق بها في القرآن الكريم. ومعلوم أن ما وصف به الخالق منها مناف لما وصف به المخلوق، كمنافاة ذات الخالق لذات المخلوق. قال في وصف نفسه جل وعلا مثلا بالعظم: ﴿وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال في وصف الحادث بالعظم: ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩] إلى غير ذلك من الآيات. وأمثال هذا من الصفات الجامعة كثيرة في القرآن،

ومعلوم أنه جل وعلا متصف بهذه الصفات المذكورة حقيقة على الوجه اللائق بكماله وجلاله. وإن ما وصف به المخلوق منها مخالف لما وصف به الخالق، كمخالفة ذات الخالق جل وعلا لذوات الحوادث، ولا إشكال في شيء من ذلك، وكذلك الصفات التي اختلف فيها المتكلمون؛ هل هي من صفات المعاني أو من صفات الأفعال، وإن كان الحق الذي لا يخفى على من أنار الله بصيرته أنها صفات معان أثبتها الله جل وعلا لنفسه، كالرأفة والرحمة. قال في وصفه جل وعلا بهما: ﴿فَإِنَّ رَبَّكُمُ لَرَّعُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [النحل: ٤٧]، وقال في وصف نبينا ﷺ بهما: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨]، وأمثال هذا كثير جدا. والمقصود إيضاح أن كل ما اتصف به جل وعلا من تلك الصفات بالغ من غايات الكمال والعلو والشرف ما يقطع علائق جميع أوهام المشابهة بين صفاته جل وعلا، وبين صفات خلقه، سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا. المسألة الثالثة: الرد على شبهة من زعم أن إثبات ما أثبتته من الصفات هو أن العقل دل عليه. وقد بين المصنف هذه الشبهة ورد عليها أولا: عرض الشبهة. فقال المصنف: (فإن قال: تلك الصفات أثبتها بالعقل؛ لأن الفعل الحادث دل على القدرة، والتخصيص دل على الإرادة، والإحكام دل على العلم، وهذه الصفات مستلزمة للحياة، والحي لا يخلو عن السمع والبصر والكلام

أو ضد ذلك). وفي هذا النص مسائل: المسألة الأولى: أقسام الصفات باعتبار أدلتها. تنقسم الصفات من حيث أدلة ثبوتها إلى قسمين: القسم الأول: الصفات الشرعية العقلية، وضابطها: هي التي يشترك في إثباتها الدليل الشرعي السمعي والدليل العقلي والفطرة السليمة. وهي أكثر صفات الرب تعالى، بل أغلب الصفات الثبوتية يشترك فيها الدليلان السمعي والعقلي، وإن كان الأصل في ثبوتها الدليل الشرعي. ومنها: العلم، السمع، البصر، العلو، القدرة، الإرادة، الخلق، الحياة. وسميت «شرعية عقلية»، شرعية: لأن الشرع دل عليها أو أرشد إليها. وعقلية: لأنها تعلم صحتها بالعقل ولا يقال إنها لم تعلم إلا بمجرد الخبر. فإذا أخبر الله بالشيء، ودل عليه بالدلالات العقلية صار مدلولاً عليه بخبره، ومدلولاً عليه بدليل العقل الذي يعلم به، فيصير ثابتاً بالسمع والعقل، وكلاهما داخل في دلالة القرآن التي تسمى الدلالة الشرعية. القسم الثاني: الصفات الخبرية وتسمى النقلية والسمعية وضابطها: هي التي لا سبيل إلى إثباتها إلا بطريق السمع والخبر عن الله أو عن رسوله الأمين عليه الصلاة والتسليم. ومنها: الوجه، اليد، العين، الرضا، الفرح، الغضب، القدم، الاستواء، النزول، المجيء، الضحك، وهي تنقسم إلى قسمين: صفات ذاتية مثل: الوجه، اليد، العين، القدم. وصفات فعلية مثل: النزول، الاستواء، الغضب، الفرح، الضحك. المسألة الثانية: شبهة المعطلة. فهذه الشبهة هي عند جميع المعطلة الذين

اعتمدوا على عقولهم فقط فيما يثبتون وفيما ينفون، فأهل التعطيل جعلوا أقوال البشر أو ما يسمونه «العقل» وحده هو أصل علمهم، فالشبه العقلية هي الأصول الكلية الأولية عندهم، وهي التي تثبت وتنفي، ثم يعرضون الكتاب والسنة على تلك الشبه العقلية، فإن وافقتها قبلت اعتضاداً لا اعتماداً، وإن عارضتها ردت تلك النصوص الشرعية وطرحت، وفي هذا يقول قائلهم: «كل ما ورد السمع به ينظر فإن كان العقل مجوزاً له وجب التصديق به، وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به، ولا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول. وظواهر أحاديث التشبيه - يعني بها أحاديث الصفات - أكثرها غير صحيحة، والصحيح منها ليس بقاطع، بل هو قابل للتأويل»^(١). وقال: «كل ما دل العقل فيه على أحد الجانبين فليس للتعارض فيه مجال، إذ الأدلة العقلية يستعجل نسخها وتكاذبها، فإن ورد دليل سمعي على خلاف العقل، فإما أن لا يكون متواتراً فيعلم أنه غير صحيح، وإما أن يكون متواتراً فيكون مؤولاً ولا يكون متعارضاً»^(٢). فهذا النقل يبين لك مدى تقديم هؤلاء لشبههم العقلية وتعصبهم لها، وكيف أنهم يجعلونها هي الأصول والسمع معروض عليها، فما أجازته عقولهم قبلوه، وما لم تجزه عقولهم شككوا فيه

(١) الاقتصاد في الاعتقاد لأبي حامد الغزالي (ص: ١٣٢).

(٢) المستصفى (٢/ ١٣٧).

وانتقصوه، ومن ثم سعوا في تأويله وتحريفه، ومن يلقي نظرةً على كتب الأشاعرة مثلاً يجد أن القوم يقسمون أبواب العقيدة إلى إلهيات، ونبوّات، وسمعيّات، وهم في باب الإلهيات والنبوّات لا يقبلون نصوص الكتاب والسنة، ولذلك لن تجد في هذين البابين إلا الشبه العقلية المركبة وفق القواعد المنطقية، ويا عجباً أنأخذ ديننا من كلام الله ورسوله، أم من ملاحدة اليونان وتلاميذهم، وأما باب السمعيات - أي البعث والحشر والجنة والنار والوعد والوعيد - فهم يقبلون فيه النصوص الشرعية، وبالتالي سموا هذا الباب بالسمعيات. في مقابل باب الإلهيات والنبوّات، إذ إنهم يعتمدون فيهما على العقليات، وهؤلاء شابهوا حال من قال الله تعالى فيهم: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥]. المسألة الثالثة: الرد على شبهة الاعتماد على العقل وحده.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وجوب تصديق كل مسلم بما أخبر الله به ورسوله من صفاته ليس موقوفاً على أن يقوم عليه دليل عقلي على تلك الصفة بعينها، فإنه مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرسول ﷺ إذا أخبرنا بشيء من صفات الله تعالى وجب علينا التصديق به، وإن لم نعلم ثبوته بعقولنا، ومن لم يقر بما جاء به الرسول حتى يعلمه بعقله فقد أشبه الذين قال الله عنهم: ﴿وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ

تُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتِيَ مَثَلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴿١٢٤﴾ [الأنعام: ١٢٤]، ومن سلك هذا السبيل فهو في الحقيقة ليس مؤمناً بالرسول ولا متلقياً عنه الأخبار بشأن الربوبية ولا فرق عنده بين أن يخبر الرسول بشيء من ذلك أو لم يخبر به، فإن ما أخبر به لا يقتدي به بل يتأوله أو يفوضه، وما لم يخبر به إن علمه بعقله آمن به، وإلا فلا فرق عند من سلك هذا السبيل بين وجود الرسول وإخباره وبين عدم الرسول وعدم إخباره، وكان ما يذكره من القرآن والحديث والإجماع في هذا الباب عديم الأثر عنده^(١). وشبهة الاعتماد على العقل في أثبات الصفات هي شبهة مردودة يردّها النص الشرعي قولاً ومعنى، فمن حيث النص: فلو كان الحق فيما يزعم هؤلاء فالنصوص تقول شيئاً، وهم يقولون شيئاً آخر، فالحق واحد لا يتعدد، فإما أن يكون الحق في صف هذه النصوص، وإما أن يكون الحق في صف هؤلاء، فأنت اجمع واعقد مقارنة، اجمع النصوص واقراها، ثم انظر في قول هؤلاء، هل تجد في قول هؤلاء ما يدل عليه النص ويؤكدّه؟ أم أن قولهم على خلاف ما يقول النص؟ فإذا بعد ذلك، فماذا بعد الحق إلا الضلال، فإما أن يكون الكتاب والسنة وسلف الأمة على الخطأ وحاشا أن يكون الأمر كذلك، وإما أن يكون هؤلاء على الخطأ، وهذا الأمر من أوضح وأبين ما يكون، فإنهم على الخطأ البين، إذا كان الأمر في مثل هذه المقارنة.

(١) شرح الأصفهانية (ص: ١٢).

فإذا كيف يُعقل أن الحق يكون على خلاف ما جاء في النصوص، ثم الحق الذي يجب اعتقاده لا يوحون به قط، هل نقول بعد ذلك إن للشرية ظاهراً وباطناً؟! ونزعم كما زعم الباطنية من الرافضة والصوفية، أو أن للنصوص شريعة وحقيقة. ويرد بعض الناس النصوص لأن عقله لم يستطع أن يستوعب ذلك النص، ومعلوم أنا مأمورون بأن نسلم ونصدق، فأحياناً قد لا يصل الإنسان إلى فهم النص، أو معرفة معنى النص، أو أن هناك في النص أمراً متعلقاً بالكيفية، وهذا لا تبلغه عقول البشر. فالواجب على الإنسان أن يُسلم ويصدق بهذا الجانب، فالنصوص لم تأتي بما ترده العقول، ولم تأتي بما يصادم العقل، لكن أحياناً لا تبلغ العقول مبلغ فهم هذا النص، فهذا يأتي من حالين: إما حال المعنى أو حال الكيف، فحال المعنى فقد يكون بسبب ما يسمى الاشتباه النسبي، بمعنى: أن النص قد يتضح لك ويخفى علي أو العكس، يتضح لي ويخفى عليك، فالمعنى قد لا يبلغه عقلك أو فهمك، وهذا وقع حتى لبعض أصحاب النبي ﷺ. فالصحابة رضوان الله عليهم لما سمعوا قول الله عز وجل: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢]، جاءوا ليكون ويقولون للنبي ﷺ: وأينا لم يظلم نفسه. ففهموا من الظلم ظلم النفس، فأرشدهم النبي ﷺ إلى المعنى الحق، وقال: «إِنَّهُ لَيْسَ الَّذِي تَعْنُونَ أَلَمْ تَسْمَعُوا قَوْلَ الْعَبْدِ الصَّالِحِ: ﴿يَبْنَى لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ

لَظْلَمٌ عَظِيمٌ» [لقمان: ١٣]. انظر البخاري (١٥)، ومسلم (١٢٤). فأفهمهم بأن المراد من الظلم هنا هو الشرك؛ لأن الظلم على ثلاثة أنواع: ظلم النفس، وظلم الغير، والظلم بمعنى الشرك. فيقع التباس وعدم قدرة على الفهم من جهة المعنى. أو أن الأمر متعلق بالكيفية كقوله ﷺ: «يَنْزِلُ رَبُّنَا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا». أخرج البخاري (٧٤٩٤)، ومسلم (٧٥٨). فنحن لا نعلم كيف نزوله، ولا كيف استوائه فلا نعلم هذه الكيفيات فبعض الأمور أحياناً لا تبلغها عقولنا، فما جاء النص بما يصادم العقل، لكن قد يأتي النص بما لم يبلغه العقل، وما لم يصل إليه عقل الإنسان، إما معنى من جهة قصور فهمنا، أو حقيقة من جهة أن هذا الأمر غيبٌ من الغيوب. فهذه النصوص نقابلها بالتسليم والتصديق، وإذا كان الأمر متعلقاً بالمعنى سألنا من كان فيها أفقه وأعلم وأعرف، فبالتالي سيبين لك ما هو المعنى المراد من هذا النص، وإن كان أمراً متعلقاً بالكيفية فليس لك إلا القبول والتسليم، فما كان متعلقاً بالكيف فليس لك إليه سبيل؛ لأنه محجوبٌ عنا، والله تعالى قد قال: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، فليس لك أن تتخوض أو تخوض في شأن الكيف ولا سبيل لك إليها. فلا سبيل لك إلى هذه الكيفيات، فمثلاً الروح بين جنبيك وأقرب شيء إليك ومع ذلك لا سبيل إلى معرفة كنهها وكيفيتها مع أنها مخلوقة وبين جنبي الإنسان، فإذا علينا

التسليم والتصديق والتفويض، فالتفويض هنا متعلقٌ بالكيف. قال العلامة ابن خلدون: «واتبع ما أمرك الشارع به في اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك، وأعلم بما ينفعك؛ لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، وأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد، والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا على أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن للعقل حد يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود»^(١). فمنهج طوائف المعطلة يقوم على أن ما أجازته عقولهم قالوا به، فالعقول أجازت سبع صفات إذاً سبع صفات، ما عداها بين خيارين: إما التحريف الذي يسمونه التأويل. أو التجهيل الذي يسمونه التفويض، ومضمونه أن كتاب الله تعالى لا يتبدأ به في معرفة الله، فمضمون كلامهم نبذ الكتاب والسنة. ثانيًا: الرد على شبهتهم. رد المصنف على شبهة الأشاعرة من وجهين أما الوجه الأول: فقال المصنف: (قال له سائر أهل الإثبات: لك جوابان: أحدهما: أن يقال: عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم

(١) مقدمة ابن خلدون: (ص: ٦٨٨).

المدلول المعين، فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبت ذلك فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل؛ لأن النافي عليه الدليل، كما على المثبت. والسمع قد دل عليه، ولم يعارض، ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبتته الدليل السالم عن المعارض المقاوم). ويمكن شرح هذا النص من خلال الأمور الآتية: أولاً: توضيح المسألة. استدل المصنف بقاعدة: «انتفاء الدليل المعين لا يستلزم انتفاء المدلول»، ولتوضيح هذه القاعدة على وجه العموم: يمكن إجمال ذلك في النقاط الآتية: مسمياتها: تسمى «قاعدة انتفاء الدليل المعين لا يستلزم انتفاء المدلول». وبعض أهل العلم يعبر عن هذه القاعدة بقوله: «عدم السبب المعين لا يقتضي انتفاء المسبب المعين». استعمالها: هذه قاعدة جليّة في الردّ والمناظرة. وتستخدم في الرد على جميع الطوائف والفرق التي تقدّس العقل وتقدمه على النقل، ومضمونها: أن انتفاء مسألة ما من دليل معين لا يستلزم انتفاء المدلول، أي: المسألة، بل إن غاية أمرنا أن ننفي دليل المسألة من هذا الدليل المعين، ثم نثبتها من طريق أخرى. أمثلتها: مثلاً ذلك: لو كان الطريق الرئيس الذي يوصل إلى مكة مغلق الآن، هل معناه أنه يمتنع الوصول إلى مكة؟ فالجواب: لا؛ لأنه يمكن الوصول إليها من طريق آخر. مثال آخر: لو قال قائل: الأكل من لحم الإبل لا ينقض الوضوء؛ لأن الإجماع لا يدل عليه، فنقول له: إن لم يثبت انتقاض الوضوء من لحم الإبل بدليل

الإجماع، فإنَّ دليل السنة قد أثبت انتقاض الموضوع، فانتفاء الدليل المعين الذي هو الإجماع لا يستلزم انتفاء المدلول وهو انتقاض وضوء من أكل لحم إبل عن طريق السنة، فالخلاصة: أنه إذا انتفى أحد الدليلين ثبت المدلول بالدليل الآخر، فلو أبطل إثبات هذا الإثبات عن طريق العقل فإن النقل يقبله؛ لأنه ثبت به. ثانيًا: تقرير المصنف لهذه القاعدة في كتبه. وقرر المصنف هذه المسألة في مواضع من كتبه، فقال: «فمن المعلوم أن الدليل يجب طرده، وهو ملزوم للمدلول عليه، فيلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول عليه، ولا يجب عكسه، فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه»^(١). وأضاف المصنف تفصيلاً مهماً في ذلك، حيث قال: «عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول عليه، فإن كل ما خلقه الله دليل عليه، ثم إذا عدم ذلك، لم يلزم عدم الخالق، فلا يجوز نفي الشيء لعدم الدليل الدال عليه، إلا أن يكون عدم الدليل مستلزماً لعدمه، كالأمور التي تتوفر الهمة على نقلها، إذا لم ينقل، علم انتفاؤها»^(٢). ثالثاً: وجه الرد بهذه القاعدة على المخالف. والمقصود أن كثيراً من المتناظرين قد يجعل عمدته في نفي وجود أمر ما، عدم علمه بالدليل على وجوده، والأصل أن عدم العلم بالدليل ليس علماً بالعدم، وعدم الوجدان ليس نفيًا للوجود،

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٦٩).

(٢) الجواب الصحيح (٣/ ١٧٥).

فكما أن الإثبات يحتاج إلى دليل، فكذلك النفي يحتاج إلى دليل، وإلا فما لم يعلم وجوده بدليل معين، قد يكون معلوماً بأدلة أخرى، فمثلاً: عدم الدليل العقلي على وجود أمر ما، لا يعني عدم وجوده؛ لأنه قد يكون ثابتاً بالدليل السمعي، أو غيره. فالدليل يجب فيه الطرد لا العكس، بمعنى أنه يلزم من وجوده الوجود، ولا يلزم من عدمه العدم، أي: عدم المدلول عليه، قال تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ [يونس: ٣٩] فهذا نعي على كل من كذب بما قصر عنه علمه. فمن نفى كثيراً من الغيبات كالصفات، والقدر، والملائكة، والجن، وأحوال البرزخ، والمعاد، لعدم قيام دليل الحس والمشاهدة، أو دليل العقل كما يزعم كان غلطاً؛ لأنه أخبر عن نفسه، ولا يمنع أن يكون غيره قد قام عنده دليل العقل، أو دليل السمع، أو دليل المشاهدة، كما وقع ذلك للرسول ﷺ في مشاهدة الجن والملائكة وأحوال البرزخ والمعاد. رابعاً: ما يستثنى من هذه القاعدة: يستثنى من هذه القاعدة ما إذا كان وجود المدلول مستلزماً لوجود الدليل، وقد علم عدم الدليل، فيقع العلم بعدم المدلول المستلزم لدليله؛ لأن عدم اللازم دليل على عدم الملزوم، مثاله: قد ثبت توافر الدواعي على نقل كتاب الله تعالى ودينه، فإنه لا يجوز على الأمة كتمان ما يحتاج الناس إلى نقله، فلما لم ينقل ما يحتاجون إليه في أمر دينهم نقلاً عاماً، علمنا يقيناً عدم ذلك، نحو سورة زائدة، أو صلاة سادسة ونحو ذلك. خامساً: هذه القاعدة

من القواعد العقلية ومما يقر به المخالف. وقد رد الفخر الرازي على النصارى دعواهم إلهية عيسى عليه السلام لظهور الخوارق على يديه، بأن عدم ظهور هذه الخوارق في حق غيره لا يلزم منه عدم إلهية ذلك الغير، بل غاية ما هناك أنه لم يوجد هذا الدليل المعين، وعليه فيجوز كما هو لازم قولهم حلول الله تعالى في كل مخلوق من مخلوقاته، إذ لا دليل على اختصاص عيسى عليه السلام بذلك؛ لأنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول. وأما الوجه الثاني: فقول المصنف: (الثاني: أن يقال: يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبتَّ به تلك من العقليات، فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة، كدلالة التخصيص على المشيئة، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم، وعقاب الكفار يدل على بغضهم، كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه، والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة، تدل على حكمته البالغة كما يدل التخصيص على المشيئة وأوَّلَى، لقوة العلة الغائية، ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم أعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة). ويمكن توضيح المقصود هنا من خلال معرفة الأمور الآتية: الأمر الأول: معرفة قول المتأخرين من الأشاعرة في باب الصفات. من المعلوم كما تقدم أن المتأخرين من الأشاعرة والماتريدية يقولون بإثبات سبع صفات فقط أو ثمان

ونفي ما عداها، فهم بزعمهم لم يثبتوا من الصفات إلا ما أثبتته العقل فقط، وأما ما لا مجال للعقل فيه عندهم فتعرضوا له بالتأويل والتعطيل. فلا يستدل هؤلاء بالسمع في إثبات الصفات، بل عارضوا مدلوله بما ادعوه من العقليات. وهذا القول لمتأخري الأشاعرة إنما تلقوه عن المعتزلة، لما مالوا إلى نوع التجهم، بل الفلسفة، وفارقوا قول الأشعري وأئمة أصحابه، الذين لم يكونوا يقرون بمخالفة النقل للعقل، بل انتصبوا لإقامة أدلة عقلية توافق السمع، ولهذا أثبت الأشعري الصفات الخبرية بالسمع، وأثبت بالعقل الصفات العقلية التي تعلم بالعقل والسمع، فلم يثبت بالعقل ما جعله معارضاً للسمع، بل ما جعله معاضداً له، وأثبت بالسمع ما عجز عنه العقل. وهؤلاء خالفوه وخالفوا أئمة أصحابه في هذا وهذا، فلم يستدلوا بالسمع في إثبات الصفات، وعارضوا مدلوله بما ادعوه من العقليات. فالصفات الثبوتية عند متأخري الأشاعرة هي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. وزاد الباقلاني وإمام الحرمين الجويني صفة ثامنة هي الإدراك^(١). والصفات الثبوتية عند الماتريدية هي ثمان: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والتكوين. وهم قد خصوا الإثبات بهذه الصفات دون غيرها؛ لأنها هي التي دل العقل عليها عندهم، وأما غيرها من الصفات فإنه لا دليل عليها من العقل عندهم، فلذا قالوا

(١) تحفة المريد (ص: ٧٦).

بنفيها^(١). وهؤلاء لا يجعلون السمع طريقاً إلى إثبات الصفات ولهم فيما لم يثبتوه طريقان. منهم من نفاه. ومنهم من توقف فيه فلم يحكم فيه بإثبات ولا نفي. ويقولون بأن العقل دل على ما أثبتناه ولم يدل على ما توقفنا فيه. وعلى حد تقريرهم هذا أوضح المصنف أنه لا فرق بين ما أثبتوه من الصفات وبين ما نفوه. الأمر الثاني: بيان المقصود بالعلة الغائية في قول المصنف: (لقوة العلة الغائية) من الناحية الاصطلاحية. المقصود بالعلة الغائية الغاية التي من أجلها وُجد الفعل المختار. وهو مفهوم فلسفي يوناني ابتكره أرسطوطاليس ثم وصل إلى العالم الإسلامي بواسطة الترجمة. فقد قسم أرسطوطاليس العلل إلى أربع: «علة مؤثرة، علة مادية، علة صورية، علة غائية». والمثال الذي مثل به هو صنم الرخام؛ فالنحات علته المؤثرة، والرخام علته المادية، وشكل الصنم علته الصورية، وتخليد ذكرى الشخص الذي نُحت الصنم على صورته علته الغائية. وفي كتب علم الكلام أمثلة على هذا المنوال كخاتم الفضة وكرسى الخشب... إلخ. الأمر الثالث: الأقوال في تعليل أفعال الله وإثبات الحكمة فيها. كل ما خلقه الله تعالى فله فيه حكمة، والحكمة تتضمن شيئين: أحدهما: حكمة تعود إليه تعالى، يحبها ويرضاها. والثاني: حكمة تعود إلى عباده، هي نعمة عليهم، يفرحون بها، ويلتذون بها، وهذا يكون في المأمورات وفي المخلوقات. فهو سبحانه

(١) الماتريدية دراسة وتقويم (ص: ٢٣٩).

حكيم، لا يفعل شيئاً عبثاً ولا بغير معنى ومصلحة وحكمة، هي الغاية المقصودة بالفعل، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل، وقد دل كلامه وكلام رسوله على هذا وهذا في مواضع لا تكاد تحصى، وقد ذكر ابن القيم بعضها. وقد وقع الخلاف في مسألة تعليل أفعال الله على أقوال: القول الأول: قول من نفى الحكمة وأنكر التعليل، وهؤلاء يقولون: إن الله تعالى خلق المخلوقات، وأمر المأمورات، لا لعل ولا لداع ولا باعث، بل فعل ذلك لمحض المشيئة، وصرف الإرادة، وهذا مذهب الجهمية والأشاعرة وهو قول ابن حزم وأمثاله. القول الثاني: إن الله فعل المفعولات وخلق المخلوقات، وأمر بالمأمورات لحكمة محمودة، ولكن هذه الحكمة مخلوقة، منفصلة عنه، لا ترجع إليه، وهذا قول المعتزلة ومن وافقهم. القول الثالث: قول من يثبت حكمة وغاية قائمة بذاته تعالى، ولكن بجعلها قديمة غير مقارنة للمفعول. القول الرابع: إن الله فعل المفعولات وأمر بالمأمورات لحكمة محمودة، وهذه الحكمة تعود إلى الرب تعالى، لكن بحسب علمه، والله تعالى خلق الخلق ليحمدوه ويثنوا عليه ويمجدوه، فهذه حكمة مقصودة واقعة، بخلاف قول المعتزلة فإنهم أثبتوا حكمة هي نفع العباد. وهذا قول الكرامية، الذين يقولون: من وجد منه ذلك فهو مخلوق له وهم المؤمنون، ومن لم يوجد منه ذلك فليس مخلوقاً له. القول الخامس: قول أهل السنة وجمهور

السلف وهو أن الله حكمة في كل ما خلق، بل له في ذلك حكمة ورحمة. هذه خلاصة الأقوال في هذه المسألة، ويلاحظ أنها تنتهي إلى قولين: أحدهما: نفاة الحكمة، وهو قول الأشاعرة ومن وافقهم. والثاني: قول الجمهور الذين يثبتون الحكمة. وهؤلاء على أقوال: أشهرها: قول المعتزلة الذين يثبتون حكمة تعود إلى العباد ولا تعود إلى الرب. وقول جمهور السلف الذين يثبتون حكمة تعود إلى الرب تعالى. ويلاحظ أن من نفى الحكمة والتعليل كالأشاعرة دفعه ذلك إلى الميل إلى الجبر وإثبات الكسب والقدرة غير المؤثرة للعبد. ومن إثبات حكمة تعود إلى العباد، جعلوا هذه الحكمة لا تتم إلا بأن يكون العباد هم الخالقين لأفعالهم وهذا قول المعتزلة. أما أهل السنة فلم يلزمهم لازم من هذه اللوازم الباطلة، ولذلك جاء مذهبهم وسطا في باب القدر. الأمر الرابع: توضيح مراد المصنف. كلام المصنف هنا هو من باب أنه إذا كان من المعلوم أن الدليل يجب طرده، وهو ملزوم للمدلول عليه، فيلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول عليه، ولا يجب عكسه، فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه. وهذا كالمخلوقات، فإنها آية للخالق، فيلزم من ثبوتها ثبوت الخالق، ولا يلزم من وجود الخالق وجودها. فإذا كان دليل المتأخرين من الأشاعرة ومن وافقهم على إثبات تلك الصفات السبع أو الثمان التي أقروا بها هو العقل، فأجاب المصنف بأنه يمكن إثبات الصفات الأخرى التي نفاها هؤلاء بنظير الدليل الذي استدل به هؤلاء

على الصفات السبع أو الثمان التي أثبتوها، وذلك من باب طرد الدليل فقال المصنف: (يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبت به تلك من العقلية) فكما أثبتتم القدرة بالفعل، والتخصيص بالإرادة، والعلم بالإحكام، وبقية الصفات، كالحياء والسمع والبصر؛ لأنها من لوازم الحياة، فكذلك بقية الصفات. وضرب أمثلة على ذلك المثال الأول: إثبات «صفة الرحمة» فإذا كان المخالف يستدل على «أن الفعل الحادث دل على القدرة» فإن طرد الدليل يوجب أن يقال: «نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة، كدلالة التخصيص على المشيئة». المثال الثاني: إثبات صفات المحبة والبغض والحكمة، قال المصنف: (وإكرام الطائعين يدل على محبتهم، وعقاب الكفار يدل على بغضهم، كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه، والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة تدل على حكمته البالغة، كما يدل التخصيص على المشيئة وأوّلَى، لقوة العلة الغائية، ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم أعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة)، وهذا مبني على قول أهل السنة أن الله حكمة في كل ما خلق، بل له في ذلك حكمة ورحمة. [محمد بن خليفة (١/ ٢٦٢)].

(الثاني: أن يقال: يمكن أثبات هذه الصفات بنظير ما أثبت به تلك من العقليات) حيث أنه أثبت كما سبق من الصفات العلم والقدرة والإرادة، فالإحكام قال إنه دليل على العلم، والتخصيص دليل على الإرادة، والحدوث دليل على القدرة، فهو أثبت بدليل عقلي، فيمكن أن نثبت ما نفي هو من الصفات بدليل عقلي أيضاً، ونقول له أن قولك أن العقل لا يدل على إثبات ما نفي قول خطأ، وأن العقل قد دل على أثبات هذه الصفات، (فيقال نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة) الإنسان الذي يخرج له الزرع والذي ينزل له الماء والذي أمره بالصحة هو الله سبحانه وتعالى، وهذا يدل على الرحمة؛ لأنه لولا رحمة الله ما حصلت هذه المنافع، ولولا رحمة الله ما اندفعت المضار، فوجود المنافع واندفاع المضار يدل على رحمة الله سبحانه وتعالى بالخلق، (كدلالة التخصيص على المشيئة)، الأشعري كما سبق استدل بالتخصيص على الإرادة، والإرادة والمشيئة واحدة، (وإكرام الطائعين يدل على محبتهم) وإكرام الطائعين موجود ومشاهد وذلك بنصرهم وخذل عدوهم وما أشبه ذلك وهذا يدل على المحبة؛ لأن الله لو لم يحبهم لما أكرمهم، ولا يمكن لأي أحد أن يكرم أحداً إلا محبة أو خوفاً، والخوف ممتنع على الله سبحانه وتعالى، وعقاب الكافرين ثابت ومشاهد والقرآن مملوء بذكر الأمم التي عاقبها الله، وهذا يدل على بغضهم، (كما قد ثبت بالشهادة والخبر)، ثبت، أي: إكرام الطائعين وعقاب الكافرين، والمشاهدة أو

الشهادة، أي: ما شاهدناه نحن، أو شيء أخبرنا عنه، (والغايات المحموده في مفعولاته ومأموراته، وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة، يدل على حكمته البالغة، كما يدل التخصيص على المشيئة وأولى)، وهذا استدلال عقلي صحيح، الغايات المحموده في مفعولاته، أي: مخلوقاته، وفي مأموراته، أي: الشرع، فالخلق له حكمة وغاية عظيمة فمنافع الشمس معروفه، ومنافع الليل والنهار معروفه، ومنافع المياه والأمطار معروفه، وهكذا ... هذه الغايات مقبولة في المفعولات والمأمورات مثل الشرع، مثل وجوب الصلاة، وجوب الصيام، وجوب الحج، كل له غايات معروفه ومشهوده، هذه الغايات في المفعولات والمأمورات تدل على الحكمة، يعني ما فعل هذا إلا لهذه الغاية المحموده، إذاً الغايات المحموده في مفعولاته ومأموراته تدل على حكمة، أنه لم يفعل شيء ولم يشرع شيء إلا لحكمة؛ لأن السفیه يفعل الشيء اعتباطاً بدون أن ينظر إلى عواقبه، وبدون أن ينظر إلى حاله، لكن الحكيم لا يفعل ولا يأمر بشيء إلا لحكمة، وكلنا يعرف الغايات الحميدة التي تنشأ من مأموراته وعن مفعولاته، وهذا دليل عقلي على الحكمة، وأنه سبحانه وتعالى له حكمة والرحمة والمحبة والغضب، هذه الأربع صفات التي مثل بها المؤلف لا يُقر بها الأشاعرة؛ لأنهم يزعمون أن العقل لا يدل عليها، ونحن نقول بل العقل يدل عليها، ووجه الدلالة من العقل على هذه ما اشار إليه المؤلف رحمه الله:

(لقوى العلة الغائية)، معنى ذلك، أي: قوة دلالتها، فإنه العلة الغائية التي ينتهي إليها المفعول أو المأمور تأثيرها أبلغ من تأثير الإرادة والتخصيص، (ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم، أعظم مما في القرآن من بيان ما فيهما من الدلالة على محض المشيئة)، فمثلا القرآن كله مملوء بلام التعليل: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، كذلك قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وكثير جداً في القرآن أثبات العلة سواء باللام أو بأن أو بالفاء أو بالشرط أو غيرها مما يحصل به التعليل. كل شيء فيه تعليل بالقرآن دال على الحكمة؛ لأن العلة هي الحكمة، والله سبحانه وتعالى لا يلزم من حكمته عله، وإنما يسميها حكمة، لكن العلة هذه جاءت من قبل اصطلاح الأصول. [محمد بن عثيمين (ص: ١٢٦)].

وإن كان المخاطبُ ممَّن ينكرُ الصفات، ويُقرُّ بالأسماء، كالمعتزلي، الذي يقول: إنه حي، عليم، قدير، وينكر أن يتصف بالحياة، والعلم، والقدرة. قيل له: لا فرق بين إثبات الأسماء، وإثبات الصفات، فإنك إن قلت: إثبات الحياة والعلم والقدرة يقتضي تشبيهاً وتجسيماً، لأننا لا نجدُ في الشاهد متصفاً بالصفات إلا ما هو جسم. قيل لك: ولا نجد في الشاهد ما هو مسمى بأنه حي عليم قدير إلا ما هو جسم، فإن نفيت ما نفيت لكونك لم تجده في الشاهد إلا للجسم، فانفِ الأسماء، بل وكل شيء؛ لأنك لا تجده في الشاهد إلا للجسم. فكل ما يحتاج به من نفى الصفات، يحتاج به نافي الأسماء الحسنی، فما كان جواباً لذلك، كان جواباً لمبتي الصفات.

الخطاب هنا مع المعتزلي الذي ينكر الصفات، ويُقرُّ بالأسماء فيثبت لله مثلاً اسم الحي والعليم والقدير، وينكر أن يتصف بالحياة والعلم والقدرة. فهذا يرد عليه في ضوء الأصل المتقدم، فيقال: القول في الصفات كالقول في الأسماء، فلا فرق بين

إثبات الأسماء وإثبات الصفات، فإن كان إثبات الأسماء لا محذور فيه، فكذلك الصفات، وإن كان إثبات الصفات فيه محذور، فكذلك الأسماء، فيلزمه أحد ثلاثة أمور ليخرج من تناقضه: أن ينفي الجميع الأسماء والصفات، فيخرج عن مذهبه إلى مذهب الجهمية. أو يثبت الجميع، وإن لزم عليه محذور التمثيل. أو يثبت الجميع على الوجه اللائق بالله تعالى، وهذا هو المطلوب. فإن قال هذا المعتزلي الذي يثبت الأسماء وينكر الصفات: (إنَّ إثبات الصفات، كالحياة، والعلم، والقدرة، يقتضي تشبيهاً وتجسيماً، لأننا لا نجد في الشاهد متصفاً بالصفات إلا ما هو جسم). قيل له: (وكذلك لا نجد في الشاهد ما هو مسمى بأنه: حي، عليم، قدير، إلا ما هو جسم)، فإن كنت نفيت الصفات لأنك لا تجد في الشاهد متصفاً بالصفات إلا الجسم، فيلزمك نفي الأسماء، بل ونفي كل شيء؛ لأنك لا تجده في الشاهد إلا للجسم. وقول المؤلف: (فكل ما يحتج به من نفي الصفات) يعني: المعتزلي (يحتج به نافي الأسماء الحسنی) يعني: الجهمي (فما كان جواباً لذلك) يعني: المعتزلي على الجهمي (كان جواباً لمبتي الصفات) يعني على المعتزلي. فالحجة التي نفى بها المعتزلي الصفات يحتج بها الجهمي على نفي الأسماء، وما يُردُّ به المعتزلي على

الجهمي لنفيه الأسماء، يرد به أهل السنة والجماعة على المعتزلي لنفيه الصفات.
[عبد الرحمن البراك (ص: ١٨٥)].

لما فرغ المصنف رحمه الله من الرد على المتأخرين من الأشاعرة ومن وافقهم ممن
يثبت بعض الصفات دون بعض، شرع هنا يرد على المعتزلة الذين يثبتون الأسماء
بدون ما تضمنته من الصفات. ويمكن توضيح المقصود بهذا النص من خلال الأمور
الآتية: الأمر الأول: قول المعتزلة في صفات الله: وقد تقدم بيان قول المعتزلة في باب
الصفات عند شرح قوله: (فأثبتوا له الأسماء دون ما تضمنته من الصفات) وأن
المعتزلة تجمع على غاية واحدة وهي نفي إثبات الصفات حقيقة في الذات ومتميزة
عنها. ولكنهم سلكوا طريقين في موقفهم من الصفات. الطريق الأول: الذي عليه
أغليبيتهم وهو نفيها صراحة، فقالوا: إن الله عالم بذاته لا بعلم وهكذا في باقي
الصفات. والطريق الثاني: الذي عليه بعضهم وهو إثباتها اسماً، ونفيها فعلاً، فقالوا:
إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته وهكذا بقية الصفات، فكان مجتمعاً مع الرأي الأول في
الغاية وهي نفي الصفات. وهناك آراء أخرى للمعتزلة لكنها تجتمع في الغاية مع
الرأيين الأولين، وهو التخلص من إثبات الصفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها^(١).

(١) انظر: المعتزلة وأصولهم الخمسة لعواد المعترك (ص: ١٠٠).

والمقصود بنفي الصفات عندهم: هو نفي إثباتها حقيقة في الذات ومتميزة عنها، وذلك أنهم يجعلونها عين الذات، فالله عالم بذاته بدون علم، أو عالم بعلم وعلمه ذاته. فالمعتزلة يرون امتناع قيام الصفات به، لاعتقادهم أن الصفات أعراض، وأن قيام العرض به يقتضي حدوثه، فقالوا حينئذ إن القرآن مخلوق، وإنه ليس لله مشيئة قائمة به، ولا حب ولا بغض ونحو ذلك. وردوا جميع ما يضاف إلى الله إلى إضافة خلق، أو إضافة وصف من غير قيام معنى به^(١). فالمعتزلة ومن وافقهم زعموا أن الصفة هي مجرد قول الواصف، فزعموا أن إضافة الصفات هي إضافة وصف من غير قيام معنى به وهذا باطل، فإن حقيقة الصفة هي ما قام بالموصوف، فإن كل موصوف لا يوصف إلا بما قام به لا بما هو مباين له. الأمر الثاني: الرد على المعتزلة عموماً في نفيهم لصفات الله: يجب الوقوف في هذا الباب على ما جاءت به نصوص الكتاب والسنة الصحيحة، فلا نثبت لله تعالى من الصفات إلا ما دل الكتاب والسنة على ثبوته، قال الإمام أحمد: «لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ لا يتجاوز القرآن والحديث»، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «القول الشامل في جميع هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله،

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٦/١٤٧).

وبما وصفه به السابقون الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث^(١). وبحمد الله نصوص الكتاب والسنة الواردة في باب صفات الله كثيرة ومتوافرة، ولدلالة الكتاب والسنة على ثبوت الصفات ثلاثة أوجه: الوجه الأول: التصريح بالصفة: كالعزة في قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا﴾ [فاطر: ١٠]. وقوله ﷺ: «أَعُوذُ بِعِزَّتِكَ، الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ». أخرجه البخاري (٧٣٨٣)، ومسلم (٢٧١٧). والرحمة في قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ﴾ [الأنعام: ١٣٣]. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إضافة الصفة إلى الموصوف: كقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ﴾ [الذاريات: ٥٨]، فهذا في الإضافة الاسمية، وأما بصيغة الفعل فكقوله: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]. أما الخبر الذي هو جملة اسمية فمثل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وذلك لأن الكلام الذي توصف به الذوات إما جملة، أو مفرد. فالجملة: إما اسمية: كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. أو فعلية: كقوله: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾. أما المفرد فلا بد فيه من إضافة الصفة لفظاً أو معنى، كقوله: ﴿بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. أو إضافة الموصوف كقوله:

(١) مجموع الفتاوى (١٤٧/٦).

﴿ذُو الْقُوَّةِ﴾ [الذاريات: ٥٨]^(١). الوجه الثاني: تضمن الاسم للصفة فمن الأمور المتقررة في عقيدة أهل السنة والجماعة أن أسماء الله الحسنى متضمنة للصفات، فكل اسم يدل على معنى من صفاته ليس هو المعنى الذي دل عليه الاسم الآخر، فالعزيز متضمن لصفة العزة وهو مشتق منها، والخالق متضمن لصفة الخلق وهو مشتق منها، والرحيم متضمن لصفة الرحمة وهو مشتق منها، فأسماء الله مشتقة من صفاته، وترجع أسماء الله الحسنى من حيث معانيها إلى أحد الأمور التالية: إلى صفات معنوية: كالعليم، والقدير، والسميع، والبصير. أو ما يرجع إلى أفعاله: كالخالق، والرازق، والبارئ، والمصور. أو ما يرجع إلى التنزيه المحض ولا بد من تضمينه ثبوتاً إذ لا كمال في العدم المحض: كالقدوس، والسلام، والأحد. أو ما دل على جملة أوصاف عديدة ولم يختص بصفة معينة بل هو دال على معنى مفرد، نحو: المجيد، العظيم، الصمد^(٢). الوجه الثالث: التصريح بفعل أو وصف دال عليها، أي: ما فيها معنى الصفة والفعل، مثل قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله تعالى: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ

(١) مجموع الفتاوى (٦/١٤٤).

(٢) بدائع الفوائد (١/١٥٩).

وَأَلَمَلَكُ صَفًا صَفًا ﴿الفجر: ٢٢﴾. الأمر الثالث: توضيح ما احتج به المصنف على المعتزلة في إنكارهم للصفات. فيقال للمعتزلة: لا فرق بين إثبات الأسماء وإثبات الصفات، فإن قالوا: إن إثبات الحياة والعلم ونحوها يقتضي تشبيه الله بالمخلوقين، ويقتضي التجسيم؛ وهذا هو الذي نراه في الواقع المشاهد، أن الذي يوصف بهذه الصفات هو الجسم فقط، فيقال للمعتزلة: ولن تجد في الواقع المشاهد ما يسمى بالحي والعليم إلا الجسم أيضًا، وأنت تثبت الأسماء لله وتنفي الصفات فيلزمك أن تنفي الأسماء أيضًا خوفًا من التجسيم الذي تزعمه، فكل ما تقول به لكي تنفي الصفات يلزمك أن تقول به في نفي الأسماء. فقول المصنف: (فكل ما يحتج به من نفي الصفات، يحتج به نافي الأسماء الحسنى، فما كان جوابًا لذلك كان جوابًا لمثبتي الصفات). هذا الكلام فسرهُ المصنف في موضع آخر فقال: «وهؤلاء نفاة الأسماء من هؤلاء الغالية من الجهمية والباطنية والفلاسفة، وإنما استطالوا على المعتزلة بنفي الصفات، وأخذوا لفظ التشبيه بالاشتراك والإجمال، كما أن المعتزلة فعلت كذلك بأهل السنة والجماعة مثبتة الصفات، فلما جعلوا إثبات الصفات من التشبيه الباطل، ألزمهم ذلك بطرد قولهم، فألزموهم بنفي الأسماء الحسنى. والأمر بالعكس، فإن إثبات الأسماء حق، وهو يستلزم إثبات الصفات، فإن حي بلا حياة، وعالم بلا علم، وقادر بلا قدرة، كإثبات متحرك بلا حركة، ومتكلم بلا كلام، ومريد

بلا إرادة، ومصل بلا صلاة، ونحو ذلك مما فيه إثبات اسم فاعل ونفي مسمى المصدر
اللازم لاسم الفاعل، ومن أثبت الملزوم دون اللازم كان قوله باطلاً. وكذلك هؤلاء
نفاة الصفات أخذوا يقولون: إثبات الصفات يقتضي التركيب والتجسيم، إما لكون
الصفة لا تقوم إلا بجسم في اصطلاحهم، والجسم مركب في اصطلاحهم، وإما لأن
إثبات العلم والقدرة ونحوهما يقتضي إثبات أمور متعددة، وذلك تركيب». وقال ابن
تيمية: «والإنسان قد يعتقد صحة قضية من القضايا وهي فاسدة فيحتاج أن يعتقد
لوازمها فتكثر اعتقاداته الفاسدة، ومن هذا الباب دخلت القرامطة الباطنية والمتفلسفة
ونحوهم على طوائف المسلمين، فإن هؤلاء قالوا للمعتزلة: أَلستم قد وافقتمونا على
نفي الصفات حذرا من التشبيه والتجسيم، فقالوا: نعم، فقالوا: وهذا المحذور يلزمكم
في إثبات أسماء الله تعالى له، فإذا قلتم هو حي عليم قدير كان في هذا تشبيه له بغيره
ممن هو حي عليم قدير، وكان في هذا من التجسيم كما في إثبات الحياة والعلم والقدرة
له؛ لأنه لا يعرف مسمى بهذه الأسماء إلا جسم كما لا يعرف موصوفا بهذه الصفات
إلا جسم، فأخذوا ينفون أسماء الله الحسنى ويقولون ليس بموجود ولا حي ولا عليم
ولا قدير»^(١). [محمد بن خليفة (١/ ٢٩٤)].

(١) الرسالة الصفدية (ص: ٧٣، ٨٨).

(وان كان المخاطب ممن ينكر الصفات ويقر بالأسماء كالمعتزلي ...) هم يقولون: أن الله حي لكن ليس له حياة، وقدير ليس له قدرة، وعليم ليس له علم، فنقول لا فرق بين أثبات الأسماء وإثبات الصفات، فإن زعمت أن أثبات الصفات يستلزم التمثيل، فإثبات الأسماء يستلزم التمثيل، وأن لم يستلزم أثبات الأسماء التمثيل فإن إثبات الصفات لا يستلزم التمثيل، فعندما نقول: عليم فإن هذا اسم والعلم صفة، هذا هو الفرق بين الاسم والصفة، القدرة صفة والقدير اسم نفس القادر. هذا المعتزلي يقول: أن أثبات العلم والقدرة والحياة يستلزم التشبيه لأننا لا نجد في الشاهد، أي: المشاهدة، لا نجد فيه متصفاً بالصفات إلا ما هو جسم، حيث لا نجد متصفاً بصفة الحياة إلا من هو جسم، ولا بصفة العلم إلا ما هو جسم، ولا بصفة القدرة إلا ما هو جسم. (قيل لك: ولا نجد في الشاهد ما هو مسمى حي عليم قدير إلا ما هو جسم، فان نفيت ما نفيت لكونك لم تجده في الشاهد إلا للجسم، فانف الأسماء بل وكل شيء لأنك لا تجده في الشاهد إلا لجسم، فكل ما يحتاج به من نفي الصفات، يحتاج به نافي الأسماء الحسنی، فما كان جواباً لذلك، كان جواباً لمثبتي الصفات)، إذا كان أثبات حياة علم قدرة يستلزم جسمًا فإن أثبات حي عليم قدير يستلزم جسمًا. كذلك لا نجد مسمى حي وعليم وقدير وسميع وبصير إلا ما هو جسم، فكل ما يحتاج به مثبت الأسماء، كحجة الجسم مثلاً، يحتاج به أيضاً في الأسماء، بذلك يكون ما هو جواباً لذلك،

جواباً لمثبتي الصفات. ولذلك يقال أن من أثبت الأسماء لزمه أن يثبت الصفات، وإن نفي الصفات وأقر بالأسماء تناقض كلامه. [محمد بن عثيمين (ص: ١٢٩)].

انتقل المؤلف إلى الرد على المعتزلة من خلال هذا الأصل، وجاء هذا الرد في غير موطن، وعبر المؤلف عنه في موضع آخر بأن القول في الأسماء كالقول في الصفات، فإن كان المعتزلة يشبّون الأسماء وينكرون الصفات، «فالقول في الأسماء كالقول في الصفات، فدعوى المدعي أن أحدهما يستلزم التجسيم دون الآخر تحكّم، وتفريق بين المتماثلين، فإن أمكن إثبات أحدهما بدون اللوازم الباطلة، فكذلك الآخر، وإن امتنع في أحدهما، امتنع في الآخر»^(١). وألحق المؤلف جواباً آخر في الرد عليهم، فقال: «هذا المذهب تصوره التام يكفي في العلم بفساده، فإن إثبات حي لا حياة له، وعالم لا علم له، كإثبات مريد لا إرادة له، ومتكلم لا كلام له، وكإثبات مصل وطائف لم تقم به صلاة ولا طواف»^(٢). وأما استعمال المؤلف هذا الأصل في الرد على الجهمية، فقد لا يكون في نظري ظاهراً هاهنا، كما هو ظاهر بين في كتبه الأخرى. ومن تقريراته التي تجلي ذلك، قوله: «فإن قال الجهمي المحض: أنا أنفي الأسماء كلها، فلا أثبتها حقيقة ولا مجازاً، لئلا يلزم التشبيه.. قيل له: فيلزمك نفي الذات، فإنك أيضاً لا تعرف

(١) شرح الأصبهانية (٢/ ٣٨٦).

(٢) شرح الأصبهانية (٢/ ٣٨٥)، وانظر: النبوات (١/ ٢٦٥).

موجوداً قائماً بنفسه إلا جسمًا، ولا قائماً بغيره إلا عرضاً، وإلا فالقول في هذا كالقول في هذا ... فإن قال: وأنا لا أثبت له الأسماء الحسنى. قيل له: فلا بد أن تعتقد أنه حق قائم بنفسه، والجسم موجود قائم بنفسه، وليس مماثلاً له^(١). ومقصود المؤلف أن الجهمي إن أقر أن الله قائم بنفسه، فالجسم المخلوق كذلك، ولم يلزم من ذلك المماثلة بينهما، فكذا أسماء الله تعالى وصفاته. والجهم يقر أن الله واجب الوجود، فكل ما يستدل به على نفي أسماء الله تعالى، فيمكن منازعه أن يستدل به على نفي واجب الوجود^(٢). فمتى أقر الجهم أن الله ثابت موجود، لزمه فيه من إثبات القدر المشترك نظير ما يلزمه فيما نفاه^(٣). [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ١٨)].

لكن ينبغي أن تفهم قاعدة في عموم ما سيرد من الكلام على الفرق بل قاعدة في كل الكلام على الفرق، وهي مسألة مهمة ترجع إلى أصل يجهله كثير من المعاصرين من الأصول التي يتعامل بها السلف مع المخالفين وأهل الأهواء، وهي أنهم يحكمون على العموم، وإن وجد من لا يقول بهذه الأقوال من أهل الأهواء، أعني: أن السلف إذا قالوا: قالت الجهمية، فإنهم يعنون أحد أمرين: إما أن يكون قولاً مشهوراً عندهم،

(١) منهاج السنة (٢/ ١١٦).

(٢) انظر: شرح حديث النزول، مجموع الفتاوى (٥/ ٣١٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٥/ ٢٠٩).

وإن اختلفت عليه في التفاصيل، أو يكون قولاً للأغلبية من الجهمية، وقد يرد احتمال ثالث وهو: أن يكون هذا القول لرؤوس وكبار الجهمية، وكذلك المعتزلة، فكثيراً ما ينسب إليهم السلف أقوالاً، ثم يأتي بعض الجهلة ويقول: وجدت عند الجاحظ أو القاضي عبد الجبار أنهم لا يقولون بما يقول عنهم السلف، فنقول: هذا ناتج عن استقراء ناقص عندك، وناتج عن جهلك بقاعدة السلف، فالسلف ينظرون إلى العموم، فإذا نسبوا إلى المعتزلة قولاً فإنهم قد تثبتوا منه وخاصة الأقوال الشهيرة، لكن يكون إما قول أغلبهم أو قول رؤوسهم، أو يكون قولاً التزاموه في العموم، وإن اختلفوا في تفصيلاته، مثل: الأصول الخمسة التي لا يقول بها كل المعتزلة، بل وضعها لهم أحدهم، لكن في الجملة هي منهجهم، وكثير منهم قد يخالف بعض هذه الأصول، وعلى هذا فإن ما يثيره بعض المفتونين من دعوى أن السلف يفترون على خصومهم، وأنهم يقولون عليهم، هذا ناتج عن جهل هؤلاء المفتونين، فالسلف حينما ينسبون قولاً إلى فرقة معينة، وخاصة الأقوال المشهورة، إنما ذلك بعد الثبوت والاستقراء، وإلا فقد يزل الواحد من علماء السلف وقد يخطئ، لكن الكلام على ما اشتهر عند السلف من حكمهم على أهل الأهواء في مجملات الأمور، وكله راجع إلى هذه القواعد، من أنهم يرون أن المقولة إذا اشتهرت فإنها تنسب إلى العموم وإن خالفها بعضهم، وهذه قاعدة في كل ما يتعلق بنسبة الآراء إلى الناس، بل نجد ما حكاه

الله عز وجل عن كثير من الأمور من المشركين والمنافقين واليهود والنصارى هو قول الغالبية أحياناً، أو قول مشهور لهم، ولو لم يكن قول الغالبية، وتأملوا ما وصف الله به كفریات اليهود والنصارى، مع أنها أقوال لبعضهم، وليست لكلهم، لكن لأنها معتمدة وهي المشهورة، أو قال بها شيوخهم أو رؤوسهم، أو كانت قول الأغلب، فإنه يقال بها، لأننا لو استثنينا في كل شيء لفسدت المعاني، فليس العبرة بمن خرج أو شذ، وإنما العبرة في الأصول والمناهج العامة. [ناصر العقل (ص: ٤٤)].

وإن كان المخاطب من الغلاة، نفاة الأسماء والصفات، وقال: لا أقول هو موجود، ولا حي، ولا عليم، ولا قدير، بل هذه الأسماء لمخلوقاته، أو هي مجازٌ؛ لأن إثبات ذلك، يستلزم التشبيه بالموجود، الحي، العليم، القدير. قيل له: وكذلك إذا قلت: ليس بموجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، كان ذلك تشبيهاً بالمعدومات، وذلك أقبح من التشبيه بالموجودات.

الخطاب هنا مع صنف من الغلاة، وهم الذين ينفون الأسماء والصفات، وهؤلاء غلاةٌ بالنسبة للمعتزلة، وكلُّ الغلاة ينفون الأسماء والصفات وهذا الوصف يصدق على الجهمية والفلاسفة بل وحتى الباطنية، وإن كان الباطنية عندهم غلوٌ أعظم من ذلك. ومن نفى أسماء الله وصفاته فقال: (إن الله تعالى ليس بحي، ولا عليم، ولا قدير)، وليس بموجود، وليس له حياة، ولا علم، ولا قدرة، وهكذا بقية الأسماء والصفات، شُبَّهَتْ في ذلك: أن إثباتها يستلزم تشبيه الله بالموجود الحي العليم القدير،

فِيَحْمِلُ مَا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ وَصِفَاتِهِ عَلَى أَنَّهَا أَسْمَاءٌ لِمَخْلُوقَاتِهِ، أَوْ أَنَّهَا مَجَازٌ. وَهَذِهِ الشَّبَهَةُ عَنْهَا جَوَابَانِ: الْأَوَّلُ: عَلَى فَرْضِ التَّسْلِيمِ بِأَنَّ إِثْبَاتَ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ يَسْتَلْزِمُ التَّشْبِيهَ بِالْمَوْجُودَاتِ، فَيَقَالُ: وَنَفْيِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ يَسْتَلْزِمُ التَّشْبِيهَ بِالْمَعْدُومَاتِ، وَهُوَ أَقْبَحُ مِنَ التَّشْبِيهِ بِالْمَوْجُودَاتِ. الثَّانِي: سَيَذْكُرُهُ الشَّيْخُ فِيمَا بَعْدَ، وَمُضْمُونُهُ: الْجَوَابُ بِالْمَنْعِ، وَهُوَ: أَنَّهُ لَا يَلْزِمُ مِنْ اتِّفَاقِ الْمُسَمَّيْنَ فِي بَعْضِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ، التَّشْبِيهُ الَّذِي نَفَتْهُ الْأَدْلَةُ الْعَقْلِيَّةُ وَالنَّقْلِيَّةُ. فَالِاتِّفَاقُ فِي الْقَدْرِ الْمَشْتَرَكِ وَالْمَعْنَى الْكُلِّيَّ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ، لَمْ تَنْفُهِ الْأَدْلَةُ، وَلَا يَسْتَلْزِمُ التَّشْبِيهُ، وَإِنَّمَا الْمَنْفِي مَا يَسْتَلْزِمُ اشْتِرَاكَهُمَا فِيمَا يَخْتَصُّ بِهِ الْخَالِقُ أَوِ الْمَخْلُوقُ. [عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْبِرَّاكُ (ص: ١٨٨)].

(وَإِنْ كَانَ الْمُخَاطَبُ مِنَ الْغَلَاةِ نَفَاةَ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ وَقَالَ لَا أَقُولُ: هُوَ مَوْجُودٌ وَلَا حَيٌّ وَلَا عَلِيمٌ وَلَا قَدِيرٌ بَلْ هَذِهِ الْأَسْمَاءُ لِمَخْلُوقَاتِهِ إِذْ هِيَ مَجَازٌ لِأَنَّ إِثْبَاتَ ذَلِكَ يَسْتَلْزِمُ التَّشْبِيهَ بِالْمَوْجُودِ الْحَيِّ الْعَلِيمِ) الْغَلَاةُ: هُمْ أَشَدُّ مِنَ الْمَعْتَزَلَةِ، يَقُولُونَ نَنْكُرُ حَتَّى الْأَسْمَاءَ وَلَيْسَ الصِّفَاتُ فَقَطْ، وَلَا أَقْوَالُ أَنَّهُ حَيٌّ وَلَا عَلِيمٌ. لِأَنِّي لَا أَشَاهِدُ شَيْئًا يَتَصِفُ بِهَذَا إِلَّا مَا هُوَ جَسَمٌ، وَهَذَا فِي الْحَقِيقَةِ أَحْسَنُ مِنَ الْمَعْتَزَلِيِّ مِنْ وَجْهِ؛ لِأَنَّ الْمَعْتَزَلِيَّ مُتَنَاقِضٌ يَثْبُتُ شَيْءٌ وَيُنْفَى نَظِيرُهُ وَهَذَا الرَّجُلُ يَنْكُرُ الْجَمِيعَ فَيُرَدُّ عَلَيْهِ، (قِيلَ

له: وكذلك إذا قلت: ليس بموجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، كان ذلك تشبها بالمعدومات، وذلك أقبح من التشبيه بالموجودات)، إذا قلت بأن الله ليس حياً فإنك شبهته بالمعدومات، والتشبيه بالمعدوم أقبح من التشبيه بالموجود؛ لأن الموجود له كيان وله ذات، ولكن المعدوم معدوم. فإذا الذي ينفي الأسماء والصفات نقول له لقد شبهت ربك بالمعدوم. [محمد بن عثيمين (ص: ١٣١)].

فإن قال: أنا أنفي النفي والإثبات. قيل له: فيلزمك التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات، فإنه يمتنع أن يكون الشيء موجوداً معدوماً، أو لا موجوداً ولا معدوماً، ويمتنع أن يوصف باجتماع الوجود والعدم، والحياة والموت، والعلم والجهل، أو يوصف بنفي الوجود والعدم، ونفي الحياة والموت، ونفي العلم والجهل.

أي: أن هذا النافي للأسماء والصفات لما أُلِزمَ بالتشبيه بالمعدومات، انتقل من وصف الله بالنفي فقط، إلى الوصف بالنفي ونفي النفي، يعني ينتقل من نفي الصفات الثبوتية إلى نفي النقيضين، فيقول: لا موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل، ولا حي ولا ميت، فانتقل عن أن يكون جهميّاً غالياً إلى أن يكون باطنياً. والجواب عن هذا الذي ينفي النقيضين: أنه يلزم منه التشبيه بالممتنعات، فإن سلب النقيضين، كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات، والممتنعُ أبعد عن الكمال من المعدوم الممكن. [عبد الرحمن البراك (ص: ١٩٠)].

لما فرغ المصنف من الرد على المعتزلة الذين يشتون الأسماء دون ما تضمنته من الصفات شرع في الرد على الغلاة نفاة الأسماء والصفات جميعها. وشرح وتوضيح هذا النص أقول: الجانب الأول: بيان أصحاب هذا القول، وأصل عقيدتهم في باب الأسماء والصفات. فقول المصنف: (وإن كان المخاطب من الغلاة، نفاة الأسماء والصفات) أولاً: أصحاب هذا القول. تقدم أن المقصود بالغلاة هم الجهمية أتباع الجهم بن صفوان، ومعهم أهل الفلسفة البحتة وأهل الفلسفة الباطنية سواء كانوا قرامطة أو إتحادية. وتقدم بيان درجات تعطيلهم وأن منهم: المكذبة النفاة، والمتجاهلة الواقفة، والمتجاهلة اللا أدريّة، والاتحادية. والمقصود هنا تحديداً كل من: المكذبة النفاة: وهم غلاة الجهمية وطائفة من الفلاسفة، وهو كذلك قول ابن سينا وأمثاله. وهذا ما ذكره المصنف حيث قال: (وقال: لا أقول هو موجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، بل هذه الأسماء لمخلوقاته، أو هي مجاز، لأن إثبات ذلك يستلزم التشبيه بالموجود الحي العليم القدير). والمتجاهلة الواقفة: وهؤلاء هم الذين يقولون: لا تُثبت ولا تُنفي، وهذه الدرجة للقرامطة الباطنية المتفلسفة. وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (فإن قال: أنا أنفي النفي والإثبات). ثانياً: أصل عقيدتهم في باب الأسماء والصفات. أما الصنف الأول: وهم المكذبة النفاة: فأصل عقيدتهم هو النفي والتعطيل الذي يقتضي عدمه، بأن جعلوا الحق لا وجود له، ولا حقيقة له في

الخارج أصلاً وإنما هو أمر مطلق في الأذهان. فهم يقولون: لا هو موجود، ولا حي، ولا عليم، ولا قدير؛ لأن هذه الأسماء إنما هي من صفات المخلوقات، أو هي مجاز؛ لأن إثبات هذه الصفات لله تعالى يستلزم التشبيه بالموجود الحي العليم القدير. ولقد أقدم هؤلاء الغلاة على نفي الأسماء والصفات بمزاعم من أهمها: أولاً: أن إثبات الصفات يقتضي أن يكون الله جسمًا؛ لأن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام، لأنها أعراض والأعراض لا تقوم بنفسها. ثانيًا: إرادة تنزيه الله تعالى. ثالثًا: أن وصف الله تعالى بتلك الصفات التي ذكرت في كتابه الكريم أو في سنة نبيه العظيم يقتضي مشابهة الله بخلقه، فينبغي نفي كل صفة نسبت إلى الله تعالى وتوجد كذلك في المخلوقات لئلا يؤدي إلى تشبيه الله بزعمهم بمخلوقاته التي تحمل اسم تلك الصفات. لقد عارض الجهمية ومن سار على طريقتهم كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وقدموا آراءهم وما تراه عقولهم على نصوص الكتاب والسنة فلم يقفوا عند حدود فهم العقل ومدى قدرته، بل تجاوزوا ذلك وظنوا أنهم على شيء، وزخرفوا القول في ذلك، وتحذلقوا وتنطعوا فخرجوا من نور العلم إلى ظلمات الجهل، ومن اليقين إلى الشكوك عقابًا من الله لهم لعدم تلقي النصوص ومدلولاتها بالطمأنينة والتسليم، وترك التكلف في البحث عن أمور هي من المغيبات ولم يخبرنا الله بتفاصيلها ولا رسوله ﷺ، فقد أراد الله أن تكون كيفياتها سرًا مكتومًا عن العباد وهم يريدون

الاطلاع عليها بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير. إن تنزيه الله عز وجل لا يمكن أن يكون بسلب صفاته وما تدل عليه من العظمة والكمال، إنه من الإجماع أن ينزه الله عما تمدح به: ﴿قُلْ ءَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ١٤٠]. فالتنزيه الصحيح إنما يكون في إثبات الصفة في أعلى كمالها؛ لأن الكمال المطلق لا يوصف به أحد غير الله تعالى. وأي تنزيه في أن تقول: إن الله ليس فوق ولا تحت ولا عن يمين ولا عن يسار ولا يحس ولا يشم ولا يري أبداً ولا يكلم أحداً، وإنه في كل مكان بذاته، وإنه لا سمع ولا بصر له، ولا يوصف بالرحمة ولا بالغضب ولا بالمجيء، إلى آخر تلك الأوصاف التي لا تقال إلا للمعدوم. وأما الصنف الثاني: فهم المتجاهلة الواقفة: فهؤلاء هم الذين يقولون: لا نُثبت ولا نَنفي، وهذه الدرجة للقرامطة الباطنية المتفلسفة، فهؤلاء يسلبون عنه النقيضين فيقولون: لا موجود، ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل؛ لأنهم يزعمون أنهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات فسلبوا النقيضين، وهذا ممتنع في بداهة العقول؛ وحرفوا ما أنزل الله من الكتاب وما جاء به الرسول ﷺ، فوقعوا في شر مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «القرامطة الذين قالوا لا يوصف بأنه حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، بل قالوا

لا يوصف بالإيجاب ولا بالسلب، فلا يقال حي عالم ولا ليس بحي عالم، ولا يقال هو عليم قدير ولا يقال ليس بقدير عليم، ولا يقال هو متكلم مريد، ولا يقال ليس بمتكلم مريد، قالوا: لأن في الإثبات تشبيهاً بما ثبت له هذه الصفات، وفي النفي تشبيه له بما ينفي عنه هذه الصفات^(١). وقد رد المصنف على أصحاب هذا القول في بداية الرسالة التدمرية فقال: (وهذا ممتنع في بدائه العقول، وحرفوا ما أنزل الله تعالى من الكتاب، وما جاء به الرسول ﷺ، ووقعوا في شرٍّ مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالمتنعات، إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من المتنعات). الجانب الثاني: الرد عليهم: تقدم أن المصنف أورد هنا كلا من: قول المكذبة النفاة، وقول المتجاهلة الواقفة. وأفرد لكل واحد منهم ردًا يتناسب مع قوله. أما المكذبة النفاة فهم المقصودون بقوله: (وقال: لا أقول هو موجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، بل هذه الأسماء لمخلوقاته، أو هي مجاز؛ لأن إثبات ذلك يستلزم التشبيه بالموجود الحي العليم القدير. قيل له: وكذلك إذا قلت: ليس بموجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، كان ذلك تشبيهاً بالمعدومات، وذلك أقبح من التشبيه بالموجودات). وخلاصة هذا الاستدلال: أنكم يا أيها النفاة تزعمون أنكم تفرون من التشبيه فقد وقعتم في شر منه وهو التعطيل؛ لأنكم تنفون عن الله جميع الصفات والأسماء التي

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص: ٧٦).

أثبتها لنفسه في كتابه وأثبتها له نبيه ﷺ، بزعم أنها ثابتة للمخلوقات، وهذا باطل، وكذلك إن نفيتم عنه الصفات فإنكم تكونون قد شبهتموه أيضًا بالمعدومات. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ثم إن قولكم ليس بحي ولا عالم ولا قادر نفس سلب هذه الصفات فيه من النقص ما في قولنا: ميت وجاهل وعاجز وزيادة، ولهذا كان نقص الجماد أعظم من نقص الأعمى. فكل محذور في عدم الملكة هو ثابت في السلب العام وزيادة»^(١). وأما المتجاهلة الواقفة، فهم المقصودون بقول المصنف: (فإن قال: أنا أنفي النفي والإثبات. قيل له: فيلزمك التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنع، فإنه يمتنع أن يكون الشيء موجودًا معدومًا، أو لا موجودًا ولا معدومًا، ويمتنع أن يوصف باجتماع الوجود والعدم، والحياة والموت، والعلم والجهل، أو يوصف بنفي الوجود والعدم، ونفي الحياة والموت، ونفي العلم والجهل)، وخلاصة هذا الاستدلال: أنهم إن فروا من تشبيهه بالموجودات، وفروا من تشبيهه بالمعدومات، بأن زعموا أنهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات فسلبوا النقيضين فإنهم بقولهم هذا وقعوا في شر مما فروا منه؛ لأنهم بهذا القول شبهوه بالممتنع. وخلاصة الرد على هذا الفريق من نفاة الأسماء والصفات عمومًا ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية: «أن يقال لهؤلاء

(١) الرسالة الصفدية (ص: ٦٩).

النفاة أنتم نفيتم هذه الأسماء فرارًا من التشبيه فإن اقتصرتم على نفي الاثبات شبهتموه بالمعدوم، وإن نفيتم الاثبات والنفي جميعًا فقلتم: ليس بموجود ولا معدوم شبهتموه بالمتنع، فأنتم فررتم من تشبيهه الكامل، فشبهتموه بالحي الناقص، ثم شبهتموه بالمعدوم، ثم شبهتموه بالمتنع، فكنتم شرًا من المستجير من الرمضاء بالنار. وهذا لازم لكل من نفى شيئًا مما وصف الله به نفسه، لا يفر من محذور إلا وقع فيما هو مثله أو شر منه مع تكذيبه بخبر الله وسلبه صفات كماله الثابتة له»^(١).

[محمد بن خليفة (١/ ٣٠٠)].

(١) الرسالة الصفدية (ص: ٦٩).



فإن قلت: إنما يمتنع نفي النقيضين عمّا يكون قابلاً لهما، وهذان يتقابلان تقابل العدم والمملكة^(١)، لا تقابل السلب والإيجاب، فإنّ الجدار لا يقال له: أعمى ولا بصير، ولا

(١) اعتراض العدم والمملكة، قد أطنب المؤلف في رده والجواب عنه، فأجاب عن هذا الاعتراض في ثلاثة مواطن من هذه الرسالة، كما بسطه في مواطن متعددة من كتبه الأخرى. انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢ / ٢٢٢، ٣ / ٣٦٧، ٤ / ٩، ٥ / ٢٧٣، ٦ / ١٢٨). والصفدية (١ / ٨٩). مجموع الفتاوى (٦ / ٨٨، ٦ / ٥٣٨، ٨ / ١٢، ٢٢ / ٣٥٧). ولعل موجب استطراد المؤلف في الجواب عن اعتراض العدم والمملكة، ما ذكره أن هذه الشبهة، قد أشكلت على كثير من النظار، وظنوا أنه لا جواب عنها، حتى أن الآمدي عجز عن حلها، واعتقد صحة الاعتراض، كما ضلّ بذلك الاعتراض خلق كثير. انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣ / ٣٦٧، ٦ / ١٣٥). والصفدية (١ / ٩٠). وأما عن مقصودهم بالعدم والمملكة، فإن المتقابلين تقابل السلب والإيجاب لا يرتفعان جميعاً، بخلاف المتقابلين تقابل العدم والمملكة كما هو اصطلاح الفلاسفة المشائين والمناطق فالحياة والموت قد يرتفعان جميعاً إذا كان المحل لا يقبلهما كالجماادات، فالعدم هو سلب الشيء عما من شأنه أن يكون قابلاً ومتصفاً به، ويقابله المملكة. انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣ / ٣٦٧، ٥ / ٢٧٣، ٦ / ١٣٥). والصفدية (١ / ٨٩). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

حي ولا ميت، إذ ليس بقابل لهما. قيل لك: أولاً: هذا لا يصح في الوجود والعَدَم،
فإنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب، باتفاق العقلاء، فيلزم من رفع أحدهما،
ثبوت الآخر. وأما ما ذكرته من الحياة والموت، والعلم والجهل، فهذا اصطلاح
اضطَلَحَ عليه المتفلسفة المشاؤون^(١)، والاصطلاحات اللفظية، ليست دليلاً على
نفي الحقائق العقلية، وقد قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ
شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٢١﴾﴾ [النحل:
٢٠-٢١] فسمى الجماد ميتاً، وهذا مشهورٌ في لغة العرب، وغيرهم.



(١) الفلاسفة المشاؤون هم أتباع أرسطو (٣٢٢-٣٨٤ ق.م) ولد في أسطاغيرا مدينة يونانية على
بحر إيجه، ولما بلغ الثامنة عشرة قدم أثينا والتحق بأكاديمية أفلاطون ولزمها عشرين سنة،
توفي بعدها صاحبها فغادر أرسطو أثينا ثم عاد إليها في أواخر سنة ٣٣٥ ق.م وأنشأ بها مدرسة
في ملعب رياضي يدعى لوقيون، وكان من عاداته أن يلقي دروسه وهو يتمشى والتلاميذ
يسيرون من حوله فلقب لذلك هو وأتباعه بالمشائين. انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف
كرم (ص: ١١٢) وما بعدها. [عبد المحسن القاسم (ص: ٣٧)].

أورد المؤلف رحمه الله وهذا من سعة علمه، ومن دقته، ومن إنصافه أيضاً، أورد على لسان هؤلاء المخالفين ما يمكن أن يستدلوا به، ثم كر على ذلك بالنقض، فجزاه الله عنا خير الجزاء، يقول المؤلف رحمه الله: (فإن قلت إنها يمتنع نفي النقيضين) أليس القوم يقولون لا موجود ولا معدوم؟ لا حي ولا ميت، لا عالم ولا جاهل، يقول امتناع نفي النقيضين عما يكون قابلاً لهما، وهذان يتقابلان تقابل العدم والملكة، لا تقابل السلب والإيجاب، فإن الجدار لا يقال له أعمى ولا بصير، ولا حي ولا ميت، إذ ليس بقابل لهما. القوم يريدون أنه لا يمتنع عليه رفع النقيضين، يا شيخ الإسلام أنت شنت علينا بأننا رفعنا النقيضين عن الله، وتقول إن هذا ممتنع، لا يمكن أن يجتمع النقيضان، ولا يمكن أن يرتفعاً، لكننا نقول لك: إنه لا لائمة علينا حينما سلبنا النقيضين، لماذا؟ لأن التقابل في هذه الصفات ليس من تقابل السلب والإيجاب أو الذي يسمونه تقابل النقيضين، هذا تقابل العدم والملكة، تقابل العدم والملكة هذا لا يلزمه الشيء الذي ذكرته يا شيخ الإسلام؛ لأن القوم يزعمون أن الله عز وجل ليس بقابل أصلاً لهذه الصفات، وبالتالي لا حرج على أن ترفع النقيضين، كما أنه لا حرج علينا أن نقول: إن هذه الأسطوانة ليست عالمة ولا جاهلة، نحن الآن سلبنا النقيضين، ولكن عن الشيء الذي ليس محلاً لهما، غير قابل أصلاً لا لعلم ولا للجهل، ومثل هذا لا حرج في سلبه.

دعونا نأخذ المسألة واحدة واحدة، على كل حال هذا الموضع شيخ الإسلام رحمه الله اهتم به كثيراً في كتبه يعني تكلم عنه في مواضع عدة في درء التعارض وفي الصفدية وفي هذا الكتاب ذكره في ثلاثة مواضع، في الأصل الأول، وفي القاعدة الأولى، وفي القاعدة السابعة، كرر هذا الموضوع، وكذلك في الرسالة الأكملية، وكذلك في بيان التلبس، وفي الجواب الصحيح، في مواضع من كتبه رحمه الله تناول هذا الموضوع لأهميته، ولأنه قد تحيرت فيه عقول بعض النظار من الأذكياء. يقول: ما استطاعوا أن ينفصلوا عن إيراد هؤلاء الباطنية، مع أن الجواب عن هذا سهل، على كل حال ستتكلم عن هذا الموضوع بشيء من التوضيح ليس الطويل، حتى يتجلى لك الموضوع بعون الله عز وجل، نبدأ الأمور واحدة واحدة. هذه مصطلحات إن فهمتها سهل عليك فهم هذا الجواب الذي يذكره الشيخ رحمه الله، هذه كلها مصطلحات منطقية، إذا أردت أن تفهمه لا بد أن تتدرج، يعني أن تصعد سلم المنطق درجة درجة، النسب بين الأشياء أربعة، ما هي؟ التساوي والتباين والعموم والخصوص المطلق والعموم والخصوص الوجهي. كم؟ أربعة، لا نريد منها شيئاً سوى التباين. الأمور المتباينة تنقسم إلى قسمين: القسم الأول: مختلفات يمكن اجتماعها. والقسم الثاني مختلفات لا يمكن اجتماعها. مثلاً: الطب والشعر متساويان أم مختلفان يمكن اجتماعها؟ هل يمكن أن

نقول زيد طيب وشاعر؟ يمكن. إذا هذا قسم. والقسم الآخر قسمان لا يمكن اجتماعهما، لا يجتمعان في الشيء الواحد في الوقت الواحد، وقلنا إن هذا ينقسم إلى أربعة أقسام، ما هي؟ أولاً: المتقابلان تقابل الضدية، وإن شئت فقل الضدان. ثانياً: النقيضان. ثالثاً: المتضايقان. رابعاً: المتقابلان تقابل العدم والملكة. نحن لا نريد من هذه إلا اثنين: نريد النقيضين، ونريد المتقابلين تقابل العدم والملكة. النقيضان قلنا هما الشئان اللذان لا يجتمعان، ولا يرتفعان. فالشيء الواحد في الوقت الواحد، لا يمكن أن يكون موجوداً معدوماً، ولا يمكن أن يكون لا موجوداً ولا معدوماً، لا يمكن أن يكون الشيء الواحد في الوقت الواحد متحركاً ساكناً، أو لا متحركاً ولا ساكناً، لا يمكن أن يكون الشيء الواحد في الوقت الواحد حياً ميتاً أو لا حياً ولا ميتاً. المتقابلان تقابل العدم والملكة هما المتناقضان أو النقيضان، ولكن بقيد المحل بمعنى لا بد أن يكون المحل قابلاً لهما، واضح؟ فحيث نقول إنها إذا كان المحل قابلاً لا يجتمعان ولا يرتفعان، أما إذا كان المحل غير قابل، فإننا يمكن أن نقول إنهما لا يجتمعان مثلوا لهذا الآن أتكلم بلسان هؤلاء المناطق، مثلوا لهذا بالسمع والصمم، قالوا إنه لا يمكن أن يكون الإنسان لكونه قابلاً لهذه الصفة، وهي صفة السمع والصمم، لا يمكن أن يكون في الوقت الواحد أصم سميع، لا يمكن أن يكون كذلك، ولا يمكن أن يكون

أيضاً لا سميعاً ولا أصماً، لا يمكن، أما بالنسبة لهذا الجدار أو بالنسبة لهذه الأسطوانة، فإننا يمكن أن نقول إنها ليست سمیعة وليست موصوفة بالصمم أيضاً، لماذا؟ لأنها أصلاً غير قابلة، لا تقبل هذه الصفة، فصح رفع النقيضين عن هذه الأسطوانة، واضح؟ إذا العدم والملكة، أو المتقابلان تقابل العدم والملكة هما أمران أحدهما عدم الآخر، وذلك لا مطلقاً، ولكن باعتبار المحل، لا مطلقاً كالنقيضين، ولكن باعتبار المحل. ملكة يعني: كون الشيء قابلاً للصفة. عدم يعني: ارتفاع هذه الملكة، واضح؟ تقابل العدم والملكة، ملكة يعني عنده قابلية أن يسمع، عنده قابلية أن يتكلم، واضح؟ عنده قابلية أن يكون حياً، واضح؟ هكذا يقولون. والعدم ارتفاع هذه الملكة، فإذا ارتفعت ملكة الكلام كان أخرس، إذا ارتفعت ملكة البصر كان أعمى، وهكذا. إذا يقولون أنتم تلزموننا بأننا شبهنا الله بالممتنعات لكوننا سلبنا النقيضين، وهذا ممتنع، قالوا: الأمر ليس كذلك، أنتم اعتبرتم أن هذه الصفات من قبيل المتناقضات، والحق أنها من قبيل المتقابلات تقابل العدم والملكة، وبالتالي لا يلزمنا هذا الذي ذكرتم، الله عز وجل ليس بقابل لهذه الصفات أصلاً، فنحن بهذا نفصل عن هذا الإيراد الذي أوردتموه علينا. بدأ المؤلف رحمه الله يجيب عن جوابهم على إيراد أهل السنة والجماعة عليهم، قال الشيخ: (أولاً: هذا لا: يصح في الوجود والعدم؛ لأن القوم

قالوا: أن الله لا موجود ولا معدوم، لا حي، ولا ميت، لا أعمى، ولا بصير، لا سميع ولا أصم، يقول: سنقف وقفة هنا مع الأوضح، وهي مسألة نفي الوجود والعدم، يقول: أنتم في هذه ذكرتم شيئاً يخالفكم فيه العقلاء قاطبة، فلا يمكن أن يكون الشيء موجوداً معدوماً، ولا يمكن أن يكون الشيء لا موجوداً ولا معدوماً، إنه من أظهر الأشياء أن التقابل بين الوجود والعدم من تقابل السلب والإيجاب «النقيضين». إذا قال تقابل السلب والإيجاب يريد ما يصطلح عليه المناطقة من أنه تقابل النقيضين، هذا لا يمكن النقاش فيه، أنتم هنا خرجتم عن حدود العقل ضرورة، حينما تقولون إن التقابل بين الوجود والعدم تقابل عدم وملكة، لا ليس الأمر كذلك عند كل العقلاء، كل شيء فهو إما موجود أو معدوم، مستحيل أن يكون هذا في محل قابل، وبالتالي يمكن أن نرفع هذين الأمرين المتقابلين، هذا كلام لا يقوله عاقل، لكن يبقى بيننا وبينكم بحث فيما يتعلق بغير ذلك، كالحياة والموت، أو العمى والبصر، أو السمع والصمم، إذا هذا هو الأمر الأول. (وأما ما ذكرته من الحياة والموت، والعلم والجهل إلى آخره، هذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشاؤون، هذا الاصطلاح الذي ذكرتم، من أن هذا يرجع إلى تقابل العدم والملكة ليس شيئاً توجه اللغة، ولا يعرف في لغة العرب الشيء الذي ذكرتموه ها هنا، إنما هذا اصطلاح اصطلحت عليه يا معشر

المناطق، وهو متلقف من الفلاسفة المشائين، الفلاسفة المشاؤون هم أتباع أرسطو، وسموا بالمشائين؛ لأن أرسطو كان يعلم تلاميذه وهو يمشي، يمشي ويتكلم وهم حوله يستمعون، فسموا بالمشائين. يقول: هذا اصطلاح اصطلاحوا عليه، ولا يلزم المصير إليه، ولا نسلم لكم به، وذلك أن اللغة صح فيها تسمية ما ليس فيه حياة ظاهرة بالميت، كما أورد المؤلف رحمه الله قوله تعالى: ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ﴾ [النحل: ٢١]، والآية في الأصنام، والأصنام عندهم لا تقبل الحياة والموت، مع أن كتاب الله عز وجل سمى هذه الأصنام بأنها أموات، وقل مثل هذا في الأرض، قال سبحانه: ﴿أَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [الحديد: ١٧]، فوصف الأرض بالموت، فدل هذا على صحة إطلاق الموت على كل ما ليس حيا، كل ما ليس فيه حياة ظاهرة، فإنه يصح تسميته بالموت، كل ما لا يسمع فإنه يصح وصفه بالصمم. إذا أنتم اصطلاحتم اصطلاحاً، ثم حاكمتم النصوص والناس إلى هذه الاصطلاحات وهذا في الحقيقة أمر غير صحيح، الأصل أنه لا مشاحة في الاصطلاح ما لم يترتب على هذا محذور، فإذا ترتب على هذا محذور، صار هناك مشاحة في الاصطلاح، لو لم يترتب على هذا أنهم قد تذرعوا بهذا الاصطلاح إلى نفي صفات الله وزعمهم ذاك الزعم الباطل بأن الله لا حي ولا ميت ... إلخ، واتكاؤهم على هذا المصطلح وهو تقابل

العدم والمملكة، كنا نقول: هذا اصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح. لكن لما أصبح هذا المصطلح وسيلة لإثبات باطل ونفي حق، هنا يقف أهل السنة والجماعة مع مثل هذا الاصطلاح. إذا نقول: إن هذا إنما هو استعمال استعملتموه، ولا نسلم لكم بذلك، واللغة ليس فيها هذا الاصطلاح الذي ذكرتموه بدليل ما جاء في كتاب الله أنفاً، هذا أمر. وأمر آخر يتعلق بهذه النقطة أنتم حينما تقولون: إن هذه الأشياء كالأرض وكالجدار، وكالأسطوانة، أنها لا تقبل السمع والصمم، لا تقبل العمى والبصر، نحن نقول: أنتم إنما بنيتم على العادة المتكررة التي نظرتم إليها، ولكن بالنظر إلى قدرة الله، فإن الله عز وجل قادر على أن يجعل في هذه الأشياء التي ليس فيها حياة ظاهرة، أن يجعل فيها هذه الصفات التي تقولون إنها ليست مناسبة لهذا المحل، لا تقبلها هذه المحال. مثال ذلك الله عز وجل قد صير العصا حية، وتأكل هذه الأشياء التي ألقاها السحرة، وتسعى أيضاً تتحرك، الله عز وجل قادر مع أنكم تزعمون أن العصا لا يمكن أن يتصف بذلك، هذا محل غير قابل لا لحركة ولا لسعي ولا للتلقف والله عز وجل على كل شيء قدير، أنتم تزعمون مثلاً أنه لا يمكن أن نصف الشجر والحجر بأنه أخرس؛ لأنه غير قابل أصلاً لهذه الصفة ولا لصفة الكلام، مع أن الله عز وجل بقدرته قد أنطق شجراً، وأنطق حجراً، وأنطق طعاماً، أليس كذلك؟ وهذا ثابت عندنا ثبوتاً لا

شك فيه، في سنة رسول الله ﷺ، إذا نحن لا نسلم لكم بهذا الذي ذكرتم، بل نقول إن الذي ذكرتموه إنما هو اصطلاح خاص بكم، ولا يلزمنا التسليم به. سأذكر أوجهها أخرى، والمؤلف رحمه الله أشار إلى بعضها، ولكني سألخصها لك تلخيصاً، الجواب الثاني أن يقال: إن الموجودات تنقسم إلى قسمين: القسم الأول: ما يقبل الاتصاف بتلك الصفات، كالحياة، والنظر، والسمع، وما إلى ذلك، ومنها ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات أليس كذلك؟ يعني سلمنا لكم جداً بصحة هذا الاصطلاح، وأن هناك أشياء تتقابل تقابل العدم والملكة، سلمنا لكم بذلك، فنقول: الموجودات التي هي مقابلة للمعلومات، هذه تنقسم إلى ما يقبل الاتصاف، وإلى ما لا يقبل الاتصاف. والذي يقبل الاتصاف، أكمل مما لا يقبل الاتصاف، والذي لا يقبل الاتصاف أنقص مما يقبل الاتصاف. مثال ذلك: أيهما أنقص، رجل أعمى أم جدار؟ لاحظ معي هذا الإنسان الذي هو قابل للعمى والبصر، ولكنه فاقد للبصر، انتفت عنه صفة البصر، وهذا جدار، تقولون إنه لا يقبل العمى ولا البصر، أيهما أنقص: الذي يقبل أو الذي لا يقبل؟ الذي لا يقبل، بغض النظر عن أي اصطلاح تصطلحون عليه، فالنتيجة والخلاصة، هذا الذي لا يقبل أنقص. إذا أنتم وصفتم الله بما يقتضي النقص، بمعنى: إذا كان وصف الله بالصفات التي يتصف بها المخلوقون الناقصون، إذا كان

هذا نقصا يقتضي الفرار منه إلى النفي حتى يحصل التنزيه، فإن القول بأنه غير قابل أنقص وأنقص. إذاً كان وصف الله له بأنه يبصر عندكم يقتضي النقص، فقولكم إنه لا يقبل البصر يقتضي النقص من باب أولى، بل هو أشد نقصاً. وأنتم إنما قلتم بهذا القول فراراً عن نسبة النقص إلى الله، وإذا بكم وقعتم فيما هو أشد مما فررتم منه. الوجه الثالث أن نقول: إن عدم الحياة، وإن عدم البصر، وإن عدم السمع، وإن عدم العلم، إلى آخر تلك الصفات نقص بأي حال، سواء قلتم إن لها مقابلاً، أو ليس لها مقابلاً، إن لها محلاً، أو ليس لها محلاً، على أي وجه كان، عدم العلم نقص من الإنسان أو من الجدار، عدم السمع نقص من الإنسان أو من الجدار، بأي حال كان، عدم هذه الصفات الكاملة لا شك أنه نقص، وبالتالي أنتم وصفتم الله عز وجل بالنقص فوقعت في الشيء الذي فررتم منه. الجواب الرابع: أن نقول القاعدة أن كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه في المخلوق، فإن الخالق أولى به، لم؟ لأن معطي الكمال أولى بالكمال. إذاً إذا كان العقلاء متفقيين على أن البصر كمال، وعلى أن العلم كمال، وعلى أن السمع كمال، وعلى أن القدرة كمال، فينبغي أن يكون الله عز وجل أولى بهذا الكمال، وهذا بين واضح لا شك فيه ولا ريب. الأمر الأخير والخامس: أن نقول لهم ما قلناه، أنتم فررتم من تشبيه الله له بالمخلوق الناقص، فانتقلتم إلى وصف الله عز

وجل بالجامد، ثم انتقلتم إلى وصف الله عز وجل بالمعدوم، ثم وصل بكم الحال إلى أن وصفتم الله بالممتنع، ولا شك أن هذا أعظم نقصاً، والله المستعان. وانتبه لهذه الجملة، الصور التي ذكرها المؤلف رحمه الله ثلاثة، انتبه لها، أولاً أن يقال: إنه لا يقبل الوجود والعدم، هذه الصورة الأولى. الصورة الثانية: أن يقال: لا موجود ولا معدوم مع قابليته لهما. الصورة الثالثة أن نقول: إنه موجود معدوم. هذه الصور الثلاث كلها مستحيلة، أن نقول: إن الشيء موجود معدوم في نفس الوقت، ما رأيكم؟ ممكن أو مستحيل؟ مستحيل، أن نقول: إنه لا موجود ولا معدوم مع كونه قابلاً للوجود والعدم، هذا أيضاً مستحيل، لكن الأشنع والأشد استحالة هو الثالث، أن نقول: إنه غير قابل أصلاً للوجود والعدم، هذا الذي أراد المؤلف رحمه الله أن ينبه عليه، إذا كانت الصورتان السابقتان عند العقلاء مستحيلة وممتنعة، فهذه أشد امتناعاً. قال: (إذا فجعلت الوجود الواجب) يعني واجب الوجود الذي يستحيل عليه العدم، والذي وجود كل شيء مفتقر إليه، جعلته أشد الممتنعات يا لله العجب، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. [صالح سندي (ص: ٢٧١)].

هذا اعتذارٌ ممن ينفي النقيضين عن إلزامه تشبيه الله تعالى بالممتنعات، حيث قال: إن هذا الإلزام يلزم من ينفي النقيضين عن القابل لهما، أمّا ما ليس قابلاً لهما، فيجوز نفيهما عنه،

فالجدار مثلاً لما كان غير قابلٍ للحياة والموت، والعمى والبصر، ونحو ذلك، صح نفي هذين المتقابلين عنه، فيقال: ليس بحي ولا ميت، ولا أعمى ولا بصير، ونحو ذلك، والله تعالى غير قابلٍ للاتصاف بالصفة ولا ضدها، فيصح نفيهما عنه. وقبل ذكر الرد عليه، يُبين بعض المصطلحات الواردة في كلام المؤلف: فالنقيضان، هما: «المتقابلان اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان معاً في شيء واحد». مثل: السلب والإيجاب، والوجود والعدم. والضدان، هما: «الأمران الوجوديان اللذان لا يجتمعان، وقد يرتفعان». كالسواد والبياض، فإنه يمتنع أن تكون نقطة سوداء وبيضاء في وقت واحد، لكن يمكن أن تكون حمراء. والعدم والملكة، هما: الأمران المتقابلان اللذان، أحدهما وجودي والآخر عدمي، وهو عدم ذلك الوجودي عمّا من شأنه أن يقبله». كالحياة والموت بالنسبة للإنسان، فيمتنع نفيهما عنه. فهذا النافي للصفة وضدها، كالحياة والموت، والبصر والعمى، لما قيل له: إنه يلزم من ذلك نفي النقيضين، وهو ممتنع. قال: إن هذا الإلزام إنما يلزم في النقيضين، وهذه المتقابلات من قبيل العدم والملكة، لا من قبيل السلب والإيجاب، والمتقابلان تقابل العدم والملكة، يجوز نفيهما عمّا ليس قابلاً لهما. ويُرد على من نفى النقيضين عن الله بنفيه الصفة وضدها بحجة أن الله غير قابلٍ للاتصاف بذلك، بجوابين: الجواب الأول: المنع، والجواب بالمنع من ناحيتين: الأولى: لو سلمنا

صحة نفي النقيضين عن الله تعالى على أنهما يتقابلان تقابل العدم والملكة في الصفات، فإنه لا يصح في الوجود والعدم؛ لأنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب، لا تقابل العدم والملكة باتفاق العقلاء، فإنه يلزم من رفع أحدهما، ثبوت الآخر في أي شيء. والثانية: (أن ما ذكرته من أن الحياة والموت، والعلم والجهل)، يصح نفيهما عما ليس قابلاً لهما (اصطلاح اصطلاح عليه الفلاسفة المشاؤون) أتباع أرسطو، وسموا بذلك لأنهم يتعلمون فلسفتهم حال مشيهم، فهو اصطلاح فلسفي، وليس حكماً عقلياً ولا شرعياً، والاصطلاحات اللفظية لا تدل على نفي الحقائق العقلية، ولا تغير منها شيئاً. فدعوى أنه يجوز نفي هذه المتقابلات عما ليس قابلاً لها، كما مثلوا في نفي الحياة والموت عن الجدار، هذا اصطلاح فلسفي، أما عند العقلاء، وفي لغات العالم، فالجدار ميت، والحجر ميت، والعصا ميتة. ودعوى أن الجدار غير قابل للحياة وكذا العصا غير مسلم، فالعصا قبلت الحياة، كما في عصا موسى عليه السلام، والطين قابل للحياة كما سيأتي في القاعدة الأولى. واستشهد الشيخ هنا بقول الله تعالى عن أصنام المشركين: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۖ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ۚ﴾ [النحل: ٢٠-٢١]. فسمى الجماد ميتاً، وهذا معروف في لغة العرب، وغيرهم.

[عبد الرحمن البراك (ص: ١٩١)].

(فإن قلت إنما يمتنع نفي النقيضين عما يكون قابلاً لها وهذان يتقابلان تقابل العدم والملكة لا تقابل السلب والإيجاب، فإن الجدار لا يقال له أعمى ولا بصير ولا حي ولا ميت، إذا ليس بقابل لهما)، سبق أن قلنا أن الجمع بين النقيضين ممتنع، وأن رفع النقيضين ممتنع، وهذا فيما إذا كان تقابلهما تقابل نفي وإثبات، فإنهما لا يرتفعان ولا يجتمعان، لكن إذا كان تقابلهما تقابل عدم وملكة، بمعنى أن الشيء هل يقبل الاتصاف بهما أو لا يقبل، فإنه يجوز رفعهما عما لا يمكن أن يكون قابلاً لهما. مثال ذلك: الجدار، وقد قلنا أن العلم والجهل نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وذلك فيما يمكن أن يكون قابلاً لهما، لكن الشيء الذي لا يقبل النقيضين يمكن أن يرفع عنه النقيضين، مثل الجدار، حيث يمكن أن تقول عنه، لا عالم ولا جاهل، فأنت بذلك سلبت عنه النقيضين وأنت قلت إن ارتفاع النقيضين لا يمكن، فكيف أمكن هنا أن نرفع النقيضين وهما العلم والجهل عن الجدار؟ نقول إنه أمكن؛ لأن تقابلهما بالنسبة للجدار تقابل العدم والملكة بمعنى أنهما معدومان بالنسبة للجدار لأنه ليس بقابل لهما. والملكة معناها القبول. وهذا ليس في كل نقيضين؛ لأنك لو قلت إن الجدار لا موجود ولا معدوم فإن هذا لا يصح؛ لأن الجدار قابل للوجود والعدم، فيرد الشيخ بما يلي: (قيل لك: أولاً هذا لا يصح في الوجود والعدم، فأنهما متقابلان تقابل السلب

والإيجاب باتفاق العقلاء، فليزِم من رفع أحدهما ثبوت الآخر)، فهذا الرجل الذي يقول أن الله لا موجود ولا معدوم، فإننا نقول له: بأنه لا يمكن أن تصفه بالوجود والعدم. فقال: إنه يمكن لأن الوجود والعدم نقيضان لا يرتفعان بالنسبة لما يكون قابلاً لهما وأما الله فليس قابلاً لهما. فإننا نقول له جواباً على هذا، بالنسبة للوجود والعدم لا يصح؛ لأن كل شيء قابل للوجود والعدم، فكل شيء يمكن أن تصفه بأنه إما موجود وإما معدوم. إذاً تقابل العدم والوجود تقابل سلب وإيجاب وليس تقابل عدم وملكه، ومعنى الملكة كما سبق، أي: القبول، والعدم، أي: عدم القبول، (وأما ما ذكرته من الحياة والموت والعلم والجهل: فهذا اصطلاح اصطاحت عليه المتفلسفة المشاؤون وإلا اصطلاحات اللفظية ليست دليلاً على الحقائق العقلية. وقد قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۖ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ ۖ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ۖ﴾ [النحل: ٢٠-٢١]، فسمى الجماد ميتاً وهذا مشهور في لغة العرب وغيرهم). أي: كونهم يصطلحون ويقولون لا يوصف بالحياة والموت إلا من له إحساس هذا هو اصطلاح المتفلسفة. وهذه الاصطلاحات اللفظية لا تغير الحقائق العقلية، فلذلك ليست دليلاً تتغير به الحقائق العقلية. والدليل على هذا أن هذا الاصطلاح ليس بصحيح، هذه الآية المذكورة حيث وصف الله هذه الأصنام بأنها

﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ﴾، مع أن هذه الأصنام من الجمادات كالأشجار والأحجار. ولكن المتفلسفة يمنعون هذا الوصف، حيث يقولون لا يمكن أن تقول عن الجماد أنه ميت وليس بحي، بل تقول لا حي ولا ميت. فنحن نأخذ بالحقائق العقلية التي دل عليها الشرع، ولا نأخذ اصطلاحاتهم. [محمد بن عثيمين (ص: ١٣٣)].

لما ذكر المصنف الرد على الغلاة نفاة الأسماء والصفات شرع هنا في ذكر اعتراضات أوردوها على الاستدلال، ثم قام بالإجابة عليها. وقبل الدخول في شرح الاعتراض يجدر التنبيه على ما يلي: أولاً: شرح المصطلحات الواردة في النص الألفاظ المتباعدة هي ما كثرت معانيها بتكررها، أي: أن معانيها متغايرة. ولما كان التغاير بين المعاني يقع على أقسام، فإن الألفاظ بحسب معانيها أيضاً تنسب لها تلك الأقسام. والتغاير على ثلاثة أنواع: التماثل، والتخالف^(١)، والتقابل. والذي يعنينا في هذا المقام هو المتقابلان:

(١) التماثل: المثلان هما المشتركان في حقيقة واحدة بما هما مشتركان، أي: لوحظ واعتبر اشتراكهما فيها، كمحمد وخالد اسمين لشخصين مشتركين في الإنسانية بما هما مشتركان فيها، وكالإنسان والفرس باعتبار اشتراكهما في الحيوانية. وإلا فمحمد وخالد من حيث خصوصية ذاتيهما مع قطع النظر عما اشتركا فيه هما متخالفان كما سيأتي. وكذا الإنسان والفرس هما متخالفان بما هما إنسان وفرس. والاشتراك والتماثل إن كان في حقيقة نوعية بأن يكونا فردين من نوع واحد كمحمد وخالد يخص باسم المثلين أو المتماثلين ولا اسم

تعريف التقابل: التقابل هو عدم اجتماع لفظين في شيء واحد في زمان واحد. فنسميها ألفاظاً متقابلة. مثل: موجود ومعدوم، ومسلم وكافر، وماش وقاعد، ومهتم ولا مهتم ... إلخ. أنواع التقابل: التقابل أنواع: النوع الأول: تقابل النقيضين، أو السلب والإيجاب، مثل: إنسان ولا إنسان، سواد ولا سواد، منير وغير منير. والنقيضان: أمران وجودي وعدمي، أي: عدم لذلك الوجودي، وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهة العقل، ولا واسطة بينهما. أو يقال: النقيضان لفظان لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً في موضوع واحد في زمن واحد. النوع الثاني: تقابل الضدين، كالحرارة والبرودة، والسواد والبياض، والفضيلة والذيلة، والتهور والجبن، والخفة والثقل. والضدان: هما الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد، ولا يتصور اجتماعهما فيه، ولا يتوقف تعقل أحدهما

آخر لهما. وإن كان في الجنس كالإنسان والفرس، سمياً أيضاً متجانسين وإن كان في الكم، أي: في المقدار، سمياً أيضاً متساويين، وإن كان في الكيف أي: في كفيتهما وهيئتهما، سمياً أيضاً متشابهين. والاسم العام للجميع هو التماثل. والمثلان أبداً لا يجتمعان ببديهة العقل. والتخالف: المتخالفان وهما المتغايران من حيث هما متغايران، ولا مانع من اجتماعهما في محل واحد إذا كانا من الصفات، مثل الإنسان والفرس بما هما إنسان وفرس، لا بما هما مشتركان في الحيوانية كما تقدم. كذلك: الماء والهواء، النار والتراب، الشمس والقمر، السماء والأرض. [محمد بن خليفة (١/ ٣٩٥)].

على تعقل الآخر. وفي كلمة «المتعاقبان على موضوع واحد» يفهم أن الضدين لا بد أن يكونا صفتين، فالذاتان مثل إنسان و فرس لا يسميان بالضدين. وكذا الحيوان والحجر ونحوهما. بل مثل هذه تدخل في المعاني المتخالفة. وبكلمة «لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر» يخرج المتضايقان؛ لأنهما أمران وجوديان أيضاً ولا يتصور اجتماعهما فيه من جهة واحدة، ولكن تعقل أحدهما يتوقف على تعقل الآخر. النوع الثالث: تقابل الضدين: تقابل المتضايقين، مثل: الأب والابن، الفوق والتحت، المتقدم والمتأخر، العلة والمعلول، الخالق والمخلوق وأنت إذا لاحظت هذه الأمثلة تجد: (أولاً) إنك إذا تعلقت أحد المتقابلين منها لا بد أن تتعقل معه مقابلة الآخر: فإذا تعلقت أن هذا أب أو علة لا بد أن تتعقل معه أن له ابناً أو معلولاً. (ثانياً) أن شيئاً واحداً لا يصح أن يكون موضوعاً للمتضايقين من جهة واحدة، فلا يصح أن يكون شخص أباً و ابناً لشخص واحد، نعم يكون أباً لشخص و ابناً لشخص آخر. وكذا لا يصح أن يكون الشيء فوقاً وتحتاً لنفس ذلك الشيء في وقت واحد. وإنما يكون فوقاً لشيء هو تحت له، وتحتاً لشيء آخر هو فوقه وهكذا. وعلى هذا البيان يصح تعريف المتضايقين بأنهما: «الوجوديان اللذان يتعلقان معاً، ولا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة، ويجوز أن يرتفعا». النوع الرابع: تقابل الملكة وعدمها، كالبصر والعمى، الزواج والعزوبة، فالبصر ملكة والعمى عدمها. والزواج ملكة والعزوبة عدمها. ولا يصح أن

يحل العمى إلا في موضع يصح فيه البصر؛ لأن العمى ليس هو عدم البصر مطلقاً، بل عدم البصر الخاص، وهو عدمه فيمن شأنه أن يكون بصيراً. وكذا العزوبة لا تقال إلا في موضع يصح فيه الزواج، لا عدم الزواج مطلقاً، فهما ليسا كالنقيضين لا يرتفعان ولا يجتمعان، بل هما يرتفعان. وإن كان يمتنع اجتماعهما، فالحجر لا يقال فيه أعمى ولا بصير، ولا أعزب ولا متزوج، لأن الحجر ليس من شأنه أن يكون بصيراً، ولا من شأنه أن يكون متزوجاً. إذاً الملكة وعدمها: «أمران وجودي وعدمي لا يجتمعان ويجوز أن يرتفعا في موضع لا تصح فيه الملكة». ثانياً: شرح الرد على الاعتراض، وصورة الاعتراض: (فإن قلت: إنما يمتنع نفي النقيضين عما يكون قابلاً لهما، وهذان يتقابلان تقابل العدم والمملكة، لا تقابل السلب والإيجاب، فإن الجدار لا يقال له: أعمى ولا بصير، ولا حي ولا ميت، إذ ليس بقابل لهما). أراد المعترض هنا التفريق بين نوعين من المتقابلين وهما: (تقابل النقيضين) أو ما يسمى كذلك تقابل السلب والإيجاب وأن هذا النوع كما تقدم تعريفه هو تقابل أمرين وجودي وعدمي، أي: عدم لذلك الوجودي، وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهة العقل، ولا واسطة بينهما. وأن هناك (تقابل العدم والمملكة): وهما «أمران وجودي وعدمي لا يجتمعان ويجوز أن يرتفعا في موضع لا تصح فيه الملكة»، والفرق بينهما: أن النقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان، وأما في تقابل العدم والمملكة فهما يرتفعان. وإن كان يمتنع اجتماعهما. واعتراض على هذا الفرق بأنه

للتشابه القريب بين تقابل الملكة وعدمها من جهة، وبين تقابل الضدين من جهة أخرى، جعل بعض كتب المنطق لا تعدها ضمن التقابل، إذ نجد تقابل الملكة هي تقابلات أضداد، في حين أن الذين ميزوا تقابل الضدين عن تقابل الملكة عللوا بالقول: أن تعقل أحد الضدين لا يجب أن يتوقف على الآخر عكس تقابل الملكة. وكما أن تقابل الملكة وعدمها لا يفترض لهما ثالث، عكس الضدين اللذين قد يكون لهما ثالث: فالنعومة والخشونة قد ترتفعاً معاً بحيث يكون الموضع أملس مثلاً... وهكذا. واعتراض هؤلاء يتمثل بأنه يمتنع نفى النقيضين عن الشيء الذي يكون قابلاً لهذين النقيضين أن يرتفع عنه أحدهما فيمتنع الآخر، فهذا الجدار لا يصدق عليه أنه مبصر أو أعمى، أو أنه حي أو ميت، وكلاهما نقيضان، لكنه ليس بقابل لهما أصلاً. فهم عدوا أن التقابل هنا هو من تقابل العدم والملكة. ورد شيخ الإسلام على هذا الاعتراض بعدة أجوبة: الوجه الأول: وهو مكون من فقرتين: الفقرة الأولى: قول المصنف: (قل لك: أولاً: هذا لا يصح في الوجود والعدم، فإنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب، باتفاق العقلاء، فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر). يرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن التقابل هنا هو من باب تقابل السلب والإيجاب كما تقدم تعريفه هو تقابل أمرين وجودي وعدمي، أي: عدم لذلك الوجودي، وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهة العقل، ولا واسطة بينهما، ولذلك عبر المصنف بقوله: (فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر) وليس من تقابل العدم والملكة.

والفرق بينهما: أن النقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان، وأما في تقابل العدم والملكة فهما يرتفعان. وإن كان يمتنع اجتماعهما. الفقرة الثانية: قول المصنف: (وأما ما ذكرته من الحياة والموت، والعلم والجهل، فهذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشاؤون، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلاً على نفي الحقائق العقلية، وقد قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ ٢٠ ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ ٢١ [النحل: ٢٠-٢١]، فسمى الجماد ميتاً، وهذا مشهور في لغة العرب وغيرهم). وأما الاعتراض بعدم وصف الجدار بالحياة والموت ونحو ذلك، فيمكن أن يجاب عليه بأن القول بتقابل العدم والملكة هو اصطلاح اصطلحه أهل المنطق، وإلا فكل ما لا حياة فيه يسمى مواتاً. قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ ٢٠ ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ﴾ فسمى الأصنام الجامدات أمواتاً، وتسمى الأرض مواتاً، كما قال النبي ﷺ: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَهُ». أخرجه أبو داود (٣٠٧٣)، والترمذي (١٣٧٨)، والنسائي في الكبرى (٥٧٢٩). وعليه يمكن أن يقال: كل عين من الأعيان تقبل الحياة، فإن الله قادر على خلق الحياة وتوابعها في كل شيء^(١). [محمد بن خليفة (١/ ٣٠٥)].

(١) انظر: الرسالة الصفدية (ص: ٦٩).

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

هذا هو الجواب الثاني من الرد، وهو على فرض التسليم، والرد بهذا من وجهين: الأول بالنسبة لهذه المتقابلات إذا سلمنا أنه يجوز نفيها عمّا ليس قابلاً لها، فما لا

يقبل الاتصاف بواحد من هذه المتقابلات، أعظم نقصاً من القابل لها، فالأعمى الذي يقبل الاتصاف بالبصر، أكمل من الجدار الذي لا يقبل الاتصاف بواحد منهما على حد زعمهم، فلو قالوا: إن الله يقبل الاتصاف بالحياة والموت، لكان أهون من قولهم: إنه لا يقبل الاتصاف بهما حسب اصطلاحهم؛ لأن ما لا يقبل كالجدار، أعظم نقصاً من القابل لهما. فهذا فرّ من تشبيه الله تعالى بالأحياء القابلة للكمال، فوصفه بصفات الجمادات التي لا تقبل ذلك. الثاني: بالنسبة للوجود والعدم: لو سلمنا جواز نفيهما عمّا ليس بقابل لهما، فيقال: إذا كان من المعلوم بصرائح العقول امتناع وصف الشيء بأنه موجودٌ معدوم، أو نفي الوجود والعدم عنه، وإذا كان ذلك ممتنعاً عقلاً، فإن جعل الشيء غير قابل للاتصاف بالوجود والعدم، أعظم امتناعاً. فهذا الذي نفى الصفة وضدها عن الله، ومنع قبول اتصاف الله تعالى بالوجود والعدم، جعل وجود الرب الواجب الذي لا يقبل العدم أعظم الممتنعات، وهذا غاية التناقض والفساد. [عبد الرحمن البراك (ص: ١٩٥)].

فلو قال: إنما أرفع النقيضين عن الله؛ لأنه غير قابل لهما، نقول له: ما لا يقبل ذلك أنقص مما يقبله وهو عدم فيه. فالذي لا يقبل هذا الشيء وليس من شأنه أن يكون متصفاً بهذا الشيء هو أنقص مما يكون من شأنه الاتصاف به، ولكنه لا يتصف به

لعلة، فالأعمى وإن كان غير مبصر أكمل حالاً من الجدار الذي لا يقبل العمى ولا البصر، وبذلك يكون قد شبه بما هو أنقص؛ لأنه يكون أشبه الله بالجدار، الذي ليس له من ملكته السمع والبصر، تعالى الله عن ذلك. (فأنت فررت من تشبيهه بالحيوانات القابلة لصفات الكمال، ووصفته بصفات الجمادات التي لا تقبل ذلك)، فنقول له: أنت شبهت الله بالجماد الذي لا يقبل أن يكون بصيراً، وفررت من تشبيهه بالأعمى الذي يقبل أن يكون بصيراً؛ لأن الحيوان الذي يقبل السمع والبصر خير وأكمل من جماد لا يقبل البصر ولا يمكن أن يتصف بالبصر، وليس من شأنه وحقيقته أن يتصف بالبصر. (وأيضاً فما يقبل الوجود والعدم، أعظم امتناعاً من القابل للوجود والعدم، بل ومن اجتماع الوجود والعدم). كلام المؤلف فيه شيء من الإشكال حيث لا يوجد شيء لا يقبل الوجود والعدم، لكن هذا على فرض أن يقدر هؤلاء ذهنًا بأن شيئاً لا يقبل الوجود والعدم. وإلا فما من شيء إلا ويقبل الوجود والعدم، سواء كان عيناً أو صفه. والمعنى أنكم أنتم إذا قلتم أن الله سبحانه وتعالى لا يقبل أن يقال موجود ولا يقبل أن يقال معدوم، فأيهما أعظم امتناعاً من أن يكون قابلاً لهما، ولكنهما لم يجتمعا. أو أن لا يقبل؟ فهذا أعظم امتناعاً؛ لأن ما لا يقبل أمر غير ممكن لا يفرضه الذهن. كذلك الذي لا يقبل الوجود والعدم أعظم امتناعاً من شيء يقال أنه موجود

معدوم في آن واحد، ولهذا قال: ومن اجتماع الوجود والعدم. فالصور الثلاث للوجود والعدم هي: الصورة الأولى: أن تقول هذا الشيء غير قابل للوجود والعدم، أي: لا يصح أن تقول أنه موجود ولا أنه معدوم، وهذا ممتنع؛ لأنه ليس هناك شيء نقول أنه لا موجود ولا معدوم. الصورة الثانية: أن تقول هذا الشيء قابل للوجود والعدم لكنه ليس موجود ولا معدوم، فالذي لا يقبل أن يكون موجوداً معدوماً أعظم امتناعاً من الذي يقبل. الصورة الثالثة: أن تقول هذا الشيء يمكن أن يقبل الوجود والعدم، وأنه موجود معدوم، فهذا ممتنع، ولكن مع ذلك فالصورة الأولى أعظم. (ونفيهما جميعاً، فما نفيت عنه قبول الوجود والعدم، كان أعظم امتناعاً مما نفيت عنه الوجود والعدم)، وذلك لأنك إذا قلت: هذا الشيء لا موجود ولا معدوم وهو قابل لأن يكون موجود أو معدوماً، فهو أهون مما إذا قلت: هذا الشيء لا موجود ولا معدوم وهو غير قابل للوجود والعدم. فقلوله: (نفيهما جميعاً) المقصود نفي الوجود والعدم لكن مع وجود القابلية له، مع عدم وجود القابلية هي الصورة الأولى. (وإذا كان هذا ممتنعاً في صرائح العقول فذاك أعظم امتناعاً، فجعلت الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو أعظم الممتنعات وهذا غاية التناقض والفساد)، المؤلف يقول أن هؤلاء الفلاسفة: يقولون أن الله سبحانه وتعالى ليس حياً ولا ميتاً،

وليس قادراً ولا عاجزاً، وليس جاهلاً ولا عالمًا، وليس موجوداً ولا معدوماً، وذلك لأنه ليس قابلاً أن يوصف بذلك، مثل أن الجدار غير قابل أن يوصف أنه أعمى أو بصير كذلك الله ليس قابل أن يوصف أنه موجود أو غير موجود. وكلامهم هذا غير ممكن، ويمتنع غاية الامتناع وذلك لأن سلب النقيضين، أو اجتماع النقيضين، أو عدم قبول الشيء لاجتماع النقيضين، أو ارتفاعهما، أمر ممتنع. وأعظم امتناعاً أن نقول أنه لا يمكن سلب النقيضين ولا جمع النقيضين وأن نجعل الشيء الواجب مستحيلاً. مثال ذلك: الوجود والعدم نقيضان، فلو قلت أن هذا الشيء لا موجود ولا معدوم فهذا غير ممكن، ولو قلت أن هذا الشيء موجود معدوم فهذا غير ممكن أيضاً، وإذا قلت أن هذا الشيء لا يمكن أن يكون معدوماً موجوداً، ولا يمكن أن يكون لا معدوماً ولا موجوداً، فهذا أعظم امتناعاً مما يمكن أن يوصف ولكنه لم يوصف. مثال آخر: لو قلنا أن فلان عالم هذا ممكن، ولو قلنا أن فلان جاهل فهذا ممكن أيضاً، بينما إذا قلنا فلان لا عالم ولا جاهل فهذا لا يمكن. بينما إذا قلنا أن فلان عالم جاهل فهذا لا يمكن أيضاً. ولكن إذا قلنا أن فلان لا يقبل أن يوصف بالجهل والعلم فهذا أشد من الذي قبله، حيث معنى ذلك أنك جعلت الشيء المستحيل واجب الوقوع، وجعلت واجب الوقوع أمراً مستحيلاً. فهؤلاء الفلاسفة

وصفوا الله سبحانه وتعالى بأمر لا يمكن أن يوجد، وهو أعظم الممتنعات وهو أنه يجوز أن يوصف بالوجود والعدم. [محمد بن عثيمين (ص: ١٣٦)].

أي: على فرض التسليم للخصم بأن التقابل هنا هو من باب تقابل العدم والملكة فإن الشيء الذي (لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت والعمى والبصر، ونحو ذلك من المتقابلات أنقص مما يقبل ذلك). وأعطى المصنف مثلاً على ذلك بالأعمى والجماد ليتضح المعنى فقال: (فالأعمى الذي يقبل الاتصاف بالبصر أكمل من الجماد الذي لا يقبل واحداً منهما). والنتيجة التي أراد المصنف الوصول إليها هي أن هؤلاء المعطلة زعموا أنهم أرادوا الفرار من تشبيه واجب الوجود على حد تعبيرهم (بالحيوانات القابلة لصفات الكمال، ووصفته بصفات الجمادات التي لا تقبل ذلك). أي: فروا من تشبيه بصفات الحيوانات ووقعوا في تشبيهه بصفات الجمادات. وهو هنا يقصد، أما المكذبة النفاة فهم المقصودون بقوله سابقاً عنهم: (وقال: لا أقول هو موجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، بل هذه الأسماء لمخلوقاته، أو هي مجاز؛ لأن إثبات ذلك يستلزم التشبيه بالموجود الحي العليم القدير). فهذا الزعم فيه فرار من التشبيه بالمخلوقات ولكنه في الوقت نفسه فيه تشبيه بالجمادات. وهو ما ذكره المصنف سابقاً بقوله: (قيل له: وكذلك إذا قلت: ليس بموجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، كان ذلك تشبيهاً بالمعدومات، وذلك أقبح من التشبيه بالموجودات). قال ابن تيمية: «ولما أورد من أورد من الملاحظة

نفاة الصفات بأن عدم هذه الصفات إنما يكون نقصاً إذا كان المحل قابلاً لها، وإنما يكون عدم البصر عمى، وعدم الكلام خرساً، وعدم السمع صممًا، إذا كان المحل قابلاً لذلك كالحيوان، فأما ما لا يقبل ذلك كالجماد، فإنه لا يوصف بهذا ولا بهذا، أجبوا عن هذا: بأن ما لا يقبل الاتصاف لا بهذا ولا بهذا أعظم نقصاً مما يقبلهما ويتصف بأحدهما، وإن اتصف بالنقص، فالجماد الذي لا يقبل الحياة والسمع والبصر الكلام أعظم نقصاً من الحيوان الذي يقبل ذلك، وإن كان أعمى أصم أبكم. فمن نفى الصفات جعله كالأعمى الأصم الأبكم، ومن قال: إنه لا يقبل لا هذا ولا هذا جعله كالجماد الذي هو دون الحيوان الأعمى الأصم الأبكم، وهذا بعينه موجود في الأفعال، فإن الحركة بالذات مستلزمة للحياة وملزومة لها، بخلاف الحركة بالعرض كالحركة القسرية التابعة للقاسر، والحركة الطبيعية التي تطلب بها العين العود إلى مركزها لخروجها عن المركز، فإن تلك حركة بالعرض. والعقلاء متفقون على ما كان من الأعيان قابلاً للحركة فهو أشرف مما لا يقبلها، وما كان قابلاً للحركة بالذات فهو أعلى مما لا يقبلها بالعرض، وما كان متحركاً بنفسه كان أكمل من الموات الذي تحركه بغيره^(١). قول المصنف: (وأيضاً: فما لا يقبل الوجود والعدم أعظم امتناعاً من القابل للوجود والعدم، ... إلخ) انتقل المصنف من مسألة تشبيهه بالجمادات التي عليها طائفة

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٤١).

من غلاة المعطلة من «المكذبة النفاة» إلى مسألة تشبيهه بالممتنعات والتي عليها طائفة منهم وهم «المتجاهلة الواقعة»، وهم المقصودون بقول المصنف سابقاً: (فإن قال: أنا أنفي النفي والإثبات). وقد سبق النقاش مع هؤلاء أساس أن التقابل هو تقابل النقيضين فقال المصنف هناك (قيل له: فيلزمك التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات، فإنه يمتنع أن يكون الشيء موجوداً معدوماً، أو لا موجوداً ولا معدوماً، ويمتنع أن يوصف باجتماع الوجود والعدم، والحياة والموت، والعلم والجهل، أو يوصف بنفي الوجود والعدم، ونفي الحياة والموت، ونفي العلم والجهل). فقله: (فما لا يقبل الوجود والعدم أعظم امتناعاً من القابل للوجود والعدم) أي: إذا كان الكلام في حق واجب الوجود الذي هو الله على حد زعم هؤلاء بأنه لا يقبل الوجود والعدم فإن هذا القول أعظم امتناعاً من القول بأنه يقبل الوجود والعدم معاً، مع أن كلاهما مستحيل ولكن الأول أعظم استحالة في حق الله. وقوله: (بل ومن اجتماع الوجود والعدم، ونفيهما جميعاً) أي: بل هو أعظم استحالة في العقول من اجتماع الوجود والعدم بأن تقول موجود ومعدوم في نفس الوقت، أو نفيهما فتقول لا موجود ولا معدوم. وقوله: (فما نفيت عنه قبول الوجود والعدم كان أعظم امتناعاً مما نفيت عنه الوجود والعدم. وإذا كان هذا ممتنعاً في صرائح العقول فذلك أعظم امتناعاً، فجعلت الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو أعظم الممتنعات، وهذا غاية التناقض والفساد). أي: أن النتيجة

التي يمكن التوصل إليها أن نفي القابلية أعظم امتناعاً من في صرائح العقول من نفي الوجود والعدم معاً. وحاصل قولهم كما قال المصنف: (فجعلت الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو أعظم الممتنعات). والمعنى أنه إذا عرف واجب الوجود^(١)، كما قال الرازي في تعريفه «فسرنا واجب الوجود بذاته بأنه الموجود الذي تكون حقيقته غير قابلة للعدم البتة»^(٢). وهو قسيم الممكن الوجود الذي يقولون عنه بأنه يقبل العدم. فالوجود، نوعان: واجب وممكن. فالأول: وجود الله تعالى. والثاني: وجود كل مخلوق سوى الله تعالى؛ لأن كل مخلوق مسبق بالعدم، ويجوز أن يلحقه فناء فالأشياء في حكم العقل ثلاثة: واجب وممكن وممتنع. فالواجب ما لا يقبل الحدوث ولا العدم، والممكن: ما يقبل الوجود والعدم، والممتنع: ما لا يقبل الوجود. [محمد بن خليفة (١/ ٣١٠)].

(١) لفظ «واجب الوجود» غير وارد في كلام الله تعالى، ولا في كلام رسوله ﷺ، وقد استحدثه الفلاسفة المتأخرون. يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «وأما الكلام بلفظ الواجب الوجود، وممكن الوجود: فهذا من كلام ابن سينا وأمثاله، الذين اشتقوه من كلام المتكلمين المعتزلة ونحوهم، وإلا فكلام سلفهم، إنما يوجد فيه لفظ: العلة والمعلول. انتهى من الصفدية (٢/ ١٨٠)، وانظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ١٣٢).

(٢) المطالب العالية (١/ ١٣٤).

وهؤلاء الباطنية منهم من يصرح برفع النقيضين: الوجود والعدم، ورفعهما كجمعيهما. ومنهم من يقول: لا أثبت واحداً منهما، وامتناعه عن إثبات أحدهما في نفس الأمر، لا يمنع تحقق واحدٍ منهما في نفس الأمر، وإنما هو كجهل الجاهل، وسكوت الساكت، الذي لا يُعبر عن الحقائق. وإذا كان ما لا يقبل الوجود ولا العدم، أعظم امتناعاً مما يُقدَّر قبوله لهما مع نفيهما عنه، فما يُقدَّر لا يقبل الحياة ولا الموت، ولا العلم ولا الجهل، ولا القدرة ولا العجز، ولا الكلام ولا الخرس، ولا العمى ولا البصر، ولا السمع ولا الصمم، أقرب إلى المعدوم والممتنع ممَّا يُقدَّر قابلاً لهما مع نفيهما عنه. وحينئذٍ فنفيهما مع كونه قابلاً لهما، أقرب إلى الوجود والممكن، وما جاز لواجب الوجود قابلاً، وجب له لعدم توقف صفاته على غيره، فإذا جاز القبول وجب، وإذا جاز وجود المقبول وجب، وقد بسط هذا في موضع آخر، وبَيَّنَّ وجوب اتصافه بصفات الكمال التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه.

يشير الشيخ هنا إلى مَنْ قال: أنا أنفي النفي والإثبات، فمنهم من يصرح بنفي النقيضين فيقول: لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ومنهم من يقول: (أنا لا أثبت واحداً منهما)، أي: لا أقول: موجود ولا معدوم، ولا لا موجود ولا لا معدوم، فامتناعه عن إثبات أحدهما، لا يغير من الواقع شيئاً، ولا يمنع تحقق واحد منهما في نفس الأمر، بل هو مثل: سكوت الساكت، وجهل الجاهل. وقول المؤلف: (وما جاز لواجب الوجود قابلاً وجب له، لعدم توقف صفاته على غيره...) أي: إذا جاز أن يكون الله تعالى قابلاً للشيء، وجب أن يكون قابلاً له، لعدم توقف صفاته على غيره، فالممكن الذي يقبل الوجود، لا يجب له الوجود؛ لأن وجوده متوقفٌ على غيره، أما الله تعالى فلا يتوقف اتصافه بصفات الكمال على غيره، فما جاز لواجب الوجود قبوله صار واجباً، أي بمعنى: وجب أن يكون قابلاً. فصفة العلم والسمع والبصر والحياة وغيرها من الصفات الذاتية واجبة لله تعالى. وأما الصفات الفعلية، فتوصف بالجواز لا الوجوب. [عبد الرحمن البراك (ص: ١٩٧)].

قوله: (وهؤلاء الباطنية منهم من يصرح برفع النقيضين: الوجود والعدم. ورفعهما كجمعهما). يشير هنا إلى قول المتجاهلة الواقفة الذين يقولون: لا نُثبت ولا نَنفي، وهذه الدرجة للقرامطة الباطنية المتفلسفة، فهؤلاء يسلبون عنه النقيضين، فيقولون:

لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل. وقوله: (ورفعهما كجمعهما) أي: أن كلا الأمرين ممتنع في بداهة العقول؛ إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات، وقوله: (ومنهم من يقول: لا أثبت واحدًا منهما، وامتناعه عن إثبات أحدهما في نفس الأمر لا يمنع تحقق واحد منهما في نفس الأمر، وإنما هو كجهل الجاهل، وسكوت الساك، الذي لا يعبر عن الحقائق) يشير هنا إلى المتجاهلة اللا أدرية: الذين يقولون: نحن لا نقول ليس بموجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، فلا ننفي النقيضين، بل نسكت عن هذا وهذا، فنمتنع عن كل من المتناقضين، لا نحكم بهذا ولا بهذا، فلا نقول: ليس بموجود ولا معدوم، ولكن لا نقول هو موجود ولا نقول هو معدوم، وحقيقة هذا القول هو الجهل البسيط والكفر البسيط، الذي مضمونه الإعراض عن الإقرار بالله ومعرفته وحبه وذكره وعبادته ودعائه. فالمصنف هنا يقول إن امتناع هؤلاء هو بمثابة جهل الجاهل وسكوت الساكت (لا يعبر عن الحقائق)، فهذا الجهل والسكوت (لا يمنع تحقق واحد منهما في نفس الأمر) ومثاله لو اختلف أناس في تحديد اتجاه القبلة فقال بعضهم هي جهة الشمال وقال البعض هي جهة الجنوب وسكت البعض الآخر، فإن سكوت البعض لا يعبر عن حقيقة أن تكون جهة الشمال أو جهة الجنوب. وهكذا الحال في شأن صفات الله فإن امتناع هؤلاء لا يؤثر في اعتبار أن الله موصوف بصفات الكمال اللائق

به عز وجل. قال المصنف رحمه الله تعالى: (وإذا كان ما لا يقبل الوجود ولا العدم أعظم امتناعاً... إلخ) أعاد المصنف تأكيد بطلان أقوال غلاة المعطلة مرة أخرى وأعاد تكرار مسألة التقابل من جهة ما يمتنع وما هو أعظم امتناعاً. وأراد أن يؤكد هذا الامتناع من جهة ما يسمى بالواجب والممكن وما يجب في حق كل منهما وما يجوز وما يمتنع، فالإخبار عن الله تعالى بأنه واجب الوجود يراد به عندهم أن وجوده سبحانه لذاته، فيستحيل عليه العدم أزلاً وأبداً، بخلاف المخلوق فإنه ممكن الوجود أو جائز الوجود، أي: يجوز عليه الوجود والعدم، ووجوده لا لذاته، بل بإيجاد الله تعالى، ولذلك قال المصنف: (وما جاز لواجب الوجود قابلاً، وجب له، لعدم توقف صفاته على غيره، فإذا جاز القبول وجب، وإذا جاز وجود المقبول وجب). وهذا يعني أن لكل واحد منهما وجود يخصه، والمصنف هنا لم يفصل هذه المسألة وإنما اكتفى بالإشارة إليها وقال بعد ذلك: (وقد بسط هذا في موضع آخر وبين وجوب اتصافه بصفات الكمال التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه) فالمقصود هنا ما قرره شيخ الإسلام في الرسالة الأكملية حيث قال: «أن يقال: قد ثبت أن الله قديم بنفسه، واجب الوجود بنفسه، قيوم بنفسه، خالق بنفسه، إلى غير ذلك من خصائصه. والطريقة المعروفة في وجوب الوجود تقال في جميع هذه المعاني.... أمثلة ذلك: المثال الأول: فإذا قيل: الوجود إما واجب وإما ممكن، والممكن لا بد له من واجب،

فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين. المثال الثاني: فهو مثل أن يقال: الموجود إما قديم وإما حادث، والحادث لا بد له من قديم، فيلزم ثبوت القديم على التقديرين. المثال الثالث: والموجود إما غني وإما فقير، والفقير لا بد له من الغنى، فلزم وجود الغنى على التقديرين. المثال الرابع: والموجود إما قيوم بنفسه وإما غير قيوم، وغير القيوم لا بد له من القيوم، فلزم ثبوت القيوم على التقديرين. المثال الخامس: والموجود إما مخلوق وإما غير مخلوق، والمخلوق لا بد له من خالق غير مخلوق، فلزم ثبوت الخالق غير المخلوق على التقديرين. ونظائر ذلك متعددة. ثم يقال: هذا الواجب القديم الخالق، إما أن يكون ثبوت الكمال الذي لا نقص فيه الممكن الوجود ممكناً له، وإما ألا يكون. والثاني ممتنع؛ لأن هذا ممكن للموجود المحدث الفقير للممكن، فلأن يمكن للواجب الغني القديم بطريق الأولى والأخرى؛ فإن كلاهما موجود. والكلام في الكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه. فإذا كان الكمال الممكن الوجود ممكناً للمفضول، فلأن يمكن للفاضل بطريق الأولى؛ لأن ما كان ممكناً لما هو في وجوده ناقص، فلأن يمكن لما هو في وجوده أكمل منه بطريق الأولى، لا سيما وذلك أفضل من كل وجه فيمتنع اختصاص المفضول من كل وجه بكمال لا يثبت للأفضل من كل وجه، بل ما قد ثبت من ذلك للمفضول فالفاضل أحق به، فلأن يثبت للفاضل بطريق الأولى. ولأن ذلك الكمال إنما استفاده

المخلوق من الخالق، والذي جعل غيره كاملاً هو أحق بالكمال منه، فالذي جعل غيره قادراً أولى بالقدرة، والذي علم غيره أولى بالعلم، والذي أحيا غيره أولى بالحياة، والفلاسفة توافق على هذا، ويقولون: كل كمال للمعلول فهو من آثار العلة، والعلة أولى به. وإذا ثبت إمكان ذلك له، فما جاز له من ذلك الكمال الممكن الوجود، فإنه واجب له لا يتوقف على غيره، فإنه لو توقف على غيره لم يكن موجوداً له إلا بذلك الغير، وذلك الغير إن كان مخلوقاً له لزم الدور القبلي الممتنع، فإن ما في ذلك الغير من الأمور الوجودية فهي منه، ويمتنع أن يكون كل من الشيئين فاعلاً للآخر، وهذا هو الدور القبلي فإن الشيء يمتنع أن يكون فاعلاً لنفسه، فلا أن يمتنع أن يكون فاعلاً لفاعله بطريق الأولى والأخرى. وكذلك يمتنع أن يكون كل من الشيئين فاعلاً لما به يصير الآخر فاعلاً، ويمتنع أن يكون كل من الشيئين معطياً للآخر كماله، فإن معطي الكمال أحق بالكمال، فيلزم أن يكون كل منهما أكمل من الآخر، وهذا ممتنع لذاته، فإن كون هذا أكمل يقتضي أن هذا أفضل من هذا، وهذا أفضل من هذا، وفصل أحدهما يمنع مساواة الآخر له، فلا أن يمنع كون الآخر أفضل بطريق الأولى. وأيضاً، فلو كان كماله موقوفاً على ذلك الغير، للزم أن يكون كماله موقوفاً على فعله لذلك الغير، وعلى معاونة ذلك الغير في كماله، ومعاونة ذلك الغير في كماله موقوف عليه؛ إذ فعل ذلك الغير، وأفعاله موقوفة على فعل المبدع لا تفتقر إلى غيره، فيلزم

ألا يكون كماله موقوفاً على غيره. فإذا قيل: كماله موقوفاً على مخلوقه، لزم ألا يتوقف على مخلوقه، وما كان ثبوته مستلزماً لعدمه كان باطلاً من نفسه. وأيضاً، فذلك الغير كل كمال له فمنه وهو أحق بالكمال منه، ولو قيل يتوقف كماله عليه لم يكن متوقفاً إلا على ما هو من نفسه، وذلك متوقف عليه لا على غيره. وإن قيل: ذلك الغير ليس مخلوقاً بل واجباً آخر قديماً بنفسه. فيقال: إن كان أحد هذين هو المعطي دون العكس، فهو الرب، والآخر عبده. وإن قيل: بل كل منهما يعطي للآخر الكمال، لزم الدور في التأثير وهو باطل، وهو من الدور القبلي، لا من الدور المعني الاقتراني فلا يكون هذا كاملاً حتى يجعله الآخر كاملاً، والآخر لا يجعله كاملاً حتى يكون في نفسه كاملاً، لأن جاعل الكامل كاملاً أحق بالكمال ولا يكون الآخر كاملاً حتى يجعله كاملاً، فلا يكون واحداً منهما كاملاً بالضرورة، فإنه لو قيل: لا يكون كاملاً حتى يجعل نفسه كاملاً، ولا يجعل نفسه كاملاً حتى يكون كاملاً لكان ممتنعاً، فكيف إذا قيل: حتى يجعل ما يجعله كاملاً كاملاً. وإن قيل: كل واحد له آخر يكمله إلى غير نهاية لزم التسلسل في المؤثرات، وهو باطل بالضرورة واتفاق العقلاء. فإن تقدير مؤثرات لا تنتهي: ليس فيها مؤثر بنفسه لا يقتضي وجود شيء منها، ولا وجود جميعها، ولا وجود اجتماعها، والمبدع للموجودات لا بد أن يكون موجوداً بالضرورة. فلو قدر أن هذا كامل فكمال ليس من نفسه بل من آخر، وهلم جرا، للزم

ألا يكون لشيء من هذه الأمور كمال، ولو قدر أن الأول كامل لزم الجمع بين النقيضين، وإذا كان كماله بنفسه لا يتوقف على غيره، كان الكمال له واجباً بنفسه، وامتنع تخلف شيء من الكمال الممكن عنه، بل ما جاز له من الكمال وجب له، كما أقر بذلك الجمهور من أهل الفقه والحديث والتصوف والكلام والفلسفة وغيرهم، بل هذا ثابت في مفعولاته، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وكان ممتنعاً بنفسه أو ممتنعاً لغيره، فما ثم إلا موجود واجب إما بنفسه وإما بغيره، أو معدوم إما لنفسه وإما لغيره، والممكن أن حصل مقتضيه التام: وجب بغيره، وإلا كان ممتنعاً لغيره، والممكن بنفسه: إما واجب لغيره، وإما ممتنع لغيره. وقد بين الله سبحانه أنه أحق بالكمال من غيره، وأن غيره لا يساويه في الكمال، في مثل قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقْ كَمَنْ لَا يَخْلُقْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧]، وقد بين أن الخلق صفة كمال، وأن الذي يخلق أفضل من الذي لا يخلق، وأن من عدل هذا بهذا فقد ظلم. وقال تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٧٥]، فبين أن كونه مملوكاً عاجزاً صفة نقص، وأن القدرة والملك والإحسان صفة كمال، وأنه ليس هذا مثل هذا، وهذا لله، وذاك لما يعبد من دونه. وقال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ

أَيُّمَا يُوجِّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿النحل: ٧٦﴾، وهذا مثل آخر. فالأول مثل العاجز عن الكلام، وعن الفعل الذي لا يقدر على شيء. والآخر المتكلم الأمر بالعدل الذي هو على صراط مستقيم، فهو عادل في أمره مستقيم في فعله. فبين أن التفضيل بالكلام المتضمن للعدل والعمل المستقيم، فإن مجرد الكلام والعمل قد يكون محمودًا، وقد يكون مذمومًا، فالمحمود هو الذي يستحق صاحبه الحمد، فلا يستوي هذا والعاجز عن الكلام والفعل. وقال تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَلْ لَّكُمْ مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم: ٢٨]. يقول تعالى: إذا كنتم أنتم لا ترضون بأن المملوك يشارك مالكة لما في ذلك من النقص والظلم، فكيف ترضون ذلك لي، وأنا أحق بالكمال والغنى منكم؟! وهذا يبين أنه تعالى أحق بكل كمال من كل أحد، وهذا كقوله: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۚ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾ وَلَوْ يَوَّاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۖ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَحْضِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٦١﴾ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمْ

أَحْسَنَى لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُمْ مُّفْرَطُونَ ﴿٦٦﴾ [النحل: ٥٨-٦٢] حيث كانوا يقولون: الملائكة بنات الله، وهم يكرهون أن يكون لأحدهم بنت، فيعدون هذا نقصاً وعيباً. والرب تعالى أحق بتنزيهه عن كل عيب ونقص منكم، فإن له المثل الأعلى، فكل كمال ثبت للمخلوق، فالخالق أحق بشوته منه إذا كان مجرداً عن النقص، وكل ما ينزه عنه المخلوق من نقص وعيب، فالخالق أولى بتنزيهه عنه. وقال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]، وهذا يبين أن العالم أكمل ممن لا يعلم، وقال تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾ ﴿١٩﴾ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ ﴿٢١﴾ [فاطر: ١٩-٢١] فبين أن البصير أكمل، والنور أكمل، والظل أكمل، وحينئذ فالمتصف به أولى ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [النحل: ٦٠]. وقال تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٨]، فدل ذلك على أن عدم التكلم والهداية نقص، وأن الذي يتكلم ويهدي أكمل ممن لا يتكلم ولا يهدي، والرب أحق بالكمال. وقال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس: ٣٥]، فبين سبحانه بما هو مستقر في الفطر أن الذي يهدي إلى الحق أحق بالاتباع ممن لا يهدي إلا أن يهديه

غيره، فلزم أن يكون الهادي بنفسه هو الكامل، دون الذي لا يهتدي إلا بغيره. وإذا كان لابد من وجود الهادي لغير المهتدي بنفسه فهو الأكمل، وقال تعالى في الآية الأخرى: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ [طه: ٨٩] فدل على أن الذي يرجع إليه القول، ويملك الضر والنفع، أكمل منه. وقال إبراهيم لأبيه: ﴿يَتَأَبَّتْ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ [مريم: ٤٢]، فدل على أن السميع البصير الغني أكمل، وأن المعبود يجب أن يكون كذلك. ومثل هذا في القرآن متعدد من وصف الأصنام بسلب صفات الكمال، كعدم التكلم والفعل، وعدم الحياة، ونحو ذلك مما يبين أن المتصف بذلك متقص معيب كسائر الجمادات، وإن هذه الصفات لا تسلب إلا عن ناقص معيب. وأما رب الخلق الذي هو أكمل من كل موجود فهو أحق الموجودات بصفات الكمال، وأنه لا يستوي المتصف بصفات الكمال والذي لا يتصف بها، وهو يذكر أن الجمادات في العادة لا تقبل الاتصاف بهذه الصفات. فمن جعل الواجب الوجود لا يقبل الاتصاف، فقد جعله من جنس الأصنام الجامدة، التي عابها الله تعالى وعاب عابديها. ولهذا كانت القرامطة الباطنية من أعظم الناس شرًا، وعبادة لغير الله، إذ كانوا لا يعتقدون في إلههم أنه يسمع أو يبصر، أو يغني عنهم شيئًا. والله سبحانه لم يذكر هذه النصوص لمجرد تقرير صفات الكمال له، بل ذكرها لبيان أنه المستحق للعبادة دون ما سواه،

فأفاد الأصلين اللذين بهما يتم التوحيد وهما: إثبات صفات الكمال، ردًا على أهل التعطيل، وبيان أنه المستحق للعبادة لا إله إلا هو، ردًا على المشركين. والشرك في العالم أكثر من التعطيل، ولا يلزم من إثبات التوحيد المنافي للإشراك إبطال قول أهل التعطيل، ولا يلزم من مجرد الإثبات المبطل لقول المعطلة الرد على المشركين إلا بيان آخر. والقرآن يذكر فيه الرد على المعطلة تارة، كالرد على فرعون وأمثاله، ويذكر فيه الرد على المشركين وهذا أكثر؛ لأن القرآن شفاء لما في الصدور. ومرض الإشراك أكثر في الناس من مرض التعطيل، وأيضًا فإن الله سبحانه أخبر أن له الحمد، وأنه حميد مجيد، وأن له الحمد في الأولى والآخرة، وله الحكم، ونحو ذلك من أنواع المحامد وأما المقدمة الثانية فنقول: لا بد من اعتبار أمرين: أحدهما: أن يكون الكمال ممكن الوجود. والثاني: أن يكون سليمًا عن النقص، فإن النقص ممتنع على الله. لكن بعض الناس قد يسمى ما ليس بنقص نقصًا. فهذا يقال له: إنما الواجب إثبات ما أمكن ثبوته من الكمال السليم عن النقص، فإذا سميت أنت هذا نقصًا وقدر أن انتفاءه يمتنع، لم يكن نقصه من الكمال الممكن، والذات التي لا تكون حية عليمه قديرة سمیة بصيرة متكلمة، ليست أكمل من الذات التي تكون حية عليمه سمیة بصيرة متكلمة. وإذا كان صريح العقل يقضي بأن الذات المسلوقة هذه الصفات ليست مثل الذات المتصفة، فضلًا عن أن تكون أكمل منها، ويقضي بأن الذات

المتصفة بها أكمل، علم بالضرورة امتناع كمال الذات بدون هذه الصفات. فإن قيل بعد ذلك: لا تكون ذاته ناقصة مسلوبة الكمال إلا بهذه الصفات. قيل: الكمال بدون هذه الصفات ممتنع، وعدم الممتنع ليس نقصاً، وإنما النقص عدم ما يمكن. وأيضاً، فإذا ثبت أنه يمكن اتصافه بالكمال، وما اتصف به وجب له، وامتنع تجرد ذاته عن هذه الصفات، فكان تقدير ذاته منفكة عن هذه الصفات تقديرًا ممتنعًا. وإذا قدر للذات تقدير ممتنع، وقيل: إنها ناقصة بدونه، كان ذلك مما يدل على امتناع ذلك التقدير، لا على امتناع نقيضه، كما لو قيل: إذا مات كان ناقصاً، فهذا يقتضي وجوب كونه حياً، كذلك إذا كان تقدير ذاته خالية عن هذه الصفات يوجب أن تكون ناقصة، كان ذلك مما يستلزم أن يوصف بهذه الصفات^(١). ومسألة التقابل سيأتي مزيد ذكر لها في القاعدة السابعة من كلام المصنف كذلك فيحسن التنبه لذلك. [محمد بن خليفة (١/ ٣١٤)].

(١) الرسالة الأكملية (ص: ١٢).

وقيل له أيضاً: اتفاقُ المسمَّينِ في بعض الأسماء والصفات، ليس هو التشبيه والتمثيل، الذي نفته الأدلة السمعية والعقلية، وإنما نفَتْ ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق، ممَّا يختص بوجوبه، أو جوازه، أو امتناعه، فلا يجوز أن يشركه فيه مخلوق، ولا يشركه مخلوق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى. وأما ما نفيته، فهو ثابت بالشرع والعقل، وتسميتك ذلك: تشبيهاً، وتجسيماً، تمويه على الجاهل، الذين يظنون أن كل معنى سماه مُسمَّ بهذا الاسم، يجب نفية. ولو ساغ هذا، لكان كل مُبطلٍ يسمي الحق بأسماء يُنفَرُّ عنها بعض الناس، ليُكذَّب الناسُ بالحق المعلوم بالسمع والعقل. وبهذه الطريقة أفسدت الملاحظة على طوائف من الناس عقولهم ودينهم، حتى أخرجوهم إلى أعظم الكفر والجهالة، وأبلغ الغي والضلالة.

يردُّ الشيخ هنا على الجهمي الذي سبق ذكرُ شبهته في نفي الأسماء والصفات، وهي شبهة استلزام الإثبات للتشبيه، وذكر الشيخ هناك أحد الجوابين عن هذه الشبهة، وهو جوابٌ

بالتسليم. وهنا يذكر الجواب الثاني، وهو جواب بالمنع، وهو أن يقال: إنَّ اتفاقَ المسمَّينِ عند الإطلاق في الأسماء والصفات، ليس هو التمثيل الذي نفته الأدلة العقلية والشرعية، فليس في إثبات القدر المشترك الذي هو المعنى العام الكلي للصفة تمثيلٌ، وإنما التمثيل المنفي ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق سبحانه وتعالى أو المخلوق، ممَّا يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه. فأما ما يختص الرب بوجوبه، فالصفات الذاتية، كالحياة، والقدرة. وأما ما يختص بجوازه، فالصفات الفعلية، كالاستواء على العرش، والنزول إلى السماء الدنيا، والمجيء يوم القيامة. وأما ما يختص بامتناعه، فالتقائص، وهذه هي أحكام العقل الثلاثة. وممَّا يختص المخلوق بوجوبه، الحدود، والافتقار. وممَّا يختص المخلوق بجوازه عليه، فكالحياة، وبعض صفات الكمال، والنقص. وممَّا يختص المخلوق بامتناعه، فكل ما يختص به الرب تعالى من صفات الكمال. وقوله: وقيل له أيضاً: اتفاق المسمَّينِ في بعض الأسماء والصفات، ليس هو التشبيه والتمثيل، الذي نفته الأدلة السمعية والعقلية، (...)، أي: يقال لهذا الجهمي الذي ينفي أسماء الله وصفاته: إنَّ ما نفيتَه ثابت بالأدلة الشرعية والعقلية، وتسميتك إثبات ذلك تشبيهاً وتجسيماً، تمويه وتليس على الجهال، الذين تؤثر فيهم العناوين والأسماء المخالفة للحقائق، فيظنون أن كل معنى سماه مسمً بهذا الاسم الذي هو التشبيه، يجب نفيه.

فالجاهلُ يتأثرُ بتسمية المعطلِ إثباتَ الصفاتِ لله تعالى: (تشبيهاً وتجسيماً)، فتؤثر هذه التسمية في دينه وعقله، ويبادر إلى التكذيب بالحق المعلوم بالسمع والعقل، ويخرج إلى التعطيل المستلزم للكفر والجهالة، والغي والضلالة. أما أهل العلم والبصيرة، فلا تؤثر فيهم هذه التسميات الكاذبة، والاصطلاحات الحادثة، فإن الاصطلاحات اللفظية الحادثة، لا تغير ولا تنفي الحقائق العقلية والشرعية الثابتة. فمن نفى التشبيه عن الله تعالى ممَّن لم يُعرف باتباعه لمنهج أهل السنة والجماعة، فإننا نستفصل عن مراده بالتشبيه الذي نفاه، فإن قصد بذلك نفي صفات الله تعالى الثابتة له بحجة استلزام إثباتها للتشبيه، فيردُّ عليه نفاه، فليس في إثبات الصفات لله تعالى على الوجه اللائق به تشبيهُ، وإن قصد بنفي التشبيه ما هو من خصائص المخلوق فنعم. [عبد الرحمن البراك (ص: ١٩٩)].

كلام المصنف سبق توضيحه عند الكلام عن قاعدة القدر المشترك بشكل موسع وشامل. وأعيد بعض ما ذكر هناك بشيء من الاختصار فهذه المسألة هي ما يطلق عليه قاعدة: أنه لا يلزم من اتفاق الاسمين تماثل مُسمَّاهما. فالأسماء التي تُطلق على الله وعلى العباد هي من الألفاظ المتواطئة التواطؤ المشكك؛ فالحق فيها هو أن يقال: إنه بالنسبة للأسماء والصفات التي تُطلق على الله وعلى العباد؛ ك(الحي، والسميع، والبصير، والعليم، والقدير، والحياة، والسمع، والبصر، والعلم) ونحوها هي حقيقة

في الرب وحقيقة في العبد. ولكن للرب تعالى منها ما يليق بجلاله. وللعبد منها ما يليق به. وذلك لأن «الاسم والصفة من هذا النوع له ثلاث اعتبارات: الاعتبار الأول: اعتبار من حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالى أو العبد. الاعتبار الثاني: اعتباره مضافاً إلى الربِّ مختصاً به. الاعتبار الثالث: اعتباره مضافاً إلى العبد مقيداً به. فما لزم الاسم لذاته وحقيقته كان ثابتاً للرب والعبد، وللرب منه ما يليق بكماله، وللعبد منه ما يليق به. وهذا كاسم «السميع» الذي يلزمه إدراك المسموعات. و«البصير» الذي يلزمه رؤية المبصرات. و«العليم» و«القدير» وسائر الأسماء. فإن شرط صحة إطلاقها حصول معانيها وحقائقها للموصوف بها، فما لزم هذه الأسماء لذاتها؛ فإثباتها للرب تعالى لا محذور فيه بوجه، بل يثبت له على وجه لا يماثله فيه خلقه ولا يشابههم. فمن نفاه عنه لإطلاقه على المخلوق ألحد في أسمائه وجحد صفات كماله، ومن أثبتته على وجه لا يماثل فيه خلقه به كما يليق بجلاله وعظمته فقد برئ من فرث التشبيه ودم التعطيل، وهذا طريق أهل السنة. وما لزم الصفة لإضافتها إلى العبد وجب نفيه عن الله كما يلزم حياة العبد من النوم والسنة والحاجة إلى الغذاء ونحو ذلك، وكذلك ما يلزم إرادته من حركة نفسه في جلب ما يتنفع به ودفع ما يتضرر به، وكذلك ما يلزم علوه من احتياجه إلى ما هو عال عليه وكونه محمولاً به، مفتقراً إليه، محاطاً به، كل هذا يجب نفيه عن القدوس السّلام تبارك

وتعالى. وما لزم الصفة من جهة اختصاصه تعالى بها فإنه لا يثبت للمخلوق بوجه؛ كعلمه الذي يلزمه القَدَم والوجوب والإحاطة بكلّ معلوم، وقدرته وإرادته وسائر صفاته، فإنّ ما يختص به منها لا يُمكن إثباته للمخلوق. فإذا أحطت بهذه القاعدة خبراً وعَقَلَتَهَا كما ينبغي، خَلَصْتَ مِنَ الْآفَتَيْنِ اللَّتَيْنِ هُمَا أَصْلُ بَلَاءِ الْمُتَكَلِّمِينَ: آفةُ التَّعْطِيلِ. وآفةُ التَّشْبِيهِ. فإنك إذا وَفَّيْتَ هذا المقام حقّه من التَّصَوُّر أثَبْتَ لِلَّهِ الْأَسْمَاءَ الْحُسْنَى وَالصِّفَاتَ الْعُلَى حَقِيقَةً؛ فَخَلَصْتَ مِنَ التَّعْطِيلِ، وَنَفَيْتَ عَنْهَا خِصَائِصَ الْمَخْلُوقِينَ وَمُشَابَهَتَهُمْ، فَخَلَصْتَ مِنَ التَّشْبِيهِ؛ فَتَدَبَّرْ هَذَا الْمَوْضِعَ وَاجْعَلْهُ جُنتَكَ الَّتِي تَرْجِعُ إِلَيْهَا فِي هَذَا الْبَابِ، وَاللَّهُ الْمَوْفُوقُ لِلصَّوَابِ^(١). وقول المصنف: (وبهذه الطريقة أفسدت الملاحدة على طوائف من الناس عقولهم ودينهم، حتى أخرجوهم إلى أعظم الكفر والجهالة، وأبلغ الغي والضلالة) هذا يوضحه كلام الإمام ابن القيم الذي سبق ذكره في تقرير قاعدة القدر المشترك ونعيده هنا لقوة مناسبتة لكلام المصنف حيث يقول: «فأحظى الناس بالحق وأسعدهم به الذي يقع على الخصائص المميزة الفارقة ويلغي القدر المشترك، فيحكم بالقدر الفارق على القدر المشترك ويفصله به. وأبعدهم عن الحق والهدى من عكس هذا السير وسلك ضد هذه الطريق فألغى الخصائص الفارقة وأخذ القدر المشترك وحكم به على القدر

(١) انظر: بدائع الفوائد (١/ ١٦٤).

الفارق. وأصل منه من أخذ خصائص كل من النوعين فأعطاهما للنوع الآخر. فهذان طريقا أهل الضلالة اللتان يرجع إليهما جميع شعب ضلالهم وباطلهم، مثال ذلك: أن أعداء الرسل المكذبين لهم الجاحدين لما جاءوا به من الحق لما أرادوا تلبيس الحق الذي جاءوا به بالباطل أخذوا بينه وبين الباطل قدرا مشتركا، ثم ألغوا القدر الفارق وما اختص به أحد النوعين، فقالوا: هذا الرسول شاعر وكاهن ومجنون وطالب ملك ورياسة وصيت في العالم؛ فأخذوا قدرا مشتركا بين الشعر وبين كلامه الذي جاء به من الترغيب والترهيب وحسن التعبير عن المعاني باللفظ الذي يروق المسامع ويهز القلوب ويحرك النفوس، فقالوا: هو شاعر وهذا شعر وضربوا عن الخصائص الفارقة صفحا. وقالوا: هو كاهن؛ لأن الكاهن كان عندهم معروفا بالإخبار عن الأمور الغائبة التي لا يخبر بها غيره، وكذلك هذا المدعي لذلك مثله. وقالوا: مجنون؛ لأن المجنون يقول ويفعل خلاف ما اعتاده الناس. وقالوا: ساحر؛ لأن الساحر يأخذ بالقلوب والعيون ويحبب تارة وينفر أخرى؛ ولهذا قال لهم الوليد بن المغيرة وقد سأله ماذا يقولون للناس في أمر محمد، ففكر وقدر ورأى أن أقرب ما يقولون هو ساحر لأنه يفرق بين المرء وزوجه، ومحمد يفعل ذلك فإن المرأة إذا أسلمت دون زوجها أو أسلم زوجها دونها وقعت الفرقة بينهما والعداوة. وكذلك قولهم عن القرآن: أساطير الأولين أخذوا قدرا مشتركا بينهما وهو جنس الإخبار عما

أخبر عنه الأولون. وهكذا قولهم: هو طالب ملك ورياسة وصيت. والمقصود أن كل مبطل فإنه يتوصل إلى باطله بهذه الطريق، ثم يلبس ما يدعو إليه خصائص الحق وما ينفّر عنه خصائص الباطل، وهذا شأن الساحر فكلامه يخرج الحق في صورة الباطل فينفّر عنه، والباطل في صورة الحق فيرغب فيه^(١). [محمد بن خليفة (١/٣٢٣)].

(١) الصواعق المرسلّة (٤/١٢١٦).

وإن قال نفاة الصفات^(١): إثبات العلم، والقدرة، والإرادة، يستلزم تعدد الصفات، وهذا تركيب ممتنع. قيل: وإذا قلتم: هو موجود، واجب، وعقلٌ وعاقِلٌ ومعقولٌ، وعاشقٌ ومعشوقٌ، ولذيدٌ وملتذٌ ولذة. أفليس المفهوم من هذا هو المفهوم من هذا؟ فهذه معانٍ متعددة متغايرة في العقل، وهذا تركيب عندكم، وأنتم تثبتونه، وتسمونه توحيداً. فإن قالوا: هذا توحيد في الحقيقة، وليس هذا تركيباً ممتنعاً. قيل لهم: واتصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيد في الحقيقة، وليس هو تركيباً ممتنعاً.

(١) القائل هنا الفلاسفة انظر مثلاً كتاب النجاة لابن سينا (ص: ٢٢٧) فصل في بساطة الواجب، و (ص: ٢٤٣) فصل في أن واجب الوجود بذاته عقل وعاقِلٌ ومعقولٌ، و (ص: ٢٤٥) فصل في أنه بذاته معشوقٌ وعاشقٌ ولذيدٌ وملتذٌ، وأن اللذة هي إدراك الخير الملائم، و (ص: ٢٤٩) فصل في تحقيق وحدانية الأول بأن علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحياته في المفهوم بل ذلك كله واحد. [عبد المحسن القاسم (ص: ٤٠)].

يذكر المؤلف رحمه الله هنا شبهةً أخرى لنفاة الصفات، وهي شبهة معروفة عن الفلاسفة، وقد أخذها عنهم بعض المتكلمين، حيث زعموا أن إثبات صفات متعددة، متغايرة المعنى، كالعلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، يلزم منه التركيب، أي: يلزم منه أن تكون ذاتُ الله تعالى وتقدس مركبةً، فيجب نفي الصفات، لاستلزامها هذا المعنى الممتنع الباطل. والمركب، هو: المكون من شيئين مثلاً، وهو: المنقسم، وله معانٍ في اللغة، والاصطلاح، وهو في اصطلاح الفلاسفة: ما يتميز فيه وجه عن وجه، يعني: ما يتميز بعضه عن بعض، فيكون متميزاً له جوانب ومعانٍ. وهم يغلّون في توحيد الله، فيقولون: إنه واحد من جميع الوجوه، ومن هنا نفوا الصفات؛ لأنها تتضمن إثبات معانٍ للذات الواحدة. ويجب الشيخ عن هذه الشبهة المعروفة بشبهة التركيب عند الفلاسفة، بأننا لو سلمنا جدلاً بأن إثبات الصفات تركيبٌ، فأنتم أيها الفلاسفة تقولون: (بأنَّ الله تعالى: موجود واجب، وعقل وعقل ومعقول، وعاشق ومعشوق، ولذيد وملتذ ولذة) وهذه معانٍ متعددة ومتغايرة، وهو تركيب عندكم، ومع ذلك تثبتونه لله تعالى وتسمونه توحيداً، فإن كان إثبات هذه المعاني عندكم توحيداً، فإثبات الصفات لله تعالى توحيد، وإن كان إثبات الصفات لله تعالى يعد عندكم من التركيب الممتنع، لإفادتها معانٍ متعددة، فكذلك ما

أطلقتموه على الله تعالى يعدُّ تركيباً ممتنعاً، يعني: أنا نقول لكم فيما نفيتم كما تقولونه فيما أثبتتم، ونقول لكم فيما أثبتتم ما تقولونه فيما نفيتم. وإطلاق الفلاسفة على الله تعالى بأنه (عَقْلٌ) لا يجوز لما يلي: أنه لفظ مبتدع لم يرد به الشرع. ولأنه مأخوذ من العِقال، وسمي العقل عَقْلاً، لأنه يعقل صاحبه عن الوقوع فيما لا يحسن، ويمنعه عنه، وهذا المعنى لا يليق بالله تعالى؛ لأنه يشعر بنقص يناسب المخلوق، بل الله تعالى عالم وعليم وعلام الغيوب سبحانه وتعالى. وأما القول بأنه (معقول) فهذه اللفظة، تتضمن نسبة العقل إلى الإنسان، فهو يعقل صفات الله تعالى، أي: يعلمها ويفهم معناها بعقله، فالمسألة هنا أسهل. وكذلك إطلاق لفظ (عشق)، و(عاشق)، و(معشوق)، لا يجوز في حق الله تعالى لما يلي: أنه لم يرد في الشرع، بل هو لفظ مبتدع. ولأنه يتضمن معنى لا يناسب في حق الرب تعالى. بل لا يقال فيه تعالى ولا يطلق عليه، إلا ما ورد في الكتاب والسنة، من أنه تعالى يحبُّ أوليائه ويحبونه. بقي سؤال هنا، وهو: هل يجوز إطلاق لفظ التركيب على الله تعالى نفياً أو إثباتاً؟ والجواب: أن يقال: إن لفظ التركيب كغيره من الألفاظ المحدثه، والمحملة، مثل: التجسيم، والتشبيه، فقد يتضمن نفياً نفي المعنى الحق، وقد يتضمن إثباتاً إثبات المعنى الباطل، ولذا وجب الاستفصال والتفصيل، فلا تنفى مطلقاً، ولا يثبت

معناها مطلقاً. وقد فصل شيخ الإسلام هذا المعنى في بعض كتبه كالمنهاج وغيره، وبين أن المركب يحتمل معانٍ منها: ما كان متفرقاً، ثم اجتمع. وما يقبل الانقسام والتفرق. وما تقوم به العديد من الصفات، كما عند الفلاسفة. فالأول والثاني باطلان ممتنعان على الله تعالى؛ لأنه سبحانه: أحدٌ، صمد، لم يلد ولم يولد، ولا تجزؤ في ذاته. وأما الثالث، فهو باطل من جهة اللغة، فليس في لغة العرب تسمية الواحد الموصوف بالصفات مركباً. وأما من جهة المعنى، فهو ثابت لله تعالى، وإن سماه الفلاسفة تركيباً، فالاصطلاحات اللفظية، ليست دليلاً على نفي الحقائق العقلية. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٠٣)].

إن الحديث موصول بمناقشة قول المعطلة وبيان تناقضهم وكل ذلك من خلال تأصيل القاعدة الأصيلة، ألا وهي: أن القول في بعض الصفات كالقول في بعض. انتقل المؤلف رحمه الله إلى مناقشة الفلاسفة، والفلاسفة الذين يناظرهم المؤلف رحمه الله في هذه المناظرة إنما هم الفلاسفة الذين يدعون أنهم إلهيون، يعني: الذين يزعمون أنهم يثبتون واجب الوجود، ولكن قولهم من أشد الأقوال تعطيلاً، فهم أكثر الناس إيغالاً في التعطيل، وحقيقة قولهم: تؤول إلى نفي وجود الله سبحانه وتعالى، فإن الذي عليه عامتهم أن الله عز وجل وتعالى عن قولهم علواً كبيراً هو الموجود

بشرط الإطلاق، يعني: الإطلاق عن كل معنى ثبوتي، وهذا يؤول إلى نفي وجود الله سبحانه وتعالى، أن يكون له وجود حقيقة كلامهم هذا نفي له؛ لأن الموجود بشرط الإطلاق إنما هو في الأذهان، لا في الأعيان. فالمقصود أن هؤلاء يناقشهم المؤلف رحمه الله في هذا القول، فيقول: (وإن قال نفاة الصفات: إثبات العلم والقدرة والإرادة يستلزم تعدد الصفات، وهذا تركيب ممتنع)، القوم يزعمون أن إثبات الصفات يقتضي التركيب، والتركيب يتنافى مع كون الله عز وجل واحدا، غنيا، بسيطا، يعني: يتنافى مع ما ثبت له من الوجدانية، والغنى، والبساطة، هكذا يقولون. فإن واجب الوجود عندهم بسيط هو أشد ما يكون بساطة، يعني أشد ما يكون تجريدا، فلا يتصف بشيء، كما أنه المتصف بالوجدانية، والوجدانية تتنافى والتعدد والكثرة، وإثبات الصفات يقتضي أن يكون هناك تعدد وكثرة، فلا بد من نفي ذلك حتى تثبت له الوجدانية من كل وجه، كما أن إثبات الصفات يقتضي في زعمهم الافتقار، والافتقار يتنافى والوجدانية. فأداهم هذا القول إلى نفي كل معنى ثبوتي عن الله سبحانه وتعالى، فصاروا لا يصفون الله سبحانه إلا بالسلوب، أو بالإضافات كما مر بنا هذا سابقا. لا يصفون الله عز وجل إلا بالسلوب، يعني بالنفي، أو بالإضافات، والإضافات إنما هي صفات عدمية، ليست صفات حقيقية، ليست معاني وجودية.

كما قلنا: إن المتضايفات ليست صفات حقيقية، أليس كذلك؟ ولذا إذا جلس إنسان عن يمين آخر، فيقال: إنه متيامن عنه، أليس كذلك؟ ولو قام وجلس في الجهة الأخرى سيقال: إنه صار متياسراً، ولو خرج من المكان انتفى هذا الوصف، انتفت هذه الإضافة، إذاً هذا ليس شيئاً ثابتاً، ليس معنى ثبوتياً، وليس هذا صفة تضاف إلى الله سبحانه وتعالى. إذاً القوم أداهم فهمهم لوحداية الله سبحانه وتعالى إلى هذا القول الذي هو غاية في البطلان. وأساس البلاء عندهم أنهم جردوا الذات عن الصفات، توهموا أنه يمكن أن تكون ذات خالية من الصفات البتة، هذا أساس الإشكال عندهم، ومعلوم أن هذا خروج عن العقل بالكلية، إذ لا يمكن أن تنفك ذات أي ذات عن أن تكون موصوفة بصفات، ولو لم يكن إلا أنه قد ثبت لها صفة الوجود، وهذه صفة، فلا بد أن يثبت لها شيء من الصفات. إذاً الأمران متلازمان، فالصفات لا تقوم إلا بالذات، والذات لا تنفك عن الصفات، أمران متلازمان، والذهن إنما يتوهم ويتخيل ويتصور ذاتاً خالية عن الصفات من كل وجه، وهذا شيء إنما يكون في الذهن، ولا حقيقة له في خارج الذهن. إذاً أساس الشبهة عندهم يرجع إلى هذا الذي قلت لك، وشبهة التركيب التي يزعمها هؤلاء الفلاسفة قد شاركهم فيها غيرهم من أهل البدع، فالمعتزلة مثلاً تذرعوها بشبهة التركيب أيضاً على نفي

صفات الله سبحانه وتعالى، وكذلك شاركهم غيرهم كأولئك المتكلمين الذين يزعمون إثبات صفات المعاني لله سبحانه وتعالى، أيضاً وقع في كلام بعضهم ما يسمونه بدليل التركيب أيضاً، وذلك لنفي الصفات الذاتية الخبرية عن الله سبحانه وتعالى وعلى كل حال، الكلام في هذه الشبهة طويل، لكنني ألخص لك فيها قولاً جامعاً، يجمع أطراف الكلام عند جميع الفرق التي استدلت بهذه الشبهة التي يسمونها: دليل التركيب. ترتيب الكلام في هذا الدليل الذي يزعمون يرجع إلى مقدمتين، ونتيجة. أما المقدمة الأولى فهي: قولهم: إثبات الصفات يقتضي التركيب. المقدمة الثانية: قالوا: التركيب يتنافى ووجود واجب الوجود، لم؟ قالوا: لاستلزامه الافتقار. طبعاً هذا أبرز ما في هذا الدليل دليل التركيب، وإلا فإن الفلاسفة تطرقوا أيضاً إلى منافية التركيب لغنى الله سبحانه وتعالى، وكذلك إلى ما يتعلق ببساطته وحدانيته. لكن ما يرجع إلى منافية التركيب لغنى الله سبحانه وتعالى لاستلزامه الافتقار هذا قدر مشترك بين جميع الفرق التي تستدل بدليل التركيب. إذاً التركيب يتنافى ووجود واجب الوجود، لم؟ لاستلزامه الافتقار، بمعنى: أنه لو كان مركباً فإن هذا يقتضي أنه مفتقر إلى ما تركب منه، وواجب الوجود غني، لا يجوز أن يكون مفتقراً. إذاً صار التركيب يتنافى ووجود واجب الوجود، لو أنه صار مفتقراً انتقل من

كونه واجباً إلى كونه ممكناً، والفرض أننا نقول: إنه واجب الوجود، وليس ممكن الوجود. وبالتالي: النتيجة: أن إثبات الصفات يتنافى ووجود واجب الوجود، فتعين نفي الصفات. هذا هو ترتيب الكلام في هذه الشبهة العلية. وأعود فأقول: أساسها أنهم جردوا الذات عن الصفات، ولا يمكن أن تفك ذات عن صفات، لا فيما يرجع إلى واجب الوجود، ولا ما يرجع إلى ما هو ممكن الوجود. كل ذات لا بد أن يقوم فيها صفات، كما أن كل صفة لا بد أن تقوم بالذات، فالأمران لا ينفكان عن بعضهما، وهذا متفق عليه بين العقلاء إلا من أصيب في عقله. هذا الموضوع الكلام في الجواب عنه من أوجه كثيرة، ولكن الخص أهم تلك الأوجه فيما يأتي: أولاً: أن أهل السنة والجماعة يسلكون في مثل هذه المصطلحات المجملة التي هي محتملة للحق والباطل مسلك الاستفصال فنقول لهم ما ذا تريدون بالتركيب حينما تزعمون أن إثبات الصفات يقتضي التركيب؟ ماذا تريدون بهذه الكلمة؟ هل تريدون بالتركيب أنه كان متفرقاً، ثم ركب نفسه من هذه الصفات؟ أو تريدون أنه قد ركب غير؟ أو تريدون أنه يتألف من صفات تقبل الافتراق عنه، وتقبل الاجتماع؟ ولا شك أن هذه المعاني التي ذكروها مما ينزه الله سبحانه وتعالى عنها، ولا يجوز أن يضاف هذا المعنى إلى الله عز وجل. وليست إثبات الصفات عند أهل الإثبات الذين هم الأنبياء

عليهم الصلاة والسلام، والذين هم أتباعهم من لدن الأولين وإلى الآخرين، لا أحد يقول: إن إثبات الصفات لله سبحانه وتعالى إنما هو على هذه الشاكلة. أما إن كنتم تريدون بالتركيب أن الله سبحانه وتعالى يتصف بصفات تليق به تبارك وتعالى، وأنها تقوم به سبحانه وتعالى، فإن هذا المعنى حق، سميتموه تركيباً أم لم تسموه. والحقائق العلمية لا يجوز أن تحاكم إلى مصطلحات حادثة، هذا الذي تذكرون إنما هو اصطلاح خاص بكم، لا يلزمنا في شيء، ليس هذا الاصطلاح الذي ذكرتموه، وهو التركيب، وأن مقتضى إثبات الصفات، هذا ليس شيئاً ثابتاً في الكتاب، وليس شيئاً ثابتاً في السنة، ولا تكلم به أحد من الصحابة، ولا تعرفه العرب في لغتها، وليس هو الأمر المعلوم في العرف، إذاً ما هو إلا اصطلاح خاص، فقولوا ما شئتم، فالكلام يرجع إلى المعاني، إثبات الصفات لله سبحانه وتعالى على ما يليق به تبارك وتعالى، هذا كمال، والله سبحانه وتعالى لا ينفك عن الكمال، بل إن الله عز وجل ثابت له عند جميع أهل الإيمان أقصى ما يكون من الكمالات سبحانه وتعالى، وبعد ذلك سموه تركيباً، أو لا تسموه، هذا شأن يخصصكم، لا يلزمنا في شيء. إذاً هذا هو الوجه الأول في الجواب، وهو سلوك مسلك الاستفصال. الجواب الثاني لهم أن نقول: إن وصف قيام الصفات بالذات بالافتقار ليس شيئاً معروفاً لا في الشرع، ولا في اللغة، ولا في

العرف، وبالتالي فإنه غير مقبول. انتبه كنا في ابتداء الكلام في الجواب الأول نتكلم عن لفظ التركيب، والآن نتكلم عن لفظ الافتقار، أن يقال: إن قيام الصفات بالذات تستلزم أو تقتضي افتقار الصفات للذات، هذا شيء ليس واردا في الشرع، ولا تعرفه اللغة، ولا يقتضيه العرف أن يقال: إن الإنسان مفتقر إلى رأسه، أو إنه مفتقر إلى يده، أو إنه مفتقر إلى عينه. إنما يقال: إنه يفعل بيده، إنما يفكر بقلبه، إنما يتكلم بلسانه، هكذا يقول الإنسان، أما أن يقال: إن ذلك افتقار، أو إن الإنسان يفتقر إلى صفته، هذا شيء غير معروف لا في الشرع، ولا في اللغة، ولا في العرف، وبالتالي عاد الأمر إلى اصطلاح خاص بهم، توهموا شيئا، ثم إنهم قعدوه، وأصلوه، وقرروه، وحاكموا النصوص إليه، وهذا غاية ما يكون من الفساد. ثم إننا نقول لهم ثالثا: هل الله عز وجل مفتقر إلى ذاته؟ أم ليس مفتقرا إلى ذاته؟ إن قلتم: إنه مفتقر إلى ذاته كما أنه يفتقر إلى صفته إن كان متصفا بالصفات، فإنكم حينئذ خرجتم عن كونكم تثبتون واجب الوجود إلى أنكم تثبتونه ممكن الوجود، أليس كذلك؟ وهذا ينقض ما أنتم عليه بالكلية، أنتم تزعمون أنكم موحدون، وأن ما أنتم عليه إنما هو توحيد واجب الوجود، هكذا يتبجحون، وهكذا يزعمون أنهم أهل التوحيد. توحيد واجب الوجود هو هذا، فنقول: هل هو مفتقر إلى ذاته؟ إن قلتم بهذا، فإننا سنقول: إذا لا حرج عليكم

إن قلت: إنه لو قامت به الصفات، فإنه يكون مفتقرا إلى صفاته، وبالتالي خرجتم عن كونكم تثبتون واجب الوجود إلى كونكم تثبتون ممكن الوجود. وإن قلت: إنه لا يفتقر إلى ذاته، فإننا نقول: وكذلك هو لا يفتقر إلى صفاته، فالقول في الصفات كالقول في الذات على ما ستكلم عنه لاحقا إن شاء الله. إذا قولهم: إنه لو قامت به الصفات لاقتضى هذا أن يكون مفتقرا لهذه الصفات، فإن هذا نقول: غير صحيح، بدليل أنكم تقولون: إنه لا يفتقر إلى ذاته. ثم إننا نقول رابعا: هل التلازم عندكم بين العلة والمعلول يقتضي الافتقار، أم لا؟ القوم عندهم وجود هذا الكون معلول للعلة الأولى التي هي عندهم واجب الوجود، الذي هو الله تعالى عما يقولون علوا كبيرا، هذه اصطلاحات لا يجوز أن تضاف إلى الله سبحانه وتعالى، ولا يجوز لأحد أن يسمي الله عز وجل بغير ما سمي به نفسه، أو سماه به رسوله ﷺ، فكيف إذا كان في هذه التسميات ما لا يليق بالله، أليق بأحد عنده شيء من إقدار الله سبحانه وتعالى وتعظيمه، أن يقول: إنه علة؟! الله المستعان. المقصود أن نقول: هل التلازم بين العلة والمعلول لأنهم يقولون: إنه فاض هذا الكون الذي هو معلول عن علة الذي هو واجب الوجود. نقول: هذا التلازم، هل اقتضى افتقارا، أم لا؟ إن قلت اقتضى افتقارا، انتقض عليكم قولكم بأن وجوده واجب. وإن قلت إن هذا التلازم بين العلة

والمعلول لم يقتض افتقارا، فإننا نقول: والتلازم بين الصفة والموصوف لا يقتضي الافتقار، فهما هذه؟ إن كان التلازم بين العلة والمعلول لا يقتضي افتقارا، فإن التلازم بين الصفة والموصوف لا يقتضي افتقارا، واضح؟ إذاً، هذه أوجه أربعة، والكلام في هذا أكثر من ذلك، تبين لك بطلان هذه الشبهة التي يزعمون، ويقولون: إنها ألجأتنا إلى نفي صفات الله سبحانه وتعالى. ولا شك أن قولهم في غاية الفساد، بل حقيقة قولهم هي إنكار وجود الله سبحانه تعالى كما ذكرت لك، حقيقة قولهم أنهم والملاحدة الدهرية المنكرين لوجود الله سبحانه وتعالى شيء واحد. إذا كان الله سبحانه وتعالى قد كفر الذين أثبتوا وجود الله عز وجل، بل إنهم ما أنكروا ربوبيته وخلقهم، ورزقه وتديره، ولا قالوا بشيء قليل من هذا الذي قالوه في الله سبحانه وتعالى، إنما أضافوا إلى الله عز وجل فقط الولد، أو جعلوا الله عز وجل شركاء، فالله سبحانه وتعالى قد كفرهم، فكيف بهؤلاء الذين مال قولهم إلى إنكار وجود الله سبحانه وتعالى؟ فلا شك في أن هذا من أعظم الإفك والبهتان، والذي أداهم إلى أقوال كثيرة. منها: القول بأن الله سبحانه وتعالى لا يعلم الجزئيات، الله لا يعلم إلا نفسه، أو يقولون: لا يعقل إلا ذاته، وبالتالي فإنه لا يعلم الأشياء، لا يعلم الناس، ولا يعلم نبيه محمداً ﷺ، ولا يعلم موسى، ولا إبراهيم، ولا يعلم شيئاً مما يكون في هذا

الكون، لا يعلم الجزئيات، إنما يعلم الكلّيات من حيث كونها كليّات. وهذا من حيث هو لا شك أنه كفر بالله بالاتفاق، وهذه قطرة من بحر أقوالهم الضالة. إذا كان العلماء يكفرونهم في هذا، فكيف بما هو أعظم منه، كما قال الناظم^(١):

بثلاثة كفر الفلاسفة العدا	إذ أنكروها وهي قطعاً مثبتة
علم بجزئي حدوث عوالم	حشر لأجساد وكانت ميتة

وإن قال نفاة الصفات: إثبات العلم والقدرة والإرادة يستلزم تعدد الصفات، وهذا تركيب ممتنع. قيل: وإذا قلتم هو موجود واجب، وعقل وعقل ومعقول، وعاشق ومعشوق، ولذيد وملتذ ولذة، أفليس المفهوم من هذا هو المفهوم من هذا؟ فهذه معان متعددة متغايرة في العقل، وهذا تركيب عندكم، وأنتم تثبتونه وتسمونه توحيداً. القوم، والحق أقول: قالوا في الله عز وجل إفكاً عظيماً. الذي يقرأ في كلامهم، وأعيذك بالله أن تخوض هذا الخوض، أو أن تقرأ في كلامهم إلا إن كنت متمكناً، وعلى سبيل الرد عليهم، فإنك والله لتعجب أولاً من زعمهم أنهم موحدون مؤمنون، وتعجب ثانياً من مستوى عقولهم. فإنهم قد قالوا شيئاً عجيباً، وقعوا في تناقض لا تقبله عقول

(١) تحفة الحبيب على شرح الخطيب (٢/١٣٨).

الصبيان، فضلا عما يقولون: إنهم العلماء والحكماء. والحق أن أقرب ما يمكن أن يوصف به كلامهم في الذات الإلهية العلية، وما يتعلق بالصفات الجليلة، والأسماء الحسنى، أقرب ما يمكن أن يقال: إنه هوس، لا تجد تعبيراً أصدق من هذا التعبير، إنه نوع من الهوس. فالقوم يقولون: إن كل ما جاء في هذه النصوص فيما يتعلق بصفات الله سبحانه وتعالى من الحياة، والقدرة، والعلم، والسمع، والبصر، وما إليها، كل هذه بمعنى واحد، وكلها مرجعها إلى صفة العلم. هذا أولاً: كلها بمعنى واحد، فلا فرق، الحياة هي القدرة، والقدرة هي الكلام، والكلام هو السمع، إلى آخره، وهذه كلها مرجعها إلى صفة العلم؛ هذا واحد. ثانياً: العلم هو واجب الوجود، لا فرق، العلم هذه الصفة هي في الحقيقة الذات فالعلم هو العالم، وهو المعلوم، ولا فرق، شيء واحد. يعني أنا أقول: إذا كانت النصارى قد خرجوا عن حدود العقلاء حينما قالوا: إن الله سبحانه وتعالى واحد بالذات ثلاثة بالأقانيم تعالى عن قولهم؛ أقول: إن قول النصارى فيما يبدو، والله أعلم أهون على كفره وشره وإفكه، إنه أهون من قول هؤلاء الذين يقولون: إن الصفات جميعاً بمعنى واحد، وكلها ترجع إلى صفة واحدة، ثم إن هذه الصفة هي نفسها ذات الله سبحانه وتعالى، فهو العالم، وهو العلم، وهو المعلوم. الحقيقة أن هذا لا أدري ماذا أسميه، بل إن بعض مقتصدتهم،

بعض من كان عنده شيء من الإنصاف وقف معهم وقفة طويلة. أبو بركات البغدادي في كتابه المعتبر وقف مع هؤلاء: مع هذا الذي قرره ابن سينا، وما قرره الفارابي، ومن على شاكلتهما من الفلاسفة. قال: أنتم خرجتم عن حدود العقل بهذا الكلام، هل يقبل عقل أن يقال: إن هذه الصفة هي هذه هي هذه، وكلها ترجع إلى صفة واحدة، ثم الصفة في حقيقتها هي الذات. يعني هل يقبل من إنسان أن يقول: إن الكلام هو الحياة؟ والحياة هي السمع، والسمع هو السواد، والسواد هو الطول، وهكذا في كلام، المجانين يجلهم الإنسان عن أن يتفوهوا بمثله، فالصفات كلها بمعنى واحد، وراجعة إلى صفة، والصفة في حقيقتها هي الموصوف. يعني المتكلم هو الكلام، والطول هو الطويل، والبياض هو الأبيض، ما أدري ماذا تصف هذا الكلام؟! هل هذا الكلام يقوله عاقل؟! والله، هذا شيء فيه خروج عن العقل تماما. المقصود أنهم مما يقولون: (إنه عقل وعاقل ومعقول، وعاشق ومعشوق). لا أدري لماذا سقطت كلمة «عشق» ههنا، لكنها ثابتة قطعا في كلامهم، وشيخ الإسلام كرر هذه الجملة في مواضع كثيرة في كتبه، ولا سيما فيما قرره في الصفدية في الرد عليهم، وفي درء التعارض، وكذلك في الرد على المنطقيين، في مواضع كثيرة ناقشهم شيخ الإسلام في ذلك، المقصود أنهم يقولون هو العشق والعاشق والمعشوق، وهو اللذة والملذذ

واللذيذ. طبعاً هذه يعني لا أحتاج أن أنبه إلى أنه لا يجوز إطلاقها على الله سبحانه وتعالى، لكن إن كان هذا هو خطؤهم الوحيد فالأمر هين، لكنه إذا قارنته بكفرهم، يعني مجرد إطلاق اللذة على الله سبحانه وتعالى، أو العشق، أنا أقول: هذا يصبح حسنة من حسناتهم إذا ما قورن بالكفر العظيم الذي يتفوهون به. ومعنى العشق عندهم يرجع إلى معنى المحبة، يعني هو الذي يتكلم به المؤمنون فيقولون: إن الله عز وجل يحب، والعقل يرجع إلى معنى العلم الذي يتكلم به المؤمنون لكن على كل حال، الصفة هي الموصوف. أولاً: الصفة هذه هي الصفة تلك، ثم الصفة هي الموصوف. قال رحمه الله: (فهذه معان متعددة متغايرة في العقل)، العقل يدرك الفرق بين هذه المعاني، (وهذا تركيب عندكم، وأنتم تسمونه توحيداً). إذاً القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، إن كان إثبات الحياة والعلم والإرادة والقدرة تركيباً، فإثبات اللذة، والعقل، والعشق ينبغي أن يكون تركيباً، لكن القوم يقولون. قال: فإن قالوا: هذا توحيد في الحقيقة وليس هذا تركيباً ممتنعاً. قيل لهم واتصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيد في الحقيقة، وليس هو تركيباً ممتنعاً. القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر. [صالح سندي (ص: ٢٨٢)].

المراد بنفاة الصفات هاهنا الفلاسفة كابن سينا وابن رشد، كما بسطه المؤلف في غير موطن حيث ساق مقالتهم، وأجاب عنها بأجوبة كثيرة^(١). وقد بين المؤلف شبهة الفلاسفة في نفي الصفات، وأجاب عنها قائلاً: «وعمدة ابن سينا وأمثاله على نفيها هي حجة التركيب، وهو أنه لو كان له صفة لكان مركباً، والمركب مفتقر إلى جزئيه، وجزءه غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجباً بنفسه. وقد تكلم الناس على إبطال هذه الحجة من وجوه كثيرة، بسبب أن لفظ التركيب، والجزء، والافتقار، والغير، ألفاظ مجملة. فيراد بالمركب ما ركه غيره، وما كان متفرقاً فاجتمع، وما يقبل التفريق، والله سبحانه منزّه عن هذا بالاتفاق، وأما الذات الموصوفة بصفات لازمة لها، فإذا سمى المسمى هذا تركيباً، كان هذا اصطلاحاً له ليس هو المفهوم من لفظ المركب. والبحث إذا كان في المعاني العقلية لم يلتفت فيه إلى اللفظ، فيقال: هب أنكم سميت هذا تركيباً، فلا دليل لكم على نفيه»^(٢). وقال في موطن آخر: «فإن هؤلاء

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٨٣، ٣/ ٤٠٣، ٥/ ٨١، ١٤٢، ٢٤٧). ومنهاج السنة (٢/ ١٦٤). وشرح الأصبهانية (١/ ٢٨٣). والجواب الصحيح (٣/ ٢٠٩)، وشرح حديث النزول مجموع الفتاوى (٥/ ٣٤٠).

(٢) منهاج السنة (٢/ ١٦٤).

يزعمون أن هنا خمسة أنواع من التركيب^(١) يجب نفيها عن الواجب، فيقولون: ليس له حقيقة سوى الوجود المطلق، إذ لو كان له حقيقة سوى ذلك لكان مركباً من تلك الحقيقة. والوجود يثبتونه وجوداً مطلقاً بشرط الإطلاق، مع علم كل عاقل أن هذا لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان، ويقولون ليس له صفة ثبوتية.. وإذ لو كان كذلك لكان مركباً من ذات وصفات^(٢). وأما قولهم عن الله تعالى: (إنه عشق وعاشق ومعشوق، ولذة ولذيد وملتذذ...)، فأجاب عنه المؤلف بقوله: «لفظ العشق فيه من التشبيه واحتمال النقص ما لا يخفى على عاقل، وليس في الكتب الإلهية تسميته بعقل، ولا عاشق، ولا معقول، ولا معشوق... ولفظ اللذة فيها من التشبيه واحتمال النقص ما لا يخفى على عاقل^(٣)». [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٢٠)].

-
- (١) انظر معاني التركيب عند الفلاسفة: درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٤٠٣، ٥/ ١٤٢).
- وشرح الأصبهانية (١/ ٢٨١). وشرح حديث النزول مجموع الفتاوى (٥/ ٣٣٦).
- (٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٤٧).
- (٣) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٨٢). وانظر رد المؤلف على من وصف الله بالعشق: قاعدة في المحبة، جامع الرسائل (٢/ ٢٣٩)، وأمراض القلوب وشفافؤها، مجموع الفتاوى (١٠/ ١٣١).



وذلك أنه من المعلوم في صريح المعقول أنه ليس معنى كون الشيء عالماً، هو معنى كونه قادراً، ولا نفس ذاته، هو نفس كونه عالماً قادراً، فمن جَوَّز أن تكون هذه الصفة هي الأخرى، وأن تكون الصفة هي الموصوف، فهو من أعظم الناس سَفْسطة، ثم إنه متناقض، فإنه إن جَوَّز ذلك، جاز أن يكون وجودُ هذا هو وجود هذا^(١)، فيكون الوجودُ واحداً بالعين لا بالنوع. وحينئذٍ فإذا كان وجود الممكن، هو وجود الواجب، كان وجودُ كلِّ مخلوقٍ يعدم بعد وجوده، ويوجد بعد عدمه، هو نفس وجود الحق القديم الدائم الباقي، الذي لا يقبل العدم. وإذا قُدِّر هذا، كان الوجود الواجب موصوفاً بكلِّ

(١) بين المؤلف ذلك حيث قال: من سوغ جعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحد بالعين، كان كلامه مستلزماً أن يجعل وجود الحقائق المتنوعة وجوداً واحداً بالعين، بل هذا أولى؛ لأن الموجودات مشتركة في نفس الوجود، فمن اشتبه عليه أن العلم هو القدرة، وأنهما نفس الذات العالمة القادرة كان أن يشتهيه عليه أن الوجود واحد أولى وأحرى. درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٠١، ٤/ ١١٩). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

تشبيهه وتجسيمه، وكلّ نقص، وكلّ عيب، كما يصرح بذلك أهل وحدة الوجود، الذين طَرَدُوا هذا الأصل الفاسد، وحينئذ فتكون أقوال نفاة الصفات باطلة على كل تقدير.

يؤكد الشيخ ما سبق في رده على الفلاسفة في شبهة التركيب، فيبين أنه من المعلوم بصريح المعقول أنه ليس معنى كون الشيء عالماً، هو معنى كونه قادراً، وهذا فيه رد على الفلاسفة في قولهم: إن العلم هو القدرة، والقدرة هي الإرادة، والإرادة هي الحياة، فيجعلون الصفة هي الصفة الأخرى، وهكذا بقية الصفات، فكل صفة معناها هو معنى الصفة الأخرى. كما أنه من المعلوم أن نفس ذاته ليس هو معنى كونه عالماً قادراً، وهذا يرجع إلى إبطال قولهم: إن الصفة هي الموصوف. (فمن جَوَّز أن تكون الصفة هي الصفة الأخرى، وأن تكون الصفة هي الموصوف، فهو من أعظم الناس سَفْسطة)، أي: مناقضة للعقول، ثم إن من قال بهذا القول، فإنه متناقض، ووجه تناقضه: أنه إذا جَوَّز الوَحْدَةَ بين هذه المعاني المتعددة المختلفة: لزمه (أنَّ يجوِّز أن يكون وجود هذا هو وجود هذا)، أي: وجود هذا الممكن، هو وجود ذاك الممكن، فوجود هذا الإنسان هو وجود ذلك الإنسان الآخر، والثالث، والرابع وهلمَّ جَرّاً من بقية الموجودات من حيوانات، وجمادات، ومن جميع المعاني المتعددة. فإذا جعل

العلم هو القدرة، والسمع هو البصر وهكذا، وجعل العلم هو العالم، فَطَرَدُ ذلك: أن يكون وجود الموجودات واحداً، فالوجود عنده واحد بالعين لا بالنوع. والواحد بالعين، هو: الذي لا يقبل الشركة، أي: الذي يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. والواحد بالنوع، هو: المشترك، أي: الذي لا يمنع تصوره وقوع الشركة فيه. فهؤلاء جعلوا الوجود الواحد بالنوع واحداً بالعين، فصار وجود الممكن، هو وجود الواجب، أي: صار وجود المخلوق، الذي يعدم بعد وجوده، ويوجد بعد عدمه، هو: نفس وجود الرب الواجب الغني عن كل ما سواه، الذي لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم. وإذا كان الواقع كما يقوله هؤلاء الفلاسفة، لزم أن يكون الوجود الواجب، أي: وجود الرب تعالى، موصوفاً بكل تشبيه وتجسيم، وكل نقص وعيب، طالما أنه لا فرق بين وجود الواجب والممكن. أي: الخالق، والمخلوق. وهذا اللازم يصرح به أهل (وَحْدَةِ الوجود الذين طَرَدُوا هذا الأصل الفاسد). أي: عَمَمُوهُ، وأطلقوه، والتزموا به. وقد تبين مما سبق: أن أقوال نفاة الصفات باطلة على كل تقدير، أي: سواء أجبب عنها بفرض التسليم أو بالمنع، كما سبق في الرد على الأشاعرة والمعتزلة والجهمية والفلاسفة والباطنية. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٠٧)].

وهذا باب مُطَرِّدٌ، فإنَّ كلَّ واحد من النفاة لما أخبر به الرسول ﷺ من الصفات، لا ينفي شيئاً فراراً مما هو محذور، إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فرَّ منه، فلا بُدَّ له في آخر الأمر من أن يثبت موجوداً، واجباً، قديماً، متصفاً بصفات تميزه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلاً لخلقه. فيقال له: وهكذا القول في جميع الصفات. وكلُّ ما نشبته من الأسماء والصفات، فلا بُدَّ أن يدل على قدر مشترك تتواطأ فيه المسميات، ولولا ذلك لما فهم الخطاب، ولكن نعلم أنَّ ما اختص الله به، وامتاز عن خلقه، أعظم مما يخطر بالبال، أو يدور في الخيال.

يختم الشيخ هذا الأصل بالإشارة إلى تناقض المخالفين النفاة الذين ينفون ما أخبر به الرسول ﷺ من صفات الله تعالى سواء نفيًا عامًا أم نفيًا لبعضها. فكل من نفى شيئاً مما جاء في كتاب الله، أو سنة رسوله ﷺ من صفات الله تعالى، فراراً من محذور مُتوهم لديه، فلا بد أن يثبت ما يلزمه فيه نظير ما فر منه. ولا بد لهذا النافي أن يثبت

(موجوداً، واجباً، قديماً، متصفاً بصفات تميزه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلاً لخلقه)، وإلا خرج إلى التعطيل والجحد المحض لوجود الرب تعالى. وإذا أثبت موجوداً متصفاً بصفات تميزه عن غيره ليس كسائر الموجودات، قيل له: (وهكذا القول في جميع الصفات)، فتثبتها على وجه يليق بالله تعالى، ليس مماثلاً فيها لشيء من خلقه. وبعد إثبات الأسماء والصفات، فلا بُدَّ أن يُعلم بأنها تدل ويُفهم من معانيها: (قَدْرٌ مشترك تتواطأ) أي: تتفق (فيه المسميات). مثال ذلك: إذا قلنا: الله موجودٌ، فإنه يدل على قدر مشترك يدل على مطلق الوجود، وهو مسمى الاسم المطلق وجود، أو: موجود، فنفهم من قولنا: «الله موجودٌ» المعنى العام الكلي المشترك للفظ الوجود، كما نفهم منها ما يدل عليه التخصيص والإضافة إلى الرب تعالى، مثل: كون وجوده واجباً قديماً ونحو ذلك. ولا بُدَّ من هذا القدر المشترك الذي تتفق فيه المسميات، ولولا ذلك لما فهم الخطاب، فإذا قرأنا قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فنفهم من قوله: ﴿الْحَيُّ﴾ قَدْرًا مشتركاً، ومعنى عاماً، هو مسمى الاسم المطلق للفظ ﴿الْحَيُّ﴾ وهو: كونه ذو حياةٍ، والحياةُ ضد الموت. ولا بد من وجود هذا القدر المشترك حتى يفهم الخطاب، ولو لم يكن هذا المعنى مفهوماً، لم نعلم معاني أسماء الله وصفاته، ولم نميز بينها، وَلَكَّانَ اللَّهُ

تعالى خاطبنا بما لا نعقل ولا نفهم. ومع ذلك يجب أن نعلم أن ما اختصَّ الله تعالى به عن خلقه من معاني صفاته من حياة وسمع وبصر وقدرة وغير ذلك، فوق وأعظم مما يخطر بالبال، أو يدور في الخيال، لأنَّ كُنْهَ صفات الله تعالى وحقائقها لا ندركها، ولا يمكن أن نحيط بها أو نتخيلها. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢١٠)].

وقول المصنف: (وإن قال نفاة الصفات: إثبات العلم والقدرة والإرادة يستلزم تعدد الصفات، وهذا تركيب ممتنع) في هذا النص عدة أمور: الأمر الأول: تعريف حجة التركيب: هي حجة الفلاسفة في نفي الصفات وقال بها ابن سينا وأتباعه، وكذلك الرازي، وقال بها أبو الهذيل العلاف وهو من أئمة المعتزلة قال أبو حامد الغزالي، بعد أن فصل القول في حجة التركيب التي احتج بها الفلاسفة وبين حقيقة مذهبهم في الصفات قال: «إن المعتزلة وافقوا الفلاسفة على قولهم في الصفات»^(١). ونصها: لو كان له صفة لكان مركباً، والمركب يفتقر إلى أجزائه، وأجزاؤه غيره، والمفتقر إلى غير لا يكون واجباً بنفسه. الأمر الثاني: الرد عليهم: أولاً: ألفاظ هذه الحجة كلها ألفاظ مجملة بمعنى أن كل لفظ منها محتمل لعدة معان، ولا بد من توضيح المراد من كل لفظ أولاً، حتى يتكلم فيها: لفظ «التركيب»: ينقسم إلى قسمين: القسم الأول: تركيب في الكيفية،

(١) المنقذ من الضلال (ص: ١٠٧).

له أنواع النوع الأول: التركيب من الوجود والماهية. فلا يكون له حقيقة سوى الوجود المطلق بشرط الاطلاق؛ لأنه لو كان له حقيقة مغايرة لذلك لكانت موصوفة بالوجود وحيثئذ فيكون الوجود الواجب لازما ومعلولا لتلك الحقيقة فيكون الواجب معلولا.

النوع الثاني: التركيب من العام والخاص. كتركيب النوع من الجنس والفصل وهذا يجب نفيه. النوع الثالث: التركيب من الذات والصفات. وهذه الثلاث تركيبات في الكيفية. القسم الثاني: التركيب في الكم. وهو نوعان: النوع الأول: التركيب الحسي. وهو تركيب الجسم من أبعاضه إما من الجواهر المفردة وهو التركيب الحسي. النوع الثاني: التركيب العقلي. وهو تركيب الجسم من المادة والصورة وحجة التركيب هي من أبطل الكلام وذلك بأن يقال لفظ التركيب يحتمل معان متجددة بحسب الاصطلاحات هي: أولا: يقال المركب لما ركه غيره، كما قال تعالى: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار: ٨]. ويقال ركب الباب في موضعه، ونحو ذلك وهذا هو مفهوم المركب في اللغة. ثانيا: قد يقال: المركب لما كان متفرقا فجمع كجمع الأغذية والأدوية المركبة. ثالثا: قد يقال: المركب لما يمكن تفريق بعضه عن بعض كأعضاء الإنسان وإن لم يعهد له حال تفريق في الابتداء. رابعا: قد يقال: المركب لما يشار إليه كالشمس والفلك قبل أن يعلم جواز الانفكاك عنه. خامسا: قد يقال: المركب لما جاز أن يعلم منه شيء دون شيء كما يعلم كونه قادرا قبل أن يعلم كونه سميعا بصيرا. وإذا

كان كذلك فمعلوم أنهم إذا قالوا: إن أثبات الصفات يستلزم التركيب لم يريدوا به الأول والثاني، فإن أثبات الصفات لازم لله تعالى فيمتنع زوال صفات الكمال عنه ويمتنع أن يجوز عليه خلاف الصمدية كالتفرق ونحوه فإنه الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد. فنقول هذه الأمور ليست تركيبا في الحقيقة وبتقدير أن تكون تركيبا كما تدعونه فلا دليل لكم على نفيها بل الدليل يقتضي إثبات المعاني التي سميتوها تركيبا لفظ «الجزء»، وكذلك إذا قالوا المركب مفتقر إلى أجزائه فلفظ الجزء قد يعني به: أولا: ما جمع إلى غيره، حتى حصلت الجملة كالواحد من العشرة وكجزء الطعام والثياب. ثانيا: قد يعني بالجزء ما كان بعضا لغيره وإن لم يعلم انفراده عنه أو لم يمكن انفراده عنه، وقد يدخلون في هذه الحياة اللازمة للحی، والعلم اللازم للعالم، كما يقولون الحيوانية والناطقة جزء الإنسان وهما نعتان لازمان له لا يمكن وجوده بدونهما. لفظ «الافتقار» يراد به: أولا: افتقار المعلول إلى علته والمصنوع إلى صانعه. ثانيا: يراد به افتقار الصفة إلى محلها الذي تقوم به. ثالثا: قد يعني به التلازم وهو استلزام الموصوف لصفات كماله. لفظ «الغير» قد يراد به: أولا: المباين للشيء. ثانيا: ما يعلم الشيء بدونه. ولهذا لما تنازع الناس في صفات الله تعالى بل في صفة كل موصوف وبعض كل مجموع هل يقال أنه غير له أم لا فقالت طائفة صفة الموصوف وبعض الجملة ليس غيرا له؛ لأنه لا يوجد إلا به، وقال بعضهم بل هو غير له لأنه يمكن العلم به دونه، كان هذا نزاعا لفظيا فامتنع

السلف والأئمة أن يطلقوا على صفات الله كلامه وعلمه ونحو ذلك أنه غير له أو أنه ليس غيره. ثانيًا: أن نقول لا دليل لكم على نفي هذه المعاني التي سميتوها تركيبًا وذلك أن عمدتهم في نفي التركيب أنهم يقولون أن المركب مفتقر إلى جزئه وجزءه غيره وواجب الوجود لا يكون مفتقرًا إلى غيره، وهذا الكلام اعتمد عليه ابن سينا وأتباعه كالرازي وغيره وبنوا عليه النفي والتعطيل وهو من أبطل الكلام. ومما يبين ذلك أن النبي ﷺ قال: «مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ اللَّهِ فَقَدْ أَشْرَكَ». أخرجه أبو داود (٣٢٥١)، وأحمد (٥٣٧٥)، والترمذي (١٥٣٥). وقد ثبت عنه أنه حلف بعزة الله والحلف بعمر الله، ونحو ذلك من صفاته فعلم أن الحالف بصفاته ليس حالفًا بغيره، ولو كانت الصفة يطلق عليها القول بأنها غيره، لكان الحلف بها حلفًا بغيره، وإذا قال القائل الحالف بصفته حالف به؛ لأن الصفة تستلزم الموصوف وهو المقصود باليمين، قيل لهم فلماذا لم يدخل في إطلاق القول بأنها غير الله فعلمه لازم له وملزوم له، وكلامه لازم له وملزوم له، والصفة داخلة في مسمى الموصوف، فإذا قال القائل عبدت الله وذكرته الله ونحو ذلك فاسم الله متضمن لصفاته اللازمة لذاته فإذا قيل أنها غير الله فقد يفهم منه أنها خارجة عن مسمى اسمه وهذا باطل، ولهذا قد يقال أنها غير الذات، ولا يقال أنها غير الله؛ لأن لفظ الذات يشعر بمغايرته للصفة، بخلاف اسم الله تعالى فإنه متضمن لصفات كماله، وقولنا أنه مغاير للذات لا يتضمن جواز وجوده دون الذات، فإنه ليس في الخارج ذات منفكة عن

صفات، ولا صفات منفكة عن ذات، بل ذلك ممتنع لنفسه. ومن قال من أهل الإثبات أن له صفات زائدة على ذاته فحقيقة قوله أنها زائدة على ما أثبتته المثبت من الذات، حيث أقر بذات ولم يقر بصفاتها، وإلا ففي الخارج ليس هناك ذات منفكة عن صفات، حتى يقال: أن الصفات زائدة عليها. بل لفظ الذات في الأصل تأنيث «ذو»، كقوله: ﴿وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [الأنفال: ١]، وقوله: ﴿عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [آل عمران: ١١٩] وهي تستلزم الإضافة، ولكن المتكلمون قطعوه عن الإضافة وعرفوه فقالوا الذات وحقيقته التي لها صفات فحيث قيل لفظ الذات كان مستلزما للصفات ويستحيل وجود ذات منفكة عن الصفات في الخارج وفي العقل وفي اللغة، ومن قدر ذاتا بلا صفات فهو تقدير محال كما يقدر سواد ليس بلون وعلم بلا عالم وعالم بلا علم ونحو ذلك من الأمور الممتنعة، وهذه المعاني مبسوبة في غير هذا الموضع، والمقصود هنا أن هذه الحجة التي ينفون بها الصفات ويعتمدون على نفي مسمى التركيب هي مبنية على ألفاظ مجملة مشتركة موهمة فإذا قالوا إثبات الصفات تركيب والمركب مفتقر إلى جزئه وجزؤه غيره والمفتقر إلى غيره ليس بواجب بنفسه، قيل لهم: إن أردتم بالغير غيرا مبينا له فهذا باطل، وإن أردتم ما هو داخل في مسمى اسمه كان حقيقة قولكم المركب لا يوجد إلا بوجود جزئه والمجموع لا يوجد إلا بوجود بعضه والجملة لا توجد إلا بوجود أفرادها، ومن المعلوم أن القائل إذا قال الشيء لا يوجد إلا بوجود نفسه كان هذا

صحيحاً، وكذلك إذا قيل لا يوجد إلا بوجود ما هو داخل في نفسه مما يسمى صفات وأجزاء ونحو ذلك، فإذا قيل أن هذا يقتضي افتقاره إلى غيره كان من المعلوم أن هذا دون افتقاره إلى نفسه فإن نفسه إذا كانت لا توجد إلا بنفسه فأن لا يوجد إلا بوجود ما يدخل في نفسه أولى، وإذا قيل لم يوجد إلا بنفسه لم يمنع هذا أن يكون واجبا بنفسه، وإذا قيل لا يوجد إلا بوجود ما هو داخل في مسمى نفسه كان هذا أولى أن لا يمنع كونه واجبا بنفسه؛ لأن الافتقار إلى المجموع أعظم من الافتقار إلى الجزء، ومن افتقر إلى مجموع العشرة كان افتقاره أبلغ من افتقار من افتقر إلى واحد من العشرة، فإذا كان المجموع لا يوجد إلا بالمجموع ولا يمنع هذا أن يكون المجموع مفتقرا إلى نفسه، فلأن لا يمنع كون المجموع مفتقرا إلى فرد من أفراد أولى وأحرى، وإذا قيل جزؤه غيره والمفتقر إلى غيره ممكن بنفسه، قيل: إن أريد بذلك أن المفتقر إلى المباين له ممكن بنفسه فليس هذا مورد كلامنا، وإن أريد أن المفتقر إلى ما يدخل في نفسه ممكن بنفسه كان هذا ممنوعاً بل كان معلوم الفساد بالضرورة فإن افتقاره إلى ما يدخل في نفسه ليس بأعظم من افتقاره إلى نفسه وإذا كان هو موجود بنفسه بمعنى أنه لا يفتقر إلى مباين له لم يلزم من هذا ألا تفتقر نفسه إلى نفسه، فكذلك لا يلزم ألا تفتقر إلى ما يدخل في مسمى نفسه، وإذا قيل: هو مفتقر إلى نفسه، فله معنيان أحدهما أنه مفتقر إلى أن يفعل نفسه ونحو ذلك فهذا ممتنع لذاته، فإن الشيء لا يكون فاعلاً لنفسه والعلم بذلك

ضروري، وإن أريد بذلك أن نفسه لا تكون إلا بنفسه ولا تستغني عن نفسه ويمتنع وجود نفسه بدون نفسه فهذا صحيح لا بد منه، وإذا قيل: هو مفتقر إلى ما يدخل في نفسه سواء سمي صفة أو جزءاً أو غير ذلك، قيل: أتريد به أن ذلك الجزء يكون فاعلاً له أو ما يشبه هذا فهذا ممتنع باطل ولا يقوله عاقل، وإن أردت بذلك أنه لا يكون موجوداً إلا بوجود ذلك وأنه يمتنع وجوده بدونه ونحو ذلك كان ما يقدر في هذا دون ما يقدر في نفسه وإذا كان لا توجد نفسه إلا بنفسه فأن لا يوجد إلا بما يدخل في نفسه بطريق الضرورة، وإذا كان ذلك أمراً واجباً لا محذور فيه فهذا بطريق الأولى، وإذا كان تقدير استغناء نفسه عن نفسه يوجب عدمه فكذلك تقدير وجوده بدون ما هو داخل في مسمى نفسه مما هو لازم له يوجب عدمه بالحقيقة، فهذه الأمور التي نفوها عن الوجود الواجب توجب عدمه وامتناعه ولهذا كانوا من أعظم الناس تناقضاً حيث وصفوا واجب الوجود بممتنع الوجود، ولهذا جعلوه وجوداً مطلقاً بشرط الإطلاق أو بشرط نفي الأمور الثبوتية كما صرح بذلك ابن سينا وأتباعه، وهم قد قرروا في منطقهم اليوناني ما هو معلوم بصريح العقل أن المطلق بشرط الإطلاق إنما يوجد في الأذهان لا في الأعيان، كالإنسان المطلق بشرط الإطلاق والجسم المطلق بشرط الإطلاق والحيوان المطلق بشرط الإطلاق، وهذا قصدوا به التمييز بين هذا وبين الوجود الذي هو موضوع الفلسفة الأولى والحكمة العليا عندهم، وهو العلم الأعلى عندهم الناظر في الوجود

ولواحقه فإن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن وقديم ومحدث وقائم بنفسه وقائم بغيره، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام، فكان هذا الوجود يعم القسمين الواجب والممكن، وهذا هو المطلق لا بشرط وهو الكلي الطبيعي، فجعلوا أحد القسمين وهو الواجب هو المطلق بشرط الإطلاق، وكذلك جعل العدم المحض هو المميز للوجود الواجب عن الممكن يوجب كون العدم المحض فصلاً أو خاصة وهذا أيضاً باطل، فإن الأمرين المشتركين في الوجود لا يكون المميز لأحدهما عن الآخر إلا أمراً وجودياً، ولو قدر أنه عدمي لكان الواجب قد امتاز بأمر عدمي، والممكن امتاز بوجودي، والوجود أكمل من العدم، فيكون كل ممكن مخلوق على قول ابن سينا أكمل من الموجود الواجب القديم؛ لأنهما اشتركا في الوجود، وتميز الرب بعدم الأمور الثبوتية وتميز المخلوق بأمور وجودية، وهذا الكلام عندهم هو غاية التوحيد والتحقيق والحكمة، وهو غاية التعطيل والكفر والجهل والضلال؛ وذلك أن المطلق بشرط الإطلاق وجوده في الأذهان لا في الأعيان، وهم يسلمون هذا ويقررونه في منطقتهم، ويقولون الكلي ثلاثة أنواع، الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي، فالطبيعي هو الحقيقة المطلقة كالإنسانية والحيوانية، وأما المنطقي فهو ما يعرض لهذه من العموم والكلية، والعقلي هو المركب منهما وهو الطبيعي بشرط كونها كلية فهذا العقلي لا يوجد إلا في الذهن وكذلك المنطقي، وأما الطبيعي فيقولون أنه موجود في الخارج لكن لا يوجد إلا

معينا مشخصا، ويقولون أنه جزء المعين وأن الماهية في الخارج زائدة عن الوجود الثابت في الخارج، ويذكرون عن أصحاب أفلاطون أنهم أثبتوا الكلي العقلي في الخارج مجردا عن الأعيان وشنعوا عليهم تشنعا عظيما، ومن قال إن الرب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق ويردون على أصحاب أفلاطون الذين أثبتوا المثل الأفلاطونية وهي الكليات المجردة عن الأعيان، ويقولون هي ثابتة في الأذهان لا في الأعيان، وعند هؤلاء بتقدير ثبوت هذه الكليات في الخارج فلا بد أن تكون لها أعيان ثابتة في الخارج مجردة، فلو قدر أن في الخارج وجودا مطلقا بشرط الإطلاق لكان كليا شاملا عاما وله أعيان ثابتة في الخارج بالضرورة ويكون متناولا للواجب والممكن كتناوله للقديم والحادث والجوهر والعرض، وكتناول سائر المعاني الكلية أفرادها سواء سميت جنسا أو نوعا أو فصلا أو خاصة أو عرضا عاما، فيمتنع أن تكون هذه الكليات العامة هي الأعيان الموجودة الداخلة فيها، ولذلك إذا قدر أن المطلق لا بشرط وهو الكلي الطبيعي موجود في الخارج فإنه لا يوجد إلا معينا، والمعين ليس هو المطلق غايتهم أن يقولوا هو جزء منه أو صفة له فيلزم أن يكون رب العالمين جزءا من المخلوقات أو صفة لها، وهؤلاء غلطوا من وجهين: من جهة ظنهم أن في الخارج أمورا مطلقة كلية وليس كذلك بل ما يتصوره الذهن مطلقا كليا يوجد في الخارج لكن يوجد معينا مختصا، والثاني أنه لو قدر أن في الخارج مطلقا كليا فلا ريب أن كل موجود معين مشخص مختص مميز عن غيره،

وليس هذا هو هذا ولا وجود هذا وجود هذا، فكيف يكون وجودها وجود رب العالمين فلا بد على كل تقدير من إثبات موجود واجب بنفسه مغاير لهذا المطلق، سواء قيل بوجود الكليات المطلقة المفارقة للأعيان كما يقوله أصحاب أفلاطون، أو قيل بأنها لا توجد إلا مقارنة ملازمة للأعيان كما يقوله أصحاب أرسطو وأهل الوحدة القائلون بوحدة الوجود، لما قال من قال منهم أنه الوجود المطلق كابن سبعين والقونوي وأمثالهما، قال من قال منهم كالقونوي أنه المطلق لا بشرط ليكون موجودا في الخارج وهذا باطل أيضا، فإن الموجود المطلق لا بشرط يتناول القسمين الواجب والممكن، فيكون الممكن داخلا في مسمى واجب الوجود، وهم إنما فرقوا بينهما بناء على أن وجود الممكن زائد على حقيقته وهو باطل، وأن الواجب إنما يتميز بقيود سلبية والسلوب لا تكون مميزة عندهم بل لا يحصل التمييز في الموجودين إلا بأمور وجودية، ولأن المطلق عند من يقول بوجوده في الخارج جزء من المعين، فيكون رب العالمين جزءا من كل مخلوق، ولأن الخارج لا يوجد فيه كلي ولا مطلق إلا معينا مشخصا، ولكن ما هو كلي في الأذهان يكون موجودا في الأعيان لكن معينا ومشخصا، وأيضا فهؤلاء الذين يقولون إن واجب الوجود مطلق أو مقيد بالأمور السلبية كابن سينا وأهل الوحدة وغيرهم هم في الحقيقة لا يثبتون له حقيقة ولا صفة ولا قدرا، الموجود لا بد له من حقيقة تخصه مستلزمة لصفته وقدره، فهم من أعظم الناس تعطيلا للخالق وجحودا

له وإن كانوا يعتقدون أنهم يقرون به، وقد بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع، والرسول عليهم صلوات الله جاءوا بإثبات مفصل ونفي مجمل، وهؤلاء ناقضوهم جاءوا بنفي مفصل وإثبات مجمل، فإن الرسول أخبرت كما أخبر الله في كتابه الذي بعث به رسوله: أنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه حكيم عزيز غفور ودود، وأنه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش، وأنه كلم موسى تكليماً، وتجلى للجبل فجعله دكا، وأنه أنزل على عبده الكتاب، إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته، وقال في النفي والتزيه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وهؤلاء الملاحدة جاءوا بنفي مفصل وإثبات مجمل، فقالوا في النفي: ليس بكذا ولا كذا ولا كذا فلا يقرب من شيء ولا يقرب منه شيء ولا يرى لا في الدنيا ولا في الآخرة ولا له كلام يقوم به ولا له حياة ولا علم ولا قدرة ولا غير ذلك، ولا يشار إليه ولا يتعين ولا هو مبين للعالم ولا حال فيه ولا داخله ولا خارجه، إلى أمثال العبارات السلبية التي لا تنطبق إلا على المعدوم، ثم قالوا في الإثبات هو وجود مطلق أو وجود مقيد بالأمر السلبية، وقالوا لا نقول موجود ولا معدوم أو قالوا هو لا موجود ولا معدوم فتارة يرفعون النقيضين وتارة يمتنعون من إثبات أحد النقيضين، ثم تارة يسلكون هذا المسلك في نفي الموجود وتارة فيما يوصف به الموجود من الحياة والعلم والقدرة

والكلام وسائر الصفات فنفوا الحقيقة وصاروا يعبرون عن المعاني الثبوتية بأنها تركيب كما تقدم، وقد ذكرنا أن تسمية هذا تركيباً أمر اصطلاحاً عليه وإلا فإثبات هذه المعاني لا يسمى في اللغة المعروفة تركيباً، فإن المركب لا يعقل إلا فيما ركه مركب، وهذا المعنى ممتنع فيما هو موجود بنفسه غني عن كل ما سواه، وهو الفاعل لكل ما سواه وكل ما سواه مخلوق له، فإذا قدر أنه متصف بصفات متعددة لم يكن أحد ركه ولا ركبها فيه، والناس قد تنازعوا في الأجسام المخلوقة كالكوكب والفلك والهواء والماء وغير ذلك، فقل هي مركبة من الجواهر المنفردة، وقيل مركبة من المادة والصورة، ومنه من فرق بين الجسم الفلكي والعنصري، والصواب عند محققي الطوائف أنها ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا وهذا قول أكثر أهل الطوائف أهل النظر مثل الهشامية والضرارية والنجارية والكلابية وطائفة من الكرامية وغيرهم، وقد تنازع الناس في الجسم هل يقبل القسمة إلى غاية محدودة هي الجوهر الفرد أو يقبل القسمة إلى غير غاية أو يقبل القسمة إلى غاية من غير إثبات الجوهر الفرد، على ثلاثة أقوال، والثالث هو الصواب فإن إثبات الجوهر الفرد الذي لا يقبل القسمة باطل بوجوه كثيرة، إذ ما من موجود إلا ويتميز منه شيء عن شيء، وإثبات انقسامات لا تنتهى فيما هو محصور بين حاصرين ممتنع لامتناع وجود ما لا يتناهى فيما يتناهى وامتناع انحصاره فيه، لكن الجسم كالماء يقبل انقسامات متناهية إلى أن تتصاغر أجزاءه فإذا تصاغت استحالت

إلى جسم آخر فلا يبقى ما ينقسم ولا ينقسم إلى غير غاية بل يستحيل عند تصاغره فلا يقبل الانقسام بالفعل مع كونه في نفسه يتميز منه شيء عن شيء، وليس كل ما يتميز منه شيء عن شيء لزم أن يقبل الانقسام بالفعل، بل قد يضعف عن ذلك ولا يقبل البقاء مع فرط تصاغر الأجزاء، لكن يستحيل إذ الجسم الموجود لا بد له من قدر ما ولا بد له من صفة ما، فإذا ضعفت قدره عن اتصافه بتلك الصفة انضم إلى غيره إما مع استحالة إن كان ذلك من غير جنسه، وإما بدون الاستحالة إن كان من جنسه كالقطرة الصغيرة من الماء إذا صغرت جدا فلا بد أن تستحيل هواء أو ترابا أو أن تنضم إلى ماء آخر وإلا فلا تبقى القطرة الصغيرة جدا وحدها، وكذلك سائر الأجزاء الصغيرة جدا من سائر الأجسام، وهذا مبسوط في موضعه ولكن نبهنا عليه هنا لأن هذه الأمور هي مبدأ الاشتباه والتنازع والاضطراب في هذه الأبواب، فإذا كان ما ادعوه من التركيب الحسي في الأجسام المشهودة باطلا فكيف في الأمور الغائبة التي لا تعلم حقيقتها، فكيف بما يدعونه من التركيب العقلي، كقولهم: لو كان له حقيقة لكان الوجود صفة لها فكان مركبا وكان الوجود الواجب معلولا لغيره. فإنه يقال لهم: بل له حقيقة تخصه يمتاز بها عن كل ما سواه، بل كل موجود له حقيقة تخصه، فالخالق أولى بذلك. وأما قولهم يكون الوجود صفة لها فهذا إنما يقال أن لو كان الوجود مصدر وجد وجودا أو وجدته وجودا. ولا ريب أن لفظ الوجود في اللغة هو مصدر وجد يجد وجودا كما في قوله

تعالى: ﴿وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ﴾ [النور: ٣٩]، ولكن أهل النظر والعلم إذا قالوا هذا موجود لم يريدوا أن غيره وجده يجده، ولا يريدون أن غيره جعل له وجودا قائما به، بل يريدون به أنه حق ثابت ليس بمعدوم ولا متنف، فإذا قيل هذا الإنسان موجود لم يكن المراد أن هذا الإنسان قام به وجود يكون صفة لهذا الإنسان، بل قولنا هذا الإنسان موجود، أي: ثابت متحقق ليس بمعدوم ولا متنف وليس وجوده في الخارج قدرا زائدا على حقيقته الموجودة في الخارج، بل الحقيقة التي هي ماهيته الموجودة في الخارج هي وجوده الثابت في الخارج، وأما إذا أريد بالحقيقة ما يتصور في الذهن وهي الماهية الذهنية كما يتصور المثلث في الذهن قبل ثبوته في الخارج فالماهية الثابتة في الأذهان مغايرة للحقيقة الموجودة في الأعيان، فمن قال أن وجود كل شيء عين ماهيته كما يقوله متكلمو أهل الأثبات، فقد أصاب إذا أراد أن الوجود الثابت في الخارج هو الماهية الثابتة في الخارج، ومن قال أن وجود كل شيء غير ماهيته كما يقوله أبو هاشم بن الجبائي وأمثاله فقد أصابوا إن أرادوا أن الوجود الثابت في الخارج مغاير للماهية الثابتة في الذهن، وأما إن أرادوا ما هو المعروف من مذهبهم أن في الخارج ماهيات ثابتة وهو المعدوم الثابت في حال عدمه وأن الوجود صفة لتلك الماهية فهذا خطأ. وأعظم خطأ من هؤلاء من فرق من المتفلسفة كابن سينا وأمثاله وقالوا أن الممكن وجوده في الخارج زائد على ماهيته، وأما الواجب فوجوده في الخارج عين ماهيته، وإنما كان خطؤهم أعظم لأنهم أخطأوا

من وجهين: أحدهما إثبات حقائق في الخارج غير الموجودات الثابتة في الخارج، والثاني أنهم جعلوا الوجود الواجب وجوداً مطلقاً ليس له حقيقة سوى مطلق الوجود وأنه إنما يتميز عن غيره بأمور سلبية أو إضافية، مع أنهم يقولون في منطقهم أن الأمور السلبية والإضافية لا تتميز بين المشتركين في أمر كلي وجودي، وإنما يقع التمييز بأمور ثبوتية^(١). قول المصنف: (قل: وإذا قلت: هو موجود واجب، وعقل وعقل ومعقول، وعاشق ومعشوق، ولذيد وملتذ ولذة، أفليس المفهوم من هذا هو المفهوم من هذا؟! فهذه معان متعددة متغايرة في العقل وهذا تركيب عندكم، وأنتم تثبتونه وتسمونه توحيداً)، أي: على فرض التسليم بأن هذا تركيب، فأنتم أيضاً تقولون في الله: هو موجود واجب، وعقل وعقل ومعقول، وعاشق ومعشوق، ولذيد وملتذ ولذة، وهذه المعاني متعددة متغايرة المعنى، وأنتم تثبتونها لله فهو تركيب كذلك على مذهبكم وأنتم تسمونه توحيداً، وهذا غاية الاضطراب. وهذه المعاني مع كونها دليلاً عليهم لم يرد بها النص وفيها ما ينزه عنه تعالى من النقص. فالعقل: مأخوذ من المنع لأنه يضبط النفس لما فيها من القصور، وهذا لا يليق بالله تعالى. والعشق: هو الحب المفرط المتعلق بالشهوة، وهذا باطل ينزه الله عنه. واللذة: لم ترد بها النصوص الشرعية، فجميع هذه المعاني باطلة، وإن تعسفوا في تفسيرها. وقول المصنف: (فإن قالوا: هذا توحيد في الحقيقة

(١) انظر: الصفدية (ص: ١٠١).

وليس هذا تركيباً ممتنعاً. قيل لهم: واتصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيد في الحقيقة وليس هو تركيباً ممتنعاً) أي: لو قال النفاة: إن هذه الإطلاقات (موجود واجب، وعقل عاقل ومعقول...) توحيد، وليست تركيباً ممتنعاً. فيقال لهم: وكذلك اتصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيد، وليس بتركيب ممتنع، بل هو أولى لدلالة النقل عليها وموافقة العقل لها. وقول المصنف: (وذلك أنه من المعلوم بصريح المعقول أنه ليس معنى كون الشيء عالمًا هو معنى كونه قادرًا، ولا نفس ذاته هو نفس كونه عالمًا قادرًا، فمن جَوَزَ أن تكون هذه الصفة هي الأخرى، وأن تكون الصفة هي الموصوف فهو من أعظم الناس سفسطة)، أي: أن زعمكم بأن جميع الصفات بمعنى واحد، وأنها هي عين ذاتها لا شيئًا زائدًا، ويكون المنع بالإبطال من وجوه: الوجه الأول: أنه من المعلوم بصريح العقل الاختلاف بين كون الشيء عالمًا وبين كونه قادرًا وبين نفس الذات ومعاني الصفات، فإن كون الموصوف عالمًا قادرًا زائدًا على مجرد الذات. فمن جَوَزَ أن تكون هذه الصفة هي الأخرى أو هذه الصفة هي الموصوف فهو من أعظم الناس سفسطة وتمويهًا ومكابرة لصريح المعقول وصحيح المنقول. وقول المصنف: (ثم إنه متناقض، فإنه إن جوز ذلك جاز أن يكون وجود هذا هو وجود هذا، فيكون الوجود واحدًا بالعين لا بالنوع. وحيثُ، فإذا كان وجود الممكن هو وجود الواجب، كان وجود كل مخلوق يُعدم بعد وجوده، ويوجد بعد عدمه هو نفس وجود الحق

القديم الدائم الباقي، الذي لا يقبل العدم). الوجه الثاني: إن في قولهم هذا تناقض واضح، ووجهه: أنه إن لم يكن للواجب وهو الله تعالى صفات تميزه عن غيره لم يكن واجباً لأن الشيء المجرد عن جميع الصفات ممتنع الوجود فلا يكون واجباً ضرورة، وهؤلاء إنما نفوا التركيب لأنه يستلزم عندهم نفي الوجوب فوقعوا بنفي التركيب في نفي الوجوب الذي فروا منه ووقعوا في التناقض الواضح الفاضح. قول المصنف: (وإذا قدر هذا، كان الوجود الواجب موصوفاً بكل تشبيه وتجسيم، وكل نقص وكل عيب، كما يصرح بذلك أهل وحدة الوجود، الذين طردوا هذا الأصل الفاسد). الوجه الثالث: ثم إن جوزنا أن تكون الصفة هي عين الذات جاز أن يكون وجود هذا هو وجود هذا؛ لأن صفة الخلق والإحداث تصبح هي عين الخالق فيكون المخلوق هو الخالق، وهذا يقتضي أن الوجود واحد بالعين، أي: متحد بين الخالق ومخلوقاته وليس مشتملاً على أفراد متنوعة، وهذا مدخل أهل وحدة الوجود، وهم: الذين لا يثبتون وجوداً متنوعاً بل عندهم وجود واحد والخالق هو المخلوق تعالى الله عن قولهم. وعليه يكون وجود الممكن المخلوق هو عين وجود الواجب الذي لا يقبل العدم، وهذا القول هو الذي يفضي إليه زعمهم بأن الصفات عين الذات. وقول المصنف: (وحينئذ فتكون أقوال نفاة الصفات باطلة على كل تقدير) وبهذه العبارة ختم المصنف الأصل الأول وهو: «أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض»، وبين أن في هذا الأصل رد وإبطال

على كل تقدير لأقوال المعطلة بشتى أصنافهم وعلى اختلاف أقوالهم، ودرجات تعطيلهم سواء كان ذلك التعطيل جزئياً أم كلياً. فرد بهذا الأصل على من أنكر بعض الصفات وأثبت البعض وهم الصفاتية من الكلابية والأشاعرة والماتريدية ومن وافقهم. ورد على من أنكر الصفات وأثبت الأسماء وهم المعتزلة ومن وافقهم. ورد على من أنكر الأسماء والصفات وهم الجهمية والفلاسفة على تعدد مقولاتهم. [محمد بن خليفة (١/٣٢٧)].

هذه هي شبه التركيب، وأصول الأدلة الكلية عند هؤلاء النفاة فيما زعموه من العقل هي: دليل الأعراض، ودليل التركيب، ودليل التخصيص، أما دليل التخصيص فهو دليل مختصر لم يستعمله إلا قوم من المتأخرين، والمدار في الجملة على دليل التركيب ودليل الأعراض، والغالب على المتفلسفة المصرحين بالفلسفة هو التكلم بدليل التركيب، والغالب على المتكلمين التكلم بدليل الأعراض. وهذان الدليلان: وإن كان ثمة فرقاً بينهما إلا أن بينهما قدراً من الاشتراك، ولا سيما من حيث النتائج، فإن حاصل دليل الأعراض، أن نفاة الصفات من المتكلمين، قالوا: إن هذه الصفات كالعلم ونحوها أعراض، وإن العرض لا يقوم إلا بجسم، فيلزم من إثبات الصفات التشبيه، ومن هنا نفوا الصفات. وهذه ليست حقيقة لغوية ولا حقيقة عقلية، إنما هي حقيقة فلسفية، اصطلاح فلسفي يتضمن معنىً فلسفياً، والمتكلمون الذين استعملوا

هذا انقسموا إلى فريقين: فجمهورهم قالوا: لا نثبت الصفات حتى لا نقع في التجسيم، ومن هنا نفت المعتزلة قيام الصفات بالذات حتى لا يقعوا في التجسيم. ولما جاء متكلمة الصفاتية ابن كلاب، وأبو منصور الماتريدي، وأبو الحسن الأشعري استعملوا هذا الدليل الذي هو دليل الأعراض، مع أن ابن كلاب وأمثاله يثبتون الحياة، والعلم، والسمع، والبصر؛ بل إن ابن كلاب يثبت الغضب والرضا، ولكنه يجعله واحداً، والأشعري يتأوله على الإرادة، وهذا من الفروق بين ابن كلاب والأشعري. فالمقصود: أن هؤلاء المنتسبين للسنة والجماعة من المتكلمين أثبتوا قدراً من الصفات، مع أنهم يعتمدون في بناء هذه الطريقة على دليل الأعراض، لكنهم فسروه بتفسير آخر، فقالوا: إن العرض ليس هو الصفة مطلقاً؛ بل إن العرض الذي يقوم بالأجسام، وإذا تحقق في شيء كان هذا الشيء جسمًا هو ما يعرض ويزول، ولا يبقى زمانين. ومن هنا تأول هؤلاء المتكلمون من الصفاتية ما يسمى بصفات الأفعال التي يسميها هؤلاء: حلول الحوادث، فتأولوا مسألة النزول، والمجيء، والإتيان؛ لأن هذه عندهم هي الأعراض. أما الحياة والعلم ونحوها فقالوا: لا نسمي الحياة والعلم عرضاً؛ لأن العرض هو ما يعرض ويزول، والعلم قائم لازم، بخلاف النزول فإنه يعرض ويزول. وهذا كما هو معلوم من باب التحكم، وهناك قوم آخرون من المتكلمين، كمحمد بن كرام السجستاني، يؤمن بدليل الأعراض، ويؤمن بأن

الأعراض على معنى المعتزلة أنها هي الصفات، ولكنه صار أمام أحد نتيجتين: إما أن ينفي الصفات حتى يسلم من مسألة التجسيم، وإما أن يقر بالصفات، وعلى فهمه وإدراكه وظنه سوف يقر بالتجسيم، فاختر ابن كرام الخيار الثاني، وقال: ثبت الصفات ونقول: إن الله جسم، ولكنه ليس كالأجسام تعالى الله عن هذه الإطلاقات التي لم ينزل الله بها من سلطان. إذاً مسألة الأعراض هي في الغالب من استعمال المتكلمين على هذا الوجه، فبعضهم التزم نتيجتها وأقر بها، وبعضهم نفى الصفات حتى لا يقع في نتيجتها وهي التجسيم. ثم يأتي بعد ذلك دليل التركيب، وكأن الأمر تسلسل في النتيجة، فإذا قال القائل: إن الصفات أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، فقال ابن كرام: إن المخرج أن نقر بالتجسيم، مع القول بأنه جسم لا كالأجسام، فإن الذين يقررون مسألة التركيب يقولون: إن الصفات أعراض، والعرض لا يقوم إلا بجسم، ولا يسوغ لك أن تقول: إنه جسم؛ لأن الأجسام مركبة، فهل تلتزم أن تقول - أي: يا من تقرر بالتجسيم - : إنه مركب؟ سيكون الجواب عندهم: لا. قالوا: لأن المركب لا يكون إلا ممكنًا، والممكن ليس هو واجب الوجود. إذاً مسألة التجسيم التزمها قوم، وهم الكرامية ومن قبلهم من المجسمة الذين هم أشد التزاماً لها. لكن مسألة التركيب إذا قيل: إن الجسم مركب، والمركب ممكن، فلا يمكن لأحد أن يقول بالتزام الإمكان. فهذه هي شبهة التركيب، وهي

تنتهي إلى قدر مشترك مع شبهة الأعراض. وهذا كله سفسطة، فإن هذه المقدمات ليست مقدمات معلومة لا بالشرع، ولا بالحقائق العقلية المبنية على الألسنة الآدمية، سواء العرب أو غير العرب، ولا بالحقائق العقلية المجردة. الرد على شبهة التركيب: قال المصنف رحمه الله: (قيل: وإذا قلت: هو موجود واجب، وعقل وعقل ومعقول، وعاشق ومعشوق، ولذيد وملتذ ولذة)، هذا هو تعبير المتفلسفة كابن سينا وغيره، فإنه يقول عن واجب الوجود كما في كتبه: إن واجب الوجود عقل وعقل ومعقول... إلخ. (أفليس المفهوم من هذا هو المفهوم من هذا؟ فهذه معانٍ متعددة متغايرة في العقل، وهذا تركيب عندكم، وأنتم تثبتونه وتسمونه توحيداً) أي: أنه يثبت جملة من التعددية في المعنى، فإنه يقول: عاقل، وعاشق، ومبدأ، وعالم بعلم كلي، وما إلى ذلك، فهذه الحقائق العامة التي يثبتها وهي متعددة، يمكن أن ينازع فيها فيما هو من قيام الصفات بالذات، كقيام صفة العلم والسمع والبصر ونحو ذلك. (فإن قالوا: هذا توحيد في الحقيقة وليس هذا تركيباً ممتنعاً. قيل لهم: اتصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيد في الحقيقة، وليس هو تركيباً ممتنعاً، وذلك أنه من المعلوم بالصريح المعقول أنه ليس معنى كون الشيء عالماً هو معنى كونه قادراً، ولا نفس ذاته هو نفس كونه عالماً قادراً). وهذا من البدهيات: أن العلم ليس هو القدرة، وأن الذات ليست هي نفس العلم والقدرة. (فمن جوز أن تكون هذه الصفة

هي الأخرى، وأن تكون الصفة هي الموصوف، فهو من أعظم الناس سفسطة). أي: من جوز أن تكون صفة القدرة هي صفة العلم، أو أن تكون الصفة هي الموصوف، كأن يكون العلم هو العالم، فإن هذا سفسطة في العقليات، وقد خالف أوائل العقول والفطر. إلزام القائلين بالتركيب بأن يكون الوجود واحداً بالعين. قال المصنف رحمه الله: (ثم إنه متناقض، فإنه إن جوز ذلك جاز أن يكون وجود هذا هو وجود هذا، فيكون الوجود واحداً بالعين لا بالنوع). فإذا فرض أن الوجود واحد بالعين لا بالنوع، فإنه يمتنع فيه تعدد الحقائق، ومعنى ذلك: أن العقليات في سائر مواردنا تكون ساقطة، وهذا إفساد مطلق للعقل، وهذا المذهب وهو أن الوجود واحد بالعين أشد الدرجات امتناعاً، ولا أحد يلتزم به، حتى أهل وحدة الوجود، فإن مذهبهم درجة فوق هذه الدرجة من الإمكان، ولم يلتزم به حتى النظار من المتفلسفة الأوائل؛ لأن هذا المذهب يتعذر ويمتنع أن يفرض بأدنى طرق العقل، فهو مذهب تام الانغلاق، ويستلزم إسقاط الكليات العقلية فضلاً عن مفصلاتها، بمعنى: أنه هدم مطلق للعقل. فما دام أنه كذلك، ولا يقول به أحد، فلماذا استعمله المصنف هنا؟ استعمله من باب أنه لازم لهؤلاء، فإنه يقول: إذا قلت: إن تعدد الصفات يكون تركيباً، فما هو المخرج من ذلك؟ يقول المصنف: إنه ليس هناك مخرج ممكن إلا أن يكون الوجود واحداً بالعين. بمعنى: أنهم إذا قالوا: إن العلم والسمع والبصر

تستلزم التركيب، فالمخرج يكون بالنفي، فيلزم من ذلك أنه ما من معنى يفرض إلا ويرد عليه هذا الإشكال، حتى المعاني التي يفرضونها هم بفلسفتهم، وهذا لا مخرج منه إلا أن يقولوا: العلم عين العالم، والقدرة عين العلم ... ونحو ذلك، فيجعلون الصفة هي الأخرى، والصفة هي الموصوف. ولا يمكن عقلاً أن تكون الصفة هي الأخرى، أو الصفة هي الموصوف، إلا إذا جوز العقل أن الوجود واحد بالعين ... وهذا لا يمكن فرضه في العقل، فضلاً عن أن يكون متصوراً في العقل؛ بل إنه من أعظم الممتنعات؛ أن يكون الوجود واحداً بالعين، فضلاً عن أن يكون مما يمكن للعقل أن يتصوره. قال المصنف رحمه الله: (وحيثُ إذا كان الوجود الممكن هو وجود الواجب، كان وجود كل مخلوق - يُعدم بعد وجوده، ويوجد بعد عدمه - هو نفس وجود الحق القديم الدائم الباقي، الذي لا يقبل العدم). قد يقول قائل: لماذا قال المصنف: إن كون الوجود واحداً بالعين من أشد الممتنعات عقلاً؟ والجواب: لأنه يقود إلى حقائق ظاهرة الامتناع، من أوائلها: أنه لا فرق بين الوجود الممكن والوجود الواجب، ولذلك قال المصنف: (وحيثُ إذا كان وجود الممكن هو وجود الواجب، كان وجود المخلوق هو وجود الخالق بالعين)؛ ولذلك فإن القائلين بوحدة الوجود يخرجون من هذا بمخرج لا ينجيهم، لكنهم لا يلتزمون إلى هذه الدرجة أن الوجود واحد بالعين. بل إن هذا المذهب يستلزم تعطيل الوجود، فإن

المصنف يقول: إن هذا يستلزم أن يكون الوجود واحداً، لا فرق بين وجود الممكن ووجود الواجب. ويقال بعد ذلك: بل يلزم منه ما هو فوق ذلك، وهو أنه يقود إلى تعطيل الوجود مطلقاً؛ لأنه ما من معنى يعين به الوجود بالعين إلا ويمكن أن يعين غيره، وهذا الغير متسلسل إلى غير نهاية؛ لأنه ما من معنى يفرضه أنه هو الموجود بالعين، إلا ويمكن أن يفرض غيره، وهذا يستلزم تعطيل الوجود. إذاً هذه النتيجة إن التزموها؛ لزم من ذلك ألا يقع تفريق بين وجود الخالق ووجود المخلوق؛ بل لزم من ذلك التعطيل للوجود نفسه. قال المصنف رحمه الله: (وإذا قدر هذا، كان الوجود الواجب موصوفاً بكل تشبيه وتجسيم، وكل نقص وكل عيب، كما يصرح بذلك أهل وحدة الوجود، الذين طردوا هذا الأصل الفاسد، وحينئذ فتكون أقوال نفاة الصفات باطلة على كل تقدير). إذا قدر هذا؛ لزم منه أن يكون الوجود الواجب موصوفاً بالنقائص؛ لأنه موصوف بصفات الممكنات. وقوله: (كما يصرح بذلك أهل وحدة الوجود الذين طردوا هذا الأصل الفاسد) أي: طردوا هذا الأصل الفاسد على منهج آخر، فهناك فرق بين هذه الطريقة التي يقول المصنف: إنه لا يلتزمها هؤلاء، لكنها لازمة لمذهبهم، فأراد باستعمالها الإبطال، وليس أنهم يقولون بها. ومن المعلوم أن الأئمة، وبعض المتكلمين الذين يردون على غيرهم أو على الفلاسفة، يستعملون الحقائق من باب اللوازم على الأقوال، وليس لأن المخالف

أو المناظر يقول بها، ومن المعلوم أن لازم المذهب ليس مذهباً. ومقالة وحدة الوجود مقالة انتحلها غلاة المتفلسفة الذين انتسبوا إلى التصوف، وقد نقلوا هذه المسألة نقلاً، والمذهب الذي نظره ابن سينا في الصفات ينتهي إلى الوجود المطلق بشرط الإطلاق، أما هؤلاء المتفلسفة المنتسبون للتصوف والباطنية، فقد انتهى مذهبهم إلى الوجود المطلق لا بشرط، وهذا هو الذي ذكره ابن عربي في الفتوحات المكية، وفي فصوص الحكم، وذكره كذلك العفيف التلمساني، فقد نظّره تنظيراً فلسفياً إشراقياً على معالم وكلمات معروفة عندهم. وقد تكلم المصنف رحمه الله عن هذا المذهب بكلام كثير في بغية المرتاد، وفي المجلد الثاني من فتاواه. قال المصنف رحمه الله: (وهذا بابٌ مطرد، فإن كل واحد من النفاة لما أخبر به الرسول ﷺ من الصفات، لا ينفي شيئاً فراراً مما هو محذور إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فر منه). بل يلزمه شر منه؛ لأنه يفر من تشبيهه بالموجود الحي فيشبهه بالموجود غير الحي، ومعلوم أن الموجود الحي أكمل من غير الحي، ويفر من تشبيهه بالموجود فيشبهه بالمعدوم، ولا شك أن الموجود أكمل من المعدوم، ويفر من تشبيهه بالمعدوم الممكن فيشبهه بالمعدوم الممتنع... وهكذا. قال رحمه الله: (فلا بد له في آخر الأمر من أن يُثبت موجوداً واجباً قديماً متصفاً بصفات تميزه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلاً لخلقه). هذا هو الذي أراد أن يصل إليه المصنف، بمعنى: أنه

لا يمكن أن يقدر في العقل إلا أحد حقيقتين: إما إثبات واجب الوجود المتصف بصفات الكمال، المنزه عن صفات النقص. وإما النفي لواجب الوجود. أما إثبات وجوده واجباً غنياً عما سواه، مع نفي الصفات عنه، فهذا من باب التناقض؛ لأن معنى كونه واجباً غنياً عما سواه هو أن باب الصفات متضمن في هذا الوجوب، فإن من وجوبه سبحانه وتعالى ومن غناه عما سواه أنه متصف بصفات الكمال، والأفعال اللاتقة به وحده سبحانه وتعالى، فكونه سبحانه يخلق ما يشاء ويفعل ما يشاء، هو من معاني أنه غني عما سواه، فهو لاء النفاة إذا قيل لهم: أستم تؤمنون بأن الله هو واجب الوجود؟ قالوا: بلى. أستم تؤمنون بأنه غني عما سواه؟ قالوا: بلى. وقوله: (واجب الوجود) أي: أن من معاني وجوب وجوده اتصافه بصفات الكمال، ومن معاني وجوب وجوده وأنه غني عما سواه: اتصافه بهذه الأفعال ... وهكذا. فيقول المصنف: إن من يقول: إنه واجب الوجود، غني عما سواه، ثم ينفي الصفات أو الأفعال، فهذا متناقض، فتكون النتيجة أن العقل لا يمكن أن يقدر إلا أحد أمرين: الأمر الأول: أن يقال: إنه سبحانه وتعالى هو الأول الآخر، الظاهر الباطن، واجب الوجود، الغني عما سواه، المتصف بصفات الكمال، وأفعال الكمال، الذي ليس كمثله شيء، لا شيء مخلوق قائم موجود، ولا شيء يقدر وجوده من المخلوقات، ولا شيء يمكن وجوده؛ بل ولا شيء من الموجودات يمكن تخيله أو تصويره أو

حتى فرضه في الذهن؛ فإن كلمة: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] تعم كل شيء موجود مشاهد، وكل شيء موجود ولكنه ليس مشاهداً، وكل شيء يمكن وجوده، وكل شيء يتخيل وجوده، ولذلك لا يمكن للعباد أن يعلموا أو أن يحيطوا بكيفيات الله سبحانه وتعالى وأفعاله وصفاته، قال الإمام مالك وغيره من الأئمة: «الكيف غير معقول»، أي: أن العقل يمتنع عليه إدراكه؛ لأن الله تعالى وتقدس سبحانه وتعالى لا يُحاط به علماً. الأمر الثاني: أن ينفي وجود الله سبحانه وتعالى، تبعاً لنفي الصفات. إذاً لا يمكن للعقل أن يقدر إلا أحد أمرين: إما الإثبات وإما النفي، وكأن هذا هو ما أشار إليه المصنف عندما قال سابقاً: (إن باب الصفات هو من باب الخبر)، والخبر إما أن يكون حقيقة خبرية متصلة غير منقوصة، وإما أن يكون نفياً... إما أن تثبت بالتصديق، وإما تنفي بالتكذيب. قال المصنف رحمه الله: (فيقال له: وهكذا القول في جميع الصفات، وكل ما نشبهه من الأسماء والصفات فلا بد أن يدل على قدر مشترك تتواطأ فيه المسميات). لقد سبق أن علق المصنف على هذا الأمر في أكثر من موضع، وهو ما يقال عنه: الاشتراك في المسمى الكلي الذهني، وهنا يثبت المصنف هذا الأمر، والأئمة يثبتونه كذلك، وإثباته لا يحتاج إلى أن يُصرح به فلان وفلان؛ لأنه ضرورة عقلية. وهذا الكلي الذهني يقول عنه المصنف: ليس هو التشبيه الذي نفته النصوص؛ بل هذا التواطؤ الكلي الذهني هو قدر عام غير مخصص

يحملة الذهن، به يفقه ويفهم الخطاب. مثلاً: قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، عندما يقرؤه من يعرف اللسان العربي سوف يفهم من كلمة التكليم معنى، هذا المعنى يقول المصنف: إنه يتحصل إدراكه وفقهه من هذا الكلي الذهني، وإذا عدم هذا الكلي الذهني امتنع فقه الخطاب. وقوله: (فلا بد أن يدل على قدر مشترك تتواطأ فيه المسميات)، ليتضح المعنى نقول: تتواطأ كلياً ذهنيّاً، أما التواطؤ المخصص، أو التواطؤ الإضافي، فإنه هو التشبيه الذي نفتته النصوص، أما من يقول من أهل الحد والمنطق: إنه إذا أضيف أو خصص خرج عن مسألة التواطؤ، فإن هذه اصطلاحات، وليس المهم هنا أن نسير على المصطلح بدقته، لكن علينا أن نسير على المعنى؛ لأنه قد يشكل على البعض ممن لا يعرف حدود هذا المنطق، أو هذا العلم، أو هذا الاصطلاح، أن هذا التواطؤ قد يدخل في الإضافات أو لا يدخل، وهذه مسألة اصطلاحية، لكن نقول: إن باب المخصص وباب المضاف هو التشبيه الذي نفتته النصوص، فلا بد إذاً أن تتواطأ تتواطأ كلياً ذهنيّاً. قال رحمه الله: (ولو لا ذلك لما فهم الخطاب، ولكن نعلم أن ما اختص الله به وامتاز عن خلقه أعظم مما يخطر بالبال، أو يدور في الخيال)، إن ما اختص الله به أعظم مما يخطر بالبال أو يدور في الخيال، فضلاً عن الموجود، فالله تعالى منزّه عن مشابهة الموجودات التي نشاهدها، أو الموجودات التي أخبرنا بها، فإن الله أخبرنا أن

في ملكوت السماوات والأرض من الخلق ما هو أكبر من خلق الناس، فالله سبحانه وتعالى أعظم وأجل من ذلك كله، ولا يمكن أن يكون مشابهاً لأي مخلوق، سواء كان هذا المخلوق مشاهداً للعباد، أو كان غائباً عنهم متصفاً بحقائق غائبة عنهم، أو كان مما يفرضه أو يتصوره الذهن. فإن قال قائل: هل يمكن للذهن أن يفرض صفة واحدة لواجب الوجود؟ فالجواب: أن الذهن يمتنع عليه أن يتصور صفة، أو أن يتخيل كيفية صفة، وأما أنه يفهم المعنى، فلا شك أن المعنى معقول، كما قال الأئمة: «الاستواء معلوم»، أي: معلوم المعنى، لكن إذا تكلمنا في الكيفيات فإن العقل يمتنع عليه أن يتصور كيفية صفة من الصفات، فضلاً عن أن يتصور كيفية الموصوف سبحانه وتعالى الذي لا يحاط به علماً. [يوسف الغفيص (ص: ١٠٤)].

وبهذا ندرك مدى جهل وخطأ وفرية الذين يتهمون السلف بالتشبيه، وهذه القاعدة هي عند السلف، فإنهم حينما يشبّون الله عز وجل ما أثبتته لنفسه، وما أثبتته له رسوله ﷺ، سواء من الأسماء أو الصفات أو الأفعال، فإنهم إنما يشبّون ذلك على ما يليق بجلال الله، وعلى الحقيقة التي وصف الله بها نفسه كما يليق بجلاله، دون أن نتوهم الكيفيات، وأن الاشتراك اللفظي بين أسماء الله عز وجل وبين مسميات الخلق إنما هو تواطؤ في المسميات، ومن أجل خطاب البشر؛ لأنه لا يمكن أن يفهم البشر معاني أسماء الله عز وجل وصفاته وعظمتها وكمالها إلا بلسان عربي مبين، ولولا أن الله وصف نفسه

باللسان الذي نعرفه مع أننا ندرك أن الكيفية ليست من مداركنا لما فهم الخطاب، ولكن نعلم مع إيماننا بحقيقة ما ورد من أسماء الله وصفاته وأفعاله أن ذلك أعظم مما يخطر على البال؛ لأن الله عز وجل ليس كمثله شيء. ومن هنا أنبه إلى ما ذكرته أكثر من مرة، وهو أن المسلم عندما يسمع خطاب الله عز وجل، وكلام رسوله ﷺ في القرآن والسنة، لا بد أن يتوهم في ذهنه صوراً تقريبية تقرب الحقيقة له، ولكن هذه أمثال تُضرب، فحقيقة أسماء الله وصفاته أعظم وأجل من أن تكون هي التي في الأذهان، فمثلاً: يسمع المسلم قوله عز وجل: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ٣ مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ ٤﴾ [الفاتحة: ٣-٤]، وقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أُسْتَوًى﴾ [طه: ٥]، لا بد أن يكون في ذهن السامع صورة تخطر لهذه المعاني، وهذه الصورة ليست هي حقيقة وصف الله عز وجل قطعاً، ولذلك الجهمية والمعتزلة أخطأوا حينما اعتقدوا ما توهموه، أو ظنوا أنهم لا بد أن يعتقدوا ما توهموه، بينما نحن نقول غير ذلك؛ لأن ما يفهمه المخاطب إنما هو مجرد أوهام وأمثال في ذهنه تقرب إلى الحقائق العامة لا الحقائق المقيدة، الحقائق المطلقة في الأذهان وليست في الأعيان والواقع، وحينما نحول هذه المعاني إلى الواقع فإنها فيما يختص بالله عز وجل أعظم من أن نتخيله أو نتصوره أو يخطر بالبال، فإن الله له الكمال المطلق و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، لكن ومع ذلك ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. وأما إطلاقها على المسميات المعلومة فبحسب حالها، فالمخلوق ناقص وقاصر

وفانٍ، ولا شك أن وجود هذه المسميات في المخلوقات على الوجه الذي يليق
 بالمخلوقات من النقص، وإطلاقها على الله عز وجل على الوجه الذي يليق بالله سبحانه
 من الكمال الذي لا يمكن أن يخطر على بال، فإذا كان هناك من مخلوقات الله فيه ما لا
 عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، فله المثل الأعلى، فصفاته
 وأسمائه من باب أولى ألا تخطر على قلب بشر، وهذه عقيدة السلف، ومن هنا ندرك
 جناية وخطأ الذين يتهمون السلف بالتشبيه. [ناصر العقل (ص: ٤٩)].

وهذا يتبين بالأصل الثاني وهو أن يقال: «القول في الصفات كالقول في الذات»^(١)، فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل صفات سائر الذوات. فإذا قال السائل: كيف استوى على العرش؟ قيل له كما قال ربعةٌ ومالكٌ وغيرهما: «الاستواء

(١) قرر المؤلف الأصل الثاني: «القول في الصفات كالقول في الذات». وساق هذا الأصل في غير موضع. انظر: التسعينية (٢/ ٥٦٢). شرح الأصفهانية (٢/ ٣٨٧). ونقض التأسيس (٢/ ٧٦). والحموية (ص: ٥٤١)، ومجموع الفتاوى (٣/ ١٩٦، ٢٠٧). وشرح حديث النزول مجموع الفتاوى (٥/ ٣٢٥، ٣٣٠)، ومجموع الفتاوى (١٢/ ٥٧٥، ٣٣/ ١٧٧). وحكى المؤلف القائلين بتقريره من المحققين السابقين، كالخطابي في كتابه الغنية. انظر: التسعينية (٢/ ٥٦٠). ومجموع الفتاوى (١٢/ ٥٧٥). والحموية (ص: ٣٦٧، ٥٤١). والخطيب البغدادي انظر: الحموية (ص: ٣٦٩). ومجموع الفتاوى (٣/ ٢٠٧). وابن الزاغوني. انظر: الإيضاح لابن الزاغوني (ص: ٢٨٦)، ونقض التأسيس (١/ ٤٢). وأبي عثمان الصابوني. انظر: عقيدة السلف أصحاب الحديث للصابوني (ص: ٢٣٢)، ومجموع الفتاوى (٣/ ٢٠٧). وابن عبد البر. انظر: التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٥٣). ومجموع الفتاوى (٣/ ٢٠٧). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عن كيفية بدعة؛ لأنه سؤال عمّا لا يعلمه البشر، ولا يمكنهم الإجابة عنه. وكذلك إذا قال: كيف ينزل ربنا إلى سماء الدنيا؟ قيل له: كيف هو؟ فإذا قال: أنا لا أعلم كيفيته. قيل له: ونحن لا نعلم كيفية نزوله، إذ العلم بكيفية الصفة، يستلزم العلم بكيفية الموصوف، وهو فرع له، وتابع له. فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سمعه، وبصره، وتكليمه، ونزوله، واستوائه، وأنت لا تعلم كيفية ذاته؟! وإذا كنت تقر بأن له ذاتًا حقيقة، ثابتة في نفس الأمر، مستوجبة لصفات الكمال، لا يماثلها شيء، فسمعه، وبصره، وكلامه، ونزوله، واستوائه، ثابت في نفس الأمر، وهو متصف بصفات الكمال التي لا يشابهه فيها سمع المخلوقين وبصرهم، وكلامهم ونزولهم واستوائهم.

المهمات الأصولية

الأصل الثاني: القول في الصفات كالقول في الذات. تقرير: إن الله تعالى ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإذا كان كذلك؛ فهو تبارك وتعالى له ذات حقيقة، وليست ذاتا خياليا ذهنيا، وذاته تعالى لا تماثل الذوات، وهذا لازم في بداهة العقول؛ فنقول القول في الصفات كالقول في الذات. وإذا كان هذا معلوما في بدائه العقول:

أن ذاته تعالى لا تشبه ذوات المحدثات، فكذلك يجب أن يقال: إنه تعالى متصف بصفات حقيقة لا تماثل صفات سائر الذوات، وذلك لأن الذات بدون الصفات لا وجود لها إلا في الخيال؛ فتعين المصير إلى هذا الأصل في المقال. وجواب من سأل عن كيفية صفة من صفات الله، فنقول: المعنى معلوم لأن الله خاطبنا بكلام العرب، ولما أضيف إلى فاعل غيبي، فإننا لا نعلم كيف صفاته، ولهذا قال الإمام مالك: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، أي عن الكيفية؛ لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر، ولا كلفوا به، ولا يمكنهم الإجابة عنه. وكذا يقال في نزوله، وفعله، وخلقه. وقيل له: كيف هو ذاته؟ فإن قال: لا أعلم كيفيته؛ فنقول: ونحن لا نعلم كيفية صفاته، لا استواءه، ولا نزوله، إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف، وهو فرع له، وتابع له؛ فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سمعه وبصره وتكليمه ونزوله واستوائه، وأنت لا تعلم كيفية ذاته. وهذا الأصل: يصلح ليكون ردا على منكري الصفات جملة وتفصيلا. فإن قال: أنا لا أفهم إلا صفة مكيفة. فقل: وأنا لا أفهم إلا ذاتا مكيفة؛ فكيف فهمت وأثبت ذاته بلا كيف، ثم تنفي صفته لعدم معرفتك بالكيف؛ فهذا تناقض ساقط.

تنبيه: إن للأفعال في العربية، والأسماء معاني معلومة ولهذا لا يتوقف أحد في ترجمتها؛ بل يفسرها، وينقلها إلى لغة أخرى؛ فيقول: جاء بمعنى أتى، والمجيء بمعنى الإتيان، ولكن عندما تضاف فهنا يكون السؤال عن كيفية المجيء والإتيان، لا عن معنى المجيء والإتيان؛ فانتبه للفرق؛ فالكيف معنى الفعل الفاعل، وصفة الموصوف، وليس الكيف متوقفاً على فهم معنى الفعل أو الوصف، وإنما أصبح غير معلوم الكيف بسبب الفاعل؛ فإن كان الفاعل معروف الذات مكيف الذات عُرف كيف فعله، وإلا جهل فعله ووصفه، مع علمنا بمعنى فعله ووصفه؛ فلو قال: كيف جاء البرق؟ يقال: خطفًا. ولو قال: كيف جاء الجيش؟ يقال: زحفًا، ولو قال: كيف جاء جبريل عليه السلام؟ لقلنا: لا نعلم؛ لأننا لا نعلم كيف ذاته مع علمنا بأنه نوراني، ولكننا نجعل كيفية مجيئه، ولا نجعل معنى مجيئه، تنبه لهذا فهذا أنفس ما في هذا الكتاب. فإن قال: أوول ما لم أفهمه إلى ما أفهمه؟ فقل له: أوجد لي قانونا مستقيما لما تؤوله؛ فإنه ليس لنفاة بعض الصفات دون بعض الذين يوجبون فيما نفوه إما التفويض، وإما التأويل المخالف لمقتضى اللفظ قانون مستقيم. فإذا قيل لهم: لم تأولتم هذا وأقررت هذا، والسؤال فيهما واحد؟ لم يكن لهم جواب صحيح. فهذا تناقضهم في النفي. وإن قيل لهم: لم أثبت هذا دون هذا؟ وما قانونكم في الإثبات؟

تجد تناقضهم في الإثبات، فإن من تأول النصوص على معنى من المعاني التي يثبتها، إذا صرفوا النص عن المعنى الذي هو مقتضاه إلى معنى آخر، لزمهم في المعنى المصروف إليه ما كان يلزمهم في المعنى المصروف عنه، مثل تأويل الحب والرضا والغضب والسخط بالإرادة؛ فيلزمهم في الإرادة ما يلزمهم في الحب والرضا والغضب والسخط. فإن فسر الفعل بالمفعول؟ لم يكن مثبتا للفعل والصفة أصلا، بل هو يثبت شيئين: الخالق والمخلوق، وينكر وجود الفعل من الخالق، ويلزم أن المخلوق أزلي، وأن الخالق ليس بخالق، ثم لا يمكن عقلا إلا أن يكون الفعل قائما بالفاعل. [محمد طاهري (ص: ٢٥)].

هذا هو الأصل الثاني من الأصلين اللذين سبق أن نوّه عنهما المؤلف بقوله: وهذا يتبين بأصلين شريفيين. فالأصل الأول سبق الكلام فيه، وهو: (أن القول في بعض الصفات كالقول في بعض)، وقد رد به المؤلف على: الأشاعرة، والمعتزلة، والجهمية، والفلاسفة، والباطنية. وأما الأصل الثاني، فهو الذي ذكره المؤلف هنا بقوله: (القول في الصفات كالقول في الذات)، يعني: أن حكم الذات والصفات واحد، فما يقال في أحدهما من إثبات أو نفي يقال في الآخر، وما يوصف به أحدهما من تنزيه أو تمثيل يصدق على الآخر، فالقول فيهما واحد. وجميع الطوائف يُقرون

بأن الله تعالى ذاتاً وحقيقة ثابتة في نفس الأمر، ولا تشبه سائر الذوات، فيقال لهم: فكذاك هذه الذات موصوفة بصفات لا تشبه صفات المخلوقين، فالله تعالى ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله. وهذا الأصل يمكن أن يردَّ به على جميع الطوائف، لكن أخص من يردُّ به عليه من الطوائف: الجهمية، كما يمكن أن يرد به على أهل التكليف، الذين يذكرون لصفات الله كيفية، أو يسألون عن كيفيتها. ولفظ: (الذات) لم يرد في النصوص الشرعية إطلاقه على الله تعالى إلا فيما يضاف إليه من شرائعه، كما في شعر خبيب رضي الله عنه لما أرادوا قتله قال:

فلمستُ أبا لي حين أُقْتلُ مسلماً	على أي جنبٍ كان لله مصرعي
وذلك في ذاتِ الإله وإن يشأ	يُبارك على أوصالٍ شلُو مُمَزَّع

يقول أهل اللغة: إن ذات مؤنث لفظ ذو، بمعنى: صاحب. ولم تأت في اللغة بمعنى: الحقيقة. فيقال: جاء محمد نفسه، ولا يقال: ذاته، وقيل: بل ورد، وإن كان قليلاً، كما في الأثر: «تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في ذات الله». أخرجه أبو الشيخ في العظمة (٢٢)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٦١٨). (فيذا قال السائل: كيف استوى على العرش)؟ فإنه يجاب بما جاء عن بعض السلف كالإمام ربيعة بن أبي عبد الرحمن، والإمام مالك، وغيرهما من الجواب المحكم والذي جاء فيه: (الاستواء معلوم)

يعني: معلوم معناه في اللغة، وهو: علا، وارتفع. (والكيف مجهول) أي: كيفية الصفة مجهولة لنا، فالواجب إمرارها كما جاءت دون سؤال عن كيفيتها. (والإيمان به واجب) أي: الإيمان بالاستواء واجب؛ لأنه داخل في الإيمان بالله وكتبه ورسله، وهو من مقتضى شهادة أن محمداً رسول الله؛ لأن من مقتضاها تصديقه فيما أخبر. واستواء الرب تعالى على العرش، هو مما أخبرنا الله به في كتابه، وبلغه الرسول ﷺ. (والسؤال عن كيفية بدعة)، فلم يكن من منهج السلف السؤال عن كيفية صفات الرب تعالى؛ لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر، ولا يمكنهم الإجابة عنه. فالسؤال عما استأثر الله بعلمه بدعة، ثم إنه طلب شيء لا سبيل إليه، وليس هذا من شأن العاقل. وهذا الجواب المأثور عن بعض السلف في السؤال عن كيفية الاستواء، يمكن أن يقال في السؤال عن كيفية أي صفة من صفات الله تعالى. ثم ذكر المؤلف جواباً آخر لمن سأل عن كيفية، فإذا قال: (كيف ينزل ربنا إلى السماء الدنيا؟ قيل له: كيف هو؟) أي: يسأل عن كيفية ذات الرب تعالى. (فإذا قال: أنا لا أعلم كيفيته، قيل له: ونحن لا نعلم كيفية نزوله، إذ العلم بكيفية الصفة، يستلزم العلم بكيفية الموصوف، وهو فرع له وتابع له)، فإذا انتفى اللازم، انتفى الملزوم، فإذا انتفى العلم بكيفية الموصوف، انتفى العلم بكيفية الصفة بطريق الأولى. فكيف تُطالب بالعلم بكيفية

الصفات، وأنت لا تعلم كيفية الذات؟ (فإذا كنت تُقر بأن الله تعالى ذاتاً حقيقة، ثابتة في نفس الأمر، مستوجبة لصفات الكمال، لا يماثلها شيء من خلقه)، فكذلك سائر صفاته سبحانه وتعالى، فإنه يجب إثباتها ونفي مماثلتها لصفات الخلق، ونفي العلم بكيفيتها. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢١٣)].

من أجل أن نربط الأصل الثاني بالأصل الأول، فقد قرر الشيخ في الأصل الأول أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، وكان هذا رداً على المؤولة أكثر مما هو رد على النفاة، ثم هنا سحب نفس القاعدة في الرد على المعطلة النفاة، فكما يقال: إن القول في بعض الصفات كالقول في البعض، كذلك يقال هنا: إن القول في الصفات كالقول في الذات؛ لأن كثيراً من غلاة المعطلة لا ينفون الذات أو خصائص الذات، مثل: الوجود، فهي أهم خصائص الذات عندهم، ولذلك هم لا ينفونها، والوجود لا بد أن يقبل الوصف، وما قبل الوصف فلا بد أن يكون ذاتاً. قال رحمه الله: (وهو أن يقال: القول في الصفات كالقول في الذات، فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل سائر الصفات). وكذلك الأفعال؛ لأن الشيخ يجمل، والأفعال داخلة في الصفات، والصفات كما تعلمون على نوعين:

صفات ذاتية، وصفات فعلية. فالصفات الذاتية مثل: اليد، والوجه، والصفات الفعلية مثل: النزول، والاستواء. قال رحمه الله: (فإذا قال السائل: كيف استوى على العرش؟) وقبل أن يرد الشيخ على هذا القول أحب أن أنبه إلى أنه باستقراء آراء أهل البدع والأهواء والافتراء، سواء منهم الغلاة الملحدة، مثل: الفلاسفة والباطنية، أو من دونهم من المعطلة الذين انتسبوا إلى الإسلام، أو من دونهم من المؤولة، كل هؤلاء يوردون هذا السؤال، لكن إيراده منهم هو على وجوه كثيرة، وأهم البواعث لإيراد هذا السؤال حسب الاستقراء في نظري ثلاثة بواعث: الأول: أن يكون هذا السؤال من المشبهة المجسمة، وخاصة الرافضة الأوائل، فقد كانوا مشبهة، فيقولون: لا بد أن يكون الاستواء كاستواء المخلوق تعالى الله عما يزعمون وإلا فكيف استوى؟! وهذا السؤال بدعي لا يجوز بحال، لكنه غالباً ينشأ من أهل الباعث الأول، أي: من أهل التشبيه. الثاني: أن يكون السائل من أهل التأويل والتعطيل، كالجهمية والمعتزلة ومن سلك سبيلهم، وهؤلاء ينشرون هذا السؤال من أجل إنكار الصفة، يعني: أن غايتهم عكس الأولين، ولذلك إذا أرادوا أن يخرجوا المثبت ويجروه إلى التأويل إذا كان جاهلاً قالوا له: كيف استوى؟ فإذا فسر الاستواء، قالوا: إذا أنت شبهت؛ حتى يلزمه بالتأويل أو التعطيل، وعلى ذلك كان أول ما نشأ السؤال

على وجه واسع من المعطلة بعد المشبهة. الثالث: إثارة هذه الأمور عند من لم يفقه العقيدة، ومنشأ ذلك: الجهل والشك والريب، سواء من السائل أو ممن أثرت عنده هذه المسائل فاضطر أن يسأل، ولذلك نجد أن الذين يسألون هذه الأسئلة إما متعالم مغرور من أصحاب الفلسفة والتجهم وأهل الكلام، وإما من جاهل لا يعرف كيف يثبت، فينشأ عنده السؤال عن إشكال. إذاً البواعث عندنا كثيرة، لكن أهمها التشبيه، ثم أهل التعطيل والتأويل يثيرون هذا السؤال من أجل إلزام الناس بالتشبيه، ثم بالتأويل والتعطيل، أو يكون من جاهل أو شاك، أو نحو ذلك ممن يخوضون في هذه المسائل على غير وجه شرعي. قال رحمه الله: (فإذا قال السائل: كيف استوى على العرش؟ قيل له كما قال ربعة ومالك وغيرهما رضي الله عنهما: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عن الكيفية بدعة؛ لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر ولا يمكنهم الإجابة عنه...). بعد أن بين الشيخ كيفية الرد على مثل هذه الأسئلة وسيفصل أيضاً بشكل أوسع، أحب أن أذكر بالقاعدة الأصلية التي أراد الشيخ أن يرجع الناس إليها، وهي قاعدة السلف التي كان عليه النبي ﷺ وصحابته وأئمة السلف وأهل الاستقامة من الراسخين في العلم وأتباعهم من أهل السنة والجماعة إلى قيام الساعة، هذه القاعدة الأصلية التي من اعتقدها لا يمكن أن ينشأ عنه أصلاً هذا

السؤال، ولا حتى الباعث للسؤال، وهي: أن الأصل في أسماء الله وصفاته وأفعاله إثبات ما أثبتته الله لنفسه، وما أثبتته له رسوله ﷺ، من غير تمثيل ولا تشبيه؛ لأن الإثبات مبني على قوله عز وجل: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، مع ما ورد قبل ذلك في أول الآية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. وكذلك نفى ما نفاه الله عن نفسه، وما نفاه عنه رسوله ﷺ، والنفي جاء مفصلاً ومجماً، فإن الله عز وجل نفى النقائص عن نفسه إجمالاً، ونفى ما رماه به أهل الباطل تفصيلاً، وعلى هذا فإن المسلم إذا أخذ بقاعدة الإثبات مع قاعدة النفي سلمت عقيدته، ولم ينشأ عنده أصلاً السؤال عن الكيفية ولا الباعث على السؤال. إذاً الباعث على السؤال إما أن يكون من مشبه، وإما أن يكون من معطل، وإما أن يكون من جاهل. فالجاهل يُعلم، والمعطل والمشبّه يرد عليهما قولهما؛ لأنهما خرّجا عن القاعدة. [ناصر العقل (ص: ٥٤)].

لما فرغ المصنف رحمه الله من بيان الأصل الأول في الرد على المعطلة، وهو: (القول في بعض الصفات كالقول في بعض) شرع هنا في بيان الأصل الثاني، وهو: (القول في الصفات كالقول في الذات) وقد قصد المصنف بهذا الأصل الردّ على جميع الذين أنكروا قيام الصفات بالذات، سواء كان إنكارهم لجميع الصفات أو لبعضها. وفي هذا النص عدة أمور: الأمر الأول: المقصود بلفظ الذات: المعنى

اللغوي. لفظ «الذات» في أصل اللغة تأنيث ذو، وهذا اللفظ لا يستعمل إلا فيما كان مضافاً إلى غيره كأسماء الأجناس، ويتوصلون به إلى الوصف بذلك، فيقال: فلان ذو علم وذو مال وشرف. المعنى الشرعي: وحيث جاء لفظ ذو في القرآن أو لغة العرب، وكذا لفظ «ذات» لم يجئ مقروناً إلا بالإضافة كقوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [الأنفال: ١]، وقوله: ﴿عَلَيْمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [آل عمران: ١١٩]، وقول خبيب رضي الله عنه الذي في صحيح البخاري (٧٤٠٢):

وذلك في ذات الإله وإن يشأ يبارك على أوصال شلو ممزع

فاسم الذات في كلام النبي صلى الله عليه وسلم، والصحابة، والعربية المحضة بهذا المعنى. المعنى الاصطلاحي: أطلقه المتكلمون وغيرهم على النفس، فإنهم لما وجدوا الله في القرآن قال: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦]، ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران: ٢٨]، وصفوها، فقالوا: نفس ذات علم، وقدرة، ورحمة، ومشية، ونحو ذلك. ثم حذفوا الموصوف وعرفوا الصفة فقالوا: الذات. وهي كلمة مولدة ليست من العربية العرباء، فهذا لفظ يقتضي وجود صفات تضاف الذات إليها، فأطلق بإزاء النفس. الأمر الثاني: معنى عبارة: «القول في الصفات كالقول في الذات». معنى هذا الأصل: أنه إذا كان معلوماً أن إثبات رب العالمين عز وجل إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف، فكذلك إثبات صفاته، إنما هو إثبات وجود لا

إثبات تحديد وتكييف. فيقال لهؤلاء: كما أنكم تثبتون لله تعالى ذاتاً حقيقة على ما يليق بجلاله من غير تشبيه لذات الخالق بذوات المخلوقين، فكذلك صفاته ثابتة بنفس المنهج وبنفس الطريقة؛ إذ لا يعقل أن توجد ذاتٌ مجردة عن الصفات، فكما أن لله ذاتاً لا تشبه ذوات المخلوقين، فكذلك لله صفاتٌ لا تشبه صفات المخلوقين. وهذه الطريقة نلزمهم إثبات الصفات على ما يليق بجلال الله وكماله، ولا ريب أن هذا الأصل ملزم للمعطلة جميعهم، فإما أن يثبتوا الصفات كما أثبتوا الذات من غير معرفة الكيفية، أو ينفوا الأسماء الواردة والصفات والذات، فيكونوا بذلك نافين لوجود الله؛ لأنه لا فرق بين الذات وبين الصفات من حيث الإثبات. قال الخطيب البغدادي رحمه الله: «أما الكلام في الصفات: فإن ما رُوي منها في السنن الصحاح، مذهب السلف رضي الله عنهم إثباتها وإجراؤها على ظاهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها»^(١). وقاعدة: «القول في الصفات كالقول في الذات»، من جملة القواعد التي قررها علماء أهل السنة والجماعة وأشهرها، وهي أحد أدلة علماء أهل السنة في تقرير ثبوت الصفات والرد على من أنكرها. الأمر الثالث: أدلة هذه القاعدة: قد دل على هذه القاعدة الكتابُ العزيز، كما أجمع عليها علماء الأمة، وفيما يلي بيان ذلك: أولاً: الدليل من الكتاب العزيز: قوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ

(١) السابق واللاحق (ص: ١٣).

الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» [الروم: ٢٧]. وجه الدلالة: «الله تعالى وصف نفسه بأن له المثل الأعلى، وهو الكمال المطلق، المتضمن للأمور الوجودية والمعاني الثبوتية، التي كلما كانت أكثر في الموصوف وأكمل كان بها أكمل وأعلى من غيره. ولما كانت صفات الرب سبحانه وتعالى أكثر وأكمل، كان له المثل الأعلى وكان أحق به من كل ما سواه، بل يستحيل أن يشترك في المثل الأعلى المطلق اثنان، لأنهما إن تكافأ من كل وجه، لم يكن أحدهما أعلى من الآخر، وإن لم يتكافأ، فالموصوف به أحدهما وحده، فيستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلى مثل أو نظير، وهذا برهان قاطع على استحالة التمثيل والتشبيه، فتأمل أنه في غاية الظهور والقوة»^(١). وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] يقول ابن قتيبة: «أي: ليس كهو شيء، والعرب تقيم المثل مقام النفس، فتقول: مثلي لا يقال له هذا، أي: أنا لا يقال لي هذا»^(٢). ويقول الزجاج: «هذه الكاف مؤكدة، والمعنى: ليس مثله شيء، ولا يجوز أن يقال: المعنى مثل مثله شيء؛ لأن من قال هذا فقد أثبت المثل لله، تعالى عن ذلك علواً كبيراً»^(٣). وجه الدلالة: في الآية الكريمة نفي صريح للمماثلة والمشابهة

(١) انظر: الصواعق لابن القيم (٣/ ١٠٣٢).

(٢) غريب القرآن (ص: ٣٩١).

(٣) معاني القرآن وإعرابه (٤/ ٣٩٥).

بين الله تعالى وبين مخلوقاته، فهو تعالى لا يماثله ولا يشبهه شيء من خلقه، لا في ذاته ولا في صفاته. يقول الشيخ عبد الرحمن السعدي: «أي: ليس يشبهه تعالى ولا يماثله شيء من مخلوقاته، لا في ذاته، ولا في أسمائه، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، لأن أسمائه كلها حسنى، وصفاته صفة كمال وعظمة، وأفعاله تعالى أوجد بها المخلوقات العظيمة من غير مشارك، فليس كمثله شيء؛ لانفراده وتوحده بالكمال من كل وجه»^(١). وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (إذا كان له تعالى ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل صفات سائر الذوات). ثانيًا: الإجماع: يقول ابن أبي يعلى: «وقد أجمع أهل القبلية: أن إثبات البارئ سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وكيفية، وأن إثبات الصفات للبارئ سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وكيفية، وأنها صفات لا تشبه صفات البرية، ولا تدرك حقيقة علمها بالفكر والروية»^(٢). الأمر الرابع: تقرير العلماء لهذه القاعدة في عباراتهم. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان كثرة من نقل عنه تقرير هذه القاعدة ونصرها: «وهذا الكلام الذي ذكره الخطابي قد نقل نحوًا منه من العلماء من لا يحصى عددهم: مثل أبي بكر الإسماعيلي، والإمام يحيى بن عمار السجزي،

(١) تيسير الكريم الرحمن (ص: ٧٥٤).

(٢) انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ٢٠٨).

وشيوخ الإسلام أبي إسماعيل الهروي صاحب منازل السائرين وذم الكلام، وهو أشهر من أن يوصف، وشيوخ الإسلام أبي عثمان الصابوني، وأبي عمر بن عبد البر النمري إمام المغرب، وغيرهم^(١). وفيما يلي ذكر جملة من أقوال العلماء في تقرير هذه القاعدة؛ لبيان شهرتها عندهم: قول الإمام أبي الحسن عبد العزيز الكناني المكي (ت ٢٤٠ هـ) في كتابه الحيدة (ص: ٥٣): «فقلت له - أي: لبشر المريسي -: قال الله عز وجل. ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾» [آل عمران: ١٨٥]، أفقول: إن نفس رب العالمين داخله في هذه النفوس التي تذوق الموت؟! فصاح المأمون بأعلى صوته وكان جهير الصوت معاذ الله، معاذ الله، معاذ الله، فقلت: إذا ورفعت صوتي معاذ الله معاذ الله أن يكون كلام الله داخلًا في الأشياء المخلوقة، كما أن نفسه ليست بداخلة في الأنفاس الميتة، وكلامه خارج عن الأشياء المخلوقة، كما أن نفسه خارجة عن الأنفس الميتة». وقول الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) نقله ابن القيم في الصواعق المرسله (١/ ٢٣٠): «إنما التشبيه أن يقول: يد كيد أو وجه كوجه. فأما إثبات يد ليست كالأيدي، ووجه ليس كالوجوه، فهو كإثبات ذات ليست كالذوات، وحياة ليست كغيرها من الحياة، وسمع وبصر ليس كالأسماع والأبصار». وقول الإمام أبي سليمان الخطابي (ت ٣٨٨ هـ) في رسالته المشهورة الغنية عن الكلام وأهله، نقله

(١) مجموع الفتاوى (٥ / ٥٩).

السيوطي في صون المنطق (١ / ١٣٧): «والأصل في هذا: أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، ويحتذي في ذلك حذوه ومثاله، فإذا كان معلومًا أن إثبات الباري سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف». وقول الإمام أبي نصر السجزي (ت ٤٤٤ هـ) في رسالة السجزي إلى أهل زبيد (ص: ١٥٣): «واتفق المتممون إلى السنة بأجمعهم على أنه - يعني: القرآن الكريم - غير مخلوق، وأن القائل بخلقه كافر، فأكثرهم قال: إنه كافر كفرًا ينقل عن الملة، ومنهم من قال: هو كافر بقول غير الحق في هذه المسألة. والصحيح الأول؛ لأن من قال: إنه مخلوق؛ صار منكرًا لصفة من صفات ذات الله عز وجل، ومنكر الصفة كمنكر الذات، فكفره كفر جحود لا غير». وقال أيضًا: «الفصل الثامن: في بيان أن الذي يزعمون بشاعته من قولنا في الصفات ليس على ما زعموه، ومع ذلك فلازم لهم في إثبات الذات مثل ما يلزمون أصحابنا في الصفات». وقول شيخ الإسلام أبي عثمان الصابوني (ت ٤٤٩ هـ) في كتابه عقيدة السلف وأصحاب الحديث (ص: ٤٨): «فلما صحَّ خبر النزول عن الرسول ﷺ أقرَّ به أهل السنة، وقبلوا الخبر، وأثبتوا النزول على ما قاله رسول الله ﷺ، ولم يعتقدوا تشبيهًا له بنزول خلقه، ولم يبحثوا عن كيفيته؛ إذ لا سبيل إليها بحال، وعلموا وتحققوا واعتقدوا أن صفات الله سبحانه لا تشبه صفات الخلق، كما أن ذاته لا تشبه

ذوات الخلق، تعالى الله عما يقول المشبهة والمعطلة علوًّا كبيرًا، ولعنهم لعنًا كثيرًا». وقول أبي يعلى الحنبلي (ت ٤٥٧ هـ) في كتابه طبقات الحنابلة (٢ / ٢٠٨): «اعتقد الوالد السعيد - يعني: أبا يعلى محمد بن الحسين - ومن قبله ممن سبقه من الأئمة: أن إثبات صفات الباري سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد لها، حقيقة في علمه، لم يُطلع الباري سبحانه على كنه معرفتها أحدًا من إنس ولا جان، واعتقدوا: أن الكلام في الصفات فرع الكلام في الذات ويحتذي حذوه ومثاله، وكما جاء». وقول الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ): أسند الحافظ الذهبي في كتابه العرش (٢ / ٤٥٧) عن الحافظ أبي بكر الخطيب البغدادي قوله: «أما الكلام في الصفات، فأما ما روي منها في السنن الصحاح، فمذهب السلف إثباتها وإجراؤها على ظواهرها، ونفي الكيف والتشبيه عنها. والأصل في هذا: أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، ويحتذي في ذلك حذوه ومثاله، وإذا كان معلومًا أن إثبات رب العالمين إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف، فكذلك إثبات صفاته، فإنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف». وقول الإمام محيي السنة البغوي (ت ٥١٦ هـ) في كتابه شرح السنة (١ / ١٧٠) - بعد ذكره جملةً من صفات الله تعالى - : «فهذه ونظائرها صفات لله عز وجل، ورد بها السمع، يجب الإيمان بها، وإمرارها على ظواهرها، معرضًا فيها عن التأويل، مجتنبًا عن التشبيه، معتقدًا أن الباري سبحانه

وتعالى لا يشبه شيءٌ من صفاته صفاتِ الخلق، كما لا تشبه ذاته ذواتِ الخلق، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وعلى هذا مضى سلف الأمة وعلماء السنة، تلقوها جميعاً بالإيمان والقبول، وتجنبوا فيها عن التمثيل والتأويل، ووكّلوا العلمَ فيها إلى الله عز وجل». وقول ابن أبي يعلى (ت ٥٢٦ هـ) في طبقات الحنابلة (٢ / ٢١١): «ومما يدل على أن تسليم الحنبلية لأخبار الصفات من غير تأويل، ولا حمل على ما يقتضيه الشاهد، وأنه لا يلزمهم في ذلك التشبيه: إجماع الطوائف من بين موافق للسنة ومخالف أن الباري سبحانه ذات وشيء وموجود، ثم لم يلزمنا وإياهم إثبات جسم ولا جوهر ولا عرض، وإن كانت الذات في الشاهد لا تنفك عن هذه السمات، وهكذا لا يلزم الحنبلية ما يقتضيه العرف في الشاهد في أخبار الصفات». وقول الإمام قوام السنة إسماعيل بن محمد الأصبهاني (ت ٥٣٥ هـ) الملقب بقوام السنة في كتابه الحجة في بيان المحجة (١ / ١٨٨): «الكلام في صفات الله عز وجل ما جاء منها في كتاب الله، أو روي بالأسانيد الصحيحة عن رسول الله ﷺ، فمذهب السلف رحمة الله عليهم أجمعين إثباتها وإجراؤها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها، وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبتته الله، وذهب قوم من المثبتين إلى البحث عن التكيف. والطريقة المحموده هي الطريقة المتوسطة بين الأمرين؛ وهذا لأن الكلام في الصفات فرع على الكلام في

الذات، وإثبات الذات إثبات وجود، لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات الصفات، وإنما أثبتناها؛ لأن التوقيف ورد بها، وعلى هذا مضى السلف. قال مكحول والزهرى: أمروا هذه الأحاديث كما جاءت. فإن قيل: كيف يصح الإيمان بما لا نحيط علمًا بحقيقته؟ قيل: إن إيماننا صحيحٌ بحق من كلفناه، وعلمنا محيطٌ بالأمر الذي ألزمناه، وإن لم نعرف ما تحتها حقيقةً وكيفيته، وقد أمرنا بأن نؤمن بملائكة الله وكتبه ورسله وبالיום الآخر وبالجنة ونعيمها، وبالنار وعذابها، ومعلوم أنا لا نحيط علمًا بكل شيء منها على التفصيل، وإنما كلفناه الإيمان بها جملة». وقول الحافظ الذهبي (ت ٧٤٨هـ) في سير أعلام النبلاء (٨ / ٤٠٢): «ومعلوم عند أهل العلم من الطوائف أن مذهب السلف إمرار آيات الصفات وأحاديثها كما جاءت، من غير تأويل ولا تحريف، ولا تشبيه ولا تكييف؛ فإن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات المقدسة. وقد علم المسلمون أن ذات الباري موجودة حقيقةً، لا مثل لها، وكذلك صفاته تعالى موجودة، لا مثل لها». وقول الإمام ابن القيم (ت ٧٥١هـ) الصواعق المرسلة (١ / ٢٢٩): «فكان الباب عندهم - يعني: عند السلف - بابًا واحدًا، قد اطمأنت به قلوبهم، وسكنت إليه نفوسهم، فأنسوا من صفات كماله ونعوت جلاله بما استوحش منه الجاهلون المعطلون، وسكنت قلوبهم إلى ما نفر منه الجاحدون، وعلموا أن الصفات حكمها حكم الذات، فكما أن ذاته سبحانه لا تشبه الذوات،

فصفاته لا تشبه الصفات، فما جاءهم من الصفات عن المعصوم تلقَّوه بالقبول، وقابلوه بالمعرفة والإيمان والإقرار؛ لعلمهم بأنه صفة من لا شبيه لذاته ولا لصفاته»^(١). الأمر الخامس: فوائد هذه القاعدة: وقد أفادت القاعدة الجليلة جملة من الفوائد منها: الفائدة الأولى: أنه إذا كانت ذات الله تعالى ثابتة حقيقة، من غير أن تكون من جنس ذوات المخلوقين، فكذلك يقال في صفاته تعالى: إنها ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقين. الفائدة الثانية: وبها يرد على من شبه صفات الله تعالى بصفات المخلوقين: فمن قال: لا أعقل علماً ويداً إلا من جنس العلم واليد المعهودين. قيل له: فكيف تعقل ذاتاً من غير جنس ذوات المخلوقين؟ ومن المعلوم أن صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته، فمن لم يفهم من صفات الرب سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] إلا ما يناسب المخلوق، فقد ضل في عقله ودينه. الفائدة الثالثة: أن إثبات الذات لله سبحانه إذا كان إثبات وجود وإيمان، لا إثبات كيفية وتحديد، فكذلك إثبات صفات الباري سبحانه إثبات وجود وإيمان، لا إثبات كيفية وتحديد. قال بعض المحققين: صفات الرب تعالى معلومة من حيث الجملة والثبوت، غير معقولة من حيث التكييف والتحديد، فالمؤمن مبصر بها من

(١) لمزيد من الاطلاع على أقوال العلماء وذكر المصادر والمراجع لهذه الأقوال، انظر بحث:

«قاعدة القول في الصفات كالقول في الذات» للباحث علاء إبراهيم عبد الرحيم.

وجه، أعمى من وجه، مبصر من حيث الإثبات والوجود، أعمى من حيث التكييف والتحديد. الفائدة الرابعة: وبها يرد على الجهمية النافين للصفات: فإذا قال الجهمي: كيف استوى على العرش؟ وكيف ينزل إلى السماء الدنيا؟ وكيف يداه؟ ونحو ذلك. يقال له جواباً عن شبهته: كيف هو في نفسه؟! تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً. فإذا قال لك الجهمي: لا يعلم ما هو إلا هو، وكنه الباري غير معلوم للبشر. فيقال له: فالعلم بكيفية الصفة مستلزم للعلم بكيفية الموصوف، فكيف يمكن أن تعلم كيفية صفة لموصوف، ولم تعلم كيفيته، وإنما تعلم الذات والصفات من حيث الجملة على الوجه الذي ينبغي له. الفائدة الخامسة: وبها يرد على من توهم الممثلة بين صفات الله تعالى وصفات خلقه، فمن توهم في كثير من الصفات أو أكثرها أو كلها أنها تماثل صفات المخلوقين، ثم يريد أن ينفي ذلك الذي فهمه، فإنه يقع في محاذير: منها: أنه مثل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل. ومنها: أنه ينفي تلك الصفات عن الله بلا علم، فيكون معطلاً لما يستحقه الرب من صفات الكمال ونعوت الجلال، فيكون قد عطل ما أثبتته الله ورسوله من الصفات الإلهية اللاتقة بجلال الله وعظمته. ومنها: أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات الجمادات أو صفات المعدومات، فيكون قد عطل صفات الكمال التي يستحقها الرب، ومثله بالمنقوصات والمعدومات، وعطل

النصوص عما دلت عليه من الصفات، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات، فجمع في الله وفي كلام الله بين التعطيل والتمثيل، فيكون ملحدًا في أسمائه وآياته. وقول المصنف رحمه الله: (فإذا قال السائل: كيف استوى على العرش؟ ... إلخ) في هذا النص جملة من الأمور يحسن معرفتها: الأمر الأول: توطئة: من الأصول المقررة عند أهل السنة والجماعة في باب الصفات، أن نفي العلم بالكيفية أحد الأصول الثلاثة التي قام عليها معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، فإثبات أهل السنة والجماعة للصفات أحاطوه بجملة من المحترزات التي جعلته سليمًا من الانحرافات التي وقع فيها المخالفون لهم في هذا الباب، من مشبهة ممثلة من جهة، ومن نفاة معطلة من جهة، وهذا الأصل احتراز من معتقد كلا الفريقين، لكن من جانب آخر، وهو قطع الطمع عن إدراك كيفية الصفات التي اتَّصَفَ الله بها، ونفي إحاطة البشر بالكيفية التي عليها هذه الصفات. الأمر الثاني: تعريف التكييف: من المناسب في هذا الموضع ذكر تعريف للكيفية والتكييف، قبل الشروع في توضيح باقي الأمور: الجانب اللغوي: «الكيفية» مصدر صناعي من لفظ «كيف»، زيد عليها النسب وتاءً، للنقل من الاسم إلى المصدرية، وكيفية الشيء: حاله وصفته^(١). والتكييف: من كيف، ومعناه تعيين كُنْهِ الصفة، يقال: كَيْفَ الشيء،

(١) المعجم الوسيط (٢/ ٨٠٧).

أي: جعل له كيفية معلومة^(١). أما اصطلاحاً: فهو اعتقاد أن صفات الله على هيئة كذا - أي: معيّنة - أو السؤال عنها بكيف^(٢). وهذا هو المعنى الذي ذمه السلف ومنعوا السؤال عنه كما سيأتي. الأمر الثالث: تقرير قول السلف مسألة عدم معرفة كيفية ذات الله وصفاته: كيفية ذات الله من الأمور الغيبية التي لا يعلمها إلا الله، ولا مجال للعقل فيها، فلم يشأ الله أن يجعل للعباد من سبيل إلى معرفة كيفية وكنه صفاته، فقد سدّ سبحانه الطرق الموصلة إلى ذلك إلى قيام الساعة، كما جاء في الحديث: «تَعَلَّمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ حَتَّى يَمُوتَ». أخرجه أحمد (٢٣٦٧٢). ومن جهة ثانية: لم يخبرنا الله بكيفية وكنه صفاته في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ، فما وردت به النصوص هو إثبات وجود لتلك الصفات لا إثبات كيفيتها. ومن جهة ثالثة: فإن الله لم يكلف العباد معرفة كيفية صفاته، ولم يتعبد بهم بذلك، ولا أرادهم منهم، بل قصرهم على الإيمان بما أخبر به، فالواجب عليهم أن يؤمنوا بالإيمان الصحيح بما كلفوا به، وأن لا يتجاوزوا حدود ذلك^(٣). فكيفية ذات الله وصفاته عند أهل السنة والجماعة من أمور الغيب التي استأثر الله بعلمها، ولا مجال للعقل البشري القاصر للخوض

(١) انظر: التحفة المهدية شرح الرسالة التدمرية (ص: ٣٢)، معارج القبول (١/ ٣٦٣).

(٢) انظر: شرح العقيدة الواسطية للهراس (ص: ٦٩) بتصرف.

(٣) انظر: الحجة في بيان المحجة (١/ ٢٨٨)، درء التعارض (٩/ ٢٣).

فيها؛ لكونها لم ترد في الكتاب الكريم ولا السنة النبوية الصحيحة، فكان البحث عنها لطلب معرفتها بدعة محرمة في الدين^(١)، ومن الأمور المفضية بصاحبها إلى التمثيل؛ من أجل ذلك نهوا عنه وحذروا منه أشدّ التحذير. فالتفكر في ذات الله وصفاته، لا يوصل إلى نتيجة صحيحة؛ لأنه سبحانه أعظم من أن تحيط به العقول، أو تدركه الأبصار، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، وهو تكلفٌ منهى عنه، ففي الحديث: «تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ». أخرجه أبو الشيخ في العظمة (٢)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٨٨٧). وفي بيان حدود العقل. يقول الإمام السفاريني رحمه الله: «إن الله خلق العقول وأعطاه قوة الفكر، وجعل لها حدًّا تقف عنده من حيث ما هي مفكرة، لا من حيث ما هي قابلة للوهاب الإلهي، فإذا استعملت العقول أفكارها فيما هو في طورها وحدّها، ووفت النّظر حقّه، أصابت بإذن الله تعالى، وإذا سلّطت الأفكار على ما هو خارج عن طورها، ووراء حدّها الذي حدّه الله لها، ركبت متن عمياء، وخبطت خبط عشواء»^(٣). ولا شك أن كيفية ذات الله وصفاته، من الأمور التي هي خارجة عن طور العقول وحدّها الذي حدّه الله لها، فالتفكر في ذلك من التكلف المذموم، الذي تعجز العقول عن دركه، وتضل الأنفهام

(١) انظر: الحجة في بيان المحجة (٢/ ٤٦٩)، مجموع الفتاوى (٥/ ١٤٩).

(٢) لوامع الأنوار البهية (١/ ١٠٥)، وانظر: الفوائد لابن القيم (ص: ٢٤٠).

في قصده، وسبب في الضلال والعياذ بالله. الأمر الرابع: كيفية الصفات من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله: فمن الأمور التي قررها أهل السنة والجماعة في منهجهم في الصفات، أن العلم بكيفية الصفات داخل في التأويل الذي لا يعلمه إلا الله. وذلك أن التأويل يراد به ثلاثة معانٍ: الأول: تفسير اللفظ وبيان معناه، وهذا اصطلاح السلف، وجمهور المفسرين، وهو موافق لقول من قال بالوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]. الثاني: الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، وهي وقوع المخبر به في وقته الخاص إذا كان الكلام خبراً، أو امتثال ما دلّ عليه الكلام إذا كان الكلام طلباً، وهذا اصطلاح آخر قال به السلف الصالح. الثالث: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك. وهذا اصطلاح كثير من المتأخرين. وكيفية ذات الله وصفاته داخله في المعنى الثاني من معاني التأويل، الذي لا يعلمه إلا الله تعالى، وهو كيف المجهول الذي قال به السلف الصالح عليه السلام، كما في أثر الإمام مالك رحمه الله وغيره. الأمر الخامس: العلم بالكيفية فرع عن العلم بالذات. فكما أن العلم بكيفية الذات من الأمور التي اتفق العقلاء على استحالة حصوله، كذلك قال أهل السنة والجماعة أن العلم بكيفية الصفات من غير الممكن حصوله، إذ إن الصفات تابعة لذات الموصوف بها، فإذا اتفقنا على أن كيفية ذاته من العلم الذي لا يمكن تحصيله،

فكذلك فلنقر بأن علم كيفية الصفات من العلم الذي لا يمكن تحصيله. وهذا ما أكدّه المصنف بذكره لهذا الأصل حيث قال: (أن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، فإثبات ذات الله تعالى إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف). وما أحسن ما قال بعضهم: «إذا قال لك الجهمي كيف استوى، أو كيف ينزل إلى السماء الدنيا، أو كيف يداه، ونحو ذلك؟ فقل له: كيف هو في نفسه؟ فإذا قال لك لا يعلم ما هو إلا هو، وكنه الباري تعالى غير معلوم للبشر، فقل له: فالعلم بكيفية الصفة، مستلزم للعلم بكيفية الموصوف؛ فكيف يمكن أن تعلم كيفية صفة لموصوف لم تعلم كيفيته، وإنما تعلم الذات والصفات من حيث الجملة، على الوجه الذي ينبغي لك»^(١). الأمر السادس: نفي العلم بالكيفية ليس فيه تعطيل لمعاني الصفات. من الافتراءات التي أُلصقت بمذهب السلف أهل السنة والجماعة، أنهم يؤمنون بألفاظٍ مجرّدة دون التطرق للمعاني، وهو ما يسميه من ينسبه إليهم مذهب التفويض، واستدلوا لذلك بقول أكثر من واحد من أئمة السلف في نصوص الصفات: «أمروها كما جاءت»، وهم إنما نفوا العلم بالكيفية، ولم ينفوا حقيقة الصفة. ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من

(١) الحموية (ص: ١٥٧)، وانظر: شرح حديث النزول (ص: ٧٩)، بيان تلييس الجهمية

غير فهم لمعناه على ما يليق بالله لما قالوا: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول»، ولما قالوا: «أمرؤها كما جاءت بلا كيف». وأيضاً: فإنه لا يحتاج إلى نفي علم الكيفية، إذا لم يفهم من اللفظ معنى؛ وإنما يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أثبت الصفات. وأيضاً: فقولهم: «أمرؤها كما جاءت» يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه، فإنها جاءت ألفاظاً دالة على معاني؛ فلو كانت دلالتها متفية لكان الواجب أن يقال: أمرؤها ألفاظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد، أو أمرؤها ألفاظها مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة، وحينئذ فلا تكون قد أمرت كما جاءت، ولا يقال حينئذ بلا كيف، إذ نفي الكيف عما ليس بثابت لغو من القول^(١). وهذا الزعم فيه تجهيل للسلف، واتهام لهم بعدم العلم، وحقيقة الأمر أن السلف كانوا أعظم الناس فهماً وتدبراً للنصوص الشرعية، وبخاصة ما يتعلق منها بمعرفة الله، يؤمنون بألفاظها، ويعرفون معانيها، لكن لم يكونوا يتكلفون ما لم يحيطوا به علماً ولا فهماً، ولا يخوضون في كيفية ذات الله وصفاته. ومن له اطلاع على أقوال السلف المدونة في كتب العقيدة والتفسير والحديث، يدرك أن السلف تكلموا في معاني نصوص

(١) الفتوى الحموية (ص: ٧٩)، وانظر: شرح حديث النزول (ص: ١٠٦)، المراكشية، ضمن

مجموع الفتاوى (٥/ ١٨١-١٨٢)، مجموع الفتاوى (١٦/ ٤١٣)، شرح العقيدة الواسطية

لابن عثيمين (١/ ١٠١).

الصفات، وبينوها ولم يسكتوا عنها، وهذه الأقوال أكبر شاهدٍ على فهم السلف لتلك النصوص وإدراك معانيها^(١). الأمر السابع: معنى قول السلف «بلا كيف»: جاءت عبارة «بلا كيف» في آثار كثيرة عن السلف الصالح عند حديثهم عن نصوص الصفات، ومعنى قولهم: «بلا كيف»، أي: بلا كيف يعقله البشر، لا أن المراد نفي الكيفية مطلقاً، فإن كلَّ شيء لا بد وأن يكون على كيفية معيّنة، ومرادهم هو نفي العلم بهذه الكيفية، فلا يعلم كيف الله ولا كيف صفاته إلا هو، وهذا من الغيب الذي استأثر الله بعلمه، فلا سبيل للوصول إليه. الأمر الثامن: عدم العلم بالكيفية لا يقدر في الإيمان بالصفات، ومعرفة معانيها. فمن المقرر في منهج أهل السنة والجماعة في باب الصفات، أن عدم العلم بالكيفية والذي سبق تأكيده من خلال الأمور السابقة، لا يقدر أبداً في الإيمان بالصفات ومعرفة معانيها، فإن الكيفية وراء ذلك، وإثبات السلف للصفات إثبات وجود، لا إثبات تحديد وتكييف، يؤمنون بتلك الصفات، ويفهمون معانيها ويفسرونها ويعتقدون ما دلت عليه من الأحكام ويعملون بمقتضياتها من الآثار^(٢). فكثير من الأمور التي أخبر الله بها، لا تُعلم كيفيتها ولا كنهها،

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٢٧٨، ٧/١٠٨).

(٢) انظر: الحجة في بيان المحجة (١/٢٨٨)، بيان تلبيس الجهمية (٢/١٨٠)، مدارج

السالكين (٣/٣٧٦)، الصواعق المرسلّة (١/٢١٠).

ولم يمنع ذلك من الإيمان والتصديق الجازم بها. فمنها ما أخبر الله به من حقائق الإيمان باليوم الآخر، فإننا نؤمن بها وإن لم نعلم حقيقتها وكيفيةها، ومن ذلك الروح التي بين جنبي الإنسان، كل واحد منا يشعر بها ويوقن بوجودها لكن لا يدرك كنهها وحقيقتها، ومع ذلك لم يمنعه عدم علمه بكيفيةها من الإيمان بوجودها. فكان الإيمان بالصفات مع الابتعاد عن طلب كيفيةها من منهج الراسخين في العلم المتبعين لهدي الكتاب والسنة، والذين يقولون وفق هذا: ﴿ءَامَنَّا بِهِ ۚ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]، أما طلب علم الكيفية، وما يترتب على ذلك من تعطيل للصفات، أو تمثيلها بالمخلوقات، فهو سبيل أهل الأهواء والبدع، الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۚ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾. [محمد بن خليفة (١/ ٣٤٠)].

هذا هو الأصل الثاني الذي ذكره المصنف رحمه الله في الرد على نفاة الصفات، ومجمله: أن من بدهيات العقول عند المسلمين أجمعين؛ بل وعند غير المسلمين ممن يقرون بالرب سبحانه وتعالى: أن الله سبحانه وتعالى له ذات، وأن ذاته سبحانه وتعالى منزهة عن مشابهة الذوات، فيقول المصنف: فمن أثبت ذاتاً لزمه أن يثبت الصفات، ومن أثبت ذاتاً من غير تشبيه لزمه أن يثبت الصفات من غير تشبيه، وأما أن يقال: إن ثمة ذاتاً، لكنها مجردة عن الصفات والفعل، فهذا من باب التناقض،

وهو بمعنى قولنا: إن هذا الشيء موجودٌ ومعدوم. فيقول: ما دام أنكم تؤمنون بأن الله تعالى ذاتاً، وأنه سبحانه واجب الوجود القائم بنفسه الغني عما سواه ما دام أنكم تؤمنون بهذه الحقيقة في مقام ذاته سبحانه وتعالى، فهذه الحقيقة متضمنة لإثبات الصفات، ولهذا لا يمكن أن يُقال: إن صفاته سبحانه وتعالى هي غيره؛ فإن هذا الاستعمال لما استعمله من استعمله حكم الأئمة بأنه بدعة، والسؤال الذي يقول: هل الصفات غير الذات أم ليست غير الذات؟ فمنهم من يقول: هي غير الذات، ومنهم من يقول: ليست غير الذات، هذا كله من الكلام المجمل المحدث الذي يجب الإعراض عنه؛ بل يقال: إن الله موصوف بصفات الكمال، وهذا من ضرورات العقل. ولذلك فإنه إذا قيل: إن ثمة ممكناً قائماً حياً؛ لزم أن يكون متصفاً بصفات وأفعال تليق به، وإذا جُرد عن صفاته وأفعاله اللائقة به امتنع وجوده؛ لأن من صفاته الحياة، فإذا جرد عن الحياة أصبح ميتاً عدماً، فكذا ما يتعلق بالذات، وهذا في حق المخلوق، فالخالق من باب أولى. وقد انتقل المصنف من مسألة الذات إلى مسألة الصفات لأن مسألة الذات مسألة لا خلاف فيها؛ فإن جميع المسلمين، بل وغير المسلمين المقرين بربوبية الله يقولون بحقيقة عامة، وهي: «أن الله سبحانه وتعالى واجب الوجود، غني عما سواه»، فيقول المصنف: إن هذا المعنى في إثبات الذات يتضمن ضرورة عقلية إثبات الصفة والفعل، أما إذا قيل: لكنه ليس له صفة

ولا فعل، فأين وجوب وجوده إذا؟! وأين أنه غني عما سواه؟! وقوله: (فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل صفات سائر الذوات)؛ لأن تجرد الذات عن الصفات تجرد ممتنع في العقل، وإن كان ابن سينا استطال على الحقائق العقلية، أي: ظلمها وكذب عليها، وأطال في السفسطة لما قرر مسألة أن واجب الوجود يمكن أن تنفك ذاته عن الصفات؛ وذلك لأن ابن سينا ينطلق من أساسيات مذهب أرسطو، ولا نقول بالضرورة إنه يلتزم كل مذهب أرسطو، لكنه لا شك ينطلق من أساسيات مذهبه. وأرسطو طاليس كان يثبت ما يسميه بالعلة، والعلة إما أن تكون علة غائية أو علة فاعلية، وأرسطو يثبت العلة الغائية ويجردها عن الصفة والفعل، ولذلك لم يجعل الإله تعالى الله عن ذلك علة فاعلية؛ لأن أرسطو يدرك أن ثمة تناقضاً بين التجريد عن الصفة والفعل، وبين إثبات الفعل؛ ولذلك قال: إنه علة غائية، ومعنى العلة الغائية: أن الأشياء تنتهي إليها، فإن الأشياء تنقسم إلى: علة ومعلول، والأشياء تنتهي إلى هذه العلة الغائية. لكن إذا قيل لأرسطو: هل العلة الأولى أو العلة الغائية عندك هو الخالق؟ فإنه سيقول: لا، ولكنه فاض عنه فيضاً، أو صدر عنه، كما شرحه ابن سينا وأتمه بنظرية الصدور، ونظرية الفيض، والعقول العشرة، والنفوس التسعة، وغير ذلك من السفسطات العقلية. إذاً هذا المذهب الذي يجرده أرسطو عن الصفة والفعل، هو ينطلق من نظرية لا تؤمن

بالرب الخالق للعالم، وإنما يثبت رباً غائياً، أي: تنتهي إليه الأشياء فقط، دون أن يكون له فعل، أو اختصاص، أو إرادة، أو ملكوت، أو ما إلى ذلك، ولا شك أن هذا ليس إثباتاً للربوبية؛ لا عند المسلمين ولا عند المشركين؛ لأن المشركين يقولون كما قال الله تعالى عنهم: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥] وهذا من بداهة العقول والفطر، فالمقصود: أن ثمة تناقضاً بين مسألة التجريد، وبين مسألة إثبات الفاعل الرب الخالق. قال المصنف رحمه الله: (فإذا قال السائل: كيف استوى على العرش؟ قيل له كما قال ربعة ومالك وغيرهما: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عن كيفية بدعة)؛ لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر، ولا يمكنهم الإجابة عنه. قوله: (الاستواء معلوم) أي: معلوم في الكتاب والسنة؛ فإن القرآن الكريم، وكذلك النبي ﷺ قد نطقا بالاستواء، ومعنى ذلك: أنه معلوم اللفظ ومعلوم المعنى، فالاستواء معلوم بالشرع، والشارع وهو القرآن الكريم وكذلك النبي ﷺ لا يأتي بألفاظ مجردة عن المعاني؛ فإن التكلم بكلام مجرد عن المعنى ممتنع؛ خاصة إذا كان الإنسان يتكلم بكلام منتظم، ويقول: إنه ليس له معنى، فإن هذا ممتنع، ولذلك فإن من يؤمن بالآية يلزمه أن يؤمن بمعناها، أو يلزمه أن يؤمن بمعنى فيها، أيًا كان هذا المعنى، وسواء أصاب في تفسيرها أو أخطأ. أما أن يقال: إن الآية موجودة، والمعنى غير موجود، فإن هذا لا يكون، إلا أن

يكون اللسان ليس لساناً مناسباً لهذا السامع أو لهذا المتكلم. إذاً قوله: (الاستواء معلوم) أي: معلوم المعنى، فإن معنى استوى على العرش، أي: علا على العرش، قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] أي: الرحمن علا على عرشه واستوى استواءً وعلواً يليق بجلاله، لا كما يقول المؤولة: أنه استولى، ولا كما يقول المفوضة: أنه استوى على العرش، ولا نعلم معنى ذلك ... كيف لا يعلمون والله تعالى قد نطق به في كتابه، وقد قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ [النساء: ٨٢]، وهذا من تدبر القرآن. وقد وقع في بعض كلام أهل العلم في تفسير الاستواء بالجلوس، وهذا اللفظ غلط، وإن قال به من قال، ولا يعتبر به، ولا يُقال: إنه مذهب للسلف، فإن مذهب السلف تراعى فيه أكثر من جهة: الجهة الأولى: أن الكلمات القرآنية والنبوية دائماً أشرف وأصدق وأتم وأبين من الكلمات التي تكلم بها من تكلم بعدهم، حتى ولو كان المتكلم إماماً عالماً؛ ومن الكلمات القرآنية: الاستواء، والعلو، والفوقية ... إلخ. الجهة الثانية: أن المذهب لا يرد فيه تفسيران للسلف إلا إذا اضطرب عندهم، أما إذا ورد أن بعضهم قال: استوى على العرش، أي: جلس على العرش، فإن التعبير لا يكون مناسباً؛ لأن كلمة جلس في لسان العرب ليست مرادفة في معناها ومرادها لكلمة استوى؛ بل فيها قدر من الزيادة، وقدر من التفصيل الذي لم تنطق به الكلمة القرآنية. وقد يقصد بعض العلماء الذين ينطقون بمثل هذا

أحياناً درء التأويل، أي: أنهم يريدون أن يبينوا أننا نحقق الإثبات، فيقعون في قدر من الزيادة؛ إما في اللفظ، وإما في المعنى. وقد نبه ابن تيمية على هذا الأمر، وهذا يقع في هذا العصر أحياناً عند بعض الناس، سواء في مسائل الصفات أو في غيرها، يقول ابن تيمية: إن بعض المتتبعين للسنة والجماعة، المعظمين لطريق الأئمة، ربما زادوا إما في الحروف وإما في المعاني في مقام الإثبات، من باب التحقيق ودرء التأويل، وضرب مثلاً لذلك بأبي حامد من الحنابلة، يقول: إنه شديد في الإثبات، فينبغي لطالب العلم في تقريره للسنة أن يتعد عن الزيادة، سواء كانت الزيادة في الكلمات أو في المعاني، إلا أن تكون كلمة اقتضاها السياق، فالكلمات منها ما يجب استعماله، ومنها ما يسوغ استعماله، ومنها ما يرخص استعماله لداعٍ دعا إلى ذلك، ومنها ما يمنع استعماله. والفقه أن يستعمل الإنسان الكلمات الشرعية، ويستعمل في الدرجة الثانية ما يحتاج العامة فيه إلى البيان والإيضاح. وقوله: (والكيف مجهول) أي: يمتنع العلم به، وهذا نفي لإمكان العلم به، وليس نفيًا للكيفية نفسها، فإن الصفات لها كيفية، فنزول الله واستواؤه له كيفية، ولكنها مجهولة. وقوله: (والإيمان به واجب)؛ لأنه خبر من أخبار الله في كتابه، فيجب الإيمان به. وقوله: (والسؤال عنه بدعة) أي: عن الكيفية؛ لأنه قول على الله، وسؤال في حق الله بغير علم. قال المصنف رحمه الله: (وكذلك إذا قال: كيف ينزل ربنا إلى السماء الدنيا؟ قيل له: كيف هو؟ فإذا قال: أنا لا أعلم كيفيته،

قيل له: ونحن لا نعلم كيفية نزوله؛ إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية
 الموصوف، وهو فرع له وتابع له، فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سمعه وبصره
 وتكليمه ونزوله واستوائه، وأنت لا تعلم كيفية ذاته؟! مقصود المصنف: أن من
 كانت حجته على نفي نزول الرب أن يورد هذا السؤال: كيف ينزل الله إلى السماء
 الدنيا؟ فإذا لم يُجب بمفصل من العلم وبتقرير يبين كيفية النزول قال بنفيه، يقول:
 فهذا انطلق من فرضية عقلية خاطئة، وهي أن ثمة تلازماً بين العلم بالمعنى والعلم
 بالكيفية، وهذا غلط عقلي؛ فإن العلم بالمعنى لا يستلزم العلم بالكيفية عقلاً؛ لأنه لو
 كان العلم بالشيء يستلزم العلم بكيفيته؛ للزم أن يقال له: إن الله موجود، فسيقول:
 نعم. فكيف وجود الله؟ والله له ذات فكيف هذه الذات؟ إذاً ليس ثمة تلازم بين العلم
 بالمعنى وبين العلم بالكيفية؛ بل إن ثمة انفكاكاً بين العلم بالمعنى وبين العلم
 بالكيفية، فإنه لا يلزم من علمنا بمعنى نزوله واستوائه أن نعلم الكيفية، كما أنه لا يلزم
 من علمنا بذاته أن نعلم كيفية ذاته سبحانه وتعالى. والعلم بكيفيات الصفات إذا
 تسلسلت انتهت إلى نتيجة وهي: العلم بكيفية الذات، وهذا ممتنع، فكما أن العلم
 بكيفية الذات ممتنع؛ فإن العلم بكيفية الصفات ممتنع؛ لأن القول في الصفات فرع
 عن القول في الذات. [يوسف الغفيص (ص: ١٠٧)].

انتقل المؤلف رحمه الله إلى الكلام عن الأصل الثاني، وهو: «أن القول في الصفات كالقول في الذات»، فهذا يحذو حذو هذا، وقد مر بنا أن المؤلف رحمه الله لما قرر معتقد أهل السنة والجماعة في باب الصفات، ذكر أن هذا المذهب الذي هو وسط بين مذهبي التعطيل والتمثيل يتبين أنه الحق الذي لا مرية فيه بمعرفة أصليين شريفيين، ومثليين مضرويين، وخاتمة جامعة فيها سبع قواعد، وانتهى الكلام عن القاعدة الأولى، وهي: أن القول في بعض الصفات كالقول في بعض. فقال ها هنا: (وهذا يتبين بالأصل الثاني). (وهذا) يعني ما مضى من أن الحق هو مذهب أهل السنة والجماعة. أو (هذا) يعود إلى أقرب شيء ذكره، وهو تناقض أهل البدع، فأهل البدع متناقضون، فإن أي معطل لا ينفي عن الله سبحانه وتعالى شيئاً من الصفات، إلا كان فيما يثبت ملزماً بنظير ما فر منه، كما تبين هذا فيما مضى. قال رحمه الله: (وهو أن يقال: القول في الصفات كالقول في الذات)، وهذا المعنى قد سبق شيخ الإسلام إليه جماعة من أهل العلم، كالخطيب البغدادي، وابن قدامة المقدسي، والخطابي، وكثير من أهل العلم، نصوا على هذه القاعدة، أن القول في الصفات كالقول في الذات، وهذه القاعدة أوسع من القاعدة السابقة، من حيث من توجه إليهم؛ يعني: الرد بهذه القاعدة، يتوجه إلى أناس، وإلى طوائف أكثر من الذين يرد عليهم بالأصل الأول. فهذا الأصل يرد به على الذين يثبتون بعض الصفات لله، وينفون بعضاً، ويتوجه أيضاً للذين ينفون كل صفات الله سبحانه

وتعالى، ويتوجه أيضًا إلى الطرف المقابل وهم أهل التمثيل، ذلكم أن الممثلة عامة
 مذهبههم تمثيل صفات الله سبحانه وتعالى بصفات المخلوقين، وليس أنهم يمثلون ذاته
 بذوات المخلوقين، وبالتالي فإنه يتوجه إليهم الرد بهذه القاعدة أيضًا، فإذا كنتم لا
 تمثلون ذات الله عز وجل بذوات المخلوقين، فيلزمكم أيضًا ألا تمثلوا صفاته بصفات
 المخلوقين، فالباب باب واحد. والسؤال هنا: لم كان القول في الصفات كالقول في
 الذات يحذو حذوه؟ والجواب عن هذا أن يقال: إن كلا البابين: باب الذات، وباب
 الصفات يرجع إلى أمر غيبي خبري، فذات الله سبحانه وتعالى بالنسبة لنا غيب. الغيب:
 ما غاب عنك، فالله عز وجل غيب بالنسبة لنا، لم نره، ولم نرى مثيلا له، وبالتالي كان
 غيبا، وهذا الغيب لا يعلم عنه شيء البتة إلا من طريق الخبر الصادق. كذلك الشأن في
 الصفات، الصفات بالنسبة لنا غيب، ولا علم لنا بصفات الله سبحانه وتعالى إلا بالخبر،
 فإذا تعين هاهنا أن يكون الكلام في أحد البابين، كالكلام في الباب الآخر، فإذا كان
 تكييف ذات الله سبحانه وتعالى ممتنعا، فليكن تكييف صفات الله سبحانه وتعالى
 ممتنعا، وإذا كان إثبات الصفات لله عز وجل على الوجه اللائق به سبحانه ممتنعا، فليكن
 إثبات الذات ممتنعا. كل شيء يلزم أحد البابين لازم للباب الآخر، لم؟ لأن البابين أمران
 غيبيان خبريان، فإذا لا بد من أن يكون الكلام عن أحدهما كالكلام عن الآخر، لا بد أن
 يكون ما يلزم إثبات أحدهما لازما للآخر، فالباب باب واحد، والقول بخلاف ذلك

يوقع صاحبه في التناقض ولا ريب. فباب الصفات إما أن يثبت لله سبحانه وتعالى جميعه، أو ينفي عنه جميعه، أو التناقض، والتناقض قبيح عند جميع العقلاء. باب الصفات إما أن يثبت لله سبحانه وتعالى جميعه، يعني: أن يثبت لله سبحانه وتعالى كل ما ثبت له في الكتاب والسنة من الصفات، وإما نفي ذلك، وبالتالي يكون الإنسان قد بلغ غاية التعطيل، أما إثبات بعض ونفي بعض، فهذا تناقض وهو قبيح عند جميع العقلاء. والبحث هنا في كلمة الذات، ما المراد بالذات؟ المراد بالذات الحقيقة الموجودة لله سبحانه وتعالى، وإن شئت فقل: الذات هي ما تقوم به الصفات، فالله سبحانه وتعالى موجود بذاته وصفاته التي تقوم به، وهذا اللفظ بهذا المعنى؛ أعني أن يُطلق لفظ الذات على حقيقة الشيء، على الشيء نفسه، يقال: ذاتك، أو هذه الذات، إطلاق هذه الكلمة بهذا المعنى إطلاق غير فصيح؛ بمعنى: أنه استعمال مولد، وليس من كلام العرب الذين يحتج بقولهم. الذات تستعمل في اللغة، لا على أنها كلمة مفردة، بل تُستعمل على أنها كلمة مضافة، يقال: ذات كذا؛ بمعنى: صاحبة كذا، لأجل كذا. من الأول جاء في كتاب الله سبحانه وتعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ﴾ [البروج: ١]، ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ﴾ [الأنعام: ١١]، ﴿وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ﴾ [الطارق: ١١-١٢]، إذاً كلمة «ذات» ها هنا هي بمعنى: صاحبة، مؤنث لكلمة «ذو». وتأتي أيضا بمعنى: الأجل، أو في سبيل، وبذلك ما ثبت في الصحيح من قول النبي ﷺ: «لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ ثَبَتْنِي

مِنْهُمْ فِي ذَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ». أخرجه البخاري (٣٣٥٨)، ومسلم (٢٣٧١). يعني في أجله، وفي سبيله. ولو صح أثر عن ابن عباس رضي الله عنهما، لقلنا إن ثمت استعمال ثالث، وهو الذي نستعمله نحن الآن في هذا الموضوع، وذلك ما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «تفكروا في آلاء الله أو في خلق الله، ولا تفكروا في ذات الله». يعني: فيه هو، في نفسه سبحانه وتعالى، ولكن هذا الأثر لا أعلمه صحيحاً عن ابن عباس رضي الله عنهما. وعليه فالأظهر والله تعالى أعلم أن هذه الكلمة كلمة مولدة، والمؤلف رحمه الله قرر هذا المعنى في مجموع الفتاوى. قال رحمه الله: (وهو أن يقال: القول في الصفات كالقول في الذات، فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله). وهذا متفق عليه بين جميع المسلمين، أن الله عز وجل ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله. قال رحمه الله: (فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل صفات سائر الذوات) كلمة «سائر» بعض أهل اللغة ذهب إلى أنها إنما تستعمل في معنى بقية، سائر الشيء، يعني: بقيته، قالوا: ومن هذا لفظ السور، والتحقيق والله أعلم أنها تأتي بهذا المعنى، وتأتي بمعنى جميع، كما تجد تحقيق ذلك عند الزبيدي في تاج العروس. إذاً حينما قال المؤلف رحمه الله: (لا تماثل صفات سائر الذوات) يريد جميع الذوات. قال رحمه الله: (فإذا قال السائل: كيف استوى على العرش؟ قيل له كما قال ربعة ومالك وغيرهما: الاستواء معلوم، والكيف مجهول،

والإيمان به واجب. والسؤال عن كيفية بدعة؛ لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر، ولا يمكنهم الإجابة عنه). ثم ذكر المؤلف رحمه الله قول الإمام مالك، ذلك القول العظيم الشهير الذي تلقاه أهل العلم عن إمام دار الهجرة بالقبول، وجعلوه ميزانا توزن به جميع صفات الله سبحانه وتعالى، فكما قيل في الاستواء، فإنه يقال في بقية صفات الله عز وجل جميعا. وأورد المؤلف رحمه الله هذا الأثر؛ للتمهيد للجواب الذي سيأتي، وذلك أن الشاهد من إirاده قوله: (والكيف مجهول) فإذا كانت كيفية صفة الله سبحانه وتعالى مجهولة، فإن كيفية ذات الله سبحانه وتعالى مجهولة؛ لأن القول في الصفات كالقول في الذات، فسيبني المؤلف رحمه الله على هذا الأثر ما سيأتي في المحاجة التي ذكرها مع من يسأل هذا السؤال بعد هذه الجملة. وهذا الأثر أثر عظيم نسبه المؤلف رحمه الله إلى ربيعة، وإلى مالك، إلى الشيخ، وإلى التلميذ، أما الشيخ فهو ربيعة بن أبي عبد الرحمن التيمي مولا هم، الذي يلقب بربيعة الرأي وهو شيخ الإمام مالك بن أنس عليهما رحمة الله، وكلاهما من أئمة هذه البلدة الطيبة، مدينة رسول الله ﷺ، وهذا الأثر رؤي معناه أيضا عن أم سلمة رضي الله عنها، جاء عنها بلفظ قريب مما أورد المؤلف رحمه الله، إلا أن هذا الأثر لا يصح، وفي الإسناد إليها رضي الله عنها عدة ضعفا، فالأثر عن أم سلمة غير صحيح لكنه ثابت صحيح لا شك فيه عن ربيعة، وعن مالك. وكذلك جاء معنى هذا الأثر عن أبي جعفر الترمذي، الإمام الذي هو إمام جليل شافعي، متوفى سنة خمس وتسعين ومائتين

للهجرة عليه رحمة الله، لكن الاختلاف بين هذا وما قبله هو أن السؤال إنما كان عن صفة النزول، فاستعمل أبو جعفر رحمه الله ما استعمله ربيعة ومالك رحمه الله في صفة الاستواء، استعمل هو ما استعمله مالك في صفة الاستواء، وإن كان الكلام عن صفة النزول، وهذا يدل على أنها قاعدة مستقيمة يوزن بها كل صفة لله سبحانه وتعالى. كما ذكر الذهبي رحمه الله في كتابه الأربعين أن هذا الأثر جاء معناه عن وهب بن منبه رحمه الله. إذاً تجد أن هذا الأثر مروى عن أم سلمة، وصح عن ربيعة، وصح عن مالك، وصح أيضاً عن أبي جعفر الترمذي، ونقل أيضاً عن وهب بن منبه رحمه الله، هذا كله فيما يرجع إلى ما علمنا من الألفاظ، أما المعنى فإنه متفق عليه، ونقل شيخ الإسلام رحمه الله أن هذا المعنى متفق عليه لم ينكره أحد من أهل السنة، هذا المعنى الذي ذكره الإمام مالك وغيره عليهم رحمة الله متفق عليه بين أهل السنة، ليس هناك أحد من أهل السنة ينكر هذا الكلام الذي تضمنه هذا الأثر. والسؤال الذي وجه إلى الإمام مالك رحمه الله، كان عن صفة الاستواء، بل عن كيفية صفة الاستواء الله عز وجل، وقف عليه سائل، فقال: يا أبا عبد الله، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] كيف استوى؟ فأصاب الإمام مالك رحمه الله شيء عظيم، وعلاه الرخصاء، وأطرق برأسه، وسكن الناس ينتظرون ماذا يجيب الإمام مالك رحمه الله، وأظن أن الإمام مالكا قد بلغ به الأمر من تعظيم هذا السؤال، كيف يجروا إنسان ضعيف فقير محدود الإدراك كيف يجروا على

أن يسأل هذا السؤال الذي يتعلق بكيفية العظيم سبحانه وتعالى، فأعظم رحمه الله هذا السؤال، وأصابه الأمر العظيم، ثم إنه رفع رأسه رحمه الله، وأجاب بهذا الجواب، ثم إنه تبين له بقرينة الحال أن هذا الرجل رجل سوء، فأمر بإخراجه من المسجد، وكان الإمام مالك رحمه الله ذا مكانة رفيعة، وله قبول عند الناس، ومثل هذا يقبل منه، وتنفذ رغبته رحمه الله. المقصود أن الإمام مالكا رحمه الله أجاب بهذا الجواب، في هذه الصفة، ويمكن أن تنزل كلامه على كل صفة لله عز وجل، فإنك تستطيع أن تحذف كلمة الاستواء، وتضع النزول، وتضع المحبة، وتضع الوجه، وتضع الرحمة، وتضع العزة إلى غير ذلك من صفات الله سبحانه وتعالى. قال رحمه الله: (كما قال ربيعة ومالك وغيرهما: الاستواء معلوم، والكيف مجهول)، هذه الرواية أشهر عند المتأخرين، وشيخ الإسلام رحمه الله نقل هذا الأثر بهذا اللفظ في جملة من كتبه، مع أن الذي اشتهر عن الإمام مالك رحمه الله بالإسناد لفظ قريب من هذا اللفظ. هذه القصة عن الإمام مالك رحمه الله قصة ثابتة لا شك فيها، وصححها غير واحد من أهل العلم، رويت عن مالك رحمه الله من عشر طرق؛ يعني: روى هذا الأثر عن الإمام مالك رحمه الله عشرة من تلاميذه، وتفرع بعد ذلك إلى كثير من الرواة، لكن عامة تلك المرويات، وعامة تلك الروايات، إنما كان الجواب فيها: «الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول». الأثر الذي بين أيدينا بهذا اللفظ، إما أن يكون المؤلف رحمه الله قد رواه بالمعنى، أو أنه قد

وقف على رواية بهذا اللفظ، ما هو هذا اللفظ؟ «الاستواء معلوم، والكيف مجهول».

وقفت على رواية واحدة، رواه عن مالك سفيان بن عيينة رحمه الله، وفيها ما هو قريب من هذا اللفظ جدا حيث إنه روى هذا الأثر بقوله: «الاستواء منه معلوم، والكيف غير معقول»، قال: «الاستواء منه معلوم» وهذا أقرب لفظ لهذا اللفظ الذي بين أيدينا، ثم قال: «والكيف غير معقول» أما الذي بين أيدينا ففيه أن الكيف مجهول، ومهما يكن من شيء، فالأمر سهل، فالألفاظ بمعنى واحد، إن قلت: غير مجهول، وغير معقول، أو قلت: معلوم ومجهول، فالمعنى بكل حال واحد لا إشكال في ذلك، والحمد لله. قال رحمه الله: (الاستواء معلوم) أو قال: «الاستواء غير مجهول» يُريد بذلك رحمه الله أن الاستواء معلوم المعنى؛ لأن ثبوت صفة الاستواء لله سبحانه وتعالى، إنما كان في كتاب الله، وكتاب الله نزل بلسان عربي مبين، وهذا إنما كان لحكمة بينها الله سبحانه وتعالى وهي أن يُعقل هذا الكتاب: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣]، إذاً الحكمة قد بينها الله سبحانه وتعالى، وهي عقل الكتاب، يعني: عقل آياته. والسؤال: هل استثنى الله عز وجل من عقل الكتاب وتفهمه، ومعرفة معناه آيات الصفات، فقال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ إلا آيات الصفات، فإنها غير قابلة لأن تعقل، أو أن تفهم؟ أهكذا قال ربنا؟! إذاً ما الذي أخرج آيات الصفات من هذا المعنى، أو من هذه الآية وأمثالها؟ لا شيء من ذلك البتة، فدل هذا على أن صفات الله سبحانه

وتعالى معلومة من حيث اللغة العربية. وتنبه هاهنا إلى مسألة، وهي: نحن نقول: صفات الله سبحانه وتعالى معلومة في لغة العرب، العرب الذين يعرفون اللغة ويفهمونها، ويتكلمون بها، يعلمون معاني هذه الصفات، لكن كتب اللغة شيء، وما يعلمه العرب في لغتهم شيء آخر، بمعنى: ليس كل ما علم العرب معناه يكون منصوفاً عليه في كتب المعاجم، وهذه مسألة مهمة. كتب المعاجم إنما يبين فيها غالباً ما يغمض معناه، ما قد يستشكل، ما قد يلتبس بغيره، فتجد أن كتب المعاجم تعتني بذلك، أما العرب الأقحاح، الذين هم أهل اللسان، فإنك لا تجد عندهم تعريفاً لكل شيء، أين تجد في كلام العرب الأقحاح أنهم يُعرفون اليد، أو يُعرفون الوجه، أو يُعرفون المحبة، أو يُعرفون العين، أو يُعرفون البصر، هذه كلها بالنسبة لهم معلومة، ولذا قال سفيان بن عيينة رحمه الله كما أخرج الدارقطني في الصفات: قراءة آيات الصفات تفسيرها ذكر هذا ضمن أثر، وهذا أثر مهم انتبه له، مجرد قراءتها كافي في تفسيرها، لم؟ لأن الذي يقرأها يعرف لغة العرب. وبذا شبهة هؤلاء المتأخرين من المفوضة الذين يقولون: عرفوا لنا كذا، وعرفوا لنا كذا من المعاني الكلية التي هي معلومة بالبداهة، ولا تحتاج إلى تعريف، بل ربما لو عرفت زادت غموضاً، وليست لباس الخفاء، أو صعوبة الفهم، هؤلاء ينبغي أن يعلموا أن القرآن، وعلى هذا السنن السنة، إنما جاءت بلغة عربية يفهمها أهل اللسان، وأهل اللسان لم يكونوا يعتنون بتفسير هذه الأمور البديهية، فينبغي أن يعلم هذا الأمر، فإن تلبس أهل

البدع، يتشكل بأشكال عجيبة، تتولد مع مرور الأيام. وبعض الذين كتبوا في نصرة مذهب المفوضة في هذا العصر، يدندنون على هذا المعنى الذي ذكرت، ويجهلون مسلك أهل اللسان في فهم المعاني، لا تجد عند أهل اللسان تفسيراً لكل كلمة، إنما تأتي التفسيرات لأشياء فيها شيء من الغموض، أو قد تشبه بغيرها، أو لا تكون كثيرة الاستعمال، أما الأمور البديهية، فهذه لا تجد أنهم يعتنون بذكرها، فليكن هذا الأمر منك على ذكر يا طالب العلم. قال رحمه الله: (الاستواء معلوم). ولو قلنا: ما معنى قوله: (إنه معلوم)؟ يعني معلوم في لغة العرب، من يعرف لغة العرب يدرك أن معنى قول الله جل وعلا: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ [طه: ٥] هو ما تفهمه العرب من قولهم: استوى على كذا، أليس الله عز وجل يقول: ﴿لَتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ﴾ [الزخرف: ١٣]، ألم يقل الله عز وجل: ﴿فَإِذَا أَسْتَوَيْتِ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِّ﴾ [المؤمنون: ٢٨]. إذاً ما الذي تفهمه العرب من كلمة استوى على؟ العلو والارتفاع على الشيء. وهذا الذي تنوعت إليه كلمات أكثر السلف الذين تكلموا في تفسير هذه الكلمة، فتلاحظ أنهم فسروا كلمة الاستواء، العرب والمتكلمون في المعاني فسروا كلمة الاستواء، لكنك لا تجد أنهم يفسرون كلمة العلو؟ لوضوح الكلمة الثانية، وربما الاشتباه الذي يرد على بعض الناس في فهم جملة «استوى على»، ولذلك يقول بن القيم رحمه الله:

قد حصلت للفارس الطعان

فلهم عبارات عليها أربع

تفع الذي ما فيه من نكران

وهي استقر وقد علا وكذلك ار

وأبو عبيدة صاحب الشيباني

وكذاك قد صعد الذي هو رابع

أدرى من الجهمي بالقرآن

يختار هذا القول في تفسيره

المقصود أن هذه المعاني متقاربة، وكلها تعني أنه علو وارتفاع على الشيء، فاستوى على العرش؛ يعني: ارتفع وعلا عليه. ومعلوم عندك يا رعاك الله أن الاستواء علو خاص، ليس هو العلو العام على كل شيء، ولذا نحن نقول: إن الله عز وجل عالي على الخلق، وعال على الأرض، وعال على كل شيء، لكننا لا نقول: إنه استوى على الأرض، ولا نقول: إنه استوى على الخلق، إنما نقول: إنه استوى على العرش، فالاستواء علو خاص. العلو صفة ذاتية، والاستواء صفة فعلية، اتصف الله عز وجل به لما شاء، بعد خلق السماوات والأرض، استوى جل في علاه على العرش. إذاً هناك فرق بين صفتي العلو والاستواء، وكل دليل يدل على الاستواء، فإنه دليل على العلو، ولا يلزم العكس، لا يلزم أن يكون كل دليل دل على العلو، دليلاً على الاستواء في فروق أخرى بين الصفتين^(١)، من ذلك كون صفة العلو صفة سمعية عقلية، وأما صفة الاستواء

(١) صفة العلو: نقلية، عقلية، ذاتية، عامة. صفة الاستواء: نقلية، اختيارية، خاصة. ينظر: شرح

العقيدة الواسطية للشيخ صالح سندي، (المجلس: ٣٢).

فإنها سمعية فحسب. قال رحمه الله: (والكيف مجهول). لاحظ يا رعاك الله أن المؤلف نقل عن مالك رحمه الله قوله: (الكيف مجهول) وفي الروايات المشهورة عن مالك: (الكيف غير معقول)، وهذه تفسر تلك، (مجهول) يعني لا تعقله، لا تعرفه، لا نعرف كيفية استواء الله سبحانه وتعالى، ولاحظ أن مالكا رحمه الله قال: (الكيف مجهول)، ولم يقل: الكيف معدوم، أو الكيف ممتنع، ليدلك هذا على أن السلف ما كانوا ينفون كيفية صفات الله سبحانه وتعالى، إنما كانوا ينفون علمهم بكيفية صفات الله سبحانه وتعالى. لماذا الكيف بالنسبة لنا مجهول؟ الجواب عن هذا: أن ذلك راجع إلى أمرين: أولا: ما أراد المؤلف رحمه الله سوق هذا الأثر لأجله تحت قاعدة القول في الصفات كالقول في الذات، وذلك أننا نجهل ذات الله سبحانه وتعالى، لا نعلم كيفية ذات الله عز وجل، فنحن بالتالي لا نعلم كيفية استواء الله سبحانه وتعالى. إذاً جهلنا بكيفية الموصوف يستلزم جهلنا بكيفية الصفة، وهذا ما سيتكلم عنه المؤلف رحمه الله بعد قليل. الأمر الآخر: نحن لا نعلم كيفية استواء الله سبحانه وتعالى لأجل أن الله عز وجل في ذاته وصفاته بالنسبة لنا غيب، فلم نره حتى نعلم كيفية ذاته، أو كيفية صفاته، «فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ لَنْ تَرَوْا رَبَّكُمْ حَتَّى تَمُوتُوا». أخرجه أبو داود (٤٣٢٠)، وأحمد (٢٢٧٦٤). هكذا قال النبي ﷺ. إذاً لم نره سبحانه وتعالى ولم نر مثيلا له تعالى الله عن أن يكون له مثيلا، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ولم يأتنا خبر عنه سبحانه وتعالى بكيفية

استواءه، إذاً لما كان الله عز وجل في ذاته غيباً، لا نعلم كيفية ذاته، فإننا بالتالي لن نعلم كيفية صفته التي هي الاستواء. وثانياً: أن الله عز وجل بالنسبة لنا غيب في ذاته، وفي صفاته لم نره، ولم نر مثيلاً له، ولا جاءنا خبر عن كيفية استواءه سبحانه وتعالى، وبالتالي كان الكيف مجهولاً بالنسبة لنا، ولا يمكن أن نعلم شيئاً عن شيء حتى نسلك واحدة من هذه الطرق، إما أن ترى الشيء، أو ترى مثيله، أو يأتيك عنه خبر، وإذا انتفت هذه الأمور، فإنه لا سبيل لك إلى العلم بتفصيل، أو بكيفية لهذا الشيء. إذاً الكيف بالنسبة لنا غيب مجهول. قال رحمه الله: (والإيمان به واجب). الإيمان باستواء الله عز وجل واجب، إذاً كان الله عز وجل قد أخبر عن نفسه أنه استوى على العرش، فلا يسع مؤمناً بالله ورسوله ﷺ أن يتردد في تصديق ذلك، الإيمان بذلك واجب، وهذا ينبني على قاعدة ذكرها المؤلف رحمه الله في افتتاح هذه الرسالة، وهذه لابد أن تستحضرها دائماً، وهي أن باب الصفات يرجع إلى باب الخبر، والواجب في الخبر التصديق والتسليم. إذاً إذا كان الله عز وجل قد أخبر عن نفسه بأنه موصوف بصفة، واجب عليك يا عبد الله أن تصدق بذلك، ومعلوم عندك أن عدم تصديق الله عز وجل في آية، بل في كلمة من آية، بل في حرف من آية، كفر بالإجماع بين المسلمين. إذاً الإيمان باستواء الله عز وجل واجب لا شك فيه. قال رحمه الله: (والسؤال عن الكيفية بدعة)، السؤال عن الكيفية كيفية استواء الله، أو كيفية نزوله، أو كيفية وجهه إلى غير ذلك من صفات الله عز وجل، لا

شك أنه بدعة، لم؟ لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر، ولا يمكنهم الإجابة عنه. لا يمكن للبشر أن يعلموا كيفية استواء الله سبحانه وتعالى، وبالتالي كانت الإجابة عن هذا السؤال ممتنعة. إذاً هو سؤال فيه تكلف وتنطع، والنبي ﷺ يقول: «هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ». أخرجه مسلم (٢٦٧٠). وهو أيضاً بدعة؛ لأن النبي ﷺ ما سأل هذا السؤال؛ ولأن أصحابه رضي الله عنهم ما سألوا هذا السؤال، فدل هذا على أنه سؤال مبتدع، سؤال مخترع، وواجب أن يسع الإنسان ما وسع رسول الله ﷺ وأصحابه. الحق الذي لا مرية فيه، أن البحث والتتقير في كيفية صفات الله سبحانه وتعالى بحث باطل، خاطئ، يجر إلى ضلال بعيد. ثم إنه أيضاً مناف للعقل، فإن العقل الذي يدعي المنقر عن الكيفية اتصاف نفسه به، يدل على أنه غير ممكن لهذا العقل أن يبحث في هذا الموضوع، البحث في كيفية الصفات بحث في شيء خارج عن سلطان العقل، أنت تريد منه أن يحكم في شيء خارج عن مملكته، والعقل لا سبيل له إلى ذلك، العقل يسلم أن كل ما كان خارجاً عن حدود المحسوس، فلا يمكن الوصول فيه إلى حكم بالعقل. إذاً العقل يدل على أن العقل لا سبيل له إلى كيفية إدراك صفة الله سبحانه وتعالى. إذاً من الخطأ البين البحث والتتقير في هذا الأمر، سبحانه الله العظيم كيف يبحث الإنسان في كيفية ذات الله، أو كيفية صفة الله، وهل هذا إلا من غباء هذا الباحث. قبل أن تبحث في هذا، ابحث في شيء في داخل نفسك، هل تدرك كيفية روحك التي بها حياتك وهي التي تعيش بها؟ هل تدرك كيفية

هذا الدماغ؟ وهذا العقل كيف يعمل؟ العلماء قاطبة، عاجزون عن إدراك كل شيء في هذا الدماغ، وهو بين أيديهم، ويمكنهم أن يمسكوه، ويحللوه، ومع ذلك هم عاجزون عن ذلك. دعك من هذا، انظر إلى أشياء كثيرة في هذا الكون الناس عاجزون عن إدراك كفيته، عاجزون عن إدراك كثير من الأشياء التي يرونها في هذه العوالم، ولذا في أثر المزمي رحمه الله وقد أورده الذهبي في السير، في قصة المزمي رحمه الله مع شيخه الشافعي، حينما حك في صدره مسألة في التوحيد، فأورد عليه الإمام الشافعي رحمه الله سؤالاً، قال: انظر إلى هذا النجم الذي تراه، هل تعلم كيفيته، ومادته، ووقت طلوعه، ووقت غروبه؟ قال: لا، قال: إذا كنت تجهل ما ترى، فكيف تروم أن تعلم ما لم تر. إذاً البحث عن كيفية صفة الله سبحانه وتعالى ضلال في العقل، الناس يجهلون أشياء يرونها، فكيف يطلبون علم ما لم يروا الناس يجهلون أشياء كثيرة مخلوقة، هل يعلم أحد هيئة الذرة علماً جازماً؟ هذه الذرة التي كل العلوم العصرية قائمة على فهم هذا الموضوع، وهو موضوع الذرة، هل أحد رأى الذرة التي هي العنصر الأصغر التي تتكون منه الأشياء، ما رأى أحد من العلماء الذرة، هل تعلم هذا؟ فضلاً عن أن يروا ما بداخلها، إنما يتكلمون عن نواة الذرة، وعن الإلكترون، وما عداها، هل رأوا شيئاً من هذا؟ ما أحد استطاع أن يرى هذه الذرة، إنما يتخيلون شيئاً، كيف عرفوا وجودها؟ بمعرفة آثارها. الله عز وجل لم نره، ولا نعلم كيفية ذاته، ولا صفاته، لكننا نعلم شيئاً من

آثار صفاته، ﴿فَأَنْظُرْ إِلَىٰ ءَآثِرِ رَحْمَتِ اللَّهِ﴾ [الروم: ٥٠]. إذاً قد يكون لصفات الله عز وجل آثار، فنستدل بهذه الآثار على ثبوت الصفة، وإذا استدللنا بها على ثبوت الصفة، فإننا سنستدل بها على ثبوت الموصوف. فكيف إذا انضم إلى هذا ما هو أعظم دلالة من دلالة الأثر، وهو الخبر الصادق الذي بلغنا إياه الصادق المصدوق، الذي لا ينطق على الهوى، الذي ﴿مَا هُوَ عَلَىٰ الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ [التكوير: ٢٤] ﷺ. إذاً الخلاصة أن البحث في كيفية صفات الله سبحانه وتعالى، لا شك أنه تكلف، وتنطع، وبدعة. إذاً هذا هو أثر الإمام مالك رحمه الله، وهو أثر عظيم، بل إنه قاعدة جامعة تنطوي على أصول وضوابط شتى، فعلى سبيل المثال: أولاً: يستفاد من أثر الإمام مالك رحمه الله قاعدة القدر المشترك والقدر المميز، أما القدر المشترك، فإننا نفهمه من هذه القاعدة من قوله: (الاستواء معلوم) ما المعلوم؟ المعنى اللغوي، هذا هو القدر المشترك بين صفة الخالق وصفة المخلوق، فالله عز وجل يستوي، والمخلوق يستوي، ثمّة قدر مشترك مع ثبوت قدر مميز، قدر فارق، قدر مختص أين هذا في الأثر؟ (والكيف مجهول)، كيفية اتصاف الله سبحانه وتعالى هذا هو القدر المختص بالله عز وجل، وهذا لا سبيل إلى العلم به، والله عز وجل لا يُحاط به العلم سبحانه وتعالى، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ ۖ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠].

نستفيد قاعدة ثانية، وهي: قاعدة السلف في باب الصفات، ومرت بنا فيما سبق من الدروس، إثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات تكليف، فنحن نثبت لله عز وجل قيام

الصفة به، ولا نثبت كيفية اتصاف الله عز وجل بهذه الصفة. نستفيد من هذا أيضًا قاعدة
ثالثة، وهي التي توارد عليها السلف رحمهم الله حينما يتكلمون عن صفات الله عز
وجل، فإنهم يقولون: الله عز وجل متصف بكذا بلا كيف، والمراد بهذا بلا معرفتنا
بالكيف، بلا كيف نعلمه، وهذا كثير عن السلف رحمهم الله إذا تكلموا عن إثبات
الصفات لله عز وجل. نستفيد فائدة رابعة من هذا الأثر، وهي: أن القول في الصفات
كالقول في الذات، كما أن ذات الله سبحانه وتعالى مجهولة لنا، فكذا صفة الله عز وجل
مجهولة لنا، جهلنا بالموصوف يستلزم جهلنا بالصفة. نستفيد فائدة خامسة، وهي: رد
تشنيع المعطلة على أهل السنة والجماعة، فإن أهل البدعة والتعطيل يزعمون أن أهل
السنة والجماعة مشبهة، حينما يثبتون لله عز وجل اتصافه بصفات حقيقية لا مجازية،
قائمة بالله سبحانه وتعالى، هؤلاء يزعمون أن هذا تشبيه، وبالتالي هم مشبهة، وهم
مجسمة، ولا تكاد تخطئك كلماتهم في كتبهم في وصف أهل السنة والجماعة
بالمجسمة، وأهل التشبيه، وأهل التجسيم، حتى لو أن أهل السنة والجماعة بينوا حقيقة
مذهبهم، وأنهم برئاء من ذلك، وأن إثباتهم للصفات إثبات وجود، وأن علمهم
بالصفات لا يتجاوز علمهم بأصل المعنى اللغوي، ولو صرحوا بأن كيفية اتصاف الله
عز وجل بالنسبة لهم مجهولة، ومع ذلك فإنهم لا يقبلون ذلك، أهل السنة يردون هذا
التشنيع عليهم بمثل هذا الأثر عن الإمام مالك رحمه الله، وهذا يرجع إلى هذه القاعدة

التي نحن فيها، وهي القول في الصفات كالقول في الذات. إذاً أهل البدع يلجمون بهذه القاعدة، وهي: القول في الصفات كالقول في الذات. إن كان إثبات الصفات تشبيهاً، فإثبات الذات تكييفاً، وإن كان إثبات الذات ليس تكييفاً، فإثبات الصفات ليس تشبيهاً، إن كان ولا بد من أن يكون إثبات الصفة تشبيهاً لوجود هذه الصفات في المخلوقات، فإنه يلزمك يا هذا أن تقول: إن إثبات الذات تشبيه؛ لأن هذه الذوات موجودة في المخلوقات، وإن قلت: إن ذات الله عز وجل تليق به لا كذوات المخلوقين، فإن صفات الله سبحانه وتعالى تليق به لا كصفات المخلوقين. إذاً هذه قاعدة لا حيلة معها للمعطل، هذه كالقاعدة الأخرى التي هي شقيقة لها، لا حيلة للمعطل معها، فهو بين خيارات ثلاثة: إما أن يثبت الكل، الذات وجميع الصفات. وإما أن ينفي الكل الذات وجميع الصفات، وبالتالي تنكشف الأوراق، ونصبح متكلمين مع إنسان ملحد، لا يثبت لله سبحانه وتعالى ذاتاً وصفات. وإما أن يكون متناقضاً. وينبغي على العاقل أن يستحيي من التناقض، هذا أمر لا يليق بالعقلاء، أن يثبت شيئاً وينفي نظيره، أو ينفي شيئاً ويثبت نظيره، هذا تناقض قبيح لا يليق بالعقلاء. [صالح سندي (ص: ٣٠٢)].

وهذا الكلام لازم لهم في العقلیات، وفي تأويل السمعیات، فإن من أثبت شیئاً ونفی شیئاً بالعقل، إذا ألزم فيما نفاه من الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة، نظير ما يلزمه فيما أثبته، وطولب بالفرق بين المحذور في هذا وهذا، لم يجد بينهما فرقاً. ولهذا لا يوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض الذين يوجبون فيما نفوه إما التفويض، وإما التأويل المخالف لمقتضى اللفظ، قانون مستقيم، فإذا قيل لهم: لم تأولتم هذا وأقررتم هذا، والسؤال فيهما واحد؟ لم يكن لهم جواب صحيح. فهذا تناقضهم في النفي.

أي: إلزام من أثبت شيئاً ونفى شيئاً بأن يثبت الكل دون تفريق بين المتماثلات، أو ينفي الكل، وإلا وقع في التناقض، كما ألزمنا من أثبت لله تعالى ذاتاً لا تشبه الذوات، بأن يثبت لله تعالى أيضاً صفات لا تشبه الصفات، ولا تعلم كيفيتها. فهذا الاحتجاج والإلزام بالتسوية بين المتماثلات وترك التناقض لازم حتى في العقلیات وفي تأويل السمعیات. فإن من نفى شيئاً أو أثبت شيئاً من صفات الله تعالى بالعقل، فإنه يلزم فيما نفاه من

الصفات الثابتة لله تعالى في الكتاب والسنة بنظير ما أثبتته، والعكس كذلك، وإلا وقع في التناقض، كما سبق أن القول في بعض الصفات كالقول في بعض. كما سبق أيضاً الجواب عمّن زعم أن العقل يدل على إثبات بعض الصفات دون بعض. ولو طُوب هذا المفرق بين الصفات بين المحذور في هذا، والمحذور في هذا، لم يجد فرقاً صحيحاً، بل هو متناقض، وحجته داحضة، وإذا كان الأمر كذلك، وجب إثبات كل ما جاء به الدليل الصحيح السالم عن المعارض من صفات الله تعالى. ولهذا لا يوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض قانونٌ وقاعدة مطردة مستقيمة، بل هم متناقضون كما سبق فيثبتون بعض الصفات على ظاهرها، وينفون بقية الصفات، ويمنعون إجراءها على ظاهرها، فهم مفرقون بين الصفات، ونصوص الصفات دون قانونٍ مستقيم، وليس لهم جوابٌ صحيح عن هذا التناقض الظاهر في التفريق بين المتماثلات. ثم إن هؤلاء المتناقضين لهم تجاه نصوص الصفات التي ينفونها أحد طريقتين: إما التفويض، وإما التأويل. فأما التفويض، فهو عندهم: إجراء النصوص على ظاهرها من غير فهم لمعناها، فليس لها معنى مفهوم عندهم، وربما قالوا: لها تأويل لا يعلمه إلا الله. وأما التأويل، فهو: صرف اللفظ عن معناه الظاهر لدليل. وسيأتي حديث مطوّل عنه في القاعدة الخامسة. فأهل التأويل والتفويض يتفقون على نفي الصفة، وتعطيل النص عن معناه الحقيقي الدال على

وصف الرب تعالى بما يليق به. ويختلفون في تخريج النص وموقفهم منه، فأهل التفويض يقولون: ليس له معنى مفهوم. وأهل التأويل يقولون: له معنى مفهوم، ثم يُفسّرونه: بالإرادة، أو ببعض المفعولات، كما تقدم. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢١٩)].

يشير الشيخ هنا إلى أمر في مسألة العقليات والسمعيات، إذ يقول: هذا الكلام، أي: عدم التفريق بين شيء من أسماء الله وصفاته مع بعضها، لازم لهم في العقليات. يعني: فيما يُثبت العقل لله عز وجل، أو فيما يشبه العقل في كل أمر من الأمور، لكن الكلام هنا عما يتعلق بأسماء الله وصفاته، فمثلاً: العقول تُثبت أموراً يعترف بها أهل الكلام، فُتُبت كمالات الله عز وجل، ويقولون: هذه صفات عقلية، مثل: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة ونحو ذلك، فهذا الكلام لازم لهم في العقليات، أي: فيما أثبتوه من العقليات وما نفوه مما يشبهها مما جاء في السمعيات التي ثبتت في القرآن والسنة. إذاً فالعقليات هي الأمور التي يشبهها العقل ولا ينكرونها؛ لأنها عندهم بزعمهم تثبت عقلاً ولو لم تثبت شرعاً، مع أنها قد ثبتت شرعاً قبل أن تثبت عقلاً، مثل: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة. بينما السمعيات ينكرونها؛ لأنهم يرون أنها ليست من مدارك العقل حتى يشبهها، والسمعيات كاليد والوجه التي أثبتت الله عز وجل في الكتاب والسنة، إذ لا طريق إلى إثباتها بمجرد العقل، يعني: لو لم ترد في الكتاب والسنة ما استطعنا أن نوردتها، ولا أن نتكلم فيها، ولا أن نشبهها الله عز وجل، مع أن كل أسماء الله وصفاته وأفعاله جاءت عن طريق السمع، أي: الوحي، لكن مع ذلك بعضها تدركه بداهة

العقول والفطر، وبعضها لا يمكن أن نشتها لله لو لم يأت بها القرآن وصحيح السنة عن رسول الله ﷺ، فمثلاً: لا نستطيع أن نثبت، أو لا يستطيع أحد من الخلق أن يثبت لله اليد، لو لا أنها ثبتت في الكتاب والسنة إثباتاً عقلياً مجرداً، وكذلك الاستواء والنزول والمجيء وغير ذلك. فالشيخ يقول: نظراً لأنهم أثبتوا بعض الصفات العقلية فهذا يلزمهم أيضاً فيما أثبتوه من العقليات نفسها، فهم قد ثبتوا الحياة والعلم والقدرة والإرادة عقلاً ونفوا الحكمة، وهناك طوائف من أهل الكلام ممن يدعون الإسلام ينفون الحكمة عن الله عز وجل، فيقول لهم عقلاً: لم أثبتم الحياة والعلم والإرادة ونفيتم الحكمة؟ فإن كان هناك علة في نفي الحكمة فهي موجودة في إثبات الحياة وهكذا كذلك في السمعيات، ثم ما بين العقليات والسمعيات. كما يقال لهم أيضاً حتى في السمعيات البحتة: ما دام أن هذا قد ورد في الكتاب والسنة، ولا يمكن للعقل أن يدركه، فلا بد من إثباته؛ لأن العقل قد سلم بصحة ما جاء في كتاب الله وصح عن رسوله ﷺ، فهذا العقل يجب أن يسلم بالخبر عن صفات الله الخيرية السمعية التي لا يمكن أن يدركها، أو أن يشتها مجرداً عن دلالة السمع أو دلالة الوحي. إذاً من أثبت شيئاً كالعلم والحياة، لأن هذا عقلي ونفى شيئاً بالعقل كاليد والوجه ألزم فيما نفاه من الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة نظير ما يلزمه فيما أثبتته، ولو طوّل بالفرق بين المحذور في هذا وهذا لم يجد بينهما فرقاً، وعليه فالقاعدة واحدة كما ذكر الشيخ في الأصل الأول والأصل الثاني.

[ناصر العقل (ص: ٥٥)].

وكذلك تناقضهم في الإثبات، فإنَّ مَنْ تأوَّل النصوص على معنى مِنَ المعاني التي يثبتها، فإنهم إذا صرفوا النصَّ عن المعنى الذي هو مقتضاه إلى معنى آخر، لزمهم في المعنى المصروف إليه ما كان يلزمهم في المعنى المصروف عنه. فإذا قال قائل: تأويل محبته، ورضاه، وغضبه، وسخطه، هو: إرادته للثواب، والعقاب، كان ما يلزمه في الإرادة، نظير ما يلزمه في الحب، والمقت، والرضا، والسخط. ولو فسَّر ذلك بمفعولاته وهو ما يخلقه من الثواب، والعقاب، فإنه يلزمه في ذلك نظير ما قرَّ منه، فإن الفعل المعقول، لا بُدَّ أن يقوم أولاً بالفاعل، والثواب والعقاب المفعول إنما يكون على فعلٍ ما يحبه ويرضاه، ويسخطه ويبغضه، المثير المعاقب. فهم إن أثبتوا الفعل على مثل الوجه المعقول في الشاهد للعبد، مثَّلوا، وإن أثبتوه على خلاف ذلك، فكذلك سائر الصفات.

التناقض في الإثبات متلازم مع التناقض في النفي، ففي كلا الحالتين يثبت نظير ما ينفي، وينفي نظير ما يثبت. فهذا المتأول الذي ينفي المعنى الظاهر، الذي هو الاحتمال

الراجع، ويثبت المعنى المرجوح، متناقض. ووجه تناقضه: أنه لا فرق بين المعنى المصروف إليه، والمعنى المصروف عنه الذي ينفيه، فإنه يلزمه في المعنى المصروف إليه الذي يثبته، نظير ما يلزمه في المعنى المصروف عنه الذي ينفيه. فإن كان يلزم في المعنى المصروف عنه محذور، فإنه لازم أيضاً في المعنى المصروف إليه، وإن كان لا يلزم في المعنى المصروف إليه محذور، فذلك لا يلزم في المعنى المصروف عنه محذور، فالكلام فيهما واحد، فهذا المتأول لم يستفد شيئاً من هذا التأويل. وذكر الشيخ لذلك مثلاً، وهو صفة المحبة، فظاهرها محبة حقيقية تليق بالله تعالى، ولكن المتأول صرفها إلى معنى الإرادة، لظنه أن إثبات صفة المحبة، يلزم منه التشبيه، فيقال له: يلزمك في الإرادة نظير ما يلزم عندك ممّا فررت منه في صفة المحبة. وكذلك إذا فسر الصفة بمفعولات الله تعالى أي: بما يخلقه الله من الثواب والعقاب، كما إذا فسر المحبة، بالثواب المفعول - أي: المخلوق - كالجنة، أو الغضب بالعقاب المفعول كالنار، فإنه يلزمه فيما فسر به الصفة، نظير ما توهم وفر منه من المحذور اللازم على إثبات الصفة على حقيقتها حسب زعمه. وبيان ذلك: أن الفعل لا بد أن يقوم بالفاعل، فالكلام لا بد أن يقوم بمتكلم، والقدرة لا بد أن تقوم بقادر، وهكذا. فالمفعولات لا بد أن تكون بفعل، والفعل لا بد أن يقوم بفاعل. فهذه المخلوقات المفعولات التي

فسروا بها الصفات لا بد أن تكون موجودة بفعل قام بالفاعل. وأيضاً فالثواب والعقاب المفعول، إنما يكون على فعلٍ ما يحبه ويرضاه، ويسخطه ويبغضه الميثب المعاقب، أي: أن ما أثبتوه من الثواب والعقاب، مستلزمٌ لما نفوه من المحبة والرضا، والغضب والسخط. ثم يقال لهم: إن فعل الرب الذي حصلت به تلك المفعولات من الثواب والعقاب، إما أن يجعلوه مثل فعل العبد، فهذا تمثيلٌ، وإما أن يشبوه على خلاف ذلك، أي: على وجه يليق بالله تعالى، فيقال لهم: فكذلك سائر صفاته تعالى.

[عبد الرحمن البراك (ص: ٢٢٢)].

بعد أن انتهى المصنف من ذكر الأصولين وأشار فيهما إلى تناقض هؤلاء المعطلة ختم بهذه الخاتمة في نهاية كلامه عن الأصولين وأكد على أنه «يقال لهؤلاء النفاة أنتم نفيتم هذه الأسماء فراراً من التشبيه، فإن اقتصرتم على نفي الأثبات شبهتموه بالمعدوم. وإن نفيتم الأثبات والنفي جميعاً فقلتم ليس بوجود ولا معدوم شبهتموه بالمتنع. فأنتم فررتم من تشبيهه بالحي الكامل فشبهتموه بالحي الناقص، ثم شبهتموه بالمعدوم، ثم شبهتموه بالمتنع، فكنتم شراً من المستجير من الرضاء بالنار، وهذا لازم لكل من نفى شيئاً مما وصف الله به نفسه، لا يفر من محذور إلا وقع فيما هو

مثله أو شر منه، مع تكذيبه بخبر الله وسلبه صفات الكمال الثابتة لله^(١)، ووقعهم في هذا التعطيل إنما هو بسبب «أنهم سلموا عقولهم لأصول فاسدة في المنطق والطبيعات والإلهيات، ولم يعرفوا ما دخل فيها من الباطل، فصار ذلك سببا إلى ضلالهم في مطالب عالية إيمانية، ومقاصد سامية قرانية، خرجوا بها عن حقيقة العلم والإيمان، وصاروا بها في كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقلون، بل يتسفسطون في العقلیات ويقرمطون في السمعیات»^(٢). وقول المصنف: (وهذا الكلام لازم لهم في العقلیات وفي تأویل السمعیات، فإن من أثبت شيئا، ونفي شيئا بالعقل، إذا ألزم فيما نفاه من الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة نظير ما يلزمه فيما أثبتته، وطولب بالفرق بين المحذور في هذا وهذا لم يجد بينهما فرقا)، عاد مرة أخرى لمناقشة منكري الصفات، فقال لهم: إن من أثبت شيئا، ونفي شيئا بالعقل، إذا ألزم فيما نفاه من الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة نظير ما يلزمه فيما أثبتته، وطولب بالفرق بين المحذور في هذا وهذا لم يجد بينهما فرقا. وأعطى شيخ الإسلام ابن تيمية مثالا على ذلك التناقض فيما يقع بين طوائف أهل الكلام من جهة، وبين الباطنية من جهة ثانية فيقول أهل الكلام: «إن الخالق والمخلوق إذا سمي كل واحد منهما فاعلا أو قادرا

(١) الصفدية (٩٦/١).

(٢) الرد على المنطقيين (ص: ١٤٣).

أو غير ذلك فإنما لم يتمائلا في ذاتيهما، وإنما يكون التماثل في الذات إذا كان هذا جسما أو جوهرًا والآخر كذلك، وهؤلاء يقولون كل من قال بأن الرب جسم كان مشبها ومن نفى ذلك لم يكن مشبها ولا ينفصلون بهذا الجواب؛ فإن منازعهم - من الباطنية - يقول: فإذا أثبت الصفات أو الأسماء لزم أن يكون الموصوف المسمى جسما كما تقولون أنتم ذلك لمن أثبت ما نفيتموه وجعلتموه مجسما؛ ولا يمكنهم أن يذكروا فرقا صحيحا وكل ما يقولونه يمكن المثبت أن يقول لهم مثله فيلزم بطلان هذا الفرق بين ما سموه تجسيما وما لم يسموه تجسيما، فلزم إما إثبات الجميع وإما نفي الجميع. ونفي الجميع ممتنع لأنه قد علم بالضرورة أن الموجود ينقسم إلى واجب قديم قيوم غني خالق، وإلى ممكن محدث مدبر فقير مخلوق، فلا سبيل إلى جعل الوجود كله واحدا واجبا كما يقوله أهل الوحدة، ولا إلى جعله كله مخلوقا مربوبا محدثا كما يذكر عن بعضهم أنه ادعى حدوث الوجود كله بدون محدث، فإن فساد كل من القولين من أبين العلوم الضرورية البديهية، ولهذا كان أهل الوحدة متناقضين لا يلتزمون قولهم، وأما حدوث الوجود جميعه بدون محدث فلا تعرف طائفة قائلته وإنما يقدر تقديرا ذهنيا، كما تقدر كثير من الأقوال السوفسطائية لتبين بطلانها وانتفائها. فقد تبين أن أقوال نفاة الصفات كقول أهل الإلحاد المعطلة للصانع وأن القول الثاني قول من يقول بالوجود المطلق عن النفي والإثبات هو أحد قولي

القرامطة الباطنية والأول قول القرامطة الباطنية الذين يلونهم نفاة الصفات الثبوتية الذين لا يصفونه إلا بالسلوب. فابن سينا وأمثاله من أئمة هؤلاء وكان أهل بيته من أهل دعوة الحاكم وأمثاله من أئمة القرامطة الباطنية الإسماعيلية. وقول من قال المطلق لا بشرط الذي يصدق على كل موجود فهو يشبه قول من يجمع بين النقيضين فيصفه بصفة كل موجود وإن كانت متناقضة ويجعل وجود الخالق هو وجود المخلوق أو جزء منه^(١). وقول المصنف: (ولهذا لا يوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض - الذين يوجبون فيما نفوه إما التفويض، وإما التأويل المخالف لمقتضى اللفظ - قانون مستقيم، فإذا قيل لهم: لِمَ تأولتم هذا وأقررتم هذا، والسؤال فيهما واحد؟ لم يكن لهم جواب صحيح. فهذا تناقضهم في النفي) خص المصنف بالحديث هنا طائفة من طوائف المعطلة وهم الصفاتية - الكلائية والأشاعرة والماتريدية - ومن وافقهم وبيان أنهم متناقضون في النفي والإثبات. بيان تناقض الصفاتية في النفي: فأما التناقض في النفي: فإنهم يقولون بالتفويض أو التأويل المخالف لمقتضى النص، فيقال لهم: لم أولتم هذا وأقررتم هذا؟ فإنهم لا يجدون جواباً. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (وأبو المعالي وأتباعه نفوا هذه الصفات - أي: الصفات الخبرية - موافقة للمعتزلة والجهمية. ثم لهم قولان: أحدهما: تأويل

(١) الصفدية (٢/١٨).

نصوصها، وهو أول قول أبي المعالي، كما ذكره في الإرشاد. والثاني: تفويض معانيها إلى الرب، وهو آخر قول أبي المعالي كما ذكره في «الرسالة النظامية» وذكر ما يدل على أن السلف كانوا مجمعين على أن التأويل ليس بسائغ ولا واجب. ثم هؤلاء: منهم من ينفيها ويقول: إن العقل الصريح نفى هذه الصفات. ومنهم من يقف ويقول: ليس لنا دليل سمعي ولا عقلي، لا على إثباتها ولا على نفيها، وهي طريقة الرازي والآمدي) ويقول ابن أبي العز: «ولا شك أن مشايخ المعتزلة وغيرهم من أهل البدع معترفون بأن اعتقادهم في التوحيد والصفات والقدر لم يتلقوه لا عن كتاب ولا عن سنة، ولا عن أئمة الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وإنما يزعمون أن عقلهم دلّهم عليه»^(١). الأمر الثالث: تناقضهم في الإثبات. فقول المصنف: (وكذلك تناقضهم في الإثبات... إلخ) وأما التناقض في الإثبات: فالذين سلكوا مسلك التأويل للصفات تنوع تأويلهم وانقسم إلى أقسام: ومعلوم أن قدماء الأشاعرة والكلابية كانوا يُفَوِّضُونَ، وهكذا تبعهم بعض المتأخرين فسكتوا عن هذه الصفات، وأقوالهم متعددة: فتارة يقولون: الله أعلم بمراده منها، وإن كانوا في نفس الأمر لا يُثَبِّتُونَهَا، لكنهم لا يحدّدون معنى لتلك الصفات. وتارة يقولون: هي صفات ذات لا صفات فعل. وبخاصة في صفات الأفعال ينكرون كونها صفة فعل، على قول بعضهم: إن

(١) شرح العقيدة الطحاوية (ص: ١١٥).

الحوادث لا تحل بذات الله تعالى، فبالتالي لا يُثبتون أيّ صفة من صفات الأفعال. وتارةً يقولون: هذه الصفات إنما هي فعل يفعله الله في الشيء، فمثلاً قالوا في الاستواء: الاستواء هو فعل يفعله الله في العرش، فينفون كون الاستواء صفةً لله تعالى. فطرقهم في التأويل متعددة. وقد ناقش المصنف قسمين من هؤلاء: فالذين ينكرون صفات الأفعال ويؤولها فإن منهم القسم الأول: من يؤولها على أنها صفات ذات لا صفات فعل. وهم المقصودون بقول المصنف: (فإن من تأول النصوص على معنى من المعاني التي يثبتها) فمن أرجع معاني تلك الصفات التي نفاها إلى معاني الصفات التي يثبتها، أي: أنه أرجعها إلى الصفات الذاتية بناء على إنكاره للصفات الفعلية. وأعطى مثلاً على ذلك بتأويل (محبه ورضاه وغضبه وسخطه هو إرادته للثواب والعقاب) فهذا نوع من التأويل حيث أرجع معنى صفة المحبة والرضا والغضب والسخط إلى صفة الإرادة، إذ من المعلوم أن صفة الإرادة هي من الصفات الذاتية التي يثبتها هؤلاء. فكان جواب المصنف: (كان ما يلزمه في الإرادة نظير ما يلزمه في الحب والمقت والرضا والسخط). فإنه يقال لهم: تأويل النصوص على معنى من المعاني التي يثبتونها، فإنهم إذا صرفوا النص عن المعنى الذي هو مقتضاه إلى معنى آخر، لزمهم في المعنى المصروف إليه ما كان يلزمهم في المعنى المصروف عنه. فإذا قال قائل: تأويل محبه هي إرادته سبحانه للثواب. فيقال له: يلزمك أن

تؤول الإرادة أيضاً، وإلا فما الفرق بين الإرادة وغيرها من الصفات. القسم الثاني: من يقول هذه الصفات إنما هي فعل يفعل الله في الشيء. وهم المقصودون بقول المصنف: (ولو فسّر ذلك بمفعولاته - وهو ما يخلقه من الثواب والعقاب-) فأولوا كل ما ورد في النصوص من الأفعال اللازمة فقالوا في المحبة هي ما يخلقه الله تعالى من الثواب، والرحمة ليست أمراً يقوم بذات الله عز وجل وإنما خلق مباين يخلقه في خلقه، والسخط أمر ضار يخلقه في خلقه، وكذلك الرضا، وحتى إذا وجدتهم يتأولون الضحك في النصوص بالرحمة فلا تظن أنهم يريدون الرحمة التي يفهمها كل مسلم من أن الله عز وجل تقوم به صفة اسمها الرحمة ثم لها آثار في خلقه بل لا يريدون إلا أنه يخلق خلقاً في عبيده اسمه رحمة فحسب. فأجاب المصنف عن هذا النوع من التأويل بقوله: (فإنه يلزمه في ذلك نظير ما فر منه، فإن الفعل المعقول لا بد أن يقوم أولاً بالفاعل، والثواب والعقاب المفعول إنما يكون على فعل ما يحبه ويرضاه، ويسخطه ويبغضه الميثب المعاقب، فهم إن أثبتوا الفعل على مثل الوجه المعقول في الشاهد للعبد مثلوا، وإن أثبتوه على خلاف ذلك، فكذلك سائر الصفات) وكذلك لو فسرت المحبة مثلاً بالمفعولات، وهي ما يخلقه الله تعالى من الثواب، فإنه يلزمه نظير ما فر منه، فإن الفعل المعقول لا بد أن يقوم أولاً بالفاعل، والثواب المفعول إنما يكون على فعل ما يحبه الميثب. فالأفعال المنسوبة لله عز وجل على نوعين: النوع

الأول: فعل متعدي مثل الخلق والرزق والإحياء والإماتة والتعذيب والإثابة، وهذا الضرب من الأفعال لم يناع أحد في إثباته لله عز وجل لا الجهمية ولا المعتزلة ولا الكلابية ولا الأشعرية ولا الماتردية ولا أهل الحديث، وإنما نازع المعتزلة في خلق أفعال العباد لا ذواتهم. النوع الثاني: فعل لازم يقوم بالذات مبدئياً وإن كان له أثر على المخلوقات فيما بعد. مثل الكلام والرضا والسخط والمحبة والمجيء والنزول والاستواء، وقد استدل عليهم أهل السنة بآيات من القرآن وأخبار من السنة تفرق بين الفعل المتعدي واللازم وتنسب ذلك كله لله عز وجل مثل قوله تعالى: ﴿تَمَّا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]. فقوله: ﴿يَقُولَ لَهُ كُنْ﴾ هذا الفعل اللازم. وقوله: ﴿فَيَكُونُ﴾ هذا الفعل المتعدي. وقوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]. فقوله: ﴿الْخَلْقُ﴾ الفعل المتعدي. وقوله: ﴿الْأَمْرُ﴾ الفعل اللازم المتعلق بالمشيئة. فالله يكلم عبده بكلام يسمعونه منه أو يسمعونه ممن سمعه منه وأولئك رسله. وأيضاً استدلو بمثل قوله تعالى ﴿فَلَمَّا ءَاسَفُونَا اٰنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزخرف: ٥٥]. فقوله: ﴿ءَاسَفُونَا﴾ ومعناه: أغضبونا، وهذا هو الفعل اللازم. وقوله: ﴿اٰنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ هذا هو الفعل المتعدي، ثم إنك تجد كلام السلف واضحاً في إثبات النوعين قال البخاري في خلق أفعال العباد: وقال الفضيل بن عياض: إذا قال لك جهمي: أنا أكفر برب يزول عن مكانه، فقل: أنا أو من برب يفعل ما يشاء. وقول الفضيل: «يفعل

ما يشاء»، لا يريد به إلا الفعل اللازم، وإلا فالجهمي وكل المتسبين للملة لا ينكرون الفعل المتعدي، ولو أظهر السلف تفسير الفعل اللازم بالفعل المتعدي لانتهى أمرهم مع الجهمية إلى وئام. وقد سمي بعض السلف الفعل المتعدي «حركة» مثل الدارمي وحرب، واستدلوا عليهم بالمعقول، وأن الناس لا يعرفون فعلاً متعدياً دون فعل لازم وهذا ظاهر النصوص القطعي، قال ابن تيمية: «والفعل المتعدي إلى غيره لا يتعدى حتى يقوم بفاعله، إذ كان لا بد له من الفاعل، وهذا معلوم سمعاً وعقلاً. أما السمع: فإن أهل اللغة العربية التي نزل بها القرآن، بل وغيرها من اللغات، متفقون على أن الإنسان إذا قال: قام فلان وقعد، وقال: أكل فلان الطعام، وشرب الشراب، فإنه لا بد أن يكون في الفعل المتعدي إلى المفعول به ما في الفعل اللازم وزيادة، إذ كلتا الجملتين فعلية، وكلاهما فيه فعل وفاعل، والثانية امتازت بزيادة المفعول، فكما أنه في الفعل اللازم معنا فعل وفاعل، ففي الجملة المتعدية معنا أيضاً فعل وفاعل وزيادة مفعول به. ولو قال قائل: الجملة الثانية ليس فيها فعل قائم بالفاعل، كما في الجملة الأولى، بل الفعل الذي هو أكل وشرب نصب المفعول - من غير تعلق بالفاعل أولاً - لكان كلامه معلوم الفساد، بل يقال: هذا الفعل تعلق بالفاعل أولاً، كتعلق قام وقعد، ثم تعدى إلى المفعول، ففيه ما في الفعل اللازم وزيادة التعدي،

وهذا واضح لا يتنازع فيه اثنان من أهل اللسان^(١). وبسط الشيخ الكلام بما يحسن مراجعته. وهذا النوع هو الذي نازع فيه الجهمية والمعتزلة والكلائية والأشعرية ومن تأثر بهم من المنتسبين إلى المذاهب الأربعة وفيهم حنابلة لشبهة كلامية اسمها امتناع حلول الحوادث وملخصها: ما حلت به الحوادث لم يخل منها وما لم يخل من الحوادث فهو حادث. وملخص الجواب عليها: أن الله عز وجل باتفاق الجميع لا أول له، وجنس أفعاله لا أول له، وكل فعل من أفعاله التي تسمونها حوادث له بداية ونهاية، وحكم الأفراد لا يلزم الجنس، فجنس أحقاب عذاب أهل النار مثلاً لا نهاية لها وكل حقب له بداية ونهاية؛ وكذلك جنس أكل أهل الجنة لا نهاية له، وكل أكلة لها بداية ونهاية؛ ومن يعتقد أنه لا بد أن يكون أحد الأفراد مشاركاً للجنس بوصفه فقط غلط ونازع ضرورة المعقول وهذان المثالان أمامك يقر بهما جماهير العقلاء. وعليه فالقول وما لم تخل منه الحوادث فهو حادث لاستحالة الجمع بين القدم والحدوث، قول باطل إنما يلزم من له بداية، وأما الأول الذي لا بداية له وجنس أفعاله لا بداية له فلا يلزمه شيء من ذلك. والنزاع في هذه المسألة هو أساس الخلاف في أمر القرآن هل مخلوق أم لا؟ فالذين قالوا هو مخلوق ما قالوا ذلك إلا لأنهم ينكرون أن الله عز وجل يتكلم بما شاء متى شاء، فهذا عندهم حلول حوادث ففسروا

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣).

الكلام على أصلهم في إحالة الأفعال اللازمة إلى الأفعال المتعدية، بأنه خلق من خلق الله أسماه كلاماً، ولهذا لا يصلح الخوض في مسألة القرآن قبل تحرير هذه المسألة، فالقوم دائماً يغالطون بشبهات فرعية كما في حديثهم على صفة النزول مثلاً، والواقع أنهم ينكرون أن يفعل الله ما شاء متى شاء. وبين شيخ الإسلام ابن تيمية خطورة هذه المقولة وضررها فقال: «ومن أعظم أصول التفريق بينهم في هذه المسألة - مسألة أفعال الله تعالى وكلام الله ونحوه ذلك مما يقوم بنفسه ويتعلق بمشيئته وقدرته - فإن هذا الأصل لما أنكره من أنكره من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة ونحوهم وظنوا أنه لا يمكن إثبات حدوث العالم وإثبات الصانع إلا إثبات حدوث الجسم، ولا يمكن إثبات حدوثه إلا بإثبات حدوث ما يقوم به من الصفات والأفعال المتعاقبة، ألجأهم ذلك إلى أن ينفوا عن الله صفاته وأفعاله القائمة به المتعلقة بمشيئته وقدرته، أو ينفوا بعض ذلك وظنوا أن الإسلام لا يقوم إلا بهذا النفي وأن الدهرية من الفلاسفة وغيرهم لا يبطل قولهم إلا بهذا الطريق، وأخطأوا في هذا وهذا، أما الفلاسفة الدهرية فإن هذه الطريقة زادتهم إغراء وأوجبت لهم حجة عجز هؤلاء عن دفعها إلا بالمكابرة التي لا تزيد الخصم إلا قوة وإغراء، فقالوا لهم : كيف يحدث الحادث بلا سبب حادث؟ وكيف تكون الذات حالها وفعلها وجميع ما ينسب إليها واحداً من الأزل إلى الأبد؟ والعالم يصدر عنها في وقت دون وقت من غير فعل يقوم

به ولا سبب حدث؟ فكان ما جعلوه أصل للدين وشرطا في معرفة الله تعالى منافيا للدين ومانعا من كمال معرفة الله، وكان ما احتجوا به من الحجج العقلية هي في الحقيقة على نقيض مطلبهم أدل، فالحوادث لا تحدث إلا بشرط جعلوه مانعا من الحدوث، وأما أمور الإسلام فإن هذا الأصل اضطرهم إلى نفي صفات الله تعالى لئلا تنتقض الحجة، ومن لم ينف الصفات نفى الأفعال القائمة به وغيرها مما يتعلق بمشيئته وقدرته، فلزمهم من عدم الإيمان ببعض ما جاء به الرسول ﷺ ومن جحد بعض ما يستحقه الله تعالى من أسمائه وصفاته، ما أوجب له من من التناقض والارتباب ما تبين لأولى الألباب، فلم يعطوا الإيمان بالله ورسوله حقه، ولا الجهاد لعدو الله ورسوله حقه، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا﴾ [الحجرات: ١٥]. هذا مع دعواهم أنهم أعظم علما وإيمانا وتحقيقا لأصول الدين وجهادا لأعدائه بالحجج من الصحابة، وإن هم في ذلك إلا كبعض الملوك الذين لم يجاهدوا العدو بل أخذوا منهم بعض البلاد، ولا عدلوا في المسلمين العدل الذي شرعه الله للعباد، إذا ادعى أنه أمكن وأعدل من عمر بن الخطاب وأصحابه (رضي الله عنهم) (١). [محمد بن خليفة (١/ ٣٧٥)].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٠٢).

فصل

وَأَمَّا الْمَثَلَانِ الْمَضْرُوبَانِ: فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَخْبَرَنَا عَمَّا فِي الْجَنَّةِ مِنَ
 الْمَخْلُوقَاتِ، مِنْ أَصْنَافٍ: الْمَطَاعِمِ وَالْمَشَارِبِ وَالْمَلَابِسِ وَالْمَنَاحِكِ وَالْمَسَاكِنِ،
 فَأَخْبَرَنَا أَنَّ فِيهَا: لَبَنًا وَعَسَلًا وَخَمْرًا وَمَاءً وَلَحْمًا وَفَاكْهَةً وَحَرِيرًا وَذَهَبًا وَفُضَّةً
 وَحُورًا وَقُصُورًا. وَقَدْ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «لَيْسَ فِي الدُّنْيَا شَيْءٌ مِمَّا فِي الْجَنَّةِ إِلَّا
 الْأَسْمَاءُ». فَإِذَا كَانَتْ تِلْكَ الْحَقَائِقُ الَّتِي أَخْبَرَ اللَّهُ عَنْهَا، هِيَ مُوَافِقَةٌ فِي الْأَسْمَاءِ
 لِلْحَقَائِقِ الْمَوْجُودَةِ فِي الدُّنْيَا، وَلَيْسَتْ مِمَّاثِلَةً لَهَا، بَلْ بَيْنَهُمَا مِنَ التَّبَايُنِ مَا لَا يَعْلَمُهُ
 إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى، فَالْخَالِقُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَعْظَمُ مَبَايِنَةٍ لِلْمَخْلُوقَاتِ مِنْ مَبَايِنَةِ
 الْمَخْلُوقِ لِلْمَخْلُوقِ، وَمَبَايِنَتُهُ لِمَخْلُوقَاتِهِ، أَعْظَمُ مِنْ مَبَايِنَةِ مَوْجُودِ الْآخِرَةِ

لموجود الدنيا، إذ المخلوق أقرب إلى المخلوق الموافق له في الاسم من الخالق إلى المخلوق. وهذا بين واضح^(١).

(١) أورد المؤلف مثال الجنة في غير موضع. انظر: منهاج السنة (١٥٧/٢). والتسعينية (٥٤٦/٢). والصفدية (٢٨٨/١). والحموية (ص: ٥٤٢). وشرح حديث النزول مجموع الفتاوى (٣٤٧/٥). ومجموع الفتاوى (٢٠٧/٥، ٩/٢٩٥). والمرشدة مجموع الفتاوى (٤٨٢/١١). وتفسير سورة الإخلاص مجموع الفتاوى (٣٢٦/١٧). ومن تقاريره التي تزيد هذا المثال بياناً، قوله: «فإن هذه الحقائق التي أخبر بها أنها في الجنة، ليست مماثلة لهذا الموجودات في الدنيا، بحيث يجوز على هذه ما يجوز على تلك، ويجب لها ما يجب لها، ويمتنع عليها ما يمتنع عليها، وتكون مادتها مادتها، وتستحيل استحالتها، فإننا نعلم أن ماء الجنة لا يفسد، ولبنها لا يتغير طعمه، وخمرها لا يصدع شاربها، ولا ينزف عقله، فإن ماءها ليس نابعاً من تراب، ولا نازلاً من سحاب مثل ما في الدنيا، ولبنها ليس مخلوقاً من أنعام كما في الدنيا، وأمثال ذلك. فإذا كان ذلك المخلوق يوافق ذلك المخلوق في الاسم، وبينهما قدر مشترك وتشابه، وعلم به معنى ما خوطبنا به، مع أن الحقيقة ليست مثل الحقيقة، فالخالق جل جلاله أبعد عن مماثلة مخلوقاته مما في الجنة لما في الدنيا. مجموع الفتاوى (٢٩٦/٩). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

المهمات الأصولية

المثل الأول: الجنة، فإن الله سبحانه وتعالى أخبرنا عما في الجنة من المخلوقات من أصناف المطاعم والمشارب والملابس والمناكح والمساكن، فأخبرنا أن فيها لبنا وعسلاً وخمراً وماء ولحماً وفاكهة وحريراً وذهباً وفضة وهوراً وقصوراً، وهم فيها مع ذلك خالدين، كيف ذلك؟! وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: «ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء». فإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها، هي موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا، وليست مماثلة لها، بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله تعالى، فالخالق سبحانه وتعالى أعظم مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلوق، ومباينته لمخلوقاته أعظم من مباينة موجود الآخرة لموجود الدنيا، إذ المخلوق أقرب إلى المخلوق الموافق له في الاسم من الخالق إلى المخلوق. وهذا بين واضح.

افتراق الناس في أخبار الآخرة: السلف والأئمة وأتباعهم آمنوا بما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر، مع علمهم بالمباينة التي بين ما في الدنيا وبين ما في الآخرة، وإن مباينة الله لخلقه أعظم من ذلك وأجل وأعلى.

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

الفريق الثالث: نفوا هذا وهذا كالقرامطة الباطنية والفلاسفة المشائين، ونحوهم من الملاحدة الذين ينكرون حقائق ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر، وزعموا أن ذلك تخيل أو تجهيل.

تأويل الباطنية للأمر والنهي: كثير منهم يجعلون باب الأمر والنهي كباب الخبر فيدخلون فيه التأويلات القرمطية، والسفسطات الفلسفية، أو يقولون: الشرائع تلزم العامة، أو يقولون: جاءت لمصلحة العباد؛ فإذا أمكن تحصيل المصالح بغيرها لم تلزم الشرائع، وهؤلاء الباطنية الملاحدة أجمع المسلمون على أنهم أكفر من اليهود والنصارى.

تتيمماً للمثال الأول: إن الله سبحانه وتعالى لا تضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه؛ فإن الله لا مثل له، بل له المثل الأعلى، فلا يجوز أن يشترك هو والمخلوق في قياس تمثيل، ولا في قياس شمول تستوي أفرادهم، ولكن يستعمل في حقه المثل الأعلى، وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال فالخالق أَوْلَى به، وكل ما تنزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أَوْلَى بالتنزيه عنه، فإذا كان المخلوق منزهاً عن مماثلة المخلوق مع الموافقة في الاسم، فالخالق أَوْلَى أن يُنزه عن مماثلة المخلوق،

وإن حصلت موافقة في الاسم؛ فأنت ترى أن الإنسان لا يشبه الصخر الصم، ولو قيل: لأحدهم إنك والفيل متشابهان لغضب مع كونهما مخلوقين موجودين، فإن مجرد التشابه في اسم المخلوق والموجود لا يلزم منه التشبيه؛ فكيف يلزم ذلك بين الخالق والمخلوق. [محمد طاهري (٢٩:)].

بعد أن ذكر الشيخ الأصلين اللذين يرد بهما على نفاة الصفات، شرع في ذكر المثلين المضروبين في ذلك. فالمثل الأول: ما أخبر الله تعالى به عمّا في الجنة من المخلوقات ممّا أعدّ لأوليائه من أصناف النعيم، من (المطاعم، والمشارب، والملابس، والمساكن)، وغير ذلك، فأخبرنا أن فيها (لبنًا، وعسلًا، وخمرًا، وماء، ولحمًا)، وغير ذلك، وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء. فموجودات الآخرة موافقة لموجودات الدنيا في الاسم، وفي مسمى الاسم المطلق، وهو المعنى العام الكلي المشترك، ولكنها مع ذلك ليست مماثلة لها، (بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله تعالى) وإذا كان هذا التباين موجوداً بين المخلوقات، وفي صفاتها المتفقة في الأسماء، وفي المعنى الكلي المشترك، (فالخالق سبحانه وتعالى أعظم مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلوق، ومباينته لمخلوقاته أعظم من مباينة موجود الآخرة لموجود الدنيا، لأن المخلوق أقرب إلى المخلوق الموافق له في

الاسم، من الخالق إلى المخلوق). فإثباتُ القدرِ المشترك الذي به تفهم الألفاظ، لا يلزم منه التماثل في الخصائص. فبين ماء الدنيا وماء الآخرة قدرٌ مشترك، وهو المعنى العام الكلي للفظ الماء، وكذلك بين لبن الدنيا ولبن الآخرة قدرٌ مشترك، وبين خمر الدنيا وخمر الآخرة قدرٌ مشترك، وهكذا بقية الأمور التي أخبر عنها الرب تعالى، ولكل من موجودات الدنيا وموجودات الآخرة خصائص لا يشركه فيها الآخر. فنحن نعلم ونذكر: أن اللبن شراب يشرب، وهكذا الخمر، والماء، وبينها فروق، ونذكر أن هذه الثلاثة من أنواع الشراب، وليست شيئاً يلبس أو يسكن، فنحن نفرّق بين معناها، ومعنى: المساكن، والملابس، والمطاعم، والحدود العينية التي في الجنة. فلا بُدَّ من إثباتِ القدر المشترك بين الأشياء المتفقة في أسمائها، وهذا القدر المشترك، هو: المعنى العام، وهو: مسمى الاسم عند الإطلاق، الذي به يفهم معنى اللفظ المطلق والغائب، ثم عند إضافته وتقييده، ينضاف إليه معنى آخر يخصه غير المعنى العام المشترك، ولا بد من هذا القدر المشترك حتى تفهم الألفاظ ويمكن التخاطب بها. وليس هذا المعنى العام والقدر المشترك، هو التشبيه الذي نفتته الأدلة النقلية والعقلية. فالاتفاق في الأسماء، وثبوت القدر المشترك، لا يستلزم التماثل في الخصائص. وهذا

المثل المضروب هنا قريب مما ذكره المؤلف سابقاً في مسألة وجود البعوضة والعرش. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٢٥)].

بعد أن انتهى المصنف رحمه الله من ذكر الأصلين في الرد على المعطلة، شرع هنا في بيان المثليين وهما: المثل الأول: هو الجنة: ويمكن في هذا النص تقرير الأمور الآتية: الأمر الأول: أن الاتفاق في الاسم العام لا يلزم منه التماثل. فما ذكره الله في الجنة من أنواع المطاعم، والمشارب، والمناكح، والملابس، والمسكن، يشبه ما في الدنيا من هذه الأنواع في الاسم، وفي المعنى العام، وهذا التوافق في الاسم وفي الحقيقة من حيث العموم لم يوجب أن تكون حقائق الآخرة مثل حقائق الدنيا من كل وجه، بل بينهما بون شاسع وفرق بعيد، وقول ابن عباس رضي الله عنهما: «ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء». معناه أن التفاوت بينهما كبير في اللذة والكمال والعظمة، حتى أنه لا يكاد التوافق يكون بينهما في الاسم لشدة التفاوت. إذا تقرر هذا، فالرب تبارك وتعالى وإن كان متصفا بالصفات ومسمى بالأسماء، والمخلوق يسمى بتلك الأسماء ويوصف بتلك الصفات فهما متفقان في الاسم وفي المعنى العام، غير أن هذا الاتفاق ليس معناه أنهما متماثلان، بل بينهما تفاوت عظيم وفرق كبير. الأمر الثاني: أن الإنسان يعتبر بما عرفه على ما لم يعرفه. قال ابن القيم: «الإنسان يعتبر بما عرفه على ما لم يعرفه، ولولا ذلك لانسدت عليه طرق المعارف للأمور الغائبة، فإن

الإنسان يعلم أنه حي عليم قدير سميع بصير متكلم، فيتوصل بذلك إلى أن يفهم ما أخبر الله به عن نفسه من أنه حي عليم قدير سميع بصير، فإنه لولا تصوره لهذه المعاني من نفسه ونظره إليها لم يمكن أن يفهم ما غاب عنه، كما أنه لولا تصوره لما في الدنيا من العسل واللبن والماء والخمر والحريير والذهب والفضة، لما أمكنه أن يتصور ما أخبر به من ذلك من الغيب، لكن لا يلزم أن يكون الغيب مثل الشهادة، فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: «ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء». فإن هذه الحقائق التي أخبر بها أنها في الجنة ليست مماثلة لهذه الموجودات في الدنيا بحيث يجوز على هذه ما يجوز على تلك، ويجب لها ما يجب لها، ويمتنع ما يمتنع عليها، ويكون مادتها مادتها ويستحيل استحالتها، فإننا نعلم أن ماء الجنة لا يفسد ولا يأسن، ولبنها لا يتغير طعمه، وخمرها لا يصدع شاربها ولا ينزف عقله، فإن ماءها ليس نابغاً من تراب ولا نازلاً من سحب مثل ما في الدنيا، ولبنها ليس مخلوقاً من أنعام كما في الدنيا وأمثال ذلك. فإذا كان المخلوق يوافق ذلك المخلوق في الاسم وبينهما قدر مشترك وتشابه فعلم به معنى ما خوطبنا به، مع أن الحقيقة ليست مثل الحقيقة. فالخالق جل جلاله أبعد عن مماثلة مخلوقاته مما في الجنة لما في الدنيا، فإذا وصف نفسه بأنه حي عليم سميع بصير قدير لم يلزم أن يكون مماثلاً لخلقه، إذ كان بعدها عن مماثلة خلقه أعظم من بعد مماثلة كل مخلوق لكل مخلوق، وكل واحد من صغار الحيوان له حياة وقوة

وعمل وليست مماثلة للملائكة المخلوقين، فكيف يماثل رب العالمين شيئاً من المخلوقين»^(١). الأمر الثالث: عدم العلم بالكيفية لا يقدح في الإيمان بالمغيبات. «ونحن إذا تدبرنا عامة ما جاء في أمر الدين من ذكر صفات الله، وما تعبد الناس باعتقاده من ذكر عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، والحوض، والميزان، والصراط، وصفة الجنة وصفة النار، وجدناها أموراً لا ندرك حقائقها بعقولنا، وإنما ورد الأمر بقبولها والإيمان بها، فإذا سمعنا شيئاً من أمور الدين، وعقلناه، وفهمناه، فله الحمد في ذلك، والشكر ومنه التوفيق، وما لم يمكننا إدراكه ولم تبلغه عقولنا آماناً به، وصدقناه، واعتقدنا أن هذا من قبل ربوبيته وقدرته، واكتفينا في ذلك بعلمه، ومشيتته، قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]^(٢). فعدم العلم بكيفية صفات الله لا يقدح في الإيمان بتلك الصفات ومعرفة معانيها؛ لأن الكيفية وراء ذلك، فالسلف يُثبتون لله ما أثبتته لنفسه من صفات الكمال ويفهمون معاني تلك الصفات ويُفسرونها، فإذا أثبتوا لله السَّمْعَ والبصر أثبتوها حقيقة وفهموا معانيهما، وهكذا سائر الصفات يجب أن تجري هذا المجرى، وإن كان لا سبيل لنا

(١) رسالة في العقل والروح لابن تيمية (٢/ ٤٢). «مطبوعة ضمن المجموعة المنيرية»، بتصرف.

(٢) الحجة في بيان المحجة (١/ ٣٢١) بتصرف.

إلى معرفة كُنْهها وكيفيتها، فإن الله سبحانه لم يُكَلِّف العباد ذلك ولا أرادهم ولم يجعل لهم إليه سبيلاً. وكثير من المخلوقات لم يجعل الله للعباد سبيلاً إلى معرفة كُنْهها وكيفيتها، فهذه أرواح الخلائق التي هي أدنى إليهم من كل دان قد حُجب عنهم معرفة كُنْهها وكيفيتها، وقد أخبرنا الله عن تفاصيل يوم القيامة وما في الجنة والنار، فقامت حقائق ذلك في قلوب أهل الإيمان وشاهدته عقولهم ولم يعرفوا كيفيته وكنْهه، فلا يشكُّ المسلمون أن في الجنة أنهاراً من خمر وأنهاراً من عسل، ولكن لا يعرفون كنه ذلك ومادته وكيفيته؛ كما قال ابن عباس: «ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء». فكذا الأسماء والصفات لا يَمنع انتفاء نظيرها في الدنيا من فهم معانيها وحقائقها والإيمان بذلك واعتقاد اتصاف الله بها^(١). فإيماننا صحيحٌ بحق ما كُلفنا به وإن لم نعرف حقيقة ماهيته وكيفيته، والله أعلم. [محمد بن خليفة (١ / ٣٧١)].

(١) مدارج السالكين لابن القيم (٣ / ٣٥٨).



ولهذا افترق الناس في هذا المقام ثلاث فرق: فالسلف والأئمة وأتباعهم: آمنوا بما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر، مع علمهم بالمباينة التي بين ما في الدنيا وبين ما في الآخرة، وأن مباينة الله لخلقِه أعظم. والفريق الثاني: الذين أثبتوا ما أخبر الله به في الآخرة من الثواب والعقاب، ونفوا كثيراً مما أخبر به من الصفات، مثل: طوائف من أهل الكلام: المعتزلة، ومن وافقهم. والفريق الثالث: نفوا هذا وهذا، كالقرامطة الباطنية، والفلاسفة أتباع المشائين، ونحوهم من الملاحدة، الذين ينكرون حقائق ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر. ثُمَّ إِنَّ كثيراً منهم: يجعلون الأمر والنهي من هذا الباب، فيجعلون الشرائع المأمور بها، والمحظورات المنهي عنها، لها تأويلات باطنة تخالف ما يعرفه المسلمون منها، كما يتأولون الصلوات الخمس، وصيام شهر رمضان، وحج البيت. فيقولون: إن الصلوات الخمس معرفة أسرارهم، وإن صيام شهر رمضان كتمان أسرارهم، وإن حج البيت السفر إلى شيوخهم، ونحو ذلك من التأويلات، التي يعلم بالاضطرار أنها كذبٌ وافتراء على الرسل صلوات الله عليهم، وتحريفٌ لكلام الله ورسوله عن مواضعه، وإلحادٌ في آيات الله. وقد يقولون: إن

الشرائع تلزم العامة دون الخاصة، فإذا صار الرجل من عارفيهم ومحققهم وموحيديهم، رفعوا عنه الواجبات، وأباحوا له المحظورات. وقد يوجد في المنتسبين إلى التصوف والسلوك من يدخل في بعض هذه المذاهب. وهؤلاء الباطنية الملاحدة، أجمع المسلمون على أنَّهم أكفر من اليهود والنصارى.



يذكر الشيخ هنا فرق الناس فيما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر: فأهل السنة والجماعة، (وهم السلف الصالح والأئمة وأتباعهم: آمنوا بكل ما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر)، آمنوا بما جاء في الكتاب والسنة من ذلك كله، مع علمهم وإيمانهم بمباينة موجودات الآخرة لموجودات الدنيا، وأنَّ مباينة الله تعالى لخلقه أعظم من مباينة هذه المخلوقات بعضها بعضاً. فمذهب أهل السنة والجماعة متفق ومتنظم ومنسجم مع العقل والنصوص الشرعية، لا اضطراب فيه ولا تناقض. والفرقة الثانية: طوائف من أهل الكلام، وهم: الذين أثبتوا ما أخبر الله به من الثواب والعقاب في الآخرة في الجملة، ونفوا كثيراً مما أخبر الله به عن نفسه، ويدخل في هؤلاء: المعتزلة، والجهمية، والأشاعرة، فهؤلاء كلهم فرقوا بين ما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر، فأثبتوا بعضاً ونفوا بعضاً، فوقعوا في التناقض، حيث فرقوا بين ما جاءت

النصوص الشرعية بإثباته. وإن كان بين هؤلاء اختلاف في إثبات بعض أمور الآخرة، فالمعتزلة: تنكر الشفاعة لأهل الكبائر، وتوجب لهم الخلود في النار، ومنهم من ينازع في الحوض، والميزان، بخلاف الأشاعرة. والجهمية تقول بفناء الجنة والنار، بخلاف المعتزلة، والأشاعرة. والفرقة الثالثة: القرامطة الباطنية، والفلاسفة، ونحوهم من الملاحدة الذين ينكرون حقائق ما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر، فينفون أسماء الله وصفاته، كما ينفون حقائق اليوم الآخر، وربما لبسوا فقالوا: البعث روحاني، وجعلوا ما يكون في الدار الآخرة من النعيم والعذاب من باب التخيل الذي لا حقيقة له. وكثير من هؤلاء يجعلون الشرائع من هذا الباب، فيجعلون لما أمر الله به وما نهى عنه تأويلات باطنة تخالف ما يعرفه المسلمون منها، كما يتأولون الصلوات الخمس بمعرفة أسرارهم، وصيام رمضان بكتمان أسرارهم، وحج البيت الحرام بالسفر إلى شيوخهم، ونحو ذلك من التأويلات التي يعلم بالاضطرار أنها كذبٌ وافتراء على الله ورسله، وتحريف للكلم عن مواضعه، وإلحاد في آيات الله وشرائعه. فهذه المعاني التي يفسّرون بها شرائع الله لا تمتُّ إلى المعنى الحقيقي بصلّة، لا لغة ولا شرعاً، وليس عليها أي دليل لا صحيح ولا فاسد، بل هي من باب التحريف والإلحاد الظاهر. وقد يقولون بأن الشرائع تلزم العامة دون الخاصة، فإذا صار الرجل من كبرائهم

ومحققهم، أسقطوا عنه التكاليف، فرفعوا عنه الواجبات، وأباحوا له المحظورات؛ لأن هذه التكاليف إنما تلزم العامة حسب زعمهم وهذا يقولونه مصانعة، وإلا فليس في الحقيقة لديهم شرائع يؤمنون بها. وقد يوجد في بعض المتسبين للتصوف والسلوك من يدخل في بعض هذه المذاهب الباطنية ويتبعها، كالقول بأن للشرع معنى باطنًا غير الظاهر، أو أن بعض الناس يصل إلى درجة تسقط عنه التكاليف. ويستفاد من هذا أن الباطنية نوعان: باطنية الرافضة، وهم: الذين يتظاهرون بالتشيع لآل البيت. وباطنية الصوفية. فيشتركون في القول بأن للنصوص معاني باطنة، تخالف ما يفهمه المسلمون منها، وكل منهم يؤول النصوص بحسب ما يتفق مع الشعار الذي يتخذه. فباطنية الصوفية يتظاهرون بالسلوك والعبادة، وباطنية الرافضة يتظاهرون بحب آل البيت. والذين ينطبق عليهم وصف أصحاب السلوك الذين ذكرهم الشيخ، هم: أصحاب وحدة الوجود، القائلين بأن وجود الرب، عين وجود كل موجود. وهؤلاء الباطنية الملاحدة، أجمع المسلمون على أنهم أكفر من اليهود والنصارى؛ لأن اليهود والنصارى يؤمنون بالله وتمييزه عن خلقه، كما يؤمنون باليوم الآخر في الجملة، ويقرون بالجنة والنار والشرائع في الجملة. أما هؤلاء الباطنية، فحقيقة مذهبهم: الكفر بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٢٩)].

وقد انقسم الناس في باب الإيمان بالله واليوم الآخر ثلاث فرق: الفريق الأول: وهم الذين قال عنهم المصنف: (فالسلف والأئمة وأتباعهم: آمنوا بما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر، مع علمهم بالمباينة التي بين ما في الدنيا وبين ما في الآخرة، وإن مباينة الله لخلقه أعظم) فأهل السنة والجماعة آمنوا بما أخبر الله به عن نفسه من صفات الكمال ونعوت الجلال ونزهوه عن الند والمثال كما آمنوا بما أخبر الله به عن اليوم الآخر، وما أعد الله لمن أطاعه وعصاه من الجزاء. وقد قرن الله عز وجل بين باب الإيمان بالله وبين باب الإيمان باليوم الآخر في أكثر من آية من كتاب الله عز وجل، ومما وردت به نصوص الكتاب والسنة: قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢]، وقال تعالى: ﴿ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [البقرة: ٢٣٢]، وقال تعالى: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَاتِ اللَّهِ ءَانَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسْرِعُونَ فِي الْحَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١١٤﴾﴾ [آل عمران: ١١٣-١١٤]، وقال تعالى: ﴿لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ

الْآخِرِ أَوْلَيْكَ سُنُوتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿[النساء: ١٦٢]﴾. وغير ذلك من الآيات التي ورد فيها ذكر الإيمان باليوم الآخر مقترنا بالإيمان بالله في الإثبات. ومن الآيات التي ذكر فيها الإيمان باليوم الآخر مقترنا بالإيمان بالله في النفي: قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٣٦]، وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَعِزُّكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَن يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ ﴿٤٤﴾ إِنَّمَا يَسْتَعِزُّكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [التوبة: ٤٤-٤٥]. وفي هاتين الآيتين اجتمع النفي والإثبات في اقتران الإيمان باليوم الآخر بالإيمان بالله. وأما الأحاديث فهي أيضا كثيرة، ومنها: حديث أبي شريح رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ مَكَّةَ حَرَّمَهَا اللَّهُ وَلَمْ يُحَرِّمْهَا النَّاسُ، فَلَا يَحِلُّ لِأَمْرِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَسْفِكَ بِهَا دَمًا، وَلَا يَعْصِدَ بِهَا شَجَرَةً». أخرجه البخاري (١٠٤)، ومسلم (١٣٥٤). ومنها حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لَا يُبْغِضُ الْأَنْصَارَ رَجُلٌ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ». أخرجه مسلم (٧٧). والفريق الثاني: وهم الذين قال عنهم المصنف: (الذين أثبتوا ما أخبر الله به في الآخرة من الثواب والعقاب، ونفوا كثيرا مما أخبر به من الصفات، مثل طوائف من أهل

الكلام: المعتزلة ومن وافقهم) فيقر كل من الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة باليوم الآخر على خلل عند المعتزلة في بعض مسائل هذا الباب، وإذا كانت بعض هذه الطوائف كالأشاعرة والماتريدية يقولون بالأخذ بالنصوص الشرعية في هذا الباب ويدرجونها تحت ما يسمونه باب السمعيات، ومقصدهم بالسمعيات أن أصول هذا الباب تؤخذ من نصوص الكتاب والسنة، مع تأكيدهم على أن باب الإلهيات «أي: الإيمان بالله» وباب النبوات «أي: الإيمان بالنبى» لا يستدل لها بالنص وإنما دليلها عندهم هو العقل وحده. وعليه يقال لهم إن النصوص جاءت بالأمرين، أي: أمر الإيمان بالله، وأمر الإيمان باليوم الآخر، فما بالكم تفرقون بينهما وتجعلون باب الإيمان بالله عز وجل مصدره عقولكم، فتثبتون وتنفون بناء عليه، وباب الإيمان باليوم الآخر تقبلون فيه بما وردت به النصوص، فمصدر الباين واحد، وقد بين الله تعالى على لسان رسوله ﷺ من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر ما هدى الله به عباده، وكشف به مراده. فكيف يفرق بين الباين ومصدرهما واحد وهو النبى ﷺ، فالنصوص جاءت بهذا وهذا، وكلا مسائل الباين من الأمور الغيبية الغير مشاهدة والتي لا سبيل للعلم بها إلا من طريق الوحي. وعليه فإن حق باب الإيمان بالله أن يعامل معاملة الإيمان باليوم الآخر بأن يرجع فيه إلى النصوص، والنصوص الواردة فيه أكثر بكثير من نصوص الإيمان باليوم الآخر. فهؤلاء المعطلة آمنوا ببعض وهو

الإيمان بما أخبر الله به عن اليوم الآخر وامثال الأمر، واجتناب النهي، والجزاء على الأعمال، بينما نفوا حقائق أسماء الله وصفاته، وهم أهل التحريف والتأويل، الذين يقولون أن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال ما في نفس الأمر، وأن الحق في نفس الأمر هم ما علمناه بعقولنا، ثم يجتهدون في تأويل هذه النصوص بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طرقها المعروفة، وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات، فلا يقصدون مراد المتكلم به وحمله على ما يناسب حاله، وكل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه على الوجه الذي يعرف به مراده فصاحبه كاذب على من تأول كلامه، وقول المؤلف: (مثل طوائف من أهل الكلام) يعني كالجهمية والمعتزلة ونحوهم. الفريق الثالث: وهم الذين قال عنهم المصنف: (نفوا هذا وهذا، كالقرامطة الباطنية والفلاسفة أتباع المشائين، ونحوهم من الملاحدة الذين ينكرون حقائق ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر) فهذه الطوائف نفت ما دلت عليه نصوص المعاد، من البعث والنشور والجزاء على الأعمال، كما نفت ما دلت عليه نصوص الصفات من نعوت الجلال وأوصاف الكمال، وهذا ضلال صراح وكفر بواح، وهؤلاء هم الغلاة، من القرامطة والباطنية الإسماعيلية، والفلاسفة المشائين. فالفلاسفة إيمانهم بالله تبارك وتعالى لا يكاد يتعدى الإيمان بوجوده المطلق، أي: بوجوده في الذهن والخيال دون الحقيقة،

وأما ما عدا ذلك فلا يكادون يتفقون على شيء، فالمباحث العقدية عندهم من أسخف وأفسد ما قالوا به. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «أما الإلهيات فكلياتهم فيها أفسد من كليات الطبيعة، وغالب كلامهم فيها ظنون كاذبة فضلاً عن أن تكون قضايا صادقة»^(١). ويتجلى فساد معتقد الفلاسفة في الله أكثر عندما نعرض لك بعض أقوالهم في ذات الله وصفاته. فالفلاسفة يطلقون على الله مسمى «واجب الوجود»، وتوحيد واجب الوجود عندهم يكفي مجرد تصويره للعلم الضروري بفساده. فالتوحيد عندهم يقتضي تجريده من كل صفات الكمال اللازمة له، فهو ليس له حياة ولا علم ولا قدرة ولا كلام، ولا غير ذلك من الصفات، ويقولون بدلاً من ذلك: «إنه عاقل ومعقول وعقل، ولذيذ وملذذ ولذة، وعالم ومعلوم وعلم»، وجعلوا كل ذلك أموراً عدمية. ودفعهم إلى ذلك زعمهم أن تعدد الصفات موجب للتركيب في حق الله، وفساد هذا القول جلي واضح. فالله وصف نفسه بالصفات، ووصفه بها رسوله ﷺ وثبت ذلك في الكتاب والسنة نقلاً. كما أن العقل يشهد بفساد قولهم، فإن تعدد الصفات لم تقل لغة ولا شرع ولا عقل سليم إنه يوجب تركيب الموصوف إلا عند الفلاسفة. ومن شنيع كلامهم كذلك زعمهم أن الله لا يعلم الجزئيات، فهو عندهم لا يعرف عين موسى، ولا عيسى، ولا محمداً عليهم الصلاة والسلام، فضلاً عن

(١) الرد على المنطقيين (ص: ١١٤).

الوقائع التي قصها القرآن وغيرها من أمور المخلوقات. وفساد هذا القول واضح جلي في النقل والعقل. أما النقل فالله يقول: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]. وكذا العقل أيضاً شاهد بفساد هذا المعتقد، فكيف يجهل الله أموراً سيرها بأمره وأجراها بقدره وأخبر عنها في كتابه. ومن شنيع قولهم ما قالوه في قدرة الله من أنه فاعل بالطبع لا بالاختيار لأن الفاعل بالطبع يتحد فعله، والفاعل بالاختيار يتنوع فعله، وما دروا أنهم بهذا جعلوا الإنسان الفاعل بالاختيار أكمل من الله الفاعل بالطبع على حد زعمهم. وهذا القول مردود بقول الله: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨]. ومردود بالعقل؛ لأن الله هو أكمل الفاعلين فكيف يُشَبَّه فعله بفعل الجماد. والفلاسفة يدأبون حتى يشبوا واجب الوجود، ومع إثباتهم له فهو عندهم وجود مطلق، لا صفة له ولا نَعَتَ، ولا فعل يقوم به، لم يخلق السماوات والأرض بعد عدمها، ولا له قدرة على فعل، ولا يعلم شيئاً. ولا شك أن الذي كان عند مشركي العرب من كفار قريش وغيرهم أهون من هذا، فعباد الأصنام كانوا يشبتون رباً خالقاً عالماً قادراً حياً، وإن كانوا يشركون معه في العبادة. ففساد أقوال الفلاسفة في الله لا يضاهيه فساد، وسنعرض لأقوالهم في أسماء الله وصفاته فيما بعد إن شاء الله تعالى. فهذا ما عند هؤلاء من خبر الإيمان بالله عز وجل. وأما الإيمان

باليوم الآخر فهم لا يقرون بانفطار السماوات، وانتشار الكواكب، وقيامه الأبدان، ولا يقرون بأن الله خلق السماوات والأرض في ستة أيام، وأوجد هذا العالم بعد عدمه. فلا مبدأ عندهم، ولا معاد، ولا صانع، ولا نبوة، ولا كتب نزلت من السماء، تكلم الله بها، ولا ملائكة تنزلت بالوحي من الله تعالى. فدين اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل خير من دين هؤلاء. وحسبك جهلاً بالله تعالى، وأسمائه، وصفاته، وأفعاله، من يقول: إنه سبحانه لو علم الموجودات لحقه الكلال والتعب، واستكمل بغيره. وحسبك خذلاناً، وضلالاً وعمى: السير خلف هؤلاء، وإحسان الظن بهم، وأنهم أولو العقول^(١). فالفلاسفة دعواهم العريضة في هذا الباب هي قوله: إن ما ذكره الرسول ﷺ إنما هو من باب الوهم والتخييل، وهم يقولون: ليس هناك أصلاً نبوة على الحقيقة، وأن النبوة على زعمهم إنما هي أمرٌ مكتسب كأي مهنة من المهن، وأن هذا النبي استطاع بقوة ذكائه أن يخيل للناس أن هناك رباً على الحقيقة، وأن هناك بعثاً وحشراً وإلى غير ذلك، وهذا كله عندهم من باب الوهم والخيال. تحت هذا الزعم يقولون: إن هذه الأمور لا حقيقة لها، وأن هذا الرجل إنما هو مجرد مصلح زعم بأنه بهذه الطريقة استطاع أن يصلح الناس، وعند بعضهم لا بأس بالإبقاء على ذلك لأن في ذلك مصلحة، فعقول عامة الناس لا تتسع لغير ذلك، وليس بمقدور كل أحد أن يدرس

(١) انظر: إغاثة اللفهان (٢/ ٢٦١).

الفلسفة التي هم عليها حتى يعرفوا الأمر على حقيقته. وهذا مسلك الفلاسفة، ولذلك هم ينكرون كل غيب، فعندهم أن وجود الله لا حقيقة له وإنما هو أمر مقدر في الخيال والذهن لا في الخارج، وأن الملائكة هي قوى الخير في النفس، والشياطين هي قوى الشر في النفس، وأن الجنة هي السعادة النفسية، وأن النار هي الشقاء النفسي، إلى غير ذلك من التأويلات التي قالوها تحت هذا الزعم، فهم ليسوا مع ذلك بحاجة إلى أن يؤولوا على وجه التفصيل. فهم يقولون: إن ما ذكره الرسول من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر ليس ليتنفع به خواص الناس وإنما هو فقط خطابٌ للعوام والجمهور من الناس، لا أنه بين به الحق، ولا هدى به الخلق، ولا أوضح به الحقائق، فإذا طعنوا في علمه، وطعنوا في بيانه، وطعنوا حتى في قدرته على الحق عند بعضهم. وقول المصنف: (ثم إن كثيراً منهم يجعلون الأمر والنهي من هذا الباب، ... إلخ) أي: إذا جاءوا إلى الأمور العملية فمنهم من يقررها على سبيل أنها رياضات نفسية تستوي كرياضة اليوجا أو غيرها من الرياضات لأنها كلها تصبُّ في بابٍ واحد وهو تزكية النفس. ومنهم من يقول: هي فقط للعوام وليست للخواص، ولذلك ترسخ هذا الفكر عند بعض الناس فترى أنه لا يصلي ولا يصوم ويزعم أنه مسلم؛ لأنه يرى هذه النظرة أن الصلاة والزكاة لطائفة دون طائفة أخرى. فإذا في العمليات كالصلاة والصوم والزكاة والحج، منهم من يقول: تبقى على ما هي عليه لأنها من

سبيل الرياضات النفسية، فالنفس تتروّض بمثل ذلك وتركوا فلا مانع من بقائها على ما هي عليه، ومنهم من يجريها هذا المجرى ويقول: إنما يؤمر بها بعض الناس دون بعض، ويؤمر بها العامة دون الخاصة، فهذه طريقة الباطنية الملاحدة والإسماعيلية ونحوهم. قال ابن تيمية: «وكان لهؤلاء الفلاسفة أقوال فاسدة تلقوها من أسلافهم الفلاسفة، ولما رأوا أن ما تواتر عن الرسل يخالفها، سلكوا طريقهم الباطنية فقالوا: إن الرسل لم تبين العلم والحقائق التي يقوم عليها البرهان في الأمور العلمية، ثم منهم من قال: إن الرسل علمت ذلك وما بيته، ومنهم من يقول: إنها لم تعلمه وإنما كانوا بارعين في الحكمة العملية دون الحكمة العلمية، ولكن خاطبوا الجمهور بخطاب تخيلي، خيلت لهم في أمر الإيمان بالله واليوم الآخر ما ينفعهم اعتقاده في سياستهم، وإن كان ذلك اعتقاداً باطلاً لا يطابق الحقائق. وهم يقرون بالعبادات، ولكن يقولون مقصدها إصلاح أخلاق النفس، وقد يقولون إنها تسقط عن الخاصة العارفين بالحقائق فكانت بدعة أولئك المتكلمين مما أعانت إلحاد هؤلاء الملحدين»^(١). فهذا الفريق هذا شأنه مع النصوص، طعن في النصوص وطعن في علم الرسول ﷺ، وطعن في إرادته وطعن في قدرته؛ وهذا قولهم في الجملة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وحقيقة الأمر أن اسم الباطنية قد يقال في كلام الناس على صنفين: أحدهما:

(١) منهاج السنة (١/٣٢٢)، بتصرف.

من يقول إن للكتاب والسنة باطنا يخالف ظاهرها فهو لاء هم المشهورون عند الناس باسم الباطنية من القرامطة وسائر أنواع الملاحدة. وهؤلاء في الأصل قسمان: قسم يرون ذلك في الأعمال الظاهرة حتى في الصلاة والصوم والحج والزكاة وتحريم المحرمات من الفواحش والظلم والشرك ونحو ذلك، فيرون أن الخطاب المبين لوجوب هذه الواجبات وتحريم المحرمات ليس هو على ظاهره المعروف عند الجمهور ولكن لذلك أسرار وبواطن يعرفونها، كما يقولون الصلاة معرفة أسرارنا، والصوم كتمان أسرارنا، والحج الزيارة إلى شيوخنا المقدسين، فهو لاء زنادقة منافقون باتفاق سلف أئمة الإسلام ولا يخفى نفاقهم على من له بالإسلام أدنى معرفة. وقسم: وهم خواصهم لا يقولون برفع هذه الظواهر عن الجمهور بل يقولون برفعها عن الخاصة كما يقولون في الأمور العملية، فإن من دفع أن يكون الخطاب العلمي مراداً به هذه الأعمال فهو للخطاب العملي أعظم دفعا. وهذا الصنف يقع في: القرامطة المظهرين للرفض. ويقع في زنادقة الصوفية من الاتحادية الحلولية. ويقع في غالبية المتكلمة، لكن هؤلاء قد يدعون تخصيص الخطاب العام الموجب للصلاة والزكاة والصيام والحج، وإن كان ذلك كذبا معلوما بالاضطرار من دين الإسلام أنه باطل لا يدعون رفع حكم الخطاب مطلقا. وأما عقلاء هذه الطائفة الباطنية مثل ابن رشد هذا وأمثاله فإنهم يقولون بالباطن المخالف للظاهر في

العلميات، وأما العمليات فيقرونها على ظاهرها وهذا قول عقلاء الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، مع أنهم في التزام الأعمال الشرعية مضطربون لما في قلوبهم من المرض والنفاق وتارة يرون سقوطها عنهم أو عن بعضهم دون العامة. وابن سينا كان مضطربا في ذلك لكن له عهد قد التزم فيه موافقة الشريعة وهم في الجملة يرون موافقة الشريعة العملية أولى من مخالفتها. وليس هذا موضع تفصيل مقالات الناس ولا يكاد تفصيل الباطل ينضبط. وأما القسم الثاني: فالذين يتكلمون في الأمور الباطنة من الأعمال والعلوم لكن مع قولهم إنها توافق الظاهر ومع اتفاقهم على أن من ادعى باطنا يخالف الظاهر فهو منافق زنديق فهؤلاء هم المشهورون بالتصوف عند الأمة، وهم في ما يتكلمون فيه من الأعمال الباطنة وعلم الباطن يستدلون على ذلك بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة، كما يستدل بذلك على الأعمال الظاهرة وذلك في علم الدين والإسلام كما للإنسان بدن وقلب وهؤلاء من أعظم الناس إنكارا على من يخالف الظاهر ممن فيه نوع تجهم دع الباطنية الدهرية وهم أشد إيمانا بما أخبر به الرسول ﷺ باطنا وظاهرا من غيرهم وأشد تعظيما للأعمال الظاهرة مع الباطنة من غيرهم، ولكن يوجد فيهم من جنس ما يوجد في بقية الطوائف من البدعة والنفاق مثل من قد يرى الاستغناء بالعمل الباطن عن الظاهر، ومن يدعي أن للقرآن باطنا يخالف ظاهره، ونحو ذلك من صنوف المنافقين والزنادقة، فهؤلاء بالنسبة إلى

الصوفية الذين هم مشايخ الطريقة الذين لهم في الأمة لسان صدق بالنسبة إلى المنافيين الزنادقة ومن متكلمي الفلسفة ونحوهم موجودين في الفقهاء بالنسبة إلى الفقهاء الأئمة الذين لهم في الأمة لسان صدق فكما أن أولئك الأئمة الفقهاء برئاء من بدع أهل الكلام فضلا عن بدع الفلاسفة من الباطنية ونحوهم فكذلك المشايخ الصوفية برئاء من بدع أهل التصوف فضلا عن من دخل فيهم من المتفلسفة وغيرهم فهذا أصل عظيم ينبغي معرفته^(١). [محمد بن خليفة (١ / ٣٧٤)].

(١) درء تعارض العقل والنقل (١ / ١١٩).

وما يحتجُّ به أهلُ الإيمان والإثبات على هؤلاء الملاحدة، يحتجُّ به كلُّ من كان من أهل الإيمان والإثبات على مَنْ يَشْرِك هؤلاء في بعض إلحادهم، فإذا أثبت الله تعالى الصفات، ونفى عنه مماثلة المخلوقات، كما دلَّ على ذلك الآيات البينات، كان ذلك هو الحق الذي يوافق المنقول والمعقول، ويهدمُ أساسَ الإلحاد والضلالات.

يذكرُ الشيخُ هنا موازنة بين الباطنية، وأهل الكلام. فأهل الكلام شاركوا الباطنية والفلاسفة في نفي ما نفوا من الصفات على اختلاف طوائفهم، كما شاركوا أهل السنة في الإيمان باليوم الآخر. فكلُّ ما يُرد به على الباطنية في إلحادهم وتحريفهم، يُرد به على من شاركهم في بعض إلحادهم وتحريفهم، فإذا قيل للباطنية: إن تحريفكم لنصوص الشرع باطلٌ ومخالف للمعقول والمنقول واللغة، يقال لمن حرَّف معاني نصوص الصفات أو بعضها: إن تحريفكم لها ونفيكم لحقيقة معناها مخالفٌ للمعقول والمنقول واللغة وهكذا. ولهذا تسلَّط عليهم الفلاسفة، واحتجوا عليهم

بتأويلهم لنصوص الصفات على ما تأولوه من نصوص المعاد والشرائع. فمن أثبت لله تعالى الصفات، ونفى عنه مماثلة المخلوقات كما دلت على ذلك الأدلة العقلية والنقلية، كان ذلك هو الحق الموافق للنقل والعقل، الهادم لأساس الإلحاد والضلال. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٣٤)].

أي: أن ما يذكره أهل السنة من ردود على غلاة المعطلة، هو كذلك حجة على من شارك هؤلاء المعطلة فيما قالوه، وقد سبق بيان تأثير أهل الكلام بالفلاسفة وأن هذا التأثير كان على درجات متفاوتة. فجل ما اعتمد عليه هؤلاء المعطلة من أدلة على نفي الصفات إنما هو عبارة عن حجج عقلية مزعومة ومبتدعة بناها هؤلاء المعطلة على أصول فلسفية كانوا قد تأثروا بها، وليس لهؤلاء المعطلة في نفهم هذا أساس من كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وإذا كان الغلط شبراً صار في الأتباع ذراعاً ثم باعاً حتى آل إلى هذا المآل والسعيد من لزم السنة»^(١). وحقيقة الكلام والصراع القائم في هذه المسألة، أي: مسألة الأسماء والصفات، إنما هو صراع بين فريقين، فريق اعتمد العقل علماً وأصلاً، وبعد ذلك بعقله الفاسد أخذ يطعن في الشرع، ويترك نصوص الكتاب والسنة، ويترك ما كان عليه الصحابة

(١) بغية المرئاد (ص: ٤٥١).

والتابعون وتابعو التابعين ومن جاء بعدهم في هذا الباب، واعتمد على ظلمات مركبة من المنطق والفلسفة، وعقد عليها أموراً في هذا الباب أوجبت عند هؤلاء رد كثير من نصوص الصفات، وسبق وأن بينا أن هذا الفريق لم يعملوا بنصوص الكتاب والسنة، وأن من يقرأ في كتب القوم، يجد أن هذه الكتب اعتمدت على مقدمات منطقية فلسفية أخذوها من فلاسفة اليونان وفلاسفة الهند وغيرهم، وبنوا عليها معتقدهم في هذا الباب، وبالتالي فإن الصراع قائم بين نصوص الكتاب والسنة وبين فلسفة اليونان وفلسفة الهند وغيرها من الفلسفات التي تأثر بها هؤلاء وأدخلوها على المسلمين على صورة مضيئة توهم أن هذا هو الحق؟ قال ابن تيمية: «ومن علم أن المتكلمين من المتفلسفة وغيرهم في الغالب يعلم الذكي منهم والعاقل: أنه ليس هو فيما يقوله على بصيرة، وأن حجته ليست بيينة، وإنما هي كما قيل فيها: ﴿إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ﴾ ٨ يُؤَفِّكُ عَنْهُ مَنَ أَفِكَ ٩ ﴿﴾ [الذاريات: ٨-٩].

حجج تهافت كالزجاج تخالها حقاً وكل كاسر مكسور

ويعلم العليم البصير أنهم من وجه مستحقون ما قاله الشافعي رحمته الله حيث قال: «حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في القبائل والعشائر، ويقال: هذا جزاء من أعرض عن الكتاب والسنة وأقبل على الكلام». ومن وجه آخر إذا نظرت إليهم بعين القدر والحيرة مستولية عليهم، والشيطان مستحوذ عليهم

رحمتهم وترفت بهم؛ أوتوا ذكاء وما أوتوا زكاء، وأعطوا فهموما وما أعطوا علوما، وأعطوا سمعا وأبصارا وأفئدة، ﴿فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَرُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِّنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ [الأحقاف: ٢٦]، ومن كان عليما بهذه الأمور تبين له بذلك حذق السلف وعلمهم وخبرتهم حيث حذروا عن الكلام ونهوا عنه، واذموا أهله وعابوهم، وعلم أن من ابتغى الهدى في غير الكتاب والسنة لم يزد من الله إلا بعدا^(١). قال ابن رجب الحنبلي: «وقد ابتلينا بجهلة من الناس يعتقدون في بعض من توسع في القول من المتأخرين أنه أعلم ممن تقدم. فمنهم من يظن في شخص أنه أعلم من كل من تقدم من الصحابة ومن بعدهم لكثرة بيانه ومقاله، ومنهم من يقول هو أعلم من الفقهاء المشهورين المتبوعين، وهذا يلزم منه ما قبله؛ لأن هؤلاء الفقهاء المشهورين المتبوعين أكثر قولا ممن كان قبلهم فإذا كان من بعدهم أعلم منهم لاتساع قوله كان أعلم ممن كان أقل منهم قولا بطريق الأولى، كالثوري والأوزاعي والليث وابن المبارك وطبقتهم، وممن قبلهم من التابعين والصحابة أيضا، فإن هؤلاء كلهم أقل كلاما ممن جاء بعدهم وهذا تنقص عظيم بالسلف الصالح وإساءة ظن بهم ونسبته لهم إلى الجهل وقصور العلم ولا حول ولا قوة إلا بالله. ولقد صدق ابن مسعود رضي الله عنه في قوله في الصحابة: أنهم أبر

(١) مجموع الفتاوى (١١٩/٥).

الأمة قلوباً، وأعمقها علوماً، وأقلها تكلفاً. وروي نحوه عن ابن عمر أيضاً. وفي هذا إشارة إلى أن من بعدهم أقل علوماً وأكثر تكلفاً. وقال ابن مسعود رضي الله عنه أيضاً: إنكم في زمان كثير علماؤه قليل خطبائه وسيأتي بعدكم زمان قليل علماؤه كثير خطبائه فمن كثر علمه، وقل قوله فهو الممدوح، ومن كان بالعكس فهو مذموم.^(١)

وهذه المسألة تقودنا إلى أن هناك في الواقع في فكر المسلمين هناك ثلاثة مناهج: المنهج الأول: منهج اعتمد الكتاب والسنة وكلام القرون الأولى من الصحابة والتابعين، وعادوا في عامة جميع أمور الدين سواء كانت أموراً تتعلق بالاعتقاد أو تتعلق بالعبادات أو تتعلق بالمعاملات، أو تتعلق بغير ذلك من أحكام الإسلام كل هذا عادوا فيه إلى منهج الكتاب والسنة، وهذا هو المنهج السليم الذي سار عليه من تمسك بمنهج سلف الأمة وتمسك بكلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ وكلام السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين رضوان الله عليهم أجمعين، وكلام الأئمة الأربعة رحمهم الله تعالى ومن سار على نهجهم، وهذا المنهج قائم يدعو الناس جميعاً أن يأخذوا أمر دينهم من كلام ربهم عز وجل ومن سنة نبيهم ﷺ، وكلام السلف الصالح والتابعين وتابعي التابعين وأئمة هذا الدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، فالله سبحانه وتعالى أخبر في كتابه فقال: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي

(١) بيان فضل علم السلف على علم الخلف (ص: ٤).

لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» [الإسراء: ٩]، وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا^ج مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَنُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ» [الشورى: ٥٢]. وفي هذه الآية جمع الله سبحانه وتعالى بين الكتاب والسنة، فقال سبحانه عن كتابه العزيز: ﴿رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا^ج فسماه الله روحاً، وقال عن رسوله ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ» [الشورى: ٥٢]. فمن تمسك بكلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ وعاد في كل أمر من أمور الدين، سواء كان هذا الأمر يتعلق بجانب بالاعتقاد أو بجانب العبادة، أو بجانب المعاملات والآداب وسائر أمور الدين رجع إلى تلك النصوص وأخذها واعتمد عليها، وكذلك استقروا ما جاء فيها من أحكام، كما قال تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» [البقرة: ٢]. المنهج الثاني: ما يُسمى المنهج الفلسفي أو المنهج العقلي أو المنهج الكلامي، والمقصود به قول الفلاسفة أو قول أهل الكلام أو العقلانيين. فهؤلاء قوم تأثروا بميراث أولئك الملاحدة والفلاسفة وأخذوا به، وركبوا تلك القواعد المنطقية الفلسفية، وبعد ذلك جعلوا من هذه القواعد حقائق لا تقبل الشك أو الجدل، وجعلوها أموراً غير قابلة للرد. ولذلك على هذا الأساس أخذوا يطعنون في الكتاب والسنة، فطعنوا في المتواتر، وطعنوا في الآحاد، أما المتواتر فقالوا إنه ظني، والدليل العقلي قطعي، أي: تلك القواعد المنطقية الفلسفية التي ركبوها وكانت من صنعهم،

هي في ظنهم واعتقادهم أنها قطعية ثابتة لا تقبل النزاع ولا الأخذ ولا الرد. أما نصوص الكتاب والسنة، وإن كانت قد ثبتت بالتواتر، فإنها في اعتبارهم ظنية، أي: ظنية من جهة دلالتها، وبذلك لا يمكن أن تعارض الأمور الظنية الأمور القطعية، والظنية في نظرهم المتواتر من نصوص الكتاب والسنة. وإذا لم تكن النصوص متواترة وكانت أخبار آحاد فإن القاعدة عندهم تقول إن أخبار الآحاد لا تقبل في باب الاعتقاد، بمعنى أنها مرفوضة تماماً ولا تقبل، وهذا الكلام يقرره هؤلاء في كتبهم، فكتبهم تنص على هذا فيما يسمونه «قانون التأويل»، فأخذوا يطعنون في نصوص الكتاب والسنة إن استطاعوا أن يطعنوا في ثبوتها طعنوا، وليتهم طعنوا في ثبوتها على قواعد المحدثين لكان الأمر على الرأس والعين، فإذا لم يثبت الحديث ولم تصح الرواية ولم يصل إلى درجة الصحة أو الحسن فلا بأس أن نردها، ولكن وإن جاء في البخاري ومسلم واتفقا عليهما فإنه عند هؤلاء لا يقبل في باب العقائد على حد قولهم، وهذا المنهج العقلاني ليس مقتصرًا على باب العقائد بل تجده أيضاً في علوم التفسير وتجده كذلك في أبواب الفقه وتجده في كثير من فنون العلم، وخذ مثلاً مدارس التفسير فمدارس التفسير ثلاثة هي: التفسير بالمأثور وهذا منهج أهل الحديث وأهل السنة من الاعتماد على الكتاب والسنة وكلام السلف وجعله أساساً في تفسير كتاب الله العزيز. وهناك التفسير بالرأي وهذا هو المنهج العقلاني الذي

يقول به هؤلاء وهو التفسير بالرأي وبما تراه العقول دون الرجوع إلى نصوص الكتاب والسنة، فهناك من فسر القرآن بالرأي الناشئ عن هوى كما فسرت المعتزلة والخوارج والإباضية والرافضة والأشاعرة والماتريدية القرآن بأرائهم وأهوائهم وتركوا تفاسير السلف إلى تفاسير محدثة فهؤلاء مذمومون؛ لأنهم فسروا القرآن برأي لا دليل عليه ولا حجة فيه وإنما نشأ ذلك التفسير عن هوى فهذا رأي مذموم ومردود على صاحبه. أما من فسر القرآن بالاجتهاد والاستنباط، وكان اجتهادهم واستنباطهم صحيحاً، وهذا إنما يسوغ إذا كمل لدى المفسر شروط جواز التفسير بالاجتهاد والاستنباط، وقد جمع الشروط التي بها يجوز للمفسر أن يفسر القرآن بالاجتهاد والاستنباط. المنهج الثالث: هو المنهج الباطني، فبعد أن ذكرنا كلاً من المنهج السلفي والمنهج العقلاني بقي المنهج الباطني. وهناك التفسير الباطني الإشاري أو التفسير بالرمز الذي يوجد عند غلاة المتصوفة والرافضة، إذ جعلوا لهم رموزاً تخصهم يفسرون على أساسها نصوص الكتاب العزيز، فإنهم يقولون إن الظاهر غير مراد أصلاً وإنما المراد الباطن وقصدهم نفي الشريعة، والمنهج الباطني إما رافضي أو صوفي، والمنهج الصوفي يقوم على الوجد والذوق والكشف والمنامات والرؤى، فهؤلاء إذا بدى لهم أن يشرعوا أمراً فإن قائلهم يقول رأيت النبي ﷺ في المنام والتقيت به وقال لي كذا وكذا، وبعد ذلك خرج للناس بطريقة صوفية

جديدة أو بتشريع أمر من الأمور. والناس يدورون بين أحد هذه المناهج أو يكون عند بعضهم خليط بين منهج ومنهج فأحياناً تجد الشخص يجمع بين المنهج الصوفي والمنهج العقلاني. ولذلك يجد الإنسان نفسه أمام قضية مصيرية، فإما أن نكون عند طلب هذا العلم أن نرتضي لأنفسنا طريقاً ومنهجاً يقوم على قال الله تعالى وقال رسوله ﷺ، وقال ابن عباس رضي الله عنهما، وقال ابن جبير، وقال أبو حنيفة، وقال مالك، وقال الشافعي، وقال الإمام أحمد، وقال ابن قتيبة، فإما أن نكون على هذا المنهج في تعلمنا لهذا الدين. وإما أن نطوي هذه الصفحة ونستبعدا ونأتي مع من يقول قال الفضلاء قال العقلاء قال الحكماء، ونؤسس على ذلك قواعد منطقية وفلسفية نبنيها ونرتبها ثم بعد ذلك نهجر كتاب الله عز وجل ونهجر كلام رسوله ﷺ ونعرض عن كلام السلف الصالح وأئمة هذا الدين. وإما أن نأخذ بالمنهج الثالث الذي يقول بأن هذه الأمور تؤخذ عن طريق أنواع من السلوك والطرق ثم بعد ذلك يقول أصحابها حدثني قلبي عن ربي، ورأيت ربي، ورأيت النبي ﷺ في المنام، أو كشف لي الحجاب، وهكذا بالدوق والمنامات وغير ذلك. فالناس اليوم لا يخرجون في تلقيهم عن هذه المناهج الثلاثة، أو جمعوا بين منهج الصوفي ومنهج الفلسفي وهذا كثير عند طوائف من الناس، وسبب خلطهم بين هذين المنهجين لأن المنهج الفلسفي منهج فكري نظري يفتقر للنواحي السلوكية العملية، والمنهج الصوفي منهج

عملي سلوكي يفتقر للنواحي العلمية. فالمنهج الصوفي يركز على الناحية السلوكية والتربية العملية، ولكن طرق سلوكية أحدثها هؤلاء من عند أنفسهم وجعلوها من دين الله تعالى وهي لم ترد في دين الله تعالى وصدق المصطفى ﷺ إذ يقول: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ». أخرجه البخاري (٢٦٩٧)، ومسلم (١٧١٨). فعلى طالب العلم أن يتصور هذه المناهج وهذه المدارس ولا تغب عنه طالما هو في سبيل العلم وطريق العلم، فطالب العلم وهو يدرس فنون العلم من عقيدة وتفسير وفقه وأصول يجد هذه المدارس ماثلة أمامه. [محمد بن خليفة (١ / ٣٨٥)].

والله سبحانه وتعالى لا تُضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه، فإنَّ الله لا مثل له، بل له المثل الأعلى، فلا يجوز أن يشترك هو والمخلوق في قياس تمثيل، ولا في قياس شمول تستوي أفرادهم. ولكن يستعمل في حقه المثل الأعلى، وهو: أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال، فالخالق أولى به، وكل ما تنزه عنه المخلوق من نقص، فالخالق أولى بالتنزيه عنه، فإذا كان المخلوق مُنزَّهاً عن مماثلة المخلوق مع الموافقة في الاسم، فالخالق أولى أن يُنزه عن مماثلة المخلوق، وإن حصلت موافقة في الاسم.

وبعد أن ذكر الشيخ المثل المضروب بأسماء نعيم الجنة وموافقتها لبعض الأسماء المشاهدة في الدنيا، وذكر مواقف الناس من ذلك، ختم الحديث عن ذلك بالتأكيد والتذكير بأن الله تعالى (لا تضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه)، كما قال تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٧٤]، وقال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. فأما ضرب الأمثال التي

تتضمن تعظيمه، وتبين أنه تعالى أولى بالكمال، وأولى بالتنزيه عن النقص من خلقه، فهذا واردٌ في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَلْ لَّكُمْ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ﴾ [الروم: ٢٨].

فهذا من قياس الأولى، ومضمونه: أنه إذا كان المملوك منكم لا يكون شريكاً لمالكه، ولا يرضى المالك أن يكون المملوك شريكاً له ومساوياً له، فالله تعالى أولى ألا يكون أحد من خلقه وعبيده شريكاً له. (فلا يجوز أن يشترك الخالق والمخلوق في قياس تمثيل)، يستوي فيه الفرع والأصل، (ولا في قياس شمول تستوي أفراده). فقياس الشمول: مصطلح منطقي معروف، وهو: الدليل المكون من مقدمتين فأكثر. والمقدمة، هي: القضية التي تُكوّن جزء الدليل. وقياس التمثيل، هو: القياس المعروف عند الأصوليين، وهو: إلحاق فرعٍ بأصلٍ في حكم، لعلّة جامعةٍ بينهما. وحقيقة القياسين واحدة، إلا أنهما مختلفان في الأسلوب والصيغة. وتقريب هذا بالمثال التالي: فمثال القياس الفقهي، قياس التمثيل: إلحاق النبيذ بالخمير في التحريم، لجامع الإسكار. فالنبيذ: فرعٌ، والخمر: أصل، والحكم: التحريم، والعلّة: الإسكار. وهذا القياس يُمكن أن يصاغ بصيغة قياس الشمول، فيقال: النبيذ: مسكر، وكل مسكر حرام، فالنبيذ: حرام. فلا يجوز استعمال قياس التمثيل ولا الشمول في حق الله تعالى، فلوازم صفات

المخلوق، لا تلزم في صفات الله تعالى. وأهل البدع يستعملون قياس الشمول في حق الرب تعالى، ومن ذلك قولهم: الصفات لا تقوم إلا بجسم، وكل جسم مركب، فلو كان لله تعالى صفات، لكان جسمًا، ثم لكان مركبًا، فيلزم من ذلك: التركيب والتشبيه، فينفون عن الله تعالى الصفات بناء على أنه يلزم في حق الخالق ما يلزم في حق المخلوق. فلا يجوز أن يُستعمل في حق الرب تعالى هذا القياس، وإنما يستعمل في حقه: قياس الأولى، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]. و(المثل الأعلى)، هو: الوصف الأكمل، فله المثل الأعلى في الواقع، وفي قلوب المؤمنين. والمثل الأعلى يتضمن قياس الأولى، وهو: أَنَّ كُلَّ كَمَالٍ ثَبَتَ للمخلوق لا نقص فيه، فالخالق أولى به. فمثلاً: نقول: العلمُ صفة كمال، والمخلوقُ يتصف بالعلم، فالخالقُ أولى بالاتصاف بصفة الكمال هذه من المخلوق، لئلا يكون المخلوقُ أكملَ من الخالق. وتقييدُ الكمال بكونه (لا نقص فيه) احترازٌ من بعض الكمالات التي يوصف بها المخلوق وهي كمال في حقه، ولكنها تتضمن نقصًا، فالإنسانُ الذي يولد له، أكملُ من العقيم، والإنسانُ الذي يأكل الطعام، أكملُ من المريض الذي لا يأكل. ولكن هذا الكمال يستلزم نقصًا في المخلوق، فالولدُ يستلزم التجزؤ في الإنسان، لأن الولد جزء من الوالد، كما أنه يستلزم النظير، فالولدُ نظيرُ والده، ويستلزم الحاجة من وجه، كحاجته إليه في معونته

مثلاً، كما أنَّ الأكل يستلزم الحاجة إلى الطعام. وكذلك كل ما تنزه عنه المخلوق من صفات النقص، فالخالق أولى بأن ينزه عنه. فإذا كان المخلوق منزهاً عن مماثلة المخلوق مع الموافقة في الاسم، كما سبق في ذكر المثل بموجودات الآخرة مع موجودات الدنيا، فالخالق سبحانه وتعالى أولى ألا يماثل خلقه، وإن حصلت موافقة في الاسم، المتضمنة للاشتراك في المعنى العام الكلي المشترك، الذي هو مسمى الاسم عند الإطلاق. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٣٦)].

لما كان العقل أداة للفهم والإدراك، وما أودع الله فيه من قوة الاستدلال والنظر والمقايسة، جرى استعماله في العقائد لتأييد دلالة الشرع، وقد تضمن الكتاب والسنة جملة من المقاييس العقلية، التي هي بمثابة مقدمات منطقية للوصول إلى النتائج التي جاء بها الشرع، والأمثال المضروبة في القرآن والسنة هي نوع من هذه الأقيسة العقلية^(١)، جاءت لتأكيد مسألة اتفاق العقل الصريح مع النقل الصحيح، فاجتمعت فيها دلالة العقل ودلالة الشرع^(٢). قال شيخ الإسلام رحمه الله: «ودلالة القرآن على الأمور نوعان: أحدهما: خبر الله الصادق، فما أخبر الله ورسوله به فهو حق كما أخبر الله به.

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٠٥).

(٢) انظر: مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات (ص: ٤٨٠).

والثاني: دلالة القرآن بضرب الأمثال وبيان الأدلة العقلية الدالة على المطلوب، فهذه دلالة شرعية عقلية، فهي شرعية؛ لأن الشرع دَلَّ عليها، وأرشد إليها، وعقلية؛ لأنها تعلم صحتها بالعقل، ولا يقال: إنها لم تعلم إلا بمجرد الخبر. وإذا أخبر الله بشيء، ودَلَّ عليه بالدلالات العقلية، صار مدلولاً عليه بخبره، ومدلولاً عليه بدليله العقلي الذي يعلم به، فيصير ثابتاً بالسمع والعقل، وكلاهما يدخل في دلالة القرآن التي تسمى: (الدلالة الشرعية)^(١). ومسألة قياس الأولى التي نحن بصددتها، مستفادة من قاعدة الكمال في إثبات الصفات لله، وهي تستعمل في جانب النفي أيضاً، لتنزيه الله عن النقائص، ومبناها على جواز استعمال أحد الأقيسة العقلية في حق الله، والذي يسمى قياس الأولى. ويمكن توضيح هذه المسألة من خلال الأمور الآتية: الأمر الأول: توضيح مسألة قياس الأولى: قبل الحديث عن قياس الأولى بالتفصيل، لا بد من الحديث عن القياس أولاً، وبيان بعض أنواعه بشكل مختصر، حتى يتضح لنا سبب استعمال هذا النوع من القياس في باب الصفات دون غيره. تعريف القياس في اللغة: مصدر قَاسَ الشيءَ على الشيء، إِذَا قَدَّرَهُ بِقَدَرِهِ، فالقياس: التقدير^(٢). وفي الاصطلاح المنطقي: قولٌ مؤلفٌ من قضايا متى سُلِّمت، لزم عنها لذاتها قولٌ آخر.

(١) تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل (١٩٥/٥).

(٢) انظر: المعجم الوسيط (٧٧٠/٢).

والقضايا التي يتألف منها القياس ثلاث: مقدمتان ونتيجة لازمة عنهما بالضرورة، بعد التسليم بصحتهما. أقسام القياس: ينقسم القياس باعتبار صورته إلى قسمين، اقتراني واستثنائي، وما ألحق بهما: القياس الاقتراني: ويسمى أيضاً قياس الشمول، وهو: ما كانت النتيجة فيه مستخلصة من المقدمات، عن طريق العقل. فالنتيجة ليست موجودة بصورتها؛ بل بمادتها، وسمي اقترانياً لاقتران حدود القياس فيه. ومثاله: كل عصفور طائر، ولا طائر ذو أذن؛ إذن: لا عصفور ذو أذن^(١). القياس الاستثنائي، وهو: ما كان عين النتيجة، أو نقيضها، مذكوراً في مقدماته بالفعل. وسمي استثنائياً لاشتماله على حرف الاستثناء لكن، ومثاله: إذا أمطرت السماء، ابتلت الأرض، لكن الأرض غير مبتلة، فالسماء غير ممطرة. هذا القياس عند المناطق، أما القياس الذي يستعمله الأصوليون فيسمى القياس التمثيلي، وهو الذي يسميه

(١) طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطق والأصوليين (ص: ٢٤١، ٢٢٩). وعرفه شيخ الإسلام بأنه: انتقال الذهن من المعين، على المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي، بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم إلى الملزوم الأول، وهو المعين. فهو انتقال من خاص إلى عام، ثم انتقال من ذلك العام إلى الخاص، من جزئي إلى كلي، ثم من ذلك الكلي إلى الجزئي الأول، فيحكم عليه بذلك الكلي. مجموع الفتاوى (٩/ ١١٩).

المتكلمون بقياس الشاهد على الغائب. وهو: إثبات حكمٍ واحدٍ في جزئي؛ لثبوته في جزئي آخر؛ لمعنى مشترك بينهما. ومثاله، قياس النبيذ على الخمر في تحريم شربهما؛ لاشتراكهما في علة الإسكار. وأكثر المناطق يجعلون القياس هو الشمول لا التمثيل في إفادته لليقين، والصحيح أنهما متلازمان، ويمكن رد كل واحد منهما إلى الآخر كما يرجح ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية. يوضح ذلك أن يقال: النبيذ حرام كالخمر بجامع الإسكار، وهذا إلحاق فرع بأصل لعلة جامعة، وهو قياس التمثيل، أو يقال: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، النتيجة: النبيذ حرام، وهذا قياس شمول. فاليقين أو الظن، إنما يستفاد من صدق مقدمات القضية أو عدمه، لا من كون القياس المستعمل شمولياً أو تمثيلاً^(١). الأمر الثاني: لا يجوز استعمال قياس الشمول والتمثيل في حق الله تعالى. لما كان كلاً من القياس الشمولي والتمثيلي يستلزم أن يندرج الخالق والمخلوق تحت أصل وفرع، أو تحت قضية كلية يستوي أفرادها، كان كلاً منهما مما لا يجوز استعماله في العلم الإلهي؛ لأنه لا يمكن جمع الخالق والمخلوق تحت أصل وفرع، ولا يجوز أن يمثل الله بغيره، كما لا يجوز أن يدخل الخالق والمخلوق

(١) طرق الاستدلال ومقدماتها (ص: ٢٨٥، ٢٤٢). وعرفه شيخ الإسلام بقوله: وأما قياس التمثيل فهو: انتقال الذهن من حكم معين إلى حكم معين، لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي. مجموع الفتاوى (٩/ ١٢٠).

تحت قضية كلية تستوي أفرادها، لعظم الفرق بين الخالق والمخلوق، بل لا تتصور النسبة الجامعة بينهما، فضلاً عن أن يقاس أحدهما بالآخر. قال شيخ الإسلام: «إن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفرادها، فإن الله سبحانه ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يُمَثَّلَ بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها. ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية، لم يصلوا بها إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب، لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها»^(١). الأمر الثالث: القياس الذي يجوز استعماله في حق الله تعالى هو قياس الأولى، ومضمون هذا القياس أن يقال: كل نقص وعيب في نفسه وهو ما تضمن سلب الكمال إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والمحدثات والممكنات، فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى^(٢). وبعبارة أخرى: «كل نقص يُنزه عنه مخلوق من المخلوقات،

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٩)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٢٧)، الرد على المنطقيين (ص: ١٥٠، ٣٥٠).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٩).

فالخالق تعالى أولى بتنزيهه عنه^(١). وهذا القياس فرع عن قياس الأولى في جانب الإثبات، والذي مضمونه: أن كل كمال لا يستلزم نقصاً بوجه من الوجوه، ثبت للمخلوق، فالخالق أولى بالاتصاف به^(٢). الأمر الرابع: قياس الأولى من الأقيسة البرهانية اليقينية فالنقص مناقض الكمال، وإذا كان الله تعالى أحق بثبوت الكمال، كان أحق بنفي النقص عنه، وهذا من الأمور العقلية اليقينية التي لا يمكن دفعها، لهذا كان هذا النوع من القياس مما يدخل تحت ما يسمى بالقياس البرهاني^(٣). قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وأما هذا القياس - قياس الأولى - ووجوب تنزيه الرب عن كل نقص ينزه عنه غيره ويذم به سواه، فهذا فطري ضروري متفق عليه»^(٤). الأمر الخامس: توضيح هذا القياس: ويزيد هذا القياس توضيحاً كلام شيخ الإسلام

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٦٢).

(٢) الصفدية (٢/ ٢٥-٢٧)، الصواعق المرسله (٣/ ١٠١٨، ٤/ ١٣٢٨).

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية (١/ ٣٧١)، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٦٢)، وتقسيم القياس الذي سبق ذكره إلى اقتراني شمولي، وتمثيلي، هو تقسيم له باعتبار صورته، ويقسم أيضاً باعتبار مادة مقدماته إلى قسمين: قياس يقيني المقدمات، وقياس غير يقيني المقدمات. والأول هو الذي يسمى بالقياس البرهاني: وهو المؤلف من مقدمات قطعية لإفادتها اليقين. انظر: الشفاء (٥/ ٤)، الكليات ص (٧١٣)، طرق الاستدلال ومقدماتها (ص: ٢٦٣).

(٤) بيان تلبس الجهمية (٢/ ٥٤٤).

رحمه الله حيث قال: «ثم القياس تارة يعتبر فيه القدر المشترك من غير اعتبار الأولوية، وتارة يعتبر فيه الأولوية، فيؤلف على وجه قياس الأولى، وهو إن كان قد يجعل نوعاً من قياس الشمول والتمثيل، فله خاصة يمتاز بها عن سائر الأنواع، وهو: أن يكون الحكم المطلوب أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه، وهذا النمط هو الذي كان السلف والأئمة كالإمام أحمد وغيره من السلف يسلكونه من القياس العقلي في أمر الربوبية، وهو الذي جاء به القرآن، وذلك أن الله سبحانه لا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قياس الشمول الذي تستوي أفرادها، ولا تحت قياس التمثيل الذي يستوي فيه حكم الأصل والفرع، فإن الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] لا في نفسه المذكورة بأسمائه، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، ولكن يسلك في شأنه قياس الأولى»^(١). وقال في موضع آخر: «وأما قياس الأولى الذي كان يسلكه السلف اتباعاً للقرآن، فيدلُّ على أنه: يثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابتاً لغيره، مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق وبين المخلوق؛ بل إذا كان العقل يدرك من التفاضل الذي بين مخلوق ومخلوق ما لا ينحصر قدره، وهو يعلم أن فضل الله على كل مخلوق، أعظم من فضل مخلوق على مخلوق، كان هذا مما بين له: أن ما يثبت

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص: ٧٤).

للرب أعظم من كل ما يثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره^(١). وهذا يصدق أيضاً على كل نقص تنزه عنه المخلوق، فيعلم أن ما يتنزه الله عنه أعظم مما ينزه عنه كل ما سواه. ففرق بين استعمال هذا النوع من القياس الذي تعتبر فيه الأولوية، واستعمال قياس الشمول والتمثيل على الأصل الذي عرّفه به المناطق والأصوليون، بأن يدخل الفرع تحت الأصل لعلّة جامعة، أو أن يشمل الحكم الأصل والفرع، فهذا لا بد وأن تكون نتائجه خاطئة إذا استعمل في حق الله، أما إذا استعمل هذا القياس مع اعتبار الأولوية، بأن يكون الحكم المطلوب، وهو: التنزه عن النقص في هذه الحال، أولى بالشبوت في حق الله من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه، وهي هنا: وجوب تنزه المخلوق عن النقص، فهذا القياس إذا أُلف على هذه الطريقة كانت نتائجه صحيحة، بل غاية في إفادة اليقين، وشدة التعظيم لله عز وجل. الأمر السادس: أوجه الأولوية في هذا القياس: قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فكل كمال لا نقص فيه بوجه ثبت للمخلوق فالخالق أحق به من وجهين: أحدهما: أن الخالق الموجود الواجب بذاته القديم أكمل من المخلوق القابل للعدم المحدث المربوب. الثاني: أن كل كمال فيه فإنما استفاده من ربه وخالقه؛ فإذا كان هو مبدعاً للكمال، وخالقاً له، كان من المعلوم بالاضطرار أن معطي الكمال وخالقه ومبدعه أولى بأن يكون

(١) مجموع الفتاوى (٩/١٤٥)، وانظر: الرد على المنطقيين (ص: ١٥٤).

متصفًا به من المستفيد المبدع المعطي^(١). ويقال أيضًا في الأولوية في جانب النقص، أنها من وجهين: الأول: أن الخالق الموجود الواجب بذاته القديم منزّه عن النقائص والعيوب. الثاني: أن كل نقص تنزه عنه المخلوق المربوب فإنما نزّهه عنه ربه وخالقه، فإذا كان الله هو المُنزّه غيره عن النقص، كان معلومًا بالاضطرار أن الذي ينزه غيره عن النقائص أولى بالتنزه عنها من غيره. الأمر السادس: استعمال النفاة لقياس التمثيل والشمول^(٢) في حق الله أدى إلى نفيهم الصفات، من ذلك قولهم حينما

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص: ١١٧).

(٢) تحدث المؤلف بإيجاز عن قياسي التمثيل والشمول، لكن بسطه في مواطن عديدة، انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٦، ٣/١٢١، ٤/٦). والنبوات (٢/٧٤٣، ٧٤٦، ٨٩٢). ومنهاج السنة (١/٣٧١). وشرح الأصبهانية (٢/٣٩٨). ونقض التأسيس (١/٣٢٧، ٢/٢٧٦). فعرّف القياسين قائلاً: «والقياس في اللغة: تقدير الشيء بغيره، وهذا يتناول تقدير الشيء المعين بنظيره المعين، وتقديره بالأمر الكلي المتناول له، ولأمثاله. وقياس الشمول: هو انتقال الذهن من المعين إلى المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي، بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم إلى الملزوم الأول، وهو المعين، فهو انتقال من خاص إلى عام، ثم انتقال من ذلك العام إلى الخاص، من جزئي إلى كلي، ثم من ذلك الكلي إلى الجزئي الأول، فيحكم عليه بذلك الكلي... وأما قياس التمثيل فهو انتقال الذهن من حكم معين إلى حكم معين، لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك

استخدموا قياس التمثيل: لو كان الله متصفاً بالصفات، لكان جسماً، قياساً على المخلوق، فأدخلوا الله الخالق مع المخلوق المربوب في قضية يستوي فيها الأصل والفرع، فأداهم ذلك إلى الحكم بالمماثلة، التي يوجبها هذا القياس، لاشتراك الخالق والمخلوق في أن كلاهما متصف بالصفات، وفراراً من هذه المماثلة المنتفية في العقل والشرع، رتبوا على ذلك أن الله لا يجوز أن يكون متصفاً بالصفات، فراراً من هذا المحذور الذي أوقعهم فيه استعمالهم لهذا القياس الفاسد. وقولهم حينما استخدموا قياس الشمول: المخلوق متصف بالصفات، وكل متصف بالصفات فهو جسم، فالله ليس متصف بالصفات؛ لأنه يستحيل أن يكون جسماً بزعمهم، فنفوا الصفات لئلا يدخل الله في عموم قولهم: وكل متصف بالصفات فهو جسم. «فهؤلاء النفاة أشركوا الخالق مع المخلوق، واستعملوا في حقه قياس التمثيل، الذي يستوي فرعه بأصله بجامع العلة المشتركة بينهما، واستعملوا في حقه

الكلي؛ لأن ذلك الحكم يلزم المشترك الكلي ... فهو يتصور المعنيين أولاً، وهما الأصل والفرع، ثم ينتقل إلى لازمهما وهو المشترك، ثم إلى لازم اللازم وهو الحكم». مجموع الفتاوى (١١٩/٩). وانظر: الرد على المنطقيين ص: ١١٩. وانظر: التلازم بين هذين القياسين، درء تعارض العقل والنقل (١٢٦/٦). والكيلانية مجموع الفتاوى (٣٤٦/١٢).
[عبد العزيز آل عبد اللطيف].

سبحانه قياس الشمول، الذي تستوي أفراده، وتندرج تحت قضية كلية، وهذا كما أنه مخالف لما جاء في الكتاب والسنة، فهو مخالف أيضاً للفطرة السليمة، والعقول الصحيحة^(١). فكانت النتيجة كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية، لم يصلوا بها إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب، لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها»^(٢). الأمر السابع: احتراز مهم في هذه القاعدة: إن هذه القاعدة التي يذكرها أهل العلم، لا بد فيها من مراعاة مفهوم النقص في حق الله، الذي يجب أن ينزه عنه؛ لأن هناك أمور هي نقص في حق المخلوق، ولكنها كمال في حق الخالق، ومن ذلك: الكبرياء والعظمة، فإنه نقص في حق المخلوق لكنه كمال في حق الخالق، فإن الله يسمى بالمتكبر، ويوصف بالكبرياء، قال تعالى: ﴿الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الحشر: ٢٣]، وقال ﷺ فيما يرويه عن ربه: «الْعِزُّ إِزَارِي، وَالْكِبَرِيَاءُ رِدَائِي، فَمَنْ يَنَازِعُنِي عَذَّبْتُه». أخرجه مسلم (١٣٦). قال الإمام النووي رحمه الله: «ومعنى ينازعني: يتخلق بذلك، فيصير

(١) انظر: التحفة المهدية (ص: ١٣٠)، وشرح العقيدة الأصفهانية (ص: ٧٤)، ومنهاج السنة

النبوية (٣١٣/٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/٢٩).

في معنى المشارك^(١). فهذا الوصف إذا صدر عن المخلوق كان نقصاً في حقه، وذلك لضعف الإنسان وافتقاره إلى ربه وحاجته إليه في كل أحواله، فلا يناسب وصفه هذا أن يكون متكبراً متعظماً؛ لأنه خلاف الواقع. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «... فاحتراز عما هو لبعض المخلوقات كمال دون بعض، وهو نقص بالإضافة إلى الخالق لاستلزامه نقصاً، كالأكل والشرب مثلاً، فإن الصحيح الذي يشتهي الأكل والشرب من الحيوان، أكمل من المريض الذي لا يشتهي الأكل والشرب؛ لأن قوامه بالأكل والشرب، فإذا قُدِّرَ غير قابلٍ له، كان ناقصاً عن القابل لهذا الكمال، لكن هذا يستلزم حاجة الأكل والشارب إلى غيره، وهو ما يدخل فيه من الطعام والشراب، وهو مستلزم لخروج شيء منه كالفضلات، وما لا يحتاج إلى دخول شيء فيه، أكمل ممن يحتاج إلى دخول شيء فيه، وما يتوقف كماله على غيره أنقص مما لا يحتاج في كماله إلى غيره؛ فإن الغني عن شيء أعلى من الغني به، والغني بنفسه أكمل من الغني بغيره. ولهذا كان من الكمالات ما هو كمال للمخلوق وهو نقص بالنسبة إلى الخالق، وهو كل ما كان مستلزماً لإمكان العدم عليه، المنافي لوجوبه وقيوميته، أو مستلزماً للحدوث المنافي لقدمه، أو مستلزماً لفقره المنافي لغناه ... إن الذي يستحقه الرب هو الكمال الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وأنه الكمال الممكن

(١) شرح النووي على صحيح مسلم (٣٨٩/١٦).

للموجود، ومثل هذا لا يتتفي عن الله أصلاً، والكمال النسبي، هو المستلزم للنقص، فيكون كمالاً، من وجه دون وجه، كالأكل للجائع كمال له، وللشبعان نقص فيه؛ لأنه ليس بكمال محض، بل هو مقرون بالنقص. والتعالي والتكبر والثناء على النفس، وأمر الناس بعبادته ودعائه والرغبة إليه، ونحو ذلك، مما هو من خصائص الربوبية، هذا كمال محمود من الرب تبارك وتعالى، وهو نقص مذموم من المخلوق ... فالكبرياء والعظمة له، بمنزلة كونه حياً قيوماً قديماً واجباً بنفسه، وأنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه العزيز الذي لا ينال، وأنه قهار لكل ما سواه. فهذه كلها صفات كمال لا يستحقها إلا هو، فما لا يستحقه إلا هو، كيف يكون كمالاً من غيره وهو معدوم لغيره؟! فمن ادعاه كان مفترياً منازعاً للربوبية في خواصها، كما ثبت في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ قال: «يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: الْعَظَمَةُ إِزَارِي، وَالْكِبَرِيَاءُ رِدَائِي، فَمَنْ نَازَعَنِي وَاحِدًا مِنْهُمَا عَذَبْتُهُ». أخرجه مسلم (١٣٦). وجملة ذلك أن الكمال المختص بالربوبية ليس لغيره فيه نصيب، فهذا تحقيق اتصافه بالكمال الذي لا نصيب لغيره فيه، ومثل هذا الكمال لا يكون لغيره، فادعائه منازعة للربوبية، وفرية على الله^(١). فهذا القيد مهم جداً في تطبيق هذه القاعدة وفهمها،

(١) تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل

واحتراز بالغ الأهمية تجب مراعاته والاعتناء بفهمه ودركه؛ لئلا ينسب إلى الله شيء من النقص الذي يتنزه عنه. يوضحه أن يقال مثلاً: الولد كمال في المخلوق وعدمه نقص بالنسبة له، فلا يقال بناءً على هذه القاعدة: أن عدم الولد نقص تنزه المخلوق عنه، وكل نقص تنزه عنه المخلوق فتنزيه الله عنه من باب أولى، فيجب إذاً إثبات الولد لله، وذلك لأمرين: أن تنزيه الله عن الولد، ثابتٌ في كثيرٍ من نصوص الكتاب والسنة. وأن الولد بالنسبة للإنسان كمال، لكنه كمال مقترن بالنقص، لحاجته إليه في بقاء النوع الإنساني، والمعاونة والخدمة حال الكبر، ونحو ذلك، أما الله فليس كمثله شيء، ولا يحتاج إلى غيره في شيء، فهو الغني عن كل ما سواه، وكل ما سواه محتاج إليه مفتقرٌ إليه سبحانه، ومثل هذا يقال في جميع الصفات التي يعد انتفاؤها نقص نسبي في حق المخلوق، وأما هذه القاعدة فتختص بما هو نقص محض: كالظلم، والكذب، والجهل، ونحو ذلك والله أعلم. الأمر الثامن: أدلة القاعدة: علمنا من خلال المطلب السابق معنى قياس الأولى، والذي ورد استعماله في الأمثال المضروبة في القرآن الكريم، فاجتمعت فيه الدلالة الشرعية مع الدلالة العقلية، مما يزيده قوة في الاحتجاج به في مسائل الصفات، وما نحن بصدد من نفي النقائص عن الله. وهذا القياس مأخوذ من قوله تعالى: ﴿لَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوِّءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [النحل: ٦٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ

الْأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» [الروم: ٢٧]، فالمثل الأعلى، هو: الوصف الأعلى، الذي وصف الله به نفسه، وجعل مثل السوء المتضمن للعيوب والنقائص ونفي الكمال للمشركين، وأخبر أن المثل الأعلى المتضمن لإثبات الكمالات كلها له وحده، و«الأعلى» أفعل تفضيل، فمعنى ذلك: أنه أعلى من غيره، فكيف يكون أعلى وهو عدم محض، ونفي صرف، تعالى الله عن قول المعطلين علواً كبيراً. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «والرب تعالى له المثل الأعلى، وهو أعلى من غيره، وأحق بالمدح والثناء من كل ما سواه، وأولى بصفات الكمال، وأبعد عن صفات النقص، فمن الممتنع أن يكون المخلوق متصفاً بكمال لا نقص فيه والرب لا يتصف إلا بالكمال الذي لا نقص فيه، وإذا كان يأمر عبده أن يفعل الأحسن والخير، فيمتنع أن لا يفعل هو إلا ما هو الأحسن والخير، فإن فعل الأحسن والخير مدح وكمال لا نقص فيه، فهو أحق بالمدح والكمال الذي لا نقص فيه من غيره»^(١). قال الإمام الطبري رحمه الله: «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى» وهو الأفضل والأطيب والأحسن والأجمل»^(٢). وقال الإمام القرطبي رحمه الله: «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى» أي: الوصف الأعلى. وقال أيضاً: «وقال قتادة: هذا مثل ضربه الله

(١) رسالة في معنى كون الرب عادلاً وفي تنزهه عن الظلم، ضمن جامع الرسائل (١/١٣٦).

(٢) جامع البيان (١٤/١٢٥)، وانظر: (٣٨/٢١).

للمشركين. والمعنى: هل يرضى أحدكم أن يكون مملوكه في ماله ونفسه مثله؟ فإذا لم ترضوا بهذا لأنفسكم فكيف جعلتم الله شركاء؟!^(١). وقال الحافظ ابن كثير رحمه الله: «وقوله ها هنا: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوِّءِ﴾ أي: النقص إنما ينسب إليهم، ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ أي: الكمال المطلق من كل وجه، وهو منسوب إليه»^(٢). وقال الشيخ عبد الرحمن السعدي رحمه الله: «قال تعالى: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوِّءِ﴾ أي: المثل الناقص والعيب التام، ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ وهو كل صفة كمال، وكل كمال في الوجود، فالله أحق به، من غير أن يستلزم ذلك نقصاً بوجه من الوجوه». وقال أيضاً: «﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وهو كل صفة كمال، والكمال من تلك الصفة. . . ، فالمثل الأعلى، هو وصفه الأعلى، وما ترتب عليه. لهذا كان أهل العلم يستعملون في حق الباري، قياس الأولى، فيقولون: كل صفة كمال في المخلوقات، فخالقها أحق بالاتصاف بها، على وجه لا يشاركه فيها أحد. وكل نقص في المخلوق، ينزه عنه، فتنزيه الخالق عنه، من باب أولى وأحرى»^(٣). قال الإمام ابن القيم رحمه الله في بيان المثل الأعلى: «... فجعل مثل

(١) الجامع لأحكام القرآن (١٠/١١٩)، وانظر: (١٤/١٦).

(٢) تفسير القرآن العظيم (٢/٥٥٤).

(٣) تيسير الكريم الرحمن (ص: ٣٩٥)، وانظر: (ص: ٥٨٩).

السوء المتضمن للعيوب والنقائص وسلب الكمال للمشرّكين وأربابهم، وأخبر أن المثل الأعلى المتضمن لإثبات الكمالات كلها له وحده؛ ولهذا كان المثل الأعلى، وهو أفعل تفضيل، أي: أعلى من غيره؛ فكيف يكون أعلى وهو عدم محض، ونفي صرف، وأي مثل أدنى من هذا، تعالى الله عن قول المعطلين علواً كبيراً. فمثل السوء لعدم صفات الكمال؛ ولهذا جعله مثل الجاحدين لتوحيده وكلامه وحكمته؛ لأنهم فقدوا الصفات التي من اتصف بها كان كاملاً، وهي الإيمان والعلم والمعرفة واليقين والعبادة لله والتوكل عليه والإنابة إليه والزهد في الدنيا والرغبة في الآخرة والصبر والرضا والشكر، وغير ذلك من الصفات، التي اتصف بها من آمن بالآخرة، فلما سلبت تلك الصفات عنهم وهي صفات كمال، صار لهم مثل السوء، فمن سلب صفات الكمال عن الله، وعلوه على خلقه، وكلامه، وعلمه، وقدرته، ومشيتته، وحياته، وسائر ما وصف به نفسه، فقد جعل له مثل السوء، ونزّهه عن المثل الأعلى، فإن مثل السوء هو: العدم وما يستلزمه، وضده المثل الأعلى، وهو الكمال المطلق، المتضمن للأمور الوجودية، والمعاني الثبوتية، التي كلما كانت أكثر في الموصوف وأكمل، كان أعلى من غيره، ولما كان الرب تعالى هو الأعلى، ووجهه الأعلى، وكلامه الأعلى، وسمعه الأعلى، وبصره، وسائر صفاته عليا، كان له المثل الأعلى، وكان أحق به من كل ما سواه، بل يستحيل أن يشترك في المثل الأعلى اثنان؛ لأنهما

إن تكافأ، لم يكن أحدهما أعلى من الآخر، وإن لم يتكافأ، فالموصوف بالمثل الأعلى أحدهما وحده، يستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلى مثل أو نظير، وهذا برهان قاطع من إثبات صفات الكمال، على استحالة التمثيل والتشبيه، فتأمله فإنه في غاية الظهور والقوة^(١). ومن أمثلة ورود هذا القياس على طريقة التنزيه في القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَلْ لَّكُمْ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ ۚ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم: ٢٨]، وفي قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ ۖ ﴿٥٧﴾ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۖ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۚ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ۖ ﴿٥٩﴾ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوِّ ۚ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۖ﴾ [النحل: ٥٧-٦٠]. فإن الله تعالى احتج على المشركين وأهل الكتاب، فيما يشبّهون له من الشريك والبنات، بأنهم يُنزهون أنفسهم عن ذلك؛ لأنهم يعتبرون ذلك نقصاً وعبثاً في حقهم؛ فإذا كانوا لا يرضون بهذا الوصف والمثل السوء لأنفسهم؛ فكيف يصفون به ربهم، ويجعلون له مثل السوء، والرب الخالق أولى بأن ينزهه عن الأمور الناقصة منهم؟! والله يستعمل

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٣٠).

في ذلك استفهام الإنكار، إقامة للحجة عليهم، وبياناً لبطلان ما أنكره عليهم وامتناعه، وأن ذلك مما استقر في الفطر والعقول السليمة. سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً، وصدق الله القائل: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣]، «ومثل هذا في القرآن متعدد، من وصف الأصنام بسلب صفات الكمال، كعدم التكلم والفعل، وعدم الحياة، ونحو ذلك، مما يبين أن المتصف بذلك منتقص معيب، كسائر الجمادات، وأن هذه الصفات لا تسلب إلا عن ناقص معيب. وأما رب الخلق الذي هو أكمل من كل موجود، فهو أحق الموجودات بصفات الكمال، وأنه لا يستوي المتصف بصفات الكمال، والذي لا يتصف بها، وهو يذكر أن الجمادات في العادة لا تقبل الاتصاف بهذه الصفات، فمن جعل الواجب الوجود لا يقبل الاتصاف، فقد جعله من جنس الأصنام الجامدة التي عابها الله تعالى، وعاب عابديها»^(١). ونظير هذا التمثيل جاء في السنة النبوية الصحيحة، في نفي الشريك عن الله باستعمال قياس الأولى. وذلك في مثل حديث الصحابي الجليل الحارث الأشعري رضي الله عنه أن نبي الله صلى الله عليه وسلم قال: «... أَنْ تَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا

(١) تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل

(٢٠٤/٥)، وانظر: الرد على المنطقيين (ص: ٣٥٠)، والنبوات (٢/ ٨٩٠)، وشرح العقيدة

الأصفهانية (ص: ١١٧).

بِهِ شَيْئًا، فَإِنَّ مَثَلَ ذَلِكَ مَثَلُ رَجُلٍ اشْتَرَى عَبْدًا مِنْ خَالِصِ مَالِهِ بِوَرِقٍ أَوْ ذَهَبٍ، فَجَعَلَ يَعْمَلُ، وَيُؤَدِّي غَلَّتُهُ إِلَى غَيْرِ سَيِّدِهِ، فَأَيُّكُمْ سَرَّهُ أَنْ يَكُونَ عَبْدُهُ كَذَلِكَ، وَإِنْ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَرَزَقَكُمْ، فَاعْبُدُوهُ، وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا». الحديث. أخرجه الترمذي (٢٨٦٣)، وأحمد (١٧١٧٠). الأمر التاسع: استعمال السلف لهذا النوع من القياس: لقد ورد استعمال هذا القياس في كلام السلف الصالح، مما يعطي قوة في حجية هذا القياس، ويزيده تأكيداً. من ذلك ما ورد عن إمام أهل السنة والجماعة الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله، حيث استعمل هذا القياس أثناء رده على نفاة الصفات من الجهمية، فقال: «... ووجدنا كل شيء أسفل منه مذموماً، يقول الله جلّ ثناءه: ﴿إِنَّ الْمُنْفِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥]، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرْنَا الَّذِينَ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ﴾ [فصلت: ٢٩]»^(١). قال شيخ الإسلام رحمه الله تعليقاً على هذا الاستعمال من الإمام أحمد: «وهذه الحجة من باب قياس الأولى، وهو أن السفلى مذموم في المخلوق، حيث جعل الله أعداءه في أسفل السافلين، وذلك مستقر في فطر العباد، حتى إن أتباع المضلين طلبوا أن يجعلوا تحت أقدامهم؛ ليكونوا من الأسفلين، وإذا كان هذا مما ينزه عنه المخلوق، ويوصف به المذموم المعيب من المخلوق، فالرب تعالى أحق

(١) الرد على الجهمية والزنادقة (ص: ٤٩).

أن ينزهه ويقدس عن أن يكون في السفلى، أو أن يكون موصوفاً بالسفل، هو أو شيء منه، أو يدخل ذلك في صفاته بوجه من الوجوه، بل هو العلي الأعلى بكل وجه»^(١). واستعمله الإمام أحمد في موطن آخر أيضاً، فقال: «... وخصلة أخرى: لو أن رجلاً بنى داراً بجميع مرافقها، ثم أغلق بابها، وخرج منها، كان لا يخفى عليه كم بيت في داره، وكم سعة كل بيت، من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار، فالله سبحانه له المثل الأعلى، قد أحاط بجميع ما خلق، وقد علم كيف هو وما هو، من غير أن يكون في جوف شيء مما خلق»^(٢). فقال شيخ الإسلام رحمه الله تعليقا أيضاً على كلام الإمام أحمد: «وهذا أيضاً قياس عقلي، من قياس الأولى، قرر به إمكان العلم بدون المخالطة، فذكر أن العبد إذا فعل مصنوعاً كدار بناها، فإنه يعلم مقدارها، وعدد بيوتها، مع كونه ليس هو فيها؛ لكونه هو بناها، فالله الذي خلق كل شيء، ليس هو أحق بأن يعلم مخلوقاته، ومقاديرها، وصفاتها، وإن لم يكن فيها، محاشياً لها، وهذا من أبين الأدلة العقلية»^(٣). وعلل شيخ الإسلام سبب استعمال الإمام أحمد رحمه الله لهذه الأقيسة العقلية في باب العقائد، دون غيره من الأئمة الذين سبقوه

(١) بيان تلييس الجهمية (٢/ ٥٤٣).

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة (ص: ٤٩).

(٣) بيان تلييس الجهمية (٢/ ٥٤٧)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٥٤).

بقوله: «وأحمد أشهر وأكثر كلاماً في أصول الدين بالأدلة القطعية، نقلها وعقلها، من سائر الأئمة، لأنه ابتلي بمخالفتي السنة فاحتاج إلى ذلك، والموجود في كلامه من الاحتجاج بالأدلة العقلية على ما يوافق السنة، لم يوجد مثله في كلام سائر الأئمة، ولكن قياس التمثيل في حق الله تعالى لم يسلكه أحمد، لم يسلك فيه إلا قياس الأولى، وهو الذي جاء به الكتاب والسنة، فإن الله لا يماثل غيره في شيء من الأشياء، حتى يتساويا في حكم القياس، بل هو سبحانه أحق بكل حمد، وأبعد عن كل ذم، فما كان من صفات الكمال المحضة التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه، فهو أحق به من كل ما سواه، وما كان من صفات النقص، فهو أحق بتنزيهه عنه من كل ما سواه»^(١). واستعمله كذلك الإمام أبو سعيد الدارمي رحمه الله في إثبات صفة الكمال بطريق قياس الأولى، فقال: «فالله المتكلم أولاً وآخرأً، لم يزل له الكلام إذ لا متكلم غيره، ولا يزال له إذ لا يبقى متكلم غيره فيقول: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ [غافر: ١٦]، أنا الملك، أين ملوك الأرض؟ فلا يُنكر كلام الله إلا من يريد إبطال ما أنزل الله، وكيف يعجز عن الكلام، من علم العباد الكلام وأنطق الأنام؟!»^(٢). وقال أيضاً: «وقال لقوم موسى حين اتخذوا العجل: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٥٤).

(٢) الرد على الجهمية (ص: ١٥٥).

لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا» [طه: ٨٩]، وقال: ﴿عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورًا أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٨]. قال أبو سعيد: ففي كل ما ذكرنا تحقيق كلام الله وتثبيته نصًّا بلا تأويل، ففيما عاب الله به العجل في عجزه عن القول والكلام، بيانٌ بين أن الله غير عاجز عنه، وأنه متكلمٌ وقائلٌ؛ لأنه لم يكن يعيب العجل بشيء هو موجود به. وقال إبراهيم: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾... الآية إلى قوله: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٣ - ٦٧]، فلم يُعِبْ إبراهيم أصنامهم وآلهتهم التي يعبدون بالعجز عن الكلام، إلا وأن إلهه متكلمٌ قائلٌ^(١). فالإمام الدارمي رحمه الله أورد هذه الحجة العقلية، ومضمونها أن من علّم العباد الكلام وأنطق الأنعام، كيف يعجز هو عن الكلام، الذي هو صفة كمال في المخلوق استفاده من خالقه، فهو الذي علمه الكلام وأقدره عليه، وعدم الكلام نقصٌ في حق المخلوق، فإذا كان كذلك فواهب هذا الكمال أولى بالاتصاف به على الوجه اللائق به، وأولى بتنزيهه عن النقص المتمثل في عدم الكلام، الذي ينزه عنه المخلوق^(٢). ومن ذلك أيضاً استعماله من طرف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في جواز رؤية الله، وفي مسألة علو الله تعالى على خلقه، ومبيانه لهم، فقال:

(١) الرد على الجهمية (ص: ١٥٦)

(٢) انظر الصواعق المرسلّة (٣/ ٩١٤).

«فإننا قد قدمنا فيما تقدم، أن الأمثال المضروبة إذا كانت من باب الأولى جاز استعمالها في حق الله تعالى، كما ورد به القرآن والسنة، واستعملها السلف والأئمة، كما يقال: إذا كان العبد ينزه نفسه عن شريك أو أنثى، فتنزيهه ربه أولى، وإذا كان العبد عالمًا قادرًا فالله أولى. وكذلك مسألة الرؤية؛ فإن حاصلها أنه إذا جاز رؤية الموجود المحدث الممكن، فرؤية الموجود الواجب القديم أولى. وإذا كان المخلوق الناقض في وجوده يجوز أن يُرى ويُحس به، فالرب الكامل في وجوده أحق بأن يُرى؛ فإن كون الشيء بحيث يُرى كمال في حقه لا نقص؛ لأن كونه لا يُرى، ولا يُحس به، لا يثبت في الشاهد إلا للمعدوم، فكل صفة لم نعلمها تثبت إلا للمعدوم، فإنها لا تكون صفة نقص إلا بالنسبة إلى وجود آخر هو أكمل منها، وكل صفة لا تثبت للمعدوم ولا يختص بها الناقض، فإنها لا تكون إلا صفة كمال، وهذه طريقة في المسألة يتبين بها أن جواز الرؤية من صفات الكمال التي هو الباري أحق بها من المخلوقات. ونظيرها في مسألة العلو: أن علو الشيء بنفسه على غيره صفة كمال، كما أن قدرته عليه صفة كمال. وإذا كان كذلك فالله أحق بهذه الصفة من جميع ما يوصف بها غيره، فيجب أن يكون عاليًا بنفسه، وكذلك تميزه بذاته عن غيره هي صفة لا يوصف بها المعدوم، ولا تختص بالناقصات فتكون صفة كمال، فيجب اتصاف الله بها، وذلك

يوجب مبايئته للعالم»^(١). واستعمله الإمام ابن القيم رحمه الله في بيان حكمته تعالى، فقال: «وكذلك إذا استدللنا على حكمته تعالى بهذه الطرائق، نحو أن يقال: إذا كان الفاعل الحكيم الذي لا يفعل فعلاً إلا لحكمةٍ وغايةٍ مطلوبةٍ له من فعله، أكمل ممن يفعل لا لغايةٍ ولا لحكمةٍ ولا لأجل عاقبةٍ محمودةٍ، وهي مطلوبة من فعله في الشاهد؛ ففي حقه تعالى أولى وأحرى، فإذا كان الفعل للحكمة كمالاً فينا، فالرب تعالى أولى به وأحق، وكذلك إذا كان التنزه عن الظلم والكذب كمالاً في حقنا، فالرب تعالى أولى وأحق بالتنزه عنه»^(٢). هذه بعض الأمثلة على استعمال هذا النوع من القياس في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، وكلام السلف الصالح رحمهم الله تعالى، وتركت أشياء غير التي ذكرت مخافة التطويل واكتفاءً بما ذكر، أن ينبه على ما لم يذكر؛ فإنه جارٍ مجراه وسائر على منواله. وفي هذه النماذج التي ذكرتها من استعمال السلف الصالح رحمهم الله تعالى لهذا النوع من القياس العقلي الصحيح، ردُّ على طوائف النفاة الذين يدَّعون أن السلف ليس لهم معرفة بالعقلية، وأنهم ينكرون دور العقل في تحصيل المعرفة والاستدلال عليها، وردُّ أيضاً على طائفة ممن غلت في نفي دور العقل، وبخاصة أهل التصوف منهم، الذين ظنوا أن

(١) بيان تلييس الجهمية (٢/ ٣٥٤).

(٢) مفتاح دار السعادة (٢/ ٤٧٩).

الكلام في التوحيد، وخاصة باب الصفات منه، لا يكون بالقياس العقلي، وأن استعمال ذلك بدعة وهو المعني من ذم السلف لعلم الكلام. قال شيخ الإسلام رحمه الله: «فأما ما يفعله طوائف من أهل الكلام من إدخال الخالق والمخلوقات تحت قياس أو تمثيل يتساويان فيه، فهذا من الشرك والعدل بالله، وهو من الظلم، وهو ضرب الأمثال لله، وهو من القياس والكلام الذي ذمه السلف وعابوه، ولهذا ظن طوائف من عامة أهل الحديث والفقه والتصوف، أنه لا يتكلم في أصول الدين، ولا يتكلم في باب الصفات بالقياس العقلي، وأن ذلك بدعة، وهو من الكلام الذي ذمه السلف، وكان هذا مما أطمع الأولين فيهم؛ لما رأوهم ممسكين عن هذا كله، إما عجزاً أو جهلاً، وإما لاعتقاد أن ذلك بدعة وليس من الدين، وقال لهم الأولون: ردُّكم أيضاً علينا بدعة، فإن السلف والأئمة لم يردوا مثل ما رددتهم، وصار أولئك يقولون عن هؤلاء: أنهم ينكرون العقلية، وأنهم لا يقولون بالمعقول، واتفق أولئك المتكلمون مع طوائف من المشركين والصائبين والمجوس وغيرهم من الفلاسفة، الروم والهند والفرس وغيرهم، على ما جعلوه معقولاً يقيسون فيه الحق تارة، والباطل أخرى، وحصل من هؤلاء تفريط وعدوان، ومن هؤلاء تفريط وعدوان، أوجب تفرقاً واختلافاً بين الأمة ليس هذا موضعه. ودين الإسلام هو الوسط، وهو الحق، والعدل، وهو متضمن لما يستحق أن يكون معقولاً، ولما ينبغي عقله وعلمه،

ومنزّه عن الجهل والضلال والعجز، وغير ذلك مما دخل فيه أهل الانحراف، فسلك الإمام أحمد وغيره، مع الاستدلال بالنصوص وبالإجماع، مسلك الاستدلال بالفطرة، والأقيسة العقلية الصحيحة المتضمنة للأولى^(١). فائدة: قال الإمام القرطبي رحمه الله: «فإن قيل كيف أضاف المثل هنا إلى نفسه، وقد قال: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]؟ فالجواب: أن قوله: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ أي: الأمثال التي توجب الأشباه والنقائص، أي: لا تضربوا لله مثلاً يقتضي نقصاً وتشبيهاً بالخلق، والمثل الأعلى: وصفه بما لا شبيه له، ولا نظير، جل وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علواً كبيراً^(٢). [محمد بن خليفة (١ / ٣٩١)].

(١) بيان تليس الجهمية (٢ / ٥٣٦).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (١٠ / ١١٩).



وهكذا القول في المثل الثاني، وهو: الروح التي فينا، فإنها قد وصفت بصفات ثبوتية وسلبية، وقد أخبرت النصوص أنها تعرج وتصعد من سماء إلى سماء، وأنها تُقبض من البدن، وتُسَلُّ منه كما تسَلُّ الشعرة من العجين. والناس مضطربون فيها: فمنهم طوائف من أهل الكلام يجعلونها جزءاً من البدن، أو صفة من صفاته، كقول بعضهم: إنها النَّفْس أو الريح التي تتردد في البدن، وقول بعضهم: إنها الحياة، أو المزاج، أو نفس البدن. ومنهم طوائف من أهل الفلسفة يصفونها بما يصفون به واجب الوجود عندهم، وهي أمور لا يتصف بها إلا ممتنع الوجود، فيقولون: لا هي داخل البدن ولا خارجه، ولا مباينة له ولا مداخله له، ولا متحركة ولا ساكنة، ولا تصعد ولا تهبط، ولا هي جسم ولا عَرَض. وقد يقولون: إنها لا تُدرك الأمور المعينة، والحقائق الموجودة في الخارج، وإنما تُدرك الأمور الكلية المطلقة. وقد يقولون: إنها لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينة له ولا مداخله. وربما قالوا: ليست داخله في أجسام العالم ولا خارجه عنها، مع تفسيرهم للجسم بما يقبل الإشارة الحسية، فيصفونها

بأنها لا يمكن الإشارة إليها، ونحو ذلك من الصفات السلبية التي تُلحقها بالمعدوم والممتنع.

المهمات الأصولية

المثل الثاني: الروح، إن الروح قد وصفت بصفات ثبوتية وسلبية، وقد أخبرت النصوص أنها تعرج وتصعد من سماء إلى سماء، وأنها تقبض من البدن، وتسئل منه كما تسئل الشعرة من العجين... ومع ذلك فنحن لا نعلم ماهية هذه الروح، ولا كيفيته؛ فالروح التي بين جنيننا هي موجودة حية عالمة قادرة، سمیعة بصيرة، تصعد وتنزل وتذهب وتجيء، ونحو ذلك من الصفات الواردة لها، والعقول قاصرة عن تكييفها وتحديدها؛ لأنهم لم يشاهدوها، ولم يشاهدوا لها نظيراً، ولم يأتهم وحي ببيان كيفيتها؛ فكون عقولنا قاصرة عن ماهية صفات الرب من باب أولى، لكون الفرق بين الخالق والمخلوق أبين وأجلى. تنبيه: نحن لا نعلم ماهية الروح التي بين جنيننا، ولا نعلم ماهية صفات الروح إذا فارقت البدن، ومع ذلك لا ننكر الروح ولا صفات الروح؛ بل نثبت كل ما جاء فيها.

استطرد في بيان اضطراب الناس في ماهية الروح: منهم طوائف من أهل الكلام يجعلونها جزءاً من البدن، أو صفة من صفاته، كقول بعضهم: إنها النفس، أو الريح التي تتردد في البدن، وقول بعضهم: إنها الحياة، أو المزاج، أو نفس البدن، منهم طوائف من أهل الفلسفة: يصفونها بما يصفون به واجب الوجود عندهم، وهي أمور لا يتصف بها إلا ممتنع الوجود، فيقولون: لا هي داخل البدن ولا خارجه، ولا مباينة له ولا مداخله له، ولا متحركة ولا ساكنة، ولا تصعد ولا تهبط، ولا هي جسم ولا عرض. وقد يقولون: إنها لا تدرك الأمور المعينة، والحقائق الموجودة في الخارج، وإنما تدرك الأمور الكلية المطلقة. وقد يقولون: إنها لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينة له ولا مداخله. وربما قالوا: ليست داخله في أجسام العالم ولا خارجه عنها، مع تفسيرهم للجسم بما يقبل الإشارة الحسية، فيصفونها بأنها لا يمكن الإشارة إليها ونحو ذلك من الصفات السلبية التي تلحقها بالمعدوم والممتنع.

اعتراض: إذا قيل لهم: إثبات مثل هذا ممتنع في ضرورة العقل. قالوا: بل هذا ممكن بدليل أن الكليات ممكنة موجودة، وهي غير مشار إليها. الجواب: قد غفلتم عن كون الكليات لا توجد كلية إلا في الأذهان لا في العيان، فيعتمدون فيما يقولونه في المبدأ والمعاد على مثل هذا الخيال الذي لا يخفى فساده على غالب الجهال.

سبب الاضطراب في الروح: لما كانت الروح غير مرئية للإنسان، ولم ير الناس مثلها، ولم يأتهم خبر عن ماهيتها، علموا أنها ليست من جنس هذا البدن المشاهد، ولا من جنس العناصر والمولدات منها؛ بل هي من جنس آخر مخالف لهذه الأجناس. لكن هؤلاء صاروا لا يعرفونها إلا بالسلوب التي توجب مخالفتها للأجسام المشهودة، وأولئك يجعلونها من جنس الأجسام المشهودة، وكلا القولين خطأ. الموقف من لفظ الجسم: إطلاق القول عليها بأنها جسم، أو ليست بجسم، يحتاج إلى تفصيل، فإن لفظ «الجسم» للناس فيه أقوال متعددة اصطلاحية غير معناه اللغوي. فأهل اللغة يقولون الجسم هو الجسد والبدن. وبهذا الاعتبار فالروح ليست جسماً، ولهذا يقولون: الروح والجسم، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ﴾ [المنافقون: ٤]، وأما أهل الكلام، فمنهم من يقول: الجسم هو الموجود، ومنهم من يقول: هو القائم بنفسه، ومنهم من يقول: هو المركب من الجواهر المنفردة. ومنهم من يقول: هو المركب من المادة والصورة. وكل هؤلاء يقولون: إنه مشار إليه إشارة حسية. ومنهم من يقول: ليس بمركب لا من هذا ولا من هذا، بل هو ما يشار إليه ويقال: إنه هنا أو هناك. فعلى هذا إذا كانت الروح مما يشار إليه ويتبعه بصر الميت، كما قال النبي ﷺ: «إِنَّ الرُّوحَ إِذَا قُبِضَ تَبِعَهُ الْبَصَرُ». أخرجه

مسلم (٩٢٠). وإنما تقبض ويعرج بها إلى السماء كانت الروح جسماً بهذا الاصطلاح. وإدراك حقائق الأشياء وكيفياتها تدرك بأحد ثلاثة أمور: مشاهدته. أو مشاهدة نظيره. أو الخبر الصادق. [محمد طاهري (ص: ٣٢)].

يذكر الشيخ هنا المثل الثاني المضروب في الرد على نفاة الصفات فيمثل بالروح التي فينا، والتي جعلها الله قواماً لأبداننا، فالإنسان مُكوّنٌ من روح وبدن، ولا قيمة للبدن بلا روح. أما الروحُ، فهي: كائنٌ، موجود، قائم بنفسه، فلا تفتقر في وجودها إلى البدن، بدليل أنها تفصل من البدن ويكون لها شأن بعد فراقها البدن. (وهذه الروح جاء وصفها بصفات ثبوتية وسلبية، فقد أخبرت النصوص أنها تعرج وتصعد من سماء إلى سماء، وأنها تُقبض من البدن، وتُسل منه كما تسل الشعرة من العجين). فهذه الروح التي فينا رغم قربها واتصالها بنا، فالناس مختلفون فيها ومضطربون في شأنها اضطراباً عظيماً يصل إلى التناقض، ويلخص الشيخ مواقفهم في ثلاث اتجاهات: الأول: طوائف من أهل الكلام: جعلوا الروح من جنس الأجسام المشاهدة، وعبروا عن ذلك بعبارات مختلفة، منها: البدن. وجزء من البدن. وصفة من صفات البدن، أي: عَرَض. والنَفْس. أي: ما يحصل بعملية التنفس من تردد الهواء في البدن. والمزاج. أي: مجموع الطبائع في ذات الإنسان. وكلُّ هذه العبارات التي ذكرها أهل

الكلام في الروح، باطلّة، لا تعبر عن حقيقتها، وهي مخالفة لما جاء في النصوص من صفاتها، فالروح ليست هي البدن، وليست جزءاً منه، كالكبد والطّحال، وليست صفة من صفاته، كالطول، واليباض، وليست هي النّفس الداخل إلى البدن والخارج منه، وليست هي المزاج، بل هي شيء آخر، جاء وصفه في النصوص الشرعية، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وكما يأتي شيء من ذلك إن شاء الله. الثاني: قول طوائف من الفلاسفة، وهو قول مناقض لقول أهل الكلام، فقد وصفوا الروح بضد ما توصف به الأجسام المشاهدة، فوصفوها بما يصفون به واجب الوجود من الصفات السلبية، بل بسلب النقيضين، مما لا يتصف به إلا المعدوم والممتنع. فيقولون في الروح، إنها: (لا داخل البدن ولا خارجه، ولا مباينة له ولا مداخله له، ولا متحركة ولا ساكنة، ولا تصعد ولا تهبط، ولا هي جسم ولا عرض) وقد يقولون: (إنها لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينة له ولا مداخله) ونحو ذلك من العبارات التي نجد أنّ بعضها مقاربٌ لبعضٍ في المعنى، وأكثرها دالّة على سلب النقيضين، مما لا يوصف به إلا المعدوم والممتنع. وقد يقولون: إن الروح لا تدرك الأمور المعينة والحقائق الموجودة في الخارج، أي: أنها لا تدرك شيئاً من الموجودات المشاهدة، وإنما تدرك الأمور الكلية المطلقة. أي: المعاني الكلية التي لا توجد إلا في الذهن،

كالمعنى المفهوم من كلمة: إنسان، أو حيوان، أو وجود، ونحو ذلك من المعاني الكلية المشتركة. ويلاحظ أن هذا القول، هو في المعنى: نَفْسُ قولهم: إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات، وهذا المعنى باطل، فإن الروح حقيقة قائمة بنفسها، ولها إدراك. وبهذا يتبين أن حقيقة مذهب الفلاسفة، إنكار الروح، وإن زعموا أنهم يُقرون بها؛ لأنهم وصفوها بما يمتنع وجوده. الثالث: من الأقوال في الروح: القول الحق، وهو: أن الروح حقيقة موجودة قائمة بنفسها، موصوفة بصفات، مثل: أنها تذهب وتجيء، وتصعد وتهبط، وتقبض وتُرسل، وتُنعم وتُعذب، وهي: عالمة، وقادرة، وسميعة، وبصيرة، وغير ذلك مما جاء من صفاتها في النصوص، وهي مع ذلك مغايرة في حقيقتها للأجسام المشهودة. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٤١)].

يجدر الإشارة في شرح هذا النص إلى عدة أمور: الأمر الأول: معاني الروح والنفس في النصوص الشرعية. قال ابن قيم الجوزية: «والروح في القرآن على عدّة أوجه: أحدها: الوحي كقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [غافر: ١٥]، وسمى الوحي روحا لما يحصل به من حياة القلوب والأرواح. الثاني: القوّة والثبات والنصرة التي يؤيد بها من شاء من عباده المؤمنين، كما قال: ﴿أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم

بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ [المجادلة: ٢٢]. الثالث: جبريل، كقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣-١٩٤]، وقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ﴾ [البقرة: ٩٧]، وَهُوَ رُوحُ الْقُدُسِ قال تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ﴾ [النحل: ١٠٢]. الرابع: الروح التي سأل عنها اليهود فأجيبوا بأنها من أمر الله وقد قيل أنها الروح المذكورة في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ﴾ [النبا: ٣٨]، وأنها الروح المذكور في قوله: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ [القدر: ٤]. الخامس: المسيح ابن مريم، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١]. «ولفظ الروح له عدة معان غير الروح التي تفارق البدن بالموت التي هي النفس، فمن إطلاقات الروح ما يلي: تطلق الروح على الهواء الخارج من البدن والهواء الداخل فيه. وتطلق على البخار الخارج من تجويف القلب من سويده الساري في العروق. وتطلق على ما يؤيد الله به أوليائه من الروح، كما قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢]. وتطلق على الروح التي يلقيها الله على من يشاء من عباده. وتطلق الروح على القوى التي في البدن؛ فإنها تسمى أرواحاً، فيقال: الروح الباصر، والروح السامع، والروح الشام؛ فهذه الأرواح قوى مُودَعَةٌ في البدن تموت بموت الأبدان، وهي غير الروح التي لا تموت بموت البدن، ولا تبلى كما يلى. ويطلق

الروح على ما هو أخص مما مضى كله، وهو قوة المعرفة بالله والإنابة إليه، ومحبته، وانبعاث الهمة إلى طلبه وإرادته ونسبة هذه الروح إلى الروح كنسبة الروح إلى البدن؛ فإذا فقدته الروح كانت بمنزلة البدن إذا فقد روحه، وهي الروح التي يؤيد الله بها أهل ولايته. ولهذا يقول الناس: فلان فيه روح، وفلان ليس فيه روح، وهو قصبَةٌ فارغة، ونحو ذلك. ويطلق الروح على غير ما ذكر مما فيه معنى الحياة المعنوية، فللعلم روح، وللإحسان روح، وللإخلاص روح، وللمحبة والإنابة روح، وللتوكل والصدق روح. والناس متفاوتون في هذه المعاني أعظم تفاوت؛ فمنهم من تغلب عليه هذه الأرواح، فيصير روحانياً، ومنهم من يفقدها أو أكثرها فيصير بهيمياً، والله المستعان^(١). الأمر الثاني: حقيقة الروح عند أهل السنة والجماعة. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «روح الآدمي مبدعة باتفاق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة، وقد حكى إجماع العلماء على أنها مخلوقة غير واحد من أئمة المسلمين، مثل محمد بن نصر المروزي الإمام المشهور، الذي هو أعلم أهل زمانه بالإجماع والاختلاف، أو من أعلمهم. وكذلك أبو محمد بن قتيبة، قال في كتاب: اللقط، لما تكلم على خلق الروح: النسم الأرواح، قال: وأجمع الناس أن الله خالق الجثة وبارئ النسمة، أي: الروح. وقال أبو إسحاق بن شاقلا فيما أجاب به في هذه المسألة: سألت رحمك الله عن الروح مخلوقة أو غير مخلوقة،

(١) مصطلحات في كتب العقائد للحمد (١/١٣٧).

قال: هذا مما لا يشك فيه من وفق للصواب، ... إلى أن قال: والروح من الأشياء المخلوقة، وقد تكلم في هذه المسألة طوائف من أكابر العلماء والمشايخ، وردوا على من يزعم أنها غير مخلوقة. وصنف الحافظ أبو عبد الله بن مندة في ذلك كتاباً كبيراً في الروح والنفس، وذكر فيه من الأحاديث والآثار شيئاً كثيراً، وقبله الإمام محمد بن نصر المروزي وغيره، والشيخ أبو يعقوب الخراز، وأبو يعقوب النهرجوري، والقاضي أبو يعلى، وقد نص على ذلك الأئمة الكبار، واشتد نكيرهم على من يقول ذلك في عيسى ابن مريم، لا سيما في روح غيره كما ذكره أحمد في كتابه في الرد على الزنادقة والجهمية^(١). وقال ابن قيم الجوزية: «أصول أهل السنة التي تظاهرت عليها أدلة القرآن والسنة والآثار والاعتبار والعقل والقول أنها ذات قائمة بنفسها تصعد وتنزل وتتصل وتنفصل وتخرج وتذهب وتجيء وتتحرك وتسكن، وعلى هذا أكثر من مائة دليل قد ذكرناها في كتابنا الكبير في معرفة الروح والنفس، وبيننا بطلان ما خالف هذا القول من وجوه كثيرة، وإن من قال غيره لم يعرف نفسه. وقد وصفها الله سبحانه وتعالى بالدخول والخروج والقبض والتوفي والرجوع وصعودها إلى السماء وفتح أبوابها لها وغلقها عنها، فقال تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ﴾ [الأنعام: ٩٣]. وقال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ ﴿٢٧﴾

(١) مجموع الفتاوى (٤ / ٢١٦).

أَرْجِعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَأَدْخُلِي فِي عَبْدِي ﴿٢٩﴾ وَأَدْخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٠﴾ [الفجر: ٢٧-٣٠]. وهذا يقال لها عند المفارقة للجسد، وقال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾﴾ [الشمس: ٧-٨]. فأخبر أنه سوى النفس كما أخبر أنه سوى البدن، في قوله: ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّكَ فَعَدَلَكَ﴾ [الانفطار: ٧]. فهو سبحانه سوى نفس الإنسان كما سوى بدنه بل سوى بدنه كالقالب لنفسه فتسوية البدن تابع لتسوية النفس والبدن موضوع لها كالقالب لما هو موضوع له. ومن ها هنا يعلم أنها تأخذ من بدنها صورة تتميز بها عن غيرها فإنها تتأثر وتنتقل عن البدن كما يتأثر البدن وينتقل عنها، فيكتسب البدن الطيب والخبث من طيب النفس وخبثها، وتكتسب النفس الطيب والخبث من طيب البدن وخبثه، فأشد الأشياء ارتباطا وتناسبا وتفاعلا وتأثرا من أحدهما بالآخر الروح والبدن؛ ولهذا يقال لها عند المفارقة «أُخْرِجِي أَيُّهَا النَّفْسُ الطَّيِّبَةُ كَانَتْ فِي الْجَسَدِ الطَّيِّبِ»، «أُخْرِجِي أَيُّهَا النَّفْسُ الْخَبِيثَةُ كَانَتْ فِي الْجَسَدِ الْخَبِيثِ». أخرج ابن ماجه (٤٢٦٢)، وأحمد (٨٧٦٩)، وأصله في مسلم (٢٨٧٢) ... وقال عن الروح بعد أن ذكر الأقوال المختلفة في حقيقتها: «أنه جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس وهو جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فيها سريان الماء في الورد وسريان الدهن في الزيتون والنار في الفحم فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف بقي ذلك

الجسم اللطيف مشابكا لهذه الأعضاء وأفادها هذه الآثار من الحس والحركة الإرادية وإذا فسدت هذه الأعضاء بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها وخرجت عن قبول تلك الآثار فارق الروح البدن وانفصل إلى عالم الأرواح، وهذا القول هو الصواب في المسألة هو الذي لا يصح غيره وكل الأقوال سواه باطلة وعليه دل الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وأدلة العقل والفطرة^(١). وقوله: (والناس مضطربون فيها: فمنهم طوائف من أهل الكلام...) قال شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض كلامه عن أهل الكلام: «ينكرون وجود النفس وأن لها نعيمًا وعذابًا، ويقولون إن ذلك إنما هو للبدن بلا نفس، ويزعمون أن الروح عرض من أعراض البدن، ونحو ذلك من المقالات التي خالفوا فيها الكتاب والسنة، إذ كانوا فيها هم والفلاسفة على طرفي نقيض، وهذا الذي ابتدعه المتكلمون باطل باتفاق سلف الأمة وأئمتها^(٢). قال ابن قيم الجوزية: «قال الرازي وأما القسم الثاني وهو أن الروح عبارة عن جسم مخصوص موجود في داخل هذا البدن فalcائلون بهذا القول اختلفوا في تعيين ذلك الجسم على وجوه: الأول: أنه عبارة عن الأخلاط الأربعة التي منها يتولد هذا البدن. والثاني: أنه الدم. والثالث: أنه الروح اللطيف الذي يتولد في الجانب الأيسر من القلب وينفذ في الشريانات إلى سائر

(١) الروح (١/٣٧، ١٧٧).

(٢) بيان تلبس الجهمية (١/ ٦٧).

الأعضاء. والرابع: أنه الروح الذي يصعد في القلب إلى الدماغ ويتكيف بالكيفية الصالحة لقبول قوة الحفظ والفكرة والذكر. والخامس: أنه جزء لا يتجزأ في القلب. والسادس: أنه جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس^(١). وقوله: (ومنهم طوائف من أهل الفلسفة...) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «الفلاسفة المشائين وأتباعهم يدعون في النفوس والعقول أنها شيء لا داخل العالم ولا خارجه ولا متحرك ولا ساكن ولا متصل بغيره ولا منفصل عنه وأمثال هذه الترهات»^(٢). وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «دعوى الفلاسفة أن النفس ليست بجسم ولا توصف بحركة ولا سكون ولا دخول ولا خروج وأنه لا يحس إلا بالتصور لا غير... قالت المثبتة إنما أثبتته هؤلاء المتفلسفة من موجودات ممكنة ليست أجساما ولا أعراضا قائمة بالأجسام كالعقل والنفس والهيولى والصورة التي يدعون أنها جواهر عقلية موجودة خارج الذهن ليست أجساما ولا أعراضا لأجسام فإن أئمة أهل النظر يقولون إن فسادها هذا معلوم بالضرورة كما ذكر ذلك أبو المعالي الجويني وأمثاله من أئمة النظر والكلام»^(٣). قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن أكثر أسباب غلطهم بناؤهم على أن المعقول الموجود يكون له وجوده في

(١) الروح (١ / ١٧٧).

(٢) بيان تلييس الجهمية (١ / ٣٢٠)، بتصرف يسير.

(٣) بيان تلييس الجهمية (١ / ٣).

الخارج وهم إذا تدبروا ذلك علموا أن المعقولات التي هي أمور كلية إنما وجودها في الأذهان لا في الأعيان وإن الخارج لا يكون فيه شيء مما هو معقول مجرد وهو الأمور الكلية إلا أن يراد بالمعقول في قولهم مثلوا المعقول في صورة المحسوس ما يحسه الإنسان بنفسه دون جسده، فهذا في الحقيقة محسوس موجود لكن بالحس الباطن والوجد الباطن ليس معقولا محضا ولا في تمثيل أن الإنسان يحس جوعه وشبعه ولذته وألمه أنه ينتقل حكمه من الباطن إلى الظاهر كما ينتقل حكم الحس بالظاهر إلى الباطن، وإذا قدر وجود النفس بغير بدن فهو يحس بما يجده من لذة وألم وذلك أمر محسوس لها وبجنس أسباب ذلك لا يكون لها معقولا مجردا كليا فإن ذاك إنما ثبوته في مجرد العلم والاعتقاد ولا بد له من أفراد موجودة في الخارج وإلا لم يكن حقا، ومن المعلوم أن هذا الظان أن النفس تلذذ بهذه الأمور دون إدراك الحقائق الخارجية من أفسد الظن وهو كقول من يقول إن النفس تتلذذ بتمثل المحسوس والمشتهى دون المباشرة لحقيقته الخارجة فقولهم يمثل المعقول في صورة المحسوس كلام لا حقيقة له، لكن لو قال يمثل الغائب في صورة الشاهد ويمثل الغيب في صورة الشهادة كان هذا حقا، فإن الإنسان إنما يعلم ما يشهده ويحس به بالقياس والتمثيل لما شاهده، لكن هذا لا يقتضي أن تكون الأمور الغائبة المتمثلة ليست في أنفسها مما يحس بل يعقل عقلا مجردا فإن

هذا لا يقوله من يفهم ما يقوله^(١). وقال شيخ الإسلام معلقاً على ما احتج به الجهم بن صفوان على السمنية في أمر الروح فقال: «لكنه هنا ضل فظن أن الله لا يمكن إحساسه ولا رؤيته واحتاج حينئذ إلى إثبات موجود لا يمكن إحساسه، فزعم أن روح بني آدم كذلك لا يمكن إحساسها بشيء من الحواس، وقاس وجود الله على وجود الروح من هذا الوجه، وهذه هي الطريقة التي سلكها هذا المؤسس في أول تأسيسه حيث اثبت وجود ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه بما قال من قال من الفلاسفة وموافقيهم من المسلمين إن الروح الذي في بني آدم لا داخل العالم ولا خارجه ولا يمكن إحساسها فقول جهم هو قول هؤلاء كما قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةً كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَبَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: ١١٨]»^(٢). [محمد بن خليفة (١/ ٤١٠)].

مثال الروح فقد ساقه المؤلف في عدة مواطن^(٣)، ومن تحريراته الجلية لهذا المثال، قوله: «وكذلك روح ابن آدم تسمع وتبصر، وتكلم وتنزل وتصعد، كما ثبت ذلك بالنصوص الصحيحة، والمعقولات الصريحة، ومع ذلك فليست صفاتها وأفعالها

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٢٩).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٠٦).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٥/ ١٣٢، ٢٤٣، ٤٥٨، ٥٢٧).

كصفات البدن وأفعاله. فإذا لم يجز أن يقال: إن صفات الروح وأفعالها مثل صفات الجسم الذي هو الجسد، وهي مقرونة به، وهما جميعاً الإنسان، فإذا لم يكن روح الإنسان مماثلاً للجسم الذي هو بدنه، فكيف يجوز أن يجعل الرب تبارك وتعالى وصفاته وأفعاله مثل الجسم وصفاته وأفعاله؟^(١). وقال في موضع آخر: «وهذه الروح التي في بني آدم قد علم العاقل اضطراب الناس فيها، وإمساك النصوص عن بيان كیفيتها، أفلا يعتبر العاقل بها عن الكلام في كيفية الله تعالى؟ مع أنا نقطع بأن الروح في البدن، وأنها تخرج منه تعرج إلى السماء، وأنها تسلك منه وقت النزاع، كما نطقنا بذلك النصوص الصحيحة، لا نغالي في تجريدها غلو المتفلسفة ومن وافقهم، حيث نفوا عنها الصعود والنزول، والاتصال بالبدن والانفصال عنه، وتخطوا فيها حيث رأوها من غير جنس البدن وصفاته، فعدم مماثلتها للبدن لا ينفي أن تكون هذه الصفات ثابتة لها بحسبها. ولا نقول إنها مجرد جزء من أجزاء البدن كالدم والبخار مثلاً. كما يقول طوائف من أهل الكلام، بل نتيقن أن الروح عين موجودة غير البدن، وأنها ليست مماثلة له، وهي موصوفة بما نطقنا به النصوص حقيقة لا مجازاً، فإن كان مذهبنا في حقيقة الروح وصفاتها بين المعطلة والممثلة، فكيف الظن بصفات

(١) شرح حديث النزول مجموع الفتاوى (٥/٣٥٤).

رب العالمين؟^(١)». فأهل السنة وسط في شأن الروح بين المعطلة والممثلة، فالروح ليست كالمعدوم والممتنع كما ظنه الفلاسفة، وليست كالبدن كما هو عند المتكلمين، والمقصود من هذا المثال أن الروح توصف بالصعود والنزول مثلاً، والبدن يوصف بذلك، ولا يلزم من ذلك التمثيل، فصفت الروح لا تماثل صفات البدن، وإذا تقرر ذلك، فإن مباينة الله تعالى لكل مخلوق أظهر وأولى من مباينة مخلوق لمخلوق. [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٢٤)].

(١) مجموع الفتاوى (٥ / ١١٥).

وإذا قيل لهم: إثبات مثل هذا ممتنع في ضرورة العقل. قالوا: بل هذا ممكن، بدليل أن الكليات موجودة وهي غير مشار إليها. وقد غفلوا عن كون الكليات لا توجد كليةً إلا في الأذهان لا في الأعيان، فيعتمدون فيما يقولونه في المبدأ والمعاد على مثل هذا الخيال، الذي لا يخفى فساده على غالب الجاهل.

يعني إذا قيل لهؤلاء الفلاسفة: إن وصفكم الروح بهذه الصفات ممتنع، فليس هناك موجود موصوف بسلب النقيضين. قالوا: إن هذا ليس بممتنع بدليل أن الكليات موجودة وهي غير مشار إليها. والرد عليهم أن الكليات، أي: المعاني الكلية، لا توجد كليةً إلا في الذهن، ولا يمكن أن توجد في الخارج، إلا ممثلة في: الأجزاء والأفراد والأعيان. وهؤلاء الفلاسفة إنما يعتمدون فيما يقولونه في المبدأ والمعاد على مثل هذه الخيالات والأقوال المتناقضة التي لا يخفى فسادها على غالب الجاهل، فضلاً عن العقلاء والعلماء. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٤٦)].

واضطرابُ النفاء والمثبتة في الروح كثيرٌ، وسبب ذلك أن الروح التي تُسمى بالنفس الناطقة^(١) عند الفلاسفة، ليست هي من جنس هذا البدن، ولا من جنس العناصر والمولدات منها، بل هي من جنس آخر مخالف لهذه الأجناس. فصار هؤلاء لا يُعرفونها إلا بالسلوب التي توجب مخالفتها للأجسام المشهودة، وأولئك يجعلونها من جنس الأجسام المشهودة، وكلا القولين خطأ.

يبين الشيخ هنا سبب كثرة اضطراب الناس في الروح من المبتين والنفاء، ويدخل في المبتين: أهل الكلام، وأما النفاء، فهم: الفلاسفة الذين يسمون الروح بالنفس الناطقة.

(١) عرف الجرجاني النفس الناطقة، والنفس الفلكية: بأنها الجوهر المجرد عن المادة في ذواتها مقارنة لها في أفعالها. (التعريفات (ص: ١٢٧). وكذا التهانوي، ثم خص التهانوي الناطقة بأنها: كمال أول لجسم طبعي آلي من جهة ما يدرك الأمور الكلية والجزئية المجردة ويفعل الأفعال الفكرية والحدسية. كشف اصطلاحات الفنون (٦/ ١٣٩٧). [عبد المحسن القاسم (ص: ٥٢)].

فَيَذْكُرُ أَنَّ سببَ ذلك الاضطراب: (أن الروح ليست من جنس البدن، ولا من جنس العناصر) يعني الأصول التي تتكون منها الأشياء، ولا من جنس (المولدات) الناشئة عن العناصر، (بل هي من جنس آخر مخالف لهذه الأجناس)، ولذلك اضطرب فيها المنحرفون عن منهج الرسل. فمنهم من لا يُعرِّفها إلا بالسلوب وهم الفلاسفة، ومنهم مَنْ يجعلها (من جنس الأجسام المشاهدة) كما هو مذهب طوائف من أهل الكلام. وكلا القولين خطأ، أي: قول من يجعل الروح من جنس الأجسام المشاهدة، وقول من لا يصفها إلا بالسلوب المستلزمة لامتناع وجودها. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٤٧)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية لما قارن بين فلسفة الفلاسفة المتسبين للإسلام وفلسفة القدماء: «بخلاف فلسفة القدماء فإن فيها من التقصير والجهل في العلوم الإلهية ما لا يخفى على أحد، وإنما كلام القوم وعلمهم في العلوم الرياضية والطبيعية، وكل فاضل لا يعلم أن كلام أرسطو وأمثاله في الإلهيات قليل نزر جدا. قليل الفائدة مع أنه لا يوصل إليه إلا بتعب كثير، مع أنه يقول: هذا غاية فلسفتنا ونهاية حكمتنا. وهو كما قيل: لحم جمل غث على رأس جبل وعر لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل»^(١). وقد أقر أرسطو نفسه بصعوبة تعريف النفس فقال في كتابه النفس: «غير أن الحصول على معرفة وثيقة

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٢٣٣).

عن النفس أمر على الإطلاق، ومن كل وجه شديد الصعوبة^(١). وليته صدق أكثر فقال مستحيل على العقل البشري، ولكنه يقدس عقله فلم يعترف بقصوره الفطري. ونظرية أرسطو في تعريف النفس تقوم على التفريق بين المادة الهيولى والصورة أو القوة والفعل^(٢). فالهيولى: موضوع غير معين، فهي ليست ماهية ولا كيفية ولا كمية، ولا ما يدخل في المقولات التي هي أقسام الوجود، ولكنها قوة صرف ضرورية، تكون تارة في صورة، وتارة في سواها، والصورة كمال أول لهذا الموضوع، أو فعل أول لهذه القوة، وبتحاد الهيولى والصورة اتحاداً جوهرياً ينشأ كائن حي واحد، إذ لا تستغني إحداهما عن الأخرى، فلا وجود هيولى دون صورة ولا وجود لصورة دون هيولى. والصورة عند أرسطو: ليست صورة الإنسان مثلاً هي الشكل الذي تعرضه لنا الصورة الشمسية، ولا هي الشكل الذي يعرضه لنا التمثال المنحوت، ولكنها هي تركيب الإنسان الذي يميزه من المادة أو يميزه من الموجودات الأخرى، أو هي ماهيته التي يصبح بها إنساناً وبغيرها يزول عنه وصف الإنسان. والحركة عند أرسطو هي: انتقال المادة من الهيولى إلى الصورة. ولا يفهم من ذلك أن الهيولى توجد بغير صورة أو أن الصورة توجد بغير

(١) النفس لأرسطو (ص: ٤).

(٢) هذه الطريقة سماها محمد البهي في كتابه الجانب الإلهي: «فكرة التطور». (ص: ١٣٠).

وسماها عبد الرحمن بدوي في موسوعة الفلسفة: «طريقة التصاعد». (١ / ١١٩٠).

الهيولى، بل يفهم منه أن الصورة تسفل في المادة حتى تنزل إلى مرتبة الجمادات الخسيسة التي يخيل إلينا أنها لا صورة لها على الإطلاق، وأن الصورة تعلو بالهيولى إلى مرتبة الكائنات التي يخيل إلينا أنها لا مادة لها على الإطلاق، وربما كانت صورة لشيء آخر، فالخشب له صورة تميزه من صور الجمادات الأخرى، ولكنه هو نفسه مادة لصورة التمثال وكلما ارتقت المادة في الصورة اقتربت من العلة الأولى؛ لأنها هي الصورة المحض التي لا تمتزج بها الهيولى بحال^(١). وهذه النظرية هي المفتاح الذي يلجأ إليه من أجل تفسير كل شيء في أية ناحية من نواحي الفلسفة أو العلم، ولتوضيح معنى المادة نقول: «إن الرخام يعد مادة أساسية للتمثال، والخشب مادة للمقعد، ومن الممكن أن يصبح الرخام تمثالا كما يمكن أن يكون شيئا آخر، والخشب قد يصلح مقعدا أو مائدة؛ فالصورة هي التي تخلع على المادة هيئتها وتحددها وهي كمال المادة، ويتبين لنا أن هناك فارقا في الوجود قبل نحت الصورة وبعده، ذلك أن الرخام كان قبل النحت هو مادة غفلاً من الهيئة أو المعنى، فأصبحت بعد النحت معبرة دالة؛ وبدهي أن قطعة الرخام تعبر في الحالة الأخيرة عن وجود أسمى وأرقى منه في حالتها وهي مادة خام قبل النحت والتشكل، وهذا هو معنى الكمال. والأمر عينه بالنسبة للإنسان

(١) انظر: النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام لمحمود قاسم (ص: ٦٥). وابن سينا

لعباس العقاد (ص: ٣١٧).

فالجسم هو المادة والنفس هي الصورة وكلا الاثنين يمثلان جوهرًا واحدًا فلا تنفك إحداهما عن الأخرى بحال من الأحوال ويترتب على ذلك استحالة القول باستقلال النفس عن الجسم، واستحالة وجود الجسم بدون النفس، فليس من الممكن أن نعد النفس جوهرًا مستقلًا وهي لا تؤدي وظائفها إلا إذا استعانت بالجسم على نحو ما. فهي تستخدم الحواس في البصر واللمس والذوق والشم، وهل لها أن تتخيل أو نحو ما، وهل لها أن تتخيل أو تشتهي أو تغضب دون أن تكون على صلة وثيقة بالبدن. وكذا الأمر في كل من الخيال والتفكير، فإن هذا الأخير إنما يتخذ الخيال والحس نقطة بدء له، وإن كان لا يستخدم آلة جسمية كما هي الحال في الوظائف النفسية الأخرى. وحينئذ فإذا أردنا أن نعرف النفس وجب القول بأنها الكمال الأول لجسم طبيعي توجد فيه الحياة بالقوة^(١). والجدير ذكره أن: «تقسيم الوجود إلى واجب وممكن، هو تقسيم ابن سينا وأتباعه، وأما أرسطو والمتقدمون فلا يقسمونه إلا إلى جوهر وعرض، والممكن عندهم لا يكون إلا حادثًا كما اتفق على ذلك سائر العقلاء، وهذا العلم هو علم المقولات العشر وهو المسمى عندهم قاطيغورياس^(٢)». «ونخلص مما سبق إلى أن أرسطو ينظر للإنسان على أنه مكون من مادة وصورة، المادة هي البدن والصورة هي

(١) ابن سينا لعباس العقاد (ص: ٣١٧).

(٢) الرد على المنطقيين (ص: ١٢٣).

النفس، والصور كلها كمالات أولية؛ لأن وجود الأشياء المختلفة لا يكتمل إلا بها^(١). ولتوضيح معنى النفس عند الفلاسفة يحسن التعرف على أقسام العلوم عند الفلاسفة، وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «كانت العلوم عندهم ثلاثة: الأول: أما علم لا يتجرد عن المادة لا في الذهن ولا في الخارج وهو الطبيعي، وموضوعه الجسم. الثاني: علم مجرد عن المادة في الذهن لا في الخارج وهو الرياضي، كالكلام في المقدورات المعدودة والمقدار والعدد. الثالث: ما يتجرد عن المادة فيهما وهو الإلهي، وموضوعه الوجود المطلق بلواحقه التي تلحقه من حيث هو وجود، كانقسامه إلى واجب وممكن، وجوهر وعرض^(٢)». وما يخصنا هنا هو النوع الثالث وهو العلم الإلهي، وبالأخص ما يتعلق بالجوهر، ويبين شيخ الإسلام هذا الجانب فيقول: «وانقسام الجوهر إلى: الأول: ما هو حال، هو: الصورة. والثاني: وما هو محل، هو: المادة وهو الهيولي، ومعناه في لغتهم المحل. والثالث: وما ليس بحال ولا محل، بل هو يتعلق بذلك تعلق التدبير، هو: النفس. والرابع: وإلى ما ليس بحال ولا محل ولا هو متعلق بذلك، هو: العقل. والخامس: والمركب منهما هو: الجسم. وهذه الخمسة أقسام الجوهر عندهم. والأول مقالتي يجعله أكثرهم من مقولة الجوهر، ولكن طائفة من متأخريهم كابن سينا امتنعوا

(١) موسوعة الفلسفة عبد الرحمن بدوي (١/ ١٣١).

(٢) الرد على المنطقيين (ص: ١٢٢).

من تسميته جوهرًا وقالوا الجوهر ما إذا وجد كان وجوده لا في موضوع، أي: لا في محل يستغنى عن الحال فيه. وهذا إنما يكون فيما وجوده غير ماهيته، والأول ليس كذلك فلا يكون جوهرًا، وهذا خالفوا مما فيه سلفهم ونازعوهم فيه نزاعًا لفظيًا، ولم يأتوا بفرق صحيح معقول، فإن تخصيص اسم الجوهر بما ذكره أمر اصطلاحى. وأولئك يقولون بل هو كل ما ليس في موضوع، كما يقول المتكلمون كل ما هو قائم بنفسه أو كل ما هو متحيز أو كل ما قامت به الصفات أو كل ما حمل الاعراض ونحو ذلك. وأما الفرق المعنوي فدعواهم أن وجود الممكنات زائد على ماهيتها في الخارج باطل، ودعواهم أن الأول وجود مقيدة بالسلوب أيضًا باطل، كما هو مبسوط في موضعه^(١). قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «قول من يقول أن الجسم مركب من الهولى والصورة باطل، كما أن قول من يقول أنه مركب من الجواهر المفردة باطل، وأن أكثر فرق أهل الكلام من المسلمين وغيرهم كالكلابية والنجارية والضرارية والهشامية وكثير من الكرامية لا يقولون بهذا ولا بهذا، كما عليه جماهير أهل الفقه وغيرهم. والكلام على من فرق بين الوجود والماهية مبسوط في غير هذا الموضع، والمقصود هنا التنبيه على أن ما ذكره في المنطق من الفرق بين الماهية ووجود الماهية في الخارج هو مبنى على هذا الأصل الفاسد. وحقيقة الفرق الصحيح أن الماهية هي ما يرسم في النفس من الشيء والوجود هو نفس ما يكون في

(١) الرد على المنطقيين (ص: ١٢٢)

الخارج منه، وهذا فرق صحيح، فإن الفرق بين ما في النفس وما في الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه، وأما تقدير حقيقة لا تكون ثابتة في العلم ولا في الوجود فهذا باطل. ومعلوم أن لفظ الماهية يراد به ما في النفس والموجود في الخارج، ولفظ الوجود يراد به بيان ما في النفس والموجود في الخارج، فمتى أريد بهما ما في النفس فالماهية هي الوجود، وإن أريد بهما ما في الخارج فالماهية هي الوجود أيضا، وأما إذا بأحدهما ما في النفس وبالأخر ما في الوجود الخارج فالماهية غير الوجود. وكلامهم إنما يستلزم ثبوت ماهية في الذهن لا في الوجود الخارجي، وهذا لا نزاع فيه ولا فائدة فيه، إذ هذا خبر عن مجرد وضع واختراع، إذ يقدر كل إنسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما اخترعه الآخر، وإذا ادعى هذا أن الماهية هي الحيوان الناطق، أمكن الآخر أن يقول بل هي الحيوان الضاحك، وإذا قال هذا أن الحيوانية ذاتية للإنسان بخلاف العددية للزوج والفرد، أمكن الآخر أن يعارضه ويقول بل العدد ذاتي للزوج والفرد واللون ذاتي للسواد بخلاف الحيوان فليس ذاتيا للإنسان، إذ مضمون هذا كله أن يأتي شخص إلى صفات متماثلة في الخارج فيدعى أن الماهية التي يخترعها في نفسه هي هذه الصفة دون هذه، فإنه إن جعل هذا مطابقا للأمر في نفسه وهو قولهم كان مبطلا، وإن قال هذا اصطلاح اصطلاحته قبل باصطلاح آخر، وكان هذا مما لا فائدة فيه^(١).

[محمد بن خليفة (١/٤١٥)].

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٨٦).

وإطلاق القول عليها بأنها جسم، أو ليست بجسم، يحتاج إلى تفصيل، فإن لفظ الجسم للناس فيه أقوال متعددة اصطلاحية غير معناه اللغوي. فإن أهل اللغة يقولون: الجسم، هو: الجسد والبدن. وبهذا الاعتبار، فالروح ليست جسمًا، ولهذا يقولون: الروح، والجسم، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ﴾ [المنافقون: ٤]، وقال تعالى: ﴿وَرَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧]. وأما أهل الكلام، فمنهم من يقول: الجسم، هو الموجود، ومنهم من يقول: هو القائم بنفسه، ومنهم من يقول: هو المركب من الجواهر المنفردة^(١)، ومنهم من

(١) وهذا قول جمهور المعتزلة والأشاعرة، ويعبرون عنها أيضًا بالأجزاء التي لا تتجزأ، وعرف الجرجاني الجزء الذي لا يتجزأ بأنه: جوهر ذو وضع لا يقبل الانقسام أصلاً لا بحسب الخارج، ولا بحسب الوهم أو الفرض العقلي، تتألف الأجسام من أفرادها بانضمام بعضها إلى بعض كما هو مذهب المتكلمين. التعريفات، (ص: ٤١). وانظر كشف اصطلاحات الفنون مادة: «الجزء» (ص: ١٤٣)، وانظر عن مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين: مقالات الإسلاميين (٢/ ٨٤)، أصول الدين للبغدادى (ص: ٣٥)، التمهيد للباقلاني (ص: ١٧)، الفصل لابن حزم (٥/ ٩٢)، الإرشاد للجويني (ص: ١٧)، الشامل للجويني (ص: ١٤٣)،

يقول: هو المركب من المادة والصورة^(١). وكل هؤلاء يقولون: إنه مشارٌ إليه إشارة حسية. ومنهم من يقول: ليس بمركب لا من هذا ولا من هذا، بل هو ما يشار إليه،

مقاصد الفلاسفة للغزالي (ص: ١٤٧)، نهاية الإقدام للشهرستاني (ص: ٥٠٥)، الأربعين في أصول الدين للرازي (ص: ٢٥٣)، مذهب الذرة عند المسلمين للدكتور من. بينير نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريذة. [عبد المحسن القاسم (ص: ٥٢)].

(١) القائلون بأنه مركب من المادة أو الهیولی والصورة هم الفلاسفة، في التعريفات للجرجاني، (ص: ١٣٥). والهیولی: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية، وفي (ص: ٧١) والصورة الجسمية: جوهر متصل بسيط لا وجود محله دونه قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في بادئ النظر. والصورة النوعية: جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه. وانظر مفاتيح العلوم للخوارزمي (ص: ١١١)، معيار العلم للغزالي، (ص: ٢٩٨)، كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي المواد والصورة والهیولی والحاله والمحل. وانظر أيضا لابن سينا كتاب الشفاء (٣/ ٦١)، حيث يعقد فصلا بعنوان: «فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب منه، ثم يعقد فصلا آخر (٣/ ٧٣) بعنوان: «وفصل في أن المادة الجسمانية لا تتعري عن الصورة». وانظر في بيان معاني لفظ والجسم، ومناقشة قول المتكلمين والفلاسفة فيه: منهاج السنة لابن تيمية (١/ ٢٤١). وما بعدها. [عبد المحسن القاسم (ص: ٥٤)].

ويقال: إنه هنا أو هناك. فعلى هذا، إذا كانت الروح مما يشار إليه ويتبعه بصر الميت، كما قال النبي ﷺ: إن الروح إذا خرج تبعه البصر، وأنها تقبض ويعرج بها إلى السماء، كانت الروح جسماً بهذا الاصطلاح.



يذكر الشيخ هنا مسألة: هل الروح جسم أو ليست بجسم؟ ويبين أن إطلاق القول بأنها جسم أو ليست بجسم: لا يصح؛ لأن الجسم له معنى في اللغة، كما أن له معاني اصطلاحية متعددة غير معناه اللغوي، ولهذا تعيّن الاستفصال عن معناه المراد إثباته للروح، حتى يعلم مدى صحته أو فساده. فالجسم في اللغة، هو: (الجسد والبدن)، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ [المنافقون: ٤]، وقال تعالى: ﴿وَزَادَهُمْ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧]، وبهذا الاعتبار وهذا المعنى لا يصح إطلاق الجسم على الروح، بل بينهما فرق، ولهذا يقال: (الروح، والجسم). وأما الجسم في اصطلاح أهل الكلام فله عدة معانٍ، منها: أولاً: الموجود، الثاني: القائم بنفسه، الثالث: ما يقبل الإشارة إليه. وهذه المعاني الثلاثة، تصدق على الروح، ويصح إطلاقها عليها. الرابع: المركّب من الجواهر المنفردة، والجواهر المفردة، هي: الأجزاء الصغيرة، والجوهر الفرد عندهم، هو: الجزء الذي لا يتجزأ، وهذا القول باطل، ولا يصح إطلاقه

على الروح لما يلي: لعدم التسليم بقضية الجوهر الفرد، الذي يفسرونه بأنه الجزء الذي لا يتجزأ، فإن الجسم إذا قسمته أقساماً، فإنه لا يزال في هذه القسمة حتى ينعدم، أو يستحيل إلى شيء آخر، فلا يبقى فيه شيء مما يسمونه الجوهر الفرد. ولأنه على فرض التسليم بصحة القول في الجوهر الفرد، وتركيب الأجسام منها، فإنه لا يصح إطلاقه على الروح، وعالم الغيب، مثل: الملائكة، والجن. الخامس: المركب من المادة والصورة، أو الهَيُولَى والصورة، والهَيُولَى، هي: مادة الشيء، وأصله الذي يركب منه، وهذا المعنى لا يصح إطلاقه على الروح، فالله أعلم بحالها، وهي من علم الغيب، ولا يجوز التكلم به إلا بدليل. تنبيهات: الأول: عَرَّفَ ابنُ القيم الروح، بأنها: جسمٌ مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نوراني علوي خفيف، ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيها سريان الماء في الورد، والدهن في الزيتون، والنار في الفحم. هذا التعريف يَرِدُ عليه أمورٌ، منها: قوله، إنها: جسم، هذا يَرِدُ عليه ما تقدم من أن: إطلاق الجسم على الروح يحتاج إلى تفصيل، لتعدد معانيه. وقوله: نوراني علوي: هذا يصدق على روح المؤمن، أما الروح الخبيثة، فهي مظلمة سافلة. وقوله: خفيف، هذا من التكلم في الغيب. الثاني: لقائل أن يقول: لماذا الخوض في معاني الروح، وأقوال أهل البدع فيها، والله تعالى يقول: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]؟

والجواب عن هذا من وجهين: الأول: أن الروح في الآية اختلف في المراد بها على أقوال: فقليل المراد بها جبريل. وقيل: ملك آخر عظيم. وقيل بل المراد بها الوحي. وقيل المراد بها الروح التي تقوم عليها الحياة، وهي: الروح التي فينا. فالآية محتملة، وإذا وقع الاحتمال، بطل الاستدلال. وإذا كان الراجح في معنى الروح في الآية أنها التي بها الحياة، فليس في الآية نهي عن إجابة من سأل عنها، ومعنى قوله: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ أي: من جملة ما أمر الله به، أي: الأمر الكوني، وكلُّ مخلوق، فهو كائن بأمر الله الكوني. الثاني: أن للكلام في الروح فائدتين: إحداهما: معرفة الحق من الباطل في هذه المسألة، والرد على الأقوال الفاسدة فيها. الثانية: معرفة ما جاء في النصوص عن الروح من صفات، فنعلم أن الروح محدثة، وليست قديمة، لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] فكلُّ ما سوى الله مخلوق. وإذا قيل: هل الروح تموت؟ فيقال: إن أريد بالموت: مفارقة البدن، فنعم بهذا الاعتبار، وإن أريد بالموت: عدمها من هذا الوجود، وذهاب حياتها بعد فراقها البدن، فالروح لا تموت بهذا المعنى. ونجد في النصوص: أن الروح تُقبض وتُرسل، كما قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الزمر: ٤٢]. كما نجد في النصوص: أن الروح تهبط وتصعد، وتنعّم وتُعذَّب،

وغير ذلك من الصفات الواردة في النصوص الشرعية للروح. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٤٩)].

قال ابن تيمية: «الكلام في الجسم والجوهر، وفيهما أو إثباتهما، فبدعة ليس لها أصل في كتاب الله ولا سنة رسوله، ولا تكلم أحد من السلف والأئمة بذلك نفيًا ولا إثباتًا. والنزاع بين المتنازعين في ذلك: بعضه لفظي، وبعضه معنوي، أخطأ هؤلاء من وجه وأخطأ هؤلاء من وجه. فإن كان النزاع مع من يقول: هو جسم أو جوهر، إذا قال: لا كالأجسام ولا كالجواهر، وإنما هو في اللفظ. فمن قال: هو كالأجسام والجواهر، يكون الكلام معه بحسب ما يفسره من المعنى. فإن كان فسر ذلك بالتشبيه الممتنع على الله تعالى، كان قوله مردوداً. وذلك بأن يتضمن قوله إثبات شيء من خصائص المخلوقين لله، فكل قول تضمن هذا فهو باطل. وإن فسر قوله: جسم لا كالأجسام بإثبات معنى آخر، مع تنزيه الرب عن خصائص المخلوقين، كان الكلام معه في ثبوت ذلك المعنى وانتفاءه. فلا بد أن يلحظ في هذا إثبات شيء من خصائص المخلوقين للرب أولاً، وذلك مثل أن يقول: أصفه بالقدر المشترك بين سائر الأجسام والجواهر، كما أصفه بالقدر المشترك بينه وبين سائر الموجودات، وبين كل حي عليم سميع بصير، وإن كنت لا أصفه بما تختص به المخلوقات، وإلا فلو قال الرجل: هو حي لا كالأحياء، وقادر لا كالقادرين، وعليم لا كالعلماء، وسميع لا كالسمعاء، وبصير لا كالبصراء، ونحو ذلك، وأراد بذلك

نفي خصائص المخلوقين، فقد أصاب. وإن أراد نفي الحقيقة التي للحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك، مثل أن يثبت الألفاظ وينفي المعنى الذي أثبتته الله لنفسه، وهو من صفات كماله، فقد أخطأ. إذا تبين هذا فالنزاع بين مثبتة الجوهر والجسم ونفاته، يقع من جهة المعنى، فسر شيئين: أحدهما: أنهم متنازعون في تماثل الأجسام والجواهر على قولين معروفين. فمن قال بتماثلها، قال: كل من قال: إنه جسم لزمه التمثيل. ومن قال إنها لا تتماثل، قال: إنه لا يلزمه التمثيل. ولهذا كان أولئك يسمون المثبتين للجسم مشبهة، بحسب ما ظنوه لازماً لهم، كما يسمى نفاة الصفات لمثبتها مشبهة ومجسمة، حتى سموا جميع المثبتة للصفات مشبهة، ومجسمة، وحشوية، وغثاء، وغثاء، ونحو ذلك، بحسب ما ظنوه لازماً لهم. لكن إذا عرف أن صاحب القول لا يلتزم هذه اللوازم، لم يجز نسبتها إليه على أنها قول له، سواء كانت لازمة في نفس الأمر أو غير لازمة، بل إن كانت لازمة مع فساده، دل على فساد قوله^(١). وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «المتفلسفة الذين قالوا: إن النفس الناطقة لا تتحرك ولا تسكن ولا تصعد ولا تنزل وليست بجسم فإن عمدتهم على ذلك كونها يقوم بها ما لا ينقسم كالعلم بما لا ينقسم وإذا لم تنقسم امتنع كونها جسماً وكلا المقدمتين ممنوعة»^(٢). وقوله: (فعلى هذا، إذا كانت الروح مما يشار

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٥٥).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٧٧).

إليه، وَيَتَّبِعُهُ بَصَرُ الْمَيِّتِ ...) يقول ابن تيمية: «الإنسان عبارة عن البدن والروح معاً، بل هو بالروح أخص منه بالبدن، وإنما البدن مطية للروح، كما قال أبو الدرداء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إنما بدني مطيتي، فإن رفقت بها بلغتني، وإن لم أرفق بها لم تبلغني. وقد رواه ابن مندة وغيره عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قال: لا تزال الخصومة يوم القيامة بين الخلق حتى تختصم الروح والبدن، فتقول الروح للبدن: أنت عملت السيئات، فيقول البدن للروح: أنت أمرتني، فبيعت الله ملكاً يقضي بينهما، فيقول: إنما مثلكما كمثّل مقعد وأعمى دخلاً بستاناً، فرأى المقعد فيه ثمراً معلقاً، فقال للأعمى: إني أرى ثمراً ولكن لا أستطيع النهوض إليه، وقال الأعمى: لكنني أستطيع النهوض إليه، ولكني لا أراه، فقال المقعد: تعال فاحملني حتى أقطفه، فحمله وجعل يأمره فيسير به إلى حيث يشاء فقطع الثمرة، قال المَلَكُ: فعلى أيهما العقوبة؟ قالوا: عليهما جميعاً، قال: فكذلك أنتما»^(١). ويقول ابن تيمية: «لا اختصاص للروح بشيء من الجسد، بل هي سارية في الجسد كما تسري الحياة التي هي عرض في جميع الجسد، فإن الحياة مشروطة بالروح، فإذا كانت الروح في الجسد كان فيه حياة، وإذا فارقت الروح فارقت الحياة». وغالبا ما يتوارد في أذهان الناس السؤال عن كيفية النفس، وقد أجاب شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذا السؤال فقال: «أما قول السائل: هل لها كيفية تعلم؟ فهذا سؤال مجمل إن أراد أنه يعلم ما يعلم

من صفاتها وأحوالها فهذا مما يعلم وإن أراد أنها هل لها مثل من جنس ما يشهده من الأجسام أو هل لها من جنس شيء من ذلك؟ فإن أراد ذلك فليس كذلك فإنها ليست من جنس العناصر: الماء والهواء والنار والتراب، ولا من جنس أبدان الحيوان والنبات والمعدن، ولا من جنس الأفلاك والكواكب، فليس لها نظير مشهود ولا جنس معهود؛ ولهذا يقال إنه لا يعلم كيفيتها^(١). يقول ابن قيم الجوزية: «وقد افترق العالم في هذا المقام أربع فرق: الفرقة الأولى: أنكرت تأثير النفس، وهم فرقتان: فرقة: اعترفت بوجود النفوس الناطقة وأنكرت تأثيرها البتة، وهذا قول طائفة من المتكلمين ممن أنكر الأسباب والقوى والتأثيرات. وفرقة: أنكرت وجودها بالكلية، وقالت: لا وجود لنفس الأدمي سوى هذا الهيكل المحسوس وصفاته وأعراضه فقط. وهذا قول كثير من ملاحدة الطبائعيين وغيرهم من الملاحدة المنتسبين إلى الإسلام، وهو قول شذوذ من أهل الكلام الذين ذمهم السلف، وشهدوا عليهم بالبدعة والضلالة. الفرقة الثانية: أنكرت وجود النفس الإنسانية المفارقة للبدن وهذا قول كثير من المتكلمين من المعتزلة وغيرهم. الفرقة الثالثة: بالعكس أقرت بوجود النفس الناطقة المفارقة للبدن، وأنكرت وجود الجن والشياطين، وزعمت أنها غير خارجة عن قوى النفس وصفاتها، وهذا قول كثير من الفلاسفة الإسلاميين وغيرهم، وهؤلاء يقولون إنما يوجد في العالم

(١) مجموع الفتاوى (٩/ ٢٩٤).

من التأثيرات الغريبة والحوادث الخارقة فهي من تأثيرات النفس، ويجعلون السحر والكهانة كله من تأثير النفس وحدها بغير واسطة شيطان منفصل. وابن سينا وأتباعه على هذا القول حتى أنهم يجعلون معجزات الرسل من هذا الباب، ويقولون: إنما هي من تأثيرات النفس في هيولي العالم، وهؤلاء كفار بإجماع أهل الملل، وليسوا من أتباع الرسل. جملة الفرقة الرابعة: وهم أتباع الرسل وأهل الحق أقروا بوجود النفس الناطقة المفارقة للبدن، وأثبتوا ما أثبتته الله تعالى من صفاتها وشرها، واستعاذوا بالله تعالى منها، وعلموا أنه لا يعيذهم منه ولا يجيرهم إلا الله تعالى. فهؤلاء أهل الحق ومن عداهم مفرط في الباطل، أو معه باطل وحق، والله تعالى يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم^(١).

[محمد بن خليفة (١/ ٤٢٥)].

(١) بدائع الفوائد (٢/ ٢٤٥).

والمقصود: أنَّ الروحَ إذا كانت موجودة حية، عالمة قادرة، سمعية بصيرة، تصعد وتنزل، وتذهب وتجيء، ونحو ذلك من الصفات، والعقول قاصرةٌ عن تكييفها وتحديدِها؛ لأنهم لم يشاهدوا لها نظيراً، والشيءُ إنما تدرك حقيقته، إما بمشاهدته، أو بمشاهدة نظيره. فإذا كانت الروحُ متصفةً بهذه الصفات مع عدم مماثلتها لما يشاهد من المخلوقات، فالخالق أولى بمباينته لمخلوقاته مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته. وأهل العقول، هم أعجزُ عن أنْ يُحدِّثوه أو يَكيفوه منهم عن أنْ يحدوا الروح أو يَكيفوها. فإذا كان من نفى صفات الروح، جاحداً معطلاً لها، ومن مثَّلها بما يشاهده من المخلوقات، جاهلاً ممثلاً لها بغير شكلها، وهي مع ذلك ثابتة بحقيقة الإثبات، مستحقة لما لها من الصفات، فالخالق سبحانه وتعالى أولى أن يكون من نفى صفاته جاحداً معطلاً، ومن قاسه بخلقه جاهلاً به ممثلاً، وهو سبحانه ثابت بحقيقة الإثبات، مستحق لما له من الأسماء والصفات.

بعد أن عرَضَ الشيخُ أقوالَ الناس في الروح واضطرابهم فيها، وذكر سبب اضطرابهم، وحُكْمَ إطلاق اسم الجسم على الروح نفيًا أو إثباتًا، بعد هذا الاستطراد الذي لا بد منه: يَصِلُ إلى المقصود الذي به إيضاح وجه الاستشهاد بالمثل الثاني، الذي هو: الروح. وبيان ذلك: أن الروح الموصوفة بأنها موجودة وحية، وعالمة وقادرة، وسميعة وبصيرة، وتصعد وتنزل، وتذهب وتجيء، ونحو ذلك من الصفات، إذا كانت العقول قاصرةً وعاجزةً عن تكييفها وتحديدِها، والسبب في ذلك: عدم مشاهدتها، أو مشاهدة نظير لها، والشيء إنما تدرك حقيقته، إما بمشاهدته، أو بمشاهدة نظيره. وإذا كانت تلك الروح الموصوفة بتلك الصفات مباينة لما هو مشاهد من الأجسام المخلوقة، وليست مماثلة لها، والعقول عاجزة عن تكييفها وإدراك حقيقتها، فالخالق سبحانه وتعالى أولى بمباينته لمخلوقاته مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته، من مباينة الروح لما سواها من المخلوقات. (وأهل العقول أعجزُ عن أن يحدوه أو يكييفوه منهم عن أن يحدوا الروح أو يكييفوها)، وهذا من باب قياس الأولى. وهذا المثل يمكن أن يُردَّ به على أهل التكييف، وأهل التعطيل، فيرد به على أهل التكييف القائلين بتمثيل صفات الخالق والمخلوق، لتوافقها في الاسم. ويُرد به على أهل التعطيل النافين لصفات الله تعالى بحجة أن إثبات صفات الله تعالى الموافقة في الاسم

لصفات خلقه، يلزم منه التمثيل. فيردُّ على الجميع بأن هذه الروح الموصوفة بما توصف به الأجسام المشاهدة من الوجود، والقبض، والإرسال، والصعود، والنعيم، والعذاب وغير ذلك، هذه الروح موصوفة بهذه الصفات حقيقة، وهي مباينة لما سواها من المخلوقات، ولا يلزم من وصفها بما توصف به الأجسام المشاهدة، أن تكون مماثلة لها. وإذا كانت هذه المباينة حاصلة بين المخلوق الموصوف والمخلوق، فالخالق أعظم مباينة لخلقته بما يستحقه من الصفات من مباينة المخلوق للمخلوق. وإذا كانت العقول عاجزة عن إدراك حقيقة هذه الروح وتكييفها، فهي أعجز عن درك حقيقة الباري تعالى، وتكييفه. (وإذا كان من نفى صفات الروح جاحداً معطلاً لها) وهم الفلاسفة، (ومن مثَّلها بما يشاهده من المخلوقات جاهلاً ممثلاً لها بغير شكلها) وهم أهل الكلام، (وهي مع ذلك: ثابتة بحقيقة الإثبات، مستحقة لما لها من الصفات) فلا يُغيَّر غلط الغالطين فيها من الحقيقة شيئاً. (فالخالق سبحانه وتعالى، أَوْلَى أن يكون من نفى صفاته جاحداً معطلاً، ومن قاسه بخلقته جاهلاً به ممثلاً، وهو سبحانه ثابتٌ بحقيقة الإثبات، مستحقُّ لما له من الأسماء والصفات) فلا يُغيَّر مذهب أهل التعطيل، ولا مذهب أهل التمثيل ممَّا يجب لله تعالى من الإثبات والتزويه شيئاً. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٥٥)].

عقد المصنف هنا مقارنة بين مسألة الروح وبين مسألة صفات الله من جهتين: الجهة الأولى: بيان الأقوال الثلاثة الواردة في مسألة الروح وهي: القول الأول: قول أهل السنة: الذين يثبتون أن الروح لها حقيقة تميزها وأنها غير البدن، وأنها متصفة بصفات متعددة كما جاءت بذلك النصوص الشرعية، وقد سبق بسط قولهم فيما سبق. القول الثاني: قول بعض المتكلمين الذين اعتبروا الروح جزء من أجزاء البدن. القول الثالث: قول الفلاسفة الذين ينكرون حقيقة الروح ويرون أن وجودها أمر مقدر في الذهن لا حقيقة له في الخارج. وأما الجهة الثانية: أن مسألة حقيقة الروح ومسألة صفات الله تشتركان في أن كل واحد منهما أمر غيبي لا سبيل إلى الوصول لحقيقته، فحقيقة الروح كما قال المصنف: (العقول قاصرة عن تكييفها وتحديداتها) على اعتبار أن الخلق (لم يشاهدوا لها نظيرًا، والشيء إنما تدرك حقيقته إما بمشاهدته، أو بمشاهدة نظيره)، هذا مع أنها مخلوقة لكن حقيقتها من المغيبات. وكما قال المصنف: (فإذا كانت الروح متصفة بهذه الصفات مع عدم مماثلتها لما يشاهد من المخلوقات) فإن من باب أولى أن تعجز تلك العقول عن إدراك حقيقة صفات الله، ولذلك قال المصنف: (فالخالق أَوْلَى بمبايئته لمخلوقاته مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته، وأهل العقول هم أعجز عن أن يحدّوه أو يكيّفوه منهم عن أن يحدوا الروح أو يكيّفوها). ثم انتقل المصنف إلى أقوال المخالفين في مسألة الروح الذين

خالفوا الشرع وأنكروا ما جاءت به النصوص من إثبات حقيقتها وصفاتها، وهؤلاء كما سبق ينقسمون إلى قسمين: القسم الأول: وهم الفلاسفة وهؤلاء يسمون معطلة، وهم الذين قصدهم هنا بقوله: (فإذا كان مَنْ نَفَى صفات الروح جاحداً معطلا لها). القسم الثاني: أهل الكلام الذين زعموا أنها جزء من البدن، وهم الذين عناهم بقوله: (ومن مثّلها بما يشاهده من المخلوقات جاهلاً ممثلاً لها بغير شكلها). وهؤلاء خالفوا الشرع وجاؤنا بما يناقضه، واستقلوا برأيهم مع أن النصوص في شأن الروح كما قال المصنف: (ثابتة بحقيقة الإثبات، مستحقة لما لها من الصفات) التي تقدم الإشارة إليها عند ذكر قول أهل السنة. فإذا كان الأمر كذلك في شأن مسألة الروح. فإن مسألة صفات الخالق أولى بأن ينقسم المخالفون فيها إلى قسمين: القسم الأول: المعطلة الذين نفوا صفات الله عز وجل، وهم الذين قصدهم المصنف بقوله: (فالخالق سبحانه وتعالى أَوْلَى أن يكون من نفى صفاته جاحداً معطلاً). القسم الثاني: المشبهة الذين شبهوا صفات الله عز وجل بصفات خلقه، وهم الذين قصدهم المصنف بقوله (ومن قاسه بخلقه جاهلاً به ممثلاً) وكلا القولين باطل فإن الله عز وجل موجود حقيقة، وله صفات حقيقة تليق بجلاله وعظمته كما قال المصنف: (وهو سبحانه ثابت بحقيقة الإثبات، مستحق لما له من الأسماء والصفات). [محمد بن خليفة (١/ ٤٣٠)].

فصل

وَأَمَّا الْخَاتِمَةُ الْجَامِعَةُ، ففيها قواعد نافعة: القاعدة الأولى: أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ مَوْصُوفٌ بِالْإِثْبَاتِ وَالنَّفْيِ. فالإثبات، كإخباره أنه: ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]، و﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠]، وأنه ﴿سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [الحج: ٦١]، ونحو ذلك، والنفي، كقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

المهمات الأصولية

الخاتمة الجامعة في ذكر القواعد النافعة:

١ - صفات الله صفات ثبوتية وصفات منفية، وصفات النفي متضمنة لإثبات الكمال والنفي المجرد ليس بكمال، ويلزم من نفي صفة الكمال وصفه بالنقص، وبما يقابلها.

٢- باب الصفات باب توقيفي يجب فيه إثبات اللفظ سواء عرفنا معناه أو لم نعرف، ويجب فيه مراعاة اللفظ الوارد، وما لم يرد من الصفات فيجب التوقف فيه، وعدم قبوله مطلقاً، وعدم رده مطلقاً، بل يجب فيه التفصيل، فما كان كملاً لا يثبت، وما كان نقصاً يرد، ومثل هذا الألفاظ التي لم ترد فلا نقبلها إلا بعد التفصيل، فما وافق النص قبلناه، وما خالفه رددناه، مثل لفظ : الجهة المكان، المتحيز ... إلخ، فإن أريد بالجهة والمكان والحيز شيئاً مخلوقاً فيه ربنا تبارك وتعالى، فهو سبحانه ليس في شيء من مخلوقات، وإن أريد به العلو المطلق، فالله تعالى فوق مخلوقاته فوق عرشه.

٣- ظاهر النصوص مراد على فهم السلف، وليس مراداً على فهم الخلف؛ لفظ «الظاهر» صار فيه إجمال واشتراك بعد ظهور البدع؛ فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد، ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهراً، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفراً وباطلاً. الله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال، أو تشبيه أو تمثيل، وقد غلط من ظن أن ظاهر النصوص يقتضي التعطيل، أو يلزم منه التمثيل، وغلط هؤلاء من وجهين: الأول: يجعلون المعنى الفاسد هو ظاهر اللفظ، حتى يجعلوه محتاجاً إلى تأويل يخالف

الظاهر، ولا يكون في نفسه النص كذلك، نحو: «عَبْدِي جُعْتُ فَلَمْ تُطْعَمْنِي...». أخرجه مسلم (٢٥٦٩). «قُلُوبَ الْعِبَادِ بَيْنَ أَصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ...». أخرجه النسائي في الكبرى (٧٧٣٧)، وأحمد (٢٦١٣٣). «فَمَنْ صَافَحَهُ وَقَبَّلَهُ فَكَأَنَّمَا صَافَحَ اللَّهَ وَقَبَّلَ يَمِينَهُ». صح معناه عن ابن عباس موقوفاً عليه. أخرجه عبد الرزاق (١٩٢٠)، وروى مرفوعاً من حديث أبي هريرة عند ابن ماجه (٢٩٥٧).

الثاني: يردون المعنى الحق لاعتقادهم أنه باطل. وقد يجمعون بين متفرقين في المعنى، فيجعلون اللفظ نظيراً لما ليس مثله، كما قيل في قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، فقيل: هو مثل قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا﴾ [يس: ٧١]. فهذا ليس مثل هذا؛ لأنه هنا أضاف الفعل إلى الأيدي فصار شبيهاً بقوله: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]، وهناك أضاف الفعل إليه، فقال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ﴾، ثم قال: ﴿بِيَدَيَّ﴾.

تنبيه: ما جاء في حق الله مفرداً فهو لإثبات حقيقة الصفة، وما جاء مشى فهو نص في العددية، وما جاء جمعا فهو للتعظيم، نحو: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: ١]، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، ﴿خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا﴾ [يس: ٧١]، ونحو: ﴿وَلَتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]، ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٧١].

[٣٧]. وبهذه القاعدة يمكن الرد على من يقول: بعض الصفات ظاهرها مراد، وبعضها غير مراد؛ فهذا تحكم محض؛ لأن جنس صفات ربنا واحد.

٤ - نفي الصفات عن ظاهرها يلزم منه محاذير عدة، ومنها: جنايته على النصوص في كونه فهم من النصوص التمثيل. وظنه السيء عطل النصوص عما دلت عليه من المعاني. والنفي بلا علم؛ بل بمجرد ظن العقل. ويصف الرب بنقيض ما أخبر من صفات الموات والجمادات أو المعدومات. مثال ذلك: صفة الاستواء، يقول استولى فيعطل استوى عن معناه، ثم ينفي الاستواء عن الله تعالى، ثم يصف الرب بأنه استولى.

٥ - نحن نعلم ما أخبرنا به من وجه دون وجه الوجه الذي نعلمه هو معنى الفعل ومعنى الصفة، والوجه الذي لا نعلمه كيف الفعل والصفة وهي من المتشابه المطلق.

٦ - التشابه نوعان: نوع نسبي، ونوع مطلق، والنسبي يعلم بالتعلم، والمطلق لا يعلمه أحد.

٧ - التأويل عند السلف بمعنى التفسير، والتأويل عند المتأخرين، هو صرف معنى اللفظ إلى معنى آخر.

٨ - عامة الضلالات من جهة المتشابهات، وأضل الناس في هذا الباب من ظن أن وجود الرب هو عين وجود الموجودات. وآخرون نفوا لفظ الوجود ومسماه؛ لظنهم ذلك.

٩ - لفظ «إنا، نحن» يتكلم بها الواحد الذي له شركاء في الفعل، ويتكلم بها الواحد المعظم، وله أعوان تابعون له لا شركاء.

١٠ - حقائق الأسماء والصفات من حيث الكيف لا يعلمه إلا الله تعالى.

١١ - أسماء الله تعالى متنوعة في معانيها، متفقة في دلالتها على ذات الله تعالى.

١٢ - الاعتماد في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ليس بسديد ولهذا كان خطأ المعتزلة في اعتمادهم أن إثبات الصفات يلزم منه التشبيه؛ فنفوها كلها.

١٣ - أخص صفة لله عند المعتزلة هو «القدم»، وبعضهم يثبتها لعدم وجود قديم سواه ولا اختصاصه به؛ فكان يلزمه أن يثبتوا جميع الصفات على وجه الاختصاص.

١٤ - أخص وصف حقيقي عند المسلمين هو ما لا يتصف به غيره، مثل كونه رب العالمين، وأنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير، وأنه إله واحد، ونحو ذلك.

١٥ - من شبه المعتزلة ومن وافقهم: إثبات الصفات يستلزم التجسيم، والأجسام متماثلة، النتيجة: الله تعالى لا يوصف. والجواب: إما بمنع المقدمة الأولى، وإما

بمنع المقدمة الثانية، أو بمنعهما، وتارة بالاستفصال، وتارة بمنع النتيجة، وكلها طرق صحيحة للرد عليهم.

١٦ - ضابط يعرف به ما يجوز على الله وما لا يجوز في النفي والإثبات، بناء على ما سبق فالطريقة الصحيحة هي: إما بنفي النقص، وإما بإثبات صفات الكمال مع نفي المثل ولا يلزم من مشابهة الشيء الشيء من وجه جواز ما يجوز على هذا، ولو فرض ذلك فإن القدر المشترك لا يستلزم إثبات ما يمتنع على الرب سبحانه، ولا نفي ما يستحقه؛ لأن القدر الكلي المشترك لا وجود له في الخارج إلا ذهنيًا، والموجود في الخارج مختص.

١٧ - الاحتجاج على نفي النقائص بنفي التجسيم أو التحيز لا يحصل المقصود لوجوه عدة: لأن وصف الله بالنقائص أظهر فسادًا من التجسيم نفسه. ويمكن لمن يثبت صفات النقص أن يقولوا: نحن نثبت الصفة ولا نقول بالتجسيم. وقد ينف صفات الكمال بمثل هذه الطريقة والاتصاف بصفات الكمال واجب. ومن يسلك هذه الطريقة يتناقض؛ فكل من أثبت شيئًا ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من الإثبات أو من النفي، وكذلك لا يجوز أن نثبت الصفة بمجرد نفي التشبيه؛ فإنه قد تكون الصفة في نفسها نقصًا؛ فلا يكتفى بمجرد نفي التشبيه.

١٨ - لا يجوز الاعتماد في النفي على عدم مجيء السمع فإن قال: العمدة في الفرق هو السمع، فما جاء السمع به أثبتته، دون ما لم يجرى به السمع. قيل له أولا: السمع هو خبر الصادق عما هو الأمر عليه في نفسه، فما أخبر به الصادق فهو حق من نفي أو إثبات، والخبر دليل على المخبر عنه، والدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدمه عدم المدلول عليه، فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتا في نفس الأمر، وإن لم يرد به السمع، إذا لم يكن قد نفاه، ومعلوم أن السمع لم ينف كل هذه الأمور بأسمائها الخاصة، فلا بد من ذكر ما ينفيها من السمع، وإلا فلا يجوز حيثنذ نفيها، كما لا يجوز إثباتها؛ فعليه كان لا بد من اعتماد القاعدة التي دل عليها السمع والعقل؛ فهما: يثبتان لله صفات الكمال، مع نفي المماثلة والتشبيه، وينفيان كل ما ضاد صفات كماله، وأن يكون له مثل أو كفؤ في مخلوقاته؛ فالعقل ينفي كل ما هو من صفات النقص، وذلك من لوازم أدلة السمع، ومن مقتضياتها.

خلاصة هذه القاعدة: ما سكت عنه السمع نفيا وإثباتا، ولم يكن في العقل ما يثبته ولا ينفيه سكتنا عنه فلا نثبته ولا ننفيه، فنثبت ما علمنا ثبوته، وننفي ما علمنا نفيه، ونسكت عما لا نعلم نفيه ولا إثباته، وما كان نقصا ولم يأت نفيه فإننا ننفيه إذا كان ذلك مما يضاد كماله، أو يضاد كمال صفاته، مثل الكبد والطحال والكلية، ونحو

ذلك؛ فهذه آلات لإكمال النقص، وقد جاء النص أنه سبحانه يُطعم ولا يطعم، وهو صمد غني حميد، والله سبحانه وتعالى أعلم.

١٩ - إن كثيرا مما دل عليه السمع يعلم بالعقل أيضا، والقرآن يبين ما يستدل به العقل، ويرشد إليه؛ مما يدل عليه، أو على وحدانيته وقدرته وعلمه وغير ذلك؛ فهذه المطالب هي شرعية من جهتين: الأولى: لأن الشارع أخبر بها. الثاني: لأنه بين الأدلة العقلية التي يستدل بها، ومن أظهر هذه الأدلة العقلية الأمثال المضروبة في القرآن فهي أقيسة عقلية.

٢٠ - ظن المتكلمون أن باب التوحيد عقلي مجرد؛ فلا تعلم إلا بالعقل، وأن السمع مجرد إخبار الصادق، وخبر الصادق وهو النبي ﷺ لا يُعلم صدقه إلا بالعقل. وتنازعهم في الأصول المتوقفة على إثبات النبوة دليل على تناقضهم وتناقض العقل؛ فطائفة تزعم تحسين العقل وتقييحه، وزعموا أنه لا يمكن إثبات العقل بغير ذلك، ويكذبون بالقدر بالعقل، وطائفة تزعم أن حدوث العالم من هذا الأصول، وأن العلم بالصانع لا يمكن إلا بإثبات حدوثه، وإثبات الحدوث لا يمكن إلا بحدوث الأجسام، وحدوثها لا يعلم إلا بحدوث الصفات أو الأفعال القائمة بها؛ فيجعلون نفي أفعال الرب ونفي صفاته من الأصول التي لا يمكن إثبات النبوة إلا بها.

٢١ - ظن المتكلمون أن العقل معارض للنقل، وقالوا: العقل أصل لإثبات السمع؛ فيجب تقديمه، والسمع إما أن يُؤول، أو يُفوض، وهؤلاء يضلون من وجوه: أن السمع خبري محض ليس فيه أدلة عقلية. وظنهم أن الرسول لا يعلم صدقه إلا بطريق معين سلوكه. وظنهم أن طريقتهم هي الصحيحة وما عداها باطلة، والعكس قد يكون صحيحا. وظنهم أن ما عارضوا به السمع معلوم بالعقل قطعاً، وهو غلط بين إذا وزن بالميزان الصحيح وما هو إلا مجهولات لا معقولات. وظنهم أن الصفات باب عقلي، وهذا فيه اضطراد غير مرضي؛ فصفات الله منها ما يعلم بالعقل، ومنها ما لا يعلم بالعقل.

٢٢ - من الطرق العقلية في إثبات الصفات: العلم بأنه إذا لم يوصف بإحدى الصفتين المتقابلتين لزم وصفه بالأخرى؛ كالحياة والموت، والقدرة والعجز، والعمى والبصر... إلخ. هذه إضافة إلى إثبات الصفات بطريق الكمال الآتية.

٢٣ - كل صفة كمال في المخلوق فالخالق الواهب للكمال أولى به، وهي أن ينظر إلى صفات الكمال فيقال: هل هي واجبة له، أو ممتنعة عليه، والثاني باطل؛ فتعين الأول، قال الله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوِّ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [النحل: ٦٠].

٢٤ - وجه آخر في إثبات الصفات التقسيم الحاصر، المتقابلان إما أن يختلفا بالسلب والإيجاب، وإما أن لا يختلفا بذلك، بل يكونان إيجابيين أو سلبيين، فالأول: هو النقيضان، والثاني: إما أن يمكن خلو المحل عنهما، وإما أن لا يمكن، والأول: هما الضدان كالسواد والبياض، والثاني: كالوجوب والإمكان، والحدوث والقدم.

٢٥ - إثبات الصفات بطريق النظر إلى ما يضاد الكمال، فيقال: الخرس نقص ينزه الله تعالى عنه، وقد ثبت أنه متكلم، إذا لا يوصف بالخرس وإن لم يأت نفيه، كذلك يقال: البخل يجب نفيه لأنه يضاد كمال جوده، وعظيم فضائله، وإن لم يأت نفي البخل على وجه الخصوص.

٢٦ - الصمت والسكوت يوصف به القادر على النطق إذا ترك الكلام بخلاف الخرس؛ فإنه عاجز عن النطق، وضده.

٢٧ - مُجرد إيراد صفات النقص نقص لذاته، فكيف لا ينفي عن الله تعالى، سواء سميت عمى وصمماً وبكماً أو لا، والعلم بذلك ضروري، وإثبات ضده كمال؛ فكيف لا يثبت لله تعالى، قال تعالى عن إبراهيم الخليل: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَأْتَبَتْ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ [مريم: ٤٢]. وكذلك في قصة موسى في العجل:

﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٨]، وقال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: ٧٦]، فقابل بين الأبكم العاجز وبين الأمر بالعدل الذي هو على صراط مستقيم. [محمد طاهري (ص: ٣٨)].

تقدم ذكر الأصلين والمثليين، وهذه هي الخاتمة الجامعة، التي وعد بها الشيخ، وهي تشتمل على سبع قواعد، وهذه القواعد أطول مما سبق. وهذه القاعدة: شرعية، وعقلية. فهي شرعية لدلالة النصوص عليها، كما في سورة الإخلاص، ففيها إثبات، ونفي، فالإثبات في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝﴾، والنفي في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝﴾ [الإخلاص: ١-٤]. وكذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فهذا نفي، وقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] إثبات. فتجد في النص الواحد والآية الواحدة: نفيًا وإثباتًا، وكما في آية الكرسي ففيها إثبات، ونفي. وقوله تعالى: ﴿لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى﴾ [طه: ٥٢] نفي، وهكذا. فمنهج الرسل في صفات الله تعالى مشتمل على النفي والإثبات، النفي المجمل لصفات النقص والعيب، والإثبات المفصل لصفات الكمال. وهذه القاعدة عقلية؛ لأن

المدح والكمال إنما يكون بإثبات المحامد ونفي النقائص، وفي هذا رد على المعطلة، الذين لا يصفون الله إلا بالسلوب، دون إثبات لصفات الكمال. كما أن في هذا رداً على اليهود، وعلى الذين يصفون الله بصفات النقص، وفيها رد على الممثلة الذين يصفون الله بمثل صفات خلقه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وقول المؤلف: (إن الله سبحانه موصوف بالإثبات) أي: إثبات صفات الكمال. وقوله: (والنفي) أي: نفي النقائص والعيوب. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٥٩)].

لما فرغ المصنف رحمه الله من الكلام عن الأصلين والمثليين اللذين رد بهما على المعطلة، شرع هنا في بيان خاتمة جامعة، وقد ضمنه سبع قواعد مهمة في الأسماء والصفات، ثم شرع في بيان القاعدة الأولى: قول المصنف: (أن الله سبحانه موصوف بالإثبات والنفي) أي: أن الصفات تنقسم باعتبار ورودها في النصوص إلى قسمين: صفات ثبوتية. وصفات سلبية، أي: منفية. القسم الأول: الصفات الثبوتية، وتعريفها: هي ما أثبتته الله تعالى لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ. القسم الثاني: الصفات السلبية، وتعريفها: هي ما نفاه الله سبحانه عن نفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ. الصفات الثبوتية صفات مدح وكمال، وهي أكثر من الصفات السلبية، إذ معرفة الله قائمة على صفات الإثبات. وأما الصفات السلبية فلا تتراد لذاتها، وإنما لأنها تابعة للثبوتية ومكملة لها، وفي الحقيقة أن كل تنزيه مُدح به الربُّ ففيه إثباتٌ. وسلب

النقائص والعيوب عن الله نوعان: النوع الأول: سلب لمتصل. وضابطه: نفي كل ما يناقض صفة من صفات الكمال التي وصف الله بها نفسه، أو وصفه بها رسوله ﷺ، كنفي الموت المنافي للحياة، والعجز المنافي للقدرة، والسَّنة والنوم المنافي لكمال القيومية، والظلم المنافي للعدل، والإكراه المنافي للاختيار، والذل المنافي للعزة... إلخ. النوع الثاني: سلب لمنفصل. وضابطه: تنزيه الله سبحانه عن أن يشاركه أحد من خلقه في شيء من خصائصه التي لا تنبغي إلا له. وذلك كنفي الشريك له في ربوبيته؛ فإنَّه منفرد بتمام الملك والقوة والتدبير. وكنفي الشريك له في ألوهيته، فهو وحده الذي يجب أن يؤلهه الخلق، ويُفردوه بكل أنواع العبادة والتعظيم. وكنفي الشريك له في أسمائه الحسنی وصفاته العليا، فليس لغيره من المخلوقين شركة معه سبحانه في شيء منها. وكذلك نفي الظَّهير الذي يُظاھرُه أو يعاونه في خلق شيء أو تدبيره؛ لكمال قدرته وسعة علمه ونفوذ مشيئته، وغيره من المخلوقين عاجز فقير لا حول له ولا قوة إلا بالله؛ فالشريك والظهير مَنفیان عنه بإطلاق. وكذلك ينفي عنه سبحانه اتخاذ الصاحبة والولد الذي نَسَبَه إليه النصارى عابدو الصُّلبان، والصابئة الذين يقولون: إن الملائكة بنات الله؛ قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِيلِ﴾ [الإسراء: ١١١]^(١). والأدلة

(١) انظر: شرح القصيدة النونية للهراس (٢/ ٥٦).

السمعية التي وردت في نفي المماثلة تنقسم إلى قسمين: خبر، وطلب. قال الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين رحمه الله: «الأدلة السمعية تنقسم إلى قسمين: خبر، وطلب. فمن الخبر قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فالآية فيها نفي صريح للتمثيل. وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥] على نفي المماثلة، فإن هذا وإن كان إنشاء، لكنه بمعنى الخبر؛ لأنه استفهام بمعنى النفي. وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، فهذه كلها تدل على نفي المماثلة، وهي كلها خبرية. وأما الطلب؛ فقال تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، أي: نظراء مماثلين. وقال: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]». (١). وقول المصنف: (فالإثبات كإخباره أنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه سميع بصير، ونحو ذلك). الصفات الثبوتية كثيرة جداً، منها: العلم والحياة والعزة والقدرة والحكمة والكبرياء والقوة والاستواء والنزول والمجيء وغيرها. [محمد بن خليفة (١/ ٤٣٢)].

(١) شرح العقيدة الواسطية (١/ ١٠٣).

وينبغي أن يُعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال، إلا إذا تضمن إثباتاً، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال، لأنَّ النفيَّ المحضَ عدمٌ محضٌ، والعدمُ المحضُ ليس بشيء، وما ليس بشيء، هو كما قيل: ليس بشيء، فضلاً عن أن يكون مدحاً أو كمالاً. ولأنَّ النفيَّ المحضَ يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع، لا يوصف بمدح ولا كمال.

النفي لا يكون مدحاً، إلا إذا تضمن إثبات كمالٍ. فالنفي نوعان: نفي محض، ونفي غير محض. فالنفي المحض ليس بمدح؛ لأنه عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء، فليس بشيء، فضلاً عن أن يكون مدحاً أو كمالاً. وأما النفي غير المحض، فهو المتضمن لإثبات الكمال. ووجه ضلال المعطلة، الذين يصفون الله بالنفي المحض أو بالسلوب، أنهم اقتصروا على وصف الله تعالى بصفات السلب فقط، ولم يثبتوا له صفات الكمال، ومعلوم أن السلب المحض ليس بشيء،

(ولهذا يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال). [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٦١)].

الصفات المنفية كلها صفات نقص في حقه. فيجب نفيها عن الله عز وجل مع إثبات أن الله موصوف بكمال ضدها. ومن أمثلتها: النوم والموت والجهل والنسيان والعجز والتعب والظلم. وهنا تجدر الإشارة إلى أمور مهمة، وهي: الأمر الأول: أن معرفة الله ليست بمعرفة صفات السلب، بل الأصل فيها صفات الإثبات، والسلب تابع، ومقصوده: تكميل الإثبات. «فإن السلب لا يُراد لذاته، وإنما يقصد لما يتضمنه من إثبات الكمال، فكل ما نفاه الله عن نفسه أو نفاه عنه رسوله ﷺ من صفات النقص، فإنه متضمن للمدح والثناء على الله بضد ذلك النقص من الأوصاف الحميدة والأفعال الرشيدة»^(١). الأمر الثاني: أن صفات التنزيه يجمعها معنيان: الأول: نفي النقائص عنه، وذلك من لوازم إثبات صفات الكمال. الثاني: إثبات أنه ليس كمثله شيء في صفات الكمال الثابتة له. الأمر الثالث: الصفات السلبية تُذكر غالباً في الأحوال التالية: الأولى: بيان عموم كماله؛ كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١].

(١) مجموع الفتاوى (١٧/١١٢).

٤]. والثانية: نفي ما ادّعاه في حقه الكاذبون؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾ (٨٨) لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا ﴿٨٩﴾ تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا ﴿٩٠﴾ أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ﴿٩١﴾ [مريم: ٨٨-٩١]. والثالثة: دفع توهم نقص من كماله فيما يتعلق بهذا الأمر المعين، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعِبَادٍ﴾ [الدخان: ٣٨]. الأمر الرابع: أن الصفات السلبية إنما تكون كمالاً إذا تضمنت أموراً وجودية^(١). فلا يُوصف الرب من الأمور السلبية إلا بما يتضمن أموراً وجودية، وإلا فالعدم المحض لا كمال فيه. [محمد بن خليفة (١/ ٤٣٥)].

(١) شرح القصيدة النونية للهراس (٢/ ٥٥).



فلهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمناً لإثبات مدح^(١)، كقوله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ إلى قوله: ﴿يُؤَدُّهُ حِفْظُهُمَا﴾ [البقرة:

(١) قرر المؤلف في القاعدة الأولى أن الله سبحانه لا يوصف بنفي لا يتضمن إثباتاً، وبين ذلك في غير موضع. انظر: شرح الأصبهانية (٢/ ٣٨١). والصفدية (٢/ ٦٤). والجواب الصحيح ٢/ (١٠٥). ونقض التأسيس (٢/ ٩٧). ومسألة في العلو، جامع المسائل (٣/ ٢٠٧). ومنه قوله: النقص أمور عدمية، لهذا لا يوصف الرب من الأمور السلبية إلا بما يتضمن أموراً وجودية، وإلا فالعدم المحض لا كمال فيه. الصفدية (١/ ٩١). وأما تقريره معنى النفي في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فإنه بسطه في عدة موطن انظر: نقض التأسيس (١/ ٥٥٣، ٢/ ٤٠٦)، مجموع الفتاوى (١٦/ ٨٧). وجواب أهل العلم والإيمان، مجموع الفتاوى (١٧/ ١١١). ومن ذلك قوله: وقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ فإن الإدراك في القول المأثور عن ابن عباس وغيره من السلف وهو قول أكثر العلماء، هو الإحاطة، ومن قال: هو مجرد الرؤية غلط، فإن نفي مجرد الرؤية لا يتضمن مدحاً ولا كمالاً، فإن المعدوم لا يرى، وما يوصف به المعدوم لا يكون كمالاً ولا مدحاً، بخلاف ما إذا قيل: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، فإنه يدل على أنه يُرى ولا يحاط به رؤية. الأصفهانية ٢/ ٣٨٣. [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

[٢٥٥]. فنفي السَّنة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيام، فهو مبين لكمال أنه الحي القيوم. وكذلك قوله: ﴿يُؤَدُّهُ حِفْظُهُمَا﴾ أي: لا يكرهه ولا يُثقله، وذلك مستلزم لكمال قدرته وتمامها، بخلاف المخلوق القادر، إذا كان يقدر على الشيء بنوع كلفة ومشقة، فإن هذا نقص في قدرته، وعيب في قوته. وكذلك قوله تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سبأ: ٣] فإن نفي العزوب مستلزم لعلمه بكل ذرة في السماوات والأرض. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨] فإن نفي مس اللغوب، الذي هو: التعب والإعياء، دل على كمال القدرة، ونهاية القوة، بخلاف المخلوق الذي يلحقه من النصب والكلال ما يلحقه.



يجب أن يُعلم أن كل ما وصف الله به نفسه من النفي، متضمن لإثبات كمال ضده، وليس في شيء ممّا وصف الله به نفسه نفي محض. ومن ذلك قوله تعالى في آية الكرسي: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فنفي سبحانه وتعالى عن نفسه: السَّنة والنوم، والسَّنة: بداية النوم، والنوم معروف، وهو أخو الموت، لكنه دونه. ونفي السنة والنوم، يتضمن كمال الحياة والقيومية،

فحياته لا يعترها نقص، وقيوميته كذلك. فالله تعالى نزه نفسه عن السنة والنوم والموت، كما قال تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]، وفي ذلك تأكيد لكمال حياته. والله تعالى قائم بنفسه، وعلى كل نفس بما كسبت، فلا قيام للوجود إلا به، وهو لا يغفل، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ﴾ [المؤمنون: ١٧]. وهو سبحانه ﴿لَا يَتُودُّهُ حِفْظُهُمَا﴾ أي: لا يكرهه حفظ العالم العلوي والعالم السفلي، فلا يلحقه بسببه مشقة ولا ثقل. وهذا يدل على كمال قوته، وأنها لا يعترها ضعف ولا مشقة، كما يعترى قوة المخلوق. وكذلك النفي في قوله تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [سبأ: ٣] يتضمن كمال علمه بكل شيء. وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨] هذه الآية نزلت لما قال اليهود: إن الله خلق السماوات والأرض في ستة أيام، واستراح بعد ذلك، أي: أنه لحقه التعب والإعياء فاستراح، فرد الله تعالى عليهم ذلك بقوله: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾. وكلمة: ﴿لُغُوبٍ﴾ نكرة واقعة في سياق النفي المتصل بمن مما يؤكد أنه سبحانه لم يلحقه أي لغوب. واللغوب نقص في الجهد، ونفي اللغوب عن الله مطلقاً، يدل على كمال قدرته، ونهاية قوته،

وكيف يلحقه لغوبٌ، وهو الذي إذا أراد شيئاً، فإنما يقول له كن فيكون، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ وَكُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، ولو شاء الله تعالى لخلق السماوات والأرض وما بينهما في لحظة، ولكن له حكمة في ذلك، خلقها في ستة أيام، قيل: إنها كأيامنا، وقيل: إنها أيام طويلة، أي: كل يوم ألف سنة. وهما قولان للمفسرين، والأقرب لظاهر القرآن أنها كأيامنا: الأحد، والاثنين، والثلاثاء، والأربعاء، والخميس، والجمعة. فنفي اللغوب متضمن لإثبات كمال القدرة ونهاية القوة، بخلاف قدرة المخلوق، فإنها محدودة، ويعتريها ضعف وإعياء ومَلَل وحاجة إلى الراحة، وهكذا في جميع أنواع النفي عن الله تعالى، فهو متضمن لإثبات كمال الضد، وانظر مثلاً قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠] فنفي الظلم عن الله تعالى، يدل على كمال العدل، ولو لم يتضمن ذلك لم يكن مدحاً. وقد قال الشاعر يذم قبيلةً:

قُبَيْلَةٌ لَا يَغْدِرُونَ بِذِمَّةٍ وَلَا يَظْلِمُونَ النَّاسَ حَبَّةَ خَرْدَلٍ
فَتَرَكُّهُمْ لِلظَّلَمِ مِنْ ضَعْفِهِمْ وَعَجْزِهِمْ، وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى نَزَّهُ نَفْسَهُ
عن الظلم، وهو قادر عليه، لكنه لا يفعله لكمال عدله، وليس لعجزه، ولا لكونه ممتنعاً لذاته. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٦٢)].

الرسول عليهم صلوات الله جاءوا بإثبات مُفَصَّل ونفي مجمل. والمعطلة ناقضوهم؛ فجاءوا بنفي مفصل وإثبات مجمل. فَإِنَّ الرسل أخبرت كما أخبر الله في كتابه الذي بعث به رسوله: أنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه حكيم عزيز، غفور ودود، وأنه ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الفرقان: ٥٩]، وأنه كلم موسى تكليماً، وتجلى للجبل فجعله دكاً، وأنه أنزل على عبده الكتاب. إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته. وقال في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]. ضرب المصنف هنا عدة أمثلة على أن جميع ما وصف الله به نفسه من النفي لا بد أن يكون متضمناً لإثبات مدح. المثال الأول: قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾ [البقرة: ٢٥٥]. فنفي السنة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيام، فهو مبين لكمال أنه الحي القيوم، وكذلك قوله: ﴿وَلَا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾ أي: لا يكرثه ولا يثقله، وذلك مستلزم لكمال قدرته وتمامها، بخلاف المخلوق القادر إذا كان يقدر على الشيء بنوع كلفة ومشقة، فإن هذا نقص في قدرته، وعيب في قوته. المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سبأ: ٣]، فإن نفي العزوب مستلزم لعلمه بكل ذرة في السماوات والأرض. المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ

خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ ﴿٣٨﴾ [ق: ٣٨]،
فإن نفي مس اللغوب الذي هو التعب والإعياء دل على كمال القدرة، ونهاية القوة.
بخلاف المخلوق الذي يلحقه من النصب والكلال ما يلحقه. المثال الرابع: قوله
تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، إنما نفى الإدراك الذي هو الإحاطة،
كما قاله أكثر العلماء. ولم ينف مجرد الرؤية، فالمراد بالآية ليس نفي الرؤية، وإنما
المراد نفي الإدراك؛ لأنها سيقَّت مساق المدح، ولو كان المراد نفي الرؤية لما كان
في ذلك مدح؛ لأن المعدوم هو الذي لا يُرى، والكمال في إثبات الرؤية هو نفي
الإدراك؛ لأن النفي المحض لا يأتي في صفات الله، وإنما الذي يأتي هو النفي الذي
يستلزم إثبات ضده من الكمال. فالمعنى: أنه يُرى ولا يحاط به رؤيةً، ف﴿لَا تُدْرِكُهُ
الْأَبْصَارُ﴾ لكمال عظمته، كما أنه يُعلم ولا يُحاط به علماً لكمال عظمته، و﴿لَا
تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] لكمال قوته واقتداره وهكذا؛ لأن المعدوم لا
يُرى، وليس في كونه لا يُرى مدح، إذ لو كان كذلك لكان المعدوم ممدوحاً، وإنما
المدح في كونه لا يُحاط به وإن رُئي، كما أنه لا يُحاط به وإن عُلِمَ، فكما أنه إذا عُلِمَ
لا يحاط به علماً، فكذلك إذا رُئي لا يحاط به رؤيةً. فكان في نفي الإدراك من إثبات
عظمته ما يكون مدحاً وصفة كمال، وكان ذلك دليلاً على إثبات الرؤية لا على نفيها،
لكنه دليل على إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة، وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف

الأمة وأئمتها، وإذا تأملت ذلك وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتاً هو مما لم يصف الله به نفسه، فالذين لا يصفونه إلا بالسلوب لم يثبتوا في الحقيقة إلهاً محموداً، بل ولا موجوداً. [محمد بن خليفة (١/ ٤٣٧)].

هذه هي القاعدة الأولى، وهي من أشرف القواعد، وهي: أن الله سبحانه وتعالى موصوف بالإثبات والنفي. وإن كان المصنف قد نص على هذه الجملة بل على أكثر منها فيما تقدم من كلامه، فإنه قد ذكر في مذهب أهل السنة والجماعة أن الله موصوف بالإثبات والنفي، وذكر أن الله بعث رسله بإثبات مفصل ونفي مجمل، وهذا قد سبقت الإشارة إليه. وإنما فصله المصنف هنا كقاعدة ابتداء بها القواعد من باب الأحكام للمذهب؛ لأن الكمال من جهة العقل فضلاً عن الشرع، لا يمكن أن يكون بتقرير الإثبات وحده، كما أن الكمال لا يمكن أن يكون بتقرير النفي وحده، فكما تقدم وكما سيذكر المصنف أن النفي المجرد عن الإثبات ليس كمالاً، فكذلك يقال: إنه يمتنع تحقق إثبات لا يتضمن نفيًا؛ لأن إثبات أحد المتقابلين يستلزم نفي الآخر، فعندما وُصف الله بالعلم؛ لزم من ذلك أن يتضمن هذا الإثبات نفي الجهل. وقد أجمع المسلمون على أن الله تعالى مستحق للكمال، ومنزه عن النقص، والكمال في حكم العقل فضلاً عن حكم الشرع لا يمكن أن يكون إلا بإثبات هذين الأصلين: أن الله موصوف بالإثبات، والإثبات لا بد أن يتضمن نفيًا، وهو نفي المقابل، وهو ما

يدخل في مادته من النقص. وكذلك نقول: إن النفي يتضمن إثباتاً. فهذه القاعدة أشار بها المصنف إلى التحقيق، كما أنه أشار بها إلى الوسطية، فإن النبي ﷺ قد ذكر حال الطائفة المنصورة من هذه الأمة الناجية، وقد بين المصنف كثيراً أن أهل السنة وسط بين الطوائف، ومن وسطيتهم في هذا الباب: أنهم يحققون الإثبات على وجهه الشرعي العقلي، كما أنهم يحققون النفي على وجهه الشرعي العقلي، بخلاف من غلا في مقام النفي؛ كجمهور النفاة، أو غلا في مقام الإثبات؛ كجمهور المائلين إلى التشبيه والتجسيم ونحو ذلك. فيكون التحقيق لمقام الإثبات والنفي هو تحقيق الوسطية، وأما من لم يحقق الإثبات والنفي، بمعنى: أنه لم يستعمل إلا النفي وحده، أو لم يستعمل إلا الإثبات وحده، أو استعمل إثباتاً على وجه من الغلو، أو نفياً على وجه من الغلو، أو ما إلى ذلك، فإن هذا ليس وسطياً في تقريره. قال المصنف رحمه الله: (وينبغي أن يعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمن إثباتاً،...). الكمال يتعلق بالأمور الوجودية؛ لأن الكمال صفة ثبوتية، فالكمال وجه من الثبوت، فلا بد أن يتعلق بأمر وجودي وليس بأمر عدمي، فإن قيل: إنه جاء في القرآن ما هو من وصف العدمي، أي: الوصف السلبي، أو وصف النفي. قيل: كل ما ذكر مفصلاً في القرآن من النفي في مقام الصفات، فإنه لا بد أن يكون متضمناً لصفة ثبوتية؛ بل أكثر من ذلك. فإن قيل: هل النفي المفصل من حيث حكم العقل يستلزم أمراً ثبوتياً، أم أن النفي

المفصل لا يستلزم أمراً ثبوتياً؟ قيل: من جهة حكم العقل فإن النفي المفصل لا يستلزم أمراً ثبوتياً في بابه المطلق في حق غير الله سبحانه وتعالى، فإذا وصفت شيئاً من الأشياء بنفي، فلا يلزم أن يكون هذا من باب تحقيق الإثبات له. لكن عندما جاء ذكر شيء من نفي صفات النقص عن الله تعالى على وجه التفصيل؛ فإن كون هذا السياق مضافاً إلى رب العالمين سبحانه وتعالى هو من باب تحقيق الكمال، فإن الله لما نفى عن نفسه الظلم؛ دل ذلك على كمال عدله. فإن قيل: فما هي الحاجة إلى أن نقول: إن قوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩] تضمن إثبات العدل؟ لماذا لا نقول: إنه يدل على نفي الظلم؟ قيل: الدلالة على نفي الظلم وحده دون تحقيق العدل ليس مدحاً؛ لأن الأشياء التي لا تقبل الظلم ولا تقبل العدل توصف بأنها لا تظلم. فهذا هو مقصود المصنف: أن كل نفي مفصل في القرآن يتضمن أمراً ثبوتياً، وهو كمال الضد، وما لحقه من المعاني المناسبة. [يوسف الغفيص (ص: ١٢٢)].

وكذلك قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، إنما نفى الإدراك، الذي هو الإحاطة، كما قاله أكثر العلماء، ولم ينف مجرد الرؤية، لأنَّ المعدوم لا يُرى، وليس في كونه لا يُرى مدحٌ، إذ لو كان كذلك، لكان المعدوم ممدوحاً. وإنما المدح في كونه لا يُحاط به وإن رُئي، كما أنه لا يحاط به وإن عُلم، فكما أنه إذا عُلم لا يحاط به علماً، فكذلك إذا رُئي لا يحاط به رؤية. فكان في نفي الإدراك من إثبات عظمتة ما يكون مدحاً وصفةً كمال، وكان ذلك دليلاً على إثبات الرؤية لا على نفيها، لكنه دليلٌ على إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة، وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها. وإذا تأملت ذلك: وجدت كلَّ نفي لا يستلزم ثبوتاً، هو ممّا لم يصف الله به نفسه، فالذين لا يصفونه إلا بالسلوب لم يثبتوا في الحقيقة إلهاً محموداً، بل ولا موجوداً. وكذلك من شاركهم في بعض ذلك، كالذين قالوا: إنه لا يتكلم، أو لا يرى، أو ليس فوق العالم، أو لم يستو على العرش، ويقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين للعالم ولا محايث له، إذ هذه الصفات يمكن أن يوصف بها المعدوم، وليست هي صفة مستلزمة صفة

ثبوت، ولهذا قال محمود بن سُبُكْتِكَيْن لمن ادعى ذلك في الخالق: مَيِّزْ لنا بين هذا الرب الذي تثبته، وبين المعدوم؟^(١)

دلت الآية على نفي إدراك الأبصار لله تعالى. وقد اختلف المفسرون في الآية على قولين: القول الأول: أن نفي الإدراك، يعني: نفي الرؤية بالأبصار. وهذا يحمل على أحد أمرين: نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في الدنيا. ونفي رؤية الكفار لله تعالى بأبصارهم في الآخرة. وعلى هذا لا متعلق للمعتزلة بهذا التفسير، ولا يصح تفسيرهم للآية بأنها نفي لرؤية الله تعالى بالأبصار مطلقاً. القول الثاني وهو قول أكثر أهل العلم، وهو الصحيح: أن الإدراك في اللغة العربية أخص من مطلق الرؤية، فقد تقول: رأيت، ولكن لا تقول: أدركت؛ لأن الإدراك يتضمن الإحاطة، فالله تعالى يُرى ولكنه لا يدرك، أي: لا يحاط به لكمال عظمته، كما أنه يُعلم ولا يحاط به علماً، وهذا هو المدح. أما القول بأنه لا يرى مطلقاً، فلا مدح فيه؛ لأن المعدوم لا يرى كذلك. وبهذا يُعلم أن الآية أدلُّ على إثبات الرؤية منها على

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٦/٢٥٣). ومنهاج السنة (٣/٤٢٩). ونقض التأسيس (٢/٣٣١).

نفيها، لكنها رؤية من غير إحاطة، فكانت الآية حجة على نفاة الرؤية مع غيرها من النصوص. الذين لا يصفون الله تعالى إلا بالسُّلوب، أي: بالصفات السلبية، وهم: الفلاسفة والباطنية، لم يثبتوا إلهًا محمودًا، أي: يستحق الحمد والثناء؛ لأن السُّلوب المحض لا مدح فيها؛ لأنه ليس في السلب المجرد إثباتُ شيءٍ من صفات الكمال، بل لم يثبتوا موجودًا؛ لأن سلب جميع الصفات يستلزم نفي الذات. وهذا الكلام ينطبق على المعتزلة؛ لأنهم هم الذين يقولون: إن الله تعالى لا يُرى، ولا يتكلم... إلخ، ومثل ذلك: يوصف به الجماد، أو الناقض. وقد استشهد الشيخ بقول الملك العادل محمود بن سُبُكْتِكِين للمعطل: (مِيزَ لنا بين هذا الرب الذي تثبته، وبين المعدوم؟)، وهذا إلزام مفحم لكل من ادعى في الخالق أنه لا يُرى ولا يتكلم وليس فوق العرش؛ لأن السَّلْبَ المحض وصفٌ للمعدوم، وليس فيه إثبات لموجود. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٦٧)].

أي: (إذا تأملت وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتًا هو مما لم يصف به نفسه)، ثم إن النفي المجرد مع كونه لا مدح فيه، فيه إساءة أدب مع الله سبحانه؛ فإنك لو قلت لسلطان: أنت لست بزبَّال ولا كَسَّاح ولا حَجَّام ولا حائك؛ لَأَدَّبَكَ على هذا الوصف وإن كنت صادقًا. وإنما تكون مادحًا إذا أجملت النفي؛ فقلت: أنت لست مثل أحد من رعيّتك، أنت أعلى منهم وأشرف وأجل، فإن أجملت في النفي

أجملت في الأدب^(١). فأهل الكلام المذموم يأتون بالنفي المفصل والإثبات المُجمل؛ فيقولون: ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عَرَض... إلى آخر تلك السُّلوب الكثيرة التي تَمُجُّها الأسماع، وتأنف من ذكرها النفوس، والتي تتنافى مع تقدير الله تعالى حقَّ قدره^(٢). وشرع المؤلف هنا في بيان حقيقة مذاهب المعطلة، وأنها تهدف إلى إنكار وجود الله تعالى، فقوله: (فالذين لا يصفونه إلا بالسُّلوب لم يثبتوا في الحقيقة إلهاً محموداً، بل ولا موجوداً) المقصود بهم هنا هم الجهمية وطائفة من الفلاسفة، وهو كذلك قول ابن سينا وأمثاله^(٣). فهم يصفون الله بالصفات السلبية على وجه التفصيل ولا يثبتون له إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان، يمتنع تحقيقه في الأعيان^(٤). فهؤلاء وصفوه بالسُّلوب والإضافات دون صفات الإثبات وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وقد علم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من

(١) شرح العقيدة الطحاوية (ص: ١٠٨).

(٢) الصفات الإلهية (ص: ٢٠٢).

(٣) الصفدية (١/ ٢٩٩).

(٤) شرح الأصفهانية (ص: ٥١).

الموجودات^(١). وقول المصنف: (وكذلك من شاركهم في بعض ذلك كالذين قالوا: إنه لا يتكلم، أو لا يرى، أو ليس فوق العالم، أو لم يستو على العرش، ويقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين للعالم ولا محايث له؛ إذ هذه الصفات يمكن أن يوصف بها المعدوم، وليست هي مستلزمة صفة ثبوت) فكما أن الذين يصفون الله بالسلوب لم يشتوا إلهاً، فكذلك من شاركهم في بعض مقالاتهم، وهذا القول هو ما يذهب إليه النظر والمتكلمون من هؤلاء المعطلة، الذين يقولون إن الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوقه ولا تحته ولا هو مباين له ولا محايث له. وهم بقولهم هذا قد نفوا الوصفين المتقابلين اللذين لا يخلو موجود منهما، وذلك خشية منهم أن يشبهوا، فهم قالوا بهذه المقالة هرباً منهم على حد زعمهم من إثبات الجهة والمكان والحيز؛ لأن فيها كما يدعون تجسيماً وهو تشبيه، فقالوا: يلزمنا في الوجود ما يلزم مثبتي الصفات فنحن نسد الباب بالكلية. وقول المصنف: (ولهذا قال محمود بن سُبكتكين لمن ادعى ذلك في الخالق: مِيز لنا بين هذا الرب الذي تثبته وبين المعدوم) ومعنى كلامه رحمه الله: أنه لا فرق بين الإله الذي تُثبته وبين العدم؛ لأنك تثبت إلهاً لا يسمع، ولا يبصر، ولا يتكلم، ولا يقدر، ولا يريد، ولا... فما الفرق بين هذا الإله وبين العدم؟! [محمّد بن خليفة (١/٤٣٩)].

وكذلك كونه لا يتكلم، أو لا ينزل، ليس في ذلك صفة مدح ولا كمال، بل هذه الصفات فيها تشبيه له بالمنقوصات أو المعدومات، فهذه الصفات منها ما لا يتصف به إلا المعدوم، ومنها ما لا يتصف به إلا الجماد والناقض. فمن قال: لا هو مباين للعالم ولا مداخل للعالم، فهو بمنزلة من قال: لا هو قائم بنفسه ولا بغيره، ولا قديم ولا محدث، ولا متقدم على العالم ولا مقارن له.

الصفات السلبية منها ما لا يُوصف به إلا الجماد والناقض كالإنسان العاجز، كفي الكلام، والسمع، والبصر. ومنها ما لا يوصف به إلا المعدوم، مثل قولهم: لا داخل العالم ولا خارجه، وهذا القول ينطبق على المعتزلة، والأشاعرة. ويقصد الشيخ بذلك الموازنة بينهم وبين الباطنية، فمن قال من المعتزلة والأشاعرة: إن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، بمنزلة من قال: إنه ليس بقديم ولا محدث، ولا قائم بنفسه ولا قائم بغيره، وهم: الباطنية. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٧١)].

فهؤلاء المعطلة جاءوا بنفي مفصل وإثبات مجمل، فقالوا في النفي: ليس بكذا ولا كذا، فلا يقرب من شيء ولا يقرب منه شيء، ولا يرى في الدنيا ولا في الآخرة، ولا له كلام يقوم به، ولا له حياة، ولا علم، ولا قدرة، ولا غير ذلك، ولا يُشار إليه ولا يتعين، ولا هو مُباين للعالم ولا حالٌّ فيه، ولا داخله ولا خارجه. إلى أمثال العبارات السلبية التي لا تنطبق إلا على المعدوم. ثم قالوا في الإثبات: هو وجود مُطلق، أو وجود مقيد بالأمر السلبية^(١). وبذلك عكسوا منهج القرآن والسنة؛ فأكثرُوا من وصف الله تعالى بالأمر السلبية التي لم يرد بها النص، وأفراطوا في ذلك إفراطاً عجيباً، بينما أنكر بعضهم جميع الصفات الثبوتية، والبعض الآخر لم يثبت سوى القليل منها. فقولهم: إنه لا يتكلم، أو لا ينزل، ليس في ذلك صفة مدح، بل هذه الصفات فيها تشبيه له بالمنقوصات أو المعدومات. فالمعطلة لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات. فهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته، بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم. وهذا الفهم دعاهم للتعطيل فالمعطلة نفوا ما يستحقه الله تعالى من الأسماء والصفات اللائقة به سبحانه. وبذلك جمعوا بين التعطيل والتمثيل: مثلوا أولاً، وعطلوا آخرًا. وامتاز أهل التعطيل عن أهل التمثيل بنفيهم المعاني الصحيحة

(١) الصفدية (١/ ١١٦).

للصفات. وكمثال لجمع المعطلة بين التعطيل والتمثيل: نصوص الاستواء، كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أُسْتَوَى﴾ [طه: ٥]. فإن المعطل يقول: لو كان الله فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساوياً، وكل ذلك من المحال، ونحو ذلك من الكلام. فهذا المعطل لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم كان على أي جسم كان، وهذا اللازم الذي جاء به المعطل تابع لهذا المفهوم. وكان الواجب عليه أن يثبت لله استواء يليق بجلاله ويختص به، فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي هي من لوازم المخلوقات، ويجب نفيها في حق الله. وكذلك كونه لا يتكلم، أو لا ينزل، ليس في ذلك صفة مدح ولا كمال، بل هذه الصفات فيها تشبيه له بالمنقوصات أو المعدومات، فهذه الصفات منها ما لا يتصف به إلا المعدوم، ومنها ما لا يتصف به إلا الجماد أو الناقص. وقول المصنف: (فمن قال: لا هو مبين للعالم ولا مداخل للعالم، فهو بمنزلة من قال: لا هو قائم بنفسه ولا غيره، ولا قديم ولا محدث، ولا متقدم على العالم ولا مقارن له) أي: أن من نفي علو الله بقوله إن الله (لا هو مبين للعالم ولا مداخل للعالم) هو بمثابة من أنكر وجود الله ولم يجعل له وجوداً يخصه يميزه عن غيره من الموجودات، بقوله: (لا هو قائم بنفسه ولا غيره، ولا قديم ولا محدث، ولا متقدم على العالم ولا مقارن له)

وخلاصة القول: أن نفي صفات الله تعالى هي طريقة الفلاسفة وأتباعهم ممن يتكلمون في الإلهيات على أنها أوهام وخرافات. [محمد بن خليفة (١ / ٤٤١)].

قول المصنف: (وكذلك كونه لا يتكلم أو لا ينزل ...) قد يقول قائل: هل من لازم الإله الحق أن يكون متصفاً بالنزول؟ أليست هذه الصفة صفة خبرية سمعية لم يثبتها العقل ابتداء كصفة العلم والكلام ونحوها؟ والجواب: أن يقال: إن نفاة الصفات التي تسمى: الصفات الخبرية، أي: التي نطق بها القرآن أو السنة، والعقل لم يدل عليها ابتداء، ولكنه لا ينافيها، وذلك كصفة النزول، نفاة هذا النوع من الصفات لا ينفونها لذات الصفة وحدها، ولذلك فلو كانت العلة عندهم أن حديث النزول آحاد، وسلمنا جديلاً أنه من الآحاد، وسلمنا جديلاً أن الآحاد لا يحتج به في العقيدة، فماذا يقولون في صفة الإتيان والمجيء الذي ذكره الله في القرآن؟! فهم إذاً يضطربون في النفي والتأويل، فهذا يردونه لكونه آحاداً، وهذا يتأولونه، إلى غير ذلك. فالإشكال عندهم ليس لأن هذا النص في ذاته مشكل، ولكن الإشكال عندهم هو في القاعدة التي بها ينفون الصفات، وهي ما يسمونها: «حلول الحوادث»، ولتقريب المعنى نقول: ما يسمونه بمسألة الحركة، فأى صفة تتضمن في المعنى العام ما هو بمعنى الحركة فلا يكون عندهم صفة ثابتة. ولذلك فإن الإمام الدارمي رحمه الله في رده على الجهمية ذكر إثبات الحركة لله سبحانه وتعالى، مع أن القرآن الكريم لم يذكر

كلمة الحركة، وكذلك الرسول ﷺ، وهذه الكلمة ليست من الكلمات التي تعرض ابتداءً، إنما الذي يعرض هو الأفعال المفصلة في القرآن، لكن في تفصيل الرد على المخالف لابد من إبانة مثل هذه المعاني، ولذلك فقد عرضت هذه الكلمة لبعض الأئمة، واستعملوها على هذا الوجه وقد جوز الإمام ابن تيمية الاستعمال على هذا الوجه من المناسبة، وذكره عن الإمام الدارمي، وهو موجود في رده على الجهمية، وذكره عن جماعة آخرين. فالمقصود: أن هؤلاء ينفون مسألة الحركة التي سموها باصطلاح علم الكلام: حلول الحوادث. وهذا المعنى هو في حقيقته يرجع إلى المعاني الفلسفية القديمة التي كان أصحابها لا يثبتون الفعل في حق الإله سبحانه وتعالى، فهي نزعة مشتقة من الفلسفة. والغريب في الأمر: أن أبا الحسن الأشعري لما رجع عن الاعتزال قال: إن دليل الأعراض الذي بنت المعتزلة عليه قولها في صفات الله تعالى هو متلقى من الفلسفة. وهذا أمر مهم جداً، فإن القائل لهذا الكلام ليس هو ابن تيمية أو بعض العلماء من أئمة السنة؛ بل إنه أبو الحسن الأشعري، وقد كان إماماً في مذهب المعتزلة سابقاً، وإماماً من أئمة المتكلمين، ولم يزل على هذا العلم مع انتسابه في آخر أمره إلى أهل السنة والجماعة، فقد نص على أن دليل الأعراض الذي بنت المعتزلة عليه القول في الصفات متلقى من الفلسفة. والعجب أن الأشعري قال هذا الكلام ولم يسقط هذا الدليل؛ بل استعمله، ولكنه عدل فيه

شيئاً، وأثبت بهذا التعديل أصول الصفات كالحياة والكلام والسمع والبصر ونحو ذلك، ونفى صفات الأفعال التي سماها: حلول الحوادث، فنفيه لما سماه: حلول الحوادث، بقية بقيت عليه من دليل المعتزلة ومن مذهبها، وقد نص على أن دليل المعتزلة دليل فلسفي، فيلزم من هذا كنتيجة علمية أن يكون الأشعري قد بقي عليه بقية من هذا الدليل الفلسفي، وبقي عليه بقية من نتيجته، وهي ما سماها بمسألة: حلول الحوادث، أي: نفي مسألة الحركة. ولذلك نجد أنهم يتأولون الاستواء على العرش، والأشعري يثبت الاستواء، لكنه لا يثبت على بابه من الفعل المعروف في الإثبات عند الأئمة، ونجد أنهم يتأولون النزول والمجيء والإتيان، وإذا تكلموا في إرادة الله قالوا: إن هذه إرادة واحدة، وعندما تكلم الأشعري وابن كلاب عن صفة الكلام قالوا: إن الله يتكلم لأن الكلام صفة عقلية ضرورية، لكن عندما قيل: إنه يتكلم بحرف وصوت، عرضت لهم مسألة حلول الحوادث، فلزم أن يكون هذا على تقديرهم من باب حلول الحوادث، فرجع ابن كلاب وتبعه الأشعري في ذلك، فقالوا: إن الكلام هو معنى يكون في النفس واحد، ليس بحرف ولا صوت. وقد أتوا بهذه الفلسفة في تعريف الكلام وهي فلسفة لم يعرفها الناس، لا من أهل اللسان العربي، ولا من أهل العقل، ولا غير ذلك؛ ليتخلصوا من مشكلة نفي صفة الكلام، وهي صفة عقلية كمالية بينة، فأثبتوا صفة من صفات الكلام لضرورة إثباتها، ولكنهم

فسروها هذا التفسير ليتخلصوا مما سموه حلول الحوادث، وهو: كل ما أوجب حركة. والمقصود بالحركة هنا هو معناها الفلسفي، وليس المعنى اللغوي العربي، فالمقصود بكل ما يتضمن حركة هو المعنى الفلسفي الذي كان يقصده أرسطو طاليس وأمثاله كابن سينا، فإنه في كثير من تعبيره ينص على أن الإله الحق مجرد عن الحركة، ويفسر الحركة تفسيراً فلسفياً. ولسنا نقول: إن الأشعري مثل ابن سينا كلا، فإن الأشعري رجل عظم السنة وانتسب إليها وهو رجل له علم وديانة وقصد لأهل السنة والجماعة، وإن كان على بدعة وأغلاط، ولكن دين الإسلام لا يرجع فيه إلى رجل أو أهل بيت، أو طائفة من الطوائف، بل إن الله تعالى يقول في كتابه: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]. إذا مسألة التعصب يجب على الأمة أن تنفك عنها في أي واد كان هذا التعصب، سواء كان تعصباً فقهياً، أم تعصباً لرجل في الاعتقاد، أو غير ذلك. فالمقصود: أن هذه الإشكالات التي دخلت على الأشعري وعلى غيره، وشوشت على أمرهم، مادتها جاءت بمثل هذا التدرج. إذاً ابن سينا يتكلم عن مسألة تجريد الله عن الحركة على هذا المعنى الفلسفي، أي: تجريده عن الفعل ونحو ذلك، ولذلك قال: إن العالم تولد عن العقول العشرة، والنفوس التسعة، ونحو ذلك، ويحقق نفي الحركة نفياً فلسفياً، فيقول: أن الباري يعلم الأشياء ليس بعلم جزئي وإنما بعلم كلي. وهو يقول هذا الكلام ليتخلص

بزعمه من مسألة الحركة. وحقيقة هذا التخلص الفلسفي أنه يقود إلى تعطيل الله عن صفات الفعل؛ سواء ما سمي بالفعل اللازم، أو بالفعل المتعدي، ولذلك فإن أساطين الفلسفة الأوائل أي: قبل الإسلام لم يكونوا يثبتون أن الله أو أن الإله عندهم هو الخالق للعالم؛ لأن هذا من معاني الحركة التي هم يقصدون إلى تجريد الإله منها، وهذا الذي كان عليه أرسطو طاليس وأمثاله. إذاً هذه نزعات تأثر بها هؤلاء من أهل القبلية، كالأشعري وغيره. [يوسف الغفيص (ص: ١٣٠)].

وَمَنْ قَالَ: إنه ليس بحي، ولا سميع، ولا بصير، ولا متكلم، لزمه أن يكون ميتًا، أصمًّا، أعمى، أبكم. فإن قال: العمى عَدَمُ البصرِ عَمَّا من شأنه أن يقبل البصر، وما لا يقبل البصر، كالحائط، لا يقال له: أعمى ولا بصير.

هذا القائل إما أن يريد نفي الأسماء والصفات، أو نفي المعاني. وهذا الكلام يصدق على الفلاسفة والجهمية الذين لا يصفون الله بالصفات الثبوتية، ولا يصدق على الباطنية؛ لأنهم ينفون النقيضين. فمن قال: إن الله تعالى ليس بحي ولا سميع ولا بصير، لزمه أن يقول: إن الله تعالى ميتٌ، وأصمُّ، وأعمى، وهذا وصف بالنقائص، فيكون باطلاً، وفي هذا رد على أصل منهجهم. أما ما سبق من أن نفي الصفات يستلزم التشبيه بالمعدوم، فهو رد على شبهتهم في زعمهم أن إثبات الصفات يستلزم التشبيه. هذا اعتذار من الجهمية نفاة الأسماء والصفات لما قيل لهم: إن نفيكم صفات الكمال عن الله تعالى، يلزم منه اتصافه بضعدها من صفات النقص. قالوا: إن هذا يلزم لو كان النفي عَمَّا

من شأنه أن يقبل الاتصاف بهذه الصفات وضدها، كالبصر والعمى، والسمع والصمم، بالنسبة للإنسان، أما إذا نُفيت عمّا لا يقبل الاتصاف بها، فلا يلزم من نفيها اتصافه بضدها أو نقيضها؛ لأنه لا يلزم من نفي ذلك، اتصافه بالصمم والعمى، كما لا يلزم من نفي الحياة عنه اتصافه بالموت. فتضمن قولهم ذلك: أن الله تعالى لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال، فلا يلزم من نفيها عنه، اتصافه بضدها من النقائص؛ لأنه بزعمهم غير قابل لذلك كله. والشيخ هنا يرد على الجهمية نفاة الأسماء والصفات. ويجب عن اعتذار الجهمية هنا بأربعة أجوبة. الجواب الأول والثاني بالمنع، والمعارضة. والجواب الثالث والرابع: على فرض التسليم. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٧٣)].

أعاد المصنف تأكيد بطلان أقوال غلاة المعطلة مرة أخرى وأعاد تكرار مسألة التقابل من جهة أن نوع التقابل هنا من نوع تقابل السلب والإيجاب وليس من تقابل العدم والملكة كما يزعم المعطلة. وبما أن نوع التقابل هنا هو من تقابل السلب والإيجاب فإن (من قال: إنه ليس بحي ولا سميع ولا بصير ولا متكلم، لزمه أن يكون ميتًا أصم أعمى أبكم) باعتبار أن لفظ الحي يقابله الميت فمن لم يكن حيًا فهو ميت، ومن لم يكن سميعًا فهو أصم، ومن لم يكن بصيرًا فهو أعمى، ومن لم يكن متكلمًا فهو أبكم. [محمد بن خليفة (١/٤٤٥)].

قيل له: هذا اصطلاحٌ اصطلاحتموه، وإلا فما يوصف بعدم الحياة، والسمع، والبصر، والكلام، يمكن وصفه بالموت، والعمى، والخرس، والعجمة. وأيضاً فكل موجود يقبل الاتصاف بهذه الأمور ونقائضها، فإنَّ الله قادرٌ على جعل الجماد حياً، كما جعل عصا موسى حية، ابتلعت الحبال والعصي.

هذان جوابان من الأجوبة الأربعة، وهما مبنيان على المنع. فالجواب الأول: يقال: إن القول بأن ما لا يقبل الاتصاف بالحياة مثلاً لا يوصف بالموت كالجدار، إن هذا اصطلاح اصطلاحتموه. والاصطلاحات اللفظية، لا تنفي الحقائق العقلية، فليس في المعقول أن ما لا يوصف بالحياة والسمع والبصر، يتمتع وصفه بالموت والصمم والعمى. الجواب الثاني: أن يقال لهم: لا نسلم بأن شيئاً من الموجودات لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات، بل كل موجود يقبل الاتصاف بهذه الصفات ونقائضها، فالجدار لا نقول: إنه لا يقبل الاتصاف بالحياة والسمع والبصر؛ لأن كلمة لا يقبل تعني: المستحيل، أي: الممتنع

لذاته، والله تعالى قادر على أن يجعل الجماد حياً. وقدرة الرب نافذة وشاملة، (كما جعل عصا موسى) وهي جماد (حية ابتلعت الحبال والعصي)، كما قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ [الأعراف: ١١٧]، فصارت ثعباناً بمجرد إلقاءها، كما قال تعالى: ﴿فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾ [الأعراف: ١٠٧]، وكذلك الطين الجماد الذي يعمل به عيسى عليه السلام يكون طيراً حياً بإذن الله، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾ [المائدة: ١١٠]. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٧٦)].

هنا دفع المصنف الاعتراض بعدة أمور: الأمر الأول: أن هذا الزعم هو اصطلاح اصطلاحه، كما قال المصنف سابقاً عند مناقشة هذه المسألة، فهذا اصطلاح اصطلاحه عليه المتفلسفة المشاؤون، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلاً على نفي الحقائق العقلية، وبين المصنف أن زعمكم بأن التقابل هنا هو تقابل العدم والملكة غير مضطرد، فما زعمتم من أن الجمادات لا يمكن وصفها (بعدم الحياة والسمع والبصر والكلام) فإن الأمر على عكس ذلك فالجمادات (يمكن وصفها بالموت والصمم والعمى والخرس والعجمة) وليس الجمادات فحسب (فكل موجود يقبل الاتصاف بهذه الأمور ونقائضها) ومن الأمثلة على قبول وصف تلك الجمادات بالحياة باعتبار قدرة

الله تعالى على ذلك ما ورد في شأن عصى موسى (فإن الله قادر على جعل الجماد حيًا، كما جعل عصى موسى حية، ابتلعت الحبال والعصي)، وفي هذا دليل على أن القابلية قد تقع في كل موجود وليس في الجمادات فقط. [محمد بن خليفة (١/٤٤٦)].

وأيضاً فالذي لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات أعظم نقصاً ممن يقبل الاتصاف بها مع اتصافه بنقائضها، فالجماد الذي لا يوصف بالبصر ولا العمى، ولا الكلام ولا الخرس، أعظم نقصاً من الحي الأعمى الأخرس. فإذا قيل: إن الباري عز وجل لا يمكن اتصافه بذلك، كان في ذلك من وصفه بالنقص، أعظم مما إذا وصف بالخرس، والعمى، والصمم، ونحو ذلك، مع أنه إذا جُعل غير قابل لهما، كان تشبيهاً له بالجماد الذي لا يقبل الاتصاف بواحد منهما، وهذا تشبيه بالجمادات لا بالحيوانات، فكيف يُنكر من قال ذلك على غيره ما يزعم أنه تشبيه بالحي؟!

بعد أن ذكر الشيخ جوابين بالمنع: ذكر الجوابين الآخرين المبنيين على فرض التسليم، وهما: الثالث والرابع. فالجواب الثالث: أن يقال: ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات، أعظم نقصاً من القابل لها مع اتصافه بنقائضها، فالجدار الذي لا يقبل الاتصاف بشيء من هذه الصفات على حد زعمهم، أعظم نقصاً من القابل لها مع

اتصافه بنقائضها، كالإنسان: الأعمى، والأخرس، والأصم. فالجدارُ أعظمُ نقصاً من هذا الإنسان الناقص؛ لأن الجدار على زعمهم لا يقبل الاتصاف بالكمال، فالاتصاف بصفات الكمال من الأمور المستحيلة بالنسبة للجدار، لكن الإنسان، الأصم، الأعمى، الآخرس، يقبل الاتصاف بصفات الكمال، وما يقبل الكمال أكمل مما لا يقبل. ثم على قولهم: إن الله تعالى لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال، فيه تشبيه لله تعالى بالجمادات، على زعمهم بأن الجماد لا يقبل الاتصاف بمثل: الكلام، والسمع، والبصر. فكيف يُنكر مَنْ قال هذا على غيره ممن يثبت لله صفات الكمال زاعماً أنها تشبيه بالحي؟! فالتشبيه بالأحياء لو فُرض، خيرٌ من التشبيه بالجمادات.

[عبد الرحمن البراك (ص: ٢٧٨)].

الأمر الثاني: في الرد على زعم المعطلة أن التقابل هنا هو من باب تقابل العدم والملكة، أنه لو سلم جدلاً أن التقابل هنا هو من باب تقابل العدم والملكة، (فالذي لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات أعظم نقصاً ممن يقبل الاتصاف بها مع اتصافه بنقائضها) وأعطى المصنف مثلاً على ذلك بالجماد من جهة والأعمى والأخرس والأبكم، فقال: (فالجماد الذي لا يوصف بالبصر ولا العمى ولا الكلام ولا الخرّس، أعظم نقصاً من الحي الأعمى الآخرس). وهذا الكلام الذي ذكره

المصنف هنا بمثابة المقدمة للنتيجة التي يريد المصنف الوصول إليها. وأعطى المصنف أحد احتمالين لمقصود المخالف: الاحتمال الأول: أن يقول المخالف (إن الباري عز وجل لا يمكن اتصافه بذلك) فإن هذا الزعم القائم على منع اتصاف الله بهذه الصفات، يعد (من وصفه بالتقص أعظم مما إذا وصف بالخرس والعمى والصمم ونحو ذلك). والاحتمال الثاني: أن يقول المخالف إنه (غير قابل لهما) أي: لأحد هذين الوصفين (كان تشبيهاً له بالجماد الذي لا يقبل الاتصاف بواحد منهما). وإذا كان الحال كذلك من هذا الزعم (تشبيه بالجمادات لا بالحيوانات، فكيف ينكر من قال ذلك على غيره ما يزعم أنه تشبيه بالحي!) أي: كيف يقبل منه أن ينكر على من أثبت الصفات بأن ذلك تشبيه له بالمخلوقات، في مقابل أنه قبل أن يوصف بصفات الجمادات. [محمد بن خليفة (١/٤٤٧)].

وأيضاً، فنفسُ نفي هذه الصفات نقصٌ، كما أن إثباتها كمالٌ، فالحياةُ من حيث هي، هي - مع قطع النظر عن تعيين الموصوف بها - صفةُ كمال. وكذلك العلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، والفعل، ونحو ذلك. وما كان صفة كمال، فهو سبحانه وتعالى أحق بأن يتصف به من المخلوقات، فلو لم يتصف به مع اتصاف المخلوق به، لكان المخلوقُ أكملَ منه.

الجواب الرابع: على فرض أن العمى عدمُ البصر عمّا من شأنه أن يقبل البصر، وأن عدم الحياة في الجدار لا يسمى موتاً، فإن نفي صفات الكمال نقصٌ، كما أن إثباتها كمال. فنفي الحياة نقص، وإن لم يسمَّ في حق الجدار موتاً، ونفي السمع في حق الجدار نقص، وإن لم يسمَّ صممًا. فالحياة من حيث هي، هي صفة كمال، بغض النظر عن الموصوف بها، سواء كان الرب أو الإنسان، وكذا باقي صفات الكمال. ونفيها نقص؛ لأن مجرد نفي الكمال نقص. فإذا كانت الصفة من حيث هي، هي

صفة كمال والمخلوق متصف بها، والخالق غير متصف بها، لزم من ذلك أن يكون المخلوق أكمل من الخالق، وهذا ظاهر الفساد؛ لأن المخلوق لا يكون أفضل من الخالق. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٨٠)].

أي: لو نظرنا إلى الصفات من حيث هي دون إضافتها إلى الخالق أو المخلوق، يعد (نفي هذه الصفات نقص، كما أن إثباتها كمال) ومن ذلك على سبيل المثال: صفة الحياة: (فالحياة من حيث هي، هي مع قطع النظر عن تعيين الموصوف بها صفة كمال)، وكذلك صفات: (العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والفعل ونحو ذلك). وبناء على ذلك (وما كان صفة كمال فهو سبحانه وتعالى أحق بأن يتصف به من المخلوقات، فلو لم يتصف به مع اتصاف المخلوق به لكان المخلوق أكمل منه). فالله موصوف بكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه، منزّه عن جميع النقائص والعيوب، ومن الطرق التي استخدمها أهل السنة والجماعة في تقرير هذه الحقيقة، مسلك عقلي يقوم على أن نفي الصفة إثبات لنقيضها، وهذه قاعدة عقلية متفق عليها بين جميع العقلاء، أن الذي لا يتصف بالعلم مثلاً فهو جاهل، والذي لا يتصف بالعدل فهو ظالم، وهكذا فالله لما كان متصفاً بكل أنواع الكمالات التي يُتصور وجودها من غير استلزامها لأي نقص بوجه من الوجوه، فإن نفي هذا الكمال عنه يستلزم وصفه بنقيضه من النقص الذي هو منزّه عنه أصالةً، «وهذه الطريقة هي من أعظم الطرق في إثبات الصفات، وكان السلف

يحتجون بها، ويشتون أن من عبد إلهًا لا يسمع، ولا يبصر، ولا يتكلم، فقد عبد ربًا ناقصًا معيًّا مؤوفًا، ويشتون أن هذه صفات كمال فالخالي عنها ناقص^(١). فإنه لو لم يكن الله تعالى موصوفًا بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بالأخرى. فلو لم يتصف بالحياة لُوصف بالموت، ولو لم يتصف بالعلم لُوصف بالجهل، ولو لم يوصف بالقدرة لُوصف بالعجز، ولو لم يُوصف بالسمع والبصر والكلام لُوصف بالصمم والخرس والبكم، والله منزّه عن ذلك، متصفٌ بصفات الكمال. قال الإمام ابن القيم رحمه الله: «إنه قد ثبت بصريح العقل أن الأمرين المتقابلين إذا كان أحدهما صفة كمال، والآخر صفة نقص، فإن الله سبحانه يوصف بالكمال منهما دون النقص، ولهذا لما تقابل الموت والحياة، وُصف بالحياة دون الموت، ولما تقابل العلم والجهل، وُصف بالعلم دون الجهل، وكذلك العجز والقدرة، والكلام والخرس والبصر والعمى، والسمع والصمم، والغنى والفقر، ولما تقابلت المباينة للعالم والمداخلة له، وُصف بالمباينة دون المداخلة، وإذا كانت المباينة تستلزم علوه على العالم أو سفوله عنه، وتقابل العلو والسفول، وُصف بالعلو دون السفول^(٢). وهذه القاعدة يمكن طردها

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٤٠). ومعنى مؤوفًا، من الآفة وهي العاهة، انظر: القاموس

المحيط (ص: ١٠٢٦).

(٢) الصواعق المرسلّة (٤/ ١٣٠٧).

في جميع الصفات، فيقال أن الله لو لم يكن متصفاً بالصفة المعيّنة التي هي كمال في حقه ولا تستلزم نقصاً بوجه من الوجوه، للزم من ذلك اتصافه بنقيضها من النقص، وقد دلّ الشرع والعقل والفطر السليمة على وجوب تنزيهه عن كلّ نقصٍ أو عيبٍ. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وطرد ذلك: أنه لو لم يوصف بأنه مباين للعالم لكان داخلاً فيه، فسلب إحدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرى، وتلك صفة نقص ينزه عنها الكامل من المخلوقات، فتنزيه الخالق عنها أولى. وهذه الطريق غير قولنا: أن هذه صفات كمال يتصف بها المخلوق، فالخالق أولى، فإن طريق إثبات صفات الكمال بأنفسها مغاير لطريق إثباتها بنفي ما يناقضها»^(١). وقال رحمه الله أيضاً: «ولهذا كان الصواب أن الله منزّه عن النقائص شرعاً وعقلاً؛ فإن العقل كما دلّ على اتصافه بصفات الكمال، من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام، دلّ أيضاً على نفي أصداد هذه. فإن إثبات الشيء يستلزم نفي ضده، ولا معنى للنقائص إلا ما ينافي بصفات الكمال»^(٢). [محمد بن خليفة (١/٤٤٩)].

قول المصنف رحمه الله: (ومن قال: إنه ليس بحي ولا سميع ولا بصير ولا متكلم؛ لزمه أن يكون ميتاً أصم أعمى أبكم). وذلك لأن نفي أحد المتقابلين يستلزم ثبوت

(١) التدمرية (ص: ١٥١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٤/٦).

الآخر، وهذا لا ينفك عنه هؤلاء إلا بجواب سيشير إليه المصنف هنا إشارة، كما أشار إليه سابقاً، وسيفصله في القاعدة السابعة. وقد اعترض هؤلاء على هذه القاعدة - وهي: أن نفي أحد المتقابلين يستلزم ثبوت الآخر - اعترضوا عليها باعتراض مشهور، وهو قولهم: إن نفي أحد المتقابلين يستلزم ثبوت الآخر في القوابل أما في غير القوابل فلا يلزم. وقد أجاب المصنف عن هذا الإيراد وهذا الإشكال بعدة أجوبة: قال المصنف رحمه الله: (فإن قال: العمى عدم البصر عما من شأنه أن يقبل البصر، وما لا يقبل البصر كالحائط لا يقال له: أعمى ولا بصير)، فإذا قالوا هذا يقال لهم ابتداءً: لماذا نفيتم أن الله موصوف بالكلام أو بالرؤية أو بالبصر؟ فيقولون: إن هذا النفي من باب التنزيه عن التشبيه، فيقال لهم: أي تشبيه هذا؟ فيقولون: التشبيه بمخلوقاته التي توصف بتلك الصفات، فيقال: وما ليس قابلاً هو أيضاً من مخلوقاته، فإن الجبل ونحوه مما ليس قابلاً هي من مخلوقات الله، ومعلوم أنه يقصد تنزيهه عن سائر مخلوقاته؛ بل يقصد تنزيه الباري سبحانه وتعالى عن غيره؛ أيًا كان ذلك الغير، فإن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء، فلا مانع إذاً على حد قولهم أن يقال: إنه لا يرى؛ لأن المخلوق موصوف بذلك أو إنه لا يتصف بهذه الصفات؛ لأن المخلوق كذلك. ولذلك فإنهم يعلمون أن الإله الحق لا بد أن تثبت له هذه المعاني، فإن المعتزلة مثلاً الذين لا يشبتون الصفات، هل معنى ذلك أنهم لا يصفون الله تعالى بمعنى العلم، فيصفونه بالجهل، أو أن الله لا

يوصف بإدراك المبصرات والمسموعات؟ لا. بل إنهم يثبتون ذلك، ولذلك إذا قيل للمعتزلي مثلاً: هل الله سبحانه وتعالى يدرك مكاننا هذا الإدراك السمعي والإدراك البصري؟ فسيقول: نعم، فإنه لا يخفى عليه شيء من خلقه؛ لا من حركاتهم، ولا من أفعالهم، ولا من أصواتهم، ولا من أفكارهم، ولا غير ذلك، ولكنه لا يسمع بسمع بل هو سميع بذاته، وبصير بذاته. ويفسرون السمع والبصر بالإدراك، وليس بأنه صفة تقوم بذات الرب على المعنى المعروف. إذاً فهم يثبتون ما يتعلق بحكم الصفة، ولم يستطيعوا أن ينفوه؛ لأن هذا من الإلحاد في حقه سبحانه وتعالى، لكنهم لم يقولوا: إن الله تعالى سمعاً وبصراً يقوم بذاته ... وغير ذلك. قال المصنف رحمه الله: (قيل له: هذا اصطلاح اصطلاحتموه، وإلا فما يوصف بعدم الحياة والسمع والبصر والكلام، يمكن وصفه بالموت والصمم والعمى والخرس والعجمة). هذا هو الوجه الأول في الرد عليهم، وهو أن يقال: إن هذا اصطلاح ولغة العرب واسعة، ولا سيما أن الذين يتكلمون بهذه الاصطلاحات من أئمة المعتزلة مثلاً هم الذين يتكلمون بمسألة الحقيقة والمجاز، ولسان العرب واسع في باب المجازات. فيقول المصنف: إن هذه الأشياء، أي: الجمادات، يمكن أن توصف، وقد ورد في كلام العرب، بل وفي القرآن أن الله تعالى وصف بعض الجمادات ببعض صفات الأحياء، كمثّل قول الله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ [الكهف: ٧٧] فقد وصف الله الجدار بأنه يريد أن ينقض، وسواء قلتم: إن

هذا من باب المجاز، أو من باب الحقيقة، فإن هذا وجه آخر، لكن المهم أن هذه الصفة ترد حتى في حق الجمادات. وهذا الرد لك أن تقول: إنه رد اصطلاحى لفظي من باب اللغة، وليس هو بالضرورة الرد المحكم اللازم. قال المصنف رحمه الله: (وأيضاً: فكل موجود يقبل الاتصاف بهذه الأمور ونقائضها، فإن الله قادر على جعل الجماد حياً، كما جعل عصا موسى حية ابتلعت الجبال والعصي). هذا هو الوجه الثاني في الرد، وهو رد عقلي، يقول فيه المصنف: إنكم تقولون: إن ثمة من الموجودات ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات كالجمادات، فإنها لا توصف بالسمع ولا بالبصر، وليست قابلة لها، فلو سلمنا أنها لا توصف بذلك في كلام العرب، فهل عدم قبولها لها يدل على أن هذه الصفات ممتنعة عليها، أم أن هذه الصفات ممكنة في حقها؟ يقول المصنف: إن كل مخلوق يمكن أن تقوم به صفة من الصفات، ولا يلزم من هذا القيام أن تنقلب حقيقته، وضرب لذلك مثلاً بعصا موسى، وهذا مثال صحيح، ولكن لو مثل بمثال أقرب إلى التحقيق العقلي لهذا الرد لكان أولى، وهو أن يقال: لقد ثبت في الصحيح من حديث جابر بن سمرة أن النبي ﷺ قال: «إِنِّي لَا أَعْرِفُ حَجَرًا بِمَكَّةَ كَانَ يُسَلَّمُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ أُبْعَثَ». أخرجه مسلم (٢٢٧٧). فهل انقلب هذا الحجر وقت السلام على النبي ﷺ كما انقلبت عصا موسى إلى شخص يسلم ثم يرجعه الله حجراً، أم أنه يصدر هذا الصوت وهو على حجريته؟ الجواب: أنه يصدر هذا الصوت وهو على حجريته. والله

تعالى يقول عن السماوات والأرض: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾^ج وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴿[الإسراء: ٤٤]﴾ فما هو هذا التسبيح؟ هل هو شيء مدرك أم غير مدرك؟ لو كان ظاهراً لنا كسير السحاب مثلاً، وثبت الجبال، وما إلى ذلك؛ لكان شيئاً مدركاً. فيقال إذاً إن الله وصفها بصفة لا ندرکہا، مما يدل على أن هذه الصفة تقوم بها، وأنها تسبح تسبيحاً خارجاً عن ظواهرها؛ كحركة السحاب وثبت الجبال، ولذلك قال سبحانه: ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^ج، مما يدل على أن هذه الصفات ممكنة في حق الجمادات؛ بل إن التحقيق أن هذه الجمادات التي تسمى جمادات وهي متحركة حركة تناسبها، أو قائمة قياماً يناسبها أنها تقوم بها صفات، ومن الصفات التي تقوم بها ولا تزال قائمة بها قياماً حقيقياً لا يقبل الإدراك تسبيحها فإن الله تعالى قال ولم يستثن شيئاً: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾^ج [الإسراء: ٤٤]. إذاً قول المتكلمين وغيرهم: إن هذه ليست قابلة، ليس بصحيح؛ بل هي قابلة، بل إنها تقوم بها بعض الصفات، وإذا قامت بها صفة واحدة وهي أنها تسبح لله، فإن هذا يكفي حتى نحكم عليها أنها من القوابل. فتكون النتيجة: أن سائر المخلوقات من باب القوابل، إما قوابل حقيقة قائمة، وإما قوابل من جهة إمكانها. ولو قال قائل: إن كل المخلوقات قابلة لصفات ما يخلقها الله سبحانه وتعالى فيها قيام قبول على الحقيقة، لم يكن بعيداً؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^ج والتسبيح هو صفة

لا بد أن يكون عن قيام صفة تنتج هذه الصفة الثانية، فإن الصفة الأولى هي فرع عن صفة سابقة لها، والفعل يتسلسل إلى فعل آخر... وهكذا. فالمصنف يريد أن يصل إلى أنه لا يوجد في الموجودات إلا شيء تكون الصفات قائمة به، أو يقبل قيام الصفات به. وأنتم أيها المخالفون تقولون إن الإله ليس قابلاً، أي: تمتنع عليه الصفات، فيقول: إنه يمتنع أن يكون هناك شيء موجود ويقال فيه: إنه تمتنع عليه الصفات؛ بل لا بد من ثبوت الصفات، إما ثبوت تحقق، وإما ثبوت إمكان. فإذا استقرت هذه القاعدة، وهي أن كل موجود إما أن يكون موصوفاً بالصفات، أو قابلاً لها، فإن ما كان في حق الله سبحانه وتعالى فإنه من باب الواجب؛ لأن ما أمكن له وجب، ولذلك فإن صفات الكمال صفات واجبة له، وإذا كانت الأشياء الممكنة تقبل هذه الصفات، فكيف بواجب الوجود، الذي لا معنى لوجوب وجوده إلا أنه متصف بربوبيته سبحانه وتعالى، وأنه الخالق وما سواه مخلوق، وأنه موصوف بالكمال، وأنه المعبود بحق، وما إلى ذلك من الصفات، وهذا هو معنى التوحيد. وهذا وجه شريف وقوي من جهة الدليل العقلي.

قال المصنف رحمه الله: (وأيضاً: فالذي لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات أعظم نقصاً ممن يقبل الاتصاف بها مع اتصافه بنقائضها، فالجماد الذي لا يوصف بالبصر ولا العمى، ولا الكلام ولا الخرس، أعظم نقصاً من الحي الأعمى الأخرس). هذا هو الوجه الثالث في الرد، وهو من باب التسليم الجدلي. فيقول المصنف: لو سلمنا جدلاً

بصحة الاصطلاح، وسلمنا جدلاً بصحة المعنى، أي: أن الموجودات قوابل وغير قوابل، أي: يمتنع عليها القبول، لو سلمنا بذلك، فأيهما أكمل في العقل: الأشياء القابلة أم غير القابلة؟ لا شك أن القوابل أكمل من غير القوابل، فيقول: أنتم فررتم من تشبيهه بشيء من مخلوقاته على حد زعمكم فشبهتموه بشيء من مخلوقاته أنقص منها، وقطعاً في حكم العقل أنها أنقص منها، وهي الأشياء غير القابلة للصفات، فإن غير القابل أنقص من القابل عقلاً. وقد يقول قائل: هل معنى هذا أن أهل العلم ومن نظر في باب الصفات لا يستطيعون الانفكاك إما عن التشبيه بالقوابل أو بغير القوابل؟ والجواب: لا. إنما هؤلاء عندما لم يحسنوا تفسير التشبيه الذي نفته النصوص، ونفاه العقل، ونفته الفطرة؛ وقعوا في هذه المضايق وهذه الإشكالات؛ لأنهم لم يفهموا معنى التشبيه الذي نفته النصوص، وظنوا أن التشبيه الذي نفته النصوص هو الاشتراك في الاسم المطلق، فذهبوا يهربون هذه المهارب، فوقعوا في نظير ما فروا منه؛ بل في شر منه، وإلا فلو فقهوا التشبيه الذي نفته النصوص لما لزم منه أن يكون الله سبحانه وتعالى مشابهاً لشيء؛ لا لما يسمونه قابلاً، ولا لما يسمونه غير قابل. قال المصنف رحمه الله: (فإذا قيل: إن الباري عز وجل لا يمكن اتصافه بذلك، كان في ذلك من وصفه بالنقص أعظم مما إذا وصف بالخرس والعمى والصمم ونحو ذلك، مع أنه إذا جعل غير قابل لهما، كان تشبيهاً له بالجماد الذي لا يقبل الاتصاف بواحد منهما، وهذا تشبيه

بالجمادات لا بالحيوانات، فكيف ينكر من قال ذلك على غيره ما يزعم أنه تشبيه بالحي؟!). مع أن التحقيق الشرعي والعقلي أن الله لا يوصف لا بهذا ولا بهذا، ولكن المصنف يقول: إن من نفيت عنه صفة وهو قابل لها، فهو أكمل في العقل ممن نفيت عنه صفة لكونها ممتنعة عليه. وبعبارة أخرى: إذا نفيت صفة الكمال عن معين وهو قابل لها، فإن هذا أكمل مما إذا نفيت عن معين وهو غير قابل لها. ثم يذكر المصنف أنهم يقولون: إن أئمة السنة قد شبهوا الله تعالى بالمخلوقات، فشبهوه ببني آدم ونحوهم الذين يتكلمون، ويسمعون، ويبصرون، ويعلمون ... إلخ، وتقوم بهم هذه الصفات، فيقول المصنف: إذا كان هذا هو مفهوم التشبيه عندكم، فإن قولكم: إنه لا يتكلم، ولا يوصف بالسمع، ولا بالبصر، ولا بغير ذلك من الصفات، يعتبر تشبيهاً له بالجمادات، فلماذا كان ذلك التشبيه بزعمكم شناعةً على الأئمة، وهذا التشبيه الذي هو شر منه لم يكن شناعة عليكم؟ فإن قيل: فما المخرج؟ قيل: المخرج أن عندهم إشكالاً في تفسير التشبيه الذي نفته النصوص، فإنهم لم يفقهوه، وإلا فلو فقهوه لما لزم لا هذا ولا هذا، فإن الله منزّه عن مشابهة سائر مخلوقاته. قال المصنف رحمه الله: (وأيضاً: فنفس نفى هذه الصفات نقص، كما أن إثباتها كمال، فالحياة من حيث هي هي، مع قطع النظر عن تعيين الموصوف بها، صفة كمال). هذا هو الوجه الرابع في الرد، يقول المصنف: إننا أثبتنا صفة العلم من باب أن عدم إثباتها يستلزم الجهل، وهذا دليل عقلي على أن نفى

أحد المتقابلين يستلزم ثبوت الآخر، فعندما علم بالعقل أن الله منزّه عن الجهل؛ دلّ العقل ضرورة على أن الله متصفّ بالعلم. هذا هو وجه الإثبات، لكن هل الإثبات بحكم العقل فضلاً عن حكم الشرع يقتصر على ذلك؟ نقول: لا. فهناك أوجه وأدلة من العقل تقضي بهذه الصفات، ومن هذه الأوجه ما ذكره المصنّف في الوجه الرابع، وهو أن هذه الصفات كالحيّة والكلام والسمع والبصر ونحوها هي صفات كمال إذا كانت مطلقة ولم تضاف لا إلى الله ولا إلى المخلوق، وهذا الكمال الذي هو كمال ضروري للموجود لا بد أن يكون واجب الوجود متصفّاً به. ومعلوم أن بني آدم حينما وصفوا بأنهم يعلمون ويسمعون ويبصرون؛ دل ذلك على كمالهم؛ لأن هذه صفات كمال، فكيف تصفون المخلوق بهذا الكمال وتعطلون الخالق عنه؟! سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً! إذاً من الأدلة على إثبات هذه الصفات: أن هذه الصفة بتجريدها عن الإضافة صفة كمال، والله تعالى أولى بأن يوصف بالكمال؛ ولذلك فقد سبق أن الله تعالى يذكر الصفات المطلقة على الإطلاق، وهي الكماليات المطلقة، وذلك كصفة العلم، فإن الله تعالى قد ذكرها مطردة مطلقة، بخلاف صفة الكيد والمكر، فإن الله تعالى لم يذكرها إلا مقيدة، كما قال تعالى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾ [الأنفال: ٣٠] وغير ذلك من الآيات. قال المصنّف رحمه الله: (وكذلك العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والفعل ونحو ذلك، وما كان صفة كمال فهو سبحانه وتعالى أحق بأن يتصف

به من المخلوقات، فلو لم يتصف به مع اتصاف المخلوق به؛ لكان المخلوق أكمل منه). قوله: (لكان المخلوق أكمل منه)، هذا غلط من جهة العقل وغلط من جهة الشرع؛ لأن الله يقول: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] ولذلك فإن المحققين من المتكلمين كابن كلاب والأشعري وأمثالهم مهما كان عندهم من الميل عن السنة والجماعة من المسائل، إلا أنهم أثبتوا جملة من الصفات وسموها الصفات العقلية، وقد سبق أن قال المصنف: إن من يثبت الصفات السبع لو روجع فيها وقيل له: لماذا أثبتها ولم تثبت غيرها؟ لقال: لأنه دل عليها العقل، أي: أنها صفات لازمة من حيث الضرورة العقلية. وقوله: أنها لازمة من حيث الضرورة العقلية، كلام صحيح؛ لكن من الصحيح أيضاً أن هناك جملة أخرى من الصفات لازمة من حيث الضرورة العقلية، وأن ما لم يثبت العقل لم يثبت في الشرع. [يوسف الغفيص (ص: ١٣٧)].

واعلم أن الجهمية المحضة كالقرامطة ومن ضاهاهم ينفون عنه تعالى اتصافه بالنقيضين، حتى يقولوا: ليس بموجود ولا ليس بموجود، ولا حي ولا ليس بحي. ومعلوم أن الخلو عن النقيضين ممتنع في بدائه العقول، كالجمع بين النقيضين. وآخرون وصفوه بالنفي فقط، فقالوا: ليس بحي، ولا سميع، ولا بصير. وهؤلاء أعظم كفراً من أولئك من وجه، وأولئك أعظم كفراً من هؤلاء من وجه. فإذا قيل لهؤلاء: هذا يستلزم وصفه بنقيض ذلك كالموت، والصمم، والبكم. قالوا: إنما يلزم ذلك لو كان قابلاً لذلك. وهذا الاعتذار يزيد قولهم فساداً.

يوازن الشيخ هنا بين نوعين من النفاة. فالطائفة الأولى: الجهمية المحضة وهم غلاة الغلاة الذين ليس عندهم شائبة إثبات، وهم الذين يصفون الله تعالى بسلب النقيضين، فيقولون: (ليس بموجود ولا ليس بموجود، ولا حي ولا ليس بحي)، فيصفون الله بالنفي، ونفي النفي. وقولهم: (ليس بموجود ولا ليس بموجود)، يساوي قولهم: لا

موجود ولا معدوم؛ لأن جملة ليس بموجود، بمعنى: معدوم، ووصفهم لله تعالى بذلك ممتنعٌ في بدهة العقول، كالجمع بين النقيضين، وسلب النقيضين، وهؤلاء هم: الباطنية والطائفة الثانية: الذين يصفون الله تعالى بالنفي فقط، فيقولون: (ليس بحي، ولا سميع، ولا بصير)، وضلال هؤلاء يظهر من وجهين: أحدهما: أن سلب صفات الكمال عن الله تعالى، يلزم منه اتصافه بضدها من النقائص. الثاني: زعمهم في الرد على هذا الإلزام أن الله تعالى غير قابل للاتصاف بهذه الصفات، ولا ضدها. وقول الشيخ: (وهؤلاء أعظم كفراً من أولئك من وجه، وأولئك أعظم كفراً من هؤلاء من وجه) يريد بإشارة القريب: الذين يصفون الله بالنفي فقط، وهم: الجهمية. وبإشارة البعيد: الباطنية، الذين يصفون الله بسلب النقيضين، وأن كلاً من الطائفتين أكفر من الأخرى من وجه، فالجهمية أكفر من الباطنية من جهة أنهم لم يصرحوا بنفي النقائص، والباطنية أكفر من الجهمية من جهة أنهم وصفوه بسلب النقيضين، وهو ممتنع. وقول الشيخ: (وهذا الاعتذار يزيد قولهم فساداً) تفصيله ما تقدم في الجواب الثالث والرابع. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٨٢)].

أعاد المصنف التذكير بقول هذه الطائفة من غلاة المعطلة وهم المتجاهلة الواقفة الذين يقولون: لا نثبت ولا ننفي، وهذه الدرجة للقرامطة الباطنية المتفلسفة، فهؤلاء يسلبون عنه النقيضين فيقولون: لا موجود، ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم

ولا جاهل. وقوله: (ومعلوم أن الخلو عن النقيضين ممتنع في بدائه العقول، كالجمع بين النقيضين) وهذا يوضحه تعريف تقابل النقيضين أو ما يسمى تقابل السلب والإيجاب حيث عرف هذا النوع بأن النقيضان: أمران وجودي وعدمي، أي: عدم لذلك الوجودي، وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهة العقل، ولا واسطة بينهما. أو يقال: النقيضان لفظان لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً في موضوع واحد في زمن واحد. قوله: (وآخرون وصفوه بالنفي فقط...) هذا قول أصحاب درجة المكذبة النفاة، وهي درجة عليها غلاة الجهمية وطائفة من الفلاسفة، وهو كذلك قول ابن سينا وأمثاله. فهم يصفون الله بالصفات السلبية على وجه التفصيل ولا يشتون له إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان، يمتنع تحققه في الأعيان، فهؤلاء وصفوه بالسلوب والإضافات دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وقد علم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات. وقد تقدم الكلام عنهم. وقوله: (وهؤلاء أعظم كفراً من أولئك من وجه، وأولئك أعظم كفراً من هؤلاء من وجه) فالمصنف هنا يعقد مقارنة بين طائفتين من المعطلة: الطائفة الأولى: المتجاهلة الواقفة. الذين يقولون: لا تُثبت ولا نَنفي، وهذه الدرجة للقرامطة الباطنية المتفلسفة، فهؤلاء يسلبون عنه النقيضين فيقولون: لا موجود، ولا معدوم، ولا حي ولا ميت،

ولا عالم ولا جاهل. والطائفة الثانية: المكذبة النفاة من يصفونه بالنفي فقط، وهم الجهمية والمعتزلة، فيقولون: ليس بحي ولا سميع ولا بصير. فالطائفة الأولى أكفر من جهة أنهم شبهوه بالمتنعات وهو أقبح من مجرد العدم. والطائفة الثانية أكفر من جهة أنهم لم يصرحوا بنفي النقائص بل قالوا ليس بحي ولم يقولوا بميت، فتنزيههم أقل من الطائفة الأولى التي صرحت بنفي النقائص. فكل من الطائفتين أكفر من الأخرى من جهة. فالمكذبة النفاة شبهوه بالجمادات، والمتجاهلة الواقعة شبهوه بالمتنعات؛ لأنهم يزعمون أنهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات فسلبوا النقيضين، وهذا ممتنع في بداهة العقول؛ وحرفوا ما أنزل الله من الكتاب وما جاء به الرسول ﷺ، فوقعوا في شر مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالمتنعات إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من المتنعات. وقوله: (فإذا قيل لهؤلاء: هذا يستلزم وصفه بنقيض ذلك كالموت والصمم والبكم...) أعاد المصنف ذكر شبهة هؤلاء في شأن نوع التقابل الذي يقولونه، عندما يقال لهم بأن هذا من باب تقابل السلب والإيجاب، فيقولون بل هو من تقابل العدم والملكة، وقد تقدم الرد على زعمهم. وهذا الاعتذار يزيد قولهم فساداً؛ لأنه قد سبق الرد على مثل هذا كثيراً بعدة أوجه، منها: أن هذا اصطلاح خاص بكم، وهذا الاصطلاح لا يقلب الحقائق العلمية. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وإما أن يلتزم

التعطيل المحض فيقول: ما ثم وجود واجب؛ فإن قال بالأول وقال: لا أثبت واحداً من النقيضين لا الوجود ولا العدم. قيل: هب أنك تتكلم بذلك بلسانك، ولا تعتقد بقلبك واحداً من الأمرين، بل تلتزم الإعراض عن معرفة الله وعبادته وذكره، فلا تذكره قط، ولا تعبده، ولا تدعوه، ولا ترجوه، ولا تخافه، فيكون جحدك له أعظم من جحد إبليس الذي اعترف به^(١). [محمد بن خليفة (١/ ٤٥١)].

(١) مجموع الفتاوى (٣٥٦/٥).

وكذلك من ضاهى هؤلاء، وهم الذين يقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه، إذا قيل لهم: هذا ممتنع في ضرورة العقل، كما إذا قيل: ليس بتقديم ولا محدث، ولا واجب ولا ممكن، ولا قائم بنفسه، ولا قائم بغيره. قالوا: هذا إنما يكون إذا كان قابلاً لذلك، والقبول إنما يكون من المتحيز، فإذا انتفى التحيز، انتفى قبول هذين النقيضين.

يقصد الشيخ أن بعض من نفى العلو من الأشاعرة قد ضاهى بحجته الجهمية، وذلك بالاحتجاج على عدم امتناع ما ذهبوا إليه بقولهم: إنه لا داخل العالم ولا خارجه بعدم القبول. فإذا قيل لهم: قولكم: لا داخل العالم ولا خارجه ممتنع. قالوا: إن هذا ليس بممتنع؛ لأنه تعالى ليس بقابل، فإن نفى هذين النقيضين إنما يمتنع في القابل لهما، والقبول إنما يكون من المتحيز، والله تعالى ليس بمتحيز، فلا يكون قابلاً لهما، فلا يمتنع نفيهما عنه. ويحتمل أن الشيخ يريد (بهؤلاء) طائفة الباطنية، وأن الذين قالوا: إنه لا داخل العالم ولا خارجه قد ضاهوهم بسلب النقيضين. والأول أقرب. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٨٥)].

فيقال لهم: عِلْمُ الخلقِ بامتناع الخلو من هذين النقيضين، هو علم مطلق، لا يستثنى منه موجود. والتحيُّزُ المذكور، إن أُريدَ به كونُ الأحياء الموجودة تحيُّطُ به، فهذا هو الداخل في العالم، وإن أُريدَ به أنه منحازٌ عن المخلوقات - أي: مباينٌ لها، متميِّزٌ عنها - فهذا هو الخروج. فالمتحيِّزُ يرادُ به تارة: ما هو داخل العالم، وتارة: ما هو خارج العالم، فإذا قيل: ليس بمتحيِّز، كان معناه: ليس بداخل العالم ولا خارجه. فهم غيِّروا العبارة، ليوهموا من لا يفهم حقيقة قولهم أن هذا معنى آخر، وهو المعنى الذي عِلْمُ فسادِه بضرورة العقل. كما فعل أولئك في قولهم: ليس بحي ولا ميت، ولا موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل.

رد الشيخ على اعتذارهم السابق بوصف الله تعالى بسلب النقيضين بأنه غير قابل، فلا يكون ممتنعاً، بجوابين: الأول: أن من المعلوم عند العقلاء، عِلْمًا عامًّا لا يستثنى منه شيء امتناعُ الخلو عن النقيضين، ومن ذلك كون الموجود لا داخل العالم

ولا خارجه، فتقسيمهم الموجودات إلى نوعين: موجودٍ غير متحيز لا يتمتع خلوه عن هذين النقيضين، وموجودٍ متحيزٍ يتمتع خلوه عن هذين النقيضين، تقسيم باطل. الثاني: أن المتحيز، إما أن يراد به ما تحيط به الأحياء، والأمكنة، والظروف الوجودية، وهذا هو الداخل في العالم. وإما أن يراد به المنحاز عن العالم، وهذا هو الخارج عنه. فإذا قالوا: (إنه ليس بمتحيز)، والتحيز يطلق على المعنيين السابقين، صار معناه: أنه لا داخل العالم ولا خارجه، فاحتجوا على الدعوى بالدعوى، فأصل دعواهم: أن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، فلما قيل لهم: إن هذا سلب للنقيضين، وهو ممتنع. قالوا: إنما يكون ممتنعاً لو كان قابلاً، والله تعالى ليس بقابل؛ لأنه غير متحيز، فلا يكون ممتنعاً، فاحتجوا على دعواهم بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، بدعواهم بأنه غير متحيز، ومعنى: غير متحيز ليس بداخل العالم ولا خارجه، فالبارتان معناه واحد، وإنما غيروا العبارة إيهاماً لمن لا يفهم حقيقة قولهم بأن معنى: (ليس بمتحيز): لا داخل العالم ولا خارجه. فكأنهم قالوا: إنه تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، وليس هذا بممتنع؛ لأنه لا داخل العالم ولا خارجه، وقوله: (وهو المعنى الذي عُلِمَ فساده بضرورة العقل) يريد أن قولهم: (ليس بمتحيز) هو نفس المعنى الفاسد الذي علم فساده بضرورة العقل، وهو قولهم: (لا داخل العالم ولا خارجه)،

كما فعل أولئك الباطنية في قولهم: (إنه ليس بحي ولا ميت، ولا موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل) فكل ذلك من قبيل سلب النقيضين. وبهذا انتهى الكلام عن هذه القاعدة التي أصلها: أن الله تعالى موصوف بالإثبات والنفي، وأن ذلك موجب العقل والسمع، وأن الله موصوف بإثبات الكمالات ونفي النقص، وأن النفي الذي يوصف به هو النفي المتضمن لإثبات الكمال، فما لا يتضمن إثبات كمال من النفي، فإنه نقص. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٨٦)].

قول المصنف رحمه الله: (إذا قيل لهم: هذا ممتنع في ضرورة العقل، كما إذا قيل: ليس بقديم ولا محدث، ولا واجب ولا ممكن، ولا قائم بنفسه ولا قائم بغيره، قالوا: هذا إنما يكون إذا كان قابلاً لذلك، والقبول إنما يكون من المتحيز، فإذا انتفى التحيز انتفى قبول هذين النقيضين). هذا هو الممتنع: أن ما ليس بداخل العالم ولا خارج العالم، لا يكون إلا شيئاً معدوماً أو شيئاً ممتنعاً، أما ما كان موجوداً ولا سيما إذا قيل: إنه موجود قائم بنفسه، فهذا لا بد أن يكون متصفاً بحقيقة الوجودية، وهذا ليس له صلة بالعلم بالكيفيات؛ بل يعتبر من العلم بأوائل الكليات العقلية، أن الموجود لا بد أن يقال: إنه داخل العالم، أو إنه خارج عنه؛ لأن هذا من باب النقيضين، وهو كقولنا: إما أن يكون موجوداً، وإما أن يكون معدوماً. لكنهم يعترضون على هذا بمسألة القابلية،

فيقولون: إن هذا في المتحيز، فإنه يقال عن الإنسان أو عن الجبل مثلاً: إما أن يكون داخل العالم، وإما أن يكون خارج العالم. فيقال: إن هذا الوصف يصح للمتحيز، لكنه ليس وصفاً للمتحيز فقط، وإنما قبله المتحيز على تسميتكم لكون المتحيز موجوداً، فالأدmi قابل لهذا المعنى لأنه موجود، وهو إما أن يكون خارج العالم أو داخل العالم، ولما علم امتناع كونه خارج العالم؛ دل على أنه داخل العالم. إذاً هذا الوصف يصح للأدmi لكونه موجوداً؛ لأن كل ما سوى الله تعالى سيكون داخل العالم والعالم هو كل ما سوى الله تعالى، وكل شيء موجود مهما كانت طريقة قيامه أو صفته أو ما إلى ذلك لا بد أن يكون داخل العالم، فعلم من ذلك اختصاص الباري سبحانه وتعالى بأنه بائن عن خلقه. لكن هذا التعبير، وهو قولهم: داخل العالم وخارج العالم، لا يوجد في القرآن؛ لأن الله تعالى قد عبر في القرآن بأشرف السياقات المذكورة في قول الله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١] ولا شك أن العلو تحقيق للمباينة على معنى فاضل؛ لأن المباينة قد تكون على معنى ناقص، وهو أن يكون الخلق أعلى منه، أو ما إلى ذلك، ولذلك وصف الله تعالى نفسه بالعلو، وبالفوقية، وأنه في السماء... إلى غير ذلك. وقول المصنف رحمه الله: (فيقال لهم: علم الخلق بامتناع الخلو من هذين النقيضين هو علم مطلق، لا يستثنى منه موجود، والتحيز المذكور إن أريد به كون

الأحياء الموجودة تحيط به، فهذا هو الداخل في العالم). والله تعالى منزّه عن ذلك باتفاق المسلمين، أي: منزّه عن أن يكون داخل العالم. ويستفاد من هذا السياق خاصة في المناظرات أن كل دليل عقلي يستعمله نفاة العلو، فهو إذا أمكن صدقه دل على نفي أن يكون الله سبحانه وتعالى داخل العالم، ولا شك أن هذا النوع من الدليل إذا صدق على هذا الوجه صار دليلاً على إثبات العلو؛ لأن من الأغاليط التي وقع فيها من وقع، وفرعوا عليها: أنهم ظنوا أن مفهوم قول الأئمة: «إن الله في السماء» هو من جنس قول المسلمين: «إن الملائكة في السماء»، ولذلك فإنهم يقولون: إذا قيل: إنه في السماء؛ لزم أن يكون في جهة، ثم يسلسلون مسألة الجهة، وأن الجهة أكبر منه، وما إلى ذلك من الفلسفة. وهذا كله فرع عن غلط في الفهم؛ لأن قول الله تعالى: ﴿عَآمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦] لا يعني أن الله في السماء، مثل قولك: إن الملائكة في السماء، أو إن عيسى في السماء، فإن قولك: إن الملائكة في السماء، هو بمعنى قولك: إن بني آدم في الأرض، أما قولنا: إن الله في السماء، فليس المقصود بالسماء هي السماوات السبع المخلوقة، وأن الله فيها كظرفية وحلول الملائكة فيها وما إلى ذلك؛ بل السماء هنا بمعنى العلو، أي: أن الله فوق سماواته ولذلك ذكر الله الكرسي فقال: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فما بالك بعرشه الذي هو أعظم من

ذلك؟! وما بالك بما يتعلق بذاته سبحانه وتعالى؟! فإنه لا يقدر أحد من الخلق قدر عرشه، فضلاً عن أن يقدر قدر ذاته جل وعلا. إذا فهم عندما فهموا فهمًا خاطئًا ذهبوا ينفونه، وظنوا أن هذا هو ظاهر القرآن، ولهذا قالوا: كيف يقال: إنه في السماء؟ وقالوا: إنه يلزم من ذلك التحيز، وأن تكون الجهة مخلوقة مع الله؛ لأن السماء مخلوقة، مع أنه لا يقصد بالسماء الشيء المخلوق أن الله فيه، كما يقال: إن الملائكة في السماء، ونحو ذلك. وقوله رحمه الله: (وإن أريد به أنه منحاز عن المخلوقات، أي: مباين لها، متميز عنها، فهذا هو الخروج). وهذا لا دليل من العقل على نفيه، ولذلك قلنا سابقاً: إن كل ما يذكره المتكلمون أو المتفلسفة من دليل على نفي العلو، فإنه إذا تحقق وصدق يدل على نفي أنه داخل العالم، وهذه حقيقة بدئية، لم يكن هناك حاجة إلى دفعها، ولم يكن أحد يقول بها. ولذلك فإن الرازي يقول: اعلم أن المسلمين أجمعين لم يذهبوا إلى أن الله داخل العالم إلا الحنابلة والكرامية. وهذا من عدم إدراك محمد بن عمر الرازي لحقيقة الأقوال والمذاهب، ولذلك يقول ابن تيمية وغيره: إن أئمة المقالات هم من أكثر الناس علماً بمقالات بني آدم، لكنهم من أجهل الناس علماً بحقيقة أقوال أئمة السنة والجماعة. وهذا بين، فمثلاً: كتاب الملل والنحل للشهرستاني، نجد أنه يذكر أقوال البراهمة، وأقوال الفرس، وأقوال المتفلسفة الأوائل، وغير ذلك، ويذكر

أقوال الطوائف الإسلامية؛ كالمعتزلة وأصناف المعتزلة، ومفصل أقوال أصناف الشيعة، وغير ذلك، لكن عندما يأتي إلى حقيقة أقوال السلف يضطرب في تقريره اضطراباً شديداً. ولذلك فإن الحاذق منهم إذا أراد أن يعرف قول الأئمة، إما أن يعرفه معرفة مجملّة؛ كشأن أبي الحسن الأشعري، فقد عرف جملاً من كلامهم، مع أنه قصد الانتصار لهم والتعظيم لشأنهم لكن القارئ في كتابه: «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» مع أنه يعد من أجود كتب المقالات، ومصنفه يعد من أعدل المصنفين في المقالات، يلاحظ أنه كتب عن المعتزلة كثيراً، وفصل في حقائق مذهبهم، مع أنه ليس بمعتزلي عندما ألف الكتاب، وكذلك كتب عن طوائف الشيعة كثيراً وعن طوائف المرجئة ونحوهم، لكن عندما ذكر مقالة أهل السنة والحديث ذكرها مجملّة، وربما أدخل عليها جملاً ليست منها. إذاً من أكبر الإشكالات عند علماء الكلام والنظار: أنهم لم يفهموا حقيقة المذهب الذي عليه أئمة السنة؛ بل فهموه فهمًا خاطئًا وربما فهموه على وجهه في مسائل ولكنهم لم يقتدوا ولم يعتبروا به، ولا سيما في مسائل الإيمان وأصول التشريع، فإن هذا الباب أقرب إلى الإدراك والانضباط في فهمهم من باب الإلهيات. قوله رحمه الله: (فالمتحيز يراد به تارة ما هو داخل العالم وتارة ما هو خارج العالم، فإذا قيل: ليس بمتحيز، كان معناه أنه ليس بداخل العالم ولا خارجه).

ولذلك يقال: إن الفاضل منهم إذا أراد أن يعرف مذهب الأئمة، إما أن يعرف مجمله، وإما أن يعرفه بأنه تفويض عام، كشأن إمام الحرمين الجويني، فإنه صنف كتباً؛ كالشامل، والإرشاد الذي سماه: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، وانتصر في هذه الكتب انتصاراً صريحاً لمذهبه، ثم بعد ذلك بان له الغلط في هذا الطريق، وصنف الرسالة النظامية، ولكنه زعم أن طريقة الأئمة هي التفويض، وهذا التفويض الذي ينسبه إلى الأئمة المتقدمين، أو يقول: إنه مذهب للسلف، لا يفهم منه الجويني أكثر من كونه ليس تأويلاً، فيقول: إن باب الصفات إما أن فيه تأويلاً، وهو يعلمه علماً مفصلاً، ثم تبين له في الأخير أن التأويل خطأ، فرجع من التأويل إلى التفويض، وربما أن أقرب ماهية للتفويض عنده أنه ترك التأويل، وعدم الدخول في تفصيل المعاني، ويرى أن أي تحقيق للمعنى يعود إلى مسألة التأويل. إذاً هذا النقص في العلم سببٌ لهذا الاضطراب الذي وقع فيه هؤلاء النظار من المسلمين الذين خرجوا عن السنة إلى طرق من طرق الابتداع في الدين. وقول المصنف رحمه الله: (فهم غيروا العبارة ليوهموا من لا يفهم حقيقة قولهم أن هذا معنى آخر، وهو المعنى الذي علم فسادَه بضرورة العقل، كما فعل أولئك في قولهم: ليس بحي ولا ميت، ولا موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل). إذاً قولهم: إن إثبات العلو يستلزم التحيز، يقال: ما المقصود بالتحيز؟ فإن

قصدتم أن إثبات العلو يستلزم التحيز، أي: أن يكون الله سبحانه وتعالى داخل المخلوقات، فهذا لا يلزم، وليس هو المقصود بإثبات العلو؛ لأن إثبات العلو هو بمعنى إثبات مباينة الله وعلوه على خلقه، وإن أردتم أنه يستلزم التحيز، أي: أن الله منحاز عن الخلق، وأنه منفك عنهم مباين لهم فهذا لا ينفيه العقل؛ بل إن من ينفي هذا فإنه لم يحقق ربوبية الله؛ لأنه يلزمه إذا لم يقل بمباينة الله لخلقه أن يدعي مداخله الباري للخلق، وهذا هو النقص. إذاً كلمة «التحيز» من الكلمات المجملة، وسيذكر المصنف في القاعدة الثانية بعض الكلمات التي فيها إجمال، وسيذكر القاعدة في شأنها. إذاً هذه هي القاعدة الأولى، وقد قصد المصنف منها إلى تفصيل معنى من معاني السلف، وتقرير بعض دلائلهم، والرد على شبه المخالفين لهم. [يوسف الغفيص (ص: ١٣٧)].

القاعدة الثانية: أن ما أخبر به الرسول عن ربه عز وجل فإنه يجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه، أو لم نعرف؛ لأنه الصادق المصدوق، فما جاء في الكتاب والسنة، وجب على كل مؤمن الإيمان به، وإن لم يفهم معناه. وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها، مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصاً في الكتاب والسنة، متفقاً عليه بين سلف الأمة.

يبين الشيخ هنا حكم ما يُذكر من الألفاظ في صفات الله تعالى، فما ورد منها في الكتاب والسنة، وجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه، أو لم نعرف معناه. وقوله: (وإن لم يفهم معناه) ليس المقصود أن شيئاً مما ورد في الكتاب والسنة من صفات الله تعالى لا يفهم معناه، ولكن المقصود: أن الناس يتفاوتون في أفهامهم، فبعض الناس قد لا يفهم معنى بعض الصفات، فيجب عليه أن يؤمن بما أخبر الله به في كتابه، وبما أخبر به رسوله ﷺ من صفات الله تعالى وإن لم يفهم معناه، كما لو سمع قوله تعالى:

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، وجب عليه أن يؤمن أن الله تعالى استوى على العرش، وإن لم يفهم معناه، ثم بعد الإيمان يأتي السؤال عن معنى الاستواء. وقول الشيخ: (وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها) هذا التعبير يشعر بأن بعض الصفات ثابتة بالإجماع، ولكن الشيخ احترز عن هذا الفهم فقال: (مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصاً في الكتاب والسنة) فجميع صفات الرب تعالى ثابتة في الكتاب والسنة، أو أحدهما. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٨٩)].

يقول المؤلف ما ثبت عن رسول الله ﷺ تعين علينا تصديقه والإذعان له ولا يتوقف إيماننا به على معرفتنا المعناه، وذلك أن النبي هو الصادق المصدوق الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى فما جاء في كتاب الله أو صح عن رسوله تحتم علينا الإيمان به والعمل بمقتضاه، وإن لم ندرك معناه، بل ما ظهر لنا وأدركته عقولنا فهو من تعليم الله لنا ونعمته علينا، وما لم يصل علمنا إليه قلنا: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ٣٢]. روى الإمام أحمد بسنده (٧٩٨٩)، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: لقد جلست أنا وأخي وإذا مشيخة من أصحاب رسول الله ﷺ جلوس عند باب من أبوابه فكرهنا أن نفرق بينهم، فجلسنا حجرة إذ ذكروا آية من القرآن فتحاوروا فيها حتى ارتفعت أصواتهم

فخرج رسول الله ﷺ مغضباً قد أحمر وجهه يرميهم بالتراب ويقول: «مَهْلًا يَا قَوْمُ،
 بِهَذَا هَلَكَتِ الْأُمَمُ مِنْ قَبْلِكُمْ، بِاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ وَضَرْبِهِمُ الْكُتُبَ بَعْضُهَا
 بِبَعْضٍ، إِنَّ الْقُرْآنَ لَمْ يَنْزِلْ يُكَذِّبُ بَعْضُهُ بَعْضًا، بَلْ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا، فَمَا عَرَفْتُمْ
 فَاعْمَلُوا بِهِ، وَمَا جَهِلْتُمْ مِنْهُ فَرُدُّوهُ إِلَى عَالِمِهِ». وروى البخاري عن الإمام محمد بن
 شهاب الزهري رحمه الله أنه قال: «من الله الرسالة، ومن الرسول البلاغ، وعلينا
 التسليم». وهذا كلام جامع نافع، فعلى العبد أن يجعل ما بعث الله به رسله وأنزل به
 كتبه هو الحق الذي يجب اتباعه فيصدق بأنه حق وما سواه من كلام سائر الناس
 يعرض عليه فإن وافقه فهو حق وإن خالفه فهو باطل، فإن الأمور الإلهية والمعارف
 الدينية إنما يتلقى العلم بها عن الوحيين لا غير. فلا يثبت إسلام من لم يسلم لهما
 واعترض عليهما أو عارضهما برأيه ومعقوله وقياسه. قوله: (وكذلك ما ثبت باتفاق
 سلف الأمة وأئمتها، مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصاً في الكتاب والسنة،
 متفقاً عليه بين سلف الأمة). يعني كما يجب تلقي ما جاء في الكتاب والسنة بالقبول،
 كذلك يجب تلقي ما ثبت عن سلف الأمة من الصحابة والتابعين وأئمة السنة بالقبول
 أيضاً، مع أن باب الأسماء والصفات إنما يتلقى العلم به عن الوحيين لكن المراد
 بيان أن سلف الأمة وأئمة السنة أثبتوا ما أثبتته الكتاب والسنة من صفات الله ونعوت

جلاله، كما نفوا ما نفاه عن نفسه أو نفاه عنه رسوله. فيجب إذاً تلقي ما جاء عنهم بالقبول. ونذكر هنا شيئاً مما ورد عن بعضهم: في الصحيح عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: كانت زينب تفتخر على أزواج النبي صلى الله عليه وسلم تقول: زوجكن أهاليكن وزوجني الله من فوق سبع سماوات. أخرجه البخاري (٧٤٢٠). وروى عبد الله بن أحمد وغيره بأسانيد صحاح عن ابن المبارك أنه قيل له: بم نعرف ربنا؟ قال: بأنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه، ولا نقول كما قالت الجهمية. وحكى الأوزاعي أحد الأئمة الأربعة في عصر التابعين الذين هم مالك إمام أهل الحجاز، والأوزاعي إمام أهل الشام، والليث إمام أهل مصر، والثوري إمام أهل العراق: حكى شهرة القول في زمن التابعين بالإيمان بأن الله تعالى فوق العرش وبصفاته السمعية، وإنما قال ذلك بعد ظهور جهم المنكر لكون الله فوق عرشه النافي لصفاته ليعرف الناس أن مذهب السلف خلافه. فالحاصل أن ما ورد في الكتاب والسنة من أسماء الله وصفاته فقد اتفق على إثباته سلف الأمة وأئمتها، وجُل هذا الباب منصوص عليه في الكتاب والسنة. وهناك أسماء وصفات لله استأثر بها في علم الغيب عنده كما جاءت بذلك النصوص. [فالح آل مهدي (ص: ١٦٣)].

هذه القاعدة الثانية من القواعد السبع الجليلة التي دونها الشيخ تقي الدين أبو العباس رحمه الله في هذه الرسالة القيمة الرسالة التدمرية. وموضوع هذه القاعدة هو: منهج التعامل مع الألفاظ المجملة، وكان من المناسب عقد هذه القاعدة ها هنا لأنه قد سبق معنا في آخر القاعدة الماضية كلام من المؤلف رحمه الله عن لفظتي الجهة والتحيز، فانتقل المؤلف رحمه الله للكلام عن هذا الموضوع، وهو منهج التعامل مع هذه الألفاظ المجملة التي يستعملها أهل البدع. كانت الكلمة التي ذكرها في آخر القاعدة الماضية هي: التحيز، والمتحيز. يقول المؤلف رحمه الله ممهدا للكلام عن هذا الموضوع، إنما أخبر به الرسول ﷺ عن ربه عز وجل فإنه يجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه أو لم نعرف، لأنه الصادق المصدوق ﷺ وهذا حق، فإن قاعدة أهل السنة الأصيلة في باب التلقي هي أن الفهم ليس شرطاً في الإيمان، الواجب هو الإيمان بكل ما جاء في النصوص، بمعنى أن القاعدة في هذا الباب الإيمان مرتبط بثبوت النقل لا بحصول الفهم، قاعدة أهل السنة التي فارقوا فيها غيرهم من أهل الكفر والابتداع أن الإيمان مرتبط بثبوت النقل، أن يثبت الدليل الذي تضمن كلام الله، أو كلام رسوله ﷺ، هذا هو المهم ثبوت النقل، لا حصول الفهم. بمعنى أن من جعل قاعدة قبوله للنصوص واستسلامه لها إنما هو فهمه للنص، فإيمانه يدور مع

هذا وجودا وعدما، لا شك أنه خالف سبيل المؤمنين، وسار على نهج غير المؤمنين من المشركين الذين قالوا: ﴿لَنْ تُؤْمِنَ حَتَّى تُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٢٤]، من كان حاله كذلك، فلا شك أنه قد ضل الضلال المبين. إذاً كل ما ثبت في النصوص فواجب على من آمن بالله ربا، وبالإسلام ديناً، وبمحمد ﷺ رسولاً، واجب عليه أن يؤمن به فهم معناه أو لم يفهم معناه، مع ملاحظة أمرين: الأول: أن هذا الكلام لا يفهم منه البتة أن في كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ ما لا يمكن فهمه من جميع هذه الأمة، هذا فهم خاطئ، وهذا احتمال غير وارد. لا يمكن أن يكون شيء من الكتاب والسنة مستغلق فهمه على جميع هذه الأمة، يعني: أنه مهما سعى المتأمل والمتدبر في هذه النصوص فإنه لا يمكن أن يصل إلى فهم هذا المعنى، هذا احتمال غير وارد، وقول مرفوض. إنما يقول أهل السنة والجماعة: إن الكتاب والسنة مفهومان لمجموع الأمة، لا الجميع، يعني: الكتاب والسنة مفهومان لا لجميع الأمة، لم يكن فهم الكتاب والسنة شيئاً حتمياً لكل فرد من هذه الأمة، إنما يمكن بالنسبة للشخص الواحد أن يكون قد فهم هذا النص أو ذاك، ويمكن أن يكون قد جهل هذا النص أو ذاك، وذاك بالنظر إلى الأفراد يختلف باختلاف قصور العلم، أو قصور الفهم والإدراك، أو سوء القصد والنية، يعني: إما القصور في العلم؛ هو جاهل،

ليس عنده معرفة بلغة العرب، أو بأصول الاستدلال، أو إشرافي على النصوص وجمع بينها. أو يكون عنده ضعف في الفهم، والذكاء، والإدراك. أو يكون إنسانا ساء قصده، فلم يتدبر الكتاب والسنة بقصد الوصول إلى الحق. فهذه ثلاثة أسباب تؤدي إلى الجهل بالنصوص في حق الفرد. أما بالنسبة لمجموع الأمة، فلا بد أن يكون الكتاب والسنة مفهوما، إنما شخص معين لم يفهم نصا معيناً في وقت معين، هذا ممكن، لكن الفهم في حق هذا الجاهل ممكن، بمعنى لو أنه ذهب فسأل أو بحث فإنه سوف يعلم إذا شاء الله سبحانه وتعالى، ليس هناك شيء لذاته لا يمكن فهمه، هذا احتمال غير وارد، ولا يجوز القول به في كتاب الله. كيف يكون الكتاب ميسرا للذكر: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ﴾ [القمر: ١٧]، وفيه أشياء هي من قبيل الطلاسم والألغاز والأحاجي التي لا يمكن الوصول إلى فهمها؟! كيف يأمر الله عز وجل بتأمل كتابه وتدبره، بل يذم سبحانه من لم يعقل الكتاب ولم يفهمه، كيف يكون ذلك، مع أن فيه أشياء ليس هناك سبيل إلى فهمها أصلاً؟! هذا شيء لا يتأتى مطلقاً. إذاً الكتاب والسنة مفهومان لمجموع الأمة، لا لجميع الأمة، بالنظر إلى كل فرد فرد، الناس متفاوتون، هناك العالم، هناك الجاهل، ويتميز أهل العلم عن غيرهم ولا شك بكثرة علمهم بمعاني الكتاب والسنة، بخلاف من كان من الجهال. الأمر الثاني: أن

من جهل شيئاً من الكتاب والسنة متى ما كان صحيح القصد، صادق الطلب، فإنه سيهتدي إلى الحق، وسيتبين له المستغلق، والدليل على هذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ﴾ [النحل: ١٠٤]. فإن مفهوم المخالفة من هذه الآية: إن الذين يؤمنون بآيات الله يهديهم الله، إذا القاعدة: آمن تهتد. الشيء الذي استغلق عليك فهمه، وأشكل عليك إدراكه، يقال لك فيه سلم، وأذعن، وآمن، وصدق، وأبشر بالخير، فستهدي فيه إلى وجه الحق والصواب بتوفيق الله عز وجل ورحمته. إذا الواجب الإيمان بالنصوص بغض النظر عن مسألة الفهم، فإن الإيمان لا يرتبط بالفهم، بل واجب الإيمان بكل ما ثبت عن الله أو عن رسوله ﷺ، فهم أو لم يفهم. قال رحمه الله: (وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصاً في الكتاب والسنة، متفقاً عليه يعني حال كونه متفقاً عليه بين سلف هذه الأمة)، يريد أن يبين المؤلف رحمه الله أن مصادر التلقي في مسائل الاعتقاد ترجع إلى هذه الأصول الثلاثة: الكتاب. والسنة. والإجماع. والأمة لا تجتمع على ضلالة. واستدرك المؤلف رحمه الله هذا الاستدراك الأخير في قوله: (مع أن هذا الباب) إلى آخره لأجل أن ينبه على أن كل ما أجمع عليه فلا بد أن يكون الإجماع مستنداً إلى دليل، لا يثبت إجماع إلا عن دليل، لكن قد يعلمه من يعلمه،

ويجهله من يجهله، المهم أن الإجماع الثابت لا بد أن يكون مستندا إلى دليل، فصار كل ما أجمع عليه قد ثبت قبل ذلك بالكتاب أو السنة، أو بهما معا. وأهل السنة لا يفرقون بين الأدلة من حيث القبول، فما ثبت في الكتاب وحده فمقبول، وما ثبت في السنة وحدها فمقبول، وما ثبت فيهما فمقبول، وما أجمعت عليه الأمة فهو مقبول أيضا. وثمة أمر رابع يتعلق بهذه المباحث العقدية، وهو ما ثبت عن أحد أصحاب النبي ﷺ، فإن قول الصحابي فيما لا مجال للاجتهاد فيه، ومن ذلك هذه المطالب العقدية التي تتعلق بالأسماء أو الصفات أو القدر، أو ما شاكل ذلك، كالיום الآخر والملائكة، وإلى آخره، أقول هذه لها حكم الرفع، فهي ملحقة بما ثبت في السنة؛ لأن إحسان الظن بأصحاب النبي ﷺ وهم أهل له يقتضي أن يقال إنهم إنما تلقوا هذا من لدن رسول الله ﷺ، فصار هذا المقول عن أحد من أصحاب النبي ﷺ له حكم المرفوع إلى النبي ﷺ. إذاً هذه هي المصادر الأربعة التي يتلقى منها مباحث الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة. وقد يقول قائل: إذا كان ما قد ثبت في الإجماع ثابتا في الكتاب والسنة، فما فائدة هذا الإجماع في هذه المطالب؟ والثبوت قد حصل أصلا بدليل الكتاب أو السنة؟ والجواب عن هذا أن يقال: إن فائدة الإجماع تظهر من جهتين: أولا: من جهة تكثير الأدلة وتقويتها، ولا شك أن ما ثبت بثلاثة أنواع من

الأدلة أقوى مما ثبت بنوعين أو نوع واحد، ولا سيما إذا كان المحل المبحوث فيه ما يرجع إلى باب الاعتقاد، فكلما كثرت الأدلة كان هذا أقوى في الحجة، وأدعى لقبول المخالف. الفائدة الثانية: أن ثبوت الإجماع ينقطع به تشغيب المشاغب، من حيث حمل النص على غير وجهه، وهذا ملحظ مهم، تنبه له الكتاب والسنة تسلط أهل البدع والضلال عليهما بمعول التحريف والتأويل، فصاروا يخوضون في أدلة الكتاب والسنة تحريفاً وتأويلاً، حتى في أظهر الأشياء وأجلها. إنما يمكن ردع هذا التعدي على حرمة نصوص الكتاب والسنة بأمور منها الإجماع، خذ مثلاً: أدلة علو الله سبحانه وتعالى على خلقه أدلة كثيرة، بلغت المئات، وقيل إنها بلغت الآلاف، قيل إنها بلغت الألف أو الألفي دليل، ومع ذلك كان ما كان من أهل البدع من تحريف وتأويل هذه النصوص، وحمل علو الله عز وجل وفوقيته على خلقه على غير علو ذاته وفوقية ذاته جل ربنا وتعالى، فكان مما يُرد على هؤلاء بالإجماع، فإن السلف الصالح مجمعون على أن علو الله عز وجل علو صفات، وعلو ذات أيضاً. ومما يدل على هذا الإجماع ما أخرج البيهقي وغيره بإسناد صحيح، عن الإمام الأوزاعي رحمه الله أنه قال: كنا والتابعون متوافرون، نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما جاءت به السنة من صفاته). تلحظ يا رعاك الله أن هذا نقل للإجماع على

أن علو الله عز وجل وفوقيته على العرش وعلى كل شيء إنما هو علو ذات، وإنما هي فوقية ذات، فكان الإجماع في هذا الباب حاسماً لشبهة المخالفين، وقاطعاً لعذرهم وتأويلهم. المقصود أن الأصول التي يستند إليها في هذا الباب هي ما قد علمت من الكتاب والسنة والإجماع، ويلتحق بهذا أقوال أصحاب النبي ﷺ. [صالح سندي (ص: ٤٢١)].

لما فرغ المصنف من بيان القاعدة الأولى شرع هنا في بيان القاعدة الثانية، وملخصها: الألفاظ نوعان: لفظ شرعي فيجب الإيمان به، ولفظ غير شرعي وهذا يحتاج إلى تفصيل. وفي هذا النص يحسن معرفة عدة أمور: الأمر الأول: أن الواجب في نصوص الصفات إجراؤها على ظاهرها. فالسلف يعتقدون أن الواجب في نصوص القرآن والسنة بما في ذلك نصوص الأسماء والصفات هو إجراؤها على ظاهرها، وذلك بأن تفهم وفق ما يقتضيه اللسان العربي، وألا يتعرض لها بتحريف أو تعطيل كما فعل المعطلة، الذين تلاعبوا بظواهر النصوص؛ لمجرد أنها خالفت باطلهم ومناهجهم الفاسدة. فنصوص الصفات ألفاظ شرعية يجب أن تحفظ لها حرمتها، وذلك بأن نفهمها وفق مراد الشارع، فلا نتلاعب بمعانيها لنصرفها عن مراد الشارع. فمن الأصول الكلية عند السلف أن الألفاظ الشرعية لها حرمتها، ومن تمام العلم أن يبحث عن مراد الله ورسوله بها ليثبت ما أثبتته الله ورسوله من المعاني، وينفى ما نفاه

الله ورسوله من المعاني. وبحمد الله وفضله نجد أن نصوص الصفات الواردة في القرآن والسنة هي من الوضوح والكثرة بمكان، بحيث يستحيل تأويلها والتلاعب بنصوصها، فلقد جاءت رسالة النبي ﷺ بإثبات الصفات إثباتاً مفصلاً على وجه أزال الشبهة وكشف الغطاء، وحصل به العلم اليقيني، ورفع الشك والريب، فثلجت به الصدور، واطمأنت به القلوب، واستقر الإيمان في نصابه، فلقد فصلت رسالة نبينا محمد ﷺ الأسماء والصفات والأفعال أعظم من تفصيل الأمر والنهي، وقررت إثباتها أكمل تقرير في أبلغ لفظ. الأمر الثاني: الأبواب الثلاثة التي يشتمل عليها توحيد الأسماء والصفات. يجب أن يُعَلَم أن توحيد الأسماء والصفات يشتمل على ثلاثة أبواب: الباب الأول: باب الأسماء. الباب الثاني: باب الصفات. الباب الثالث: باب الإخبار. فنحن إذا وقفنا وقفة تأمل عند نصوص الكتاب والسنة الواردة في هذا الشأن نجد الحقائق التالية: أن الله أطلق على نفسه أسماء كالسَّميع والبصير، وأوصافاً كالسمع والبصر، وهكذا أخبر عن نفسه بأفعالها فقال: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١]، وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ [آل عمران: ١٥]. فاستعملها في تصاريفها المتنوعة، مما يدل على أن مثل ذلك يجوز إطلاقه عليه في أي صورة ورد، وأطلق على نفسه أفعالاً كالصُّنْع والصَّبْغَة والفعل ونحوها. قال تعالى: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، وقال تعالى:

﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ [البقرة: ١٣٨]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧]، لكنه لم يتسم ولم يصف نفسه بها ولكن أخبر بها عن نفسه، ممّا يدل على أنّها تخالف الأوّل في الحكم فوجب الوقوف فيها على ما ورد ووصف نفسه بأفعال في سياق المدح كيريد ويشاء فقال جلّ شأنه: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩]، إلا أنه لم يشتق له منها أسماء؛ فدل على أن هذا النوع مخالف للقسمين الأولين، فوجب رده إلى الكتاب والسنة وذلك بالوقوف حيث أوقفنا الله ورسوله ﷺ، ووصف نفسه بأفعال أخرى على سبيل المقابلة بالعقاب والجزاء، فقال تعالى: ﴿يُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَدِيعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، وقال تعالى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾ [الأنفال: ٣٠]. ولم يشتق منها أسماء له تعالى فدل ذلك على أن مثل هذه الأفعال لها حكم خاص فوجب الوقوف على ما ورد. فهذه الحقائق السابقة قررت عند العلماء النتائج التالية: أولاً: أن النصوص جاءت بثلاثة أبواب هي: باب الأسماء وباب الصفات وباب الإخبار. ثانياً: أن باب الأسماء هو أخص تلك الأبواب، فما صح اسماً صح صفة وصح خبراً وليس العكس. ثالثاً: باب الصفات أوسع من باب الأسماء، فما صح صفة فليس شرطاً أن يصح اسماً، فقد يصح وقد لا يصح، مع أن الأسماء جميعها مشتقة من

صفاته. رابعاً: أن ما يدخل في باب الإخبار عنه تعالى أوسع مما يدخل في باب أسمائه وصفاته، فالله يُخْبَرُ عنه بالاسم وبالصفة وبما ليس باسم ولا صفة كالألفاظ: الشيء والموجود والقائم بنفسه والمعلوم، فإنه يخبر بهذه الألفاظ عنه ولا تدخل في أسمائه الحسنی وصفاته العليا. الأمر الثالث: إن باب الأسماء والصفات توقيفیان. فالأصل في إثبات الأسماء والصفات أو نفيهما عن الله تعالى هو كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، فما ورد إثباته من الأسماء والصفات في القرآن والسنة الصحيحة فيجب إثباته، وما ورد نفيه فيهما فيجب نفيه، وأما ما لم يرد إثباته ونفيه فلا يصح استعماله في باب الأسماء والصفات إطلاقاً، قال الإمام أحمد رحمه الله: «لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ لا نتجاوز القرآن والسنة». وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وطريقة سلف الأمة وأئمتها أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ»^(١). الأمر الرابع: باب الإخبار السلف لهم فيه قولان: القول الأول: أن باب الإخبار توقيفي، فإن الله لا يُخْبَرُ عنه إلا بما ورد به النص، وهذا يشمل الأسماء والصفات، وما ليس باسم ولا صفة مما ورد به النص كالشيء والصنع ونحوها، وأما ما لم يرد به النص فإنهم يمنعون استعماله. القول الثاني: باب الإخبار لا يشترط فيه التوقيف، فما يدخل في الإخبار عنه تعالى أوسع مما يدخل في باب أسمائه وصفاته،

(١) منهاج السنة (٢/٥٢٣).

كالشيء والموجود والقائم بنفسه، فإنه يخبر به عنه ولا يدخل في أسمائه الحسنی وصفاته العليا، فالإخبار عنه قد يكون باسم حسن، أو باسم ليس بسَيِّء، أي: باسم لا ينافي الحسن، ولا يجب أن يكون حسناً، ولا يجوز أن يخبر عن الله باسم سَيِّء، فيخبر عن الله بما لم يرد إثباته ونفيه بشرط أن يستفصل عن مراد المتكلم فيه، فإن أراد به حَقًّا يليق بالله تعالى فهو مقبول، وإن أراد به معنى لا يليق بالله عز وجل وجب رده . وقوله: (وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها. مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوباً في الكتاب والسنة، متفقاً عليه بين سلف الأمة)، هناك ألفاظ ورد استعمالها ابتداءً في بعض كلام السلف. ومن أمثلة ذلك لفظ الذات وبائن، وهذه الألفاظ تحمل معاني صحيحة دلت عليها النصوص وهذا النوع من الألفاظ يجيز جمهور أهل السنة استعمالها، وهناك من يمنع ذلك بحجة أن باب الإخبار توقيفي كسائر الأبواب، والصواب أنه ما دام المعنى المقصود من ذلك اللفظ يوافق ما دلت عليه النصوص، واستعمل اللفظ لتأكيد ذلك فلا مانع، كقول أهل السنة: «إن الله استوى على العرش بذاته». فلفظة بذاته مراد بها أن الله مستو على العرش حقيقة وأن الاستواء صفة له. وكقولهم: «إن الله عالٍ على خلقه بائن منهم». فلفظة بائن يراد بها إثبات العلو حقيقة، والرد على زعم من قال إن الله في كل مكان بذاته، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والمقصود هنا أن الأئمة الكبار كانوا يمتنعون من إطلاق الألفاظ

المبتدعة المجملة، لما فيها من لبس الحق بالباطل، مع ما تُوقَّعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة، بخلاف الألفاظ المأثورة، والألفاظ التي بينت معانيها، فإن ما كان مأثوراً حصلت به الألفة، وما كان معروفاً حصلت به المعرفة^(١). وقال أيضاً: «فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل ويراعون أيضاً الألفاظ الشرعية، فيعبرون بها ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً، ومن تكلم بما فيه معنى باطل يخالف الكتاب والسنة ردوا عليه، ومن تكلم بلفظ مبتدع يحتمل حقاً وباطلاً نسبوه إلى البدعة، وقالوا إنما قابل البدعة ببدعة، ورد باطلاً بباطل»^(٢). فيستفاد من كلام شيخ الإسلام المتقدم أن الألفاظ على أربعة أقسام: القسم الأول: الألفاظ المأثورة وهي التي وردت بها النصوص. القسم الثاني: الألفاظ المعروفة وهي التي بُيِّنَتْ معانيها. القسم الثالث: الألفاظ المبتدعة التي تدل على معنى باطل. القسم الرابع: الألفاظ المبتدعة التي تحتمل الحق والباطل. فلفظ الذات وبائن هي من القسم الثاني، وهذه الألفاظ كما أسلفنا إنما تستعمل في باب الإخبار ولا تستعمل في باب الأسماء والصفات، ولذلك لما اعترض الخطابي على استعمالها بقوله: «وزعم بعضهم أنه جائز أن يقال له تعالى حد لا كالحدود، كما نقول يد لا كالأيدي،

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٧١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٥٤).

فيقال له: إنما أُحْوَجْنَا إلى أن نقول يد لا كالأيدي؛ لأن اليد قد جاء ذكرها في القرآن وفي السنة فلزم قبولها ولم يجز رَدُّها. فأين ذكر الحد في الكتاب والسنة حتى نقول حد لا كالحدود، كما نقول يد لا كالأيدي؟!^(١)، فرد شيخ الإسلام ابن تيمية على قول الخطابي من وجوه منها: «أن هذا الكلام الذي ذكره إنما يتوجه لو قالوا: إن له صفة هي الحد، كما توهمه هذا الراد عليهم. وهذا لم يقله أحد، ولا يقوله عاقل؛ فإن هذا الكلام لا حقيقة له إذ ليس في الصفات التي يوصف بها شيء من الموصوفات كما وصف باليد والعلم صفة معينة يقال لها الحد، وإنما الحد ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدره ... فأهل السنة لم يشبوا بهذه الألفاظ صفة زائدة على ما في الكتاب والسنة، بل بينوا بها ما عطله المبطلون من وجود الرب تعالى ومباينته من خلقه وثبوت حقيقته»^(٢). ثانياً: ألفاظ ورد استعمالها في كلام بعض السلف تارة لإثباتها وتارة لنفيها. ومن أمثلة ذلك: لفظ الحد ولفظ المماساة، فإطلاق السلف لها ليس من باب الصفات وإنما هو من باب الإخبار، ولهم في حال الإثبات والنفي توجيه ليس هذا محل بسطه. [محمد بن خليفة (١/٤٥٨)].

(١) نقض تأسيس الجهمية (١/٤٤٢).

(٢) نقض تأسيس الجهمية (١/٤٤٢).

(القاعدة الثانية: أن ما أخبر به الرسول عن ربه عز وجل فإنه يجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه أو لم نعرف؛ لأنه الصادق المصدوق، فما جاء في الكتاب والسنة وجب على كل مؤمن الإيمان به وإن لم يفهم معناه). هذا السياق من كلام المصنف لو أراد بعض المتكلفين في الفهم وغير المنصفين في وزن أقوال أهل العلم، لربما تكلف حمقاً فقال: إن المصنف نزع في هذه الجملة إلى مسلك التفويض. وهذا إنما أشير إليه ليس من باب الدفاع عن المصنف، وأنه لا يذهب مذهب التفويض؛ لأن المصنف أكبر شأنًا من أن يتوهم في شأنه هذا الأمر، ولكن لعل هذا السياق من كلامه يكون مناسبةً لتقرير مقام العدل في وزن أقوال الرجال ولا سيما أهل العلم، وأنه لا يحل لأحد ولا يجوز له شرعاً أن يأخذ المجمل من الأقوال، فيجعل هذا المجمل المشترك المحتمل لأكثر من معنى يجعله على سيئ المعاني، حتى ولو كان اللفظ أو السياق يمكن أن يفسر بهذا، فإنه لو جوز أحد لنفسه أن يستعمل مثل هذا المنهج؛ لوقع في كلام كثير من أهل العلم من أهل السنة بعض الجمل المجملة التي يمكن أن تفسر إما بنوع من التفويض، أو بنوع من التأويل، أو بنوع من الغلو، أو بنوع من التفريط، أو ما إلى ذلك من أوجه المخالفة والنقص. وقد كان أهل العلم رحمهم الله لا يرون الزيادة في تفسير المعاني حتى على مخالفيهم إلا من باب تقرير لوازم أقوالهم، ليعلم أن أقوالهم خطأ، وأما أن ينسب لمعين أنه يقول كذا وكذا من جهة

التحقيق والمطابقة لأقواله بلازم من لوازمه، أو بمجمل كلامه، أو ما إلى ذلك، فإن هذا ليس عدلاً. وعليه: فإنه يجب إذا فسر كلام أحد من الأعيان أن يُعتبر حال هذا المعين، فإن كان هذا المعين معروفاً بالسنة والجماعة، وإثبات الصفات مثلاً، لكن جاء في جملة من كلامه سياق فيه اشتراك، بمعنى: أن هذا السياق استعمله المفوضة، فإنه لا يحل لأحد أن يقول: إن هذا المصنف قد غلط وفوض، ونحو ذلك. ولكن لا بأس أن يقال: لو أن المصنف عبر بغير هذا السياق لكان أحسن وأجود، فإن هذا من باب الضبط والتحقيق، وبيان أن الألفاظ المشتركة مع المخالفين لا ينبغي أن يعبر بها، لكن أن يلزم المصنف بحقيقة هذا اللفظ المشترك على معنى من المعاني المخالفة، فإن هذا لا يقع فيه إلا من كان عنده إما نقص من جهة العلم أو نقص من جهة العدل، فإن الله يقول: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]، فمن دخلت عليه مادة من الجهل، أو مادة من الظلم؛ ركب هذا المرتقى الصعب، وعد ذلك من باب الانتصار، أو من باب التحقيق، أو من باب تمييز الحق، أو ما إلى ذلك. ولا شك أن من قواعد الحق وأصوله: العدل بين الخلق، فإن الله تعالى يقول في الحديث القدسي: «يَا عِبَادِي، إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا؛ فَلَا تَظَالَمُوا». أخرجه مسلم (٢٥٧٧). فلا بد أن يكون العدل منهجاً لطالب العلم، فإن أولى الناس بالعدل هم أهل العلم؛ لأن العدل حقيقته: هو العمل

بقضاء الله سبحانه وتعالى، وقضاء رسوله ﷺ. إذاً هذه الجملة من كلام المصنف تفسر على أحد وجهين: الوجه الأول: أن يقال: إن المصنف قصد بقوله: (أن ما أخبر به الرسول عن ربه عز وجل فإنه يجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه أو لم نعرف)، قصد به أن الأصل في قواعد الشريعة أن كل ما أخبر به الرسول عن ربه فإنه حق يجب الإيمان به، وليس الإيمان بما أخبر به الرسول ﷺ فرعاً عن المعرفة بمفصل المعنى؛ بل إن مجرد كونه خبراً من رسول الله ﷺ يكون هذا موجباً للإيمان والتصديق، بخلاف بعض المعاني التي لا تكون من صاحب النبوة، فإنها لا تصدق إلا إذا بان صدقها من جهة الإدراك لمعناها الصادق. أما إذا كان المعنى مجملاً أو منغلقاً، فإن الإنسان ليس مكلفاً بتصديقها لكنها لما جاءت من صاحب النبوة ﷺ، فإن الأصل أنه يؤمن بما أخبر به وإن لم يعرف معناه. وعلى هذا التفسير فلا يلزم أن يكون المصنف قصد أن هناك جملة من خبر الرسول عن ربه لا يعرف معناه، بل هو يقول: إن ما أخبر به الرسول عن ربه فإنه يجب الإيمان به من حيث أنه خبر من صاحب النبوة، حتى لو فرض جدلاً أن المعنى هنا ليس معلوماً، فإن عدم العلم بالمعنى لا يوجب التأويل أو الرد؛ لأن النبي ﷺ لا ينطق عن الهوى، وهذا من التعبير الذي يستعمله أهل العربية في كلامهم، فيكون هذا من باب اللزوم الذاتي، أنه يلزم الإيمان بما أخبر به النبي من حيث هو، وليس الذي أوجب الإيمان بالذي أخبر به

النبي هو العلم بمفصل المعاني؛ بل إن مجرد كونه خبراً يجب الإيمان به ولذلك لو سمع أعجمي كلاماً من كلام صاحب النبوة، فقليل له: إن هذا كلام نبي الله ﷺ؛ لوجب عليه أن يصدق هذا الكلام، وإن لم يكن في قلبه تصديق بهذه الكلمات، وإيمان بها، وتعظيم لها، وقبول لها، وإن كان ليس فقيهاً لسائرهما. فهذا من باب أن العلم بما أخبر به الرسول عن ربه هو علم إيماني؛ لأن هذا هو من تحقيق نبوة محمد ﷺ، ومن تحقيق شهادة أن محمداً رسول الله. الوجه الثاني: أن يقال: ربما قصد المصنف بالمعنى هنا: التمام من المعنى، وهو ما يتعلق بإدراك المعنى إدراكاً تاماً، بحيث يكون هذا من باب العلم بالكيفيات، فكأنه قصد أن ما أخبر به النبي عن ربه فإنه يجب الإيمان به، وإن لم نعرف تمام المعنى الذي هو الإحاطة بماهية المعنى، والإحاطة بماهية المعنى قد تفسر بمعنى الكيفية. وقد نقل عن الإمام أحمد أنه قال: «نؤمن بها لا كيف ولا معنى»، وهذا الذي روي عن الإمام أحمد إذا ما صح عنه فإنه يفسر بأن المعنى الذي نفاه الإمام أحمد ليس هو المعنى الذي كانت تنفيه المعتزلة وغيرهم من الطوائف، ولكن إما أنه ينفي المعنى الفاسد، وإما أنه ينفي العلم بالكيفيات. وقد يقول قائل: إن هناك فرقاً في لسان العرب بين كلمة «المعنى» وبين كلمة «الكيفية»، وهذا يقود إلى أن هذه التعبيرات قد لا تكون هي المناسبة على كل تقدير، لكنها إذا وردت من أحد من المعروفين بالسنة والجماعة لزم أن تفسر على

هذا الوجه. فالمقصود: أن هذا الكلام من كلام المصنف يخرج على أحد هذين الوجهين، وكأن التخريج الأول أصح، بمعنى: أنه يقول: إن ما أخبر به النبي ﷺ عن ربه فإنه يجب الإيمان به من حيث هو خبر صاحب النبوة، وإن كان من موجبات الإيمان به ما تضمنه من المعنى اللائق بالله سبحانه وتعالى، فيصير الإيمان به متحركاً في نفوس الخلق من جهتين: من جهة أنه كلام صاحب النبوة، ومن جهة أنه تضمن معنى من الكمال اللائق بالله سبحانه وتعالى. وقول المصنف رحمه الله: (وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها) أي: أن ما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها فإنه يجب الإيمان به، والاتفاق الذي هو الإجماع لا بد أن يكون مبنياً على نص، والمقصود بالنص: الدليل الشرعي، سواء كان هذا من باب النص المعروف في مصطلح الأصوليين، وهو الجملة الصريحة في الدلالة، أو كان من باب الحكم على خبر معين، فربما كان الإجماع مبنياً على مثل هذا وربما كان الإجماع مبنياً على جملة من الدلائل، بمعنى: أن العلماء أجمعوا في مسألة من المسائل، وتجد أن دليل الإجماع هو جملة من الأدلة، وقد يكون بعض هذه الأدلة نصياً، وبعضها من باب الظاهر. وقوله: (مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصاً في الكتاب والسنة، متفقاً عليه بين سلف الأمة) أي: باب أصول الديانة، وباب صفات الله سبحانه وتعالى الذي ذكر المصنف تقريره، فباب الصفات ليس مما يثبت بالكتاب وحده، أو بالسنة

وحدها، أو بالإجماع وحده، بل عامة هذا الباب نجد أن الأدلة متواترة في شأنه، وهكذا هو شأن قواعد هذا الباب، فإن قواعد باب الأسماء والصفات، أي: القواعد الكلية في هذا الباب، لا شك أنها ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع. وكذلك جمهور التفصيل في هذا الباب ثابت أيضاً بالكتاب والسنة والإجماع، وربما ذكر النبي ﷺ في حديثه صفة لم يذكرها القرآن، لكن نجد أن نوعها مذكور في متواتر القرآن، كالنزول مثلاً، فإن الله سبحانه وتعالى لم يذكر في كتابه أنه ينزل إلى السماء الدنيا، لكن نجد أن نوع هذه الصفات قد جاء ذكره في القرآن في ذكر مجيء الله، وإتيانه، واستوائه على عرشه، ونحو ذلك. إذاً هذه هي الأصول الثلاثة في تقرير الاعتقاد، وهي: الكتاب، والسنة، وإجماع سلف الأمة. [يوسف الغفيص (ص: ١٤٤)].

قرر المؤلف في القاعدة الثانية الواجب تجاه الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة، وبين في موضع آخر فضل العبارات الشرعية الواردة في نصوص الوحيين، وما في الألفاظ المحدثثة من الإجمال والنزاع، فقال: «التعبير عن حقائق الإيمان بعبارات القرآن أولى من التعبير عنها بغيرها، فإن ألفاظ القرآن يجب الإيمان بها، وهي تنزيل من حكيم حميد، والأمة متفقة عليها، ويجب الإقرار بمضمونها قبل أن تفهم، وفيها من الحكم والمعاني ما لا تنقضي عجائبه. والألفاظ المحدثثة فيها إجمال واشتباه

ونزاع»^(١). وقرر أن أهل السنة يجعلون الألفاظ الشرعية هي الأصل، فيحتكمون إليها ويردون الألفاظ المحدثثة إلى هذا الأصل، على عكس طريقة أهل البدع، فقال: «إن معرفة ما جاء به الرسول وما أراده بألفاظ القرآن والحديث، هو أصل العلم والإيمان والسعادة والنجاة، ثم معرفة ما قال الناس في هذا الباب لينظر المعاني الموافقة للرسول والمعاني المخالفة لها. والألفاظ نوعان: نوع يوجد في كلام الله ورسوله، ونوع لا يوجد في كلام الله ورسوله، فيعرف المعنى الأول، ويجعل ذلك المعنى هو الأصل ويعرف ما يعنيه الناس بالثاني، ويرد إلى الأول، هذا طريق أهل الهدى والسنة، وطريق أهل الضلال والبدع بالعكس، ويجعلون الألفاظ التي أحدثوها ومعانيها هي الأصل، ويجعلون ما قاله الله ورسوله تبعاً لهم»^(٢). وبين المؤلف في القاعدة الثانية الموقف الصحيح تجاه الألفاظ المجملة التي لم ترد في الكتاب والسنة ولا في السنة بنفي ولا إثبات. وتحدث في موضع آخر إلى أن استعمال الألفاظ المجملة بإطلاق دون تفصيل سبب في الخلاف والفرقة والعداوة، كما أنها توقع في الضلال والابتداع. فقال: «ولهذا الإجمال والاشتراك الذي يوجد في الأسماء نفيًا

(١) النبوات (٢/ ٨٧٦).

(٢) تفسير سورة الإخلاص، مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٥٥). وانظر: الفرقان بين الحق والباطل

مجموع الفتاوى (١٣/ ١٤٥).

وإثباتاً، تجد طوائف من المسلمين يتباغضون، ويتعادون، أو يختصمون، أو يقتتلون على إثبات لفظ أو نفيه، والمثبتة يصفون النفاة بما لم يريدوه، والنفاة يصفون المثبتة بما لم يريدوه؛ لأن اللفظ فيه إجمال واشتراك يحتمل معنى حقاً، ومعنى باطلاً، فالمثبت يفسره بالمعنى الحق، والنافي يفسره بالمعنى الباطل، ثم المثبت ينكر على النافي بأنه جحد من الحق، والنافي ينكر على المثبت أنه قال على الله الباطل^(١). وقال في موضع آخر: «وأما الألفاظ المجملة بالكلام فيها بالنفي والإثبات دون الاستفصال يوقع في الجهل والضلال، والفتن والخبال، والقييل والقال، وقد قيل: أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء»^(٢). أفاض المؤلف الحديث عما يجب تجاه الألفاظ المجملة^(٣)، وسنورد نقلاً مستوعباً لهذه المسألة، إذ يقول: «الألفاظ التي تنازع فيها من ابتدعها من المتأخرين، مثل لفظ الجسم والجوهر والمتحيز والجهة ونحو ذلك، فلا تُطلق نفيًا ولا إثباتًا، حتى ينظر في مقصود قائلها، فإن كان قد أراد بالنفي والإثبات معنى صحيحاً موافقاً لما أخبر به الرسول، صُوب

(١) نقض التأسيس (١٤ / ٢).

(٢) منهاج السنة (٢ / ٢١٧).

(٣) انظر: الدرء (١ / ٢٢٣، ٢٢٩، ٢٤٢). ومجموع الفتاوى (٥ / ٢٩٩، ٦ / ٣٦، ١٦ / ٤٢٦).

وتفسير سورة الإخلاص مجموع الفتاوى (١٧ / ٣٠٤).

المعنى الذي قصده بلفظه، ولكن ينبغي أن يعبر عنه بالألفاظ النصوص، لا يُعدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة، مع قرائن تبين المراد بها، والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها، وأما إن أريد بها معنى باطل، نُفي ذلك المعنى، وإن جُمع بين حق وباطل، أثبت الحق وأبطل الباطل^(١). وذكر المؤلف أن التبيين والتفصيل في تلك الألفاظ نافع في الشرع والعقل فقال: «أما الشرع: فإن علينا أن نؤمن بما قاله الله ورسوله، وإن لم نفهم معناه، وما تنازع فيه الأمة من الألفاظ المجملة كلفظ المتحيز والجهة وأمثال ذلك، فليس على أحد أن يقبل مسمى اسم من هذه الأسماء، لا في النفي ولا في الإثبات، حتى يتبين له معناه، فإن كان المتكلم بذلك أراد معنى صحيحاً موافقاً لقول المعصوم كان ما أراده حقاً، وإن كان أراد به معنى مخالف لقول المعصوم كان ما أراده باطلاً... وأما نفع هذا الاستفسار في العقل، فمن تكلم بلفظ يحتمل معاني لم يقبل قوله، ولم يرد حتى نستفسره ونستفصله حتى يتبين المعنى المراد، ويبقى الكلام في المعاني العقلية، لا في المنازعات اللفظية»^(٢). [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٢٧)].

(١) منهاج السنة (٢/ ٥٥٤)، وانظر: (٢/ ٦١١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٩٦).

وما تنازع فيه المتأخرون، نفيًا وإثباتًا، فليس على أحد، بل ولا له أن يوافق أحداً على إثبات لفظ أو نفيه، حتى يعرف مراده، فإن أراد حقاً قُبِلَ، وإن أراد باطلاً رُدَّ، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل، لم يقبل مطلقاً، ولم يرد جميع معناه، بل يوقف اللفظ ويفسر المعنى.

يذكر الشيخ هنا حكم الألفاظ المحدثثة في صفات الله تعالى، وهو مما تنازع فيه المتأخرون. فما كان كذلك، فإنه لا يجوز قبوله، بل يجب التوقف فيه، والاستفصال عن مُراد المتكلم به، (فإن أراد حقاً قُبِلَ، وإن أراد باطلاً رُدَّ)، وإن أراد حقاً وباطلاً، فُسِّرَ وفُصِّلَ: فيقبل ما أراد من الحق، ويرد ما أراد من الباطل. ثم يقال بعد ذلك لمن أراد بهذه الألفاظ معنى صحيحاً: ما أردته حق، ولكن التعبير عنه بهذه الألفاظ خطأ؛ لأنها لم ترد في الكتاب ولا في السنة، ولأنها ألفاظ مجملة تحتمل حقاً وباطلاً. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٩١)].

بعد أن ذكر المصنف نوعين من الألفاظ، شرع هنا في بيان حكم بقية أنواع الألفاظ، وهي النوع الثالث والرابع. ثالثاً: ألفاظ ورد استعمالها في كلام بعض السلف وفي كلام خصومهم. ومن أمثلة ذلك: لفظة الجهة. رابعاً: ألفاظ ورد استعمالها في كلام الخصوم ولم يرد استعمالها في كلام السلف. ومن أمثلة ذلك: لفظ الجسم والحيز وواجب الوجود والجوهر والعرض، وأما النوعان الثالث والرابع فالجواب عن ذلك أن نقول الأصل في هذا الباب أن الألفاظ نوعان: النوع الأول: نوع مذكور في كتاب الله وسنة رسوله وكلام أهل الإجماع. فهذا يجب اعتباره معناه، وتعليق الحكم به، فإن كان المذكور به مدحاً استحق صاحبه المدح، وإن كان ذمماً استحق الذم، وإن أثبت شيئاً وجب إثباته، وإن نفى شيئاً وجب نفيه، لأن كلام الله حق، وكلام رسوله حق، وكلام أهل الإجماع حق، وهذا كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝﴾ [الإخلاص: ١-٤]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ﴾ [الحشر: ٢٣] ونحو ذلك من أسماء الله وصفاته، وكذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۝﴾ [إلى ربها نَاضِرَةٌ ۝] [القيامة: ٢٢-٢٣]، وأمثال ذلك مما ذكره الله تعالى ورسوله ﷺ، فهذا

كله حق. النوع الثاني: الألفاظ التي ليس لها أصل في الشرع فتلك لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفي على معناها، إلا أن يبين أنه يوافق الشرع، والألفاظ التي تعارض بها النصوص هي من هذا الضرب، كلفظ الجسم والحيز والجهة والجوهر والعرض. فإن هذه الألفاظ يدخلون في مسماتها الذي ينفونه أموراً مما وصف الله به نفسه، ووصفه به رسوله، فيدخلون فيها نفي علمه وقدرته وكلامه، ويقولون إن القرآن مخلوق، ولم يتكلم الله به، وينفون رؤيته؛ لأن رؤيته على اصطلاحهم لا تكون إلا لمتحيز في جهة وهو جسم، ثم يقولون: والله منزّه عن ذلك فلا تجوز رؤيته. وكذلك يقولون إن المتكلم لا يكون إلا جسمًا متحيزًا، والله ليس بجسم متحيز فلا يكون متكلمًا، ويقولون: لو كان فوق العرش لكان جسمًا متحيزًا، والله ليس بجسم متحيز، فلا يكون متكلمًا فوق العرش وأمثال ذلك. الموقف من هذا النوع: إذا كانت هذه الألفاظ مجملة كما ذكر فالمخاطب لهم إما أن يفصل لهم ويقول: ما تريدون بهذه الألفاظ؟ فإن فسروها بالمعنى الذي يوافق القرآن قبلت. وإن فسروها بخلاف ذلك رُدَّت، وأما أن يمتنع عن موافقتهم في التكلم بهذه الألفاظ نفيًا وإثباتًا. ولكن يلاحظ أن الإنسان إذا امتنع عن التكلم بها معهم فقد ينسبونه إلى الجهل والانقطاع، وأن الإنسان إذا تكلم بها معهم نسبوه إلى أنه أطلق تلك الألفاظ التي تحتل حقًا وباطلاً، وأوهموا الجهال باصطلاحهم أن إطلاق تلك الألفاظ

يتناول المعاني الباطلة التي ينزه الله عنها، ولعل الراجح في المسألة أن الأمر يختلف باختلاف المصلحة، فإن كان الخصم في مقام دعوة الناس إلى قوله وإلزام الناس بها أمكن أن يقال له: لا يجب على أحد أن يجيب داعياً إلا إلى ما دعا إليه رسول الله ﷺ، فما لم يثبت أن الرسول دعا الخلق إليه لم يكن على الناس إجابة من دعا إليه، ولا له دعوة الناس إلى ذلك، ولو قدر أن ذلك المعنى حق وهذه الطريق تكون أصح إذ لبس ملبس منهم على ولاية الأمور، وأدخلوه في بدعتهم، كما فعلت الجهمية بمن لبسوا عليه من الخلفاء حتى أدخلوه في بدعتهم من القول بخلق القرآن وغير ذلك، فكان من أحسن مناظرتهم أن يقال: إئتونا بكتاب أو سنة حتى نجيبكم إلى ذلك وإلا فلسنا نجيبكم إلى ما لم يدل عليه الكتاب والسنة، وهذا لأن الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتاب منزل من السماء، وإذا ردوا إلى عقولهم فلكل واحد منهم عقل، وهؤلاء المختلفون يدعي أحدهم أن العقل أداه إلى علم ضروري ينازعه فيه الآخر، فلهذا لا يجوز أن يجعل الحاكم بين الأمة في موارد النزاع إلا الكتاب والسنة، وبهذا ناظر الإمام أحمد الجهمية لما دعوه إلى المحنة، وصار يطالبهم بدلالة الكتاب والسنة على قولهم فلما ذكروا حججهم كقوله تعالى: ﴿خَلِقُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، وقول النبي ﷺ: «تَجِيءُ الْبَقَرَةُ وَآلُ عِمْرَانَ». أخرجه مسلم (٨٠٥). وأمثال ذلك من الأحاديث.

أجابهم عن هذه الحجج بما بين به أنها لا تدل على مطلوبهم ولما قالوا: ما تقول في القرآن أهو الله أو غير الله؟ عارضهم بالعلم فقال: ما تقولون في العلم أهو الله أو غير الله؟ ولما ناظره أبو عيسى محمد بن عيسى برغوث وكان من أحذقهم بالكلام ألزمه التجسيم، وأنه إذا أثبت لله كلاماً غير مخلوق لزم أن يكون جسماً، فأجابه الإمام أحمد: بأن هذا اللفظ لا يدرى مقصود المتكلم به، وليس له أصل في الكتاب والسنة والإجماع، فليس لأحد أن يلزم الناس أن ينطقوا به ولا بمدلوله، وأخبره أني أقول: هو أحد، صمد، لم يلد ولم يلد، ولم يكن له كفواً أحد، فبين أني لا أقول هو جسم ولا ليس بجسم؛ لأن كلا الأمرين بدعة محدثة في الإسلام، فليست هذه من الحجج الشرعية التي يجب على الناس إجابة من دعا إلى موجبها، فإن الناس إنما عليهم إجابة الرسول ﷺ فيما دعاهم إليه، لا إجابة من دعاهم إلى قول مبتدع، ومقصود المتكلم بها مجمل لا يُعرف إلا بعد الاستفصال والاستفسار، فلا هي معروفة في الشرع، ولا معروفة بالعقل، إن لم يستفسر المتكلم بها فهذه المناظرة ونحوها هي التي تصلح، إذا كان المناظر داعياً، وأما إذا كان المناظر معارضاً للشرع بما يذكره، أو ممن لا يمكن أن يرد إلى الشريعة، مثل من لا يلتزم الإسلام ويدعو الناس إلى ما يزعمه من العقليات، أو ممن يدّعي أن الشرع خاطب الجمهور، وأن المعقول الصريح يدل على باطن يخالف الشرع، ونحو ذلك. أو كان الرجل ممن عرضت له

شبهة من كلام هؤلاء فهؤلاء لابد في مخاطبتهم من الكلام على المعاني التي يدعونها، إما بألفاظهم، وإما بألفاظ يوافقون على أنها تقوم مقام ألفاظهم، وحينئذ يقال لهم الكلام إما أن يكون في الألفاظ، وإما أن يكون في المعاني، وإما أن يكون فيهما. فإن كان الكلام في المعاني المجردة من غير تقييد بلفظ كما تسلكه المتفلسفة ونحوهم ممن لا يتقيد في أسماء الله وصفاته بالشرائع بل يسميه علة وعاشقاً ومعشوقاً ونحو ذلك، فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلى العبارة الشرعية كان حسناً، وإن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم، فبيان ضلالهم ودفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم أولى من الإمساك عن ذلك؛ لأجل مجرد اللفظ. كما لو جاء جيش كفار ولا يمكن دفع شرهم عن المسلمين إلا بلبس ثيابهم، فدفعهم بلبس ثيابهم خير من ترك الكفار يجولون في خلال الديار خوفاً من التشبه بهم في الثياب وأما إذا كان الكلام مع من قد يتقيد بالشرعية، فإنه يقال له: إطلاق هذه الألفاظ نفياً وإثباتاً بدعة، وفي كل منها تلبس وإيهام، فلا بد من الاستفسار والاستفصال؛ أو الامتناع عن إطلاق كلا الأمرين في النفي والإثبات. وقد ظن طائفة من الناس أن ذم السلف والأئمة للكلام إنما لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المحدثثة كلفظ الجوهر والجسم والعرض، وقالوا: إن مثل هذا لا يقتضي الذم، كما لو أحدث الناس آنية يحتاجون إليها، أو سلاحاً يحتاجون إليه لمقاتلة العدو، وقد ذكر هذا صاحب الإحياء وغيره، وليس

الأمر كذلك، بل ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث الألفاظ، فذموه لاشتماله على معان باطلة مخالفة للكتاب والسنة، ومخالفته للعقل الصريح، ولكن علامة بطلانها مخالفتها للكتاب والسنة، وكل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعاً. ثم من الناس من يعلم بطلانه بعقله، ومنهم من لا يعلم ذلك وأيضاً، فإن المناظرة بالألفاظ المحدثثة الم جملة المبتدعة المحتملة للحق والباطل إذا أثبتتها أحد المتناظرين ونفاها الآخر كان كلاهما مخطئاً، وأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، وفي ذلك من فساد العقل والدين ما لا يعلمه إلا الله، فإذا رد الناس ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة فالمعاني الصحيحة ثابتة فيهما، والمحق يمكنه بيان ما يقوله من الحق بالكتاب والسنة. [محمد بن خليفة (١/ ٤٦٤)].

مقصود المصنف بالمتأخرين هنا: الذين جاءوا بعد ظهور البدع في مسائل الصفات، فهؤلاء المتأخرون الذين انحرفوا عن هدي السلف، وخرجوا بشيء من الأقوال المحدثثة، ولم يقتدوا بكلمات القرآن وكلمات النبي ﷺ، واستعملوا ألفاظاً م جملة، فصارت القاعدة هنا: «أن كل لفظٍ م جملةٍ حادث فيما يتعلق بأسماء الرب سبحانه وتعالى وصفاته وأفعاله، فإنه لا يجوز أن يطلق إثباتاً ولا نفيًا». فلا بد أن يجتمع فيه الأمران: الأول: أنه م جملة، أي: أنه يحتمل أكثر من معنى، والثاني: أنه حادث، أي: مبتدع لم يذكر في الكتاب والسنة ولا في إجماع كلمات الأئمة، وهذه الألفاظ

المجمله الحادثة قال المصنف: ليس على أحد بل ولا له أن يطلق إثباتها أو أن يطلق نفيها. وقولنا: «كل لفظ مجمل»، المقصود بالإجمال هنا: الإجمال بوضع اللغة، وباستعمال المستعملين من النظر، فاللفظ قد يكون مجملاً من حيث اللغة، وقد يكون مجملاً باستعمال المستعملين له فإن هناك بعض الألفاظ هي من حيث اللغة ليست مجمله، بمعنى: أنه إذا عبر بها بان المقصود بالتعبير بها، لكن باستعمال المستعملين من النظر ونحوهم صار هذا اللفظ مجملاً، ومن المعلوم أن باب الأخبار باب واسع، لكن لما دخلها الإجمال من حيث الاستعمال، أغلق شأنها، فقد يكون اللفظ من الألفاظ السائغة، لكن لما طرأ الاستعمال وتعدد وجه تفسيره، صار مجملاً من جهة الاستعمال ولهذا أصبح إطلاقه إثباتاً ونفياً لا يكون حسناً؛ بل لا بد من التفصيل: فينظر في المعنى المراد، فإن كان المعنى المراد حقاً قبل المعنى، وإن كان المعنى المراد باطلاً رد المعنى وإذا قبل المعنى أو فسر المعين كلامه بمعنى صحيح، فهل من لازم قبول المعنى قبول اللفظ؟ الجواب: لا. بل يقبل المعنى ويعبر عنه بالكلمات الشرعية. والله سبحانه وتعالى لم يضيق أمر المكلفين في عقيدتهم وفي دينهم، فإن الله تعالى قد ذكر من الكلمات التي لا يأتيها الباطل، وهي كلمات القرآن، وقد قال الله عنه: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصلت: ٤٢] وكذلك كلمات صاحب النبوة، وهي الكلمات الجامعة المانعة، وقد أوتي جوامع

الكلم، كما أخبر ﷺ. فهذه الكلمات الشرعية لا شك أنها أفصح وأصدق وأضبط في تعيين الحق، فلا يكون المعنى الحق موجباً للتكلم بلفظ مجمل؛ بل المعنى الحق يعبر عنه بالكلمات المفصلة، وهي الكلمات الشرعية، أو ما جاز من الكلمات، وهي الكلمات التي ليس فيها إجمال ولا ابتداع. وقول المصنف رحمه الله: (وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يقبل مطلقاً، ولم يرد جميع معناه؛ بل يوقف اللفظ ويفسر المعنى، كما تنازع الناس في الجهة والتحيز وغير ذلك)، هذا كله في المعنى، وأما في اللفظ فإنه لا يجوز استعماله في هذا المقام، لكن ربما ساغ استعماله أثناء المناظرة، فيكون من باب مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم، فهذا الاستعمال مقيد بحال المناظرة التي يقصد بها الدعوة إلى حق أو الدفع لباطل. ولذلك فإن ابن تيمية لما تكلم عن لفظ الجهة ونحوه قال: إن مثل هذه الكلمات لا بأس أن تستعمل إذا قامت المصلحة الراجحة حال المناظرة. وهذا من باب مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم، أما أن تكون هذه الكلمة مما يعرض في مقام التقرير لعقيدة المسلمين وعقيدة أهل السنة وسلف الأمة، فهذا لا يصح. [يوسف الغفيص (ص: ١٤٧)].

انتقل المؤلف رحمه الله إلى المقصود من هذه القاعدة، وهو بيان منهج أهل السنة والجماعة في التعامل مع الألفاظ المجملة ومن يستعملها. وقبل بيان منهج أهل السنة في هذا الباب يحسن التقديم بمقدمتين: المقدمة الأولى: تتعلق بالألفاظ المستعملة

في أبواب الاعتقاد: اعلم يا رعاك الله أن الألفاظ المستعملة في أبواب الاعتقاد أربعة أضرب: أولاً: ألفاظ هي حق محض؛ وهي الثابت في النقل، يعني في الكتاب والسنة، وهذه واجب قبولها لفظاً ومعنى، فهمت أو لم تفهم. الضرب الثاني: ألفاظ باطلة بطلاناً محضاً؛ وهي الألفاظ المخالفة للنقل الثابت، كل لفظ يناقض ويخالف ويعارض كتاب الله وسنة رسوله ﷺ فإنه مردود لفظاً ومعنى، فمن قال مثلاً: إن الله لم يستو على عرشه، فإننا نقول: إن هذا اللفظ مردود، هذا كلام باطل، لا يمكن قبوله؛ من قال إن الله عز وجل مثل خلقه؛ ما رأيكم بهذا اللفظ؟ مردود لفظاً ومعنى.

ثالثاً: ألفاظ محتملة للحق والباطل؛ وهذه هي التي ستكلم عنها بالتفصيل بعد قليل إن شاء الله. الضرب الرابع: ألفاظ في معنى ما ثبت في النقل، أو هي ألفاظ حسنة، أو ليست بسيئة، وفي استعمالها مصلحة، وهذا ما يرجع عند أهل العلم إلى ما يسمى باب الإخبار، هي ألفاظ ليست واردة في النصوص في غالبها ومعظمها، إلا أنها في معنى ما جاء في النصوص، أو أنها ألفاظ هي في نفسها حسنة، أو ليست بسيئة، لا يترتب على استعمالها محذور، واستعمالها عند السلف وأتباعهم إنما كان لأجل تحقيق مصلحة. من ذلك مثلاً قول أهل السنة والجماعة: إن الله عز وجل عال على خلقه، بائن من خلقه، تلحظ أن كلمة «بائن من خلقه» هذه كلمة غير واردة، لكنها في معنى ما ثبت في النقل، وفي استعمالها مصلحة لما وجد من يحرف النصوص،

ويدعي حلول الله عز وجل في خلقه، أو اتحاده بهم، فاحتاج أهل العلم أن يزيدوا بيانا وتوضيحا بمثل هذه الكلمة الحسنة التي لا تتضمن أي محذور، إنما فيها زيادة في البيان والإيضاح، فمثل هذا استعمال حسن صحيح لا حرج فيه، وهو كثير في كلام أهل السنة والجماعة، لما زادوا زنا، لما زاد المبتدعة ضلالا وتلبيسا، زاد أهل السنة والجماعة توضيحا وتبيينا. إذاً هذه أربعة ألفاظ مستعملة في هذا الباب الذي هو المطالب العقدي. نتقل إلى المقدمة الثانية: وهي منهج أهل السنة والجماعة في الألفاظ عموماً: ما هو المنهج الذي سلكه أهل السنة والجماعة في استعمال الألفاظ والتعامل معها؟ الجواب: أن هذا يتلخص في أربعة أمور: أولاً: أن أهل السنة والجماعة أهل مراعاة للألفاظ الشرعية؛ بمعنى: إنما يستعملون الألفاظ الشرعية وما كان في معناها، وذلك لأنهم أهل اتباع للكتاب والسنة: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ٣]، لذا فما ثبت في الكتاب والسنة قالوا به، وما نفي في الكتاب والسنة فإنهم ينفونه، وما لم يثبت أو ينفي فإنهم يتوقفون عن إثباته أو نفيه. الأمر الثاني: أن أهل السنة والجماعة اعتبروا كل من قال في دين الله عز وجل بألفاظ مبتدعة غير واردة، اعتبروه قائلًا على الله سبحانه بغير علم، واعتبروه مبتدعًا في دين الله سبحانه وتعالى، ولأجل هذا كثر عندهم ذم أولئك الذين يتكلمون في المطالب الإلهية، والمباحث العقدية بغير ألفاظ الكتاب والسنة، فيقع بسبب كلامهم كثير من الشرور،

والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ [الأنعام: ٦٨]. قال أهل العلم: كل من تكلم في الله عز وجل أو رسوله ﷺ بغير ما ثبت في الكتاب والسنة، فإنه متكلم بالباطل، فواجب الإعراض عنه. الأمر الثالث: أن أهل السنة والجماعة يجتنبون في المطالب العقدية كل إيهام ولفظ محتمل، أدبهم الله سبحانه وتعالى حين قال جل في علاه: ﴿لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا﴾ كلمة «راعنا» كلمة فيها احتمال، وربما يتذرع بها المبطلون، فأمر الله عز وجل بأن يستعمل اللفظ الذي ليس فيه لبس، وليس فيه أدنى احتمال، وهو «انظرنا». إذاً هكذا ينبغي على أهل السنة والجماعة أن يكونوا أبعد الناس عن كل ما فيه إيهام أو احتمال، لا سيما والباب الذي يتكلمون فيه باب عظيم، يتعلق بالعظيم سبحانه وما يثبت له من الأسماء والصفات، ما يتعلق بباب أحكام الشريعة، ما ينسب إلى دين الله سبحانه من أحكام ومن حلال ومن حرام. إذاً لا بد من أن يكون الكلام واضحاً لا لبس فيه ولا احتمال. الأمر الرابع: أن أهل السنة والجماعة يعتقدون أن الألفاظ لا تغير من الحقائق شيئاً، ولذا أهل السنة لا يابهون ولا يلتفتون إلى تشنيع المشنعين، أو تشغيب المشغبين مهما استعملوا من ألفاظ، ومهما خلعوا من ألقاب، ومهما اجلبوا على أهل السنة والجماعة، فأهل السنة والجماعة لا يمكن أن يتزحزحوا عن الحق الذي تلقوه من الكتاب والسنة. وما أحسن ما قال الإمام

أحمد رحمه الله: «لا نزيل عن الله صفة من صفاته لأجل شناعة المشنعين»^(١). أهل السنة أهل ثبات لا نزيل عن الله صفة من صفاته لأجل شناعة المشنعين مهما قال المبتدعة: إن إثبات الصفات تجسيم، إن إثبات الصفات تشبيه، إن إثبات الاستواء لله عز وجل تحيز، إن إثبات الوجه واليدين تركيب. فإننا نقول لهم: قولوا ما شئتم، فإن هذه الألفاظ لا تغير من الحقائق شيئاً، ولا يمكن أن يتزحزح أهل السنة عن الحق الذي اعتقدوه بأدلة راسخة كالجبال لأجل مثل هذه الشناعات، ولأجل هذه الألفاظ. إذاً الألفاظ لا تغير من الحقائق شيئاً، مهما ابتدعوا، ومهما أنشأوا، ومهما اخترعوا، ومهما زينوا، ومهما قبحوا، فالحقائق ثابتة كالجبال؛ لأنها مستندة إلى ما هو أقوى من الجبال من أدلة الكتاب أو سنة رسول الله ﷺ. هذا المنهج العام لأهل السنة والجماعة في تعاملهم واستعمالهم للألفاظ في المباحث العقدية. أنتقل بعد ذلك إلى المنهج الذي سار عليه أهل السنة والجماعة في باب الألفاظ المجملة التي ذكرها المؤلف رحمه الله حينما قال: (وما تنازع فيه المتأخرون نفياً وإثباتاً فليس على أحد، بل ولا له أن يوافق أحداً على إثبات لفظه أو نفيه حتى يعرف مراده). كلام المؤلف رحمه الله الذي سمعت وما بعده يدور على هذا القسم الذي ذكرته لك في القسم الثالث آنفاً، هذه

(١) أوردها ابن القيم بهذا اللفظ في الصواعق المرسلة (ص: ٤٤٠)، ولفظه في رواية حنبل: «ولا

نزيل عنه صفة من صفاته لشناعات شُنت». إبطال التأويلات لأبي يعلى (١/ ٤٤).

الألفاظ تسمى بالألفاظ المجملة، وتسمى أيضا بالألفاظ المشتبهة، وضابطها أنها ألفاظ مبتدعة تحتمل حقا وباطلا، ما ضابطها؟ ألفاظ مبتدعة، ما معنى مبتدعة؟ يعني: أنها غير واردة في الكتاب والسنة، اخترعها هؤلاء المخترعون. أيضا قلنا: ألفاظ مبتدعة تحتمل حقا وباطلا. علمنا سابقا أن هناك ألفاظا هي حق محض، لا تحتمل باطلا، وهذه ألفاظ النقل الثابت. هناك ألفاظ باطلة، وبطلانها صريح، وهذه انتهينا منها، مردودة لفظا ومعنى، كل ما عارض وخالف نصوص الكتاب والسنة فهو مطرح مردود، لا شك في ذلك. نبقي الآن مع هذه الألفاظ التي إذا نظرت إليها من وجه قلت أنه يمكن حملها على محمل صحيح، فإذا نظرت إليها من وجه آخر قلت أنها يمكن حملها على محمل باطل، هذه التي نتحدث عنها، تسمى الألفاظ المجملة أو الألفاظ المشتبهة، وهذه هي أداة أهل البدع كل صاحب صنعة له أدوات يستعملها في صنعة النجار له أدوات الحداد له أدواته، وأهل البدع لهم أدواتهم. أهم أداة عندهم هذه الألفاظ المجملة، أهم وأعظم ما يستعملون، وأقوى سلاح يستعملون هذه الألفاظ المجملة، فهي سمة بارزة من سماتهم، ولذا الإمام أحمد رحمه الله في مقدمة الرد على الجهمية والزنادقة، المقدمة العظيمة قال: الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم - إلى أن قال: - ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين وانتحال المبطلين هؤلاء ما وصفهم؟ قال رحمه الله: يتكلمون بالمشابهة من

الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم. هذه الكلمات التي يستعملون، أو كما قال الإمام أحمد رحمه الله إنهم يتكلمون بالمتشابه من الكلام، هي هذه الألفاظ المجملة. هذه الألفاظ عظموا شأنها، وبالغوا فيها، حتى إنهم جعلوها هي الأصل، بل جعلوها هي المحكم الذي ترد النصوص إليه سبحانه الله صارت النصوص متشابهة يرد إلى المحكم الذي هو هذه الألفاظ المجملة، كلفظ الجسم أو التجسيم، ولفظ الحيز أو المتحيز، ولفظ الجهة أو المكان، ولفظ التركيب، أو لفظ الجوهر، أو لفظ العرض، أو حتى في غير باب الصفات ككلمة الجبر مثلاً في باب القدر، في باب القرآن، «لفظي بالقرآن» كلمة اللفظ، في ألفاظ على هذه الشاكلة صارت هي الأصل، ترد النصوص إليها، وتفهم في ضوئها، ويقبل كلام القائل أو يُرد، أو يُضلل أو يكفر، بناءً على هذه الألفاظ. إذاً أهل البدع عظموا شأن هذه الألفاظ، وبالغوا فيها، وحكموها في النصوص، فنشأ ما نشأ من خلل كبير، وانحرف عظيم وقع في هذه الأمة مع الأسف الشديد. إذاً هذه هي الألفاظ المجملة، وهذا هو منهج أهل البدع فيها، وقد علمت يا رعاك الله السبب الذي لأجله استعملوا هذه الألفاظ، وهو أنهم أرادوا أن تكون السلاح الذي يستعملونه في ترويج بدعتهم، لو أتوا بالكلام الباطل المحض الصريح ما أقبل الناس على بدعتهم، إنما أتوا بهذه الألفاظ المشتبهة التي تنطلي على الأغمار، فلاجل هذا راجت أقوالهم، وراجت بدعتهم. ولماذا يقبل

هؤلاء الجهال على قبولها؟ الجواب: لما فيها من شبهة الحق، هذا الحق الذي احتمله هذا اللفظ هو السبب في أن أولئك يقبلون على هذه الألفاظ، أو هذه المذاهب التي بنيت على هذه الألفاظ، وإلا فالأمر كما ذكرت لك، الباطل المحض لا تقبل عليه النفوس، إنما يوضع هذا اللفظ الذي فيه احتمال فيمرر الباطل على هؤلاء الجهال. والألفاظ حظ الجهال، والمعاني حظ العلماء العالم الفطن هو الذي يغوص إلى المعاني، ويدرك المراد، والعبرة بالمعاني، وليس بالألفاظ؛ أما الجاهل هو الذي يقف عند الألفاظ ويغتر بها، ولا ينفذ إلى ما وراءها، وهنا يقع العطب والإشكال. إذا فهمنا هذا نريد أن نعرف موقف أهل السنة والجماعة من هذه الألفاظ، وهذا المقام فيه تفصيل وتقسيم: أولاً: موقفهم ممن يستعمل هذه الألفاظ أهل السنة والجماعة متفقون على ذم هذه الألفاظ، وذم هذا المسلك الذي هو استعمالها، وبالتالي ذم كل من يستعمل هذه الألفاظ، فإن أهل السنة ينسبون إلى البدعة من يستعمل هذه الألفاظ، يروونه مبتدعا، ويناصحونه ويحذرون منه ومن مسلكه. ولماذا اشتد موقف أهل السنة والجماعة من هذه الألفاظ؟ الجواب يرجع إلى ما يأتي: أولاً: أنها ألفاظ مبتدعة، والبدعة لا خير فيها، بل هي ضلال. وثانياً: أنه لم يستعملها السلف الصالح، فاستعمالها اتباع سبيل غير المؤمنين. والأمر الثالث: أن هذه الألفاظ في استعمالها لبس الحق بالباطل، وهذا قد نهى الله عز وجل عنه، فقال: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ

بِالْبَطْلِ ﴿[البقرة: ٤٢]﴾. الأمر الرابع: أن هذه الألفاظ مَدْرَجَةٌ إلى حصول فساد عظيم، فإن أكثر التعطيل الذي وقع في هذه الأمة مع الأسف الشديد كان سببه استعمال هذه الألفاظ المجملة. الأمر الخامس: أن هذه الألفاظ سبب لوقوع الفرقة والخلاف في هذه الأمة، هذا يستعمل هذا اللفظ المجمل على معنى، وذلك يستعمل اللفظ نفسه لكنه على معنى آخر، ثم يبدأ الخلاف، وتعظم المحنة، وتكبر الشرور. يكفيك أن تتأمل فقط تلك الفتنة العظيمة التي وقعت في هذه الأمة في سابق عهدها في مسألة اللفظ: هل يصح أن تقول: لفظي بالقرآن مخلوق، أو لا يصح أن تقول ذلك؟ أو يصح أن تقول: لفظي بالقرآن غير مخلوق، أو لا يصح ذلك؟ فتنة عظيمة جرها استعمال هذا اللفظ نفيا أو إثباتا؛ ولذلك ارجع إلى كلام ابن قتيبة رحمه الله في كتابه الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، وانظر كلامه كيف أنه ما مرت محنة بالمسلمين فيما يقول ابن قتيبة أو في معنى كلامه كمثّل هذه الفتنة، والسبب أن اللفظ فيه اشتباه، فكل كان يدور على معنى، والأمر كما قال ابن القيم رحمه الله:

كتلفظ بتلاوة القرآن

وهو القران فذان محتملان

نفى وإثبات بلا فرقان

فاللفظ يصلح مصدرا هو فعلنا

وكذاك يصلح نفس ملفوظ به

فلذاك أنكر أحمد الإطلاق في

أصبح هذا اللفظ محتملاً؛ هل تريد بقولك: لفظي بالقرآن، يعني: حركة اللسان، والصوت الذي يخرج من فمي؟ أو تريد بلفظي بالقرآن، يعني نفس الملفوظ الذي هو كلام الله عز وجل؟ انظر كيف أصبحت المسألة؟ مشتبهة ومحتملة، موقعة للفساد العظيم، ولا شك أن كل ما سبب وقوع الخلاف والفرقة في هذا الأمة، لا شك أنه يجب قطع دابره، وسد المنافذ إليه؛ والشواهد على هذا في النصوص كثيرة. إذاً هذا موقف أهل السنة والجماعة ممن يستعمل هذه الألفاظ يذمون وينسبونهم إلى البدعة. الأمر الثاني: موقفهم من الألفاظ نفسها، وهذا الكلام فيه ينفصل إلى مقامين: أولاً: في مقام التقرير والاستعمال، يعني هل إذا جاء أهل السنة إلى تقرير عقيدتهم يستعملون هذه الألفاظ، أو يعرضون عنها وينأون عنها ويتعدون عنها؟ الجواب هو الثاني، أنهم لا يستعملونها البتة في تقرير معتقدتهم، في توضيح الحق، في تفسير ما عليه عقيدتهم، لا يستعملونها البتة، ولا يتكلمون بها مطلقاً، هم أبعد الناس عنها، هم يذمونهم ويلومون من يستعملها، فكيف يقررون بها الحق الذي هم عليه؟! إذاً في مقام التقرير لا يستعملونها. نأتي الآن إلى المقام الآخر، وهو: مقام المناظرة والمجادلة مع من يستعملها: وقد قلت لك يا رعاك الله إن هذه الألفاظ استعمالها ديدن أهل البدع، وهجراهم وشغلهم الشاغل، ولذلك قد يضطر السني إلى مناظرة ومحاججة من يستعمل هذه الألفاظ. فكيف يكون المسلك في هذا؟ الجواب: أن المسلك في هذا

المقام يتلخص في كلمتين: التوقف، والاستفصال. التوقف: يتوجه إلى اللفظ. والاستفصال: يتوجه إلى المعنى. اللفظ لا يخوضون فيه، لا بقبول ولا برد بأية حال. أما المعنى فإنهم يستفسرون، يستفصلون، يسألون، يا هذا الذي يستعمل هذا اللفظ، ماذا تريد؟ ماذا تريد بقولك: إن الله عز وجل في جهة، أو إن الله عز وجل ليس في جهة؟ ماذا تريد بقولك: إن الله تعالى جسم، أو إن الله تعالى ليس بجسم؟ ماذا تريد؟ فإن ذكر معنى هو حق، قبل هذا المعنى، قيل إن هذا المعنى الذي ذكرته حق ونحن نسلم به، مع إرشاده إلى استعمال اللفظ الشرعي. إذاً نستفصل، نستفسر، فالمعنى الحق مقبول مع إرشاد القائل إلى استعمال اللفظ الشرعي. وإن ذكر معنى باطلاً، رُدَّ المعنى الباطل ولم يقبل. إذا رددنا المعنى الباطل، هل نرد معه اللفظ أيضاً؟ الجواب: لا، حتى ولو قال إني أريد هذا المعنى الباطل، فإننا لا نتعرض للفظ، لا بقبول ولا برد؛ لم؟ لأننا لو رددنا هذا اللفظ، وقلنا هذا اللفظ باطل لا يجوز استعماله، وهو محمول على المعنى الذي لأجله رددنا اللفظ هو المعنى الباطل، فإنه قد يأتي رجل غداً، أو بعد عشر سنوات، أو بعد مائة سنة، فيتكلم بهذا اللفظ يريد المعنى الحق، فيقال إن العالم السني في ذاك الزمان قد رد هذا اللفظ، فيقع الالتباس ويقع الاختلاف. فحسماً للباب، يقول أهل السنة إن اللفظ لا يتعرضون له، لا بقبول ولا برد، مهما أراد صاحبه من معنى، إنما البحث معه يتسلط على المعنى فحسب. هذا

هو الموقف العام. وثمة موقفان قد تقتضي المصلحة اتخاذهما أو استعمالهما بخلاف الموقف السابق. أقول هذان الموقفان قد يستعملهما أهل السنة والجماعة لاقتضاء المصلحة، ولا سيما في حال كان هناك إلزام للسني، أو حمل له على أن يتكلم بالباطل، فإنه قد يستعمل واحدا من هذين المسلكين، أو يقف واحدا من هذين الموقفين: أولا: أنه يُعرض عن هذه المناظرة، ولا يزيد على أن يتكلم بالأدلة الشرعية، لا يدخل معه أصلا في مباحثة واستفصال، إنما يعرض عن ذلك، ويقول أنا لا أخوض معك في هذا، الذي أعرفه هو قال الله، قال رسوله ﷺ. وقد سلك هذا المسلك الإمام أحمد رحمه الله حينما ناظره أحد أهل البدع والضلال والتعطيل، وهو محمد بن عيسى برغوث، فإنه أراد إلزام الإمام أحمد بالقول بالتجسيم إذا كان يقول إن الله تعالى يتكلم، يقول: أنت ملزم أن تقول بأن الله جسم إن قلت إن الله يتكلم؛ فرأى الإمام أحمد رحمه الله أن المصلحة مع هذا هي أن يعرض عن مناظرته، فقال له: هذا كلام لا أعرفه، وليس في الكتاب ولا في سنة رسول الله ﷺ، الذي أعرفه أن الله أحد، وأن الله صمد لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد. وسكت الإمام أحمد، وأعرض عن مناظرته. إذاً هذا من المسالك التي يمكن أن يسلكها السني إذا رأى المصلحة في هذا. هناك مسلك آخر أيضا مع هذا الذي يريد حمل السني وإجباره على أن يتكلم بالباطل، أو أن يتخلى عن الحق لأجل هذه الألفاظ المجملة،

ألا وهي إرغامه وتبكيته، ومعارضته باستعمالها مع بيان موقفه منها، يعني: يبين موقفه من هذه الألفاظ، وأن الأصل أنه لا يستعملها، ولكن إذا كنت تريد أن أعرض عن الحق، أو أصحح الباطل لأجل هذه الألفاظ، فإني لا يمكن أن أفعل ذلك، وسمني مع هذا ما شئت، إن كان إثبات الصفات فيما تزعم تجسيما، فأنا مجسم، إن كان استواء الله على عرشه على ما يليق به سبحانه وتعالى تحيزا، فإني قائل بالتحيز. مثل هذا المسلك يستعمله أهل السنة إذا رأوا المصلحة فيه على سبيل المراغمة، وعلى سبيل التبكيث، وعلى سبيل المعارضة لهذا المبتدع، وفي هذا إظهار لأن أهل السنة والجماعة لا يلتفتون إلى تشنيع المشنعين، ولا يغيرون مواقفهم الحقبة بناءً على ذلك، الألفاظ لا تغير من الحقائق شيئا. [صالح سندي (ص: ٤٢٧)].

كما تنازع الناس في: الجهة، والتحيز، وغير ذلك. فلفظ الجهة قد يراد به شيء موجود غير الله، فيكون مخلوقاً، كما إذا أريد بالجهة نفس العرش، أو نفس السماوات. وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله تعالى، كما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم. ومعلوم أنه ليس في النص إثبات لفظ الجهة ولا نفيه، كما فيه إثبات العلو، والاستواء، والفوقية، والعروج إليه، ونحو ذلك. وقد عُلِمَ أنه ما تَمَّ موجود إلا الخالق والمخلوق، والخالق مباين للمخلوق، سبحانه وتعالى، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته.

لفظ (الجهة) لفظ مجمل محدث، وقد أوضح الشيخ ما فيه من الإجمال، فقد يراد بالجهة شيء مخلوق، أي: شيء موجود غير الله، (وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله)، أي: قد يراد به ما ليس بموجود من المخلوقات، بمعنى: أن لفظ (الجهة) قد يراد به: أمر وجودي، وقد يراد به: أمر عدمي. فقد يطلق لفظ (الجهة) على العرش، أو السماوات، وهي: موجودة مخلوقة. وقد يطلق لفظ (الجهة) على ما فوق العالم

وما وراء المخلوقات من العدم. ولهذا كان هذا اللفظ مجملاً محتملاً، كما أنه لم يرد في الكتاب ولا في السنة نفيه ولا إثباته، كما جاء إثبات لفظ: (العلو، والاستواء، والفوقية، والعروج إليه ونحو ذلك). ومن المعلوم بالضرورة أنَّ (ما ثَمَّ في الوجود إلا الخالق والمخلوق)، فالموجود قسمان: واجب، وممكن، أو قديم، ومحدث. و(الخالقُ مباينٌ للمخلوق)، أي: ليس حالاً فيه، فالله تعالى (ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته)، بل هو بائن من خَلْقِهِ، فوق كل شيء وعالٍ على كل شيء، سبحانه وتعالى. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٩٢)].

فيقال لمن نفى الجهة: أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق؟ فالله ليس داخلاً في المخلوقات، أم تريد بالجهة ما وراء العالم؟ فلا ريب أن الله فوق العالم، بائن من المخلوقات. وكذلك يقال لمن قال: إن الله في جهة: أتريد بذلك أن الله فوق العالم؟ أو تريد به أن الله داخل في شيء من المخلوقات؟ فإن أردت الأول فهو حق، وإن أردت الثاني فهو باطل.

على ضوء ما سبق من معنى (الجهة) وما يراد بها، يُستفصل ممن نفاها وممن أثبتها، فيقال للنافي: أتريد بالجهة شيئاً موجوداً مخلوقاً؟ أم تريد بها ما وراء العالم؟ فإن أردت بها الأول، فنفيك صحيح؛ لأن الله تعالى ليس داخل المخلوقات، وإن أردت الثاني، فنفيك باطل؛ (لأن الله تعالى فوق العالم، بائن من المخلوقات). ويقال لمن أثبت أن الله تعالى في جهة: أتريد بذلك أن الله تعالى فوق العالم؟ أم تريد بالجهة شيئاً

موجوداً، فيكون الله تعالى داخلياً في المخلوقات؟ فإن أردت الأول فحق، وإن أردت الثاني فباطل. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٩٤)].

من المعلوم أن طوائف المعطلة من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من متأخري الأشاعرة والماتريدية ينكرون المباشرة بالجهة. فبعضهم ينفي المباشرة والمحيثية، فيقولون: لا داخل العالم، ولا خارجه، ولا فوقه، ولا تحته، ولا مباين له، ولا محايث له. وهؤلاء هم نظارهم. وبعضهم يثبت المحيثة، فيقولون: إنه بذاته في كل مكان، وهذا قول طوائف من علمائهم وعبادهم. والاتحادية من المعطلة قالوا: إنه نفس وجود الأمكنة. ورداً على مزاعم هؤلاء الباطلة أطلق من أطلق من علماء السلف لفظ المباشرة وعدم المماسرة تقريراً منهم لإثبات علو الله على خلقه واستوائه على عرشه ومباشرته من خلقه. وقد اختلف الناس في هذا المقام أربع فرق: القسم الأول: الجهمية النفاة، الذين يقولون: ليس داخل العالم، ولا خارج العالم، ولا فوق ولا تحت، ولا يقولون بعلوه ولا بفوقيته. القسم الثاني: يقولون: إنه بذاته في كل مكان، كما يقوله النجارية، وكثير من الجهمية، وعبادهم، وصوفيتهم، وعوامهم. القسم الثالث: من يقول هو فوق العرش وهو في كل مكان، ويقول أنا أقر بهذه النصوص، وهذه لا أصرف واحداً منها عن ظاهره. وهذا قول طوائف ذكرهم الأشعري في مقالاته وهو موجود في كلام طائفة من السالمية والصوفية. القسم

الرابع: وهم سلف الأمة وأئمتها، أئمة العلم والدين من شيوخ العلم والعبادة، فإنهم أثبتوا أن الله فوق سماواته وأنه على عرشه بائن من خلقه وهم منه بائون، وهو أيضاً مع العباد عمومًا بعلمه، ومع أنبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية، وهو أيضاً قريب مجيب^(١). [محمد بن خليفة (١/٤٦٩)].

(١) انظر: نقض تأسيس الجهمية (١/٥٥٥).

وكذلك لفظ المتحيز، إن أراد به أن الله تَحُوزُهُ المخلوقات، فاللهُ أعظمُ وأكبر، بل قد وسع كرسیه السماوات والأرض، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّتُ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]، وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «يَقْبِضُ اللَّهُ الْأَرْضَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ، وَيَطْوِي السَّمَاءَ بِيَمِينِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ، أَيَنْ مَلُوكُ الْأَرْضِ؟». أخرجه البخاري (٧٣٨٢)، ومسلم (٢٧٨٧). وفي حديث آخر: «وَإِنَّهُ لَيَذْخُوهَا كَمَا يَذْخُو الصَّبَّانَ بِالْكُرَّةِ». أخرجه ابن جرير في تفسيره (١٧/٢٤). وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما: «مَا السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُونَ السَّبْعُ وَمَا فِيهِنَّ فِي يَدِ الرَّحْمَنِ إِلَّا كَخَرْدَلَةٍ فِي يَدِ أَحَدِكُمْ». أخرجه الإمام الطبري في جامع البيان (٣٢٤/٢١) بنحوه. وإن أراد به أنه منحاز عن المخلوقات، أي: مباين لها، منفصل عنها، ليس حالاً فيها، فهو سبحانه كما قال أئمة السنة: فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه.

اللفظ الثاني من الألفاظ المحدثه المجمله التي ذكرها الشيخ: لفظ (المتحيز)، فهو لم يأت في صفات الله تعالى لا نفياً ولا إثباتاً، فالواجب الاستفصال عن معناه، فإن أريد به معنى حق، قبل المعنى الحق، ورددنا اللفظ المحدث المحتمل. وإن أريد به معنى باطل، رد المعنى الباطل واللفظ المحدث، فلفظ (المتحيز) قد يراد به أن الله تعالى تحوزه المخلوقات، أي: تحيط به فهذا باطل؛ لأن الله تعالى أكبر وأعظم من أن يحيط به شيء من مخلوقاته، فهو الكبير المتعال، وهو العلي العظيم، ومن دلائل عظمته أنه تعالى ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، والذي عليه أكثر أهل السنة أن الكرسي موضع القدمين كما جاء عن ابن عباس وأبي موسى رضي الله عنهما. ومن دلائل عظمته أنه تعالى (يقبض الأرض، ويطوي السماوات بيمينه)، كما قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]، وكذلك الأحاديث الواردة في تفسير هذه الآية: ((يَقْبِضُ اللَّهُ الْأَرْضَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَيَطْوِي السَّمَاءَ بِيَمِينِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ، أَيْنَ مُلُوكُ الْأَرْضِ؟)) وجاء هذا المعنى في عدد من الأحاديث عن جماعة من الصحابة. ومن شواهد هذا المقام: الحديث الذي يُروى أنه تعالى: «يَأْخُذُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَيْنِ السَّبْعَ فَيَجْعَلُهَا فِي كَفِّهِ، ثُمَّ يَقُولُ بِهِمَا كَمَا يَقُولُ الْغُلَامُ بِالْكُرَةِ». أخرجه

الطبري في تفسيره (٢٧ / ٢٤). وهذا التصويرُ تقريبٌ لكمالِ تصرفه تعالى في هذه العوالم على كثرتها وعِظَمِها، فهي صغيرة وضئيلة في جانب عظمته سبحانه وتعالى. ومما استشهد به في هذا المقام الأثر الذي جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما: (ما السماوات السبع والأرضون السبع وما فيهن في يد الرحمن، إلا كخردلة في يد أحدكم). فهو العظيم الذي لا أعظم منه، وهو الكبير المتعالي، فيمتنع مع هذه العظمة التي لا تحيط بها عقول العباد، أن يحويه شيء من مخلوقاته، فهو أعظم وأكبر من أن تحيط به مخلوقاته، فضلاً عن أن يحيط به شيء منها. وإن أريد بالمتحيز المنحاز عن العالم المبين للمخلوقات، فهو كما قال أئمة السلف: (فوق سماواته، على عرشه، بائن من خلقه)، ومعنى: (بائن من خلقه) أنه ليس في ذاته شيء من مخلوقاته، ولا في مخلوقاته شيء من ذاته. فالمتحيز، إما أن يُراد به: ما تحيط به الأحياء، وهو: الدخول في العالم والمخلوقات. وإما أن يُراد به: المنحاز الخارج عن العالم. فإن أريد المعنى الأول، فهو باطل في حق الله تعالى؛ لأنه تعالى خارج العالم، وليس حالاً في مخلوقاته. وإن أريد به المعنى الثاني، فهو حق، لكن التعبير بهذا اللفظ خطأ، لما سبق من أنه محدث ومحتمل. وإن أريد به المعنيان جميعاً، فهو باطل، وهو كقول من قال: إن الله تعالى ليس داخل العالم ولا خارجه، وقد سبق بيان ذلك في آخر القاعدة

الأولى. ومثل لفظ (الجهة) و(التحيز) باقي الألفاظ المحدثه المجمله المحتملة كالجسم، والتركيب، ونحو ذلك. [عبد الرحمن البراك (ص: ٢٩٥)].

يتحدث المصنف هنا عن شبهة وجوابها. فالأمر الأول: من قال بنفي التحيز. القائلون بنفي التحيز هم المعتزلة، وشبهتهم التي اعتمدوا عليها في نفي صفات الباري عز وجل بما فيها صفة العلو هي ما تسمى بطريقة الأعراض، ذلك أنهم يزعمون أن الصفات إنما هي أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، والأجسام حادثة، والله منزّه عن الحوادث، ومن أجل ذلك كان قول المعتزلة في الله: إنه قديم واحد ليس معه في القدم غيره، فلو قامت به الصفات لكان معه غيره ولكان جسماً إذ إن ثبوت الصفات يقتضي كثرة وتعددًا في ذاته، ويقتضي أنه جسم وذلك خلاف التوحيد. فهم يزعمون أن توحيد الله وتنزيهه متوقف على أنه ليس بجسم، وكونه ليس بجسم موقوف على عدم قيام الأعراض والحوادث به التي هي الصفات والأفعال، ونفي ذلك عندهم موقوف على ما يدل عليه حدوث الأجسام، والذي دلهم على حدوث الأجسام أنها لا تخلو من الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث. ويزعمون أيضاً أن الأجسام لا تخلو من الأعراض، والأعراض لا تبقى زمانين فهي حادثة، فإذا لم تخل الأجسام منها لزم حدوثها. ويزعمون أيضاً أن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة، والمركب

مفتقر إلى جزئيه وجزءاه غيره، وما افتقر إلى غيره لم يكن إلا حادثاً مخلوقاً، فالأجسام متماثلة فكل ما صح على بعضها صح على جميعها، وقد صح على بعضها التحليل والتركيب والاجتماع والافتراق فيجب أن يصح على جميعها^(١). والمعتزلة يقولون أننا بهذا الطريق أثبتنا حدوث العالم ونفي كون الصانع جسماً وإمكان المعاد. ومن المعروف عن المعتزلة أنهم يستدلون لأقوالهم بعبارات مبتدعة وفيها الكثير من الاشتباه والإجمال، وذلك كلفظ الجهة والجسم والحيز والمركب وغير ذلك، فهم يتكلمون بالمشابهة من الكلام ليخدعوا به جهال الناس بما يشبهون عليهم، وهذه الألفاظ المجملة تتضمن معاني باطلة ومعاني أخرى صحيحة فهم بهذا ينفون كلا المعنيين الحق والباطل. وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ما في هذه الألفاظ من معانٍ، وما تدل عليه من عبارات^(٢)، وكيف استعملها هؤلاء المعتزلة في نفي صفات الباري عز وجل حيث ادعوا أن هذه الأمور من مستلزمات الجسمية، والله منزّه عن ذلك، وقد بين شيخ الإسلام أن استعمال هذه الألفاظ نفياً وإثباتاً لم يرد عن السلف ولا جاء به أثر صحيح ولم يستعملها الأقدمون بالمعنى الاصطلاحي

(١) انظر: مختصر الصواعق (١/ ٢٥٤).

(٢) انظر: شرح ابن تيمية لهذه العبارات في نقض التأسيس الجهمية (١/ ٥٠٤)، وفي مجموع

الذي اتفق عليه هؤلاء، بل جميعهم معترفون بأن العلو صفة كمال كما أن السفلى صفة نقص، وما ثبت لله من العلو فهو العلو المناسب لكمال ذاته المنزهة عن اعتبارات المحدثين ومماثلتهم. ومعلوم أن القول بأن العلو يستلزم هذه المعاني المبهمة إنما هو مأخوذ من قياس الغائب على الشاهد، ومحاولة تطبيق الاعتبار الإنسانية على الصفات الإلهية، وهذا قياس خاطئ إذ ليس معنى كونه في السماء أن السماء تحويه وتحيط به وتحصره، أو هي محل وظرف له، بل هو سبحانه محيط بكل شيء وسع كرسیه السماوات والأرض، وهو فوق كل شيء وعالٍ على كل شيء^(١). ثانياً: أن ما استدل به المعتزلة لا أصل له من الكتاب أو السنة بل هو مأخوذ من كلام الفلاسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً ليس بعالم ولا قادر ولا حي. كما أن مذهب المعتزلة في الذات قريب من مذهب اليونان القائلين بأن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه^(٢). ثالثاً: أن أصل هذه القاعدة التي اعتمد عليها المعتزلة في نفي الصفات إنما هي مأخوذة من قولهم في دليل حدوث العالم، الذي أثبتوا فيه حدوث العالم بحدوث الأجسام. وهذا الدليل قد بين الأشعري في رسالته إلى أهل

(١) انظر: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من قضية التأويل للجليلند (ص: ٣٨١).

(٢) موقف المعتزلة من السنة النبوية لأبي لبابة (ص: ٥٣).

الثغر: أنه دليل محرم في شرائع الأنبياء، ولم يستدل به أحد من الرسل ولا أتباعهم^(١). فهي بهذا طريق يحرم سلوكها لما فيها من الخطر والتطويل وما يلزم عليها من لوازم باطلة؛ لأنها مستلزمة لنفي الصانع بالكلية، وهي مستلزمة لنفي صفاته ونفي أفعاله ونفي المبدأ والمعاد، فهذه الطريق لا تتم إلا بنفي سمع الرب وبصره وقدرته وحياته وإرادته وكلامه، فضلاً عن نفي علوه على خلقه ونفي الصفات الخبرية من أولها إلى آخرها، فلو صحت هذه الطريقة لنفت الصانع وأفعاله وصفاته وكلامه وخلقها للعالم وتديره له. وما يثبته أصحاب هذه الطريقة من ذلك لا حقيقة له بل هو لفظ لا معنى له، وأن الله بذاته في كل مكان، وقال إخوانهم إنه ليس داخل العالم ولا خارج العالم، وقالوا بخلق القرآن إلى غير ذلك من اللوازم الباطلة^(٢). الأمر الثاني: الجواب على استخدام لفظ التحيز. ومن الأمثلة التي ساقها شيخ الإسلام أيضًا من هذه الألفاظ المبتدعة لفظ المتحيز. فنقول لمن أثبته: ماذا تريد بهذا اللفظ؟ فإن أراد به: أن الله تحوزه المخلوقات فهذا باطل، فإن الله أعظم وأكبر، بل قد وسع كرسيه السماوات والأرض، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]. وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال:

(١) انظر: رسالة إلى أهل الثغر (ص: ١٦٤).

(٢) مختصر الصواعق (١/ ٢٥٦)، ودرء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٨).

«يَقْبِضُ اللَّهُ الْأَرْضَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَيَطْوِي السَّمَاءَ بِيَمِينِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ، أَتَيْنَ مُلُوكُ الْأَرْضِ؟». أخرجه البخاري (٧٣٨٢)، ومسلم (٢٧٨٧). وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما: ما السماوات السبع والأرضون السبع وما فيهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم. وإن أراد به: أنه منحاز عن المخلوقات، أي: مباين لها منفصل عنها ليس حالاً فيها. فهو سبحانه كما قال أئمة السنة: فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه. [محمد بن خليفة (١ / ٤٧١)].

القاعدة الثالثة: إذا قال القائل: ظاهر النصوص مراد، أو ظاهرها ليس بمراد. فإنه يقال: لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك، فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد. ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهراً، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرةً وباطلاً، والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر أو ضلال. والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلطون من وجهين: تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، حتى يجعلوه محتاجاً إلى تأويل يخالف الظاهر، ولا يكون كذلك. وتارة يُرَدُّون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ، لاعتقادهم أنه باطل.

هذه القاعدة مناسبة للتي قبلها، فإن مضمون القاعدة السابقة: بيان حكم ما يجب فيه التفصيل، ومقصود هذه القاعدة: بيان ما يجب في لفظ (الظاهر)، أي: ظاهر نصوص الصفات، فلفظ (الظاهر) فيه إجمال واشتراك، فهو لفظ مشترك يدل على أكثر من

معنى، فلا بدّ فيه من الاستفصال والتفصيل في الحكم. وظاهر الكلام، هو: المعنى الذي يتبادر ويسبق إلى ذهن ذي الفهم السليم المستقيم، العارف بلغة الخطاب. فظاهرُ نصوص صفات الله تعالى عند السلف الصالح، هو ما يليق بالله تعالى من الصفات. أما الجاهلُ بالله تعالى، أو ذو الفهم الفاسد، فإن ظاهرَ نصوص الصفات عنده، التمثيلُ، فيتبادر إلى ذهنه من ألفاظ النصوص، مماثلة صفات الله تعالى لصفات خلقه. ولما كان لفظ ظاهر نصوص الصفات له أكثر من معنى بحسب مذاهب الناس في نصوص الصفات، وصار فيه إجمال واشتراك، وجب الاستفصال والتفصيل فيه على ما يلي:

فَمَنْ قال: إن الظاهر من نصوص الصفات مراد، وأراد بالظاهر: إثبات الصفات على ما يليق بالله تعالى ويختص به، فقلوه حقّ، وهو مصيب في اللفظ والمعنى، وهذا سبيل أهل السنة. وَمَنْ قال: إن ظاهرها مراد، وزعم أن ظاهرها مماثلة صفات الله تعالى بصفات خلقه، وهذا مذهب المشبهة فقلوه باطل من جهة اللفظ والمعنى. فليس التمثيل ظاهرها، وليس التمثيل بمراد، فالله تعالى ليس كمثله شيء سبحانه. وَمَنْ قال: إن ظاهرها ليس بمراد، وظاهرها عنده إثبات الصفات لله تعالى، وإثبات الصفات عنده تشبيه، فظاهرها عنده التشبيه، وهذا الظاهر ليس بمراد، فهذا مبطل في زعمه أن ظاهرها التشبيه، ومبطل في نفيه للصفات بناء على هذا الاعتقاد والتوهم. وإن كان مصيباً من

وجه، وهو: ما قصد إليه من نفي التمثيل، لكنه مبطل حيث نفى المعنى الحق لصفات الله تعالى. ومن قال: إن الظاهر ليس بمراد، لأن ظاهرها التمثيل، وهذا ليس بمراد، بل المراد إثبات صفات تليق بالله تعالى، فهذا يمكن أن يكون مصيباً في المعنى، ومخطئاً في اللفظ حيث زعم أن ظاهرها التمثيل. وهذا إنما يليق بالجاهل السني، يعني: السني في معتقده، لكنه جاهلٌ قاصرُ الفهم والتصور، يتبادر إلى فهمه المعنى الباطل، ولكنه لا يشبهه وإنما يثبت المعنى اللائق بالله تعالى. وهذا الجاهل، وأولئك المعطلة، كلهم تضمن كلامهم أن ظاهر كلام الله كفرٌ وضلالٌ؛ لأن ظواهر نصوص صفات الله تعالى على فهمهم وزعمهم التمثيل بصفات خلقه، وهو كفر وضلال. وهذا الكلام منهم يتضمن الطعن في حكمة الله تعالى وحسن بيانه، مع أن الله تعالى وصف كتابه بأنه أحسن الحديث كما قال عز وجل: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ﴾ [الزمر: ٢٣]. وهل من الحكمة أن يخاطب الله تعالى عباده بما يفهم منه خلاف مراده؟ وهل يكون هذا إلا من: عاجز عن البيان. أو جاهل بما يتكلم به. أو مُلبسٌ مُعمٍ غاشٍ لا يريد إيضاح مراده. وكل هذا مما يجب تنزيه الله تعالى عنه، وتنزيه رسوله ﷺ عنه، وهو أعلم الناس بالله، وأقدر الناس على البيان، وأنصحهم للخلق. ولهذا قال الشيخ هنا: (السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهراً، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث

كفرًا وباطلاً، والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال). (والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلطون من وجهين...) أي: الذين يجعلون ظاهر نصوص الصفات المعنى الفاسد يغلطون من وجهين، أي: من أحد وجهين: تارة يجعلون المعنى الفاسد حقيقة، هو ظاهر اللفظ، فيجعلون لفظ النص محتاجاً إلى تأويل يخالف الظاهر الفاسد في زعمهم. وتارة يردون المعنى الحق لا اعتقادهم أنه معنى فاسد وليس كذلك. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، الأول يزعم: أَنَّ ظاهر النص وصفه تعالى باستواء مثل استواء المخلوق على ظهور الفلك والأنعام، مع اعتقاده بأن هذا ليس مراداً، بل المراد وصفه تعالى باستواء يخصه، وهذه حال الجاهل الذي سبق ذكره. فغلطه حيث جعل المعنى الفاسد هو ظاهر النص، فقوله بنفي تمثيل صفات الله تعالى بصفات خلقه صحيح، وقوله: إن هذا الظاهر ليس بمراد صحيح، لكن زعمه أن هذا المعنى الفاسد هو ظاهر النص غلط. والثاني يقول: إن ظاهر هذه الآية، وصفه تعالى بالاستواء على العرش، والاستواء على الشيء إنما هو من صفات المخلوق وخصائصه، فلا يجوز عنده أن يقال: إن الله تعالى مستوٍ على العرش، بمعنى: أنه فوق العرش. فيقول: ليس هذا الظاهر بمراد، بل المراد باستوى على العرش: استولى

على العرش، أو أقبل على خلق العرش، ونحو ذلك. فهذا اعتقد أن ظاهر النص الذي هو المعنى الحق: معنى فاسد، فنفاه بناء على هذا الاعتقاد، وهذا معنى قول الشيخ: (يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ لاعتقادهم أنه باطل)، فكل من الأول والثاني جعل ظاهر النص معنى فاسداً، لكن الأول غلط من جهة أنه جعل المعنى الفاسد حقيقة، هو ظاهر اللفظ النص حتى يكون النص محتاجاً إلى تأويل، وليس كما ظن. والثاني رد المعنى الحق، الذي هو ظاهر اللفظ لاعتقاده أنه معنى باطل، فهو غلط في اعتقاده أنه معنى باطل، وفي نفيه هذا المعنى الحق، بناء على اعتقاده وتصوره الفاسد. فظهر بهذا أن الأول مخطئ من جهة اللفظ، أي: الحكم على لفظ النص، ومصيب من جهة المعنى، وهو: نفيه للمعنى الفاسد. والثاني: مخطئ من جهة اللفظ والمعنى، مصيب فيما قصد إليه من نفي ما اعتقد أنه باطل، وهذا هو المعطل للصفات. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣٠٣)].

القاعدة الثالثة فيما يتعلق بظاهر النصوص، وما في الظاهر من الإجمال والاشتراك، قد بسطه المؤلف في غير موضع^(١). واكتفى المؤلف هاهنا بالإشارة إلى معنى الظاهر

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٥، ١٠٧). ومنهاج السنة (٤/ ١٧٩). والحموية

(ص: ٥٢٦). والتسعينية (٢/ ٥٥٧). ومجموع الفتاوى (٢٠/ ١٦٦).

عند السلف، لكن بسطه في مواطن أخرى، فقال: «وأما إن أراد بإجرائه على الظاهر الذي هو الظاهر في عرف سلف الأمة، بحيث لا يحرف الكلم عن مواضعه، ولا يلحد في أسماء الله تعالى، ولا يفسر القرآن والحديث بما يخالف تفسير سلف الأمة وأهل السنة، بل يجري ذلك على ما اقتضته النصوص، وتطابق عليه دلائل الكتاب والسنة، وأجمع عليه سلف الأمة، فهذا مصيب في ذلك، وهو الحق»^(١). وقال أيضاً: «فإن ظاهر الكلام هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة»^(٢). وبين المؤلف دلالات ظهور اللفظ وأسبابه فقال: «واعلم أن من لم يحكم دلالات اللفظ، ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ، تارة يكون بالوضع اللغوي، أو العرفي، أو الشرعي، إما في الألفاظ المفردة، وإما في المركبة، وتارة بما اقترن باللفظ المفرد من التركيب الذي يتغير به دلالاته في نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعلها مجازاً»^(٣)، وتارة بما يدل عليه حال المتكلم والمخاطب والمتكلم فيه، وسياق

(١) التسعينية (٢/٥٤٦).

(٢) المدنية (ص: ٣١).

(٣) قرر المؤلف في كتابه الإيمان أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، إنما هو تقسيم حادث بعد القرون الثلاثة المفضلة، وأن مراد المتقدمين بالمجاز ما يعبر به ويجوز في اللغة. انظر:

الكلام الذي يعين أحد احتمالات اللفظ، أو يبين أن المراد به هو مجازه، أي: غير ذلك من الأسباب التي تعطي اللفظ صفة الظهور، وإلا فقد يتخبط في هذه المواضع». وبهذا نخلص إلى أن الظاهر هو المعنى المتبادر منه الذي دل عليه اللفظ، واقتضته النصوص الشرعية^(١). [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٣٠)].

مذهب السلف من القرون الثلاثة ومن سلك سبيلهم من أهل السنة أن نصوص الصفات تمر كما جاءت، ويؤمن بها وتصدق، وهي صريحة الدلالة واضحة المعنى وظاهرها هو مراد الله بكلامه، وذلك على ما يليق به ويناسب ذاته المقدسة، فتصان عن تأويل يفضي إلى تعطيل، وتكييف يفضي إلى تمثيل. إذا عرف هذا فالقول بأن ظاهرها مراد أو ليس بمراد قول مجمل يحتاج إلى تفصيل. فإن لفظ الظاهر قد صار مشتركاً بين معنيين: أحدهما: مثل أن يقال: إن اليد جارحة مثل جوارح العباد، وظاهر

الإيمان (ص: ٨٣)، والحقيقة والمجاز، مجموع الفتاوى (٢٠ / ٤٠٣، ٤٥٢)، كما قرر المؤلف أن ما يقترن باللفظ من القرائن اللفظية لا يعد مجازاً، بمعناه عند المتأخرين: استعمال اللفظ في غير ما وضع له، بل هو من تمام الكلام، كما في مجموع الفتاوى (١٢ / ٢٧٧). لكنه هاهنا حكى المجاز كما حكاها في الرسالة المدنية (ص: ٣٩)، وجعل ما يقترن باللفظ من القرائن مجازاً، والمسألة تحتاج إلى بحث وتحقيق ليس هذا موضعه.

(١) التسعينية (٢ / ٥٦٦).

الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام، وظاهر كونه في السماء أن يكون مثل الماء في الظرف، فلا شك أن من قال إن هذه المعاني وشبهها من صفات المخلوقين ونعوت المحدثين غير مراد من الآيات والأحاديث فقد صدق وأحسن؛ إذ لا يختلف أهل السنة أن الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، بل أكثر أهل السنة يكفرون المشبهة، لكن هذا القائل أخطأ حيث ظن أن هذا المعنى هو الظاهر من هذه الآيات والأحاديث فإن ظاهر الكلام هو ما سبق منه إلى العقل السليم لمن يفهم تلك اللغة. ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع، وقد يكون بسياق الكلام وليست هذه المعاني المحدثثة المستحيلة على الله تعالى هي السابقة إلى عقول المؤمنين. والمعنى الثاني: إن هذه الصفات إنما هي صفات لله تعالى كما يليق بجلاله، نسبتها إلى ذاته المقدسة كنسبة صفات كل شيء إلى ذاته. فيعلم أن العلم صفة ذاتية للموصوف وكذلك الوجه واليدين وسائر الصفات. فهذا هو الذي يظهر من إطلاق هذه الصفات، وهو الذي يجب أن تحمل عليه. فالمؤمن يعلم أحكام هذه الصفات وآثارها وهو الذي أريد منه فهمه، فيعلم ﴿أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٥٩]، ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]، وأن ﴿الْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]، وأن المؤمنين ينظرون إلى وجه خالقهم في الجنة ويتلذذون بذلك لذة ينعمون في

جانبها جميع اللذات ونحو ذلك. كما يعلم أن له ربا وخالقاً ومعبوداً ولا يعلم كنه شيء من ذلك، بل غاية علم الخلق هكذا، يعلمون الشيء من بعض الجهات ولا يحيطون بكنهه. فمن قال إن الظاهر غير مراد بمعنى أن صفات المخلوقين غير مرادة قلنا له: أصبت في المعنى لكن أخطأت في اللفظ، وأوهمت البدعة وجعلت للجهمية طريقاً إلى غرضهم. وكان يمكنك أن تقول: تمر كما جاءت على ظاهرها مع العلم بأن صفات الله تعالى ليست كصفات المخلوقين، وأنه منزّه مقدس عن كل ما يلزم حدوثه أو نقصه. ومن قال: الظاهر غير مراد بالتفسير الثاني وهو مراد الجهمية ومن تبعهم من المعتزلة وغيرهم فقد أخطأ. والكلام مع هؤلاء الذين ينفون ظاهرها بهذا التفسير، فإذا وصف الله نفسه بصفة أو وصفه بها رسوله فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلاله سبحانه وحقيقتها المفهومة منها إلى باطن يخالف الظاهر فهذا كفر وضلال. وكلام الله ورسوله منزّه عن ذلك والله أعظم من أن يكون ما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله يقتضي المشابهة للمخلوقين. [فالح آل مهدي (ص: ١٧٥)].

هذه القاعدة الثالثة، وهي قاعدة مهمة، فيها بحث مسألة يكثر الخلاف فيها بين أهل السنة ومخالفهم، هل ظاهر الأدلة مراد أو هو غير مراد؟ ينبغي أن تنبه أولاً إلى شيء له صلة بالقاعدة السابقة، وهذا الذي لأجله وضع المؤلف رحمه الله والله أعلم هذه القاعدة في هذا الموضع، ألا ترى أنه قال: (لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك) والقاعدة

الماضية تتعلق بموضوع هذا الإجمال والاشتراك. إذاً ناسب الآن أن يتكلم عن لفظ الظاهر. واعلم يا رعاك الله أن الألفاظ المجملة المحتملة للحق والباطل، التي سبق الكلام عنها، منها ألفاظ غير معروفة في لغة العرب أصلاً؛ كلفظ «الهيولى»، فإن هذا اللفظ غير عربي، وقد يستعملونه في مقام الإثبات أو في مقام النفي فيما يتعلق بصفات الله عز وجل أو ذاته. وقد تكون هذه الألفاظ المجملة ألفاظاً عربية، ولكن القوم اصطلاحوا على استعمالها بهم، وهذا كما ذكرت لك في لفظ التحيز، في لفظ الجسم، في اللفظ التركيب، في لفظ الجبر، في لفظ اللفظ، إلى آخره، هو لفظ في أصله عربي، ولكن القوم استعملوه استعمالاً خاصاً، وأكثر الألفاظ المجملة التي يتكلم عنها أهل العلم يدور على هذه الألفاظ. استعمالاً خاصاً بهم، فصار هذا اللفظ مصطلحاً خاصاً. ثمة شيء ثالث، وهذا الذي أريد التنبيه عليه الآن، هناك ألفاظ شرعية، أو أثرية؛ يعني استعملها السلف في آثارهم، هي حق لا شك فيها، واستعمالها لا شك أنه صواب، ولكن من أهل البدع من استعملها استعمالاً خاصاً، فصارت في حقهم مصطلحاً خاصاً، إذا تكلم أحد هؤلاء بهذا المصطلح، فينبغي أن يعلم أنه لا يريد به الاصطلاح الشرعي، ولا ما درج عليه السلف، إنما يريد اصطلاحاً خاصاً اصطلاح عليه، فهذا اللفظ يعامل معاملة الألفاظ المجملة حينما يجادل الذي يستعمل هذا اللفظ، ليس أنه ينهى عن استعمال السني هذا اللفظ انتبه، لا تطبق جميع الأحكام التي قلناها في

الألفاظ المجملة السابقة، ومن ذلك أن أهل السنة لا يستعملونها، ويربؤون بأنفسهم عن استعمالها، الأمر هاهنا ليس كذلك، استعمال المبطلين لهذه الألفاظ الشرعية ليس مانعا من استعمالها، لا ندع هذه الألفاظ لأجل أن مبطلا استعمالها استعمالا باطلا، هذا ليس بوجيه، وليس بحسن، إنما في مقام المجادلة، فإننا نستفصل عن المعنى الذي أراده. خذ مثلا: لفظ التوحيد، ألا ترى أنه من أحسن الألفاظ، وقد جاء في سنة رسول الله ﷺ في غير ما حديث صحيح، ألا تعلم أن المعتزلة مثلا استعمالوا هذا المصطلح الحسن في معنى قبيح، من أصول المعتزلة التوحيد، اتعلم ما حقيقة التوحيد عند المعتزلة، على ما اصطالحوا عليه هم؟ يريدون بالتوحيد نفي صفات الله عز وجل، انظر كيف ألبسوا المعنى القبيح هذا اللفظ الحسن. ومن أصول المعتزلة العدل، ما أحسن العدل، العدل معنى حسن، والنصوص جاءت بالأمر به، ومع ذلك استعمالوه باصطلاح خاص بهم، فالعدل في زعمهم هو نفي القدر في مذهبهم حيث يزعمون أن مشيئة الله عز وجل لا تتعلق بأفعال العباد، والله ما خلق أفعال العباد، فانظر كيف أن المعنى القبيح ألبسوه هذا اللفظ الحسن. خذ مثلا الأصل الثالث عندهم؛ ألا وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ما أحسن هذه الكلمة، وقد جاءت النصوص بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كثيرا، لكن ما الأمر بالمعروف وما النهي عن المنكر عندهم؟ إنه الخروج على ولاة المسلمين الجائرين وهذا في الحقيقة

هو المنكر، وليس النهي عن المنكر، فما أكثر ما سلت السيوف على أمة محمد ﷺ بفعل هذا الخلل في الفهم، وهذا التلبس الذي وقع فيه هؤلاء الوعيدية. إذاً هذه الألفاظ وأمثالها كثير، تجد أنه يستعمل لفظ التنزيه، والمعطلة إذا استعملوا التنزيه، فاعلم أنهم يريدون نفي صفات الله سبحانه وتعالى، وقس على هذا. من ذلك هذا المصطلح مصطلح ظاهر النصوص، هذا استعمله السلف، وجاء في كلامهم، وجاء في كلام الأئمة المعتمد بأقوالهم. تجد مثلاً قوام السنة التيمي أبا القاسم رحمه الله يقول: «ومذهب السلف الذي أجمعوا عليه في نصوص الصفات، إجرائها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها»، تجد أنه يستعمل إجرائها على ظاهرها، قريب منه ما نص عليه ابن أبي عاصم في كتابه السنة، وكذلك الخطيب البغدادي، وغيرهم من أهل العلم كثير، تجد أن ظاهر النصوص في عرفهم هو ثبوت هذه الصفات لله سبحانه وتعالى على ما يليق به؛ لأن القوم قد صحت الستهم، ولأن القوم قد صح قصدهم، ولأجل هذا فهم يعلمون أن صفة كل موصوف، تناسب ذاته، وتلائم حقيقته. إذاً كان ظاهر هذه النصوص في عرفهم، وفي اصطلاحهم واستعمالهم، هو أن هذه النصوص ثابتة لله سبحانه وتعالى على ما يليق به تبارك وتعالى. إذاً هذا استعمال صحيح، وهذا جرت عليه آثار السلف، يقولون: إنها تجرى على ظاهرها، يقولون: أمروها كما جاءت. أمروها يعني: أثبتوها، كما جاءت يعني على ظاهرها، فهذه الكلمة شبيهة بالكلمة

السابقة، وعلى هذا فقس. إذاً السلف رحمهم الله، والأئمة من بعدهم كانوا يستعملون هذه الكلمة على المعنى الحق الذي تعارفوا عليه، لكن من جاء بعدهم، فإنهم قد أخطأوا في هذا المقام، فتج عن هذا أن استعملوه استعمالاً خاطئاً، واعتقدوا اعتقاداً خاطئاً، وهذا ما سأبينه إن شاء الله. لكن قبل هذا ينبغي أن نعلم ما المراد بقولنا: ظاهر النص، هل ظاهر النص مراد أو غير مراد؟ ظاهر النص هو ما يتبادر من الكلام من معنى عند من يعرف لغة الخطاب، هذا المخاطب، هذا المستمع إن كان من أهل اللغة، فالمعنى المتبادر من الكلام إلى ذهنه هو ظاهر الكلام، ظاهر النص، ظاهر الخطاب. وظاهر النص يُعلم: إما بالوضع اللغوي، أو بالوضع الشرعي، أو بالوضع العرفي، أو بالقرائن المحيطة بالكلام، وما يتعلق بذلك من سياقه، وسباقه، وما إلى ذلك، وهذا ليس يخفي ولا غامض على من كان من أهل المعرفة بهذه اللغة، إذاً هذا هو ظاهر النص. هل نصوص الشريعة إجمالاً محمولة على ظاهرها، أو هي غير محمولة على ظاهرها؟ افرق الناس في هذا المقام إلى فرق، لكن مجمل ذلك يرجع إلى ثلاثة أقسام، الناس في هذا المقام ثلاثة أقسام: القسم الأول: الذين حملوا ظواهر نصوص الكتاب والسنة على ظاهرها في العلميات والعمليات، يعني: في مسائل الاعتقاد، وفي مسائل الفقه والأحكام، فالنصوص محمولة على ظاهرها. القسم الثاني: من حمل نصوص الكتاب والسنة على ظاهرها في العمليات، واضطرب في العلميات،

وعلى هذا عامة المتكلمين عامة فرق المتكلمين في باب العمليات، إذا جاءت النصوص في موضوعات الطهارة والصلاة والصيام والحج، تجد أنهم يأخذون بالظاهر، ولا يقولون: إن المراد غير ظاهر، فنحتاج إلى تأويل هذه النصوص، المسلك العام الغالب عليهم هو حمل هذه النصوص على ظاهرها. لكن في العمليات؛ يعني في العقائد القوم مضطربون بعضهم إذا جاء إلى نصوص المعاد، حملها على ظاهرها، لكنه إذا جاء إلى نصوص الصفات لم يحملها على ظاهرها، وآخرون كان موقفهم مخالفاً لهذا، لكنهم في الغالب في باب الصفات لا يحملون النصوص على ظاهرها، وفي غيرها قد وقد. الصنف الثالث: هم الذين لم يحملوا النصوص على ظاهرها لا في العمليات، ولا في العلميات، هؤلاء النصوص على غير ظاهرها في مسائل ومباحث الأحكام، وكذلك في مباحث العقائد، وعلى هذا الباطنية القرامطة الزنادقة الذين حملوا نصوص الأحكام الشرعية على غير ظاهرها، ثم تناولوا بهذا المسلك أيضاً المباحث العلمية العقدية المتعلقة بصفات الله عز وجل، أو بمباحث الآخرة، وما إلى ذلك. وثمة طوائف تقرب من هذا المذهب، أو تبعد من هذا المذهب، وبينهم تفاوت كبير، فمقل ومكثر، خذ مثلاً الفلاسفة، القوم في مباحث العلميات لا يحملون النصوص على ظاهرها، لكنهم في مباحث العمليات قد وقع بينهم اضطراب كبير، فمنهم أناس لا يحملون نصوص العمليات على ظاهرها، ومنهم قوم مقتصدون يمكن

أن يقال إنهم عقلاء الفلاسفة، المنتسبين إلى الإسلام، هؤلاء يحملون النصوص العملية على ظاهرها، ويلتزمون بذلك، ومنهم أناس يرون أن الأولى حملها على ظاهرها، وإن كان يجوز أن تحمل على غير ظاهرها. وعلى كل حال، القاعدة في هذا ما ذكر شيخ الإسلام رحمه الله في كتابه بيان تلبيس الجهمية أنه لا يكاد ينضبط تفصيل الباطل، الأقوال الباطلة من الصعوبة بمكان أن تنضبط لك انضباطاً تاماً، إنما تؤخذ في الجملة، وإلا فالباطل باطل، ولا حد لما تقذف به النفوس من الأهواء، فربما تجد في الفرقة الواحدة أقوالاً كثيرة، كلهم يتسبون إلى مذهب واحد، ومع ذلك أقوالهم متفاوتة، لكنهم في الجملة في هذا المقام على ما ذكرت لك. أنتقل بعد ذلك إلى المبحث الذي نحن بصدده، وهو باب الصفات، هل النصوص في باب الصفات على ظاهرها، أو إنها محمولة على غير ظاهرها؟ وبالتالي نقول: إن ظاهرها مراد للمتكلم بها، إذا كان المتكلم بها هو الله سبحانه، أو كان المتكلم بها رسوله ﷺ؟ الناس في هذه المسألة مختلفون إلى ثلاثة أقوال: القول الأول: من قال: إن هذه النصوص ظاهرها ثبوت الصفات لله سبحانه وتعالى على ما يليق به وهذا الظاهر مراد، واعتقدوا ثبوت الصفات. انتبه هذا المذهب فيه ثلاثة أمور: أولاً: قال: ظاهر النصوص إثبات صفات الله سبحانه وتعالى على ما يجب، كما أنه في ذات صفات الله جل وعلا، إذاً هذا هو ظاهرها. ثم قالوا: هذا الظاهر مراد للمتكلم به الله عز وجل أراد هذا الظاهر، الله عز

وجل أراد منا أن نفهم هذا المعنى، إذاً الظاهر مراد، هذا هو الظاهر، والظاهر مراد. ثم بنوا على هذا اعتقادهم، اعتقدوا ثبوت الصفات لله سبحانه وتعالى مع تنزيهها عن التمثيل والتكييف. القسم الثاني: أناس قالوا: إن ظاهر نصوص الصفات التمثيل، ما معنى التمثيل؟ أي: أن صفات الله تعالى الله عن ذلك تماثل صفات المخلوقين، هذا مرادنا بقولنا: ظاهرها التمثيل، هذا واحد. وهذا الظاهر مراد الله عز وجل لما تكلم بهذا الكلام أراد هذا المعنى، وأراد منا أن نفهم ذلك، إذاً الظاهر مراد. فكانت النتيجة أن اعتقدوا التمثيل، مثلوا صفات الله عز وجل بصفات المخلوقين، هؤلاء هم الممثلة، وقد أخطأوا في الأمور الثلاثة جميعاً. الفرقة الأولى هي فرقة الحق والسعادة والتوفيق، هي فرقة السلف الصالح أهل السنة والجماعة، أصابوا في الأمور الثلاثة، حينما قالوا: إن الظاهر ثبوت الصفات على ما يليق بالله، وأن هذا الظاهر مراد، واعتقدوا هذا الظاهر الذي هو ثبوت الصفات على ما يليق بالله، أصابوا في الأمور الثلاثة. جاء الممثلة فأخطأوا في الأمور الثلاثة. أولاً: ليس ظاهر النصوص التمثيل، وليس هذا التمثيل مراداً لله عز وجل، وهذا الاعتقاد الذي اعتقدتموه باطل لا شك فيه، من شبه الله بخلقه فقد كفر. الفرقة الثالثة قالوا: إن ظاهر النصوص التمثيل، وهذا الظاهر غير مراد، فكانت النتيجة وهو الأمر الثالث أن عطلوا الله عز وجل عن هذه الصفة، أو تلك الصفات. إذاً هذه الفرقة الثالثة قالت بثلاثة أشياء: أولاً: ظاهر النصوص التمثيل، وهذا

من الأمر العجيب أن يكون أصل واحد، يتفرع عنه قولان متقابلان، المعطلة في جانب، والممثلة في الجانب الآخر، وأصلهم واحد، كلا الفريقين اعتقدا أن ظاهر النصوص في باب الأسماء والصفات التمثيل. لكنهم انفصلوا بعد ذلك، افترقوا، فقالت المعطلة بسبب هذا الأصل لا نثبت الصفة لله عز وجل؛ لأنه لا يمكن أن نشبه الله عز وجل بخلقه. قالت الممثلة بل ظاهر النصوص مراد، فكانت النتيجة أن مثلوا؟ إذاً هذا أصل اتفق عليه فرقتا التعطيل والتمثيل. ثم قالوا: إن ظاهر النصوص غير مراد، ثم نتج عن هذا أن عطلوا الله عز وجل عن صفاته. إذا تأملت في حال هؤلاء، وجدت أنهم أخطأوا مرتين، وأصابوا مرة، أخطأوا حينما زعموا أن ظاهر النصوص التمثيل، هذا خطأ لا شك فيه، كما سيأتي بعد قليل إن شاء الله، وأخطأوا حينما عطلوا الله عز وجل عن صفاته، وأصابوا حينما قالوا: إن التمثيل غير مراد لله سبحانه وتعالى، وهذا حق. لكن الخلل عندهم حينما اعتقدوا أن الظاهر هو التمثيل، فهذا لا شك أنه خطأ، يعني هذا الصواب هو من حيث النتيجة، لكنه مبني على قول خاطئ، حينما قالوا: ظاهر هذا النص هو التمثيل، ونحن نقول الله عز وجل لا يمكن أن يريد بهذا النص التمثيل، أو أن نعتقد فيه أن صفاته مماثلة للمخلوقين. إذاً هذه أقوال الناس في الجملة في هذا المقام، وهو مقام ظاهر النصوص هل هو مراد أو غير مراد. الحق الذي لا شك فيه، كما أسلفت لك أن ظاهر النصوص هو ثبوت الصفات لله عز وجل على ما يليق

به، وأن هذا الظاهر مراد، إذاً وجب إثباتها لله سبحانه على ما يليق به، مع تنزيهه جل وعلا عن كل تمثيل، وعن كل تكييف، وعن كل تحريف، وعن كل تعطيل. قاعدة أهل السنة وهذا مما ينبغي أن يعلم في هذا الباب وفي غيره، ينبغي أن يعلم أن الحق في هذا المقام، في مقام التلقي من النصوص، القاعدة في هذا: أن النصوص الشرعية مرادة للمتكلم، مفهومة للمخاطب. الله عز وجل ما أنزل هذا الكتاب العظيم، ولا بعث رسوله ﷺ، فحدثنا بسنته عليه الصلاة والسلام، لتكون هذه الشريعة مجموعة طلاسماً، والغاز، وأحاجي، أو كلام أعجمي لا يفهم، ولا يراى، ولا يدري المراد منه، هذا مما يجب أن تنزه النصوص الشرعية عنه، والله جل وعلا يقول: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ﴾ [فصلت: ٤٤]. إذاً الحجة ستكون على أهل الإيمان والإسلام، كيف يحتاج علينا بكلام غير مفهوم، لا يمكن أن يكون ذلك، وحال المخاطبين حينئذ سيكون قبل التنزيل وبعده سواء، ما استفادوا شيئاً، بل أقول: كانت حالهم بعد نزول الوحي أسوأ، لما يسببه هذا النص المجهول من إشكال كبير، ومن عسر، ومن فرقة، فكان ترك الناس بلا وحي خيراً لهم من إنزال وحي غير مفهوم، بل يوقع الشقاق، ويوقع الخلاف، ويوقع الإشكال. إذاً لابد أن تكون النصوص مفهومة لدى المخاطبين. كذلك نقول: إن النصوص الشرعية مرادة للمتكلم بها، وهذا لا شك فيه ولا ريب، ولا

يمكن أن يُقال في الكتاب والسنة خلاف ذلك، لا يمكن، كيف وأنى يكون ذلك، والله سبحانه وتعالى قد وصف كتابه بأنه بيان للناس، وتبيان لكل شيء، وأنه جاء بالحق، وأحسن تفسيراً، ﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [سبأ: ٦]، وأن هذا القرآن هدى ورحمة، وأنه موعظة للمؤمنين، وأنه شفاء لما في الصدور، ومع كل ذلك هذا الكتاب، وتلك السنة لها ظاهر يفهم، ولها باطن يراد، أيتأتى يا ذوي الحجا، هذا مع هذا، أن يكون القرآن بهذه المثابة، ثم يُقال: إنك إذا قرأت كلاماً، وتبادر إلى ذهنك شيء، فاعلم أن هذا المتبادر أن هذا الظاهر شيء، والذي أراد الله عز وجل من هذا الكلام وأرادك أن تصل إليه شيء آخر، هل يتأتى هذا؟ لا يمكن أن يتأتى هذا. ولذا المؤلف رحمه الله قد أحسن ما شاء الله أن يحسن، حينما ذكر هذه الكلمة العظيمة، كلمة علمية، وإيمانية معاً، قال رحمه الله: (ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهراً، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفراً وباطلاً، والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال)، إي ورب الساعة، يا لله العجب من أولئك الذين يقولون: إن ظاهر النصوص غير مراد؛ لأنه يفيد التمثيل، والتمثيل كفر بالله عز وجل، والذي أراد الله عز وجل شيء آخر، يعني: الله عز وجل يخاطبنا في هذا القرآن، وكذا رسوله ﷺ، فيُخبرنا بأنه العلي، وأنه

متصف بالعلو، وأنه متصف بالفوقية، وأنه مستو على عرشه، وأنه تعرج الملائكة والروح إليه، وأنه تنزل منه الأشياء، وأنه سبحانه وتعالى ينزل إذا شاء إلى نصوص كثيرة تبلغ العشرات، بل تبلغ المئات، بل هي أكثر من ذلك. ثم يُقال لك: إياك ثم إياك أن تفهم من هذه النصوص ظاهرها، وهو علو الله سبحانه وتعالى، بل الذي يجب أن تعتقد شيء آخر، بل الذي يجب أن تعتقد ضد ما جاء في هذه النصوص، إذا كانت النصوص تخبرنا، وظاهرها يدل على أنه عال على كل شيء، فاعلم أن الله لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوق، ولا تحت، ولا عن يمين، ولا عن شمال. هذا الذي يجب عليك أن تعتقد، أيتأتى هذا يا إخوانه في كتاب هذا شأنه، وفي سنة هذا شأنها، هل يمكن؟! هذا القرآن جاء وصفه بأنه بيان، جاء وصفه بأنه تبيان، جاء وصفه بأنه هدى ورحمة، جاء وصفه بأنه موعظة للمؤمنين، جاء وصفه بأنه نور مبين، جاء وصفه بأنه يهدي إلى صراط العزيز الحميد، جاء وصفه بأنه حجة ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] والرسول جاءوا بالوحي. جاء وصف هذا القرآن بأنه مبشر، جاء الأمر بتدوير هذا القرآن، جاء الأمر باتباع هذا القرآن، ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ٣]، جاء الأمر بلزوم ما دل عليه هذا القرآن، جاء وصفه بأنه الحق، وأنه أحسن تفسيراً، جاء وصفه بصفات غير هذه كثيرة. ثم بعد كل هذا ينبغي أن تعلم أن أشرف ما في هذا القرآن، وهو

المطالب الإلهية، ومباحث الصفات، يجب أن تعلم أن ظاهرها غير مراد، بل أن ظاهرها ضلال، بل أن ظاهرها كفر بالله سبحانه وتعالى، وأن الحق في شيء آخر، والعجيب أن ما بين لنا، إنما ترك الناس هكذا سهلاً، كل يضرب أحساساً في أسداس يبحث عن هذا الشيء الذي أراده الله عز وجل حينما أخبرنا بأن له وجهها، حينما أخبرنا بأن له يدين، حينما أخبرنا بأنه استوى على العرش، حينما أخبرنا أنه يأتي، حينما أخبرنا أن يجيء، حينما أخبرنا أنه يحب، حينما أخبرنا أنه يغضب أو ييغض، في نصوص كثيرة جداً. كل هذا هل يتأتى مع وصف القرآن بتلك الصفات؟! ولأجل هذا تجد أنهم يقولون: إن ظواهر النصوص تفيد التشبيه، لا يجوز حملها على ظاهرها.

وكل نص أوهم التشبيهاً أوله أو فوض ورم تنزيهاً

بل وصل الحد ببعضهم إلى أن يقول: إن الأخذ بظواهر النصوص - نصوص الكتاب والسنة - من أصول الكفر عياذ بالله^(١)، ما أقبح هذه الكلمة، وما أعظم شناعة هذا المتكلم بها، نسأل الله السلامة والعافية. أقدر الله حق قدره من تكلم بهذا الكلام؟ هل عظم رسوله ﷺ من تفوه بهذا الهديان؟! إذاً، الذي ينبغي أن يعلم، وأن يعتقد هو أن الله سبحانه وتعالى جعل هذا الكتاب سبباً للهداية إلى الحق، وفسره فأحسن تفسيره، وبينه فأحسن بيانه، ونبه ﷺ بلغ البلاغ المبين، فقال ﷺ: «تَرَكْتُكُمْ عَلَى مِثْلِ الْبَيْضَاءِ،

(١) انظر: شرح أم البراهين للسنوسي (ص: ٢١٧).

لَيْلُهَا كَنَهَارُهَا، لَا يَزِيغُ بَعْدِي عَنْهَا إِلَّا هَالِكٌ». أخرجه ابن ماجه (٤٣)، وأحمد (١٧١٤٢). والنبي ﷺ يقول: «إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ نَبِيٌّ قَبْلِي إِلَّا كَانَ حَقًّا عَلَيْهِ أَنْ يَدُلَّ أُمَّتُهُ عَلَى خَيْرٍ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ، وَيُنْذِرُهُمْ شَرٍّ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ». أخرجه مسلم (١٨٤٤). أفترك النبي ﷺ أمته تتيه في دياجير الضلال، تقرأ القرآن، وتؤمر بتلاوته ليل نهار، ويخبر هؤلاء التالون بأنه يسر لهم هذا القرآن، ثم بعد ذلك وإذا بهم يقرأون فيتخطبون، ويضلون، ويقع في نفوسهم شيء من هذا المتبادر الذي هو إفك مبين، وضلال عظيم، كفر بالله العظيم سبحانه وتعالى، وليس هذا في موضع واحد، بل في مواضع كثيرة جدا في الكتاب والسنة تبلغ الآلاف. ومع ذلك النبي ﷺ لا يتفوه بكلمة واحدة، فيقول: إن ظاهر هذه النصوص ضلال، أو إن كل نص ظاهره كذا فالمراد كذا وكذا، والله ما فعل النبي ﷺ، وهو الذي من رحمته بهذه الأمة، لا يمكن أن يدع شيئا يوصلها إلى الخطر والضلال إلا وبينه، حتى إنه أكثر عليه الصلاة والسلام من بيان خطر الدجال، مع أنه مكتوب على جبينه كافر، علامة ظاهرة، ومع ذلك النبي ﷺ يبين، ويبين، ويبين، ويكثر على أصحابه؛ لأن هذا المقام فيه خطورة، مع أن الدجال لو قارنت خطره بخطر هذه الآيات التي بين أيدينا، وتلوها ليل نهار، وظهرها يقودنا إلى الكفر، والله إن خطر هذه النصوص على الناس أعظم، إي والله. إذا كان المسلمون مأمورين بأن يقرأوا القرآن الصغير والكبير، والعالم والجاهل، والذكر والأنثى، الكل مطلوب منه أن يقرأ القرآن،

والقرآن ظاهره ضلال، إن أخطأتك آية ستصيبك الآية التي بعدها، وإن تجاوزت هذه وهذه، فالآية الثالثة لك بالمرصاد، سوف تقودك إلى الضلال؛ لأنك تحملها على ظاهرها؛ لأنه يتبادر منها شيء إلى ذهنك، سبحان الله العظيم أي خطورة هذه؟! أليس الأولى أن يدع الإنسان تلاوة القرآن؛ لأنه يمكن أن يضل، بل يكفر بالله عز وجل؛ لأنه قد يتبادر إلى ذهنه ما هو التشبيه، ربما يزل فيعتقدده، فكان الأولى ألا يقرأ كتاب الله، بل كان الأولى أن يترك الناس بلا قرآن، خير من يأتيهم قرآن يضلهم، وليس يبين لهم، ولا يقول هذا ولا شك من عظم الله وقدره حق قدره سبحانه وتعالى. قال رحمه الله: (والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلطون من وجهين: تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، حتى يجعلوه محتاجا إلى تأويل يخالف الظاهر، ولا يكون كذلك. وتارة يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ، لا اعتقادهم أنه باطل). انتقل الآن المؤلف إلى الكلام عن المخالفين للحق في هذا الباب، فقال رحمه الله: (والذين يجعلون ظاهرها) يعني: ظاهر النصوص، (ذلك) يعني: ما هو كفر وضلال (يغلطون من وجهين): أولا: قال: (تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، حتى يجعلوه محتاجا إلى تأويل يخالف الظاهر، ولا يكون الأمر كذلك. والثاني: أنهم يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ، لا اعتقادهم أنه باطل). والواقع أن الأمر الأول مدرجة للثاني، وإن شئت فقل: إنهم يجعلون ظاهر اللفظ المعنى الفاسد؛ لأجل أن يجعلون المعنى

الفاسد هو ظاهر اللفظ. فالقوم يجعلون أحد الأمرين مرقاة للآخر، ومدرجة إليه، وهذا قد بينه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في موضع آخر، في مجموع الفتاوى ذكر أنهم يجعلون المعنى الفاسد هو الظاهر، ليجعلوا الظاهر هو المعنى الفاسد في موضع آخر. انتبه لهذا؛ وهذا من الفقه في باب الاعتقاد، أن تعلم مسالك أهل البدع في التعامل مع النصوص، فإن هذا من العلم النافع لطالب العلم، أن تعلم المسالك التي يسلكها أهل البدع والضلال في تعاملهم مع النصوص الشرعية، والتي يروجون بها الباطل. انظر إلى هذا المسلك الذي يسلكون، قال رحمه الله: (يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ)، هذا أولاً، ثم بعد ذلك يجعلون ظاهر اللفظ هو المعنى الفاسد، يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ ليجعلوا ظاهر اللفظ هو المعنى الفاسد في موضع آخر. وسيمثل لك المؤلف رحمه الله على هذا بثلاثة أمثلة. [صالح سندي (٤٤٣)].

للحديث عن شرح هذه القاعدة يمكن تقسيم الشرح إلى عدة جوانب، وقد لا يكون لبعضها علاقة مباشرة بالموضوع، ولكنها ضرورية لفهمه وكما قال النووي: «إن المفتي إذا سئل عن شيء، وكان هناك شيء آخر يحتاج إليه السائل ولم يسأله عنه، يستحب له أن يذكره له، ويكون هذا من النصيحة لا من الكلام فيما لا يعني»^(١). الجانب الأول: توطئة في أقسام الناس في نصوص الصفات عموماً. الأقسام التي

(١) شرح النووي على مسلم (١٠٨/٤).

يمكن عدّها في آيات الصفات وأحاديثها ستة أقسام، فالناس انقسموا في النصوص، أي: في نصوص القرآن والسنة المتعلقة بباب الأسماء والصفات، انقسموا إلى ستة أقسام، وهذه الأقسام يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام باعتبار جمع كل قسمين معاً: يقول شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: «وجماع الأمر: أن الأقسام الممكنة في آيات الصفات وأحاديثها ستة أقسام، كل قسم عليه طائفة من أهل القبلة: قسمان يقولان: تجرى على ظواهرها. وقسمان يقولان: هي على خلاف ظاهرها. وقسمان يسكتون»^(١). أما القسمان اللذان يقولان: تجرى على ظواهرها. القسم الأول: من يجريها على ظاهرها ويجعل ظاهرها من جنس صفات المخلوقين. فهؤلاء هم المشبهة. فالمشبهة أجروا هذه النصوص على ظاهرها، ولكن جعلوا ظاهرها من جنس صفات المخلوقين، كقولهم: له يد كيدي، وسمع كسمعي، وبصر كبصري، فهم من جهة أثبتوا الصفة فأثبتوا اليد، وأثبتوا السمع، وأثبتوا البصر، وأثبتوا الاستواء، وأثبتوا سائر الصفات، لكنهم تعمقوا في شأن الكيفية وجعلوا تلك الصفات من جنس ما للمخلوق. وشبهة هؤلاء أنهم يقولون: إن الله تعالى لا يخاطبنا إلا بما نعقل، فإذا كلمنا عن يد، فنحن لا نعقل من اليد إلا هذه اليد الجارحة، ولذلك نقول: له يد كيدي، ونقول: له سمع كسمعي، وبصر كبصري. وهذه الحجة في غاية الضعف؛

(١) مجموع الفتاوى: (٣ / ٧٤).

لأنه ليس من شرط الإيمان بالأشياء أن تعقل حقائقها، فهذه الروح بين جنبي الإنسان ولا يمكن للإنسان أن ينكر هذه الروح، ومع ذلك لا يمكن أن يدرك كنهها أو حقيقتها، وكذلك كثير من المغيبات الله سبحانه وتعالى أخبر عنها، ولكن مع ذلك لا ندرك كيفية تلك المغيبات أو حقيقتها كما في شأن الملائكة، وكما في شأن الجنة والنار، وكما في شأن الكثير من الأمور المغيبة. فهذا الصنف لا شك أن مذهبهم باطل، أنكره السلف، فالأئمة نصوصهم في ذلك كثيرة في الإنكار على المشبهة، ولا شك أنه الردود في هذا ذكرها جمع من السلف، وهذا المذهب وهذا القول قال به الهشامية من الروافض، فقدماء الرافضة كانوا على مذهب التمثيل والتشبيه، وكذلك هذا القول موجود عند الكرامية، كما ذكر في كتب المقالات. القسم الثاني: ممن يجريها على ظاهرها، هم أهل السنة والجماعة، وهو مذهب السلف، فالسلف يجرون هذه النصوص على ظاهرها، ولكن الظاهر الذي يليق بجلال الله سبحانه وتعالى وكماله، فيثبتون اليد، ويثبتون السمع، ويثبتون البصر، ويثبتون العلم، ويثبتون الاستواء، ويثبتون النزول، ويثبتون سائر الصفات، ولكن على ما يليق بجلال وكمال الله سبحانه وتعالى، فالله سبحانه وتعالى هو الذي أخبر بهذه الصفات، ووصف نفسه بهذه الصفات، كما وردت بذلك نصوص الكتاب والسنة، ولكن مع هذا لا نعقل كيفية تلك الصفات، والإيمان بهذه الصفات هو إيمان وجود، وأن هذه الصفات

صفات ثابتة حقيقة لله سبحانه وتعالى، ولا نعلم كيفية تلك الصفات، فقال هنا:

الثاني: أي: القسم الثاني، من يجريها على ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه وتعالى كما يجرى ظاهر اسمه العليم، القدير، الرب، الإله، فهذه الأسماء يعني ثابتة بالنصوص، ونجريها على ظاهرها، ونؤمن بما دلّت عليه من المعاني. والإيمان بهذه الصفات وإثباتها لله سبحانه وتعالى حقيقة، نؤمن بوجودها لله حقيقة، أي: أن هذه الصفات ثابتة في حق الله حقيقة، فإن لله يدًا حقيقة، والله سمع حقيقة، والله استوى حقيقة، وهذا حدنا في الإيمان. أما شأن الكيف فنحن نكلّ علمه إلى الله سبحانه وتعالى. القسمان اللذان يقولان تجرى على خلاف ظاهرها. أي: اللذان ينفيان ظاهرها ويقولون: ليس لها في الباطن مدلول هو صفة لله تعالى قط، وأن الله لا صفة له ثبوتية، بل صفاته إما سلبية وإما إضافية وإما مركبة منهما، أو يثبتون بعض الصفات وهي الصفات السبعة أو الثمانية أو الخمسة عشر أو يثبتون الأحوال دون الصفات، ويقرون من الصفات الخبرية بما في القرآن دون الحديث، على ما قد عرف من مذاهب المتكلمين فهؤلاء قسمان: ويقصد بهم المعطّلة من الفلاسفة وأهل الكلام، الذين يقولون: ليس للنصوص في الباطن مدلول هو صفة لله تعالى قط، أي: يقولون: إن هذه النصوص لا تدل على صفات حقيقة، ثم بعد ذلك هم أصناف: فالصنف الأول من يقول: أن الله لا صفة له ثبوتية، بل صفاته إما سلبية وإما إضافية أو مركبة

منهما، أي: من السلب والإضافة، فهذا صنف وهم غلاة المعطّلة، بما فيهم الجهمية والفلاسفة بحسب أصنافهم، سواء كانوا أصحاب الفلسفة البحتة أو الباطنية، من باطنية الصوفية أو باطنية الرافضة، فهوّلاء لا يصفون الله عز وجل بصفة ثبوتية، بل غايتهم أنهم إما يصفونه بالسلب أو بالإضافة كما يقولون، والإضافة المقصود بها الأمور النسبية، كقولهم: واجب الوجود، أو العلة الفاعلة، أو نحو هذه من العبارات، فهذه يطلقونها على الله سبحانه وتعالى على أنها أمور نسبية إضافية، فيصفونه بأنه واجب الوجود، ويصفونه بأنه العلة الفاعلة، لكن كل هذه من باب النسب والإضافات وليست من باب الصفات. فإما أن يقولوا: لا داخل العالم، ولا خارجه، ولا فوقه، ولا تحته، وهذه السلييات. وإما أن يقولوا: أنه واجب الوجود، أو العلة الفاعلة، وغير ذلك من العبارات الأخرى، وهذه إنما هي من باب النسب والإضافات، وإذا قلنا: نسب وإضافات، يعني باعتبار ما للمخلوق، فيسمونه العلة الفاعلة باعتبار أن هناك خلق موجود، فبالتالي ما يضاف إلى هذا الخالق الذي أوجد هذا الخلق يقولون عنه أنه علة فاعلة، فهذا قول. الصنف الثاني: المعتزلة وهوّلاء يثبتون الأحوال دون الصفات. الصنف الثالث: الكلابية وقدماء الأشاعرة، فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به، ونفى أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها. ووافقه على ذلك أبو العباس القلانسي، وأبو الحسن الأشعري وغيرهما، كان

الحارث المحاسبي ينتسب إلى قول ابن كلاب. الصنف الرابع: المتأخرين من الأشاعرة والماتريدية. وهؤلاء يقولون بإثبات سبع صفات فقط أو ثمان ونفي ما عداها، فهم بزعمهم لم يثبتوا من الصفات إلا ما أثبتته العقل فقط، وأما ما لا مجال للعقل فيه عندهم فتعرضوا له بالتأويل والتعطيل. ولا يستدل هؤلاء بالسمع في إثبات الصفات، بل عارضوا مدلوله بما ادعوه من العقلية. وهذا القول لمتأخري الأشاعرة إنما تلقوه عن المعتزلة، لما مالوا إلى نوع التجهم، بل الفلسفة، وفارقوا قول الأشعري وأئمة أصحابه، الذين لم يكونوا يقرون بمخالفة النقل للعقل، بل انتصبوا لإقامة أدلة عقلية توافق السمع، ولهذا أثبت الأشعري الصفات الخبرية بالسمع، وأثبت بالعقل الصفات العقلية التي تعلم بالعقل والسمع، فلم يثبت بالعقل ما جعله معارضاً للسمع، بل ما جعله معاضداً له، وأثبت بالسمع ما عجز عنه العقل. وهؤلاء خالفوه وخالفوا أئمة أصحابه في هذا وهذا، فلم يستدلوا بالسمع في إثبات الصفات، وعارضوا مدلوله بما ادعوه من العقلية. وما عداها من الصفات الثبوتية لا يثبتونها ولهم في نصوصها أحد طريقين إما التأويل أو التفويض وفي هذا يقول قائلهم^(١):

أوله أو فوضه ورم تنزيها

وكل نص أوهم التشبيها

(١) تحفة المريد شرح جوهره التوحيد (ص: ٩١).

فنصوص الصفات التي وردت في إثبات ما عدا الصفات السبع التي يثبتونها، يسمونها نصوص موهمة للتشبيه، فهم يصرفونها عن ظاهرها، ولكنهم تارة يعينون المراد كقولهم استوى: استولى، واليد: بمعنى النعمة والقدرة، وتارة يفوضون فلا يحددون المعنى المراد ويكلون علم ذلك إلى الله عز وجل. ولكنهم يتفقون على نفي الصفة لأن ناظمهم يقول: «ورم تنزيهاً»، وشارح الجوهرية يقول: «أو فوض، أي: بعد التأويل الإجمالي الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره، فبعد هذا التأويل فوض المراد من النص الموهم إليه تعالى»^(١). فهم بذلك متفقون على نفي تلك الصفات، ويخبرون في تحديد المعنى المراد أو السكوت عن ذلك. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأبو المعالي وأتباعه نفوا هذه الصفات - أي: الصفات الخبرية - موافقة للمعتزلة والجهمية. ثم لهم قولان: أحدهما: تأويل نصوصها، وهو أول قولي أبي المعالي، كما ذكره في الإرشاد. والثاني: تفويض معانيها إلى الرب، وهو آخر قولي أبي المعالي كما ذكره في الرسالة النظامية وذكر ما يدل على أن السلف كانوا مجمعين على أن التأويل ليس بسائغ ولا واجب. ثم هؤلاء منهم من ينفىها ويقول: إن العقل الصريح نفى هذه الصفات. ومنهم من يقف ويقول: ليس لنا دليل سمعي ولا عقلي،

(١) تحفة المريد (ص: ٩١).

لا على إثباتها ولا على نفيها، وهي طريقة الرازي والآمدي^(١). والقسمان اللذان يسكتان. الواقفان الذين يقفون في هذا على أحد قولين: القسم الأول: يقول: تجرى على ظاهرها، ومع ذلك يجوز أن يكون المراد أمراً آخر، فيجوز أحد الاعتبارين، يجوز إجراؤها على ظاهرها، ويجوز في نفس الوقت أن يكون لها معنى آخر لا يعلمه إلا الله تعالى، فهذا فرق بينه وبين الذي قبله، فالذي قبله يجزم بأنها على خلاف ظاهرها لكن يسكت عن تحديد المراد، أما هذا فيجوز الحالين، يجوز الحالين معاً وهذا في غاية التناقض؛ لأنه جمع بين ضدّين. والقسم الثاني: أصحاب الجهل البسيط الذين يمسكون عن هذا كله، ويقولون: نحن نقرأ القرآن ولا نتجاوز قراءة النص، ونعرض عن هذا كله، وهذا يعني لا شك أنه إعراض عن ذكر الله سبحانه وتعالى، فهذه الأقسام الستة لا يخرج الرجل من أحد هذه الأقسام الستة. فإما أن يكون مشبّه أو ممن يثبتها على الوجه اللائق بالله سبحانه وتعالى، أو يكون هذا القسم يتأول، ويحرّف، أو يفوّض، أو يقول: أنه يجوز أن تكون على ظاهرها وعلى خلاف ظاهرها، أو يسكت عن ذلك كله، لا يمكن أن يخرج الإنسان عن أحد هذه الستة. الجانب الثاني: أن التعامل مع نصوص الشرع تحكمه عدة ضوابط: فيجب أن يراعى في معرفة الظاهر أمور: دلالة اللفظ. ودلالة السياق. وسائر القرائن المحتفة. وحال

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥ / ٢٤٩).

المتكلم. الضابط الأول: فهم المراد من نصوص الكتاب والسنة بأن تجري على لغة العرب ووفق لسانها وهو ما يسمى: دلالة اللفظ. فالألفاظ جارية على لغة العرب كما يقول الشاطبي رحمه الله^(١)، فحتى نفهم المراد من نصوص الكتاب والسنة فلا بد أن تجري على لغة العرب ووفق لسانها، وليس لأحد أن يُسخر اللغة وفق هواه وعلى ما جرى به اعتقاده، فاللغة حاکمة ليس لأحد أن يطوعها لأمر بغير أساليب أهلها^(٢). قال الإمام الشافعي رحمه الله: «إنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها». ثم ذكر وجوها لاتساع لسانها وضروبه المتنوعة في دلالتها على المعاني، ثم قال: «وكانت هذه الوجوه التي وصفت اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به معرفة واضحة عندها ومستنكرا عند غيرها ممن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة، فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه»^(٣). وقال بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت: ٧٩٤هـ): «وقد روى عبد الرزاق في تفسيره: حدثنا الثوري، عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنه قسم التفسير إلى أربعة أقسام: قسم تعرفه العرب في كلامها، وقسم

(١) انظر: الموافقات (٢/ ١٢٧).

(٢) انظر: بيان تلييس الجهمية (١/ ٤٩٢).

(٣) الرسالة للشافعي (ص: ٥١).

لا يعذر أحد بجهالته؛ يقول من الحلال والحرام، وقسم يعلمه العلماء خاصة، وقسم لا يعلمه إلا الله، ومن ادعى علمه فهو كاذب. وهذا تقسيم صحيح. فأما الذي تعرفه العرب، فهو الذي يرجع فيه إلى لسانهم، وذلك شأن اللغة والإعراب. فأما اللغة فعلى المفسر معرفة معانيها، ومسميات أسمائها^(١). الضابط الثاني: كما أن علينا أن نعرف أن فهم النصوص يعتمد على سياق الكلام، وهو ما يسمى: دلالة السياق. وهذه الدلالة هي من الأهمية بمكان، إذ يتضح من خلالها فهم الكلام الوارد وتنزيله على معانيه الصحيحة. قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «كلام العربي على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ وإلا صار ضحكة وهزئه»^(٢). قال ابن القيم: «السياق يرشد إلى تبين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة؛ وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩] كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير»^(٣). ودلالة السياق دلالة معتبرة عند أهل السنة استخدموها في

(١) البرهان في علوم القرآن (٢/٣٠٧).

(٢) الموافقات (٣/٤١٩).

(٣) بدائع الفوائد (٤/٩).

توضيح النصوص على معانيها المناسبة لها. ويقصد بالسياق هنا هو المعنى الذي جرت فيه الألفاظ محتفة بقرائنها التي تؤكد دلالة هذا المعنى وتستبعد ما سواه، ويسمي بعض الباحثين السياق بأنه: «الموقف الكلامي بجميع عناصره»^(١). فالسياق إذاً يعرف من خلال الكلام سابقه ولاحقه وما احتف به من قرائن، سواء كانت واضحة في النص، أم كانت خارجة عنه، كأسباب النزول. يقول السيوطي رحمه الله وهو يذكر مصادر المفسر وأنه يبدأ بالقرآن ثم السنة: «فإن لم يجده في السنة رجع إلى أقوال الصحابة فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرائن والأحوال عند نزوله»^(٢). وقد يطول الكلام عن السياق، والمقصود هنا بيان أن النصوص حتى تفهم فلا بد من اعتبار سياقاتها. الضابط الثالث: دلالة اللفظ على الصفة في موضع ما لا يعني أنه يدل عليها في كل موضع، وهو ما يسمى: القرائن. ولذا يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «إن

(١) انظر: علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية لفريد عوض (ص: ١٧١)، ودلالة السياق للطلحي (ص: ٤٦)، وقد لخص الطلحي مفهوم السياق من خلال تراث العرب ويقصد به السياق عند علماء الشرع وعلماء اللغة بأنه يرجع إلى ثلاثة أمور: السياق هو الغرض. والسياق هو الظروف والمواقف التي ورد فيها النص. والسياق هو السياق اللغوي المعروف الآن وهو ما يمثله الكلام في موضع النظر والتحليل.

(٢) الإتيان في علوم القرآن للسيوطي (١ / ١١٩٧).

الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية»^(١). والقرائن: هي الأمارات التي تقارن الخطاب لتبينه وتصحب الكلمة فتدل على معناها. وهي مفيدة جداً في تعيين المعنى المراد من اللفظ. قال القاضي أبو يعلى: «وقد اعتبر أحمد القرائن في مثل هذا، فقال في قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] قال: المراد به علمه؛ لأن الله افتتح الخبر بالعلم، وختمه بالعلم»^(٢). قال الإمام ابن القيم: «اللفظ لا بد أن يقترن به ما يدل على المراد به، والقرائن ضربان: لفظية ومعنوية، واللفظية نوعان: متصلة ومنفصلة، والمتصلة ضربان: مستقلة وغير مستقلة، والمعنوية إما عقلية وإما عرفية، والعرفية إما عامة وإما خاصة، وتارة يكون عرف المتكلم وعادته»^(٣). وفي أهمية اعتبار دلالة السياق والقرائن في فهم معاني نصوص القرآن والسنة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «بل ينظر في كل آية وحديث بخصوصه وسياقه وما يبين معناه من القرائن والدلالات، فهذا أصل عظيم مهم نافع في باب فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما مطلقاً ونافع في

(١) مجموع الفتاوى (٦/١٢). وانظر: الرسالة المدنية لابن تيمية: (ص: ٣١).

(٢) إبطال التأويلات (ص: ٤٢٧).

(٣) مختصر الصواعق المرسلات (ص: ٧٨٠).

معرفة الاستدلال والاعتراض والجواب وطرده الدليل ونقضه^(١). وقال الإمام الشاطبي: «فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذا ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاختصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض»^(٢). وقال شيخ الإسلام: «فتدبر هذا فإنه كثيرا ما يغلط الناس في هذا الموضوع، إذا تنازع النفاة والمثبتة في صفة ودلالة نص عليها، يريد المرید أن يجعل ذلك اللفظ حيث ورد دالا على الصفة وظاهرا فيها، ثم يقول النافي: وهناك لم تدل على الصفة فلا تدل هنا، وقد يقول بعض المثبتة: دلت هنا على الصفة فتكون دالة هناك، بل لما رأوا بعض النصوص تدل على الصفة جعلوا كل آية فيها ما يتوهمون أنه يضاف إلى الله تعالى إضافة صفة من آيات الصفات. كقوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَحْسَرْتَنِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّخِرِينَ﴾ [الزمر: ٥٦]. وهذا يقع فيه طوائف من المثبتة والنفاة، وهذا من أكبر الغلط فإن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية ... ويغلط الناس في هذا الموضوع، إذا تنازع النفاة والمثبتة في صفة، ودلالة نص عليها، يريد المرید أن يجعل ذلك اللفظ

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٣٥٧).

(٢) الموافقات (٢/ ٢٦٥).

حيث ورد دالا على الصفة وظاهرا فيها، ثم يقول النافي: وهناك لم تدل على الصفة فلا تدل هنا. وقد يقول بعض المثبتة: دلت هنا على الصفة فتكون دالة هناك. بل لما رأوا بعض النصوص تدل على الصفة جعلوا كل آية فيها ما يتوهمون أنه يضاف إلى الله تعالى إضافة صفة من آيات الصفات^(١). وعند ذكر بعض النصوص فإنه قد يظهر فيها أنها من نصوص الصفات وقد لا يثبت من خلالها صفة كقوله تعالى: ﴿فَأَيُّمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، وكقوله: ﴿فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانُهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]، فالأولى تعني وجه الله، أي: قبلته، فأضيفت إلى الله تعالى للتخصيص والتشريف، والثاني المقصود به إتيان أمره المتمثل في عقوبته، وقد يستدل بعض النفاة بمثل آية ﴿فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانُهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾ على نفي صفة الإتيان لله تعالى حقيقة الواردة في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠] جاعلاً من معنى الآية الأولى معنى للآية الثانية، من أن الإتيان لله تعالى إنما هو إتيان أمره^(٢). ومن خلال دلالة السياق يتبين لنا أثر فهم هذه الدلالة في إثبات صفات الله تعالى وألا يجعل ما لا يدل على صفة من النصوص دليلاً على نفي الصفة المثبتة من النصوص الأخرى. وما سبق هو إشارة

(١) مجموع الفتاوى (٦ / ١٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى: (٢ / ٤٢٩)، ومختصر الصواعق: (١ / ٢٩).

للمقصود وتبيان لأهمية هذه الدلالة^(١). وهكذا في ألفاظ المعية، في كل نص قد تقتضي معنى خلاف الآخر، فمع أن الله سبحانه وتعالى مع خلقه جميعاً بعلمه، فإنه مع أوليائه وعباده الصالحين بنصره وتأييده إضافة إلى علمه، فهذا النوع يسمى التواطؤ المشكك، فالتواطؤ نوعان: كلي ومشكك. فلاحظ أن اللبس يأتي في أذهان البعض من فهمه الخاطيء، أو يريد أن يحمل النص معنى لا يحتمله، ولو عاد إلى لغة العرب وعاد إلى كلام أهل العلم لوجد أن الأمر في غاية الوضوح والجلاء، فلم يتردد واحد من السلف فيقول: لعلها معية ذاتية، ولم يُنقل هذا عنهم، وهذا ابن عبد البر ينقل إجماع السلف أنهم فسّروا المعية بمعية العلم، وهكذا ابن تيمية وهكذا تلميذه ابن القيم، وهكذا جمع من أهل العلم، بينوا أن المعية هنا ليست معية ذاتية. الضابط الرابع: حال المتكلم. أو ما يسمى بمفهوم مقتضى الحال، أو ما يعبر عنه بمطابقة الكلام لمقتضى الحال. ويعتبر السياق من القرائن الكبرى التي يستند عليها التحليل الدلالي، وعلماء الدلالة حينما يتحدثون عن السياق يقسمونه إلى نوعين: النوع الأول: نوع لغوي يهتم بالسابق واللاحق. والنوع الثاني: وآخر مقامي لا يمكن إغفاله يراعي ملابسات الكلام، وأطلق عليه العلماء قديما وحديثا مصطلحات كثيرة، لعل

(١) لتبيان أمثلة توضح دلالة السياق وأثرها في فهم النص، انظر: الدراسات اللغوية والنحوية في

مؤلفات ابن تيمية للشجيري (ص: ٩١).

أقدمها مقتضى الحال^(١). وعرف بأنه: الخلفية غير اللغوية للكلام أو النص، ومن خلالها يأخذ تمام معناه في الاستعمال^(٢). ومقتضى الحال: صورة خاصة ترد في الكلام زائدة على أصل معناه قد اقتضاها الحال واستدعاها المقام^(٣). مطابقة الكلام لمقتضى الحال: العناية بحال المستمع أو المتلقي بالإضافة إلى جودة اللفظ والموضوع، وبذا يُعد الخطيب أو الكاتب بليغاً. قال الشاطبي: «علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلاً عن معرفة مقاصد الكلام إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال، حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالأستفهام لفظه واحد، ويدخله معان آخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال، وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة ففهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب - يعني: أسباب

(١) انظر: مقتضى الكلام بين التراث العربي والدراسات اللغوية الحديثة للوسطاني (ص: ١).

(٢) معجم المصطلحات اللغوية لرمزي منير بعلبكي مادة (س. و. ق).

(٣) علوم البلاغة للمراغي (ص: ٣٦).

النزول - رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد، ومعنى معرفة السبب هو معرفة مقتضى الحال^(١). الجانب الثالث: استعمال لفظ الظاهر والمقصود به. ولتحريز هذه المسألة وتقريرها يجب الوقوف عند المسائل الآتية: المسألة الأولى: قول المصنف: (فإنه يقال: لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك) يؤكد المصنف هنا أن لفظ الظاهر يعد من الألفاظ المجملة، والقاعدة كما تقدم في الألفاظ المجملة ألا تقبل مطلقاً، ولا ترد مطلقاً، بل لابد من الاستفصال من المتكلم بها ومعرفة مقصده. والمصنف هنا استخدم طريقة الاستفصال وذلك من خلال ثلاث نقاط: النقطة الأولى: أن الزعم بأن (ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم) كما قال به كل من المشبهة، والمعطلة. فالمشبهة أجروا هذه النصوص على ظاهرها، ولكن جعلوا ظاهرها من جنس صفات المخلوقين، كقولهم: له يد كيدي، وسمع كسمعي، وبصر كبصري، فهم من جهة أثبتوا الصفة فأثبتوا اليد، وأثبتوا السمع، وأثبتوا البصر، وأثبتوا الاستواء، وأثبتوا سائر الصفات، لكنهم تعمقوا في شأن الكيفية وجعلوا تلك الصفات من جنس ما للمخلوق. وشبهة هؤلاء أنهم يقولون: إن الله تعالى لا يخاطبنا إلا بما نعقل. والمعطلة: لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات، فهذا تشبيه

(١) الموافقات: (٢/ ٢٢١).

وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته، بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم. والمعطلة يسمون نصوص الصفات نصوص التشبيه وفي هذا يقول قائلهم: «وظواهر أحاديث التشبيه - يعني بها أحاديث الصفات - أكثرها غير صحيحة، والصحيح منها ليس بقاطع، بل هو قابل للتأويل»^(١). وبالتالي فإن هذا المعنى كما قال المصنف: (لا ريب أن هذا غير مراد). النقطة الثانية: أن هذا الزعم والظن في النصوص أمر لا تدل عليه النصوص. ولذلك قال المصنف: (ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهراً، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرةً وباطلاً، والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال). وطريقة سلف الأمة وأئمتها أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ، من غير تحريف، ولا تعطيل، ولا تكييف، ولا تمثيل، إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل، إثبات الصفات ونفي ممثالة المخلوقات، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فهذا رد على الممثلة، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] رد على المعطلة. وقولهم في الصفات مبني على أصليين: أحدهما: أن الله سبحانه وتعالى منزّه عن صفات النقص مطلقاً كالسنة، والنوم، والعجز، والجهل، وغير ذلك. والثاني: أنه متصف بصفات الكمال التي لا نقص فيها، على وجه الاختصاص

(١) الاقتصاد في الاعتقاد لأبي حامد الغزالي (ص: ١٣٢).

بما له من الصفات، فلا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من الصفات. النقطة الثالثة: أن من اعتقد أن ظاهر النصوص هو التشبيه فهو لاء قال عنهم المصنف: (والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلطون من وجهين): الوجه الأول: قول المصنف: (تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، حتى يجعلوه محتاجاً إلى تأويل يخالف الظاهر، ولا يكون كذلك) أي: زعموا أن المعنى الفاسد هو ما دل عليه ظاهر اللفظ، حيث زعموا أن نصوص إثبات اليمين مثلاً تدل على أن اليد هي مثل يد المخلوق، وأنهم على زعمهم هذا يرون أن النص بحاجة إلى تأويل يخالف ظاهره، فقالوا في تأويل اليد هي القدرة أو النعمة. والوجه الثاني: قول المصنف: (وتارة يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ، لاعتقادهم أنه باطل) أي: أنهم بفهمهم الفاسد يردون معاني النصوص الشرعية الدالة على إثبات صفة الكمال لله عز وجل، لاعتقادهم ببطلان تلك الصفات، فلا يشبتون لله صفات أو لا يشبتون له بعض صفاته. فهو لاء يرون إن الظاهر غير مراد: أي أن المعنى غير مراد، وأن هناك معنى لا نعلمه. أن لفظ الظاهر أصبح لفظاً مشتركاً فتارة يراد به معنى صحيحاً، وتارة يراد به خلاف ذلك فلا بد من التفصيل. وفي هذا يقول ابن تيمية رداً على من يقول: «مذهب السلف أن الظاهر غير مراد، ويقول: أجمعنا على أن الظاهر غير مراد. وهذه العبارة خطأ: إما لفظاً ومعنى. أو لفظاً لا معنى. لفظ الظاهر قد صار مشتركاً بين شيئين: المعنى

الأول: أن يقال: إن اليد جارحة مثل جوارح العباد، وظاهر الغضب غليان القلب لطلب الانتقام، وظاهر كونه في السماء أن يكون مثل الماء في الظرف. فلا شك أن من قال: إن هذه المعاني وشبهها من صفات المخلوقين ونعوت المحدثين غير مراد من الآيات والأحاديث فقد صدق وأحسن. إذ لا يختلف أهل السنة أن الله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، بل أكثر أهل السنة من أصحابنا وغيرهم يكفرون المشبهة والمجسمة. لكن هذا القائل أخطأ حيث ظن أن هذا المعنى هو الظاهر من هذه الآيات والأحاديث، وحيث حكي عن السلف ما لم يقولوه؛ فإن ظاهر الكلام هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة، ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع وقد يكون بسياق الكلام؛ وليست هذه المعاني المحدثثة المستحيلة على الله تعالى هي السابقة إلى عقل المؤمنين، بل اليد عندهم كالعلم والقدرة والذات، فكما كان علمنا وقدرتنا وحياتنا وكلامنا ونحوها من الصفات أعراضا تدل على حدوثنا يمتنع أن يوصف الله سبحانه بمثلها، فكذلك أيدينا ووجوهنا ونحوها أجساما كذلك محدثة يمتنع أن يوصف الله تعالى بمثلها. ثم لم يقل أحد من أهل السنة: إذا قلنا إن لله علما وقدرة وسمعا وبصرا إن ظاهره غير مراد ثم يفسر بصفاتنا. فكذلك لا يجوز أن يقال: إن ظاهر اليد والوجه غير مراد، إذ لا فرق بين ما هو من صفاتنا جسم أو عرض للجسم، ومن قال: إن ظاهر شيء من

أسمائه وصفاته غير مراد فقد أخطأ؛ لأنه ما من اسم يسمى الله تعالى به إلا والظاهر الذي يستحقه المخلوق غير مراد به، فكان قول هذا القائل يقتضي أن يكون جميع أسمائه وصفاته قد أريد بها ما يخالف ظاهرها ولا يخفى ما في هذا الكلام من الفساد. والمعنى الثاني: أن هذه الصفات إنما هي صفات الله سبحانه وتعالى كما يليق بجلاله نسبتها إلى ذاته المقدسة كنسبة صفات كل شيء إلى ذاته، فيعلم أن العلم صفة ذاتية للموصوف ولها خصائص وكذلك الوجه. ولا يقال: إنه مستغن عن هذه الصفات؛ لأن هذه الصفات واجبة لذاته والإله المعبود سبحانه هو المستحق لجميع هذه الصفات. وليس غرضنا الآن الكلام مع نفاة الصفات مطلقاً وإنما الكلام مع من يثبت بعض الصفات. وكذلك فعله نعلم أن الخلق هو إبداع الكائنات من العدم وإن كنا لا نكيف ذلك الفعل ولا يشبه أفعالنا، إذ نحن لا نفعل إلا لحاجة إلى الفعل، والله غني حميد. وكذلك الذات تعلم من حيث الجملة وإن كانت لا تماثل الذوات المخلوقة، ولا يعلم ما هو إلا هو، ولا يدرك لها كيفية، فهذا هو الذي يظهر من إطلاق هذه الصفات، وهو الذي يجب أن تحمل عليه. فالمؤمن يعلم أحكام هذه الصفات وآثارها وهو الذي أريد منه، فيعلم أن الله على كل شيء قدير، وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً، وأن الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه، وأن المؤمنين ينظرون إلى وجه خالقهم في الجنة ويتلذذون بذلك لذة ينغمر

في جانبها جميع اللذات، ونحو ذلك. كما يعلم أن له ربا وخالقا ومعبودا ولا يعلم كنه شيء من ذلك؛ بل غاية علم الخلق هكذا: يعلمون الشيء من بعض الجهات ولا يحيطون بكنهه وعلمهم بنفوسهم من هذا الضرب. قلت له: أفيجوز أن يقال: إن الظاهر غير مراد بهذا التفسير؟ فقال: هذا لا يمكن. فقلت له: من قال: إن الظاهر غير مراد، بمعنى أن صفات المخلوقين غير مرادة، قلنا له: أصبت في المعنى لكن أخطأت في اللفظ، وأوهمت البدعة وجعلت للجهمية طريقا إلى غرضهم، وكان يمكنك أن تقول: تمر كما جاءت على ظاهرها مع العلم بأن صفات الله تعالى ليست كصفات المخلوقين، وأنه منزه مقدس عن كل ما يلزم منه حدوثه أو نقصه. ومن قال: الظاهر غير مراد، بالتفسير الثاني وهو مراد الجهمية ومن تبعهم من المعتزلة وبعض الأشعرية وغيرهم فقد أخطأ^(١). [محمد بن خليفة (١/ ٤٧٥)].

هذه هي القاعدة الثالثة، وقد يقال: إنها تعتبر جملة من جمل القاعدة الثانية؛ لأن المصنف لا يزال يتكلم في الألفاظ المجملة الحادثة المشتركة، سواء كان اللفظ لفظاً فرداً؛ كلفظ الجهة، أو كان اللفظ لفظاً مركباً؛ كقول: ظاهر النصوص مراد أم ليس مراداً. فما يقال فيه: إنه يستفصل فيه، قد يكون كلمةً، وقد يكون جملةً مركبة، لكن المصنف عني بإفراد هذه الجملة في هذه القاعدة؛ لأن هذه الجملة من الجمل

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٥٥٥).

التي شاع النظر فيها كثيراً، فإن سائر من تأول الصفات أو بعضها، يسمي ما تأوله ظاهراً، ويجعل ما يقابل هذا الظاهر هو المؤول. فيذكر المصنف أنه إذا قيل: ظاهر النصوص مراد أو ليس بمراد؟ فإن هذه الجملة من الجمل المجملة التي لا بد فيها من استفصال، وهذا الإجمال إنما هو باستعمال المستعملين من النظار لهذه الجملة، وليس هو إجمالاً بأصل اللغة، فلولا أن هؤلاء الذين خالفوا الأئمة تكلموا بلفظ الظاهر على قدر من التأويل له، أو التعطيل للمعاني الصحيحة، أو ما إلى ذلك؛ لكان الأصل أن من تكلم في التقرير فقال: إن ظاهر النصوص مراد؛ فإن كلمته هذه كلمة سائغة جائزة، لكن لما جاء الاشتراك من جهة استعمال المستعملين لها؛ لزم أن يقال بالتفصيل؛ لأن المتكلم بذلك قد يكون فهم من الظاهر التشبيه، فإذا قيل له: إن ظاهر النصوص مراد، فكأنه قيل له في زعمه: إن التشبيه مراد. ولذلك فلا بد أن يقال: ماذا يقصد بالظاهر؟ فإن قصد بالظاهر المعاني الصحيحة، فإن ظاهر النصوص مراد، وإن قصد بظاهر النصوص التشبيه الذي يليق بالمخلوقات وما إلى ذلك، فإن هذا المعنى ليس مراداً، لكن لا يجوز لأحد أن يقول: إنه هو ظاهر النصوص وهذا من طرق الرد على المخالفين الذين سموه بظاهر النصوص، أي: فهموا فهماً من التشبيه وسموه: ظاهر النصوص، ونقول: إنه يلزم على ذلك أن يقال: إن ظاهر القرآن كفر؛ لأن التشبيه نقص والله منزّه عن النقص، ومن نقص الله فقد كفر. فمن قال: إن ظاهر

النصوص هو التشبيه، فهي بحاجة إلى التأويل، فيقال له: ليس ظاهر النصوص هو التشبيه؛ لأنه يلزم على هذا أن ظاهر القرآن كفر. ومن المعلوم أن غالب الناس لا يعلمون التأويل؛ ولا سيما أن هؤلاء يجعلون التأويل على طرق كلامية، فيلزم من ذلك أن جمهور من يقرأ القرآن ويعتقد بظاهره، أن هذا الظاهر عندهم كفر؛ لأنه نقص وتشبيه. قال المصنف رحمه الله: (فإنه يقال: لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد، ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهراً ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفراً وباطلاً، والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال). فلا يجوز لأحد أن يقول: هذا هو ظاهر القرآن، حتى وإن قال: إنه سيتأول هذا إلى معنى صحيح بزعمه، فإن مجرد تسميته لظاهر القرآن بهذه الحقائق الكفرية، من تشبيه الله بخلقه؛ فإن هذا طعن في كلام الله سبحانه وتعالى. وقول المصنف رحمه الله: (والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلطون من وجهين: تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، حتى يجعلوه محتاجاً إلى تأويل يخالف الظاهر، ولا يكون كذلك، وتارة يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ؛ لاعتقادهم أنه باطل). أي: أنهم يفسرون الآية بمعنى من معاني التشبيه والتمثيل،

فيقولون: إن ظاهر الآية يدل على كذا وكذا، ويكون هذا الذي فسروا الآية به غلطاً، أي: أنه ليس لاثقاً بالله سبحانه وتعالى، ويتفق أهل السنة معهم على أن هذا المعنى ليس لاثقاً بالله، فإذا فسروها بذلك قالوا: فهذا ظاهر القرآن فهو يحتاج إلى تأويل. والحق أن معنى الآية ليس هو ما فسروها به ابتداء وسموه ظاهراً، ولا ما فسروها به ثانياً وسموه تأويلاً؛ بل إن معناها يكون صحيحاً مناسباً ليس من باب التشبيه، ولا من باب النفي والتعطيل الذي سموه تأويلاً. فمثلاً: قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] يقولون: إن ظاهر هذه الآية أنه استوى مثل جلوس المخلوق على شيء مخلوق، وهذا يلزم منه قدم هذا المخلوق معه، ويلزم منه مماسة، ويلزم منه تحيزات، ويلزم منه حاجة الباري إلى الاستواء على العرش، أو إلى العرش، وغير ذلك من الكلمات التي يقحمونها على هذا النص. فهذا المعنى، أي: أنه محتاج إلى العرش، وليس غنياً عما سواه ونحو ذلك، لا شك أن الله منزّه عنه؛ ولذلك يتأولون الآية فيقولون: إن المخرج من هذا التفسير الظاهر أن يقال: إن «استوى» بمعنى: استولى. فيكون الجواب هنا: أن تفسير الآية بالمعنى الأول الذي سميتموه ظاهراً، وبالمعنى الثاني كلاهما غلط، وثمة معنى ثالث وهو المعنى الصحيح، وهو أن يقال: إن الله سبحانه وتعالى مستو على عرشه، أي: علا على عرشه علواً يليق بجلاله، وهذا المعنى لا يلزم فيه تلك اللوازم التي ادعوها لازمة

للتفسير الأول. وقوله: (وتارة يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ؛ لاعتقادهم أنه باطل)، هذا هو الوجه الثاني من غلطهم، وهو أنهم ربما قالوا: إن ظاهر النص هو كذا وكذا، وهو ليس مراداً، ويكون تفسيرهم لظاهر النص تفسيراً صحيحاً لكنهم ينازعون في نفيه، ولا ينازعون في أصل التفسير. فمثلاً: قول النبي ﷺ: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ بَيْنَ أَصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ». أخرجه مسلم (٢٦٥٤). قالوا: إن ظاهر هذا الحديث يدل على أن الله موصوف بهذه الصفة وهي الأصابع، وهذا ليس مراداً، وقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ﴾ [ص: ٧٥] قالوا: إن ظاهر ذلك أن الله خلق آدم بيديه، وهذا المعنى صحيح؛ لأن الله أخبر عن نفسه كذلك. إذا فهم ربما فسروا الآية بمعنى حق، لكنه عندهم يكون باطلاً، فتكون منازعتهم في نفيه وليس في أصل التفسير، وهذا يختلف عن الوجه الأول، وهو أنهم يفسرون الظاهر بمعنى يُتفق معهم على أنه غلط، لكن ينازع في كونه هو ظاهر اللفظ. [يوسف الغفيص (ص: ١٥٠)].



فالأول: كما قالوا في قوله: «عَبْدِي جُعْتُ فَلَمْ تُطْعِمْنِي». أخرجه مسلم (٢٥٦٩) بلفظ: «اسْتَطَعْمْتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي». الحديث^(١)، وفي الأثر الآخر: «الْحَبْرُ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ، فَمَنْ صَافَحَهُ وَقَبْلَهُ فَكَأَنَّمَا صَافَحَ اللَّهَ وَقَبْلَ يَمِينِهِ». صح معناه عن ابن عباس رضي الله عنهما

(١) أجاب المؤلف عمن زعم أن ظاهر حديث، «عبدى جعت..» التمثيل، فيحتاج إلى تأويل. وهذا الجواب مذكور في أكثر من موضع. انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٥١٠، ٢٣٢/ ٥). والرد على البكري (ص: ١٥١). ومن تقريراته التي تزيد ذلك الجواب وضوحاً، قوله: أما النصوص التي يزعمون أن ظاهرها كفر، فإذا تدبرت النصوص وجدتها قد بينت المراد، وأزالت الشبهة، فإن الحديث الصحيح لفظه: «عَبْدِي مَرَضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي، فَيَقُولُ الْعَبْدُ: رَبِّ كَيْفَ أَعُوذُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ فَيَقُولُ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فُلَانًا مَرَضَ فَلَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ». فنفس الفاظ الحديث نص في أن الله نفسه لا يمرض، وإنما الذي مرض عبده المؤمن. ومثل هذا لا يُقال: ظاهره أن الله يمرض، فيحتاج إلى تأويل؛ لأن اللفظ إذا قُرُن به ما يبين معناه، كان ذلك هو ظاهره. الدرء (٥/ ٢٣٥). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

موقوفاً عليه. أخرجه عبد الرزاق (٨٩٢٠)^(١). وقوله ﷺ: «قُلُوبَ الْعِبَادِ بَيْنَ أَصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ». أخرجه أحمد (٢٤٦٠٤). فقالوا: قد علم أن ليس في قلوبنا أصابع الحق.

ذكر الشيخ هذه الأمثلة لمن يغلط، فيجعل المعنى الفاسد هو ظاهر اللفظ، فيكون محتاجاً إلى تأويل حسب ظنه وزعمه. والواقع أن المعنى الفاسد ليس هو ظاهر

(١) وأما جواب المؤلف عن أثر ابن عباس رضي الله عنهما: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض..» فقد ساقه في عدة مواطن. انظر: التسعينية (٥٧١ / ٢). ودرء تعارض العقل والنقل (٣ / ٣٨٤). والرسالة العرشية، مجموع الفتاوى (٦ / ٥٨٠، ٣٣ / ١٨٤)، ومسألة في تأويل الآيات، جامع المسائل (٣ / ١٦٣). والمجموعة العلية (١ / ٧٥). ومن تقريراته المتممة للجواب السابق، أن هذا الأثر معروف عن ابن عباس رضي الله عنهما، ولا يثبت رفعه بهذا اللفظ. انظر: الرد على البكري (ص: ٣٨٧)، ومجموع الفتاوى (٦ / ٣٩٧). وقال أيضاً: «ومن تدبر اللفظ المنقول تبين له أنه لا إشكال فيه إلا على من لم يتدبره، فإنه قال: يمين الله في الأرض. فقيده بقوله: في الأرض. ولم يطلق فيقول يمين الله، وحكم اللفظ المقيّد يخالف حكم اللفظ المطلق... فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه. ومعلوم أن المشبه غير المشبه به، وهذا صريح في أن المصافح لم يصفح يمين الله أصلاً، ولكن شبه بمن يصفح الله، فأول الحديث وآخره يبين أن الحجر ليس من صفات الله كما هو معلوم عند كل عاقل. مجموع الفتاوى (٦ / ٣٩٨). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

اللفظ؛ لأنه جاء في النص ما يفسر ويوضح المعنى المراد. ففي الحديث الأول: وهو قوله تعالى في الحديث القدسي: (عَبْدِي جُعْتُ فَلَمْ تُطْعِمْنِي) الحديث، ليس ظاهره أن الله تعالى يجوع ويمرض؛ لأنه جاء في الحديث ما يوضح المعنى، ويبيّن أن المراد: جوع العبد ومرضه. فمن جعل المعنى الفاسد ظاهر اللفظ ونفاه، فهو مصيب من جهة المعنى، حيث نفى المعنى الفاسد عن الله تعالى، ولكنه غلط من جهة اللفظ، حيث جعل هذا المعنى الفاسد هو ظاهر لفظ الحديث. المثال الثاني: ما ورد في الأثر الذي يروى مرفوعاً وموقوفاً، ولم يثبت مرفوعاً: («الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ، فَمَنْ صَافَحَهُ وَقَبَلَهُ فَكَأَنَّمَا صَافَحَ اللَّهَ وَقَبَلَ يَمِينَهُ»). فبعض الغالطين يظن أن ظاهر الأثر أن الحجر الأسود، هو صفة الله ويده اليمين، وهذا الظاهر ليس بمراد، فهذا الشخص غلط في زعمه بأن ظاهر الأثر هو المعنى الفاسد، وإلا كان قد أصاب في نفي هذا الظاهر المتوهم الفاسد؛ لأن في الأثر ما يدفع هذا المعنى الفاسد كما سيبيّنه الشيخ بعد قليل. المثال الثالث: حديث («قُلُوبَ الْعِبَادِ بَيْنَ أَصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ») قالوا: قد علم أن ليس في قلوبنا أصابع الحق، فزعموا أن ظاهر الحديث يدل على أن أصابع الرب تعالى داخلة في أجوافنا، متصلة بقلوبنا، ولذا قالوا بأن الظاهر غير مراد. فيقال: إن هذا النافي قد أحسن في نفيه لهذا المعنى الفاسد، وفي نفيه لأن يكون

هذا المعنى الفاسد مراداً، ولكنه غلط في زعمه وظنه بأن هذا المعنى الفاسد هو ظاهر الحديث. ومنشأ غلطه اعتقاده بأن البينية تقتضي الاتصال والملاصقة، وليس الأمر كذلك، فالبينية في اللغة العربية لا يلزم منها اتصال ولا التصاق، بل قد تقتضي ذلك وقد لا تقتضيه، كما في لفظ المعية فهي تقتضي مطلق المصاحبة، وقد يكون معها امتزاج وقد لا يكون. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣٠٦)].

فيقال لهم: لو أعطيتكم النصوص حقها من الدلالة، لعلمتم أنها لا تدل إلا على حق. أما الحديث الواحد: فقلوه: («الْحَبْرُ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ، فَمَنْ صَافَحَهُ وَقَبْلَهُ فَكَأَنَّمَا صَافَحَ اللَّهَ وَقَبْلَ يَمِينِهِ»). صريح في أن الحبر الأسود ليس هو صفة لله، ولا هو نفس يمينه؛ لأنه قال: «يمين الله في الأرض»، وقال: «فَمَنْ قَبْلَهُ وصافحه، فكأنما صافح الله وقبل يمينه»، ومعلوم أن المشبه غير المشبه به، ففي نص الحديث بيان أن مستلمه ليس مصافحاً لله، وأنه ليس هو نفس يمينه، فكيف يجعل ظاهره كفرة، وأنه محتاج إلى التأويل؟! مع أن هذا الحديث إنما يعرف عن ابن عباس. وأما الحديث الآخر، فهو في الصحيح مفسراً: يقول الله: «يَقُولُ اللَّهُ عَبْدِي جُعْتُ فَلَمْ تُطْعِمْنِي فَيَقُولُ: رَبِّ كَيْفَ أَطْعِمُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ فَيَقُولُ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فَلَانًا جَاعٌ فَلَوْ أَطْعَمْتَهُ لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي عَبْدِي مَرِضٌ فَلَمْ تُعْذِنِي فَيَقُولُ: رَبِّ كَيْفَ أَعُودُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ فَيَقُولُ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فَلَانًا مَرِضٌ فَلَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ». أخرج مسلم (٢٥٦٩). وهذا صريح في أن الله سبحانه وتعالى لم يمرض ولم يجع، ولكن

مرض عبده وجاع عبده، فجعل جوعه جوعه، ومرضه مرضه، مفسراً ذلك بأنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي، ولو عدته لوجدتني عنده. فلم يبق في الحديث لفظ يحتاج إلى تأويل.

بدأ الشيخ بيان المعنى الصحيح للأمثلة الثلاثة، والرد على زعم من زعم أن ظاهر هذه النصوص هو المعنى الفاسد، وأن هذا الظاهر ليس بمراد، فقال: (أما الحديث الواحد) يعني: الأول، وبدأ بذكر أثر ابن عباس رضي الله عنهما، وبين معناه الصحيح، ونبه إلى أن المعتمد أن هذا الأثر إنما يعرف عن ابن عباس رضي الله عنهما، وأنه ليس بمرفوع. ثم ذكر حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وبين بذكر بقية الحديث أنه ليس فيه ما يوجب التوهم الفاسد؛ لأن الحديث جاء مفسراً ومبيناً، إذ قال: «مرض عبدي فلان». «وجاع عبدي فلان». إلى آخره، فجعل: (جوعه جوعه، ومرضه مرضه)، الضمير في الأول فجعل (جوعه) للعبد، وفي الثاني (جوعه) للرب، وهكذا في قوله: (ومرضه مرضه)، وفسره بقوله: (لو أطعمته لوجدت ذلك عندي)، فمن أطعم الجائع، وجدّ جزاءه عند ربه. وقوله: (لو عدته لوجدتني عنده) أي: لو عدت المريض، لوجدتني عنده. وهذه عندي تتضمن: القرب

والمعية الخاصة، فمن عاد المريض، فاز بهذا القرب وهذه المعية. وقوله: (مرض عبي فلان) الأظهر أن العبودية هنا هي العبودية الخاصة. وبفهم الحديث، لا يبقى فيه لفظ يحتاج إلى تأويل. فائدة: كلُّ قربٍ خاصٍ يتضمنُ المعيةَ الخاصةَ، ولا عكس. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣٠٩)].

وأما قوله: «قُلُوبَ الْعِبَادِ بَيْنَ أَصْبُعَيْنِ مِنَ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ». أخرجه أحمد (٢٤٦٠٤)، فإنه ليس في ظاهره أن القلب متصل بالأصابع، ولا مماس لها، ولا أنها في جوفه. ولا في قول القائل: «هذا بين يدي»، ما يقتضي مباشرته ليديه. وإذا قيل: ﴿وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١٦٤]، لم يقتض أن يكون مماساً للسماء والأرض. ونظائر هذا كثيرة.

وكذلك في هذا المثال الثالث: مَنْ ظَنَّ أَنَّ ظَاهِرَهُ أَنَّ أَصَابِعَ الرَّبِّ مُتَّصِلَةٌ بِالْقُلُوبِ، وَأَنَّهَا دَاخِلَةٌ فِي أَجْوَافِ الْعِبَادِ، فَيُوجِبُ تَأْوِيلَ هَذَا الْحَدِيثِ؛ لِأَنَّ ظَاهِرَهُ لَيْسَ بِمُرَادٍ، فَهَذَا غَالِطٌ مِنْ جِهَةِ اللَّفْظِ، حَيْثُ زَعَمَ وَتَوَهَّمُ أَنَّ ظَاهِرَ الْحَدِيثِ أَنَّ أَصَابِعَ الرَّبِّ فِي قُلُوبٍ وَأَجْوَافِ الْعِبَادِ، وَإِنْ كَانَ مُصِيبًا فِي نَفْيِ هَذَا الْمَعْنَى الْبَاطِلِ الَّذِي تَوَهَّمَهُ. وَنَقُولُ: إِنْ مَا تَوَهَّمَهُ مِنْ ظَاهِرِ الْحَدِيثِ غَيْرٌ صَحِيحٌ، فَالْحَدِيثُ لَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ؛ لِأَنَّ لَفْظَةَ «بَيْنَ» لَا تَقْتَضِي اتِّصَالَاً وَلَا مِلَاصَقَةً، كَمَا إِذَا قَالَ الْقَائِلُ: «هَذَا بَيْنَ يَدَيَّ»،

ومعلوم إذا قيل: «السحاب بين السماء والأرض»، لا يقتضي ذلك اتصاله بالسماء، ولا بالأرض. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣١٢)].

قوله: (فالأول: كما قالوا في قوله: عبيد جعت فلم تطعمني...) شرع المصنف هنا في مناقشة بعض ما أورده المعطلة من اعتراضات على بعض النصوص الشرعية والتي زعموا أن ظاهرها يوجب التشبيه، وأنه يلزم تأويلها وصرفها عن ظاهرها، وذكر هنا ثلاثة أمثلة على غلط المتكلمين، وجعلهم المعنى الفاسد هو ظاهر النص وأنه يحتاج إلى تأويل، وقد استعمل المصنف هنا ضابط النظر إلى سياق الكلام الذي سبق ذكره ضمن الضوابط الأربعة للتعامل مع ظواهر النصوص: والمثال الأول: حديث: «الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ صَافَحَهُ وَقَبَّلَهُ فَكَانَ مِثْلَ صَافَحِ اللَّهِ وَقَبَّلَ يَمِينَهُ». أخرجه عبد الرزاق (٨٩١٩). وشبهة هؤلاء: أن ظاهر الحديث أن الحجر هو يمين الله ويده، وهذا محال، فهو يدل على أن ظواهر النصوص محالة وغير مرادة. والجواب على هذه الشبهة من وجهين: الوجه الأول: من حيث السند فيقال إن الحديث مرفوعاً ضعيف كما قال عنه المحققون. قال الخطيب البغدادي: منكر. وقال ابن الجوزي: لا يصح. وقال ابن العربي: هذا حديث باطل فلا يلتفت إليه. قال ابن تيمية: «روى عن النبي بإسناد لا يثبت، والمشهور إنما هو عن ابن عباس». وروي موقوفاً عن ابن عباس، ورواه موقوفاً ابن

قتيبة وقال العجلوني: «ورواه القضاعي أيضا عن ابن عباس رضي الله عنهما موقوفا عليه، لكنه صحيح بلفظ: «الركن يمين الله عز وجل يصافح بها خلقه، والذي نفس ابن عباس بيده ما من مسلم يسأل الله عنده شيئا إلا أعطاه إياه ومثله». وصحح وقفه على ابن عباس: شيخ الإسلام ابن تيمية، والحافظ ابن حجر. الوجه الثاني: الكلام على المتن: على القول بصحته موقوفاً فإن النص يدل على أن الحجر ليس يمين الله حقيقة والتي هي صفته القائمة به، وذلك من خلال النص الوارد وذلك من جانبين: الجانب الأول: كما قال المصنف: (لأنه قال: يمين الله في الأرض) فهذا كما قال المصنف: (صريح في أن الحجر الأسود ليس هو صفة لله، ولا هو نفس يمينه). قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن تدبر اللفظ المنقول تبين له أنه لا إشكال فيه إلا على من لم يتدبره، فإنه قال: يمين الله في الأرض، فقیده بقوله: في الأرض، ولم يطلق، فيقول: يمين الله، وحكم اللفظ المقيد يخالف حكم اللفظ المطلق»^(١). ويوضح ذلك أن الإضافة إلى الله نوعان: النوع الأول: إضافة مُلك وتشريف وضابطها: كل ما يضاف إلى الله ويكون عيناً قائمة بنفسها، أو حالاً في ذلك القائم بنفسه. ومثال ما يضاف ويكون عيناً قائمة بنفسها قوله تعالى: ﴿نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا﴾ [الشمس: ١٣]، ومثال ما يكون حالاً في ذلك القائم بنفسه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ

(١) مجموع الفتاوى (٦ / ٣٩٧).

مِنْ رُوحِي ﴿[الحجر: ٢٩]﴾ فهذا لا يكون صفة لأن الصفة قائمة بالموصوف. النوع الثاني: إضافة الصفة إلى الله وضابطها: ما كان صفة قائمة بغيرها ليس لها محل تقوم به. فالله لا يتصف إلا بما قام به لا بما يخلقه في غيره، وهذا حقيقة الصفة، فإن كل موصوف لا يوصف إلا بما قام به لا بما هو مباين له صفة لغيره. الجانب الثاني: قول المصنف: (وقال: «فمن قبله وصافحه فكأنما صافح الله وقبل يمينه»). ومعلوم أن المشبه غير المشبه به، ففي نص الحديث بيان أن مستلمه ليس مصافحاً لله، وأنه ليس هو نفس يمينه). والمعنى واضح في قوله «فكأنما»، أي: ليس المراد أن الحجر الأسود هو صفة لله تعالى أو يد له عز وجل، بل من قبله فله من الأجر مثل الذي يقبل يد الله تعالى وهذا المفهوم لا يحتاج معه إلى التأويل، إذ لا محذور فيه، فهو افتراض المقصود به حصول الأجر العظيم. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ثم قال: «فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه»، ومعلوم أن المشبه غير المشبه به، وهذا صريح في أن المصافح لم يصافح يمين الله أصلاً، ولكن شبه بمن يصافح الله، فأول الحديث وآخره يبين أن الحجر ليس من صفات الله كما هو معلوم عند كل عاقل، ولكن يبين أن الله تعالى كما جعل للناس بيتاً يطوفون به، جعل لهم ما يستلمونه؛ ليكون ذلك بمنزلة تقبيل يد العظماء، فإن ذلك تقريب للمقبل وتكريم له، كما جرت العادة، والله ورسوله لا يتكلمون بما فيه إضلال الناس، بل لا بد من أن يبين لهم ما

يتقون، فقد بين لهم في الحديث ما ينفي من التمثيل»^(١). وقوله: (وأما الحديث الآخر: فهو في الصحيح مفسراً: «يقول الله: عبدي جعت فلم تطعمني ...» فالشبهة: قول بعض المغالطين: إن ظاهر الحديث أن الله يمرض ويجوع، وهو محال يجب تأويله، وهذا دليل على أن ظواهر النصوص محالة وتحتاج إلى تأويل. وهنا جملتان: «أن ظاهر الحديث أن الله يمرض ويجوع». «أنه محال غير مراد». والجواب: أن الحديث صريح في أن الله لم يمرض ولم يجع، وإنما مرض عبده، وجاع عبده؛ فالحديث بمجموع سياقه يفسر بعضه، فسياق الحديث فسر المقصود عبارة عبارة، فقوله: «يقول الله: عبدي جعت فلم تطعمني» جاء تفسيره في نص سياق الحديث بقوله: «فيقول: أما علمت أن عبدي فلاناً جاع، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي». وقوله: «عبدي مرضت فلم تعدني». جاء تفسيره في نص سياق الحديث بقوله: «أما علمت أن عبدي فلاناً مرض، فلو عدته لوجدتني عنده». فالتفسير جاء من الحديث نفسه من رب العالمين؛ لأن الحديث حديث قدسي، الله هو الذي تكلم به سبحانه، فأجمل في أول الحديث، ثم فسر وأوضح فلم يبق شيء يحتاج إلى التأويل، كما قال المصنف: (فلم يبق في الحديث لفظ يحتاج إلى تأويل). وفي هذا تطبيق للضوابط التي يرجع إليها في تفسير ظاهر النص. فالحديث سياقه صريح في أن الله لم يمرض

(١) مجموع الفتاوى (٦ / ٣٩٧).

ولم يجع، وإنما مرض عبده وجاع عبده، كما في قوله: «أما علمت أن عبدي فلانًا جاع..»، فالظاهر هو مجموع الحديث لا أحاد ألفاظه، ولا يجوز الحكم على أول الكلام دون بقيته، كما في قوله تعالى: ﴿قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾ [الماعون: ٤] فيجب تفسيرها بما بعدها. وأما قوله: (قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن...) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «هذا الحديث في الصحيح والكلام عليه من وجوه: أحدها: أنه ليس ظاهر هذا الحديث أن أصابع الرب في صدور العباد، إنما أخبر أن قلوبهم بين أصبعين من أصابعه يقلبها كيف يشاء، لم يقل إن الأصابع في صدورهم ولا قال إن قلوبهم معلقة بالأصبع أو متصلة بها، بل قال: «إنها بين أصبعين» وكون الشيء بين شيئين ليس ظاهره أنه مماس لهما كما في قوله عن الجنة والنار: ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ﴾ [الأعراف: ٤٦]، وكما في قوله تعالى: ﴿يَلَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ﴾ [الزخرف: ٣٨]. الوجه الثاني: أنه لو فرض أنه أخبر عن شيء من الغيب بأنه في قلوب العباد لم يكن ما ذكر من الضرورة مانعة من ذلك؛ لأن الضرورة تمنع أن تكون الأشياء التي نشاهدها في قلوبنا، ونحن لا نشاهد كذلك، أما إذا أخبرنا بأن الملائكة تنزل على قلوبنا، أو الشياطين تنزل، أو أن على أفواهنا ملائكة تكتب كلامًا، ونحو ذلك من الأمور الغائبة التي ليست من جنس المشاهدات لنا، فإذا أخبرنا بوجودها لم نعلم بالضرورة انتفاء ذلك. فقول القائل: نعلم بالضرورة أنه ليس في

صدورنا أصبعان بينهما قلوبنا، يقال له: المعلوم بالضرورة أن الأصابع التي شهدناها مثل أصابع الآدميين ليست في صدورنا. أما لو أخبرنا أن أصابع الملائكة أو الجن في صدورنا لم نعلم انتفاء ذلك، كما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «مَا مِنْ بَنِي آدَمَ مَوْلُودٌ إِلَّا يَمَسُّهُ الشَّيْطَانُ حِينَ يُولَدُ فَيَسْتَهْلُ صَارِحًا مِنْ مَسِّ الشَّيْطَانِ غَيْرَ مَرِيَمَ وَابْنَهَا»، ثم قرأ أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ﴿وَإِنِّي أُعِيدُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [آل عمران: ٣٦]. أخرجه البخاري (٣٤٣١)، ومسلم (٢٣٦٦). وكما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلْيَسْتَنْثِرْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَبِيتُ عَلَى خِيَاشِيمِهِ». أخرجه البخاري (٣٢٩٥)، ومسلم (٢٣٨). وفي الصحيحين أيضًا عنه أنه قال ﷺ: «يَعْقُدُ الشَّيْطَانُ عَلَى قَافِيَةِ رَأْسِ أَحَدِكُمْ إِذَا هُوَ نَامَ ثَلَاثَ عُقَدٍ، يَضْرِبُ كُلَّ عُقْدَةٍ عَلَيْكَ لَيْلٌ طَوِيلٌ فَارْقُدْ». أخرجه البخاري (١١٤٢)، ومسلم (٧٧٦). مع أننا لا نشهد هذا المس لجسم المولود، ولا هذا المبيت على الخياشيم، ولا العقد، ولا نحو ذلك؛ وظهر أن هذا الحديث لو كان ما ادعاه لم يكن ذلك معلوم الانتفاء بما ادعاه من الضرورة. الوجه الثالث: إنَّ سنين فساد ما ذكره من التأويل في ذلك وإبطال السلف له..». وقال أيضًا: «أحدها: أنه ليس هذا ظاهر هذا الحديث أن الله نزل من فوق العرش وانتقل إلى عند هؤلاء، ولا ظاهره أن جميع الوجود خال عن الله إلا هذا الظرف الخاص، ولا يفهم من إطلاق

هذا الحديث هذا المعنى؛ بل هذا المعنى المعلوم فساد به بالضرورة والحس، يَعْلَمُ أنه ليس ظاهر الحديث كل من يعلم هذا^(١). [محمد بن خليفة (١/ ٤٩١)].

من أسباب التوهم الذي عرض لهؤلاء، مع ما دخل عليهم من علم الكلام ومادته، إلا أن من أسباب التوهم الإشكالي الذي طرأ على هؤلاء: أنهم لم يفقهوا القرآن وحديث النبي ﷺ باعتبار السياق، وإنما يأخذون حرفاً أو كلمة وينون عليها، وهذا الأمر وهو عدم فقه الشريعة وأصولها باعتبار السياق إذا دخل على أحد في مسائل أصول الدين؛ خرج من السنة إلى البدعة، ومن فاته الفقه للسياق في باب الفقه وفروع الشريعة؛ خرج من الأقوال المحكمة إلى الأقوال المتشابهة الشاذة، مع أنه ربما يظن أن هذا هو عين المتمسك بصريح النص، أو بالحقائق الظاهرة. إذاً فلا بد من اعتبار السياق في فهم النصوص؛ لأن فقه الأئمة رحمهم الله حتى في فروع الشريعة هو فقه سياق، بمعنى: أنهم يعتبرون قواعد هذا الباب، وأصوله وغير ذلك، ولذلك لا بد لطالب العلم المقتدي بهدي الأئمة وهدي الصحابة عليهم السلام أن يكون متبعاً لهذا الفقه، وهذا هو معنى قول النبي ﷺ: «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ». أخرجه البخاري (٣١١٦)، ومسلم (١٠٣٧). فاعتبار السياق مهم جداً. ومن الأمثلة على ذلك: ما جاء في الصحيحين أن النبي ﷺ قسم قسمًا، فأعطى رجالاً ولم يعطِ رجالاً، فقال

(١) بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية (٦/ ٢٥٥).

سعد: يا رسول الله أعط فلاناً فإنه مؤمن. فقال النبي ﷺ: «أَوْ مُسْلِمٌ» حَتَّى أَعَادَهَا عَلَيْهِ ثَلَاثًا، والنبي ﷺ يقول: «أَوْ مُسْلِمٌ» ثم قال النبي ﷺ: «إِنِّي أُعْطِي رَجُلًا وَادَّعَى مَنْ هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُمْ لَا أُعْطِيهِمْ شَيْئًا مَخَافَةَ أَنْ يُكَبُّوا فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ».

أخرجه البخاري (٢٧)، ومسلم (١٥٠). وما جاء في حديث معاوية بن الحكم السلمي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في حديث الجارية أن النبي ﷺ قال له: «أَتَتْنِي بِهَا»، فجاءه بها، فقال لها: «أَيْنَ اللَّهُ؟» قالت: في السماء. قال: «مَنْ أَنَا؟» قالت: أنت رسول الله. قال: «أَعْتَقَهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ». أخرجه مسلم (٥٣٧). وهنا سؤال: لماذا منع النبي ﷺ سعداً أن يسمي ذلك الرجل مؤمناً، مع أن النبي ﷺ قد قال عن جارية معاوية بن الحكم: إنها مؤمنة، لما أجابته بأن الله في السماء وأنه رسول الله؟ والرجل في حديث سعد يعلم بالقطع أن سعداً ما زكاه وما مدحه إلا لكون ذلك من البدهيات؛ وذلك لأنه يقر بأن الله في السماء، وأن محمداً رسول الله، فالحقيقة التي مع الجارية يعلم أنها معه؛ بل إن معه أكثر من ذلك. ولكن الفرق هو من جهة اعتبار السياق. كذلك المنافقون، فإنه قد يقال: إن القرآن جعل المنافقين من جملة المسلمين، وقد يقال أيضاً: إن القرآن لم يجعل المنافقين من جملة المسلمين، أي: من جهة الاسم، وإلا فإن المنافق من حيث الباطن كافر. والقائل بأن المنافقين في القرآن ليسوا من جملة المسلمين قد يستدل على ذلك بقول الله تعالى: ﴿وَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ وَمَا هُمْ مِنْكُمْ﴾ [التوبة: ٥٦]، والله

تعالى يقول في موضع آخر من كتابه: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ﴾ [الأحزاب: ١٨] والمعوقون هنا هم المنافقون، ومع ذلك قال الله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ﴾ [الأحزاب: ١٨]، وهناك في آية التوبة يقول: ﴿وَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ وَمَا هُمْ مِنْكُمْ﴾ [التوبة: ٥٦] ولذلك يقول ابن تيمية: إن القرآن إذا ذكر المنافقين في سياق ربما أدخلهم في الإسلام، وإذا ذكرهم في سياق آخر ربما أخرجهم منه، ويكون الاعتبار بحال السياق، وبحال فقه السياق. مثال آخر: مسألة التكفير، قد يقول قائل: إن فقه الحجة ليس لازماً فإن الله تعالى كفر الكفار وحكم عليهم بالنار، وقد قال الله عنهم: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ﴾ [الملك: ١٠]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩] فحكم الله بكفرهم، وذراهم لجهنم، مع أنه وصفهم بأنهم لا يفقهون. وقد يقول آخر: بل لا بد من فقه الحجة، ونحو ذلك من تسلسل المعاني، والدليل على ذلك أن الله لما كفر أصحاب فرعون قال: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤]، وقال تعالى عن أهل الكتاب: ﴿الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦]، مع أن الكلام في حقيقته ليس متناقضاً، بمعنى: أن القوم الذين قال الله فيهم: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ هؤلاء يدخل فيهم فرعون ومن معه، الذين قال

الله فيهم: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾ فهل يثبت القرآن مرة أنهم يعرفون، ومرة يثبت أنهم يجهلون، ومرة يثبت أنهم يعقلون، ومرة يثبت أنهم لا يعقلون؟ الجواب: لا، ولكن هذا من تنوع مادة السياق. ولذلك فإن الخوارج عندما قرؤوا قول الله تعالى: ﴿كَلَّمَآ أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا﴾ [الحج: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَنْ تَدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ [آل عمران: ١٩٢]، ظلوا لأمرين: أولاً: لأنهم لم يعتبروا سياق الآيات الأخرى، وهذا نقص فاتهم، فلم يقرؤوا قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] وغيرها من الآيات الدالة على أن الله تعالى يغفر الذنوب لمن يشاء. ثانياً: لأنهم لم يفقهوا سياق الآية، فلو قرؤوا ما قبل الآية وما بعدها، وتأملوا في سياق الآية نفسها؛ لبان لهم أن هذا السياق في قوم كفار. إذاً لا بد من اعتبار فقه السياق، سواء في أصول الدين، أو في فروعه، ولذلك يقال: إن من فاته فقه السياق، فإذا كان في باب أصول الدين؛ فإنه يخرج من السنة إلى البدعة، كما فعلت الخوارج، فإنهم لم يفقهوا سياق القرآن؛ بل أخذوا بعض الكلمات من القرآن وبنوا عليها، وهذا من الضلال التي ضل فيه أهل الكتاب، الذين قال الله فيهم: ﴿أَفْتَوْمُنُونِ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: ٨٥]، وربما كان هذا الكفر كفر جحود، وربما كان من باب التحريف، أو من باب الترك، أو من باب عدم الفقه، أو من غير ذلك. وقول المصنف رحمه الله: (أما الحديث

الواحد، فقله: «الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ صَافَحَهُ أَوْ قَبَّلَهُ فَكَانَ مِمَّا صَافَحَ اللَّهَ وَقَبَّلَ يَمِينَهُ». أخرجه ابن قتيبة في غريب الحديث (٩٦ / ٢) موقوفاً على ابن عباس رضي الله عنهما. صريح في أن الحجر الأسود ليس هو صفة لله، ولا هو نفس يمينه؛ لأنه قال: «يَمِينُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ»، وقال: «فَمَنْ صَافَحَهُ أَوْ قَبَّلَهُ فَكَانَ مِمَّا صَافَحَ اللَّهَ وَقَبَّلَ يَمِينَهُ»، ومعلوم أن المشبه غير المشبه به، ففي نص الحديث بيان أن مستلمه ليس مصافحاً لله، وأنه ليس هو نفس يمينه، فكيف يجعل ظاهره كفراً وأنه محتاج إلى التأويل؟! مع أن هذا الحديث إنما يعرف عن ابن عباس). يبين المصنف أنه لسنا بحاجة إلى أن نقول: إن هذا من باب المجاز؛ بل إن من قرأ هذا الأثر، وقرأ سياقه كاملاً، لا يفقه منه أن الحجر الأسود هو يمين الله، أي: على الحقيقة، أنه صفة من صفاته القائمة بذاته، ولذلك قال ابن عباس: «فَمَنْ صَافَحَهُ أَوْ قَبَّلَهُ فَكَانَ مِمَّا صَافَحَ اللَّهَ وَقَبَّلَ يَمِينَهُ»، فقد جاء السياق هنا من باب الكناية والتشبيه ونحو ذلك، وليس من باب الحقائق التي هي من باب الصفات التي تليق بالله سبحانه وتعالى، ومعلوم أن الحجر الأسود هو حجر مخلوق خلقه الله سبحانه وتعالى، فيمتنع أن يكون صفة من صفات الباري القائمة بذاته؛ كيديه سبحانه وتعالى ونحو ذلك. والإضافة في قوله: «يَمِينُ اللَّهِ»، هي من باب إضافة التشريف، ومن المعلوم أن المضافات إلى الله تعالى ليست بالضرورة من باب الصفات والأفعال، وهذا مثل قولنا: رسول الله، فليس

معنى ذلك أن الرسول صفة من صفات الله، إنما سمي برسول الله، أو نبي الله لأن الله أرسله، وبيت الله إنما سمي بذلك لأن الله جعلها قياماً للناس، وهذا من باب إضافة الاختصاص والتشريف. وقول المصنف رحمه الله: (وأما الحديث الآخر فهو في الصحيح مفسراً: ... وهو صريح في أن الله سبحانه وتعالى لم يمرض ولم يجع، ولكن مرض عبده وجاع عبده فجعل جوعه جوعه، ومرضه مرضه، مفسراً ذلك بأنك: «لو أطعمته لوجدت ذلك عندي»، «لو عدته لوجدتني عنده»، فلم يبق في الحديث لفظ يحتاج إلى تأويل). فقله: «أما علمت أن عبدي فلاناً...» إلخ، هذا هو التفسير لقوله: «جعت فلم تطعمني»، وهذا معروف في كلام العرب، ولذلك فلا يقال: إن هذا النص يحتاج إلى تأويل؛ بل هو مفسر في نفس سياقه، فمن قال: إن الأئمة تأولوا حديث: «عبي جعت فلم تطعمني»، فيقال: إن هذا ليس من باب التأويل، فليس في كلام الأئمة أبداً استعمال للتأويل بمعنى التأويل الذي يستعمله المتكلمون، أما التأويل بمعنى التفسير للآية أو للحديث، كما يقول ابن جرير: «وتأويل قوله تعالى كذا»، فهذا لا إشكال فيه، لكن التأويل بمعنى التأويل الكلامي، فهذا لم يقع. إنما قد يظن البعض أن ظاهر النص شيء آخر، فزعم أن الخروج عنه من باب التأويل، والحق أن كلمات الله، وكلمات نبيه ﷺ في الإخبار عنه سبحانه وتعالى، هي كلمات تقصد على معنى واحد، وقد سبق أن أشرت إلى أن ابن تيمية

تكلم في المجاز من جهة كونه من عوارض المعاني، فقال: لا يمكن أن يكون هناك خبر عن الله سبحانه وتعالى له معنى باطل، ومعنى صحيح، والأول يسمى حقيقة والثاني يسمى مجازاً... إلخ»، بل إن الآية لا تدل إلا على معنى واحد وهو المعنى الحق، وهذا هو ظاهر الآية وهو باطنها، وليس لها أكثر من ذلك. ولذلك إذا قرئ هذا الحديث على العامة من المسلمين قراءة تامة؛ بل لو قرئ على غير المسلم وقيل له: إن في حديث نبي الإسلام عليه الصلاة والسلام مثل هذا الحديث، فلن يستشكل السياق؛ لأن السياق هنا سياق اجتماعي كامل لكن لو قرئ عليه قوله: «عبدى؛ جعت فلم تطعمني»، وقطع الحديث عن سياقه، فهنا ربما يتبادر الإشكال إلى بعض الأذهان. وقول المصنف رحمه الله: (وأما قوله: «قُلُوبُ الْعِبَادِ بَيْنَ أَصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ»). أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٧٧٣٧)، وأحمد (٢٦١٣٣). فإنه ليس في ظاهره أن القلب متصل بالأصابع، ولا مماس لها، ولا أنها في جوفه. ولا في قول القائل: هذا بين يدي، ما يقتضي مباشرته ليدیه. وإذا قيل: ﴿وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١٦٤] لم يقتض أن يكون مماساً للسماء والأرض، ونظائر هذا كثيرة). فالبينية لا تستلزم المماسة، وإن أمكن ذلك في بعض السياقات من كلام العرب، فإن هذا ليس مطرداً لازماً؛ بل إن جمهور لغة العرب إذا ذكروا البينية وقالوا: إن هذا الشيء بين يدي الشيء، ونحو ذلك، فليس هذا من باب

الmmasاة. فإذا جاز في سياق من كلام العرب، فلا يلزم أن يجوز في سائر السياقات، ولذلك فإن القرآن الكريم يفسر بكلام العرب، ويبني تفسيره على كلام العرب، لكن لا بد من اعتبار السياق، فإن أهل اللسان العربي من أكثر الأمم تعدداً في السياقات، فكلماتهم يتعدد سياقها تعدداً كثيراً، ولكثرة هذه السياقات ظهر ما يسمى بنظرية الحقيقة ونظرية المجاز، مع أن الأمر لم يكن محتاجاً إلى مثل هذا التقسيم. فالمقصود: أن كلمة البينة لا تستلزم المماساة، ولذلك فإن الله تعالى يقول: ﴿وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١٦٤] ولم يلزم من ذلك أن يكون السحاب مماساً للأرض ولا مماساً للسماء، مع أن هذا كلام عربي معروف، وقد ذكره الله تعالى في كتابه. ومن رد تفسيره المخالف لإجماع الأئمة إلى لسان العرب، فإنه ينظر معه في مقامين: المقام الأول: التحقق من أن لسان العرب يجوز هذا المعنى على هذا اللفظ فرداً، فإذا ما وجد أن في لسان العرب تجويزاً لهذا المعنى على هذا اللفظ من حيث هو لفظ فرد، قيل: ينظر معه في المقام الثاني. المقام الثاني: التحقق من أن لسان العرب يجوز هذا المعنى فيما شاكل أو ماثل السياق القرآني الذي تأوله. وأحياناً ينقطع المتأول في المقام الأول، فمثلاً: قولهم: إن (استوى) بمعنى: استولى، إذا نظر في لسان العرب فإنهم لا يستعملون هذا المعنى حتى في مقام

الإفراد، ولو فرض أنهم يستعملونه، قيل: لا بد من النظر في السياق، فإنه لو صح كما زعموا أن العرب نطقوا بهذا المعنى، كما في قول الأخطل:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ولا دم مهراق

فيقال: هذا سياق آخر، أما السياق الذي في القرآن فليس هو كذلك؛ لأن الله يقول: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، والله سبحانه وتعالى لا يوصف بالاستيلاء؛ لأن الاستيلاء يكون عن مغالبة، وعن انتزاع، وكأن أحداً نازعه أو غالبه في ملكه، أو ما إلى ذلك. وحتى إذا فسر الاستيلاء بالملك الذي ليس عن مغالبة، فإن ملكه سبحانه وتعالى ليس مختصاً بالعرش وحده؛ بل هو ملك السماوات والأرض ومن فيهن. وهذا يدل على أهمية اعتبار السياق. [يوسف الغفيص (ص: ١٥٧)].



ومما يشبه هذا القول أن يُجعل اللفظ نظيراً لما ليس مثله، كما قيل في قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِإِيدِيَّ﴾ [ص: ٧٥]، فقيل: هو مثل قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا﴾ [يس: ٧١]. فهذا ليس مثل هذا؛ لأنه هنا أضاف الفعل إلى الأيدي، فصار شبيهاً بقوله: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠] وهناك أضاف الفعل إليه، فقال: ﴿لِمَا خَلَقْتَ﴾ ثم قال: ﴿بِإِيدِيَّ﴾. وأيضاً فإنه هناك ذكر نفسه المقدسة بصيغة المفرد، وفي اليمين ذكر لفظ التثنية، كما في قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وهنا أضاف الأيدي إلى صيغة الجمع، فصار كقوله: ﴿تَجْرَى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]. وهذا في الجمع نظير قوله: ﴿بِإِيدِهِ الْمَلِكُ﴾ [الملك: ١]، و﴿بِإِيدِكَ الْخَيْرُ﴾ [آل عمران: ٢٦] في المفرد. فالله سبحانه وتعالى يذكر نفسه تارة بصيغة المفرد مظهراً أو مضمراً، وتارة بصيغة الجمع، كقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾ [الفتح: ١]، وأمثال ذلك. ولا يذكر نفسه بصيغة التثنية قط، لأن صيغة الجمع، تقتضي التعظيم الذي يستحقه، وربما تدل على معاني أسمائه، وأما صيغة التثنية، فتدل

على العدد المحصور، وهو مقدسٌ عن ذلك. فلو قال: «ما منعك أن تسجد لما خَلَقْتُ يَدَيَّ»، كان كقوله: ﴿مِمَّا عَمِلْتُ أَيَّدِينَا﴾، وهو نظير قوله: ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾، و﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾، ولو قال: «خَلَقْتُ يَدَيَّ» بصيغة الإفراد، لكان مفارقاً له، فكيف إذا قال: ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ بصيغة التثنية؟ هذا مع دلالة الأحاديث المستفيضة، بل المتواترة، وإجماع سلف الأمة على مثل ما دل عليه القرآن، كما هو مبسوط في موضعه، مثل قوله ﷺ: «الْمُقْسِطُونَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرٍ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ، وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ، الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وُلُّوا». أخرجه مسلم (١٨٢٧). وأمثال ذلك.

أي: ومما يشبه جعل المعنى الفاسد هو ظاهر اللفظ، جعل اللفظ نظيراً لما ليس مثله. وجعل اللفظ نظيراً لما ليس مثله، يؤدي بصاحبه إلى مخالفة دلالة اللفظ في اللغة وعدم معرفة المراد، كمن يسوي بين معنى قولك: «محمداً أكرمْتُ»، وقولك: «أكرمْتُ محمداً»، فإن الجملة الأولى تفيد: الحصر، لتقديم المفعول، دون الثانية. وقد ذكر الشيخ لذلك مثلاً، وهو اعتقاد بعض الناس أن قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، مثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيَّدِينَا أَنْعَمًا﴾ [يس: ٧١]، فصاحب هذا الظن يعتقد أن الله تعالى خلق آدم كما خلق

الأنعام، وأن المراد بالآيتين: التعبير باليدين عن الفاعل، وليس المراد إثبات صفة اليدين، ولا خلق آدم باليدين. وليس الأمر كذلك، بل هذا غلط من جهة اللفظ والمعنى. وقد ذكر الشيخ الفروق بين الآيتين، كما يأتي في كلامه إن شاء الله؛ لأنه هنا أضاف الفعل إلى الأيدي، فصار شبيهاً بقوله: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]، وهناك أضاف الفعل إليه، فقال: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ﴾ ثم قال: ﴿بِيَدَيَّ﴾. وأيضاً، فإنه هناك ذكر نفسه المقدسة بصيغة المفرد، وفي اليدين ذكر لفظ التثنية، كما في قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وهنا أضاف الأيدي إلى صيغة الجمع فصار كقوله: ﴿تَجْرَى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]. وهذا في الجمع نظير قوله: ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: ١]، و﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ [آل عمران: ٢٦] في المفرد. فالله سبحانه وتعالى يذكر نفسه تارة بصيغة المفرد مظهراً أو مضمراً، وتارة بصيغة الجمع، كقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ [الفتح: ١]، وأمثال ذلك، ولا يذكر نفسه بصيغة التثنية قط؛ لأن صيغة الجمع تقتضي التعظيم الذي يستحقه، وربما تدل على معاني أسمائه، وأما صيغة التثنية فتدل على العدد المحصور، وهو مقدس عن ذلك، فلو قال: «ما منعك أن تسجد لما خلقت يدي»، كان كقوله: ﴿مِمَّا عَمِلْتَ أَيْدِينَا﴾ [يس: ٧١]، وهو نظير قوله: ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾، و﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾، ولو قال: «خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» بصيغة الإفراد،

لكان مفارقاً له، فكيف إذا قال: ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ بصيغة التثنية؟ هذا مع دلالة
 الأحاديث المستفيضة، بل المتواترة، وإجماع سلف الأمة على مثل ما دل عليه
 القرآن، كما هو مبسوط في موضعه، مثل قوله ﷺ: «الْمُقْسِطُونَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرَ
 مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ، الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا
 وَكَّلُوا». أخرجه مسلم (١٨٢٧). وأمثال ذلك. قوله: (لأنه هنا أضاف الفعل إلى
 الأيدي ...) إلخ. ذكر الشيخ هنا فروقاً من جهة اللفظ، ومن جهة المعنى بين آية
 «ص» وآية «يس»، وهي كما يلي: الأول: أنه في آية «ص» أسند الفعل إلى نفسه،
 حيث قال: ﴿خَلَقْتُ﴾، وفي آية «يس» أسند الفعل إلى الأيدي، فقال: ﴿عَمِلْتُ
 أَيَّدِينَا﴾، وهذا فرق لفظي. الثاني: في آية «ص» ذكر الله تعالى نفسه بصيغة الإفراد،
 وفي آية «يس» ذكر الله تعالى نفسه بصيغة الجمع الدالة على التعظيم. الثالث: في آية
 «ص» ذكر اليمين بصيغة التثنية، وفي آية «يس» ذكرها بصيغة الجمع. الرابع: أنه في آية
 «ص» أسند الفعل إلى نفسه، وعداه إلى اليمين بالباء، أما في آية «يس» فإنه أسند الفعل
 إلى الأيدي، وحيث فلا مجال للتعدي بالحرف. فهذه أربعة فروق لفظية، وهي فروق
 لها أثر في الدلالة والمعنى. وقد ذكر الشيخ بناء على ذلك بعض المقارنات، وهي:
 أن آية «ص» تشبه آية المائدة، وهي قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة:

[٦٤] من حيث ذكر اليدين بلفظ التشية. وأن آية «يس» تشبه عدداً من الآيات، فهي شبيهة بقوله تعالى: ﴿فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠] من حيث إسناد الفعل إلى الأيدي. وهي شبيهة بقوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] وذلك من جهة ذكر المثنى بلفظ الجمع، فالمثنى في اللغة العربية إذا أضيف إلى مثنى أو جمع فإنه يجمع، ومن شواهد قوله تعالى: ﴿فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَعَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [التحریم: ٤]. فكذلك هنا لما ذكر الله تعالى نفسه بصيغة الجمع الدالة على التعظيم، وأضاف الصفة المثناة إليه، ذكرها بصيغة الجمع، كما في قوله: ﴿أَيْدِينَا﴾، وقوله: ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾. كما أن آية «يس» تشبه آية الملك، وهي قوله: ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾، وآية آل عمران، وهي قوله: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ من جهة ذكر لفظ اليد بصيغة المفرد، والمفرد المضاف يعم كل ما يدخل تحت مسماه. وقد دلت النصوص أن الله تعالى يدين تليقان به سبحانه، لا تماثل أيدي المخلوقين، كما هو الشأن في سائر صفاته، وهذه الآيات وإن كانت تدل على إثبات صفة اليد لله تعالى، إلا أن الآيات الواردة في إثبات هذه الصفة بعضها أصرح من بعض في الدلالة على ذلك والبعد عن شبهة المجاز. فأصرح آية في ذلك، وأبعد آية عن شبهة المجاز: آية «ص»، وهي قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]،

ثم آية المائدة، وهي قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] وإن كانت آية جمع اليدين مما يُستدل به عند أهل السنة والجماعة على إثبات هذه الصفة. وهناك فرق بين الآيتين في المعنى، وهو: أن آية «ص» تدل على خلق آدم باليدين، وفيه فضيلة لآدم، وخصوصية، وتشريف. أما آية «يس»، فلا تدل على أن الله تعالى خلق الأنعام بيديه، ولو كانت تدل على ذلك، لم يكن لآدم خصوصية على سائر المخلوقات، فهذا الأسلوب في اللغة العربية لا يدل على خصوص فعل اليدين، بل يعبر بهذا عن مطلق الفعل سواء كان باليد أو غيرها، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]، فيدخل في ذلك كل ما كسبه الإنسان سواء كان بيديه أم غيرها من سائر جوارحه. ومن أساليب اللغة العربية إسناد الفعل لليدين، وإن لم يكن الفعل حصل باليدين؛ لأنهما أداة الفعل في الغالب، فيقال: هذا بما كسبت يداك، وإن كان شيئاً قاله بلسانه. فهذا فرق بين الآيتين، فالله تعالى خلق آدم بيديه، وخصه بذلك تكريماً وتشريفاً. وخلق سائر الأنعام بمشيئته وقدرته، وكلماته الكونية، فبطل بهذا قول من قال: إن آية «ص» مثل آية «يس» بما سبق بيانه من الفروق اللفظية والمعنوية. وكما دل القرآن على إثبات اليدين، فقد دلت السنة المتواترة على ذلك، وأجمع السلف على إثبات صفة اليدين لله تعالى. ومن أدلة السنة على ذلك

حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه في صحيح مسلم، وغيره قال: قال رسول الله ﷺ: «الْمُقْسِطُونَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرٍ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ، الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وُكِّلُوا». أخرجه مسلم (١٨٢٧). وقوله: عن يمين الرحمن أي يلون يده اليمين، بدليل قوله: وكلتا يديه يمين، ومعنى يمين: أي: ذات يمين، وخير، وبركة. وفي ذلك احتراز لدفع توهم النقص في اليد الأخرى، والله تعالى يدان، ونطق القرآن بإثبات اليمين، كما قال تعالى: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]. وورد في بعض الألفاظ تسمية اليد الأخرى بالشمال، كما في صحيح مسلم (٢٧٨٨)، وفي بعض الألفاظ قال: «اليد الأخرى». فإحدى يدي الرب تعالى تسمى: اليمين، وله يد أخرى، وإن كان وصف اليمين شاملاً لكلتا يديه سبحانه وتعالى، ولو كانت كلتا يديه تسمى بذلك، لم يكن لتخصيص المقسطين بأنهم عن يمين الرحمن معنى، ولصح أن يقال: إنه تعالى: يقبض الأرض بيمينه، وهو خلاف ظاهر القرآن، وظاهر السنة. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣١٣)].

حرر المؤلف الفروق بين قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا﴾ [يس: ٧١]، وقد بسط الفروق بين الآيتين في موضع آخر قال: «إن لفظ اليدين بصيغة التثنية، لم يستعمل في

النعمة، ولا في القدرة؛ لأن من لغة القوم استعمال الواحد في الجمع، كقوله: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢]، ولفظ الجمع في الواحد كقوله: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، ولفظ الجمع في الاثنين كقوله: ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحریم: ٤]. أما استعمال لفظ الواحد في الاثنين، والاثنين في الواحد فلا أصل له؛ لأن هذه الألفاظ عدد، وهي نصوص في معناها لا يتجاوز بها. فقوله: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ لا يجوز أن يراد به القدرة؛ لأن القدرة صفة واحدة، ولا يجوز أن يعبر بالاثنيين عن الواحد. ولا يجوز أن يراد به النعمة؛ لأن نعم الله لا تحصى، فلا يجوز أن يعبر عن النعم التي لا تحصى بصيغة التثنية^(١). ولو فرض أن قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدَيَّ﴾، نظير آية: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا﴾ [يس: ٧١]، فليس للمعطلة أن يحتجوا بآية «يس» على إنكار اليد وتأويلها بالعمل، فلا ريب أن الله عز وجل وصف نفسه بالعمل في هذه الآية، لكن هذا الأسلوب أو الإطلاق لا يستعمل إلا في حق من له يد. وقد بينه المؤلف بقوله: «إذا قالوا: بيده الملك، أو عملته يداك، فهما شيان: أحدهما: إثبات اليد. والثاني: إضافة الملك والعمل إليها، والثاني يقع فيه التجوز

(١) الرسالة المدنية (ص: ٤٤). وانظر: نقض التأسيس (٣/ ٣٩).

كثيراً. أما الأول فإنهم لا يطلقون هذا الكلام إلا لجنس له يدٌ حقيقة، ولا يقولون: يد الهوى، ولا يد الماء. فهب أن قوله: ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: ١] قد عُلم منه أن المراد بقدرته، لكن لا يتجاوز بذلك إلا لمن له يد حقيقة^(١). [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٣٢)].

ذكر المصنف هنا شبهة من شبه المعطلة التي يريدون من ورائها صرف النص عن ظاهره وهو محاولتهم التسوية بين المختلفين وضرب مثلاً لذلك: (ومما يشبه هذا القول أن يُجعل اللفظ نظيراً لما ليس مثله، كما قيل في قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، فقيل: هو مثل قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا﴾ [يس: ٧١]، ومقصود المخالف من إيراد هذه الشبهة نفي صفة اليدين عن الله عز وجل من خلال التسوية بين خلق آدم وخلق الأنعام، باعتبار أن لفظ اليد ورد في النصين، وهذا يدل على حد زعمه على أن الإضافة في الآيتين مجاز. وهذه الشبهة من تأسيسات بشر المريسي وتابعها عليه شيوخ المعتزلة والأشاعرة^(٢). وقد بين المصنف غلط هؤلاء وبين أن المشابهة منتفية فقال: (فهذا ليس مثل هذا)

(١) الرسالة المدنية (ص: ٦٠).

(٢) انظر نقض عثمان بن سعيد على المريسي العنيد: (١/ ٢٣٠). ومتشابه القرآن لعبد الجبار المعتزلي (ص: ٢٣١). وأساس التقديس للرازي الأشعري (ص: ١٦٥).

وبين أن الفرق من ثلاثة وجوه: الوجه الأول: في قوله: ﴿عَمِلْتُ أَيَّدِيَّ﴾ أضاف الفعل إلى الأيدي، فهي مثل قوله: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيَّدِيكُمُ﴾ [الشورى: ٣٠]، وفي قوله: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ أضاف الفعل إلى نفسه. الوجه الثاني: في قوله: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ عدى الفعل بالباء إلى اليدين، فكان سبحانه هو الخالق وكان خلقه يديه، كقولنا: كتبت بالقلم، فالكاتب هو الفاعل والقلم هو الذي حصلت به الكتابة، ولم يقل: «لما خلقت يدي»، ولو قال ذلك لكان كقوله: ﴿عَمِلْتُ أَيَّدِيَّ﴾. الوجه الثالث: في قوله: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ذكر نفسه بصيغة المفرد في ياء المتكلم، وفي قوله: ﴿عَمِلْتُ أَيَّدِيَّ﴾ ذكر نفسه بالجمع في ضمير المتكلم المفرد المعظم نفسه «نا». الوجه الرابع: في قوله: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ذكر اليدين بصيغة التثنية، وهذا صريح في إرادة الحقيقة، فإن الله يذكر ذاته بالافراد تارة وبالجمع أخرى للتعظيم، كقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ [الفتح: ١] ونحوها، ولا يذكر ذاته بالتثنية المضافة إلى الضمير ألته؛ لأن التثنية لا تستخدم إلا في حقيقة العدد، كقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]. قال الإمام الدارمي: «فلما قال الله عز وجل: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ استحال فيهما كل معنى إلا اليدين، كما قال العلماء الذين نقلنا

عنهم»^(١). وأما قوله: ﴿عَمِلْتُ أَيَّدِينَا﴾ فذكر اليد بصيغة الجمع وكذلك نفسه بصيغة الجمع فأصبح نظير قوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، والجمع مثل الأفراد لا يدلان على العدد، وإن دلا على أصل الصفة كقوله: ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: ١]، و﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ [آل عمران: ٢٦]. ولو قال: «خلقت يدي» بالإضافة إلى المفرد لكان مفارقاً لقوله: ﴿عَمِلْتُ أَيَّدِينَا﴾ لوجود الباء الدالة على مباشرة الخلق باليدين، فكيف وقد ذكرها بصيغة التثنية الدالة على حقيقة العدد»^(٢). وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والم تأولون للصفات الذين حرفوا الكلم عن مواضعه وألحدوا في أسمائه وآياته، تأولوا: قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]. وقوله: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]. على هذا كله فقالوا: إن المراد نعمته، أي: نعمة الدنيا ونعمة الآخرة. وقالوا: بقدرته. وقالوا: اللفظ كناية عن نفس الجود؛ من غير أن يكون هناك يد حقيقة؛ بل هذه اللفظة قد صارت حقيقة في العطاء والجود. وقوله: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ أي: خلقته أنا وإن لم يكن هناك يد حقيقية. قلت له فهذه تأويلاتهم؟ قال: نعم قلت له: فننظر فيما قدمنا: المقام الأول: أن لفظ «اليدين» بصيغة التثنية لم يستعمل في النعمة ولا في القدرة؛ لأن من لغة القوم استعمال الواحد في الجمع كقوله:

(١) نقض عثمان بن سعيد على المريسي العنيد (١/ ٢٩١).

(٢) انظر: التوضيحات الأثرية على متن التدمرية (ص: ٢١٣).

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢]. ولفظ الجمع في الواحد كقوله: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ﴾ [آل عمران: ١٧٣]. ولفظ الجمع في الاثنين كقوله: ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحریم: ٤]. أما استعمال لفظ الواحد في الاثنين أو الاثنين في الواحد فلا أصل له؛ لأن هذه الألفاظ عدد وهي نصوص في معناها لا يتجاوز بها ولا يجوز أن يقال: عندي رجل ويعني رجلين، ولا عندي رجلان ويعني به الجنس؛ لأن اسم الواحد يدل على الجنس والجنس فيه شيا، وكذلك اسم الجمع فيه معنى الجنس والجنس يحصل بحصول الواحد. فقوله: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ لا يجوز أن يراد به القدرة؛ لأن القدرة صفة واحدة ولا يجوز أن يعبر بالاثنين عن الواحد. ولا يجوز أن يراد به النعمة؛ لأن نعم الله لا تحصى، فلا يجوز أن يعبر عن النعم التي لا تحصى بصيغة التثنية. ولا يجوز أن يكون «لما خلقت أنا»؛ لأنهم إذا أرادوا ذلك أضافوا الفعل إلى اليد فتكون إضافته إلى اليد إضافة له إلى الفعل، كقوله: ﴿بِمَا قَدَّمْتُ يَدَاكَ﴾ [الحج: ١٠]، ﴿بِمَا قَدَّمْتُ أُيْدِيكُمْ﴾ [آل عمران: ١٨٢]، ومنه قوله: ﴿مِمَّا عَمِلْتَ أُيْدِيْنَا أَنْعَمًا﴾ [يس: ٧١]. أما إذا أضاف الفعل إلى الفاعل وعدى الفعل إلى اليد بحرف الباء كقوله: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فإنه نص في أنه فعل الفعل بيديه؛ ولهذا لا يجوز لمن تكلم أو مشى: أن يقال فعلت هذا بيدك، ويقال: هذا فعلته يدك؛ لأن مجرد قوله: فعلت كاف في الإضافة إلى الفاعل، فلو لم يرد أنه فعله

باليد حقيقة كان ذلك زيادة محضة من غير فائدة، ولست تجد في كلام العرب ولا العجم إن شاء الله تعالى أن فصيحا يقول: فعلت هذا بيدي، أو فلان فعل هذا بيديه، إلا ويكون فعله بيديه حقيقة. ولا يجوز أن يكون لا يد له أو أن يكون له يد والفعل وقع بغيرها. وبهذا الفرق المحقق تتبين مواضع المجاز ومواضع الحقيقة، ويتبين أن الآيات لا تقبل المجاز ألبة من جهة نفس اللغة. قال لي: فقد أوقعوا الاثنين موقع الواحد في قوله: ﴿الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ﴾ [ق: ٢٤] وإنما هو خطاب للواحد. قلت له: هذا ممنوع؛ بل قوله: ﴿الْقِيَا﴾ قد قيل تشية الفاعل لتشية الفعل، والمعنى: ألقى ألق. وقد قيل: إنه خطاب للسائق والشهيد. ومن قال: إنه خطاب للواحد، قال: إن الإنسان يكون معه اثنان: أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله، فيقول: خليلي خليلي، ثم إنه يوقع هذا الخطاب وإن لم يكونا موجودين، كأنه يخاطب موجودين؛ فقوله: ﴿الْقِيَا﴾ عند هذا القائل إنما هو خطاب لاثنين يقدر وجودهما فلا حجة فيه ألبة. المقام الثاني: أن يقال: هب أنه يجوز أن يعني باليد حقيقة اليد وأن يعني بها القدرة أو النعمة أو يجعل ذكرها كناية عن الفعل؛ لكن ما الموجب لصرفها عن الحقيقة؟ فإن قلت: لأن اليد هي الجارحة وذلك ممتنع على الله سبحانه. قلت لك: هذا ونحوه يوجب امتناع وصفه بأن له يدا من جنس أيدي المخلوقين، وهذا لا ريب فيه؛ لكن لم لا يجوز أن يكون له يد تناسب ذاته تستحق من صفات الكمال ما تستحق الذات؟

قال: ليس في العقل والسمع ما يحيل هذا، قلت: فإذا كان هذا ممكنا وهو حقيقة اللفظ فلم يصرف عنه اللفظ إلى مجازه؟ وكل ما يذكره الخصم من دليل يدل على امتناع وصفه بما يسمى به وصحت الدلالة سلم له أن المعنى الذي يستحقه المخلوق متنف عنه وإنما حقيقة اللفظ وظاهره يد يستحقها الخالق كالعلم والقدرة، بل كالذات والوجود. المقام الثالث: قلت له: بلغك أن في كتاب الله أو في سنة رسول الله ﷺ أو عن أحد من أئمة المسلمين: أنهم قالوا: المراد باليد خلاف ظاهره أو الظاهر غير مراد، أو هل في كتاب الله آية تدل على انتفاء وصفه باليد دلالة ظاهرة، بل أو دلالة خفية؟ فإن أقصى ما يذكره المتكلف قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]. وهؤلاء الآيات إنما يدللن على انتفاء التجسيم والتشبيه. أما انتفاء يد تليق بجلاله فليس في الكلام ما يدل عليه بوجه من الوجوه. وكذلك هل في العقل ما يدل دلالة ظاهرة على أن الباري لا يد له ألبته؟ لا يدا تليق بجلاله ولا يدا تناسب المحدثات، وهل فيه ما يدل على ذلك أصلا ولو بوجه خفي؟ فإذا لم يكن في السمع ولا في العقل ما ينفي حقيقة اليد ألبته، وإن فرض ما ينافيها فإنما هو من الوجوه الخفية عند من يدعيه، وإلا ففي الحقيقة إنما هو شبهة فاسدة. فهل يجوز أن يملأ الكتاب والسنة من ذكر اليد وأن الله تعالى خلق بيده وأن ﴿يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وأن الملك بيده

وفي الحديث ما لا يحصى ثم إن رسول الله ﷺ وأولي الأمر لا يبينون للناس أن هذا الكلام لا يراد به حقيقته ولا ظاهره، حتى ينشأ جهم بن صفوان بعد انقراض عصر الصحابة فيبين للناس ما نزل إليهم على نبيهم ويتبعه عليه بشر بن غياث ومن سلك سبيلهم من كل مغموص عليه بالنفاق. وكيف يجوز أن يعلمنا نبينا ﷺ كل شيء حتى الخراءة، ويقول ﷺ: «مَا تَرَكْتُ مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ إِلَى الْجَنَّةِ إِلَّا وَقَدْ حَدَّثْتُكُمْ بِهِ وَمَا تَرَكْتُ مِنْ شَيْءٍ يُبْعِدُكُمْ عَنِ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ حَدَّثْتُكُمْ بِهِ». أخرجه ابن أبي شيبة (٣٥٤٧٣)، والحاكم (٢١٣٦). «تَرَكْتُكُمْ عَلَى الْبَيْضَاءِ لَيْلُهَا كَنَهَارِهَا لَا يَزِيغُ عَنْهَا بَعْدِي إِلَّا هَالِكٌ». أخرجه أبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٣)، وأحمد (١٧١٤٤). ثم يترك الكتاب المنزل عليه وسنته الغراء مملوءة مما يزعم الخصم أن ظاهره تشبيهه وتجسيمه وأن اعتقاد ظاهره ضلال وهو لا يبين ذلك ولا يوضحه، وكيف يجوز للسلف أن يقولوا: «أمروها كما جاءت»، مع أن معناها المجازي هو المراد وهو شيء لا يفهمه العرب حتى يكون أبناء الفرس والروم أعلم بلغة العرب من أبناء المهاجرين والأنصار؟ المقام الرابع: قلت له: أنا أذكر لك من الأدلة الجلية القاطعة والظاهرة ما يبين لك أن الله يدين حقيقة. فمن ذلك: تفضيله لآدم: يستوجب سجود الملائكة وامتناعهم عن التكبر عليه؛ فلو كان المراد أنه خلقه بقدرته أو بنعمته أو مجرد إضافة خلقه إليه لشاركه في ذلك إبليس وجميع المخلوقات.

قال لي: فقد يضاف الشيء إلى الله على سبيل التشريف كقوله: ﴿نَاقَةُ اللَّهِ﴾ [الأعراف: ٧٣] وبيت الله. قلت له: لا تكون الإضافة تشريفا حتى يكون في المضاف معنى أفرد به عن غيره، فلو لم يكن في الناقة والبيت من الآيات البينات ما تمتاز به على جميع النوق والبيوت لما استحقا هذه الإضافة، والأمر هنا كذلك فإضافة خلق آدم إليه أنه خلقه بيديه يوجب أن يكون خلقه بيديه أنه قد فعله بيديه، وخلق هؤلاء بقوله: كن فيكون كما جاءت به الآثار. ومن ذلك أنهم إذا قالوا: ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: ١]، أو عملته يداك، فهما شيئان: أحدهما: إثبات اليد. والثاني: إضافة الملك والعمل إليها. والثاني يقع فيه التجوز كثيرا أما الأول فإنهم لا يطلقون هذا الكلام إلا لجنس له يد حقيقة، ولا يقولون: يد الهوى، ولا يد الماء، فهب أن قوله: ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ قد علم منه أن المراد بقدرته لكن لا يتجوز بذلك إلا لمن له يد حقيقة، والفرق بين قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وقوله: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾ [يس: ٧١]، من وجهين: أحدهما: أنه هنا أضاف الفعل إليه وبين أنه خلقه بيديه، وهناك أضاف الفعل إلى الأيدي. الثاني: أن من لغة العرب أنهم يضعون اسم الجمع موضع التثنية إذا أمن اللبس، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] أي: يديهما، وقوله: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحریم: ٤] أي: قلبكما، فكذلك قوله:

﴿مِمَّا عَمِلْتَ أَيَّدِينَا﴾ [يس: ٧١]»^(١). وقوله: (هذا مع دلالة الأحاديث المستفيضة بل المتواترة، وإجماع سلف الأمة على مثل ما دل عليه القرآن، كما هو مبسوط في موضعه...) ذكر المصنف دلالة القرآن والسنة والإجماع على إثبات صفة اليد: أولاً: الأدلة من القرآن: قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤]. وقال تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي﴾ [ص: ٧٥]. وقال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧] ... إلخ. ثانياً: الأدلة من السنة: قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد تواتر في السنة مجيء اليد في حديث النبي ﷺ. فالمفهوم من هذا الكلام: أن لله تعالى يدين مختصتين به ذاتيتين له كما يليق بجلاله، وأنه سبحانه خلق آدم بيده دون الملائكة وإبليس، وأنه سبحانه يقبض الأرض ويطوي السماوات بيده اليمنى، وأن ﴿يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، ومعنى بسطهما بذل الجود وسعة العطاء؛ لأن الإعطاء والجود في الغالب يكون ببسط اليد ومدّها، وتركه يكون ضمّاً لليد إلى العنق، صار من الحقائق العرفية، إذا قيل: هو مبسوط اليد. فهم منه يد حقيقة وكان ظاهره الجود أو البخل، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا

تَبْسُطُهَا كُلَّ الْبَسْطِ ﴿[الإسراء: ٢٩]، ويقولون: فلان جعد البنان وسبط البنان﴾^(١).
وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما السنة فكثيرة جدا مثل: قوله ﷺ: «الْمُقْسِطُونَ
عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرٍ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينُ الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي
حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وُلُّوا». أخرجه مسلم (١٨٢٧). وقوله ﷺ: «يَمِينُ اللَّهِ مَلَأَى لَا
يَغِضُّهَا نَفَقَةٌ سَحَاءُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْفَقَ مُنْذُ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ؟ فَإِنَّهُ
لَمْ يَغِضْ مَا فِي يَمِينِهِ وَالْقِسْطُ بِيَدِهِ الْآخَرَى يَرْفَعُ وَيَخْفِضُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ». أخرجه
البخاري (٤٦٨٤)، ومسلم (٩٩٣). وعن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن رسول الله ﷺ
قال: «تَكُونُ الْأَرْضُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خُبْزَةً وَاحِدَةً يَتَكَفَّوْهَا الْجَبَّارُ بِيَدِهِ كَمَا يَتَكَفَّفُ أَحَدُكُمْ بِيَدِهِ
خُبْزَتَهُ فِي السَّفَرِ». أخرجه البخاري (٦٥٢٠)، ومسلم (٢٧٩٢)»... إلخ. [محمد بن
خليفة (١/ ٥٠٠)].

ثالثا: إجماع السلف: قال الإمام الشافعي رحمه الله: «الله تبارك وتعالى أسماء وصفات جاء
بها كتابه، وأخبر بها نبيه ﷺ أمته...، وأن له يدين بقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة:
٦٤]، وأن له يميناً بقوله: ﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]». وقال الإمام أبو
الحسن الأشعري: «أجمعوا على أنه عز وجل يسمع ويرى وأن له تعالى يدين

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٣٦٣).

(٢) مجموع الفتاوى (٦/ ٣٥٤).

مبسوطتين وأن الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه من غير أن يكون جوازا... . أي: من غير أن يكون ذلك مجازاً. وقال الإمام أبو حنيفة: «له يد ووجه ونفس كما ذكر الله تعالى في القرآن، ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف، ولا يقال: إن يده قدرته؛ لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر والاعتزال». وقال إمام الأئمة ابن خزيمة: «باب ذكر إثبات اليد للخالق الباري جل وعلا والبيان أن الله تعالى له يدان كما أعلمنا في محكم تنزيله.. وذكر الأدلة». وقال الإمام الإسماعيلي: «وخلق آدم بيده ويدان مبسوطتان ينفق كيف يشاء بلا اعتقاد كيف يده، إذ لم ينطق كتاب الله تعالى فيه بكيف». ذكره في نقله الاعتقاد أئمة أهل الحديث. وقال قوام السنة الأصبهاني: «فصل في إثبات اليدين الله تعالى صفة له». وقال ابن قتيبة: «فنحن نقول كما قال الله تعالى وكما قال رسوله، ولا نتجاهل ولا يحملنا ما نحن فيه من نفي التشبيه على أن ننكر ما وصف به نفسه، ولكننا لا نقول كيف اليدان، وإن سئلنا نقتصر على جملة ما قال ونمسك عما لم يقل». قال الإمام الأجري: «يقال للجهمي الذي ينكر أن الله عز وجل خلق آدم بيده: كفر بالقرآن ورددت السنة وخالفت الأئمة». وقال الإمام السجزي: «وأهل السنة متفقون على أن الله سبحانه يدين بذلك ورد النص في الكتاب والأثر...». وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «إنَّ لله تعالى يدين مختصتين به، ذاتيتين له، كما يليق بجلاله». وقال ابن

القيم رحمه الله: «وَرَدَ لفظ اليد في القرآن، والسنة، وكلام الصحابة والتابعين، في أكثر من مائة موضع ورودًا متنوعًا، متصرفًا فيه، مقرونًا بما يدل على أنها يدٌ حقيقية، من الإمساك، والطّي، والقبض، والبسط، والمصافحة، والحثيات، والنضح باليد، والخلق باليدين، والمباشرة بهما، وكتب التوراة بيده، وغرس جنة عدن بيده، وتخمير طينة آدم بيده، ووقوف العبد بين يديه، وكون المقسطين عن يمينه، وقيام رسول الله ﷺ يوم القيامة عن يمينه، وتخيير آدم بين ما في يديه، فقال: اخترتُ يمينَ ربي، وأخذ الصدقة بيمينه يرّبّيها لصاحبها، وكتابته بيده على نفسه أن رحمته تغلب غضبه، وأنه مَسَحَ ظهرَ آدم بيده، ثم قال له ويداه مقبوضتان: اختر، فقال: اخترتُ يمينَ ربي، وكلتا يديه يمين مباركة، وأن يمينه ملاء لا يغيضها نفقة، سَحَاءَ الليل والنهار، وبيده الأخرى القسط، يرفع ويخفض، وأنه خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، وأنه يطوي السماوات يوم القيامة، ثم يأخذهنَّ بيده اليُمْنَى، ثم يطوي الأرض باليد الأخرى، وأنه خَطَّ الألواح التي كتبها لموسى بيده»^(١). [فخر الدين المحسّي (ص: ٢١٦)].

(١) المراجع على الترتيب: طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى (١/ ٢٨٢). رسالة إلى أهل الثغر: (ص: ٩٩). الفقه الأكبر شرح القاري: (ص: ١١٧)، الفقه الأبسط: (ص: ٥٦)، شرح الفقه الأكبر: (ص: ٧١)، الرد على الجهمية لابن منده: (ص: ٢٢). كتاب التوحيد: (١/ ١١٨). اعتقاد الإسماعيلي: (ص: ٥١). الحجة في بيان المحجة: (١/ ١٨٠). الاختلاف في اللفظ:

وإن كان القائل يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع في معناها من جنس ظاهر النصوص المتفق على معناها، والظاهر هو المراد في الجميع، فإن الله تعالى لما أخبر أنه ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]، وأنه ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠]، واتفق أهل السنة وأئمة المسلمين على أن هذا على ظاهره، وأن ظاهر ذلك مراد، كان من المعلوم أنهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا، وقدرته كقدرتنا. وكذلك لما اتفقوا على أنه حي حقيقة، عالم حقيقة، قادر حقيقة، لم يكن مرادهم أنه مثل المخلوق الذي، هو: حي، عليم، قدير. فكذا إذا قالوا في قوله: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]، ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩]، وقوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] إنه على ظاهره، لم يقتض ذلك أن يكون ظاهره استواءً كاستواء المخلوق، ولا حباً كحبه، ولا رضا كرضاه.

(ص: ٨). الشريعة (ص: ٣٢٣). رسالة السجزي لأهل زيد (ص: ١٧٣). مجموع الفتاوى

(٢٦٣ / ٦). مختصر الصواعق المرسلّة (ص: ٣٤٨).

هذا رجوع للكلام على أصل القاعدة بعد استطراد، والمراد بالقائل هنا، القائل: إن ظاهر نصوص الصفات مراد أو غير مراد. والمراد بالنصوص المتنازع في معناها: ما عدا الصفات السبع، كنصوص صفات الفرح، والرضا، والمحبة، والاستواء. والنصوص المتفق على معناها، هي نصوص الصفات السبع، كالعلم، والقدرة، والحياة. والكلام هنا مع الأشاعرة. وقوله: (والظاهر هو المراد في الجميع...) إلخ. هذا الكلام معترض لبيان مذهب أهل السنة والجماعة، وهو أن الظاهر مراد في الجميع، أي: في النصوص المتفق على معناها، والمتنازع في معناها، فظاهرها مراد، وهي على حقيقتها. وليس معنى ذلك أن صفات الله تعالى مثل صفات المخلوق، بل لله تعالى من هذه الصفات كلها ما يناسبه ويختص به ويليق به سبحانه، لا يشركه ولا يشبهه في ذلك أحد من خلقه. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣٢١)].

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

المراد بالمستمع هنا هو المخاطب الذي يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع في معناها من جنس ظاهر النصوص المتفق على معناها، فلا يخلو: إمّا أن يريد بالظاهر ما يماثل صفات المخلوقين. أو ما يليق بالله تعالى، ويختص به. فإن كان يعتقد أن ظاهر الجميع - أي: النصوص المتنازع في معناها، والنصوص المتفق على معناها - هو التمثيل، فيجب عليه أن ينفي هذا الظاهر الذي يظنه. وإن كان يعتقد أن ظاهر الجميع هو ما يليق بالله تعالى ويختص به، فليس له نفي شيء من ظاهر هذه

النصوص إلا بدليل يدل على النفي. وليس في العقل ولا في السمع ما ينفي هذا، إلا ما هو من جنس ما ينفي به المعطلة سائر الصفات، كشبهة التشبيه، وشبهة التركيب، وشبهة التجسيم، تلك الشبه التي يتذرع بها الفلاسفة، والجهمية، ونحوهم لنفي سائر الصفات دون تفريق بين الصفات. فإذا احتج بهذه الشبهات المفروق بين الصفات على ما ينفيه منها، لزمه نفي الجميع. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣٢٣)].

وقول المصنف: (فإن الله تعالى لما أخبر أنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير، ...) أي: أن إثبات أهل السنة والجماعة كان خالياً من التشبيه، فهم ينفون أن يكون في شيء من تلك الصفات، أي: تشبيه لصفات الخالق بصفات المخلوق، فهذا المعنى الفاسد لم يريدوه فضلاً عن أنهم قاموا بنفيه وتنزيه صفات الخالق عز وجل من أن تشبه بصفات خلقه. قوله: (وإن كان القائل يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع في معناها من جنس ظاهر النصوص المتفق على معناها، والظاهر هو المراد في الجميع) يشير المصنف هنا إلى قول أهل السنة والجماعة في نصوص الصفات، فهم يقولون: بأن النصوص المتعلقة بالصفات تجري على ظاهرها في جميع ما ورد في تلك النصوص بالشروط التي تقدم ذكرها، وقولهم واحد في الجميع سواء في النصوص التي اتفقوا في إثباتها مع من أثبت بعض تلك الصفات كصفة العلم والقدرة والإرادة، أو مع نصوص الصفات التي نفاها بعض أولئك النفاة كصفة الاستواء

والمحبة والرضا وغيرها من الصفات التي نفاها أولئك. وقوله: (وكذلك لما اتفقوا على أنه حي حقيقة، عالم حقيقة، قادر حقيقة، لم يكن مرادهم أنه مثل المخلوق الذي هو حي عليم قدير...) أي: أن السلف مع نفيهم لتمثيل صفات الخالق بصفات المخلوق، لم يمنعهم هذا النفي للمماثلة من إثبات تلك الصفات إثبات وجود على ما يليق بالخالق عز وجل، دون تفريق بين نوع ونوع من الصفات. وتنقسم الصفات الثبوتية من جهة تعلُّقها بالله إلى قسمين: القسم الأول: الصفات الذاتية. القسم الثاني: الصفات الفعلية. وكلا النوعين يجتمعان في أنَّهما صفات له تعالى أزلاً وأبداً، لم يزل متصفاً بهما ماضياً ومستقبلاً لا ثقبان بجلال ربِّ العالمين. أمَّا القسم الأول: الصفات الذاتية وضابطها: هي التي لا تنفك عن الذات. أو: التي لم يزل ولا يزال الله متصفاً بها. أو: الملازمة لذات الله تعالى^(١). ومنها: الوجه، اليدين، العينين، الأصابع، القدم، العلم، الحياة، القدرة، العزة، الحكمة. وأعطى لها المصنف مثلاً هنا بصفات الحياة والعلم والقدرة، فقال: (اتفقوا على أنه حي حقيقة، عالم حقيقة، قادر حقيقة). القسم الثاني: الصفات الفعلية، وضابطها: هي التي تنفك عن الذات. أو: التي تتعلق بالمشيئة

(١) التعريفات للجرجاني (ص: ١٣٣)، وانظر: الكواشف الجلية (ص: ٤٢٩)، وشرح العقيدة

الطحاوية (ص: ١٢٧).

والقدرة^(١). ومنها: الاستواء، المجيء، الإتيان، النزول، الخلق، الرزق، الإحسان، العدل. وأعطى المصنف مثلاً لهذا النوع بصفات المحبة والرضا والاستواء، فقال: (فكذلك إذا قالوا في قوله: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]، ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩]، وقوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]. والفرق بين القسمين: أنَّ الصفات الذاتية لا تنفك عن الذات، أمَّا الصفات الفعلية يمكن أن تنفك عن الذات، على معنى: أنَّ الله إذا شاء لم يفعلها. ولكن مع ذلك فإنَّ كلا النوعين يجتمعان في أنَّهما صفات لله تعالى أزلاً وأبداً لم يزل ولا يزال متصفاً بهما ماضياً ومستقبلاً لا ثقلان بجلال الله عز وجل^(٢). فقول أهل السنة في النوعين واحد وهو إثبات تلك الصفات بنوعيها حقيقة، وأنها مع ذلك لا تشابه صفات المخلوقين فالله حي حقيقة عالم حقيقة قادر حقيقة، وهذه صفات ذاتية، وهو كذلك متصف بصفات المحبة والرضا والاستواء حقيقة، ومع إثبات اتصاف الله بتلك الصفات فإنه منزّه سبحانه في جميع ما اتصف به عن مشابهة المخلوقين، باعتبار أن لكل موصوف له فيما اتصف به حقيقة تختص به لا يماثله فيها أحد. فهم يثبتون لله جميع صفاته، وينفون عنه مشابهة المخلوقات، فيجمعون بين الإثبات ونفي التشبيه، وبين التنزيه

(١) التعريفات للجرجاني (ص: ١٣٣).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (ص: ١٢٧).

وعدم التعطيل، فمذهبهم حسنة بين سيئتين، وهدي بين ضاللتين. فقد هدى الله أصحاب سواء السبيل للطريقة المثلى فأثبتوا لله حقائق الأسماء والصفات، ونفوا عنه مماثلة المخلوقات، فكان مذهبهم مذهبا بين مذهبين وهديا بين ضاللتين. فقالوا: نصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تمثيل ولا تكييف. بل طريقتنا إثبات حقائق الأسماء والصفات، ونفي مشابهة المخلوقات، فلا نعطل ولا نؤول ولا نمثل ولا نجعل. ولا نقول: ليس له يدان، ولا وجه، ولا سمع، ولا بصر، ولا حياة، ولا قدرة، ولا استوى على عرشه. ولا نقول: له يدان كأيدي المخلوقين، ووجه كوجوههم وسمع وبصر وحياة وقدرة واستواء، كأسماعهم وأبصارهم وقدرتهم واستوائهم. بل نقول: له ذات حقيقة ليست كذوات المخلوقين. وله صفات حقيقة ليست كصفات المخلوقين. وكذلك قولنا: في وجهه تبارك وتعالى، ويديه، وسمعه، وبصره، وكلامه، واستوائه. ولا يمنعنا ذلك أن نفهم المراد من تلك، الصفات وحقائقها، كما لم يمنع ذلك من أثبت لله شيئا من صفات الكمال من فهم معنى الصفة وتحقيقها، فإن من أثبت له سبحانه السمع والبصر أثبتهما حقيقة وفهم معناه، فهكذا سائر الصفات المقدسة، يجب أن تجري هذا المجرى، وإن كان لا سبيل لنا إلى معرفة كنهها وكيفيتها، فإن الله سبحانه

لم يكلف العباد ذلك، ولا أراده منهم، ولم يجعل لهم إليه سبيلاً^(١). وقول المصنف: (فإن كان المستمع يظن أن ظاهر الصفات تماثل صفات المخلوقين، لزمه أن لا يكون شيء من ظاهر ذلك مراداً) يشير المصنف هنا إلى قول كل من المشبهة والمعطلة الذين اعتقدوا أن ظاهر النصوص يدل على التشبيه باعتبار أن كلا الفريقين قال بالتشبيه. أما المعطلة: فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات. فهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته، بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم. وبذلك جمعوا بين التعطيل والتمثيل: مثلوا أولاً، وعطلوا آخرًا. وامتاز أهل التعطيل عن أهل التمثيل بنفيهم المعاني الصحيحة للصفات. أما تمثيل أهل التمثيل: فإنهم يقولون: إن الله عز وجل لا يخاطبنا إلا بما نعقل، فإذا كان مستويًا على العرش فهو كاستواء الإنسان على السرير، إذ لا يعلم الاستواء إلا هكذا، فامتاز هؤلاء الممثلة بإثبات استواء هو من خصائص المخلوقين، كما امتاز المعطلة بتعطيل كل اسم للاستواء الحقيقي. والقول الفاصل هو ما عليه الأمة الوسط من أن الله مستو على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه سميع بصير ونحو ذلك، ولا يجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض

(١) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٢٥).

التي لعلم المخلوقين وقدرتهم، فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق وملزوماتها. وقوله: (وإن كان يعتقد أن ظاهرها هو ما يليق بالخالق ويختص به، لم يكن له نفي هذا الظاهر، ونفي أن يكون مراداً إلا بدليل يدل على النفي) أي: إذا كان النافي لبعض الصفات كمن نفي جميع الصفات ما عدا سبع صفات، أو كمن نفي الصفات الاختيارية، يعتقد في البعض الآخر (أن ظاهرها هو ما يليق بالخالق ويختص به) كمن أثبت الصفات السبع، أو الصفات الذاتية. فإن هذا التحكم لا دليل عليه لأن الكلام في نصوص الصفات يجب أن يسير على مسار واحد، فهذا النافي لكون نصوص الصفات على ظاهرها (لم يكن له نفي هذا الظاهر، ونفي أن يكون مراداً إلا بدليل يدل على النفي) وقوله: (وليس في العقل ولا في السمع ما ينفي هذا إلا من جنس ما ينفي به سائر الصفات، فيكون الكلام في الجميع واحداً)، أعاد المصنف ذكر قاعدة: (القول في بعض الصفات كالقول في البعض)، فهو لاء النفاة ليس لهم دليل لا من السمع ولا من العقل على دعواهم بالتفريق بين بعض الصفات والبعض الآخر، فالكلام في الجميع واحد فما يرد على هذا يرد على هذا. والمصنف هنا يخاطب بالتحديد الصفاتية وبالأخص منهم الأشاعرة الذين اضطرب قولهم في باب الصفات، ولم يستقر لهم قول فيه، بل إن بعضهم يقر بما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية، وينص الرازي والآمدي على أنه ليس لنا

دليل سمعي ولا عقلي، لا على إثباتها ولا على نفيها. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأبو المعالي وأتباعه نفوا هذه الصفات - أي: الصفات الخبرية - موافقة للمعتزلة والجهمية. ثم لهم قولان: أحدهما: تأويل نصوصها، وهو أول قول أبي المعالي، كما ذكره في الإرشاد. والثاني: تفويض معانيها إلى الرب، وهو آخر قول أبي المعالي كما ذكره في الرسالة النظامية وذكر ما يدل على أن السلف كانوا مجمعين على أن التأويل ليس بسائغ ولا واجب. ثم هؤلاء منهم من ينفيها ويقول: إن العقل الصريح نفى هذه الصفات. ومنهم من يقف ويقول: ليس لنا دليل سمعي ولا عقلي، لا على إثباتها ولا على نفيها، وهي طريقة الرازي والآمدي»^(١). [محمد بن خليفة (١ / ٥١٢)].

هل الأصل أن يقال: إن ظاهر النصوص مراد أم ليس مراداً؟ قيل: مع القول بأن هذا الكلام دخله إجمال باستعمال بعض الطوائف له، فالأصل أن يقال: إن ظاهر النصوص مراد وقد سبق أن أشير إلى أن كلمة «الظاهر» لم يأت ذكرها على هذا الوجه، وإنما جاء في القرآن مثل قول الله تعالى: ﴿وَذَرُوا ظَهَرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾ [الأنعام: ١٢٠] أما المستعملون للظاهر وما يقابله فهم درجات: فمنهم من يستعمل الظاهر ويجعل المؤول مقابلاً له، وهذا هو استعمال جملة المتكلمين لكلمة الظاهر، أما الباطنية فإنهم يجعلون الباطن مقابلاً للظاهر. وقد وقع في كلام الإمام الشافعي أن قال في

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥ / ٢٤٩).

رسالته: إن بعض الأدلة تدل على حكم ظاهر، فيكون الحكم المحصل منها حكماً ظاهراً، وبعض النصوص إذا قضت بحكم كان هذا الحكم ظاهراً وباطناً. وكلام الشافعي رحمه الله ليس هو من باب المشاكلة لكلام الباطنية وما إلى ذلك إنما مقصود الشافعي: أنه إذا قيل عن حكم بأنه واجب، وأن دليله من القرآن كذا وكذا، كمسألة شرعية، فإذا كانت الدلالة قطعية صريحة فإنه يقال: إن هذا الحكم ظاهراً وباطناً. وقوله: «ظاهراً» أي: أن هذا هو نظرنا واجتهادنا، و«باطناً» أي: أننا نقطع ونعلم أن هذا الحكم هو في نفس الأمر عند الله تعالى، فمثلاً: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] قال الشافعي: إن حج البيت الحرام واجب، وهذا هو الحكم المأخوذ من الآية ظاهراً، أي: بنظرنا في الآية، وهو باطناً، أي: أنه يعلم أن الحكم عند الله في نفس الأمر أن الحج واجب. لكن قول الله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] قد اختلف العلماء في المراد بالقرء، فمنهم من فسره بالطهر، ومنهم من فسره بالحيض، فيقال: إن هذا الحكم حكم ظاهر؛ لأنه اجتهاد المجتهد، ولكن لا يقطع بأنه الباطن، أي: الحكم في نفس الأمر. فهذا هو مقصود الشافعي: أن دلالة الآيات والأحاديث تكون على وجهين: فإما أن يقال: إن الحكم ظاهر باطن، وإما أن يقال: إن الحكم ظاهر، ولا يجوز بأنه باطن، وليس هذا من باب مشاكلة الباطنية في كلامهم. قال رحمه الله: (وكذلك لما اتفقوا على أنه حي

حقيقة، عالمٌ حقيقة، قادرٌ حقيقة، لم يكن مرادهم أنه يكون مثل المخلوق الحي الذي هو حي عليم قدير، ...). وهذا يرجع إلى أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر؛ بمعنى: أن من طرأت له شبهة في صفة من الصفات، فإنه يرد ذلك إلى صفات أخرى محكمة لم تدخل عليها شبهة، أي: محكمة عنده، لم تدخل عليه فيها شبهة، فمن كانت عنده شبهة في صفة النزول، رد ذلك إلى صفة العلم، وصفة العلو، وغيرها من الصفات، فإذا ما بان له أن هذا الباب محكم، وسلم بإحكامه؛ قيل: إن باب الصفات باب واحد. قال رحمه الله: (فإن كان المستمع يظن أن ظاهر الصفات تماثل صفات المخلوقين؛ لزمه أن لا يكون شيء من ظاهر ذلك مراداً، وإن كان يعتقد أن ظاهرها هو ما يليق بالخالق ويختص به، لم يكن له نفي هذا الظاهر، ونفي أن يكون مراداً إلا بدليل يدل على النفي). هذا نتيجة البحث السابق: أن ظاهر النصوص مراد أم ليس مراداً، فيقال: الأصل أن يقال: إن ظاهر النصوص مراد، لكن هذه الجملة لما استعملها من استعمالها على معنى من الاشتراك المجمل، وضمنوها بعض المعاني الباطلة، احتيج إلى الاستفصال في بعض مقامات ذكرها. قال رحمه الله: (وليس في العقل ولا في السمع ما ينفي هذا إلا من جنس ما ينفي به سائر الصفات، فيكون الكلام في الجميع واحداً). أي: أنه لا يجوز في العقل ولا في السمع أن يختص السمع أو العقل بنفي صفة معينة دون غيرها؛ بل إذا فرض أن السمع يدل

على النفي؛ لزم أن يدل على نفي سائر الصفات، وإذا فرض جدلاً أن العقل يدل على النفي؛ لزم أن يكون دالاً على نفي سائر الصفات، ومعلوم أنه يمتنع أن يكون العقل فضلاً عن السمع دالاً على نفي سائر الصفات، فإذا علم هذا الامتناع؛ علم امتناع التأويل لصفة من الصفات؛ لأن الشرع جاء بإثبات الصفات، فإذا علم امتناع اطراد النفي لصفات الله في الشرع وفي العقل؛ علم من هذا الامتناع امتناع النفي لصفة واحدة، فإن القول في سائر الصفات كالقول في أحادها. [يوسف الغفيص (ص: ١٦٠)].

وبيان هذا، أن صفاتنا منها ما هي أعيان وأجسام، وهي أبعاض لنا، كالوجه واليد، ومنها ما هي معانٍ وأعراض، وهي قائمة بنا، كالسمع والبصر والكلام والعلم والقدرة. ثم إن من المعلوم أن الرب لما وصف نفسه بأنه: حي عليم قدير، لم يقل المسلمون: إن ظاهر هذا غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا، فكذلك لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيديه، لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه كمفهومه في حقنا، بل صفة الموصوف تناسبه. فإذا كانت نفسه المقدسة ليست مثل ذوات المخلوقين، فصفاة كذاته ليست مثل صفات المخلوقين، ونسبة صفة المخلوق إليه، كنسبة صفة الخالق إليه، وليس المنسوب كالمنسوب، ولا المنسوب إليه كالمنسوب إليه، كما قال النبي ﷺ: «تَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ». أخرجه البخاري (٦٥٧٣)، ومسلم (٢٩٦٨) بنحوه. فشبهه الرؤية بالرؤية، لا المرئي بالمرئي.

أي: وبيان ما تقدم من أن ظاهر جميع نصوص الصفات مراد، وأن الظاهر هو ما يليق بالله تعالى ويختص به، كما هو قول أهل السنة والجماعة، مما يبين هذا: (أن صفاتنا منها ما هي أعيان) أي: متعينة متشخصة، و(أجسام)، والجسم، هو: الشيء الكثيف، كالبدن. (وهي أبعاض لنا) أي: بعض منا، تقول: يد الإنسان بعضه، ووجهه بعضه، أو بعض منه. ومن صفاتنا (ما هي معانٍ وأعراض) أي: معنوية لا تقوم بنفسها، كالعلم، والقدرة. ولم يقل المسلمون لما أخبر الله تعالى عن نفسه بأنه ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]، وأنه ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠] (إن ظاهر هذا غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا)، بل قالوا: إن ظاهر ذلك مراد؛ لأن مفهومه في حقه ليس كمفهومه في حقنا. فصفاته لا يقال لها: أعراض؛ لأن العرض، هو: الذي يعرض ويزول، ولا يقال لها: أبعاض؛ لأن ذلك يشعر بالتجزؤ. ومن نزه الله تعالى عن الأعراض والأبعاض من نفاة الصفات، فلا بد من مواجهته بالاستفصال، كما تقدم في حكم الألفاظ المجملة في القاعدة الثانية. وكذلك لما أخبر الله أنه خلق آدم بيديه، لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه، كمفهومه في حقنا، وهو: التمثيل، فلما كان هذا الظن وهذا المفهوم متنفياً، لم يقل المسلمون: إن ظاهر نصوص الصفات غير مراد، بل قالوا: إن ظاهره مراد؛ لأن

ظاها هو ما يليق بالله تعالى من الوصف الذي يناسبه، فكما أن للمخلوق صفة تناسبه، فله تعالى صفة تناسبه. وإذا كانت ذات الله تعالى ليست مثل ذوات المخلوقين، فكذلك صفاته ليست كصفات المخلوقين، والكلام في الصفات كالكلام في الذات. وقد قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، فالله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله. وقوله: (وليس المنسوب كالمنسوب، ولا المنسوب إليه كالمنسوب إليه) المنسوب، هو: الصفة، والمنسوب إليه، هو: الموصوف، أي: ليست الصفة المنسوبة إلى الله، كالصفة المنسوبة إلى المخلوق، (ولا المنسوب إليه كالمنسوب إليه) أي: وليس الخالق الذي تنسب إليه صفاته، كالمخلوق الذي تنسب إليه صفاته. واستشهد الشيخ هنا بحديث الرؤية، وقد ذكره بمعناه، وقد جاء بالفاظ كثيرة، ومنها قوله ﷺ: «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ». الحديث. فالرؤية والرأي في الموضعين في الحديث متعلقة بالمخلوق، ولذا شبه (الرؤية بالرؤية)، فرؤية المؤمنين لربهم تشبه رؤيتهم للشمس صحوًا، والقمر ليلة البدر من حيث: أولاً: الجلاء، والوضوح، وعدم الخفاء. ثانياً: أنها رؤية من العلو. وفيه رد على الأشاعرة القائلين بأنه يرى لا في جهة. ثالثاً: الرؤية من غير إحاطة. وأما المرئي، فالمذكور أولاً هو الله تعالى، والمذكور ثانياً هو القمر،

ولا يُقصد في الحديث تشبيه المرئي بالمرئي؛ لأن الله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ولهذا قال الشيخ تعليقاً على هذا الحديث: (فشبه الرؤية بالرؤية، لا المرئي بالمرئي). [عبد الرحمن البراك (ص: ٣٢٥)].

قوله: (وبيان هذا، أن صفاتنا منها ما هي أعيان وأجسام، وهي أبعاد لنا، كالوجه واليد؛ ومنها ما هي معان وأعراض، وهي قائمة بنا، كالسمع والبصر والكلام والعلم والقدرة) بين المصنف رحمه الله أن صفات الخلق يمكن تقسيمها إلى قسمين: القسم الأول: الأعيان، والمقصود بها الصفات الذاتية التي لا تنفك عن ذات الإنسان؛ وأعطى مثلاً لها: بالوجه، واليد. والقسم الثاني: الصفات المعنوية القائمة، وهذه يمكن أن تنفك عن الذات، وأعطى مثلاً لها بالسمع والبصر والكلام والعلم والقدرة. وقوله: (ثم إن من المعلوم أن الرب لما وصف نفسه بأنه حي عليم قدير، لم يقل المسلمون: إن ظاهر هذا غير مراد، لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا) وكما قال الإمام ابن عبد البر رحمه الله: «... ما غاب عن العيون فلا يصفه ذوو العقول إلا بخبر، ولا خبر في صفات الله تعالى إلا ما وصف نفسه به في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ^(١). فاذا جاءت النصوص بإثبات الصفات، فالله (وصف نفسه بأنه حي

(١) التمهيد (٧/ ١٤٥).

عليم قدير) فهذه الصفات وأمثالها (لم يقل المسلمون: إن ظاهر هذا غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا). فالسلف الصالح أثبتوا تلك الصفات على الحقيقة بما يليق بجلاله وعظمته سبحانه وتعالى، ولم يمنعهم اتصاف المخلوقين ببعض تلك الصفات، وذلك على اعتبار أن لكل من الخالق والمخلوق له ما يختص به من الصفات. وقوله: (فكذلك لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيديه...) فالأسماء التي تُطلق على الله وعلى العباد هي من الألفاظ المتواطئة التواطؤ المشكك؛ فالحق فيها هو أن يقال: إنه بالنسبة للأسماء والصفات التي تُطلق على الله وعلى العباد؛ كالحي، والسميع، والبصير، والعليم، والقدير، والحياة، والسمع، والبصر، والعلم ونحوها هي حقيقة في الرب وحقيقة في العبد. ولكن للرب تعالى منها ما يليق بجلاله. وللعبد منها ما يليق به. وذلك لأن الاسم والصفة من هذا النوع له ثلاث اعتبارات: الاعتبار الأول: اعتبار من حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالى أو العبد. الاعتبار الثاني: اعتباره مضافاً إلى الرب مختصاً به. الاعتبار الثالث: اعتباره مضافاً إلى العبد مقيداً به. فما لزم الاسم لذاته وحقيقته كان ثابتاً للرب والعبد، وللرب منه ما يليق بكماله، وللعبد منه ما يليق به. وهذا كاسم السميع الذي يلزمه إدراك المسموعات. والبصير الذي يلزمه رؤية المبصرات، والعليم والقدير وسائر الأسماء، فإن شرط صحة إطلاقها حصول معانيها وحقائقها للموصوف بها، فما لزم

هذه الأسماء لذاتها؛ فإثباتها للرب تعالى لا محذور فيه بوجه، بل يثبت له على وجه لا يماثله فيه خلقه ولا يُشابههم. فمن نفاه عنه لإطلاقه على المخلوق ألحد في أسمائه وجحد صفات كماله، ومن أثبته على وجه لا يماثل فيه خلقه به كما يليق بجلاله وعظمته فقد برئ من فرث التشبيه ودم التعطيل، وهذا طريق أهل السنة. وما لزم الصفة لإضافتها إلى العبد وجب نفيه عن الله كما يلزم حياة العبد من النوم والسنة والحاجة إلى الغذاء ونحو ذلك، وكذلك ما يلزم إرادته من حركة نفسه في جلب ما ينتفع به ودفع ما يتضرر به، وكذلك ما يلزم علوه من احتياجه إلى ما هو عال عليه وكونه محمولاً به، مفتقراً إليه، محاطاً به، كل هذا يجب نفيه عن القدوس السلام تبارك وتعالى. وما لزم الصفة من جهة اختصاصه تعالى بها فإنه لا يثبت للمخلوق بوجه؛ كعلمه الذي يلزمه القدم والوجوب والإحاطة بكل معلوم، وقدرته وإرادته وسائر صفاته، فإن ما يختص به منها لا يمكن إثباته للمخلوق. فإذا أحطت بهذه القاعدة خبراً وعقلتها كما ينبغي، خلصت من الآفتين اللتين هما أصل بلاء المتكلمين، آفة التعطيل، وآفة التشبيه. فإنك إذا وفيت هذا المقام حقاً من التصور، أثبتت لله الأسماء الحسنى والصفات العلى حقيقة؛ فخلصت من التعطيل، ونفيت عنها خصائص المخلوقين ومُشابهتهم، فخلصت من التشبيه؛ فتدبر هذا الموضع واجعله

جُتَّتْكَ التي تَرَجَع إليها في هذا الباب، والله الموفق للصواب^(١). ومن كلام شيخ الإسلام في هذا الموضوع قوله: «سَمَّى الله نفسه بأسماء وسمَّى صفاته بأسماء، وكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أُضيفت إليه لا يُشركه فيها غيره، وسمَّى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم، تُوافق تلك الأسماء إذا قُطعت من الإضافة والتخصيص. ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مُسمَّاهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص؛ فضلاً عن أن يتحد مُسمَّاهما عند الإضافة والتخصيص. فقد سَمَّى الله نفسه حياً فقال: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وسمَّى بعض عباده حياً؛ فقال: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾ [يونس: ٣١]. وليس هذا الحي مثل هذا الحي؛ لأن قوله: ﴿الْحَيُّ﴾ اسم لله مختص به، وقوله: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ اسم للحي المخلوق مختص به. وإنما يتفقان إذا أُطلقا وجُردا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدراً مشتركاً بين المُسمَّيين. وعند الاختصاص: يُقَيَّد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق والمخلوق عن الخالق. ولا بد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يفهم منها ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق، وما دل عليه بالإضافة

(١) انظر: بدائع الفوائد (١/ ١٦٤).

والاختصاص المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى. وَسَمَّى نَفْسَهُ سَمِيعًا بَصِيرًا؛ فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨]، وسمى بعض عباده سَمِيعًا بَصِيرًا؛ فقال: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: ٢]، وليس السميع كالسميع ولا البصير كالبصير... وكذلك سَمَّى صِفَاتِهِ بِأَسْمَاءٍ، وَسَمَّى صِفَاتِ عِبَادِهِ بِنَظِيرِ ذَلِكَ، فقال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، وسمى صفة المخلوق علماً وقوة: ﴿وَمَا أَوْتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، وقال: ﴿وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ﴾ [هود: ٥٢]، وليس العليم كالعلم ولا القوة كالقوة. ووصف نفسه بأنه استوى على عرشه؛ فذكر ذلك في سبعة مواضع من كتابه أنه استوى على العرش. ووصف بعض خلقه بالاستواء على غيره في مثل قوله: ﴿فَإِذَا أَسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨] وليس الاستواء كالاستواء. ووصف نفسه ببسط اليدين فقال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤]، ووصف بعض خلقه ببسط اليد في قوله: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩]، وليس اليد كاليد، ولا البسط كالبسط، وإذا كان المراد بالبسط الإعطاء والجود، فليس إعطاء الله كإعطاء خلقه، ولا جوده

كجودهم، ونظائر هذا كثيرة. فلا بد من إثبات ما أثبتته الله لنفسه ونفي مماثلته لخلقه. فمن قال: ليس لله علم، ولا قوة، ولا رحمة، ولا كلام، ولا يحب، ولا يرضى، ولا نادى، ولا ناجى، ولا استوى، كان معطلاً جاحداً ممثلاً له بالمعدومات والجمادات. ومن قال: له علم كعلمي، أو قوة كقوتي، أو حب كحبي، أو رضاء كرضائي، أو يدان كيداي، أو استواء كاستوائي، كان مشبهاً ممثلاً لله بالحيوانات، بل لا بد من إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل^(١). (وليس المنسوب كالمنسوب، ولا المنسوب إليه كالمنسوب إليه، كما قال النبي ﷺ: «تَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ»، فشبه الرؤية بالرؤية، لا المرئي بالمرئي)، أي: هذا تشبيه للرؤية بالرؤية، لا المرئي بالمرئي، فالله عز وجل لا شبيه له، ولكن هذا من باب تشبيه الرؤية بالرؤية، كما أن رؤية الشمس صحواً ليس دونها سحاب أمر واضح، وكالقمر ليلة البدر في وقت الصبح دون غيم أمر واضح، فهكذا رؤية الله يوم القيامة؛ يراه المؤمنون في الجنة كما يشاء أمر واضح. [محمد بن خليفة (١/٥١٨)].

بين المصنف أن من كان موجب النفي عنده لصفة الوجه واليدين أنها أبعاد لنا، فيقال له: ليس النقص فيها أنها أبعاد لنا؛ بل وجه النقص هنا أنها صفات لنا على تقديرك، فيلزمه أن ينفي صفة العلم؛ لأن صفة العلم قائمة للمخلوقين. فمن كان

(١) مجموع الفتاوى (٣/١٦).

وجه النفي عنده أن هذه الصفات جائزة للمخلوق، فيقال له: إن الذي جاز للمخلوق ليس فقط صفة اليدين؛ بل مما جاز للمخلوق: صفة العلم، والسمع، والبصر، وما إلى ذلك، فإذا جاز له نفي صفة اليدين؛ جاز له نفي صفة العلم، ومعلوم أن هذا لا يتناهى إلا بتعطيل سائر الصفات، وهذا معلوم الفساد ببديهة العقل. وقول المصنف رحمه الله: (ثم إن من المعلوم أن الرب لما وصف نفسه بأنه حي عليم قدير، لم يقل المسلمون: إن ظاهر هذا غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا، فكذلك لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيديه، لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه كمفهومه في حقنا؛ بل صفة الموصوف تناسبه)؛ لأنها مضافة إليه، ولذلك والله المثل الأعلى كما يمتنع أن تفسر صفة مخلوق بصفة مخلوق آخر، بعد إضافتها إلى المخلوق الأول، كذلك يمتنع من باب أولى أن تفسر صفة من صفات الباري بما هو من حقائق وكيفيات صفات مخلوقاته، ثم يذهب إلى نفيها، فإن النفي هنا لا شك أنه نفي صحيح، لكن الإشكال هو في أصل التفسير، أي: أنهم لم يفهموا من صفاته إلا ما كان مشابهاً لصفات المخلوقات، ولذلك قال أهل العلم: «كل معطل ممثّل»؛ وذلك لأنه لم يذهب إلى التعطيل إلا لأنه لم يكن في عقله وإدراكه عن الصفة إلا حقائق من حقائق التشبيه والتمثيل، ولذلك نفاهما، وإلا فلو تحقق عنده الكمال اللائق بالله سبحانه وتعالى، ولم يدخل عليه مادة من التشبيه؛ لما

انقاد عقله إلى مقام التعطيل. وقول المصنف رحمه الله: (فإذا كانت نفسه المقدسة ليست مثل ذوات المخلوقين، فصفاته كذاته ليست مثل صفات المخلوقين، ونسبة صفة المخلوق إليه كنسبة صفة الخالق إليه، وليس المنسوب كالمنسوب، ولا المنسوب إليه كالمنسوب إليه). وهذا من مدارك العقل الأول: أن صفة كل موصوف تكون مناسبة له، ولهذا لم يقع لعاقل أن يفسر صفة من صفات المخلوقين بصفات الله؛ بل ولا بصفة مخلوق آخر، فإذا علم ذلك فإن ما وصف الله به نفسه من الصفات لا بد أن يكون لا ثَقًّا به. وأما أن يكون موجب الرد لظواهر القرآن والسنة هو أنه قد يفهم منها هذا الفهم الغلط، فإنه يقال: إن هذا الفهم لو كان ممكناً لمدارك العقول؛ لسبق إلى عقول قوم لا يؤمنون بأن محمداً رسول الله، فإن العرب في جاهليتهم لما سمعوا القرآن، لم يعترضوا أبداً ويقولوا: إن هذا السياق في صفات الله في الدين أو في غيرها يفهم منه في لساننا أن الله موصوف بكذا وكذا، ولا سيما أن الجاهليين كانوا يؤمنون برب، ومفهوم الربوبية عندهم من حيث الأصل مفهوم كمال، وهو أن الله هو الخالق للسموات والأرض، وأنه هو الرب ... ونحو ذلك، فلو كان يفهم من سياق آيات الصفات أنها من باب النقص، وأن لسان العرب يقتضي هذا التفسير، كما زعم الزاعمون من أئمة التعطيل؛ لفهم ذلك العرب الجاهليون، ولا عترضوا على القرآن بذلك، ولكنهم قالوا في اعتراضهم عليه: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ [المدثر:

٢٥] فلماذا لم يفهموا من آيات الصفات ما هو من التشبيه، فيكون من طعنهم على القرآن، ومن طعنهم على صاحب النبوة: أن صاحب النبوة قد جاء بتشبيه الخالق وإسقاط مقام الربوبية؟! إذاً فعدم اعتراض العرب على آيات الصفات يعد دليلاً على أن هذه السياقات في كلامهم العربي لا تقتضي التشبيه، ويدل على أن هذه السياقات في عقولهم لا تقتضي نقصاً وتعطيلاً، ولذلك إذا قال قائل: إن النصوص بحاجة إلى التأويل، قيل: لو كانت بحاجة إلى التأويل للزم أن يعترض العرب على ظاهره. وقد يجيب المعتزلة على هذا الكلام فيقولون: إن العرب سكتوا ولم يطعنوا على القرآن بهذا لأنهم يعرفون بأن لها تأويلاً، ونقول: من هو الذي يسكت لأنه يعرف أن لها تأويلاً لو جاز هذا الكلام؟ ذلك هو المؤمن، أما الذي يريد أن يطعن على القرآن، أو على النبي ﷺ؛ فإنه يكفيه في الطعن أن يقول: إن ظاهر هذا الكلام النقص. والعرب قد قالوا كلاماً هم يعرفون غلطه، فقالوا عن النبي: إنه مجنون وساحر وكاهن، وغير ذلك، وهذا يدل على أن الحجج قد تناهت عندهم، حتى استعملوا كلاماً هم يفهمون غلطه، وحتى نساؤهم وصبيانهم يعرفون أن هذا الرجل ليس مجنوناً، فهل يعقل أنهم وصلوا إلى هذا الحد من الانغلاق في الحجج مع أنه كان يمكنهم أن يقولوا: إن القرآن قد نطق بظواهر لا تليق برب العالمين؟! لو كان هذا متبادراً أو ممكناً في عقولهم أو في لسانهم، لكان أقوى بكثير من الحجج التي يستعملها هؤلاء

في الاعتراض على القرآن. أما قولهم: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾، ﴿إِنَّمَا يَعْلَمُهُو
بَشَرٌ﴾ [النحل: ١٠٣] فإن هذا من باب التحكم، فلما لم يجدوا دليلاً على أن محمداً
مجنون قالوا هذا الكلام. ومن الأدلة على إثبات الصفات أيضاً: أن النبي ﷺ كان
ينزل عليه القرآن، وكان يحدث ويخبر عن ربه عز وجل، وما نقل أن أحداً لا من
المسلمين ولا من الذي وفدوا من المشركين الذي أسلموا أو لم يسلموا لم ينقل أن
أحداً سمع هذا القرآن أو هذا الحديث فاستشكل صفة واحدة، مما يدل على أن
المعاني معروفة ومستقرة. وهذا الذي ذكر في كلام العرب الجاهلين، كما أنه يبطل
التأويل، فهو أيضاً يبطل التفويض؛ لأنه لو كان الحق في تفويضها، لكان من اعتراض
العرب: أنك يا محمد تأتي بكلام أو ينزل عليك كلام تقول: إنه كلام الله، وهو كلام
غير معقول الحقائق، فهذا من الأمور البدئية: أن العرب في جاهليتهم كانوا يقرون
بجملة الصفات، وإن كان تفصيلها لا يتلقى إلا عن صاحب الكتاب ﷺ. وقوله
رحمه الله: (كما قال النبي ﷺ: «تَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ». أخرجه
البخاري (٦٥٧٣)، ومسلم (٢٩٦٨). فشبّه الرؤية بالرؤية، لا المرئي بالمرئي). فإن
الله منزّه عن مشابهة خلقه، ولذلك قال بعض المخالفين: إن هذا من نصوص التشبيه،
فيقال: إن النبي ﷺ لما حدث به لم يستشكل أحد من أصحابه أو يتبادر إلى فهمه ما
هو من التشبيه، إنما شبه عليه الصلاة والسلام الرؤية بالرؤية، وليس هذا من باب

التشبيه الذي هو تشبيه المرئي بالمرئي. وهذا التشابه ليس من باب المطابقة التامة، فإن الله سبحانه وتعالى ليس كخلقه، لكنه ﷺ أراد أن يبين أنهم يرون ربهم حقيقة كما يرون القمر ليلة البدر، وكما يرون الشمس صحواً ليس دونها سحاب، لا يضامون في رؤيته. [يوسف الغفيص (ص: ١٦٢)].



وهذا يتبين بالقاعدة الرابعة: وهي أن كثيراً من الناس يتوهم في بعض الصفات أو في كثير منها أو أكثرها أو كلها أنها تماثل صفات المخلوقين، ثم يريد أن ينفي ذلك الذي فهمه، فيقع في أربعة أنواع من المحاذير: أحدها: كونه مثلاً ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل. الثاني: أنه إذا جعل ذلك هو مفهومها وعطّله، بقيت النصوص معطلة عمّا دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله، فيبقى مع جنايته على النصوص، وظنه السيئ، الذي ظنه بالله ورسوله، حيث ظن أن الذي يفهم من كلامهما هو التمثيل الباطل، قد عطّل ما أودع الله ورسوله في كلامهما من إثبات الصفات لله، والمعاني الإلهية اللائقة بجلال الله سبحانه. الثالث: أنه ينفي تلك الصفات عن الله بغير علم، فيكون معطلاً لما يستحقه الرب تعالى. الرابع: أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات المَوات والجمادات، أو صفات المعدومات. فيكون قد عطّل صفات الكمال التي يستحقها الرب تعالى، ومثله بالمنقوصات والمعدومات، وعطّل النصوص عمّا دلت عليه من الصفات،

وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات، فيجمع في الله، وفي كلام الله بين التعطيل، والتمثيل، فيكون ملحداً في أسمائه وآياته.

تقدم في القاعدة السابقة: أن ظاهر نصوص الصفات مراداً، وهو ما يليق بالله تعالى ويختص به من صفات الكمال. وأن الزعم بأن الظاهر غير مراد باطل، فإن جعل الظاهر هو التمثيل، فهو مبطل من حيث ظن أن ذلك هو ظاهر النصوص، وإن أثبت الصفات على ما يليق بالله تعالى، أو جعل الظاهر الذي هو ما يليق بالله من إثبات الصفات تمثيلاً، فهو مبطل من حيث نفى الظاهر اللائق بالله تعالى. وهذا يتبين بالقاعدة الرابعة التي سيتكلم عليها المؤلف هنا، ومدارها عما يترتب عليه توهم التشبيه في صفات الله تعالى، وهي: (أن كثيراً من الناس يتوهم في بعض الصفات، أو في كثير منها، أو أكثرها، أو كلها، أنها تماثل صفات المخلوقين) هذا التنوع الذي ذكره المؤلف راجع إلى تنوع الناس في توهم التمثيل، فمنهم من يتوهم ذلك في كل الصفات، كالجهمية والمعتزلة، ومنهم من يتوهم ذلك في كثير منها أو أكثرها، كالأشاعرة ونحوهم، ثم إن هذا المتوهم يريد أن ينفي تلك الصفات التي فهم منها التمثيل، فيقع في أربعة أنواع من المحاذير، وهي أنواع من الإلحاد في أسماء الله،

وآياته: أحدها: ظنّه واعتقاده أن ظاهرَ نصوصِ الصفاتِ مُمَّاثَلَةٌ صفاتِ الله لخلقه، فجعل مدلول كلام الله: الكفر، والضلال. الثاني: أنه لما اعتقد أن ظاهر النصوص التمثيل، ونفى الصفات من أجل ذلك، عطّل النصوص عمّا دلت عليه من الحق الذي أراده الله ورسوله منها. وهذان المحذوران يتعلقان بالنصوص الشرعية، فقد جمع فيهما بين: التعطيل، والتمثيل. الثالث: أنه ينفي عن الله تعالى صفات كماله بغير علم، فيعطّل الرب عمّا يجب له من صفات الكمال. الرابع: أن تعطيله ذلك يؤول به إلى وصف الله تعالى بنقيض صفاته، فيصفه بصفات: الجمادات، والناقصات، أو المعدومات، والممتنعات. وهذان المحذوران يتعلقان بصفات الرب تعالى. وهذه الأربعة كلها محذورة، وتنافي تعظيم الله تعالى، وتعظيم كلامه، وكل واحد من هذه الأربعة كافٍ في بيان فساد مذهب المعطلة. ثم إن الشيخ بعد أن فصل هذه المحاذير، ذكرها مجتمعة مبيناً أنها من الإلحاد في أسماء الله تعالى وآياته، وذلك في قوله: (فيكون قد عطّل صفات الكمال...) إلخ، فقوله: (فيكون قد عطّل صفات الكمال التي يستحقها الرب تعالى، ومثله بالمنقوصات والمعدومات) فيه ذكر للثالث، والرابع، وقوله: (وعطّل النصوص عما دلت عليه من الصفات، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات) فيه ذكر الثاني، ثم الأول. وقوله: (فيجمع في الله وفي كلام الله بين

التعطيل والتمثيل) فيه إجمال لتلك المحاذير بعد إجمال. (فيكون ملحداً في أسمائه وآياته)، وقد ذم الله تعالى الملحدين في أسمائه وآياته، قال تعالى: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخَفُونَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِيَّ آمِنًا يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت: ٤٠]. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣٢٩)].

هذه القاعدة الرابعة من القواعد السبع التي ضمنها المؤلف رحمه الله الخاتمة الجامعة في هذه الرسالة القيمة، وهذه القواعد بعضها أخذ برقاب بعض، وينبغي بعضها على بعض، فإن المؤلف رحمه الله لما بين في القاعدة السابقة وجوب حمل نصوص الصفات على ظاهرها اللائق بالله سبحانه وتعالى، وبين أن هذا الظاهر مراد الله سبحانه، وعطف على هذا بيان موقف المخالفين من هذه القاعدة حيث إنهم جعلوا المعنى الفاسد هو ظاهر اللفظ، ثم إنهم جعلوا ظاهر النص الذي هو حق معنى فاسداً، وجاء الآن وقت بيان الآثار التي تترتب على هذا المسلك، وذلك أن دعوى نصوص الصفات ليست على ظاهرها؛ لاقتضائها التشبيه، أساس البلاء، ومكمن الداء الذي أدى بالمعطلة إلى الوقوع في التعطيل، هذا أساس الباطل. اعتقاد أن ظاهر

النص في الصفات جميعا، أو في أكثرها، أو في بعضها مقتضى للتشبيه، أو أنه موهم للتشبيه. هذه قاعدة الضلال التي جرت أنواعا من الضلالات بعد ذلك. أقول: جاء المؤلف رحمه الله في هذه القاعدة ليبين لنا الآثار السيئة التي ترتبت على هذه الدعوى، وهي أن ظاهر النصوص يقتضي التشبيه، أو كما يقول بعضهم: يوهم التشبيه، فيتعين حينئذ حمل تلك النصوص على خلاف ظاهرها. يقول المؤلف رحمه الله: هؤلاء وقعوا في محاذير، لخصها رحمه الله في أربعة محاذير، ولاحظ التنويع الذي ذكره المؤلف رحمه الله، فإنه قال: (وهي أن كثيرا من الناس يتوهم في بعض الصفات، أو في كثير منها، أو أكثرها، أو كلها) وذلك أن المعطلة ليسوا على درجة واحدة في التعطيل، وإنما هم درجات على حد قول الشاعر: «حنانيك بعض الشر أهون من بعض». فمن المعطلة من نفى الصفات جملة، وأولئك هم الجهمية والمعتزلة، ومن هو أردأ منهما كالقرامطة الباطنية، والفلاسفة، ومن لف لفيف هؤلاء. وثمة آخرون إنما عطلوا بعض الصفات، أو أكثرها، أو كثيرا منها، ولم يعطلوا جميع الصفات، وهؤلاء متفاوتون في الإثبات والتعطيل قلة وكثرة، والتوفيق بيد الله سبحانه وتعالى. المقصود أن المؤلف رحمه الله يبين لنا أن جميع المعطلة على اختلاف درجاتهم أساس البلاء عندهم، وهو الذي أدى بهم إلى التعطيل هو هذه

القاعدة: أن ظاهر النص في باب الصفات يفيد التشبيه في كل الصفات، أو بعضها، أو في كثير منها. وبالتالي قالوا: لا بد من حل ذلك على خلاف ظاهره، ثم افترقوا بعد ذلك، فكان منهم مؤول، وكان منهم مفوض. قال رحمه الله: أحدها: كونه مثل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل. هذا هو المحذور الأول، وكفى بهذا انحرافا، يلزم على من زعم أن هذه النصوص على خلاف ظاهرها لاقتضائها التشبيه أن يكون معتقدا وقائلا بأن مدلول النصوص هو التمثيل، وهذا جرم كبير، واعتداء عظيم على نصوص الكتاب والسنة؛ لأنه يترتب على جعل مدلول نصوص الصفات التمثيل يترتب على ذلك أمور: أولا: يترتب إساءة الظن بالله سبحانه وتعالى، فالله جل وعلا بناء على ذلك أعني بناءً على الذي ذكروا قد أنزل كتابا جعله هدى، ونورا مبينا، وبيانا وتبياناً، ويهدي إلى الحق، ووصفه بأنه أحسن تفسيراً في صفات أخرى، ثم بعد ذلك يخبرهم في هذا الكتاب بما ظاهره سبب لإضلالهم، مع أنه قد قال في هذا الكتاب: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضِلُّوا﴾ [النساء: ١٧٦]، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ [النساء: ٢٦]، ثم بعد ذلك يخبرهم بما ظاهره الضلال، بل ما ظاهره الكفر بالله عز وجل. فأى ظن سيء وقع فيه هؤلاء، لو كان هؤلاء أحسنوا الظن بالله سبحانه وتعالى ما قالوا هذا الذي قالوا، لو أنهم ظنوا بالله عز

وجل الحق الذي هو أهل له، ما اعتقدوا هذا الاعتقاد، لكنهم ظنوا بالله عز وجل ظن
السوء، فأداهم ذلك إلى هذا العطب، وهذا الانحراف الكبير، حيث جعلوا كتاب الله
عز وجل ظاهره يقتضي الضلال والكفر. الأثر الثاني الذي يترتب على جعل ظاهر
النصوص يقتضي التشبيه: إساءة الظن بكتاب الله عز وجل، فبمقتضى كلام هؤلاء،
هذا ليس كتاب هداية، هذا كتاب إضلال يقرأه الإنسان، وهو واضح يده على قلبه،
يخشى أن يقرأ كلاماً ظاهره ومفهومه في لغة العرب التي أنزل بها شيء، والمراد شيء
آخر. والبلية أن هذا الظاهر الذي يفهمه الإنسان إذا تلا كتاب الله عز وجل، يؤدي به
إلى هوة سحيقة من الضلال، ما يدرية إذا قرأ كلاماً، وفهم منه معنى، واعتقد هذا
المعنى أنه ضلال، بل أنه كفر بالله عز وجل. وذلك كجعل نصوص الصفات أن
ظاهرها يقتضي التشبيه، والتشبيه كفر، فهذا فيه إساءة ظن بكتاب الله عز وجل، وفيه
إساءة ظن بكتاب الله من جهة أخرى، فإنه إذا اعتقد فيه هذا، وهو أن ظاهره في أشرف
مطالبه وهي المطالب الإلهية يقتضي التشبيه. إذاً الحق لا ينبغي أن يطلب منه، إنما
يطلب الحق من غيره، نطلب الحق، نطلب التنزيه، نطلب ما يجب أن يعتقد في الله
سبحانه وتعالى من غيره؛ لأننا قد سلمنا بناءً على هذا القول أن هذه النصوص
ظاهرها يقتضي التشبيه... إذاً فلنطلب الحق والتنزيه من القواعد العقلية والضوابط

الفلسفية، والأصول المنطقية، أما كتاب الله عز وجل فينبغي اجتنابه حتى لا تقع في الضلال، فيا لله العجب! أهذا ظن هؤلاء بكتاب الله، والله سبحانه يقول: ﴿وَإِنْ أَهْتَدَيْتُمْ فَبِمَا يُوحَىٰ إِلَىٰ رَبِّي﴾ [سبأ: ٥٠]. الأمر الثالث الذي يترتب على جعل مدلول هذه النصوص هو التمثيل: أن هذا القول يستلزم الطعن في النبي ﷺ، وفي أصحابه من بعده. بيان ذلك: أن دعوى أن مدلول نصوص الصفات هو التمثيل أمر لم يبينه النبي ﷺ ولا في حديث واحد، ما جاء عنه ﷺ حرف واحد في هذا البيان، لا بإسناد صحيح، ولا بإسناد ضعيف، وهكذا الأمر في أصحابه رضوان الله عليهم من بعده. وبناء على هذا، سيكون الحال أنهم بين أمرين: إما أن يكونوا قد اعتقدوا التمثيل، ولم يبينوا أن مدلولها التمثيل، وأن الأخذ بهذا المدلول على ظاهره ضلال؛ لأنهم اعتقدوا هذا الضلال. أو أنهم قد قصرُوا في البيان ما قاموا بالواجب عليهم من النصح والبيان، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لم تكن حجة الله عز وجل بهذا قد قامت على الناس. وهذان لازمان يلزمان كل من ادعى أن مدلول نصوص الصفات هو التمثيل، فيكون لازم هذا الطعن في رسول الله ﷺ، وفي أصحابه من بعده. وثمة أمر رابع وهو أن دعوى أن مدلول نصوص الصفات هو التمثيل، إنما هو قول على الله عز وجل بغير علم، وقفوا لما ليس للقائل به علم، الله جل وعلا يقول: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ

لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴿[الإسراء: ٣٦]﴾. وبين الله عز وجل من المحرمات: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]. إذاً هذه أربعة من الآثار التي تترتب على دعوى أن مدلول نصوص الصفات هو التمثيل. قال رحمه الله: الثاني: أنه إذا جعل ذلك هو مفهومها وعقله، بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله، فيبقى مع جنايته على النصوص، وظنه السيئ الذي ظنه بالله ورسوله ﷺ، حيث ظن أن الذي يفهم من كلامهما هو التمثيل الباطل، قد عقل ما أودع الله ورسوله ﷺ في كلامهما من إثبات الصفات لله، والمعاني الإلهية اللائقة بجلال الله سبحانه. هذا هو المحذور الثاني، أن القائل بأن ظواهر النصوص تفيد التشبيه، فقد قال واعتقد تعطيل نصوص الصفات عن معانيها، المعاني التي أرادها الله سبحانه وتعالى بهذا الكلام، أراد منا أن نعتقد ما دلت عليه هذه النصوص هذا القائل المخطئ في قوله، قد عطل هذه النصوص عن هذه المعاني، وهذا لا شك أنه ضلال؛ لأنه مضادة، ومعارضة لمراد الله سبحانه وتعالى. الله عز وجل أراد من إنزال هذا القرآن أن يتفقه الناس فيه، وأن يتدبروا معانيه، ثم أن يعتقدوا ما دل عليه. الله جل وعلا يقول: ﴿كِتَبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ [ص: ٢٩]، وجاء هذا الإنسان وقال: إن هذه المعاني التي تفهمونها وهي ظواهر النصوص لا ينبغي أن تفهم، ولا

ينبغي لكم أن تفهموا هذه النصوص في ضوء هذا المعنى الذي هو معروف في لغة العرب، وهي اللغة التي نزل بها القرآن. وينبغي على هذا القول على الله سبحانه وتعالى بغير علم، رأيتم هؤلاء الذين ادعوا تعطيل النص عن معناه الذي أراد الله عز وجل منا أن نفهمه، وأن نعتقده، هؤلاء كثير منهم عينوا المعنى من عند أنفسهم. أضرب لك مثلاً: لما جاء هؤلاء إلى قول الله عز وجل: ﴿وَيَقْنِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] هذه الآية أراد الله سبحانه وتعالى منا أن نفهم منها أنه متصف بالوجه الموصوف بالجلال والإكرام سبحانه وتعالى. فجاء هؤلاء فقالوا: لا تعتقدوا أن الله سبحانه وتعالى وجهها؛ لأنكم إن اعتقدتم هذا، وقعتم في التشبيه، أليس هذا قولهم؟ هذا هو قولهم، قالوا: لا تعتقدوا أن هذا النص يفيد ثبوت الوجه لله سبحانه وتعالى. هذا قدر اتفق عليه قطبا المعطلة، المؤولة والمفوضة، المؤولة عينوا المراد، قالوا: المراد من هذا النص شيء آخر خلاف ما تفهمون من ظاهره، ظاهره أن الله سبحانه وتعالى وجهها لا ثقبه، موصوفاً بالجلال والإكرام ليس كأوجه المخلوقين، فجاء هؤلاء فقالوا: لا، النص ينبغي أن يخلو ويعطل من هذا المعنى، إنما المراد شيء آخر وهو الذات. والسؤال: هل هذا الذي قالوا عليه دليل من آية أو حديث؟ هل الله عز وجل قال: إن قلت إني موصوف بالوجه، فالمراد أي

أريد الذات؟ أهذا بينه رسول الله ﷺ في حديث؟ إذاً لما عطلوا النص عن الذي أراد الله سبحانه وتعالى منه، والذي أراد منا أن نفهمه، أتوا بشيء آخر من عند أنفسهم، فكانوا قائلين على الله بغير علم، فانظر كيف كانت ظلمات بعضها فوق بعض. قال رحمه الله: الثالث: أنه ينفي تلك الصفات عن الله بغير علم، فيكون معطلا لما يستحقه الرب تعالى. الأمر الثالث: أن هذا القائل قد اعتقد تعطيل الله سبحانه وتعالى عن كماله، وذلكم أن الله عز وجل متصف بالكمال المطلق، له أقصى غايات الكمال جل ربنا وعز، وهذا الكمال إنما كان لأنه موصوف بالصفات العظيمة، والنعوت الجليلة سبحانه وتعالى. فجاء هؤلاء المعطلة فاعتقدوا وقالوا بتعطيل الله سبحانه وتعالى عن هذه الصفات، فصاروا قائلين ومعتقدين بتعطيل الله سبحانه وتعالى عن كماله، وهذا من أعظم ما يلزم هؤلاء من اللوازم التي تدل على بطلان قولهم، الله عز وجل الذي وصف نفسه بصفات تدل على الكمال، من أنه يفعل ما يشاء، ويستوي إذا شاء، ويأتي إذا شاء، ويحب، ويبغض، وأن له الحكمة البالغة، وأن له وجهها موصوفا بالجلال والإكرام، وأن حجاب النور، وأنه يقبض السماوات والأرض سبحانه وتعالى، إلى غير ذلك مما دلت عليه أدلة الكتاب والسنة، ثم جاء هؤلاء ونفوا كل ذلك عن الله سبحانه وتعالى. وإنما أثبتوا الله عز وجل كما سيأتي ما يؤول

إلى تشبيهه سبحانه وتعالى، بناقص، أو جامد، أو معدوم، أو ممتنع عطلوا الله عز وجل عن كماله، وقالوا بما لازمه وصف الله عز وجل بالنقص، والله المستعان. قال رحمه الله: الرابع: أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات الأموات والجمادات، أو صفات المعدومات. مال كل معطل أن يكون ممثلاً، فهو في خلاصة قوله ونتيجته ولازمه، أنه واصف لله سبحانه وتعالى إما بأنه ناقص، أو جامد، أو أنه معدوم، أو أنه ممتنع. هم درجات بعضهم أسوء تعطيلاً من بعض، لكن هذا القدر وهو واحد من هذه الأمور، لازماً لكل من كان معطلاً لنصوص صفات الله سبحانه وتعالى. وثمة محذور خامس: وهو أن القوم متناقضون، أعني من أثبت بعضاً، أو كثيراً، أو أكثر نصوص الصفات، هؤلاء وقعوا في التناقض، وكان ينبغي أن يرأبوا بأنفسهم عن هذا الموقف. وذلكم أنه إذا كانت بعض النصوص تقتضي التشبيه، فيجب حلها على خلاف ظاهرها، فإن هذا لازم لهم أيضاً في الصفات التي أثبتوها، هذا لازم لا حيلة معه، إن كانت الصفات التي نفوها ظاهر نصوصها يقتضي التشبيه، فالنصوص التي أثبتوها بهذه المثابة، ظاهرها يقتضي التشبيه ولا بد. يا لله العجب، ينفون عن الله سبحانه وتعالى الوجه واليدين والعينين والنزول والاستواء؛ لأن هذه الصفات تقتضي التشبيه، فيجب حمل نصوصها على خلاف ظاهرها، هذا قولهم،

ثم يأتون فيثبتون لله سبحانه وتعالى القدرة والسمع والبصر والحياة، ما الفرق؟ لماذا تفنون هذه وتثبتون تلك؟ إن كانت الأولى مقتضية للتشبيه، فالأخرى مقتضية للتشبيه، وإن كنتم أثبتتم الثانية؛ لأنها لا تقتضي التشبيه، فأثبتوا الأولى؛ لأنها لا تقتضي التشبيه، اعلموا يا هؤلاء أن التشبيه لا علاقة للنصوص به، إنما هو مرض ابتليت به عليكم أن تراجعوا أنفسكم، تصححوا قلوبكم، تراجعوا إيمانكم، وإلا فالنصوص بريئة، وسليمة من هذه التهمة الجائرة، وهي أن ظاهرها يقتضي التشبيه. قال رحمه الله: (فيكون قد عطل صفات الكمال التي يستحقها الرب تعالى، ومثله بالمنقوصات والمعدومات، وعطل النصوص عما دلت عليه من الصفات، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات، فيجمع في الله وفي كلام الله بين التعطيل والتمثيل، فيكون ملحدا في أسمائه وآياته). سبحانه الله، عومل هؤلاء بنقيض مقصدهم، لما أنهم ما التزموا بالحق، ما أذعنوا للنصوص، ما اتبعوا الوحي كما أمر الله، ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ٣]، أرادوا في زعمهم الفرار من التشبيه والتمثيل، وإذا بهم يقعون في أسوأ تمثيل وتشبيه. وهو تمثيل صفات الله سبحانه وتعالى بصفات الجامد، أو الميت، أو الناقص من الحيوان والإنسان، فضلا عن تمثيل الله سبحانه وتعالى بمعدوم أو ممتنع. المقصود أن القوم جمعوا بين التعطيل والتمثيل، عطلوا

صفة الله، وعطلوا النص عن مراده، وعطلوا الله سبحانه وتعالى في اعتقادهم عن كماله، وفي مقابل هذا مثلوا. أولاً: أن كل هذا الذي زعموا أساسه وقوع التشبيه في نفوسهم، فهم أولاً: ممثلة. وثانياً: أنهم لما أولوا تلك النصوص، يلزمهم التمثيل في المعاني التي أولوا إليها، فصار التمثيل لازماً لهم ثانياً. ثم إن النتيجة أنهم مثلوا الله سبحانه وتعالى كما قلت بناقص، أو جامد، أو معدوم، أو ممتنع، فصار التمثيل لازماً لهم مرة ثالثة، عطلوا ثلاث مرات، ومثلوا ثلاث مرات، فبأؤسا لهذه الحال، جمعوا فيها بين التعطيل والتمثيل. التعطيل وحده لا شك أنه ضلال، والتمثيل وحده لا شك أنه ضلال، فكيف بمن جمع بين هاتين الضاللتين، والله المستعان. قال رحمه الله: (فيكون ملحداً في أسمائه وآياته) كل من عطل صفات الله سبحانه وتعالى، أو عطل أسماء الله عز وجل عن معانيها، فلا شك أنه قد جمع بين الإلحاد في الأسماء، وقد علمت يا رعاك الله أن من معاني الإلحاد في الأسماء تعطيلها عن معانيها، من اعتقد أن معانيها التي دلت عليها غير ثابتة لله سبحانه وتعالى، فإنه ملحد في أسماء الله وكذلك هؤلاء معطلة في آيات الله، وذلك أيضاً ظاهر، فإن الإلحاد في آيات الله عز وجل حملها على خلاف الحق الواجب فيها، وهؤلاء الذين اعتقدوا في آيات الله وأحاديث رسوله ﷺ أن ظاهرها الشبيه، أن ظاهرها الضلال، أن ظاهرها الكفر، وبالتالي عاشوا فيها

تأويلاً وتحريفاً، لا شك أنهم ملحدون في آيات الله. والله عز وجل قد بين أن هذا أمر عظيم، وتوعد عليه سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخَفُونَ عَلَيْنَا﴾ [فصلت: ٤٠]، وهذا أسلوب تهديد، يستلزم أنهم متوعدون بالعذاب من الله سبحانه وتعالى، ونسأله العافية والسلامة. [صالح سندي (ص: ٤٩٦)].

قول المصنف: (كثيراً من الناس يتوهم في بعض الصفات، أو في كثير منها، أو أكثرها، أو كلها، أنها تماثل صفات المخلوقين). مقصود المصنف بيان أن النصوص الشرعية الواردة في باب الصفات واضحة وثابتة وصريحة وامتألت بها الكتب التي حوت هذا الأمر، لكن الخلل من أفهام تنظر إلى هذه الأمور بنظرة غير صحيحة وغير سليمة للنصوص، فلذلك عزَّ والله من يعرف المعروف وينكر المنكر. وعلى القول بأن هناك خلل فالخلل هنا إما أن يكون في النصوص، أو يكون في عقول هؤلاء، وحاشا أن يكون في النصوص، فالنصوص ثابتة والله تعالى أخبر عن استوائه ونبيه ﷺ أخبر عن نزوله، وهكذا في سائر صفاته بين الكتاب والسنة نصوص ثابتة صريحة صحيحة لو أن الإنسان نظر لها النظرة السليمة، ولكن كما قال الشاعر:

وكم من عائبٍ قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم

فالسبب في هذا أفهام سقيمة. والخلل الذي وقع فيه المعطلة جاء من عند أنفسهم لأنهم توهموا أن النصوص تماثل صفات المخلوقين وهم في هذا التوهم على درجات: فهناك من يتوهم في بعض الصفات وهؤلاء المقصود بهم الكلابية وقدماء الأشاعرة ومن وافقهم الذين نفوا الصفات الاختيارية. وهناك من توهم ذلك في كثير منها، أو أكثرها وهؤلاء هم الأشاعرة المتأخرون والماتريدية الذين اقتصروا على إثبات سبع صفات أو ثمان صفات وأنكروا ما عداها. وهناك من توهم ذلك في كلها وهؤلاء هم الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم. وقوله: (أنها تماثل صفات المخلوقين) اختلفت طرق المعطلة في سبب جعلهم إثبات الصفات يؤدي إلى مثل هذا الفهم الفاسد. الفريق الأول: نفاة جميع الصفات وهم المعتزلة ومن وافقهم، فشبهتهم التي اعتمدوا عليها في نفي صفات الباري عز وجل بما فيها صفة العلو فهي ما تسمى بطريقة الأعراض، ذلك أنهم يزعمون أن الصفات إنما هي أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، والأجسام حادثة، والله منزّه عن الحوادث، ومن أجل ذلك كان قول المعتزلة في الله: إنه قديم واحد ليس معه في القدم غيره، فلو قامت به الصفات لكان معه غيره ولكان جسمًا، إذ إن ثبوت الصفات يقتضي كثرة وتعددًا في ذاته ويقتضي أنه جسم وذلك خلاف التوحيد. فهم يزعمون أن توحيد الله وتنزيهه متوقف على أنه ليس بجسم، وكونه ليس بجسم موقوف على عدم قيام الأعراض والحوادث به

التي هي الصفات والأفعال، ونفي ذلك عندهم موقوف على ما يدل عليه حدوث الأجسام، والذي دلهم على حدوث الأجسام أنها لا تخلو من الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث. ويزعمون أيضاً أن الأجسام لا تخلو من الأعراض، والأعراض لا تبقى زمانين فهي حادثة، فإذا لم تخل الأجسام منها لزم حدوثها. ويزعمون أيضاً أن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة، والمركب مفتقر إلى جزئيه وجزءاه غيره، وما افتقر إلى غيره لم يكن إلا حادثاً مخلوقاً، فالأجسام متماثلة فكل ما صح على بعضها صح على جميعها، وقد صح على بعضها التحليل والتركيب والاجتماع والافتراق فيجب أن يصح على جميعها^(١). والمعتزلة يقولون إننا بهذا الطريق أثبتنا حدوث العالم ونفي كون الصانع جسماً وإمكان المعاد. الرد عليهم: مما تقدم نعلم أن المعتزلة إنما بنوا دليلهم في نفي الصفات على أن القديم لا يكون محلاً للصفات والحركات فلا يكون جسماً ولا متحيزاً؛ لأن الصفات أعراض وهم يستدلون على حدوث الجسم بحدوث الأعراض والحركات، وأن الجسم لا يخلو منها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. فهم بهذا القول نفوا صفات الباري وجعلوا نفيها يتوقف عليه ثبوت الصانع وحدوث العالم، فإذا جاء في القرآن والسنة ما يدل على إثبات الصفات لم يمكن

(١) انظر: مختصر الصواعق (١/ ٢٥٤).

القول بموجبه. والمتدبر لحجج المعتزلة يرى فيها الأمور التالية: أولاً: أنهم يستدلون لأقوالهم بعبارات مبتدعة وفيها الكثير من الاشتباه والإجمال، وذلك كلفظ العرش والجسم والحيز والمركب وغير ذلك، فهم يتكلمون بالمتشابه من الكلام ليخدعوا به جهال الناس بما يشبهون عليهم، وهذه الألفاظ المجملة تتضمن معاني باطلة ومعاني أخرى صحيحة فهم بهذا ينفون كلا المعنيين الحق والباطل. وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ما في هذه الألفاظ من معاني، وما تدل عليه من عبارات^(١)، وكيف استعملها هؤلاء المعطلة في نفي صفات الباري عز وجل حيث ادعوا أن هذه الأمور من مستلزمات الجسمية، والله منزّه من ذلك، وقد بين شيخ الإسلام أن استعمال هذه الألفاظ نفياً وإثباتاً لم يرد عن السلف ولا جاء به أثر صحيح ولم يستعملها الأقدمون بالمعنى الاصطلاحي الذي اتفق عليه هؤلاء، بل جميعهم معترفون بأن العلو صفة كمال كما أن السفلى صفة نقص، وما ثبت لله من العلو فهو العلو المناسب لكمال ذاته المنزهة عن اعتبارات المحدثين ومماثلتهم. ومعلوم أن القول بأن العلو يستلزم هذه المعاني المبهمة إنما هو مأخوذ من قياس الغائب على الشاهد، ومحاولة تطبيق الاعتبارات الإنسانية على الصفات الإلهية، وهذا قياس

(١) انظر: شرح ابن تيمية لهذه العبارات في نقض التأسيس الجهمية (١ / ٥٠٤)، ومجموع

خاطئ إذ ليس معنى كونه في السماء أن السماء تحويه وتحيط به وتحصره، أو هي محل وظرف له، بل هو سبحانه محيط بكل شيء وسع كرسية السماوات والأرض، وهو فوق كل شيء وعالٍ على كل شيء. ثانياً: أن ما استدل به المعتزلة لا أصل له من الكتاب أو السنة بل هو مأخوذ من كلام الفلاسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً ليس بعالم ولا قادر ولا حي. كما أن مذهب المعتزلة في الذات قريب من مذهب اليونان القائلين بأن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه. ثالثاً: أن أصل هذه القاعدة التي اعتمد عليها المعتزلة في نفي الصفات إنما هي مأخوذة من قولهم في دليل حدوث العالم الذي أثبتوا فيه حدوث العالم بحدوث الأجسام^(١). وهذا الدليل قد بين الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر: أنه دليل محرم في شرائع الأنبياء، ولم يستدل به أحد من الرسل ولا أتباعهم^(٢)، فهي بهذا طريق يحرم سلوكها لما فيها من الخطر والتطويل وما يلزم عليها من لوازم باطلة؛ لأنها مستلزمة لنفي الصانع بالكلية، وهي مستلزمة لنفي صفاته ونفي أفعاله ونفي المبدأ والمعاد، فهذه الطريق لا تتم إلا

(١) انظر: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من قضية التأويل (ص: ٣٨١). وموقف المعتزلة من السنة النبوية (ص: ٥٣). والكلام على دليل حدوث العالم، في مجموع الفتاوى (١٣/ ١٥٣).

(٢) انظر: رسالة إلى أهل الثغر (ص: ١٦٤).

بنفي سمع الرب وبصره وقدرته وحياته وإرادته وكلامه، فضلاً عن نفي علوه على خلقه ونفي الصفات الخبرية من أولها إلى آخرها، فلو صحت هذه الطريقة لنفت الصانع وأفعاله وصفاته وكلامه وخلق له للعالم وتديره له. وما يثبت أصحاب هذه الطريقة من ذلك لا حقيقة له بل هو لفظ لا معنى له، وأن الله بذاته في كل مكان، وقال إخوانهم إنه ليس داخل العالم ولا خارج العالم، وقالوا بخلق القرآن إلى غير ذلك من اللوازم الباطلة^(١). الفريق الثاني: نفاة بعض الصفات. وهم الكلابية: أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب، وقول الحارث المحاسبي وأبي العباس القلانسي، وأبي الحسن الأشعري في طوره الثاني، وقدماء الأشاعرة كأبي الحسن الطبري والباقلاني وابن فورك، وأبي جعفر السمناني ومن تأثر بهم من الحنابلة كالقاضي أبي يعلى وابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني والتميمي وغيرهم. وهؤلاء يجمعهم أنهم نفاة الصفات الاختيارية المتعلقة بالمشيئة. وهؤلاء يسمون الصفاتية؛ لأنهم يثبتون صفات الله تعالى خلافاً للمعتزلة، لكنهم لم يثبتوا الله أفعالاً تقوم به تتعلق بمشيئته وقدرته، بل ولا غير الأفعال مما يتعلق بمشيئته وقدرته. وأصلهم الذي أصلوه في هذا أن الله لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته، لا فعل ولا غير فعل^(٢). والفرق بينهم وبين المعتزلة:

(١) مختصر الصواعق (١/ ٢٥٦)، ودرء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٨).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٦/ ٥٢٠)، وشرح الأصفهانية (ص: ٧٨).

أن المعتزلة تقول: لا تحله الأعراض والحوادث. فالمعتزلة لا يريدون بالأعراض الأمراض والآفات فقط، بل يريدون بذلك الصفات. ولا يريدون بالحوادث المخلوقات، ولا الأحداث المحيلة للمحل ونحو ذلك مما يريده الناس بلفظ الحوادث، بل يريدون نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها، فلا يجوزون أن يقوم به خلق ولا استواء ولا إتيان ولا مجيء ولا تكليم ولا مناداة ولا مناجاة ولا غير ذلك مما وصف بأنه مريد له قادر عليه. ولكن ابن كلاب ومن وافقه خالفوا المعتزلة في قولهم: لا تقوم به الأعراض. وقالوا: تقوم به الصفات ولكن لا تسمى أعراضاً. ووافقوا المعتزلة على ما أرادوا بقولهم: لا تقوم به الحوادث من أنه لا يقوم به أمر من الأمور المتعلقة بمشيئته. ففرقوا بين الأعراض، أي: الصفات، والحوادث، أي: الأمور المتعلقة بالمشيئة. فالكلابية ومن تبعهم ينفون صفات أفعاله، ويقولون: لو قامت به لكان محلاً للحوادث، والحادث إن أوجب له كملاً فقد عدمه قبله وهو نقص، وإن لم يوجب له كملاً لم يجز وصفه به^(١). الفريق الثالث: نفاة أكثر الصفات. وهؤلاء هم متأخرو الأشاعرة ومعهم الماتريدية. ومعلوم أن مذهب متأخري الأشاعرة والماتريدية في الصفات أنهم يثبتون سبع صفات أو ثمان فقط، وهي ما يسمونها بصفات المعاني وهي العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر

(١) مجموع الفتاوى (٦ / ٦٩)، وانظر: الرد على هذه الشبهة (٦ / ١٠٥).

والكلام، وهم يثبتون لهذه الصفات أربعة أحكام هي: أن هذه الصفات ليست هي الذات بل زائدة عليها فصانع العالم عندهم عالم بعلم وحي بحياة وهكذا. وأن هذه الصفات كلها قائمة بذات الله تعالى ولا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته لأن الدليل دل على أنه متصف بها ولا معنى لاتصافه بها إلا قيامها بذاته، حتى لو قلنا: إنه عالم كان هو بعينه مفهوم قولنا قام بذاته علم، فلا تكون الصفة لشيء إلا إذا قامت به لا بغيره. وأن هذه الصفات كلها قديمة؛ لأنها إن كانت حادثة كان القديم محلاً للحوادث وهذا محال، أو متصف بصفة لا تقوم به وذلك أظهر استحالة. وأن الأسماء المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبع صادقة عليه أزلاً وأبداً فهو في القدم كان حياً قادراً عليمًا سميعاً بصيراً متكلمًا. فهم على قولهم هذا لا يثبتون سوى هذه الصفات السبع فقط لأنها قديمة. أما باقي الصفات التي يسمونها الصفات الخبرية فهم ينفونها جميعها، بدعوى تنزيه ذات الله عن الحوادث. ومتأخرو الأشاعرة هؤلاء وإن كانوا يخالفون المعتزلة في جعلهم الصفة غير الذات كما في الحكم الأول فيثبتون الصفات القديمة من هذا الباب، إلا أنهم قد وافقوا المعتزلة في دليلهم المسمى بدليل نفي الحوادث فنفي باقي الصفات الأخرى، ذلك لأن قولهم في الحكم الثالث من الأحكام الأربعة التي أوردناها إنها لو كانت حادثة لكان القديم محلاً للحوادث، هو بعينه ما استدل به المعتزلة على نفي الصفات. ويقول متأخرو

الأشاعرة في دليلهم العقلي على نفي العلو إن إثبات العلو يقتضي إثبات الجهة، وإثبات الجهة يقتضي كونه جسمًا، وكونه جسمًا يقتضي كونه مركبًا، والمركب مفتقر إلى جزئيه، والمفتقر إلى جزئيه لا يكون إلا حادثًا، والله سبحانه منزّه عن الحوادث. فعلى قولهم هذا يكونون هم والمعتزلة على دليل واحد، وقد سبق أن ذكرنا الرد على المعتزلة فيكون الرد على هؤلاء من جنس الرد على أولئك، ويضاف إلى ذلك أن القول في الصفات التي نفاها هؤلاء هو كالقول في الصفات التي أثبتوها، فإن كان هذا تجسيمًا وقولًا باطلاً فهذا كذلك. وإن قالوا: إن إثباتها على الوجه الذي يليق بالرب. قيل لهم: وكذلك هذا. فإن قالوا: نحن نبث تلك الصفات وننفي التجسيم. قيل لهم: وهذا كذلك، فليس لكم أن تفرقوا بين المتماثلين^(١). وقوله: (ثم يريد أن ينفي ذلك الذي فهمه فيقع في أربعة أنواع من المحاذير...)، منهج المعطلة في الصفات جاء بعكس طريقة الأنبياء، فنجدهم يجمعون في الإثبات ويفصلون في النفي، زعمًا منهم أن ذلك أعظم وأبلغ في التنزيه، وأحوط في تفادي تشبيه الله بخلقه، وبتطبيقهم لطريقتهم هذه، حصل عكس مرادهم، فوقعوا في شر من الذي فروا منه، فأساءوا الأدب مع مليكهم، وجردوه من كماله الذي وصف به نفسه، فشبهوه بالناقضات

(١) انظر: مختصر الصواعق (١/٢٥٥)، ونقض التأسيس (١/٥٠٣)، ومجموع الفتاوى

من مخلوقاته، بل نفهم لصفاته أوقعهم في تشبيهه بالمعدومات والممتنعات، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً. فالمعطلة النفاة إذا تكلموا في النفي، وصفوه سبحانه بالسُّلوب على وجه التفصيل؛ فيقولون مثلاً: ليس بكذا، ولا بكذا... يقولون: ليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذى لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا طول، ولا عرض، ولا عمق، ولا اجتماع، ولا افتراق، ولا يتبعض، ولا يتجزأ، ولا يقرب من شيء، ولا يقرب منه شيء، ولا يرى في الدنيا ولا في الآخرة، ولا له كلام يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته، ولا له حياة، ولا علم، ولا قدرة، ونحو ذلك، ولا يُشار إليه، ولا هو مباين للعالم، ولا داخله، ولا خارجه... إلى أمثال هذه العبارات السلبية التي لا تنطبق إلا على المعدوم بل الممتنع. وإذا أرادوا الإثبات: أثبتوا شيئاً مجملاً يجمعون فيه بين النقيضين، ويُقدرون وجوداً مطلقاً لا حقيقة له إلا في الأذهان، يمتنع تحققه في الأعيان، فبعضهم يصفونه بالسُّلوب والإضافات دون صفات الإثبات، وبعضهم يثبت له الأسماء دون ما تتضمنه من الصفات، وبعضهم يثبت له الأسماء وعدداً محدوداً من الصفات^(١). وحقيقة حالهم كما ذكر شيخ الإسلام رحمه الله: «وهؤلاء

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/١٨٧)، والصفدية (١/١١٦)، ومجموع الفتاوى (٦/٦٦)،

ودرء تعارض العقل والنقل (٥/١٦٣).

جميعاً، يفرون من شيء، فيقعون في نظيره وفي شر منه، مع ما يلزمهم من التحريفات والتعطيلات، ولو أمعنوا النظر لسوّوا بين المتماثلات، وفرّقوا بين المختلفات، كما تقتضيه المعقولات، ولكانوا من الذين أوتوا العلم الذين يرون أن ما أنزل إلى الرسول هو الحق من ربه ويهدي إلى صراط العزيز الحميد، ولكنهم من أهل المجهولات المُشَبَّهة بالمعقولات، يفسطون في العقلية، ويقرمطون في السمعية^(١). قول المصنف: (أربعة أنواع من المحاذير: أحدها: كونه مثل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل). المعطل مثل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل^(٢)، فعقيدة هؤلاء المعطلة جمعت بين التمثيل والتعطيل، وهذا الشر إنما جاء من تنجس قلوبهم وتدنسها بأقذار التشبيه، فإذا سمعوا صفة من صفات الكمال التي أثنى الله بها على نفسه؛ كاستوائه على عرشه ومجيئه يوم القيامة وغير ذلك من صفات الجلال والكمال. فإن أول ما يخطر في أذهانهم أن هذه الصفة تشبه صفات الخلق؛ فيتلطح القلب بأقذار التشبيه؛ فلم يقدر الله حق قدره، ولم يُعَظِّم الله حقَّ عظمته؛

(١) التدمرية (ص: ١٩)، وانظر: رسالة شيخ الإسلام ابن تيمية لنصر المنبجي ضمن مجموع

الفتاوى (٢/ ٤٧٨)، وتوضيح المقاصد (١/ ١٤٨).

(٢) التحفة المدنية في العقيدة السلفية لحمد النجدي (ص: ٤٩).

حيث سبق إلى ذهنه أن صفة الخالق تشبه صفة المخلوق، فيكون أولاً نجّس القلب بأقذار التشبيه، ثم دعاه ذلك إلى أن ينفي صفة الخالق جلّ وعلا عنه بادّعاء أنها تشبه صفات المخلوق، فيكون فيها أولاً مشبّهاً، وثانياً معطلاً ضالاً ابتداءً وانتهاءً متهجماً على ربّ العالمين ينفي صفاته عنه بادّعاء أن تلك الصفة لا تليق^(١). فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات. فهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته، بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم. وقوله: (الثاني: أنه إذا جعل ذلك هو مفهومها وعطله بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله، فيبقى مع جنايته على النصوص...). المعطلة تلاعبوا بظواهر النصوص لمجرد أنها خالفت باطلهم ومناهجهم الفاسدة. فنصوص الصفات ألفاظ شرعية يجب أن تحفظ لها حرمتها، وذلك بأن نفهمها وفق مراد الشارع، فلا نتلاعب بمعانيها لنصرفها عن مراد الشارع. فمن الأصول الكلية عند السلف أن الألفاظ الشرعية لها حرمتها، ومن تمام العلم أن يبحث عن مراد الله ورسوله بها ليثبت ما أثبتته الله ورسوله من المعاني، وينفى ما نفاه الله ورسوله من المعاني. وبحمد الله وفضله نجد أن نصوص الصفات الواردة في القرآن والسنة هي من الواضوح والكثرة بمكان، بحيث يستحيل تأويلها والتلاعب

(١) انظر: منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات (ص: ١٩).

بنصوصها، فلقد جاءت رسالة النبي ﷺ بإثبات الصفات إثباتاً مفصلاً على وجه أزال الشبهة وكشف الغطاء، وحصل به العلم اليقيني، ورفع الشك والريب، فثلجت به الصدور، واطمأنت به القلوب، واستقر الإيمان في نصابه، فلقد فصلت رسالة نبينا محمد ﷺ الأسماء والصفات والأفعال أعظم من تفصيل الأمر والنهي، وقررت إثباتها أكمل تقرير في أبلغ لفظ. فالمطلع على نصوص القرآن والسنة الخبير بهما، لا يزيده تحريف المعطلة لتلك النصوص إلا احتقاراً لهم، ويقيناً بفساد معتقدهم وبطلانه. ولا تروج تحريفات المعطلة إلا على الجاهل بمعرفة تلك النصوص قليل البضاعة فيها، فهذا الصنف أتى من جهة جهله لا من قلة النصوص الواردة في هذا الباب، والله أعلم. وقوله: (الثالث: أنه ينفي تلك الصفات عن الله بغير علم، فيكون معطلا لما يستحقه الرب تعالى). فالذين يصفون الرب بنقيض تلك الصفات من صفات الجمادات أو صفات المعدومات، فيكون قد عطل صفات الكمال التي يستحقها الرب، ومثله بالمنقوصات والمعدومات، وعطل النصوص عما دلت عليه من الصفات، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات، فجمع في الله وفي كلام الله بين التعطيل والتمثيل، فيكون ملحدًا في أسمائه وآياته. فالله تعالى وصف نفسه بأن له المثل الأعلى، وهو الكمال المطلق، المتضمن للأمر الوجودية والمعاني الثبوتية، التي كلما كانت أكثر في الموصوف وأكمل كان بها أكمل وأعلى من غيره. ولما كانت

صفات الرب سبحانه وتعالى أكثر وأكمل، كان له المثل الأعلى وكان أحق به من كل ما سواه، بل يستحيل أن يشترك في المثل الأعلى المطلق اثنان؛ لأنهما إن تكافأ من كل وجه، لم يكن أحدهما أعلى من الآخر، وإن لم يتكافأ، فالموصوف به أحدهما وحده، فيستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلى مثل أو نظير، وهذا برهان قاطع على استحالة التمثيل والتشبيه، فتأمله فإنه في غاية الظهور والقوة. ومن ينفي تلك الصفات عن الله بلا علم، يكون معطلاً لما يستحقه الرب من صفات الكمال ونعوت الجلال، فيكون قد عطل ما أثبتته الله ورسوله من الصفات الإلهية اللائقة بجلال الله وعظمته^(١). وقوله: (الرابع: أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات الأموات والجمادات، أو صفات المعدومات، فيكون قد عطل صفات الكمال التي يستحقها الرب تعالى...).

فالذين ينفون الأسماء والصفات، فإنهم بزعمهم ينفون ذلك حتى لا يشبهوا الله بالموجودات. فيقال لهم: نفيت علمه وحياته كما نفيت أنه عليم حي خشية أن تشبهوه بالموجودات، ولكن يلزم قولكم هذا تشبيه الله بالمعدومات. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كل تنزيه مُدح به الرب ففيه إثبات، فلهذا كان قول سبحانه الله متضمناً تنزيه الرب وتعظيمه، ففيه تنزيهه من العيوب والنقائص، وفيه تعظيمه سبحانه وتعالى»^(٢). فالذين لا

(١) التحفة المدنية في العقيدة السلفية لحمد النجدي (ص: ٤٩).

(٢) مجموع الفتاوى (١٧/١١٢).

يَصِفُونَهُ إِلَّا بِالسُّلُوبِ لَمْ يَثْبُتُوا فِي الْحَقِيقَةِ إِلَهًا مَحْمُودًا، بَلْ وَلَا مَوْجُودًا. وَكَذَلِكَ مَنْ شَارَكَهُمْ فِي بَعْضِ ذَلِكَ؛ كَالَّذِينَ قَالُوا: لَا يَتَكَلَّمُ، وَلَا يُرَى، أَوْ لَيْسَ فَوْقَ الْعَالَمِ، أَوْ لَمْ يَسْتَوْ عَلَى الْعَرْشِ، وَيَقُولُونَ: لَيْسَ بِدَاخِلِ الْعَالَمِ وَلَا خَارِجِهِ، وَلَا مَبَايِنَ لِلْعَالَمِ وَلَا مَجَانِبَ لَهُ. إِذْ هَذِهِ الصِّفَاتُ يُمْكِنُ أَنْ يُوصَفَ بِهَا الْمَعْدُومُ، وَلَيْسَ هِيَ صِفَةٌ مُسْتَلْزِمَةٌ صِفَةً ثَبُوتٍ. فَقَوْلُهُمْ: إِنَّهُ لَا يَتَكَلَّمُ، أَوْ لَا يَنْزِلُ، لَيْسَ فِي ذَلِكَ صِفَةٌ مَدْحٍ، بَلْ هَذِهِ الصِّفَاتُ فِيهَا تَشْبِيهُ لَهُ بِالْمَنْقُوصَاتِ أَوْ الْمَعْدُومَاتِ. فَمَنْ قَالَ: لَيْسَ لِلَّهِ عِلْمٌ، وَلَا قُوَّةٌ، وَلَا رَحْمَةٌ، وَلَا كَلَامٌ، وَلَا يَحِبُّ، وَلَا يَرْضَى، وَلَا نَادَى، وَلَا نَاجَى، وَلَا اسْتَوَى، كَانَ مَعْطَلًا جَاحِدًا مِمثْلًا لَهُ بِالْمَعْدُومَاتِ وَالْجَمَادَاتِ. [مُحَمَّدُ بْنُ خَلِيفَةَ (١/ ٥٢٤)].

قوله: (وهذا يبين بالقاعدة الرابعة) أي: ما سبق ذكره في القاعدة الثالثة، أو المعاني المتضمنة فيما ذكر قبل ذلك، فإنه ذكر في القاعدة الثالثة مسألة الظاهر، وأن هذا اللفظ صار لفظاً مشتركاً باستعمال بعض المستعملين له، فقال: (وهذا يبين بالقاعدة الرابعة)، وهذا كقوله في أول الرسالة: (ويتبين هذا بأصلين شريفيين ومثلين مضروبين). وهذا الربط في المعاني والقواعد هو من باب التسلسل العلمي، ولا شك أنه من فقه المصنف وضبطه لتقريره؛ فإن الاطراد في المعاني لابد أن يكون وجهاً من أوجه الفقه في كلام أهل العلم؛ ولذلك كلما كان الناظر في كلام العلماء عارفاً بمسائل اطرادهم، سواء من جهة الدلائل، أو من جهة الأقوال نفسها، أو بموجب هذه الأقوال أو القرائن

في هذا الباب أو غيره، فإن هذا نوع من الفقه، وبه يعلم الناظر ما يبنى من المسائل على بعض، وما يتفرع من المسائل عن البعض الآخر... وهكذا. وقوله: (وهي أن كثيراً من الناس) ولم يقل: جميع الناس، أو ما إلى ذلك؛ لأنه من المعلوم إذا ذكر جمهور المسلمين فليس المقصود بذلك جمهور الطوائف، وإنما المقصود بجمهور المسلمين: هم جمهور أمة محمد ﷺ، فإن العامة من المسلمين الذين لم تشوش مذاهبهم أو لم يشوش نظرهم وإدراكهم وبصائرهم، فإنهم لا يفقهون من القرآن ومن كلام النبي ﷺ إلا أن الله موصوف بالكمال، منزّه عن النقص، وأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. ولذلك فإن النظار من المتكلمين في هذه المسائل، إنما أخطئوا وضلوا لما أدخلوا ما سموه «علم الكلام» على مداركهم وعلى تحصيلهم، ولو استقروا على أصل لسان العرب، وفقهوا القرآن على أصل هذا اللسان، وأخذوا الكتاب والسنة على ما جاء ذكره في كلام الله أو كلام رسوله؛ لما ظهر عندهم هذا الإشكال. فالمقصود: أن كثيراً من النظار الذين غلطوا في هذا الباب من أهل القبلة، من المعتزلة أو غيرهم، قال: (يتوهم في بعض الصفات، أو كثير منها، أو أكثرها، أو كلها، أنها تماثل صفات المخلوقين)، وهذا التعدد في كلام المصنف هو فرع عن تعدد المذاهب؛ فإن البعض من النظار إنما يتوهم هذا في بعض الصفات، كما هي طريقة متقدمي متكلمة الصفاتية المتتبعين للسنة والجماعة؛ كعبد الله بن سعيد بن كلاب

وجماعته؛ من متكلم أو متنسك متصوف كالحارث بن أسد المحاسبي ونحوه. فهذه هي طريقة المتقدمين من متكلمة الصفاتية الذين توهموا ذلك في بعض الصفات. وقوله: (أو كثير منها) وهؤلاء عندهم توهم أكثر من النوع الأول، وهذا هو الذي غلب على جمهور متكلمة الصفاتية المتتبعين للسنة والجماعة من أصحاب أبي الحسن الأشعري وأصحاب أبي المنصور الماتريدي، وهؤلاء ولا سيما أصحاب أبي الحسن الأشعري هم أكثر توهمًا في هذا الباب من متقدمي أصحابهم؛ كأبي الحسن الأشعري، وعبد الله بن سعيد بن كلاب وأمثال هؤلاء، ومعلوم أن عبد الله بن سعيد بن كلاب جاء قبل أبي الحسن الأشعري، لكن الأشعري وأمثاله نسجوا على طريقته في الجملة والصفات؛ ولذلك ذكر ابن حزم أنه شيخ قديم للأشعري، والبغدادى وهو من متكلمة الأشعرية تجد أنه في كلامه ربما قال: وذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري. وربما قال أيضاً: وذهب شيخنا عبد الله بن سعيد بن كلاب. فبناء هذا المذهب على بعض كلام ابن كلاب أو على جملة قوله شيء مشهور حتى عند الأشعرية أنفسهم. وقوله: (أو أكثرها) وهذا هو الذي غلب على الغلاة من متكلمة الصفاتية، الذين باعدوا طريقة الجمهور منهم فضلاً عن مقدميهم، وعلى بعض مقتصدة المعتزلة. وقوله: (أو كلها) كما هو الأصل في مذهب أئمة المعتزلة الأوائل؛ كإبراهيم بن سيار النظام، وأبي الهذيل العلاف، وأمثال هؤلاء، فضلاً عن جهم بن صفوان ونحوه من متقدمي الجهمية

الأولى. وقوله: (أنها تماثل صفات المخلوقين) بمعنى: أن من عطل صفة أو تأولها، فإن ذلك لكونه ظن أن إثبات هذه الصفات يكون من باب التشبيه والتمثيل، وبهذا يُعلم أن الأصل في طريقة هؤلاء أنهم فروا من التشبيه وإن كانوا لم يحققوا الحق في هذا الباب لكنهم غلطوا في تقرير هذا الباب بمثل هذه الطرق التي أحدثوها. والمصنف هنا يريد أن يصل إلى أن كل من تأول شيئاً من الصفات فإنه ممثل، وكما يقال: إن أهل السنة وسط بين أهل التعطيل وأهل التشبيه والتمثيل، فإن المصنف ينتهي إلى أن ثمة تلازماً ذهنياً تصورياً بين التعطيل وبين التمثيل والتشبيه، بمعنى: أنه ما عطل معطل بما يسمى تأويلاً عند أصحابه إلا وقد توهم أن الإثبات يستلزم التمثيل، فقام التمثيل في ظنه، فذهب ينفيه بما سماه تأويلاً. وقوله: (فيقع في أربعة أنواع من المحاذير) وهي ما سيذكرها هنا. قال المصنف رحمه الله: (أحدها: كونه مثل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل). وهذا هو المحذور الأول، وقد كان يسعه عقلاً وشرعاً أن يفهم من النصوص ما يليق بالله؛ لأن الصفة تبع لموصوفها، فالعقل والشرع والفطرة لا يقضيان بهذا الوهم الذي توهمه، وهو أنه ظن أن هذه النصوص أو أن بعضها يقضي بالتمثيل والتشبيه، بل كان يسعه أن يقول: إن هذه صفات تليق بذات الله، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. قال المصنف رحمه الله: (الثاني: أنه إذا جعل ذلك هو مفهومها وعطله، بقيت النصوص

معطلةً عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله، فيبقى مع جنايته على النصوص، وظنه السيئ الذي ظنه بالله ورسوله حيث ظن أن الذي يفهم من كلامهما هو التمثيل الباطل قد عطل ما أودع الله ورسوله في كلامهما من إثبات الصفات لله، والمعاني الإلهية اللائقة بجلال الله سبحانه). وهذا هو المحذور الثاني، ومجمله: أن المصنف يريد أن يقول: لو فرض جدلاً أن هذا التأويل الذي استعملوه كان حقاً، فإن غايته أنه ينفي التشبيه الذي توهموه، لكنه لا يحقق معنىً صحيحاً في تفسير هذا النص من جهة ثبوت الصفة على الوجه اللائق بالله سبحانه وتعالى. إذاً هذا التأويل وما سبقه من الوهم الذي استوجب هذا التأويل، تضمن تعطيل النص عما دل عليه من المعنى اللائق بالله سبحانه وتعالى، فإن التأويل كما هو معلوم إنما قصد أصحابه به نفي التشبيه الذي توهم في ظاهر السياق. فيقول: لو فرض أن الأمر كذلك فإن غاية التأويل هو دفع التشبيه، أما أن التأويل يتضمن التحقيق لمدلول هذه النصوص على الوجه الصحيح، فإن هذا لم يقع، فتبقى النصوص حتى مع تأويلها معطلةً عن معاني الكمال اللائقة بالله سبحانه وتعالى. قال المصنف رحمه الله: (الثالث: أنه ينفي تلك الصفات عن الله بغير علم، فيكون معطلاً لما يستحقه الرب تعالى)؛ لأنه لم يبين نفيه لهذه الصفات التي ذهب إلى تأويلها على علم؛ لا من الشرع ولا من العقل، وقد سبق كثيراً أن الشرع والعقل يقضيان بأن هذه الصفات صفات كمال، ولذلك عندما تكلم المصنف سابقاً عن مسألة القابلية، وما

قالوه من تقابل السلب والإيجاب، والعدم والملكة، وما إلى ذلك؛ ذكر من أوجه الرد: أن هذه الصفات من حيث هي صفات كمال، فإثباتها إثبات واجب من حيث الإثبات الذاتي، وليس من جهة قرائن أخرى استلزمت هذا الإثبات. فمثلاً: صفة العلم، إذا ذكرت هذه الصفة على باب الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص، فإنها عند سائر العقلاء، وبأي لسان عبر عنها صفة كمال، وقد علم كمالها من وجهين: الأول: من جهة الأدلة. الثاني: أن العلم يكون هذه الصفات صفات كمال علم ضروري؛ لأن سائر العقلاء من بني آدم إذا ما ذكرت لهم صفة العلم مثلاً فهموا أن هذه الصفة من صفات الكمال، وإذا ذكرت لهم صفة الجهل فهموا أن هذه الصفة صفة نقص. فيقول المصنف: بأي دليل تأولوا هذه الصفة لينفوا وجهاً من التشبيه الذي ظنوا أنه لازم لها؟ وقد تضمن هذا النفي لهذا الوجه من التشبيه الذي توهموه التعطيل لسائر الصفات. ثم إن العقل لو عرض عليه سؤال: أيمكن أن تثبت هذه الصفة لله سبحانه وتعالى دون أن تكون مشابهة لصفات خلقه؟ لكان جواب العقل بالإيجاب، ولا بد أن يكون الأمر كذلك؛ لأن الله تعالى يفعل، والله يقول: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣] والخلق يفعلون، ومع ذلك لم يكن هذا الفعل منه سبحانه وتعالى كفعل مخلوقه... وهكذا. قال المصنف رحمه الله: (الرابع: أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات، من صفات الموات والجمادات، أو صفات المعدومات). هذا هو المحذور الرابع، وهو أنه يلزمه

إذا لم يثبت هذه الصفة، أن يصف الرب سبحانه وتعالى بصفات الجمادات، أو صفات المعدومات؛ لأنه لا يصح عقلاً وهذا ما يسمى بالسبر والتقسيم العقلي أن يقال: إما أن تثبت هذه الصفة كالعلم مثلاً على وجه من التشبيه، وإما أن تثبت على وجه مختص بالله سبحانه وتعالى يليق به، لا يشاركه فيه غيره، وإما أن تنفى عن الله مطلقاً. فهذه ثلاثة أوجه: الأول: أن تثبت الصفة على وجه من التشبيه. الثاني: أن تثبت الصفة على وجه مختص بالله يليق به لا يشاركه فيه غيره. الثالث: أن تنفى هذه الصفة بأي طريقة من طرق النفي، وطرق النفي كثيرة، لكنها في النتيجة ترجع كلها إلى أن هذا نفي للصفة. هذا هو السبر العقلي، بمعنى: أن الحكم العقلي الضروري لا يخرج عن أحد هذه الأوجه، فيقول المصنف: أما الوجه الأول وهو أن تثبت الصفة بوجه من التشبيه فهذا مما لا يقول به الأئمة ولا يحل لأحد أن يقول به، ولم يقل به أحد على جهة القصد، أي: أنه قصد تشبيه الله بخلقه، وإن كان ربما تضمن كلام بعض الطوائف تشبيهاً، لكنهم لم يقصدوا هذا النقص. قال: وأما نفي هذه الصفة فإنه تعطيل للكمال، ووصف للباري سبحانه وتعالى بنوع من التشبيه الذي فروا منه في الوجه الأول، فإن الوجه الأول إنما فر عامة المسلمين منه؛ لأنه تشبيه لله بخلقه، حتى من وقع في مادة من التشبيه فإنه لا يحقق هذا التشبيه، ويقول: إن الله مشابه للمخلوقات على نوع من الاشتراك في الاختصاص. فيقول: إن الوجه الذي أوجب فرارهم يرد عليهم في الوجه الثالث، وهو النفي؛ لأن

النفي إما أن يكون تشبيهاً بالجمادات، أو بالمعدومات، أو بالمتنوعات، ومعلوم أن التشبيه الذي نفاه العقل والشرع هو أن الله سبحانه وتعالى منزّه عن مشابهة غيره، سواء كان هذا الغير مخلوقاً حياً، أو مخلوقاً جامداً، أو كان شيئاً متخيل الوجود أو كان غير ذلك. وعليه: فإن هذا السبر والتقسيم يدل على لزوم إثبات الصفة، وهذه القاعدة العقلية وهي السبر والتقسيم يصح استعمالها في أي صفة من الصفات، فيقال: إما أن تثبت الصفة بوجه من التشبيه، أو تنفي، أو تثبت بوجه من الاختصاص اللائق بالله تعالى. قال المصنف رحمه الله: (فيكون قد عطل صفات الكمال التي يستحقها الرب تعالى، ومثله بالمنقوصات والمعدومات، وعطل النصوص عما دلت عليه من الصفات، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات، فيجمع في الله وفي كلام الله بين التعطيل والتمثيل، فيكون ملحداً في أسمائه وآياته). وهذه هي المحاذير الأربعة: أنه عطل، ومثل، وحرف الكلم عن مواضعه، وهذا هو باعتبار الحقائق، وإلا فلو سئل أحد من هذه الطوائف: ما حكم تحريف القرآن؟ لقال: تحريف القرآن كفر، فإن قيل: فما وقع في كلامكم؟ لقال: هذا من باب التأويل. فكون هذا من التحريف إنما هو باعتبار الحقائق اللازمة، وليس لأن هؤلاء يقصدون إلى التحريف؛ لأن من قصد التحريف على معناه وعلى لفظه فإنه لا يكون من أهل القبلة والإسلام. [يوسف الغفيص (ص: ١٦٤)].

مثال ذلك أن النصوص كلّها دلتُ على وصف الإله بالعلو والفوقية على المخلوقات، واستوائه على العرش، فأما علوه ومبانيته للمخلوقات، فيعلم بالعقل الموافق للسمع، وأما الاستواء على العرش، فطريق العلم به هو السمع، وليس في الكتاب والسنة وصفٌ له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينه ولا مداخله.

أي: مثال ما وقع فيه توهم تمثيل صفات الله تعالى بصفات خلقه: أن النصوص الشرعية قد تظافرت وتنوعت بوصف الله تعالى بالعلو على المخلوقات، والاستواء على العرش، وهناك فروق بين الاستواء على العرش والعلو، وهي: أن العلو ثابت بالعقل والسمع، وأما الاستواء، فطريق العلم به هو السمع. وأن العلو صفة ذاتية، وأما الاستواء فصفة فعلية. وأن العلو عام على جميع المخلوقات، أي: أن الله تعالى عالٍ على جميع الخلق، وأما الاستواء، فهو خاص بالعرش. ولم يأتِ في الكتاب ولا

في السنة وصف الله تعالى بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، كما يقوله بعض نفاة العلو من المعطلة؛ لأن هذا قولٌ باطل ممتنع. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣٣٣)].

هذا النص تضمن ثلاثة أمور: الأمر الأول: أن صفة العلو من الصفات الثابتة شرعاً وعقلاً. فقوله: (فأما علوه ومباينته للمخلوقات فيُعلم بالعقل الموافق للسمع). قال ابن تيمية: «قد وصف الله نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله بالعلو والاستواء على العرش والفوقية في كتابه في آيات كثيرة، حتى قال بعض كبار أصحاب الشافعي: في القرآن ألف دليل أو أزيد تدل على أن الله عال على الخلق وأنه فوق عباده. وقال غيره: فيه ثلاثمائة دليل تدل على ذلك»^(١). وقال رحمه الله: «دلالة الكتاب والسنة على إثبات صفات الكمال وأنه نفسه فوق العرش أعظم من أن تحصر؛ كقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقوله: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨]، وقوله: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾ [الأعراف: ٢٠٦]. وقد قيل إن ذلك يبلغ ثلاثمائة آية وهي دلائل جلية بينة مفهومة، من القرآن معقولة من كلام الله تعالى»^(٢). وقد تنوعت عبارات القرآن في

(١) مجموع الفتاوى (٥ / ٥٢٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٥ / ٢٢٤).

إثبات صفة العلو. فالقرآن الكريم من أوله إلى آخره مليء بما هو إما نص ظاهر في أن الله فوق كل شيء، وأنه عال على خلقه ومستو على عرشه، وقد تنوعت تلك الدلالات، فوردت بأصناف من العبارات، فقد أشار العلماء إلى ذلك التنوع في العبارة على إثبات هذه الصفة، ومن ذلك: أولاً: التصريح بالفوقية مقرونة بأداة «من» المعينة لفوقية الذات نحو: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]. ثانياً: ذكرها مجردة عن الأداة، كقوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨]. ثالثاً: التصريح بالعروج إليه، نحو: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]. رابعاً: التصريح بالصعود إليه، كقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]. خامساً: التصريح برفعه بعض المخلوقات إليه، كقوله: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨]، وقوله: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]. سادساً: التصريح بالعلو المطلق الدال على جميع مراتب العلو، ذاتاً، وقدراً، وشرفاً، كقوله: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ [سبأ: ٢٣]، ﴿إِنَّهُ عَلَى حَكِيمٍ﴾ [الشورى: ٥١]. سابعاً: التصريح بتنزيل الكتاب منه، كقوله: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ [الزمر: ١]، ﴿تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]، ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢]. وهذا يدل على شيئين: على أن القرآن ظهر منه لا من غيره، وأنه الذي تكلم به لا غيره. وعلى علوه على خلقه، وأن كلامه نزل به

الروح الأمين من عنده من أعلى مكان إلى رسوله. ثامنا: التصريح باختصاص بعض المخلوقات بأنها عنده، وأن بعضها أقرب إليه من بعض، كقوله: ﴿فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾ [فصلت: ٣٨]، وقوله: ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩]، ففرق بين من له عموماً، ومن عنده من ممالكه وعبيده خصوصاً. تاسعا: التصريح بأنه سبحانه في السماء، قال تعالى: ﴿عَآمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦]، وهذا عند أهل السنة على أحد وجهين: إما أن تكون «في» بمعنى «على». وإما أن يراد بالسماء العلو، لا يختلفون في ذلك، ولا يجوز حمل النص على غيره. عاشرا: التصريح بالاستواء مقروناً بأداة «على» مختصاً بالعرش، الذي هو أعلى المخلوقات، مصاحباً في الأكثر لأداة «ثم» الدالة على الترتيب والمهلة، قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الفرقان: ٥٩]، وهو بهذا السياق صريح في معناه الذي لا يفهم المخاطبون غيره من العلو والارتفاع، ولا يحتمل غيره البتة. الحادي عشر: إخباره سبحانه عن فرعون أنه رام الصعود إلى السماء؛ ليطلع إلى إله موسى، فيكذبه فيما أخبر به من أنه فوق السماوات؛ فقال: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَهْمَنُنِ ابْنِ لِي صَرَخًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَكُفُّهُ وَكَذِبًا﴾ [غافر: ٣٦-٣٧]، فكذب فرعون موسى في إخباره إياه بأن ربه فوق

السماء. إلى غير ذلك من ألفاظ متنوعة ومتعددة تدل دلالة واضحة على أن الله عال على خلقه مُستو على عرشه. الأدلة من السنة على إثبات صفة العلو: السنة مليئة بالأحاديث الدالة على علو الله سبحانه وتعالى واستوائه على عرشه، وقد تكلم المصنف على إثبات ذلك في خلال الكثير من الأحاديث، كأحاديث المعراج، وأحاديث صعود الملائكة ونزولها من عند الله، وعروج الروح إليه، واستواء الخالق على عرشه، ونزوله إلى السماء الدنيا، ورؤيته في الآخرة، فالسنة قد دلت على علو الله بدلالاتها الثلاث: القولية، والفعلية، والتقريرية. أولاً: أما السنة القولية فمنها: حديث الخوارج: «أَلَا تَأْمُنُونِي وَأَنَا أَمِينٌ مَنْ فِي السَّمَاءِ، يَأْتِينِي خَبْرُ السَّمَاءِ صَبَاحًا وَمَسَاءً». أخرجه البخاري (٤٣٥١)، ومسلم (١٠٦٤). وحديث الرقية: «رَبَّنَا اللَّهُ الَّذِي فِي السَّمَاءِ، تَقَدَّسَ اسْمُكَ، أَمْرُكَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ». أخرجه أبو داود (٣٨٩٢)، والنسائي في الكبرى (١٠٨٧٧). ثانياً: وأما أدلة السنة الفعلية فمنها: حديث جابر رضي الله عنه في حديث حَجَّةِ الْوَدَاعِ، وفيه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خَطَبَ النَّاسَ، فَقَالَ: «إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا...»، إلى أن قال جابر رضي الله عنه: فَقَالَ بِإِصْبَعِهِ السَّبَابَةَ يَرْفَعُهَا إِلَى السَّمَاءِ وَيُنْكِتُهَا إِلَى النَّاسِ: «اللَّهُمَّ اشْهَدْ، اللَّهُمَّ اشْهَدْ». أخرجه البخاري (٤٤٠٦)، ومسلم (١٦٧٩). قال العلامة ابن القيم رحمه الله مُعَلِّقًا على هذا الحديث: «ليشهد الجميع

أَنَّ الرَّبَّ الَّذِي أَرْسَلَهُ وَدَعَا إِلَيْهِ وَاسْتَشْهَدَهُ هُوَ الَّذِي فَوْقَ سَمَاوَاتِهِ عَلَى عَرْشِهِ»^(١).
 وحديث رفعه ﷺ يديه إلى السماء قائلاً: «اللَّهُمَّ اسْقِنَا». أخرجه البخاري (١٠١٣)،
 ومسلم (٨٩٧). وهكذا رفعه يديه في الاستسقاء وغير ذلك. ثالثاً: ومن أدلة السُّنَّةِ
 التقريرية وأشهرها: ما رواه معاوية بن الحَكَم السُّلَمي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «كانت لي جاريةٌ
 تَرَعَى غَنَمًا قَبْلَ أَحَدٍ وَالْجَوَانِيَّةِ، فَاطْلَعْتُ ذَاتَ يَوْمٍ فَإِذَا بِالذَّبِّ قَدْ ذَهَبَ بِشَاةٍ مِنْ
 غَنَمِهَا، وَأَنَا رَجُلٌ مِنْ بَنِي آدَمَ، آسَفُ كَمَا يَأْسِفُونَ لَكُنِي صَكَّكْتُهَا، فَاتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ
 ﷺ فَعَظَّمْتُ ذَلِكَ عَلَيَّ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا أَعْتَقُهَا؟ قَالَ: «أُتِنِّي بِهَا»، فَاتَيْتُهَا،
 فَقَالَ لَهَا: «أَيْنَ اللَّهُ؟». قَالَتْ: فِي السَّمَاءِ، قَالَ: «وَمَنْ أَنَا؟». قَالَتْ: رَسُولُ اللَّهِ، قَالَ:
 «أَعْتَقُهَا؛ فَإِنَّهَا مُؤَمِّنَةٌ». أخرجه مسلم (٥٣٧). وقد تقدم ذكر موقف المعطلة عموماً
 من نصوص السنة ورفضهم الاحتجاج بها بزعم أنها أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا
 يحتج بها في باب الاعتقاد، مع وصفهم لها بأنها أحاديث التشبيه كقول الغزالي:
 «وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة»^(٢). وأحاديث التشبيه يقصد بها
 أحاديث الصفات، والحديث هو كلام المصطفى ﷺ، فكيف يُنبز بهذا الوصف
 الذي ينفر السامع؟! ثم كيف تحكم عليها هكذا أنها غير صحيحة؟! ولا يتوهم

(١) إعلام الموقعين (٢/ ٣١٦).

(٢) انظر: كتاب الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص: ١١٦).

السامع أن معنى أكثرها غير صحيحة أنها ضعيفة أو موضوعة، بل يقصدون بها أنها أخبار آحاد، وعندهم أن أخبار الآحاد لا يصح الاستدلال بها. فشتان بين من يعظم السنة ويوقرها يحتج بها ويصدرها ويستدل بها، وبين من لا يقيم لها وزناً أو اعتباراً، بل ويتهكم بنصوصها وينفر منها بالقباب وأسماء تجعل السامع ينفر منها، بل ويقدم عليها زبالة الأفكار وأقوال من لم يعرف الله عز وجل حق المعرفة. المواقف من صفة العلو وموقفهم من النصوص: افرق الناس في هذا المقام أربع فرق: القول الأول: الجهمية النفاة. قولهم: يقولون: ليس داخل العالم ولا خارج العالم، ولا فوق ولا تحت، لا يقولون بعلوه ولا بفوقيته. موقفهم من النصوص: لم يتبعوا شيئاً من النصوص، بل خالفوها كلها فليس لهم متمسك في النصوص بل الجميع عندهم متأول أو مفوض. وجميع أهل البدع قد يتمسكون بنصوص: كالخوارج والشيعة والقدرية والرافضة والمرجئة وغيرهم؛ إلا الجهمية فإنهم ليس معهم عن الأنبياء كلمة واحدة توافق ما يقولونه من النفي. القول الثاني: النجارية وكثير من الجهمية. قولهم: هم على قسمين: عبادهم وصوفيتهم وعوامهم يقولون: إنه بذاته في كل مكان. وأهل الوحدة يقولون: إنه عين وجود المخلوقات، كما يقوله القائلون بأن الوجود واحد ومن يكون قوله مركباً من الحلول والاتحاد. موقفهم من النصوص: هم يحتاجون بنصوص المعية والقرب، ويتأولون نصوص العلو والاستواء، فهم

تركوا النصوص الكثيرة المحكمة المبينة، وتعلقوا بنصوص قليلة اشتبهت عليهم معانيها. القول الثالث: قول جماعة من أهل الكلام والتصوف كأبي معاذ التومني، وزهير الأثري، وأصحابهما، وهو موجود في كلام السالمية كأبي طالب المكي وأتباعه كأبي الحكم برجان وأمثاله ما يشير إلى نحو هذا، كما يوجد في كلامهم ما يناقض هذا^(١). قولهم: إن الله بذاته فوق العرش وهو بذاته في كل مكان، فهم يقولون: بأن الله في كل مكان، وأنه مع ذلك مستو على عرشه وأنه يرى بالأبصار بلا كيف، وأنه موجود الذات بكل مكان، وأنه ليس بجسم ولا محدود ولا يجوز عليه الحلول ولا المماسه، ويزعمون أنه يجيء يوم القيامة كما قال تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، وقولهم هذا يشبه قول بعض مثبتة الجسم الذين يقولون إنه لا نهاية له^(٢). والفرق بين هذا القول وقول الجهمية: بأن الله في كل مكان هو أن هؤلاء يثبتون العلو ونوعا من الحلول، أما الجهمية فلا يثبتون العلو على مقصود هؤلاء من الاستواء على العرش والمباينة. ويزعم أصحاب هذا القول إنهم بقولهم هذا قد اتبعوا النصوص كلها سواء كانت نصوص علو أو معية أو قرب. موقفهم من نصوص الصفات: يقولون: نحن نقر بهذه لنصوص وهذه لا نصرف واحدا منها عن ظاهره. وهذا

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ٢٩٩).

(٢) نقض تأسيس الجهمية (٢/ ٦).

الصنف الثالث وإن كان أقرب إلى التمسك بالنصوص وأبعد عن مخالفتها من الصنفين الأولين، فهم يقولون: أنا اتبعنا النصوص كلها لكنهم غلطوا أيضا. فكل من قال: إن الله بذاته في كل مكان فهو مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها مع مخالفته لما فطر الله عليه عباده ولصريح المعقول وللأدلة الكثيرة. وهؤلاء يقولون أقوالا متناقضة يقولون: إنه فوق العرش. ويقولون: نصيب العرش منه كنصيب قلب العارف كما يذكر مثل ذلك أبو طالب وغيره. ومعلوم أن قلب العارف نصيبه منه المعرفة والإيمان وما يتبع ذلك فإن قالوا: إن العرش كذلك نقضوا قولهم: إنه نفسه فوق العرش. وإن قالوا بحلوله بذاته في قلوب العارفين كان هذا قولاً بالحلول الخالص. وقد وقع في ذلك طائفة من الصوفية، ولهذا كان أئمة القوم يحذرون من مثل هذا. سئل الجنيد عن التوحيد فقال: هو أفراد الحدوث عن القدم. فبين أنه لا بد للموحد من التمييز بين القديم الخالق والمحدث المخلوق، فلا يختلط أحدهما بالآخر، وهؤلاء يقولون في أهل المعرفة ما قالته النصارى في المسيح والشيعة في أئمتها، وكثير من الحلولية والإباحية ينكر على الجنيد وأمثاله من شيوخ أهل المعرفة المتبعين للكتاب والسنة ما قالوه من نفي الحلول، وما قالوه في إثبات الأمر والنهي، ويرى أنهم لم يكملوا معرفة الحقيقة كماكملها هو وأمثاله من الحلولية والإباحية. الرد عليهم: إنهم بقولهم هذا جمعوا بين كلام أهل السنة وكلام الجهمية،

ولذلك كان قولهم ظاهر الخطأ وغاية في التناقض. أما بيان خطئه فيمكن في أن كل من قال بأن الله بذاته في كل مكان فهو مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها مع مخالفته لما فطر الله عليه عباده، ولصريح المعقول وللأدلة الكثيرة، فالقرآن الكريم مملوء بالآيات التي تنص على علو الله بذاته فوق خلقه واستوائه على عرشه وبينوته من خلقه، كما أن السنة قد تحدثت عن هذا المعنى في كثير من الأحاديث، كقصة المعراج وصعود الملائكة ونزولها من عند الله وعروج الروح إليه واستوائه على عرشه، ونزوله إلى السماء الدنيا، فكل هذه الأدلة تبين بطلان هذا القول ومخالفته. وأما استدلال هؤلاء بنصوص المعية والقرب، فقد بينا خطأ هذا الاستدلال وبطلانه عند الرد على الأدلة السمعية لمذهب الجهمية، وقد بينا أنه ليس للمخالفين أي متمسك في جعلها لمعية الذات أو قرب الذات، أما بيان تناقض هذا القول: فهو واضح من أقوالهم، فهم يجمعون بين أقوال متناقضة، فهم تارة يقولون إنه بذاته فوق العرش، وتارة يقولون إنه فوق العرش ونصيب العرش فيه كنصيب قلب العارف كما يذكر ذلك أبو طالب المكي وغيره، ومعلوم أن قلب العارف نصيبه منه المعرفة والإيمان وما يتبع ذلك. فإن قالوا: إن العرش كذلك، فقد نقضوا قولهم بأنه بنفسه فوق العرش. وإن قالوا بحلول ذاته في قلوب العارفين، كان ذلك قولاً بالحلول الخاص، وهذا ما وقع فيه طائفة من الصوفية ومنهم صاحب منازل

السائرين^(١). القول الرابع: سلف الأمة وأئمتها: أئمة العلم والدين من شيوخ العلم والعبادة، قولهم: أثبتوا أن الله تعالى فوق سماواته وأنه على عرشه بائن من خلقه وهم منه بائون وهو أيضا مع العباد عموما بعلمه ومع أنبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية وهو أيضا قريب مجيب. موقفهم من نصوص الصفات: يؤمنون بجميع نصوص الصفات ولا يرون أن بينها أي تعارض، فأثبتوا وآمنوا بجميع ما جاء به الكتاب والسنة كله من غير تحريف للكلم، إجماع السلف من الصحابة والتابعين ومن سار على نهجهم منعقد على إثبات علو الله، واستوائه على عرشه وقد نقل غير واحد من السلف هذا الإجماع عنهم، ومن ذلك ما رواه البيهقي بإسناد صحيح عن الأوزاعي أنه قال: «كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت فيه السنة من صفاته. وقال أبو نصر السجزي: «فأئمتنا كسفيان الثوري، ومالك، وسفيان ابن عيينة، وحمام بن سلمة، وحمام بن زيد، وعبد الله بن المبارك، وفضيل بن عياض، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي: متفقون على أن الله سبحانه بذاته فوق العرش، وأن علمه بكل مكان، وأنه يرى يوم القيامة بالأبصار فوق العرش». وقال أبو نعيم الأصبهاني في عقيدته المشهورة: «وطريقتنا طريقة السلف المتبعين للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، فما اعتقدوه

(١) مجموع الفتاوى (٥ / ١٢٢).

اعتقدناه، فمما اعتقدوه أن الأحاديث التي تثبت عن النبي ﷺ في العرش والاستواء عليه يقولون بها، ويثبتونها من غير تكييف ولا تشبيه، وأن الله بائن من خلقه، والخلق بائون منه، لا يحل فيهم، ولا يمتزج بهم، وهو مستو على عرشه في سماواته من دون أرضه^(١). وكلام السلف من الصحابة والتابعين، من تبعهم في إثبات العلو كثير جدا ولا يتسع المقام ههنا لذكره، وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية الكثير من تلك النصوص الواردة عنهم، وبين إجماعهم على إثبات ذلك، وكذلك فعل تلميذه ابن القيم في كتابه اجتماع الجيوش الإسلامية، وكذلك الذهبي في كتابيه العلو والعرش. أما الأدلة العقلية فهي كثيرة وسأورد ههنا ثلاثة منها: الدليل الأول: قول الإمام أحمد رحمه الله تعالى: «إذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله تعالى حين زعم أنه في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان، فقل له: أليس كان الله ولا شيء؟ فسيقول: نعم. فقل له: حين خلق الشيء هل خلقه في نفسه؟ أم خارجاً عن نفسه؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقوال: واحد منها: إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه، كفر حين زعم أنه خلق الجن والشیاطين وإبليس في نفسه. وإن قال: خلقهم خارجاً عن نفسه ثم دخل فيهم، كان هذا أيضاً كفر حين زعم أنه في كل مكان وحش قدر رديء. وإن قال:

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٢٥٠).

خلقهم خارجاً عن نفسه ثم لم يدخل فيهم، رجع عن قوله كله أجمع^(١). الدليل الثاني: قول ابن القيم: «إن كل من أقر بوجود رب للعالم مدبر له، لزمه الإقرار بمبايئته لخلقه وعلوه عليهم. فمن أقر بالرب، فإما أن يقر بأن له ذاتاً وماهية مخصوصة أو لا؟ فإن لم يقر بذلك، لم يقر بالرب، فإن رباً لا ذات له ولا ماهية له هو والعدم سواء، وإن أقر بأن له ذاتاً مخصوصة وماهية، فإما أن يقر بتعيينها أو يقول إنها غير معينة؟ فإن قيل إنها غير معينة كانت خيالاً في الذهن لا في الخارج، فإنه لا يوجد في الخارج إلا معيناً، لا سيما وتلك الذات أولى من تعيين كل معين فإنه يستحيل وقوع الشركة فيها، وأن يوجد لها نظير، فتعيين ذاته سبحانه واجب. وإذا أقر بأنها معينة لا كلية، والعالم مشهود معين لا كلي، لزم قطعاً مباينة أحد المتعينين للآخر، فإنه إذا لم يباينه لم يعقل تميزه عنه وتعيينه. فإن قيل: هو يتعين بكونه لا داخلياً فيه ولا خارجاً عنه. قيل: هذا والله أعلم حقيقة قولكم، وهو عين المحال، وهو تصريح منكم بأنه لا ذات له ولا ماهية تخصه، فإنه لو كان له ماهية يختص بها لكان تعيينها لماهيتها وذاته المخصوصة، وأنتم إنما جعلتم تعيينه أمراً عديمًا محضاً ونفيًا صرفاً وهو كونه لا داخل العالم ولا خارجاً عنه، وهذا التعيين لا يقتضي وجوده مما به يصح على العدم المحض. وأيضاً فالعدم المحض لا يعين المتعين، فإنه لا شيء وإنما يعينه ذاته المخصوصة وصفاته، فلزم

(١) الرد على الزنادقة والجهمية (ص: ٩٥).

قطعاً من إثبات ذاته تعيين تلك الذات، ومن تعيينها مبايبتها للمخلوقات، ومن المباينة العلو عليها لما تقدم من تقريره^(١). الدليل الثالث: أنه قد ثبت بصريح المعقول أن الأمرين المتقابلين إذا كان أحدهما صفة كمال والآخر صفة نقص، فإن الله يوصف بالكمال منهما دون النقص، فلما تقابل الموت والحياة، وصف بالحياة دون الموت، ولما تقابل العلم والجهل، وصف بالعلم دون الجهل، ولما تقابل القدرة والعجز، وصف بالقدرة دون العجز، ولما تقابل المباينة للعالم والمداخلة له، وصف بالمباينة دون المداخلة، وإذا كان مع المباينة لا يخلو إما أن يكون عالياً على العالم أو مسامتا له، وجب أن يوصف بالعلو دون المسامطة، فضلاً عن السفول. والمنازع يسلم أنه موصوف بعلو المكانة وعلو القهر، وعلو القهر وعلو المكانة معناه أنه أكمل من العالم، وعلو القهر مضمونه أنه قادر على العالم، فإذا كان مبايناً للعالم كان من تمام علوه أن يكون فوق العالم، ولا محاذياً له ولا سافلاً عنه. ولما كان العلو صفة كمال، وكان ذلك من لوازم ذاته، فلا يكون مع وجود غيره إلا عالياً عليه، ولا يكون قط غير عالٍ عليه^(٢). وبهذه النماذج التي أوردناها عن الأدلة العقلية يتضح لنا مدى دلالة المعقول الصريح على إثبات علو الله ومبايئته لخلقه وكذلك مدى مخالفة أقوال

(١) مختصر الصواعق (١ / ٢٧٩).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٧ / ٥).

المعطلة والحلولية لصريح المعقول وصحيح المنقول. الأمر الثاني: أن صفة الاستواء من الصفات الثابتة بدليل السمع. فقلوه: (وأما الاستواء على العرش فطريق العلم به هو السمع)، الاستواء صفة ثابتة في القرآن والسنة وقد أجمع سلف الأمة على إثباتها. وذكر صفة الاستواء جاء في سبعة مواضع من القرآن الكريم، كما أن السنة مليئة بالأحاديث الثابتة الصحيحة الدالة على علو الله واستوائه على عرشه. والآيات السبع التي جاء فيه ذكر الاستواء على العرش قد جاءت مصحوبة بما يبيهر العقول من صفات الله وجلاله وكماله، وسنذكر تلك الآيات وما اقترن بها: فأول سورة ذكر الله فيها صفة الاستواء حسب ترتيب المصحف سورة الأعراف: قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلُ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]، فهل لأحد أن ينفي شيئاً من هذه الصفات الدالة على الجلال والكمال^(١). والموضع الثاني في سورة يونس، قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ۚ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (٣) إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدُوهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا

(١) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات (ص: ١٥).

وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ﴿٤﴾ هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥﴾ إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ ﴿٦﴾ [يونس: ٣-٦]. فهل لأحد أن ينفي شيئا من هذه الصفات الدالة على

الكمال والجلال. الموضع الثالث في سورة الرعد، في قوله جل وعلا: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٢﴾ وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الشَّجَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلُ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٣﴾ وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُّتَجَلِّجَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفْضِلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾﴾ [الرعد: ٢-٤]، فهل لأحد أن ينفي شيئا من هذه الصفات الدالة على الجلال والكمال.

الموضع الرابع في سورة طه، قال تعالى: ﴿طه ﴿١﴾ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ ﴿٢﴾ إِلَّا تَذَكُّرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ ﴿٣﴾ تَنْزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَىٰ ﴿٤﴾ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَىٰ ﴿٥﴾ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَىٰ ﴿٦﴾ وَإِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَىٰ ﴿٧﴾ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ

﴿٨﴾ [طه: ١-٨]، فهل لأحد أن ينفي شيئاً من هذه الصفات الدالة على الجلال والكمال. الموضع الخامس في سورة الفرقان، في قوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا﴾ ﴿٥٨﴾ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسَلِّ بِهِ خَبِيرًا ﴿٥٩﴾ [الفرقان: ٥٨-٥٩]. فهل لأحد أن ينفي شيئاً من هذه الصفات الدالة على الكمال والجلال. وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: «إنه ينبغي للمؤولين أن يتأملوا هذه الآية من سورة الفرقان وهي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسَلِّ بِهِ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩]، ويتأملوا معها قوله تعالى: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ [فاطر: ١٤]، فإن قوله في الفرقان: ﴿فَسَلِّ بِهِ خَبِيرًا﴾ بعد قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ﴾ يدل دلالة واضحة أن الله الذي وصف نفسه بالاستواء خبير بما يصف به نفسه، ولا تخفى عليه الصفة اللاتقة من غيرها ويفهم منه أن الذي ينفي عنه صفة الاستواء ليس بخبير، نعم هو والله ليس بخبير»^(١). الموضع السادس: في سورة السجدة في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَتْهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِّنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ ﴿٣﴾ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُم مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ

(١) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات (ص: ٢٦).

أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٤﴾ يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ
مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴿٥﴾ ذَلِكَ عَلِيمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿٦﴾
الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ
سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ
وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾ [السجدة: ٣-٩]، فهل لأحد أن ينفي شيئاً من هذه
الصفات الدالة على الجلال والكمال. الموضع السابع: في سورة الحديد في قوله
تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ﴿٣﴾ هُوَ الَّذِي خَلَقَ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا
يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا
تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾ [الحديد: ٣-٤]، فالله سبحانه وتعالى مع استوائه على عرشه لا
يخفى عنه شيء من أمور مخلوقاته، فهو يعلم جميع ما يلج في الأرض وما يخرج منها،
وجميع ما ينزل من السماء وما يعرج فيها، فسبحان من لا يعزب عن علمه مثقال حبة
من خردل لا في السماء ولا في الأرض عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم. فالشاهد
من ذكر آيات الاستواء على العرش وذكر ما اقترن بها من صفات العظمة والجلال
بيان أن هذه الصفة التي ظن الجاهلون أنها صفة نقص، ويتهجمون على رب
السموات والأرض بأنه وصف نفسه بصفة نقص، ثم هم ينفوها ويؤولوها، مع أن الله
جل وعلا تمدح بها، وجعلها من صفات الجلال والكمال مقرونة بما يبهز العقول،

وهذا يدل على جهل وهوس من ينفي بعض صفات الله جل وعلا بالتأويل^(١).
والسلف يقولون إن معنى هذا الاستواء الوارد في الكتاب والسنة معلوم في اللغة العربية، كما قال ربيعة بن عبد الرحمن، والإمام مالك: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». فقولهم: «الاستواء معلوم» أي: أن معنى الاستواء معلوم في اللغة، وهو ههنا بمعنى العلو والارتفاع. قال ابن القيم رحمه الله: «إن لفظ الاستواء في كلام العرب الذي خاطبنا الله بلغتهم وأنزل به كلامه نوعان: مطلق، ومقيد. فالمطلق: ما لم يوصل معناه بحرف مثل قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾ [القصص: ١٤]، وهذا معناه: كمل وتم، ويقال: استوى النبات، واستوى الطعام. وأما المقيد فثلاثة أضرب: أحدها: مقيد بـ«إلى» كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ٢٩] واستوى فلان إلى السطح وإلى الغرفة، وقد ذكر الله سبحانه وتعالى المعدى بـ«إلى» في موضعين من كتابه، الأول في سورة البقرة في قوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ٢٩]، والثاني في سورة فصلت: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١] وهذا بمعنى العلو والارتفاع بإجماع السلف. الثاني: المقيد بـ«على» كقوله تعالى: ﴿لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ﴾ [الزخرف: ١٣]، وقوله: ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾ [هود: ٤٤]، وقوله:

(١) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات (ص: ١٧).

﴿فَاسْتَوَى عَلَى سُوْقِهِ﴾ [الفتح: ٢٩]، وهذا أيضاً معناه العلو والارتفاع والاعتدال بإجماع أهل اللغة. الثالث: المقرون «بواو مع» التي تعدى الفعل إلى المفعول معه، نحو استوى الماء والخشبة، بمعنى ساواها وهذه معاني الاستواء المعقولة في كلامهم^(١). ومما يؤكد أيضاً أن السلف يعلمون معنى الاستواء قول ابن عبد البر: «والاستواء معلوم في اللغة ومفهوم، وهو العلو والارتفاع على الشيء والاستقرار والتمكن فيه»^(٢). قال أبو عبيدة في قوله: ﴿أَسْتَوَى﴾ قال: علا، قال: وتقول العرب: استويت فوق الدابة واستويت فوق البيت، وقال غيره: استوى، أي انتهى شبابه واستقر فلم يكن في شبابه مزيد، والاستواء الاستقرار في العلو، وبهذا خاطبنا الله عز وجل فقال: ﴿لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ﴾ [الزخرف: ١٣]، وقال: ﴿وَأَسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾ [هود: ٤٤]، وقال: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتِ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِّ﴾ [المؤمنون: ٢٨]. وقد ذكر النضر بن شميل وكان ثقة مأموناً جليلاً في علم الديانة واللغة، قال: «حدثني الخليل وحسبك بالخليل قال: أتيت أبا ربيعة الأعرابي وكان من أعلم من رأيت، فإذا هو على سطح، فسلمنا فرد علينا السلام، وقال لنا: استووا، فبقينا متحيرين ولم ندر ما قال؟ فقال لنا أعرابي إلى جنبه: إنه أمركم أن

(١) انظر: مختصر الصواعق المرسله (٢/ ١٢٦).

(٢) التمهيد (٧/ ١٣١).

ترتفعوا، قال الخليل: هو من قول الله عز وجل: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]، فصعدنا إليه^(١). وقال ابن القيم: «إن ظاهر الاستواء وحقيقته هو العلو والارتفاع كما نص عليه جميع أهل اللغة والتفسير المقبول»^(٢). ولما كان هذا هو معنى الاستواء في لغة العرب فقد تكلم السلف والمفسرون بهذا المعنى عند تفسير هذه الآية، فقد روي عن مجاهد في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] قال: علا على العرش. وقد روى ابن أبي حاتم في تفسيره بسنده عن أبي العالية في تفسير الآية السابقة الذكر قال: ارتفع. وقد روي عن الحسن البصري والريعي بن أنس مثله^(٣). وقد روى اللالكائي بسنده عن بشر بن عمر قال: سمعت غير واحد من المفسرين يقولون: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] قال: على العرش استوى: ارتفع^(٤). وفي هذا التفسير لمعنى الاستواء من قبل السلف رد على من زعم أن مذهب السلف هو التقيد باللفظ مع تفويض المعنى المراد، وأنهم كانوا لا يفسرون الاستواء ولا يتكلمون فيه، فمن خلال ما تقدم من الأقوال التي نقلت عن السلف

(١) التمهيد (١٣١/٧).

(٢) انظر: مختصر الصواعق (١٤٥/٢).

(٣) مجموع الفتاوى (٥١٩/٥).

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣٩٧/٣).

يتضح كذب هؤلاء وزيف ادعائهم. ومما ينبغي معرفته أن السلف مع إثباتهم لمعنى الاستواء واعتقادهم بأن الله مستو على عرشه ومرتفع عليه، إلا أنهم يكلون علم كيفية ذلك الاستواء إلى الله عز وجل؛ لأن أمره هو مما استأثر الله بعلمه. وفي ذلك يقول القرطبي: «ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة، وإنما جهلوا كيفية الاستواء فإنه لا تعلم حقيقته كما قال الإمام مالك: الاستواء معلوم - يعني في اللغة - والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة.»^(١). وقال ابن القيم: «إن العقل قد يئس من تعرف كنه صفات الله وكيفيتها، فإنه لا يعلم كيف الله إلا الله. وهذا معنى قول السلف: بلا كيف، أي: بلا كيف يعقله البشر، فإنه من لا تعلم حقيقة ذاته وماهيته، كيف تعرف كيفية نعوته وصفاته؟ ولا يقدح ذلك في الإيمان بها، ومعرفة معانيها، فالكيفية وراء ذلك. كما أنا نعرف معاني ما أخبر الله به من حقائق ما في اليوم الآخر، ولا نعرف كيفيتها مع قرب ما بين المخلوق والمخلوق، فعجزنا من معرفة كيفية الخالق وصفاته أعظم وأعظم»^(٢). أقوال المخالفين: الفريق الأول: نفاة الاستواء. سبق أن ذكرنا أن المعطلة من الفلاسفة، والجهمية، والأشاعرة، والماتريدية، على الرغم من أن لكل واحد منهم منهجاً مستقلاً في مسألة الصفات يتفقون جميعاً على إنكار

(١) تفسير القرطبي (٧/ ٢١٩).

(٢) مدارج السالكين (٣/ ٣٥٩).

الصفات الاختيارية بما فيها صفة الاستواء، ويذهبون إلى تأويل الآيات القرآنية الواردة في إثباتها إلى ما أدت إليه عقولهم من المعاني الفاسدة التي يزعمون أن في ذلك تنزيهاً لله عن مشابهة المخلوقين. وإن سبب ذلك التأويل الباطل هو اعتقاد هؤلاء المعطلة أنه ليس في نفس الأمر صفة دلت عليها النصوص، وذلك بسبب الشبهات الفاسدة التي شاركوا فيها إخوانهم من الفلاسفة، فلما اعتقدوا انتفاء الصفات في نفس الأمر وكان مع ذلك لا بد للنصوص من معنى، بقوا مترددين بين الإيمان باللفظ وتقويض المعنى، وهي التي يسميها هؤلاء المعطلة طريقة السلف، وبين صرف اللفظ إلى معان بنوع من التكلف، وهي التي يسمونها طريقة الخلف. وبهذا يتبين لنا أن هذا الباطل الذي ذهب إليه هؤلاء المعطلة إنما هو مركب من فساد العقل والكفر بالسمع، وذلك لأنهم إنما اعتمدوا في نفي تلك الصفات على شبه عقلية ظنوها بينات وهي في الحقيقة شبهات. وبناء على المسلك الثاني الذي سلكه هؤلاء المعطلة من تأويل تلك النصوص، فقد تعددت أقوالهم واختلفت في المعنى الذي يجب أن يؤول إليه لفظ الاستواء الوارد في الآيات إلى عدة أقوال، منها: القول الأول: من هؤلاء المعطلة من يؤول معنى الاستواء في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] على الاستيلاء والقهر والغلبة. وهذا القول يذهب إليه كثير من الجهمية والمعتزلة والحرورية وكثير من متأخري الأشاعرة، كسيف الدين الأمدي والغزالي والبغدادی

وغيرهم^(١). وقد استدل هؤلاء المعطلة على صحة زعمهم هذا بأن تأويل الاستواء بالاستيلاء أمر مشهور في لغة العرب من ذلك: قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ولا دم مهراق
وقال الآخر:

هما استويا بفضلهما جميعاً
على عرش الملوك بغير زور
وقد ذكر أبو عمر بن عبد البر رحمه الله تعالى أن بعضهم قد احتج بما رواه عبد الله بن داود الواسطي عن إبراهيم بن عبد الصمد عن عبد الوهاب بن مجاهد عن أبيه عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] قال: استولى على جميع بريته فلا يخلو منه مكان^(٢). ومن هؤلاء المعطلة من يقي كلمة

(١) انظر أقواهم: مجموع الفتاوى (٥ / ٩٦)، ومختصر الصواعق (٢ / ١٤٤). ومتشابه القرآن للقاظمي عبد الجبار (١ / ٧٣، ٣٥١). وتحفة المريد على شرح جوهرة التوحيد (ص: ٥٤). وغاية المرام (ص: ١٤١). والاقتصاد في الاعتقاد (ص: ١٠٤). وشرح الأصول الخمسة (ص: ٢٢٦).

(٢) التمهيد (٧ / ١٣٢). وقد أجاب ابن عبد البر على استدلالهم هذا بقوله: إن هذا الحديث منكر على ابن عباس رضي الله عنهما، ونقلته مجهولون وضعفاء، فأما عبد الله بن داود الواسطي وعبد الوهاب بن مجاهد فضعيفان، وإبراهيم بن عبد الصمد مجهول لا يعرف، وهم لا يقبلون أخبار الآحاد العدول، فكيف يسوغ لهم الاحتجاج بمثل هذا الحديث لو عقلوا وأنصفوا.

العرش الواردة في الآية على معناها الحقيقي الثابت، ويقول إنما خصص العرش بالذكر من بين جميع المخلوقات لكونه أعظم المخلوقات وأرفعها وأوسطها فخصص بالذكر تنبيهاً على ما دونه. ومنهم من يؤول العرش الوارد في الآية بمعنى الملك، ويزعم أن معنى الآية استولى واستعلى على الملك، ويقول أصحاب هذا القول إن الله قد عبر بالعرش كناية على الملك؛ لأنه يخاطب الناس على الوجه الذي ألفوه من ملوكهم، واستقر في قلوبهم، ذلك أن العرش في كلامهم هو السرير الذي يجلس عليه الملوك، فجعل العرش كناية عن نفس الملك. ويستدل هؤلاء بأن هذا الأمر مشهور في اللغة، وكذلك بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدِيرُ الْأُمُورَ﴾ [يونس: ٣]، فقالوا: إن قوله يدبر الأمر جرى مجرى التفسير لقوله: ﴿أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾^(١). الرد عليهم: لقد أجمع السلف على أن هذا التأويل الذي ذهب إليه هؤلاء الجهمية، والمعتزلة، والخوارج، ومتأخرو الأشاعرة، هو تأويل باطل ترده نصوص القرآن والسنة وإجماع الأمة، وهو قول لا أصل له في لغة العرب، بل هو تفسير لكلام الله بالرأي المجرد، لم يذهب إليه صاحب ولا تابع، ولا قاله إمام من أئمة المسلمين، ولا أحد من أهل التفسير الذين يحكون قول السلف. ولييان فساد هذا القول على وجه

(١) انظر شرح الأصول الخمسة (ص: ٢٢٦)، وتفسير الرازي (١٤ / ١٥)، وأصول الدين

للبيهقي (ص: ١١٢).

التفصيل نقول: أولاً: أنه من المعلوم أن لفظ الاستواء قد ورد في القرآن الكريم في سبعة مواضع، وهذه المواضع جميعها قد اطرء فيها لفظ الاستواء دون الاستيلاء، وكذلك الأمر بالنسبة لما ورد في السنة، فلو كان معناه استولى كما يزعم هؤلاء لكان استعماله في أكثر موارد كذا، فإذا جاء في موضع أو موضعين بلفظ استوى حمل على معنى استولى؛ لأنه المألوف المعهود. أما أن يُؤتى إلى لفظ قد اطرء استعماله في جميع موارد على معنى واحد فيدعى صرفه في الجميع إلى معنى لم يعهد استعماله فيه، فهذا أمر في غاية الفساد ولم يقصده ويفعله من قصد البيان، هذا لو لم يكن في السياق ما يأبى حمله على غير معناه الذي اطرء استعماله فيه، فكيف وفي السياق ما يأبى ذلك^(١). ثانياً: ومما يرد هذا التأويل الباطل أن كلمة استوى قد جاءت بعد «ثم» التي حقها الترتيب والمهلة، فلو كان المعنى القدرة على العرش والاستيلاء عليه لم يتأخر ذلك إلى ما بعد خلق السماوات والأرض، فإن العرش كان موجوداً قبل خلق السماوات والأرض بخمسين ألف عام، كما ثبت في صحيح مسلم عنه ﷺ أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ قَدَّرَ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ». أخرجه مسلم (٢٦٥٣). وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: ٧]. فالآيات والحديث يدلان دلالة واضحة

(١) انظر مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ١٢٨).

على أن العرش كان موجوداً قبل خلق السماوات والأرض فكيف يجوز أن يكون غير قادر ولا مستولٍ على العرش إلى أن خلق السماوات والأرض. ثالثاً: أن الاستيلاء سواء كان بمعنى القدرة أو القهر أو نحو ذلك عام في المخلوقات كالربوبية، والعرش وإن كان أعظم المخلوقات ونسبة الربوبية إليه لا تنفي نسبتها إلى غيره، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [المؤمنون: ٨٦]، فلو كان استوى بمعنى استولى كما هو عام في المخلوقات كلها؛ لجاز مع إضافته للعرش أن يقال: استوى على السماء وعلى الهواء وعلى البحار والأرض، وعليها ودونها ونحوها إذ هو مستو على العرش. فلما اتفق المسلمون على أن يقال: استوى على العرش، ولا يقال استوى على هذه الأشياء مع أنه يقال: استولى على العرش والأشياء، علم أن معنى استوى خاص بالعرش وليس عاماً كعموم الأشياء^(١). رابعاً: أنه إذا فسر الاستواء بالغلبة والقهر، عاد معنى الآيات كلها إلى أن الله تعالى أعلم عباده بأنه خلق السماوات والأرض ثم غلب على العرش بعد ذلك وقهره وحكم عليه، أفلا يستحي من الله من في قلبه أدنى وقار لله ولكلامه أن ينسب ذلك إليه، وأنه أراد بقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أُسْتَوَى﴾ [طه: ٥] أي: اعلموا يا عبادي أنني بعد فراغي من خلق السماوات والأرض غلبت عرشي وقهرته واستوليت عليه. خامساً: إن ما يستند إليه

هؤلاء المعطلة في زعمهم هذا من قولهم إن تفسير استوى باستولى أمر مشهور في اللغة، هو قول باطل مردود؛ لأنه لم يثبت عند أحد من أهل اللغة أن لفظة استوى يصح استعمالها بمعنى استولى، بل إن هذا القول منكر عند اللغويين. فهذا ابن الأعرابي أحد علماء اللغة أتاه رجل فقال له: ما معنى قول الله عز وجل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾؟ فقال: هو كما أخبر عز وجل. فقال: يا أبا عبد الله ليس هذا معناه، إنما معناه استولى، قال: اسكت ما أنت وهذا، لا يقال استولى على الشيء إلا أن يكون له مضاداً، فإذا غلب أحدهما قيل استولى، أما سمعت النابغة:

إلا لمثلك أو من أنت سابقه سبق الجواد إذا استولى على الأمد

وقد سئل الخليل بن أحمد: هل وجدت في اللغة استوى بمعنى استولى؟ فقال: هذا ما لا تعرفه العرب ولا هو جائز في لغتها. والخليل إمام في اللغة على ما عرف من حاله، فحينئذ حمله على ما لا نعرف في اللغة هو قول باطل. وكذلك فإنه قد روي عن جماعة من أهل اللغة قالوا: لا يجوز استوى بمعنى استولى إلا في حق من كان عاجزاً ثم ظهر، والله سبحانه لا يعجزه شيء والعرش لا يغالبه في حال، فامتنع أن يكون بمعنى استولى. وقد روي عن أبي العباس ثعلب أنه قال: استوى: أقبل عليه وإن لم يكن معوجاً، ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ٢٩]، و﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] علا، واستوى الوجه: اتصل، واستوى القمر: امتلأ،

واستوى زيد وعمرو: تشابها واستوى فعلاهما وإن لم تشابه شخوصهما، هذا الذي نعرفه من كلام العرب^(١). فبما تقدم من أقوال علماء اللغة يتضح لنا فساد زعم هؤلاء المعطلة وكذب ادعائهم بأن هذا القول مشهور في اللغة. وأما ما استدل به هؤلاء من أبيات، كقول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ولا دم مهراق
وقال الآخر:

هما استويا بفضلهما جميعاً
على عرش الملوك بغير زور
فهذان البيتان لم يثبت نقل صحيح على أنهما شعر عربي، وكان غير واحد من أئمة اللغة أنكروهما. قال ابن فارس: «هذان البيتان لا يعرف قائلهما»^(٢). فهما على هذا بيتان مصنوعان، ومعلوم أنه لو احتج بحديث رسول الله ﷺ لاحتاج إلى صحته، فكيف بيت من الشعر لا يعرف إسناده وقد طعن فيه أئمة اللغة. قال أبو عمر بن عبد البر: «وأما ادعائهم المجاز في الاستواء وقولهم في تأويل استوى: استولى، فلا معنى له؛ لأنه غير ظاهر في اللغة، ومعنى الاستيلاء في اللغة المغالبة، والله لا يغالبه أحد ولا يعلوه أحد، وهو الواحد الصمد، ومن حق الكلام أن يحمل على حقيقته حتى تتفق الأمة أنه

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٢/ ٣٩٩).

(٢) زاد المسير لابن الجوزي (٣/ ٢١٢).

أريد به المجاز، إذ لا سبيل إلى اتباع ما أنزل إلينا من ربنا إلا على ذلك، وإنما يوجه كلام الله إلى الأشهر والأظهر من وجوهه ما لم يمنع من ذلك ما يجب له التسليم. ولو ساغ ادعاء المجاز لكل مدع ما ثبت شيء من العبارات، وجل الله عز وجل أن يخاطب إلا بما تفهمه العرب في معهود مخاطبتها، مما يصح معناه عند السامعين، والاستواء معلوم في اللغة ومفهوم، وهو العلو والارتفاع على الشيء والاستقرار والتمكن فيه. قال أبو عبيدة في قوله تعالى: ﴿أَسْتَوَى﴾ قال: وتقول العرب استويت فوق الدابة واستويت فوق البيت، وقال غيره: استوى: أي انتهى شبابه واستقر فلم يكن في شبابه مزيد^(١). وأما ما استدل به المعطلة من قول ابن عباس رضي الله عنه فقد بين ابن عبد البر أنه مكذوب على ابن عباس ورواته مجهولون وضعفاء كما تقدم ذكره. القول الثاني: أن معنى ﴿أَسْتَوَى﴾: أقبل على خلق العرش وعمد إلى خلقه كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]، أي: عمد إلى خلق السماء. وهذا هو قول بعض الجهمية، وإليه ذهب الفراء، والأشعري، وابن الضريق، واختاره الثعلبي^(٢). الرد عليهم: قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهذا الوجه من أضعف الوجوه، فإنه قد أخبر أن العرش على الماء قبل خلق السماوات والأرض. وكذلك ثبت في صحيح البخاري

(١) التمهيد (٧ / ١٣١).

(٢) انظر: مختصر الصواعق (١ / ١٢٦)، والإتقان في علوم القرآن للسيوطي (٢ / ٨).

عن عمران رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ...». أخرجه البخاري (٧٤١٨). فإذا كان العرش مخلوقاً قبل خلق السماوات والأرض، فكيف يكون استواؤه عمده إلى خلقه له؟! هذا لو كان يعرف في اللغة أن استوى على كذا، بمعنى أنه عمد إلى فعله، فكيف إذا كان لا يعرف قط في اللغة لا حقيقة ولا مجازاً ولا في نظم ولا في نثر. ومن قال استوى بمعنى عمد، ذكره في قوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١] لأنه عدى بحرف الغاية، كما يقال: عمدت إلى كذا، وقصدت إلى كذا، ولا يقال عمدت على كذا ولا قصدت عليه، مع أن ما ذكر في تلك الآية لا يعرف في اللغة أيضاً، ولا هو قول أحد من مفسري السلف، بل المفسرون من السلف بخلاف ذلك^(١). وقال ابن القيم رحمه الله تعالى: «إن قولهم هذا يتضمن أن يكون خلقه بعد خلق السماوات والأرض، وهذا بخلاف إجماع الأمة، وخلاف ما دل عليه القرآن والسنة، وإن ادعى بعض الجهمية المتأخرين أنه خلق بعد خلق السماوات والأرض وادعى الإجماع على ذلك، وليس العجيب من جهله، بل من إقدامه على حكاية الإجماع على ما لم يقله مسلم»^(٢). القول الثالث: أن استوى بمعنى علا في هذه الآية، ولكن ليس المراد علو المسافة والمكان، وإنما

(١) مجموع الفتاوى (١/ ٥٢٠).

(٢) مختصر الصواعق المرسله (٢/ ١٤٣).

المراد علو المكانة والقهر، وقد ذهب إلى هذا القول جماعة من الأشاعرة منهم أبو بكر بن فورك^(١)، وهم بهذا القول جعلوا الاستواء صفة ذات وليست صفة فعل. الرد عليهم: أن الآيات والأحاديث قد أثبتت استواء الله على العرش حقيقة، ولو كان معنى الاستواء ههنا المراد به علو المكانة فإن الله لم يزل متعالياً على الأشياء قبل خلق العرش، فلما أضاف الاستواء على العرش فيجب على ذلك أن يكون لهذا التخصيص فائدة^(٢). القول الرابع: وهو قول من يثبت الاستواء على أنه صفة للعرش وليس صفة لله تعالى. وأصحاب هذا القول يقولون: إن الاستواء فعل يفعله الرب في العرش بمعنى أنه يحدث في العرش قرباً فيصير مستوياً عليه من غير أن يقوم به، أي: بالله فعل اختياري. وهذا القول هو ما يقول به ابن كلاب، والأشعري^(٣)، وأئمة أصحابه المتقدمين كالباقلاني وغيره، وهو أيضاً قول القلانسي، ومن وافق هؤلاء من أتباع الأئمة وغيرهم من أصحاب الإمام أحمد كالقاضي أبي يعلى وابن الزاغوني وابن

(١) مشكل الحديث لابن فورك (ص: ١٩٣)، والأسماء والصفات للبيهقي (ص: ٥١٨).

(٢) المعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى (ص: ٥٤).

(٣) هذا القول لأبي الحسن الأشعري قاله عندما كان على قول ابن كلاب من نفي الأفعال

الاختيارية عن الله تعالى.

عقيل في كثير من أقواله^(١). والسبب الذي جعل هؤلاء القوم يمنعون جعل الاستواء صفة لله تعالى هو قولهم بنفي قيام الأفعال الاختيارية بذاته سبحانه وتعالى؛ ولذلك يجعلون أفعاله اللازمة لذاته كالنزول والاستواء كأفعاله المتعدية كالخلق والإحسان، وقولهم في نفي الأفعال الاختيارية راجع إلى قولهم في صفات الله. وهم يقولون: إن الله هو الموصوف بالصفات، لكن ليست الصفات أعراضاً، إذ هي قديمة أزلية^(٢). وحجتهم في منع قيام الحوادث بذات الله تعالى أنهم يقولون: إن كل ما صح قيامه بالباري تعالى فإما أن يكون صفة كمال أو لا يكون، فإن كان صفة كمال استحال أن يكون حادثاً، وإلا كانت ذاته قبل اتصافه بتلك الصفة خالية من صفة الكمال، والخالي من الكمال الذي هو ممكن الاتصاف به ناقص، والنقص على الله محال بإجماع الأمة. وإن لم يكن صفة كمال استحال اتصاف الباري بها؛ لأن إجماع الأمة على أن صفات الباري بأسرها صفات كمال، فإثبات صفة لا من صفات الكمال خرق للإجماع وهو أمر غير جائز^(٣). الرد عليهم: لقد اعتمد أصحاب هذا القول في منعهم كون الاستواء صفة لله تعالى على حجة منع قيام الحوادث بذاته تعالى، وهي حجة

(١) مجموع الفتاوى (٣٨٦/٥). واجتماع الجيوش الإسلامية (ص: ٦٤).

(٢) مجموع الفتاوى (٣٦/٦).

(٣) انظر: ابن تيمية السلفي (ص: ١٣٠).

واهية وقد رد عليها شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «إن المقدمة التي اعتمد عليها هؤلاء وهي قولهم: إن الخالي من الكمال الذي يمكن الاتصاف به ناقص. فيقال لهم: معلوم أن الحوادث المتعاقبة لا يمكن الاتصاف بها في الأزل، كما لا يمكن وجودها في الأزل، وعلى هذا فالخلو عنه في الأزل لا يكون خلواً عما يمكن الاتصاف به في الأزل. ثم إنه لم يثبت امتناع ما ذكر من النقص بدليل عقلي ولا بنص من كتاب ولا سنة، بل بما ادعوه من إجماع، وإذا فمعلوم أن المنازعين في اتصافه بذلك هم من أهل الإجماع فكيف يحتج بالإجماع في مسألة النزاع. وقولهم بإجماع الأمة على أن صفاته صفات كمال، فإن قصد بذلك صفاته اللازمة لم يكن في هذا حجة لهم، وإن قصد بذلك ما يحدث بمشيئته وقدرته لم يكن هذا إجماعاً فإن أهل الكلام يقولون إن صفة الفعل ليست صفة كمال ولا نقص والله موصوف بها بعد أن لم يكن موصوفاً. ثم إن هذا الإجماع الذي ادعوه حجة عليهم فإننا إذا عرضنا على العقول موجودين: أحدهما يمكنه أن يتكلم ويفعل بمشيئته كلاماً وفِعْلاً، والآخر لا يمكنه ذلك، بل لا يكون كلامه إلا غير مقدور ولا مراد أو يكون بائناً عنه، وكانت العقول تقضي بأن الأول أكمل من الثاني. وكذلك إذا عرضنا على العقول موجودين من المخلوقين أو مطلقاً أحدهما يقدر على الذهاب والمجيء والتصرف بنفسه والآخر لا يمكنه ذلك وكانت العقول تقضي بأن الأول أكمل، فنفس ما به يعلم أن اتصافه بالحياة والقدرة صفات

كمال، به يعلم أن اتصافه بالأفعال والأقوال الاختيارية التي تقوم به والتي يفعل بها المفعولات المبينة له صفات كمال^(١). وكذلك مما يرد به على هذا القول ما قاله ابن القيم: «إنه لو كان الاستواء عائداً على العرش لكانت القراءة برفع العرش، ولم تكن بخفضه، فلما كانت بخفض العرش دل على أن الاستواء عائداً إلى الله تعالى^(٢)». الفريق الثاني: القول بالتفويض. ويذهب أصحاب هذا القول إلى إثبات لفظ الاستواء فقط مع التوقف في المعنى المراد، فهم يقولون: إن الاستواء ثابت في القرآن حيث إنه قد ورد في سبع آيات، وكذلك قد وردت به الأخبار الصحيحة وقبوله من جهة التوقف واجب، والبحث عنه وطلب الكيفية غير جائز وهو استواء لا نعلمه. وقد ذهب إلى هذا القول البيهقي في كتابه الاعتقاد وهو أحد قولي الرازي. وهؤلاء في الحقيقة ينفون صفة الاستواء ولكن يتوقفون في المعنى الذي على زعمهم يجب تأويل اللفظ إليه. وقد زعم كثير من الأشاعرة أن القول بالتفويض هو قول السلف^(٣). ويستدلون على

(١) الموافقة بين صريح العقل وصحيح النقل (٢/ ٧٣).

(٢) انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية (ص: ٦٤).

(٣) تلخيص المحصل (ص: ١١٤)، والاعتقاد للبيهقي (ص: ١١٧)، والإتقان في علوم القرآن

(٦/ ٢)، ومناهل العرفان (٢/ ١٨٣)، وتحفة المريد (ص: ٩١)، وشرح الخريدة البهية

(ص: ٧٥)، والأسماء والصفات (ص: ٥١٧).

نسبة هذا القول إلى السلف بعبارات نقلت عن السلف ظنوا أنها ترمي إلى القول بالتفويض كقول الأوزاعي: «كنا والتابعون متوافرون نقول أن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته جل وعلا». وقول ربيعة بن عبد الرحمن، والإمام مالك: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب». والقول بالتفويض هو مقصود هؤلاء القوم في قولهم: «إن طريقة السلف أسلم»، حيث إنهم ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه لذلك، بمنزلة الأُميين الذين قال الله فيهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيً﴾ [البقرة: ٧٨]. الرد عليهم: معلوم أن نسبة هذا القول إلى السلف إنما هي محض كذب وافتراء، ومن نسب هذا القول إلى السلف فإنما هو جاهل بطريقة السلف الذين لم يقولوا بهذا القول، ولم يرد عن واحد منهم أنه فوض معنى الاستواء، بل أن الوارد عنهم جميعاً أنهم يفسرون الاستواء بالمعنى المراد وهو العلو والارتفاع على العرش، ويؤمنون بأن الله مستو على العرش حقيقة. قال شيخ الإسلام: «وهذا القول على الإطلاق كذب صريح على السلف، أما في كثير من الصفات فقطعاً مثل أن الله فوق العرش فإن من تأمل كلام السلف المنقول عنهم علم بالاضطرار أن القوم كانوا مصرحين بأن الله فوق العرش حقيقة، وأنهم ما قصدوا

خلاف هذا قط، وكثير منهم صرح في كثير من الصفات بمثل ذلك^(١). وقال في موضع آخر: «وقد فسر الإمام أحمد النصوص التي نسميها متشابهات فبين معانيها آية آية، وحديثاً حديثاً، ولم يتوقف فيها هو والأئمة قبله، مما يدل على أن التوقف عن بيان معاني آيات الصفات وصرف الألفاظ عن ظواهرها لم يكن مذهباً لأهل السنة وهم أعرف بمذهب السلف، وإنما مذهب السلف إجراء معاني آيات الصفات على ظواهرها بإثبات الصفات له حقيقة، وعندهم قراءة الآية والحديث تفسيرها وتمر كما جاءت دالة على المعاني لا تحرف ولا يلحد فيها^(٢)». ويقول ابن القيم رحمه الله تعالى: «تنازع الناس في كثير من الأحكام ولم يتنازعوا في آيات الصفات وأخبارها في موضع واحد، بل اتفق الصحابة والتابعون على إقرارها وإمرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها، أعني فهم أصل المعنى لا فهم الكنه والكيفية^(٣)». وأما بالنسبة إلى ما استدل به أصحاب هذا القول على أن القول بالتفويض هو مذهب السلف وذكرهم لقول الإمام مالك: «الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة»، فليس المراد ههنا تفويض معنى الاستواء ولا نفي حقيقة

(١) الفتوى الحموية (ص: ٦٤).

(٢) مجموع الفتاوى (١٧/٤١٤).

(٣) مختصر الصواعق (١/١٥).

الصفة، ولو كان المراد الإيمان بمجرد اللفظ من غير فهم على ما يليق بالله لما قال: «الكيف مجهول»؛ لأنه لا يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا لم يفهم عن اللفظ معنى. والاستواء على هذا المعنى لا يكون معلوما بل هو مجهول بمنزلة حروف المعجم، لكن الأمر على عكس ذلك، فنفي علم الكيفية؛ لأنه أثبت الصفة وأراد بقوله الاستواء معلوم معناه في اللغة التي نزل بها القرآن، فعلى هذا يكون معلوماً في القرآن. ومعلوم أن ادعاء هؤلاء أن مذهب السلف إنما هو القول بالتفويض سببه اعتقاد هؤلاء أنه ليس في نفس الأمر صفة دلت عليها هذه النصوص، فلما اعتقدوا انتفاء الصفات في نفس الأمر كان مع ذلك لا بد للنصوص من معنى، فبقوا مترددين بين الإيمان باللفظ وتفويض المعنى وبين صرف اللفظ إلى معان بنوع من التكلف. وهذا التردد هو الذي وقع فيه من قال بالتفويض من هؤلاء كاليهقي والرازي، فهم لم يلتزموا بهذا القول مطلقاً بل غالباً ما يخالفونه كما فعل الرازي في تأسيسه حيث جنح إلى التأويل وترك القول بالتفويض. الفريق الثالث: قول المشبهة. والمقصود بهم الهشامية من الروافض والكرامية وغيرهم. وهؤلاء يثبتون استواء الله وارتفاعه فوق عرشه، إلا أنهم تعمقوا في الكلام على كيفية ذلك الاستواء. فالهشامية مثلاً يقولون: إن الله تعالى مماس لعرشه لا يفضل منه شيء في العرش ولا يفضل عن العرش شيء منه. وأما الكرامية فقد تعددت أقوالهم في كيفية استوائه: فمنهم من يقول: إنه على

بعض أجزاء العرش. ومنهم من يقول: إن العرش مكان له وإن العرش امتلاء به. ومنهم من يقول: إنه لو خلق بإزاء العرش عروشا موازية لعرشه لصارت العروش كلها مكانا له لأنه أكبر منها كلها. ومنهم من يقول: إن بينه وبين العرش من البعد والمسافة ما لو قدر مشغولا بالجواهر لاتصلت به. وقول هؤلاء المشبهة إنما هو نتيجة لازمة لأقوالهم في صفات الله وكلامهم في ذاته. فالهشامية يقولون: إن الله جسم ذو أبعاد له قدر من الأقدار، ولكن لا يشبه شيئا من المخلوقات، ولا يشبهه شيء. ونقل عنهم أنهم قالوا: إنه سبعة أشبار بشبر نفسه، وإن له مكانا مخصوصا ووجهة مخصوصة وإنه يتحرك وحركته فعله، وليست من مكان إلى مكان وهو متناه بالذات غير متناه بالقدرة، وإنه مماس لعرشه ولا يفضل منه شيء من العرش ولا يفضل عن العرش شيء منه^(١). وأما الكرامية فيقول ابن كرام: إن معبوده مستقر على العرش استقرارا، وإنه بجهة فوق ذاتا، وإنه أحدي الذات أحدي الجوهر، وإنه مماس للعرش من الصفحة العليا. ولهم في معنى العظم خلاف فقال بعضهم: إنه مع وحدته على جميع أجزاء العرش والعرش تحته وهو فوقه كله على الوجه الذي هو فوق جزء منه. وقال بعضهم: أنه يلاقى مع وحدته من جهة واحدة أكثر من واحد، وهو يلاقى جميع أجزاء العرش وهو العلي العظيم. وقالت المهاجرية منهم: إنه لا يزيد

(١) انظر أقوال هذه الفرق: الملل والنحل (١/ ١٤٤)، و(٢/ ٢٢).

على عرشه في جهة المماسة ولا يفضل منه شيء على العرش، وهذا يقتضي أن يكون عرضه كعرض العرش. وصار المتأخرون منهم إلى أنه تعالى بجهة فوق وأنه محاذ للعرش^(١). الرد عليهم: هذا القول للمشبهة يتضمن حقاً وباطلاً. فالحق فيه هو: اعترافهم بعلو الله واستوائه على عرشه وأنه بائن من خلقه والخلق بائون عنه. وأما الباطل فهو: كلامهم في ذات الله والتعرض لكيفية استوائه، وهو كلام باطل وفساد ليس لهم به دليل من القرآن أو السنة، بل هو قول على الله بغير علم، فالله سبحانه وتعالى لم يطلعنا على كيفية ذاته فأنى لنا أن نعلم كيفية صفاته، وأمر الكيفية هو مما استأثر الله بعلمه، قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. ومما يدلنا على فساد هذا القول وعدم وجود دليل لأصحابه على ما يقولون هو اختلاف آرائهم وأقوالهم عند الحديث عن ذات الله وكيفية استواءه. فمن خلال عرض أقوالهم يتضح اختلافهم وتناقضهم، وما ذاك إلا لأنهم يفترون على الله الكذب، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]. والسؤال الذي ينبغي أن يوجه إلى هؤلاء المشبهة في هذا المقام هو: أين الدليل من الكتاب أو السنة على ما ترعمون؟ والجواب معروف: وهو أنه لا دليل لهم على ذلك لا من القرآن ولا من السنة. ومما ينبغي معرفته أن الكلام على كيفية ذات الله أو

(١) انظر: التجسيم عند المسلمين (ص: ٢٠٥).

كيفية استوائه أو غيرها من الصفات هو أمر غير جائز عند السلف، ويحرم الخوض فيه، بل يبدعون السائل عن ذلك، ولذلك بدع الإمام مالك السائل الذي سألته عن كيفية استواء الباري عز وجل، حيث قال له: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب، وما أراك إلا رجل سوء، وأمر بإخراجه»، وما قاله الإمام مالك هو الذي جاءت به النصوص وهو الذي سار عليه السلف جميعاً. الأمر الثالث: أنه ليس في الكتاب والسنة وصف له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينه ولا مداخله، وفي المقابل لو جئت إلى القوم فقلت لهم: أين دليلكم من كلام الله تعالى أو من كلام رسوله ﷺ أو من المأثور عن الصحابة والتابعين أو تابعي التابعين؟ أعطونا دليلاً واحداً يؤكد على صحة ما تزعمون، وما تقولون؟ فليس عند القوم الذين خالفوا كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، دليل من كلام الله تعالى ولا من كلام رسوله ﷺ، ولا من كلام السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، أو من أئمة الدين المشهورين المعروفين كالأئمة الأربعة رحمهم الله تعالى. فهذا يوضح أن هؤلاء ليس لهم في هذا الميراث من نصيب، وليس لهم حظٌّ، بل ساحتهم خالية من كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ؛ لأنهم لا يرون لهذا قيمة. لو قدر وقوع تعارض الشرع والعقل لوجب تقديم الشرع لا العقل وذلك لأمر: أن العقل قد صدّق الشرع ومن

ضرورة تصديقه له قبول خبره، ومعلوم أن الشرع لم يصدّق العقل في كل ما أقرّه أو أخبر به. وأن العقل دلّ على صدق رسول الله ﷺ فيما أخبر، وعلى وجوب طاعته فيما أمر. وأن العقل يغلط كما يغلط الحس، بل أكثر، فإذا كان حكم الحس من أقوى الأحكام ويعتريه الغلط؛ فما ظنك بالعقل؟ وأن العقل له حدود يقف عندها ولا يستطيع أن يتجاوزها، خصوصاً فيما يتعلّق بالله وصفاته وما أخبر به من أمور الغيب، وأما الشرع فلا يقارن بالعقل في هذا المجال، بل ولا في غيره، قال ابن القيم: «إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النّقل؛ لأن الجمع بين المدلولين، جمع بين النقيضين، وإبطالهما معاً إبطال للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر الرسول، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا بطلت دلالاته لم يصح أن يكون معارضاً للنقل؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة الدليل»^(١). قال شيخ الإسلام ابن تيمية عن تأويلات المعطلة: «وهم في أكثر ما يتأولونه قد يعلم عقلاؤهم علماً يقيناً أن الأنبياء لم يريدوا بقولهم ما حملوه عليه، وهؤلاء كثيراً ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض، فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه، لا يقصدون طلب مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده، وعلى الوجه الذي به يعرف مراده، فصاحبه كاذب

(١) الصواعق المرسلّة (١/٥١٦).

على من تأول كلامه، ولهذا كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل، بل يقولون: يجوز أن يراد كذا، وغاية ما معهم إمكان احتمال اللفظ^(١). [محمد بن خليفة (١/ ٥٣٨)].

يمثل لك المؤلف رحمه الله مثلاً يبين أن هؤلاء المعطلة، ابتلوا بداء التشبيه، وأن السبب الذي أداهم للتعطيل هو التشبيه، ويُمثل على هذا رحمه الله بصفة الاستواء، وقولهم فيها. قبل ذلك قدم رحمه الله بمقدمة تدل على ثبوت صفة العلو، وصفة الاستواء لله سبحانه وتعالى مع بيان فرق بين الصفتين، ولا شك أن ما ذكر المؤلف رحمه الله من ثبوت صفة العلو لله عز وجل، لا شك أن ذلك هو الحق الذي توارد عليه دليل الفطرة، ودليل العقل، ودليل الإجماع، ودليل النقل. والنقل قد دلت فيه أدلة كثيرة على علو الله عز وجل وفوقيته، وعلى مبايئته لخلقه. قال ابن القيم رحمه الله^(٢):

يا قومنا والله إن لقولنا	ألفا تدل عليه بل ألفان
عقلا ونقلا مع صريح الفطرة الأ	ولى وذوق حلاوة القرآن
كل يدل بأنه سبحانه	فوق السماء مباين الأكوان
أترون أنا تاركون ذا كله	لجعاجع التعطيل والهديان

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١١).

(٢) نونية ابن القيم الكافية الشافية (ص: ٩٧).

إذاً أدلة كثيرة دلت على علو الله سبحانه وتعالى، ومبايئته لخلقه. . . قال رحمه الله: (فأما علوه ومبايئته للمخلوقات فيعلم بالعقل الموافق للسمع) يقول لك المؤلف رحمه الله: ثمة فرق بين العلو والاستواء، فالعلو صفة ثابتة لله عز وجل بالعقل والسمع، يُريد بالسمع النقل؛ يعني أدلة الكتاب والسنة. قال: (فيعلم بالعقل الموافق للسمع) وأضف إلى هذا وبدليل الفطرة، وبدليل الإجماع. قال: (وأما الاستواء على العرش فطريق العلم به هو السمع) نعم دليل ثبوت الاستواء لله سبحانه وتعالى الدليل النقلى، وهذا قد جاء في كتاب الله سبحانه وتعالى في سبعة مواضع أعني استواءه على العرش. وكذلك الحال في أحاديث عن رسول الله ﷺ، وكذلك في آثار عن أصحابه رضي الله عنهم، وهذه محمولة على التوقيف. إذاً هذا فرق بين صفتي العلو والاستواء، العلو صفة عقلية سمعية، والاستواء صفة سمعية. وثمة فرق آخر وهو أن العلو صفة ذاتية، وأما الاستواء فصفة اختيارية؛ لأن الله سبحانه وتعالى أخبرنا عن نفسه بأنه استوى على العرش بعد خلق السماوات والأرض. أما العلو فالله عز وجل لم يزل ولا يزال علياً، ويستحيل أن يكون إلا علياً سبحانه وتعالى. وثمة فرق ثالث: وهو أن العلو عام، وأن الاستواء خاص، بمعنى أن الله عز وجل عال على كل شيء، وفوق كل شيء سبحانه وتعالى، وأما الاستواء فإنه خاص، الله عز وجل خص بمشيئته وحكمته العرش باستوائه، فهو إنما أخبرنا باستوائه على هذا الشيء الخاص

وهو العرش، بخلاف العلو. ولذا يقول العلماء: الاستواء علو خاص، فلا يقال: إن الله استوى على السماوات، أو على الأرض، أو على الجبال، مع أنه يُقال: إن الله عالي على السماوات والأرض والجبال، فالعلو صفة عامة، والاستواء صفة خاصة، والمراد بقولنا خاصة، أن هذه الصفة مخصوصة بشيء معين وهو العرش، ذلك العرش العظيم الكريم خصه الله سبحانه وتعالى باستوائه عليه. يقول المؤلف رحمه الله: (وليس في الكتاب والسنة وصف له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينه ولا مداخله)، كما يقوله من يقوله من هؤلاء المعطلة، إنما هو شيء يقولونه بلا علم، بلا هدى ولا كتاب منير، إنما هو شيء من تلقاء أنفسهم، أو هام توهموها، فأنتجت هذا القول. وكل ذلك لا أثارة عليه من العلم، ولا يمكن أن يأتوا بدليل واحد ولو كان ضعيفا فيه إثبات هذه الجملة في كتاب الله، أو سنة رسوله ﷺ، ولو قراءة شاذة، ولو حديثا مسلسلا بالكذابين، الله لا داخل العالم ولا خارجه، الله ليس مباينا للعالم ولا مداخله، لا يمكن أن يأتوا بشيء من هذا. أما أدلة علو الله عز وجل واستواءه، فقد علمت كثرتها، وأنها من أجلى الأشياء وأوضحها في الكتاب والسنة. [صالح سندي (ص: ٥٠٧)].

فيظن المتوهم أنه إذا وُصف بالاستواء على العرش، كان استواؤه كاستواء الإنسان على ظهور الفلك والأنعام، كقوله: ﴿وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ ۝١٢﴾ لَتَسْتَوْا عَلَىٰ ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَنَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ ﴿١٣﴾ [الزخرف: ١٢-١٣]، فيتخيل أنه إذا كان مستوياً على العرش كان محتاجاً إليه كحاجة المستوي على الفلك والأنعام، فلو انخرقت السفينة، لسقط المستوي عليها، ولو عثرت الدابة، لخرَّ المستوي عليها. فقياس هذا: أنه لو عدم العرش، لسقط الرب تبارك وتعالى. ثم يريد بزعمه أن ينفي هذا فيقول: ليس استواؤه بقعود ولا استقرار.

أي: يظن هذا المتوهم أن الله تعالى إذا وُصف بالاستواء على العرش، لزم أنه يكون استواؤه كاستواء المخلوق على الفلك والأنعام. ومعلوم أن استواء المخلوق على غيره يكون محمولاً ومعتمداً على ما تحته من سفينة أو سيارة أو غير ذلك، فلو غرقت السفينة أو عثرت الدابة، لخرَّ مَنْ فوقها، لأنه تبع لها. فهذا المتوهم ظن أنه يلزم من

استواء الله تعالى على العرش ما يلزم من استواء المخلوق على المخلوق، فيريد أن ينفي هذا المعنى الباطل الذي فهمه، فينفي تبعاً لذلك ما دل عليه النص من المعنى الحق، فيقول هذا المتوهم في تفسير الاستواء: (ليس استواؤه بقعود ولا استقرار)، فإن كان مؤولاً، قال: إنه الاستيلاء، وإن كان مفوضاً، قال: الله أعلم بمراده به. وقد فسر السلف الاستواء بالعلو، والارتفاع، والاستقرار، والصعود. أما لفظ القعود، فلم يذكر في الآثار المروية في تفسير الاستواء، وأما لفظ الجلوس، فقد ورد في بعض الآثار نسبة الجلوس إلى الله تعالى، وأنه يجلس على كرسيه كيف شاء سبحانه، وربما أطلق بعض الأئمة هذا اللفظ أيضاً، وهو بمعنى القعود، بل قد ورد القعود أيضاً في بعض الآثار، وسياق كلام الشيخ يشعر بأن الاستواء يتضمن القعود، لكن الأولى التوقف في إطلاق هذا اللفظ إلا أن يثبت. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣٣٥)].



ولا يعلم أن مُسمّى القعود والاستقرار، يقال فيه ما يقال في مسمى الاستواء، فإن كانت الحاجة داخلة في ذلك، فلا فرق بين الاستواء والقعود والاستقرار، وليس هو بهذا المعنى مستويّاً ولا مستقراً ولا قاعداً، وإن لم يدخل في مسمى ذلك إلا ما يدخل في مسمى الاستواء، فإثبات أحدهما ونفي الآخر تحكّم^(١). وقد علم أن بين مسمى الاستواء والاستقرار والقعود فروقاً معروفة، ولكن المقصود هنا أن يعلم خطأ من

(١) فالمؤلف جعل لفظ الاستواء نظير لفظ القعود والاستقرار، فإذا كان القعود والاستقرار لا ينفك عن الحاجة، فالاستواء كذلك، وإن كان الاستواء لا يستلزم الحاجة فكذا القعود والاستقرار، والتفريق في ذلك تحكّم. وبين المؤلف في موطن آخر أن بعض السلف فسروا الاستواء بالقعود انظر: نقض التأسيس (١ / ٤٣٥). وقال أيضاً: «وإذا كان قعود الميت في قبره ليس هو مثل قعود البدن، فما جاءت به الآثار عن النبي ﷺ من لفظ: القعود والجلوس في حق الله تعالى، كحديث جعفر بن أبي طالب (رضي الله عنه)، وحديث عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) وغيرهما، انظر هذه الأحاديث في الرد على بشر المريسي للإمام الدارمي (١ / ٤١٧)، والعلو للعلي العظيم، تأليف الإمام الذهبي، (١ / ٦٤٠، ٦٤٣، ٦٦٠). أولى أن لا يماثل صفات أجسام العباد. شرح حديث النزول (ص: ٤٠٠). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

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

أي: يقال لهذا الغلط المتوهم في القعود والاستقرار ما يقال في الاستواء، فإن كانت الحاجة داخلية في مفهوم الاستواء الذي يثبت القعود والاستقرار، فالله تعالى بهذا المعنى والاعتبار ليس مستويًا ولا مستقرًا ولا قاعدًا؛ لأنه تعالى منزّه عن الحاجة بغناه عمّا سواه. وإن كانت الحاجة غير داخلية، وأنه لا يدخل في مسمى القعود والاستقرار (إلا ما يدخل في مسمى الاستواء، فإثبات أحدهما ونفي الآخر، تحكم). فالمنفي هو الحاجة والافتقار، فهذا هو المعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه، فمدار النفي هو النقص، فما كان نقصًا، وجب تنزيه الله تعالى عنه، ولا يُنفى الكمال بناء على توهم النقص، فالله تعالى مستوٍ على العرش استواء يليق بجلاله، ليس فيه حاجة ولا افتقار؛ لأنه تعالى الغني عمّا سواه، وكل شيء محتاج إليه تعالى. فهذا المتوهم جعل الحاجة لازمة لمطلق الاستواء، ومثلّ لذلك بسقوط المستوي على السفينة، وخرور الراكب على الدابة، وهذا غلط، فإن المعنى العام الكلي المشترك للاستواء، لا يستلزم الحاجة، وإنما يستلزم الحاجة استواء المخلوق. أما استواء

الرب تعالى على العرش، فهو استواء بلا حاجة ولا افتقار. وهناك فروق بين الاستواء، والاستقرار، والقعود، فالاستواء فُسِّر بالارتفاع، والاستقرار، والصعود، والعلو. والاستقرار فيه معنى الثبات، وهو خلاف الاضطراب. والقعود، هو خلاف القيام. فالقعود على الشيء، والاستقرار على الشيء، والاستواء على الشيء، فقد يكون قعوداً بلا استقرار، والعكس كذلك. وأما الاستواء، فإنه يتضمن الاستقرار، فكلُّ استواءٍ استقرارٌ، وليس كلُّ استقرارٍ استواءً. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣٣٧)].



وليس في اللفظ ما يدل على ذلك؛ لأنه أضاف الاستواء إلى نفسه الكريمة، كما أضاف إليها سائر أفعاله وصفاته، فذكر أنه خلق ثم استوى، كما ذكر أنه قَدَّر فهدى، وأنه بنى السماء بأيدٍ، وكما ذكر أنه مع موسى وهارون يسمع ويرى، وأمثال ذلك. فلم يذكر استواء مطلقاً يصلح للمخلوق، ولا عامّاً يتناول المخلوق، كما لم يذكر مثل ذلك في سائر صفاته، وإنما ذكر استواء أضافه إلى نفسه الكريمة. فلو قَدَّر - على وجه الفرض الممتنع - أنه هو مثل خلقه تعالى الله عن ذلك لكان استواؤه مثل استواء خلقه. أما إذا كان هو ليس مماثلاً لخلقه، بل قد عُلِمَ أنه الغني عن الخلق، وأنه الخالق للعرش ولغيره، وأن كل ما سواه مفتقر إليه، وهو الغني عن كل ما سواه، وهو لم يذكر إلا استواء يخصه، لم يذكر استواء يتناول غيره ولا يصلح له، كما لم يذكر في علمه وقدرته ورؤيته وسمعه وخلقه إلا ما يختص به، فكيف يجوز أن يتوهم أنه إذا كان مستوياً على العرش كان محتاجاً إليه، وأنه لو سقط العرش لخر من عليه؟! سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علواً كبيراً. هل هذا إلا جهل محض وضلال ممن فهم ذلك، أو توهمه، أو ظنه ظاهر اللفظ ومدلوله، أو جَوَّز ذلك على رب العالمين الغني

عن الخلق، بل لو قُدِّرَ أن جاهلاً فهم مثل هذا، أو توهمه لبين له أن هذا لا يجوز، وأنه لم يدل اللفظ عليه أصلاً، كما لم يدل على نظائره في سائر ما وصف به الرب نفسه. فلما قال تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧] فهل يتوهم متوهم أن بناءه مثل بناء الآدمي المحتاج، الذي يحتاج إلى زُبُلٍ، ومجارفٍ، وأعوانٍ، وضَرْبٍ لَبِنٍ، وجَبَلٍ طين؟! ثم قد علم أن الله خلق العالم بعضه فوق بعض، ولم يجعل عاليه مفتقراً إلى سافله، فالهواء فوق الأرض، وليس مفتقراً إلى أن تحمله الأرض، والسحاب أيضاً فوق الأرض، وليس مفتقراً إلى أن تحمله، والسموات فوق الأرض، وليست مفتقرة إلى حمل الأرض لها. فالعلي الأعلى ربُّ كلِّ شيء ومليكه إذا كان فوق جميع خلقه، كيف يجب أن يكون محتاجاً إلى خلقه، أو عرشه؟! أو كيف يستلزم علوه على خلقه هذا الافتقار، وهو ليس بمستلزم في المخلوقات؟! وقد علم أن ما ثبت لمخلوق من الغنى عن غيره، فالخالق سبحانه أحقُّ به وأولى.

تكلم المصنف على بعض الشبه التي يوردها المعطلة الذين فهموا خطأ من قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] وما في معناه من النصوص أنه تعالى جالس على العرش، وأنه محتاج إليه، فشبهوه بإنسان جالس على سريره، محتاجاً

إليه، فأرادوا أن يفروا من هذا التشبيه الذي وقعوا فيه لسوء فهمهم، فوقعوا في التعطيل. فقال المصنف ذاكراً بعض ما توهمه المعطلة: (فيتخيل أنه إذا كان مستوياً على العرش كان محتاجاً إليه كحاجة المستوي على الفلك والأنعام، فلو انخرقت السفينة لسقط المستوي عليها، ولو عثرت الدابة لخر المستوي عليها. فقياس هذا أنه لو عدم العرش لسقط الرب تبارك وتعالى، ثم يريد بزعمه أن ينفي هذا فيقول: ليس استوائه بقعود ولا استقرار). ورد المصنف على هذه الشبهة بعدة ردود أولاً: أن ما زعمه هذا المعطل من إعطاء لوازم المخلوق للخالق (كان هذا الخطأ من خطئه في مفهوم استوائه على العرش، حيث ظن أنه مثل استواء الإنسان على ظهور الأنعام والفلك)، أي: أنه أتى من جهة فهمه، لا من جهة ما دل عليه النص، حيث فهم أن استواء الله كاستواء الإنسان الذي من طبيعته أنه يحتاج إلى ذلك الشيء الذي يحمله، سواء كان على ظهر دابة أو على ظهر سفينة أو غير ذلك من الأشياء التي يستوى عليها، وذلك ما يطلق عليه ويصطلح عليه بما يسمى قانون الجاذبية حيث عرف أن هناك قوة جذبٍ للأرض تجذب الأجسام نحوها. وعرف أن هذه الجاذبية للأرض تكون إلى حد معين في الغلاف الجوي للأرض، وبعد هذه المسافة تتلاشى هذه القوة الجاذبة. فهذا المعطل وقع في التشبيه أولاً، قال المصنف: (هل هذا إلا جهل

محض وضلال ممن فهم ذلك، أو توهمه، أو ظنه ظاهر اللفظ ومدلوله، أو جوز ذلك على رب العالمين الغني عن الخلق)، ومثل هذا الكلام ما كان ليصدر من شخص يزعم أنه عالم يتكلم في المسائل الإلهية، وقال المصنف: (بل لو قُدِّرَ أن جاهلا فهم مثل هذا، أو توهمه لُبِّين له أن هذا لا يجوز، وأنه لم يدل اللفظ عليه أصلا، كما لم يدل على نظائره في سائر ما وصف به الرب نفسه)، فهذا الكلام لو صدر من جاهل لعلم وفهم بأن قول مثل هذا الكلام لا يجوز في حق الله، ولو ضح له أن اللفظ لا يدل على هذا المعنى لا في هذه الصفة ولا في نظائرها من سائر الصفات الواردة في نصوص القرآن والسنة. وقال المصنف: (فلو قُدِّرَ - على وجه الفرض الممتنع - أنه هو مثل خلقه تعالى الله عن ذلك لكان استواؤه مثل استواء خلقه)، أي: أن هذا الفهم الفاسد لا يقوم إلا افتراض ممتنع أن الله هو مثل خلقه، وبالتالي يكون استواؤه مثل استواء خلقه، (أما إذا كان هو ليس مماثلا لخلقه) فيجب على ذلك أن نشب له استواء يختص به ويليق بجلاله لا يشبه فيه أحدا من خلقه. وقوله: (ثم يريد بزعمه أن ينفي هذا فيقول: ليس استواؤه بقعود ولا استقرار)، أي: أراد هذا المعطل أن ينفر من إثبات صفة الاستواء باستعمال لفظ القعود والاستقرار، قصداً منه في تنفير السامع من إثبات الصفة. فقال المصنف معلقاً على هذا الاستعمال: (ولا يعلم أن مسمى

القيود والاستقرار، يقال فيه ما يقال في مسمى الاستواء، فإن كانت الحاجة داخلية في ذلك فلا فرق بين الاستواء والقيود والاستقرار، وليس هو بهذا المعنى مستويا ولا مستقرا ولا قاعدا، وإن لم يدخل في مسمى ذلك، إلا ما يدخل في مسمى الاستواء فإثبات أحدهما ونفي الآخر تحكُّم)، أي: لو سلم للخصم استعمال هذه الألفاظ جدلاً مكان لفظ الاستواء، فإن كان الخصم يعني بذلك أن الله في ذلك سيكون محتاجاً للعرش وأنه محمول عليه، فلا فرق إذا بين استعمال هذه الألفاظ الثلاثة من جهة رفض المعنى الذي عناه هذا الخصم، وإن كان لم يعني الاحتياج والافتقار وأن المقصود اثبات استواء يليق بجلاله فهكذا الشأن في استعمال لفظ الاستقرار والقيود إذا قصد به المعنى الحق، وعليه فإن إثبات أحد هذه الألفاظ ونفي الآخر يعد تحكماً. وقال المصنف: (وقد علم أن بين مسمى الاستواء والاستقرار والقيود فروقا معروفة، ولكن المقصود هنا أن يُعلم خطأ من ينفي الشيء مع إثبات نظيره)، يشير المصنف إلى أن هناك فروقا معروفة في اللغة بين مسمى الاستواء ومسمى الاستقرار ومسمى القيود، ومع أن هذه الفروق ليست من مقصود المصنف بيانها إلا أن الشرح يقتضي الحديث عن هذه الألفاظ الثلاثة واستعمالاتها. فالاستواء في اللغة فسر بعدة معان تعود إلى الاستعمال الذي ورد فيه هذا اللفظ كما تقدم ذكره من أن لفظ الاستواء يرد

مطلقاً ويرد مقيداً، قال ابن القيم رحمه الله: «لفظ الاستواء في كلام العرب الذي خاطبنا الله بلغتهم وأنزل به كلامه نوعان: مطلق، ومقيد. فالمطلق: ما لم يوصل معناه بحرف مثل قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾ [القصص: ١٤]، وهذا معناه: كمل وتم، ويقال: استوى النبات، واستوى الطعام. وأما المقيد فثلاثة أضرب: أحدها: مقيد بـ«إلى» كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ٢٩]، واستوى فلان إلى السطح وإلى الغرفة، وقد ذكر الله سبحانه وتعالى المعدي بـ«إلى» في موضعين من كتابه، الأول في سورة البقرة في قوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ٢٩]، والثاني في سورة فصلت: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]، وهذا بمعنى العلو والارتفاع بإجماع السلف. الثاني: المقيد بـ«على» كقوله تعالى: ﴿لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ﴾ [الزخرف: ١٣]، وقوله: ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾ [هود: ٤٤]، وقوله: ﴿فَاسْتَوَى عَلَى سُوْقِهِ﴾ [الفتح: ٢٩]، وهذا أيضاً معناه العلو والارتفاع والاعتدال بإجماع أهل اللغة. الثالث: المقرون «بواو مع» التي تعدى الفعل إلى المفعول معه نحو استوى الماء والخشبة، بمعنى

ساواها وهذه معاني الاستواء المعقولة في كلامهم^(١). ولفظ الاستقرار فيه معنى الثبات وهو خلاف الاضطراب، وقد استعمل هذا اللفظ في تفسير معنى الاستواء كما نقله ابن القيم من كلام أبي عبيدة حيث قال: «قال أبو عبيدة في قوله: ﴿أُسْتَوَى﴾ قال: علا، قال: وتقول العرب: استويت فوق الدابة واستويت فوق البيت، وقال غيره: ﴿أُسْتَوَى﴾ أي: انتهى شبابه واستقر فلم يكن في شبابه مزيد، والاستواء الاستقرار في العلو^(٢)». وقال أبو عمر ابن عبد البر: «والاستواء معلوم في اللغة ومفهوم، وهو العلو والارتفاع على الشيء والاستقرار والتمكن فيه. وبهذه النقول يتضح أن معنى الاستقرار داخل في تفسير الاستواء. والقعود: هو خلاف القيام. وقال الفراء: ﴿ثُمَّ أُسْتَوَى﴾ [البقرة: ٢٩] أي: صعد، قاله ابن عباس وهو كقولك: الرجل كان قاعداً ثم استوى قائماً^(٣). وقد ورد تفسير لفظ الاستواء بالقعود في كلام بعض العلماء ومن ذلك: قال القاضي أبو يعلى: «فذهب شيخنا أبو عبد الله - يعني ابن حامد - أنه نزول انتقال، وقال: لأن هذا حقيقة النزول عند العرب، وهذا نظير قوله في الاستواء، يعني

(١) انظر: مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ١٢٦).

(٢) انظر: مختصر الصواعق (٢/ ١٤٥).

(٣) التمهيد (٧/ ١٣١).

قعد^(١). فالقعود على الشيء، والاستقرار على الشيء، والاستواء على الشيء، فقد يكون قعوداً بلا استقرار والعكس كذلك. وأما الاستواء فإنه يتضمن الاستقرار، فكل استواء استقرار وليس كل استقرار استواء. ثانياً: أن الله متصف بصفة الغنى وهذا يعني أنه لا يحتاج لأحد من خلقه بل الخلق محتاجون مفتقرون إليه. قال المصنف: (بل قد علم أنه الغني عن الخلق، وأنه الخالق للعرش ولغيره، وأن كل ما سواه مفتقر إليه، وهو الغني عن كل ما سواه) فهو سبحانه الخالق للعرش وما سواه من المخلوقات، وهذه كلها جميعاً مفتقرة إليه سبحانه وتعالى. ثالثاً: أن صفة الاستواء وردت هنا مضافة إلى الله، وما أضيف إليه يكون مختصاً به لا يلزمه لوازم المخلوقين، فقال: (وليس في اللفظ ما يدل على ذلك؛ لأنه أضاف الاستواء إلى نفسه الكريمة، كما أضاف إليها سائر أفعاله وصفاته، فذكر أنه خلق ثم استوى، كما ذكر أنه قدر فهدى، وأنه بنى السماء بأيد، وكما ذكر أنه مع موسى وهارون يسمع ويرى، وأمثال ذلك. فلم يذكر استواءً مطلقاً يصلح للمخلوق، ولا عاماً يتناول المخلوق، كما لم يذكر مثل ذلك في سائر صفاته، وإنما ذكر استواءً أضافه إلى نفسه الكريمة). فالقول في إثبات الاستواء صفة لله تعالى كالقول في باقي الصفات هو أن يثبت لله تعالى على الوجه المختص واللائق

(١) اختلاف الروايتين والوجهين، مسائل من أصول الديانات (ص: ٥٥).

به، ومن ذلك أن الله في استوائه كما هو الشأن في علوه لا يحتاج إلى أحد من خلقه ولا يفتقر إليه، وأنه سبحانه منزّه من جميع لوازم المخلوقين، ومن صفاته عز وجل اللازمة أنه متصف بصفة الغنى فهو لا يحتاج إلى أحد من خلقه. فإذا تُبِتَ ما أثبتّه الله لنفسه؛ لأن الله أخبر بذلك، ومع إثبات ذلك يجب أن تعتقد أن الله تعالى لا يماثله ولا يساويه في ذلك أحدٌ من خلقه، مع عدم الخوض في كيفية الاستواء. فالمقصود والمراد من نفي المماثلة أن لله خصائص، أي: أمورٌ يختص بها لا يماثله في ذلك أحدٌ من خلقه. رابعاً: قول المصنف: (أن ما ثبت لمخلوق من الغنى عن غيره فالخالق سبحانه أحق به وأولى). وضرب المصنف هنا مثالين: المثال الأول: ضرب مثلاً بلفظ: (البناء) من جهة الفرق بين المخلوق والمخلوق. فقال المصنف: (فلما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧] فهل يتوهم متوهم أن بناءه مثل بناء الآدمي المحتاج، الذي يحتاج إلى زُبُل ومجارف وأعوان وضرب لبن وجبل طين؟) أي: هل يقال عن بناء السماء أنها مثل بناء الإنسان لبيت ونحوه باعتبار أن لفظ البناء ورد في الأمرين، فلا يعقل أن يتوهم عاقل في السماء أن بناءها (مثل بناء الآدمي المحتاج، الذي يحتاج إلى زُبُل ومجارف وأعوان وضرب لبن وجبل طين؟) المثال الثاني: قوله: (ثم قد علم أن الله تعالى خلق العالم بعضه فوق بعض، ولم

يجعل عاليه مفتقراً إلى سافله) وأعطى أمثلة على ذلك: المثال الأول: (فالهواء فوق الأرض، وليس مفتقراً إلى أن تحمله الأرض). المثال الثاني: (والسحاب أيضاً فوق الأرض، وليس مفتقراً إلى أن تحمله). المثال الثالث: (والسماوات فوق الأرض، وليست مفتقرة إلى حمل الأرض لها) فإذا كان هذا حال المخلوق مع المخلوق (فالعلي الأعلى رب كل شيء ومليكه إذا كان فوق جميع خلقه كيف يجب أن يكون محتاجاً إلى خلقه، أو عرشه، أو كيف يستلزم علوه على خلقه هذا الافتقار وهو ليس بمستلزم في المخلوقات، وقد علم أن ما ثبت لمخلوق من الغنى عن غيره فالخالق سبحانه أحق به وأولى). فاستخدم المصنف هنا قياس الأولى في إثبات كون اتصاف الله بصفة الاستواء لا يلزم منه الاحتياج والافتقار كما زعم المعطل، فإذا كان بعض المخلوقات كالهواء والسحاب والسماوات لا تفتقر في علوها لما هو أسفل منها، فإنه من باب أولى أن يكون الله في استوائه غير مفتقر لا للعرش ولا لحملته ولا إلى غير ذلك من خلقه. [محمد بن خليفة (١/ ٥٦٩)].

قال المصنف رحمه الله: (مثال ذلك: أن النصوص كلها دلت على وصف الله بالعلو والفوقية على المخلوقات، واستوائه على العرش، فأما علوه ومبايئته للمخلوقات فيعلم بالعقل الموافق للسمع، وأما الاستواء على العرش فطريق العلم به هو السمع،

وليس في الكتاب والسنة وصف له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينه ولا مداخله). يشير المصنف هنا إلى بعض طرق الاستدلال، وذلك عندما ذكر صفة العلو والاستواء، فإن العلو يعلم بالعقل الموافق للسمع، ويدخل في هذا الباب كثير من الصفات، أي: أنها تعلم بالعقل وتعلم بالسمع، أو يقال: تعلم بالعقل الموافق للسمع. ومعنى أنها تعلم بالعقل: أنه يعلم ثبوتها بالعقل ابتداءً واختصاصاً، وإن كان قد جاء السمع بذكرها؛ كصفة العلو، والعلم، والسمع، والبصر، ونحو ذلك. والنوع الثاني من الصفات: هو ما يعلم بالسمع، وقد مثل له المصنف بصفة الاستواء على العرش، وما علم بالسمع المقصود به: أن العقل لا يحصل العلم به ابتداءً، لكن السمع أي: الدليل من القرآن والسنة إذا وردا به فإن العقل يكون مصدقاً بذلك، ولا يكون معارضاً أو منافياً له. فلو قيل: هل تثبت الصفات بالعقل؟ فإن الجواب: أما قواعد الصفات الكلية فإنها معلومة بالعقل، كقاعدة: أن الله مستحق للكمال منزّه عن النقص، أما تفصيل الصفات، أو مفصل الصفات، فإن منها نوعاً يعلم بالعقل الموافق للسمع، ومنها ما يكون معلوماً بالسمع، وإذا ورد السمع به صدقه العقل وإن لم يعلمه ابتداءً. وقول المصنف رحمه الله: (فيظن المتوهم أنه إذا وصف بالاستواء على العرش، كان استواؤه كاستواء الإنسان على ظهور الفلك والأنعام،...). يقول المصنف: إن هؤلاء يفرضون لازماً من النقص على ظاهر النصوص؛ كقول الله

تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ [طه: ٥] فيفرضون لازماً لهذا الظاهر، فيقولون: لو أخذ بهذا الظاهر للزم أن يكون الله تعالى محتاجاً إلى عرشه، ونحو ذلك؛ ومن ثم يفسرون الآية بأن هذا ليس باستقرار وليس بقعود. مع أنه من المعلوم أنه لو كان هذا اللازم ممكناً أو متحققاً جديلاً لما كان مختصاً من جهة النفي والإشكال بمسألة القعود وحدها؛ بل حتى لو فسر الاستواء بأي معنى من المعاني، فإن هذا اللازم يوجب نفي ذلك المعنى، ولا يختص هذا بالتفسير بالقعود أو بغيره. يقول رحمه الله: فعلم أن الإشكال ليس من هذا التفسير نفسه، وإنما من هذا اللازم الذي أدخلوه؛ ولذلك فإن هذا التوهم في تفسير الآية لا شك أنه وجه من التشبيه؛ وإلا فإن من عرف قدر الله سبحانه وتعالى، عرف أن الاستواء يختص به سبحانه وتعالى، وإذا كان مختصاً به امتنع فرض مثل هذه اللوازم من النقص؛ لأن هذه اللوازم لا تكون إلا لمن كان ناقصاً، وهو المخلوق، أما الخالق فإنه مجرد عن هذا النقص، وعن عروضه، وعن لزومه لصفاته سبحانه وتعالى. وأما تفسير الاستواء: فإنه يفسر كما سلف: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ أي: علا على العرش علواً يليق بجلاله. وقوله: (وإن لم يدخل في مسمى ذلك إلا ما يدخل في مسمى الاستواء، فإثبات أحدهما ونفي الآخر تحكم) أي: أنه ليس الإشكال في تفسير الاستواء بالاستقرار أو بغيره، إنما الإشكال في فرض هذا اللازم، وهذا ليس من باب أن المصنف يسلم بهذا

التفسير، أو يريد أن يسلم بهذا التفسير، فإنه قد درج في تفسيره آيات الاستواء على العرش على ما درج عليه الأئمة من أن معنى قول الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ أي: علا على العرش، ونحو ذلك من المعاني التي هي مرادفة لهذا المعنى، وأما طريقته هنا فأراد منها بيان أن هؤلاء متحكمون فيما يثبتونه وما ينفونه، أو فيما يفسرونه وما يمنعون التفسير به. وقول المصنف رحمه الله: (وقد علم أن بين مسمى الاستواء والاستقرار والقعود فروقاً معروفة، ولكن المقصود هنا أن يعلم خطأ من ينفي الشيء مع إثبات نظيره). يبين المصنف رحمه الله هنا التناقض الذي وقع في طريقته، ولم يقصد المصنف أن الاستواء يفسر بهذا، فإن هذا قد يكون من باب الفرق، وقد سبق أن بعض أهل العلم من باب تحقيق الإثبات قال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ أي: جلس؛ ولذلك فإن من يريدون أن يعترضوا على كلام السلف وكلام الأئمة يذكرون مثل هذه الأفراد من الجمل التي قالها من قالها؛ ولهذا يقال: إن من الحكمة أن يقال: إن هذا اجتهد في كلامه ولم يصب الحق في التفسير الذي درج عليه الجمهور والعامة من الأئمة، وكلامه ليس حكماً مناسباً في تفسير الكلمة؛ ولهذا فلا ينبغي الانتصار لمثل هذا التفسير؛ لما فيه من الفرق، وكما يشير المصنف هنا: أن ثمة فرقاً في لسان العرب بين قولك: جلس زيد، واستوى زيد، فالجلوس والاستواء بينهما فرق، وقد يشتركان في قدر من المعنى، ولكنهما يختلفان. ولا ينبغي

أن يفسر القرآن بمعان تتضمن زيادة عن القدر المشترك؛ فإن هذه الزيادة قد ينازع المنازع فيها ويقول: من أين ثبت هذا القدر من الزيادة؟ فليس هناك حاجة أن يفسر النص بمثل هذا؛ بل يفسر بما درج عليه الأئمة، وبما كان معروفاً من جهة التحقيق في كلام العرب، وهو العلو ... هذا أمر. والأمر الثاني: أن البعض يتوهم أن كل كلمة في القرآن لا بد لها من تفسير بكلمة أخرى، وهذا ليس بلازم عقلاً ولا شرعاً، إنما يفسر الكلام في أعراف بني آدم إذا احتيج إلى بيانه وتفصيله، فمثلاً: لو قيل: جاء زيد، فإن هذا الكلام مفهوم ولا يحتاج إلى تفسير، فلو قيل في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ إن هذه صفة تليق بجلال الله، فإن الاستواء لا يحتاج إلى تفسير بالضرورة، لكن إذا قيل: ما معنى استوى؟ فيقال: أي: علا ... وهكذا. ولذلك فإن الإمام مالكا لما سئل عن الاستواء كان يسعه أن يقول: الاستواء هو العلو على العرش. وهذا معنى صحيح، لكنه قال: «الاستواء معلوم». أي: أن الكلمة نفسها كلمة بينة مفصلة؛ ولذلك فإن الأجود أن يقال في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ الاستواء معلوم، فإذا قال قائل: ما معنى استوى؟ وما معنى أنه معلوم؟ أو توهم معنى ليس مناسباً للاستواء، فيقال: هو بمعنى علا وارتفع ... ونحو ذلك. وقوله: (ولكن المقصود هنا أن يعلم خطأ من ينفي الشيء مع إثبات نظيره) أي: أن المقصود هنا ليس هو الموافقة لهذا التفسير، إنما المقصود أن يعلم أنهم متحكمون.

وقول المصنف رحمه الله: (وكان هذا الخطأ من خطئه في مفهوم استوائه على العرش، حيث ظن أنه مثل استواء الإنسان على ظهور الأنعام والفلك، وليس في هذا اللفظ ما يدل على ذلك...). ولهذا فإن تنزيه الله سبحانه وتعالى عن هذا التوهم يعلم بقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ويعلم بقول الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ فكما أن تنزيه الله عن مشابهة الخلق في استوائه يعلم بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فهو يعلم بقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ لأن الاستواء هنا أضيف إلى الله، فعلم اختصاصه به عن غيره. وقوله: (فلم يذكر استواءً مطلقاً يصلح للمخلوق، ولا عاماً يتناول المخلوق) بل ذكر استواءً خاصاً، وهو استوائه على العرش، وأضاف هذا الاستواء إلى نفسه سبحانه وتعالى فقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ فكان هذا كلاماً مفصلاً مخصصاً، وليس كلاماً مجملاً مطلقاً. وقول المصنف رحمه الله: (فلو قدر على وجه الفرض الممتنع أنه هو مثل خلقه تعالى الله عن ذلك لكان استوائه مثل استواء خلقه. أما إذا كان هو ليس مماثلاً لخلقه؛ بل قد علم أنه الغني عن الخلق،...). وهذا كلام بين من جهة العقل والشرع، فإن المصنف يقول: لو قدر أنه هو سبحانه وتعالى مماثل لخلقه، فأمكن إيراد مثل هذه الأوجه من الإشكال، من جهة احتياجه إلى العرش، أو نحو ذلك من اللوازم الباطلة. لكن من المعلوم عند سائر المسلمين؛ بل وعامة بني آدم، أن الله

سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء، ولا أحد يقر بربوبية الله حتى ولو كان مشركاً في ألوهيته إلا ويشهد أن الله سبحانه وتعالى مختص عن خلقه، فإذا كان هذا معروفاً حتى عند جمهور وعامة المشركين؛ فضلاً عن المسلمين وأتباع المرسلين، فإنه لا يمكن أن يتوهم في صفة من الصفات مثل هذا الإيراد. ومن طرق المصنف رحمه الله في رسالته وهي من الطرق الشرعية العقلية الفاضلة، وقد سبق الإشارة إليها: أنه يبنى القول الحق على قواعد منضبطة بضرورة العقل أو ضرورة الشرع، كما أنه يجعل الأقوال المخالفة التي خالف أصحابها قول الأئمة أو إجماع الصحابة، يجعل هذه الأقوال مستلزمة لمخالفة القواعد الضرورية من الشرع أو من العقل، فالمصنف يرد كثيراً إلى أصول مستقرة، فيجعل الحق الذي ذكره مناسباً لهذه الأصول، ويجعل القول الذي أراد إبطاله مفارقاً ومنافياً لهذه الأصول. وهذا المنهج أجود في المناظرة والمجادلة من الرد إلى أصول أو كلمات أو أدلة يرد عليها التوهم، أو الظن، أو الاشتباه، أو المنازعة، أو ما إلى ذلك، وهذا من فقه المصنف رحمه الله، وهي طريقة معروفة في القرآن، ومن أمثلتها: ما ذكره الله سبحانه وتعالى في قصة إبراهيم مع قومه، وفي قصته مع الرجل الكافر الذي ناظره لما قال إبراهيم: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨]. إذاً الحق يتسلسل، والحق المفصل يرجع إلى حق كلي

مجمّل، ويكون تفصيل هذا المّجمل بهذا المفصل، وربما صار بعض التفصيل محلّ
اجتهاد في جمّل الاستدلال ونحو ذلك؛ فمثلاً: قول الله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ
﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ ﴿٢٣﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] إذا نازع منازع في مسألة أن هذا دليل على
الرؤية، فهل المخالف قد بنى سائر ما يقول على هذا الإشكال الذي ذكره؟ الجواب:
لا. إذا الرد إلى الأصول المتفق عليها من حسن المناظرات، وهذا الأمر معروف في
المناظرات عند عامة الأمم أنه إذا كان المعنى الذي تذكره حقاً؛ فإنه يلزم عقلاً وشرعاً
أن يكون مناسباً للأصول المستقرة في العقل والشرع عند جميع المسلمين. مثلاً: من
الأصول المستقرة عند جميع المسلمين أن الله مستحق للكمال منزّه عن النقص؛
ولذلك ذكر المصنّف أن هذه الصفات من حيث هي صفات كمال، كما أنه من المعلوم
بالضرورة أن كل معنى باطل يلزم أن يكون منافياً للأصول المعلومّة الصّحة بالعقل
والشرع فيرد المشتبه أو المشكل أو المختلف فيه إلى الحكم المستقر المؤتلف في شأنه.
وقول المصنّف رحمه الله: (هل هذا إلا جهل محض وضلال ممن فهم ذلك، أو
توهمه، أو ظنه ظاهر اللفظ ومدلوله، أو جوز ذلك على رب العالمين الغني عن
الخلق...)، يقول المصنّف: إنه يكفي غلطاً عند هؤلاء أنهم ظنوا أو فرضوا أن القرآن
دلّ بظاهره على هذا المعنى الباطل الذي أجمع المسلمون على أنه باطل، فيقول: مجرد
أنهم فرضوا أن القرآن بظاهره يدل على هذا المعنى الذي استقر عند المسلمين جميعاً

أنه غلط ينزه الله سبحانه وتعالى عنه، وهو الاستواء اللائق بالمخلوق، أو الذي يختص بالمخلوق، أو الذي يشارك المخلوق في خصائصه، يقول: تفسير النص بذلك وحده يكون كافياً في بيان أن هذا من التوهم الغلط؛ لأن الحق وهو القرآن لا يمكن أن يكون محتملاً. وهذه من القواعد، ويمكن أن يقال في المناظرة: من المستقر عند المسلمين أن القرآن لا يمكن أن يكون محتملاً من جهة الدلالة لمعنى باطل، فضلاً عن أن يفسر به، فضلاً عن أن يقال: إنه هو ظاهر اللفظ، فيذهب إلى نفيه، فإن هذا يلزم عليه لوازم باطلة، منها: هذا المعنى الذي نفوه، وقالوا: نفينا بالعقل؛ مع أن ظاهر السمع أثبتته، فيلزم من هذا أن لا يكون القرآن هدىً للناس، بل يلزم أن يكون الناس بعقولهم قبل القرآن أضبط في باب الصفات؛ لأنهم قبل ورود القرآن لم تأتهم ظواهر تشكل على هذه الحقائق العقلية الموجودة عندهم. وقد عني المصنف بهذا الأمر في الرسالة الحموية، فقد ذكر مثل هذا التسلسل، وأنه يلزم على هذا ألا يكون القرآن هدىً للناس، ولا بينات من الهدى والفرقان، ولا أن النبي ﷺ بعثه الله ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، ويلزم أن يكون الناس قبل الأنبياء أحسن حالاً منهم بعد الأنبياء الذين شوشوا عليهم بهذه الظواهر التي لا يليق ظاهرها بالله تعالى... ونحو ذلك. وقول المصنف رحمه الله: (ثم قد علم أن الله تعالى خلق العالم بعضه فوق بعض، ولم يجعل عاليه مفتقراً إلى سافله،...). ففي آيات الله الكونية ما يكون موافقاً لآياته الشرعية، وهذا ما يسمى

بالاطراد الحسي، وهو من الضروريات، فإنه من المعلوم عقلاً أن مسألة الافتقار لا تلزم في كثير من الأوجه بين المخلوقات نفسها، فمن باب أولى ألا يكون الخالق مفتقراً إلى المخلوق. قال رحمه الله: (فالعلي الأعلى، رب كل شيء ومليكه، إذا كان فوق جميع خلقه؛ كيف يجب أن يكون محتاجاً إلى خلقه أو عرشه؟ أو كيف يستلزم علوه على خلقه هذا الافتقار، وهو ليس بمستلزم في المخلوقات؟! وقد علم أن ما ثبت لمخلوق من الغنى عن غيره، فالخالق سبحانه أحق به وأولى). يقول المصنف: إذا كان بعض المخلوقات ليس مفتقراً للبعض الآخر، فمن باب أولى في الامتناع المحقق الضروري ألا يكون الخالق مفتقراً إلى شيء من مخلوقاته؛ لأنه إذا كان مفتقراً إلى شيء من مخلوقاته لم يكن رباً تعالى الله سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً، ولا أحد من المسلمين يقول: إن الله مفتقر إلى خلقه، لكن المقصود أنهم تأولوا الصفات وعطلوها عن كمالها اللائق بالله؛ لأنهم توهموا فيها هذه الأوجه، وهذا التوهم لا معنى له؛ لأن وروده في تفسيرهم للآيات غلط محض؛ لأنه يمتنع أن يكون محتملاً في دلالة القرآن ما يكون معنى معلوم الامتناع في العقل والشرع. وقوله: (وقد علم أن ما ثبت لمخلوق من الغنى عن غيره، فالخالق سبحانه أحق به وأولى) سيأتي إن شاء الله في القاعدة السادسة تفصيل لهذه القاعدة: وهي أن كل كمال ثبت للمخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه؛ فإن الخالق أولى به. [يوسف الغفيص (ص: ١٧٠)].

وكذلك قوله: ﴿عَأْمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [الملك: ١٦] مَن توهم أن مقتضى هذه الآية أن يكون الله في داخل السماوات، فهو جاهل ضال بالاتفاق، وإن كنا إذا قلنا: إن الشمس والقمر في السماء يقتضي ذلك، فإن حرف في متعلق بما قبله وما بعده، فهو بحسب المضاف، والمضاف إليه. ولهذا يُفَرَّقُ بين كون الشيء في المكان، وكون الجسم في الحيز، وكون العرض في الجسم، وكون الوجه في المرأة، وكون الكلام في الورق، فإنَّ لكلِّ نوعٍ من هذه الأنواعِ خاصيةٌ يتميزُ بها عن غيره، وإن كان حرفُ «في» مستعملاً في ذلك كله.

قد جاء هذا المعنى مبسوطاً بيناً في كتاب آخر إذ يقول رحمه الله: «إن حرف (في) التي يسميها النحاة ظرفاً، يستعمل في كل موضع بالمعنى المناسب لذلك الموضع. فإذا قيل: إن الطعم واللون والريح حالٌّ في الفاكهة، أو العلم والقدرة والكلام حال في المتكلم، فهذا معنى معقول. وإذا قيل: إن هذا حال في داره، أو إن الماء حال في

الظرف، فهذا معنى آخر. فإن ذلك حلول صفة في موصوفها، وهذا حلول عين قائمة، تسمى جسمًا وجوهرًا في محلها، ومنه يقال لمكان القوم: المحلة، ويقال: فلان حل بالمكان الفلاني. وإذا قيل: الشمس والقمر في الماء، أو في المرأة، أو وجه فلان في المرأة، أو كلام فلان في هذا القرطاس، فهذا له معنى يفهمه الناس، يعلمون أنه قد ظهرت الشمس والقمر والوجه في المرأة، ورؤية فيها، وأنه لم يحل به ذات ذلك ... وكذلك الكلام إذا كُتب في القرطاس، فالناس يعلمون أن مكتوب فيه، ومقروء فيه، ومنظور فيه»^(١). [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٣٤)].

«في» من حروف الجر، ولها معانٍ، والأصل فيها الظرفية، ولكن هذه الظرفية تختلف بحسب ما قبلها وما بعدها، ولهذا قال الشيخ: إنه (يُفَرَّق بين كون الشيء في المكان، وكون الجسم في الحيز، وكون العرض في الجسم...) أي: أن «في» في كل هذه التراكيب للظرفية، ولكن لكل تركيب خاصية يتميز بها عن الآخر. فالشيء في المكان، يعني: أنه قد يتسع لغيره. والجسم في الحيز، والحيز: ما شغله الجسم من الفراغ، وعلى هذا، فالحيز لا يسع غير الجسم المتحيز فيه. والعرض في الجسم، يعني: أنه قائم به. والوجه

(١) الجواب الصحيح (٣ / ٩١).

في المرأة، أي: صورته. وهكذا صار لكل تركيب معنى يخصه، وأفادت «في» في كل تركيب معنى خاصاً. وقول الشيخ: (وإن كنا إذا قلنا: إن الشمس والقمر في السماء يقتضي ذلك) أي: يقتضي أنهما في داخل السماء، وهذا يدل على أن الشيخ يذهب إلى ذلك، وهذا مشهور عند المفسرين. والنصوص ليست صريحة في هذا، لأن لفظ (السماء) يحتمل السماء المبنية، والسماء بمعنى العلو، فالإخبار عن الشمس والقمر بأنهما في السماء ليس نصاً بأنهما داخل السماء. ومن أجل هذا الاحتمال لم يقطع المحققون بكذب ما ادّعاه بعض الكفار من الوصول إلى القمر، ولم يُكفِّروا مَنْ صدَّقهم، وقد دلت القرائن بعد ذلك على كذبهم. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣٤٣)].

أورد المؤلف مثالين على الألفاظ المجملة، أحدهما: الجهة، فبين ما فيه من الإجمال، ما يحتمله من حق وباطل، وقد بسطه المؤلف في جملة مواضع^(١). والمثال الآخر: الحيز، وقد حكاه المؤلف في عدة مواطن^(٢). ومما يحسن إيراده هاهنا، أن

(١) انظر: المنهاج (٢/ ٣٢٣، ٣٤٨، ٥٥٩). نقض التأسيس (٢/ ١١٧)، والتسعينية (١/ ٢٢١)،

ومجموع الفتاوى (٥/ ٢٦٢، ٦/ ٣٨). ومسألة في العلو، جامع المسائل (٣/ ٢٠٢).

(٢) انظر: المنهاج (٢/ ٣٥٠). درء تعارض العقل والنقل (٤/ ١٥٥). التسعينية (١/ ٢٢٦).

نقض التأسيس (١/ ٥٢٠، ٢/ ١١٥).

المؤلف لما ساق كلام أهل اللغة في معنى الحيز، أعقبه بقوله: «فهذا المذكور عن أهل اللغة في هذا اللفظ ومادته، يقتضي أن التحيز يتضمن عدولاً من محل إلى محل، هذا أخص من كونه يحوزه أمر موجود، فهم يراعون في معنى الحوز: ذهابه من جهة إلى جهة، ولهذا يقولون: حزت المال، وذلك يتضمن نقله من جهة إلى جهة، فالشيء المستقر في موضعه كالجبل والشمس لا يسمى متحيزاً، وأعم من هذا أن يراد بالمتحيز ما يحيط به حيز موجود، فيسمى كل ما أحاط به غيره أنه متحيزه، وعلى هذا فما بين السماء والأرض متحيز، بل ما في العالم متحيز إلا سطح العالم الذي لا يحيط به شيء، فإن ذلك ليس بمتحيز، وكذلك العالم جملة ليس بمتحيز بهذا الاعتبار، فإنه ليس في عالم آخر أحاط به، والمتكلمون يريدون بالمتحيز ما هو أعم من هذا، والحيز عندهم أعم من المكان، فالعالم كله في حيز، وليس هو في مكان، والمتحيز عندهم لا يعتبر فيه أنه يحوزه غيره»^(١). والمقصود أنه التحيز عن المتكلمين لا يتفق مع معناه اللغوي، فالتحيز عندهم أعم مما جاء في اللغة، كما أن في التحيز إجمالاً يحتاج إلى تفصيل، كما بينه المؤلف في غير موضع. فقال: «من قال: إن الله متحيز بمعنى أنه أحاط به شيء من الموجودات فهذا مخطئ، فهو سبحانه بائن من خلقه، وما ثم موجود إلا الخالق،

(١) تفسير سورة الإخلاص، مجموع الفتاوى (١٧ / ٣٤٤).

والمخلوق، وإذا كان الخالق بائناً عن المخلوق، امتنع أن يكون الخالق في المخلوق،
وامتنع أن يكون متحيز بهذا الاعتبار. وإن أراد بالحيز أمراً عديمياً، فالأمر العدمي لا
شيء، وهو سبحانه بائن عن خلقه، فإذا سُمي العدم الذي فوق العالم حيزاً، وقال:
يمنتع أن يكون فوق العالم لئلا يكون متحيزاً، فهذا معنى باطل؛ لأنه ليس هناك موجود
غيره حتى يكون فيه»^(١). [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٣٠)].

فلو قال قائل: العرش في السماء أم في الأرض؟ لقليل: في السماء، ولو قيل: الجنة في السماء أم في الأرض؟ لقليل: الجنة في السماء، ولا يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل السماوات، بل ولا الجنة. وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «إِذَا سَأَلْتُمُ اللَّهَ الْجَنَّةَ فَاسْأَلُوهُ الْفِرْدَوْسَ، فَإِنَّهُ أَعْلَى الْجَنَّةِ وَأَوْسَطُ الْجَنَّةِ، وَسَقْفُهَا عَرْشُ الرَّحْمَنِ». أخرجه البخاري (٢٧٩٠). فهذه الجنة، سقفها الذي هو العرش فوق الأفلاك، مع أن الجنة في السماء، والسماء يراد به العلو، سواء كان فوق الأفلاك أو تحتها، قال تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [الحج: ١٥]، وقال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨].

من المعلوم أن العرش في السماء وليس في الأرض، وكذا الجنة. وإذا قيل: إن العرش في السماء، أو الجنة في السماء، لم يلزم أن يكون العرش ولا الجنة داخل السماوات. فقد ثبت أن العرش سقف الجنة، وهذه الجنة فوق الأفلاك، أي: فوق السماوات، لأن

السماءات مستديرة. فالسمااء يراد بها العلو سواء كان فوق الأفلاك - أي: السماءات - أم تحتها، كما في الآيتين اللتين ذكرهما المؤلف، فالسمااء في الآية الأولى: سقف الدار، وفي الثانية: السحاب. وإذا كان الإخبار عن المخلوق بأنه في السماء، لا يلزم منه أن يكون داخل السماءات ولا شيء آخر، فالخالق تعالى أولى ألا يلزم في حقه ذلك، إذ هو العلي الأعلى سبحانه وتعالى. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣٤٦)].

ولما كان قد استقرَّ في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلى، وأنه فوق كل شيء، كان المفهوم من قوله: ﴿مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦] أنه في السماء، وأنه في العلو، وأنه فوق كل شيء. وكذلك الجارية لما قال لها ﷺ: «أَيْنَ اللَّهِ؟» قالت: في السماء. أخرجه مسلم (٥٣٧). إنما أرادت العلو، مع عدم تخصيصه بالأجسام المخلوقة، وحلوله فيها. وإذا قيل: العلو، فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها، فما فوقها كلها هو في السماء، ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به، إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله، كما لو قيل: إن العرش في السماء، فإنه لا يقتضي أن يكون العرش في شيء آخر موجود مخلوق.

لما بيّن الشيخ أن المراد بالسماء: العلو، وأنه من المستقر في نفوس الناس أن الله تعالى هو العلي الأعلى، وأنه فوق كل شيء، ذكر أنهم يفهمون من وصف الله تعالى بأنه في السماء أن معناه: أنه في العلو، وأنه فوق كل شيء، دون أن يكون في شيء

موجود يحيط به، أو يحصره، أو يحويه، فإن العلو يتناول ما فوق المخلوقات. وإذا كان المخلوق يمكن أن يوصف بأنه في العلو، دون أن يكون في شيء وجودي يحويه ويحيط به، كما في العرش، فالخالق أولى وأحرى بالألا يستلزم وصفه بأنه في السماء أن يكون في شيء وجودي يحيط به ويحصره، فكلّ مقام مقال. فإذا قلنا: الطير في السماء، فإننا نعني به: العلو النسبي. وإذا قلنا: الملائكة في السماء، فإننا نعني به: السماوات المبنية، فإنهم عمّارها. وإذا قلنا: الجنة في السماء، كان هذا محتملاً أن تكون داخل السماوات، أو فوقها، وأما الفردوس التي سقفها عرش الرحمن، وهي أعلى الجنة، فإنها فوق السماوات، وهي في العلو، وهكذا العرش. فكل ما كان في العلو فهو في السماء، وما فوق المخلوقات جميعاً، فهو في العلو، العلو المطلق. فالعلو نوعان: علو نسبي، وعلو مطلق. فالعلو النسبي يكون في حق المخلوقات، فبعضها فوق بعض، فوصف المخلوق بالعلو، هو بالنسبة لما دونه. أما العلو المطلق على كل شيء، فهو في حق الباري سبحانه وتعالى، فله العلو المطلق: ذاتاً، وقدرّاً، وقهراً. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣٤٨)].

وإذا قُدِّرَ أن السماء المراد بها الأفلاك، كان المراد أنه عليها، كما قال: ﴿وَلَا صَلْبَنَّاكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]، وكما قال: ﴿فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٣٧]، وكما قال: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٢]، ويقال: فلان في الجبل، وفي السطح، وإن كان على أعلى شيء فيه.

هذا تمام الكلام على قوله تعالى: ﴿عَآمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦]. ما معنى أن الله في السماء؟ الأصل في معنى في أنها للظرفية، ومعنى السماء: العلو، فمعنى أن الله في السماء، أي: في العلو. وإذا قُدِّرَ أن المراد بالسماء في قوله: ﴿عَآمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ﴾ يعني: الأفلاك، أي: السماوات السبع الطباق المبنية، فيتعين أن تكون «في» بمعنى: «على»، ولذلك شواهد في لغة العرب، وكما في الآيتين والمثالين اللذين ذكرهما المؤلف فإن «في» بمعنى «على». وقول الشيخ: (وإن قُدِّرَ أن السماء المراد بها الأفلاك كان المراد أنه عليها) يريد لفظ (السماء) الذي في الآية، ويريد بالأفلاك: السماوات السبع. وقد جعل هذا

التفسير احتمالاً مما يدل على أن الراجح عنده: أن معنى (السماء) في الآية العلو، وفي للظرفية. ولا منافاة بين التفسيرين. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣٥٠)].

من الأمثلة التي أوردتها المصنف فيما يتعلق بإجراء النصوص على ظاهرها قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [الملك: ١٦]، وقد أورد المصنف شبهة، (من توهم أن مقتضى هذه الآية أن يكون الله في داخل السماوات، وبين أن من قال بهذا فهو جاهل ضال بالاتفاق)، فالآية لا تدل على ذلك ولا تحتمل هذا المعنى. ورد على هذا التوهم من عدة أوجه: الوجه الأول: (إن حرف «في» متعلق بما قبله وما بعده، فهو بحسب المضاف والمضاف إليه). فإن «في» يختلف معناها بحسب متعلقها، وضرب المصنف عدة أمثلة لذلك: المثال الأول: (إذا قلنا: إن الشمس والقمر في السماء). فإن الظرفية تقتضي هنا أن كلا من الشمس والقمر في داخل السماء، وأن السماء تحويهما. المثال الثاني: (كون الشيء في المكان). يقتضي ظرفية المكان للشيء، أي: أنه قد يتسع لغيره. المثال الثالث: (وكون الجسم في الحيز). يقتضي ظرفية الحيز للجسم مع شغل الجسم لكل ذلك المقدار من المكان، فالحيز ما شغله الجسم من الفراغ، وعلى هذا فالحيز لا يسع غير الجسم المتحيز فيه. المثال الرابع: (وكون العَرَض في الجسم). يقتضي الاتصال والظرفية، بمعنى أنه قائم به. المثال الخامس: (وكون الوجه في

المرآة). لا يقتضي الظرفية، أي، أن الذي يشاهد في المرآة هو الصورة، أي: صورته. المثال السادس: (وكون الكلام في الورق). لا يقتضي الظرفية، وإنما المداد بشكله المعين. إذاً لكل نوع من هذه الأنواع خاصية يتميز بها عن غيره^(١). فقال المصنف: (فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصية يتميز بها عن غيره، وإن كان حرف «في» مستعملاً في ذلك كله). حرف «في» حرف جريدل على الظرفية. ولها معانٍ أخرى^(٢)، والأصل فيها الظرفية، ولكن هذه الظرفية تختلف بحسب ما قبلها وما بعدها، وهكذا صار لكل تركيب معنى يخصه، وأفادت «في» في كل تركيب معنى خاصاً. والتّصريح بأنه سبحانه في السّماء، وهذا عند أهل السُّنة على أحد وجهين: الوجه الأول: إما أن تكون «في» بمعنى «على» كما أشار إلى ذلك المصنف، كما جاءت بمعناها في مثل

(١) انظر: التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية (١/ ١٧٥).

(٢) «في» لها ستة معان: الظرفية حقيقية مكانية أو زمانية، وهو المعنى الرئيس لها، نحو: ﴿فِي آدْنَى الْأَرْضِ﴾ [الروم: ٣]، ونحو: ﴿فِي بَضْعِ سِنِينَ﴾ [الروم: ٤]. أو مجازية، نحو: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]. السببية، نحو: ﴿لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٤]. المصاحبة، نحو: ﴿قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ﴾ [الأعراف: ٣٨]. الاستعلاء، نحو: ﴿وَلَا صَلَّيْنَاكُمْ فِي جُدُوعِ النَّحْلِ﴾ [طه: ٧١]. المقايسة، نحو: ﴿فَمَا مَتَّعُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [التوبة: ٣٨]. بمعنى الباء نحو: «بصيرون في طعن الأباهر والكلبي».

قوله تعالى: ﴿فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٣٧] أي: على الأرض، وقوله عن
 فرعون: ﴿وَلَا صَلْبَبَتْكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] أي: على جذوع النخل،
 وعلى هذا فيكون معنى قوله تعالى: ﴿ءَأْمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦] أي:
 من على السماء، أي: فوقه، والله تعالى فوق السماوات وفوق كل شيء ... إلخ.
 الوجه الثاني: وإما أن يراد بالسَّماء العلو، لا يختلفون في ذلك. ولا يجوز حمل النَّصِّ
 على غيره. ليس معنى كونه في السماء أن السماء تحويه وتحيط به وتحصره، أو هي
 محل وظرف له، بل هو سبحانه محيط بكل شيء وسع كرسیه السماوات والأرض،
 وهو فوق كل شيء وعالٍ على كل شيء^(١). وقول المصنف: (فلو قال قائل: العرش
 في السماء أم في الأرض؟ لقليل: في السماء. ولو قيل: الجنة في السماء أم في الأرض؟
 لقليل: الجنة في السماء. ولا يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل السماوات، بل ولا
 الجنة ...) يشير به هنا إلى المعنى الآخر من معاني الآية كما أسلفنا وهو أن تكون
 «في» بمعنى «على» والسماء المقصود بها العلو. وأعطى لذلك مثالين: المثال الأول:
 «العرش» في قوله: (فلو قال قائل العرش في السماء أم في الأرض؟ لقليل: في السماء).
 المثال الثاني: «الجنة» في قوله: (ولو قيل: الجنة في السماء أم في الأرض؟ لقليل: الجنة
 في السماء). فمعنى «في» هنا بمعنى علا، وعلى هذا المعنى (لا يلزم من ذلك أن يكون

(١) انظر: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من قضية التأويل (ص: ٣٨١).

العرش داخل السماوات، بل ولا الجنة). واستدل المصنف على أن السماء هنا يراد بها العلو بأدلة منها: الدليل الأول: (ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «إِذَا سَأَلْتُمْ اللَّهَ الْجَنَّةَ فَاسْأَلُوهُ الْفِرْدَوْسَ فَإِنَّهُ أَعْلَى الْجَنَّةِ وَأَوْسَطُ الْجَنَّةِ وَسَقْفُهَا عَرْشُ الرَّحْمَنِ»). أخرجه البخاري (٢٧٩٠). فهذه الجنة، سقفها الذي هو العرش فوق الأفلاك، مع أن الجنة في السماء، والسماء يراد به العلو، سواء كان فوق الأفلاك أو تحتها). فالعرش هو أعلى المخلوقات وأعظمها وسقفها، وهو كالقبة على العالم وما تحته بالنسبة إليه كحلقة في فلاة، قال أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين في كتابه أصول السنة: «ومن قول أهل السنة أن الله عز وجل خلق العرش واختصه بالعلو والارتفاع فوق جميع ما خلق...»^(١). قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما العرش فإنه مقبب، لما روي في السنن لأبي داود عن جبير بن مطعم قال: أتى رسول الله ﷺ أعرابي فقال: يا رسول جاهدت الأنفس، وجاع العيال،... وذكر الحديث إلى أن قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ عَلَى عَرْشِهِ وَإِنَّ عَرْشَهُ عَلَى سَمَواتِهِ وَأَرْضِهِ كَهَكَذَا»، وقال بأصابعه مثل القبة. أخرجه أبو داود (٤٧٢٦). وفي علوه قوله ﷺ: «إِذَا سَأَلْتُمْ اللَّهَ فَاسْأَلُوهُ الْفِرْدَوْسَ، فَإِنَّهَا أَوْسَطُ الْجَنَّةِ، وَأَعْلَى الْجَنَّةِ، وَفَوْقَهُ عَرْشُ الرَّحْمَنِ، وَمِنْهُ يُفَجَّرُ أَنْهَارُ الْجَنَّةِ». أخرجه البخاري (٧٤٢٣). فقد تبين بهذه الأحاديث أنه أعلى المخلوقات، وسقفها،

(١) أصول السنة (ص: ٨٨).

وأنه مقبب»^(١). الدليل الثاني: (قال تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [الحج: ١٥])، الدليل الثالث: (وقال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨]). المراد لو أن قائل قال: قوله تعالى: ﴿عَآمِنْتُمْ مَّنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦]، هذا يفهم منه أن الله داخل السماء وأن السماء مُحِيطَةٌ به، هل يُقبل هذا؟! فيقال له: هذا فهمك أنت الخاطيء، ولكن الذي يفهمه العلماء ويفهمه أصحاب المعتقد الصحيح السليم أن قوله: ﴿عَآمِنْتُمْ مَّنْ فِي السَّمَاءِ﴾ أي: على السماء. فلفظ ﴿السَّمَاءِ﴾ هنا في الآية له معنيان: الأول: العلو. والثاني: الجرم المخلوق المعروف، الذي هو السقف المحفوظ. فإذا قال أهل السنة: «الله في السماء» فمعنى السماء هنا: العلو. ومن أراد بلفظ السماء ذلك الجرم المخلوق: فإنه يجعل «في» بمعنى «على». قال الحافظ ابن عبد البر رحمه الله: «وأما قوله تعالى: ﴿عَآمِنْتُمْ مَّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾ فمعناه: مَنْ على السماء، يعني: على العرش. وقد يكون «في» بمعنى «على»، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ [التوبة: ٢] أي: على الأرض، وكذلك قوله: ﴿وَلَا ضَلَّيْنَكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]^(٢). وقال الشيخ محمد بن صالح العثيمين رحمه الله: «معنى كون الله في السماء: معناه

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ١٥١).

(٢) التمهيد (٧/ ١٣٠).

على السماء، أي: فوقها، ف «في» بمعنى «على»، كما جاءت بهذا المعنى في قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١١] أي: عليها. ويجوز أن تكون «في» للظرفية، و«السماء» على هذا بمعنى العلو، فيكون المعنى: أن الله في العلو، وقد جاءت السماء بمعنى العلو في قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ [الأنعام: ٩٩]. ولا يصح أن تكون «في» للظرفية إذا كان المراد بالسماء الأجرام المحسوسة؛ لأن ذلك يوهم أن السماء تحيط بالله، وهذا معنى باطل؛ لأن الله أعظم من أن يحيط به شيء من مخلوقاته^(١). وقوله: (ولما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلى، وأنه فوق كل شيء، كان المفهوم من قوله: ﴿مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦] أنه في السماء، أنه في العلو وأنه فوق كل شيء. وكذلك الجارية لما قال لها: «أَيْنَ اللهُ؟» قالت: في السماء، إنما أرادت العلو مع عدم تخصيصه بالأجسام المخلوقة وحلوله فيها). أشار المصنف هنا إلى دليل الفطرة على إثبات صفة العلو لله عز وجل، فدليل الفطرة أمر الله سبحانه وتعالى جَبَلَ النفوس عليه، فما من قائل يقول: يا الله، إلا ويجد في نفسه ضرورة تطلب جهة العلو، لا يلتفت يمنة ولا يسرة، فأنت إن شئت انظر بعد أن تصلي في مساجد المسلمين كيف يرفع الناس أيديهم في الدعاء، ويتجهون إلى جهة العلو، ولا يلتفتون يمنة ولا يسرة. فقد قال إمام الأئمة محمد بن

(١) مجموع فتاوى الشيخ العثيمين (٤ / ٢٨٣).

خزيمة رحمه الله: «باب ذكر البيان أن الله عز وجل في السماء، كما أخبرنا في مُحْكَمِ تَنْزِيلِهِ وعلى لسان نبيه عليه السلام، وكما هو مفهوم في فطرة المسلمين علمائهم وجهالهم وأحرارهم ومماليكهم ذكرا نهم وإنائهم بالغيهم وأطفالهم، كل مَنْ دعا الله جل وعلا فإنه يرفع رأسه إلى السماء ويمد يديه إلى الله إلى أعلاه، لا إلى أسفل»^(١). وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما كونه عالياً على مخلوقاته بائنًا منهم، فهذا أمرٌ معلومٌ بالفطرة الضرورية التي يشترك فيها جميع بني آدم. وكل من كان بالله أعرف وله أعبد ودعاؤه له أكثر وقلبه له أذكر كان علمه الضروري بذلك أقوى وأكمل، فالفطرة مكملة بالفطرة المنزلة؛ فإن الفطرة تعلم الأمر مجملا والشرعية تفصله وتبينه وتشهد بما لا تستقل الفطرة به، فهذا هذا، والله أعلم»^(٢). فالله تعالى فطر القلوب على إثبات علوه عز وجل، ولذلك لما تكلم أبو المعالي الجويني في إنكار صفة العلو؛ وقال على المنبر: كان الله ولا عَرْش، فقال له أبو جعفر الهمداني: يا أستاذ دَعْنَا مِنْ ذِكْرِ العرش - يعني لأن ذلك إنما جاء في السَّمْع - أخبرنا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا، فإنه ما قال عارف قط: يا الله، إلا وجد من قلبه ضرورة تطلب العلو، لا تلتفت يمنة ولا يسرة، فكيف ندفع هذه الضرورة عن قلوبنا؟ قال: فلطم أبو المعالي

(١) التوحيد» (١ / ٢٥٤).

(٢) مجموع الفتاوى (٤ / ٤٥).

على رأسه، وقال: حيرني الهمداني، حيرني الهمداني، ونزل^(١). فالحمد لله سبحانه وتعالى فطر هذه القلوب على إثبات علوه عز وجل فأنت في كل أحوالك إذا سألت الله اتَّجَهِتَ إلى جهة واحدة، وهي جهة العلو، فلا تلتفت يمنة ولا يسرة؛ لأن الله سبحانه وتعالى فطر القلوب على معرفته، ومن ذلك جواب الجارية على النبي ﷺ لما سألها الجارية: «أَيْنَ اللَّهُ؟» فقالت: «فِي السَّمَاءِ». فقال ﷺ: «أَعْتَقَهَا؛ فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ». أخرجه مسلم (٥٣٧). فإذا هذا أمرٌ مغروسٌ في الفطر، الله تعالى فطرَ الناس على ذلك، وما من إنسانٍ صاحب فطرةٍ سليمةٍ إلا وهذا الأمر في فطرته، بل إن هذا أمرٌ مغروسٌ في فطر الأمم جميعاً، على اعتقاد بأن الله تعالى في السماء؛ ولذلك ما من إنسان يحزبه أمرٌ إلا إذا أراد أن يدعو الله تعالى وأن يناجي الله سبحانه وتعالى مد يديه إلى السماء، واتجه بقلبه إلى جهة السماء، يسأل الله سبحانه وتعالى، ويطلب الله سبحانه وتعالى. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «علو الخالق على المخلوق وأنه فوق العالم، أمر مستقر في فطر العباد، معلوم لهم بالضرورة، كما اتفق عليه جميع الأمم، إقراراً بذلك، وتصديقاً من غير أن يتواطؤوا على ذلك ويتشاعروا، وهم يخبرون عن أنفسهم أنهم يجدون التصديق بذلك في فطرهم. وكذلك هم عندما يضطرون إلى قصد الله وإرادته، مثل قصده عند الدعاء والمسألة، يضطرون إلى توجه قلوبهم إلى العلو،

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٤ / ٤٤).

فكما أنهم مضطرون إلى أن يوجهوا قلوبهم إلى العلو إليه، لا يجدون في قلوبهم توجهاً إلى جهة أخرى، ولا استواء الجهات كلها عندها وخلو القلب عن قصد جهة من الجهات بل يجدون قلوبهم مضطرة إلى أن تقصد جهة علوهم دون غيرها من الجهات. فهذا يتضمن بيان اضطرارهم إلى قصده في العلو وتوجههم عند دعائه إلى العلو، كما يتضمن فطرتهم على الإقرار بأنه في العلو والتصديق بذلك^(١). وقول المصنف: (وإذا قيل: «العلو»، فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها، فما فوقها كلها هو في السماء، ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به، إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله، كما لو قيل: إن العرش في السماء، فإنه لا يقتضي أن يكون العرش في شيء آخر موجود مخلوق...) وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «السلف، والأئمة، وسائر علماء السنة إذا قالوا: إنه فوق العرش، وإنه في السماء فوق كل شيء: لا يقولون إن هناك شيئاً يحويه، أو يحصره، أو يكون محلاً له أو ظرفاً ووعاءً، سبحانه وتعالى عن ذلك، بل هو فوق كل شيء، وهو مستغن عن كل شيء، وكل شيء مفتقر إليه، وهو عالٍ على كل شيء، وهو الحامل للعرش، ولحملة العرش، بقوته، وقدرته، وكل مخلوق مفتقر إليه، وهو غني عن العرش، وعن كل مخلوق. وما في الكتاب والسنة من قوله: ﴿عَٰمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك:

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧ / ٥) بتصرف.

[١٦] ونحو ذلك: قد يفهم منه بعضهم أن «السما» هي نفس المخلوق العالي العرش فما دونه، فيقولون: قوله: ﴿فِي السَّمَاءِ﴾ بمعنى: على السما، كما قال: ﴿وَلَا صَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] أي: على جذوع النخل، وكما قال: ﴿فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٣٧] أي: على الأرض. ولا حاجة إلى هذا، بل «السما» اسم جنس للعالي، لا يخص شيئاً، فقوله: ﴿فِي السَّمَاءِ﴾ أي: في العلو دون السفلى. وهو العلي الأعلى فله أعلى العلو، وهو ما فوق العرش، وليس هناك غيره، العلي الأعلى، سبحانه وتعالى^(١). [محمد بن خليفة (١/ ٥٨٠)].

لقد غلط كثير من الطوائف ففسروا كلام الأئمة الذين قالوا: إن الله في السما وإنه في العلو، بأنهم يقولون: إن الله في السما في مكان مخلوق، وبأنهم يجعلون الله محتاجاً إلى السما... ونحو ذلك، وهذا لا شك أنه غلط على الأئمة، فإن المقصود بكلامهم وإجماعهم: أن الله سبحانه وتعالى في السما، أي: في العلو، وليس معنى ذلك أنه على معنى قولنا: إن بني آدم في الأرض، وإن الملائكة في السما، فإن بني آدم محتاجون إلى الأرض، والملائكة محتاجون إلى هذه السما التي تحويهم، والله تعالى غير محتاج إلى شيء من خلقه. فقولهم: «إن الله في السما» معناه: أن الله فوق الخلق، ومعلوم أن السما هي العلو، وإذا ما فسر السما بالسموات السبع، قيل: معنى ذلك: أنه على

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ١٠٠).

السما، فهو فوق هذه السماوات السبع، وقد قال الله عن كرسيه: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فلا يمكن أن يفسر العلو والفوقية بمثل هذه التفسيرات الباطلة التي توهمها من توهمها، ولم يقلها أحد من أهل العلم، بل لم يقلها أحد من المسلمين، والحقيقة أنه لا أحد من المسلمين يصف الله بهذا النقص، لكن لما توهم من توهم أن معنى مقالة الأئمة هو هذا المعنى؛ ذهبوا ينفونها، واستعملوا بدلاً عنها: «لا داخل العالم ولا خارجه»، ففروا من هذا النقص الذي هو نقص بحق، لكنه لم يكن قولاً للأئمة، فروا من هذا النقص إلى ما هو شر منه، فإنهم قالوا قولاً لا يستلزم التشبيه؛ بل يستلزم الامتناع، ولك أن تقول: لا يستلزم التشبيه بالمخلوقات؛ بل يستلزم التشبيه بالممتنعات، وذلك حين قالوا: «لا داخل العالم ولا خارجه»؛ فإن هذا هو حكم الممتنعات أو المعدومات على أقرب الأحوال^(١). وقوله: (وإن كنا إذا قلنا:

(١) ومن مقولاتهم: «إن الله كان ولا مكان وهو على ما كان الآن كان»، أو قول: «الله موجود بلا مكان»: ثبت بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة أن الله تعالى بعد ما خلق السماوات والأرض استوى على العرش، بمعنى: علا عليه. ولذلك كان مذهب أهل السنة والجماعة: أن الله تعالى عال على خلقه، مستو على عرشه. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «من أعظم الأصول التي يعتمد عليها هؤلاء الاتحادية الملاحدة المدعون للتحقيق والعرفان: ما يأترونه عن النبي ﷺ قال: كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان. عند الاتحادية الملاحدة،

وهذه الزيادة وهو قوله: (وهو الآن على ما عليه كان) كذب مفترى على رسول الله ﷺ، اتفق أهل العلم بالحديث على أنه موضوع مختلق، وليس هو في شيء من دواوين الحديث لا كبارها ولا صغارها. وإنما تكلم بهذه الكلمة: بعض متأخري متكلمة الجهمية، فتلقاها منهم هؤلاء الذين وصلوا إلى آخر التجهم - وهو التعطيل والإلحاد - ولكن أولئك قد يقولون: كان الله ولا مكان ولا زمان، وهو الآن على ما عليه كان. فقال هؤلاء: كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان. وإنما الحديث المأثور عن النبي ﷺ ما أخرجه البخاري (٧٤١٨) عن عمران بن حصين رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، ثُمَّ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ». وهذه الزيادة الإلحادية وهو قولهم: وهو الآن على ما عليه كان. قصد بها المتكلمة المتجهمه نفى الصفات التي وصف بها نفسه؛ من استوائه على العرش، ونزوله إلى السماء الدنيا، وغير ذلك، فقالوا: كان في الأزل ليس مستويا على العرش، وهو الآن على ما عليه كان، فلا يكون على العرش لما يقتضي ذلك من التحول والتغير». مجموع الفتاوى (٢٧٢/٢). وقال الشيخ محمد خليل هراس رحمه الله: «إن قصارى ما يقوله المتحذلق منهم في هذا الباب: إن الله تعالى كان ولا مكان، ثم خلق المكان، وهو الآن على ما كان قبل المكان. فماذا يعني هذا المخرف بالمكان الذي كان الله ولم يكن؟! هل يعني به تلك الأمكنة الوجودية التي هي داخل محيط العالم؟! فهذه أمكنة حادثة، ونحن لا نقول بوجود الله في شيء منها؛ إذ لا يحصره ولا يحيط به شيء من مخلوقاته. وأما إذا أراد بها المكان العدمي، الذي هو خلاء محض لا وجود فيه؛ فهذا لا يقال: إنه لم يكن، ثم خلق؛ إذ لا يتعلق به الخلق، فإنه أمر عدمي. فإذا قيل: إن الله في مكان بهذا المعنى؛ كما دلت عليه الآيات

إن الشمس والقمر في السماء، يقتضي ذلك، فإن حرف «في» متعلق بما قبله وما بعده، فهو بحسب المضاف والمضاف إليه) فإذا أضيف إلى الله فلا شك أنه مختص به، وإذا أضيف إلى المخلوق فلا شك أنه مختص به. قال المصنف رحمه الله: (ولهذا يفرق بين كون الشيء في المكان، وكون الجسم في الحيز، وكون العرض في الجسم، وكون الوجه في المرأة، وكون الكلام في الورق؛ فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصية يتميز بها عن غيره، وإن كان حرف «في» مستعملاً في ذلك كله). بين المصنف رحمه الله أن حرف «في» قد استعمل في جميع هذه الموارد، ومع ذلك فإن الحقائق الأربع هنا حقائق مختلفة، فإذا كان كذلك وهذا بين المخلوقات، فبين الخالق والمخلوق من باب أولى؛ ولهذا كانت العرب في جاهليتها يعرفون هذا المعنى؛ وأنه من معاني الربوبية العامة؛ وهو مذكور في شعرهم، كقول عنتر:

يا عبل أين من المنية مهرب إن كان رب في السماء قضاها
فكون الباري سبحانه وتعالى في السماء، هذا أمر كانت العرب في جاهليتها عارفةً له، وهو من مبادئ الفطرة الأولى، ولهذا لما قال النبي ﷺ للجارية في حديث معاوية بن

والأحاديث؛ فأَي محذور في هذا؟! بل الحق أن يقال: كان الله ولم يكن شيء قبله، ثم خلق السماوات والأرض في ستة أيام، وكان عرشه على الماء، ثم استوى على العرش، وثم هنا للترتيب الزمني لا لمجرد العطف». العقيدة الواسطية (ص: ١٤١).

الحكم السلمي: «أَيْنَ اللَّهُ؟» قالت: في السماء. فهذا معنى مستقر، ولم يكن أحد حتى من الجاهليين يفهم من أن الله في السماء هذا القدر من التشبيه الذي يسقط مقام الربوبية؛ فضلاً عن أن يكون هذا لأرباب العلم والديانة والاتباع لكتاب الله وسنة نبيه ﷺ. قال المصنف رحمه الله: (فلو قال قائل: العرش في السماء أم في الأرض؟ لقليل: في السماء. ولو قيل: الجنة في السماء أم في الأرض؟ لقليل: الجنة في السماء. ولا يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل السماوات؛ بل ولا الجنة،...). ويفسر هذا العلو بحسب سياقه، فلما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨] عرف أن السماء الذي نزل منه الماء هو السماء الإضافي بالنسبة لأهل الأرض؛ ولذلك فما ذكر في حق الباري سبحانه وتعالى لا بد أن يكون هو العلو المطلق الذي يختص به سبحانه وتعالى عن غيره، فإن الله تعالى قد قال: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦] وبين أن هذا الماء ينزل من السماء، وكذلك الملائكة في السماء، ومعلوم أن هذه السماء ليس هي السماء التي أضافها الله سبحانه وتعالى إليه في سياق ذكر ذاته في قوله: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ﴾ فإن هذا قدر مخلوق، أي: ما يختص بمخلوقاته يكون مناسباً لهم، أما أنه في السماء فمعنى ذلك: أنه عليّ عن خلقه سبحانه وتعالى، وأنه بائنٌ عن خلقه، مستوٍ على عرشه، كما أخبر عن نفسه جل وعلا. قال رحمه الله: (ولما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلى، وأنه فوق كل شيء، كان المفهوم

من قوله: ﴿ءَأْمِنْتُمْ مَّنْ فِي السَّمَاءِ﴾ أنه في السماء، أنه في العلو، وأنه فوق كل شيء). وهذا أمر بدهي؛ ولذلك لم يتوهم أحد في قول الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨] أكثر من المعنى المعروف، وهو أن هذا المطر ينزل من علو عن الأرض، فهذا الذي لم يدخله قدر من التوهم، فما كان في حق الله يعتبر من باب أولى، ولكن لولا دخول هذه المادة الفلسفية على قوم من المسلمين، فصار عندهم هذا الإشكال وهذا التردد وهذا التوهم الذي ما أنزل الله به من سلطان، وإلا فإنه كما قيل: إن العرب في جاهليتها، بل وجميع أمم الشرك كانت هذه المعاني كعلو الرب سبحانه وتعالى، وأنه غني عما سواه، وأنه فوق خلقه ونحو ذلك كانت من المعاني المستقرة التي لا تحتاج إلى كثير من الجدل والنظر والاحتراز ببعض القيود التي أحدثها من أحدثها من المتأخرين من أهل الكلام. قال المصنف رحمه الله: (وكذلك الجارية لما قال لها: «أَيْنَ اللَّهُ؟» قالت: في السماء)، إنما أرادت العلو مع عدم تخصيصه بالأجسام المخلوقة وحلوله فيها). فلم ترد الجارية أن الله في السماء كقولنا: إن الملائكة في السماء؛ بل أرادت بالسماء العلو، وحديث الجارية رواه الإمام مسلم وغيره عن معاوية بن الحكم السلمي، وهو حديث طويل، وفيه: قال معاوية: (وكانت لي جارية ترعى غنماً لي قبل أحد والجوانية، فاطلعت ذات يوم فإذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون، لكنني صككتها صكةً، فأتيت رسول الله ﷺ،

فعظم ذلك علي، فقلت: يا رسول الله أعتقها؟ قال: «إِئْتِنِي بِهَا». قال: فأتيته بها، فقال لها: «أَيْنَ اللَّهِ؟» قالت: في السماء. قال: «مَنْ أَنَا؟» قالت: أنت رسول الله. قال: «إِعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ». وهذا الحديث دليل على أن الله سبحانه وتعالى في السماء، وهو سؤال النبي ﷺ وتصديقه لهذه الجارية. قال المصنف رحمه الله: (وإذا قيل: العلو. فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها، فما فوقها كلها هو في السماء، ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به؛ إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله، كما لو قيل: إن العرش في السماء، فإنه لا يقتضي أن يكون العرش في شيء آخر موجود مخلوق)؛ لأن هذا يستلزم تسلسل المخلوقات إلى ما لا نهاية، فالمصنف يقول: إذا علم أن العرش لا يستلزم التسلسل في المخلوقات؛ علم أن معنى (أن الله على عرشه) أي: أنه عليّ على سائر خلقه، ولما كان علياً على خلقه، وأنه فوق العرش، مستوٍ عليه استواء يليق بجلاله؛ كان علوه على غير العرش من مخلوقات من باب أولى، فإن العرش هو أعظم المخلوقات، وهو أعلاها، ولما كان العرش هو أعظم المخلوقات وأعلاها، والله عليّ على عرشه، مستوٍ عليه؛ علم من هذا أنه عليّ على سائر خلقه؛ ولهذا لما ذكر الاستواء ذكره في مقام ذكر علوه على عرشه، فقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، ولما ذكر العلو جعله مطلقاً ولم يعين بشيء من مخلوقاته، فقال: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، وقال تعالى: ﴿عَآمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦]، ﴿يَخَافُونَ

رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ ﴿[النحل: ٥٠]﴾ فهذا العلو موافق لهذا العلو، وإن كان ما ذكر في استوائه على العرش له اختصاص من جهة المعنى كما هو معروف. قال رحمه الله: (فإذا قدر أن السماء المراد بها الأفلاك؛ كان المراد أنه عليها، كما قال: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]، وكما قال: ﴿فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٣٧]، وكما قال: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٢]، ويقال: فلان في الجبل، وفي السطح، وإن كان على أعلى شيء فيه). يبين المصنف هنا أن قوله تعالى: ﴿عَآمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ﴾ يراد به العلو، فلو قال قائل: إن السماء هنا هي السماوات المخلوقة، قيل: حتى لو قيل بهذا المعنى في قوله تعالى: ﴿عَآمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ﴾ فإن تفسير هذه الآية سيكون: أي: على السماء، فكلا التفسيرين يدل على العلو. [يوسف الغفيص (ص: ١٧٧)].

القاعدة الخامسة: أنا نعلم ما أخبرنا به من وجه دون وجه، فإن الله تعالى قال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وقال: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ﴾ [المؤمنون: ٦٨]، وقال: ﴿كِتَبٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩]، وقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤]، فأمر بتدبر الكتاب كله.

معنى هذه القاعدة: أن ما أخبرنا الله به ورسوله ﷺ من الأسماء والصفات، أو أمر المعاد، معلوم لنا من وجه لا مطلقاً، فلو كان معلوماً لنا مطلقاً كُنَّا محيطين بما أخبرنا به، والله تعالى يقول: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، ولو كنا لا نعلمه مطلقاً، كانت هذه الأخبار ألفاظاً لا حظاً لنا منها، إلا مجرد التلاوة، من غير أن يكون للعقل والفهم حظ. فهذه الأخبار إذاً معلومة لنا من وجه دون وجه، فإذا قرأناها ففهمناها، لكن فهماً محدوداً، فنفهمها من جانب، ولا نحيط بها علماً. أما الوجه

الذي نعلمه، فهو: ما تدل عليه هذه النصوص حسب دلالة اللسان العربي، لأننا
 خوطبنا بلسان عربي مبين، والرسول ﷺ عربي، فكل من يحسن اللسان العربي له
 حظ من فهم هذه النصوص. فنفهم هذه النصوص من جهة ما تدل عليه من المعنى
 بحسب دلالة اللغة، ولا بد أيضاً من مراعاة السياق الذي وردت فيه، ودلالة
 النصوص المفسرة، فإن كلام الله تعالى يُفسر بعضه بعضاً، والسنة تفسر القرآن، هذا
 هو الوجه الذي نعلمه. أما الوجه الذي لا نعلمه، فهو الحقائق والكيفيات لتلك
 الأمور المخبر عنها، فلا نعلم حقائقها، ولا كيفياتها بل هي غيب، فيكون هذا الخبر
 معلوماً لنا من جهة معناه، وغير معلوم لنا من حيث حقيقته وكيفيته. فقوله تعالى:
 ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] فيه خبرٌ عن الله بأن يديه تعالى مبسوطتان،
 وهذا يدل على أن له تعالى يدين، ومن شأن يديه البسط، والبسط تقدم أنه يحتمل
 معنيين: أحدهما: البسط ضد القبض، فالله تعالى يبسط يديه كما يشاء، ويقبضهما
 كما يشاء. والآخر: أن المراد بالبسط كثرة العطاء والجود. وكلُّ من المعنيين حق،
 لكن المعنى الثاني أنسب للسياق؛ لأن المراد الرد على اليهود الذين وصفوا الله
 بالبخل، وعبروا عن ذلك بقولهم: ﴿يَدُ اللَّهِ مَعْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤]، ويوضحه قوله
 بعدها: ﴿يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾، فنفهم من هذه الآية أنه تعالى له يدان، وأنهما

مبسوطتان، وأنه تعالى ينفق كيف يشاء، وأن يديه ليست كيدي أحد من الخلق. وهذا يرجع إلى ما علم بالشرع والعقل، من أنه تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، وليس المراد باليدين القوة أو النعمة، فإن هذا وإن كان له أصل في اللغة إلا أنه يأباه السياق، ويأباه أيضاً ذكر اليدين بلفظ التثنية، كما تقدم في المقارنة بين آية «ص» وآية «يس». فهذا هو الجانب الذي نعلمه، وهو موجب اللغة والسياق والنصوص الأخرى المفسرة، ولكن لا نعلم كنه يديه وكيفيتهما، ولا يصح لنا أن نتخيل كيفية يدي الرب تعالى على نحو أيدي أحد من العباد؛ لأنه تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته. فمن قال: كيف يدي الرب؟ قلنا له: كيف الرب؟ فإذا قال: لا يعلم كيف هو إلا هو. قلنا: وكذلك يداه لا يعلم كيفيتهما إلا هو سبحانه وتعالى، فالقول في الصفات كالقول في الذات من حيث الثبوت، ونفي التشبيه، ونفي العلم بالكيفية. إذاً فقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] معلوم لنا من وجه دون وجه، وهكذا سائر نصوص الصفات القول فيها واحد، وكذا نصوص المعاد القول فيها كالقول في نصوص الصفات، كما في المثل الأول المتقدم. فإذا قرأنا قوله تعالى: ﴿فِيهَا أَنْهَرُ مِنْ مَّاءٍ غَيْرِ عَاسِنٍ وَأَنْهَرُ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَرُ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَرُ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ

الْثَّمَرَاتِ ﴿مُحَمَّد: ١٥﴾، وقوله تعالى: ﴿فِيهِمَا فَلَكَهٗٓ وَنَحْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ [الرحمن: ٦٨]، وقوله: ﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ﴾ [الرحمن: ٥٠]، ونحوها، فهذه النصوص معلومة لنا من وجه، فنفهم من هذه الآيات أن الله تعالى أعد لعباده أصناف النعيم من مشارب وملابس ومسكن وزوجات، كما قال تعالى: ﴿وَرَوْحَنَّهُمْ بِحُورٍ عِينٍ﴾ [الدخان: ٥٤] فيفهم من هذه الآية: أن نساء الجنة حور عِين، والحُور: جمع حوراء، والعِين: جمع عِيناء، والحَوْرُ، هو: شدة سواد العين، مع شدة بياضها، مع بياض البدن، كما قال ابن القيم رحمه الله تعالى، والعَيْنُ، هو: سعة العين، فضيق العين وصغرها، مذموم في الصفات. فهذا كله مفهوم لنا بدلالة اللغة، ودلالة السياق، ولكن لا نعلم كُنه هذه المطاعم، والمشارب، والملابس، ولا نتصور ولا نتخيل حقيقة وكنه تلك الزوجات، بدليل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة: ١٧]، وقال تعالى في الحديث القدسي المتفق على صحته: «أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبٍ بَشَرٍ». أخرجه البخاري (٧٤٩٨)، ومسلم (٢٨٢٤). فنعلم أن ما أخبر الله به ورسوله ممَّا أعد الله لأوليائه في الجنة، أنه وإن كان موافقاً لما نعرفه في الدنيا، فإنه ليس مثل ما في الدنيا، كما قال ابن عباس رضي الله عنهما: «ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء». إذاً نصوص الوعد معلومة لنا

من وجه دون وجه. وهذه القاعدة يقصد بها الرد على أهل التفويض الذين يقولون: أن نصوص الصفات من المتشابه، فلا يفهم منها شيء، ولا تدل على معنى يدركه السامع والمخاطب والتالي، فهي ألفاظٌ تقرأ فقط، كما سيأتي إن شاء الله تعالى. والدليل على هذه القاعدة مركب من مجموع دليلين فأكثر، فأما الدليل على الوجه الأول من القاعدة، فأيات التدبر، كما قال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤]، وقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وقال: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ [ص: ٢٩]. فالله تعالى ذم الكافرين والمنافقين على إعراضهم عن تدبر القرآن، وفي هذا أمر للمؤمنين بتدبر القرآن، وتدبر القرآن، هو: تعقل معانيه والنظر في دلالاته، وإنما يدرك معنى الكلام في آخرياته، فلا يفهم معناه إلا بعد استكمالها، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ أي: أغفلوا فلا يتدبرون القرآن؟! وإذا جاء حرف العطف بعد الهمزة، فالراجح أن العطف على محذوف، ويقدر بنحو ما ذكر. وقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ فيه بيان أن الله تعالى أنزل كتابه ليتفكر الناس في آياته، ويعقلوا معانيها؛ لأن التدبر هو الطريق إلى فهم المراد من الكلام، ولكن لا بد أن يكون هذا التدبر مبنياً على أصول

الفهم، فلا بد أن يكون لدى المتدبر إلمامٌ باللغة العربية، وبالأدلة الشرعية، وبالمأثور من التفسير عن الرسول ﷺ وعن الصحابة والتابعين. قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلْقُرْآنَ﴾ تدل هذه الآية على الحض على تدبر القرآن كله لا بعضه، فعلم بهذا أن القرآن كله يمكن فهمه؛ لأن ما لا يمكن فهمه، لا يؤمر بتدبره؛ لأنه لا معنى ولا فائدة لتدبره، فلو سمعت كلاماً أعجيباً وأنت لا تعرف هذه اللغة، فإنه ليس بإمكانك أن تتدبره لتفهم شيئاً، فالكلام الذي يتدبر هو الذي يمكن فهمه، وما لا يمكن فهمه، فلا يؤمر بتدبره، بل لا يمكن تدبره. فلما أمر الله تعالى بتدبر القرآن كله علم أن القرآن كله يمكن فهمه، ليكون حجة على صدق الرسول ﷺ، وللتعبد بتلاوته، والتعبد بتدبره، ثم بالإيمان بمعانيه، والعمل بأوامره ونواهيه. إذاً فنصوص التدبر تدل على أننا نعلم ما أخبرنا به من نصوص الصفات ونصوص المعاد من وجه، وهو الشق الأول من القاعدة. وهناك أدلة أخرى من هذا الجنس تدل على هذا، كقوله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٨]، وقوله تعالى ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٨٥] وما أشبهها، وهذا ليس خاصاً ببعض القرآن، فكل القرآن بيان للناس، وهدى لهم، وما لا يفهم منه شيء لا يكون بياناً ولا هدى. ففي النصوص المتقدمة دليل على الشق الأول من القاعدة، وهو أننا نعلم ما أخبرنا به من وجه، وفيها رد على أهل

التفويض الذين يقولون: إن من نصوص القرآن ما لا يفهمه أحد، كما سيأتي في الكلام على المتشابه. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣٥٢)].

من المعلوم أن الله تعبدنا بهذا القرآن ألفاظاً ومعان، وأنا مأمورون بأن نسلم ونصدق بما ورد فيه، وإن كان أحياناً قد لا يصل الإنسان إلى فهم النص، أو معرفة معنى النص، أو أن هناك في النص أمراً متعلقاً بالكيفية لا تبلغه عقول البشر. فالواجب على الإنسان أن يُسلم ويصدق بهذا الجانب، فالنصوص لم تأت بما يصادم وترده العقول، لكن أحياناً لا تبلغ العقول مبلغ فهم هذا النص، فهذا يأتي من حالين: إما حال المعنى. أو حال الكيف. فالحال الأول: حال المعنى. فقد يكون الأمر بما يسمى بالاشتباه النسبي، بمعنى: أن النص قد يتضح لك وقد يخفى علي، أو العكس، بأن يتضح لي ويخفى عليك، فالمعنى قد لا يبلغه عقلك أو فهمك، وهذا وقع حتى لبعض أصحاب النبي ﷺ، فالصحابه رضوان الله عليهم لما سمعوا قول الله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢]، جاءوا ليكون ويقولون للنبي ﷺ: وأينا لم يظلم نفسه؟ ففهموا من الظلم ظلم النفس، فأرشدهم النبي ﷺ إلى المعنى الحق، وقال: «أَلَمْ تَسْمَعُوا قَوْلَ الْعَبْدِ الصَّالِحِ: ﴿يَبْنَئِي لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]». أخرج البخاري (٦٩٣٧)، ومسلم (١٩٧). فأفهمهم بأن المراد من الظلم هنا هو الشرك؛ لأن الظلم

على ثلاثة أنواع: ظلم النفس، وظلم الغير، والظلم بمعنى الشرك. فيقع التباس وعدم قدرة على الفهم من جهة المعنى. والحال الثاني: حال الكيف. أي: أن الأمر متعلق بالكيفية كمعرفة كيف ينزل ربنا إلى السماء الدنيا، فنحن لا نعلم كيفية نزوله، ولا كيفية استوائه، لا نعلم هذه الكيفيات فهي أمورٌ لا تبلغها عقولنا، فما جاء النص بما يصادم العقل، لكن قد يأتي النص بما لم يبلغه العقل. وما لم يصل إليه عقل الإنسان، إما معنى من جهة قصور فهمنا، أو حقيقة من جهة أن هذا الأمر غيبٌ من الغيوب، فهذه النصوص نقابلها بالتسليم والتصديق. وإذا كان الأمر متعلقاً بالمعنى سألنا من كان فيها أफقه وأعلم وأعرف، فبالتالي سيبين لك ما هو المعنى المراد من هذا النص. وإن كان أمراً متعلقاً بالكيفية من الأمور الغيبية فليس لنا إليه سبيل؛ لأنه محجوبٌ عنا، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، فليس لنا أن نتخوض في شأن الكيف الذي لا سبيل لنا إليه. فلا سبيل إلى الكيفيات التي غيبت عنا فهذه الروح بين جنينا وأقرب شيء إلينا، ومع ذلك لا سبيل إلى معرفة كنهها وكيفيتها مع أنها مخلوقة وبين جنبي الإنسان، فإذا علينا التسليم والتصديق والتفويض، فالتفويض هنا متعلق بالكيف، أما تفويض المعنى فليس هناك أبداً في النصوص ما لا يُعلم معناه، اعلم هذا جزماً، أنه ليس في النصوص ما لا يُعلم معناه، ولا يقول قائل: هذه الحروف المقطعة

في أوائل السور لا يُعلم معناها، فهذه ليست كلاماً وإنما هي حروف، ولذلك أنت تقرأها «ألف لام ميم»، تقرأها حرفاً حرفاً، ومعلوم أن الكلام مركبٌ من الحروف. فأنت عندما تنطقها تنطقها حروفاً لا تنطقها كلمة ليس «ألف لام ميم»، مثل: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾ [الفيل: ١]، فهذه تقرأ حرفاً حرف وهذه تقرأ كلمة، فكيف تطلب لها معنى وهي ليست كلمة، وكما قال في ذلك ابن مالك^(١):

كَلَامُنَا لَفْظٌ مُفِيدٌ كَأَسْتَقِمَّ وَاسْمٌ وَفِعْلٌ ثُمَّ حَرْفٌ الْكَلِمَ

فالكلام ما أفاد معنى، ولا يكون كلاماً حتى يكون مركباً من حروف. أما الحروف فهي ليست كلاماً حتى تطلب لها معنى. ثم من معلوم أن الله تعبدنا بالنصوص ألفاظاً تلاوة، وتعبدنا بالقرآن كذلك معنى، فنحن متعبدون بإتباع ما جاء فيه، ولا يُعقل أن الله سبحانه وتعالى يتعبدنا بأمرٍ ليس لنا سبيل إلى معرفة معناه، فأمر المعنى أهل السنة لا يفوضونه، وإنما يفوضون الكيفيات. فليس لإنسان أن يفسر شيئاً من ذلك بهواه أو يرده فإذا رده كان شأنه شأن الجهمية؛ لأن الجهمية هم الذين عطلوا النصوص، عطلوها ألفاظاً بردها، وعطلوها معانٍ بتحريف معانيها، فقالوا: استوى استولى، وقالوا: اليد بمعنى النعمة والقدرة، وقالوا: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] وجاء أمر

(١) انظر: ألفية ابن مالك (ص: ٩).

ربك^(١). فهذا شأن الجهمية رد النصوص، إما ردها ألفاظاً بقولهم: إنها أخبار آحاد ولا يُحتج بها في باب العقائد، أو ردوها معانٍ بحيث أولوا أو حرفوا معانيها من المعاني الحقّة إلى المعاني الباطلة^(٢). وبحمد الله تعالى هذا القرآن: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢] فهو محكم في تنزيله ومحكم في معانيه، لكن إذا كان الإنسان يجهل التعامل مع ألفاظ النصوص ومعرفة معانيها فذاك الذي يروج عليه تأويلات هؤلاء، وتأويلاته في غاية من الحمق. وفي بيان حدود العقل يقول الإمام السفاريني رحمه الله: «إن الله خلق العقول وأعطاه قوة الفكر، وجعل لها حداً تقف عنده من حيث ما هي مفكرة، لا من حيث ما هي قابلة للوهب الإلهي، فإذا استعملت العقول أفكارها فيما هو في طورها وحدّها، ووفت النّظر حقّه، أصابت بإذن الله تعالى، وإذا سلّطت الأفكار على ما هو خارج عن طورها، ووراء حدّها الذي حدّه الله لها، ركبت متن عمياء، وخبطت خبط عشواء»^(٣). [محمد بن خليفة (٢/٥)].

(١) انظر: الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة (ص: ٤٠)، والرد على الجهمية للدارمي (ص: ٧٦).

(٢) الصواعق المرسلة (٤/١٥٢٩).

(٣) لوامع الأنوار البهية (١/١٠٥)، وانظر: الفوائد لابن القيم (٢٤٠).

وقد قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۚ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ ۚ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧]. وجمهور سلف الأمة وخلفها على أن الوقف عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، وهذا هو المأثور عن أبي بن كعب، وابن مسعود، وابن عباس وغيرهم، ورؤي عن ابن عباس أنه قال: التفسير على أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله من ادعى علمه فهو كاذب. وقد رُوي عن مجاهدٍ وطائفةٍ: أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله، وقد قال مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقف عند كل آية وأسأله عن تفسيرها.

هذه الآية هي الدليل على الشق الثاني من القاعدة، أي: الدليل على أن من مدلول هذه الأخبار ما لا يعلمه العباد، والضمير في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ﴾ يعود إلى الآيات المتشابهات، فلا يعلم تأويل المتشابه إلا الله تعالى. فبين هذه الآية والآيات المتقدمة في التدبر تعارض في الظاهر؛ لأن آيات التدبر تدل على أن القرآن كله يمكن فهمه، وهذه الآية يظهر منها: أن من آيات القرآن ما لا يعلم تأويله إلا الله سبحانه، وهذا تعارض في الظاهر. والجمع بينها هو القاعدة، وهو أن نقول: إن الآيات المتشابهات ليست ألفاظاً مجردة لا يفهم منها شيء، وليست معلومة من كل وجه، بل هي معلومة من وجه دون وجه، ويتضح هذا بمعرفة معنى التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تعالى، وهو الحقيقة المخبر عنها في النصوص، كما سيأتي في الكلام على معاني التأويل. فالآيات المتشابهات معلومة لنا من وجه دون وجه، فالوجه الذي نعلمه هو الذي نصل إليه بالتدبر، والوجه الذي لا نعلمه هو الذي استأثر الله تعالى بعلمه، وأخبرنا بذلك في قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ إذاً فهذه القاعدة يستدل لها بمجموع النصوص: نصوص التدبر وما أشبهها، وآية آل عمران. وهي مستنبطة من هذه النصوص، وهي أيضاً تتضمن الجمع بين هذه النصوص، فبمراعاة مضمون القاعدة، يحصل الجمع. قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ

مُحْكَمَتْ هُنَّ أُمَّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَبِهَةٌ ﴿٧﴾ [آل عمران: ٧] قد دلت الآية على أن القرآن نوعان: آيات محكمات، وآيات متشابهات، والآيات المحكمات هُنَّ الأَصْلُ الذي يُرَدُّ إِلَيْهِ غيرُه، فالآيات المتشابهات ترد إلى الآيات المحكمات. وقد اختلف في المراد بالمحكمات والمتشابهات، فقليل: المحكم، هو: البين الذي لا يشبهه معناه، ولا يخفى على أكثر الناس، والمتشابه، هو: الذي يخفى معناه على بعض الناس. وقريب من هذا قول من يقول: المحكم، هو: ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، والمتشابه، هو: ما يحتمل أكثر من معنى. وقيل: المحكم، هو: الناسخ، والمتشابه، هو: المنسوخ. وقيل: إن المحكم، هو: ما يجب الإيمان به والعمل، أي: يقتضي عملاً، كنصوص الأوامر والنواهي، والحلال والحرام، والمتشابه: ما يجب الإيمان به ولا يقتضي عملاً، كالنصوص الخبرية التي تتضمن أموراً علمية عقدية، كما تضمنته سورة الإخلاص. وسيأتي لهذا مزيد بحث عند الكلام على المحكم والمتشابه بنوعيه العام والخاص في ثنایا هذه القاعدة، فإن القرآن قد وُصف بأنه كله محكم، وبأنه كله متشابه، وأن بعضه محكم وبعضه متشابه، كما في هذه الآية، آية آل عمران، ولهذا كان الأحكام نوعين، والمتشابه نوعين، والله أعلم. قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [آل

عمران: ٧] أي: يعرضون عن المحكم الواضح البين، ويتبعون المتشابه الذي فيه خفاء واشتباه، طلباً للصد عن سبيل الله، وتضليل الناس عن الحق، وطلباً لتأويله الذي لا سبيل إلى معرفته، وهو ما استأثر بعلمه سبحانه، أو طلباً لتفسيره على ما يوافق أهواءهم، أو طلباً لتفسيره بغير علم، وتفسيره لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم على القراءة الأخرى. قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ الآية فيها قراءتان، فالجمهور من الأمة سلفاً وخلفاً على الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، وذهب بعض السلف إلى أن الوقف على قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ فعلى الأول الراسخون في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه، وتكون جملة: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ﴾ مستأنفة فالراسخون مبتدأ، وجملة يقولون خبر المبتدأ. وعلى القراءة الثانية كما هو رأي مجاهد ومن معه يكون الراسخون في العلم يعلمون تأويله، وجملة يقولون مستأنفة، وإذا وصلت تكون الجملة الفعلية حالاً، أي: الراسخون في العلم يعلمون تأويله قائلين: آمنا به، وتكون في محل نصب. قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ هذا من كمال علمهم، فالعلم الصحيح يثمر الإيمان. فهذه هي القاعدة، وهذا هو دليلها، ثم يأتي الكلام على ما يتعلق بمعاني التأويل. والاستدلال بالآية على القاعدة لا يتم إلا

على مذهب الجمهور في الوقف في هذه الآية؛ لأن الآية على هذه القراءة تدل على: أن من تأويل المتشابه ما لا يعلمه إلا الله تعالى، وهذا هو المروي عن أئمة القراء من الصحابة، كابن عباس، وابن مسعود، وأبي بن كعب رضي الله عنهم، ثم ذكر الشيخ أثر ابن عباس المشهور، وقد رواه ابن جرير، وغيره. وهذا الأثر يدل على مضمون القاعدة أيضاً، فإنه يدل على أن هذه النصوص ليست معلومة للناس من كل وجه، بل من مدلولاتها ما لا يعلمه إلا الله، فالأوجه الثلاثة الأولى في هذا الأثر: من علم العباد. فأما الذي (تعرفه العرب من كلامها)، فكالمعاني اللغوية، فإن القرآن نزل بلسان عربي، فيعلم العرب معاني هذه الألفاظ؛ لأنها جاءت بلغتهم، ولهذا كان المشركون يستمعون للقرآن، ويدهشون إذا سمعوه، ويتواصون بعدم استماعه، حذراً من التأثير به، كما قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: ٢٦] فالمعاني اللغوية تعرفها العرب من كلامها، مثل معنى: السماء والأرض والشمس والقمر والسرر والأرائك والنمارق ونحوها. وأما التفسير الذي (لا يعذر أحد بجهله)، فهو المعاني الشرعية التي يتعلق بها التكليف كالإيمان والكفر والصلاة والزكاة والصيام الشرعي، فلا يكفي معرفة المعاني اللغوية، بل لا بد من معرفة المعاني الشرعية لها، فالصيام مثلاً، هو: الإمساك في اللغة، لكن في الشرع، هو: الإمساك عن المفطرات

التي أهمها ثلاثة: الأكل، والشرب، والجماع بنية من طلوع الفجر إلى غروب الشمس. كذلك الزكاة، والصلاة، وغيرها. وقول ابن عباس: (لا يعذر أحد بجهله) لعل المراد: أنه لا يعذر أحد بعدم تعلمه وتحصيله، فلا بد من معرفة المكلف للمعاني الشرعية، لكن لو وقع جهل ببعض هذه الأحكام لا عن تقصير وإعراض ولا تفريط، فإنه يعذر. والتفسير الذي (يعلمه العلماء) هو تفاصيل الأحكام، ودقائق الاستنباط، وتفاصيل الحكم في الجملة، فهذا من شأن العلماء. وأما التفسير الذي (لا يعلمه إلا الله)، فهو ما استأثر الله تعالى به من حقائق ما أخبر به، وتفاصيل حكمه تعالى في شرعه، فالحكم في شرعه وقدره، لا يعلمها على التفصيل إلا الله سبحانه. إذاً هذا الأثر من الشواهد التي يستشهد بها للقاعدة، فقول ابن عباس هذا، يطابق ما دلت عليه الآيات المتقدمة من آيات التدبر ونحوها، وآية آل عمران. قوله: (وقد روي عن مجاهد، وطائفة: أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله). أي: تأويل المتشابه، وإذا كان الراسخون في العلم يعلمون المتشابه، فيكون الوقف في الآية على قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]، هذا هو مقتضى قول مجاهد، ويدل على هذا أيضاً، قوله: (عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقف عند كل آية، وأسأله عن تفسيرها) فيه دلالة على أن القرآن كله يمكن فهمه، ويمكن

السؤال عن معناه، ولو كان في القرآن ما لا يمكن فهم معناه لما صح السؤال عنه كله، ومعنى كلام مجاهد أنه يسأل ابن عباس عما يخفى معناه من المعاني الدقيقة، والمعاني الشرعية التي يختص بعلمها الراسخون في العلم، كابن عباس رضي الله عنه. إذاً فهذان قولان في الآية، من حيث القراءة، ومن حيث التفسير، فالجمهور على أن الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ ومقتضى ذلك: أن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه، والقول الثاني: أن الوقف على قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ ومضمون هذا: أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه. وهذان القولان بينهما تقابل بالسلب والإيجاب، والسلب والإيجاب نقيضان، فبينهما تعارض في الظاهر، ولكن في الحقيقة أنه لا تعارض بينهما، وهذا ما يريد الشيخ أن يقرره فيما سيأتي. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣٦٣)].

يتحدث المصنف هنا عن مسألة مهمة تتعلق بفهم ظاهر النصوص وفحوى هذه المسألة هل في النصوص ما لا يعلم معناه. وقد تقدم بيان أن الفهم إما أن يتعلق بالمعنى أو بالكيف، وذكر الفرق بينهما. وهذه الآية يستدل بها كل من أهل السنة من طرف كما يستدل بها أهل التعطيل سواء منهم من يسمون أهل التأويل أو من يسمون أهل التفويض من طرف آخر، ومن باب توضيح المعاني المقصودة بالآية من جهة الوقف

في الآية وهل هو على قوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ أو على قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، من جهة بيان المقصود بالمحكم والمتشابه، والمقصود بمعنى التأويل عمومًا وفي الآية خصوصًا. وسيتم شرح النص بحسب نوع المسألة: فالمسألة الأولى: مسألة الوقف في الآية. وقد ذكر المصنف أن لعلماء السلف في مسألة الوقف في الآية قولان معتبران: القول الأول: قول: (جمهور سلف الأمة وخلفها على أن الوقف عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾)، وأشار المصنف إلى أن معنى «التأويل» على هذا القول يكون حقيقة الأشياء وكيفياتها التي هي عليها من أمور المغيبات، واستشهد المصنف لذلك بما (رُوي عن ابن عباس رضي الله عنهما) أنه قال: التفسير على أربعة أوجه، تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله من ادعى علمه فهو كاذب). فالنوع الرابع من الأنواع التي ذكرها ابن عباس رضي الله عنهما هو المقصود بالتأويل في هذه الآية إذا كان الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾. القول الثاني: أن الوقف يكون على قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ فيكون معنى «التأويل» في الآية هو التفسير. وأشار المصنف إلى أن هذا المعنى روي عن بعض السلف فقال: (رُوي عن مجاهد وطائفة أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله، وقد قال مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس رضي الله عنهما من فاتحته إلى خاتمته أقف عند كل آية وأسأله عن تفسيرها). [محمد بن خليفة (٢/٩)].

(القاعدة الخامسة: أنا نعلم ما أخبرنا به من وجه دون وجه ...). هذه هي القاعدة الخامسة، وهي من شريف القواعد، وهي من تحقيق مذهب الأئمة، وقول المصنف: (أنا نعلم ما أخبرنا به من وجه دون وجه)، أما الوجه المعلوم فهو: المعنى المستقر في اللسان، وإذا ذكر مضافاً إلى الله علم اختصاصه به، وشهد العقل والإدراك أنه معنى يليق بالله سبحانه وتعالى، ليس كالمعنى الذي يضاف إلى المخلوق؛ فالاستواء معلوم، والسمع معلوم، والبصر معلوم، فهذا ما يعلم، وهو العلم بالمعنى. وأما قوله: (دون وجه)، فإن الوجه الذي ليس معلوماً هو ما يتعلق بكيفية الصفات، فإن كيفية الصفات مجهول، وهذا تصريح من المصنف بأنه لا يذهب مذهب التفويض الذي يقول أصحابه: إن العلم بالمعنى في سائر أوجهه لا يكون معلوماً. وقوله: (فأمر بتدبر الكتاب كله) أي: أن الله سبحانه وتعالى أمر بتدبر الكتاب كله دون استثناء أي شيء منه، ومن المعلوم أن آيات الصفات في كتاب الله متواترة؛ وقد أمر الله سبحانه وتعالى بتدبر القرآن كله، مما يدل على أن إمكان العلم بالمعاني في القرآن ممكن، ولو كان العلم بمعاني القرآن ليس ممكناً، أو كان العلم بمعاني آيات الصفات ليس ممكناً؛ لما شرع الله لعباده أن يتدبروا القرآن تدبراً عاماً مطلقاً لم يستثن من ذلك شيئاً من الآيات. والتدبر: هو درجة تزيد على التصديق بأن هذا قرآن، فإن بعض الناس قد يصدق بأن هذا القرآن، كما هو معروف عند عامة المسلمين، لكن التدبر هو وجه من

الفقه والفهم لكتاب الله، وبذلك يعلم غلط طريقة المفوضة؛ لأن من لازم التفويض منع التدبر؛ أما أن يقال: إن الآية لا نعين لها معنى، ولكنه يشرع تدبرها، فإن هذا من باب التناقض. وأيضاً فإن أمره سبحانه وتعالى بتدبر القرآن كله دليل على غلط طريقة أهل التأويل، ووجه ذلك: أن الله أمر بتدبر القرآن، وجعل هذا حكماً لعباده أجمعين مما يدل على أن ظاهر القرآن مراد، وإلا لو كان ظاهره كما يقول أهل التأويل ليس مراداً؛ لما شرع التدبر؛ لأن من تدبر الكلام انقاد إدراكه وعقله إلى إدراك المعنى الظاهر، وهذا يدل على أن ظاهر النصوص مراد. مع تقييد هذا الكلام بأن يقال: إن الظاهر الذي يحصل بالتدبر العلم به هو: المعاني اللائقة بالله سبحانه وتعالى، وليس هو التشبيه، ولذلك فإن من تدبر قول الله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣] حصل له من هذا التدبر أن الله سبحانه وتعالى كلم موسى بن عمران ومن تدبر قول الله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤] حصل له من هذا التدبر أن الله موصوف بالمحبة لعباده المؤمنين، وأن المؤمنين يحبون ربهم، كما أنه سبحانه وتعالى يرضى عنهم ويحبهم. وقد يقول قائل: إن ما سماه بعض المصطلحين من أهل العلم بالحروف المعجمة، وهذا التسمية في ظني ليست حسنة، إنما يقال: أوائل السور، والمقصود بها الحروف المقطعة في أوائل السور كقوله تعالى: ﴿الْم ﴿١﴾﴾ [البقرة: ١]، ﴿كَهَيْعَص ﴿١﴾﴾ [مريم: ١] ... إلخ، فقد يقول قائل: إن هذه

الآيات وهي أوائل بعض السور ليست معينة المعنى، فيقال: هذا صحيح، لكن هذه الآيات أيضاً داخله في التدبر، فإن هذه الأحرف ليس لها معنى في لسان العرب كسياق: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [الأنعام: ٧٢] فيكون تدبرها تدبراً مناسباً لسياقها، وهنا نرجع إلى أن التدبر يكون مناسباً للسياق، ومن ذلك: أن هذا مما يعلم به اختصاص القرآن، ومما يعلم به إعجاز القرآن ... وغير ذلك من الأوجه التي تفسر بها. وقول المصنف رحمه الله: (وقد قال: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧] الآية، وجمهور سلف الأمة وخلفها على أن الوقف عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، وهذا هو المأثور عن أبي بن كعب وابن مسعود وابن عباس وغيرهم). هذه الآية من كتاب الله تعالى قد وقف عندها كثير من الواقفين في باب الصفات، وذلك من وجهين: الوجه الأول: أن جمهور المتكلمين جعلوا آيات الصفات من المتشابهة، وقالوا: إن الله شرع في المتشابهة التأويل، وهذا على الوقف عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ ومنهم من يجعلها من باب المتشابهة، ثم يتردد في مسألة التأويل. فالمقصود: أن جملة كثيرة من الطوائف ولا سيما الطوائف الكلامية فسروا المتشابهة في هذه الآية بآيات الصفات، ولا شك أن هذا من الكلام المجمل الذي لا يجوز إطلاقه. وقد أثر عن الأئمة في الوقف فيها أحد وجهين: الوجه الأول: الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ

تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهَ ۖ وَهَذَا هُوَ الَّذِي عَلَيْهِ الْجُمْهُورُ كَمَا يَقُولُ الْمُصَنِّفُ. الوجه الثاني: الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۖ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾. فعلى الوجه الأول يفسر التأويل بالحقيقة التي اختص الله بعلمها، وهي الكيفيات والحقائق التي لا يمكن للعقل أن يتصورها. وعلى الوجه الثاني يكون المقصود بالتأويل: التفسير، أي: أن الفقه والتفسير والتحقيق للمعاني هو من شأن الراسخين في العلم. قال رحمه الله: (وروي عن ابن عباس أنه قال: «التفسير على أربعة أوجه...»). مقصود ابن عباس رضي الله عنه بالتفسير الذي لا يعلمه إلا الله، أي: الحقائق المفارقة، وهي حقائق اليوم الآخر، أو ما يتعلق بكيفيات الصفات، وغير ذلك، فهذا مما اختص الله بعلمه. وقول مجاهد: (يعلمون تأويله) أي: تفسيره. [يوسف الغفيص (ص: ١٨١)].

ولا منافاة بين القولين عند التحقيق، فإن لفظ التأويل قد صار بتعدد الاصطلاحات مستعملاً في ثلاثة معانٍ: أحدها وهو اصطلاح كثيرٍ من المتأخرين من المتكلمين في الفقه وأصوله: أن التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به^(١). وهذا هو الذي عناه أكثر من تكلم من المتأخرين في تأويل نصوص الصفات وترك تأويلها، وهل هذا محمود أو مذموم؟ وحق أو باطل؟

(١) من تقارير المؤلف التي تبين تناقض أهل التجهيل واضطرابهم، قوله: «وطائفة يقولون: هذا التأويل لا يعلمه إلا الله، ثم من هؤلاء من يقول: تُجرى على ظواهرها، ويتكلم في إبطال التأويلات بكل طريق. ومن المعلوم أنه إذا كان لها تأويل يخالف ظاهرها، لم يحمل على ظاهره، وما حُمل على ظاهره لم يكن له تأويل يخالف ذلك، فضلاً عن أن يُقال: يعلمه الله أو غيره. بل مثل هذا التأويل يُقال فيه: كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَتُبَيِّنُونَ لِلَّهِ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٨]. فإن ما كان متنفياً لا وجود له، لا يعلمه ثابتاً موجوداً. درء تعارض العقل والنقل (٥ / ٣٨١). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

أي: قول جمهور الأمة سلفاً وخلفاً، وهو: أن الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] ومقتضى هذا: أن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه، وقول مجاهد ومَن معه من أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه، فيكون الوقف على قوله سبحانه: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، وسبق أن ظاهرهما التعارض؛ لأنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب، فلا بدَّ من الجمع بينهما، فمجاهد كما سيأتي إمام المفسرين، فلا يليق أن يقال: إنه خالف الجمهور، وأتى بقول يناقض قول سائر المفسرين. وإذا أمكن الجمع بين القولين، لم يكن هناك تناقض ولا اختلاف في الحقيقة، وغاية الأمر أن يكون من اختلاف التنوع لا من اختلاف التضاد، وغالبُ الخلاف بين المفسرين من قبيل اختلاف التنوع. ثم قال الشيخ مبيناً ما يحصل به الجمع بين القولين: (فإن لفظ التأويل قد صار بتعدد الاصطلاحات مستعملاً في ثلاثة معانٍ)، والتعارض بين هذين القولين، يصح لو كان التأويل ليس له إلا معنى واحد، فإنه يمتنع حينئذٍ الجمع ولكن التأويل له معانٍ. فيمكن الجمع بين قول الجمهور، وقول مجاهد ومَن معه: بحمل كلٍّ من القولين على معنى من معاني التأويل، فالذي يقول: إن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه، يريد بالتأويل معنى غير المعنى الذي يريده مَن يقول: إن الراسخين في العلم

يعلمون تأويله، وحينئذ يزول التعارض. والتوفيق بين القولين يحصل بمراعاة المعنى الثاني والثالث من معاني التأويل، لكن الشيخ ذكر المعاني الثلاثة. قوله: (وهو اصطلاح كثير...) أي: أن هذا اصطلاح محض ليس من اللغة في شيء. قوله: (أن التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به) أي: تفسير اللفظ بالمعنى البعيد، وترك المعنى القريب. فإذا قالوا: هذا النص مؤول، فالمراد: أنه مصروف عن ظاهره إلى خلاف ظاهره، ولهذا يقول الأصوليون: إن الأدلة منها ما هو نص لا يحتمل إلا معنى واحداً، وهذا لا يتأتى فيه التأويل، ومنها: ما يحتمل أكثر من معنى، ومن هذه المعاني ما هو قريب، ومنها ما هو بعيد، فحملة على المعنى القريب، هو: الظاهر، وهذا هو الواجب، إلا إذا كان هناك دليل يوجب حملة على المعنى الآخر البعيد، فيكون: مؤولاً. قوله: (وهذا هو الذي عناه أكثر من تكلم من المتأخرين في تأويل نصوص الصفات وترك تأويلها، وهل ذلك محمود أو مذموم؟ أو حق أو باطل؟) أي: أن الناس خاضوا في هذا، فمن الناس من يقول: يجب تأويل نصوص الصفات، وهم أهل التأويل من المعطلة، ويقابل أهل التأويل من المعطلة أهل التفويض، فكل من أهل التأويل وأهل التفويض، ينفون الصفات عن الله سبحانه، لكنهم يختلفون في الموقف من نصوص الصفات. وهذا التأويل،

كتأويل الاستواء بالاستيلاء، واليد بالنعمة، أو القدرة، والوجه بالذات أو بالشواب، وتأويل النزول بنزول الرحمة، أو نزول ملك من الملائكة، وتأويل قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] بمجيء أمره، وظاهر هذا النص مثلاً: أنه هو تعالى يجيء. والاحتمال المرجوح مجيء أمره، وهم يقولون: إن هذا التأويل لدليل، وهي في الحقيقة شبهات داحضة مردودة، وقد بنوا عليها مذهبهم الباطل. هذا هو التأويل بالمعنى الأول، ولكن ما حكم هذا التأويل؟ نقول: إن كان الدليل الذي بُني عليه هذا التأويل صحيحاً، فالتأويل صحيح؛ لأنه عمل بالدليل الصحيح، وإن كان الدليل لا يصح، كان التأويل الذي بني عليه باطلاً. وأما تأويل نصوص الصفات بمعنى صرفها عن ظاهرها إلى خلاف هذا الظاهر، فإنه باطل بدون تفصيل؛ لأنه ليس هناك دليل، فأهل التأويل من المعطلة ليس عندهم دليل يجب المصير إليه، ما هي إلا شبهات وحجج داحضة، كقولهم: معنى ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ أي: أمره؛ لأن المجيء يتضمن انتقالاً، والانتقال ممتنع على الرب تعالى، أو قولهم: إن المجيء فعل حادث، والله منزّه عن الحوادث. ومن المعلوم أنه لا دليل على نفي الحوادث عن الله تعالى، فهذا لفظ مبتدع، وهو لفظ محتمل أيضاً، فالمقصود أنه ليس عندهم دليل صحيح لهذا التأويل، فوجب إجراء كلام الله تعالى على ظاهره. هذا هو المعنى الأول من معاني

التأويل، والشيخ ذكره لاستكمال معاني التأويل، وإلا فهذا المعنى كما تقدم محض اصطلاح لأهل الفقه وأصوله وأهل الكلام، لم يأت في القرآن، ولا أصل له في اللغة العربية. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣٦٧)].

المسألة الثانية: معاني التأويل عموماً وفي الآية خصوصاً. (أحدها وهو اصطلاح كثير من المتأخرين من المتكلمين في الفقه وأصوله: أن التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به.) هذا هو أحد المعاني التي استعمل فيها اصطلاح التأويل، وهذا الاستعمال ليس هو المقصود في الآية بحسب ما فسرت به عند علماء السلف، وإنما هو اصطلاح حادث يرد في كلام الأصوليين والفقهاء والمتكلمين، وهذا الاصطلاح نصه كما ذكر المصنف: (أن التأويل هو: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به). فتخصيص لفظ التأويل بهذا المعنى إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين، وأما الصحابة، والتابعون لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعنى، بل يريدون المعنى الثاني أو الثالث كما سيأتي. ولهذا لما ظن طائفة من المتأخرين أن لفظ التأويل في القرآن والحديث في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمْنًا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] أريد به هذا المعنى الاصطلاحي الخاص، واعتقدوا أن

الوقف في الآية عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، لزم من ذلك أن يعتقدوا أن لهذه الآيات والأحاديث معاني تخالف مدلولها المفهوم منها، وأن ذلك المعني المراد بها لا يعلمه إلا الله، لا يعلمه الملك الذي نزل بالقرآن وهو جبريل، ولا يعلمه محمداً ﷺ ولا غيره من الأنبياء، ولا يعلمه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وأن محمداً ﷺ كان يقرأ قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوِي﴾ [طه: ٥]، وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وغير ذلك من آيات الصفات، بل ويقول ﷺ: «يَنْزِلُ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا». أخرجه البخاري (٧٤٩٤)، ومسلم (٧٥٨). ونحو ذلك، وهو لا يعرف معاني هذه الأقوال، بل معناها الذي دلت عليه لا يعلمه إلا الله، ويظنون أن هذه طريقة السلف. من قول أهل السنة الإيمان بالنصوص على ظاهرها ورد التأويل الفاسد، ويقصد بظاهر النصوص مدلولها المفهوم بمقتضى الخطاب العربي، لا ما يقابل النص عند متأخري الأصوليين، والظاهر عندهم على حد تعريفهم: ما احتمل معنى راجحاً وآخر مرجوحاً، والنص هو ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، «لفظة الظاهر قد صارت مشتركة، فإن الظاهر في الفطر السليمة، واللسان العربي، والدين القيم، ولسان السلف، غير الظاهر في عرف كثير من المتأخرين»^(١). فالواجب في نصوص

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٣٣/ ١٧٥).

الوحي إجراؤها على ظاهرها المتبادر من كلام المتكلم، واعتقاد أن هذا المعنى هو مراد المتكلم، ونفيه يكون تكذيباً للمتكلم، أو اتهاماً له بالعي وعدم القدرة على البيان عما في نفسه، أو اتهاماً له بالغبن والتدليس وعدم النصح للمكلف، وكل ذلك ممتنع في حق الله تعالى وحق رسوله الأمين ﷺ. ومراد المتكلم يعلم: إما باستعماله اللفظ الذي يدل بوضعه على المعنى المراد مع تخلية السياق عن أية قرينة تصرفه عن دلالاته الظاهرة. أو بأن يصرح بإرادة المعنى المطلوب بيانه. أو أن يحتف بكلامه من القرائن التي تدل على مراده. وعلى هذا فصرف الكلام عن ظاهره المتبادر من غير دليل يوجهه أو يبين مراد المتكلم، تحكم غير مقبول سببه الجهل أو الهوى، وهذا وإن سماه المتأخرون تأويلاً، إلا أنه أقرب إلى التحريف منه إلى التأويل. ولا يسلم لهذا المتأول تأويله حتى يجيب على أمور أربعة: أحدهما: أن يبين احتمال اللفظ لذلك المعنى الذي أورده من جهة اللغة. الثاني: أن يبين وجه تعيينه لهذا المعنى أنه المراد. الثالث: أن يقيم الدليل الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره؛ لأن الأصل عدمه. قال ابن الوزير رحمه الله: «من النقص في الدين رد النصوص والظواهر، ورد حقائقها إلى المجاز من غير طريق قاطعة تدل على ثبوت الموجب للتأويل»^(١).

الرابع: أن يبين سلامة الدليل الصارف عن المعارض، إذ دليل إرادة الحقيقة والظاهر

(١) إيثار الحق على الخلق (ص: ١٢٩).

قائم، وهو إما قطعي، وإما ظاهر، فإن كان قطعياً لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهراً فلا بد من الترجيح^(١). قال ابن القيم: «والمقصود أن التَّأْوِيلَ يتجاذبه أصلاً: التفسير، والتَّحْرِيفُ. فتأويل التفسير هو الحق، وتأويل التَّحْرِيف هو الباطل. فتأويل التَّحْرِيف من جنس الإلحاد؛ فإنه هو الميلُ بالنصوص عن ما هي عليه، إما بالطنن فيها أو بإخراجها عن حقائقها مع الإقرار بلفظها، وكذلك الإلحاد في أسماء الله يكون بجحد معانيها وحقائقها، وتارة يكون بإنكار المسمَّى بها، وتارة يكون بالتشريك بينه وبين غيره فيها. فالتَّأْوِيلُ الباطل هو إلحادٌ وتحريفٌ، وإن سماه أصحابه تحقيقاً وعرفاناً وتأويلاً. فمن تأويل التَّحْرِيف والإلحاد تأويلُ الجهمية قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، أي: جَرَحَ قلبه بالحكم والمعارف تجريحاً. ومن تحريف اللفظ إعراب قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ﴾ من الرفع إلى النصب، فقال: «وَكَلَّمَ الله» أي: موسى كلم الله، ولم يكلمه الله، وهذا من جنس تحريف اليهود، بل أقبح منه، واليهود في هذا الموضع أولى بالحق منهم. ولما حَرَّفَهَا بعضُ الجهمية هذا التَّحْرِيف قال له بعض أهل التوحيد: فكيف تصنعُ بقوله: ﴿وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣]؟! فَبُهِتَ المحرِّف. ومن هذا أن بعض الفرعونية سأل بعض أئمة العربية هل

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٦/ ٣٦٠)، والصواعق المرسله لابن قيم الجوزية (١/

٢٨٨)، وبدائع الفوائد لابن قيم الجوزية (٤/ ١٠٠٩).

يمكن أن يُقرأ ﴿الْعَرْشُ﴾ بالرفع في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]؟
 وقصد الفرعونيُّ بهذا التَّحْرِيفُ أن يكون الاستواء صفةً للمخلوق، لا للخالق. ولو
 تيسَّر لهذا الفرعوني هذا التَّحْرِيفُ في هذا الموضع لم يَيسر له في سائر الصفات^(١).
 [محمد بن خليفة (١١ / ٢)].

(١) الصواعق المرسلة (١ / ٢١٥).

والثاني: أن التأويل بمعنى: التفسير، وهذا هو الغالب على اصطلاح مفسري القرآن، كما يقول ابن جرير، وأمثاله من المصنِّفين في التفسير: واختلف علماء التأويل. ومجاهدٌ إمام المفسرين، قال الثوري: إذا جاءك التفسير عن مجاهد، فحسبك به. وعلى تفسيره يعتمد: الشافعيُّ، وأحمدُ بن حنبل، والبخاريُّ، وغيرهم. فإذا ذكر أنه يعلم تأويل المتشابه، فالمراد به: معرفة تفسيره.

هذا أحد معنيي التأويل الواردين في النصوص، والمأثورين عن السلف، وهو مراد كثير من المفسرين من لفظ التأويل، وهو الذي عناه مجاهدٌ بقوله: إن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه. وقول الشيخ: (ومجاهد إمام المفسرين...) إلخ، بيان لمنزلة مجاهد في التفسير، ممَّا يوجب اعتبار قوله ذلك، فيتعين أنه أراد بالتأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم: (التفسير)، فلا يكون قوله معارضاً لقول الجمهور، كما تقدم. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣٧١)].

أي: أن لفظ التأويل يطلق ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وهذا اصطلاح السلف، وجمهور المفسرين، وهو موافق لقول من قال بالوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]. وضرب المصنف أمثلة على استعمال هذا المعنى في كلام السلف: المثال الأول: قوله: (كما يقول ابن جرير وأمثاله من المصنِّفين في التفسير: «واختلف علماء التأويل»). فيستعملون لفظ التأويل ويريدون به التفسير. المثال الثاني: قوله: (يعلم تأويل المتشابه) أي: يعلم تفسير المتشابه. [محمد بن خليفة (١٤ / ٢)].



الثالث من معاني التأويل هو: الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، كما قال تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣]. فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد، هو ما أخبر الله تعالى به فيه، ممّا يكون من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار ونحو ذلك، كما قال في قصة يوسف لما سجد أبواه وإخوته، وقال: ﴿وَقَالَ يَتَابَتَ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ﴾ [يوسف: ١٠٠]، فجعل عين ما وُجد في الخارج، هو تأويل الرؤيا. فالتأويل الثاني، هو: تفسير الكلام، وهو الكلام الذي يُفسّر به اللفظ حتى يفهم معناه، أو تعرف علته، أو دليله، وهذا التأويل الثالث، هو عين ما هو موجود في الخارج، ومنه قول عائشة رضي الله عنها: «كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي، يتأول القرآن». أخرجه البخاري (٤٩٦٨)، ومسلم (٤٨٤). تعني قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ﴾ [النصر: ٣]، وقول سفيان بن عيينة: «السنة، هي تأول الأمر، والنهي». فإنّ نفس الفعل المأمور به، هو تأويل الأمر به، ونفس الموجود المخبر عنه، هو: تأويل الخبر، والكلام: خبر، وأمر. ولهذا يقول أبو عبيد، وغيره: الفقهاء أعلم

بالتأويل من أهل اللغة. كما ذكروا ذلك في تفسير اشتمال الصِّمَاء، لأن الفقهاء يعلمون نفس ما أمر به، ونفس ما نُهي عنه، لعلمهم بمقاصد الرسول ﷺ، كما يعلمُ أتباعُ أبقرائهم وسيبويه ونحوهما من مقاصدهم ما لا يُعلم بمجرد اللغة. ولكن تأويل الأمر والنهي، لا بُدَّ من معرفته، بخلاف تأويل الخبر^(١). إذا عُرِف ذلك، فتأويل ما أخبر الله به عن نفسه المقدسة الغنية بما لها من حقائق الأسماء والصفات، هو حقيقة نفسه المقدسة المتصفة بما لها من حقائق الصفات، وتأويل ما أخبر الله به من الوعد والوعيد، هو نفس ما يكون من الوعد والوعيد.



(١) قد جاء مبيناً في موضع آخر بقوله: «المعمول به لا بد فيه من العلم المفصل، فيلزم الأمة معرفة ما يعمل به تفصيلاً ليعملوا به، وما أخبروا به فليس عليهم معرفته، بل عليهم الإيمان به، وإن كان العلم به حسناً أو فرضاً على الكفاية، فليس فرضاً على الأعيان، بخلاف ما يعمل به، ففرض على كل إنسان معرفة ما يلزمه من العمل مفصلاً، وليس عليه معرفة العلميات مفصلاً». تفسير سورة الإخلاص، مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٨٨). وانظر: (١٧/ ٣٧٢). والإكليل في المتشابهة والتأويل مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٨١). فالشرائع المأمور بها لا يُكتفى فيها بالإيمان المجمل، بل لا بد من تفصيلها علماً وعملاً. انظر: مجموع الفتاوى (٢٠/ ٩٩).

هذا هو المعنى الثاني من معنيي (التأويل) الواردين في النصوص، والمأثورين عن السلف، وهو (التأويل) بمعنى: (الحقيقة التي يؤول إليها الكلام)، وهي: عين المخبر به الموجود في الخارج، ومن شواهد: آيتا الأعراف، ويوسف. قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ﴾ استفهام إنكاري بمعنى: النفي، أي: لا ينتظر هؤلاء الكفار المكذبون إلا تأويل ما أخبروا به من أمر البعث والجزاء والوعيد الشديد. قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣] أي: تأويل ما جاء في الكتاب من الأخبار عن البعث الذي يكذب به الكفار، والعقاب الذي توعد الله به المكذبين، فإن هذه الآية بعد قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٥٢] فالتأويل هنا بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الشيء. قوله: (فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله تعالى به فيه مما يكون من القيامة) ... إلخ، أي: نفس الواقع في المعاد، هو هذا التأويل، فتأويل ما توعد الله تعالى به الكفار مثلاً هو نفس ما يكون من العقاب من دخولهم النار. ومن الشواهد أيضاً على هذا المعنى: (قوله تعالى في قصة يوسف عليه الصلاة والسلام لما دخل عليه أبواه وإخوته) الأحد عشر، ورفع أبويه على العرش، وسجدوا له: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُءُيَايَ مِنْ قَبْلُ﴾ [يوسف: ١٠٠] أي: هذه هي حقيقتها وتفسيرها الواقعي. قوله: (فجعل عين ما وُجد في

الخارج هو تأويل الرؤيا) أي: ما وجد في الخارج، وهو: السجود، هو تأويل الرؤيا التي رآها يوسف في أول أمره، فبدأت القصة بذكر الرؤيا، وانتهت بتفسيرها التفسير الواقعي الخارجي. فالرؤيا لها تفسير يكون بالكلام، وتفسير يكون في الواقع، وقد اشتملت قصة يوسف عليه الصلاة والسلام على نماذج من الرؤى: رؤيا يوسف، ورؤيا الفتيين، ورؤيا الملك. فرؤيا الملك فسرها يوسف عليه الصلاة والسلام، كما قال الله تعالى: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَّعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٤٦﴾ قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُّوهُ فِي سُنبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ ﴿٤٨﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْرِضُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [يوسف: ٤٦-٤٩]. فهذا الكلام تفسير للرؤيا، ثم لما جاءت السنين الخصبة، وبعدها السبع الشداد، كانت هذه السنين تأويلاً، بمعنى الحقيقة. فصار للرؤيا تأويل بمعنى التفسير، وتأويل بمعنى الحقيقة، فيأتي الرائي، فيقص على المعبر، فيفسرها بحسب ما أوتي، فهذا تأويل بمعنى التفسير، ولكن إذا وقع مقتضاها ومضمونها في الخارج، أو بالفعل، فذلك تأويلها بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام. فيعقوب

عليه السلام لما قص عليه يوسف عليه السلام الرؤيا، فهم منها أن يوسف سيكون له شأن، لكن لا ندري هل يعقوب عليه السلام فهم أن الشمس والقمر والأحد عشر كوكباً هي أبوا يوسف وإخوته؟ الله أعلم، وليس هذا ببعيد على يعقوب، وهو نبي من أنبياء الله تعالى، وفيها أيضاً قرائن تدل على هذا، كالشمس والقمر والكواكب الأحد عشر. فيوسف عليه السلام يذكر هذه الحال، ويقول: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف: ١٠٠] أي: صار لها واقعاً وحقيقة. والرؤيا التي لا يكون لها واقع، أضغاث أحلام، ومن حديث النفس، ولكن الرؤيا الصادقة، هي التي يكون لها واقع، وكان أول ما بدئ به رسول الله ﷺ الرؤيا الصادقة في النوم، «فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح». أخرجه البخاري (٣)، ومسلم (١٦٠). أي: جاءت مطابقة لما رأى في المنام. والمقصود أن هذا هو المعنى الثالث، وسعيد الشيخ رحمه الله ويوضح هذين المعنيين مزيد إيضاح في الفقرة التالية. فائدة: سجود يعقوب عليه الصلاة والسلام وأبنائه ليوسف عليه الصلاة والسلام، كان جائزاً في شريعتهم، أمّا في شريعة الإسلام الخاتمة التي جاء بها محمد ﷺ فإنه لا يجوز، كما قال النبي ﷺ: «لَوْ كُنْتُ أَمِراً أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ، لِأَحَدٍ لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا». أخرجه الترمذي (١١٥٩). لما أراد معاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن يسجد له، وأنكر عليه ذلك، وقال

تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [فصلت: ٣٧]. وهذا السجود الذي كان من أبي يوسف وإخوته، ليس هو من العبادة، بل هو سجود تحية وتكريم، كما سجد الملائكة لآدم بأمر الله تعالى عبادةً لله تعالى، وتكريماً لآدم عليه السلام، وبهذا أظهر الله كرامة آدم وفضله، ولهذا يقول الناس يوم القيامة إذا طلبوا منه الشفاعة: أنت أبو البشر، خلقتك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأمر الملائكة فسجدوا لك. وهذا كله توضيح للمعنيين الثاني والثالث من معاني التأويل، وهما: التأويل بمعنى التفسير، والتأويل بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام. فقول الشيخ: (الثاني، هو: تفسير الكلام، وهو الكلام الذي يفسر به اللفظ حتى يفهم معناه) ... إلخ، معناه: أن التأويل بمعنى التفسير، هو نفس الكلام الذي يعبر به المفسر عن معنى الآية مثلاً، ويبين به ما تدل عليه من الحكم وعلته، وهذا يختلف باختلاف المفسرين في تعبيرهم عن معنى الآية. وأما التأويل بمعنى الحقيقة، فقد ذكره الشيخ بقوله: (وهذا التأويل الثالث، هو عين ما هو موجود في الخارج) فظهر بذلك الفرق بين معنيي التأويل. فقوله: (فإن نفس الفعل المأمور به، هو تأويل الأمر به، ونفس الموجود المخبر عنه، هو: تأويل الخبر، والكلام: خبر، وأمر) أي: أن التأويل الثالث، هو: الحقيقة الموجودة في الخارج، والكلام قسمان:

خبر، وإنشاء. فتأويل الأمر، هو نفس فعل المأمور به، وتأويل النهي هو ترك المنهي عنه، وتأويل الخبر، هو نفس المخبر عنه الموجود في الخارج. فقول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، له تأويل بمعنى التفسير، وتأويل بمعنى الحقيقة، فتأويله بمعنى التفسير، هو ما يعبر عنه المفسرون، كقولهم: هذا أمر من الله تعالى لعباده المؤمنين بإقام الصلاة، وهو: أدائها بواجباتها، وسننها، وشروطها، كما بين النبي ﷺ، وبهذا تحصل إقامة الصلاة، ونحو هذا الكلام، فكلام المفسرين، هو من هذا التأويل. وأما تأويله بمعنى الحقيقة، فهو أداء المسلم للصلاة، كما صلى النبي ﷺ، فهو - أي: المسلم - يتأول القرآن، كما قالت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي، يتأول القرآن». فتسبيحه ﷺ واستغفاره هذا في الركوع والسجود، هو التأويل بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، وقولها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «يتأول القرآن. أي: يعمل بهذا القرآن، ويحقق حقيقة الأمر الذي أمر به، بهذا التسبيح، وهذا الاستغفار. وتأويل قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْ﴾ [النصر: ٣] بمعنى التفسير، مثل أن يقول المفسر: هذا أمر من الله سبحانه لنبيه ﷺ بتسبيحه وتنزيهه عن كل ما لا يليق به، وحمده سبحانه، والثناء عليه بما هو أهله، وأمر من الله لنبيه بالاستغفار، والتوجه إليه بطلب

المغفرة. وعائشة رضي الله عنها أخبرت عن التأويل بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الشيء، وهكذا تأويل قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّعَابِنِ﴾ [التغابن: ٩] بمعنى الحقيقة، هو نفس ما يكون يوم القيامة من جمع الناس الأولين والآخرين ببعثهم من قبورهم وحشرهم. ومن شواهد التأويل بمعنى الحقيقة ما ذكره الشيخ عن سفيان بن عيينة: (السنة، هي تأويل الأمر والنهي) أي: الطريقة المستقيمة والمثلى، هي فعل المأمور به، وترك المنهي عنه، وهذا هو تأويل الأمر والنهي، وبهذا يكون الشيخ قد ذكر للمعنى الثالث من معاني التأويل شواهد من القرآن كما في الآيتين، وشواهد من المأثور من كلام السلف، كقول عائشة رضي الله عنها، وقول سفيان بن عيينة رحمه الله، والله أعلم. ومعنى كلام أبي عبيد القاسم بن سلام رحمه الله: أن علماء الشرع أعلم بتأويل كلام الله تعالى، وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم من أهل اللغة، كما تقدم من قول ابن عباس رضي الله عنهما: «تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء». فالفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة؛ ولهذا تُفسَّر الألفاظ الشرعية لغة، ثم تفسر شرعاً، فيقال مثلاً: الصلاة لغة: الدعاء، وفي الشرع: كذا وكذا، وهكذا الصيام، والزكاة، والحج، ونحوها. قوله: (لأن الفقهاء يعلمون نفس ما أمر به، ونفس ما نهى عنه، لعلمهم بمقاصد الرسول صلى الله عليه وسلم) أي: لأنهم يعلمون

من المقاصد الشرعية ما لا يُعلم بمجرد اللغة. قوله: (كما ذكروا ذلك في اشتمال الصماء) ثبت عن النبي ﷺ أنه: «نهى عن اشتمال الصماء». أخرجه البخاري (٣٦٧)، ومسلم (٢٠٩٩). وهي: لبسة معروفة، فأهل اللغة، قالوا: إن اشتمال الصماء أن يلف الإنسان على نفسه ثوباً، ويجعل يديه من داخل بحيث لا يكون له منفذ، أخذاً من الصمم، وهو: انسداد الأذن، والشيء الأصم: الذي لا منفذ فيه. ففهم أهل اللغة من اشتمال الصماء هذا، وأما الفقهاء، فعندهم: أن اشتمال الصماء، هي: أن يلتحف الإنسان بالثوب الواحد ليس عليه غيره، ويجعل طرفيه على عاتقه، فإذا أراد أن يخرج يده أدى هذا إلى انكشاف العورة، ولو انفلت الطرف الذي على الكتف كذلك، وأما إذا كان إزار مع الثوب، فالصحيح أنه لا بأس، كحال المضطبع في الإحرام. فالفقهاء فسّروا اشتمال الصماء بنحو هذا التفسير، وقالوا: السر في هذا النهي أنها مظنة لانكشاف العورة، فالفقهاء إذاً أعلم؛ لأن المقصود الأول من اللباس هو ستر العورة، والمقصود الثاني الزينة، قال الله تعالى: ﴿يَبْنِيْ عَادَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْءَ تِكُمْ وَرِدِشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ [الأعراف: ٢٦]، وما نهى عنه من هذه اللبسات؛ لأنها مظنة انكشاف العورة، فكل لبسة تُعرض العورة للانكشاف، فإنه ينهى عنها، وكل لبسة تكون أستر، فهي أكمل وأفضل؛ لأنها

تحقق المقصود الشرعي. والتأويل في كلام أبي عبيد رحمه الله تعالى الذي يظهر أنه صالح لأن يكون بمعنى التفسير، ولأن يكون بمعنى الحقيقة، فالفقهاء أعلم بتأويل كلام الرسول ﷺ، ومن كان أعلم بمقصوده، كان أعلم بتطبيق ذلك والعمل به، وأقدر عليه، والله أعلم. قوله: (ولكن الأمر والنهي لا بد من معرفته بخلاف تأويل الخبر). هذا هو الفرق بين تأويل الأمر وتأويل الخبر، وهو أن تأويل الأمر لا بد من معرفته؛ لأنه مقصود من المكلف أن يقوم به، بخلاف تأويل الخبر، فإنه ليس بلامزم أن نعلم حقيقة الخبر، وتأويله في الخارج على ما هو عليه، بل الغالب في الأخبار أن تكون غير معلومة، كما سيأتي في نصوص الأسماء والصفات، ونصوص المعاد. (إذا عرف ذلك، فتأويل ما أخبر الله به عن نفسه المقدسة الغنية بما لها من حقائق الأسماء والصفات هو حقيقة نفسه المقدسة المتصفة بما لها من حقائق الصفات، وتأويل ما أخبر الله به من الوعد والوعيد هو نفس ما يكون من الوعد والوعيد). أي: إذا عرف ما تقدم من معاني التأويل وخصوصاً المعنى الثالث، وهو: الحقيقة، فتأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن صفاته، هو: نفسه المقدسة وما قام به سبحانه وتعالى من الصفات، وهذا باعتبار المعنى الثالث من معاني التأويل، وهو: الحقيقة. فقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، هو نفسه تعالى وما قام به من الاستواء

على العرش، وتأويل قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨]، هو نفسه المقدسة وما قام به من السمع والبصر، وهكذا القول في سائر نصوص الصفات، كقوله ﷺ: «يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا». أخرجه البخاري (٧٤٩٤)، ومسلم (٧٥٨). الحديث. وهذا النوع من التأويل، هو الذي لا يعلمه إلا الله تعالى كما سبق، وكما سيأتي تقريره إن شاء الله تعالى. وهكذا تأويل نصوص الوعد والوعيد، ونصوص البعث وما يكون يوم القيامة، هو نفس ما يكون من الوعد والوعيد يوم القيامة في الخارج، فتأويل قوله تعالى: ﴿جَنَّتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ﴾ [الرعد: ٢٣]، وقوله سبحانه: ﴿وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ ۖ عَلَىٰ سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ ۖ مُتَكِينَ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ ۖ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ ۖ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ ۖ﴾ [الواقعة: ١٤-١٨] الآيات، تأويلها هو نفس الموجود وما يكون من ذلك، فمن هذه الأمور ما يكون موجوداً الآن كالجنة، ولكن دخول المؤمنين الجنة بحيث يجلسون على تلك السرر، ويتكئون عليها، ويطوف عليهم الولدان، يكون يوم القيامة. وهكذا تأويل نصوص الوعد، هو ما يكون من الوعد، كما تقدم في قوله تعالى في تهديد الكفار: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ

يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴿[الأعراف: ٥٣]﴾ أي: ما يتظر هؤلاء الكفار إلا تأويل ما تُوعِدُوا به، وما وُعدُوا به في الكتاب المفصل، فإذا قامت القيامة، وانشقت السماء، وانتشرت الكواكب، وفُجِّرَت البحار، وبعثت القبور، فكل هذا الواقع، هو: تأويل ما أخبر الله سبحانه به من أمر البعث والنشور والحشر والجزاء والثواب والعقاب، باعتبار المعنى الثالث من معاني التأويل المتقدمة. وأما تأويلها بمعنى التفسير، فهو حاصل الآن، وهو معلوم لنا كما سيأتي، وقد تقدم، وهو: نفس الكلام الذي نعبر به عن معاني هذه النصوص. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣٨٥)].

المعنى الثالث من معاني التأويل كما ذكر المصنف: (هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام)، وهي وقوع المخبر به في وقته الخاص إذا كان الكلام خبراً، أو امتثال ما دُلَّ عليه الكلام إذا كان الكلام طلباً، وهذا اصطلاح آخر قال به السلف الصالح^(١). وبين المصنف أن الكلام ينقسم إلى قسمين: القسم الأول: الخبر. فإذا كان الكلام من هذا القسم، فإن تأويله هو وقوع المخبر به في وقته الخاص، مثل المعاد وما يكون فيه من

(١) انظر في هذه التعريفات: الفتوى الحموية (ص: ٧٠)، الإكليل في المتشابه والتأويل، ضمن مجموع الفتاوى (٢٨٨/١٣). وللتوسع انظر: جناية التأويل الفاسد (ص: ٨)، وموقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة (ص: ٤٨١).

القيامة والحساب والجزاء، وهذا القسم هو المقصود بقول المصنف: (كما قال تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣]. فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله تعالى به فيه، مما يكون من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار ونحو ذلك). ومنه كذلك قول المصنف: (كما قال في قصة يوسف لما سجد أبواه وإخوته قال: ﴿وَقَالَ يَأْبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ﴾ [يوسف: ١٠٠] فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا). والقسم الثاني: الأمر. فإذا كان الكلام من هذا القسم، فإن تأويله امثال ما دلَّ عليه الكلام إذا كان الكلام طلباً، كما قال المصنف: (فإن نفس الفعل المأمور به هو تأويل الأمر به). ومثاله: (قول عائشة رضي الله عنها: كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي» يتأول القرآن. تعني قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ﴾ [النصر: ٣]. وقول سفيان بن عيينة: السُّنة هي تأويل الأمر والنهي). وقول المصنف: (ولهذا يقول أبو عبيد وغيره: الفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة. كما ذكروا ذلك في تفسير اشتمال الصَّماء، لأن الفقهاء يعلمون نفس ما أمر به ونفس ما نُهي عنه، لعلمهم بمقاصد الرسول صلى الله عليه وسلم، كما يعلم أتباع أبقرات وسيبويه ونحوهما من مقاصدهم ما لا يُعلم بمجرد اللغة).

أعطى المصنف هنا مثلاً على تأويل الأمر بقول: (أبو عبيد وغيره: الفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة). أي: لما كان تأويل الأمر والنهي وهو امثالهما يحتاج إلى العلم به كان الفقهاء أعلم بتأويل الأحكام من أهل اللغة؛ لأنهم يعلمون مقاصد الشريعة، ولهم ممارسة في ألفاظ الوحيين، لهذا قال الإمام ابن خزيمة: «ومحال أن يكون أهل الشعر أعلم بلفظ الحديث من علماء الأثر، الذين يعنون بهذه الصناعة يروونها ويسمعونها من ألفاظ العلماء ويحفظونها، وأكثر طلاب العربية إنما يتعلمون من الكتب المشتراة والمستعارة من غير سماع»^(١). مثال ذلك: «أن النبي نهى عن اشتغال الصماء؟» قال الأصمعي: أي: أن يشتمل الرجل بثوبه فيجلل به جسده كله ولا يرفع منه جانباً ولا يخرج منه يده، فهذا قول أهل اللغة. قال أبو عبيد: «والفقهاء يقولون: هو أن يشتمل بثوب واحد ليس عليه غيره ثم يرفعه من أحد جانبيه على منكبيه فيبدو منه فرجه. والفقهاء أعلم بالتأويل في هذا، وذاك أصح لغة»^(٢). ولكن كلا من التفسيرين معمول به عند الفقهاء، والله أعلم. وهكذا فإن أهل كل فن أعلم بمقاصده من غيرهم، فمثلاً يعلم بقراط في الطب ما لا يعلمه غيره عن الطب بمجرد

(١) التوحيد وإثبات صفات الرب (١/ ٢٧٧).

(٢) غريب الحديث لأبي عبيد (٢/ ١١٧).

معرفته للغة. وهكذا سيويه في النحو فمثلاً إذا قيل: محمد قائم، أو قام محمد، فالظاهر أن محمداً فاعل في العبارتين لكن عند النحاة محمد مبتدأ في الأولى وفاعل في الثانية. وقول المصنف: (ولكن تأويل الأمر والنهي لا بد من معرفته بخلاف تأويل الخبر). أي: أن الفرق بين تأويل الأمر وتأويل الخبر هو: أن الأمر يجب معرفته حتى يفعل، فلا بد في الأوامر والنواهي أن تمتثل. أما الخبر فلا يجب معرفته، فإنه يقع وإن جهل. وقول المصنف: (إذا عرف ذلك، فتأويل ما أخبر الله به عن نفسه المقدسة الغنية بما لها من حقائق الأسماء والصفات، هو حقيقة نفسه المقدسة المتصفة بما لها من حقائق الصفات، وتأويل ما أخبر الله به من الوعد والوعيد، هو نفس ما يكون من الوعد والوعيد). أي: أن كيفية ذات الله وصفاته داخلية في هذا المعنى من معاني التأويل، الذي لا يعلمه إلا الله تعالى، وهو الكيف المجهول الذي قال به السلف الصالح عليه السلام، كما في أثر الإمام مالك رحمه الله، وغيره، والتي سيأتي إيرادها.

[محمد بن خليفة (١٥ / ١)].

قول المصنف رحمه الله: (ولا منافاة بين القولين عند التحقيق، فإن لفظ التأويل قد صار بتعدد الاصطلاحات مستعملاً في ثلاثة معان: أحدها وهو اصطلاح كثير من المتأخرين المتكلمين في الفقه وأصوله: أن التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال

الراجع إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به (...). هذا هو المصطلح الأول في مرادهم بالتأويل، وهو الذي عليه أئمة علم الكلام، وقد دخل على كثير من أهل الفقه والأصول، وإلا فأصل هذا المصطلح هم أئمة المعتزلة، فالتأويل عندهم بمعنى: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجع إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به. وهو مبني على ما تقدمت الإشارة إليه من مسألة الحقيقة والمجاز؛ ولهذا فلك أن تقول: إنهم يقولون تارة: هو صرف اللفظ عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي؛ لدليل يقترن بذلك، ولا شك أن هذا الحد فيه قدر من التناقض من جهة العقل، ومن جهة اللغة، ومن جهة الشرع، وليس هذا المقام مقام تفصيله. لكن لا بد من الإشارة إلى أن الأصل أن الكلام المحكم البين يكون بريئاً من كونه محتملاً لمعنيين بينهما قدر من التباين والتنافي، الأول يسمى ظاهراً حقيقة، والآخر يسمى تأويلاً مجازاً. فإن هذا لا شك أن فيه قدراً من التناقض العقلي والتناقض اللغوي، بل والتناقض الشرعي، أي: أنه يعلم تناقضه من جهة الشرع، فإن الشرع يقضي بتناقضه وإبطاله؛ لأن الشرعيات سواء باب الأمر والنهي أو باب الخبر مراد الله سبحانه وتعالى في نفس الأمر من الكلام يكون واحداً، مع أن هناك نصوصاً في الأمر والنهي قد تحتمل عند الناظرين فيها أكثر من معنى، إلا أن مراد الله سبحانه وتعالى يكون واحداً من هذا

الذي قد اختلف فيه اختلاف تضاد. أما باب الخبر فإنه دائر بين التصديق والتكذيب، فمثلاً: قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فالقرء هنا قد يفسر بالحيض وقد يفسر بالطهر، وهذا التفسير مختلف عن هذا، لكن ليس هذا من باب الإثبات والنفي، أي: التصديق والتكذيب، أما إذا قيل: إن هذا النص الخبري كنص من نصوص الصفات يحتمل الحقيقة ويحتمل المجاز، ويكون المعنى المجازي منافياً للمعنى الذي يسمى حقيقة؛ لزم أن يكون النص قد احتمل معنيين بينهما تناقض في النفي والإثبات، أي: في التصديق والتكذيب، ومن المعلوم أن من يكذب القرآن فإنه يكفر. وإذا ما فرض عند هؤلاء أن الآيات الخبرية وهي آيات الصفات تحتمل معنيين متناقضين أو متنافيين؛ لزم من هذا كضرورة عقلية أنه قد يقع بعض المسلمين حقيقة في هذا أو في هذا، فقد يقع بعضهم في المعنى الصادق، ويقع البعض الآخر في المعنى الكاذب، ويكون هذا في باب صفات الله وكمال الله، وهذا واضح الامتناع؛ ولذلك فإن مسألة التأويل بهذا الاصطلاح مبنية على نظرية لغوية، وهذه النظرية اللغوية هي نظرية الحقيقة والمجاز. وقد أسلفنا أن تسمية نوع من سياق العرب مجازاً والآخر حقيقة إذا ما كان من باب الاصطلاح فإنه يكون سائغاً، ولا مشاحة في الاصطلاح، وأما إذا كان ذلك من باب عوارض المعاني، فلا

شك أن هذا غلط على اللغة، وغلط على الشريعة. قد يتكلم بعض المتكلمين بكلام خبري يحتمل أكثر من معنى، ويكون بين المعنيين تناقض وتناف، ويكون أحدهما محتملاً للإثبات، والآخر محتملاً للنفي، لكن سبب هذا التناقض أحد سببين: الأول: أن المتكلم نفسه أراد أن يلغز ويدلس ويشبه على المخاطبين، فقال جملة خبرية يفهم منها شخص إثباتاً، والآخر يفهم منها نفيًا؛ لأنه قصد عدم الإفصاح بالحقيقة المثبتة، أو بالحقيقة المنفية. الثاني: أن المتكلم بطبعه ليس فصيحاً، فيكون ركيك الكلام، ركيك التركيب، فاضطرب كلامه حتى لم يستطع السامع له أن يفهم هل أراد إثباتاً أم أراد نفيًا؟ لكن لا شك أن كلام الله سبحانه وتعالى وكلام نبيه ﷺ بإجماع المسلمين ينزه عن هذين الوجهين، أو عن هذين العارضين: فينزه عن أن يكون الله تعالى أراد أن يلبس على خلقه. هذا لا شك أنه يستحيل على قدره سبحانه، وقدر كلامه، وقدر كلام نبيه، وعلى نبوة محمد ﷺ، فإن الله يقول: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] وغير ذلك من الآيات الدالة على أن القرآن الكريم هو هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان. ويمتنع الوجه الآخر من العارض، وهو النقص في المتكلم نفسه، فيكون ركيك الكلام، فيضطرب كلامه. فإن هذا بين الامتناع عقلاً وشرعاً أن يضاف إلى القرآن أو إلى كلام النبي ﷺ. إذاً لا

يمكن أن تكون الجملة الخبرية محتملة لمعنيين متنافيين، ومعلوم أن باب الصفات كما قال المصنف في أول الرسالة من باب الخبر الدائر بين الإثبات والنفي، وهذا من فقه المصنف؛ أنه افتتح بهذه القاعدة ليقول: إنه يمتنع أن تكون هذه الآيات محتملة للإثبات ومحتملة للنفي؛ فإن من التناقض أن يقال: إن الآية محتملة للكمال، ومحتملة للنقص، ومحتملة للصدق، ومحتملة للكذب. إذاً كل جملة خبرية في السنة بني آدم أجمعين، ليس عند العرب فقط، فإن بعض الناس يظن أن مسألة الحقيقية والمجاز مبنية على مفهوم لسان العرب فقط، وهذا غير صحيح، وإن كان القرآن نزل بلسان العرب وذلك لأن الله بعث الأنبياء بالسنة قومهم، ومعلوم أن الأنبياء وأن جميع الرسالات والكتب السماوية جاءت بإثبات الصفات لله تعالى، وقد نزلت بلسان قوم الأنبياء ولذلك يقول ابن سينا وهو ممن يمنع التأويل كما سبق، وإن كان يذهب إلى شر منه، لكنه يعارض أهل التأويل من المتكلمين فيقول: هب أنكم تأولتم هذا على طريقة العرب، فأين التأويل على طريقة اليهود؟ وأين التأويل على طريقة الأمم الأخرى؟! إذاً كل جملة خبرية لا يمكن أن تكون محتملة لمعنيين متنافيين، أحدهما تصديق والآخر تكذيب بالأول، أو الأول إثبات والثاني نفي، إلا أن يكون المتكلم قاصداً لتردد المخاطب في إدراك أحد الحقيقتين، وهذا ينزه عنه

الباري سبحانه، والأنبياء عليهم السلام، وإما أن يكون المتكلم ناقصاً ركيك الكلام، فإذا امتنع هذا وهذا، فإنه يمتنع حتى في كلام المخلوقين والله المثل الأعلى أن تكون الحقيقة مضطربة هذا الاضطراب. إذا مسألة المجاز تنقد من هذا الوجه: أنها تتضمن الإيمان بأن هذه الآيات تتضمن معنى ومعنى مناقض له، تتضمن الكمال وتتضمن النقص، والنقص هو الظاهر كما يزعمون، فإنهم جعلوا ظاهر النصوص هو النقص؛ لأنهم لو جعلوا ظاهر القرآن هو الكمال؛ لكان هذا مع أنه لا حاجة إليه ألطف، لكن أن يقولوا: إن ظاهر القرآن ليس مراداً؛ بل المراد هو التأويل، ويسمون الأول مجازاً والثاني حقيقة، فلا شك أن هذا غطرسة وسفسطة في العقلیات، وعدم تقدير للقرآن حق قدره، ومن هنا فإن القول في مسألة المجاز من هذا الوجه يكون قولاً مناسباً من جهة اللغة ومن جهة الشرع. أما إذا كان اصطلاحاً فكما أسلفت أنه لا مشاحة في الاصطلاح، لكن هذا كله سفسطة، فحينما يقال: إن قولنا: رأيت أسداً يخطب، هذا مجاز، وقولنا: رأيت رجلاً يخطب، هذا حقيقة، لماذا قيل في الأول: إنه مجاز؟ قالوا: لأن الحقيقة إذا قلت: رأيت أسداً يخطب، أن يفهم السامع أن أسداً حيواناً دخل المسجد وصعد المنبر وجلس يخطب والناس يستمعون، هذه هي حقيقة هذا الكلام، فنحن نريد أن نبين ونستدرك فنقول: إن المتكلم العربي إذا قال هذا فهو لا يقصد

المعنى الحقيقي وهو أن الحيوان المعروف دخل المسجد، إنما يقصد المعنى المجازي، وهو أن رجلاً شجاعاً دخل المسجد!! متى وصل الذهن البشري إلى هذه الدرجة من الانحطاط حتى يقال: حتى لا يتوهم متوهم أن حيواناً دخل المسجد أو ما إلى ذلك؟! هذا كله سفسطة في تفكيك اللغة، وفي فلسفة اللغة، ولا حاجة إليه، فإنه إذا قيل: رأيت أسداً يخطب؛ فهم أن رجلاً شجاعاً أو رجلاً هائجاً قام على المنبر فخطب. إذاً هذا مما يرد به على مسألة الحقيقة والمجاز، ومن ثم على مسألة التأويل الكلامي. وقول المصنف رحمه الله: (والثاني: أن التأويل بمعنى التفسير، ...). هذا هو المعنى الثاني للتأويل، وهو أنه بمعنى التفسير، وقول ابن جرير رحمه الله: «واختلف علماء التأويل»، أي: علماء التفسير. وقول المصنف رحمه الله: (الثالث من معاني التأويل: هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، ...). هو هذا المعنى الثالث من معاني التأويل، والفرق بين الثاني والثالث من المعاني: أن الثاني المقصود به المعاني المدركة بالعقل، أما الثالث فالمقصود به الحقيقة الصورية، أو ما نسميها بالكيفيات أو الحقائق المتصورة على قدر من التكيف والماهيات المفارقة. قال رحمه الله: (فالتأويل الثاني هو تفسير الكلام، وهو الكلام الذي يفسر به اللفظ حتى يفهم معناه، أو تعرف علته، أو دليله، وهذا التأويل الثالث هو عين ما هو موجود في

الخارج). وعليه: فالعلم بالتأويل على المعنى الثاني لا يتضمن العلم بالتأويل على المعنى الثالث. قال رحمه الله: (ومنه قول عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: كان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي. يتأول القرآن). تعني: قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ﴾ [النصر: ٣]، (وقول سفيان بن عيينة: السنة هي تأويل الأمر والنهي). فيكون من باب التحقيق والتطبيق. قال المصنف رحمه الله: (فإن نفس الفعل المأمور به هو تأويل الأمر به، ونفس الموجود المخبر عنه هو تأويل الخبر، والكلام خبر وأمر،...). وقوله: (الفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة)؛ لأن الفقهاء يعرفون ما يسمى بالحقيقة الشرعية، ومن المعلوم أن علماء الأصول يقولون: هذه حقيقة شرعية، وحقيقة لغوية، أو العرف الشرعي، والعرف اللغوي. فيقول أبو عبيد وهو من متقدمي أهل العلم العارفين بكلام العرب وفقه الحديث والرواية: (إن الفقهاء أعلم بالتأويل، أي: التفسير من أهل اللغة)، ووجه ذلك: أن أهل الفقه يعلمون المعنى الذي قصده الشارع، بخلاف صاحب العربية الذي لم يستفصل في علم الشريعة، فربما ظن أن المقصود بهذه الكلمة من كلمات صاحب النبوة هو عين المعنى اللغوي. مسألة: هل جاءت الشريعة بزيادة على المعاني اللغوية أم لا؟ هناك مسألة ذكرها النظار من المتكلمين، وبعض أهل

السنة؛ كالإمام ابن تيمية، وأبي محمد ابن حزم، وهي مسألة: هل جاءت الشريعة بزيادة على المعاني اللغوية أم أن الأمر ليس كذلك؟ هل هذا ترادف أم أن الشارع قلب الأسماء اللغوية؟ أم أنها ثبتت على أصولها وزيد عليها؟ هذا فيه خلاف مفصل مطول ذكره أبو محمد ابن حزم في الفصل، وذكره ابن تيمية في مواضع، منها: في المجلد السابع من الفتاوى لما تكلم عن مسألة الإيمان عندما يقال: التصديق في اللغة وفي الشرع هو كذلك، أم أنه في الشرع هو كل ما شرع من الأقوال والأعمال؟ ثم ذكر الخلاف مع المرجئة في هذا الكلام. لكن أقول هنا: إن ما يذكره ابن تيمية أو ابن حزم في: هل زادت الشريعة على اللغة، أم أنها نقلت اللغة، أم أن ثمة أوجهاً أخرى من الكلام؟ أقول: إن هذه الأوجه من البحوث والجدل والمناظرات والخلاف يقال فيها وينظر فيها، وقد يرجح فيها. لكن من المعلوم أنه لا يمكن أن ترد الحقائق في أصول الدين إلى الانتصار لقول يقبل الخلاف ويقبل الاجتهاد والمنازعة. وهذه طريقة في تقرير المعتقد لا بد أن يكون طالب العلم على فقه فيها. فلا ينبغي أن يبنى هذا الحق الذي يجعله أصلاً من أصول الدين، كقوله: إن الإيمان في الشريعة هو كل قول وعمل شرعي، لا ينبغي أن يبنى هذا على وجه من الدليل المركب على المعاني اللغوية، ويكون هذا الوجه قد حصل فيه نزاع، لكنه، أعني: هذا المتكلم به، انتصر له

وصحيحه، فإنه حتى لو انتصر له وصحيحه فإن غيره يمكن أن ينازعه فيه. إذاً فما يعرض في كلام أهل العلم يقال: إنه نوع من الاستثناس في التقرير، أو نوع من قطع الحجج على المخالفين، أما أن الحقائق تبنى على ذلك، وعلى هذا الاختلاف، وعلى أنه إذا انتصرنا لقول الله تعالى مثلاً: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ﴾ [يوسف: ١٧] فكأن فقه مسألة الإيمان الشرعي عند المسلمين يدور على تفسير هذه الآية، فلا. وقد نبه إلى هذا المعنى ابن تيمية، مع أنه يشتغل بهذه المعاني، لكن اشتغاله بها هو من باب كمال الحقيقة العلمية، ومن باب الاستثناس العلمي؛ ليقطع حجج المخالفين. أما أن مدار المسألة يتفرع عن هذا التفسير، أو عن هذا النظر المعين الذي إن صحح قد ينازع فيه الغير وفي تصحيحه؛ فإن هذا لا يكون، ولذلك يقول ابن تيمية في بعض أجوبته مع المرجئة: إنه يمتنع أن يكون فقه مسألة الإيمان، الذي ما بعث الله الرسل إلا من أجله، وما بعث الله الرسل إلا للتوحيد، وأصل التوحيد هو الإيمان بالله وإفراده بالعبادة، إنه يمتنع أن يكون فقه هذه المسألة عند المسلمين مبنياً على آية من كتاب الله، ربما أن كثيراً من المسلمين لم يسمعها ولم يقرأها، أو أنه توفي وقد صح إسلامه وإيمانه قبل نزولها. فهذا باب ينبغي أن يفقه، وهو أن أصول الدين ترد إلى دلائل وإلى قواعد مستقرة منضبطة، وهي كذلك، ولا ينبغي أن ترد إلى قول يقبل

النزاع، ويقبل الاختلاف والمجادلة. قال المصنف رحمه الله: (ولكن تأويل الأمر والنهي لا بد من معرفته)؛ لأنه يتحقق، ولذلك قال سفيان: السنة تأويل الأمر والنهي. (بخلاف تأويل الخبر) فإنه لا يمكن المعرفة بتأويلها على المعنى الثالث الذي هو الحقائق. إذاً في باب الأمر والنهي تقع الحقائق، وذلك بتطبيق الأمر على وجهه الشرعي وهذا يسمى تأويلاً له، أي: تحقيقاً له في الخارج وفي الوجود، أما في باب الخبريات فإن المصنف يقول: (بخلاف تأويل الخبر فإنه لا يمكن معرفته)؛ لأنه من الحقائق المفارقة في علم الغيب الذي اختص الله تعالى به. قال المصنف رحمه الله: (إذا عرف ذلك، فتأويل ما أخبر الله به عن نفسه المقدسة الغنية بما لها من حقائق الأسماء والصفات، هو حقيقة نفسه المقدسة المتصفة بما لها من حقائق الصفات، وتأويل ما أخبر الله به من الوعد والوعيد، هو نفس ما يكون من الوعد والوعيد). هذا هو المعنى الثالث للتأويل، وأما إذا قيل: التفسير، فإن تأويل الصفات على معنى التفسير هو العلم بمعانيها، وتأويل الوعد على المعنى الثاني هو العلم بمعناه، أما على المعنى الثالث فهو الحقائق المفارقة، وقد اختص الله تعالى بعلم كيفية صفاته، أو كيفية وماهية وعيده. [يوسف الغفيص (ص: ١٨٦)].

ولهذا ما يجيء في الحديث، نعمل بمحكمه، ونؤمن بمتشابهه؛ لأن ما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر، فيه ألفاظ متشابهة، تشبه معانيها ما نعلمه في الدنيا، كما أخبر أن في الجنة لحماً، ولبناً، وعسلاً، وماءً، وخمراً، ونحو ذلك، وهذا يشبه ما في الدنيا لفظاً ومعنى، ولكن ليس هو مثله، ولا حقيقته كحقيقته. فأسماء الله تعالى وصفاته أولى، وإن كان بينها وبين أسماء العباد وصفاتهم تشابه، أن لا يكون لأجلها الخالق مثل المخلوق، ولا حقيقته كحقيقته.

قوله: (ولهذا ما يجيء في الحديث نعمل بمحكمه ونؤمن بمتشابهه) أي: السنة مثل القرآن الكريم، ففيها محكم ومتشابه، كما أن القرآن منه آيات محكمات، وآخر متشابهات، ونفس ما قيل في المراد بالمحكم والمتشابه من القرآن، هو ينطبق على المحكم والمتشابه من السنة، وليس في القرآن أو السنة متشابه بمعنى ما لا يفهمه أحد، فإن هذا قول أهل التجهيل أهل التفويض لكن من تأويل المتشابه ما لا يعلمه إلا الله تعالى. قوله: (نعمل بمحكمه، ونؤمن بمتشابهه) هذا هو الواجب في المحكم والمتشابه، وقد تقدم أن من

الأقوال في المحكم والمتشابه: أن المحكم، هو الناسخ، والمتشابه، هو المنسوخ. فالواجب في النسخ: الإيمان به، والعمل به، والواجب في المنسوخ: الإيمان به، ولا يعمل به؛ لأنه قد نُسخ، فذكر في كل من الأمرين ما هو أخص به، فالمحكم أخص بالعمل، والمتشابه أخص بالإيمان، وإلا فالإيمان يجب في الكل: في المحكم والمتشابه من القرآن، والسنة. قوله: (لأن ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فيه ألفاظ متشابهة تشبه معانيها ما نعلمه في الدنيا، كما أخبر أن في الجنة...) إلخ، وهذا قد تقدم في المثل الأول. قوله: (وهذا يشبه ما في الدنيا لفظاً ومعنى) التشابه في اللفظ واضح، وأما التشابه في المعنى من بعض الوجوه، فهو القدر المشترك، فإذا قرأ العربي النصوص التي فيها ذكر: الماء والعسل والخمر واللبن في الجنة، يعرف أن هذه أشربةٌ، وليست أموراً أخرى، بل هي أسماء لمسميات معقولة مفهومة، وإذا قرأ النصوص التي فيها ذكر: الذهب والحديد، عرف أن هذه أنواع من اللباس، وهكذا. وقد تقدم في المثل الأول أيضاً التأكيد على أن بين موجودات الدنيا، وموجودات الآخرة قدر مشترك معنوي، وأن المشابهة ليست في اللفظ فقط، كما قد يتوهم بعض الناس، ولكن مع الفارق، كما تقدم أن موجودات الآخرة توافق ما في الدنيا، وليست مثلها، بل هي مباينة لها مخالفة لها. فيمكن حينئذٍ أن نقول: إن هذه النصوص التي أخبر الله بها عمّا في الآخرة متشابهة، بمعنى: أن هذه النصوص يخفى

معناها على بعض الناس ويشتهه، أو أنها تدل على أمور علمية اعتقادية لا عملية، والمحذور أن يقال: إن هذه النصوص من المتشابه، بمعنى: ما لا يفهمه أحد على طريقة أهل التجهيل. إذاً فمشابهة موجودات الآخرة لموجودات الدنيا في اللفظ والمعنى، لا يستلزم أن تكون هذه الأمور التي أخبر الله عنها مثل ما في الدنيا، ولا حقيقتها كحقيقتها، وهكذا ما أخبر الله به عن نفسه. قوله: (فأسماء الله تعالى وصفاته أولى وإن كان بينها وبين أسماء العباد وصفاتهم تشابه) أي: من بعض الوجوه، (أن لا يكون لأجلها الخالق مثل المخلوق ولا حقيقته كحقيقته) المعنى: أنه إذا كانت موجودات الآخرة مع ما بينها وبين ما في الدنيا من اتفاق ووجه شبه في اللفظ والمعنى، لا تكون مماثلة لها بل هي مباينة، فأسماء الله وصفاته أولى أن لا تكون مماثلة لأسماء العباد وصفاتهم، من أجل ما بينها من اتفاق ووجه شبه. إذاً فيصح أن يقال: إن نصوص الصفات متشابهة على هذا النحو، أي: يشتهه معناها على بعض الناس الجهال، أو بعض الناس الذين تسربت إلى عقولهم الاعتقادات البدعية، فلم يفهموا من نصوص الصفات إلا التشبيه، وهذا ضلال مبين، ولكن أهل العلم والبصيرة يعلمون أن ما أخبر الله به عن نفسه من الأسماء والصفات، ليس مثل أسماء العباد وصفاتهم، وإن كان بينها قدر مشترك، واتفاق من بعض الوجوه. والله أعلم. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣٨٨)].

والإخبار عن الغائب لا يُفهم إن لم يُعبر عنه بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد، ويعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد، مع العلم بالفارق المميّز، وأنّ ما أخبر الله به من الغيب، أعظم ممّا يعلم في الشاهد. وفي الغائب: ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. فنحن إذا أخبرنا الله بالغيب الذي اختص به من الجنة والنار، علمنا معنى ذلك، وفهمنا ما أريد منا فهمه بذلك الخطاب، وفسرنا ذلك.

قد يرد سؤال على ما تقدم: لماذا أخبرنا الله تعالى عن هذه الأمور الغيبية العظيمة المبينة لما في الدنيا بهذه الأسماء التي لها معنى في الشاهد، مما كان سبباً بالنسبة لبعض الناس أن يتوهموا التشبيه؟ أجاب الشيخ على هذا السؤال: بقوله: (والإخبار عن الغائب لا يفهم إن لم يعبر عنه بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد، ويعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد، مع العلم بالفارق المميّز، وأنّ ما أخبر الله به من الغيب أعظم ممّا يعلم في الشاهد) أي: لا بدّ للمخاطب المخبر عن ذلك الغيب

من أمرين: الأول: أن يعرف المعنى الذي في الشاهد. فإذا كان لا يعرف المعنى الذي في الشاهد، فلا يمكن أن يعرف المخبر عنه في الغائب. الثاني: أن يعرف دلالة اللفظ على ذلك المعنى. فقد يعرف المعنى ولكنه لا يعلم دلالة اللفظ عليه. مثال ذلك: إنسان لا يعرف التفاح ولا الموز، فإذا قلت له: اشتريتُ تفاحاً أو موزاً، فإنه لا يفهم هذا الخطاب، وإذا أريته التفاح والموز، وأخبرته بأنها نوع من المأكولات، عَرَفَ هذا الخطاب، وقَبَّلَ ذلك لم يفهم ما قلتَ له؛ لأنه لا يعرف هذا المعنى، فضلاً عن أن يعرف دلالة هذا اللفظ عليه. وقد يعرف هذا الإنسانُ هذا التفاحَ والموز، ولكن لا يعرفه بهذا الاسم، كما لو كان أعجمياً لا يعرف التفاح والموز إلا بلغته الأعجمية، فهذا يعرف هذا المعنى ولكنه لا يعرف دلالة هذا اللفظ عليه، فإذا لم تمكن الترجمة، فإنك تحضر التفاح والموز عنده وتشير إليه، وهو يعرفه من قبل، لكنه استفاد منك دلالة اللفظ على هذا المعنى عندك. إذاً الإخبار عن الغائب لا بد فيه من هذين الأمرين. قوله: (في الشاهد) أي: في الحاضر عند العباد في الدنيا، وهذا الكلام قد تقدمت الإشارة إليه في آخر الأصل الأول، في قول الشيخ: وكلُّ ما نشبه من الأسماء والصفات، فلا بد أن يدل على قدر مشترك تتواطأ فيه المسميات، ولو لا ذلك لما فهم الخطاب. قوله: (فنحن إذا أخبرنا الله بالغيب...) إلخ، أي: أن هذه النصوص معلومةٌ

لنا من وجه دون وجه، كما في مطلع هذه القاعدة، فنفهم معنى قوله تعالى: ﴿فِيهَا أَنْهَرُ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَرُ﴾ [محمد: ١٥] الآية، ومعنى سائر النصوص المشتملة على ذكر، ما أعد الله لأوليائه من أصناف النعيم، فنفهم منها ما يمكن لنا إدراكه، أما حقائقها على ما هي عليه، فذلك من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تعالى، فنحن لا نتصور كنه ذلك الماء واللبن، ولا كنه ما فيها من المتعة واللذة. فيجب مع فهمنا لتلك المعاني أن نفهم أن هذه المعاني ليست مثل ما في الدنيا، ولا حقيقتها كحقيقتها. فهذه النصوص إذاً لها تأويلان: تأويل نعلمه، وتأويل لا نعلمه، وكذلك نصوص الأسماء والصفات كما تقدم، فلها تأويل نعلمه، وهو معانيها المفهومة بموجب اللغة والسياق، ولها تأويل لا نعلمه وهو حقائقها على ما هي عليه في الخارج. قوله: (مثل التي لم تكن بعد) كأن الشيخ يشير إلى بعض أشرط الساعة مثلاً، فهذه قد تظهر للناس ويشاهدونها في الدنيا، مثل: ما أخبر به من طلوع الشمس من مغربها، وخروج الدابة، والمسيح الدجال وما يكون على يده. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣٩١)].

بين المصنف أننا في شأن ما ورد في كلام الله وكلام رسوله ﷺ الواجب علينا أن نعمل بمحكمه وأن نؤمن بمتشابهه، فإيماننا صحيحٌ بحق ما كُلفنا به وإن لم نعرف حقيقة ماهيته وكيفيته. والموقف الصحيح من الألفاظ المتشابهة سواء ما كان منها يتعلق بالله

عز وجل أو ما كان منها يتعلق ببعض المخلوقات يبينه شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «فالأسماء التي تطلق على الله وعلى العباد هي من الألفاظ المتواطئة التواطؤ المشكك، فالحق فيها هو أن يقال إنه بالنسبة للأسماء والصفات التي تطلق على الله وعلى العباد، كالحي والسميع والبصير والعليم والقدير، والحياة والسمع والبصر والعلم ونحوها هي حقيقة في الرب وحقيقة في العبد. ولكن للرب تعالى منها ما يليق بجلاله، وللعبد منها ما يليق به؛ وذلك لأن الاسم والصفة من هذا النوع له ثلاث اعتبارات: الاعتبار الأول: اعتبار من حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالى أو العبد. الاعتبار الثاني: اعتباره مضافاً إلى الرب مختصاً به. الاعتبار الثالث: اعتباره مضافاً إلى العبد كل مقيداً به. فما لزم الاسم لذاته وحقيقته كان ثابتاً للرب والعبد، وللرب منه ما يليق بكماله، وللعبد منه ما يليق به. وهذا كاسم السميع الذي يلزمه إدراك المسموعات، والبصير الذي يلزمه رؤية المبصرات، والعليم والقدير وسائر الأسماء. فإن شرط صحة إطلاقها حصول معانيها وحقائقها للموصوف بها، فما لزم هذه الأسماء لذاتها وإثباتها للرب تعالى لا محذور فيه بوجه، بل يثبت له على وجه لا يماثله فيه خلقه ولا يشابههم. فمن نفاه عنه لإطلاقه على المخلوق ألحد في أسمائه وجحد صفات كماله، ومن أثبته على وجه لا يماثل فيه خلقه به، كما يليق بجلاله وعظمته فقد بريء من فرث التشبيه ودم التعطيل، وهذا طريق أهل السنة. وما

لزم الصفة لإضافتها إلى العبد وجب نفيه عن الله كما يلزم حياة العبد من النوم والسنة والحاجة إلى الغذاء ونحو ذلك، وكذلك ما يلزم إرادته من حركة نفسه في جلب ما ينتفع به ودفع ما يتضرر به، وكذلك ما يلزم علوه من احتياجه إلى ما هو عال عليه وكونه محمولاً به، مفتقراً إليه، محاطاً به، كل هذا يجب نفيه عن القدوس السلام تبارك وتعالى. وما لزم الصفة من جهة اختصاصه تعالى بها فإنه لا يثبت للمخلوق بوجه، كعلمه الذي يلزمه القدم والوجوب والإحاطة بكل معلوم، وقدرته وإرادته وسائر صفاته، فإن ما يختص به منها لا يمكن إثباته للمخلوق. فإذا أحطت بهذه القاعدة خبراً وعقلتها كما ينبغي خلصت من الآفتين اللتين هما أصل بلاء المتكلمين: آفة التعطيل، وآفة التشبيه. فإنك إذا وفيت هذا المقام حقه من التصور أثبت لله الأسماء الحسنى والصفات العلى حقيقة فخلصت من التعطيل، ونفيت عنها خصائص المخلوقين ومشابهتهم، فخلصت من التشبيه، فتدبر هذا الموضع واجعله جنتك التي ترجع إليها في هذا الباب، والله الموفق للصواب»^(١). [محمد بن خليفة (١٩/٢)].



وَأَمَّا نَفْسُ الْحَقِيقَةِ الْمَخْبَرِ عَنْهَا - مِثْلُ الَّتِي لَمْ تَكُنْ بَعْدَ، وَإِنَّمَا تَكُونُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ -
فَذَلِكَ مِنَ التَّأْوِيلِ الَّذِي لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ. وَلِهَذَا لَمَّا سَأَلَ مَالِكٌ وَغَيْرُهُ مِنَ السَّلَفِ عَنْ
قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، قَالُوا: «الاستواء معلوم،
وَالكَيْفُ مَجْهُولٌ، وَالْإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ، وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بَدْعٌ». وَكَذَلِكَ قَالَ رُبَيْعَةُ شَيْخِ
مَالِكٍ قَبْلَهُ: «الاستواء معلوم، وَالكَيْفُ مَجْهُولٌ، وَمِنَ اللَّهِ الْبَيَانُ، وَعَلَى الرَّسُولِ
الْبَلَاغُ، وَعَلَيْنَا الْإِيمَانُ». فَبَيَّنَ أَنَّ الْإِسْتِواءَ مَعْلُومٌ، وَأَنَّ كَيْفِيَّةَ ذَلِكَ مَجْهُولَةٌ. وَمِثْلُ هَذَا
يُوجَدُ كَثِيرًا فِي كَلَامِ السَّلَفِ وَالْأُئِمَّةِ، يَنْفُونَ عِلْمَ الْعِبَادِ بِكَيْفِيَّةِ صِفَاتِ اللَّهِ، وَأَنَّهُ لَا يَعْلَمُ
كَيْفَ اللَّهِ إِلَّا اللَّهُ، فَلَا يَعْلَمُ مَا هُوَ إِلَّا هُوَ. وَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ،
أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ». أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ (٤٨٦). وَهَذَا فِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ، وَغَيْرِهِ،
وَقَالَ فِي الْحَدِيثِ الْآخِرِ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ سَمِيَتْ بِهِ نَفْسُكَ أَوْ
أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ».
أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ (٣٧١٢)، وَابْنُ حَبَانَ (٩٧٢). وَهَذَا الْحَدِيثُ فِي الْمُسْنَدِ، وَصَحِيحِ

أبي حاتم. وقد أخبر فيه أن الله من الأسماء ما استأثر به في علم الغيب عنده، فمعاني هذه الأسماء التي استأثر الله بها في علم الغيب عنده لا يعلمها غيره.

الشاهد من هذين الأثرين قوله: (الاستواء معلوم، والكيف مجهول) أي: أن معنى الاستواء معلوم لنا؛ لأن الله تعالى خاطبنا بلسان عربي مبين، ومعناه كما تقدم: الاستقرار، والارتفاع، والعلو، ونحو ذلك. وأما الكيف فهو مجهول، وهو: التأويل الذي لا نعلمه، فصار قول الأئمة هنا، كمالك وربيعة رحمهما الله تعالى شاهداً للقاعدة: أنا نعلم ما أخبرنا به من وجه دون وجه، فالاستواء معلوم لنا من وجه دون وجه، فقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] له تأويل نعلمه، وهو: التفسير، وتأويل لا نعلمه، وهو: كيفية هذا الاستواء وحقيقته؛ لأن الاستواء صفة فعلية من صفات الله تعالى، والقول في الصفات كالقول في الذات، فكما أنه لا يعلم كيف هو إلا هو، فلا يعلم كيفية استوائه إلا هو تعالى. وقوله: (والإيمان به واجب)؛ لأن الله تعالى أخبر به عن نفسه، وكل ما أخبر الله به عن نفسه يجب الإيمان به؛ لأنه تصديق لخبر الله تعالى، وخبر رسوله ﷺ. قوله: (ومن الله البيان) أي: أن الله تعالى قد بين لعباده، وعرفهم بنفسه، ووصف نفسه لعباده، فنعرف ربنا بأنه استوى على

العرش، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا، وأنه يجيء يوم القيامة. قوله: (وعلينا الإيمان) أي: ويجب علينا الإيمان بذلك. قوله: (ومثل هذا يوجد كثيراً في كلام السلف والأئمة ينفون علم العباد بكيفية صفات الله، وأنه لا يعلم كيف الله إلا الله، فلا يعلم ما هو إلا هو)، يشبه هذا قولهم رحمهم الله في نصوص الصفات أمروها كما جاءت بلا كيف، يعني: أثبتوا ما دلت عليه النصوص بلا بحث عن الكيفية، ولا تكييف لتلك الصفات، لا بالقول ولا بالاعتقاد والتفكير، فالله لا تبلغه الأوهام، ولا تدركه الأفهام. قوله: (وقد قال النبي ﷺ: لا أحصي ثناء عليك...) الحديث، جاء هذا الحديث عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قاله في سجوده، وجاء عن علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ كان يقوله في الوتر. وقوله: (لا أحصي) أي: لا أبلغ ولا أقدر على ما تستحق من الثناء؛ لأن الرسول ﷺ لا يعلم كل ما لله تعالى من المحامد، ولا يدرك مدى وكمال صفاته على ما هي عليه، فله من المحامد وصفات الكمال، ما لا يعلمه أحد حتى الرسول ﷺ، ولهذا إذا جاء يوم القيامة ليشفع يسجد، ويفتح الله عليه من محامده، وحسن الثناء عليه، شيئاً لم يفتحه على أحد قبله. فهذا الحديث يدل على أننا لا ندرك حقائق صفات الله تعالى وكمالها، كما أننا لا نعلم كل ما لله من الأسماء ومن الصفات، فله أسماء وصفات لم يطلعنا عليها، أما الصفات التي أخبرنا بها، فنحن

نعلمها، ولكننا أيضاً لا ندرك كمالها وكنهها وحقائقها. ومن الدليل على ذلك ما رواه الإمام أحمد (٣٧١٢)، وابن حبان (٩٧٢)، وغيرهما عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إِذَا أَصَابَ أَحَدُكُمْ هَمٌّ، أَوْ حَزَنٌ...» الحديث، والشاهد من هذا: قوله: «أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ، أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ، أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ، أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ». فهذا نص في أن الله تعالى أسماء اختص بعلمها وطوى علمها عن العباد، وهذا الحديث يدل على أن الله تعالى أسماء كثيرة، وكل اسم متضمن لصفة كمال، وفي هذا الحديث توسل بأسماء الله تعالى. والتوسل الجائز أنواع: أولها: التوسل بأسمائه تعالى وصفاته، فقولك: يا الله، يا رحمن، يا رب، هو توسل بأسماء الله، وهذا التوسل قد يكون بصيغة الدعاء، وقد يكون بالباء، كقولك: أسألك باسمك العظيم الذي إذا سئلت به أعطيت، وإذا دعيت به أجبت، أسألك بأنك الله لا إله إلا أنت، وهكذا. قوله: (سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ) هذا هو شأن كل أسماء الله تعالى، فهو الذي سمى بها نفسه، ولا يجوز لأحد من العباد أن ي اخترع له اسماً. قوله: (أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ، أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ) عطف هذا على ما قبله من عطف الخاص على العام، وما أنزله تعالى فيما شاء من كتبه داخل فيما علّمه، فما يعلمه بعض عباده قد يكون في شيء من كتبه، وقد لا يكون، فقوله

ﷺ: «أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ» أعمُّ من قوله: «أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ» فكل ما أنزله في كتابه، فإنه قد علمه بعض عباده. ولكن قد يعلم بعض عباده من أسمائه ما لم يكن في كتابه، ومثال هذا أنه جاء في السنة من أسماء الله تعالى ما لم يأت في القرآن الكريم، مثل: الشَّافِي، وَالْحَكَم، ولكن أكثر الأسماء التي علمنا الله تعالى هي في القرآن. وفي هذا الحديث أن أسماء الله تعالى لا تنحصر في تسعة وتسعين، كما قد يتوهم ذلك بعض الناس من قوله ﷺ: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ». أخرجه البخاري (٢٧٣٦)، ومسلم (٢٦٧٧). فالتحقيق أن هذا الحديث لا يدل على حصر الأسماء في هذا العدد، لكن فيه الإخبار عن بعض أسماء الله تعالى، وأن من أسماء الله تسعة وتسعين من شأنها، ومن فضلها أن من أحصاها دخل الجنة. وهذا الأسلوب لا يدل على الحصر، كما إذا قيل: إن لله اسمًا إذا دُعي به أجاب، فإنه لا يدل على أنه ليس له إلا هذا الاسم، فالله تعالى له أسماء كثيرة سمى بها نفسه، فمنها ما أنزله فيما شاء من كتبه، ومنها ما علمه بعض عباده، ومنها ما اختص به واستأثر به في علم الغيب عنده، ولا تنحصر الأسماء التي في كتبه، أو أنزلها في القرآن، أو علمها لمن شاء، في تسعة وتسعين، والحديث لا يدل على الحصر. وخبر إن في الحديث، هو قوله ﷺ: «مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ»، وعلى هذا يكون قوله: «لله» الجار والمجرور، حالاً

من هذه الأسماء. ويحتمل أن يكون خبر إنَّ هو قوله: «الله»، فيكون خبراً مقدماً. وعندي: أن الأول أظهر. والله أعلم. وإحصاء هذه الأسماء على مراتب، فإنه يكون بمعرفة ألفاظها، وعدّها، ويكون بفهم معانيها، ومن إحصائها أيضاً: القيام بمقتضاها. وليس المقصود هو الإحصاء العددي فقط، ولكنه نوع إحصاء، فلا شك أن معرفة كون أسماء الله: كذا وكذا، من العلم النافع. [عبد الرحمن البراك (ص: ٣٩٥)].

لا زال حديث المصنف موصولاً عن بيان أحد معاني التأويل الذي هو حقيقة الشيء وكيفيته، وقد سبق بيان أن هذا النوع من التأويل ينقسم بحسب نوع الكلام، وأن الكلام ينقسم إلى قسمين فمنه ما هو خبر ومنه ما هو أمر، وسبق بيان الفرق بين تأويل الأمر وتأويل الخبر، وهو أن الأمر يجب معرفته حتى يفعل، فلا بد في الأوامر والنواهي أن تمثل. أما الخبر فلا يجب معرفته، فإنه يقع وإن جهل. قال ابن القيم: «وقد أخبرنا الله عن تفاصيل يوم القيامة وما في الجنة والنار، فقامت حقائق ذلك في قلوب أهل الإيمان وشاهدته عقولهم ولم يعرفوا كيفيته وكنهه، فلا يشكُّ المسلمون أن في الجنة أنهاراً من خمر وأنهاراً من عسل، ولكن لا يعرفون كنه ذلك ومادته وكيفيته؛ كما قال ابن عباس رضي الله عنهما: ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء. فكذا الأسماء والصفات لا يمنع انتفاء

نظيرها في الدنيا من فهم معانيها وحقائقها والإيمان بذلك واعتقاد اتصاف الله بها^(١).
ويجب على طالب العلم أن يفرق بين معاني التأويل الشرعية عموماً؛ ليعرف مقصود
السلف في التعامل مع كل معنى، ومما يوضح ذلك أنه: أولاً: إذا قصد بمعنى التأويل
التفسير. فإنه على هذا المعنى يقال إن السلف يجرون هذه النصوص على ظاهرها،
ولكن الظاهر الذي يليق بجلال الله سبحانه وتعالى وكماله، فيثبتون اليد، ويثبتون
السمع، ويثبتون البصر، ويثبتون العلم، ويثبتون الاستواء، ويثبتون النزول، ويثبتون
سائر الصفات، ولكن على ما يليق بجلال وكمال الله سبحانه وتعالى، فالله سبحانه
وتعالى هو الذي أخبر بهذه الصفات، ووصف نفسه بهذه الصفات، كما وردت بذلك
نصوص الكتاب والسنة. وهذا المعنى هو المقصود بقول الإمام مالك: «الاستواء
معلوم». ثانياً: إذا قصد بمعنى التأويل الحقيقة والكيفية. فإن السلف يقولون: إن
الإيمان بهذه الصفات هو إيمان وجود، لا إيمان بمعرفة حقيقتها وكيفيتها. فمع أن هذه
الصفات صفات ثابتة حقيقة لله سبحانه وتعالى، ولكن مع هذا لا نعقل ولا نعلم كيفية
تلك الصفات. وهذا المعنى هو المقصود بقول الإمام مالك: «والكيف مجهول». قال
الإمام مالك رحمه الله (١٧٩هـ) حينما سأله رجل عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى
الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ كيف استوى؟ قال: الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول،

والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وإني لأخاف أن تكون ضالاً، فأمر به فأخرج.
وروى الخلال بإسناد كلهم أئمة ثقات عن سفيان بن عيينة، قال: سُئِلَ ربيعة بن أبي
عبد الرحمن عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ كيف استوى؟ قال:
الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ
المبين، وعلينا التصدّق. فقول ربيعة ومالك: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير
معقول»، موافقٌ لقول الباقيين: «أمرُّوها كما جاءت بلا كيف»، فإنما نفوا علم الكيفية،
ولم ينفوا حقيقة الصفة^(١). وقد علّق الإمام الذهبي رحمه الله على قول الإمام مالك
بقوله: «وهو قول أهل السنة قاطبة: أن كيفية الاستواء لا نعقلها بل نجعلها، وأن
استواءه معلوم كما أخبر في كتابه، وأنه كما يليق به، لا نعمّق ولا نتحدّق، ولا نخوض
في لوازم ذلك نفيّاً ولا إثباتاً، بل نسكت ونقف كما وقف السلف، ونعلم أنه لو كان
له تأويل لبادر إلى بيانه الصحابة والتابعون، ولما وسعهم إقراره وإمراره والسكوت
عنه، ونعلم يقيناً مع ذلك أن الله لا مثل له لا في صفاته، ولا في استوائه ولا في نزوله»^(٢).
وقال الوليد بن مسلم رحمه الله: «سألت مالك بن أنس، وسفيان الثوري، والليث بن
سعد، والأوزاعي، عن الأخبار التي جاءت في الصفات، فقالوا: «أمرُّوها كما جاءت»،

(١) انظر: الفتوى الحموية الكبرى (١/٣٠٦).

(٢) العلو (٢/٩٥٤).

وفي رواية فقالوا: «أمروها كما جاءت بلا كيف». فقولهم: «بلا كيف»، صريح في نفي العلم بالكيفية، وقولهم: «كما جاءت» صريح في إثبات المعنى؛ لأن هذه الأخبار جاءت بلسان عربي مبين، وهم أهل هذا اللسان، فلا يتصور عاقل أنهم لم يدركوا معانيها وسكتوا عن السؤال عنها. فقولهم رضي الله عنهم: «أمروها كما جاءت» ردٌّ على المعطلة، وقولهم: «بلا كيف» رد على الممثلة. والزهري ومكحول هما أعلم التابعين في زمانهم، والأربعة الباقيون هم أئمة الدنيا في عصر تابعي التابعين، ومن طبقتهم حماد بن زيد، وحماد بن سلمة وأمثالهما. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه على ما يليق بالله لما قالوا: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ولما قالوا: أمروها كما جاءت بلا كيف». فإن الاستواء حيثئذ لا يكون معلوماً، بل مجهولاً بمنزلة حروف المعجم. وأيضاً: فإنه لا يحتاج إلى نفي علم الكيفية، إذا لم يفهم من اللفظ معنى، وإنما يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أثبتت الصفات. وأيضاً: فإن من ينفي الصفات الخبرية أو الصفات مطلقاً لا يحتاج أن يقول: بلا كيف، فمن قال: إن الله سبحانه وتعالى ليس على العرش، لا يحتاج أن يقول: بلا كيف، فلو كان من مذهب السلف نفي الصفات في نفس الأمر؛ لما قالوا: بلا كيف. وأيضاً: فقولهم: أمروها كما جاءت. يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه، فإنها جاءت ألفاظاً دالة على معاني، فلو كانت دلالتها متنفية؛ لكان الواجب أن يقال:

أُمِرُوا أَلْفَظُهَا مَعَ اعْتِقَادِ أَنَّ الْمَفْهُومَ مِنْهَا غَيْرُ مُرَادٍ، أَوْ أُمِرُوا أَلْفَظُهَا مَعَ اعْتِقَادِ أَنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ بِمَا دَلَّتْ عَلَيْهِ حَقِيقَةُ، وَحِينَئِذٍ فَلَا تَكُونُ قَدْ أُمِرَّتْ كَمَا جَاءَتْ، وَلَا يُقَالُ حِينَئِذٍ: بَلَا كَيْفَ، إِذْ نَفَى الْكَيْفِيَّةَ عَمَّا لَيْسَ بِثَابِتٍ لَغَوْ مِنْ الْقَوْلِ. وَقَوْلُ الْمُصَنِّفِ: (وَمِثْلُ هَذَا يَوْجَدُ كَثِيرًا فِي كَلَامِ السَّلَفِ وَالْأَثَمَةِ، يَنْفُونَ عِلْمَ الْعِبَادِ بِكَيْفِيَّةِ صِفَاتِ اللَّهِ، وَأَنَّهُ لَا يَعْلَمُ كَيْفَ اللَّهِ إِلَّا اللَّهُ، فَلَا يَعْلَمُ مَا هُوَ إِلَّا هُوَ). طَلَبَ مَعْرِفَةَ كَيْفِيَّةِ صِفَاتِ اللَّهِ بِدَعَا، فَاللَّهُ تَعَالَى مَا أَطْلَعَنَا وَلَا أَخْبَرَنَا وَلَا تَعْبَدُنَا بِمَعْرِفَةِ كَيْفِيَّةِ اسْتَوَائِهِ. فَمَعْرِفَةُ كَيْفِيَّةِ الصِّفَاتِ غَيْرُ حَاصِلٍ لِلْعِبَادِ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِكَيْفِيَّةِ الصِّفَاتِ فِرْعَ الْعِلْمِ بِكَيْفِيَّةِ الْمَوْصُوفِ، فَإِذَا كَانَ الْمَوْصُوفُ لَا تُعْلَمُ كَيْفِيَّتُهُ، امْتَنَعَ أَنْ تُعْلَمَ كَيْفِيَّةُ صِفَاتِهِ^(١). وَأَكَّدَ الْمُصَنِّفُ عَلَى اتِّفَاقِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ عَلَى نَفْيِ مَعْرِفَةِ حَقِيقَةِ اللَّهِ وَكَيْفِيَّةِ صِفَاتِهِ، وَقَالُوا: لَا تَجْرِي مَا هَيْتُهُ فِي مَقَالٍ، وَلَا تَخْطُرُ كَيْفِيَّتُهُ بِبَالٍ، وَلَا يَحِيطُ أَحَدٌ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ عَلَى حَقِيقَةِ ذَاتِهِ^(٢). أَمَّا أَقْوَالُ السَّلَفِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى فِي تَقْرِيرِ هَذِهِ الْقَاعِدَةِ، فَكَثِيرَةٌ جَدًّا، وَيَصْعَبُ اسْتِقْصَاؤُهَا، لَكِنْ أَكْتَفِي بِإِيرَادِ نَمَازِجٍ مِنْهَا مِنْ مُخْتَلَفِ الْعَصُورِ، حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ التَّوَافُقُ التَّامُّ بَيْنَ عَقِيدَةِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ، عَلَى اخْتِلَافِ الْأَزْمَانِ وَتَبَاعَدِ الْأَوْطَانِ، فَمِنْ ذَلِكَ: مَا نُقِلَ مِنْ اتِّفَاقِهِمْ عَلَى نَفْيِ الْعِلْمِ بِالْكَيْفِيَّةِ، مَعَ إِثْبَاتِ الصِّفَاتِ عَلَى

(١) انظر: نقض المنطق، ضمن مجموع الفتاوى (٦/٤)، ومجموع الفتاوى (٦/٣٩٩).

(٢) انظر: درء التعارض (١٠/٢٧٧)، بيان تلبيس الجهمية (١/٦٤، ١٩٧).

ظاھرھا المتبادر، وقد نقل هذا الاتفاق عنهم، الإمام الخطابي، والخطيب البغدادي، والإمام أبو القاسم التيمي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، والإمام الذهبي^(١). ومن ذلك: ما روي عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله (١٥٠ هـ) عندما سُئل عن النزول، فقال: «ينزل بلا كيف»^(٢). فقد أثبت هذا الإمام رحمه الله النزول، لكن نفى العلم بالكيفية، وفق ما سبق بيانه من مراد السلف بقولهم: «بلا كيف». وقول عبد العزيز بن الماجشون رحمه الله (ت ١٦٤ هـ): «... في صفة الرب العظيم، الذي فاتت عظمتة الوصف والتقدير، وكلّت الألسن عن تفسير صفته، وانحسرت العقول دون معرفة قدره؛ فلم تجد العقول مساعاً فرجعت خاسئة حسيرة، وإنما أمروا بالنظر والتفكر فيما خلق، وإنما يقال: كيف؟ لمن لم يكن مرةً ثم كان، أما من لا يحول ولا يزول، وليس له مثل، فإنه لا يعلم

(١) انظر: الحجة في بيان المحجة (١/ ٣٧١)، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٧٨)، العلو (٢/ ١٢٩٤).

(٢) انظر: جواب سؤال بعض أهل دمشق عن الصفات (ص: ٢٠).

(٣) انظر: الحجة في بيان المحجة (٢/ ١٨٦، ٤٧٧)، وبيان تلبس الجهمية (١/ ٦٤)، ومناظرة في العقيدة الواسطية، ضمن مجموع الفتاوى (٣/ ١٦٧)، مجموع الفتاوى (٣/ ٢٠٧، ٣٣/ ١٧٧). والعلو (٢/ ١٢٩٤).

(٢) أورده الصابوني في عقيدة السلف وأصحاب الحديث (ص: ٢٢٢)، وابن أبي العز في شرح الطحاوية (١/ ٢٦٩)، والملا علي القاري في شرح الفقه الأكبر (ص: ٣٤).

كيف هو إلا هو»^(١). فبين رحمه الله أن الله لا يقال عنه كيف، كما يُسأل بذلك عن المخلوق؛ لأنه تعالى لم يخبرنا بكنه ذاته وصفاته، وقد انحسرت العقول عن معرفة ذلك؛ ولأنه تعالى لا مثيل له ولا نظير، فلا يعلم كيف هو إلا هو. وعن الإمام الفضيل بن عياض رحمه الله (١٨٧ هـ) قال: «ليس لنا أن نتوهم في الله كيف وكيف؛ لأن الله وصف نفسه فأبلغ، فقال: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝﴾ [الإخلاص: ١-٤] فلا صفة أبلغ مما وصف الله نفسه، وكل هذا النزول والضحك، وهذه المباهاة، وهذا الاطلاع كما شاء أن ينزل، وكما شاء أن يباهي، وكما شاء أن يضحك، وكما شاء أن يطلع، فليس لنا أن نتوهم كيف وكيف»^(٢). وقال الإمام ابن قتيبة رحمه الله (٢٧٦ هـ) أثناء مناقشته لمنكري الرؤية: «فإن قالوا لنا: كيف ذلك المنظور والمنظور إليه؟ قلنا: نحن لا ننتهي في صفاته جل جلاله إلا حيث انتهى إليه رسول الله ﷺ، ولا ندفع ما صحَّ عنه؛ لأنه لا يقوم في أوهامنا ولا يستقيم على نظرنا، بل نؤمن بذلك من غير أن نقول فيه بكيفيةٍ وحدٍّ، أو أن نقيس على ما جاء ما لم يأت، ونرجو أن يكون في ذلك من القول والعقد بسبيل النجاة

(١) أورده ابن تيمية في الفتوى الحموية (ص: ٨٠)، ودرء التعارض (٢/ ٣٦)، وبيان تلبس الجهمية (٢/ ١٦٦)، والذهبي في العلو (٢/ ٩٦٥).

(٢) أورده شيخ الإسلام ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٣).

والتخلص من الأهواء كلها غداً إن شاء الله تعالى»^(١). وذكر رحمه الله: «أن الله وضع عن عباده أن يفكروا كيف كان، وكيف قدّر، وكيف خلق، وأن البحث عن ذلك مستحيل ممتنع؛ لأنه تكليف بما لا يقدر عليه العبد، ولم يكن إدراك ذلك في وسعه ولا في تركيبه»^(٢). وعقد الإمام ابن منده رحمه الله (ت ٣٩٥هـ) في كتابه التوحيد فصلاً بعنوان: «ذكر بيان النهي عن تقدير كيفية صفات الله، والدليل على إثبات صفاته، وأن الله وصف نفسه بالسمع والبصر واليمين، بترك التشبيه والتمثيل»^(٣)، وأورد تحته العديد من النصوص الدالة على ما ذكر. ومن كلام الإمام أبي محمد الجويني رحمه الله (ت ٤٣٨هـ)، قال: «صفاته معلومة من حيث الجملة والثبوت، غير معقولة من حيث التكيف والتحديد، فيكون المؤمن بها مبصراً من وجه، أعمى من وجه، مبصراً من حيث الإثبات والوجود، أعمى من حيث التكيف والتحديد»^(٤). وقد بين الإمام ابن عبد البر رحمه الله (ت ٤٦٣هـ) أن أهل السنة والجماعة لا يخوضون في شأن الكيفية

(١) تأويل مختلف الحديث (ص: ١٤٠).

(٢) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة (ص: ٤٠).

(٣) كتاب التوحيد (٣ / ٢١).

(٤) رسالة في إثبات الاستواء والفوقية، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية (١ / ١٨٢). وهو والد

إمام الحرمين أبي المعالي الجويني.

بل: «يفزعون منها؛ لأنها لا تصلح إلا فيما يحاط به عياناً وقد جلَّ الله وتعالى عن ذلك، وما غاب عن العيون؛ فلا يصفه ذووا العقول إلا بخبر، ولا خبر في صفات الله إلا ما وصف نفسه به في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ، فلا نتعدى ذلك إلى تشبيه أو قياس أو تمثيل أو تنظير، فإنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]»^(١). وقال الإمام البغوي رحمه الله (ت ٥١٠هـ): «إن الامتناع عن الخوض في صفات الله تعالى بالتكليف والتشبيه واجب، وأن المهتدي من سلك في نصوص الصفات طريق التسليم، وأن الخائض فيها زائع، والمنكر معطل، والمكيّف مشبّه، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]»^(٢). ومما ذكره الإمام ابن القيم رحمه الله (ت ٧٥١هـ) في تقرير هذه المسألة قوله: «إن العقل قد يئس من تعرّف كنه الصفة وكيفيتها؛ فإنه لا يعلم كيف الله إلا الله، وهذا معنى قول السلف: بلا كيف، أي: بلا كيف يعقله البشر، فإن من لا تعلم حقيقة ذاته وماهيته، كيف تعرف كيفية نعوته وصفاته، ولا يقدر ذلك في الإيمان بها، ومعرفة معانيها، فالكيفية وراء ذلك، كما أنا لا نعرف معاني ما أخبر الله به من حقائق ما في اليوم الآخر، ولا نعرف حقيقة كيفيته، مع قرب ما بين المخلوق والمخلوق، فعجزنا عن معرفة

(١) التمهيد (٧/ ١٤٥).

(٢) شرح السنة (١٥/ ٢٥٧).

كيفية الخالق وصفاته أعظم وأعظم^(١). قال المصنف: (وقد قال النبي ﷺ: «لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ»). أخرجه مسلم (٤٨٦). وهذا في صحيح مسلم وغيره، وقال في الحديث الآخر: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ». أخرجه أحمد (٣٧١٢). وهذا الحديث في المسند وصحيح أبي حاتم. وقد أخبر فيه أن الله من الأسماء ما استأثر به في علم الغيب عنده، فمعاني هذه الأسماء التي استأثر الله بها في علم الغيب عنده لا يعلمها غيره). جانب الإثبات لا يمكن أن يحاط به بحال، وله سبحانه من الكمالات التي يحمد عليها ما لم يطلع عليه أحد، وما لا يُطلع عليه إلا يوم القيامة، كما دل على ذلك الحديث المشهور بسيد الاستغفار، وفيه عن النبي ﷺ أنه قال: «مَا أَصَابَ عَبْدًا قَطُّ هَمٌّ وَلَا غَمٌّ وَلَا حَزَنٌ فَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّي عَبْدُكَ، ابْنُ عَبْدِكَ، ابْنُ أَمَتِكَ، نَاصِيَتِي بِيَدِكَ، مَاضٍ فِيَّ حُكْمُكَ، عَدْلٌ فِيَّ قَضَاؤُكَ، أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ، أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ، أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ...». الحديث. والشاهد من الحديث قوله: «أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ...»، دليل على أن أسماء الله منها ما هو غير معلوم للبشر، وأسماءه سبحانه مشتقة من صفاته، فدلّ على أن له صفات أخرى لم يطلع عليها أحد. وقوله ﷺ

(١) مدارج السالكين (٣/ ٣٧٦).

في سجوده: «اللَّهُمَّ أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ، لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ». ووجه الشاهد قوله: «لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ»، فإنه لو أحصى ثناءً عليه، لأحصى أسماءه، وبالتالي يحصى صفاته؛ لأنها مشتقة منها. [محمد بن خليفة (٢/٢٣)].

والله سبحانه وتعالى أخبرنا أنه عليم، قدير، سميع، بصير، غفور، رحيم، إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته، فتحن نفهم معنى ذلك، ونميّزُ بينَ: العلم والقدرة، وبين الرحمة والسمع والبصر. ونعلم أن الأسماء كلّها اتفقت في دلالتها على ذات الله، مع تنوع معانيها، فهي متفقة متواطئة من حيث الذات، متباينة من جهة الصفات. وكذلك أسماء النبي ﷺ، مثل: محمد، وأحمد، والمأحي، والحاشر، والعاقب. وكذلك أسماء القرآن، مثل: القرآن، والفرقان، والهدى، والنور، والتنزيل، والشفاء، وغير ذلك. ومثل هذه الأسماء تنازع الناس فيها، هل هي من قبيل المترادفة، لاتحاد الذات، أو من قبيل المتباينة، لتعدد الصفات، كما إذا قيل: السيف، والصارم، والمهند، وقصد بالصارم معنى: الصَّرم، وفي المهند: النسبة إلى الهند؟ والتحقيق أنها مترادفة في الذات، متباينة في الصفات.

يبين الشيخ بناء على ما سبق من أن نصوص الأسماء والصفات معلومة لنا من وجه، أن أسماء الله التي أخبرنا بها مفهومة لنا، فنفهم أنها أسماء لله تعالى دالة على صفاته، فلذلك نفرق بينها لاختلاف ما تدل عليه من الصفات ونعلم أنها جميعاً دالة على ذات الرب سبحانه. فلهذا قال الشيخ: (فهي متفقة متواطئة من حيث الذات...) إلخ، أي: هي متحدة في دلالتها على ذات الرب، فهي أعلام على ذات الرب دالة على صفاته، لا كما تقول المعتزلة: إنها أعلامٌ محضة لا تدل على معانٍ، بل أسماء الله تعالى تدل على ذات الرب تعالى، وتدل على معانٍ وصفات قائمة بالرب. إذاً فلا نقول: إن أسماء الله مترادفة، ولا متباينة مطلقاً، بل إنها مترادفة في دلالتها على ذات الرب، ومتباينة في دلالتها على الصفات، وهذا مبني على أن كل اسم متضمنٌ لصفة، فلهذا نعلم أنها جميعاً أسماء لله، ونفرّق بين معانيها، ونفرّق بين معنى المغفرة والرحمة، ومعنى السمع والبصر، والعزة والحكمة والقوة، وما أشبه ذلك. ولهذا نقول: إن السميع هو البصير من حيث المسمى، فهما اسمان لمسمى واحد، ولكن السميع غير البصير من حيث المعنى والصفة، فالسميع يدل على صفة السمع، والبصير يدل على صفة البصر، وهكذا القول في سائر الأسماء. قوله: (وكذلك) أي: ونظير أسماء الله تعالى من حيث الاتفاق من وجه والاختلاف من وجه. قوله: (مثل:

محمد، وأحمد، والمحي، والحاشر، والعاقب) النبي ﷺ له أسماء كثيرة، وقد أخبر عن بعضها بقوله ﷺ: «أَنَا مُحَمَّدٌ، وَأَنَا أَحْمَدُ، وَأَنَا الْمَاحِي الَّذِي يَمْحُو اللَّهُ بِي الْكُفْرَ، وَأَنَا الْحَاشِرُ الَّذِي يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى قَدَمِي، وَأَنَا الْعَاقِبُ الَّذِي لَيْسَ بَعْدَهُ أَحَدٌ».

أخرجه البخاري (٢٩٤١)، ومسلم (١٧٧٣). فهذه الأسماء كلها أسماء لمسمى واحد، وهو الرسول ﷺ، ولكن كل اسم له معنى، فهي متحدة من وجه، ومختلفة من وجه. وهذه الأسماء أشار النبي ﷺ إلى معانيها: أمّا محمد، وهو أشهر أسمائه، فهو عَلَمٌ، وصفةٌ في حقه ﷺ، فهو علم عليه ﷺ، وله معنى هذا الاسم، وهو: كثرةُ حَمْدِ الغير له، فهو محمد يحمده الناس، والله تعالى يثني عليه، فمحمّد اسمٌ مفعولٌ مشتقٌّ من حُمِدَ يُحَمَّدُ، فهو محمّد. وأمّا اسمه أحمد، فهو أفعلٌ تفضيلٌ يدلُّ على كثرةِ حمدهِ لربه تعالى، أو: كثرةِ حَمْدِ الغير له، فهو أحمدٌ من غيره، أي: أكثر حمداً لربه تعالى من غيره، أو: أكثر نصيباً من حَمْدِ الغير، أي: هو أحقُّ بالحمدِ من سائر الناس، فالاسمانِ متقاربان. أمّا الحاشر، والعاقب، فقد أشار النبي ﷺ إلى معناها بقوله: «الْحَاشِرُ الَّذِي يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى قَدَمِي»، وهذا هو الحشر يوم القيامة، والرسول ﷺ يقول: «بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةُ كَهَاتَيْنِ» قال: وضمَّ السبابة، والوسطى.

أخرجه البخاري (٦٥٠٤)، ومسلم (٢٩٥١). فالحاشر، هو النبي الخاتم الذي ليس

بعده إلا الساعة، وحشر الناس. والماحي، هو: الذي محا الله به الكفر، وليس المراد بمحو الكفر هنا إزالة جميع الكفر عن وجه الأرض، بل المراد أن الله تعالى محا به من الكفر ما لم يمحُ بدعوة نبي سواه، وهذا يظهر بكثرة الأتباع. وأمّا العاقب، فهو: الذي يأتي بعد غيره، والرسول ﷺ جاء بعد الأنبياء، فهو المقفي والعاقب لجميع النبيين، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ [آل عمران: ١٤٤] أي: قد مضت من قبله جميع الرسل، فلا نبي بعده، وهو خاتم النبيين، وأما ما جاء في ذكر المسيح: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ [المائدة: ٧٥]، فلا يفهم على الإطلاق، بل بعده رسول لم يأت، كما قال الله تعالى عنه: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦]، فمعنى الآية حينئذٍ: ما المسيح ابنُ مريمَ إلا رسولٌ قد خلت من قبله أكثرُ ومعظمُ الرسلِ، لا جميع الرسل، والله أعلم. قوله: (وكذلك أسماء القرآن) أي: ومن قبيل الأسماء التي تتحد من وجهه، وهو: المسمى، وتختلف من وجهه، وهو: المعنى، أسماء القرآن العظيم. والقرآن، هو: كلام الله تعالى، المنزل على محمد ﷺ، المحفوظ في الصدور، المكتوب في المصاحف، الموجود بين دفتي المصحف، المبدوء بالفاتحة، المختوم بسورة الناس. قوله: (مثل: القرآن، والفرقان، والهدى،

والنور، والتنزيل، والشفاء، وغير ذلك) فهذه الأسماء كلها لمسمى واحد، وهو: هذا الكتاب، ولكل اسم من هذه الأسماء معنى من المعاني، فهو كتاب؛ لأنه مكتوب، وهو مكتوب في اللوح المحفوظ، وفي الصحف التي في أيدي الملائكة، ومكتوب في الصحف التي بأيدي المؤمنين. وهو القرآن من القرء بمعنى الجمع؛ لأنه مجموع ومؤلف من حروف وكلمات وسور وآيات، أو: من القرء بمعنى الإظهار؛ لأنه كلام مظهر بالتلاوة، كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [القيامة: ١٨]. وهو الفرقان؛ لأنه فارق بين الحق والباطل، وبين أولياء الله وأعداء الله، وبين النافع والضار، كما قال تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]. وهو الهدى كما قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال فيه أيضاً: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] أي: يدل ويبين الطريقة المثلى، ويهدي إلى الصراط المستقيم، فهو هدى لجميع الناس، ولكن لا ينتفع به إلا المؤمنون، كما قال تعالى: ﴿فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، وقال في الآية الأخرى: ﴿هُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النمل: ٢]. فهذه أسماء لمسمى واحد، وهو: كلام الله المنزل على محمد ﷺ، المكتوب في المصاحف، وكل اسم يدل على

صفة ثابتة للقرآن الكريم. ونظير هذا في اللغة العربية، أسماء السيف، وهو: الآلة الحادة المعروفة، فهو يسمى عند العرب: (الصارم، والحسام، والمهند)، والبتار، فهذه أسماء لشيء واحد، وكل اسم منها يدل على معنى. ولكن لا تكون هذه الأسماء متباينة في الصفات إلا إذا قُصدت معانيها، وإذا لم تقصد معانيها، فإنها تكون أعلاماً فقط، فإذا قيل في السيف المصنوع في غير الهند: المهند، فإن هذا الاسم يكون علماً فقط، وإذا قيل: خذ الصارم، ولم يلاحظ معنى: الصَّرم، والقطع، فإنه حينئذٍ يكون علماً، فقط، ولكن إذا قيل: خذ الصارم، يعني: السيف القاطع، ولوحظ معنى: الصرم والقطع، فإن هذا الاسم يكون علماً، وصفة. وكذا إذا قيل: خذ المهند، وهو مصنوع في الهند فعلاً، فإنه يكون حينئذٍ علماً، وصفة، ولهذا قال الشيخ رحمه الله تعالى: (كما إذا قيل: السيف، والصارم، والمهند)، وقصد بالصارم معنى: (الصرم)، وفي (المهند) النسبة إلى الهند، أي: أنه لا بد أن تكون هذه المعاني مقصودة، وإلا كانت هذه الأسماء مجرد أعلام. إذاً فنظير أسماء الله تعالى من حيث إنها متفقه في الذات، ومختلفة في الصفات، أسماء القرآن العظيم، وأسماء النبي ﷺ، وأسماء السيف. والله أعلم. قوله: (ومثل هذه الأسماء) أي: الأسماء التي تكون متحدة من وجه، وهو: المسمى، ومختلفة من وجه، وهو: المعنى والصفة. قوله: (والتحقيق

أنها مترادفة في الذات، متباينة في الصفات)، ولهذا لا يصح أن تقول: (إن أسماءه مترادفة)، ولا أن تقول: (إنها متباينة)، فلا بدّ من التقييد، فهي مترادفة من حيث دلالتها على الذات، ومتباينة من حيث دلالتها على الصفات. وهذا كلّهُ على طريقة أهل السنة والجماعة، وأمّا على طريقة المعتزلة، فإنها مترادفة، لأنهم يجعلون أسماءه أعلاماً محضة لا تدل إلا على الذات، فلا فرق عندهم بين: (السميع)، و(البصير)، و(العليم)، و(الحكيم)؛ لأنها لمسمى واحد، ولا فرق بينها من جهة المعنى؛ لأنها عندهم لا تدل على معانٍ أصلاً. والله أعلم. [عبد الرحمن البراك (ص: ٤٠٢)].

لا يزال الحديث متصلاً عن ظواهر النصوص وتفسيرها، ويتحدث المصنف هنا عن جانب مهم وهو معرفة أنواع الألفاظ واستعمالاتها، وقد يُشكل على البعض: أن الله قد سَمَّى نفسه بصفات وسمّى عباده بنظير ذلك؛ فيتردد عند ذلك: هل يُثبت تلك الصفات لله حقيقة أم لا؟ فَمِنْ أجل توضيح هذه المسألة أقول: اعلم وَفَقَّك الله أن الألفاظ منها: ما هو مترادف: هو ما اختلف لفظه واتَّحد معناه؛ مثال ذلك: الليث، الأسد، أسامة، الغضنفر. فهذه ألفاظ مختلفة والمسمى بها واحد؛ لذا تُسمَّى الألفاظ المترادفة. ومنها ما هو مشترك: وهو ما اتَّحد لفظه واختلف معناه؛ مثال ذلك: لفظ: «العين»، فهي تُطلق على العين الباصرة، والعين الجارية، والجاسوس، والحسد. فاللفظ واحد والمعاني مختلفة، وهذه تُسمَّى الألفاظ المشتركة. ومنها ما هو متباين:

وهو ما اختلف لفظه ومعناه؛ مثال ذلك: السماء والأرض، والجنة والنار. فلكل لفظ من هذه الألفاظ معنى يختلف عن الآخر، فهذه تُسمَّى الألفاظ المتباينة. ومنها ما هو متواطئ: وهو ما اتفق لفظه ومعناه، وهو نوعان: الأول: التواطؤ المطلق: وذلك إذا كان المعنى متساوياً في الجميع؛ مثاله: لفظ «الرجل»، يقال: زيد رجل وعمر رجل، فالمعنى متساو في الجميع. الثاني: التواطؤ المشكك: وذلك إذا كان المعنى متفاوتاً متفاوتاً. وسُمِّيَ بالمشكك؛ لتشكك السامع: هل هذا اللفظ من قبيل المتواطئ أم من المشترك؟ مثاله: لفظ «النور»، فيقال: نور الشمس ونور السراج، فالمعنى في الاثنين واحد، ولكن هناك تفاوت وتفاضل؛ فشتان بين نور الشمس ونور السراج^(١). فالأسماء التي تُطلق على الله وعلى العباد هي من الألفاظ المتواطئة التواطؤ المشكك؛ فالحق فيها هو أن يقال: إنه بالنسبة للأسماء والصفات التي تُطلق على الله وعلى العباد؛ ك(الحي، والسميع، والبصير، والعليم، والقدير، والحياة، والسمع، والبصر، والعلم) ونحوها هي حقيقة في الرب وحقيقة في العبد. ولكن للرب تعالى منها ما يليق بجلاله. وللعبد منها ما يليق به. وعليه فإن النظر لأسماء الله وصفاته لا يخلو من حالين: الحال الأول: باعتبار دلالتها على ذاته عز وجل، فهي بهذا الاعتبار تكون من نوع الألفاظ المترادفة، قال ابن تيمية: «فأسماءه كلها مُتَّفَقة في الدلالة على نفسه

(١) التحفة المهدية (ص: ٢٠٩) بتصرف.

المقدسة». الحال الثاني: باعتبار ما تضمنه كل اسم أو صفة من معنى، قال ابن تيمية إكمالاً لما سبق: «ثم كل اسم يدل على معنى من صفاته ليس هو المعنى الذي دل على الاسم الآخر. ومن الأمثلة على ذلك: العزيز يدل على نفسه مع عزّته. والخالق يدل على نفسه مع خلقه. والرحيم يدل على نفسه مع رحمتها. ونفسه تستلزم جميع صفاته؛ فصار كل اسم يدل على ذاته والصفة المختصة به بطريق المطابقة، وعلى أحدهما بطريق التضمن، وعلى الصفة الأخرى بطريق اللزوم»^(١). وبذلك تكون الأسماء الحسنى لها اعتباران: اعتبار من حيث الذات، واعتبار من حيث الصفات. فهي أعلام باعتبار دلالتها على الذات، وأوصاف باعتبار ما دلّت عليه من المعاني. وهي بالاعتبار الأول مترادفة لدلالاتها على مسمى واحد هو الله عز وجل، فالحَي، العليم، القدير، السميع، البصير، الرحمن، الرحيم، العزيز، الحكيم، كلها أسماء لمسمى واحد هو الله سبحانه وتعالى. قال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الإسراء: ١١٠]. فأسماء الله تعالى تدل كلها على مسمى واحد، وليس دعاؤه باسم من أسمائه الحسنى يضاد دعاءه باسم آخر، بل كل اسم يدل على ذاته. وهي بالاعتبار الثاني: متباينة لدلالة كل واحد منها على معناه الخاص، فمعنى الحي غير معنى العليم، ومعنى العليم غير معنى القدير،

(١) الإيمان (ص: ١٧٥).

وهكذا^(١). قال ابن القيم رحمه الله: «أسماء الله الحسنى هي أعلامٌ وأوصافٌ، والوصفُ بها لا ينافي العلمية؛ بخلاف أوصاف العباد فإنها تنافي علميتهم؛ لأن أوصافهم مشتركة فنأفثها العَلَمِيَّة المَخْتَصَّة، بخلاف أوصاف الله تعالى»^(٢). وقال رحمه الله: «أسماء الرب تعالى، أسماء كتبه، وأسماء نبيه ﷺ هي أعلام دالة على معان هي بها أوصاف، فلا تضاد فيها العلمية الوصف، بخلاف غيرها من أسماء المخلوقين، فهو الله الخالق البارئ المصور القهار، فهذه أسماء له دالة على معان هي صفاته...»^(٣). وضرب المصنف عدة أمثلة لهذا النوع من الألفاظ التي ينطبق عليها أنها تكون مترادفة باعتبار دلالتها على الذات، وقد سبق تعريف المترادف بأنه: ما اختلف لفظه واتحد معناه. ومن ذلك: المثال الأول: قول المصنف: (وكذلك أسماء النبي ﷺ مثل محمد، وأحمد، والمحي، والحاشر، والعاقب)، كما ورد في الحديث: عن جبير بن مطعم أن النبي ﷺ قال: «لِي خَمْسَةُ أَسْمَاءٍ: أَنَا مُحَمَّدٌ، وَأَنَا أَحْمَدُ، وَأَنَا الْمَاحِي، الَّذِي يَمْحُو اللَّهُ بِي الْكُفْرَ، وَأَنَا الْحَاشِرُ الَّذِي يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى قَدَمِي، وَأَنَا الْعَاقِبُ». أخرجه البخاري (٤٨٩٦)، ومسلم (٢٣٥٤). فهذه الأسماء

(١) بدائع الفوائد (١ / ١٦٢)، القواعد المثلى (ص: ٨)، جلاء الأفهام (ص: ١٣٨).

(٢) بدائع الفوائد (١ / ١٦٢).

(٣) جلاء الأفهام (ص: ١٣٣).

الخمسة هي أسماء لذات واحدة وهو شخص النبي ﷺ، مع أن معنى كل اسم يختلف عن الاسم الآخر، وبالتالي تكون هنا مترادفة، أي: أن الألفاظ مختلفة والمدلول واحد. المثال الثاني: قول المصنف: (وكذلك أسماء القرآن، مثل: القرآن، والفرقان، والهدى، والنور، والتنزيل، والشفاء، وغير ذلك)، فالقرآن تعددت أسماؤه ولكل واحد من هذه الأسماء معناه المختص به، ولكنها تجتمع في أن المدلول واحد وهو القرآن الكريم. المثال الثالث: قول المصنف: (ومثل هذه الأسماء تنازع الناس فيها، هل هي من قبيل المترادفة لاتحاد الذات، أو من قبيل المتباينة لتعدد الصفات، كما إذا قيل: السيف، والصَّارِم، والمُهَنْد؛ وقصد بالصَّارِم معنى الصَّرم، وفي المهند النسبة إلى الهند؟ والتحقيق أنها مترادفة في الذات متباينة في الصفات). فالسيف له أسماء كثيرة ذكر المصنف منها السيف، والصَّارِم، والمهند؛ فلكل لفظ من هذه الألفاظ معناه الخاص به، لكن هذه الألفاظ تجتمع في الدلالة على هذا النوع من السلاح كما هو معروف. وقد أشار المصنف إلى الاختلاف في نوع الاعتبار في هذه الألفاظ، وهل هي من قبيل المترادف وذلك باعتبار دلالتها على ذات واحدة، أما أنها من قبيل الألفاظ المتباينة باعتبار متباينة في الصفات، ورجح المصنف أن كلا الإطلاقين صحيح بالاعتبار الذي يعود إليه. [محمد بن خليفة (٢/ ٣٢)].



ومما يوضح هذا أن الله وصف القرآن كله بأنه محكم، وبأنه متشابه، وفي موضع آخر جعل منه ما هو محكم، ومنه ما هو متشابه، فينبغي أن يُعرف الإحكام والتشابه الذي يعمه، والإحكام والتشابه الذي يخص بعضه. قال تعالى: ﴿الرَّ كِتَبٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ وَ ثَمَّ فَصَّلْتُ﴾ [هود: ١]، فأخبر أنه أحكم آياته كلها، وقال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي﴾ [الزمر: ٢٣]، فأخبر أنه كله متشابه. والحكم، هو: الفصل بين الشئين، والحاكم: يفصل بين الخصمين، والحكمة: فصل بين المشتبهات، علماً، وعملاً، إذا مُيز بين الحق والباطل، والصدق والكذب، والنافع والضار، وذلك يتضمن فعل النافع، وترك الضار. فيقال: حكمت السفينة وأحكمتها، إذا أخذت على يده، وحكمت الدابة وأحكمتها، إذا جعلت لها حكمة، وهو: ما أحاط بالحنك من اللجام، وإحكام الشيء، إتقانه، فإحكام الكلام، إتقانه بتمييز الصدق من الكذب في أخباره، وتمييز الرشد من الغي في أوامره. والقرآن كله محكم بمعنى الإتيان، فقد سماه الله حكيماً بقوله: ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ [يونس: ١]، فالحكيم بمعنى: الحاكم. كما جعله يقص بقوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي

هُم فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿النمل: ٧٦﴾. وجعله مُفْتِيًّا في قوله: ﴿قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ﴾ [النساء: ١٢٧] أي: ما يتلى عليكم، يفتيكم فيهن، وجعله هادياً، ومبشراً في قوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ﴾ [الإسراء: ٩].



قوله: (ومما يوضح هذا أن الله وَصَفَ القرآن) قد يكون اسمُ الإشارة إشارةً للقريب، وهو ما ذكر من أن أسماء الله تعالى متحدة من وجه، ومختلفة من وجه. ويحتمل أنه أراد الإشارة إلى ما في مطلع القاعدة من الكلام في تأويل التشابه، وأن منه ما يعلمه الراسخون في العلم، ومنه ما لا يعلمه إلا الله تعالى. قوله: (أنَّ الله وصف القرآن كله بأنه محكم، وبأنه متشابه) أي: ووصف بأنه كله متشابه، والدليل على الإحكام العام، هو آية هود: ﴿الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلْتُ﴾ [هود: ١]، والدليل على التشابه العام، آية الزمر: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَبِّهًا مِّثْلَانِ﴾ [الزمر: ٢٣]. وأما الدليل على الإحكام الخاص والتشابه الخاص، فآية آل عمران المتقدمة في مطلع القاعدة، وهي قوله سبحانه: ﴿مِنْهُ ءَايَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِّهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]. قوله: (فينبغي أن يُعرف الإحكام والتشابه الذي يعمه، والإحكام والتشابه

الذي يخص بعضه) هذا لأنه لا يجوز أن يكون المعنى واحداً؛ لأنه لو كان المعنى واحداً، لصار فيه تناقض، ولهذا يقال: إِنَّ بَيْنَ دَلِيلِ الإِحْكَامِ الْعَامِ وَالتَّشَابُهِ الْعَامِ، وَدَلِيلِ الإِحْكَامِ الْخَاصِّ وَالتَّشَابُهِ الْخَاصِّ، تَعَارُضٌ فِي الظَّاهِرِ. ووجه هذا التعارض: أن بعض هذه الأدلة تدل على أن بعض القرآن محكم وبعضه متشابه، وبعضها يدل على أن القرآن كله محكم وكله متشابه، فتعارضت هذه الأدلة في الظاهر من حيث العموم والخصوص. والطريق لدفع هذا التعارض، هو معرفة المراد بالإحكام والتشابه الذي يعمه، والإحكام والتشابه الذي يخص بعضه. قوله: (والحكم هو الفصل بين الشيئين...) فتصاريّف مادة حَكَمَ ترجع إلى معنى: المنع، فَحَكَمَ بِمَعْنَى: مَنَعَ فِي أَصْلِ اللُّغَةِ، وَذَكَرَ الشَّيْخُ رَحِمَهُ اللَّهُ شَوَاهِدَ لِهَذَا الْمَعْنَى بِقَوْلِ الْعَرَبِ: (حَكَمْتَ السَّفِيهَ وَأَحْكَمْتَهُ، إِذَا أَخَذْتَ عَلَى يَدِهِ)، وَ(حَكَمْتَ الدَّابَّةَ، وَأَحْكَمْتَهَا إِذَا جَعَلْتَ لَهَا حَكَمَةً، وَهُوَ: مَا أَحَاطَ بِالْحَنْكِ مِنَ اللَّجَامِ)، وَهُوَ مَا يُوَضَّعُ عَلَى فَمِ الْحَيْوَانِ، فَيُرْبَطُ بِهِ الْعُنَانُ وَالْخَطَامُ، الَّذِي يَمْنَعُ الدَّابَّةَ مِنَ الْإِسْتِرْسَالِ فِي الْجَرِيِّ بِغَيْرِ إِرَادَةِ صَاحِبِهَا. وَمِنْ مَعْنَى الإِحْكَامِ: الْفَصْلُ، وَالْفَصْلُ فِيهِ مَنَعٌ، فَالْحَكْمُ، هُوَ: الْفَصْلُ بَيْنَ الْمُشْتَبِهَاتِ عِلْمًا وَعَمَلًا، وَالْحَاكِمُ: يَفْصِلُ بَيْنَ الْمُتَنَازِعِينَ فِي الْخُصُومَاتِ. فَهَذَا الْمَعْنَى، وَهُوَ: الْفَصْلُ يَرْجِعُ إِلَى الْمَنَعِ، وَهُوَ الْمَنَعُ مِنَ الْإِلْتِبَاسِ فِي الْأُمُورِ الْمُشْتَبِهَاتِ، وَيَمْنَعُ الْخُصُومَ مِنْ

تعدي بعضهم على بعض بأخذ الحقوق، فهذه المادة تتضمن الفصل. قوله: (والقرآن كله محكم بمعنى الإتيان) أي: أن آيات القرآن كلها متقنة، وإتيانها من جهة اللفظ، ومن جهة المعنى، وإتيانها من جهة المعنى بالتمييز بين الصدق والكذب في الأخبار، والرشد من الغي في التشريعات، فأخباره صادقة، وأحكامه عادلة، كما قال الله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: ١١٥] صدقاً في الأخبار، وعدلاً في الأحكام. ومن شواهد الحكم بمعنى الفصل، قوله تعالى: ﴿وَالْقُرْآنُ الْحَكِيمُ﴾ [يس: ٢] أي: بمعنى الحاكم، فالقرآن يوصف بأنه يحكم، ويقص، ويفتي، ويهدي، ويبشر، كما في الآيات التي ذكرها الشيخ، فتدل الآيات على جواز إسناد هذه الأفعال ونحوها إلى القرآن. [عبد الرحمن البراك (ص: ٤٠٩)].

ذكر المصنف هنا مسألة المحكم والمتشابه ولهذه المسألة علاقتها الوثيقة بمسألة معرفة ظواهر النصوص، فقد ذكر بعض المعطلة في تأويلهم لنصوص الصفات أن من النصوص ما يعلم معناه ومن ذلك نصوص الصفات، وهذه الدعوى حاول أولئك تمريرها تحت عدد من المسميات، فقد أثاروا هذه المسألة تحت قضية المحكم والمتشابه، وتحت دعوى التأويل، وتحت دعوى المجاز، وتحت دعوى التفويض، وغيرها من المسائل. ودعوى أن نصوص الأسماء والصفات غير معلومة

المعنى هي دعوى أهل التجهيل الذين قالوا: نصوص الصفات ألفاظ لا تعقل معانيها ولا ندري ما أراد الله ورسوله منها، ولكن نقرأها ألفاظا لا معاني لها، ونعلم أن لها تأويلاً لا يعلمه إلا الله، وهي عندنا بمنزلة الحروف المقطعة في القرآن. فلو ورد علينا منها ما ورد لم نعتقد فيه تمثيلاً ولا تشبيهاً، ولم نعرف معناه، وننكر على من تأوله ونكل علمه إلى الله، وظنّ هؤلاء أن هذه طريقة السلف، وأنهم لم يكونوا يعرفون حقائق الأسماء والصفات ولا يفهمون معنى قوله: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدِي﴾ [ص: ٧٥]، وقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، وأمثال ذلك من النصوص وبنوا هذا المذهب على أصليين. أحدهما: أن هذه النصوص من المتشابه. والثاني: أن للمتشابه تأويلاً لا يعلمه إلا الله. فتتج من هذين الأصليين استجهاال السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، وسائر الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأنهم كانوا يقرأون: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ ولا يعرفون معنى ذلك، ولا ما أريد به، ولازم قولهم أن الرسول كان يتكلم بذلك ولا يعلم معناه. ولا شك أن دعوى كون طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه لذلك، بمنزلة الأميين الذين قال الله فيهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي﴾ [البقرة: ٧٨] هي دعوى باطلة وفيها من القدح في الدين وفي حق الرسول ﷺ والطعن في السابقين الأولين واستجهاالهم واستبلاهم، واعتقاد أنهم كانوا قوما

أُمِّيْنَ بمنزلة الصالحين من العامة، لم يتبحَّروا في حقائق العلم بالله، ولم يتفطنوا لدقائق العلم الإلهي، وهذا القول إذا تدبَّره الإنسان وجده في غاية الجهالة، بل في غاية الضلالة، فإنه من المعلوم أن الله سبحانه وصف نفسه بأنه يَبِّن لعباده غاية البيان، وأمر رسوله ﷺ بالبيان، وأخبر أنه أنزل عليه كتابه لِيَبِّن للناس، ولهذا قال الزهريُّ: من الله البيان وعلى رسوله البلاغ، وعلينا التسليم. فهذا البيان الذي تكفل به سبحانه وأمر به رسوله، إما أن يكون المراد به بيان اللفظ وحده، أو المعنى وحده، أو اللفظ والمعنى جميعاً. ولا يجوز أن يكون المراد به بيان اللفظ دون المعنى، فإن هذا لا فائدة فيه ولا يحصل به مقصود الرسالة. وبيان المعنى وحده بدون دليله، وهو اللفظ الدال عليه ممتنع. فعلم قطعاً أن المراد ببيان اللفظ والمعنى. والله تعالى أنزل كتابه ألفاظه ومعانيه، وأرسل رسوله لِيَبِّين اللفظ والمعنى، فكما أنا نقطع ونتيقن أنه يَبِّن اللفظ، فكذلك نقطع ونتيقن أنه يَبِّن المعنى، بل كانت عنايته ببيان المعنى أشد من عنايته ببيان اللفظ وهذا هو الذي ينبغي، فإن المعنى هو المقصود، وأما اللفظ فوسيلة إليه ودليل عليه، فكيف تكون عنايته بالوسيلة أهم من عنايته بالمقصود؟ وكيف نتيقن بيانه للوسيلة ولا نتيقن بيانه للمقصود؟ وهل هذا إلا من أبين المحال؟ ولقد جاءت رسالة النبي ﷺ بإثبات الصفات إثباتاً مفصلاً على وجه أزال الشبهة وكشف الغطاء، وحصل العلم اليقيني، ورفع الشك والرَّيب، فثلجت به الصدور واطمأنت به

القلوب واستقر الإيمان في نصابه، ففصلت الرسالة الصفات والنعوت والأفعال أعظم من تفصيل، الأمر والنهي، وقرّرت إثباتها أكمل تقرير في أبلغ لفظ. ومن يطّلع على كلام الصحابة والتابعين ومن بعدهم يعلم أنهم عرفوا معاني تلك النصوص وفهموها. ويريد المصنف الإجابة عن هذا التساؤل وهو هل في النصوص ما يعلم معناه من جهة التأويل الذي هو التفسير بعد أن بين أن هناك ما لا يعلم معناه من جهة التأويل الذي هو حقيقة الأشياء وكيفيتها. ومسألة المحكم والمتشابه من المسائل التي طال النقاش حولها والمصنف هنا يفصل القول فيها من خلال عدة نقاط: النقطة الأولى: أن النصوص وصفت القرآن بأوصاف: الوصف الأول: أن القرآن كله محكم، (وذلك في قوله تعالى: ﴿الرَّ كِتَبٌ أَحْكَمْتُ عَايَتُهُ وَثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هود: ١] فأخبر أنه أحكم آياته كلها). الوصف الثاني: أن القرآن كله متشابه وذلك في (قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَبِهًا مَثَانِي﴾ [الزمر: ٢٣]). الوصف الثالث: وصف القرآن بأن منه ما هو محكم ومنه ما هو متشابه، (وذلك في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ عَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]). النقطة الثانية: بيان معنى هذه الأوصاف. قال المصنف بعد ذكره لهذه الأقسام: (فينبغي أن يُعرف الإحكام والتشابه الذي يعمله، والإحكام والتشابه الذي يخص بعضه). أولاً: معنى «الإحكام» عموماً. قال المصنف:

(والحكم هو الفصل بين الشئيين، والحاكم يفصل بين الخصمين، والحكمة فصل بين المشتبهات علماً وعملاً، ...) جعل المصنف مدار الكلمة على الفصل وربط استعمالاتها بهذا المعنى وأعطى أمثلة لذلك: بالحكم: فقال: (والحكم هو الفصل بين الشئيين) والحاكم: فقال: (والحاكم يفصل بين الخصمين). والحكمة: فقال: (والحكمة فصل بين المشتبهات علماً وعملاً، إذا مُيز بين الحق والباطل، والصدق والكذب، والنافع والضار، وذلك يتضمن فعل النافع وترك الضار. وحكمت السفية، وحكمت الدابة: فقال: (حَكَمْتُ السَّفِيه وأَحْكَمْتُهُ إذا أخذت على يديه، وحَكَمْتُ الدَّابَّةَ وأَحْكَمْتُهَا إذا جعلت لها حَكَمَةً وهو ما أحاط بالحنك من اللجام). وإحكام الشيء: فقال: (وإحكام الشيء إتقانه، وإحكام الكلام إتقانه بتمييز الصدق من الكذب في أخباره، وتمييز الرشد من الغي في أوامره). وهناك من يرى أن مادة «حكم» تدور على معنى الصرف والمنع، ومنه: (حكمة اللجام) للحديدة التي تمنع الفرس من الاضطراب والجموح. ومنه حكم الحاكم؛ لأنه منع للظالم من وضع يده على حق غيره. ومنه الحكيم؛ لأنه يمنع نفسه من اتباع هواها وارتكاب ما لا يليق، ويرجع إلى هذا المعنى قولهم: أحكمته إحكماً إذا أخذت على يده، قال جرير^(١):

أَبْنِي حَنِيفَةً أَحْكِمُوا سُفَهَاءَكُمْ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ أَغْضَبَا

(١) في ديوانه (ص: ٥٠).

ومنه الإحكام بمعنى الإتيان؛ لأنه منع للشيء من الخلل والخطأ، يقال: بناء محكم، أي: متين لا وهن فيه ولا خلل. وكلا المعنيين، أي: الفصل أو المنع متقاربان في المعنى. ثانيًا: بيان معنى الإحكام العام الذي يعم جميع القرآن. وقول المصنف: (والقرآن كله محكم بمعنى الإتيان، ...). هذا هو الإحكام العام حيث جاء وصف القرآن بأنه محكم، كما في أول سورة هود: ﴿الرَّ كِتَبٌ أَحْكَمْتُ ءَايَتُهُ﴾ [هود: ١] وفسر المصنف الإحكام في هذه الآية بقوله: (والقرآن كله محكم بمعنى الإتيان). فالقرآن كله محكم في جزالة لفظه، ووضوح معانيه، ودقة أحكامه، وصدق أخباره، هذا معنى أنه قرآن محكم. وربط المصنف بين المعنى اللغوي الذي يرجع إليه لفظ الإحكام الذي هو الفصل بالمعنى الشرعي واستشهد لذلك بأن الله عز وجل سمى القرآن حكيماً: (بقوله: ﴿الرَّ تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ [يونس: ١] فالحكيم بمعنى الحاكم). وجعل القرآن يقص (بقوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [النمل: ٧٦]). وجعل القرآن مفتياً: (في قوله: ﴿قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ﴾ [النساء: ١٢٧] أي: ما يتلى عليكم، يفتيكم فيهن). وجعله هادياً ومبشراً: (في قوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ﴾ [الإسراء: ٩]). وكل هذه المعاني داخلية في المعنى العام للإحكام الذي يعم القرآن جميعه. [محمد بن خليفة (٢/ ٣٧)].

ذكر المصنف رحمه الله هنا مسألة أخرى، كتفريع عن مسألة التباين والترادف، وأنه قد يكون من باب اختلاف التنوع، فذكر أن الله عز وجل قد وصف القرآن الكريم بأنه محكم، ووصفه بأنه متشابه، وقال عنه: ﴿مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧] فوصف القرآن تارةً بالإحكام العام، وتارةً بالتشابه العام، وتارةً بأن منه ما هو محكم، ومنه ما هو متشابه، فيقول المصنف: إن هذا الإحكام العام لا ينافي الإحكام الخاص، كما أن الإحكام العام لا ينافي التشابه الخاص ولا العام، ويجعل لهذا معنىً مناسباً، ولهذا معنىً مناسباً، كما سيأتي في عرض كلامه. قال المصنف رحمه الله: (قال تعالى: ﴿الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ ءَايَاتُهُ وَثُمَّ فَصَّلْتُ﴾ [هود: ١] فأخبر أنه أحكم آياته كلها، وقال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي﴾ [الزمر: ٢٣] فأخبر أنه كله متشابه...). فالإحكام العام بمعنى الإتيان، أي: أن ما فيه من الخبر فهو صادق، وما فيه من الشرع والأمر فهو رشد وعدل ونفع للناس، وما إلى ذلك، فإذا قيل: إن القرآن محكم أي: محكم من جهة صدق خبره، ومن جهة صدق أمره ورشده. قال المصنف رحمه الله: (والقرآن كله محكم بمعنى الإتيان، فقد سماه الله حكيمًا بقوله: ﴿الرَّ تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ [يونس: ١] فالحكيم بمعنى الحاكم، كما جعله يقص بقوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَفُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [النمل: ٧٦]، وجعله

مفتياً في قوله: ﴿قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ﴾ [النساء: ١٢٧] أي: ما يتلى عليكم يفتيكم فيهن، وجعله هادياً ومبشراً في قوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ﴾ [الإسراء: ٩]. وهذا كله معنى الأحكام العام الذي هو: الإتيان، والضبط، والصحة، والصدق، ونحو ذلك من الكلمات. [يوسف الغفيص (ص: ١٩٠)].

وأما التشابه الذي يعمه، فهو ضد الاختلاف المنفي عنه في قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وهو الاختلاف المذكور في قوله: ﴿إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ﴾ ٨ ﴿يُؤْفِكُ عَنْهُ مَنْ أَفِكَ﴾ ٩ [الذاريات: ٨-٩].

فالتشابه هنا، هو: تماثل الكلام وتناسبه، بحيث يصدق بعضه بعضاً، فإذا أمر بأمر لم يأمر بنقيضه في موضع آخر، بل يأمر به أو بنظيره أو بملزوماته، وإذا نهى عن شيء لم يأمر به في موضع آخر، بل ينهى عنه أو عن نظيره أو عن لوازمه، إذا لم يكن هناك نسخ.

وكذلك إذا أخبر بثبوت شيء لم يخبر بنقيض ذلك، بل يخبر بثبوته أو بثبوت ملزوماته، وإذا أخبر بنفي شيء، لم يشته، بل ينفيه أو ينفي لوازمه، بخلاف القول المختلف الذي ينقض بعضه بعضاً، فيثبت الشيء تارة، وينفيه أخرى، أو يأمر به، وينهى عنه في وقت واحد، أو يفرق بين المتماثلين، فيمدح أحدهما، ويذم الآخر، فالأقوال المختلفة هنا هي المتضادة، والمتشابهة هي المتوافقة. وهذا التشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ، فإذا كانت المعاني يوافق بعضها بعضاً، ويعضد بعضها بعضاً، ويناسب بعضها بعضاً، ويشهد بعضها لبعض، ويقتضي بعضها

بعضاً، كان الكلام متشابهاً، بخلاف الكلام المتناقض الذي يضادُّ بعضه بعضاً. وهذا التشابه العام لا ينافي الإحكام العام، بل هو مصدق له، فإن الكلام المحكم المتقن، يصدق بعضه بعضاً، لا يناقض بعضه بعضاً.



قوله: (وأما التشابه الذي يعمه) أي: التشابه الذي يوصف به جميع القرآن. قوله: (فهو ضد الاختلاف المنفي عنه) أي: أن الله تعالى وصف كتابه بالتشابه، وهو: التناسب، ونزَّهه عن الاختلاف الذي هو التناقض، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] ومن الاختلاف المذموم، أقوال الكفار المختلفة، كما قال تعالى: ﴿تَكُفُّ لَكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ﴾ [الذاريات: ٨] أي: في كلام متناقض ينقض بعضه بعضاً، فهذا يقول عن محمد: إنه كاهن، وهذا يقول: إنه مجنون، والآخر يقول: إنه ساحر. ثم بين الشيخ معنى التشابه الذي يوصف به كل القرآن، وذلك في قوله: (فالتشابه هنا، هو: تماثل الكلام وتناسبه بحيث يصدق بعضه بعضاً). قوله: (بل يأمر به) أي: مرة ثانية، ويكون في هذا تأكيد. قوله: (أو بنظيره) أي: أو يأمر بنظيره، وهذا أيضاً يؤكد الأمر الأول، وهذا الذي تقتضيه الفطر والعقول، وهو: التسوية بين المتماثلات. قوله: (أو بملزوماته) أي: أو يأمر بما

يستلزم هذا المعنى، فإن ثبوت الملزوم، يقتضي ثبوت اللازم. قوله: (إذا لم يكن هناك نسخ) فالنسخ ليس من التناقض في شيء؛ لأنه تشريع لحكم في وقت، ثم رفعه في وقت آخر، أما التناقض، فهو الأمر بالشيء، ثم النهي عنه في وقت واحد بحيث يكون مأموراً به منهيًا عنه، فهذا لا يجوز. وكتاب الله تعالى جار على هذا الأمر، فهو تعالى يأمر بالصلاة في مواضع كثيرة، ويثني على المقيمين للصلاة، ويأمر بأحكام الصلاة وأوقاتها، وهذا كله من الكلام المتشابه، وهكذا يأمر بالإنفاق عمومًا، ويأمر بالزكاة خصوصًا، ويأمر بالإحسان عمومًا، وهذا أيضًا من التشابه. وهو أيضًا ينهى عن الشرك كله، عن عبادة الملائكة، وعن عبادة الأنبياء، وعن عبادة الأصنام، وعن عبادة الجن، وينهى عن الشرك عمومًا، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ [النساء: ٣٦]، وهذا من التشابه أيضًا. قوله: (أو ينفي لوازمه) الملزوم، هو: الذي لا ينفك عن غيره. واللازم، هو: الذي لا ينفك عنه غيره. وقد يكون الشئان متلازمين، أي: أن كلاً منهما مستلزم للآخر، وقد تكون الملازمة من طرف واحد، فالنهار وطلوع الشمس مثلاً متلازمان، إذا اعتبرنا النهار يبدأ من طلوع الشمس، فيلزم من النهار طلوع الشمس، ويلزم من طلوع الشمس النهار. ومثال الملازمة الشرعية: أن صحة الصلاة مستلزمة للطهارة، فلا يمكن أن تصح الصلاة والطهارة مفقودة، وهكذا وجود

المشروط يستلزم وجود الشرط، لا العكس، ولهذا يُعرَّف الشرط بأنه: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود، ولا عدم لذاته. فإذا وُجد المشروط، وجد الشرط، فاللازم هو الشرط، والملزوم هو المشروط. فتبين بهذا: أن العلاقة بين الأحكام العام، والتشابه العام، هي: التلازم، فكون القرآن كله متشابهًا، يقتضي أنه محكمٌ، وكونه متقنًا، يقتضي أنه متشابهٌ، فالأحكام العام، والتشابه العام إذاً متلازمان. [عبد الرحمن البراك (ص: ٤١٣)].

بخلاف الإحكام الخاص، فإنه ضد التشابه الخاص، فالتشابه الخاص، هو: مشابهة الشيء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجه آخر. بحيث يشته على بعض الناس أنه هو، أو هو مثله، وليس كذلك، والإحكام، هو: الفصل بينهما بحيث لا يشته أحدهما بالآخر. وهذا التشابه إنما يكون لقدر مشترك بين الشيئين مع وجود الفاصل بينهما. ثم من الناس من لا يهتدي للفصل بينهما، فيكون مشتبهاً عليه، ومنهم من يهتدي إلى ذلك، فالتشابه الذي لا تمييز معه، قد يكون من الأمور النسبية الإضافية، بحيث يشته على بعض الناس دون بعض، ومثل هذا يعرف منه أهل العلم ما يزيل عنهم هذا الاشتباه، كما إذا اشتبه على بعض الناس ما وعدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا، فظن أنه مثله، فعلم العلماء أنه ليس هو مثله، وإن كان مشبهاً له من بعض الوجوه.

قوله: (بخلاف الإحكام الخاص) أي: الذي يخص بعض القرآن، وبهذا يكون الإحكام الخاص، والتشابه الخاص، ضدّين، وقد تقدم في مطلع القاعدة: الكلام

على الإحكام الخاص، والتشابه الخاص من حيث الدليل، وهو آية آل عمران، وتقدم أيضاً ذكرُ جملةٍ من أقوال المفسرين في المراد بالمحكم، والمتشابه. فمنها: أن المحكم هو الناسخ، والمتشابه هو المنسوخ، ومنها: أن المحكم، هو الواضح البين الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، والمتشابه هو ما يخفى معناه على بعض الناس، أو ما يحتمل أكثر من معنى. والتضادُّ بين الناسخ والمنسوخ، وبين الواضح والخفي، وبين ما لا يحتمل وما يحتمل ظاهرٌ. فلا تكون الآية الواحدة محكمةً ومتشابهةً في نفس الوقت بالمعنى الخاص، بل قد تكون محكمة ومتشابهة بالمعنى العام. ثم ذكر الشيخ هنا ضابط التشابه الخاص، والإحكام الخاص بقوله: (فالتشابه الخاص، هو: مشابهة الشيء لغيره من وجه، مع مخالفته له من وجه آخر)، بحيث يشته على بعض الناس أنه هو، أو هو مثله، وليس كذلك، والإحكام، هو: (الفصل بينهما بحيث لا يشته أحدهما بالآخر). وهذا التعريف من الشيخ لا ينافي ما سبق ذكره من أقوال المفسرين في آية آل عمران: ﴿مِنْهُ ءَايَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، فإن الشيخ هنا ذكر المعنى الذي يرجع إليه معنى التشابه الخاص، ومعنى الإحكام الخاص، وهو الأصل، وهذا المعنى لا يختص بالآيات كما سيأتي إن شاء الله تعالى، بل يجري في الآيات المتشابهات، والأحاديث

المتشابهة، كما يجري في المعاني والألفاظ المتشابهة، وفي الذوات المتشابهة، وغيرها. فنطبق تعريف الشيخ للإحكام والتشابه الخاص على بعض ما قيل في معناه: ممّا قيل: إن المحكم، هو: الناسخ، والمتشابه، هو: المنسوخ، فهذا التعريف ينطبق عليه تعريف الشيخ المتقدم، فإن الآية المنسوخة تشبه الآية غير المنسوخة من حيث إنها آية، ومن حيث إنها تدل على حكم، والأصل أن هذا الحكم قائمٌ وباقٍ، ولكن الآية المنسوخة تخالف غير المنسوخة من جهة أن حكمها قد رُفع. وبسبب هذا التشابه، يحصل اشتباه عند بعض الناس، فإنَّ مَنْ لم يبلغه الناسخُ يغلطُ، فيعمل بالدليل المنسوخ؛ لأنه لم يعلم الدليل المحكم الذي يزيل الاشتباه، ولهذا كان الواجب في المحكم والمتشابه كما تقدم، هو: الإيمان بالمتشابه، والعمل بالمحكم، ورد المتشابه إلى المحكم الذي يزيل الاشتباه. وهكذا القول بأن (المحكم)، هو: (المبين)، و(المتشابه)، هو: (المجمل)؛ لأنه بسبب ما فيه من الإجمال يشبه؛ لأنه يحتمل أكثر من معنى، فيشبه غيره من وجه، مع مخالفته له من وجه آخر. وقد تقدم: أن نصوص الصفات، ونصوص المعاد، يمكن أن تكون من المتشابه لا بمعنى التشابه عند أهل التفويض، الذين يقولون: إن نصوص الصفات متشابهة بمعنى أنه لا يعلم معناها إلا الله تعالى، ولكنها متشابهة بمعنى أنه يشبه معناها ويخفى على بعض

الناس. كما مثل الشيخ رحمه الله في هذا الموضع بقوله: (كما إذا اشتبه على بعض الناس ما وعدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا، فظن أنه مثله) أي: مثل ما في الدنيا (فعلم العلماء أنه ليس هو مثله)، أي: مثل ما في الدنيا، (وإن كان مشبهًا له من بعض الوجوه). ففرق بين قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَّاءٍ غَيْرِ عَاسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى﴾ [محمد: ١٥]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ﴾ [النحل: ٦٦]، وقوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: ٦٩]، فهذا ماءٌ غير آسنٍ، ولبنٌ، وخمرٌ، وعسلٌ، وذلك ماءٌ، ولبنٌ، وخمرٌ، وعسلٌ، ولكن مع الفارق، فهذه آيات وردت في مشارب الدنيا، وتلك آيات وردت في مشارب الآخرة. قوله: (وهذا التشابه) أي: التشابه الخاص. قوله: (إنما يكون لقدر مشترك بين الشيئين، مع وجود الفاصل بينهما) أي: أن كل موجودين بينهما اشتباه وافتراق، وقد تكثر وجوه الاشتباه وتقل وجوه الافتراق، وقد يكون العكس. قوله: (ثم من الناس) هذا هو الحاصل بسبب التشابه الخاص (من لا يهتدي للفصل بينهما، فيكون مشتبهًا عليه) أي: من

الناس مَنْ يدرك القدر المشترك، ولا يدرك القدر المميز، فَمَنْ عَرَفَ المنسوخَ، ولم يعرفِ الناسخَ، يقع في الغلط، وهكذا مَنْ عَرَفَ المجملَ، ولم يعرفِ المبيّنَ، ومن عَرَفَ المطلقَ، ولم يعرفِ المقيّدَ، ومن عَرَفَ العامَّ، ولم يعرفِ الخاصَّ. قوله: (فالتشابه الذي لا تمييز معه، قد يكون من الأمور النسبية الإضافية) الشيء النسبي هو غير العام، أي: الذي يثبت للبعض دون البعض. وأما الشيء العام، أو الثابت على كلّ حال، فهذا يقال له: اشتباه حقيقي، فاللفظ الذي لا يفهمه أحد، اشتباه عام، وأما الذي يخفى معناه على بعض الناس، فإن الاشتباه فيه نسبي. وقد عَرَفَ الشيخ الاشتباه النسبي بقوله: (بحيث يشتبه على بعض الناس، دون بعض) إذا التشابه الذي في بعض نصوص القرآن مَنْ الاشتباه النسبيّ، فنصوصُ الوعد والوعيد، ونصوصُ الصفات يشتبه معناها على بعض الناس، ولهذا غلط الغالطون، فظنوا أنها تدل على التشبيه، وأنه تعالى لو قامت به الصفات، لزم من ذلك مشابته لخلقه، أمّا أهل العلم، فإنهم يدركون أن أسماء الله تعالى وصفاته وإن كان بينها وبين أسماء العباد وصفاتهم اتفاقٌ من بعض الوجوه، لا تماثل صفات الخلق، وأن ما اختص الله به من ذلك، فوق ما يخطر بالبال، أو يدور في الخيال. قوله: (ومثل هذا يعرفُ منه أهلُ العلم ما يزيل عنهم هذا الاشتباه) أي: أن أهل العلم يعرفون ويدركون الفرقَ والفصل، فيزول عنهم الاشتباه، فيعرفون الناسخَ مِنْ

المنسوخ، والمطلق من المقيد، والعام من الخاص، ويردون المتشابه إلى المحكم الذي يزيل الاشتباه. [عبد الرحمن البراك (ص: ٤١٧)].

ذكر المصنف الفرق بين التشابه الخاص والإحكام الخاص: أولاً: من حيث التعريف: التشابه الخاص: الوارد في النص المقصود به: هو مشابهة الشيء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجه آخر، بحيث يشتبه على بعض الناس أنه هو أو هو مثله، وليس كذلك. والإحكام الخاص: الوارد في النصوص المقصود به: هو الفصل بينهما بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر. فالمحكم بهذا المعنى: هو ما اتضح المراد منه. والمتشابه بهذا المعنى: ما لم يتضح المراد منه لبعض دون بعض. ثانياً: الفوارق بين النوعين. الفرق الأول: أن الله جل وعلا ذكر أن المحكم أكثر من المتشابه؛ لأنه سمي المحكم أم الكتاب، يعني معظم الكتاب، وغالب الكتاب، ومعنى هذا أن الغالب على آيات القرآن الوضوح والبيان. والمتشابه قليل؛ لأن الله جل وعلا قال: ﴿وَأُخْرُ مُتَشَبِهَةٌ﴾ [آل عمران: ٧]. الفرق الثاني: أن الله جل وعلا ذكر أن الناس أمام المتشابه صنفان: الصنف الأول: صنف زائع يتبع المتشابه، ويحرص عليه، ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله؛ ولهذا قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٧]، ينقبون عن المتشابهات ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله. الصنف الثاني: سماهم الله الراسخين في العلم، هؤلاء الذين

يردون المتشابه للمحكم، فإذا رُدَّ التشابه للمحكم اتضح التشابه، وأيضا يعرفون أن خطابهم بالمتشابه اختبار وابتلاء، هل يؤمنون بما لا يعرفون، أو لا يؤمنون؟ والحقيقة أنهم يؤمنون؛ لأنهم ماذا يقولون؟ ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]. من الأمثلة: قول الله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [النحل: ٩٣] قد يقرأ هذه الآية إنسان في قلبه مرض والعياذ بالله، فيظن أن هداية الله تعالى وإضلاله جزاف؛ لأنه قال: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ ولا ذكرت الآية أسباب الهداية، ولا أسباب الإضلال. لكن الراسخين في العلم ردوا هذه الآية التي قد يظن فيها التشابه إلى المحكم من القرآن، فالله جل وعلا قال: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾ [المائدة: ١٦] إذن الآية ذكرت أن هداية الله تعالى للعبد لسبب صادر من العبد، وهو قوله: ﴿مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ﴾. وفي مجال الغواية والإضلال جاءت الآية الثانية: ﴿وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ [الأعراف: ٣٠] إذا صارت الهداية لها أسباب والإضلال له أسباب. فما المنهج للخروج من التشابه؟ رد التشابه إلى المحكم. قال المصنف: (وهذا التشابه إنما يكون لقدر مشترك بين الشيئين مع وجود الفاصل بينهما، ثم من الناس من لا يهتدي للفصل بينهما، فيكون مشتبهًا عليه، ومنهم من يهتدي إلى ذلك ...)، التشابه الخاص نوعان: باعتبار ما يتعلق بالمعاني والكيفيات. فقد لا تبلغ العقول مبلغ فهم

هذا النص، فهذا يأتي من حالين: إما حال المعنى. أو حال الكيف. فالنوع الأول: يسمى التشابه النسبي: وهو يقع من جهة المعاني، ومعناه الذي يخفى على أحد دون أحد. فالظهور والبطون والوضوح والخفاء في فهم المعاني هي أمور نسبية، فقد يفهم الإنسان من آية فهمًا صحيحًا، وقد يفهم منها فهمًا سقيمًا، وهذا يكون بسبب فهمه، فهذا أمر يختلف فيه الناس، فلذلك إذا كان الفهم فاسدًا، فيقال: إن هذا الفهم إذا فهمه البعض فهو فهم فاسد، لا أن يقول: إن ظاهر الآية في هذا هو كذا، وهذا غير صحيح. فحال المعنى فقد يكون بما يسمى الاشتباه النسبي، بمعنى: أن النص قد يتضح لك ويخفى عليك أو العكس، يتضح لي ويخفى عليك، فالمعنى قد لا يبلغه عقلك أو فهمك، فهذا عدي بن حاتم عربي فُح، عندما سمع قول الله: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧] جاء بعقالين أحدهما أسود والثاني أبيض ووضعهما تحت وسادته وأخذ ينظر إليهما، يريد أن يتبين إليه الأبيض من الأسود، فلما جاء إلى النبي ﷺ قال: «إِنْ كَانَ وَسَادُكَ إِذَا لَعَرِيضًا، إِنَّمَا ذَلِكَ بَيَاضُ النَّهَارِ مِنْ سَوَادِ اللَّيْلِ». أخرجه البخاري (٤٥٠٩)، ومسلم (١٠٩٠). فبين له أن المعنى هنا بياض النهار وسواد الليل. فيقع التباس وعدم قدرة على الفهم من جهة المعنى. النوع الثاني: التشابه مطلق: وهو الذي يخفى على كل أحد. وهذا يقع إذا كان الأمر يتعلق بالكيفية ككيفية صفات الله

عز وجل، فنحن لا نعلم كيفية نزوله، ولا كيفية استوائه، فلا سبيل لأن نعلم هذه الكيفيات فهي أمورٌ لا تبلغها عقولنا، فما جاء النص بما يصادم العقل، لكن قد يأتي النص بما لم يبلغه العقل، وما لم يصل إليه عقل الإنسان. فما كان متعلقاً بالكيف فليس لك إليه سبيل؛ لأنه محجوبٌ عنك، وكما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، فليس لك أن تخوض في شأن الكيف ولا سبيل لك إليها. مثال ذلك: آيات الصفات. وقد انقسم الناس في آيات الصفات هل هي من المتشابه إلى فريقين: فريقٌ أطلق ولم يصب، فقال: آيات الصفات من المتشابه. وفريق آخر من المحققين قالوا: آيات الصفات من جهة المعاني ليست من المتشابه؛ لأن معانيها معروفة. وأما كيفية الصفة فهذا من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله. [محمد بن خليفة (٢/٤٣)].

يبين المصنف رحمه الله أنه قد يرد على بعض الأذهان بعض المقامات التي لا تكون صحيحة من جهة العقل أو من جهة الشرع، وذلك أن الأحكام صفة مدح، والتشابه الذي ذكر في القرآن ليس منافياً لكمال القرآن، وهذا يعتبر من الضرورات العقلية الشرعية، فإنه إذا وصف به كتاب الله أو بعض آياته فيمتنع أن يكون سواء كان تشابهاً عاماً أو تشابهاً خاصاً مادةً من النقص؛ لأن القرآن منزّه عن هذا، فلما وصف القرآن بأن منه آيات محكمات ومنه ما هو متشابه؛ علم أن هذا وهذا من الكمال. وعليه:

فالتشابه الخاص كما أشار المصنف، وهذه قاعدة عقلية في كل الأشياء المختصة، بخلاف الأشياء العامة المطردة هو تشابه نسبي، وكل ما كان خاصاً فإنه يكون نسبياً، وهذا من معنى خصوصه، فإن التشابه هنا إذا ما فسر بقدر من الحقائق المفارقة التي اختص الله بعلمها؛ كان هذا أيضاً من التشابه الخاص، وإن كان عاماً في الخلق، إلا أنه لا يستلزم الجهل بالمعاني، ولهذا فإن تشابهت حقائقها، بمعنى: أن الله اختص بعلمها، فإن معانيها تكون معلومة. وقد يكون التشابه راجعاً إلى حال الناظرين في آيات القرآن، ولا يلزم أن تكون الآية في نفس الأمر كذلك، ومن هنا قال بعض العلماء كالمصنف: إن من وقف من السلف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ كان وقفه صحيحاً، ومن وقف منهم على قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] كان وقفه صحيحاً، ولكن هذا يفسر بمقام وهذا يفسر بمقام آخر. إذاً التشابه الخاص: هو قدر من الأمر النسبي، وهذا من معنى خصوصه، وقد يعرض لبعض الناظرين في آيات القرآن، وقد يفسر هذا التشابه بوجه من الحقائق الغيبية المفارقة. وعليه فإذا قيل: هل يوجد في القرآن آية متشابهة على هذا المعنى الخاص من التشابه باطراد، أي: أنها متشابهة في معناها وحقيقتها عند سائر المخاطبين بها؟ فالجواب: لا؛ لأنه لو اقتضى التشابه الخاص حكماً عاماً مطرداً؛ لكان هذا نقصاً، ولهذا فلا يوجد في القرآن آية متشابهة من كل وجه تشابهاً مطرداً عند سائر

المخاطبين بالقرآن؛ لأنه إما أن يكون التشابه على معنى الحقائق المفارقة التي هي من غيب الله، وهذا ليس تشابهاً من كل وجه؛ بل هو تشابه في الماهية والكيفية، أي: أنها كيفية مجهولة، لكن المعنى الذي وردت الآية به سواء كان في صفات الله، أو في مسائل المعاد ونحوها يكون معلوماً. فإذا اطرده التشابه من جهة المعنى امتنع أن يكون عاماً؛ بل يكون في وجه من مدلول السياق دون الوجه الآخر؛ لأنه لو كان مدلول السياق في سائر موارد مشتبهاً، أي: ليس بيناً وليس محكماً مفصلاً؛ لكان هذا النوع من سياق القرآن مما يقرأ ولا يفهم، وهذا مما يُنفى عن القرآن. وأما إذا قيل: إن بعض الآيات قد يكون شأنها كذلك، أي: أن بعض القارئ لها، أو الناظرين فيها، أو السامعين لها لا يفهمون معناها؛ فإن هذا موجود، لكنه لا يمكن أن يكون حالاً عامة لسائر المخاطبين والسامعين للقرآن؛ بل هو حال عارضة لبعضهم، وهذا العروض ليس سببه السياق وإنما سببه حال السامع. وعليه: فالتشابه الخاص هو نوع من عدم العلم التام المطرد، أي: أن الناظر قد يعرض له قدر من الوقف، فإذا كان الوقف في المعنى من كل وجه؛ امتنع هذا أن يكون حكماً مطرداً، وامتنع أن يكون سياقاً من القرآن كذلك، وإن عرض لبعض الناظرين فهذا من جهتهم. وأما إذا كان من وجه خاص كالحقائق المفارقة، فإن هذا يكون حكماً عاماً للمخاطبين، ولكن السياق يكون سياقاً محكماً من وجه آخر، ولذلك فلو قال قائل مثلاً: إن الآيات

التي ذكرت ما يتعلق باليوم الآخر محكمة بمعنى، وفسر الأحكام هنا بمعنى أنها معلومة المعاني، وقال آخر: إن هذا من المتشابه في القرآن، وقصد ما يتعلق بالحقائق في نفس الأمر، فيقال: إن كلام المعنيين صحيح. وإن كان قد ينازع في تسمية هذه الآيات بالمتشابه؛ فإنه وإن أخبر الله تعالى أن من كتابه ما هو محكم ومنه ما هو متشابه، إلا أن إطلاق التسمية بالتشابه الخاص على جملة من آيات القرآن غلط بين. نعم، من القرآن ما هو متشابه، ولكن فرق بين الإطلاق، وبين أن يضاف التشابه الخاص إلى سياق خاص على وجه من التفسير المناسب. وعليه: فمن قال: إن ما يتعلق بكيفية الصفات هو من المتشابه الذي اختص الله بعلمه والذي قال الله فيه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] كان كلامه هذا كلاماً صحيحاً، بخلاف من قال: إن آيات الصفات هي المتشابهات وغيرها هي المحكمات، فإن هذا الإطلاق ليس إطلاقاً مناسباً ولا إطلاقاً سائغاً، وقد أطلقه جمهور المتكلمين، وكثير من الفقهاء، وأهل التفسير، ونسبوه إلى طائفة من المتقدمين، وهذا الإطلاق ليس حكماً ولا مناسباً؛ فإن آيات الصفات وإن كانت متشابهة من جهة الحقائق، فإنها من جهة المعاني محكمة مفصلة. [يوسف الغفيص (ص: ١٩٤)].

ومن هذا الباب الشُّبه التي يضل بها بعض الناس، وهي ما يشتبه فيها الحق بالباطل، حتى يشتبه على بعض الناس، ومَن أوتي العلم بالفصل بين هذا وهذا، لم يشتبه عليه الحق بالباطل. والقياسُ الفاسد إنما هو من باب الشبهات؛ لأنه تشبيه للشيء في بعض الأمور بما لا يشبهه فيه، فمن عرف الفصل بين الشيئين، اهتدى للفرق الذي يزول به الاشتباه والقياس الفاسد. وما من شيئين إلا ويجتمعان في شيء، ويفترقان في شيء، فبينهما اشتباه من وجه وافتراق من وجه، ولهذا كان ضلال بني آدم من قبل التشابه. والقياسُ الفاسد لا ينضبط، كما قال الإمام أحمد رحمه الله: «أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل، والقياس». فالتأويل في الأدلة السمعية، والقياس في الأدلة العقلية، وهو كما قال. والتأويلُ الخطأ، إنما يكون في الألفاظ المتشابهة، والقياس الخطأ، إنما يكون في المعاني المتشابهة.

قوله: (ومن هذا الباب) الباب يطلق ويراد به: النوع، والقسم، والمراد هنا: ومن نوع التشابه الخاص. قوله: (الشُّبه) جمع شبهة، وهي: ما يشبه فيها الحق والباطل من الألفاظ أو المعاني، مِنْ الأدلة السمعية، أو الأدلة العقلية، فهذه الشبه هي من قبيل التشابه الخاص الذي سبق تعريفه قريباً. قوله: (التي يضل بها بعض الناس) أي: الذين لا يهتدون إلى ما يزيل الاشتباه ويكشفه. وهذه الشبه تجري في الأمور الشرعية، وفي الأمور العادية. قوله: (وما من شيئين إلا ويجتمعان في شيء، ويفترقان في شيء، فبينهما اشتباه من وجه، واقتراق من وجه) هذه قاعدة عقلية عامة، كما يدل عليه قوله: (ما من شيئين) نكرة في سياق النفي، ودخلت عليه من الزائدة. ويكون ذلك في: الألفاظ، والذوات، والصفات، والأدلة، وغيرها، حتى إِنَّ الأضداد، كالسواد، والبياض تجري فيها هذه القاعدة، فيتفقان من وجه، ويختلفان من وجه، فَإِنَّ كلاً من السواد والبياض، لونٌ وعرضٌ وموجود، ويفترقان فيما بينهما من الضدية في الألوان. وهكذا النبي الصادق والمتنبئ الكذاب، بينهما اتفاق في أَنَّ كلاً منهما بشرٌ، وكلاً منهما يدعي النبوة، لكن مع الفارق، فهذا يقيم الله له من أدلة الصدق ما يضطر العقل لتصديقه، وهذا يظهر الله على يده ما يفضحه، ويضطر العقل إلى تكذيبه. قوله: (والقياس الفاسد إنما هو من باب الشبهات)، فالقياس الفاسد من الشبهات التي

يشبه فيها الحق بالباطل، فيقع من لا بصيرة له في الخلط بسبب هذا القياس الفاسد، فمنشأ ضلال المعطلة، هو: قياس الخالق على المخلوق، ومنشأ شرك المشركين الذين اتخذوا مع الله تعالى آلهة أخرى زاعمين أنهم يقربونهم إلى الله زلفى هو: القياس الفاسد: قياس الخالق على المخلوق، وهذا أفسد القياس. وهكذا القياس الفاسد في الأحكام الفقهية، فمن القياس الفاسد، القياس الذي يعارض النص ويخالفه، وهو قياس فاسد الاعتبار. وقد عرّف الشيخ رحمه الله القياس الفاسد بقوله: (لأنه تشبيه للشيء في بعض الأمور بما لا يشبهه فيه)، فالقياس الصحيح، هو: تشبيه الشيء لغيره فيما يشبهه فيه، أمّا قياس الشيء على غيره فيما لا يشبهه، فهذا قياس فاسد، ولهذا يقال: هذا قياس مع الفارق، كقياس المبطلين الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فجعلوا الربا مثل البيع، أي: أنه حلال، ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥] فليس الربا مثل البيع، فقياسه عليه من القياس الفاسد. قوله: (والقياس الفاسد لا ينضبط) أي: ليس له حدود، فيجري في مجالات كثيرة، فإذا كان قد وقع قياس الخالق على المخلوق، وقياس النبي على المتنبي، أو المتنبي الكذاب على النبي، فكذلك ما دونه من باب أولى. قوله: (كما قال الإمام أحمد رحمه الله: أكثر ما يخطئ الناس) أي: في أحكامهم، وفي تصوراتهم،

وأقولهم. قوله: (من جهة التأويل...) إلخ، فالتأويل الخطأ الذي هو: صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى المعنى المرجوح يكون في الأدلة السمعية؛ لأنها ألفاظ، كَصَرَفِ العامِّ إلى الخاصِّ، وصرف المحتمل إلى المعنى البعيد، فيحصل الخلط. والقياس يكون في الأدلة العقلية؛ لأنه يتعلق بالمعاني. ومنشأ الخطأ في كل من التأويل والقياس، هو التشابه. [عبد الرحمن البراك (ص: ٤٢٣)].

أوضح المصنف رحمه الله أن أكثر ضلال الناس وقع بسبب أمرين: شبه التأويل، والقياس الفاسد. وبين أن شبه التأويل تقع في الأدلة السمعية، وذلك من جهة الألفاظ المتشابهة. وعرفها المصنف بقوله: (وهي ما يشتبه فيها الحق بالباطل). وهذا النوع عده المصنف من باب الاشتباه النسبي، فقال: (حتى يشتبه على بعض الناس)، وليس الاشتباه المطلق، وذلك أن الاشتباه النسبي قد يعرفه العلماء فقال المصنف: (ومن أوتي العلم بالفصل بين هذا وهذا لم يشتبه عليه الحق بالباطل). وأن القياس الفاسد يقع في الأدلة العقلية، وذلك من جهة المعاني المتشابهة. وعرف المصنف القياس الفاسد بقوله: (تشبيه للشيء في بعض الأمور بما لا يشبهه فيه). وهذا النوع عده المصنف كذلك من باب الاشتباه النسبي وليس الاشتباه المطلق، فقال: (فمن عرف الفصل بين الشئيين اهتدى للفرق الذي يزول به الاشتباه والقياس الفاسد). قال ابن القيم: «فالرأي الباطل أنواع: أحدها: الرأي المخالف للنص، وهذا مما يعلم

بالاضطرار من دين الإسلام فسادُه وبطلانه، ولا تحلُّ الفتيا به ولا القضاء، وإن وقع فيه مَنْ وقع بنوع تأويلٍ وتقليد. النوع الثاني: هو الكلام في الدين بالخرص والظن، مع التفريط والتقصير في معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها، فإنَّ مَنْ جهلها وقاسَ برأيه فيما سئل عنه بغير علم، بل لمجرد قدر جامع بين الشيئين ألحق أحدهما بالآخر، أو لمجرد قدرٍ فارقٍ يراه بينهما، ففرق بينهما في الحكم، من غير نظر إلى النصوص والآثار؛ فقد وقع في الرأي المذموم الباطل فضلٌ وأضل. النوع الثالث: الرأي المتضمنُ تعطيلَ أسماءِ الربِّ وصفاته وأفعاله، بالمقاييس الباطلة التي وضعها أهل البدع والضلال من الجَهْمِيَّة والمُعْتَرِلة والقَدَرِيَّة ومن ضاهاهُم، حيث استعمل أهلُه قياساتهم الفاسدة وآراءهم الباطلة وشُبَّهَهُم الداحضة في ردِّ النصوص الصحيحة الصريحة، فردوا لأجلها ألفاظ النصوص التي وجدوا السبيل إلى تكذيب رواتها وتخطئتهم، ومعاني النصوص التي لم يجدوا إلى ردِّ ألفاظها سبيلاً، فقابلوا النوع الأول بالتكذيب، والنوع الثاني بالتحريف والتأويل، فانكروا لذلك: رؤية المؤمنين ربِّهم في الآخرة، وأنكروا كلامه وتكليمه لعباده، وأنكروا مبايئته للعالم، واستواءه على عرشه، وعُلُوَّه على المخلوقات، وعموم قدرته على كل شيء، بل أخرجوا أفعال عباده من الملائكة والأنبياء والجن والإنس عن تعلُّقِ قُدْرَتِهِ ومشِيئَتِهِ وتكوينه لها، ونَفَوْا لأجلها حَقَائِقَ ما أَخْبَرَ به عن نفسه وأخْبَرَ به رسوله من صِفَاتِ كَمَالِهِ ونُعُوتِ جَلَالِهِ؛

وحرّفوا لأجلها النصوص عن مواضعها، وأخرجوها عن معانيها وحقائقها، بالرأي المجرد الذي حقيقته أنه زُبالَة الأذهان ونُخالة الأفكار وعُفارة الآراء ووساوس الصدور، فملأوا به الأوراق سَوَادًا، والقلوب شُكوكًا، والعالم فسادًا. النوع الرابع: الرأي الذي أحدثت به البدع، وغيّرت به السنن، وعمّ به البلاء، وتربّى عليه الصغير، وهَرِمَ فيه الكبير. فهذه الأنواع الأربعة من الرأي الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمّه وإخراجه من الدين. النوع الخامس: ما ذكره أبو عمر بن عبد البر عن جمهور أهل العلم أن الرأي المذموم في هذه الآثار عن النبي ﷺ وعن أصحابه والتابعين رضي الله عنهم أنه القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون، والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات، وردّ الفروع والنوازل بعضها على بعض قياسًا، دون ردها على أصولها والنظر في عللها واعتبارها، فاستُعْمِلَ فيها الرأي قبل أن تنزل، وفُرِّعَتْ وشُقِّقَتْ قبل أن تقع، وتُكَلِّمَ فيها قبل أن تكون بالرأي المضارع للظن، قالوا: وفي الاشتغال بهذا والاستغراق فيه تعطيل السنن، والبعث على جهلها، وترك الوقوف على ما يلزم الوقوف عليه منها، ومن كتاب الله عز وجل ومعانيه^(١). [محمد بن خليفة (٢/ ٤٩)].

هذا استطراد من المصنف لتقرير وجه من أوجه الفهم والإدراك للحقائق، فإن كثيرًا من موارد الاختلاف؛ بل عامة موارد الاختلاف بين المختلفين، تجد أن موجب هذا

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين (١/ ٥٤).

الاختلاف في الجملة يقع فيه قدر من الإجمال، أو قدر من الاشتراك، فأكثر أسباب الخلاف بين بني آدم هو أنهم يختلفون لأن ثمة وجهاً من أوجه الاشتراك، أو وجهاً من أوجه التشابه، وما إلى ذلك، ولذلك قالت الفلاسفة: «أكثر ما يخطئ العقلاء من جهة المشترك». ويقول الإمام أحمد: «أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس»^(١).

(١) بين شيخ الإسلام معنى هذه المقالة في غير موضع فقال: «والمقصود أن أولئك المبتدعة من أهل الكلام لما فتحوا باب القياس الفاسد في العقلية، والتأويل الفاسد في السمعية، صار ذلك دهليزاً للزنادقة الملحدين إلى ما هو أعظم من ذلك من السفسطة في العقلية، والقرمطة في السمعية، وصار كل من زاد في ذلك شيئاً إلى ما هو شر منه، حتى انتهى الأمر بالقرامطة إلى إبطال الشرائع المعلومة كلها. شرح حديث النزول، مجموع الفتاوى (٥/٥٥٢). وقال في موضع آخر: «وقد عدلت المرجئة في هذا الأصل - يعني: الإيمان - عن بيان الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان، واعتمدوا على رأيهم، وعلى ما تأولوه بفهمهم اللغة، وهذه طريقة أهل اللغة، ولهذا كان الإمام أحمد يقول: أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس. ولهذا نجد المعتزلة والمرجئة والرافضة وغيرهم من أهل البدع يفسرون القرآن برأيهم ومعقولهم، وما تأولوا من اللغة، ولهذا نجدهم لا يعتمدون على أحاديث النبي ﷺ والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين. وإنما يعتمدون على العقل واللغة، ونجدهم لا يعتمدون على كتب التفسير المأثورة والحديث وآثار السلف، وإنما يعتمدون على كتب الأدب وكتب الكلام. الإيمان (ص: ١١٣). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

فإن القياس يتنوع على غير وجهه، وكذلك التأويل هو قدر من الاشتباه في مورد الدليل أو في مورد الخطاب. وعليه: فإنه لا بد من تحقيق المناطات إذا ما تكلم في حقائق معينة من الحقائق العلمية؛ سواء كان هذا في باب أصول الدين، أو في باب الفروع، أو في غيرها من مسائل العلم؛ لأن كثيراً من الاختلاف ربما كان من باب التنازع دون تحرير لمحل النزاع، فلا بد أن يكون هناك تحقيق وتنقيح للمناط، وهو ما قد يجمل بكلمة التحرير والتعيين لمحل النزاع ومورده. وهذا مما يلخص كثيراً من أوجه النظر في الاختلاف، بخلاف من ينظر إلى أسفل المسألة المعنية، ويتكلم فيما احتف بها من القرائن، دون أن ينظر في أصل هذه المسألة، أو وجه ورودها في الشريعة، أو وجه ورود الدليل بها، أو ما إلى ذلك؛ فإن هذا في الغالب يقع عنده شيء من الاضطراب وعدم التحقيق. وقوله: (والتأويل الخطأ إنما يكون في الألفاظ المتشابهة) أي: عند المتكلم بها، فإن التشابه لم يدخل عليها من جهة النصوص، وإنما لأنه بنى أو صدق بأصل استوجب هذا التصديق عنده أن يجعل هذه النصوص من المتشابهة، فإذا قيل مثلاً: لم حكم أئمة المعتزلة أو بعض متكلمة الصفاتية بأن آيات الصفات هي المتشابهة في القرآن؟ قيل: هذا لم يحكموا به ابتداءً، وإنما عندما استعملوا الدليل العقلي الدليل الكلامي الذي قالوا: إنه معارض للنقل، فلما صدقوا بهذه المقدمة الكلامية؛ لزم من ذلك أن يجعلوا آيات الصفات من المتشابهة، وأن يطلقوا هذا القول. [يوسف الغفيص (ص: ١٩٧)].

وقد وقع بنو آدم في عامة ما يتناوله هذا الكلام من أنواع الضلالات، حتى آل الأمر بمن يدعي التحقيق والتوحيد والعرفان منهم، إلى أن اشتبه عليهم وجود الرب بوجود كل موجود، فظنوا أنه هو، فجعلوا وجود المخلوقات عَيْنَ وجود الخالق، مع أنه لا شيء أبعد عن مماثلة شيء، أو أن يكون إياه، أو متحداً به، أو حالاً فيه، من الخالق مع المخلوق. فمن اشتبه عليهم وجود الخالق بوجود المخلوقات حتى ظنوا وجودها وجوده، فهم أعظم الناس ضلالاً من جهة الاشتباه، وذلك أن الموجودات تشترك في مسمى الوجود، فرأوا الوجود واحداً، ولم يفرقوا بين الواحد بالعين، والواحد بالنوع.

قوله: (وقد وقع بنو آدم في عامة ما يتناوله هذا الكلام) أي: بسبب التشابه، ثم قال الشيخ مصوراً مدى ما وقع من الضلال بسبب التشابه: (حتى آل الأمر بمن يدعي التحقيق والتوحيد والعرفان منهم إلى أن اشتبه عليهم وجود الرب بوجود كل موجود، فظنوا أنه هو، فجعلوا وجود المخلوقات: عَيْنَ وجود الخالق) وهؤلاء هم الاتحادية،

أو أصحاب وحدة الوجود، فالله عندهم، هو هذا الوجود، أو هذا الوجود هو الله، وزعموا أنَّ إدراك هذه الحقيقة، هو تحقيق التوحيد، وأن من وصل إلى هذا، صار من العارفين. وهؤلاء الاتحادية قائلون بالاتحاد العام؛ لأن القائلين بالاتحاد أو القائلين بالحلول، منهم مَن يقول بالحلول العام، ومَن يقول بالاتحاد العام، ومنهم مَن يقول بالاتحاد الخاص، أو الحلول الخاص. فأما القائلون بالاتحاد العام، فهم أصحاب وحدة الوجود، الذين يقولون: إن الله هو هذه الموجودات، فالوجود هذا شيء واحد، وأما تكثُّره، فهو بحسب المظاهر، والحقيقة واحدة. والقائلون بالحلول العام، هم قدماء الجهمية، يقولون: إن الله حال في كلِّ مكان تعالى الله عن قولهم، وهؤلاء هم الذين رد عليهم الإمام أحمد رحمه الله، ونقض شبهاتهم التي تعلقوا بها من القرآن، وبين ما يتضمنه قولهم من الفساد في العقل مع مناقضته للسمع، فإن قولهم يتضمن: أن الله موجود في الحشوش، وبطون الحيوان، وكل مكان مستقذر، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً. والفرق بين الحلول والاتحاد ظاهرٌ، فالقول بالحلول يتضمن تميز الوجودين وإثباتهما، لكن أحدهما حلٌّ في الآخر، مثل: الروح، والبدن، فكل منهما له وجود، لكن الروح حالة في البدن، ولها حقيقة متميزة، كما تقدم في المثل الثاني. وأما القائلون بالاتحاد فليس عندهم وجودان، بل الوجود

عندهم واحد. وبهذا يتبين أن مذهبهم أقبح، وهم أكفر. أما الاتحاد الخاص، فكقول بعض النصارى: اتحد اللاهوت في الناسوت، فصارا شيئاً واحداً. وأما الحلول الخاص، فكقول بعض النصارى: حل اللاهوت في الناسوت، وكقول غلاة الرافضة: إن الإله حلّ في علي وسائر الأئمة. والله تعالى مبينٌ لخلقه، ومبايئته لخلقه، أعظم من مباينة أيّ مخلوق لمخلوق، وهو عالٍ فوق جميع مخلوقاته، ومعنى كونه بائناً من خلقه: أنه ليس في ذاته شيء من مخلوقاته، ولا في مخلوقاته شيء من ذاته. وقد صَوَّرَ الشيخ هذا المعنى بقوله: (مع أنه لا شيء أبعد عن مماثلة شيء ...) أي: من الخالق مع المخلوق، والمماثلة هي المشاركة في بعض الخصائص، والمخلوقات يكون بينها مباينة كما تقدم في المثل الأول: أن موجودات الآخرة مباينة لموجودات الدنيا، فليست مثلها، وتقدم أيضاً: أن مباينة الله لخلقه، أعظم من مباينة موجودات الآخرة لموجودات الدنيا. فلا شيء أبعد عن مماثلة شيء آخر، من الخالق مع المخلوق. قوله: (أو أن يكون إياه) أي: لا شيء أبعد عن أن يكون هو الشيء الآخر، من الخالق مع المخلوق، وهذه النسبة هي الوحدة، فإذا قلت: هذا هو ذاك، صار شيئاً واحداً. قوله: (أو متحداً به) أي: لا شيء أبعد عن أن يكون متحداً بشيء آخر، من الخالق مع المخلوق. والاتحاد، هو: امتزاج الحقيقتين حتى تكون حقيقة

واحدة، ولا يكون هناك تميز لإحدى الحقيقتين عن الأخرى. قوله: (أو حالاً فيه) أي: لا شيء أبعد عن أن يكون حالاً في شيء آخر، من الخالق مع المخلوق، وفي الحلول تكون الحقيقتان متميزتين، كما تقدم. فالله تعالى أبعد عن مماثلة خلقه، أو أن يكون نفس الخلق، أو أن يتحد بالخلق، أو أن يحلّ فيه، من أي شيء إلى شيء آخر، ومع عظم التباين بين الخالق والمخلوق، وقع الاشتباه على بعض الناس حتى ظن هؤلاء الملاحدة الجهلة وجود المخلوقات عين وجود الخالق. وحكم هؤلاء كما قال الشيخ: (فهم أعظم الناس ضلالاً من جهة الاشتباه)، وقد تقدم أيضاً أنهم هم الملاحدة الذين أجمع المسلمون على أنهم أكفر من اليهود والنصارى. قوله: (وذلك أن الموجودات تشترك في مسمى الوجود) هذا هو منشأ الاشتباه المتقدم. قوله: (فرأوا الوجود واحداً، ولم يفرقوا بين الواحد بالعين والواحد بالنوع) أي: أنهم جعلوا الوجود المشترك، واحداً بالعين لا واحداً بالنوع، والصواب المقطوع به: أن الوجود المشترك، واحد بالنوع. والفرق بينهما: أن الواحد بالعين، هو ما لا يتصور فيه الاشتراك، والواحد بالنوع، هو ما يتصور فيه الاشتراك، فالوجود المطلق مشترك، لكن وجودك أنت لا يتصور فيه الاشتراك، فالوجود المطلق واحد بالنوع، وهو اسم مطلق، ومعناه معنى كلي لا يختص بموجود دون موجود، ومن هذا القبيل:

الإنسان، وهذا الإنسان، فالأول اسم عام، ومعناه: عامٌ كلي، والثاني: خاصٌّ لا يتصور فيه الاشتراك. والمقصود مما تقدم: التمثيل للضلال الذي منشأ الاشتباه. [عبد الرحمن البراك (ص: ٤٢٧)].

الاتحادية الذين يقولون: إن وجود الخالق هو وجود الخلق، هم من أتباع ابن عربي صاحب فصوص الحكم وصاحب الفتوحات المكية، وخلاصة هؤلاء الاتحادية يجمعون بين النفي العام والإثبات العام، فعندهم أن ذاته لا يمكن أن ترى بحال وليس له اسم ولا صفة ولا نعت، إذ هو الوجود المطلق الذي لا يتعين، وهو من هذه الجهة لا يرى ولا اسم له. ويقولون: إنه يظهر في الصور كلها، وهذا عندهم هو الوجود الاسمي لا الذاتي، ومن هذه الجهة فهو يرى في كل شيء، ويتجلى في كل موجود، لكنه لا يمكن أن ترى نفسه، بل تارة يقولون كما يقول ابن عربي: ترى الأشياء فيه، وتارة يقولون يرى هو في الأشياء وهو تجليه في الصور، وتارة يقولون كما يقول ابن سبعين:

عين ما ترى ذات لا ترى وذات لا ترى عين ما ترى

وهم مضطربون؛ لأن ما جعلوه هو الذات عدم محض، إذ المطلق لا وجود له في الخارج مطلقاً بلا ريب، لم يبق إلا ما سموه مظاهر، فيكون الخالق عين المخلوقات

لا سواها، وهم معترفون بالحيرة والتناقض مع ما هم فيه من التعطيل والجحود. وفي هذا يقول ابن عربي^(١):

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً وإن قلت بالتشبيه كنت محدداً
وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً وكنت إماماً في المعارف سيّداً
فمن قال بالإشفاق كان مشركاً ومن قال بالإفراد كان موحداً
فإياك والتشبيه إن كنت ثانياً وإياك والتنزيه إن كنت مفرداً
فما أنت هو بل أنت هو وتراه في عين الأمور مسرّحاً ومقيداً

[محمد بن خليفة (٢/ ٥٢).]

وذلك أن ثبوت الحقائق يعرف بصدق دليلها، وليس بدفع الشبهة المعينة عنها، وهذه قاعدة في التحصيل، وهي التي جاء ذكرها في القرآن وفي هدي الصحابة رضي الله عنهم: أن الحقائق تصدق باعتبار دليل الحق الموجب لتصديقها، وليس بالضرورة أن التصديق بالحقائق يكون طريقه مستلزماً دفع التسلسل من الشبهات. ولذلك فإن أهل العلم والبصراء يعرفون الحق بدليله، ويدفعون الشبه التي تعرض له، لكن العامة من المسلمين قد استقر عندهم كثير من الحق، أو استقر عندهم الحق في الجملة، مع أنه قد لا تقوى عقولهم على الجواب عن كل ما يعارض به المعارض من الشبهات، فلو

(١) انظر: بغية المرتاد (ص: ٤٧٣).

أُورد عليهم إيراد مثلاً في بعض المسائل، فإن عدم العلم بالجواب عن هذه الشبهة المعينة لا يحصل علماً أن هذا الحق الذي كان عليه تبين أنه ليس كذلك؛ بل يقال: إن الأصل أن الحق يعرف بدليله، وهذا هو الذي يناسب العامة ويناسب الخاصة، وإن كان الخاصة، أي: أهل العلم لا بد لهم مع هذا من دفع الشبهات. ولذلك فإن الله سبحانه وتعالى لما ذكر الدعوة وما إلى ذلك جعلها في نفر من أهل الإيمان فقال: ﴿قُلْ لَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لَّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ [التوبة: ١٢٢] فما يتعلق بمسألة التصحيح هذا لا تستطيعه العامة، وعليه: فالعامة يعرفون الحق بدليله، وليس بفساد الشبه العارضة عليه، إلا إذا كان هناك شبهة شاعت بين العامة، فهنا يكون من الحكمة الشرعية أن يحدث العامة بدفعها، كما اعترض بعض الكفار على إحياء الأموات، فجاء جوابه في القرآن في قول الله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ [يس: ٧٨]. إذاً المنهج الشرعي أن العامة لا يحدثون بالشبهات ثم يقصد إلى الجواب عنها إلا إذا علم أن هذه الشبهة قد شاعت بينهم، وهذا يختلف باختلاف البيئات، واختلاف الأزمنة والأمكنة، وإلا فإن الأصل: أن العامة يحدثون بدلائل الحق الشرعية والعقلية القاضية بصدق الحق، وأما أنه يتسلسل معهم في مسائل الشبه ودفعها، فهذا ليس من الحكمة، وعقولهم لا تقوى على الاستتباع، وربما كان المقرر بمسألة الشبهة ودفعها ضعيفاً في دفعها قوياً في

تقريرها ... وما إلى ذلك، وهذا مما ينبغي أن يلاحظ في مسائل تعليم العقيدة. وقد سبق أن أشير إلى أن ثمة فرقاً بين تقرير العقيدة وبين الرد على المخالفين، ولا ينبغي أن يخلط هذا المقام بهذا المقام، فإن مقام تقرير العقيدة له وجه: وهو تعليم الحق بدليله، ودفع الشبه الشائعة، أما الاستفصال في مقام الرد فإن هذا يكون وجهاً آخر من أوجه التعليم، وهو ليس من شأن العامة. قال المصنف رحمه الله: (فمن اشتبه عليهم وجود الخالق بوجود المخلوقات حتى ظنوا وجودها وجوده؛ فهم أعظم الناس ضلالاً من جهة الاشتباه؛ وذلك أن الموجودات تشترك في مسمى الوجود، فرأوا الوجود واحداً، ولم يفرقوا بين الواحد بالعين والواحد بالنوع). يشير المصنف إلى طريقة أهل وحدة الوجود من غلاة المتفلسفة المتصوفة، ومما ينبغي أن ينبه إليه هنا: أن من قال بهذا المذهب وهو ما يسمى بمذهب وحدة الوجود هم قوم من الباطنية المتفلسفة، الذين نسجوا على طريقة الصوفية، وأما أن قوماً من العباد والساكنين والصالحين الذين ينظرون في كلام الله ورسوله، وينظرون في مقامات الورع ومقامات الديانة والنسك، تحصلت عندهم هذه النتائج، فهذا ليس كذلك؛ لأن هذا المقام لم يصل إليه إلا قوم استعملوا المقدمات الفلسفية، ولهذا فإن كل من تكلم بهذا من أئمة هؤلاء يكون معروفاً بمقام من العلم بالفلسفة. لكن إنما يشتبه ذلك على بعض الناس؛ لأنه إذا ذكرت الفلسفة تبادر إلى عقله أن الفلسفة هي العلم

بالعقليات، أو أنها نظر في العقليات، وهذا ليس كذلك؛ فإن الفلسفة وجهان: إما أن تكون فلسفةً عقلية، وهذه هي التي نظر فيها من يسمون بالفلاسفة الإسلاميين؛ كابن رشد وأمثاله، وإما أن تكون فلسفةً نفسية. وقد درج نظار بني آدم الذين لم يتلقوا الرسائل السماوية ويصدقوا بها وهم من يسمون بالفلاسفة وأتباع الفلاسفة درجوا على أن العلم بالحقائق يكون بأحد طريقين: إما بالطريق العقلي، وإما بالطريق النفسي. ولما جاء الإسلاميون، أي: من انتسب إلى القبلة وصحح الفلسفة، كابن سينا وابن رشد وأمثال هؤلاء، فمنهم من استعمل الطريق العقلي لتحصيل الحقائق أي: الفلسفة العقلية، ومنهم من استعمل الفلسفة العرفانية الإشرافية الغنوصية؛ كحال العفيف التلمساني وأمثاله، ومنهم من جمع بين الفلسفتين، فاستعمل هذا تارة وهذا تارة، وهذا على مقام وهذا على مقام، كابن سينا ونحوه. [يوسف الغفيص (ص: ١٩٩)].

وآخرون توهموا أنه إذا قيل: الموجودات تشترك في مسمى الوجود، لزم التشبيه، والتركيب، فقالوا: لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي، فخالفوا ما اتفق عليه العقلاء، مع اختلاف أصنافهم من أن الوجود ينقسم إلى: قديم، ومحدث، ونحو ذلك من أقسام الموجودات. وطائفة ظنت أنه إذا كانت الموجودات تشترك في مسمى الوجود، لزم أن يكون في الخارج عن الأذهان موجودٌ مشترك فيه، وزعموا أن في الخارج عن الأذهان: كليات مطلقة، مثل: وجود مطلق، وحيوان مطلق، وجسم مطلق، ونحو ذلك، فخالفوا الحس والعقل والشرع، وجعلوا ما في الأذهان ثابتاً في الأعيان، وهذا كله من أنواع الاشتباه.

حكى المؤلف جملة مقالات لطوائف وقعت في الاشتباه، فمنهم من جعل وجود المخلوقات هو وجود الخالق، ومنهم من جعل لفظ الوجود مقولاً بالاشتراك اللفظي،

وطائفة أثبتوا كليات مطلقة. وبين في كتبه الأخرى أرباب المقالات السابقة^(١). فالذين يجعلون وجود الخالق هو وجود كل شيء من الموجودات هم أهل الإلحاد القائلين بالوحدة والحلول والاتحاد^(٢). كما بين منشأ ضلال هؤلاء الملاحدة فقال: «ومنشأ ضلال هؤلاء كلهم، أنهم يأخذون القدر المشترك بين الأعيان، وهو الجنس اللغوي، فيجدونه واحداً في الذهن، فيظنون أن ذلك وحدة عينية، ولا يميزون بين الواحد بالجنس والواحد بالعين، وأن الجنس العام المشترك لا وجود له في الخارج، وإنما يوجد في الأعيان المتميزة»^(٣). وأما من زعم أن لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي، فقد بين المؤلف أن ذلك قول شاذ، لم يقل به إلا طائفة قليلة، منهم الشهرستاني والرازي في أحد قوليهما. وأهل السنة والأشاعرة والمعتزلة وسائر المسلمين على أن لفظ الوجود من الألفاظ المتواطئة، فالأصل في الألفاظ أن تكون متواطئة، وأما الاشتراك

(١) انظر: منهاج السنة (٢/ ١١٨)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣١٣)، مجموع الفتاوى (٣٣٠/ ٥).

(٢) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٨٤٩).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ١٢٠).

اللفظي فهو خلاف الأصل^(١). وأما القائلون بإثبات كليات مطلقة، فقد عني بهم المؤلف في غير موضع ثلاثة أصناف، وهم: أصحاب فيثاغورس الذين يظنون أن الأعداد المجردة موجودة خارج الذهن، وأتباع أفلاطون الذين يثبتون المثل الأفلاطونية، وهي حقائق كلية كالإنسان المطلق يزعمون أنها موجودة في الخارج، وكذا أرسطو وشيعته الذين أثبتوا مادة في الخارج مغايرة للجسم المحسوس وصفاته، وأثبتوا ماهيات كلية للأعيان مقارنة لأشخاصها في الخارج^(٢). [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٣٩)].

قوله: (وآخرون توهموا...) هذا مثال آخر لمن ضلَّ بسبب التشابه بين الموجودات في مطلق الوجود، وهؤلاء هم الذين تقدم ذكر مذهبهم، وهم: المعطلة نفاة الصفات الذين ينفون الصفات زاعمين أن إثباتها يستلزم التشبيه، وهم: الجهمية، والمعتزلة، وكذلك الفلاسفة، الذين ينفون الصفات بحجة أن إثباتها يستلزم التركيب، فلهم هاتان الشبهتان: شبهة التشبيه، وشبهة التركيب. قوله: (لزم التشبيه، والتركيب) أي:

(١) انظر: منهاج السنة (٢/ ٥٨١، ٥٨٧، ٨/ ٣٢). ودرء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٧٩، ٣٢٤).

والجواب الصحيح (٢/ ٩٩). وحكاية مناظرة الواسطية، مجموع الفتاوى (٣/ ١٩١).

(٢) انظر: منهاج السنة (٥/ ٤٥٦)، وشرح الأصبهانية (٢/ ٤٤٧)، والرد على المنطقيين (ص:

٦٦، ١٣٤). ومختصر الرد على المنطقيين، مجموع الفتاوى (٩/ ٩٨).

تشبيه الخالق بالمخلوق، والتركيب في ذاته تعالى، في زعم الفلاسفة الذين يقولون: إن هذه معانٍ متعددة متغايرة، وهي تركيب، والله منزّه عن التركيب، وهذا لا يعيننا هنا، وإنما الذي يعيننا أن الطائفة، هم: الجهمية، والمعتزلة، والفلاسفة، فهم الذين يشملهم قول الشيخ: (وآخرون). قوله: (فقالوا: لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي) أي: أن إطلاق لفظ الوجود على الخالق والمخلوق من قبيل المشترك اللفظي، وهم قالوا هذا، ليتخلصوا مما توهموه من التشبيه، والتركيب. والمشارك اللفظي، هو: ما اتحد لفظه، وتعدد معناه، مثل: المشتري للنجم وللمبتاع، والعين للعين الباصرة وللعين الجارية وللذهب، ومثل: سهيل للنجم ولإنسان اسمه سهيل، فالاشتراك بين هذه الأسماء، إنما هو في اللفظ فقط، وأما معانيها، فمختلفة. والحق أن كلمة موجود تطلق على كل موجود، فالاشتراك بين الموجودات في هذه الكلمة في لفظها ومعناها ولا بد؛ لأن الوجود ضدّ العدم. وهذا المعنى ثابت لكل موجود، فكل موجود، فهو غير معدوم، فالاشتراك حينئذٍ اشتراك معنوي. والمشارك المعنوي يُسمى المتواطئ، وهو ما اتحد لفظه ومعناه، سواء تفاوت المعنى، أو لم يتفاوت، كلفظ إنسان يطلق على: محمد، وعمر، وبكر، وهكذا. إذاً فقول هؤلاء بالاشتراك اللفظي، قول باطل. والدليل على أن الوجود متواطئ، وليس بمشارك لفظي ذكره الشيخ بقوله: (فخالفوا ما اتفق

عليه العقلاء، مع اختلاف أصنافهم من أن الوجود ينقسم إلى: قديم، ومحدث، ونحو ذلك من أقسام الموجودات) أي: أن الوجود ينقسم إلى: قديم، ومحدث، وينقسم أيضاً إلى: واجب، وممكن، وإلى: محسوس مشاهد، وغائب غير مشاهد، ونحو ذلك. والانقسام يدل على أن بين القسمين وحدة، كالحب مثلاً، فإنه ينقسم إلى: قوت، وما ليس بقوت، والإنسان ينقسم إلى ذكر، وأنثى، وينقسم إلى أسود، وأبيض، وينقسم إلى مؤمن، وكافر، هذا هو الدليل على أن الوجود متواطئ، والله أعلم. قوله: (وطائفة ظنت...) إلخ، هذا مثال ثالث لمن ضل بسبب الاشتباه الذي يكون بين الأشياء، والطائفة هذه طائفة من الفلاسفة. قوله: (ظنت أنه إذا كانت الموجودات تشترك في الوجود، لزم أن يكون في الخارج عن الأذهان موجود مشترك فيه) أي: أنهم جعلوا ما في الأذهان ثابتاً في الأعيان، وسبق بيان: أن المعاني الكلية المشتركة لا توجد إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات في الخارج، وهؤلاء لم يقصروا هذا على الوجود المشترك، بل زعموا أن في الخارج أيضاً كليات مطلقة، كـ(وجود مطلق)، و(حيوان مطلق)، وهكذا. وقد سبق ذكر هذا المعنى في مبحث الروح في المثل الثاني، وأن الذين لا يصفون الروح إلا بالسلوب يقولون: إنها لا تدرك المعاني المعينة، وإنما تدرك الأمور الكلية؛ لأن عندهم أن المعاني الكلية موجودة في

الخارج. فهذا نوع من الضلال بسبب الاشتباه. فالمقولة الباطلة هنا: اعتقاد أن في الخارج موجوداً مطلقاً، وكميات مطلقة، ومنشأً هذا الغلط، هو: أن الموجودات تشترك في مطلق الوجود، والحيوانات تشترك في مطلق الحيوانية، والأجسام تشترك في مطلق الجسمية، والناس يشتركون في مطلق الإنسانية. وهذه المقولة باطلة، فليس في الخارج وجود مطلق، فكل ما في الخارج، فهو مُعَيَّنٌ جزئي ليس بمشترك، وكلُّ شيءٍ مستقلٌّ بوجوده عن غيره. إذاً فلا اشتراك بين الموجودات، أو الحيوانات، أو بين الأجسام، أو بين أفراد الناس، إنما هو في أمر ذهني، لا في أمر موجود في الخارج. قوله: (فخالفوا الحس، والعقل، والشرع) أي: أن قولهم هذا مخالفٌ للحس، فإنه معلومٌ بالحس أن ما في الخارج، إنما هو جزئي، فليس هناك شيء مشترك يُرى أو يلمس، وإنما الذي يدرك بالحس، هو: أمور معينة. وخالف أيضاً: العقل، فإن من المعلوم بداهة: أن المعنى الكلي لا يكون إلا في الذهن، وقد تقدم ذكر هذا المعنى عن الفلاسفة، وأنهم قالوا عن الله: إنه الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وقد علم بصريح العقل أن هذا لا يوجد إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات. وخالف قولهم هذا أيضاً الشرع، فإن الشرع قد جاء بأحكام، وإن كانت قد جاءت بصيغ عامة، فإن هذه النصوص العامة إنما تتعلق بالأعيان والأفراد، فهي عامة ولكن واقعها إنما ينطبق

على الأفراد. فخالف هؤلاء: الحس، والعقل، والشرع، فإنها تقتضي عدم وجود الكليات في الخارج. قوله: (وهذا كله من أنواع الاشتباه) أي: أن غلط الاتحادية حيث زعموا أن وجود الموجودات، عين وجود الرب، وذلك بسبب اشتراك الموجودات في الوجود. وغلط الجهمية والمعتزلة والفلاسفة أيضاً حيث قالوا: إن الوجود مقول بالاشتراك اللفظي، حذراً ممّا توهموه من التشبيه والتركيب. وغلط من غلط من الفلاسفة حيث زعموا أن الموجودات إذا كانت تشترك في الوجود، ففي الخارج موجود مطلق، وهكذا الشأن في سائر المعاني الكلية، فهي موجودة في الخارج، عندهم، وهذا كله من الضلال بسبب الاشتباه. [عبد الرحمن البراك (ص: ٤٣٢)].

قول المصنف: (وآخرون توهموا أنه إذا قيل: الموجودات تشترك في مسمى الوجود، لزم التشبيه والتركيب، ...) وهذا قول المعتزلة ومن وافقهم، وهؤلاء هم نفاة جميع الصفات الذين أخذوا يقولون: إثبات الصفات يقتضي التركيب والتجسيم، إما لكون الصفة لا تقوم إلا بجسم في اصطلاحهم، والجسم مركب في اصطلاحهم، وإما لأن إثبات العلم والقدرة ونحوهما يقتضي إثبات أمور متعددة، وذلك تركيب^(١). هذه الحجة التي ينفون بها الصفات ويعتمدون على نفي مسمى التركيب هي مبنية على

(١) الرسالة الصفدية (ص: ٧٣).

ألفاظ مجملة مشتركة موهمة فإذا قالوا إثبات الصفات تركيب والمركب مفتقر إلى جزئه وجزؤه غيره والمفتقر إلى غيره ليس بواجب بنفسه، قيل لهم: إن أردتم بالغير غيراً مبيناً له فهذا باطل، وإن أردتم ما هو داخل في مسمى اسمه، كان حقيقة قولكم المركب لا يوجد إلا بوجود جزئه، والمجموع لا يوجد إلا بوجود بعضه، والجملة لا توجد إلا بوجود أفرادها. وقد تقدم الكلام على لفظ التركيب فيما سبق. وقال المصنف: (وطائفة ظنت أنه إذا كانت الموجودات تشترك في مسمى الوجود لزم أن يكون في الخارج عن الأذهان موجود مشترك فيه، وزعموا أن في الخارج عن الأذهان كليات مطلقة...) «هؤلاء هم الفلاسفة الذين يقولون بموجودات ممكنة ليست أجساماً ولا أعراضاً قائمة بالأجسام كالعقل والنفس والهيولى والصورة التي يدعون أنها جواهر عقلية موجودة خارج الذهن، ليست أجساماً ولا أعراضاً لأجسام، فإن أئمة أهل النظر يقولون إن فسادها هذا معلوم بالضرورة، كما ذكر ذلك أبو المعالي الجويني وأمثاله من أئمة النظر والكلام... ومن أكثر أسباب غلطهم بناؤهم على أن المعقول الموجود يكون له وجوده في الخارج، وهم إذا تدبروا ذلك علموا أن المعقولات التي هي أمور كلية إنما وجودها في الأذهان لا في الأعيان، وإن الخارج لا يكون فيه شيء مما هو معقول مجرد وهو الأمور الكلية، إلا أن يراد بالمعقول في قولهم: مثلوا المعقول في صورة المحسوس. ما يحسه الإنسان بنفسه دون جسده، فهذا في الحقيقة

محسوس موجود، لكن بالحس الباطن والوجد الباطن، ليس معقولا محضاً، ولا في تمثيل أن الإنسان يحس جوعه وشبعه ولذته وألمه أنه ينتقل حكمه من الباطن إلى الظاهر، كما ينتقل حكم الحس بالظاهر إلى الباطن، وإذا قدر وجود النفس بغير بدن، فهو يحس بما يجده من لذة وألم وذلك أمر محسوس لها، وبجنس أسباب ذلك لا يكون لها معقولا مجردا كلياً، فإن ذاك إنما ثبوته في مجرد العلم والاعتقاد ولا بد له من أفراد موجودة في الخارج وإلا لم يكن حقاً، ومن المعلوم أن هذا الظان أن النفس تلذذ بهذه الأمور دون إدراك الحقائق الخارجية من أفسد الظن، وهو كقول من يقول إن النفس تلذذ بتمثل المحسوس والمشتهى دون المباشرة لحقيقته الخارجية، فقولهم يمثل المعقول في صورة المحسوس كلام لا حقيقة له، لكن لو قال يمثل الغائب في صورة الشاهد ويمثل الغيب في صورة الشهادة كان هذا حقاً، فإن الإنسان إنما يعلم ما يشهده ويحس به بالقياس والتمثيل لما شاهده، لكن هذا لا يقتضي أن تكون الأمور الغائبة المتمثلة ليست في أنفسها مما يحس بل يعقل عقلاً مجرداً، فإن هذا لا يقوله من يفهم ما يقوله^(١). [محمد بن خليفة (٢/ ٥٤)].

هذا هو غاية التعطيل؛ لأنهم إذا قالوا: إنه من باب المشترك اللفظي؛ لزم أن يكون معنى الوجود المضاف إلى الله غير معلوم؛ وهذا من تعطيل وجوده سبحانه وتعالى.

(١) بيان تلبس الجهمية (١/ ٣٣)

وهذا اللازم لا أحد يلتزم به، لكنهم يريدون أن يفروا من الإشكال دون أن يتبينوا أن ما فروا إليه هو شر مما فروا منه، وإلا فلا شك أن القول بالمشارك اللفظي شؤمه وإشكاله أكثر من القول بالتواطؤ، مع أن القول بالتواطؤ إذا ما حقق لم يلزم منه إشكال، وقولنا: «إذا ما حقق» أي: إذا ما فرق بين الاسم والمسمى من جهة، وفرق بين المسمى الذهني العام والمسمى العيني الخاص، فإذا ما حقق التواطؤ لم يوجب إشكالاً. قال المصنف رحمه الله: (وطائفة ظنت أنه إذا كانت الموجودات تشترك في مسمى الوجود؛ لزم أن يكون في الخارج عن الأذهان موجود مشترك فيه، وزعموا أن في الخارج عن الأذهان كليات مطلقة، مثل: وجود مطلق، وحيوان مطلق، وجسم مطلق، ونحو ذلك، فخالفوا الحس والعقل والشرع، وجعلوا ما في الأذهان ثابتاً في الأعيان، وهذا كله من أنواع الاشتباه). وهذا قد عرض لقوم من الفلاسفة الأولى؛ كالمثل الأفلاطونية التي كان أفلاطون صاحب الأكاديمية يستعملها، وكذلك جاء ما هو أكثر تقييداً من هذا المذهب الذي عليه أفلاطون عند أرسطو طاليس، فإن ثمة فرقاً بين مذهب أفلاطون وبين مذهب أرسطو، كما هو معروف في كلامهم. فيقول المصنف: إن مسألة الوجود مع أنها من أوائل وأبسط المسائل العقلية لما بالغ هؤلاء في اصطلاحها وتقسيمها وفلسفتها وتشقيقها؛ خرجوا بها عما يعلم بضرورة العقل فضلاً عن ضرورة الشرع، حتى زعم بعضهم أن الوجود واحد، وحتى زعم بعضهم

أن ثمة حقائق مفارقة كلية، مع أنه لا يوجد في الخارج إلا المعينات، فقالوا كأفلاطون وأمثاله: لما كان هناك الوجود الكلي الذهني؛ لزم أن يكون هذا الوجود الكلي الذهني موجوداً في الخارج، فقال أفلاطون بالمثل المفارقة الكلية، وهي المثل الأفلاطونية، أي: الحقائق الكلية الذهنية، وقال: إنها موجودة في الخارج، وأن وجودها غير وجود المعينات، وربما سلسل بعضهم هذه الفلسفة، وأن وجود المعينات يرجع إلى وجود هذه الكليات ... إلى غير ذلك، فهذا كله من باب الاشتباه. وهذا يبين معنى من الفقه في الحقائق؛ سواء كانت حقائق شرعية أو غير شرعية وهو أن التشقيق الزائد للأشياء ليس هدياً من جهة العقل، ولا هدياً من جهة الشرائع، فإن بسائط الأشياء لا ينبغي أن يبالغ في تشقيقها وتقريرها، وهذه الإشارة لها تفصيل يسع، وذلك مثلما قيل في مسألة التفسير، فعندما يقال: تفسير القرآن. لا يفهم من هذا أن كل آية من القرآن لا بد أن يستعمل لإبانة معناها حرف آخر؛ بل يقال: إن كثيراً مما في القرآن، أو أكثر ما في القرآن، بالنسبة لأهل العلم، وأهل المعرفة بالشرعية، وحتى الكلمات النبوية هي في ذاتها كلمات بينة، وكلمات مفسرة من نفسها. وعليه: فلا يلزم أن كل سياق يحتاج إلى تفسير، وأن كل حقيقة تحتاج إلى تقسيم. وهذا التشقيق والتقرير في الغالب هو نوع تميل إليه كثير من النفوس، ولا سيما النفوس التي تكون متربصة بمسائل العلم إن صح التعبير، أي: داخلية في مسائل العلم دون أن تكون محصلة لفقهه على الوجه

الصحيح، فتجد أنهم يعنون بهذه التقسيمات، وهذه التشقيقات والاصطلاحات والتفريعات، وفي الغالب أن مثل هذه الطرق التي كثرت في كلام بعض المتأخرين لا تحصل فقهًا كثيرًا. فتجد بعضهم مثلاً يقول: إن هذا الشيء ينقسم إلى ثلاثة أوجه، ثم يذكرها، ويظن أن الإحاطة بمثل هذه الأوجه الثلاثة في مسألة معينة هو من التحقيق العلمي، مع أن هذا الأمر الذي يدور حوله، وربما علمه وتعلمه، وكرره، وعده من نفائس العلم وما إلى ذلك، يعد في الأصل من البدهيات، ولو نظرنا من هو الذي تكلم بهذا التقسيم من العلماء المتقدمين لوجدنا أن فلاناً من أهل العلم ربما ذكره على نوع من الذكر العادي، ولم يقصد به الإبراز والإثارة المطلقة لهذا الكلام. فلا بد من العناية بالفقه على الطريقة التي جاء ذكرها في القرآن في تقرير الشريعة، في أصولها أو فروعها، أو جاء في كلام النبي ﷺ في طريقة مخاطبته لأصحابه، وفي طريقة تعليمه، وفي طريقة قضائه، وفي طريقة أمره ونهيه، هذه الطريقة العلمية القرآنية النبوية التي درج عليها الصحابة هي الطريقة الفاضلة. وعندما تأخر عصر الأمة، وضعف اللسان، ودخلت الرواية بعض التردد عند بعض الرواة لها، وما إلى ذلك؛ طرأت هذه الإشكالات بلا شك، لكن لا ينبغي أن يبالغ في ترسيم هذه الإشكالات أكثر من اللازم، فإن اللسان العربي لم يفسد، والناس لا يزالون عرباً، لكن ذهبت فصاحتهم، ولذلك فإن العربي الذي ولد عربياً ونشأ عربياً، إذا قرأ القرآن فإنه يفهم جمهور ما

في خطاب القرآن، يفهم معنى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]،
 ويفهم معنى أن الله يأمر بالعدل، ويفهم قصة موسى من أولها إلى آخرها، ويفهم
 معنى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣] فلا يزال اللسان
 العربي قائماً. لكن هناك بعض الحقائق العلمية الخاصة التي تحتاج إلى إنسان
 فصيح. فلا ينبغي أن يبالغ في تكريس علوم الآلة تكريساً استطرادياً مطولاً لا يحصل
 في النتيجة فقهاً عادلاً، ولذلك فإن كل من استطاع أن يختصر المسافة بين فهم
 المخاطبين وبين النص بطريقة علمية عادلة وصادقة، بحيث يكون فهمهم للنص
 أكثر بياناً وأكثر وضوحاً، فهذا نوع من الفقه ونوع من التجديد الشرعي، بخلاف من
 يضع سلسلة متسلسلة معقدة للوصول إلى الحقيقة التي نطق بها النص، مع أن
 الإشكال والتعقيد إنما هو في الفهم وليس في النص نفسه، وهو أيضاً في إدراك هذه
 السلسلة المطولة. ولعل من الأمثلة على ذلك: حال المتكلمين، فإنهم إذا أرادوا أن
 يقرروا دليل الربوبية أن الرب واحد قالوا: وهو المذكور في قول الله تعالى: ﴿مَا أَتَّخَذَ
 اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: ٩١] الآية،
 ثم يقولون: وهذا دليل التمانع، ويذكرون معناه، وأنه مبني على مقدمتين: ثم يأتون
 بسلسلة عقلية في تقرير دليل التمانع، وفي الأخير يقولون: دليل التمانع هو المذكور
 في قول الله تعالى: ﴿مَا أَتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ﴾. ومن المعلوم أن فهم العامة لدليل التمانع

على الصورة الكلامية يكون فهمًا صعبًا، وليس هذا فحسب؛ بل يقولون بعد ذلك: ولكن هذا الدليل عليه سؤلات، فإنه مبني على تعارض الإرادتين، فلو فرض جدلاً أن ثمة اتفاقاً في الإرادتين، ثم يقولون: وهذا يجاب عنه بكذا... إلخ، فتجد أنهم إن صح التعبير بالعبارة الدارجة قد عقدوا القضية، مع أنه من يقرأ من المسلمين وإن لم يكن عربياً، ويترجم له المعنى قوله تعالى: ﴿مَا أَتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] يفهم أن هذا تقرير بين واضح لمسألة الربوبية، دون أن يحتاج إلى ذلك التعقيد؛ ولذلك حينما سمع جبير بن مطعم قول الله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ ٣٥ ﴿أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ﴾ ٣٦ [الطور: ٣٥-٣٦] كما في البخاري، تحركت نفسه إلى التصديق عندما سمع هذا الكلام. فالمقصود: أن تقريب الفهم إلى النصوص منهج حسن، بشرط أن يكون على وجه من العدل، لا أن تسقط العلوم التي اشتغل بها العلماء، فإن بعض الناس يريد أن يفهم النصوص والحقائق دون أن يرجع للقواعد وأصول الفقه وما إلى ذلك، فإن هذا ليس منهجاً عادلاً، وليس هو المقصود، لكن المقصود أيضاً ألا يبالغ في هذه القضايا. [يوسف الغفيس (ص: ١٠٢)].



ومن هداه الله سبحانه فَرَّقَ بين الأمور وإن اشتركت من بعض الوجوه، وَعَلِمَ ما بينها مِنْ الجمع والفرق، والتشابه والاختلاف، وهؤلاء لا يَضَلُّونَ بالمتشابه من الكلام؛ لأنهم يجمعون بينه وبين المحكم الفارق الذي يبين ما بينهما من الفصل والافتراق. وهذا كما أَنَّ لفظ: «إنا، ونحن» وغيرهما مِنْ صيغ الجمع يتكلم بها الواحد الذي له شركاء في الفعل، ويتكلم بها الواحد العظيم، الذي له صفات تقوم كُلُّ صفةٍ مقامَ واحد، وله أعوان تابعون له، لا شركاء له. فإذا تمسك النصراني بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩]، ونحوه على تعدد الآلهة، كان المحكم، كقوله: ﴿وَاللَّهُ كُفُّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]، ونحو ذلك مما لا يحتمل إلا معنى واحداً، يزيل ما هناك مِنَ الاشتباه، وكان ما ذكره من صيغ الجمع، مبيناً لما يستحقه مِنَ العظمة والأسماء والصفات، وطاعة المخلوقات من الملائكة وغيرهم. وأما حقيقة ما دَلَّ عليه ذلك من حقائق الأسماء والصفات، وما له من الجنود الذين يستعملهم في أفعاله، فلا يعلمه إلا هو: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: ٣١]، وهذا من تأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله. بخلاف الملكِ مِنَ البشر إذا

قال: قد أمرنا لك بعتاء، فقد عُلِمَ أنه هو وأعوانه مثل: كاتبه، وحاجبه، وخادمه، ونحو ذلك أمروا به، وقد يُعلم ما صدر عنه ذلك الفعل من اعتقاداته، وإراداته، ونحو ذلك. والله سبحانه وتعالى لا يعلمُ عباده الحقائق التي أخبر عنها من صفاته، وصفات اليوم الآخر، ولا يعلمون حقائق ما أراد بخلقه وأمره من الحكمة، ولا حقائق ما صدرت عنه من المشيئة والقدرة.

أي: أن مَنْ أنعم الله عليه بالهدى، فَرَّقَ بين الأمور وإن اشتبهت مِنْ بعض الوجوه؛ لأنه يدرك ما بينها من الفَرْق والجمع، خلاف مَنْ تقدم ذكرهم، من فرق الضلال من: الاتحادية والجهمية والفلاسفة. قوله: (وهؤلاء لا يَضِلُّون بالمتشابه من الكلام...) أي: هؤلاء المهديون لا يضلون بالمتشابه من الكلام، وهذا هو المقصود؛ لأنَّ موضوعَ الكلام الآيات المتشابهات، وهي من الكلام المتشابه. قوله: (لأنهم يجمعون بينه وبين المحكم) أي: يجمعون بين المحكم والمتشابه، فيردون المتشابه إلى المحكم، وهذا هو منشأ الهداية، ففي القرآن متشابهة، وفي السنة أحاديث متشابهة، وفي كلام الناس متشابه، فإذا ورد عن إمام من الأئمة مثلاً عبارة تُوهم كذا، أو تدل على كذا، فالواجب ردُّ هذا الكلام المشكل إلى أصوله، وإلى ما عُرف به، وكلامه الواضح،

وأما المغرضون والجاهلون فإنهم يضلون بالمتشابه من الكلام. ثم مثل الشيخ رحمه الله للكلام المتشابه من القرآن، لأن أصل الحديث هو الآيات المتشابهات، كما في آية آل عمران: ﴿وَأُخِرُ مُتَشَبِّهَةٌ﴾ [آل عمران: ٧]، وقد تقدم أن من معاني المتشابه: أنه اللفظ المحتمل، والمحكم، هو: البين الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، فهذا منه. والله تعالى يذكر نفسه كثيراً بصيغة الجمع، كما قال سبحانه: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾ [الفتح: ١]، وقال: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١]، وقال: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ﴾ [الحجر: ٩٧] وغيرها من الآيات. فهذه الصيغة في اللغة العربية تحتمل أكثر من معنى، وقد بينها الشيخ بقوله: (يتكلم بها الواحد الذي له شركاء في الفعل، ويتكلم بها الواحد العظيم الذي له صفات تقوم كل صفة مقام واحد، وله أعوان تابعون له، لا شركاء له) أي: يتكلم بها الواحد الذي له من أسباب العظمة: من الصفات، أو من العبيد، والجنود، ما يجعله يعبر عن نفسه بهذه الصيغة، وله صفات كل صفة تقوم مقام واحد. فإذا كان هناك شخص: محدث فقيه شاعر كاتب، فإن عَدَّ الفرسان فهو معهم، وإن عَدَّ المحدثون فهو معهم، وإن عَدَّ الفقهاء فهو معهم، وإن عَدَّ الشعراء فهو معهم، فكل صفة ألحقته بتلك الطائفة، فالإنسان يكون بالصفة المتعددة بمثابة الجماعة، وهذا يبين كيف جاءت اللغة

بإطلاق هذا اللفظ على الواحد الذي له من أسباب العظمة ما له من المعاني القائمة به، أو من الأتباع والعبيد، لا شركاء له. فصيغة: «إنا، ونحن» وغيرهما محتملة، وقد جاءت هذه الصيغة في القرآن الكريم كما تقدم، وجاءت في مواضع يخبر الله بها عن بعض العباد ممن له من أسباب العظمة ما له، كقوله تعالى عن سليمان: ﴿قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ﴾ [النمل: ٢٧]، وكما في قصة يوسف مع الملك ﴿قَالَ إِنَّكَ آلِيَوْمَ لَدَيْنَا﴾ [يوسف: ٥٤]، إذا فهذه الصيغة من المتشابه. قوله: (فإذا تمسك النصراني بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرُ﴾ [الحجر: ٩]، ونحوه على تعدد الآلهة...) أي: أن النصراني يقول بتعدد الآلهة، فإنه يقول بالتثليث، ويحتج على هذا بمثل هذه الصيغة المحتملة في حد ذاتها. قوله: (كان المحكم كقوله: ﴿وَالْهَيْكُمُ إِلَهٌُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]، ونحو ذلك مما لا يحتمل إلا معنى واحداً يزيل ما هناك من الاشتباه) أي: أن المحكم الذي يزيل هذا الاشتباه ويبطل هذا الاستدلال، النصوص المصرحة بالوحدانية لله تعالى في ألوهيته وربوبيته، مثل: ﴿وَالْهَيْكُمُ إِلَهٌُ وَاحِدٌ﴾ [البقرة: ١٦٣]، ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَأَعْبُدْنِي﴾ [طه: ١٤]، ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد: ١٦]، فهذا هو المحكم. وقد تقدم في القاعدة الثالثة: أن الله

تعالى يذكر نفسه تارة بصيغة الإفراد، كما في آية «ص»، وفي غيرها من المواضع، ويذكر نفسه بصيغة الجمع، وكل من الصيغتين تدل على معنى حق، فصيغة الإفراد تدل على الوحدانية لله تعالى فهو الواحد الأحد المتفرد في ألوهيته وربوبيته فلا شريك له ولا شبيه، وصيغة الجمع تدل على أسمائه الحسنی، وصفاته العليا، وكثرة جنوده وعباده. فكلُّ من الصيغتين لها دلالة ثابتة للرب تعالى، فصيغة الإفراد تدل على ما هو ثابت له من التفرد، فهو الإله الذي لا شبيه له، والرب الذي لا شريك له، فلا إله غيره، ولا رب سواه، ولا شبيه له، في ذاته ولا في صفاته ولا أفعاله، وصيغة الجمع تدل على عظمته، وهذا يتضمن الدلالة على أسمائه الحسنی وصفاته العلی، وعلى ما له من العبيد والجنود، الذين لا يعلم عددهم ولا يحصيهم إلا الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدر: ٣١]. فالآيات التي هي نص في التوحيد، تبطل استدلال النصراني الباطل، فيجب رد المتشابه إلى المحكم الذي يبين المراد به ويزيل الاشتباه والباطل الذي يتعلق به المبطل. قوله: (وأما حقيقة ما دل عليه ذلك ...) تقدم أن صيغة الجمع في حق الله تعالى من نوع المتشابه، وهذا الاشتباه نسبي، أي: لبعض الناس فأما من هداه الله تعالى، فإنه يجمع بينها وبين المحكم، فيعرف المراد من هذا وهذا. وهذه الصيغة من نصوص الصفات؛ لأنها

إخبار من الله عن نفسه، فلها تأويل نعلمه، وتأويل لا نعلمه. والتأويل الذي نعلمه، هو التأويل بمعنى: التفسير، والذي لا نعلمه، هو: ما تدل عليه هذه النصوص من حقائق أسماء الله تعالى في الواقع، وكثرة الجنود. ونحن نعلم أن الله سبحانه جنوداً كثيرين، وعبداً كثيرين، لكن لا نعلم مداهم، ولا نحصيهم، ولا نعلم قوتهم، فالملائكة مثلاً نعلم أنهم: ﴿لَا يَسْأَلُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٧]، ونعلم أنهم كثيرون، ولكن لا نتصور، ولا ندرك مدى هذه الكثرة، ولا مدى طاعتهم وخضوعهم وعبوديتهم لله تعالى، فهذا من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله سبحانه. ثم وازن الشيخ رحمه الله بين ورود هذه الصيغة في حق الله، كما في الآيات المتقدمة، وصدورها عن بعض الخلق، وبينها بلا شك فرق بقوله: (بخلاف الملك من البشر إذا قال: قد أمرنا لك بعتاء، فقد علم أنه هو، وأعوانه مثل: كاتبه وحاجبه وخادمه ونحو ذلك أمروا به) أي: وإن كان ابتداء الأمر من قبل الملك، فإن الكاتب والحاجب والخادم ونحوهم، له تأثير في هذا الأمر، ومشاركة فيه. حتى إن الشفاعة عند المخلوق تتضمن نوع شراكة للشافع مع المشفوع عنده، وأما الشافع عند الله تعالى، فلا مُلك له، بل الشفاعة كلها لله تعالى، فلا أحد يشفع عنده إلا بإذنه، ولكن الشافع عند الملك من البشر له مشاركة؛ لأن المشفوع عنده، يمكن أن يشفع أو

يستجيب لهذا الأمر المطلوب، وإن كان كارهاً؛ لأنه يرجو هذا الشافع، أو يخافه. ففرق بين ورود هذه الصيغة في حق الله سبحانه، وورودها في حق المخلوق. قوله: (ولا يعلمون حقائق ما أراد بخلقه وأمره من الحكمة، ولا حقائق ما صدرت عنه من المشيئة والقدرة) فكل هذا لا يعلمه العباد، وإن علموا أصل المعنى، وهو: أن هذا الفعل صادر عن قدرته ومشيئته، ولكن لا نتصور كُنْهَ وحقيقة قدرته تعالى وحكمته، ونحن نعلم شيئاً من الحكمة في حدود ما بينه سبحانه، وما هداانا إليه، ولكن لا نسبة لما عَلِمنا إلى ما لا نعلم من ذلك. [عبد الرحمن البراك (ص: ٤٣٨)].

بين المصنف رحمه الله أن من هداه الله للتفريق بين الأمور من اشتباه من بعض الوجوه ممن من الله عليه بمعرفة ما يدل عليه الكتاب والسنة، ومعرفة القدر المشترك بين الشئيين، وما يمتاز كل واحد منهما عن الآخر، وذلك من خلال رد المشكل غير الواضح من النصوص إلى النص الواضح المعنى، بحيث يزول الإشكال والاشتباه، فيعرف الفرق بين الشئيين من جهة الجمع وجهة الافتراق. وأعطى المصنف مثلاً لذلك بما ورد بشأن لفظ «إنا» و«نحن» في القرآن فكلا اللفظين يستخدم صيغة جمع، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾ [الفتح: ١]. وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، وقوله: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الزخرف: ٢٨].

٣٢]، ونحو ذلك كقوله: ﴿نَتْلُوا عَلَيْكَ﴾ [القصص: ٣]، حيث تمسك النصارى بمثل هذه النصوص، واستدلوا بها على أن الله ثالث ثلاثة، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا، وقد غفلوا عن كون هذه الصيغة في أصل وضعها العربي يتكلم بها الواحد المعظم نفسه، ويتكلم بها الواحد الذي معه شركاء في فعله. فيؤتى لهؤلاء النصارى بالآيات المصرحة بوحدانية الله، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣]، و﴿وَالْهُكْمُ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]، ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ [الكهف: ١١٠]. ونحو ذلك من الآيات المصرحة ببطلان ما يدعون، والمزيلة للاشتباه الذي به يلبسون. فهذه الصيغة في كلام العرب للواحد العظيم المتحدث عن نفسه، وللعظيم الذي له أعوان يطيعونه، فإذا فعل أعوانه فعلا بأمره قال: نحن فعلنا، كما يقول الملك نحن فتحنا هذا البلد، وهزمنا هذا الجيش ونحو ذلك، وحينئذ فالرب تبارك وتعالى يتكلم بـ«أنا» و«نحن» لما له من العظمة والجلال. وعديد الأسماء والصفات، التي لا يحصيها إلا هو، وما له من الجود الذين هم عبيده وتحت قهره يديرهم كيف يشاء، فهم: ﴿عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ ٢٦ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ٢٧ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ٢٨﴾ [الأنبياء: ٢٦-٢٨]. فهو سبحانه أحق بالتكلم

بـ«أنا» و«نحن» ونحو ذلك. فنحن إذا نفهم مراد الله بقوله: «أنا» و«نحن» وإن كنا نجهل ما دل عليه ذلك من كيفية صفات الله وحقيقة ذاته المقدسة كما نجهل حقيقة ذوات الملائكة وكيفية صفاتهم، ولا نعلم عددهم ولا كيف يأمرهم الله يفعلون. أما الملك من البشر إذا تكلم بـ«أنا» و«نحن» فقد يكون مراده. قال المصنف: (وأما حقيقة ما دل عليه ذلك من حقائق الأسماء والصفات، وما له من الجنود الذين يستعملهم في أفعاله، فلا يعلمه إلا هو: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: ٣١]، ...) أشار المصنف هنا إلى النوع الثاني من أنواع التأويل الذي هو بمعنى الحقيقة والكيفية، وقد تقدم ذكر أنه: إما أن يكون المقصود بالتأويل الحقيقة التي تؤول إليها الأمور. أو يكون المقصود به جميع التأويل الذي هو التفسير. فمعرفة حقيقة صفات الله ومعرفة حقيقة جنوده وصفات اليوم الآخر لا يعلم حقائقها إلا الله تعالى، بخلاف ملك البشر إذا ما أمر بعطاء ونحوه فكما قال المصنف: (فقد عُلِمَ أنه هو وأعوانه مثل كاتبه، وحاجبه، وخادمه، ونحو ذلك أمروا به، وقد يُعلم ما صدر عنه ذلك الفعل من اعتقاداته وإراداته ونحو ذلك). [محمد بن خليفة (٥٧/٢)].



وبهذا يتبين: أن التشابه يكون في الألفاظ المتواطئة، كما يكون في الألفاظ المشتركة التي ليست بمتواطئة، وإن زال الاشتباه بما يميّز أحد المعنيين من إضافة، أو تعريف، كما إذا قيل: ﴿فِيهَا أَنْهَرُ مِّن مَّاءٍ﴾ [محمد: ١٥] فهنا قد خص هذا الماء بالجنة، فظهر الفرق بينه وبين ماء الدنيا، لكن حقيقة ما امتاز به ذلك الماء، غير معلوم لنا، وهو مع ما أعد الله لعباده الصالحين مما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله. وكذلك مدلول أسمائه وصفاته التي يختص بها، التي هي حقيقته، لا يعلمها إلا هو. ولهذا كان الأئمة، كالإمام أحمد، وغيره، ينكرون على الجهمية وأمثالهم من الذين يحرفون الكلم عن مواضعه، تأويل ما تشابه عليهم من القرآن على غير تأويله، كما قال الإمام أحمد في كتابه الذي صنّفه في الرد على الزنادقة والجهمية، فيما شكّت فيه من متشابه القرآن، وتأولته على غير تأويله. وإنما ذمهم لكونهم تأولوه على غير تأويله، وذكر في ذلك ما يشبهه عليهم معناه، وإن كان لا يشبهه على غيرهم، وذمهم على أنهم تأولوه على غير تأويله، ولم ينفِ مطلق التأويل، كما تقدم من أن لفظ التأويل يراد به: التفسير المبين لمراد الله

تعالى به، فذلك لا يعاب بل يحمد، ويراد بالتأويل: الحقيقة التي استأثر الله بعلمها. فذاك لا يعلمه إلا هو، وقد بسطنا هذا في غير هذا الموضع.

قوله: (وبهذا يتبين أن التشابه) أي: التشابه في الكلام. قوله: (يكون في الألفاظ المتواطئة)، وهي: ما اتحد لفظه ومعناه كالإنسان، والرجل، والجسم، والحيوان، ونحو ذلك من الأسماء العامة. وأما الألفاظ المشتركة التي ليست بمتواطئة، فهي المشترك اللفظي، وهو ما اتحد لفظه، وتعدد معناه، مثل: العين: للباصرة والجارية وغيرها، والمشتري: للنجم والمبتاع، وسهيل: للنجم ولمن اسمه سهيل. وفي القرآن مثل: ﴿عَسَّسَ﴾ [التكوير: ١٧] فقد فسر بأقبل، وبأدبر، والقُرء فسر بالطُّهر، والحيض. قوله: (وإن زال الاشتباه بما يميز أحد المعنيين من إضافة وتعريف) فلفظ: المشتري مشترك لفظي، ولا يعرف المراد منه إلا بالإضافة، أو التعريف، فإذا قال شخص: ذهبتُ إلى السوق، فلقيتُ المشتري، أو: نظرتُ إلى السماء، فرأيت المشتري، فإنه حينئذ يزول الاشتباه، لوجود القرينة. وكذلك اللفظ المتواطئ يحصل فيه الاشتباه، فلفظ: الماء يطلق على أنواع المياه: المالح، والعذب، وغيره، ويطلق على: الماء الذي في الجنة، والذي في الدنيا. وكذلك اللبن، والخمر، والعسل، والفاكهة،

واللحم، كلها أسماء لها مسميات في الدنيا، ومسميات في الآخرة، فهذه ألفاظ متواطئة؛ لأنها اشتركت في اللفظ والمعنى الكلي العام، وهو القدر المشترك. وقد تقدم أنه بسبب وجود هذا القدر المشترك، اشتبه على بعض الناس المقصود بهذه الأنواع أنواع النعيم، فالجاهل قد يظن أنها مثل ما يعرفه في الدنيا، فهذا غلط سببه الاشتباه، الذي منشأه التواطؤ. وقوله: (من إضافة، أو تعريف) بـ«أل»، وهي: تكون للعهد الذهني، أو للعهد الذكري، فهي تزيل الاشتباه عند مَنْ قد عهد هذا المعنى، وسبق الكلام معه فيه، كما لو قلت: يجب التمسك بالكتاب، والمراد: القرآن الكريم، مع أن كلمة الكتاب في اللغة تطلق على كل مكتوب، فحصل التمييز بالتعريف، وإذا قلت: يجب التمسك بكتاب الله، حصل التمييز بالإضافة. قوله: (كما إذا قيل: ﴿فِيهَا أَنْهَرُ مِنْ مَّاءٍ﴾ [محمد: ١٥] فهنا قد خص هذا الماء بالجنة)، فكلمة ماء لفظ متواطئ، ولكنه غير مطلق، بل مضاف إلى الجنة بالإسناد، لقوله: ﴿فِيهَا أَنْهَرُ﴾ فعلم بهذه الإضافة أن هذا الماء ليس كمائنا في الدنيا، وهكذا اللبن، والعسل، والخمر، وإن اتفقت في الاسم، والمعنى العام الكلي. قوله: (لكن حقيقة ما امتاز به ذلك الماء غير معلوم لنا، وهو مع ما أعد الله لعباده الصالحين، ممّا لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله) وهذا قد

سبق غير مرة أن نصوص الوعد لها تأويل نعلمه، ولها تأويل لا نعلمه، فتفسيرها معلوم لنا، فنعلم أن هذه من أصناف النعيم، وأنها: أشربة، وأخرى مأكولات، وأخرى مساكن، ونعرف أنها أمور عظيمة معرفة إجمالية، ولكن لا نتصور حقائقها، فلا يعلم حقائقها إلا الله تعالى، وسيعلم المؤمنون حقائقها حين يرونها، ويباشرونها إذا دخلوا الجنة. قوله: (وكذلك مدلول أسمائه وصفاته التي يختص بها، التي هي حقيقته، لا يعلمها إلا هو) وهذا هو المقصود، وهو: أن نتوصل إلى القول في أسماء الله تعالى وصفاته، فأسماءه وصفاته مدلولها ومعناها، معلوم لنا من وجه، وهو: المعنى المستفاد من دلالة اللغة، والسياق، والنصوص المبينة. فلفظ: السميع، والبصير، ونحوها من حيث هي متواطئة، فالسميع يطلق على كل ذي سمع، والبصير يطلق على كل ذي بصر وهكذا، فإذا أضيفت إلى الله دلت على ما يختص به تعالى كما سبق، وإذا أضيفت إلى المخلوق دلت على ما يختص بالمخلوق. ومدلول أسمائه تعالى وصفاته الذي هو حقيقة لذات الرب وصفاته، ذلك من الغيب الذي لا يعلمه إلا هو، فنصوص الأسماء والصفات لها تأويل نعلمه، فنعرف معنى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨]، ومعنى: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، ومعنى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٥٨]، ونفرق بينها، أما الحقيقة التي

دلت عليها هذه الأسماء فذلك من التأويل الذي لا نعلمه. ويتبين مما سبق من أول القاعدة: أن التأويل منه المحمود، ومنه المذموم، ومنه ما يعلمه العباد، ومنه ما لا يعلمه العباد. قوله: (ولهذا كان الأئمة كالإمام أحمد، وغيره ينكرون على الجهمية وأمثالهم من الذين يحرفون الكلم عن مواضعه، تأويل ما تشابه عليهم من القرآن على غير تأويله) أي: ولما كان التأويل منه المحمود، ومنه المذموم، لم يذم الأئمة، كالإمام أحمد، وغيره التأويل مطلقاً، وإنما ذموا تأويل القرآن، أو السنة، أي: تفسيرهما على غير وجههما، وهو: التحريف. قوله: (وإنما ذمهم لكونهم تأولوه على غير تأويله، وذكر في ذلك ما يشبه عليهم معناه...) فثبت أن التأويل يختلف معناه كما تقدم في مطلع القاعدة، ويختلف حكمه، ويختلف علم العباد به، فمنه ما يعلمه العباد ومنه ما لا يعلمه إلا الله، ومنه ما يُحمد ومنه ما يُذم، والمحمود منه، هو: تأويل كلام الله حسب ما تدل عليه أصول الفهم والدلالات، وهذا هو الواجب، فإن الله أنزل القرآن ليُتدبر، والمذموم، هو: تأويله على غير تأويله. قوله: (وقد بسطنا هذا في غير هذا الموضع) أي: قد بسطنا الكلام على معاني التأويل، وما يحمد وما يذم، وما يعلم وما لا يعلم، في غير هذا الموضع، ومن ذلك ما تقدم في أول القاعدة، والشيخ يعرض لهذا في مواضع كثيرة في كتبه المطولة؛ لأنه يتعلق بالقضية الكبيرة التي قامت فيها

الخصومة، وهي قضية الأسماء والصفات، فإن الخصومة فيها قائمة بين أهل السنة والمعطلة، من أهل: التأويل، والتفويض. [عبد الرحمن البراك (ص: ٤٤٥)].

تقدم ذكر الفرق بين الألفاظ المتواطئة وهو: ما اتفق لفظه ومعناه. وهو نوعان: الأول: التواطؤ المطلق: وذلك إذا كان المعنى متساوياً في الجميع؛ مثاله: لفظ «الرجل» يقال: زيد رجل وعمر رجل، فالمعنى متساو في الجميع. الثاني: التواطؤ المشكك: وذلك إذا كان المعنى متفاوتاً متفاضلاً. والشيء المشترك بين النوعين أن اللفظ واحد. ومقصود المصنف بقوله: (وبهذا يتبين أن التشابه يكون في الألفاظ المتواطئة) أي: ما أورده من أمثلة فيما سبق من لفظ «إنا» و«نحن» ولفظ «الوجود»، فهذه جميعاً تطلق في حق الخالق وحق المخلوق، فاللفظ واحد والمعنى واحد، ولكن بين الاثنين تفاوت في القدر والحقيقة وهو ما يطلق عليه مسمى التواطؤ المشكك. وأعطى المصنف مثلاً توضيحياً لذلك بقوله تعالى: ﴿فِيهَا أَنْهَرُ مِّن مَّاءٍ﴾ [محمد: ١٥]، فلفظ الماء يطلق على ماء الجنة وعلى ماء الدنيا، فكلاهما يسمى ماءً، ونحن نعرف حقيقة ماء الدنيا، أما ماء الجنة فكما ذكر المصنف: (لكن حقيقة ما امتاز به ذلك الماء غير معلوم لنا، وهو مع ما أعد الله لعباده الصالحين مما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله). قال المصنف: (وكذلك مدلول أسمائه وصفاته التي يختص بها، التي هي

حقيقته، لا يعلمها إلا هو...) أعاد المصنف تأكيد أن لفظ التأويل فيما يتعلق بأسماء الله وصفاته يراد به أحد أمرين: الأمر الأول: (يراد به التفسير المبين لمراد الله تعالى به). الأمر الثاني: (يراد بالتأويل الحقيقة التي استأثر الله بعلمها، فذاك لا يعلمه إلا هو). فيجب التفريق بين التأويلين فالسلف لم يمتنعوا عن تأويل المعنى الذي هو التفسير، وإنما امتنعوا عن تأويل الحقيقة والكيفية، كما قال المصنف: (وكذلك مدلول أسمائه وصفاته التي يختص بها، التي هي حقيقته، لا يعلمها إلا هو) فهي من الأمور التي لا يعلم تأويلها إلا الله عز وجل. وبين المصنف أن ذم السلف للمعطلة لم يكن المقصود به ذم التأويل مطلقاً، فهذا لم يكن مرادهم وإنما المراد ذم تأويلاتهم الباطلة سواء فيما يتعلق بالتأويل الذي هو التفسير حيث أولوا معاني نصوص الاستواء، كقولهم: استوى بمعنى استولى، واليد بمعنى النعمة أو القدرة ونحو ذلك. أو بخوضهم في كيفية صفات الله وحقائقها. [محمد بن خليفة (٢/ ٦٠)].

ومن لم يعرف هذا اضطربت أقواله، مثل: طائفة يقولون: إن التأويل باطل، وإنه يجب إجراء اللفظ على ظاهره، ويحتجون بقوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، ويحتجون بهذه الآية على إبطال التأويل. وهذا تناقض منهم؛ لأن هذه الآية تقتضي أن هناك تأويلاً لا يعلمه إلا الله، وهم ينفون التأويل مطلقاً. وجهة الغلط: أن التأويل الذي استأثر الله بعلمه، هو: الحقيقة التي لا يعلمها إلا هو، وأما التأويل المذموم والباطل، فهو: تأويل أهل التحريف والبدع، الذين يتأولونه على غير تأويله، ويدّعون صرف اللفظ عن مدلوله إلى غير مدلوله بغير دليل يوجب ذلك. ويدّعون أن في ظاهره من المحذور ما هو نظير المحذور اللازم فيما أثبتوه بالعقل، ويصرفونه إلى معانٍ هي نظير المعاني التي نفوها عنه، فيكون ما نفوه من جنس ما أثبتوه، فإن كان الثابت حقاً ممكناً، كان المنفي مثله، وإن كان المنفي باطلاً ممتنعاً، كان الثابت مثله.

قوله: (ومن لم يعرف هذا) أي: ومن لم يعرف تعدد معاني التأويل، واختلاف حكمه. قوله: (اضطربت أقواله) أي: وقع في التناقض. قوله: (مثل طائفة يقولون...) هذه طائفة المفوضة وإن لم يسمها الشيخ، فقد نعتها بمذهبها وطريقتها، والمقصود بالمفوضة هنا: مفوضة نصوص الصفات، فإنه قد تسلك طوائف أخرى مسلك التفويض في غير نصوص الصفات، وهؤلاء ليسوا المعنيين هنا. وهذا الكلام يربط آخر القاعدة بأولها، فإننا في مطلع القاعدة عرفنا أن المقصود بهذه القاعدة الرد على أهل التفويض، والآيات الدالة على تدبر القرآن كله فيها ردٌ عليهم. ومذهب أهل التفويض في صفات الله تعالى، هو التعطيل في الجملة سواء كان كلياً، أو جزئياً. وقد سماهم الشيخ بما يصورُ فساد مذهبهم، حيث سماهم أهل التجهيل؛ لأن مضمون قولهم: تجهيل الصحابة رضوان الله عليهم، بل تجهيل الرسول ﷺ بمعاني كلام الله، ومعاني ما يتكلم به ﷺ. قوله: (مثل طائفة يقولون: إن التأويل باطل، وإنه يجب إجراء اللفظ على ظاهره) أي: أنهم ينفون التأويل مطلقاً، وينكرون على أهل التأويل، ويلتقون معهم في نفي الصفات، فهم يختلفون معهم في موقفهم من النصوص، ويتفقون معهم في نفي الصفات. قوله: (وهذا تناقض منهم) أي: استدلال المفوضة بهذه الآية على نفي التأويل مطلقاً تناقض منهم، والتناقض يكون بالتمييز بين

المتماثلات، وبإثبات الشيء ونفيه في آن واحد. ثم بين الشيخ هذا التناقض بقوله: (لأن هذه الآية تقتضي أن هناك تأويلاً لا يعلمه إلا الله، وهم ينفون التأويل مطلقاً) أي: أن الآية أثبتت تأويلاً لا يعلمه إلا الله، وهم ينفونه مطلقاً، وهذا هو الوجه الأول من وجهي فساد استدلالهم بالآية. والوجه الثاني، هو: أن التأويل الذي أرادوه، هو التأويل في اصطلاحهم، وهو: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، وهذا التأويل قالوا: لا يعلمه إلا الله. وتفسير التأويل الذي لا يعلمه إلا الله بهذا المعنى باطل، لأنه تفسير لكلام الله بمعنى اصطلاحى، ولا يجوز تفسير القرآن بالمعاني الاصطلاحية التي اصطلاح عليها الناس، بل يجب تفسيره إما بالمعاني اللغوية؛ لأنه نزل بلسان عربي مبين، أو بالمعاني الشرعية التي بينها الله ورسوله ﷺ كما قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]. فالتأويل في القرآن إما أن يراد به الحقيقة، وهذا هو الغالب، وإما أن يراد به التفسير. قوله: (وأما التأويل المذموم والباطل، فهو تأويل أهل التحريف والبدع...) هذا كلام معترض، وقد تقدم في آخر الأصل الثاني، مثال ذلك، وهو: قوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]، و﴿فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ٧٦]، فظاهرها إثبات المحبة لله تعالى، وهم يقولون: المحبة ميل الشيء إلى ما يلائمه،

وهذا المعنى لا يليق به سبحانه؛ لأنه تشبيه، ففي ظاهر هذه النصوص محذور، فيصرفون معنى النص إلى معانٍ أخرى، كأن يقولوا: المعنى يريد الإنعام والإحسان إليهم، فهم فَرُّوا من إثبات حقيقة المحبة، وصرفوا اللفظ إلى الإرادة، فنقول: إنه يلزم في الإرادة نظير ما يلزم في المعنى المصروف عنه وهو المحبة، فإن كان المنفي وهو المحبة باطلاً ممتنعاً، فالمثبت وهو الإرادة مثله، وإن كان المثبت وهو الإرادة حقاً ممكناً، كان المنفي وهو المحبة مثله، فلا فرق بين المعنى المصروف عنه، والمعنى المصروف إليه، فإثبات أحدهما ونفي الآخر تحكمٌ وتناقض، وتفریق بين المتماثلات. قوله: (بغير دليل يوجب ذلك) من هنا صار هذا التأويل باطلاً، وصار تحريفاً، وقد يكون لدليل لكنه لا يُوجِبُ، أي: غير دالٍّ على المطلوب. وهذا كله بيان لتناقض أهل التأويل. [عبد الرحمن البراك (ص: ٤٥١)].

أشار المؤلف بإجمال إلى بطلان مذهب أهل التجهيل المفوضة، وقد فصله في مواطن أخرى^(١)، ومن ذلك قوله: «وأما التفويض، فإن من المعلوم أن الله أمرنا أن نتدبر القرآن، وحضنا على عقله وفهمه، فكيف يجوز مع ذلك أن يُراد منا الإعراض عن فهمه ومعرفته

(١) انظر: الحموية (ص: ٢٠٦). ودرء تعارض العقل والنقل (٥/٣٧٨). وشرح حديث النزول،

مجموع الفتاوى (٥/٤١٣)، وتفسير سورة الإخلاص، مجموع الفتاوى (١٧/٣٥٩).

وعقله؟ وحقيقة قول هؤلاء في المخاطب لنا، أنه لم يبين الحق، ولا أوضحه، مع أمره لنا أن نعتقده، وأن ما خاطبنا به، وأمرنا باتباعه، والرد إليه لم يبين به ولا كشفه، بل دل ظاهره على الكفر والباطل، وأراد منا أن لا نفهم منه شيئاً، أو أن نفهم منه ما لا دليل عليه فيه، وهذا كله مما يُعلم بالاضطرار تنزيه الله ورسوله عنه ... فعلى قول هؤلاء - يعني هؤلاء المفوضة أهل التجهيل - يكون الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص، ولا الملائكة، ولا السابقون الأولون، وحيث أن فيكون ما وصف الله به نفسه في القرآن، أو كثير مما وصف الله به نفسه لا يعلم الأنبياء معناه، بل يقولون كلاماً لا يعقلون معناه. ومعلوم أن هذا قدح في القرآن والأنبياء، إذ كان الله أنزل القرآن، وأخبر أنه جعله هدى وبياناً للناس، وأمر الرسول أن يبلغ البلاغ المبين، وأن يبين للناس ما نزل إليهم، وأمر بتدبر القرآن وعقله، ومع هذا فأشرف ما فيه وهو ما أخبر الرب عن صفاته لا يعلم أحد معناه، فلا يعقل ولا يتدبر، ولا يكون الرسول بين للناس ما نزل إليهم. فتيبن أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد^(١). [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٤٠)].

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١١٨).

يتحدث المصنف هنا عن صنف من المعطلة وهم أهل التجهيل وهو دعوى التوقف في معنى النصوص، فيقولون: الله أعلم بمراده. فهذه حقيقة الأمر على رأي هؤلاء المتكلمين. وحقيقة رأيهم يدور بين التأويل وبين التفويض، أي: بين التحريف أو التجهيل، فالتفويض في حقيقته هو دعوى الجهل والتوقف في معاني النصوص، وأن هذه النصوص لا يعلم معناها، وهذا أمرٌ لو طبق في الواقع فلا يمكن أن يطبق، فهل يعقل أنه لا يمكن التفريق بين «استوى» و«نزل»؟ هل نقراً قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] فلا نفهم المراد من هذه الآية وتقرأ مثلاً قول النبي ﷺ: «يَنْزِلُ رَبُّنَا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا». أخرجه البخاري (٧٤٩٤)، ومسلم (٧٥٨). فلا نفهم مراده. هل يعقل أن يتكلم الله عز وجل أو يتكلم رسوله ﷺ بكلام لا يعرف ولا يعلم معناه؟! فهل عندما نقراً: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] هل يعني هذا أننا لا نفهم معنى هذا الكلام؟! فما من إنسان يعرف لغة العرب وإلا ويعرف معنى «اليد» وما جاءت به من معاني في لغة العرب، وأن سياق الكلام هو الذي يحدد المعنى المراد منها، وإن كانت كيفية هذه اليد الله أعلم بها، وكذلك نعلم معنى الوجه، ونعلم معنى العين، ونعلم ونفرق بين هذه الألفاظ؛ لأن كل لفظ له في لغة العرب معنى. والقائلين بالتفويض هم على ثلاثة أقسام: القسم الأول: يقولون: الله أعلم بما أراد بها، لكننا نعلم أنه لم يرد إثبات صفة خارجية عما علمناه. فهؤلاء سكتوا عن بيان

المراد منها زعمًا منهم أنه لا يعلم ذلك إلا الله سبحانه وتعالى، فقالوا: إن هذه النصوص على خلاف ظاهرها، والمراد منها لا يعلمه إلا الله. القسم الثاني: يقولون: يجوز أن يكون ظاهرها المراد اللائق بجلال الله، ويجوز ألا يكون المراد صفة الله ونحو ذلك. وهذه طريقة كثير من الفقهاء وغيرهم. فيجوز أحد الاعتبارين، وأحد الحالين، يجوز في نفس الوقت إجراؤها على ظاهرها، ويجوز في نفس الوقت أن يكون لها معنى آخر لا يعلمه إلا الله تعالى، والفرق بين هذا وبين الذي قبله، أن الذي قبله يجزم بأنها على خلاف ظاهرها لكن يسكت عن تحديد المراد، أما هذا فيجوز الحالين معًا وهذا في غاية التناقض لأنه جمع بين ضدين. القسم الثالث: يمسكون عن هذا كله ولا يزيدون على تلاوة القرآن وقراءة الحديث، معرضين بقلوبهم وألستهم عن هذه التقديرات. وهذا القسم هم أصحاب الجهل البسيط الذين يمسكون عن هذا كله، ويقولون: نحن نقرأ القرآن ولا نتجاوز قراءة النص، ونعرض عن هذا كله، وهذا يعني لا شك أنه إعراض عن ذكر الله سبحانه وتعالى. والقول بالتفويض لم يكن معروفًا عند الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم، وبخلاف القول بالتأويل فهو السائد بين طوائف المعطلة جميعًا، بل إن تأويلات الأشاعرة بعينها هي تأويلات الجهمية. وظهر مقالة التفويض إنما هو مرتبط بالقسم الثالث وهم الصفاتية والمقصود بهم الكلابية والأشاعرة والماتريدية وطوائف من أهل الفقه

والكلام والحديث والتصوف. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كان الناس قبل أبي محمد بن كلاب صنفين: فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها. والجهمية من المعتزلة وغيرهم تنكر هذا وهذا»^(١). وليان علاقة القول بالتفويض لمعاني النصوص بالصفاتية ومن وافقهم، فهذه العلاقة تتضح من خلال تعامل هؤلاء مع نصوص الكتاب والسنة حيث تمثل هذا التعامل في أن نفاة الصفات الاختيارية يتلخص قولهم في النقاط الآتية: أولاً: يثبتون الصفات التي يسمونها عقلية وهي: الحياة والعلم والقدرة والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، واختلفوا في صفة البقاء. ثانياً: يثبتون في الجملة الصفات الخبرية كالوجه، واليدين، والعين ولكن إثباتهم لها مقتصر على بعض الصفات القرآنية، على أن بعضهم إثباته لها من باب التفويض. ثالثاً: أما الصفات الخبرية الواردة في السنة كاليمين، والقبضة، والقدم، والأصابع، فأغلب هؤلاء يتأولوها. ولم يعرف القول بالتفويض بهذا المعنى في القرون الثلاثة الأولى، بل ظهر في القرن الرابع، كما قال ابن تيمية، وقال: «وأول من قال به أبو منصور الماتريدي المتوفي (٣٣٣هـ) وأبو الحسن الأشعري المتوفي (٣٢٤هـ) في محاولة للتوسط بين منهج السلف في إثبات النصوص وبين المنهج العقلي المستمد من الفلسفة اليونانية ... وإنما أتوا من حيث ظنوا أن طريقة السلف

(١) مجموع الفتاوى (١٢ / ٣٦٦).

هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه لذلك، بمنزلة الأُميين الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ أَلْكِتَبَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: ٧٨] ^(١). وللتفصيل بشكل أدق فإن الأشعرية المتأخرة مالوا إلى نوع التجهم بل الفلسفة وفارقوا قول الأشعري وأئمة أصحابه ^(٢). فقدماء الأشاعرة يشتون الصفات الخبرية بالجملة، كأبي الحسن الأشعري وأبي عبد الله بن مجاهد، وأبي الحسن الباهلي والقاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي إسحاق الإسفراييني، وأبي بكر بن فورك، وأبي محمد بن اللبان، وأبي علي بن شاذان، وأبي القاسم القشيري، وأبي بكر البيهقي وغير هؤلاء ^(٣). لكن المتأخرين من أتباع أبي الحسن الأشعري كأبي المعالي الجويني وغيره لا يشتون إلا الصفات العقلية، وأما الخبرية فمنهم من ينفيةا ومنهم من يتوقف فيها كالرازي والآمدي وغيرهما. ونفاة الصفات الخبرية منهم من يتأول نصوصها ومنهم من يفوض معناها إلى الله تعالى. وأما من أثبتها كالأشعري وأئمة أصحابه. فهؤلاء يقولون: تأويلها بما يقتضي نفيها تأويل باطل، فلا يكتفون بالتفويض بل يبطلون تأويلات النفاة. وهذا الاضطراب في العقيدة

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود (٣/ ١٠٣٤).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٩٧).

(٣) مجموع الفتاوى (٤/ ١٤٧).

الأشعرية بين المتقدمين والمتأخرين سببه ما أسلفنا من ميل الأشاعرة بأشعريتهم إلى الاعتزال أكثر فأكثر، بل إنهم خلطوا معها الفلسفة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالأشعرية وافق بعضهم المعتزلة في الصفات الخبرية، وجمهورهم وافقهم في الصفات الحديشية، وأما الصفات القرآنية فلهم قولان: فالأشعري والباقلاني وقدماءهم يشبونها، وبعضهم يقر ببعضها؛ وفيهم تجهم من جهة أخرى. فإن الأشعري شرب كلام الجبائي شيخ المعتزلة، ونسبته في الكلام إليه متفق عليها عند أصحابه وغيرهم. وابن الباقلاني أكثر إثباتاً بعد الأشعري، وبعد ابن الباقلاني ابن فورك، فإنه أثبت بعض ما في القرآن. وأما الجويني ومن سلك طريقته فمالوا إلى مذهب المعتزلة فإن أبا المعالي كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم، قليل المعرفة بالآثار، فأثر فيه مجموع الأمرين. فما إن جاء أبوبكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ)، فتصدى للإمامة في تلك الطريقة وهذبها ووضع لها المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية من حيث وجوب الإيمان بها وأسهم إلى حد كبير في تنظير المذهب الأشعري الكلامي وتنظيمه مما أدى إلى تشابه منهجي بين المذهب الأشعري والمذهب المعتزلي فقد كان الأشعري يجعل النص هو الأساس والعقل عنده تابع، أما الباقلاني فالعقيدة كلها بجميع مسائلها تدخل في نطاق العقل ويعتبر الباقلاني المؤسس الثاني للمذهب الأشعري. ثم جاء بعده إمام الحرمين الجويني

(ت ٤٧٨ هـ) فاستخدم الأقيسة المنطقية في تأييد هذه العقيدة، وخالف الباقلاني في كثير من القواعد التي وضعها. وإن كان الجويني قد استفاد أكثر مادته الكلامية من كلام الباقلاني، لكنه مزج أشعريته بشيء من الاعتزال استمدته من كلام أبي هاشم الجبائي المعتزلي على مختارات له، وبذلك خرج عن طريقة القاضي وذويه في مواضع إلى طريقة المعتزلة. وأما كلام أبي الحسن الأشعري فلم يكن يستمد منه، وإنما ينقل كلامه مما يحكيه عنه الناس، وعلى طريقة الجويني اعتمد المتأخرون من الأشاعرة، كالغزالي (ت ٥٠٥ هـ) وابن الخطيب الرازي (ت ٦٠٦ هـ) وخلطوا مع المادة الاعتزالية التي أدخلها الجويني مادة فلسفية، وبذلك ازدادت الأشعرية بعداً وانحرافاً. فالغزالي مادته الكلامية من كلام شيخه الجويني في الإرشاد والشامل ونحوهما، مضموماً إلى ما تلقاه من القاضي أبي بكر الباقلاني. ومادته الفلسفية من كلام ابن سينا، ولهذا يقال أبو حامد أمرضه الشفا، ومن كلام أصحاب رسائل إخوان الصفا ورسائل أبي حيان التوحيدي ونحو ذلك. وأما الرازي فمادته الكلامية من كلام أبي المعالي والشهرستاني فإن الشهرستاني أخذه عن الأنصاري النيسابوري عن أبي المعالي، وله مادة اعتزالية قوية من كلام أبي الحسين البصري (ت ٤٣٦ هـ)، وفي الفلسفة مادته من كلام ابن سينا والشهرستاني ونحوهما. ودعوى القول بالتفويض لم تقتصر على الصفاتية وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما الصنف الثالث:

وهم أهل التجهيل: فهم كثير من المنتسبين إلى السنة وأتباع السلف. يقولون: إن الرسول ﷺ لم يكن يعرف معاني ما أنزل الله عليه من آيات الصفات، ولا جبريل يعرف معاني تلك الآيات، ولا السابقون الأولون عرفوا ذلك. وكذلك قولهم في أحاديث الصفات: إن معناها لا يعلمه إلا الله، مع أن الرسول تكلم بهذا ابتداءً، فعلى قولهم تكلم بكلام لا يعرف معناه. وهؤلاء يظنون أنهم اتبعوا قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، فإنه وقف كثير من السلف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ وهو وقف صحيح، لكن لم يفرقوا بين معنى الكلام وتفسيره، وبين التأويل الذي انفرد الله تعالى بعمله، وظنوا أن التأويل المذكور في كلام الله تعالى هو التأويل المذكور في كلام المتأخرين، وغلطوا في ذلك^(١). فمن الافتراءات التي ألصقت بمذهب السلف أهل السنة والجماعة، أنهم يؤمنون بالفاظٍ مجردة دون التطرق للمعاني، وهو ما يسميه من ينسبه إليهم مذهب التفويض، واستدلوا لذلك بقول أكثر من واحد من أئمة السلف في نصوص الصفات: «أمروها كما جاءت»، وهم إنما نفوا العلم بالكيفية، ولم ينفوا حقيقة الصفة. وهذا الزعم فيه تجهيل للسلف، واتهام لهم بعدم العلم، وحقيقة الأمر أن السلف كانوا أعظم الناس فهما وتدبراً للنصوص الشرعية، وبخاصة ما يتعلق منها بمعرفة الله، يؤمنون بألفاظها، ويعرفون

(١) الحموية (ص: ٣٦)، وانظر: الصواعق المرسله (٢/ ٤١٨).

معانيها، لكن لم يكونوا يتكلفون ما لم يحيطوا به علماً ولا فهماً، ولا يخوضون في كيفية ذات الله وصفاته. فالسلف يؤمنون بأسماء الله وصفاته، وبما دلت عليه من المعاني والأحكام، أما كيفيتها فيفوضون علمها إلى الله. وهم برآء مما اتهمهم به المعطلة الذين زعموا أن السلف يؤمنون، بألفاظ نصوص الأسماء والصفات، ويفوضون معانيها. فإنهم كانوا أعظم الناس فهماً وتدبراً لآيات الكتاب وأحاديث النبي ﷺ، خاصة فيما يتعلق بمعرفة الله تعالى، فكانوا يدرون معاني ما يقرأون ويحملون من العلم، ولكنهم لم يكونوا يتكلفون الفهم للغيب المحجوب، فلم يكونوا يخوضون في كيفية الصفات شأن أهل الكلام والبدع، فإنهم حين خاضوا في ذات الله وصفاته وقعوا في التأويل والتعطيل، وإنما ألجأهم إلى ذلك، الضيق الذي دخل عليهم بسبب التشبيه، فأرادوا الفرار منه فوقعوا في التعطيل، ولم يقع تعطيل إلا بتشبيهه، ولو أنهم نزهوا الله تعالى ابتداء عن مشابهة الخلق، وأثبتوا الصفة مع نفي المماثلة لسلموا ونجوا، ولوافقوا اعتقاد السلف ولبان لهم أن السلف لم يكونوا حملة أسفار لا يدرون ما فيها. ومن تدبر كلام أئمة السلف المشاهير في هذا الباب علم أنهم كانوا أدق الناس نظراً، وأعلم الناس في هذا الباب، وأن الذين خالفوهم لم يفهموا حقيقة أقوال السلف والأئمة، ولذلك صار أولئك الذين خالفوا مختلفين في الكتاب، مخالفين للكتاب، وقد قال تعالى: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي

شِقَاقٍ بَعِيدٍ» [البقرة: ١٧٦]. ومن له اطلاع على أقوال السلف المدونة في كتب العقيدة والتفسير والحديث، يدرك أن السلف تكلموا في معاني نصوص الصفات، وبينوها ولم يسكتوا عنها، وهذه الأقوال أكبر شاهدٍ على فهم السلف لتلك النصوص وإدراك معانيها^(١). ودعوى تفويض معاني النصوص دعوى مرفوضة وهي دليل على جهل المخالفين بأقوال السلف في هذا الباب. وقد حاول أولئك تمرير هذا الباطل تحت عدد من المسميات، فقد أثاروا هذه المسألة تحت قضية المحكم والمتشابه، وتحت دعوى التأويل، وتحت دعوى المجاز، وتحت دعوى التفويض، وغيرها من المسائل. أشار المصنف هنا بشيء من الإجمال إلى أصحاب هذا القول، وبين في آخر الفتوى الحموية تفاصيل بعض قولهم فقال: «وأما القسمان الواقفان: فقسم يقولون: يجوز أن يكون ظاهرها المراد اللائق بجلال الله، ويجوز ألا يكون المراد صفة الله ونحو ذلك. وهذه طريقة كثير من الفقهاء وغيرهم. وقسم يمسون عن هذا كله ولا يزيدون على تلاوة القرآن وقراءة الحديث، معرضين بقلوبهم وألستهم عن هذه التقديرات»^(٢). الواقفان الذين يقفون في هذا على أحد قولين: قسم يقول: تجرى على ظاهرها، ومع ذلك يجوز أن يكون المراد أمراً آخر، فيجوز أحد الاعتبارين أحد

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٢٧٨).

(٢) مجموع الفتاوى (٣/٧٦).

الحالين، يجوز في نفس الوقت إجراؤها على ظاهرها، ويجوز في نفس الوقت أن يكون لها معنى آخر لا يعلمه إلا الله تعالى، فهذا فرق بينه وبين الذي قبله، فالذي قبله يجزم بأنها على خلاف ظاهرها لكن يسكت عن تحديد المراد، أما هذا فيجوز الحالين معاً، وهذا في غاية التناقض لأنه جمع بين ضدّين. وقسم أصحاب الجهل البسيط الذين يمسكون عن هذا كله، ويقولون: نحن نقرأ القرآن ولا نتجاوز قراءة النص، ونُعرض عن هذا كله، وهذا يعني لا شك أنه إعراض عن ذكر الله سبحانه وتعالى. ويذكر شيخ الإسلام سبب نشوء هذه الشبهة فيقول عن المفوضة: «هم طائفة من المنتسبين إلى السنة، وأتباع السلف، تعارض عندهم المعقول والمنقول، فأعرضوا عنها جميعاً بقلوبهم وعقولهم، بعد أن هالهم ما عليه أصحاب التأويل من تحريف للنصوص، وجناية على الدين فقالوا في أسماء الله وصفاته، وما جاء في ذكر الجنة والنار، والوعد والوعيد إنما هي نصوص متشابهة لا يعلم معناها إلا الله تعالى. وهم طائفتان من حيث إثبات ظواهر النصوص ونفيها. الأولى تقول: المراد بهذه النصوص خلاف مدلولها الظاهر، ولا يعرف أحد من الأنبياء، ولا الملائكة، ولا الصحابة، ولا أحد من الأمة، ما أراد الله بها، كما لا يعلمون وقت الساعة. الثانية تقول: بل تجري على ظاهرها، وتحمل عليه، ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله تعالى فتناقضوا؛ حيث أثبتوا لها تأويلاً يخالف ظاهرها، وقالوا مع هذا بأنها تحمل على

ظاھرھا. وهم أيضا طائفتان؛ من حيث علم الرسول ﷺ بمعاني النصوص، الأولى تقول: إن الرسول ﷺ كان يعلم معاني النصوص المتشابهة، لكنه لم يبين للناس المراد منها، ولا أوضحه إيضا كما يقطع النزاع، وهذا هو المشهور عنهم. والثانية تقول: وهم الأكابر منهم، أن معاني هذه النصوص المتشابهة لا يعلمها إلا الله، لا الرسول، ولا جبريل، ولا أحد من الصحابة والتابعين، وعلماء الأمة. وعند الطائفتين أن هذه النصوص إنما أنزلت للابتلاء، والمقصود منها تحصيل الثواب بتلاوتها، وقراءتها، من غير فقه، ولا فهم^(١). ويرى شيخ الإسلام أن القول بالتفويض يفضي إلى (القدح في الرب جلا وعلا، وفي القرآن الكريم، وفي الرسول ﷺ؛ وذلك بأن يكن الله تعالى أنزل كلاما لا يفهم، وأمر بتدبر ما لا يتدبر، وبعقل ما لا يعقل، وأن يكون القرآن الذي هو النور المبين والذكر الحكيم سبب لأنواع الاختلافات والضلالات، بل يكون بينهم وكأنه بغير لغتهم، وأن يكون الرسول ﷺ لم يبلغ البلاغ المبين، ولا بين للناس ما نزل إليهم، وبهذا يكون قد فسدت الرسالة، وبطلت الحجة، وهو الذي لم يتجرأ عليه صناديد الكفر). وهذه الشبه يرد عليها من وجهين: الوجه الأول: بيان أن النصوص معلومة المعنى، وذلك من خلال بيان معاني لفظ التأويل، والمقصود منه. والوجه الثاني: النقول الواردة عن سلف الأمة في بيان معاني نصوص الصفات

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٦/٤٤٢)، وأساس التقديس للرازي (ص: ٢١٦).

وتفسيرهم لها. وقول المصنف: (وجهة الغلط أن التأويل الذي استأثر الله بعلمه هو الحقيقة التي لا يعلمها إلا هو). أي: أن هؤلاء غلطوا في تعريف التأويل الذي استأثر الله بعلمه هو تأويل الحقيقة والكيف، وحملوا التأويل الذي هو بمعنى التفسير الذي يعنى بمعاني النصوص على هذا المعنى بأنه لا يعلم معناه إلا الله. قال ابن تيمية: «من أين لهم أن التأويل الذي لا يعلمه إلا الله هو المعنى الذي عني به المتكلمون، وهو مدلول اللفظ الذي قصد المخاطب إفهام المخاطب إياه. وهو سبحانه وتعالى لم يقل: وما يعلم معناه إلا الله، ولا قال: وما يعلم تفسيره إلا الله، ولا قال: وما يعلم مدلوله ومفهومه إلا الله، ولا ما دل عليه إلا الله. قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] ولفظ التأويل له في القرآن معنى، وفي عرف كثير من السلف وأهل التفسير معنى، وفي اصطلاح كثير من المتأخرين له معنى، وبسبب تعدد الاصطلاحات والأوضاع فيه، حصل اشتراك غلط بسببه كثير من الناس في فهم القرآن وغيره»^(١). وقول المصنف: (وأما التأويل المذموم والباطل فهو تأويل أهل التحريف والبدع، الذين يتأولونه على غير تأويله، ...) بعد أن أشار المصنف إلى مقالة التفويض، أشار هنا إلى مقالة التأويل الفاسد. والمصنف هنا يتعرض للتأويل الذي هو في اصطلاح المتأخرين فالتأويل في اصطلاح كثير من المتأخرين هو: صرف اللفظ عن الاحتمال

(١) نقض التأسيس (٢/ ٢٢٣).

الراجع إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقتزن بذلك. فلا يكون معنى اللفظ الموافق لدلالة ظاهره تأويلاً على اصطلاح هؤلاء، وظنوا أن مراد الله بلفظ التأويل ذلك، وأن للنصوص تأويلاً مخالف لمدلولها لا يعلمه إلا الله، أو يعلمه المتأولون. فتخصيص لفظ التأويل بهذا المعنى إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين فأما الصحابة، والتابعون لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعنى، بل يريدون المعنى الأول أو الثاني. ولهذا لما ظن طائفة من المتأخرين أن لفظ التأويل في القرآن والحديث في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]، أريد به هذا المعنى الاصطلاحي الخاص، واعتقدوا أن الوقف في الآية عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ لزم من ذلك أن يعتقدوا أن لهذه الآيات والأحاديث معاني تخالف مدلولها المفهوم منها، وأن ذلك المعنى المراد بها لا يعلمه إلا الله، لا يعلمه الملك الذي نزل بالقرآن، وهو جبريل، ولا يعلمه محمداً ﷺ ولا غيره من الأنبياء، ولا تعلمه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وأن محمداً ﷺ كان يقرأ قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أُسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] وغير ذلك من آيات الصفات، بل ويقول: «يُنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا».

أخرجه البخاري (٦٣٢١)، ومسلم (٧٥٨). ونحو ذلك، وهو لا يعرف معاني هذه الأقوال، بل معناها الذي دلت عليه لا يعلمه إلا الله، ويظنون أن هذه طريقة السلف. [محمد بن خليفة (٦٣/٢)].

قوله: (بغير دليل يوجب ذلك): حتى وإن كانوا قد اشتروا دليلاً للتأويل، فإنهم أي: أهل التأويل الكلامي المخالف للسنة والجماعة ينازعون في ثلاث مقامات: أولاً: ينازعون في كون هذه النصوص محتملة لمعنيين متنافيين: أحدهما يسمى بالحقيقة وهو الظاهر، والآخر يسمى بالمجاز، فإن هذا من باب تحميل القرآن للمعاني المتناقضة المتنافية، وهذا يسان القرآن عنه. ثانياً: أنه لو فرض أن ثمة احتمالاً في المعنى، فإنهم قد اشتروا أن التأويل لا بد أن يكون بدليل، وهذا الدليل الذي بنوا عليه التأويل هو الدليل الكلامي، وليس هو دليلاً شرعياً ولا عقلياً يعرف بمدارك العقل الأولى، وإنما هو دليل كلامي، وهو ما سموه: دليل الأعراض، أو دليل التركيب، أو ما إلى ذلك. إذاً فهم قد صرفوا اللفظ عن ظاهره كما يقولون وحجتهم في هذا الصرف هو الدليل الكلامي الذي زعموه معارضاً للقرآن، فينازعون في صحة الدليل الصارف. ثالثاً: أنه لو فرض أن هذا الدليل صحيح، أي: أن الدليل الكلامي يمكن أن يكون حجةً في هذا التأويل، فإن هذا الدليل غاية ما يقضي به الجواز وليس الوجوب، بمعنى: أنه إذا صح هذا الدليل الصارف، لم يحصل إلا أن المعنى يفسر

بهذا التفسير، ولو صح صرفه للفظ عن ظاهره فإنه يمنع ورود المعنى الأول الذي تركوه عن اللفظ، وهذا يجعل الإشكال باقياً، ووجه بقاء الإشكال: أنه يلزم منه أن القرآن تضمن جملةً من المعاني التي لا تليق بالله، وحتى لو قالوا: إنها ليست مرادة، فيقال: إن القول بأنها مدلول من مدلولات القرآن، ثم يقال: إنها ليست مرادة، فإن هذا من باب التناقض؛ لأن ما كان مما يدل عليه القرآن؛ لزم أن يكون مراداً. وأما إذا لم يكن مراداً فإنه يمتنع أن يكون من مدلول القرآن، وإذا كان كذلك صار هذا التقسيم لا وجه له. [يوسف الغفيص (ص: ٢٠٦)].

وهؤلاء الذين ينفون التأويل مطلقاً، ويحتجون بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] قد يظنون أنا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد، أو بما لا معنى له، أو بما لا يفهم منه شيء. وهذا مع أنه باطل، فهو متناقض؛ لأننا إذا لم نفهم منه شيئاً، لم يجوز أن نقول: له تأويل يخالف الظاهر ولا يوافق، لإمكان أن يكون له معنى صحيح، وذلك المعنى الصحيح لا يخالف الظاهر المعلوم لنا، فإنه لا ظاهر له على قولهم، فلا تكون دلالة على ذلك المعنى، دلالة على خلاف الظاهر، فلا يكون تأويلاً. ولا يجوز نفي دلالة على معانٍ لا نعرفها على هذا التقدير، فإن تلك المعاني التي دلت عليها قد لا نكون عارفين بها، ولأننا إذا لم نفهم اللفظ، ومدلوله المراد، فلأن لا نعرف المعاني التي لم يدُل عليها اللفظ أولى، لأن إشعار اللفظ بما يراد به أقوى من إشعاره بما لا يراد به، فإذا كان اللفظ لا إشعار له بمعنى من المعاني، ولا يفهم منه معنى أصلاً، لم يكن مشعراً بما أريد به، فلأن لا يكون مشعراً بما لم يرد به أولى. فلا يجوز أن يقال: إن هذا اللفظ متأول، بمعنى أنه مصروف عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، فضلاً عن أن يقال: إن هذا التأويل لا يعلمه إلا الله، اللهم إلا أن يراد بالتأويل ما يخالف

الظاهر المختص بالمخلوقين، فلا ريب أن من أراد بالظاهر هذا، فلا بد أن يكون له تأويل يخالف ظاهره. لكن إذا قال هؤلاء: إنه ليس لها تأويل يخالف الظاهر، أو: إنها تُجرى على المعاني الظاهرة منها، كانوا متناقضين. وإن أرادوا بالظاهر هنا معنى، وهنا معنى في سياق واحد من غير بيان، كان تليساً، وإن أرادوا بالظاهر مجرد اللفظ، أي: تُجرى على مجرد اللفظ الذي يظهر من غير فهم لمعناه، كان إبطالهم للتأويل أو إثباته تناقضاً؛ لأن من أثبت تأويلاً أو نفاه، فقد فهم منه معنى من المعاني. وبهذا التقسيم يتبين تناقض كثير من الناس من نفاة الصفات، ومثبتها في هذا الباب.



قوله: (وهؤلاء) هذا عود إلى أهل التفويض، ولهذا قلت: إن الكلام على تناقض أهل التأويل معترض. قوله: (قد يظنون)، (قد) هنا للتحقيق، وليست للتقليل. قوله: (أنا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد) أي: له معنى، ولكن لا يفهمه أحد. قوله: (أو بما لا معنى له) أي: بألفاظ ليس لها معنى، وإنما أنزلت للتعبد بتلاوتها. قوله: (أو بما لا يفهم منه شيء) أي: أن اللفظ وإن كان له معنى، ولكن لا يفهم منه أحد شيئاً. قوله: (وهذا مع أنه باطل، فهو متناقض)، أي: أن هذا الظن وإن كان باطلاً في ذاته شرعاً، فهو باطل عقلاً، ووجه بطلانه شرعاً النصوص الكثيرة الدالة على أن لآيات القرآن

معنى مفهومًا. والدليل على هذا ما تقدم في مطلع القاعدة من الأمر بالتدبر، فالله أمر بتدبر القرآن وذم المعرضين عن تدبره، فهذا يدل على أن جميع آيات القرآن لها معانٍ يمكن فهمها والوصول إليها بالتدبر، فما لا يفهم منه شيء وما لا يفهمه أحد، ليس لتدبره فائدة. وأيضًا: وَصَفُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ بِأَنَّهُ ﴿هُدًى﴾ [البقرة: ٢]، وأنه ﴿وَشَفَاءٌ﴾ [يونس: ٥٧]، و﴿نُورٌ﴾ [المائدة: ١٥]، وأنه ﴿أَحْسَنَ الْحَدِيثِ﴾ [الزمر: ٢٣]، كلها تدل على أن آيات القرآن لها معانٍ يمكن الوصول إليها، وتحصل بها الهداية، فما لا يفهم منه شيء، لا يكون هدىً ولا شفاءً لما في الصدور، ولا يكون أحسن الحديث. وأيضًا فهذا الظن يتضمن الطعن في حكمة الله تعالى، وفي حسن بيانه، والطعن في كلامه، ففيه تنقص لرب العالمين أن يخاطب عباده بما لا يفهم منه شيء، أو بما لا معنى له، فالحكيم يُنَزَّه عن أن يتكلم بما لا يفهمه أحد؛ لأنه إما أن يكون عاجزاً عن البيان، أو يكون مريدًا للإلغاز والتليس. ومع هذا كله، فهو متناقض، وقد بيَّنه بقوله: (لأننا إذا لم نفهم منه...) هذا الكلام إلى آخر القاعدة كله: لبيان تناقض أهل التفويض فيما ظنوه، وقبل أن نبين هذا التناقض يجب أن نفهم أن كلامهم حسب ما تقدم قريباً قد تضمن: نفي التأويل مطلقاً. وتضمن إثبات التأويل، وذلك في استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]،

وَعُلِمَ أَيْضاً أَنَّ التَّأْوِيلَ فِي اصطلاحهم، هو: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، أو: صرف اللفظ عن المعنى الذي هو مقتضاه إلى غيره، فالتأويل الذي يوافق الظاهر، ليس تأويلاً عندهم، والتأويل الذي يخالف الظاهر، تأويلٌ عندهم. وتضمن كلامهم أيضاً: أَنَّ النصوص لا يفهمها أحد، فتضمن كلامهم هذه الجوانب. وتضمن أيضاً: إجراء النصوص على ظاهرها. وإذا نظرنا إلى مجموع هذه الأمور، يتجلى التناقض، فما لا يفهم منه شيء، لا ظاهر له، فكيف يقولون: يجب إجراء النصوص على ظاهرها؟! وما لا يفهم منه شيء معلوم أنه لا ظاهر له، فلا يصح أن يقال: له تأويل يخالف الظاهر، فضلاً أن يقال: إن هذا التأويل لا يعلمه إلا الله، بل ولا يصح أن يقال: له تأويل يوافق الظاهر، ضرورة أنه لا ظاهر له. وأيضاً فما لا يفهم منه شيء، لا يصح أن يقال: له تأويل يخالف الظاهر، ولا يوافق الظاهر؛ لأن ما لا يفهم منه شيء لا ظاهر له، ثُمَّ إِنَّ مَنْ أثبت تأويلاً أو نفاه، فقد فهم معنى من المعاني. فخلاصة القول: أن ما لا يفهم منه شيء، لا يجوز أن يتكلم عنه بشيء، فلا يقال: له تأويل يخالف الظاهر، ولا تأويل يوافق الظاهر، ولا يقال: ليس له تأويل؛ لأن من أثبت تأويلاً أو نفاه، فقد فهم معنى من المعاني. وأيضاً من التناقض نفي التأويل، وإثباته كما سبق، فإذا قالوا: له تأويل يخالف الظاهر، وقالوا: ليس له تأويل

يخالف الظاهر، فهو تناقض؛ لأنه جمع بين النفي والإثبات. فإن أرادوا بالظاهر في الإثبات معنى، وفي النفي معنى من غير بيان، كان تلبيساً. وإن أرادوا به معنى واحداً، كان إثباتهم للتأويل، ونفيهم له، تناقضاً، فإن توارد النفي والإثبات على شيء واحد، كان تناقضاً، وإن توارد النفي والإثبات على شيئين فلا بدَّ من البيان، وما لا يفهم منه شيء، لا يشعر بمعنى أبداً، لا بمعنى يوافق الظاهر، ولا يخالف الظاهر، ولا يشعر بإثبات، ولا يشعر بنفي، ولا يشعر بما أريد به، ولا بما لم يُرد به. قوله: (لأننا إذا لم نفهم منه شيئاً، لم يجوز أن يقال: له تأويل يخالف الظاهر ولا يوافقه) أمّا ما يخالف الظاهر، فإنه لا يجوز أولاً؛ لأنه لا ظاهر له على قولهم. وثانياً: أن المعنى الذي يوافق الظاهر، ليس تأويلاً على حد اصطلاحهم. قوله: (فلا تكون دلالة على ذلك المعنى، دلالة على خلاف الظاهر، فلا يكون تأويلاً) أي: لا تكون دلالة على ذلك المعنى الصحيح الذي يوافق الظاهر، دلالة على خلاف الظاهر، فلا يكون تأويلاً، لأن التأويل عندهم، هو: دلالة اللفظ على خلاف ظاهره. قوله: (على هذا التقدير) أي: على تقدير أن اللفظ لا يُفهم منه شيء. قوله: (فلا يجوز أن يقال إن هذا اللفظ متأول) أي: اللفظ الذي لا يُفهم منه شيء، لا يجوز أن يقال: إنه متأول بمعنى: أنه مصروف عن المعنى الراجح إلى معنى مرجوح. قوله: (فضلاً عن أن يقال: إن هذا

التأويل لا يعلمه إلا الله)؛ لأن هذا التأويل لا وجود له، ولا حقيقة له؛ لأن ما لا يفهم منه شيء ليس له تأويل يخالف الظاهر، وما لا وجود له، لا يجوز أن يقال: إن الله يعلمه موجوداً. قوله: (كانوا متناقضين) لأنهم جمعوا بين النفي والإثبات. قوله: (وإن أرادوا بالظاهر هنا معنى، وهنا معنى) أي: إن أرادوا بالظاهر في الإثبات معنى، وفي النفي معنى. قوله: (كان إبطالهم للتأويل، أو إثباته تناقضاً) أي: أن ما لا يفهم منه شيء، لا يجوز نفي التأويل عنه، ولا إثبات تأويل له. وبيان تناقض أهل التفويض، ختم الشيخ هذه القاعدة، والله أعلم. [عبد الرحمن البراك (ص: ٤٥٥)].

«دعوى أن يشتمل القرآن على ما لا يعلم معناه دعوى وضعها المتأخرون من الطوائف بسبب الكلام في آيات الصفات، وآيات القدر، وغير ذلك، وقالوا: إنا تعبدنا بتلاوة حروفه بلا فهم. فجوز ذلك طوائف متمسكين بظاهر الآية، وبأن الله يمتحن عباده بما شاء. ومنعها طوائف ليتوصلوا بذلك إلى تأويلاتهم الفاسدة التي هي تحريف الكلم عن مواضعه. والغالب على كلا الطائفتين الخطأ، أولئك يقصرون في فهم القرآن بمنزلة من قيل فيه: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي﴾ [البقرة: ٧٨] وهؤلاء معتدون بمنزلة الذين يحرفون الكلم عن مواضعه»^(١). وهذه الدعوى

(١) مجموع الفتاوى (١٣ / ٢٨٥).

باطلة إذ لا بد لكل ما أنزل الله تعالى من معنى يمكن فهمه، وليس هناك فرق بين آيات الصفات وآيات الأحكام. وبيان بطلان هذه الدعوى من وجوه: أولاً: أنه بهذه الدعوى لا يتم بلاغ ولا يكمل إنذار، ولا تقوم الحجة ولا تنقطع المعذرة بكلام لا تفيد ألفاظه اليقين، ولا تدل على مراد المتكلم بها؛ بل على خلاف ذلك، فينتفي عن القرآن والعياذ بالله معنى الهداية وشفاء الصدور والرحمة، التي وصف الله تعالى بها كتابه الكريم، ومعاني الرأفة والرحمة والحرص على رفع العنت والمشقة عن الأمة، التي وصف الله تعالى بها نبيه ﷺ في كتابه العزيز، وهو الذي ترك الأمة على مثل البضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، فلا التباس في أمره ونبيه، ولا إلغاز في إرشاده وخبره، باطنه وظاهره سواء، كيف لا، وهو القائل ﷺ: «إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ نَبِيٌّ قَبْلِي إِلَّا كَانَ حَقًّا عَلَيْهِ أَنْ يَدُلَّ أُمَّتُهُ عَلَى خَيْرٍ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ، وَيُنْذِرَهُمْ شَرًّا مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ». أخرجه مسلم (١٨٤٤). ودلالته ﷺ للأمة في شأن اعتقادها أهم أعماله، وأولاها بالإيضاح والإفهام بلسان عربي مبين، والجزم واقع بأن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فهموها على وجهها الذي يفهمه العربي، بغير تكلف ولا تمحل في صرف ظواهرها، ومن كان باللسان العربي أعرف ففهمه لنصوص الوحي أرسخ، وقد قال عمر رضي الله عنه: يا أيها الناس، عليكم بديوان شعركم في الجاهلية، فإن فيه تفسير كتابكم،

ومعاني كلامكم^(١). ثانيًا: أن كثيرًا من الصحابة والتابعين كانوا يعلمون تفسير القرآن، ولا توجد آية ليس لهم فيها تفسير يوضح معناها. وتفسيرهم وفهمهم للنصوص هو الذي يرجع إليه عند الاختلاف. أما ما يدعيه أصحاب التأويلات المحرفة من أن تأويلاتهم هي المعاني الصحيحة للآيات التي أولوها، فهذا خطأ منهم^(٢). فالصحابة والتابعين لم يمتنع أحد منهم عن تفسير آية من كتاب الله، ولا قال هذه من المشابه الذي لا يعلم معناها، ولا قال قط أحد من سلف الأمة ولا من الأئمة المتبوعين: إن في القرآن آيات لا يعلم معناها ولا يفهمها رسول الله ﷺ، ولا أهل العلم والإيمان جميعهم، وإنما قد ينفون علم بعض ذلك عن بعض الناس، وهذا لا ريب فيه. ثالثًا: كذلك عامة أهل العربية الذين قالوا: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، كالفرء وأبي عبيد وثعلب وابن الأنباري، هم يتكلمون في متشابه القرآن كله وفي تفسيره ومعناه. وليس في القرآن آية قالوا لا يعلم أحد تفسيرها ومعناها. وقال المصنف: (وهذا مع أنه باطل فهو متناقض)، انتقل المصنف من بيان بطلان القول بأن معاني النصوص لا يعلمها إلا الله، إلى بيان تناقض هذا الزعم في نفسه. فمن نفى لا بد له من دليل يستدل به على نفاه، ولا دليل لهم، ذلك لأنها مسألة أثبتها الشرع،

(١) انظر: تفسير القرطبي (١٠/ ١١١)، والموافقات للشاطبي (٢/ ٨٨).

(٢) انظر: نقض التأسيس (٢/ ٢٢٣).

فهؤلاء لما اعتقدوا انتفاء الصفات في نفس الأمر كان مع ذلك لا بد للنصوص من معنى، فبقوا مترددين بين الإيمان باللفظ وتفويض المعنى، وبين صرف اللفظ إلى معان بنوع من التكلف. وهذا التردد هو الذي وقع فيه من قال بالتفويض من هؤلاء كالبيهقي والرازي، فهم لم يلتزموا بهذا القول مطلقاً بل غالباً ما يخالفونه كما فعل الرازي في تأسيسه حيث جنح إلى التأويل وترك القول بالتفويض. فقول هؤلاء المفوضة لا يعدو أن يكون ملاً فراغ بدون مستند شرعي، ولا أدل على ذلك من انقسامهم على أنفسهم وترددهم فيما يدعون كما سبق من بيان أقوالهم. فالحجة إنما تكون مع من يملك الدليل قال ابن تيمية: «المثبت معتصم بالكتاب والسنة والآثار ومعه من المعقولات الصريحة التي تبين صحة قوله وفساد قول منازعه ما لا يتوجه إليها طعن صحيح. وأما النافي فليس معه آية من كتاب الله ولا حديث عن رسول الله ﷺ ولا قول أحد من سلف الأمة، وإنما معه مجرد رأي يزعم أن عقله دل عليه، ومنزعه يبين أن العقل إنما دل على نقيضه وأن خطأه معلوم بصريح المعقول كما هو معلوم بصريح المنقول»^(١). قال ابن تيمية: «بل النافي عليه الدليل على نفي ما نفاه، كما على المثبت الدليل على ثبوت ما أثبتته، ومن ليس عنده دليل على النفي والإثبات،

فعليه أن لا ينفي ولا يثبت فغاية ما عنده التوقف في نفي ذلك وإثباته^(١). ومن عجيب أمر هؤلاء أن الآية أثبتت تأويلاً يعلمه الله، وهم يقولون التأويل باطل؛ فيحتجون بالآية التي أثبتت التأويل على بطلان التأويل مطلقاً، وليس في الآية إبطال للتأويل وإنما غاية ما تدل عليه نفي علم الخلق بالتأويل على قراءة الوقف. ونأتي بعد ذلك لبيان تناقضهم: قال المصنف: (لأننا إذا لم نفهم منه شيئاً لم يجوز أن نقول: له تأويل يخالف الظاهر ولا يوافقه، لإمكان أن يكون له معنى صحيح، وذلك المعنى الصحيح لا يخالف الظاهر المعلوم لنا، فإنه لا ظاهر له على قولهم، فلا تكون دلالة على ذلك المعنى دلالة على خلاف الظاهر فلا يكون تأويلاً، ...)، وهنا ثلاثة أمور: الأمر الأول: أن دعوى هؤلاء بأنهم: لا يفهمون من النص شيئاً. فإنهم إن كانوا من أصحاب القسم الذي يقول: تجرى على ظاهرها، ومع ذلك يجوز أن يكون المراد أمراً آخر، فيجوز أحد الاعتبارين، أحد الحالين، يجوز في نفس الوقت إجراؤها على ظاهرها، ويجوز في نفس الوقت أن يكون لها معنى آخر لا يعلمه إلا الله تعالى، فإن أهل هذه القسم مخصومون من نفس قولهم، فإنهم إذا كانوا لا يفهمون شيئاً من النص كما قال المصنف هنا: (لأننا إذا لم نفهم منه شيئاً) أي: أننا إذا لم نفهم من هذه النصوص أي معنى لم يجوز أن نقول: إن لها تأويلاً يخالف الظاهر أو يوافقه؛ لأنه قد يكون الظاهر

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥ / ٤٤).

هو معناها الصحيح، فنفي العلم بالمعنى مع نفي الظاهر تناقض؛ لأن الجاهل بالمعنى جاهل بإرادة الظاهر أو عدم إرادته. فيلزم من ذلك أنه لا يجوز لهم التحكم بالزعم بأحد الجانبين بأن يقولوا له تأويل يخالف أو يوافق ظاهره. قال المصنف: (لم يجر أن نقول: له تأويل يخالف الظاهر ولا يوافقه). فهؤلاء لا حجة لهم في هذا المسلك لأن الظاهر كما ذكره المصنف هنا: (لإمكان أن يكون له معنى صحيح، وذلك المعنى الصحيح لا يخالف الظاهر المعلوم لنا)، فالاحتمال قائم بإمكان أن يكون له معنى صحيح لا يخالف المعنى المعلوم لنا. الأمر الثاني: قوله: (فإنه لا ظاهر له على قولهم، فلا تكون دلالة على ذلك المعنى دلالة على خلاف الظاهر فلا يكون تأويلاً، ولا يجوز نفي دلالة على معان لا نعرفها على هذا التقدير، فإن تلك المعاني التي دلت عليها قد لا نكون عارفين بها). أي: بما أن هؤلاء سلكوا منهج التجهيل وهو دعوى التوقف في معنى النصوص، فيقولون: الله أعلم بمراده. والتجهيل الذي هو التفويض في حقيقته هو دعوى الجهل والتوقف في معاني النصوص، وأن هذه النصوص لا يعلم معناها، فالتوقف والجهل لا ينفي أن يكون على معنى من المعاني، وهذا يعني أنه لا ظاهر له، فلا تكون دلالة على المعنى الذي جوزوا حمل النص عليه بزعمهم أنها تجرى على ظاهرها، ومع ذلك يجوز أن يكون المراد أمراً آخر، فجوزا أحد الاعتبارين، وعليه فإنه على فرض القول بالجواز فإن ذلك يعني أن (لا تكون دلالة

على ذلك المعنى دلالة على خلاف الظاهر فلا يكون تأويلاً). أي: أن ما لا يفهم منه شيء فالمفروض أنه لا ظاهر له أصلاً؛ لأنه لا معنى له، والظاهر والمؤول إنما هما فرعان عن المعنى، فإن لم يكن له ظاهر كان المعنى الذي ثبتته غير مخالف للظاهر فينبغي ألا يكون للظاهر تأويلاً عنده؛ لأنه لا يخالف ظاهراً أثبتته. الأمر الثالث: على فرض المنع فإنه (لا يجوز نفي دلالة على معان لا نعرفها على هذا التقدير، فإن تلك المعاني التي دلت عليها قد لا نكون عارفين بها). فهو إنما نفى العلم بها ولم ينفي وجودها ومعرفة غيره بها. وإذا كان قول هؤلاء المفوضة يقوم على أساس عدم فهم اللفظ ومدلوله (ولأننا إذا لم نفهم اللفظ ومدلوله المراد) فهذا الجهل، يعني (فلأن لا نعرف المعاني التي لم يدل عليها اللفظ أولى، لأن إشعار اللفظ بما يراد به أقوى من إشعاره بما لا يراد به). فالقول بأن اللفظ يراد به كذا أقوى من إشعاره بأنه لا يراد به كذا. فإذا لم نفهم اللفظ ومدلوله المراد فمن باب أولى ألا نعرف المعاني التي لم يدل عليها اللفظ؛ لأن دلالة اللفظ على ما يراد به أولى من دلالة على ما لا يراد به، فإذا كان اللفظ لا دلالة له على معنى من المعاني ولا يفهم منه معنى أصلاً لم يكن مشعراً ما أريد به، فعدم إشعاره بما لم يرد به أولى، فلا يجوز أن يقال هذا اللفظ متأول، أي: مصروف عن ظاهره، فضلاً عن أن يقال إن تأويله لا يعلمه إلا الله. إلا إن أراد ظاهره التمثيل فإنه لا بد أن يكون له تأويل يخالف ظاهره، وإن كنا لا نعتقد أن ظاهر النصوص التمثيل

كما سبق في القاعدة الثالثة. وقوله: (لكن إذا قال هؤلاء: إنه ليس لها تأويل يخالف الظاهر، أو إنها تجري على المعاني الظاهرة منها، كانوا متناقضين...) لشرح هذا النص لابد أن نعرف أن المفوضة ليسوا على رأي واحد فيما يقولون: قال شيخ الإسلام ابن تيمية عن المفوضة: «وهم طائفتان من حيث إثبات ظواهر النصوص ونفيها». فقول المصنف: (لكن إذا قال هؤلاء: إنه ليس لها تأويل يخالف الظاهر، أو إنها تجري على المعاني الظاهرة منها، كانوا متناقضين). وقوله: (وإن أرادوا بالظاهر هنا معنى وهنا معنى في سياق واحد من غير بيان كان تلييسًا). أراد به طائفة من المفوضة يقولون: بل تجري على ظاهرها وتحمل عليه، ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله تعالى فتناقضوا؛ حيث أثبتوا لها تأويلا يخالف ظاهرها، وقالوا مع هذا بأنها تحمل على ظاهرها. وقول المصنف: (وإن أرادوا بالظاهر مجرد اللفظ، أي: تجرى على مجرد اللفظ الذي يظهر من غير فهم لمعناه، كان إبطالهم للتأويل أو إثباته تناقضًا؛ لأن من أثبت تأويلا أو نفاه فقد فهم منه معنى من المعاني). أراد به طائفة أخرى من المفوضة الذين يقولون: المراد بهذه النصوص خلاف مدلولها الظاهر، ولا يعرف أحد من الأنبياء، ولا الملائكة، ولا الصحابة، ولا أحد من الأمة، ما أراد الله بها، كما لا يعلمون وقت الساعة. [محمد بن خليفة (٧٥/٢)].

القاعدة السادسة: أنَّ لقائلٍ أن يقولَ: لا بدَّ في هذا البابِ من ضابطٍ يُعرف به ما يجوزُ على الله سبحانه وتعالى ممَّا لا يجوز في النفي والإثبات، إذ الاعتمادُ في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه، أو مطلق الإثبات من غير تشبيه، ليس بسديد، وذلك أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك، وقدر مميّز. فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه، قيل له: إن أردت أنه مماثل له من كل وجه، فهذا باطل، وإن أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه، أو مشارك له في الاسم، لزمك هذا في سائر ما تثبته، وأنتم إنما أقمت الدليل على إبطال التشبيه والتماثل، الذي فسّرتموه بأنه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له. ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير، ممَّا لا يقوله عاقل يتصور ما يقول، فإنه يُعلم بضرورة العقل امتناعه، ولا يلزم من نفي هذا، نفي التشابه من بعض الوجوه، كما في الأسماء والصفات المتواطئة.

محور هذه القاعدة بيان الضابط الذي يعرف به ما يجوز على الله تعالى ممّا لا يجوز في باب الأسماء والصفات، وقد بين الشيخ أن اعتماد المتكلمين في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه، أو الاعتماد على مطلق الإثبات من غير تشبيه، ليس بسديد. وقد بدأ الشيخ في بيان فساد هذين الضابطين، وأخر بيان الضابط السليم إلى ما بعد. ونستعجل هنا ذكر الضابط السليم في هذا الباب، وهو أمران، أحدهما: عقلي، والآخر سمعي. فأما السمعي، فهو: أن يُوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله ﷺ، نفيًا وإثباتًا، فيثبت ما جاءت النصوص الشرعية بإثباته، بلا تكييف ولا تمثيل، وينفي ما جاءت النصوص بنفيه، بلا تعطيل، على حد قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. أما الضابط العقلي، فهو: أن يُوصف الله تعالى بكل كمال على وجه الكمال، وأن ينزه عن كل نقص، فكل كمال اتصف به المخلوق لا نقص فيه، فالخالق أولى بالاتصاف به، فهذا الضابط ممّا يوجه العقل. أما الضابطان اللذان أشار إليهما الشيخ هنا، فكلاهما غير سديد، ولا مفيد. فالنافي لأسماء الله وصفاته إن اعتمد في نفيه على مجرد نفي التشبيه، أي: أنه يزعم أن إثباتها تشبيه، فيقال له: إن أردت أن إثبات الصفات لله تعالى يلزم منه تشابه الخالق والمخلوق من جميع الوجوه، أي: التمثيل، فهذا ليس بصحيح، بل هو باطل،

ولم يقل بذلك أحد. وإن أردت بالتشبيه: المشابهة من وجه دون وجه، أو المشاركة في الاسم، فإن هذا المعنى لا يصح نفيه، وليس من التشبيه المنفي عن الله تعالى، بل إن هذا المعنى لازمٌ لهذا النافي فيما يثبت، ولو لم يثبت إلا صفة الوجود، فيقال له: إنه يلزم إثبات قدر مشترك بين وجود الخالق، ووجود المخلوق، وهو: مطلق الوجود. والتشبيه والتمثيل الذي قام الدليل العقلي والسمعي على نفيه، هو: مشاركة المخلوق للخالق فيما يختص به، مما يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه، فهذا هو الممتنع بضرورة العقل؛ لأنه يستلزم الجمع بين النقيضين، ولا يلزم من نفي هذا المعنى نفي المشابهة من بعض الوجوه؛ لأنه ما من شيئين إلا وبينهما تشابه من وجه. ومن اعتقد أن التشابه من بعض الوجوه يلزم منه التماثل، فإنه يلزم على هذا أن يقول: إن السواد مثْلُ البياض، والماء مثْلُ النار، والطعام مثْلُ التراب. فالحق أن المشابهة والاتفاق في بعض الوجوه، لا يلزم منه التماثل. فالاعتماد في النفي والتنزيه على مجرد نفي التشبيه، ليس بسديد؛ لأنه يلزم منه ما التزمه المعطلة من نفي الصفات بحجة أن إثباتها يلزم منه التشبيه، الذي هو الاتفاق من بعض الوجوه. ومعلوم أن هذا المعنى ليس هو التشبيه المنهي عنه، ولهذا وجب الاستفصال عن المراد بلفظ التشبيه، كما سبق.

[عبد الرحمن البراك (ص: ٤٦٢)].

يذكر الشيخ قضية سائرة بين أهل السنة وخصومهم من أهل الكلام، وهي تشبيه الله بالخلق، وتشبيه صفات الله بصفات الخلق، وينون على هذا التشبيه إثبات الصفات نفسها، بمعنى: أنهم يقولون: إثبات الوجه إثبات الاستواء، وهذا تشويه وخطأ، ولذلك سمو كل من أثبت الاستواء، وأثبت الوجه لله عز وجل ونحو ذلك من الصفات، بأنهم مشبهة، وهذا خطأ في تحديد الاصطلاح، إذ إن أهل السنة يقولون: لا يسمى هذا تشبيهاً؛ لأننا نقول: ثبت لله عز وجل الاستواء؛ لأنه أثبتته لنفسه، ونثبت لله الوجه؛ لأنه أثبتته لنفسه، ونثبت لله اليد؛ لأنه أثبتتها لنفسه، لكن على ما يليق بجلال الله عز وجل، فليس الاستواء كالاستواء، ولا الوجه كالوجه، ولا اليد كاليد. إذاً المنازع قصد معنى آخر وركب عليه نتيجة خاطئة، وهذه النتيجة هي أن كل إثبات يعد تشبيهاً، لكن نحن نقول: هذا غير صحيح؛ لأن مجرد الاشتراك اللفظي ليس بتشبيه، ومجرد الاشتراك في بعض المعاني بين المشبه والمشبه ليس بتشبيه، والذي يحكم هو الدليل والسياق، ولذا فنقول لهم: أولاً: نحن لسنا الذين وصفنا الله بهذا الشيء، فالله هو الذي وصف نفسه، ووصفه رسوله ﷺ. ثانياً: أنه لا يجوز تأويل كلام الله عز وجل ما دام يمكن حمله على محامل تقتضيها اللغة والمعاني العامة، ونحن نعرف أن اللغة تقتضي تفسير فعل الله عز وجل بالاستواء ما دام أنه على ما يليق

بجلاله، من غير الالتزام بلوازم من عند الخلق، وإلا أصبح كلام الله ملبساً على الخلق، والدليل على هذا أن المؤولة لم يتفقوا على حد أو تعريف التأويل، هل هو اللفظ المنتقل إليه، أو المعنى المنتقل إليه في التأويل؟ فتجد معاني الاستواء عندهم متعددة، ومعاني الوجه متعددة، ومعاني اليد متعددة، بل أحياناً يقولون بحسب السياقات، ونحن نقول: إن اللوازم هي التي تثبت حسب السياقات، فإذا جاء مثلاً ذكر اليد لله عز وجل بمعنى الكرم، فلازمها الكرم، وإذا جاءت بمعنى القوة، فلازمها القوة، وإذا جاءت بمعنى العطاء أو الرزق، فلازمها العطاء أو الرزق، ولا شك أننا لا ننكر اللازم، بل هو ضروري، فما جاء من ذكر أسماء الله عز وجل والأفعال والصفات إلا من أجل أن ندرك معانيها، ونتعبد الله بذلك ونعظمه بها، ومن أجل أيضاً أن نستثمر هذه المعاني في قوة الإيمان في القلوب، وفي سلوك الحياة، لكن العدول عن المعاني والحقائق اللاتقة بالله عز وجل لمجرد وجود الاشتباه في الألفاظ أمر يعتبر مكرراً كبيراً، جاء عن طريق الفلاسفة وغلاة المتكلمين. [ناصر العقل (ص: ٥٥)].

قرر المؤلف في كتبه الأخرى الفرق بين التشبيه والتمثيل، خلافاً للمتكلمين الذين يجعلون التشبيه هو التمثيل، فالتمثيل جاء القرآن بنفيه، وأما التشبيه ففيه إجمال واشتراك، كما قال المؤلف: «لفظ الشبه فيه إجمال وإيهام، فما من شيءين إلا وهما

متفقان في أمر من الأمور، لو أنه في كونهما موجودين، وذلك الذي اتفقا فيه لا يمكن فيه إلا بنفي كل منهما^(١). كما أن اللغة فرقت بين التشبيه والتمثيل، حيث قال المؤلف: «لفظ التشابه ليس هو التماثل في اللغة، قال تعالى: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَبِهًا﴾ [البقرة: ٢٥]، وقال تعالى: ﴿مُتَشَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَبِهٍ﴾ [الأنعام: ١٤١]، ولم يرد شيئاً هو مماثل في اللغة^(٢). وزاد المؤلف المسألة بسطاً وتحريراً فقال: «وقد تنازع الناس: هل لفظ الشبه والمثل بمعنى واحد أو معنيين؟ على قولين: أحدهما: أنهما بمعنى واحد، وأن ما دل عليه لفظ المثل مطلقاً ومقيداً يدل عليه لفظ الشبه، وهذا قول طائفة من النظار. والثاني: أن معناهما مختلف عند الإطلاق لغة وشرعاً وعقلاً، وإن كان مع التقيد والقرينة يراد بأحدهما ما يراد بالآخر، وهذا قول أكثر الناس، وهذا الاختلاف مبني على مسألة عقلية، وهو أنه هل يجوز أن يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه؟ وللناس في ذلك قولان، فمن منع أن يشبه من وجه دون وجه، قال: المثل والشبه واحد، ومن قال: إنه يشبه الشيءُ الشيء من وجه دون وجه، فرق بينهما عند الإطلاق، وهذا قول جمهور الناس، فإن

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٨٣)، وانظر: نقض التأسيس (١/ ٣٨٩)، وحكاية مناظرة

الواسطية، مجموع الفتاوى (٣/ ١٦٦).

(٢) الرسالة الأكملية، مجموع الفتاوى (٦/ ١١٣).

العقل يعلم أن الأعراض مثل الألوان تشبه في كونها ألواناً مع أن السواد ليس مثل البياض.. وأيضاً فمعلوم في اللغة أن يقال: هذا يشبه هذا، إذا أشبهه من بعض الوجوه وإن كان مخالفاً له في الحقيقة. قال الله تعالى: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَبِهًا^ط﴾ [البقرة: ٢٥]^(١).
[عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٤٢)].

في هذه القاعدة يتناول المصنف شرح بعض الألفاظ والمصطلحات التي يتعين معرفتها لإزالة الإشكال الذي يمكن أن يقع فيها، حيث عرف عن المغالطين أنهم يتقصّدون استعمال الكلمات المتقاربة في اللفظ والمشاركة في المعنى والغامضة في الدلالة، وكانوا يميلون في جدالهم إلى الإيهام في الألفاظ، والإيهام في المعاني. وعلى غرار ما أوضحه المصنف في القاعدة الخامسة فيما وقع في لفظ الظاهر، ولفظ التأويل، من أن لفظة الظاهر قد صارت مشتركة، فإن الظاهر في الفطر السليمة، واللسان العربي، والدين القيم، ولسان السلف، غير الظاهر في عرف كثير من المتأخرين^(٢). وكذلك لفظة التأويل له في القرآن معنى، وفي عرف كثير من السلف وأهل التفسير معنى، وفي اصطلاح كثير من المتأخرين له معنى، وبسبب تعدد الاصطلاحات والأوضاع فيه،

(١) الجواب الصحيح (٢/ ٢٣٣)، وانظر: نقض التأسيس (١/ ٤٧٧).

(٢) مجموع الفتاوى (٣٣/ ١٧٥).

حصل اشتراكٌ غلطٌ بسببه كثير من الناس في فهم القرآن وغيره. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وتحقيق هذا الموضوع بالكلام في معنى التشبيه والتمثيل. أما التمثيل فقد نطق الكتاب بنفيه عن الله في غير موضع، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾ [البقرة: ٢٢]، وقوله: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]. ولكن وقع في لفظ التشبيه إجمال كما سنبينه إن شاء الله تعالى. وأما لفظ الجسم والجوهر والمتحيز والجهة ونحو ذلك فلم ينطق كتاب ولا سنة بذلك في حق الله لا نفيا ولا إثباتا، وكذلك لم ينطق بذلك أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين من أهل البيت وغير أهل البيت، فلم ينطق أحد منهم بذلك في حق الله لا نفيا ولا إثباتا^(١). وسيتناول المصنف هنا ما يتعلق بالفاظ التشبيه والتمثيل والتجسيم، وما وقع فيها من اختلاف في الاستعمال، والقواعد المتعين معرفتها لرفع اللبس الواقع في فهم هذه الألفاظ من جهة، ورد وإبطال المعاني الفاسدة من جهة أخرى. قول المصنف: (إذ الاعتماد في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه، أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ليس بسديد). أي: أن الاعتماد على النفي المجرد عن الإثبات كما هي طريقة المعطلة لا يكفي،

(١) منهاج السنة النبوية (٣/ ٥٢٧).

وكذلك الاعتماد على الإثبات المجرد عن نفي التشبيه كما هي طريقة المشبهة لا يكفي، بل هذا قول فاسد ورأي ليس بسديد. وهذا كله من نوع الاشتباه، ومن هده الله فرق بين الأمور وإن اشتركت من بعض الوجوه، وعلم ما بينهما من الجمع والفرق، والتشابه والاختلاف. وقد تكلم شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه منهاج السنة عن هذه المسألة فقال: «وأول من عرف عنه التكلم بذلك نفيا وإثباتا أهل الكلام المحدث من النفاة: كالجهمية والمعتزلة، ومن المثبتة: كالمجسمة من الرافضة وغير الرافضة. فالنفاة: نفوا هذه الأسماء، وأدخلوا في النفي ما أثبتته الله ورسوله من صفات كعلمه وقدرته ومشيتته ومحبته ورضاه وغضبه وعلوه، وقالوا: إنه لا يرى، ولا يتكلم بالقرآن ولا غيره، ولكن معنى كونه متكلماً أنه خلق كلاماً في جسم من الأجسام غيره، ونحو ذلك. والمثبتة: أدخلوا في ذلك من الأمور ما نفاه الله ورسوله، حتى قالوا: إنه يرى في الدنيا بالآبصار، ويصافح، ويعانق، وينزل إلى الأرض، وينزل عشية عرفة راكباً على جمل أورق يعانق المشاة ويصافح الركبان، وقال بعضهم: إنه يندم ويبكي ويحزن، وعن بعضهم أنه لحم ودم، ونحو ذلك من المقالات التي تتضمن وصف الخالق جل جلاله بخصائص المخلوقين». ثم بين منهج أهل السنة فقال: «والله سبحانه منزّه عن أن يوصف بشيء من الصفات المختصة بالمخلوقين، وكل ما اختص بالمخلوق فهو صفة نقص، والله تعالى منزّه عن كل نقص ومستحق لغاية

الكمال، وليس له مثل في شيء من صفات الكمال، فهو منزّه عن النقص مطلقاً، ومنزه في الكمال أن يكون له مثل، كما قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝﴾ [الإخلاص: ١-٤]، فبين أنه أحد صمد، واسمه الأحد يتضمن نفي المثل، واسمه الصمد يتضمن جميع صفات الكمال، كما قد بينا ذلك في الكتاب المصنف في تفسير قل هو الله أحد^(١). وقول المصنف: (وذلك أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك وقدر مميز). يريد المصنف أن يبين أنه لا بد في مسألة الألفاظ والمصطلحات من مراعاة أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك وقدر مميز يميز كل واحد من الشيئين عن الآخر. ومسألة «القدر المشترك» سبق توضيحها بشكل موسع، وأشار المصنف لها في عدة مواطن من هذه الرسالة، ومن ذلك قوله عند الكلام على المحكم والمتشابه: (ومن هداه الله سبحانه فرق بين الأمور وإن اشتركت من بعض الوجوه، وعلم ما بينها من الجمع والفرق، والتشابه والاختلاف). القدر المشترك هو: مسمى الاسم المطلق، وهذا المسمى هو معنى كلي لا يوجد إلا في الأذهان. فإنه ما من موجودين إلا ولا بد أن يشتركا في أنهما موجودان ثابتان حاصلان، وأن كلا منهما له حقيقة هي ذاته ونفسه وماهيته. قال شيخ الإسلام رحمه الله: (القدر المشترك الكلي لا يوجد في

(١) منهاج السنة النبوية (٣/٥٢٧).

الخارج إلا معينا مقيدا، ومعنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا لا أن الموجودات في الخارج يشارك أحدها الآخر شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله). وإثبات القدر المشترك لازم لإثبات الصفات، ومن خلاله عرفنا الله عز وجل وعرفنا بنفسه سبحانه، وليس ثمة محذور يخشى من إثباته لأمر: أولا: معرفتنا بحقيقة القدر المشترك المعرفة التامة تعطينا التصور الصحيح للعلاقة في هذه الأسماء المتواطئة بين الخالق والمخلوق، وأن القدر المشترك هو اشتراك في معنى اللفظ العام، وهو يطلق على الله تعالى وعلى العبد بإطلاق كلي، وأما الاشتراك بينهما في الخارج فلا يكون بكلي أبداً بل لا بد من وقوعه في الخارج متميزا متعينا، وهذا القدر المشترك لا يقتضي أبدا الاشتراك فيما يختص به أحدهما، (والقدر المشترك كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر، فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه). ثانيا: لا يلزم من إثبات القدر المشترك الوقوع في التشبيه الممتنع شرعا وعقلا، فإن اتفاق المسميين في بعض الأسماء والصفات ليس هو التشبيه والتمثيل الذي نفته الأدلة السمعية والعقلية، وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق مما يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه، فلا يجوز أن يشركه

مخلوق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى. ثالثاً: إثبات القدر المشترك من لوازم الوجود، فكل موجودين لابد بينهما من مثل هذا، ومن نفى هذا لزمه تعطيل وجود كل موجود، ولهذا لما اطلع الأئمة على أن هذا حقيقة قول الجهمية سموهم معطلة؛ لأن رفع القدر المشترك ألزمهم تعطيل وجود كل موجود. هذه أهم النقاط المتعلقة بإثبات القدر المشترك وأنه لا يوجد ما يمنع من إثباته. قال ابن القيم: «فأحظى الناس بالحق وأسعدهم به الذي يقع على الخصائص المميزة الفارقة، ويلغي القدر المشترك، فيحكم بالقدر الفارق على القدر المشترك ويفصله به. وأبعدهم عن الحق والهدى من عكس هذا السير وسلك ضد هذه الطريق، فألغى الخصائص الفارقة، وأخذ القدر المشترك، وحكم به على القدر الفارق. وأضل منه من أخذ خصائص كل من النوعين فأعطاهما للنوع الآخر. فهذان طريقاً أهل الضلالة اللتان يرجع إليهما جميع شعب ضلالهم وباطلهم»^(١). وقول المصنف: (فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه، قيل له: إن أردت أنه مماثل له من كل وجه فهذا باطل. وإن أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه، أو مشارك له في الاسم، لزمك هذا في سائر ما تثبته...). طرح المصنف أحد احتمالين لطائفة النفاة في مقصودهم بنفي التشبيه على حد اصطلاحهم ومرادهم في إطلاق هذا اللفظ: الاحتمال الأول: (أنه مماثل له من كل

(١) الصواعق المرسلة (٤/١٢١٦).

وجه)، ففسروا التماثل بحسب اصطلاحهم: (بأنه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له). أي: أنه يثبت للمخلوق مثل ما يثبت له، بحيث يجوز على هذا ما يجوز على هذا، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه. الاحتمال الثاني: قال عنه: (وإن أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه، أو مشارك له في الاسم). أي: أنه يثبت له ما فيه نوع من التشابه. وقال المصنف في الصفدية: «وإن كان بعض من يثبت له بعض الصفات وينفي بعضها، مثل من يثبت لله العلم والقدرة وينفي الرضا والغضب والوجه واليد، قد يقول: ليس بين علمنا وعلم الله فرق، ولا بين سمعنا وسمع الله فرق، ولا بين بصرنا وبصر الله فرق، إلا في الحدوث والقدم. ومقصوده بذلك أن ينفصل عن إلزام المثبتة فإنهم يقولون له كما أثبت لله علما وقدرة وسمعا وبصرا وليس مثل سمعنا وبصرنا ولا علمنا وقدرتنا، فكذلك أثبت له رضا وغضبا ووجها ويدا وليس مثل رضانا ولا غضبنا ولا وجوهنا ولا أيدينا، فيريد بزعمه أن يذكر الفرق بأن التماثل موجود في الوصفين، فليس بين العلمين والقدرتين فرق إلا في الحدوث والقدم». وهذا القول شعبة من قول الباطنية المذكورين نفاة الصفات الثبوتية والسلبية والأسماء، فإنهم جردوه عن جميع ذلك حذرا من التشبيه المذكور. والمقصود هنا بيان جواب الباطنية القرامطة وهذا الجواب الذي ذكرناه على أحد القولين وهو جواز كون النفي

مشابها لغيره من وجه دون وجه، وهذا هو الصحيح الذي عليه أكثر الناس وهو المنصوص عن أحمد وغيره. وذهبت طائفة إلى امتناع ذلك وقالوا لا يتصور إلا التماثل من كل وجه أو الاختلاف من كل وجه، وقال هؤلاء إن الأجسام متماثلة من كل وجه، والأعراض المختلفة والأجناس كالسود والبياض مختلفة من كل وجه، وهؤلاء يقولون إذا كان هذا حيا عالما وهذا حيا عالما لم يجب أن يكون بينهما تشابه بوجه من الوجوه، بل قد يكونان مختلفين من كل وجه؛ لأنهما لم يتماثلا في ذاتهما ولكن في صفتيهما، وذلك لا يوجب عندهم تماثلا ولا اختلافا، ولهذا قالوا: الأجسام متماثلة مع اختلاف صفاتهما، وزعموا أن الصفات التي اختلفت لأجلها ليست لازمة لشيء منها بل يجوز أن تتبدل على كل من الأجسام مع بقاء حقيقته. وهذا القول وإن كان القائل به كثير من الصفاتية كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وأبي المعالي وغيرهم فهو من أفسد الأقوال، بل هو معلوم الفساد بالضرورة بعد التصور الصحيح. وهؤلاء يجيبون هؤلاء الباطنية بجواب خامس وهو أن الخالق والمخلوق إذا سمي كل واحد منهما فاعلا أو قادرا أو غير ذلك فإنما لم يتماثلا في ذاتيهما وإنما يكون التماثل في الذات إذا كان هذا جسما أو جوهرًا والآخر كذلك، وهؤلاء يقولون كل من قال بأن الرب جسم كان مشبها ومن نفى ذلك لم يكن مشبها ولا ينفصلون بهذا الجواب، فإن منازعهم يقول فإذا أثبت الصفات أو الأسماء لزم أن يكون

الموصوف المسمى جسما كما تقولون أنتم ذلك لمن أثبت ما نفيتموه وجعلتموه مجسما، ولا يمكنهم أن يذكروا فرقا صحيحا وكل ما يقولونه يمكن المثبت أن يقول لهم مثله، فيلزم بطلان هذا الفرق بين ما سموه تجسيما وما لم يسموه تجسيما، فلزم إما إثبات الجميع وإما نفي الجميع. أما الرد على الاحتمال الأول: فقد رد عليه المصنف بقوله: (ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يقوله عاقل يتصور ما يقول، فإنه يعلم بضرورة العقل امتناعه، ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه، كما في الأسماء والصفات المتواطئة). وقال المصنف في الصفدية: «فإن ادعيت الأول كان ممنوعا وممتنعا، فإنهم إذا قالوا لله علم وقدرة وللمخلوق علم وقدرة، لم يقولوا إن العلمين والقدرتين متماثلان بحيث يجب لأحدهما ما وجب للآخر ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ويجوز عليه ما يجوز عليه، بل هذا معلوم الفساد بالضرورة ... ونفي الجميع ممتنع؛ لأنه قد علم بالضرورة أن الموجود ينقسم إلى واجب قديم قيوم غني خالق وإلى ممكن محدث مدبر فقير مخلوق، فلا سبيل إلى جعل الوجود كله واحدا واجبا كما يقوله أهل الوحدة، ولا إلى جعله كله مخلوقا مربوبا محدثا كما يذكر عن بعضهم أنه ادعى حدوث الوجود كله بدون محدث، فإن فساد كل من القولين من أبين العلوم الضرورية البديهية، ولهذا كان أهل الوحدة متناقضين لا يلتزمون قولهم، وأما حدوث الوجود جميعه بدون محدث فلا تعرف

طائفة قائلته، وإنما يقدر تقديرًا ذهنيًا كما تقدر كثير من الأقوال السوفسطائية؛ لتبين بطلانها وانتفائها. فقد تبين أن أقوال نفاة الصفات كقول أهل الإلحاد المعطلة للصانع، وأن القول الثاني قول من يقول بالوجود المطلق عن النفي والإثبات هو أحد قولي القرامطة الباطنية، والأول قول القرامطة الباطنية الذين يلونهم نفاة الصفات الثبوتية الذين لا يصفونه إلا بالسلوب. وقول من قال المطلق لا بشرط الذي يصدق على كل موجود فهو يشبه قول من يجمع بين النقيضين فيصفه بصفة كل موجود وإن كانت متناقضة، ويجعل وجود الخالق هو وجود المخلوق أو جزء منه، وعلى كل تقدير فحقيقة قول هؤلاء نفي الوجود الواجب المبين للوجود الممكن، ونفي وجود الخالق المبين للمخلوقات ونفي وجود القديم المبين للمحدثات، وهذا قول المعطلة وهذا مبسوط في غير هذا الموضع». وأما الرد على الاحتمال الثاني: فقد رد عليه المصنف بقوله: (ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه، كما في الأسماء والصفات المتواطئة). وقال المصنف في الصفدية: «وهذا القول باطل قطعًا فإنه لو تماثل العلمان والقدرتان لجاز على أحدهما ما يجوز على الآخر وامتنع عليه ما يمتنع عليه ووجب له ما وجب له. ولو جاز أن يقال ذلك في العلم والقدرة لجاز أن يقال ذلك في الحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة وغير ذلك من الصفات. وإن جاز أن يقال ذلك في الصفات جاز مثله في الذات؛ لأن نسبة علم

الرب إلى ذاته كنسبة علم العبد إلى ذاته، فهما علما وعالمان. وإن جاز أن يقال العلم مثل العلم إلا في الحدوث والقدم، جاز أن يقال العالم كالعالم إلا في الحدوث والقدم. وهذا معلوم الفساد بالضرورة، وهو يتبين من وجوه: الوجه الأول: منها أنه لو تماثلت الذاتان لامتنع اختصاص إحدهما بالحدوث والأخرى بالقدم، فإن المقتضى لقدم الرب هو نفس ذاته لا يحتاج في ثبوت قدمه إلى غيره. والمقتضى لكون العبد مفتقرا إلى من يخلقه نفس ذاته ليس افتقاره مستفادا من أمر خارج عن ذاته. فإذا كان المثلان يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، وهذه الذات لا يجوز عليها القدم بل يمتنع عليها وتلك يجب لها القدم ويمتنع عليها العدم وإذا امتنع تماثلهما فامتنع تماثل صفاتهما فإن صفة كل موصوف بحسبه». فإن قيل: الأمور المختلفة قد تشترك في لوازم متماثلة كالإنسان والفرس يشتركان في الحيوانية. قيل: ليست الحيوانية العامة المختصة للإنسان مماثلة من كل وجه للحيوانية المختصة بالفرس، بل هما مختلفان حسب اختلاف الحقيقتين وإن اشتركا في الحيوانية العامة، فذلك العام لا يوجد عاما إلا في الذهن لا في الخارج. تبين ذلك أن خاصة الحيوانية الحس والحركة الإرادية وإحساس الفرس ليس مثل إحساس الإنسان بل ولا مثل إحساس الهر والفأر وإن اشتركا في الحيوانية، ولا حركته الإرادية مثل حركة هذه الحيوانات الإرادية، ولو ماثل الإنسان سائر الحيوان في الحس والحركة الإرادية للزم

أن تثبت لكل منهما لوازم حس الآخر وحركته الإرادية، فإن ثبوت الملزوم بدون اللازم ممتنع، وحس الإنسان وحركته الإرادية يلزمهما لوازم يمتنع اتصاف الهر والفأربها، وكذلك بالعكس، فعلمنا أن الحس والحركة مختلفان فيهما بالنوع، كما أن حقيقتهما مختلفة بالنوع، فحيوانيتهما مختلفة بالنوع، والمختلف بالنوع والحقيقة ليس متماثلا، واشتراكهما في جنس الحيوانية كاشتراك السواد والبياض في جنس اللونية، مع أنهما مختلفان بالنوع والحقيقة. الوجه الثاني: كل ما للرب تعالى من صفات الكمال فهو من لوازم ذاته، فلو ماثلته ذات أخرى لاتصفت بمثل ما اتصف به الرب، بحيث يكون بكل شيء عليما وعلى كل شيء قديرا ويكون قادرا على خلق مثل هذا العالم وأمثال ذلك مما يعلم امتناعه. الوجه الثالث: الرب تعالى لو كان له مثل للزم أن يقدر على ما يقدر عليه وأن يريد كما يريد، وحيث فيمتنع وجود العالم؛ لأنه إن أمكن أن يستقل به كل منهما لزم أن يكون كل منهما فاعلا له كله غير فاعل لشيء منه، وهذا جمع بين النقيضين، وإن لم يمكن أن يستقل به أحدهما إلا إذا تركه الآخر كانت قدرته مشروطة بتمكين الآخر له، وكذلك إن لم يمكن أحدهما فعله إلا بمعاونة الآخر لزم أن لا يقدر أحدهما إلا إذا جعله الآخر قادرا وحيث فلا يكون أحدهما حال الانفراد قادرا على شيء، وإذا لم يكن أحدهما حال الانفراد قادرا على شيء، امتنع حال الاجتماع قدرتهما؛ لأنه ليس هناك شيء غيرهما يجعلهما قادرين،

وليس لواحد منهما قدرة يعين بها الآخر، فلو كان كل منهما صار قادرا بجعل الآخر له لزم الدور في التأثير وهو الدور القبلي الباطل باتفاق العقلاء، وهو معلوم الفساد ضرورة بعد التصور، وهذا بخلاف إذا كان هناك ثالث يجعلهما قادرين بالاجتماع فإن هذا هو الدور المعني وهو جائز، ولهذا لا يوجد شيئان من الموجودات يصير لهما قدرة حال الاجتماع إلا بإحداث ثالث ذلك لهما، أو بانضمام قوة أحدهما إلى قوة الآخر، كالمشتركين من الآدميين لا بد أن يكون لأحدهما عند الانفراد قدرة على شيء أو عند الاجتماع تقوى قدرتهما، والتقدير هنا أنه لا شيء من القدرة ثابت حال الانفراد، وإذا كان تقدير مثل له يستلزم أن يكون قادرا مثله وتقدير ربين قادرين ممتنع علم انتفاء مثله، وإذا كان تقديرهما غير قادرين ممتنعا أيضا علم انتفاء شريك على كل وجه، وأن تقدير مثل له أو شريك له ممتنع لذاته سواء قدر المثل مشاركا أو غير مشارك، وسواء قدر الشريك مماثلا أو غير مماثل، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع. الوجه الرابع: ومما يبين امتناع تماثل العلمين، أن الرب بكل شيء علیم، سواء قيل إنه عالم بعلم واحد أو بعلم غير متناهية، وليس علم العبد لا هكذا ولا هكذا بل هذا ممتنع فيه، ولو قال القائل علم الرب بالشيء المعين كعلم العبد به كان ممتنعا، فإن الرب بعلمه علم إحاطة به، والعبد لا يحيط به. الوجه الخامس: وأيضا فإننا نعلم بالضرورة أن الله أعلم وأقدر من خلقه، كما قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ

الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴿١٥﴾ [فصلت: ١٥]. وقال تعالى: ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ [النجم: ٣٢]. وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]. وقال تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]. وهذا أوضح في المنقول والمعقول وأعظم من أن يحتاج إلى شواهد فكيف يجوز أن يظن التماثل مع ثبوت التفاضل^(١). [محمد بن خليفة (٢/ ٨٣)].

(١) انظر هذه الردود في الصفدية (١٠/ ٢) وما بعدها.

ولكن من الناس من يجعل التشبيه مفسراً بمعنى من المعاني، ثم إنَّ كلَّ من أثبت ذلك المعنى قالوا: إنه مشبَّه. ومنازعهم يقول: ذلك المعنى ليس هو من التشبيه. وقد يفرَّق بين لفظ التشبيه والتمثيل، وذلك أن المعتزلة ونحوهم من نفاة الصفات يقولون: كلُّ من أثبت لله صفة قديمة، فهو مشبَّه ممثَّل، فمن قال: إنَّ لله علماً قديماً، أو قدرة قديمة، كان عندهم مشبهاً ممثلاً؛ لأنَّ القدم عند جمهورهم، هو أخص وصف الإله، فمن أثبت لله صفة قديمة، فقد أثبت له مثلاً قديماً، فيسمونه مُمثلاً بهذا الاعتبار.

أي: من الناس من يجعل للتشبيه معنى يصطلح على إطلاقه عليه، ويجعل من أثبت ذلك المعنى الذي فسَّر به التشبيه: مشبهاً، كما يجعل المعتزلة إثبات الصفات لله تعالى: تشبيهاً، والمثبت لها مُشبَّهاً. وقول الشيخ: (وقد يفرق بين لفظ التشبيه والتمثيل) يشير فيه إلى التفريق بين اللفظين وذلك من جهتين: الأولى: أن التمثيل أخص من التشبيه، فالتمثيل يراد به: مطابقة الشيء للشيء في الأمر الذي ماثله فيه،

ومساواته له، أما التشبيه، فإنه أعم من التمثيل؛ لأن من التشبيه المشابهة من بعض الوجوه دون بعض. الجهة الثانية: أن النصوص وردت بنفي المماثلة، ولفظ التمثيل، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، ولم يرد في شيء من النصوص نفي المشابهة. وإن كان في الاستعمال الدارج عدم التفريق بينهما، فيقال: هذا تشبيه، وتمثيل. ويذكر الشيخ شبهة للمعتزلة في نفيهم الصفات، وجعلهم من أثبتها مُمَثَّلًا، ذلك أنه لما كان (القِدَم) عند جمهورهم أخص وصف (الإله)، فمن أثبت لله تعالى صفة قديمة، كالعلم، والقدرة، جعلوه مشبهًا مُمَثَّلًا، لأن هذا الإثبات على زعمهم يستلزم تعدد القدماء، المستلزم تعدد النظراء والأمثال والأشباه، أي: تعدد الآلهة. فكلامهم مبني على مقدمتين: الأولى: أن (القِدَم) أخص أوصاف (الإله). والثانية: أن إثبات الصفات القديمة، يلزم عليه إثبات مُثْلٍ لله في أخص أوصافه، وهو: القِدَم، فيلزم عليه عندهم تعدد القدماء، وتعدد الآلهة. [عبد الرحمن البراك (ص: ٤٦٦)].

في الحقيقة هذه فلسفة فيها مكابرة، وفيها دليل على أن الإنسان قد يصاب بالغرور واتباع الهوى، فلا يعتمد في دينه إلا على العقل، فيقول: بأن تعدد الصفات لا بد أن يدل على تعدد الموصوف؛ لأنهم قالوا: إن القديم أخص وصفًا بذلك، فمن أثبت

صفة قديمة فقد أثبت له مثلاً قديماً؛ لأنهم يعتبرون أن الصفة غير الموصوف، فصارت ندأ، فإذا أثبتنا أنها أزلية فمعنى هذا أننا أثبتناها إلهاً مع الله، أو خالقاً مع الله، وهذه مكابرة راجعة إلى أنهم لا يعتقدون لله وجوداً حقيقاً ذاتياً، وإلا لو اعتقدوا لله وجوداً ذاتياً حقيقاً للزم اعتقاد أن له صفات تلازمه؛ لأنه لا يمكن لموجود حقيقي إلا أن يكون موصوفاً بصفات الكمال كلها، يعني: أن الوجود الحقيقي الأزلي لا يمكن أن يثبت وجوداً لله عز وجل حقيقاً أزلياً إلا ولا بد أن يكون موصوفاً بصفات الكمال؛ لأن ما بعده من المخلوقات حادث، والحادث لا يمكن أن يعتمد إلا على كامل؛ لأنه مفتقر، ولا بد أن يكون معتمداً على غني، وهو الله عز وجل، ولا بد أن يكون معتمداً على خالق، وهو الله عز وجل، ولا بد أن يعتمد على ما لا يفنى، وهو الله عز وجل، فهذه صفات تلحق بالموصوف، وتلازمه من حيث إنها صفات أزلية، لكن نظراً لأنهم يعتبرون وجود الله وجوداً ذهنياً معنوياً خيالياً فقد أنكروا الصفات؛ لأنها تلزمهم بوجود الموصوف وجود حقيقي مباين للمخلوقات، وهم إذا أثبتوا هذا الوجود لزمهم إثبات الصفات، فهم يفرون من إثبات الصفات، ولنا مع الأشاعرة والماتريدية الذين انساقوا مع هؤلاء في بعض أصولهم نفس الكلام، فنقول لهم: إذا كنتم أثبتتم لله عز وجل وجوداً ذاتياً حقيقاً يليق بجلاله، ومبايناً للمخلوقات، وهذا

الوجود قابل للصفات ولا بد، فإذا لم فرقتم بين الصفات؟! فإذا كان لله علم ليس كعلم المخلوقين، وقدرة ليست كقدرة المخلوقين، وكلام ليس ككلام المخلوقين، وسمع ليس كسمع المخلوقين، وهم يقرون بذلك، إذاً له استواء ليس كاستواء المخلوقين، ويد ليس كيد المخلوقين؛ لأن ذلك كله ثابت بالنصوص، وهذا دليلنا، وإلا لو كان مجرد تحكم للعقل لعذرناهم؛ لأن لكل إنسان أن يعقل كما يشاء، ولا نلزمه إلا بالثوابت الكبرى التي هي مجملات عند التفصيل، والتي يختلف عليها الخلق كلهم. وقد وجدت في بعض ألفاظ السلف عبارات أحياناً تزيد عن الحد الشرعي، وهذه اجتهادات وليست هي منهج السلف، وإنما منهجهم هو إثبات ما أثبتته الله لنفسه من الأسماء والصفات والأفعال، بما فيها الصفات الذاتية على ما يليق بجلاله، فقد وردت في الكتاب والسنة، ونبرأ إلى الله أن نقول: هذه مصدرها العقل، أو معرفتنا، أو جهودنا، أو هذه مجرد أن اتفق عليها السلف، لا والله، فالسلف لا يقولون بذلك، بل قد ثبتت في الكتاب والسنة، فما الذي يلجئ إلى الحيدة عنها غير مجرد التوهم والتشبيه؟ ثم لماذا الصحابة ما توهموا التشبيه ليفروا إلى التأويل؟ ولماذا التابعون ما توهموا التشبيه وهم أعلم وأفقه باللغة، وهم أعظم إجلالاً وتعظيماً لله، وهم أيضاً أحرص على كمال الله عز وجل وصفاته؟! إن من الطبيعي

أن يوجد عندهم التوهم، لكنهم طردوا الأوهام بالحقائق، وإلا فهم عرب أقحاح لا بد أن ترد عندهم مسألة الاشتراك اللفظي، يعني: أن أي إنسان يسمع قول الله عز وجل: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، لا بد أن يقع في ذهنه تشابك المعاني بين ما يفهمه من يد المخلوق وبين ما يجب أن يعتقده في اليد لله عز وجل، ولذلك الله عز وجل وضع القاعدة بالنفي قبل الإثبات: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]؛ لأن الإنسان قد يتوهم، بل لا بد أن يتوهم عند سماع كلام الله، ثم قال: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، فبدأ بالنفي قبل الإثبات؛ ليستقر في العقل نفي كل الخيالات والأوهام، وإلا فهل يخلو إنسان من أن يتخيل؟ إنه لا يمكن أن يعرف معاني كلام الله إلا بالتخيل، لكن يجب أن يعرف أن هذا خيال، والله عز وجل أعظم وأجل من أن يرد العبد صفات الله بخیاله. إذاً فهذه المسألة تعتبر الفارق بين أهل السنة وبين المخالفين من أهل الكلام في معنى التشبيه والتمثيل، فالتمثيل منفي كله؛ لأن التمثيل هو المطابقة، وليس بين الخلق والمخلوقات مطابقة، حتى في اللفظ، وأما التشبيه ففيه مطابقة لفظية، فلذلك نفصل فيه، فإن قصد بنفي التشبيه نفي صفات الله فهذا باطل، وإن قصد بنفي التشبيه نفي المماثلة فنعم، فالله عز وجل ليس كمثله شيء.

[ناصر العقل (ص: ١٣١)].

الإجمال الذي لحق بهذا الاسم لم يكن من جهة لفظ «التشبيه» ومسماه، وإنما كان من جهة ما ألحقه به النفاة من معان غير داخله فيه بأصل الوضع. وقد بين شيخ الإسلام ذلك في موضع آخر حيث قال: «لفظ التشبيه في كلام هؤلاء النفاة المعطلة لفظ مجمل». فبين أن الإجمال الذي في لفظ «التشبيه» إنما هو في عرف خاص خاطئ، فلا يمنع ذلك من نفيه باعتبار معناه الصحيح الذي قصده السلف من نفيهم للتشبيه، ولذا قال شيخ الإسلام بعد كلامه السابق بأسطر في ذكر مذهب أهل السنة: «ينزهونه عن النقص والتعطيل، وعن التشبيه والتمثيل، إثبات بلا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل»^(١). أما الفرق بين المشابهة والمماثلة: قد بين شيخ الإسلام ابن تيمية أقوال الناس في لفظي التشبيه والتمثيل، وهل هما بمعنى واحد، فقال: «وقد تنازع الناس: هل لفظ الشبه والمثل بمعنى واحد أو معنيين، على قولين: أحدهما: أنهما بمعنى واحد، وأن ما دل عليه لفظ المثل مطلقاً ومقيداً يدل عليه لفظ الشبه، وهذا قول طائفة من النظار. والثاني: أن معناهما مختلف عند الإطلاق لغة، وشرعاً، وعقلاً، وإن كان مع التقيد والقرينة يراد بأحدهما ما يراد بالآخر، وهذا قول أكثر الناس»^(٢). ثم بين رحمه الله مبني هذا الاختلاف في الإطلاق فقال: «وهذا الاختلاف مبني على مسألة عقلية، وهو أنه هل يجوز أن يشبه

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ١١٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٥/ ٣٤٧، ٦/ ١١٣، ١٣/ ٢٧٩)، ودرء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٢٣).

الشيء الشيء من وجه دون وجه؟ وللناس في ذلك قولان: فمن منع أن يشبهه من وجه دون وجه، قال: المثل والشبه واحد. ومن قال إنه قد يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه، فرق بينهما عند الإطلاق، وهذا قول جمهور الناس. فإن العقل يعلم أن الأعراض مثل الألوان تشبه في كونها ألواناً، مع أن السواد ليس مثل البياض، وأيضاً فمعلوم في اللغة أنه يقال: هذا يشبه هذا، وفيه شبه من هذا، إذا أشبهه من بعض الوجوه، وإن كان مخالفة له في الحقيقة^(١). وهذا التفريق بين معنى التشبيه والتمثيل قد أقر به جمع من المتكلمين، فقد قرر ابن الهمام الحنفي من الماتريدية أن: «المثلية تقتضي المساواة في كل الصفات، والتشبيه لا يقتضيه»^(٢). وبين أبو المعين النسفي: أن الشخصين لو اشتركا في الفقه أو الطب أو غير ذلك من العلوم والصناعات، ولم يكن بينهما في ذلك النوع مساواة ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده، فإنه لا يستجيز أحد من أرباب اللسان أن يقول: فلان مثل فلان في علم كذا، أو صنعة كذا^(٣). فتحصل بذلك أن لفظ التشابه والتماثل غير متطابقين في المعنى، بل لفظ التشابه أعم من لفظ التماثل، إذ التشابه يطلق على مطلق مشاركة الشيء للشيء ولو من بعض الوجوه، وأما

(١) الجواب الصحيح (٣/ ٤٤٤).

(٢) المسامرة شرح المسامرة (ص: ٣٠٨).

(٣) انظر: تبصرة الأدلة (١/ ١٥٠).

التمثال فهو مشاركة الشيء للشيء من كل الوجوه، وإن كان قد يطلق لفظ التشبيه ويراد به التمثيل، وكذا العكس، وذلك يعلم بسياق الكلام وقرائنه. وقول المصنف: (وقد يفرّق بين لفظ التشبيه والتمثيل). هناك فرق بينهما في أصل اللغة^(١). فالمماثلة: هي مساواة الشيء لغيره من كل وجه. والمشابهة: هي مساواة الشيء لغيره في أكثر الوجوه. ولكن التعبير هنا بنفي التمثيل أولى لموافقة لفظ القرآن، في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]. ويخلط كثير من الناس في هذا المقام بين مفهوم التمثيل ومفهوم التشبيه. فالأول هو الذي نفتته النصوص الشرعية، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، بخلاف لفظ التشبيه فإنه لفظ مجمل، قد يراد به التمثيل، وقد يراد به ما ليس تمثيلاً، وقد فرّق تعالى بينهما في قوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَبَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [البقرة: ١١٨]. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فوصف القولين بالتماثل، والقلوب بالتشابه لا بالتماثل، فإن القلوب وإن اشتركت في هذا القول فهي مختلفة لا متماثلة، وقال النبي: «الْحَلَالُ بَيْنَ، وَالْحَرَامُ بَيْنَ، وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُتَشَابِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ». أخرجه البخاري (٥٢)، ومسلم (١٥٩٩). فدل على أنه يعلمها بعض الناس، وهي في نفس

(١) انظر: القواعد المثلى لابن عثيمين (ص: ٢٧).

الأمر ليست متماثلة بل بعضها حرام وبعضها حلال^(١). فالتشابه إذا أطلق يتضمن الموافقة من بعض الوجوه دون بعض، أما المماثلة فهي الموافقة من جميع الوجوه، بحيث يستوي الشيء ومثله في كل جانب، ويجوز ويمتنع على أحدهما من الخصائص واللوازم. فالمحذور شرعاً هو التمثيل، أما التشبيه فإن أريد به التمثيل فهو ممتنع، وإن أريد به الموافقة من بعض الوجوه دون بعض فليس في ذلك محذور، وذلك أن جماهير العقلاء يعلمون أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك، ونفس ذلك القدر المشترك ليس هو نفس التمثيل والتشبيه الذي قام الدليل العقلي والسمعي على نفيه، وإنما التشبيه الذي قام الدليل على نفيه ما يستلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله سبحانه وتعالى إذ هو سبحانه ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله. وشبه الشيء بالشيء يكون لمشابهته له من بعض الوجوه، وذلك لا يقتضي التماثل الذي يوجب أن يشتركا فيما يجب ويجوز ويمتنع. وإذا قيل هذا حي عليم قدير، وهذا حي عليم قدير، فتشابهها في مسمى الحي والعليم والقدير، لم يوجب ذلك أن يكون هذا المسمى مماثلاً لهذا المسمى من كل وجه، بل هنا ثلاثة أشياء: أحدها: القدر المشترك الذي تشابهها فيه، وهو معنى كلي لا يختص به أحدهما، ولا يوجد كلياً عاماً إلا في علم العالم. الثاني: ما يختص به هذا، كما يختص الرب بما يقوم به من الحياة والعلم والقدرة.

(١) الجواب الصحيح (٣/ ٤٤٦).

الثالث: ما يختص به ذاك، كما يختص به العبد، من الحياة والعلم والقدرة، فما اختص به الرب عز وجل لا يشركه فيه العبد، ولا يجوز عليه شيء من النقائص التي تجوز على صفات العبد، وما يختص به العبد لا يشركه فيه الرب، ولا يستحق شيئاً من صفات الكمال التي يختص بها الرب عز وجل. وأما القدر المشترك كالمعنى الكلي الثابت في ذهن الإنسان، فهذا لا يستلزم خصائص الخالق ولا خصائص المخلوق، فالاشتراك فيه لا محذور فيه^(١). قال المصنف رحمه الله: (وذلك أن المعتزلة ونحوهم من نفاة الصفات يقولون: كل من أثبت لله صفة قديمة فهو مشبهٌ ممثِّلٌ، ...)، شبهة المعتزلة التي اعتمدوا عليها في نفي صفات الباري عز وجل تسمى بطريقة الأعراض، ذلك أنهم يزعمون أن الصفات إنما هي أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، والأجسام حادثة، والله منزّه عن الحوادث، ومن أجل ذلك كان قول المعتزلة في الله: إنه قديم واحد ليس معه في القدم غيره، فلو قامت به الصفات لكان معه غيره^(٢)، ولكان جسمًا، إذ إن

(١) انظر: الجواب الصحيح (٣/ ٤٤٠).

(٢) بالإضافة إلى زعم المعتزلة أن الصفات لا تقوم إلا بأجسام، فهم أيضا يزعمون أن في إثبات الصفات قول بكثرة وتعدد ذات الله، لأنهم يقولون: إن من أثبت لله صفة أزلية قديمة فقد أثبت إلهين. كما اعتقدوا أن الصفات لو شاركت في القدم لشاركت في الألوهية. انظر الملل للشهرستاني (١/ ٤٤)، مقالات الإسلاميين (١/ ٢٤٥)، منهاج السنة (٢/ ١٦٩).

ثبوت الصفات يقتضي كثرة وتعددًا في ذاته، ويقتضي أنه جسم وذلك خلاف التوحيد. فهم يزعمون أن توحيد الله وتنزيهه متوقف على أنه ليس بجسم، وكونه ليس بجسم موقوف على عدم قيام الأعراض والحوادث به التي هي الصفات والأفعال، ونفي ذلك عندهم موقوف على ما يدل عليه حدوث الأجسام، والذي دلهم على حدوث الأجسام أنها لا تخلو من الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث. ويزعمون أيضاً أن الأجسام لا تخلو من الأعراض، والأعراض لا تبقى زمانين فهي حادثة، فإذا لم تخل الأجسام منها لزم حدوثها. ويزعمون أيضاً أن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة، والمركب مفتقر إلى جزئيه وجزءاه غيره، وما افتقر إلى غيره لم يكن إلا حادثاً مخلوقاً، فالأجسام متماثلة فكل ما صح على بعضها صح على جميعها، وقد صح على بعضها التحليل والتركيب والاجتماع والافتراق فيجب أن يصح على جميعها^(١). والمعتزلة يقولون إننا بهذا الطريق أثبتنا حدوث العالم ونفي كون الصانع جسماً وإمكان المعاد. الرد عليهم: مما تقدم نعلم أن المعتزلة إنما بنوا دليلهم في نفي الصفات على أن القديم لا يكون محلاً للصفات والحركات فلا يكون جسماً ولا متحيزاً؛ لأن الصفات أعراض وهم يستدلون على حدوث الجسم بحدوث الأعراض والحركات، وأن الجسم لا يخلو منها، وما لا يخلو من الحوادث فهو

(١) انظر مختصر الصواعق (١/ ٢٥٤).

حادث. فهم بهذا القول نفوا صفات الباري وجعلوا نفيها يتوقف عليه ثبوت الصانع وحدوث العالم، فإذا جاء في القرآن والسنة ما يدل على إثبات الصفات لم يمكن القول بموجبه. والمتدبر لحجج المعتزلة يرى فيها الأمور التالية: أولاً: أنهم يستدلون لأقوالهم بعبارات مبتدعة وفيها الكثير من الاشتباه والإجمال، وذلك كلفظ العرض والجسم والحيز والمركب وغير ذلك، فهم يتكلمون بالمتشابه من الكلام ليخدعوا به جهال الناس بما يشبهون عليهم، وهذه الألفاظ المجملة تتضمن معاني باطلة ومعاني أخرى صحيحة، فهم بهذا ينفون كلا المعنيين الحق والباطل. وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ما في هذه الألفاظ من معانٍ، وما تدل عليه من عبارات^(١)، وكيف استعملها هؤلاء المعطلة في نفي صفات الباري عز وجل حيث ادعوا أن هذه الأمور من مستلزمات الجسمية، والله منزّه من ذلك، وقد بين شيخ الإسلام أن استعمال هذه الألفاظ نفيًا وإثباتًا لم يرد عن السلف ولا جاء به أثر صحيح ولم يستعملها الأقدمون بالمعنى الاصطلاحي الذي اتفق عليه هؤلاء، بل جميعهم معترفون بأن العلو صفة كمال، كما أن السفلى صفة نقص، وما ثبت لله من العلو فهو العلو المناسب لكمال ذاته المنزهة عن اعتبارات المحدثين ومماثلتهم. ومعلوم أن

(١) انظر شرح ابن تيمية لهذه العبارات في: نقض التأسيس الجهمية (١/ ٥٠٤)، وفي مجموع

القول بأن العلو يستلزم هذه المعاني المبهمة إنما هو مأخوذ من قياس الغائب على الشاهد، ومحاولة تطبيق الاعتبارات الإنسانية على الصفات الإلهية، وهذا قياس خاطئ إذ ليس معنى كونه في السماء أن السماء تحويه وتحيط به وتحصره، أو هي محل وظرف له، بل هو سبحانه محيط بكل شيء وسع كرسيه السماوات والأرض، وهو فوق كل شيء وعالٍ على كل شيء^(١). ثانياً: أن ما استدل به المعتزلة لا أصل له من الكتاب أو السنة بل هو مأخوذ من كلام الفلاسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً ليس بعالم ولا قادر ولا حي. كما أن مذهب المعتزلة في الذات قريب من مذهب اليونان القائلين بأن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه^(٢). ثالثاً: أن أصل هذه القاعدة التي اعتمد عليها المعتزلة في نفي الصفات إنما هي مأخوذة من قولهم في دليل حدوث العالم^(٣) الذي أثبتوا فيه حدوث العالم بحدوث الأجسام. وهذا الدليل قد بين الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر: أنه دليل محرم في شرائع الأنبياء، ولم يستدل به أحد من الرسل ولا أتباعهم^(٤). فهي بهذا طريق يحرم سلوكها لما فيها

(١) انظر: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من قضية التأويل (ص: ٣٨١).

(٢) مقالات الإسلاميين (٢ / ١٧٧)، وموقف المعتزلة من السنة النبوية (ص: ٥٣).

(٣) انظر: الكلام على دليل حدوث العالم في مجموع الفتاوى (١٣ / ١٥٣).

(٤) انظر كتاب رسالة إلى أهل الثغر (ص: ١٦٤).

من الخطر والتطويل وما يلزم عليها من لوازم باطلة؛ لأنها مستلزمة لنفي الصانع بالكلية، وهي مستلزمة لنفي صفاته ونفي أفعاله ونفي المبدأ والمعاد، فهذه الطريق لا تتم إلا بنفي سمع الرب وبصره وقدرته وحياته وإرادته وكلامه، فضلاً عن نفي علوه على خلقه ونفي الصفات الخبرية من أولها إلى آخرها، فلو صحت هذه الطريقة لنفت الصانع وأفعاله وصفاته وكلامه وخلق له للعالم وتديره له. وما يثبت أصحاب هذه الطريقة من ذلك لا حقيقة له بل هو لفظ لا معنى له، وأن الله بذاته في كل مكان، وقال إخوانهم إنه ليس داخل العالم ولا خارج العالم، وقالوا بخلق القرآن إلى غير ذلك من اللوازم الباطلة. [محمد بن خليفة (٢/ ٨٩)].

ومثبتة الصفات لا يوافقونهم على هذا، بل يقولون: أخص وصفه حقيقة، ما لا يتصف به غيره، مثل: كونه رب العالمين، وأنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير، وأنه إله واحد، ونحو ذلك، والصفة لا توصف بشيء من ذلك.

أي: أن مثبتة الصفات سواء من أهل السنة والجماعة، أو من مثبتة الصفات في الجملة، كالأشاعرة والكَلَّابِيَّة يخالفون المعتزلة في زعمهم أن القدم أخص أوصاف الإله، فإن القدم يمكن أن يطلق على صفات الله تعالى فيقال: صفات الله تعالى قديمة، بل حتى المخلوق فإنه يوصف بالقدم النسبي الذي هو: التقدم على الغير، وإن لم يكن تقدمه مطلقاً كما سبق بيانه. أما أخص أوصاف الله تعالى، فهو ما لا يتصف به غيره، مثل: أنه (رب العالمين)، وأنه (بكل شيء عليم)، وأنه (على كل شيء قدير)، وأنه (إله واحد). فمثل هذه الأوصاف لا يجوز أن تطلق على غيره تعالى، بل ولا على صفاته، فلا يطلق على شيء من صفاته بأنها: (رب العالمين)

ونحو ذلك مما لا يتصف به غير الله تعالى. فمن الصفات ما لا يوصف به إلا الرب تعالى، مثل كونه: (على كل شيء قدير)، وأنه الإله. ومن الصفات ما يمكن أن تطلق على الرب تعالى، ويمكن أن تطلق على صفاته أو بعضها، كالكَرَم، والسَّعة، كما في الحديث: «أَعُوذُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَبِوَجْهِهِ الْكَرِيمِ». أخرجه أبو داود (٤٦٦). وقوله تعالى: ﴿ذُو رَحْمَةٍ وَسَعَةٍ﴾ [الأنعام: ١٤٧]. [عبد الرحمن البراك (ص: ٤٦٨)].

يجب أن يعلم أن الأسماء والصفات نوعان: نوع يختص بالله تعالى مثل الإله، ورب العالمين، ونحو ذلك، فهذا لا يثبت للعبد بحال. ونوع يوصف به العبد في الجملة كالحي والعالم، فهذا لا يجوز أن يثبت للعبد مثل ما يثبت للرب أصلاً. ثم إنه لا يلزم منه التماثل، وبين ذلك بأمور: أن ما يختص به الرب سبحانه، فهذا ما يجب له ويجوز ويمتنع عليه، ليس للعبد فيه نصيب. وما يختص بالعبد كعلمه وقدرته وحياته، فهذا إذا جاز عليه الحدوث والعدم لم يتعلق ذلك بعلم الرب وقدرته وحياته، فإنه لا اشتراك فيه. المطلق الكلي، وهو مطلق الحياة والعلم والقدرة، فهذا المطلق ما كان واجبا له كان واجبا فيهما، وما كان جائزا عليه كان جائزا عليهما، وما كان ممتنعا عليه كان ممتنعا عليهما. فالواجب أن يقال: هذه صفة كمال حيث كانت، ويجوز أن تقارن هذه في كل محل، وأما الممتنع عليهما فيمتنع أن تقوم هذه الصفات إلا بموصوف

قائم بنفسه، وهذا المطلق الكلي وهو الذي من خلاله نفهم ما خوطبنا به^(١). أي: مع إثبات حقائق الصفات، فإن أهل السُنَّة يعتقدون في نفس الأمر أن الله تعالى خصائص في تلك الصفات، فمثلاً إذا قلنا: حياة الله تعالى؛ فإن حياة الله تعالى لها خصائص يختصُّ الله سبحانه وتعالى بها دون سائر المخلوقات، فمن خصائص حياة الله سبحانه وتعالى أن حياته الحياة الكاملة الدائمة التي لم تُسبق بالعدم ولا يلحقها الزوال ولا يعترها النقص بأي وجه من الوجوه، وهذا المقصود بنفي المماثلة. فإذا هذه الصفات تثبت لله تعالى على الحقيقة مع اعتقاد أن الله سبحانه وتعالى منزّه في ذلك عن مماثلة الخلق، فالله سبحانه وتعالى يعلم الحقيقة، ولكنه سبحانه وتعالى في علمه لا يماثله في ذلك أحدٌ من خلقه، وكذلك يتكلم حقيقة، وكذلك سبحانه وتعالى لا يماثله في ذلك أحدٌ من خلقه، مع الأمر الثالث وهو عدم الخوض في الكيفية، كيف يتكلّم؟ وكيف استوى؟ وكيف ينزل؟ هذا أمرٌ لا نخوض فيه؛ لأننا لم نطلع عليه ولا سبيل لنا إليه. والتباين الذي يقرُّ به كل مثبتة الذات، بين ذات الله وذوات المخلوقين يوجب اضطراراً التباين بين صفات الخالق والمخلوق، ثم إن إثبات المماثلة بين الخالق والمخلوق يستلزم نقص الخالق سبحانه، والله منزّه عن كل نقص. [محمد بن خليفة (٢/ ٩٩)].

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢/ ٦٢)، ومنهاج السنة (٢/ ٥٩٦).



ثم من هؤلاء الصفاتية مَنْ لا يقول في الصفات: إنها قديمة، بل يقول: الرب بصفاته قديم. ومنهم مَنْ يقول: هو قديم وصفته قديمة، ولا يقول: هو وصفاته قديم. ومنهم من يقول: هو وصفاته قديم، ولكن يقول: ذلك لا يقتضي مشاركة الصفة له في شيء من خصائصه، فإن القِدَم ليس من خصائص الذات المجردة، بل هو من خصائص الذات الموصوفة بصفات، وإلا فالذات المجردة لا وجود لها عندهم، فضلاً عن أن تختص بالقِدَم. وقد يقولون: الذات متصفة بالقِدَم، والصفات متصفة بالقِدَم، وليست الصفات إلهاء، ولا رباً، كما أن النبي مُحدَث وصفاته مُحدَثة، وليست صفاته نبياً. فهؤلاء إذا أطلقوا على الصفاتية اسم التشبيه، والتمثيل، كان هذا بحسب اعتقادهم الذي ينازعهم فيه أولئك، ثم يقول لهم أولئك: هب أن هذا المعنى قد يسمى في اصطلاح بعض الناس تشبيهاً، فهذا المعنى لم ينفه عقل، ولا سمع، وإنما الواجب نفى ما نفته الأدلة الشرعية والعقلية. والقرآن قد نفى مسمى المثل، والكفاء، والند، ونحو ذلك، ولكن يقولون: الصفة في لغة العرب ليست مثل

الموصوف، ولا كفأه، ولا نده، فلا تدخل في النص، وأما العقل، فلم ينف مسمى التشبيه في اصطلاح المعتزلة.

يقصد الشيخ بالصفاتية هنا مَنْ يثبت الصفات في الجملة من أهل الكلام، كالكَلابية، والأشاعرة. وقد ذكر الشيخ أن هؤلاء الصفاتية لهم في إطلاق لفظ القدم على صفات الله تعالى مذاهب: فمنهم مَنْ لا يقول إن صفات الله قديمة، بل يقول: الله بصفاته قديم. فهذا الصنفُ يجدُ حرجاً من وصف الصفة بالقدم على انفراد، كأنه يشعر بأن إطلاق القدم على الصفة وَحْدَهَا يُشعر بوجودٍ مُستقل للصفة عن الموصوف، ثم يقول: الله بصفاته قديم، فيلزم من ذلك أن صفاته تعالى قديمة. فهذا الصنف لا يرى إطلاق القدم على صفات الله تعالى إلا تبعاً. ومنهم من يقول: الله قديم، وصفاته قديمة، ولا يرى حرجاً في ذلك، ولكنه لا يقول: الله وصفاته قديمان؛ لأن الثنية تُشعر باستقلال الصفة عن الموصوف، ولأن هذا التعبير صريحٌ بالاثنية، ويُشعر بالاستقلالية المتضمنة لتعدد القدماء، الأمر الذي خاف منه المعتزلة، فالمسألة هنا لفظية. والمذهب الثالث في ذلك أوسع، وهو: مَنْ لا يرى حرجاً في إطلاق القول بأن الله تعالى قديم وصفاته قديمة، والله وصفاته قديمان، ولا يقتضي ذلك أن الذات

المجردة عن الصفات موصوفة بالقدم؛ لأن الذات المجردة لا وجود لها، فضلاً عن أن توصف بالقدم، أو أن تختص بالقدم. فإذا قلنا: الله قديم، أي: الله تعالى الموصوف بالصفات، وإذا قلنا: صفات الله تعالى قديمة، أي: الصفات القائمة بالذات، وليس معنى ذلك أن الصفات قائمة بغير الموصوف. والقول بأن صفات الله تعالى كلها قديمة فيه نظر؛ لأن صفات الله تعالى منها الذاتية، ومنها الفعلية. أما الصفات الذاتية، فإنها قديمة؛ لأنها لازمة لذات الرب تعالى. وأما الصفات الفعلية، فلا يصح وصفها بالقدم مطلقاً؛ لأنها تابعة لمشيئة الله عز وجل، وما كان تابعاً لمشيئة الله تعالى، فلا يكون قديماً. نعم يقال في جنس الفعل إنه قديم النوع، ولكنه حادث الآحاد، وكذلك: الكلام. فيقال: إنه تعالى لم يزل فعلاً لما يريد، ولم يزل متكلماً إذا شاء، وأما آحاد الكلام والأفعال، فهي حادثة بمشيئة الله. ثم إن الصفة وإن وصفت بالقدم، فإن ذلك لا يقتضي مشاركتها في شيء من خصائص الله تعالى، فالقدم ليس من خصائص الذات المجردة، بل من خصائص الذات الموصوفة بالصفات، فلا يلزم من ذلك أن تكون إلهاً، فصفة الإله ليست إلهاً، فإن الصفة لا توصف بكل ما يوصف به الموصوف، فلا توصف بما يختص به الرب تعالى. ومثال ذلك: أن النبي حادثٌ، وصفاته حادثة، وليست صفة النبي نبياً، والإنسان حادثٌ وصفاته حادثة،

وليسَتْ صفة الإنسان إنساناً، فالإنسانُ اسمٌ للموصوف، وليس اسماً للصفة، وليس كل ما يطلق على الموصوف، يصحُّ إطلاقه على الصفة. وقوله: (فهؤلاء إذا أطلقوا على الصفاتية) الإشارة بقوله: (فهؤلاء)، إلى المعتزلة، والمراد بالصفاتية هنا خصومهم من: الأشاعرة، ونحوهم، فإذا أطلق المعتزلة على الأشاعرة المثبتة للصفات في الجملة اسم التشبيه والتمثيل، كان هذا بحسب اعتقاد المعتزلة في أن إثبات الصفات أو شيء منها، يلزم منه التشبيه أو التمثيل، بناء على أصلهم أن القدم أخصُّ أوصاف الرب تعالى. وهذا المعنى ينازعهم فيه خصومهم من الأشاعرة، ونحوهم من الصفاتية كما تقدم. ومن أدلة أن وصف الصفة بالقدم لا يستلزم المماثلة، وإثبات الصفات لا يستلزم إثبات النظراء: أن الصفة في اللغة العربية لا تُعدُّ مثلاً، ولا ندّاً للموصوف. والله تعالى إنما نفى عن نفسه: المثل والكفاء والند والسمي، فلا يدخل في ذلك نفي الصفة؛ لأن الصفة ليست مثلاً ولا ندّاً للموصوف في اللغة العربية، فلا تدخل في النص أصلاً. ومن المعلوم أن نفاة الصفات يستدلون على نفيهم للصفات بمثل قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، لقولهم: إن إثبات الصفات يستلزم إثبات نظراء، وأمثال لله تعالى. فيقال لهم: إن الصفة ليست

مثلاً، ولا نبدأ للموصوف في اللغة العربية، وعلى هذا، فلا يدخل إثبات الصفات في الأمثال، والأنداد المنفية عن الله تعالى في مثل هذه النصوص. ثم يقال للمعتزلة الذين يجعلون إثبات شيء من الصفات تشبيهاً: إن هذا المعنى لم ينفه عقل، ولا سمع، فليس في العقل ما ينفي مسمى التشبيه في اصطلاح المعتزلة، الذي هو إثبات الصفات لله تعالى على الوجه اللائق به، وليس في الشرع ما ينفي ذلك أيضاً، وإنما الواجب نفي ما نفتته الأدلة الشرعية، والعقلية. [عبد الرحمن البراك (ص: ٤٧٠)].

وعلى أي حال هذه كلها فلسفة لا طائل تحتها، والشيخ باختصار ينقل مقالات قدينيها في مقامات أخرى وفي بعض كتبه الأخرى، فهو أراد أن يشير إلى خوض الناس، أو خوض الصفاتية الذين هم المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، ومن شاركهم، مثل: الكلاية والسالمية وفرق أخرى كثيرة، فهؤلاء كلهم اختلفوا اختلافات لا طائل تحتها، وإنما كلها تخرصات وظنون، ولذلك أشار الشيخ إلى أن الذين فرقوا بين الصفة وبين الذات، أو الذين ما فرقوا فقالوا: لأنه لا يتصور ذات بلا صفات، وأن الذات المجردة لا وجود لها في الحقيقة، وهذا حق؛ لأنه لا يمكن ولا يعقل أن يكون هناك وجود لا يقبل الصفات، وإذا كان كذلك فالله عز وجل موجود، ووجوده لا ينفك عن الصفات، كما أن كل موجود لا يمكن أن ينفك عن الصفات؛ لأنه لا يتصور وجود

بلا صفات، وكلمة «ذات» مجردة هي الذات المتخيلة، والخيال ليس بشيء. ولذلك مثل هذا الكلام غالباً يمرض القلوب، ومن هنا نخلص إلى أن مسألة التفريق بين الله وبين صفاته في القدم مسألة بدعية لا أصل لها في الشرع، بل ولا يجوز الخوض فيها، فالله عز وجل هو الأول الذي ليس قبله شيء، وهو الآخر الذي ليس بعده شيء، وهو الباطن الذي ليس دونه شيء، وهو الظاهر الذي ليس فوقه شيء. إذاً الله عز وجل لم تطرأ له صفات حتى نقول: قديمة وغير قديمة؛ لأنه سبحانه بصفاته موصوف بهذا الكمال المطلق، فيما لا بداية ولا نهاية، وإذا كان الأمر كذلك فالتفريق بين الله وبين صفاته بدعة من جميع الوجوه، سواء التفريق في القدم، أو التفريق في الحدود، أو التفريق في الخصائص، أو أي نوع من التفريق بين الله وبين صفاته، لكن الكلام على مفردات الصفات يأتي بسياقاته، يعني: تأتي أحكام هي التي تتعلق بها ذمم المكلفين، أو بعض المكلفين، فمثلاً: نقسم بالله عز وجل، لكن هل نقسم بصفته؟ نقول: هذا فيه تفصيل، ولا يعني هذا التفريق بين الله وبين صفته؛ لكن نظراً لأنه أحياناً يشبه الأمر في مسألة ما يتعلق بذات الله عز وجل وبين بعض صفاته قد يحتاج الأمر إلى تفصيل، فمثلاً: «الرحمة» قد يشبه إطلاق الرحمة على صفة الله التي هي صفة ذاتية، من حيث إن الله عز وجل رحيم، وبين الرحمة التي هي من خلقه، كالمطر والجنة، فإذا جاء

الاشتباه احتجنا إلى التفصيل، لكن لا يعني هذا التفريق بين الله عز وجل وبين صفته من حيث القدم وغيرها. ونخلص إلى أن هذا الكلام كله لا طائل تحته، وهو من فضول الكلام، والوقوف عنده قسوة للقلوب. [ناصر العقل (ص: ١٣٤)].

قد فصل المؤلف هذا الجواب ونسب المقولات السابقة لأصحابها في موضع آخر أثناء رده على أبي الحسين البصري المعتزلي، حيث قال: «أما الكلابية ومن سلك سبيلهم من أهل الحديث والفقهاء كأبي الحسن التميمي وأبي سليمان الخطابي وغيرهما، فإنهم لا يقولون عن الصفات وحدها إنها قديمة، فلا يقولون العلم قديم، ولكن يقولون الرب بعلمه قديم، ومن أطلق منهم على الصفات أنها قديمة، فلا يقول إن الذات والصفات قديمان، ومن أطلق القدم على الصفات فإنهم لا يطلقون عليها لفظ الذات، فإن الذات إذا أُطلقت يُفهم منها أنها الذات القائمة بنفسها الموصوفة بالصفات... فهذه الطريقة التي سلكها هؤلاء - يعني بعض الصفاتية أهل الإثبات - في أنهم يقولون عن الذات قديمة، وعن الصفات إنها قديمة، ولا يقولون عن الذات والصفات إنهما قديمان، لما في العطف من الإشعار بالتغاير، وهم لا يطلقون على

الصفات إنها غير الذات»^(١). وذكر المؤلف أيضاً: أن أبا الحسن الأشعري يقول: «إن الموصوف قديم، والصفة قديمة، ولا يقول عند الجمع: قديم، وأن ابن الباقلاني والقاضي أبا يعلى يطلقون القول بإثبات القديمين، أحدهما: الصفة، والآخر الموصوف، وقالوا: إن كونهما قديمين لا يوجب تماثلهما، فالنبي محدث، وصفاته محدثة، وليس إذا كان الموصوف نبياً وجب أن يكون صفاته أنبياء لكونها محدثة، كذلك لا يجب إذا كانت الصفات قديمة، والموصوف بها قديماً، أن تكون آلهة لكونها قديمة»^(٢). وبذلك يتضح تهافت دعوى المعتزلة أن إثبات الصفات يستلزم تعدد القدماء. [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٤٣)].

لفهم هذه المسألة يحسن تناولها من جانبين: الجانب الأول: من حيث أصلها والجانب التاريخي لها. أولاً: مسمياتها: لهذه المسألة عدة مسميات منها هل الصفة هي الموصوف أو غيره، ويعبر عنها أحياناً بالقول: هل الصفات هي الذات أو غيرها. ثانياً: منشأ الخلاف فيها: الذي يظهر أن ذلك نشأ من خلال ردود أهل الكلام على النصارى، فالنصارى قالوا: إن كلمة الله التي بها خلق كل شيء تجسدت بإنسان،

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٨، ٤٧).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٤٩).

فكان من ردود أهل الإسلام عليهم لبيان باطلهم أن بينوا تهافت قولهم إن كلمة الله بها خلق كل شيء؛ لأن الخالق هو الله، وهو خلق الأشياء بقوله: «كن» وهو كلامه، فالخالق لم يخلق به الأشياء، فالكلام الذي به خلقت الأشياء ليس هو الخالق لها، بل به خلق الأشياء، فضلال هؤلاء أنهم جعلوا الكلمة هي الخلق. والكلمة مجرد الصفة، والصفة ليست خالقة، وإن كانت الصفة مع الموصوف فهذا هو الخالق، ليس هو المخلوق به، والفرق بين الخالق للسموات والأرض، والكلمة التي بها خلقت السموات والأرض أمر ظاهر معروف، كالفرق بين القدرة والقادر^(١). فهؤلاء النصارى جعلوا الصفة غير الموصوف، وجعلوها خالقة، بل جعلوها حلت في أحد المخلوقات. وكان من آثار مناقشة أهل الكلام وخاصة المعتزلة للنصارى أن تطرقوا لهذا الموضوع كثيراً، فنشأت شبهة تعدد القدماء، وأن إثبات صفة الله يلزم منه أن تكون قديمة، وإذا كانت غير الموصوف لزم تعدد القدماء، فظنوا أي: المعتزلة أن تحقيق التوحيد، والخلوص من شرك النصارى لا يتم إلا بنفي جميع الصفات عن الله تعالى، وبنوا ذلك على: أن الصفة غير الموصوف، وغير الذات. وأن الصفة لله لا بد أن تكون قديمة. والنتيجة أن إثبات الصفات لله يلزم منه تعدد القدماء، وهو

(١) انظر: الجواب الصحيح (٢/٢٦٦، ٣/٥٤).

باطل^(١). والعجيب أن هؤلاء المعتزلة هم أرباب الكلام والبحث في المعقولات، لم تستوعب عقولهم أن الذات لا يمكن أن تنفك عن صفاتها، ومن ثمَّ فلا شبهة ولا تعدد. فلما جاءت الأشعرية وغيرهم اهتموا يبحث هذه المسألة، وصاروا يستخدمون عبارات معينة عن بيان قدم الذات والصفات، كأن يقولوا: الربُّ قديم، وصفته قديمة، ولا يقولون: الربُّ وصفاته قديمان لما في العطف والتشبيه من الإشعار بالتغاير، أو يقولون: الربُّ بصفاته قديم، وهكذا. كما بينوا أن الصفات لا يقال هي الذات ولا غيره، حذراً من هذه الشبهة التي وقع فيها المعتزلة. الجانب الثاني: من حيث الأقوال فيها. وخلاصة الأقوال في الصفة هل هي الموصوف أو غيره هي: القول الأول: قول من يقول: الصفة غير الموصوف، أو الصفات غير الذات. وهذا قول المعتزلة، والكرامية، والمعتزلة تنفي الصفات، والكرامية تثبتها^(٢). القول الثاني: قول من يفرق بين الأمرين، ولا يجمع بينهما، فيقول: أنا أقول مفرقاً: إن الصفة ليست هي الموصوف، وأقول: إنها ليست غير الموصوف، ولكن لا أجمع بين السليين، فأقول: ليست

(١) انظر: تفصيل مذهب المعتزلة في المحيط بالتكليف (ص: ١٧٧)، وشرح الأصول الخمسة

(ص: ١٩٥)، والمختصر في أصول الدين (١/ ١٨٢) ضمن رسائل العدل والتوحيد.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٣/ ٣٣٦).

الموصوف ولا غيره، لأنَّ الجمع بين النَّفي فيه من الإيهام ما ليس في التفريق. وهذا قول أبي الحسن الأشعري، الذي يقول على هذا: الموصوف قديم، والصفة قديمة، ولا يقول عند الجمع: قديمان، كما لا يقال عند الجمع: لا هو الموصوف، ولا غيره^(١). القول الثالث: جاء بعد الأشعري من الأشاعرة من يجوز الجمع بين السلبين، وصاروا يقولون: ليست الصفة هي الموصوف ولا غيره، كما صاروا يجوزون إطلاق القول بإثبات قديمين، وصار هؤلاء يردُّون على المعتزلة الذين قالوا لهم: يلزم من ذلك إثبات قديمين، بعدة ردود منها أن كونهما قديمين لا يوجب تماثلهما، كالسواد والبياض اشتراكا في كونهما مخالفين للجوهر، ومع هذا لا يجب تماثلهما، وأنَّه ليس معنى القديم معنى الإله؛ ولأنَّ النَّبيَّ محدث، وصفاته محدثة، وليس إذا كان الموصوف نبياً وجب أن يكون صفاته أنبياء؛ لكونها محدثة، كذلك لا يجب إذا كانت الصفات قديمة والموصوف بها قديماً أن تكون آلهة لكونها قديمة^(٢). وهذا

(١) انظر: رسائل إلى أهل الثغر (ص: ٧٠)، وقد نسب إليه ابن فورك في المجرد (ص: ٣٨)، أنه يقول: لا يقال لصفاته هي هو ولا غيره. وانظر أيضاً: مجموع الفتاوى (٦/ ١٦٠، ١٧/ ٩٦)، ودرء التعارض (٥/ ٤٩).

(٢) درء التعارض (٥/ ٥٠).

قول الباقلاني، والقاضي أبي يعلى^(١). القول الرابع: أن هذا الكلام فيه إجمال، وأن لفظ «الغير» فيه إجمال، ومن ثمَّ فلا بد من التفصيل، وهؤلاء لا يقولون عن الصفة: إنها الموصوف ولا يقولون: إنها غيره، ولا يقولون: ليست هي الموصوف ولا غيره. ويلاحظ أن المقصود ليس إثبات قول ثالث، كما هو قول الباقلاني والقاضي أبي يعلى الذين قالوا ليست الصفة هي الموصوف ولا غيره، فإن هذا قول ثالث، بل المقصود أنه لا ينبغي الإطلاق: نفيًا وإثباتًا، وهم تركوا إطلاق اللفظين لما في ذلك من الإجمال. وهذا قول جمهور أهل السنَّة، كالإمام أحمد وغيره، كما أنَّه قول ابن كلاب^(٢). وهؤلاء قالوا: لفظ «الغير» فيه إجمال. فقد يراد به المبين المنفصل، ويعبر عنه بأنَّ الغيرين ما جاز وجود أحدهما وعدمه، أو ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان، أو مكان، أو وجود. وقد يراد بالغير ما ليس هو عين الشيء، ويعبر بأنَّه ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر^(٣). وهناك فرق بين الأمرين، وعلى هذا فيفصل الأمر: فإذا

(١) انظر: التمهيد (ص: ٢٠٦)، ورسالة الحرة المطبوعة باسم الإنصاف (ص: ٣٨). المعتمد (ص: ٤٦).

(٢) انظر: جواب أهل العلم والإيمان (١٧/ ١٥٩)، ودرء التعارض (٢/ ٢٧٠، ٥/ ٤٩)،

وانظر: مقالات الأشعري (ص: ١٦٩).

(٣) انظر: درء التعارض (١/ ٢٨١)، ومجموع الفتاوى (١٧/ ١٦٠)، والسبعينية (ص: ٩٦).

قيل: هل الصفات هي الموصوف أو غيره؟ قيل: إن أريد بالغير الأول، وهو ما جاز مفارقة أحدهما الآخر، فليست الصفة غير الموصوف، وإن أريد بالغير المعنى الثاني، وهو ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر، فالصفة غير الموصوف. فمن قال: عن الصفة هي الموصوف، قاصداً بذلك أنها ليست غيره بالمعنى الأول للفظ الغير، فقله صحيح، وكذا إن قال: الصفة غير الموصوف قاصداً بالغير المعنى الثاني فكلامه صحيح أيضاً. وعكس الأمرين باطل، والسلف يقولون بهذا التفصيل، ومن المعلوم أن الموصوف لا تنفك عنه صفاته. وإذا قيل: هل الصفات زائدة على الدليل، أو هل الصفات هي الذات أو غيرها؟ قالوا: إن أريد بالذات المجردة التي يقر بها نفاة الصفات فالصفات زائدة عليها، وهي غير الذات، وإن أريد بالذات الذات الموجودة في الخارج فتلك لا تكون موجودة إلا بصفاتها اللازمة والصفات ليست زائدة على الذات، ولا غيرها بهذا المعنى. ومن ذلك يتضح خطأ وصواب من أطلق القول بأن الصفات غير الذات أو هي الذات^(١)، على حسب ما لفظ الغير، والذات من

(١) لشيخ الإسلام ملاحظة دقيقة هنا، وهي أنه يجب أن يفرق بين قول القائل: إن الصفات غير الذات، وقوله: إنها غير الله، لأن لفظ الذات يشعر بمغايرته للصفة، بخلاف اسم الله تعالى فإنه متضمن لصفات كماله، وعلى ذلك فإنه لا يقال: إن الصفات غير الله، لما في ذلك من

الإجمال. وبذلك يتبين أرجحية مذهب السلف حين لم يطلقوا الأمرين في ذلك، بل فصلوا واستفصلوا عن المراد، فإن كان حقاً قبلوه، وإن كان باطلاً ردُّوه^(١). وقول المصنف: (فهؤلاء إذا أطلقوا على الصفاتية اسم التشبيه والتمثيل، كان هذا بحسب اعتقادهم الذي ينازعهم فيه أولئك)، التشبيه في اصطلاح المتكلمين وغيرهم هو التمثيل، والمتشابهان هما المتماثلان، وهما ما سد أحدهما مسد صاحبه وقام مقامه وناب منابه^(٢). ومقصودهم بنفي التشبيه: أن يراد به أنه لا يثبت لله شيء من الصفات، فلا يقال له قدرة، ولا علم، ولا حياة؛ لأن العبد موصوف بهذه الصفات، ولازم هذا القول أنه لا يقال له حي، عليم، قدير؛ لأن العبد يسمى بهذه الأسماء وكذلك كلامه وسمعه وبصره وإرادته وغير ذلك. وأصل الخطأ والغلط توهمهم أن هذه الأسماء العامة الكلية يكون مسماها المطلق الكلي هو بعينه ثابتاً في هذا المعين وليس كذلك،

الإيهام. أما القول إنها غير الذات فقد يكون صحيحاً، لما في التعبير بالذات من الإشعار بأن المقصود الذات المجردة دون صفاتها. انظر: الجواب الصحيح (٣/٣٠٨)، والصفدية (١٠٨/١) ودرء التعارض (٧٢/١٠).

(١) انظر في هذه المسألة: التسعينية (ص: ١٠٨)، والدرء (٢/٢٣٠).

(٢) نقض تأسيس الجهمية (١/٤٧٦).

فإن ما يوجد في الخارج لا يوجد مطلقاً كلياً، بل لا يوجد إلا معيناً مختصاً، وهذه الأسماء إذا سمي الله بها كان مسماهاً معيناً مختصاً به، فإذا سمي بها العبد كان مسماهاً مختصاً به، فوجود الله وحياته لا يشاركه فيها غيره، بل وجود هذا الموجود المعين لا يشاركه فيه غيره، فكيف بوجود الخالق. وبهذا ومثله يتبين لك أن المشبهة أخذوا هذا المعنى فزادوا فيه على الحق فضلوا. وأن المعطلة أخذوا نفي المماثلة بوجه من الوجوه وزادوا فيه على الحق حتى ضلوا. وإن كتاب الله دل على الحق المحض الذي تعقله العقول السليمة الصحيحة، وهو الحق المعتدل الذي لا انحراف فيه. وقول المصنف: (ثم يقول لهم أولئك: هب أن هذا المعنى قد يسمى في اصطلاح بعض الناس تشبيهاً، فهذا المعنى لم ينفه عقل ولا سمع، وإنما الواجب نفي ما نفته الأدلة الشرعية والعقلية). لفظ التشبيه يطلق في الاصطلاح على عدة معان: المعنى الأول: التماثل من كل وجه. فهذا المعنى منفي عن الله باتفاق، ولم يقل به أحد، حتى الممثلة. المعنى الثاني: التماثل من وجه دون وجه، وهذا منفي عن الله أيضاً. وخالف في ذلك الممثلة، ممن وصفهم الأئمة كالإمام أحمد وغيره بأنهم يقولون: لله يد كيدي، وسمع كسمعي، وقدم كقدمي. وهذان الإطلاقان يتضمنان التماثل في الحقيقة والكيفية، بأن يوصف الباري بشيء من خصائص المخلوق،

وهما اللذان دل الدليل على نفيهما، فمن قال بأحدهما فقد شبه الله بخلقه. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن نفي التشبيه من كل وجه هو التعطيل والجحود لرب العالمين، كما عليه المسلمون متفقون، كما أن إثباته مطلقاً هو جعل الأنداد لرب العالمين ... فلفظ التشبيه فيه عموم وخصوص ... ومن هنا ضل فيه أكثر الناس، إذ ليس له حد محدود. ومنه ما هو منتف، بالاتفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلهم، بل بين جميع العقلاء المقرين بالله، معلوم بضرورة العقل. ومنه ما هو ثابت بالاتفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلهم، بل بين جميع العقلاء المقرين بالصانع. فلما كان لفظ التشبيه يقال على ما يجب انتفاؤه، وعلى ما يجب إثباته، لم يرد الكتاب والسنة به مطلقاً، لا في النفي ولا الإثبات، ولكن جاءت النصوص في النفي بلفظ: المثل والكفو والند والسمي ... بخلاف لفظ التشبيه، فإنه يقال على ما يشبه غيره ولو من بعض الوجوه البعيدة، وهذا مما يجب القول به شرعاً وعقلاً بالاتفاق. ولهذا لما عرف الأئمة ذلك، وعرفوا حقيقة قول الجهمية، وأن نفيهم لذلك من كل وجه مستلزم لتعطيل الصانع ووجوده: كانوا يبينون ما في كلامهم من النفاق والتعطيل، ويمتنعون عن إطلاق لفظهم العليل، لما فهموه من مقصودهم، وإن لم يفهمه أهل التجهيل

والتضليل»^(١). والذي ورد ذمه في الكتاب والسنة هو التمثيل وكذلك ما يوافق معناه كالكلف والند والسمي، كما تقدم في النصوص السالفة. كما أن مثل الشيء في لغة العرب: هو نظيره ومكافئه الذي يقوم مقامه، ويسد مسده. قال ابن فارس: «مثل، الميم والثاء واللام أصل صحيح، يدل على: مناظرة الشيء للشيء، وهذا مثل هذا، أي: نظيره، والممثل والمثال في معنى واحد»^(٢). قال الشاعر:

ليس كممثل الفتى زهير
خلق يدانيه في الفضائل
وقال غيره:

سعد بن زيد إذا أبصرت جمعهم
ما إن مثلهم في الناس من أحد^(٣)
قال تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨]. وقال: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ إِرْمَ ذَاتِ

(١) بيان تليس الجهمية (٦/ ٤٨٤).

(٢) معجم مقاييس اللغة (٥/ ٢٩٦)، وانظر: القائد إلى تصحيح العقائد للمعلمي (ص: ١١٤).

(٣) انظر: تفسير الثعالبي (٨/ ٣٠٦)، وتفسير البحر المحيط (٧/ ٤٨٨)، ومجموع الفتاوى

(٦/ ١١٣)، ودرء تعارض العقل والنقل (٧/ ١١٤)، وبيان تليس الجهمية (١/ ٥٣٣)،

والصواعق المرسلة (٤/ ١٣٦٨)، وفتح القدير للشوكاني (٤/ ٥٨٢)، وروح المعاني

الألوسي (٢٥/ ١٨)، والقائد للمعلمي (ص: ١١٥).

أَلْعِمَادِ ⑦ أَلَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبَلَدِ ⑧ [الفجر: ٦-٨]، أي: في القوة والأجسام، وذلك لشدة أبدانهم وقواهم، والله أعلم^(١). فالتمثيل إذا أطلق يراد به: مشابهة الشيء للشيء ومشاركته له في جميع الصفات الذاتية التي يقوم بها أحدهما مقام الآخر، فلا يكون بمجرد الموافقة في بعض الصفات^(٢). وضابط التمثيل المنفي عن الله: ما تضمن أو استلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله تعالى في ذاته أو أسمائه أو صفاته أو أفعاله، وذلك فيما يجب له تعالى أو يجوز له أو يمتنع عليه. وكذلك ما تضمن أو استلزم ثبوت شيء من خصائص الله تعالى في ذاته أو أسمائه أو صفاته أو أفعاله لشيء من المخلوقات. وذلك أن كل ما كان مختصاً بالمخلوق فلا بد أن يكون فيه نقص، والله تعالى منزّه تنزيهاً مطلقاً عن كل نقص، وواجب له كل كمال، ومنزه في كماله عن كل مثال، فامتنع أن يضاف ذلك إلى الله تعالى^(٣). وهذا الحد هو ما أراده أئمة السنة، ممن بين معنى التشبيه بأنه قول المشبه: يد الله كيدي، أو مثل يدي، وسمع الله كسمعي، أو مثل سمعي، كما بين ذلك الإمام إسحاق بن راهويه

(١) انظر: تفسير الطبري (٤٠٦/٢٤)، وتفسير ابن كثير (٣٩٥/٨)، والقائد للمعلمي (ص: ١١٥).

(٢) بيان تليس (٣/ ١٣٥).

(٣) انظر: تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (ص: ٧٩)، بيان تليس الجهمية (١/ ٥٨٨)، درء

تعارض العقل والنقل (٤/ ١٤٦)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٩)، ومجموع الفتاوى (٦/ ٣٥).

وأحمد بن حنبل وعثمان بن سعيد الدارمي رحمهم الله وغيرهم^(١)، مما يبين أن المحذور إنما هو في إضافة شيء من خصائص صفة المخلوق إلى صفة الخالق، إذ هذا ما يفهم من قولهم عن المشبهة: يد الله كيدي. كما يبين أن مفهوم التشبيه عندهم لا يتحقق بمجرد إضافة الصفة لله، بل غالب أقوالهم في نفي التشبيه تتضمن الدلالة على أن إثبات الصفة لله لا يعتبر تشبيهاً. وبهذا يتبين أن المحذور: إثبات شيء من خصائص أحدهما للآخر. وقولنا: إثبات الخصائص إنما يراد: إثبات مثل تلك الخاصة، وإلا فإثبات عينها ممتنع مطلقاً^(٢)، وسيأتي البيان بأن التمثيل منفي بين الخالق والمخلوق جملة وتفصيلاً، سواء كان تمثيلاً من كل وجه، أو تمثيلاً من وجه دون وجه؛ لأن لفظ التمثيل قائم على اشتراك المتماثلين في الحقيقة والكيفية. وأما لفظ التشبيه فيشار فيه إلى ما يلي: أولاً: أن لفظ التشبيه لم يرد نفيه وذمه في الكتاب والسنة، وإنما الوارد نفي التمثيل. ثانياً: أن لفظ التشابه ليس مطابقاً في المعنى للفظ التماثل الذي ورد نفيه. قال أبو هلال العسكري في فروقه اللغوية: «إن الشيء يشبه

(١) انظر: جامع الترمذي (٣/ ٥٠)، اجتماع الحيوش الإسلامية (ص: ١٥٣)، فتح الباري (١٣/ ٤٠٧).

ويطال التأويلات لأبي يعلى (١/ ٤٣)، والمختار في أصول السنة لابن البناء (ص: ٩١)، ودرء تعارض

العقل والنقل (٢/ ٣٢)، وبيان تليس الجهمية (١/ ٤٧٦). ونقض الدارمي على المريسي (١/ ٤٣٥).

(٢) منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٩٦).

بالشيء من وجه واحد لا يكون مثله في الحقيقة، إلا إذا أشبهه من جميع الوجوه لذاته^(١). ويقال في اللغة: إن هذا يشبه هذا، وفيه شبه من هذا: إذا أشبهه من بعض الوجوه، وإن كان مخالفة له في الحقيقة^(٢)، فالتشبيه في اللغة قد يقال بدون التماثل في شيء من الحقيقة، كما يقال للصورة المرسومة في الحائط إنها تشبه الحيوان، ويقال هذا يشبه هذا في كذا وكذا، وإن كانت الحقيقتان مختلفتين^(٣). ومما يبين ذلك أن الله تعالى قد قال في كتابه عن نعيم أهل الجنة: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَبِهًا﴾ [البقرة: ٢٥]. قال قتادة وعكرمة: يشبه ثمر الدنيا، غير أن ثمر الجنة أطيب. وهذا أحد التفسيرين في الآية، فقد وصفت الآية ثمر الجنة بمشابهته لثمر الدنيا، وهي مشابهة واشتراك من بعض الوجوه، مع القطع بنفي المماثلة بينهما، بل بينهما تباين عظيم في الكيفية والحقيقة، فالمشابهة هنا ثابتة، والمماثلة منفية، مما يدل على ثبوت الفرق بين المشابهة والمماثلة^(٤). وقد بين شيخ

(١) الفروق للعسكري (ص: ١٧٦)، وانظر: نقد الشعر لقدامة بن جعفر (ص: ١٢٤)، وسر

الفصاحة للخفاجي (ص: ٢٤٦).

(٢) انظر: الجواب الصحيح (٣/ ٤٤٥).

(٣) بيان تلييس الجهمية (١/ ٤٧٧).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٥/ ٣٤٧)، ودرء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٢٣).

الإسلام ابن تيمية أقوال الناس في لفظي التشبيه والتمثيل، وهل هما بمعنى واحد، فقال: «وقد تنازع الناس: هل لفظ الشبه والمثل بمعنى واحد أو معنيين، على قولين: أحدهما: أنهما بمعنى واحد، وأن ما دل عليه لفظ المثل مطلقاً ومقيداً يدل عليه لفظ الشبه، وهذا قول طائفة من النظار. والثاني: أن معناهما مختلف عند الإطلاق لغة وشرعاً وعقلاً، وإن كان مع التقيد والقرينة يراد بأحدهما ما يراد بالآخر، وهذا قول أكثر الناس»^(١). وقول المصنف: (والقرآن قد نفى مسمى المثل والكفاء والنّد ونحو ذلك) فنفى مسمى المثل وذلك كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. ونفى مسمى الكفاء كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]. ونفى مسمى النّد كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، وقول المصنف: (ولكن يقولون: الصفة في لغة العرب ليست مثل الموصوف ولا كفأه ولا نده، فلا تدخل في النص، وأما العقل فلم ينف مسمى التشبيه في اصطلاح المعتزلة). هناك ثلاثة أقوال في تعريف الصفة. أولاً: قول أهل السنة والجماعة. تعريف الصفة هي: ما قام بالذات مما يميزها عن غيرها من أمور ذاتية، أو معنوية، أو فعلية. والوصف والصفة: تارة يراد به: الكلام الذي يوصف به الموصوف، مثاله: قول الصحابي في ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]: أحبها لأنها صفة الرحمن. وتارة

يراد به: المعاني التي دل عليها الكلام كالعلم والقدرة. وأما إضافة الوصف إلى الله فتعريفها: ما كان صفة قائمة بغيرها ليس لها محل تقوم به. فإذا كان المضاف إليه لا يقوم بنفسه، بل لا يكون إلا صفة كالعلم، والقدرة، والكلام، والرضا، والغضب، فهذا لا يكون إلا إضافة صفة إليه فتكون قائمة به سبحانه. ثانيًا: قول الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم. ينكرون هذا ويقولون: إنما الصفات مجرد العبارة التي يعبر بها عن الموصوف، فقالوا: إن إضافة الصفات إلى الله من إضافة وصف من غير قيام معنى به. فالقول بأن الصفة غير الموصوف، أو الصفات غير الذات هو قول المعتزلة. فالمعتزلة يرون امتناع قيام الصفات به، لا اعتقادهم أن الصفات أعراض، وأن قيام العرض به يقتضي حدوثه، فردوا جميع ما يضاف إلى الله إلى إضافة خلق، أو إضافة وصف من غير قيام معنى به؛ لأنهم يقولون إنما الصفات مجرد العبارة التي يعبر بها عن الموصوف، وينفون أن يكون لله وصف قائم به، علم أو قدرة أو إرادة أو كلام. ثالثًا: متكلمة الصفاتية. الكلائية ومن اتبعهم من الصفاتية قد يفرقون بين الوصف والصفة، فيجعلون الوصف: هو القول، والصفة: المعنى القائم بالموصوف^(١). فأدخلوا في الوصف الذي هو القول عندهم صفات الأفعال حتى ينفوا قيامها بالذات. وأدخلوا في الصفة التي هي المعنى القائم بالذات ما أثبتوه من الصفات كصفات

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٣٣٥). والتمهيد للباقلاني (ص: ٢٤٤).

المعاني السبعة، العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، ليتأتى لهم على هذا التقسيم اعتبار بعض الصفات قائماً بالذات، وبعضها غير قائم بها، فأرادوا بذلك نفي صفات الأفعال واعتبروها نسباً وإضافات لا تقوم بالذات. وقول المصنف: (فلا تدخل في النص)، أي: أنهم يقولون إن نصوص نفي المثل والكفاء والند تتعلق بالموصوف، أي: الذات وليس الصفة، فهي بهذا ليست داخلية في نص المسألة الذي هو الكلام في الصفات. وقول المصنف: (وأما العقل فلم ينف مسمى التشبيه في اصطلاح المعتزلة)، وقد عرف عن أهل الكلام أنهم لم يقبلوا للنصوص الشرعية قولها في صفات الرحمن جل شأنه؛ لأنها تثبت له من الصفات ما تقتضي عقولهم نفيه، فهم يرجعون في ذلك إلى حكم العقل وحده إثباتاً ونفياً ويرفضون أحكام القرآن^(١). قال ابن تيمية: «وهذا الاختلاف مبني على مسألة عقلية، وهو أنه هل يجوز أن يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه؟ وللناس في ذلك قولان: فمن منع أن يشبهه من وجه دون وجه، قال: المثل والشبه واحد. ومن قال إنه قد يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه، فرق بينهما عند الإطلاق، وهذا قول جمهور الناس. فإن العقل يعلم أن الأعراض مثل الألوان تشبه في كونها ألواناً، مع أن السواد ليس مثل البياض. وأيضاً فمعلوم في اللغة أنه يقال: هذا يشبه هذا، وفيه شبه من هذا، إذا أشبهه

(١) شرح القصيدة النونية (ص: ٣٨٨).

من بعض الوجوه، وإن كان مخالفة له في الحقيقة^(١). وهذا التفريق بين معنى التشبيه والتمثيل قد أقر به جمع من المتكلمين، فقد قرر ابن الهمام الحنفي من الماتريدية أن المثلية تقتضي المساواة في كل الصفات، والتشبيه لا يقتضيه^(٢)، وبين أبو المعين النسفي أن الشخصين لو اشتركا في الفقه أو الطب أو غير ذلك من العلوم والصناعات، ولم يكن بينهما في ذلك النوع مساواة ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده، فإنه لا يستجيز أحد من أرباب اللسان أن يقول: فلان مثل فلان في علم كذا، أو صنعة كذا^(٣). فتحصل بذلك أن لفظ التشابه والتماثل غير متطابقين في المعنى، بل لفظ التشابه أعم من لفظ التماثل، إذ التشابه يطلق على مطلق مشاركة الشيء للشيء ولو من بعض الوجوه، وأما التماثل فهو مشاركة الشيء للشيء من كل الوجوه، وإن كان قد يطلق لفظ التشبيه ويراد به التمثيل، وكذا العكس، وذلك يعلم بسياق الكلام وقرائنه. [محمد بن خليفة (٢/ ١٠٤)].

(١) الجواب الصحيح (٣/ ٤٤٤).

(٢) المسامرة شرح المسامرة (ص: ٣٠٨)، وانظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (١/ ١٥٠).

(٣) انظر: تبصرة الأدلة (١/ ١٥٠).

وكذلك أيضاً يقولون: إن الصفات لا تقوم إلا بجسم متحيّز، والأجسام متماثلة، فلو قامت به الصفات، للزم أن يكون ممثلاً لسائر الأجسام، وهذا هو: التشبيه. وكذلك يقول هذا كثيرٌ من الصفاتية، الذين يثبتون الصفات، وينفون علوه على العرش، وقيام الأفعال الاختيارية به، ونحو ذلك، ويقولون: الصفاتُ قد تقوم بما ليس بجسم، وأما العلو على العالم، فلا يصح إلا إذا كان جسمًا، فلو أثبتنا علوه، للزم أن يكون جسمًا، وحينئذٍ فالأجسام متماثلة؛ فيلزم التشبيه. فلهذا تجد هؤلاء يُسمّون من أثبت العلو ونحوه مشبّهًا، ولا يسمّون من أثبت السمع، والبصر، والكلام، ونحوه مشبّهًا، كما يقوله صاحب الإرشاد، وأمثاله.

يذكر الشيخ هنا شبهةً أخرى لنفاة الصفاتِ المعتزلة مركبة من مقدمتين: الأولى: الصفاتُ لا تقوم إلا بجسم. الثانية: الأجسامُ متماثلة. فالنتيجة: أن الله لا تقوم به الصفات، لأنها لو قامت به، لكان ممثلاً لسائر الأجسام. فنفوا الصفات، حذراً من

التمثيل. ثُمَّ يَبَيِّنُ الشَّيْخُ أَنَّ هَذِهِ الشَّبْهَةَ قَالَ بِهَا كَثِيرٌ مِنَ الصِّفَاتِيَّةِ مِنَ الْأَشَاعِرَةِ، وَنَحْوِهِمْ، فَأَخَذُوا بِالْمَقْدَمَةِ الثَّانِيَةِ مِنْ هَذِهِ الشَّبْهَةِ، وَهِيَ: تَمَاثُلُ الْأَجْسَامِ، وَلَمْ يَسْلُمُوا بِالْمَقْدَمَةِ الْأُولَى، وَهِيَ: (أَنَّ الصِّفَاتَ لَا تَقُومُ إِلَّا بِجَسَمٍ)، بَلْ قَالُوا: (إِنَّ الصِّفَاتَ قَدْ تَقُومُ بِمَا لَيْسَ بِجَسَمٍ كَمَا تَقُومُ بِالْجَسَمِ)، يَعْنِي: أَنَّ الصِّفَاتَ لَا تَتَنَافَى التَّجْسِيمَ، كَمَا لَا تَسْتَلْزِمُ التَّجْسِيمَ. وَلَكِنَّهُمْ وَقَعُوا فِي التَّنَاقُضِ، حَيْثُ زَعَمُوا أَنَّ إِثْبَاتَ بَعْضِ الصِّفَاتِ لَا يَسْتَلْزِمُ التَّجْسِيمَ، وَإِثْبَاتُ بَعْضِهَا الْآخَرِ يَسْتَلْزِمُ التَّجْسِيمَ، فَمَا يَثْبُتُ مِنْ الصِّفَاتِ، كَالْعِلْمُ وَالْقُدْرَةُ وَالسَّمْعُ وَالْبَصَرُ لَا يَسْتَلْزِمُ التَّجْسِيمَ، وَمَا لَا يَثْبُتُ مِنْ الصِّفَاتِ، كَالْعُلُوُّ وَالِاسْتَوَاءُ وَالْغَضَبُ وَالنُّزُولُ يَسْتَلْزِمُ التَّجْسِيمَ، وَالْأَجْسَامُ مَتَمَاثِلَةٌ، فَيَلْزِمُ مِنْ ذَلِكَ التَّشْبِيهِ، فَيَجِبُ نَفْيُهَا عَنْ اللَّهِ تَعَالَى بِزَعْمِهِمْ. وَهَذَا التَّفْرِيقُ مِنْهُمْ تَحَكُّمٌ وَتَنَاقُضٌ؛ لِأَنَّهُ تَفْرِيقٌ بَيْنَ الْمُتَمَاثِلَاتِ، وَلَيْسَ عَلَيْهِ دَلِيلٌ سَمْعِيٌّ، وَلَا عَقْلِيٌّ. وَالْحَقُّ أَنَّ ضَابِطَهُمْ فِي ذَلِكَ الَّذِي أَدَّى بِهِمْ إِلَى التَّنَاقُضِ: أَنَّ مَا دَلَّتْهُمْ عَقُولُهُمْ عَلَى إِثْبَاتِهِ، لَا يَسْتَلْزِمُ الْجَسْمِيَّةَ، وَمَا لَمْ تَدْلُهُمْ عَقُولُهُمْ عَلَى إِثْبَاتِهِ، أَوْ دَلَّتْهُمْ عَلَى نَفْيِهِ نَفْوَهُ، وَزَعَمُوا أَنَّ إِثْبَاتَهُ يَسْتَلْزِمُ الْجَسْمِيَّةَ، وَلَوْ جَاءَتْ بِهِ النُّصُوصُ الشَّرْعِيَّةُ.

[عبد الرحمن البراك (ص: ٤٧٥)].

أورد المؤلف مقالة المعتزلة: إن الصفات لا تقوم إلا بجسم، والأجسام متماثلة. وأجاب المؤلف عنها باقتضاب، وساق في كتبه الأخرى ما يجلي ذلك الجواب، حيث أبطل دعواهم أن الصفات لا تقوم إلا بجسم، وأنها من خصائص الأجسام. فقال: رحمه الله: «لا ريب أن الأعراض توصف فيقال: حركة سريعة وبطيئة، وبياض شديد وضعيف، ومحبة قوية وضعيفة»^(١). وقال أيضاً: «إن هذه الأمور توصف بها الأجسام والأعراض، فيقال: جاء البرد، وجاء الحر، وجاءت الحمى ونحو ذلك من الأعراض، وإذا كانت الأعراض توصف بالمجيء والإثبات، علم أن ذلك ليس من خصائص الأجسام»^(٢). وأما قولهم بتماثل الأجسام، فقرر المؤلف أنه «من أفسد الأقوال، بل هو معلوم الفساد بالضرورة بعد التصور الصحيح»^(٣). وقد بين ذلك في غير موضع^(٤)، فكان مما قال: «أكثر العقلاء يقولون: إنها ليست متماثلة، والقائلون

(١) شرح الأصبهانية (٢/٣٩٣).

(٢) شرح حديث النزول، مجموع الفتاوى (٥/٤٣٦، ٥٦٩).

(٣) الصنفدية (٢/١٧).

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/١١٥، ٣/٧٨، ٤/١٦٩، ٧/١١٣). ونقض التأسيس

(١/٥١٧، ٥٣٢). والرسالة الأكملية، مجموع الفتاوى (٦/١١٢). وتفسير سورة الإخلاص،

مجموع الفتاوى (١٧/٢٤٥).

بتمائلها من المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية ليست لهم حجة على تماثلها أصلاً. وقد اعترف بذلك فضلاً عنهم، حتى الآمدي في كتاب أبقار الأفكار اعترف بأنه لا دليل لهم على تماثل الأجسام إلا تماثل الجواهر، ولا دليل لهم على تماثل الجواهر، والأشعري في الإبانة جعل هذا القول من أقوال المعتزلة التي أبطلها^(١). وقال أيضاً: «حقيقة هذا القول أن الأجسام متماثلة من كل وجه، لا تختلف من وجه دون وجه، بل الثلج مماثل للنار من كل وجه، والتراب مماثل للذهب من كل وجه، والخبز مماثل للحديد من كل وجه.. وهذا القول فيه من مخالفة الحس والعقل ما يستغنى به عن بسط الرد على صاحبه، بل أصل دعوى تماثل الأجسام من أفسد الأقوال»^(٢).

[عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٤٤)].

سبق في كلام المؤلف رحمه الله ذكر ضابط للتشبيه اعتمد عليه المعطلة، أو بعضهم في نفي صفات الله سبحانه وتعالى. هذا الباب لا بد أن نفهمه بتسلسله. الآن عندنا حكم، وعندنا دليل على الحكم. أما الحكم فهو نفي الصفات، يلزم على المؤمن أن ينفي صفات الله سبحانه وتعالى، هذا حكم، وجوب نفي الصفات، لم؟ ما الدليل؟ ما

(١) منهاج السنة (٢/ ٥٩٩).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٩٢).

الحجة؟ الحجة أن إثبات الصفات يقتضي التشبيه، والتشبيه هو ممنوع ومحرم. هنا بحث، وهو ما ضابط التشبيه؟ كيف نعرف التشبيه فنحكم بأنه ثابت هنا ومنفي هناك، ما الضابط لهذا؟ ذكر المؤلف رحمه الله أولاً ضابطاً للمعتزلة: وهو أن التشبيه هو المشاركة في أخص الأوصاف، ما التشبيه عندهم؟ المشاركة في أخص الأوصاف، وهذا ما سبق الكلام عنه. نأتي الآن إلى ضابط آخر، قال به بعض المعتزلة، الضابط هو: التجسيم، يجب نفي الصفات؛ لأن إثباتها تشبيه، ولماذا هو تشبيه؟ لأن التشبيه هو التجسيم، فإذا ثبت أن إثبات الصفات تجسيم، فقد حصل التشبيه، فوجب نفي صفات الله سبحانه وتعالى. إذاً هذا ضابط ثاني بعد الضابط السابق. مسألة التجسيم من أكثر المسائل التي حصل فيها النزاع بين أهل السنة والجماعة وأهل البدع، الخوض فيها كثير، والبحث فيها كثير، وكلام أهل البدع في أنفسهم كثير، واختلافهم فيها كثير، ولذلك يحتاج المقام إلى شيء من البسط، فإن أهل السنة والجماعة قد نالهم شيء كثير من الظلم والبهتان، حيث رموا عن بكرة أبيهم، بأنهم قائلون بالتجسيم، وأنهم مجسمة، وهذا شيء يشترك فيه جميع المعتزلة، فإنهم يرمون أهل السنة والجماعة عن قوس واحدة بهذه الدعوى الباطلة، وهذا الظلم، وهذا الافتراء. وأي عيب على أهل السنة أن يقولوا بما قالت به النصوص، أو يثبتوا لله ما أثبت لنفسه، وهو أعلم بنفسه، وأن يثبتوا له ما أثبت له رسوله ﷺ، وهو أعلم بالخلق به. أي لوم عليهم في هذا، وما

هو السبيل الذي وجدوه عليهم حتى يقعوا فيهم هذه الواقعة، ويفتروا عليهم هذا الافتراء. مسألة التجسيم كما ذكرت مسألة كبرى، تحتاج إلى شيء من التوضيح فانتبه، الحجة عند المعطلة في هذا الباب فيها كلام طويل وعميق، لكنني سألخص لك المقصود منه بما يناسب المقام. المعطلة ينفون صفات الله سبحانه وتعالى بحجة التجسيم؛ لأن التجسيم تشبيه، والتشبيه كفر، فوجب نفي التجسيم عن الله سبحانه وتعالى، وهذا الذي قالوه يتكون من مقدمتين ونتيجة، كلامهم في هذا الباب الذي أدلو به في هذا المقام، يتكون من مقدمتين ونتيجة. أما المقدمة الأولى: فهي أن إثبات الصفات يقتضي التجسيم. المقدمة الثانية: الأجسام متماثلة. النتيجة: أن إثبات الصفات يقتضي التشبيه والتمثيل؛ لأن الصفات إن قامت به سبحانه كان جسماً، والأجسام كما علمنا متماثلة، فكان مثلها، فافتضى إذاً إثبات الصفات التمثيل، أن يكون الله كغيره من الأجسام المخلوقة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، ومن شبه الله ومثله بخلقه فقد كفر. إذاً وصلنا إلى المقصود وهو وجوب نفي الصفات عن الله سبحانه وتعالى، وأنا حينما أقول: الصفات، أتكلم في الصفات في الجملة، وإلا فإنهم قد يخرجون من هذه الجملة وهي الصفات أشياء، ويدعون أنها لا ينسحب عليها هذا الدليل، لكنني أتكلم الآن بصورة إجمالية. والجواب عن هذا بيان بطلان كلا المقدمتين، وإذا كانت المقدمتان باطلتان فالنتيجة باطلة، والرد سيكون في ثلاث

مقامات: أولاً: ما هو الجسم؟ وثانياً: هل الصفات لا تقوم إلا بالأجسام؟ وثالثاً: هل الأجسام متماثلة؟ إذاً عندنا مقامات ثلاثة، نحتاج إلى الكلام فيها واحدة واحدة. أما المقام الأول وهو الذي ينبني عليه فهم الموضوع برمته، وهو: ما هو الجسم؟ أنتم تقولون إن إثبات الصفات يقتضي التجسيم؛ لأن الصفات لا تقوم إلا في الأجسام؛ يعني لا تقوم صفة إلا في جسم، ولا تقوم الصفات إلا في جسم، ما هو هذا الجسم؟ اختلف المتكلمون في هذا المقام اختلافاً طويلاً جداً، ورد بعضهم على بعض ردوداً طويلة، وما اتفقوا في هذا على كلمة واحدة، لو طالعت كتبهم المصنفة في الاعتقاد، لوجدت أن الأقوال في هذا المقام كثيرة، تارة يقولون: إن الجسم هو الذي يشار إليه، وتارة يقولون: إن الجسم هو الذي تقوم به الصفات، وتارة يقولون إن الجسم هو المركب من المادة والصورة، وتارة يقولون عن الجسم هو المركب من الجواهر المنفردة، إلى أشياء أخرى كثيرة. إذاً مصطلح الجسم عندهم ليس بالأمر الواضح، وبينهم فيه اختلاف كثير، والسؤال: هل الحقائق العلمية ترد إلى الاصطلاحات الخاصة؟ وهل هذا منهج صحيح؟ يعني أن نصطلح نحن هنا في هذه الحلقة على اصطلاح معين، ثم بعد ذلك نحاكم النصوص وكلام الناس إلى هذا الذي اصطلاحنا إليه، فنقبل ونرد بناءً على هذا المصطلح الذي أحدثناه. هل هذا مقبول؟ هل هذا منهج صحيح؟ ليس هذا منهجاً صحيحاً، والمؤلف رحمه الله نبه على هذه القاعدة: الحقائق

العلمية العقلية لا تؤثر فيها الاصطلاحات الحادثة. بمعنى هذا الذي قلتموه في تعريف الجسم، أهو شيء دل عليه القرآن؟ أو هو شيء دلت عليه السنة؟ أو هو شيء قام عليه الإجماع؟ أو هو شيء توارد عليه أهل اللغة، وتعارفوه فيما بينهم؟ الجواب: أنه ليس شيء من ذلك البتة، القضية وما فيها أنهم اصطلاحوا على شيء، ثم بعد ذلك حاكموا النصوص، وكلام السلف كله إلى هذا الاصطلاح الذي اصطلاحوه، وهذا كاف في نقض هذه القاعدة من أصلها. لو رجعنا إلى اللغة، لوجدنا أن الذي دلت عليه، وهو الذي جاء في القرآن، أن الجسم هو البدن، أو الجسد المعروف الكثيف، الذي يشتمل على لحم ودم وعظم إلى آخره، هذا هو المعروف في اللغة، وهذا هو الذي دل عليه القرآن، قال جل وعلا: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ [المنافقون: ٤]. إذاً هذا هو المعروف في اللغة، فهل تريدون إن الصفات لا تقوم إلا بهذا الجسم؟ أولاً: هذا ليس من تعريفاتهم للجسم، لكننا نقول: هذا الذي تكلمتم عنه، وقلتم إن هذا هو الذي تقوم به الصفات، ونحن نقطع بأن الصفات تقوم بهذه الأجسام، وتقوم بغيرها، فهذه السارية، وهذا الكأس ليس جسماً على الاصطلاح اللغوي، والذي جاء في القرآن، ومع ذلك فإنه يتصف بالصفات، أليس هذا الكأس له لون، واللون صفة له، أليست هذه السارية قائمة، وقوية، ومتصفة بلون، وملساء إلى آخره؟ إذاً الصفات على هذا، لا تقتصر على الجسم الذي دلت اللغة ودل الشرع عليه. إذاً كلامكم ليس ثابتاً من

أصله. ثم نقول ثانيا: حينما تقولون عن الله سبحانه وتعالى: إنه ليس جسما، فإننا نقول: هذا اصطلاح اصطلاحتموه، ولفظ أحدثتموه على معنى تريدون، والذي يجب ألا يقال في حق الله سبحانه وتعالى لا في جانب الإثبات، ولا في جانب النفي إلا بتوقيف، لا نثبت لله إلا ما أثبت لنفسه، ولا ننفي عنه إلا ما نفى عن نفسه. ولذا حينما تقرررون نفي الجسم عن الله عز وجل، فتقولون: إن الله عز وجل ليس جسما، فإن أهل السنة والجماعة، وأهل الحق يتوقفون في هذا النفي، ولا يطلقون ما تطلقون، لا إثباتا ولا نفيا، وهذا هو المسلك الحق، عملا بقول الله جل وعلا: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]. لا يجوز لنا أن نقول على الله عز وجل بغير علم، ثم بعد ذلك نستفصل عن الشيء الذي أرادوا. إذاً أهل السنة والجماعة لا يستعملون هذا اللفظ البتة، لا في مقام الإثبات، ولا في مقام النفي، لا يقولون: إن الله جسم، ولا يقولون: إن الله ليس بجسم، ومن استعمل هذا اللفظ، فإننا نستفصل عن مراده؛ لأن كلمة الجسم أضحت كلمة فيها من الاشتراك والاشتباه ما لا يخفى. قد ينفي شيء حق، وقد يثبت شيء باطل، وبالتالي لما كان هذا اللفظ فيه من هذا الاشتباه والاشتراك ما فيه، فإن أهل السنة والجماعة أولا: لا يستعملونه. وثانيا: يستفصلون عن مراد من استعمله من المخالفين. أنتم يا معشر المعطلة عن بكرة أبيكم تقولون: إن الله عز وجل ليس جسما، فنقول: ما هذا الذي

أردتم نفيه عن الله عز وجل، ما هو الجسم الذي تقولون: إن الله عز وجل لا يوصف به، ولا يُطلق هذا الأمر عليه؟ فإن قالوا ما هو حق، قبلنا المعنى مع التوقف في إطلاق اللفظ نفياً أو إثباتاً، وإن قالوا ما هو باطل، فإننا نرد هذا الباطل، إن أردتم بالجسم ما دلت عليه اللغة، فحاشا وكلا أن يكون الله عز وجل جسماً، بهذا المعنى؛ لأن هذا يقتضي مماثلته للمخلوقين. والله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]. لا يجوز أن يثبت لله سبحانه وتعالى هذا المعنى، فنفيكم إذاً بهذا المعنى حق. وإن أردتم أن الجسم هو ما يُشار إليه، وبالتالي فالله ليس جسماً في زعمكم بهذا المعنى، فإننا نقول: عن هذا الذي نفيتم باطل، لا يجوز لنا أن نوافقكم عليه، فإن أعلم الخلق بالله قد أشار إلى ربه سبحانه وتعالى في أعظم موقف كان فيه المؤمنون في حجة الوداع، وفي خطبة عرفة في ذلك المقام العظيم، فإن النبي ﷺ رفع يديه مشيراً إلى ربه؛ لأن ربه في العلو المطلق سبحانه وتعالى، فقال: اللهم فاشهد، اللهم فاشهد ينكتها عليهم. وبالتالي صار هذا الذي نفيتموه كلاماً باطلاً، إن قلتم: إن الجسم الذي نفيه عن الله سبحانه وتعالى هو المركب من هذه الجواهر المفردة أو المنفردة كما تقولون، أو من الهيولى والصورة، أو ما شاكل ذلك مما تذكرون. فإننا نقول: هذا إن سلمنا بأن الأجسام المخلوقة تتكون منه، فالله عز وجل

شأنه أعظم من ذلك، الله عز وجل ليس كهذه الأجسام، ولا يجوز أن يثبت له هذا المعنى؛ لاقتضائه التشبيه. إن قلت: إن الجسم هو الذي يقوم بنفسه، أو يكون موصوفا بالصفات، فإننا نقول: إن الله عز وجل قائم بنفسه، مقيم لغيره، والله عز وجل قد قامت به الصفات وعليه فهذا النفي باطل. إذا الأمر لا يجوز أن يُطلق فيه قبول أو رد إلا بالاستفصال والاستفسار، ثم بعد ذلك يوزن ما يُذكر بميزان الشرع، ثم يحكم بعد ذلك عليه. هذا هو منهج أهل السنة والجماعة في مسألة التجسيم، وبه يظهر لك أن أهل السنة والجماعة برئاء أعظم البراءة مما يصممهم به المخالفون الذين يدأبون ليل نهار في وصفهم بأنهم مجسمة، وقائلون بالتجسيم، ويقولون: إن الله عز وجل جسم كالأجسام، وربما نسبوا هذا إلى أئمة المسلمين؛ كابن خزيمة، أو الدارمي، أو ابن تيمية، أو ابن القيم، أو محمد بن عبد الوهاب، أو غيرهم من أهل العلم. وهذا على كل حال ظلم، والله عز وجل قد حرم الظلم بين عبادة، كما جعله على نفسه محرما، وهؤلاء جميعا سيختصمون عند الله عز وجل، والظالمون سيعلمون أي منقلب ينقلبون. إذا هذا والله محض الافتراء، حاشا وكلا أن يكون أحد من أئمة أهل السنة قائلا بأن الله عز وجل جسم، سواء قال: إنه جسم كالأجسام، أو إنه ليس جسما كالأجسام، هذا كله لا يقول به أهل السنة والجماعة البتة. وعليه فهذا الذي يذكرون ما هو إلا محض باطل، ولا يجوز أن يضاف إلى أهل السنة والجماعة. المقام الذي يلي

هذا هو: هل كل ما قامت به الصفات يكون جسما؟ لأنهم يقولون: إن الصفات لا تقوم إلا بجسم. هذه المقدمة غير مسلمة، على أي اصطلاح اصطلاحوا عليه في تعريف الجسم، فإن الناس والعرب تقول: اشتد البرد أو يقولون هذا برد شديد، ويقولون: جاء الليل ويقولون: صبح جميل في كلمات كثيرة، يصفون بها ما لا يعتبر اصطلاحا جسما، فانخرم قولهم: إن الأجسام هي التي تقوم بها الصفات، أو إن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام، هذا ليس بمسلم، وثبت أن الصفات تقوم بغير الأجسام، ولذلك نصف الليل بالسواد وهو ليس بجسم، نصف المرض بالشدة وهو ليس بجسم، إنما هو عرض من الأعراض في أمثلة كثيرة، فانتقض إذا زعمهم أن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام. ثم إننا نسألهم ثانيا على أي شيء اعتمدتم في دعواكم أن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام؟ هل بناءً على دليل من القرآن؟ أم على دليل من السنة؟ أم على إجماع بين المسلمين؟ أم على تنصيب أئمة اللغة؟ أم على قضية عقلية؟ على أي شيء من هذه الأمور الخمسة بنيت أن الصفات لا تقوم إلا بجسم؟ والجواب بالتأكيد ليس على شيء من هذا، ولو خالفوا في هذا لانكشف للناس ألاعيبهم، إذا الأمر لا يعدو أن يكون دعوى يدعونها. بقي أمر سادس يمكن أن يقولوه، يقولون: دلنا على هذا الاستقراء، بمعنى إننا تصفحنا الصفات، وتتبعناها فما وجدناها تقوم إلا بجسم، يمكن أن يقولوا هذا، أليس كذلك؟ فنقول حينها، الجواب عن هذا من جهتين: أولا: قد انتقض هذا

الذي ذكرتموه بما ذكرناه، فإن الصفات قد قامت بغير الأجسام. وثانيا: هل استقراؤكم هذا كان استقراء تاما؟ هل تتبعتم كل صفة وجدت على الإطلاق، بحيث لم يفتكم صفة من الصفات، وبالتالي جزمتم بأن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام؟ هل عاقل يمكن أن يدعي هذه الدعوى؟ بل لا أقول في الصفات، هل أنتم قد استقرتكم استقراء تاما الأجسام فضلا عن الصفات؟ ما الذي شاهدتموه؟ وما الذي رأيتموه حتى تحكموا هذا الحكم؟ وبالتالي قفزتكم هذه من الجزئي إلى الكلي قفزة غير صحيحة، إذا كنتم رأيتم جزئيات معدودة، فإنه لا يصح لكم أن تحكموا من خلالها بحكم كلي، فتقولون: إن الصفات جميعا لا يمكن أن تقوم إلا بما هو جسم، أنتم ما أحطتم علما بكل الصفات، بالصفات التي تكون للحيوانات، وللجن، وللملائكة، وللأسماك في البحار، ولكل شيء، ثم بعد ذلك قلت: إن الصفات لا تقوم إلا بأجسام، أنتم ما أحطتم علما بكل الصفات. هل أحطتم علما بصفات الجن؟ هل أحطتم علما بصفات الملائكة؟ هل أحطتم علم بغير ذلك حتى تطلقوا هذا الحكم، وهو أن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام؟ ثم يقال بعد ذلك: إن كان استقراؤكم صحيحا وتاما تسليما جدليا، وأنه استقراء مسلم، وأنه كان استقراء تاما. فإننا نقول لهم حينها كان الواجب والإنصاف أن تقولوا: إن الصفات المخلوقة، لا تقوم إلا في أجسام مخلوقة، لماذا؟ لأن هذا هو الذي استقرتكموه، أليس كذلك؟ فوصلتم إليه، ونحن سنسلم لكم جدلا

بهذا، ونقول: لا يمكن أن تقوم صفة إلا بجسم، ولكن إن كان هذا بناءً على استقراء، فالصياغة الصحيحة تقتضي الصفات المخلوقة لا تقوم إلا في أجسام مخلوقة. والسؤال بعد هذا: هل يصح أن تجعلوا الله سبحانه وتعالى جزءاً داخلًا في هذا الكلي؟ هل يصح أن تشملوه بقياس شمول؟ هل الله عز وجل جسم مخلوق؟ وهل صفاته مخلوقة حتى تقولوا: إنه داخل تحت الكلية التي تقول: الصفات لا تقوم إلا بأجسام؟ تعالى الله عن ذلك، فالله ليس كمثله شيء، الله عز وجل له شأن آخر، الله عز وجل خالق، الله ليس له سمي، وليس له كفو، سبحانه وتعالى. وعليه فإنكم إن قررتم هذه القاعدة، وسلمتم بها، وسلمنا لكم بها، أو لم نسلم بها، فالنتيجة على كل حال لا تؤثر شيئاً فيما يتعلق بصفات الله سبحانه وتعالى؛ لأنه ليس داخلًا أصلاً في هذه القاعدة التي تدعون. وبذا تعلموا أن أساساً الإشكال عند القوم راجع إلى أنهم مشبهة، التشبيه متغلغل في قلوبهم، لا ينفكون عنه، ولذلك تأمل في عامة ما يحتجون به، وما يذكرونه من القواعد والأصول والضوابط والكليات، تجد أنهم يدورون على التشبيه، هذا هو أساس البلاء عندهم، القوم مشبهة، والعجيب أنهم ينفون صفات الله سبحانه وتعالى لأجل دفع التشبيه، وهم واقعون في حماته، والمشتكى إلى الله. إذاً اتضح لنا أن هذا الأصل، أو هذه المقدمة التي قدموها، وهي: أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم؛ لأن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام مقدمة غير صحيحة. نتقل الآن إلى المقدمة الثانية:

الأجسام متماثلة، وهذه مقدمة لا تقل بطلانا عن سابقتها. القوم يقولون الأجسام متماثلة، والسؤال: أولا: هذا منكم حكم، أليس كذلك؟ حكمتم بأن الأجسام متماثلة، والسؤال: ما الدليل على أن الأجسام متماثلة؟ لأنه يمكن لغيركم ومخالفكم أن يحكم بعكس هذا الحكم، فيقول: الأجسام غير متماثلة، إذا أنتم مضطرون إلى إثبات الحجة، وإلا فالدعوى لا تقدم ولا تؤخر، دعوى كاسمها لا عبرة بها، ولا يؤبه بها، ولا يبنى عليها شيء، العبرة بالدليل. والسؤال: أقام دليل من القرآن؟ أم من السنة، أم من الإجماع، أم من العقل، أم من اللغة، أن الأجسام متماثلة؟ والجواب في كل ذلك عندهم وعندنا ليس هناك شيء من ذلك، لا دليل من القرآن ولا من السنة ولا من الإجماع ولا من العقل ولا من اللغة أن الأجسام متماثلة. إذا ما بقي عندهم الآن إلا دعواهم الاستقراء. والسؤال مرة أخرى: هل استقريتم استقراء تاما، فمررتم على جميع ما يسمى جسما؟ تصفحتم تلك الأجسام جسما جسما، فوصلتم إلى أنها متماثلة؟ هل يدعون هذا؟ لا أحد يستطيع أن يدعي هذا، ولو ادعاه فإنه قد أبان عن عورة عقله. إذا هذا استقراء غير صحيح، وما يدريكم أن الأجزاء التي فاتتكم وما استقريتموها ينطبق عليها ما انطبق على ما رأيتموه، هذا كله على تسليم أن الجزء الذي استقروه متماثل. وهذا غير مسلم، لكن سنسلم فنقول: أنتم استقريتم وتصفحتم جمعا من الجزئيات، لكن فاتكم أشياء كثيرة، والله عز وجل يخلق ما لا تعلمون، ﴿وَيَخْلُقُ

مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿النحل: ٨﴾. إذاً هناك أجسام كثيرة، ما يدريكم أن هذا الذي فاتكم تصفحه وتتبعه ينطبق عليه ما انطبق على ما رأيتموه؟ هذا هو الأمر الأول، أنتم تتكلمون في شيء عظيم، أنتم تتكلمون في صفات الله سبحانه وتعالى. يجب أن تكون الأسس التي تبني عليها أسساً قطعية يقينية، أنتم تقولون: هذا الباب قطعي، فلا يتكلم فيه إلا بقطعي، أليس هذا كلامهم؟ لو استدللنا بحديث في الصحيحين، قالوا: المعذرة لا نقبله؛ لأنه أحاد، والأحاد ظني، وهذا الباب قطعي، فلا يقبل فيه إلا بالقطعي، ثم بعد ذلك تحتجون بهذه الحجة! هل هذا من الإنصاف. ثم يقال لهم ثانياً: هذا الذي تصفحتموه، بل هذا الذي تشاهدون ونشاهد، أصبح أن يقال فيه: إنها أجسام متماثلة؟ بأي عقل، وبأي شرع، وبأي لغة يُطلق هذا الحكم العجيب؟ الأجسام متماثلة؟! إذاً بناءً على هذا نقول: إن الشمس مثل القملة، ما رأيكم؟ الشمس مثل القملة؛ لأن الشمس جسم، والقملة جسم، فهما متماثلان، أيقول هذا عاقل؟ أيقول عاقل إن الجبال مثل الماء؟! أيقول عاقل إن القمر مثل الفاكهة؟! أيقول عاقل إن الحيوان مثل النجوم والكواكب؟! أيقول هذا عاقل؟ أنا أعجب والله من أن عقلاء وأذكياء يصلون إلى هذا الحد، فيدعون هذه الدعوى العجيبة وهي أن الأجسام متماثلة، سبحانه الله كيف لكم أن تقولوا هذا؟ وإن تعجب فعجب حالهم والله. ولذا صدق ابن القيم رحمه الله حينما قال: «ما عصى الله أحد بشيء إلا أفسده عليه». هؤلاء تجاوزوا النصوص،

وتعدوا حدودها، وانتهكوا حرمتها بعقولهم، ادعوا أن عقولهم كفيلة وكافية بالوصول إلى الحق والصواب في هذه المطالب الإلهية، وإذا بعقولهم تفسد عليهم فيأتون بما يُضحك العقلاء على عقولهم. إذا هذه الجملة غير صحيحة، ونحن نقول: الأمر ليس بهذا فقط، بل إن الأجسام التي تشترك في الجسمية لا يُسلم بأنها جميعا متماثلة، وهذا قد قاله الله عز وجل: ﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٨]. هذا والكل بشر، وإنس، وأجسام، وأحياء، ونامين، وشاعرين، وناطقين، وضاحكين، جميع الصفات الذاتية والعرضية متوفرة فيهم، ومع ذلك نفى الله عز وجل التماثل بين المتقدمين والمتأخرين، فإذا كان إنسان ليس مثل إنسان، فكيف تطلقون هذه الدعوى العريضة وهي أن الأجسام متماثلة؟ إذا هذا من القول الباطل. ثم إننا نقول لكم أيضًا: إنه بناء على استقراءكم، ودعواكم أنكم استقرتكم فوصلتم إلى أن الأجسام متماثلة، كان الحق والإنصاف أن تقولوا: الأجسام المخلوقة متماثلة. سنسلم لكم جدلاً بأن النتيجة التي وصلتم إليها صحيحة، وهي أن كل الأجسام التي رأيتموها متماثلة، ما اختلف جسم عن جسم، سنلغي عقولنا مؤقتاً ونقول: كلامكم صحيح، ولكن كان ينبغي أن تقولوا: الاستقراء قد دل على أن الأجسام المخلوقة متماثلة. وبالتالي، أصبح أن تجعلوا صفات الله سبحانه وتعالى مشمولة في هذا الحكم الكلي؟ هل الله عز وجل ينطبق عليه أنه داخل في الأجسام المخلوقة؟ تعالى الله عن

ذلك علوا كبيرا، عجيب والله هذا الأمر، أنتم تحكمون على شيء رأيتموه، وتعلمون أنه مخلوق، فإننا نقول لكم حينها: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧]، ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [الصفات: ١٥٤]. عجيب والله هذه الأحوال التي يتردون فيها، تجعلون هذا الحكم الذي بنيتموه على استقرار للمخلوقات ينطبق على صفات الله سبحانه وتعالى، إن هذا والله لمن أبطل الباطل. وعليه فلا شك ولا ريب أن هذا الذي زعموا أن الأجسام متماثلة، لا شك أنه من أبطل الباطل، وهم في أنفسهم والله لا يقبلون ذلك، لو قيل لأحدهم: بما أن لك وجهها وللقرد وجهه، فوجهك مثل وجه القرد سواء بسواء، هل يقبل؟ أو يقول: هذا خروج عن حدود الأدب، وقول باطل، ووجه القرد يليق به، ووجهي يليق بي. وبالتالي لا يصح هذا الحكم، كيف لكم بعد ذلك أن تقولوا: إن الله عز وجل إذا كان موصوفا بالوجه، فإن هذا يستلزم التجسيم؛ لأن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام، والأجسام متماثلة، سبحانه الله العظيم، أين وجدتم، وأين رأيتم حتى توهمتم هذا التشبيه؟ وجهها موصوفا بالجلال والإكرام، أين هذا يا عباد الله؟ أين وجدتم وجهها يصدق عليه أنه وجه يبقى ولا يفنى، ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]. أين وجدتم ذاك الوجه الذي حجابه النور، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه؟ هل وجدتم شيئا من هذا فيما رأيتم، وفيما أدخلتموه تحت هذه القاعدة الكلية حتى تقولوا: إن إثبات الوجه لله

عز وجل يقتضي التشبيه؟ سبحانه الله العظيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. إذا ثبت لنا يا رعاكم الله أن هذه القاعدة التي ذكروها وهي أن الأجسام متماثلة قاعدة باطلة، وأدنى نظر فيها كفيل ببيان بطلانها. وبهذا يتضح لك يا رعاك الله أن أساس البلاء عند القوم، أنهم جعلوا الاشتراك في قدر كلي، أو معنى كلي هو التمثيل الممنوع، وقد علمت يا رعاك الله أن حصول الاتفاق في القدر المشترك ليس تمثيلاً، كما أن نفي التمثيل لا يستلزم الاشتراك في القدر المشترك، كلا الأمرين ليس ثابتاً. الإشكالية عندهم كلها من هذا الأمر، وهو أنهم جعلوا أن حصول قدر مشترك بين صفة الخالق والمخلوق هو التمثيل، أو إنه داخل في معنى التمثيل، ولا شك في بطلان ذلك، وإنه لو طردنا قولهم لتج من هذا قول عظيم. إذا كان الاشتراك في أي قدر يكون بين شيئين يقتضي المماثلة بينهما، للزم أن يكون الله سبحانه وتعالى مماثلاً لكل شيء، لم؟ لأنه إذا كان له ذات، وكل شيء له ذات، إذا حصل التماثل، ولأنه إذا كانت له حقيقة سبحانه، وللأشياء حقيقة، حصل التماثل؛ لأنه لا بد من وجود قدر مشترك ولا بد ولو لم يكن إلا الوجود، فإذا كان الله موجوداً، وكانت جميع الأشياء موجودة، حصل التماثل؛ لأنكم تزعمون أن الاشتراك في هذا القدر المشترك تمثيل. فيلزم من هذا لو طردنا قولكم، لكان الله عز وجل مماثلاً لجميع الأشياء، فصارت الحجة التي أرادوا بها نفي التمثيل مقتضية حصول أقبح تمثيل انتبهتم لهذه؟ تدبرها فإنها نافعة. أقول: هذه

الحجة التي أرادوا بها نفي التمثيل مقتضية لإثبات أقبح تمثيل، إذا كان تمثيل صفات الله عز وجل بصفات إنسان قبيحاً، وشيئاً مذموماً بل كفرًا، فكيف بأن يمثل سبحانه، أو تمثل صفاته بكل شيء حسن وقبيح، هل هناك تمثيل أعظم من هذا التمثيل؟ وهل كفر أعظم من هذا الكفر؟ وعليه، فإننا قد قلنا سابقاً: إن القوم قد فروا من التشبيه فوقعوا في التشبيه، وقلنا: إنهم فروا من تشبيه الله عز وجل بالإنسان أو بالحيوان، فوقعوا في تشبيهه بالناقضات، أو الجامدات، أو المعدومات، أو الممتنعات، والآن أقول: أو كل شيء. وعليه، فاتضح لنا أن هذا الذي قرروه باطل، وغير صحيح، ومبني على أساس باطل، القوم داء التشبيه قد صار مرضاً مزمناً في نفوسهم، وما استطاعوا الانفكاك عنه، ووقعوا في مغالطات عقلية كثيرة. ومنها: أنهم جعلوا الاشتراك في قدر مشترك هو مطلق كلي، لا وجود له إلا في الأذهان، مقتضياً للتمثيل، ويلزم عليه ما يلزم مما ذكرت لك. بل من عجيب أمرهم أنهم وقعوا في مغالطة، وشيء ممنوع وقبيح عند جميع العقلاء، وهو ما يسمى في فن المناظرة المصادرة على المطلوب. بمعنى حقيقة قولهم هي: الله عز وجل لا يتصف بالصفات؛ لأن الاتصاف بالصفات تجسيم، وإذا قلنا لهم ما التجسيم؟ قالوا: هو الاتصاف بالصفات؛ يعني ليس عندهم شيء يبينون به حقيقة التجسيم إلا أن يقولوا: إن التجسيم هو الاتصاف بالصفات. بمعنى حقيقة قولهم يقولون: يجب نفي الصفات عن الله عز وجل؛ لأن قيامها به يقتضي التجسيم، ويقتضي

التشبيه، وحينما تسألهم ما هو التجسيم والتشبيه؟ يقولون: قيام الصفات به، هذا هو التجسيم والتشبيه. إذاً دعونا نعيد الصياغة بطريقة صحيحة فنقول: يجب نفي الصفات عن الله عز وجل؛ لأن قيامها به يقتضي قيامها به. فصار الدليل أو المقدمة هي نفس النتيجة، وصارت النتيجة هي نفس المقدمة، ولكنهم صاغوها بعبارة أخرى لأجل التلبس، وهذه مصادرة على المطلوب. وبالتالي اتضح لنا بطلان قولهم، وأن حجتهم التي أسموها بالتجسيم حجة باطلة، وأن الحق الذي لا شك فيه أن الله سبحانه وتعالى متصف بالصفات التي أخبر بها عن نفسه، وأخبر بها رسوله ﷺ على ما يليق به سبحانه وتعالى، لا كصفات المخلوقين، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. [صالح سندي (ص: ٦٨٣)].

وكذلك قد يوافقهم على القول بتماثل الأجسام القاضي أبو يعلى وأمثاله من مثبته الصفات والعُلُو، ولكن هؤلاء قد يجعلون العلو صفةً خبرية كما هو أول قَوْلِي القاضي أبي يعلى، فيكون الكلام فيه كالكلام في الوجه، وقد يقولون: إن ما يثبتونه لا ينافي الجسم، كما يقولونه في سائر الصفات. والعاقل إذا تأمل، وجد الأمر فيما نفوه كالأمر فيما أثبتوه لا فرق.

يقول الشيخ: إن القاضي أبا يعلى الحنبلي وأمثاله يثبتون (العلو) وسائر الصفات، ولكنهم يجعلون (العلو) صفة خبرية كما في أول قَوْلِي القاضي أبي يعلى، فيكون الكلام في هذه الصفة، كالكلام في صفة (الوجه)، أي: أنها من قبيل الصفات الخبرية السمعية، التي لم يدل عليها العقل، وإنما تثبت لورود السمع بها فحسب. كما أنه قد يوافق من تقدم ذكرهم ممن يقول بتماثل الأجسام. فهم يقولون: إن هذه الصفات تثبت لورود الخبر بها، وإنما لا تستلزم الجسم، ولا تنافيه، فقد تقوم بالجسم، وبما

ليس بجسم، كما يقول ذلك مَنْ يثبت الصفات السبع، ويقول هؤلاء في سائر الصفات التي يثبتونها. وجعل القاضي صفة العلو صفة خبرية، أي: سمعية فقط ليس بصحيح، والصواب: أن العلو صفة خبرية عقلية، أي: دل على إثباتها: السمع، والعقل، بخلاف الوجه، واليدين، والاستواء، ونحوها، فإنها صفات خبرية محضة. وظاهر كلام المؤلف أن أول قولي القاضي أبي يعلى: جعل العلو صفة خبرية، وأن قوله الآخر: جعله صفة عقلية. وإذا تأمل العاقل ما أثبتوه وما نفوه، لم يجد فرقاً، فإذا كان ما نفوه يستلزم التشبيه، فما أثبتوه كذلك، وإذا كان ما أثبتوه لا يستلزم التشبيه، فما نفوه كذلك. [عبد الرحمن البراك (ص: ٤٧٨)].

يشير المصنف هنا إلى مسألة القول بتمائل الأجسام من كل وجه وقد ذهبت طائفة إلى امتناع ذلك وقالوا لا يتصور إلا التماثل من كل وجه أو الاختلاف من كل وجه، وقال هؤلاء إن الأجسام متماثلة من كل وجه، والأعراض المختلفة والأجناس كالسواد والبياض مختلفة من كل وجه، وهؤلاء يقولون: إذا كان هذا حيا عالما وهذا حيا عالما لم يجب أن يكون بينهما تشابه بوجه من الوجوه، بل قد يكونان مختلفين من كل وجه؛ لأنهما لم يتماثلا في ذاتهما ولكن في صفتيهما، وذلك لا يوجب عندهم تماثلا ولا اختلافا؛ ولهذا قالوا الأجسام متماثلة مع اختلاف صفاتهما، وزعموا أن

الصفات التي اختلفت لأجلها ليست لازمة لشيء منها، بل يجوز أن تتبدل على كل من الأجسام مع بقاء حقيقته. وهذا القول وإن كان القائل به كثير من الصفاتية كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وأبي المعالي وغيرهم فهو من أفسد الأقوال، بل هو معلوم الفساد بالضرورة بعد التصور الصحيح^(١). وقول المصنف: (لكن هؤلاء قد يجعلون العلو صفة خبرية، كما هو أول قولي القاضي أبي يعلى، فيكون الكلام فيه كالكلام في الوجه)، أي: يقول إن العلو صفة خبرية، أي: تثبت بالخبر، أي: بالشرع فقط، كما في صفة الوجه فلا تستلزم التجسيم عندهم. وهذا هو قول قدماء الأشاعرة كأبي الحسن الطبري والباقلاني وابن فورك وأبي جعفر السمناني ومن تأثر بهم من الحنابلة كالقاضي أبي يعلى وابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني والتميميين وغيرهم^(٢). الذين يثبتون الصفات الخبرية الذاتية مثل الوجه واليدين والعلو ونحوها من الصفات، وإن كانوا ينفون الصفات الاختيارية النزول، الاستواء، الغضب، الفرح، الضحك. [محمد بن خليفة (٢/ ١٢٥)].

(١) الصفدية (١/ ١١).

(٢) مجموع الفتاوى (٥/ ٤١١)، شرح الأصفهانية (ص: ٧٨).

وأصل كلام هؤلاء كلهم على أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم، والأجسام متماثلة. والمثبتون يجيبون عن هذا، تارة: بمنع المقدمة الأولى، وتارة: بمنع المقدمة الثانية، وتارة: بمنع كلتا المقدمتين، وتارة: بالاستفصال. ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام، قول باطل، سواء فسّروا الجسم بما يشار إليه، أو بالقائم بنفسه، أو بالوجود، أو بالمركب من الهَيُولَى والصورة، ونحو ذلك. فأما إذا فسّروه بالمركب من الجواهر المفردة على أنها متماثلة، فهذا يُبنى على صحة ذلك، وعلى إثبات الجواهر المفردة، وعلى أنها متماثلة. وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك.

يشير الشيخ إلى أن أصل كلام من تقدم ذكرهم من الأشاعرة، والمعتزلة، ونحوهم: أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم، فالمعتزلة يقولون هذا بإطلاق، والأشاعرة، ونحوهم ممن يثبت بعض الصفات يقولون هذا فيما ينفونه من الصفات. ثم يبين الشيخ أن مثبتة الصفات كلّها، يردون على شبهة من نفى الصفات أو بعضها المبنية

على مقدمتين: إحداهما: أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم، والثانية: أن الأجسام متماثلة، بأحد ردود أربعة: إما بمنع المقدمة الأولى. وإما بمنع المقدمة الثانية. وإما بمنع كلتا المقدمتين. وإما بالاستفصال. فهم تارة يمنعون المقدمة الأولى، فيقولون: لا نسلم أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم، فالصفات قد تقوم بما ليس بجسم، كما تقول: عِلْمٌ واسعٌ، خُلُقٌ عظيمٌ، لَيْلٌ طويلٌ...، وتارة يمنعون المقدمة الثانية، فيقولون: لا نسلم بتماثل الأجسام، فالتراب جسم، والطعام جسم، وليسا متماثلين، وكذا: الماء والنار، والحجر والحيوان، ونحو ذلك، فالأجسام مختلفة متباينة متغايرة. وتارة يمنعون المقدمتين. وتارة بالاستفصال عن المراد بمعنى الجسم، ومعنى التماثل. أما لفظ (الجسم)، فهو لفظ مجمل، ولم يرد بنفيه ولا إثباته نص في الكتاب ولا في السنة، وقد سبق في القاعدة الثانية حكم الألفاظ التي من هذا الجنس، كما تقدم أيضاً في مبحث الروح شيء من معاني (الجسم) التي يُفسَّر بها، فقد يفسر بما يشار إليه، أو بالقائم بنفسه، أو بالموجود، كما قد يُفسر بالمركب من الهَيُوكَلِي والصورة ونحو ذلك. كما يستفصل عن المراد بالتماثل، فإن أريد به الاتفاق من بعض الوجوه، فهذا المعنى لا يصح نفيه؛ لأنه ما من شيئين موجودين، إلا وبينهما اتفاق من وجه. وإن أريد بالتماثل أنه التماثل من كل وجه، بحيث يجوز على أحدهما ما يجوز على

الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، فهذا المعنى باطل، فلا مماثلة بين الخالق والمخلوق في ذلك، ولا في شيء مما يختص به سبحانه وتعالى. بل إن هذا المعنى لا يصح إطلاقه في عموم الموجودات، فليس وجود الشيء مماثلاً لوجود سائر الموجودات، فالقول بتماثل الأجسام، قول باطل على أي معنى فُسر به الجسم. وأشار الشيخ في معرض ذكره لمعاني الجسم إلى فساد ما فسروا به الجسم من أنه المركب من الجواهر المفردة على أنها متماثلة، فبين أن هذا التفسير مبني على أمرين فاسدين مخالفين لقول جمهور العقلاء. أما الأمر الأول، وهو: القول بوجود الجوهر الفرد الذي فسّره بالجزء الذي لا يتجزأ، فهذا باطل، لأن الجزء ينتهي بالتجزؤ إلى الاستحالة. وأما الأمر الثاني، فهو: الزعم بأن الجواهر متماثلة، فهذا باطل على فرض التسليم بوجود الجوهر الفرد، فإن ذرات وجزئيات التراب، ليست كجزئيات الذهب، وهذه ليست كذرات الماء، وهكذا، فلا يصح القول بتماثل تلك الجزئيات. [عبد الرحمن البراك (ص: ٤٨٠)].

مقصود المصنف بقوله: (وأصل كلام هؤلاء كلهم) هم طوائف أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة والكلابية والأشاعرة والماتريدية ومن وافقهم، وقد تقدم الحديث عن المعتزلة واستدلالاتهم والرد عليهم باعتبارهم أنهم ينفون جميع الصفات. وأما

بقية أقوال الصفاتية فيوضحها كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في الكلام عن أصناف
المشتتين للصفات مع مسألة الجسم حيث قال: «ولا ريب أن المشتتين لهذه الصفات،
أربعة أصناف: الصنف الأول: القول: صنف يثبتونها وينفون التجسيم والتركيب
والتبعض مطلقاً. كما هي طريقة الكلابية والأشعرية، وطائفة من الكرامية كابن
الهيصم وغيره، وهو قول طوائف من الحنبلية والمالكية والشافعية والحنفية، كأبي
الحسن التميمي وابنه أبي الفضل ورزق الله التميمي والشريف أبي علي بن أبي موسى
والقاضي أبي يعلى والشريف أبي جعفر وأبي الوفاء بن عقيل وأبي الحسن بن
الزاغوني، ومن لا يحصى كثرة، يصرّحون بإثبات هذه الصفات، وبنفي التجسيم
والتركيب والتبعض والتجزي والانقسام ونحو ذلك، وأول من عُرف أنه قال هذا
القول هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب، ثم اتبعه على ذلك خلائق لا يحصيه
إلا الله. الصنف الثاني: يثبتون هذه الصفات، ولا يتعرضون للتركيب والتجسيم
والتبعض ونحو ذلك من الألفاظ المبتدعة، لا بنفي ولا إثبات؛ لكن ينزهون الله عما
نزه عنه نفسه، ويقولون إنه أحد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، ويقول
من يقول منهم: مأثور عن ابن عباس وغيره: أنه لا يتبعض فينفصل بعضه عن بعض،
وهم متفقون على أنه لا يمكن تفريقه ولا تجزئته بمعنى انفصال شيء منه عن شيء.
وهذا القول هو الذي يؤثر عن سلف الأمة وأئمتها، وعليه أئمة الفقهاء وأئمة الحديث

وأئمة الصوفية، وأهل الاتباع المحض من الحنبلية على هذا القول يحافظون على الألفاظ المأثورة، ولا يطلقون على الله نفيًا وإثباتًا إلا ما جاء به الأثر، وما كان في معناه. الصنف الثالث: يثبتون هذه الصفات ويثبتون ما ينفيه النفاة لها، ويقولون: هو جسم لا كالأجسام، ويثبتون المعاني التي ينفى أولئك بلفظ الجسم. وهذا قول طوائف من أهل الكلام المتقدمين والمتأخرين. الصنف الرابع: يصفونه مع كونه جسمًا بما يوصف به غيره من الأجسام. وهذا قول المشبهة الممثلة، وهم الذين ثبت عن الأئمة تبديعهم وتضليلهم^(١). قال المصنف رحمه الله: (والمثبتون يجيئون عن هذا تارة بمنع المقدمة الأولى، وتارة بمنع المقدمة الثانية، وتارة بمنع كلتا المقدمتين، وتارة بالاستفصال)، أي: أن من الشبه التي يقررون بها: أن إثبات الصفات يلزم منه التشبيه. وهذه الشبهة مركبة من مقدمتين: والمقصود بالمقدمة الأولى هنا: قولهم: (إن الصفات لا تقوم إلا بجسم متحيز)، والتحيز عندهم هو توضيح للجسمية لأنهما متلازمان. والمقصود بالمقدمة الثانية: قولهم: (والأجسام متماثلة)، والنتيجة: أن قيام الصفات به يستلزم مماثلته للأجسام وهو التشبيه. وهذه شبهة نفاة جميع الصفات وهم المعتزلة ومن وافقهم فشبهتهم التي اعتمدوا عليها في نفي صفات الباري عز وجل هي ما تسمى بطريقة الأعراض، ذلك أنهم يزعمون أن الصفات إنما هي

(١) بيان تلييس الجهمية (١/ ٢٦٩).

أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، والأجسام حادثة، والله منزّه عن الحوادث، ومن أجل ذلك كان قول المعتزلة في الله: إنه قديم واحد ليس معه في القدم غيره، فلو قامت به الصفات لكان معه غيره^(١). وبين المصنف أن الرد عليهم جاء من وجوه ثلاثة: الوجه الأول: منع المقدمة الأولى، وهي قولهم: (أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم). والوجه الثاني: منع المقدمة الثانية، وهي قولهم: (والأجسام متماثلة)، وهذه الحجة للمعتزلة سبق الرد عليها فيما تقدم من شرح. والوجه الثالث: الاستفصال، قال ابن القيم: «لفظ الجسم لم ينطق به الوحي إثباتاً فتكون له حرمة الإثبات ولا نفياً فيكون له إلغاء النفي. فمن أطلقه نفياً أو إثباتاً سئل عما أراد به: فإن قال أردت الجسم معناه في لغة العرب وهو البدن الكثيف الذي لا يسمى في اللغة جسم سواه ولا يقال للهواء جسم لغة ولا للنار ولا للماء، فهذه اللغة وكتبها بين أظهرنا فهذا المعنى منفي عن الله عقلاً وسمعاً. وإن أردتم به المركب من المادة والصورة أو المركب من الجواهر الفردة فهذا منفي عن الله قطعاً. وإن أردتم بالجسم ما يشار إليه

(١) بالإضافة إلى زعم المعتزلة أن الصفات لا تقوم إلا بأجسام، فهم أيضاً يزعمون أن في إثبات الصفات قول بكثرة وتعدد ذات الله، لأنهم يقولون: إن من أثبت لله صفة أزلية قديمة فقد أثبت إلهين. كما اعتقدوا أن الصفات لو شاركت في القدم لشاركت في الألوهية. انظر الملل للشهرستاني (١/ ٤٤)، مقالات الإسلاميين (١/ ٢٤٥)، منهاج السنة (٢/ ١٦٩).

إشارة حسية فقد أشار إليه أعرف الخلق به بأصبعه رافعاً لها إلى السماء يشهد الجمع الأعظم مشيراه، أو أردتم بالجسم ما يقال أين هو فقد سأل أعلم الخلق به عنه بـ«أين» منبها على علوه على عرشه، وسمع السؤال بـ«أين» وأجاب عنه، ولم يقل هذا السؤال إنما يكون عن المجسم. وإن أردتم بالجسم ما يلحقه «من» و«إلى»، فقد نزل جبريل من عنده، ونزل كلامه من عنده، وعرج برسوله إليه، و﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وعنده المسيح رفع إليه. وإن أردتم بالجسم ما يتميز منه أمر عن أمر، فهو سبحانه موصوف بصفات الكمال جميعها من السمع والبصر والعلم والقدرة والحياة، وهذه صفات متميزة متغايرة، ومن قال إنها صفة واحدة فهو بالمجانين أشبه منه بالعقلاء، وقد قال أعلم الخلق به ﷺ: «أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَأَعُوذُ بِعَفْوِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ». أخرجه مسلم (٤٨٦). والمستعاذ به غير المستعاذ منه، وأما استعاذته به منه فباعتبارين مختلفين فإن الصفة المستعاذ بها والصفة المستعاذ منها صفتان لموصوف واحد ورب واحد، فالمستعيذ بإحدى الصفتين من الأخرى مستعيذ بالموصوف بهما منه. وإن أردتم بالجسم ما له وجه ويدان وسمع وبصر فنحن نؤمن بوجه ربنا الأعلى وبيديه وبسمعه وبصره وغير ذلك من صفاته التي أطلقها على نفسه. وإن أردتم بالجسم ما يكون فوق غيره ومستويا على غيره فهو سبحانه فوق عباده مستو على عرشه. وكذلك إن أردتم بالتشبيه والتركيب هذه المعاني التي دل

عليها الوحي والعقل فنفيكم لها بهذه الألقاب المنكرة خطأ في اللفظ والمعنى، وجناية على ألفاظ الوحي والعقل وحقائق صفات الرب. أما الخطأ اللفظي فتسميتكم الموصوف بذلك جسما مركبا مؤلفا مشبها لغيره، وتسميتكم هذه الصفات تجسيما وتركيبا وتشبيها، فكذبتم على القرآن وعلى الرسول وعلى اللغة، ووضعتم لصفاته ألفاظا منكم بدأت وإليكم تعود. وأما خطأكم في المعنى فنفيكم وتعطيلكم لصفات كماله بواسطة هذه التسمية والألقاب فنفيتم المعنى الحق وسميتموه بالاسم المنكر، وكنتم في ذلك بمنزلة من سمع أن في العسل شفاء ولم يره، فسأل عنه ف قيل له مائع رقيق أصفر يشبه العذرة تتقيأه الزناير، ومن لم يعرف العسل ينفر عنه بهذا التعريف، ومن عرفه وذاقه لم يزد هذا التعريف عنده إلا محبة له ورغبة فيه، وما أحسن ما قال القائل:

وإن تشاء قلت ذا قيء الزناير

تقول هذا جني النحل تمدحه

والحق قد يعتريه سوء تعبیر^(١)

مدحا وذما وما جاوزت وصفهما

وقول المصنف رحمه الله: (ولا ريب أن قولهم بتمثال الأجسام قول باطل، سواء فسروا الجسم بما يشار إليه، أو بالقائم بنفسه، أو بالموجود، أو بالمركب من الهولي والصورة، ونحو ذلك...). سبق الرد على من زعم القول بتمثال الأجسام، كما سبق الحديث عن هذه المصطلحات جميعها واستعمالاتها لدى الفلاسفة والمتكلمين

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ٣٣٨).

بما يغني عن إعادة شرحها، وكلام المصنف هنا في أساسه متوجه لتناول أصل مسألة الكلام في الجسم والجوهر، ونفيهما أو إثباتهما، وأنها بدعة ليس لها أصل في كتاب الله ولا سنة رسوله، ولا تكلم أحد من السلف والأئمة بذلك نفيًا ولا إثباتًا. والنزاع بين المتنازعين في ذلك: بعضه لفظي، وبعضه معنوي، أخطأ هؤلاء من وجه وأخطأ هؤلاء من وجه. فإن كان النزاع مع من يقول: هو جسم أو جوهر، إذا قال: لا كالأجسام ولا كالجواهر، وإنما هو في اللفظ. فمن قال: هو كالأجسام والجواهر، يكون الكلام معه بحسب ما يفسره من المعنى. فإن كان فسر ذلك بالتشبيه الممتنع على الله تعالى، كان قوله مردوداً. وذلك بأن يتضمن قوله إثبات شيء من خصائص المخلوقين لله، فكل قول تضمن هذا فهو باطل. وإن فسر قوله: جسم لا كالأجسام بإثبات معنى آخر، مع تنزيه الرب عن خصائص المخلوقين، كان الكلام معه في ثبوت ذلك المعنى وانتفائه. فلا بد أن يلحظ في هذا إثبات شيء من خصائص المخلوقين للرب أولاً، وذلك مثل أن يقول: أصفه بالقدر المشترك بين سائر الأجسام والجواهر، كما أصفه بالقدر المشترك بينه وبين سائر الموجودات، وبين كل حي عليم سميع بصير، وإن كنت لا أصفه بما تختص به المخلوقات، وإلا فلو قال الرجل: هو حي لا كالأحياء، وقادر لا كالقادرين، وعليم لا كالعلماء، وسميع لا كالسمعاء، وبصير لا كالبصراء، ونحو ذلك، وأراد بذلك نفي خصائص المخلوقين، فقد أصاب. وإن أراد

نفي الحقيقة التي للحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك، مثل أن يثبت الألفاظ وينفي المعنى الذي أثبتته الله لنفسه، وهو من صفات كماله، فقد أخطأ. إذا تبين هذا، فالنزاع بين مثبتة الجوهر والجسم ونفاته يقع من جهة المعنى فسر بشيئين: أحدهما: أنهم متنازعون في تماثل الأجسام والجواهر على قولين معروفين. فمن قال بتماثلها، قال: كل من قال: إنه جسم لزمه التمثيل. ومن قال إنها لا تتماثل، قال: إنه لا يلزمه التمثيل. ولهذا كان أولئك يسمون المثبتين للجسم مشبهة، بحسب ما ظنوه لازماً لهم، كما يسمى نفاة الصفات لمثبتيها مشبهة ومجسمة، حتى سموا جميع المثبتة للصفات مشبهة، ومجسمة، وحشوية، وغثاء، وغثاء، ونحو ذلك، بحسب ما ظنوه لازماً لهم. لكن إذا عرف أن صاحب القول لا يلتزم هذه اللوازم، لم يجوز نسبتها إليه على أنها قول له، سواء كانت لازمة في نفس الأمر أو غير لازمة، بل إن كانت لازمة مع فسادهما، دل على فساد قوله. [محمد بن خليفة (١/١٢٧)].

قال المصنف رحمه الله: (وأصل كلام هؤلاء كلهم على أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم، والأجسام متماثلة). هذا ما يسمى بدليل الأعراض، فهم قالوا: إن الصفات أعراض، والعرض لا يقوم إلا بجسم، والأجسام متماثلة. لكنهم يُنازعون في هذه المقدمات؛ فيقال مثلاً: ما معنى أن الأجسام متماثلة؟ فإذا قصد بالتماثل أن الأجسام موصوفة بالصفات، فهذا وجه، ثم ما المقصود بالأجسام نفسها؟ فيقال:

كلمة الأجسام كلمة فيها إجمال، فما المقصود بالجسم؟ فإن قصدتم بالجسم الموصوف بالصفات أو القائم بنفسه، فهذا معنى، ولا يلزم أن يسمى جسمًا في لسان العرب على هذا الاطراد، فإن الجسم في لسان العرب هو البدن الكثيف. وأيضًا: ما معنى التماثل الذي يقال في الأجسام؟ فإن هذه كلها كلمات مجملة مشتركة، ما أنزل الله بها من سلطان. قال المصنف رحمه الله: (والمثبتون يجيئون عن هذا تارةً بمنع المقدمة الأولى، وتارةً بمنع المقدمة الثانية، وتارةً بمنع كلتا المقدمتين، وتارةً بالاستفصال). وهذا من فقه المناظرة والجواب، أنه تارةً تمنع المقدمة الأولى، وتارةً تمنع المقدمة الثانية، وتارةً تمنع المقدمتان، وتارةً بالاستفصال، فإنهم يقولون: إن إثبات الصفات يستلزم التجسيم وهذه هي المقدمة الأولى، والأجسام متماثلة وهذه هي المقدمة الثانية، والنتيجة: نفي الصفات. فيقول المصنف: إما أن تنفى المقدمة الأولى، فيقال: إثبات الصفات لا يستلزم التجسيم، أو تنفى المقدمة الثانية، وهي قولهم بتماثل الأجسام؛ بل يقال: هي مختلفة، أو تنفى المقدمتان، أو يستفصل، فيقال: ماذا تقصدون بالتجسيم؟ وماذا تقصدون بالتماثل؟ قال المصنف رحمه الله: (ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل، سواء فسروا الجسم بما يشار إليه، أو بالقائم بنفسه، أو بالموجود، أو بالمركب من الهولى والصورة، ونحو ذلك)؛ لأن معنى التماثل في العقل: أن الماهيتين ليس بينهما قدر من الامتياز، وهذا المعنى بين

الامتناع بين المخلوقات، فإذا كان بين الامتناع بين المخلوقات كما سبق في المثليين المضروبين فبين الخالق والمخلوق من باب أولى. وقوله: (أو بالمركب من الهيولى والصورة) أي: من المادة والصورة. قال المصنف رحمه الله: (فأما إذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة على أنها متماثلة، فهذا يبنى على صحة ذلك، وعلى إثبات الجواهر المفردة، وعلى أنها متماثلة، وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك). الجواهر المفردة: هذا مصطلح مولد من الفلسفة، وهم يجعلون الجوهر ما يقابل العرض، ويجعلون الأشياء مركبة إما من الجواهر، وإما من الأعراض، ويجعلون العرض مقابلاً للجوهر، ويجعلون الجوهر: إما جوهرًا فرداً، وإما جوهرًا مركباً، ويجعلون الجوهر الفرد هو الجزء من المادة الذي لا يقبل الانقسام، ويقولون: إن الأجسام مركبة من الأعراض والجواهر. وهذا كله سفسطة خيالية عقلية، مناسبة لحال الممكنات، ولو صحت هذه الفرضية فإنها فرضية من خيال الذهن، ومعروف أن العقل إذا تخيل فإنه يتخيل شيئاً ممكناً. وهذه النظرية المولدة من الفلسفة هي دخيلة على المسلمين، ولذلك يروى في كتب الأخبار: أن إبراهيم بن سيار النظام قال لأبي الهذيل العلاف وكان العلاف أكبر منه سنًا: يا أستاذ فررت من أن يكون الرب عرضاً، فيلزم أن يكون جوهرًا. فإن المعارض إذا قيل له: لا يلزم ذلك، قيل: فلا يلزم الأول، بمعنى: أنه إما أن يكون القول في المسائل الإلهية يتصل بمسألة العرض والجوهر أو لا يتصل، فإن

لم يتصل لم يلزم لا العرضية ولا الجوهرية، وإن اتصل ونفيتم العرضية؛ لزم أن تبقى الجوهرية وهي التجسيم. يقول: أنتم إذا فرضتم أن يكون الرب عرضاً؛ لزم أن يكون جوهرًا، وإذا فرضتم أن يكون جوهرًا؛ لزم أن يكون عرضاً، فإن قلت: إن هذا لا يلزم؛ علم أن هذا المقام بعيد عن هذا القول من أصله. حتى قيل: إن العلاف بصق في وجهه، وقد كان إبراهيم بن سيار من أكثر الناس ذكاءً؛ بل كان من أعيان الأذكياء والمناظرين؛ لكنه زل زلات كثيرة، وإن كان بعض ما نقل عنه قد لا يصح. ولذلك فإن بعض الناس تردد في تكفير النظام؛ لأنه نقل عنه ما يوجب ذلك، وفي نظري أن ما لم يعلم انضباطه من المسلمين من أهل القبلة فلا ينبغي أن يتكلف فيه، فما دام أنها رواية تاريخية، فلا يجوز أن يحكم على شخص بمجرد تلك الرواية التاريخية، لكن يقال: من قال كذا وكذا فإنه يكفر، كمن يقول مثلاً بالصدفة، فإن هذا الكلام كفر، لكن هل قال النظام بذلك أم لم يقل؟ الله أعلم. وفي الغالب أنه لم يقل به؛ لأنه لم ينقل عنه إظهار الزندقة إظهاراً صريحاً، كما نقل عن ابن الراوندي مثلاً، وإن كان الناقلون لذلك هم المعتزلة؛ لأن ابن الراوندي قد رد على المعتزلة كثيراً. فهنا يجب أن تكون الحقائق بينة، فما كان معلوماً في التاريخ مستفيضاً منضبطاً، أخذ به وبني عليه، وأما ما نقله بعض الإخباريين، فلا يلزم أن يضاف حكم شرعي إلى معين على رواية معينة من الروايات التاريخية التي قد تصدق وقد تكذب. [يوسف الغفيص (ص: ٢١٨)].



والمقصود أنهم يطلقون التشبيه على ما يعتقدونه تجسيماً بناء على تماثل الأجسام، والمثبتون ينازعونهم في اعتقادهم، كإطلاق الرافضة للنَّصْبِ على مَنْ تولى أبا بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، بناء على أن مَنْ أحبهما، فقد أبغض علياً رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ومن أبغضه فهو ناصبي^(١)، وأهل السنة ينازعونهم في المقدمة الأولى. ولهذا يقول هؤلاء: إن الشيئين

(١) أوضح المؤلف العبارة السابقة في موطن آخر فقال: «وتسمية هذا الرافضي يعني: ابن المطهر الحلي وأمثاله من الجهمية معطلة الصفات لأهل الإثبات مشبهة، كسميتهم لمن أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة ناصبي بناء على اعتقادهم، فإنهم لما اعتقدوا أنه لا ولاية لعلي إلا بالبراء من هؤلاء، جعلوا كل من لم يتبرأ من هؤلاء ناصبي، كما أنهم لما اعتقدوا أن القديمين متماثلان، أو أن الجسمين متماثلان، قالوا: إن مشبة الصفات مشبهة. فيقال لمن قال هذا: إن كان مرادك بالنصب والتشبيه بغض علي وأهل البيت، وجعل صفات الرب مثل صفات العبد، فأهل السنة ليسوا ناصبية ولا مشبهة. وإن كنت تريد بذلك أنهم يوالون الخلفاء، يشبّون صفات الله تعالى، فسم هذا بما شئت، ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيئُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَّا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [النجم: ٢٣]. والمدح والذم إنما يتعلق بالأسماء إذا كان لها أصل في الشرع، كلفظ المؤمن والكافر والبر والفاجر والعالم والجاهل.. والكتاب والسنة ليس فيه لفظ ناصبي ولا مشبه ولا حشوي». منهاج السنة (٢/ ٦٠٧). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

لا يشتبهان من وجه ويختلفان من وجه، وأكثر العقلاء على خلاف ذلك، وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وبينا فيه حجج من يقول بتمائل الأجسام، وحجج من نفى ذلك، وبينا فساد قول من يقول بتمائلها.



يبين الشيخ هنا أن هؤلاء النفاة يطلقون التشبيه على ما يستلزم التجسيم في اعتقادهم من إثبات الصفات بناء على قولهم بتمائل الأجسام. ومثبة الصفات ينازعونهم في المقدمتين، كما سبق تقريره. ويضربُ الشيخُ لذلك مثلاً بإطلاقِ الرافضةِ (النَّصَبِ على مَنْ تولى أبا بكر وعمر رضي الله عنهما)، بناءً على أن من أحبهما، فقد أبغض علياً رضي الله عنه، ومن أبغض علياً، فهو ناصبي، (وأهل السنة ينازعونهم في المقدمة الأولى)، وهي: أن مَنْ تولى أبا بكر وعمر، فقد أبغض علياً، فإنه يمكن أن يحبهما، ويحب علياً كذلك. فكَذلك هؤلاء النفاة أطلقوا اسم التشبيه على ما يعتقدونه تجسيماً بناءً على قولهم بتمائل الأجسام، والمثبة ينازعونهم في المقدمتين. وهؤلاء النفاة يقولون: (إن الشيئين لا يشتبهان من وجه ويختلفان من وجه)، والحق أنه ما من شيئين موجودين إلا ويتفقان من وجه ويختلفان من وجه، فهذا أصل عام متفق عليه عند أكثر العقلاء. [عبد الرحمن البراك (ص: ٤٨٤)].

وأيضاً، فالاعتماد بهذا الطريق على نفي التشبيه، اعتماد باطل، وذلك أنه إذا ثبت تماثل الأجسام، فهم لا ينفون ذلك إلا بالحجة التي ينفون بها الجسم، وإذا ثبت أن هذا يستلزم الجسم، وثبت امتناع الجسم، كان هذا وحده كافياً في نفي ذلك، لا يحتاج نفي ذلك إلى نفي مسمى التشبيه. لكن نفي الجسم يكون مبنياً على نفي هذا التشبيه، بأن يقال: لو ثبت له كذا وكذا، لكان جسماً، ثم يقال: والأجسام متماثلة، فيجب اشتراكها فيما يجب ويجوز ويمتنع، وهذا ممتنع عليه. لكن حينئذ يكون من سلك هذا المسلك معتمداً في نفي التشبيه على نفي التجسيم، فيكون أصل نفيه نفي الجسم، وهذا مسلك آخر ستتكلم عليه إن شاء الله تعالى.

هذا بيان من الشيخ لوجه آخر من فساد منهج الاستدلال عند النفاة على نفهم الصفات، فهو يقول: إنه ما دام أنه من المتقرر عندكم نفي التجسيم بناء على أن الأجسام متماثلة، فيكفي أن تنفوا الصفات لاستلزامها التجسيم في زعمكم، ولا

حاجة إلى أن تنفوا الصفات لاستلزامها التشبيه، والأجسام متماثلة، فهذا تطويل لا حاجة له. [عبد الرحمن البراك (ص: ٤٨٦)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وفي الجملة الكلام في التمثيل والتشبيه ونفيه عن الله مقام، والكلام في التجسيم ونفيه مقام آخر. فإن الأول دل على نفيه الكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمة، واستفاض عنهم الإنكار على المشبهة الذين يقولون: يد كيدي، وبصر كبصري، وقدم كقدمي. وقد قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقال تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقال: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢]. وأيضا فنفي ذلك معروف بالدلائل العقلية التي لا تقبل النقيض، وأما الكلام في الجسم والجوهر، ونفيهما أو إثباتهما، فبدعة ليس لها أصل في كتاب الله ولا سنة رسوله، ولا تكلم أحد من السلف والأئمة بذلك نفياً ولا إثباتاً. والنزاع بين المتنازعين في ذلك: بعضه لفظي، وبعضه معنوي، أخطأ هؤلاء من وجه وأخطأ هؤلاء من وجه. فإن كان النزاع مع من يقول: هو جسم أو جوهر، إذا قال: لا كالأجسام ولا كالجواهر، وإنما هو في اللفظ. فمن قال: هو كالأجسام والجواهر، يكون الكلام معه بحسب ما يفسره من المعنى. فإن كان فسر ذلك بالتشبيه الممتنع على الله تعالى، كان قوله مردوداً. وذلك بأن يتضمن قوله إثبات شيء من خصائص المخلوقين لله، فكل قول تضمن هذا فهو

باطل. وإن فسر قوله: جسم لا كالأجسام بإثبات معنى آخر، مع تنزيه الرب عن خصائص المخلوقين، كان الكلام معه في ثبوت ذلك المعنى وانتفائه. فلا بد أن يلحظ في هذا إثبات شيء من خصائص المخلوقين للرب أولاً، وذلك مثل أن يقول: أصفه بالقدر المشترك بين سائر الأجسام والجواهر، كما أصفه بالقدر المشترك بينه وبين سائر الموجودات، وبين كل حي عليم سميع بصير، وإن كنت لا أصفه بما تختص به المخلوقات، وإلا فلو قال الرجل: هو حي لا كالأحياء، وقادر لا كالقادرين، وعليم لا كالعلماء، وسميع لا كالسمعاء، وبصير لا كالبصراء، ونحو ذلك، وأراد بذلك نفي خصائص المخلوقين، فقد أصاب. وإن أراد نفي الحقيقة التي للحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك، مثل أن يثبت الألفاظ وينفي المعنى الذي أثبتته الله لنفسه، وهو من صفات كماله، فقد أخطأ. إذا تبين هذا فالنزاع بين مثبتة الجوهر والجسم ونفاته، يقع من جهة المعنى فسر شيئين: أحدهما: أنهم متنازعون في تماثل الأجسام والجواهر على قولين معروفين. فمن قال بتماثلها، قال: كل من قال: إنه جسم لزمه التمثيل. ومن قال إنها لا تتماثل، قال: إنه لا يلزمه التمثيل. ولهذا كان أولئك يسمون المثبتين للجسم مشبهة، بحسب ما ظنوه لازماً لهم، كما يسمى نفاة الصفات لمثبتيها مشبهة ومجسمة، حتى سموا جميع المثبة للصفات مشبهة، ومجسمة، وحشوية، وغشاء، وغشاء، ونحو ذلك، بحسب ما ظنوه لازماً لهم. لكن إذا عرف أن صاحب القول لا

يلتزم هذه اللوازم، لم يجر نسبها إليه على أنها قول له، سواء كانت لازمة في نفس الأمر أو غير لازمة، بل إن كانت لازمة مع فسادها، دل على فساد قوله^(١). وقال ابن تيمية موضحاً أقسام خصوم أهل السنة في هذه المسألة من المعطلة والمشبهة. وقسم المعطلة إلى فريقين: الفريق الأول: المعتزلة ومن وافقهم. والفريق الثاني: الكلابية ومن وافقهم فقال: «وكان إمام المعتزلة أبو الهذيل العلاف ونحوه من نفاة الصفات قالوا: يقتضي أن يكون جسما والله تعالى منزّه عن ذلك. قال هؤلاء - يعني: المشبهة -: بل هو جسم والجسم هو القائم بنفسه أو الموجود أو غير ذلك من المقالات وطعنوا في أدلة نفاة الجسم بكلام طويل لا يتسع له الجواب هنا. ثم من هؤلاء من قال: هو جسم كالأجسام ومنهم من وصفه بخصائص المخلوقات وحكي عن كل واحدة من الطائفتين مقالات شنيعة. وجاء أبو محمد بن كلاب فقال هو وأتباعه: هو الموصوف بالصفات ولكن ليست الصفات أعراضاً؛ إذ هي قديمة باقية لا تعرض ولا تزول ولكن لا يوصف بالأفعال القائمة به كالحركات؛ لأنها تعرض وتزول. فقال ابن كرام وأتباعه: لكنه موصوف بالصفات وإن قيل إنها أعراض وموصوف بالأفعال القائمة بنفسه وإن كانت حادثة. ولما قيل لهم: هذا يقتضي أن يكون جسماً قالوا: نعم هو جسم كالأجسام وليس ذلك ممتنعاً دائماً وإنما الممتنع

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٥٥).

أن يشابه المخلوقات فيما يجب ويجوز ويمتنع، ومنهم من قال: أطلق لفظ الجسم لا معناه. وبين هؤلاء المتكلمين النظار بحوث طويلة مستوفاة في غير هذا الموضع. وأما السلف والأئمة فلم يدخلوا مع طائفة من الطوائف فيما ابتدعوه من نفي أو إثبات بل اعتصموا بالكتاب والسنة ورأوا ذلك هو الموافق لصريح العقل فجعلوا كل لفظ جاء به الكتاب والسنة من أسمائه وصفاته حقا يجب الإيمان به وإن لم تعرف حقيقة معناه، وكل لفظ أحدثه الناس فأثبتته قوم ونفاه آخرون فليس علينا أن نطلق إثباته ولا نفيه حتى نفهم مراد المتكلم^(١). ومن بدع الكرامية أنهم يقولون في المعبود إنه جسم لا كالأجسام. ومن بدعهم قولهم: إن الأزلي الخالق جسم لم يزل ساكنا. ويقولون: إن الله جسم قديم أزلي، وإنه لم يزل ساكنا ثم تحرك لما خلق العالم، ويحتجون على حدوث الأجسام المخلوقة بأنها مركبة من الجواهر المفردة، فهي تقبل الاجتماع والافتراق، ولا تخلو من اجتماع وافتراق، وهي أعراض حادثة لا تخلو منها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. وأما الرب فهو عندهم واحد لا يقبل الاجتماع والافتراق، ولكنه لم يزل ساكنا. والسكون عندهم أمر عدمي، وهو عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرك، كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة. وهؤلاء يقولون: إن الباري لم يزل خالياً من الحوادث حتى قامت به، بخلاف الأجسام

(١) مجموع الفتاوى (٦/٣٥).

المركبة من الجواهر المفردة، فإنها لا تخلو من الاجتماع والافتراق. ويقولون: إن الصفات والأفعال لا تقوم إلا بجسم، ويجوزون وجود جسم ينفك من قيام الحوادث به ثم يحدث فتقوم به بعد ذلك^(١). [محمد بن خليفة (١٣٣/٢)].

إذاً مسألة تماثل الأجسام يجب عنها بأحد جوابين: الأول: بالمنع، فإن الأجسام مختلفة؛ لأن التماثل بين المعنيين يعني امتناع الامتياز، وهذا لا وجود له في الخارج؛ فإن الأشياء بينها امتياز، وهذا من ضرورات تعدد الماهيات بين المخلوقات، فبين الخالق والمخلوق من باب أولى. فتماثل الأجسام باطراد أمر لا وجود في الخارج، وهو مخالف لمدارك العقل الأول، ومخالف للاطراد الحسي، فإن العلم بتباين واختلاف الماهيات من العلم الضروري في العقل فضلاً عن الشرع. الثاني: أن يقال بالاستفصال: ما المقصود بتماثل الأجسام؟ فإن قيل: المقصود أنها تشترك في إثبات الصفات مثلاً، فإن هذا ليس هو التماثل المعروف عند العقلاء. وقوله: (كإطلاق الرافضة للنصب على من تولى أبا بكر وعمر رضي الله عنهما)، بناء على أن من أحبهما فقد أبغض علياً رضي الله عنه، ومن أبغضه فهو ناصبي، وأهل السنة ينازعونهم في المقدمة الأولى) فإنه لا يلزم من محبة أبي بكر وعمر البغض لعلي؛ بل طريقة أهل السنة والجماعة وعامة المسلمين هي التولي لسائر أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ويحفظون ما حفظه رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ بل وما ذكره الله في القرآن

(١) انظر: لسان الميزان (٣٥٤/٥)، ودرء تعارض العقل والنقل (٢٤٦/٥، ٣/٦، ٧/٢٢٧).

من مراتبهم، فيقدمون من قدم الله، ويفضلون من فضل الله، مع القول بأن جملة الصحابة عدول خيار، وإن كانوا يفضلون أبا بكر وعمر وعثمان وعلياً وأمثالهم على جمهور الصحابة. قال المصنف رحمه الله: (ولهذا يقول هؤلاء: إن الشئيين لا يشتبهان من وجه ويختلفان من وجه. وأكثر العقلاء على خلاف ذلك،...). قد يقول قائل وهذا سؤال قد يرد على البعض ولا سيما الناظر في كتب المتكلمين: إن هؤلاء أوتوا ذكاءً، وعندهم سعة في العلم في مسائل النظر والجدل والعقليات وما إلى ذلك، فلماذا اضطرب أمرهم؟ فيقال: إن الاضطراب إنما دخل عليهم ليس لنقص في ذكائهم، ولا لنقص في أحاطتهم بالمعارف التي قد يدركها من هم دونهم بمراتب في العلم، ولكنهم لما فرضوا بعض المعاني، وأرادوا تصديق هذه المعاني التي فرضوها؛ اصطدموا بقدر متسلسل من الحقائق العقلية والحقائق الشرعية، فذهبوا يتأولون الشرعي، ويوردون السؤال على العقلي، ومن هنا حصل عندهم هذا الاضطراب، وإلا فإنهم أهل نظر، ولذلك فإن محمد بن عمر الرازي وهو عمدة المتأخرين من أصحاب الأشعري رجل واسع العلم وفقهه وأصولي، وقد صنف كتباً مطولة؛ كالمطالب العالية، والمباحث المشرقية، وصنف في آخر عمره كتاباً سماه: «أقسام اللذات»، وقال في هذا الكتاب: «إن لكل قوة وحاسة لذة، ولذة العقل العلم، وأشرف العلم: العلم بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله»، ثم قال: «وعلى كل واحدةٍ منها عقدة لم

تنحل»، أي: أن عنده إشكالاً، ثم قال: «لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلًا، ولا تروي غليلًا»، أي: أن من عنده شبهة فهو بمنزلة المريض المعلول، وهذه الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، لا يجد جوابًا محققًا فيها. وقوله: «ولا تروي غليلًا» أي: أن الرجل الذي ليس هو صاحب شبهة ولا ثقافة معينة، هو بمنزلة العطشان، فهو يريد أن يعرف الحقائق من جهة المناهج الكلامية والفلسفية، ولكنها لا ترويه، فهي لا تصلح لا لمن جهله بسيطًا، ولا لمن جهله مركبًا، أي: أنها لا تدفع شبهة صاحب الجهل المركب. قال: «ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن»^(١). وكذلك أبو حامد الغزالي، خاض في هذا الباب، وانتهى إلى أن هذا الباب لا يحصل نتائج علمية دقيقة، لكنه قال: إنه باب من باب المناظرة، ودفع صول الصائلين على الإسلام، فنجيهم بهذه الطرق، وهذه التشقيقات، وهذه النظريات، وهذه المحاولات العقلية. إذاً هؤلاء لم ينقص مقامهم في الذكاء، أو في ذات المعارف؛ لكنهم لما وضعوا أصولاً ليست محكمة، وتعصبوا لها، وتسلسل تعصبهم؛ وصلوا إلى هذا المقام، ولذلك فإن من وفقه الله إلى نوع من الصدق، فإنه ينفك انفكاكاً ليس بالضرورة أنه يعرف الحق المفصل، لكنه يعرف أن الذي هو فيه كان غلطاً؛ كأمثال أبي الحسن الأشعري لما أعلن رجوعه عن الاعتزال، والجويني

(١) أقسام الذات (ص: ٢٦٣) نشرة ليدن.

لما أعلن رجوعه عن التأويل، والغزالي لما أعلن رجوعه عن الطريقة الكلامية، وتمسك بالطريقة الصوفية، وإن كان لم يحقق الصواب مع أنه كان قاصداً له. قال المصنف رحمه الله: (وأيضاً: فالاعتماد بهذا الطريق على نفي التشبيه اعتماد باطل؛ وذلك أنه إذا ثبت تماثل الأجسام، فهم لا ينفون ذلك إلا بالحجة التي ينفون بها الجسم، وإذا ثبت أن هذا يستلزم الجسم، وثبت امتناع الجسم؛ كان هذا وحده كافياً في نفي ذلك، لا يحتاج نفي ذلك إلى نفي مسمى التشبيه). أي: أنه إذا كان القول بأن الأجسام متماثلة قول صحيح؛ اقتضى هذا المقام بذاته، دون أن يبنى على مقدمة أن هذا من باب التشبيه. قال رحمه الله: (لكن نفي الجسم يكون مبنياً على نفي هذا التشبيه،...). وهذا فيه تفريق من المصنف رحمه الله تعالى بين الطريقتين، فإن من اعتمد في نفيه على نفي التشبيه، يقول المصنف: إن حقيقة هذه الطريقة، وإن ركبها من نفس مسألة التجسيم، فإن مقام التشبيه عندهم يختلف عن مقام التجسيم، فإنهم إذا فسروا التشبيه بالتجسيم امتنع أن يكون هذا الاشتراك الذي ورد به القرآن من باب التشبيه، أما إذا كان التشبيه عندهم على معنى الاشتراك، فإنه يمتنع أن يكون هو التجسيم، فيكون المقام منفكاً بين الجهتين. [يوسف الغفيص (ص: ٢٢١)].

وإنما المقصود هنا: أن مجرد الاعتماد في نفي ما يُنفى على مجرد نفي التشبيه لا يفيد، إذ ما من شيئين إلا ويشتهان من وجه، ويفترقان من وجه، بخلاف الاعتماد على نفي النقص والعيب، ونحو ذلك ممّا هو سبحانه وتعالى مقدس عنه، فإن هذه طريقة صحيحة. وكذلك إذا أثبت له صفات الكمال، ونفى مماثلة غيره له فيها، فإن هذا نفي المماثلة فيما هو مستحق له، وهذا حقيقة التوحيد، وهو: ألا يشركه شيء من الأشياء فيما هو من خصائصه. وكل صفة من صفات الكمال، فهو متصفٌ بها على وجه لا يماثله فيه أحد، ولهذا كان مذهب سلف الأمة وأئمتها: إثبات ما وصف به نفسه من الصفات، ونفي مماثلته لشيء من المخلوقات.

هذه الجملة فيها عود على ما بدأ الشيخ الكلام فيه في أول القاعدة، من أن الاعتماد في تنزيه الله تعالى على مجرد نفي التشبيه لا يفيد، أي: أنه غير سديد؛ لأنه ما من شيئين موجودين إلا ويشتهان من وجه ويفترقان من وجه. بخلاف الاعتماد على نفي

النقص والعيب وإثبات الكمال، فهذا هو الضابط العقلي في تنزيه الله تعالى، وكذلك في الإثبات، فإنه يُثبت له تعالى صفات الكمال على وجه لا يماثله فيه أحد، وينفى مماثلة غيره له فيها، والمماثلة المنفية هنا، هي: المماثلة فيما يختص به الرب تعالى. [عبد الرحمن البراك (ص: ٤٨٧)].

قول المصنف رحمه الله: (وإنما المقصود هنا أن مجرد الاعتماد في نفي ما يُنفي على مجرد نفي التشبيه لا يفيد، إذ ما من شيئين إلا ويشتهان من وجه ويفترقان من وجه)، فرق المصنف هنا بين منهج المعطلة في نفي التشبيه ومنهج أهل السنة والجماعة. فأما منهج المعطلة: فمن المعلوم أن التشبيه في اصطلاح المتكلمين وغيرهم هو التمثيل، والمتشابهان هما المتماثلان، وهما ما سد أحدهما مسد صاحبه وقام مقامه وناب منابه. فمقصود المتكلمين بنفي التشبيه: أن يراد به أنه لا يثبت لله شيء من الصفات، فلا يقال له قدرة، ولا علم، ولا حياة؛ لأن العبد موصوف بهذه الصفات، ولازم هذا القول أنه لا يقال له حي عليم قدير؛ لأن العبد يسمى بهذه الأسماء وكذلك كلامه وسمعه وبصره وإرادته وغير ذلك. وأما منهج أهل السنة. فيقوم على أنه لا يلزم من اتفاق الاسمين وتمائل مُسمَّاهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص اتَّفَاقَهُما، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص؛ فضلاً عن أن يتحد مُسمَّاهما عند الإضافة والتخصيص. فقد سَمَّى الله نفسه حياً،

فقال: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وَسَمَّى بعض عباده حيًّا؛ فقال: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾ [يونس: ٣١]. وليس هذا الحي مثل هذا الحي؛ لأن قوله: ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ اسم لله مختص به، وقوله: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ اسم للحي المخلوق مختص به. وإنما يتفقان إذا أُطلقا وجُردا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدرًا مشتركًا بين المُسمَّين. وعند الاختصاص: يُقَيَّد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق والمخلوق عن الخالق. ولا بد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يفهم منها ما دل عليه الاسم بالمواطاة والاتفاق، وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى. أصل الخطأ والغلط عند المخالفين هو توهمهم أن هذه الأسماء العامة الكلية يكون مسماها المطلق الكلي هو بعينه ثابتًا في هذا المعين وليس كذلك، فإن ما يوجد في الخارج لا يوجد مطلقًا كليًا، بل لا يوجد إلا معينًا مختصًا، وهذه الأسماء إذا سمي الله بها كان مسماها معينًا مختصًا به. فإذا سمي بها العبد كان مسماها مختصًا به، فوجود الله وحياته لا يشاركه فيها غيره، بل وجود هذا الموجود المعين لا يشاركه فيه غيره، فكيف بوجود الخالق. وبهذا ومثله يتبين لك أن المشبهة أخذوا هذا المعنى فزادوا فيه على الحق فضلوا. وأن المعطلة أخذوا نفى المماثلة

بوجه من الوجوه وزادوا فيه على الحق حتى ضلوا. وإن كتاب الله دل على الحق المحض الذي تعقله العقول السليمة الصحيحة، وهو الحق المعتدل الذي لا انحراف فيه. وقول المصنف رحمه الله: (بخلاف الاعتماد على نفي النقص والعيب، ونحو ذلك مما هو سبحانه وتعالى مقدس عنه، فإن هذه طريقة صحيحة. وكذلك إذا أُثبت له صفات الكمال، ونُفي مماثلة غيره له فيها، ...) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وطريقة سلف الأمة وأئمتها: أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ولا تكييف ولا تمثيل، إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل، إثبات الصفات، ونفي مماثلة المخلوقات، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فهذا رد على الممثلة، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] رد على المعطلة. فقولهم في الصفات مبني على أصليين: أحدهما: أن الله سبحانه وتعالى منزّه عن صفات النقص مطلقاً كالسنة والنوم والعجز والجهل وغير ذلك. والثاني: أنه متصف بصفات الكمال التي لا نقص فيها على وجه الاختصاص بما له من الصفات، فلا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من الصفات»^(١). فأهل السنة: يعتقدون أن ما اتصف الله به من الصفات لا يماثله فيها أحد من خلقه، فإذا ورد النص بصفة من صفات الله تعالى في الكتاب أو السنة فيجب الإيمان به والاعتقاد الجازم بأن ذلك

(١) منهاج السنة (٢/٥٢٣).

الوصف بالغ من غايات الكمال والشرف والعلو، مما يقطع جميع علائق أوهام المشابهة بينه وبين صفات المخلوقين، فالشر كل الشر في عدم تعظيم الله، وأن يسبق في ذهن الإنسان أن صفة الخالق تشبه صفة المخلوق، فعلى القلب المؤمن المصدق بصفات الله التي تمدح بها أو أثنى عليه بها نبيه ﷺ، أن يكون معظمًا لله جل وعلا غير متنجس بأقذار التشبيه، لتكون أرض قلبه طيبة طاهرة قابلة للإيمان بالصفات على أساس التنزيه، أخذا بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

أما أهل التعطيل: فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات التي لا وجود لها إلا في أفهامهم الفاسدة، فعقيدة هؤلاء المعطلة جمعت بين التمثيل والتعطيل، وهذا الشر إنما جاء من تنجس قلوبهم وتدنسها بأقذار التشبيه، فإذا سمعوا صفة من صفات الكمال التي أثنى الله بها على نفسه كاستوائه على عرشه ومجيئه يوم القيامة وغير ذلك من صفات الجلال والكمال، فإن أول ما يخطر في أذهانهم أن هذه الصفة تشبه صفات الخلق، فيتلطح بالقلب بأقذار التشبيه، لم يقدر الله حق قدره ولم يعظم الله حق عظمته، حيث سبق إلى ذهنه أن صفة الخالق تشبه صفة المخلوق، فيكون أولاً نجس القلب بأقذار التشبيه، ثم دعاه ذلك إلى أن ينفي صفة الخالق جلّ وعلا عنه بادعاء أنها تشبه صفات المخلوق، فيكون فيها أولاً مشبهاً، وثانياً معطلاً ضالاً ابتداءً وانتهاءً، متهجماً على

رب العالمين ينفي صفاته عنه بادعاء أن تلك الصفة لا تليق. ولضرب مثال على ذلك عند المعطلة فإن نفاة الصفات الاختيارية من الكلائية وقدماء الأشاعرة ومن وافقهم يقولون: إن الله هو الموصوف بالصفات، لكن ليست الصفات أعراضاً، إذ هي قديمة أزلية. وحجتهم في منع قيام الحوادث بذات الله تعالى أنهم يقولون: إن كل ما صح قيامه بالباري تعالى فإما أن يكون صفة كمال أو لا يكون، فإن كان صفة كمال استحال أن يكون حادثاً، وإلا كانت ذاته قبل اتصافه بتلك الصفة خالية من صفة الكمال، والخالي من الكمال الذي هو ممكن الاتصاف به ناقص، والنقص على الله محال بإجماع الأمة. وإن لم يكن صفة كمال استحال اتصاف الباري بها؛ لأن إجماع الأمة على أن صفات الباري بأسرها صفات كمال، فإثبات صفة لا من صفات الكمال خرق للإجماع وهو أمر غير جائز. الرد عليهم: لقد اعتمد أصحاب هذا القول في منعهم للصفات الاختيارية على حجة منع قيام الحوادث بذاته تعالى، وهي حجة واهية وقد رد عليها شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: إن المقدمة التي اعتمد عليها هؤلاء وهي قولهم: إن الخالي من الكمال الذي يمكن الاتصاف به ناقص. فيقال لهم: معلوم أن الحوادث المتعاقبة لا يمكن الاتصاف بها في الأزل، كما لا يمكن وجودها في الأزل، وعلى هذا فالخلو عنه في الأزل لا يكون خلواً عما يمكن الاتصاف به في الأزل. ثم إنه لم يثبت امتناع ما ذكر من النقص بدليل عقلي ولا بنص من كتاب ولا

سنة، بل بما ادعوه من إجماع، وإذاً فمعلوم أن المنازعين في اتصافه بذلك هم من أهل الإجماع فكيف يحتج بالإجماع في مسألة النزاع. وقولهم بإجماع الأمة على أن صفاته صفات كمال، فإن قصد بذلك صفاته اللازمة لم يكن في هذا حجة لهم، وإن قصد بذلك ما يحدث بمشيئته وقدرته لم يكن هذا إجماعاً فإن أهل الكلام يقولون إن صفة الفعل ليست صفة كمال ولا نقص والله موصوف بها بعد أن لم يكن موصوفاً. ثم إن هذا الإجماع الذي ادعوه حجة عليهم فإننا إذا عرضنا على العقول موجودين: أحدهما يمكنه أن يتكلم ويفعل بمشيئته كلاماً وفعلاً، والآخر لا يمكنه ذلك، بل لا يكون كلامه إلا غير مقدور ولا مراد أو يكون بئناً عنه، لكانت العقول تقضي بأن الأول أكمل من الثاني. وكذلك إذا عرضنا على العقول موجودين من المخلوقين أو مطلقاً أحدهما يقدر على الذهاب والمجيء والتصرف بنفسه والآخر لا يمكنه ذلك لكانت العقول تقضي بأن الأول أكمل، فنفس ما به يعلم أن اتصافه بالحياة والقدرة صفات كمال، به يعلم أن اتصافه بالأفعال والأقوال الاختيارية التي تقوم به والتي يفعل بها المفعولات المباينة له صفات كمال^(١). قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كل تنزيه مدح فيه الرب ففيه إثبات، فلهذا كان قول: سبحانه الله، متضمناً تنزيه الرب

(١) الموافقة بين صريح العقل وصحيح النقل (٧٣/٢).

وتعظيمه، ففيها تنزيهه من العيوب والنقائص، وفيها تعظيمه سبحانه وتعالى»^(١).
[محمد بن خليفة (١٣٧/٢)].

قوله: (وإنما المقصود هنا أن مجرد الاعتماد في نفي ما ينفي على مجرد نفي التشبيه لا يفيد) هذا في ذكر مقام الاحتجاج، وإلا فمعلوم أن الله سبحانه وتعالى منزّه عن مشابهة مخلوقاته، وأن التشبيه قد استقر عند سائر أهل العلم بل عند جماهير المسلمين أن الله منزّه عنه، ولكن قول المصنف رحمه الله: (إن مجرد الاعتماد) أي: في باب الاحتجاج، (على مجرد نفي التشبيه لا يفيد)، وقوله: (لا يفيد) فيه قدر من التعيين لمراده بمعنى: أنه لا يصح أن يفهم أحد عن المصنف أنه يصف الله بالتشبيه، فإن قوله في هذه الحجة بهذا الوجه، ليس معناه أنه يقول: إن الله موصوف بالتشبيه، وإنما مقصوده: أنه إذا ذكرت الحجج في مقام الإثبات ومقام النفي، فإن تعليق الحجة على هذا لفظ التشبيه لا يكون محكماً من كل جهة؛ لأن هذا اللفظ متضمن لقدر من الاشتراك، فضلاً عما أدخل عليه من الاشتراك؛ ولهذا فإن من نفى صفات الله سبحانه وتعالى من المعتزلة ونحوهم يجعلون الحجة في نفيهم: أن هذا الإثبات يستلزم التشبيه. فيقول المصنف: إن كلمة التشبيه من هذا الوجه كلمة مجملة متضمنة لغير معناه، فإن التشبيه إذا ما فسر بالاشتراك في الاسم فهذا وجه، وإذا فسر التشبيه

(١) مجموع الفتاوى (١٧/١١٢).

بالاشتراك في المسمى الكلي الذهني فهذا وجه آخر، وإذا فسر التشبيه بالاشتراك فيما هو من الخصائص فهذا وجه ثالث، فإن المصطلح والمخالف لطائفة قد يسمى هذا تشبيهاً، أو هذا تشبيهاً، أو هذا تشبيهاً. ولذلك يقول: إن المعتزلة عندما جعلت الاشتراك في المسمى الكلي تشبيهاً، وذهبت تتأول الصفات، لأن هذا من التشبيه الذي نفاه القرآن، قال: فإن هذا يمكن أن يتسلسل عليهم في سائر الموارد، بمعنى: أنه يتسلسل في موارد الثلاثة: في باب الاسم واللفظ، أو في باب المسمى الكلي الذهني، أو فيما هو من الخصائص. وإن كان يعلم بالضرورة أن المصنف إذا ما ورد عليه ما يتعلق بالوجه الثالث وهو الاشتراك فيما هو من الخصائص فإنه لا شك ينفي التشبيه بهذا المعنى؛ فإنه لا هو ولا غيره من أهل السنة؛ بل ولا من جماهير المسلمين؛ بل لا يوجد أن أحداً من المسلمين يلتزم بمسألة الخصائص التزاماً مطلقاً؛ أي: يقول بأن المخلوق تتحقق له صفات الكمال المطلق اللائقة بالخالق، أو يقول بأن الخالق تتحقق له صفات النقص اللائقة بالمخلوق، أي: أن تكون الصفة المضافة إلى الخالق هي من حيث الماهية والحقيقة بمعنى الصفة المضافة للمخلوق، فلا يفرق بين ما أضيف إلى الله سبحانه وتعالى، وبين ما أضيف إلى المخلوقين، بل يقول: إن عين صفة الخالق من حيث المعاني المختصة الإضافية هي عين صفة المخلوق، فيجعل صفة الله كصفة خلقه؛ وهذا قدر من التشبيه، أو يقول بعكس ذلك، فيجعل

صفات بعض المخلوقين كصفات الباري المطلقة بالكمال. فهذا الوجه من التشبيه قد اتفق المسلمون على إبطاله، وإن كان بعض أهل القبلة وهم من سمووا بالمجسمة وغيرهم قد عرض لهم مقام من هذا التشبيه، ودخلت عليهم مادة من هذا التشبيه، لكن الذي يقصد قوله: أنه لم ينضبط عن أحد من المسلمين أنه قال: إن الباري مثل المخلوق من كل وجه، أي: لم يجعل ثمة فرقاً بين الخالق والمخلوق، فإن من التزم بهذا القول على هذا التحقيق والجزم والكمال؛ فإنه لا يكون من أهل القبلة، وإن كان يقال: إن مادة من التشبيه الذي قد علم إبطاله بالإجماع قد دخلت على بعض أصحاب الطوائف كالمجسمة. ثم إن المصنف لم يقصد منع تسمية ما يعلم نفيه وهو ما لا يليق به سبحانه وتعالى من المعاني المشابهة أو المماثلة لصفات المخلوقين، لم يقصد منع تسمية هذا من باب التشبيه، فإنه ينفى؛ بل ويسميه نقصاً، ويسميه أيضاً تشبيهاً. وقد سبق في تقريره لمذهب أهل السنة أن قال: إنهم يثبتون صفات الله من غير تشبيه ولا تمثيل. إذاً لا بد أن يفهم كلامه هنا أنه لا يقصد عدم القول بنفي التشبيه عن الله سبحانه وتعالى، وإنما يقول: إنه في باب الاحتجاج إذا ما كانت الحجة مبنية على هذا اللفظ الذي دخله كثير من الاشتراك من وجه آخر، فإن هذه الحجة لا تكون منضبطة على هذا التقدير؛ لأنه يلزم أن تكون مطردة في سائر موارد الثلاثة، فإذا ما جوز واحد منها، فقد ينازع المنازع في تجويز غيره، وإذا ما نفى واحد منها، فقد ينازع

المنازع في نفي غيره. فهذا وجه من كلام المصنف: أنه يقول: إن التشبيه هنا يراد به التشبيه في الاسم، أو في المسمى الذهني، أو في المعنى الإضافي المختص، فهنا قال: إن نفي التشبيه لا يفيد في مقام الاحتجاج؛ لأنه إن جُوز وجه واحد من هذا التشبيه؛ فإن المنازع قد يحتج على جواز غيره، وإذا نفي واحد منها، فإن المنازع قد يحتج على نفي غيره، ومن المعلوم شرعاً وعقلاً أن نفي واحدٍ من هذه الأوجه عند التحقيق لا يلزم منه النفي للآخر، كما أن إثبات واحد منها لا يستلزم شرعاً وعقلاً إثبات الآخر؛ فإن من قال: إن الاشتراك في الاسم المطلق تشبيه، وجوز ذلك، وصححه؛ لم يلزم منه أن يجوز غيره، وإن كان ينزع في تسمية هذا تشبيهاً؛ بل يقال: إن هذا ليس من باب التشبيه، لكن تصحيح المعنى هنا لم يستلزم تصحيح المعنى الثاني. ولذلك لو قال: إذاً جُوز غيره من الأوجه ولا أسميها تشبيهاً، قيل: هذا لا يصح، فإن جواز واحد منها وهو الاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم أن يجوز الثالث، وهو الاشتراك في الخصائص، أو يقال: الاشتراك في المسمى الذهني لا يستلزم الاشتراك في الخصائص، كما تقدم أن الاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم التطابق في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص. إذاً هذا هو معنى كلام المصنف رحمه الله، فإنه عندما قال هذا الكلام، لم يقصد به أن ما لا يليق بالباري سبحانه وتعالى يمنع أن يسمى تشبيهاً؛ بل ما ينفي عنه سبحانه وتعالى لك أن تقول: إن الله منزّه عن

هذا؛ لأنه نقص وعيب وتشبيه بما لا يليق بالله من خصائص المخلوقين. كما أنه ليس معنى كلام المصنف أن ما يكون ثابتاً في نفس الأمر يجوز أن يسمى تشبيهاً بإطلاق، والثابت في نفس الأمر عند أهل السنة هو الاشتراك في الاسم المطلق، فالمصنف لا يقول: إن هذا يسمى تشبيهاً بإطلاق، فهو لم يقصد نفي الأول، ولا إثبات الثاني، وإنما مقصوده ما تقدم، ولعله قد تحقق مراده هنا. وقد غلط بعض المعلقين على هذه الرسالة، فعلق على كلام المصنف بما لا يصح ولا يجوز أن ينسب إليه أو إلى أمثاله. ولذلك قال المصنف بعد ذلك: (بخلاف الاعتماد على نفي النقص والعيب)، فإن من بنى حجته على أن الله سبحانه وتعالى منزّه عن النقص والعيب؛ كان هذا أحكم، ووجه كونه أحكم: لأن ما هو نقص أو عيب لا يمكن أن يكون مشتركاً، فبعضه ثابت، والبعض الآخر غير ثابت؛ بل إن هذا الاسم معناه مطرد في النفي على التحقيق، ولهذا لا يسوغ بحال أن يسمى ما يكون ثابتاً في نفس الأمر نقصاً، بخلاف الأول. وقد يقول قائل: إن الاشتراك في الاسم المطلق تشابه في الاسم المطلق. فإذا قال قائل هذا فإنه قد بنى نفيه على اسم التشبيه، فيكون هذا اللفظ ليس محكماً من هذا الوجه، بخلاف الاشتراك في الاسم المطلق، فلا يحق لأحد لا من جهة اللغة ولا من جهة الاصطلاح أن يقول: إن الاشتراك في الاسم المطلق هو نقص، فإن هذا يكون ممتنعاً من جهة العقل، ومن جهة الأسماء والمصطلحات. إذاً لفظ النقص أحكم في النفي،

ولا شك أن كل ما نفي عن الله سبحانه وتعالى يلزم أن يكون نقصاً، أو يسمى كذلك، ومن هنا كان التعليق في مناط الحجة على هذا الاسم أحكم من جهة اللفظ، وأحكم من جهة المعنى. قال المصنف رحمه الله: (وكذلك إذا أُثبت له صفات الكمال، ونُفي مماثلة غيره له فيها، فإن هذا نفي المماثلة فيما هو مستحق له، وهذا حقيقة التوحيد، وهو أن لا يشركه شيء من الأشياء فيما هو من خصائصه، وكل صفة من صفات الكمال فهو متصف بها على وجه لا يماثله فيه أحد، ولهذا كان مذهب سلف الأمة وأئمتها إثبات ما وصف به نفسه من الصفات، ونفي مماثلته لشيء من المخلوقات). يقول المصنف: إن من الطرق الصحيحة أيضاً: الاعتماد في تقرير مسألة النفي على نفي المماثلة، وهذا بين من جهة العقل، ومن جهة الشرع في مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، وقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. [يوسف الغفيص ص: ٢٢٤].



فإن قيل: إن الشيء إذا شابه غيره من وجه، جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه، ووجب له ما وجب له، وامتنع عليه ما امتنع عليه. قيل: هب أن الأمر كذلك، ولكن إذا كان ذلك القدر المشترك لا يستلزم إثبات ما يمتنع على الرب سبحانه وتعالى، ولا نفي ما يستحقه، لم يكن ممتنعاً، كما إذا قيل: إنه موجود حي عليم سميع بصير، وقد سمي بعض المخلوقات حياً عليماً سميعاً بصيراً. فإذا قيل: يلزم أن يجوز عليه ما يجوز على ذلك، من جهة كونه موجوداً حياً عليماً سميعاً بصيراً. قيل: لازم هذا القدر المشترك، ليس ممتنعاً على الرب تعالى، فإن ذلك لا يقتضي حدوثاً، ولا إمكاناً، ولا نقصاً، ولا شيئاً مما ينافي صفات الربوبية. وذلك أن القدر المشترك، هو مسمى الوجود أو الموجود، أو الحياة أو الحي، أو العلم أو العليم، أو السمع والبصر أو السميع والبصير، أو القدرة أو القدير. والقدر المشترك مطلق كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر، فلم يقع بينهما اشتراك، لا فيما يختص بالممكن المحدث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه. فإذا كان القدر المشترك الذي اشتركا فيه صفة كمال، كالوجود والحياة والعلم والقدرة، ولم يكن في ذلك ما يدل على

شيء من خصائص المخلوقين، كما لا يدل على شيء من خصائص الخالق، لم يكن في إثبات هذا محذور أصلاً، بل إثبات هذا من لوازم الوجود، فكل موجودين لا بد بينهما من مثل هذا، ومن نفى هذا، لزمه تعطيل وجود كل موجود. ولهذا لما اطلع الأئمة على أن هذا حقيقة قول الجهمية، سموهم معطلة، وكان جهنم ينكر أن يسمى الله شيئاً، وربما قالت الجهمية: هو شيء لا كالأشياء، فإذا نفى القدر المشترك مطلقاً، لزم التعطيل التام.



تقدم أنه لا بد من إثبات قدر مشترك بين ما يضاف للخالق وما يضاف للمخلوق، وهذا القدر المشترك هو: مسمى الاسم المطلق. وبناء على هذا يأتي هذا السؤال الذي ذكره الشيخ هنا، وهو: أن الشيء إذا شابه غيره من وجه، جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه، ووجب له ما وجب له من هذا الوجه، وامتنع عليه ما امتنع عليه من هذا الوجه. ومعنى ذلك: أنه إذا كان بين صفة الخالق، وصفة المخلوق قدر مشترك، جاز على الخالق ما يجوز على المخلوق من هذا الوجه الذي هو القدر المشترك، ووجب له ما وجب له، وامتنع عليه ما امتنع عليه، أي: أن ما يستلزمه القدر المشترك، يلزم أن يثبت للخالق والمخلوق من هذا الوجه؛ لأن لازم القدر المشترك مشترك. فهذا يقتضي إذاً نفى القدر المشترك، لاستلزامه أن يثبت للمخلوق ما ثبت للخالق من هذا الوجه: جوازاً،

ووجوباً، وامتناعاً. والجواب: أن هذا القدر المشترك إذا كان لا يستلزم محذوراً من نفي ما يجب إثباته، أو إثبات ما يجب نفيه عن الله تعالى، فلا مانع منه، وإن استلزم ما ذكر من: الجواز، والوجوب، والامتناع من هذا الوجه، يعني باعتبار القدر المشترك، ما دام أنه لا يستلزم محذوراً، فهو لا يستلزم وصف الخالق بخصائص المخلوق، كالإمكان والحدوث، ولا وصف المخلوق بخصائص الخالق، كالوجوب والقدم المطلق. ويمكن أن يوضح هذا المعنى في لفظ: (الموجود)، و(الوجود)، و(الحي)، و(الحياة)، فالموجود هو الموصوف، والوجود هو الصفة، والحي هو الموصوف، والحياة هي الصفة. فتقول: الله موجودٌ، والمخلوق موجودٌ، فلفظ: موجود في الجملتين بينهما قدر مشترك، فهما يتفقان في مطلق الموجود، ووجود الخالق، ووجود المخلوق بينهما قدر مشترك، فهما يتفقان في مطلق الوجود. وإذا قلنا: الله حيٌّ، والمخلوق حيٌّ، فلفظ: حي في العبارتين بينهما قدر مشترك، فهما يتفقان في مطلق الحي، كما أن حياة الخالق وحياة المخلوق بينهما قدر مشترك، فهما يتفقان في مطلق الحياة، ومطلق الحياة، هو: الاسم العام، ومدلوله، هو: القدر المشترك. وإذا نظرنا في مطلق الحياة، رأينا هذا المعنى الكلي: لا يستلزم حدوثاً، ولا وجوباً، فلا يستلزم شيئاً من خصائص الخالق، ولا خصائص المخلوق؛ لأنه لو استلزم شيئاً من ذلك لم يكن مشتركاً. فالحيُّ مثلاً: مَنْ

ليس بميت، وهذا المعنى مُدْرَكٌ بالعقل، وهو مشترك بين الخالق والمخلوق، فيفهم من وصف الخالق تعالى بالحياة هذا المعنى، كما يفهم من وصف المخلوق الحي بالحياة هذا المعنى حال حياته. والحياةُ معنىٌّ وصفةٌ كمال، فالحي أكمل ممن ليس بحي، فهذا اللازم ثابت في حق الخالق والمخلوق، وهذا المعنى لازمٌ للقدر المشترك. فالقدر المشترك ثابتٌ ومُشْتَرَكٌ في حق الخالق والمخلوق، ولازمُ القدر المشترك أيضاً ثابتٌ في حق الخالق والمخلوق ومُشْتَرَكٌ، ولا محذور في إثباته، ولازمُ صفةِ الخالقِ مختصٌّ بالخالق، ولازمُ صفةِ المخلوقِ مختصٌّ بالمخلوق، فحياةُ الخالق تستلزم القدم، وحياةُ المخلوق تستلزم الحدوث، ومطلقُ الحياة لا تستلزم حدوثاً، ولا قدماً. وهذا الكلام يقال في سائر ما ذكره الشيخ من أمثلة في أسماء الله تعالى وصفاته. فإذا كان القدر المشترك صفةً كمالٍ لا محذور فيه، ولا يستلزم شيئاً من خصائص الخالق ولا المخلوق، لم يكن في إثبات هذا القدر المشترك محذور أصلاً. بل إنَّ إثباتَ هذا القدر المشتركِ ضروريٌّ، لما تقرر من أنه ما من موجودين إلا وبينهما اتفاق من وجه، واختلاف من وجه، ونفي هذا القدر المشترك، يلزم منه التعطيل العام. فإذا قيل مثلاً: ليس بين وجود الخالق، ووجود المخلوق قدر مشترك في مسمى الوجود، لزم من ذلك إنكار وجود الرب تعالى، وهكذا في سائر الصفات، بل تعطيل وجود كلٍّ موجود. قوله:

(ولهذا لما اطلع الأئمة على أن هذا حقيقة قول الجهمية...) أي: لما اطلع الأئمة على أن حقيقة قول الجهمية هو تعطيل وجود الخالق تعالى، سموهم (معطلة)، فنفي أسماء الله تعالى وصفاته، يستلزم غاية التعطيل. ويذكر الشيخ أن جهماً ينكر أن يُسمى الله (شيئاً)، ومعنى هذا عنده: أن الله ليس بشيء، وهذا القول ظاهرُ البطلان. والحقُّ أنه يصح أن يُخبر عن الله تعالى بأنه شيء، بل هو أكبر من كل شيء، كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَدَةٌ قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩] ولكن هذا الإطلاق من باب الخبر، لا من باب التسمية والثناء والدعاء، كما يطلق عليه بأنه موجود من باب الخبر أيضاً، ولكن لا يدعا بذلك، فلا يقال: يا شيء، أو: يا موجود، ونحو ذلك. فبابُ الإخبار أوسع من باب الأسماء والصفات. وربما قالت الجهمية: (إنه شيء لا كالأشياء)، فقولهم: (إنه شيء) صحيح، وقولهم: (إنه لا كالأشياء)، يدخلون فيه نفى الصفات، فمعنى كلامهم: إنه لا تقوم به أي صفة، فقولهم هذا، حقيقته التعطيل والنفي المحض؛ لأنهم ينفون القدر المشترك، ولازم ذلك التعطيل التام. [عبد الرحمن البراك (ص: ٤٨٩)].

والمعاني التي يوصف بها الرب سبحانه وتعالى، كالحياة والعلم والقدرة، بل الوجود والثبوت والحقيقة، ونحو ذلك، تجب له لوازمها، فإن ثبوت الملزوم، يقتضي ثبوت اللازم. وخصائص المخلوق التي يجب تنزيه الرب عنها، ليست من لوازم ذلك أصلاً، بل تلك من لوازم ما يختص بالمخلوق، من وجود وحياة وعلم، ونحو ذلك، والله سبحانه وتعالى مُنَزَّهٌ عن خصائص المخلوق، وملزومات خصائصه. وهذا الموضع من فهمه فهماً جيداً وتدبره، زالت عنه عامة الشبهات، وانكشف له غلط كثير من الأذكياء في هذا المقام، وقد بسط هذا في مواضع كثيرة، وبُيِّنَ فيها: أن القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معيّناً مقيداً، وأن معنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور، هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا، لا أن الموجودات في الخارج يشارك أحدها الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته، وصفاته، وأفعاله.

المعاني التي يوصف بها الرب سبحانه وتعالى، وهي صفاته كحياته وعلمه وقدرته، بل حتى الوجود والثبوت والحقيقة، ونحو ذلك من المعاني المشتركة، تجب له لوازمها، وليس من لوازمها ما يختص به المخلوق، كالأمكن، والحدوث، والنقص، فهذه من لوازم صفات المخلوق، وليست من لوازم صفات الخالق، بل ولا من لوازم القدر المشترك. والقدر المشترك، هو: مسمى الاسم العام المطلق. وهذا لا وجود له في الخارج، وإنما يوجد في الذهن فقط. ومعنى كون الموجودات تشترك في هذا، أن هذا الاسم يطلق على هذا وعلى هذا، وأن معنى هذا الاسم ثابت لهذا ولهذا، لكن في حق كل واحد على ما يناسبه. فالحق مطلقاً اسمٌ لذي الحياة، بقطع النظر عن كون الحياة واجبة أو ممكنة، فمسمى هذا الاسم المطلق، لا وجود له في الخارج، لكنه يُسمى به الخالق والمخلوق، فيطلق على الخالق على ما يناسبه ويختص به، كما يطلق على المخلوق بما يناسبه ويختص به، فليس بين الحي والحي اشتراك في أمر خارجي، بل حياة الخالق مختصة به لا يشركه فيها غيره، وحياة المخلوق مختصة به. كما سبق في توضيح ذلك في لفظ: إنسان الذي يصدق على كل واحد منا، هذا هو مسمى الاسم المطلق، وهذا المعنى المشترك إنما هو في الذهن، أما في الخارج فلا يوجد إلا معيناً مقيداً، فلا اشتراك فيما يخص كل واحد من معنى ووصف، فإذا مات شخص مثلاً،

فلا يلزم أن يموت الآخر، وإذا كفر شخص، فلا يلزم أن يكون الآخر كذلك. أما لوازم الإنسانية المطلقة، أي: القدر المشترك، فهي مشتركة بين كل الناس، كاستلزام الإنسانية للإمكان والحدوث والافتقار والحيوانية والأدمية. والمعاني التي يوصف بها الرب تعالى ممّا يصح إضافتها إلى الله تعالى، تجب له لوازمها من العلم والقدرة والوجود والثبوت والحقيقة، وغير ذلك، وليس من لوازم ما يوصف به الرب خصائص المخلوق، فالله تعالى منزّه عن خصائص المخلوق، كالإمكان والحدوث والنقص، ونحو ذلك، كما أنه تعالى منزّه عن ملزومات خصائص المخلوقين. والملزوم: ما يستلزم غيره. فالله تعالى منزّه عن النقص، وعمّا يستلزم النقص، وانتفاء اللازم، يقتضي انتفاء الملزوم، فإذا كان الله تعالى منزّهاً عن الافتقار، فهو منزّه عنه، وعن ملزومه، أي: عمّا يستلزم الافتقار. وهكذا بقية خصائص المخلوقين. ثم أعاد الشيخ ما سبق أن ذكره ويبيّن من معنى القدر المشترك، وأنه لا يوجد في الخارج إلا معيناً مقيداً، كما سبق توضيحه في لفظ: الإنسان وغيره، فكل اسم من هذه الأسماء المطلقة والمعاني الكلية، هو مشترك في الذهن والتصور. أما في الخارج فلا يوجد مشتركاً، وإنما يوجد معيناً في أفراد، ومعنى كونه مشتركاً، أي: يصح إطلاق هذا الاسم العام على كل فرد منها، فهي مشتركة في مدلوله العام، فالمعنى العام لهذا الاسم

يطلق على هذا وهذا، أي: على جميع أفرادهِ في الخارج. وليس معنى الاشتراك أنَّ الموجوداتِ في الخارج تشترك في شيء وأمر موجود في هذا وهذا، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله المختصة به. [عبد الرحمن البراك (ص: ٤٩٥)].

تكلم المصنف عن القدر المشترك الكلي، وهذه مسألة كثيراً ما ينخدع بها المتأثرون بمناهج الفلاسفة، وقد أشكلت على كثير من المتكلمين، وهي من المعضلات التي جعلتهم يخوضون فيما لا يعلمون، وهي: أن الاشتراك يقتضي نفى أي علاقة مشاركة، الاشتراك الذي هو الاشتباه، ولذلك منهم من نفى كل الأسماء والصفات، ومنهم من نفى الصفات فقط، ومنهم من أول الصفات. هذا الاشتراك الكلي المطلق الذي علقوا به أحكاماً واقعية وهو ليس بواقع، هذا الاشتراك الذي في الأذهان هو اشتراك خيالي، فإذا طبقته في الواقع لم يعد اشتراكاً، ولناخذ مثلاً صفة: «الوجود»، إذ هي كلمة كلية لم نخصص بها أي وجود، يقول الشيخ: هذه الكلمة في الأذهان لم تخرج إلى الواقع، لكن عندما نقول: الوجود وجود الكون، فقد خصصنا الصفة، فخصصنا الوجود بالكون، وعرفنا أنها قيدت بشيء، أو نقول: الوجود وجود الإنسان، فقد خصصنا الوجود بالوجود الإنساني، لذا لما خصصت صارت واقعاً، أما قبل أن تخصص فهي في الذهن فقط، وما دامت في الذهن فيقول: لماذا تبنون عليها أحكاماً؟

لماذا تعتبرون الوجود قاسماً مشتركاً وهو في الذهن؟ مع أننا إذا خصصناه لم يعد قاسماً مشتركاً، فإذا خصصنا الوجود صرفناه إلى الخالق عز وجل، فهو وجود يخصه، وهو الكمال، وكذلك إذا أضفنا وجود المخلوق فهو وجود يخصه، وهو النقص، فالشيخ يحاكمهم إلى خيالات بنوا عليها أحكاماً، وهذا في جميع أصولهم التي نقضوا بها الوحي، سواء بتعطيل أو بتأويل أو بنفي بعض الشيء وإثبات بعض، فكل هذا مبني على خيالات وهمية هي في أذهانهم ليست في الواقع، وهذا القدر يسمى: القدر المشترك الكلي، ولا يوجد في الواقع، ولا يوجد في خارج الأذهان، وليس في خارج الكون، وإنما خارج الأذهان، فالخيالات في الأذهان ليست واقعاً حتى تكون هذه الخيالات منطبقة على الواقع، وكذلك الأوصاف ليست واقعاً حتى ننسبها إلى موصوف، فصفة «الوجود» كلمة مطلقة ليست واقعية، فإذا نسبناها إلى موصوف أصبحت واقعية، فإذا قلنا: الإنسان موجود. إذاً نسبنا هذا الوجود للإنسان، فأصبح واقعاً، وإذا قلنا: الله عز وجل موجود، فهذا وجود خصصناه بالخالق عز وجل، فهو الوجود المطلق الكامل، لا مطلق الوجود. إذاً هذه من الأشياء التي استطاع بها الشيخ رحمه الله درء التعارض، وبيان تلبيس الجهمية، إذ أوصلهم إلى طريق مسدودة، فلم يستطيعوا أن يتجاوزوا هذا الأمر، ولذلك ما رد عليه أحد من أهل الكلام

إلى يومنا هذا في هذه القضايا، أي: في مسألة تحكيمهم أو الحكم عليهم من قواعدهم ومن أصولهم التي يقولون بها، يقول: حتى أصولكم تتناقض، فمنها: مسألة الوجود الكلي، أو الوجود الذهني، أو الوجود العام، أو الوجود المطلق، أو الوصف المطلق، فيقول: أنتم الآن تحكمون على أشياء ليس لها واقع، فإذا صارت واقعاً عند ذلك حكمنا بالخصائص، وخصائص الله عز وجل غير خصائص المخلوق. يقول رحمه الله: وأن معنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا، لا أن الموجودات في الخارج يشارك أحدهما الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله) بمعنى: إذا قلنا: إن كلمة «الوجود» كلمة في الذهن، فإذا خصصناها صارت في الواقع، فإن الموجودات في الواقع بينها اشتراك جزئي، هذا الاشتراك الجزئي لا يعني المماثلة من كل وجه، بل يعني المشابهة من بعض الوجوه، وهذه المشابهة لا تقتضي نقصاً في أحد الطرفين. فأما الوجود المطلق فهو الوجود الذي لا ينتهي ولا يتبدى، مثل: وجود الله، وأما مطلق الوجود فهو الذي في الأذهان، كأن نقول: كلمة «الوجود» فهذه مطلق الوجود، لكن وجود الله هو الوجود المطلق الذي لا ابتداء له ولا انتهاء، فقد وصفه النبي ﷺ بأنه الأول الذي ليس قبله شيء، والآخر الذي ليس بعده شيء، فهذا هو الوجود

المطلق، وأما مطلق الوجود فهو المتخيل والمتصور، وهذا ينطبق على الوجود وعلى الحياة وعلى كثير من الصفات العامة، فإذا قلنا: الحياة، لا ندرى أي حياة حتى تقيد، وحتى تتعلق بمتعلقها، فالحياة لله عز وجل هي القيومية التي لا نهاية لها، والحياة بالنسبة للمخلوق هي حياة موقوتة يعترئها الضعف والنقصان والفناء وجميع عوارض الخلل. إذاً كما قرر الشيخ: أن عدم فهم هذا المعنى هو الذي تسبب في غلط منهجي أدى إلى التعطيل للأسماء والصفات، أو للصفات فقط، ثم إلى التأويل، وهو أخطر من التعطيل من أغلب الوجوه على الخلق. [ناصر العقل (ص: ١٤٤)].

يجدر التنبيه إلى أن علماء أهل السنة قرروا الحقائق الآتية: أولاً: أن القدر المشترك يراد به: ما تشترك فيه الموجودات من معاني ذهنية كلية مطلقة، فما من مسمين إلا وبينهما قدر مشترك، وقدر مميز. ثانياً: أن نعلم أن المعنى العام لا يقتضي تماثلاً من كل وجه. وذلك أن لكل ماهيتين معنى عاماً اشتركا فيه، ومعنى خاصاً افترقا فيه. فالمعنى العام: الذي اشتركا فيه هو القدر المشترك، الذي لا يقتضي تماثلاً من كل وجه. والمعنى الخاص: حين تكون الخصائص والإضافات تميز هاتان الماهيتان وهو القدر المميز. ثالثاً: أن الكليات التي يتفق فيها الشيئان إنما هي في الأذهان لا في الأعيان. فليس في الموجودات الخارجية اثنان اشتركا في شيء فضلاً عن أن يكون الخالق تعالى مشاركا لغيره في شيء من الأشياء سبحانه وتعالى. فالمقصود بالقدر

المشترك هو المعنى العام الكلّي المقدر في الذهن. ومثال ذلك: لفظ أو مسمى الوجود، فهذا اللفظ يطلق على الخالق والمخلوق، فيقال: الله موجود، والمخلوق موجود. ولكن هذا الإطلاق أو هذا القدر المشترك هو في الوجود الذهني فقط لا في الوجود العياني أو الخارجي. يقول ابن قدامة رحمه الله: «والرجل له وجود في: الأعيان، والأذهان، واللسان. فوجوده في الأعيان لا عموم له إذ ليس في الوجود رجل مطلق بل إما زيد وإما عمرو. وأما وجوده في اللسان فلفظة الرجل قد وضعت للدلالة عليه. وأما الذي في الأذهان من معنى الرجل فيسمى كلياً، فإن العقل يأخذ من مشاهدة زيد: حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل، فإن رأى عمراً لم يأخذ منه صورة أخرى، وكان ما أخذه من قبل نسبته إلى عمرو الحارث كنسبته إلى زيد الذي عهده أولاً...»^(١). قال شيخ الإسلام رحمه الله: (والقدر المشترك كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر، فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه...). رابعاً: أن من قال: إنه يوجد في الخارج كلياً، فقد غلط. فإن الكلّي لا يكون كلياً قط إلا في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا شيء معين، إذا تصور منع نفس تصوّره من وقوع الشركة فيه، ولكن العقل يأخذ القدر المشترك الكلّي بين المعينات، فيكون

(١) روضة الناظر لابن قدامة: (٢/٥).

كلية مشتركا في الأذهان^(١). خامساً: ما كان لازماً لهذا المعنى العام كان لازماً للموصوف به، وهذا لا محذور فيه، بل هو حق. ومثاله الذي يوضحه: إذا كان الخالق موجوداً، والمخلوق موجوداً. أو هذا قائم بنفسه، وهذا قائم بنفسه. أو قيل: هذا حي عليم رحيم، وقيل: هذا حي عليم رحيم. كان القدر العام الكلي المتفق هو: مسمى الوجود والقيام بالنفس والحياة والعلم والرحمة، أو مسمى أنه موجود، قائم بنفسه، حي، عالم، رحيم. وهذا المعنى العام ليس من لوازمه ما ينفي عن الله، بل لوازمه كلها صفات كمال يوصف الله بها. وإنما يكون لوازمه صفة نقص إذا قيّد بالعبد، فقيل: وجود العبد وعلم العبد ورحمة العبد، فالنقص يلزمه إذا كان مقيداً مختصاً بالعبد، والله منزّه عما يختص به العبد. وأما إذا اتصف الرب به، أو أخذ مطلقاً غير مختص بالعبد. ففي هذين الحالين لا يلزمه شيء من النقائص أصلاً، فتبين أن إثبات القدر العام المتفق عليه لا محذور فيه أصلاً^(٢). خامساً: أن المقصود بالقدر المميز: أن بين الموجودين في الوجود الخارجي قدر مميز وفارق بينهما، وعليه فإن الله وجوداً يختص به وللمخلوق وجود يختص به. فأما وجود الله فمعلوم أن الله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا صفاته ولا أفعاله، فلا يجوز أن يثبت له شيء من خصائص المخلوقين

(١) الجواب الصحيح (٤/٣٠٨).

(٢) الصفدية (٢/٩).

ولا يمثل بها. وهكذا الشأن في وجود المخلوق العياني فلا أن يثبت لشيء من الموجودات مثل شيء من صفاته ولا مشابهة في شيء من خصائصه، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا. وإذا كان المثل هو الموافق لغيره فيما يجب ويجوز ويمتنع، فهو سبحانه لا يشاركه شيء فيما يجب له ويمتنع عليه ويجوز له. بل إن المخلوق لا يشارك مخلوقا في شيء من صفاته، فكيف يكون للخالق شريك في ذلك، لكن المخلوق قد يكون له من يماثله في صفاته، والله تعالى لا مثل له أصلا. وأما ما يتقدس الرب تعالى ويتنزه عنه من النقائص والآفات فهي ليست من لوازم ما يختص به، ولا من لوازم القدر المشترك الكلي المطلق أصلا، بل هي من خصائص المخلوقات الناقضة، والله تعالى منزّه عن كل نقص وعيب. سادساً: ليس في الموجودات الخارجية اثنان اشتركا في شيء فضلا عن أن يكون الخالق تعالى مشاركا لغيره في شيء من الأشياء سبحانه وتعالى^(١). [محمد بن خليفة (١٤٣/٢)].

قال المصنف رحمه الله: (فإن قيل: إن الشيء إذا شابه غيره من وجه، جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه، ووجب له ما وجب له، وامتنع عليه ما امتنع عليه). لا يقصد المصنف في هذا المقام من تقريره إلى دفع جهة من جهات الغلط، وهذا من شرف فقهه، وإن كانت حالا لا يصل إليها إلا أصحاب التحقيق، فإن الذي يسع

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٨٣، ٥/ ١٨٣).

الكثير من المناظرين والمجادلين في المسائل أنه ربما استطاع أن ينفي جهة من جهات الإشكال على قوله لكن إذا حقق نفي هذه الجهة من جهات الإشكال، فإنه لا يتفطن أنه أغلق جهة، لكن هذا الطريق من الإغلاق قد يستعمل عليه في جهة مقابلة، بمعنى: أنه يعلم أن مذهب أهل السنة والجماعة وسط بين أهل التعطيل وأهل التشبيه. فمثلاً: من قال: إن الله ليس بجسم، وأطلق، لم يكن إطلاقه محكماً؛ لأن هذا لفظ مجمل حادث، ومن قال: إن الله جسم تعالى الله عن هذه الإطلاقات أيضاً لم يكن إطلاقه محكماً، لا في الإثبات ولا في النفي. فالمقصود: أن المصنف أراد التحقيق في رده على من خالف من أهل النفي والتأويل أو من أهل التجسيم والتمثيل والتشبيه، فإنه إذا تكلم بالكلام الأول، فلا بد أن يكون له قدر من الالتزام به، حتى لا يرد عليه من طائفة أخرى فيكون متناقضاً. بمعنى: أنه إذا تكلم مع أهل التأويل تكلم بوجه وإذا تكلم مع أهل التجسيم لم يتكلم بوجه يناقض الحجة الأولى؛ بل أراد أن تكون حجته مطردة، بمعنى: أنه قال: إن الاعتماد على نفي التشبيه المفسر بالنقص والعيب والمماثلة اعتماد صحيح، فإنه نفى التشبيه عن الله، والمقصود بالتشبيه هنا: ما ثبت في نفس الأمر وفي الحقائق العقلية والشرعية أنه نقص ولهذا فإن أهل السنة نطقوا بنفي التشبيه، والمصنف نفسه نطق بنفي التشبيه، فهو لا يريد هنا رفع هذا الاسم مطلقاً، ولكنه يقول: إنه لفظ مشترك، فإذا ذكرت الحجج فإما أن يفصل هذا الاسم،

وإما عند الإطلاق أن يذكر اسم لا لبس فيه ولا اشتباه ولا اشتراك. فالخلاصة: أنه يريد أن يقول: في مقام الاحتجاج إما أن يذكر الاسم المشترك مفسراً، وإما أن يستعمل غيره من الأسماء التي ليس فيها مادة من الاشتراك والاشتباه. فيقول المصنف: (فإن قيل: إن الشيء إذا شابه غيره من وجه ...) أي: إذا قيل: إن مجرد الاعتماد على نفي التشبيه لا يكون محكماً؛ لأن هذا اللفظ فيه اشتراك، وهو أحد أوجه ثلاثة في استعمال المستعملين واصطلاح المصطلحين، فمعنى ذلك: أن منه ما هو يكون جائزاً؛ لأن الأوجه الثلاثة لو كانت كلها ممنوعة لكان اللفظ مفصلاً أو مشتركاً، أي: مفصلاً من جهة الحكم، وإن كان مشتركاً من جهة تعدد المراد به، لكن الإشكال ليس في تعدد المراد فحسب؛ بل الإشكال في تعدد المراد واختلاف الحكم، فإن المعنى الأول، وهو الاشتراك في الاسم، له حكم يختلف عن المعنى الثالث، وهو الاشتراك في الإضافة والتخصيص، فتعدد المعنى واختلف الحكم. فيقول المصنف: لو اعترض معترض فقال: ما دام أنه تعدد المعنى واختلف الحكم؛ فقد صار أحد معانيه جائزاً، فإننا نسلم أن المعنى الأول جائز، وقد نطق به القرآن، فإن الله سبحانه وتعالى قد سمى نفسه سمياً بصيراً، ووصف عبده بأنه سميع بصير، وسمى نفسه بالملك، وسمى بعض عباده بالملك، وما إلى ذلك. وإن سلمنا أن الأول ثابت وصحيح، وهذا مطرد في الأسماء واللغات، فإننا لا نسلم أن هذا من باب أن يسمى تشبيهاً؛ لأن

هذا اللفظ وهو لفظ التشبيه إذا أطلق تبادر منه قدر مشترك من النقص ولذلك وجب نفيه في موارد الإطلاق، وإن كان لا يصلح حجة في موارد النفي. قال المصنف رحمه الله: (قيل: هب أن الأمر كذلك، ولكن إذا كان ذلك القدر المشترك لا يستلزم إثبات ما يمتنع على الرب سبحانه وتعالى، ولا نفي ما يستحقه، لم يكن ممتنعاً؛ كما إذا قيل: إنه موجود حي عليم سميع بصير، وقد سمى بعض المخلوقات حياً عليماً سميعاً بصيراً، فإذا قيل: يلزم أن يجوز عليه ما يجوز على ذلك من جهة كونه موجوداً حياً عليماً سميعاً بصيراً. قيل: لازم هذا القدر المشترك ليس ممتنعاً على الرب تعالى؛ فإن ذلك لا يقتضي حدوثاً، ولا إمكاناً، ولا نقصاً، ولا شيئاً مما ينافي صفات الربوبية). فقول المعترض: إن الشيء إذا شابه غيره من وجه، أي: اشترك معه من وجه، جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه. يقال له: هذا التلازم فيه إجمال، فإن قصد بالجواز الاسمي، فهذا الاسم ليس ممنوعاً، لكن الجواز الاسمي لا حقيقة له حتى في مقام الأسماء إلا مضافاً مختصاً، بمعنى: أن الجواز الاسمي لا حقيقة له في الأسماء إلا مضافاً مختصاً، فمثلاً: إذا قيل: السمع، فإنه إذا أطلق كان هذا لفظاً مطلقاً، بخلاف إذا ما أضيف فقيل: سمعه سبحانه وتعالى لكلام خلقه، أو قيل: سمع زيد لكلام عمرو، فإن الاسم هنا وقع مختصاً، ووقوعه مختصاً يقطع التماثل الاسمي من كل وجه، حتى في السياق والكلمات، فإنه لا يوجد في الخارج

تطابق مطلق عند الإضافة والتخصيص؛ بل إن الاسم إذا أضيف كان المعنى مختصاً عند الإضافة والتخصيص، وإنما الاشتراك في الاسم المطلق ليس اسماً إضافياً، ولذلك سمي مطلقاً. فالمقصود: أن المصنف يقول عن قولهم: إن الشيء إذا شابه غيره من وجه جاز عليه ما يجوز عليه: ماذا تقصدون بالجواز؟ فإن قصدتم الجواز الاسمي، قيل: هذا يقع، لكنه لا يوجد في الأسماء إلا مضافاً أو مختصاً وأما إذا أطلق فإنه يمتنع أن يكون معيناً بالخالق سبحانه وتعالى، أو بمخلوق معين من المخلوقات. وكذلك إذا ما قصدوا بالاشتراك الجائز هنا ما يتعلق بالمسمى الكلي، فإن هذا مقام آخر، أو قصدوا بالجواز ما يتعلق بالمسمى الإضافي المختص، فإن هذا مقام آخر، فالمقصود: أن قولهم: إن الشيء إذا شابه غيره جاز عليه ما يجوز عليه، يقال لهم: ما المقصود بهذا التشابه؟ وما المقصود بهذا الجواز؟ فإذا فسّروا التشابه والجواز بما هو من الحقائق الصادقة؛ صدقت هذه الحقائق، وإن كان ينزع في تسمية هذا تشبيهاً. قال المصنف رحمه الله: (وذلك أن القدر المشترك هو مسمى الوجود أو الوجود، أو الحياة أو الحي، أو العلم أو العليم، أو السمع والبصر، أو السميع والبصير، أو القدرة أو القدير). القدر المشترك: هو الاسم المطلق، والمسمى الكلي الذهني وهذا من باب تحصيل المناظرات، وإلا فإنك لو ابتدأت الكلام لم تحتج إلى تقرير هذا المعتقد، وقد نبهت عليه فيما سبق، ومما يؤكد هذا: أن شيخ الإسلام

ابن تيمية لا يستعمل هذه الطريقة في باب تقرير المعتقد لأحاد المسلمين، وإنما في بيان الحقائق العلمية، حتى لا يعترض المخالف على الحقائق الشرعية بحجج يظنها إما شرعية وإما عقلية؛ بل يقول: إن ما يتكلمون به من الحجج فإنها حجج مجملة. ومن القواعد التي يستعملها المصنف أنه يقول: إن المخالفين لأهل السنة والجماعة إما أن يتكلموا بحجة باطلة في نفس الأمر، أي: باطلة من أصلها وإما أن يتكلموا بحجة صحيحة، فما كان من الحجج صحيحاً فإنه غير مفصل فيما عينوه من المعاني؛ بل يكون حجة مجملة قد دلت على نفي معنى ليس هو المعنى الذي يعينونه بالنفي؛ كاستدلالهم بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] فهذه حجة صحيحة، لكنها تدل على معنى قد أجمع المسلمون على نفيه، وأما أن هذه الحجة تدل على أن الله سبحانه وتعالى لا يوصف بالصفات، أو لا تقوم به الصفات، فإن هذا استدلال غلط، وموجب الغلط: أن هذه الحجة فيها إجمال، فإن قدراً من معناها يعلم بالضرورة عند سائر المسلمين الإحاطة به في تقرير كمال الرب سبحانه وتعالى. قال رحمه الله: (والقدر المشترك مطلق كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر، فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه). أي: أنه لم يقع اشتراك حتى يقال بنفيه، أو يقال: إن من أثبتته يكون مجسماً مشبهاً، فإن هذا القول إنما يكون فرعاً عن الأمور الإضافية،

فلما لم يقع اختصاص وإضافة؛ امتنع أن يقال: إن هذا يجب نفيه، بمعنى أن من أثبتته كان مجسماً، فإن التشبيه بمعين آخر لا يقع إلا في مقام الإضافة والتخصيص، وليس في مقام الإطلاق، فليس هناك تعيين لواحد بصفة يكون الآخر مماثلاً له فيها، أو ما إلى ذلك. قوله: (لم يكن في إثبات هذا محذورٌ أصلاً...)، فإن من يسمي هذا تشبيهاً، فإن هذه حجة داحضة؛ لأنه لا يمكن أن ترفع الحقائق الشرعية العقلية باسم مشترك؛ بل للمنازع أن ينازع فيقول: إن لفظ التشبيه، وهذا من باب التسلسل في المناظرات، لم يرد ذكر نفيه في الكتاب ولا في السنة. فإن قيل: إن المسلمين درجوا على أن الله منزّه عن مشابهة خلقه. قيل: ما درج عليه المسلمون هو قدر مما يقوم في عقولهم وفطرهم ومحكم الشرائع، فإذا تكلم به المسلمون على هذا الوجه فقد صدقوا في كلامهم، وهو أن الله منزّه عن مشابهة خلقه. إذاً فأهل العلم بل وعامة المسلمين درجوا على أنه يقال: إن الله سبحانه وتعالى منزّه عن مشابهة خلقه، فإذا ما حكيت هذه الجملة على قدر من الحقائق البينة المنضبطة عند عامة أهل الإسلام من أهل السنة أو غيرهم، فإن هذا الإطلاق على مثل هذا المورد من السياق وعلى مثل هذا المورد من المعنى يكون مناسباً، لكن إذا تكلم قوم بالتأويل، وبقدر من الاصطلاح، فإنهم ينازعون وينظرون بحسب ما يسلمون به من تعدد مادة الاصطلاح. قال المصنف رحمه الله: (ولهذا لما اطلع الأئمة على أن هذا حقيقة قول الجهمية،

سموهم معطلة، وكان جهم ينكر أن يسمى الله شيئاً، وربما قال الجهمية: هو شيء لا كالأشياء، فإذا نفى القدر المشترك مطلقاً لزم التعطيل التام). حينما يقول المصنف: إنه لا يعتمد في النفي على مجرد نفي التشبيه، فإن المقصود: أن مجرد الاعتماد على نفي التشبيه في المناظرات فيه تضيق لتحصيل الحقائق ودفع الشبه؛ بل يعتمد في المناظرات أو التقريرات على نفي التشبيه ونفي النقص والعيب، فإذا ذكر مقترناً معه مفسراً له؛ كان اللفظ هنا منفكاً عن الإشكال والاشتباه. ولذلك يقول: إن السلف سموا الجهمية معطلة، مع أن الجهمية وأمثالهم يجعلون قولهم نفيًا للتشبيه. وقد يقول قائل: وأيضاً فإن المعتزلة الجهمية وأمثالهم يجعلون قولهم نفيًا للنقص، فهل يلزم من ذلك أنه يفصل في مسألة النقص كما فصل المصنف في مسألة التشبيه؟ والجواب: لا يلزم ذلك؛ لأنه مع أن الجهمية يجعلون قولهم نفيًا للتشبيه ونفيًا للنقص، لكنهم حين يقولون: إن إثبات الصفات من باب النقص، فإن منع ذلك يكون منعاً بدهياً من جهة الأسماء ومن جهة المعاني: أن هذا ليس نقصاً لا في الاسم ولا في المعنى، لكن إذا قالوا: إن الإثبات يكون من باب التشبيه، فإنه قد يشكل على مخالفهم؛ لأن الاشتراك في الاسم وجه من أوجه التشبيه في الاصطلاح، ولا يوجد في الاصطلاح أن الاشتراك في الاسم وجه من أوجه النقص، فإن هذا ليس اصطلاحاً، ولا حكماً عقلياً مطرداً؛ لا حكماً عقلياً نظرياً اصطلاحياً، ولا حكماً

عقلياً بسيطاً مضبوطاً بكليات العقول أو ما إلى ذلك. وقوله: (وكان جهم ينكر أن يسمى الله شيئاً، وربما قالت الجهمية: هو شيء لا كالأشياء، فإذا نفى القدر المشترك مطلقاً لزم التعطيل التام). الإنكار الذي روي ونقل عن الجهم هو قدر من التعطيل الذي كان عليه، لكن من المعلوم أن وجوده سبحانه وتعالى، وقيامه بنفسه أمر معلوم عند سائر أهل القبلة؛ بل وعامة بني آدم وهذا أصل معنى ربوبيته سبحانه وتعالى. لكن التعبير عنه سبحانه وتعالى بأنه «شيء» ليس من التعبير الفاضل؛ لأنه لو قيل والله المثل الأعلى عن بني آدم: إن هذا شيء، كان هذا تعبيراً قاصراً؛ لأن هذا الوصف وصف كلي تشترك فيه جميع الأشياء، بخلاف إذا ما قيل: إنه رب العالمين سبحانه وتعالى، وإنه العلي الأعلى، وإنه الأول والآخر والظاهر والباطن؛ فإن هذه هي الأسماء التي سمى الله سبحانه وتعالى بها نفسه. وحينما يقال: إن هذا الاسم ليس فاضلاً، ليس معناه أن ثمة تردداً في معناه المراد به على الوجه الصحيح، وإنما المقصود أنه حتى المعاني اللائقة به سبحانه وتعالى، فإنه يخبر بها فيما يتعلق به سبحانه وتعالى بالأسماء الشرعية، أو الأسماء التي تصححها الشريعة تصحيحاً مطلقاً وتمتدحها، وهي ما قد يسميه أهل العلم: باب الإخبار عن الله تعالى. قال المصنف رحمه الله: (والمعاني التي يوصف بها الرب سبحانه وتعالى، كالحياة والعلم والقدرة؛ بل الوجود والثبوت والحقيقة، ونحو ذلك، تجب له لوازمها، فإن

ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم وخصائص المخلوق التي يجب تنزيه الرب عنها ليست من لوازم ذلك أصلاً). لو تسلسل بحثهم وقال أهل التأويل: إن الاشتراك في المسمى الكلي الذهني يلزم عليه إثبات اللوازم، فإن كل شيء من الحقائق يكون له لوازم، ومعلوم أن ثبوت هذا يكون موجباً لثبوت هذا، فيلزمكم أن تثبتوا اللوازم من المعنى الكلي. فيقال: إن اللوازم من المعنى الكلي تكون حقاً، فإن ما كان حقاً يلزمه حق، لكن لا يمكن أن يقال: إن هذا معنى كلي، وإن لازمه من باب الخصائص والإضافات فإن هذا تناقض؛ لأنه إذا كان الملزوم كلياً؛ لزم أن يكون اللازم كلياً، إذا كان الملزوم ليس مختصاً إضافياً؛ لزم أن يكون اللازم كذلك فإنه تبع له، وعليه فلا يكون هناك إشكال. فمن قال: إن من لازم المسمى الكلي ما هو من النقص المختص بالمخلوقين أو ما إلى ذلك، قيل: هذا ليس بلازم للمعنى الكلي، إنما هو لازم للمسمى الإضافي، والمسمى الإضافي ليس مثبتاً عند أهل السنة والجماعة. قال رحمه الله: (بل تلك من لوازم ما يختص بالمخلوق، من وجود وحياة وعلم ونحو ذلك، والله سبحانه وتعالى منزّه عن خصائص المخلوق وملزومات خصائصه). وهذا مما يعترض به بعض النظار من أهل التأويل، فيقولون: إن المسمى الكلي يلزم له لوازم كقاعدة فإثباته يستلزم إثبات لوازمه، ثم إذا قيل لهم: ما هي لوازمه؟ فسروا اللوازم بما هو من مقام الخصائص والإضافة، فيقال: هذا غلط من جهة العقل نفسه،

فإن ما كان كلياً؛ لزم أن يكون لازمه كلياً، وما كان مختصاً؛ لزم أن يكون لازمه مختصاً. قال المصنف رحمه الله: (وهذا الموضع من فهمه فهماً جيداً وتدبره، زالت عنه عامة الشبهات، وانكشف له غلط كثير من الأذكياء في هذا المقام؛ لأن هذه القاعدة وهي أن الاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة والتخصيص بين المخلوقات، قاعدة عقلية ضرورية الثبوت، فإذا كان ذلك بين المخلوقات، فبين الخالق والمخلوق من باب أولى؛ بل إن الأمر بين الخالق والمخلوق يكون ممتنعاً. فما دام أن هذه قاعدة ثابتة في الشريعة، وثابتة في العقل الكلي المجرد، المبني على الحقائق الكلية المجردة الضرورية، وعلى الاطراد الحسي والدليل العقلي، فلماذا اشتبه الأمر على عامة الأذكياء من النظار والمتكلمين؟ الجواب: إن الذي دخل على عامة الأذكياء من النظار هو في مسألة التلازم، فإنهم في أول مقام يستشكلون مسألة الاسم، ثم ورد عليهم المقام الثاني وهو مسألة المسمى الكلي، فاقترضوا المقام الأول أنهم لا يستشكلونه، ولكن دخل عليهم وهم من هنا، وهو أنهم قطعوا وقطعهم صحيح من حيث الأصل، بأن ثبوت المعنى الكلي يستلزم إثبات لوازمه، وهذا المعنى من حيث الإطلاق يسلم به، كضرورة عقلية؛ أن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم. فلما وصلوا إلى هذا المقام من الحكم العقلي الضروري، أخطئوا في تفسيره، فذهبوا لا يعينون اللوازم إلا بالخصائص، فكأن المصنف يقول هنا: إنهم

ظنوا أن اللوازم لا تكون إلا مختصة، فلم يفرقوا بين لازم كلي ولازم مختص؛ بل جعلوا اللوازم في موردها الأول وموردها الثاني لا تكون إلا مختصة، ومن هنا نفوا المعنى الكلي من جهة لازمه؛ لأنه لزم عندهم تحته لازم مختص ينزه الله عنه. وإن كان كلامهم صحيحاً، وهو أن هذا اللازم المختص ينفي عن الله؛ لكن نفيه لا يوجب نفي الملزوم الكلي؛ لأن هذا اللازم المختص إنما هو تبع للملزوم المختص، وليس للملزوم الكلي. إذاً هذا المورد الذي يشير المصنف إليه في قوله: (وهذا الموضع من فهمه فهماً جيداً)، وهو مسألة اللزوم، هو مكان الإشكال، فإنهم رتبوا على المعنى الكلي لازماً كضرورة عقلية، أو أن الملزوم يقتضي لازماً بحكم العقل، وهذا صحيح كقاعدة عقلية، ولكنهم لم يفهموا اللوازم إلا مختصة معينة، فلما جعلوا اللوازم مختصة إضافية معينة على المعنى الكلي؛ لزم من ذلك عندهم النفي للمعنى الكلي، وهذا هو وجه الغلط. والقاعدة العقلية تقول: إن اللازم تابع للملزوم، فإذا كان الملزوم كلياً لزم أن يكون اللازم كلياً، وإذا كان مختصاً لزم أن يكون مختصاً. وقوله: (لا أن الموجودات في الخارج يشارك أحدها الآخر في شيء موجود فيه) أي: في معنى إضافي مختص، فإن قيل: هل المعنى الكلي هو الذي يقال، ويفرق بينه وبين المعنى الإضافي؟ قيل: المعنى الكلي لا وجود له في الخارج، ولهذا لو قالوا: هل المعنى الكلي لائق بالله أم لائق بالمخلوق؟ قيل: إيراد هذا السؤال بهذه

الصورة لا يكون محكمًا من جهة العقليات؛ لأنه حينما يقال: إما أن يكون لائقًا بالله، وإما أن يكون لائقًا بالمخلوق فإن كان لائقًا بالله امتنع في حق المخلوق، وإن كان لائقًا بالمخلوق امتنع في حق الخالق فيكون هذا من باب التشبيه. فيقال إذا إن هذا من باب الفروضات الذهنية، فإذا دخلنا في مسائل الإضافات، امتنع الإطلاق الكلي في الذهن، فإذا قيل: هذا المعنى هل هو لائق بالله أم بالمخلوق؟ قيل: هو معنى كلي. وأما المعنى المختص بالخالق فلا شك أنه يختلف عن المعنى المختص بالمخلوق، وأما المعنى الكلي فإنه ليس مضافًا إلى الخالق بحيث يختص به ويكون ممنوعًا على مخلوقه، وليس مختصًا بالمخلوق فيكون مختصًا به ولا يليق بالله؛ بل هو معنى كلي مشترك. [يوسف الغفيص (ص: ٢٣١)].

ولما كان الأمر كذلك، كان كثير من الناس يتناقض في هذا المقام، فتارة يظن أن إثبات القدر المشترك يوجب التشبيه الباطل، فيجعل ذلك له حجة فيما يظن نفيه من الصفات حذراً من ملزومات التشبيه، وتارة يتفطن أنه لا بدّ من إثبات هذا على كل تقدير، فيجيب به فيما يثبته من الصفات لمن احتج به من النفاة. ولكثرة الاشتباه في هذا المقام، وقعت الشبهة في أن وجود الرب هل هو عين ماهيته، أو زائد على ماهيته؟ وهل لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي، أو بالتواطؤ، أو التشكيك؟ كما وقع الاشتباه في إثبات الأحوال ونفيها، وفي أن المعدوم هل هو شيء أم لا؟ وفي وجود الموجودات هل هو زائد على ماهيتها أم لا؟ وقد كثر من أئمة النظار الاضطراب والتناقض في هذه المقامات، فتارة يقول أحدهم القولين المتناقضين، ويحكي عن الناس مقالات ما قالوها، وتارة يبقى في الشك والتَّحِيرُ، وقد بسطنا من الكلام في هذه المقامات، وما وقع من الاشتباه والغلط والحيرة فيها لأئمة الكلام والفلسفة، ما لا تتسع له هذه الجمل المختصرة.

يذكر الشيخ أنه لما تقرر إثبات القدر المشترك، وأنه ما من شيئين موجودين إلا ويشتركان من وجه ويختلفان من وجه، ولما تقرر أيضاً أنه لا بدّ من نفي التشبيه الباطل، لما كان الأمر كذلك، وقع كثير من الناس في التناقض، والاضطراب. فتارة: ينفون القدر المشترك، لا اعتقاد أنه من التشبيه الذي يجب نفيه، وتارة: يرون أنه لا بدّ منه، فيثبتونه ويجيبون به من نازعهم فيما أثبتوه، وهذا يصدق في حق من أثبت بعض الصفات ونفى بعضاً، فإنه لا بدّ أن يثبت قدراً مشتركاً فيما أثبت، مع كونه ينفي هذا القدر المشترك فيما ينفيه من الصفات، فيقع في التناقض في المذهب وفي الشبهة. وفي أثناء ذكر ذلك يستطرد الشيخ، فيذكر بعض القضايا الكلامية التي كثر فيها النزاع، وهي: هل وجود الرب تعالى عين ماهيته أو زائد عليها؟ هل الوجود مقول على الموجودات بالاشتراك اللفظي، أو التواطؤ، أو التشكيك؟ هل الأحوال موجودة أو ليست موجودة؟ هل المعدوم شيء أو ليس بشيء؟ هل وجود الموجودات زائد على ماهيتها أو لا؟ ونلاحظ أن الأول داخل في الخامس. ويذكر الشيخ كثرة اضطراب المتكلمين وتناقضهم في ذلك، وحكاية بعضهم أقوالاً لم يقلها أحد، ثم يبين الصواب في ذلك. [عبد الرحمن البراك (ص: ٤٩٩)].

سرد المؤلف جملة من المسائل التي وقع فيها الاشتباه والاضطراب، ومنها: هل وجود الشيء هو عين ماهيته أو زائد على ماهيته؟ وقد حرر هذه المسألة في مواضع

متعددة^(١)، ومن قراراته المهمة في تجلية ذلك قوله: «من قال إن الماهية غير الوجود، وأراد بالماهية الصورة العلمية الذهنية، وبالوجود ما يوجد في الخارج فقد أصاب، وأما إذا عني بالماهية والوجود جميعاً ما هو ثابت في الخارج، أو عني بهما جميعاً ما هو متصور في الذهن، وقيل: إن في الذهن شيئين: ماهية ووجودها، أو في الخارج شيئين: ماهية ووجودها، فهذا خطأ. وبهذا التفصيل يزول الاشتباه والنزاع الموجود في أن الماهية هل هي غير وجودها أم لا؟ فمن لم يفصل هذا التفصيل، فإما أن يحار ويقف، كالآمدي ونحوه، وإما أن يختلف كلامه ويتناقض، كالرازي ونحوه، أو يصر على الباطل إذا نصر أحد القولين، كبعض المتكلمين والمتفلسفة^(٢)». وأشار المؤلف إلى منشأ الاشتباه في مسألة هل وجود الشيء هو عين ماهيته؟ فقال: «وإنما نشأت الشبهة من جهة أنه غلب على أن ما يوجد في الذهن يسمى ماهية، وما يوجد في الخارج يسمى وجوداً؛ لأن الماهية مأخوذة من قولهم ما هو؟ والمستفهم إنما يطلب تصوير الشيء

(١) انظر: شرح الأصبهانية (١/٩٠، ٢٧٨). والصفدية (١/١١٩). ودرء تعارض العقل والنقل (١/٢٩٣، ٣/٣٣٩، ٥/١٠٢). وحقيقة مذهب الاتحاديين، مجموع الفتاوى (٢/١٥٦). ومختصر الرد على المنطقيين، مجموع الفتاوى (٩/٩٧).

(٢) الصفدية (٢/٢٨١).

في نفس السائل، وهو الثبوت الذهني، سواءً كان ذلك المقول موجوداً في الخارج أو لم يكن، فصار بحكم الاصطلاح أكثر ما يطلق الماهية على ما في الذهن، ويطلق الوجود على ما في الخارج، فهذا أمر لفظي اصطلاحى^(١). وأما جواب المؤلف عن مسألة الأحوال هاهنا، فقد جاء مختزلاً، لكن بسطه وبينه في مواضع^(٢). فقال رحمه الله: «من المعلوم أنه ما من موجودين إلا وبينهما قدر سيتفقان فيه، وإن كان المعنى الكلي المشترك وجوده في الأذهان لا في الأعيان، فلا بد أن يكون بين أفراد الاسم العام الكلي نوع من المشابهة باعتبار اتفاقها في ذلك المعنى العام، وهي مسألة الأحوال التي اضطرب فيها كثير من الناس، والتحقيق أنه لا بد من تشابه في الخارج، ومعنى كلي عام في الذهن من غير أن يكون في الخارج كلي، أو شيء لا موجود ولا معدوم^(٣). وقال في موطن آخر: «الصواب أن الأحوال كالكليات، لها وجود في الأذهان لا في الأعيان^(٤)».

[عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٤٦)].

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٦٥).

(٢) انظر: الرد على المنطقيين (ص: ١٠٩). ودرء تعارض العقل والنقل (٧/ ١١٩، ٩/ ٣٩٥).

(٣) الصفدية (١/ ٩٩).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٥).



وبَيَّنَّا أن الصواب، هو: أنَّ وجودَ كُلِّ شيءٍ في الخارج، هو ماهيته الموجودة في الخارج، بخلاف الماهية التي في الذهن، فإنها مغايرة للموجود في الخارج، وأن لفظ الوجود، كلفظ الذات والشيء والماهية والحقيقة ونحو ذلك. وهذه الألفاظ كلها متواطئة، وإذا قيل: إنها مشككة لتفاضل معانيها، فالمشكك نوع من المتواطئ العام، الذي يراعى فيه دلالة اللفظ على القدر المشترك، سواء كان المعنى متفاضلاً في موارده أو متماثلاً. وبَيَّنَّا أن المعدوم شيء أيضاً في العلم والذهن لا في الخارج^(١)، فلا

(١) قرر المؤلف أن المعدوم ليس شيئاً في الخارج، وجاء هذا التقرير مبسوطاً في غير موضع. انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٣٩). ومنهاج السنة (١/٣٧٦). والرد على المنطقيين (ص: ٦٥). ومجموع الفتاوى (٨/٩). ومن ذلك قوله: «والذي عليه أهل السنة والجماعة وعامة عقلاء بني آدم من جميع الأصناف أن المعدوم ليس في نفسه شيئاً، وأن ثبوته ووجوده وحصوله شيء واحد، وقد دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع القديم، قال الله تعالى لذكرى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩]. فأخبر أنه لم يك شيئاً.. وقال تعالى: ﴿فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [مريم: ٦٠]، ولو كان

فرق بين الثبوت والوجود، لكن الفرق ثابت بين الوجود العلمي والعيني، مع أن ما في العلم ليس هو الحقيقة الموجودة، ولكن هو العلم التابع للعالم القائم به. وكذلك الأحوال التي تتماثل فيها الموجودات وتختلف، لها وجود في الأذهان، وليس في الأعيان إلا الأعيان الموجودة، وصفاتها القائمة بها المعينة، فتشابه بذلك وتختلف به. وأما هذه الجمل المختصرة، فإن المقصود بها التنبيه على جمل مختصرة جامعة، من فهمها علم قدر نفعها، وانفتح له باب الهدى، وإمكان إغلاق باب الضلال، ثم بسطها وشرحها له مقام آخر، إذ لكل مقام مقال. والمقصود هنا: أن الاعتماد على مثل هذه الحجة فيما يُنفى عن الرب، وينزه عنه كما يفعله كثير من المصنفين، خطأ لمن تدبر ذلك، وهذا من طرق النفي الباطلة.

المعدوم شيئاً لكان التقدير: لا يظلمون موجوداً ولا معدوماً، والمعدوم لا يتصور أن يظلموه فإنه ليس لهم». حقيقة مذهب الاتحاديين، مجموع الفتاوى (١٥٥/٢). وذكر المؤلف أن أول من قال إن المعدوم شيء ثابت، هو الشحام شيخ أبي علي الجبائي، وتبعه طوائف من المعتزلة والرافضة. انظر: حقيقة مذهب الاتحاديين، مجموع الفتاوى (٢/١٤٣). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

بدأ الشيخ هنا بذكر الصواب في المسائل التي تناقض فيها المتكلمون واضطربوا. أمّا المسألة الأولى، وهي: كون وجود الشيء عين ماهيته أو زائداً عليها، فالصواب: أن وجود كل شيء موجود، هو عين ماهيته في الخارج، وأن وجوده في الخارج زائد على وجوده في الذهن، فالوجود الذهني وجود علمي، ولا يلزم من كون الشيء موجوداً في الذهن أن يوجد في الخارج، بل قد يوجد في الخارج، وقد لا يوجد. وأما المسألة الثانية، وهي: اشتراك الموجودات في الوجود هل هو من قبيل المشترك اللفظي، أو المتواطئ، أو المشكك؟ فالمسألة فيها ثلاثة أقوال: والقول الثاني والثالث، الخطب فيهما يسير؛ لأن المشكك نوع من المتواطئ العام، فالمتواطئ، هو: الذي يشترك أفراده في معناه، سواء مع التفاضل، أو التساوي. والمشكك: خاص بالمتواطئ الذي تفاضل أفراده في معناه، كما في نور الشمس والسراج، فهما مشتركان في معنى النور العام مع تفاوت في حقيقته. وإنما سمي المشكك مشككاً؛ لأن الناظر فيه يتردد ويشك، هل هو من المتباين، أو من المتواطئ؟ فإذا نظر إلى التفاوت، ظن أنه من المتباين، وإذا نظر إلى الاتفاق في المعنى، جعله من المتواطئ، فالإنسان باعتبار أفراد الإنسان، يعد متواطئاً، والنور باعتبار التفاضل والتفاوت فيه يعد مشككاً. وأما الوجود، فالأقرب أن يكون مشككاً لوجود التفاوت العظيم في وجود الموجودات،

كما في وجود البعوضة، ووجود العرش مثلاً. وأما المسألة الثالثة، وهي: هل المعدوم شيء، أو ليس بشيء؟ فيه قولان، والصواب التفصيل. فالمعدوم شيء في العلم، فله وجود في الذهن، وليس شيئاً في الخارج. فتقول مثلاً: أريد أن أفعل شيئاً، فهذا الشيء المذكور موجود في الذهن، وليس موجوداً في الخارج. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ [الإنسان: ١]، وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩] أي: قبل الخلق. فوجوده في العلم، بل وفي الرسم أيضاً، لأنه مكتوب، وإن كان غير موجود في الخارج حينذاك، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ وُكُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، فهذا الشيء ليس موجوداً في الخارج؛ لأنه يمتنع إيجاد الموجود، فهذا في الإثبات، والأول في النفي. وأما المسألة الرابعة، وهي الكلام في الأحوال إثباتاً ونفيًا، والمراد بالأحوال: النسبة بين الصفة والموصوف، مثل: قيام وقائم. فالصفة القيام، والموصوف القائم، والنسبة هي: نسبة القيام إلى القائم. وبعضهم يعبر عن ذلك بكون الشيء قائماً، أو كونه عالمًا، أو كونه قادراً، ونحو ذلك. فهذه النسبة ليست شيئاً زائداً موجوداً في الخارج، وإنما توجد الصفة والموصوف الذي قامت به تلك الصفة، فالنسبة، أي: نسبة الصفة للموصوف، وقيام

الصفة بالموصوف وكون الشيء موصوفاً بالصفة، معنى ذهني عقلي، وهو النسبة والإسناد والإضافة، فليس هناك شيء ثالث في الخارج زائد عن الصفة والموصوف. وقول الشيخ: (والمقصود هنا أن الاعتماد على مثل هذه الحجة...)، وهي: أن إثبات الصفات يستلزم التشبيه، فالاعتماد عليها من طرق النفي الباطلة، وهذا من ختم الكلام بما بدأ به، تأكيداً له وتذكيراً به، حيث قال في مطلع القاعدة: (إذ الاعتماد في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه، أو مطلق الإثبات من غير تشبيه، ليس بسديد).

[عبد الرحمن البراك (ص: ٥٠٢)].

فصل

وأفسد من ذلك ما يسلكه نفاة الصفات أو بعضها، إذا أرادوا أن ينزهوه عما يجب تنزيهه عنه ممّا هو من أعظم الكفر، مثل: أن يريدوا تنزيهه عن: الحُزن، والبكاء، ونحو ذلك. ويريدون الرد على اليهود الذين يقولون: إنه بكى على الطوفان حتى رَمَدَ، وعادته الملائكة، والذين يقولون بالهية بعض البشر وأنه الله، فإن كثيراً من الناس يحتج على هؤلاء بنفي التجسيم أو التحيز ونحو ذلك، ويقولون: لو اتصف بهذه النقائص والآفات، لكان جسمًا أو متحيزًا، وذلك ممتنع. وبسلوكهم مثل هذه الطريق استظهر عليهم الملاحظة، نفاة الأسماء والصفات، فإن هذه الطريق لا يحصل بها المقصود لوجوه. أحدها: أن وصف الله تعالى بهذه النقائص والآفات، أظهر فساداً في العقل والدين من نفي التحيز والتجسيم، فإن هذا فيه من الاشتباه والنزاع والخفاء ما ليس في ذلك، وكُفِّرَ صاحب ذلك معلوم بالضرورة من دين الإسلام. والدليل مُعَرَّفٌ للمدلول ومبين له، فلا يجوز أن يُستدل على الأظهر الأبين بالأخفى، كما لا يُفعل مثل ذلك في الحدود. الوجه الثاني: أن هؤلاء الذين يصفونه بهذه الآفات، يمكنهم أن يقولوا: نحن لا نقول

بالتجسيم والتحيز، كما يقوله مَنْ يثبت الصفات وينفي التجسيم، فيصير نزاعهم مثل
 نزاع مثبتة صفات الكمال، فيصير كلام مَنْ وصف الله بصفات الكمال وصفات
 النقص واحداً، ويبقى رد النفاة على الطائفتين بطريق واحد، وهذا في غاية الفساد.
 الثالث: أن هؤلاء ينفون صفات الكمال بمثل هذه الطريقة، واتصافه بصفات الكمال
 واجبٌ ثابتٌ بالعقل والسمع، فيكون ذلك دليلاً على فساد هذه الطريقة. الرابع: أن
 سالكي هذه الطريقة متناقضون، فكلُّ مَنْ أثبت شيئاً منهم، ألزمه الآخر بما يوافقه فيه
 من الإثبات، كما أن كلَّ مَنْ نفى شيئاً منهم، ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من النفي.
 فمثبتة الصفات، كالحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر، إذا قالت لهم النفاة
 كالمعتزلة: هذا تجسيم؛ لأن هذه الصفات أعراض، والعرض لا يقوم إلا بالجسم،
 فإننا لا نعرف موصوفاً بالصفات إلا جسمًا. قالت لهم المثبتة: وأنتم قد قلتم: إنه حي
 عليم قدير، وقلتم: ليس بجسم، وأنتم لا تعلمون موجوداً حياً عالمًا قادراً، إلا
 جسمًا، فقد أثبتموه على خلاف ما علمتم، فكذلك نحن. وقالوا لهم: أنتم أثبتتم حياً
 عالمًا قادراً، بلا حياة ولا علم ولا قدرة، وهذا تناقض يُعلم بضرورة العقل. ثم هؤلاء
 المثبتة إذا قالوا لمن أثبت أنه يرضى ويغضب ويحب ويغض، أو مَنْ وصفه بالاستواء
 والنزول والإتيان والمجيء، أو بالوجه واليد، ونحو ذلك، إذا قالوا: هذا يقتضي التجسيم؛

لأنَّا لا نعرف ما يوصف بذلك إلا ما هو جسم. قالت لهم المثبتة: فأنتم قد وصفتموه بالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام، وهذا هكذا، فإن كان هذا لا يوصف به إلا الجسم، فالآخر كذلك، وإن أمكن أن يوصفَ بأحدهما ما ليس بجسم، فالآخر كذلك، فالتفريق بينهما تفريق بين المتماثلين.



بعد أن بيّن الشيخ فساد الاعتماد في التنزيه على مجرد نفي التشبيه، ذكر هنا طريقة أخرى أفسد من سابقتها، وهي: الاعتماد في تنزيه الله تعالى عمّا يجب تنزيهه عنه ممّا هو من أعظم الكفر على نفي التجسيم والتحيز، وهذه الطريقة يسلكها نفاة الصفات أو بعضها من المعتزلة والأشاعرة. فإذا أراد أولئك تنزيه الله تعالى عن صفات النقص، كالحزن، والبكاء، والمرض، والولد، والبخل، والفقر، ونحو ذلك، ممّا يصفه به أعداء الله تعالى من اليهود وغيرهم، فإذا أراد هؤلاء المتكلمون نفاة الصفات أو بعضها تنزيه الله تعالى عن هذه الصفات ونحوها، التي يعد القول بها من أعظم الكفر والرد على اليهود ونحوهم في ذلك، فإنهم ينفونها بحجة أن إثباتها مستلزم للتجسيم والتحيز، وهذا ممتنع على الله. والشيخ هنا يبين أن الاعتماد في تنزيه الله تعالى عن هذه النقائص التي يصفه بها الكفار على حجة استلزامها للتجسيم، أن هذه الطريقة فاسدة لا يحصل بها المقصود من إبطال

الباطل، بل إن سلوكها من قبل المعتزلة والأشاعرة، سبب أن تسلط عليهم الملاحدة من نفاة الأسماء والصفات، كالجهمية والباطنية والفلاسفة. فإنهم يقولون: إنكم إذا نفيتما ما نفيتما من الصفات بحجة استلزامها للتجسيم، ورددتما على اليهود الذين وصفوا الله تعالى بالنقائص بالحجة نفسها، فكذلك يلزمكم ذلك فيما أثبتتم من الأسماء والصفات، فإنه مستلزم للتجسيم. واعتراض الشيخ عليهم هنا مُنصَّبٌ على الدليل لا على أصل المسألة، فنفي النقائص عن الله تعالى حق، ولكن طريقتهم التي سلكوها في ذلك فاسدة لا يحصل بها المقصود، ويُنَّ ذلك من وجوه: الوجه الأول من وجوه بيان فساد طريقة المتكلمين في نفي النقائص عن الله تعالى بنفي التجسيم والتحيز، أن يقال: إن تنزيه الله تعالى عن هذه النقائص والآفات، كالحزن والبكاء والمرض، أظهر في العقل والدين من نفي الجسم والتحيز عن الله تعالى، فإن نفي التحيز والتجسيم فيه من الخفاء والنزاع والاشتباه ما ليس في الأول، فليس في المسلمين من يُنازع في نفي الحزن والبكاء والمرض ونحو ذلك عن الله تعالى؛ لأن كُفَرَ مَنْ وَصَفَ الله تعالى بذلك معلوم بالضرورة من دين الإسلام، بخلاف التجسيم مثلاً ففيه نزاع وخفاء واشتباه، فهناك من أثبتته كالكرامية، وهناك من استفصل في معناه وهم أهل السنة وهكذا. وإذا كان الأمر كذلك، فلا يصح الاستدلال بالأخفى على الأظهر؛ لأن المفترض أن يكون

الدليلُ أظهرَ وأبين من المدلول، كما يفعل في الحدود يعني التعريفات، فالشيء يُعرَّف بما هو معروف لدى المخاطب، لا بشيء أخفى من المعرِّف، أو بما لا يفهمه المخاطب. فجعل هؤلاء نفي التجسيم دليلاً على نفي البكاء والحزن والمرض عن الله تعالى لا يصح، بل هو فاسد لما سبق. الوجه الثاني: أن هؤلاء الذين يصفون الله تعالى بالنقائص والآفات من اليهود ونحوهم، يمكنهم أن يجيبوا عن دليل المتكلمين على نفي هذه النقائص، وهو: نفي التجسيم والتحيز، فيقولون: نحن نثبت ما نثبت، (ولا نقول بالتجسيم والتحيز). كما يقول مثل ذلك مثبته صفات الكمال من أهل السنة والجماعة، الذين يثبتون لله تعالى صفات الكمال، وينفون إطلاق لفظ: التحيز والتجسيم. فيكون رد المتكلمين على الطائفتين واحداً، أي: يكون ردهم على من يثبت لله تعالى صفات الكمال بنفس الحجة التي ردوا بها على من يثبت لله تعالى صفات النقص، وهي القول باستلزام ذلك للتحيز والتجسيم. وهذا يتضمن التسوية في الرد على من يصف الله تعالى بالنقائص، ومن يصفه بصفات الكمال، وفي ذلك تسوية بين الحق والباطل، فطريقة تفضي إلى ذلك، طريقة فاسدة، بل في غاية الفساد.

الوجه الثالث: أن هؤلاء النفاة من المعتزلة والأشاعرة يبنون قولهم في نفي الصفات على هذه الطريقة، وهي: نفي التجسيم والتحيز، ومن المعلوم أن إثبات الصفات حق

ثابتٌ بالعقل والسمع، والحقُّ لا يمكن أن يقوم على نفيه دليلٌ صحيح، وأيُّ دليلٍ
يقام على إبطال هذا الحق، فهو باطل، وعليه فـدليلٌ هؤلاء على نفي صفات الكمال
عن الله، دليلٌ باطل؛ لاستلزامه نفي الحق الثابت. والوجه الرابع: من وجوه فساد هذه
الطريقة: أن سالكيها متناقضون، والتناقض دليلُ الفساد، ولو كانت صحيحة لم
تتناقض، والكلامُ هنا مع الأشاعرة والمعتزلة، فالمعتزلةُ يوافقون الأشاعرة في إثبات
الأسماء، والأشاعرة يوافقون المعتزلة في نفي ما نفوه هم من الصفات. فيقول
المعتزلة للأشاعرة: إثباتكم لما أثبتتم من الصفات يستلزم التجسيم؛ لأن هذه
الصفات أَعْرَاضٌ، والأَعْرَاضُ لا تقوم إلا بجسم، فإثباتها مستلزم للتجسيم، والله
تعالى مُنَزَّهٌ عن التجسيم. فيقول لهم الأشاعرة: وأنتم يا معتزلة أثبتتم لله تعالى أسماء،
ومن المعلوم أنه لا يوجد في الشاهد مسمى بهذه الأسماء إلا ما هو جسم، فما أثبتموه
من الأسماء، مستلزمٌ للتجسيم، وإذا كان هذا غير لازمٍ في نظركم، فكذلك إثبات ما
أثبتنا من الصفات، غير مستلزم للتجسيم. فكلُّ مَنْ أثبت شيئاً، ألزم الآخر بإثباته،
بحجة ما يوافقه فيه من الإثبات، كما أن كلَّ مَنْ نفى شيئاً منهم، ألزم الآخر بنفيه،
بحجة ما يوافقه فيه من النفي. فالمعتزلةُ يحتجون على الأشاعرة بما وافقوهم فيه من
النفي، والأشاعرةُ يحتجون على المعتزلة بما وافقوهم فيه من الإثبات. وأهل السنة

أيضاً يمكنهم أن يسلكوا هذه الطريقة، فيحتجوا على كل منهم بما عندهم من الإثبات. فإذا قال الأشاعرة: إن إثبات الرضا والغضب والمحبة والبغض والاستواء والنزول والإتيان والمجيء والوجه واليد، ونحو ذلك مستلزمٌ للتجسيم. قال لهم أهل السنة: وكذلك العلم والحياة والقدرة والسمع والبصر، فإن كان إثبات هذه لا يستلزم تجسيماً وقد وصفتهم الله تعالى بها، فكذلك ما نفيتم لا تستلزم تجسيماً، وإن جعلتموها مستلزمة للتجسيم، فهذه كذلك، فالقول فيها واحد. وليس المرادُ هنا بيان بطلان مذهبهم، وإنما المراد بيان تناقضهم في سلوكهم هذه الطريقة في النفي والتنزيه. والتناقض دليلُ الفساد، فهذه الطريقة فاسدة. [عبد الرحمن البراك (ص: ٥١٤)].

قول المصنف رحمه الله: (فصل: وأفسد من ذلك ما يسلكه نفاة الصفات أو بعضها...) بين المصنف فساد الطريق الذي سلكه أهل الكلام باستخدامهم ما يسمى حجة التركيب، أو حجة عدم قيام الحوادث. وبين المصنف فساد هذا الاحتجاج من وجوه: الوجه الأول: أن أهل التعطيل يحتجون على ما هو واضح بما هو خفي، ومن المعلوم أن الدليل معرف للمدلول ومبين له فلا يعقل أن يكون الدليل خفياً والمدلول واضحاً. وهنا رام أهل الكلام تنزيه الله عن النقائص كالمرض والحزن والبكاء ونحوها وهو المدلول بدليل نفي التجسيم، ونفي التجسيم أخفى

عند عامة العقلاء من نفي هذه النقائص. وكما قال المصنف: (فلا يجوز أن يُستدل على الأظهر الأبين بالأخفى). وكذلك في الحدود والتعريفات يجب أن يكون التعريف أو حد الشيء واضحا لكي يدل على الشيء المعروف، فلا يحسن تعريف الخمر بالعُقار^(١)، باعتبار أن إطلاق لفظ العقار لا يعرفه كل أحد كما يعرف الناس الخمر باسمها الذي هو أشهر وأظهر وأعرف. فكذلك الحال لا يحسن إثبات تنزيه الله عن النقائص ببرهان نفي التجسيم. والوجه الثاني: أن هؤلاء المستدلين بنفي الصفات بحجة نفي التجسيم هم أمام فريقين: الفريق الأول: القائلين بوصف الله بتلك النقائص، وهؤلاء قد يحتجون على هؤلاء بقولهم نحن لا نقول بما نصفه من النقائص بالتجسيم والتحيز. والفريق الثاني: أهل السنة المثبتة الكمال لله فإنهم يقولون بطلان الملازمة وأن إثبات صفات الكمال لا يقتضي تجسيما. فيصبح نزاع الفريق الأول الذين يصفونه بالنقص مثل نزاع مع مثبتة الكمال من أهل السنة، والأولون مبطلون وأهل السنة محقون وكون رد من سلك مسلك نفي التجسيم في إثبات التنزيه على كلا الطائفتين المحقة والمبطله واحد هذا في غاية الفساد أن يكون طريق الاستدلال على التنزيه يستوي فيه النقض على الحق وعلى الباطل. فهذا من

(١) العُقار: بالضم الخمر سميت بذلك لأنها عقرت العقل، أو عاقرت البدن، أي: لازمته.

والمعاقرة إدمان شرب الخمر. مختار الصحاح (ص: ٢١٤).

أفسد مسالك الرد على المخالف. الوجه الثالث: أن هؤلاء الذين سلكوا مسلك التنزيه بدليل نفي التجسيم، قاموا في ذات الوقت بنفي صفات الكمال لله عز وجل بنفس هذا الدليل، ومعلوم أن صفات الكمال لله عز وجل واجبة لله بالأدلة العقلية والسمعية. فهذه النتيجة التي توصلوا إليها بنفي صفات الكمال هي دليل واضح على فساد استدلالهم بدليل حدوث الأجسام. والوجه الرابع: أن هذا الدليل يستدل به كل من نفاة الصفات من المعتزلة ومن وافقهم، ويستدل به كذلك نفاة بعض الصفات من متكلمة الصفاتية، وهؤلاء متناقضون فيما بينهم، والفرق بين الاثنين من حيث موقف كل واحد منهم في الصفات. وشرح هذا الوجه يتبين بثلاثة أمور: الأمر الأول: موقف الفريقين من الصفات عمومًا. وأما موقف المعتزلة ومن وافقهم: فالمعتزلة يرون امتناع قيام الصفات به، لاعتقادهم أن الصفات أعراض، وأن قيام العرض به يقتضي حدوثه، فردوا جميع ما يضاف إلى الله إلى إضافة خلق، أو إضافة وصف من غير قيام معنى به؛ لأنهم يقولون الصفات هي مجرد العبارة التي يعبر بها عن الموصوف، وينفون أن يكون لله وصف قائم به علم أو قدرة أو إرادة أو كلام، وأما موقف الكلائية ومن اتبعهم من الصفاتية: فيفرون بين الوصف والصفة، فيجعلون الوصف: هو القول، ويجعلون الصفة: المعنى القائم بالموصوف، فقالوا: إن الوصف الذي هو القول يراد به الأفعال، وزعموا أنها لا تقوم به، والصفة: هي الصفات اللازمة القائمة بالذات،

فظنوا أن هناك نوعين مختلفين من الصفات: أحدهما: قائم بالذات لازم لها، كصفات المعاني السبعة التي هي العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام. والثاني: صفات أفعال لا تقوم عندهم بالذات، بل هي نسب إضافية عدمية تنشأ من إضافة المفعول لفاعله، ولا يعقل لها وجود إلا بتلك الإضافة، فوجودها أمر سلبي، وليس لها وجود في نفسها، فليس ثمت عندهم موجود إلا المفعولات، وأما الأفعال فنسب وإضافات. الأمر الثاني: أن كلا الفريقين يستدل بنفس الدليل ولكن لكل واحد منهما فهمه الخاص. والفرق بينهما أن المعتزلة تقول: (لا تحله الأعراض والحوادث) فالمعتزلة لا يريدون بالأعراض الأمراض والآفات فقط، بل يريدون بذلك الصفات. ولا يريدون بالحوادث المخلوقات، ولا الأحداث المحيلة للمحل ونحو ذلك مما يريده الناس بلفظ الحوادث، بل يريدون نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها، فلا يجوزون أن يقوم به خلق، ولا استواء، ولا إتيان، ولا مجيء، ولا تكليم، ولا مناداة، ولا مناجاة، ولا غير ذلك مما وصف بأنه مرید له قادر عليه. ولكن ابن كلاب ومن وافقه خالفوا المعتزلة في قولهم: لا تقوم به الأعراض. وقالوا: تقوم به الصفات ولكن لا تسمى أعراضاً. ووافقوا المعتزلة على ما أرادوا بقولهم: لا تقوم به الحوادث من أنه لا يقوم به أمر من الأمور المتعلقة بمشيئته. ففرقوا بين الأعراض، أي: الصفات. والحوادث، أي: الأمور المتعلقة

بالمشيئة^(١). فالكلابية ومن تبعهم ينفون صفات أفعاله، ويقولون: لو قامت به لكان محلاً للحوادث، والحادث إن أوجب له كملاً فقد عدمه قبله وهو نقص، وإن لم يوجب له كملاً لم يجز وصفه به. الأمر الثالث: شرح كلام المصنف: كل واحد من الفريقين عنده قدر من الإثبات وقدر من النفي، أما الإثبات فالمعتزلة يثبتون الأسماء، وأما الصفاتية فيثبتون بعض الصفات كصفة الحياة والسمع والبصر. وأما النفي فإن المعتزلة ومن وافقهم ينفون جميع الصفات، وأما متكلمة الصفاتية فينفون الصفات

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٥٢٥). وتتميماً للفائدة فإن الخلاف في هذه المسألة على أربعة أقوال: الأول: قول المعتزلة ومن وافقهم: إن الله لا يقوم به صفة ولا أمر يتعلق بمشيئته واختياره وهو قولهم: لا تحله الأعراض ولا الحوادث. الثاني: قول الكلابية ومن وافقهم: التفريق بين الصفات والأفعال الاختيارية فأثبتوا الصفات، ومنعوا أن يقوم به أمر يتعلق بمشيئته وقدرته لا فعل ولا غير فعل. الثالث: قول الكرامية، ومن وافقهم: يثبتون الصفات ويثبتون أن الله تقوم به الأمور التي تتعلق بمشيئته وقدرته، ولكن ذلك حادث بعد أن لم يكن، وأنه يصير موصوفاً بما يحدث بقدرته ومشيئته بعد أن لم يكن كذلك، وقالوا: لا يجوز أن تتعاقب عليه الحوادث، ففرقوا في الحوادث بين تجددتها ولزومها، فقالوا بنفي لزومها دون حدوثها. الرابع: قول أهل السنة والجماعة: أثبتوا الصفات والأفعال الاختيارية وأن الله متصف بذلك أزلاً، وأن الصفات الناشئة عن الأفعال موصوف بها في القدم، وإن كانت المفعولات محدثة. وهذا هو الصحيح. انظر مجموع الفتاوى (٦/ ٥٢٠).

الاختيارية كما هو قول قدمائهم، أو ينفون جميع الصفات ما عدا الصفات السبع أو الثمان وهذا قول المتأخرين منهم. فكل واحد من الفريقين يحتج بنفس هذا الدليل على القدر الذي يثبت أو ينفيه الآخر وهذا معنى قول المصنف: (فكل من أثبت شيئاً منهم ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من الإثبات، كما أن كل من نفى شيئاً منهم ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من النفي) وأعطى المصنف مثلاً لذلك بكون متكلمة الصفاتية قد أثبتوا بعض الصفات، فقال المصنف: (فمثبتة الصفات كالحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر) فيحتج عليهم المعتزلة بما ذكره المصنف بقوله: (إذا قالت لهم النفاة كالمعتزلة: هذا تجسيم؛ لأن هذه الصفات أعراض، والعرض لا يقوم إلا بالجسم، فإننا لا نعرف موصوفاً بالصفات إلا جسمًا)، فيجيب متكلمة الصفاتية على هذا الاعتراض بأن المعتزلة كذلك يثبتون الأسماء كالحي والعليم والقدير وتقولون إن إثباتها لا يستلزم الجسمية، فكذا نحن نقول بنفس قولكم أن إثبات تلك الصفات لا يستلزم أن يكون جسمًا، وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله: (قالت لهم المثبتة: وأنتم قد قلتم: إنه حي عليم قدير، وقلتم: ليس بجسم، وأنتم لا تعلمون موجودًا حيًا عالما قادرًا إلا جسمًا، فقد أثبتموه على خلاف ما علمتم، فكذا نحن، وقالوا لهم: أنتم أثبتتم حيًا عالما قادرًا، بلا حياة ولا علم ولا قدرة، وهذا تناقض يُعلم بضرورة العقل). فإن كل من أثبت صفة ونفى أخرى مخالفا غيره فيما أثبت ونفى، ألزم كل منهما

صاحبه فيما نفاه بعين ما يلزمه الآخر فيما يثبت؛ لأن كليهما اعتمد على مسلك نفي التجسيم، وهذا يكشف بطلان هذا المسلك، إذ أصحابه متناقضون، إذ كل يعترض على صاحبه بما هو معارض به من قبل غيره. قول المصنف رحمه الله: (ثم هؤلاء المثبتة إذا قالوا لمن أثبت أنه يرضى ويغضب ويحب ويغض، أو من وصفه بالاستواء والنزول والإتيان والمجيء، أو بالوجه واليد ونحو ذلك، إذا قالوا: هذا يقتضي التجسيم، لأننا لا نعرف ما يوصف بذلك إلا ما هو جسم، قالت لهم المثبتة: فأنتم قد وصفتموه بالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام، وهذا هكذا، فإن كان هذا لا يوصف به إلا الجسم فالآخر كذلك، وإن أمكن أن يوصف بأحدهما ما ليس بجسم فالآخر كذلك، فالتفريق بينهما تفريق بين المتماثلين). انتقل المصنف من اعتراض كل من المعتزلة ومتكلمة الصفاتية على بعضهم البعض على اعتبار أن كل واحد منهما يحمل قدرًا من النفي، إلى شأن آخر وهو اعتراض أصحاب منهج السلف مع المتأخرين من الأشاعرة والماتريدية الذين ينفون ما عدا الصفات السبعة، على اعتبار أن كل واحد منهما يحمل قدرًا من الإثبات، فأطلق على الفريقين مسمى المثبتة. فمن المعلوم أن منهج السلف هو إثبات جميع الصفات بما فيها الصفات الاختيارية كصفة الرضا، والغضب، والحب، والبغض، والاستواء، والنزول، والإتيان، والمجيء. كما أنهم يثبتون الصفات الذاتية كالوجه، واليد، ونحو ذلك. فبدأ باعترض المتأخرين من

الأشاعرة ومعهم الماتريدية على أتباع منهج السلف فقال: (ثم هؤلاء المثبتة) ويعني بهم المتأخرين من الأشاعرة والماتريدية (إذا قالوا لمن أثبت أنه يرضى ويغضب ويحب ويغض، أو من وصفه بالاستواء والنزول والإتيان والمجيء، أو بالوجه واليد ونحو ذلك، إذا قالوا: هذا يقتضي التجسيم)، فهذا وجه اعتراضهم أن إثبات هذه الصفات يلزم منه التجسيم لأنهم على حد زعمهم يقولون: (لأننا لا نعرف ما يوصف بذلك إلا ما هو جسم)، وقول المصنف: (قالت لهم المثبتة) ويعني بهم أتباع منهج السلف، فقد قالوا جواباً على هذا الاعتراض بجنس ما ذكره هؤلاء، وهو أنكم (أنتم قد وصفتموه بالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام)، أي: أن المتأخرين من الأشاعرة ومعهم الماتريدية وصفوه بالصفات السبع وذكر ستة منها والصفة السابعة هي صفة الإرادة. وقوله: (وهذا هكذا، فإن كان هذا لا يوصف به إلا الجسم فالآخر كذلك، وإن أمكن أن يوصف بأحدهما ما ليس بجسم فالآخر كذلك)، أي: إذا كانت تلك الصفات التي نفيتموها مثل النزول والاستواء والمجيء ونحوها لا يوصف بها إلا الجسم، فالواجب أن تقولوا في الصفات التي أثبتموها مثل ذلك، أنها لا يوصف بها إلا الجسم. وقوله: (فالتفريق بينهما تفريق بين المتماثلين)، أي: كل واحد منهما تسمى صفات وكذلك أطلقت على الله عز وجل فالتفريق بينهما تفريق بين متماثلين. [محمد بن خليفة (١٥٤/٢)].

ولهذا لما كان الرد على مَنْ وصف الله تعالى بالنقائص بهذه الطريق طريقاً فاسداً، لم يسلكه أحد من السلف والأئمة، فلم ينطق أحد منهم في حق الله تعالى بالجسم لا نفياً ولا إثباتاً، ولا بالجوهر والتحيز ونحو ذلك؛ لأنها عباراتٌ مجملة لا تُحقِّق حقاً، ولا تبطل باطلاً. ولهذا لم يذكر الله في كتابه فيما أنكره على اليهود وغيرهم من الكفار ما هو من هذا النوع، بل هذا هو من الكلام المبتدع الذي أنكره السلف والأئمة.

بعد أن قرر الشيخ فساد الاعتماد في تنزيه الله تعالى على مجرد نفي التجسيم، بيّن أنه من أجل ذلك، لم يسلكها السلف الصالح، فلم يأت عن أحد من السلف الصالح إطلاق القول في: (الجسم)، و(الجوهر)، و(التحيز) نفياً ولا إثباتاً. وقد تقدم في القاعدة الثانية الكلام في أن هذا ممّا تنازع فيه المتأخرون، وأن الواجب في مثل هذا النوع: الوقف عن إطلاق هذا اللفظ، والاستفصال عن المعنى المراد، فإن أراد المتكلم حقاً قبل المعنى، وإن أراد باطلاً رُدَّ، وإن أراد حقاً وبطلاً قبل الحق ورُدَّ الباطل. ثم إنه يقال لمن أراد

حقاً: أحسنت فيما أردت، ولكن هذا اللفظ لا يطلق، لأمرين: أحدهما: أنه لفظ مبتدع. الثاني: أنه لفظ يحتمل حقاً وباطلاً، فلا يجوز استعمال مثل هذا اللفظ الذي يكون مدخلاً لأهل الباطل. ولأجل أن هذه الألفاظ مجملّة، لم يذكر الله تعالى في كتابه فيما أنكره على اليهود وغيرهم من الكفار شيئاً من هذا القبيل، وإنما أنكر عليهم وذمهم على ما نسبوه إليه من صفات النقص كال فقر والبخل. [عبد الرحمن البراك (ص: ٥١٨)].

تقدم ذكر موقف السلف من إطلاق لفظ الجسم نفيًا وإثباتًا فيما تقدم من الشرح، والمصنف هنا يعيد تأكيد الموقف العام للسلف من كل من لفظ الجسم والجوهر والتحيز ونحو ذلك من الألفاظ. وقد ظن طائفة من الناس أن ذم السلف والأئمة للكلام إنما لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المحدثّة كلفظ الجوهر والجسم والعرض، وقالوا: إن مثل هذا لا يقتضي الذم، كما لو أحدث الناس آنية يحتاجون إليها، أو سلاحاً يحتاجون إليه لمقاتلة العدو، وقد ذكر هذا صاحب الإحياء وغيره. وليس الأمر كذلك: بل ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث الألفاظ، فذموه لاشتماله على معان باطلة مخالفة للكتاب والسنة، ومخالفته للعقل الصريح، ولكن علامة بطلانها مخالفتها للكتاب والسنة، وكل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعاً. ثم من الناس من يعلم بطلانه بعقله، ومنهم من لا يعلم ذلك، وأيضاً: فإن المناظرة بالألفاظ المحدثّة المجملّة المبتدعة المحتملة للحق والباطل إذا أثبتتها

أحد المتناظرين ونفاها الآخر كان كلاهما مخطئاً، وأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، وفي ذلك من فساد العقل والدين ما لا يعلمه إلا الله، فإذا رد الناس ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة فالمعاني الصحيحة ثابتة فيهما، والمحق يمكنه بيان ما يقوله من الحق بالكتاب والسنة^(١)، قال ابن القيم: «لفظ الجسم لم ينطق به الوحي إثباتاً فتكون له حرمة الإثبات، ولا نفياً فيكون له إلغاء النفي»^(٢). وقول المصنف: (ولهذا لم يذكر الله في كتابه فيما أنكره على اليهود وغيرهم من الكفار)، استدل المصنف لذلك بأن مسألة وصف الله بالنقائص ليست مسألة جديدة بل هي مذكورة في القرآن. أما اليهود فقد قال الله تعالى عن اليهود الذين كثيراً ما يعدلون الخالق بالمخلوق ويمثلونه به حتى يصفوا الله بالعجز والفقر والبخل ونحو ذلك من النقائص التي يجب تنزيهه عنها، وهي من صفات خلقه^(٣)، فقد حكى الله عنهم ذلك في كتابه، كقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤]. وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ [آل عمران: ١٨١]، وقوله رداً على وصفه سبحانه بالتعب: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٨).

(٢) الصواعق المرسلة (٣/٣٣٩).

(٣) مجموع الفتاوى (١٠/٥٥).

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ ﴿٣٨﴾ [ق: ٣٨]، وأما الكفار فقد قال تعالى عن الكفار: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الحشر: ٢٣]، فسبح نفسه عن شرك المشركين به، عقب تمدحه بأسمائه الحسنى المقتضية لتوحيده، واستحالة إثبات شريك له^(١). وقال تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ ﴿٥٧﴾ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۚ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾﴾ [النحل: ٥٧-٦٠]. فإن الله تعالى احتج على المشركين وأهل الكتاب، فيما يثبتون له من الشريك والبنات، بأنهم يُنزّهون أنفسهم عن ذلك؛ لأنهم يعتبرون ذلك نقصاً وعبثاً في حقهم؛ فإذا كانوا لا يرضون بهذا الوصف والمثل السوء لأنفسهم؛ فكيف يصفون به ربهم، ويجعلون له مثل السوء، والرب الخالق أولى بأن ينزهه عن الأمور الناقضة منهم؟! قال المصنف: (ما هو من هذا النوع، بل هذا هو من الكلام المبتدع، الذي أنكره السلف والأئمة)، أي: مع كون هذه دعوى وصف الله بالنقائص قديمة، فإنه لم يرد في النصوص أو في كلام السلف استعمال هذه الألفاظ

(١) جلاء الأفهام (ص: ١٤٧).

لا نفياً ولا إثباتاً. يجب أن يعلم أن القول بتنزيه الله عز وجل عن النقائص قد يحتمل وجهًا حقًا وقد يحتمل وجهًا باطلاً. أما الوجه الحق: إذا قال القائل: الله يجب تنزيهه عن سمات الحدث، أو علامات الحدث، أو كل ما أوجب نقصاً وحدثاً فالرب منزّه عنه، فهذه كلمة حق معلومة متفق عليه. أما الوجه الباطل: قول الجهمية: إن قيام الصفات به، أو قول متكلمة الصفاتية أن قيام الصفات الاختيارية هو من سمات الحدث. وهذا باطل عند السلف والأئمة، بل وجمهور العقلاء، بل ما ذكره يقتضي حدوث كل شيء، فإنه ما من موجود إلا وله صفات تقوم به، وتقوم به أحوال تحصل بالمشيئة والقدرة. فإن كان هذا مستلزماً للحدوث لزم حدوث كل شيء، وأن لا يكون في العالم شيء قديم ومن المعلوم أن طريقة المخالفين لأهل السنة والجماعة وصف الله بالنفي المحض. فالمخالفون لأهل السنة والجماعة في هذا الباب وهم المعطلة، قد عكسوا هذه الطريقة الصحيحة ووصفوا الله بالنفي المحض الذي لا يتضمن إثباتاً، فيقولون مثلاً: ليس بكذا، ولا بكذا، يقولون: ليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذي لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا طول، ولا عرض، ولا عمق، ولا اجتماع، ولا افتراق، ولا يتبعض، ولا يتجزأ، ولا يقرب من شيء، ولا يقرب منه شيء، ولا يرى في الدنيا ولا في الآخرة، ولا له كلام يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته، ولا له حياة، ولا

علم، ولا قدرة، ونحو ذلك، ولا يُشار إليه، ولا هو مبين للعالم، ولا داخله، ولا خارجه، إلى أمثال هذه العبارات السلبية التي لا تتضمن إثباتاً. وإذا أرادوا الإثبات: أثبتوا شيئاً مجملاً يجمعون فيه بين النقيضين، ويُقدرون وجوداً مطلقاً لا حقيقة له إلا في الأذهان، يمتنع تحققه في الأعيان، فبعضهم يصفونه بالسلوب والإضافات دون صفات الإثبات، وبعضهم يثبت له الأسماء دون ما تتضمنه من الصفات، وبعضهم يثبت له الأسماء وعدداً محدوداً من الصفات^(١). وهذه الطريقة أدتهم إلى عكس مرادهم، فشبّهوا الله بالمعدومات والممتنعات، في حين أنهم أرادوا التنزيه فراراً من التشبيه، فوقعوا في شر من الذي فروا منه، وهذا شأن كل من خالف القرآن الكريم والسنة النبوية فإن مصيره إلى الانحراف والبدعة والعياذ بالله. [محمد بن خليفة (١٦٢/٢)].

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (ص: ١٥٥)، منهاج السنة النبوية (٢/١٨٧)، الصفدية (١١٦/١).

فصل

وَأَمَّا فِي طَرُقِ الْإِثْبَاتِ، فَمَعْلُومٌ أَيْضًا أَنَّ الْمَثْبُتَ لَا يَكْفِي فِي إِثْبَاتِهِ مَجْرَدُ نَفْيِ التَّشْبِيهِ، إِذْ لَوْ كَفَى فِي إِثْبَاتِهِ مَجْرَدُ نَفْيِ التَّشْبِيهِ، لَجَازَ أَنْ يُوصَفَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مِنْ الْأَعْضَاءِ وَالْأَفْعَالِ بِمَا لَا يَكَادُ يَحْصَى مِمَّا هُوَ مُمْتَنِعٌ عَلَيْهِ مَعَ نَفْيِ التَّشْبِيهِ. وَأَنْ يُوصَفَ بِالنَّقَائِصِ الَّتِي لَا تَجُوزُ عَلَيْهِ مَعَ نَفْيِ التَّشْبِيهِ، كَمَا لَوْ وَصَفَهُ مُفْتَرٍ عَلَيْهِ بِالْبُكَاءِ وَالْحُزْنِ وَالْجُوعِ وَالْعَطَشِ مَعَ نَفْيِ التَّشْبِيهِ. وَكَمَا لَوْ قَالَ الْمُفْتَرِي: يَأْكُلُ لَا كَأَكْلِ الْعِبَادِ، وَيَشْرَبُ لَا كَشْرَبِهِمْ، وَيَبْكِي وَيَحْزَنُ لَا كَبُكَائِهِمْ وَلَا حُزْنِهِمْ، كَمَا يُقَالُ: يَضْحَكُ لَا كَضَحِكِهِمْ، وَيَفْرَحُ لَا كَفَرَحِهِمْ، وَيَتَكَلَّمُ لَا كَكَلَامِهِمْ. وَلَجَازَ أَنْ يُقَالَ: لَهُ أَعْضَاءٌ كَثِيرَةٌ لَا كَأَعْضَائِهِمْ، كَمَا قِيلَ: لَهُ وَجْهٌ لَا كَوُجُوهِهِمْ، وَيَدَانِ لَا كَأَيْدِيهِمْ، حَتَّى يَذَكَرَ الْمَعْدَةُ وَالْأَمْعَاءُ وَالذِّكْرُ، وَغَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا يَتَعَالَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا. فَإِنَّهُ يُقَالُ لِمَنْ نَفَى ذَلِكَ مَعَ إِثْبَاتِ الصِّفَاتِ الْخَبَرِيَّةِ وَغَيْرِهَا مِنَ الصِّفَاتِ: مَا الْفَرْقُ بَيْنَ هَذَا، وَبَيْنَ مَا أَثْبَتَهُ، إِذَا نَفَيْتَ التَّشْبِيهِ، وَجَعَلْتَ مَجْرَدَ نَفْيِ التَّشْبِيهِ كَافِيًا فِي الْإِثْبَاتِ؟ فَلَا بَدَّ مِنْ إِثْبَاتِ فَرْقٍ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ. فَإِنْ قَالَ: الْعَمْدَةُ فِي الْفَرْقِ هُوَ

السمع، فما جاء السمع به أثبتته، دون ما لم يَحِجْ به السمع. قيل له: أولاً: السمعُ هو خبرُ الصادق عَمَّا هو الأمر عليه في نفسه، فما أخبر به الصادق، فهو حقٌّ من نفي أو إثباتٍ، والخبرُ دليلٌ على المخبر عنه، والدليل لا ينعكس، فلا يلزُم من عدمه عدم المدلول عليه، فما لم يرد به السمعُ يجوز أن يكون ثابتاً في نفس الأمر، وإن لم يرد به السمعُ، إذا لم يكن قد نفاه. ومعلوم أنَّ السمعَ لم ينفِ كلَّ هذه الأمورِ بأسمائها الخاصة، فلا بدَّ من ذكر ما ينفيها من السمع، وإلا فلا يجوز حينئذٍ نفيها، كما لا يجوز إثباتها.



يذكر الشيخ هنا الضابط الثاني الذي سبق أن أشار إليه في مطلع القاعدة، وهو: أنه لا يصح الاعتماد في إثبات الصفات لله تعالى على مجرد نفي التشبيه. ومعناه عند من يقول به: أنَّ كلَّ ما ليس فيه تشبيه، يجوز إثباته لله تعالى. ووجه فسادِه: أنه لو قيل بذلك، للزم منه، أنه يجوز عقلاً أن يوصف الله تعالى بما لا يحصى من الأعضاء والأفعال من غير تشبيه. كما لو قال مفترٍ على الله: إنه تعالى يأكل ويشرب، ويجوع ويعطش، ويبكي ويحزن، ونحو ذلك ممَّا هو ممتنع عليه تعالى مع نفي التشبيه، أي: مع نفي مشابهة هذه الصفات لصفات الخلق. ويجعل ذلك مثل وصف أهل الحق لله تعالى بصفات الكمال مع نفي التمثيل، حين يقولون مثلاً: (إنه يضحك لا كضحكهم، ويفرح لا كفرحهم، ويتكلم لا

ككلامهم). وكذلك يثبتُ المفترى على الله: أعضاء الله تعالى ممتنعة عليه، فيصفه بها مع نفي التشبيه، ويجعلها مثل وصفه تعالى بأنه: (له وجهٌ لا كوجوه الخلق، ويدان لا كأيديهم)، فالاعتماد فيما يجوز على الله في باب الإثبات على مجرد نفي التشبيه، يلزم منه هذا الباطل، وهو: تجويز وصف الله تعالى بما يتنزه عنه، ويمتنع عليه مع نفي التشبيه، وما لزم منه الباطل، فإنه باطل. والظاهر أن الشيخ يقصدُ بذلك أهل الكلام، مثل: الأشاعرة فيما يرون جواز اتصاف الباري به عقلاً، فيثبتونه مع نفي التشبيه. ومنَ المعلوم بداهة، أنه لا يلزم من سلك هذه الطريقة: أن يصف الله تعالى بهذه النقائص، وإن كان جوازها على الله لازمَ مذهبه؛ لأنَّ القولَ الحقَّ: أنَّ لازمَ المذهبِ، ليس بمذهب، إلا إذا التزمه صاحب المذهب. ولكن إذا كان يلزم عليه باطل، دل على بطلانه. (فإنه يقال لمن نفى ذلك) أي: صفات النقص، وما يجب تنزيه الله عنه من الأفعال والأعضاء، مع إثبات الصفات الخبرية كالوجه واليدين، والصفات العقلية من العلم والقدرة والسمع وغيرها، يقال له: (ما الفرق بين ما نفيتَه، وما أثبتَه) ما دام أنَّ اعتمادك من جهة العقل فيما يجوز على الله على مجرد نفي التشبيه؟! وعلى هذا فإنه يلزمه على قاعدته في الإثبات، أن يجيز إثبات الجميع مع نفي التشبيه دون تفريق بين الصفات. فإن قال من يجعل الضابطَ له في مطلق الإثبات مجرد نفي التشبيه مع كونه ينفي النقائص عن الله تعالى، إن

قال هذا في حجته في التفريق بين ما نفاه من صفات النقص، وما أثبتته من صفات الكمال: إن العمدَةَ في الفرق بين ما أثبت وما نفيتُ، السَّمْعُ، يعني: النصوص الشرعية، فما جاء في النص إثباته أثبتُّه، وما جاء في النص نفيه نفيتُّه. فهو يجعلُ الفرقَ بين إثباتِ صفاتِ الكمالِ لله كالوجه واليدين، ونفي صفات النقص عن الله تعالى كالجوع والحزن والبكاء، مجرداً أنَّ الأول جاء به السمع، والثاني لم يرد به السمع. والشيخ هنا يبين فساد الاعتماد على هذا المسلك. فَمَنْ جعلَ العمدَةَ في الفرق بين ما يُثبِتُ الله من صفات الكمال وما يَنفي عنه من صفات النقص، هو: السمع، فما جاء في السمع إثباته، أثبتُّه، وما جاء في السمع نفيه، نفاه، يقال له: أولاً: إن السمع خبرُ الصادق، والخبرُ الصادقُ: إخبارٌ بما الأمر عليه، أي: إخبارٌ عن الواقع، وهذا حقٌّ في النفي والإثبات، وهذا الخبر، هو: الدليل على المخبر عنه، والدليل لا ينعكس. ومعنى أن الدليل لا ينعكس: أي: لا يلزم من عدم الدليل المعين، عدم المدلول، إذ يمكن أن يكون الشيء ثابتاً في نفس الأمر، وإن لم يرد به دليل من السمع، ما دام أنه لم يرد دليل معين على نفيه. وكان الأصلُ في الإثبات عندكم مجردَ نفي التشبيه، والفرق بين ما يُثبِت وينفي، ورود الدليل السمعي، ومن المعلوم أن السمع الكتاب والسنة لم يرد بنفي كل هذه النقائص بأسمائها الخاصة كالحزن والبكاء والجوع، ونحو ذلك. فيلزم من جعل العمدَةَ عنده في نفي النقائص عن

الله تعالى مجيء نفيها في السمع، ألا ينفي النقائص التي لم يرد السمع بالنص على نفيها باسمها، بل تبقى عنده من قبيل الجائز المسكوت عنه، الذي لا يثبت ولا ينفي. فلا تُنفي؛ لأن السمع لم يرد بنفيها، ولا تثبت؛ لأن السمع لم يرد بإثباتها. والحق: أن هذه النقائص ممّا يجب تنزيه الله تعالى عنه، ولو لم يرد نص خاص بكلّ منها، بل هي من الأمور الممتنعة على الله تعالى عقلاً وشرعاً، كما يدل عليه المثل الأعلى. [عبد الرحمن البراك (ص: ٥٢٠)].

وعليه (فإنه يقال لمن نفى ذلك مع إثبات الصفات الخبرية وغيرها من الصفات) ويعني بهم متكلمة الصفاتية من الكلابية والأشاعرة والماتريدية ومن وافقهم. فقد زعمت طائفة من أهل الكلام كأبي المعالي والرازي والآمدي وغيرهم أن ذلك لا يعلم إلا بالسمع الذي هو الإجماع، وإن نفي الآفات والنقائص عنه لم يعلم إلا بالإجماع، وجعلوا الطريق التي بها نفوا عنه ما نفوه، إنما هو نفي مسمى الجسم ونحو ذلك، وخالفوا ما كان عليه شيوخ متكلمة الصفاتية، كالأشعري، والقاضي وأبي بكر وأبي إسحاق، ومن قبلهم من السلف والأئمة، في إثبات السمع والبصر والكلام له بالأدلة العقلية، وتنزيهه عن النقائص بالأدلة العقلية. ولهذا صار هؤلاء يعتمدون في إثبات هذه الصفات على مجرد السمع، ويقولون: إذا كنا نثبت هذه الصفات بناءً على نفي الآفات، ونفي الآفات إنما يكون بالإجماع الذي هو دليل سمعي، والإجماع إنما

يثبت بأدلة سمعية من الكتاب والسنة، قالوا: والنصوص المثبتة للسمع والبصر والكلام: أعظم من الآيات الدالة على كون الإجماع حجة، فالاعتماد في إثباتها ابتداء على الدليل السمعي الذي هو القرآن أولى وأحرى. والذي اعتمدوا عليه في النفي، من نفي مسمى التحيز ونحوه مع أنه بدعة في الشرع لم يأت به كتاب ولا سنة، ولا أثر عن أحد من الصحابة والتابعين هو متناقض في العقل، لا يستقيم في العقل؛ فإنه ما من أحد ينفي شيئاً خوفاً من كون ذلك يستلزم أن يكون الموصوف به جسماً، إلا قيل له فيما أثبتته نظير ما قاله فيما نفاه، وقيل له فيما نفاه نظير ما يقوله فيما أثبتته^(١). وقول المصنف: (ما الفرق بين هذا وبين ما أثبتته، إذا نفيت التشبيه، وجعلت مجرد نفي التشبيه كافياً في الإثبات). فهنا استفسار يوجه لمن نفى النقائص عن الله بمجرد نفي التشبيه مع إثباته للصفات الخبرية وهي التي لا طريق إلى معرفتها إلا بالسمع وهي قسمان: الأول: الصفات الذاتية. كالوجه واليدين. والثاني: الصفات الفعلية. كالمجيء والنزول. والاستفسار هو: إذا جعلتم مجرد نفي التشبيه كافياً في إثبات الصفات، فما الفرق بين قول من وصف الله بصفات النقص مع ادعاء نفي التشبيه وقولكم؟ فإن من أثبت النقائص لله بإمكانه أن يقول أثبتتها بلا تشبيه. (فلا بد من إثبات فرق في نفس الأمر). وقوله: (إن قال: العمدة في الفرق هو السمع، فما جاء السمع

(١) الرسالة الأكملية لابن تيمية (ص: ٩).

به أثبتته، دون ما لم يجرى به السمع). فإن قال العمدة في التفريق بين وصفه بتلك النقائص وما أثبتته من الصفات الخبرية هو السمع، أي الشرع، فما أثبتته السمع أثبتته وما لم يثبتته أنفيه. (قيل له): فيجاب عليه بجوابين وخلاصتهما كما يلي: (أولاً: السمع هو خبر الصادق عما هو الأمر عليه في نفسه، فما أخبر به الصادق فهو حق من نفي أو إثبات، والخبر دليل على المخبر عنه)، أي: أن الدليل الشرعي هو خبر الصادق عما عليه الأمر فما أخبر به من نفي أو إثبات فهو حق وهو دليل على المخبر به. (والدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدم المدلول عليه، فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتاً في نفس الأمر، وإن لم يرد به السمع، إذا لم يكن قد نفاه، ومعلوم أن السمع لم ينف كل هذه الأمور بأسمائها الخاصة)، والدليل لا ينعكس، أي: إذا انعدم الدليل لا يلزم منه انعدام المدلول، فإذا لم يرد السمع بصفة جاز أن تكون ثابتة في نفسها ما لم يكن نفاه السمع، ومعلوم أن السمع لم ينف الصفات بأسمائها الخاصة؛ فلم يقل إن الله لا يبيكي ولا يأكل ونحو ذلك مما قطع جميعاً بطلانه. (فلا بد من ذكر ما ينفيها من السمع، وإلا فلا يجوز حينئذ نفيها، كما لا يجوز إثباتها)، أي: لا بد من أمر يوجب نفي ما يجب نفيه عن الله وما يجب إثباته لله. فلا يجوز الاكتفاء فيما ينزهه الرب عنه على عدم ورود السمع والخبر به، فيقال: كل ما ورد الخبر به أثبتناه، وما لم يرد لم نثبت به بل نفيه، وتكون عمدتنا في النفي على عدم الخبر. بل هذا

غلط لوجهين: أحدهما: أن عدم الخبر هو عدم دليل معين، والدليل لا ينعكس^(١)، فلا يلزم إذا لم يخبر هو بالشيء أن يكون منتفيا في نفس الأمر^(٢). والله أسماء سمي بها نفسه واستأثر بها في علم الغيب عنده. فكما لا يجوز الإثبات إلا بدليل، لا يجوز النفي إلا بدليل. ولكن إذا لم يرد به الخبر ولم يعلم ثبوته يسكت عنه فلا يتكلم في الله بلا علم. الثاني: أن أشياء لم يرد بها الخبر بتزويه عنها ولا بأنه منزّه عنها، لكن دل الخبر على اتصافه بنقائصها فعلم انتفاؤها. فالأصل أنه منزّه عن كل ما يناقض صفات كماله^(٣). وهذا مما دل عليه السمع والعقل. وما لم يرد به الخبر إن علم انتفاؤه نفيها،

(١) أوضحه في موضع آخر بقوله: أما جنس الدليل فيجب فيه الطرد، لا العكس. فيلزم من وجود الدليل وجود المدلول عليه، ولا يلزم عدمه عدم المدلول عليه.

(٢) أوضحه في موضع آخر ما خلاصته: فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتا في نفس الأمر، وإن لم يرد به السمع إذا لم يكن نفاه، ومعلوم أن السمع لم ينف عنه أشياء هو منزّه عنها كاتصافه بالبكاء والحزن، والجوع والعطش، والأكل والشرب والنكاح، أو أن يقال: له أعضاء كثيرة كالطحال، والمعدة، والأمعاء، والذكر، وغير ذلك مما يتعالى الله عز وجل عنه. فلا بد إذا من ذكر ما ينفي هذه الأمور بأسمائها الخاصة من السمع، وإلا فلا يجوز حينئذ نفيها كما لا يجوز إثباتها.

(٣) وذلك مثل أنه قد علم أنه الصمد، والصمد الذي لا جوف له ولا يأكل ولا يشرب، فهو منزّه عن الأكل والشرب وعن آلات ذلك كالكبد والطحال والمعدة. وكذلك هو منزّه عن

وإلا سكتنا عنه. فلا نثبت إلا بعلم ولا ننفي إلا بعلم. ونفى الشيء من الصفات
 وغيرها كنفي دليله طريقة طائفة من أهل النظر والخبر. وهي غلط إلا إذا كان الدليل
 لازماً له. فإذا عدم اللازم عدم الملزوم. وأما جنس الدليل فيجب فيه الطرد، لا
 العكس. فيلزم من وجود الدليل وجود المدلول عليه، ولا ينعكس. وخلاصة ذلك
 أن الصفات قد تثبت وتنفي بطريق السمع، ولكن الأمر لا يتوقف على هذا الطريق
 وحده، وأنه بالإمكان الاستدلال على نفي بعض الصفات وإثبات أخرى، وذلك
 بالاستدلال بما يقابل النفي، أو بما يضاد الكمال. فمما ورد في طريقة التنزيه:
 استعمال بعض النصوص في الدلالة على بعض ما ينفي عن الله وذلك مثل أنه قد علم
 أنه الصمد، والصمد الذي لا جوف له ولا يأكل ولا يشرب، فهو منزّه عن الأكل
 والشرب وعن آلات ذلك كالكد والطحال والمعدة. وكذلك هو منزّه عن الصاحبة
 والولد وعن آلات ذلك وأسبابه، وكذلك البكاء والحزن هو مستلزم للضعف
 والعجز الذي ينزه عنه. وسيأتي في كلام المصنف المزيد من البيان والتوضيح لهذه
 المسألة. [محمد بن خليفة (١٦٦/٢)].

الصاحبة والولد وعن آلات ذلك وأسبابه. وكذلك البكاء والحزن هو مستلزم للضعف
 والعجز الذي ينزه عنه.



وأيضاً، فلا بدّ في نفس الأمر من فرق بين ما يثبت له، وينفى عنه، فإن الأمور المتماثلة في الجواز والوجوب والامتناع يمتنع اختصاص بعضها دون بعض بالجواز والوجوب والامتناع، فلا بدّ من اختصاص المنفي عن المثبت بما يخصه بالنفي، ولا بدّ من اختصاص الثابت عن المنفي بما يخصه بالثبوت. وقد يُعبر عن ذلك بأن يقال: لا بدّ من أمر يوجب نفي ما يجب نفيه عن الله تعالى، كما أنه لا بدّ من أمر يُثبت له ما هو ثابت، وإن كان السمع كافياً، كان مخبراً عما هو الأمر عليه في نفسه، فما الفرق في نفس الأمر بين هذا، وهذا؟! فيقال: كلُّ ما نافي صفات الكمال الثابتة لله، فهو منزّه عنه، فإن ثبوت أحد الضدين، يستلزم نفي الآخر، فإذا عُلِمَ أنه موجودٌ، واجب الوجود بنفسه، وأنه قديم واجب القدم، عُلِمَ امتناع العدم والحدوث عليه، وعُلِمَ أنه غني عما سواه. فالمفتقر إلى ما سواه في بعض ما يحتاج إليه نفسه، ليس هو موجوداً بنفسه، بل بنفسه وبذلك الآخر الذي أعطاه ما يحتاج إليه نفسه، فلا يوجد إلا به. وهو سبحانه وتعالى غنيٌّ عن كلّ ما سواه، فكلُّ ما نافي غناه فهو منزّه عنه، وهو سبحانه وتعالى قديرٌ قويٌّ، فكلُّ ما نافي قدرته وقوته فهو منزّه عنه، وهو سبحانه حيٌّ قيومٌ، فكلُّ ما

نافى حياته وقيوميته فهو منزّه عنه. وبالجمله، فالسمعُ قد أثبت له من الأسماء الحسنی، وصفات الكمال ما قد ورد، فكلُّ ما ضاد ذلك، فالسمع ينفيه، كما ينفي عنه: المثل والكفو، فإن إثبات الشيء نفيٌ لضده، ولما يستلزم ضده. والعقلُ يعرفُ نفي ذلك، كما يعرفُ إثبات ضده، فإثباتُ أحدِ الضدين نفيٌ للآخر، ولما يستلزمه.



سبق أنه يلزم من جعل العمدة في مطلق الإثبات، الاعتماد على مجرد نفي التشبيه أن يجوز وصف الله تعالى بما لا يحصى من الأعضاء والأفعال والنقائص مع نفي التشبيه. وأنه يقال لمن أثبت لله تعالى الصفات الخبرية، ونفى عن الله تعالى صفات النقص: ما الفرق عندك بين ما نفيت، وما أثبتته ما دام أن القاعدة عندك نفي التشبيه؟ وسبق أنه يجعل الفرق بين ما يثبت وما ينفي السمع، فما جاء في السمع إثباته أثبتته، وما جاء في السمع نفيه نفاه، وتبين فساد هذا المسلك، إذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول، فعدم الدليل المعين على نفي نقص من النقائص، ليس دليلاً على عدمها، فيلزم على هذا المسلك أن تكون هذه النقيصة ممّا يجوز وجودها، لعدم الدليل المعين على نفيها باسمها، كما لم يدل دليل على إثباتها، فتكون ممّا يجوز عقلاً. ويبين الشيخ هنا أنه لا بد من فرق في نفس الأمر بين ما يثبت لله تعالى من صفات

الكمال، وما ينفي عنه من صفات النقص، فإن الأمور المتماثلة في الجواز والوجوب والامتناع، يمتنع التفريق بينها في الجواز والوجوب والامتناع. فالأمور المتماثلة يمتنع التفريق بينها، فما كانت متماثلة في الجواز، يمتنع التفريق بينها في الجواز، وما كانت متماثلة في الوجوب، يمتنع التفريق بينها في الوجوب، وما كانت متماثلة في الامتناع، يمتنع التفريق بينها في الامتناع. فإذا جاء الشرع بإثبات شيء، ونفي شيء، يمتنع أن يقال بالتسوية بينهما في الجواز، بل لا بدَّ أن يكون هناك فرق في نفس الأمر بين ما جاء الشرع بإثباته، وما جاء الشرع بنفيه، فالشرع قائم على الحكمة، ويمتنع في الحكمة التفريق بين المتماثلات، أو التسوية بين المختلفات، كما في الأوامر والنواهي. فلا يقال مثلاً: إنه لا فرق بين إثبات العدل لله تعالى، ونفي الظلم عنه، إلا أنه ورد إثبات هذا بالسمع، ونفي ذلك، بل الحق أن بينهما فرقاً في نفس الأمر، فالعدل كمال، والظلم نقص. فلا بدَّ أن يكون في المنفي عن الله تعالى ما يقتضي نفيه عقلاً عن الله تعالى، ولا بدَّ أن يكون فيما يثبت لله تعالى ما يقتضي إثباته، ويخصه بالثبوت. وبعد أن بين الشيخ أنه لا بدَّ من فارق في نفس الأمر بين ما يثبت لله تعالى، وما ينفي عنه، وهو: أن كلَّ ما ثبت لله تعالى فهو كمال، وكلَّ ما نفي عنه فهو نقص، وهذا الأمر معلوم بالعقل الصريح، ذكرهنا الدليل السمعي على نفي ما ينفي عن الله تعالى. وكأن

سائلاً سأل: هل ورد الشرع بنفي هذه النقائص؟ والجواب: نعم، إلا أن بعضها ورد نفيه باسمه الخاص، كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨]، ونظائر ذلك. ومنها ما ورد نفيه بإثبات ضده، فكل ما ورد السمع بإثباته لله تعالى من صفات الكمال، فإنه مستلزم لنفي ضده من صفات النقص، فإثبات أحد الضدين، مستلزم لنفي ضده، وما يستلزم ضده. فكل ما نافي صفات كماله، فإنه منفي عنه، فوصفه بالعلم، مستلزم لنفي الجهل، ووصفه بالقدرة، مستلزم لنفي العجز، ووصفه بالغنى، مستلزم لنفي الفقر عنه، ونفي ما يستلزم الافتقار والحاجة إلى ما سواه بوجه من الوجوه، فهو الغني بذاته عن كل ما سواه، وكل ما نافي غناه المطلق، فهو منزّه عنه سبحانه وتعالى. ومعلوم أنه تعالى موجودٌ، واجبُ الوجود بنفسه، أزليٌّ، فكل ما نافي كمال وجوده ووجوبه فإنه منزّه عنه، فوجوب وجوده مستلزمٌ لنفي العدم والحدوث، وامتناع ذلك عليه، وهكذا ما نافي قدرته وقوته من العجز والضعف، فإنه منزّه عنه، وما نافي حياته وقيوميته من النوم والسّنة، فإنه منزّه عنه. فالسمعُ جاء بإثبات جملة من أسماء الله الحسنى وصفات الكمال، وكل ما ضاد ذلك، فالسمع ينفيه؛ لأن ضد ذلك النقص، كما ينفي السمعُ كل ما فيه مماثلة

صفاته لصفات خلقه. ومن المقرر عقلاً: أن إثبات الشيء نفياً لخصه، ولما يستلزم خصه، ونفياً الشيء، إثبات لخصه. [عبد الرحمن البراك (ص: ٥٢٦)].

ساق المؤلف طريقاً صحيحاً في الإثبات، وأورد طرقاً أخرى في كتبه الأخرى^(١). كقوله: «ومما يستدل به على ثبوت جميع صفات الكمال، أنه لو لم يوصف بكونه حياً عالمًا قادراً سميعاً بصيراً متكلمًا، لوصف بضد ذلك كالموت والجهل والعجز والصمم، والبكم والخرس، ومعلوم وجوب تقدسه عن هذه النقائص، بل هذا معلوم بالضرورة العقلية، فإنه أكمل الموجودات وأجلها وأعظمها، ورب كل ما سواه وخالقه ومالكه.. بل من المعلوم بضرورة العقل أن المتصف بهذه النقائص يمتنع أن يكون فاعلاً، فضلاً عن أن يكون خالقاً لكل شيء»^(٢). وقال أيضاً: «إثبات صفات الكمال له طرق. وذكر منها: الاستدلال بالأثر على المؤثر، كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: (١) انظر: منهاج السنة (٢/ ١٦٠) والرسالة الأكملية، مجموع الفتاوى (٦/ ٧١، ٧٧، ٨٨).

والرسالة العرشية، مجموع الفتاوى (٦/ ٥٣٨). ومختصر الرد على المنطقيين (مجموع الفتاوى (٩/ ١٤٥).

(٢) الجواب الصحيح (٢/ ١١٠).

[١٥]، فكل ما في المخلوقات من قوة وشدة تدل على أن الله أقوى وأشد، وما فيها من علم يدل على أن الله أعلم. وهذه طريقة يقر بها عامة العقلاء، حتى الفلاسفة يقولون: كل كمال في المعلول فهو من العلة. والاستدلال بطريق الأولى، كقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَلْ لَّكُمْ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [الروم: ٢٨]. فكل كمال لا نقص فيه، يثبت للمحدث المخلوق الممكن، فهو للقديم الواجب الخالق أولى من جهة أنه أحق بالكمال^(١). [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٤٩)].

(١) مجموع الفتاوى (١٦ / ٣٥٧).



فطرق العلم بنفي ما ينزه الرب عنه متسعة، لا يحتاج فيها إلى الاقتصار على مجرد نفي التشبيه والتجسيم، كما فعله أهل القصور والتقصير، الذين تناقضوا في ذلك، وفرّقوا بين المتماثلين، حتى إن كل من أثبت شيئاً احتج عليه من نفاه بأنه يستلزم التشبيه. وكذلك احتج القرامطة على نفي جميع الأمور حتى نفوا النفي، فقالوا: لا يقال: موجود ولا ليس بموجود، ولا حي ولا ليس بحي؛ لأن ذلك تشبيه بالموجود أو المعدوم، فلزمهم نفي النقيضين، وهو أظهر الأشياء امتناعاً. ثم إن هؤلاء يلزمهم من تشبيهه بالمعدومات والممتنعات والجمادات، أعظم ممّا فروا منه من التشبيه بالأحياء الكاملين. فطرق تنزيهه وتقديسه عمّا هو منزّه عنه متسعة لا تحتاج إلى هذا. وقد تقدم أن ما يُنفى عنه سبحانه وتعالى يُنفى لتضمن النفي الإثبات، إذ مجرد النفي لا مدح فيه ولا كمال، فإن المعدوم يوصف بالنفي، والمعدوم لا يشبه الموجود، وليس هذا مدحاً له؛ لأن مشابهة الناقض في صفات النقص، نقض مطلق، كما أن مماثلة المخلوق في شيء من الصفات، تمثيل وتشبيه، يُنزه عنه الرب تبارك وتعالى. والنقص ضد الكمال، وذلك مثل أنه قد علم أنه حي، والموت ضد ذلك، فهو مُنزه عنه، وكذلك

النَّوْمُ والسَّنةُ ضدَّ كمالِ الحياة، فإنَّ النُّوْمَ أخو الموت، وكذلك اللُّغُوبُ نقصٌ في القدرة والقوَّة، والأَكْلُ والشرب ونحو ذلك من الأمور، فيه افتقار إلى موجود غيره. كما أنَّ الاستعانة بالغير، والاعتضاد به، ونحو ذلك، يتضمن الافتقار إليه، والاحتياج إليه، وكلُّ مَنْ يحتاج إلى مَنْ يحملُه أو يعينه على قيام ذاته أو أفعاله، فهو مفتقر إليه ليس مستغنياً بنفسه، فكيف مَنْ يأكل ويشرب؟! والأَكْلُ والشارب أجوفٌ، والمُصَمَّتُ الصمُّدُ أكملُّ مِنَ الأَكْلِ الشارب، ولهذا كانت الملائكة صمداً لا تأكل ولا تشرب. وقد تقدم أنَّ كلَّ كمال ثبت لمخلوق، فالخالق أولى به، وكلُّ نقص تنزه عنه مخلوق، فالخالق أولى بتنزيهه عن ذلك. والسمع قد نفى ذلك في غير موضع، كقوله: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢]، والصمد: الذي لا جوف له، ولا يأكل، ولا يشرب. وهذه السورة هي نسب الرحمن، وهي الأصل في هذا الباب. وقال في حق المسيح وأمه: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَأَنَّا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥]، فجعل ذلك دليلاً على نفي الألوهية، فدل ذلك على تنزيهه عن ذلك بطريق الأوَّلَى والأخرى. والكبد والطَّحال ونحو ذلك، هي أعضاء الأكل والشرب، فالغني المنزَّه عن ذلك منزَّه عن آلات ذلك، بخلاف اليد، فإنها للعمل والفعل، وهو سبحانه

وتعالى موصوفٌ بالعمل والفعل، إذ ذلك من صفات الكمال، فمن يقدر أن يفعل، أكملُ ممَّن لا يقدر على الفعل.

يبين الشيخ فساد طريقة مَنْ اعتمد في نفي ما يتنزه الله تعالى عنه على مجرد نفي التشبيه والتجسيم، حيث آلت بهم هذه الطريقة إلى التناقض في التفريق بين المتماثلات كما سبق. ومن أدلة فساد هذه الطريقة أن كلَّ من أثبت شيئاً، احتج عليه من نفاه بنفس الحجة، وهي: أن إثباته يستلزم التشبيه، والتجسيم. وآل سلوك هذه الطريقة بالقرامطة إلى أن نفوا جميع الصفات، بل نفوا حتى النفي فقالوا: لا يقال: الله موجود ولا ليس بموجود، ولا حي ولا ليس بحي؛ لأن الإثبات تشبيه بالموجود، والنفي تشبيه بالمعدوم، فلزمهم نفي النقيضين، وهو أظهر الأشياء امتناعاً. وهؤلاء فروا من تشبيه الله تعالى بالأحياء الكاملين، فلزمهم تشبيهه بالمعدومات والممتنعات والجمادات. وهذا كله في بيان دلالة النصوص على تنزيه الله تعالى عن النقائص وملزوماتها، فإثبات صفات الكمال، يستلزم نفي النقائص، ونفي النقائص، مستلزم لإثبات صفات الكمال. فالسمع جاء بإثبات جملة من أسماء الله الحسنى، وصفات الكمال، وكلُّ ما يضاد ذلك، فالسمع ينفيه؛ لأن ضدَّ ذلك النقص. كما ينفي السمع كلَّ ما فيه مماثلته تعالى لخلقه،

ومن المقرر عقلاً: أن إثبات الشيء نفياً لخصه، ولما يستلزم خصه، ونفي الشيء إثبات لخصه. فمجرد النفي لا كمال فيه ولا مدح، فإن المعدوم يوصف بالنفي، والمعدوم لا يشبه الموجود، ونفي الصفات عن المعدوم لا مدح فيه، فالنفي المجرد لا مدح فيه؛ لأن فيه تشبيهاً بالناقضات، ومشابهةً الناقض في صفات النقص نقص، كما أن مماثلة المخلوق في شيء من الصفات، تمثيل وتشبيه يتنزه عنه الرب تبارك وتعالى. فنفي النقص عن الله تعالى مستلزم لإثبات كمال خصه، فهو منزّه عن كلّ ما ينافي كماله، فإذا كان موصوفاً بالحياة، فهو منزّه عمّا يضادها من الموت، أو يضاد كمالها من النوم والسّنة. ونفي اللّغوب وما يستلزمه، يستلزم إثبات كمال القدرة والقوة، وهو سبحانه وتعالى منزّه عن الأكل والشرب، ونحو ذلك ممّا فيه افتقار إلى الغير، واحتياج إليه في إعانتة على قيام ذاته وأفعاله، فكُلّ ذلك منفي عن الله تعالى، لمنافاته كمال غناه. كما يُنفى الأكل والشرب عن الله تعالى لمعنى آخر أيضاً، وهو استلزامه للجوف، فالأكل والشارب أجوف، والله تعالى صمد، كما قال سبحانه: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢]، ومما فسّر به الصمد: (أنه الذي لا جوف له، ولا يأكل، ولا يشرب). كما أشار الشيخ إلى دليل ثالث لمنع الأكل والشرب عن الله تعالى، وهو: أنه لما كانت الملائكة صمداً، مستغنية عن الأكل والشرب، وهذا كمال في حقها لا نقص فيه، فمن باب قياس

الأولى: أن يكون الله تعالى أولى بهذا الكمال، فهو أولى بأن يكون مستغنياً عن الأكل والشرب، غير مفتقر ولا محتاج إليه. فكلُّ كمال ثبت للمخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه، فالخالق أولى به. ومن أدلة نفي الأكل عن الله تعالى، أنه تعالى جعله دليلاً على نفي الألوهية في رده على النصارى، الذين اتخذوا المسيح وأمه إلهين، فقال تعالى: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥] ووجه ذلك: أن الأكل يستلزم الافتقار، والافتقار نقص ينافي الإلهية، فلو كان الله تعالى يأكل ويشرب، لما كان في هذا دليل على بطلان إلهية المسيح وأمه، وإذا كان الله تعالى منزهاً عن الأكل والشرب، فهو منزّه عن آلاته وأعضائه كالكبدة والطحال، ونحو ذلك، فثبت تنزهه سبحانه عن الأكل والشرب: سمعاً وعقلاً. ثم يقرر الشيخ أن هذا بخلاف صفة اليد لله، فإنها للعمل والفعل، فهي ممّا يكون به العمل والفعل، والله تعالى موصوف بذلك، إذ ذلك من صفات الكمال، فمن يقدر أن يفعل، أكمل ممن لا يقدر أن يفعل، هذا من ناحية النظر العقلي، والسمع ورد أيضاً بإثبات اليمين وإثبات الفعل. لكن لو فرض أن الخبر جاء بإثبات الفعل، ولم يأت بإثبات صفة اليد، لم يكن لنا أن نثبتها؛ لأنها من قبيل الجائز. [عبد الرحمن البراك (ص: ٥٣٢)].



وهو سبحانه منزّه عن الصاحبة والولد، وعن آلات ذلك وأسبابه، وكذلك البكاء والحُزن هو مستلزم للضعف والعجز، الذي ينزه الله عنه، بخلاف الفرح والغضب فإنه من صفات الكمال، فكما يوصف بالقدرة دون العجز، وبالعلم دون الجهل، وبالحياة دون الموت، وبالسَّمع دون الصمم، وبالبصر دون العمى، وبالكلام دون البكَم، فكذلك يوصف بالفرح دون الحزن، وبالضحك دون البكاء، ونحو ذلك. وأيضاً، فقد ثبت بالعقل ما أثبتته السَّمع من أنه سبحانه وتعالى لا كفء له، ولا سمي له، وليس كمثله شيء، فلا يجوز أن تكون حقيقته، كحقيقة شيء من المخلوقات، ولا حقيقة شيء من صفاته، كحقيقة شيء من صفات المخلوقات. فيُعلم قطعاً: أنه ليس من جنس المخلوقات، لا الملائكة ولا السماوات ولا الكواكب ولا الهواء ولا الماء ولا الأرض ولا الآدميين ولا أبدانهم ولا أنفسهم، ولا غير ذلك، بل يُعلم أن حقيقته عن مماثلة شيء من الموجودات أبعد من سائر الحقائق، وأن مماثلته لشيء منها أبعد من مماثلة حقيقة شيء من المخلوقات لحقيقة مخلوق آخر. فإن الحقيقتين إذا تماثلتا، جاز على كل واحدة ما يجوز على الأخرى، ووجب لها ما وجب لها،

وامتنع عليها ما امتنع عليها، فيلزم أن يجوز على الخالق القديم الواجب بنفسه، ما يجوز على المحدث المخلوق من العدم والحاجة، وأن يثبت لهذا ما يثبت لذاك من الوجوب والغنى، فيكون الشيء الواحد واجباً بنفسه غير واجب بنفسه، موجوداً معدوماً، وذلك جمع بين النقيضين. وهذا ممّا يعلم به بطلان قول المشبهة، الذين يقولون: بصر كبصري، ويد كيدي، ونحو ذلك، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً. وليس المقصود هنا استيفاء ما يثبت له، وما ينزه عنه، واستيفاء طرق ذلك؛ لأن هذا مبسوط في غير هذا الموضع. وإنما المقصود هنا التنبيه على جوامع ذلك وطرقه، وما سكت عنه السمع نفيًا وإثباتًا، ولم يكن في العقل ما يثبته ولا ينفيه، سكتنا عنه، فلا نثبته ولا ننفيه، فنثبت ما علمنا ثبوته، وننفي ما علمنا نفيه، ونسكت عمّا لا نعلم نفيه ولا إثباته، والله سبحانه وتعالى أعلم.



ثبت بالنص تنزيه الله تعالى عن الصاحبة والولد، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾ [الجن: ٣]، وقال تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَتَى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٠١]. وكما أنه سبحانه وتعالى منزّه عن الصاحبة والولد، فهو

منزه عن لوازم ذلك، وما يتعلق به من الآلات، والأسباب. وكذلك ينزه الله تعالى عن البكاء والحزن، لاستلزام ذلك للضعف والعجز، وذلك صفةٌ نقصٍ مناقضٌ لكمالِ قوةِ الله تعالى وقدرته، والله تعالى موصوفٌ بصفات الكمال، منزّهٌ عن صفات النقص وما يستلزم النقص، فيوصف بالفرح والغضب دون الحزن، وبالضحك دون البكاء، وبالقوة دون العجز، وبالعلم دون الجهل، وبالحياة دون الموت، وبالسمع دون الصمم، وبالبصر دون العمى، وبالكلام دون البكم. (وأيضاً، فقد ثبت بالعقل ما أثبتته السمع من أنه سبحانه وتعالى لا كفاء له، ولا سمي له ... إلخ) بعد أن ذكر الشيخ دلالة السمع على تنزيه الله تعالى عن النقص بطرق متعددة، بين مطابقة السمع للعقل في دلالاته على نفي المثل، كما قال تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقال تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، وذلك بذكر الدليل العقلي على نفي المثل، وهو أنه يعلم قطعاً أن الله تعالى ليس من جنس شيء من مخلوقاته، لا الملائكة ولا السماوات ولا الكواكب ولا الهواء ولا الماء ولا الأرض ولا الآدميين، ولا غير ذلك، بل يعلم قطعاً أن حقيقة الله تعالى، أبعد عن مماثلة شيء من الموجودات من سائر الحقائق، وأن مماثلة الله تعالى لشيء من

الحقائق، أبعد من مماثلة حقيقة أي شيء من المخلوقات لحقيقة مخلوق آخر. وهذا يشبه ما سبق في المثال الأول، من أن مباينة الله تعالى لخلقه، أعظم من مباينة أي مخلوق لمخلوق آخر. ومثل ما سبق في القاعدة الخامسة: من أنه لا شيء أبعد عن مماثلة شيء، أو أن يكون إياه، أو متحداً به، أو حالاً فيه، من الخالق مع المخلوق. فالله تعالى لا يشركه مخلوق في شيء من خصائصه، ممّا يجب أو يجوز أو يمتنع عليه سبحانه وتعالى، كما أن الله تعالى لا يشرك المخلوق في شيء من خصائصه. والشيخ أشار في مطلع القاعدة السادسة إلى الدليل العقلي على إبطال التمثيل عند قوله: (وأنتم إنما أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل، الذي فسّرتموه بأنه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له). وهنا يوضح الشيخ هذا الدليل بأنه لو قيل بتماثل حقيقة الخالق وحقيقة المخلوق، لجاز على كلّ منهما ما يجوز على الأخرى، ووجب لها ما يجب لها، وامتنع عليها ما امتنع عليها. فيلزم على تقدير وجود المثل، أن يكون الله تعالى الموصوف بوجوب الوجود والقدم والغنى، مثل المخلوق الموصوف بالحدوث والحاجة وجواز العدم، وأن تكون صفات الله تعالى صفات للمخلوق، وصفات المخلوق صفات لله تعالى. فيكون الشيء الواحد سواء كان الخالق أو المخلوق موصوفاً بالوجوب والعدم، والحدوث والقدم، والغنى والحاجة،

وهذا يلزم منه الجمع بين النقيضين، وهذا مما يعلم بالعقل امتناعه. فثبت امتناع المثل لله تعالى. قال الشيخ: (وهذا مما يعلم به بطلان قول المشبهة) والمشبه، هو: الذي يقول: (الله تعالى بصرٌ كبصري، ويد كيدي)، ونحو ذلك، وهذا باطلٌ، فبصرُ الله تعالى أزلِّي، ولا يحده شيء، بخلافِ بصرِ المخلوقِ الحادثِ المحدودِ الناقضِ المعرضِ للآفات. وسمعُ الخالقِ واسعٌ لجميعِ الأصوات، وهو أزلِّي لم يحدث له، أما سمع المخلوق، فهو محدود وحادث. فإن أراد بكون بصرِ الله تعالى وسمعه، كبصر المخلوق وسمعه، فقد جعل الأزلِّي كالمحدث، وهذا جمع بين النقيضين، وهكذا إذا زعم أن سمعَ الله تعالى وبصره محدودٌ كالمخلوق، فقد أعظمَ على الله تعالى الفرية، وتنقصه. (وليس المقصود هنا استيفاء ما يثبت له، وما ينزه عنه، ... إلخ) يقول الشيخ: ليس المقصود هنا استيفاء وبيان كل ما يجب لله تعالى من الأسماء والصفات على وجه التفصيل، فإن هذا يعلم بتدبر الكتاب والسنة. وليس المقصود كذلك استيفاء طرق كل ما ينزه الرب تعالى عنه، وإنما المقصود ذكر مجامع الطرق، ومجامع الأدلة المفيدة لما يجب لله تعالى، ويجوز عليه، ويمتنع عليه. ونتيجة ما تقدم: أن ما قام الدليل على إثباته أثبتناه، وما دل الدليل على نفيه نفيناه، وما لم يقم الدليل على إثباته ولا على نفيه فإننا نمسك عنه، فلا نثبت ولا ننفيه، إلا إذا دل العقل

على إثباته فنتبته، أو دل على نفيه فنفيه، فالعقل دليل في الجملة على سبيل الإجمال. وجعل العقل دليلاً هنا على ما لم يدل الدليل السمعي عليه، افتراض نظري، وإلا فليس هناك شيء يُنفى عن الله تعالى لم يدل على نفيه الدليل السمعي نصاً أو لزوماً. فالعقل يدل على أن الله تعالى موصوفٌ بكل كمال، ومنزه عن كل نقص، ولكن مع ذلك فإننا لا نجد معنى منفيًا عن الله تعالى لم يعلم نفيه إلا بالعقل، غاية الأمر أن تتطابق دلالة العقل مع دلالة السمع، أو تكون الدلالة للسمع فقط، كما سبق معنا في الإثبات أن من الصفات ما هو سمعي فقط، ومنها ما هو سمعي وعقلي. فالحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر والرحمة والعلو ونحو ذلك، معلومة بالسمع والعقل. وأما الاستواء واليدان والوجه والضحك والفرح، ونحو ذلك، فإنما علمت بالسمع فقط. وأما ما لم يقد دليل عقلي ولا سمعي على إثباته ولا على نفيه، فإننا نسكت عنه فلا نثبت ولا ننفيه. مثال ذلك: الأذن، فليس في السمع، ولا في العقل ما يثبتها، أو ينفيها عن الله تعالى. [عبد الرحمن البراك (ص: ٥٣٩)].

وكلام المصنف هنا متوجه لنوع من الألفاظ وهو ما سكت عنه السمع نفيًا أو إثباتًا ولم يكن في العقل ما يثبت ولا ينفيه، وقد تقدم الكلام على الصفات التي ظاهرها الكمال، مما لم يرد فيها نفيًا ولا إثباتًا. وكذلك الكلام على صفات النقص التي دلت النصوص

بعمومها على نفيها وأنها تنفي مطلقاً، وذلك لأن صفات الله كلها صفات حسن وكمال وجلال وعظمة. فالألفاظ التي تطلق على الله على ثلاثة أقسام: القسم الأول: ما علم ثبوته أثبت. القسم الثاني: ما علم انتفاؤه نفي. القسم الثالث: ما لم يعلم نفيه ولا إثباته سكوت عنه، هذا هو الواجب، والسكوت عن الشيء غير الجزم بنفيه أو ثبوته. فما لم يرد به الخبر إن علم انتفاؤه نفيه وإلا سكنتنا عنه فلا تثبت إلا بعلم ولا ننفي إلا بعلم^(١). قال ابن تيمية: «بل النافي عليه الدليل على نفي ما نفاه، كما على المثبت الدليل على ثبوت ما أثبتته، ومن ليس عنده دليل على النفي والإثبات، فعليه أن لا ينفي ولا يثبت فغاية ما عنده التوقف في نفي ذلك وإثباته»^(٢). والمسكوت عنه من الصفات على ثلاثة أحوال: الحال الأول: ما لم يأت به نفي ولا إثبات في لفظه، فإن أفاد نقصاً كمرض أو خرف.. الخ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فإنه ينفي بدلالة النصوص في تنزهه تعالى عن مثل هذه النقائص، التي لا تليق بالخالق، وذلك كصفة الاستلقاء حيث تفوح منها رائحة اليهودية الذين يزعمون أن الله تبارك وتعالى بعد أن فرغ من خلق السماوات والأرض استراح، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً، وهذا المعنى يكاد يكون صريحاً في الحديث

(١) مجموع الفتاوى (٩/ ١٩٠).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٤٤).

فإن الاستلقاء لا يكون إلا من أجل الراحة سبحانه وتعالى عن ذلك. الحال الثاني: ما لم يأت به نفي ولا إثبات لا في اللفظ ولا المعنى، ولم يفد نقصاً في حال النفي والإثبات، كالفم والأذن والشعر.. الخ، فيتوقف فيه بلا نفي ولا إثبات؛ إذ الطرفان علم، ولا علم لمن قال بأحدهما. والنافي لصفة من صفات الله عز وجل إن أراد عدم علمه بها، لم يلزمه الدليل، ولا يجوز له أن ينكر وجودها لمجرد انتفاء علمه بها، وإن أراد عدم اتصاف الله عز وجل بها طالبناه بالدليل الدال على نفيه؛ لأنه أمر غيبي لا يمكن الاطلاع عليه إلا عن طريق الوحي. الحال الثالث: ما لم يأت بها نفي ولا إثبات في لفظه، ولكن ورد بمعناه ما يدل عليه، كالعروج الذي يدل على الصعود والارتفاع، فإننا ثبت المعنى، ولا نستعمل اللفظ في حقه تعالى وقوفاً مع النص. ولقد فصل شيخ الإسلام ابن تيمية الكلام على النوع الثاني من الصفات المسكوت عنها وهي التي لم ترد لا نفياً ولا إثباتاً وليس فيها كمالات ولا نقص، قال شيخ الإسلام ابن تيمية عن مذهب أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات: (فيما لم يرد نفيه ولا إثباته مما تنازع الناس فيه كالجسم والحيز والجهة ونحو ذلك، فطريقتهم فيه التوقف في لفظه، فلا يشبثونه ولا ينفونه لعدم ورود ذلك، وأما معناه فيستفصلون عنه فإن أريد به باطل يُنزه الله عنه ردوه، وإن أريد به حق لا يمتنع على الله قبلوه). فيقتصرون في ذلك على ما ورد، فلا يشبثون ولا ينفون إلا بالألفاظ

الشرعية التي أثبتها أو نفاها الشارع، وإذا تكلم بغيرها استفسر واستفصل، فإن وافق المعنى الذي أثبته الشرع أثبته باللفظ الشرعي، فاعتصموا بالشرع ألفاظاً ومعنى، وهذه سبيل من اعتصم بالعروة الوثقى. لكن ينبغي أن يعرف الأدلة الشرعية إسناداً ومتناً؛ فالقرآن معلوم ثبوت ألفاظه، فينبغي أن يعرف وجوه دلالاته، والسنة ينبغي معرفة ما ثبت منها وما علم أنه كذب. وقد يتذرع البعض بإثبات بعض الصفات بدعوى أنها جاءت في أحاديث عن النبي ﷺ ويتمسك بها رغم أنها جاءت من طرق واهية باطلة، وهذه هي أحد جنائيات الأحاديث الضعيفة والموضوعة والإسرائيليات التي ابتلينا بها، وغزت الكثير من كتب القصص والأخبار حتى كتب التفسير والحديث. قال ابن تيمية: «فإن طائفة ممن انتسب إلى السنة، وعظم السنة والشرع، وظنوا أنهم اعتصموا في هذا الباب بالكتاب والسنة، جمعوا أحاديث وردت في الصفات، منها ما هو كذب معلوم أنه كذب، ومنها ما هو إلى الكذب أقرب، ومنها ما هو إلى الصحة أقرب، ومنها متردد، وجعلوا تلك الأحاديث عقائد، وصنفوا مصنفات، ومنهم من يكفر من يخالف ما دلت عليه تلك الأحاديث»^(١). وأعطى ابن تيمية أمثلة على هذا القسم فقال: وهذه الأحاديث قد ذكر بعضها القاضي أبو يعلى في كتاب إبطال التأويل، مثل ما ذكر في حديث المعراج

(١) مجموع الفتاوى (١٦ / ٤٣٢).

حديثاً طويلاً عن أبي عبيدة أن محمداً رأى ربه. وطائفة ممن يقول بأنه رأى ربه بعينه يكفرون من خالفهم لما ظنوا أنه قد جاء في ذلك أحاديث صحيحة، كما فعل أبو الحسن علي بن شكر، فإنه سريع إلى تكفير من يخالفه لما يدعيه من السنة، وقد يكون مخطئاً فيه، إما لاحتجاجه بأحاديث ضعيفة، أو بأحاديث صحيحة لكن لا تدل على مقصوده، وما أصاب فيه من السنة لا يجوز تكفير كل من خالف فيه. فليس كل مخطئ كافراً لاسيما في المسائل الدقيقة التي كثر فيها نزاع الأئمة، كما قد بسط في مواضع. وكذلك أبو علي الأهوازي له مصنف في الصفات قد جمع فيه الغث والسمين. وكذلك ما يجمعه عبد الرحمن بن مندة مع أنه من أكثر الناس حديثاً، لكن يروي شيئاً كثيراً من الأحاديث الضعيفة، ولا يميز بين الصحيح والضعيف. وربما جمع باباً وكل أحاديثه ضعيفة، كأحاديث أكل الطين وغيرها، وهو يروي عن أبي علي الأهوازي. وقد رفع ما رواه من الغرائب الموضوعة إلى حسن بن عدي فبنى على ذلك عقائد باطلة، وادعى أن الله يري في الدنيا عياناً. ثم الذين يقولون بهذا من أتباعه يكفرون من خالفهم، وهذا كما تقدم من فعل أهل البدع، كما فعلت الخوارج^(١). [محمد بن خليفة (١٧٣/٢)].

(١) مجموع الفتاوى (٣/١٩١).



القاعدة السابعة: أن يقال: إن كثيراً مما دل عليه السمع يُعلم بالعقل أيضاً، والقرآن يبين ما يستدل به العقل، ويرشد إليه، وينبه عليه، كما ذكر الله ذلك في غير موضع، فإنه سبحانه وتعالى بين من الآيات الدالة عليه وعلى وحدانيته وقدرته وعلمه، وغير ذلك، ما أرشد العباد إليه ودلّهم عليه، كما بين أيضاً ما دل على نبوة أنبيائه، وما دل على المعاد وإمكانه. فهذه المطالب، هي شرعية من جهتين: من جهة أن الشارع أخبر بها، ومن جهة أنه بين الأدلة العقلية التي يستدل بها عليها والأمثال المضروبة في القرآن، هي: أقيسة عقلية، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع، وهي أيضاً: عقلية من جهة أنها تعلم بالعقل أيضاً.



(القاعدة السابعة) ليست موجودة في كثير من نسخ التدمرية الخطية، ولعلها من زيادات المؤلف رحمه الله، ومضمونها يوجد بعضه في القاعدة الأولى، والأصل الأول. والشيء الزائد فيها: الكلام في كون أدلة الشرع سمعية أو عقلية، والواقع أن أدلة السمع منها ما هو سمعي محض، ومنها ما هو سمعي عقلي، فهي سمعية؛ لأن

الشرع جاء بها، وهي عقلية؛ لأنها اشتملت على الدليل العقلي، وأرشدت إليه. فمثلاً قوله تعالى: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثَ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثَنَّهُ ثُمَّ لَتَحْبَبَنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [التغابن: ٧]، فهذا دليل سمعي على البعث. وأما قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأُتْبِتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ۝﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ ۝﴾ [الحج: ٥-٧] ، فهذا دليل سمعي، وهو مشتمل على دليلين عقليين على البعث: أحدهما: خلق الإنسان من تراب، ثم من نطفة، وما بعدها من الأطوار. والثاني: إحياء الأرض بعد موتها. وعلى هذا فما أخبرت به الرسل عليهم الصلاة والسلام، منه ما تشهد به العقول والفطر السليمة، ومنه ما لا تحيله العقول بل تجوزّه، ولهذا قيل: إن الرسل لا يأتون بمُحالات العقول، بل بمَحاراتها. كما أشار الشيخ في هذه القاعدة إلى دلالة القرآن العقلية على الأصول الثلاثة: التوحيد، والنبوة، والمعاد، ويبيّن أن هذه الأصول شرعية من وجهين: الأول: أن الشارع أخبر بها. الثاني: أنه بيّن الأدلة العقلية الدالة عليها. وأن هذه الأصول أيضاً عقلية من جهة أنها تعلم بالعقل

كذلك. وفنّد رحمه الله ما ذهب إليه كثير من أهل الكلام من أن هذه الأصول عقلية فقط، لظنهم أن طريق العلم بها هو العقل فقط، وزعموا أن النبوة، وصدق الرسول، لا يعلم إلا بعد العلم بهذه الأصول بالعقل. [عبد الرحمن البراك (ص: ٥٤٧)].

قرر المؤلف في مستهل القاعدة السابعة أن في القرآن أدلة عقلية في تقرير التوحيد والنبوة والمعاد، وقد جاء مفصلاً في غير موضع، كقوله: «والقرآن مملوء من طريق تعريف الله تعالى لعباده بالأدلة الواضحة المعقولة، والأمثال المضروبة التي هي القياسات العقلية. ونحن قد بينا في غير هذا الموضع أن القرآن بين فيه أصول الدين في المسائل والدلائل على غاية الإحكام ونهاية التمام، وأن خلاصة ما يذكره أهل الكلام والفلسفة إنما هو بعض ما بينه القرآن والحديث، مع سلامة ذلك عما في كلامهم من التناقض والاختلاف، واشتماله على ما تقصر عنه نهاية عقولهم، وما لا يطمعون أن يكون من مدلولهم، وبيننا أن تعريف الشارع ودلالة الشرع ليس بمجرد الأخبار، كما يظنه من يظن ذلك من أهل الكلام والفلسفة^(١). ومع أن الكثير مما دل عليه السمع يُعلم بالعقل أيضاً، إلا أن المؤلف بين أن للعقل حدوداً لا

(١) نقض التأسيس (١/٢٤٦). وانظر: (٢/٥٣٥). ومجموع الفتاوى (١٣/١٣٧).

يتجاوزها، وهو ما يعبر عنه السلف بقولهم: إن العقل لا مجال له في ذلك، فهذا له وجوه معتبرة، ذكرها المؤلف بقوله: «من الوجوه الصحيحة إنما نطق به الكتاب وبينه، أو ثبت بالسنة الصحيحة، أو اتفق عليه السلف الصالح، فليس لأحد أن يعارضه معقولاً ونظراً وكلاماً وبرهاناً وقياساً عقلياً أصلاً، بل كل ما يعارض ذلك فقد علم أنه باطل علماً كلياً عاماً. ومن الوجوه الصحيحة أن موارد النزاع لا تفصل بين المؤمنين إلا بالكتاب والسنة، وإن كان أحد المتنازعين يعرف ما يقوله بعقله، وذلك أن قوى العقول متفاوتة مختلفة، وكثيراً ما يشبه المجهول بالمعقول، فلا يمكن أن يفصل بين المتنازعين قول شخص معين ولا معقوله، وإنما يفصل بينهم الكتاب المنزل من السماء، والرسول المبعوث المعصوم فيما بلغه عن الله تعالى. ومن الوجوه الصحيحة أن معرفة الله بأسمائه وصفاته على وجه التفصيل لا تعلم إلا من جهة الرسول عليه الصلاة والسلام، وإما بخبره، وإما بغيره وتنبهه ودلالته على الأدلة العقلية، ولهذا يقولون: لا نصف الله إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ^(١). [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٥٠)].

(١) نقض التأسيس (١/ ٢٤٧).

هذه القاعدة السابعة خاتمة القواعد التي وعد شيخ الإسلام رحمه الله في مطلع هذه الرسالة بإيرادها بتبيين المذهب الحق في هذه المسائل التي تنازع الناس فيها، وهي مسائل الأسماء والصفات، هذه القاعدة دار حولها بحث وذلك أن الأمر كما ذكر المحقق وفقه الله أن هذه القاعدة إنما انفرد بإيرادها مخطوطة واحدة مما وقف عليه المحقق من هذه الرسالة، وكلامه سديد، وقد رجعت إلى نسختين مخطوطتين لم يرجع إليهما المحقق: النسخة التركية نسخة باشا ونسخة بر مستون، وأيضا كانت خالية من هذه القاعدة السابعة. وهذا الأمر محير القاعدة لا يشك من له خبرة بكلام شيخ الإسلام أنها من كلامه هذا التقرير وهذا الأسلوب وهذه الجمل من كلام شيخ الإسلام رحمه الله، وهذا مما لا أشك فيه لا سيما وأن المباحث التي تعرض لها هاهنا قد تناولها في مواضع أخرى من كتبه، فهل هي قطعة الحقت بالكتاب من كتاب آخر لشيخ الإسلام، يعني اجتهد بعض طلابه، أو غيرهم فاستل من أحد مصنفات الشيخ هذا الموضع المناسبة رآها بهذه القواعد فجعلها القاعدة السابعة، هذا فيه احتمال، وإن كنت قد اجتهدت كثيرا في البحث في كتب شيخ الإسلام لعلي أجد الموضع الذي يحتمل أن يكون ما هنا مأخوذاً منهم لكنني ما اهتديت إلى شيء، ولا يخفاكم أن كثيرا من مؤلفات شيخ الإسلام رحمه الله لم تصلنا مع الأسف الشديد. ويحتمل أن شيخ الإسلام رحمه

الله قد الحق هذه القاعدة بالكتاب وجعلها خاتمة القواعد متأخرا، ولا يخفاك أن المؤلف يعود إلى ما كتب فينظر فيه فيزيد وينقص ويعدل، ولعل النسخة التي اشتهرت وانتشرت في وقته ما تضمنت هذه القاعدة، ولذلك انفردت بها نسخة من نسخ الكتاب التي اطلعنا عليها مهما يكن من شيء فسواء كانت هذه القاعدة من ضمن التدمرية، أو أنها ليست من التدمرية، فالمقطوع به أنها من كلام شيخ الإسلام، وحتى على تسليم أنها ليست من كلام شيخ الإسلام فما تضمنته حق، والحق مقبول ممن جاء به، حتى لو كان الذي كتب هذا الكلام شخصا مجهولا، نحن ما قبلنا ما سبق وغيره من كلام شيخ الإسلام لأنه كلام شيخ الإسلام إنما لأنه موافق للحق لما عرض على الكتاب والسنة، وجد أنه موافق للكتاب والسنة فكان مقبولا، وهذا شأن هذه القاعدة على أي حال كانت عليه. هذه القاعدة يقرر فيها شيخ الإسلام رحمه الله منهج أهل السنة والجماعة في الجمع بين العقل والنقل، ثم يعرض أمثلة للمنهج المخالف له مما مضى عليه أهل الكلام على اختلاف نحلهم ومناهجهم، ثم استطرد رحمه الله في مناقشة المتكلمين في مسألة عقلية ادعوا من خلالها نفي ما ثبت لله سبحانه وتعالى من الصفات التي توارد عليها دليلا العقل والنقل، وهذا ما سيتكلم عنه المؤلف رحمه الله مما نقله من كلام الآمدي في قدحه في دليل من أدلة الصفات النقلية العقلية، وهذه فيها شيء من الدقة

وسنستعين بالله سبحانه وتعالى على تسهيل ما جاء فيها، وإن كان قد مضى الإشارة إليها من كلام شيخ الإسلام وفي الدروس السابقة لكن هذا الموضوع كان أكثر تركيزاً من غيره في بيان هذه المسألة وهي إيرادهم مسألة العدم والملكة، وكون الصفات التي تضاف إلى الله سبحانه وتعالى لو لم تضاف إليه لكان نقصاً ينزه الله عنه، فهذا مما أوردوا عليه أنها ليست من قبيل المتقابلات بالسلب والإيجاب، وإنما من قبيل المتقابلات بالعدم والملكة، قدحوا في دليل عقلي صحيح بكلام لا طائل تحته. وهذا سيتبين إن شاء الله تعالى في موضعه. لكن قبل أن نسترسل في شرح ما أورد الشيخ رحمه الله يحسن ذكر مقدمة في بيان منزلة العقل عند أهل السنة والجماعة، وهذا من الموضوعات المهمة التي ينبغي ضبطها، فإن هذه المسألة فارق مهم منهجي بين أهل السنة والجماعة، والمخالفين لهم من جميع أطرافهم. والمسلك الوسط الذي سلكه أهل السنة والجماعة هو الحق الذي لا يجوز العدول عنه في هذه المسألة الكبرى كما سيتبين لك إن شاء الله. يمكن تلخيص منزلة العقل عند أهل السنة والجماعة في ستة ضوابط. لكن قبلها نبين ما المراد بالعقل حينما نقول العقل والنقل توافق العقل والنقل أو فرض تعارض العقل والنقل ما المراد بهذا العقل؟ للناس كلام كثير في تفسير العقل، وحده والتفصيل به يتضح المقام وينكشف الإشكال. العقل كما دل على ذلك النص

واستعمالات العلماء له أربعة معانٍ ويُعرف المراد منها في موضع معين بحسب السياق. يراد بالعقل أولاً: الغريزة أو الملكة التي جعلها الله سبحانه وتعالى في الإنسان وبها يدرك ويُميز وهي التي يفرق بها بين الإنسان والحيوان، أو بين العاقل والمجنون هذا عنده عقل، وذلك عافاني الله وإياكم فاقد للعقل، فهذا هو المعنى الأول. المعنى الثاني: يطلق العقل ويُراد به العلوم الضرورية التي يتفق عليها جميع الناس، ولا ينكرها إلا مباحث كاعتقاد أو معرفة أن الواحد نصف الاثنين، وأن الكل أكبر من الجزء، وأن الضدين لا يجتمعان، وأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وأن كل حادث فلا بد له من محدث، وهلم جرا من هذه المسائل التي يتوارد عليها جميع الناس، ويضطرون إلى قبولها اضطراباً، ولا تحتاج إلى استدلال مثل هذه علوم تهجم على النفوس، لا يمكن دفعها، وبالتالي سميت علوماً ضرورية قد يُطلق العقل ويُراد به هذا المعنى. المعنى الثالث: يُطلق العقل ويُراد به العلوم النظرية التي تشتمل على مقدمات ونتائج أو أقيسة ونظر وما شاكل ذلك فيقال: العقل قد دل على كذا وكذا، والمراد هذه العلوم النظرية. الأمر الرابع: قد يُطلق العقل ويُراد به العمل بالعلم، وهذا من إطلاق ثمرة الشيء عليه؛ لأن ثمرة العقل وثمره استعماله استعمالاً صحيحاً أن يعمل الإنسان بالحق، أن يعمل بعلمه النافع، وعلى هذا يوجه قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ

السَّعِيرِ ﴿[الملك: ١٠]﴾، هل المقصود أنهم كانوا مجانين لا يعقلون؟ إنما المقصود أنهم ما استفادوا من عقولهم، ولا استجابوا للحق الذي ورد عليها، وبالتالي نفوا عن أنفسهم كونهم يعقلون. إذاً هذه هي المعاني الأربعة التي يرجع إليها معنى العقل، وأنت إذا تأملت وجدتها معان مختلفة لكنها مترابطة بينها رباط وثيق. عوداً على بدء معالم منهج أهل السنة والجماعة في التعامل مع العقل، وفي إنزاله منزلته عندهم ترجع كما ذكرت لك إلى هذه الضوابط الستة الآتية إن شاء الله: أولاً: يقرر أهل السنة والجماعة أن للعقل منزلة رفيعة، وهذا مستفاد من احتفاء الشرع بالعقل، واهتمامه به، وهذا بين ظاهر في أدلة كثيرة، فكم تلك الأدلة التي حثت على إعمال العقل، وكل دليل دل على الأمر بالتدبر والتذكر والتفكير دليل على إعمال العقل، وكم تلك الأدلة التي نعي فيها على هؤلاء الذين عطلوا عقولهم، وبين أنهم قد أخطأوا السبيل في كونهم لا يعقلون، ومن احتفاء الشرع بالعقل واهتمامه به أيضاً كونه جعله مناط التكليف، فإن فاقده مرفوع عنه القلم، والنبي ﷺ بين ذلك في قوله: «رُفِعَ الْقَلَمُ، عَنْ ثَلَاثَةٍ» ومنهم: «وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقَلَ». أخرجه أبو داود (٤٣٩٨)، والنسائي (٣٤٣٢)، وابن ماجه (٢٠٤١)، وأحمد (٢٤٧٣٨). وهذا حديث تلقاه أهل العلم بالقبول كما نص على هذا شيخ الإسلام رحمه الله. أيضاً من اهتمام الشرع بالعقل أنه أمر بالمحافظة عليه، العقل في

شريعتنا أحد الضروريات الخمس التي أطبقت الشرائع على تعيين المحافظة عليها، وهي الدين والنفس والعقل والعرض والمال. تجد الشريعة قد نهت عن تغييبه وشددت تحريم ذلك، فاستعمال كل ما يغيب العقل من الخمر وما جرى مجراها من المخدرات، كل ذلك دليل على أهمية العقل، ورفعة شأنه، ومن أجل ذلك أيضًا تجد أن الشريعة تنهى عن كل ما يُضعف العقل، ويجعله مهينا من اتباع الخرافات والتعلق بالأوهام من تعلق بتميمة وتبرك ممنوع، واتباع للخرافات وما إلى ذلك، كل ذلك رجوع إلى الإسفاف وترك لهذا العلو الذي جعل الله سبحانه وتعالى الإنسان فيه، وهو كونه يعقل ويُدرك فكيف يرتكس إلى هذا الهبوط المخالف للعقل، هذا كله دليل على هذا الأمر العظيم والمهم، والقاعدة الأصيلة وهي أن العقل ذو شأن. والناس في هذا المقام بين طرفي نقيض وأهل السنة والجماعة وسط بينهما، وهذا هو محل الضابط الثاني. الضابط الثاني عند أهل السنة والجماعة هو: أهل السنة والجماعة في شأن العقل وسط بين الإفراط والتفريط، وبين الغلاة والجفأة. تجد يا رعاك الله أن من الناس ويظهر هذا جليا في أهل الكلام أنهم يجعلون العقل هو المرجع، وهو العمدة، وهو المعول عليه، هؤلاء غلاة رفعوا العقل فوق مقداره، وأنزلوه منزلة لا تليق به، حتى إن ذلك أدى إلى تعطيل العقل كما سيتبين لك إن شاء الله. قابلهم أناس ما أقاموا للعقل وزنا هؤلاء

يزعمون أنهم أصحاب أحوال، وأصحاب وله، وأصحاب سكر يمتدحون الجنون والوله، ويتعبدون بهذه الأمور الله سبحانه وتعالى، يتبعون الخرافات، وأهل الدجل، ولا يحبون الرجوع إلى العقل، بل ربما تعمدوا مخالفة العقل، وتصديق كل ما خالف العقل، وهؤلاء لا شك أنهم أيضًا مخطئون جفأة، الأولون غلاة، وهؤلاء جفأة، وأهل السنة والجماعة وسط بين الفريقين، والحق أن العقل لا بد منه في الوصول إلى الحق لا يمكن أن يهتدي الإنسان إلا إذا كان ذا عقل ولكن العقل لا يمكن أن يستقل بالإيصال إلى الصراط المستقيم، هو مهم ولا بد منه، ولا يستغنى عنه، ولكنه ليس مستقلا، العقل للإنسان بمنزلة بصر العين، هل يمكن أن يشق الإنسان طريقه وسط الطرق الملتوية، والمعاطب والحفر، وهو فاقد للبصر، هو محتاج إلى البصر حتى يمشي ويصل إلى مبتغاه، لكن هذا البصر إن لم يكن ثمة نور لم يعمل، ولم يستفد منه، لو كان الإنسان ذا بصر حاد عينه ستة على ستة كما يقال، ولكنه في ظلام دامس، ليس هناك بارقة ضوء ظلام دامس هل يمكن أن يبصر طريقه، هو محتاج إلى أن يتصل بالبصر نور يهتدي به، كذلك العقل إن لم يتصل به نور الوحي والإيمان ما انتفع، وما عمل، وفقد وظيفته، هذا مثال يبين لك الحق في هذا المقام العقل لا بد منه، ولكنه لا يعمل ما لم يتصل به نور الوحي والإيمان لا بد من ذلك، ولذلك كم من الناس من هو في غاية الذكاء والحقق،

ولكنه مع الأسف الشديد يتخبط في الضلال، ويمشي بقدميه إلى ما يؤدي به إلى الهلكة، وهو لا يشعر والسبب أنه اعتمد على عقله دون أن يكون متبصرًا بنور الحق، دون أن يكون مهتديًا بالوحي، وبذلك لن يتنفع: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَرًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَرُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِّنْ شَيْءٍ﴾، والسبب: ﴿إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ [الأحقاف: ٢٦]، كانوا بمنأى عن نور الوحي، ولذلك ما انتفعوا بهذه الأسباب التي تؤدي إلى الوصول إلى الحق بشرط أن يهتدى بنور الوحي. الضابط الثالث: أن الدليل العقلي الصريح في المطالب الدينية قسيم الدليل السمعي الشرعي، بمعنى: إذا قلنا: الدليل الشرعي فيخطئ من يظن أنه إنما يخص الدليل السمعي النقلي فحسب هذا قصور، الصواب أن الدليل الشرعي يشمل: الدليل السمعي، والدليل العقلي الصريح أيضًا، بمعنى أن المطالب الدينية قد يدل عليها دليل نقلي سمعي محض، لا دليل على هذا الأمر إلا آية في القرآن أو حديث عن رسول الله ﷺ فهذا نقول: دليله السمع، وقد يدل عليه دليل العقل الصريح مع الشرع، وهذا أيضًا داخل تحت قولنا: الدليل الشرعي، إذاً الدليل الشرعي يعم الدليلين: السمعي والعقلي الصريح. وهذا يدل على أن أهل السنة والجماعة مهتمون بالعقل، وليسوا كما يوسمون من أعدائهم أنهم أهل غباء وتقليد ولا يُعيرون العقل اهتماما، كيف يكون ذلك، ما هذا إلا

محض الظلم، أهل السنة والجماعة يُدركون معنى قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [الشورى: ١٧]، وهذا الميزان هو العقل الصريح، ولذا ما أحسن ما قال ابن القيم رحمه الله في الصواعق: «الكتاب المنزل والعقل المدرك حجة الله على خلقه»^(١). وكونه دليلاً شرعياً في مطالب الدين يرجع إما إلى أن الشرع نص عليه، أو أرشد وأشار إليه، أو أذن في الاستدلال به، قولنا: الدليل العقلي الصريح هو أحد دليلي الشرع راجع إما إلى أن الشرع أيضاً نص عليه، فقد جمع بين كونه عقلياً من جهة أن الدلالة دلالة عقلية، وهو شرعي أيضاً من جهة كونه منصوباً عليه في الشرع والقرآن والسنة مليئان بالتنصيص على أدلة عقلية صريحة، ولكن الموفق هو الذي يُحسن الاستفادة من ذلك، ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ [النور: ٤٠]. عجيب حال بعض المتكلمين حينما تقرأ كلامهم حينما لا يقدرّون كلام الله عز وجل حق قدره كلامهم مشعر بأن القرآن يقرأ للبركة، يستفاد منه رقة القلب، وزكاة النفس، لكن أن يكون مشتملاً على دلائل عقلية كلامهم إما بصريحه أو بلحنه مشعر أن القرآن بمعزل عن ذلك، وهذا من الفتنة التي وقع فيها هؤلاء حتى ما كادوا يبصرون، والله المستعان. إذا هو دليل شرعي لكون الشرع نص عليه، أو أشار إليه إشارة، وأرشد إليه إرشاداً، وإن

(١) الصواعق المرسلة (١/ ٢٢٧).

لم يكن قد نص عليه. والحالة الثالثة: أن يكون أذن في الاستدلال به، وبالتالي اكتسب كونه دليلاً شرعياً من هذه الجهة. وإذا تبين لك ذلك عرفت خطأ كثير من أهل البدع والكلام حينما يقسمون مباحث الاعتقاد إلى مباحث يقولون عقلية، وإلى مباحث يقولون سمعية، يقولون: هذا باب العقلية، وهذا باب السمعية، وبالتالي تفهم من هذا أن باب العقلية عندهم المعول فيه على العقل، وبالتالي النقل والسمع لا محل له فيه إلا على سبيل الاعتضاد يزعمون أنه إن وافق العقل كان مقبولاً لا بأس، دليل دل في هذه المسائل من القرآن والسنة يوافق دليل العقل القطعي هكذا يقولون، لا حرج لا بأس أن نستدل به، أما في غير هذه الحال فإنه لا محل له هاهنا، وبالتالي فلا حاجة إلى إيراده، وإذا ألجئنا الأمر سهل: «أوله أو فوض ورم تنزيها». المباحث المتعلقة بصفات الله سبحانه وتعالى المتعلقة بربوبية الله عز وجل، المتعلقة بهذه المسائل الكبرى، وهذه المطالب الإلهية، هذه يقولون مسائل عقلية، هذه عقلية في مقابل أن هناك مسائل يسمونها سمعية، ما يتعلق بمسائل اليوم الآخر، وما إليها يقولون: هذه سمعية فحسب، وبالتالي لا محل للعقل فيها، والحق أنهم مخطئون في الجانبين، لأن هذه المسائل التي سموها سمعية يمكن أن يدل العقل على جمل منها ليست خالية من العقل من كل وجه نعم التفاصيل لا يهتدي إليها العقل، لكن الجمل وكبريات المسائل العقل

يمكن أن يدركها، ثبوت البعث والمعاد والجزاء، هذا يدل عليه العقل، كما يدل عليه السمع. في مقابل أن المسائل التي سموها عقلية يدل عليها جميعا إن كانت على الحق والسداد يدل عليها جميعا النقل قبل أن يدل عليها العقل، بل العقل إنما يدل على طائفة منها وجمل فيها، ولا يهتدي إلى التفصيل، التفصيل حق الرسالة لا حق العقل، كثير من هذه المسائل كثير من صفات الله سبحانه وتعالى نحن نسميها صفات خبرية؛ لأن دليلها مقصور على السمع، والعقل لم ينفها، غاية العقل وحسبه أنه ما نفاه ولا عارضها، وإن كان عاجزاً وحده عن إثباتها. إذاً هذا ضابط مهم ينبغي التنبه له، وهو يبين لك الوسطية التي عليه أهل السنة والجماعة في هذا الباب، ويؤكد لك ما ذكر في الضابط الذي قبله أن أهل السنة والجماعة يهتمون بالعقل، لكنهم يتوسطون فلا يبالغون ولا يجحفون. الضابط الرابع: لا تعارض بين العقل والنقل، هكذا يقرر أهل السنة والجماعة. لقد دل استقراء الشريعة التام على أنه من أبعد المحالات أن يكون ثمة تعارض بين نقل صحيح وعقل صريح، هذا فرض فاسد من أصله، محال أن يتعارض دليلان: أحدهما: نقل صحيح، والآخر: عقل صريح، هذا مستحيل لا يمكن، وسبب ذلك: أن العقل خلقه الله سبحانه وتعالى وأودعه في ابن آدم، والنقل وحي من عند الله تنزيل منه، القرآن كلام الله إذا لا يمكن أن يكون هناك تعارض بين ما أوحى الله عز وجل به، وما خلقه الله

سبحانه وتعالى، لا يمكن البتة حصول تعارض بين عقل ونقل، وهذه الجملة لا بد فيها من تفصيل: أولاً: أن يُقال: لا يمكن أن يقع تعارض بين العقل والنقل، هذه مقدمة مسلمة قطعية مهمة يجب أن تكون مستيقنة لا يمكن البتة أن يكون ثمة تعارض بين عقل ونقل. ثانياً: يجب القطع بأن كل شبهة يزعم أصحابها أنها دليل عقلي، والواقع أنها أبعد من ذلك يدل على بطلانها العقل كما يدل على بطلانها النقل، العقل يدل على بطلان ما زعم أنه عقل، وهذا تحد عرضه أهل السنة والجماعة على جميع طوائف أهل البدع أنه لا يمكن البتة أن يأتوا بشيء يقولون: هذا دليل عقلي يعارض دليلاً سمعياً، لا يمكن البتة أن يكون كذلك، أن يفرض هذا الفرض إلا وأهل السنة والجماعة على استعداد أن يبينوا أن هذا معارض للعقل تمام المعارضة، فالعقل يدل على بطلان كل ما زعم أنه معارض للنقل، وهذا إنما يدركه أهل الإنصاف لا أهل الهوى. الأمر الثالث تحت هذا الضابط أن كل ما يدعى من تعارض بين العقل والنقل فمرجه إلى واحد من ثلاثة أمور: إما عدم صحة النقل، أو عدم صحة العقل، أو عدم فهم النقل. الأمر الرابع: عند توهم التعارض لاحظ أنني أقول: توهم التعارض، وليس وقوع التعارض، لأن هذا فرض غير وارد أصلاً، لكن قد يتوهم التعارض بعض العقول قد يحصل عندها إشكال فتوهم التعارض عند توهم التعارض بين العقل والنقل، والعجز عن إزالة هذا التوهم فالواجب

أن يقدم النقل وأن يتهم العقل، وهذا صريح الإيمان وزبدة الإيمان، وحقيقة الإيمان، من كان بالله مؤمناً حقاً، وبرسوله ﷺ فواجب أن يجعل الوحي هو المقدم، وهو المعصوم، وكل ما سواه فإنه مطرح تحت الأقدام: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾ [الأعراف: ٣]، إذا استبانَت سنة رسول الله ﷺ فلا يجوز بإجماع المسلمين أن تعارض بأي شيء، وإن زعم عقلاً، أو زعم عرفاً، أو زعم سياسة أو زعم مصالح أو أي شيء من هذه الأشياء كل ذلك مردود ولا قيمة له، وموضوع تحت الأقدام يجب أن يقدم النقل، وأن يتهم ما سواه. وهذا إجماع بين أهل العلم والإيمان. الأمر الخامس المتعلق بهذا الأمر: وهو أمر مهم يجب التفريق بين ثبوت التعارض، والعجز عن الإدراك انتبه كثيراً ما يحصل الاشتباه والتداخل بين هاتين المسألتين، والبصير من فرق بينهما يجب التفريق بين ثبوت التعارض والعجز عن الإدراك، العقل كما سيأتي شيء مهم ولا بد منه، ولكنه مع ذلك ضعيف، وهذا لأن الإنسان في نفسه ضعيف: ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨]، إذاً العقل عاجز عن إدراك كل شيء، والحكم على كل شيء، وبالتالي فإنه قد يقف ولا يستطيع أن يمضي قدماً في الفهم والإدراك والتحليل والحكم، إذاً هذا عجز عن الإدراك هذا شيء، ودعوى التعارض أو ثبوت التعارض بين عقل ونقل شيء آخر، بمعنى: قال أهل العلم:

الرسول عليهم الصلاة والسلام قد يأتون بمحارات العقول، ولا يأتون بمحالات العقول، هذه قاعدة مهمة انتبه لها. إذاً من الخطأ العظيم أن يظن بأن العقل يمكن أن يستوعب كل شيء، ويتصور كل شيء، ويحكم على كل شيء، ولذا تأتي أشياء العقل يقف، ويقول: أنا ليس لي مجال في هذا المقام، هذا شيء فوق طاقتي أنت تحملني فوق طاقتي إذا قلت لي: احكم في هذا الأمر، لكنه مع ذلك لا يجزم بامتناعه، لكنه عاجز عن إدراكه. إذاً هذه أمور خمسة ينبغي ملاحظتها عند النظر في قاعدة: أنه لا تعارض بين العقل والنقل. الضابط الخامس يؤكد لك هذه المسألة الأخيرة التي كنت أتكلم فيها تلاحظ أن كل ضابط يبين الذي قبله. الضابط الخامس عند أهل السنة والجماعة هو العقل وإن كان ذا شأن واعتبار، إلا أن حدوده ضيقة، ومجالاته محدودة، وهذا دليل على أن الإنسان ضعيف، وأن الله عظيم، وأنه أكبر من كل شيء سبحانه وتعالى، ولذا لا ينبغي للعقل أن يتطلع إلى ما هو أكبر من قدره، العقل له حكم، ولكن في حدود مملكته وسلطانه، لو خرج هذا الحاكم عن حدود مملكته وسلطانه هل له حكم؟ لا حكم له، أنت الآن معك جوال الجوال يعمل في حدود شبكة أو ما يسمونه الشبكة المعينة لو خرج عنها بمترو واحد يصبح هذا الجوال لا يعمل لا قيمة له، لم؟ خرج عن مجاله، العقل كذلك، له أهميته ومكانته ولا يستغنى عنه في الفهم والوصول إلى الحق،

ولكن ينبغي أن يعلم أن مجاله محدود، وهو أعجز من أن يدرك كل شيء، والسبب في ذلك أنه مكبل بالمحسوسات، لا يمكن للعقل أن يدرك شيئاً خارجاً عن حدود الحواس الخمس، هل يمكن للعقل أن يدرك شيئاً خارجاً عن حدود الحواس الخمس، يعني شيء ما راه شيء ما سمعه شيء ما لمس شيء ما ذاقه، شيء ما شمّه، هل يمكن أن للعقل أن يتصور ذلك؟ الجواب: لا يمكن، هو عاجز. هل كل الأشياء محسوسة بالنسبة للإنسان، وإلا ثمة أشياء كثيرة غير محسوسة؟ ثمة أشياء كثيرة غير محسوسة فالجن والملائكة، وكثير من العوالم، بل حتى في هذه الأرض هناك أشياء كثيرة لا يزال الناس يكتشفونها يوماً بعد يوم طيب اكتشافها ألا يدل على أنه كان ثمة شيء مجهول قبل برهة. إذاً العقل محدود لا يمكن أن تتصرف في شيء خارج عن سلطانه، وبالتالي هذا الضابط يجعل العقل في محله اللائق به دون غلو أو جفاء كما ذكرنا فيما مضى. ومما يدل على أنه محدود المجالات أمور: أولاً: أن العقل لا يستقل بالهداية، لو ترك العقل وحده دون أن يتصل به نور الوحي لا يمكن أن يهتدي الهداية التفصيلية، ولذا يقول الله عز وجل عن نبيه ﷺ: ﴿وَإِنْ أَهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ رَبِّي﴾ [سبأ: ٥٠]، العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى الهداية التفصيلية، هذا لا بد فيه من اتباع الرسل عليهم الصلاة والسلام. الأمر الثاني: مما يدل على أن العقل ذو حدود لا يمكن له أن

يتجاوزها أنه لا حكم له في الغيبات، العقل يقول للعقل: لا مكان لك في الحكم في مسائل الغيب؛ لأنك حينها تحكم على شيء لا تدركه هذا الغيب فيما يتعلق بصفات الله عز وجل، فيما يتعلق بمسائل اليوم الآخر، فيما يتعلق بعوالم خلقها الله سبحانه وتعالى لا نعلم عنها شيئاً، لا يمكن أن تحكم على ذلك؛ لأن العقل لا يحكم إلا في محسوس، وهذه الغيبات خارجة عن نطاق المحسوسات. الأمر الثالث: أن العقل لا يفصل بين الناس فيما تنازعوا فيه حينما تريد أن ترد الناس فيما اختلفوا فيه إلى العقول فاعلم أنك ما فصلت بينهم، بل إنما يزداد النزاع والشقاق بسبب ذلك، ولذلك يقول الله عز وجل: ﴿فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، لا يفصل بين الناس إلا وحي منزل، وإلا فلو رددنا الناس إلى عقولهم ازدادوا تيهًا وضياعا وخلافاً؛ لأن العقول يندر أن تتفق لا سيما والمؤثرات فيها كثيرة، والنوازع التي تنتزعها كثيرة، والأهواء تجتالها، ولذا فلا يمكن أن تكون الفصل فيما تنوزع فيه النزاع يفصل فيه الوحي، هذه أمثلة تبين لك أن للعقل محلاً محدوداً لا يمكن له أن يتجاوزها. الضابط السادس والأخير عند أهل السنة والجماعة: العقل تابع والنقل متبوع، نستفيد من الضابط الذي قبل هذا هذا الضابط، العقل تابع والنقل متبوع، العقل مأموم والنقل إمام، نحن قلنا: إن العقل والنقل متوافقان مترافقان غير مختلفين، ولكن بشرطة أن يكون

المقدم النقل، وأن يكون المؤخر العقل الذي يؤتم به الإمام هو النقل، والعقل مأموم. العقل كما قالوا: متول، ثم ولى الرسول وعزل نفسه، يعني: العقل حاكم لكن لما جاء الرسول ﷺ هنا نزل العقل عن كرسي الحكم، وولى رسول الله ﷺ ثم صار تابعا للرسول ﷺ، بمعنى: صار العقل خادما للنقل تابعا للنقل متقادا للنقل، وهذا هو الذي يدل عليه العقل؛ لأنه لا يمكن البتة أن تقارن بين معصوم وغير معصوم، الرسول ﷺ الوحي الذي أنزله الله عز وجل عليه معصوم، والعقول غير معصومة، كم هي الأخطاء العقلية التي تقع بسبب الخطأ في مقدمات قدمت للعقل، فكانت النتيجة العقلية خاطئة، كم توهم العقل أشياء على غير حقيقتها العقل يحكم بأدوات يحكم بحسب ما يرى، بحسب ما يعلم، وقد يقع خلل بسبب ذلك. إذا الخطأ في العقل وارد، ولذلك كثير من العقلاء الذين يزعمون أنهم يقررون بعقولهم أشياء تجدوا أنهم بعد حين يتراجعون عنها، يقولون: والله تبين لي أن ما قلته خطأ، بل إن الحق بضده، إذا لا مقارنة بين معصوم وغير معصوم، وبالتالي التقديم لأيهما؟ الجواب للمعصوم الذي هو الوحي والعقل خادم، آلة لفهم النقل، الله عز وجل جعل هذه العقول أعطانا هذه النعمة لأجل أن تفهم النقل، لا لأجل أن نجعل هذه النعمة ميزانا للنقل، انتبه هناك أمران: آلة تفهم بها النقل، لو ما عندك عقل لا يمكن أن تتفكر وأن تتدبر الكتاب والسنة، إذا هي نعمة يجب أن توضع في محلها،

أما أن تقول: العقل ميزان سوف أضع فيه النقل، ثم بعد ذلك أحكم أقبل أو أورد. هذا ليس صراط الذين أنعم الله عز وجل عليهم، هذا كلام مردود بالنقل كما هو مردود بالعقل. إذاً هذا من الأمر المهم الذي يضع الأمور في نصابها، وبكل ما سبق: يتبين لك بتوفيق الله سبحانه وتعالى أن منهج أهل السنة والجماعة في التعامل مع العقل وفي وضعه موضعه، وفي مقارنته بالنقل هو المنهج السديد، وهو الحق الذي لا يتباه أدنى شك، وهذا سيزداد لنا بياناً إن شاء الله تعالى فيما يقرره المؤلف رحمه الله. [صالح سندي (ص: ٨٢٢)].

لما فرغ المصنف رحمه الله من بيان القاعدة السادسة وهي: «قاعدة القدر المشترك والقدر المميز» شرع هنا في بيان القاعدة السابعة، وهي: «دلالة العقل على كثير مما دل عليه السمع». التعريف بهذه القاعدة: هذه القاعدة معناها: أن كثيراً مما دلت عليه الأدلة السمعية يثبت أيضاً بالأدلة العقلية، والقرآن اشتمل على ما يستدل به العقل، وأرشد إليه، وما الأمثال التي ضربها الله تعالى في القرآن إلا أقيسة عقلية. فالقرآن الكريم قد بين من الدلائل العقلية التي تعلم بها المطالب الدينية ما لا يوجد مثله في كلام أئمة النظر، فتكون هذه المطالب شرعية عقلية. ولكن هذا لا يعني أن الأدلة العقلية تستقل بوحدها في إثبات الصفات، فالأصل في هذا الباب، أن يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفته به رسوله: نفيًا وإثباتًا، فيثبت لله ما أثبتته لنفسه، وينفي عنه ما نفاه عن نفسه. وقال ابن تيمية رحمه الله: «وباب الأسماء والصفات يُتبع فيها الألفاظ الشرعية، فلا نطلق إلا ما يرد به

الأثر^(١). وقال أيضاً: «ومن الوجوه الصحيحة أن معرفة الله بأسمائه وصفاته على وجه التفصيل لا تعلم إلا من جهة الرسول عليه الصلاة والسلام، إما بخبره وإما بخبره وتنبهه ودلالته على الأدلة العقلية، ولهذا يقولون لا نصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ، قال الله تعالى: ﴿سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (١٨٠) وَسَلَّم عَلَى الْمُرْسَلِينَ (١٨١) وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٨٢)» [الصفات: ١٨٠-١٨٢]... ومعلوم أن الوصف بالنفي كالوصف بالإثبات^(٢). أي: يحتاج فيهما إلى دليل من الكتاب والسنة. وإنما المقصود أن الأدلة السمعية اشتملت على أدلة عقلية تدل على أثبات صفات الكمال لله وعلى تنزيهه من كل نقص، وهذا ما سيؤكد المصنف في أثناء بيان هذه القاعدة. وقول المصنف رحمه الله: (فهذه المطالب هي شرعية من جهتين: من جهة أن الشارع أخبر بها، ومن جهة أنه بين الأدلة العقلية التي يستدل بها عليها، والأمثال المضروبة في القرآن هي أقيسة عقلية، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع، وهي أيضا عقلية من جهة أنها تعلم بالعقل أيضا). قال شيخ الإسلام رحمه الله: «ودلالة القرآن على الأمور نوعان: أحدهما: خبر الله الصادق، فما أخبر الله ورسوله به فهو حق كما أخبر الله به. والثاني: دلالة القرآن بضرب الأمثال وبيان الأدلة العقلية الدالة على المطلوب،

(١) قاعدة في المحبة، ضمن جامع الرسائل (٢/٢٣٩).

(٢) بيان تلييس الجهمية (١/٢٤٨).

فهذه دلالة شرعية عقلية، فهي شرعية؛ لأن الشرع دلّ عليها، وأرشد إليها، وعقلية؛ لأنها تعلم صحتها بالعقل، ولا يقال: إنها لم تعلم إلا بمجرد الخبر. وإذا أخبر الله بشيء، ودلّ عليه بالدلالات العقلية، صار مدلولاً عليه بخبره، ومدلولاً عليه بدليله العقلي الذي يعلم به، فيصير ثابتاً بالسمع والعقل، وكلاهما يدخل في دلالة القرآن التي تسمى: الدلالة الشرعية^(١). فلما كان العقل أداة للفهم والإدراك، وما أودع الله فيه من قوة الاستدلال والنظر والمقايسة، جرى استعماله في العقائد لتأييد دلالة الشرع، وقد تضمن الكتاب والسنة جملة من المقاييس العقلية، التي هي بمثابة مقدمات منطقية للوصول إلى النتائج التي جاء بها الشرع، والأمثال المضروبة في القرآن والسنة هي نوع من هذه الأقيسة العقلية^(٢)، جاءت لتأكيد مسألة اتفاق العقل الصريح مع النقل الصحيح، فاجتمعت فيها دلالة العقل ودلالة الشرع^(٣). وخلاصة القول: أن العقل يدل على بعض صفات الله سبحانه وتعالى كما يدل السمع أيضاً، بل إن هناك قواعد عقلية لإثبات صفات الله تعالى، ومن هذه القواعد ما سيأتي تفصيله. [محمد بن خليفة (١٩٠ / ٢)].

(١) تفصيل الإجمال، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل (١٩٥ / ٥)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٣٩ / ٩)، مجموع الفتاوى (١٤١ / ٩)، بيان تلبيس الجهمية (٥٣٦ / ٢).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣٠٥ / ٣).

(٣) انظر: مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات (ص: ٤٨٠).

وكثير من أهل الكلام يسمي هذه الأصول العقلية لاعتقاده أنها لا تعلم إلا بالعقل فقط، فإن السمع هو مجرد إخبار الصادق، وخبر الصادق الذي هو النبي لا يعلم صدقه إلا بعد العلم بهذه الأصول بالعقل. ثم إنهم قد يتنازعون في الأصول التي يتوقف إثبات النبوة عليها، فطائفة تزعم أن تحسين العقل وتقييحه داخل في هذه الأصول، وأنه لا يمكن إثبات النبوة بدون ذلك، ويجعلون التكذيب بالقدر مما يوجب العقل. وطائفة تزعم أن حدوث العالم من هذه الأصول، وأن العلم بالصانع لا يمكن، إلا بإثبات حدوثه، وإثبات حدوثه لا يمكن، إلا بحدوث الأجسام، وحدوثها يُعلم، إما بحدوث الصفات، وإما بحدوث الأفعال القائمة بها، فيجعلون نفي أفعال الرب، ونفي صفاته من الأصول التي لا يمكن إثبات النبوة إلا بها.

فندد الشيخ ما ذهب إليه المعتزلة من توقف إثبات النبوة على القول بالتحسين والتقييح العقلين، وكذلك رد ما ذهب إليه الأشاعرة ومن وافقهم من توقف إثبات

النبوة على إثبات الصانع، وتوقف إثبات الصانع على إثبات حدوث العالم، وتوقف إثبات حدوث العالم على إثبات حدوث الأجسام إلى آخره... وما ترتب على ذلك من نفي أفعال الله الاختيارية، ونفي صفاته. كما أشار الشيخ في هذه القاعدة إلى دلالة العقل على الصفات السبع وغيرها، كما تقدم تفصيله في الأصل الأول. [عبد الرحمن البراك (ص: ٥٥٠)].

المراد بالطائفة هاهنا المعتزلة، كما بينه المؤلف مبسوطاً أثناء حديثه عن طرق المتكلمين في دلالة المعجزة على صدق الرسول، فذكر من طرقهم ما يلي: «أن اظهار المعجزة على يد المتنبي الكذاب قبيح، والله سبحانه منزه عن فعل القبيح، وهذه الطريق سلكها المعتزلة وغيرهم ممن يقول بالتحسين والتقيح، وطعن فيها من ينكر ذلك. ثم إن المعتزلة جعلوا هذه أصل دينهم، والتزموا لها لوازم، وخالفوا بها نصوص الكتاب والسنة، بل وصريح العقل في مواضع كثيرة. وحقيقة أمرهم أنهم لم يصدقوا الرسول إلا بتكذيب بعض ما جاء به، وكأنهم قالوا: لا يمكن تصديقه في البعض إلا بتكذيبه في البعض، لكنهم لا يقولون إنهم يكذبونه في شيء، بل تارة يطعنون في النقل، وتارة يتأولون المنقول، ولكن يعلم بطلان ما ذكروه إما ضرورة، وإما نظراً. وذلك أنهم قالوا: إن السمع مبني على صدق الرسول، وصدقه مبني على

أن الله منزّه عن فعل القبيح، فإن تأييد الكذاب بالمعجزة قبيح، والله منزّه عنه. وقالوا أيضاً: لا يجوز أن يشاء خلاف ما أمر به، ولا أن يخلق أفعال عباده، ولا يقدر أن يهدي ضالاً، ولا يضل مهتدياً؛ لأنه لا كان قادراً على ذلك، وقد أمر به ولم يعن عليه، لكان قبيحاً منه^(١). وقال أيضاً: «إن المعتزلة يزعمون أن النبوة لا تتم إلا بقولهم في التوحيد والعدل، فيجعلون التكذيب بالقدر من أصولهم العقلية، وكذا نفي الصفات^(٢). [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٥١)].

قول المصنف رحمه الله: (وكثير من أهل الكلام يسمي هذه الأصول العقلية، لاعتقاده أنها لا تعلم إلا بالعقل فقط، فإن السمع هو مجرد إخبار الصادق، وخبر الصادق الذي هو النبي لا يعلم صدقه إلا بعد العلم بهذه الأصول بالعقل). بعض أهل البدع ليس لهم متمسك في النصوص أصلاً؛ كنفاة الصفات على اختلاف أنواعهم؛ فهم لا يعتمدون النص أساساً وأصلاً، وإنما يعتمدون العقل والرأي الذي أحدثوه وابتدعوه، وبالتالي هم لا يعتقدون ولا يعتمدون على النصوص، وإنما يعتمدون على أسسهم المنطقية الفلسفية، وهؤلاء يأتون إلى نصوص القرآن ويحاولوا أن يشككوا فيها. وذكر

(١) شرح الأصبهانية (٢/٦٠٩).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٢/١٦). وانظر: مجموع الفتاوى (٢/٢٢).

ابن القيم أن جميع الفرق الإسلامية قبل الجهمية، إذا تؤملت أصولهم، وجدت أنها كلها متفقة على تقديم الوحي على العقل، فلم يؤسسوا مقالاتهم على ما أسسها المتكلمون، من تقديم عقولهم على نصوص الوحي^(١). ويؤيد هذا ما حكاه الشهرستاني والصفدي عن الجهم أنه موافق للمعتزلة في إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع^(٢). ويقول ابن أبي العز: «ولا شك أن مشايخ المعتزلة وغيرهم من أهل

(١) انظر: الصواعق المرسله (٣/ ٨٢١).

(٢) الملل والنحل (١/ ٧٤)، والوافي بالوفيات (١١/ ١٩٠). وهذه الجملة تحتمل معاني عدة: الأول: القول بالتحسين والتقبيح العقليين، كما هو قول المعتزلة. الثاني: وجوب معرفة الله تعالى بالعقل، بمعنى أن من لم يعرف الله قبل ورود الشرع فهو آثم ويستحق العذاب. وهذا هو أقوى الاحتمالات، لأن مسألة وجوب معرفة الله تعالى، أهو عقلي أم شرعي؟ من أشهر مسائل علم الكلام. الثالث: أن هذه الجملة تشير إلى منهج جهم العام في تقديم العقل على النقل. وهذا وإن كان أضعف من الاحتمال الأول والثاني، إلا أنه لازمه. الرابع: حصول معرفة الله تعالى بالعقل، بمعنى أن معرفة الله تعالى أمر عقلي. وهذا الرابع وإن كان يقول به الجهم إلا أنه ليس مراد الشهرستاني، بدليل أنه قال: إن جهما موافق للمعتزلة في هذا الأمر، مخالف للأشعرية، كما يدل السياق على ذلك. فالأشاعرة وافقوا المعتزلة في قولهم إن معرفة الله تعالى أمر عقلي، ولكنهم خالفوهم في وجوب المعرفة: هل هو شرعي أم عقلي؟ فثبت أن هذا المعنى الرابع ليس مرادا للشهرستاني، والله أعلم.

البدع معترفون بأن اعتقادهم في التوحيد والصفات والقدر لم يتلقوه لا عن كتاب ولا عن سنة، ولا عن أئمة الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وإنما يزعمون أن عقلهم دلتهم عليه^(١). ولا ريب أن عقيدة لم يأخذها صاحبها لا من الكتاب ولا من السنة، ولا من فهم أئمة الصحابة والتابعين، لا ريب أنها عقيدة إبليسيّة مستقاة من منهج إبليسيّ، ليست بأفضل من عقيدة أبي جهل وأضرابه كما قال الحافظ الذهبي: «وإذا رأيت المتكلم المبتدع يقول دعنا من الكتاب وأحاديث الآحاد، وهات العقل فاعلم أنه أبو جهل»^(٢). «ومعلوم أن أئمة الجهمية النفاة والمعتزلة وأمثالهم من أبعد الناس عن العلم بمعاني القرآن والأخبار وأقوال السلف، وتجد أئمتهم من أبعد الناس عن الاستدلال بالكتاب والسنة. وإنما عمدتهم في الشرعيات على ما يظنونه إجماعاً، مع كثرة خطئهم فيما يظنونه إجماعاً، وليس بإجماع. وعمدتهم في أصول الدين على ما يظنونه عقليات، وهي جهليات»^(٣). قال ابن تيمية: «المثبت معتصم بالكتاب والسنة والآثار ومعه من المعقولات الصريحة التي تبين صحة قوله وفساد قول منازعه ما لا يتوجه إليها طعن صحيح. وأما النافي فليس معه آية من كتاب الله ولا حديث عن رسول الله

(١) شرح العقيدة الطحاوية (ص: ١١٥).

(٢) سير أعلام النبلاء (٤/ ٤٧٢).

(٣) من كلام شيخ الإسلام في درء التعارض (٧/ ٢٩).

ﷺ ولا قول أحد من سلف الأمة وإنما معه مجرد رأي يزعم أن عقله دل عليه؛ ومنازعه يبين أن العقل إنما دل على نقيضه وأن خطأه معلوم بصريح المعقول كما هو معلوم بصحيح المنقول^(١). قول المصنف رحمه الله: (ثم إنهم قد يتنازعون في الأصول التي يتوقف إثبات النبوة عليها...) فهم يجعلون العقل هو الأصل في إثبات وجود الله تعالى، ويجعلون العقل هو الأصل في إثبات نبوة النبي ﷺ، وبالتالي جعلوا من العقل أصلاً يعتمدون عليه ويرجعون إليه في هذين البابين. فبعد هذا، على زعمهم الشرع جاء وتفرّع عن هذا الأصل، أي: عن العقل، فإنه إذا أثبت نبوة النبي أثبت ما جاء به النبي، وبالتالي عندهم إثبات ما جاء به النبي متوقف على إثبات نبوة النبي، وإثبات نبوة النبي متوقف على العقل. فالعقل عندهم هو الأصل، وتفرّع عنه إثبات نبوة النبي، ثم تفرّع عنه إثبات ما جاء به النبي الذي هو الوحي. فعلى هذا الترتيب عندهم أنه ما دام العقل هو الأصل وما جاء به النبي ﷺ هو الفرع، فلو أنك قدّمت ما جاء به النبي ﷺ فإنك بذلك أبطلت الأصل. «وإبطال الأصل بالفرع فيه إبطال للأصل والفرع»^(٢)، هكذا يرتّبون هذا الترتيب المنطقي الفلسفي، فعلى هذا الترتيب قالوا يستحيل أن يُقدّم النقل على العقل. فعلى زعمهم ما بقي عندهم إلا خيارٌ واحد: أن

(١) مجموع الفتاوى (١٧ / ٨٠).

(٢) انظر: أساس التقديس لفخر الدين الرازي (ص: ٢٢٠).

يقدم العقل على النقل، فهذا أساس ما يسمّى عندهم بقانون التأويل، الذي من خلاله بعد ذلك طعنوا في النصوص ثبوتاً ودلالة، فحكموا بقطعية العقل، وأما النقل فهو ظني على حد زعمهم، ثم حكموا على الآحاد منها - أي: من النصوص - بأنها لا تُقبل ولا تُعتمد في باب الاعتقاد. وقوله: (فطائفة تزعم أن تحسين العقل وتقييحه داخل في هذه الأصول، وأنه لا يمكن إثبات النبوة بدون ذلك، ويجعلون التكذيب بالقدر مما ينفيه العقل)، يعني بهم هنا المعتزلة فقد رتب المعتزلة على القول بالحسن والقبح العقليين أن الإنسان مكلف قبل ورود الشرع بما دل عليه العقل، كوجوب شكر المنعم، ومكلف بمحاسن الأخلاق. كما بني المعتزلة على القول بالحسن والقبح الذاتيين للفعل وجوب بعض الأمور على الله تعالى؛ لأن تركها قبيح ومخل بالحكمة، ومن ذلك وجوب الصلاح والأصلح للعباد، ووجوب اللطف والثواب للمطيع، والعقاب للعاصي، وغير ذلك. قال الشهرستاني: «وقال أهل العدل - ويعني بهم المعتزلة - : المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للقيح». كما حكى عن أبي الهذيل العلاف المعتزلي قوله: «إنه يجب على المكلف أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة. كما يجب عليه أن يعلم حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الالتزام بالحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن

القبیح كالکذب والجور». وأول من اشتهر عنه بحث موضوع التحسين والتقبيح هو الجهم بن صفوان الذي وضع قاعدته المشهورة: «إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع»^(١). وبني على ذلك أن العقل يوجب ما في الأشياء من صلاح وفساد، وحسن وقبح، وهو يفعل هذا قبل نزول الوحي، وبعد ذلك يأتي الوحي مصدقا لما قال به العقل من حسن بعض الأشياء وقبح بعضها، وقد أخذ المعتزلة بهذا القول ووافقهم عليه الكرامية^(٢). ومن ثم وقع الخلاف حوله على ثلاثة أقوال: القول الأول: أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأشياء، والحاكم بالحسن والقبح هو العقل، والفعل حسن أو قبيح إما لذاته، وإما لصفة من صفاته لازمة له وإما لوجوه واعتبارات أخرى، والشرع كاشف ومبين لتلك الصفات فقط. وهذا هو مذهب المعتزلة والكرامية ومن قال بقولهم من الرافضة والزيدية وغيرهم^(٣). القول الثاني: أنه لا يجب على الله شيء

(١) الملل والنحل للشهرستاني (١/٥٢، ٨٨).

(٢) انظر: نشأة الفكر الفلسفي للنشار (١/٣٤٦)، والتجسيم عند المسلمين مذهب الكرامية لسهير مختار (ص: ٣٦٣).

(٣) انظر: المغني لعبد الجبار (٦/٢٦)، والمعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (١/٣٦٣)، والبحر الزخار لابن المرتضي (١/٥٩)، والعقل عند المعتزلة (ص: ٩٨)، والمعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية (ص: ١٣٧).

من قبل العقل، ولا يجب على العباد شيء قبل ورود السمع، فالعقل لا يدل على حسن شيء، ولا على قبحه قبل ورود الشرع، وفي حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقييح من موارد الشرع وموجب السمع. قالوا: ولو عكس الشرع فحسن ما قبحه، وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً. وهذا قول الأشاعرة ومن وافقهم^(١). القول الثالث: التفصيل؛ لأن إطلاق التحسين والتقييح على كل فعل من جهة العقل وحده دون الشرع، أو نفي أي دور للعقل في تحسين الأفعال أو تقييحها، غير صحيح، ويوضح شيخ الإسلام ابن تيمية مذهب أهل الحق في هذا توضيحاً كاملاً، فيقسم الأفعال إلى ثلاثة أنواع: «أحدها: أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة أو مفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم يشتمل على فسادهم، فهذا النوع هو حسن أو قبيح، وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك، لا أنه ثبت للفعل صفة لم تكن، لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقباً في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك، وهذا ما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقييح، فإنهم قالوا: إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة، ولو لم يبعث الله إليهم رسولا، وهذا خلاف النص، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء:

(١) انظر: الإرشاد (ص: ٢٥٨)، والمحصل للرازي (ص: ٢٠٢)، وشرح المواقف

[١٥]. النوع الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسناً، وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع. النوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء يمتحن العبد، هل يطيعه أم يعصيه، ولا يكون المراد فعل المأمور به، كما أمر إبراهيم بذبح ابنه ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهِ لِلْجَبِينِ﴾ [الصفات: ١٠٣] حصل المقصود، ففداه بالذبح وكذلك حديث الأبرص والأقرع والأعمى، فلما أجاب الأعمى قال الملك: «أَمْسِكْ عَلَيْكَ مَالَكَ فَإِنَّمَا أُبْتَلِيتُمْ؛ فَرَضِي عَنْكَ وَسَخِطَ عَلَى صَاحِبَيْكَ». أخرجه البخاري (٣٤٦٤)، ومسلم (٢٩٦٤). فالحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به. وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة، وزعمت أن الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو متصف بذلك بدون أمر الشارع. والأشعرية ادعوا أن جميع الشريعة من قسم الامتحان، وأن الأفعال ليست صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع. وأما الحكماء والجمهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة، وهو الصواب^(١). وشيخ الإسلام يزيد الأمر تحقيقاً فيبين أن التحسين والتقبيح قسمان: أحدهما: كون الفعل ملائماً للفاعل نافعاً له، أو كونه ضاراً له منافراً، فهذا قد اتفق الجميع على أنه قد يعلم بالعقل^(٢). الثاني: كونه سبباً للذم والعقاب، فهذا هو الذي وقع فيه الخلاف، فالمعتزلة قالوا قبح الظلم

(١) مجموع الفتاوى (٤٣٤ / ٨).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٨ / ٩٠، ٣٠٩)، ومنهاج السنة (١ / ٣٦٤).

والشرك والكذب والفواحش معلوم بالعقل، ويستحق عليها العذاب في الآخرة، وإن لم يأت رسول. والأشاعرة قالوا: لا حسن ولا قبح ولا شر قبل مجيء الرسول، وإنما الحسن ما قيل فيه افعَل، والقبيح ما قيل لا تفعل. ولم يجعلوا أحكام الشرع معللة، وهذا يوافق مذهبهم في التعليل. وجمهور أهل السنة قالوا: الظلم والشرك والكذب والفواحش كل ذلك قبيح قبل مجيء الرسول، لكن العقوبة لا تستحق إلا بمجيء الرسول^(١). وقول المصنف: (وطائفة تزعم أن حدوث العالم من هذه الأصول، وأن العلم بالصانع لا يمكن إلا بإثبات حدوثه، وإثبات حدوثه لا يمكن إلا بحدوث الأجسام، وحدوثها يُعلم إما بحدوث الصفات، وإما بحدوث الأفعال القائمة بها، فيجعلون نفي أفعال الرب، ونفي صفاته من الأصول التي لا يمكن إثبات النبوة إلا بها)، الشبهة التي اعتمد عليها المعتزلة في نفي صفات الباري عز وجل تسمى بطريقة الأعراض، ذلك أنهم يزعمون أن الصفات إنما هي أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، والأجسام حادثة، والله منزّه عن الحوادث، ومن أجل ذلك كان قول المعتزلة في الله: إنه قديم واحد ليس معه في القدم غيره، فلو قامت به الصفات لكان معه غيره^(٢).

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٨/٦٧٧، ١١/٦٧٦).

(٢) بالإضافة إلى زعم المعتزلة أن الصفات لا تقوم إلا بأجسام، فهم أيضا يزعمون أن في إثبات الصفات قول بكثرة وتعدد ذات الله، لأنهم يقولون: إن من أثبت لله صفة أزلية قديمة فقد أثبت

ولكان جسمًا، إذ إن ثبوت الصفات يقتضي كثرة وتعددًا في ذاته ويقتضي أنه جسم وذلك خلاف التوحيد. فهم يزعمون أن توحيد الله وتنزيهه متوقف على أنه ليس بجسم، وكونه ليس بجسم موقوف على عدم قيام الأعراض والحوادث به التي هي الصفات والأفعال، ونفي ذلك عندهم موقوف على ما يدل عليه حدوث الأجسام، والذي دلهم على حدوث الأجسام أنها لا تخلو من الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث. ويزعمون أيضًا أن الأجسام لا تخلو من الأعراض، والأعراض لا تبقى زمانين فهي حادثة، فإذا لم تخل الأجسام منها لزم حدوثها. ويزعمون أيضًا أن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة، والمركب مفتقر إلى جزئيه وجزءاه غيره، وما افتقر إلى غيره لم يكن إلا حادثًا مخلوقًا، فالأجسام متماثلة فكل ما صح على بعضها صح على جميعها، وقد صح على بعضها التحليل والتركيب والاجتماع والافتراق فيجب أن يصح على جميعها^(١). والمعتزلة يقولون إننا بهذا الطريق أثبتنا حدوث العالم ونفي كون الصانع جسمًا وإمكان المعاد.

[محمد بن خليفة (١٩٤ / ٢)].

إلهين. كما اعتقدوا أن الصفات لو شاركتها في القدم لشاركتها في الألوهية. انظر: الملل للشهرستاني (١ / ٤٤)، ومقالات الإسلاميين (١ / ٢٤٥)، ومنهاج السنة (٢ / ١٦٩).

(١) انظر: مختصر الصواعق (١ / ٢٥٤).

يقول المؤلف رحمه الله: هذه الأصول العقلية التي يثبت بها الصانع ووحدانيته، ثم نثبت بها نبوة النبي ﷺ إلى غير ذلك مما يذكرون من أدلة عقلية، هذه أدلة ليس متفقا عليها مع أن القوم جميعا يزعمون أنهم يستدلون بالعقل، ومع أن كثيرا منهم أوتوا ذكاء، وفطنة لا ينقصهم شيء من ذلك، وكل يقول: دليلي هو دليل العقل القاطع مع أنهم قد يذكرون داليتين متعارضتين، وكل يقول: دليلي هو دليل العقل القاطع الذي دل على إثبات كذا. ويأتي آخر أيضا عنده عقل وذكاء فيقول: دليلي على نفي هذا هو العقل القاطع. ضرب المؤلف رحمه الله مثالا على ذلك: مسألة التحسين والتقبيح: فيها طرفان متقابلان: طرف يقول: العقل يحسن ويقبح، ويترتب على ذلك لوازم. وطرف يقول: العقل لا يُحسن ولا يقبح، ويترتب على هذا لوازم. العجيب أن هؤلاء يثبتون وهؤلاء ينفون، والكل يقول: دليلي دليل العقل القاطع. هذه المسألة بما أن المؤلف رحمه الله قد أوردها فيحسين بيانها باقتضاب لطالب العلم مسألة التحسين والتقبيح هذه مسألة من المسائل الكبيرة التي صار فيها جدال وأخذ وعطاء كثير بين فرق أهل الكلام فيما بينهم، وبين المتكلمين وأهل السنة من جهة أخرى. هذه المسألة هل العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها أم لا؟ بمعنى: هل هذا الشيء في نفسه العقل يدرك حسنه وقبحه؟ لا من جهة أنه ملائم للنفس أو غير ملائم، هذا ليس محل البحث، محل البحث هل الصدق يدرك العقل أنه أمر حسن وجيد وجميل، وأن

الكذب أمر قبيح، هل العقل يمكن أن يصل إلى ذلك لو لم يرد نقل بالأمر بهذا والنهي عن هذا، هل النكاح حسن والزنا قبيح؟ العقل يدرك ذلك ولو لم يرد في النقل تنصيص على أن هذا مباح، وأن هذا محرم، هذه هي المسألة. الناس فيها طرفان ووسط، طرف يقول: إن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها هؤلاء هم المعتزلة غلوا في هذه المسألة، وغلوا في هذا الإثبات، ورتبوا على هذا: أن العقل يوجب ويمنع، ويترتب على إيجابه ومنعه وتحسينه وتقييحه التأييم والإثابة بمجرد العقل، وبنوا على هذا أنهم أوجبوا على الله سبحانه وتعالى أموراً كثيرة، ومنعوا عليه أموراً كثيرة، بمجرد عقولهم، الذي يحسن في عقولهم يقولون: هذا واجب على الله، والذي يقبح في عقولهم يقولون: هذا ممتنع عن الله وكل ما خالف ذلك مردود إما صراحة، وإما بتأويل، المهم أنه لا يمكن أن يقبل شيء يعارض قاعدة التحسين والتقييح العقليين. يقابلهم أناس يقولون: العقل لا يدرك حسن الأشياء ولا قبحها، إنما التحسين والتقييح مرده إلى الشرع، لولا أن الشرع قال: الصدق حسن، والكذب قبيح لما كان عند العقل قدرة على إدراك ذلك، الأمران سواء، وبالتالي لو انعكس الأمر لما كان هناك شيء يمنع من ذلك، لو أمر بالكذب ونهي عن الصدق، أو شرع الزنا، وحرم النكاح، لما كان هناك شيء في العقل يمنع من ذلك، وبالتالي فإن الله عز وجل لا ينزه عن شيء من هذه الأمور، لا يُقال: إن هذا لا يليق بالله عز وجل أن يشرعه الله عز

وجل ينزه عن هذا. يقولون: إنما نقول: الصدق واجب والكذب محرم، لأن الشرع قال بذلك هم يثبتون طبعاً أن الصدق واجب والكذب محرم، لكن بدليل الشرع فقط، وبالتالي لا ينزه الله عز وجل عندهم من شيء، لا يقال مثلاً: الله عز وجل أعظم من أن يظلم، أو أن يبيح الظلم كما يقوله أهل السنة الله عز وجل أعظم من ذلك وأجل، صفاته وجلاله وعظمته تأبى ذلك، لكن عندهم لا، إنما نقف فقط لأن النقل جاء الظلم حرام نقول: الظلم حرام، لو أمر به ما في مشكلة الشريعة جاءت بإثابة المحسنين وتعذيب الكافرين، لو عكست القضية لم يكن هناك ما يمنع ولا يُقال: إن هذا مما ينزه الله عز وجل عنه. لو أنه عذب في النار أبد الأبدين أصلح الصالحين ما كان هناك إشكال في هذا، ولو نعم في أعلى عليين فرعون وإبليس والنمرود ما كان هناك شيء يُقال: إنه لا يناسب ولا يليق ولا ينبغي، وينزه الله عنه، الأمور كلها في العقل سواء، إنما نقول: يثاب المطيع لأن الشرع قال: يثاب المطيع، يُعذب الكافر لأن الشرع قال: الكافر يعذب فقط. أهل السنة والجماعة وسط بين الطرفين: قالوا: العقل قد يدرك حسن الأشياء وقبحها، وقد لا يدرك ذلك، لكن الإيجاب والتحريم والإثابة والتأثيم مرجعها إلى الشرع لا إلى العقل. أعيد: العقل قد يدرك حسن الأشياء وقبحها، وقد لا يُدرك ذلك قد يقف عاجزاً، ولكنه لا يمنع ولا يحيل، ومع ذلك هذا مجرد تحسين وتقييح لا يترتب عليه إيجاب أو تحريم لا على العباد ولا في

حق الله سبحانه وتعالى، ولا يترتب على هذا تأثيم ولا إثابة، مرجع ذلك إلى الشريعة: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، لا بد أن يكون حجة رسالية تبين الحق، وبالتالي الذي يخالف فإنه يُعَذَّب، يُعَذَّب؛ لأنه خالف الشرع، وليس العقل. والأدلة على هذا كثيرة، ويكفي أن تتأمل آية في كتاب الله عز وجل قال سبحانه: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨] ما هي هذه الفاحشة؟ أن يطوف الطائف عريانا ذكراً أو أنثى، والسؤال: كيف يُعرف أن هذا من الفحشاء؟ أكانت الدلالة في هذا السياق عقلية أم نقلية؟ عقلية يعني الله لا يأمر بما تُدركون بعقولكم أنه من الفحشاء، وليس الأمر: قل إن الله لا يأمر بالفحشاء التي حرمها، لأن دلالة الآية تكون بناءً على هذا: «قل إن الله لا يأمر بما ينهى عنه» وهل هذا الأمر يحتاج إلى بيان؟ أن الله لا يأمر بشيء الذي لا يأمر به، بل ينهى عنه، هذا معلوم ضرورة، لكن الدلالة هنا دلالة أخرى أنتم تدركون أن هذه فاحشة إذا كان ينبغي عليكم أن تعلموا أن الله لا يمكن أن يأمر بها، فالله أجل وأعظم من ذلك. إذاً العقل قد يدرك حسن الأشياء وقبحها، وكل أحد يدرك أن الصدق أن الرفق باليتيم والأرملة أن الإحسان إلى الجار، أن الكرم والشجاعة والمروءة أنها أفعال حسنة، لا يخالف في ذلك إلا شخص عنده مشكلة في عقله، كذلك الكل يُدرك أن الظلم

والكذب والتعدي على الحرمات، وما شاكل ذلك والنميمة والغيبة أن هذه أشياء قبيحة. لكن هناك أشياء لا يمكن للعقل أن يصل إلى حسننها، ولا يحكم فيها بشيء، يعني لماذا كان المغرب ثلاث ركعات؟ والعشاء أربع ركعات، لماذا؟ هذا أمر حسن أليس كذلك؟ أمر حسن، لكن علمناه بالشرع لا بالعقل، الله أعلم. لكننا على يقين من أنه حسن، وأن الله عز وجل في ذلك حكمة، نحن نجزم بذلك وأنه فعلا حسن، ولكن العقل أعجز من أن يدرك حسن كل شيء، أو أن يدرك قبح كل شيء. قال المؤلف رحمه الله: (فطائفة تزعم أن تحسين العقل وتقبيحه داخل في هذه الأصول، وأنه لا يمكن إثبات النبوة بدون ذلك، ويجعلون التكذيب بالقدر مما ينفيه العقل)، أولا: هناك تصحيح لما جاء في هذه النسخة طبعا القاعدة قلنا: إنه قد تفردت بها في ما تعلم نسخة خطية واحدة، ولذلك التصحيح يكون فيه شيء من الصعوبة أحيانا، الذي يبدو والله أعلم أن هذه الكلمة غلط كلمة (ينفيه) غلط، وما ذكره المحقق رحمة الله صواب. قال: (وأظن أن فيه تحريفا). أما أنا فأجزم أن هاهنا تحريفا، وأن كلمة (ينفيه) محرفة من يقتضيه أو يثبت أو يوجهه، يعني كلمة (ينفيه) هنا تعكس المعنى، وليس التكذيب بالقدر ينفيه العقل، عند المعتزلة التكذيب بالقدر يوجه العقل، يثبت العقل. ونقل المحقق وفقه الله شاهدا على هذا من شرح الأصفهانية، والمؤلف رحمه الله نص على هذا في مواضع كثيرة، يعني في درء التعارض يقول المؤلف نفسه

وكلامه يوضح بعضه بعضا. قال: «فيجعلون التكذيب بالقدر من أصولهم العقلية»^(١). قلت: إن القوم يقولون بالتحسين والتقبيح. وبناء على هذا قالوا: النبوة ثبوتها واجب بمعنى: قالوا: إرسال الرسل حسن في العقل أو قبيح؟ كون الله عز وجل يُرسل رسلا يرشدون إليه ويدلون عليه ويبينون الخير والشر، هذا أمر حسن في العقل وإلا قبيح؟ حسن، إذا هو واجب على الله، إذا النبوة ثابتة، لأنها حسن واجب على الله عز وجل العقل أرشدنا إلى ذلك. إذاً هذا الدليل العقلي وهو: التحسين والتقبيح العقلي دليل بنوا عليه ثبوت النبوة، وبالتالي يقولون: لو أسقطنا دليل التحسين والتقبيح لسقط إثبات النبوة، والدين يسقط. ماذا ترتب على هذا أيضاً؟ لاحظ أنهم أثبتوا شيئاً في مقابله نفوا شيئاً. قال المصنف رحمه الله: (ويجعلون التكذيب بالقدر مما يشبهه أو يقتضيه أو يوجبه العقل)، المعتزلة كما تعلمون يقولون: أفعال العباد لا تدخل في تقدير الله عز وجل من جهة المشيئة والخلق، لماذا؟ يقولون: الظلم قبيح في العقل، إذاً واجب على الله سبحانه وتعالى أن يتنفي عنه، يعني يمتنع على الله سبحانه وتعالى، ولو كان خالقاً لأفعال العباد لكان خالقاً للظلم، ولو كان خالقاً للظلم لكان ظالماً وبالتالي يجب أن ننزه عن الظلم، ولا نتمكن من ذلك إلا بأن ننفي تعلق القدر بأفعال العباد. إذاً بنوا على التحسين والتقبيح العقلي هذا دليل، والعقلي الكبير بنوا عليه

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٦).

مسألة تكذيب القدر. ولا شك أن كلامهم باطل من أوجه كثيرة، لكن يكفي أن نقول لهم: هم يقولون: لو كان خالقا للظلم لكان ظالما، هذه المقدمة ممنوعة غير مسلمة، من قال لكم: إنه لو كان خالقا لشيء لكان متصفا به؟ هم يقولون: معنى كلامهم وخلاصة كلامهم لو كان خالقا لشيء لكان متصفا به، هل هذا صحيح؟ الظالم هو من قام به الظلم اتصف بالظلم، فعل ما هو ظلم، لكن كونه يخلق ذلك في غيره، هذا لا يجعله متصفا به، كما أنه هو الذي خلق السواد والبياض في غيره، هو الذي خلق الروائح الطيبة والخبيثة، هل تقولون: إنه متصف بشيء من ذلك، لأنه خلقه في غيره؟ ما يقولون بهذا، هم معنا يسلمون بأنه لو خلق الرائحة الكريهة والله خالق كل شيء فيسلمون أنه خلق كل شيء إلا أفعال العباد فقط، أما كل شيء عندهم فالله خالقه. طيب أليس الله خلق أشياء سوداء، أليس الله خلق أشياء بيضاء، أليس الله خلق أشياء طويلة وأخرى قصيرة، ورائحة حسنة ورائحة قبيحة، وطعما حسنا وطعما خبيثا، أتقولون بأن الله متصف بذلك؟ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. إذا كذلك إذا خلق الله عز وجل فعلا قبيحا في المخلوق فإنه منزّه عن أن يقوم به ذلك، لكن البحث هنا يرجع إلى الحكمة، والله عز وجل حكمة بالغة في تقدير ذلك، ونحن نعتقد أن كل ما يقع من هؤلاء العباد من منكرات ومحرمات وما إلى ذلك، نعتقد أنه عقوبة من الله سبحانه وتعالى. القاعدة عند أهل السنة الإضلال عقوبة، كونه يشاء الضلال وكونه

يخلق الضلالة، هذا منه عقوبة، وإيقاع العقوبة في محلها عدل وليس ظلم، والعدل حسن وليس قبيح. فبدليلهم نستدل على نفي ما قرروه. إذاً الخلاصة التي أريد أن أقول: إن القوم لما جعلوا المرجع هو العقل أتوا بهذه الأصول العجيبة التي لازمها ولا بد أن يؤمنوا ببعض الكتاب ويكفروا ببعض، لا يستقيم طرد قواعدهم العقلية إلا أن يؤمنوا ببعض الكتاب ويكفروا ببعض، هم يريدون أن يحافظوا على شيء من الشريعة لكنهم يقولون: لا نستطيع ذلك إلا بأن ننفي بعضاً آخر. وهذا من المشكلات الكبرى التي وقع فيها أهل البدع، وسلم الله منها أهل السنة والجماعة هم فقط، الوحيدون من فرق هذه الأمة الذين آمنوا بالكتاب كله، ودخلوا في السلم كافة، أهل السنة والجماعة وحدهم، جمعوا بين النصوص وألفوا بينها، وبالتالي: آمنوا بكل شيء في باب القدر أثبتوا أن الله عز وجل هو الذي علم وهو الذي كتب، وهو الذي شاء، وهو الذي خلق كل شيء من الأمور الحسنة والأمور القبيحة، ومع ذلك فالله عز وجل له حكمة بالغة، ومع ذلك فالله عز وجل منزّه عن الظلم سبحانه وتعالى. وهكذا قل في باب الصفات أرادوا تنزيه الله عز وجل فارتكبوا في سبيل ذلك نفي الصفات، نعم آمنوا ببعض الكتاب لكنهم مع الأسف كفروا ببعض، هذا لازم حالهم آمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعض، ما نستطيع لا يمكن هكذا يقولون: أن ننزه الله عز وجل إلا بأن نرتكب هذه المفسدة وهي أننا ننفي بعض ما ثبت لله عز

وجل. جاء أهل السنة والجماعة والحمد لله رب العالمين، فأثبتوا الله عز وجل ما ثبت له من الأسماء الحسنی، والصفات العلی، وفي مقابل هذا نزوه عما لا يليق به تبارك وتعالى، ولم يكن ثمة تعارض. إذاً العقل والنقل مترافقان متوافقان والله أعلم. وقوله: (وطائفة تزعم أن حدوث العالم من هذه الأصول...)، هذه مسألة مهمة وتستحق الوقوف عندها ملياً، المؤلف رحمه الله كما مر بنا بين أن الذي نهجه أهل الكلام تأصيلهم أصولاً زعموا أن تصديق السمع لا يكون إلا بها، لا يعلم صحة السمع إلا من خلال هذه الأصول، وأورد لنا أصلاً ذكرناه، وهو: التحسين والتقيح العقليين، وذكرت أن هذا مما اعتمده وقرره المعتزلة، وبنوا عليه أو كان من ثمرات هذا الأصل الذين قالوا: لا يعلم صحة السمع إلا به؛ لأن الصانع يحسن به أن يقيم الأدلة والشواهد على وجوده وربوبيته وألوهيته، إذا لا بد من إرسال الرسل. وكان من ثمرات ذلك أن وصلوا إلى تكذيب القدر، لما اعتمدوا هذا الأصل، وقالوا: لا صحة للخبر إلا من طريق هذا الأصل كان من ثمرات ذلك أن كذبوا بالقدر. أتى الآن إلى أمر آخر هو أعظم من سابقه أكثر اشتهاً وأسوأ أثراً ألا وهو ما يزعمونه من دليل الأعراض أو دليل حدوث الأعراض والحوادث إلى ما سأليناه إن شاء الله سبحانه وتعالى. قال: (وطائفة تزعم أن حدوث العالم من هذه الأصول) يعني: أن العلم بحدوث العالم هذا أو دليل حدوث العالم من هذه الأصول التي يعلم صحة السمع

بها، إذا هذا أصل ثاني وهو حدوث العالم إذا ثبت حدوث العالم وقدم الصانع فإن هذا ينبني عليه صحة السمع، وهذا الدليل من المباحث الكبيرة والعظيمة، والتي غلا فيها المتكلمون غلوا عظيما، وقبل أن أبينه لك أنبهك على مقدمات أربع: أولا: أن تسمية هذا الأصل وإن شئت فقل: الدليل مختلف فيها: بعضهم يسميها طريقة الأعراض، وبعضهم يسميه دليل الأعراض، وبعضهم يسميه دليل الأعراض والحوادث، وبعضهم يسميه حدوث الأعراض، أو حلول الأعراض، بتسميات مختلفة. وأيضا هم مختلفون في تقريره اختلافا كثيرا، وذلك أن تقرير الفلاسفة يختلف بعض الشيء عن تقرير الجهمية، وتقرير الجهمية يختلف بعض الشيء عن تقرير المعتزلة، وتقرير المعتزلة يختلف بعض الشيء عن تقرير الأشاعرة، بل بعض أئمتهم في المذهب نفسه يختلف تقريره لهذا الدليل عن الآخر، لكن في الجملة الصبغة واحدة. المقدمة الثانية: أن هذا الدليل أصله فلسفي يعني الأصل في استقائه الفلاسفة هم الذين نصوا عليه كما بين هذا أبو الحسن الأشعري رحمه الله في كتابه رسالة إلى أهل الثغر، وكذلك الخطابي في كتابه الغنية، وأبو الحسن نفسه قد اعتمده واستدل به في رسالته للمع، وفي رسالته استحسان الخوض في علم الكلام، لكنه عاد بعد ذلك فذمه كما في كتابه رسالة إلى أهل الثغر. وعلى كل حال هذا الدليل قد اعتمده جميع المتكلمين. المقدمة الثالثة: أن هذا الدليل في الأصل أريد به إثبات

الربوبية، لكنه لزم عنه لوازم، وترتبت عليه ثمرات تعلقت بصفات الله سبحانه وتعالى، فإن من ثمرات هذا الدليل وتقريره واعتماده: أن نفى الجهمية والمعتزلة جميع صفات الله سبحانه وتعالى، وزاد الجهمية نفى أسماء الله عز وجل، والكلائية وأتباعهم نفوا من خلاله الصفات الفعلية لله سبحانه وتعالى إلى أشياء أخرى، فقول جهم وأتباعه مثلاً: بفناء الجنة والنار كان مبنيًا على هذا الأصل، إلى غير ذلك من هذه الآثار التي ترتبت على هذا الدليل. المقدمة الرابعة: أن المتكلمين قد غلوا في هذا الدليل، وهذا الأصل غلوا عظيمًا جدًا، حتى إن الرازي قد نص على أن طريق الأعراض هذه هي الطريقة المعتمدة في إثبات حدوث العالم وقدم الصانع، يريدون بالصانع الإخبار عن الله سبحانه وتعالى، وكذلك نص على هذه الجملة قريب منها عبد الجبار المعتزلي في أصوله وجاء أيضًا في شرح أصوله، وغلوا أكثر من ذلك حتى إن بعض هؤلاء وهذا نص عليه الماتريدي في كتاب التوحيد أنها الطريق الوحيدة في إثبات قدم الصانع وحدث العالم. وشيخ الإسلام رحمه الله نقل عنهم في المجلد الثاني من منهاج السنة أن هذا الدليل عندهم لو سقط لانسد طريق إثبات حدوث العالم وقدم الصانع، بل بلغ من غلوهم أن جعلوا اعتقاد هذا الدليل ومضمونه شرطًا في صحة الإسلام، فمن لم يكن إيمانه مبنيًا على ذلك فلا إسلام له، وأنت إذا نظرت في كلامهم وقرأت في كتبهم أن أول واجب على المكلف النظر يريدون به النظر في

هذا الدليل، وهو دليل الأعراض والحوادث، بل بلغ من غلو بعضهم في ذلك أنهم اشترطوا في دخول الكافر للإسلام أن ينطق بهذا الدليل، كما ينطق بالشهادتين، بل من الغلو العجيب أيضًا عندهم أن بعضهم اشترط أن يستحضر الإنسان هذا الدليل عند إرادة تكبيره للصلاة، وسيوضح لك ترتيب هذا الدليل إن شاء الله، وهذا موضوع معقد تحتاج أن تنتظر وقتا قبل أن تكبر لأجل أن تستحضر هذا الدليل! فانظر إلى هذا الغلو وهذا الانحراف الكبير الذي وقع فيه هؤلاء فسدوا الطرق التي يُعرف بها وجود الله عز وجل، وأنه المنزه عن الحدوث، وأنه الأول الذي ليس قبله شيء، كل الطرق التي دلت على ذلك مسدودة إلا هذا الطريق، وهذا من العجائب عند هؤلاء. أما هذا الدليل فسأذكره لك على رسم الإيجاز بحسب ما يناسب الوقت. عندنا غاية أو قضية يُراد إثباتها وهي وجود الصانع وقدمه، يعني: خالق هذا الكون كونه موجودا، وكونه قديماً لا محدثاً، هذه هي الغاية، هذه هي القضية التي نريد إثباتها، وهي: وجود الصانع وقدمه؛ لأنه بهذا نرد على الدهرية والملاحدة الذين ينكرون وجود الله سبحانه وتعالى. إذاً لا بد أن نثبت وجوده وقدمه، وجود الصانع وقدمه له دليل عندنا، الدليل: حدوث العالم، هناك دليل للدليل نحتاج أن نثبت هذا الدليل بدليل الدليل على حدوث العالم: حدوث الأجسام عندنا قضية عليها دليل وعلى الدليل دليل، وعندنا دليل على دليل الدليل حتى نثبت هذا الدليل الذي يثبت الدليل على قدم

الصانع نحتاج إلى دليل هذا الدليل يتفرع إلى ثلاثة أدلة: الأول: دليل الأعراض الذي نحن بصددده. الثاني: دليل التركيب. الثالث: دليل الاختصاص. هذه هي أشهر الأدلة التي تثبت حدوث الأجسام، ولماذا نريد أن نثبت حدوث الأجسام، لنثبت حدوث العالم، ولماذا نريد أن نثبت حدوث العالم؟ لنثبت وجود الصانع وقدمه. كيف كان حدوث العالم دليلاً على قدم الصانع ووجوده؟ قالوا: المسألة مبنية على مسلمة ضرورية، وهي: أن كل حادث فلا بد له من محدث إذا كان العالم محدثاً، إذا لا بد له من محدث، فأثبتنا وجود الصانع. أمر آخر: لا بد أن يكون هذا الصانع قديماً منعاً للتسلسل، فالتسلسل في الفاعلين في المؤثرين ممتنع عقلاً باتفاق العقلاء، فمنعاً للتسلسل لا بد أن يكون المحدث قديماً، لأنه لو كان الذي أحدث العالم محدثاً لاحتاج إلى محدث وهلم جرا إلى ما لا نهاية، وهذا مستحيل، لو كان الأمر كذلك وتسلسلنا ما وجد العالم، لأن كل مؤثر سيحتاج إلى مؤثر فوقه، وهكذا فلن يكون هناك أثر. إذا منعاً للتسلسل لا بد أن يكون المحدث قديماً فثبت بحدوث العالم المطلوب، وهو: وجود الصانع وقدمه. كيف نثبت أن العالم محدث؟ قالوا: نثبته إذا أثبتنا أن الأجسام محدثة لماذا؟ لأن العالم مكون من أجسام، فإذا كانت الأجسام محدثة كان العالم محدثاً؛ لأن المحدث لا يقوم إلا بالمحدث، المحدث لا يقوم بقديم، إذا كان العالم مكون من أجسام كثيرة وهي محدثة، إذا لا بد أن يكون العالم

محدثا، المحدث لا يقوم إلا بمحدث لا يوجد إلا في محدث، فثبت بحدوث الأجسام أن العالم محدث. نحتاج الآن إلى أن نثبت حدوث الأجسام، كيف ثبت حدوث الأجسام؟ عندنا ثلاث طرق: دليل الأعراض: وستكلم عنه بعد قليل. دليل التركيب: قالوا: باختصار كل جسم فهو مركب. وكل مركب فهو محدث. النتيجة كل جسم فهو محدث، احذف الحد الأوسط. أعيد كل جسم مركب، وكل مركب محدث، لأن التركيب قلنا يحتاج إلى مركب، والمركب لا يمكن أن يكون قديما، إذاً كل جسم مركب، كل مركب محدث النتيجة: كل جسم محدث. أثبتنا الآن أن الجسم حادث بطريق التركيب. عندنا دليل الاختصاص، قالوا: كل جسم مختص بقدر بهيئة بصورة بطول بعرض إلى آخره، لا بد له من شيء يختص به، وكل مختص محدث، النتيجة: كل جسم محدث. انتهينا من الدليل الثالث. نأتي إلى الدليل الأول وهو الأهم وهو العمدة وهو الأصل: والدليلان الآخران يعني دونه في الأهمية والاحتفاء. هذا الدليل ينبنى على إثبات وجود الأعراض، طبعا هنا وقفة ما هي الأعراض؟ الأعراض عند الجهمية والمعتزلة كل الصفات، لأنها تعرض وتزول، وتعرض وتتغير، فأدخلوا في كلمة «الأعراض» كل الصفات فكان من نتيجة ذلك كما سيأتي نفي الصفات. الأشاعرة لم يدخلوا كل الصفات؛ لأنهم يشبّهون بعض الصفات، فقالوا: ليس كل الصفات تسمى أعراضا، لكنهم أدخلوا في كلمة الأعراض الصفات

الفعلية، فنفوا بنتيجة هذا بعضا الصفات لا كلها. الأعراض موجودة قالوا: ودليل هذا الحس والمشاهدة فهي قضية مقدمة ضرورية: أن الأعراض موجودة، نحن نرى الشيء يتحرك بعد أن كان ساكنا، ويسكن بعد أن كان متحركا، إذا هذا دليل على أن الأعراض موجودة. هذه مقدمة. مقدمة ثانية: الأعراض حادثة؛ لأن الأعراض تنعدم، وما ينعدم لا يكون قديما، قلت: أنه يكون هناك حركة ثم تنتهي الحركة يحصل سكون، لو كانت هذه الحركة قديمة لما كان في الأول ساكنا، ولما صار ساكنا. إذا العدم لا يلحق القديم، القديم لا يدركه العدم، والأشياء إما قديمة أو محدثة، إذا لا بد أن تكون الأعراض محدثة. إذا عندنا وجود الأعراض، عندنا حدوث الأعراض. عندنا بعد ذلك وجود الأجسام، وهذه ضرورية نحن ندركها بالحس. وعندنا حدوث الأجسام، قالوا: إن الأجسام لا تنفك عن الأعراض، وما لا ينفك عن الحادث فهو حادث، الأجسام لا تنفك عن الأعراض عن حركة عن اجتماع وافتراق عن سكون عن لون عن رائحة عن عن إلى آخره، وبالتالي: فما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، لأننا قلنا: الأجسام لا تنفك عن الأعراض، وعليه فما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، فثبت عندنا أن الأجسام حادثة، كل هذا عليك أن تتذكره قبل أن تحرم بالصلاة. طبعا أنا أوجز لك سطرا من كتاب الموضوع أطول من هذا وأعمق من هذا بكثير. ثبت عندنا الآن أن الأجسام حادثة بحدوث الأعراض أو حلول الأعراض

فيها، وبالتالي العالم كله من هذه الأجسام، والأجسام لا تقوم إلا بهذا العالم،
والحادث لا يقوم إلا بمثله لا يقوم بقديم، فثبت بهذا وجود الصانع وقدم الصانع.
صدموا هنا بمشكلة، استظهر عليهم الفلاسفة الذين ينكرون وجود الصانع، فقالوا:
إذا على هذا لا يمكن إثبات وجود الله سبحانه وتعالى ولا قدمه لو صح دليلكم؛ لأن
النصوص قد دلت على قيام الصفات بالصانع، فلو أثبتتم قيام الصفات به، لكان حادثاً
لا قديماً، والدنيا كلها قائمة عندكم في هذا الدليل على إثبات حدوث العالم لأجل
إرادة إثبات قدمه. هنا وقفوا مع أنفسهم وقفة، قالوا: فعلاً نحن لو أثبتنا الصفات
لانتقض علينا دليل إثبات الصانع وقدمه. إذا ماذا نصنع؟ ليس عندنا وسيلة إلا نفي
الصفات، فالتزموا نفي الصفات حتى يسلم الدليل الذي رأوا أنه لا سبيل إلى إثبات
وجود الله سبحانه وتعالى وتنزيهه عن الحدوث إلا به، قالوا: خلاص نفي الصفات
عن الله سبحانه وتعالى، وهذا الذي سلكه هؤلاء المتكلمون والتزمه بعضهم في نفي
الصفات الفعلية، كون الله عز وجل يستوي وكونه يأتي، وكونه ينزل إلى آخر ما جاء
في ذلك كونه يحب، أو كونه يبغض، أو كونه يغضب إلى آخره. إذاً من هنا تفهم لماذا
المتكلمون حريصون جداً على نفي الصفات عن الله سبحانه وتعالى، من هنا أتوا،
هذا هو السر الذي لأجله تجد هذا الاجتهاد العظيم في نفي صفات الله سبحانه
وتعالى كل ذلك حتى يسلم هذا الدليل العظيم الذي هو أصل الإيمان، ما يبنّي إيمان

إلا عليه، لو سقط سقط الإيمان. إذاً اتضح لنا هذا الأصل الذي قال المؤلف رحمه الله فيه: (وطائفة تزعم أن حدوث العالم من هذه الأصول) من الأصول التي لا يمكن إثبات صحة السمع إلا بها، كيف ثبت صحة النبوة والرسالة والقرآن، ومنزل ذلك ما ثبت، يعني أولاً: ثبت وجود الله عز وجل وقدمه، ثم يترتب على هذا صحة النبوة والرسالة وما جاء في الوحي إلى آخره. هذا الدليل على كل حال الكلام فيه كثير، أولاً: ينبغي أن تعلم أن المقدمات التي قام الدليل عليها تنقسم إلى ثلاثة أقسام: منها مقدمات صحيحة. ومنها: مقدمات فيها إجمال يعني كلام يحتمل الحق والباطل. وهناك قسم ثالث وهو مقدمات باطلة غير صحيحة، والكلام في هذه المقدمات يحتاج إلى تفصيل كثير. الأمر الثاني: أن هذا الدليل بدعة في أديان الرسل جميعاً، فإننا نجزم أن أنبياء الله عز وجل ورسله صلوات الله وسلامه عليهم ما سلكوا هذه الطريق البتة في دعوة أممهم، ولا في إقامة الحجة على أعدائهم، لم يُمكن قط، ولا يمكن قط أن يثبت أحداً أن نبيا من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام جاء إلى قومه فقرر لهم الإيمان والتوحيد من خلال هذه الطريق، وهذا نبي الله ورسوله وهو سيد الرسل وإمامهم صلوات الله وسلامه عليهم، هل جاء عنه في حديث واحد ولو بإسناد موضوع أنه قرر هذا الكلام الذي قرروه، وهي المسألة العظمى عندهم، هل تجدون هذا؟ والله ما كان أفرأيت رسول الله ﷺ كان مقصراً في بيان الحق ودعوة الناس. ثم

أمر ثالث: هذا الدليل بدعة من جهة مخالفته لإجماع السلف الصالح، فما تفوه بشيء منه ولا بمقدمة واحدة منه أحد من السلف الصالح من الصحابة، والتابعين، وأتباعهم، وأئمة الهدى، ولا يمكن هؤلاء قط أن يثبتوا كلمة واحدة عنهم في ذلك، أفرأيت إيمانهم كان مبنيًا على لا شيء، كان إيمانهم بناءً على هذا إيماننا غير راسخ ولا صحيح. ثم يقال لهم رابعاً: أفرأيت إيمان أهل المشرق والمغرب الناس قد دخلوا قبل ألف وأربعمائة عام في دين الله أفواجا، الآلاف المؤلفة لا تزال تدخل بحمد الله، من من هؤلاء من بني إيمانه إلا على هذا الدليل، مع أنهم يؤمنون بالله عز وجل حقاً، ويصدقون برسوله ﷺ صدقاً، وعندهم استعداد أن يبذلوا أرواحهم ومهجهم وأموالهم في سبيل الله عز وجل إيمان صادق كيف تزعمون بعد ذلك إن صحة السمع بل صحة الإيمان والدين لا يمكن أن تكون إلا بناءً على هذا الدليل، أنتم تكذبون في هذا الخبر، هم الآن يخبرون، لا يمكن أن يعلم أو تعلم صحة السمع إلا بهذا الدليل، طيب هؤلاء المؤمنون في القديم والحديث في المشرق والمغرب ما أحد منهم فيما نعلم أنبنى إيمانه على هذا الدليل، وهذا ما يعترف به كثير من أساطينهم، ومنهم أبو الحسن رحمه الله كما في رسالته إلى أهل الثغر، هل كان إيمان هؤلاء مغشوشاً غير صحيح، أو ما هو الأمر بالضبط؟! الأمر الخامس: أن هذا الدليل لزمته لوازم باطلة، واللازم الباطل دليل على بطلان الملزوم، ومن ذلك أنه كما ذكرت لك التزم لأجله

جهنم وأتباعه بفناء الجنة والنار، والتزم بعض المعتزلة أبو الهذيل العلاف بفناء حركات أهل الجنة والنار، إلى غير ذلك من اللوازم، ومن أعظمها نفى صفات الله سبحانه وتعالى، وهذا من أعظم اللوازم الباطلة التي تدل على بطلان هذا الدليل. إذاً الخلاصة أن هذا الذي سلكوا دليل فيه لوازم باطلة، ويشتمل على أشياء باطلة، إضافة إلى صعوبته ووعورته ودقة مسالكه وكثرة الاختلاف في مقدماته، هل يبنى الإيمان على مثل ذلك؟ ثم هذا مخالف لطريقة القرآن، طريقة القرآن الاستدلال بحدوث الأجسام، وليس الاستدلال على حدوث الأجسام، انتبه هناك فرق: طريقة القرآن: الاستدلال بحدوث الأجسام ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]. كون الأجسام حادثة هذا أمر لا يحتاج إلى دليل؛ لأنه معلوم بالحس، لكن الاستدلال بالأجسام، الاستدلال بالمخلوق على خالقه، هو الذي سلكه القرآن، وهو المسلك المعقول والمقبول، والصحيح أن تستدل بالمخلوق على خالقه، بالمحدث على محدثه، بالمصنوع على صانعه، أما القوم فاشتغلوا بشيء أرهقوا فيه أنفسهم جداً، وهو: أنهم أرادوا الاستدلال على حدوث الأجسام، وهذا أمر لا يحتاج إلى مثل ذلك، الأجسام يرى ويشاهد أنها توجد بعد أن لم تكن، هذا الذي يقرر الدليل نفسه يكفي أن ينظر في نفسه هو نفسه قبل سنوات قبل ولادته كان ليس موجوداً ثم وجد، إذا هو قديم وإلا محدث؟ محدث انتهى. فطريقة القرآن كما ذكرت لك هي:

الاستدلال بحدوث الأجسام، وليس الاستدلال على حدوث الأجسام، وهي طريقة أخصر، وأوضح، فتوصل إلى المطلوب بسهولة ويسر. على كل حال: البحث في هذا الموضوع طويل جدا، لكن يكفي من ذلك هذه الإلماعة. يقول رحمه الله: (وطائفة تزعم أن حدوث العالم من هذه الأصول) أي أصول؟ التي لا يعلم، انظر قبل قليل قال: (وكثير من أهل الكلام يسمي هذه الأصول العقلية الاعتقادية أنها لا تعلم إلا بالعقل فقط) إلى أن قال: (وخبر الصادق الذي هو النبي لا يعلم صدقه إلا بعد العلم بهذه الأصول بالعقل)، إذا هو يقول: من تلك الأصول دليل حدوث العالم بإثبات حدوث الأجسام، وأن العلم بالصانع لا يمكن إلا بإثبات حدوثه، الضمير يعود على العالم، حدوثه، يعني: حدوث العالم، وقال بعد ذلك: (وإثبات حدوثه لا يمكن إلا بعد حدوث الأجسام) طبعاً شيخ الإسلام ركز هنا على دليل الأعراض، وما أشار إلى التركيب والاختصاص، وإن كان أشار إليه سابقاً. قال: (وحدوثها يعلم إما بحدوث الصفات والصفات كما قلنا: هي جميعاً الأعراض عند الجهمية والمعتزلة، وإما بحدوث الأعمال القائمة بها كالصفات الفعلية عند الأشاعرة والماتريدية فيجعلون نفى أفعال الرب ونفى صفاته من الأصول التي لا يمكن إثبات النبوة إلا بها). يا لله العجب، لا يمكن أن يثبتوا وجود الله وقدمه إلا بنفي صفات الله عز وجل، أرايت ما ذكرته لك سابقاً أن القوم مسلكهم هو: لا يمكن أن نؤمن ببعض الكتاب

إلا بتكذيب بعض، لا يمكن أن نقيم شيئاً من الدين إلا بهدم آخر. أما أهل السنة والجماعة، والفضل والمنة لله فإنهم جمعوا بين النصوص والفوا بينها فكانت النتيجة أن آمنوا بالكتاب كله. [صالح سندي (ص: ٨٤٩)].

قوله: (فإن السمع هو مجرد إخبار الصادق) هذا هو كلام المخالف، فإن هؤلاء وهم غلاة المتكلمين يجعلون النصوص القرآنية لم تنطق بالأحكام العقلية؛ بل السمع عندهم مجرد الإخبار المبني على صدق المخبر وهذا عدم فقه للقرآن فإن من قرأ القرآن بان له أن فيه حكماً عقلياً، وهي الأمثال المضروبة التي ضربها الله تعالى في كتابه، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ [الروم: ٢٨]، وكقول الله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ [يس: ٧٨] أو يأتي على سياق ليس فيه ذكر للمثل؛ كقوله تعالى: ﴿مَا أَتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] إلى غير ذلك من الآيات، فهذه الطريقة هي الطريقة التي عليها جمهور المسلمين، وفضلاء المتكلمين والنظار، خلافاً لغلاتهم الذين قالوا: إن القرآن لم يأت بالأحكام العقلية. ولذلك إذا بان هذا الأمر؛ بانت نتيجة مهمة في الأصول، وهي: أن الدليل النقلي في الكتاب والسنة، أي: الدليل السمعي لا يقابله الدليل العقلي، فإن الدليل السمعي هو الدليل الشرعي، وما يقابله هو ما ليس شرعياً؛ سواء سمي بدعياً، أو قيل: هو ما لم يأت ذكره في السمع، وليس هو العقلي؛

لأنه إذا قيل: إن الدليل السمعي يقابله العقلي، فيلزم كضرورة عقلية وكبدهيات أساسية أن يكون النقل مجرداً عن الحكم العقلي. وهذا التناقض هو الذي وقع فيه غلاة المتكلمين، وجاء في كلامهم، حتى فرضوا ما يسمى بقانون تعارض العقل والنقل، وإن كان هذا القانون قد دخل على بعض فضلاء النظار، الذين لا يلتزمون بمثل هذه الحقائق على التحقيق. فيقول غلاة المتكلمين: إن التعارض إذا وقع بين السمعي والعقلي، فإما أن يعمل بهما جميعاً وإما أن يرفعا جميعاً، والعمل بهما جميعاً ورفعهما جميعاً كلاهما ممتنع؛ لأن الجمع لهما جمع للنقيضين، والرفع لهما رفع للنقيضين. قالوا: فلم يبق إلا أن يقدم الدليل السمعي على الدليل العقلي، أو يقدم الدليل العقلي على الدليل السمعي، وتقديم الدليل السمعي على العقلي ممتنع؛ لأن الدليل على صدق السمع هو العقل. فإن قيل لهم: كيف ذلك؟ قالوا: إن السمع إنما جاء عن الأنبياء والرسل، والدليل على صدق الرسول هو معجزته، ومعجزته حكم عليها بكونها معجزة بحكم العقل، فإذا قدمنا الدليل السمعي على العقلي؛ لزم الشك في الدليل العقلي المصدق للمعجزات، فيلزم على هذا الإسقاط للسمع والعقل. وهذا كله سفسطة وتناقض في الكلام العقلي؛ والجواب عن ذلك من وجهين: الوجه الأول: أن القول بأن ثمة تعارضاً بين العقل والنقل خطأ من جهة العقل نفسه؛ لأنه يلزم كضرورة أولية أن تكون الدلائل السمعية مجردة من العقل.

الوجه الثاني: لو فرض أن ثمة تعارضاً بين العقلي والسمعي، فإن ما كان عقلياً امتنع أن يكون معارضاً للسمع، إلا أن يكون عقلاً فاسداً وما كان فاسداً امتنع أن يكون معارضاً للصواب، فإن السمع كله صادق، فما كان صادقاً امتنع أن يعارضه صادق؛ لأنه يلزم أن يكون بين الصادقين تمانع، ومعلوم أن الصادقين لا يمكن أن يكونا متناقضين أبداً، فعلم بذلك أن السمع لا يعارضه بنفس الأمر إلا عقلي ليس صادقاً؛ لأن العقلي إما أن يكون صادقاً، وإما أن يكون كاذباً. فإن كان كاذباً وقد عارض سمعياً صادقاً، فإن القاعدة: أن الصادق إذا عارضه كاذب قدم الصادق. فإن قالوا: إن الدليل العقلي لا ينقسم إلى صادق وكاذب؛ بل إن العقل كله صادق. فيقال: إن العقل إما أن يكون صادقاً، وإما أن يكون كاذباً، وإما أن يكون بعضه صادقاً وبعضه كاذباً، ومنازعتهم مبنية على كل واحد من هذه الأوجه الثلاثة، فإن قالوا: إن العقل كله صادق، لزم من ذلك امتناع التعارض؛ لأنه يمتنع أن يتعارض الصادقان، وإن قالوا: إن العقل جميعه كاذب، لزم من ذلك إبطال العقل وتعظيم السمع، وإن قالوا: إن العقل منه ما هو صادق، ومنه ما هو كاذب، قيل: ما كان كاذباً من العقل فإنه يرد، وما كان صادقاً منه فإنه يمتنع أن يعارض السمع. وهناك أوجه كثير في مسألة درء تعارض العقل والنقل، وأن الشريعة لا يمكن أن تعارض حكماً من أحكام العقل الصحيح، وأما العقل الفاسد فإنه متسلسل عند بني آدم، وهو من الأحكام الفاسدة،

وهو الظن، ولذلك فإن ما يذكره الكفار على سبيل القضاء في الحكم العقلي، سماه الله في القرآن بالظن فقال: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾ [النجم: ٢٣] ففي باب الحكم العقلي نجد أن حجتهم حجة ظنية، وفي موارد الإرادات والأحوال والسلوكيات وما إلى ذلك نجد أن موجب القبول عندهم وعدم القبول هو هوى النفس؛ بخلاف أهل الإيمان، فإنهم في باب الإرادات والأحوال والسلوكيات لا يكون المحرك لهم هو هوى النفس، وفي باب العقليات لا يكون المحرك لهم هو الظن، وإنما العلم اليقيني. قال المصنف رحمه الله: (ثم إنهم قد يتنازعون في الأصول التي يتوقف إثبات النبوة عليها). إثبات النبوة يكون بأصل العقل، وقد تثبت النبوة بغير العقل، أي: بغير دليل معجزة، وإلا فليس هناك شك أن المجنون الذي نزع عقله من أوله إلى آخره لا يستوعب هذه المسائل على التفصيل، ولذلك فإن هرقل كما جاء عن ابن عباس في الصحيحين وغيرهما لما سأل أبا سفيان عن صفات النبي ﷺ، لم يسأله عن حدوث المعجزات الخارقة للعادة، كخروج الماء من بين أصابعه، ونحو ذلك، إنما سأله عن نسبه، وعن يتبعه، وعن أبيه، وهل كان ملكاً؟ ... إلخ، وهذه ليست معجزات، إنما هي صفات، ولذلك قال هرقل: إن يكن ما تقول به حقاً فإنه نبي، وقد كنت أعلم أنه خارج، ولم أكن أظنه منكم ... إلخ. إذاً النبوة تثبت بالمعجزة، وتثبت بغيرها، والمقصود بالمعجزة هنا: الآية الخارقة للعادة. وقوله:

(وأن العلم بالصانع لا يمكن إلا بإثبات حدوثه)، أي: بإثبات حدوث العالم، وأن إثبات حدوث العالم لا يكون إلا بإثبات كونه جسمًا، ومن هنا قالوا: إن الصفات تنفي؛ لأنها تستلزم التجسيم. قال رحمه الله: (وحدوثها يعلم إما بحدوث الصفات، وإما بحدوث الأفعال القائمة بها، فيجعلون نفي أفعال الرب ونفي صفاته من الأصول التي لا يمكن إثبات النبوة إلا بها). فمن قال: إن حدوثها يعلم بحدوث الصفات، فهذا طريق لقوم من أهل الكلام، ومن قال: إن حدوثها يعلم بحدوث الأفعال القائمة بها، فهذا طريق آخر، ولذلك فإن المعتزلة نفت سائر الصفات؛ لأنه لو ثبتت صفة عندهم تقوم بذات الرب؛ لبطل الدليل المصحح عندهم لحدوث العالم، وكذلك متكلمة الصفاتية نفوا ما يتعلق بالصفات الفعلية التي يسمونها: حلول الحوادث؛ لأنهم لو أثبتوها لبطل عندهم الدليل المصحح لحدوث العالم، والدليل المصحح لحدوث العالم هو الدليل المصحح لوجود الصانع. [يوسف الغفيص (ص: ٢٥٩)].



ثم هؤلاء لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على نقيض قولهم، لظنهم أن العقل عارض السمع وهو أصله، فيجب تقديمه عليه، والسمع إما أن يؤوّل، وإما أن يُفوّض. وهم أيضاً عند التحقيق: لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على وفق قولهم، لما تقدم. وهؤلاء يضلون من وجوه، منها: ظنهم أن السمع دَلٌّ بطريق الخبر المجرد، وليس الأمر كذلك، بل القرآن بيّن من الدلائل العقلية التي تعلم بها المطالب الدينية ما لا يوجد مثله في كلام أئمة النظر، فتكون هذه المطالب شرعية عقلية. ومنها: ظنهم أن الرسول لا يُعلم صدقه إلا بالطريق المعيّنة التي سلكوها، وهم مخطئون قطعاً في انحصار طريق تصديقه فيما ذكره، فإن طرق العلم بصدق الرسول كثيرة، كما قد بسط في غير هذا الموضع. ومنها: ظنهم أن تلك الطريق التي سلكوها صحيحة، وقد تكون باطلة. ومنها: ظنهم أن ما عارضوا به السمع معلوم بالعقل، ويكونون غالطين في ذلك، فإنه إذا وزن بالميزان الصحيح وُجد ما يعارض الكتاب والسنة من المجهولات لا من المعقولات، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن من صفات الله تعالى ما قد يعلم بالعقل، كما يعلم أنه عالم وأنه قادر وأنه حي، كما أرشد إلى ذلك قوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤].



بين الشيخ رحمه الله وجوهاً من ضلال هؤلاء في مذهبهم واستدلالهم، وهي: أولاً: أنهم لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على نقيض قولهم، بل ولا على ما يوافق قولهم، لظنهم أن العقل عارض السمع وهو أصله، فيجب تقديمه عليه، ويجب تأويل السمع أو تفويضه. ثانياً: ظنهم أن السمع قد دل على هذه الأصول التوحيد والنبوة والمعاد بطريق الخبر المجرد، وليس الأمر كذلك، بل القرآن بين من الدلائل العقلية التي تعلم بها المطالب الدينية ما لا يوجد مثله في كلام أئمة النظر، فتكون هذه المطالب شرعية عقلية كما تقدم. ثالثاً: ظنهم أن الرسول لا يعلم صدقه إلا بالطريق المعينة التي سلكوها، وهم مخطئون قطعاً في انحصار طريق تصديقه فيما ذكروه، فإن طرق العلم بصدق الرسول كثيرة. رابعاً: ظنهم أن تلك الطريق المذكورة التي سلكوها صحيحة، وهي باطلة. خامساً: ظنهم أن ما عارضوا به السمع معلوم بالعقل، وهم غالطون في ذلك، فإن كل ما تُعارض به نصوص الكتاب والسنة، هو من المجهولات لا من المعقولات. [عبد الرحمن البراك (ص: ٥٥٢)].

قوله: (فإن طرق العلم بصدق الرسول كثيرة) بسط المؤلف هذه المسألة في عدة مواضع^(١). فقال رحمه الله: «قد ذكرنا في غير هذا الموضع أن النبوة تعلم بطرق كثيرة، وذكرنا طرقاً متعددة في معرفة النبي الصادق والمنتبئ الكذاب، غير طريق المعجزات. فإن الناس كلما قويت حاجتهم إلى معرفة الشيء، يسر الله أسبابه، كما يسر ما كانت حاجتهم إليه في أبدانهم أشد. فلما كانت حاجتهم إلى النفس والهواء أعظم منها إلى الماء، كان مبدولاً لكل أحد في كل وقت، ولما كانت حاجتهم إلى الماء أكثر من حاجتهم إلى القوت، كان وجود الماء أكثر. فلما كانت حاجتهم إلى معرفة الخالق أعظم، كانت آياته ودلائل ربوبيته وقدرته وعلمه ومشيتته وحكمته أعظم من غيرها. ولما كانت حاجتهم إلى معرفة صدق الرسول بعد ذلك، أعظم من حاجتهم إلى غير ذلك، أقام الله سبحانه من دلائل صدقهم، وشواهد نبوتهم، وحسن حال من اتبعهم، ونجاته وبيان ما يحصل له من العلم النافع والعمل الصالح، وقبح حال من خالفهم وشقاوته وجهله وظلمه، ما يظهر لمن تدبر ذلك، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠]»^(٢). [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٥٣)].

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/٦٦، ١٠/١٢٩). وشرح الأصبهانية (٢/٥٠٠).

(٢) الجواب الصحيح (٣/٢٧٣).

وقول المصنف: (ثم هؤلاء لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على نقيض قولهم، لظنهم أن العقل عارض السمع وهو أصله فيجب تقديمه عليه، والسمع إما أن يؤوّل، وإما أن يُفوّض. وهم أيضا عند التحقيق لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على وفق قولهم، لما تقدم). أي: أنهم بنوا أصول مسائل الاعتقاد على عقولهم وفلسفتهم ومنطقهم، ولم يبنوا أصل هذه المسألة على كتاب أو على سنة، وإن شئت فانظر في كتبهم، لن تجد لهم دليلاً من الكتاب أو السنة في هذه المسائل، بل إنهم لا يقبلون هذا. ولذلك هم أسسوا ما يسمّى قانون التأويل، وقانون التأويل يقول: إذا تعارض العقل والنقل فأيهما يقدم؟ فقالوا بالترتيب المنطقي - قالوا: إما أن يُجمَعَ بين الأمرين، أي: نأخذ بالعقل والنقل وهذا لا يمكن؛ لأن العقل مثلاً يقول: لا، والنقل يقول: نعم، فكيف تجمع بين لا ونعم في وقت واحد؟ هل هذا يمكن؟ فقالوا: لا يمكن الجمع بين النقيضين أو الجمع بين الضدين. المقصود بالنقيضين أو بالضدين أن أحدهما يقول: لا، والثاني يقول: نعم، فلئن كان النص يقول للعلوّ: نعم، أو للاستواء نعم، فإن عقولهم تقول: لا، فقالوا: يستحيل الجمع بين الضدين ويستحيل ترك الأمرين. أي: أن نترك العقل والنقل. وقالوا بعد ذلك: إما أن يقدم العقل على النقل أو يقدم النقل على العقل، فقالوا: لو قدمنا النقل على العقل، فعلى حد زعمهم، العقل هو الأصل والنقل فرع، فيقولون: تقديم الفرع على

الأصل فيه إبطالٌ للأصل والفرع^(١). انظر ترتيبهم، قالوا: لو قدمنا النقل على العقل فإن في ذلك إبطال للأصل والفرع؛ لأن النقل فرع والعقل أصل^(٢). وقول المصنف: (وهؤلاء يضلون من وجوه: منها ظنهم أن السمع بطريق الخبر تارة، وليس الأمر كذلك، بل القرآن بين من الدلائل العقلية التي تعلم بها المطالب الدينية ما لا يوجد مثله في كلام أئمة النظر، فتكون هذه المطالب شرعية عقلية)، هذه المسألة هي التي شرحها المصنف في هذه القاعدة وقد تقدم الكلام عليها ورد دعوى من زعم أن النصوص الشرعية لم تشتمل على الأدلة العقلية، وأكد المصنف هنا أن النصوص الشرعية اشتملت على الكثير من الدلائل العقلية التي تعلم بها المطالب الدينية بما لا يوجد مثله في الطرق التي استخدمها أئمة أهل الكلام، وأن الأدلة الشرعية منها ما هو شامل للأمرين الشرعي والعقلي. وقول المصنف: (ومنها ظنهم أن الرسول لا يعلم صدقه إلا بالطريق المعينة التي سلكوها، وهم مخطئون قطعاً في انحصار طريق تصديقه فيما ذكره، فإن طرق العلم بصدق الرسول كثيرة، كما قد بسط في غير هذا الموضع). فهم يجعلون العقل هو الأصل في إثبات وجود الله تعالى، ويجعلون العقل هو الأصل في إثبات نبوة النبي ﷺ، فبالتالي جعلوا من العقل أصلاً يعتمدون

(١) انظر: أساس التقديس لفخر الدين الرازي (ص: ٢٢٠).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية (١ / ٤).

عليه ويرجعون إليه في هذين البابين. فبعد هذا، على زعمهم الشرع جاء وَتَفَرَّعَ عن هذا الأصل - أي: عن العقل - فإنه إذا أُثبتت بُبُوَّةُ النبي أثبت ما جاء به النبي. فالعقل عندهم هو الأصل، وتفرع عنه إثبات بُبُوَّةُ النبي، ثم تفرع عنه إثبات ما جاء به النبي الذي هو الوحي. فعلى هذا الترتيب عندهم أنه مادام العقل هو الأصل وما جاء به النبي ﷺ هو الفرع، فلو أنك قدّمت ما جاء به النبي ﷺ فإنك بذلك أبطلت الأصل. وإبطال الأصل بالفرع، فيه إبطال للأصل والفرع^(١)، هكذا يرتّبون هذا الترتيب المنطقي الفلسفي. وإذا قال القائل الرسول ﷺ إنما عرف صدقه بأدلة عقلية، وأنه لا بد له من الأدلة العقلية؛ فهذا صحيح لكن تلك الأدلة العقلية التي بها يعرف صدق الرسل هي مما بينه الرسول ﷺ وأرشد إليها القرآن على أحسن الوجوه وأكملها. قال الشيخ صالح آل الشيخ: ونبوة الأنبياء أو رسالة الرسل بما تحصّل؟ وكيف يُعرف صدقهم؟ وما الفرق ما بين النبي والرسول وبين عامة الناس، أو من يدّعي أنّه نبي أو رسول، أو من يأتي بالأخبار المغيبة، أو يجري على يديه شيء من الخوارق؟ والجواب عن ذلك: أنّ المتكلمين في العقائد نظروا في هذا على جهات من النظر. ونقدّم قول غير أهل السنة، ونبيّن لكم قول السلف وأهل السنة والجماعة في هذه المسألة العظيمة. وهي من المسائل التي يقل تقريرها في كتب الاعتقاد مُفَصَّلَة.

(١) انظر: أساس التقديس لفخر الدين الرازي (ص: ٢٢٠).

فنقول: إِنََّّ طريقة إثبات نبوة الأنبياء وإرسال الرسل للناس فيه مذاهب: المذهب الأول: أَنَّ الرسل والأنبياء لديهم استعدادات نفسية راجعة إلى القوى الثلاث والصفات الثلاث وهي السمع والبصر والقلب، فإنه يكون عنده قوة في سمعه، فيسمع الكلام؛ كلام الملائ الأعلى، وعنده قوة في قلبه، فيكون عنده تخيلات أو يتصور ما هو غير مرئي، وعنده بصر أيضا قوي يبصر ما لا يبصره غيره. وهذه طريقة باطلة، وهي طريقة الفلاسفة الذين يجعلون النبوة من جهة الاستعدادات البشرية، لا من جهة أنها وحي وإكرام واصطفاء من الله جل جلاله. المذهب الثاني: قول من يقول إِنَّ النبوة والرسالة طريق إثباتها والدليل عليها هو المعجزات. وهذا قول المعتزلة والأشاعرة وطوائف من المتكلمين، وتبعهم ابن حزم وجماعة، وجعلوا الفرق ما بين النبي وغيره هو أَنَّ النبي يجري على يديه خوارق العادات. فمنهم من التزم وهم المعتزلة وابن حزم في أَنَّهُ ما دام الفرق هو خوارق العادات وهي المعجزات فإذا لا يُثَبَّتُ خارقٌ لغير نبي. فأنكروا السحر والكهانة، وأنكروا كرامات الأولياء، وأنكروا ما يجري من الخوارق؛ لأجل أن لا يلتبس هذا بهذا وجعلوا ذلك مجرد تخيل في كل أحواله. المذهب الثالث: هو مذهب أهل السنة والجماعة والسلف الصالح فيما قرره أئمتهم وهو أَنَّ النبوة والرسالة دليلها وبرهانها متنوع، ولا يُحصَرُ القول بأنها من جهة المعجزات الحسية التي تُرى أو تجري على يدي النبي

والولي. فمن الأدلة والبراهين لإثبات النبوة والرسالة: أولاً: الآيات والبراهين. ثانياً: ما يجري من أحوال النبي في خبره وأمره ونهيه وقوله وفعله مما يكون دالاً على صدقه بالقطع. ثالثاً: أن الله عز وجل ينصر أنبياءه وأوليائه ويمكن لهم، ويخذل مدعي النبوة ويؤيد أولئك ولا يجعل لهم انتشاراً كبيراً. وهذه ثلاثة أصول^(١). فالأدلة العقلية التي تستحق أن تسمى أدلة عقلية على المطالب العالية الإلهية وهي الإيمان بالرب تعالى والإيمان بكتبه ورسله والإيمان باليوم الآخر والعمل الصالح الذي به يسعد الناس وينجون من العذاب في الدنيا والآخرة، قد دل عليه القرآن أحسن دلالة وبينه أحسن بيان، بل ضرب الله في القرآن من كل مثل وجميع ما يذكره الناس في هذا الباب متكلمهم ومتفلسفهم ما كان فيه حقاً فقد جاء القرآن به وبأحسن منه على أكمل الوجوه، بل ما جاءت به النبوات في التوراة والإنجيل من المطالب الإلهية جاء القرآن بها وما حرفها فكيف بالأمور التي تعرف بمجرد العقل من غير وحي من السماء في هذا الباب فإن معرفة هذه أيسر فإذا كان القرآن قد اشتمل على معاني الكتب فكيف لا يشتمل على هذه^(٢). وقد جاء الوحي مخاطباً عقول الناس وألبابهم، في إقامة الحجة عليهم فيما يلزمهم من أمور الاعتقاد ومنها عقيدة النبوة، وهذا أمر مجمع عليه بين

(١) المصدر: شرح العقيدة الطحاوية للشيخ صالح آل الشيخ ضمن الموسوعة الشاملة.

(٢) بيان تلييس الجهمية (٨ / ٥٢٩).

كل من طالع نصوص الوحي. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «جميع الطوائف حتى أئمة الكلام والفلسفة معترفون باشتغال ما جاءت به الرسل على الأدلة الدالة على معرفة الله وتصديق رسله»^(١). والوحي في مخاطبته لعقول الناس، خاطبهم بأقرب الطرق إلى العقل وأسهلها؛ حيث يفهم حججه العامي قبل العالم، ويزداد الذكي والعالم يقينا، كلما ازداد مطالعة وتدبرا لها. قال ابن القيم: «والله سبحانه حاج عباده على ألسن رسله وأنبيائه، فيما أراد تقريرهم به وإلزامهم إياه، بأقرب الطرق إلى العقل، وأسهلها تناولا، وأقلها تكلفا وأعظمها غناء ونفعاً، وأجلها ثمرة وفائدة، فحججه سبحانه العقلية التي بينها في كتابه، جمعت بين كونها عقلية سمعية ظاهرة، واضحة، قليلة المقدمات، سهلة الفهم، قريبة التناول، قاطعة للشكوك والشبه، ملزمة للمعاند والجاحد، ولهذا كانت المعارف التي استنبطت منها في القلوب أرسخ ولعموم الخلق أنفع. وإذا تتبع المتبع ما في كتاب الله مما حاج به عباده في إقامة التوحيد، وإثبات الصفات، وإثبات الرسالة والنبوة، وإثبات المعاد وحشر الأجساد، وطرق إثبات علمه بكل خفي وظاهر، وعموم قدرته ومشيتته، وتفرد به بالملك والتدبير، وأنه لا يستحق العبادة سواه، وجد الأمر في ذلك على ما ذكرناه، من تصرف المخاطبة منه سبحانه في ذلك على أجل وجوه الحجاج، وأسبقها إلى القلوب،

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٥٣).

وأعظمها ملائمة للعقول، وأبعدها من الشكوك والشبه، في أوجز لفظ وأبينه وأعذبه وأحسنه وأرشقه وأدله على المراد^(١). فلذا على المسلم وغير المسلم إذا أراد أدلة عقلية على صحة النبوة؛ فعليه أن يطالع نصوص الوحي ويتدبرها، فلن يجد أدلة أقوى مما أرشد إليه الوحي. ثانيا: عند تدبر أدلة الوحي على عقيدة النبوة، نراها ترجع إلى أمرين: الأمر الأول: شخصية النبي ﷺ. والأمر الثاني: ما جاء به. ويجمعهما قول الله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ ﴿٦٨﴾ أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ﴿٦٩﴾ أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ ۚ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَكَثُرَهُم لِلْحَقِّ كَافِرُونَ ﴿٧٠﴾﴾ [المؤمنون: ٦٨-٧٠] قال ابن القيم رحمه الله تعالى: «فدعاهم سبحانه إلى تدبر القول، وتأمل حال القائل، فإن كون القول للشيء كذبا وزورا، يعلم من نفس القول تارة، وتناقضه واضطرابه، وظهور شواهد الكذب عليه، فالكذب باد على صفحاته، وباد على ظاهره وباطنه، ويعرف من حال القائل تارة، فإن المعروف بالكذب والفجور والمكر والخداع، لا تكون أقواله إلا مناسبة لأفعاله، ولا يتأتى منه من القول والفعل ما يتأتى من البار الصادق، المبرأ من كل فاحشة وغدر، وكذب وفجور، بل قلب هذا وقصده وقوله وعمله يشبه بعضه بعضا، وقلب ذلك وقوله وعمله وقصده يشبه بعضه بعضا. فدعاهم سبحانه إلى تدبر القول

(١) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٦٠).

وتأمل سيرة القائل وأحواله وحينئذ تتبين لهم حقيقة الأمر، وأن ما جاء به في أعلى مراتب الصدق^(١). وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «بين سبحانه من حاله، ما يعلمه العامة والخاصة، وهو معلوم لجميع قومه الذين شاهدوه، متواتر عند من غاب عنه، وبلغته أخباره من جميع الناس، أنه كان أمياً لا يقرأ كتاباً، ولا يحفظ كتاباً من الكتب، لا المنزلة ولا غيرها، ولا يقرأ شيئاً مكتوباً، لا كتاباً منزلاً ولا غيره، ولا يكتب يمينه كتاباً، ولا ينسخ شيئاً من كتب الناس المنزلة ولا غيرها. ومعلوم أن من يعلم من غيره، إما أن يأخذ تلقيناً وحفظاً، وإما أن يأخذ من كتابه، وهو لم يكن يقرأ شيئاً من الكتب من حفظه، ولا يقرأ مكتوباً، والذي يأخذ من كتاب غيره، إما أن يقرأه، وإما أن ينسخه، وهو لم يكن يقرأ ولا ينسخ^(٢). وقال الله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ [يوسف: ٣]. وقال الله تعالى مقيماً الحجة على أهل الكفر من قريش: ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَبُكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ١٦]. قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله تعالى: «في هذه الآية الكريمة حجة واضحة على كفار مكة؛ لأن النبي ﷺ لم يبعث

(١) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٦٩).

(٢) الجواب الصحيح (٥/ ٣٣٨).

إليهم رسولا حتى لبث فيهم عمرا من الزمن، وقدر ذلك أربعون سنة، فعرفوا صدقه، وأمانته، وعدله، وأنه بعيد كل البعد من أن يكون كاذبا على الله تعالى، وكانوا في الجاهلية يسمونه الأمين، وقد ألقمهم الله حجرا بهذه الحجة في موضع آخر، وهو قوله: ﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾ [المؤمنون: ٦٩]، ولذا لما سأل هرقل ملك الروم أبا سفيان، ومن معه عن صفاته ﷺ، قال هرقل لأبي سفيان: هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ قال أبو سفيان: فقلت: لا. وكان أبو سفيان في ذلك الوقت زعيم الكفار، ورأس المشركين ومع ذلك اعترف بالحق، والحق ما شهدت به الأعداء. فقال له هرقل: فقد أعرف أنه لم يكن ليدع الكذب على الناس، ثم يذهب فيكذب على الله. أخرجه البخاري (٤٥٥٣)، ومسلم (١٧٧٣). ولذلك وبخهم الله تعالى بقوله هنا: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(١). وقال ابن القيم رحمه الله تعالى: «الحجة الثانية: أني قد لبث فيكم عمري إلى حين أتيتكم به، وأنتم تشاهدوني وتعرفون حالي، وتصحبوني حضرا وسفرا، وتعرفون دقيق أمري وجليله، وتحققون سيرتي هل كانت سيرة من هو من أكذب الخلق وأفجرهم وأظلمهم؟! فإنه لا أكذب ولا أظلم ولا أقبح سيرة ممن جاهر ربه وخالفه بالكذب والفرية عليه، وطلب إفساد العالم وظلم النفوس والبغي في الأرض بغير الحق. هذا وأنتم تعلمون أني لم أكن

(١) أضواء البيان (٢/ ٥٦٣).

أقرأ كتاباً ولا أخطه بيمينى، ولا صاحبت من أتعلم منه؛ بل صحبتكم أنتم في أسفاركم لمن تتعلمون منه وتسالونه عن أخبار الأمم والملوك وغيرها ما لم أشارككم فيه بوجه، ثم جئتكم بهذا النبأ العظيم الذي فيه علم الأولين والآخرين وعلم ما كان وما سيكون على التفصيل. فأى برهان أوضح من هذا^(١). الأمر الثانى: تأمل ما جاء به النبى ﷺ. فما جاء به النبى ﷺ من أخبار الغيب الماضية والمستقبلية، تقطع بأن هذه الأخبار قد نبئ بها من خالق هذا الكون سبحانه وتعالى العالم، بما كان وما سيكون. كما قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرِيماً وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ [آل عمران: ٤٤]. وقال تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ [يوسف: ١٠٢]. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «كان يخبرهم بالأمور الماضية خبراً مفصلاً، لا يعلمه أحد إلا أن يكون نبياً، أو من أخبره نبى، وقومه يعلمون أنه لم يخبره بذلك أحد من البشر، وهذا مما قامت به الحجة عليهم، وهم مع قوة عداوتهم له وحرصهم على ما يطعنون به عليه، لم يمكنهم أن يطعنوا طعناً يقبل منهم، وكان علم سائر الأمم بأن قومه المعادين له، المجتهدين في الطعن عليه، لم يمكنهم أن يقولوا: إن هذه الغيوب علمها إياه بشر. فوجب على

(١) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٧١).

جميع الخلق أن هذا لم يعلمه إياها بشر؛ ولهذا قال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾ [هود: ٤٩] فأخبر أنه لم يكن يعلم ذلك هو ولا قومه، وقومه تقر بذلك^(١). وكان ﷺ يبلغ بما سيقع في المستقبل، فيقع كما نُبئ به. كقوله تعالى: ﴿الْم ۝ غُلِبَتِ الرُّومُ ۝ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ [الروم: ١-٤]. وإخبار الوحي بمثل هذا كثير فمنه ما وقع، ومنه ما هو واقع ومستمر، يدل دلالة قاطعة لكل عاقل أن ما جاء به النبي ﷺ هو وحي من خالق هذا الكون العالم به؛ وبهذا ألزم الله عقول الناس. قال الله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ أَكُتِّبَتْهَا فِيهِ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ۝ قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ۝﴾ [الفرقان: ٥-٦]. والتشريعات التي جاء بها النبي ﷺ قاطعة بصدق نبوته، فقد أتى بنظام تشريعي وأخلاقي وتربوي متكامل لا تنافر فيه، وفي الوقت نفسه قابل للتطبيق وموافق لفطر الناس، وواقع الناس، أفرادا ومجتمعات، على مر التاريخ شاهد على ذلك، فكلما طبقت هذه التشريعات والآداب في الواقع، صلح الناس وسعدوا، وكلما ابتعدوا عنها فسدوا وشقوا، وهذا كله يظهر صدق قول الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ

(١) الجواب الصحيح (١/٤٠٣).

لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿[النساء: ٨٢] وفي المقابل: ما زال أهل الذكاء من الناس يبحثون ويفتشون عن منهج تشريعي وأخلاقي يصلح الناس، يبدأ السابق، ويبنى على نتائجه اللاحق، والجهود متظافرة في جميع التخصصات كما نرى في هذا الزمن للوصول إلى هذا الهدف، لكنهم عاجزون عن ذلك، لا يرقعون جانباً إلا وظهر الخرق في جانب آخر، وهذا الواقع يقضي أن ما جاء به النبي ﷺ، ليس مصدره بشرياً؛ وإنما نبى به من خالق هذا الخلق العالم به وبما يصلحه. قال الله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]^(١). وقول المصنف: (ومنها ظنهم أن تلك الطريق التي سلكوها صحيحة، وقد تكون باطلة). ولمناقشة أصل المتكلمين القاضي بتقديم العقل على النقل عند التعارض يقال: هذا القانون مبني على ثلاث مقدمات: ثبوت التعارض بين العقل والنقل. وانحصار التقسيم في الأقسام الأربعة المذكورة. وبطلان الأقسام الثلاثة ليتعين ثبوت القسم الرابع، أي: تقديم العقل. وهذه المقدمات كلها متهافة لا تقوم على أساس من الشرع، ولا من

(١) المصدر: موقع الإسلام سؤال وجواب. السؤال رقم (٢٩٨٣٥١). وللفادة في مثل هذا الموضوع ينصح بمطالعة كتاب النبأ العظيم للشيخ محمد بن عبد الله دراز رحمه الله تعالى. وكتاب الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد للشيخ سعود بن عبد العزيز العريفي. وكتاب براهين النبوة للدكتور سامي عامري.

العقل السليم، وإثبات تهافتها من وجوه: الوجه الأول: أن هذا التقسيم باطلٌ من أصله، والتقسيم الصحيح أن يقال: إذا تعارض دليان سمعيان أو دليان عقليان أو دليان سمعي وعقلي، فلا يخلو الأمر إما أن يكونا قطعيين، وإما أن يكونا ظنيين، وإما أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً، وعلى هذا الأساس يجري الحكم لأحدهما أو عليه. فيقال: أما القطعيان فلا يمكن تعارضهما؛ لأن الدليل القطعي هو الذي يستلزم مدلوله قطعاً، فلو تعارضا لزم الجمع بين النقيضين، وإن كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً تعيّن تقديم القطعي سواء كان عقلياً أو سمعياً، نظراً لقطعية دلالاته لا بكونه عقلياً أو سمعياً وإن كانا ظنيين صرنا إلى الترجيح،، ووجب تقديم الراجح سمعياً كان أو عقلياً، وعلى هذا فقولهم: إذا تعارض العقل والنقل؛ فإما أن يريدوا القطعيين فلا نسلم إمكان التعارض بينهما، وإما أن يريدوا به الظنيين، فالتقديم للراجح، وإما أن يريدوا ما يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً، فالقطعي هو المقدم، فإن قُدِّر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لأنه قطعي لا لأنه عقلي، فعلم بهذا أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ فادح، وأن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ، وأن جعل سبب التأخير والإطراح كون النقل نقلية خطأ. وهذا الوجه يقضي على مقدمتهم الثانية والثالثة. الوجه الثاني: قولهم: «العقل أصل النقل» ممنوع؛ فإنما هو ثابت في نفس الأمر ليس موقوفاً على علمنا به، فعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في نفس

الأمر، فما أخبر به الصادق المصدوق هو ثابت في نفسه، سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه، وسواء صدقه الناس أو لم يصدقوه، كما أن الرسول ﷺ حق، وإن كذبه من كذبه، ووجود الرب تعالى وثبوت أسمائه وصفاته حق، وإن جهله من جهله، أو جحد من جحده، وعلى هذا فليس القدح في العقل قدحاً في الحقائق الثابتة بالسمع. وهذا واضح إن شاء الله. الوجه الثالث: أن العقل الصريح السليم لا يعارض النقل الصحيح، إذا كان الدليل السمعي ثابتاً في نفسه، ظاهر الدلالة بنفسه على المراد، لم يكن ما عارضه من العقليات إلا خيالات فاسدة، وأوهاماً كاسدة، ومقدمات كاذبة، إذا تأملها العاقل حق التأمل وجدها مخالفةً لصريح المعقول، وهذا ثابت في كل دليل عقلي خالف دليلاً سمعياً صحيح الدلالة، وعليه إذا عارض هذا المسمى دليلاً عقلياً السمع وجب إطرأحه لفساده وبطلانه. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «من أسباب ضلال كثير من الناس أنهم ظنوا أن ما يقوله هؤلاء المبتدعون هو الشرع المأخوذ عن الرسول ﷺ وليس الأمر كذلك، بل كل ما عُلم بالعقل الصريح فلا يوجد عن الرسول ﷺ إلا ما يوافقه ويصدق»^(١). وقال ابن القيم رحمه الله: «إن ما عُلم بصريح العقل الذي لا يختلف فيه العقلاء لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، ولا يأتي بخلافه، ومن تأمل ذلك فيما تنازع العقلاء فيه من المسائل الكبار وجد ما خالف النصوص

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٢٨).

الصحيحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها^(١). وقد يقال: إن المعارضة ثابتة بين العقل وبين ما يفهم بظاهر اللفظ، وليست ثابتة بين العقل وبين ما أخبر به الرسول ﷺ. والجواب: أن هذا الكلام يغير صورة المسألة، فتصير هكذا: إذا تعارض الدليل العقلي وما ليس بدليل صحيح وجب تقديم العقلي، وهذا كلام لا فائدة فيه، ولا حاصل له، وكل عاقل يعلم أن الدليل لا يترك لما ليس بدليل، وكلام المبلغ الأمين يستحيل أن يكون ظاهراً في غير المراد ويتركه من غير بيان، فإن أمانة التبليغ تنافي ذلك. الوجه الرابع: أنه لو قدر وقوع تعارض الشرع والعقل لوجب تقديم الشرع لا العقل وذلك لأمر: أولاً: أن العقل قد صدّق الشرع ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره، ومعلوم أن الشرع لم يصدّق العقل في كل ما أقرّه أو أخبر به. ثانياً: أن العقل دلّ على صدق رسول الله ﷺ فيما أخبر، وعلى وجوب طاعته فيما أمر. ثالثاً: أن العقل يغلط كما يغلط الحس بل أكثر، فإذا كان حكم الحس من أقوى الأحكام ويعتريه الغلط؛ فما ظنك بالعقل. رابعاً: أن العقل له حدود يقف عندها ولا يستطيع أن يتجاوزها، خصوصاً فيما يتعلّق بالله وصفاته وما أخبر به من أمور الغيب، وأما الشرع فلا يقارن بالعقل في هذا المجال، بل ولا في غيره، قال ابن القيم: «إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل، لأن الجمع بين المدلولين، جمع بين النقيضين،

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ٨٢٩).

وإبطالهما معاً إبطال للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع، لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر الرسول، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا بطلت دلالته لم يصح أن يكون معارضاً للنقل؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة الدليل^(١). الوجه الخامس: أن العقل مع الوحي كما العامي مع المفتي، بل ودون ذلك بمراتب كثيرة، فإن المقلد يمكن أن يصير عالماً، ولا يمكن للمفتي أن يصير نبياً ورسولاً يوحى إليه. فلو دلّ مقلد مقلداً آخر على مفتٍ عالم فأفتاه، ثم اختلف المفتي والدال فإن الواجب المحتم على المستفتي قبول قول المفتي دون المقلد الذي دلّ عليه وعرفه به، فلو قال له الدال: الصواب معي دون المفتي؛ لأنني أنا الأصل في علمك بأنه مفتٍ، فإذا قدّمت قوله على قولي قدحت في الأصل الذي به عرفت أنه مفتٍ، فيلزم القدح في فرعه، لقال له المستفتي: أنت لما شهدت بأنه مفتٍ، شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك وموافقتي لك في هذا العالم المعين وهو كونه مفتياً لا يستلزم موافقتك في كل مسألة؛ لأن إصابتك الحق، في إدراك أنه مفتٍ لا يستلزم إصابتك الحق في كل شيء، بل يجب عليك تقليده كما يجب علي بشهادتك أنت، هذا مع العلم بأن المفتي يجوز عليه الخطأ، والعقل يعلم أن الرسول معصوم في خبره عن الله ولا يجوز عليه الخطأ. وهذا من أحسن الأمثلة المضروبة

(١) الصواعق المرسلة (١/٥١٦).

لنقل مع العقل، ويقضي على أصلهم الذي يقرر أن العقل أصل، والشرع فرع فيجب تقديم العقل. الوجه السادس: أن تقديم العقل على الشرع يتضمن القدح في العقل والشرع لأن العقل قد شهد للوحي بأنه أعلم منه، وأن نسبة علومه ومعارفه إلى الوحي أقل من خردلة إذا قورنت بجبل، فلو قدم حكم العقل عليه لكان ذلك قدحاً في شهادة العقل، وإذا بطلت شهادته بطل قبول قوله، قال العلامة ابن الوزير اليماني: «فإن قيل: تقديم العقل على السمع أولى عند التعارض؛ لأن السمع علم بالعقل فهو أصل، ولو بطل العقل بطل السمع والعقل معاً، وهذه من قواعد المتكلمين، قلنا: قد اعترضهم في ذلك المحققون بأن العلوم يستحيل تعارضها في العقل والسمع فتعارضها تقدير محال، فإنه لو بطل السمع أيضاً بعد أن دلَّ العقل على صحته لبطل أيضاً معاً؛ لأن العقل قد كان حكم بصحة السمع وأنه لا يبطل، فحين بطل السمع علمنا ببطلانه بطلان الأحكام العقلية»^(١). الوجه السابع: أن الحكم للعقل بالتقديم المطلق ممتنع متناقض؛ لأن كون الشيء معلوماً بالعقل أو غير معلوم بالعقل ليس صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية، فإن زيدا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه عمرو، كما أن الإنسان قد يعقل شيئاً ما في وقت، ويجهله في وقت آخر، فأكثر العقلاء مثلاً يعلمون أن كون العالم عالماً بلا علم وحيّاً بلا حياة ومريداً بلا

(١) إيثار الحق (ص: ١١٧) وأشار إلى أن ممن ذكر ذلك ابن تيمية وابن دقيق العيد والزركشي.

إرادة وسميعاً بصيراً بلا سمع ولا بصر محال بضرورة العقل، بينما يقول بعض المتكلمين: إن ذلك هو الواجب في حق الله تعالى مستدلين على ذلك بالعقل، وبهذا تعلم أن الرد إلى العقول عند النزاع لا يزيد المختلفين إلا اختلافًا واضطرابًا، وشكًا وارتبابًا، وعلى هذا لا يمكن الحكم بين الناس في موارد النزاع والاختلاف إلا بكتاب منزل من السماء يرجع الجميع إلى حكمه، وإلا فكل واحد من أرباب المعقولات يقول: عقلي بالثقة به أولى من عقل من ينازعني. وقول المصنف: (ومنها ظنهم أن ما عارضوا به السمع معلوم بالعقل، ويكونون غالطين في ذلك، فإنه إذا وزن بالميزان الصحيح وجد ما يعارض الكتاب والسنة من المجهولات لا من المعقولات، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع). يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فلو قيل بتقديم العقل على الشرع وليست العقول شيئاً واحداً بيئاً بنفسه، ولا عليه دليل معلوم للناس، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب، لوجب أن يحال الناس على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته، ولا اتفاق للناس عليه، وأما الشرع فهو في نفسه قول صادق، وهذه صفة لازمة لا تختلف باختلاف أحوال الناس، والعلم بذلك ممكن ورد الناس إليه ممكن، ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنة كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ

بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ [النساء: ٥٩]، فأمر الله تعالى المؤمنين عند التنازع بالرد إلى الله والرسول، وهذا يوجب تقديم السمع وهذا هو الواجب، إذ لو ردوا إلى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدتهم هذا الرد إلا اختلافًا واضطرابًا وشكًا وارتيابًا^(١). ومما يوكد عدم انضباط نتائج العقول خاصة في البحوث المتعلقة بأسماء الله تعالى وصفاته ذلك التعارض العجيب الذي نجده عند أهل المدرسة الواحدة من مدارس الكلام، انظر إلى قول الرازي وهو ينتقض الغزالي: «من الأصحاب من قال: السميع البصير أكمل ممن ليس بسميع، والواحد منا سميع بصير، فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منا أكمل من الله تعالى، وهو محال، وهذا ضعيف؛ لأن لقائل أن يقول: الماشي أكمل ممن لا يمشي، والحسن الوجه أكمل من القبيح، والواحد منا موصوف به، فلو لم يكن الله تعالى موصوفًا به لزم أن يكون الواحد أكمل من الله تعالى»^(٢). وبهذا يتبين خطورة الاعتماد على العقل المجرد في إثبات الصفات، حيث يفتح بابًا للإلزاميات واسعة. بينما الواقف مع النص لا يمكن إلزامه بشيء من ذلك والله الحمد والمنّة^(٣).

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/١٤٦).

(٢) محصل أفكار المتقدمين (ص: ١٢٤).

(٣) مقدمة ابن خلدون (ص: ٦٨٨).

قال ابن القيم: «والذين زعموا من قاصري العقل والسمع أن العقل يجب تقديمه على السمع عند تعارضهما، إنما أتوا من جهلهم بحكم العقل ومقتضى السمع، فظنوا ما ليس بمعقول معقولا، وهو في الحقيقة شبهات توهم أنه عقل صريح وليست كذلك، أو من جهلهم بالسمع إما لنسبتهم إلى الرسول ما لم يُرده بقوله، وإما لعدم تفريقهم بين ما لا يدرك بالعقول وبين ما تدرك استحالاته بالعقول، فهذه أربعة أمور أوجبت لهم ظن التعارض بين السمع والعقل: أحدها: كون القضية ليست من قضايا العقول. الثاني: كون ذلك السمع ليس من السمع الصحيح المقبول. الثالث: عدم فهم مراد المتكلم به. الرابع: عدم التمييز بين ما يحيله العقل وما لا يدركه»^(١). والأدلة على بطلان هذا القانون كثيرة، ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه المميز الذي صنفه من أجل نسف هذا القانون كتاب: «درء تعارض العقل والنقل»، ومن بعده تلميذه ابن القيم الذي اعتمد على شيخه واختصر ونقح وزاد في كتابه: «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة»، ومن هذه الردود: أولا: الدين كُامل فلا حاجة إلى عقل أو غيره لإتمامه، فإنه ما انتقل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى إلا وبلغ الرسالة، وأدى الأمانة، وأكمل الله به الدين، وأتم به النعمة، قال ابن القيم: «إن الله تعالى قد تمم الدين بنبيه ﷺ وكمله به، ولم يحوجه هو ولا أمته إلى عقل ولا نقل سواه ولا

(١) الصواعق المرسلة (٢/٤٥٩).

رأي ولا منام ولا كشف. قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وأنكر على من لم يكتف بالوحي، فقال: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٥١] ذكر هذا جوابا لطلبهم آية تدل على صدقه، فأخبر أنه يكفيهم من كل آية، فلو كان ما تضمنه من الإخبار عنه وعن صفاته وأفعاله واليوم الآخر يناقض العقل لم يكن دليلا على صدقه فضلا عن أن يكون كافيا^(١). ثانياً: لم يكن من طريقة السلف الصالح من الصحابة وأتباعهم تقديم معقولهم على النصوص، مع أنهم أكمل الناس عقلا وعلمًا وفقها، بل كانوا يعلنون النكير على من يقابل النصوص رأيه وعقله. قال ابن القيم: «أن الصحابة كانوا يستشكلون بعض النصوص ويوردون استشكالاتهم على النبي ﷺ فيجيبهم عنها، وكانوا يسألونه عن الجمع بين النصوص، ويوردون التي يوهم ظاهرها التعارض، ولم يكن أحد منهم يورد عليه معقولا يعارض النص البتة، ولا عرف فيهم أحد، وهم أكمل الأمة عقولا، عارض نصا بعقل، وإنما حكى الله تعالى ذلك عن الكفار... وقد كان السلف يشتد عليهم معارضة النصوص بآراء الرجال، ولا يقرون على ذلك، وكان ابن عباس يحتج في متعة الحج بسنة رسول الله ﷺ وأمره لأصحابه بها،

(١) الصواعق المرسلة (١/٤٩٧).

فيقولون له: إن أبا بكر وعمر أفردا الحج ولم يتمتعا، فلما أكثروا عليه قال: يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء، أقول: قال رسول الله ﷺ، وتقولون: قال أبو بكر وعمر. فرحم الله ابن عباس، كيف لو رأى قوما يعارضون قول رسول الله ﷺ بقول أرسطو وأفلاطون وابن سينا والفارابي وجهم بن صفوان وبشر المريسي وأبي الهذيل العلاف وأضرابهم؟^(١) ثالثاً: إن تقديم العقل على النقل هو نسفٌ للعقل والنقل معاً، فلا حجة بشيء بعد ذلك. قال ابن القيم: «تقديم العقل على الشرع يتضمن القدح في العقل والشرع؛ لأن العقل قد شهد الشرع والوحي بأنه أعلم منه، وأنه لا نسبة له إليه، وأن نسبة علومه ومعارفه إلى الوحي أقل من خردلة بالإضافة إلى جبل، فلو قدم حكم العقل عليه لكان ذلك قدحاً في شهادته، وإذا بطلت شهادته بطل قبول قوله، فتقديم العقل على الوحي يتضمن القدح فيه وفي الشرع، وهذا ظاهر لا خفاء به»^(٢). رابعاً: تقديم العقل على النقل أمر لا ينضبط ولا نهاية له؛ لأن لكل فرد وجماعة وملة عقلها الذي تعظمه، وهم مختلفون وفي أمر مريب. قال شيخ الإسلام: «القول بتقديم الإنسان لمعقوله على النصوص النبوية قول لا ينضبط، وذلك لأن أهل الكلام والفلسفة الخائضين المتنازعين فيما يسمونه عقليات، كل منهم يقول:

(١) الصواعق المرسلة (٢/٦٨٦).

(٢) الصواعق المرسلة (١/٤٨٥).

إنه يعلم بضرورة العقل أو بنظره ما يدعي الآخر أن المعلوم بضرورة العقل أو بنظره نقيضه»^(١). وقال ابن القيم: «أن المعقولات ليس لها ضابط، ولا هي محصورة في نوع معين، فإنه ما من أمة من الأمم إلا ولهم عقليات يختصمون إليها ويختصون بها، فللفرس عقليات، وللهند عقليات، وللمجوس عقليات، وللصائبة عقليات، وكل طائفة من هذه الطوائف ليسوا متفقين على العقليات، بل فيها من الاختلاف ما هو معروف عند المعتننين به، ونحن نعفيكم من هذه المعقولات واضطرابها ونحاكمكم إلى المعقولات التي في هذه الأمة، فإنه ما من مدة من المدد إلا وقد ابتدعت فيها بدع يزعم أربابها أن العقل دل عليها»^(٢). خامساً: تقديم العقل على النقل هو اتباع للمتشابهات المجملات وترك المحكمات. قال شيخ الإسلام: «أن يقال: الذين يعارضون الكتاب والسنة بما يسمونه عقليات: من الكلاميات والفلسفيات ونحو ذلك، إنما يبنون أمرهم في ذلك على أقوال مشتبهة مجملة، تحتل معاني متعددة، ويكون ما فيها من الاشتباه لفظاً ومعني يوجب تناولها لحق وباطل، فبما فيها من الحق يقبل ما فيها من الباطل لأجل الاشتباه والالتباس، ثم يعارضون بما فيها من الباطل ونصوص الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم. وهذا منشأ ضلال من ضل من الأمم قبلنا، وهو منشأ

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/١٥٦).

(٢) مختصر الصواعق المرسلّة (ص: ١٧٤).

البدع، فإن البدعة لو كانت باطلاً محضاً لظهرت وبانت وما قبلت، ولو كانت حقاً محضاً، لا شوب فيه، لكانت موافقة للسنة، فإن السنة لا تناقض حقاً محضاً لا باطل فيه، ولكن البدعة تشتمل على حق وباطل^(١). سادساً: هذا القانون لا يتأتى على طريقة المؤمنين المصدقين من أتباع المرسلين، بل هو سائر في سبيل أعداء الدين، من الشياطين وأتباعهم من الفلاسفة والكافرين المكذبين. قال ابن القيم: «إن المعارضة بين العقل ونصوص الوحي لا تتأتى على قواعد المسلمين المؤمنين بالنبوة حقاً، ولا على أصول أحد من أهل الملل المصدقين بحقيقة النبوة، ليست هذه المعارضة من الإيمان بالنبوة في شيء، وإنما تتأتى هذه المعارضة ممن يقر بالنبوة على قواعد الفلسفة ويجريها على أوضاعهم»^(٢). وقال شيخ الإسلام: «أن يقال: معارضة أقوال الأنبياء بآراء الرجال، وتقديم ذلك عليها، هو من فعل المكذبين للرسول، بل هو جماع كل كفر، كما قال الشهرستاني في أول كتابه المعروف بالملل والنحل ما معناه: أصل كل شر هو من معارضة النص بالرأي، وتقديم الهوى على الشرع. وهو كما قال، فإن الله أرسل رسوله، وأنزل كتبه، وبين أن المتبعين لما أنزل هم أهل الهدى والفلاح، والمعرضين عن ذلك هم أهل الشقاء والضلال... قال

(١) درء تعارض العقل والنقل (١ / ٢٠٨).

(٢) مختصر الصواعق المرسله (ص: ١٤٥).

تعالى: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [غافر: ٤]، ومن المعلوم أن كل من عارض القرآن، وجادل في ذلك بعقله ورأيه، فهو داخل في ذلك، وإن لم يزعم تقديم كلامه على كلام الله ورسوله، بل إذا قال ما يوجب المرية والشك في كلام الله، فقد دخل في ذلك، فكيف بمن يزعم أن ما يقوله بعقله ورأيه مقدم على نصوص الكتاب والسنة^(١). سابعاً: القول بتقديم العقل على النقل يؤدي إلى عدم الاستدلال بالوحي على شيء من المسائل العلمية، مما يؤدي إلى عدم التصديق بالوحي، فالكفر بالله ورسوله والعياذ بالله. قال شيخ الإسلام: «وهو أن يقال: حقيقة قول هؤلاء الذين يجوزون أن تعارض النصوص الإلهية النبوية بما يناقضها من آراء الرجال، وأن لا يحتج بالقرآن والحديث على شيء من المسائل العلمية، بل ولا يستفاد التصديق بشيء من أخبار الله ورسوله، فإنه إذا جاز أن يكون فيما أخبر الله به ورسوله في الكتاب والسنة أخبار يعارضها صريح العقل، ويجب تقديمه عليها من غير بيان من الله ورسوله للحق الذي يطابق مدلول العقل، ولا لمعاني تلك الأخبار المناقضة لصريح العقل، فالإنسان لا يخلو من حالين، وذلك لأن الإنسان إذا سمع خطاب الله ورسوله الذي يخبر فيه عن الغيب، فإما أن يقدر أن له رأياً مخالفاً للنص، أو ليس له رأي يخالفه، فإن كان عنده مما يسميه معقولاً ما يناقض خبر الله ورسوله،

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٠٤).

وكان معقوله هو المقدم، قدم معقوله وألغى خبر الله ورسوله، وكان حينئذ كل من اقتضى عقله مناقضة خبر من أخبار الله ورسوله قدم عقله على خبر الله ورسوله، ولم يكن مستدلاً بما أخبر الله به ورسوله على ثبوت مخبره، بل ولم يستفد من خبر الله ورسوله فائدة علمية، بل غايته أن يستفيد إتعاب قلبه فيما يحتمله ذلك اللفظ من المعاني التي لا يدل عليها الخطاب إلا دلالة بعيدة ليصرف إليها اللفظ^(١). ثامناً: القول بتقديم العقل على النقل يؤول بصاحبه إما إلى التفويض أو التعطيل. قال شيخ الإسلام: «غاية ما ينتهي إليه هؤلاء المعارضون لكلام الله ورسوله بآرائهم، من المشهورين بالإسلام، هو التأويل أو التفويض، فأما الذي ينتهون إلى أن يقولوا الأنبياء أو هموا وخيلوا ما لا حقيقة له في نفس الأمر، فهو لاء معروفون عند المسلمين بالإلحاد والزندقة»^(٢). وقال ابن القيم: «إنَّ غاية ما ينتهي إليه من ادعى معارضة العقل للوحي أحد أمور أربعة لا بد له منها: إما تكذيبها وجحدها. وإما اعتقاد أن الرسل خاطبوا الخلق بها خطاباً جمهورياً لا حقيقة له وإنما أرادوا منهم التخيل وضرب الأمثال. وإما اعتقاد أن المراد تأويلها وصرفها عن حقائقها وما تدل عليه إلى المجازات والاستعارات. وإما الإعراض عنها وعن فهمها وتدبرها واعتقاد أنه لا

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٤٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٠١).

يعلم ما أريد بها إلا الله. فهذه أربع مقامات، وقد ذهب إلى كل مقام منها طوائف من بني آدم^(١). ثم فصل ابن القيم في هذه المقامات وأصحابها. قول المصنف: (والمقصود هنا أن من صفات الله تعالى ما قد يعلم بالعقل، كما يعلم أنه عالم، وأنه قادر، وأنه حي، كما أرشد إلى ذلك قوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤]). استدل المصنف بقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ فأثبت الله خلقه للخلق، وهذا يرشدنا إلى اتصافه بالعلم والقدرة والحياة، فإنه لا يخلق إلا قادر على الخلق عالم بما يستحقه ولا يكون ذلك إلا من هو حي. وهذه تسمى دلالة الالتزام، واللازم هنا عقلي للتلازم بين الخلق والعلم فالعلم من لوازم الخلق، وإلا كيف يخلق من لا يعلم. فالدلالة المعنوية العقلية هي أمر خاص بالعقل والفكر الصحيح؛ لأن اللفظ بمجرد لا يدل عليها، وإنما ينظر العبد ويتأمل في المعاني اللازمة لذلك اللفظ الذي لا يتم معناها بدونه وما يشترط له من الشروط، وهذا يجري في جميع الأسماء الحسنی، كل واحد منها يدل على الذات وحدها أو على الصفة وحدها دلالة تضمن، ويدل على الصفة الأخرى اللازمة لتلك المعاني دلالة التزام، مثال ذلك: الرحمن يدل على الذات وحدها، وعلى الرحمة وحدها، دلالة تضمن، وعلى الأمرين دلالة مطابقة، ويدل على الحياة الكاملة والعلم المحيط والقدرة التامة

(١) الصواعق المرسلة (٣/٩١٧).

ونحوها دلالة التزام؛ لأنه لا توجد الرحمة من دون حياة الراحم، وقدرته الموصلة لرحمته للمرحوم وعلمه به وبحاجته. وكذلك استلزام الملك جميع صفات المُلْك الكامل، واستلزام الرب لصفات الربوبية والله لصفات الألوهية، وهي صفات كمال كلها، وكثير من أسمائه الحسنی يستلزم عدة أوصاف كالكبير والعظيم والمجيد والحميد والصمد، فهذه قاعدة نافعة^(١). قال ابن القيم: «إن الاسم من أسمائه تبارك وتعالى كما يدل على الذات والصفة التي اشتق منها بالمطابقة، فإنه يدل عليه داليتين أخريين بالتضمن واللزوم. فيدل على الصفة بمفردها بالتضمن وكذلك على الذات المجردة على الصفة. ويدل على الصفة الأخرى باللزوم. الأمثلة: الخالق يدل على ذات الله وعلى صفة الخلق بالمطابقة، ويدل على الذات وحدها وعلى صفة الخلق وحدها بالتضمن، ويدل على صفتي العلم والقدرة بالالتزام، كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]، ذلك لأن العلم والقدرة لازمان للخلق. مثال آخر: السميع يدل على ذات الرب وسمعه بالمطابقة. وعلى الذات وحدها وعلى السمع وحده بالتضمن. ويدل على

(١) التوضيحات الأثرية على متن التدمرية (ص: ٢٦٦).

اسم الحي وصفة الحياة بالالتزام. وكذلك سائر أسمائه^(١). قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فأسماءه كلها متفقة في الدلالة على نفسه المقدسة، ثم كل اسم يدل على معنى من صفاته ليس هو المعنى الذي دل على الاسم الآخر، فالعزيز يدل على نفسه مع عزته، والخالق يدل على نفسه مع خلقه، والرحيم يدل على نفسه مع رحمتها، ونفسه تستلزم جميع صفاته، فصار كل اسم يدل على ذاته والصفة المختصة به بطريق المطابقة، وعلى أحدهما بطريق التضمن وعلى الصفة الأخرى بطريق اللزوم»^(٢). [محمد بن خليفة (١٩٦/٢)].

قوله: (وهو أصله) أي: أن أصل الدليل السمعي عندهم هو العقل؛ وذلك لأنهم يقولون: إن دليل ثبوت السمع هو النبوة، والنبوة دليلها المعجزة. وهذا غلط من وجهين: الوجه الأول: أن النبوة تثبت بغير المعجزة. الوجه الثاني: أنه لو سلم جدلاً أن الدليل العقلي هو الذي صدق المعجزة، ودليل المعجزة بصدقه صدقت النبوة، فإن هذا دليل معين من أدلة العقل، ومعلوم أن الدليل المعين لا يلزم أن يكون حكمه مطرداً في سائر الأدلة، وإلا لزم من ذلك التصديق بكل ما يقال أنه عقلي، وهذا معلوم الامتناع بين العقلاء، فإن عقول بني آدم بينها قدر من الاختلاف والتضاد والتناقض

(١) مدارج السالكين (١/ ٥٤).

(٢) الإيمان (ص: ١٤٨). ومجموع الفتاوى (٧/ ١٨٥).

في أحكامها العقلية. إذاً عندما يقولون: لو قدمنا السمعي للزم من ذلك الطعن في أصل ثبوت السمعي، يقال: هذا ليس بلازم؛ لأنه يمكن أن نقدم السمعي على العقلي الذي عارضه. أما الدليل العقلي الذي قالوا: به ثبتت النبوة، فهل عارض السمع أو أثبتته؟ فإن قالوا: إن به ثبت السمع، فمعناه: أنه عارضه أو صدقه، فإذا كان صدقه فهذا لا جدال فيه، ولا يرد في مسألة تعارض العقل والنقل، إنما الكلام هو في العقلي المعارض، وهذا العقلي ليس هو الذي أثبت السمع، مع أن هذا الكلام كما سبق ليس محكمًا من أصله. وقوله: (منها: ظنهم أن السمع بطريق الخبر تارة)، كلمة «تارة» ليست صحيحة؛ بل هي غلط في السياق، وقد أشار المحقق إلى ذلك؛ لأن مقصود المصنف هو ظنهم أن السمع بطريق الخبر المجرد، أي: أن السمع هو الخبر المجرد، أما إذا قيل: إن السمع هو الخبر المبني على صدق المخبر تارة، فيلزم أن يكون ظنهم صحيحًا؛ لأن السمع هو خبر المخبر المبني على صدق هذا المخبر تارة، كقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] فهذا حكمه كما سبق ليس من ابتداء العقل. إذاً إما أن يكون السياق هو: «ظنهم أن السمع بطريق الخبر المجرد»، وهنا يكون الكلام صحيحًا، وإما أن يكون السياق: «ظنهم أن السمع بطريق الخبر تارة»، وهذا الكلام خطأ؛ لأنهم لو ظنوه تارةً لكان ظنهم صحيحًا، وإنما غلطهم أنهم ظنوه مطردًا. وقد يقال: إن السمع طريق الخبر المجرد، أي:

المجرد عن الحكم العقلي، المبني على الإطلاق، بمعنى أنه في سائر موارد يكون كذلك، هذا هو وجه الغلط، وأما أن في القرآن ما هو سمعي محض، أي: ليس مبنياً على أوائل الحكم العقلي المحصل له قبل ورود السمع فيه، فهذا لا جدال في عدم وجوده في القرآن. قال رحمه الله: (ومنها: ظنهم أن الرسول لا يعلم صدقه إلا بالطريق المعينة التي سلكوها، وهم مخطئون قطعاً في انحصار طريق تصديقه فيما ذكروه، فإن طرق العلم بصدق الرسول كثيرة، كما قد بسط في غير هذا الموضع). إن خطأهم ليس في هذه الطريق وحدها؛ بل إن جمهور ما يذكرون من الطرق المحصلة للنبوة هي تحصيل للنبوة من وجه، فيكون غلطهم من وجهين: الوجه الأول: أنهم قصرُوا طريق تحصيل النبوة على هذا الطريق. الوجه الثاني: أنهم ربما استعملوا طرقاً قاصرة في إثبات النبوة، مع أن ثمة طرقاً أصدق منها وأحكم في نفس الأمر. قال رحمه الله: (ومنها: ظنهم أن الطريق التي سلكوها صحيحة، وقد تكون باطلة). وإن كان جمهور ما يذكرونه في إثبات النبوة صحيحاً، ومنه ما قد يكون باطلاً، وإنما يؤخذ عليهم أنهم قصرُوا الطريق عليه، واستعملوه هو وفي الباب ما هو أولى منه. قال رحمه الله: (ومنها: ظنهم أن ما عارضوا به السمع معلوم بالعقل، ويكونون غالطين في ذلك، فإنه إذا وزن بالميزان الصحيح وجد ما يعارض الكتاب والسنة من المجهولات لا من المعقولات، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع)؛

لأن المعارض للسمعي إما أن يكون سمعيًا، وإما أن يكون عقليًا، وإما أن يكون لا سمعيًا ولا عقليًا، فأما إن كان سمعيًا فهذا ممتنع؛ لأنه يلزم فيه التعارض بين السمعيين، وهذا ممتنع، وأما إن كان عقليًا، فإنه يعود القول فيه إلى ما سبقت الإشارة إليه من الأوجه وأما إن فرض أنه لا سمعي ولا عقلي، فيقال: ليس في الأمر ما يكون كذلك؛ بل الحكم إما أن يكون سمعيًا، وإما أن يكون عقليًا. [يوسف الغفيص (ص: ٢٥٩)].

وقد اتفق النُّظَّار من مثبتة الصفات على أنه يعلم بالعقل عند المحققين أنه: حي عليم
 قدير مريد، وكذلك السمع والبصر والكلام، يُثبت بالعقل عند المحققين منهم، بل
 وكذلك الحب والرضا والغضب يمكن إثباته بالعقل.

مقصود المصنف بالنظر من مثبتة الصفات هم الصفاتية، ويدخل في ذلك الكلائية
 والأشاعرة والماتريدية ومن وافقهم، فهو لاء يتفقون مع أهل السنة بأن من الصفات ما يمكن
 إثباته بالعقل. وتنقسم الصفات من حيث أدلة ثبوتها إلى قسمين: القسم الأول: الصفات
 الشرعية العقلية. وضابطها: هي التي يشترك في إثباتها: الدليل الشرعي السَّمعي، والدليل
 العقلي، والفطرة السليمة. وهي أكثر صفات الرب تعالى، بل أغلب الصفات الثبوتية يشترك
 فيها الدليلان السَّمعي والعقلي^(١)، وإن كان الأصل في ثبوتها الدليل الشرعي. ومنها: العلم،
 السَّمع، البصر، العلو، القدرة، الإرادة، الخلق، الحياة. وسميت شرعية عقلية. فشرعية: لأنَّ

(١) انظر: الصفات الإلهية في الكتاب والسنة في ضوء الإثبات والتنزيه (ص: ٢٠٧).

الشرع دلّ عليها أو أرشد إليها. وعقلية: لأنها تُعلم صحتها بالعقل، ولا يقال: إنها لم تُعلم إلا بمجرد الخبر. فإذا أخبر الله بالشيء ودل عليه بالدلالات العقلية صار مدلولاً عليه بخبره، ومدلولاً عليه بدليل العقل الذي يُعلم به؛ فيصير ثابتاً بالسمع والعقل، وكلاهما داخل في دلالة القرآن التي تُسمّى الدلالة الشرعية^(١). القسم الثاني: الصفات الخبرية وتسمى النقلية والسمعية: وضابطها: هي التي لا سبيل إلى إثباتها إلا بطريق السمع والخبر عن الله أو عن رسوله الأمين عليه الصلاة والتسليم^(٢). ومنها: الوجه، اليد، العين، الرضا، الفرح، الغضب، القَدَم، الاستواء، النزول، المجيء، الضحك. وأهل السنة يجعلون الأصل في إثبات الأسماء والصفات أو نفيها عن الله تعالى هو السمع، أي: كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، ولا يتجاوزونها، فما ورد إثباته من الأسماء والصفات في القرآن والسنة الصحيحة فيجب إثباته، وما ورد نفيه فيهما فيجب نفيه. وأما ما لم يرد إثباته ونفيه فلا يصح استعماله في باب الأسماء وباب الصفات إطلاقاً، وأما في باب الأخبار فمن السلف من يمنع ذلك، ومنهم من يجيزه بشرط أن يستفصل عن مراد المتكلم فيه، فإن أراد به حقاً يليق بالله تعالى فهو مقبول، وإن أراد به معنى لا يليق بالله عز وجل وجب رده^(٣). [محمد بن خليفة (٢/٢٢٠)].

(١) مجموع الفتاوى (٦/٧١).

(٢) انظر: الصفات الإلهية في الكتاب والسنة في ضوء الإثبات والتنزيه (ص: ٢٠٧).

(٣) رسالة في العقل والروح (٢/٤٦) لابن تيمية، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية.

وكذلك علوه على المخلوقات ومبايئته لها ممّا يعلم بالعقل، كما أثبتته بذلك الأئمة،
مثل: أحمد بن حنبل وغيره، ومثل: عبد العزيز المكي، وعبد الله بن سعيد بن كلاب.

الأدلة العقلية على إثبات صفة العلو كثيرة وسأورد ههنا ثلاثة منها: الدليل الأول:
قول الإمام أحمد رحمه الله تعالى: «إذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله
تعالى حين زعم أنه في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان فقل له: أليس كان الله
ولا شيء؟ فسيقول: نعم. فقل له: حين خلق الشيء هل خلقه في نفسه؟ أم خارجاً
عن نفسه؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقوال: واحد منها: إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه،
كفر حين زعم أنه خلق الجن والشیاطين وإبليس في نفسه. وإن قال: خلقهم خارجاً
عن نفسه ثم دخل فيهم، كان هذا أيضاً كفر حين زعم أنه في كل مكان وحش قدر
رديء. وإن قال: خلقهم خارجاً عن نفسه ثم لم يدخل فيهم، رجع عن قوله كله
أجمع»^(١). الدليل الثاني: قول ابن القيم: «إن كل من أقر بوجود رب للعالم مدبر له،

(١) الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (ص: ٩٥).

لزمه الإقرار بمبايئته لخلقه وعلوه عليهم. فمن أقر بالرب، فإما أن يقر بأن له ذاتاً وماهية مخصوصة أو لا؟ فإن لم يقر بذلك، لم يقر بالرب، فإن رباً لا ذات له ولا ماهية له هو والعدم سواء، وإن أقر بأن له ذاتاً مخصوصة وماهية، فإما أن يقر بتعيينها أو يقول إنها غير معينة؟ فإن قيل إنها غير معينة كانت خيالاً في الذهن لا في الخارج، فإنه لا يوجد في الخارج إلا معيناً، لا سيما وتلك الذات أولى من تعيين كل معين فإنه يستحيل وقوع الشركة فيها، وأن يوجد لها نظير، فتعيين ذاته سبحانه واجب. وإذا أقر بأنها معينة لا كلية، والعالم مشهود معين لا كلي، لزم قطعاً مباينة أحد المتعيينين للآخر، فإنه إذا لم يباينه لم يعقل تميزه عنه وتعيينه. فإن قيل: هو يتعين بكونه لا داخلياً فيه ولا خارجاً عنه. قيل: هذا والله أعلم حقيقة قولكم، وهو عين المحال، وهو تصريح منكم بأنه لا ذات له ولا ماهية تخصه، فإنه لو كان له ماهية يختص بها لكان تعيينها لماهيته وذاته المخصوصة، وأنتم إنما جعلتم تعيينه أمراً عديمًا محضًا ونفيًا صرفًا وهو كونه لا داخل العالم ولا خارجا عنه، وهذا التعيين لا يقتضي وجوده مما به يصح على العدم المحض. وأيضاً فالعدم المحض لا يعين المتعين، فإنه لا شيء وإنما يعينه ذاته المخصوصة وصفاته، فلزم قطعاً من إثبات ذاته تعيين تلك الذات، ومن تعيينها مبايئتها للمخلوقات، ومن المباينة العلو عليها لما تقدم من تقريره^(١).

(١) مختصر الصواعق (١/٢٧٩).

الدليل الثالث: أنه قد ثبت بصريح المعقول أن الأمرين المتقابلين إذا كان أحدهما صفة كمال والآخر صفة نقص، فإن الله يوصف بالكمال منهما دون النقص، فلما تقابل الموت والحياة، وصف بالحياة دون الموت، ولما تقابل العلم والجهل، وصف بالعلم دون الجهل، ولما تقابل القدرة والعجز، وصف بالقدرة دون العجز، ولما تقابل المباينة للعالم والمداخلة له، وصف بالمباينة دون المداخلة، وإذا كان مع المباينة لا يخلو إما أن يكون عالياً على العالم أو مسامتا له، وجب أن يوصف بالعلو دون المسامطة، فضلاً عن السفل. والمنازع يسلم أنه موصوف بعلو المكانة وعلو القهر، وعلو القهر وعلو المكانة معناه أنه أكمل من العالم، وعلو القهر مضمونه أنه قادر على العالم، فإذا كان مبايناً للعالم كان من تمام علوه أن يكون فوق العالم، ولا محاذياً له ولا سافلاً عنه. ولما كان العلو صفة كمال، وكان ذلك من لوازم ذاته، فلا يكون مع وجود غيره إلا عالياً عليه، ولا يكون قط غير عالٍ عليه^(١). وبهذه النماذج التي أوردناها عن الأدلة العقلية يتضح لنا مدى دلالة المعقول الصريح على إثبات علو الله ومباينته لخلقه وكذلك مدى مخالفة أقوال المعطلة والحلولية لصريح المعقول وصحيح المنقول. [محمد بن خليفة (٢/ ٢٢٤)].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/٧).

بل وكذلك إمكان الرؤية يثبت بالعقل، لكن منهم من أثبتها بأن كل موجود تصح رؤيته، ومنهم من أثبتها بأن كل قائم بنفسه تمكن رؤيته، وهذه الطريق أصح من تلك. وقد يمكن إثبات الرؤية بغير هذين الطريقين، بتقسيم دائري بين النفي والإثبات، كما يقال: إن الرؤية لا تتوقف إلا على أمور وجودية، فإن ما لا يتوقف إلا على أمور وجودية، يكون الموجود الواجب القديم، أحق به من الممكن المحدث، والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع.

اختزل المؤلف الحديث عن الطرق العقلية في إثبات الرؤية، وقد بسطها في غير موضع^(١)، وأسند الأقوال إلى أربابها، فالقائل بأن كل موجود تصح رؤيته هو أبو الحسن الأشعري

(١) انظر: نقض التأسيس (٢/ ٣٤٩، ٣٥٤). والرد على المنطقيين (ص: ٢٣٨). ومنهاج السنة

(٢/ ٣٣٠). ودرء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٥١). والرسالة الأكملية، مجموع الفتاوى

(٦/ ١٣٦). وتفسير سورة الإخلاص، مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٤٠).

ومن اتبعه، والقائل أن كل قائم بنفسه يمكن رؤيته هو ابن كلاب وغيره. وساق المؤلف أصح دليل عقلي في إثبات الرؤية، فقال: «معلوم أن الرؤية تعلق بالموجود دون المعدوم، ومعلوم أنها أمر وجودي محض لا يسيطر فيها أمر عديمي.. وإذا كان كذلك فقد علم أن الله تعالى هو أحق بالوجود وكماله من كل موجود، إذ وجوده هو الوجود الواجب، ووجود كل ما سواه هو من وجوده.. وحينئذ فيكون الله وله المثل الأعلى أحق بأن تجوز رؤيته لكمال وجوده»^(١). [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٥٤)].

قول المصنف: (بل وكذلك إمكان الرؤية يثبت بالعقل، لكن منهم من أثبتها بأن كل موجود تصح رؤيته)، استدل الأشاعرة على جواز الرؤية عقلاً بدليل الوجود: قال أبو الحسن الأشعري: «ومما يدل على رؤية الله عز وجل بالأبصار أنه ليس موجود إلا وجائز أن يرى الله عز وجل، وإنما لا يجوز أن يرى المعدوم، فلما كان الله عز وجل موجوداً مثبتاً كان غير مستحيل أن يرى نفسه عز وجل»^(٢). ويلتزم أبو الحسن الأشعري كل لازم لهذا الدليل من جواز صحة رؤية كل موجود كالأصوات، والروائح، والملموسات، والطعوم، ويقول لا يلزم من جواز صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له، وعدم رؤيتنا لهذا اللازم ليس لامتناعه بل لعدم جريان العادة من الله

(١) انظر: نقض التأسيس (١/٣٥٨).

(٢) الإبانة عن أصول الديانة (ص: ١٦).

تعالى بخلق رؤيته فينا، ولا يمتنع أن يخلق رؤيتها فينا كما خلق رؤية غيرها، وقد نشأ هذا من أنه جعل الرؤية علما مخصوصا فكما يتعلق العلم بالموجودات كذلك الرؤية إلا أن العلم المطلق أعم^(١). وهذا الدليل العقلي أورد عليه المعتزلة وكذلك الأشاعرة اعتراضات كثيرة يطول ذكرها^(٢). قال ابن تيمية: «وأنهم كانوا يحتجون على جواز رؤية الله بأن الله قادر على أن يرى نفسه لأنه موجود وما لم تمكن رؤيته لا يكون إلا معدوما وهذه الحجة كانوا يتكلمون فيها كنعو كلام أهل الاثبات في مسألة العلو، تارة يحتجون فيها بالعلم الضروري بأن الله تعالى قادر على ذلك، وتارة يشتون ذلك بالقياس فإن الرؤية مما يشترك فيها الجواهر والأعراض فيكون عليها أمر مشترك بينهما ولا مشترك إلا الوجود والحدوث لا يكون علة فثبت أن المصحح للرؤية هو الوجود وهذه الطريقة القياسية مشهورة عن أبي الحسن الأشعري وللناس عليها اعتراضات معروفة كما ذكر ذلك الشهرستاني وغيره، ولذلك عدل طائفة من أتباعه كالقاضي أبي بكر إلى أن أثبتوا إمكان الرؤية بالسمع كما أن وقوعها معلوم بالسمع بلا نزاع وأبو عبد الله الرازي قد ذكر طريقة الأشعري هذه في الرؤية في نهايته وذكر ما فيها

(١) شرح الجرجاني للمواقف (٨/ ١٢٣)، ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني (ص: ٣٥٧).

(٢) انظر: شرح الجرجاني للمواقف (٨/ ١٢٤)، وغاية المرام في علم الكلام للآمدي (ص: ١٦٠).

والمغني في باب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار (٤/ ٨٥).

من القوادح التي يظهر معها وهابا... وأن الطريقة التي سلكها أهل الإثبات في الرؤية ليست من الضعف كما يظنه أتباع الأشعري مثل الشهرستاني والرازي وغيرهما بل لم يفهموا قعرها ولم يقدروا الأشعري قدره بل قدروا مقدار كلامه وحججه، وكان هو أعظم منهم قدراً وأعلم بالمعقولات والمنقولات ومذاهب الناس من الأولين والآخرين كما تشهد به كتبه التي بلغتنا دع ما لم يبلغنا فمن رأى ما في كتبه من ذكر المقالات والحجج ورأى ما في كلام هؤلاء رأى بوناً عظيماً^(١). قال ابن تيمية في تقرير الدليل: «فمعلوم أن الرؤية تعلق بالموجود دون المعدوم»^(٢)، ومعلوم أنها أمر وجودي محض لا يسيطر فيها أمر عديم كالذوق الذي يتضمن استحالة المأكول والمشروب ودخوله في مواضع من الأكل والشارب وذلك لا يكون إلا عن استحالة وخلق، وإذا كانت أمراً وجودياً محضاً، ولا تتعلق إلا بالموجود فالمصحح لها الفارق بين ما يمكن رؤيته وما لا يمكن رؤيته: إما أن يكون وجوداً محضاً، أو متضمناً أمراً عديمياً. والثاني: باطل لأن العدم لا يكون له تأثير في الوجود المحض فلا يكون سبباً له، ولا يكون أيضاً شرطاً أو جزءاً من السبب إلا أن يتضمن وجوداً فيكون ذلك الوجود هو المؤثر في الوجود ويكون ذلك العدم دليلاً عليه ومستلزماً له ونحو ذلك،

(١) بيان تلييس الجهمية (٤/ ٣١١).

(٢) بيان تلييس الجهمية (١/ ٣٥٧)، وانظر: مجموع الفتاوى (٦/ ١٣٦).

وهذا من الأمور البينة عند التأمل. ومن قال من العلماء: إن العدم يكون علة للأمر الثبوتي أو جزء علة، أو شرط علة، فإنما يقولون ذلك في قياس الدلالة، ونحوه مما يستدل فيه بالوصف على الحكم، لا يقول أحد إن نفس العدم هو المقتضي للوجود. ولا يقول: إن الوصف المركب، من وجود وعدم هما جميعاً مقتضيان للوجود المحض. وشروط العلة هي من جملة أجزاء العلة التامة. وإذا كان المقتضى لجواز الرؤية، والمصحح للرؤية، والفارق بينما تجوز رؤيته وبينما لا تجوز: إما أن يكون وجوداً محضاً فلا حاجة بنا إلى تعيينه، سواء قيل هو مطلق الوجود أو القيام بالنفس، أو بالعين بشرط المقابلة والمحاذاة، أو غير ذلك مما يقال إنه مع وجوده تصح الرؤية ومع عدمه تمتنع، لكن المقصود أنه أمور وجودية، وإذا كان كذلك فقد علم أن الله تعالى هو أحق بالوجود، وكماله من كل موجود، إذ وجوده هو الوجود الواجب، ووجود كل ما سواه هو من وجوده، وله الكمال التام في جميع الأمور الوجودية المحضة فإنها هي الصفات التي بها يكون كمال الوجود، وحينئذ فيكون الله وله المثل الأعلى، أحق بأن تجوز رؤيته لكمال وجوده، ولكن لم نره في الدنيا لعجزنا عن ذلك وضعفنا، كما لا نستطيع التحديق في شعاع الشمس، بل كما لا تطيق الخفاش أن تراها لا لامتناع رؤيتها بل لضعف بصره وعجزه. كما قد لا يستطاع سماع الأصوات العظيمة جداً لا لكونها لا تسمع بل لضعف السامع وعجزه، ولهذا يحصل لكثير من

الناس عند سماع الأصوات العظيمة ورؤية الأشياء الجليلة ضعف أو رجفان أو نحو ذلك، مما سببه ضعفه عن الرؤية والسمع، لا لكون ذلك الأمر مما تمتنع رؤيته وسماعه، ولهذا وردت الأخبار في قصة موسى عليه السلام وغيره بأن الناس إنما لا يرون الله في الدنيا للضعف والعجز والله سبحانه وتعالى قادر على أن يقويهم على ما عجزوا عنه^(١). وقول المصنف: (ومنهم من أثبتها بأن كل قائم بنفسه تمكن رؤيته، وهذه الطريق أصح من تلك)، قال ابن تيمية: «من الجواب السديد لهم، أن يقال لهم: إلهي سبحانه يمكن إحساسه فتمكن رؤيته وسماع كلامه، وقد كلم في الدنيا بعض خلقه وسوف يكلم عباده ويرونه في الدار الآخرة؛ فإن كانوا ينكرون العلم والإقرار بكل ما لا يحسه الإنسان أمكنه أن يقرر عليهم العلم بالخبرات والمجربات والبديهيات وغير ذلك؛ وإن كانوا يقولون إن كل موجود فلا بد أن يمكن إحساسه فهذا الذي قالوه هو مذهب الصفاتية كلهم الذين يقرون بأن الله يرى في الدار الآخرة، وهو مذهب سلف الأمة وأئمتها»^(٢). [محمد بن خليفة (٢/٢٢٧)].

(١) بيان تلييس الجهمية (١/٣٥٧)، مجموع الفتاوى (٦/١٣٦).

(٢) بيان تلييس الجهمية (٤/٤٥٤).

والمقصود هنا أن من الطرق التي يسلكها الأئمة، ومن اتبعهم من نُظَّار السنة في هذا الباب: أنه لو لم يكن موصوفاً بإحدى الصفتين المتقابلتين، للزم اتصافه بالأخرى، فلو لم يوصف بالحياة، لوصف بالموت، ولو لم يوصف بالقدرة، لوصف بالعجز، ولو لم يوصف بالسمع والبصر والكلام، لوصف بالصمم والخرس والبكم. وطرد ذلك: أنه لو لم يوصف بأنه مباين للعالم، لكان داخلياً فيه، فسلب إحدى الصفتين المتقابلتين عنه، يستلزم ثبوت الأخرى، وتلك صفة نقص ينزه عنها الكامل من المخلوقات، فتتزيه الخالق عنها، أولى. وهذه الطريق غير قولنا: إن هذه صفات كمال يتصف بها المخلوق، فالخالق أولى، فإن طريق إثبات صفات الكمال بأنفسها، مغاير لطريق إثباتها بنفي ما يناقضها. وقد اعترض طائفة من النفاة على هذه الطريقة باعتراض مشهور لبسوا به على الناس، حتى صار كثير من أهل الإثبات يظن صحته ويضعف الإثبات به، مثل ما فعل من فعل ذلك من النظار حتى الآمدي وأمثاله، مع أنه أصل قول القرامطة الباطنية، وأمثالهم من الجهمية.

قول المصنف رحمه الله: (والمقصود هنا أن من الطرق التي يسلكها الأئمة ومن اتبعهم من نُظَّار السنة في هذا الباب ...). قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في جواز رؤية الله ﷻ، وفي مسألة علو الله تعالى على خلقه، ومبيانه له: «فإننا قد قدمنا فيما تقدم، أن الأمثال المضروبة إذا كانت من باب الأولى جاز استعمالها في حق الله تعالى، كما ورد به القرآن والسنة، واستعملها السلف والأئمة، كما يقال: إذا كان العبد ينزه نفسه عن شريك أو أنثى، فتنزيه ربه أولى، وإذا كان العبد عالماً قادراً فالله أولى. وكذلك الرؤية؛ فإن حاصلها أنه إذا جاز رؤية الموجود المحدث الممكن، فرؤية الموجود الواجب القديم أولى. وإذا كان المخلوق الناقض في وجوده يجوز أن يُرى ويُحس به، فالرب الكامل في وجوده أحق بأن يُرى؛ فإن كون الشيء بحيث يُرى كمال في حقه لا نقص؛ لأن كونه لا يُرى، ولا يُحس به، لا يثبت في الشاهد إلا للمعدوم، فكل صفة لم نعلمها تثبت إلا للمعدوم، فإنها لا تكون صفة نقص إلا بالنسبة إلى وجود آخر هو أكمل منها، وكل صفة لا تثبت للمعدوم ولا يختص بها الناقض، فإنها لا تكون إلا صفة كمال، وهذه طريقة في المسألة يتبين بها أن جواز الرؤية من صفات الكمال التي هو الباري أحق بها من المخلوقات. ونظيرها في مسألة العلو: أن علو الشيء بنفسه على غيره صفة كمال، كما أن قدرته عليه صفة كمال. وإذا كان كذلك فالله أحق بهذه الصفة من جميع ما يوصف بها غيره، فيجب أن يكون

عالياً بنفسه، وكذلك تميزه بذاته عن غيره هي صفة لا يوصف بها المعدوم، ولا تختص بالناقضات فتكون صفة كمال، فيجب اتصاف الله بها، وذلك يوجب مبايئته للعالم^(١). وقول المصنف رحمه الله: (وهذه الطريق غير قولنا: إن هذه صفات كمال يتصف بها المخلوق فالخالق أولى، فإن طريق إثبات صفات الكمال بأنفسها مغاير لطريق إثباتها بنفي ما يناقضها). مسألة الفرق سبق الحديث عنها وتوضيحها. وقول المصنف رحمه الله: (وقد اعترض طائفة من النفاة على هذه الطريقة باعتراض مشهور لبسوا به على الناس، حتى صار كثير من أهل الإثبات يظن صحته ويُضعف الإثبات به، مثل ما فعل من فعل ذلك من النظر حتى الآمدي وأمثاله، مع أنه أصل قول القرامطة الباطنية وأمثالهم من الجهمية). يتحدث شيخ الإسلام هنا عن قول الآمدي وانتصاره للقول بأن التقابل في صفات الله هو من باب تقابل العدم والملكة وليس من باب تقابل السلب والإيجاب. قال ابن تيمية: «وأما قولهم لو لم يتصف بهذه الصفات مع كونه حياً لكان متصفاً بما يقابلها فالتحقيق فيه موقوف على بيان حقيقة المتقابلين يعني المتنافيين. وذكر التقسيم المشهور فيه للفلاسفة وأنه أربعة أقسام: تقابل السلب والإيجاب، والعدم والملكة، والتضاييف والتضاد. وأن تقابل علم وجهل، عمى وبصر، هو عندهم من باب تقابل العدم والملكة. والملكة على اصطلاحهم: كل

(١) بيان تلبس الجهمية (٢/ ٣٥٤).

معني وجودي أمكن أن يكون ثابتاً للشيء. إما بحق جنسه: للإنسان، فإن البصير يمكن ثبوته لجنسه وهو الحيوان. أو بحق نوعه: ككتابة زيد فإن هذا ممكن لنوع الإنسان. أو بحق شخصه: كاللحية للرجل فإنها ممكنة في حق الرجل. والعدم المقابل لها ارتفاع هذه الملكة. فإن أريد بتقابل الإدراك ونفيه تقابل التناقض بالسلب والإيجاب وهو أنه لا يخلو من كونه سميعاً وبصيراً ومتكلماً أو ليس فهو ما يقوله الخصم، ولا يقبل نفيه من غير دليل. وإن أريد بالتقابل تقابل العدم والملكة، فلا يلزم من نفي الملكة تحقق العدم ولا بالعكس إلا في محل يكون قابلاً لهما ولهذا يصح أن يقال الحجر لا أعمى ولا بصير، والقول بكون الباري تعالى قابلاً للبصر والعمى، دعوى محل النزاع والمصادرة على المطلوب وعلى هذا فقد امتنع نفي لزوم العمى والخرس والطرش في حق الله تعالى من ضرورة نفي البصر والسمع والكلام عنه. قلت: وقد أشكل هذا على كثير من النظار حتى ضل به لا اعتقادهم صحته حتى على الآمدي فهذا كلامه في الخلو عن الضدين بالمعنى العام قد أورد عليه ما ذكر فكيف يدعي أنه قرره وهذا الإيراد إيراد معروف للمعطلة نفاة الصفات وهو إيراد فاسد من وجوه^(١). وهذا ما سيأتي ذكره فيما سيذكره المصنف من ردود. ومن المهم جداً لفهم كلام شيخ الإسلام هنا من عرض قول المخالف. بحيث يسبق الرد الذي ذكره

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤ / ٣٤).

المصنف. فقال النفاء: القول بأنه لو لم يكن متصفاً بهذه الصفات كالسمع والبصر والكلام مع كونه حياً^(١) لكان متصفاً بما يقابلها، [وهو يتعالى ويتقدس أن يوصف بما يوجب في ذاته نقصاً^(٢)]، فالتحقيق فيه متوقف على بيان حقيقة المتقابلين وبيان أقسامهما. فنقول: أما المتقابلان فما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، وهو إما ألا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب، أو يصح ذلك في أحد الطرفين^(٣). فالأول: هما المتقابلان بالسلب والإيجاب، وهو تقابل التناقض، والتناقض هو: اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب على وجه لا يجتمعان في الصدق ولا الكذب لذاتيهما، كقولنا: زيدٌ حيوانٌ، زيدٌ ليس بحيوان. ومن خاصيته: استحالة اجتماع طرفيه في الصدق أو الكذب، وأنه لا واسطة بين الطرفين ولا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر. والثاني، ثلاثة أقسام: الأول: المتقابلان

(١) هذا التمثيل من شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

(٢) ما بين المعكوفتين من غاية المرام (ص: ٥٠)، وهذه حجة أهل الحق التي سيشرح الآمدي في ردها.

(٣) في غاية المرام (ص: ٥٠): «أما المتقابلان: فهما ما يجتمعان في شيء واحد، من جهة واحدة، وهذا إما أن يكون في اللفظ أو في المعنى، فإن كان في المعنى، فإما أن يكون بين وجودٍ وعدمٍ، أو بين وجودين، إذ الأعدام المحضة لا تقابل بينها».

بالتضاييف، وهما اللذان لا تعقل لكل واحد منهما إلا مع تعقل الآخر، كقولنا: زيدٌ أبٌ، زيدٌ ابنٌ، وخاصيته توقف كل واحد من طرفيه على الآخر في الفهم. الثاني: المتقابلان بالتضاد، والمتضادان: كل أمرين يُتصور اجتماعهما في الكذب دون الصدق، كالسواد والبياض، ومن خواصه جواز استحالة كل واحد من طرفيه إلى الآخر في بعض صوره، وجواز وجود واسطة بين الطرفين تمر عليه الاستحالة من أحد الطرفين إلى الآخر، كالصفرة والحمرة، بين السواد والبياض. الثالث: تقابل العدم والمَلَكَة، والمراد بالملكة هنا: كل معنى وجودي أمكن أن يكون ثابتاً للشيء إما بحق جنسه كالبصر للإنسان، أو بحق نوعه ككتابة زيد، أو بحق شخصه كاللحية للرجل، وأما العدم المقابل لها فهو ارتفاع هذه الملكة^(١). ولما لم يكن ملكة البصر بالتفسير المذكور ثابتة للحجر، لا يقال له: أعمى ولا بصير، ومن خواص هذا التقابل جواز انقلاب الملكة إلى العدم ولا عكس. فإن أُريد بالتقابل ها هنا تقابل التناقض بالسلب والإيجاب، وهو أنه لا يخلو من كونه سميعاً وبصيراً ومتكلماً أو

(١) في غاية المرام (ص: ٥١): «والمراد بالملكة هاهنا: كل قوة على شيء ما مستحقة لما قامت به، إما لذاته أو لذاتي له، وذلك كما في قوة السمع والبصر ونحوه للحيوان، والمراد بالعدم هو رفع هذه القوة على وجه لا تعود، وسواء كان في وقت إمكان القوى عليه أو قبله، وذلك كما في العمى والطرش ونحوه للحيوان».

ليس، فهو ما يقوله الخصم، ولا يقبل نفيه من غير دليل^(١). وإن أُريد بالتقابل تقابل المتضايفين فهو غير متحقق ها هنا، ومع كونه غير متحقق فلا يلزم من نفي أحد المتضايفين ثبوت الآخر، بل ربما انتفيا معاً، ولهذا يقال: زيدٌ ليس بأبٍ لعمره ولا بابنٍ له أيضاً. وإن أُريد بالتقابل تقابل الضدين، فإنما يلزم أن لو كان واجب الوجود قابلاً لتوارد الأضداد عليه وهو غير مسلّم^(٢)، وإن كان قابلاً فلا يلزم من نفي أحد الضدين وجود الآخر؛ لجواز اجتماعهما في العدم، ووجود واسطةٍ بينهما، ولهذا يصح أن يقال: الباري تعالى ليس بأسود ولا أبيض^(٣). وإن أُريد بالتقابل تقابل العدم والملكة، فلا يلزم أيضاً من نفي الملكة تحقق العدم ولا بالعكس، إلا في محلٍّ يكون قابلاً لهما، ولهذا يصح أن يقال: الحجر لا أعمى ولا بصير. والقول بكون الباري تعالى قابلاً للبصر والعمى دعوى محل النزاع والصادرة على المطلوب، وعلى هذا

(١) في غاية المرام (ص: ٥١): «فعلى هذا إن أُريد بالتقابل هاهنا، تقابل السلب والإيجاب في اللفظ، حتى إذا لم يقل: إن الباري ذو سمع وبصر لزم أن يقال: إنه ليس بذئ سمع ولا بصر، فهو ما يقوله الخصم، ولا يقبل بعينه من غير دليل».

(٢) في غاية المرام (ص: ٥١): «وذلك مما لا يسلمه الخصم وليس عليه دليل».

(٣) في غاية المرام (ص: ٥١): «ولهذا يصح أن يقال إن الباري تعالى ليس بأسود ولا أبيض ولو لزم من نفي أحد الضدين وجود الآخر لما صدق قولنا بالنفي فيهما».

فقد امتنع لزوم العمى والخرس والطرش في حق الله تعالى، من ضرورة نفي البصر والسمع والكلام^(١).^(٢) والرد على زعم المخالف سيأتي في كلام المصنف التالي.
[محمد بن خليفة (٢/ ٢٣١)].

-
- (١) في غاية المرام ص (٥١): «نعم إنما يلزم العدم المذكور من ارتفاع القوة الممكنة للشيء المستحقة له لذاته أو لذاتي له كما بينا، والقول بارتفاع مثل هذه القوة في حق الباري يجر إلى دعوى محل النزاع والمصادرة على المطلوب وهو غير معقول».
- (٢) للتوسع ومعرفة اختلاف النظائر في أنواع التقابل انظر: الإشارات والتنبيهات (١/ ١٣٣)، وشرح المواقف (٤/ ٣٠)، والكلييات (ص: ٣١١)، وموسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب (ص: ٢١٢)، والتحفة المهدية (ص: ٩٤)، والأجوبة المرضية لتقريب التدمرية (ص: ٨١).

فقالوا: القول بأنه لو لم يكن متصفاً بهذه الصفات، كالسمع والبصر والكلام، مع كونه حياً، لكان متصفاً بما يقابلها، فالتحقيق فيه متوقف على بيان حقيقة المتقابلين وبيان أقسامهما. فنقول: أما المتقابلان فما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، وهو إما أن لا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب، أو يصح ذلك في أحد الطرفين. فالأول، هما: المتقابلان بالسلب والإيجاب، وهو تقابل التناقض، والتناقض، هو: اختلاف القضيتين بالسلب والإيجاب على وجه لا يجتمعان في الصدق ولا في الكذب لذاتيهما، كقولنا: زيد حيوان، زيد ليس بحيوان، ومن خاصيته: استحالة اجتماع طرفيه في الصدق والكذب، وأنه لا واسطة بين الطرفين، ولا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر من جهة واحدة، ولا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب، إذ كون الموجود واجباً بنفسه، وممكناً بنفسه لا يجتمعان ولا يرتفعان. فإذا جعلتم هذا التقسيم، وهما: النقيضان ما لا يجتمعان ولا يرتفعان، فهذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وليس هما السلب والإيجاب، فلا يصح حصر النقيضين اللذين لا يجتمعان ولا يرتفعان في السلب والإيجاب. وحيثُ فقد ثبت وصفان: شيئان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهو خارج عن الأقسام الأربعة. وعلى هذا

فمن جعل الموت معنى وجودياً، فقد يقول: إن كون الشيء لا يخلو من الحياة والموت، هو من هذا الباب، وكذلك العلم والجهل، والصمم والبكم، ونحو ذلك. الوجه الثاني: أن يقال: هذا التقسيم يتداخل، فإن العدم والمملكة يدخل في السلب والإيجاب، وغايته أنه نوع منه، والمتضايقان يدخلان في المتضادين، وإنما هو نوع منه. فإن قال: أعني بالسلب والإيجاب: ما لا يدخل فيه العدم والمملكة، وهو: أن يسلب عن الشيء ما ليس بقابل له، ولهذا جعل من خواصه: أنه لا استحالة لأحد طرفيه إلى الآخر. قيل له: عن هذا جوابان: أحدهما: أن غاية هذا: أن السلب ينقسم إلى نوعين: أحدهما: سلب ما يمكن اتصاف الشيء به، والثاني: سلب ما لا يمكن اتصافه به. ويقابل الأول: إثبات ما يمكن اتصافه ولا يجب، والثاني: إثبات ما يجب اتصافه به، فيكون المراد به: سلب الممتنع وإثبات الواجب، كقولنا: زيد حيوان، فإن هذا إثبات واجب، وزيد ليس بحجر، فإن هذا سلب ممتنع. وعلى هذا التقدير، فالممكنات التي تقبل الوجود والعدم، كقولنا: المثلث إما موجود، وإما معدوم، يكون من قسم العدم والمملكة، وليس كذلك، فإن ذلك القسم يخلو فيه الموصوف الواحد عن المتقابلين جميعاً، ولا يخلو شيء من الممكنات عن الوجود والعدم. وأيضاً: فإنه على هذا التقدير، فصفات الرب كلها واجبة له، فإذا قيل: إما أن يكون حياً أو عليمًا أو سميعًا أو بصيراً أو متكلمًا، أو لا يكون، كان مثل قولنا: إما أن يكون

موجوداً وإما أن لا يكون، وهذا متقابل تقابل السلب والإيجاب، فيكون الآخر مثله، وبهذا يحصل المقصود. فإن قيل: هذا لا يصح حتى يُعلم إمكان قبوله لهذه الصفات. قيل له: هذا إنما اشترط فيما أمكن أن يثبت له ويزول، كالحيوان، فأما الرب تعالى، فإنه بتقدير ثبوتها له، فهي واجبة، ضرورة أنه لا يمكن اتصافه بها وبعدمها باتفاق العقلاء، فإن ذلك يوجب أن يكون تارة حياً وتارة ميتاً، وتارة أصم وتارة سمياً، وهذا يوجب اتصافه بالنقائص، وذلك منتفٍ قطعاً. بخلاف من نفاهما، وقال: إن نفيها ليس بنقص، لظنه أنه لا يقبل الاتصاف بها، فإن من قال هذا لا يمكنه أن يقول: إنه مع إمكان الاتصاف بها لا يكون نفيها نقصاً، فإن فساد هذا معلوم بالضرورة. وقيل له أيضاً: أنت في تقابل السلب والإيجاب، إن اشترطت العلم بإمكان الطرفين، لم يصح أن تقول: واجب الوجود، إما موجودٌ وإما معدومٌ، والممتنع الوجود، إما موجود وإما معدوم؛ لأن أحد الطرفين هنا: معلوم الوجوب، والآخر: معلوم الامتناع. وإن اشترطت العلم بإمكان أحدهما، صح أن تقول: إما أن يكون حياً، وإما أن لا يكون، وإما أن يكون سمياً بصيراً، وإما أن لا يكون؛ لأن النفي إن كان ممكناً، صح التقسيم، وإن كان ممتنعاً، كان الإثبات واجباً، وحصل المقصود. فإن قيل: هذا يفيد أن هذا التأويل يقابل السلب والإيجاب، ونحن نسلم ذلك، كما ذكر في الاعتراض، لكن غايته أنه إما سميع وإما ليس بسميع، وإما بصير وإما ليس

ببصير، والمنازع يختار النفي. فيقال له: على هذا التقدير فالمثبت واجب، والمسلوب ممتنع، فإما أن تكون هذه الصفات واجبة له، وإما أن تكون ممتنعة عليه، والقول بالامتناع لا وجه له، إذ لا دليل عليه بوجه. بل قد يقال: نحن نعلم بالاضطرار بطلان الامتناع، فإنه لا يمكن أن يستدل على امتناع ذلك إلا بما يستدل به على إبطال أصل الصفات، وقد علم فساد ذلك، وحينئذ فيجب القول بوجوب هذه الصفات له. واعلم أن هذا يمكن أن يجعل طريقة مستقلة في إثبات صفات الكمال له، فإنها إما واجبة له، وإما ممتنعة عليه، والثاني باطل، فتعين الأول؛ لأن كونه قابلاً لها خالياً عنها، يقتضي أن يكون ممكناً، وذلك ممتنع في حقه، وهذه طريقة معروفة لمن سلكها من النظار. الجواب الثاني: أن يقال: فعلى هذا إذا قلنا: زيد إما عاقل وإما غير عاقل، وإما عالم وإما ليس بعالم، وإما حي وإما غير حي، وإما ناطق وإما غير ناطق، وأمثال ذلك ممّا فيه سلب الصفة عن محل قابل لها، لم يكن هذا داخلياً في قسم تقابل السلب والإيجاب. ومعلوم أن هذا خلاف المعلوم بالضرورة، وخلاف اتفاق العقلاء، وخلاف ما ذكره في المنطق وغيره. ومعلوم أن مثل هذه القضايا تتناقض بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق أحدهما، كذب الأخرى، فلا يجتمعان في الصدق والكذب، فهذه شروط التناقض موجودة فيها. وغاية فرقهم أن يقولوا: إذا قلنا: هو إما بصير، وإما ليس ببصير، كان إيجاباً وسلباً، وإذا قلنا: إما بصير، وإما أعمى، كان ملكة

وَعَدَمًا. وهذا منازعة لفظية، وإلا فالمعنى في الموضعين سواء، فعلم أن ذلك نوع من تقابل السلب والإيجاب، وهذا يبطل قولهم في حد ذلك التقابل: إنه لا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر، فإن الاستحالة هنا ممكنة، كماكانها إذا عبر بلفظ: العمى.



قول المصنف رحمه الله: (فقالوا: «القول بأنه لو لم يكن متصفا بهذه الصفات، كالسمع والبصر والكلام، مع كونه حيًّا لكان متصفا بما يقابلها. فالتحقيق فيه متوقف على بيان حقيقة المتقابلين وبيان أقسامهما. فنقول: أما المتقابلان فما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، وهو إما أن لا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب، أو يصح ذلك في أحد الطرفين. فالأول: هما المتقابلان بالسلب والإيجاب، وهو تقابل التناقض، والتناقض هو اختلاف القضيتين بالسلب والإيجاب على وجه لا يجتمعان في الصدق ولا في الكذب لذاتيهما، كقولنا: زيد حيوان، زيد ليس بحيوان، ومن خاصيته استحالة اجتماع طرفيه في الصدق والكذب، وأنه لا واسطة بين الطرفين ولا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر...)) تنمة لكلام الآمدي: والثاني: فلا يخلو: إما أن يتحافظا، أو لا يتحافظا. فإن تحافظا: فهما المتقابلان بالتضاييف: وهما اللذان لا تعقل لكل واحد منهما إلا مع تعقل الآخر، كقولنا: زيد أب، زيد ابن. وخاصيته توقف كل واحد من طرفيه على الآخر في الفهم. وإن لم يتحافظا: فإما أن يسد كل واحد منهما الآخر، أو لا يسد. فإن كان

الأول: فهما المتقابلان بالتضاد. والمتضادان كل أمرين يتصور اجتماعهما في الكذب دون الصدق، وسد كل واحد منهما الآخر. وسواء كانا وجودين: كالسواد، والبياض. أو وجود، وعدم، كالزوجية، والفردية. ومن خواصه جواز استحالة كل واحد من طرفيه إلى الآخر في بعض صورته، وجواز وجود واسطة بين الطرفين تمر عليه الاستحالة من أحد الطرفين إلى الآخر، كالصفرة والحمرة، بين السواد والبياض. وإن كان لا يسد كل واحد منهما الآخر، فهو تقابل العدم والملكة. أما الملكة بالمعنى الخاص: فهو معني وجودي أمكن أن يكون ثابتا للشيء. إما بحق جنسه كالבصر للإنسان، أو بحق نوعه ككتابة زيد، أو بحق شخصه كاللحية للرجل. وأما العدم المقابل لها فهو ارتفاع هذه الملكة. وسواء كان ذلك في وقت الإمكان كالأمية بعد البلوغ، أو قبله كعدم الكتابة في حال الصغر. وسواء كان مما يزول كالمرودة، أو لا يزول كالعمى. ولما لم تكن ملكة البصر بالتفسير المذكور ثابتة للحجر، لا يقال له أعمى ولا بصير. ومن خواص هذا التقابل: جواز انقلاب الملكة إلى العدم، ولا عكس. وعلى هذا إن أريد التقابل ههنا تقابل التناقض بالسلب والإيجاب: وهو أنه لا يخلو من كونه سميعا وبصيرا ومتكلما، أو ليس؛ فهو ما يقوله الخصم، ولا يقبل نفيه من غير دليل. وإن أريد بالتقابل تقابل المتضايين: فهو غير متحقق بين البصر، والعمى، والسمع، والطرش، ونحوه. ثم وإن كان من قبيل تقابل التضاييف، فلا يلزم من نفي أحد المتضايين ثبوت الآخر، بل ربما

انتفيا معا. وإن أريد بالتقابل تقابل الضدين: فإنما يلزم أن لو كان واجب الوجود قابلا لتوارد الأضداد عليه، وهو غير مسلم. وإن كان قابلا فلا يلزم من نفي أحد الضدين وجود الآخر؛ لجواز اجتماعهما في العدم، ووجود واسطة بينهما. ولهذا يصح أن يقال: الباري تعالى ليس بأسود، ولا أبيض. وإن أريد بالتقابل تقابل العدم، والملكة: فلا يلزم أيضا من نفي الملكة تحقق العدم، ولا بالعكس، إلا في محل يكون قابلا لهما؛ ولهذا يصح أن يقال: الحجر لا أعمى، ولا بصير. والقول بكون الباري تعالى قابلا للبصر والعمى، دعوى محل النزاع، والمصادرة على المطلوب. وعلى هذا: فقد امتنع لزوم العمى، والخرس، والطرش في حق الله تعالى، من ضرورة نفي البصر، والسمع، والكلام عنه^(١).
تتمة لبداية رد ابن تيمية لكلام الأمدى: [والرد عليهم من وجوه: الوجه الأول: أن هذا التقسيم غير حاصر، فإنه يقال للموجود: إما أن يكون واجبا بنفسه، وإما أن يكون ممكنا بنفسه، وهذان الوجوب والإمكان لا يجتمعان في شيء واحد...] (من جهة واحدة، ولا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب، إذ كون الموجود واجبا بنفسه وممكنا بنفسه لا يجتمعان ولا يرتفعان. فإذا جعلتم هذا التقسيم، وهما النقيضان ما لا يجتمعان ولا يرتفعان، فهذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وليس هما السلب والإيجاب، فلا يصح حصر النقيضين اللذين لا يجتمعان ولا يرتفعان في السلب والإيجاب. وحينئذ فقد ثبت

(١) نقلاً من كتاب أبكار الأفكار (١/ ١٩٠).

وصفان: شيئان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهو خارج عن الأقسام الأربعة. وعلى هذا فمن جعل الموت معنى وجوديا فقد يقول: إن كون الشيء لا يخلو من الحياة والموت هو من هذا الباب. وكذلك العلم والجهل، والصمم، والبكم، ونحو ذلك ... وهذا منازعة لفظية، وإلا فالمعنى في الموضوعين سواء، فعلم أن ذلك نوع من تقابل السلب والإيجاب، وهذا يبطل قولهم في حد ذلك التقابل: إنه لا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر، فإن الاستحالة هنا ممكنة كماكانها إذا عبر بلفظ العمى). يمكن تلخيص جواب ابن تيمية على مسألة التقابل في جانبين: الجانب الأول: الجانب اللغوي. قال ابن تيمية: «هذا اصطلاح لكم، وإلا فاللغة العربية لا فرق فيها، والمعاني العقلية لا يعتبر فيها مجرد الاصطلاحات»^(١). وقال أيضًا: «لفظ التنافي والتضاد، والتناقض والتعارض، ألفاظ متقاربة في أصل اللغة، وإن كانت تختلف فيها الاصطلاحات، فكل مضاد فهو مستلزم للتناقض اللغوي. ولهذا يسمى أهل اللغة أحد الضدين نقيض الآخر، وكل تعارض فهو مستلزم للتناقض اللغوي؛ لأن أحد الضدين ينقض الآخر، أي: يلزم من ثبوته عدم الآخر، كما يلزم من ثبوت السواد انتفاء البياض. وأما أهل اللغة فالتقيضان عندهم أعم من هذا كله، كالمتنافيين، فكل مانفَى أحدهما الآخر فقد نقضه وأزاله وأبطله، فيسمونه نقيضه»^(٢).

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٢١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٧٢).

الجانب الثاني: الجانب الاصطلاحي. أولاً: أن أهل الاصطلاح ليسوا على قول واحد في تعريف النقيضين. وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «والنقيضان: في اصطلاح كثير من أهل النظر هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان. والضدان: لا يجتمعان لكن قد يرتفعان. وفي اصطلاح آخرين منهم هما: النفي والإثبات فقط، كقولك، إما أن يكون، وإما أن لا يكون. ولهذا يقولون: التناقض: اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب، على وجه يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى. فالتناقض في عرف أولئك أعم منه في عرف هؤلاء، فإن ما لا يجتمعان ولا يرتفعان قد يكونان ثبوتيين، وقد يكونان عدميين، وقد يكونان ثبوتاً وانتفاءً، ولو كان أحدهما وجوداً والآخر عدماً، فقد يعبر عنهما بصيغة الإثبات التي لا تدل بنفسها على التناقض الخاص، كما إذا قيل للموجود: إما أن يكون قائماً بنفسه، وإما أن يكون قائماً بغيره، وإما أن يكون واجباً بنفسه، وإما أن يكون ممكناً بنفسه، وإما أن يكون قديماً، وإما أن يكون محدثاً، ونحو ذلك. فمن المعلوم أن تقسيم الموجود إلى قائم بنفسه وغيره، وواجب وممكن، وقديم ومحدث، تقسيم حاصر كتقسيم المعلوم إلى الثابت والمنفي. وهذان القسمان لا يجتمعان ولا يرتفعان كما أن الوجود والعدم لا يجتمعان ولا يرتفعان»^(١). ثانياً: لما أراد المخالف التفريق بين نوعين من المتقابلين وهما: تقابل النقيضين، أو ما يسمى كذلك تقابل السلب والإيجاب وأن

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٧٢).

هذا النوع كما تقدم تعريفه هو تقابل أمرين وجودي وعدمي، أي: عدم لذلك الوجودي، وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهة العقل، ولا واسطة بينهما. وأن هناك تقابل العدم والملكة: وهما أمران وجودي وعدمي لا يجتمعان ويجوز أن يرتفعا في موضع لا تصح فيه الملكة. والفرق بينهما: أن النقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان، وأما في تقابل العدم والملكة فهما يرتفعان. وإن كان يمتنع اجتماعهما. واعتراض على هذا الفرق بأنه للتشابه القريب بين تقابل الملكة وعدمها من جهة، وبين تقابل الضدين من جهة أخرى، جعل بعض كتب المنطق لا تعدها ضمن التقابل، إذ نجد تقابل الملكة هي تقابلات أضداد، في حين أن الذين ميزوا تقابل الضدين عن تقابل الملكة عللوا بالقول: أن تعقل أحد الضدين لا يجب أن يتوقف على الآخر عكس تقابل الملكة. وكما أن تقابل الملكة وعدمها لا يفترض لهما ثالث عكس الضدين اللذين قد يكون لهما ثالث، فالنعومة والخشونة قد ترتفعا معا بحيث يكون الموضع أملس مثلاً.. وهكذا. واعتراض هؤلاء يتمثل بأنه يمتنع نفي النقيضين عن الشيء الذي يكون قابلاً لهذين النقيضين أن يرتفع عنه أحدهما فيمتنع الآخر، فهذا الجدار لا يصدق عليه أنه مبصر أو أعمى، أو أنه حي أو ميت، وكلاهما نقيضان، لكنه ليس بقابل لهما أصلاً. فهم عدوا أن التقابل هنا هو من تقابل العدم والملكة. والجواب على هذا الاعتراض بعدة أجوبة: أولاً: هذا لا يصح في الوجود والعدم، فإنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب، باتفاق العقلاء، فيلزم من رفع أحدهما

ثبوت الآخر. فيرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن التقابل هنا هو من باب تقابل السلب والإيجاب، وهو تقابل أمرين وجودي وعدمي، أي: عدم لذلك الوجودي، وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهة العقل، ولا واسطة بينهما، ولذلك عبر المصنف بقوله: (فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر) وليس من تقابل العدم والملكة. والفرق بينهما: أن النقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان، وأما في تقابل العدم والملكة فهما يرتفعان. وإن كان يمتنع اجتماعهما. ثانيًا: أن ما ذكره هؤلاء في الحياة والموت، والعلم والجهل، هذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشائون، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلًا على نفي الحقائق العقلية، وقد قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۖ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النحل: ٢٠ - ٢١]، فسمى الجماد ميتًا، وهذا مشهور في لغة العرب وغيرهم. ثالثًا: «وأما الاعتراض بعدم وصف الجدار بالحياة والموت ونحو ذلك، فيمكن أن يجاب عليه بأن القول بتقابل العدم والملكة هو اصطلاح اصطلحه أهل المنطق، وإلا فكل ما لا حياة فيه يسمى مواتًا. قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۖ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ﴾ فسمى الأصنام الجامدات أمواتًا، وتسمى الأرض مواتًا، كما قال النبي ﷺ: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ». أخرجه الترمذي (١٣٧٩)، والنسائي في السنن الكبرى (٥٧٥٧)، وأحمد (١٤٦٣٦). وعليه يمكن أن يقال: كل عين من الأعيان تقبل الحياة،

فإن الله قادر على خلق الحياة وتوابعها في كل شيء^(١). وقال أيضاً: «لا نسلم أن في الأعيان ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات فإن الله قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم، وأن ينطقه كما أنطق ما شاء من الجمادات. وقد قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾^(٢) أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ^(٣). وإذا كان كذلك فدعواهم أن من الأعيان ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات رجوع منهم إلى مجرد ما شهدوه من العادة وإلا فمن كان مصدقاً بأن الله قلب عصا موسى وهي جماد ثعبانا عظيماً ابتلعت الحبال والعصي لم يمكنه أن يطرد هذه الدعوى. وإذا كان سبحانه قادراً على أن يثبت هذه الصفات صفات الكمال لما كان جماداً من مخلوقاته وكان كل مخلوق يقبل ذلك بقدره الله تعالى فهو أحق بقبول ذلك، بل بوجود به له، إذ ما كان ممكناً في حقه من صفات الكمال كان واجباً، فإنه لا يستفيد صفات الكمال من غيره بل هو مستحق لها بذاته فهي من لوازم ذاته^(٤). [محمد بن خليفة (٢/ ٢٣٩)].

(١) الصفية (ص: ٦٩).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٣٨).

الوجه الثالث: أن يقال: التقسيم الحاصر، أن يقال: المتقابلان، إما أن يختلفا بالسلب والإيجاب، وإما أن لا يختلفا بذلك، بل يكونان إيجابين أو سلبيين، فالأول: هو النقيضان، والثاني: إما أن يمكن خلو المحل عنهما، وإما أن لا يمكن، والأول: هما الضدان، كالسواد والبياض، والثاني: هما في معنى النقيضين، وإن كانا ثبوتيين، كالوجوب والإمكان، والحدوث والقدم، والقيام بالنفس والقيام بالغير، والمباينة والمجانبة، ونحو ذلك. ومعلوم أن الحياة والموت، والصمم والبكم والسمع، ليس ممّا إذا خلا الموصوف عنهما وصف بوصف ثالث بينهما، كالحمرة بين السواد والبياض، فعلم أن الموصوف لا يخلو عن أحدهما، فإذا انتفى، تعين الآخر. الوجه الرابع: المحل الذي لا يقبل الاتصاف بالحياة والعلم والقدرة والكلام، ونحوها، أنقص من المحل الذي يقبل ذلك ويخلو عنها، ولهذا كان الحجر ونحوه، أنقص من الحي الأعمى. وحيثُذ، فإذا كان الباري مُنزها عن نفي هذه الصفات مع قبوله لها، فتزويهه عن امتناع قبوله لها أولى وأحرى، إذ بتقدير قبوله لها، يمتنع منع المتقابلين، واتصافه بالنقائص ممتنع، فيجب اتصافه بصفات الكمال. وبتقدير عدم قبوله، لا يمكن اتصافه لا بصفات الكمال ولا

بصفات النقص، وهذا أشد امتناعاً، فثبت أن اتصافه بذلك ممكن، وأنه واجب له وهو المطلوب، وهذا في غاية الحسن. الوجه الخامس: أن يقال: أنتم جعلتم تقابل العدم والمملكة فيما يمكن اتصافه بثبوت، فإن عنيتم بالإمكان الإمكان الخارجي، وهو: أن يعلم ثبوت ذلك في الخارج، كان هذا باطلاً من وجهين: أحدهما: أنه يلزمكم أن تكون الجامدات لا توصف بأنها لا حيّة ولا ميتة، ولا ناطقة ولا صامتة وهو قولكم، لكن هذا اصطلاح محض، وإلا فالعرب يصفون هذه الجمادات بالموت والصمت. وقد جاء القرآن بذلك، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۚ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النحل: ٢٠-٢١]، فهذا في الأصنام، وهي من الجمادات، وقد وصفت بالموت. والعرب تقسم الأرض إلى الحيوان والموتان، قال أهل اللغة: الموتان بالتحريك: خلاف الحيوان، يقال: اشتر الموتان، ولا تشتر الحيوان، أي: اشتر الأرضين والدور، ولا تشتر الرقيق والدواب. وقالوا أيضاً: الموات: ما لا روح فيه. فإن قيل: فهذا إنما سمي مواتاً باعتبار قبوله للحياة، التي هي إحياء الأرض. قيل: وهذا يقتضي أن الحياة أعم من حياة الحيوان، وأن الجماد يوصف بالحياة إذا كان قابلاً للزرع والعمارة. والخرس: ضد النطق، والعرب تقول: «لبن أخرس»، أي: خائر لا صوت له في الإناء، و«سحابة خرساء»، ليس فيها رعد

ولا برق، و«عَلَمٌ أَخْرَسُ»، إذا لم يُسمع له في الجبل صوت صدىً، ويقال: «كتيبة خرساء»، قال أبو عبيد: هي التي صمتت من كثرة الدروع ليس لها قعاقع. وأبلغ من ذلك الصمت والسكوت، فإنه يوصف به القادر على النطق إذا تركه، بخلاف الخرس، فإنه عجز عن النطق، ومع هذا، فالعرب تقول: «ماله، صامت ولا ناطق»، فالصامت الذهب والفضة، والناطق الإبل والغنم، والصامت من اللبن: الخاثر، والصَّمُوت: الدرع التي إذا صُبَّت لم يسمع لها صوت. ويقولون: دابة عجماء، وخرساء، لما لا ينطق ولا يمكن منه النطق في العادة، ومنه قول النبي ﷺ: «الْعَجَمَاءُ جُبَارٌ». أخرجه البخاري (١٤٩٩)، ومسلم (١٧١٠). وكذلك في العمى، تقول العرب: «عَمَى المَوْجُ يَعْمِي عَمِيًّا» إذا رمى القذى والزبد، والأعميان: السَّيل، والجمل الهائج، و«عَمِيَ عليه الأمر» إذا التبس، ومنه قوله تعالى: ﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ﴾ [القصص: ٦٦]. وهذه الأمثلة قد يقال في بعضها: إنه عدم ما يقبل المحل الاتصاف به كالصوت، ولكن فيها ما لا يقبل، كموت الأصنام. الثاني: أن الجمادات يمكن اتصافها بذلك، فإن الله سبحانه قادر أن يخلق في الجمادات حياة، كما جعل عصا موسى حية تبلع الحبال والعصي. وإذا في إمكان العادات، كان ذلك ممَّا قد علم بالتواتر، وأنتم أيضاً قائلون به في مواضع كثيرة. وإذا كان الجمادات يمكن اتصافها بالحياة وتوابع الحياة، ثبت أن جميع الموجودات يمكن

اتصافها بذلك، فيكون الخالق أَوْلَى بهذا الإمكان. وإن عنيتم الإمكان الذهني، وهو: عدم العلم بالامتناع، فهذا حاصل في حق الله، فإنه لا يعلم امتناع اتصافه بالسمع والبصر والكلام. الوجه السادس: أن يقال: هب أنه لا بدّ من العلم بالإمكان الخارجي، فإمكان الوصف للشيء يُعلم تارة بوجوده له، أو بوجوده لنظيره، أو بوجوده لما هو الشيء أَوْلَى بذلك منه. ومعلوم أن الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام، ثابتة للموجودات المخلوقة، وممكنة لها، فإمكانها للخالق تعالى، أَوْلَى وأحرى، فإنها صفات كمال، وهو قابل للاتصاف بالصفات، وإذا كانت ممكنة في حقه، فلو لم يتصف بها لا تُصَف بأضدادها. الوجه السابع: أن يقال: مجرد سلب هذه الصفات، نقص لذاته، سواء سميت عمى وصمماً وبكماً، أو لم تسم، والعلم بذلك ضروري، فإننا إذا قدرنا موجودين، أحدهما يسمع، ويبصر، ويتكلم، والآخر ليس كذلك، كان الأول أكمل من الثاني. ولهذا عاب الله سبحانه مَنْ عبد ما تنتفي فيه هذه الصفات، فقال تعالى عن إبراهيم الخليل: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ [مريم: ٤٢]، وقال أيضاً في قصته: ﴿فَسأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٣]، وقال تعالى عنه: ﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ۖ﴾ (٧٢) ﴿أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ۖ﴾ (٧٣) ﴿قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ۖ﴾ (٧٤) ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ ۖ﴾ (٧٥) ﴿أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ ۖ﴾ (٧٦)

فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٧٧﴾ [الشعراء: ٧٢-٧٧]. وكذلك في قصة موسى في العجل: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٨]، وقال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: ٧٦]، فقابل بين الأبكم العاجز، وبين الأمر بالعدل الذي هو على صراط مستقيم.



قول المصنف رحمه الله: (الوجه الثالث: أن يقال: التقسيم الحاصر أن يقال: المتقابلان إما أن يختلفا بالسلب والإيجاب، وإما أن لا يختلفا بذلك، بل يكونان إيجابين أو سلبيين...) قال ابن تيمية: «أن يقال هب أنهما متقابلان تقابل العدم والملكة فقولكم لا يلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر إلا إذا كان المحل قابلاً. جوابه أن يقال: الموجودات نوعان: نوع يقبل الاتصاف بأحد هذين كالحيوان، وصنف لا يقبل ذلك كالجماد. ومن المعلوم أن ما قبل أحدهما أكمل ممن لا يقبل واحداً منهما، وإن كان موصوفاً بالعمى والصم والخرس فإن الحيوان الذي هو كذلك أقرب إلى الكمال ممن لا يقبل لا هذا ولا هذا، إذ الحيوان الأبكم الأعمى الأصم يمكن أن يتصف بصفات الكمال، وما يقبل الاتصاف بصفات الكمال أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال. فإذا كان قد

علم أن الرب تعالى مقدس عن أن يتصف بهذه النقائص مع قبوله للاتصاف بصفات الكمال، فلأن يقدس عن كونه لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال أولى وأحرى. وهذا معلوم ببداهة العقول^(١). وقول المصنف رحمه الله: (الوجه الرابع: المحل الذي لا يقبل الاتصاف بالحياة والعلم والقدرة والكلام ونحوها، أنقص من المحل الذي يقبل ذلك ويخلو عنها، ولهذا كان الحجر ونحوه أنقص من الحي الأعمى...). يشير المصنف رحمه الله هنا إلى أصل المسألة وهو هل كون الاتصاف بالصفات كمال أم نقص وهذا أصل النزاع بخلاف مسألة التقابل فهي مسألة عارضة، وهذه عادة المصنف في مناقشة هذا الموضوع في أكثر من كتاب من كتبه فهو أحياناً يناقش أصل المسألة، وأحياناً يناقش الاعتراض الذي أورده المعارض في دعواه أن التقابل هنا هو من باب تقابل العدم والملكة وليس من تقابل السلب والإيجاب. فالمصنف يبين هنا أن ما لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال أنقص مما يقبل الاتصاف بصفات الكمال، والحي الجاهل الأعمى الأصم لقبوله للعلم والسمع والبصر أكمل من الجماد الذي لا يقبل ذلك، فإذا كان يمتنع كون الواجب يقبل صفات الكمال ولا يتصف بها، فلأن يمتنع كونه لا يقبلها بطريق الأولى^(٢). وقال أيضاً: «أن ما لا يقبل صفات الكمال أنقص مما يقبلها ولم

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٣٨).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٦٧).

يتصف بها، فإن الجماد أنقص من الحيوان الأعمى والأصم والأبكم، فإذا كان اتصافه بصفات النقص، مع إمكان اتصافه بصفات الكمال، نقصاً وعبثاً يجب تنزيهه عنه، فعدم قبوله لصفات الكمال أعظم نقصاً وعبثاً. ولهذا كان منتهى أمر هؤلاء تشبيهه بالجمادات ثم بالمعدومات، ثم بالممتنعات^(١). وقول المصنف رحمه الله: (الوجه الخامس: أن يقال: أنتم جعلتم تقابل العدم والملكة فيما يمكن اتصافه بثبوت، فإن عنيتم بالإمكان الإمكان الخارجي، وهو أن يعلم ثبوت ذلك في الخارج، كان هذا باطلاً من وجهين...)، أي: «أن ما ذكرناه من التفريق بين السلب والإيجاب، والعدم والملكة، بتسمية هذا ميتاً دون هذا، اصطلاح لهم لا يجب اتباعه والله قد سمى الجماد مواتاً في مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۖ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ﴾ [النحل: ٢٠-٢١]. وفي قوله تعالى: ﴿وَعَايَةُ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ﴾ [يس: ٣٣]^(٢). وقال أيضاً: «نقول: لا نسلم أن في الأعيان ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات فإن الله قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم، وأن ينطقه كما أنطق ما شاء من الجمادات، ... وإذا كان كذلك فدعواهم أن من الأعيان ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات رجوع منهم إلى مجرد ما شهدوه من

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٧٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٦٧).

العادة وإلا فمن كان مصدقاً بأن الله قلب عصا موسى وهي جماد ثعبانا عظيما ابتلعت الحبال والعصي لم يمكنه أن يطرد هذه الدعوى. وإذا كان سبحانه قادراً على أن يثبت هذه الصفات صفات الكمال لما كان جماداً من مخلوقاته وكان كل مخلوق يقبل ذلك بقدرة الله تعالى فهو أحق بقبول ذلك، بل بوجوده به له، إذ ما كان ممكناً في حقه من صفات الكمال كان واجباً، فإنه لا يستفيد صفات الكمال من غيره بل هو مستحق لها بذاته فهي من لوازم ذاته^(١). وقول المصنف رحمه الله: (الوجه السادس: أن يقال: هب أنه لا بد من العلم بالإمكان الخارجي، فإمكان الوصف للشيء يُعلم تارة بوجوده له، أو بوجوده لنظيره، أو بوجوده لما هو الشيء أولى بذلك منه). قال ابن تيمية: «والإنسان يعلم الإمكان الخارجي: تارة بعلمه بوجود الشيء، وتارة بعلمه بوجود نظيره، وتارة تعلمه بوجود ما الشيء أولي بالوجود منه، فإن وجود الشيء دليل على أن ما هو دونه أولي بالإمكان منه، ثم إنه إذا تبين كون الشيء ممكناً فلا بد من بيان قدرة الرب عليه، وإلا فمجرد العلم بإمكانه لا يكفي في إمكان وقوعه، إن لم يعلم قدرة الرب علي ذلك. ومن الأمثلة على ذلك، قوله تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾ [غافر: ٥٧]، فإنه من المعلوم ببداهة العقول أن خلق السماوات والأرض أعظم من خلق أمثال بني آدم، والقدرة عليه أبلغ، وأن هذا

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٣٨).

الأيسر أولى بالإمكان والقدرة من ذلك»^(١). وقال أيضًا: «الكمال الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه الممكن للموجود إما أن يكون ممكنا للواجب، وإما أن يكون ممتنعا عليه، فإن كان ممتنعا عليه لزم أن يكون الموجود غير قابل للكمال؛ فإن الموجود إما واجب وإما ممكن، والواجب إذا لم يقبل الكمال فالممكن أولى، ونحن قد ذكرنا الكمال الممكن للموجود الذي لا نقص فيه، فيمتنع أن يكون الكمال الممكن للموجود غير ممكن للموجود، وإذا كان ذلك ممكنا له فإما أن يكون لازما أو يكون جائزا، فإن كان لازما له ثبت أن الكمال الممكن للموجود لازم للتقديم تعالى واجب له وهو المطلوب، وإن كان جائزا كان مفقرا في حصوله إلى غيره وحينئذ فذلك الغير أكمل منه؛ لأن معطي الكمال أكمل من الآخذ له، وذلك المعطي إن كان مخلوقا له لزم أن يكون المخلوق أكمل من الخالق، وأيضا فشرط إعطائه الكمال اتصافه بصفات الكمال، والكمال إنما يستفيده من الكامل فيمتنع أن يكون معطيا له لئلا يلزم الدور في الفاعلين والعلل الفاعلة فإنه ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء، وإن كان الغير ليس مخلوقا له كان واجب الوجود بنفسه، وحينئذ فإن كان متصفا بصفات الكمال بنفسه فهو الرب الخالق، والأول مفعول له ليس له من نفسه صفات الكمال فهو عبد لا رب، وإن لم يكن متصفا بصفات الكمال بنفسه بل هذا

(١) درء تعارض العقل والنقل (١ / ٣١).

يستفيد الكمال من هذا وهذا يستفيدة من هذا كان هذا دورا ممتنعا، وهذا من أعظم ما يحتاج به على توحيد الربوبية، وأنه يمتنع أن يكون للعالم صانعان، فإن الصانعين إما أن يكون كل منهما فاعلا لجميع العالم وهذا ممتنع بالضرورة، فإنه إذا كان هذا فاعلا للجميع لم يكن الآخر فاعلا لشيء منه فضلا عن أن يكون فاعلا لجميعه، فلو كان هذا فاعلا لجميعه وهذا فاعلا لجميعه كان كل منهما فاعلا غير فاعل، وإن كانا متشاركين فإن كان كل منهما قادرا حين الانفراد لزم امتياز مفعول كل منهما عن الآخر، فذهب كل إله بما خلق، ولهذا كل مشاركين فلا بد أن يكون فعل كل منهما مميزا عن الآخر، وأيضا فإذا كان كل منهما قادرا لزم أن يقدر أحدهما على فعل العالم حين قدرة الآخرة عليه فيلزم كون كل منهما قادرا على فعله كله حال قدرة الآخر على فعله كله وهذا ممتنع كما تقدم، فامتنع أن يكون أحدهما قادرا على فعله حال قدرة الآخر على فعله كما هو المعروف في القادرين على تحريك شيء ولا يقدر أحدهما على تحريكه إلا حال ما لا يكون الآخر محركا له، فإذا لا يكون أحدهما قادرا إلا عند تمكين الآخر له، فلا يكون أحدهما قادرا إلا بإقدار الآخر له، فلا يكون قادرا حال الانفراد، وأيضا فإذا كان كل منهما قادرا حال الانفراد أمكن أن يفعل ضد مفعول الآخر وأن يريد خلاف مراده، مثل أن يريد هذا تحريك جسم والآخر تسكينه فيمتنع وجود المرادين جميعا لامتناع اجتماع الضدين فيلزم تمنعهما فلا يكون واحد منهما

قادرا، فثبت أنه يمتنع كون كل منهما قادرا حين الانفراد، وإن لم يكن واحد منهما قادرا إلا عند الاجتماع كان كل منهما مؤثرا في جعل الآخر قادرا فلا يكون هذا قادرا إلا بإقدار الآخر له ولا هذا قادرا إلا بأقدار الآخر له فيلزم كون كل منهما مؤثرا في الآخر وهذا هو الدور في الفاعلين والعلل وهو ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه كثيرة، فإن كون الشيء فاعلا لنفسه ممتنع فكيف يكون فاعلا لفاعله؟ ولأن الفاعل متقدم بذاته على المفعول فيلزم تقدم هذا بذاته على هذا وهذا بذاته على هذا فيلزم تقدم الشيء على نفسه بدرجتين والدور كما هو ممتنع في المؤثر فهو ممتنع في تمام كونه مؤثرا، كما أن التسلسل لما امتنع في المؤثر امتنع في تمام كونه مؤثرا، وهذا بخلاف الدور المعني في الآثار فإنه جائز باتفاق العقلاء، وأما التسلسل في الآثار ففيه نزاع مشهور، وهذه الأمور كلها مبسوبة في غير هذا الموضع. والمقصود هنا أن الكمال الذي لا نقص فيه الممكن للموجود هو واجب لواجب الوجود لازم له لا يجوز أن يكون ممتنعا عليه مع كونه ممكنا للموجود، فلا يجوز أن يكون ممكن الوجود والعدم؛ لأنه حينئذ يفتقر في اتصافه به إلى غيره؛ لأنه إما أن يكون كل منهما معطيا للآخر الكمال، وإما أن يكون هذا الثاني هو المعطي، فإن كان هذا فذلك الغير المتصف بصفات الكمال هو حينئذ الرب الكامل المعطي لغيره الكمال، وإن كان الأول لزم كون كل منهما معطيا للآخر صفات الكمال وهو يقتضي كون كل منهما

مؤثراً في الآخر مثل أن يكون كل منهما فاعلاً للآخر عالماً قادراً حياً وذلك دور ممتنع كما تبين، فثبت أن اتصافه بصفات الكمال أمر لازم له يمتنع زواله عنه وهو المطلوب^(١). وقول المصنف رحمه الله: (ومعلوم أن الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ثابتة للموجودات المخلوقة، وممكنة لها، فإمكانها للخالق تعالى أولى وأحرى، فإنها صفات كمال، وهو قابل للاتصاف بالصفات، وإذا كانت ممكنة في حقه فلو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها). استعمل المصنف هنا قياس الأولى واستخدام هذا الدليل يكون في جانبين: الجانب الأول: في جانب إثبات الكمال. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أيضاً: «فكل كمال لا نقص فيه بوجه ثبت للمخلوق فالخالق أحق به من وجهين: أحدهما: أن الخالق الموجود الواجب بذاته القديم، أكمل من المخلوق القابل للعدم المحدث المربوب. الثاني: أن كل كمال فيه فإنما استفاده من ربه وخالقه؛ فإذا كان هو مبدعاً للكمال، وخالقاً له، كان من المعلوم بالاضطرار أن معطي الكمال وخالقه ومبدعه أولى بأن يكون متصفاً به من المستفيد المبدع المعطي^(٢)». والجانب الثاني: في جانب نفي النقص. ويقال أيضاً في الأولوية في جانب النقص، أنها من وجهين: الأول: أن الخالق الموجود الواجب بذاته القديم منزّه

(١) الصفدية (١/ ٨٨).

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية (ص: ١١٧).

عن النقائص والعيوب. الثاني: أن كل نقص تنزه عنه المخلوق المربوب فإنما نَزَّهُهُ عنه ربه وخالقه، فإذا كان الله هو المُنَزَّهُ غيره عن النقص، كان معلوماً بالاضطرار أن الذي ينزه غيره عن النقائص أولى بالتنزه عنها من غيره. وهناك احتراز مهم في هذه القاعدة، أن هذه القاعدة التي يذكرها أهل العلم، لا بد فيها من مراعاة مفهوم النقص في حق الله، الذي يجب أن ينزه عنه؛ لأن هناك أمور هي نقص في حق المخلوق، ولكنها كمالٌ في حق الخالق، ومن ذلك: الكبرياء والعظمة، فإنها نقص في حق المخلوق لكنها كمال في حق الخالق، فإن الله يسمى بالمتكبر، ويوصف بالكبرياء، قال تعالى: ﴿الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الحشر: ٢٣]، وقال ﷺ فيما يرويه عن ربه: «الْعِزُّ إِزَارُهُ، وَالْكِبَرِيَاءُ رِدَائُهُ، فَمَنْ يَنَازِعُنِي عَذَّبْتُه». أخرجه مسلم (٦٦٢٣). قال رحمه الله: «فاحترازٌ عما هو لبعض المخلوقات كمال دون بعض، وهو نقص بالإضافة إلى الخالق لاستلزامه نقصاً، كالأكل والشرب مثلاً، فإن الصحيح الذي يشتهي الأكل والشرب من الحيوان، أكمل من المريض الذي لا يشتهي الأكل والشرب؛ لأن قوامه بالأكل والشرب، فإذا قُدِّرَ غير قابلٍ له، كان ناقصاً عن القابل لهذا الكمال، لكن هذا يستلزم حاجة الأكل والشارب إلى غيره، وهو ما يدخل فيه من الطعام والشراب، وهو مستلزم لخروج شيء منه كالفضلات، وما لا يحتاج إلى دخول شيء فيه، أكمل ممن يحتاج إلى دخول شيء فيه، وما يتوقف كماله على

غيره أنقص مما لا يحتاج في كماله إلى غيره؛ فإن الغني عن شيء أعلى من الغني به، والغني بنفسه أكمل من الغني بغيره. ولهذا كان من الكمالات ما هو كمال للمخلوق وهو نقص بالنسبة إلى الخالق، وهو كل ما كان مستلزماً لإمكان العدم عليه، المنافي لوجوبه وقيوميته، أو مستلزماً للحدوث المنافي لقدمه، أو مستلزماً لفقره المنافي لغناه... إن الذي يستحقه الرب هو الكمال الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وأنه الكمال الممكن للموجود، ومثل هذا لا يتنفي عن الله أصلاً، والكمال النسبي، هو المستلزم للنقص، فيكون كمالاً، من وجه دون وجه، كالأكل للجائع كمالاً له، وللشبعان نقص فيه، لأنه ليس بكمال محض، بل هو مقرون بالنقص. والتعالي والتكبر والثناء على النفس، وأمر الناس بعبادته ودعائه والرغبة إليه، ونحو ذلك، مما هو من خصائص الربوبية، هذا كمال محمود من الرب تبارك وتعالى، وهو نقص مذموم من المخلوق... فالكبرياء والعظمة له، بمنزلة كونه حياً قيوماً قديماً واجباً بنفسه، وأنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه العزيز الذي لا ينال، وأنه قهار لكل ما سواه. فهذه كلها صفات كمال لا يستحقها إلا هو، فما لا يستحقه إلا هو، كيف يكون كمالاً من غيره وهو معدوم لغيره؟ فمن ادعاه كان مفترياً منازعاً للربوبية في خواصها، كما ثبت في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ قال: «يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: الْعَظَمَةُ إِزَارِي، وَالْكِبْرِيَاءُ رِدَائِي، فَمَنْ نَازَعَنِي وَاحِداً مِنْهُمَا عَذَّبْتُهُ». أخرجه مسلم (٦٦٢٣). وجملة ذلك أن

الكمال المختص بالربوبية ليس لغيره فيه نصيب، فهذا تحقيق اتصافه بالكمال الذي لا نصيب لغيره فيه، ومثل هذا الكمال لا يكون لغيره، فادعائه منازعة للربوبية، وفرية على الله^(١). فهذا القيد مهم جداً في تطبيق هذه القاعدة وفهمها، واحتراز بالغ الأهمية تجب مراعاته والاعتناء بفهمه؛ لئلا ينسب إلى الله شيء من النقص الذي يتنزه عنه. وقال أيضاً: «إن كل صفة من صفات الكمال إذا لم تستلزم نقصاً فالواجب أولى بها من الممكن، واتصافه بها أولى من الممكن لأنه أكمل، ولأن كل كمال حصل للممكن فهو من الواجب، وهم يسلمون أن كل كمال حصل للمعلوم فهو من علته، فالمعلول أولى بذلك»^(٢). وقول المصنف رحمه الله: (الوجه السابع: أن يقال: مجرد سلب هذه الصفات نقص لذاته، سواء سميت عمى وصممًا وبكمًا، أو لم تُسمَّ، والعلم بذلك ضروري، ...)، قال شيخ الإسلام: «إن نفس عدم الحياة والعلم والقدرة نقص لكل ما عدم عنه ذلك، سواء فرض قابلاً أو غير قابل، بل ما لا يقبل ذلك أنقص مما يقبله، كما أن نفس الحياة والعلم والقدرة صفات كمال فنفس وجود هذه الصفات كمال، ونفس عدمها نقص، سواء سمي موتاً وجهلاً وعجزاً أو لم يسم، وكذلك

(١) تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل (٢٣٩/٥).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/٣٦٧).

السمع والبصر والكلام كمال، وعدم ذلك نقص»^(١). وقال أيضًا: «فإذا قال النافي: إنما يلزم اتصافه بنقيض ذلك لو كان قيام الأفعال به ممكنًا، فأما ما لا يقبل لك كالجدار فلا يقال: هو قادر على الحركة ولا عاجز عنها. فيقال: هذا نزاع لفظي كما تقدم، ويقال أيضًا: فما لا يقبل قيام الأفعال الاختيارية به والقدرة عليها كالجماد أنقص مما يقبل ذلك كالحیوان، فالحيوان الذي يقبل أن يتحرك بقدرته وإرادته إذا قدر عجزه هو أكمل مما لا يقبل الاتصاف بذلك كالجماد، فإذا وصفتموه بعدم قبول ذلك كان ذلك أنقص من أن تصفوه بالعجز عن ذلك، وإذا كان وصفه بالعجز عن ذلك صفة نقص، مع إمكان اتصافه بالقدرة على ذلك، فوصفه بعدم قبول الأفعال والقدرة عليها أعظم نقصًا»^(٢). [محمد بن خليفة (٢/٢٤٨)].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٧٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٢/٢٢١).

فصل

وأما الأصل الثاني، وهو: التوحيد في العبادات، المتضمن للإيمان بالشرع والقدر جميعاً، فنقول: إنه لا بدّ من الإيمان بخلق الله وأمره، فيجب الإيمان بأن الله خالق كل شيء، وربّه ومليكه، وأنه على كل شيء قدير، وأنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، فلا حول ولا قوة إلا بالله، وقد عَلم ما سيكون قبل أن يكون، وقدّر المقادير، وكتبها حيث شاء، كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحج: ٧٠]، وفي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ قَدَّرَ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ». أخرجه مسلم (٢٦٥٣).

المهمات الأصولية

الأصل الثاني مما بني عليه الكتاب توحيد العبادة الواجب في شرع الله وقدره، في الفرق بين التوحيد الخبري المتعلق بتوحيد الربوبية وأسماء الله وصفاته والتوحيد الطلبي الإرادي العملي المتعلق بعبادته وحده لا شريك له.

مدخل إلى التوحيد المطلوب من العباد؛ ما هو التوحيد الذي بعث الله به الرسل:

١ - توحيد المعرفة والإثبات توحيد الربوبية والأسماء والصفات هو: أن يعرف ربه بأسمائه وصفاته وأفعاله، وهذا متعلق بالعلم، ﴿لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢].

٢ - توحيد الطلب والقصد توحيد الإلهية والعبادة هو: أن يُفرد العبد الله تعالى بالعبادة والطاعة، وهذا متعلق بالعمل، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

٣ - كثير من أهل الكلام والفلسفة يثبتون توحيد الربوبية، لكنهم ينقضون توحيد الإلهية، وهذا هو أصل الانحراف، ولا يستقيمون في توحيد الأسماء والصفات.

٤ - هل ينفع الأول بدون الثاني؟ للجواب على هذا السؤال ننظر إلى الواقع العلمي والعملي الموجود قبل زمن الوحي وأثناء زمن الوحي؛ نجدهم كفاراً مشركين؟ كيف وهم يقرون بالربوبية ويعرفون من أسماء الله وصفاته شيئاً أكثر وأعظم مما يعرفه بعض المتكلمين؟ المشركون أقروا بتوحيد الربوبية، كانوا يقولون بأن الله هو الخالق، الرازق، المدبر، قال تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [العنكبوت: ٦١]، فماذا أنكروا؟ أنكروا توحيد الإلهية، وهو عبادة الله وحده، وصرف العبادة له وحده.

٥ - العبرة ليست بمجرد الإقرار بأن الله هو الرب، بل بالتوحيد العملي: أن يفرد العبد ربه بالعبادة والطاعة، ﴿إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ [المائدة: ٧٢].

٦ - أخطأ من ظن أن التوحيد هو مجرد الإقرار بالربوبية؛ كحال كثير من المتكلمين قالوا: أصل التوحيد أن تعلم أن العالم له صانع، وهذا نقص كبير، لماذا؟ لأن إبليس يعلم ذلك، واليهود يعلمونه، ومع ذلك كفروا؛ بل وفرعون ومن معه، وقوم ثمود، وقريش قبل الإسلام، والمشركون إلى اليوم.

٧- ليس مجرد الإقرار بالصانع هو تحقيق التوحيد الذي جاءت به الرسل، بل لا بد أن يُفرد بالإلهية كما أفرد بالربوبية، فالرسل جاءوا يدعون إلى: ﴿أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [المؤمنون: ٣٢]، ولم يكتفوا بأن يقولوا للناس: اعلموا أن الله هو الخالق. ما تعريف الإله الحق؟ وما معنى العبادة؟

٨- الإله هو: المعبود المحبوب المتأله الذي تصرف له جميع أنواع العبادة.

٩- العبادة هي كل ما أمر الله تعالى به أو رسوله ﷺ أمر بإيجاب أو استحباب، وتشمل الأمور القلبية، مثل: المحبة، والخوف والرجاء، والتوكل. والأمور القولية مثل الاستعانة والاستغاثة والدعاء، والنذر.... والأمور العملية مثل الصلاة والزكاة والحج والصيام... إلخ.

١٠- من صرف شيئاً من العبادة لغير الله تعالى فقد أشرك في الألوهية، ولو أقر بأن الله هو الخالق الرازق.

١١- محور دعوة الأنبياء: إخلاص العبادة الله وحده، ونفيها عن كل من سواه، وما سواه، وهي قائمة على أسس ثلاثة: الإخلاص، المتابعة، اجتماع الكلمة دينياً ودنياً، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ

مُسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾ وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠٣﴾ [آل عمران: ١٠٢-١٠٣].

خلاصة الأصل الثاني ونتائجه:

- ١ - التوحيد الذي افترق فيه الناس هو توحيد الإلهية، لا الربوبية.
- ٢ - أهل البدع من جهمية ومتكلمين وفلاسفة ضلوا حين جعلوا غاية التوحيد هو إثبات واجب الوجود وغفلوا عن حقيقة العبادة.
- ٣ - وقوع الانحراف في الأمة تارة في العبادة بصرفها للأولياء والقبور. وتارة في التوحيد بجعل توحيد الله أمراً نظرياً فلسفياً فقط، كل ذلك من جهة أهل البدع؛ فالواجب تصحيح هذا الأصل، بإفراد الله بالعبادة كما أفرد بالخلق والتدبير.
- و حين تكلم عن الأصل الثاني في التدمرية، لم يقف عند الفرق بين توحيد الربوبية وتوحيد الإلهية فقط، بل وسعه ليتناول أيضاً مسألة القضاء والقدر، وجعلها امتداداً

مهما لهذا الأصل، باعتبار أن القدر يدخل في توحيد الربوبية، من جانب، وفي توحيد العبادة من جانب آخر.

وخلاصة ما ذكره عن القدر في الأصل الثاني، تتضمن المحاور التالية:

١ - القدر من تمام توحيد الربوبية، والإيمان بأن الله خالق كل شيء، من الذوات والصفات والأفعال، يتضمن الإيمان بأن أفعال العباد مخلوقة لله، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات: ٩٦]، فهذا يدخل في توحيد الربوبية، أي: أن كل ما يقع في هذا الكون داخل تحت مشيئة الله وعلمه وخلق، ولا يخرج شيء عن ذلك.

٢ - أفعال العباد داخلية في خلق الله دون أن يسلبوا قدرتهم، ثم ذكر الرد على طائفتين الأولى: الجبرية: الذين قالوا إن العبد مجبور لا اختيار له، وهذا باطل بعدم تكليف المجانين، وقصر التكليف على المراد المختار، علاوة على مخالفته للمحسوس، ومنابدته للعقول السليمة، والنصوص الصريحة. الثانية: القدرية الذين قالوا إن العبد يخلق فعله بنفسه، وهذا باطل بضرورة العلم بأن الله تعالى هو الخالق وحده، وهو خالق كل شيء، ولأنه تعالى قال: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (٣٠) يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (٣١) [الإنسان: ٣٠-٣١].

٣- مذهب أهل السنة في القدر أن للعبد قدرة ومشية، وهي حقيقة، لكنها واقعة تحت قدرة الله ومشيته؛ فالله خالق العباد، وخالق أفعالهم، والعباد فاعلون حقيقة، ومحاسبون على أفعالهم، وهذا هو القول الوسط بين الجبر الذي تبناه الجهمية والأشعرية وبعض المرجئة، وبين القدر الذي تبناه المعتزلة، قال الله تعالى: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾ (٢٨) وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٩﴾ [التكوير: ٢٨-٢٩].

٤- التوحيد الصحيح يقتضي الجمع بين أمرين: أن الله خالق كل شيء، وهو الذي قدر الأمور كلها بمشيئته وعلمه. وأن العبد له إرادة وعمل، وأنه مسؤول عن اختياره، ومأمور بأن يعمل الخير، ومنهي عن الشر. هذا الجمع هو الذي جاءت به الشريعة، وهو الموافق للعقل الصريح.

٥- الرد على المتكلمين والفلاسفة، المتكلمون لما غلب عليهم العقل المجرد، خالفوا ما دلت عليه النصوص، بعضهم جعل الإنسان يخلق أفعاله، وبعضهم نفى القدرة والمشيئة عن العبد مطلقاً. أما شيخ الإسلام، فبين أن كل ما في الوجود واقع بقدر الله، ولا يعني ذلك رفع المسؤولية عن العبد.

٦- وجوب اعتقاد الحكمة في أفعال الله تعالى؛ فكل ما يخلقه الله ويقدره فهو لحكمة، وإن خفيت على البشر، والشر الذي يقع في أفعال العباد أو في العالم لا ينسب إلى الله من جهة الفعل الشر، بل هو من أفعال العباد، وهم مسؤولون عنه، وإن كان مخلوقاً لله تعالى. وهذا يربط بين القدر وبين الحكمة الإلهية، ويمنع من نسبة الظلم إلى الله عز وجل.

خلاصة ما يتعلق بالقدر: الله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شيء، ومن ذلك أفعال العباد، التي تقع بمشيئته، لكن العبد له قدرة واختيار، وهو مسؤول عنها شرعاً، وهذا يحقق الجمع بين الإيمان بالقدر والمسؤولية الشرعية، دون جبر ولا تفويض. [محمد طاهري (ص: ٥٣)].

هذا هو (الأصل الثاني)، وسبق أن ذكر الشيخ الأصل الأول، وهو: «التوحيد في الصفات». وقد عبّر الشيخ عن (الأصل الثاني) بأنه «التوحيد في العبادات. المتضمن للإيمان بالشرع والقدر»، وقد عبّر الشيخ في المقدمة عن الأصل الثاني بالإيمان بالشرع والقدر، وأنه متضمن لتوحيد العبادة، فكلُّ منهما متضمن للآخر. وهنا سؤال، وهو: ما وجه تضمن التوحيد في العبادات للإيمان بالشرع والقدر؟ والجواب: أن مما يوضح هذا: ما هو مقرر من أن توحيد الإلهية يتضمن توحيد الربوبية. أما تضمن هذا

الأصل للإيمان بالشرع والقدر؛ فلأن أفراد الله بالعبادة، هو أصل الشرع ومداره، فعبادة الله تعالى وحده هي جماع الشرع؛ لأن العبادة: «اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه، من الأقوال، والأعمال الظاهرة، والباطنة». وأما تضمنه للإيمان بالقدر؛ فلأن أفراد الله تعالى بالعبادة، يتضمن أفراد الله تعالى بربوبيته وملكه وتدبيره وعموم خلقه، كما يستدل بتوحيد الربوبية على توحيد العبادة. وتوحيد الربوبية يتضمن الإيمان بالقدر؛ لأن من توحيد الربوبية: الإيمان بأن الله تعالى خالق كل شيء، ويدخل في ذلك أفعال العباد. وهذه الجملة من كلام الشيخ تتضمن وجوب الإيمان بمراتب القدر الأربعة، وهي: علم الله السابق، فإنه تعالى علم ما كان، وما سيكون، وعلم ما الخلق عاملون قبل أن يخلقهم. والكتابة، فقد كتب الله مقادير الخلائق قبل خلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة. وعموم مشيئته سبحانه وتعالى، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، فلا يكون شيء إلا بمشيئة الله تعالى، من الخير، والشر. وعموم الخلق، أي: بأن الله تعالى خالق كل شيء، فهو سبحانه خالق العباد، وقدرتهم، وأفعالهم: الظاهرة، والباطنة. فلا يكون الإنسان مؤمناً بالقدر إلا بالإيمان بالمراتب الأربع كلها. والقدرية طائفتان: غلاة، وهم: الجبرية الذين يغفلون في إثبات القدر. ونفاة، وهم: الذين ينفون القدر. والقدرية النفاة طائفتان: الأولى: غلاة، وهم:

منكرو القدر بمراتبه الأربعة، فينكرون علم الله تعالى، وكتابته، ومشيبته، وخلقه. والثانية: المتوسطون المقتصدون، وهم: المعتزلة، فهؤلاء يثبتون مرتبة العلم، والكتابة، وينكرون مرتبة المشيئة، والخلق، فيخرجون أفعال العباد عن مشيئة الله تعالى، وخلقه. وهذا المذهب، أي: مذهب المعتزلة، في القدر شاع بين كثير من الكتاب المعاصرين، فيجعلون العلاقة بين الله تعالى وأفعال العباد، علمه بها وكتابته لها، دون مشيئته وقدرته، فلا تأثير لمشيئة الله تعالى، وخلقه في أفعال عباده عندهم. وسيذكر الشيخ فِرَق الضلال الخائضين في القدر في الفصل التالي. [عبد الرحمن البراك (٥٦٨)].

قول المصنف رحمه الله تعالى: (فنقول: إنه لا بد من الإيمان بخلق الله وأمره). هذه قاعدة عظيمة جداً، وفيها إشارة إلى أن الخلق والأمر يجتمعان، وعلى هذا فقد جمع الشيخ الشرع والقدر في فصل واحد، والقدر له وجهان: من حيث كونه من تقدير الله وخلقه، فهذا مرتبط بالربوبية، ومن حيث التسليم به والرضا، فهذا داخل في التوحيد الإلهي، أي: توحيد العبادات، وأدخله المصنف هنا في توحيد العبادات ليسين ضرورة الارتباط بين القدر والشرع؛ لأن مبنى الشرع على التسليم، والتسليم هو تسليم بقدر الله، ومما قدره الله عز وجل الأمر بشرعه، وبعث الرسل، وإنزال الكتب، وهذا قدر كوني تضمن الأمر الشرعي، بل تقسيم ابتلاء العباد إلى خير وشر ابتلاء كما قال عز

وجل: ﴿وَنَبَلُوكُمْ بِالْأَشَرِّ وَالْأَحْسَنِ﴾ [الأنبياء: ٣٥]، فهذا قدر، ثم تقسيم حال العباد إلى صلاح وفساد، إلى حق وباطل، إلى هدى وضلال، تقدير من الله بقدره، ثم إن الشرع الذي أنبنى على ذلك هو الأمر، فتوافق الأمر والقدر، أعني: توافق الشرع والقدر، وكلاهما من أمر الله. ووجه إدخال القدر هنا هو الذي أنبنى عليه الشرع تقديرًا، ومن حيث أن كلاهما داخلان في مفهوم الأمر، إذ إن الأمر بمفهومه العام يدخل فيه الأمر القدري والأمر الشرعي، وأيضًا لضرورة ارتباط الشرع بالقدر؛ لأن مبنى العمل بالشرع على التسليم، والتسليم يشمل القدر والشرع في وقت واحد، فمن سلم للقدر ولم يسلم للشرع هلك، ومن سلم للشرع ولم يسلم للقدر هلك، ولذلك غالب أهل الأهواء اختل عندهم أحد المبنيين، فمنهم من سلم للقدر ولم يسلم للشرع التسليم الكامل، ومنهم من سلم للشرع ولم يسلم للقدر، ويمكن أن نجد هذا في تقسيم الفرق الكبرى، فقد كان منها من هو أكثر ضلالة في الشرع، ومنهم: المرجئة والخوارج وكثير من أصحاب الطرق والفرق الصوفية، ومنهم من كان خلله في اعتقاد القدر، ومنهم: القدريّة والمعتزلة والجهمية، وقد اجتمع عند الجهمية الأمران؛ لأن الجهمية هي خلاصة مذاهب الفرق في القرن الأول ومنتصف القرن الثاني، بل وحتى القرن الثالث، فالجهمية بدأت من ناحية فلسفية ثم انتهت إلى فلسفة

وسلوك وأعمال، فكان في القرن الثالث أن اجتمع الأمران عند الجهمية، فاختل عندها الإيمان بالقدر والإيمان بالشرع، وبقية الفرق كل واحدة لها نصيب يقل أو يكثر من الخلل بالأصلين جميعاً أو بأحدهما. [ناصر العقل (ص: ١٦٩)].

قول المصنف رحمه الله تعالى: (فصل: وأما الأصل الثاني، وهو التوحيد في العبادات، المتضمن للإيمان بالشرع والقدر جميعاً. فنقول: إنه لا بد من الإيمان بخلق الله وأمره) لما فرغ المصنف من الكلام عن الأصل الأول في هذا الرسالة وهو (باب التوحيد والصفات) شرع هنا في بيان الأصل الثاني من الكتاب وهو (باب الشرع والقدر). وقد سبق أن ذكر المصنف في أول الكتاب الهدف من تأليف هذا الكتاب فبين أنه موضوع لبيان أصليين كبيرين: الأصل الأول: التوحيد والصفات. الأصل الثاني: الشرع والقدر. ثم بين أن آيات القرآن الكريم تنقسم إلى قسمين: آيات تشتمل على الأخبار، وآيات تشتمل على الأوامر. فأما الأصل الأول وهو التوحيد والصفات، فإنه من باب الأخبار. وأما الأصل الثاني وهو الشرع والقدر، فإنه من باب الأوامر. وقول المصنف: (فنقول: إنه لا بد من الإيمان بخلق الله وأمره) ذكر شيخ الإسلام رحمه الله تعالى أننا مأمورون بالإيمان بشيئين: الخلق، والأمر. وقد جمع بينهما الله تعالى في سورة الأعراف فقال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]. فالخلق: هو القضاء والقدر. والأمر: هو الشرع والعبادة. وقول المصنف رحمه الله: (فيجب الإيمان بأن الله خالق كل شيء وربّه

ومليكه، وأنه على كل شيء قدير، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، فلا حول ولا قوة إلا بالله، وقد علم ما سيكون قبل أن يكون، وقدّر المقادير وكتبها حيث شاء) شرع المصنف في بيان القسم الأول من هذا الأصل وهو ما عبر عنه في الآية بلفظ «الخلق» والمقصود به هنا القدر. وأشار المصنف في هذا النص إلى مراتب القدر الأربعة، وهي: الخلق، والمشية، والعلم، والكتابة. فقول المصنف: (فيجب الإيمان بأن الله خالق كل شيء وربّه ومليكه) هذه مرتبة الخلق. وقول المصنف: (وأنه على كل شيء قدير، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، فلا حول ولا قوة إلا بالله) هذه مرتبة المشية. وقول المصنف: (وقد علم ما سيكون قبل أن يكون) هذه مرتبة العلم. وقول المصنف: (وقدّر المقادير وكتبها حيث شاء) هذه مرتبة الكتابة. وأما تعريف القدر: فالقدر في اللغة: هو القضاء والحكم ومبلغ الشيء، والتقدير: التروية والتفكر في تسوية الأمر^(١). والقدر في الاصطلاح: هو ما سبق به العلم، وجرى به القلم مما هو كائن إلى الأبد، وأنه عز وجل قدّر مقادير الخلائق، وما يكون من الأشياء قبل أن تكون في الأزل، وعلم سبحانه أنها ستقع في أوقات معلومة عنده تعالى، وعلى صفات مخصوصة، فهي تقع على حسب ما قدرها^(٢). وقال ابن حجر في تعريفه: المراد أن الله تعالى علم مقادير الأشياء وأزمانها قبل

(١) القاموس المحيط للفيروزآبادي (ص: ٥٩١).

(٢) عقيدة السفاريني لمحمد السفاريني (١/٣٤٨).

إيجادها، ثم أوجد ما سبق في علمه أنه يوجد، فكل محدث صادر عن علمه وقدرته وإرادته^(١). وقول المصنف رحمه الله تعالى: (كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحج: ٧٠]، وفي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ قَدَّرَ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ». أخرجه مسلم (٢٦٥٣). أشار المصنف رحمه الله تعالى هنا إلى بعض أدلة مرتبة العلم ومرتبة الكتابة. وأما الأدلة على الإيمان بالقدر: فنصوص القرآن والسنة متواترة في وجوب الإيمان بالقدر، وصريحة في أن كل شيء خلقه الله بقدر. فأما أدلة القرآن، فمنها ما يلي: قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، وقال تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨]، وقال تعالى: ﴿وَلَكِنْ لِّيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ [الأنفال: ٤٢]، وقال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، وقال تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ۝ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ۝ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ۝﴾ [الأعلى: ١-٣]. وأما أدلة السنة، فمنها ما يلي: عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في سؤال جبريل عليه السلام الرسول ﷺ عن الإيمان قال: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ». قال - أي: جبريل عليه السلام - : «صَدَقْتَ». أخرجه مسلم (٨). وعن طاووس أنه قال:

(١) فتح الباري (١/١١٨).

أدركت ناسًا من أصحاب رسول الله ﷺ، يقولون: كل شيء بقدر، قال: وسمعت عبد الله بن عمر رضيهما يقول: قال رسول الله ﷺ: «كُلُّ شَيْءٍ بِقَدَرٍ حَتَّى الْعَجْزِ وَالْكَيسِ». أخرجه مسلم (٢٦٥٥). وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء مشركو قريش يخاصمون رسول الله ﷺ في القدر، فنزلت: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُقُوا مَسَّ سَقَرٍ﴾ ﴿٤٨﴾ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾ [القمر: ٤٨-٤٩]. أخرجه مسلم (٢٦٥٦). وأما أدلة مراتب الإيمان بالقدر: فالإيمان بالقدر له أربعة أركان، ويسميتها بعض العلماء أيضًا: «مراتب القدر»، وهذه الأركان الأربعة هي: الركن الأول: العلم: فيجب الإيمان بأن الله يعلم ما كان وما سيكون، وما لم يكن لو كان كيف سيكون. فالله يعلم القدر قبل وقوعه، ولكن قد أنكر هذا الركن وهذه المرتبة فرقة من الفرق الضالة في باب القدر، وهم القائلون بأنه: «لا قدر، والأمر أنف»، أي: مستأنف، أي: أن الله لا يعلم الأمر إلا بعد أن يقع، تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا، والأدلة على علم الله تعالى بالمقادير كثيرة، منها: قال تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [الحشر: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]، وقال تعالى: ﴿عَلِمَ الْغَيْبُ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ﴾ [سبا: ٣]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقال

تعالى: ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ [النجم: ٣٢]، وقال الله تعالى مقررًا علمه بما لم يكن لو كان كيف سيكون: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨]، فالله يعلم أن هؤلاء المكذبين الذين يتمنون في يوم القيامة الرجعة إلى الدنيا أنهم لو عادوا إليها لرجعوا إلى تكذيبهم وضلالهم، وقال في الكفار الذين لا يطيعون سماع الهدى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنفال: ٢٣]. ومن علمه تبارك وتعالى بما هو كائن: علمه بما كان الأطفال الذين توفوا صغارًا عاملين لو أنهم كبروا قبل مماتهم، وبيانه فيما يلي: عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن أولاد المشركين، فقال: «اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ». أخرجه البخاري (٦٥٩٨)، ومسلم (٢٦٥٩). وعن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: دُعي رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى جنازة صبي من الأنصار، فقلت: يا رسول الله طوبي لهذا، عصفور من عصافير الجنة، لم يعمل السوء ولم يدركه. قال: «أَوْغَيْرَ ذَلِكَ يَا عَائِشَةُ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ لِلْجَنَّةِ أَهْلًا خَلَقَهُمْ لَهَا، وَهُمْ فِي أَصْلَابِ آبَائِهِمْ، وَخَلَقَ لِلنَّارِ أَهْلًا خَلَقَهُمْ لَهَا وَهُمْ فِي أَصْلَابِ آبَائِهِمْ». أخرجه مسلم (٢٦٦٢). الركن الثاني: الكتابة: فيجب الإيمان بأن الله تعالى كتب كل المقادير في اللوح المحفوظ وسطر فيها كل ما هو كائن إلى يوم القيامة. واللوحة المحفوظ الذي كتب الله فيه مقادير الخلائق سماه القرآن بالكتاب، وبالكتاب المبين، وبالإمام المبين وبأَم الكتاب، والكتاب المسطور. قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ

مَجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾ [البروج: ٢١-٢٢]، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحج: ٧٠]، وقال تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: ١٢]، وقال تعالى: ﴿وَالطُّورِ ﴿١﴾ وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ ﴿٢﴾ فِي رَقٍّ مَّنْشُورٍ ﴿٣﴾﴾ [الطور: ١-٣]، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: ٤]، وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ قَدَّرَ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ». أخرجه مسلم (٢٦٥٣). الركن الثالث: المشيئة: أي: الإيمان بمشيئة الله النافذة وقدرته التامة، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه لا حركة ولا سكون في السماوات ولا في الأرض إلا بمشيئته، فلا يكون في ملكه إلا ما يريد. والنصوص المصرحة بهذا الركن المقررة له كثيرة، منها: قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: ١١٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، وقال تعالى: ﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلِّهِ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩]. ومشيئة الله النافذة وقدرته الشاملة يجتمعان فيما كان وما سيكون، ويفترقان فيما لم يكن ولا هو

كائن، فما شاء الله تعالى كونه فهو كائن بقدرته لا محالة، وما لم يشأ الله تعالى إياه لا يكن لعدم مشيئة الله تعالى ليس لعدم قدرته عليه. قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلْتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [المائدة: ٤٨]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾ [الأنعام: ٣٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ [الأنعام: ١٠٧]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩]. الركن الرابع: الخلق: أي: خلق الله تبارك وتعالى لكل موجود، لا شريك لله في خلقه. وقد قررت النصوص أن الله خالق كل شيء، فهو الذي خلق الخلق وكوّنهم وأوجدهم، فهو الخالق وما سواه مربوب مخلوق، قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وقال تعالى: ﴿بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [يس: ٨١]، وقال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء: ١]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٣]، فهذه مراتب القدر وأركانه الأربعة التي يجب على العبد أن يؤمن بها حتى يكون مؤمناً بالقدر. [محمد بن خليفة (٢/٢٦٦)].



ويجب الإيمان بأن الله تعالى أمر بعبادته وحده لا شريك له، كما خلق الجن والإنس لعبادته، وبذلك أرسل رسله، وأنزل كتبه. وعبادته تتضمن كمال الدّل له، والحب له، وذلك يتضمن كمال طاعته، ومن يطع الرسول فقد أطاع الله. وقد قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١]. وقد قال تعالى: ﴿وَسَلِّ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهَةً يُعْبُدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ١٣]، وقال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٥١﴾ وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ﴿٥٢﴾﴾ [المؤمنون: ٥١-٥٢]، فأمر الرسل بإقامة الدين، وأن لا يتفرقوا فيه، ولهذا قال

النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ دِينُنَا وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَوَّلَى النَّاسِ بِابْنِ مَرْيَمَ لَأَنَا، إِنَّهُ لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ نَبِيٌّ». أخرجه البخاري (٣٤٤٣).

بعد أن ذكر الشيخ وجوب الإيمان بالقدر، ذكر هنا الإيمان بالشرع، وهو: أن الله تعالى أمر عباده بعبادته وحده لا شريك له، بفعل ما أمر به، وترك ما نهى عنه. وهذه هي الغاية من خلق الجن والإنس. وعبادة الله تعالى، تتضمن: كمال الذل لله تعالى، والحب له، وذلك يستلزم كمال طاعته. وهنا تعريفان للعبادة: أحدهما: أن العبادة: «اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه، من الأقوال، والأعمال، الظاهرة، والباطنة». الثاني: «كمال الحب، مع كمال الذل له سبحانه». فالأول: اسم لما يتعبد به. والثاني: اسم لحقيقة العبادة. والصلاة ونحوها شعائر العبادة؛ لأنها يُتَعَبَّدُ بها ويتذل بها لله تعالى، فهي عبادة، ولهذا لا ينبغي أن تسمى: مظاهر العبادة؛ لأنها هي التي يحصل بها التذل والتقرب إلى الله تعالى. والشعائر الشركية تذل وتَعَبَّدُ لغير الله، كالذبح مثلاً، فالذبحُ على وجه التعظيم والتقرب عبادةٌ. فالشرك: عبادةٌ غير الله مع الله، أو: اتخاذُ نَدٍّ لله تعالى. وطاعة الرسول مطلقة؛ لأنه لا يأمر إلا بما أمر الله به، ولا ينهى إلا عما نهى الله عنه، فطاعته طاعة لله، قال تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]،

وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤]. فاتباع الرسول ﷺ يتضمن عبادة الله سبحانه وتعالى، كما قال تعالى: ﴿وَسَأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥]. فكلُّ الرسل دعوا للتوحيد، وحذروا من الشرك، ولم يُشرع الشرك في أيِّ رسالة. وأما ما جاء من السجود ليوסף عليه السلام، فهو سجود تحية، لا سجود عبادة، وقد كان سجودُ التحية جائزاً في شريعتهم، وحُرِّم في الشريعة المحمدية. ومن أدلة دعوة الأنبياء للتوحيد، وإقامة الدين بالإخلاص لله تعالى، ما ذكره المؤلف من الآيات، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]. فدين الرسل واحد، وهو: التوحيد، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]. والامة هنا، هي الملة، ومن أدلة ذلك قوله ﷺ: «أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ»، قالوا: كيف يا رسول الله؟ قال: «الْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ مِنْ عِلَّاتٍ وَأُمَّهَاتُهُمْ شَتَّى، وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ، فَلَيْسَ بَيْنَنَا نَبِيٌّ». أخرجه البخاري (٣٤٤٢)، ومسلم (٢٣٦٥). وإخوة العلات، هم: الإخوة لأب. فالدين واحد، وهو: التوحيد، والشرائع مختلفة، كما قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]. [عبد الرحمن البراك (ص: ٥٧٢)].

قال المصنف رحمه الله تعالى: (ويجب الإيمان بأن الله تعالى أمر بعبادته وحده لا شريك له، كما خلق الجن والإنس لعبادته، وبذلك أرسل رسله، وأنزل كتبه). شرع المصنف في بيان القسم الثاني من الأصل الثاني: «الأمر» وهو الشرع وأعظم الأوامر هو توحيد الله تعالى في أولوهيته ووجوب إفراده بالعبادة، ولذا بدأ المصنف ببيان هذا النوع من التوحيد، وهو توحيد الألوهية. والجدير ذكره أن القرآن كله دعوة للتوحيد: قال ابن القيم رحمه الله: «كُلُّ سُورَةٍ فِي الْقُرْآنِ هِيَ مُتَضَمِّنَةٌ لِلتَّوْحِيدِ، بَلْ نَقُولُ قَوْلًا كَلِيًّا: إِنَّ كُلَّ آيَةٍ فِي الْقُرْآنِ فَهِيَ مُتَضَمِّنَةٌ لِلتَّوْحِيدِ، شَاهِدَةٌ بِهِ، دَاعِيَةٌ إِلَيْهِ. فَإِنَّ الْقُرْآنَ: إِمَّا خَبَرَ عَنِ اللَّهِ وَأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ، فَهُوَ التَّوْحِيدُ الْعِلْمِيُّ الْخَبَرِيُّ. وَإِمَّا دَعَا إِلَى عِبَادَتِهِ وَحَدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَخَلَعَ كُلَّ مَا يَعْبُدُ مِنْ دُونِهِ، فَهُوَ التَّوْحِيدُ الْإِرَادِيُّ الْطَلْبِيُّ. وَإِمَّا أَمَرَ وَنَهَى، وَإِلْزَامَ بِطَاعَتِهِ فِي نَهْيِهِ وَأَمْرِهِ، فَهِيَ حَقُوقُ التَّوْحِيدِ وَمُكْمَلَاتُهُ. وَإِمَّا خَبَرَ عَنْ كَرَامَةِ اللَّهِ لِأَهْلِ تَوْحِيدِهِ وَطَاعَتِهِ، وَمَا فَعَلَ بِهِمْ فِي الدُّنْيَا، وَمَا يُكْرِمُهُمْ بِهِ فِي الْآخِرَةِ، فَهُوَ جَزَاءُ تَوْحِيدِهِ. وَإِمَّا خَبَرَ عَنْ أَهْلِ الشِّرْكِ، وَمَا فَعَلَ بِهِمْ فِي الدُّنْيَا مِنَ النَّكَالِ، وَمَا يَحِلُّ بِهِمْ فِي الْعَقَبَى مِنَ الْعَذَابِ، فَهُوَ خَبَرٌ عَمَّنْ خَرَجَ عَنْ حُكْمِ تَوْحِيدِهِ. فَالْقُرْآنُ كُلُّهُ فِي التَّوْحِيدِ وَحَقُوقِهِ وَجَزَائِهِ، وَفِي شَأْنِ الشِّرْكِ وَأَهْلِهِ وَجَزَائِهِمْ»^(١). وأما تعريف توحيد

(١) مدارج السالكين (٣/ ٤٤٩).

الألوهية: «هو إفراد الله بأفعال العباد التعبدية، كالصلاة والصوم والدعاء»^(١). وقول المصنف رحمه الله تعالى: (وعبادته تتضمن كمال الذل له والحب له، وذلك يتضمن كمال طاعته، ومن يطع الرسول فقد أطاع الله، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١]). يندرج تحت هذا النص جملة مسائل؛ نذكر منها: المسألة الأولى: تعريف العبادة لغة: العبادة في اللغة: مصدر عبَدَ. وفي «القاموس»: «العَبْدِيَّةُ والعُبُودِيَّةُ والعُبُودَةُ والْعِبَادَةُ: الطَّاعَةُ»^(٢). وفي «الصَّحاح»: «أصل العُبُودِيَّة: الخُضُوع والذُّل، والتَّعْيِيد: التَّذْلِيل. يقال: طريق مُعَبَّد، والبَعِير المُعَبَّد: المَهْنُوء بالقَطْرَان المُذَلَّل. والعبادة: الطاعة، والتعبد: التَّسْكُك. فتفترق المعاني بحسب الاشتقاق ... وقوله تعالى: ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾ [الفجر: ٢٩]، أي: في حِزْبِي»^(٣)، فأضاف إليها معنى جديداً، وهو الولاء. وفي المخصص: «أصل العبادة: التَّذْلِيل، من قولهم: طريق مُعَبَّد، أي: مُذَلَّل بكثرة الوطء عليه... ومنه أُخِذَ العبد لِذِلَّتِهِ لِمَوْلَاه. والعبادة والخضوع والتَّذَلُّل والاستكانة قَرَائِب في المعاني؛

(١) القول المفيد شرح كتاب التوحيد لابن عثيمين (١/ ١٤).

(٢) القاموس المحيط للفيروزآبادي (ص: ٢٩٦).

(٣) انظر: الصحاح للجوهري (٢/ ٥٠٣).

يقال: تَعَبَّدَ فلان لفلان: إذا تذلل له، وكل خضوع ليس فوقه خضوع فهو عبادة؛ طاعة كان للمعبود أو غير طاعة، وكل طاعة لله على جهة الخُضوع والتَّذُّل فهي عبادة، والعبادة نوع من الخضوع، لا يَسْتَحِقُّه إلا المُنعم بأعلى أجناس النِّعم؛ كالحياة والفهم والسمع والبصر»^(١). وفي اللسان: «أصل العبودية: الخضوع والتذلل...، وفي حديث أبي هريرة: «لَا يَقُلْ أَحَدُكُمْ: عَبْدِي وَأُمِّي، وَلَيَقُلْ: فَتَايَ وَفَتَاتِي». أخرجه البخاري (٢٥٥٢)، ومسلم (٢٢٤٩). هذا على نفي الاستكبار عليهم، وأن ينسب عبوديتهم إليه، فَإِنَّ المستحق لذلك الله تعالى، هو رب العباد كلهم والعبيد»^(٢). وجعل بعضهم العبادة لله، بخلاف العبودية وغيرها فهي تجعل لله وللْمُخْلُوقِينَ. قال الأزهرى: «ولا يقال: عبد يعبد عبادة، إِلَّا لِمَنْ يعبد الله، وَمَنْ عَبْدَ مَنْ دُونَهُ إلهًا فهو من الخاسرين، قال: وَأَمَّا عَبْدٌ خَدَمَ مَوْلَاهُ، فلا يُقال: عَبْدُهُ... قال الليث: ويُقال للمشرَكين: هم عِبَادَةُ الطاغوت. ويقال للمسلمين: عباد الله، يَعْبُدُونَ الله...، والعابد: الْمُوَحِّدُ»^(٣). وعلى هذا، فتعريف العبادة في لغة العرب: هو أن العبادة هي الذُّلُّ والخضوع المُستلزم طاعة المَعْبُودِ أَمْرًا وَنَهْيًا، ولذا سُمِّي الرقيق عبدًا؛ لِأَنَّهُ يَذِلُّ

(١) انظر: المخصص لابن سيده (٦٢/٤).

(٢) لسان العرب لابن منظور (٢٧١/٣).

(٣) تهذيب اللغة للأزهري (١٣٩/٢).

ويخضع لسيده أمراً ونهياً فيما يختص بشؤون الحياة. فمدار كلمة العباد في اللغة على التذل والخصوع والاستكانة، وهي معان متقاربة. الفرق بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي للعبادة: لكن هذه اللفظة لما استعملت في الشرع أُضيف إليها مع الخصوع كمال المحبة، فانتقلت إلى المعنى الشرعي بإضافة المحبة مع الخصوع. ولذلك لما عرّفها ابن كثير رحمه الله، قال: «العبادة في اللغة: مِنَ الذَّلَّةِ، يُقال: طريق مُعَبَّد، وبَعِير مُعَبَّد، أي: مُذَلَّل. وفي الشرع: عِبادة عَمَّا يَجْمَع كمال المحبة والخصوع والخوف»^(١). فعند تعريفها في الشرع زاد فيها معنى آخر، وهو المحبة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «والعبادة تجمع كمال المحبة وكمال الذل؛ فالعابد محبٌ خاضع، بخلاف مَنْ يحب مَنْ لا يخضع له، بل يحبه ليتوسل به إلى محبوب آخر، وبخلاف مَنْ يخضع لمن لا يحبه كما يخضع للظالم؛ فَإِنَّ كَلًّا مِنْ هَذَيْنِ لَيْسَ عِبادة مُحضة»^(٢). وقال ابن القيم رحمه الله: «والعبودية مَدَارُها على قاعدتين هما أصلها: حُبٌّ كاملٌ، وذُلٌّ تامٌّ، ومنشأ هذين الأصلين... هما مُشاهدة المِنَّة التي تُورث المحبة ومطالعة عيب النَّفس والعمل التي تورث الذل التَّام، وإذا كان العبد قد بنى سلوكه إلى الله تعالى على هذين الأصلين لم يظفر عدوه به إلا على غِرَّة وغيلة، وما

(١) تفسير ابن كثير (١/ ١٣٤).

(٢) قاعدة في المحبة لابن تيمية (ص: ٩٨).

أسرع ما يُنَعِّشُه الله عز وجل ويجبره ويتداركه برحمته»^(١). المسألة الثانية: استعمالات كلمة عبد في الشرع. استعملت كلمة عبد في الشرع على عدّة أقسام: القسم الأول: عبودية الرّق، كما جاء في قوله: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ [النحل: ٧٥]، فالمراد بالعبد هنا: العبد الرقيق المملوك؛ فتُطلق العبودية ويُراد بها عبودية الرّق. القسم الثاني: العبودية العامّة؛ حيث تُطلق العبودية ويُراد بها العبودية العامّة؛ أي: عبودية الربوبية، كما في قوله: ﴿إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا عِزِّي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ [مريم: ٩٣]، فالعبد هنا: عبد القهر والمُلك لله سبحانه وتعالى، وكلنا عبيدٌ لله عز وجل. وعند جمع كلمة عبد يظهر الفرق بين عبودية الربوبية لله عز وجل، وكذلك عبودية الرّق، فتقول في جمعها: عبيد، وأمّا في عبودية الألوهية فتقول: عباد، ولذلك قال تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا﴾ [الفرقان: ٦٣].

القسم الثالث: العبودية الخاصة، أي: عبودية التّألّه، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ﴾ [ص: ١٧]، ﴿وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ﴾ [ص: ٤١]، ﴿سُبْحَنَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ﴾ [الإسراء: ١]، فهذه العبودية الخاصة. القسم الرابع: عبودية الأشياء؛ كعبد الدنيا وشهواتها، وهو المذكور في قوله ﷺ: «تَعَسَّ عَبْدُ الدِّينَارِ وَالدَّرْهَمِ وَالْقَطِيفَةِ وَالْخَمِصَةِ إِنَّ أُعْطِيَ رَضِيَ وَإِنْ لَمْ يُعْطَ لَمْ يَرْضَ». أخرج البخاري

(١) الوابل الصّيب من الكلم الطيب لابن القيم (ص: ٨).

(٦٤٣٥). فهذا فيمن استعبده الدنيا وملذاتها فأصبح لها عبداً. لذا يلزم التفريق في استعمالات هذه الكلمة، حتى يتضح المراد بها. وهذه المعاني مما يجدر معرفتها والعناية بها؛ لأنها سترد خلال سياق هذه الرسالة المباركة. المسألة الثالثة: تعريف العبادة شرعاً: مع اختلاف عبارات العلماء رحمهم الله في تعريف العبادة شرعاً إلا أن الجميع يدور حول معنى واحد، والفرق بين تعريفاتهم إنما يقع في الشمول، وسنعرض بعضاً منها: قال الإمام القرطبي رحمه الله: «العبادة: عبارة عن توحيده والتزام شرائع دينه، وأصل العبادة الخضوع والتذلل»^(١). وقال الإمام ابن كثير رحمه الله: «العبادة في الشرع: عبارة عما يجمع كمال المحبة والخضوع والخوف»^(٢). وعليه فمن اتصف بذلك فإنه يُطلق عليه أنه عابد لله عز وجل. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله هنا: «العبادة: هي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة»^(٣). وعلى هذا يتضح أن للعبادة تعريفين. أحدهما: باعتبار العابد، وهو كمال الذل مع كمال الحب لله عز وجل. والآخر: باعتبار المُتَعَبِّد به، وهو ما يُحِبُّه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة؛ لكونه عز وجل

(١) تفسير القرطبي (١/ ٢٢٥).

(٢) تفسير ابن كثير (١/ ١٣٤).

(٣) مجموع الفتاوى (١٠/ ١٤٩).

شَرَعَهُ وَعُمِلَ وَفَّقُ مُرَادِهِ. قال شيخ الإسلام: «العبادة: هي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة. فالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وصدق الحديث، وأداء الأمانة، وبر الوالدين، وصلة الأرحام، والوفاء بالعهود، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والجهاد للكفار والمنافقين، والإحسان للجار واليتيم والمساكين وابن السبيل والمملوك من الآدميين والبهائم، والدعاء، والذكر، والقراءة، وأمثال ذلك من العبادة. وكذلك حب الله ورسوله، وخشية الله والإنابة إليه، وإخلاص الدين له، والصبر لحكمه، والشكر لنعمه، والرضا بقضائه، والتوكل عليه، والرجاء لرحمته، والخوف من عذابه، وأمثال ذلك هي من العبادة لله»^(١). والعبادة هي الغاية التي خلق الله من أجلها جميع الجن والإنس. قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وهي تتضمن كمال الذل لله مع كمال الحب له سبحانه وتعالى، وذلك يتضمن كمال طاعته، ومن يطع الرسول فقد أطاع الله. قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤]، قال جل وعلا: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١]. قول المصنف رحمه الله تعالى: (وقد قال تعالى: ﴿وَسْئَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥] ...).

(١) العبودية لشيخ الإسلام (ص: ٤٤).

أورد المصنف النصوص الدالة على أن وظيفة الرسل والأنبياء جميعاً هي الدعوة لدين الله الذي هو التوحيد، فالرسل من أولهم إلى آخرهم دعوا أقوامهم إلى توحيد الله عز وجل والخلوص من الشرك بشتى صورته، فإله بعث رسوله ﷺ بعبادته وطاعته وطاعة رسوله ﷺ، فوظائف الرسل هي: أولاً: تعريف الناس برّبهم. ثانياً: تعريفهم بالطريق الذي يوصلهم إلى ربّهم، أي: بعبادته وطاعته. ثالثاً: بيان حالهم ومآلهم. يعني: ما هو المآل؟ وما هي العاقبة التي تعود على الناس بإيمانهم واتباعهم الشرع المنزل، فهذه هي وظيفة الرسل. فدعوة الرسل كما هو معلوم تقوم على دعوة الناس للعبادة، فنوح وغيره من الأنبياء ممن ذكر الله تعالى في القرآن إنما أمروا أقوامهم بهذا الأمر: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٥٩]. فالعبادة هي ما بُعث به الرسل، ولذلك كان بعث الرسل من أجل هذا، قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطُّغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، فدعوة الرسل قائمة على تحقيق العبادة لله عز وجل وحده. ومعلوم أن الحكمة والغاية من خلق الله عز وجل للجن والإنس هي عبادته وحده جل جلاله؛ قال الله عز وجل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] لذلك بين لهم عن طريق الرسل والكتب ما يحبه ويرضاه منهم ليفعلوه، وما ييغضه ليجتنبوه. والعبادة كذلك هي حق الله على العبيد كما قال النبي ﷺ لمعاذ: «أَتَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ؟» قال معاذ:

الله ورسوله أعلم. قال: «فَإِنَّ حَقَّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا». أخرج البخاري (٢٨٥٦) ومسلم (٣٠). فمن أراد أن يحقق العبادة عليه أن يقوم بحق الله عز وجل عليه من فعل الأوامر واجتناب النواهي؛ مخلصاً في ذلك عمله لوجه الله؛ قال جل وعلا: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: ٥]. والعبادة هي الصلة بين العبد وبين الله عز وجل، فعلاقة العبد بربه لا تكون إلا من طريق عبادته عز وجل، كما جاء في الحديث القدسي: «وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ». أخرج البخاري (٦٥٠٢). فمحبة الله لعبده لا تحصل إلا بأن يحقق العبد العبادة لله عز وجل، وذلك بفعل الفرائض واجتناب النواهي، والإكثار من النوافل. والعبادة: هي معنى لا إله إلا الله؛ فالإله: هو المعبود، وقيام العبد بحق لا إله إلا الله لا يتأتى إلا بإخلاص العبادة لله سبحانه وتعالى وحده لا شريك له. والعبادة: شطر الإسلام وأوله وآخره؛ فالإنسان لا يدخل الإسلام إلا بعد أن ينطق بالشهادتين؛ «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله»؛ فلا إله إلا الله، معناها: لا معبود بحق إلا الله، ومحمد رسول الله، معناها لا متبوع في أداء العبادة ولا قدوة للناس إلا رسول الله ﷺ؛ قال جل وعلا: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١]. فمن أراد السعادة في الدنيا والآخرة فعليه باقتفاء أثره ﷺ،

والعَصَ على ما جاء به، وألا يعبد الله إلا بما شرع رسوله ﷺ؛ قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، وكذلك من كان آخر كلامه: لا إله إلا الله وَجَبَتْ له الجنة، كما جاء في الحديث. أخرجه أحمد (٢٢٠٣٤) وأبو داود (٣١١٦). والعبادة ظاهر الدين وباطنه، لأنَّ الدين يشمل العبادات الظاهرة والعبادات القلبية الباطنة، وستأتي الإشارة إلى ذلك عند بيان تعريف العبادة؛ وأنها أول الدين وآخره وظاهره وباطنه. ومما يجب أن يُعلم: أن الانحراف في باب العبادة أعظم من الانحراف في سائر الأبواب؛ فانحراف الناس في باب العبادة أكثر من انحرافهم في باب الأسماء والصفات. وسبب ذلك أنَّ الانحراف في أمر العبادة انحراف في أمر الإرادة، أمَّا الانحراف في باب الأسماء والصفات فهو انحراف في باب العلم، وباب العلم كما هو معلوم قد لا يَنَالُهُ كثيرٌ من الناس، بينما أمر الإرادة أمر مُشْتَرَكٌ؛ حتى البهائم لها إرادة، وبالتالي يقع الانحراف كثيرًا في باب العبادة أكثر من وقوع الانحراف في باب الأسماء والصفات، وعلى هذا فالبدع في باب العبادة أكثر من البدع في باب الأسماء والصفات، وهذا أمرٌ ملموسٌ مشاهد؛ فمن يتأمل أحوال الناس يجد أن عندهم من الانحرافات في باب توحيد العبادة ما هو أعظم من الانحرافات في باب الأسماء والصفات، وأنواع البدع تشهد بذلك. فعلى العبد أن يحقق العبادة؛ التي هي غاية الأمور المحبوبة لله سبحانه وتعالى، والتي من أجلها خَلَقَ الخَلْقَ، وبها أرسل

الرسول، وأنزل الكتب، حتى إن أول أمر نزل في القرآن هو قوله سبحانه وتعالى في سورة البقرة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]. فإذا كانت العبادة بهذه المنزلة، فعلينا أن نحذر ممن يعمل على إسقاطها، أو من يقلل من شأنها، وأن نعمل جاهدين لتحقيق العبادة على الوجه الذي يحبه الله ويرضاه، وأن نسعى كذلك في تعليمها للناس، وفي غرسها في نفوسنا ونفوس أبنائنا ونفوس طلابنا؛ فهي مسئولية عظيمة. وعلى المسلم أن يرتب طريقة تعليمه للمسلمين على أولويات الدين، إذ هناك من يسعى لترتيب مسائل وأبواب الاعتقاد بترتيب منكوس؛ فيأتي بمسائل هي من لواحق أمور العقيدة ويجعلها أساساً، ويأتي بمسائل مثلاً في الأسماء والأحكام ويُقدّمها على مسائل التوحيد، فليس هذا من الحق في شيء، فأولويات هذا الدين مرتبة، كما نبّه النبي ﷺ معاذاً على ذلك؛ فعن ابن عباس رضي الله عنهما: «أن رسول الله ﷺ لما بعث معاذاً رضي الله عنه على اليمن، قال: «إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ أَهْلُ كِتَابٍ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةُ اللَّهِ، فَإِذَا عَرَفُوا اللَّهَ، فَأَخْبِرْهُمْ: أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ، فَإِذَا فَعَلُوا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً مِنْ أَمْوَالِهِمْ، وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ، فَإِذَا أَطَاعُوا بِهَا، فَخُذْ مِنْهُمْ، وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ». أخرجه البخاري (١٤٥٨) ومسلم (١٩). وأيضاً مقام العبادة مقام عظيم، وهو شرف لمن حَقَّقَهُ وانتسب إليه؛ فهو شرفٌ لملائكة الله تعالى

المُقربين الذين لهم من المنزلة ما ذكر الله سبحانه وتعالى من أوصافهم؛ فقال: ﴿وَلَهُمْ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ۝١٩ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ۝٢٠﴾ [الأنبياء: ١٩-٢٠]. فمع ما وضع الله فيهم من عظم الخلق، وما جعل لهم من المنزلة، إلا أنهم لا يستكبرون عن عبادته سبحانه وتعالى، فلذلك حق على كل مسلم أن يعتني بهذا الأمر حق الاعتناء، وإن يهتم به غاية الاهتمام؛ علمًا وعملاً، وكذلك دعوة وتطبيقاً. وجميع الأنبياء بعثوا بدين واحد وهو الإسلام: وهو إسلام الوجه لله، وإفراد الله بالعبادة، وقد أورد الله سبحانه وتعالى هذا الأصل في القرآن في مواضع كثيرة، فبين جل وعلا أنه بعث جميع الأنبياء بدين واحد، وهو إفراد الله بالعبادة، وإليك بعض الأدلة على ذلك: قال تعالى: ﴿وَسَأَلَ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥]. فهذه الآية توضح أن جميع الرسل قبل نبينا محمد ﷺ جاءوا بتوحيد العبادة لله تعالى، وألا تتخذ من دونه آلهة. وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]. وهذه الآية يخبر الله تعالى فيها أنه أوحى إلى جميع الأنبياء بتوحيده وإفراده بالعبادة. وقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾ [الشورى: ١٣]. فبين

ربنا جل وعلا في هذه الآية أنه وصى بهذا الدين أولي العزم من الرسل، وأمرهم بإقامته وعدم التفرق والاختلاف فيه. وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ۝﴾ وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ﴿[المؤمنون: ٥١-٥٢]. وفي هذه الآية أمر الله الرسل بالأكل من الطيبات وأمرهم بالعمل الصالح، وأمرهم بإقامة الدين الذي ارتضاه لهم جميعاً، وهو الإسلام. وعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَالْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ لِعَلَّاتٍ، أُمَمَاتُهُمْ شَتَّى وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ». أخرجه البخاري (٣٤٤٣). وفي هذا الحديث بين نبينا ﷺ بأن جميع الأنبياء إخوة لعلات، وهم الإخوة من الأب، فكان ذلك تنبيهاً على أن أصل الدين واحد لجميع الأنبياء، ولكن الشرائع مختلفة، وهذا المقصود بأن أمماتهم شتى. قال النووي رحمه الله تعالى: «قال العلماء: أولاد لعلات بفتح العين المهملة وتشديد اللام هم الإخوة لأب من أممات شتى، وأما الإخوة من الأبوين فيقال لهم أولاد الأعيان، قال جمهور العلماء معنى الحديث: أصل إيمانهم واحد وشرائعهم مختلفة، فإنهم متفقون في أصول التوحيد، وأما فروع الشرائع فوقع فيها الاختلاف»^(١). [محمد بن خليفة (٢/ ٢٧٥)].

(١) شرح صحيح مسلم للنووي: (٨/ ١١١).



وهذا الدين هو دين الإسلام، الذي لا يقبل الله ديناً غيره، لا من الأولين ولا من الآخرين، فإن جميع الأنبياء على دين الإسلام، قال تعالى عن نوح: ﴿وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَقَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴿٧١﴾ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِن أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٧٢﴾﴾ [يونس: ٧١-٧٢]. وقال عن إبراهيم: ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٣٠﴾ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٣١﴾ وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَبْنَى إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾﴾ [البقرة: ١٣٠-١٣٢]. وقال عن موسى: ﴿وَقَالَ مُوسَى يَقَوْمِ إِن كُنْتُمْ ءَامِنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ﴾ [يونس: ٨٤]، وقال في خبر المسيح: ﴿وَإِذْ أُوحِيَتْ إِلَى الْحَوَارِيِّنَ أَنْ ءَامِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا ءَامَنَّا وَأَشْهَدُ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾ [المائدة: ١١١]. وقال فيمن تقدم من الأنبياء: ﴿يَحْكُمُ بِهَا

التَّائِبُونَ الَّذِينَ اسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا ﴿[المائدة: ٤٤]﴾، وقال عن بلقيس أنها قالت: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل: ٤٤].

فالإسلام يتضمن الاستسلام لله وحده، فمن استسلم له ولغيره كان مشركاً، ومن لم يستسلم له كان مستكبراً عن عبادته، والمشرِكُ به والمستكبر عن عبادته كافرٌ.

والاستسلام له وحده، يتضمن: عبادته وحده، وطاعته وحده. وهذا دين الإسلام الذي لا يقبل الله غيره، وذلك إنما يكون بأن يطاع في كل وقت بفعل ما أمر به في ذلك الوقت، فإذا أمر في أول الأمر باستقبال الصخرة، ثم أمر ثانياً باستقبال الكعبة، كان كلُّ من الفعلين حين أمر به، داخلياً في دين الإسلام. فالدين هو الطاعة والعبادة له في الفعلين، وإنما تنوع بعض صور الفعل وهو وجهة المصلِّي، فكَذلك الرسل دينهم واحد، وإن تنوعت الشَّرْعَةُ والمنهاج والوجهة والمنسك، فإن ذلك لا يمنع أن يكون الدِّين واحداً، كما لم يمنع ذلك في شريعة الرسول الواحد.



هذا الدين الواحد الذي بعث الله به رسله، هو دين الله واسمه الإسلام في جميع الشرائع، في عهد نوح، وهود، وصالح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، وغيرهم. وقد ذكر المؤلف عدة آيات تدل على ذلك، وحقيقة دين الإسلام: الاستسلام لله وحده

بعبادته وحده لا شريك له، وطاعته كل وقت بفعل ما أمر به في ذلك الوقت، وهذه الحقيقة واحدة في دين جميع الرسل. فالإسلام، هو: الاستسلام لله وحده، والناس بالنسبة للاستسلام لله ثلاثة أقسام: مستسلم لله وحده، فهذا هو: المسلم الموحّد على الحقيقة. ومستسلم لله ولغيره، وهذا هو: المشرك. والمستكبر عن الاستسلام لله تعالى، وهو: المستنكف عن عبادة الله. والمشرك والمستكبر كل منهما كافر، ولكن كفر المستكبر أعظم. والفرق بين المشرك والكافر: أن الكافر أعمّ، فكلّ مشرك شركاً أكبر، كافرٌ، وليس كلّ كافرٍ مشركاً، فالمكذبُ بالرسول كافرٌ، وإن لم يكن مشركاً. والله تعالى يشرع ما يشاء، وينسخ ما يشاء، فيجب الإيمان بالنسخ، الذي أنكرته اليهود، وجعلوه ذريعة للطعن في الرسول وتكذيبه، ويقولون: إن النسخ بداءٌ، أي: يبدو لله تعالى ما كان غائباً وخافياً عليه تعالى الله عن قولهم وظنهم. والحق: أن النسخ مَرَدُّه الْحِكْمَةُ، فالله تعالى يشرع لعباده في كل وقت ما تقتضيه حكمته. ومن قضايا النسخ في الشريعة الإسلامية نسخُ القبلة، حيث كان التوجه في البداية للصخرة، وبعد ستة عشر أو: سبعة عشر شهراً من الهجرة، نسخ ذلك إلى استقبال الكعبة، ولما بلغ بعض الصحابة النسخ وهم يصلون إلى بيت المقدس، استداروا إلى الكعبة، وحولوا وجوههم إليها، امتثالاً وطاعة لأمر الله تعالى، فهم مطيعون لله تعالى في

الحالين، ومستسلمون لأمره في الجهتين والوقتین والفعلين، وكل ذلك من الدين. فاستقبال بيت المقدس في الصلاة يوم كان مشروعاً هو من الدين، أما بعد النسخ فليس استقباله من الدين، وإنما يدخل في الدين الإيمان بأنه كان مشروعاً فنسخ. واختلاف شرائع الأنبياء لا يمنع أن يكون دينهم واحداً، كما أن شريعة النبي الواحد قد تختلف من وقت لآخر بالنسخ، ولا يخرجها ذلك عن وحدة الدين؛ لأن الدين هو طاعة الله تعالى في كل وقت بحسب ما أمر به في ذلك الوقت، والعبد في الفعلين والوقتین مطيع لله عابد له مستسلم له. [عبد الرحمن البراك (ص: ٥٧٦)].

قال المصنف رحمه الله تعالى: (وهذا الدين هو دين الإسلام، الذي لا يقبل الله ديناً غيره، ...). فجميع الرسل قد أمروا بعبادة الله وحده، والرغبة إليه والتوكل عليه وطاعتهم في ذلك، وهذا هو دين الإسلام الذي بعث الله به الأولين والآخرين من الرسل، وهو الدين الذي لا يقبل الله من أحد ديناً سواه وهو حقيقة العبادة لرب العالمين. وقد وردت نصوص كثيرة في القرآن تبين أن جميع الرسل ديانتهم هي الإسلام، ومن هذه النصوص ما يلي: قال تعالى عن نوح: ﴿وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَتَقَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذِكْرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴿٦١﴾ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِن أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ

أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٧٢﴾ [يونس: ٧١-٧٢]. وقال عن إبراهيم: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٣٠﴾ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٣١﴾ وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَبْنِي إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾﴾ [البقرة: ١٣٠-١٣٢]. وقال عن موسى: ﴿وَقَالَ مُوسَى يَقُومُ إِنْ كُنْتُمْ ءَامِنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ﴾ [يونس: ٨٤]. وقال في خبر المسيح: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ ءَامِنُوا بِي وَبِرُسُولِي قَالُوا ءَامَنَّا وَأَشْهَدُ بِأَنَّنا مُسْلِمُونَ﴾ [المائدة: ١١١]. وقال فيمن تقدم من الأنبياء: ﴿يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا﴾ [المائدة: ٤٤]. وقال عن بلقيس أنها قالت: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل: ٤٤]. فدين الأنبياء واحد، وإن كان لكل نبي شرعة ومنهاج إلا أنهم متفقون على إخلاص العبادة لله وحده لا شريك له، وهو عام في كل زمان ومكان، فمن لم يسلم لله عز وجل واستكبر عن عبادته كان ممن قال الله فيه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر: ٦٠]؛ لأن الله عز وجل قد أخذ الميثاق على جميع الأنبياء وعلى أممهم أن يؤمنوا بالرسول ﷺ؛ لأن رسالته عامة إلى الثقلين الإنس والجن، وهو خاتم الرسل عليهم الصلاة والسلام، وقد أتى بالحنيفية السمحة كما صح عنه

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فمن لم يتبعه لم يكن على دين الله الذي رضى له عباده ولم يكن مؤمناً بأحد من أنبياء الله ورسله؛ لأنهم أمة واحدة ودينهم واحد، فمن كفر بواحد منهم كان كافراً بجميعهم وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ٥١﴾ وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ﴿٥٢﴾ [المؤمنون: ٥١-٥٢]. وقال تعالى ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢]. فبين أنهم أمة واحدة ودينهم واحد وإن اختلفت شرائعهم، وقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾ [الشورى: ١٣]. فبين سبحانه وتعالى أن دين هؤلاء جميعاً واحد وهو عبادة الله وحده لا شريك له، فهو الدين الذي شرعه لرسله الأخيار المذكورين في الآية، وهم صفوة الصفوة وأولوا العزم من الرسل، فلو كان ديناً آخر خير منه لما شرع الله لهم هذا الدين الكامل الذي به سعادة الدنيا والآخرة. وقول المصنف رحمه الله تعالى: (فالإسلام يتضمن الاستسلام لله وحده، فمن استسلم له ولغيره كان مشركاً، ومن لم يستسلم له كان مستكبراً عن عبادته، والمشارك به والمستكبر عن عبادته كافر، والاستسلام له وحده يتضمن عبادته وحده وطاعته وحده). حقيقة الإسلام هي: الاستسلام لله، ومعنى الاستسلام لله: الخضوع والتسليم له جل جلاله، فأخبار الشرع حقها التصديق،

وأوامر الشرع حقها الرضا بها والعمل بمقتضاها، ونواهي الشرع حقها القبول لها واجتنابها. وبين المصنف أن ما يضاد الإسلام يعود في أصله إلى أمرين هما: أولاً: الكبر. ثانياً: الشرك. وتفصل ذلك: أما الكبر: فإن الاعتراض على ما ثبت أنه من دين الإسلام فأصله من الكبر ويوصل إلى الزندقة، وإبليس أول من فعل هذا، حينما أمره الله سبحانه وتعالى بالسجود لآدم فاعترض وأبى أن يسجد، قال الله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ۝١٢﴾ قال فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ ﴿١٣﴾ [الأعراف: ١٢-١٣]، فأخرجه الله عز وجل من الجنة، ولعنه وطرده؛ لما أظهر كبره واستعلن بكفره، وكذلك كل من سار على دربه. وفارق بين الاعتراض على الحكم وتركه كبراً وجحوداً وبين الإذعان للحكم وتركه تهاوناً وكسلاً، فالأول كفر، والثاني معصية. ولخطورة الكبر قال رسول الله ﷺ: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ». فقال رجل: إنَّ الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً ونعله حسنة، قال: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ، الْكِبَرُ بَطَرُ الْحَقِّ وَغَمْطُ النَّاسِ». أخرجه مسلم (٩١). فكما أن النار لا يخلد فيها من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان، فكذلك لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر، إذ الكبر مناف للإيمان، مباعد عن حقيقة العبودية؛ لأنه من خصائص الربوبية. وكل من استكبر عن عبادة الله ولم يكن

الله منتهى حبه وإرادته، فلا بد أن يكون له مراد محبوب يستعبده غير الله، فيكون عبداً ذليلاً لذلك المراد المحبوب، وسيدوق وبال ذلك في الدنيا والآخرة، قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر: ٦٠]. وكلما كان الإنسان أعظم استكباراً عن عبادة الله كان أعظم إشراكاً بالله؛ لأنه كلما استكبر عن عبادة الله ازداد فقراً وحاجةً إلى مراده المحبوب الذي هو مقصود القلب بالقصد الأول، فيكون مشركاً بما استعبده من ذلك، ولهذا كان فرعون من أعظم الخلق استكباراً عن عبادة الله وأشدهم إشراكاً وجحوداً، قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِّنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ﴾ [غافر: ٢٧]، إلى قوله: ﴿كَذَٰلِكَ يَظْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ [غافر: ٣٥]، ومثل هذا في القرآن كثير. وأما الشرك: فإن فهم هذا الأمر يتوقف على فهم موضوع المحبة فأصل المحابِّ المحمودة: محبة الله تعالى، بل وأصل الإيمان والتوحيد، والنوعان الآخران تبعٌ لها. كما أنَّ المحبة مع الله أصلُ الشرك، والمحاب المذمومة والنوعان الآخران تبعٌ لها^(١). والمقصود بالمحبة الشرعية: محبة الله سبحانه وتعالى ومحبة رسوله ﷺ وكل ما يدخل في فلكها ويدور مع محورها. فهذه المحبة من أعظم واجبات الإيمان وأكبر أصوله، بل ومن أوجب

(١) انظر: إغاثة اللفهان (٢/ ١٤٠)، وجامع الرسائل (٢/ ٢٠٢).

العبادات المُنَاطة بقلب المؤمن، ذلك لَأنَّه لا بد في إيمان القلب من حب الله ورسوله، وأن يكون الله ورسوله ﷺ أحب إليه مما سواهما. فهي أصل كل عمل من أعمال الإيمان والدين، كما أن التصديق به أصل كل قول من أقوال الإيمان والدين؛ فإن كل حركة في الوجود إنما تصدر عن محبة؛ إمَّا عن محبة محمودة، أو عن محبة مذمومة. فجميع الأعمال الإيمانية الدينية لا تصدر إلا عن المحبة المحمودة، وأصل المحبة المحمودة: هي محبة الله سبحانه وتعالى؛ إذ العمل الصادر عن محبة مذمومة لا يكون عملاً صالحاً عند الله، بل جميع الأعمال الإيمانية الدينية لا تصدر إلا عن محبة الله؛ فإن الله تعالى لا يقبل من العمل إلا ما أريد به وجهه؛ كما ثبت عن النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه أنه قال: «أَنَا أَغْنَى الشُّرَكَاءَ عَنِ الشُّرْكِ، مَنْ عَمِلَ عَمَلًا أَشْرَكَ فِيهِ مَعِيَ غَيْرِي تَرَكْتُهُ وَشِرْكُهُ». أخرجه مسلم (٢٩٨٥). فإخلاص الدين لله هو الدين الذي لا يقبل الله سواه، وهو الذي بعث به الأوَّلين والآخرين من الرُّسل، وأنزل به جميع الكتب، واتَّفَق عليه أهل الإيمان. وهذا هو خلاصة الدَّعوة النبوية، وهو قُطْب القرآن الذي تدور عليه رَحاه، فأصل الدين وقاعدته يتضمن أن يكون الله هو المعبود الذي تحبه القلوب وتخشاه ولا يكون لها إله سواه، والإله: ما تأله القلوب بالمحبة والتعظيم والرجاء والخوف والإجلال والإعظام ونحو ذلك. والله سبحانه أرسل الرسل بأنَّه لا إله إلا هو؛ فتخلو القلوب عن محبة ما سواه بِمَحَبَّتِهِ، وعن رجاء ما

سواه برجائه، وعن سؤال ما سواه بسؤاله، وعن العمل لما سواه بالعمل له، وعن الاستعانة بما سواه بالاستعانة به^(١). فإذا كان أصل العمل الديني هو إخلاص الدين لله، وهو إرادة الله وحده فالشيء المراد لنفسه هو المحبوب لذاته، وهذا كمال المحبة، ولكن أكثر ما جاء المطلوب باسم العباد؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]، وأمثال هذا. والعبادة تتضمن كمال الحب ونهايته، وكمال الذل ونهايته، فالمحسوب الذي لا يُعَظَّم ولا يُذَلُّ له لا يكون معبودًا، والمُعَظَّم الذي لا يُحَبُّ لا يكون معبودًا، ولهذا قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]. فبين سبحانه أن المشركين بربهم الذين يتخذون من دون الله أندادًا وإن كانوا يحبونهم كما يحبون الله، فالذين آمنوا أشدَّ حُبًّا لله منهم لله ولأوثانهم؛ لأن المؤمنين أعلم بالله، والحب يتبع العلم، ولأن المؤمنين جعلوا جميع حُبِّهم لله وحده، وأولئك جعلوا بعض حُبِّهم لغيره، وأشركوا بينه وبين الأنداد في الحب، ومعلوم أن ذلك أكمل؛ قال تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَكِّسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ

(١) مجموع الفتاوى (١١/٥٢٣).

لَا يَعْلَمُونَ ﴿[الزمر: ٢٩]﴾. واسم المحبة فيه إطلاق وعموم؛ فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ يَحِبُّ اللَّهَ وَيَحِبُّ رُسُلَهُ وَأَنْبِيَاءَهُ وَعِبَادَهُ الْمُؤْمِنِينَ، وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ مِنْ مَحَبَّةِ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَتِ الْمَحَبَّةُ الَّتِي لِلَّهِ لَا يَسْتَحَقُّهَا غَيْرُهُ. ولهذا جاءت محبة الله سبحانه وتعالى مقرونة بما يختص به سبحانه من العبادة والإنابة إليه والتبُّتُّ له، ونحو ذلك... وكما أَنَّ مَحَبَّتَهُ هِيَ أَصْلُ الدِّينِ، فَكَذَلِكَ كَمَالُ الدِّينِ يَكُونُ بِكَمَالِهَا وَنَقْصُهُ بِنَقْصِهَا^(١). وكمال هذه المحبة هو بالعبودية والذل والخضوع والطاعة للمحسوب سبحانه وتعالى، فالحق الذي خُلِقَ به ولأجله الخلق هو عبادة الله وحده التي هي كمال محبته والخضوع والذل له، ولوازم عبوديته من الأمر والنهي والثواب والعقاب، ولأجل ذلك أُرْسِلَ الرُّسُلُ، وَأُنْزِلَ الْكُتُبُ، وَخُلِقَ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ^(٢). وقد بين الله عز وجل أنه قد خلق الناس للابتلاء؛ فقال جل وعلا: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٧]، وقال سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧]. فأخبر جل وعلا في هذه الآيات أَنَّ خَلْقَ الْعَالَمِ وَالْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ وَتَرْيُّنَ الْأَرْضِ بِمَا

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٥٦/١٠).

(٢) انظر: روضة المحبين لابن القيم (ص: ٥٩).

عليها أنه للابتلاء والامتحان؛ ليختبر خلقه أيهم أحسن عملاً، فيكون عمله موافقاً لمحبّ الرب تعالى، فيوافق الغاية التي خُلق هو لها وخلق لأجلها العالم، وهي عبوديته المتضمنة لمحَبَّته وطاعته، وهي العمل الأحسن وهو مواقع محبته ورضاه، وقَدَّر سبحانه مقادير تُخالفها بحكمته في تقديرها، وامتنحن خلقه بين أمره وقَدَرِه؛ ليلوهم أيهم أحسن عملاً. وأصل الشرك الذي لا يَغفره الله هو الشرك في هذه المحبة؛ فإنَّ المشركين لم يزعموا أنَّ آلهتهم وأوثانهم شاركت الربَّ سبحانه في خلق السماوات والأرض، وإنَّما كان شركهم بها من جهة محبتها مع الله؛ فَوَالُوا عليها وعادوا عليها وتألَّهوها، وقالوا: هذه آلهة صِغار تُقَرِّبنا إلى الإله الأعظم؛ قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]، وهذا منهم كحال عبادتهم لهم؛ قال جل جلاله: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣]. ففرق بين محبة الله أصلاً، والمحبة له تبعاً، والمحبة معه شركاً، وعليك بتحقيق هذا الموضع فإنه مَفرق الطرق بين أهل التوحيد وأهل الشرك^(١). أقسام المحبة من حيث العموم: تنقسم المحبة من حيث العموم إلى قسمين: المحبة المشتركة والمحبة الخاصة. القسم الأول: المحبة المشتركة. وهي ثلاثة أنواع: أحدها: محبة طبيعية؛

(١) انظر: روضة المحبين (ص: ٢٩٣).

كمحبة الجائع للطعام، والظمآن للماء، ونحو ذلك، وهذه لا تستلزم التعظيم. الثاني: محبة رحمة وإشفاق؛ كمحبة الوالد لولده الطفل، وهذه أيضًا لا تستلزم التعظيم. الثالث: محبة أنس وإلف، وهي محبة المشتركين في صناعة أو علم أو مُرافقة أو تجارة أو سفر لبعضهم بعضًا، وكمحبة الإخوة بعضهم بعضًا. فهذه الأنواع الثلاثة التي تصلح للخلق؛ بعضهم من بعض، ووجودها فيهم لا يكون شرًا في محبة الله، ولهذا كان رسول الله ﷺ يحبُّ الحلواء والعسل، وكان يحبُّ نساءه، وعائشة أحبُّهن إليه، وكان يحبُّ أصحابه، وأحبهم إليه الصديق ﷺ. القسم الثاني: المحبة الخاصة التي لا تصلح إلا لله. ومتى أحبَّ العبدُ بها غيره، كان شرًا لا يغفره الله، وهي محبة العبودية المستلزمة للذل والخضوع والتعظيم، وكمال الطاعة، وإثاره على غيره. فهذه المحبة لا يجوز تعلقها بغير الله أصلًا^(١)، بل يجب إفراؤ الله بهذه المحبة الخاصة التي هي توحيد الإلهية، بل الخلق والأمر والثواب والعقاب إنما نشأ عن المحبة ولأجلها، فهي الحقُّ الذي خلقت به السماوات والأرض، وهي الحق الذي تضمنه الأمر والنهي، وهي سرُّ التأله، وتوحيدها: هو شهادة أن لا إله إلا الله. وليس كما يزعم المنكرون: أن الإله هو الربُّ الخالق؛ فإن المشركين كانوا مُقرِّين بأنه لا رب إلا الله ولا خالق سواه، ولم يكونوا مُقرِّين بتوحيد الإلهية الذي هو حقيقة لا إله إلا

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد (ص: ٤١١).

الله، فإن الإله الذي تأله القلوب حُبًّا وُذُلًا وخوفًا ورجاء وتعظيمًا وطاعة. وإله بمعنى مألوه، أي: محبوب معبود، وأصله من التأله، وهو التعبُّد الذي هو آخر مَرَاتِبِ المحبة، فالمحبة حقيقة العبودية^(١)، وسيأتي مزيد تفصيل لهذا القسم. وتنقسم المحبة باعتبار متعلقها ومحبوبها إلى قسمين: نافعة محمودة. مذمومة ضارة. القسم الأول: المحبة النافعة. وهي التي تجلب لصاحبها ما ينفعه وهو السعادة وهي ثلاثة أنواع: محبة الله، ومحبة في الله، ومحبة ما يُعين على طاعة الله واجتناب معصيته. فيحبُّ الله تعالى حُبًّا لا يُشاركه فيه أحد، ويكون الله عز وجل هو المحبوب المراد الذي لا يُحب لذاته ولا يُراد لذاته إلا هو، وهو المحبوب الأعلى الذي لا صلاح للعبد ولا فلاح ولا نعيم ولا سرور إلا بأن يكون هو محبوبه ومراده وغاية مطلوبه. وتكون هذه المحبة مُستلزمة لما يتبعها من عبادته تعالى وخضوعه له، وتعظيمه عز وجل. والمحبة في الله: بأن يحب المؤمنين لا يحبهم إلا الله، ويكون هواه تبعًا لحبِّ الله تعالى ورضاه؛ فلا يُحب إلا ما يحبه الله تعالى. ومحبة ما يُعين على طاعة الله أنواعٌ كثيرةٌ تدرج فيها جميع العبادات. القسم الثاني: المحبة الضارّة: وهي المحبة المذمومة التي تجلب لصاحبها ما يضرُّه، وهو الشقاء. وهي ثلاثة أنواع أيضًا: النوع الأول: المحبة مع الله.

(١) انظر: مدارج السالكين (٣/ ٢٠)، وروضة المحبين (ص: ٥٩)، وتيسير العزيز الحميد

ومنها: محبة المشركين ألتههم كحبّ الله. النوع الثاني: محبة ما يُغضه الله. ومنها: محبة الفواحش والمنكرات التي يُغضها الله. النوع الثالث: محبة ما تَقَطَّعَ محبته عن محبة الله تعالى أو تنقصها. ومنها: عشق النساء الذي يزيد عن حَدِّه حتى يُضَيِّع الأوامر ويُدخل في النواهي، وفي مقدمة ذلك عشق الفاسقات والعاهرات. فهذه سِتَّة أنواع عليها مدارُ محابِّ الخلق. وقول المصنف رحمه الله تعالى: (وهذا دين الإسلام الذي لا يقبل الله غيره). يتكلم المصنف عن الإسلام بمفهومه العام وهو المقصود بقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩] فيخبر عز وجل أنه لا دين مقبول عنده إلا الإسلام، الذي هو الإذعان والاستسلام والخضوع لله تعالى، وعبادته وحده، والإيمان به وبرسله وبما جاءوا به من عند الله، مع كون هذا الإسلام لا يمنع أن يكون لكل رسول شرعة ومنهاجاً، حتى ختمهم بمحمد ﷺ، فأرسله للناس كافة، فلا يقبل الله من أحد ديناً بعده إلا الإسلام، الذي جاء به ﷺ وهذا هو الإسلام الخاص. فدين الأنبياء واحد، وإن تنوعت شرائعهم، فالمؤمنون من أتباع الأنبياء السابقين كلهم كانوا مسلمين بالمعنى العام، يدخلون الجنة بإسلامهم، فإذا أدرك أحدهم مبعث النبي ﷺ، لم يقبل منه إلا اتباعه. «قال قتادة في تفسير الآية: الإسلام: شهادة أن لا إله إلا الله، والإقرار بما جاء به من عند الله، وهو دين الله الذي شرع لنفسه، وبعث به رسله، ودل عليه أوليائه، لا يقبل غيره ولا يجزى

إلا به. وقال أبو العالية: الإسلام: الإخلاص لله وحده، وعبادته لا شريك له^(١).
وقال ابن كثير رحمه الله: «قوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ إخبار من الله تعالى
بأنه لا دين عنده يقبله من أحد سوى الإسلام، وهو اتباع الرسل فيما بعثهم الله به في
كل حين، حتى ختموا بمحمد ﷺ، الذي سد جميع الطرق إليه إلا من جهة محمد
ﷺ، فمن لقي الله بعد بعثته محمدا ﷺ بدين على غير شريعته، فليس بمتقبل. كما قال
تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل
عمران: ٨٥] وقال في هذه الآية مخبرا بانحصار الدين المتقبل عنده في الإسلام: ﴿إِنَّ
الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(٢). وقال ابن الجوزي رحمه الله: «قال الزجاج: الدين: اسم
لجميع ما تعبد الله به خلقه، وأمرهم بالإقامة عليه، وبه يجزيهم. وقال شيخنا علي بن
عبيد الله: الدين: ما التزمه العبد لله عز وجل. وقال ابن قتيبة: الإسلام الدخول في السلم،
أي: في الانقياد والمتابعة، ومثله الاستسلام، يقال: سلم فلان لأمره، واستسلم،
وأسلم»^(٣). ودين الإسلام هو دين الأولين والآخرين من النبيين والمرسلين، قال تعالى:
﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، عام في كل زمان

(١) تفسير الطبري (٦/ ٢٧٥).

(٢) تفسير ابن كثير (٢/ ٢٥).

(٣) زاد المسير (١/ ٢٦٧).

ومكان، فدين الأنبياء واحد وإن تنوعت شرائعهم كما في الصحيحين عن النبي ﷺ قال: «إِنَّا مَعَشَرُ الْأَنْبِيَاءِ دِينُنَا وَاحِدٌ». أخرجه البخاري (٣٤٤٣)، ومسلم (٢٣٦٥). قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾ [الشورى: ١٣]، ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ [المؤمنون: ٥٢]. وقول المصنف رحمه الله تعالى: (وذلك إنما يكون بأن يطاع في كل وقت بفعل ما أمر به في ذلك الوقت، فإذا أمر في أول الأمر باستقبال الصخرة، ثم أمر ثانياً باستقبال الكعبة، كان كل من الفعلين حين أمر به داخلاً في دين الإسلام، ...). قال الله سبحانه: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]. قال ابن جرير الطبري: «لكل قوم منكم جعلنا طريقاً إلى الحق يؤمُّه، وسبيلاً واضحاً يعمل به. قال قتادة: قوله: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ يقول: سبيلاً وسُنَّةً. والسنن مختلفة: للتوراة شريعة، وللإنجيل شريعة، وللقرآن شريعة، يحلُّ الله فيها ما يشاء، ويحرِّم ما يشاء بلاءً، ليعلم من يطيعه ممن يعصيه. ولكن الدين الواحد الذي لا يقبل غيره: التوحيد والإخلاص لله، الذي جاءت به الرسل. وعن علي قال: الإيمان منذُ بعث الله تعالى ذكره آدم ﷺ: شهادة أن لا إله إلا الله، والإقرار بما جاء

من عند الله، لكل قوم ما جاءهم من شرعة أو منهاج»^(١). قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «أصل الدين الذي هو دين الإسلام واحد، وإنما تنوعت الشرائع قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «إِنَّا مَعَشَرَ الْأَنْبِيَاءِ دِينُنَا وَاحِدٌ». أخرجه البخاري (٣٤٤٣)، ومسلم (٢٣٦٥). «أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِابْنِ مَرْيَمَ، وَالْأَنْبِيَاءُ أَوْلَادُ عَالَتٍ لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ نَبِيٌّ». أخرجه البخاري (٣٤٤٢). فدينهم واحد، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، وهو يعبد في كل وقت بما أمر به في ذلك الوقت، وذلك هو دين الإسلام في ذلك الوقت. وتنوع الشرائع في النسخ والمنسوخ من المشروع كتنوع الشريعة الواحدة، فكما أن دين الإسلام الذي بعث الله به محمدا ﷺ هو دين واحد، مع أنه قد كان في وقت يجب استقبال بيت المقدس في الصلاة، كما أمر المسلمون بذلك بعد الهجرة ببضعة عشر شهرا، وبعد ذلك يجب استقبال الكعبة، ويحرم استقبال الصخرة فالدين واحد وإن تنوعت القبلة في وقتين من أوقاته، فهكذا شرع الله تعالى لبني إسرائيل السبت، ثم نسخ ذلك وشرع الجمعة، فكان الاجتماع يوم السبت واجبا إذ ذاك، ثم صار الواجب هو الاجتماع يوم الجمعة، وحرم الاجتماع يوم السبت. فمن خرج عن شريعة موسى قبل النسخ لم يكن مسلما، ومن لم يدخل في شريعة محمد ﷺ بعد

(١) تفسير الطبري (١٠/٣٨٤).

النسخ لم يكن مسلماً^(١). «فقد يشرع الله في وقت أمراً لحكمة، ثم يشرع في وقت آخر أمراً لحكمة، فالعمل بالمنسوخ، قبل نسخه طاعة لله، وبعد النسخ يجب العمل بالناسخ، فمن تمسك بالمنسوخ وترك الناسخ؛ ليس هو على دين الإسلام، ولا هو متبع لأحد من الأنبياء، ولهذا كفر اليهود والنصارى؛ لأنهم تمسكوا بشرع مبدل منسوخ. والله تعالى يشرع لكل أمة ما يناسب حالها ووقتها، ويكون كفيلاً بإصلاحها، متضمناً لمصالحها، ثم ينسخ الله ما يشاء من تلك الشرائع لانتهاؤها أجلها، إلى أن بعث نبيه محمداً خاتم النبيين إلى جميع الناس على وجه الأرض، وعلى امتداد الزمن إلى يوم القيامة، وشرع له شريعة شاملة صالحة لكل زمان ومكان، لا تبدل ولا تنسخ؛ فلا يسع جميع أهل الأرض إلا اتباعه والإيمان به ﷺ: قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]^(٢). [محمد بن خليفة (٢/ ٢٨٧)].

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٣٧٨).

(٢) الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد للفرزاني (ص: ١٩٤).

والله تعالى جعل من دين الرسل أن أولهم يبشر بآخرهم ويؤمن به، وآخرهم يصدق بأولهم ويؤمن به، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَّا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي ۖ قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ [آل عمران: ٨١]، قال ابن عباس رضي الله عنهما: «لم يبعث الله نبياً إلا أخذ عليه الميثاق: لئن بُعث محمد وهو حيٌّ، ليؤمنن به ولينصرنه، وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته: لئن بعث محمد وهم أحياء، ليؤمنن به ولينصرنه». وقال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]. وجعل الإيمان بهم متلازماً، وكفر من قال: إنه آمن ببعض وكفر ببعض، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ۖ أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾ [النساء: ١٥٠-١٥١]،

وقال تعالى: ﴿أَفْتَوْمُنُونَ بَعْضُ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥]، وقد قال لنا: ﴿قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [١٣٦] فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَا ءَامَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ أَهْتَدُوا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٣٦-١٣٧]، فأمرنا أن نقول: آمنا بهذا كله، ونحن له مسلمون، فمن بلغته رسالة محمد ﷺ، فلم يُقر بما جاء به، لم يكن مسلماً، ولا مؤمناً، بل يكون كافراً، وإن زعم أنه مسلم، أو مؤمن. كما ذكروا أنه لما أنزل الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]، قالت اليهود والنصارى: فنحن مسلمون، فأنزل الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، فقالوا: لا نحج، فقال تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧]. فإن الاستسلام لله، لا يتم إلا بالإقرار بما له على عباده من حج البيت، كما قال النبي ﷺ «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ، شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامِ

الصَّلَاةَ، وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ، وَصَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ، وَحَجَّ الْبَيْتِ». أخرجه البخاري (٨)، ومسلم (١٦). ولهذا لما وقف النبي ﷺ بعرفة، أنزل الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]. وقد تنازع الناس فيمن تقدم من أمة موسى، وعيسى، هل هم مسلمون أم لا؟ وهو نزاع لفظي، فإن الإسلام الخاص الذي بعث الله به محمداً ﷺ، المتضمن لشريعة القرآن، ليس عليه إلا أمة محمد ﷺ، والإسلام اليوم عند الإطلاق يتناول هذا، وأما الإسلام العام، المتناول لكل شريعة بعث الله بها نبياً من الأنبياء، فإنه يتناول إسلام كل أمة متبعة لنبي من الأنبياء.



مما يدل على أن دين الأنبياء واحد ودعوتهم واحدة: أن أولهم يبشر بآخريهم ويؤمن به، وآخرهم يصدق بأولهم ويؤمن به، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِءَ وَلَتُنصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ [آل عمران: ٨١]. وقد جعل الله تعالى الإيمان بالرسول متلازماً، فلا يكون الشخص مؤمناً برسول، حتى يؤمن بجميع الرسل، ومن كفر

ببعضهم، فقد كفر وبطل إيمانه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ۝١٥٠﴾ أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا ﴿[النساء: ١٥٠-١٥١]، ونحو ذلك من الآيات التي ذكرها المؤلف. فمن كفر وكذب برسول، فقد كفر وكذب بجميع المرسلين، كما قال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٠٥] وكان نوح عليه السلام أول الرسل، وكما قال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٤١]، وغير ذلك من الآيات. فيجب الإيمان بجميع الرسل، فمن بلغته مثلاً رسالة محمد ﷺ، فلم يقر بما جاء به، لم يكن مسلماً، ولا مؤمناً، بل يكون كافراً، وإن زعم الإسلام والإيمان، وإن آمن بغيره من الرسل، كعيسى أو موسى. كذلك الإيمان بالرسول الواحد يقتضي الإيمان بكل ما جاء به، فمن آمن ببعض ما جاء به دون بعض، لم يكن مؤمناً، كما يزعم بعض النصارى أن محمداً ﷺ رسول إلى العرب خاصة، فهذا يقتضي تكذيبه في دعوى عموم الرسالة. فمن جحد وجوب شيء من واجبات الإسلام التي أتى بها محمد ﷺ من: الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، فليس بمؤمن، وإن شهد الشهادتين. فهذه ثلاثة أوجه تدل على وحدة دين الرسل، وأنه الإسلام: الأول: أن حقيقة دعوتهم واحدة، وهي: حقيقة الإسلام. الثاني: أن أولهم يبشر بآخرهم،

ويؤمن به، وآخرهم يصدق أولهم، ويؤمن به. الثالث: أن الإيمان بهم متلازم. وقد ذكر المفسرون أن اليهود والنصارى لما ادعوا الإسلام أنزل الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ فقالوا: لا نحج، فقال تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧]. فالاستسلام لله تعالى لا يتم إلا بالإقرار بما لله تعالى على عباده، ومن ذلك الحج. والشيخ ذكر ذلك من باب التمثيل والاستشهاد لا الاعتماد، وإلا فإن اليهود والنصارى لو حجوا، لم يقبل منهم ذلك؛ لأنهم غير مقرين برسالة محمد ﷺ، وهم قد كفروا بسبب عدة أشياء، منها: قتل الأنبياء، وتبديل الدين، وبتكذيب الرسول محمد ﷺ، وكفر اليهود بتكذيب المسيح، وكفر النصارى بتأليهه وأمه، كما كفروا جميعاً بامتناعهم عن الإيمان بمحمد ﷺ واتباعه. وقد أشار المؤلف رحمه الله إلى تنازع الناس في وصف من تقدم من أتباع الأنبياء مثل من تقدم من أمة موسى وعيسى بالإسلام، فبعض العلماء يرى أنهم مسلمون، وبعضهم يرى أنهم غير مسلمين، وقد ذكر الشيخ أنه نزاع لفظي، وأن الإسلام يطلق إطلاقين: خاص وعام. فالإسلام الخاص، هو: الذي بعث الله به محمداً ﷺ، المتضمن لشريعة القرآن، فالإسلام بهذا المعنى والاعتبار، ليس عليه إلا أمة محمد ﷺ، وهو المعنى المتبادر عند الإطلاق، فإذا أطلق لفظ الإسلام اليوم، فإنما ينصرف إلى هذا المعنى الخاص، كما

قال تعالى: ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وحديث: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ». الحديث. أخرجه البخاري (٨)، ومسلم (١٦). وأما الإسلام بمعناه العام، المتضمن الاستسلام لله تعالى بعبادته وحده، وإخلاص الدين له، وطاعته في كل وقت بفعل ما أمر به في ذلك الوقت، فهو يتناول شريعة كل نبي من أنبياء الله تعالى، وإسلام كل أمة متبعة لنبي من الأنبياء. ومن شواهد إطلاق الإسلام بالمعنى العام، قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]. [عبد الرحمن البراك (ص: ٥٨٠)].

قول المصنف رحمه الله تعالى: (والله تعالى جعل من دين الرسل أن أولهم يبشر بآخرهم ويؤمن به، وآخرهم يصدق بأولهم ويؤمن به،...). جميع الرسل قد جاءهم الأمر من الله تعالى أن يؤمنوا بمحمد ﷺ، وأخذ عليهم الميثاق بذلك. قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِءَ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَأَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ [آل عمران: ٨١]. وقد روي عن علي بن أبي طالب وابن عباس رضي الله عنهما في تفسير هذه الآية قولهما: «ما بعث الله نبيا من الأنبياء

إلا أخذ عليه الميثاق لئن بعث الله محمدا وهو حي ليؤمنن به ولننصرنه، وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته لئن بعث محمد وهم أحياء ليؤمنن به ولننصرنه^(١). فهو الإمام الأعظم الذي لو وجد في أي عصر وجد لكان هو الواجب الطاعة المقدم على الأنبياء كلهم، ولهذا كان إمامهم ليلة الإسراء لما اجتمعوا ببيت المقدس^(٢). ولهذا فقد كان عند أهل الكتاب علم تام به ﷺ وبمبعثه ومكان بعثته ومهاجره، كما ورد وصفه في كتبهم حتى إنهم ليعرفونه كما يعرفون أبناءهم، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦]، وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. وفي الحديث عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه حينما سئل عن وصف النبي ﷺ قال: أَجَلٌ، وَاللَّهِ إِنَّهُ لَمَوْصُوفٌ فِي التَّوْرَةِ بِبَعْضِ صِفَتِهِ فِي الْقُرْآنِ: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَحِرْزًا لِلْأُمِّيِّينَ، أَنْتَ عَبْدِي وَرَسُولِي، سَمِيتُكَ الْمُتَوَكِّلَ، لَيْسَ بِفَظٍّ وَلَا غَلِيظٍ، وَلَا سَخَابٍ فِي الْأَسْوَاقِ، وَلَا يَدْفَعُ بِالسَّيِّئَةِ السَّيِّئَةَ، وَلَكِنْ يَغْفُو وَيَغْفِرُ، وَلَنْ يَقْبِضَهُ اللَّهُ حَتَّى يُقِيمَ بِهِ الْمِلَّةَ الْعُوجَاءَ، بَأَنْ يَقُولُوا: لَا إِلَهَ

(١) أخرجهما ابن جرير في تفسيره (٣/ ٣٣٢)، وأوردهما ابن كثير في تفسيره (١/ ٣٧٨).

(٢) تفسير ابن كثير (١/ ٣٧٨).

إِلَّا اللَّهَ، وَيَفْتَحُ بِهَا أَعْيُنًا عُمَيَّا، وَأَذَانًا صُمًّا، وَقُلُوبًا غُلْفًا». أخرجه البخاري (٢١٢٥)^(١). قال السعدي رحمه الله: «يخبر تعالى أنه أخذ ميثاق النبيين وعهدهم المؤكد بسبب ما أعطاهم من كتاب الله المنزل، والحكمة الفاصلة بين الحق والباطل والهدى والضلال، إنه إن بعث الله رسولا مصدقا لما معهم أن يؤمنوا به ويصدقوه يأخذوا ذلك على أممهم، فالأنبياء عليهم الصلاة والسلام قد أوجب الله عليهم أن يؤمن بعضهم ببعض، ويصدق بعضهم بعضا؛ لأن جميع ما عندهم هو من عند الله، وكل ما من عند الله يجب التصديق به والإيمان، فهم كالشيء الواحد»^(٢). وقال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]. فقد بين الله جل وعلا في هذه الآية أنه جعل نبينا محمد ﷺ مصدقا لجميع الرسل الذين بعثوا من قبله. «فإن أصل الأصول تحقيق الإيمان بما جاء به الرسول ﷺ فلا بد من الإيمان بالله ورسوله وبما جاء به الرسول ﷺ فلا بد من الإيمان بأن محمدا رسول الله ﷺ إلى جميع الخلق إنسهم وجنهم وعربهم وعجمهم علمائهم وعبادهم ملوكهم

(١) انظر: حقوق النبي ﷺ على أمته في ضوء الكتاب والسنة (٢/ ٣٩٥).

(٢) تيسير الكريم الرحمن (ص: ١٣٦).

وسوقتهم، وأنه لا طريق إلى الله عز وجل لأحد من الخلق إلا بمتابعته باطنا وظاهرا، حتى لو أدركه موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء لوجب عليهم اتباعه، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ فَمَنْ تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [آل عمران: ٨١-٨٢]^(١). ولأن نبينا محمداً ﷺ خاتم الأنبياء، فقد جعل الله شريعته خاتمة الشرائع وناسخة لها؛ فلا يحل لأحد بعد بعثة نبينا محمد ﷺ أن يترك الإيمان به زاعماً أنه يؤمن بنبي سابق، بل يجب الإيمان بهم جميعاً، فمن تمام الإيمان برسولنا محمد ﷺ أن يؤمن بأنه ناسخ لكل من سبقه من الرسل. وهذا ما دلت عليه نصوص القرآن والسنة والإجماع. أولاً: من القرآن: قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]. قال القاضي عياض: «كما أن الإيمان به واجب متعين لا يتم إيمان إلا به ولا يصح إسلام إلا معه»^(٢). قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (ص: ٧٦).

(٢) الشفا للقاضي عياض (٢/ ٥٣٨) بتصرف.

وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴿٣﴾ [المائدة: ٣]. قال ابن كثير عند تفسيرها: «هذه أكبر نعم الله تعالى على هذه الأمة حيث أكمل تعالى لهم دينهم فلا يحتاجون إلى دين غيره، ولا إلى نبي غير نبيهم صلوات الله وسلامه عليه، ولهذا جعله الله تعالى خاتم الأنبياء وبعثه إلى الإنس والجن...»^(١). وقال تعالى في حق من لم يؤمن: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]، ﴿وَمَنْ لَّمْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا﴾ [الفتح: ١٣]. ثانيًا: من السنة: وردت في السنة أحاديث كثيرة جدا تدل على وجوب الإيمان به ﷺ على الجن والإنس الذين أدركتهم رسالته، سواء كانوا أهل كتاب، أم ليسوا بأهل كتاب، ويستوي في ذلك عربهم وعجمهم، وذكرهم وأنثاهم، فلا يسع أحدا من هؤلاء الخروج عن شريعته أو التعبد لله بغير ما جاء به. لأن الله لا يقبل من أحد عملا يخالف شرع نبيه محمد ﷺ. وسأورد ههنا بعضا من تلك الأحاديث الواردة في هذا الشأن: عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن رسول الله ﷺ قال «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَيُؤْمِنُوا بِي وَبِمَا جِئْتُ بِهِ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ».

أخرجه البخاري (٢٩٤٦)، ومسلم (٢١). وعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن رسول الله ﷺ

(١) تفسير ابن كثير (١٢/٢).

أنه قال: «وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ يَهُودِيٍّ وَلَا نَصْرَانِيٍّ، ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ». أخرجہ مسلم (١٥٣). ثالثاً: الإجماع. «إن الإجماع منعقد من أئمة المسلمين وعامتهم على أن محمداً ﷺ أرسل إلى جميع الأمم أهل الكتاب وغير أهل الكتاب»^(١). فإن الذي يدين به المسلمون هو أن محمداً ﷺ بعث رسولاً إلى الثقلين الإنس والجن، أهل الكتاب وغيرهم، وأن من لم يؤمن به فهو كافر مستحق لعذاب الله، مستحق للجهاد، وهو مما أجمع أهل الإيمان بالله ورسوله عليه، لأن الرسول ﷺ هو الذي جاء بذلك وذكره الله في كتابه، وبينه النبي ﷺ أيضاً في سنته. وهذا الإجماع تواترت في نقله كتب أهل العلم وهو منقول عندهم نقلاً متواتراً يعلمونه بالضرورة. وكتب التوحيد السنة مليئة بهذا. والأدلة والنصوص تثبت عموم رسالته وشمولها كما يعلم كذلك انتفاء كل دعوى تخالف هذا الأمر أو تطعن فيه كدعوى أنه رسول للعرب خاصة، أو دعوى أن رسالته ليست ناسخة لما قبلها من الرسالات وأنه يسع الناس التدين بما جاء في قبله من الرسالات. فنصوص القرآن والسنة والإجماع ترد هذه الدعاوى وتفندها وتبطلها. ولا

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (١/١٢٤).

يتسع المجال هنا لإيراد تلك الشبه وتفنيدها^(١) كما أن معرفة الحق تغني، وكما قيل: بضدها تتميز الأشياء. وإن الواجب على كل مسلم اعتقاد عموم رسالته وشموليتها وعالميتها لجميع المكلفين وإنه لا يسع أحدا الخروج عنها أو أن يدين الله بغيرها. كما أنه لا يسع المسلم أن يجهل مثل هذا الأمر؛ لأنه من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة، ومن الواجب عليه كذلك أن يرد على كل من يطعن في هذا الأمر أو يشكك فيه سواء ممن يتسبون إلى الإسلام أو من غيرهم، وبالخصوص أننا أصبحنا في زمان ظهرت فيه الدعوة إلى وحدة الأديان وتقاربها بدعوى أنها جميعا تدعو إلى عبادة إله واحد وأن مصدرها واحد إلى غير ذلك من الأمور التي يروج لها أصحاب هذه الدعوة والتي لا تنطلي إلا على ساذج لا يعي الأمور الضرورية من دينه. وقول المصنف رحمه الله تعالى: (وجعل الإيمان بهم متلازماً، وكفر من قال: إنه آمن ببعض وكفر ببعض، ...). أكد الإسلام وجوب الإيمان بالأنبياء جميعاً وإكرامهم ورفع درجاتهم وجعلهم في مكانة ومنزلة سامية، فأوجب الإيمان بهم. قال تعالى: ﴿عَٰمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَٰمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلَكَاتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ

(١) لمزيد من التفصيل في هذا الموضوع: انظر كتاب الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح

رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا^ط غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾ [البقرة: ٢٨٥]. قال ابن كثير عند تفسيره لهذه الآية: «فالمؤمنون يؤمنون بأن الله واحد، فرد صمد، لا إله غيره ولا رب سواه. ويصدقون بجميع الأنبياء والرسل والكتب المنزلة من السماء على عباد الله المرسلين والأنبياء لا يفرقون بين أحد منهم فيؤمنون ببعض ويكفرون ببعض، بل الجميع عندهم صادقون بارون راشدون مهديون هادون إلى سبيل الخير، وإن كان بعضهم ينسخ شريعة بعض بإذن الله، حتى نسخ الجميع بشرع محمد ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين الذي تقوم الساعة على شريعته، ولا تزال طائفة من أمته على الحق ظاهرين»^(١). وفي مقابل ذلك فقد عد تكذيب واحد منهم كفرًا ولو ادعى الإيمان بالله ورسله جميعًا إلا ذلك، فإيمان من هذا حاله إيمان زائف لا وزن له ولا خير فيه وصاحبه موسوم بالكفر. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ۝١٥٠﴾ أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿١٥١﴾ [النساء: ١٥٠-١٥١]. قال ابن كثير عند تفسيره لهذه الآية: «والمقصود أن من كفر بنبي من الأنبياء فقد كفر بسائر الأنبياء، فإن الإيمان واجب بكل نبي بعثه الله إلى أهل الأرض،

(١) تفسير ابن كثير (١/ ٣٤٢).

فمن رد نبوته للحسد أو العصبية أو التشهي تبين أن إيمانه بمن آمن به من الأنبياء ليس إيماناً شرعياً، إنما هو عن غرض وهوى وعصبية^(١). فلا يقبل الله الإيمان من أحد إلا بأن يؤمن بجميع الرسل، وبين أنه لن يقبل من أحد أن يفرق بين الرسل، فيؤمن ببعضهم ويكفر ببعضهم. وقول المصنف رحمه الله تعالى: (كما ذكروا أنه لما أنزل الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]. قالت اليهود والنصارى: فنحن مسلمون، فأنزل الله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ أَطَّاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ فقالوا: لا نحج، فقال تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧]...). قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «لأن سائر أهل الملل من اليهود والنصارى لا يحجون، وإن كانوا قد يصلون ويصومون»^(٢). وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وقال الأصمعي من عدل عن دين اليهود والنصارى فهو حنيف عند العرب. قلت: ولهذا يوجد في كتب بعض أهل الكتاب من النصارى وغيرهم وفي كلامهم معاداة الحنيف وهم هؤلاء العرب الذين كانوا يحجون ويختنون وهم مشركون، فإن النصارى لا يحجون ولا يختنون ولا

(١) تفسير ابن كثير (١/ ٥٧٢).

(٢) شرح العمدة (١/ ٢١٤).

يتعبدون بالختان بل أكثرهم ينهى عنه وفيهم من يختن»^(١). وقول المصنف رحمه الله تعالى: (وقد تنازع الناس فيمن تقدم من أمة موسى وعيسى هل هم مسلمون أم لا؟ وهو نزاع لفظي، فإن الإسلام الخاص الذي بعث الله به محمداً ﷺ المتضمن لشريعة القرآن ليس عليه إلا أمة محمد ﷺ، والإسلام اليوم عند الإطلاق يتناول هذا، وأما الإسلام العام المتناول لكل شريعة بعث الله بها نبيا من الأنبياء فإنه يتناول إسلام كل أمة متبعة لنبي من الأنبياء). اختلف العلماء في أمة موسى وعيسى هل هم مسلمون أم لا؟ وأشار المصنف إلى أن النزاع لفظي، فإن الإسلام يطلق ويقصد به أمران: أحدهما: الإسلام الخاص الذي بعث الله به محمداً ﷺ، المتضمن لشريعة القرآن ليس عليه إلا أمة محمد ﷺ، والإسلام اليوم عند الإطلاق يتناول هذا. والثاني: الإسلام العام، المتناول لكل شريعة بعث الله بها نبياً من الأنبياء، فإنه يتناول إسلام كل أمة متبعة لنبي من الأنبياء. وبهذا المعنى العام للإسلام يصح أن يقال: كان هناك دين اسمه الإسلام قبل بعثة النبي محمد ﷺ. فجميع الأنبياء المرسلين مسلمون، وأتباعهم على دينهم الصحيح قبل أن يحرف أن ينسخ هم مسلمون. وكان قبل النبي ﷺ يوجد أفراد قليلون من النصارى على الدين الصحيح الذي بعث الله به عيسى عليه السلام. ويدل لذلك ما ورد عن عياض بن حمار

(١) جامع المسائل (ص: ١٨٤).

المجاشعي أن رسول الله ﷺ قال ذات يوم في خطبته: «وَإِنَّ اللَّهَ نَظَرَ إِلَى أَهْلِ الْأَرْضِ فَمَقَّتَهُمْ عَرَبُهُمْ وَعَجَمَهُمْ إِلَّا بَقَايَا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ. وَقَالَ: إِنَّمَا بَعَثْتُكَ لِابْتِلَاكِ وَأَبْتِلَاكِ بِكَ». الحديث. أخرجه مسلم (٢٨٦٥). قال النووي رحمه الله: «المقت: أشد البغض، والمراد بهذا المقت والنظر ما قبل بعثة رسول الله ﷺ، والمراد ببقايا أهل الكتاب الباقون على التمسك بدينهم الحق من غير تبديل»^(١). وأما الإسلام بالمعنى الخاص فهو الدين الذي بعث الله به رسوله محمدا ﷺ. وبهذا المعنى الخاص للإسلام لا يصح أن يقال كان هناك دين اسمه الإسلام قبل بعثة النبي محمد ﷺ. ويرى آخرون: أنه لم توصف به الأمم السابقة، وإنما وصف به الأنبياء فقط، وشرفت هذه الأمة بأن وصفت بما وصف به الأنبياء، تشریفاً لها وتكريماً. ووجه اختصاص الأمة المحمدية باسم الإسلام هو: أن الإسلام اسمٌ للشرعة المشتملة على العبادات المختصة بهذه الأمة، من الصلوات الخمس، وصوم رمضان، والغسل من الجنابة، والجهاد، ونحوها. وذلك كله مع كثير غيره خاصٌ بهذه الأمة، ولم يكتب على غيرها من الأمم، وإنما كتب على الأنبياء فقط. ويؤكد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الحج: ٧٨]. فالضمير ﴿هُوَ﴾ يرجع لإبراهيم عليه السلام، كما يراه علماء السلف لسابقة، قوله

(١) شرح مسلم (١٧/١٩٧).

في الآية الأخرى: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَّكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]. فدعا بذلك لنفسه ولولده، ثم دعا لأمة من ذريته، فاستجاب الله دعاءه، فبعث وسماهم مسلمين. فاتفق أئمة السلف على أن الله تعالى لم يذكر أمة بالإسلام غير هذه الأمة، ولم يسمع بأمة ذكرت به غيرها. [محمد بن خليفة (٢/ ٣٠١)].

قوله: (فإن الاستسلام لله لا يتم إلا بالإقرار بما له على عبادة من حج البيت)، بين المؤلف في موضع آخر أن الإقرار على وجهين، وذكرهما قائلاً: «أحدهما: الإخبار، والثاني: إنشاء الالتزام، كما في قوله تعالى: ﴿ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي ۖ قَالُوا أَقْرَرْنَا﴾ [آل عمران: ٨١]، فليس هو هنا بمعنى الخبر المجرد، فإنه سبحانه قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا ءَاتَيْنَاكُمْ مِّنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾ [آل عمران: ٨١] الآية، فهذا الالتزام للإيمان، والنصر للرسول، فيه إخبار وإنشاء والتزام^(١). كما بين أن الإسلام الذي في القلب لا يتحقق إلا بالأعمال الظاهرة. فقال رحمه الله: «لما بعث الله محمداً ﷺ وختم به الرسل، كان الإسلام لله لا يتم إلا بالدخول فيما جاء به من الشرع والمناهج والمناسك، وهو الإسلام الخالص ولهذا قال ﷺ: «بُنِيَ

(١) الإيمان الأوسط، مجموع الفتاوى (٧/ ٥٣٠).

الإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ...». الحديث. أخرجه البخاري (٨)، ومسلم (١٦). فإن الإسلام الذي في القلب لا يتم إلا بعمل الجوارح، فكنَّ مباني له يبنى عليها، فالمباني الظاهرة تحمل الإسلام الذي في القلب كما تحمل الجسد الروح^(١). [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٥٧)].

(١) قاعدة في الإخلاص، المجموعة العلية (٧٧/٢).



ورأس الإسلام مطلقاً «شهادة أن لا إله إلا الله»، وبها بعث الله جميع الرسل، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]. وقال تعالى عن الخليل: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ ۖ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ ۖ وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الزخرف: ٢٦-٢٨]، وقال تعالى عنه: ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ ۖ أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ ۖ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ٧٥-٧٧]، وقال تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُؤُكُمْ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلْعَاذُ ۚ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ ۗ﴾ [الممتحنة: ٤]. وقال تعالى: ﴿وَسَلِّ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهًا يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥]، وذكر عن رسله، كنوح وهود وصالح، وغيرهم، أنهم قالوا لقومهم: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ۗ﴾ [الأعراف: ١٩٦].

٥٩]. وقال عن أهل الكهف: ﴿تَحْنُ نَقْصُ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ۝١٣ وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ ءِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا ۝١٤ هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ ءِلَهَةً لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ۝١٥﴾ [الكهف: ١٣-١٥].

ذكر الشيخ أن رأس الإسلام مطلقاً، أي: الإسلام العام الذي هو دين جميع الرسل، «شهادة أن لا إله إلا الله»، وذكر بعدها عدة آيات تُفسّر معناها الذي مضمونه: عبادة الله وحده، واجتناب عبادة الطاغوت، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ۝١﴾ [النحل: ٣٦]، فهي متضمنة للنفي والإثبات، نفي عبادة ما سوى الله تعالى، والبراءة من ذلك، وإثبات العبادة لله وحده، كما قال تعالى عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ ۝٢٦ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ ۝٢٧ وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ۝٢٨﴾ [الزخرف: ٢٦-٢٨]، وكما ذكر الله تعالى عن نوح، وهود، وصالح، وغيرهم، أنهم قالوا لقومهم: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ۝١﴾ [الأعراف: ١]. فشهادة أن لا إله إلا الله تتضمن اعتقاداً، وهو: الاعتقاد بأن الله هو الإله الحق،

المستحق للعبادة وحده، وأن كل معبود سواه باطل. كما تقتضي عملاً، وهو: البراءة ممّا يعبد من دونه، والبراءة من الشرك وأهله، وإفراده بالحب، والعبادة، والإخلاص، والطاعة المطلقة في أمره ونهيه. [عبد الرحمن البراك (ص: ٥٨٧)].

شرح كلمة «لا إله إلا الله»: «لا» نافية للجنس، «إله» اسم «لا» ومعناه معبود، خبر «لا» مقدر، واختلف في تقديره على أقوال منها: لـ «موجود» وتقدير الكلام: لا إله موجود إلا الله. لـ «خالق» وتقدير الكلام: لا إله خالق إلا الله. لـ «معبود» وتقدير الكلام: لا إله معبود إلا الله. وقال بعضهم: «لا يقدر شيء» لأنه أصرح في النفي والتوحيد. وأما أهل السنة فقدروه «حق»، والمعنى: لا إله حق إلا الله؛ لقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ [الحج: ٦٢]. مناقشة الأقوال الأخرى: أما من قدر الخبر «موجود» فقلوله باطل؛ لأن الآلهة الموجودة غير الله كثيرة، فيجب تقدير ما يميز الإله الحق عن الآلهة الباطلة. ومن قدره «خالق» فقد وحد في الربوبية فقط، وليس هذا هو المقصود من الكلمة. وهذا التقدير مذهب المتكلمين. ومن قدره «معبود» فقلوله باطل من وجهين: الأول: أن المعبودات كثيرة. الثاني: أن اسم «لا» وهو كلمة «إله» بمعنى معبود فيكون الخبر عن المبتدأ لفظاً ومعنى وهو لغو وحشو لا معنى له. [فخر الدين المحسي (ص: ٤١١)].

وقد قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] ذكر ذلك في موضعين من كتابه. وقد بين في كتابه الشرك بالملائكة، والشرك بالأنبياء، والشرك بالكواكب، والشرك بالأصنام، وأصل الشرك: الشرك بالشیطان، فقال عن النصارى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا إِلَّا إِلَهُهُ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١]، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي آلِهَتَيْنِ مِّن دُونِ اللَّهِ قَال سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا إِلَهًا رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ [المائدة: ١١٦-١١٧]، وقال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن كُونُوا رَبَّيِّنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَا

يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّنَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿٨٠﴾ [آل عمران: ٧٩-٨٠]، فَبَيَّنَ أَنْ اتِّخَاذَ الْمَلَائِكَةِ وَالنَّبِيِّنَ أَرْبَابًا كُفْرٌ.

بعد أن ذكر الشيخ أوجب الواجبات، وأعظم الحسنات، وهو: «شهادة أن لا إله إلا الله»، ذكر ما يضاد هذا الأصل، وهو: عبادة غير الله، فالشرك ضد التوحيد. والشرك أعظم الذنوب، وأظلم الظلم، كما في حديث ابن مسعود رضي الله عنه لما سأل النبي صلى الله عليه وسلم أي الذنب أعظم عند الله؟ قال: «أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدَاءً وَهُوَ خَلَقَكَ». أخرجه البخاري (٤٤٧٧)، ومسلم (٨٦). وكما قال تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]. والشرك الذي يناقض أصل التوحيد والإيمان هو الشرك الأكبر، وأما الشرك الأصغر فإنما يناقض كمال التوحيد الواجب. فالموحد، هو: الذي أفرد الله تعالى بالعبادة، وآمن أنه لا يستحقها غيره، وكفر بما يعبد من دون الله. والمشرك، هو: الذي عبد مع الله غيره. ومما يدل على عظم الشرك الأكبر خصائصه الثلاثة، وهي: أنه لا يغفر، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء: ٤٨]. وأنه موجب للخلود في النار، كما قال تعالى: ﴿إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ﴾ [المائدة: ٧٢]. أنه لا ينفع معه عمل، كما قال تعالى: ﴿لَيْنَ أَشْرَكَتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ

الْخَسِرِينَ ﴿الزمر: ٦٥﴾، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعمَلُونَ﴾ [الأنعام: ٨٨]. وقسم العلماء الشرك الأكبر إلى أقسام: فمنه شرك الطاعة، وشرك المحبة، وشرك الدعاء، وشرك الإرادة. فدليل شرك الطاعة، قوله تعالى: ﴿اتَّخِذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]، وقوله: ﴿وَإِن أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١]. ودليل شرك المحبة، قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]. ودليل شرك الدعاء، قوله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّيْنَاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٥] أي: بدعاء غير الله، وقال تعالى: ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُم بِشَيْءٍ إِلَّا كَبْسِطٍ كَفِّهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ [الرعد: ١٤]. ودليل شرك الإرادة، قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِم أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ﴿١٥﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبِطُلَّ مَا كَانُوا يَعمَلُونَ ﴿١٦﴾﴾ [هود: ١٥-١٦]. والشرك الأكبر بالنظر إلى المعبودين لا يمكن حصره، ولكن الشيخ هنا ذكر ما جاء منه في القرآن الكريم. فمن ذلك: الشرك في الملائكة، والأنبياء، والصالحين، والكواكب، والجن.

ومن أدلة الشرك بالأنبياء، والملائكة، ما ذكره الشيخ من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٨٠]، فيبين أن اتخاذ الملائكة، والنبیین أرباباً كفرٌ، ومن أدلة الشرك بالأنبياء، آية المائدة: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [المائدة: ١١٦] الآية. ومن أدلة الشرك بالصالحين، قوله تعالى: ﴿اتَّخِذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]، وذلك بطاعتهم في تحليل ما حَرَّمَ الله، وتحريم ما أحلَّ الله. وليس معنى قوله: ﴿أَرْبَابًا﴾ أي: مشاركون له في أفعاله، من: الخلق، والملك، والتدبير، بل المقصود بذلك: اتخاذهم آلهة ومعبودين، فالرب يطلق في اللغة على: المعبود، ومثل هذه الآية، الآية الأخرى، وهي: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا﴾ [آل عمران: ٨٠] والموجبُ لتفسير الأرباب بالمعبودين، والآلهة، أي: بالشرك في توحيد الإلهية، وليس بالشرك في توحيد الربوبية الواقع؛ لأنه لم يكن أحد من هؤلاء المشركين يعتقد مشاركة الأنبياء والأحبار والرهبان لله تعالى في الخلق والتدبير، بل كان شركهم في العبادة والطاعة. كما سيذكر الشيخ ذلك. ونبه الشيخ إلى أن الشرك الجامع للمشركين على اختلاف معبوداتهم، هو: الشرك بالشیطان، وذلك بطاعته في عبادة غير الله تعالى، كما قال عز وجل: ﴿وَأُمْتَرُوا

أَلْيَوْمَ أَتَاهَا الْمُجْرِمُونَ ﴿٥٩﴾ * أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَبْنَى عَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ ۖ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٠﴾ [يس: ٥٩-٦٠]. [عبد الرحمن البراك (ص: ٥٨٩)].

قول المصنف رحمه الله تعالى: (ورأس الإسلام مطلقاً شهادة أن لا إله إلا الله، وبها بعث الله جميع الرسل). يتحدث المصنف هنا عن الإسلام العام الذي يشترك فيه جميع الأنبياء والرسل وجميع الرسالات قبل أن يحصل الانحراف والتبديل فدعوة الأنبياء واحدة، فالإسلام العام المتناول لكل شريعة بعث الله بها نبياً، فإنه إسلام كل أمة متبعة لنبي من الأنبياء. وعلى هذا الأساس يمكن أن تفهم كل الآيات الكريمة التي تعرض فيها القرآن الكريم لهذه الكلمة مستعملةً بالنسبة للأمم الأخرى: إما على أنها تشير إلى المعنى اللغوي لمادة أسلم. أو أنها تشير إلى المعنى المشترك بين الشرائع السماوية كلها الذي بعث الله به جميع الرسل، وإليه الإشارة في كثير من الآيات، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]. وتوحيد العبادة هو مقتضى شهادة أن لا إله إلا الله، فإن معناها أنه لا معبود بحق إلا الله، وبها بعث الله جميع الرسل. وقول المصنف رحمه الله تعالى: (كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]. وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]...).

يشير المصنف إلى الآيات الدالة على أن رسالة جميع الأنبياء والرسل متفقة على الدعوة

إلى عبادة الله وتوحيده والخلوص من الشرك. فليس للعبد إلا أن يحقق عبودية الله سبحانه وتعالى، وهذا وحده هو سبيل الكمال وسبيل النّجاة، وهو أساس دعوة الرّسل. فإخلاص الدّين لله هو الدّين الذي لا يقبل الله سواه، وهو الذي بعث به الأوّلين والآخرين من الرّسل، وأنزل به جميع الكتب، واتّفق عليه أهل الإيمان. وهذا هو خلاصة الدّعوة النبوية، وهو قُطب القرآن الذي تدور عليه رحاه^(١). [محمد بن خليفة (٢/ ٣١٧)].

قوله رحمه الله تعالى: (وقد بين في كتابه الشرك بالملائكة والشرك بالأنبياء والشرك بالكواكب والشرك بالأصنام، وأصل الشرك الشرك بالشیطان). ذكر المصنف هنا ستة أنواع من الشرك، وهذه الأنواع يندرج فيها جميع أنواع الشرك، فالنوع الأول وهو الأخير في كلام المؤلف، وهو أصل الشرك وأساسه ومنطلقه: الشرك بالشیطان، سواء بعبادته أو طاعته، وهذا هو أصل أنواع الشرك الأخرى: الشرك بالملائكة، والشرك بالأنبياء، والشرك بالكواكب، والشرك بالأصنام، كما أن هذه الأنواع من أنواع الشرك أيضاً لها تقسيمات أخرى، فمثلاً: الشرك بالملائكة والأنبياء بدعوى أنهم صالحون، وبدعوى أنهم يشفعون عند الله، وهذه كانت ذريعة الشرك الأول، ثم عبدتهم أجيال وأمم أحياناً وهي لا تدري لماذا عبدتهم؟ لكن أصل إشراك هؤلاء بالملائكة أو الأنبياء أو الصالحين هو أن الشيطان أو همهم بأن هؤلاء أقرب منهم إلى الله، وأنهم يشفعون لهم عند الله عز وجل، فأشركوا بهم، ثم تمادت

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٢ / ٤٨).

وتجارت بهم الأهواء حتى جاءت أجيال من هؤلاء يعبدون الملائكة والأنبياء، وهم لا يدرون لماذا يعبدونهم؟ أما النوع الآخر فهو الشرك بالله عز وجل من خلال مظاهر معينة، إما مظاهر العظمة أو الخوف أو الرغبة أو الرهبة، كالشرك بالكواكب، والشرك بالأصنام، فمنها ما هو ذريعة فلسفية إلى الشرك بالله، فمن ذلك: أنهم يزعمون أن الكواكب حلت فيها أرواح إلهية، أو أنها حلت فيها الملائكة، أو أنها تتضمن أرواحاً مقدسة، أو أن لها التصرف بالكون. وكذلك الأصنام، سواء كانت أصناماً أو أوثاناً، أو أصناماً هي أحياناً حيوانات ونحوها، فكلها تسمى أصناماً، فيدخل في هذا الشرك بالشمس والقمر، والسجود للشمس والقمر والنجوم وغيرها، فهو شرك بالله عز وجل، سواء خافوا منها، أو رغبوا فيها، أو زعموا أنها حلت فيها أرواح تستحق التقديس، أو أنها أيضاً حلت فيها الإلهية، أو أن لها تصرفاً في الكون تستحق به العبادة، أو أن لها نفعاً. فمثلاً: الذين عبدوا البقر فلسفتهم في هذا تنبع من أن البقر هي أنفع الحيوانات، يعني: أن الشيطان وسوس للناس حتى أوصلهم إلى الشرك. وهناك عباد للشيطان يوجدون إلى اليوم. والشرك الأكبر يتفاوت، كما أن الشرك بمعناه العام يتفاوت، فهناك شرك أصغر لا يخرج الإنسان من الملة، كيسيير الرياء، والتعلق القلبي ببعض الأمور التي لا يشرع التعلق بها، لكن الشرك الأكبر حكمه واحد. أما كونه أنواعاً ودرجات فهذا معلوم عند جميع العقلاء، لكن درجات وشعب في حكمها، أما في الآخرة فلا فرق، فكلهم من أهل النار المخلدون، نسأل الله العافية. [ناصر العقل (ص: ١٨٦)].



ومعلومٌ أنَّ أحدًا من الخلق لم يزعم أن الأنبياء والأحبار والرهبان أو المسيح ابن مريم شاركوا الله في خلق السماوات والأرض، بل ولا زعم أحدٌ من الناس أن العالم له صانعان متكافئان في الصفات والأفعال، بل ولا أثبت أحدٌ من بني آدم إلهًا مساويًا لله في جميع صفاته. بل عامة المشركين بالله مقرُّون بأنه ليس شريكه مثله، بل عامتهم مقرُّون أن الشريك مملوكٌ له، سواء كان ملكًا أو نبياً أو كوكبًا أو صنمًا، كما كان مشركو العرب يقولون في تلييتهم: «لييك لا شريك لك، إلا شريكًا هو لك، تملكه وما ملك»، فأهل رسول الله ﷺ بالتوحيد، فقال: «لييك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك». وقد ذكر أرباب المقالات ما جمعوا من مقالات الأولين والآخرين في الملل والنحل والآراء والديانات، فلم ينقلوا عن أحد إثبات شريك مشارك له في خلق جميع المخلوقات، ولا مماثل له في جميع الصفات، بل من أعظم ما نقلوا في ذلك: قول الشَّوَيْبَةِ، الذين يقولون بالأصلين: النور، والظلمة، وأنَّ النور خَلَقَ الخير، والظلمة خلقت الشر، ثم ذكروا لهم في الظلمة

قولين: أحدهما: أنها محدثة، فتكون من جملة المخلوقات له، والثاني: أنها قديمة، لكنها لم تفعل إلا الشر، فكانت ناقصة في ذاتها وصفاتها ومفعولاتها عن النور.

يقرر الشيخ هنا ما سبقت الإشارة إليه من أن اتخاذ اليهود والنصارى للأحبار والرهبان أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم، ليس معناه جعلهم شركاء لله تعالى في ربوبيته، فلا أحد يزعم أن الأنبياء والأحبار والرهبان أو المسيح ابن مريم شاركوا الله تعالى في خلق السماوات والأرض. ولا أحد يزعم أن للعالم صانعين متكافئين في الصفات والأفعال، بل حتى المشركون الذين يعبدون غير الله، عامتهم مقرون بأن معبودهم مع الله ليس مثل الله تعالى، بل يعتقدون أنه مملوك لله تعالى، سواء كان هذا المعبود نبياً، أو ملكاً، أو كوكباً، أو صنماً. ويشهد لهذا قول مشركي العرب في تلييتهم: (ليك لا شريك لك، إلا شريكاً هو لك، تملكه، وما ملك). وقد عارضهم النبي ﷺ فأهل بالتوحيد حيث قال: (ليك لا شريك لك، إن الحمد والنعمة لك، والملك، لا شريك لك). وكان الرسول ﷺ يقول للمشركين إذا قالوا في التلية: ليك لا شريك لك: «قَدْ قَدْ». أخرجه مسلم (١١٨٥). يعني: يكفي يكفي. وهذا يعني الأمر بالوقوف والاكتفاء بهذا دون ما بعده من عبارات الشرك والتناقض، وهو

قولهم: (إلا شريكاً هو لك تملكه، وما ملك)، فكيف يكون المملوك شريكاً للمالك؟! وقد قال تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَلْ لَّكُمْ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [الروم: ٢٨]. فهل يرضى أحد من الناس أن يكون مملوكه شريكه، يقاسمه ويخافه كما يخاف الشركاء بعضهم بعضاً، ويداري بعضهم بعضاً؟! فلا أحد يرضى بأن يكون هذا المملوك مشاركاً له في ملكه، فكيف يجعل العبد المخلوق مشاركاً للخالق سبحانه وتعالى؟! والمقصود أن عامة المشركين مقرون بأن الشريك مملوك مخلوق لله تعالى، لكن قد يعتقدون أن لهذا الشريك شيئاً من التدبير أحياناً وإن كان مملوكاً. فالشرك الغالب في الأمم، هو الشرك في العبادة، وقد يُوجد شرك في الربوبية، لكنه أقل من الأول، ورغم وجود الشرك في الربوبية، إلا أنه لا يصل إلى إثبات خالقين متكافئين للعالم. وإنما غاية ما وصل إليه الشرك في الربوبية، اعتقاد أن بعض الموجودات خلُق لغير الله، كأفعال العباد عند القدرة، وبعض المخلوقات التي يزعم عباد الكواكب أنها من صنع معبوداتهم، لكن الوجود كله راجع إلى خالق واحد. وقد ذكر الشيخ أنه لم ينقل أحد من كتاب المقالات الذين جمعوا أقوال أهل الملل والنحل والديانات والآراء عن أحد، إثبات شريك

مشارك لله تعالى في خلق جميع المخلوقات، ولا مماثل في الصفات، أي: لم ينقلوا عن أحد إثبات خالقين متماثلين متكافئين، بل أعظم ما نقلوا من الشرك في الربوبية، شرك الثنوية، القائلين بالأصلين: النور والظلمة، وأن النور خَلَقَ الخير، والظلمة خلقت الشر، وذكروا لهم في الظلمة قولين: أحدهما: أنها محدثة، وعلى هذا تكون مخلوقة من جملة المخلوقات. والقول الثاني: أنها قديمة، لكنها لم تفعل إلا الشر، وعلى هذا فهي ناقصة في ذاتها، وصفاتها، ومفعولاتها عن النور. فيكون الإله الكامل والخالق الكامل واحداً. وبهذا يتبين أنه لم يقل أحد من مشركي العالم بوجود خالقين متكافئين متماثلين في ذاتهما وصفاتهما. [عبد الرحمن البراك (ص: ٥٩٤)].

وقد أخبر الله سبحانه وتعالى عن المشركين من إقرارهم بأن الله خالق المخلوقات، ما بيّنه في كتابه، فقال تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَن خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَتُ ضَرَّهُ أَوْ أَرَادَنِيَ بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزمر: ٣٨]، وقال تعالى: ﴿قُلْ لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ إلى قوله: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَزَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون: ٨٤-٩١]، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦].

تقدم التنبيه إلى أن الشرك المشهور الظاهر في الأمم، إنما هو الشرك في العبادة، فسائر الأمم مقرون بأن خالق العالم واحد، سوى ما ذهب إليه بعض الثنوية من القول بالأصليين، على ما بينهم من تفاوت في ذلك. يوضح هذا أن الله تعالى أخبر عن المشركين في كتابه أنهم يقرون بربوبيته تعالى كما في قوله: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥] الآية، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ ٨٤ ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ ٨٥ [المؤمنون: ٨٤-٨٥] الآيات، وهذا من الاحتجاج بتوحيد الربوبية الذي أثبتوه، على توحيد الإلهية الذي أنكروه؛ لأن توحيد الربوبية، مستلزم لتوحيد العبادة. فالمشركون يؤمنون بتوحيد الربوبية، ويشركون بتوحيد الألوهية، فجمعوا بين الإيمان والشرك، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]. ومن المعلوم أن الإيمان بتوحيد الربوبية فقط دون الألوهية، لا يكفي لدخول صاحبه في الإسلام، ولا نجاته من النار. فالإيمان بتوحيد الربوبية من الإيمان المطلوب شرعاً، ولكن لا يكون به وحده الشخص مسلماً. [عبد الرحمن البراك (ص: ٥٩٨)].

قول المصنف رحمه الله تعالى: (ومعلوم أن أحداً من الخلق لم يزعم أن الأنبياء والأحبار والرهبان أو المسيح ابن مريم شاركوا الله في خلق السماوات والأرض، ...) بين المصنف

أن الخصومة بين الرسل وأقوامهم لم تكن أبدًا في أن الكفار يزعمون أن آلهتهم تخلق أو ترزق، ولم يزعموا أن الأنبياء والأحبار والرهبان أو المسيح بن مريم شاركوا الله في خلق السماوات والأرض، بل ولا زعم أحد من الناس أن العالم له صانعان متكافئان في الصفات والأفعال، بل ولا أثبت أحد من بني آدم إلهاً مساوياً لله في جميع صفاته، بل عامة المشركين بالله مقرون بأنه ليس شريكه مثله، بل عامتهم مقرون أن الشريك مملوك له سواء كان ملكاً أو نبياً أو كوكباً أو صنماً، كما كان مشركو العرب يقولون في تلييتهم: لبيك لا شريك لك، إلا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك. عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: كان المشركون يقولون: لبيك لا شريك لك، قال: فيقول رسول الله ﷺ: «وَيْلَكُمْ، قَدْ قَدْ» فيقولون: إلا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك، يقولون هذا وهم يطوفون بالبيت». أخرجه مسلم (١١٨٥). وقد أخبر الله سبحانه وتعالى عن المشركين إقرارهم بأن الله خالق المخلوقات وهو الذي يرزقهم، ونحو ذلك من أفعال الربوبية. قال الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٣١]. وقال تعالى: ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ ٨٤ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ٨٥ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ٨٦ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ٨٧ قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ٨٨ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ ٨٩﴾ [المؤمنون: ٨٤-٨٩]. وقال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا

وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴿يُوسُفُ: ١٠٦﴾. فهذه الآيات السابقة تبين أن المشركين كانوا مقرين بأن الله هو الذي يخلق ويرزق ويدبر الأمر، ومع ذلك لم يقبل الله منهم إلا أن يضيفوا إلى ذلك إفراده بالعبادة وهو توحيد الألوهية. والشرك شركان: شركٌ أكبر، وشركٌ أصغر. والشرك الأصغر لا يكون إلا في نوعٍ واحد من أنواع التوحيد، وهو توحيد العبادة؛ فتوحيد العبادة فقط هو الذي فيه أكبر وأصغر. أمّا الشرك في توحيد الربوبية وفي توحيد الأسماء والصفات. هذان ما فيهما أكبر وأصغر، فينبغي كذلك أن يتصور ما هو الشرك الأكبر؟ وما هو الشرك الأصغر؟ فعلى طالب العلم أن يعلم أن كلام أهل العلم في الشرك الأصغر إنما يقصدون به: الشرك في العبادات وتوحيد الألوهية، ويقولون في تعريفه: كل وسيلة تؤدي إلى الشرك الأكبر ولم تبلغ رتبة العبادة؛ لأنها متى ما بلغت رتبة العبادة فإن ذلك ينقلها إلى الشرك الأكبر في توحيد العبادة. أمّا الشرك في توحيد الربوبية وفي توحيد الأسماء والصفات، فليس فيهما أكبر وأصغر، إذ كله أكبر. لذلك يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: «الشرك شركان: شرك يتعلق بذات المعبود وأسمائه وصفاته وأفعاله. وشرك في عبادته ومعاملته، وإن كان صاحبه يعتقد أنه سبحانه لا شريك له في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله. والشرك الأول نوعان: أحدهما: شرك التعطيل: وهو أقبح أنواع الشرك؛ كشرك فرعون إذ قال: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣]. وقال تعالى مُخْبِرًا عنه أنه قال لهامان: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَهْمَنُ ابْنُ بَلْعَانَ لِي صَرَخًا عَلَيَّ أَتَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ﴿٦٦﴾ أَسْبَبَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلَعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ

كَذَّبًا ﴿٣٦-٣٧﴾، فالشرك والتعطيل متلازمان: فكل مُشْرِكٌ مُعْطَلٌ، وكل معطل مشرك، لكن الشرك لا يستلزم أصل التعطيل، بل يكون المشركُ مقرًّا بالخالق سبحانه وصفاته، ولكنه مُعْطَلٌ حق التوحيد. وأصل الشرك وقاعدته التي يرجع إليها: هو التعطيل، وهو ثلاثة أقسام: القسم الأول: تعطيل المصنوع عن صانعه وخالقه. القسم الثاني: تعطيل الصانع سبحانه عن كماله المقدس؛ بتعطيل أسمائه وصفاته وأفعاله. القسم الثالث: تعطيل معاملته عما يجب على العبد من حقيقة التوحيد. ومن هذا شرك طائفة أهل وحدة الوجود الذين يقولون: ما ثمَّ خالق ومخلوق ولا هاهنا شيئان، بل الحق المُتَرَكِّزُ هو عين الخلق المشبه. ومنه شرك الملاحدة القائلين بقدَم العالم وأبديته، وأنه لم يكن معدومًا أصلًا، بل لم يزل ولا يزال، والحوادث بأسرها مُستندة عندهم إلى أسباب ووسائط اقتضت إيجادها، ويسمونُها بالعقول والنفوس. ومن هذا شرك مَنْ عَطَّلَ أسماء الرب تعالى وأوصافه وأفعاله من غلاة الجهمية والقرامطة، فلم يُثَبِّتوا له اسمًا ولا صفة، بل جعلوا المخلوق أكمل منه؛ إذ كمال الذات بأسمائها وصفاتها. النوع الثاني: شرك مَنْ جعل معه إلهاً آخر، ولم يُعْطَلْ أسمائه وصفاته وربوبيته؛ كشرك النَّصَارَى الذين جعلوه ثلاثة، فجعلوا المسيح إلهاً، وأمه إلهاً. ومن هذا شرك المجوس القائلين بإسناد حوادث الخير إلى النور، وحوادث الشر إلى الظلمة. ومن هذا شرك القدرية القائلين بأنَّ الحيوان هو الذي يَخْلُقُ أفعال نفسه، وأنها تحدث بدون مشيئة الله وقدرته وإرادته، ولهذا كانوا من أشباه المجوس. ومن هذا شرك

الذي حَاجَّ إبراهيم في رَبِّهِ؛ ﴿إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨]. فهذا جعل نفسه ندًّا لله؛ يُحْيِي ويميت بزعمه، كما يُحْيِي الله ويميت، فألزمه إبراهيم أن طَرَدَ قولك: أن تقدر على الإتيان بالشمس من غير الجهة التي يأتي بها الله منها، وليس هذا انتقالًا، كما زعم بعض أهل الجدل، بل إلزامًا على طرد الدليل إن كان حقًّا. ومن هذا شرك كثير ممن يُشرك بالكواكب العلويات، ويجعلها أربابًا مُدبرة لأمر هذا العالم، كما هو مذهب مُشركي الصابئة وغيرهم. ومن هذا شرك عباد الشمس وعباد النار وغيرهم. ومن هؤلاء مَنْ يزعم أن معبوده هو الإله على الحقيقة، ومنهم من يزعم أنه أكبر الآلهة، ومنهم مَنْ يزعم أنه إله من جملة الآلهة، وأنه إذا خَصَّه بعبادته والتبتل إليه والانتقطاع إليه أقبل عليه واعتنى به، ومنهم من يزعم أن معبوده الأدنى يُقربه إلى المعبود الذي هو فوقه، والفوقاني يقربه إلى مَنْ هو فوقه، حتى تُقربه تلك الآلهة إلى الله سبحانه وتعالى، فتارة تكثر الوسائط وتارة تقل. وأمَّا الشرك في العبادة فهو أسهل من هذا الشرك، وأخف أمرًا، فإنه يُصدر ممن يعتقد أنه لا إله إلا الله، وأنه لا يضر ولا ينفع ولا يعطي ولا يمنع إلا الله، وأنه لا إله غيره، ولا ربَّ سواه، ولكن لا يخص الله في معاملته وعبوديته، بل يعمل لحظًّا نفسه تارة، ولطلب الدنيا تارة، ولطلب الرفعة والمنزلة والجاه عند الخلق تارة، فلله من عمله وسعيه نصيب، ولنفسه وحظُّه وهواه نصيب، وللشيطان نصيب، وللخلق نصيب، وهذا حال أكثر الناس، وهو الشرك الذي قال فيه النبي ﷺ: «الشُّرْكُ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ أَخْفَى مِنْ دَيْبِ النَّمْلِ». قالوا:

كيف ننجو منه يا رسول الله؟ قال: «قُل: اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أُشْرِكَ بِكَ وَأَنَا أَعْلَمُ، وَأَسْتَغْفِرُكَ لِمَا لَا أَعْلَمُ». أخرجه أحمد (١٩٦٠٦). فالرياء كله شرك؛ قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ ۖ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ ۚ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠]. أي: كما أنه إله واحد، ولا إله سواه، فكذلك ينبغي أن تكون العبادة له وحده، فكما تفرّد بالإلهية يجب أن يُفرد بالعبودية؛ فالعمل الصالح هو الخالي من الرياء المقيّد بالسُّنَّة. وكان من دعاء عمر بن الخطاب (رضي الله عنه): «اللهم اجعل عملي كله صالحًا، واجعله لوجهك خالصًا، ولا تجعل لأحد فيه شيئًا». وهذا الشرك في العبادة يُبطل ثواب العمل، وقد يُعاقب عليه إذا كان العمل واجبًا، فإنه يُنزله منزلة مَنْ لم يعمل، فيُعاقب على ترك الأمر، فإن الله سبحانه إنما أمر بعبادته عبادة خالصة؛ قال تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾ [البينة: ٥]. فمن لم يُخلص لله في عبادته لم يفعل ما أمر به، بل الذي أتى به شيء غير المأمور به، فلا يصح ولا يُقبل منه، ويقول الله «أَنَا أَغْنَى الشُّرَكَاءَ عَنِ الشُّرْكِ، فَمَنْ عَمِلَ عَمَلًا أَشْرَكَ مَعِيَ فِيهِ غَيْرِي فَهُوَ لِلَّذِي أَشْرَكَ بِهِ، وَأَنَا مِنْهُ بَرِيءٌ». أخرجه مسلم (٢٩٨٥). وهذا الشرك ينقسم إلى مغفور وغير مغفور، وأكبر وأصغر، والنوع الأول ينقسم إلى كبير وأكبر، وليس شيء منه مغفور؛ فمنه الشرك بالله في المحبة والتعظيم: أن يحب مخلوقًا كما يحب الله، فهذا من الشرك الذي لا يغفره الله، وهو الشرك الذي قال سبحانه فيه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ

يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴿١٦٥﴾ [البقرة: ١٦٥]، وقال أصحاب هذا الشرك لآلهتهم وقد جمعهم الجحيم: ﴿تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الشعراء: ٩٧-٩٨]. ومعلوم أنهم ما سَوَّوْهُم به سبحانه في الخلق والرزق والإماتة والإحياء والمُلك والقدرة، وإنما سَوَّوْهُم به في الحبِّ والتَّأَلُّه والخضوع لهم والتذلل، وهذا غاية الجهل والظلم؛ فكيف يُسَوَّى الترابُ برَبِّ الأرباب، وكيف يُسَوَّى العبيد بمالك الرِّقاب، وكيف يسوى الفقير بالذات الضعيف بالذات العاجز بالذات المحتاج بالذات، الذي ليس له مِنْ ذاته إلا العدم؛ بالغني بالذات، القادر بالذات، الذي غناه وقدرته وملكوته وجُوده وإحسانه وعِلْمه ورحمته وكمالهِ المطلق التام مِنْ لوازم ذاته؟! فَأَيُّ ظَلَمٍ أَقْبَحَ مِنْ هَذَا؟ وَأَيُّ حَكَمٍ أَشَدَّ جَوْرًا مِنْهُ؟ حَيْثُ عَدَلَ مَنْ لَا عَدَلَ لَهُ بَخْلَقِهِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]. فعَدَلَ المَشْرُكُ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ، بِمَنْ لَا يَمْلِكُ لِنَفْسِهِ وَلَا لِغَيْرِهِ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ؛ فَيَا لَكَ مِنْ عَدْلٍ تَضَمَّنَ أَكْبَرَ الظُّلْمِ وَأَقْبَحَهُ^(١). [محمد بن خليفة (٢/ ٣٢٠)].

(١) الجواب الكافي (ص: ١٢٩).



وبهذا وغيره، يعرف ما وقع من الغلط في مسمى التوحيد، فإن عامة المتكلمين الذين يقررون التوحيد في كتب الكلام والنظر، غايتهم أن يجعلوا التوحيد ثلاثة أنواع، فيقولون: هو واحد في ذاته، لا قسم له، وواحد في صفاته، لا شبيه له، وواحد في أفعاله، لا شريك له، وأشهر الأنواع الثلاثة عندهم، هو الثالث، وهو: توحيد الأفعال، وهو أن خالق العالم واحد. وهم يحتجون على ذلك بما يذكرونه من دلالة التمانع وغيرها^(١)، ويظنون أن هذا هو التوحيد المطلوب، وأن هذا هو معنى قولنا: «لا إله إلا

(١) أشار المؤلف إلى دليل التمانع الذي يحتج به المتكلمون في تقرير توحيد الأفعال، وبين المؤلف في موضع آخر أن المقصود بالتمانع هاهنا أي امتناع صدور العالم عن اثنين، وقرر أنه برهان عقلي صحيح. انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٥٤). وساق المؤلف دليل التمانع على النحو الآتي: «إذا قُدر ربان متماثلان، فإنه يجوز اختلافهما، فيريد أحدهما أن يفعل ضد مراد الآخر، وحينئذ إما أن يحصل مراد أحدهما، أو كلاهما، أو لا يحصل مراد واحد منهما، والأقسام الثلاثة باطلة، فيلزم انتفاء الملزوم. أما الأول: فلائه لو وجد مرادهما للزم اجتماع الضدين، وأن يكون الشيء الواحد حياً ميتاً، ومتحركاً ساكناً، إذا أراد أحدهما أحد الضدين،

الله»، حتى قد يجعلون معنى الإلهية: القدرة على الاختراع. ومعلوم أن المشركين من العرب الذين بُعث إليهم محمد ﷺ أولاً، لم يكونوا يخالفونه في هذا، بل كانوا يقرون بأن الله خالق كل شيء، حتى إنهم كانوا مقرين بالقدر أيضاً، وهم مع هذا مشركون.



ساق المؤلف أنواع التوحيد الثلاثة عند المتكلمين، ومعنى التوحيد عند الصوفية، ثم بين غلطهم، وجاء ذلك في عدة مواطن^(١). ومقصوده بطلان تفسير الإلهية بالقدرة على

وأراد الآخر الضد الآخر.. وأما الثاني: فلا أنه إذا لم يحصل مراد واحد منهما، لزم عجز كل منهما، وذلك يناقض الربوبية. وأيضاً فإذا كان المحل لا يخلو عن أحدهما، لزم ارتفاع القسمين المتقابلين، كالحركة والسكون.. وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر، كان النافذ مراده هو الرب القادر، والآخر عاجزاً ليس برب، فلا يكونان متماثلين». درء تعارض العقل والنقل (٣٥٥/٩). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

(١) انظر: التسعينية (٣/٧٨٠، ٧٩١، ٧٩٦). ودرء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٥، ٣٤٥/٩). واقتضاء الصراط المستقيم (٢/٨٤٤، ٨٤٧). والصفدية (٢/٢٢٩). ونقض التأسيس (١/٤٧٨، ٤٩/٢). وقاعدة في المحبة، جامع الرسائل (٢/٢٠٠). والرسالة الأكملية، مجموع الفتاوى (٦/١١٢). والفرقان بين الحق والباطل، مجموع الفتاوى (١٣/٢٠٣). وتفسير سورة الإخلاص، مجموع الفتاوى (١٧/٤٤٩).

الاختراع، وإنما معنى الإله هو المستحق للعبادة، حيث قال المؤلف رحمه الله: «إن حقيقة التوحيد أن نعبد الله وحده، فلا يُدعى إلا هو، ولا يُخشى إلا هو، ولا يتقى إلا هو، ولا يتوكل إلا عليه، لا يكون الدين إلا له، ولا لأحد من الخلق، وأن لا نتخذ الملائكة والنبين أرباباً، فكيف بالأئمة والشيوخ والعلماء والملوك وغيرهم؟»^(١). وساق المؤلف في موضع آخر تقريراً لنفسه لهذه المسألة، فبين بطلان قول المتكلمين في تفسير الإلهية، ما يؤول إليه قولهم من الشرك والضلال، فقال رحمه الله: «والإله هو المستحق للعبادة، فأما من اعتقد في الله أنه رب كل شيء وخالقه، وهو مع هذا يعبد غيره، فإنه مشرك بربه متخذ من دونه إلهاً آخر، ليست الإلهية هي الخلق، أو القدرة على الخلق، أو القدم»^(٢)، كما يفسرها هؤلاء المبتدعون في التوحيد من أهل الكلام، إذ المشركون الذين شهد الله ورسوله بأنهم مشركون من العرب وغيرهم، لم يكونوا يشكون في أن الله خالق كل شيء وربهم، فلو كان هذا هو إلهة لكانوا قائلين: إنه لا إله إلا

(١) منهاج السنة (٣/ ٤٩٠).

(٢) جعل الأشاعرة القدرة على الاختراع أخص وصف للإله، كما أن القدم أخص وصف للإله عند المعتزلة. انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢٧٩). والسبعينية «بغية المراتد» (ص: ٤٢٧).

هو. فهذا موضع عظيم جداً ينبغي معرفته، لما قد لبس على طوائف من الناس أصل الإسلام، حتى صاروا يدخلون في أمور عظيمة هي شرك ينافي الإسلام لا يحسبونها شركاً، وأدخلوا في التوحيد والإسلام أموراً باطلة ظنوها من التوحيد وهي تنافيه، وأخرجوا من الإسلام والتوحيد أموراً عظيمة لم يظنوها من التوحيد وهي أصله، فأكثر هؤلاء المتكلمين لا يجعلون التوحيد إلا ما يتعلق بالقول والرأي واعتقاد ذلك، دون ما يتعلق بالعمل والإرادة واعتقاد ذلك، بل التوحيد الذي لا بد منه لا يكون إلا بتوحيد الإرادة والقصد، وهو توحيد العبادة^(١). [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٦٠)].

يقول الشيخ بعدما تقدم تقريره وبيانه: يتبين ما وقع من الغلط في مسمى (التوحيد) عند أهل الكلام، من: المعتزلة والأشاعرة وغيرهم، حيث جعلوا (التوحيد) ثلاثة أنواع، وعبروا عنها بما يلي: (إن الله تعالى واحد في ذاته، لا قسيم له، وواحد في صفاته، لا شبيه له، وواحد في أفعاله، لا شريك له)، فمن أقر بهذه الأنواع الثلاثة، فقد أتى بكل التوحيد عندهم. وأشهر هذه الأنواع عندهم من حيث بحثه وتقديره، هو: النوع الثالث المسمى بـ(توحيد الأفعال)، والذي معناه: أن خالق العالم واحد، والمقصود به:

(١) التسعينية ٣/ ٨٠٠.

توحيد الربوبية. ويحتج أهل الكلام على (توحيد الأفعال) عندهم، الذي هو توحيد الربوبية بدليل (التمانع) وصورته كما يلي: لو كان للعالم خالقان فاختلفا بأن أراد أحدهما تحريك جسم، وأراد الآخر تسكينه، فلا يخلو الأمر من أحد ثلاثة أحوال: إما أن ينفذ مرادهما، وهذا ممتنع؛ لأنه يستلزم الجمع بين النقيضين. وإما ألا ينفذ مرادهما، وهذا ممتنع؛ لأنه يستلزم رفع النقيضين، وعجز كل منهما. أو ينفذ مراد أحدهما دون الآخر، وحينئذ، فلا يكونان متماثلين، بل يكون الرب هو الذي نفذ مراده، والآخر عاجزاً لا يصلح أن يكون رباً. ودليل التمانع دليل عقلي صحيح، ولكن من خطأ أهل الكلام فيه: أن فسروا به قول الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وهذا غير صحيح؛ لأن الآية في توحيد الإلهية، وهي تدل على امتناع تعدد الإله المعبود، وهو يستلزم امتناع تعدد الخالق. ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿مَا أَتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١]. أي: لو كان معه إله، لذهب كل إله بما خلق؛ لأنه من شأن الإله أن يكون له خلق، وأن تكون قدرته نافذة، وقال: ﴿وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] لأن من شأن القادر أن يكون له العلو والرفعة على من سواه. وعلى أحد التفسيرين قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ

مَعَهُ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَبَّتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿[الإسراء: ٤٢]﴾ أي: سبيلاً إلى مغالبتة. فكل هذه الآيات تدل على أنه لا يمكن أن يوجد إله حق غير الله؛ لأنه لو فرض وجود إله آخر حق، لفسدت السماوات والأرض. وهذا التوحيد الثالث عند أهل الكلام الذي يسمونه توحيد الأفعال، وهو: أن خالق العالم واحد، هذا حق، وإنما غلط أهل الكلام فيه من ثلاثة وجوه: الوجه الأول: ظنهم أنه هو التوحيد المطلوب من المكلفين، والمقصود بدعوة الرسل. والحق أن هذا التوحيد مطلوب، لكن ليس هو كل التوحيد، ولا يكفي لدخول صاحبه في الإسلام، والرسل دعت إليه، كما دعت إلى توحيد العبادة، لكن المقصود الأول، هو: الدعوة إلى توحيد العبادة. الثاني: ظنهم أن هذا التوحيد، هو معنى (لا إله إلا الله)، وفسروا (الإلهية) بالقدرة على الاختراع. وهذا غلط، فتوحيد الربوبية، وكون الله تعالى هو الخالق، وإن كان هو من معنى لا إله إلا الله، وهي تدل عليه بطريق التضمن، إلا أن معناها الصحيح: لا معبود بحق إلا الله، فهي تُفسَّر بتوحيد الإلهية، والعبادة، لا بتوحيد الربوبية. الثالث: أنهم لما جعلوا توحيد الأفعال الغاية العظمى والمقصود الأول من دعوة الرسل، أهملوا ذكر توحيد العبادة، فلا يبحثون فيه ولا يتكلمون عنه في عقائدهم. ومعلوم أن المشركين من العرب الذين بُعث إليهم الرسول محمد ﷺ كانوا مقرين بما يسميه أهل الكلام توحيد الأفعال، فهم

يقرون بأن الله تعالى خالق كل شيء، كما أنهم مقرون بالقدر، وهم مع هذا مشركون. فلو كان معنى «لا إله إلا الله»: لا خالق إلا الله، كما يقرره أهل الكلام، لكان المشركون موحدين؛ لأنهم مقرون بأن الله تعالى هو الخالق وحده. ولو كان الأمر كما يزعم أهل الكلام من معنى «لا إله إلا الله» لما امتنع المشركون من قولها لما دعاهم الرسول ﷺ إليها؛ لأنهم مقرون بآل خالق إلا الله تعالى. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦٠٠)].

قول المصنف رحمه الله تعالى: (وبهذا وغيره يعرف ما وقع من الغلط في مسمى «التوحيد»، ...)، الخلاف في مسألة التوحيد يعود في أصله إلى الخلاف في قضية الإيمان وفي هذا الشأن يبين شيخ الإسلام ابن تيمية أصل هذه المسألة فيقول: «وأصل الإيمان: قول القلب الذي هو التصديق. وعمل القلب الذي هو المحبة على سبيل الخضوع؛ إذ لا مُلائمة لأرواح العباد أتم من ملائمة إلهها؛ الذي هو الله الذي لا إله إلا هو. ولذلك كان منهج السلف يقوم على أمرين؛ هما: العلم بالله. والعمل لله. فجمعوا بذلك بين التصديق العلمي والعمل الحُبِّي، وبذلك تميز منهج أهل السنة والجماعة السلف عن المناهج الأخرى. وحققوا كلا الأمرين؛ من القول التصديقي المعتمد على معرفة أسماء الله وصفاته وأفعاله الواردة في الكتاب والسنة. والعمل الإرادي، وذلك باتباع الأوامر واجتناب النواهي وفق ما شرعه الله في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ. ولذلك كان كلامهم وعملهم باطنًا وظاهرًا بعلم، وكان كل

واحد من قولهم وعملهم مقرونًا بالآخر، وهؤلاء هم المسلمون حقًّا؛ الذين سَلِمُوا من آفات منحرفة المتكلمة والمتصوفة. فوقعت كل طائفة من هاتين الطائفتين المنحرفتين في مفسدتين: إحداهما: القول بلا علم إن كان متكلمًا، والعمل بلا علم إن كان متصوفًا. والمفسدة الثانية: فوت المتكلم العمل، وفوت المتصوف القول والكلام^(١). وهو ما وقع من البدع الكلامية والعملية المخالفة للكتاب والسنة. فالكلاميون: غالب نظرهم وقولهم في الثبوت والانتفاء، والوجود والعدم، والقضايا التصديقية؛ فغايتهم مجرد التصديق والعلم والخبر؛ فاعتنوا بجانب علمي لم يَنْبَنِ على الكتاب والسنة؛ لذلك عَطَّلُوا أسماء الله تعالى، وعَطَّلُوا صفاته عز وجل. وعندما عَرَّفُوا التوحيد؛ قالوا: «واحد في ذاته، وواحد في صفاته، وواحد في أفعاله». وأهمَلُوا جانب توحيد العبادة: «واحد في ذاته» قالوا: «لا شريك له». و«واحد في صفاته»: «لا نظير له». و«واحد في أفعاله»: «لا نِدَّ له». فهذا تقسيمهم للتوحيد^(٢).

(١) «مجموع الفتاوى» (٢/ ٤١) بتصرف.

(٢) انظر في ذلك من كتب الأشاعرة: مجرد مقالات الأشعري لابن فورك (ص: ٥٥)، ورسالة الحرة للباقلاني المطبوعة باسم الإنصاف (ص: ٣٣)، والاعتقاد للبيهقي (ص: ٦٣)، وشرح أسماء الله الحسنی للقشيري (ص: ٢١٥)، والشامل (ص: ٣٤٥)، والإرشاد (ص: ٥٢)،

ويُلاحظ أنه قد خلا في هذه الثلاثة من الجانب العملي، فلا يوجد عمل، ثم إذا تحدثوا عن ذات الله تعالى تحدثوا بالتعطيل؛ فقالوا بما قالوا: «ليس في جهة، ولا في علو، ولا في مكان، ولا في حيز» ولا إلى غير ذلك؛ فجعلوه والعدم سواء، وإذا تحدثوا عن صفات الله تعالى تحدثوا عن سبع صفات فقط، وإذا تحدثوا عن أفعال الله تعالى هذا هو الذي سَلِمَ لهم: «توحيد الربوبية»؛ فلم يَسلم لهم إلا توحيد الربوبية، ونحن نعلم أن كفار قريش كانوا مُقِرِّين بتوحيد الربوبية: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [الزمر: ٣٨] فهذا حاصل توحيد هؤلاء. وأمَّا الصُّوفِيون: فغالب طلبهم وعملهم في المحبة والبغضة، والإرادة والكراهة، والحركات العملية؛ فاعتنوا بجانب العمل، وأهملوا جانب العلم، وكذلك عملهم لم يبنِ على السنة، وإنَّما انبنى على البدعة؛ إذ غايتهم المحبة والانقياد والعمل والإرادة. وهكذا إذا جئنا إلى أهل التصوف لم نجد عندهم من حقيقة التوحيد شيء. أمَّا توحيد أهل السُّنَّة فيقوم على هذين الأصلين العظيمين: أن تعرف الله، وذاك بمعرفة أسمائه وصفاته التي وردت في الكتاب والسُّنَّة. وأن تعبد الله، وهذا باتِّباع شرع الله عز وجل على لسان رسوله ﷺ. فالتوحيد الذي يقرره أهل السنة يقوم على معرفة أسماء الله

ولمع الأدلة (ص: ٨٦)، وإحياء علوم الدين (١/ ٣٣)، والاقتصاد في الاعتقاد (ص: ٤٩)، ونهاية الإقدام (ص: ٩٠)، المِلل والنحل للشهرستاني (١/ ٤٢). وغيرها.

وصفاته، الإقرار بربوبيته وإفراده بالعبادة، فلا بد من هذه الأمور مجتمعة، فلا يتم توحيد العبد حتى يكون مؤمناً بأسماء الله تعالى وصفاته، مؤمناً بربوبيته ومفرداً له بالعبادة والألوهية. أما التوحيد الذي عند الأشاعرة^(١) على سبيل المثال، فهو منحصر

(١) الأشاعرة يخالفون أهل السنة في الكثير من مسائل الاعتقاد. ومنها على سبيل المثال: أولاً: أن مصدر التلقي عندهم في قضايا الإلهيات (أي: التوحيد) والنبوات هو العقل وحده، فهم يقسمون أبواب العقيدة إلى ثلاثة أبواب: إلهيات، نبوات، سمعيات، ويقصدون بالسمعيات ما يتعلق بمسائل اليوم الآخر من البعث والحشر والجنة والنار وغير ذلك. وسموها سمعيات لأن مصدرها عندهم النصوص الشرعية وأما ما عداها، أي: الإلهيات والنبوات فمصدرهم فيها العقل. ثانياً: زعمهم أن الإيمان هو مجرد التصديق، فأخرجوا العمل من مسمى الإيمان. ثالثاً: بناءً على تعريفهم للإيمان فقد أخرجوا توحيد الألوهية من تقسيمهم للتوحيد، فالتوحيد عندهم هو أن الله واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في أفعاله لا شريك له، وواحد في صفاته لا نظير له. وهذا التعريف خلا من الإشارة إلى توحيد الألوهية، فلذلك فإن أي مجتمع أشعري تجد فيه توحيد الإلهية مختلاً، وسوق الشرك والبدعة رائجة لأن الناس لم يعلموا أن الله واحد في عبادته لا شريك له. رابعاً: وبناءً كذلك على تعريفهم للإيمان فقد أخرجوا الاتباع من تعريفهم للإيمان بالنبي ﷺ فحصرُوا الإيمان بالنبي في الأمور التصديقية فقط، ومن أجل ذلك انتشرت البدع في المجتمعات الأشعرية. خامساً: خالفوا أهل السنة في أسماء الله وصفاته. سادساً: خالفوا أهل السنة في باب القدر، فقولهم

في مسألة واحدة وهي قضية الربوبية، فيعرفون التوحيد بقولهم: إن الله واحد في ذاته لا شريك له، وواحد في أفعاله لا ند له، وواحد في صفاته لا نظير له. فقولهم: واحد في ذاته؛ فهذا إذا نظرت فيه وتأملت فيه تجد فيه إنكار لأن يكون لله وجوداً يتميز به عن غيره، فهم يحشون هذا الجانب بمسائل إنكار الجهة وإنكار الحيز وإنكار المكان إلى غير ذلك من النفي الذي لو جئت تتأمل فيه تجد أنهم لا يشبثون لله وجوداً يتميز به عن غيره، فإذا كان قائلهم يقول: لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوقه ولا تحته ولا مابيناً له ولا محايداً له^(١). وهذا وصف المعدوم، فهذا حقيقة قولهم: «واحد في ذاته». وأما قولهم: «واحد في أفعاله»، فهذا الذي يسلم لهم من التوحيد، وهذا القدر الموجود عندهم وهو الإقرار بربوبيته. وأما «واحد في صفاته» فهو عند المتأخرين سبع صفات وإن أوصلوها إلى عشرين صفة، وهو عدد زائف لا يخلص منه إلا هذه السبع التي ذكروها وإن كان في إثبات صفة الكلام مخالفة للحق. أما توحيد الألوهية فلا ذكر له، ولذلك انظر إلى أي مجتمع أشعري أو ماتريدي تجد أن الشرك قد تفشى

موافق لقول الجبرية. سابعا: خالفوا أهل السنة في مسألة رؤية الله من جهة كونهم يقولون يرى لا في مكان. ثامنا: خالفوا أهل السنة في مسألة الكلام، فهم لا يشبثون صفة الكلام على حقيقتها بل يقولون بالكلام النفسي. إلى غير ذلك من أنواع المخالفات.

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٥/١٢٨).

فيه. إذا أي توحيد هذا الذي يقرر ويعلم، وفي الوقت نفسه تجد معالم الشرك موجودة ومنتشرة، ولا تجد من يردع ذلك حتى بين بعض علمائهم، وليس الأمر مقتصرًا على جهالهم، لو كان الأمر مقتصرًا على جهالهم لقلنا هذا لجهلهم، ولكن حتى علماءهم يدعون إلى هذا الشرك ولا يرون فيه مخالفة أو مناقضة للتوحيد. فإذا فرق بين توحيد أهل السنة وتوحيد الأشاعرة؛ فإن توحيد أهل السنة يعني إفراد الله بأسمائه وصفاته كلها وإفراد الله بربوبيته وإفراد الله بعبادته، فلا يتم توحيد العبد حتى يوحد الله في هذه الأمور مجتمعة، ولذلك تجد أن أهل السنة أبعد الناس عن الشرك ومظاهره حتى عند عوامهم، تجد أن العامي يعرف أن فعل هذه الأمور يؤدي إلى الشرك ولذلك تختفي معالم الشرك متى ما وجد اعتقاد أهل السنة. قال ابن تيمية رحمه الله: «وأما التوحيد الذي ذكر الله في كتابه، وأنزل به كتبه، وبعث به رسله، واتفق عليه المسلمون من كل ملة، فهو كما قال الأئمة: شهادة أن لا إله إلا الله، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، كما بين ذلك بقوله: ﴿وَالْأَلْهَ كُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]. فأخبر أن الإله إله واحد لا يجوز أن يتخذ إلهًا غيره، فلا يعبد إلا إياه، كما قال في السورة الأخرى: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ [النحل: ٥١]. وكما قال: ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَحْذُولًا﴾ إلى: ﴿فَتَلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَذْحُورًا﴾ [الإسراء: ١٦].

٢٢-٣٩]، وكما قال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ۚ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ ۚ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾ [الزمر: ٢-٣]، وكما قال: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ﴾ [الفرقان: ٦٨]. والشرك الذي ذكره الله في كتابه، إنما هو عبادة غيره من المخلوقات كعبادة الملائكة أو الكواكب أو الشمس أو القمر أو الأنبياء أو تماثيلهم أو قبورهم، أو غيرهم من الآدميين، ونحو ذلك مما هو كثير في هؤلاء الجهمية ونحوهم ممن يزعم أنه محقق في التوحيد، وهو من أعظم الناس إشراكاً^(١). وقول المصنف رحمه الله تعالى: (ومعلوم أن المشركين من العرب الذين بُعث إليهم محمد ﷺ أولاً لم يكونوا يخالفونه في هذا، بل كانوا يقولون بأن الله خالق كل شيء، حتى إنهم كانوا مقرين بالقدر أيضاً، وهم مع هذا مشركون). يناقش المصنف تعريف المتكلمين للتوحيد بشكل مفصل ويبين غلطهم في ذلك التعريف على وجه التفصيل، فأهل الكلام يحصرون التوحيد في الأمور الثلاثة التي سبق ذكرها، ومن هذه الثلاثة قولهم: «واحد في أفعاله لا شريك له»، قال ابن تيمية رحمه الله: «هذا المعنى من معاني التوحيد عند هؤلاء الأشعرية، كالقاضي أبي بكر وغيره، هو أنه سبحانه لا شريك له في الملك، بل هو رب كل شيء، وهذا معنى صحيح وهو حق،

(١) التسعينية (٣/٧٩٧).

وهو أجود ما اعتصموا به من الإسلام في أصولهم، حيث اعترفوا فيها بأن الله خالق كل شيء ومربه ومدبره. والمعتزلة وغيرهم يخالفون في ذلك، حيث يجعلون بعض المخلوقات لم يخلقها الله ولم يحدثها، لكن مع هذا قد ردوا قولهم ببدع غلوا فيها، وأنكروا ما خلقه الله من الأسباب، وأنكروا ما نطق به الكتاب والسنة من أن الله يخلق الأشياء بعضها ببعض، وغير ذلك مما ليس هذا موضعه^(١). ومعلوم أن هذا القدر من التوحيد يقر به المشركون، كما تقدم ذكره مما دلت عليه النصوص الشرعية من أن مشركي العرب كانوا يقولون بتوحيد الربوبية، وتوحيد الربوبية هو أحد أنواع التوحيد الثلاثة؛ ولذا فإنه لا يصح إيمان أحد، ولا يتحقق توحيدة إلا إذا وحد الله في ربوبيته، لكن هذا النوع من التوحيد ليس هو الغاية من بعثة الرسل عليهم السلام، ولا ينجي وحده من عذاب الله ما لم يأت العبد بلازمه توحيد الألوهية. ولذا يقول الله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦] والمعنى، أي: ما يقر أكثرهم بالله رباً وخالقاً ورازقاً ومدبراً وكل ذلك من توحيد الربوبية؛ إلا وهم مشركون معه في عبادته غيره من الأوثان والأصنام التي لا تضر ولا تنفع، ولا تعطي ولا تمنع. وبهذا المعنى للآية قال المفسرون من الصحابة والتابعين. قال ابن عباس رضي الله عنهما: من إيمانهم إذا قيل لهم من خلق السماء؟ ومن خلق الأرض؟ ومن

(١) التسعينية (٣/ ٧٩٦).

خلق الجبال؟ قالوا: الله، وهم مشركون. وقال عكرمة: تسألهم من خلقهم، ومن خلق السماوات والأرض، فيقولون الله فذلك إيمانهم بالله، وهم يعبدون غيره. وقال مجاهد: إيمانهم قولهم: الله خالقنا ويرزقنا ويميتنا فهذا إيمان مع شرك عبادتهم غيره. وقال عبد الرحمن بن زيد: ليس أحد يعبد مع الله غيره إلا وهو مؤمن بالله، ويعرف أن الله ربُّه، وأنَّ الله خالقُه ورازقُه، وهو يشرك به، ألا ترى كيف قال إبراهيم: ﴿قَالَ أَفَرَعَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ﴾ (٧٥) أَنْتُمْ وَعِبَادُكُمْ الْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٧٧﴾﴾ [الشعراء: ٧٥-٧٧] (١). والنصوص عن السلف في هذا المعنى كثيرة، بل لقد كان المشركون زمن النبي ﷺ مقرين بالله ربًّا خالقًا رازقًا مدبرًا، وكان شركهم به من جهة العبادة حيث اتخذوا الأنداد والشركاء يدعونهم، ويستغيثون بهم وينزلون بهم حاجاتهم وطلباتهم. وقد دل القرآن الكريم في مواطن عديدة منه على إقرار المشركين بربوبية الله مع إشراكهم به في العبادة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ فَإِنِّي يُؤْفَكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولَنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ

(١) تفسير ابن جرير (١٦/٢٨٩).

فَأَنِّي يُؤْفَكُونَ ﴿٨٧﴾ [الزخرف: ٨٧]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنِّي تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾ [المؤمنون: ٨٤-٨٩]. فلم يكن المشركون يعتقدون أن الأصنام هي التي تنزل الغيث وترزق العالم وتدبر شؤونه، بل كانوا يعتقدون أن ذلك من خصائص الرب سبحانه، ويقولون أن أوثانهم التي يدعون من دون الله مخلوقة لا تملك لأنفسها ولا لعابديها ضراً ولا نفعاً استقلالاً، ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً، ولا تسمع ولا تبصر، ويقولون أن الله هو المتفرد بذلك لا شريك له، ليس إليهم ولا إلى أوثانهم شيء من ذلك، وأنه سبحانه الخالق وما عداه مخلوق، والرب وما عداه مربوب، غير أنهم جعلوا له من خلقه شركاء ووسائط، يشفعون لهم بزعمهم عند الله، ويقربونهم إليه زلفى؛ ولذا قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣]، أي: ليشفعوا لهم عند الله في نصرهم ورزقهم وما ينوبهم من أمر الدنيا. ومع هذا الإقرار العام من المشركين لله بالربوبية إلا أنه لم يدخلهم في الإسلام بل حكم الله فيهم بأنهم مشركون كافرون، وتوعدهم بالنار والخلود فيها، واستباح رسوله ﷺ دماءهم وأموالهم لكونهم لم يحققوا لازم توحيد الربوبية وهو

توحيد الله في العبادة. وبهذا يتبين أن الإقرار بتوحيد الربوبية وحده دون الإتيان بلازمه توحيد الألوهية لا يكفي ولا ينجي من عذاب الله، بل هو حجة بالغة على الإنسان تقتضي إخلاص الدين لله وحده لا شريك له، وتستلزم إفراد الله وحده بالعبادة. فإذا لم يأت بذلك فهو كافر حلال الدم والمال^(١). وتوحيد الربوبية لا يكفي العبد في حصول الإسلام بل لا بد أن يأتي مع ذلك بلازمه من توحيد الألوهية؛ لأن الله تعالى حكى عن المشركين أنهم مقرون بهذا التوحيد لله وحده، قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَأَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٣١]، وقال تعالى: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [العنكبوت: ٦٣]، فهم كانوا يعلمون أن جميع ذلك لله وحده ولم يكونوا بذلك مسلمين، بل قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]، فتبين أن الكفار يعرفون الله ويعرفون ربوبيته وملكه وقهره وكانوا مع ذلك يعبدونه ويخلصون له أنواعا من العبادات كالحج والصدقة والذبح والنذر والدعاء وقت الاضطراب ونحو ذلك ويدعون أنهم على ملة إبراهيم عليه السلام فأنزل الله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا

(١) انظر: أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة ل نخبة من العلماء (ص: ١٥).

وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾ [آل عمران: ٦٧]،

وبعضهم يؤمن بالبعث والحساب وبعضهم يؤمن بالقدر كما قال زهير:

يؤخر فيوضع في كتاب فيدخر ليوم الحساب أو يعجل فينقم

وقال عنتره:

يا عبل أين من المنية مهرب إن كان ربي في السماء قضاها

ومثل هذا يوجد في أشعارهم فوجب على كل من عقل عن الله تعالى أن ينظر ويبحث عن السبب الذي أوجب سفك دمائهم وسبي نساءهم وإباحة أموالهم مع هذا الإقرار والمعرفة، وما ذاك إلا لإشراكهم في توحيد العبادة الذي هو معنى لا إله إلا الله^(١). قال ابن القيم: «فما كان له سبحانه فهو متعلق بالوحيته، وما كان به فهو متعلق بربوبيته، وما تعلق بالوحيته أشرف مما تعلق بربوبيته، ولذلك كان توحيد الألوهية هو المنجي من الشرك دون توحيد الربوبية بمجرده، فإن عباد الأصنام كانوا مقرين بأن الله وحده خالق كل شيء وربهم ومليكه، ولكن لما لم يأتوا بتوحيد الألوهية وهو عبادته وحده لا شريك له لم ينفعهم توحيد ربوبيته»^(٢). [محمد بن خليفة (٢/ ٣٢٦)].

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد لسليمان آل الشيخ (ص: ١٧).

(٢) عدة الصابرين لابن القيم (ص: ٣٥).

هذه مسألة مهمة تتعلق بالشرك في الربوبية، البحث ينبغي أن يكون أولاً هل هناك شرك في باب الربوبية أو لا شرك في باب الربوبية؟ هل وقع في كلام الناس وفي مقالاتهم وأديانهم شرك في الربوبية أو لم يقع؟ الجواب عن هذا أن يقال: إن الجواب يكون بإثبات من جهة ونفي من جهة، إن كان المراد بالشرك في الربوبية: إثبات شريك مع الله سبحانه وتعالى مساو فهذا شيء لم يقع، إن كان المقصود إثبات شريك مساو لله سبحانه وتعالى في الذات والصفات والأفعال فهذا لم يقع، وبالتالي إذا نفي الشرك في الربوبية بهذا الاعتبار كان النفي صحيحاً. أما إن كان المقصود بالشرك في الربوبية هو الشرك في بعض أفراد الربوبية، ومرجع ذلك إما إلى اعتقاد تدبير ما في هذا الكون لغير الله، أو إثبات فعل على جهة الاستقلال، أو إثبات تأثير خفي فهذا نعم، وقع ويقع كثيراً. أعيد: إن كان المقصود وقوع شرك في بعض أفراد الربوبية، أن يثبت مع الله سبحانه وتعالى شريك بوجه ما في الربوبية لا على جهة التساوي بينه وبين الله سبحانه وتعالى: فهذا نعم واقع، إما باعتقاد تدبير ما لهذا الكون لغير الله، أن غير الله عز وجل يدير شيئاً ما في هذا الكون هذا شرك في الربوبية، أو أن فاعلاً يفعل باستقلال عن مشيئة الله عز وجل، الناس فاعلون حقيقة هم الذين يقومون، وهم الذين يجلسون، هم الذين يصلون وهم الذين يصومون هم الذين يفعلون حقيقة، ولكن هم فاعلون بجعل الله لهم فاعلين، لا أنهم يفعلون باستقلال عن قدر الله سبحانه

وتعالى، يعني: عن علمه وكتابته ومشيبته وخلقه، فمن قال بأن أحداً يفعل باستقلال فهذا واقع في الشرك في الربوبية، أو يكون هذا المشرك قائلاً بإثبات التأثير الخفي لغير الله سبحانه وتعالى، ثبوت تأثير الأسباب هذا شيء لا شك فيه إذا كان هذا التأثير بقدر الله سبحانه وتعالى، ثم إنه يكون بحسب السنن الكونية، يعني: الله جل وعلا جعل للأشياء وللأسباب تأثيراً معتاداً، بمعنى: الإنسان يمكن أن يعطي، يمكن أن ينصر، يمكن أن يضر، يمكن أن ينفع الشخص يقابله في شيء يقدر عليه، هذا جارٍ في سنن الله سبحانه وتعالى الكونية، الله جل وعلا جعل لهذا تأثيراً على هذا النحو. ولكن من اعتقد تأثيراً خفياً بسلطان غيبي فهذا لا يكون إلا لله سبحانه وتعالى، واعتقاده في غير الله عز وجل شرك في الربوبية، كمن يستنصر بميت تحت التراب يريد أن يدفع عنه الأذى وهو تحت التراب، فمثل هذا التأثير إنما هو شيء يكون بقدرة غيبية وسلطان عظيم، ومثل هذا لا يكون إلا لله سبحانه وتعالى. أو يسأل أحد المريدين معظمه مع البعد، وهو يعتقد أنه قادر على أن يمدّه وأن ينصره وأن يدفع عنه مع بعد المسافة، ومثل هذا لا يكون في ضوء الأسباب المعتادة، فمثل هذا شرك في الربوبية، إن كان هذا هو المقصود فلا شك أن هذا واقع، والمؤلف رحمه الله سيذكر أمثلة على ذلك. يبقى البحث بعد ذلك في أمر آخر، نحن بحثنا الآن الشرك في الربوبية عموماً، لكن ماذا عن موقف المشركين الذين بعث فيهم النبي ﷺ من

التوحيد في الربوبية والشرك في الربوبية، ما موقفهم من ذلك؟ مر بنا كلام المؤلف رحمه الله سابقاً، وأن القوم كانوا مقرين، ولكن تنبه يا رعاك الله هاهنا إلى أن حاصل واقع المشركين في هذه المسألة يرجع إلى ما يأتي: المشركون الأولون كانوا مقرين بأصول أفعال الربوبية وكثير من تفاصيلها، هذا رقم واحد كانوا مقرين بأصول أفعال الربوبية الخلق الرزق التدبير الإحياء الإماتة، هذه أصول أفعال الربوبية كان القوم مقرين بأنها لله وحده لا شريك له فيها، وكذلك كثير من التفاصيل، كانوا يعتقدون أن الله هو الذي ﴿جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا﴾ [النمل: ٦١]، يعتقدون أن الله هو الذي أنزل من السماء ماء، وأثبت حقائق ذات بهجة، وأنه هو الذي يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء، وأنه يهدي في ظلمات البر والبحر، إلى غير ذلك من أشياء كثيرة دلت النصوص على أن القوم كانوا يعتقدونها، ولذلك تجد أن الآيات الجلية في سورة النمل: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ مِّمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النمل: ٥٩]، تجد ما جاء بعدها كله مشتمل على استفهام إنكاري، هذا دليل على أن القوم كانوا مقرين بهذه الأمور المذكورة، فدل هذا على أنهم كانوا مقرين بكثير من تفاصيل الربوبية، ومع ذلك القوم كانوا مشركين في بعض أفراد الربوبية. ولذا العبارة الأدق حينما نريد أن نعبر عن موقف المشركين من توحيد الربوبية أن نقول: إنهم كانوا مقرين بالربوبية

في الجملة، حاشا وكلا أن يظن في كلام أحد من أهل العلم حينما يتكلم عن هذه المسألة وربما تجوز في العبارة أن يظن أن القوم كانوا في اعتقادهم في باب الربوبية كاعتقاد المسلمين، هذا لا أظن أن عاقلاً يقصده، إنما المقصود أنهم كانوا مقرين في الجملة بتوحيد الربوبية، هذه الأصول وكثير من تفاصيل وفروع الربوبية نعم، كانوا يعتقدون توحيد الله سبحانه وتعالى فيها، لكنهم مع ذلك كانوا مشركين في بعض الربوبية، ولذا كان من دقة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في كتابه شرح الأصفهانية أن وصفهم بقوله: إنهم كانوا مشركين في بعض الربوبية. وهذا حق لا شك فيه، فإن القوم كانوا يعتقدون في أصنامهم أو غيرها النفع والضرر، ويدل على هذا شواهد كثيرة. ألم يكن القوم يستسقون بالأنواء، يقولون: مطرنا بنوء كذا وكذا، والله جل وعلا جعل هذا كفراً به، «أَصْبَحَ مِنْ عِبَادِي مُؤْمِنٌ بِي، وَكَافِرٌ». أخرجه البخاري (٨٤٦)، ومسلم (٧١). هذا لا شك أنه خلل في توحيد الربوبية القوم كانوا من أهل تعليق التمايم التي يعتقدون فيها جلب النفع ودفع الضرر، ولا شك أن هذا خلل في توحيد الربوبية. كان القوم منكرين للبعث، وذلك لضعف إيمانهم بقدرة الله سبحانه وتعالى، كانوا ينكرون أو يشكون في قدرة الله سبحانه وتعالى على البعث، ولذلك أخبر الله عنهم: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا﴾ [الإسراء: ٥١]، ولا شك أن هذا خلل في الربوبية. وقل مثل هذا في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ

دُونِهِ ﴿[الزمر: ٣٦] يعني: يخوفك المشركون حينما تسب وتنتقص الهتهم وأنها لا تنفع ولا تضر، يخوفونك بها أن تصيبك بضرر، وهذا لا شك أنه خلل في توحيد الربوبية. وكذلك أخبر الله سبحانه وتعالى أنهم اتخذوا من دونه آلهة لعلهم ينصرون، فهم كانوا ينتظرون شيئاً من النصر من هذه الأصنام، وهم على نسق أسلافهم من المشركين، كلهم يلغون في مستنقع واحد، ألم يخبر الله سبحانه وتعالى عن المشركين من قوم هود أنهم قالوا: ﴿إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ﴾ [هود: ٥٤]. إذاً القوم كانوا يعتقدون نفعاً وضراً في الهتهم، وهذا ولا شك خلل في توحيد الربوبية، وكيفينا قول الله سبحانه وتعالى عنهم: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الأنعام: ٩١]. ولذا قد أحسن ما شاء الله أن يحسن إمام الدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمة الله حينما قال: وأما توحيد الربوبية فإنه الأصل، ولا يغلط في الألوهية إلا من لم يعطه حقه. يقول: إن توحيد الربوبية هو الأصل ولا شك الباب الذي يوصل من خلاله إلى توحيد الألوهية هو توحيد الربوبية، الأرض التي يرقى من خلالها في سلم العبودية لله وتوحيده في الألوهية إنما هي توحيد الربوبية، إذاً هو الأصل. ثم قال: ولا يغلط في الألوهية إلا من لم يعطه - يعني: توحيد الربوبية - حقه. من اعتقد في قلبه اعتقاداً تاماً بربوبية الله سبحانه وتعالى العظيمة الكاملة على كل شيء فإن هذا الإنسان لن يتوجه لغير الله سبحانه وتعالى، لكن لوقوع خلل قليل أو كثير في توحيد

الربوبية يقع الخلل في توحيد الألوهية. إذا القوم نعم كان عندهم خلل في توحيد الربوبية، وكانوا مشركين في بعض الربوبية، ومع ذلك فتنبه إلى أمرين: الأمر الأول: كل ما ذكرته آنفاً لا يعارض ولا يناقض أن أعظم ما أنكره المشركون: توحيد الألوهية، وأن أعظم ما خالفهم فيه رسول الله ﷺ هو الشرك في الألوهية، هذا لا شك فيه ولا ريب، ولا يخالف في هذا إلا مباحث، من تأمل واستقرأ نصوص الكتاب والسنة أدرك ذلك تماماً أن أعظم إنكارهم إنما كان في شأن إفراد الله سبحانه وتعالى بالعبادة، وأن أعظم دعوة النبي ﷺ كانت متوفرة على دعوتهم إلى توحيده سبحانه وتعالى في الألوهية. الأمر الثاني: أن هذا القدر الذي أدخلوا به لا يمنع من أن القدر الذي أقروا به حجة عليهم ملزمة في شأن توحيد الألوهية. تذكرون يا رعاكم الله أننا قلنا سابقاً: إن عامة وجل آيات توحيد الربوبية جاءت في النصوص على أنها أدلة على توحيد الألوهية، كيف يستدل بشيء ينكره المقابل وينكره المناظر؟ الاستدلال إنما هو بشيء يُسلم به مخالفك، إذا كان المخالف لك يسلم بحجية القرآن، أنت تحتج عليه بالقرآن، تحتج عليه بالسنة إذا كان من المسلمين، إذاً لا بد أن يكون مسلماً بهذا الشيء حتى تحتج عليه به. فهذا القدر الذي أقروا به كاف في إقامة الحجة عليهم في الشيء الذي أنكروه وعظم إنكارهم له وهو توحيد الألوهية. وبالتالي صح كلام أهل السنة والجماعة في أن أعظم خلل عند المشركين كان في توحيد الألوهية،

وأن القوم كانوا مقرين في الجملة بربوبية الله سبحانه وتعالى، ولذا احتج عليهم بذلك، أنتم تقرون بأن الله الخالق الرازق، إذا عليكم أن تجعلوا العبادة له وحده لا شريك له. الله خلقكم الله يرزقكم الله يدبر أمركم، إذا عليكم أن تعبدوه وحده لا شريك له. إذا تنبه إلى هذه المسألة، فإن المغالطات من أهل البدع ومن القبوريين كثيرة في هذا المقام، يلبسون بها على الأغرار، والحق في هذا المقام هو ما ذكرت لك أن موقف المشركين من توحيد الربوبية هو هذا الذي وصفت لك، كانوا مقرين به في الجملة، لا أنهم كانوا على ما عليه المسلمون، حاشا وكلا. وهذا القدر كاف في الاحتجاج عليهم والزامهم في شأن الشرك في الألوهية. قال رحمه الله: (ومعلوم أن المشركين من العرب الذين بعث إليهم محمد ﷺ أولاً لم يكون يخالفونه في هذا من كونه سبحانه وتعالى هو الخالق وحده، وأنه الرازق وحده، وأنه المدبر وحده..) إلى آخر ما هنالك. بل كانوا يقرون بأن الله خالق كل شيء، حتى إنهم كانوا مقرين بالقدر أيضاً، وهذا هو الدليل السادس القدر من فروع الربوبية والقوم كانوا مقرين بقدر الله سبحانه وتعالى، بل كانوا غلاة في القدر، حتى إنهم في الحقيقة كانوا جبرية، ليس المشركون هم القائلين: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا عَابَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨]. إذا كانوا يعتقدون أن الأشياء لا تكون إلا بمشيئة الله عز وجل وتقديره، إذا كانوا مقرين بقدر الله سبحانه وتعالى، بل كانوا غلاة فيه، حتى إنهم

صاروا جبرية، فهذا دليل على أنهم كانوا يقرون بربوبية الله عز وجل. الدليل السابع هو: أن الله سبحانه وتعالى احتج عليهم في القرآن بتوحيد الربوبية، والاحتجاج إنما يكون بما هم مقرون به في الجملة. ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]، كما فسر هذا ابن عباس رضي الله عنهما وعكرمة وغيرهما من السلف الصالح: أن إيمانهم إقرارهم بكونه سبحانه الخالق الرازق.. إلى آخره، وأما شركهم فإنه في شأن العبادة، كانوا يعبدون مع الله غيره. [صالح سندي (ص: ١٠٧٥)].

وقد تبين أن ليس في العالم من ينازع في أصل هذا الشرك، ولكن غاية ما يقال: إن من الناس من جعل بعض الموجودات خلقاً لغير الله، كالقدرية وغيرهم، لكن هؤلاء يقولون بأن الله خالق العباد، وخالق قدرتهم، وإن قالوا: إنهم خالقو أفعالهم. وكذلك أهل الفلسفة والطبّع والنجوم الذين يجعلون بعض المخلوقات مبدعة لبعض الأمور، فهم مع الإقرار بالصانع، يجعلون هذه الفاعلات مصنوعة مخلوقة، لا يقولون: إنها غنية عن الخالق، مشاركة له في الخلق. فأما من أنكر الصانع، فذلك جاحد معطل للصانع، كالقول الذي أظهره فرعون. والكلام الآن مع المشركين بالله المقرين بوجوده، فإذا هذا التوحيد الذي قرروه لا ينازعهم فيه هؤلاء المشركون، بل يقولون به مع أنهم مشركون، كما ثبت بالكتاب والسنة والإجماع، وكما علم بالاضطرار من دين الإسلام.

يذكر الشيخ هنا أنه ليس في العالم من ينازع في أصل هذا الشرك، أي: ليس هناك من ينازع أن ليس للعالم خالقان متكافئان، فهو وإن وُجد شرك في الربوبية، لكنه لا يصل إلى درجة اعتقاد خالقين متكافئين، أو إثبات مثل مشارك لله تعالى في خلق السماوات

والأرض. نعم هناك مَنْ يجعل بعض الموجودات خلقاً لغير الله، كما عند القدرية المعتزلة نفاة القدر، الذين يجعلون أفعال العباد مخلوقةً لهم. فهم أخرجوا أفعال العباد من خَلْقِ الله تعالى ومشيتته وملكه فأخرجوا بعض الموجودات من ملك الله وخلقته، وهذه صورة من صور الشرك في الربوبية، ولكن هؤلاء القدرية مع قولهم هذا، فإنهم يقولون بأن الله تعالى خالق العباد، وخالق قدرتهم، وإن قالوا: (إن العباد خالقون لأفعالهم). أما أهل السنة والجماعة، فيقولون أن الله تعالى خالق العباد، وخالق قدرتهم، وأفعالهم. ومن صور الشرك في الربوبية، ما يزعمه أهل الفلسفة والطَّبْع والنجوم الذين يجعلون بعض المخلوقات مبدعة لبعض الأمور، ومؤثرة استقلالاً، كما يجعلون الأسباب مؤثرة بنفسها، كاعتقادهم: أن النار محرقة استقلالاً، وكما يعتقد أهل النجوم بتأثير الكواكب في الحوادث الأرضية. فكل هؤلاء وقعوا في الشرك في الربوبية، حيث جعلوا بعض الموجودات خلقاً لغير الله، ولكنهم لم يصلوا إلى اعتقاد خالقين متكافئين. فتقرير أهل الكلام لتوحيد الربوبية الذي يسمونه توحيد الأفعال، أي: اعتقاد أن خالق العالم واحد، لا يصلح أن يرد به على المشركين في توحيد العبادة؛ لأنهم يؤمنون بتوحيد الربوبية، ومنه تفرد الله تعالى بالخلق، كما لا يصلح أن يرد به على الجاحد المعطل للخالق؛ لأن هذا الملحد يدعي عدم وجود

خالق أصلاً، لا واحداً ولا أكثر من ذلك. وهذا معنى قول الشيخ: (فأما من أنكر الصانع فذلك جاحد معطل...) إلخ. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦٠٥)].

المصنف يتكلم عن نوع من أنواع الشرك كما سيأتي بيانه، ومما ينبغي معرفته أن الشرك في أصل تقسيمه ينقسم إلى قسمين: القسم الأول: شرك يتعلق بذات المعبود، أي: ما يتعلق بأفعاله وأسمائه وصفاته. القسم الثاني: شرك يتعلق بعبادته سبحانه وتعالى. ثم الشرك الذي يتعلق بذات الخالق سبحانه وتعالى نوعان: النوع الأول: شرك تمثيل. النوع الثاني: شرك تعطيل. ففي توحيد الربوبية شركان، وفي توحيد الأسماء والصفات كذلك شركان. فلذلك ضدُّ التوحيد: الشرك، والشرك كما قلنا: شركٌ في الربوبية وشرك في الأسماء والصفات وشرك في الألوهية. أما الذي في الربوبية وفي الأسماء والصفات، فهو ينقسم إلى قسمين: شرك في التمثيل، وشرك في التعطيل. فالربوبية مثلاً الشرك فيها شركان: الأول: شرك التمثيل. وهذا النوع هو ما قصده المصنف هنا بقوله: (ولكن غاية ما يقال: إن من الناس من جعل بعض الموجودات خلقاً لغير الله) وتعريفه هو: أن يصرف فعلاً من أفعال الله تعالى لغير الله، مع جعل هذا الفعل لله تعالى؛ كالذي يعتقد أن الله يرزق وصاحب القبر يرزق، أو أن الله قدرة وأنَّ للكواكب قدرة؛ فهذا نسميه شركاً في الربوبية. فمثلاً الذين يعتقدون أن للنجوم وللکواكب تأثيراً في مجريات الأحداث بالكون، فإن هؤلاء أشركوا شرك تمثيل في الربوبية؛ لأنهم جعلوا مع الله مُمَثِّلاً في هذا

الفعل، فاعتقدوا أن الله يؤثر في الكون وأن الكواكب تؤثر كذلك. وكالذي يقع فيه بعض عبّاد القبور الذين يعتقدون أن صاحب القبر يستطيع أن ينفع وأن يضر بنفسه، وأنه يرزق بنفسه، وأنه يأتي بالولد بنفسه وهكذا، فهذا نسميه شرك التمثيل. والمصنف هنا أشار لبعض الأمثلة على هذا النوع من الشرك: المثال الأول: قوله: (كالتدريّة وغيرهم، لكن هؤلاء يقولون بأن الله خالق العباد وخالق قدرتهم، وإن قالوا: إنهم خالقوا أفعالهم). المثال الثاني: قوله: (وكذلك أهل الفلسفة والطبع والنجوم الذين يجعلون بعض المخلوقات مبدعة لبعض الأمور، فهم مع الإقرار بالصانع يجعلون هذه الفاعلات مصنوعة مخلوقة، لا يقولون إنها غنية عن الخالق، مشاركة له في الخلق). ولمزيد من التوضيح لهذا النوع من الشرك يقول ابن القيم: «حقيقة الشرك هو: التشبه بالخالق، والتشبيه للمخلوق به. هذا هو التشبيه في الحقيقة»^(١). وإذا كان التشبيه هو حقيقة الشرك كما ذكر ابن القيم، فإنه يمكن توضيح صورته بناءً على أقسام التوحيد الثلاثة المعروفة وذلك على النحو التالي: أولاً: التمثيل في جانب الربوبية. وينقسم إلى قسمين: القسم الأول: التشبيه للمخلوق به، ومثاله: شرك القدريّة القائلين بأن العبد هو الذي يخلق أفعال نفسه، وأنها تحدث بدون مشيئة الله وقدرته. وشرك غلاة عبّاد القبور الذين يعتقدون في أصحاب القبور أنهم يتصرفون وينفعون ويضرون من دون الله. ولا شك أن

(١) الجواب الكافي (ص: ١٥٩).

من خصائص الرب التفرد بملك الضر والنفع والعطاء والمنع، وذلك يوجب تعليق الدعاء، والخوف، والرجاء، والتوكل به وحده. فمن علق ذلك بمخلوق فقد شبهه بالخالق، وجعل ما لا يملك لنفسه ضرراً ولا نفعاً، ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً، فضلاً عن غيره، شبيهاً لمن له الأمر كله، فأزمة الأمور كلها بيده، ومرجعها إليه، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، لا مانع لما أعطى، ولا معطي لما منع. فمن أقبح التشبيه: تشبيه هذا العاجز الفقير بالذات، بالقادر الغني بالذات. القسم الثاني: التشبه بالخالق، ومن أمثلته: من تعاضم وتكبر ودعا الناس إلى إطرائه في المدح والتعظيم. قال ﷺ: «يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: الْعِظْمَةُ إِزَارِي، وَالْكِبْرِيَاءُ رِدَائِي، فَمَنْ نَازَعَنِي وَاحِدًا مِنْهُمَا عَذَّبْتُهُ». أخرجه أبو داود (٤٠٩٠)، وابن ماجه (٤١٧٤)، وأحمد (٩٧٠٣). ثانياً: التمثيل في جانب الألوهية. وينقسم إلى قسمين: القسم الأول: التشبيه للمخلوق به، ومن أمثلة ذلك: السجود لغير الله، والذبح لغير الله، والتوبة لغير الله، والحلف بغير الله. فمن خصائص الإلهية، العبودية التي قامت على ساقين لا قوام لها بدونهما: غاية الحب، مع غاية الذل. هذا تمام العبودية، وتفاوت منازل الخلق فيها بحسب تفاوتهم في هذين الأصلين. فمن أعطى حبه وذله وخضوعه لغير الله فقد شبهه في خالص حقه. فإذا عرف هذا، فمن خصائص الإلهية السجود، فمن سجد لغيره فقد شبه المخلوق به. ومنها التوكل، فمن توكل على غيره فقد شبهه به. ومنها التوبة، فمن تاب لغيره فقد شبهه به. ومنها الحلف

باسمه تعظيماً وإجلالاً له، فمن حلف بغيره فقد شبهه به. القسم الثاني: التشبه به، ومثاله: من دعا الناس إلى تعليق القلب به خوفاً، ورجاءاً، وتوكلاً، والتجاءً، واستعانةً، كما يفعله بعض مشايخ طرق الصوفية مع مريديهم^(١). أقسام التمثيل في باب الأسماء والصفات: ينقسم التمثيل في باب الأسماء والصفات إلى قسمين: القسم الأول: تمثيل المخلوق بالخالق. وهذا ما زعمه النصارى في شأن عيسى عليه السلام إذ أعطوه خصائص الخالق عز وجل وجعلوه إلهاً. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والنصارى يصفون المخلوق بصفات الخالق التي يختص بها، ويشبهون المخلوق بالخالق، حيث قالوا: إن الله هو المسيح بن مريم، وإن الله ثالث ثلاثة، وقالوا المسيح ابن الله»^(٢). ومن هذا القسم كذلك السيئة^(٣) من غلاة الروافض الذين شبهوا علياً عليه السلام وجعلوه إلهاً. القسم الثاني: تشبيه الخالق بالمخلوق. وهذا ما زعمه اليهود قاتلهم الله إذ وصفوا الخالق ببعض صفات المخلوقين، كما ذكر الله ذلك عنهم في كتابه العزيز حيث قال: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ [آل عمران: ١٨١]، وقال تعالى:

(١) انظر: الجواب الكافي (ص: ١٦٠).

(٢) منهاج السنة (٥/ ١٦٩).

(٣) السيئة: نسبة إلى عبد الله بن سبأ اليهودي، الذي أظهر الإسلام، وكاد للمسلمين كيداً عظيماً، وهو الذي قال لعلي: أنت الله. انظر: الفرق بين الفرق (ص: ٢٣٣)، والملل والنحل (١/ ١٧٤).

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤]. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فاليهود تصف الرب بصفات النقص التي يتصف بها المخلوق، كما قالوا: إنه بخيل، وإنه فقير، وإنه لما خلق السماوات والأرض تعب... وأنه رمد وعادته الملائكة وأنه بكى على طوفان نوح عليه السلام»^(١). ويدخل في هذا القسم المشبهة الذين جعلوا ما ورد من صفات الله جل وعلا مماثلاً ومشابهاً لصفات المخلوقين كقولهم له يد كيدي، وسمع كسمعي، وبصر كبصري. هذا ما يتعلق ببيان هذا النوع من الشرك الذي هو شرك التمثيل. وأما ما يتعلق بشرك التعطيل، فهذا النوع هو الذي أشار له المصنف بقوله: (فأما من أنكر الصانع فذلك جاحد معطل للصانع، كالقول الذي أظهره فرعون). فالنوع الثاني: وهو شرك تعطيل: فتعريفه: أن يجحد الخالق سبحانه وتعالى وهو أن ينكر جميع أفعال الخالق، وهذا الذي نسميه: الملحد. أو أن يُعْطَلَّ أفعاله إمَّا تعطيلاً كلياً، وإمَّا تعطيلاً جزئياً، فهناك مَنْ يعطّل بعض أفعال الخالق؛ كالذي يُنكر قدرة الله تعالى في فعل العبد، فقدرة الله فِعْلٌ من أفعاله، فإذا أنكره يكون بذلك معطّلاً لهذا الفعل من أفعاله؛ لذلك فالتعطيل إمَّا أن يكون تعطيلاً كلياً، وإمَّا أن يكون تعطيلاً جزئياً. [محمد بن خليفة (٢/ ٣٣٥)].

(١) منهاج السنة (٥/ ١٦٨، ٢/ ٦٢٧).

وكذلك النوع الثاني، وهو قولهم: لا شبه له في صفاته، فإنه ليس في الأمم من أثبت قديماً مماثلاً له في ذاته، سواء قال: إنه مشارك، أو قال: إنه لا فعل له، بل من شبه به شيئاً من مخلوقاته، فإنما يشبّهه به في بعض الأمور. وقد عُلِمَ بالعقل امتناع أن يكون له مثلٌ في المخلوقات، يشاركه فيما يجب، أو يجوز، أو يمتنع، فإن ذلك يستلزم الجمع بين النقيضين كما تقدم، وعُلِمَ أيضاً بالعقل أنَّ كلَّ موجودين قائمين بأنفسهما، فلا بدَّ بينهما من قدر مشترك، كاتفاقهما في مسمى: الوجود، والقيام بالنفس، والذات، ونحو ذلك، وأن نفي ذلك، يقتضي تعطيل المحض، وأنه لا بدَّ من إثبات خصائص الربوبية. وقد تقدم الكلام على ذلك.

تكلم الشيخ هنا عن النوع الثاني من أنواع التوحيد عند أهل الكلام، وهو قولهم: إن الله تعالى واحد في صفاته لا شبه له، وهذا الكلام في ظاهره صحيح، ولو قال ذلك واحد من أهل السنة والجماعة، لُسِّمَ له، ولكن أهل الكلام صاروا يستعملون

ألفاظاً فيها إجمال، ويدخلون فيها معاني باطلة، ولذا وجب الحذر، والاستفصال عن مرادهم بالألفاظ التي يطلقونها، فيثبت الحق، وينفى الباطل. والكلام هنا يشبه ما سبق في مطلع القاعدة السادسة، فيقال: إن قولهم بأن الله تعالى لا شبيه له، إن أرادوا المماثلة، وهي المساواة من جميع الوجوه، فهذا النفي حق، لكن لا يوجد في الأمم من أثبت لله تعالى مماثلاً له في ذاته وصفاته، وعلى هذا يمكن أن يقال: إن هذا النفي لا فائدة منه، لعدم وجود قائل به أصلاً. وقد يراد بنفي الشبيه: نفي المشارك لله تعالى في شيء من خصائصه، ممّا يختص بوجوبه، أو جوازه، أو امتناعه، وهذا حق، وهو معلوم بضرورة العقل امتناعه، إذ لو جازت هذه المشابهة، لجاز أن يوصف المخلوق بصفات الخالق، من نحو: وجوب الوجود، والغنى، ولجاز أن يوصف الخالق بصفات المخلوق، من نحو: الافتقار، والفناء، ونحو ذلك، وهذا باطل؛ لأنه يستلزم الجمع بين النقيضين، كما تقدم. نعم، قد يوجد من يشبه بعض المخلوقات بالله في بعض الأمور، كما ينسب المشركون الإلهية لمعبوداتهم، والإلهية من خصائص الله تعالى، وكذلك من ينسب علم الغيب لبعض الخلق، وكذا من ينسب بعض القدرة للخلق، وهي لا تصلح إلا لله تعالى. ويحتمل أن يراد بنفي الشبيه: نفي الاتفاق والمشاركة بين الخالق والمخلوق بوجه من الوجوه، وتقدم: أن هذا المعنى ممتنع

نفيه، إذ ما من شيئين موجودين قائمين بأنفسهما إلا وبينهما اتفاق من وجه واختلاف من وجه، وتعطيل هذا القدر المشترك، يلزم منه التعطيل المحض. وتبين من ذلك: أن قول أهل الكلام: إن الله تعالى واحد في صفاته لا شبيه له، يحتمل حقاً وباطلاً. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦٠٨)].

ثم إن الجهمية من المعتزلة وغيرهم، أدرجوا نفي الصفات في مسمى التوحيد، فصار من قال: إن الله علماً، أو: قدرة، أو: إنه يُرى في الآخرة، أو: إن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، يقولون: إنه مشبهٌ ليس بموحد. وزاد عليهم غلاة الجهمية، والفلاسفة، والقرامطة، فنفوا أسماءه الحسنى، وقالوا: مَنْ قال: إن الله علِيمٌ، قدير، عزيز، حكيم، فهو مشبهٌ ليس بموحد. وزاد غلاة الغلاة، وقالوا: لا يوصف بالنفي، ولا الإثبات؛ لأن في كل منهما تشبيهاً له. وهؤلاء كلهم وقعوا من جنس التشبيه فيما هو شر مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات، والمعدومات، والجمادات، فراراً من تشبيههم بزعمهم له بالأحياء. ومعلوم أن هذه الصفات الثابتة لله، لا تثبت له على حدٍّ ما يثبت لمخلوق أصلاً، وهو سبحانه وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فلا فرق بين إثبات الذات وإثبات الصفات، فإذا لم يكن في إثبات الذات إثباتٌ مُماثلةٌ للذوات، لم يكن في إثبات الصفات إثباتٌ مُماثلةٌ له في ذلك. فصار هؤلاء الجهمية المعطلة يجعلون هذا توحيداً، ويجعلون مقابل ذلك التشبيه، ويسمون نفوسهم الموحدين.

تقدم أن أهل الكلام أدرجوا نفي الصفات في مسمى التوحيد بحجة نفي التشبيه، وحملة راية هذه البدعة، هم: المعتزلة، إذ إن من أصولهم الخمسة: التوحيد الذي أدرجوا فيه نفي الصفات، وسموا أنفسهم موحدين، لذلك سمّوا مَنْ يثبت الصفات مشبهًا. فمن قال: (إن الله تعالى علماً) أو: (قدرة) أو: (إنه يرى في الآخرة)، أو: (إن القرآن كلام الله منزل، غير مخلوق)، مَنْ قال ذلك، صار عند المعتزلة مشبهًا غير موحد. وزاد عليهم غلاة الجهمية والفلاسفة والقرامطة، فنفوا أسماء الله تعالى الحسنی، فمن قال: (إن الله علیم، قدير، عزيز، حكيم)، صار عندهم مشبهًا غير موحد، فالمعتزلة عند هؤلاء مشبهة؛ لأنهم يشتون لله تعالى الأسماء الحسنی. وزاد عليهم غلاة الغلاة من الباطنية، وهم الذين وصفوا الله تعالى بسلب النقيضين فقالوا: (إنه لا يوصف بالنفي، ولا الإثبات)؛ لأن في كل منهما تشبيهًا له، فالنفي تشبيه له بالمعدومات، والإثبات تشبيه له بالموجودات، فغلاة الجهمية عند هؤلاء ونحوهم، الذين يصفون الله تعالى بالسلوب: مشبهة؛ لأنهم شبهوه بالمعدومات. ثم يقرر الشيخ أن هؤلاء كلهم وقعوا من جنس التشبيه فيما هو شر ممّا فروا منه، فإنهم لما فروا من تشبيه الله تعالى بالأحياء بزعمهم وقعوا في تشبيهه بـ(الممتنع)، كما عند غلاة الغلاة. وبـ(المعدومات)، كما عند غلاة الجهمية، ونحوهم. وبـ(الجمادات)، كما عند المعتزلة ونحوهم. فالتشبيه بالأحياء،

خيرٌ من التشبيه بالممتنعات والمعدومات والجمادات، وهذا على فرض أن إثبات الصفات يلزم منه التشبيه بالأحياء، والحقُّ أنَّ ذلك غيرُ لازمٍ؛ لأنَّ صفات الله تعالى تثبَّتْ له على وجه يختص به ويناسبه ويليق به، لا على نحو ما تثبت للمخلوق. فإذا كان وجود الله تعالى على وجه يختص به ويليق به، ليس كوجود المخلوق، فكذلك علمه تعالى وحياته وقدرته وسمعه وبصره، وسائر صفاته، ثابتة له على الوجه اللائق به، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله. ومن الدليل على ذلك ما سبق تقريره في الأصل الثاني، وهو: أن القول في الصفات كالقول في الذات، فكما أنه ليس في إثبات ذاته سبحانه، إثبات مماثلته بذوات خلقه، فكذلك ليس في إثبات الصفات له إثبات مماثلة له بصفات خلقه. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦١١)].

قول المصنف رحمه الله تعالى: (وكذلك النوع الثاني، وهو قولهم: لا شبيه له في صفاته، فإنه ليس في الأمم من أثبت قديماً مماثلاً له في ذاته سواء قال: إنه مشارك، أو قال: إنه لا فعل له، بل من شبه به شيئاً من مخلوقاته فإنما يشبهه به في بعض الأمور...). قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «من معاني الواحد عندهم - أي: المتكلمين - هو الذي لا شبيه له، وهذه الكلمة أقرب إلى الإسلام، لكن أجملوها فجعلوا نفي الصفات أو بعضها داخلاً في نفي التشبيه، واضطربوا في ذلك على درجات لا تنضب، والمعتزلة تزعم: أن نفي

العلم والقدرة وغير ذلك من التوحيد ونفي التشبيه والتجسيم. والصفاتية تقول: ليس ذلك من التوحيد ونفي التجسيم والتشبيه، ثم هؤلاء مضطربون فيما ينفونه من ذلك، لكن أولئك على أن ما نفوه من التشبيه وما نفوه من المعنى الذي سموه تجسيمًا هو التوحيد الذي لا يتم الدين إلا به، وهو أصل الدين عندهم. وكل من سمع ما جاءت به الرسل يعلم بالاضطرار أن هذه الأمور ليست مما بعث الله به رسوله، ولم يكن الرسول يعلم أمته هذه، الأمور، ولا كان أصحاب رسول الله ﷺ عليها، فكيف يكون هذا التوحيد الذي هو أصل الدين لم يدع إليه رسول الله ﷺ والصحابه والتابعون؟ بل يعلم بالاضطرار أن الذي جاء به الرسول من الكتاب والسنة يخالف هذا المعنى الذي سماه هؤلاء الجهمية توحيدًا. ولهذا ما زال سلف الأمة وأئمتها ينكرون ذلك، كما روى الشيخ أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، في ذم الكلام قال: سمعت عبد الرحمن بن جابر السلمي قال: سمعت محمد بن عقيل بن الأزهر الفقيه يقول: جاء رجل إلى المزني فسأله عن شيء من الكلام، فقال: إني أكره هذا، بل أنهى عنه كما نهى عنه الشافعي، ولقد سمعت الشافعي يقول: سئل مالك عن الكلام في التوحيد. قال مالك: محال أن يظن بالنبي ﷺ أنه علم أمته الاستنجا، ولم يعلمهم التوحيد، فالتوحيد ما قاله النبي ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوهَا عَصَمُوا

مِنِّي دِمَاءُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ». أخرجه مسلم (٢١). فما عصم به الدم والمال فهو حقيقة التوحيد. وقد روى ذلك شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري في كتاب ذم الكلام، والشيخ أبو الحسن الكرجي في كتاب الفصول في الأصول^(١). [محمد بن خليفة (٢/ ٣٤٠)].

(١) التسعينية (٣/ ٧٨١).

وكذلك النوع الثالث، وهو قولهم: هو واحد لا قسيم له في ذاته، أو لا جزء له، أو لا بعض له، لفظ مجمل، فإن الله سبحانه وتعالى أحد صمد، ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾ [الإخلاص: ٣-٤]، فيمتنع أن يتفرق، أو يتجزأ، أو يكون قد رُكِّب من أجزاء، لكنهم يدرجون في هذا اللفظ نفى علوه على عرشه، ومبايئته لخلقه، وامتيازه عنهم، ونحو ذلك من المعاني المستلزمة لنفيه وتعطيله، ويجعلون ذلك من التوحيد.

ذكر الشيخ هنا النوع الثالث من أنواع التوحيد عند أهل الكلام، وهو ثالث باعتبار الشرح له، وإلا فقد ذكره الشيخ أولاً عند ذكر أنواع التوحيد إجمالاً. وهو توحيد الذات، ويعبرون عنه بقولهم: (إن الله تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، أو لا جزء له، أو لا بعض له) وهذا اللفظ مجمل يحتمل معنى صحيحاً، ومعنى باطلاً، فالمعنى الصحيح الذي يحتمله هذا اللفظ، هو: أن الله تعالى ليس مركباً من أجزاء، فلا

يتجزأ، ولا يتبعص، بل هو أحد، صمدٌ، والصمدُ يتضمن عدم التجزؤ، ولذا كان الولد ينافي الصمدية؛ لأن الولد جزء من الوالد. والمعنى الباطل الذي صار يحتمله اللفظ، هو: ما أدخلوه فيه من نفى علو الله تعالى على عرشه، ومبايئته لخلقه، وامتيازه عنهم، ونحو ذلك من المعاني المستلزمة لنفيه وتعطيله، فيدخلون هذه المعاني الباطلة في هذا اللفظ، ويجعلون ذلك من التوحيد. وقد ذكر الشيخ أنهم يدخلون نفى العلو في مفهوم عدم التجزؤ والتبعص، فيرون أن وَحْدَةَ الذات تقتضي نفى العلو. والواقع أن دخول نفى العلو في مسألة التجزؤ والتبعص، غير واضح، فما المانع من إثبات العلو، والقول بعدم التجزؤ والتبعص؟ فلو جعلوا نفى التجزؤ والتبعص أصلاً لنفى الوجه واليدين مثلاً، لكان ظاهراً؛ لأنهم إذا قالوا: إن الله تعالى مُنَزَّهٌ عن الأبعاد وهذا من التعبيرات البدعية المجملة كما سبق، فإنهم يقصدون من ذلك نفى الوجه واليدين؛ لأنها عندهم أبعاد. فالإشكال هنا في جعل نفى العلو على العرش مندرجاً في قول الأشاعرة: (إن الله تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، ولا جزء، ولا بعض له)، فهذا غير ظاهر. والذي يرفع هذا الإشكال أن نفاهم للعلو مبني على نفى الجسمية، فالجسم عندهم مركب، وكونه واحداً في ذاته لا قسيم له ولا جزء ولا بعض، يتضمن نفى الجسمية، والعلو يستلزم التجسيم، فامتناع الجسم على الله

تعالى، يلزم منه امتناع العلو، فقولهم: إنه لو كان في العلو، لكان جسمًا، ولو كان جسمًا، لكان مركبًا من أجزاء، وهذا ممتنع، هو معنى: أنه واحد في ذاته. فأنواع التوحيد الثلاثة عند الأشاعرة، فيها حقٌّ وباطلٌ. فإثباتُ أن الله تعالى واحد في أفعاله حقٌّ، ونفي أن يكون له شريك يشاركه في أفعاله حقٌّ، ونفي أن يكون تعالى متجزئًا أو متبعضًا حقٌّ. لكن إدخال نفي الصفات في مسمى التوحيد باطلٌ، وكذا اعتقاد أن توحيد الربوبية، هو التوحيد المطلوب فقط، واعتقاد أن توحيد الربوبية، هو: معنى «لا إله إلا الله»، باطلٌ، وكذا تفسيرهم الإله بأنه: القادر على الاختراع، باطلٌ، وكذا إغفالهم توحيد العبادة، باطلٌ. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦١٤)].

ناقش المؤلف رحمه الله ما ذكره المتكلمون في معنى التوحيد، فتكلم أولاً عن قولهم: إن الله سبحانه وتعالى واحد في أفعاله فلا شريك له، وتبين لنا ما يتعلق بهذا القسم من بحث. ثم عطف عليه الكلام عن القسم الثاني من أقسام التوحيد عندهم وهي قولهم: (إنه الواحد في صفاته فلا شبيه له)، وتبين لنا ما يدخل تحت هذا القسم مما يخالف التوحيد، وهذا أو أن كلامه عن القسم الثالث وهو كونه سبحانه واحداً في ذاته فلا قسيم له. وأنت خير بطريفة المتكلمين وهي: أنهم يتدعون معان من عند أنفسهم، ثم يضيفونها إلى ألفاظ صحيحة مأثورة، فالتوحيد كما قد علمت لفظ

صحيح مأثور، ومعناه من أوضح ما يكون في الكتاب والسنة وعند السلف الصالح، لكنهم أتوا إلى هذه الكلمة العظيمة فكسوها من المعاني ما جعلها كلمة مجملة تشتمل على حق وباطل، أو قد يراد بها حق وباطل. فكن على ذكر من هذا النهج الذي ينتهجه المبتدعة، وهذا ليس شيئاً خاصاً بكلمة التوحيد، كما أنه ليس خاصاً بالمتكلمين، بل عامة أهل البدع يسلكون هذا المسلك في جميع أبواب الاعتقاد. يقول رحمه الله: (وكذلك النوع الثالث وهو قولهم: هو واحد لا قسيم له في ذاته، أو لا جزء له، أو لا بعض له، لفظ مجمل). قلت لك: إن القوم من كلمة الوحدانية والأحادية والواحد والأحد ينفذون إلى أغراض، يتسللون من معاني هذه الكلمات الجليلة إلى تقرير معتقداتهم الباطلة أو رد الحق الذي لم يوافق أهواءهم، ومن ذلك: الوحدانية في الذات، فإن هذا اللفظ يقول شيخ الإسلام رحمه الله: (إنه لفظ مجمل). والقاعدة في التعامل مع اللفظ المجمل هي ما قد علمت من الاستفصال في مقام المناظرة، الأصل هو الاستفصال، ثم يُسلط القبول أو الرد على المعنى الذي يُذكر، مع عدم التعرض لهذا اللفظ بهذا السياق والاستعمال الذي استعملوه. أما إن كان اللفظ لفظاً مأثوراً فلا يتحاشى أهل السنة والجماعة من استعماله الاستعمال الحق وإن استعمله غيرهم استعمالاً باطلاً. فهذه الكلمة كلمة مجملة، فيقال لهم: ماذا

تريدون بكونه واحداً لا يتجزأ ولا يتبعض ولا ينقسم؟ هذه الكلمة فيها احتمالان:
 احتمال حق، واحتمال باطل. الاحتمال الحق: أن يكون المراد أن تكون ذات الله
 تعالى عن ذلك تقبل أن ينقسم بعضها عن بعض كما يكون الشيء الواحد فينقسم،
 كخبزة مثلاً، أو ثياب، أو لحم، أو ما شاكل ذلك، ومن ذلك مقالة النصارى على
 بعض توجيهااتهم لها من أن الله سبحانه وتعالى ينقسم إلى ثلاثة أقانيم، تعالى الله عن
 ذلك علواً كبيراً، فلا شك أن هذا المعنى باطل، وأنه يتنافى ووحدانية الله جل وعلا،
 وإن كان هذا المعنى ما قال به أحد من المنتسبين لهذه الأمة البتة، المقصود بذلك
 المقالات المعروفة للطوائف التي تنسب لهذه الأمة لا يُعرف أن أحداً منها قد قال
 بهذا القول، وهو أن الله سبحانه وتعالى ينقسم أو يقبل الانقسام، تعالى الله عن ذلك
 علواً كبيراً، أعني بهذا المعنى. وإن أريد بذلك أنه ينفصل عنه شيء كما ينفصل عن
 الحيوانات من زوائد أو فضلات فلا شك أن هذا أيضاً معنى باطل ينزه الله جل وعلا
 عنه، فالله هو الصمد، والصمد كما قد فسره كثير من السلف هو الذي لا جوف له،
 فلا يدخل فيه شيء ولا يخرج منه شيء، لم يلد ولم يولد. إذًا هذان معنيان باطلان.
 ولا شك أن وحدانية الله سبحانه وتعالى في ذاته تقتضي نفي هذا وإن كان أيضاً هذا
 المعنى الثاني ما قال به أحد من المنتسبين إلى هذه الأمة، لكن القوم يريدون شيئاً

آخر، فهم يزعمون أن الله تعالى منزّه عن التجزي والانقسام والتبعض، بمعنى: أنه لا يتصف بصفات يتميز بعضها عن بعض، فهذا المعنى أدخلوه في التجزي والتبعض والانقسام الذي ينزه الله تعالى عنه. ولذلك إذا نظرت في كتب العقائد عند هؤلاء المتكلمين وجدت أنهم يبدؤون عند الكلام عن صفات الله سبحانه وتعالى أو الكلام عن التوحيد بتقرير أن الله واحد لا يتجزأ ولا يتبعض ولا ينقسم، ثم يشرحون هذا بهذا المعنى الذي ذكرت لك، ولذا انظر مثلاً ما قرره شارح الجوهرية البيجوري حينما تكلم عن أن التوحيد يرجع إلى ثلاثة أمور: وحدانية الله في الذات، ووحداية الله في الصفات، ووحداية الله في الأفعال، قال: إن هذه الوحدانية تنفي عنه الكموم المتصلة والمنفصلة. وهذه الكموم ترجع إلى خمسة كموم: أولاً: الكم المتصل في الذات. ويعنون بذلك ما ذكرت لك من أنه لا يتصف بصفات تقتضي التركيب، وهذا الذي سيكون محل بحثنا إن شاء الله في هذه المسألة. والأمر الثاني يقولون: إن وحدانية الله عز وجل تنفي الكم المنفصل في الذات. بمعنى: أن لا يكون هناك ذات كذات الله عز وجل، كأن يكون هناك في الوجود ربين أو الهين أو ثلاثة، فإن هذا منفي بوحدانية الله عز وجل، هذا هو الكم المنفصل في الذات. الأمر الثالث: الكم المتصل في الصفات. ويعنون بذلك أن الصفة الواحدة التي هي من جنس واحد لا

تتعدد، قالوا: كقدرتين ونحو ذلك. الأمر الرابع: الكم المنفصل في الصفات، ويعنون بذلك أن لا يكون هناك من يتصف بصفة تشبه صفة الله سبحانه وتعالى. الأمر الخامس والأخير: الكم المنفصل في الأفعال، ويريدون بذلك: أن التوحيد ينفي أن يكون غير الله عز وجل يفعل أي فعل على سبيل الإيجاد. هذا الذي ذكروه، وهذا كلام أيضاً يشتمل على حق وباطل. المقصود هو البحث في الأمر الأول، هذه المسألة مسألة مهمة، وينبغي على طالب العلم أن يفهمها. القوم يقولون: إن الاتصاف بالصفات يقتضي التركيب، والتركيب يستلزم الافتقار، والافتقار لا يكون إلا في ممكن، أما الواجب فإنه يُنزه عنه؛ لأن هذا التركيب يقتضي افتقار الذات إلى الجزء الذي تركب منها الذات الاتصاف بالصفات يقتضي أن الذات ركب فيها صفات، وهذا التركيب يقتضي الافتقار، افتقار الذات إلى الأجزاء التي تركبت فيها، وهذا الافتقار يستلزم الإمكان، الواجب لا يكون مفتقراً، إنما الافتقار هذه علامة وسمة الممكن، فالله عز وجل يُنزه عن ذلك. انظر كيف توصلوا إلى نفي صفات الله سبحانه وتعالى بهذه الشبهة، وهي التي يسمونها شبهة التركيب، أو دليل التركيب، وهذا دليل أصله فلسفي، ثم تلقفه المعتزلة عنهم، ثم تلقفه بقية المتكلمين، وهم متفاوتون في أخذهم بهذا الدليل وما يدخل في كلمة التركيب من الصفات وما لا

يدخل، في بحث طويل. إذا شبهة القوم تتلخص في مقدمتين ونتيجة. المقدمة الأولى: الاتصاف بالصفات يقتضي التركيب. المقدمة الثانية: التركيب يقتضي الافتقار. النتيجة الاتصاف بالصفات يقتضي الافتقار. احذف الحد الأوسط المتكرر تخرج لك النتيجة الاتصاف بالصفات يقتضي الافتقار، والافتقار لا يكون إلا ممكناً ولا يكون واجباً، والله عز وجل واجب الوجود، فتسللوا من هذا التقرير إلى نفي صفات الله سبحانه وتعالى. ولا شك أن القوم قد أخطأوا في المقدمتين كليهما، وإذا كانت المقدمتان باطلتين فالنتيجة باطلة تلقائياً. وتوضيح ذلك بأن يقال: أولاً: قولكم: إن الاتصاف بالصفات يقتضي التركيب، ماذا تعنون بالتركيب؟ إن كنتم تعنون بالتركيب أن أجزاء كانت مفرقة ثم ركبت في ذات، فلا شك أن هذا التركيب بهذا المعنى منفي، غير أن صفات الله سبحانه وتعالى ليست من هذا القبيل، ولم يقل بهذا أحد من المسلمين قط لا من أهل السنة ولا من غيرهم ممن أثبت شيئاً لله عز وجل من الصفات هذا المعنى الذي ذكروا معنى غير صحيح، والمسألة ليست بهذا تركيباً، المسألة اتصاف وتلازم بين صفة وموصوف، وليس تركيب أجزاء في ذات الله عز وجل لم يزل بذاته وصفاته. أساس الإشكال عند القوم: توهمهم ذاتاً مجردة عن الصفات ثم قامت الصفات بها، هذا أساس الإشكال عندهم، وهذه المسألة اعتبرها

في كثير من أقوال المتكلمين، تجد أنها نشأت عن هذا الأساس الباطل، يتوهمون ذاتاً مجردة عن أي صفة، ثم بعد ذلك قامت الصفات بها، ذات شيء، وصفات شيء آخر، ثم اجتمعت الصفات في الذات، ولا شك أن هذا باطل، فلم يزل الله سبحانه وتعالى بذاته وصفاته. بل يقال: إنه لا توجد ذات أصلاً حتى في المخلوقين تكون مجردة عن كل صفة، ثم بعد ذلك تضاف إليها الصفات، لا يمكن تجريد الذوات عن الصفات، بل كل ذات فلا بد أن تكون متصفة بصفات قلت أو كثرت. إذاً: هذا هو أساس الإشكال، متى ما زال هذا التصور اتضح أن مقالة القوم مقالة باطلة، ثم إنه يقال لهم: إنكم يا معشر المستدلين بهذا الدليل لابد أن تكونوا مثبتين لله عز وجل صفة فأكثر، وهذا أمر قد مر بنا سابقاً وهو أن المتكلمين النفاة المعطلة لابد أن يثبتوا لله عز وجل صفة من الصفات، فنقول لهم: إننا نلزمكم فيما تثبتون بنظير ما قلتم في هذا الدليل، تثبتون لله عز وجل حياة؟ إذاً يلزمكم التركيب، والتركيب يقتضي الافتقار. إن أثبتتم لله قدرة، إن أثبتتم لله علماً، إن أثبتتم لله سمعاً أو بصرًا إلى آخره، فإنه يلزمكم في هذا نظير ما قررتم من إثباته بهذه الحجة، حينما ينفون بهذه الحجة استواء الله على عرشه، أو اتصافه باليدين أو العينين، أو أن له وجهًا. إلى غير ذلك، نقول: ويلزمكم في الصفات التي تثبتونها ما تقرون منه بهذه الحجة، فعدنا إلى ذاك

الأصل العظيم الأصيل وهو: القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر. هذا يدل على أهمية هذه القاعدة العظيمة. ننتقل بعد ذلك إلى مناقشة المقدمة الثانية: التركيب يقتضي الافتقار. والجواب عن هذا أن يقال لهم: ماذا تعنون بالافتقار؟ أتعنون أن قيام الصفة بموصوفها افتقار من الذات إلى صفتها؟ فنقول: إن هذا استعمال مبتدع في اللغة وفي الشرع وفي العرف، إنما هو اصطلاح اصطلاحتم عليه أنتم، ثم جعلتموه عياراً وحكماً وميزاناً لما جاء في النصوص، ولا شك أن هذا أمر باطل، فإن قيام الصفات بالذات ليس من الافتقار في شيء، ولا يقال لمن يتصف بصفات: إنه مفتقر. أتجد الناس يقولون: فلان مسكين يستعمل يده؟ مسكين فقير مفتقر، ينظر بعينه، هل هذا صحيح؟ هذا ليس بصحيح، وليس عليه أي دليل لا من جهة الشرع ولا من جهة اللغة ولا من جهة العرف ولا من جهة العقل، إنما هذا شيء اصطلاحتم أنتم عليه، فهو اصطلاح يخصكم لا شأن لنا به. ثم نقول لهم ثانياً: ماذا تقولون: واجب الوجود وهو الله سبحانه أهو مفتقر إلى ذاته أم ليس مفتقراً إلى ذاته؟ إن قلتم: هو مفتقر إلى ذاته ومع ذلك فهو واجب الوجود، ولم يقدح هذا في وجوب ذاته، فنقول: فقولوا أيضاً في الصفات مثل ذلك، فليكن مفتقراً إلى صفاته ومع ذلك فهذا لا يقدح في كونه واجب الوجود، الذي تقولونه في الصفات نلزمكم بنظيره في الذات.

وإذا قلت: إنه لا يفتقر إلى ذاته فنقول: وهو أن لا يفتقر إلى صفته من باب أولى، فالذي تقولونه في الصفات نحن نلزمكم بنحوه في الذات، فعдна إلى قاعدة: القول في الصفات كالقول في الذات. أي شيء يلزمونا به في الصفات فإننا نعكسه عليهم لكن في الذات، فإما أن تنقصوا أصلكم وتقولون إن ثبوت الذات يقتضي الإمكان فتنفون ذات الله عز وجل، فحينها تكونون ملاحدة، والنقاش معكم سيكون في باب آخر في كونكم ملاحدة، أما إذا أثبتتم ذاته وقلتم إنه مفتقر إلى ذاته وما قدح هذا في كونه واجب الوجود فنقول: وكذلك الشأن في صفاته. وإن قلتم إنه لا يفتقر إلى ذاته قلنا: وكذلك لا يفتقر إلى صفاته، فالباب باب واحد، وما يلزم هذا سيلزم هذا، فاتضح بهذا بطلان ما قالوه. وينبغي أن تلحظ هنا يا رعاك الله أن أساس الإشكال عندهم هو أن القوم مشبهة، شبهوا الله سبحانه وتعالى بخلقه، جعلوه عز وتعالى من جنس المخلوقات التي تتركب من أشياء كانت مفرقة، كما تقول: هذا دواء مركب، يقولون: الأدوية المركبة، يعني: أشياء متفرقة تجمع وتضم إلى بعضها، فتكون شيئاً مركباً، هؤلاء جعلوا شأن الله عز وجل من هذا القبيل، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فهم ما قدروا الله حق قدره، حتى إنهم ما شبهوه بالحيوانات التي هي موجودة بصفاتها وما كانت أجزاءها مفرقة فركبت، يعني: ما ولد الإنسان ذاتاً لا يد لها ثم ركبت اليد، وما كان

هناك رأس ثم ركبت الرأس، هذا غير موجود في الحيوانات، القوم وقعوا في أسوأ من ذلك وهو تشبيه الله عز وجل بجمادات مفرقة ثم تركب كما يُركب جدار، كما يركب دواء، إلى آخر ما هنالك. فالقوم يزعمون أنهم يفرون من التشبيه ويحاربون التشبيه، ويتهمون مخالفهم بالتشبيه وهم واقعون في أسوأ تشبيه، القوم واقعون في الحقيقة وعند الإنصاف والتحقيق في أسوأ تشبيه، والله المستعان، إذاً اتضح لنا أن هذه الشبهة شبهة علية، وأنها في الحقيقة لا قيمة لها، إنما هي أهواء تتجارى بهم، نعوذ بالله من الأهواء. قال رحمه الله: (أو لا جزء له أو لا بعض له لفظ مجمل، فإن الله سبحانه وتعالى أحد صمد لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، فيمتنع أن يتفرق أو يتجزأ أو يكون قد ركب من أجزاء)، وهم لا يريدون هذا المعنى كما ذكرت لك، إنما يريدون ما ذكرته لك آنفاً. قال: لكنهم يدرجون في هذا اللفظ نفي علوه على عرشه، ومباينته لخلقه، وامتيازه عنهم)، يعني: كونه مبايناً لخلقه ليس حالاً فيهم، وليس في ذاته شيء من مخلوقاته، وليس في مخلوقاته شيء من ذاته، تعالى الله عن ذلك. قال: (ونحو ذلك من المعاني المستلزمة لنفيه وتعطيله، ويجعلون ذلك من التوحيد) هم بهذا الدليل الذي ذكروه وهو دليل التركيب أو الوجدانية في الذات، أو نفي الانقسام والتجزي والتبعض إلى آخره أحياناً ينفون به مباشرة، وهذا ما يرجع إلى الصفات

الذاتية لله عز وجل، يقولون: إن إثبات الوجه والعينين واليدين والقدم والساق وما إلى ذلك يقولون: هذا تركيب، وهذا التركيب منفي، هذا وجه ونظم في الاستدلال. هناك وجه آخر في الاستدلال لم يذكره الشيخ هنا وهو أنهم يقولون: إن المتصف بالصفات جسم، ثم يلتزمون ما يزعمون أنه لازم للجسم، يقولون: لو كان جسمًا لأشير إليه، والله ليس بجسم، إذاً الله عز وجل لا يشار إليه. الجسم يقولون: يكون متحيزاً، والله عز وجل ليس بجسم، إذاً ينفون بنفي التحيز استواءه على عرشه أو علوه على مخلوقاته. يقولون: إن الكلام سمة الأجسام، الأجسام هي التي تتكلم، الكلام الذي يكون بحرف وصوت هذا يقولون: من سمات الأجسام، والله ليس بجسم، إذاً الله لا يتكلم إلى آخر ما هنالك، يقولون: هذا كله من سمات الأجسام التي تتركب، والله عز وجل يتنفي عنه ذلك، فهذه اللوازم تنفي عن الله سبحانه وتعالى من نحو العلو والاستواء.. إلى آخر ما هنالك، والله المستعان احمدوا الله على أن عافاكم من الأهواء، وسلوه الثبات على نهج السلف، على العقيدة الصافية الموافقة للفطرة، حينما يقرأ الإنسان كتاب الله عز وجل أو سنة رسوله ﷺ وقلبه سليم من هذا الغش والدخل، وهذه الأهواء التي تعصف بالقلوب، قلبه مطمئن بأن الله ليس كمثله شيء، فإذا سمع في كتاب الله أنه سميع بصير اعتقد أن الله حقاً سميع بصير، وأن سمعه ليس

كسمع المخلوقين، وبصره ليس كبصر المخلوقين، إذا سمع ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ
أُسْتَوَى﴾ [طه: ٥] آمن وسلم وأذعن وأيقن وصدق، واعتقد أن الله استوى استواء
يليق به لا كاستواء المخلوقين، وهلم جرا. هذا هو الموافق للفطرة، هذا هو الاعتقاد
الصافي، هذا الذي درج عليه سلفنا الصالح رحمهم الله، هذا ما كان يعتقد أبو بكر
وعمر وإخوانهما من الصحابة رضي الله عنهم، وهكذا الذي درج عليه الأئمة من بعدهم من
التابعين، من أتباع التابعين، من الأئمة الأربعة، من أئمة الهدى الذين لهم قدم صدق
في هذه الأمة. فاحمدوا الله على هذه النعمة العظيمة، هذا الأمر الذي تراه سهلاً
ومتوافقاً مع الفطرة، هذا من نعمة الله عليك، فإنه عسير على كثير من الناس الذين
تلوث وتلطخت فطرتهم بعلم الكلام، مساكين يتخبطون، يتألمون، وتتنازع في
دواخلهم نوازع بين فطرة لا يزال لها بقية في نفوسهم وبين شبهات وعواصف بسبب
علم الكلام، بسبب هذه الشبه، فيعيشون في صراع مرير وضيق وحيرة، حتى إنهم مع
علو كعب بعضهم في فنون من العلم وذكاء ونباهة، لكنهم يقرون بالحقيقة المرة في
آخر حياتهم بأنهم في حيرة واضطراب، يندمون على الشيء الذي كانوا عليه وعاشوا
عليه، وربما وفقهم الله عز وجل للتوبة في آخر المطاف، أو يسلمون بأنهم وصلوا إلى
العجز عن الإدراك، فإن علم الكلام إنما أوصلهم إلى سراب، كانوا يظنون أنه ماء يروي

عطشهم وغليلهم، فكانت النتيجة أنه سراب. انتهوا إلى الغاية ووصلوا إلى قمة البحث، والنتيجة: ما وجدوا شيئاً، وعجائز وعوام، وأناس ما حملوا شهادات ولا درسوا هذه العلوم، ولا رفعوا عقيرتهم بأنهم أهل البحث والنظر، لكن قلوبهم مطمئنة، والله إن منهم من يقرأ ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] فيبكي، يقرأ: ﴿وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [الفتح: ٦] فيبكي. يقرأ: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤] فيبكي خشية الله ورجاء فيه وشوقاً للقاءه. هذه قلوب سليمة، ولا ينفعك يا عبد الله عند الله إلا القلب السليم، ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ﴾ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾ [الشعراء: ٨٨-٨٩]، السلامة من هذه الأهواء نعمة وأي نعمة. نسأل الله السلامة منها. [صالح سندي (ص: ١١٠٣)].

فقد تبين أن ما يسمونه توحيداً فيه ما هو حقٌ، وفيه ما هو باطل، ولو كان جميعه حقاً، فإن المشركين إذا أقرّوا بذلك كله، لم يخرجوا فيه من الشرك الذي وصفهم الله به في القرآن، وقاتلهم عليه الرسول ﷺ، بل لا بدّ أن يعترفوا بأنه لا إله إلا الله. وليس المراد بالإنس، هو: القادر على الاختراع. كما ظنّه من ظنه من أئمة المتكلمين، حيث ظن أن الإلهية، هي: القدرة على الاختراع، وأن من أقرب بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره، فقد شهد أنه لا إله إلا هو، فإن المشركين كانوا يقرّون بهذا وهم مشركون، كما تقدم بيانه، بل الإله الحق هو الذي يستحق أن يُعبد، فهو «إله» بمعنى: مألوه، لا «إله» بمعنى: آله. والتوحيد: أن يعبد الله وحده لا شريك له. والإشراك: أن يجعل مع الله إلهاً آخر.

بعد أن ذكر الشيخ أقسام التوحيد عند أهل الكلام، ومناقشتها، وما فيها من حق وباطل، بين الشيخ أنه لو كان جميع ما ذكره أهل الكلام من أنواع التوحيد حقاً، وأقر به المشركون، لم يخرجوا بذلك من الشرك الذي وصفهم الله تعالى به في القرآن،

وقاتلهم عليه الرسول ﷺ، كما قال تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾ [التوبة: ٥]. فلا يخرجون من الشرك إلا بالتوحيد الذي هو عبادة الله وحده لا شريك له، والابتعاد عن الشرك، الذي هو: اتخاذ إله آخر مع الله تعالى. والإله في اللغة العربية، هو: المألوه، أي: المعبود، اسم مفعول، وليس معناه: آله، اسم فاعل، فالإلهية استحقاق العبادة، وليست القدرة على الاختراع. فمعنى «لا إله إلا الله» عند أهل الكلام: لا خالق إلا الله، أو: لا قادر على الاختراع إلا الله، وهذا هو توحيد الربوبية، توحيد الأفعال، فعند أهل الكلام أن من أَقَرَّ بأن الله تعالى هو القادر على الاختراع، فقد شهد أنه «لا إله إلا الله». ومن المعلوم أن المشركين كانوا يقرون بهذا، ولم يخرجهم إقرارهم بهذا عن كونهم مشركين. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦١٧)].

قول المصنف رحمه الله تعالى: (وكذلك النوع الثالث، وهو قولهم: هو واحد لا قسيم له في ذاته، أو لا جزء له، أو لا بعض له، لفظ مجمل، فإن الله سبحانه وتعالى أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، فيمتنع أن يتفرق، أو يتجزأ، أو يكون قد رُكِّب من أجزاء، لكنهم يدرجون في هذا اللفظ نفي علوه على عرشه، ومبايئته لخلقه، وامتيازه عنهم، ونحو ذلك من المعاني المستلزمة لنفيه وتعظيمه،

ويجعلون ذلك من التوحيد...). يقول شيخ الإسلام: «وكان كثير من متكلمة الصفاتية من أصحاب الأشعري ونحوهم فسروا الواحد، والتوحيد، بنحو تفسير المعتزلة وغيرهم من الجهمية، ولم يفسروه بما ذكره ابن كلاب ولا بغير ذلك»^(١). ولا شك أن أئمة الأشاعرة المتقدمين كالأشعري وغيره يثبتون لله صفات العلو والاستواء والصفات الخبرية، ولا تقتضي عندهم تشبيهاً، كما أن إثباتها لا يعارض ما يقولون به من التوحيد لله تعالى. فقولهم: إن الواحد هو الذي لا ينقسم ولا يتجزأ وليس بجسم، ليس معروفاً في لغة العرب، بل المعروف في لغة العرب أنهم يطلقون على كثير من المخلوقات أنه واحد وهو جسم، بل لا يوجد في لغة العرب، بل ولا غيرهم من الأمم استعمال الواحد، الأحد، الوحيد إلا فيما يسمونه هم جسمًا ومنقسمًا كقوله تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [المدثر: ١١]، ... وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَظِلُّمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩] والعرب وغيرهم من الأمم يقولون: رجل، ورجلان اثنان، وثلاثة رجال، وفرس واحد، وجمل واحد، ودرهم واحد، وثوب واحد... فلفظ الواحد وما يتصرف منه في لغة العرب وغيرهم من الأمم لا يطلق إلا على ما يسمونه هم جسمًا منقسمًا؛ لأن ما لا يسمونه جسمًا منقسمًا ليس

(١) انظر: نقض التأسيس (١/٤٦٨).

هو شيئاً يعقله الناس، ولا يعلمون وجوده حتى يعبروا عنه»^(١). وفي موضع آخر يذكر شيخ الإسلام نصوصاً عديدة من الكتاب والسنة، ويعلق عليها. فيقول في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ اتِّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: ١] ومعلوم أن النفس الواحدة التي خلق منها زوجها هو آدم، وحواء خلقت من ضلع آدم القصيراء، من جسده خلقت، لم تخلق من روحه، حتى يقول القائل الوحدة هي باعتبار النفس الناطقة التي لا تركيب فيها. وإذا كانت حواء خلقت من جسد آدم، وجسد آدم جسم من الأجسام، وقد سماها الله نفساً واحدة، علم أن الجسم قد يوصف بالوحدة»^(٢). وشيخ الإسلام بهذه الأدلة الكثيرة إنما يقرر قاعدة من القواعد المهمة في باب الصفات وغيرها، وهي أن تفسير النصوص في الصفات وغيرها إنما يرجع فيه إلى لغة الذين خاطبوا به أول مرة، وماذا فهموا من النصوص، أما أن تنشأ مصطلحات جديدة، وتحمل النصوص عليها فهذا مخالف لما هو متواتر من أن القرآن هدى للناس، وفيه البيان التام. وهذه من المسائل الكبرى في الخلاف بين مذهب السلف وغيرهم من أهل البدع؛ لأنه إذا وقع خلاف حول نص من النصوص، فقال قائل: هذا يدل على إثبات الصفات لله، وقال الآخر: لا

(١) درء التعارض (٧/ ١١٤).

(٢) نقض التأسيس (١/ ٤٨٨).

يدل، فمن الذي يفصل في المسألة، ويبين الحق فيها، وكل يدعي أن الحق معه؟ أهل البدع من النفاة يرجعون في ذلك إلى عقولهم، أو على أقوال شيوخهم، أو إلى شواذ اللغة، أو إلى مصطلحات أهل الفلسفة التي تلقوها عن غير المسلمين. أما السلف فيرجعون إلى النصوص الأخرى من الكتاب والسنة التي تبين هذا النص وتوضحه، ويرجعون إلى لغة العرب، وفهم الصحابة والسلف من خير القرون، وما قالوه في بيان معنى هذا النص، ولذلك يقول شيخ الإسلام في معرض رده على الرازي حول استدلاله بالواحد والأحد على نفي الصفات: «إن الاستدلال بالقرآن إنما يكون على لغة العرب التي أنزل بها، وقد نزل بلغة قريش كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: ٤] وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] فليس لأحد أن يحمل ألفاظ القرآن على غير ذلك من عرف عام واصطلاح خاص، بل ولا يحمله إلا على معاني عنوها بها، إما أخص من المعنى اللغوي أو أعم، أو مغايراً له، لم يكن له أن يضع القرآن على ما وضعه هو، بل يضع القرآن على مواضعه التي بينها الله لمن خاطبه بالقرآن بلغته، ومتى فعل غير ذلك كان ذلك تحريفاً للكلام عن مواضعه، ومن المعلوم أنه ما من طائفة إلا وقد تصطلح على ألفاظ يتخاطبون بها، كما أن من المتكلمين من يقول: الأحد هو الذي لا ينقسم، وكل جسم منقسم، ويقول: الجسم هو مطلق المتحيز القابل للقسمة، حتى يدخل في ذلك الهواء وغيره،

لكن ليس له أن يحمل كلام الله، وكلام رسوله إلا على اللغة التي كان النبي ﷺ يخاطب بها أمته، وهي لغة العرب عمومًا، ولغة قريش خصوصًا. ثم يطبق هذا على المثال المطروح فيقول: «ومن المعلوم المتواتر في اللغة، الشائع بين الخاص والعام أنهم يقولون: درهم واحد، ودينار واحد، ورجل واحد، وامرأة واحدة، وشجرة واحدة، وقرية واحدة، وثوب واحد، وشهرة هذا عند أهل اللغة شهرة سائر ألفاظ العدد، فيقولون: رجل واحد، ورجلان اثنان، وثلاثة رجال، وأربعة رجال. وهذا من أظهر اللغة وأشهرها وأعرفها، فكيف يجوز أن يقال: إن الوحدة لا يوصف بها شيء من الأجسام، وعامة ما يوصف بالوحدة في لغة العرب إنما هو جسم من الأجسام؟»^(١). فهذه الاصطلاحات الحادثة، التي يحدثها الناس أو أرباب العلوم المختلفة في كل عصر، هي اصطلاحات لهم، ولا مشاحة في أن يتفق أهل فن أو علم على اصطلاح معين يتعارفون عليه، ولكن الخطأ أن يجعل هذا المصطلح الحادث هو المرجع في تفسير النصوص التي نزلت، وتلاها الناس وفسروها، وفهموها في زمن سابق قبل أن تنشأ تلك المصطلحات الحادثة، فكيف إذا كانت هذه المصطلحات تصادم المعنى الحق الذي دلت عليه النصوص، وقد أورد شيخ الإسلام اعتراضًا حول موضوع الواحد مضمونه: أنه قد يقال: إنه يجوز أن يستعمل

(١) نقض التأسيس (١/ ٤٩٢).

لفظ الواحد فيما قصده المتكلمون عن طريق المجاز، أو المشترك اللفظي، أو غيره وقد أجاب بقوله: «هب أنه يجوز لمن بعدهم أن يستعمل ذلك، لكن نحن نعلم أنهم - أي: العرب الذين نزل بلغتهم القرآن - لم يستعملوه في ذلك؛ لأنهم لم يكونوا يشتون هذا المعنى»^(١). ثم يحسم شيخ الإسلام بيان انتفاء دلالة النص على ما ادعاه هؤلاء في مسمى التوحيد من وجوه عشرة مهمة قال في آخرها: «فتبين أن لفظ التوحيد والواحد والأحد في وضعهم واصطلاحهم، غير التوحيد والواحد والأحد في القرآن والسنة والإجماع، وفي اللغة التي جاء بها القرآن، وحيث فلا يمكنهم الاستدلال بما جاء في كلام الله ورسله وفي لفظ التوحيد على ما يدعونه هم؛ لأن دلالة الخطاب إنما تكون بلغة المتكلم وعادته المعروفة في خطابه، لا بلغة وعادة واصطلاح أحدثه قوم آخرون، بعد انقراض عصره، وعصر الذين خاطبهم بلغته وعادته»^(٢). وهذا ينطبق على مسألة الواحد، والتوحيد، وعلى غيرها مما جاء به القرآن الكريم مما يتعلق بأسماء الله وصفاته. ثم إن لفظ «الأحد» لم يجئ اسماً في الإثبات إلا لله تعالى، أما في حق غيره فلم يستعمل إلا مع الإضافة، أو في غير الموجب، كالنفي، والشرط، والاستفهام. ونكتة الرد هنا أن لفظ الأحد لم يستعمل

(١) درء التعارض (٧/١١٩).

(٢) انظر: درء التعارض (٧/١٢٠). وذكر فيها الردود العشرة.

فيما ادعاه هؤلاء لا في النفي، ولا في الإثبات، ولو فرض أن معناه: ما ليس بجسم. كما يزعم هؤلاء، لوقع تناقض عظيم؛ فإنه يقال: إذا كان في الإثبات معناه إن الله أحد، أي: ليس بجسم، فهل يكون في النفي كذلك؟ هل يقال: إن معنى قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤] لم يكن ما ليس بجسم كفواً له، ومعنى قوله تعالى: ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٦] لا يشرك في حكمه ما ليس بجسم، ومعنى قوله: ﴿لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ﴾ [الجن: ٢٢] أي: لن يجيرني من الله ما ليس بجسم؟ هل يكون مفهوم هذه النصوص أنه قد يكون ما هو جسمًا كفواً له، وقد يشرك في حكمه ما هو جسم وهكذا؟! هل يقول هذا عاقل، وهل يمكن أن تكون النصوص قد جاءت بمثل هذا التناقض والباطل^(١). كما أن قولهم باطل من جهة العقل أيضاً، يقول شيخ الإسلام: «أما العقل فهذا الواحد الذي وصفوه يقول لهم فيه أكثر العقلاء، وأهل الفطر السليمة: إنه أمر لا يعقل، ولا له وجود في الخارج، وإنما هو أمر مقدر في الذهن، ليس في الخارج شيء موجود لا يكون له صفات ولا قدر، ولا يتميز منه شيء عن شيء، بحيث يمكن أن لا يرى، ولا يدرك، ولا يحاط به، وإن سماه المسمى جسمًا، وأيضاً فإن التوحيد إثبات لشيء واحد، فلا بد أن

(١) انظر: تفسير سورة الإخلاص، مجموع الفتاوى (١٧/ ٢٣٥)، ودرء التعارض (٧/ ١٢١)،

ونقض التأسيس (١/ ٤٩٣).

يكون له في نفسه حقيقة ثبوتية يختص بها، ويتميز بها عما سواه، حتى يصح أنه ليس كمثل شيء في تلك الأمور الثبوتية، ومجرد عدم المثل إذا لم يفد ثبوت أمر وجودي كان صفة للعدم، فنفي المثل والشريك يقتضي ما هو على حقيقة يستحق بها واحداً^(١). فهؤلاء ظنوا أن ما يتصورونه في أذهانهم موجود في الخارج، وهذا من الأخطاء الكبرى التي وقع فيها أهل الكلام والتصوف والفلسفة، ونبه شيخ الإسلام عليها كثيراً، مثل قول غلاة الصوفية إن الوجود واحد، وإن وجود الله هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، ومثل قول الفلاسفة، بالجواهر، والمجردات العقلية، حيث يزعمون أن الحقائق الموجودة في الخارج كالإنسان، والفرس، مكونة من المادة الكلية، والصورة الجوهرية، ويزعمون أنهما جوهران عقليان، وهذا كله في الذهن؛ لأن الموجود لا يوجد إلا معيناً، فيقال وجود الواجب، وهو الله، ووجود الممكن، كفلان وفلان، وكذلك هذه العقليات المجردة إنما تتصور في الأذهان، أما في الحقيقة والواقع فليس إلا الموجودات بأعيانها^(٢). كما أن قول هؤلاء معارض للشرع، يقول شيخ الإسلام في بيان بطلان قولهم لغة، وعقلاً، وشرعاً: «وأما الشرع فنقول: مقصود المسلمين أن الأسماء المذكورة في القرآن والسنة وكلام المؤمنين المتفق

(١) نقض التأسيس (١/ ٤٨٣).

(٢) انظر: درء التعارض (٧/ ١٢٤).

عليه بمدح أو ذم تعرف مسميات تلك الأسماء، حتى يعطوها حقها، ومن المعلوم بالاضطرار أن اسم الواحد في كلام الله لم يقصد به سلب الصفات، وسلب إدراكه بالحواس، ولا نفي الحد والقدر ونحو ذلك من المعاني التي ابتدع نفيها الجهمية وأتباعهم، ولا يوجد نفيها في كتاب ولا سنة ولا عن صاحب ولا أئمة المسلمين^(١). وبعد أن ينقل شيخ الإسلام نصاً للدارمي في نقضه على المريسي يقول: «وهذا النفي الذي يذكره النفاة ويفسرون به اسم الله الواحد وغير ذلك هو عند أهل السنة والجماعة مستلزم العدم، مناف لما وصف به نفسه في كتابه من أنه الأحد الصمد، وأنه العلي العظيم، وأنه الكبير المتعال، وأنه استوى على العرش، وأنه يصعد إليه ويوقف عليه، وأنه يرى في الآخرة كما ترى الشمس والقمر، وأنه يكلم عباده، وأنه السميع البصير»^(٢). فمصادمة قولهم لهذه النصوص الشرعية الكثيرة مع أنه أيضاً لا يقوم على دليل صحيح دليل على فساد قولهم^(٣). وقول المصنف رحمه الله تعالى: (وليس المراد بالآله هو القادر على الاختراع، كما ظنه من ظنه من أئمة المتكلمين، حيث ظن أن الإلهية هي القدرة على الاختراع، وأن من أقر بأن الله هو القادر على

(١) نقض التأسيس (١/ ٤٨٤).

(٢) نقض التأسيس (١/ ٤٨٧).

(٣) المصدر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة لعبد الرحمن المحمود (٣/ ٩٤٦).

الاختراع دون غيره فقد شهد أنه لا إله إلا هو، فإن المشركين كانوا يقرّون بهذا وهم مشركون كما تقدم بيانه. بل الإله الحق هو الذي يستحق أن يُعبد فهو إلهٌ بمعنى مألوه، لا إله بمعنى آله. والتوحيد أن يعبد الله وحده لا شريك له، والإشراك أن يجعل مع الله إلهًا آخر). عرّف كثير من الأشعرية كلمة «إله» بأنه القادر على الاختراع، فمن ذلك ما نسبته البغدادي إلى أبي الحسن الأشعري فقال: «واختلف أصحابنا في معنى الإله: فمنهم من قال إنه مشتق من الإلهية، وهي: قدرته على اختراع الأعيان، وهو اختيار أبي الحسن الأشعري»^(١). ثم اختار البغدادي القول بأنه غير مشتق، وقد حكى الرازي هذا القول ذاكرًا دليله دون أن يسمي قائله، فقال في صدد حكاية مذاهب الناس في أصل اشتقاق اسم الله تعالى «الله» قال: «الإله من له الإلهية، وهي القدرة على الاختراع، والدليل عليه أن فرعون لما قال: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣] قال موسى في الجواب: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الرعد: ١٦] فذكر في الجواب عن السؤال الطالب لماهية الإله: القدرة على الاختراع، ولولا أن حقيقة الإلهية هي القدرة على الاختراع لم يكن هذا الجواب مطابقاً لذلك السؤال»^(٢). والجواب من ثلاثة أوجه: الوجه الأول: إن فرعون كان متظاهراً بإنكار وجود رب العالمين بل كان يدعي أنه رب

(١) أصول الدين للبغدادي (ص: ١٢٣).

(٢) شرح أسماء الله الحسنی للرازي (ص: ١٢٤).

العالمين بقوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ﴾ [الزخرف: ٥٤]، وقال: ﴿فَأَطَّلَعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَذِبًا﴾ [غافر: ٣٧]، ولذلك كان سؤاله بقوله: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣] سؤالاً عن وصف الرب تعالى وليس سؤالاً عن الماهية، إذ السؤال عن ماهية الشيء فرع الإقرار به، وهو لا يقر بالله متظاهراً فمن لم يقر بشيء لا يسأل عن ماهيته^(١)، فمن سأل عن ماهية الإنسان فقال: ما الإنسان؟ فإن ذلك فرع إقراره بوجوه، وكذلك هنا^(٢). ولذلك فإن فرعون لم يكن قد سأل عن حقيقة الإلهية إنما سأل عن وصف الرب الذي يتظاهر بإنكاره. ويوضح هذا آية أخرى وهي: ﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَمُوسَى﴾ [طه: ٤٩] ومعلوم أن «مَنْ» لا يسأل بها عن ماهية الشيء وحقيقته، وإنما حقيقة معنى الإلهية، هي: استحقاق الله للعبادة بما له من صفات الكمال وتنزهه عن صفات النقص، وقد دلت الأدلة على ذلك. الوجه الثاني: إنه لو كان معنى «إله»: القادر على الاختراع كان معنى «لا إله إلا الله»، أي: لا خالق إلا الله ولا قادر على الاختراع إلا هو، وهذا المعنى كان يقول به المشركون، ولذلك يحتج الله عليهم بمعرفتهم هذه بقوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢] أي: تعلمون أنه لا رب

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٣/ ٣٣٢).

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٦/ ٣٣٤).

لكم غيره، كما نقل ذلك عن جمع من المفسرين^(١). فلو كان المعنى ما ذكره هؤلاء المتكلمون، لما استقام الإنكار على المشركين الذين يقرون بأن الله هو خالقهم وخالق كل شيء. وإنما كان شركهم في الألوهية. الوجه الثالث: إن هذا القول غير معروف عند أهل اللغة، ولذلك لم يحتج من قال بهذا القول بشاهد من شواهد لغة العرب ولا بنقل إمام معتبر من أئمة اللغة^(٢). [محمد بن خليفة (٢/٣٤٣)].

(١) جامع البيان للطبري (١/١٦٣).

(٢) انظر: تيسير العزيز الحميد (ص: ٧٦). ومنهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى لخالد عبد اللطيف (١/١٥٤).



وإذا تبين أن غاية ما يقرره هؤلاء النُّظار، أهل الإثبات للقدر، المنتسبون إلى السنة، إنما هو توحيد الربوبية، وأن الله ربُّ كلِّ شيء، ومع هذا فالمشركون كانوا مقرّين بذلك، مع أنهم مشركون. فكَذلك طوائف من أهل التصوف، المنتسبين إلى المعرفة والتحقيق والتوحيد، غاية ما عندهم من التوحيد، هو شهود هذا التوحيد، وهو أن يشهد أن الله ربُّ كلِّ شيء ومليكه وخالقه، لا سيما إذا غاب العارف^(١) بموجوده عن وجوده، وبمشهوده عن شهوده، وبمعروفه عن معرفته، ودخل في فناء توحيد الربوبية، بحيث يفنى مَنْ لم

(١) ذكر القشيري الرسالة القشيرية (ص: ١٥٤)، مجموعة أمور لا بد من توفرها حتى تحصل للإنسان عند الصوفية صفة المعرفة والتسمية بالعارف وقال في آخرها: وفي الجملة فبمقدار أجنيته عن نفسه تحصل معرفته بربه عز وجل، ويقول ابن عربي رسالة في اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية طبعت ملحقة بآخر كتاب التعريفات للجرجاني الدار التونسية للنشر ١٩٧١م (ص: ١٤٢): العارف: من أشهده الرب عليه فظهرت الأحوال على نفسه، والمعرفة حاله. [عبد المحسن القاسم ص: ١٨٧].

يكن، ويبقى مَنْ لم يَزَلْ^(١). فهذا عندهم هو الغاية التي لا غاية وراءها، ومعلوم أن هذا هو تحقيق ما أقر به المشركون من التوحيد، ولا يصير الرجل بمجرد هذا التوحيد مسلماً، فضلاً عن أن يكون ولياً لله، أو من سادات الأولياء.



هذا شروع في ذكر موازنات بين بعض الطوائف، طوائف المتكلمين والمتصوفة. وقد علم مما تقدم: أن غاية ما يقرره أهل الكلام، ومنهم المشتون للقدر المتسبون للسنة وهم الأشاعرة، غاية ما يقررونه من التوحيد: توحيد الربوبية الذي أقر به المشركون، وكذلك طوائف من أهل التصوف المتسبين إلى المعرفة والتحقيق والتوحيد، فإن غاية ما عندهم من تحقيق التوحيد، إنما هو توحيد الربوبية، وهو أن يشهد أن الله ربُّ كلِّ شيء ومليكه وخالقه، ومن المعلوم أن الرجل لا يصير بمجرد هذا التوحيد مسلماً، فضلاً عن أن يكون ولياً لله، أو من سادات الأولياء. فالغاية عند هؤلاء الصوفية، الفناء في توحيد الربوبية،

(١) في مجموع فتاوى ابن تيمية (٢١٩/١٠) يحكي الشيخ هذا المذهب موضحاً المصطلحاته، يقول: حتى يفنى من لم يكن وهي المخلوقات المعبدة ممن سواه، ويبقى من لم يزل وهو الرب تعالى، والمراد فناؤها في شهود العبد وذكره، وفناؤه عن أن يدركها أو يشهدها. وانظر أيضاً (١٩٩/١٣) من المجموع المذكور. [عبد المحسن القاسم (ص: ١٨٧)].

فيفنى العارف ويغيب بموجوده عن وجوده، وبمشهوده عن شهوده، وبمعروفه عن معرفته، وبمعبوده عن عبادته، بحيث يفنى من لم يكن وهو المخلوق، ويبقى من لم يزل وهو الخالق، وليس المراد بالفناء عندهم: فناء حقيقة وجود المخلوقات عن الوجود، وإنما المراد: الفناء عن الشعور بها. فيفنى العارف بمشهوده، أي: بربه، والضمير هنا يرجع للعبد عن شهوده، أي: عن مشاهدته له، والضمير هنا في المصدر شهود يصلح أن يرجع للرب، ويصلح أن يرجع للعبد، وهو أحسن. فيغيب بمشهوده ومذكوره ومعروفه وموجوده، أي: بربه عن كل شيء، حتى عن نفسه ومعرفته، وذكره لربه وعبادته، فلا يشعر بشيء من ذلك. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦١٩)].

قول المصنف رحمه الله تعالى: (وإذا تبين أن غاية ما يقرره هؤلاء النظار، أهل الإثبات للقدر، المنتسبون إلى السنة، إنما هو توحيد الربوبية، وأن الله رب كل شيء، ومع هذا فالمشركون كانوا مقرين بذلك مع أنهم مشركون). أي: خلاصة القول: ليس المراد بالإله هو القادر على الاختراع كما ظنه من ظنه من أئمة المتكلمين، حيث ظن أن الإلهية هي القدرة على الاختراع دون غيره وأن من أقر بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره فقد شهد أن لا إله إلا هو، ولو كان هذا معنى لا إله إلا الله؛ لما أنكرت قريش على النبي ﷺ دعوته ولا آمنت به وصدقت؛ لأن قريشاً تقول: لا خالق إلا الله، ولا خالق

أبلغ من كلمة لا قادر، لأن القادر قد يفعل وقد لا يفعل، أما الخالق؛ فقد فعل وحقق بقدرة منه، فصار فهم المشركين خيراً من فهم هؤلاء المتكلمين والمنتسبين للإسلام. فالتوحيد الذي جاءت به الرسل في قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٥٩] أي: من إله حقيقي يستحق أن يعبد، وهو الله ومن المؤسف أنه يوجد كثير من الكتاب الآن الذين يكتبون في هذه الأبواب تجدهم عندما يتكلمون على التوحيد لا يقررون أكثر من توحيد الربوبية، وهذا غلط ونقص عظيم، فالواجب أن نغرس في قلوب المسلمين توحيد الألوهية أكثر من توحيد الربوبية؛ لأن توحيد الربوبية لم ينكره أحد إنكاراً حقيقياً، فكوننا لا نقرر إلا هذا الأمر الفطري المعلوم بالعقل، ونسكت عن الأمر الذي يغلب فيه الهوى هو نقص عظيم، فعبادة غير الله هي التي يسيطر فيها هوى الإنسان على نفسه حتى يصرفه عن عبادة الله وحده، فيعبد الأولياء ويعبد هواه، حتى جعل النبي ﷺ الذي هممه الدرهم والدينار ونحوهما عابداً، وقال الله عز وجل: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ أُتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ﴾ [الجاثية: ٢٣]^(١). والجواب عن قول من قال: بأن معنى الإله القادر على الاختراع ونحو هذه العبارة قيل: الجواب من وجهين: أحدهما: أن هذا قول مبتدع، لا يعرف أحد قاله من العلماء، ولا من أئمة اللغة، وكلام العلماء، وأئمة اللغة هو معنى ما ذكرنا كما تقدم. فيكون هذا القول باطلاً. الثاني: على تقدير تسليمه، فهو تفسير باللازم

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد لمحمد بن صالح بن عثيمين (١/ ٧٠).

للإله الحق، فإن اللازم له أن يكون خالقاً قادراً على الاختراع، ومتى لم يكن كذلك، فليس بآله حق وإن سمي إلهاً، وليس مراده أن من عرف أن الإله هو القادر على الاختراع، فقد دخل في الإسلام وأتى بتحقيق المرام من مفتاح دار السلام، فإن هذا لا يقوله أحد، لأنه يستلزم أن يكون كفار العرب مسلمين، ولو قدر أن بعض المتأخرين أرادوا ذلك فهو مخطئ يرد عليه بالدلائل السمعية والعقلية، وهذا التفسير الذي ذكره أولئك الأشعرية له مفسد كثيرة، منها أن هذا التفسير يصير توحيد الربوبية هو أول الواجبات، مما يؤدي إلى عدم الاعتناء بتوحيد الألوهية اعتناء جيداً، بل يؤدي إلى عدم معرفته حق المعرفة، إذ يتصور كثير من عوامهم بل من نسب إلى العلم من المتأخرين منهم أن شرك المتقدمين كان لا اعتقادهم بعض صفات الربوبية في الأصنام والأوثان، فغفل كثير منهم عن حقيقة الشرك وبعض مظاهره، فوقعوا في الشرك بالله من الاستغاثة بغير الله والذبح لغيره وغير ذلك^(١). وقول: المصنف رحمه الله تعالى: (فكذلك طوائف من أهل التصوف، المتسبين إلى المعرفة والتحقيق والتوحيد، غاية ما عندهم من التوحيد هو شهود هذا التوحيد، ...). من أهل التصوف؛ من يقول كالهروي: إنَّ «التوحيد: تنزيه الله تعالى عن الحدث، وإنما نطق العلماء بما نطقوا به، وأشار المحققون بما أشاروا إليه في هذا الطريق؛ لقصد تصحيح التوحيد، وما سواه من حال

(١) منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى لخالد عبد اللطيف (١/ ١٥٤).

أو مقام فكله مصحوب العلل. والتوحيد على ثلاثة وجوه: الوجه الأول: توحيد العامة الذي يصح بالشواهد. والوجه الثاني: توحيد الخاصة، وهو الذي يثبت بالحقائق. والوجه الثالث: توحيد قائم بالقدم، وهو توحيد خاصة الخاصة. فأما التوحيد الأول فهو شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، الأحد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كُفُوًا أحد^(١). فمن المتصوفة من اعتبروا توحيد العبادة الذي هو توحيد الرُّسل هو توحيد العوام، وجعلوه في المنزلة الدنيا، وجعلوا توحيد الربوبية فوق توحيد العبادة، ولذلك جعلوا توحيد الخاصة هو شهود الربوبية، والفناء بشهوده عن مشهوده، وبوجوده عن موجوده، بمعنى: أنهم حصروا هذا المقام من التوحيد في شهود مقام الربوبية. وتوحيد خاصة الخاصة عندهم هو توحيد أهل وحدة الوجود، الذين يقولون: إِنَّهُ مَا ثَمَّتْ خَالِقٌ وَلَا مَخْلُوقٌ، وَلَا عَابِدٌ وَلَا مَعْبُودٌ، وَإِنَّ الْوُجُودَ كُلَّهُ وَاحِدٌ. فإذا كُلٌّ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ أَهْلُ الْكَلَامِ وَالْمُتَصَوِّفَةِ لَمْ يُقَمِّ وَزَنًا لِتَوْحِيدِ الْعِبَادَةِ، وَلَمْ يُلْقَ لَهُ بِالًّا، وَلَمْ يُعْطَ اهْتِمَامًا. فبَعْضُ الصُّوفِيَةِ وَبَعْضُ أَهْلِ الْكَلَامِ قَدْ فَسَّرُوا «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» بِأَنَّهُ لَا خَالِقَ إِلَّا اللَّهُ. ويزعم أحدهم أن الخضر سقط عنه التكليف؛ لشهوده الإرادة، ويفرقون بين العامة والخاصة، وخلاصة قولهم: أنهم يرون أن العامة هم الذين لم يشهدوا الحقيقة الكونية شهودًا كافيًا، وأن الخاصة هم الذين شهدوا الحقيقة الكونية شهودًا كافيًا. ووصفهم

(١) منازل السائرين لأبي إسماعيل الهروي (ص: ١٣٥).

للمسلمين بأنهم «العامة» وصف انتقاص؛ لأنهم يقولون: إنهم الذين لم يصلوا إلى شهود الحقيقة الكونية، وهي عندهم أن يعلم أن الإنسان لا صفات له ولا أفعال له، وإنما الفاعل على الحقيقة هو الله، وأنه عبارة عن محل لفعل الله؛ مثل الإناء عندما يكون محلاً للماء، وكالريشة التي يحركها الهواء، يعني: ليس فاعلاً فعلاً اختياريًا، وإنما الله عز وجل هو الذي يحركه، والإنسان مسلوب الإرادة، مجبور على فعله. ويترتب على هذا القول: أن القول الذي يقوله الإنسان ليس قوله؛ بل هو قول الله، وأنَّ الفعل الذي يقوم به الإنسان ليس فعله، وإنما هو فعل الله. ويترتب على هذا أيضًا: أنه بسبب شهوده لهذه الحقيقة تسقط عنه التكاليف؛ لأنه لا فعل له؛ فالتكليف يحصل عندما يكون للإنسان فعل، ثم يحاسب على هذا الفعل، ولكن إذا لم يكن له فعل؛ فكيف يحاسب عليه؟ وكيف يجازى على فعله مع أنه ليس هو فاعله حقيقة؟ وإنما الفعل الذي فيه هو فعل الله؛ لذلك أسقطوا التكاليف الشرعية. وهذا لا شك قولٌ في غاية الكفر، والسبب هو: أنهم جعلوا هذه الأفعال القبيحة التي تصدر عنهم من كفر أو فسق هي فعل الله؛ فجردوا الإنسان من إرادته. مع أن هذا مخالف لحقيقة الإنسان في الدنيا الآن، ومخالف لشعوره، ومخالف للواقع الذي يعيشه، وهو أن له إرادة وله عمل، وهو محاسب على إرادته وعمله، بالإضافة إلى النصوص المتوافرة من الكتاب والسنة المثبتة للإنسان إرادة ومشية واختيارًا وسعيًا وكسبًا. [محمد بن خليفة (٢/ ٣٥٢)].

وطائفة من أهل التصوف والمعرفة يُقرون هذا التوحيد مع إثبات الصفات، فيفنون في توحيد الربوبية مع إثبات الخالق للعالم المبائن لمخلوقاته. وآخرون يضمُّون هذا إلى نفي الصفات، فيدخلون في التعطيل مع هذا، وهذا شرٌّ من حال كثير من المشركين. وكان جهمٌ ينفي الصفات، ويقول بالجبر، فهذا تحقيق قول جهم، لكنه إذا أثبت الأمر والنهي، والثواب والعقاب، فارق المشركين من هذا الوجه، لكنَّ جهماً ومن اتبعه يقول بالإرجاء، فيضعف الأمر والنهي، والثواب والعقاب عنده.

يذكر الشيخ هنا أن من الصوفية من يقرُّ بتوحيد الربوبية مع إثبات الصفات، فهم مع فنائهم في توحيد الربوبية، أثبتوا الخالق للعالم المبائن لمخلوقاته. ومن الصوفية من يضم إلى فنائه في توحيد الربوبية واقتصاره عليه، نفي الصفات، وهذا يشبه ما عليه المعتزلة. ويقرر الشيخ أن هؤلاء شرٌّ من حال كثير من المشركين؛ لأن المشركين كانوا يثبتون في الجملة صفات الله تعالى، وهؤلاء نفوا الصفات، وجعلوا التوحيد، هو توحيد الربوبية، وهذا هو تحقيق قول جهم بن صفوان، فإنه كان ينفي الصفات،

ويقول بالجبر، وشهود الربوبية فقط. وجهم بن صفوان إمام أهل التعطيل، وقد اشتهر عنه ثلاث بدع: بدعة التعطيل في الأسماء والصفات. وبدعة الجبر في باب القدر، وهو من مقتضيات غلوه في توحيد الربوبية. وبدعة الإرجاء في باب الإيمان. فالإيمان عنده هو المعرفة فقط. فجهم شر من المشركين من حيث نفيه للصفات، لكنه يفارقهم، ويكون أحسن منهم من حيث إثباته للأمر والنهي، والثواب والعقاب، والرسالات والمعاد، ثم إن قوله بالإرجاء، وهو: أن الإيمان مجرد المعرفة، يضعف قوله وتقريره للأمر والنهي، والثواب والعقاب. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦٢١)].

بعد أن ذكر المصنف قول المتصوفة في التوحيد عمومًا وأنهم يقتصرون فيه على توحيد الربوبية أو ما يسمى الفناء في ذات الله، أراد المصنف هنا أن يبين موقفهم من توحيد الأسماء والصفات وبين أن من انتسب إلى المتصوفة على قسمين: فقسم منهم: يقرون بتوحيد الأسماء والصفات فيثبتون أن الله مباين لخلقه متصف بصفات تخصه وتميزه عن غيره، وإن كانوا قد خالفوا في مفهوم التوحيد وقصروه على توحيد الربوبية. والقسم الثاني من المتصوفة: هم الذين ضموا لانحرافهم في مفهوم التوحيد انحرافهم في باب الصفات والمقصود بهم باطنية المتصوفة من الاتحادية كابن عربي وابن سبعين والعفيف التلمساني وابن الفارض وهؤلاء الاتحادية يجمعون بين النفي العام والإثبات العام فعندهم أن ذاته لا يمكن أن ترى بحال وليس له اسم ولا صفة

ولا نعت، إذ هو الوجود المطلق الذي لا يتعين، وهو من هذه الجهة لا يرى ولا اسم له. ويقولون: إنه يظهر في الصور كلها، وهذا عندهم هو الوجود الاسمي لا الذاتي، ومن هذه الجهة فهو يرى في كل شيء، ويتجلى في كل موجود، لكنه لا يمكن أن ترى نفسه، بل تارة يقولون كما يقول ابن عربي: ترى الأشياء فيه، وتارة يقولون يرى هو في الأشياء وهو تجليه في الصور، وتارة يقولون كما يقول ابن سبعين:

عين ما ترى ذات لا ترى وذات لا ترى عين ما ترى

وهم مضطربون لأن ما جعلوه هو الذات عدم محض، إذ المطلق لا وجود له في الخارج مطلقاً بلا ريب، لم يبق إلا ما سموه مظاهر ومجالي، فيكون الخالق عين المخلوقات لا سواها، وهم معترفون بالحيرة والتناقض مع ما هم فيه من التعطيل والجحود^(١). وقد تقدم الحديث عنهم بشكل مفصل في مواطن متعددة من هذا الشرح. [محمد بن خليفة (٢/٣٦٢)].

(١) بغية المرتاد (ص: ٤٧٣).

وَالنَّجَّارِيَّة وَالضَّرَّارِيَّة وَغَيْرَهُمْ يَتَقَرَّبُونَ مِنْ جِهَمٍ فِي مَسَائِلِ الْقَدْرِ وَالْإِيمَانِ، مَعَ مَقَارِبَتِهِمْ لَهُ أَيْضًا فِي نَفْيِ الصِّفَاتِ. وَالْكُلَّابِيَّة وَالْأَشْعَرِيَّة خَيْرٌ مِنْ هَؤُلَاءِ فِي بَابِ الصِّفَاتِ، فَإِنَّهُمْ يَثْبُتُونَ لِلَّهِ الصِّفَاتِ الْعَقْلِيَّةَ، وَأَتَمَّتْهُمْ يَثْبُتُونَ الصِّفَاتِ الْخَبَرِيَّةَ فِي الْجُمْلَةِ، كَمَا فَصَّلْتُ أَقْوَالَهُمْ فِي غَيْرِ هَذَا الْمَوْضِعِ. وَأَمَّا فِي بَابِ الْقَدْرِ، وَمَسَائِلِ الْأَسْمَاءِ وَالْأَحْكَامِ، فَأَقْوَالَهُمْ مُتَقَارِبَةٌ. وَالْكُلَّابِيَّة: هُمْ أَتْبَاعُ أَبِي مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ كُلابٍ، الَّذِي سَلَكَ الْأَشْعَرِيَّ خَلْفَهُ، وَأَصْحَابُ ابْنِ كُلابٍ، كَالْحَارِثِ الْمُحَاسِبِيِّ، وَأَبِي الْعَبَّاسِ الْقَلَانِسِيِّ وَنَحْوَهُمَا، خَيْرٌ مِنَ الْأَشْعَرِيَّةِ فِي هَذَا وَهَذَا، فَكَلِمَا كَانَ الرَّجُلُ إِلَى السَّلَفِ وَالْأُئِمَّةِ أَقْرَبَ، كَانَ قَوْلُهُ أَعْلَى وَأَفْضَلَ.

ثُمَّ يَذْكُرُ الشَّيْخُ بَعْضَ الْمَوَازِنَاتِ الْعَامَّةِ بَيْنَ بَعْضِ فِرْقِ أَهْلِ الْكَلَامِ فِي مَسَائِلِ الْقَدْرِ، وَالْإِيمَانِ، وَالصِّفَاتِ، وَمَسَائِلِ الْأَسْمَاءِ وَالْأَحْكَامِ. فَالنَّجَّارِيَّة وَالضَّرَّارِيَّة يَقْرَبُونَ مِنْ جِهَمٍ فِي مَسَائِلِ الْقَدْرِ وَالْإِيمَانِ، كَمَا يَقَارِبُونَهُ فِي نَفْيِ الصِّفَاتِ وَتَعْطِيلِهَا. أَمَّا الْكُلَّابِيَّة

والأشعرية، فهم وإن كانوا خيراً من النجارية والضرارية في باب الصفات لإثباتهم الصفات العقلية، وأئمتهم يثبتون الصفات الخبرية في الجملة، إلا أن أقوالهم في باب القدر، ومسائل الأسماء والأحكام، مقارنة لأقوال الجهمية، والنجارية، والضرارية، فعندهم جبر وإرجاء. فالأشاعرة يقولون: إن أفعال العباد مخلوقة لله، وهي كسب للعبد، فهم يتحاشون أن تكون فعلاً للعبد؛ لأن الفعل عندهم، هو المفعول، فهي أفعال لله، وليس عندهم فرق بين الفعل والمفعول، وهي كسب للعبد، وقد قال بعض العلماء: إن كسب الأشعري لا حقيقة له؛ لأنهم يقولون: إنه لا أثر لقدرة العبد في فعله، والكسب عندهم: مقارنة الفعل لقدرة الحادثة، فهم منكرون للأسباب، ولهذا فإن حقيقة قولهم: إنكار قدرة العبد، ومشيتته واختياره، وهذا هو قول جهم، إلا أن جهماً صرح بنفي ذلك مطلقاً، والأشاعرة لم يصرحوا بذلك، بل حاولوا التوفيق والتلفيق بين الحق والباطل. ويبيّن الشيخ أن الأشعري سلك مسلك عبد الله بن سعيد بن كلاب، ثم يقارن بين أصحاب ابن كلاب والأشعرية، فيذكر أن أصحاب ابن كلاب كالحارث المحاسبي وأبي العباس القلانسي ونحوهما، خير من الأشعرية في هذا وهذا، أي: في باب الصفات، وباب القدر، ومسائل الأسماء والأحكام، فالشيخ يفضلهم على الأشاعرة في ذلك. وهذا الأسلوب من الموازنة يرجع إلى ما أمر الله به

من العدل في الحكم كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَأَعْدِلُوا﴾ [الأنعام: ١٥٢]. فالكفار وإن اشتركوا في الحكم، فلا يقال: إنهم في الكفر سواء، بل إن بعض الكفار أكفر من بعض، وحكم الله تعالى الشرعي والجزائي قائم على هذا، فالواجب إنزال كل أحد منزله في الخير والشر. وهكذا المبتدعة، فهذه الطوائف لما ابتدعت بدعاً، وجب معرفة ما بينهم من تفاوت في تلك البدع، فبعضهم أقرب إلى الحق من بعض، فمن يثبت بعض الصفات، خير ممن ينفي كل الصفات، ومن ينفي الصفات ويثبت الأسماء، خير ممن ينكر الأسماء والصفات. ويذكر الشيخ معياراً للخيرية والعلو والفضيلة في الأفراد والطوائف، فيقول: (كلما كان الرجل إلى السلف والأئمة أقرب، كان قوله أعلى وأفضل)، والعكس بالعكس، فكلما كانت أقوال الشخص وأحواله أبعد عن منهج السلف، كان بضد ذلك: أبعد عن الصواب. وهذا ينبهنا إلى أصل عظيم، وهو: اعتبار الصحابة رضي الله عنهم القدوة في جملتهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنهم قاموا بالإسلام بأقوالهم وأفعالهم، فإن اتفقوا، فقولهم حجة، وإن اختلفوا، فهم متفاضلون، ويعرف الصواب من أقوالهم بعرضها على الكتاب والسنة، وإذا لم يتبين، فيرجح بينهم، فقول الخلفاء الراشدين، مقدم على غيرهم. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦٢٣)].

والكَرَامِيَّةُ قولهم في الإيمان قولٌ منكر لم يسبقهم إليه أحد، حيث جعلوا الإيمان قولَ اللسان، وإن كان مع عدم تصديق القلب، فيجعلون المنافق مؤمناً، لكنه يخلد في النار، فخالفوا الجماعة في الاسم دون الحكم. وأما في الصفات والقدر، والوعد والوعيد، فهم أشبه من أكثر طوائف الكلام التي في أقوالها مخالفة للسنة. وأما المعتزلة فهم ينفون الصفات، ويقاربون قول جهم، لكنهم ينفون القدر، فهم وإن عظموا الأمر والنهي، والوعد والوعيد، وغلوا فيه، فهم يكذبون بالقدر، ففيهم نوع من الشرك من هذا الباب. والإقرار بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، مع إنكار القدر، خيرٌ من الإقرار بالقدر مع إنكار الأمر والنهي، والوعد والوعيد، ولهذا لم يكن في زمن الصحابة والتابعين من ينفي الأمر والنهي، والوعد والوعيد، وكان قد نبغ فيهم القدرية، كما نبغ فيهم الخوارج الحرورية، وإنما يظهر من البدع أولاً ما كان أخف، وكلما ضعف من يقوم بنور النبوة، قويت البدعة.

قول الكَرَامِيَّة في الإيمان، إنه: إقرار باللسان فقط، قال فيه الشيخ إنه: (قول منكر لم يسبقهم إليه أحد) فالمنافق عند الكرامية مؤمن كامل الإيمان، لإقراره بلسانه وإن كان في الدرك

الأسفل من النار، فهم خالفوا الجماعة في اسم المنافق دون حكمه الجزائي الأخروي. والحق أن المنافق يسمى في الشرع منافقاً لا مؤمناً، كما قال تعالى: ﴿لَيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [الأحزاب: ٧٣]، فلو كان المنافق مؤمناً، لدخل في قوله: ﴿وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾، وهكذا سائر الآيات التي تذكر أهل الإيمان. فقول من يقول: إن الإيمان هو التصديق، خيرٌ منهم في ذلك. ثم يذكر الشيخ أن أقوالهم في الصفات والقدر والوعد والوعيد، أحسن من سائر الطوائف الكلامية التي خالفت أهل السنة والجماعة. ففي الصفات نجدهم يثبتونها، ولكنهم يطلقون على الله تعالى لفظ الجسم، وفي صفة الكلام، نجدهم يقولون: إن الله تعالى يتكلم بمشيئته، ولكنهم يقولون: إنه حدث له الكلام، فهم على ما عندهم من ذلك، خير ممن ينفي الصفات، وهكذا في بقية الأبواب. وقوله: (وأما المعتزلة فهم ينفون الصفات، ...)، يعقد الشيخ هنا موازنة بين المعتزلة والجهمية في ثلاثة أشياء، في الصفات، والقدر، والوعد والوعيد. فأما في الصفات، فهم مقاربون للجهمية، حيث إن المعتزلة تنفي الصفات، وجهماً ينفي الأسماء والصفات. وأما في القدر، فهم متناقضون، فجهم يغلو في إثبات القدر إلى حد الجبر، والمعتزلة ينفون القدر، ففيهم نوعٌ شرك، وذلك بإخراجهم أفعال العباد عن خلق الله، وجعلهم العبد يخلق فعله بنفسه. والمعتزلة يعظمون الأمر

والنهي، والوعد والوعيد إلى حد الغلو في ذلك، حيث قالوا بإخراج مرتكب الكبيرة من الإيمان، وبتخليده في النار. وأما جهم، فإنه قال: إن الإيمان هو المعرفة، ولا يضر مع الإيمان ذنب. فالمعتزلة وعيدية، والجهمية مرجئة. وبعد هذه الموازنة بيّن الشيخ أن المعتزلة على قبح قولهم خيرٌ من الجهمية، فإن الإقرار بالأمر والنهي، والوعد والوعيد مع إنكار القدر، خيرٌ من الإقرار بالقدر مع إنكار الأمر والنهي، والوعد والوعيد؛ لأن هذا الأخير يؤدي إلى فساد الدين والدنيا، وعدم استقرار أمور الفرد والجماعة. فبدعة الجبر والإرجاء، أقبح وأظهرُ فساداً من بدعة إنكار القدر والقول بتخليد مرتكب الكبيرة في النار. ومن آثار هذا التفاوت بين الطائفتين: أن إنكار الأمر والنهي، والقول بالإرجاء والجبر، لم يظهر في عهد الصحابة، وإنما ظهرت بدايتها في القرن الثاني، بخلاف التكذيب بالقدر، فقد ظهر في زمن الصحابة، وكذلك بدعة التكفير بالمعاصي، ظهرت في عهد علي بن أبي طالب عليه السلام. وهذا يدل على أن بدعة التكذيب بالقدر، والقول بتخليد مرتكب الكبيرة في النار، أخف وأخفى من بدعة الجبر والإرجاء، وإنكار الأمر والنهي. ويذكر الشيخ لهذا قاعدة، وهي: (إنما يظهر من البدع أولاً ما كان أخف، وكلما ضعف من يقوم بنور النبوة، قويت البدعة). فالبدع الكبيرة الظاهرة، لا تأتي إلا بعد أن تسبقها بدع أصغر منها، وأخفى. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦٢٨)].

فهؤلاء المتصوفون الذين يشهدون الحقيقة الكونية، مع إعراضهم عن الأمر والنهي، شرٌّ من القدرية المعتزلة ونحوهم، أولئك يُشَبَّهون بالمجوس، وهؤلاء يشبَّهون بالمشرّكين الذين قالوا: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، والمشركون شرٌّ من المجوس.

بعد أن ذكر الشيخ موازنة بين القدرية والجبرية، بيّن أن غلاة المتصوفة يشهدون الحقيقة الكونية، أي: يشهدون أن الله تعالى ربُّ كلِّ شيء ومليكه، وخالق كل شيء، ويعرضون عن الأمر والنهي، فهم قائلون بالجبر والإرجاء، أي: إنهم سالكون مسلك جهنم. فهؤلاء شرٌّ من القدرية المعتزلة، فإن القدرية المعتزلة يشبهون بالمجوس، لأنهم جعلوا العبد يخلق فعل نفسه، فجعلوا خالقاً مع الله، وهؤلاء الصوفية المرجئة الجبرية يشبهون بالمشرّكين، والمشركون شرٌّ من المجوس. وهذا تأكيد لما سبق من قول الشيخ: إن الإقرار بالأمر والنهي، والوعد والوعيد مع إنكار القدر، خيرٌ من

الإقرار بالقدر مع إنكار الأمر والنهي، والوعد والوعيد. ومما يبين أن المشركين شرُّ من المجوس في الحكم: جواز أخذ الجزية من المجوس؛ لأنهم مُشَبَّهون بأهل الكتاب كما في الحديث: سنوا بهم سنة أهل الكتاب، وقد أخذ النبي ﷺ الجزية من مجوس هجر. أما المشركون الوثنيون، فلا تؤخذ منهم الجزية على قول جمهور أهل العلم. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦٣٣)].

يشير المصنفُ بهذا إلى بعض كبار شيوخ المتصوفة المُدَّعين للتحقيق والتوحيد والعرفان؛ إذ وقع هؤلاء في هذا المزلق الخطير، وهو إقصاؤهم للأمور الشرعية، وتركيزهم على الحقائق الكونية القدرية، وإن كان نظرهم كذلك هو نظر الجبرية. فالصوفية والجبرية يتكلمون بلسان واحد في باب القَدَر، فإذا ذكر الصوفية في هذه المسائل فاعلم أنَّهم جبرية؛ فهم والجهمية في خندق واحد، مع تعطيلهم لباب الحقائق الدينية، ومع تعطيلهم للأوامر والنواهي، فما أَرَادَهُمُ الجَهْمُ وهو أول مَنْ برز بعد الجعد في مسائل الكلام، أراد هؤلاء أن يحققوه، فالهدف عندهم واحد، والطريق واحد، والمؤدَّى واحد، فانظر كيف يلتقي أهل الباطل مع بعضهم في هذه المسائل. وقول المصنف: (وهؤلاء يشَبَّهون بالمشركين)، أي: أنهم قد يشهدون ما يُقَدَّر على أحدهم من المعاصي والذنوب، أو ما يُقَدَّر على الناس من ذلك؛ بل من الكفر، ويشهدون أن هذا جار بمشيئة الله وقضائه وقدره، داخل في حُكم رُبوبيته ومقتضى

مَشِيئَتِهِ؛ فَيَظُنُّونَ الْإِسْتِسْلَامَ لَذَلِكَ وَمُوَافَقَتَهُ وَالرِّضَا بِهِ وَنَحْوَ ذَلِكَ دِينًا وَطَرِيقًا وَعِبَادَةً؛
ويقولون بأن هذا هو شهود الحقيقة الكونية. وهذا وجه الغلط عندهم، أنهم يقررون أن
الْكُفَّارَ لَا يُلَامُونَ عَلَى كُفْرِهِمْ، وَأَنَّ الْعُصَاةَ لَا يُلَامُونَ عَلَى مَعْصِيَتِهِمْ؛ لِأَنَّهُمْ كَمَا
يَزْعُمُونَ قَدْ حَقَّقُوا قَدَرَ اللَّهِ تَعَالَى، فَأَصْبَحَ حَالُهُمْ كَحَالِ الْقَدَرِيَّةِ مِنَ الْمَشْرُكِينَ الَّذِينَ
قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فِيهِمْ: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ
شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، وكذلك في قولهم: ﴿أَنْطَعُمْ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطَعَهُ﴾ [يس: ٤٧]،
وقوله: ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾ [الزخرف: ٢٠] فمقولة هؤلاء
وحالهم هي نفس مقولة أولئك وحالهم. ومعلوم عن طائفة من أهل التصوف أنهم
عطلوا العبودية عن معناها الحق؛ فجعلوا أمر التوحيد مقصورًا على الإيمان
بالحقائق الكونية القدريَّة، فلم يانحرف في باب القدر، وخلاصته أنهم جبرية.
وكذلك في مقام التوكل أسقطوا الأسباب، ولم يُفَرِّقُوا بَيْنَ مَشِيئَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الْكَوْنِيَّةِ
الْقَدَرِيَّةِ وَبَيْنَ مَشِيئَةِ الدِّينِيَّةِ الشَّرْعِيَّةِ، فلم يفرقوا بين ما شاءه الله كونهًا وقدرًا، وبين ما
أَحَبَّهُ دِينًا وَشَرْعًا، وجعلوا الأمرين على حدٍّ سواء، فتخبطوا وضلُّوا في هذا الباب.
ونفاة القدر أرادوا منازعة الله في الربوبية فضاهاوا بذلك المجوسية الأولى وهم
الزنادقة. وأصل بدعة القدريَّة كانت من عجز عقولهم عن الإيمان بقدر الله والإيمان
بأمره ونهيه ووعدته ووعيدته، وظنوا أن ذلك ممتنع، وكانوا قد آمنوا بدين الله وأمره

ونبيه ووعدته ووعيدته، وظنوا أنه إذا كان كذلك لم يكن قد علم قبل الأمر من يطيع
ومن يعصي؛ لأنهم ظنوا أن من علم ما سيكون لم يحسن منه أن يأمر وهو يعلم أن
المأمور يعصيه، وظنوا أيضاً أنه إذا علم أنهم يفسدون لم يحسن أن يخلق من يفسد.
فلما بلغ قولهم بإنكار القدر الصحابة أنكروه إنكاراً عظيماً وتبرؤا منهم. ثم كثر
الخوض في القدر فصار مقتصدوهم وجمهورهم يقرون بالقدر السابق وبالكتاب
المتقدم، وصار النزاع في الإرادة وخلق أفعال العباد فصاروا في ذلك حزينين: «النفاة»:
يقولون لا إرادة إلا بمعنى المشيئة، وهو لم يرد إلا ما أمر به، ولم يخلق شيئاً من
أفعال العباد. «المجبرة»: كالجهم بن صفوان وأمثاله، قابلوا الفريق الأول فقالوا
ليست الإرادة إلا بمعنى المشيئة، والأمر والنهي لا يستلزم إرادة، وقالوا العبد لا فعل
له البتة ولا قدرة، بل الله هو الفاعل القادر فقط. [محمد بن خليفة (٢/ ٣٩٢)].



فهذا أصل عظيم، على المسلم أن يعرفه، فإنه أصل الإسلام الذي يتميز به أهل الإيمان من أهل الكفر، وهو الإيمان بالوحدانية والرسالة، شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله. وقد وقع كثير من الناس في الإخلال بحقيقة هذين الأصلين أو أحدهما، مع ظنه أنه في غاية التحقيق والتوحيد والعلم والمعرفة، فإقرار المرء بأن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه، لا ينجيه من عذاب الله، إن لم يقترن به إقراره بأنه «لا إله إلا الله»، فلا يستحق العبادة أحد إلا هو، وأن محمداً رسول الله، فيجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، فلا بدّ من الكلام في هذين الأصلين. الأصل الأول: توحيد الإلهية، فإنه سبحانه وتعالى أخبر عن المشركين كما تقدم بأنهم أثبتوا وسائط بينهم وبين الله يدعونهم، ويتخذونهم شفعاء من دون الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعُونَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [يونس: ١٨]، فأخبر أن هؤلاء الذين اتخذوا هؤلاء الشفعاء مشركون. وقال تعالى عن مؤمن يس: ﴿وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (٢٢) ؕ أَتَتَّخِذُ مِن دُونِهِ ءَالِهَةً إِن يُرَدِّنِ

الرَّحْمَنُ بَصِيرٌ لَا تُغْنِي عَنْهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُونَ ﴿٢٣﴾ إِنِّي إِذَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾ إِنِّي ءَامَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ ﴿٢٥﴾ [يس: ٢٢-٢٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [الأنعام: ٩٤]، فأخبر سبحانه عن شفعايتهم أنهم زعموا أنهم فيهم شركاء. وقال تعالى: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أُولَئِكَ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٣﴾ قُلْ لِلَّهِ الشَّفَعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [الزمر: ٤٣-٤٤]، وقال تعالى: ﴿مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ﴾ [السجدة: ٤]، وقال تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ [الأنعام: ٥١]. وقد قال تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الأنبياء: ٢٦-٢٨]، وقال تعالى: ﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَىٰ﴾ [النجم: ٢٦]،

وقال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شَرْكَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِّنْ ظَهِيرٍ ۚ وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ ۚ حَتَّىٰ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ۚ﴾ [سبأ: ٢٢-٢٣]، وقد قال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِّنْ دُونِهِ ۖ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ۚ﴾ [٥٦] ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ ۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ۚ﴾ [الإسراء: ٥٦-٥٧]. قالت طائفة من السلف: كان أقوام يدعون عزيزاً والمسيح والملائكة، فأنزل الله تعالى هذه الآية بين فيها: أن الملائكة، والأنبياء يتقربون إلى الله، ويرجون رحمته، ويخافون عذابه.

يذكر الشيخ هنا أصل الإسلام وأساسه، الذي يتميز به أهل الإيمان من أهل الكفر، وهو الإيمان بالوحدانية، والرسالة، أي: «شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله». وبمخالفة شهادة التوحيد يقع الإنسان في الشرك، وبالإخلال بشهادة الرسالة يقع في البدعة. وكثير من الناس أخل بتحقيق هذين الأصلين، أو أحدهما، وهو يظن أنه قد حققهما، كمن يقف عند شهود الحقيقة الكونية، والإقرار بتوحيد الربوبية.

وهذا في الحقيقة لا ينجيه من عذاب الله تعالى إذا لم يقترن به شهادة «أن لا إله إلا الله»، واعتقاد أنه لا يستحق العبادة أحد سواه، وشهادة «أن محمداً رسول الله». بتصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر. ثم يفصل الشيخ في هذين الأصلين: الأصل الأول: توحيد الإلهية، ويوضحه بأمرين: بذكر ضده، وهو الشرك. وذكر حقه تعالى على عباده. فأما الأول، فيقول: (فإنه سبحانه وتعالى أخبر عن المشركين بأنهم أثبتوا وسائط بينهم وبين الله تعالى يدعونهم، ويتخذونهم شفعاء من دون الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعُونَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [يونس: ١٨]) فأخبر الله تعالى أن المشركين لم يعبدوا ما عبدوا معتقدين أنهم ينفعون، أو يضررون، أو يملكون، أو يدبرون، وإنما عبدوهم على أنهم شفعاء ووسائط بينهم وبين الله تعالى. وقد ذكر المؤلف رحمه الله جملة من الآيات المبينة لحقيقة ما ثبت وما يُنفى من الشفاعة. فأبطل الشفاعة التي يظنها المشركون لآلهتهم، وأثبت الشفاعة التي تكون بإذنه ورضاه. فأما الشفاعة التي يظنها المشركون لآلهتهم، فهي: كشفاعة المخلوق عند المخلوق، حيث تكون بغير إذنه ولا رضاه، بل قد يقبل المشفوع عنده الشفاعة مضطراً؛ لأنه يرجو الشافع، أو يخافه. أما الله

تعالى فَإِنَّ الْمَلِكَ كُلَّهُ لَهُ، فلا أحد يشفع إلا مِنْ بعدِ إِذْنِهِ ورضاه، ولهذا يأتي الكلام في اتخاذ المشركين لهم شفعاء مربوطاً بتفرد تعالى بالملك، كما قال عز وجل: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوْلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٣﴾ قُلْ لِلَّهِ الشَّفَعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [الزمر: ٤٣-٤٤]، وقوله تعالى: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. فأبطل تعالى ما ظنه المشركون من الشفاعة، كما قال: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨]، وقال: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]. والشفاعة المثبتة، هي التي تكون بإذن الله سبحانه للشافع أن يشفع، وهم أولياء الله، وتكون لمن رضي عنه، وهم أهل التوحيد، كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: مَنْ أَسْعَدَ النَّاسَ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ ﷺ: «مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ خَالِصًا مِنْ قَلْبِهِ». أخرجه البخاري (٩٩). وكما قال تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ [الأنبياء: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى﴾ [النجم: ٢٦]. وقد دلت هذه الآيات التي ذكرها المؤلف رحمه الله على: أن هؤلاء الذين عبدوا ما عبدوا زاعمين أنهم يشفعون لهم مشركون، كما في آية يونس: قال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ

دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَتُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿يونس: ١٨﴾. فالله تعالى لا يعلم أحداً يشفع عنده بغير إذنه، ولا أحداً يكون له شريكاً، أي: لا يوجد شيء من ذلك، فهو لاء شركاء في الزعم والادعاء، وليسوا شركاء على الحقيقة، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [الأنعام: ٩٤]. فمن زعم إلهاً مع الله، فهو أعظم الناس إفكاً وكفراً، ومن اتخذ شفعاء ووسطاء بينه وبين الله يدعوهم، فقد أشرك شركاً يناقض شهادة «أن لا إله إلا الله»، ويناقض التوحيد الذي هو أصل دين الرسل. وهذا من بيان الشيء بضده، فبمعرفة الشرك، يعرف التوحيد. والضدُّ يُظهِرُ حسنَه الضدُّ. وبضدِّها تتميزُ الأشياءُ. وكثيرٌ ممن عاش في الكفر، يكون أعرف بكمال الإسلام ومحاسنه ممَّن ولد في الإسلام، وعافاه الله من ظلمات الكفر. فالصحابَةُ رضي الله عنهم مع أن أكثرهم عاش في الكفر والشرك، هم أكمل الناس إيماناً، وهم أعرف الناس بسوء الكفر، وقبح الجاهلية. وفي أثر عمر بن الخطاب رضي الله عنه المشهور: «إنما تُنْقَضُ عرى الإسلام عروة عروة، إذا نشأ في الإسلام من لا يعرف الجاهلية».

ومعرفة الجاهلية قد تكون بالعيش فيها قبل الدخول في الإسلام، وقد تكون بالتعلم.
[عبد الرحمن البراك (ص: ٦٣٥)].

قرر المؤلف شرك من جعل بينه وبين الله وسائط يدعوهم، ويتخذهم شفعاء من دون الله تعالى. وأورد هذا المعنى في غير موطن^(١). ومن تقريراته المهمة في هذه المسألة، قوله: «الشفاعة سببها توحيد الله، وإخلاص الدين والعبادة بجميع أنواعها له، فكل من كان أعظم إخلاصاً، كان أحق بالشفاعة، كما أنه أحق بسائر أنواع الرحمة، فإن الشفاعة: من الله مبدؤها، وعلى الله تمامها، فلا يشفع أحد إلا بإذنه، وهو الذي يأذن للشافع، وهو الذي يقبل شفاعته في المشفوع له. وإنما الشفاعة سبب من الأسباب التي بها يرحم الله من يرحم من عباده، وأحق الناس برحمته هم أهل التوحيد والإخلاص له»^(٢). قال أيضاً: «لم يسن أحد من الأنبياء للخلق أن يطلبوا من الصالحين الموتى والغائبين والملائكة دعاء ولا شفاعة، بل هو أصل الشرك، فإن المشركين إنما اتخذوهم شفعاء، قال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ

(١) انظر: الإيمان (ص: ٧٤). ومنهاج السنة (٣/ ٣٣٠)، والرد على المنطقيين (ص: ٣٠٦، ٥٢٦، ٥٢٨). والصفدية (١/ ٢٠٩)، وقاعدة جلييلة، مجموع الفتاوى (١/ ٢٩٥). وفتوى في الغوث والقطب، جامع المسائل (٢/ ٧٨).

(٢) مجموع الفتاوى (١٤/ ٤١٤).

شُفَعَوْنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتَنْبِئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ؟ [يونس: ١٨]. فهذه الشفاعة التي كان المشركون يثبتونها بأبطالها القرآن في غير موضع، وهي كشفاة المخلوق عن المخلوق بغير إذنه، فإن هذا الشافع شريك للمشفوع إليه، فإنه طلب منه ما لم يكن يريد أن يفعله، فيحتاج لقضاء حق من الشفيع أن يفعله، فالشفيع بغير إذن المشفوع إليه شريك له، والله تعالى لا شريك له، ولهذا قال: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فلو شفع أحد بغير إذنه شفاة نافعة مقبولة كان شريكاً له، وهو سبحانه لا يشفع عنده أحد إلا بإذنه^(١). [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٦٤)].

لا يدخل الإنسان الإسلام إلا بعد أن ينطق بالشهادتين: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله»، فلا إله إلا الله، معناها: لا معبود بحق إلا الله، ومحمد رسول الله معناها لا متبوع في أداء العبادة ولا قدوة للناس إلا رسول الله ﷺ؛ قال جل وعلا: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١]. فمن أراد السعادة في الدنيا والآخرة فعليه باقتفاء أثره ﷺ، والعص على ما جاء به، وأن لا يعبد الله إلا بما شرع رسوله ﷺ؛ قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، يقول شيخ

(١) قاعدة عظيمة (ص: ١٢١).

الإسلام ابن تيمية: «وقد اتفق المسلمون على أنه من لم يأت بالشهادتين فهو كافر»^(١). وقال أيضاً: «إن الذي عليه الجماعة أن من لم يتكلم بالإيمان بلسانه من غير عذر لم ينفعه ما في قلبه من المعرفة، وأن القول من القادر عليه شرط في صحة الإيمان»^(٢). قال الإمام النووي تعليقا على حديث: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ». أخرجه البخاري (٢٥)، ومسلم (٢٢): وفيه أن الإيمان شرطه الإقرار بالشهادتين مع اعتقادهما واعتقاد جميع ما أتى به النبي ﷺ... واتفق أهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين، على أن المؤمن الذي يحكم بأنه من أهل القبلة، ولا يخلد في النار، لا يكون إلا من اعتقد بقلبه دين الإسلام اعتقاداً جازماً خالياً من الشكوك، ونطق بالشهادتين، فإن اقتصر على إحداهما لم يكن من أهل القبلة أصلاً»^(٣). قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وجماع الدين أصلاً: ألا نعبد إلا الله ولا نعبده إلا بما شرع، لا نعبده بالبدع، كما قال تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ﴾

(١) مجموع الفتاوى (٣٠٢/٧).

(٢) الصارم المسلول (ص: ٥٢٥) والمقصود بالقول هنا: شهادة ألا إله إلا الله. قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري (١/٤٦): فأما القول المراد به النطق بالشهادتين. اهـ. وهذا ليس حصراً لقول اللسان بالشهادتين وإنما الكلام عن القول الذي هو شرط في الإيمان.

(٣) شرح صحيح مسلم للنووي (١/١٤٩).

فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴿١١٠﴾ [الكهف: ١١٠]. وذلك تحقيق الشهادتين: شهادة أن لا إله إلا الله وشهادة أن محمدا رسول الله، ففي الأولى أن لا نعبد إلا إياه وفي الثانية أن محمدا هو رسوله المبلغ عنه. فعلينا أن نصدق خبره ونطيع أمره وقد بين لنا ما نعبد الله به ونهانا عن محدثات الأمور وأخبر أنها ضلالة. قال تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ١١٢]. كما أنا مأمورون ألا نخاف إلا الله ولا نتوكل إلا على الله ولا نرغب إلا إلى الله ولا نستعين إلا بالله وألا تكون عبادتنا إلا لله فكذلك نحن مأمورون أن نتبع الرسول ونطيعه ونتأسى به فالحلال ما حلله والحرام ما حرمه والدين ما شرعه، قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُوتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ﴾ [التوبة: ٥٩]، فجعل الإيتاء لله والرسول، كما قال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، وجعل التوكل على الله وحده بقوله: ﴿وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ﴾ ولم يقل ورسوله كما قال في الآية الأخرى ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، ومثله قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤]، أي: حسبك وحسب المؤمنين، كما قال: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾ [الزمر: ٣٦]. ثم

قال: ﴿سَيُوتِيْنَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: ٥٩] فجعل الإيتاء لله والرسول
وقدم ذكر الفضل؛ لأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وله الفضل
على رسوله وعلى المؤمنين، وقال النبي ﷺ لابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «إِذَا سَأَلْتَ، فَاسْأَلِ
اللَّهَ، وَإِذَا اسْتَعَنْتَ، فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ». أخرجه الترمذي (٢٥١٦)، وأحمد (٢٧٦٣).
والقرآن يدل على مثل هذا في غير موضع. فجعل العبادة والخشية والتقوى لله وجعل
الطاعة والمحبة لله ورسوله، كما في قول نوح عليه السلام: ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ
وَأَطِيعُوا﴾ [نوح: ٣] وأمثال ذلك. فالرسل أمروا بعبادته وحده والرغبة إليه والتوكل
عليه والطاعة لهم. فأضل الشيطان النصارى وأشباههم فأشركوا بالله وعصوا الرسول،
﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ﴾ [التوبة: ٣١] فجعلوا
يرغبون إليهم ويتوكلون عليهم ويسألونهم مع معصيتهم لأمرهم ومخالفاتهم لستهم،
وهدى الله المؤمنين المخلصين لله أهل الصراط المستقيم الذين عرفوا الحق واتبعوه
فلم يكونوا من المغضوب عليهم ولا الضالين، فأخلصوا دينهم لله وأسلموا وجوههم
لله وأنابوا إلى ربهم وأحبوه ورجوه وخافوه وسألوه ورغبوا إليه وفوضوا أمورهم إليه
وتوكلوا عليه وأطاعوا رسله وعزروهم ووقروهم وأحبوهم ووالوهم واتبعوهم
واقترفوا آثارهم واهتدوا بمنارهم. وذلك هو دين الإسلام الذي بعث الله به الأولين
والآخرين من الرسل وهو الدين الذي لا يقبل الله من أحد ديناً إلا إياه وهو حقيقة العبادة

لرب العالمين^(١). وقول المصنف رحمه الله تعالى: (وقد وقع كثير من الناس في الإخلال بحقيقة هذين الأصلين، أو أحدهما، مع ظنه أنه في غاية التحقيق والتوحيد والعلم والمعرفة، فأقرار المرء بأن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه لا ينجيه من عذاب الله إن لم يقترب به إقراره بأنه لا إله إلا الله، فلا يستحق العبادة أحد إلا هو، وأن محمداً رسول الله، فيجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، فلا بد من الكلام في هذين الأصلين). تقدم ذكر هذه المسألة وشرحها وبيان أن نظار أهل الكلام لما عرّفوا التوحيد وقَسَموه قالوا: إنَّ الله واحد في ذاته لا قَسِيم له، وواحدٌ في صفاته لا نَظِير له، وواحدٌ في أفعاله لا شريك له. وهم بهذا التعريف أسقطوا ذكر وعدّ توحيد العبادة، ولم يجعلوه قِسْماً من أقسام التوحيد؛ بل إنهم زيادة على ذلك فسَّروا معنى: لا إله إلا الله، بقولهم: لا ربَّ ولا مالك ولا خالق ولا قادر على الاختراع إلا الله سبحانه وتعالى، ولمَّا عرفوا الإله حصروا معنى الألوهية في الربوبية، وقالوا: إن الإله هو: القادر على الاختراع والخلْق^(٢). وقد تقدم بيان أن هذا القدر من التوحيد لم ينفع كفار قريش وأنه لا بد من مجتمع مع هذا الإقرار بتوحيد الألوهية، وبهذا يتضح إخلال

(١) مجموع الفتاوى (٦/١٣٧).

(٢) انظر: أصول الدين للبغدادى (ص: ١٢٣)، والمِلل والنحل للشهرستاني (١/١٠٠)، ومجرد

مقالات الأشعري لابن فورك (ص: ٤٧).

نظار أهل الكلام بالأصل الأول الذي هو شهادة أن لا إله إلا الله. وأما عن الإخلال بالأصل الثاني الذي هو شهادة أن محمداً رسول الله فهذا هو ما وقع فيه طوائف من المتصوفة بابتداعهم أموراً ما أنزل الله بها من سلطان؛ فحالهم يدور بين البدعة وإحداث شرع لم يأذن به الله؛ حيث لا دليل عليه ولا مُستمسك، وإنما هم على باطل. وقول المصنف رحمه الله تعالى: (الأصل الأول: توحيد الإلهية، فإنه سبحانه وتعالى أخبر عن المشركين كما تقدم بأنهم أثبتوا وسائط بينهم وبين الله يدعونهم ويتخذونهم شفعاء من دون الله تعالى، ...) إذا تأملنا قصص المرسلين التي وردت في القرآن الكريم، وما حدث لهم مع أممهم، نجد أنهم اتفقوا جميعاً على دعوة واحدة، هي الدعوة إلى عبادة الله وحده لا شريك له، واجتناب الشرك، وإن اختلفت شرائعهم^(١). بل إن مسألة الدعوة إلى التوحيد والتحذير من الشرك ووسائله هي القضية الأولى التي جاء ذكرها في القرآن الكريم بين الرسل وأممهم، قال الله تعالى مخبراً عما أرسل به جميع الرسل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، فجميع الرسل كان أول وأهم ما دعوا إليه هو التوحيد، توحيد الله بالعبادة وتقواه وطاعته وطاعة رسله.

(١) انظر: تطهير الاعتقاد للصنعاني (ص: ٥).

فالدعوة إلى التوحيد، والتحذير من الشرك، وصحة العقيدة وسلامتها هما الأصل الأول في دعوة المرسلين، من لدن نوح إلى محمد عليهم السلام، وهذا هو الغاية الأولى التي بها تصلح كل شؤون الدنيا والدين، فإذا صحت العقيدة أذعن الناس لله وحده وأطاعوا رسله واستقاموا على شرعه على هدى وبصيرة، ومن ثم يصلح كل شيء من أمورهم الدينية والدنيوية. وهذا لا يعني أن الرسل لم يهتموا بإصلاح المفسدات الأخرى، ولا أنهم لم يدعوا إلى الفضائل الأخرى، بل جاءوا بشرائع ومناهج تسيّر عليها الأمم وتصلح شؤون حياتها الدنيا، وأمروا بالمعروف والإصلاح والعدل، ونهوا عن المنكر والفساد والظلم، وأمروا بكل خير وفضيلة، ونهوا عن كل شر ورذيلة تفصيلاً وإجمالاً. لكن أعظم الفضائل توحيد الله تعالى وتقواه، وأعظم المفسدات الشرك بالله، وهو الظلم العظيم. فكان ذلك أعظم أول ما أرسل الله به الرسل. وهكذا كل دعوة لا تقوم على هذا الأساس في أي زمان وأي مكان فإنها دعوة قاصرة وناقصة، ويخشى أن يكون نصيبها إما الفشل، وإما الانحراف عن الصراط المستقيم، أو هما معاً؛ لأن هذا أصل عظيم من أصول الدين متى غفلت عنه الأمم وقعت في كارثة الشرك والابتداع، نسأل الله السلامة والعافية من ذلك^(١). فأرسل الله الرسل ليدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له وتوحيده، وكانوا يدعوهم أول ما

(١) انظر: مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة لناصر العقل (ص: ٢٢).

يدعوهم إلى توحيد الله فإذا تم ذلك ووحده دعوهم إلى باقي العبادات، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: «إِنَّكَ سَتَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ، فَإِذْ جِئْتَهُمْ فَادْعُهُمْ إِلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَعْيَانِهِمْ فَتَرُدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ، وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ». أخرجه البخاري (١٤٥٨) ومسلم (١٩). وفي حديث الرسول ﷺ توجيهِه إلى التدرج في دعوة الناس إلى الإسلام، فيبدأ في الأهم فالهمهم ولما كان التوحيد هو أصل الاسلام ولا يصح بدونه زكاة ولا صلاة كان هو أول ما يدعى إليه غير المسلم فإن أجاب دُعي إلى باقي العبادات. ويقول ابن ابي العز الحنفي: «اعلم أن التوحيد أول دعوة الرسل، وأول منازل الطريق، وأول مقام يقوم فيه السالك إلى الله عز وجل»^(١). وقد تقدم بيان أن الشرك الذي وقع فيه من أشرك من مشركي العرب وما شابههم هو شرك التمثيل وهو أن يصرف فعلاً من أفعال الله تعالى لغير الله، مع جعل هذا الفعل لله تعالى؛ كالذي يعتقد أن الله يرزق وصاحب القبر يرزق، أو أن لله قدرة وأن للكواكب قدرة؛ فهذا نسبيه شركاً في الربوبية. فمثلاً

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي (ص: ٧٧).

الذين يعتقدون أن للنجوم وللکواکب تأثيراً في مجريات الأحداث بالكون، فإن هؤلاء أشركوا شركَ تمثيلٍ في الربوبية؛ لأنهم جعلوا مع الله مُمَثِّلًا في هذا الفعل؛ فاعتقدوا أن الله يؤثر في الكون وأن الكواکب تؤثر كذلك. وكالذي يقع فيه بعضُ عبَاد القبور الذين يعتقدون أن صاحب القبر يستطيع أن ينفع وأن يضر بنفسه، وأنه يرزق بنفسه، وأنه يأتي بالولد بنفسه، وهكذا، فهذا يسمى شركَ التمثيل. وبهذا المعتقد الفاسد صرفوا لهؤلاء المعبودات أصنافاً من العبادات. [محمد بن خليفة (٢/ ٣٩٤)].

يقول المؤلف رحمه الله بعد أن بين أن النجاة معلقة بهذين الأصلين: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، لا بد من الكلام في هذين الأصلين، فهذا أهم الكلام وأعظم الكلام وأوجب ما يجب الدعوة إليه، وبيان للناس في كل زمان ومكان ولا سيما في هذا العصر، حيث إن التلبيس في شأن هاتين الشهادتين عظيم، والإخلال بالقيام بحقهما كبير، فتعين على من رزقه الله عز وجل نوراً وبصيرة، وهداه إلى الحق في هذين الأصلين يتعين في حقه مع القدرة أن يبين، وأن يتكلم، وأن ينصح، وأن يوجه، من أعظم أسباب الانحراف في هذين الأصلين قلة الكلام وضعف الدعوة والبيان لحقيقتهما ولضدّهما، فكثر الجهل وكثر الدعاة إلى ما يناقض هاتين الشهادتين، ثم حدث ولا حرج عن الانحراف الكبير الذي وقع في هذه الأمة، والله المستعان. ثم عطف على هذا بالكلام عن الأصل الأول أولاً وهو: شهادة أن لا إله

إلا الله، فبين أن توحيد الإلهية، والمقصود بالإلهية عبادة الله وحده لا شريك له، هذا هو توحيد الإلهية، توحيد الإلهية، توحيد الألوهية، توحيد العبادة، كل ذلك يرجع إلى معنى واحد وهو: إفراد الله سبحانه وتعالى بالعبادة، هذا حقه على العباد، حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً. قال: (فإنه سبحانه وتعالى أخبر عن المشركين كما تقدم بأنهم أثبتوا وسائط بينهم وبين الله يدعونهم ويتخذونهم شفعاء). إي: ما اعتقدوا بأن هذه الأصنام خالقة مع الله، ورازقة مع الله، ومديرة أمر هذا الكون مع الله، تملك الدنيا والآخرة، والله ما اعتقدوا هذا، ولا أرادوه، ولا تكلموا به البتة، إنما توجهوا إلى معبوداتهم باعتبارها وسائط فيما بينها وبين الله، تقربهم زلفى إلى الله، تكون لهم شفيعة عند الله، ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعُونَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ [يونس: ١٨]، ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣]. لهم حوائج، ولهم مطالب، ولهم رغائب يريدون أن ترفع إلى الله عز وجل، إما أنها تتعلق بأمر الدنيا أو تتعلق بأمر الآخرة، مشركو قريش وأضرابهم من العرب كانت همتهم مقصورة على الدنيا؛ لأنهم لم يكونوا مؤمنين بالبعث، فمطالبهم تتعلق بالدنيا، فاتخذوا لها الشفعاء عند الله سبحانه وتعالى حتى يحصلونها، وأما غيرهم من الكفار والمشركين الذين كانوا يؤمنون بالآخرة فإنهم كانوا يستشفعون بهذه المعبودات لتشفع عند الله عز وجل في

مطالبهم الدنيوية أو الأخروية، فالنصارى واليهود وأضرابهم كانوا يستشفعون إلى الله سبحانه وتعالى بهذه المعبودات، يتخذونها شفعاء عند الله، ولذا النصارى من دعائهم أنهم يدعون مريم عليها السلام فيقولون: يا والدة الإله، اشفعي لنا إلى الإله. وهذا الاستشفاع، وهذا اتخاذ الشفعاء يكون على وجهين: إما بطلب الشفاعة مباشرة كما ضربت لك هذا المثال، وكما يفعله كثير من الذين ما عرفوا التوحيد أو تجاهلوا التوحيد حينما يأتون إلى قبور الأولياء والصالحين فيسألونهم الشفاعة عند الله عز وجل، هذا من جنس شرك النصارى. وأما الوجه الثاني فهو أنهم يتقربون إلى هذه المعبودات بأنواع القرب حتى تنظر إليهم بعين العطف والرحمة، فترفع حوائجهم إلى الله، وتبلغ ما يريدون إلى الله، وتشفع لهؤلاء عند الله. إذاً هذا هو اتخاذ الشفعاء عند الله عز وجل. وقد أحسن المؤلف رحمة الله حينما نص على هذه المسألة على وجه الخصوص أولاً، مع أنه تكلم بعد ذلك عما يرجع إلى الإشراك مع الله عز وجل في التوكل والخوف والتقوى ... إلى آخره، لكن أكثر ما وقع فيه الشرك هو هذا الموضوع: موضوع الشفاعة، ولذا أكثر شرك الأولين وأكثر شرك الآخرين يرجع إلى الشرك في الشفاعة إلى اتخاذ الشفعاء مع الله سبحانه وتعالى، وهذا كتاب الله عز وجل قد بين ذلك جلياً: ﴿وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعْتُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ [يونس: ١٨]. كم من الناس من يفهم موضوع الشفاعة فهمًا مغلوطًا، فأوقعه في بحار من الضلال والانحراف بل والشرك

دون أن يشعر. ويمكن أن ألخص لك مهمات هذا الموضوع في خمس مسائل، كن منها على ذكر: المسألة الأولى: قد بين الله سبحانه وتعالى في كتابه جملة مما كان المشركون يعتقدونه في هذا الباب وهو باب الشفاعة، واعلم يا رعاك الله أن حالهم تدل على أن قاعدة الشرك الأساسية عندهم: هي اعتقادهم أن الله عز وجل لا يُحصل مرغوب منه ولا يدفع مرهوب منه إلا بتوسط شفعاء، عندهم لا يمكن أن تصل إلى خير تطلبه وتسأله الله عز وجل، أو أن يدفع عنك شراً إلا بتوسط شفعاء، فمنزلة الرب العظيم سبحانه وتعالى عندهم منزلة ملك من الملوك وسلطان من السلاطين، لا يوصل إليه ولا ينفذ إليه إلا بواسطة خواص يصلون إليه فيرفعون الحوائج إليه، ويُعلمونه بحال الرعية، ويُعطفون قلبه عليهم، هذا الذي اعتقدوه في الله العظيم سبحانه وتعالى، ولذا توجهوا إلى هذه المعبودات، إلى هذه الآلهة لتكون شفيعة لهم عند الله عز وجل. ومما يبين لك شدة تعلقهم بهذا الموضوع: أنهم إذا عاينوا الهلاك في الآخرة، أول وهلة مباشرة ينصرفون إلى البحث عن الشفيع، فيقولون: ﴿فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ [الأعراف: ٥٣]، أول ما وقع في نفوسهم البحث عن شفيع؛ لأنه لا يمكن أن تصل إلى خير إلا من طريقه، ولا يندفع عنك شر إلا من طريقه، ثم بعد ذلك يتبين لهم الحق فيقولون مذعنين: ﴿فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ﴾ ❶ وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ ❷ [الشعراء: ١٠٠-١٠١]، لكن في ابتداء الأمر يبحثون عن شفيع؛ لأن

هذا هو الذي استقر في قلوبهم، وهذا الذي أنبنى عليه اعتقادهم أنه لا وصول إلى خير ولا اندفاع للشر إلا من طريق شفعاء، هذا هو الاعتقاد الذي اعتقدوه. المسألة الثانية: قد يقول قائل: وهذا الاعتقاد ألا يمكن أن يكون لهم فيه بعض عذر؟ نرى أن الأدلة قد دلت على أن هؤلاء كفار خالدون مخلدون في النار، مع أن الذي قد يظهر عند الناظر أول مرة أن القوم إنما أرادوا خيراً، وإنما قصدوا خيراً، قالوا: نحن أناس خطأون متلوثون كيف نسأل الله مباشرة؟ إذا نجعل بيننا وبينه هذه الوسائط، هي التي تقرب إليه وترفع إليه، وتجعله يرحمنا ويلبي أو يحصل لنا منه ما نريد، ألا يكون هذا عذراً لهم؟ والجواب أن يقال: إنهم والله ما أحسنوا الظن بالله، بل أساءوا الظن بالله، فصدق فيهم قول الله عز وجل: ﴿الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنُّ السَّوْءِ﴾ [الفتح: ٦]، وصدق فيهم قوله تعالى: ﴿وَذَالِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [فصلت: ٢٣]، لو أحسنوا الظن بالله لعظموه، ولادوا حقه، ولكان حبهم ورجاؤهم واعتمادهم وتوكلهم عليه سبحانه وتعالى، لكن أنى يكون ذلك منهم والذي وقع منهم أنهم تنقصوا عظمة الإلهية، وهضموا حق الربوبية، وأساءوا الظن برب العالمين، فجعلوه من جنس هؤلاء الملوك الجبارين الذين هم في غفلة عن رعيته، فيحتاجون إلى من يعلمهم، أو أنهم قساة يحتاجون من يلين قلوبهم ويستعطفهم، فهذا والله ظن سيء أرداهم كما أخبر الله سبحانه وتعالى بذلك. فالقوم ما أحسنوا الظن بالله، بل هم سيئوا الظن بالله عز وجل.

المسألة الثالثة: مما لا شك فيه أن ثمة شفاعاة تكون عند الله سبحانه وتعالى يوم القيامة، يشفع شفعاء عند الله عز وجل، وهم في الجملة ثلاثة أصناف: الأنبياء والملائكة والصالحون. هؤلاء تكون منهم شفاعاة عند الله عز وجل بإذنه فيمن رضي عنه، والأدلة على هذا من سنة رسول الله ﷺ متواترة. هنا قد يبرز إشكال وهو أننا نجد في بعض أدلة الكتاب العظيم ما يدل على عدم وجود شفاعاة، نجد في بعض الأدلة نفي الشفاعاة عند الله عز وجل أخبر عن ذلك اليوم العظيم يوم القيامة بأنه لا خلة فيه ولا شفاعاة، وبين سبحانه وتعالى فقال: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]، وقال: ﴿لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥٤] في آيات عدة. الجواب عن ذلك أن يقال: إن الأدلة في شأن الشفاعاة في كتاب الله عز وجل جاءت منها ما فيه نفي للشفاعة، ومنها ما فيه نفي للشفاعة إلا باستثناء ما كان بإذنه، ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. وضرب ثالث: وهو إثبات شفاعاة فيمن رضي عنه الله سبحانه وتعالى، قال: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ [الأنبياء: ٢٨]. ونجد ضرباً فيه نفي الشفاعاة عن الآلهة التي اتخذها المشركون مع الله سبحانه وتعالى، قال جل وعلا: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْتَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْتُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ﴾ [الأنعام: ٩٤]. ونجد ضرباً خامساً فيه: أن الشفاعاة كلها جميعاً لله سبحانه وتعالى، قال

سبحانه: ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَعَةُ جَمِيعًا﴾^ط [الزمر: ٤٤]. والأخذ بهذه الأدلة جميعاً به يتجلى لك الحق في هذا المقام العظيم، وبه يُعرف الجواب عن هذا الاشكال، لم نفى عن أن يكون في يوم القيامة شفاعة؟ الجواب: أن القرآن الكريم جاء بالتنبيه على هذه المسألة حتى يزول من القلب أي التفات إلى أن الشفاعة الأخروية من جنس الشفاعة الدنيوية، وهذه عُقْدَةُ المسألة التي من حلها سهل عليه فهم هذا الموضوع العظيم. يجب أن يزول من قلبك أي ظن أو اشتباه بأن الشفاعة عند الله سبحانه وتعالى في الآخرة هي من جنس هذه الشفاعة التي تقع بين المخلوقين في الدنيا، كلا والله بين الأمرين بون شاسع واختلاف كبير، فهذا جنس وهذا جنس، هذا شيء وهذا شيء. إذاً نفى الشفاعة في الآخرة في النصوص جاء في شأن الشفاعة المعهودة عند الناس وهي التي اعتقدها المشركون، وهي التي لأجلها اتخذوا شفعاء مع الله عز وجل، شفاعة من جنس ما يقع في شفاعة مخلوق لمخلوق. هذه الشفاعة هي: طلب للخير من الغير. ولا تتحقق الشفاعة إلا بانسلاخ إرادة الشفيع عنده لأجل الشفيع، يُشفع عند ذي مكانة أو سطوة أو سلطان في أمر من الأمور أن يعفو، أن يمنح، أن يهب، فيكون غير مرید فيستنزله هذا الشفيع حتى يغير قوله وحكمه، فيجعله يريد بعد أن لم يكن مريداً. إذاً هذه هي الشفاعة الدنيوية التي يتعارفها الناس، وهذه لا وجود لها، وهذه لا حقيقة لها في الآخرة، وهذا هو الشيء المنفي يوم القيامة. نأتي الآن إلى

المسألة الأهم في هذا الموضوع وهي المسألة الرابعة: ما الفرق بين الشفاعة الدنيوية والشفاعة الأخروية؟ لماذا جاء في النصوص نفي هذه الشفاعة وإخراج ظن وقوعها من القلب؟ لأجل أن لا يعتقد أن ثمة شفاعة في الآخرة عند الله من جنس هذه الشفاعة، لماذا؟ الجواب: لأن هذه الشفاعة الدنيوية إثباتها لا يليق بالله عز وجل ولا بعظمته ولا عزته سبحانه وتعالى، ويظهر هذا لك من خلال سبعة أوجه: أولاً: الشفاعة في الدنيا الشافع فيها مؤثر محرك، هو الذي أثر في إرادة المشفوع عنده وحركها لتحصيل ما يرجع بمنفعة إلى المشفوع له، ولا شك أن هذا المعنى لا يجوز أن يظن في الشفاعة التي تكون عند الله عز وجل، فإن هذا لا يليق بعظمة الله ولا قدرته ولا إرادته ولا عزته سبحانه وتعالى، كيف يؤثر هذا الشافع وهو عبد مربوب مخلوق في إرادة الله سبحانه وتعالى فيجعله مريداً بعد أن لم يكن مريداً؟ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، شأن الله أعظم من ذلك. وأنت إذا تأملت في هذا الوجه وجدت أن الشافع عند التحقيق هو في الغالب مؤثر محرك، وقد يكون بمثابة الأمر المكره، وهذا شيء لا يليق بالله العظيم سبحانه وتعالى. الوجه الثاني: أن الشفاعة في الدنيا يحدث فيها الشافع في علم المشفوع عنده ما لم يكن موجوداً، يُعلمه بشيء كان يجهله، يخبره مثلاً بأن هذا المشفوع فيه لا يستحق العقوبة، أو أنه بريء، أو يُعلمه بعواقب لم يكن يلتفت إليها المشفوع عنده، أو على الأقل يعلمه بأن هذا المشفوع له يهمله أمره، يهتم

الشافع أمره، وكل ذلك فيه نسبة نقص العلم إلى الله عز وجل، فيه إثبات الجهل في حق الله سبحانه. وهذا مما ينزه الله تبارك وتعالى عنه، فالله بكل شيء عليم سبحانه وتعالى. الوجه الثالث: أن الشفاعة تحقيقها فيه مشاركة في تحصيل المقصود بين الشافع والمشفوع عنده، تشارك الاثنان في تحصيل المقصود، فلا يتم المقصود إلا باجتماعهما معاً: مشيئة وفعل المشفوع عنده، وشفاعة وتوسط الشافع، والله سبحانه وتعالى وتر فلا يُشفع، الله واحد أحد، فمن اتخذ مع الله عز وجل شافعاً فإنه يكون قد اتخذ معه شريكاً، تجد أن الله سبحانه وتعالى بين أن من اتخذ من دونه شافعاً فقد اتخذ معه شريكاً؛ لأن المقصود ما تم إلا باشتراكهما معاً، والله عز وجل لا شريك له سبحانه وتعالى. الوجه الرابع: أن قبول المشفوع عنده للشفاعة يرجع إما لرغبة أو رهبة أو حاجة، إذا شفع عند ذي سلطان أو من بيده أمر من الأمور يشفع عنده فإنه لا يقبل الشفاعة ولا يلبي هذا الطلب في حال الدنيا وفيما يتعارفه الناس فيما بينهم إلا لرغبة أو رهبة أو حاجة، رغبة لأن الشافع في الغالب أحد اثنين: إما محبوب، أو ذو وجهة. يشفع محبوب عند محبه، كأن يشفع ابن السلطان عند أبيه، أو امرأته أو صديقه، فهو محبوب عنده، فيرجو بتلبية هذه الرغبة وإنفاذ هذه الشفاعة يرجو كسب مزيد من هذه المحبة أو القرب. وقل مثل ذلك إذا كانت الشفاعة من ذي وجهة، كتاجر ووزير وأمير وما شاكل ذلك، هو يريد أن يكسب ولاءه، يرغب في أن

يقربه منه، فيزيد ولاء له وإنفاذاً لحوائجه، أو أنه يكون منه رهبة، يخاف أنه لو دفع في صدر هذا الطلب ورد هذه الشفاعة فإنه يجفوه حبيبه وهو لا يصبر عن ذلك، أو ربما يكيد له ذو الوجهة، أو ينصرف عنه، أو يجعل الولاء لغيره، فهو يدفع شر ذلك بقبول الشفاعة، أو أنه محتاج إليه، فهو يريد أن ينفذ له طلبه لينفذ ذاك له طلبه، علاقة المخلوقين في الغالب علاقة معاوضة، وهذا يشهد به الواقع والأمر المحسوس دون شك، أفعَل لك لتفعل لي، ألبى رغبتك لتلبي رغبتى، ولو لم يكن شيء من ذلك حتى لو كانت الشفاعة عند رجل صالح فلا أقل من كونه محتاجاً إلى الأجر، يقبل الشفاعة لو لم يرد شيئاً من وجه هذا الشافع لا أقل من أنه يريد الأجر، هو محتاج إلى ثواب وأجر. والسؤال: أهذا جميعاً يليق بالله الغني عن كل شيء سبحانه وتعالى؟ الغنى وصف ذاتي لله عز وجل، كما أن الفقر وصف ذاتي للمخلوق، فالله غني عن العالمين، الله غني عن كل شيء، يتعالى سبحانه وتعالى عن أن يكون يرغب في حاجة أو يحتاج إليها من مخلوق من المخلوقين، فهذا يتنافى وغنى الله عز وجل. إذاً هذه الشفاعة لا يمكن أن تظن في الآخرة. الوجه الخامس: أن الشفاعة في الدنيا: الرغبة والرجاء، والتوكل، والاعتماد من المشفوع له تعلق بمن غالباً تعلق بالشافع لا بالمشفوع عنده، إن تعلق شيء من ذلك بالمشفوع عنده لكن الأكثر والأغلب تعلقه بالشافع، ويعلق أمله ورغبته ورجاءه واعتماده على هذا الذي سيذهب غداً فيشفع عند

المسؤول، ولذلك يقول له: أنا معلق أملي بك. القلب معلق بالشافع لا بالمشفوع عنده، وإن ناله شيء من ذلك فنزر يسير، لكن جل ذلك تعلق بالشافع. وهل يجوز تعلق الرجاء والرغبة، هل يجوز أن تعلق الآمال والاعتماد والتوكل على مخلوق يشفع عند الله أم الواجب أن تعلق الآمال ويجعل الرجاء في الله العظيم الذي بيده ملكوت كل شيء؟ ومما يبين لك ذلك: أنه لما كان رجاء هؤلاء المشركين الذين أشركوا مع الله عز وجل فاتخذوا من دونه شفعاء، لما كان رجاءهم معلقاً بهؤلاء الشفعاء توجهوا لهم بأنواع القرب، حدث ولا حرج من أنواع القرب القلبية واللسانية والبدنية، كل ذلك حتى يعطف الشافع وينظر بعين الرحمة، فيرفع هذه الحاجة ويقرب هذا المشفوع له عند الله زلفى، ولذا كم يتناقل الناس فيما بينهم تلك القصيدة التي يقول فيها صاحبها: «فضلاً وإلا فقل يا زلة القدم»، «إن لم تكن في معادي آخذاً بيدي» لا إله إلا الله، أين التعلق بالله العظيم؟ أين التعلق في ذلك اليوم الذي يقول الله عز وجل فيه: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا﴾؟ والله لا يملك أحد لأحد شيئاً، لا شافع ولا غيره، ﴿وَأَلَمْ تَرَ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾ [الانفطار: ١٩] وحده لا شريك له. ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [هود: ١٠٥]، وهؤلاء يجعلون غاية قصدهم وطلبهم ورجائهم للمخلوق. هل يُظن بأن الشفاعة عند الله عز وجل يوم القيامة من جنس هذه الشفاعة التي تكون في الدنيا؟ لا والله، بل هذا الذي يعتقد

هو حقيقة الشرك، والذي لأجله كان المشركون مشركين. نسأل الله السلامة والعافية. الوجه السادس: أن الشفاعة في الدنيا لا تستلزم الافتقار إلى المشفوع عنده فيها لا إذناً ولا أمراً، إنما يهجم الشافع هجوماً على المشفوع عنده، ويتقدم بين يديه شاء أو أبي، فيشفع عنده ويتكلم بما يريد، حتى لو كان هذا المشفوع عنده لا يريد أن يكلمه أحد في شأن هذا الإنسان، ويكره أن يغير رأيه فيه أو حكمه فيه، ومع ذلك يشفع عنده بدون إذنه. ولا شك أن هذا لا يجوز اعتقاده في الله عز وجل، فإن في هذا ما فيه من انتقاص عظمة الله سبحانه وعزته جل في علاه، وقد قدمت لك أنه في ذلك اليوم لا يتكلم أحد إلا بإذنه سبحانه وتعالى، ولذا عظم الله عز وجل هذا الأمر فقال: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، هذا الاستفهام استفهام إنكاري مشوب بالتحدي، بمعنى: من يجرؤ على أن يتقدم بين يدي الله سبحانه وتعالى فيشفع إلا بعد أن يأذن الله عز وجل، ولذا لو نظرت في الشفاعة الحققة التي تقع يوم القيامة تجد أن بينها وبين هذه الشفاعة بوناً شاسعاً، الشافع عند الله عز وجل مأمور مطيع لله سبحانه، لا يشفع حتى يأذن الله، بل حتى يأمره الله أن يشفع، أليس يقال للنبي ﷺ: «اشْفَعْ تُشَفَّعْ». أخرجه البخاري (٧٥١٠)، ومسلم (١٩٣). أين هذا من الشفاعة في الدنيا؟ إذا الأمر في تلك الشفاعة راجع إلى الله سبحانه وتعالى إذناً وقبولاً. الأمر السابع والأخير: أن الشفاعة في الدنيا يقع كثيراً أن يلزم منها إهمال

لاتخاذ الأسباب اتكالا عليها، تجد أن الذي ملأ يده من شافع عند صاحب الشأن لا يهتم كثيراً بتحصيل أسباب الخير الذي يريد، لأنه يقول: لم أتعِب نفسي وهذا الشافع لا يُرَدُّ له طلب؟ له إدلال، له حظوة له مكان، فما لي وللتعب، سوف أعتمد عليه وهو الذي سوف ينفذ لي ما أريد ويحصل لي من ذاك الإنسان ما أريد. ولا شك أن هذا لا يجوز أن يظن أو أن يقع في شأن الشفاعة التي تكون عند الله عز وجل، فإن في هذا ما فيه من سوء الأدب مع الله سبحانه وتعالى من الخروج عن ربقة العبودية لله عز وجل. ولذا نجد أن النصوص قد دلت على أنه لا يشفع عند الله عز وجل إلا فيمن رضي الله عنه، ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ [الأنبياء: ٢٨]، ومن الذي يرضى الله عنه؟ هو الذي اتخذ السبب وهو عبودية الله وحده لا شريك له، قال النبي ﷺ: «لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ، فَتَعَجَّلْ كُلُّ نَبِيٍّ دَعْوَتَهُ، وَإِنِّي اخْتَبَأْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِّأُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَهِيَ نَائِلَةٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا». أخرجه البخاري (٦٣٠٤)، ومسلم (١٩٩). هذا الذي يليق به أن يكون مشفوعاً له عند الله عز وجل، هذا الجدير بالشفاعة. ويا الله العجب كيف أن القوم تعلقت نفوسهم بالشفاعة فاتخذوا السبب الذي يحرمهم من الشفاعة، سبحانه الله أي خذلان كهذا الخذلان قلوبهم ونفوسهم معلقة بالشفاعة، أرادوا تحصيلها فاتخذوا السبب الذي يحرمهم منها وهو: الشرك بالله. فنسأل الله السلامة والعافية. إذاً استحضر في هذا

المقام ثلاثة أصول بها يتبين لك الحق: لا شفاععة عند الله إلا بإذنه. لا شفاععة عند الله إلا فيمن رضي عنه. الثالث: الله لا يرضى إلا توحيده واتباع رسوله ﷺ. من فهم هذا الأمر زالت عنه إشكالات كثيرة. المسألة الخامسة والأخيرة هي: مدار فهم الشفاععة الحققة على فهم مسألتين مهمتين فانتبه يا رعاك الله اجعلهما نصب عينيك. أولاً: أن الشفاععة كلها لله سبحانه وتعالى. ثانياً: التفريق بين الشفيع من دونه والشفيع بإذنه. إذا فهمت هاتين المسألتين فهمت الموضوع وزال عنك كل إشكال، وخرج من قلبك كل تعلق بغير الله. المسألة الأولى: هي ما أخبر الله عز وجل عنه: ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَعَةُ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٤٤] ولاحظ كيف أن الله سبحانه وتعالى قدم الخبر على المبتدأ، الأصل في نظم الكلام الشفاععة الله، مبتدأ وخبر، لكن تقديم الخبر يفيد الحصر، إذاً الشفاععة لله سبحانه وتعالى وحده، وزاد هذا بياناً فقال: ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَعَةُ جَمِيعًا﴾ فلم يشذ منها شيء. إذاً حقيقة الحال أن الأمر من الله وإلى الله منه ابتداءً وإلى الله انتهاءً، بمعنى: حقيقة الموضوع بخلاف ما يظن كثير من الناس، الأمر كما قال ابن القيم رحمه الله في إغاثة اللهفان: والحق أن الله شفع بنفسه إلى نفسه. ما معنى هذا الكلام؟ معنى هذا: أن الله عز وجل هو الذي أهل الشافع أن يشفع، والله عز وجل هو الذي حرك إرادة الشافع للشفاعة، والله عز وجل هو الذي خلق فعله، والله عز وجل هو الذي أذن له أن يشفع، والله عز وجل هو الذي أمره أن يشفع، والله عز وجل

هو الذي أهل المشفوع له أن يكون أهلاً للشفاعة، والله عز وجل هو الذي تفضل بقبول الشفاعة، إذاً عاد الأمر كله إلى الله، صدق الله: ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَعَةُ جَمِيعًا﴾ من أولها إلى آخرها. أراد الله عز وجل أن يرحم عبده وأكرم الشافع، لم يكن هناك تأثير من هذا الشافع في الله عز وجل، كان الله يريد أن يعذبه وحكم فيه قولاً أنه معذب، ثم بدل قوله وتغيرت إرادته بتحريك الشافع لإرادته، الله شأنه أعظم من ذلك، إنما الأمر ابتداء وانتهاء إلى الله سبحانه وتعالى. إذاً من فهم هذه المسألة فهم الموضوع وانتهى عنه كل إشكال، ولذا بعض الناس اليوم حينما يأتي إلى قبر النبي ﷺ أو بعيداً عنه، فيقول: يا رسول الله، اشفع لي عند الله، فيقال لهذا الإنسان: لم تفعل ذلك؟ قال: أنا أسأله شيئاً ملكه الله إياه، أنا لا أسأله إلا شيئاً يملكه، ملكه الله إياه. من قال لك هذا يا عبد الله؟ الله يقول ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَعَةُ جَمِيعًا﴾ لا يملكون جميع الشفعاء، وأعظم الشفعاء، وسيد الشفعاء، وأول شافع، وأول مشفع هو رسول الله ﷺ ومن شك في ذلك فقد كفر، ولكن الشفاعة ملك لله عز وجل، إنما الحال أن الله يأذن لمن يشاء في الوقت الذي يشاء فيمن يشاء، ليس هناك تمليك يا عبد الله الشفاعة ملك لله، إنما الله سبحانه يأذن لمن يشاء في الوقت الذي يشاء فيمن يشاء. تأمل معي الشفاعة العظمى لرسول الله ﷺ، ذاك المقام المحمود الذي يحمد عليه الخلائق أجمعون، حينما يذهبون إلى بعض الأنبياء غيره وكل يعتذر حتى توصل النوبة إليه فيقول: «أنا لها»،

انتبه من هنا ما الذي سيكون؟ أولاً: ينطلق النبي ﷺ فيستأذن على ربه، الله أعلم كيف يكون ذلك لكنه يستأذن على ربه. انظر مقام الأدب مع الله عز وجل، أهكذا تكون الشفاعة في الدنيا؟ لا. ثانياً: إذا أذن له فإن النبي ﷺ يقف وقوفاً طويلاً يحمد الله ويشني عليه، يحمده بمحامد يفتحها الله عليه في ذلك المقام ما كان يحسنها في الدنيا. ثم يختر الله ساجداً، يسجد سجوداً طويلاً الله سبحانه، ويحمد الله عز وجل في ذلك السجود بمحامد يفتحها الله عليه، ثم لا يرفع رأسه حتى يؤمر بذلك: يا محمد، ارفع رأسك، يرفع رأسه، فيحمد الله أيضاً في ذلك المقام، يقال له: سل تعطه، واشفع تشفع، يؤمر أمراً أن يشفع، ولا يملك ﷺ إلا أن يطيع الله، حينها يشفع، أفيقال بعد ذلك: إن الشفاعة ليست ملكاً لله؟ ثم تأمل معي يحد الله عز وجل له حداً فيخرجهم من النار، إذاً لا يشفع فيما يريد هو ﷺ، إنما يشفع فيمن أذن الله فيهم، يجد له حداً فيخرجهم من النار. ثم إذا أراد النبي ﷺ أن يشفع مرة ثانية يعود فيستأذن، فيحمد فيسجد فيحمد، ثم يقال له مرة ثانية، يتكرر منه ذلك أربع مرات، والحديث في الصحيحين. إذاً هو ﷺ لا يملك الشفاعة، إنما يؤذن له في الشفاعة. ثم يقال ثانياً في شأن هذه المسألة أجيب عنها بسرعة فيهما يرجع إلى مسألة طلب الشفاعة من النبي ﷺ، النبي ﷺ يسأل شيئاً لا يملكه عليه الصلاة والسلام. ثانياً: جنس الدعاء للميت شرك بالله، هذا ما جاء في النصوص: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا

يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ وَهُمْ عَنِ دُعَائِهِمْ غَفِلُونَ ﴿٥﴾ وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ ﴿٦﴾ [الأحقاف: ٥-٦]، ﴿إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يَكْفُرُونَ بِنِشْرِكِكُمْ﴾ [فاطر:

١٤]. الوجه الثالث: أن النبي ﷺ لما سأله أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن أسعد الناس بشفاعته ﷺ

قال ﷺ: «أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ خَالِصًا مِنْ قَلْبِهِ». أخرجه البخاري

(٩٩). الوجه الرابع: يا من يقول هذا القول، ماذا تصنع بما ثبت من قوله ﷺ: «أَنَا أَوَّلُ

شَافِعٍ وَأَوَّلُ مُشَفِّعٍ». أخرجه مسلم (٢٢٧٨). والحديث هذا بالنص والإجماع تعلق

بالشفاعة العظمى يوم القيامة، عندك الأمر ليس كذلك، أول شفاعة تكون إنما هي للنبي

ﷺ متى؟ في البرزخ؟ وهو في قبره؟ أم يوم القيامة؟ إذاً إما أن تكون هذه الكلمة صدق

أو تكون والعياذ بالله كذباً، إذا كذبت النبي ﷺ فيها كفرت، وإذا صدقت النبي ﷺ وأنه

أول شافع وأول مشفع فاعلم إذا أنه لا شفاعة في البرزخ، إنما الشفاعة يوم القيامة. الأمر

الخامس: يا عبد الله هذا القرن الذين وصفهم النبي ﷺ بالخيرية، قرنه ﷺ، هؤلاء

أصحابه الكرام أحرص الناس على الخير ما ثبت عن واحد منهم قط أنه جاء إلى قبر

النبي ﷺ فسأله الشفاعة، ولو كان خيراً والله لسبقونا إليه. إذاً هذا أمر باطل بإجماع

المسلمين، ومعلوم حرص الصحابة على هذا الأمر، ولذلك أبو هريرة يسأله: من أسعد

الناس بشفاعتك؟ وهو الرؤوف الرحيم بهذه الأمة، لو كان هذا من الوسائل الموصلة

إلى شفاعته لبينها ﷺ، لقال: يا أبا هريرة، تعال إلى قبري فسلني الشفاعة. أكان منه هذا
ﷺ ولو في حديث ضعيف؟ والله ما كان. إذاً هذا هو الأمر الأول. الأمر الثاني على وجه
الإيجاز قلنا: التفريق بين أمرين مهمين: الشفيع من دونه. والشفيع بإذنه. التفريق بين
هذين الأمرين من الأمور المهمة، فأهل الشرك اتخذوا شفعاء من دونه، أما أهل التوحيد
فاعتقدوا أنه لا يكون شفعاء إلا بإذنه، قال الله سبحانه: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ
شُفَعَاءَ﴾ [الزمر: ٤٣]، إذاً هذا حال المشركين. تعلم ما الفرق بين الشفيع من دونه
والشفيع بإذنه؟ هو الفرق بين الشريك والعبد المأمور، الشفيع من دونه شريك اعتقدوه
مع الله عز وجل، أما الشفيع بإذنه فإنه عبد مأمور، الشفيع من دونه اعتقدوه محرراً لله
عز وجل وإرادته، أما الشفيع بإذنه فالله عز وجل هو المحرك له. إذاً الفرق بينهما فرق
بين محرك ومحرك، ولا شك أنه ليس بشفيع في الحقيقة ولا يحرك ولا يؤثر، لكن هذا
كله باعتبار اعتقادهم، وإلا فهذا زعم لا حقيقة له، ولذلك يقول الله عز وجل: ﴿وَمَا نَرَى
مَعَكُمْ شُفَعَاءَ كُُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ﴾ [الأنعام: ٩٤] مجرد زعم،
نسأل الله السلامة والعافية. [صالح سندي (ص: ١١٦٨)].

وَمِنْ تَحْقِيقِ التَّوْحِيدِ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَثْبَتَ لَهُ حَقًّا لَا يَشْرَكَهُ فِيهِ مَخْلُوقٌ، كَالْعِبَادَةِ
وَالْتَوَكُّلِ وَالْخَوْفِ وَالْخَشْيَةِ وَالتَّقْوَى، قَالَ تَعَالَى: ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ
مَذْمُومًا مَفْحُودًا﴾ [الإسراء: ٢٢]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ
فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴿٢﴾ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾ [الزمر: ٢-٣]، وَقَالَ تَعَالَى:
﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ [الزمر: ١١]. وَقَالَ تَعَالَى: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ
اللَّهِ تَأْمُرُونَنِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ ﴿٦٤﴾ وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ
أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٦٥﴾ بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ
الشَّاكِرِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [الزمر: ٦٤-٦٦]، وَكُلٌّ مِنْ أَرْسَلِ مِنَ الرِّسَالِ يَقُولُ لِقَوْمِهِ: ﴿اعْبُدُوا
اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٥٩].

الثاني مما يوضح به الشيخ حقيقة التوحيد، قوله: (ومن تحقيق التوحيد أن يُعلم أن الله
تعالى أثبت له حقاً لا يشركه فيه مخلوق) فتحقيق التوحيد يكون بترك فعل، ترك عبادة

غير الله من أنواع الشرك، وفعل العبادة لله تعالى، وهذا معنى «لا إله إلا الله». فَمَنْ عبد مع الله غيره، لم يكن موحدًا، ولو عبد الله تعالى، وَمَنْ لم يعبد الله تعالى، لم يكن موحدًا، وإن لم يعبد غير الله. فالتوحيد يكون بعبادة الله وحده لا شريك له، على حد قوله تعالى: ﴿أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَأَجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وقول الرسل لأممهم: ﴿أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٥٩]. فالله تعالى قد يأمر بعبادته، وقد ينهى عن الشرك به، وقد يقرن بينهما كما قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾ [البقرة: ٢٥٦]. والله تعالى أمر بعبادته على وجه العموم، كما أمر بأنواع من العبادة على وجه الخصوص. فمن الأول: قوله تعالى على لسان الأنبياء: ﴿أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٥٩]، وقوله: ﴿أَعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ [الزمر: ١١]، وقوله: ﴿بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٦]. ومن الثاني، وهو: الأوامر الخاصة ببعض العبادات، كما في قوله تعالى في التوكل: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: ٢٣]، وقوله في الخوف: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧٥]، وهكذا بقية العبادات، كالخشية، والتقوى، والصلاة، والصيام، وغير ذلك. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦٤٢)].

دين الحق دين الإسلام هو عبادة الله وحده لا شريك له وتصديق رسله كما يدل عليه قولنا: «أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله». فهذان الأصلان: توحيد الرب بالعبادة. والإيمان برسله. لا بد منهما، ولهذا لا يدخل أحد في الإسلام حتى يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. ذلك لأن دين الإسلام مبني على هذين الأصلين ومن خرج عن واحد منهما فلا عمل له ولا دين. فلا إله إلا الله معناها أن نعبد الله وحده ولا نشرك به شيئاً. فإن الإله: هو الذي تأله القلوب عبادة واستعانة ومحبة وتعظيماً وخوفاً ورجاءً وإجلالاً وإكراماً. وهو سبحانه له حق لا يشركه فيه غيره، فلا يعبد إلا الله ولا يدعى إلا الله ولا يخاف إلا الله ولا يطاع إلا الله. وأما شهادة أن محمداً رسول الله فهي تعني ألا نعبد الله إلا بما شرعه على لسان رسول الله ﷺ فهو المبلغ عن الله طاعته وأمره ونهيه وتحليله وتحريمه، فهو الواسطة بين الله وبين خلقه في تبليغ أمره ونهيه ووعدته ووعيدته. فتحقيق التوحيد إفراد الله بجميع أنواع العبادة فالعبادة حق الله تعالى على العباد، ومن صرف شيئاً من أنواع العبادات لغير الله تعالى فقد أشرك بالله تعالى. قال تعالى: ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾ [الإسراء: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ [الزمر: ٢]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي أَمَرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ [الزمر: ١١]، وقال تعالى: ﴿قُلْ أَفَعَيَّرَ اللَّهُ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا

الْجَاهِلُونَ ﴿٦٤﴾ وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ
وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٦٥﴾ بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿٦٦﴾ [الزمر: ٦٤ -
٦٦]. فبين الله تعالى أنه أمر بالتوحيد وهو إفراده بالعبادة، ونهى عن الشرك، ويين أن
الشرك محبط لجميع الأعمال الصالحة. [محمد بن خليفة (٢/ ٤٠٢)].



وقد قال تعالى في التوكل: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: ٢٣]،
﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [إبراهيم: ١٢]، وقال تعالى: ﴿قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ
يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزمر: ٣٨]. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ
وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُوتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ﴾ [التوبة:
٥٩]، فقال في الإيتاء: ﴿مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾، وقال في التوكل: ﴿وَقَالُوا حَسْبُنَا
اللَّهُ﴾ ولم يقل: ورسوله؛ لأن الإيتاء، هو الإعطاء الشرعي، وذلك يتضمن الإباحة،
والإحلال، الذي بلغه الرسول، فإن الحلال ما حلّله، والحرام ما حرّمه، والدين ما شرعه،
قال تعالى: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧].
وأما الحسب، فهو الكافي، والله وحده كافٍ عبده، كما قال تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ
النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ
الْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، فهو وحده حسبهم كلهم. وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ
حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤]، أي: حسبك، وحسب من

اتبعك من المؤمنين هو الله، فهو كافيكم كلكم، وليس المراد أن الله والمؤمنين حسبك، كما يظنه بعض الغالطين، إذ هو وحده كافٍ بنيه وهو حسبه، ليس معه من يكون هو وإياه حسباً للرسول، وهذا في اللغة، كقول الشاعر: «فحسبك والضحاك سيفٌ مهندٌ»، وتقول العرب: حسبك وزيداً درهم، أي: يكفيك وزيداً جميعاً درهمٌ.



هذا كله في تقرير الأصل الأول، ويبان أن التوحيد لا يتحقق إلا بعبادة الله وحده، وترك عبادة ما سواه. ويذكر الشيخ هنا بعض العبادات التي أمر الله بها وأدلتها، فمن ذلك: التوكل، فالتوكل على الله وحده دون ما سواه، وهذا يؤخذ من أسلوب الحصر، وهو: تقديم الجار والمجرور في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا﴾، فهو مثل قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [البقرة: 129]، فلا يتوكل إلا على الله، كما لا يعبد سواه. وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ [الطلاق: 3]، أي: كافيه مما يخاف. ومدح الله المؤمنين الذين قالوا عند تخويفهم بجمع الناس: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: 173] فهو وحده حسبهم كلهم. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ﴾ [التوبة: 59]،

فجعل الإيتاء لله ورسوله، والإيتاء، هو الإعطاء الشرعي المتضمن للإباحة، والإحلال، الذي بلغه الرسول ﷺ، فالطاعة في ذلك تكون للرسول، كما تكون لله قال تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، وقال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، فالحلال ما حلّله، والحرام ما حرّمه، والدين ما شرعه. فالإيتاء الشرعي، يكون من الله تعالى ابتداءً، ومن الرسول ﷺ بلاغاً، وإذا رزق الله العبدَ مالاً حلالاً، فهذا إيتاء شرعي وكوني، وينفرد الإيتاء الكوني فيما يحصل للعبد من كسب حرام. وأما الحسب، فهو الكافي، والله وحده كافٍ عبده، ولهذا كان الحسبُ والرغبة لله وحده، فلا يتوكل إلا عليه، ولا يرغب إلا إليه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤] أي: الله وحده كافيك وكافٍ من اتبعك من المؤمنين، وهذا هو التفسير الصحيح للآية، وليس معناها ما قاله بعضهم من أن المراد: أن الله والمؤمنين حسبك، فإن هذا غلط، بل الله وحده كافٍ نبيه، وكافٍ عباده المؤمنين. ويتبين الفرق بين القولين بالكلام في إعراب الموصول، فقوله تعالى: ﴿حَسْبُكَ اللَّهُ﴾ حسبٌ: مبتدأ، وهي مضاف، والكاف: مضاف إليه، ولفظ الجلالة: خبرٌ. وقوله: ﴿وَمَنِ اتَّبَعَكَ﴾: الواو عاطفة على الضمير المجرور وهو: الكاف، ولا بأس على الصحيح من العطف على الضمير المتصل

المجرور، ولو من غير إعادة العامل، والمعنى: حسبك ومن اتبعك من المؤمنين الله، ف«من» هنا معطوفة على الضمير المجرور. أو تكون الواو عاطفة لجملة على جملة، أي: حسبك الله، ومن اتبعك من المؤمنين حسبهم الله كذلك، فتكون من مبتدأ. أو تكون الواو للمعية، فإن العرب تقول: حسبك وزيداً درهم، أي: يكفيك وزيداً معك درهم، فالواو للمعية، وزيداً منصوبٌ على المعية، فتكون من هنا في موضع نصب. ومن ذلك قول الشاعر: «فحسبك والضحاك سيفٌ مهندٌ»، وقيل: إن الواو عاطفة، ومن معطوف على لفظ الجلالة، وهذا القول ضعيف، بل هو غلط؛ لأن معناه: أن الله والمؤمنين حسب الرسول، فيقال: فمن حسب المؤمنين إذا؟! وقال تعالى: ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٢]، فما يحصل للنبي ﷺ من نصرته المؤمنين، فإنه من كفاية الله، فإنه سبحانه وتعالى، هو الذي قيض المؤمنين وأيدهم ووقفهم حتى قاموا بما يجب عليهم من نصرته النبي ﷺ. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦٤٤)].

من أنواع العبادات: ذكر الله في القرآن عدة أنواع من العبادات، وبين أن العبادة لا يجوز صرف شيء منها لغير الله تعالى، وأن صرف شيء منها لغير يعد شركاً في عبادة الله تعالى، ومن هذه العبادات ما يلي: التوكل: هو اعتماد القلب على الله تعالى واستناده إليه

وسكونه إليه^(١). قال تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: ٢٣]، وقال تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [آل عمران: ١٢٢]، وقال لرسوله ﷺ: ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ﴾ [النمل: ٧٩]، في حديث السبعين ألفاً الذين يدخلون الجنة بغير حساب: «هُمُ الَّذِينَ لَا يَسْتَرْقُونَ، وَلَا يَتَطَيَّرُونَ، وَلَا يَكْتُتُونَ، وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ». أخرجه البخاري (٦٥٤١)، ومسلم (٢٢٠). ومن العبادات الخوف والخشية: ومن أنواع العبادة التي أوجب الله تعالى أن يفرد بها وحده، وأن لا تصرف لغيره سبحانه عبودية الخوف. والخوف: «هو توقع العقوبة على مجاري الأنفاس واضطراب القلب من ذلك المخوف»^(٢). قال تعالى: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧٥]. والخشية أخص من الخوف، فإن الخشية للعلماء بالله، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨] فهي خوف مقرون بمعرفة؛ قال تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَآخِشُوا وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [المائدة: ٤٤]. فالعبادة والاستعانة وما يدخل في ذلك من الدعاء والاستغاثة والخشية والرجاء والإنابة والتوكل والتوبة والاستغفار كل، هذا لله وحده لا شريك له. فالعبادة متعلقة بألوهيته، والاستعانة متعلقة بربوبيته، والله رب العالمين لا إله إلا هو، ولا رب لنا غيره،

(١) مدارج السالكين (٢/ ١٢١).

(٢) مدارج السالكين (١/ ٥٠٧).

لا ملك ولا نبي ولا غيره، بل أكبر الكبائر الإِشراك بالله وأن تجعل له ندا وهو خلقك، والشرك أن تجعل لغيره شركا، أي: نصيبا في عبادتك وتوكلك واستعانتك، كما قال من قال: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣]. وأصناف العبادات: الصلاة بأجزائها مجتمعة، وكذلك أجزاؤها التي هي عبادة بنفسها من السجود والركوع والتسبيح والدعاء والقراءة والقيام لا يصلح إلا لله وحده. ولا يجوز أن يتنفل عن طريق العبادة إلا لله وحده، لا الشمس ولا القمر ولا الملك ولا لنبى ولا صالح ولا قبر نبى ولا صالح، وهذا في جميع ملل الأنبياء وقد ذكر في شريعتنا حتى نبى أن يتنفل على وجه التحية والإكرام للمخلوقات، ولهذا نبى النبي ﷺ معاذاً أن يسجد له، وقال ﷺ: «لَوْ كُنْتُ أَمْرًا شَيْئًا أَنْ يَسْجُدَ لَشَيْءٍ دُونَ اللَّهِ، لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِرَوْحِهَا». أخرجه ابن ماجه (١٨٥٢)، وأحمد (٢٤٤٧١). من عظم حقه عليها. وكذلك الزكاة العامة من الصدقات كلها والخاصة لا يتصدق إلا لله، كما قال تعالى: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى إِلَّا أُتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ [الليل: ١٩-٢٠]. فلا يجوز فعل ذلك عن طريق الدين لا لملك ولا لشمس ولا لقمر ولا لنبى ولا لصالح، كما يفعل بعض السؤال والمعظمين كرامة لفلان وفلان، يقسمون بأشياء إما من الأنبياء وإما من الصحابة وإما من الصالحين. وكذلك الحج لا يحج إلا إلى بيت الله، فلا يطاف إلا به، ولا يحلق الرأس إلا به، ولا يوقف إلا بفنائها، ولا يفعل ذلك بنبي ولا صالح ولا بقبر

نبي ولا صالح، ولا بوثن. وكذلك الصيام لا يصام إلا عبادة لله، فلا يصام لأجل الكواكب والشمس والقمر، ولا لقبور الأنبياء والصالحين ونحو ذلك. وهذا كله تفصيل الشهادتين: اللتين هما أصل الدين «شهادة أن لا إله إلا الله وشهادة أن محمداً عبده ورسوله». والإله: من يستحق أن يأهله العباد ويدخل فيه حبه وخوفه، فما كان من توابع الألوهية فهو حق محض لله، وما كان من أمور الرسالة فهو حق الرسول^(١). ونصوص القرآن والسنة مليئة بتقرير هذا الأمر: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢]. فالعبادة والاستعانة لله وحده لا شريك له، كما قال: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ [النساء: ٣٦]، ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾ [البينة: ٥]. وقد جمع منهما في مواضع كقوله: ﴿فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ [هود: ١٢٣]. وقوله: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ﴾ [الفرقان: ٥٨]. والدعاء لله وحده سواء كان دعاء عبادة أو دعاء المسألة والاستعانة، كما قال تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ ١٨ ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا﴾ ١٩ ﴿قُلْ إِنَّمَا أَدْعُوا رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا﴾ ٢٠ [الجن: ١٨-٢٠]. وتوحيد الله وإخلاص الدين له في عبادته واستعانته في القرآن كثير جداً، بل هو قلب الإيمان، وأول الإسلام وآخره. كما قال النبي ﷺ «أُمِرْتُ

(١) مجموع الفتاوى (١/٦٦) بتصرف.

أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ». أخرجه البخاري (٢٥)، ومسلم (٢٢). وقال ﷺ: «مَنْ كَانَ آخِرُ كَلَامِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ». أخرجه أبو داود (٣١١٦)، وأحمد (٢٢٠٣٤). وقوله المصنف رحمه الله: (وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ﴾ [التوبة: ٥٩]، فقال في الإيتاء: ﴿مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: ٥٩]. وقال في التوكل: ﴿وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]. ولم يقل: ورسوله؛ لأن الإيتاء هو الإعطاء الشرعي، وذلك يتضمن الإباحة والإحلال الذي بلغه الرسول، فإن الحلال ما حلله، والحرام ما حرمه، والدين ما شرعه، ...). قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩]. وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدِكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٢]. إلى قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤]. والمعنى: أي: حسبك وحسب من اتبعك من المؤمنين، كما قاله جمهور أهل العلم. ومن قال إن الله ومن اتبعك حسبك فقد غلط، ولم يجعل الله وحده حسبه بل جعله وبعض المخلوقين حسبه، وهذا مخالف لسائر آيات القرآن. وقال تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾ [الزمر: ٣٦]. فهو وحده كاف عبده. وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ [الطلاق: ٣].

فلهذا قال تعالى: ﴿وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ﴾ ولم يقل ورسوله، ثم قال: ﴿إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ﴾ ولم يقل ورسوله بل جعل الرغبة إلى الله وحده، كما قال: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ ۖ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَب ۝٨﴾ [الشرح: ٧-٨]. فالرغبة تتضمن التوكل وقد أمر أن لا نتوكل إلا عليه، كقوله: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا﴾ [المائدة: ٢٣]. وقوله: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [النحل: ٩٩]. فالتوكل على الله وحده، والرغبة إليه وحده، والرغبة منه وحده. ليس لمخلوق لا الملائكة ولا الأنبياء في هذا حق كما ليس لهم حق في العبادة ولا يجوز أن نعبد إلا الله وحده ولا نخشى ولا نتقى إلا الله وحده، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال: ٢]، فإذا قال القائل لا يجوز التوكل إلا على الله وحده، ولا العبادة إلا لله وحده ولا يتقى ولا يخشى إلا الله وحده، لا الملائك ولا الأنبياء ولا غيرهم كان هذا تحقيقاً للتوحيد. [محمد بن خليفة (٢/٤٠٧)].

وقال في الخوف والخشية والتقوى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [النور: ٥٢]، فأثبت الطاعة لله وللرسول، وأثبت الخشية والتقوى لله وحده، كما قال نوح عليه السلام: ﴿إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ ٢٠٠ ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا﴾ ٢١٠ [نوح: ٢-٣]، فجعل العبادة والتقوى لله وحده، وجعل الطاعة للرسول، فإنه من يطع الرسول فقد أطاع الله. وقال تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَأَخْشَوْا وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [المائدة: ٤٤]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧٥]، وقال الخليل عليه السلام: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٨١]، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢]. وفي الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: لما نزلت هذه الآية شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقالوا: أيما لم يظلم نفسه؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إِنَّمَا هُوَ الشَّرْكُ،

أَلَمْ تَسْمَعُوا إِلَى قَوْلِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]. أخرجه البخاري (٣٣٦٠)، ومسلم (١٢٤). وقال تعالى: ﴿وَإِنِّي فَأَرْهَبُونَ﴾ [البقرة: ٤٠]، ﴿وَإِنِّي فَاتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٤١]. ومن هذا الباب أن النبي ﷺ كان يقول في خطبته: مَنْ يُطِيعَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ رَشَدَ وَمَنْ يَعَصِيهِمَا فَإِنَّهُ لَا يَضُرُّ إِلَّا نَفْسَهُ وَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا. أخرجه أبو داود (١٠٩٧). وقال ﷺ: وَلَا تَقُولُوا مَا شَاءَ اللَّهُ وَشَاءَ مُحَمَّدٌ وَلَكِنْ قُولُوا مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ شَاءَ مُحَمَّدٌ. أخرجه أحمد (٢٣٣٣٩)، والنسائي في الكبرى (١٠٧٥٤)، وابن ماجه (٢١١٨). ففي الطاعة قرن اسم الرسول باسمه بحرف الواو، وفي المشيئة أمر أن يجعل ذلك بحرف «ثم»، وذلك لأن طاعة الرسول طاعة لله، فمن يطع الرسول فقد أطاع الله، وطاعة الله طاعة للرسول. بخلاف المشيئة، فليست مشيئة أحد من العباد مشيئة لله، ولا مشيئة الله مستلزمة لمشيئة العباد، بل ما شاء الله كان وإن لم يشأ الناس، وما شاء الناس لم يكن إلا أن يشاء الله.



من العبادات التي ذكرها الشيخ، وذكر أدلة لها: الخوف، والخشية، والتقوى. والظلم ثلاثة أنواع: ظلم العبد لنفسه بالشرك، وظلم العبد لنفسه بالمعاصي، وظلم العبد لغيره من المخلوقين، بالاعتداء على أموالهم، وأعراضهم، ودمائهم، وسائر حقوقهم. فمن

سَلِمَ مِنَ الظُّلْمِ كُلِّهِ، فَازَ بِالْأَمْنِ التَّامِ، وَالْهَدَى التَّامِ، وَمَنْ سَلِمَ مِنَ الشَّرِكِ الْأَكْبَرِ، وَلَكِنَّهُ خَلَطَ إِيمَانَهُ وَلَبَسَهُ بِشَيْءٍ مِنْ ظُلْمِ النَّفْسِ، أَوْ ظُلْمِ الْعِبَادِ، نَقَصَ مِنْ أَمْنِهِ، وَهَدَايَتِهِ بِقَدَرِ مَا مَعَهُ مِنْ ذَلِكَ الظُّلْمِ. وَمَنْ لَبَسَ إِيمَانَهُ بِشَيْءٍ مِنَ الشَّرِكِ الْأَكْبَرِ، فَلَا أَمْنَ لَهُ، وَلَا هَدَى، وَمَالَهُ إِلَى النَّارِ، وَبُسَّ الْقَرَارِ. فَكُلُّ مَنْ أَتَى بِالتَّوْحِيدِ، وَسَلِمَ مِنَ الشَّرِكِ الْأَكْبَرِ، حَصَلَ لَهُ أَمْنٌ، فَأَصَلَ التَّوْحِيدَ، يَعَصِمُ صَاحِبُهُ مِنَ الْخُلُودِ فِي النَّارِ. وَكَمَالُ التَّوْحِيدِ، يَعَصِمُ صَاحِبُهُ مِنْ دُخُولِ النَّارِ، فَإِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَى النَّارِ، مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَتَغَيَّرُ بِذَلِكَ وَجْهَ اللَّهِ، فَمَنْ قَالَهَا خَالِصًا مِنْ قَلْبِهِ، وَصَدَقًا مِنْ قَلْبِهِ، لَمْ يَدْخُلِ النَّارَ؛ لِأَنَّهُ حَقَّقَ التَّوْحِيدَ، وَابْتَعَدَ عَنْ كُلِّ مَا يَنْقُضُهُ أَوْ يُنْقِصُهُ. فَمَنْ أَكَلَ الرِّبَا، أَوْ مَالَ الْيَتِيمِ، لَمْ يَحَقِّقْ التَّوْحِيدَ، بَلْ هُوَ مَتَوَعِدٌ بِالنَّارِ، وَهُوَ تَحْتَ مَشِيئَةِ اللَّهِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ، وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]. وَقَوْلُهُ: (وَمِنْ هَذَا الْبَابِ ...)، يَبَيِّنُ الشَّيْخُ هُنَا الْفَرْقَ بَيْنَ مَا يَخْتَصُّ الرَّبَّ بِهِ، وَمَا هُوَ مُشْتَرَكٌ، فَهُوَ مِنْ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى، وَحَقِّ الرَّسُولِ ﷺ، وَهَذَا يَتَبَيَّنُ فِي الطَّاعَةِ، فَطَاعَةُ اللَّهِ تَعَالَى وَطَاعَةُ رَسُولِهِ ﷺ، مُتَلَاذِمَتَانِ، فَطَاعَةُ اللَّهِ طَاعَةُ لِلرَّسُولِ، وَطَاعَةُ الرَّسُولِ طَاعَةُ لِلَّهِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، وَلِهَذَا فَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ يَأْمُرُونَ بِطَاعَتِهِمْ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى عَنْ نُوحٍ وَهُودٍ وَغَيْرِهِمَا: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ [آل عمران: ٢٠١]

[٥٠]، وليس أحد من الخلق يطاع طاعة مطلقة إلا الرسول، أما غيره ممن يؤمر بطاعتهم، فطاعتهم مقيدة، كما قال الرسول ﷺ: «إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ». أخرجه البخاري (٧١٤٥)، ومسلم (١٨٤٠). وعلى ذلك يجوز أن تعطف طاعة الرسول على طاعة الله بحرف الواو، فتقول: أطيعوا الله ورسوله، أو أطيعوا الله والرسول، كما قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الأنفال: ١]، وقال: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩]. أما المشيئة، فلا يجوز عطف مشيئة أحد على مشيئة الله تعالى بحرف الواو، فلا تقل: ما شاء الله وشئت، ولا ما شاء الله وشاء فلان، بل إما أن تقول: ما شاء الله وحده، أو تقول: ما شاء الله، ثم شاء فلان، كما في حديث: «لَا تَقُولُوا: مَا شَاءَ اللَّهُ وَشَاءَ مُحَمَّدٌ، وَلَكِنْ، قُولُوا: مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ شَاءَ مُحَمَّدٌ». أخرجه أحمد (٢٠٦٩٤). فعطف مشيئة المخلوق على مشيئة الله تعالى بحرف الواو من الشرك الأصغر في الألفاظ. ويعلل الشيخ النهي عن عطف مشيئة العبد على مشيئة الله بحرف الواو بأنه (ليست مشيئة أحد من العباد مشيئة لله، ولا مشيئة الله مستلزمة لمشيئة العباد). فلا تلازم بين مشيئة العبد ومشيئة الله، فقد يشاء الله تعالى ما لا يشاء العبد، وقد يشاء العبد ما لا يشاء الله، ولكن لا تكون مشيئة العبد إلا أن يشاء الله، فمشيئة الله تتعلق بمشيئة العبد، وبما شاءه العبد، فالله تعالى شاء مشيئة العبد،

و شاء حصول ما شاء العبد، فتكون مشيئة العبد وما شاءه العبد، كلٌّ منهما قد شاء الله. وأحياناً: تكون مشيئة العبد - وذلك بمشيئة الله - ولكن لا يكون ما شاء العبد؛ لأن الله تعالى لم يشأه. وأحياناً: يكون الأمر بما لم يشأه العبد، فمشيئة الله تعالى قد تتعلق بمشيئة العبد وبما شاءه العبد وحصل منه، وأحياناً تتعلق بأحدهما دون الآخر. فلا تلازم بين مشيئة الله تعالى ومشيئة العبد، فما شاء الله كان وإن لم يشاء الناس، وما شاء الناس لم يكن إلا أن يشاء الله. وإذا كان الأمر كذلك، لم يصح عطف مشيئة العبد على مشيئة الله تعالى بحرف الواو المقتضية للتسوية، بل بـ«ثم» المقتضية للترتيب والتراخي؛ لأن مشيئة العبد متراخية عن مشيئة الله، ومرتبة على مشيئة الله تعالى. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦٤٩)].



الأصل الثاني: حق الرسول ﷺ، فعلينا أن نؤمن به ونطيعه ونتبعه ونرضيه ونحبه ونسلم لحكمه، وأمثال ذلك، قال تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ٦٢]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ عَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِّنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ وَاللَّهُ﴾ [التوبة: ٢٤]. وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١]، وأمثال ذلك.



الأصل الثاني: هو الإقرار بالرسالة، وهو مضمون شهادة «أن محمداً رسول الله»، وهو الأصل الثاني الذي يتميز به أهل الإسلام من أهل الكفر، والأصل الأول هو توحيد الألوهية الذي هو مضمون شهادة «أن لا إله إلا الله». وهذا الأصل الثاني الذي هو مضمون شهادة «أن محمداً رسول الله»، يتبين بمعرفة ما تقتضيه هذه الشهادة، فهي متضمنة الإقرار برسالته إلى الناس كافة، بل إلى الثقلين: الجن والإنس، وأنه خاتم النبيين، وأنه لا يسع أحداً الخروج عما جاء به، كما تتضمن وتقتضي: محبته، وإرضاءه، والتحاكم إليه، وطاعته طاعة مطلقة، واتباع ما جاء به. وهذا عنوان محبة الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١]، وطاعته تكون باتباع أمره، واجتناب نهيه، كما قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، وكما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [النساء: ١٣-١٤]. ومن مقتضيات هذه الشهادة تحكيمه ﷺ في كل صغير

وكبير من أمور الدين، والرضا والتسليم لحكمه، على حد قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥] ولعل هذه الآية أعظم وأبلغ آية في بيان حق الرسول ﷺ، فإن الله تعالى نفى الإيمان عمَّن لم يحكم الرسول بأبلغ عبارة، فقال: ﴿فَلَا﴾ وأكد هذا النفي بالقسم بأعظم مقسم به، فقال: ﴿وَرَبِّكَ﴾، وفي تخصيص هذا الوصف، وهو ربوبيته للرسول، تنبيه على أن هذا الشريف، وهذا التفضيل، والتنويه هو من آثار ربوبيته تعالى لنبيه ﷺ. وكرر أداة النفي «لا» في قوله: ﴿فَلَا﴾ وقوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾، ثم لم يقتصر الأمر على مجرد التحكيم، بل شرط مع ذلك عدم وجود الحرج في النفوس، كما شرط التسليم المطلق. فمَنْ لم يحقق هذه الصفات، فهو ناقص الإيمان، أو عديم الإيمان، ومن الآيات الدالة على وجوب تقديم محبة الرسول ﷺ على سائر الخلق آية المحبوبات الثمانية في سورة براءة، وهي: قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ﴾ [التوبة: ٢٤] الآية. ومن مقتضيات شهادة «أن محمداً رسول الله»، التقيد بشرعه، وعدم الإحداث فيه؛ لأن كل محدثة في الدين بدعة، وكل بدعة ضلالة، وقد قال ﷺ: من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد، فكل عبادة، وكل عقيدة، وكل دين يتدين به شخص، لم يرد في الشرع، فهو بدعة مردودة على صاحبها، وهي مخالفة

لحقيقة شهادة «أن محمداً رسول الله». وأعظم الناس ضللاً في هذا الأصل من اعتقد أن أحداً يسعه الخروج عن شريعة محمد ﷺ. فالمخالفون لهذا الأصل الثاني شهادة «أن محمداً رسول الله»، إما أن يكونوا مكذبين، أو مبتدعين. كما أن المخالفين للأصل الأول التوحيد، إما أن يكونوا مشركين، أو مستنكفين عن عبادته سبحانه وتعالى. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦٥٦)].

على المسلم أن يفرق بين ما هو حق لله وحده وبين ما هو حق لرسله. فالله أمرنا أن نؤمن بالأنبياء وما جاؤا به وفرض علينا طاعة الرسول الذي بعث إلينا ومحبه وتعزيره وتوقيره والتسليم لحكمه. وأمرنا أيضاً أن لا نعبد إلا الله وحده لا نشرك به شيئاً ولا نتخذ الملائكة والنبيين أرباباً. وفرق بين حقه الذي يختص به الذي لا يشركه فيه لا ملك ولا نبي. وبين الحق الذي أوجبه علينا لملائكته وأنبيائه عموماً ولمحمد ﷺ خاتم الرسل وخير مرسل الذي جاءه بالوحي خصوصاً، فإن الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس، فاصطفى من الملائكة جبريل لرسالاته واصطفى من البشر محمداً ﷺ، وأخبر أن هذا القرآن الذي نزل به هذا الرسول، إلى هذا الرسول مبلغاً له عن الله، قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلْجَبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٩٧]، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ١٩٢ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾ ١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾ [الشعراء: ١٩٢ -

١٩٥]. فالله أوجب علينا الإيمان بمحمد ﷺ خصوصاً وبالمملك الذي جاءه بالقرآن. وأمرنا بالإيمان بالأنبياء كلهم وبجميع ما أوتوا، كما قال تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٦]. وقال تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾ [البقرة: ١٧٧]. وقال تعالى: ﴿ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥]. وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أُنْزِلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٣٦]. فالأنبياء وسائط بين الله عز وجل وبين عباده في تبليغ أمره ونهيه ووعدته ووعيدته، وما أخبر به عن نفسه وملائكته وغير ذلك مما كان وسيكون. وسائر الأنبياء علينا أن نؤمن بهم، مجملًا وذلك بأن كل ما أخبروا به عن الله فهو حق وأن طاعتهم فرض على من أرسلوا إليهم. أما محمد ﷺ فهو الذي أرسل إلينا وإلى جميع الخلق وقد ختم الله به الأنبياء وآتاه من الفضائل ما فضله به على غيره وجعله سيد ولد آدم، وخصائصه وفضائله كثيرة

وعظيمة لا يسعها هذا الموضع. وقد أوجب الله علينا أن نطيعه في كل ما أوجبه وأمر به، وأن نصدقه في كل ما أخبر به، كما سبق ذكر ذلك في الباب الأول من هذه الرسالة. وهو سبحانه مع هذا كله نهانا عن الشرك بهم والغلو فيهم، وميز بين حقه تعالى وحقهم. فقال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [آل عمران: ٧٩-٨٠]. فهذا بيان أن اتخاذ الملائكة والنبيين أربابا كفر مع وجوب الإيمان بهم ما لم يحصل بعبادة الأوثان، فإن الأوثان تستحق الإهانة وأن تكسر كما كسر إبراهيم الأصنام، وكما حرق موسى العجل ونسفه، وكما كان نبينا ﷺ يكسر الأصنام ويهدم صورتها، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَرِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]. فإهانتها من تمام التوحيد والإيمان. والملائكة والأنبياء بل الصالحون يستحقون المحبة والموالاتة والتكريم والثناء. مع أنه يحرم الغلو فيهم والشرك بهم، فلهذا صار بعض الناس يزيد في التعظيم على ما يستحقونه فيصير شركا، وبعضهم يقصر عما يجب لهم من الحق فيصير فيه نوع من الكفر. والصراط المستقيم صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وهو القيام بما أمر الله به

ورسله في هذا وهذا. فالرسل كلهم نوح وهود وصالح وشعيب وغيرهم يبينون أن العبادة والتقوى حق لله وحده، وحق الرسل طاعتهم. قال سائر الرسل: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ [آل عمران: ٥٠]. فقد أمر الله تعالى في غير موضع بأن يخشى ويخاف ولا يخشى ويخاف غيره. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُوتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ﴾ [التوبة: ٥٩]، ففي الإيتاء قال: ﴿مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾، كما قال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧] لأن الحلال ما حله الله ورسوله، والحرام ما حرمه الله ورسوله، وليس للرسول واسطة في إجابة الدعاء، وكشف البلاء والهداية والإغناء ونحو ذلك. فالله تعالى هو المتفرد بذلك فهو سبحانه الذي يسمع ويرى ويعلم السر والنجوى وهو القادر على إنزال النعم وإزالة الضر من غير احتياج منه إلى أن يعرفه أحد أحوال عباده أو يعينه على قضاء حوائجهم. والأسباب التي بها يحصل ذلك هو خلقها ويسرها، فهو مسبب الأسباب التي يحصل بها ذلك ولهذا فرض سبحانه على المصلى أن يقول في صلاته: ﴿يَاكَ نَعْبُدُ وَيَاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]. فالله سبحانه أجل وأعظم وأغني وأعلى من أن يفتقر إلى شيء، بل هو الأحد الصمد وكل ما سواه مفتقر إليه، وهو مستغن عن كل ما سواه. [محمد بن خليفة (٢/ ٤١١)].

فصل

إذا ثبت هذا، فمن المعلوم أنه يجب الإيمان بخلق الله وأمره بقضائه وشرعه. وأهل الضلال الخائضون في القدر انقسموا إلى ثلاث فرق: مجوسية، ومُشْرِكِيَّة، وإبليسية. فالمجوسية، الذين كذبوا بقدر الله، وإن آمنوا بأمره ونهيه، فغلاتهم أنكروا العلم والكتاب، ومقتصدتهم أنكروا عموم مشيئة الله وخلقته وقدرته، وهؤلاء هم المعتزلة ومن وافقهم. والفرقة الثانية: المشركية، الذين أقرروا بالقضاء والقدر، وأنكروا الأمر والنهي، قال الله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، فمن احتج على تعطيل الأمر والنهي بالقدر، فهو من هؤلاء، وهذا قد كثر فيمن يدعي الحقيقة من المتصوفة. والفرقة الثالثة: الإبليسية، وهم: الذين أقرروا بالأمرين، لكن جعلوا هذا تناقضاً من الرب سبحانه وتعالى، وطعنوا في حكمته وعدله، كما يُذكر مثل ذلك عن إبليس مُقَدِّمِهِم، كما نقله أهل المقالات، ونقل عن أهل الكتاب. والمقصود: أن هذا ممَّا يقوله أهل الضلال.

يشير الشيخ هنا بقوله: (إذا ثبت هذا) إلى ما سبق من تقرير الإيمان بالشرع والقدر، وتقرير التوحيد والرسالة، فإذا ثبت هذا، فإنه يجب الإيمان بخلق الله وأمره، أي: بقضائه، وشرعه، ثم يبين الشيخ أن الخائضين في القدر والشرع من أهل الضلال انقسموا إلى ثلاث فرق: مجوسية، ومشركية، وإيليسية. فالمجوسية، هم: الذين كذبوا بالقدر، وآمنوا بالشرع، وهؤلاء، هم: القدرية، والقدرية يراد بهم في أغلب الأحيان: القدرية النفاة، في مقابل القدرية الجبرية الغلاة. وهؤلاء القدرية النفاة فرقان: غلاة، ومقتصدون. وهذا الانقسام يرجع إلى مراتب القدر الأربع. فالغلاة وهم مُتَقَدِّمُو القدرية ينفون علم الله السابق وكتابته، فيقولون: إن الله تعالى لا يعلم الأشياء إلا بعد وجودها، وعليه فلا كتابة أيضاً، بل الأمر عندهم أنْفُ، يعني: مستأنف لم يسبقه علم ولا كتابة. وأما المقتصدون، فهم عموم المعتزلة، ومن وافقهم، فينفون عموم مشيئة الله تعالى، وخلقها، يعني: يخرجون أفعال العباد عن مشيئة الله تعالى، وخلقها وقدرته، فيقولون: إن العباد هم الخالقون لأفعالهم، فهم يشبّون العلم السابق، والكتاب الأول، فيشبّون المرتبتين الأوليين من مراتب القدر الأربعة، وهي: علم الله السابق بكل شيء. وكتابة كل شيء مقدر وكائن حتى تقوم الساعة. وعموم مشيئة الله، وهو ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. وعموم خلق الله تعالى للأشياء، فإنه تعالى خالق كل شيء، بما في

ذلك أفعال العباد. فالمقتصدون من القدرية أقروا بالمرتبتين الأوليين، وأنكروا المرتبتين الأخيرتين. أما الغلاة، فإنهم أنكروا كلَّ المراتب، فانفردوا بإنكار مرتبة العلم والكتابة، وشاركوا سائر القدرية في إنكار مرتبة عموم المشيئة وعموم الخلق. وقد كفر الأئمة غلاة القدرية، كما قال الشافعي: ناظروا القدرية بالعلم، فإن أقروا به خصموا، وإن أنكروه كفروا. وطائفة القدرية تعرف عند أهل العلم بالمجوسية، أو مجوس هذه الأمة، وقد ورد في ذمهم آثار مرفوعة، وموقوفة كما روي في الحديث: «الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ، إِنْ مَرَضُوا فَلَا تَعُوذُوهُمْ، وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوهُمْ». أخرجه أبو داود (٤٦٩١).

ووجه تسميتهم بالمجوس، أن المجوس يقولون بخالقين: النور والظلمة، وهؤلاء يقولون بخالقين، حيث جعلوا العباد خالقين لأفعالهم، فأشبهوا المجوس في القول بتعدد الخالق. والفرقة الثانية: المشركية، وهم: الذين أقروا بالقدر، وأنكروا الشرع، وهؤلاء، هم: الجبرية، وقد ذكر الله تعالى سلفهم بقوله: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، فمن احتج بالقدر على الأمر الشرعي، وعارض الأمر بالقدر، فهو من هؤلاء الجبرية المشبهين بالمشركون.

وهذا المذهب وقع فيه كثير من المتصوفة الذين يدعون الحقيقة، فيقفون عند شهود الحقيقة الكونية، ويفنون في توحيد الربوبية، ويعرضون عن الأمر والنهي. الطائفة الثالثة:

الإبليسية، وهم: الذين أقروا بالأمرين، أي: بالشرع والقدر، ولكنهم طعنوا في حكمة الرب وعدله، وجعلوا ذلك تناقضاً من الرب سبحانه وتعالى، وسموا بذلك؛ لأنهم سلكوا في ذلك مسلك مُقَدِّمِهِمْ إبليس الذي عارض بين الأمر والقدر، فقال كما حكى الله تعالى عنه: ﴿فِيمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الأعراف: ١٦]، وقال: ﴿رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: ٣٩]. فهو يؤمن ويعرف بأنه مأمور بالسجود، ويعلم أن ما حصل منه كان بقدر الله، فاعترض وطعن في حكمة الله تعالى. وهذا سبيل بعض الملاحدة الذين يعارضون بين الشرع والقدر. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦٦٠)].

حكى المؤلف أقوال الخائضين في القدر، وقد أوردها مبسوطه في مواضع كثيرة من مؤلفاته^(١). فقرر في موضع أصل ضلال القدريّة والجبريّة، حيث قال: «وأصل ضلالهم ظنهم أن القدر يناقض الشرع، فصاروا حزبين، حزباً يعظمون الشرع والأمر والنهي والوعد والوعيد، ويكذبون بالقدر وينفونه، أو ينفون بعضه. وحزباً يغلب القدر فينفي

(١) انظر: منهاج السنة (٣/ ٥٥، ٧٧). والحجج العقلية، مجموع الفتاوى (٢/ ٣٠٢، ٣٢٤).

ومجموع الفتاوى (٨/ ١٠٧، ٢٢٨، ٣٤٠، ٤٢٩، ٤٥٠، ٤٥٧، ٤٦٠، ٥٢١). ومسألة في الفقر

والتصوف، مجموع الفتاوى (١١/ ٢٩).

الشرع في الباطن، أو ينفي حقيقته، ويقول: لا فرق بين ما أمر الله به، وما نهى عنه في نفس الأمر، الجميع سواء، وكذلك أولياؤه وأعداؤه؛ فهؤلاء نفوا حكمته وعدله، يعني الجبرية، وأولئك نفوا قدرته ومشيتته، يعني القدرية النفاة^(١). فعقول الفريقين لم تستوعب الإيمان بالقدر والشرع جميعاً، فظنوا أنه لا يمكن الإيمان بالقدر والشرع معاً، وتوهموا أن القدر يعارض الشرع، فأقرت القدرية بالشرع وأنكرت القدر، وأما الجبرية فأقرت بالقدر وعطلت الشرع. وأشار المؤلف إلى مقالة الجبرية المشركية، والذين قال الله تعالى فيهم: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨]. وتحدث في موطن آخر عن فساد مذهبهم من خلال الآية السابقة، فقال: «لما قال المشركون: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾، قال الله تعالى: ﴿هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ ١٤٨ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِيغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ ١٤٩﴾ [الأنعام: ١٤٨-١٤٩]، فإن هؤلاء المشركين يعلمون بفطرتهم وعقولهم أن هذه الحجة داحضة باطلة. فإن أحدهم لو ظلم الآخر في ماله، أو فجر بامرأته، فنهاه الناس

(١) الفرقان بين الحق والباطل، مجموع الفتاوى (١٣ / ٢١١). وانظر: قاعدة شريفة في الرضا

الشرعي، جامع المسائل (٣ / ٢١٣).

عن ذلك، فقال: لو شاء الله لم أفعل هذا، لم يقبلوا منه هذه الحجة، ولا هو يقبلها من غيره، وإنما يحتج بها المحتج دفعاً للوم بلا وجه، فقال الله لهم: هل عندكم من علم فتخرجوه لنا بأن هذا الشرك والتحريم من أمر الله، وأنه ينبغي فعله. فعمدتم في نفس الأمر ظنكم وخرصكم، ليس عمدتم في نفس الأمر كون الله شاء ذلك وقدره، فإن مجرد المشيئة والقدر لا يكون عمدة لأحد في الفعل، ولا حجة لأحد على أحد، إذ الناس كلهم مشتركون في القدر، فلو كان هذا حجة وعمدة، لم يحصل فرق بين العادل والظالم، والبر والفاجر، ولم يكن فرق بين ما يصلح الناس من الأعمال وما يفسدهم. وهؤلاء المشركون المحتجون بالقدر على ترك ما أرسل الله به رسله من توحيده والإيمان به، لو احتج به بعضهم على بعض في إسقاط حقوقه، ومخالفه أمره لم يقبله منه، بل كان هؤلاء المشركون يذم بعضهم بعضاً، على فعل ما يرونه شركاً لحقهم أو ظلماً^(١). [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٦٧)].

هذا هو الأصل الثاني وهو حق الرسول ﷺ، وتكلم المؤلف رحمه الله بكلام مجمل هاهنا، وذكر من حقه عليه الصلاة والسلام ستة أمور، وأورد جملة من الأدلة التي

(١) منهاج السنة النبوية (٣/ ٥٧).

تدل على ذلك. ولا شك أن للرسول ﷺ على أمته حقاً عظيماً، كيف لا وهذا النبي ﷺ هو الذي أنقذ الله سبحانه وتعالى به هذه الأمة من الضلالة إلى الهداية، وأخرج الله سبحانه هذه الأمة من الظلمات إلى النور، بسبب بعثة هذا النبي الكريم ﷺ. فمنة الله على هذه الأمة به ﷺ منة وأي منه، وفضله سبحانه عليها به فضل عظيم، ولأجل هذا كان حق رسول الله ﷺ على هذه الأمة أعظم الحقوق على الإطلاق بعد حق الله سبحانه وتعالى، ولأجل هذا فعلى كل مسلم أن يعتني بهذا الموضوع علماً وعملاً واعتقاداً. حقوق النبي ﷺ يمكن أن نرجعها إلى أربعة حقوق كبار يتفرع عنها حقوق مفصلة: أول حق للنبي ﷺ على جميع الناس منذ أن بعث ﷺ قبل أكثر من ألف وأربعمائة عام، ويستمر هذا الحق حقاً ملزماً واجباً على جميع الثقليين إلى انتهاء هذه الحياة على هذه الأرض، هذا الحق: هو الإيمان به ﷺ، فالنبي ﷺ يجب الإيمان بأنه رسول نبي من عند الله عز وجل. ويتفرع عن هذا الإيمان بثلاثة أمور: أولاً: أن محمد بن عبد الله القرشي الهاشمي ﷺ رسول من عند الله حقاً أوحى الله إليه، وبعثه بهذه الرسالة العظيمة، قال سبحانه: ﴿مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩]. الأمر الثاني: اعتقاد أن هذا النبي محمد ﷺ صاحب رسالة عامة للثقليين: الجن والإنس، فكل أحد منذ أن بُعث ﷺ من الثقليين واجب عليه أن يؤمن بهذا النبي ﷺ

وأن يتبعه، وكل من لم يؤمن به ﷺ فإنه من الهالكين، فإنه من الكافرين، فإنه من الخاسرين، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا﴾ [الفتح: ١٣]، قال ﷺ: «بُعِثْتُ إِلَى كُلِّ أَحْمَرَ وَأَسْوَدَ». أخرجه أحمد (٢٢٥٦). ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾ [النساء: ٧٩]، و«الناس» كلمة عامة، والله عز وجل أرسله كافة للناس بشيراً ونذيراً، والأدلة على ذلك كثيرة. الأمر الثالث: الإيمان بأنه ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين، ﴿وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، فلا نبي بعده ﷺ. هذه ثلاثة أمور تلخص هذا الحق الأول وهو الإيمان بالنبي ﷺ. الأمر الثاني: محبته ﷺ وتعظيمه، فإن هذا النبي الكريم ﷺ واجب على جميع الثقلين محبته محبة قلبية عظيمة تفوق جميع المحاب إلا محبة الله سبحانه وتعالى، وكيف لا يكون ذلك والله عز وجل يحبه، وكيف لا يكون ذلك كذلك والله قد أمر بمحبته، وكيف لا يكون ذلك كذلك وفضل هذا النبي ﷺ على هذه الأمة فضل عظيم، فلا يمكن أن يصل إليها خير إلا من طريقه ﷺ، ولا يمكن أن يوصل إلى الله سبحانه إلا من طريقه ﷺ. وكيف لا يحب ﷺ وقد اجتمع فيه الكمال البشري، ولا شك أن النفوس مجبولة على حب الكمال. إذاً محبة النبي ﷺ أمر لا شك فيه أنه من أوجب الواجبات، قال ﷺ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ

إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ». أخرجه البخاري (١٤). وثبتت محبة النبي ﷺ في القلب لا بد أن يظهر لها آثار في العمل والجوارح، وهذه الآثار يمكن أن نلخصها في أربعة أمور: أولاً: المسارعة إلى طاعة النبي ﷺ، فكاذب من يقول: إنه يحب النبي ﷺ المحبة الواجبة عليه وهو كسلان مهين، لا تنبعث جوارحه إلى طاعة هذا النبي ﷺ.

لو كان حبك صادقاً لأطعته
 إن المحب لمن يحب مطيع
 البرهان الثاني على محبته ﷺ: هو الاشتياق لرؤيته ﷺ، من كان صادقاً في حبه فإنه يتمنى ويشتاق أن يرى هذا النبي ﷺ وهو الحبيب إلى قلبه، حتى إن النبي ﷺ قال: «إِنَّ مِنْ أَشَدِّ أُمْتِي حُبًّا لِي قَوْمًا يَأْتُونَ مِنْ بَعْدِي يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعْطَى مَالَهُ وَأَهْلُهُ وَيَرَانِي». أخرجه أحمد (٢١٣٨٥). فهذا من أمارات محبة النبي ﷺ، وهذا لا يقوم به إلا المحبون الصادقون. الأمر الثالث من البرهان على محبة النبي ﷺ: محبة قرابته وصحابته (رضي الله عنهم)، فإن آل بيت النبي ﷺ لهم حق، ومن ذلك محبتهم، فيذكر الإنسان فيهم وصية رسول الله ﷺ حينما قال: «أَذْكُرْكُمْ اللَّهُ فِي أَهْلِ بَيْتِي». أخرجه مسلم (٢٤٠٨). يكفي أن هؤلاء ينتسبون إلى رسول الله ﷺ، وأنعم وأكرم بها من نسبة، فكيف لا يحب من كان قريباً من هذا الحبيب ﷺ، وقل مثل ذلك في أصحابه، هؤلاء

الذين نصرّوه وعزّروه واتبعوه، هؤلاء من أحب الناس إلى رسول الله ﷺ، ومن أحب أحداً فلا شك أنه سيحب من يحبه محبوبه. الأمر الرابع: كثرة الصلاة والسلام على رسول الله ﷺ ومعرفة سيرته. من أحب شيئاً أكثر من ذكره، فالذي يقول: إنه يحب رسول الله ﷺ فلا شك أن لسانه سينبعث بالصلاة والسلام عليه ﷺ، ولا شك أنه سيكون حريصاً على تتبع ومعرفة سيرته وهديه وسنته ﷺ. إذاً هذه براهين أربعة للمحبة الصادقة، ومن أراد أن يختبر محبته فليزنها بهذه الأمور. الأمر الثالث: تعزيره وتوقيره ﷺ. النبي ﷺ له حق عظيم، فواجب أن يُعامل ﷺ بما يستحقه من التمجيل والتعظيم والتوقير، وهذا ما علمنا إياه ربنا سبحانه وتعالى فقال: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾ [النور: ٦٣]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات: ٢]. ومثل ذلك من الأمر المهم الذي لا بد من رعايته. قال المؤلف رحمه الله في كتابه الرد على البكري: كيف لا تعظمه أمته وقد عظمه الجماد والبهائم. ويؤيد ذلك ما ثبت في صحيح البخاري من قصة عروة بن مسعود رضي الله عنه وهذا يدل على قيام أصحاب النبي ﷺ بهذا الحق وهو التعزير والتوقير لرسول الله ﷺ، فإنه قد قال كما ثبت عند البخاري، والحديث

طويل، الشاهد فيه قوله: إنه وفد على الملوك فما رأى أحداً يعظم أحداً تعظيم أصحاب محمد ﷺ. فالواجب أن يراعي الإنسان ذلك، وأن ينزله ما يستحقه ﷺ من التبجيل والتوقير والتعزير. ومن دلائل قيام الإنسان بهذا الحق ما يأتي: أولاً: أن يجرد التوحيد لله سبحانه وتعالى، إن كنت معظماً لرسول الله ﷺ حقاً فوحد الله عز وجل، فإن ذلك هو الذي بعث من أجل بيانه رسول الله ﷺ، فمن كان معظماً حقاً لرسول الله ﷺ فليجرد التوحيد لله سبحانه وتعالى. الأمر الثاني: تجريد متابعتة ﷺ، فإن الأسوة والقدوة والاتباع ينبغي أن يكون لهذا المعظم ﷺ. الأمر الثالث: تعظيم سنته وتبجيلها وتعلمها، إذا سمعت عن سنة منسوبة إلى رسولا الله ﷺ صحت عنه فينبغي أن تهتم بها، وأن تحرص عليها، وأن تعظمها، وأن تعقد عليها بخناصرك، هذا حق رسول الله ﷺ إن كنت معظماً له. الأمر الرابع: الدفاع عنه ﷺ، إذا كنت معزراً موقراً لرسول الله ﷺ فواجب أن تنصره ﷺ وتدافع عنه، وأن يقع في قلبك يقين لا شك فيه من أنه ﷺ هو المفدى بالنفس والمال والأهل ومن في الأرض أجمعين ﷺ. ويدخل في ذلك أمر خامس وهو تبليغ شرعه وهديه وسنته ﷺ، فهذا من فروع تعظيمه ﷺ وتعظيم سنته. الأمر الرابع: طاعته واتباعه والتسليم له، وهذا هو الغاية والحكمة من إرسال هذا النبي ﷺ، قال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ

إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴿[النساء: ٦٤]، فمن كان مؤمناً بالنبي ﷺ يريد أن يكون قائماً بحقه فعليه أن يكون مطيعاً له ﷺ. واعلم أن كل خير في الدنيا والآخرة فإنه فرع عن اتباع النبي ﷺ، ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٢]، ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، قال ﷺ: «كُلُّ أُمَّتِي يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ أَبَى»، قالوا: ومن يأبى يا رسول الله؟ قال: «مَنْ أَطَاعَنِي دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ أَبَى». أخرجه البخاري (٧٢٨٠). ومن فروع هذا الحق: أولاً: اعتقاد أن هديه ﷺ غاية الكمال، وأن اتباع هذا الهدي غاية الرشد، والضد بالضد. الأمر الثاني: المبادرة إلى الاستجابة لأمر رسول الله ﷺ، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]. فالواجب أن العبد إذا سمع أمراً من أمر رسول الله ﷺ أو نهياً عنه أن يبادر دون تلكؤ، فإن هذا أمر حتم لا خيار فيه للإنسان، ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [النور: ٥١]. الأمر الثالث: التسليم التام واجتناب الاعتراض، وهذا مقام عظيم، إن كنت مؤمناً حقاً برسول الله ﷺ فإن هذا يلزمك أن تكون مسلماً له ﷺ، قابلاً منقاداً لكل ما نطق به ﷺ وهو الذي لا ينطق عن الهوى، ولكل ما فعل، ولكل ما أمر، ولكل ما نهى، وافق عقلك أو لم يوافق، وافق عرفك أم لم

يوافقه، فإن طاعة رسول الله ﷺ يجب أن تكون طاعة مطلقة، ويجب أن ترجع الأقوال إلى قوله، وأن تنقاد العقول إلى قوله، وأن تحكم السياسات والقوانين والأعراف بسنته ﷺ، لا أن يكون العكس، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]. هذه هي حقيقة الإيمان، هذه هي زبدة الإيقان، روى الإمام الشافعي رحمه الله حديثاً عن رسول الله ﷺ فقال له رجل: اتقول به يا إمام؟ فغضب رضي الله عنه ورحمه غضباً شديداً وقال: أرأيتني خرجت من كنيسة؟ أرأيت في وسطي زناراً؟ وهذا هو الذي يجب على كل مؤمن أن يكون لسان حاله ولسان مقاله ما قاله هذا الإمام الشافعي الجليل رحمة الله. ومن أحسن مقالاته أن قال رحمه الله: إن من استبانته له سنة رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد كائناً من كان. حتى لو كان إماماً عظيماً وشيخاً مبجلاً، أو قول المذهب المعتمد، أو قول الوالدين، أو عرف الأسرة، أو أي شيء كان، يجب أن تطرح جميع الأقوال والآراء والقوانين والأنظمة عند سنة رسول الله ﷺ. الأمر الخامس والأخير: الاكتفاء بها، بسنة النبي ﷺ وعدم الزيادة عليها، المتبع الصادق المسلم حقاً لرسول

الله ﷺ هو الذي يكتفي بالسنة ولا يزيد عليها. إن أولئك المحدثون الذين يتزايدون في عبادة الله، يقولون: هذا أمر نتقرب به إلى الله سبحانه وتعالى ولو لم يكن ثابتاً عن رسول الله ﷺ، هذا الأمر لا بأس به، هذه بدعة حسنة، لا بأس، حتى ولو كان الأمر ذِكْراً، حتى ولو كان الأمر هيئة في العبادة، حتى لو كان إحداث صلاة من الصلوات، مهما يكن من شيء فأمر خير تتقرب به إلى الله عز وجل، اهتديت إليه بعقلك، قرأته في بعض الكتب، لا بأس تقرب خير. لا يا عبد الله، الشأن ليس أن تعبد الله بما تحب، الشأن أن تعبد الله بما يُحب سبحانه وتعالى، هذا هو الامتحان الحقيقي لك في هذه الحياة. الله لا يرضى بكثرة فعلنا، لكن بأخلصه مع الإحسان، المطلوب هو أن تسير خلف رسول الله ﷺ ولا تعدل عن ذلك البتة، متى ما فعل فعلت، ومتى ما ترك تركته، هؤلاء المحدثون لسان حالهم يقول: هناك خير يقرب إلى الله لم يعلمه رسول الله ﷺ وأنا علمته. أفيجوز لمؤمن أن يقول ذلك؟ لا والذي نفسي بيده أو أن هذا قائل بلسان حاله: إن رسول الله ﷺ علم في أن هذا الأمر المحدث، أن هذه البدعة تقرب إلى الله لكنه سكت وكتّم وما بلغ، فهو يتهمه إما بالجهل وإما بالخيانة. هذا لازم لكل مبتدع محدث في دين الله وهذا يدل على خطورة البدع والإحداث في الدين، كل محدث في دين الله لسان حاله يتهم رسول الله ﷺ إما بالجهل وإما

بالخيانة، وكلاهما والله جد عظيم. إذاً هذه رؤوس أقلام ذكرت على سبيل الإيجاز في بعض حق هذا النبي الكريم ﷺ الذي يجب أن يقوم به الإنسان مبادراً مؤدياً الحق الواجب عليه، مراعيّاً أن يكون مقتنياً أثر النبي ﷺ في قيامه بهذا الحق، فإن هذا المقام الناس فيه على ثلاثة أنحاء: منهم من هو مفرط في القيام بهذا الحق. ومنهم من هو مغال قد خرج عن حد الاعتدال حتى إنه رفع رسول الله ﷺ من المنزلة التي أنزله الله إياها إلى درجة الألوهية وربما إلى درجة الربوبية، وهذا كله لا شك أنه ضلال مبين، والنبي ﷺ عبد لا يُعبد ورسول لا يُكذب، بل يُطاع ويُتبع ﷺ. والضرب الثالث: هم أهل الحق والاتباع والتسليم والمحبة الصادقة لرسول الله ﷺ، هم الذين يفعلون ما أحبه وما بلغه وأوحاه الله إليه من ربه، ولا يزيدون ولا ينقصون، هم أجدر الناس بالأخذ بالسنة، هم أعظم الناس قياماً بحق رسول الله ﷺ، ولذا هم أولى الناس برسول الله ﷺ، هكذا كانوا في حياته وهم أصحابه (رضي الله عنهم)، وكذلك سيكون كل متبع قريباً من رسول الله ﷺ يوم القيامة، سيكون قريباً من مجلسه ﷺ بمقدار قربته من سنة رسول الله ﷺ وهديه وخلقه ﷺ. [صالح سندي (ص: ١٢٢٣)].

وأما أهل الهدى والفلاح، فيؤمنون بهذا وهذا، فيؤمنون بأن الله خالق كل شيء وربّه ومليكه، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وهو على كل شيء قدير، أحاط بكل شيء علماً، وكل شيء أحصاه في كتاب مبين. ويتضمن هذا الأصل من إثبات علم الله وقدرته ومشيتته ووحدانيته وربوبيته، وأنه خالق كل شيء وربّه ومليكه، ما هو من أصول الإيمان. ومع هذا لا ينكرون ما خلقه الله من الأسباب، التي يخلق بها المسببات، كما قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَهُ لِبَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ [الأعراف: ٥٧]، وقال تعالى: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾ [المائدة: ١٦]، وقال تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦]، فأخبر أنه يفعل بالأسباب.

بعد أن ذكر الشيخ فرق الضلال الثلاثة الخائضين في القدر، ذكر المذهب الحق، مذهب أهل السنة والجماعة، الذين وصفهم بقوله: (أهل الهدى والفلاح)، كما قال تعالى:

﴿أَوَّلَيْكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأَوَّلَيْكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ٥]. فهم يؤمنون بهذا وهذا، أي: بالشرع والقدر. ثم فصل الشيخ وبين حقيقة إيمانهم بالقدر، وهو: الإيمان بأن الله خالق كل شيء وربّه ومليكه، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه على كل شيء قدير، أحاط بكل شيء علماً، وكل شيء أحصاه في كتاب مبين. فالإيمان بهذا الأصل، يتضمن الإيمان بمراتب القدر الأربعة، وهي: الإيمان بعموم علم الله وكتابه ومشيتّه وخلقه. ومع إيمان أهل الهدى والفلاح بالقدر، وأن الله تعالى خالق كل شيء، وربّه ومليكه، فهم لا ينكرون ما خلقه الله تعالى من الأسباب التي يخلق بها المسببات، بل هم يثبتون الأسباب. ويدخل في إثبات الأسباب، إثبات الأمر والنهي، وهذه من المسائل الكبيرة التي انقسم فيها الناس، واختلفوا فيها تبعاً لاختلافهم في القدر. والأسباب نوعان: أسباب كونية، وأسباب شرعية، فمن الأسباب الكونية: إنزال الماء بالسحاب، وإنبات الزرع بالماء، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ [الأعراف: ٥٧]، فالباء في قوله تعالى: ﴿بِهِ﴾ سببية. وهكذا سائر الأسباب التي تحصل من المخلوقات، هي أسباب كونية. ومن أدلة الأسباب الشرعية: الإضلال، والهداية بالقرآن، كما قال تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ

كثيراً ﴿البقرة: ٢٦﴾، فالقرآن في ذاته خير ورحمة وهدى، فقد يكون النافع ضاراً لأسباب خارجية، ولعدم سلوك الطريقة الصحيحة للانتفاع به، فالقرآن سبب لهداية من أراد الله هدايته فيحصل له الانتفاع به. ويكون سبباً لضلال من أراد الله إضلاله وشقاوته فيكذب به ويعرض عنه، كما قال تعالى: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾ [المائدة: ١٦]. فالطاعات والمعاصي أسباب شرعية، والواقع منها يكون أسباباً شرعية وكونية. فأهل الهدى والفلاح كما يثبتون القدر، وعموم خلق الله تعالى للأشياء، فإنهم يثبتون الأسباب، وأن الله تعالى يخلق بها، فيخلق الأرزاق بأسباب، ويخلق الولد بأسباب، وهكذا. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦٦٦)].

والخلاصة أن مقالة الأصناف الثلاثة هي مما افتراه أهل الزيغ والإلحاد. أما أهل الإيمان والتوحيد والاستقامة على الشرع فيؤمنون بقدر الله السابق، وبما شرعه من شرائع، وأن الله خالق كل شيء ولا يكون في ملكه إلا ما يريد، وأنه بكل شيء عليم، وكل شيء قد أحصاه في إمام مبين، والإيمان بهذا الأصل هو أحد دعائم الإيمان بوحداية الله وربوبيته الشاملة. ومع الإقرار بما ذكر فأهل الإيمان والتوحيد لا ينكرون ما خلقه الله من الأمور التي جعلها الله سبباً في حصول المسببات، وذلك أن الله علم الأشياء على ما هي عليه وقد جعل لها أسباباً بها يعلم أنها تكون، فلا بد من الأسباب التي قد علمها الله سبحانه

وتعالى فلا ينال العبد شيئاً إلا بما قدره الله من جميع الأسباب والله خالق ذلك الشيء وخالق الأسباب ولهذا قيل: الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسباباً نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع ومجرد الأسباب لا يوجب حصول المسبب بل لابد من تمام الشروط، وزوال الموانع وكل ذلك بقضاء الله وقدره مثال ذلك الكلمات الطيبات من الأذكار الماثورة المعلق عليها جلب المنافع، أو دفع المضار. فإن الكلمات بمنزلة الآلة في يد الفاعل تختلف باختلاف قوته وما يعينها وقد يعارضها مانع من الموانع، وكثيراً ما تجد أدعية دعا بها قوم فاستجيب لهم ويكون قد اقترن بالدعاء ضرورة صاحبه وإقباله على الله، أو حسنة تقدمت منه جعل الله سبحانه إجابة دعوته شكراً لحسنته، أو صادف وقت إجابة ونحو ذلك فأجيب دعوته فيظن أن السر في ذلك الدعاء فيأخذه مجرداً عن تلك الأمور التي قارنته من ذلك الداعي. قال الشيخ: وهذا كما إذا استعمل رجل دواء نافعاً في الوقت الذي ينبغي فانتفع به فظن آخر أن استعمال هذا الدواء بمجرده كاف في حصول المطلوب، وكان غلطاً فالأدعية والتعوذات والرقى بمنزلة السلاح والسلاح بضاربه لا يحده فقط، فمتى كان السلاح سلاحاً تاماً والساعد ساعداً قوياً والمحل قابلاً والمانع مفقوداً حصلت به النكاية في العدو، ومتى تخلف واحد من هذه الثلاثة تخلف

التأثير، فإذا كان الدعاء في نفسه غير صالح أو الداعي لم يجمع بين قلبه ولسانه في الدعاء، أو كان ثم مانع من الإجابة لم يحصل الأثر. والشاهد من آية الأعراف أن الله أخبر أن إنشاء السحاب سبب للمطر. روى أبو الفرج بن الجوزي بإسناد يرفعه إلى عبيد بن عمير أنه قال: يبعث الله ريحا فتقم الأرض، ثم يبعث الميثرة فتثير السحاب وذلك أنها تحمل الماء فتمجّه في السحاب، ثم يمر به فيدر كما تدر اللقحة. وقد روي في الأثر أن الرياح أربع: ريح تقم، وريح تثير فتجعله كسفًا، وريح تؤلف، فتجعله ركامًا، وريح تمطر، وروي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه أنه قال: «إن الله تعالى يرسل الرياح فتثير سحابًا، وينزل عليه المطر فتتمخض به الرياح كما تمخض التوج بولدها». وأن الماء سبب لإنبات النبات، قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَاتِهِۦٓ أَنكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾ [فصلت: ٣٩] والشاهد من آية المائدة والبقرة: أن القرآن الكريم سبب في الهداية لقوم، ويكون سببًا في الإضلال لقوم آخرين كما بين الله ذلك بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُون أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [١٦] الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ

الْخَسِرُونَ ﴿٢٧﴾ [البقرة: ٢٦-٢٧]. أما من زعم أن الله يفعل عند حصول السبب فقد أنكر ما صرح به القرآن العزيز من أن الله يفعل بالسبب، وأنكر أيضاً ما خلقه من القوى والطبائع التي كونها الله في المخلوقات كالقوة المحرقة التي جعلها الله من طبيعة النار، وكالقوة المبردة التي جعلها من طبيعة الثلج وكالقوة التي وهبها الله للإنسان فيها يقوم ويقعد ويعمل ويتلذذ ويتصرف، وكالسكر الذي جعله الله من طبيعة الخمر، وكطبيعة مني الرجال الذي يحصل منه الولد، ومني الجمال الذي تحصل منه الإبل، إلى غير ذلك من الطبائع التي جبل الله خلقه عليها. فسبحان مبدع الخلق، ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴿٣﴾﴾ [الأعلى: ٢-٣]. كما أن من جعل الحيوان هو الذي يوجد فعل نفسه، أو جعل شيئاً من الأمور الطبيعية يفعل بمقتضى طبيعته فقد أشرك مع الله غيره في الخلق بإضافة فعل ذلك الشيء إلى غير الله، وقد سبق إيضاح أنه ما من سبب من الأسباب إلا وهو مفتقر إلى سبب آخر لا استقلال له البتة، ولا بد أيضاً في حصول المسبب من انتفاء الموانع مع قبول المحل، والله تبارك وتعالى خالق الأسباب ومسبباتها، فما من أحد يفعل بالاستقلال ما يريد إلا رب كل شيء ومليكه، قال عز وجل: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩]، يعني فتعلمون أن خالق الزوجين من جميع أصناف الخلق واحد لا إله للخلق غيره، ولا رب لهم سواه. قال الشيخ: (وأما

الأسباب المخلوقة كالنار في الإحراق والشمس في الإشراق، والطعام والشراب في الإشباع والإرواء ونحو ذلك فجميع هذه الأمور سبب لا يكون الحادث به وحده بل لا بد أن ينظم إليه سبب آخر، فالمطر وحده لا ينبت النبات إلا بما ينظم إليه من الهواء والتراب وغير ذلك ثم الزرع لا يتم حتى تصرف عنه الآفات المفسدة له). والطعام والشراب لا يغذي إلا بما جعل في البدن من الأعضاء والقوى، ومجموع ذلك لا يفيد إن لم تصرف المفسدات. والمخلوق الذي يعطيك أو ينصرك فهو مع أن الله يخلق فيه الإرادة والقوة والفعل، فلا يتم ما يفعله إلا بأسباب كثيرة خارجة عن قدرته تعينه على مطلوبه ولو كان ملكاً مطاعاً، ولا بد أن يصرف عن الأسباب المعينة ما يعارضها ويمنعها فلا يتم المطلوب إلا بوجود المتقضي وعدم المانع. [فالح آل مهدي (ص: ٣٩٦)].

قرر المؤلف أن أهل السنة يشتون الأسباب خلافاً لمن أنكرها، لكنهم لا يجعلونها مبدعة أو مستقلة في حصول المطلوب، «فكل سبب له شريك، وله ضد، فإن لم يعاونه شريكه، ولم يصرف عنه ضده، لم يحصل مسببه»^(١). وتحدث المؤلف كثيراً عن وسطية

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ١٦٧).

أهل السنة في الأسباب، والرد على من غلا فيها، أو من جحدها^(١). ومن تقريراته الجلية لهذه المسألة، قوله: «إن جمهور المسلمين يثبتون ما لله في خلقه وأمره من الأسباب والحكم، وما جعله الله في الأجسام من القوى والطبائع في الحيوان وفي الجماد، لكنهم مع إثباتهم للأسباب والحكم لا يقولون بقول الطبائعية من الفلاسفة وغيرهم، بل يقولون إن الله خالق كل شيء وربّه ومليكه، وأنه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وأنه لا حول ولا قوة إلا به، ويعلمون أن الأسباب هي مخلوقة لله بمشيئته وقدرته، ولا تزال مفتقرة إلى الله، لا يقولون إنها معلولة له أو متولدة عنه كما يقوله الفلاسفة.. ويقولون مع هذا أن الأسباب التي خلقها ليس فيها ما يستقل بالتأثير في شيء من الأشياء، بل لا بد له من أسباب آخر تعاونه وتشاركه، وهو مع ذلك له معارضات وموانع تعارضه وتدافعه»^(٢). وقرر المؤلف في بعض كتبه أن أول من أنكر الأسباب الجهم بن صفوان^(٣)، وأن مقصوده بمنكري الأسباب هاهنا طوائف من أهل الكلام مثل جهم وأبي الحسن الأشعري، وأما الفلاسفة فهم الذي يزعمون أن الأسباب مبدعة، وأن الواحد لا يصدر

(١) انظر: الصفدية (١/١٥٨، ٢١٦). ودرء التعارض (٩/٢٩، ٣٣٨). ومنهاج السنة (١/٤٠٠).

وشرح الأصبهانية (٢/٤٠٠). والسبعينية (ص: ٢٦٢). ومجموع الفتاوى (٢/٣٥، ٢٠/١٨١).

(٢) الصفدية (١/١٥٤).

(٣) انظر: جامع المسائل (٣/٢٢٢).

عنه إلا واحد^(١). وأورد المؤلف أثناء رده على الفلاسفة قوله تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩]، وذكر أن معناها: أي: فتعلمون أن خالق الأزواج واحد. وحكى المؤلف في موضع آخر هذا التفسير عن الإمام مجاهد^(٢). وبالنظر إلى تقريرات ابن تيمية بشأن هذا الآية، فيمكن أن يقال: إن هذه الآية رد على الفلاسفة من وجهين: أحدهما: «أن كل صادر في الوجود فهو عن اثنين فصاعداً، فلا حادث من المخلوقات إلا عن أصلين، كالولد بين أبوين، والتسخين، والتبريد، والاحتراق، والإغراق، وغير ذلك، لا بد فيه من اثنين»^(٣). الآخر: أن «الزوج يراد به النظير المماثل، والضد المخالف، وهذا كثير، فما من مخلوق إلا له شريك وند، والرب سبحانه وحده هو الذي لا شريك له، ولا ند ولا مثل له، بل ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن»^(٤). فما من سبب إلا وهو مفتقر إلى نظيره، ولا بد له من مضاد يمنع مقتضاه. [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٦٨)].

-
- (١) انظر: شرح الأصبهانية (١/١٤٩). والصفدية (١/١٤٧، ١٥٥). ومنهاج السنة (٣/١١٢).
والرد على المنطقيين ص: (٢١٤، ٢١٨). وقاعدة في المحبة، جامع الرسائل (٢/٢١٤، ٢١٥).
(٢) انظر: الرد على المنطقيين (ص: ٢١٨). وتفسير ابن جرير (٢٧/٨).
(٣) شرح الأصبهانية (٢/٤٠٦). والصفدية (١/٢١٧).
(٤) انظر: معارج الوصول، مجموع الفتاوى (٢٠/١٨١). وانظر: مجموع الفتاوى (٢/٣٥).

ومن قال: يفعل عندها لا بها، فقد خالف ما جاء به القرآن، وأنكر ما خلقه الله من القوى والطبائع، وهو شبيه بإنكار ما خلقه الله من القوى التي في الحيوان، التي يفعل الحيوان بها، مثل قدرة العبد.

اختلف الناس في مسألة الأسباب على ثلاثة أقوال: الأول: أن الأسباب مؤثرة في مسبباتها بمشيئة الله تعالى وتقديره، وهذا هو المذهب الحق، وهو مذهب أهل السنة والجماعة. الثاني: اعتقاد أن الأسباب مؤثرة في مسبباتها بذاتها وطبيعتها، وقد أخذ بنصيب من ذلك: القدرية، الذين أخرجوا أفعال العباد عن خلق الله تعالى، وزعموا أن العبد يخلق فعل نفسه. الثالث: إنكار الأسباب، ومعناه: إنكار تأثير الأسباب، وهذا مذهب الجبرية الغلاة، الذين نفوا فعل العبد ومشيئته واختياره. فمن قال: إن الله تعالى يخلق عند الأسباب لا بها، فقد خالف الشرع والحس، فهم يقولون: إن الله تعالى يخلق الشبع عند الأكل لا بالأكل، فليس الأكل سبباً للشبع، كما يقولون: إن

الله يخلق النبات عند وجود الماء في الأرض لا أن الماء مؤثر في حصول النبات، وهكذا، فالباء عند هؤلاء في مثل قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ [الأعراف: ٥٧] للمصاحبة، وليست للسببية. كما أن لام التعليل عند هؤلاء تكون للعاقبة والصيرورة؛ لأن من ينكر الأسباب ينكر الحكمة أيضاً، فليس عندهم علة غائية، ولا فاعلية، بل ليس ثمَّ إلا المشيئة النافذة العامة، وهذا ما تقوله الأشاعرة. وإثبات المشيئة حق، ولكن لا يمنع أن يكون شيء بتأثير شيء آخر، والجميع بمشيئة الله تعالى. فمنكرو الأسباب: أنكروا ما خلقه الله تعالى من القوى والطبائع، فأنكروا ما خلقه الله من القوى التي يفعل بها الحيوان، مثل: قدرة العبد. والجبرية: أنكروا قدرة العبد وإرادته، وقالوا: إن أفعال العبد مخلوقة لله تعالى، ولا تأثير لقدرة العبد، حتى قالوا: إنه ليس للعبد قدرة، ولا مشيئة. فقول الجبرية داخل في عموم إنكار الأسباب؛ لأن قدرة العبد سببٌ لفعله. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦٦٩)].



كما أن من جعلها هي المبدعة لذلك، فقد أشرك بالله، وأضاف فعله إلى غيره، وذلك أنه ما من سبب من الأسباب، إلا وهو مفتقر إلى سبب آخر في حصول مسببه، ولا بد له من مانع يمنع مقتضاه، إذا لم يدفعه الله عنه، فليس في الوجود شيء واحد يستقل بفعل شيء، إلا الله وحده، قال تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩] أي: فتعلمون أن خالق الأزواج واحد. ولهذا من قال: إن الله لا يصدر عنه إلا واحد، لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، كان جاهلاً، فإنه ليس في الوجود واحد صدر عنه وحده شيء، لا واحد ولا اثنان، إلا الله ﴿الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يس: ٣٦]. فالنار التي جعل الله فيها حرارة، لا يحصل الإحراق إلا بها وبمحل يقبل الاحتراق، فإذا وقعت على السَّمَنْدَل والياقوت^(١) ونحوهما لم

(١) في حياة الحيوان للدميري (٥٧٣/١) السمندل: بفتح السين والميم وبعد النون الساكنة دال مهملة ولا م في آخره... ومن عجيب أمر السمندل استلذاذه بالنار ومكثه فيها... وكثيرا ما يوجد بالهند، وهي دابة دون الثعلب، خلنجية اللون، حمراء العين، ذات ذنب طويل، وزعم آخرون أن السمندل طائر ببلاد الهند بيض ويفرخ في النار، والذي في كتاب الحيوان للجاحظ

تحرقهما، وقد يُطلى الجسم بما يمنع إحراقه. والشمس التي يكون عنها الشعاع، لا بدَّ من جسم يقبل انعكاس الشعاع عليه، وإذا حصل حاجز من سحب أو سقف، لم يحصل الشعاع تحته، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع.



أي: فَمَنْ جعل الأسباب هي المبدعة والخالقة للمسيَّبات، ومِنْ ذلك: مَنْ جعل قدرة العبد هي المبدعة لفعله، كقول القدريّة المعترلة: إن العبد يخلق فعل نفسه، فهذا شرك بالله، حيث جعل السبب هو المبدع والموجد للمسبَّب استقلالاً. ولهذا قال بعض العلماء: الالتفات إلى الأسباب، شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسباباً، نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية، قدح في الشرع. فالأول: نوع من الشرك في العبادة، كما أن جعل الأسباب هي المؤثرة في مسيَّباتها من نوع الشرك في الربوبية. والثاني:

(١١١/٢) أنه طائر هندي يدخل في النار ولا يحترق ريشه. وانظر ما ذكره المحقق في هامش (٣٠٩/٥). ويقول القزويني في عجائب المخلوقات (ص: ١٥٩) في تعريف الياقوت: حجر صلب شديد اليبس رزين شفاف صاف مختلف الألوان. وذكر أصله وخواصه ومنها أنه لا تذوبه النار. وانظر أيضاً: كتاب الجماهر في معرفة الجواهر للبيروني (ص: ٣٢) وما بعدها. [عبد المحسن القاسم (ص: ٢١٢)].

قدح في العقل، والشرع. والثالث: قدح في الشرع، لأن الشرع جاء بالأخذ بالأسباب. وقد ذكر الشيخ أنه لا يوجد في المخلوقات سببٌ واحد مؤثر في شيء آخر مستقلاً بالسببية، بل ما من سبب من الأسباب إلا وهو مفتقر إلى سبب آخر في حصول مسببه، وأيضاً فإنه ما من سبب إلا وله مانع يمنع مقتضاه إذا لم يدفعه الله عنه. وبهذا يتبين: أنه ليس في الوجود شيء مستقل بفعل شيء إلا الله وحده، كما قال تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩]، أي: فتعلمون أن خالق الأزواج واحد. ومن ذلك يتبين فساد قول الفلاسفة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهو العقل الأول، فهذا الكلام: باطل عقلاً وشرعاً، ومتناقض. أما في حق الله تعالى، فبطالانه ظاهر، فالله تعالى خالق كل شيء، فليس في الوجود واحد صدر عنه وحده شيء، لا واحد ولا اثنان، إلا الله وحده، الذي خلق الأزواج كلها. وأما بالنسبة للمخلوق، فليس هناك مخلوق يصدر عنه وحده شيء استقلالاً، بل لا بد له من سبب، أو أسباب أخرى تعينه في حصول مسببه، ولا بد من زوال الموانع التي تمنع تأثيره، ومرد ذلك كله إلى مشيئة الرب تعالى، فلا تأثير لسبب، ولا يندفع ما يمنعه إلا بمشيئته تعالى. وقد ضرب الشيخ لذلك مثلين: أحدهما: النار التي جعل الله فيها الحرارة، فإنه لا يحصل الإحراق بها إلا بملاقاة محل قابل للاحتراق، فإذا وقعت مثلاً على السمندر، وهو: طائر لا يتأثر بالنار، أو على الياقوت،

وهو: حجر صلب شفاف لا تذييه النار، فإنها لا تحرقهما، وكذا إذا طُلِيَ الجسم بمادة تمنع إحراقه، بطل مفعول النار فيه. والمثال الثاني: الشمس، فإن تأثير شعاعها متوقف على ملاقة جسم قابل لانعكاس الشعاع عليه، فإذا حصل حاجز من سحاب، أو سقف يمنع نفوذ الشعاع، لم يحصل تأثيره. فلا يوجد سبب مستقل بالتأثير، بل لا بدَّ من وجود أسباب أخرى، وزوال موانع. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦٧١)].

ساق المؤلف مقالة: إن الله لا يصدر عنه إلا واحد، وهذه مقالة الفلاسفة، وقديين المؤلف فسادها من وجوده كثيرة^(١)، ومقصود المؤلف من إيرادها في هذه الرسالة بيان بطلان دعواهم أن في المخلوقات من يصدر عنه وحده شيء، وأنه يستقل بالفعل. وهؤلاء الفلاسفة لا يعلمون واحداً صدر عنه شيء غير الله تعالى، وأن هذا الواحد الذي لا يصدر عنه إلا واحد إنما هو أمر مقدر في الذهن، لا حقيقة له في الخارج^(٢). وقال رحمه الله: «فلا يصدر في العالم العلوي والسفلي أثر إلا عن سبعين فأكثر، فالنار إذا أحرقت إنما تحرق بشرط قبول المحل لإحراقها، فالاحتراق حاصل بسبعين، لا بسبب واحد، وكذلك

(١) انظر: الرد على المنطقيين (ص: ٢١٥، ٢١٨). ومنهاج السنة (١/ ٤٠٠). والصفدية

(١/ ١٥٩). وشرح الأصبهانية (٢/ ٤٠٠). وأقوم ما قيل في القدر مجموع الفتاوى (٨/ ١٣٣).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٢٧، ٩/ ٣٣٩).

الشعاع، وكذلك جميع الأمور^(١). إذا تقرر أن السبب لا يستقل بالمطلوب، فهذا يؤكد وجوب التوكل على الله تعالى وحده، وإفراده بالاستعانة والدعاء وسائر العبادات. كما جاء مبيناً في قوله: «فغير الله لا يجوز أن يكون مستعاناً به متوكلاً عليه؛ لأنه لا يستقل بفعل شيء أصلاً، فليس من الأسباب ما هو مستقل بوجود المسبب، لكن له شريك فيه، وما ثم علة تامة إلا مشيئة الله، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن»^(٢). وقال في موضع آخر: «إن كل خير ونعمة تنال العبد فإنما هي من الله، وكل شر ومصيبة تندفع عنه، أو تكشف عنه، فإنما يمنعها الله، وإنما يكشفها الله، وإذا جرى ما جرى من أسبابها على يد خلقه، فالله سبحانه هو خالق الأسباب كلها.. فإنه لا حول ولا قوة إلا به، وما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، فالرجاء يجب أن يكون كله للرب، والتوكل عليه، والدعاء له.. وهذا واجب لو كان شيء من الأسباب مستقلاً بالمطلوب، فإنه لو قدر مستقلاً بالمطلوب - وإنما يكون بمشيئة الله وتيسيره - لكان الواجب أن لا يرجى إلا الله، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يسأل إلا هو، فله الحمد، وإليه المشتكى، وهو المستعان، وهو المستغاث.. فكيف وليس شيء من الأسباب مستقلاً بالمطلوب، بل لابد من انضمام أسباب آخر إليه، ولا بد أيضاً من صرف

(١) الصفدية (١/٢١٦).

(٢) نقض التأسيس (٢/٤٥٧).

الموانع والمعارضات عنه، حتى يحصل المطلوب.. ومن عرف هذا حق المعرفة، انفتح له باب توحيد الله، وعلم أنه لا يستحق لأن يدعى غيره، فضلاً أن يعبد غيره، ولا يتوكل على غيره، ولا يرجى غيره^(١). وتحدث المؤلف في غير موضع عن ضوابط الأسباب، والأمور التي ينبغي مراعاتها تجاه الأسباب^(٢). ومن ذلك قوله: «ينبغي أن يعرف في الأسباب ثلاثة أمور: أحدها: أن السبب المعين لا يستقل بالمطلوب، بل لابد معه من أسباب آخر، ومع هذا فلها موانع. الثاني: لا يجوز أن يعتقد أن الشيء سبب إلا بعلم، فمن أثبت سبباً بلا علم، أو بخلاف الشرع، كان مبطلاً، كمن يظن أن النذر سبب في رفع البلاء. الثالث: أن الأعمال الدينية لا يجوز أن يتخذ شيء منها سبباً للدنيا، إلا أن تكون مشروعة، فإن العبادة مبناه على الإذن من الشارع»^(٣). [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٦٩)].

(١) مجموع الفتاوى (١٦٦/٨).

(٢) انظر: الاستقامة (١/١٥٣). واقتضاء الصراط المستقيم (٢/٦٩٢). والرد على البكري (ص: ٢٠٦، ٢٢١، ٢٧٤).

(٣) مختصر الفتاوى المصرية (ص: ٢٦٨).



والمقصود هنا أنه لا بدّ من الإيمان بالقدر، فإن الإيمان بالقدر من تمام التوحيد، كما قال ابن عباس رضي الله عنهما: «هو نظام التوحيد، فمن وحّد الله وآمن بالقدر، تمّ توحيده، ومن وحّد الله، وكذب بالقدر، نقض تكذيبه توحيده». ولا بدّ من الإيمان بالشرع، وهو: الإيمان بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، كما بعث الله بذلك رسله، وأنزل كتبه. والإنسان مضطّر إلى شرع في حياته الدنيا، فإنه لا بدّ له من حركة يجلب بها منفعة، وحركة يدفع بها مضرة، والشرع هو الذي يميّز بين الأفعال التي تنفعه، والأفعال التي تضره، وهو عدل الله في خلقه، ونوره بين عباده، فلا يُمكن الآدميين أن يعيشوا بلا شرع يميّزون به بين ما يفعلونه، ويتركونه. وليس المراد بالشرع مجرد العدل بين الناس في معاملاتهم، بل الإنسان المنفرد لا بدّ له من فعل وترك، فإن الإنسان همّام حارث، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «أُصْدَقُ الْأَسْمَاءِ حَارِثٌ وَهَمَّامٌ». أخرجه أبو داود (٤٩٥٠)، وأحمد (١٩٠٥٤). وهو معنى قولهم: متحرك بالإرادة، فإذا كان له إرادة هو متحرك بها، فلا بدّ أن يعرف ما يريده، هل هو نافع له أو ضار؟ وهل يصلحه أو يفسده؟ وهذا قد يعرف بعضه الناس بفطرتهم، كما يعرفون انتفاعهم بالأكل والشرب، وكما يعرفون

ما يعرفون من العلوم الضرورية بفطرتهم، وبعضه يعرفونه بالاستدلال الذي يهتدون به بعقولهم، وبعضه لا يعرفونه إلا بتعريف الرسل وبيانهم لهم، وهدايتهم إياهم.

يذكر الشيخ هنا أنه لا بدّ من الإيمان بالقدر خلافاً للقدرية النفاة. والإيمان بالقدر من تمام التوحيد، أي: توحيد الربوبية، كما أن التكذيب بالقدر مَوْقِعٌ في الشرك في الربوبية. واستشهد الشيخ رحمه الله بقول ابن عباس رضي الله عنهما عن القدر: (إنه نظام التوحيد، فمن وحّد الله وآمن بالقدر، تمّ توحيده، ومن وحّد الله وكذب بالقدر، نقض تكذيبه توحيده). أي: به يتنظم التوحيد، وتستقيم عقيدة المسلم، فمن آمن بأن الله تعالى خالق كل شيء، ثم زعم أن العبد يخلق فعل نفسه، فإن ذلك ينقض توحيده. ولا بدّ من الإيمان بالشرع خلافاً للجبرية الغلاة، فيجمع المسلم بين الإيمان بالشرع والقدر. ويبيّن الشيخ المراد بالشرع بأنه الإيمان بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، وهذا هو مضمون ما بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه. والإنسان مفتقر ومضطر إلى شرع في حياته الدنيا، ولو كان يعيش وحده، فلا بدّ له من شرع يميز به بين ما يفعل وما يترك وما ينفعه وما يضره. وليس المراد بالشرع مجرد العدل بين الناس في معاملاتهم، وفض خصوماتهم، وبيان أحكام جنائياتهم، ومعاملاتهم مع غيرهم، فهذا كله من الشرع، وليس الشرع مقصوراً عليه.

فالإِنسان وإن كان منفرداً، فلا بدَّ له من فعلٍ وتركٍ، فإن الإنسان بطبعه همامٌ حارثٌ، مرید فعَّالٌ، كما قال النبي ﷺ: «أَصْدَقُ الْأَسْمَاءِ حَارِثٌ وَهَمَّامٌ». فإذا كان الإنسان له إرادة، وهو متحركٌ بها، فلا بدَّ أن يعرف ما يريده، هل هو نافع له، أو ضارٌّ؟ وهل يصلحه، أو يفسده؟ فهو محتاج إلى ما يميز به بين النافع والضار، والصالح والفساد، من إرادته وأفعاله وتروكه في حياته الدنيا والآخرة، وهذا هو الشرع. وقول الشيخ: (إنه لا يمكن الأدميين أن يعيشوا بلا شرع)، إن كان المراد أنه لا يمكن أن يعيشوا عيشة سعيدة بلا شرع الله، فهذا واضح، فإن الأمم الكافرة، وإن عاشت ما عاشت، ومُتِّعَتْ بما تمتعت به، فحياتها مليئة بالنقص، ومآلها إلى جحيمٍ وشقاء، وبقدر بُعْدِ الناس عن شرع الله تعالى، يكون شقاؤهم، وبقدر تمسكهم بشرع الله، تكون سعادتهم. وإن أُريدَ أنه لا بدَّ لهم من شرع ونظام وإن كان من وضع البشر ينظم حياتهم، فإنه يحصل لهم من استقامة العيش بحسب ما فيه. وكل ما عند الأمم الكافرة من أنظمة صالحة تتضمن إقامة عدل، وإيصال حق، ومنع ظلم، فإنه موجب شرع الله، وقد يكون مأخوذاً من شرع الله، فإنهم قد يأخذون من شرع الله ما لا يتعارض مع أهوائهم. والأفعال النافعة والضارة منها ما يعرف بالفطرة، كما يعرف الانتفاع بالأكل والشرب، ومنها ما يعرف بالتجربة والعقل، والاستدلال والدراسة، كسائر الصناعات. ومنها ما لا يعرف إلا بالشرع، كالطاعات،

والمعاصي، ومعرفة ما يحبه الله ويرضاه وما يسخطه. وجاء الشرع أيضاً بتأكيد ما علم بالفطرة أيضاً، كما قال تعالى: ﴿يَبْنِيْ عَادَمَ خُذُوْا زَيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا﴾ [الأعراف: ٣١]، فلا يجوز للإنسان أن يأكل أو يشرب إلى حد السرف المضر، كما لا يجوز أن يترك من الأكل والشرب ما يضر به، حتى الصيام إن كان يضر به كالمريض فإن عليه أن يأكل ويشرب، ويدع الصيام. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦٧٥)].

قرر المؤلف أن الإنسان مضطر إلى شرع في حياته الدنيا، وجاء ذلك في غير موطن^(١). ومن تقارير المتممة لهذه المسألة، قوله: «اتفق العقلاء على أن بني آدم لا يعيشون جميعاً إلا بشرع يستلزمونه، ولو بوضع بعض رؤسائهم يفعلون ما يأمر به، ويتركون ما ينهي عنه، فإن تركهم بدون ذلك مستلزم أن يفعل كل قادر منهم ما يهواه، وذلك يمنع بقاءهم، ويوجب فسادهم وهلاكهم؛ لأن أهواءهم وإرادتهم إذا لم يتعاون ويتناصر فإنها تتمانع تارة، وتتخاذل تارة أخرى.. فإن تخاذلت فلم ينصر هذا هذا، ولا هذا هذا، لزم أن يستولي عليهم الحيوان الناطق والبهيم، بل ومن المؤذيات الجامدة ما يفسدهم ويهلكهم. وإذا تمانعت فغلب هؤلاء هؤلاء تارة، وهؤلاء هؤلاء تارة، لزم فساد كل

(١) انظر: الاستقامة (٢/ ٢٩٢). وقاعدة في المحبة، جامع الرسائل (٢/ ٢٢١). ومجموع

فريق إذا غلبوا، بل وإذا غلبوا أيضاً، إذا لم يكن لهم شرع يعتصمون به في تقاسم نفوس الأعداء وأموالهم وأمثال ذلك. وبهذا وأمثاله يتبين أن الدين والشرع ضروري لبني آدم، لا يعيشون بدونه»^(١). [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٧٠)].

المعارف غير العقيدة، وهذا مما يجب التنبه له، لا سيما بعدما كثر الذين لا يفهمون العقيدة، وبدئوا يشككون في المسلمات، زعمًا منهم أن العقل هو الذي يقرر الثوابت، مع أن هناك فرقًا بين المعرفة والاعتقاد، فالمعرفة قد تتحول إلى اعتقاد وقد لا تتحول، والاعتقاد هو الأمر اللازم شرعًا، سواء كان مما تقتضيه الفطرة والعقل السليم أو لا تقتضيه، بمعنى: سواء كان مما ندركه أو لا ندركه. ومن هنا فإن مفهوم العقيدة أخص وألزم من المعرفة، وعلى سبيل المثال: فإن العقول السليمة والفطر المستقيمة تدرك كمال الله عز وجل، لكن هل كل عقل يُدرك ذلك؟ لا، فليس كل عقل يدرك ذلك، فبعض العقول قد يعتريها الخلل، والهوى، والنقص، والخواطر، والوساوس، والأوهام إلى غير ذلك، بل غالب العقول وأكاد أجزم أنه ينذر أن يوجد العقل السليم الذي يقرر هذه الثوابت العلمية المعرفية، والتي هي ثوابت شرعية بموجب النصوص، ولذا أقول: إن العقول السليمة والفطر المستقيمة تقرر كمال الله عز وجل ووحدانيته، وأنه الخالق وحده، وتقرر وجوب العدل الذي هو من أصول الاعتقاد عندنا، ودفع

(١) فصل في أن التوحيد أصل كل خير، المجموعة العلية (٢/ ٢٠١).

الظلم عن الخلق، وتقرر حاجة الناس إلى شرع يحكمهم، وهذا الشرع ينبغي ألا يكون منهم، بل ممن هو عليم خبير بالخلق، والعقول السليمة تدرك ذلك. ثم إن العقول السليمة أيضاً تُدرك ضرورة البعث، لكن ومع ذلك هل ممكن أن هذه المعارف تتحول إلى حقائق يقينية بدون ما يرد بها الشرع على جهة الإلزام؟ أقول: في الأمر شك؛ لأن البشر لا يطيع بعضهم بعضاً في المعارف، فلو أن واحداً من الناس أو مجموعة من الناس قرروا قضية فطرية، فإنهم لا يستطيعون أن يقولوا للناس: إنها لازمة، إلا بتكلف ودلائل وبراهين قد تقنعهم وقد لا تقنعهم، لكن إذا قالوا: هذا هو حكم الله الذي جاء من السماء، هذا الوحي المعصوم، أصبح عقيدة عند من يدين بالوحي، وهذا شيء. والشيء الآخر: أن الفطر السليمة وافقت الشرع، لكن حينما وافقت الشرع هل جاءت لنا بالتفاصيل؟ هناك تفاصيل تتعلق بجميع القضايا التي تدركها العقول على الإجمال، وهناك تفاصيل لا يمكن أن تُدركها العقول إلا بالوحي، وهي مناط الاختبار والتكليف، فمثلاً: عندما تُدرك العقول كمال الله عز وجل، فهل تستطيع أن تصف الله وتسميه بأسمائه الحسنی كما جاء في الكتاب والسنة؟ لا؛ لأن من أوصاف الله عز وجل ما لا يمكن أن تصل إليها العقول ولو لم يرد في الكتاب والسنة، كإثبات الاستواء على العرش، واليد، والوجه، والنزول، والمجيء، والكلام، وغير ذلك من الصفات الثابتة، والعقل السليم لا ينكرها ما دام أنها قد ثبتت، لكن قبل أن

تثبت لا يستطيع أن يقول فيها بشيء، فمثلاً: البعث، فإن العقل السليم والفطرة يُدرك
 مجملات البعث، لكن هل يعرف عذاب القبر ونعيمه، والبعث، والحشر، والنشور،
 والصحف، والميزان، والصراط، وتفاصيل نعيم الجنة، وتفاصيل عذاب النار؟ كل
 ذلك لا تدركه العقول. إذاً المجملات لا تقرر العقيدة، وإنما تقرر المعارف فقط،
 والعقيدة التي ينجو بها العبد عند الله عز وجل لا تقررها العقلية السليمة استقلالاً، ولا
 الفطر المستقيمة استقلالاً، كما أن المجملات لا تنفع، فإن من المشركين من عقلاء
 الكفار الآن من يدرك هذه المجملات، وكتبوا في ذلك كتابات، وهي موجودة الآن،
 لكن هل تنفعهم؟ هل تدخلهم الإسلام؟ لا. [ناصر العقل (ص: ٢٢٣)].



وفي هذا المقام تكلم الناس في الأفعال: هل يعرف حسنها وقبحها بالعقل؟ أم ليس لها حسن وقبح يعرف بالعقل؟ كما قد بسط في غير هذا الموضع، وبينا ما وقع في هذا الموضع من الاشتباه، فإنهم اتفقوا على أن كون الفعل يلائم الفاعل، أو ينافره، يعلم بالعقل، وهو: أن يكون الفعل سبباً لما يحبه الفاعل ويلتذُّ به، وسبباً لما يبغضه ويؤذيه. وهذا القدر يعلم بالعقل تارة، وبالشرع أخرى، وبهما جميعاً أخرى، لكن معرفة ذلك على وجه التفصيل، ومعرفة الغاية التي تكون عاقبة الأفعال من السعادة والشقاوة في الدار الآخرة، لا تعلم إلا بالشرع. فما أخبرت به الرسل من تفاصيل اليوم الآخر، وأمرت به من تفاصيل الشرائع، لا يعلمه الناس بعقولهم، كما أن ما أخبرت به الرسل من تفاصيل أسماء الله وصفاته، لا يعلمه الناس بعقولهم، وإن كانوا قد يعلمون بعقولهم جُمل ذلك. وهذا التفصيل الذي يحصل به الإيمان، وجاء به الكتاب، هو ممَّا دل عليه قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلْكَتُبُ وَلَا الْإِيمَنُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورى: ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِن

أَهْتَدَيْتُ فِيمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ ﴿٥٠﴾ [سبأ: ٥٠]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُم بِالْوَحْيِ﴾ [الأنبياء: ٤٥]. ولكن طائفة توهمت أن للحسن والقبح معنى غير هذا، وأنه يعلم بالعقل، وقابلتهم طائفة أخرى ظنت أن ما جاء به الشرع من الحسن والقبح، يخرج عن هذا، فكلتا الطائفتين اللتين أثبتتا الحسن والقبح العقليين أو الشرعيين، وأخرجتا عن هذا القسم، غلطت.



يذكر الشيخ هنا اختلاف الناس في أحكام الأفعال: هل يعرف حسننها وقبحها بالعقل؟ أو ليس لها حسن وقبح يعرف بالعقل؟ وهذه مسألة كبيرة تعرف بمسألة التحسين والتقييح، أو مسألة الحسن والقبح، أي: حسن الأفعال وقبحها. فمن الناس من جعل العقل مدرکاً لحسن الأفعال وقبحها، ومنهم من أحال معرفة حسن الأفعال وقبحها بالعقل، وزعم أن ذلك لا يدرك إلا بالشرع. وقبل الخوض في ذلك يذكر الشيخ أن هناك أمراً متفقاً عليه بين الجميع، وهو: أن كون الفعل يلائم الفاعل أو ينافره، يعلم بالعقل، ومعنى كون الفعل ملائماً للفاعل: أي: سبباً لما يحبه الفاعل ويلتذ به، ومعنى كونه منافراً، أي: سبباً لما يبغضه ويؤذيه ويضر به ويؤلمه. وهذا القدر والمعنى في الفعل، وهو: الملاءمة والمنافرة، منه ما يعلم بالعقل والتجربة، ومنه ما يعلم بالشرع، ومنه ما

يعلم بالفطرة، ومنه ما يعلم بكل ذلك. وأما معرفة تفاصيل ذلك، والغاية التي تكون عاقبة الأفعال من السعادة والشقاوة في الدار الآخرة والثواب والعقاب، فهذا لا يعلم إلا بالشرع. فعقول الناس قاصرة عن معرفة تفاصيل اليوم الآخر، وتفاصيل الشرائع، وما أخبرت به الرسل من تفصيل أسماء الله وصفاته. فهذا كله لا يعلمه الناس بعقولهم، وإن كانوا قد يعلمون كل ذلك على سبيل الإجمال. فتفاصيل هذه الأشياء مصدرها الشرع، الذي هو: الروح والهدى والنور، الذي جاء من عند الله، كما قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَنُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورى: ٥٢]. فلا يمكن الوصول إلى تفاصيل العلوم الشرعية إلا بالوحي. والعلوم الشرعية الأساسية ثلاثة أقسام: العلم بأسماء الله، وصفاته، وأفعاله. والعلم بأمر الله تعالى، ونهيه، ودينه. والعلم بالجزاء. فالهداية إلى تفاصيل هذه الأمور لا تكون إلا بالوحي، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾ [سبأ: ٥٠]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُم بِالْوَحْيِ﴾ [الأنبياء: ٤٥]. فمن جعل حسن الأفعال وقبحها يعلم بالعقل، وهم: المعتزلة، ومن جعله يعلم بالشرع، وهم: الأشاعرة، كلٌّ منهما أخرج معنى الملاءمة والمنافرة عن مسألة (الحسن والقبح)، فليس معنى:

(الحسن والقبح) كون الشيء ملائماً أو منافراً عندهما، وهذا غلط. ويلاحظ أن كلا المذهبين أخطأ في مسألة الحسن والقبح، والصواب: أن الأفعال منها ما هو حسن، ومنها ما هو قبيح، حُسناً وقُبْحاً ذاتياً، يعرف بالعقل. وأن كل ما كان حَسَنًا في العقل، فإن الشرع يأمر به، ويزيده الأمر به حُسناً، وكل ما هو قبيح، فإن الشرع ينهى عنه، فيزيده قُبْحاً. فلا تعارض بين العقل والشرع في هذه المسألة ولا غيرها، ولا يخرج حسن الفعل وقبحه عن كونه ملائماً أو منافراً. فالصواب: إثبات الحسن والقبح العقليين والشرعيين، فالصلاة مثلاً فعل حسنٌ بالشرع والعقل، وكذا التوحيد، والإحسان إلى الخلق. والشركُ فعلٌ قبيح عقلاً وشرعاً، وكذا الظلم، والزنا. والإحسانُ فعلٌ ملائم، والظلم والعدوان فعلٌ منافر، ولكن الجزاء على فعل الحسن أو القبيح، لا يكون إلا بالشرع. فالمعتزلة أصابوا في جعلهم الحسن والقبح مدركاً بالعقل، وأخطأوا حيث أخرجوه عن معنى الملاءمة والمنافرة، كما غلطوا أيضاً حيث لم يثبتوا الحسن والقبح الشرعيين، وجعلوا الشرع مجرد كاشفٍ لما أدركه العقل، كما غلطوا في جعلهم العقل موجباً للأحكام الشرعية، فأثبتوا إيجاباً وتحريماً وثواباً وعقاباً بمجرد العقل، فما دل العقل على حسنه عندهم فهو واجب، وما دل على قبحه فهو محرم، وفعله موجب للعقاب. والصواب: أن العقل وإن دل على حسن الفعل وقبحه، فإنه لا يقتضي وجوباً

ولا تحريماً، فلا وجوب إلا بالشرع، ولا تحريم إلا بالشرع، فالأحكام التشريعية لا تؤخذ إلا من الشرع، والعقاب لا يكون إلا بعد ورود الشرع، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]. فالأفعال الحسنة سبب للثواب، والأفعال القبيحة سبب للعقاب، ولكن هذه السببية مربوطة بالشرع لا سيما مسألة العقاب، فالعقاب لا يترتب على مجرد الأفعال مطلقاً، بل لا بد من قيام الحجة، وبلوغ الرسالة، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ [التوبة: ١١٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَنْ تُصِيبَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [القصص: ٤٧]. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦٧٩)].

أشار المؤلف إلى أقوال الناس في مسألة التحسين والتقيح العقلين، وأفاض الحديث عنها في مواطن كثيرة^(١). ومن تقارير المؤلف التي تعرض هذه الأقوال بوضوح

(١) انظر: الدرء (٧/٤٥٧، ٨/٢٢، ٩/٤٩)، والنبوات (١/٤٥٢). ومنهاج السنة (٢/٢٩٥، ٣/١٧٩). والاستقامة (٢/١٧٥). وشرح الأصبهانية (٢/٣٩٠، ٣٩٤، ٦١٨). والرد على المنطقيين (ص: ٤٢٠، ٤٣٠). وقاعدة في المعجزات، جامع الفتاوى (١١/٣٥٣). ومجموع

وجلاء، قوله: «والناس لهم في هذا المقام ثلاثة أقوال.. طائفة تقول: إن الأفعال لا تتصف بصفات تكون بها حسنة، ولا سيئة ألبتة، وكون الفعل حسناً وسيئاً إنما معناه أنه منهي عنه، أو غير منهي عنه، وهذه صفة إضافية لا تثبت إلا بالشرع، وهذا قول الأشعري ومن اتبعه.. وطائفة تقول: بل الأفعال متصفة بصفات حسنة وسيئة، وأن ذلك قد يُعلم بالعقل، ويستحق العقاب بالفعل، وإن لم يرد سمع، كما يقول ذلك المعتزلة، ومن وافقهم.. وطائفة تقول: بل هي متصفة بصفات حسنة وسيئة، تقتضي الحمد والذم، ولكن لا يُعاقب أحداً إلا بعد بلوغ الرسالة، كما دل عليه القرآن في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]. وهذا أصح الأقوال، وعليه يدل الكتاب والسنة، فإن الله أخبر عن أعمال الكفار بما يقتضي أنها سيئة قبيحة مذمومة، قبل مجيء الرسول إليهم، وأخبر أنه لا يعذبهم إلا بعد إرسال رسول إليهم^(١). وقوله: (اتفقوا على أن كون الفعل يلائم الفاعل، أن ينافره يعلم بالعقل، وهو أن يكون الفعل سبباً لما يحبه الفاعل ويلتذ به، وسبباً لما يبغضه ويؤذيه). أشار المؤلف إلى غلطهم في هذه المسألة. وقد ذكر المؤلف في موطن آخر أن المراد بتلك الطوائف: المعتزلة والأشاعرة، وأن

الفتاوى (١٥/٨، ١٦/٤٩٨). وفصل في أن التوحيد أصل كل خير، المجموعة العلية

(٢٠٨/٢).

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/٤٩٢، ٤٩٣). ومجموع الفتاوى (١١/٦٧٦).

سبب غلطهم أنهم ظنوا أن الحسن والقبح الشرعيين خارج عن الحسن والقبح بمعنى الملائمة والمنافرة، وليس الأمر كذلك، كما بينه المؤلف قائلاً: «واتفق الفريقان على أن الحسن والقبيح إذا فسر بكون الفعل نافعاً للفاعل، ملائماً له، ولكونه ضاراً للفاعل منافراً أنه يمكن معرفته بالعقل.. وظن من ظن من هؤلاء أن الحسن والقبيح المعلوم بالشرع خارج عن هذا، وهذا ليس كذلك، بل جميع الأفعال التي أوجبها الله تعالى، وندب إليها هي نافعة لفاعلها، ومصلحة لهم، وجميع الأفعال التي نهى الله عنها هي ضارة لفاعلها ومفسدة في حقهم»^(١). وقال أيضاً: «والعقلاء متفقون على أن كون بعض الأفعال ملائماً للإنسان، وبعضها منافياً له، إذا قيل: هذا حسن وهذا قبيح، فهذا الحسن والقبح مما يعلم بالعقل باتفاق العقلاء، وتنازعوا في الحسن والقبح، بمعنى كون الفعل سبباً للذم والعقاب، هل يعلم بالعقل أم لا يعلم إلا بالشرع، وكان من أسباب النزاع أنهم ظنوا أن هذا القسم مغاير للأول، وليس هذا خارجاً عنه، فليس في الوجود حسن إلا بمعنى الملائم، ولا قبيح إلا بمعنى المنافي، والمدح والثواب ملائم، والذم والعقاب مناف»^(٢). وذكر المؤلف اتفاق الطائفتين على أن الله لا يفعل ما هو منه قبيح، ثم أشار

(١) انظر: أقوم ما قيل في القدر، مجموع الفتاوى (٨/ ٩٠).

(٢) الاحتجاج بالقدر، مجموع الفتاوى (٨/ ٣٠٩). وانظر: منهاج السنة (٣/ ٢٨). ودرء

تعارض العقل والنقل (٨/ ٢٢).

إلى نزاعهم. وبين المؤلف في عدة مواطن أن الطائفة الأولى هم الأشاعرة والجهمية، القائلون: إن القبيح والظلم ممتنع عليه، فهو محال لذاته، كالجمع بين النقيضين. ويجوزون أن يأمر بكل شيء، وينهى عن كل شيء، فكل ما يقدر ممكناً من الأفعال فهو حسن^(١). قال المؤلف راداً عليهم: «قال تعالى: ﴿ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَفِلُونَ﴾ [الأنعام: ١٣١]. فلو كان الظلم هو الممتنع لم يتصور، بل كيفما أهلكهم فإنه ليس بظلم عند الجهمية الجبرية.. وهذا الظلم الذي نزه نفسه عنه، إن كان هو الممتنع الذي لا يمكن فعله فأى فائدة في هذا؟ وهل أحد يخاف أن يفعل به ذلك؟ وأي تنزيه في هذا؟»^(٢). وقال في شرحه الحديث القدسي: «يَا عِبَادِي، إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا؛ فَلَا تَظَالَمُوا». أخرجه مسلم (٢٥٧٧). إن الله لا يريد الظلم، والأمر الذي لا يمكن القدرة عليه لا يصلح أن يمدح الممدوح بعدم إرادته، وإنما يكون المدح بترك الأفعال إذا كان الممدوح قادراً عليها، فعلم أن الله قادر على ما نزه نفسه عنه من الظلم، وأنه لا يفعله، وبذلك يصح قوله: «إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ

(١) انظر: النبوات (٤٦٣/١). ودرء تعارض العقل والنقل (٢٨/١٠). ومنهاج السنة (١/١٣٤، ٢/٣٠٤). وشرح الأصفهانية (٢/٦١٧). ورسالة في معنى كون الرب عادلاً، جامع الرسائل (١/١٢١).

(٢) منهاج السنة (٥/١٠٣، ١٠٤)، وانظر: جامع المسائل (١/١٥٤).

عَلَى نَفْسِي»، وأن التحريم هو المنع، وهذا لا يجوز أن يكون فيما هو ممتنع لذاته، فلا يصلح أن يقال: حرمت على نفسي، أو منعت نفسي من خلق مثلي، أو جعل المخلوقات خالقة، ونحو ذلك من المحالات^(١). وأما الطائفة الأخرى فهم المعتزلة، حيث زعموا أنه لا يتم تنزيه الله تعالى إلا بإنكار القدر، وأن الله لا يخلق أفعال العباد^(٢). وتضمنت مقالة المعتزلة جملة من المزالق.. منها: أنهم شبهوا الله تعالى بخلقه، فقاموا الخالق بالمخلوق، وأوجبوا على الله تعالى ما يوجبون على العبد. ومع أنهم يثبتون الحسن في أفعال الله، وأنه لا يفعل القبيح، إلا أنهم أنكروا الحكمة وسائر الصفات، فلا يقوم بذاته سبحانه وصف ولا فعل.. إضافة إلى عدم إقرارهم بأن الله تعالى خالق كل شيء، كما بسطه المؤلف في موضعه^(٣). [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٧٣)].

(١) مجموع الفتاوى (١٨/١٤٤). وانظر: مجموع الفتاوى (٨/٥٠٧، ٥٠٨). ومنهاج السنة (٢/٣١١).

(٢) انظر: منهاج السنة (٥/٩٦). جامع الرسائل (١/١٢٣).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٨/٣٨، ٨٩، ٩١، ١٢٥، ٣٨٧، ١١/٣٥٣، ١٨/١٣٨).

ثم إن كلتا الطائفتين لما كانت تنكر أن يُوصَفَ الله بالمحبة والرضا والسخط والفرح، ونحو ذلك ممّا جاءت به النصوص الإلهية، ودلت عليه الشواهد العقلية، تنازعوا بعد اتفاقهم على أن الله لا يفعل ما هو منه قبيح، هل ذلك ممتنع لذاته، وأنه لا تتصور قدرته على ما هو قبيح؟ أو أنه سبحانه وتعالى مُنزه عن ذلك لا يفعله لمجرد القبح العقلي الذي أثبتوه؟ على قولين. والقولان في الانحراف من جنس القولين المتقدمين، أولئك لم يفرقوا في خلقه وأمره بين الهدى والضلال، والطاعة والمعصية، والأبرار والفجار، وأهل الجنة وأهل النار، والرحمة والعذاب، فلا جعلوه محموداً على ما فعله من العدل، أو تركه من الظلم، ولا ما فعله من الإحسان والنعمة، أو تركه من العذاب والنقمة. والآخر نزهوه بناء على القبح العقلي الذي أثبتوه، ولا حقيقة له، وسووه بخلقه فيما يحسن ويقبح، وشبّهوه بعباده فيما يأمر به، وينهى عنه.

يبيّن الشيخ رحمه الله أن المعتزلة والأشاعرة، وهم ينكرون أن يوصف الله تعالى بالمحبة، والرضا، والسخط، والفرح، ونحو ذلك، تنازعوا بعد اتفاقهم على أن الله تعالى لا يفعل ما هو قبيح: هل لا يفعله لأنه ممتنع لذاته، ولا تتصور قدرته عليه؟ أو: أنه سبحانه وتعالى لا يفعله وأنه منزّه عنه لمجرد كونه قبيحاً عقلاً؟ على قولين. فمثلاً: اتفق الجميع على امتناع الظلم من الله تعالى، لكن الأشاعرة قالوا: إنه لا يفعله؛ لأنه مستحيل عليه، وغير متصور منه، ولا يقدر عليه؛ لأنه إنما يتصرف في ملكه، والظلم التصرف في ملك الغير. وهذا القول باطل؛ لأن المستحيل لا يمتدح بتركه والتنزه عنه، والله تعالى يقول: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]. والمعتزلة قالوا: لا يفعله؛ لأنه قبيح عقلاً، فهم في الحقيقة قاسوا الخالق على المخلوق، فجعلوا كل ما قبح من الخلق، قبح من الخالق، فما ظنوه بعقولهم قبيحاً، منعه عن الله تعالى. وهذا هو الذي آل بهم إلى إنكار القدر، فنسبوا إلى الله العجز، وأخرجوا كثيراً من الموجودات عن ملكه ومشيتته، وذلك أنهم أخرجوا أفعال العباد عن خلق الله تعالى؛ لأن تعلق مشيئة الرب بأفعال العباد، من الظلم الذي يجب تنزيه الرب عنه بزعمهم، وسموا ذلك عدلاً. وكلا القولين في الانحراف من جنس القولين المتقدمين، أي: في مسألة الحسن والقبح، بإثبات الحسن والقبح العقليين، ونفي الحسن والقبح العقليين، وإخراجهما ذلك عن

معنى الملاءمة والمنافرة. وقد دلت الأدلة الشرعية على أن الأشياء في ذاتها حسنة، أو قبيحة قبل ورود الشرع بالأمر، أو النهي. فالله تعالى سمي المأمور معروفاً، والحلال طيباً، كما سمي المنهي عنه منكراً، والحرام خبيثاً. كما قال تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: ٤]. والأشاعرة الذين قالوا: إنما يعرف الحسن والقبح من الشرع فقط، قالوا: إن الأشياء في ذاتها متساوية، فلا تُوصف بالحسن والقبح في ذاتها، ونشأ عن ذلك: نفي حكمة الرب تعالى، فعندهم لا فرق بين التوحيد والشرك، وإنما صار التوحيد حسناً بالأمر به، وصار الشرك قبيحاً بالنهي عنه، ولو انعكس الواقع في الأمر والنهي، لانعكس الحسن والقبح. وهكذا الحال في الصدق والكذب، والعدل والظلم، والطاعة والمعصية، والهدى والضلال، والأبرار والفجار، وأهل الجنة وأهل النار، فلا فرق في حقيقة الأمر بين إثابة الأبرار بالجنة، وعقاب الفجار بالنار، وإنما الأمر راجع إلى محض المشيئة الإلهية، فلا حكم ولا تعليل عندهم، فقد تقتضي المشيئة: تعذيب الأبرار، وتنعيم الفجار. فالأشياء في ذاتها سواء من: الأفعال، أو الأقوال، أو الذوات، وإذا كان الأمر كذلك عندهم فالله تعالى على هذا غير مستحق للحمد على ما فعله من العدل، أو

تركه من الظلم، ولا على ما فعله من الإحسان والنعمة، أو تركه من العذاب والنعمة؛ لأن الذي يستحق المدح والحمد، هو الذي يضع الأشياء مواضعها، وهؤلاء عندهم أن جميع الأفعال جائزة ولا فرق بينها، وهذا يتضمن نفى حكمة الرب تعالى وهذا باطل، فالله تعالى حكيم يضع الأشياء في مواضعها في أمره ونهيه وفعله. والآخرون، وهم: المعتزلة نزهوة عن فعل القبيح بناء على مفهوم القبح العقلي الذي أثبتوه، ولا حقيقة له، فهم سؤوا الله بخلقه فيما يحسن ويقبح، وشبهوه بعباده فيما يأمر به، وينهى عنه. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦٨٤)].

فمن نظر إلى القدر فقط، وعظّم الفناء في توحيد الربوبية، ووقف عند الحقيقة الكونية، لم يميّز بين العلم والجهل، والصدق والكذب، والبر والفجور، والعدل والظلم، والطاعة والمعصية، والهدى والضلال، والرشد والغى، وأولياء الله وأعدائه، وأهل الجنة وأهل النار. وهؤلاء مع أنهم مخالفون بالضرورة لكتب الله ودينه وشرائعه، فهم مخالفون أيضاً لضرورة الحس والذوق، وضرورة العقل والقياس، فإن أحدهم لا بدّ أن يلتذ بشيء، ويتألم بشيء، فيميّز بين ما يؤكل ويشرب، وما لا يؤكل ولا يشرب، وبين ما يؤذيه من الحر والبرد، وما ليس كذلك، وهذا التمييز بين ما ينفعه ويضره، هو الحقيقة الشرعية الدينية.

يتكلم الشيخ هنا عن الجبرية من غلاة الصوفية الذين يغفلون في إثبات القدر، ويفنون في (توحيد الربوبية)، ويقفون عند الحقيقة الكونية، ويعرضون عن الأمر والنهي، وهم الذين تقدم تسميتهم بالمشركية. فهؤلاء ينظرون إلى القدر وحده، ويعرضون عن الشرع، ويقفون عند الحقيقة الكونية، وهي: كون الله تعالى خالق كل شيء. وهؤلاء لم يميزوا

ولم يفرقوا بين الأضداد، ويرون أن حقيقة التوحيد وكماله، عدم التفريق بين الأشياء في ذاتها، فتحقيق التوحيد وشهود كمال الربوبية يكون عندهم بعدم التمييز بين الأشياء، ومتى فَرَّق الشخص بين الأشياء، لم يكن موحدًا، ولا محققًا لشهود كمال توحيد الربوبية الذي يسمونه الفناء. وقد اتفق الأشاعرة، وغلاة الصوفية على أن الأشياء في ذاتها لا فرق بينها، بل هي سواء. والفرق بين الأشاعرة، وغلاة الصوفية في هذا المقام، أن الأشاعرة جعلوا الشرع مفرقًا بين الأشياء التي هي عندهم متساوية في ذاتها، فجعلوا التمييز بين حُسن الصدق وقُبْح الكذب، مرده إلى الشرع فقط، وإن كانا متساويين في نفس الأمر. أما غلاة الصوفية، فوقفوا عند الحقيقة الكونية، وأعرضوا عن الشرع، فسووا بين الأشياء في ذاتها وفي حكمها، ولم يفرقوا بينها لا في ذاتها، ولا من جهة الشرع، ويرون أن كمال المعرفة والتوحيد في عدم التمييز، فلا فرق عندهم بين الصدق والكذب، ولا بين الطاعة والمعصية، لا من حيث ذاتها، ولا من ناحية الشرع، لأنهم معرضون عن الأمر والنهي. والحق أن هؤلاء الذين يقفون عند الحقيقة الكونية، وينظرون إلى القدر فقط، ويعرضون عن الشرع، ولا يميزون بين الأشياء في ذاتها، هؤلاء مخالفون لضرورة العقل والقياس والحس والذوق والشرع، وقولهم من أبطل الباطل. فكل أحد يفرق بذوقه بين ما يلتذ به ممَّا يؤكل ويشرب، وما لا يلتذ به، ويفرق بحسه بين ما يؤذيه من الحر والبرد، وما ليس

كذلك، ويفرق الناس بعقولهم بين كثير ممّا ينفعهم وما يضرهم. وهذا التمييز بين ما ينفع وما يضر، هو مضمون الشرع، فهو الحقيقة الشرعية الدينية، كما أن هناك أموراً عرف الفرق بينها من جهة الشرع، فمن لم يُفرّق بين ما فرّق بينه الشرع، فهو ملحد بمخالفته للشرع، والعقل. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦٨٨)].

قرر المؤلف أن الذين يشهدون القدر، ويقفون عند الحقيقة الكونية، هم مخالفون للشرع والحس والعقل، ويبين في هذا الرسالة وجه مخالفتهم للحس والعقل، وأما مخالفتهم للشرع فقد بينها في موضع آخر فقال: «فهذا القول لوازمه قول مخالف للكتاب والسنة، ولإجماع السلف والفقهاء، ومع مخالفته أيضاً للمعقول الصريح، فإن الله نزه نفسه عن الفحشاء، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]، كما نزه نفسه عن التسوية بين الخير والشر، فقال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الباقية: ٢١]، وقال: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ [٣٥] مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾ [القلم: ٣٥-٣٦]، وقال: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨]». [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٧٤)].

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٤٣٣، ١١/ ٢٤٥). والاقضاء (٢/ ٣٤٧). وشرح الأصبهانية (٢/ ٣٩٤).



ومن ظن أن البشر ينتهي إلى حد يستوي عنده الأمران دائماً، فقد افترى وخالف ضرورة الحس، ولكن قد يعرض للإنسان بعض الأوقات عارض، كالسكر والإغماء ونحو ذلك ممّا يشغله عن الإحساس ببعض الأمور، فأما أن يسقط إحساسه بالكلية مع وجود الحياة فيه، فهذا ممتنع. فإن النائم لم يسقط إحساس نفسه، بل يرى في منامه ما يسره تارة، وما يسوؤه أخرى، فالأحوال التي يُعبر عنها بالاصطلام^(١) والفناء والسكر^(٢) ونحو ذلك،

(١) الاصطلام أن يبقى في عين الجمع، بحيث لا يفرق بين ما يؤلم أو ما يلذ. الاحتجاج بالقدر، مجموع الفتاوى (٣١٠ / ٨). ومقام الاصطلام أن يغيب بموجودة عن وجوده، وبمعبوده عن عبادته، وبمشهوده عن شهادته، وبمذكوره عن ذكره، فيفني من لم يكن، ويبقى من لم يزل. حقيقة مذهب الاتحاديين، مجموع الفتاوى (٣١٣ / ٢). فالاصطلام بمعنى السكر، والفناء عن شهود السوى من جهة زوال التمييز، وفقدان الإحساس. [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

(٢) وهذه من مصطلحات الصوفية، جاء في الرسالة القشيرية (ص: ٣٤) والحال عند القوم معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم من طرب أو حزن أو بسط أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج. أما الاصطلام فيعرفه ابن عربي رسالة في اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية (ص: ١٤١) الاصطلام: نوع وله يرد على

إنما تتضمن عدم الإحساس ببعض الأشياء دون بعض، فهي مع نقص صاحبها، لضعف تمييزه، لا تنتهي إلى حد يسقط فيه التمييز مطلقاً.

يذكر الشيخ هنا أن من نفى التمييز بين الأشياء مطلقاً، فهو مخالف لضرورة الحس. وتكلم الشيخ هنا عن بعض مصطلحات الصوفية، وهي: (الاصطلام)، و(الفناء)، و(السُّكْر)، وهي عبارات متقاربة مؤداها: الوصول إلى حالة يفقد فيها الشخص التمييز بين الأشياء. فيذكر الشيخ أن الشخص قد يكون في بعض الأحوال والأوقات كما في المصطلحات السابقة لا يميز بين بعض الأشياء، لوجود ما يشغله عن الإحساس ببعض الأمور، أمّا أن يسقط إحساسه بالكلية، فلا يميز بين الأشياء مطلقاً، فهذا لا يكون مع

القلب فيسكن تحت سلطانه. ويعرف ابن عربي الفناء (ص: ١٣٩) بأنه عدم رؤية العبد لفعله بقيام الله على ذلك. بينما قال القشيري (ص: ٣٩) أشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة وكذا قال الجرجاني في التعريفات (ص: ٩٠) وأضاف والفناء فناء أن أحدهما ما ذكرناه وهو بكثرة الرياضة، والثاني عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت، وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحقه. أما السكر فقال عنه القشيري (ص: ٤١)، وابن عربي (ص: ١٤٠) السكر: غيبة بوارد قوي. [عبد المحسن القاسم (ص: ٢١٩)].

وجود الحياة. فالنائم مثلاً لا يسقط إحساسه بالكلية، بل يحس بنفسه فيرى في منامه ما يسره تارة، وما يسوؤه أخرى. فمن زعم سقوط الحس والتمييز بالكلية مع وجود الحياة، فقد غلط على الشرع والقدر والحس. فحالة الفناء والسكر والاصطلام، إنما تتضمن عدم الإحساس ببعض الأشياء دون بعض، فهي حالة نقص لضعف تمييز صاحبها، ولكنها مع هذا الضعف، لا تصل إلى حد يسقط فيه التمييز بين الأشياء مطلقاً ما دامت حياته باقية فيه. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦٩١)].

إن من احتج بالقدر وشاهد الربوبية العامة فقط لم يفرق بين المأمور والمحظور، والمؤمنين والكافرين، وأهل الطاعة وأهل المعصية، ولم يفرق بين النبي الصادق والمتنبئ الكاذب، وأولياء الله وأعدائه، وهكذا سائر الأضداد، بل يشهدون وجه الجمع من جهة كون الكل بقضاء الله وقدره وإرادته العامة، ولا ريب أن الله تعالى خالق كل شيء ومليكه. والقدر هو قدر الله وهو المقدر لكل ما هو كائن، لكن هذا لا ينفي حقيقة الأمر والنهي والوعد والوعيد، وأن من الأفعال ما ينفع صاحبه فيحصل له به نعيم ومنها ما يضر صاحبه فيحصل له به عذاب، والجميع سواء من جهة المشيئة والربوبية، لكن هناك فرقاً آخر من جهة الحكمة والأوامر الإلهية ونهاية الأمور، وحيث أن الإنسان لا بد أن يجوع ويعطش، فلا يسوي بين الخبز والشراب، وبين الملح الأجاج والعذب

الفرات، بل لابد أن يفرق بينهما ويقول هذا طيب وهذا ليس بطيب، فمن الأمور ما هو ملائم للإنسان نافع له يحصل له به اللذة، ومنها ما هو مضاد له ضار يحصل له به الألم، وهذا الفرق معلوم بالحس والعقل والشرع، مجمع عليه بين الأولين والآخرين، فما دام الإنسان حياً فلا بد أن يفرق بين ما ينفعه وينعمه ويسره، وبين ما يضره ويشقيه ويؤلمه، وهذا حقيقة الأمر والنهي؛ فإن الله تعالى أمر العباد بما ينفعهم ونهاهم عما يضرهم، فقد بعث الرسل بتكميل الفطرة، فأرشدوا الخلق إلى ما ينالون به النعيم في الآخرة، وينجون به من العذاب. ومن لم يدرك هذا الفرق فإن كان لسبب أزال عقله، هو به معذور، وإلا كان مطالباً بما فعله من الشر وما تركه من الخير، وإذا فهذا الصنف من الناس مع مخالفتهم ما هو معلوم بالضرورة من الدين فهم مخالفون لما هو معلوم بالضرورة من الحس والعقل، وكونه يفرق بين النافع والضار معناه أنه يستطيع التمييز بين أمر الله وخلقه فإن الشرع قد فصل له ما ينفعه وما يضره، ومن زعم أن أحداً من الناس يصل به الأمر إلى درجة لا يميز فيها بين هذه المتضادات فقد ضل وافترى وإن كان الإنسان قد يأتي عليه أحياناً ما يجعله في حالة يضعف فيها تمييزه، ويقل فيها إدراكه ووعيه، كحالة السكران والمغمى عليه، هذا شيء مسلم به، ولكن مع ذلك فإن إحساسه لا يذهب كله، بل يبقى معه شيء من شعوره وإدراكه، أما أن يذهب تمييزه نهائياً فهذا غير صحيح،

وقوله : ونحو ذلك، يعني كحالة النائم فإن النائم مع أنه أعظم نقصاً من حالة السكران والمغمى عليه فإنه لا يذهب إحساسه كله بل يدرك ويشعر بأمور يراها في نومه مما قد يسوؤه أو يسره . فالأحوال التي تعبر عنها الصوفية بالاصطلام إنما تنشأ من عدم إحساس أصحابها ببعض الأمور ولكنها مع نقص حالة أصحابها فهي لا تصل إلى حالة يسقط معها التمييز سقوطاً كاملاً، ومن ادعى سقوط التمييز سقوطاً تاماً وعظم الفناء في مشاهدة الربوبية فقد غلط غلطاً شنيعاً وقصر في أمر الله وشرعه تقصيراً يخرج به إلى كفر أعظم منه في اليهود والنصارى، فإن هؤلاء مع كفرهم يقرون بنوع من الأمر والنهي والوعد والوعيد بخلاف هؤلاء المباحية المسقطة للشرائع مطلقاً ؛ فإنهم يقولون: إن العارف إذا صار في هذا المقام لا يستحسن حسنة ولا يستقبح سيئة؛ لشهوده الربوبية العامة والقيومية الشاملة، وحيث فمّن ادعى سقوط التمييز سقوطاً تاماً فقد غلط غلطاً بينا في تفريقه بين خلق الله وأمره، وفي اعتقاده أن عمله هذا ممدوح، فإنه لا وجود لهذا ولا مدح في عدم العلم وسقوط المعرفة، وهذا حال المتأخرين من الصوفية، وأما أئمة الصوفية والمشايخ المشهورون من القدماء مثل الجنيد بن محمد وأتباعه، والشيخ عبد القادر وأمثاله، فهؤلاء من أعظم الناس لزوماً للأمر والنهي توصية بذلك وتحذيراً من المشي مع القدر، فالشيخ عبد القادر كلامه كله يدور على اتباع المأمور وترك المحذور،

والصبر على المقدور ولا يثبت طريقاً تخالف ذلك أصلاً، لا هو ولا عامة المشايخ المقبولين عند المسلمين، وكان يحذر عن ملاحظة القدر المحض بدون اتباع الأمر والنهي، كما أصاب أولئك الصوفية الذين شهدوا القدر وتوحيد الربوبية، وغابوا عن الفرق الإلهي الديني الشرعي المحمدي الذي يفرق بين محبوب الحق ومكروهه. والأحوال: هي أعمال القلوب التي تسميها الصوفية مقامات أو منازل السائرين إلى الله أو مقامات العارفين، وفيها ما هو من الإيمان وفيها ما هو من وحي الشيطان. الذوق هو: مباشرة الحاسة الظاهرة أو الباطنة للملائم والمنافر، قال ابن القيم: ولا يختص ذلك بحاسة الفم في لغة القرآن بل ولا في لغة العرب قال الله تعالى: ﴿وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ [الأنفال: ٥٠]، وقال: ﴿وَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٦]، وقال: ﴿فَإِذْ ذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [النحل: ١١٢]، وفي الصحيح عن النبي ﷺ: «ذَاقَ طَعْمَ الْإِيمَانِ مَنْ رَضِيَ بِاللَّهِ رَبًّا، وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا، وَبِمُحَمَّدٍ رَسُولًا». أخرجه مسلم (٣٤). فأخبر أن للإيمان طعمًا، وأن القلب يذوقه كما يذوق طعم الطعام والشراب. والاصطلام^(١): هو شهود القيومية العامة،

(١) عرفه ابن عربي الصوفي بأنه: نوع وله يرد على القلب فيسكن تحت سلطانه. اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية لابن عربي ومطبوع في آخر التعريفات للجرجاني.

والفناء في شهود توحيد الربوبية. وقوله: (بل يرى في منامه ما يسوؤه تارة وما يسره أخرى)، معناه أن الإنسان الحي غير فاقد للإحساس فقداناً تاماً حتى في حالة غيبوبته عما حوله من المحسوسات فإنه أحياناً يشاهد وهو نائم ما يزعجه ويؤلمه، وهي المرائي السيئة، وأحياناً يشاهد ما يسره ويفرح به قلبه وهي المرائي الصالحة، روى مسلم في صحيحه (٢٢٦٨)، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الأعرابي جاءه فقال: إني حلمت أن رأسي قطع، فأنا أتبعه، فزجره النبي، وقال: «لَا تُخْبِرِ بَتَلْعَبِ الشَّيْطَانُ بِكَ فِي الْمَنَامِ»، ... وروى مسلم (٢٢٧٠)، وأبو داود (٥٠٢٥)، عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «رَأَيْتُ ذَاتَ لَيْلَةٍ، فِيمَا يَرَى النَّائِمُ، كَأَنَّا فِي دَارِ عُقْبَةَ بْنِ رَافِعٍ. فَأْتَيْنَا بُرْطَبٍ مِنْ رُطَبِ ابْنِ طَابٍ. فَأَوَّلْتُ الرِّفْعَةَ لَنَا فِي الدُّنْيَا وَالْعَاقِبَةَ فِي الْآخِرَةِ، وَأَنَّ دِينَنَا قَدْ طَابَ». وعن أبي قتادة الحارث بن ربعي الأنصاري رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «الرُّؤْيَا مِنَ اللَّهِ، وَالْحُلُمُ مِنَ الشَّيْطَانِ، فَإِذَا حَلَمَ أَحَدُكُمْ الْحُلُمَ يَكْرَهُهُ فَلْيَبْصُقْ عَنْ يَسَارِهِ، وَلْيَسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْهُ، فَلَنْ يَضُرَّهُ». أخرجه البخاري (٣٢٩٢)، ومسلم (٢٢٦١) ... وعن أبي سعيد الخدري

ويقول القاشاني في اصطلاحات الصوفية (ص: ٣٠) الاصطلام هو: الوله الغالب، وهو

قريب من الهيمان.

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «إِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ الرُّؤْيَا يُحِبُّهَا، فَإِنَّهَا مِنَ اللَّهِ، فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ عَلَيْهَا وَلْيُحَدِّثْ بِهَا، وَإِذَا رَأَى غَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا يَكْرَهُ، فَإِنَّمَا هِيَ مِنَ الشَّيْطَانِ، فَلْيَسْتَعِذْ مِنْ شَرِّهَا، وَلَا يَذْكُرْهَا لِأَحَدٍ، فَإِنَّهَا لَنْ تَضُرَّهُ». أخرجه البخاري (٦٩٨٥). [فالح آل مهدي (ص: ٤١٦)].



وَمَنْ نفى التمييز في هذا المقام مطلقاً، وعظّم هذا المقام، فقد غلط في الحقيقة الكونية والدينية قدرًا وشرعًا، غلط في خلق الله وفي أمره، حيث ظن وجود هذا، ولا وجود له، وحيث ظن أنه ممدوح، ولا مدح في عدم التمييز والعقل والمعرفة. وإذا سمعت بعض الشيوخ يقول: أريد ألا أريد^(١)، أو: إن العارف لا حظَّ له، أو: إنه يصير كالमित بين يدي

(١) أورد المؤلف مقالة بعض الشيوخ: أريد أن لا أريد. وعزاها في موطن آخر إلى أبي يزيد البسطامي. انظر: الاستقامة (٢/ ٣٣). وشرح كلمات من فتوح الغيب، جامع الرسائل (٢/ ١٢٠). وقاعدة في الإخلاص، المجموعة العلية (٢/ ٥٧). وبسط المؤلف التعليق على هذه العبارة، فكان مما قاله: «قول أبي يزيد: أريد أن لا أريد. لما قيل له: ما ذا تريد؟ نقص وتناقض؛ لأنه قد أراد. فإن الحي لا بد له من إرادة، فلا يكون حي إلا أن تكون له إرادة، والإرادة التي يحبها الله ورسوله، ويأمر بها أمر إيجاب، أو أمر استحباب، لا يدعها إلا كافر أو فاسق أو عاص إن كانت واجبة، وإن كانت مستحبة كان تاركها تاركًا لما هو خير له.. والله تعالى قد وصف الأنبياء والصديقين بهذه الإرادة، فقال تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعَيَّةِ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الأنعام: ٥٢]، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنِينَ مِنْكُمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ

الغاسل، ونحو ذلك، فهذا إنما يمدح منه سقوط إرادته التي لم يؤمر بها، وعدم حظه الذي لم يؤمر بطلبه، وأنه كالميت في طلب ما لم يؤمر بطلبه، وترك دفع ما لم يؤمر بدفعه. ومن أراد بذلك أنه تبطل إرادته بالكلية، وأنه لا يحس باللذة والألم، والنافع والضار، فهذا مخالف لضرورة الحس والعقل، ومن مدح هذا، فهو مخالف لضرورة الدين والعقل.



أي: ومن عظم مقام نفي التمييز مطلقاً، فقد غلط في الحقيقة الكونية والدينية، أي: شرعاً وقدرًا. أما غلطه من جهة الشرع، فحيث مدح عدم التمييز بين الأشياء، وهذا باطل؛ لأن عدم التمييز، وعدم العقل، والمعرفة، غير ممدوح. وأما غلطه من جهة القدر، فحيث ظن أن عدم التمييز مطلقاً يمكن أن يوجد مع الحياة، وهذا باطل؛ لأنه لا وجود له، فالله تعالى لم يقدره، ولم يخلقه. فمن ادعى وجود شيء غير موجود في الواقع، فهو غلط من جهة الحقيقة الكونية القدريّة، ومن مدح شيئاً لم يثن عليه الشرع ولم يأت به، فهو غلط على الحقيقة الشرعية، حيث مدح ما لم يمدحه الشرع، ودعا إلى

الدِّينَ ﴿[البينة: ٥]﴾، وإخلاص الدين له هو إرادته وحده بالعبادة». شرح كلمات من فتوح الغيب،

جامع الرسائل (٢/ ١٢٠). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

ما لم يرد به الشرع. وقوله: (وإذا سمعت بعضَ الشيوخ يقول: أريد ألا أريد...)، يذكر الشيخ هنا بعض عبارات الصوفية، ويناقشها، ويبين ما تحتمله من معنى صحيح، وباطل. فالعبرة الأولى: (أريد ألا أريد)، فهذا إنما يمدح منه سقوط الإرادة التي لم يؤمر بها الشخص: إرادة المحرم، وإرادة المفضولات المباحة. أما سقوط إرادته مطلقاً حتى عن إرادة الطاعة، وترك المعصية، فهذا محرم شرعاً؛ لأنه يجب على الإنسان أن يريد الطاعة وترك المعصية، كما أن سقوط الإرادة مطلقاً بحيث لا يريد أن يفعل ولا يترك، مخالف للحقيقة الكونية. وأما العبارة الثانية، وهي قولهم: (إن العارف لا حظ له)، فهذا يمدح منه عدم حظه الذي لم يؤمر بطلبه، أي: ترك حظوظ الدنيا التي لم يؤمر بطلبها، أما الحظوظ التي أمر بها، فإنه لا يمدح بتركها. وأما العبارة الثالثة، وهي قولهم: (إن العارف يصير كالميت بين يدي الغاسل)، فهذا إنما يمدح كونه كالميت في ترك طلب ما لم يؤمر بطلبه، وترك دفع ما لم يؤمر بدفعه. أما أن يكون كالميت بالنسبة لجميع الأقدار، فهذا مخالف للحس والعقل والشرع، فإذا أحس بالبرد أو الجوع أو الخوف، فعل ما يدفع ذلك، وهذا أمر معلوم بالحس والعقل، كما أن مقتضى الشرع أن نفر من قدر الله إلى قدر الله. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦٩٣)].



والفناء^(١) يراد به ثلاثة أمور: أحدها، وهو: الفناء الديني الشرعي، الذي جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب، هو: أن يفنى عمّا لم يأمر الله به بفعل ما أمر الله به، فيفنى عن عبادة غيره بعبادته، وعن طاعة غيره بطاعته وطاعة رسوله، وعن التوكل على غيره بالتوكل عليه، وعن محبة ما سواه بمحبته ومحبة رسوله، وعن خوف غيره بخوفه. بحيث لا يتبع العبد هواه بغير هدى من الله، وبحيث يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، كما قال

(١) أورد المؤلف أنواع الفناء في كلام الصوفية، وقد تحدث عنها في مواطن متعددة. انظر: الاستقامة (١٤٢/٢). ومنهاج السنة (٣٥٦/٥). والرد على المنطقيين (ص: ٥١٦، ٥٢٢). والحجج العقلية، مجموع الفتاوى (٣٤٣/٢). والرد الأقوم، مجموع الفتاوى (٣٦٩/٢). والعبودية، مجموع الفتاوى (٢١٨/١٠). ومن التقريرات المهمة، ما ذكره المؤلف من الفرق بين الفناء عن محبة السوى، وبين الفناء عن شهود السوى.. فالأول فناء عن المحبة والإرادة، والآخر فناء عن الشهادة، والأول محض التوحيد والإخلاص، وهو أول الدين وآخره، والآخر فناء فيه نقص، لم يعرض للنبي ﷺ وصحابته الكرام رضي الله عنهم، والأول فناء عن عبادة الغير، والآخر فناء عن العلم بالغير والنظر إليه. انظر: مجموع الفتاوى (٣٣٧/١٠).

تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ﴾ [التوبة: ٢٤]، فهذا كله، هو ممَّا أمر الله به ورسوله. وأما الفناء الثاني وهو الذي يذكره بعض الصوفية، وهو: أن يفنى عن شهود ما سوى الله تعالى، فيفنى بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته، بحيث قد يغيب عن شعوره بنفسه وبما سوى الله، فهذا حال ناقص، قد يعرض لبعض السالكين، وليس هو من لوازم طريق الله، ولهذا لم يعرض مثل هذا للنبي ﷺ، والسابقين الأولين. ومن جعل هذا نهاية السالكين، فهو ضال ضلالاً مبيناً، وكذلك من جعله من لوازم طريق الله، فهو مخطئ، بل هو من عوارض طريق الله التي تعرض لبعض الناس دون بعض، ليس هو من اللوازم التي تحصل لكل سالك.

وأما الثالث، فهو: الفناء عن وجود السَّوى، بحيث يرى أن وجود المخلوق، هو عين وجود الخالق، وأن الوجود واحد بالعين، فهذا قول أهل الإلحاد والاتحاد، الذين هم من أضل العباد. وأما مخالفتهم لضرورة العقل والقياس، فإن الواحد من هؤلاء لا يمكنه أن يطرّد قوله، فإنه إذا كان مشاهداً للقدر من غير تمييز بين المأمور والمحظور، فعومل بموجب ذلك، مثل: أن يُضرب ويُجاع حتى يبتلى بعظيم الأوصاب والأوجاع، فإن لأم

مَنْ فعل ذلك به وعابه، فقد نقض قوله، وخرج عن أصل مذهبه، وقيل له: هذا الذي فعله مَقْضِيٌّ مقدور، فخلق الله وقدره ومشيتته، متناولٌ لك وله، وهو يَعُمُّكما، فإن كان القدر حجة لك، فهو حجة لهذا، وإلا فليس بحجة لا لك، ولا له. فقد تبين بضرورة العقل، فساد قول مَنْ ينظر إلى القدر، ويعرض عن الأمر والنهي.



الفناء في اللغة، هو: العدم، والذهاب، والزوال، وللْفناء أقسام ثلاثة، هي: الأول: الفناء الديني الشرعي، وهو الفناء بما يريد الله تعالى عن غيره، فيفنى بعبادة الله تعالى عن عبادة غيره، وبالخوف منه عن خوف غيره، والمراد بالخوف هنا: الخوف العبادي الإرادي. وهذا الخوف لا يصل إلى درجة التجرد من الخوف الطبيعي، كالخوف من السَّبْع، والعدو، ونحو ذلك، فإن هذا الخوف الطبيعي ليس بمذموم مطلقاً إلا حين يصل إلى حد ترك ما أوجب الله تعالى، فيكون مذموماً، كمن يترك الجهاد الواجب في سبيل الله، خوفَ القتل، أو العدو. وهكذا بقية العبادات: فيفنى عن التوكل على غير الله بالتوكل على الله، وعن طاعة غير الله بطاعته وطاعة رسوله، وعن محبة غير الله بمحبته ومحبة رسوله، بحيث لا يتبع العبد هواه بغير هدى من الله، وبحيث يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ

وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ ﴿٢٤﴾ [التوبة: ٢٤]، فكل من فني عما لم يأمر الله به بفعل ما أمر الله به، فقد جاء بما أمر الله به ورسوله. وحقيقة هذا الفناء، هو تحقيق التوحيد وتكميله، وإخلاص الدين لله، وتسمية هذا فناء صحيح من الجهة اللغوية، وليس هو من المصطلحات الشرعية، لا في النصوص، ولا في كلام السلف، لكن الشيخ رحمه الله سمى هذا المقام فناء لمناسبة الخطاب مع الصوفية الذين يعظمون الفناء بمفهومه عندهم، ويجعلونه أعلى مقامات الدين، وهو النوع الثاني: الفناء عن شهود السوى، وهو: الفناء بالله وفي الله، وهذا الفناء يذكره بعض الصوفية، وحقيقته: أن يفنى عن شهود ما سوى الله تعالى، فيغيب عن شعوره بما سوى الله حتى عن نفسه، يفنى بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته. والضمير في قوله: (بمعبوده) يرجع إلى العبد، أي: يفنى بربه، والضمير في قوله: (عن عبادته) يصلح أن يكون راجعاً للعبد أو للرب، أي: يفنى بربه عن عبادة ربه، أو عن عبادته لربه؛ لأن المصدر يجوز أن يضاف إلى الفاعل، نحو: عبادة العبد لربه، وأن يضاف إلى المفعول، نحو: عبادة الرب. وهكذا بقية الجمل: (بمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته)، ومثله: (بمشهوده عن شهوده) أي: يفنى بربه عن شهود ربه، أي: عن شهوده إياه، أو

شهوده الله. وحالٌ صاحب هذا الفناء حالٌ ناقصة لا يمدح بها، فهي من العوارض التي تعرض لبعض السالكين، وليست هي من لوازم الطريق إلى الله، وهذا النوع من الفناء معدود عند الصوفية أعلى مقامات الدين. والحقُّ أنه ليس من الدين، بل غاية صاحبه أن يكون معذوراً إذا وقع له ذلك من غير قصد إليه ولا تحرُّر له، والرسول ﷺ، وهو أكمل الخلق، وأعلمهم بالله، لم يحصل له هذا الفناء، بل كان يشعر بمن حوله، وبمن وراءه في الصلاة، حتى كان يسمع بكاء الصبي وهو يصلي، فيخفف صلاته لذلك. الثالث: الفناء عن وجود السَّوى، بحيث يرى أن وجود المخلوق، هو عين وجود الخالق، فالوجود عنده واحد بالعين، وحقيقة ذلك: اعتقاد ألاَّ موجود إلا الله، وهذا مذهب أهل الإلحاد والاتحاد القائلين بوحدة الوجود، الذين هم أضل العباد. وهؤلاء الذين يزعمون أن النظر إلى الحقيقة الكونية القدرية يوجب عدم التمييز بين المأمور والمحذور، مخالفون للعقل والقياس، كما أنهم مخالفون للشرع. فإن الواحد منهم لا يمكنه أن يطرَدَ قوله؛ لأنه إذا كان مشاهداً للقدر من غير تمييز بين المأمور والمحذور، ولا بين الظالم والمظلوم، فيلزمه ألاَّ يلوم من يضربه ويمنعه حقه؛ لأنه إن لَمْ يَفرِّقه أو عابه، فقد نقض مذهبه في عدم التمييز، وفي الفناء عن شهود السَّوى. فيقال له: هذا الذي ظلمك فعَلْ ذلك بقدر الله تعالى، فخلق الله وقدره ومشيتُهُ واقعٌ عليك وعليه، فإن كان القدر حجة لك،

فهو حجة لمن ظلمك، وإلا فليس بحجة لا لك ولا له. وبهذا يتبين فساد مذهب من ينظر إلى القدر، ويعرض عن أوامر الشرع، ونواهيهِ. [عبد الرحمن البراك (ص: ٦٩٦)].

الفناء: مصدر فني يفنى فناء، إذا اضمحل وتلاشى وعدم، وقد يطلق على ما تلاشت قواه وأوصافه مع بقاء عينه، كما قال الفقهاء: لا يقتل في المعركة شيخ فان. وقال تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، أي: هالك ذاهب. وأما معناه في كلام الصوفية فيراد به ثلاثة أمور: الفناء عن إرادة السوى، والفناء عن شهود السوى، والفناء عن وجود السوى. وقد بين المؤلف، الأول بقوله: (أحدهما الفناء الديني الشرعي الذي جاءت به الرسل ونزلت به الكتب، وهو أن يفنى عن ما لم يأمره الله به بفعل ما أمره الله به). ومعنى هذا أن القلب يفنى عن إرادة ما سوى الرب، وهو في الحقيقة عبادة القلب وتوكله واستعانتة وتألهه وإنابته وتوجهه إلى الله وحده لا شريك له، وليس لأحد خروج عن هذا، وهو ترجمة قول لا إله إلا الله، وقول النبي ﷺ: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَلَا نَعْبُدُ إِلَّا إِيَّاهُ، لَهُ النِّعْمَةُ وَلَهُ الْفَضْلُ وَلَهُ الشَّانُ الْحَسَنُ». أخرجه مسلم (٥٩٤). وبهذا الفناء يكون العبد غير متبع هواه بغير هدى من الله، بل يكون على هدى مستقيم، ويكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، كما يوضح ذلك آية براءة وحديث أنس الذي رواه البخاري (١٣)، ومسلم (٤٣)، قال: قال رسول الله ﷺ: «ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ بِهِنَّ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ.

مَنْ كَانَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا. وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ. وَأَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ بَعْدَ أَنْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ مِنْهُ، كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يَقْذِفَ فِي النَّارِ». وهذا في الجملة هو أول الدين وآخره وهو حقيقة الإخلاص وليس لأحد خروج عنه. وبين الثاني بقوله: (فهو أن يفنى عن شهود ما سوى الله بحيث يغيب عن شهود نفسه لما سوى الله تعالى). يعني أن الواحد منهم يغيب عن سوى مشهوده، فيغيب حتى عن نفسه وشهودها؛ لأنه يغيب بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبموجوده عن وجوده، وبمحبوبه عن حبه، وهذا الفناء هو الذي يشير إليه أكثر الصوفية المتأخرين ويعدونه الغاية، وهو الذي بنى عليه أبو إسماعيل الأنصاري كتابه منازل السائرين وجعله الدرجة الثالثة في كل باب من أبوابه. وليس مراد القوم فناء وجود ما سوى الله في الخارج بل مرادهم فناءه عن شهودهم وحسهم، وقد يغلب شهود القلب لمحبوبه ومذكوره حتى يغيب به ويفنى به فيظن أنه اتحد به وامتزج، بل يظن أنه هو نفسه كما يحكى أن محبوباً وقع في اليم فألقى المحب نفسه خلفه فقال أنا وقعت فأنت ما الذي أوقعك فقال غبت بك عني فظننت أنك أني. وصاحب هذا الحال إذا عاد إليه عقله يعلم أنه كان غالطاً في ذلك، وأن الحقائق متميزة في ذاتها، فالرب رب والعبد عبد، والخالق خالق بائن عن المخلوقات ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ولا في ذاته شيء من مخلوقاته، ولا شك أن شهود العبد قيامه

بالعبودية أكمل في العبودية من غيبته عن ذلك؛ فإن أداء العبودية في حال غيبة العبد عنها وعن نفسه بمنزلة أداء السكران والنائم. وأداؤها في حال كمال يقظته وشعوره بتفاصيلها وقيامه بها أتم وأكمل وأقوى عبودية، قال ابن القيم: «فتأمل حال عبيدين في خدمة سيدهما أحدهما يؤدي حقوق خدمته، في حال غيبته عن نفسه وعن خدمته لاستغراقه بمشاهدة سيده والآخر يؤديها في حال كمال حضوره وتمييزه وإشعار نفسه بخدمة السيد وابتهاجها بذلك فرحاً بخدمته وسروراً والتذاذاً منه، واستحضاراً لتفاصيل الخدمة ومنازلها وهو مع ذلك عامل على مراد سيده منه لا على مراده من سيده فأى العبيدين أكمل؟!»^(١). ولا شك أن هذا حال ناقص يحصل أحياناً لبعض السائرين إلى الله وليس هذا الحال الناقص من مقتضيات سلوك الدرب الموصل إلى الله بل ذلك عارض يعرض البعض الناس فيكون به أدنى مرتبة من غيره فإن هذا لم يكن للنبي ﷺ ولا حالاً من أحواله، ولهذا في ليلة المعراج لما أسرى به وعاین ما عاین مما أراه الله إياه من آياته الكبرى لم تعرض له هذه الحال بل كان كما وصفه الله عز وجل بقوله تعالى:

﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى ﴿١٧﴾ لَقَدْ رَأَى مِنْ ءَايَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى ﴿١٨﴾﴾ [النجم: ١٧ - ١٨]، وكذلك الصحابة رضي الله عنهم وهم سادات العارفين وأئمة الواصلين المقربين وقدوة

(١) مدارج السالكين (١/٢٣٩).

السالكين لم يكن منهم من ابتلي بذلك، ولا شَم له رائحة، ولم يخطر على قلبه، فلو كان هذا الفناء كما لا لكانوا هم أحق به وأهله، وكان لهم منه ما لم يكن لغيرهم، وحيثُ هذا الفناء هو كما قال الشيخ : هو من عوارض طريق الله التي تعرض لبعض الناس دون بعض، فيكون من جعله نهاية السالكين ضالاً ضلالاً مميناً، كما أن من جعله من لوازم طريق الله فهو مخطئ خطأ فاحشاً، وإذا فأولى الناس بالله وكتبه ورسله ودينه هم المؤمنون بالحقيقة الدينية والكونية المعطون كل حقيقة حظها من العبادة. والسلوك سلوكاً: سلوك الأبرار أهل اليمين وهو أداء الواجبات وترك المحرمات باطنياً وظاهراً، والثاني: سلوك المقربين السابقين وهو فعل الواجب والمستحب بحسب الإمكان وترك المكروه والمحرم كما قال النبي ﷺ: «إِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ». أخرجه البخاري (٧٢٨٨)، ومسلم (١٣٣٧).

وكلام الشيوخ الكبار، كالشيخ عبد القادر وغيره يشير إلى هذا السلوك، ولهذا يأمرون بما هو مستحب غير واجب، وينهون عما هو مكروه غير محرم، وطريق الخاصة طريق المقربين أن لا يفعل العبد إلا ما أمر به، ولا يريد إلا ما أمر الله ورسوله بإرادته، وهو ما يحبه الله ويرضاه. وبين الثالث بقوله: (هو الفناء عن وجود السوى بحيث يرى أن وجود المخلوق هو عين وجود الخالق وأن الوجود فيهما واحد بالعين)، يعني أن الملاحظة

القائلين بوحدة الوجود وأنه ما ثم غيره، وأن غاية العارفين والسالكين الفناء في الوحدة المطلقة، ونفي التكثر والتعدد، لا يفرقون بين كون وجود المخلوقات بالله وبين كون وجودها هو عين وجوده فليس عندهم فرقان بين العالمين ورب العالمين وإذا فهو لاء الزنادقة يجعلونه عين الموجودات وحقيقة الموجودات وأنه لا وجود لغيره، لا بمعنى أن قيام الأشياء ووجودها به كما قال النبي ﷺ: «أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَهَا الشَّاعِرُ، كَلِمَةُ لَيْدٍ: أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ». أخرجه البخاري (٣٨٤١)، ومسلم (٢٢٥٦). فإنهم لو أرادوا ذلك لكان ذلك هو الشهود الصحيح، لكنهم يريدون أنه هو عين الموجودات وهذا كفر وضلال. [فالح آل مهدي (ص: ٤٢٢)].



والمؤمنُ مأمورٌ بأن يفعل المأمور، ويترك المحذور، ويصبر على المقدور، كما قال تعالى: ﴿وَأِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا﴾ [آل عمران: ١٢٠]، وقال تعالى في قصة يوسف: ﴿إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: ٩٠]. فالتقوى فعل ما أمر الله به، وترك ما نهى الله عنه، ولهذا قال تعالى: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعِشِيِّ وَالْإِبْكَرِ﴾ [غافر: ٥٥]، فأمره مع الاستغفار بالصبر، فإن العباد لا بد لهم من الاستغفار أولهم وآخرهم. قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ تَوْبُوا إِلَى رَبِّكُمْ فَإِنَّ الَّذِي فِي يَدَيْهِ إِنِّي لَأَسْتَغْفِرَ اللَّهُ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ فِي الْيَوْمِ أَكْثَرَ مِنْ سَبْعِينَ مَرَّةً». أخرجه البخاري (٦٣٠٧). وقال ﷺ: «إِنَّهُ لِيُغَانِ عَلَى قَلْبِي وَإِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ فِي الْيَوْمِ مِائَةَ مَرَّةً». أخرجه مسلم (٢٧٠٢). وكان يقول: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي خَطِيئَتِي وَجَهْلِي وَإِسْرَافِي فِي أَمْرِي وَمَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي؛ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي خَطِيئَتِي وَعَمْدِي وَهَزْلِي وَجِدِّي وَكُلَّ ذَلِكَ عِنْدِي؛ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ وَمَا أَسْرَرْتُ وَمَا أَعْلَنْتُ وَمَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي أَنْتَ الْمُقَدِّمُ وَأَنْتَ الْمُؤَخِّرُ، لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ». أخرجه البخاري (٦٣٩٩)، ومسلم (٢٧١٩). وقد ذكر عن

آدم أبي البشر أنه استغفر ربّه وتاب إليه، فاجتباه ربه وتاب عليه وهداه، وعن إبليس أبي الجن أنه أصرّ متعلقاً بالقدر، فلعنه وأقصاه، فمن أذنب، فتاب وندم، فقد أشبه أباه، ومن أشبه أباه، فما ظلم، قال تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (٧٢) لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٧٣﴾ [الأحزاب: ٧٢-٧٣]. ولهذا قرن سبحانه وتعالى بين التوحيد والاستغفار في غير آية، كما قال تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [محمد: ١٩]، وقال تعالى: ﴿فَأَسْتَغْفِرُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ﴾ [فصلت: ٦]، وقال تعالى: ﴿الرَّ كِتَبٌ أَحْكَمْتُ آيَتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (١) أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ﴿٢﴾ وَأَنْ أَسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَّتَّعًا حَسَنًا إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [هود: ١-٣]. وفي الحديث الذي رواه ابن أبي عاصم، وغيره: «يَقُولُ الشَّيْطَانُ: أَهْلَكْتُ النَّاسَ بِالذُّنُوبِ وَأَهْلَكُونِي بِلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَالْإِسْتِغْفَارِ، فَلَمَّا رَأَيْتُ ذَلِكَ بَشْتُ فِيهِمُ الْأَهْوَاءَ فَهُمْ يُذْنِبُونَ وَلَا يَتُوبُونَ؛ لِأَنَّهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا». أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (٧). وقد ذكر الله سبحانه وتعالى عن ذي النون أنه نادى في الظلمات: ﴿أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، قال تعالى: ﴿فَأَسْتَجِبْنَا

لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُخَيِّجُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٨٨﴾ [الأنبياء: ٨٨]، قال النبي ﷺ: دعوة أخي ذي النون ما دعا بها مكروب إلا فرج الله بها كربته. وجماع ذلك أنه لا بد له في الأمر من أصليين، ولا بد له في القدر من أصليين، ففي الأمر: عليه الاجتهاد في الامتثال علماً وعملاً، فلا يزال يجتهد في العلم بما أمر الله به، والعمل بذلك، ثم عليه أن يستغفر ويتوب من تفريطه في الأمور، وتعيده للحدود. ولهذا كان من المشروع أن تختتم جميع الأعمال بالاستغفار، فكان النبي ﷺ إذا انصرف من صلاته: استغفر، ثلاثاً، وقد قال تعالى: ﴿وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ﴾ [آل عمران: ١٧]، فقاموا الليل، ثم ختموا بالاستغفار، وآخر سورة نزلت قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ۖ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ۚ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ ۚ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ۝﴾ [النصر: ١-٣]، وفي الحديث الصحيح أنه كان ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: «سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي». يتأول القرآن. أخرجه البخاري (٤٩٦٨)، ومسلم (٤٨٤). وأما في القدر، فعليه أن يستعين بالله في فعل ما أمر به، ويتوكل عليه ويدعوه ويرغب إليه ويستعين به، فيكون مفتقراً إليه في طلب الخير وترك الشر، وعليه أن يصبر على المقدور، ويعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، وإذا آذاه الناس، علم أن ذلك مقدّر عليه. ومن

هذا الباب احتجاج آدم وموسى، لما قال: «اَحْتَجَّ آدَمَ وَمُوسَى قَالَ مُوسَى: يَا آدَمَ أَنْتَ أَبُو الْبَشَرِ خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ وَأَسَجَدَ لَكَ مَلَائِكَتُهُ لِمَاذَا أَخَرَجْتَنَا وَنَفْسَكَ مِنَ الْجَنَّةِ؟ فَقَالَ لَهُ آدَمَ: أَنْتَ مُوسَى الَّذِي اصْطَفَاكَ اللَّهُ بِكَلَامِهِ وَكَتَبَ لَكَ التَّوْرَةَ بِيَدِهِ، فَبِكُمْ وَجَدْتُمْ مَكْتُوبًا عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ أُخْلَقَ ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه: ١٢١]؟ قَالَ: بِأَرْبَعِينَ سَنَةً، قَالَ: فَلِمَ تُلُونَنِي عَلَى أَمْرِ قَدَّرَهُ اللَّهُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ أُخْلَقَ بِأَرْبَعِينَ سَنَةً؟ قَالَ: فَحَجَّ آدَمَ مُوسَى». أخرجه البخاري (٦٦١٤)، ومسلم (٢٦٥٢). وذلك أن موسى لم يكن عتبه لآدم لأجل الذنب، فإن آدم كان قد تاب منه، والتائب من الذنب، كمن لا ذنب له، ولكن لأجل المصيبة التي لحقتهم من ذلك. وهم مأمورون أن ينظروا إلى القدر في المصائب، وأن يستغفروا من المعائب، كما قال تعالى: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾ [غافر: ٥٥].



المؤمن مأمور بأن يفعل ما أمر به، ويترك ما نهى عنه، وهذه حقيقة التقوى، كما أنه مأمور بأن يصبر على ما قُدِّرَ عليه، وقد جمع الله بين التقوى والصبر، وذكر عاقبتهما في آيات كثيرة، ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا﴾ [آل عمران: ١٢٠]، وقوله تعالى في قصة يوسف: ﴿إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ

اللَّهُ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ» [يوسف: ٩٠]. كما أمر الله تعالى بالاستغفار مع الصبر، كما قال سبحانه: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَرِ﴾ [غافر: ٥٥]. والإنسان مهما بلغ من منزلة، فلا بد له من الاستغفار؛ لأنه دليل التواضع، وشعور العبد بالتقصير، وقد كان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يكثرون الاستغفار، والنبي محمد ﷺ كان كثير الاستغفار، وأمر بذلك، كما قال في الحديث الذي رواه مسلم (٢٧٠٢) وغيره: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ تَوَبُّوا إِلَى اللَّهِ فَإِنِّي أَتُوبُ إِلَيْهِ فِي الْيَوْمِ مِائَةَ مَرَّةٍ»، وفي لفظ: «إِنَّهُ لَيُغَانُ عَلَى قَلْبِي، وَإِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ فِي الْيَوْمِ مِائَةَ مَرَّةٍ». وفي الحديث الآخر الذي رواه البخاري (٦٣٠٧)، يقول النبي ﷺ: «وَاللَّهِ إِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ فِي الْيَوْمِ أَكْثَرَ مِنْ سَبْعِينَ مَرَّةً». وقوله: «لَيُغَانُ عَلَى قَلْبِي». فُسِّرَ بما يحصل للنبي ﷺ من غفلة عن اللائق به. وهذا إنما يحصل له بما يناسب مقامه، فمقامه ﷺ رفيع، بل هو أرفع المقامات، فإذا نقص أو كاد، استغفر ربه وتاب إليه. وقوله: (وجماع ذلك أنه لا بد له في الأمر من أصلين...)، لا بد للعبد في الأمر، والشرع من أصلين: الاجتهاد في الامتثال: علماً، وعملاً. والاستغفار والتوبة من التفريط في أداء المأمور، أو تعديه الحدود، فالاستغفار مطلوب من العبد قبل التوبة؛ لأنه قد يكون سبباً في التوبة، كما أنه مطلوب بعد التوبة، لكونه من أسباب قبولها. ولا بد في

القدر من أصليين: الاستعانة بالله في فعل المأمور، والتوكل على الله والافتقار إليه في طلب الخير، وترك الشر. والصبر على المقدور، وأن يعلم بأن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه. ومن النصوص الدالة على التوبة، والصبر على المصيبة، والنظر إلى القدر في ذلك: حديث احتجاج آدم وموسى عليهما السلام. وقد وقف الناس من هذا الحديث مواقف عدة: فالجبرية استدلوا به في الاحتجاج بالقدر على الذنب، والقدرية ردوه بحجة أنه آحاد، ومن الأجوبة: قول من قال: إنما حججه، لأنه أبوه، وإلا فالحجة لموسى. وهذا ضعيف. وأحسن ما قيل في هذا الحديث قولان: الأول: أن موسى عاتب آدم على الذنب، وليس له ذلك؛ لأنه قد تاب منه، ومن تاب من الذنب، فهو كمن لا ذنب له، وله الاحتجاج بالقدر إذا لامه أحد على الذنب الذي تاب منه، لكن لا ينظر إلى القدر نظر تهوين المعصية على النفس؛ لأن هذا يضعف الشعور بالذنب والمعصية، وإنما تكون عنده بمثابة المصيبة التي رفعها الله عنه. الثاني: أن عتب موسى على آدم لم يكن على الذنب، وإنما على المصيبة، التي هي الخروج من الجنة، والمصيبة ليس لآدم عليه السلام فيها يد، فهو لم يرد الخروج من الجنة، فكان لآدم أن يحتج بالقدر على المصيبة، وكانت الحجة له على موسى عليه السلام، وهذا هو الصواب، فيحتج بالقدر على المصائب، لا على المعاصي والمعائب، والقولان

كلاهما قوي. فالعبد ينظر إلى القدر في المصائب، لتخفيف وقعها على النفس، وليستقيم سلوكه عند المصيبة. [عبد الرحمن البراك (ص: ٧٠٢)].

أورد المؤلف مسألة احتجاج آدم وموسى عليهما السلام. وبسط الكلام عنها في عدة مواطن^(١). ومن تحريراته المهمة في هذه المسألة قوله: «هذا الحديث ظن طوائف أن آدم احتج بالقدر على الذنب.. وطائفة يقولون: الاحتجاج بهذا سائغ في الآخرة لا في الدنيا.. وطائفة كذبت هذا الحديث كالجبائي وغيره، وطائفة تأولته تأويلات فاسدة، مثل قول بعضهم: إنما حجه؛ لأنه كان قد تاب، وقول آخر: لأنه كان أباه، والابن لا يلوم أباه.. وهذا كله تعريج عن مقصود الحديث، فإن الحديث إنما تضمن التسليم للقدر عند المصائب، فإن موسى لم يلم آدم لحق الله الذي في الذنب، وإنما لامه لأجل ما لحق الذرية من المصيبة.. فإن آدم كان قد تاب من الذنب، وموسى أعلم بالله من أن يلوم تائباً.. وأيضاً فآدم وموسى أعلم بالله من أن يحتج أحدهما على الذنب بالقدر، ويقبله

(١) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٨٤٨). والرد على البكر (ص: ٤٢٥). ومجموع الفتاوى (١٠٨/ ٢). والحجج العقلية، مجموع الفتاوى (٢/ ٣٢٥). والاحتجاج بالقدر، مجموع الفتاوى (٨/ ٣٠٤، ٣٢١). العبودية، مجموع الفتاوى (١١/ ١٦٠). والفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (١١/ ٢٥٨). وجواب أهل العلم، مجموع الفتاوى (١٧/ ٩٧). [عبد العزيز آل عبد اللطيف].

الآخر، فإن هذا لو كان مقبولاً لكان لإبليس الحجة بذلك أيضاً.. 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^(١). [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٧٧)].

(١) منهاج السنة (٣/ ٧٩).

فمن راعى الأمر والقدر كما ذكر، كان عابداً لله، مطيعاً له، مستعيناً به، متوكلاً عليه، من ﴿الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ﴾ [النساء: ٦٩]. وقد جمع الله سبحانه بين هذين الأصلين في غير موضع، كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، وقوله تعالى: ﴿فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ [هود: ١٢٣]، وقوله تعالى: ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: ٨٨]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ۖ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ بَلِغُ أَمْرِهِ ۚ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ۝٣﴾ [الطلاق: ٢-٣]، فالعبادة له، والاستعانة به، وكان النبي ﷺ يقول عند الأضحية: «اللَّهُمَّ مِنْكَ وَلَكَ». أخرجه البخاري (٥٥٦٥)، ومسلم (١٩٦٦). فما لم يكن بالله لا يكون، فإنه لا حول ولا قوة إلا بالله، وما لم يكن لله لا ينفع ولا يدوم.

أراد الشيخ أن يجمع بين الأمور الأربعة السابقة في الأمر والقدر، فذكر أنه لا بدَّ من أصليين: العبادة. والاستعانة. فالعبادة تكون بفعل المأمور، وترك المحذور، والصبر. والاستعانة: طلب العون من الله تعالى للقيام بشرعه، كما قال تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، وهذه الآية تضمنت أنواع التوحيد الثلاثة: أما توحيد الربوبية، فيدل عليه قوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، إفراده بالاستعانة دليل على أنه هو الذي بيده التدبير والخلق وحده، وأنه المالك لكل شيء، وبيده الخير. وأما توحيد العبادة والإلهية، فيدل عليه قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ فهو سبحانه المستحق للعبادة وحده دون سواه. وأما توحيد الأسماء والصفات، فوجه دلالة الآية عليه، أن المعبود وحده، والمستعان وحده دون سواه، لا بدَّ أن يكون منعوتاً بأكمل النعوت، ومسمى بالأسماء الحسنی. فيوحده الله تعالى بالعبادة والاستعانة، وقد كان النبي ﷺ يقول عند الأضحية: «اللَّهُمَّ مِنْكَ وَلَكَ». فقوله: «منك» يدل على الربوبية، وقوله: «لك». يدل على العبودية، والألوهية، والإخلاص. فما لم يكن بالله، لا يكون؛ لأنه لا حول ولا قوة إلا بالله، وما لم يكن لله، لا ينفع ولا يدوم. [عبد الرحمن البراك (ص: ٧١١)].

ولا بدّ في عبادته من أصليين: أحدهما: إخلاص الدين له، والثاني: موافقة أمره الذي بعث به رسله، ولهذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول في دعائه: «اللهم اجعل عملي كله صالحاً، واجعله لوجهك خالصاً، ولا تجعل لأحد فيه شيئاً». وقال الفضيل بن عياض رحمه الله في قوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧] قال: «أخلصه وأصوبه». قيل: يا أبا علي ما أخلصه وأصوبه؟ قال: «إن العمل إذا كان خالصاً ولم يكن صواباً لم يقبل، وإذا كان صواباً ولم يكن خالصاً لم يقبل، حتى يكون خالصاً صواباً، والخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون على السنة». ولهذا ذم الله المشركين في القرآن على اتباع ما شرع لهم شركاءهم من الدين الذي لم يأذن به الله من عبادة غيره، وفعل ما لم يشرعه من الدين، قال الله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١]، كما ذمهم على أنهم حرموا ما لم يحرمه الله. والدين الحق، أنه لا حرام إلا ما حرمه الله، ولا دين إلا ما شرعه الله.

يبين الشيخ أنه لا بدَّ في العبادة من أصليين هما شرط قبول العمل والعبادة: الإخلاص لله تعالى. والمتابعة والموافقة لشرع الله. ومن أدلة شرط الإخلاص، قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: ٥]. ومن أدلة شرط المتابعة قوله تعالى: ﴿لِيَلْبِغُواكُمْ أَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧]، قال الفضيل بن عياض: (أخلصه وأصوبه، قيل: يا أبا علي ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إن العمل إذا كان خالصاً ولم يكن صواباً لم يقبل، وإذا كان صواباً ولم يكن خالصاً لم يقبل، حتى يكون خالصاً صواباً، والخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون على السنة). ومن الأدلة قوله ﷺ: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ». أخرجه البخاري (٢٦٩٧) بنحوه، ومسلم (١٧١٨). تنبيه: كثير من الناس يطلق الإخلاص على الاجتهاد في العمل، وبذل الوسع فيه، وهذا أقرب ما يصدق عليه اسم الجِدِّ والصدق في العمل. أما الإخلاص في الشرع، فيقصد به إخلاص النية والقصد لله وحده، فالمخلص هو الذي أراد بعمله وجه الله تعالى دون سواه. نعم الإخلاص يدفع إلى الجد في العمل، لكن ليس كلُّ جادٍّ في عمله يُعدُّ مخلصاً. [عبد الرحمن البراك (ص: ٧١٣)].



ثم إن الناس في عبادته واستعانتة على أربعة أقسام: فالمؤمنون المتقون، هم له وبه، يعبدونه ويستعينونه. وطائفة تعبده من غير استعانة ولا صبر، فتجد عند أحدهم تحريًا للطاعة والورع ولزوم السنة، لكن ليس لهم توكل واستعانة وصبر، بل فيهم عجز وجزع. وطائفة فيهم استعانة وتوكل وصبر من غير استقامة على الأمر ولا متابعة للسنة، فقد يُمكن أحدهم ويكون له نوع من الحال باطنًا وظاهرًا، ويُعطى من المكاشفات والتأثيرات ما لم يعطه الصنف الأول، ولكن لا عاقبة له، فإنه ليس من المتقين، والعاقبة للتقوى. فالأولون لهم دين ضعيف، ولكنه مستمر باقٍ، إن لم يفسده صاحبه بالجزع والعجز، وهؤلاء لأحدهم حال وقوة، ولكن لا يبقى له إلا ما وافق فيه الأمر، واتبع فيه السنة. وشرُّ الأقسام، من لا يعبد ولا يستعينه، فهو لا يشهد أن عمله لله، ولا أنه بالله. فالمعتزلة ونحوهم من القدرية الذين أنكروا القدر، هم في تعظيم الأمر والنهي، والوعد والوعيد، خير من هؤلاء الجبرية القدرية، الذين يعرضون عن الشرع، والأمر والنهي. والصوفية هم في القدر ومشاهدة توحيد الربوبية، خير من المعتزلة، ولكن فيهم من فيه نوع بدعٍ، مع إعراض عن بعض الأمر والنهي، والوعد والوعيد، حتى يجعلوا الغاية

هي مشاهدة توحيد الربوبية والفناء في ذلك، فيصيرون أيضاً معتزلين لجماعة المسلمين وستهم، فهم معتزلة من هذا الوجه، وقد يكون ما وقعوا فيه من البدعة، شراً من بدعة أولئك المعتزلة، وكلتا الطائفتين نشأت من البصرة. وإنما دين الله ما بعث به رسله، وأنزل به كتبه، وهو الصراط المستقيم، وهو طريق أصحاب رسول الله ﷺ، خير القرون، وأفضل الأمة، وأكرم الخلق على الله بعد النبيين، قال تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ وَالْأُولَئِكَ هُمُ الْمُفَجَّرُونَ﴾ [التوبة: ١٠٠]، فرضي عن السابقين الأولين رضاء مطلقاً، ورضي عن التابعين لهم بإحسان. وقد قال النبي ﷺ في الأحاديث الصحيحة: «خَيْرُ الْقُرُونِ الْقُرْنُ الَّذِي بُعِثْتُ فِيهِمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ». أخرجه البخاري (٢٦٥١) مسلم (٢٥٣٥). وكان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يقول: «من كان منكم مستنّاً، فليستنّ بمن قد مات، فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد ﷺ، أبر هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم حقهم، وتمسكوا بهديهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم». وقال حذيفة بن اليمان رضي الله عنه: «يا معشر القراء استقيموا، وخذوا طريق من كان قبلكم، فوالله لئن اتبعتموهم، لقد سبقتهم سبقاً بعيداً، ولئن أخذتم يميناً وشمالاً، لقد ضللتهم ضلالاً

بعيداً». وقد قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: **خَطَّ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَطًّا، وَخَطَّ خَطُوطًا** عن يمينه وشماله، ثم قال: **«هَذَا سَبِيلُ اللَّهِ وَهَذِهِ سُبُلٌ عَلَى كُلِّ سَبِيلٍ مِنْهَا شَيْطَانٌ يَدْعُو إِلَيْهِ. ثُمَّ قَرَأَ: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: ١٥٣]»**. أخرجه أحمد (٤٤٣٧)، والنسائي في السنن الكبرى (١١١٧٤). وقد أمرنا سبحانه وتعالى أن نقول في صلاتنا: **﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾** [الفاتحة: ٦-٧]، قال النبي ﷺ: **«الْيَهُودُ مَغْضُوبٌ عَلَيْهِمْ وَالنَّصَارَى ضَالُّونَ»**. أخرجه الترمذي (٢٩٥٤)، وأحمد (١٩٤٠٠). وذلك أن اليهود عرفوا الحق، ولم يتبعوه، والنصارى عبدوا الله بغير علم. ولهذا كان يقال: **تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ فِتْنَةِ الْعَالَمِ الْفَاجِرِ، وَالْعَابِدِ الْجَاهِلِ، فَإِنْ فَتَنَتْهُمَا فِتْنَةٌ لِكُلِّ مَفْتُونٍ**. وقال تعالى: **﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾** [طه: ١٢٣]، قال ابن عباس رضي الله عنهما: **«تَكْفُلُ اللَّهُ لِمَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ، وَعَمِلَ بِمَا فِيهِ أَنْ لَا يَضِلَّ فِي الدُّنْيَا، وَلَا يَشْقَى فِي الْآخِرَةِ، وَقَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ»**. وكذلك قوله تبارك وتعالى: **﴿الَمْ﴾** ① **ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ** ② **الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ** ③ **وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ** ④ **أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن**

رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥٠﴾ [البقرة: ١-٥]، فأخبر سبحانه وتعالى أن هؤلاء مهتدون مفلحون، وذلك خلاف المغضوب عليهم والضالين. فنسأل الله العظيم أن يهدينا وسائر إخواننا صراطه المستقيم، صراط الذين أنعم عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خير خلقه، عبده ورسوله محمد، وآله وصحبه، وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين.

جعل المؤلف الناس في عبادة الله تعالى واستعانتة على أربعة أقسام، وقرره وبسطه في غير موضع^(١). ومما يحتاج إلى بيان، قوله عن الصنف الثالث أرباب الاستعانة دون العبادة: ويعطي من المكاشفات والتأثيرات ما لم يعطه الصنف الأول. حيث بين معنى المكاشفات والتأثيرات في موطن آخر فقال: «ما كان من الخوارق من باب العلم فتارة أن يسمع العبد ما لا يسمعه غيره، وتارة بأن يرى ما لا يراه غيره يقظة ومناماً، وتارة بأن يعلم ما لا يعلم غيره وحيّاً وإلهاماً، أو إنزال علم ضروري، أو فراسة صادقة، ويسمى

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٠/٣٢، ١٠/٦٧٣، ١١/٢٩، ١٣/٣٢٣، ١٤/١٠).

كشفاً ومشاهدات، ومكاشفات ومخاطبات، فالسماح مخاطبات، والرؤية مشاهدات، والعلم مكاشفة، ويسمى ذلك كله كشفاً ومكاشفة أي كشف له عنه.. وما كان من باب القدرة، فهو التأثير، وقد يكون همة وصدقاً، ودعوة مجابة، وقد يكون من فعل الله الذي لا تأثير له فيه بحال^(١). والمقصود أن المكاشفات والتأثيرات من خوارق العادات، فهي نوع من العلوم والقدرات التي يهبها الله تعالى بعض العباد. وقول المؤلف: (فالأولون لهم دين ضعيف، ولكنه مستمر باق، إن لم يفسده صاحبه الجزع والعجز..). يعنى بالأولين هاهنا أرباب العبادة من غير الاستعانة، وأما المراد بالعجز، فقد بينه المؤلف بقوله: «وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ، وَفِي كُلِّ خَيْرٍ آخِرُ حِرْصٍ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ، وَاسْتَعْنِ بِاللَّهِ وَلَا تَعْجِزْ». الحديث. أخرجه مسلم (٢٦٦٤). أمر النبي صلى الله عليه وسلم بحرص العبد على ما ينفعه والاستعانة بالله، ونهاه عن العجز، وهو الإضاعة والتفريط والتواني.. فليس المراد بالعجز في كلام النبي صلى الله عليه وسلم ما يُضاد القدرة، فإن من لا قدرة له بحال لا يُلام، ولا يؤمر بما لا يقدر عليه بحال^(٢). [عبد العزيز آل عبد اللطيف (ص: ٧٨)].

(١) قاعدة في المعجزات، مجموع الفتاوى (١١/ ٣١٣).

(٢) شرح كلمات من فتوح الغيب، جامع الرسائل (٢/ ١٣٥). وانظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٣٢٠).

يذكر الشيخ هنا أن الناس في عبادة الله تعالى، واستعانتهم أربعة أقسام: القسم الأول: الذين يعبدون الله تعالى، ويستعينون به وحده دون سواه، وهؤلاء هم المؤمنون، وهم خير الأقسام. القسم الثاني: أهل عبادة، ولكنهم ليس عندهم استعانة بالله ولا صبر على المقدور، وهذا الوصف ينطبق على المعتزلة، أي: على نفاة القدر؛ لأنهم يثبتون الأمر والنهي، ويغلون في الوعد والوعيد، وينكرون القدر. ويُشبههم من يغفل عن ربه وعن الاستعانة به، وهذا يناسب من يعجبون بأعمالهم، ويغفلون عن ربهم، وهؤلاء لا يكون عندهم صبر على المصائب؛ لأن نظرهم واستحضارهم للقدر ضعيف. القسم الثالث: من لهم استعانة وصبر، ولكنهم ليسوا أهل عبادة، فهم معرضون عن الأمر والنهي، أو أن إيمانهم بالأمر والنهي ضعيف، فنظرهم واقف على القدر، وهذا ينطبق على الجبرية من الجهمية، والصوفية، ونحوهم، وقد تقدم أن جهنم بن صفوان كان يقول بالإرجاء، مع قوله بالجبر. وعند الموازنة بين القسم الثاني والثالث، أي: بين المعتزلة والجبرية، نجد أن الجبرية خير من المعتزلة في باب القدر، والمعتزلة خير من الجبرية في باب الأمر والنهي. أما من ناحية الموازنة العامة، فنقول إن المعتزلة على نفيهم القدر خير من الجبرية؛ لأن إنكار القدر مع إثبات الأمر والنهي، خير وأفضل من إثبات القدر مع الإعراض عن الأمر والنهي. القسم الرابع: وهو شر الأقسام، وهم: من لا يعبدون الله،

ولا يستعينون به، وهذا ينطبق على الملاحدة، وقد يصدق على المفرطين من المعتزلة؛ لأنهم في الأصل ينكرون القدر، فلا استعانة عندهم ولا صبر، ثم إذا فرط أحدهم في الأمر والنهي، صار من هذا القسم. وقد يقرب من هذا ويشبهه: المفرطون من فسّاق المسلمين عموماً، المفرطون في العبادة، والمعرضون عن ربهم، فلا يستعينون به، ولا يذكرونه إلا في أشد الشدائد أحياناً. ثم ختم الشيخ رحمه الله هذه الرسالة القيّمة المشتملة على بيان حقيقة الأصلين: التوحيد والصفات، والشرع والقدر، وبيان المذهب الحق فيهما، بالأدلة العقلية والنقلية، وما تبع ذلك من أصول وقواعد وفوائد، وتقسيمات، ختمها: بأن دين الله تعالى هو ما بعث به رسله، وأنه هو الصراط المستقيم، وهو ما مضى عليه سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين. وذكر آثاراً تدل على فضل الصحابة، وأنهم القدوة لمن جاء بعدهم، وأن اتباعهم إنما يتحقق بالعلم والعمل، بمعرفة الحق واتباعه، فإن هذا هو صراط المنعم عليهم من النبيين، والصديقين، والشهداء، والصالحين، خلاف طريق المغضوب عليهم والضالين. نسأله سبحانه وتعالى أن يهدينا صراطه المستقيم، وأن يجعلنا من المنعم عليهم بمنه وكرمه، وجزى الله شيخ الإسلام على ما بينه خير الجزاء، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم. [عبد الرحمن البراك (ص: ٧١٦)].

شبهات وردود

قضية الذات والصفات والنفي والإثبات

الشبهة: يقول المعارض: «يدعي ابن تيمية دائماً أنه لا يقول إلا ما قاله الله تعالى ورسوله، فهو يدعي أنه لا يثبت إلا ما أثبتته الله والرسول، ولا ينفي إلا ما ينفيه الله ورسوله، هذا ما يدعيه ابن تيمية. وياليتيه فعلاً التزم بذلك، لكان اختصر على نفسه كثيراً من النزاع مع أئمة المسلمين، ولكان تجنب مخالفة الحق في كثير مما قاله ولكن الواقع خلاف ذلك. فقد وقع ابن تيمية صراحة في ضد هذه القاعدة التي يكررها دائماً، فإننا نراه قد أثبت الجهة، والحد والحدود، وقيام الحوادث في ذاته تعالى، وغير ذلك من مفاصد كمماسته جل شأنه للعرش ولغيره من المخلوقات، ولم يرد شيء من ذلك في كتاب ولا سنة، فيكون ابن تيمية قد خالف القاعدة الأشهر عنده، فما قرر علماء الإسلام أنه الحق فإنه خالفه، وما صرح ابن تيمية أنه الحق خالفه كذلك، فلم يثبت على حق^(١).

الرد: قرر شيخ الإسلام قاعدة أصلية في باب التوحيد في الصفات، لا يخطر بالبال أن ينازع فيها مؤمن، فقال: (الأصل في هذا الباب أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٨).

وصفته به رسله، نفيا وإثباتا، فيثبت لله ما أثبتته لنفسه، وينفى عن الله ما نفاه عن نفسه^(١).
غير أن الناقض تعقبه فقال: «لا يتوقف صحة وصف الله تعالى على وجود النص الصريح عندنا، وإن قال بذلك الإمام الأشعري، كما هو ظاهر كلامه من لزوم الاستناد إلى التوقيف في أوصاف الله تعالى ... لأن بعض صفات الله تعالى يمكننا إدراك ثبوتها قبل معرفة الشريعة ولو توقف إدراكنا لجميع صفات الله على النصوص والشرائع للزم تعطيل العقول، وانتفاء فائدة النظر. ولكن كل ذلك باطل. وما ادعاه ابن تيمية باطل، إذا فإن النظر لمعرفة الله تعالى واجب، وإنما يكون النظر بالعقل لا بالنقل. فلا يصح القول إذاً بتوقف وصف الله على ما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله؛ لأن هذا لا يتأتى إلا بعد نزول الشريعة وثبوتها عند المكلف، والنظر يكون قبل ذلك كما هو ظاهر»^(٢). ولعمر الله إنها لمحنة المتكلمين التي أوردتهم المهالك فإن لازم ذلك الاستغناء عن الوحيين، والاكتفاء بمدارك النظر، وفرضيات العقول فلم أرسلت الرسل، وأنزلت الكتب إذا؟! وأهل العلم والإيمان لا يعطلون العقول، ولا يلغون النظر، ولا الفطر، ولكنهم يعملونها على نور من الله الذي أوحاه إلى أنبيائه، فيعصمها بذلك من الزلل، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلَكِتَابُ وَلَا الْإِيمَنُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي

(١) الرسالة التدمرية (ص: ٦).

(٢) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٨).

بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿الشورى: ٥٢﴾. وقدماء
 الأشاعرة، كأبي الحسن، وأبي بكر الباقلاني، ومن في طبقتهم، أقرب إلى الحق من
 متأخريهم، لقربهم من أهل القرون الفاضلة^(١). والناقض ينتمي إلى مدرسة الرازي
 والجويني ومن سار على نهجهم من المتأخرين، الذين غلظت بدعتهم، فلذلك استدرك
 على الشيخ مذهبه. قال ابن أبي العز الحنفي رحمه الله: «الصحيح أن أول واجب يجب
 على المكلف شهادة أن لا إله إلا الله، لا النظر، ولا القصد إلى النظر، ولا الشك، كما هي
 أقوال أرباب الكلام المذموم. بل أئمة السلف كلهم متفقون على أن أول ما يؤمر به العبد
 الشهادتان»^(٢). قال الإمام أحمد رحمه الله: «لا نصف الله بأكثر مما وصف به نفسه، بلا
 حد ولا غاية، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ونقول كما
 قال، ونصفه بما وصف به نفسه، ولا نتعدى ذلك»^(٣). وقال: «لا يوصف الله إلا بما وصف
 به نفسه، أو بما وصفه به رسول الله ﷺ، وبما وصفه به السابقون الأولون، لا يتجاوز
 القرآن والحديث»^(٤). [أحمد القاضي (ص: ١٨)].

(١) انظر: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي (١/ ٢٣).

(٣) نقلا عن لمعة الاعتقاد لابن قدامة المقدسي (ص: ٤٥).

(٤) نقلا عن الفتوى الحموية (ص: ٢٦٥).

إن المدعو سعيد فودة ينكر أن يتوقف وصف الله على ما وصف به نفسه أو وصفه به رسول الله ﷺ كما صرح بذلك^(١)، وحتى يتأتى له ما يريد من هذا الإنكار اتخذ شيخ الإسلام مطية لصحة النفي، فزعم أن ابن تيمية ثبت ما لا يليق بالله على زعمه^(٢). وهو لا يريد ابن تيمية، ولكن يريد هدم قاعدة أهل السنة والجماعة في أنه لا يتجاوز القرآن والحديث في باب الأسماء والصفات. فالناظر في كلامه المتهافت المتقدم يظهر له عدة أمور تجنى فيها، ليس على ابن تيمية وحده، بل على الصحابة ومن اتبعهم بإحسان، ومن هذه الأمور: أولاً: قوله: إن ابن تيمية خالف القاعدة التي كثيرا ما يكررها وهي: لا نثبت إلا ما أثبتته الله ورسوله ولا ننفي إلا ما نفاه الله ورسوله... فهو يثبت أن شيخ الإسلام ابن تيمية يقرر هذه القاعدة العظيمة التي قررها أئمة السلف الصالح، وهذه شهادة من خصم، فابن تيمية يثبت هذه القاعدة ويقررها، وهو في تقريرها لم ينشئها من عنده، بل هو متابع لأئمة السلف فيها. ولكن هذا الأشعري من سوء ظنه وفهمه زعم أن ابن تيمية خالف هذه القاعدة، ووقع صراحة في ضدها، وهذا محض كذب واقتراء على شيخ الإسلام، فمن نظر في كتبه وجد أنه قد قررها أحسن تقرير، ولم يثبت عقيدة إلا على ضوئها، وهذه بعض أقواله في تقريرها: قال رحمه الله: «ثم القول الشامل في جميع هذا الباب: أن يوصف الله بما وصف

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٨).

(٢) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٨٩).

به نفسه أو وصفه به رسوله وبما وصفه به السابقون؛ الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث^(١). وقال رحمه الله: «ومن فهم من صفات الله تعالى ما هو مستلزم للحدوث مجانس لصفات المخلوقين ثم أراد أن ينفي ذلك عن الله فقد شبه وعطل؛ بل الواجب أن لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله لا نتجاوز القرآن والحديث^(٢). وقال رحمه الله: «أنهم يصفونه بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله ﷺ في النفي والإثبات^(٣). وقال رحمه الله: «فقلت: أما الاعتقاد: فلا يؤخذ عني ولا عمن هو أكبر مني؛ بل يؤخذ عن الله ورسوله وما أجمع عليه سلف الأمة؛ فما كان في القرآن وجب اعتقاده وكذلك ما ثبت في الأحاديث الصحيحة مثل صحيح البخاري ومسلم^(٤). فهذه القاعدة ليس أول من أحدثها شيخ الإسلام ابن تيمية، بل سلف الأمة أجمعوا عليها، ودلت على تقريرها نصوص الوحيين الشريفيين^(٥). وأما متأخرو الأشاعرة أئمة سعيد فودة

(١) الفتوى الحموية الكبرى (ص: ٢٦٥).

(٢) مجموع الفتاوى (١٢ / ٥٧٥).

(٣) شرح حديث النزول (ص: ٧٢).

(٤) مجموع الفتاوى (٣ / ١٦١).

(٥) انظر: رسالة موافقة ابن تيمية لأئمة السلف في تقرير القواعد والضوابط المتعلقة بباب

الأسماء والصفات لأحمد النجار.

فقد خالفوا هذه القاعدة، بل خالفوا متقدمي الأشاعرة كأبي الحسن الأشعري، والبيهقي، وغيرهما^(١). قال أبو المعالي الجويني في تقريره مخالفة هذه القاعدة: «باب القول في السمعيات: اعلموا وفقكم الله تعالى؛ أنَّ أصول العقائد تنقسم إلى ما يُدرك عقلا ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعًا، وإلى ما يُدرك سمعًا ولا يتقدر إدراكه عقلا، وإلى ما يجوز إدراكه سمعًا وعقلا. فأما ما لا يدرك إلا عقلا، فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب اتصافه بكونه صدقًا؛ إذ السمعيات تستند إلى كلام الله تعالى، وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوبًا، فيستحيل أن يكون مدركة السمع»^(٢). وقال الرازي رحمه الله: «بل الواجب أن يقال: إنَّ ما دل العقل على ثبوته: قضينا بثبوته، وما لم يدل العقل على ثبوته ولا على عدمه: وَجَبَ التوقف فيه»^(٣). وقد تابعهم هذا

(١) قال الأشعري: وإذا ثبت بالآيات صدقه، فقد علم صحة كل ما أخبر به النبي ﷺ، وصارت أخباره ﷺ أدلة على صحة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا وصفات فعله، وصار خبره ﷺ عن ذلك سبيلًا إلى إدراكه، وطريقًا إلى العلم بحقيقته، وكان ما يستدل من أخباره ﷺ على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها على الفلاسفة ومن اتبعها من القدرية، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل. رسالة إلى أهل الثغر للأشعري (ص: ١٨٤)، وانظر كلام البيهقي في الاعتقاد (ص: ١١٧).

(٢) الإرشاد للجويني (ص: ٣٥٨).

(٣) المطالب العالية للرازي (٣/ ١٤١).

الأشعري واعترض على إمامه أبي الحسن الأشعري واستدرك عليه، فقال: «ثم لا يتوقف صحة وصف الله تعالى على وجود النص الصريح عندنا، وإن قال بذلك الإمام الأشعري»^(١). فأنت وأئمتك من خالف هذه القاعدة، بل خالفتم حتى إمام المذهب في أصول المذهب، ومع ذلك تتسبون إليه!! ولو انتسبتم للمعتزلة أو الجهمية لكان أقرب. ثم تأمل أخي القارئ أنهم جعلوا مدار إثبات الصفات ونفيها على العقل، فما اقتضى العقل إثباته أثبتوه، وما اقتضى العقل نفيه نفوه، وما لا يقتضي العقل إثباته ولا نفيه، فأكثرهم نفاه، ومنهم من توقف فيه، فصار هؤلاء يُحكَّمون العقل فيما يجب أو يمتنع على الله تعالى، فأسقطوا حرمة الكتاب والسنة، وصار الشرع عندهم وجوده كعدمه فيما أثبتوه أو نفوه من الصفات، وزعموا أن أدلة الكتاب والسنة ظواهر لفظية ومجازات، وأطلقوا على شبههم الكلامية: قواطع عقلية ويقينيات، فأبي تنقص لنصوص الوحي أبليغ من هذا؟!^(٢) هذا ما يريده سعيد فودة ومن شاكلة الإعراض عن الكتاب والسنة في مسائل العقيدة، والاعتماد على العقل في إدراك ما يجب ويجوز ويستحيل في حق الله، ولهذا قال: «ولو توقف إدراكنا لجميع صفات الله على النصوص والشرائع للزم تعطيل العقول،

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٨).

(٢) انظر رسالة تبصير ذوي العقول بحقيقة مذهب الأشاعرة في الاستدلال بكلام الله والرسول

وانتفاء فائدة النظر^(١). فأَيُّ عقول تعطل؟! فالعقول المخالفة لنصوص الكتاب والسنة هي في الحقيقة عقول مريضة، ولا بد وأن تكون مقدماتها فاسدة. وأما العقول السليمة فهي متبعة لنصوص الكتاب والسنة، منقادة لها، وقد جعل الله السمع والعقل حجة، وحجج الله لا تتعارض، لكن من أين لفودة وأمثاله أن يفهموا هذا الكلام وقد تلوثت عقولهم بدعوى التشبيه. ثانيا: زعمه أن ابن تيمية خالف هذه القاعدة لأمر لإثباته الجهة والحد، وقيام الحوادث في ذاته تعالى، ومماسته جل شأنه للعرش، ولم يرد شيء من ذلك في الكتاب والسنة كما زعم. والجواب: إن أهل الكلام ومنهم سعيد فودة يروجون ما هم عليه من الباطل بمصطلحات حادثة تحمل في طياتها حقا وباطلا، فهذه المصطلحات التي ذكرها أكثرها ألفاظا مجملة تحتل حقا وباطلا. وهذه الألفاظ المجملة: موقف ابن تيمية منها هو موقف أئمة السلف، وسعيد فودة في غاية البعد عن مذهب أولئك الأئمة الأعلام الذين يجب اتباع سبيلهم، ولا أدري أغفل عن منهجهم أو تغافل؟! فالله حسيبه في ذلك. ولييان موافقة ابن تيمية لأئمة السلف في كيفية التعامل مع الألفاظ المجملة التي اخترعها أهل الكلام، أقول: إن الواجب هو التلفظ بالألفاظ الشرعية الواردة في الكتاب والسنة، والقول بمعناها، وأما الألفاظ التي تنازع فيها المتأخرون نفيا وإثباتا، فإن المقرر عند أهل السنة والجماعة أنه لا يُطلق القول فيها بنفي ولا إثبات، وإنما يُستفصل في المعنى

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٨).

وَيَتَوَقَّفُ فِي اللَّفْظِ. وقد وضع ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية توضيحا بينا، ويتجلى ذلك من خلال نقل أقواله: قال رحمه الله: «وما تنازع فيه المتأخرون نفيا وإثباتا فليس على أحد بل ولا له: أن يوافق أحدا على إثبات لفظه أو نفيه حتى يعرف مراده فإن أراد حقا قبل وإن أراد باطلا رد وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يقبل مطلقا ولم يرد جميع معناه بل يوقف اللفظ ويفسر المعنى كما تنازع الناس في الجهة والتحيز وغير ذلك»^(١). وقال رحمه الله: «ومن لم يثبت ما أثبتته إلا بالألفاظ الشرعية التي أثبتها وإذا تكلم بغيرها استفسر واستفصل فإن وافق المعنى الذي أثبتته الشرع أثبتته باللفظ الشرعي فقد اعتصم بالشرع لفظا ومعنى. وهذه سبيل من اعتصم بالعروة الوثقى»^(٢). وأما موقف أئمة السلف فهو كما يلي: قال الإمام أحمد رحمه الله: «ثم إن الجهمي ادعى أمرا آخر وهو من المحال، فقال: أخبرونا عن القرآن، أهو الله، أو غير الله؟ فادعى في القرآن أمرا يوهم الناس. فإذا سئل الجاهل عن القرآن هو الله أو غير الله؟ فلا بد له من أن يقول بأحد القولين؛ فإن قال: هو الله، قال له الجهمي: كفرت. وإن قال: هو غير الله. قال: صدقت، فلم لا يكون غير الله مخلوقا؟ فيقع في نفس الجاهل من ذلك ما يميل به إلى قول الجهمي. وهذه المسألة من

(١) التدمرية (ص: ٦٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٤٣٢/١٦)، وانظر: مجموع الفتاوى (٢٩٩/٥، ٣٦٩/٦، ٧ / ٦٦٣)،

(٣٠٠/٨)، وبيان تلبيس الجهمية (١٣٧/٣، ١٨/٨)، ودرء تعارض العقل والنقل (١/٢٣٨).

الجهمي هي من المغاليط. فالجواب للجهمي إذا سأل فقال: أخبرونا عن القرآن، هو الله أو غير الله؟ قيل له: إن الله جل ثناؤه لم يقل في القرآن إن القرآن أنا، ولم يقل إن القرآن غيري، وقال: هو كلامي فسميناه باسم سماه الله به، فقلنا: هو كلام الله، فمن سمي القرآن بما سماه الله به كان من المهتدين، ومن سماه باسم غيره كان من الضالين^(١). وقال رحمه الله: فلما خنقته الحجج قال إن الله كلم موسى إلا أن كلامه غيره. فقلنا وغيره مخلوق؟ قال نعم قلنا هذا مثل قولكم الأول إلا أنكم تدفعون الشنعة عن أنفسكم بما تظهرون^(٢). فهذا الإمام أحمد: لما سئل عن القرآن أهو الله، أو غير الله؟ توقف في هذا اللفظ، ولم يجب بأي الاحتمالين؛ لأنها تحتل حقا وباطلا، وإنما عبر باللفظ الشرعي، فبين أن القرآن كلام الله؛ لأن الله سماه بذلك، كما أنه استفصل في اللفظ المجمل. وذلك لما قال له الجهمي: إن كلام الله غيره، فلفظ «غيره» لفظ مجمل، استفصل منه الإمام أحمد فقال له: وغيره مخلوق؟ قال الجهمي: نعم. فقال الإمام أحمد: هذا مثل قولكم الأول إلا أنكم تدفعون الشنعة عن أنفسكم بما تظهرون. وقال الإمام الدارمي رحمه الله: وأما قول: من زعم أنه خرج من جسم فهو كافر، فليس يقال كذلك، ولا أراك سمعت أحدا يتفوه به كما ادعيت، غير أنا لا نشك أنه خرج من الله تبارك وتعالى دون

(١) الرد على الزنادقة والجهمية (ص: ٢٢١).

(٢) الرد على الزنادقة والجهمية (ص: ٢٦٩).

من سواه. وذكر الجسم والفم واللسان، خرافات وفضول مرفوعة عنا، لم نكلفه في ديننا، ولا يشك أحد أن الكلام يخرج من المتكلم. وأما قولك: إنه جزء منه، فهذا أيضا من تلك الفضول، وما رأينا أحدا يصفه بالأجزاء، والأعضاء، جل عن هذا الوصف وتعالى، والكلامُ صِفَةُ المتكلم لا يُشبه الصفات من الوجه واليد والسمع والبصر، ولا يُشبه الكلام من الخالق والمخلوق سائر الصفات، وقد فسرنا لك ذلك في صدر هذا الكتاب تفسيراً فيه شفاء إن شاء الله تعالى. وأما قولك: إن قالوا: القرآن هو الله فهو كفر، فإننا لا نقول: هو الله، كما ادَّعيت، فيستحيل، ولا نقول: هو غير الله فيلزمنا أن نقول: كل شيء غير الله مخلوق، كما لزمك. ولكنه كلام الله وصفة من صفاته، خرج منه كما شاء أن يخرج، والله بكلامه وعلمه وقدرته وسلطانه وجميع صفاته غير مخلوق، وهو بكماله على عرشه^(١). فقد توقف الإمام الدارمي رحمه الله في الألفاظ المجملة، كلفظ: الجسم، والجزء، والتركيب، وغيرها، وبين أنها خرافات وفضول مرفوعة عنا، لم نكلفه في ديننا، وإنما يُعبر بالألفاظ الشرعية، كما تَوَقَّفَ أيضًا في إطلاق لفظ «الغير»؛ لأنه لفظ مجمل يحتمل حقاً وباطلاً، وعبر باللفظ الشرعي فقال: «القرآن كلام الله». وقال الإمام الطبري رحمه الله: وأما القول في الاسم: أهو المُسَمَّى أم غير المسمى؟ فإنه من الحَمَاقَاتِ الحادثة التي لا أثر فيها فَيَتَّبِعْ، ولا قولٌ من إمامٍ فَيَسْتَمِعْ، فالخوض فيه شين،

(١) نقض عثمان على المريسي (ص: ٥٧٤).

والصمتُ عنه زين، وحسب امري من العلم به، والقول فيه أن ينتهي إلى قول الله عز وجل ثناؤه الصادق، وهو قوله: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ ۖ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]^(١). فقد قرر الإمام الطبري رحمه الله في مسألة الاسم أهو المسمى أو غيره؟ ما قرره غيره من أئمة السلف، فتوقف عن استعمال هذه الألفاظ المجملة؛ لأنها تحتمل حقا وباطلا. فثبت أن موقف أهل السنة والجماعة من الألفاظ المجملة هو: التفصيل والاستفسار، فهم يقولون: ليس على أحد أن يوافق من نفاها أو أثبتها حتى يستفسر عن مراده، فإن أراد بها معنى حقا قبل منه، وإن أراد بها معنى باطلا رُدَّ عَلَيْهِ. ثم التعبير عن تلك المعاني الصَّحِيحَةِ يَكُونُ بِالْأَلْفَاظِ الشَّرْعِيَّةِ، لَأَنَّ فِي إثبات الألفاظ المجملة إثبات حق وباطل، وفي نفيها نفي حق وباطل، ولهذا كان النفاة ينفون بها حَقًّا وباطلا، ويذكرون عن مثبتها ما لا يقولون به. كما أن بعض المثبتين للألفاظ المجملة يدخل لها معنى باطلا، فلذا كان موقف أهل السنة والجماعة أنه يمنع من كلا الإطلاقين^(٢). لكن خالف هذا النهج القويم الأشاعرة وعنهم تلقاه سعيد فودة. فممن

(١) صريح السنة (ص: ٤٨).

(٢) وقد دلت أدلة من القرآن الكريم على هذا المنهج، انظر تفاصيل ذلك في رسالة: القواعد والضوابط السلفية في أسماء وصفات رب البرية لأحمد النجار.

استعمل الألفاظ المجملة في نفي الصفات على سبيل المثال: أبو المعالي الجويني، وأبو حامد الغزالي، والآمدي، والتفتازاني وهم من أئمة الأشاعرة. قال أبو المعالي الجويني: فإن قيل: هلا أجريتُم الآية - يعني: قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] - على ظاهرها من غير تعرُّض للتأويل، مصيراً إلى أنها من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله. قلنا: إن رام السائل إجراء الاستواء على ما يُنبئُ عنه في ظاهر اللسان، وهو: الاستقرار، فهو التزام للتجسيم، وإن تشكك في ذلك كان في حكم المَصْمَم على اعتقاد التجسيم^(١). وقال أبو حامد الغزالي: ندعي أن صانع العالم ليس بجسم؛ لأن كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين، وإذا استحال أن يكون جوهرًا استحال أن يكون جسمًا^(٢). وقال الآمدي واعلم أن هذه الظواهر - يعني: آيات وأحاديث الصفات - وإن وقع الاغترار بها بحيث يقال بمدلولاتها ظاهر من جهة الوضع اللغوي والعرف الاصطلاحي فذلك لا محالة انخرط في سلك نظام التجسيم ودخول في طرف دائرة التشبيه^(٣). وقال التفتازاني: وفي كلام المحققين من علماء البيان أن قولنا: الاستواء مجاز عن الاستيلاء، واليد واليمين عن القدرة، والعين عن البصر،

(١) الإرشاد للجويني (ص: ٤١).

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد (ص: ٣٩).

(٣) شرح المقاصد (١١٠/٢).

ونحو ذلك، إنما هو: لنفي وهم التشبيه والتجسيم. وبعد هذا العرض نبدأ بالكلام على المصطلحات التي ذكرها سعيد فودة مصطلحا مصطلحا، مبينين رأي ابن تيمية فيها من كتبه: الأول: الجهة: لفظ الجهة من الألفاظ المجملة التي لم ترد في النصوص الشرعية، وأول من أحدثها أهل الكلام، وغرضهم من ذلك نفي علو الله واستوائه على عرشه. قال ابن تيمية عن هذه اللفظة: فلفظ «الجهة» قد يراد به شيء موجود غير الله فيكون مخلوقا، كما إذا أريد بالجهة نفس العرش أو نفس السماوات. وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله تعالى، كما إذا أريد بالجهة ما فوق العال. ومعلوم أنه ليس في النص إثبات لفظ «الجهة» ولا نفيه، كما فيه إثبات «العلو» و«الاستواء» و«الفوقية» و«العروج إليه» ونحو ذلك. وقد علم أن ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق، والخالق مبين للمخلوق سبحانه وتعالى، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته. فيقال لمن نفى الجهة: أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق، فالله ليس داخلا في المخلوقات؛ أم تريد بالجهة ما وراء العالم، فلا ريب أن الله فوق العالم، بائن من المخلوقات وكذلك يقال لمن قال: إن الله في جهة: أتريد بذلك أن الله فوق العال، أو تريد به أن الله داخل في شيء من المخلوقات. فإن أردت الأول فهو حق، وإن أردت الثاني فهو باطل^(١). فكما ترى أن ابن تيمية يستفصل في المعنى المراد من الجهة عند قائله،

(١) التدمرية (ص: ٦٥).

ولا يشبه مطلقاً، ولا ينفيه مطلقاً، وإنما يصحح المعنى الحق، ويبطل المعنى الباطل، ولا يعبر عن المعنى الحق إلا باللفظ الشرعي تأكيداً للقاعدة التي يقررها أئمة السلف: لا يتجاوز القرآن والحديث في باب الأسماء والصفات. أبعد هذا يأتي سعيد فودة ويدعي زوراً وبهتاناً أن ابن تيمية يثبت الجهة ويخالف القاعدة؟! سبحانه هذا بهتان عظيم. ثم أيهما أحق بالنقد ابن تيمية أم إمامك سيف الدين الآمدي الذي يقول: هذا كله إن كان الرب في الجهة والحيز ككون الأجسام، وإن كان في الجهة لا تكون الأجسام؛ فالنزاع آيل إلى اللفظ دون المعنى، والأمر في الإطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع^(١). فهذا الآمدي يقرر أن الخلاف لفظي مع من يقول في جهة لا تكون الأجسام، مع أن ابن تيمية يمنع إطلاقها بنفي أو إثبات، وهذا فودة يجعل ابن تيمية هو المتهم المدان، فأين الإنصاف؟! ثم هل ستصف إمامك الآمدي بأنه مجسم؟ أم ستسكت وتختلق له المعاذير؟! الثاني: الحد: هذا اللفظ من المصطلحات التي احتاج أهل السنة والجماعة إلى استعماله، لما أحدث المتكلمون ما أحدثوا. والحد: هو ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدره، فيقال: حد الإنسان وهي الصفات المميزة له. وقد أطلقه أئمة السلف مرة في حال الإثبات ومرة في حال النفي، وهو من باب الخبر. أما سبب إطلاقهم له في حال الإثبات فلأن الجهمية يقولون ما مضمونه: إن الخالق لا يتميز

(١) أبكار الأفكار (٢/٣٧).

عن الخلق، فيجحدون صفاته التي تميز بها، ويقولون ليس له حد، وما لا حد له لا يباين المخلوقات، فذكر أئمة السلف إثبات الحد. وأما في حال النفي، فمرادهم بنفي الحد أنهم لا يحيطون بالله علما، فإن الله قد أعجز خلقه عن الإحاطة به. ولهذا لما سئل أبو القاسم التيمي رحمه الله: هل يجوز أن يقال: لله حد أو لا؟ وهل جرى هذا الخلاف في السلف؟ فأجاب: هذه مسألة أستعفي من الجواب عنها لغموضها، وقلة وقوفي على غرض السائل منها، لكنني أشير إلى بعض ما بلغني، تكلم أهل الحقائق في تفسير الحد بعبارات مختلفة، محصلها أن حد كل شيء موضع بينوته عن غيره، فإن كان غرض القائل: ليس لله حد: لا يحيط علم الحقائق به، فهو مصيب، وإن كان غرضه بذلك: لا يحيط علمه تعالى بنفسه فهو ضال، أو كان غرضه أن الله بذاته في كل مكان فهو أيضًا ضال^(١). قال أبو العباس ابن تيمية عن الحد: ليس في الصفات التي يوصف بها شيء من الموصوفات كما وصف باليد والعلم صفة معينة يقال لها الحد، وإنما الحد ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدره، كما هو المعروف من لفظ الحد في الموجودات، فيقال: حد الإنسان، وحد كذا، وهي من الصفات المميزة له، ويقال حد الدار والبستان، وهي جهاته وجوانبه المميزة له، ولفظ الحد في هذا أشهر في اللغة والعرف العام ونحو ذلك. ولما كان الجهمية يقولون ما مضمونه: إن الخالق لا يتميز عن الخلق فيجحدون

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي (٢٠/٨٥).

صفاته التي تميز بها، ويجحدون قدره، حتى يقول المعتزلة إذا عرفوا أنه حي عالم قدير قد عرفنا حقيقته وماهيته، ويقولون إنه لا يباين غيره، بل إما أن يصفوه بصفة المعدوم فيقولون: لا داخل العالم ولا خارجه ولا كذا ولا كذا، أو يجعلوه حالاً في المخلوقات، أو وجود المخلوقات، فيبين ابن المبارك أن الرب على عرشه مباين لخلقه منفصل عنه، وذكر الحد؛ لأن الجهمية كانوا يقولون ليس له حد، وما لا حد له لا يباين المخلوقات، ولا يكون فوق العالم؛ لأن ذلك مستلزم للحد. فلما سألوا أمير المؤمنين في كل شيء عبد الله بن المبارك: بماذا نعرفه؟ قال بأنه فوق سماواته على عرشه، بائن من خلقه. فذكروا لازم ذلك الذي تنفيه الجهمية، وبنفيهم له ينفون ملزومه الذي هو موجود فوق العرش، ومبايئته للمخلوقات، فقالوا له: بحد؟ قال: بحد. وهذا يفهمه كل من عرف ما بين قول المؤمنين أهل السنة والجماعة وبين الجهمية الملاحدة من الفرق^(١). فالله سبحانه له حد يتميز به عن المخلوقات، فهو بائن عن خلقه، ليس في ذاته شيء من مخلوقاته، ولا في مخلوقاته شيء من ذاته. قال الإمام عثمان الدارمي: باب الحد والعرش: وادعى المعارض أيضاً أنه ليس لله حد، ولا غاية، ولا نهاية. وهذا هو الأصل الذي بنى عليه جهم ضلالاته، واشتق منها أغلوطاته، وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهما إليها أحد من العالمين. فقال له قائل ممن يحاوره قد علمت مرادك بها أيها الأعجمي،

(١) بيان تلييس الجهمية (٣/ ٤٣).

وتعني أن الله لا شيء؛ لأن الخلق كلهم علموا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حد وغاية وصفة، وأن لا شيء ليس له حد ولا غاية ولا صفة، فالشيء أبداً موصوف لا محالة، ولا شيء يوم وصف بلا حد ولا غاية، وقولك: لا حد له. يعني أنه لا شيء. قال أبو سعيد والله تعالى له حد لا يعلمه أحد غيره، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحدّه غاية في نفسه، ولكن نؤمن بالحد، ونكل علم ذلك إلى الله، ولمكانه أيضاً حد، وهو على عرشه فوق سماواته، فهذان حدان اثنان. وسئل ابن المبارك: بم نعرف ربنا؟ قال: بأنه على العرش، بائن من خلقه. قيل: بحد؟ قال: بحد^(١). الثالث: قيام الحوادث: حلول الحوادث المنفي في علم الكلام: لفظ مجمل أحدثه أهل الكلام، وهو لم يرد نفيه ولا إثباته في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ. والموقف الصحيح أن يستفصل في معناه: فإن أريد بنفي حلول الحوادث: أنه سبحانه لا يحل في ذاته المقدسة شيء من مخلوقاته المحدثّة، ولا هو يحل فيها، فهذا نفي صحيح. وإن أريد به نفي الصفات الاختيارية من أنه لا يفعل ما يريد، ولا يتكلم بما شاء إذا شاء، ولا يوصف بما وصف به نفسه من النزول والاستواء والإتيان كما يليق بجلاله وعظمته، فهذا نفي باطل. والمعنى الذي يعنيه أهل الكلام من الأشعرية ومن وافقهم بنفي حلول الحوادث، هو: أن الله لا تقوم به الصفات الفعلية، فالله لم يزل لا يفعل شيئاً، ولا يتكلم بمشيئته، ثم حدثت الحوادث

(١) نقض عثمان على المريسي (ص: ٥٧)، وأثر ابن المبارك؛ أخرجه عبد الله في السنة (١/ ١٧٤).

من غير سبب يقتضي ذلك^(١). يقول ابن القيم عن هذه المسألة: حقيقتها: إنكار أفعاله، وربوبيته، وإرادته ومشئته^(٢). فمراد الأشاعرة أن الله لا يتصف بالصفات الفعلية التي تتعلق بالمشيئة؛ لكون الصفات المتعلقة بالمشيئة حادثة، والرب تعالى لا تقوم به الحوادث فينفون الصفات الفعلية بناءً على أصلهم في مسألة حلول الحوادث، وأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث. وهذه جملة اضطرب فيها الأشاعرة غاية الاضطراب: فقد قال أبو المعالي الجويني: الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرب أنه لو قامت به لم يخل عنها، وذلك يفضي لحديثه^(٣). وقال أبو المعالي الجويني: يستحيل عليه كل ما يدل على حدثه، ويندرج تحت ذلك استحالة تميزه وقبوله للحوادث، وافتقاره إلى محل يحله^(٤). وقال الآمدي في نقض المسالك المتقدمة ومنها ما ذكره الجويني: المسلك الأول هو أنهم قالوا: لو جاز قيام الحوادث بذات الباري

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية (١/١٢٥)، وشرح العقيدة

الطحاوية لابن أبي العز (ص: ١٢٥).

(٢) مختصر الصواعق للموصللي (٤/١٣١٢).

(٣) الإرشاد إلى قواطع الأدلة (ص: ٢٥).

(٤) الإرشاد إلى قواطع الأدلة (ص: ٦٠).

تعالى لاستحالة خلوها منها ... واعلم أن هذا المسلك ضعيف جداً^(١). وقال الآمدي:
وقد احتج أهل الحق على امتناع قيام الحوادث بذات الرب بحجج ضعيفة^(٢). ونقض
الرازي ما ادعاه الجويني من استحالة قيام الحوادث بذات الله، وذكر أن القول بكون
الواجب محلاً للحوادث لازم على جميع الفرق الإسلامية، وإن كانوا يتبرؤون عنه،
ثم جاء التفتازاني ونقض ما ذكره الرازي. قال السعد التفتازاني: وبهذا يندفع ما ذكره
الإمام الرازي من أن القول بكون الواجب محلاً للحوادث لازم على جميع الفرق
الإسلامية، وإن كانوا يتبرعون عنه^(٣). فهذه هي حقيقة أئمة سعيد فودة، وهذه هي
أقوالهم المضطربة التي يعتمد عليها هو وأمثاله. فما يزعم أحدهم أنه يعلم بضرورة
العقل، أو بنظره يدعي غيره من الأشاعرة أن المعلوم بضرورة العقل أو بنظره نقيضه،
وهذا يدل على تهافت مذهبهم. فهل سيعتذر هذا الأشعري لأئمتهم؟! أم أنه سيتجراً
عليهم ويضللهم، ويبطل عقيدتهم بسبب تناقضهم؟! وقد اعترف فودة أن التناقض
يدل على البطلان فقال: «فإن التناقض هو سحق الحقيقة الإنسان من حيث هو عالم،
فإن حكمنا على واحد بأنه متناقض يستلزم نفي شخصيته العلمية وهدمه من أركانه؛

(١) غاية المرام (ص: ١٩٣).

(٢) أبكار الأفكار (٢/ ٢٢).

(٣) شرح المقاصد (٤/ ٦٢).

لأن التناقض أعلى مستويات التهافت كما هو ظاهر^(١). ومهما يكن من شيء فقد أثبت أئمة السلف الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة التي ينفيها الأشاعرة بناء على الأصل الذي تلقوه من الجهمية، وها هي بعض أقوال أئمة السلف في ذلك: قال الإمام الفضيل بن عياض: إذا قال لك الجهمي: أنا كفرت برب ينزل. فقل: أنا أو من برب يفعل ما يشاء^(٢). فقد فرق الإمام الفضيل: بين الصفات الذاتية والفعلية، حيث فهم من النزول أنه من الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة، ولهذا قيد النزول بالمشيئة، فقال عند رده على الجهمي: أنا أو من برب يفعل ما يشاء. وقال الإمام أحمد: ولم يزل الله متكلماً عالماً غفوراً، عالم الغيب والشهادة، عالم الغيوب، فهذه صفات الله وصف بها نفسه، لا تدفع ولا ترد^(٣). فقد بين الإمام أحمد أن صفات الله يجب قبولها والإيمان بها، وهذه الصفات منها ما يكون من الصفات الذاتية التي لا تنفك عن الذات، ومنها ما يكون من الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة، فبين أن الله عز وجل منصف بصفة العلم وهي صفة ذاتية محضة، وبالمغفرة وهي صفة فعلية متعلقة بالمشيئة. وقال الإمام البخاري رحمه الله بالفعل صفة، والمفعول غيره، وبيان ذلك

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٣٩).

(٢) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/ ٥٠٢).

(٣) أخرجه ابن بطة في الإبانة (٣/ ٣٢٦).

في قوله تعالى: ﴿مَا أَشْهَدُتُهُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ﴾ [الكهف: ٥١]. ولم يرد بخلق السماوات، السماوات نفسها، وقد ميز فعل السماوات من السماوات، وكذلك فعل جملة الخلق، وقوله: ﴿وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ﴾، وقد ميز الفعل والنفوس ولم يصير فعله خلقاً^(١). فقد أثبت الإمام البخاري: صفة الخلق وهي من الصفات الفعلية، وميز بينها وبين المخلوق، فدل على أنه يثبت الصفات الفعلية، وأنها صفات قائمة بذات الله مغايرة للمخلوقات. وسيأتي مزيد بحث فيما يتعلق بالصفات الفعلية. الرابع: مماسته سبحانه للعرش: إن مما ينبغي أن يعلم عند الكلام على هذه المسألة أن صفات الله حق، وما يلزم الصفة من حيث هي حق؛ لأن لازم الحق حق. فما يلزم الصفة من حيث هي يجب إثباته ولا يصح نفيه؛ لأن في نفي هذا اللازم نفي الصفة، لكونها ذاتية للصفة لا ترتفع إلا برفع الصفة. ومماسته سبحانه للعرش هل هي من لوازم ما أثبتته الله لنفسه من استوائه على عرشه؟ قال شيخ الإسلام مجيباً عن هذا السؤال: كونه فوق العرش ثبت بالشرع المتواتر، وإجماع سلف الأمة، مع دلالة العقل ضرورة ونظراً أنه خارج العالم، فلا يخلو مع ذلك: إما أن يلزم أن يكون مماساً أو مبايناً، أو لا يلزم. فإن لزم أحدهما كان ذلك لازماً للحق، ولازم الحق حق، وليس في مماسته للعرش ونحوه محذور كما في مماسته لكل

(١) خلق أفعال العباد (ص: ٢١٩).

مخلوق من النجاسات والشياطين وغير ذلك؛ فإن تنزيهه عن ذلك إنما أثبتناه لوجوب بعد الأشياء عنه، ولكونها ملعونة مطرودة، لم نشبهه لاستحالة المماساة عليه، وتلك الأدلة متتفية في مماسته للعرش ونحوه، كما روي في مس آدم وغيره. وهذا جواب جمهور أهل الحديث وكثير من أهل الكلام، وإن لم يلزم من كونه فوق العرش أن يكون مماسا أو مباينا فقد اندفع السؤال^(١). وبهذا يظهر كذب فودة في دعواه أن ابن تيمية خالف القاعدة المشهورة، وأنه خالف علماء الإسلام. والحق أنه هو وأئمة الأشاعرة خالفوا علماء الإسلام وخرجوا عن إجماعهم، وفي مقدمهم أصحاب رسول الله ﷺ، ثم من جاء بعدهم ومنهم الأئمة الأربعة: أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد. [أحمد النجار (ص: ١١)].

يقول المعترض: «يدعي ابن تيمية دائما أنه لا يقول إلا ما قاله الله تعالى ورسوله، فهو يدعي أنه لا يثبت إلا ما أثبتته الله والرسول، ولا ينفي إلا ما ينفيه الله ورسوله، هذا ما يدعيه ابن تيمية. وياليتة فعلا التزم بذلك، لكان اختصر على نفسه كثيرا من النزاع مع أئمة المسلمين، ولكان تجنب مخالفة الحق في كثير مما قاله ولكن الواقع خلاف ذلك». ونحن نقول: إن كان ابن تيمية ادعى ذلك، فقد قابله الناقض بالدعوى كما يظهر، وشتان شتان بين إمام شهد له موافقوه وأعداؤه، ولا طمت سواقي رؤوس

(١) بيان تلييس الجهمية (٥/ ١٢٧).

مخالفيه بحره، وبين من سيظهر لك مقام رده، أيهما صدق الحق دعواه؟ هذا ما سنكشف الخمار عنه فيما يأتي. يكمل الناقض: «فقد وقع ابن تيمية صراحة في ضد هذه القاعدة التي يكررها دائماً، فإننا نراه قد أثبت الجهة، والحد والحدود، وقيام الحوادث في ذاته تعالى، وغير ذلك من مفاصد كmmasسته جل شأنه للعرش ولغيره من المخلوقات، ولم يرد شيء من ذلك في كتاب ولا سنة، فيكون ابن تيمية قد خالف القاعدة الأشهر عنده، فما قرر علماء الإسلام أنه الحق فإنه خالفه، وما صرح ابن تيمية أنه الحق خالفه كذلك، فلم يثبت على حق»^(١). ها قد أظهر الناقض أفراد المسائل التي ادعى لأجلها سابقاً أن الإمام خالف ما نصبه علامة لأهل الحق علامة للسلف والأئمة ومن سلك سبيلهم، فادعى عليه أنه يثبت الجهة والحد والحدود وقيام الحوادث والمماساة وغير ذلك مما يلهج به وأصحابه في كل ناد متى ذكر ابن تيمية أو ذكر أصحابه مع كون شيء مما سبق لم يرد في الوحي بلفظه. ولكن هل حقاً عادوا ابن تيمية لأجل هذه المسائل؟ وهل كانت حقاً ما يغذي جذوة غضبهم؟ فهل قال بها ابن قدامة؟ أو قال بها ابن خزيمة؟ أو قال بها ابن عبد البر؟ فلم كان لهم نصيب من تشنيع الناقض إذاً؟ فلا يخدعك إذاً لتظن بأنه عادانا والإمام غيرة على التوقيف. والناظر لأول وهلة في هذا الادعاء، وفي زعمه أن ابن تيمية وقع صراحة في هذا الذي

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٨).

أسنده إليه؛ يحسب أن الناقض وقع على شيء عظيم، وكنز دفين، وأنه سيفاجئك بكلام يتفتق بيانا وحجة على ما تجرأ به على الإمام ونسبه إليه، ويحسب الناظر أن ابن تيمية صدر فقرات من كتابه هذا أو غيره بعناوين من قبيل: «باب في إثبات الجهة» أو «باب تسمية الخالق مماسا» أو ما شابه ذلك من العناوين التي لا يصدق كلام الناقض إلا على مثلها، فهل حقا خالف الإمام قاعدة التوقيف التي ذكرها في تدمريته؟ إن الشيخ صريح في عدم إطلاق شيء من تلك الألفاظ نفيا أو إثباتا، وأنه ملتزم بالوحي وما أثر عن السلف، وهذا منهج يصعب على الناقض ومن شاكلة أن يردوا عليه؛ لأنه يجعلهم في صدام مع هذين المرجعين الشريفين، فيعمدون حينئذ إلى تقويله وإلزامه ما لم يقله ولم يلتزمه، وإلى تلطيخه قسرا بهذه الألفاظ المجملة كما تلطخوا بها، وهو الذي لم يزل يكرر عليهم بأنها سبب ضلالهم عن الحق وزيغهم عنه. إن هاهنا أمرا ما فتى شيخ الإسلام ابنه القوم إليه، لكونه مثارا من مثارات غلطهم ومزلقا من مزالت بدعتهم وحمئة خاضوا فيها حتى بلغت منهم التراقي، ألا وهو: تلبيس الألفاظ المجملة، وتدسس المبتدع بالمعاني الباطلة إلى القارئ والسامع عن طريقها، فما من لفظ ذكره الناقض وشنع به على أهل الإثبات إلا وهو مجمل مشترك فيه ما فيه، فإن لم يكن مجملا في أصله اللغوي فقد صار مجملا بتكثر طوارق الجدل الكلامي. لذا فإن موقف الشيخ المحكم في هذه المسائل هو الاستفصال، فلا يقبل

إطلاق الحكم بناءً على لفظة إثباتاً أو نفيًا قبل أن يستفصل عن مراد قائلها ويكشف خدرها، فإن وافق الشرع مضمونها أقره، ثم إن أقر المعنى أنكر اللفظ البدعي لقاعدته في توقيف الأسماء والصفات، أما إن خالف المضمون الشرع؛ فإنه يرده على قائله كائنا من كان ولا يضطر للخوض في اللفظ وإطلاقه. وهذا المنهج الذي يرتب فيه الشيخ ذهن القارئ، ويزيل به عنه هاجس هذه الألفاظ المحملة بتاريخ من الجدل العقدي والاصطلاحات الخاصة وارد ومصرح به في التدمرية نفسها التي يحاول الرجل نقضها، ففيها بيان موقف الشيخ الصريح الذي ما كان ينبغي للناقض أن يهمله، إن رام ألا يوصف بالتقصير المخل أو الكذب العمد، فإن من شأن من يتصدر للرد فضلا عن النقض أن لا يدع موردا من موارد كلام من نصبه مرمى لسهامه إلا ويستنطقه مراد مؤلفه ومنهج قائله، سواء في كتابه المنقوض أو بقية كتبه كي لا تصدق فيه تهمة الكذب والظلم، وكى لا يدع لمخالفه مدخلا يلجون منه إلى الطعن في أهليته وأمانته العلمية، وإليك نقيض دعواه في كلام الشيخ تخلله حيث يقول: «وما تنازع فيه المتأخرون، نفيًا وإثباتًا، فليس على أحد بل ولا له أن يوافق أحدًا على إثبات لفظ أو نفيه، حتى يعرف مراده، فإن أراد حقا قبل، وإن أراد باطلا رد، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يُقبل مطلقا ولم يرد جميع معناه، بل يُوقف اللفظ ويُفسر

المعنى، كما تنازع الناس في الجهة والتحيز وغير ذلك»^(١). فليلاحظ القارئ أن النص السابق مزبور في التدمرية نفسها، تناوله شراحها واستقر معلومًا من منهج الإمام وأصحابه بالضرورة وليس نصا دفيئا بين طيات مطولات الإمام ليستخرجه المنافحون عنه بشق الأنفس، وليس ينتظر اعتراض الناقض على الشيخ ليرزه المبرزون درعا دونه وليلاحظ القارئ أيضًا أن منهج الإمام هذا مما عرف عنه واشتهر، ولا يعدم كتاب له أو لغيره عنه إلا ويذكر فيه هذا المنهج التيمي في الحجاج، بل قد مثل له الإمام بالأمثلة تطبيقًا بعد أن كرره وأسهب في تحريره تقعيدًا، فإن كنت قارئًا للإمام؛ فإنك ستستحضر بلا شك مثل هذا السياق: الكلمة كذا يراد بها في اللغة كذا، فيذكر مواردها في اللغة وفي الوحي إن وردت فيه، ويراد بها في اصطلاح الطائفة الفلانية كذا، والطائفة الأخرى كذا، فإن أريد المعنى الأول فهو ويبين حكمه أحق أم باطل وإن أريد المعنى الثاني فهو ويبين حكمه. وهكذا حتى يستوفي المعاني. فإن أردت توثقًا فأبدل بكل «كذا» ما شئت من الألفاظ التي شنع بها الناقض على الإمام، وستجد للإمام نصًا بهذا السياق مُفَصَّلًا تلك الألفاظ بعينها، فإن لم تجده مُفَصَّلًا بهذا السياق وجدته في سياق الجدل والإلزام لا الإقرار والالتزام، فإن لم تجده إلا في سياق الإثبات فهو مثبت بمعناه الحق، وستجد هذا المعنى مبينًا أثناء كلامه تصريحًا أو في سياقه بما لا يدع

(١) التدمرية (ص: ٦٥).

شبهة لمترصّد، ولا يخرج مثال عن هذه الاحتمالات الثلاثة. فقوله إن ابن تيمية يثبت الحد والجهة وقيام الحوادث وما شابه ذلك، هكذا مطلقا، وفي سياق زعمه مخالفة الإمام لقاعدة التوقيف، ضعف تحقيق وقصور نظر إن أحسنا الظن ولم نعتبره كذبا محضاً، نعم لا نقول إنه عاملها معاملة المتكلمين، فهو مصرح بأن منهجهم في التعامل معها من مثرات غلطهم، ولكنه قطعاً لم يستعملها في التأسيس العقدي، ولم يثبتها أوصافاً أو أسماء ليقال بأنه خالف قاعدة التوقيف معها، ولم يستعملها حين استعملها بإطلاق فضلاً عن أن يثبتها هكذا كما يدعي الناقض. فإن قيل: ماذا فعل الشيخ إذا؟ وما موقفه من هذه القضايا والألفاظ؟ قلنا: استفصل عن مراد قائلها ليميز الخبيث من الطيب في معاني اللفظ، فأثبت الثاني ورد الأول، عندها فقط نفى اللفظ ومنع من استعماله في حق الله ونزّهه عن أن يطلق عليه، فهذه الألفاظ المجملة التي لم يرد في الكتاب والسنة استعمالها في حق الله؛ تمر عند شيخ الإسلام بمراحل ثلاث: الأولى: جرد معاني هذا اللفظ وتخيير المخالف أي هذه المعاني يقصد. الثانية: إن كان المعنى المراد حقاً أثبته، وإن كان باطلاً نفاه، وميزانه في ذلك الكتاب والسنة والعقل الضروري الفطري. الثالثة: منع استخدام اللفظ المجمل في هذا المعنى والتأكيد على أن الألفاظ الشرعية كافية وأولى في وصف الإله. فهي عنده: ألفاظ بدعية مجملة محدثة لاكتها ألسن الفلاسفة والمتكلمين حتى صارت

عجينا من حق وباطل. وفي ذلك يقول: «ما علم ثبوته أثبت، وما علم انتفاؤه نفى، وما لم يعلم نفيه ولا إثباته سكت عنه. هذا هو الواجب والسكوت عن الشيء غير الجزم بنفيه أو ثبوته. ومن لم يثبت ما أثبتته إلا بالألفاظ الشرعية التي أثبتتها، وإذا تكلم بغيرها استفسر واستفصل فإن وافق المعنى الذي أثبتته الشرع أثبتته باللفظ الشرعي فقد اعتصم بالشرع لفظاً ومعنى. وهذه سبيل من اعتصم بالعروة الوثقى»^(١). ويقول في كلام مفصل يبين فيه هذا المنهج: «وقد تقدم التنبيه على منشأ الضلال في هذا السؤال وأمثاله، وما في ذلك من العبارات المتشابهات المجملات المبتدعات، سواء كان المحدث هو اللفظ ودلالته، أو كان المحدث هو استعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى، كلفظ أصول الدين حيث أدخل فيه كل قوم من المسائل والدلائل ما ظنوه هم من أصول دينهم، وإن لم يكن من أصول الدين الذي بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه، كما ذكرنا، وأنه إذا منع إطلاق هذه المجملات المحدثات في النفي والإثبات ووقع الاستفسار والتفصيل تبين سواء السبيل. وبذلك يتبين أن الشارع عليه الصلاة والسلام نص على كل ما يعصم من المهالك نصاً قاطعاً للعذر، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ [التوبة: ١١٥]، وقال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ

(١) مجموع الفتاوى (١٦/٤٣٢).

لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴿٣﴾ [المائدة: ٣]، وقال تعالى: ﴿لَيْسَ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [النور: ٥٤]، وقال: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا لَا تَأْتِيَنَّهُمْ مِّنْ لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٦٧﴾ وَلَهَدَيْنَهُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا ﴿٦٨﴾﴾ [النساء: ٦٧-٦٨]، وقال تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾ [المائدة: ١٥-١٦]. وقال أبو ذر رضي الله عنه: لقد توفي رسول الله ﷺ وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكر لنا منه علمًا. وفي صحيح مسلم (٢٦٢): أن بعض المشركين قالوا لسلطان رضي الله عنه: لقد علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة، قال: أجل، وقال ﷺ: «تَرَكْتُكُمْ عَلَى الْبَيْضَاءِ لَيْلَهَا كَنَهَارُهَا لَا يَزِيغُ عَنْهَا بَعْدِي إِلَّا هَالِكٌ». أخرجه أبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٣)، وأحمد (١٧١٤٤). وقال ﷺ: «مَا تَرَكْتُ مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ إِلَى الْجَنَّةِ إِلَّا وَقَدْ حَدَّثْتُكُمْ بِهِ، وَمَا تَرَكْتُ مِنْ شَيْءٍ يُبْعِدُكُمْ عَنِ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ حَدَّثْتُكُمْ بِهِ». أخرجه ابن أبي شيبه (١٦١٧٩). وقال ﷺ: «مَا بَعَثَ اللَّهُ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا كَانَ حَقًّا عَلَيْهِ أَنْ يَدُلَّ أُمَّتَهُ عَلَى خَيْرٍ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ وَيَنْهَاهُمْ عَنْ شَرٍّ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ». أخرجه مسلم (١٨٤٤). وهذه الجملة يعلم تفصيلها بالبحث والنظر والتتبع والاستقراء، والطلب لعلم هذه المسائل في الكتاب والسنة، فمن طلب ذلك وجد في

الكتاب والسنة من النصوص القاطعة للعدر في هذه المسائل ما فيه غاية الهدى والبيان والشفاء. وذلك يكون بشيئين: أحدهما: معرفة معاني الكتاب والسنة. والثاني: معرفة معاني الألفاظ التي ينطق بها هؤلاء المختلفون. حتى يحسن أن يطبق بين معاني التنزيل ومعاني أهل الخوض في أصول الدين، فحيث يتبين له أن الكتاب حاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، كما قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اُخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، وقال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]. ولهذا يوجد كثيراً في كلام السلف والأئمة النهي عن إطلاق موارد النزاع بالنفي والإثبات، وليس ذلك وليس ذلك لخلو النقيضين عن الحق، ولا قصور، أو تقصير في بيان الحق، ولكن لأن تلك العبارة من الألفاظ المجملة المتشابهة المشتملة على حق وباطل، ففي إثباتها إثبات حق وباطل، وفي نفيها نفي حق وباطل فيمنع من كلا الإطلاقين، بخلاف النصوص الإلهية فإنها فرقان فرق الله بها بين الحق والباطل، ولهذا كان سلف الأمة وأئمتها يجعلون كلام الله ورسوله هو الإمام والفرقان الذي يجب اتباعه فيثبتون ما أثبتته الله ورسوله، وينفون ما نفاه الله ورسوله، ويجعلون

العبارات المحدثثة المجملة المتشابهة ممنوعاً من إطلاقها نفياً إثباتاً، لا يطلقون اللفظ ولا ينفونه إلا بعد الاستفسار والتفصيل، فإذا تبين المعنى أثبت حقه ونفي باطله، بخلاف كلام الله ورسوله، فإنه حق يجب قبوله، وإن لم يفهم معناه، وكلام غير المعصوم لا يجب قبوله حتى يفهم معناه. وأما المختلفون في الكتاب المخالفون له المتفقون على مفارقتة، فتجعل كل طائفة ما أصلته من أصول دينها الذي ابتدعته هو الإمام الذي يجب اتباعه، وتجعل ما خالف ذلك من نصوص الكتاب والسنة من المجملات المتشابهات، التي لا يجوز اتباعها، بل يتعين حملها على ما وافق أصلهم الذي ابتدعوه، أو الإعراض عنها وترك التدبر لها^(١). ونتيجة هذا المنهج العقلاني الشريف تظهر في قوله: «وبهذا التفسير تزول الشبهة الواقعة بين كثير من الناس في مثل هذه المحارات والمضطربات التي يكثر فيها النزاع والجدال، ويتنشر فيها القيل والقال، ويحصل فيها التفرق والاختلاف ويزول بها الاجتماع والاتلاف، فإذا فسرت الأسماء المشتركة وفصل الحق من الباطل وحكم بالعدل بين الفرق والمقالات، ظهر الكتاب والسنة والجماعة، وزال الضلال والبدعة والفرقة»^(٢). وبالتالي فإن القول بأن ابن تيمية يثبت الجسمية والجهة وقيام الأعراض والحوادث وغير ذلك، مع كونه

(١) دره تعارض العقل والنقل (١/ ٧٣).

(٢) جامع المسائل (٦/ ٢٠٧).

يتوقف في هذه القضايا لكونها مجملة محدثة، بل وينفي بعضها صراحة إن أريد بها معناها اللغوي الباطل كذب محض. تطبيق ابن تيمية لمنهجه في التعامل مع الألفاظ المجملة: سنذكر هاهنا نصا مهما لابن تيمية يؤكد فيه ما ذكرناه ويطبق فيه منهجه تفصيلا، وسنעقب عليه بما يفهمك منهج الشيخ في التعامل مع هذه الألفاظ إن شاء الله، يقول شيخ الإسلام: «فإن أردت بقولك الجسم اللغوي، وهو الذي قال أهل اللغة إنه هو الجسد، قيل لك: لا يلزم من إثبات الاستواء على العرش أن يكون جسدا وهو الجسم اللغوي. فإننا نعلم بالضرورة أن الهواء يعلو على الأرض وليس هو بجسد؛ والجسد هو الجسم اللغوي فقول القائل: لو كان مستويا على العرش لكان جسما، والجسم هو الجسد، والجسد منتف بالشرع، كلام ملبس فإنه إن عني بالجسم الجسد كانت المقدمة الأولى ممنوعة؛ فإن عاقلا لا يقول: إنه لو كان فوق العرش لكان جسدا، ولا يقول عاقل: إنه لو كان له علم وقدرة لكان جسدا، ولا يقول عاقل: إنه لو كان يرى ويتكلم لكان جسدا وبدنا. فإن الملائكة لهم علم وقدرة وترى وتتكلم وكذلك الجن وكذلك الهواء يعلو على غيره وليس بجسد»^(١). قلت: إن هاهنا ملحظا مهما، وهو أن ابن تيمية يناقش التلازم بين التجسيم بمعناه اللغوي، وبين الاستواء والعلو، فيبين أنه لا تلازم بين الأمرين، وليثبت عدم التلازم بينهما ضرب

(١) مجموع الفتاوى (٥/٢١٣).

مثلا بالهواء كشيء موجود لم يثبت فيه هذا التلازم، وليس المراد من المثال أن علو الباري كعلو الهواء، أو أن حقيقته كحقيقته، وهذا الملحظ مهم في فهم كلام العلماء عموما لا فقط ابن تيمية، فقد يأتي متحذلق ليقول: إذا ابن تيمية ينفي أن يكون الباري جسما غليظا ويثبت في المقابل أنه جسم لطيف كالهواء، وهذا سفه ليس هو مراد ابن تيمية، وإنما مراده ما ذكرناه من ضرب مثال يثبت به انفكاك التلازم في مخلوق من المخلوقات ومحصل كلامه: إن كان هذا اللازم غير متحقق في بعض المخلوقات، فكيف يقال بأنه لازم في خالقها؟ فليس مراده أن حقيقة الله كحقيقة الجن أو الملائكة أو الهواء، كيف هذا والثلاثة مختلفون في الحقائق أصلا، وإنما مراده ضرب أمثلة انفك فيها التلازم. ولا يضير أن يقال: ربما كانت الملائكة والجن أجساما بالمعنى اللغوي؛ لأنه سيجيب: لا يمكنك الجزم بهذا لجهلنا بحقيقتهم، ولك أن تتوقف، والتوقف كاف في منع لزوم بين العلو والاستواء، وبين التجسيم بمعناه اللغوي. وكل هذا يبين لك موقف ابن تيمية الصريح من التجسيم بمعناه اللغوي، فهو ينفيه صراحة ولا يتوقف، بل يدل على امتناعه وعلى عدم لزومه. ثم يكمل الشيخ ويذكر ما دخل في التجسيم من معان حقة نتيجة الاصطلاح والمعارك الكلامية: «وإن عني بالجسم ما يعنيه أهل الكلام؛ من أنه الذي يشار إليه وجعلوا كل ما يشار إليه جسما، وكل ما يرى جسما، أو كل ما يمكن أنه يرى أو يوصف بالصفات فهو جسم، أو كل

ما يعلو على غيره ويكون فوقه فهو جسم. فيقال له: فالجسد والجسم بهذا التفسير الكلامي ليس هو جسداً في لغة العرب، بل هو منقسم إلى غليظ ورقيق، إلى ما هو جسد وإلى ما ليس بجسد. ولذا يقول الفقهاء: النجاسة إن كانت متجسدة كالميتة فحكمها كذا وإن كانت غير متجسدة كالبول فحكمها كذا. وإذا قدر أن الدليل دل على أنه ليس بجسد، لم يلزم أن لا يكون جسماً بهذا الاصطلاح؛ لأن الجسم أعم عندهم من الجسد ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام؛ كما إذا قلت ليس هو بإنسان فإنه لا يلزم أنه ليس بحيوان. فلفظ الجسم فيه اشتراك بين معناه في اللغة ومعناه في عرف أهل الكلام؛ فإذا يقال هنا ما قبل في السابق، إذ المراد ضرب مثال مشهور من كلام الفقهاء الموجود يشار إليه ويعلو على غيره ويتصف بالصفات، مع عدم كونه جسداً لغة. كان معناه في اللغة هو معنى الجسد، وهذا متنف بما ذكر من الدليل بطل قول من نفى الاستواء بالذات أو غيره من الصفات بأنه لو كان موصوفاً بذلك لكان جسماً، فإن التلازم حينئذ متنف فأحدى المقدمتين باطلة؛ إما الأولى وإما الثانية. قلت: بعد أن بين موقفه من المعنى اللغوي ذكر ما اعترى اللفظة من معان وأن منها ما هو حق في نفسه، سمي جسماً أم لم يسم، وهو ما يقصده ابن تيمية حين يقول: وإذا قدر أن الدليل دل على أنه ليس بجسد، لم يلزم أن لا يكون جسماً بهذا الاصطلاح، فالدليل إنما دل على أن الباري ليس بجسد ولا جسم بالمعنى اللغوي، أما المعنى

الاصطلاحى فلا يهمننا ولا نبالي به ويحاكم إلى ميزان الكتاب والسنة والعقل
 الفطري. فكثيرا ما يؤكد ابن تيمية تفريقه في الإثبات والنفي بين المعاني اللغوية
 والمعاني الاصطلاحية، ويقتضي المقام أن نذكر بتشنيع الناقض حين قال الشيخ:
 وطوائف من النظر قالوا: ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم، إذا فسر الجسم
 بالمعنى الاصطلاحى لا اللغوي. فعقب عليه الناقض فانظر رحمك الله في قوله: «إن
 طوائف من النظر ... إلخ فهؤلاء النظر الذين قالوا بذلك هم المجسمة كما ذكرنا
 ذلك عنهم سابقا، والكرامية كما هو معلوم، وهؤلاء خالفوا قول الأشاعرة المتقدمين
 من حصر المخلوقات في الأجسام والأعراض، وعمموا هذا التقسيم حتى على الله
 تعالى، فقالوا: ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم»^(١). ولا أدري ما دخل التجسيم
 والمجسمة وكل هذا التهويل وشيخ الإسلام ينقل لا أكثر، بل وينقل ما هو محض
 اصطلاح مصرحاً بأن استعمال هؤلاء النظر للجسم على معناه الاصطلاحى لا
 اللغوي الحقيقى وليت شعري ماذا يصنع بقول الرازي في شرح عيون الحكمة: أما
 القسم الأول وهو الأعراض العارضة للموجود من حيث إنه موجود فقد ذكر الشيخ
 منها في هذا الموضع ثلاثة ... وأنا أعدها في هذا المقام العشرون: الموجود إما

(١) الكاشف الصغير لسعيد فودة (ص: ١٣٦).

أن يكون جوهرًا أو عرضاً^(١). وقد يقول قائل: إنما يريد الرازي بالجوهر كذا وكذا من الاصطلاحات، لا معناه الذي ينفيه المتكلمون عن الباري، ونحن نعلم ذلك، ولكن الناقض لا يقبل هذا التبيان منا حين نصنعه في بيان مراد الشيخ من كلامه الذي اهتبله، فلن نقبل تبيانه المراد الرازي من الجوهر في كلامه حتى يرى مغبة منهجه الفاسد هذا في فهم الأقوال ونسبتها لأصحابها. ثم يكمل شيخ الإسلام ويذكر قيام الأعراض والحوادث، فيقول: ونظير هذا أن يقول: لو كان له علم وقدرة لكان محلاً للأعراض وما كان محلاً للأعراض فهو محل الآفات والعيوب فلا يكون قدوسًا ولا سلامًا لأن أهل اللغة قالوا: العرض بالتحريك ما يعرض للإنسان من مرض ونحوه، فلو جاز أن تقوم به هذه لكان تعالى وتقدس معيبًا ناقصًا وهو سبحانه مقدس عن ذلك؛ إذ هو السلام القدوس. فيقال: لفظ العرض مشترك بين ما ذُكر من معناه في اللغة وبين معناه في عرف أهل الكلام فإن معناه عند من يسمي العلم والقدرة مطلقاً عرضاً: ما قام بغيره، كالحياة والعلم والقدرة والحركة والسكون ونحو ذلك. وآخرون يقولون: هو ما لا يبقى زمانين. ويقولون: إن صفات الخالق باقية بخلاف ما يقوم بالمخلوقات من الصفات؛ فإنها لا تبقى زمانين والمقصود هنا أنه إذا قال لو قام به العلم والقدرة لكان عرضاً، وما قام به العرض قامت به الآفات كلام فيه تلبيس؛ فإن إحدى

(١) شرح عيون الحكمة (٧/٢).

المقدمتين باطلة. فإن لفظ العرض إن فُسر بالصفة فالمقدمة الثانية باطلة؛ وإن فسر بما يعرض للإنسان من المرض ونحوه فالمقدمة الأولى باطلة. ونظير ذلك أن يقول: لو كان قد استوى على العرش لكان قد أحدث حدثاً وقامت به الحوادث؛ لأن الاستواء فعل حادث كان بعد أن لم يكن، فلو قام به الاستواء لقامت به الحوادث، ومن قامت به الحوادث فقد أحدث حدثاً، والله تعالى منزّه عن ذلك لقول النبي ﷺ: «لَعَنَ اللَّهُ مَنْ أَحْدَثَ حَدَثًا، أَوْ آوَى مُحْدِثًا». أخرجه البخاري (٧٣٠٦)، ومسلم (١٣٦٦). ولقوله ﷺ: «وَأَيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّ كُلَّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ». أخرجه أبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٢)، وأحمد (١٧١٤٥). فإنه يقال له: الحادث في اللغة ما كان بعد أن لم يكن والله تعالى يفعل ما يشاء؛ فما من فعل يفعله إلا وقد حدث بعد أن لم يكن. وأما المحدثات التي ذكرها النبي ﷺ فهي المحدثات في الدين وهو أن يحدث الرجل بدعة في الدين لم يشرعها الله، والإحداث في الدين مذموم من العباد والله يحدث ما يشاء لا معقب لحكمه. فاللفظ المشتبه المجمل إذا خص في الاستدلال وقع فيه الضلال والإضلال. وقد قيل إن أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء^(١). فهذا موقف شيخ الإسلام المفصل من هذه القضايا المهمة، التجسيم، قيام الأعراض، وقيام الحوادث، فإن فهمتها

(١) الفتاوى الكبرى (٥ / ٢١٤).

واستحضرتها استبان لك منهجه في سائر كتبه وفي كل موضع يناقش فيه لفظاً مجملاً. ويقال للناقض بعد ما سبق: هلا حفظتم ماء وجوهكم وما اعترضتم بمثل هذا؟ ألستم أنتم من ضربت عجمة الكلام ألسنتكم وأذهانكم فأحوجتمونا لنقاش مثل هذه الألفاظ المجملة معكم؟ وفي هذا يقول الشيخ ردّاً على من اعترض بمثل اعتراض الناقض: قوله: «سبيل هؤلاء أن يعلموا أن صفات الله تعالى لا تؤخذ إلا من كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ دون قول أحد من الناس، فيقولون له: لو وفيت أنت ومن اتبعته باتباع هذه السبيل لم تحوجنا نحن وأئمتنا إلى نفي بدعكم، بل تركتم موجب الكتاب والسنة في النفي والإثبات، أما في النفي فنفيتم عن الله أشياء لم ينطق بها كتاب ولا سنة ولا إمام من أئمة المسلمين، بل والعقل لا يقضي بذلك عند التحقيق، وقلتم إن العقل نفاها فخالفتكم الشريعة بالبدعة والمناقضة المعنوية، وخالفتكم العقول الصريحة ... ومعلوم أن الوصف بالنفي كالوصف بالإثبات فكيف ساغ لكم هذا النفي بلا كتاب ولا سنة؟ مع اتفاق السلف على ذم من ابتدع ذلك وتسميتهم إياهم جهمية ودمهم لأهل هذا الكلام؟ وأما في الإثبات فإن الله تعالى وصف نفسه بصفات ووصفه رسوله بصفات فكتتم أنتم الذين تزعمون أنكم من أهل السنة والحديث دع الجهمية والمعتزلة تارة تنفونها وتحرفون نصوصها، أو تجعلونها لا تعلم إلا أمانى وهذان مما عاب الله تعالى به أهل الكتاب قبلنا ... كيف

سوغتم لأنفسكم هذه الزيادات في النفي وهذا التقصير في الإثبات على ما أوجبه الكتاب والسنة وأنكرتم على أئمة الدين ردهم لبدعة ابتدعها الجهمية مضمونها إنكار وجود الرب تعالى وثبوت حقيقته وعبروا عن ذلك بعبارة مطابقة له ... ولم يقل أحد من أئمة السنة إن السني هو الذي لا يتكلم إلا بالألفاظ الواردة التي لا يفهم معناها بل من فهم معاني النصوص فهو أحق بالسنة ممن لم يفهمها ومن دفع ما يقوله المبطلون مما يعارض تلك المعاني ويبين أن معاني النصوص تستلزم نفي تلك الأمور المعارضة لها فهو أحق بالسنة من غيره وهذه نكت لها بسط له موضع آخر^(١). إذاً أنت تطلق لسانك في النفي والإثبات بما يضرب بقاعدة التوقيف عرض الحائط، ثم تعيب على شيخ الإسلام ذكر لفظة هو أصلاً يصرح بأنها مجملة لا يطلقها إلا في مقام الرد عليكم وعلى من سلك سبيلكم منطلقاً من بيان معنى ما ثبت في الوحي أصلاً بحيث لا يكون خوضه خارجاً عن إطاره؟! [ماهر أمير (ص: ٨٨)].

(١) بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٤٤).

شبهة نفي أصل الكيف والمعنى

الشبهة: حين قال شيخ الإسلام: (وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها، إثبات ما أثبتته من الصفات من غير تكيف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل)^(١). تعقبه بالقول: «وهو يطلق هذه العبارة دائما هكذا، فيقرأها القارئ، ويحسن الظن به لأول وهلة، ولكن إذا دقق النظر فيها وجد تحتها معاني باطلة»^(٢)، ذلك لأن القارئ الباقي على فطرته الأصلية يجد العبارة موافقة للكتاب والسنة، وطريقة السلف الصالح، والعقل السليم، والفطرة السوية. وإنما تنبو على سمع من التاث قلبه بالشبهات الكلامية، والنظر الأعشى، فأورثه ذلك الظنون الفاسدة. وقد أفصح في تعقبه عن حقيقة طريقته في الإثبات، فقال: «قال علماء السنة قبل ابن تيمية، عن الآيات المتشابهة: نؤمن بها بلا كيف. وقد أرادوا نفي أصل الكيف عن الله تعالى، ولذلك أدخلوا النفي على أصل كلمة كيف، وربما يقولون: بلا تكيف. ويريدون نفي الكيف أيضا. والكيف: هو وضع الشيء بالنسبة إلى غيره، أو وضع أجزائه بالنسبة إلى بعضها، وهو يستلزم، كما هو ظاهر، التجسيم. ولذلك فالمتزهد ينفي أصل الكيف»^(٣).

(١) التدمرية (ص: ٦).

(٢) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٩).

(٣) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٩).

الرد: مراد السلف أهل السنة، بقولهم: بلا كيف، أي: بلا كيف تتوهمه، لا أن الله ليس له حقيقة في نفس الأمر، كما يلزم على قول الناقض، فإن ذلك يقتضي العدم، وذلك غاية التعطيل. ولذلك عبروا أحياناً، كما أقر الناقض، بقولهم: بلا تكييف. وهي تكشف عن مرادهم، وأن المحذور التفعيل الذي هو توهم الذهن لكيفية معينة، لا أصل الوجود والحقيقة، كما يلزم على فهم الناقض. قال شيخ الإسلام رحمه الله في المناظرة المشهورة في الواسطية «قولي: من غير تكييف ولا تمثيل، ينفي كل باطل، وإنما اخترت هذين الاسمين؛ لأن التكييف مأثور نفيه عن السلف، كما قال ربيعة، ومالك، وابن عيينة، وغيرهم المقالة التي تلقاها العلماء بالقبول: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»^(١). والكيف الذي عرفه الناقض ونفاه، ليس هو الكيف الذي نفاه أهل السنة وعنوه، وإلا لقالوا: والكيف معدوم، بل قالوا: مجهول، فثم كيف لا يعلمه إلا هو، لا نحيط به علماً، كما جاء في الرواية الأخرى عن مالك: والكيف غير معقول. أي: لا تحيط به عقولنا ومداركنا. والناقض ينفي مسألة النسبة، والقرآن يثبت لله تعالى المثل الأعلى، ويعبر بصيغة أفعال التفضيل في مواضع عدة، دون أن يستلزم ذلك محذورا، كما يتوهم المتكلمون. ومن شواهد ذلك: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ [البقرة: ١٣٨]، ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٣/١٦٧).

مِنْ اللَّهِ حُكْمًا» [المائدة: ٥٠]، ﴿قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَدَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩]، ﴿وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِينَ﴾ [يونس: ٤٠] وأمثاله كثير. ومن شواهد السنة الصحيحة: «وَاللَّهُ مَا أَحَدٌ أَغْيَرُ مِنَ اللَّهِ». أخرجه البخاري (١٠٤٤)، ومسلم (٩٠١). «لَلَّهِ أَرْحَمُ بِعِبَادِهِ مِنْ هَذِهِ بَوْلَدَهَا». أخرجه البخاري (٥٩٩٩)، ومسلم (٢٧٥٤). لكن المتكلمين استصحبوا ما ظنوه قواعد في التنزيه، بمحض العقول، ولم يرفعوا رأساً بالنقول، وإلا فلا حيلة لهؤلاء المحجوبين بهذه النصوص الصريحة، سوى التأويلات الباردة، والمماحكات المتكلفة فما أشقاهم بالقرآن، وأهل السنة لا يعبرون بإثبات لفظ: كيف؛ لأنهم لا يصفون الله إلا بالألفاظ التي وصف بها نفسه، لكنهم يعتقدون لله حقيقة في ذاته وصفاته، لا يتوهمون لها كيفية في عقولهم، كما لا يحرفون الكلم عن مواضعه، ولا يخرعون معاني مجازية، وتأويلات فاسدة، ولهذا قرنوا نفي كيف في بعض مقالاتهم بنفي المعنى المزعوم، فقالوا: «لا كيف ولا معنى»^(١). فانتظمت عبارتهم هذه الرد على غلاة الإثبات من أهل التمثيل والتكييف،

(١) جاء ذلك فيما رواه الخلال بسنده عن حنبل، عن الإمام أحمد. انظر: ذم التأويل لابن قدامة (ص: ٢٢). وبعض المنتسبين إلى مذهب الأشاعرة المفوضة وقف على هذه الرواية، وظنها أنها تخدم مذهبه وتقويه، فادعوا أن التفويض عند الإمام أحمد لبعض النصوص هو إثبات صحتها، ثم تسليمها من غير التحدث في معانيها. وقد جمعوا في هذا المسلك جملة

الذين يحكون كيفية صفات الرب، أو يمثلونه بخلقه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، والرد على أهل التعطيل والتحريف، الذين يحرفون الكلم عن مواضعه، ويقولون على الله بغير علم. وبما يكشف طريقة هؤلاء المتكلمين في الإثبات تطبيقه ذلك على صفة القدرة، فيقول: «إننا عندما ثبت العلم مثلا لله تعالى، أو القدرة، فإننا لا نثبتها قياسا على المخلوق، فإننا لا نقول إن المخلوق قادر فيجب أن يكون الخالق قادرا، بل طريقة إثباتها هي النظر العقلي؛ فإننا ننظر في العالم، ونلاحظ افتقاره من جهة حدوثه وإمكانه، فنقول: إن المفترق محتاج إلى موجد قدير فيلزم كون الله قديرا، ولا ننظر بعد ذلك في حقيقة هذه القدرة؛ لأن المقدمات اللازمة لهذا النظر غير حاصلة لنا. ولو كان الطريق في إثبات القدرة قياسها على قدرة المخلوق، للزم التشبيه بين الخالق والمخلوق، وللزم كون قدرة الله مشتركة مع قدرة المخلوق في معنى كلي

من الأخطاء العلمية والمنهجية، منها: أنهم أخذوا بالمتشابه من كلام الإمام أحمد، وجعلوه قاضيا على المحكم والصريح من كلامه، ولا يخفى ضعف هذا المسلك، وبعده عن الإنصاف والصواب. وأنهم لم يتبعوا الروايات عن الإمام أحمد في المسألة، ومعلوم أن الباب إذا لم تجمع طرقه لم تتبين علله، كما هو مقرر عند المحدثين والأصوليين. انظر لدفع هذه الشبهة: «تحرير المعنى في قول الإمام أحمد لا كيف ولا معنى» لأحمد الغريب، و«لا كيف ولا معنى عن الإمام أحمد» لعلاء عبد الرحيم.

متواطىء. وهذا الذي يقول به ابن تيمية^(١). والجواب عن ذلك أن نقول: إن القرآن قد أثبت صفة العلم أو القدرة بطرق متعددة: أحدها: النص الصريح، بتصرفاته المتنوعة من إثبات الاسم والصفة والفعل، بما يشق حصره. الثاني: توجيه العقول والأنظار إلى الاستدلال على ذلك، كما قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]، ويدخل في ذلك ما ذكر الناقض من مسألة الحدوث والإمكان. وقد اعتمد شيخ الإسلام هذا المسلك في رسالته التدمرية، وقال: (قد علم بضرورة العقل أنه لا بد من موجود قديم، غني عما سواه، إذ نحن نشاهد حدوث المحدثات؛ كالحیوان والمعدن والنبات، والحادث ممكن ليس بواجب ولا يمتنع. وقد علم بالاضطرار أن المحدث لا بد له من محدث، والممكن لا بد له من واجب، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، فإذا لم يكونوا خلقوا من غير خالق، ولا هم الخالقون لأنفسهم، تعين أن لهم خالقا خلقهم^(٢). فالقرآن العظيم يتضمن أدلة عقلية، خلافا لما يزعمه المتكلمون من كونه خبرياً محضاً. الثالث: قياس الأولى: الذي أنكره

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٢٣).

(٢) التدمرية (ص: ٢٠).

الناقص، وأثبتته القرآن فقال تعالى: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [النحل: ٦٠]، وقال: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الروم: ٢٧]، قال ابن أبي العز الحنفي: «وبما يوضح هذا: أن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي يستوي أفرادها، فإن الله سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية يستوي أفرادها. ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية، لم يصلوا بها إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب، لما يرونه من فساد أدلتهم أو تهافتها. ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى، سواء كان تمثيلاً أو شمولاً، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]، مثل أن يعلم أن كل كمال للممكن أو للمحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وهو ما كان كمالاً للوجود غير مستلزم للعدم بوجه فالواجب القديم أولى به، وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه، ثبت نوعه للمخلوق والمربوب المدبر، فإنما استفاده من خالقه وربّه ومدبره، وهو أحق به منه. وأن كل نقص وعيب في نفسه، وهو ما تضمن سلب هذا الكمال، إذا وجب نفيه عن شيء من أنواع المخلوقات

والممكنات والمحدثات فإنه يجب نفيه عن الرب تعالى بطريق الأولى^(١). فتبين بذلك أن طرائق السلف المستمدة من الكتاب والسنة، أوسع وأرحب وأكثر من طرائق المتكلمين الضيقة الحرجة التي لم تتفع بالقرآن العظيم، ولا بهدي سيد المرسلين، بل تعتمد على الأدلة العقلية، وتجعل النصوص النقلية، إن وافقتها، بمنزلة الشهود الزائدين على النصاب، وإن خالفها سلطوا عليها معاول التأويل والتجهيل. وتأمل قول الناقض: «ولا ننظر بعد ذلك في حقيقة هذه القدرة». فهو يخلط بين المعنى والكيفية، فإن حقيقة القدرة التمكن من الفعل دون عجز. ولا يمكن أن يدعي مدع أنه يثبت القدرة دون أن يستصحب هذا المعنى. أما كيفيتها فتقصر دونه الأوهام، ولا يعلم كيف هي إلا المتصف بها سبحانه وبحمده، وتبارك اسمه، وتعالى جده. وقد ألجأهم شيخ الإسلام إلى إثبات معنى عام مطلق مشترك في الأذهان، لصفات الرب يتخصص عند الإضافة في الأعيان، بضرب مثال بصفة: الوجود. التي لا انفكاك لأحد من إثباتها، فقال: (وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو محدث ممكن، يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود وهذا موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصه،

(١) شرح العقيدة الطحاوية (ص: ٨٧).

واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتقيد والتخصيص، ولا في غيره، فلا يقول عاقل إذا قيل: إن العرش شيء موجود وإن البعوض شيء موجود، إن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود؛ لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركا كلياً هو مسمى الاسم المطلق، وإذا قيل: هذا موجود وهذا موجود، فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما. ولهذا سمي الله نفسه بأسماء وسمى صفاته بأسماء، فكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين تماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص، لا اتفاقهما، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلاً عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص. فقد سمي الله نفسه حياً، فقال: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وسمى بعض عباده حياً، فقال: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾ [الأنعام: ٩٥]، وليس هذا الحي مثل هذا الحي؛ لأن قوله: الحي اسم الله مختص به، وقوله: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ اسم للحي المخلوق مختص به، وإنما يتفقان إذا أطلقا وجوداً عن التخصيص، ولكن

ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدرا مشتركا بين المسميين، وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق. ولا بد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يفهم منها ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق، وما دل عليه بالإضافة والاختصاص، المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى^(١). وذكر نحوا من من خمسة عشر مثلاً من الأسماء، ونحوا من عشرين مثلاً من الصفات. وهو كلام متين ينسف قواعد المتكلمين. ولهذا وجدنا الناقض متضعضاً حياله، ويحاول عبثاً أن يتنصل من هذا مقتضياته، بأنواع المماحكات اللفظية، كقوله: «ألاحظ فيه بعض الاضطراب، وعدم الدقة، وعدم التحقيق»، ليردفه بكلام لا محصلة له، يخلط فيه بين إثبات الحقيقة وإدراك الكنه، ويزعم التلازم بينهما، فيقول: «ونحن إنما حكمنا بالوجود على الله تعالى بالعقل، لم يلزمنا لنحكم عليه بالوجود إدراك عين حقيقته، بل إن العقل هو عينه يحكم باختلاف حقيقته الخاصة اختلافا تاما عن سائر الحقائق الموجودة المخلوقة؛ لأنه لو اشترك معها في شيء لمائلها، ولأخذ حكمها الحادث، وهذا باطل. فالحكم بالوجود على الله تعالى، إنما هو من المشترك اللفظي بهذا المعين، ولا يستلزم مواطأة ولا توافقا في الحقيقة الخارجية الخاصة. وهو أي لفظ

(١) التدمرية (ص: ٢٠).

الوجود دال على معنى ثانوي عارض للماهيات بالنظر إلى حكم العقل. فهو في حكم العقل أمر كلي معنوي، ولكن الوجود من حيث هو، لا مصداق مطابقاً له في الخارج، بل هو صادق فقط على ما في الخارج، فما في الخارج الموجود لا الوجود المطلق. فالوجود منتزع من معان أولى حصلت عند العقل. وهذا هو المراد بقول الإمام الرازي: إن الوجود مشترك معنوي بهذا الوجه. لا كما يقوله ابن تيمية؛ لأنه مع قول الرازي بالاشتراك المعنوي، إلا إنه يحكم باستحالة كون حقيقة الله مثل حقائق المخلوقات. وهذا لا يتم إلا إذا نفى أصل التواطؤ الخارجي الذي أثبتته ابن تيمية^(١). وهنا يتبين من هو أولى بالاضطراب وعدم الدقة والتحقيق، من وجوه: أحدها: أن ابن تيمية رحمه الله، لم يفهم بما اهتم به الكاتب من التمثيل، بل نفاه، وتقدم قوله: (واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتقيد والتخصيص، ولا في غيره). الثاني: أن القول بالاشتراك اللفظي فقط، يسلب الكلام دلالة فالمشترك: ما اتحد لفظه واختلف معناه، كلفظ: العين؛ تطلق على العين الباصرة، والعين الجارية، والنقد، والجاسوس، وليس بين أي منها وجه صلة. فإثبات الوجود بهذا الاعتبار نوع من التجهيل. وقد شعر الناقض أن كلام الرازي يخالف تقريره، بقوله بالاشتراك المعنوي، فبادر بالاحتراز بأن الرازي يحكم

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٢١).

باستحالة كون حقيقة الله مثل حقائق المخلوقات، وهل قال شيخ الإسلام وغيره، بأن حقيقة الله كحقائق المخلوقات؟! سبحان الله. إنما قال رحمه الله بالتواطؤ، الذي يعني اتفاق اللفظ والمعنى العام الكلي المطلق، الذي يوجد في الأذهان ويفترق في الأعيان، وأي فرق بين ما قرره الناقض بقوله: «فما في الخارج الموجود، لا الوجود المطلق»، وقول شيخ الإسلام: (ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج).
 الثالث: أجاب شيخ الإسلام رحمه الله عن قول الناقض: (لأنه لو اشترك معها في شيء لمائلها، ولأخذ حكمها الحادث؛ وهذا باطل)، بقوله: (فإن قيل: إن الشيء إذا شابه غيره من وجه، جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه، ووجب له ما وجب له، وامتنع عليه ما امتنع عليه. قيل: هب أن الأمر كذلك، ولكن إذا كان ذلك القدر المشترك لا يستلزم إثبات ما يمتنع على الرب سبحانه وتعالى، ولا نفى ما يستحقه، لم يكن ممتنعاً؛ كما إذا قيل: إنه موجود حي عليم سميع بصير، وقد سمي بعض المخلوقات: حياً، عليماً، سميعاً، بصيراً. فإذا قيل: يلزم أن يجوز عليه ما يجوز على ذلك، من جهة كونه موجوداً، حياً، عليماً، سميعاً، بصيراً، قيل لازم هذا القدر المشترك ليس ممتنعاً على الرب تعالى؛ فإن ذلك لا يقتضي حدوثاً، ولا إمكاناً، ولا نقصاً، ولا شيئاً مما ينافي صفات الربوبية. وذلك أن القدر المشترك هو مسمى الوجود أو الموجود، أو الحياة أو الحي، أو العلم أو العليم، أو السمع والبصر أو

السميع والبصير، أو القدرة أو القدير. والقدر المشترك مطلق كلي، لا يختص بأحدهما دون الآخر، فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه. فإذا كان القدر المشترك الذي اشتركا فيه صفة كمال كالوجود والحياة والعلم والقدرة، ولم يكن في ذلك ما يدل على شيء من خصائص المخلوقين، كما لا يدل على شيء من خصائص الخالق، لم يكن في إثبات هذا محذور أصلاً، بل إثبات هذا من لوازم الوجود، فكل موجودين لا بد بينهما من مثل هذا، ومن نفى هذا لزمه تعطيل وجود كل موجود. ولهذا لما اطلع الأئمة على أن هذا حقيقة قول الجهمية سموهم معطلة. وكان جهم ينكر أن يسمى الله شيئاً، وربما قالت الجهمية هو شيء لا كالأشياء، فإذا نفى القدر المشترك مطلقاً، لزم التعطيل التام. والمعاني التي يوصف بها الرب سبحانه وتعالى، كالحياة والعلم والقدرة بل الوجود والثبوت والحقيقة، ونحو ذلك، تجب له لوازمها؛ فإن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم، وخصائص المخلوق التي يجب تنزيه الرب عنها ليست من لوازم ذلك أصلاً، بل تلك من لوازم ما يختص بالمخلوق من وجود وحياة وعلم ونحو ذلك، والله سبحانه وتعالى منزّه عن خصائص المخلوق وملزومات خصائصه^(١). وهذه قضية مفصلية بين منهج السلف

(١) التدمرية (ص: ١٢٥).

ومنهج المتكلمين، وهي ما يعبر عنها شيخ الإسلام بـ (القدر المشترك)، ويضيق عنها عطن الكاتب، ويعد إثبات ذلك ضرباً من التشبيه فلا بد من إثبات حقيقة مختصة به سبحانه، معلومة المعنى في الأذهان، دون تكييف في الخارج والأعيان، وإلا لم يكن لخطاب الله لعباده أثر، ولما أمكن امتثال أمره بتدبر كتابه وتعقله، بقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣]، وهذا ما جرى عليه السلف قاطبة. قال الإمام عبد العزيز ابن الماجشون، وهو من أقران مالك، رحمهما الله بعد أن ساق جملة آثار فيها ذكر صفات الله الفعلية والخيرية: «فو الله ما دلهم على عظم ما وصف من نفسه، وما تحيط به قبضته، إلا صغر نظيرها منهم عندهم. إن ذلك الذي ألقى في روعهم، وخلق على معرفته قلوبهم»^(١). فعلم بذلك أن السلف الصالح، كانوا يثبتون أصل المعين، ويجعلون للمخلوق منه المثل الأدنى، وللخالق سبحانه المثل الأعلى، دون أن يستلزم ذلك مماثلة بين الخالق والمخلوق في الخارج. ومما يجلي مسألة القدر المشترك أن كلا من السلف والأشاعرة يثبتون صفتي السمع والبصر. والمعنى العام الكلي للمطلق للسمع هو إدراك الأصوات، والمعنى العام الكلي المطلق للبصر هو إدراك المرئيات، وقد أثبت الله السمع والبصر لنفسه، فقال: ﴿إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: ١]، وأثبتهما للإنسان، فقال: ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا

(١) الحموية لابن تيمية (ص: ٣١٥).

بَصِيرًا ﴿[الإنسان: ٢]، وليس سمع كسمع، ولا بصر كبصر، مع الاتفاق في أصل المعنى الذي يحصل به فهم الخطاب، وحصول التعقل والتدبر. ولهذا يضطر الأشاعرة إلى التمثل والالتواء في إثبات هاتين الصفتين، بما يطول ذكره^(١). قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (وهذا الموضع من فهمه فهما جيدا وتدبره، زالت عنه عامة الشبهات، وانكشف له غلط كثير من الأذكياء في هذا المقام أن القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معينا مقيدا. وأن معنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور، هو تشابهها من ذلك الوجه. وأن ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا؛ لأن الموجودات في الخارج، لا يشارك أحدهما الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله)^(٢). [أحمد القاضي (ص: ١٩)].

إن هذا الأشعري لا يثبت لله صفات حقيقية تليق به، وينكر معانيها التي دل عليها ظاهر النص على مقتضى اللسان العربي، ولهذا ادعى أنه ليس لهذه الصفات كيفية يعلمها الله سبحانه. قال سعيد فودة: قال علماء السنة قبل ابن تيمية عن الآيات المتشابهة: نؤمن بها بلا كيف. وقد أرادوا نفي أصل الكيف عن الله تعالى، ولهذا أدخلوا النفي على أصل كلمة «كيف»، وربما يقولون: «بلا تكييف» ويريدون نفي الكيف أصلا ... وقال: فإننا

(١) انظر في هذا إثبات الأشاعرة صفتي السمع والبصر لله تعالى. د. صالح سندي.

(٢) التدمرية (ص: ١٢٧).

نقول: أصل الكيف ممنوع نسبته إلى الله تعالى؛ لأنه لا كيف له أصلاً^(١). والجواب عن هذه المغالطة أن يقال: لما كان نفي التكييف من أئمة السلف فيه إثبات صفات الله على الحقيقة؛ إذ لو لم يكن لها معنى لما احتاجوا أن ينفوا عنها علمهم بالكيفية، أراد سعيد فودة أن يوجه كلام أئمة السلف بما يوافق معتقده المبني على تعطيل صفات الله عن معانيها، فرغم أن مرادهم من نفي التكييف نفي أصل الكيفية، فليس لصفات الله كيفية أصلاً، وهذا هو حقيقة تعطيل صفات الله، فلو لم تكن لصفات الله كيفية يعلمها سبحانه، لكانت عدماً، ولعطلت صفات الله، وهذا ما يريده سعيد فودة ومشايخه من أئمة الأشاعرة. وعبرة النفاة التي يرددونها: لا ماهية له فتجري في مقال، ولا كيفية له فتخطر ببال ... حقيقتها تعطيل الله سبحانه، وأنه معدوم لا حقيقة له في الخارج تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً. وصواب العبارة أن يقال: لا تجرى ماهيته في مقال، ولا تخطر كيفيته ببال ... فأهل السنة يشبّون الكيفية في نفس الأمر، ويقولون إنما ننفي علمنا بالكيفية^(٢). وقد ضعف حجة هذا الأشعري الملبس إمامه الآمدي في كتابه أبكار الأفكار عند كلامه على المسألة التاسعة في امتناع اتصاف الرب تعالى بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة وغيرها، وفي ثنايا كلامه، قال: سلمنا امتناع اتصافه بكيفية مماثلة لما

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٩، ٤٢).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٨٨).

في الشاهد، ولكن ما المانع من اتصافه بكيفية مخالفة لكل ما وجد في الشاهد، وذلك مما لا دليل عليه^(١). ومن مغالطات هذا الأشعري أنه سمي آيات الصفات بالآيات المتشابهة، وهذا ما عليه أئمة الأشاعرة، فالنصوص التي لا توافق أهواءهم وآراءهم يعبرون عنها بالنصوص المتشابهة. أما أئمة السلف فهم بريئون من هذه التسمية. يقول إمامه الرازي عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ٢٦٩] وهذا ثناء من الله تعالى على الذين قالوا آمنا به، ومعناه: ما يتعظ بما في القرآن إلا ذوو العقول الكاملة، فصار هذا اللفظ كالدلالة على أنهم يستعملون عقولهم في فهم القرآن، فيعلمون الذي يطابق ظاهره دلائل العقول فيكون محكما، وأما الذي يخالف ظاهره دلائل العقول فيكون متشابها^(٢). وقد تبع في ذلك هو وأئمة المعتزلة، فقد ألف القاضي عبد الجبار كتابا سماه متشابه القرآن. فهذه منزلة النصوص عند سعيد فودة وأمثلة وصفوها بكونها من المتشابه؛ لكي يتأتى لهم تأويلها وإنكارها، وحتى يصح لهم الإعراض عنها، وعدم التشاغل بها، كما قال قائلهم وهو الأمدي: ولعل الخصم قد يتمسك هاهنا بظواهر من الكتاب والسنة وأقوال بعض الأئمة، وهي بأسرها ظنية، ولا يسوغ

(١) أبكار الأفكار (١/٥٠٦).

(٢) التفسير الكبير، مفاتيح الغيب (٧/١٤٧).

استعمالها في المسائل القطعية، فلهذا آثرنا الإعراض عنها، ولم نشغل الزمان بإيرادها^(١). ومن المعلوم أن كل طائفة من أهل الكلام يجعلون ما خالف مذهبهم وعقولهم من القرآن والحديث متشابهاً، فالجهمية والمعتزلة يرون أن ما دل من نصوص الوحيين على أن الله يرى، وأن له علماً، وسمعاً، وبصراً، من المتشابه، وهكذا. والقدرية من المعتزلة عندهم آيات القدر من المتشابه، وكل هذه دعاوى لا حجة لهم عليها. وغرض هؤلاء من تسمية النصوص بالمتشابه: أن يعرضوا عن نصوص الكتاب والسنة، أو أن تحال إلى معنى آخر بعيداً عن دلالة اللفظ، وهو ما يعرف عندهم بالتأويل. ثم ليعلم هذا الأشعري أنه لا يكون في القرآن ما لا يفهمه أحد من الناس؛ لأنه يلزم أن يكون في القرآن كلام لا يفهمه لا الرسول ﷺ ولا أحد من الأمة، بل ولا جبريل عليه السلام. ثم إنه لو كان في الشريعة شيء لا يعرف معناه لكان بعض الشريعة مجهولاً، والله قد أمرنا بتدبر القرآن كله، فكيف نؤمر بتدبر ما لا يعرف أحد معناه؟! فالتشابه في المعنى أمر نسبي، فقد يتشابه عند هذا ما لا يتشابه عند غيره، لكن ثم آيات محكمات لا تشابه فيها على أحد، وتلك المتشابهات إذا عرف معناها صارت غير متشابهة. ومن قال من السلف: إنَّ المتشابهة لا يعلم تأويله إلا الله، فمراده بالتأويل: ما استأثر الله بعلمه، مثل: كيفية نفسه،

(١) غاية المرام في علم الكلام (ص: ٢٠٤).

ووقت الساعة، وما أعدّه الله في الجنة لأوليائه^(١). ومما ينبغي أن يُعلم: أنَّ المتشابه نوعان: أحدهما: ما يكون الاشتباه فيه بسبب المستمع؛ لقصور منه أو تقصير، وصاحب هذا المقام هو مأمور أن يعمل بما تبين له معناه، ويُؤمّن بما اشتبه عليه. الثاني: التشابه الذي يكون في نفس الآية، فهذا لا يكون إلا مقرونا بالإحكام والبيان والهدى، فإن الله قد أحكم كتابه كله، وبينه، وجعله هدى، وأمر بتدبره، لكن من الآيات ما لا اشتباه فيه بوجه، ومنها ما فيه اشتباه من بعض الوجوه^(٢). وحتى يظهر لك أخي القارئ سوء فهم سعيد فودة لكلام أئمة السلف في نفهم للكيفية، فإليك ما يلي: قال الإمام أحمد رحم الله: ينزل كيف شاء بعلمه وقدرته، أحاط بكل شيء علما^(٣). فقد أثبت الإمام أحمد أن الله ينزل بالكيفية التي يشاؤها، لكن الله لم يخبرنا عنها، وكذلك الإمام أبو عمر الطلمنكي: فقد حكى الإجماع على أن الله مستو على عرشه بالكيفية التي شاءها، فقال: «أجمع المسلمون من أهل السنة على أن معنى قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤]. ونحو ذلك من القرآن أنه علمه، وأن الله تعالى فوق السماوات بذاته، مستو على

(١) مجموع الفتاوى (١٣/١٤٤).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية (٨/٤٩٤).

(٣) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/٥٠٢)، وابن بطة في الإبانة

عرشه، كيف شاء^(١). وهذا أبو الحسن الأشعري إمام مذهب الأشاعرة يقول: وأجمعوا على وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه، ووصفه به نبيه من غير اعتراض فيه، ولا تكيف له، وأن الإيمان به واجب، وترك التكيف له لازم^(٢). بل حتى متأخرو الأشاعرة لما اعتقدوا أن لظاهر نصوص الصفات كيفية فروا من ذلك إلى التعطيل. قال أبو المعالي الجويني: إن رَامَ السائل إجراء الاستواء على ما يُنبئُ عنه في ظاهر اللسان، وهو: الاستقرار، فهو التزام للتجسيم، وإن تشكك في ذلك كان في حكم المصمم على اعتقاد التجسيم^(٣). وقال الرازي: وَرَدَ في القرآن ذكر الوجه، وذكر العين، وذكر الجنب الواحد، وذكر الأيدي، وذكر السَّاقِ الواحدة، فلو أَخَذْنَا بِالظَّاهِرِ، يَلْزُمُنَا إثبات شخص له وجه واحد، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد، وعليه أيد كثيرة، وله ساق واحدة، ولا نرى في الدنيا شخصا أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة، ولا أعتقد أن عاقلا يرضى بأن يَصِفَ رَبَّهُ بهذه الصفة^(٤). فائمة السلف وكذلك الأشاعرة اعتقدوا أن الصفات لله كيفية، إلا أن أئمة السلف تمسكوا بنور النبوة، وعظموا الله سبحانه،

(١) ذكره الذهبي في العلو للعلي العظيم (١٣١٥/٢).

(٢) رسالة إلى أهل الثغر (ص: ٢٣٦).

(٣) الإرشاد للجويني (ص: ٤١).

(٤) أساس التقديس (ص: ١٠٥).

وعلموا أن الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، فاعتقدوا أن صفات الله لا تماثل صفات المخلوق، وأن لها كيفية لا نعلمها؛ لأن الله أخبرنا عن صفاته ولم يُخبرنا عن كيفيتها، فتكون الكيفية مجهولة بالنسبة لنا لا نعلمها، ولأن العلم بكيفية الصفة فرع عن العلم بكيفية الموصوف، فإذا لم تعلم كيفية الموصوف لم تعلم كيفية صفاته. وأما أئمة الأشاعرة فغلب عليهم جانب التمثيل، وأثبتوا لها كيفية تناسب ما عليه المخلوقات، ففروا من ذلك إلى التعطيل؛ وذلك لاعتقادهم أن إثبات الصفات وكيفياتها يقتضي التمثيل، فعطلوا الله عن كماله، ونفوا أسمائه وصفاته. فشتان بين نور الحق وظلام الباطل، والله المستعان. [أحمد النجار (ص: ٤٨)].

قال الناقض: «قوله: من غير تكييف. إذا سمعه الواحد ربما يفهم منه نفي الكيف عن الله تعالى، فقد قال علماء السُّنة قبل ابن تيمية عن الآيات المتشابهة: نؤمن بها بلا كيف. وقد أرادوا نفي أصل الكيف عن الله تعالى، ولذلك أدخلوا النفي على أصل كلمة كيف... والكيف هو وضع الشيء بالنسبة إلى غيره أو وضع أجزائه بالنسبة إلى بعضها، وهو يستلزم كما هو ظاهر التجسيم، لذا فالمنزه ينفي أصل الكيف، وابن تيمية لم يرد نص واحد في كلامه ينفي فيه أصل الكيف، ولكنه ينفي التكييف دائماً^(١). والتكييف في مراده

(١) وكأنه اكتشف أسلوباً خفياً وتسترأ لفظياً لابن تيمية، لا أن الإمام أصلاً يصرح بعدم نفيه للكيف، ومثل هذا يتكرر في كلامه، ليوحي للقارئ أو المستمع أنه سبر غور كلام

هو تحديد كيفية من الكيفيات المحتملة وهما في وهم الإنسان ونسبتها لله^(١)، كأن يقال: يده على الصورة الفلانية، أو عينه على الصورة الكذائية، فتعين لها كيفية معينة في ذهنك، فهو ينبغي تعيين إحدى الكيفيات في وهم الإنسان؛ لأن الإنسان لم ير الله تعالى فكيف يعين صورة له وكيفية وهيئة؟... ولذلك قال شارح التدمرية: والتكييف معناه تعيين كنه الصفة، يقال: كيف الشيء؛ أي: جعل له كيفية معلومة، وكيفية الشيء صفته وحاله^(٢). فالتعيين هو المنفي لا أصل الكيف». وقال: «ولو التفتنا أيضًا إلى بعض الروايات الأخرى التي وردت عن السلف وفيها: والكيف مرفوع أو ولا كيف، فهذه فيها نفي الكيف صراحةً ونصاً»^(٣). خطأ الناقض في تعريف الكيف ويتبين خطؤه هنا من وجوه: الوجه الأول: أن تعريف مقالة الكيف الذي ذكره الناقض لا يوافقه عليه من عرفوا

-
- الشيخ وفضح ما لم يكن معروفًا وخفي على كل من سواه، لا سيما من يغص حلقه بهم وبتزكيتهم لشيخ الإسلام، فيرميهم بالجهل به أو بكتبه أو بالدروشة وإحسان الظن.
- (١) ومثل هذه الاختراعات التفسيرية عند الناقض كثير، حيث لا يجد لها مصداقًا في كلام الإمام، فينطلق بخياله ليفسرها بما يعينه على التشنيع.
- (٢) وإن عجبت فأعجب كيف ينقل مرادنا بالكيف الكنه والصفة ثم يهمله وكأن لم يكن ويحاكمنا إلى تعريف للكيف لم يسبقه إليه أحد منا لا في لغة ولا في اصطلاح.
- (٣) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٩، ٤٢).

المقولات، وقد أشار إلى خطئه فيه أفاضل، فتعريف الكيف بأنه وضع الشيء بالنسبة إلى غيره، أو وضع أجزائه بالنسبة إلى بعضها. خلط بلا مرية بين مقالة الكيف ومقالة الوضع، وليس أعجب منه إلا دفاع بعض المتعصين له عن هذا الخطأ الظاهر الذي قد يقال فيه إنه سهو دون أن يكابر في كونه غلطاً. فما الفرق بين ما عرّف به الناقض الكيف وما عرفوا به الوضع حين قالوا: «الوضع عند الحكماء هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين، نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، ونسبة أجزائه إلى الأمور الخارجة عنه كالقيام والقعود»^(١). وقول السجاعي في نظمه:

وضع عروض هيئة بنسبة لجزئه وخارج فأنبت

أما الكيف المصطلح عليه في المقولات العشر، فقد عرفوه بأنه: «هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته. فقوله: (هيئة) يشمل الأعراض كلها. وقوله: (قارة في الشيء) احتراز عن الهيئة الغير القارة، كالحركة والزمان والفعل والانفعال، وقوله: (لا يقتضي قسمة) يُخرج الكم، وقوله: (ولا نسبة) يخرج باقي الأعراض النسبية، وقوله: (لذاته) ليدخل فيه الكيفيات المقتضية أو النسبة بواسطة اقتضاء محلها بذلك»^(٢). الوجه الثاني: أن كلام أهل الفن في المقولات كله مختص بالممكنات المخلوقة المنقسمة إلى

(١) الكليات للكفوي (ص: ٩٣٤).

(٢) التعريفات (ص: ١٨٨)، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٢/ ١٣٩٤).

جواهر وأعراض، ولا يستعمل في حق الله له شيء منها على اصطلاحهم، ولا نقبل نحن استعمالها مطلقا كذلك في حق الباري، وليس ذلك خاصا بمقولة الكيف. الوجه الثالث: أن هذا الاصطلاح مخالف للاستعمال العربي، فمن قال إن هذا الاصطلاح مما نستعمله أو نفهم به كلام الأئمة؟ فهل يا ترى حين قال الإمام مالك: «والكيف مجهول» وحين قال الإمام الطحاوي: «والرؤية حق لأهل الجنة بغير إحاطة ولا كيفية»^(١)، أراد هذا المعنى المذكور آنفا؟ وهل شيخ الإسلام حين يذكر جهل الكيف يريد هذا المعنى أيضًا؟ نجيب على المُدَّعي البينة، ولا يخفى على عاقل شدا من العلم شيئاً أن الاصطلاح والتعريف الكلامي للكيف والكيفية والتكيف؛ تعريف مولد، فما مبرر الناقض حين يقحم هذه الاصطلاحات في شرح كلام شيخ الإسلام ونقاشه؟ فضلا عن كلام الإمام مالك والطحاوي؟ ولا حظ أن الطحاوي نفى الكيفية عن الرؤية، فهل الكيفية التي نفاه الطحاوي عن الرؤية هي الكيفية التي فسر بها الناقض بأنها وضع الشيء بالنسبة إلى غيره؟ أو وضع أجزائه بالنسبة إلى بعضها؟ أم أن الرؤية أمر يقوم بالبعد له حقيقة وماهية وكنه ويريد الطحاوي المنع من الخوض في مثل هذا ونفي العلم بكيفيته؟ إن العاقل لا يفهم البتة من كلام الطحاوي ما فسر به الناقض الكيفية، إلا إن كانت الرؤية ذات وضع وأجزاء، فهذا خارج عن طور العقل ولا يعرفه العقلاء. الوجه

(١) العقيدة الطحاوية (ص: ٤٣).

الرابع: أن الأشعرية يشبّون لله الحياة والعلم والقدرة والإرادة وبعضهم يثبت الإدراك، مع أن كلها مما يدرجونه في مقولة كيف والكيفيات النفسانية تحديداً عند نقاشهم لتلك المقولات العشر، ولكن يصرحون بأن ما يتصف به الواجب ليس داخلاً فيما يتكلمون عنه من أعراض وكيفيات نفسانية خاصة بالذوات الحيوانية، فهم يفصلون بين اصطلاحهم في هذه المقولات وبين ما يستعملونه حال بحثهم في الإلهيات. ولست في مقام نقاش هذه المسألة، ولكننا نهيب بالقارئ أن لا يرهّب هذه المصطلحات والتفاصيل، وأن يردها ويضرب بها عرض الحائط متى خالفت اللغة وخالفت مراد المتكلم الظاهر من سياقه اللغوي والزمني، فإننا لا نلتزم اصطلاحات المتكلمين في تقريراتنا العقدية، ولا يعني هذا أن لأهل السنة اصطلاحاتهم المبهمة الخاصة، بل هم يبينون مرادهم ويعرفون ما يتناولونه من الألفاظ وكيفيه في ذلك منهل اللغة التي نزل بها الوحي. المسألة الثانية: خطأ الناقض في توصيف كيف المثبت عند ابن تيمية: بعد أن حاكم الناقض كلام الشيخ إلى معنى لا يقصده؛ قول الإمام ما لم يقله، فقوله أن التكييف المنفي عنده هو: تحديد كيفية من الكيفيات المحتملة وهما ونسبتها إلى الله. وهذا لعمري افتراء لم ينطق به شيخ الإسلام قط وإنما أساء الناقض الفهم حين ظن أن منعنا تكييف صفات الله يكون بعد إثبات كيفيات محتملة متوهمة، إلا أننا وهنا محل النفي بزعمه لا نحدد أي واحدة هي الثابتة لله، ومعاذ الله أن يكون شيخ الإسلام قد قال بأن

كيفية صفة من صفات الله مما يمكن أن يتوهمه بشر، فضلا عن أن يعرفه ويُعينه من بين
 كيفيات متعددة متوهمه وجائزة كلها في حق الله، وأنه سبحانه له عدة كيفيات ممكنة
 متوهمه ولا نعلم أيها الثابت فلا نعين، هذا محض افتراء وكذب على الشيخ لا يملك
 الناقض أن يأتي بنصف كلمة تطابقه أو تؤسس له من كلام الإمام. والعجيب قوله بعد
 هذا: ولذلك قال شارح التدمرية: «والتكييف معناه: تعيين كنه الصفة، يقال: كيف
 الشيء؛ أي: جعل له كيفية معلومة، وكيفية الشيء صفته وحاله^(١). اهـ فالتعيين هو المنفي
 لا أصل الكيف^(٢)». فلاحظ الفرق بين تفسيره السابق للتكييف والتفسير الأخير،
 فالتفسير السابق المنسوب زورا إلينا هو: تعيين كيفية من الكيفيات المحتملة لله في وهم
 الإنسان، والتفسير الأخير الذي نقله عنا هو: تعيين كيفية الله مطلقا. فالتفسير الأول
 يتضمن كوننا ثبت لله كيفيات محتملة كثيرة من منتجات وهمنا، ولكننا نتورع عن
 الاختيار من بينها فقط، بينما في الثاني نحن نمنع مطلقا أي تعيين الحقيقة أو كنه الصفات
 لله، ولا يتضمن أننا نجيز كيفيات متوهمه في حق الإله بل نحن ما منعنا التكييف إلا لأن
 عقولنا قاصرة عن الخوض في هذا، لا لأن عقولنا تخوض فيه وتعدد الاحتمالات ثم

(١) وإن عجبت فأعجب كيف ينقل مرادنا بالكيف الكنه والصفة، ثم يهمله وكأن لم يكن،
 ويحاكمنا إلى تعريف للكيف لم يسبقه إليه أحد منا لا في لغة ولا في اصطلاح.

(٢) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٩).

تتوقف في تعيين أحدها فاقراً أخي وعذ بالله من الهوى. فإن قيل: ماذا أراد الشيخ بالكيفية إذاً؟ نقول: الكيفية مولدة من السؤال بـ «كيف» وهو في أصله اللغوي مستخدم للاستفهام عن حال الشيء وصفته، فالكيفية هي الحال والصفة والكنه ونرى أن ابن تيمية لم يخرج عن استعمالها في هذا المعنى. وهاهنا بعض النقول التي توضح مراد الشيخ منه، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وعدم علمنا بتفصيل حكمته بمنزلة عدم علمنا بكيفية ذاته، وكما أن ثبوت صفات الكمال له معلوم لنا، وأما كنه ذاته فغير معلومة لنا، فلا نكذب بما علمناه ما لم تعلمه»^(١). وقال: «وأما تأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فهو نفس الحقيقة التي أخبر عنها، وذلك في حق الله: هو كنه ذاته وصفاته التي لا يعلمها غيره، ولهذا قال مالك وربيعة وغيرهما الاستواء معلوم، والكيف مجهول. كذلك قال ابن الماجوشون وأحمد بن حنبل وغيرهما من السلف يقولون: إنا لا نعلم كيفية وإن عجبت فاعجب كيف ينقل مرادنا بالكيف الكنه والصفة، ثم يهمله وكأن لم يكن ويحاكمنا إلى تعريف للكيف لم يسبقه إليه أحد منا لا في لغة ولا في اصطلاح. ما أخبر الله به عن نفسه، وإن علمنا تفسيره ومعناه»^(٢). وقال: «وأما معرفة كنه الذات، فذاك لا يمكن بمجرد الكلام، ليس لأنه لا كنه لها، لكن لأن تعريف كنه الأمور

(١) الأكملية (ص: ٦٢).

(٢) دره تعارض العقل والنقل (١/ ٢٠٧).

لا يمكن بمجرد العبارات^(١). وقال: وكذلك التمثيل منفي بالنص والإجماع القديم مع دلالة العقل على نفيه ونفي التكيف؛ إذ كنه الباري غير معلوم للبشر^(٢). وقال: «وفي كلام بعضهم يا من لا يعلم كيف هو إلا هو ونحو ذلك، وهذا مذهب السلف والجمهور أن للرب حقيقة لا يعلمها البشر وقد يسمونها ماهية ومائية وكيفية ولهذا قال الشيخ أبو محمد بن أبي زيد: ولا يتفكرون في ماهية ذاته. وقال الشيخ أبو علي بن أبي موسى والشيخ أبو الفرج الشيرازي المقدسي وغيرهما: لا تجري ماهيته في مقال ولا تخطر كيفيته ببال، وطائفة من المتكلمين يدعون أنهم عرفوه حق المعرفة وليس له حقيقة وراء ما عرفوه، كما يقول ذلك كثير من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم، وهؤلاء يقولون ليس له حقيقة ولا ماهية ولا كيفية وراء ما عرفوه، وهذا قد بسط الكلام عليه في مواضع^(٣). وقال: «فتأويل الصفات هو الحقيقة التي انفرد الله بعلمها، وهو الكيف المجهول الذي قال فيه السلف كمالك وغيره الاستواء معلوم، والكيف مجهول فالاستواء معلوم يعلم معناه وتفسيره ويترجم بلغة أخرى، وأما كيفية ذلك الاستواء، فهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تعالى^(٤).

(١) دره تعارض العقل والنقل (١٠ / ٢٧٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٣ / ١٩٦).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (٨ / ٢٩٤).

(٤) الفتوى الحموية الكبرى (ص: ٢٩١).

فوجد الشيخ يعبر عن الكيفية بالكنه والماهية والحقيقة، ولا يذكر حرفاً مما زاده الناقض. بل العجب من الناقض كيف نقل هو نفسه تعريف شارح التدمرية للكيف فقال: لذلك قال شارح التدمرية: والتكييف معناه تعيين كنه الصفة، يقال: كيف الشيء؛ أي: جعل له كيفية معلومة، وكيفية الشيء صفته وحاله. ثم أعرض عنه صفحا وألزمنا تعريفا لا أصاب فيه مرادنا، ولا أصاب فيه اصطلاح المشتغلين بالمقولات، فلم نلام حين نشكك في أهلية الناقض للرد؟ أما كان يسعه أن يركز فقط فيما نقله هو نفسه عن شارح التدمرية؟ ألم يسعه أن يرجع إلى كلام الشيخ فينظر فيه ويستخرج مراده؟ أم أن تفسير كلام الرجال بما يناسب تهجمنا عليهم، وبما يسهل علينا نقدهم منهج للناقض؟ أم أن حجة الشيخ بمفازة من فهم الناقض ونقده فكان الأسهل أن يستبدل به رجل قش يخلع عليه اسم الإمام وينقضه؟ فنفي شيخ الإسلام للتكييف؛ ليس مجرد نفي لتعيين كيفية معينة من بين كيفيات متوهمة في قائمة الكيفيات الخيالية وإنما نفيه أعم من ذلك وأعظم، فهو نفي الإمكان توهمها أو إجرائها على البال أصلا، فإن لم تكن تملك حتى أن تعمل خاطرك في كيفيته؛ فكيف تعين كيفية فوق ذلك، فالمنع من التعيين هو الفرع العملي لما ينصب عليه النفي والامتناع أصالة، وهو: توهمها أو خطورها على الذهن بشكل من الأشكال، فإن الإنسان لم يشاهد إلا مخلوقا أو قائما بمخلوق، ولا يتخيل إلا مقيسا عليهما، ولا يفهم من صفات الله إلا ما هو قدر مشترك كلي غير متشخص في

ذهنه يجعله بالكاد يفهم الصفة إجمالاً ويميزها عن سواها ويعرف ما لها من الأحكام والكمالات، فإن أصر الناقض على تسمية هذا توهمًا؛ فإننا نثبت هذا المسمى وتنازعه نحن وأئمة الإسلام في الاسم فضلاً عن كونه نقصاً. ثم إن جعلك منعنا للتكييف بالمعنى الذي ذكرناه نحن لا أنت، مبنيًا على أصل التجسيم محض مصادرة، فإننا لا ننازع في أن لله كيفية وصفة وكنها لا يعلمه سواه، ولكن ننازع في كونه تجسيمًا، بل نزعم أن هذه المقالة هي مقالة كل الطوائف وإن خالفوها لفظاً خلا الفلاسفة، بل نزعم أن إثبات حقائق الأشياء وصفاتها وخصائصها من لوازم وجودها، فكما أن له علماً تنكشف به المعلومات مخالفاً لقدرته التي يتأتى بها الفعل والترك، فإن لكل صفة خصائص ليست للصفة الأخرى، وإلا لزم ت عينيتها جميعاً، بل أصحاب الناقض أنفسهم يثبتون ماهيات متغيرة للصفات الوجودية، فحقيقة قول الجميع واحدة إذاً، أن هاهنا مميزاً لكل صفة عن الأخرى. نحن نسمي هذا المميز كيفية، فإن تحشرج في حلقهم فليسموها ما شاءوا وليناقشوا المعنى، المعنى الذي يُعبر عنه قولنا لصفات الله كنه وحقيقة ومميزات لا يحيط بها الذهن ولا يصل إليها الوهم، ولا نعلم من الصفات إلا قدراً مشتركاً مجملًا من الله به علينا بالوحي للتعريف بنفسه المقدسة، فما الدليل على خلاف ذلك؟ فإن أزعجتك الكلمة ضع الماهية أو الحقيقة التي تثبتونها بدلاً منها، فهل تنفي أصل الماهية والحقيقة عن الله؟ أو تنفي عن الصفة الكنه الخاص الذي تتميز

به عن غيرها؟ فهو إذاً نفى لوجوده ووجودها، فوجود الواجب عين ماهيته أو ليس عينها، أيا كان اختيارك في هذه المسألة فإن ههنا ماهية، فكذلك كيف عندنا نريد به الحقيقة والصفة الخارجية الماهية والكيفية التي يكون بها الموجود في الخارج ولا ينفك عنها موجود فكل ما ليس له كيفية ليس بموجود. وقد تنبه لاختلاف المراد بالكيف بعض أكابر المتكلمين فقال أبو منصور الماتريدي: «والسؤال عن الكيفية يحتمل وجهين: أحدهما طلب المثل له، أن يكون مثلاً لشيء من الأشياء؛ والله واحد يجل عن الأشباه. وثانيهما يحتمل: كيف صفته؟ فجوابه مثل الأول أن ليس لصفته كيف، إذ هو طلب المثل، وهو يتعالى عن الشبه بالذات والصفة؛ إلا أن يريد به أي وصف هو؟ قيل: بلى، بما وصف به نفسه من الرحمة والعلم والقدرة»^(١). وقال أبو بكر الباقلاني: «فإن قيل: فإذا كان مرئياً فكيف هو؟ قيل لهم: إن أردتم بقولكم كيف هو على أي تركيب، أو على أي صورة هو، أو على أي جنس هو؟ فلا تركيب له، ولا صورة ولا جنس فنخبركم عن ذلك، وإن أردتم بقولكم كيف هو وعلى أي صفة هو؟ فهو قديم حي عالم قادر متكلم سميع بصير مرید»^(٢). وقال أيضاً: «فإن قال قائل: وكيف هو، قيل له: إن أردت بالكيفية التركيب والصورة والجنسية، فلا صورة له ولا جنس فنخبرك عنه. وإن

(١) التوحيد (ص: ١٧٤).

(٢) الإنصاف (ص: ١٨٥).

أردت بقولك: كيف هو، أي: على أي صفة هو، فهو حي عالم قادر سميع بصير. وإن أردت بقولك: كيف هو؛ أي: كيف صنعه إلى خلقه، فصنعه إليهم العدل والإحسان^(١). كما نقل شيخ الإسلام عن الجويني في كتابه الإدراكات ما نصه: «وذكر الأستاذ أبو بكر في كتاب الانتصار عن بعض الأصحاب أنه قال: الله له مائة، ثم فسر لها بصفاته التي تفرد بها عن المخلوقات من العلم المحيط والقدرة الكاملة والإرادة النافذة وغير ذلك من تقدسه عن سمات الحدث، ومن الكرامية من أثبت لله كيفية ومائة، فإن عنوا بالمائة ما أشار إليه القاضي والأستاذ وما أراهم يريدون ذلك فيبقى بيننا وبينهم الاختلاف في الاسم^(٢)». وأحتكم في النهاية إلى الناقض ليرد على كلامه ردًا يحكم به على نفسه بأنه صرح وجادل والزم واخترع وسود الصحائف بتبذير المداد في نقض أمر لا محصل من ورائه ولا يخالف فيه، إذ قال في شرحه على الطحاوية: «أما الكيف؛ فلا كيف هاهنا، بل الواجب نفي الكيف، إلا إن قصد بالكيف الحقيقة لا الوضع المعين الذي يستلزم التجسيم، وهو قطعاً يريد بالكيف الحقيقة، وإن كان إطلاقها على الله تعالى غير سائغ؛ لأنها لم ترده^(٣)». وبغض النظر عن خطئه المتكرر في جعل الوضع المعين معنى للكيف،

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل (ص: ٢٦٤).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٨٦).

(٣) الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية (٢/ ١٢٥٢).

فإنه هاهنا يقر بأن من معانيها: الحقيقة، وأنها ليست مما ينفي بهذا المعنى، وإن لم يسوع اللفظ، وفهم هذا بعض من يشاركه في الدعوى، فقال: تستعمل الكيفية في صفات الله تعالى بأحد معنيين: الأول: بمعنى الجسمية والتشخص، وحيثُ فـالمنفي هو الكيف ذاته، ولذا فما يعتقدُه البعض من أن لصفات الله كيفية، إلا أننا نجهلها، أمر في غاية الخطورة؛ لأن معنى ذلك أن الله متكيف، والتكيف إنما هو للأشياء المجسمة المشخصة. والثاني: الكيفية بمعنى حقيقة الصفات وكنهها، وحيثُ فـالمنفي هو العلم بالكيف لا ذات الكيف؛ لأن لذات الله وصفاته حقيقة وكنه استأثر سبحانه بعلمها^(١). وقد حاول سيف العصري بعدها مغالطا أن يبين بأن من نفى الكيف من السلف إنما أراد نفي هذا المعنى، ولم يأت ولن يأتي بنصف حرف يثبت أنهم أرادوا بالكيف قط نفيا أو إثباتا معنى: الشخص المجسم، فما هذا المعنى إلا حديث خرافة اخترعه بلا بينة. ولا يعني هذا أننا نثبت هذين المعنيين، إذ هما مجملان والقول فيهما معروف. ومحاولة الإتيان بهذا المعنى الأول سببها أنه تشبع بمقالة نفي الكيف وأخذها تقليدا عن أئمتهم، فتبعهم في نسبة نفي الكيفية للأئمة، ثم اصطدم بالنقول التي تدل على إثباتهم لأصل الكيفية، ولأنه يريد أن يجد مبررا لنفي الكيفية كي لا يبطل قول من نفاها من أئمتهم، فلا بد وأن يجد معنى للكيفية يصح أن تنفى الكيفية لأجله، ثم ينسب نفيها

(١) القول التمام لسيف العصري (ص: ٢٩٢).

للسلف، فاخترع لأجله هذا المعنى وألصقه بكلام السلف؛ لأن البديل عن هذا الفعل أن ينسب للسلف نفي الكيفية بمعنى الحقيقة، وهذه ورطة لا يريد أن يقع فيها، وهي لازمة له ولمن شنع علينا لأجل إثباتنا الكيف، شاء ذلك أم أبي، إذ لم ترد سوى هذا المعنى، ولو أنه لم ينسب للسلف زورا نفي الكيف لما احتاج لاختراع معنى للكيف يصح نفيه، ولنسب إليهم ما نقوله من أنهم ينفون العلم بالكيف لا أصله الذي هو بمعنى الكنه والحقيقة. فظهر أن الكيفية بمعنى: الصفة والحقيقة والكنه والماهية ليس مما يخالف فيها لا الماتريدي ولا الباقلاني ولا الجويني، ولا الناقض وأصحابه، وهذه الكيفية هي التي ترد في كلامنا ولا نريد سواها بالكيف الذي يُناقش في باب الأسماء والصفات، فالقول بأن شيئا ما موجود ولا كيفية له سلب لوجوده، فقولك: موجود بلا كيفية، كقولك: موجود بلا ماهية وموجود بلا صفة، وموجود بلا كنه ولا حقيقة، ولا يخالف جمهور الأشعرية في هذه المقالة إلا خلافاً لفظياً، فليس في الخارج وجود مجرد مطلق إلا ما التزمه الفلاسفة ورده عليهم المتكلمون، فإن علمت هذا؛ زال عنك إشكال الناقض وبناءؤه لنقده على مصطلح «كيف» خاص لا ينبغي أن يفسر به كلام شيخ الإسلام ومن قال بقوله، لا سيما وقد فسروه هم بما يبين مرادهم ولم يلتزم أحد منهم تفسير الناقض. ولا نجد هذا التشنج في استعمال مصطلح «الكيف» عند بعض أصحاب الناقض في الكلام عن صفات الله، بل استعمال «الكيف» بمعناه المذكور في المقولات

لا بمعنى الكنه والحقيقة، فيقول ابن التلمساني مناقشا بعض تعبيرات الرازي: «اعلم أن هذا الكلام أولا مستدرك من حيث التعبير من ثلاثة أوجه، الأول: إطلاق الكيفيات على بعض صفات الله تعالى، وهو لفظ موهم لم يرد به شرع. وإنما حمّله على إطلاقه أن الحكماء ترسم الكيفية بأنها صفة لا تستدعي نسبة ولا قسمة، وهذا القسم من الصفات كذلك، إلا أنهم زعموا أن الكيفيات قسم من أقسام المعاني الموجودة. وما سماه بالكيفية من الأزلية والأبدية والوجوب يرجع إلى تقديسات الذات عند المحققين^(١). فلاحظ كيف ناقش بهدوء تعبير الرازي هذا، ومنعه فقط لكونه موهما لم يرد في الشرع، ولأنه استعمله في صفات غير موجودة لا في صفات المعاني، ولم يزد على ذلك حرفاً إذ لأجل هذا فقط استشكل التعبير! لا لأجل التهويلات التي سطرها الناقض، والتفسيرات الفاسدة للمراد بالكيف التي تفتق عنها ذهنه وحاول أن يلزمنا بها وابن تيمية فقارن بينهما، وتذكر أننا نستعمل «الكيف» بمعنى الحقيقة والكنه لا أكثر ولا أقل، فنكون إذاً أولى من الرازي بتقبل الكلام والهدوء في النقاش. المسألة الثالثة: لا موجود إلا بكيف: فإن هذا يبين بوجوه: الوجه الأول: النقول المستفيضة عن السلف في إثبات الكيفية لصفات الله، الكيفية المجهولة التي يُمنع تفسيرها ووصفها والخوض فيها. الوجه الثاني: فطرة الإنسان التي تثبت لكل وجودي متميز حقيقة خاصة به، وكنها يتميز به عن

(١) شرح معالم أصول الدين (ص: ٤١٠).

غيره من الموجودات. الوجه الثالث: الحكم العقلي القاضي بامتناع تحقق موجود ليس له إلا حكم الوجود المشترك الكلي، ووجوده في الخارج هو عين وجوده الكلي. فإن من ينفي إثبات الكيفية بمعنى الحقيقة والكنه يُسأل عن سبب تميز كل موجود عما عداه في الخارج، وعن منشأ آثاره ولوازمه الخارجية الذي يغاير بينه وبين غيره، أهو الوجود المشترك الذي تتصف به كل الموجودات، أم الوجود الخاص؟ ولا يختار عاقل الأول؛ لأنه كلي مشترك يعم الجوهر والعرض والماء والنار والخالق والمخلوق فليس هو منشأ التميز واختلاف الموجودات الخارجية، ولو سألت أضعف الناس عن سبب كون علم الله شاملاً لما كان وما يكون، وعلم المخلوق قاصراً ناقصاً، لما قال لك إن سبب ذلك كون علم الأول موجوداً وعلم المخلوق موجوداً، ولأجابك بالبدهة أن هذا التميز لمخالفة حقيقة علم الباري علم المخلوق. إذاً أساس تميز الموجود الخارجي عما عداه هو وجوده الخارجي الخاص وهو ما تتميز به الموجودات في الخارج، فوجود النار الخارجي الخاص ليس هو وجود الماء الخارجي الخاص بها، وهذا الوجود الخاص الخارجي هو الحقيقة والماهية التي يفارق بها الموجود الخارجي غيره من الموجودات، ولا نقول بأن الماهية الخارجية شيء، والوجود الخارجي شيء آخر، بل الوجود الخارجي الخاص هو عين الماهية الخارجية، ولا نريد بالكيفية والماهية إلا هذا؛ أي: تحقق الشيء الخاص في الخارج، ومنشأ آثاره ولوازمه الذي يميزه عما عداه

من الموجودات. وبالتالي فإن تميز الصفة، عن الصفة الأخرى لا يكون إلا لمخالفة حقيقة الأولى لحقيقة الثانية، ولمخالفتها حقيقة الذات، فليست وجودًا صرفًا في الخارج. وإن إثبات الماهية والحقيقة المميزة للصفة ليس قولاً تفرد به ابن تيمية، بل هو قول جماهير الصفاتية من القدماء والمتأخرين ممن أثبتوا وجودية الصفات وتمايزها الحقيقي، بل إنهم اتكلوا على هذه المسلّمة، أي: مسلمة أن للصفة حقيقة مميزة لإثبات وجودية الصفات، وأنها لو كانت كلها عينية، وكلها عينا واحدة للزم اتحاد الماهيات والحقائق المختلفة أشد الاختلاف في اللوازم والتعلقات والمضادات في حقيقة واحدة. فيقول التلمساني: «فإن ماهية كل صفة من الحياة والعلم والقدرة والإرادة متميزة عن الأخرى في العقل والوجود^(١). ويقول: فتبين أنها زائدة على الذات ثابتة، ولا يمكن ردها إلى صفة واحدة، فإنها متباينة الحقائق يُطلب كل واحد منها ببرهان خاص، وليس العلم ببعضها علما بالآخر. وبعضها لا يتعلق كالحياة، وبعضها يتعلق كالعلم والقدرة والإرادة، وبعضها يؤثر كالقدرة والإرادة، وبعضها لا يؤثر كالعلم والكلام والسمع والبصر. ويضاد بعضها ما لا يضاد الآخر، كالقدرة فإنها تضاد العجز، ولا يضاد العجز العلم، فلورجعت إلى صفة واحدة لزم أن تضاد وأن لا تضاد، وأن تتعلق وأن لا تتعلق، وذلك حكم بالنقيضين على ذات واحدة. ولا يمكن ردها إلى مجرد أحوال زائدة على

(١) شرح معالم أصول الدين (ص: ١٢٢).

الذات، أما عند من ينفي الأحوال وهو الحق فلا إشكال، فتعين أنها حقائق موجودة^(١).
 وحين أراد المعتزلة إبطال قولهم بإثبات الصفات الوجودية وألزموهم أن تشارك الصفة
 القديمة الباري في قدمه فيتمثالان لاشتراكهما في وصف القدم، أجابهم الرازي بأن
 الحقائق المختلفة يجوز أن تشترك في بعض اللوازم، ولا يقتضي الاشتراك فيها تماثل
 الحقائق، فقال: «قوله: الصفات القديمة تكون مساوية للذات في القدم، والاشتراك في
 القدم يقتضي التماثل، قلنا: لم لا يجوز أن يكون الذات والصفات مع اختلافهما في
 الماهية والحقيقة يشتركان في القدم؟ فإنه ليس من المستحيل أن تشترك المختلفات في
 بعض اللوازم»^(٢). وممن أكد امتناع وجود بلا كيفية حقيقة وماهية مصطفى صبري،
 ونقل موافقة ابن رشد الحفيد والغزالي فقال في كلام يجمع موقف الثلاثة: «وقد اعترف
 ابن رشد، وهو من أذنبهم في الكشف عن مناهج الأدلة بأن ما لا ماهية له، لا ذات له،
 وقال الإمام الغزالي في تهافت الفلاسفة وجود بلا ماهية غير معقول وكما لا نعقل عدماً
 مرسلًا إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه، فلا نعقل موجودا مرسلًا إلا بالإضافة إلى
 حقيقة معينة، لا سيما إذا تعين ذات واحدة، فكيف يتعين واحد متميز عن غيره بالمعنى
 ولا حقيقة له؟ فإن نفي الماهية نفي الحقيقة، وإذا نفي حقيقة الموجود، لم يعقل

(١) شرح معالم أصول الدين (ص: ٣٣٥).

(٢) نهاية العقول (٢/ ٢٤٠).

الوجود، فكأنهم قالوا: وجود ولا موجود، وهو متناقض^(١). ولو جئنا ننقل كلامهم ما وسعنا المقام فنكتفي بما سبق، وللقارئ مراجعة المواضع التي ناقشوا فيها المعترلة ليلزموهم إثبات الصفات، وأن من أدلة إثباتها أن لها حقائق متغايرة ومغايرة للذات. وبهذا تعلم خطأ الناقض حين قال في بعض دروسه: وكل متكيف فهو مجسم. فقد بينا أن لكل موجود خارجي كيفاً وحقيقة عندهم وعندنا، كما أن مثل هذه الكليات مما يسهل ادعاؤها عند كل مبطل فمتى خالفتم في شيء، ولنقل إنك خالفتم في الصفة «أ» يأتيك ويقول: كل «أ» فهو «ب»، ليلزمك بـ «ب» التي تكون إما لازماً حقاً جعلوه باطلاً، أو باطلاً ولكن ليس بلازم، وتكون كلياتهم هذه مأخوذة من الاستقراء الناقص للمخلوقات، فإذا جاء دورك وقلت لهم كل موجود فهو إما داخل غيره أو خارجه، قالوا: هذه نتيجة استقراء ناقص مع أنها ضرورية وكلية للموجودات في العقل، بخلاف ما يدعونه هم من كليات لا يجد العقل ضرورة في تعميمها أو إشكالها في إثبات «أ» دون «ب». [ماهر أمير (ص: ١٣٦)].

(١) موقف العقل والعلم والعالم (٣/ ١٠٣). وانظر: تهافت الفلاسفة للغزالي (ص: ١٩١).

حلول الحوادث والصفات الفعلية

مسألة حلول الحوادث إحدى الشبهات الكبار التي روجها المعطلة من الجهمية والمعتزلة، فتلقفها الصفاتية من الكلائية والأشاعرة والماتريدية، فلم يحيروا لها جواباً، وابتلعوا الطعم، وانقادوا لإلزامات المعتزلة، فنفوا ما أثبتته الله لنفسه، وما أثبت له نبيه ﷺ، وما درج عليه سلف الأمة، من تلقي الأخبار بالقبول، والإمرار، والإقرار، دون تفريق. ذلك أن صفات الباري سبحانه منها ما يدل على وصف لازم، لا يتصور انفكاكه عن الله سبحانه كحياته وعلمه وقدرته، فتسمى صفات ذاتية لتعلقها بذاته الكريمة. ومنها ما يفعله بمقتضى حكمته ومشيئته متى شاء كيف شاء كاستوائه، ومجيئه، ونزوله وغضبه ورضاه، فتسمى صفات فعلية، لتعلقها بفعله ومشيئته. كما أن من الصفات الذاتية ما سبيل إثباته الخبر المجرد؛ كوجهه، ويديه، وعينه، فتسمى صفات خبرية. ولم يزل أهل السنة يسوقون الكلام سوقاً واحداً في باب الصفات، ويطردون المنهج، ولا يفرقون الصفة، ولا يتناقصون ومن مروياتهم الثابتة في ذلك: قول الأوزاعي، إمام أهل الشام، رحمه الله: «كنا، والتابعون متوافرون، نقول: إن الله تعالى ذكره، فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته»^(١). وقول مكحول، والزهري، ومالك، وسفيان الثوري،

(١) الأسماء والصفات أبو بكر البيهقي (٢/ ١٥٠).

والليث بن سعد، والأوزاعي رحمهم الله، في أخبار الصفات: «أمروها كما جاءت، بلا كيف»^(١). وقول الخطابي رحمه الله: «فأما ما سألت عنه من الصفات، وما جاء منها في الكتاب والسنة، فإن مذهب السلف إثباتها وإجراؤها على ظواهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها، وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبتته الله، وحققها قوم من المثبتين، فخرجوا في ذلك إلى ضرب من التشبيه والتكييف، وإنما القصد في السلوك الطريقة المستقيمة بين الأمرين، ودين الله تعالى بين الغالي فيه والمقصر عنه، والأصل في هذا: أن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، يحتذى في ذلك حذوه وأمثاله، فإذا كان معلوما أن إثبات الباري سبحانه، إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف. فإذا قلنا: يد وسمع وبصر وما أشبهها، فإنما هي صفات أثبتها الله لنفسه، ولسنا نقول: إن معنى اليد القوة أو النعمة، ولا معنى السمع والبصر العلم، ولا نقول: إنها جوارح، ولا نشبهها بالأيدي والأسماع والأبصار التي هي جوارح وأدوات للفعل، ونقول: إنما وجب إثبات الصفات لأن التوقيف ورد بها، ووجب نفي التشبيه عنه لأن الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وعلى هذا

(١) الأسماء والصفات أبو بكر البيهقي (٢/ ١٩٨)، السنة أبو بكر الخلال (ص: ١٥٩) التوحيد

ابن منده (٣/ ١١٥).

جرى قول السلف في أحاديث الصفات». وحكى مثله الخطيب البغدادي^(١). وهذا بحمد الله، أمر متواتر مشهور عنهم. وأما المتكلمون فأثبتوا ما سموه بالصفات المعنوية، إثباتاً عقلياً محضاً، وشقوا بالصفات الفعلية والخبرية، وسموها بالصفات المشتبهات، فأقروا على أنفسهم بالوقوع في التشابه، فسلطوا عليها معاول التحريف الذي يسمونه تأويلاً، والتجهيل الذي يسمونه تفويضاً. وأقروا على أنفسهم بالوقوع في الوهم، فأنشدناظمهم:

وكل نص أوهم التشبيهاً فوضه أو أول ورم تنزيهاً

فحين أصّل شيخ الإسلام أصله الأول في رسالته التدمرية: (القول في بعض الصفات كالقول في بعض)، تعقبه الناقض بقوله: «من المعلوم أن هناك صفات اتفق جمهور المسلمين على إثباتها لله جل شأنه؛ كالعلم والقدرة وغيرها. ابن تيمية يحاول في هذا الأصل إثبات أن لا فرق بين هذه الصفات المتفق عليها، وبين الصفات التي يثبتها هو؛ كالعين والوجه واليد وغيرها. وابن تيمية يثبت هذه الصفات كصفات عينية، لا معاني كالصفات الأولى. فحاصل ما يقوله ابن تيمية للمخالف هو: إذا كنت تثبت الصفات

(١) انظر قول الخطابي: الفتوى الحموية (ص: ٣٦٢)، وقد ذكره الذهبي في العلو (ص: ١٧٢).

وانظر قول الخطيب: تذكرة الحفاظ الذهبي (٣ / ١١٤٢)، سير أعلام النبلاء الذهبي

الأولى، فيلزمك إثبات الصفات الثانية؛ لأنه لا فرق. وهذه هي العبارة التي بدأ بها ابن تيمية هذا الأصل، فقد قال: القول في بعض الصفات كالقول في بعض أهد. الصفات الأساسية التي يحاول إثباتها ابن تيمية هنا هي نحو الغضب والمحبة، وغيرها، ثم تراه يعمم كلامه على الاستواء والنزول واليد والعين، وغيرها^(١). وأول ما يتبادر إلى الذهن حيال هذا الكلام من الذي أثبت هذه الصفات؟ أهو ابن تيمية، كما يزعم الناقض، أم الله تعالى في كتابه، ونبيه في سنته؟ أليس الله تعالى هو الذي أضافها إلى نفسه في محكم كتابه، وأخبر بها نبيه فيما صح عنه؟ أنت أعلم بالله من الله، أنت أعلم بالله من رسول الله؟! أنت أصدق من الله قيلا، أو من رسوله الذي لا ينطق عن الهوى؟! أنت أحسن من الله حديثا، وأبين من رسوله بيانا؟! أنت أهدي لعباد الله من الله، أم أنصح للأمة من رسوله؟! أيهما أسعد بالدليل؛ من يلجأ للتأويل والتجهيل، أم من يجري كلام الله مجراه، ولا يجازف بتحريف وتعطيل؟! أي: فرق بين كلام ابن تيمية، وكلام سلف الأمة؟! سبحان الله كل هذا من شؤم استصحاب المقدمات الفاسدة والاستغناء بالعقل عن النقل. والكلام في هذا المطلب عن شبهة حلول الحوادث، وإثبات الصفات الفعلية. فقد نفى الأشاعرة اتصاف الله بالصفات الفعلية التي أضافها إلى نفسه، وأولوها بوصفين معنويين يشبوهنهما الله إثباتا عقليا؛ وهما القدرة أو الإرادة، فيزعمون بلا بينة ولا أثارة من

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٢٣).

علم أن الغضب مثلاً هو إرادة الانتقام، والرضا هو إرادة الإنعام. ويطبق الناقض مسلكه هذا على صفة الغضب، فيقول: «ولنأخذ مثلاً واحداً عليها وهو الغضب مثلاً، فلو نظرنا في حقيقة الغضب عند الإنسان مثلاً، لرأينا الغضب لا يمكن تصوره إلا كصفة حادثة، وكتيجة لسبب خارجي غير ذات الغاضب، بخلاف القدرة والإرادة، فلا يقال على الواحد إنه غاضب دائماً، بل يقال غضب لسبب معين، وهذا السبب ليس راجعاً إلى حقيقته اللازمة له، وإلا لزم كونه غاضباً دائماً. ولكن القدرة لا يقال فيها ذلك، فلا يقال إنه قادر لسبب معين غير ذاته. بل هو قادر دائماً، فالقدرة تكون صفة ذاتية له. وتأمل أيها الناظر في الغضب مرة أخرى، فإنه يقال غضب فلان على فلان، ثم لم يغضب عليه. وعدم الغضب له اسم آخر هو الرضى، فتقول: غضبت على فلان، ثم رضيت عنه. فتعلق الغضب والرضى بنفس المتعلق، ولكن اختلف الزمان. وهذا يدل على أن الغضب ليس صفة ذات، بل هو صفة فعل؛ لأنها تثبت وتزول. ولا يقال هذا في القدرة، لمن كان قادراً تام القدرة، فلا يقال إن الله تعالى قادر على زيد، ثم يصير غير قادر عليه، ولكن يقال: إن الله رضى على زيد ثم غضب عليه، أو غضب على عمرو ثم رضى عنه. إذاً فالغضب والرضى أمران وجوديان يتواردان في محل واحد، ويتعلقان بمتعلق واحد، فمحلها هو الذات المتصفة بهما، ومتعلقهما هو زيد وعمرو مثلاً. هذا الكلام يبين أصول الفرق بين القدرة وبين الغضب، ولو بحثنا بنفس الأسلوب في اسم المنتقم لرأينا

أنه يجوز أن يقال: إن الله انتقم من فلان، ولم ينتقم من فلان، فيتعلق الانتقام بالبعض، ولا يتعلق بالبعض فتعلقه بالبعض دون الآخرين، إما أن يكون بتوسط الإرادة، أو لا يتوسطها، لو لم يكن يتوسطها لما كان الله تعالى فاعلاً للانتقام، بل كان الانتقام واجبا عليه، ولكنه قد تحقق في علم التوحيد أن الله تعالى لا يجب عليه شيء، فلا يبقى إذاً إلا الاحتمال الأول، وهو أنه ينتقم بإرادته. فالانتقام متوقف على الإرادة إذاً، وما كان متوقفاً على الإرادة فهو فعل من الأفعال، لا صفة من الصفات، لأن وجود الصفة لا يتوقف على صفة أخرى توقف المسبب على السبب، وإلا لكانت بعض الصفات معلولة لبعض. فالحاصل أن الانتقام فعل لا صفة. والفعل يستحيل أن يكون قديماً، بل لا بد من كونه حادثاً، والفعل يستحيل كونه قائماً بذات الله تعالى، لأنه يلزم على ذلك قيام الحادث بالله تعالى وهذا باطل. ويلزم كون الصفة الثابتة لله حادثه. وهو باطل^(١).

والجواب على هذا من وجوه: أحدها: أن الناقض قد أجلب بخيله ورجله في تحصيل حاصل، وإثبات مسلم، خارج محل النزاع؟ وهو التمييز بين الصفة الذاتية والصفة الفعلية، القدرة والغضب مثلاً. وهو أمر بين لا ينازع فيه السلف، بل يقسمون الصفات إلى ذاتية ملازمة للذات وفعلية تتعلق بالمشيئة، وليس الشأن في هذا، وإنما في الثاني: أن السلف يشبّهون الصفات الفعلية لله إثباتاً حقيقياً، كما يشبّهون الصفات الذاتية، وهو معنى

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٢٥).

قول الخطابي رحمه الله: «أن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، يحتذى في ذلك حذوه»، وقول شيخ الإسلام: (القول في بعض الصفات كالقول في بعض)، ويطلقون القول في ذلك. بينما يتوهم المتكلمون أن إثبات الصفات الفعلية يستلزم حدوث صفة لم تكن، وحيثئذ: «إما أن تكون كمالات أو نقصا للذات، ويستحيل أن تكون صفات الله تعالى نقصا. إذاً يجب كونها كمالات له جل شأنه. ولكن إذا قال ابن تيمية إن الصفات تحدث في ذات الله، وتزول لتحل محلها صفة أخرى، فيلزم أن يكون كمال الله تعالى حادثاً»^(١). وابتداء فإن هذا الأخير ليس لفظ ابن تيمية، وإنما هو لازم نحتة الناقض من فهمه، ويلزمه أن يورد ذات الإيراد على نصوص الكتاب والسنة التي نطقت بهذا، لولا أنه يداريها بالتأويل المزعوم. فما من عربي فُح يسمع قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ وَقَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، إلا ويفهم الترتيب التالي: مجيء موسى، ثم تكليم ربه، ثم سؤاله الرؤية، ثم منعه وأمره أن ينظر إلى الجبل، ثم التجلي، ثم جعله دكا. فأين يذهبون؟! وأمثال هذا كثير في الكتاب والسنة، يشقى المتكلمون بتحريفه. والجواب عن شبهتهم سهل، بحمد الله،

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٢٩).

وهو: إن الله تعالى لم يزل، ولا يزال فعلا، كما قال عن نفسه بأوضح عبارة: ﴿إِنَّ رَبَّكَ
فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧]، ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]، فجنس الفعل قديم،
وأحاده متجددة بحسب ما تقتضيه مشيئته وحكمته، تماما كما كلامه سبحانه، قديم
النوع حادث الأحاد، كما قال سبحانه: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا
أَسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٢]، ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُّحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا
عَنَّهُ مُّعْرِضِينَ﴾ [الشعراء: ٥]. ولا يترتب على هذا الإثبات نقص بوجه من الوجوه،
بل هو عين الكمال ونفيه هو المستلزم للنقص وسلب الرب فعله بتأويله بصفة أخرى
كالإرادة. ولو شاء الله لعبّر بذلك، لكنه أعلم بنفسه، وأصدق قила، وأحسن حديثا، من
هؤلاء المتهمين القائلين عليه بغير علم. ومن طرائق المتكلمين نحت ألفاظ مجملة،
لم ترد في الكتاب والسنة بنفي ولا إثبات، كلفظ: حلول الحوادث، فينفونها، فيتوصلون
بنفيها إلى نفي ما هو ثابت لله تعالى بالنصوص المحكمة. قال ابن أبي العز الحنفي
رحمه الله: «وحلول الحوادث بالرب تعالى المنفي في علم الكلام المذموم، لم يرد نفيه
ولا إثباته في كتاب ولا سنة، وفيه إجمال: فإن أريد بالنفي أنه سبحانه لا يحل في ذاته
المقدسة شيء من مخلوقاته المحدثه، أو لا يحدث له وصف متجدد لم يكن، فهذا نفي
صحيح. وإن أريد به نفي الصفات الاختيارية، من أنه لا يفعل ما يريد، ولا يتكلم بما
شاء إذا شاء، ولا أنه يغضب ويرضى لا كأحد من الورى، ولا يوصف بما وصف به

نفسه من النزول والاستواء والإتيان كما يليق بجلاله وعظمته، فهذا نفى باطل. وأهل الكلام المذموم يطلقون نفى حلول الحوادث، فيسلم السني للمتكلم ذلك على ظن أنه نفى عنه سبحانه ما لا يليق بجلاله، فإذا سلم له هذا النفى ألزمه نفى الصفات الاختيارية وصفات الفعل، وهو لازم له. وإنما أتى السني من تسليم هذا النفى المجمل، وإلا فلو استفسر واستفصل لم ينقطع معه^(١). ثالثاً: قد أجاب شيخ الإسلام رحمه الله، عن هذه الشبهة المتهاففة، بجملة ردود منها: «إذا قدر ذات تفعل شيئاً بعد شيء، وهي قادرة على الفعل بنفسها، وذات لا يمكنها أن تفعل بنفسها شيئاً، بل هي كالجماد الذي لا يمكنه أن يتحرك، كانت الأولى أكمل من الثانية. فعدم هذه الأفعال نقص بالضرورة، وأما وجودها بحسب الإمكان فهو الكمال. ويقال.... لا نسلم أن عدم هذه مطلقاً نقص ولا كمال، ولا وجودها مطلقاً نقص ولا كمال، بل وجودها في الوقت الذي اقتضته مشيئته وقدرته وحكمته هو الكمال، ووجودها بدون ذلك نقص، وعدلها مع اقتضاء الحكمة عدمها كمال، ووجودها حيث اقتضت الحكمة وجودها هو الكمال. وإذا كان الشيء الواحد يكون وجوده تارة كمالاً وتارة نقصاً، وكذلك عدمه، بطل التقسيم المطلق، وهذا كما أن الشيء يكون رحمة بالخلق إذا احتاجوا إليه كالمطر، ويكون عذاباً إذا ضرهم، فيكون إنزاله لحاجتهم رحمة وإحساناً، والمحسن الرحيم متصف بالكمال،

(١) شرح العقيدة الطحاوية (١/ ٩٧).

ولا يكون عدم إنزاله حيث يضرهم نقصًا، بل هو أيضا رحمة وإحسان، فهو محسن بالوجود حين كان رحمة، وبالعدم حين كان العدم رحمة^(١). وهذا ما فهمه سلف الأمة، ودرجوا عليه في مصنفاتهم، قبل ظهور هؤلاء المتحذلقين وبعده. قال الفضيل بن عياض رحمه الله: «إذا قال لك الجهمي: أنا أكفر برب ينزل، فقل: أنا أو من برب يفعل ما يشاء»^(٢). وقال يحيى بن معين، رحمه الله: «إذا سمعت الجهمي يقول: أنا كفرت برب ينزل، فقل: أنا أو من برب يفعل ما يريد»^(٣). وقال أبو حاتم رحمه الله: «من قال: النزول غير النزول، وما أشبهه، فهو كافر جهمي»^(٤). وقال عمرو بن عثمان المكي، المتوفى سنة ٢٩٧ هـ، رحمه الله: «خلصت له الأسماء الشبية، فكانت واقعة في قديم الأزل بصدق الحقائق، لم يستحدث تعالى صفة كان منها خليا، أو اسما كان منه برياً، تبارك وتعالى. فكان هادياً سيهدي، وخالفا سيخلق، ورازقا سيرزق، وغافر سيغفر، وفاعلا سيفعل، لم يحدث له الاستواء إلا وقد كان في صفة أنه سيكون ذلك الفعل، فهو يسمى به في جملة فعله كذلك. قال الله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]،

(١) الرسالة الأكملية ابن تيمية (ص: ٤٠).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي (٣/ ٤٥٢).

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي (٣/ ٤٥٣).

(٤) عقيدة أبي حاتم وأبي زرعة الحداد (ص: ١٣٠).

بمعنى أنه سيجي، فلم يستحدث الاسم بالمعجيء، وتخلف الفعل لوقت المعجيء، فهو جاء سيجي، ويكون المعجيء منه موجوداً بصفة لا تلحقه الكيفية ولا التشبيه، لأن ذلك فعل الربوبية، فتحسر العقول وتنقطع النفس عن إرادة الدخول في تحصيل كيفية المعبود. فلا تذهب في أحد الجانبين لا معطلاً، ولا مشبهاً، وارض الله بما رضي به لنفسه، وقف عند خبره لنفسه مسلماً مستسلماً مصداقاً، بلا مباحثة التنفير ولا مناسبة التنفير^(١). ولكن هؤلاء المتكلمين مقطوعون عن نور النبوة، وهدي السلف الصالح، يقتاتون على كتب المتأخرين، وبنات أفكارهم. أما من اغتذى برحيق الكتاب والسنة، واتبع سبيل المؤمنين السابقين، فقد طاب بذلك نفساً، وقر به عيناً، كالنحل التي أخبر الله عنها بقوله: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [النحل: ٦٨ - ٦٩]، فدونك هذا النص البديع، العالم معاصر، هو الشيخ عبد الرحمن السعدي رحمه الله، جلّى فيه هذه الحقائق بعبارة محكمة، فقال: «صفات الأفعال نوعها قديم، لم يزل، ولا يزال، وأفرادها جزئياتها لا تزال تتجدد كل وقت بحسب إرادته وحكمته التي يحمد عليها. أما الصفات الذاتية: فهي التي لم تزل ولا تزال، ولكن ليس لها مفعولات

(١) نقلاً عن الفتوى الحموية الكبرى (ص: ٣٨١).

تتجدد وتحدث عنها، وذلك كالحياء والسمع والبصر والعلم والعظمة والكبرياء ... وبهذا عرفت الفرق بين الصفات الفعلية والذاتية، وأن الجميع اشتركوا بأن الله موصوف بها، وافترقا بأن صفات الأفعال لها آثار، ومفعولات تتجدد عنها. وكلها، أي: صفات الأفعال، تدخل في معنى أن الله فعال لما يريد، وأنه لم يزل ولا يزال متكلفا فعلا متصرفا ... فاحفظ هذا التفصيل الذي لا تكاد، أو لا تجده مسطرا في كتاب على هذا الوجه، ولكن معانيه موجودة في كتب المحققين، فسلكناه في هذا الأسلوب الواضح الجلي، والله تعالى هو الميسر لذلك^(١). وبعد هذه التقريرات تتهاوى بقية الشبهات التي أثارها الناقض، مثل: أولا: دعوى توسط الإرادة: فإنما ألجأهم إلى هذا المسلك الضيق الحرج، اعتقاد نفي الصفات الفعلية. والحقيقة أنه يلزمهم فيما نفوه نظير ما فروا منه فيما أثبتوه، وبيان ذلك أنهم فروا من إثبات الصفات الفعلية بدعوى نفي حلول الحوادث، واعتقاد هذه الصفات أعراضا في المخلوقات. غير أن شيخ الإسلام حاصرهم بالالزامات التي لا انفكاك لهم عنها، فقال: (فإن كان المخاطب بمن يقر بأن الله حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدره، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، مريد بإرادة. ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكرهيته فيجعل ذلك مجازا، ويفسره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات. قيل له: لا فرق بين

(١) الأجوبة السعدية عن المسائل الكويتية، السعدي (ص: ١٢٩).

ما نفيته وبين ما أثبتته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين، فكذلك محبته ورضاه وغضبه، وهذا هو التمثيل، وإن قلت: له إرادة تليق به، كما أن للمخلوق إرادة تليق به. قيل لك وكذلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به وله رضا وغضب يليق به وللمخلوق رضا وغضب يليق به، وإن قال: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام، قيل له والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة، فإن قلت: هذه إرادة المخلوق. قيل لك: وهذا غضب المخلوق. وكذلك يلزم بالقول في كلامه وسمعه وبصره وعلمه وقدرته، إن نفى عن الغضب والمحبة والرضا ونحو ذلك ما هو من خصائص المخلوقين، فهذا منتف عن السمع والبصر والكلام وجميع الصفات، وإن قال: إنه لا حقيقة لهذا إلا ما يختص بالمخلوقين فيجب نفيه عنه. قيل له: وهكذا السمع والبصر والكلام والعلم والقدرة^(١). ثانيا: دعوى أن لازم ذلك أن تكون بعض الصفات معلولة لبعض: وهو لازم على فهم المتكلمين المعوج، النافين الحقائق الصفات. ولذلك أحالوا جميع الصفات الفعلية على الإرادة أو القدرة. فالغضب عندهم هو الانتقام، أو إرادة الانتقام، والرضا هو الإنعام أو إرادة الإنعام، أليس في كلام الله وبيانه ما يغني عن هذا التطويل والتليس؟! فأَي الفريقين أحق بهذا اللازم إذا؟! ثالثا: دعوى أن الصفات الثابتة لله، بناء على مذهب ابن تيمية، تحدث

(١) التدمرية (ص: ٣١).

في ذات الله تعالى بتأثير العباد، وأن حصولها في ذات الله مشروط ومتوقف على أفعال العباد والمخلوقات^(١): وما أدري هل سبق الناقض إلى هذه العجيبة أم تفتقت عنها بنات أفكاره أو ليس يقر كأسلافه الأشاعرة بأن الله خالق أفعال العباد، ويغنون في ذلك إلى درجة تقرب من مذهب الجبرية، فكيف ينقض طريقته ويضيف التأثير إلى أفعال العباد، وهو الذي يقول بنظرية الكسب المتهافتة التي تقضي بأن العبد لا يوصف بأنه فاعل على سبيل الحقيقة. والحق أن الله تعالى قدر المقادير في الأزل، وصدرت أفعال العباد؛ من الطاعات والمعاصي، كسباً واكتساباً منهم. فالعبد فاعل حقيقة، وفعله مفعول للرب تعالى مقدور له. فيرضى عن الطائعين ويحبهم، ويسخط على العاصين ويغضبهم. وليس في ذلك نقص بوجه من الوجوه. [أحمد القاضي (ص: ٢٦)].

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة. (ص: ٢٩).

قضية الجسمية والتركيب والصفات الخبرية

الشبهة: أطلق الناقض قلمه في مواضع عديدة بوصم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بالتجسيم والتشبيه، وقوله ما لم يقل، وإلى الله إياه، وعلى الله حسابه. فمن ذلك زعمه: «لقد عرفنا أن مذهب ابن تيمية هو التجسيم لله تعالى، فهو يقول إن الله في جهة، ومستقر على العرش بمماسة، ويتحرك نزولا وصعودا، وتحل الحوادث في ذاته، وله يد وعين ووجه، وغير ذلك من الأعضاء التي يسميها صفات عينية»^(١).

الرد: لو أنصف، والإنصاف عزيز، لقال: إن مذهب ابن تيمية هو الإثبات، فهو يقول إن الله في العلو، مستو على عرشه، ينزل إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، ويفعل ما يشاء، وله يدان مبسوطتان، وعينان كريمتان، ووجه موصوف بالجلال والإكرام. وهذا عين ما نطقت به النصوص، واعتقده السلف والتابعون لهم بإحسان، كابن تيمية. وسر هذا النبز والقذف فساد المقدمات وتمكن الشبهات. فقد وصف الله نفسه بجملة من الصفات الخبرية، وهو أعلم بنفسه، فتقبلها سلف الأمة قبولا حسنا، وطابوا بها نفسا، وقروا بها عينا، وأثبتوها لربهم على وجه التنزيه، على نحو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فأثبتوا لله إثباتا بلا تمثيل،

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ١١).

ونزهوا الله تنزيهاً بلا تعطيل. وشرق المتكلمون بهذه الصفات والثالث قلوبهم بمعاني التمثيل، ففروا منه إلى التعطيل، عبر قنطرة التأويل. وصدق عليهم أنهم مثلوا أولاً، وعطلوا ثانياً. وأول شغب الناقض على الشيخ كان في مسألة التمثيل والتشبيه، فقال: «أما قوله: بلا تمثيل. فالتمثيل هو المساواة التامة في الصفات الذاتية، وهو إنما ينفي التمثيل بهذا المعين، ونفي هذا المعين لا يستلزم نفي التشبيه من جهة من الجهات وابن تيمية لا ينفي التشبيه، وإذا ورد في بعض كلامه نفي التشبيه فإنما يريد به التشبيه التام المساوي للتمثيل. ولا يعرف كثير من أتباعه هذا الفرق عند ابن تيمية بين التشبيه والتمثيل، ولذلك ربما ينحرف بعضهم وينفي التشبيه غافلاً عن مذهب إمامه»^(١). وبادئ ذي بدء، يتعين القطع بأن التعبير القرآني جاء بنفي لفظ التمثيل، لا لفظ التشبيه، فقال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ففيم النكير على من التزم باللفظ القرآني وقدمه على غيره، لا سيما في هذا الباب الدقيق؟! كما أن الفرق بين اللفظين ثابت لغة. قال شيخ الإسلام، في مناظرته لخصومه في الواسطية: «وقلت له أيضاً: ذكرت في النفي التمثيل، ولم أذكر التشبيه، لأن التمثيل نفاه الله بنص كتابه، حيث قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وقال: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]. وكان أحب إلي من لفظ ليس في كتاب الله، ولا في سنة رسوله، وإن كان قد يعنى بنفيه معنى صحيح، كما قد يعنى به معنى

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٩).

فاسد^(١). وثانيا: فشيخ الإسلام يتعقب أمثال الناقض الذين يفرون عن اللفظ القرآني إلى سواه، ليتوصلوا به إلى نفي القدر المشترك في الأذهان، الذي ينكره الناقض، ولا يمنعه بإطلاق، كما أوهم الناقض. وقد أسقط في يده حين وجد ذلك في كلامه، فاضطر إلى سوقه على قاعدة: بيدي لا بيد عمرو. ليصر، وكأنما شق عن قلبه، أنه لا يريد كذا بل يريد كذا، ويقول: «وابن تيمية، وإن نفى التشبيه في كلامه بعد ذلك، فقال في (ص: ٣٤): ففي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] رد للتشبيه والتمثيل. وقال (ص: ٣٣): فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات مع نفي مماثلة المخلوقات إثباتاً بلا تشبيه. فمراده بالتشبيه هنا التمثيل أو التشبيه التام، ولذلك قرنهما في الموضعين بما يدل على ذلك، ولذلك تراه دائماً في نفي التشبيه يقرنه بالتمثيل^(٢). وقاتل الله الهوى أليس نفيهما مقترنين أبلغ من نفي كل منهما على حدة، حتى لا يحمل أحد النفيين على الآخر، كما زعم في أول كلامه؟! وحقيقة الأمر في هذا المقام ما قرره، رحمه الله في القاعدة السادسة: (أن لقائل أن يقول: لا بد في هذا الباب من ضابط يعرف به ما يجوز على الله سبحانه وتعالى بما لا يجوز، في النفي والإثبات، إذ الاعتماد في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه، أو مطلق الإثبات من غير تشبيه، ليس بسديد، وذلك أنه ما من شيئين

(١) مجموع الفتاوى ابن تيمية (٣/ ١٦٦).

(٢) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ١٠).

إلا وبينهما قدر مشترك، وقدر مميز. فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه، قيل له: إن أردت أنه مماثل له من كل وجه فهذا باطل، وإن أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه، أو مشارك له في الاسم، لزمك هذا في سائر ما تثبته، وأنتم إنما أقمت الدليل على إبطال التشبيه والتماثل، الذي فسرتموه بأنه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له. ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير بما لا يقوله عاقل يتصور ما يقول، فإنه يعلم بضرورة العقل امتناعه، ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه، كما في الأسماء والصفات المتواطئة. ولكن من الناس من يجعل التشبيه مفسرا بمعنى من المعاني، ثم إن كل من أثبت ذلك المعنى قالوا: إنه مشبه، ومنازعهم يقول: ذلك المعنى ليس هو من التشبيه. وقد يفرق بين لفظ: التشبيه والتمثيل. وذلك أن المعتزلة ونحوهم من نفاة الصفات يقولون: كل من أثبت لله صفة قديمة فهو مشبه ممثل، فمن قال: إن لله علما قديما، أو قدرة قديمة، كان عندهم مشبها ممثلا؛ لأن القدم عند جمهورهم هو أخص وصف الإله، فمن أثبت لله صفة قديمة فقد أثبت له مثلا قديما، ويسمونه مثلا بهذا الاعتبار. ومثبة الصفات لا يوافقونهم على هذا، بل يقولون: أخص وصفه حقيقة ما لا يتصف به غيره، مثل كونه رب العالمين، وأنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير، وأنه إله واحد، ونحو ذلك، والصفة لا توصف بشيء من ذلك فهؤلاء إذا أطلقوا على الصفاتية اسم التشبيه

والتمثيل، كان هذا بحسب اعتقادهم الذي ينازعهم فيه أولئك، ثم تقول لهم أولئك: هب أن هذا المعنى قد يسمى في اصطلاح بعض الناس تشبيها، فهذا المعين لم ينفه عقل ولا سمع، وإنما الواجب نفى ما نفته الأدلة الشرعية والعقلية. والقرآن قد نفى مسمى المثل والكفاء والنّد ونحو ذلك، ولكن يقولون: الصفة في لغة العرب ليست مثل الموصوف ولا كفؤه ولا نده، فلا تدخل في النص، وأما العقل فلم ينف مسمى التشبيه في اصطلاح المعتزلة^(١). وبهذا يتبين وجه التفريق بين استعمال التمثيل والتشبيه، وأنه بحسب الاصطلاحات الحادثة لدى كل من المعتزلة والأشاعرة، صار ذريعة لنفي الصفات الثابتة لله تعالى، حتى إن المعتزلة يستطيلون به على الأشاعرة فيما يثبتونه لله تعالى من صفات المعاني. فأى جواب للأشاعرة على المعتزلة، يكون جواباً لأهل السنة على الأشاعرة. فالتشبيه الذي يقصده هؤلاء الأشاعرة المتناقضون وينفونه هو ما يسميه شيخ الإسلام القدر المشترك، الذي يكون في الأذهان، ويمتنع في الأعيان بين الخالق والمخلوق. وأما التشبيه الذي ينفيه شيخ الإسلام ويدخل في ذلك الأشاعرة والماتريدية، لأن الأصل عندهم الإثبات. فهو ما اقتضى إثبات شيء من خصائص المخلوق للخالق. قال رحمه الله: «وسبب هذا الضلال أن لفظ التشبيه والتركيب لفظ فيه إجمال. وهؤلاء أنفسهم، هم وجماهير العقلاء، يعلمون أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك، ونفى

(١) التدمرية (ص: ١١٦).

ذلك القدر المشترك ليس هو نفي التمثيل والتشبيه الذي قام الدليل العقلي والسمعي على نفيه. وإنما التشبيه الذي قام الدليل على نفيه ما يستلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله سبحانه وتعالى، إذ هو سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]؛ لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله^(١). ومما بهت به الناقض شيخ الإسلام قوله عنه: «فشرع في إثبات كل ما يخطر بباله لله تعالى، وعلى وجه تفصيلي. فأثبت الحيز والجهة ولوازمهما، والتركيب، وقيام الحوادث في ذاته جل شأنه وتتره، والحركة والصوت وغير ذلك»^(٢). ولعمر الله إنه لمحض إفك وافتراء؛ فقد نقل عنه أنه لا يثبت لله إلا ما أثبت لنفسه، وقد فعل. فليس في شيء من كلام شيخ الإسلام من الإثبات إلا ما قام عليه ناطق الكتاب، أو صحيح السنة، أو كلامها. وأما لفظ الحيز والجهة والحركة وما شابهها مثل: الحد والجسم، فإن طريقته فيها معروفة مشهورة، وهي التوقف في لفظها، والاستفصال عن معناها. قال رحمه الله في القاعدة الثانية: (وما تنازع فيه المتأخرون، نفيا وإثباتا، فليس على أحد بل ولا له أن يوافق أحداً على إثبات لفظ أو نفيه، حتى يعرف مراده، فإن أراد حقاً قبل، وإن أراد باطلاً رد، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يقبل مطلقاً ولم يرد جميع معناه، بل يُوقف اللفظ ويُفسر المعنى، كما تنازع الناس في الجهة

(١) دره تعارض العقل والنقل (٥/٣٢٧).

(٢) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ١٦).

والتحيز وغير ذلك. فلفظ الجهة قد يراد به شيء موجود غير الله فيكون مخلوقا، كما إذا أريد بالجهة نفس العرش أو نفس السماوات. وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله تعالى، كما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم. ومعلوم أنه ليس في النص إثبات لفظ الجهة ولا نفيه، كما فيه إثبات العلو والاستواء والفوقية والعروج إليه ونحو ذلك. وقد علم أن ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق، والخالق مباين للمخلوق سبحانه وتعالى، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته. فيقال لمن نفى الجهة: أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق؟ فالله ليس داخلا في المخلوقات؛ أم تريد بالجهة ما وراء العالم؟ فلا ريب أن الله فوق العالم، بائن من المخلوقات. وكذلك يقال لمن قال: إن الله في جهة: أتريد بذلك أن الله فوق العالم؟ أو تريد به أن الله داخل في شيء من المخلوقات؟ فإن أردت الأول فهو حق، وإن أردت الثاني فهو باطل. وكذلك لفظ المتحيز، إن أراد به أن الله تحوزه المخلوقات، فالله أعظم وأكبر، بل قد وسع كرسيه السماوات والأرض، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]. وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «يَقْبِضُ اللَّهُ الْأَرْضَ، وَيَطْوِي السَّمَاوَاتِ بِيَمِينِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ، أَيْنَ مُلُوكُ الْأَرْضِ». أخرجه البخاري (٧٣٨٢)، ومسلم (٢٧٨٧) ... وإن أراد به أنه منحاظ عن المخلوقات، أي: مباين لها، منفصل عنها، ليس حالا فيها، فهو سبحانه، كما قال

أئمة السنة: فوق سماواته، على عرشه، بائن من خلقه^(١). وبإزاء هذا المسلك الحكيم، يأتي مسلك أهل الأهواء والبدع والزيغ، متبعي المتشابه، فقد زيف مسلكهم، وكشف عواره، وقال: «والمقصود هنا: أن أئمة السنة؛ كأحمد بن حنبل وغيره، كانوا إذا ذكرت لهم أهل البدع الألفاظ المجملة؛ كلفظ الجسم والجوهر والحيز ونحوها، لم يوافقوهم لا على إطلاق الإثبات، ولا على إطلاق النفي وأهل البدع بالعكس؛ ابتدعوا ألفاظا ومعاني، إما في النفي وإما في الإثبات، وجعلوها هي الأصل المعقول المحكم، الذي يجب اعتقاده والبناء عليه، ثم نظروا في الكتاب والسنة؛ فما أمكنهم أن يتأولوه على قولهم تأولوه، وإلا قالوا: هذا من الألفاظ المتشابهة المشكلة التي لا ندرى ما أريد بها. فجعلوا بدعهم أصلا محكما، وما جاء به الرسول فرعا له ومشكلا، إذا لم يوافقه ... فالواجب أن يجعل ما أنزله الله من الكتاب والحكمة أصلا في جميع هذه الأمور، ثم يرد ما تكلم فيه الناس إلى ذلك، ويبين ما في الألفاظ المجملة من المعاني الموافقة للكتاب والسنة فتقبل، وما فيها من المعاني المخالفة للكتاب والسنة فترد»^(٢). أما الصفات الثابتة لله بمحكم الكتاب وصحيح السنة، فإن أهل السنة لا يمارون ولا يجادلون في إثباتها، ولا يرون فيها إيهاما ولا اشتباها، بخلاف المتكلمين من أهل البدع. وانظر كيف

(١) التدمرية (ص: ٦٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٣٠٦/١٧).

تحملهم المقدمات الفاسدة على التشكيك في قطعية دلالة نصوص الكتاب، فيقول الناقض: «إن الكلام في الذات الإلهية وفي الصفات لا يصح أن يبنى على غير الأمور القطعية. فمهما كان الأمر ظنيا ومشكوكا فيه، فلا يصح الجزم به. وهكذا يقال: إن لم يدل الدليل العقلي على صفة الغضب مثلا، فإننا ننظر في الدليل النقلي، فإن رأيناه قاطعا بإثباتها كصفة متميزة عن غيرها من الصفات نحو القدرة والإرادة، فإنه يجب علينا إثباتها. ولكن إذا رأينا نفس الدليل النقلي غير قاطع بكونها مغايرة للصفات المذكورة، فكيف يصح منا إثباتها صفة مستقلة، ألا يكون ذلك حكما على الله بغير علم، والقول على الله تعالى بغير علم باطل»^(١). أي ورع بارد هذا الذي يفرق بين التماثلات، ويشكك في المحكمات، أليس الذي قال: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ﴾ [الكهف: ٨٢]، هو الذي قال: ﴿وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ﴾ [النساء: ٩٣]. ألا يستحون من الله أن يجعلوا عقولهم حاكمة على كتاب الله العزيز الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ [فصلت: ٤٢]، فإن رأوه قاطعا أثبتوه، وإن رأوه غير قاطع عبثوا به بأنواع التحريف، هل كانوا أشد ورعا وتحوطا من السلف الصالح، من أهل القرون المفضلة، الذين لم يترددوا في إثبات ما أثبت الله لنفسه من الصفات المعنوية والفعلية والخبرية، دون تردد ولا تشكيك، ولم يؤثر عنهم تأويل صفة واحدة منها، وقد تقدم بعض

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٢٧).

مقولاتهم. وفي حين ينبر الناقض شيخ الإسلام بألقاب السوء، ويوهم أن ذلك مذهبه وحده، فيقول: «يثبت ابن تيمية اليد والوجه والعين وغيرها صفات عينية لله تعالى لا معنوية، وهذا أساس قوله بالتجسيم»^(١). نجد السلف قاطبة يثبتونها، فقد قال إمام الأئمة ابن خزيمة رحمه الله بعد أن ساق الآيات القرآنية في ذكر الوجه لله تعالى: «فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز وتهامة واليمن والعراق والشام ومصر، مذهبنا: أنا نثبت لله ما أثبته الله لنفسه، نقر بذلك بألستنا، ونصدق ذلك بقلوبنا، من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين». ثم أتبعه بذكر الأحاديث النبوية، ومنها دعاؤه المأثور: «وَأَسْأَلُكَ لَذَّةَ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِكَ». أخرجه النسائي (١٣٠٥)، وأحمد (١٨٣٢٥). ثم قال: «ألا يعقل ذوو الحجا، يا طلاب العلم، أن النبي لا يسأل ربه ما لا يجوز كونه، ففي مسألة النبي ﷺ ربه لذة النظر إلى وجهه أيين البيان، وأوضح الوضوح، أن لله وجهها يتلذذ بالنظر إليه، من من الله جل وعلا عليه وتفضل بالنظر إلى وجهه»^(٢). ثم يأتي هؤلاء المتحذلقون ليقولوا: المراد بالوجه الثواب. وقال الإمام أبو بكر الإسماعيلي رحمه الله، في مستهل كتابه اعتقاد أهل السنة: «ويعتقدون أن الله تعالى مدعو بأسمائه الحسنی، موصوف بصفاته التي سمى ووصف بها نفسه، ووصف بها نبيه، خلق آدم بيده، وبلا

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٢٧).

(٢) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة. (١/ ٢٦).

اعتقاد كيف إذ لم ينطق كتاب الله تعالى فيه بكيف»^(١). وتبعه أبو عثمان الصابوني رحمه الله في حكاية عقيدة السلف وأهل الحديث، فقال: «ويثبتون له جل جلاله ما أثبتته لنفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله، ولا يعتقدون تشبيها لصفاته بصفات خلقه، فيقولون: إنه خلق آدم بيديه؛ كما نص سبحانه عليه في قوله عز من قائل: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] ولا يحرفون الكلم عن مواضعه بحمل اليدين على النعمتين، أو القوتين؛ تحريف المعتزلة الجهمية، أهلهم الله، ولا يكيفونهما، بكيف أو شبهها بأيدي المخلوقين، تشبيه المشبهة، خذلهم الله»^(٢). بل إن إمام مذهبه، الذي ينمي نفسه إليه، أبا الحسن الأشعري رحمه الله، قد رجع إلى الحق، وأثبت الصفات الخبرية، إثباتاً صريحاً لا تردد فيه، فقال في الإبانة: «فمن سألنا فقال: أتقولون إن الله سبحانه وجهاً؟ قيل له: نقول ذلك خلافاً لما قاله المبتدعون، وقد دل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَقْنِي وَجْهَهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]. قد سألنا: أتقولون إن الله يدين؟ قيل: نقول ذلك بلا كيف، وقد دل عليه قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ

(١) كتاب اعتقاد أهل السنة، الإسماعيلي (ص: ٣٦).

(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (ص: ١٦١)، وانظر: نقض الدارمي على المريسي (١) /

الله مَسَحَ ظَهْرَ آدَمَ بِيَدِهِ فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّتَهُ». أخرجه أبو داود (٤٧٠٣) والترمذي (٣٠٧٥). فثبتت اليد بلا كيف^(١). وأطنب في الرد. وكذا قال في مقالات الإسلاميين: «هذه حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة ... وأن الله سبحانه، على عرشه، كما قال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] وأن له يدين بلا كيف، كما قال: ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وكما قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وأن له عينين بلا كيف، كما قال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، وأن له وجهها كما قال: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] ... وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب^(٢). فهلا ذهب الناقض إلى ما ذهب إليه. والشبهة التي يدندن حولها نفاة الصفات الخبرية، ويدفعون بها النصوص المحكمة، هي ما يسمونه التركيب. وهو لفظ محدث، لم يرد بنفي ولا إثبات، فيتوسل النفاة بنفيه إلى نفي ما أثبت الله لنفسه. استطال به المعتزلة على نفي عموم الصفات، واستطال به الأشاعرة على نفي الصفات الخبرية، التي أطبق السلف على إثباتها. والناقض يحاول محاولات يائسة للتفريق بين المتماثلات، والتمييز بين طريقته وطريقة المعتزلة، فيقول: «والمعتزلة عندما نفوا زيادة الصفات في الخارج على الذات، إنما فعلوا ذلك لما يلزم عنه من التركيب على

(١) الإبانة في أصول الديانة أبو الحسن الأشعري (ص: ١٢٤).

(٢) مقالات الإسلاميين أبو الحسن الأشعري (١/ ٣٤٥).

تصورهم وفهمهم، وهم إنما كانوا يتكلمون في صفات المعاني، لا في الصفات التي يسميها ابن تيمية بصفات الأعيان^(١)، فإن هذه عين التركيب ونفسه ولذلك لما لم يفهم المعتزلة من زيادة الصفة إلا معنى التركيب، نفوا زيادة الصفات، وقالوا: بل الصفات عين الذات^(٢). وأما السادة الأشاعرة فقد انتفى عندهم التلازم بين الزيادة

-
- (١) تكرر من الناقض نسبة هذا التعبير: صفات الأعيان أو الصفات العينية، لشيخ الإسلام ابن تيمية في عدة مواضع، وهذا من جملة ما تقوله عليه، وإنما يعبر رحمه الله عنها بالصفات الخيرية.
- (٢) قال ابن أبي العز الحنفي رحمه الله: مسألة الصفة: «هل هي زائدة على الذات أم لا، لفظها مجمل، وكذلك لفظ الغير فيه إجمال، فقد يراد به ما ليس هو إياه، وقد يراد به ما جاز مفارقتها له. ولهذا كان أئمة السنة رحمهم الله تعالى لا يطلقون على صفات الله وكلامه أنه غيره، ولا أنه ليس غيره؛ لأن إطلاق الإثبات قد يشعر أن ذلك مباين له، وإطلاق النفي قد يشعر بأنه هو هو، إذا كان لفظ الغير فيه إجمال، فلا يطلق إلا مع البيان والتفصيل: فإن أريد به أن هناك ذاتا مجردة قائمة بنفسها منفصلة عن الصفات الزائدة عليها فهذا غير صحيح، وإن أريد به أن الصفات زائدة على الذات التي يفهم من معناها غير ما يفهم من معنى الصفة فهذا حق، ولكن ليس في الخارج ذات مجردة عن الصفات، بل الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تنفصل عنها، وإنما يفرض الذهن ذات وصفة، كلا وحده، ولكن ليس في الخارج ذات غير موصوفة، فإن هذا محال، ولو لم يكن إلا صفة الوجود، فإنها لا تنفك عن الموجود، وإن كان الذهن يفرض ذاتا ووجودا، يتصور هذه وحده، وهذا وحده، لكن لا

والتركيب، ولذلك قالوا بزيادة الصفات مع نفهم للتركيب. ولم يقل أحد من أئمة المسلمين المعتد بقولهم إن التركيب نفسه ثابت لله تعالى، وأن عين الأجزاء والأبغاض ثابتة، وأن الله موصوف بها، فهذا القائل لا يعد من علماء الحق^(١). ما أبعد أدعياء العقل عن التعقل لقد بات التناقض سمة مميزة لمذهب الأشاعرة. أي فرق بين منهجكم ومنهج المعتزلة؟ المعتزلة أطررد منكم لقواعدهم. ولهم أن يلزموكم بما انتقدتموه عليهم، ويصمونكم بالتركيب في إثباتكم للصفات المعنوية. فإن قلتم لا تلازم بين الزيادة والتركيب، قال لكم أهل السنة الحققة: لا تلازم بين إثبات الصفات الخبرية والتركيب. وإنما هو وهم توهمتموه، بسبب اعتقادكم التمثيل أولاً، ففررتم منه إلى التعطيل ثانياً. ليس إلا. إن أئمة السنة المعتد بقولهم، من السلف المتقدمين، لم يعبروا يوماً من الأيام بنفي التركيب ولا إثباته، بل كانوا يعبرون بالألفاظ الشرعية نفيًا وإثباتًا، ويشتون الصفات الخبرية، كما يشتون الصفات المعنوية، سواء بسواء، ولا يتقدمون بين يدي الله ورسوله، بتأويل أو تجهيل. ومن جملة افتراءات الناقض على شيخ الإسلام،

ينفك أحدهما عن الآخر في الخارج». [شرح العقيدة الطحاوية (ص: ١٢٥)]. وهذا التقرير المتين والبيان الحكيم ينطبق على عموم الصفات دون تفريق، ومن فرق طولب بالدليل والبرهان، لا بالدعوى التي هي محل النزاع.

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ١٣٣).

قوله: «وهو عندما ينفي التركيب، لا ينفي مطلق التركب، بل ينفي أن يكون الله تعالى قد ركبه غيره، ونفي التركيب بهذا المعين لا يستلزم نفي كون الله تعالى مركبا في ذاته، وأهل الحق إنما ينفون التركيب بمعنى أعم من أن يكون قد ركبه غيره، أو ركب هو ذاته بذاته، بل مطلق التركب الشامل لهذين الاحتمالين ولسواهما، إن كان يعقل سواهما، فهو باطل عندنا. وأما ابن تيمية فهو يثبت أنه يعتقد أن التركيب ليس نقصا، وأن المركب يمكن أن يكون قديما والله عنده مركب قديم»^(١). ونستغفر الله من نقل هذا الاجتراء. وقد قطع شيخ الإسلام على الناقض سعيه، حين تعقب المتكلمين في تفسيرهم للتوحيد، (وهو قولهم: هو واحد لا قسيم له في ذاته، أو لا جزء له، أو لا بعض له، لفظ مجمل، فإن الله سبحانه وتعالى أحد صمد ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٣-٤])، فيمتنع أن يتفرق، أو يتجزأ، أو يكون قد ركب من أجزاء، لكنهم يدرجون في هذا اللفظ نفي علوه على عرشه، ومبايئته لخلقه، وامتيازه عنهم، ونحو ذلك من المعاني المستلزمة لنفيه وتعطيله، ويجعلون ذلك من التوحيد^(٢). ويقرن بدعوى التركيب عند المتكلمين الأشاعرة، دعوى الجسمية، وهي كسابقتها من الألفاظ التي نحتوها ليطلوا بها حقا، ويحقوا باطلا، وليست من الألفاظ الشرعية التي

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ١٥٩).

(٢) التدمرية (ص: ١٨٤).

يعول على إطلاقها نفياً وإثباتاً. وإنما أرادوا بها إيهام السذج أن إثبات ما أثبتته الرب لنفسه من الصفات الخبرية، كالوجه واليدين والعينين ونحوها، يقتضي أن يكون جسماً، فيتبادر إلى ذهنه التمثيل، فيفزع منه إلى ما يقترحونه من التأويل. وهذا شاهد من شواهد تناقضهم، واضطراب طريقتهم، والتناقض معيار الفساد. قال شيخ الإسلام رحمه الله: (فكل من أثبت شيئاً منهم، ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من الإثبات، كما أن كل من نفى شيئاً منهم ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من النفي، فمثبتة الصفات كالحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر، إذا قالت لهم النفاة كالمعتزلة: هذا تجسيم؛ لأن هذه الصفات أعراض، والعرض لا يقوم إلا بالجسم، فإننا لا نعرف موصوفاً بالصفات إلا جسماً، قالت لهم المثبتة: وأنتم قد قلتم: إنه حي عليم قدير، وقلتم ليس بجسم وأنتم لا تعلمون موجوداً حياً عالمًا قادراً إلا جسماً، فقد أثبتموه على خلاف ما علمتم، فكذلك نحن، وقالوا لهم أنتم أثبتتم حياً عالمًا قادراً، بلا حياة ولا علم ولا قدرة، وهذا تناقض يعلم بضرورة العقل. ثم هؤلاء المثبتة إذا قالوا لمن أثبت أنه يرضى ويغضب، ويحب ويغض، أو من وصفه بالاستواء والنزول والإتيان والمجيء، أو بالوجه واليد ونحو ذلك، إذا قالوا: هذا يقتضي التجسيم، لأننا لا نعرف ما يوصف بذلك إلا ما هو جسم، قالت لهم المثبتة فأنتم قد وصفتموه بالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام، وهذا هكذا، فإن كان هذا لا يوصف به إلا الجسم فالآخر كذلك، وإن أمكن أن يوصف

بأحدهما ما ليس بجسم فالآخر كذلك، فالتفريق بينهما تفريق بين المتماثلين^(١). وقال: (ولهذا لا يوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض الذين يوجبون فيما نفوه، إما التفويض، وإما التأويل المخالف لمقتضى اللفظ، قانون مستقيم، فإذا قيل لهم: لم تأولتم هذا وأقرتم هذا؟ والسؤال فيهما واحد، لم يكن لهم جواب صحيح)^(٢). كل ذلك، وغيره بما تهوك فيه المتكلمون من شؤم المبادئ الفاسدة التي حرمت القوم من بركة النص، والاعتصام بالكتاب والسنة، التي امتن الله بها على نبيه والمؤمنين؛ فكانت لهم روحا يحيون به، ونورا يستضيئون به، كما قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلَكْتُبُ وَلَا الْإِيمَنُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾^(٣) صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ^(٤) [الشورى: ٥٢-٥٣]. [أحمد القاضي (ص: ٣٤)].

(١) التدمرية (ص: ١٣٤).

(٢) التدمرية (ص: ٤٥).

دعوى أن النظر لمعرفة الله واجب

الشبهة: لما مهد في الدعوى الأولى بنقض ابن تيمية للقاعدة المشهورة، بدأ بعد ذلك يصرح بمذهبه الباطل الذي تلقاه عن الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم، وهو وجوب معرفة الله بالنظر، وأن النظر يكون بالعقل لا بالنقل فقال سعيد فودة: «ثم لا يتوقف صحة وصف الله تعالى على وجود النص الصريح عندنا، وإن قال بذلك الإمام الأشعري كما هو ظاهر كلامه من لزوم الاستناد إلى التوقيف في أوصاف الله تعالى، وعلى كل حال فقد خالف ابن تيمية هذه القاعدة، وإن قصد أن وصف الله تعالى يتوقف على ما يفهم من النص وإن لم يكن صريحاً، فإننا نقول ببطلان ذلك؛ لأن بعض صفات الله تعالى يمكننا إدراك ثبوتها قبل معرفة الشريعة، ولو توقف إدراكنا لجميع صفات الله على النصوص والشرائع للزم تعطيل العقول وانتفاء فائدة النظر، ولكن كل ذلك باطل. فما ادعاء ابن تيمية باطل إذاً. فإن النظر لمعرفة الله تعالى واجب، وإنما يكون النظر بالعقل لا بالنقل، فلا يصح القول إذاً بتوقف وصف الله على ما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله؛ لأن هذا لا يتأتى إلا بعد نزول الشريعة وثبوتها عند المكلف والنظر يكون قبل ذلك كما هو ظاهر»^(١).

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٨).

الرد: هو بهذا التعيد الفاسد قد خالف أقوال أئمة السلف الصالح كلهم المستندة إلى النصوص الشرعية، فصفات الله توقيفية، لا يتعدى فيها القرآن والحديث. وفيما يلي عرض لبعض أقوال أئمة السلف؛ في تقرير هذه القاعدة على خلاف ما ادعاه سعيد فودة هداه الله، فإليك هذه الأقوال: قال رجل لابن عباس رضي الله عنهما: إني أجد في القرآن أشياء تختلف علي؟ قال تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: ٩٦]، فكأنه كان ثم مَضَى؟ فقال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما له: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ سَمَّى نفسه بذلك^(١). فقد بين الصحابي الجليل ابن عباس رضي الله عنهما أن الله هو الذي سمي نفسه، ولم يُسمَّه بذلك أحدٌ من خلقه، فدلَّ على أنه يُقَرَّرُ أَنَّ أسماء الله وصفاته توقيفية، إذ إن أسماء الله مُتَضَمِّنَةٌ لصفاته، فلا يُتَجَاوَزُ القرآن والحديث في باب الأسماء والصفات. وقال الإمام الأوزاعي رحمه الله: كنا والتابعون مُتَوَافِرُونَ نقول: إِنَّ الله فوق عرشه، وَثُمَّ مِنْ بِمَا وَرَدَتْ به السنة من صفاته^(٢). فذكر الإمام الأوزاعي: أن التابعين متوافرون على الإيمان بما وَرَدَتْ به السنة من الصفات، فكل ما وَرَدَتْ به الأحاديث الصحيحة من الصفات يُؤْمِنُونَ به، فلا يُتَجَاوَزُونَ الكتاب والسنة. وقال الإمام أحمد رحمه الله: نعبد الله بصفاته كما وَصَفَ به نفسه، قد أجمل الصفة لنفسه، ولا نتعدى القرآن والحديث، فنقول كما

(١) أخرجه لبخاري (٦ / ١٢٧) معلقاً.

(٢) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات (ص: ٥١٥).

قال، ونصفه كما وصف نفسه، ولا نتعدى ذلك^(١). فقد بين الإمام أحمد: أننا نصف الله بما وصف به نفسه، وما وَصَفَ الله به نفسه إما أن يكون في القرآن، وإما أن يكون فيما أخبر به النبي ﷺ، ولهذا قال: لا نتعدى القرآن والحديث، وهذا تصريح منه على تقريره هذه القاعدة لا يتجاوز القرآن والحديث في باب الأسماء والصفات. وقال الإمام ابن خزيمة رحمه الله: نحن ثبت لخالقنا جل وعلا صفاته التي وصف الله بها نفسه في محكم تنزيله، أو على لسان نبيه المصطفى، مما ثبت بنقل العدل عن العدل مَوْصُولًا إليه^(٢). وقال رحمه الله: لا نَصِفُ معبودنا إلا بما وَصَفَ به نفسه، إما في كتاب الله، أو على لسان نبيه بنقل العدل عن العدل مَوْصُولًا إليه، لا نحتج بالمراسيل، ولا بالأخبار الواهية، ولا نحتج أيضًا في صفات معبودنا بالآراء والمقاييس^(٣). فقد بين الإمام ابن خزيمة ما بينه الإمامان أحمد والدارمي من أنه لا نصف معبودنا إلا بما وصف به نفسه، إما في كتاب الله، أو على لسان نبيه ﷺ، كما بين أنه يُشترط في السنة أن تكون صحيحة، وذلك بنقل العدل عن العدل مَوْصُولًا إلى النبي ﷺ، فلا يُحتج بالمراسيل، ولا بالأخبار الواهية الضعيفة والموضوعة في إثبات أسماء الله وصفاته. ونفى أن يكون هذا

(١) أخرجه ابن بطة في الإبانة (٣/ ٣٢٦).

(٢) كتاب التوحيد (١/ ٦٩).

(٣) كتاب التوحيد (١/ ١٤٣).

الباب مأخوذاً من الآراء والأقيسة العقلية التي تقتضي المماثلة بين الخالق والمخلوق. وقال الإمام ابن عبد البر رحمه الله: «فلا يصفه ذوو العقول إلا بخبر، ولا خبر في صفات الله إلا ما وصف نفسه به في كتابه، أو على لسان رسوله، فلا نتعدى ذلك إلى تشبيه أو قياس^(١)، أو تمثيل أو تنظير، فإنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]»^(٢). فذكر الإمام ابن عبد البر: أن طريقة ذوي العقول السليمة في باب الأسماء والصفات الخبر الصحيح فلا يتجاوزونه، لأن الله غيب، ولا سبيل المعرفة الغيب إلا بالخبر، فلا نتعدى ذلك إلى تشبيه أو قياس أو تمثيل. وقال الإمام أبو عثمان الصابوني رحمه الله: «إن أصحاب الحديث المتمسكين بالكتاب والسنة حفظ الله أحياءهم ورحم أمواتهم يشهدون الله بالوحدانية، وللرسول ﷺ بالرسالة والنبوة، ويعرفون ربهم بصفاته الذي نطق بها وحيه وتنزيله، أو شهد له بها رسوله على ما وردت الأخبار الصحاح به، ونقلته العدول الثقات عنه، ويثبتون له جل وعلا منها ما أثبت لنفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ»^(٣). بين الإمام الصابوني: أن أصحاب الحديث يعرفون ربهم بالكتاب والسنة، فيثبتون له من الأسماء والصفات ما أثبت لنفسه في كتابه، أو على لسان رسوله،

(١) المراد بنفي القياس هنا هو القياس الذي يقتضي المماثلة بين الخالق والمخلوق.

(٢) التمهيد (٧/٤٦٣).

(٣) عقيدة السلف أصحاب الحديث (ص: ٢٦).

لا يتعدون ذلك، كما بين ما بينه الإمام ابن خزيمة: من أنه يُشترط في السنة أن تكون صحيحة ثابتة عن النبي ﷺ. أفصح لسعيد فودة بعد ذلك أن يقول: إن القول بتوقف وصف الله على ما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ لا يصح؟! وأما دعواه أن النظر لمعرفة الله واجب، والنظر إنما يكون بالعقل لا بالنقل. فرد ذلك من وجوه منها: الوجه الأول: أن هذا القول لم يقله أحد من الأنبياء والرسل، ولا قاله أحد من أئمة السلف المقتدى بهم، وقد تقدمت بعض أقوالهم، وإنما هو قول محدث ابتدعه الجهمية والمعتزلة، وتابعهم عليه هذا الأشعري وأئمة. بل حتى إمامهم أبو الحسن الأشعري نفى دليل الأعراض الذي اعتمدوا عليه في إيجاب النظر، قال: وإذا ثبت بالآيات صدقه، فقد علم صحة كل ما أخبر به النبي ﷺ عنه، وصارت أخباره ﷺ أدلة على صحة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا وصفات فعله، وصار خبره ﷺ عن ذلك سبيلا إلى إدراكه، وطريقا إلى العلم بحقيقته. وكان ما يستدل به من أخباره ﷺ على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعها من القدرية، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل^(١). ودليل الأعراض هذا ذكر أبو الحسن أنه عمدة الفلاسفة، ومن اتبعهم من القدرية وأهل البدع. فأنت وأئمتك من أهل البدع عند أبي الحسن الأشعري، وهذا من عجيب ما يقال لهذا

(١) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري (ص: ١٨٤).

الأشعري زعم. الوجه الثاني: أن الوجوب إنما يثبت بالشرع لا بالعقل؛ وذلك أن الخلق لا يعلمون ما يحبه الله ويرضاه، ولا يعرفون ما يستحقه الله من أسمائه الحسنی وصفاته العليا التي تعجز العقول عن معرفتها إلا بالرسول الذين أرسلهم الله إلى عباده. ومن الأمور الغريبة، أن الأشاعرة أئمة سعيد فودة ذهبوا في مسألة التحسين والتقيح إلى أنه لا يثبت بالعقل لا الوجوب ولا استحقاق الثواب والعقاب، بل لا يجب بالعقل فيها شيء، وإنما الوجوب بالشرع^(١)، ومع ذلك يوجبون في معرفة الله النظر العقلي. وقد أدرك هذا التناقض أئمة الأشاعرة فحاولوا أن يجدوا لهم مخرجا وأننى لهم ذلك!! فقال أبو المعالي الجويني: فإن قال قائل: فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع؟ قلنا: الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله^(٢). فحاول أن يحتج على ذلك بالإجماع، ودليل الإجماع عندهم ظني؛ كما قال الرازي: ثم إنا نرى أن الظواهر الدالة على كونه سميعا بصيرا أقوى من الظواهر الدالة على أن الإجماع حجة وأكثر^(٣). فكيف يحتج على ما يزعمون أنه قطعي بظني؟! وهذا لا يستقيم مع أصولهم الفاسدة. الوجه الثالث: أن معرفة الله فطرية لا يحتاج فيها إلى النظر، ولهذا يقر بها جميع الأمم. فالكتاب

(١) انظر: الإرشاد للجويني (ص: ٢٥٨)، وغاية المرام في علم الكلام للآمدي (ص: ٢٠٥).

(٢) الشامل (ص: ٢٠).

(٣) الأربعين في أصول الدين (١ / ٢٤٠).

والسنة دَلًّا على كون الخلق مفطورين على دين الله الذي هو معرفة الله والإقرار به، بمعنى: أنَّ ذلك مُوجب فطرتهم، وبمقتضاها يجب حصوله فيها إذا لم يحصل ما يُعوقها، فحصوله فيها لا يقف على وجود شرط، بل على انتفاء مانع، ولهذا لم يذكر النبي ﷺ لموجب الفطرة شرطاً، بل ذكر ما يمنع موجبها^(١). ومعلوم أن قوله ﷺ: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ». أخرجه البخاري (١٣٨٥)، ومسلم (٢٦٥٨). ليس المراد به أنه حين ولدته أمه يكون عارفاً بالله مُوحِداً له بحيث يعقل ذلك، فإنَّ الله يقول: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [النحل: ٧٨]. ونحن نعلم بالاضطرار أن الطفل ليس عنده معرفة بهذا الأمر، ولكن ولادته على الفطرة تقتضي أن الفطرة تقتضي ذلك، وتستوجه بحسبها، فكلما حصل فيه قوة العلم والإرادة حصل من معرفتها بربها ومحبتها له ما يناسب ذلك، كما أنه وُلِدَ على أنه يحب جلب المنافع ودفع المضار بحسبه^(٢). فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بالخالق ومحبته، وموجبات الفطرة ومقتضاها يحصل شيئاً بعد شيء بحسب كمال الفطرة إذا سلمت عن المعارض^(٣). فعلم من ذلك أن الفطرة السليمة إذا لم يحصل لها ما يفسدها كانت مقرة بالصانع عابدة

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٨ / ٤٥٤)، وشرح العقيدة الطحاوية (ص: ٨٣).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٨ / ٤٦٠).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٨ / ٣٨٣).

له، خلافا لمن زعم من الفرق المنحرفة أن المولود يولد ساذجا لا يعرف توحيدا ولا شركا. وقد كذبهم الله بقوله: ﴿فَظَرَّتْ أَلَلَهُ الَّتِي فَظَرَّ النَّاسَ عَلَيَّهَا لَا تَبْدِيلَ لِحَلْقِ أَلَلَهُ﴾ [الروم: ٣٠] وكذلك نبيه ﷺ بنص الحديث الذي قال فيه: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ». أخرج البخاري (٤٧٧٥)، ومسلم (٢٦٥٨). وقد صرح بأن معرفة الله ضرورية بعض أئمة الأشاعرة، وهذا من اضطراب المذهب الأشعري الدال على بطلانه: قال الشهرستاني رحمه الله في نقض أن تكون معرفة الله نظرية: أما تعطيل العالم عن الصانع العالم القادر الحكيم فليست أراها مقالة لأحد، ولا أعرف عليه صاحب مقالة، إلا ما نقل عن شاذمة قليلة من الدهرية ... وليست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع، بل هو معترف بالصانع، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البحث والاتفاق، احترازا عن التعليل، فما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها، وبديهة فكرتها، على صانع حكيم عالم قدير. ﴿أَفِي أَلَلَهُ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]، ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولَنَّ أَلَلَهُ﴾ [الزخرف: ٨٧]، ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولَنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٩]. وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء، فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضراء، ﴿دَعُوا أَلَلَهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [العنكبوت: ٦٥]،

﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا ۖ﴾ [الإسراء: ٦٧]. ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد، ونفي الشريك^(١). وقال الغزالي: ووجود الله تعالى وقدرته وعلمه وسائر صفاته يشهد له بالضرورة كل ما نشاهده، وندركه بالحواس الظاهرة والباطنة^(٢). الوجه الرابع: أن معرفة الله بالعقل لا تفيد معرفة عين الله ولا أسمائه، فإن المحدثات إنما تدل على فاعل مطلق من حيث الجملة، وكذلك البراهين العقلية التي يستدلون بها على وجود الله إنما تدل على معنى كلي مطلق، وهذا المعنى الكلي المطلق لا يمنع من وقوع المشاركة، وهذا تعطيل له في الحقيقة. الوجه الخامس: أجمع أهل الإسلام أن كل كافر يُدعى إلى الشهادتين، وهذا من المعلوم بالضرورة من دين الإسلام، وهذا يدل على بطلان من زعم أن معرفة الله تجب بالنظر، فالنبي ﷺ لم يأمر أحدا بالطرق التي أحدثوها، ولا على الإيمان ومعرفة الله بها. [أحمد النجار (ص: ٣٦)].

(١) نهاية الأقدام في علم الكلام (ص: ١٢٣).

(٢) إحياء علوم الدين (٤ / ٣٢١).

دعوى نفي التشابه بين بعض صفات الخالق وصفات المخلوق من بعض الوجوه الشبهة: قال سعيد فودة: «أما قوله بلا تمثيل، فالتمثيل هو المساواة التامة في الصفات الذاتية، وهو إنما ينفي التمثيل بهذا المعنى، ونفي هذا المعنى لا يستلزم نفي التشبيه من جهة من الجهات، وابن تيمية لا ينفي التشبيه، وإذا ورد في بعض كلامه نفي التشبيه فإنما يريد به التشبيه العام المساوي للتمثيل، ولا يعرف كثير من أتباعه هذا الفرق عند ابن تيمية»^(١).

الرد: إن أهل السنة والجماعة يمنعون من أن يقال: لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه؛ إذ إن مقتضى من ينفي التشابه من بعض الوجوه أعني في القدر المشترك أن يكون معدوما. قال إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل رحمه الله: «فإذا سألهم الناس عن قول الله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وما تفسيره؟ يقولون: ليس من الأشياء، وهو تحت الأرضين السابعة كما هو على العرش، ولا يخلو منه مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، ولم يتكلم ولا يتكلم، ولا ينظر إليه أحد في الدنيا، ولا في الآخرة، ولا يوصف ولا يُعرَفُ بصفة ولا بفعل، ولا له غاية ولا له منتهى، ولا يُدرك بعقل، وهو وجه كله، وهو علم كله، وهو سمع كله، وهو بصر كله، وهو نور كله، وهو قدرة كله، ولا يكون شيئين مختلفين، ولا يوصف بوصفين مختلفين، وليس له أعلى ولا أسفل،

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٩).

ولا نواح ولا جوانب، ولا يمين ولا شمال، ولا هو ثقیل ولا خفیف، ولا له لون ولا له جسم، وليس هو بمعلوم أو معقول. وكل ما خطر بقلبك أنه شيء تعرفه فهو على خلافه، قال أحمد : فقلنا: فهو شيء؟ فقالوا: هو شيء لا كالأشياء. فقلنا: إن الشيء الذي لا كالأشياء قد عَرَفَ أهل العقل أنه لا شيء. فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يشتون شيئاً، ولكنهم يدفعون عن أنفسهم الشنعة بما يُقرون من العلانية^(١). فقد بين الإمام أحمد: أن الله شيء، ويشترك مع غيره في مُسمًى ذلك اللفظ، وأما القول بأنه شيء لا كالأشياء فبين أن هذا قد عرف أهل العقل أنه لا شيء، فنفي القدر المشترك إلحاد، وتعطيل لأسماء الله وصفاته. فهل الإمام أحمد عندك مشبه؟ كما أن ابن تيمية فيما تزعم مشبه، يا هذا، إنما مدار نفي التمثيل بين صفات الخالق وصفات المخلوق في الخصائص، أما المشابهة في غير الخصائص فهي ثابتة بحيث يكون بينهما قدر مشترك. فالتشبيه الممتنع مشابهة الخالق للمخلوق في شيء من خصائص المخلوق، فالصفة إذا أضيفت للخالق اختصت به، وناسبت ذاته، وإذا أضيفت للمخلوق اختصت به و ناسبت ذاته. قال الإمام الترمذي: قال إسحاق بن إبراهيم: «إنما يكون التشبيه إذا قال: يد كيد أو مثل يد، أو سمع كسمع أو مثل سمع، فإذا قال: سمع كسمع أو مثل سمع فهذا التشبيه. وأما إذا قال كما قال الله تعالى: يد وسمع وبصر، ولا يقول كيف، ولا يقول مثل

(١) الرد على الزنادقة والجهمية (ص: ٢٠٧).

سمع ولا كسمع، فهذا لا يكون تشبيهاً، وهو كما قال الله تعالى في كتابه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]^(١). وهذا هو الذي لم تفهمه أنت، ولا حتى أئمتك، ولو قدر أنك فهمته فإن الذي يمنعك من الإقرار به ما ينقدح في ذهنك من التمثيل والتعطيل نعوذ بالله من الخذلان. ولنوقف القارئ على بعض كلام شيخ الإسلام في تقرير مراده بنفي التمثيل: قال رحمه الله: فالرب تعالى مستحق للكمال مختص به على وجه لا يماثله فيه شيء فليس له سمي ولا كفؤ، سواء كان الكمال مما لا يثبت منه شيء للمخلوق كربوبية العباد والغنى المطلق ونحو ذلك، أو كان مما يثبت منه نوع للمخلوق فالذي يثبت للخالق منه نوع أعظم مما يثبت من ذلك للمخلوق عظمة هي أعظم من فضل أعلى المخلوقات على أدناها^(٢). وأما قولك: وابن تيمية لا ينفي التشبيه فكما هو معلوم ولا أدري أيجهله سعيد فودة أو يتجاهله أن الصفات التي تطلق على الخالق والمخلوق كالسميع والبصير وغيرها ينظر إليها بعدة اعتبارات: الأول: باعتبار المعنى العام للصفة. الثاني: باعتبار إضافتها للخالق. الثالث: باعتبار إضافتها للمخلوق. فالصفة إذا أضيفت للخالق اختصت به، وإذا أضيفت للمخلوق كذلك، فخصائص صفات الله مخالفة لخصائص صفات المخلوق، ونفي المماثلة إنما يكون في هذه الخصائص. فمثلاً: علم

(١) جامع الترمذي (ص: ١٦٧).

(٢) مجموع الفتاوى (٦/١٣٩).

الله محيط بكل شيء، وهو أزلي، يعلم ما كان، وما لم يكن، وما لم يكن لو كان كيف يكون، إلى غير ذلك من خصائص صفة العلم لله، وأما المخلوق فعلمه قاصر، لا يعلم إلا ما علمه الله إياه، فلا مناسبة بين خصائص علم الله وخصائص علم المخلوق، فالله ليس كمثله شيء. وكذلك لما أخبرنا تعالى أنه متصف بصفة السمع، انقذ في ذهن كل مسلم معنى السمع، وهذا المعنى العام يشترك فيه الخالق والمخلوق، وهو إدراك المسموعات، لكن إذا جئنا للخصائص فلا مناسبة بين الخالق والمخلوق، فسمع الله يناسب ذاته، وسمع المخلوق يناسب ذاته، وهذا الذي لم يفقهه سعيد فودة وأمثاله. فالمعنى العام للصفة يشترك فيه الخالق والمخلوق، وهو ما يعرف عند العلماء بالقدر المشترك، وهو أمر ذهني. فالقدر المشترك: هو مُسَمَّى اللفظ عند الإطلاق، فإنَّ الله قد سمى نفسه بأسماء، ووصف نفسه بصفات، وقد سمى خلقه ببعض تلك الأسماء، ووصفهم ببعض تلك الصفات، وهذه الأسماء والصفات التي هي للمخلوق تشترك مع أسماء الله وصفاته في المسمى المطلق الكلي فقط، يعني: بقطع النظر عن الإضافة والتخصيص، أما إذا قيد بأحد المَحَلِّين تَقَيَّدَ به. فإذا قيل مثلاً: سميع، كان هذا الاسم متناولاً للخالق والمخلوق، وإن كان الخالق أحق به من المخلوق، وهو حقيقة فيهما. وسيأتي مزيد مناقشة لهذا الأشعري في القدر المشترك. وليعلم أخي القارئ أن حقيقة دعوى هذا الأشعري المُلبس: إنكار صفات الله؛ إذ إن نفي الاشتراك بين الخالق

والمخلوق في المعنى العام يستلزم إنكار الصفات؛ لأن صفات الله لها معان، فالله خاطبنا باللسان العربي المبين، فوجب قبول المعنى على ظاهره اللائق بالله، ولأن ما أخبر الله به عن نفسه أعلى مراتب الإخبار. فمن المحال أن يكون ما أخبر الله به عن نفسه مجهول المعنى مع ضرورة الخلق لفهم معنى ما أخبر الله به عن نفسه، كما أن الله جعل كتابه كتاب هداية للخلق؛ فمن المحال أيضاً مع هذا أن يدع أعظم الأمور وأشدّها ضرورة مجهولة المعنى لا يفهم منها شيء. وقد قرر أئمة السلف أن لصفات الله معنى معلوم لنا: قال عبد الله بن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ءَاسَفُونَا اِنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزخرف: ٥٥] أسخطونا. بين الصحابي ابن عباس رضي الله عنه معنى الأسف، والأسف: صفة من صفات الله، فدل على أن صفات الله معلومة المعاني. وقال أبو العالية عند قوله تعالى: ﴿أَسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ٢٩] ارتفع. وقال مجاهد علا على العرش. وقال الإمام مجاهد: الصمد: الذي لا خوف له. وعن سفيان بن عيينة قال: كنت عند ربيعة بن أبي عبد الرحمن، فسأله رجل فقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ [طه: ٥] كيف استوى؟ فقال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التصديق. وجاء رجل إلى مالك بن أنس فقال: يا أبا عبد الله، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾، كيف استوى؟ فقال مالك وقد علاه الرُّحْضَاءُ يعني العرق: الكيف غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه

بدعة، فإني أخاف أن تكون ضالاً، وأمر به فأخرج. فلو لم يكن هناك اشتراك في المعنى العام كما يقرره سعيد فودة لما فهمت صفات الله، ولجهل الباري سبحانه، فالله عرفنا نفسه بصفاته؛ لكي نعبده حق عبادته، وهؤلاء أغلقوا الطريق، فإلى الله المشتكى. ومن النكت التي أختتم بها هذا الباب أن الأشاعرة لا يفرقون بين التشبيه والتمثيل، وهما بمعنى الاشتراك في الصفات النفسية. يقول التفتازاني عن التماثل: وهو الاشتراك في الصفات النفسية^(١). وهذا القول منهم مبني على مسألة تماثل الأجسام، فالأجسام مركبة من الجواهر المفردة، والجواهر متماثلة، فتكون الأجسام متماثلة؛ لأنها مركبة من الجواهر المتماثلة، وإنما اختلفت باختلاف الأعراض، وتلك صفات عارضة لها ليست لازمة، فلا تنفي التماثل. ولهذا إذا أثبتوا حكماً لجسم قالوا: هذا ثابت لجميع الأجسام؛ بناء على التماثل^(٢). فالثلج مماثل للنار من كل وجه، والتراب مماثل للذهب من كل وجه؛ لأنها متماثلة في صفات النفس عندهم، إذ لا يستبد جوهر عن جوهر بالتحيز، وقبول الأعراض، والقيام بالنفس. يقول الرازي: في بيان أن الأجسام متماثلة في الذات والماهية: اعلم أن هذه المسألة أصل عظيم في تقرير الأصول الإسلامية...^(٣).

(١) شرح المقاصد (٢/٤٩).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٧/٢٤٤).

(٣) المطالب العالية (٦/١١٧).

وهذه المسألة - وهي تماثل الأجسام - قد شكك في صحتها الرازي نفسه، فقال: إثبات أن الأجسام متساوية في تمام ماهيتها هذا مطلوب صعب الإلزام.... إثبات كون الجسم متماثلاً في تمام حقائقه المخصوصة أمر في غاية الصعوبة^(١). فالقول بتماثل الأجسام فيه من مخالفة الحس، والعقل، ما هو ظاهر وبين، بل أصل دعوى تماثل الأجسام من أفسد الأقوال، بل القول في تماثلها واختلافها كالقول في تماثل الأعراض واختلافها، فإنها تتماثل تارة وتختلف أخرى. وتفريقهم بين الصفات النفسية والمعنوية اللازمة للمعين، يشبه تفريق أهل المنطق بين الصفات الذاتية واللازمة للماهية، وكلاهما قول فاسد لا حقيقة له، بل قول هؤلاء أفسد من قول أهل المنطق. وإذا وقع الكلام في جسم مطلق، وجوهر مطلق، فهذا لا وجود له في الخارج، وإن وقع في الوجود من الأجسام كالنار والماء والتراب والإنسان والفرس والذهب، والبر والتمر، فكل جسم من هذه الأجسام له صفات نفسية لازمة له، لا تزول إلا باستحالة نفسه. فدعوى المدعي أنه ليس له من الصفات النفسية إلا التحيز، وقبول العرض، والقيام بالنفس، أفسد من قول أهل المنطق، فإن أولئك جعلوا مثلاً: كون الحيوان حساساً متحركاً بالإرادة من الصفات الذاتية، وهؤلاء لم يجعلوا له صفة نفسية إلا كونه جسماً. والتحيز وقبول العرض والقيام بالنفس أمر تشترك فيه الأجسام كلها، والأمور المختلفة تشترك في لوازم كثيرة، كاشتراك

(١) المطالب العالية (١/ ١٠٢).

الألوان المختلفة في اللونية والعرضية، ليس حقيقة النار مجرد كونها متحيزة، قابلة للعرض، قائمة بالنفس بل هذا من لوازمها. وأيضا فقد يسلم هؤلاء القائلون بامتناع التشابه من وجه دون وجه، كأبي المعالي وغيره، أن الأعراض المختلفة تشترك في أمور، وقد صرحوا بأن القديم والحادث يستويان في الثبوت، وأنه يشارك المحدث في أمور. والاشتراك في بعض صفات الإثبات لا يكون تماثلا، وهذا تصريح بأن المختلفين يستويان ويشاركان في بعض الصفات، فكيف يمكن أن يقال مع هذا إن المختلفين لا يشبهان من بعض الوجوه، وقد صرح بتساويهما في بعض الأشياء؟ وإذا قيل: إن الأجسام تختلف بما يعرض لها من الأعراض. قيل: من الأعراض ما يكون لازما لنوع الجسم، أو للجسم المعين، كما يلزم الحيوان أنه حساس متحرك بالإرادة، ويلزم الإنسان أنه ناطق، وكما يلزم الإنسان المعين ما يخصه من إحساسه وقوة تحركه بالإرادة ونطقه، وغير ذلك من الأمور المعينة التي لا يشركه في عينها غيره، فهذا لا يجوز أن يكون عارضا له، إذ هو لازم له. وما يعقل جسم مجرد عن جميع هذه الصفات عرضت له بعد ذلك، فإذا كانت الأجسام تختلف بالأعراض وهي لازمة لها، كان من لوازمها أن تكون مختلفة. وتمام هذا أن الأشياء تتماثل وتختلف بذواتها، لا نحتاج أن نقول: تتماثل في ذواتها، والذات تختلف بصفاتها. ولهذا كان الصواب أن الرب سبحانه غير مماثل لخلقه، بل هو مخالف لهم بذاته، لا نقول: إنه مساو لهم بذاته، وإنما خالفهم

بصفاته^(١). قال الإمام ابن تيمية في نقض القول بتماثل الأجسام: وأكثر العقلاء يقولون: إنها ليست متماثلة، والقائلون بتماثلها من المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية، وطائفة من الفقهاء الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية ليست لهم حجة على تماثلها أصلاً، كما قد بسط ذلك في موضعه، وقد اعترف بذلك فضلاً عنهم، حتى الآمدي في كتاب أبحار الأفكار اعترف بأنه لا دليل لهم على تماثل الأجسام إلا تماثل الجواهر، ولا دليل لهم على تماثل الجواهر، والأشعري في الإبانة جعل هذا القول من أقوال المعتزلة التي أبطلها^(٢). ثم إن القول بتماثل الأجسام مبني على إثبات الجوهر الفرد، والأشاعرة متحiron فيه؛ يقول الآمدي في الجوهر الفرد ومباحثه: وأما الباقي فإشكالات مشكلة، والزامات معضلة يحار العاقل المنصف في الانفصال عنها، وفي جهة حلها، وغايته لزوم التعارض بينها وبين أدلة الحق، ووجوب الوقوف في هذه المسألة تأسيا بجماعة من فضلاء المتكلمين، وعسى أن يكون عند غيري غير هذا^(٣). قال أبو العباس ابن تيمية: أنا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرسول والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين لم يبنوا شيئاً من أمر الدين على ثبوت الجوهر الفرد ولا انتفائه، وليس المراد بذلك أنهم لم

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٩٦/٥).

(٢) منهاج السنة (٥٩٩/٢).

(٣) أبحار الأفكار (٧٣/٣).

ينطقوا بهذا اللفظ، فإنه قد تجدد بعدهم ألفاظ اصطلاحية يعبر بها عما دل عليه كلامهم في الجملة، وذلك بمنزلة تنوع اللغات، وتركيب الألفاظ المفردات، وإنما المقصود أن المعنى الذي يقصده المثبتة والنفاة بلفظ الجوهر الفرد لم يبين عليها أحد من سلف الأمة وأئمتها مسألة واحدة من مسائل الدين، ولا ربطوا بذلك حكما علميا ولا عمليا. فدعوى المدعي انبناء أصل الإيمان بالله واليوم الآخر على ذلك، يضاهي دعوى المدعي أن ما بينوه من الإيمان بالله واليوم الآخر ليس هو على ما بينوه، بل إما أنهم ما كانوا يعلمون الحق، أو يجوزوا الكذب في هذا الباب لمصلحة الجمهور، كما يقول نحو ذلك من يقوله من المنافقين من المتفلسفة والقرامطة ونحوهم من الباطنية، فإنهم إذا أثبتوا من أصول الدين ما يعلم بالاضطرار أنه ليس من أصول الدين لزم قطعاً تغيير الدين وتبديله، وبهذا زاد أهل هذا الفن في الدين ونقصوا منه علما وعملا، وإذا كان كذلك لم يكن الخوض في هذه المسألة مما يبنى الدين عليه، بل مسألة من مسائل الأمور الطبيعية كالقول في غيرها من أحكام الأجسام الكلية. وأيضاً فإنه أطبق أئمة الإسلام على ذم من بنى دينه على الكلام في الجواهر والأعراض^(١). [أحمد النجار (ص: ٥٦)].

(١) بيان تلبس الجهمية (٢/ ٢٥٠).

طريقة القرآن في الإثبات والنفي للصفات

الشبهة: لما كانت طريقة القرآن مضادة لطريقة فودة وأئمتة من كل وجه، وحتى يتأتى لهذا الأشعري ما يضيفه إلى الله من السلوب ادعى هذه الدعوى من غير خطاب ولا زمام، فقال: «كثيراً ما يصرح ابن تيمية بأن طريقة السلف في وصف الله في حالة الإثبات هي إثبات الصفات على وجه التفصيل، وأما في حالة التنزيه فهي الاقتصار على النفي المجمل، وسوف نبين نحن أن الأمر ليس على الوجه الذي ذكره ابن تيمية، بل طريقة القرآن في الجهتين التفصيل حيث يلزم والإجمال حيث يلزم، فلا يقال إن طريقة القرآن في الإثبات هي التفصيل وفي النفي الإجمال، بل قد ينفي عن الله تعالى ما لا يليق به على سبيل التفصيل كما يثبت له على سبيل التفصيل، فالحاجة هي التي توجب الطريقة المتبعة»^(١).

الرد: المتأمل في طريقة القرآن يجد صواب ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية، خلاف ما يدعيه هذا المدعي، فإن نصوص الوحيين تأتي بنفي مجمل للنقائص والعيوب، وإثبات مفصل لصفات الكمال، والنفي المجمل هو غالب طريقة القرآن، وقد يأتي النفي مفصلاً أحياناً. فلا يأتي النفي مفصلاً إلا لسبب، من ذلك: الأول: نفي ما ادعاه في حقه الكاذبون، كقوله: ﴿أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ۖ وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ [مريم: ٩١] -

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ١١).

[٩٢]. الثاني: دَفَعُ توهم نقص من كماله فيما يتعلق بأمر معين؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨]^(١). والحكمة في الإثبات المفصل والنفي المجمل والله أعلم: أن الصفات الثبوتية التي وصف الله بها نفسه كلها صفات كمال، والغالب فيها التفصيل؛ لأنه كلما كثر الإخبار عنها وتنوع أدلتها ظهر من كمال الموصوف بها ما لم يكن معلوماً من قبل، ولهذا كانت الصفات الثبوتية التي أخبر الله بها عن نفسه أكثر من الصفات المنفية التي نفاها الله عن نفسه. وأما الصفات المنفية التي نفاها الله عن نفسه فكلها صفات نقص لا تليق به كالعجز والتعب والظلم، ومماثلة المخلوقين، والغالب فيها الإجمال؛ لأن ذلك أبلغ في تعظيم الموصوف، وأكمل في التنزيه، فإن تفصيلها لغير سبب تقتضيه فيه سخرية وتنقص للموصوف. ألا ترى أنك لو مدحت ملكاً فقلت له: أنت كريم، شجاع، إلى غير ذلك من صفات المدح، لكان هذا من أعظم الثناء. ولو قلت: أنت ملك لا يُسَامِيكَ أحد في عصرِكَ؛ لكان ذلك مدحاً لأنَّكَ أَجْمَلْتَ فِي النَّفْيِ. ولو قلت: أنت ملك غير بخيل، ولا جبان، ولا كناس، وما أشبه ذلك من التفصيل لعد ذلك استهزاء وتنقصاً^(٢). وهذه بعض الآيات القرآنية الدالة على ما تقدم: قال تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ

(١) انظر: القواعد المثلى للشيخ ابن عثيمين (ص: ٦٢).

(٢) تقريب التدمرية للشيخ ابن عثيمين (ص: ٢٠).

سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴿البقرة: ٢٥٥﴾. قال تعالى:

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝﴾ [الإخلاص: ١-٢]. قال تعالى: ﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [التحریم: ٢]. قال تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]. قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤].

وجه الدلالة: أن هذه الآيات الكريمات قد جاءت بالتنصيص على الأسماء والصفات، وتعيينها وتخصيصها، دون إجمالها وإبهامها، مما يدل على أن هذه هي طريقة القرآن، فإن الله قد أثبت لنفسه السمع، والبصر، والعلم، والحكمة، وأنه الحي القيوم، إلى آخر ما ذكره الله له من الأسماء والصفات على سبيل التفصيل. وقال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. وقال تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤].

وقال تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]. وقال تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]. وقال تعالى: ﴿سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [١٨٠] وَسَلَّمَ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴿وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [١٨٢] [الصافات: ١٨٠-١٨٢]. وجه

الدلالة: أن هذه الآيات الكريمات جاءت بالنفي والتزیه على سبيل الإجمال، فنفى الله عن نفسه المماثلة مطلقا، ونفى الكفر والند مطلقا، ونزّه نفسه عما يصفه به المخالفون

لرسل مطلقا، دون تعرض لنفي عيوب ونقائص معينة. والذي دعا صاحب النقض المزعوم إلى هذا القول: هو دفاعه عن المعطلة، ولهذا قال: وابن تيمية عندما يقول إن طريقة القرآن هي الإثبات التفصيلي والنفي الإجمالي يريد بذلك أن يغلط العلماء المحققين الذين نفوا عن الله النقائص تفصيلا. فالمعطلة يصفون الله بالسلوب على وجه التفصيل فيقولون: ليس بكذا وليس بكذا، ولا يشتون إلا إثباتا مجملا خلافا لطريقة القرآن^(١). فهم في الحقيقة يُبالِغون أعظم المبالغة في تنزيه الله عما وصف به نفسه، كاستوائه على عرشه، وتكلمه بالقرآن حقيقة، وإثبات الوجه واليدين له، ما لا يبالغون مثله ولا قريبا منه في تنزيهه عن الظلم والعبث، وتراهم إذا أثبتوا أثبتوا إثباتا مجملا لا تعرفه القلوب، ولا تميز بينه وبين العدم، وإذا نفوا نفوا نفيا مفصلا يتضمن تعطيل ما أثبتته الرسول ﷺ حقيقة^(٢). هذا هو حقيقة التوحيد عندهم، وهو مأخوذ عن الفلاسفة. وانظر أخي القارئ ما قاله أبو الحسن الأشعري عن المعتزلة: الحمد لله الذي بصرنا خطأ المخطئين، وعمى العمين، وحيرة المتحيرين؛ الذين نفوا صفات رب العالمين، وقالوا: إن الله جل ثناؤه وتقدمت أسماؤه لا صفات له، وأنه لا علم له، ولا قدرة، ولا حياة له، ولا سمع له، ولا بصر له، ولا عز له، ولا جلال له، ولا عظمة له، ولا كبرياء له، وكذلك قالوا في سائر

(١) انظر: التدمرية (ص: ١٢)، ومجموع الفتاوى (٦/٦٦).

(٢) انظر: مختصر الصواعق للموصللي (٢/٤٦٥).

صفات الله التي وصف بها نفسه. وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة، الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل ليس بعالم، ولا قادر، ولا حي، ولا سميع، ولا بصير، ولا قديم^(١). فالفلاسفة هم سلف أهل الكلام في اعتمادهم السلوك والإضافات وتبعهم على ذلك هذا الأشعري فلا يثبت إلا سبع صفات أو ثمان، وأما عن النفي فحدث ولا حرج؛ حتى تعدى لنفي ما أثبتته الله لنفسه من الصفات الذاتية والفعلية. ومن تلاعبه وتناقضه أنه قال في: ابن تيمية يقول: إن الطريقة في الإثبات هي الإثبات المفصل، وهذا من حيث الظاهر لا إشكال فيه، إلا أننا نخالفه فيما يريد أن يثبت تفصيلاً، كما شرحنه سابقاً، فهو يريد إثبات الجهة^(٢). فاعترف أن هذه الطريقة لا إشكال فيها، ولكن أراد أن يُشغب على ابن تيمية بأنه يريد من ذلك أن يثبت الجهة والحد.... وقد تقدم بيان موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من هذه الألفاظ. ثم أيضاً من تلاعبه حملة لفظة الإجمال في كلام شيخ الإسلام على اصطلاح الأصوليين، وتغافل عن مراد شيخ الإسلام منها، وهذا من حمل الكلام على غير مراد المتكلم، وباعثه والله أعلم سوء القصد، نسأل الله العافية والسلامة. والمراد بالنفي المجمل أن ينفي عن الله له كل ما يُضادُّ كماله من أنواع العيوب

(١) مقالات الإسلاميين (٢/ ١٧٦).

(٢) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ١٣).

والنقائص^(١) على سبيل الإجمال فلا يتعرض فيه لنفي عيوب ونقائص محددة، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. فإنه نفي مجمل لم يُعين شيئاً مُعيّناً، فلم يقل: ليس كمثله شيء في سمعه، أو في بصره. وشيخ الإسلام قد جعل الإجمال في مقابل التفصيل، فقال: إثبات مفصل ونفي مجمل. فالمجمل في اللغة: «الجيم والميم واللام» أصلاً: أحدهما: تجمع وعظم الخلق، والآخر: حسن، فالأول قولك: أجملتُ الشيء^(٢). وقد قال الإمام أحمد: قد أجمل الله الصفة لنفسه. فهل يعني الإمام أحمد بالإجمال ما ادعاه سعيد فودة؟! نعوذ بالله من الخذلان. ثم أخذ هذا الأشعري بعد ذلك يدافع عن النفي الذي التزم به هو وأصحابه، وأخذوا يذكرونه في عقائدهم، فأراد أن ينقض قاعدة أهل السنة والجماعة نفي ما نفاه الله عن نفسه مع اعتقاد ثبوت كمال ضده الله تعالى، فزعم أن النفي الذي جاءت به النصوص هو مجرد السلب، وإن لم يتضمن كمالاً، فقال: «والكمال يحتمل أحد أمرين: إما نفي النقص حتى دون أن يلاحظ ثبوت الكمال، فالخالي عن نقص ما أكمل من المتصف بذلك النقص، حتى وإن لم يتصف بضده الكمالي لعدم قبوله لأحدهما.... فالنفي هو إزالة وسلب أمر وجودي أو أمر ثابت لله تعالى، فلو قلنا إن الله هو الباقي، فإننا لا نريد من المعنى المطابق للبقاء إلا نفي الآخرة

(١) شرح العقيدة الواسطية للشيخ الهراس (ص: ١٠٩).

(٢) مقاييس اللغة لابن فارس (١/ ٤٨١).

وسلبها، ولا نقصد إثبات معنى وجودي هو عين البقاء، ولكن نفى الآخرة بمعناه المطابقي يستلزم عند العقل معنى آخر، وهو القيام بالنفس وعدم الأولية، المستلزمان لوجوب الوجود كما هو معلوم، فكل معنى سلبي من حيث المطابقة، لا يمتنع أن يكون دالا على أمر وجودي، ففي النقيض مثلاً مستلزم لإثبات نقيضه بتوسط القاعدة العقلية الحاكمة باستحالة خلو الشيء من النقيضين، فلو حكمنا بنفي العدم يستلزم ذلك قطعاً إثبات الوجود، والوحدانية مثلاً هي نفى الشريك، هذا هو معنى الوحدانية المطابقي، ولكن نفى الشريك يستلزم الوحدة الذاتية قطعاً، وهذا معنى إيجابي والأولية مثلاً بمعنى ابتداء الوجود، معنى ثبوتي، والأولية بمعنى عدم ابتداء الوجود معنى سلبي من حيث المطابقة، ويستلزم هذا إثبات القدم الذاتي وعدم الاحتياج المستلزم للاستغناء عن الغير، وهو معنى ثبوتي. تلاحظ مما مضى أن النفي ليس دائماً دالاً فقط على العدم، بل يكون له عدة دلالات واضحة، خاصة إذا كان النفي مسلطاً على النقيض لشيء، فنفي النقيض يستلزم قطعاً إثبات النقيض الآخر لزوماً بيناً، وكذلك لو فرضنا أن النفي قد سلط على أحد الضدين، فهذا يستلزم إثبات الضد الآخر، إذا كانت الذات قابلة لأحدهما لاستحالة خلو المحل القابل عن الشيء وضده، وهكذا. فلا يصح أن يقال إذاً إن النفي لا يستلزم كمالاً مطلقاً، بل قد يكون النفي كمالاً. المدح: المدح إثبات وصف فيه كمال للممدوح، والكمال يحتمل أحد أمرين: إما نفي النقص حتى دون أن يلاحظ ثبوت

الكمال، فالخالي عن نقص ما أكمل من المتصف بذلك النقص، حتى وإن لم يتصف بضده الكمالي لعدم قبوله لأحدهما^(١). والجواب عن هذه التلبسات أن يقال: إن من سفاهة الراد ألا يفقه كلام المردود عليه، ويبدأ في التشدق بالكلام حتى يفهم القارئ أنه أخطأ. فكلام ابن تيمية مداره كله على النفي المجرد، والنفي المجرد إنما يوصف به المعدوم، وما كان كذلك لا يكون مدحا ولا كمالا. فما تشدق به فودة من أن نفي النقيض يستلزم قطعاً إثبات النقيض، فهذا مما يقر به ابن تيمية، ولم يكن هذا هو مقصوده لما تكلم عن النفي. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: الله منزّه عن النقائص شرعاً وعقلاً، فإن العقل كما دل على اتصافه بصفات الكمال، من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام، دل أيضاً على نفي أضداد هذه، فإن إثبات الشيء يستلزم نفي ضده، ولا معنى للنقائص إلا ما ينافي صفات الكمال^(٢). وقال رحمه الله: الكمال ثابت لله بل الثابت له هو أقصى ما يمكن من الأكملية بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالى يستحقه بنفسه المقدسة وثبوت ذلك مستلزم نفي نقيضه؛ فثبوت الحياة يستلزم نفي الموت وثبوت العلم يستلزم نفي الجهل وثبوت القدرة يستلزم نفي العجز^(٣). أما قوله:

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٥٨).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤).

(٣) مجموع الفتاوى (٦/ ٧١).

فالخالي عن نقص ما أكمل من المتصف بذلك النقص، حتى وإن لم يتصف بضده الكمالي لعدم قبوله لأحدهما. فالجواب عنه: أنه من المعلوم عند العقلاء أن المحل الذي لا يقبل الاتصاف بالنقص والكمال أنقص من المحل الذي يقبل ذلك، ألا ترى أن الحي المتصف بالصمم والبكم أكمل من الحجر الذي لا يتصف بذلك. فالنفي المتوجه للجمادات لا يدل على الكمال، فإذا كان هذا في الجمادات فكيف بالمعدومات؟! وما ورد من النفي في الكتاب والسنة ليس نفياً محضاً؛ فإله سبحانه إنما نفى عن نفسه ما يناقض الإثبات، فلم ينف إلا أمراً عديمياً أو ما يستلزم العدم، وإذا كان إنما نفى عن نفسه العدم أو ما يستلزم العدم، علم أنه أحق بكل وجود وثبوت لا يستلزم عدماً ولا نقصاً، وهذا هو الذي دل عليه صريح العقل، فإنه سبحانه له الوجود الدائم الواجب بنفسه، فالكمال وجود كله، والعدم نقص كله، فإن العدم كاسمه لا شيء، فحقيقة النفي الصحيح نفي العدم أو ما يستلزم العدم^(١). إذا تقرر ذلك فإن النفي في صفات الله لا بد أن يكون مع إثبات كمال الضد، وذلك للوجوه التالية: الوجه الأول: أن الله تعالى قال: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]. وهذا معدوم في النفي المحض. الوجه الثاني: أن نفي المثل والنظير ليس في نفسه صفة مدح وكمال، فإنَّ العدم المحض الذي هو أنقص المعلومات يُنفى عنه المثل والنظير، فلا يكون نفي المثل والنظير كمالاتاً إلا إذا تضمن كون مَنْ نُفِيَ

(١) انظر: مختصر الصواعق للموصلبي (٢/ ٣٨٩).

عنه ذلك قد اختص من صفات الكمال بأوصاف باينَ بها غيره، وخرج بها عن أن يكون له نظير أو مثل. الوجه الثالث: أن النفي إن لم يتضمن كمالاً فقد يكون لِعَدَمِ قَابِلِيَّةِ الموصوف لذلك المنفي أو ضده، لا لكمال الموصوف، كما إذا قيل: الجدار لا يظلم، فنفي الظلم عن الجدار ليس لكمال الجدار، ولكن لعدم قابلية اتصافه بالظلم أو العدل. الوجه الرابع: أن النفي إن لم يتضمن كمالاً فقد يكون لنقص الموصوف وعجزه عنه، كما لو قيل عن شخص عاجز عن الانتصار لنفسه ممن ظلمه: إِنَّهُ لَا يَجْزِي السَّيِّئَةَ بِالسَّيِّئَةِ. فإن نفي مجازاته السيئة بمثلها ليس لكمال عفوه، ولكن لعجزه عن الانتصار لنفسه، وحيثُ يكون نفي ذلك عنه نقصاً وذماً لا كمالاً ومدحاً^(١). ثم إن المتأمل في كلام الله سبحانه يجد صواب ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية: قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: ٤٤]. وجه الدلالة: أن الله نفى عن نفسه العجز؛ وذلك لكمال علمه وقدرته؛ إذ إنَّ العجز إنما يلحق العاجز إمَّا من جهة عدم العلم، وإما من جهة عدم القدرة، وإما لمجموع الأمرين، ولذلك خَتَمَ اللهُ الآية بقوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾. ثم إن من المناسب بعد هذا التقرير أن أعرج بالرد على مسلكين من المسالك الباطلة التي سلكها هذا الأشعري وغيره من نفاة الصفات في باب

(١) انظر: التدمرية الشيخ الإسلام ابن تيمية (ص: ٥٧)، ومختصر الصواعق للموصلية

(٢/٥٣٣)، وتقريب التدمرية للشيخ ابن عثيمين (ص: ٤٨).

النفي: المسلك الأول: الاعتماد في النفي على مجرد نفي التشبيه، فيقولون: يلزم من إثبات هذه الصفة التشبيه. قال الآمدي في تقرير هذا المسلك واعلم أن هذه الظواهر - يعني: آيات وأحاديث الصفات وإن وقع الاغترار بها بحيث يقال بمدلولاتها ظاهر - من جهة الوضع اللغوي والعرف الاصطلاحي فذلك لا محالة انخراط في سلك نظام التجسيم، ودخول في طرف دائرة التشبيه^(١). وقال التفتازاني: وفي كلام المحققين من علماء البيان، أن قولنا: الاستواء مجاز عن الاستيلاء، واليد واليمين عن القدرة، والعين عن البصر، ونحو ذلك، إنما هو: لنفي وهم التشبيه والتجسيم^(٢). وقال هذا الأشعري سعيد فودة عند حديثه عن القدر المشترك: وهذا هو أصل التشبيه والتجسيم^(٣). والجواب عن هذا المسلك من وجوه منها: الوجه الأول: أنه لم يرد هذا المسلك في الكتاب والسنة، ولم ينطق به أحد من السلف والأئمة. الوجه الثاني: أن يقال لهم: ما الذي تعنونه بالتشبيه؟ فإن أردتم إثبات مماثل لله من كل وجه، فهذا باطل. وإن أردتم أنه مشابه له من وجه دون وجه، أو مشارك له في الاسم، لزمك في سائر ما تُثبتهُ أيُّها النافي مِنَ الصِّفَاتِ. ومَعْلُومٌ أَنَّ إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يَقُولُهُ عَاقِلٌ يَتَصَوَّرُ ما يَقُولُ، بل إن نفي ذلك القدر

(١) غاية المرام في علم الكلام (ص: ١٣٨).

(٢) شرح المقاصد (١١٠ / ٢).

(٣) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ١٩).

المشترك ليس هو نفي التمثيل والتشبيه الذي قام الدليل العقلي والسمعي على نفيه، وإنما التشبيه الذي قام الدليل على نفيه ما يستلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله. الوجه الثالث: أن المثبت لا يكفي في إثباته مجرد نفي التشبيه؛ إذ لو كفى في إثباته مُجَرَّد نفي التشبيه لجاز أن يوصف الله من الأعضاء والأفعال بما لا يكاد يُحصى مما هو ممتنع عليه مع نفي التشبيه، كما لو وَصَفَهُ مُفْتَر عليه بالبكاء والحزن والجوع مع نفي التشبيه، وكما لو قيل: يأكل لا كأكل العباد، ويحزن لا كحزنهم، تعالى الله عما يقوله الظالمون علوا كبيرا^(١). المسلك الثاني: الاعتماد في النفي على مجرد نفي التجسيم، فجعلوا عمدتهم في نفي النقائص عن الله الله نفي الجسم. قال أبو المعالي الجويني في تقرير هذا المسلك: فَإِنْ قِيلَ: هَلَا أُجْرِيَتِ الْآيَةُ - يعني: قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أُسْتَوَى﴾ [طه: ٥] - على ظاهرها من غير تعرض للتأويل، مصيرًا إلى أنها من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله. قلنا: إِنْ رَامَ السَّائِلُ إِجْرَاءَ الْإِسْتِثْنَاءِ عَلَى مَا يُنْبِئُ عَنْهُ فِي ظَاهِرِ اللَّسَانِ، وَهُوَ: الْإِسْتِقْرَارُ، فَهُوَ التَّزَامُ لِلتَّجْسِيمِ، وَإِنْ تَشَكَّكَ فِي ذَلِكَ كَانَ فِي حَكْمِ الْمَصْنَعِ عَلَى اعْتِقَادِ التَّجْسِيمِ^(٢). والجواب عن هذا المسلك من وجوه منها: الوجه الأول: أنه لم يرد هذا

(١) ومن أراد التوسع في الرد فليُنظر: التدمرية (ص: ١١٦-١٤٦)، ودرء تعارض العقل والنقل (٣٢٧/٥).

(٢) الإرشاد للجويني (ص: ٤١).

المسلك في الكتاب والسنة، ولم ينطق به أحد من السلف والأئمة، فلم يتكلم أحد منهم في حق الله بالجسم نفياً ولا إثباتاً؛ لأنه لفظ مجمل يحتمل حقاً وباطلاً. الوجه الثاني: أنه يترتب على هذا المسلك نفي صفات الكمال الله التي دل عليها النقل والعقل، وهذا ما درج عليه نفاة الصفات. الوجه الثالث: أن سالكي هذا المسلك متناقضون، فإن كل من أثبت صفة الزمه الآخر بما يوافقه فيه من الإثبات، كما أن من نفى صفة الزمه الآخر بما يوافقه فيه من النفي. فمثلاً الأشعري الذي يثبت سبع صفات، إذا قال له المعتزلي الذي ينفي الصفات: ما أثبتته من الصفات السبع تجسيم؛ لأن هذه الصفات أعراض، والعرض لا يقوم إلا بالجسم. فيقول الأشعري للمعتزلي: وأنتم قد قلتم: إنه حي عليم قدير، وقلتم: ليس بجسم، وأنتم لا تعلمون موجوداً حياً عالمًا قادراً إلا جسماً. فلهذا لما كان الرد على من وصف الله بالنقائص بهذا المسلك طريقاً فاسداً لم يسلكه أحد من الأئمة، بل هذا المسلك من الكلام المبتدع الذي أنكره السلف والأئمة. الوجه الرابع: الذين يصفون الله بالنقائص والعيوب يمكنهم أن يقولوا: نحن لا نقول بالتجسيم، فيصفون الله له بما يمتنع عليه مع نفي التجسيم، فيكون الرد عليهم بهذا المسلك فاسداً^(١). [أحمد النجار (ص: ٧٠)].

(١) انظر: التدمرية (ص: ١٣٢).

القدر المشترك والاشتراك اللفظي والمعنوي

الشبهة: إن هؤلاء الأشاعرة لم ينقدح في أذهانهم من الاشتراك بين الخالق والمخلوق في بعض الأسماء والصفات إلا التمثيل، ولهذا قال هذا الأشعري: «العقل هو عينه يحكم باختلاف حقيقته الخاصة اختلافا تاما عن سائر الحقائق الموجودة المخلوقة؛ لأنه لو اشترك معها في شيء لمائلها، ولأخذ حكمها الحادث، وهذا باطل، فالحكم بالوجود على الله تعالى إنما هو من المشترك اللفظي بهذا المعنى، ولا يستلزم كما ترى مواطأة ولا توافقا في الحقيقة الخارجية الخاصة». ولما كان شيخ الإسلام يقرر أن هذه الأسماء من باب الأسماء المتواطئة، حكم عليه هذا الأشعري الجاهل بأنه يعتقد التشبيه؛ فقال: «بل هو ما قال بها ولا اتصف بها إلا لكونه يعتقد التشبيه ولو من بعض الوجوه». بل حتى مع قصور فهمه وعدم إدراكه للمسمى المطلق الذهني، والمسمى الذي هو حقيقة الشيء تجده يصف شيخ الإسلام ظلما وعدوانا بالتشبيه، فقال: «فتأمل أو لا قوله: ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود إلخ. لتدرك ضعف تعقله فالاسم هو اللفظ، والمسمى هو ما صدق عليه الاسم، أو المعنى الدال على المصداق الخارجي، وابن تيمية يصرح في كلامه بأن الاتفاق حاصل بين الله وبين مخلوقاته في مسمى الوجود وهذا يستلزم اشتراكهما في أصل الحقيقة، ولكنه مع ذلك ينفي تماثلهما، فالتماثل عنده إذا لا يتحقق في

أصل الوجود بل في أمر آخر لا يد أن يكون عارضاً عليه، ولذلك ضرب مثلاً العرش والبعوضة، ونحن نعلم أن الفرق بين العرش والبعوضة ليس في أصل الوجود ولا في حقيقته الخاصة، وعلى الأقل هذا ما يجزم به ابن تيمية، بل هو واقع في الشكل والكيفية المختصة بكل منهما. وهو قد أشار إلى أن الذهن يشتق مما يلاحظه خارجاً معاني مشتركة، وهذه المعاني المشتركة هي الأمور المطلقة التي لا تحقق لها من حيث هي إلا في الذهن، ولكن هذا الكلام يلزمه بلا شك اعتراف ابن تيمية بوقوع الاشتراك في حقائق الأشياء الخارجية على الأقل ذهنياً وعقلاً، في المسمى بحسب تعبيره، وهذا هو أصل التشبيه والتجسيم^(١).

الرد: الإنسان يتعجب من فهم هذا الدّعي للعلم، المبجل عند قومه، وما علم هذا الرجل أن من أصول البحث العلمي في النقد: أن يجمع كلام المتقدم المتناثر في كتبه حتى يفهم كلامه، ومع ذلك فنص كلام شيخ الإسلام في التدمرية في غاية الوضوح، بل هو حقيقة مذهب أئمة السلف كما سيأتي تقرير ذلك. فالأمر الذي لم يبلغه عقل سعيد فوده بل حتى أئمته وذلك لأن عقولهم تلوث بالتشبيه، فأداهم ذلك إلى التعطيل؛ حتى فيما يقوم بالأذهان: أن الاشتراك في الوجود بين كل موجودين أمر معلوم بالضرورة، فما من موجودين إلا وبينهما قدر مشترك، وقدر مميز، والاتفاق في هذا القدر المشترك لا يوجب

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٢١، ١٩).

المماثلة، وهذا الاشتراك إنما هو أمر ذهني، فليس بين مخلوق ومخلوق في الخارج شيء مشترك بينهما، فكيف بين الخالق والمخلوق، وإنما توهم هذا من توهمه من أهل المنطق اليوناني، ومن اتبعهم حتى ظنوا أن في الخارج ماهيات مطلقة مشتركة بين الأعيان المحسوسة. وهذا التقرير في المعنى العام من غير إضافة وتخصيص، فإذا قلت: وجود وذات كان هذا الاسم متناولاً للخالق والمخلوق وإن كان الخالق أحق به من المخلوق. فإذا قيل: وجود الله وذاته اختص هذا بالله، ولم يبق للمخلوق دخول في هذا المسمى، وكان حقيقة الله وحده. وكذلك إذا قيل: وجود المخلوق وذاته، اختص ذلك بالمخلوق وكان حقيقة للمخلوق. فالقدر المشترك هو: مسمى اللفظ عند الإطلاق، فإذا قيد بأحد المحليين تقيد به. وشيخ الإسلام تارة يعبر بالاسم، وتارة يعبر بالمسمى، ويقصد بالمسمى عند الإطلاق، أي: المسمى المطلق الكلي، لا كما فهمه هذا الأشعري الملبس، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأسماءه وصفاته من هذا الباب؛ فإن الله تعالى يوصف بها على وجه لا يماثل أحدا من المخلوقين وإن كان بين كل قسمين قدرا مشتركا وذلك القدر المشترك هو مسمى اللفظ عند الإطلاق فإذا قيد بأحد المحليين تقيد به. فإذا قيل: وجود وماهية وذات كان هذا الاسم متناولاً للخالق والمخلوق وإن كان الخالق أحق به من المخلوق وهو حقيقة فيهما. فإذا قيل: وجود الله وماهيته وذاته اختص هذا بالله؛ ولم يبق للمخلوق دخول في هذا المسمى وكان حقيقة لله وحده. وكذلك إذا قيل

وجود المخلوق وذاته اختص ذلك بالمخلوق وكان حقيقة للمخلوق. فإذا قيل: وجود العبد وماهيته وحقيقته لم يدخل الخالق في هذا المسمى وكان حقيقة للمخلوق وحده. والجاهل يظن أن اسم الحقيقة إنما يتناول المخلوق وحده وهذا ضلال معلوم الفساد بالضرورة في العقول والشرائع واللغات فإنه من المعلوم بالضرورة أن بين كل موجودين قدرا مشتركا وقدرا مميزا والدال على ما به الاشتراك وحده لا يستلزم ما به الامتياز ومعلوم بالضرورة من دين المسلمين أن الله مستحق للأسماء الحسنى وقد سمي بعض عباده ببعض تلك الأسماء كما سمي العبد سميعا بصيرا وحيا وعليما وحكيما ورؤوفا رحيما وملكا وعزيزا ومؤمنا وكريما وغير ذلك. مع العلم بأن الاتفاق في الاسم لا يوجب مماثلة الخالق بالمخلوق وإنما يوجب الدلالة على أن بين المسميين قدرا مشتركا فقط؛ مع أن المميز الفارق أعظم من المشترك الجامع، وأما اللغات فإن جميع أهل اللغات من العرب والروم والفرس والترك والبربر وغيرهم يقع مثل هذا في لغاتهم وهو حقيقة في لغات جميع الأمم؛ بل يعلمون أن الله أحق بأن يكون قادرا فاعلا من العبد؛ وأن استحقاق اسم الرب القادر له حقيقة أعظم من استحقاق العبد لذلك، وكذلك غيره من الأسماء الحسنى. وقول الناس: إن بين المسميين قدرا مشتركا لا يريدون بأن يكون في الخارج عن الأذهان أمرا مشتركا بين الخالق والمخلوق؛ فإنه ليس بين مخلوق ومخلوق في الخارج شيء مشترك بينهما فكيف بين الخالق والمخلوق؛ وإنما توهم هذا من توهمه

من أهل المنطق اليوناني ومن اتبعهم حتى ظنوا أن في الخارج ماهيات مطلقة مشتركة بين الأعيان المحسوسة^(١). وليعلم سعيد فودة أن القول بأن بين المسميين قدرًا مشتركًا، لا يُقصد به أن يكون في الخارج عن الأذهان أمر مشترك بين الخالق والمخلوق، فإنه ليس بين مخلوق ومخلوق في الخارج شيء مشترك بينهما، فكيف بين الخالق والمخلوق؟! فالشركة إنما تكون في الكليات لا في الكل، والكلي الذي يصلح لاشتراك الجزئيات فيه لا يكون هو جزء من الجزئي الذي يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. فمن قال: الإنسان الكلي جزء من هذا الإنسان المعين بمعنى أن هذا المعين فيه شيء كلي فكلامه ظاهر البطلان. والذي توهمه سعيد فودة وأئتمته أننا إذا قلنا: إن الوجود مثلاً ينقسم إلى واجب وممكن لزم أن يكون في الخارج وجود هو نفسه في الواجب، وهو نفسه في الممكن. وهذا غلط فليس في الخارج بين الموجودين شيء هو نفسه فيهما، ولكن لفظ الوجود ومعناه الذي في الذهن يتناول الموجودين ويعمهما، وهما يشتركان فيه، فشمول معنى الوجود الذي في الذهن لهما كشمول لفظ الوجود والخط الذي يكتب به هذا اللفظ لهما^(٢). فلو قيل: الإنسان يشابه غيره في الإنسانية لا يعني هذا نفس إنسانيته التي تخصه يشركه فيها غيره، وإن كان قد ماثله فيها وشابهه، فمشابهة الشيء ومماثلته لا تقتضي أن يكون عين

(١) مجموع الفتاوى (٥/٢٠٠).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٢٩١).

أحدهما يشاركه الآخر فيها. فظهر مما تقدم: أن اتفاق الخالق والمخلوق في إطلاق بعض الأسماء والصفات ليس هو التشبيه والتمثيل الذي نفته الأدلة السمعية والعقلية، وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق، فما هو من خصائص الله لا يجوز أن يشركه فيه مخلوق. وقد أثبت أئمة السلف القدر المشترك وبينوا أنه لا يلزم منه التماثل، وهذه بعض أقوالهم في ذلك: قال الصحابي الجليل ابن عباس رضي الله عنهما: «ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء». فقد بين ابن عباس رضي الله عنهما أن ما في الجنة يشته مع ما في الدنيا في الأسماء فقط دون الحقائق، وهذا الاشتباه لا يلزم منه التماثل، ولولا هذا الاشتباه ما فهم الخطاب، فإذا أخبرنا عما في الجنة من الماء واللبن والعسل لم نفهم ما أراد إفهامنا إن لم نعلم هذه الموجودات في الدنيا، ونعلم أن بينها وبين ما في الجنة قدرًا مشتركًا، وتناسبا وتشابها يقتضي أن نعلم ما أراد بخطابه، وإن كانت تلك الموجودات مخالفة لهذه من وجه آخر، فإذا كان هذا بين مخلوق ومخلوق فكيف بين الخالق والمخلوق؟! وقال الإمام أحمد رحمه الله: «فإذا سألهم الناس عن قول الله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. وما تفسيره؟ يقولون: ليس كمثله شيء من الأشياء، وهو تحت الأرضين السابعة كما هو على العرش، ولا يخلو منه مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، ولم يتكلم ولا يتكلم، ولا ينظر إليه أحد في الدنيا، ولا في الآخرة، ولا يوصف ولا يُعرَفُ بصفة ولا بفعل، ولا له غاية غاية ولا له منتهى، ولا يُدرك لا يُدرك بعقل، وهو وجه كله، وهو علم كله،

وهو سمع كله، وهو بصر كله، وهو نور كله، وهو قدرة كله، ولا يكون شيئين مختلفين، ولا يوصف بوصفين مختلفين، وليس له أعلى ولا أسفل، ولا نواح ولا جوانب، ولا يمين ولا شمال، ولا هو ثقيل ولا خفيف، ولا له لون ولا له جسم، وليس هو بمعلوم أو معقول، وكل ما خطر بقلبك أنه شيء تعرفه فهو على خلافه، قال أحمد: فقلنا: فهو شيء؟ فقالوا: هو شيء لا كالأشياء. فقلنا: إن الشيء الذي لا كالأشياء قد عرف أهل العقل أنه لا شيء. فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يثبتون شيئاً، ولكنهم يدفعون عن أنفسهم الشنعة بما يقرون من العلانية^(١). فقد بين الإمام أحمد: أن الله شيء ويشترك مع غيره في مُسمّى ذلك اللفظ، وأما القول بأنه شيء لا كالأشياء فبين أن هذا قد عَرَفَ أهل العقل أنه لا شيء، فنفي القدر المشترك إلحاد، وتعطيل لأسماء الله وصفاته. بعد هذا ألا ترى يا فودة أنك مخالف في فهمك لما فهمه أئمة السلف، سالك غير طريقهم، مترد بين ضلالتين إحداهما أعظم من الأخرى وهما: التشبيه والتعطيل، أما أن لك أن ترجع إلى الحق والصراط المستقيم؟! فما زعمته من أن أسماء الله وصفاته من باب الاشتراك اللفظي يلاحظ فيه الأحكام المترتبة على معنى الاسم وليس اشتراكاً في حقيقة الاسم. كما في (ص: ٢٢)، منقوض بعدة أمور؛ منها: الأول: أن صفات الله لها معنى كُلِّي يُدرك من مُطلق معنى الصِّفَةِ، وهذا المعنى الكلّي الذهني يشترك فيه الخالق والمخلوق، فالعلم

(١) الرد على الزنادقة والجهمية (ص: ٢٠٧).

مثلاً له معنى مطلق وعام، وهكذا السمع والبصر وغيرها من الأسماء والصفات. والمعاني لا تكون مطلقة وعامة إلا في الأذهان لا في الأعيان، فكل ما يُثبت الله من الأسماء والصفات فلا بد أن يدل على قدر تتواطأ فيه المسميات، ولولا ذلك لما فهم الخطاب، فإنه لا بد فيما شاهدناه وما غاب عنا من قدر مشترك، وبهذه الموافقة والمشاركة نفهم الغائب ونثبتته، وهذه هي الفائدة المترتبة على إثبات القدر المشترك^(١). الثاني: أنه قد عُلِمَ بضرورة العقل أن الوجود فيه ما هو واجب الوجود، وفيه ما هو محدث، فهذان الموجودان اتفقا في مُسَمَّى الوجود، وامتاز كل واحد منهما عن الآخر بخصوص وجوده، فمن لم يثبت ما بين الوجودين من الاتفاق وما بينهما من الافتراق، لزمه أن تكون الموجودات كلها قديمة واجبة بأنفسها، أو ممكنة محدثة مفتقرة إلى غيرها، وكلاهما معلوم الفساد بالاضطرار. الثالث: أن هذه الألفاظ تقبل التقسيم والتنويع، وذلك لا يكون إلا في الأسماء المتواطئة، كما نقول: الموجود ينقسم إلى قديم ومحدث، وواجب وممكن. الرابع: لو لم تكن هذه الأسماء متواطئة لكان لا يفهم منها عند الإطلاق الثاني معنى، حتى يعرف معناها في ذلك الإطلاق الثاني، كما في الألفاظ المشتركة، فإنه إذا أطلقه في موضع ما يدل على معناه، ثم أطلقه مرة ثانية وأراد به المعنى الآخر، فإنه لا يفهم ذلك المعنى إلا بدليل يدل عليه. فإنهم إذا جعلوا أسماء الله تعالى كالحي، والعليم، والقدير،

(١) انظر: شرح حديث النزول لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص: ١٠٤).

والموجود، ونحو ذلك مشتركة اشتراكا لفظيا، لم يفهم منها شيء إذا سمي بها الله، إلا أن يعرف ما هو ذلك المعنى الذي يدل عليه إذا سمي بها الله، لاسيما إذا كان المعنى المفهوم منها عند الإطلاق ليس هو المراد إذا سمي بها الله. ومعلوم أن اللفظ المفرد إذا سمي به مسمى لم يعرف معناه حتى يتصور المعنى أولا، ثم يعلم أن اللفظ دال عليه، فإذا كان اللفظ مشتركا، فالمعنى الذي وضع له في حق الله لم نعرفه بوجه من الوجوه، فلا يفهم من أسماء الله الحسنى معنى أصلا، ولا يكون فرق بين قولنا: حي، وبين قولنا: ميت. بل يكون بمنزلة ألفاظ أعجمية سمعناها ولا نعلم مسماها، أو ألفاظ مهملة لا تدل على معنى كـ «ديز»، وكـ «جز» ونحو ذلك^(١). فأتضح مما سبق: أن أسماء الله وصفاته من قبيل الألفاظ المتواطئة، لكن بعض الناس يجعلها من الألفاظ المشككة؛ لتشكيك المستمع، هل هي من قبيل الأسماء المتواطئة، أو من قبيل المشترك في اللفظ فقط؟ وهي ليست خارجة عن جنس الألفاظ المتواطئة؛ إذ وازع اللغة إنما وضع اللفظ بإزاء القدر المشترك، وإن كانت نوعا مختصا من الألفاظ المتواطئة، فلا بأس بتخصيصها بلفظ^(٢). فلو كانت أسماء الله وصفاته من باب المشترك اللفظي كما ادعى هذا الأشعري والمشارك اللفظي، يعني:

(١) انظر: شرح حديث النزول (ص: ٨٢)، ودرء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٢٦)، مجموع الفتاوى (٤٢/ ٦).

(٢) الفتوى الحموية الكبرى الشيخ الإسلام ابن تيمية (ص: ٥٢٤).

اتحاد اللفظ واختلاف المعنى، لكant أسماء الله وصفاته متحدة في اللفظ مع أسماء وصفات المخلوقين، ومختلفة متباينة في المعنى، فليس هناك معنى كلي مشترك، وهذا القول يلزم منه الإلحاد، واعتقاد أن لها معاني غير ما دلت عليه النصوص. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وإذا لم تكن أسماؤه متواطئة لم يفهم العباد من أسمائه شيئاً أصلاً»^(١). ومن عجيب مذهبهم - أعني الأشاعرة - أنهم اضطربوا غاية الاضطراب في الاشتراك بين الخالق والمخلوق في الوجود، وهل وجود كل شيء نفس ماهيته أو لا^(٢)، ومع ذلك قال الرازي: «وإذا قيل: الباري يشارك الممكنات في الوجود، فاعلم أنه لا مشاركة إلا في الاسم، وهو مذهب شيخنا أبي الحسن»^(٣). فهل أبو الحسن الأشعري والرازي يعتقدان التشبيه ولو من بعض الوجوه؟ وهل هذا القول من سذاجتهما، أم أنك لا تجرؤ على نقدهما وتضليلهما؟! كما أن أبا المعالي الجويني أثبت هذا الاشتراك بين الخالق والمخلوق في إثبات صفتي السمع والبصر، فقال: «يجب وصف الله بكونه سميعاً بصيراً، والدليل عليه أن الواحد منا إذا أبصر فإنه يجري منه تحديق في جهة المرئي واتصال

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٢١٠).

(٢) انظر في ذلك: الأربعين في أصول الدين للرازي (ص: ٨٢، ١٤٣، ٢٧٤)، والمطالب العالية له (١/ ١٧٩)، والإشارة في علم الكلام له (ص: ٧٥٠).

(٣) الإشارة في علم الكلام (ص: ٧٥).

أشعة به على مجرى العادة، وإذا سمع فقد يقرع الهواء صماخيه، والإدراك الحقيقي يقع وراء الاتصالات التي ذكرناها، وذلك الإدراك له مزية على العلم بالمغيب الذي لم يدرك، فالرب تعالى يدرك المبصر والمسموع على الحقيقة التي ندركه عليها، ويتعالى عما تتصف به الحواس والحدق والأصمخة، كما يعلم ذلك من غير نظر واستدلال، ويقدر من غير فرض جارحة وأداة، فمن وصف الإله بما ذكرناه من تحقيق الإدراك فقد وافق المعنى. ونحن نقطع باستحالة اتصافه بالإحساس والحدق والأصمخة، وإن أنكر منكر كونه مدركا لحقيقة الأشياء، فقد أثبت للمخلوق في الإحاطة والدرك مزية على الخالق^(١). وأما قول سعيد فودة: «وابن تيمية يصرح في كلامه بأن الاتفاق حاصل بين الله وبين مخلوقاته في مسمى الوجود، وهذا يستلزم اشتراكهما في أصل الحقيقة». فالجواب عنه أن ما في الخارج ليس فيه اشتراك، فإنه ليس في الخارج إلا الحقيقة المعينة، وإنما وقع الخلط من ظنه أن ما يتصور في الذهن موجود في الخارج، أو أن الكلي يكون جزءا من المعين. ومعلوم أن المسمى المطلق لا يوجد إلا في الذهن أما في الخارج فلا يوجد، وكذلك الكلي. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فلا يوجد في الخارج: لا فيهما، ولا في أحدهما، كما لا يوجد الحيوان المطلق الكلي ثابتا في الخارج لا في هذا الحيوان، ولا هذا الحيوان، بل لا يوجد في الخارج إلا ما هو حيوان معين جزئي، وإنسان معين جزئي،

(١) النظامية (ص: ٣١).

وكذلك الإنسان المطلق الكلي، وكذلك سائر المطلقات الكلية، كالحیوان المطلق، وهم یسلمون أنها لا توجد في الخارج كلية مطلقة، وإنما یظنون أنها توجد جزءاً من المعین، وهذا أيضاً غلط، بل لا توجد إلا معينة مشخصة، وليس في المعین المشخص ما هو مطلق، ولا في الجزئي ما هو كلي، فإن كون الكلي ینحصر في الجزئي والمطلق في المعین ممتنع. والآمدی قد بین فساد هذا في غير موضع من كتبه، مثل: كلامه على الفرق بین المطلق والمقید، والكلي والجزئي، وغير ذلك، وزيف ظن من یظن أن الكلي يكون جزءاً من المعین، و بین خطأ من یقول ذلك كالرازي وغيره^(١). ومما یبین أن سعید فودة لم یفقه أن الاشتراك إنما يكون في المسمى المطلق الكلي، وهذا لا یلزم منه التماثل قوله: «یلزمه بلا شك اعتراف ابن تیمیة بوقوع الاشتراك في حقائق الأشياء الخارجية على الأقل ذهنًا وعقلًا في المسمى بحسب تعبيره، وهذا هو أصل التشبيه والتجسيم». فهو یلبس على الناس بلفظ التشبيه والتجسيم، وإلا فما من موجودین إلا ولا بد أن یتفقا في مسمى الوجود، فإذا لم یكن هناك قدر اتفاقا فيه لزم ألا یكونا موجودین، ولهذا نقول ینقسم الوجود إلى قديم ومحدث، ومورد التقسيم مشترك بین الأقسام. فأین التشبيه الذي نفتته الأدلة؟! وأین التجسيم؟! یا أهل التعطيل! وانظر إلى قول الإمام أحمد بن حنبل عند محاجته للجهمية: «قلنا: إن الشيء الذي لا كالأشياء قد عرف أهل العقل أنه لا شيء».

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١١٩).

فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يُثبتون شيئاً، ولكنهم يدفعون عن أنفسهم الشنعة بما يُقرون من العلانية^(١). فبين أن هذا مما يدركه أهل العقول السليمة، فدعوى عدم الاشتراك في المعنى العام الذهني مما يعلم بصريح العقل بطلانه. فهل الإمام أحمد عندك مشبه ولو من بعض الوجوه؟! ومما ينبغي أن يعلم أن القول بنفي الاشتراك في المعنى العام هو أصل قول النفاة، وسر مذهبهم، وهذا الذي أدى بسعيد فودة وأئمة إلى نفي صفات الله، وتعطيله عن كلامه؛ حتى لاح لفودة وأمثاله أن يقولوا: «إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوق ولا تحت...»^(٢). ثم إن سعيد فودة وأمثاله من أعظم الناس تمثيلاً لربهم بكل شيء، وتشبيهاً له بكل شيء؛ وذلك أنهم جعلوا حقيقة الله هو الوجود المطلق، وهذا يثبت لكل موجود. وقد تفرعت الاتحادية عن هذا القول فزعموا كفراً وبهتاناً أنه وجود كل شيء، وأن الوجود واحد بالعين. وخفي على هؤلاء أنه لا يلزم من الاشتراك في الأسماء تماثل المُسمَّيات، وإنما يقتضي نوع اشتباه وهو بعيد عن التماثل. وهذا فودة يظن أن الاشتراك في شيء هو التماثل، والله المستعان. [أحمد النجار (ص: ٨٦)].

(١) الرد على الزنادقة والجهمية (ص: ٢٠٧).

(٢) وقد رد عليه الأستاذ الدكتور محمد الخميس في رسالته: نقض قول من تبع الفلاسفة في دعواهم أن الله لا داخل العالم ولا خارجه.

إنكار قياس الأولى في حق الله

الشبهة: لما نفى هذا الأشعري القدر المشترك بين الخالق والمخلوق، رتب على ذلك نفيه لقياس الأولى؛ فقال: «إننا عندما نثبت العلم مثلاً لله تعالى أو القدرة، فإننا لا نثبتها قياساً على المخلوق، فإننا لا نقول المخلوق قادر، فيجب أن يكون الخالق قادراً»^(١). وقال: «وأما الاعتماد في إثبات الصفات لله على مقايضة بين الخالق والمخلوق فغير صحيح، وذلك كأن تقول مثلاً: إن كل صفة كمال يتصف بها المخلوق فالخالق أولى، كما يقول ابن تيمية، فقد سبق بيان بطلان هذه القاعدة؛ لأن ما هو كمال للمخلوق قد يكون نقصاً للخالق»^(٢).

الرد: إن مما خفي على سعيد فودة في مسألة القياس الذي يصح استعماله في العلم الإلهي، أن هذا القياس إنما يستعمل من باب تعضيد الأدلة وتنوعها؛ إذ إن الصفة المستفادة من هذا القياس لا بد أن يكون الشرع قد دل عليها، وقد مر معنا أن باب الصفات باب توقيفي، يقتصر فيه على الكتاب والسنة، كما قد تقدم الرد على فودة في دعواه خلاف ذلك. والقرآن استعمل في حق الله قياس الأولى لا القياس الذي يدل على المشترك، فإنه ما وجب تنزيه مخلوق عنه من النقائص والعيوب التي لا كمال فيها، فالباري تعالى أولى بتنزيهه عن ذلك،

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٢٣).

(٢) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٤٩).

وما ثبت للمخلوق من الكمال الذي لا نقص فيه، كالحياة والعلم والقدرة فالخالق أولى بذلك منه. وقد استعمل أئمة السلف هذا القياس الذي أنكره سعيد فودة، ومن ذلك: قال الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: «ما السماوات السبع، والأرضون السبع في يد الله إلا كخردلة في يد أحدكم». فقد بين الصحابي الجليل ابن عباس رضي الله عنهما أَنَّ السماوات السبع، والأرضين السبع في يد الله كخردلة في يد الإنسان، وهذا منه بيان لعظمة الله جل وعلا، وأنه يجب أن يكون أعظم بكل وجه من مخلوقاته، فهذه السماوات وهذه الأرض مع عظمتها فهي في عظمة الله لا تُساوي شيئاً، كما أن الخردلة بالنسبة للإنسان لا تساوي شيئاً، فهو سبحانه بين لنا من عظمته بقدر ما نعقله. وقال الإمام أحمد رحمه الله: «اعلم أن الشيئين إذا اجتمعا في اسم يجمعهما فكان أحدهما أعلى من الآخر، ثم جرى عليهما اسم مدح فكان أعلاهما أولى بالمدح وأغلب عليه، وإن جرى عليه اسم ذم، أو اسم دنيء فأدناهما أولى به ... نحن نقول: قد كان الله ولا شيء، ولكن إذا قلنا إن الله لم يزل بصفاته كلها أليس إنما نصفُ إلهاً واحداً بجميع صفاته؟! وضربنا لهم في ذلك مثلاً، فقلنا: أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذع، وكرب، وليف، وسعف، وخوص، وجمار، واسمها اسم شيء واحد، وسميت نخلة. بجميع صفاتها؟! فكذلك الله وله المثل الأعلى بجميع صفاته إله واحد ... وَمِنْ الاعتبار في ذلك: لو أَنَّ رَجُلًا كان في يديه قدح من قوارير صاف، وفيه شراب صاف، كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح من غير أن يكون ابن آدم في القدح، فالله

سبحانه وله المثل الأعلى قد أحاط بجميع خلقه، من غير أن يكون في شيء من خلقه. وخصلة أخرى: لو أن رجلاً بنى داراً بجميع مرافقها، ثم أغلق بابها وخرج منها، كان ابن آدم لا يخفى عليه كم بيت في داره، وكم سعة كل بيت، من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار. فالله سبحانه وله المثل الأعلى قد أحاط بجميع ما خلق، وقد علم كيف هو، وما هو، من غير أن يكون في شيء مما خلق^(١). فقد قرر الإمام أحمد: أنه ما من شيتين اجتماعاً في اسم يجمعهما، إذا وصف أحدهما بصفة مدح وكمال كان أعلاهما أولى بالمدح والكمال من أدناهما، وهذا تقرير منه لقاعدة: كل ما اتصف به المخلوق من صفات كمال لا نقص فيها فالخالق أولى بها. كما قرر أنه إذا كان هناك صفة أو اسم دَمَّ فالأدنى أحقُّ بها، فإذا تنزه عنها الأدنى فالأعلى من باب أولى، وهذا منه إشارة إلى قاعدة: وكل ما يُنَزَّه عنه المخلوق من صفات نقص لا كمال فيها فالخالق أولى بالتنزه عنها. وأيضاً مما ذكره الإمام أحمد تقريراً لهذه القاعدة في سياق رده على الجهمية أن النخلة سميت نخلة بجميع صفاتها، فإذا جردت عن هذه الصفات لم تكن نخلة بل كانت عدماً، وكذلك الله جل وعلا لو عطلناه عن صفات كماله ونعوت جلاله لكان في هذا تعطيل له، ونفي لوجوده؛ إذ لا يُعقل وجود موجود لا صفة له، والله المثل الأعلى. وكذلك من بدع التمثيل لهذه القاعدة: ما مثل به إمام أهل السنة والجماعة الإمام أحمد لإحاطة علم الله بهذه الموجودات مع كونه

(١) الرد على الزنادقة والجهمية (ص: ٢٤٣، ٢٨٢، ٢٩٣).

غير ممازج لها، حيث مثل بالرجل وقد أحاط بالقدح من غير أن يكون فيه، فإذا كان هذا في المخلوق ففي الخالق من باب أولى. وكذا لو أن رجلا بنى دارا ثم خرج منها فإنه يعلم ما فيها من غير أن يكون صاحب الدار فيها، فالله سبحانه أولى بالكمال من المخلوق. فهؤلاء أئمة السلف قد استعملوا هذا القياس، وتضافرت عليه أقوالهم، بينما أئمتك من الأشاعرة وغيرهم من أهل الكلام قد استعملوا قياس التمثيل والشمول في باب الأسماء والصفات، فأداهم ذلك إلى نفي صفات الله. وقياس التمثيل: هو المعروف عند الأصوليين وهو: «حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينها»^(١). وهذا القياس ممتنع في حق الله تعالى؛ لأنه يلزم منه التمثيل بين الخالق والمخلوق؛ للتسوية بين المقيس والمقيس عليه كما هو ظاهر من تعريف قياس التمثيل. مثال استعمال المعطلة لقياس التمثيل في نفيهم الصفات قولهم: استواء الله على العرش يلزم منه احتياج الله جل وعلا إلى العرش، كحاجة المستوي على الفلك والأنعام إليهما، وبالتالي نفوا استواء الله على عرشه. وأما قياس الشمول وهو القياس المنطقي، وهو: ما كان مُركَّبًا من مقدمتين فأكثر ونتيجة بحيث تستوي الأفراد في كُلِّ يشمَلهما^(٢). ومثال استعمال المعطلة لقياس الشمول في نفيهم الصفات: قولهم: الجسم لا يخلو عن الأعراض التي هي الصفات، وأن ما لا يخلو عن الصفات التي هي

(١) روضة الناظر لابن قدامة (ص: ٢٨٢).

(٢) شرح الرسالة التدمرية للشيخ الخميس (ص: ١٩٩).

الأعراض فهو محدث؛ لأن الصفات التي هي الأعراض لا تكون إلا محدثة، فنفوا الصفات بناءً على هذا القياس. فأيهما أحق بالإنكار عليه أئمتك أم شيخ الإسلام ابن تيمية؟! وأزيدك فائدة أن إمامك الجويني استعمل القياس الذي أنكرته على شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال: «يجب وصف الله بكونه سميعاً بصيراً، والدليل عليه أن الواحد منا إذا أبصر فإنه يجري منه تحديق في جهة المرئي واتصال أشعة به، على مجرى العادة، وإذا سمع فقد يقرع الهواء صماخيه، والإدراك الحقيقي يقع وراء الاتصالات التي ذكرناها، وذلك الإدراك له مزية على العلم بالمغيب الذي لم يدرك، فالرب تعالى يدرك المبصر والمسموع على الحقيقة التي ندركه عليها، ويتعالى عما تتصف به الحواس والحدق والأصمخة، كما يعلم ذلك من غير نظر واستدلال، ويقدر من غير فرض جارحة وأداة، فمن وصف الإله بما ذكرناه من تحقيق الإدراك فقد وافق المعنى، ونحن نقطع باستحالة اتصافه بالإحساس والحدق والأصمخة، وإن أنكر منكر كونه مدرّكاً لحقيقة الأشياء، فقد أثبت للمخلوق في الإحاطة والدرك مزية على الخالق»^(١). وأيضاً استعمله الرازي فقال في كتابه نهاية العقول: «والمعتمد طريقان: الأول: ما ذكره الإمام الغزالي، وهو أنه قال: نحن نعلم بالضرورة أن السميع والبصير أكمل ممن لا يكون سميعاً بصيراً، والواحد منا سميع بصير، فلو لم يكن الباري كذلك لزم أن يكون الواحد منا أكمل من الباري، وذلك معلوم الفساد بالضرورة،

(١) النظامية (ص: ٣١).

فوجب القطع بكونه سميعاً بصيراً^(١). ثم إن سعيد فودة لم يفهم ما أراده شيخ الإسلام بالكمال في قياس الأولى، أو أنه تجاهل الفهم الصحيح؛ لأنه قال: بل ما كان كمالاً محضاً غير مختلط بنقص فهو الواجب اتصافه به^(٢). واعتمد على هذا في إنكار قياس الأولى في حق الله تعالى، فقال: في حق الله هو قياس الأولى أو المثل الأعلى، وشرحه بأن كل ما اتصف به المخلوق من كمال، فالخالق أولى به، وكذا في جانب التنزيه، وقد يبدو للناظرين هذا حقاً، ولكنه يتخلله كثير من المغالطات، فهل يجوز نسبة كل كمال اتصف به المخلوق إلى الله تعالى، فالمخلوق يتصف بالأعضاء والعين الجارحة وبالحركة والنزول من مكان إلى مكان والصعود كذلك، وبالقيود وبحلول الحوادث، وغير ذلك، وكل أمر من هذه الأمور قد يكون مستلزماً كمالاً بالنسبة للمخلوق، فقد قال ابن تيمية في كتب أخرى: «المتحرك أكمل من غير المتحرك، وهكذا، فالحركة كمال للمتحرك، وكذا يقال فيما سواها، فهل يجوز لنا إثبات هذه المعاني في حق الله تعالى لأنها أعطت المخلوق كمالاً؟»^(٣) فلما كان هذا الأشعري على طريقة أهل الكلام من نفي الصفات، لم يدخل في الكمال إلا ما يثبت به من الصفات بلا ضابط معتبر، وإنما هو خروج عن دلالة نصوص

(١) بيان تلييس الجهمية (٥ / ٤٣١).

(٢) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٣١).

(٣) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٥١).

الوحين. فبدأ يمثل بالصفات التي يتوهم من إثباتها لله النقص، ولم يمثل بالصفات التي يشبها كالسمع والبصر والقدرة إلى غير ذلك، وهذا من تلبساته ومراوغاته. ومضمون قاعدة الكمال: أن المخلوق إذا اتصف بصفات الكمال التي لا نقص فيها فالخالق أولى أن يتصف بها؛ لأن الخالق الواجب الوجود أكمل من المخلوق المحدث الممكن الوجود، فلو لم يتصف الخالق بصفات الكمال لكانت مخلوقاته أكمل منه، وكذلك لو لم يتصف بصفات الكمال لاتصف بصفات النقص، ولهذا صار الكمال الجائر في حق المخلوق واجباً في حقه جل وعلا. والمراد بالكمال الذي لم يفقهه فودة وأمثاله هو: الكمال المطلق؛ أعني: الكمال للموجود من حيث هو موجود، لا أن يكون كمالاته من الموجودات دون نوع. فالذي يلاحظ في الصفة أن تكون كمالاتها في نفسها ليس فيها نقص بوجه من الوجوه، فإذا كانت هذه الصفة اتصف بها الناقص الممكن فلا ين يتصف بها الكامل الواجب أحق وأولى. لكن الذي فهمه هذا المغالط: أن المخلوق متصف بصفات كمال لا نقص فيها باعتبار إضافتها للمخلوق، أو أن كل ما اتصف به المخلوق فهو كمال، ولهذا قال: فهل يجوز نسبة كل كمال اتصف به المخلوق إلى الله. وهذا من جهله وعدم فهمه للكلام، فإن مدار هذه القاعدة على الكمال المطلق من غير إضافة، فإذا جاز أن يتصف بهذا الكمال المطلق المخلوق فالخالق أولى، مع ملاحظة أن هذا الكمال لما اتصف به المخلوق ناسب ذاته ولحقه من النقص ما لحقه، وإن كانت هذه الصفة كمالاتها في نفسها. وأما ما كان كمالاتاً

لنوع من المخلوقات دون نوع، فلا يدخل في تقرير هذه القاعدة، فمثلا الولد هو كمال بالنسبة للمخلوق؛ لأن المخلوق محتاج للولد، فصار كمالاً بالنسبة له، وليس هو كمالاً مطلقاً، فمن لم يكن محتاجاً إلى الولد أكمل ممن كان محتاجاً إليه. فمدار هذه القاعدة على الكمال المطلق من حيث هو. ثم إن من أئمة الأشاعرة من استعمل هذا القياس، فقد قال الآمدي: «المفهوم من كل واحد من الصفات المذكورة إما أن يكون في نفسه وذاته مع قطع النظر عما تتصف به صفة كمال، أو لا صفة كمال، لا جائز أن تكون لا صفة كمال، وإلا كان حال من اتصف بها في الشاهد أنقص من حال من لم يتصف بها إن لم يكن عدمها في نفس الأمر كمالاً، وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة في الشاهد، فلم يبق إلا القسم الأول، وهو أنها في نفسها وذاتها كمال، وعند ذلك فلو قدر عدم اتصاف الباري تعالى بها لكان ناقصاً بالنسبة إلى من اتصف بها من مخلوقاته، ومحال أن يكون الخالق أنقص من المخلوق»^(١). وهذا فيه رد على سعيد فودة دعواه حيث قال: ولكن علماءنا علماء أهل الحق، يقولون: إن كل صفة كمال لا نقص فيها بوجه من الوجوه فالله تعالى متصف بها، ولم يقولوا: إن كل صفة كمال اتصف بها المخلوق فالله متصف بها. [أحمد النجار (ص: ١٠٢)].

(١) أبكار الأفكار (١/ ١٩٥).

نفي قيام الصفات الفعلية بالله

الشبهة: إن مسألة الصفات الفعلية من أشكال المسائل عند الجهمية والمعتزلة والأشاعرة وغيرهم من فرق أهل الكلام، لم تتسع أذهانهم وعقولهم المريضة للجمع بين كونها أزلية وكونها متجددة، كما دلت على ذلك النصوص الشرعية، وأجمع عليه سلف الأمة. ولهذا نجد هذا الأشعري يقول: «فالحاصل أن الانتقام فعل لا صفة، والفعل يستحيل أن يكون قديماً، بل لا بد من كونه حادثاً، والفعل يستحيل كونه قائماً بذات الله تعالى؛ لأنه يلزم على ذلك قيام الحادث بالله وهذا باطل»^(١).

الرد: سعيد فودة في هذا المقطع بدأ يناقش شيخ الإسلام ابن تيمية في قيام الصفات الفعلية بالله، وهذه المسألة أصل من الأصول التي فارق فيها أهل السنة والجماعة أهل الكلام. والصفات الفعلية هي الأمور التي يتصف بها الرب، فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته. وقد كان السلف وأئمة المسلمين على قول واحد، يُثبتون قيام الصفات كلها بالله، حتى نشأت الجهمية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم، فقالوا: لا يقوم بذاته شيء من هذه الصفات ولا غيرها. ثم جاء بعدهم الكلائية والأشاعرة فقالوا: تقوم به صفات بغير مشيئته وقدرته، فأما ما يكون بمشيئته وقدرته فلا يكون إلا مخلوقاً منفصلاً عنه لا يَقُومُ

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٢٥).

بَدَاتِ الرب^(١). فالنَّاسُ قبل ابن كلاب صنفان: أهل سنة وجهمية، فأما أهل السنة والجماعة فيثبتون ما يقوم بالله من الصفات والأفعال التي يشاؤون، وأما الجهمية من المعتزلة وغيرهم فتنكر هذا وهذا^(٢). وبسبب هذه المسألة تكلم السَّلف في ابن كلاب والأشعري، حيث إنَّ أصولهما فيها أصول جهمية، قال شيخ الإسلام رحمه الله: وأما مسألة قيام الأفعال الاختيارية به: فإنَّ ابن كلاب والأشعري وغيرهما ينفونها، وعلى ذلك بنوا قولهم في مسألة القرآن، وبسبب ذلك وغيره تكلم الناس فيهم في هذا الباب بما هو معروفٌ في كُتب أهل العلم، ونسبُوهم إلى البدعة وبَقَايا بعض الاعتزال فيهم، وشاع النزاع في ذلك بين عامة المنتسبين إلى السنة من أصحاب أحمد وغيرهم^(٣). وقال أبو المعالي الجويني رحمه الله في تقرير مذهب الأشعري في هذه المسألة: «قسم شيخنا الله أسماء الرب ثلاثة أقسام. وقال: من أسمائه ما نقولُ إنَّه هو هو، وهو كل ما دلت التسمية به على وجوده، ومن أسمائه ما نقولُ إنَّه غيره، وهو كُلُّ ما دلت التسمية به على فعل، كالخالق، والرازق....»^(٤). ومما سبق يتضح أن كلمة الجهمية والمعتزلة والكلابية

(١) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية، جامع الرسائل (٢/٣)، وتمهيد الأوائل للباقلاني (ص: ٢٢).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/٦).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٢/١٨).

(٤) الإرشاد للجويني (ص: ١٤٣).

والأشاعرة متفقة على أنَّ الصفات الاختيارية لا تُقوِّم بذاتِ الرب سبحانه، وأنَّ الفعل هو المفعول^(١)، فلا يقوم بالرب له فعل. وهذا الرازي وهو من كبار أئمة الأشاعرة، بل هو الإمام المطلق عندهم ذكر أنَّ إثبات الصِّفَات الاختيارية التي تحصل بقدرة الله ومشيتته تلزم عامة الطوائف^(٢). ومما غفل عنه الأشاعرة ومنهم فودة ولم يستوعبه: أنَّ الصفات الفعلية أفرادها وأحاديها هي المتعلقة بالمشيئة، فأفراد الإرادة والكلام والفعل كمالها وقت وجودها، أما قبل ذلك فهو نقص، مثل مناداة الله لموسى كانت كمالاً لما جاء موسى، وهكذا كل ما كان متعلقاً بالمشيئة فكمالها وقت وجوده. وأما نوع الصفات الفعلية فهو أزلي، فلم يزل الله متصفاً بالكلام والإرادة وغيرها من الصفات الفعلية؛ وذلك صفة كمال، فلم يزل مُنصِّفاً بالكمال ولا يزال، بخلاف ما إذا قيل: صار مريداً ومتكلماً بعد أن لم يكن^(٣). وشبهة هؤلاء الأشاعرة أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث قال سعيد فودة: والفعل يستحيل أن يكون قديماً، بل لا بد من كونه حادثاً، والفعل يستحيل كونه قائماً بذات الله تعالى؛ لأنه يلزم على ذلك قيام الحادث بالله تعالى

(١) انظر الرد على هذه الشبهة: شرح حديث النزول (ص: ١٥٦).

(٢) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (٤/ ٦٢)، ودرء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٣٧)، وتبصير

ذوي العقول بحقيقة مذهب الأشاعرة في الاستدلال بكلام الله والرسول ﷺ (ص: ٩٥).

(٣) مجموع الفتاوى (٦/ ٣٢٦).

وهذا باطل^(١). فإنهم وإن كانوا يُثبتون شيئاً من الصفات ويجعلونها أزلية قديمة، لكن مرادهم بكونها أزلية: أنه لا يتجدد لها فعل، بناء على أصلهم في نفي الحوادث عن الله. فمثلاً: لا يُثَبِّتُونَ إِلَّا إِرَادَةَ وَاحِدَةٍ تَتَعَلَّقُ بِكُلِّ حَادِثٍ، وَسَمْعًا وَاحِدًا يَتَعَلَّقُ بِكُلِّ مَسْمُوعٍ، وَبَصَرًا وَاحِدًا مُعَيَّنًا يَتَعَلَّقُ بِكُلِّ مَرئي، وَكَلَامًا وَاحِدًا بِالْعَيْنِ يَجْمَعُ جَمِيعَ أَنْوَاعِ الْكَلَامِ^(٢). يقول الجويني موضحاً هذا الكلام: والكلام الأزلي يَتَعَلَّقُ بِجَمِيعِ مُتَعَلِّقَاتِ الْكَلَامِ عَلَى اتِّحَادِهِ، وَهُوَ أَمْرٌ بِالْمَأْمُورَاتِ، نَهْيٌ عَنِ الْمَنْهَيَاتِ، خَبَرٌ عَنِ الْمَخْبَرَاتِ، ثُمَّ يَتَعَلَّقُ بِالْمُتَعَلِّقَاتِ الْمُتَجَدِّدَاتِ، وَلَا يَتَجَدَّدُ فِي نَفْسِهِ. وَسَبِيلُهُ فِيمَا قَرَنَاهُ سَبِيلَ الْعِلْمِ الْأَزْلِيِّ، فَإِنَّهُ كَانَ فِي الْأَزْلِ مُتَعَلِّقًا بِالْقَدِيمِ وَصِفَاتِهِ، وَعَدَمِ الْعَالَمِ وَأَنَّهُ سَيَكُونُ فِيمَا لَا يَزَالُ، وَلَمَّا حَدَثَ الْعَالَمُ تَعَلَّقَ الْعِلْمُ الْأَزْلِيُّ بِوُقُوعِ حَدُوثِهِ، وَلَمْ يَتَجَدَّدْ فِي نَفْسِهِ^(٣). فالمتجدد عندهم هو: التعلق بين الأمر والمأمور، وبين الإرادة والمراد، وبين السمع والبصر والمسموع والمرئي. يقول البيجوري وهو من أئمة الأشاعرة عند كلامه عن الإرادة: لها تعلق صلوحى قديم: وهو صلاحيتها في الأزل للتخصيص مع ثبوت التخصيص في الفعل أَزْلاً أَيْضًا، وَبَعْضُهُمْ جَعَلَ لَهَا تَعَلُّمًا تَنْجِيزِيًّا حَادِثًا، وَهُوَ: تَخْصِيصُ اللَّهِ الشَّيْءَ بِمَا تَقْدُمُ

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٢٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٣٤٢).

(٣) الإرشاد للجويني (ص: ١٢٧).

عند إيجاداه بالفعل، لكن التحقيق أنَّ هذا إظهار للتعلق التنجيزي القديم، لا تعلق مستقل. ويقول: أنَّ للقدرة تعلقين: تَعَلَّقًا صَلَوحًا قديمًا، وهو: صلاحيتها في الأزل للإيجاد أو الإعدام فيما لا يزال، وتنجيزيا حادثًا، هو الإيجاد والإعدام بها بالفعل^(١). والجواب عن هذا أن يُقال: هذا التعلق، إما أن يكون وُجُودًا، وإما أن يكون عَدَمًا، فإن كان عَدَمًا فلم يتجدد شيء، فإنَّ العَدَمَ لا شيء، وإن كان وُجُودًا بَطَلَ قولهم. وأيضًا يُقال لهم: حُدُوثُ تَعَلُّقٍ هو نسبة وإضافة، من غير حدوث ما يوجب ذلك ممتنع، فلا تحدث نسبة وإضافة إلا بحدوث أمر وجودي يقتضي ذلك. والطوائف متفقون على حُدُوثِ نِسَبٍ وإضافاتٍ وتَعَلِّقاتٍ، لكن حدوث النِّسَبِ بدون حدوث ما يُوجِبُها ممتنع، فلا تكون نسبة وإضافة إلا تابعة لصفة ثبوتية: كالأبوة والبنوة، والفوقية والتحتية، والتمام والتمام، فإنها لا بد أن تستلزم أمورًا ثبوتية. والمقصود هنا: أنه إذا كان يَسْمَعُ وَيُبْصِرُ الأقوال والأعمال بعد أن وجدت، فإما أن يُقال: إنه تجدد شيء، وإما أن يقال: لم يتجدد شيء، فإن كان لم يتجدد، وكان لا يسمعها ولا يبصرها، فهو بعد أن خَلَقَهَا لا يسمعها ولا يبصرها. وإن تجدد شيء، فإما أن يكون وجودًا أو عدمًا، فإن كان عدمًا فلم يتجدد شيء، وإن كان وجودًا، فإما أن يكون قائمًا بذات الله، أو قائمًا بذات غيره. والثاني: يستلزم أن يكون ذلك الغير هو الذي يَسْمَعُ وَيَرَى، فَتَعَيَّنَ أَنَّ ذلك السمع والرؤية

(١) تحفة المريد شرح جوهرية التوحيد (ص: ٧٦، ٩٤).

الموجودين قائم بذات الله، وهذا لا حيلة فيه^(١). فالأشاعرة ومنهم هذا الملبس متفقون على نفي الصفات الاختيارية، ولكن من عجيب مذهبهم أن الحجج التي ذكرها متقدمو هذا المذهب أبطلها الرازي والآمدي، بل إن الرازي الإمام المطلق عندهم ذكر أن إثبات الصفات الاختيارية التي يسمونها حلول الحوادث يلزم الأشاعرة. ونحن نتظر بماذا سيجيب هذا الأشعري فودة عن إمامه الرازي، القائل: هل يعقل أن يكون محلاً للحوادث؟ قالوا: إن هذا قول لم يقل به أحد إلا الكرامية. وأنا أقول: إن هذا قول قال به أكثر أرباب أهل المذهب. أما الأشعرية: فإنهم يدعون الفرار من هذا القول، إلا أنه لازم عليهم من وجوه: ...^(٢). ثم ذكر هذه الوجوه. وبسبب نفي هذا الأشعري قيام الصفات الفعلية بالله جاءت الفرية الآتية. [أحمد النجار (ص: ١١٢)].

(١) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية الشيخ الإسلام ابن تيمية في ضمن جامع الرسائل (١٧/٢).

(٢) المطالب العالية: (١٠٦/٢).

دعوى أن الكراهية ضد المحبة والله لا يمكن اجتماع الأضداد فيه

الشبهة: إن مذهب الأشاعرة في الصفات الفعلية نفيها، ولهم في ذلك مسالك وهي: إما إرجاعها للإرادة، أو ما يثبتونه من الصفات، أو يفسرونها بالمخلوق البائن عن الله، أو يجعلونها أزلية، وقد سلك هذا الأشعري في صفة المحبة وما شاكلها المسلك الأول، فقال: «والقاعدة أن كل وصف وصف الله تعالى به، فإن كان معناه وجوديا وثبت له ما يقابله من فعل وجودي، كالمحبة والبغض، فلا يصح إثباتها، أي: الوصف والفعل قائمين بعين الذات الجلية، بل يجب إرجاعها إلى مبادئهما من الصفات الذاتية كالإرادة مثلا».

الرد: الجواب عما قرره من مغالطات من وجوه منها: الوجه الأول: أن المدار في إثبات الصفات ونفيها هو كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وقد تقدم ذكر هذه المسألة، فالله أعلم بنفسه وبصفاته، فلذلك لا نثبت لله إلا ما أثبتته لنفسه، وكذلك ما أثبتته له رسوله ﷺ؛ لأن خبره ﷺ وحي من الله، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]. فلا أعلم بالله بعد الله من رسول الله ﷺ. والله هو الذي أثبت لنفسه المحبة والبغض وغيرها من الصفات الفعلية، فمن نفاها فقد استدرك على الله وكذبه والعياذ بالله. وما قرره سعيد فودة من أن المحبة والبغض ضدان، ولا يمكن اجتماع الأضداد فيه، من هذا القليل والعياذ بالله، وأيضا كلامه هذا مداره على تقديم العقل على

النقل، وهو باطل مخالف للنصوص الشرعية، ولما عليه السلف الصالح^(١). الوجه الثاني: أن المحبة والبغض اجتماعا في حق الله، لتغاير أسبابهما ومتعلقاتهما، فأسباب المحبة مغايرة لأسباب البغض، وعلى هذا فيمكن اجتماعهما في ذات واحدة. ومن عجيب هذا المراوغ: أنه يشن الحرب على شيخ الإسلام ابن تيمية ويترك إمامه الأمدي، وقد فند حجته قائلا: «قولكم: إن كل صفة حادثة لا بد لها من ضد. فإما أن يراد بالضد معنى وجودي يستحيل اجتماعه مع تلك الصفة لذاتيهما. وإما أن يراد به ما هو أعم من ذلك، وهو ما لا يتصور اجتماعه مع وجود الصفة لذاتيهما، وإن كان عدما؛ حتى يقال: بأن عدم الصفة يكون ضدًا لوجودها. فإن كان الأول: فلا نسلم أنه لا بد وأن يكون للصفة ضد بذلك الاعتبار، والاستدلال على موقع المنع عسير جدا. وإن كان الثاني: فلا نسلم أنه يلزم أن يكون ضد الحادث حادثا، وإلا كان عدم العالم السابق على وجوده حادثا، ولو كان عدمه حادثا كان وجوده سابقا على عدمه، وهو محال. ثم إن سلمنا أنه لا بد وأن يكون ضد الحادث معنى وجوديا، ولكن لا نسلم امتناع خلو المحل عن الصفة وضدها بهذا الاعتبار»^(٢). وأما قوله: بل يجب إرجاعها إلى مبادئهما من الصفات الذاتية كالإرادة مثلا. وكذلك قوله: وهكذا يقال في سائر الأوصاف المنسوبة لله تعالى، فهي كلها راجعة للإرادة أو القدرة أو الفعل

(١) انظر: موافقة ابن تيمية لأئمة السلف في تقرير القواعد والضوابط المتعلقة بباب الأسماء والصفات.

(٢) أبكار الأفكار (١/٤٥٧).

نفسه. فهذا من حمل النص على غير ظاهره، وهو تأويل فاسد؛ لأن الواجب أن تجرى النصوص على ما تقتضيه اللغة العربية. قال ابن القيم في الرد على المؤولة أمثال سعيد فودة: «امتاز المؤول بتلاعبه بالنصوص، وانتهاكه لحرمتها، وإساءة الظن بها، ونسبة قائلها إلى التكلم بما ظاهره الضلال والإضلال، فَجَمَعُوا بين أربعة محاذير: اعتقادهم أَنَّ ظَاهِرَ كلام الله ورسوله ﷺ المحال الباطل، فَفَهِمُوا التشبية أولاً، ثم انتقلوا عنه إلى المحذور الثاني: وهو التعطيل فَعَطَّلُوا حقائقها؛ بناء منهم على ذلك الفهم الذي يليق بهم ولا يليق بالرب. المحذور الثالث: نسبة المتكلم الكامل العلم، الكامل البيان، التام النصح، إلى ضد البيان والهدى والإرشاد، وإن المتحيرين المتهوكين أجادوا العبارة في هذا الباب وعبروا بعبارة لا توهم من الباطل ما أوهمته عبارة المتكلم بتلك النصوص، ولا ريب عند كل عاقل أن ذلك يتضمن أنهم كانوا أعلم منه، أو أفصح، أو أنصح للناس. المحذور الرابع: تلاعبهم بالنصوص وانتهاك حرمتها، فلو رأيتها وهم يُلَوِّكُونَهَا بأفواهم وقد حلت بها المثالات، وتلاعبت بها أمواج التأويلات، وتقاذفت بها رياح الآراء، واحتوشتها رماح الأهواء، ونادى عليها أهل التأويل في سُوقٍ مَنْ يَزِيدُ، فَبَذَلَ كُلُّ وَاحِدٍ فِي ثَمَنِهَا مِنَ التَّأْوِيلَاتِ ما يريد، فلو شاهدتها بينهم وقد تخطفتها أيدي الاحتمالات، ثم قيدت بعد ما كانت مطلقة بأنواع الإشكالات، وعزلت عن سلطنة اليقين، وَجُعِلَتْ تحت حكم تأويل الجاهلين»^(١). ومما

(١) الصواعق المرسلة لابن القيم (١/٢٩٦).

يجب أن يعلمه سعيد فودة أن أئمة السلف كلهم يجرون النصوص على ظاهرها، ولا يؤولونها، بل يثبتون معانيها على ما تقتضيه اللغة العربية، من غير ذكر للفلسفة التي أتيت بها أنت وأئمتك، تقابل السلب والإيجاب، وتقابل الضدين، إلى غير ذلك. وهاهي بعض أقوال أئمة السلف في ذلك: قال الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: خلق الله أربعة أشياء بيده: آدم، والعرش، والقلم، وجنات عدن. ثم قال لسائر الخلق: كُنْ فكان. فقد أثبت ابن عمر رضي الله عنهما لله اليد حقيقة على ما يقتضيه اللسان العربي، وأجراها على ظاهرها ولم يحملها على المجاز فيؤولها على غير حقيقتها، كما أنه أثبت أنه خلق بها حقيقة أربعة أشياء دون بقية خلقه سبحانه وهذا مما يدل على أنه يُقرر وجوب إثبات النصوص وإجرائها على ظاهرها. قال الإمام أبو العالية رحمه الله عند قوله تعالى: ﴿أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ٢٩] ارتفع. وقال الإمام مجاهد رحمه الله: علا. أثبت الإمامان أبو العالية ومجاهد نصوص الصفات وأجرياها على ظاهرها، من غير تكيف ولا تمثيل، ففسرا الاستواء على ظاهره بالارتفاع والعلو، وهو مقتضى اللسان العربي. وقال الإمام عكرمة رحم الله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] يعني: اليدين. وسئل ابن أبي مليكة عن يد الله: أواحدة أو اثنتان؟ قال: بل اثنتان. فقد قرر الإمامان عكرمة وابن أبي مليكة أن اليد تثبت لله حقيقة، وتجري على ظاهرها، ولهذا لما سئل ابن أبي مليكة عن اليد أهى واحدة أم اثنتان قال: اثنتان. فهذا مذهب أئمة السلف يثبتون الصفات على ظاهرها ذاتية كانت أو فعلية، ولا

يرجعونها للإرادة أو غيرها، كما يفعل هذا الأشعري وأمثاله. والشبهة التي دخلت عليه هو وأئمة أنهم ظنوا أن في إثبات الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة، إثبات التغير في ذات الله، ولهذا قال: ويتضح من هذا القول أن ابن تيمية يقول بتغير الصفات الإلهية وحدوثها بعد عدم، وعدمها بعد وجود^(١). ومن المعلوم أن لفظ: التغير، في كلام الناس المعروف، هو: ما يتضمن استحالة الشيء، كالإنسان إذا مرض، يقال: غيره المرض، ويقال في الشمس إذا اصفرت: تغيرت، ولا يقولون: إن الماء إذا جرى مع بقاء صفائه أنه تغير، ولا يقال عند الإطلاق للفاكهة والطعام إذا حول من مكان إلى مكان أنه: تغير، ولا يقال للإنسان إذا مشى أو قام أو قعد: قد تغير؛ اللهم إلا مع قرينة. والناس إذا قيل لهم: التغير على الله ممتنع فهموا من ذلك الاستحالة والفساد، مثل انقلاب صفات الكمال إلى صفات نقص، ونحو ذلك مما يجب تنزيه الله عنه. وأما كونه سبحانه يتصرف بقدرته فيخلق، ويستوي، ويفعل ما يشاء بنفسه، ويحب ويبغض ونحو هذا، فهذا لا يسمونه تغير^(٢). ولكن حجج النفاة مبناها على ألفاظ مجملة موهمة كعادتهم. فيا أيها الأشعري، إن كان مرادك بالتغير ما يفهمه الناس العرب، فالرب تعالى لم يزل ولا يزال موصوفا بصفات الكمال، منعوتا بنعوت الجلال، وكماله من لوازم ذاته، فيمتنع أن يزول عنه شيء من صفات كماله، ويمتنع أن يصير ناقصا

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٢٩).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٧٢).

بعد كماله. وهذا الأصل هو قول السلف وأهل السنة ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية: فالله عندهم لم يزل متكلمًا إذا شاء، ولم يزل قادرًا، ولم يزل موصوفًا بصفات الكمال، ولا يزال كذلك، فلا يكون متغيرًا. ولكن مرادك غير هذا كما صرحت به في قولك: والقاعدة أن كل وصف وصف الله تعالى به، فإن كان معناه وجوديا وثبت له ما يقابله من فعل وجودي، كالمحبة والبغض، فلا يصح إثباتها، أي: الوصف والفعل قائمين بعين الذات الجليلة. وقولك: وابن تيمية لا يتورع عن القول بأن الفعل يجب قيامه بالفاعل؛ لأنه يسلم أصلاً قيام الحوادث بالله^(١). فأنت تنفي أن تقوم به الصفات الاختيارية، وتسمي ذلك تغيرًا إيهامًا وتلييسًا، نعوذ بالله من الخذلان. وقد ضعف حجتك إمامك الآمدي، فقال: ولقائل أن يقول: إن أردتم بالتغير حلول الحوادث بذاته؛ فقد اتحد اللازم والملزوم، وصار حاصل الشرطية لو قامت الحوادث بذاته لقامت الحوادث بذاته، وهو غير مفيد، ويكون القول بأن التغير على الله بهذا الاعتبار دعوى محل النزاع. وإن أردتم بالتغير معنى آخر وراء قيام الحوادث بذاته: فهو غير مسلم، ولا سبيل إلى إقامة الدليل عليه^(٢). فهل سترد عليه وتضلله، أم أن هذا خاص بابن تيمية؟! [أحمد النجار (ص: ١١٩)].

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٤٦).

(٢) أبكار الأفكار (١/ ٤٦٠).

ابن تيمية قائل بالتركيب

الشبهة: إن سعيد فودة من نفاة الصفات، ولهذا زعم أن إثبات الصفات يلزم منه التركيب، واتهم شيخ الإسلام الميثب ما أثبتته الله لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله من الصفات أنه قائل بالتركيب، فقال هذا الأشعري: «وابن تيمية قائل بالتركيب كما أثبتناه في الكاشف»^(١).

الرد: هذا من افتراءاته على شيخ الإسلام، ومن عدم فهمه للإثبات الصحيح، فهو يعتقد أن إثبات الصفات يلزم منه التركيب، ولما كان شيخ الإسلام ميثباً للصفات التي جاء ذكرها في الكتاب والسنة، قال عنه إنه قائل بالتركيب، وهذا لازم لكل أئمة السلف من الصحابة ومن اتبعهم بإحسان. وتتلخص شبهة فودة وأئمتها التي تلقوها عن الفلاسفة: أن المركب مفتقر إلى جزئه، وجزؤه غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبا بنفسه. والجواب عن هذه الشبهة الداحضة من وجوه: الوجه الأول: أن هذه الشبهة قد استندت على ألفاظ مجملة تحتمل حقا وباطلا، كالتركيب والجزء والغير والافتقار. فأولا: قولكم كل مركب فيدخل في التركيب ما ركبه المركب، كالأجسام المركبة من مفرداتها من الأغذية والأدوية والأشربة ونحو ذلك. ويدخل فيه ما يقبل تفريق أجزائه كالإنسان والحيوان. ويدخل فيه ما يتميز بعض جوانبه عن بعض. ويدخل فيه الموصوف بصفات

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٣٣).

لازمة له، وهذا هو المراد عند هؤلاء. فيقال له: حيثن يكون المراد أن كل ما كان له صفة لازمة له فلا بد في ثبوته من الصفة اللازمة له، وهذا حق، وهب أنكم سميت هذا تركيبا فليس ذلك ممتنعا^(١). فلا توجد الذات إلا مع وجود صفتها الملازمة لها، ولا توجد الصفة إلا مع وجود الذات الملازمة لها. فالتركيب إذا يطلق ويراد به خمسة معان: الأول: تركيب الذات من الوجود والماهية عند من يجعل وجودها زائدا على ماهيتها، فإذا نفيت هذا التركيب جعلته وجودا مطلقا، إنما هو في الأذهان لا وجود له في الأعيان. الثاني: تركيب الماهية من الذات والصفات، فإذا نفيت هذا التركيب جعلته ذاتا مجردة عن كل وصف، لا يبصر ولا يسمع ولا يعلم ولا يقدر ولا يريد ولا حياة له ولا مشيئة ولا صفة أصلا، فكل ذات في المخلوقات خير من هذه الذات، فاستفدت بهذا التركيب كفرك بالله وجحدك لذاته ولصفاته وأفعاله. الثالث: تركيب الماهية الجسمية من الهولي والصورة كما يقوله الفلاسفة. الرابع: التركيب من الجواهر الفردة كما يقوله كثير من أهل الكلام. الخامس: تركيب الماهية من أجزاء كانت متفرقة فاجتمعت وتركبت^(٢). ثانيا: قولكم كل مركب مفتقر إلى جزئه؛ إن عني به أنه مستلزم لجزئه، وأنه لا يوجد إلا بوجود جزئه، فهذا صحيح؛ فإن وجود المجموع بدون كل من أحاده

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٦/٣).

(٢) انظر: مختصر الصواعق للموصللي (٣٣٦/١).

ممتنع. وإن أريد أنه يفتقر إليه افتقار المفعول إلى فاعله، والمعلول إلى علته، فهذا باطل، فإن الواحد من العشرة، والجزء من الجملة، لا يجوز أن يكون فاعلاً، ولا غاية، ولا هي هو الصورة. ثالثاً: قولكم وجزؤه غيره، يقال: لفظ الغير يراد به ما كان مبايناً للشيء، وما يجوز مفارقتة له، وما ليس إياه. فإن أردتم أن جزء المجموع ما هو مباين له، فهذا باطل، فإنه يمتنع أن يكون مبايناً له مع كونه جزءاً منه، فيمتنع أن يكون غيراً له بهذا الاعتبار. وإن قلتم: يجوز أن يفارقه، فهذا ليس عاماً على الإطلاق، بل يجوز في بعض الأفراد أن يفارق غيره من الأجزاء، ويفارق المجموع الذي هو الهيئة الاجتماعية، ولا يلزم ذلك في كل مجموع، لاسيما على أصل الفلاسفة، فإن الفلك عندهم مركب من أجزائه وصفاته، ولا يجوز عندهم على أجزائه التفرق. والمسلمون وجمهور العقلاء عندهم أن الله حي، عليم، قدير، ولا يجوز أن يفارقه كونه حياً، عالماً، قادراً، بل لم يزل ولا يزال كذلك، وكونه حياً، عالماً، قادراً، من لوازم ذاته، وهي ملازمة لذاته، لا يجوز عليه الافتراق بوجه من الوجوه، فامتنع أن تكون صفاته هذه أغياراً بهذا الاعتبار. وإن فسر الغيران بما ليس أحدهما هو الآخر، أو بما يجوز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر، فلا ريب أن صفة الموصوف التي يمكن معرفتها بدونه غير له بهذا الاعتبار، لكن إذا كانت تلك الصفة لازمة له، وهو لازم لها، لم يكن في ذلك ما يوجب أن يكون أحدهما مفتقراً إلى الآخر، مفعولاً للآخر، ولا علة فاعلة، ولا غائية، ولا صورية، أكثر ما في ذلك

أن تكون الصفة مفتقرة إلى الذات افتقار الحال إلى محله القابل له، وهم يسمون القابل علة قابلة، لكن فيما يحدث لها من المقبولات، لا فيما يكون لازما لها أزلا وأبدا، وإن قدر أنهم يسمون جميع ذلك علة، ومعلولا، فتكون الذات علة قابلة للصفة بهذا الاعتبار، وكون الصفة معلولة هو معنى كونها صفة قائمة بالموصوف^(١). الوجه الثاني: أن الذات المتصفة بصفات لازمة لها، التي لها حقيقة تمتاز بها عن سائر الحقائق، وتباين غيرها من الموجودات، من غير أن يجوز عليها تفريق، وتبعيض، وتجزئة، وتقسيم، فهذه لو قدر أنها مخلوقة، لم تكن مما يسمى مركبا في اللغة المعروفة والاصطلاح. وإذا سمى مُسمً هذه مركبا، كان: إما غالطاً في عقله لاعتقاده اشتمالها على حقيقتين وجودها، وحقيقتها المغايرة لوجودها، أو على حقيقتين: ذات قائمة بنفسها معقولة مستغنية عن صفاتها، وصفات زائدة عليها قائمة بها، أو على جواهر منفردة أو معقولة، أو نحو ذلك من الأمور التي يشبها طائفة من الناس، ويسمونها تركيبا. وجمهور العقلاء يخالفونهم في إثبات ذلك، فضلا عن تسميته تركيبا، ولو سلم لهم ثبوت ما يدعونه، لم تكن تسميته مركبا من اللغة المعروفة، بل هو وضع اصطلاحوا عليه، فإن الجسم الذي له صفات كالتفاحة التي لها لون وطعم وريح لا يعرف في اللغة المعروفة إطلاق كونها مركبة من لونها وطعمها وريحها، ولا تسمية ذلك أجزاء لها. ولا يعرف في اللغة أن يقال: إن

(١) الرد على المنطقيين (ص: ٢٢٥).

الإنسان مركب من الطول، والعرض، والعمق، بل ولا أنه مركب من حياته ونطقه، إلى أمثال ذلك من الأمور التي يسميها من يسميها من أهل الفلسفة والكلام تركيباً، إما غلطا في المعقولات، وإما اصطلاحاً انفردوا به عن أهل اللغات. فليس لهؤلاء أن ينفوا ما علم ثبوته بالشرع^(١). الوجه الثالث: أن إثبات معان متعددة في الوجود الواجب وغيره أمر ضروري، لا بد منه، والفلاسفة مع فرط مبالغتهم في السلب، يقولون: إنه موجود واجب، وأنه معقول وعاقل، وعقل، ولذيذ، وملتذبه، وعاشق، ومعشوق، وعشق، إلى أنواع آخر، ولا يسمونها تركيباً. وأما أهل الملل فمتفقون على أنه حي عليم قدير، ومن المعلوم أن من جعل كونه حياً هو كونه عالماً، وكونه عالماً هو كونه قادراً، فهو من أعظم الناس جهلاً وكذباً وسفسطة، وكذلك من جعل الحياة هي الحي، والعلم هو العالم، والقدرة هي القادر^(٢). الوجه الرابع: أن أهل الكلام متناقضون فيما بينهم، فتجد المعتزلة ينفون الصفات على زعم أنه يلزم منها التركيب، فيأتي الأشاعرة ويشتون شيئاً من الصفات، ويردون على المعتزلة زعمهم أن إثبات الصفات يلزم منه التركيب. ثم يتناقض الأشاعرة فيزعمون أن غير ما أثبتوه من الصفات يلزم من إثباته التركيب. فكل ما يثبت بعضهم يأتي الآخر ويحتج عليه أن ما أثبتته يلزم منه التركيب. الوجه الخامس: أن

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٤٦/٥).

(٢) انظر: الصفدية (١٢٧/١).

من أثبت هذه الصفات التي هي فينا أعراض كالحياة والعلم والقدرة، ولم يثبت ما هو فينا أبعاد كاليد والقدم، وقال: هذه أجزاء وأبعاد تستلزم التركيب. قيل له: وتلك أعراض تستلزم التركيب العقلي، كما استلزمت هذه عندك التركيب الحسي، فإن أثبت تلك على وجه لا تكون أعراضاً، أو تسميتها أعراضاً لا يمنع ثبوتها، قيل له: وأثبت هذه على وجه لا تكون تركيباً وأبعاداً، أو تسميتها تركيباً وأبعاداً لا يمنع ثبوتها^(١). الوجه السادس: أن نفهم الصفات زعماً منهم أن ذلك يستلزم التركيب، مبني على أنهم يثبتون ذاتاً في الخارج لا صفات لها. وهذا من المعلوم ببداهة العقول امتناعه، فلا توجد ذات في الخارج إلا وهي متصفة بالصفات، وهذا يرجع إلى أصلهم بالنقض. وبهذا يظهر أن دعوى التركيب دعوى باطلة، لا يجوز الاستناد عليها، وهي مأخوذة من جهة لا تؤمن بالشرعيات ولا النبوات وهم: الفلاسفة، فكيف تكون حقاً؟! [أحمد النجار (ص: ١٢٨)].

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٣٠٣/١٣).

المجاز ثابت في اللغة العربية

الشبهة: إن نفاة الصفات رأوا أن نصوص الكتاب والسنة مليئة بذكر الصفات مضافة لله، ولو أنكروها مباشرة لقام عليهم المسلمون وكفروهم، فرأوا أن يلبسوا على الناس، فادعوا أن هذه الصفات تقبل التأويل، وأداة التأويل هو ما ادعوه من أن المجاز ثابت في لغة العرب التي نزل بها القرآن؛ حتى يتأتى لهم بعد ذلك نفي الصفات بدعوى المجاز. وممن ادعى ثبوت المجاز في اللغة هذا الأشعري؛ تأسيا بالمعتزلة، فقال: فالمجاز ثابت في اللغة العربية، وفي كل اللغات، رغما عن إنكار ابن تيمية^(١).

الرد: يزعم سعيد فودة أن المجاز ثابت في اللغة العربية، بل ادعى ذلك في كل اللغات، كل ذلك حتى يقرر أن ألفاظ الصفات يدخلها المجاز. وهذه الدعوى كاذبة؛ لأن المجاز الذي جُعِلَ قسيما للحقيقة، قد اختلف فيه القائلون به؛ فَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَ مَوْرِدَ التَّقْسِيمِ بين الحقيقة والمجاز اللفظ. ومنهم مَنْ جَعَلَ مَوْرِدَ التَّقْسِيمِ المعنى، ومنهم من جعل مَوْرِدَ التَّقْسِيمِ الاستعمال، وهؤلاء كلهم على اختلاف مواردهم مطالبون بثلاثة أمور: أحدها: تعيين مَوْرِدَ التَّقْسِيمِ. الثاني: صحته بذكر ما يشترك فيه الأقسام، وما ينفصل ويتميز به. الثالث: أن يطرد التَّقْسِيمُ وينعكس، وهو دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما. ثم إن

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٧٧).

تقسيمهم الألفاظ ومعانيها واستعمالها فيها إلى حقيقة ومجاز، إما أن يكون عقليا، أو شرعيا، أو لغويا، أو اصطلاحيا. والأقسام الثلاثة الأولى باطلة. فإن العقل لا مدخل له في دلالة اللفظ وتخصيصه بالمعنى المدلول عليه، ولو كانت عقلية لما اختلفت باختلاف الأمم. وأما كونها ليست شرعية، فلأن الشرع لم يرد بهذا التقسيم، ولا دل عليه، ولا أشار إليه. وأما كونها ليست لغوية، فلأن أهل اللغة لم يصرح أحد منهم بأن العرب قسمت لغاتها إلى حقيقة ومجاز. فإذا علم أن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز ليس تقسيما شرعيا ولا عقليا ولا لغويا، فما بقي إلا أن يكون اصطلاحا محضاً، وهو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم، كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي، بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو، وإنما هذا اصطلاح حادث، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم^(١). ومن أشهر تعاريفهم للمجاز ما سطره بعضهم، فقال: «استعمال اللفظ فيما وضع له ثانيا»^(٢). قال أبو الحسين البصري المعتزلي في تعريفه للمجاز: «ما أفيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلاح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع التخاطب

(١) انظر: الإيمان الشيخ الإسلام ابن تيمية (ص: ٧٤).

(٢) انظر: مختصر الصواعق للموصللي (٢/ ٦٩٠).

بهاء العلاقة بينه وبين الأول»^(١). وقال الرازي عن تعريف أبي الحسين المعتزلي: «أحسن ما قيل فيه»^(٢). يعني ما قيل في حد المجاز، ومما يُبطل هذا التعريف هو: أنَّ القول بالمجاز إنما يصح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية^(٣)، وأنَّ العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا. وهذا مما لا يمكن بشرا على وجه الأرض ولو عمر عمر نوح أن يثبت عن العرب أنهم اجتمعوا ووضعوا جميع هذه الأسماء المستعملة في اللغة، ثم استعملوها بعد الوضع ثم نقلوها بعد الاستعمال، وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني، فإن ادعى مدع أنه يعلم وضعاً يتقدم ذلك فهو مبطل، فإن هذا لم ينقله أحد من الناس. ولا يقال: نحن نعلم ذلك بالدليل، فإنه إن لم يكن اصطلاح متقدم لم يمكن الاستعمال؛ وذلك لأن الأمر ليس كذلك، فنحن نجد أن الله يلهم الحيوان من الأصوات ما به يعرف بعضها مراد بعض،

(١) المعتمد في أصول الفقه (١ / ١١).

(٢) المحصول في علم الأصول للرازي (١ / ٣٩٧).

(٣) والقول بأن اللغة اصطلاحية لا يعرف عن أحد من المسلمين قاله قبل أبي هاشم الجبائي المعتزلي، فإنه تنازع هو والأشعري في مبدأ اللغات، فقال أبو هاشم: هي اصطلاحية، وقال الأشعري: هي توقيفية، ثم خاض الناس بعدهما في هذه المسألة، فقال آخرون: بعضها توقيفي وبعضها اصطلاحية، وقال فريق رابع بالوقف. انظر: كتاب الإيمان الشيخ الإسلام ابن تيمية (ص: ٧٦).

وقد سمى الله ذلك منطقاً وقولاً في قول سليمان: ﴿عَلِمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ﴾ [النمل: ١٦]. وكذلك الآدميون، فالمولود إذا ظهر منه التمييز، سمع أبويه أو من يريه ينطق باللفظ، ويشير إلى المعنى، فصار يفهم أن ذلك اللفظ يستعمل في ذلك المعنى، ثم هذا يسمع لفظاً بعد لفظ حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد اصططحوا معه على وضع متقدم، بل ولا أوقفوه على معاني الأسماء^(١). فمن زعم أن المجاز أسلوب من أساليب العرب فقد غلط؛ لأن الميثب للمجاز - أعني: المجاز الذي اصططحوا عليه - ميثب للوضع الأول، أي: أن هناك وضعاً أولاً للآلفاظ ثم بعد ذلك جاء الوضع الثاني، وأنى لهم أن يثبتوا ذلك؟ فمن أين لهم أن الأسد وضعه العرب أولاً للحيوان المفترس، ثم وضعوه بعد ذلك للرجل الشجاع. بل لو قلبنا عليهم الدعوى فجعلنا الوضع الأول ثانياً، والثاني أولاً لبهتوا، ولما استطاعوا أن يأتوا بنقل واحد عن أئمة اللغة يخالف زعمنا. ومن هنا يجب أن يعلم أن محل النزاع في صحة ما ادعوه وهو أن المجاز خلاف الأصل، فليس إنكار المجاز لكونه اصطلاحاً متأخراً، وإنما الفساد من جهة المعنى. ومما يرفع المجاز بالكلية، ويجتثه من جذوره أنهم جعلوا من علامة الحقيقة: السبق إلى الفهم، كما قال الآمدي: فالمتبادر إلى الفهم هو الحقيقة، وغيره هو المجاز^(٢).

(١) انظر: الإيمان لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص: ٧٦)، ومختصر الصواعق للموصلي (٢/ ٧٩٥).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٥٦).

وشرطوا في كونها حقيقة الاستعمال، وعند الاستعمال لا يسبق إلى الفهم غير المعنى الذي استعمل اللفظ فيه فيجب أن يكون حقيقة، فلا يفهم أحد من قوله تعالى: ﴿فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ [النحل: ١١٢]، أن الجوع والخوف طعام يؤكل بالفم^(١). كما جعلوا من علامة المجاز عند القائلين به أَنَّ مَا تَبَادَرَ غَيْرُهُ إِلَى الذَّهْنِ فَهُوَ مُجَازٌ. وهذا الفرق بين الحقيقة والمجاز مبني على أصل باطل، وهو: تجريد اللفظ عن القرائن الكلية، والنطق به وحده، وهذا الفرض باطل، فَإِنَّ اللفظ بدون القيد والتركيب بمنزلة الأصوات التي ينطق بها لا تفيد فائدة، وإنما يفيد تركيبه مع غيره تركيباً إسنادياً يَصِحُّ السكوت عليه. وعلى هذا فقول القائل: الحقيقة ما تبادر معناها بغير قرينة، وأما المجاز فلا يتبادر إلا بقرينة، كما قال أبو الحسين المعتزلي: فَبِأَن يَسْبِقَ إِلَى أَفْهَامِ أَهْلِ اللُّغَةِ عِنْدَ سَمَاعِ اللَّفْظَةِ مِنْ دُونِ قَرِينَةٍ مَعْنَى مِنَ الْمَعَانِي دُونَ آخَرٍ فَيَعْلَمُوا أَنَّهَا حَقِيقَةٌ فِيمَا سَبَقَ إِلَى الْفَهْمِ^(٢). قول باطل؛ لأن اللفظ بغير قرينة ولا تركيب لا يفيد شيئاً، ولا يُسْتَعْمَلُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ. فَإِنْ كَانَ الْمَجَازُ يَحْتَاجُ اللفظ المفرد في إفادته المعنى إلى قرينة لَزِمَ أَنْ تَكُونَ اللُّغَاتُ كُلُّهَا مُجَازًا، والتفريق بين بعض القرائن وبعض تحكم محض لا معنى له^(٣).

(١) انظر: مختصر الصواعق للموصلية (٢/٧٨٦).

(٢) المعتمد (١/٢٦).

(٣) انظر: مختصر الصواعق للموصلية (٢/٧١٨).

ومما يبطل المجاز أيضاً أنهم جعلوا من أهم علاماته صحة نفيه، بمعنى: يصح نفيه باعتبار الوضع الأول، فمن قال: إِنَّ لفظ الأسد للرجل الشجاع، والحمار للبليد ليس بحقيقة، فإنه يلزمه صحة نفيه، فيقول: هذا ليس بأسد، ولا بحمار، ولكنه آدمي. قال الآمدي في تقرير ذلك: ولو كان مجازاً في أحدهما لصح نفيه، إذ هو أمانة المجاز^(١). وقال: وحيث صح نفيه دل على كونه مجازاً^(٢). فيقال لهم: أهذه الصحة هي الصحة عند أهل اللسان، أو عند أهل الاصطلاح، أو عند أهل العرف؟ فمن هم الذين يستدل بصحة نفيهم ويجعل عياراً على كلام الله ورسوله؟ وقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]. وقوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣]^(٣). وقال أبو حامد الغزالي: وأما قوله: ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء، فالتأويل فيه مجال من وجهين: أحدهما: في إضافة النزول إليه وأنه مجاز^(٤). وقال الزمخشري المعتزلي: فإن قلت: ما معنى وصف الله تعالى بالرحمة، ومعناها العطف والحنو، ومنها الرحم لانعاطفها على ما فيها. قلت: هو مجاز عن إنعامه على عباده؛ لأن الملك إذا عطف على رعيته ورق لهم أصابهم بمعرفه

(١) الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٤٣).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام (١/ ١١٣).

(٣) المعتمد (١/ ٢٤).

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد (ص: ٥٧).

وإنعامه. ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنه لا يجوز إطلاق النفي على ما أثبتته الله تعالى من الأسماء الحسنى والصفات العليا. وهذا هو الغرض من القول بالمجاز عند من أحدثه، فالقول به ذريعة لنفي صفات الله تعالى، وبالقول به نفي المعطلون صفات الله، وأبطلوا اتصاف الله بها. وعلى هذا كان القول بالمجاز في صفات الله تعالى لا يجوز، وهو منكر من القول وزور، فالمجاز طاغوت لهج به المتكلمون، والتجأ إليه المعطلون، جعلوه جنة يتترسون به من إثبات حقائق صفات رب العالمين. ولا يعترض على ما تقدم فيقال: الرب سبحانه خاطبهم بما أَلْفَوْهُ من لغاتهم واعتادوه من التفاهم منها، فلما كان من خطابهم فيما بينهم الحقيقة والمجاز جاء خطاب الله لهم بذلك، ليحصل لهم الفهم والبيان؛ لأن هذا إيراد باطل، فإن خطاب الله سابق على مخاطبة بعضهم بعضاً، فهل كان في كلامه سبحانه ألفاظ وضعت لمعان ثم نقلها سبحانه عنها إلى معانٍ أخرى؟ فهل يتصور هذا القدر في كلامه وإن سُلِّمَ جَدَلًا أن ذلك ممكن في مخاطبة بعضهم بعضاً؟^(١) وبهذا يُعلم فساد من حمل نصوص الصفات على المجاز، بل نقل أئمة السلف الإجماع على وجوب الإقرار بالصفات وحملها على الحقيقة لا على المجاز. وأختم هذا المبحث بفائدة عظيمة، وهي: أننا إذا سلمنا بوجود المجاز في اللغة والقرآن، فإن مما يبطل المجاز من أصله في باب الأسماء والصفات: أن

(١) انظر: مختصر الصواعق للموصلية (٧٥٩/٢).

المجاز لا يدخل في المنصوص، وإنما في الظاهر المحتمل له. وكون الألفاظ نصاً تعرف بشيئين: أحدهما: بعدم احتمال له لغير معناه وضعا، كالعشرة. والثاني: ما اطرده استعماله على طريقة واحدة في جميع موارد، فإنه نص في معناه، لا يقبل تأويلاً ولا مجازاً، وإن قدر تطرق ذلك إلى بعض أفراد، وصار هذا بمنزلة خبر التواتر، لا يتطرق احتمال الكذب إليه، وإن تطرق إلى كل واحد من أفراد بمفرده، وهذه عصمة نافعة، تدلك على خطأ كثير من التأويلات في السمعيات التي اطرده استعمالها في ظاهرها^(١). ونصوص الصفات من هذا الباب. وقد دلت الأدلة من الكتاب والسنة أنه يجب الإقرار بالصفات على الحقيقة، ونفي المجاز عنها، وهو قول أئمة السلف الصالح. [أحمد النجار (ص: ١٣٦)].

(١) انظر: بدائع الفوائد لابن القيم (١/ ٢٦).

دعوى أن مراد الأشاعرة بنفي ظاهر النصوص هو الظاهر الذي زعمه المجسمة الشبهة: قال المدعو سعيد فودة: «وعلى كل حال، فإن علماءنا علماء الأشاعرة عندما قالوا بظواهر النصوص التي تتكلم على بعض الإضافات مثل اليد والعين والوجه والساق وغيرها، ليست بمرادة. إنما أرادوا بالظاهر منها المعنى الذي زعم المجسمة أنه ظاهر، فهو لاء زعموا أن الظاهر من العين العضو المعروف، ومن اليد الجارحة، ومن الوجه ما هو على الرأس ويحتوي على العينين، وكذلك الساق أرادوا منها العضو المعروف. فلما رأى العلماء من أهل السنة أن المجسمة ادعوا أن النصوص الواردة في القرآن يظهر منها نسبة هذه المعاني لله تعالى. ردوا عليهم وقالوا: إن هذه الظواهر غير مرادة؛ لأنه توجد قرائن حالية وقرائن لفظية كثيرة على عدم إرادتها، ومعنى هذا الكلام أن هذه المعاني التي تسمونها أيها المجسمة بظواهر نصوص ليست بظواهر أصلاً؛ لأنها لو كانت ظواهر لما جاءت في النصوص قرائن تدل على عدم إرادتها. فالخلاف إذاً كما سبق توضيحه هو أن هذه المعاني التي لا تليق إلا بالأجسام والمخلوقات، لا تسلم أيها المجسمة والمشبهة أنها هي الظاهر نسبتها إلى الله تعالى عند قراءة القرآن، بل لا يظهر ذلك المعنى إلا لمن كانت نفسه أصلاً منحرفة عن التوحيد والتنزيه، ولمن لم يكن عارفاً بأساليب اللغة من المعاني والبيان. وذلك أن القواعد اللغوية تبين المعاني

الصحيحة للناظرين في القرآن، ومن كان على علم بها لم يتبادر إلى ذهنه هذه المعاني الباطلة، فلا يسميها ظاهرة أصلاً^(١).

الرد: إن أئمة السلف الصالح أجمعوا على أن نصوص الصفات يجب أن تجرى على ظاهرها كما تقدم، وبينوا وجوب إثبات نصوص الصفات على ما يتبادر إلى العقل السليم من المعاني، من غير تمثيل، ولا صرف لها عن ظاهرها؛ لأن القرآن نَزَلَ بلسان عربي مبين. ولم يتبادر إلى عقل واحد منهم أن المراد بالعين العضو المعروف للمخلوق، ولا الرأس المعروف للمخلوق، ولا الوجه المعروف للمخلوق وإنما هذا من مغالطاته وتليساته. ومع هذا فلفظ الظاهر في عُرف المتأخرين قد صار فيه اشتراك واشتباه. فإنَّ الظاهر إن أريد به الظاهر الذي هو من خصائص المخلوقين حتى يشبه الله بخلقه، فهذا ضلال، بل يجب القطع بأنَّ الله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله. وأما إن أريد بإجرائه على ظاهره الظاهر الذي هو الظاهر في عُرف سلف الأمة، بحيث لا يُحَرَّفُ الكَلِمُ عن مواضعه، ولا يُلْحَدُ في أسماء الله تعالى، ولا يُفسر القرآن والحديث بما يخالف تفسير سلف الأمة وأهل السنة، بل يُجرى ذلك على ما اقتضته النصوص، وتطابق عليه دلائل الكتاب والسنة،

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٧٩).

وأجمع عليه سلف الأمة، فهذا مصيب في ذلك، وهو الحق^(١). فالله وَصَفَ نفسه بأن له يدين، قال تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، فلو قيل: إن المراد باليدين النعمة أو القوة، لكان في ذلك صرف للفظ عن ظاهره المتبادر منه، مع أن الواجب هو إجراء النصوص على ظاهرها، وذلك بأن يُقال: لله يدان حقيقتان تليقان به جل وعلا من غير تحريف ولا تمثيل. وأما قولك: «فهؤلاء زعموا أن الظاهر من العين العضو المعروف ومن اليد الجارحة، ومن الوجه ما هو على الرأس ويحتوي على عينين...»، فهذا من البهتان على أهل السنة الذي ترعمه أنت وأئمتك، فائمة السلف يثبتون ما ورد به النص من صفات الله، ولا ينقدح في أذهانهم التمثيل، وإنما يثبتون الصفة على ما يليق بالله، فيثبتون لله وجهها كما يليق به؛ لأن الله أخبر أن له وجهها، وهكذا بقية صفاته. لكن أنت وأمثالك انقدح في أذهانكم عند قراءتكم لآيات الصفات: التمثيل، فلا تعقلون يدا إلا كيد المخلوق، ولا وجهها إلا كوجه المخلوق فلا تفسرون الألفاظ إلا بما تشاهدونه في الخارج، وتظنون أن هذا هو معناه في لغة العرب؛ اعتماداً على ما كتبه بعض الأشاعرة كابن منظور، والفيروزآبادي ونحوهم. ولهذا قلت: المعاني التي لا تليق إلا بالأجسام والمخلوقات، لا نسلم أيها المجسمة والمشبهة أنها هي الظاهر نسبتها إلى الله تعالى عند قراءة القرآن. ومن هنا حكم أئمتك ولا يبعد أن تكون مثلهم على ظاهر نصوص

(١) انظر: التسعينية (٢/٥٤٦).

الوحين أنها تتضمن الكفر؛ لأنهم لم يفهموا من ظاهرها إلا التمثيل، لا كما زعمت أن مرادهم بالظاهر ما زعمته المجسمة، وإليك نصوص أئمتك في ذلك: قال الرازي: «وأما الظواهر العقلية المشعرة بالجسمية والجهة، فالجواب الكلي عنها: أن القواطع العقلية دلت على امتناع الجسمية والجهة»^(١). وقال الرازي: «الظواهر المقتضية للجسمية والجهة لا تكون معارضة للأدلة العقلية القطعية التي لا تقبل التأويل»^(٢). وقال الآمدي: «واعلم أن هذه الظواهر وإن وقع الاغترار بها بحيث يقال بمدلولاتها ظاهرا من جهة الوضع اللغوي والعرفي والاصطلاحي، فذلك لا محالة انخراط في سلك نظام التجسيم، ودخول في طرف التشبيه»^(٣). وقال البيجوري: «ومما يوهم الجسمية، قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]. وقال البيجوري: ومما يوهم الجوارح قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]. ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]»^(٤).

تأمل أخي القارئ كيف جعل هؤلاء دلالة الكتاب والسنة دلائل كفرية، وأن ظاهرها يوهم الكفر، أو ما لا يليق بالله على زعمهم، بل ليس عندهم أي شك في أن ظاهر كلام

(١) معالم أصول الدين (ص: ٢٧).

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص: ٣٦٥).

(٣) غاية المرام في علم الكلام (ص: ١٥٦).

(٤) تحفة المريد (ص: ١٥٨، ١٥٩).

الله ورسوله انخرط في سلك نظام التجسيم، ودخول في طرف التشبيه؟! فأبي تنقص الله ورسوله بعد هذا؟! إذ يلزم على قولهم أن الله لو تركنا في الأمور العقدية بلا كتاب ولا سنة لكان خيرا، وأحسن للأمة، كما يلزم أن الله جعل كتابه مضلا للناس، لا هاديا لهم، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا. ثم إن الأخذ بالظاهر عند فودة وأئمة يشترط فيه ألا يصادمه قاطع عقلي، فلا يؤخذ بنصوص الوحيين عند وجود الاستحالة العقلية. قال أبو المعالي الجويني: «فإذا ثبتت هذه المقدمات فيتعين بعدها على كل معتن بالدين واثق بعقله، أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية، فإن صادفه غير مستحيل في العقل، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها، لا مجال لاحتمال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها، فما هذا سبيله فلا وجه إلا القطع به، وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلا في العقل، وثبتت أصولها قطعا. ولكن طرق التأويل يجوز فيها، فلا سبيل إلى القطع، ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دل الدليل السمعي على ثبوته، وإن لم يكن قاطعا، وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفا لقضية العقل فهو مردود، قطعا بأن الشرع لا يخالف العقل»^(١). وقال التفتازاني: «ومن جملة ما لا بد منه ولا سبيل إلى الجزم به انتفاء المعارض العقلي؛ إذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه

(١) الإرشاد (ص: ٣٥٩).

عن ظاهره^(١). ومن المعلوم أنه لا يجوز أن يقال: ما في العمل أو القرينة العملية تصرف النصوص عن ظاهرها إلى معنى يخالف الظاهر؛ لأن الله أخبر أن كلامه هدى ورحمة للمؤمنين، وأخبر أن رسوله ﷺ قد بلغ البلاغ المبين، وأنه بين للناس ما أنزل إليهم، ومعلوم أن المخاطب الذي أخبر أن كلامه بلاغ مبين، وهدى للناس، إذا أراد بكلامه ما لا يدل عليه ولا يفهم منه إلا بمثل هذه القرينة العقلية، لم يكن قد بين وهدى، ولم يكن كلامه هدى ورحمة للمؤمنين، وهذا مما اتفق المسلمون على وجوب تنزيه الله ورسوله عن ذلك. ثم يقال: ليس في العقل ما ينافي مدلول القرآن، فإن المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح، وعليه فما يذكر من الحجج العملية المخالفة لمدلول القرآن هي في الحقيقة شبهات فاسدة، فلا يصح أن تجعل حجة في تأويل النصوص الشرعية. ويقال أيضا جوابا على من زعم جواز صرف النصوص عن ظاهرها إلى معنى يخالف ظاهرها بالقرينة العقلية: هذا الباب الذي فتحتموه، وإن كنتم تزعمون أنكم تنتصرون به على إخوانكم المؤمنين في مواضع قليلة خفية، فقد فتحتم عليكم بابا لأنواع المشركين والمبتدعين، لا تقدرُونَ على سده، فإنكم إذا سوغتم صرف القرآن عن دلالة المفهومة بغير دليل شرعي بما دل القاطع العقلي على استحالته. ومن الحجج التي يرد بها على فودة وأئمتهم أن يقال: بأي عقل نزن القاطع العقلي؟ فإن الفيلسوف يزعم قيام القاطع

(١) شرح المقاصد (١/٢٨٣).

العقلي على بطلان حشر الأجساد، ويزعم المعتزلي قيام القواطع على امتناع رؤية الله تعالى، وعلى امتناع قيام علم أو كلام به تعالى!! وباب التأويلات التي يدعي أصحابها وجوبها بالمعقولات أعظم من أن تنحصر في هذا المقام. ويلزم حينئذ محذوران عظيمان: أحدهما: ألا نقر بشيء من معاني الكتاب والسنة حتى نبحت قبل ذلك بحوثاً طويلة عريضة في إمكان ذلك بالعقل، وكل طائفة من المختلفين في الكتاب يدعون أن العمل يدل على ما ذهبوا إليه، فيؤول الأمر إلى الحيرة. المحذور الثاني: أن القلوب تتخلى عن الجزم بشيء تعتقده مما أخبر به الرسول ﷺ، إذ لا يوثق بأن الظاهر هو المراد، والتأويلات مضطربة، فيلزم عزل الكتاب والسنة عن الدلالة والإرشاد حتى في أعظم مقصود، وهو: توحيد الله. ولهذا تجد أهل التأويل إنما يذكرون نصوص الكتاب والسنة للاعتصاد لا للاعتماد، بشرط إن وافقت ما ادعوا أن العقل دل عليه، وأما إن خالفت فإنهم يؤولونها، وهذا فتح باب الزندقة، نسأل الله العافية^(١). ثم إن هؤلاء من تناقضهم أنهم يوجبون التأويل في بعض السمعيات دون بعض، وإذا كان كذلك قيل لهم: ما الفرق بين ما جوزتم تأويله فصرتموه عن مفهومه الظاهر، وبين ما أقرتموه؟! فيقولون: إن ما عارضه عقلي قاطع تأويلناه، وما لم يعارضه عقلي قاطع أقرناه. فيقال لهم: فحينئذ لا يمكنكم نفي التأويل عن شيء من النصوص، فإنه ما من نص إلا وقد يقول فيه قائل:

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص: ٢١٥).

ثبت المعارض العقلي القاطع على تأويله. فإن سلمتم وافقتم أهل الإلحاد، نعوذ بالله من الخذلان. وإلا كان تحكما بلا دليل. وقد أنكر أئمة السلف على من تأول النصوص على غير ظاهرها فهاهي أقوالهم في ذلك: عن محمد بن أحمد الجوزجاني، قال: «كتب إلي أحمد بن حنبل: أحسن الله إلينا وإليك في الأمور كلها، وسلمك وإيانا من كل سوء برحمته، أتاني كتابك تذكر فيه ما تذكر من احتجاج من احتج من المرجئة، واعلم رحمك الله أن الخصومة في الدين ليست من طريق أهل السنة، وأن تأويل من تأول القرآن بلا سنة تدل على معناها أو معنى ما أراد الله منه، أو أثر عن أصحاب رسول الله ﷺ ويعرف ذلك بما جاء عن النبي ﷺ أو عن أصحابه، فهم شاهدوا النبي ﷺ، وشهدوا تنزيله، وما قصه له في القرآن، وما عنى به، وما أراد به، أخاص هو أم عام. فأما من تأوله على ظاهره بلا دلالة من رسول الله ﷺ ولا أحد من أصحابه، فهذا تأويل أهل البدع؛ لأن الآية قد تكون خاصة، ويكون حكمها حكما عاما، ويكون ظاهرها على العموم، وإنما قصدت لشيء بعينه، ورسول الله ﷺ هو المعبر عن كتاب الله وما أراد، وأصحابه أعلم بذلك منا لمشاهدتهم الأمر، وما أريد بذلك»^(١). فقد قرر الإمام أحمد: أن تأويل أهل البدع هو تأويل من تأول القرآن عن ظاهره بلا دلالة من رسول الله ﷺ، ولا أحد من أصحابه، فإن الرسول ﷺ هو المعبر عن كتاب الله، وأصحابه أعلم بذلك

من غيرهم؛ فقد شاهدوا النبي ﷺ وشهدوا تنزيله، وما قصه له في القرآن، وما عني به، وما أراد به، أخاص هو أم عام. وقال الإمام الدارمي رحم الله: «إن كتم - أي: الجهمية - محقين في تأويلكم هذا، وما ادعيتهم من باطلكم ولستم كذلك، فأتوا بحديث يقوي مذهبكم فيه عن رسول الله ﷺ، أو بتفسير تأثرونه صحيحا عن أحد من الصحابة أو التابعين كما أتيناكم به عنهم نحن لمذهبننا، وإلا فمتى نزلت الجهمية من العلم بكتاب الله، وبتفسيره المنزلة التي يجب على الناس قبول قولهم فيه، وترك ما يؤثر من خلافهم عن رسول الله ﷺ، وعن أصحابه، وعن التابعين بعدهم. هذا حدث كبير في الإسلام، وظلم عظيم أن يتبع تفسيركم كتاب الله بلا أثر، ويترك المأثور فيه، الصحيح من قول رسول الله ﷺ، وأصحابه، والتابعين لهم بإحسان ﷺ؟!»^(١) بل حتى متقدمو الأشاعرة أنكروا على من تأول بعض نصوص الصفات عن ظاهرها: قال أبو الحسن الأشعري في الرد على من تأول اليديين: «وليس يجوز في لسان العرب، ولا في عادة أهل الخطاب، أن يقول القائل: عملت كذا بيدي، ويعني به النعمة، وإذا كان الله إنما خاطب العرب بلغتها، وما يجري مفهوما في كلامها، ومعقولا في خطابها، وكان لا يجوز في خطاب أهل اللسان أن يقول القائل: فعلت بيدي، ويعني: النعمة؛ بطل أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] النعمة؛ وذلك أنه لا يجوز أن يقول القائل: لي عليه يدي، بمعنى:

(١) الرد على الجهمية (ص: ٩٥).

لي عليه نعمتي، ومن دافعنا عن استعمال اللغة، ولم يرجع إلى أهل اللسان فيها دافع عن أن تكون اليد بمعنى النعمة؛ إذ كان لا يمكنه أن يتعلق في أن اليد النعمة إلا من جهة اللغة. فإذا دفع اللغة لزمه ألا يُفسر القرآن من جهتها، وألا يثبت اليد نعمة من قبلها؛ لأنه إن روجع في تفسير قوله تعالى: ﴿يَبْدِي﴾^(١) نعمتي إلى الإجماع، فليس المسلمون على ما ادعى متفقين، وإن روجع إلى اللغة فليس في اللغة أن يقول القائل: بيدي، يعني: نعمتي، وإن لجأ إلى وجه ثالث سألناه عنه ولن يجد له سبيلاً^(٢). وقال البيهقي: «باب ذكر آيات وأخبار وردت في إثبات صفة الوجه، واليدين، والعين، وهذه صفات طريق إثباتها السمع، فثبتها»^(٣). وقبل طي هذه الصفحة من المناسب أن أختتم بفصل ذكره ابن القيم في مقام الرد على أهل التأويل، وفيه رد على كثير من الشبه التي ذكرها هذا الأشعري في كتابه النقض المزعوم: «الفصل السادس: في تعجيز المتأولين عن تحقيق الفرق بين ما يسوغ تأويله من آيات الصفات وأحاديثها وما لا يسوغ. لا ريب أن الله سبحانه وصف نفسه بصفات، وسمى نفسه بأسماء، وأخبر عن نفسه بأفعال، فسمى نفسه بالرحمن الرحيم الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر، إلى سائر ما ذكر من أسمائه الحسنی، ووصف نفسه بما ذكره من الصفات، كسورة

(١) الإبانة عن أصول الديانة (ص: ٩٠).

(٢) الاعتقاد (ص: ٧٨).

الإخلاص وأول الحديد، وأول طه، وغير ذلك. ووصف نفسه بأنه يحب ويكره، ويمقت، ويرضى، ويغضب، ويأسف، ويسخط، ويجيء، ويأتي، وينزل إلى سماء الدنيا، وأنه استوى على عرشه، وأن له علما، وحياة، وقدرة، وإرادة، وسمعا، وبصرا، ووجها، وأن له يدين وأنه فوق عباده، وأن الملائكة تعرج إليه، وتنزل بالأمر من عنده، وأنه قريب، وأنه مع المحسنين، ومع الصابرين، ومع المتقين، وأن السماوات مطويات يمينه. ووصفه رسوله بأنه يفرح، ويضحك، وأن قلوب العباد بين أصابعه، وغير ذلك مما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله. فيقال للمتأول: هل تتأول هذا كله على خلاف ظاهره، وتمنع حمله على حقيقته؟ أم تقر الجميع على ظاهره وحقيقته؟ أم تفرق بين بعض ذلك وبعضه؟ فإن تأولت الجميع وحملته على خلاف حقيقته: كان ذلك عنادا ظاهرا، وكفرا صراحا، وجحدا للربوبية، وحيث فلا تستقر لك قدم على إثبات ذات الرب تعالى، ولا صفة من صفاته، ولا فعل من أفعاله، فإن أعطيت هذا من نفسك ولم تستهجنه التحقت بإخوانك الدهرية الملاحدة الذين لا يثبتون للعالم خالقا ولا ربا. فإن قلت: بل أثبت أن للعالم صانعا وخالقا، ولكن لا أصفه بصفة تقع على خلقه، وحيث وصف بما يقع على المخلوق أتأوله. قيل لك: فهذه الأسماء الحسنى، والصفات التي وصف بها نفسه: هل تدل على معان ثابتة هي حق في نفسها، أم لا تدل؟ فإن نفيت دلالتها على معنى ثابت كان ذلك غاية التعطيل. وإن أثبت دلالتها على معان هي حق

ثابت قيل لك: فما الذي سوغ لك تأويل بعضها دون بعض؟ وما الفرق بين ما أثبتته ونفيته وسكت عن إثباته ونفيه من جهة السمع أو العقل؟ ودلالة النصوص على أن له سمعا وبصرا وعلمًا وقدرة وإرادة وحياة وكلامًا، كدلالتها على أن له رحمة ومحبة وغضبا ورضا وفرحا وضحكا ووجها ويدين، فدلالة النصوص على ذلك سواء، فلم نفيت حقيقة رحمته ومحبته ورضاه وغضبه وفرحه وضحكه وأولتها بنفس الإرادة؟ فإن قلت: لأن إثبات الإرادة والمشية لا يستلزم تشبيهها ولا تجسيمها، وإثبات حقائق هذه الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم، فإنها لا تعقل إلا في الأجسام، فإن الرحمة رقة تعتري طبيعة الحيوان، والمحبة ميل النفس لجلب ما ينفعها، والغضب غليان دم القلب طلبا للانتقام، والفرح انبساط دم القلب لورود ما يسره عليه. قيل لك: وكذلك الإرادة، هي ميل النفس إلى جلب ما ينفعها، ودفع ما يضرها، وكذلك جميع ما أثبتته من الصفات، إنما هي أعراض قائمة بالأجسام في الشاهد، فإن العلم انطباع صورة المعلوم في نفس العالم، أو صفة عرضية قائمة به، وكذلك السمع والبصر والحياة، أعراض قائمة بالموصوف. فكيف لزم التشبيه والتجسيم من إثبات تلك الصفات، ولم يلزم من إثبات هذه؟ فإن قلت: لأنني أثبتتها على وجه لا يماثل صفاتها ولا يشابهها. قيل لك: فهلا أثبت الجميع على وجه لا يماثل صفات المخلوقين ولا يشابهها؟ ولم فهمت من إطلاق هذا التشبيه والتجسيم، وفهمت من إطلاق ذلك التنزيه والتوحيد؟ وهلا قلت: أثبت له

وجها ومحبة وغضبا ورضا وضحكا، ليس من جنس صفات المخلوقين؟ فإن قلت: هذا لا يعقل. قيل لك: فكيف عقلت سمعا وبصرا وحياة وإرادة ومشية، ليست من جنس صفات المخلوقين؟ فإن قلت: أنا أفرق بين ما يتأول وبين ما لا يتأول: بأن ما دل العقل على ثبوته يمتنع تأويله، كالعلم والحياة والقدرة والسمع والبصر، وما لا يدل عليه العقل: يجب أو يسوغ تأويله، كالوجه واليد والضحك والفرح والغضب والرضا، فإن الفعل المحكم دل على قدرة الفاعل، وإحكامه دل على علمه، والتخصيص دل على الإرادة، فيمتنع مخالفة ما دل عليه صريح العقل. قيل لك أولا: وكذلك الإنعام والإحسان وكشف الضر وتفريج الكربات، دل على الرحمة، كدلالة التخصيص على الإرادة سواء. والتخصيص بالكرامة والاصطفاء والاجتباء، دل على المحبة، كدلالة ما ذكرت على الإرادة. والإهانة والطرْد والإبعاد والحرمان، دل على المقت والبغض كدلالة ضده على الحب والرضا. والعقوبة والبطش والانتقام دل على الغضب، كدلالة ضده على الرضا. ويقال ثانيا: هب أن العقل لا يدل على إثبات هذه الصفات التي نفيتها، فإنه لا ينفيها، والسمع دليل مستقل بنفسه، بل الطمأنينة إليه في هذا الباب أعظم من الطمأنينة إلى مجرد العقل، فما الذي يسوغ لك نفي مدلوله؟ ويقال لك ثالثا: إن كان ظاهر النصوص يقتضي تشبيهها أو تجسيما: فهو يقتضيه في الجميع، فأول الجميع، وإن كان لا يقتضي ذلك: لم يجز تأويل شيء منه. وإن زعمت أن بعضها

يقتضيه، وبعضها لا يقتضيه، طولبت بالفرق بين الأمرين، وعادت المطالبة جذعا. ولما
تفطن بعضهم لتعذر الفرق، قال: ما دل عليه الإجماع، كالصفات السبع لا يتأول، وما
لم يدل عليه الإجماع فإنه يتأول. وهذا كما تراه من أفسد الفروق؛ فإن مضمونه: أن
الإجماع أثبت ما يدل على التجسيم والتشبيه، ولولا ذلك لتأولناه، فقد اعترفوا بانعقاد
الإجماع على التشبيه والتجسيم، وهذا قدح في الإجماع فإنه لا ينعقد على باطل. ثم
يقال: إن كان الإجماع قد انعقد على إثبات هذه الصفات، وظاهرها يقتضي التجسيم
والتشبيه بطل نفيكم لذلك، وإن لم ينعقد عليها بطل التفريق به. ثم يقال: خصومكم من
المعتزلة لم يجمعوا معكم على إثبات هذه الصفات. فإن قلتم: انعقد الإجماع قبلهم.
قل: صدقتم والله، والذين أجمعوا قبلهم على هذه الصفات: أجمعوا على إثبات سائر
الصفات، ولم يخصصوها بسبع، بل تخصيصها بسبع خلاف قول السلف، وقول
الجهمية والمعتزلة. فالناس كانوا طائفتين سلفية، وجهمية، فحدثت الطائفة السبعية
واشتقت قولاً بين القولين، فلا للسلف اتباعوا، ولا مع الجهمية بقوا. وقالت طائفة
أخرى ما لم يكن ظاهره جوارح، وأبعاضا، كالعلم والحياة والقدرة والإرادة والكلام لا
يتأول، وما كان ظاهره جوارح، وأبعاضا، كالوجه واليدين والقدم والساق والإصبع فإنه
يتعين تأويله؛ لاستلزام إثباته التركيب والتجسيم. قال المشتون جوابنا لكم بعين الجواب
الذي تجيبون به خصومكم من الجهمية والمعتزلة نفاة الصفات، فإنهم قالوا لكم: لو قام

به سبحانه صفة وجودية، كالسمع والبصر والعلم والقدرة والحياة، لكان محلا للأعراض، ولزم التركيب والتجسيم والانقسام، كما قلتم: لو كان له وجه ويد وإصبع، لزم التركيب والانقسام، فحيثُذ فما هو جوابكم لهؤلاء؛ نجيبكم به. فإن قلتم: نحن ثبت هذه الصفات على وجه لا تكون أعراضا، ولا نسميها أعراضا، فلا يستلزم تركيبا ولا تجسيما. قيل لكم ونحن ثبت الصفات التي أثبتها الله لنفسه، إذ نفيتوها أنتم عنه، على وجه لا يستلزم الأبعاد والجوارح، ولا يسمى المتصف بها مركبا ولا جسما ولا منقسما. فإن قلتم هذه لا يعقل منها إلا الأجزاء والأبعاد. قلنا لكم وتلك لا يعقل منها إلا الأعراض. فإن قلتم العرض لا يبقى زمانين، وصفات الرب باقية قديمة أبدية، فليست أعراضا. قلنا: وكذلك الأبعاد، هي: ما جاز مفارقتها وانفصالها وانفكاكها، وذلك في حق الرب تعالى محال، فليست أبعادا ولا جوارح، فمفارقة الصفات الإلهية للموصوف بها مستحيل مطلقا في النوعين، والمخلوق يجوز أن تفارقه أعراضه وأبعاضه. فإن قلتم: إن كان الوجه عين اليد وعين الساق والإصبع فهو محال، وإن كان غيره لزم التمييز، ويلزم التركيب. قلنا لكم وإن كان السمع هو عين البصر، وهما نفس العلم، وهي نفس الحياة والقدرة، فهو محال، وإن تميزت لزم التركيب، فما هو جواب لكم؛ فالجواب مشترك. فإن قلتم: نحن نعقل صفات ليست أعراضا، تقوم بغير جسم متحيز، وإن لم يكن لها نظير في الشاهد. قلنا لكم: فاعقلوا صفات ليست بأبعاد، تقوم

بغير جسم، وإن لم يكن له في الشاهد نظير. ونحن لا ننكر الفرق بين النوعين في الجملة، ولكن فرق غير نافع لكم في التفريق بين النوعين، وأن أحدهما يستلزم التجسيم والتركيب، والآخر لا يستلزمه. ولما أخذ هذا الإلزام بحلوق الجهمية، قالوا: الباب كله عندنا واحد، ونحن ننفي الجميع. فتبين أنه لا بد لكم من واحد من أمور ثلاثة: إما هذا النفي العام، والتعطيل المحض. وإما أن تصفوا الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله، ولا تتجاوزوا القرآن والحديث، وتتبعوا في ذلك سبيل السلف الماضين، الذين هم أعلم الأمة بهذا الشأن نفياً وإثباتاً أو التناقض الذي لا يثبت لصاحبه قدم في النفي ولا في الإثبات، وبالله التوفيق»^(١). [أحمد النجار (ص: ١٤٦)].

(١) الصواعق المرسله (١/ ٢٢٠).

مسألة تعارض العقل والنقل

الشبهة: قال سعيد فودة: «وأما مسألة العقل والنقل وتعارضهما، فقد بينا تفاصيلها في غير هذا الموضع، ولكن حاصلها أن علماء أهل الحق يقطعون ويجزمون أنه لا يوجد تعارض بين المعاني الثابتة على سبيل القطع بالعقل، وبين المعاني الثابتة على سبيل القطع بالنقل، وأن تعارض القطعيات مستحيل وباطل، ولا يتوهم إلا مغالطة. وأما إذا تعارض قاطع سواء كان عقلياً أو نقلياً مع غير قاطع، فإن القاطع هو المقدم والمأخوذ به والمعتمد عليه. وفي تعارض الظنيات فيرجح ما هو راجح»^(١).

الرد: هذه من المراوغات والتلبسات التي يستعملها سعيد فودة في هذا الباب، فهو يزعم أنه لا يوجد تعارض بين القواطع العقلية وبين القواطع السمعية. ومن المعلوم أن الدليل السمعي لا يكون قطعياً عند الأشاعرة؛ قال أبو حامد الغزالي: «ثم كل ما ورد السمع به ينظر، فإن كان العقل مجوزاً له، وجب التصديق به... وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به»^(٢). وقال الرازي رحمه الله: «الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ، وصحة إعرابها،

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ١٤٤).

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد (ص: ٢٣١).

وتصريفها، وعدم الاشتراك والمجاز، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضممار، والتقديم والتأخير، وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح؛ إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه^(١). وقال رحمه الله: «إن التمسك بالدلائل اللفظية موقوف على أمور عشرة وكل واحد منها ظني، والموقوف على الظني ظني، يتبع أن التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد إلا الظن»^(٢). فالأدلة الشرعية عندهم لا تفيد اليقين إلا إذا سلمت من المعارض العقلي، فرجع القطع إلى العقل دون النقل، وإنما أراد سعيد فودة أن يلبس على الناس عند زعمه أنه لا تعارض بين القطعيات سواء كانت عقلية أو نقلية. قال التفتازاني: «ومن جملة ما لا بد منه ولا سبيل إلى الجزم به انتفاء المعارض العقلي؛ إذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه عن ظاهره»^(٣). ولازم قولهم: الإلحاد والنفاق، والإعراض عما جاء به الرسول ﷺ، والإقبال على العقلية الذين هم من أعظم الناس اضطرابا فيها. وقد أفصح هذا الأشعري عن اعتقاده؛ فقال: «إن لم يدل الدليل العقلي على صفة الغضب مثلا، فإننا ننظر في الدليل النقلية، فإن رأيناه قاطعا بإثباتها كصفة متميزة عن غيرها من الصفات نحو

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص: ١٤٣).

(٢) المطالب العالية (٧١ / ٩).

(٣) شرح المقاصد (٢٨٣ / ١).

القدرة والإرادة، فإنه يجب علينا إثباتها، ولكن إذا رأينا نفس الدليل النقلي غير قاطع بكونها مغايرة للصفات المذكورة، فكيف يصح منا إثباتها صفة مستقلة^(١). فجعل الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة بعد العقل، فأولا يستدل بالعقل فإن لم يوجد فبالنقل، ثم لا بد في الدليل النقلي من أن يكون قاطعا، كدلالته على الإرادة والقدرة، والنقل إنما كان قاطعا في الدلالة على الإرادة والقدرة لسلامته من المعارض العقلي. وهذا كله من تلبيساته ومراوغاته. والذي أداه إلى هذا أنه ليس معه ولا أئمة على نفي صفات الله أصل يعتمدون عليه من جهة الكتاب والسنة، وإنما يتمسكون بأوهام ظنوها قواطع عقلية، فاحتاجوا إلى بيان تقديمها على الأدلة الشرعية. والجواب: أن هذا مع كونه باطلا، لا يفيد؛ لأن عمدة الأشاعرة في تقديم العقل على النقل أن العقل أصل النقل، لا ما ادعاه سعيد فودة أنه يجب تقديم القطعي لكونه قطعيا. وقد رد على هذه الدعوى الباطلة شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه العظيم درء تعارض العقل والنقل. ومن الوجوه التي ذكرها قوله: «ليس في المعقولات ما يجب تقديمه على الشرع لكونه أصلا للشرع؛ لأن المقدم عليه إن لم يكن هو المعقول الدال عليه، فليس هو أصلاً له، فلا يجب تقديمه عليه بهذا الاعتبار، وإن كان هو المعقول الدال عليه امتنع أن يكون صحيحا مع بطلان الشرع؛ لأن صحته مستلزمة لصحة الشرع، وإلا لم يكن دليلا عليه.

(١) نقض الرسالة التدمرية لسعيد فودة (ص: ٢٩).

وثبوت الملزوم بدون الإلزام محال، فمن قدم العقل على الشرع فقد قدح في العقل والشرع جميعاً، وهو حال الذين قالوا: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠]. وإذا قال القائل: نحن إنما قدحنا في القدر الذي خالف العقل من الشرع، لم نقدح في كل الشرع. قيل: ومن قدم الشرع إنما قدح في ذلك القدر مما يقال إنه عقل، لم نقدح في كل عقل، ولا في العقل الذي هو أصل يعلم به صحة الشرع، وإنما قلنا: مما يقال إنه عقل؛ لأنه ليس بمعقول صحيح، وإن سماه أصحابه معقولا. فإن من خالف الرسل عليهم الصلاة والسلام ليس معه لا عقل صريح ولا نقل صحيح، وإنما غايته أن يتمسك بشبهات عقلية أو نقلية، كما يتمسك المشركون والصابئون من الفلاسفة وغيرهم بشبهات عقلية فاسدة، وكما يتمسك أهل الكتاب المبدل المنسوخ بشبهات نقلية فاسدة. قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ﴾ [الأنعام: ٣٩]. وقال تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤]. ولهذا كان من قدم العقل على الشرع لزمه بطلان العقل والشرع، ومن قدم الشرع لم يلزمه بطلان الشرع، بل سلم له الشرع. ومعلوم أن سلامة الشرع للإنسان خير له من أن يبطل عليه العقل والشرع جميعا. وذلك لأن القائل الذي قال: العقل أصل الشرع، بل علمت صحته، فلو قدمنا عليه الشرع للزم القدم في أصل الشرع. يقال له: ليس المراد بكونه أصلا له: إنه أصل في ثبوته في نفس الأمر، بل هو أصل

في علمنا به؛ لكونه دليلاً لنا على صحة الشرع. ومعلوم أن الدليل مستلزم لصحة المدلول عليه، فإذا قدر بطلان المدلول عليه لزم بطلان الدليل، فإذا قدر عند التعارض أن يكون العقل راجحاً والشرع مرجوحاً بحيث لا يكون خبره مطابقاً لمخبره، لزم أن يكون الشرع باطلاً، فيكون العقل الذي دل عليه باطلاً؛ لأن الدليل مستلزم للمدلول عليه، فإذا انتفى المدلول اللازم وجب انتفاء الدليل الملزوم قطعاً. ولهذا يمتنع أن يقوم دليل صحيح على باطل، بل حيث كان المدلول باطلاً لم يكن الدليل عليه إلا باطلاً. أما إذا قدم الشرع، كان المقدم له قد ظفر بالشرع، ولو قدر مع ذلك بطلان الدليل العقلي، لكان غايته أن يكون الإنسان قد صدق بالشرع بلا دليل عقلي، وهذا مما يتنفع به الإنسان، بخلاف من لم يبق عنده لا عقل ولا شرع، فإن هذا قد خسر الدنيا والآخرة. فكيف والشرع يمتنع أن يناقض العقل المستلزم لصحته؟ وإنما يناقض شيئاً آخر ليس هو دليل صحته، بل ولا يكون صحيحاً في نفس الأمر. وأيضاً فلو قدر أنه ناقض دليلاً خاصاً عقلياً يدل على صحته، فالأدلة العقلية الدالة على صحة الشرع متنوعة متعددة، فلا يلزم من بطلان واحد منها بطلان غيره، بخلاف الشرع المدلول عليه، فإن قدر بطلانه لزم بطلان جميع ما يدل عليه من المعقولات. وأيضاً فإن هؤلاء المعارضين للشرع بالعقل هم يدعون في معقولات معينة أنه عرفوا بهذا الشرع، كدعوى الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم أن الشرع إنما تعلم صحته بالدليل الدال على حدوث الأجسام،

المبني على أن الأجسام مستلزمة للأعراض، والأعراض حادثة؛ لامتناع حوادث لا أول لها. وهذا الدليل يعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن العلم بصدق الرسول ﷺ ليس موقوفا عليه؛ لأن الذين آمنوا بالله ورسوله ﷺ، وشهد لهم القرآن بالإيمان من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان، لم يستدلوا على صدق الرسول ﷺ بهذا الدليل. وحيث أن هذا الدليل صحيح، لم يلزم من عدم الاستدلال به بطلان الإيمان بالرسول ﷺ، بل يمكن الاستدلال على صدق الرسول ﷺ بالأدلة الأخرى، كالأدلة التي استدلت بها السلف وجماهير الأمة. وحيث أن هذا المعقول المعين مناقض لخبر الرسول ﷺ، لم يلزم من تقديم خبر الرسول ﷺ عليه القدح في أصل السمع الذي لا يعلم إلا به، فكيف إذا كان هذا الدليل باطلاً؟ فإنه حيث لا يجوز أن يعتمد عليه في إثبات شيء ولا نفيه، فثبت أنه على كل تقدير لا يجب تقديمه على الشرع. ومن زعم من أهل الكلام أنه لا طريق إلى معرفة الصانع وصدق رسوله ﷺ إلا هذا، فإنه من أجهل الناس شرعاً وعقلاً. أما الشرع: فقد علم أن السابقين الأولين لم يستدلوا به. وأما العقل: فإن قول القائل: إنه لا دليل إلا هذا، قضية كلية سالبة، وشهادة على النفي العام، وأنه ليس لأحد من بني آدم علم يعلم به صدق الرسول ﷺ إلا هذا، وهذا مما لم يقيموا عليه دليلاً، بل لا يمكن أحد العلم بهذا النفي لو كان حقاً، فكيف إذا كان باطلاً؟! وكذلك جميع ما يعارضون به الشرع من العقليات، فإنه لا تخلو

من أمرين: إن كانت صحيحة فلم تصح الدلالة في ذلك المسلك العقلي، ولا يلزم من بطلانه بطلان دليل الشرع؛ إذ كان للشرع أدلة عقلية تدل عليه غير ذلك المعين العقلي، وإن كانت باطلة فهي من العقلات الباطلة، وليست أصلا للشرع، فيجب أن يعرف معنى كون العقل أصلا للشرع: أن المراد به أنه دليل. ونحن قد بينا أن كل ما عارض الشرع من العقلات فليس هو دليلا صحيحا، فضلا عن أن يكون هو الدليل على صحة الشرع، ولكن قبل أن نبين ذلك نقول: معلوم أنه لا ينحصر الدال على صحة الشرع في دليل عقلي خاص، بل غيره من الأدلة العقلية يدل على الشرع، وحيث فلا يلزم من بطلان ذلك الدليل العقلي بطلان أصل الشرع، فكيف إذا كان ذلك الدليل باطلا؟! فإن قيل: نحن إذا قدمنا العقل لم يطل الشرع، بل نفوضه أو نتأوله. قيل: إن لم يكن الشرع دال على نقيض ما سميتموه معقولا، فليس هو محل النزاع، وإن كان الشرع دالا فتفويضه تعطيل الدلالة الشرع، وذلك إبطال له، وإذا دل الشرع على شيء فالإعراض عن دلالة كالأعراض عن دلالة العقل^(١). وقد ذكر الإمام ابن القيم أن الكلام على من قدم العقل على النقل في ستة مقامات: «إن الرجل إما أن يكون مقرا بالرسول، أو جاحدا لرسالتهم: فإن كان منكرا فالكلام معه في تثبيت النبوة، فلا وجه للكلام معه في تعارض العقل والنقل، فإن تعارضهما فرع الإقرار بصحة كل واحد منهما لو تجرد عن المعارض، فمن

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥ / ٢٧٥).

لم يقر بالدليل العقلي لم يخاطب في تعارض الدليل العقلي والشرعي. وكذلك من لم يقر بالدليل الشرعي لم يخاطب في هذا التعارض، فمن لم يقر بالأنبياء لم يستفد من خبرهم دليلاً شرعياً، فهذا يتكلم معه في إثبات النبوات أولاً. وإن كان مقراً بالرسالة: فالكلام معه في مقامات: أحدها: صدق الرسول ﷺ فيما أخبر به، فإن أنكر ذلك، أنكر الرسالة والنبوة، وإن زعم أنه مقر بهما، وأن الرسل خاطبوا الجمهور بخلاف الحق تقريباً إلى أفهامهم، ومضمون هذا أنهم كذبوا للمصلحة، وهذا حقيقة قول هؤلاء، وهو عندهم كذب حسن. وإن أقر بأنه صادق فيما أخبر به؛ فالكلام معه في: المقام الثاني: وهو هل يقر بأنه أخبر بهذا أو لا يقر به؟ فإن لم يقربه جهلاً عرف ذلك بما يعرف به أنه ظهر، ودعا إلى الله، وحارب أعداءه، فإن أصر على إنكاره ذلك فقد خرج من جملة العقلاء، وأنكر الأمور الضرورية، كوجود بغداد ومكة والهند، وغيرها. وإن أقر بأنه أخبر بذلك، فالكلام معه في: المقام الثالث: وهو أنه هل أراد ما دل عليه كلامه ولفظه، أو أراد خلافه؟ فإن ادعى أنه أراده؛ فالكلام معه في: المقام الرابع: وهو أن هذا المراد حق في نفسه أم باطل؟ فإن كان حقاً: لم يتصور أن يعارضه دليل عقلي ألينة، وإن كان باطلاً، انتقلنا معه إلى: مقام خامس: وهو أنه هل كان يعلم الحق في نفس الأمر أو لا يعلمه؟ فإن قال: لم يكن عالماً به؛ فقد نسبته إلى الجهل، وإن قال: كان عالماً به؛ انتقلنا معه إلى: مقام سادس: وهو أنه هل كان يمكنه التعبير والإفصاح عن الحق، كما فعلتم

أنتم بزعمكم، أو لم يكن ذلك ممكناً له؟ فإن لم يكن ذلك ممكناً له كان تعجزاً له ولمرسله عن أمر قدر عليه أفراخ الفلاسفة، وتلامذة اليهود، وأوقاح المعتزلة والجهمية. وإن كان ممكناً له ولم يفعله كان ذلك غشاً للأمة، وتوريطاً لها في الجهل بالله وأسمائه وصفاته، واعتقاد ما لا يليق بعظمته فيه، وأن الجهمية، والمعتزلة، وأفراخ اليونان، وورثة الصابئين والمجوس هم الذين نزهوا الله سبحانه عما لا يليق به، ووصفوه بما يليق به وتكلموا بالحق الذي كتبه الرسول ﷺ وهذا أمر لا محيد لكم عنه، فاختاروا أي قسم شئتم من هذه الأقسام. والظاهر أنكم متنازعون في الاختيار، وأن عقلائكم مختارون أن الرسول كان يدري الحق في خلاف ما أخبر به، وإن كان قادراً على التعبير عنه، ولكن ترك ذلك خشية التنفير، فخاطب الناس خطاباً جمهورياً يناسب عقولهم بما الأمر بخلافه. وهذا أحسن أقوالكم إذا آمنتكم بالرسول، وأقررتكم بما جاء به^(١). قال الرازي: «واعلم أن العلماء المحققين ذكروا أنواعاً من الفوائد في إنزال المتشابهات: ... وهو السبب الأقوى أن القرآن مشتمل على دعوة الخواص، والعوام تنبو في أكثر الأمور عن إدراك الحقائق العقلية المحضة، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم، ولا متحيز، ولا مشار إليه ظن أن هذا عدم محض، فوقع في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب مما تخيلوه وتوهموه، ويكون

(١) الصواعق المرسلة (٣/٨٦٦).

مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح^(١). وقال التفتازاني: «فإن قيل: إذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والأحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصي بثبوت ذلك من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق، كما قررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته، وعلمه، وقدرته، وحقيقة المعاد، وحشر الأجساد، في عدة مواضع، وأكدت غاية التأكيد، مع أن هذا أيضاً حقيق بغاية التأكيد والتحقيق، لما تقرر في فطرة العقلاء، مع اختلاف الأديان والآراء، من التوجه إلى العلو عند الدعاء، ورفع الأيدي إلى السماء. أجيب: بأنه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة، حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة، كان الأنسب في خطاباتهم، والأقرب إلى صلاحهم، والأليق بدعوتهم إلى الحق: ما يكون ظاهراً في التشبيه، وكون الصانع في أشرف الجهات، مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث، وتوجه العقلاء إلى السماء ليس من جهة اعتقادهم أنه في السماء، بل من جهة أن السماء قبلة الدعاء؛ إذ منها تتوقع الخيرات والبركات، وهبوط الأنوار، ونزول الأمطار^(٢)». [أحمد النجار (ص: ١٦٧)].

(١) أساس التقديس (ص: ١٣٨).

(٢) شرح المقاصد (٤/ ٥٠).

مراجع الكتاب

١	[محمد بن عثيمين]	شرح الرسالة التدمرية	محمد بن صالح العثيمين
٢	[عبد الرحمن البراك]	شرح العقيدة التدمرية	د. عبد الرحمن بن ناصر البراك
٣	[فالح آل مهدي]	التحفة المهدية	فالح آل مهدي
٤	[عبد الله الغنيمان]	التحفة الزكية شرح التدمرية	د. عبد الله محمد الغنيمان
٥	[ناصر العقل]	شرح العقيدة التدمرية	أ.د. ناصر العقل
٦	[عبد الرحمن المحمود]	شرح العقيدة التدمرية	أ.د. عبد الرحمن المحمود
٧	[محمد الخميس]	شرح الرسالة التدمرية	أ.د. محمد الخميس
٨	[عبد العزيز آل عبد اللطيف]	تقريرات ابن تيمية	د. عبد العزيز آل عبد اللطيف
٩	[يوسف الغفيص]	شرح الرسالة التدمرية	د. يوسف الغفيص
١٠	[محمد طاهري]	المهمات الأصولية	د. محمد هشام طاهري
١١	[عبد المحسن القاسم]	تحقيق التدمرية	د. عبد المحسن القاسم
١٢	[أحمد القاضي]	نقد نقض الرسالة التدمرية	د. أحمد القاضي
١٣	[صالح سندي]	شرح التدمرية	أ.د. صالح سندي
١٤	[محمد بن خليفة]	الإفادات السنية شرح التدمرية	أ.د. محمد خليفة التميمي
١٥	[فخر الدين المحسي]	التوضيحات الأثرية	فخر الدين المحسي
١٦	[أحمد العبد اللطيف]	شرح الرسالة التدمرية	د. أحمد العبد اللطيف
١٧	[عبد الله الفيقي]	شرح الرسالة التدمرية	د. عبد الله الفيقي

أحمد النجار	الأجوبة السنية	[أحمد النجار]	١٨
ماهر أمير	الانتصار للتدمرية	[ماهر أمير]	١٩