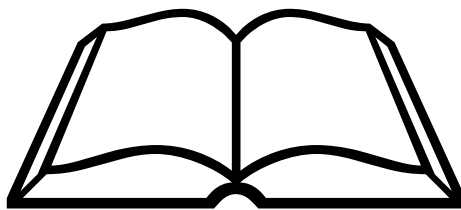


الملخص في شرح الرسالة التدمرية

نسخة ١٤٤٧ هـ

عبدالله بن محمد الجهني



بسم الله الرحمن الرحيم

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

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

وأما شرح الرسالة فموجود بعنوان (التوضيحات الجلية في شرح الرسالة التدمرية) .
والله أسأل أن ينفع بهذا الجهد , كما نفع بأصل الرسالة .

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

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

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

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

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

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

أما استلزامها للتمثيل فلأنهم شبهوا الله بالممتنعات ، والمعدومات ، والجمادات .

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

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

١. مذهب الباطنية القرامطة : وهو أنهم يسلبون عن الله النقيضين ، فيقولون : لا موجود ولا معدوم ، ولا حي ولا ميت ، وهكذا . وشبهتهم أنهم قالوا : إن وصفناه بالإثبات فقد شبهناه بالموجودات ، وإن وصفناه بالنفي فقد شبهناه بالمعدومات . والرد عليهم أن يقال : قد شبهتهم بالممتنعات ، إذ لا يمكن لشيء أن يكون لا موجود ولا معدوم في آن واحد . وذكر المصنف أن سلب النقيضين كجمع النقيضين كلاهما ممتنع ، فكما يمتنع أن يكون الشيء موجوداً معدوماً ، أو حياً ميتاً في آن واحد ، كذلك يمتنع أن يكون لا موجوداً ولا معدوماً .

٢. مذهب بعض الفلاسفة : كابن سينا وغيره ، وهو أنهم يصفون الله بالسلوب ، والإضافات ، أي بالصفات السلبية ، أو الإضافية ، ولا يثبتون له إلا الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، وهو الوجود الخالي من أي صفة ثبوتية .

وشبهتهم أنهم قالوا : إن وصفناه بالإثبات فقد شبهناه بالموجودات .

والرد عليهم أن يقال : قد شبهتهم بالمعدومات ، إذ إنه من الممتنع في العقل وجود شيء حقيقة بلا صفات ، وإنما هذا شيء قد يفرضه العقل .

٣. مذهب المعتزلة : وهو أنهم يثبتون الأسماء وينفون الصفات , وذكر أنهم على طريقين , منهم من يجعل الأسماء مترادفة , جميعها تدل على الذات لقصد التعيين , وليست مضمنة لصفات متباينة تدل على صفات متباينة .

ومنهم من يقول : هو عليم بلا علم , وقدير بلا قدرة , وسميع بلا سمع , وهكذا .

فالجميع ينكر الصفات - سواء في الذات أو متميزة عنها - لكن البعض يصرح بإنكار الصفة , كما هو حال الطائفة الثانية , ومنهم من ينكرها ضمناً , كما هو حال الطائفة الأولى .

ولا شك أن في هذا القول مخالفة لصرائح العقول السليمة , فلا يمكن أن يقال : مصلّ بلا صلاة , وصائم بلا صوم , وقائم بلا قيام , ونحو ذلك .

وشبهتهم أنهم قالوا : إثبات الصفات لله يلزم منه تعدد القدماء .

وسيطل المصنف هذه الشبهة لاحقاً إن شاء الله .

وبعد أن ذكر المصنف أقوال هؤلاء ذكر أن جميع هذه الأقوال ليست مبنية على أدلة أثرية , وإنما فراراً من جهالات وشبهات في عقولهم الفاسدة التي نبذت طريق الهدى , وبين أن فرارهم من تلك الخيالات التي يرومون منها التنزيه أوقعتهم في شر مما فروا منه , من التعطيلات والتشبيهاة , وقادتهم إلى تحريف النصوص الشرعية بلا موجب صحيح , فطريقتهم هذه أوقعتهم في مهالك وتناقضات لا مخرج منها إلا بالرجوع إلى الوحي .

ويلاحظ أنه كلما كانت الطائفة أكثر تعطيلاً - لنفر من التشبيه - كانت أكثر وقوعاً في وحل التشبيه .

ثم أراد أن يبين أن إثبات الصفات لا يلزم منه التشبيه الذي يفرون منه , وذلك بكلامه عن (المعنى الكلي المشترك) الذي سبق بيان معناه في أصل الشرح , وخلاصته أن الاشتراك في اللفظ والمعنى العام الذهني لا يلزم منه الاشتراك في الصفات , بل اللفظ له دلالة عند الإطلاق , ودلالة عند التقييد , أو التخصيص , أو الإضافة .

ثم أراد أن يلزم القوم بهذا المعنى فذكر صفة الوجود , وقال : الجميع يقر بوجود الله تعالى ووجود المخلوقات , والجميع يفرق بين وجود الله ووجود المخلوق , فإذا أمكن أن يشترك الخالق والمخلوق في لفظ الوجود ومعناه , مع القطع بالفرق بين الوجودين , فما المانع أن يكون ذلك في سائر الصفات .

ثم ذكر عدداً من الأسماء والصفات التي يشترك في لفظها ومعناها العام الخالق والمخلوق , وبين أن الصفة المضافة للخالق تليق به , والصفة المضافة للمخلوق تليق به , ولا يمكن أن تكون صفة الخالق كصفة المخلوق أبداً , كما قال تعالى (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) ولأن الصفات تابعة للذوات , فإذا اختلفت الذوات لزم أن تختلف الصفات .

ثم أراد أن يقرر ما سبق بيانه من أن إثبات الصفات لا يلزم منه التشبيه بذكر قاعدتين فاضلتين , ومثلين مضروبين , وخاتمة جامعة مضمنة لسبع قواعد في باب الأسماء والصفات .

القاعدة الأولى : بيان أن باب الصفات واحد , وهو ما عبر عنه المصنف هنا بقوله : القول في بعض الصفات كالقول في بعض . فباب الصفات واحد في الإثبات والنفي , ولزوم التشبيه أو عدمه , فمن أثبت بعض الصفات لزمه إثبات سائر الصفات , ومن نفى بعض الصفات بحجة التشبيه لزمه نفي سائر الصفات , ومن زعم أن إثبات بعض الصفات يلزم منه التشبيه لزمه ذلك فيما

يثبته من الصفات , ومن زعم أن ما يثبت من الصفات لا يلزم منه التشبيه لزمه ذلك فيما ينفيه من الصفات , ومن فرق فهو متحكم ومتناقض .

ثم بدأ بتطبيق هذه القاعدة على الطوائف المخالفة :

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

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

٢. المعتزلة : الذين يثبتون الأسماء وينفون الصفات .

فيقال لهم : لماذا تنفون الصفات وقد أثبتتها الله لنفسه ؟

فإن قالوا : لأننا لو أثبتنا الصفات للزم التشبيه , وذلك أن الصفات لا تقوم إلا بجسم كما هو مشاهد , والأجسام متشابهة .

فيقال لهم : وكذلك نحن لا نجد في الشاهد من يسمى (حياً , عليمًا , قادراً) إلا جسمًا .

فإذا صح عندكم أن تسموا الله (حياً , عليمًا , قديرًا) مع كون هذه الأسماء لا تقوم إلا بجسم , فلم لا تصفون الله بالحياة , والعلم ,

والقدرة؟! فإنه إذا أمكن أن يسمى الله (حياً , عليمًا , قديرًا) أمكن أن يوصف بالحياة , والعلم , والقدرة .

فإن كان إثبات الأسماء لا محذور فيه فكذلك الصفات , وإن كان إثبات الصفات فيه محذور فكذلك الأسماء .

ويقال له : إن نفيت الصفات لزعمك أنها لا تقوم إلا بجسم , فانف الأسماء بل وكل شيء , لأن كل شيء لا يقوم إلا بجسم .

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

٣. الجهمية : الذين ينفون الأسماء والصفات , فلا يثبتون لله اسم (العليم) ولا صفة (العلم) ولا اسم (الحي) ولا صفة (الحياة)

(وهكذا باقي الأسماء والصفات .

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

وشبهتهم في ذلك أنهم لو أثبتوا له ذلك لشبهوه بالموجودات .

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

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

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

٤. الباطنية : وذكر المصنف أنهم قسمان :

أ. من يصرح برفع النقيضين , وينفي عن الله الإثبات والنفي , فيقولون : لا موجود ولا معدوم , ولا حي ولا ميت , ولا عالم ولا

جاهل , وهكذا , فراراً من تشبيهه بالموجودات , والمعدومات على زعمهم .

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

والجواب عن الطائفة الأولى أن نقول : لقد وقعتم فيما هو أشد من تشبيهه بالموجودات أو المعدومات , إذ شبهتموه بالمتنوعات .

وذلك أن الوجود والعدم , والحركة والسكون من باب المتناقضات التي لا يمكن أن تجتمع , كما أنها لا يمكن أن ترتفع .

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

فسلبكم للوصفين المتقابلين عن الله من قبيل الممتنعات .

والتشبيه بالمعدوم الممتنع أشد قبحاً من التشبيه بالمعدوم الممكن .

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

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

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

فالجواب عن هذا من وجوه :

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

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

وذكر أن تقسيم المتقابلات بالسلب والإيجاب إلى (سلب وإيجاب) و (عدم وملئكة) تقسيم اصطلاحى فلسفى لا نوافقكم عليه ، إذ عندنا من النصوص الشرعية ما ينقض هذا التقسيم ، فمثلاً قولكم : إن الجدار لا يقبل الحياة والموت ، ولا يقبل العمى والإبصار ، غير صحيح ، فقد وصف الله آلهة الكفار - والتي منها الأحجار - بأنها ميتة ، كما في قوله تعالى (أموات غير أحياء) وقال تعالى (وآية لهم الأرض الميتة أحييناها) فوصف الأرض بالموت والحياة ، وقال ﷺ : من أحيأ أرضاً ميتة فهي له .

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

فأنتم فررتم من تشبيهه بالمخلوقات القابلة لصفات الكمال ، ووصفتموه بصفات الجماجم التي لا تقبل ذلك بزعمكم .

ويقال أيضاً : الشيء المعدوم الذي لا يقبل الوجود ولا يقبل العدم أشد امتناعاً من الشيء المعدوم الذي يقبل الوجود ويقبل العدم ، ومن الشيء المعدوم الذي اجتمع فيه الوجود والعدم ، ومن الشيء المعدوم الذي ارتفع فيه الوجود والعدم .

فكونك تقول : الله لا يقبل الوجود ولا يقبل العدم أشد امتناعاً من قولك : لا موجود ولا معدوم ، لأن النفي المجرد لا يمنع الوقوع بخلاف نفي القبول ، وإذا كان رفع النقيضين ممتنعاً عند العقلاء ، فامتناع عدم القبول لذلك أشد .

والنتيجة أنكم جعلتم وجود الله الواجب الذي يمتنع عليه العدم ، جعلتموه ممتنع الوجود ، بل أشد الممتنعات ، وهذا في غاية الفساد .

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

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

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

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

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

ثم بين رحمه الله أن هناك قدراً مشتركاً بين جميع الطوائف لا بد أن ينتهي مذهبه إلى ، وهو إثبات موجود واجب قديم ، له صفات تميزه عن غيره من المخلوقات ، وإلا كان جاحداً .

وحينها يلزم في هذا القدر الذي أثبت به بما فر منه من التشبيه ، ويقال له : وهذه الصفة يتصف بها المخلوق ، ألا يلزم من ذلك التشبيه ؟

فلا بد من الإقرار بالقدر الكلي المشترك ، وينسحب ذلك على سائر الصفات ، ولذا جاء بالقاعدة الثانية : القول في الصفات كالقول في الذات .

وهذه القاعدة توجه إلى أهل التعطيل المحض من الفلاسفة والجهمية والمعتزلة الذين ينكرون جميع الصفات بشبهة أن إثبات الصفات يستلزم التشبيه .

فيقال لهم : ألسن تثبتون لله ذاتاً ، وتعتقدون أنها تليق به ، ولا تشبه ذوات المخلوقين ؟ فسيقولون : نعم .

فيقال لهم : فكذلك قولوا : لله صفات تليق به لا تشابه صفات المخلوقين . وهذا هو مقتضى العقل ، وهو الذي دل عليه الشرع .

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

ومحصل هذه القاعدة : الاشتراك بين الذات والصفات في : الثبوت ، ونفي المماثلة ، والجهل بالكيفية .

فالإيمان بوجود ذات حقيقة ، يلزم منه الإيمان بوجود صفات حقيقة .

وإثبات ذات تليق بالله لا تشبه ذوات المخلوقين ، يلزم منه إثبات صفات تليق به لا تشبه صفات المخلوقين . والجهل بكيفية الذات يلزم منه الجهل بكيفية الصفات .

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

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

وذكر أنهم لو طلبوا بإيجاد فرق بين ما نفوه وبين ما أثبتوه من الصفات لم يكن لهم فرق صحيح , كذلك فإنهم لا يصرفون نصاً عن ظاهره - خشية الوقوع في محذور - إلى معنى آخر إلا لزمهم في المعنى المصروف إليه ما يلزمهم في المعنى المصروف عنه .
وذكر مثلاً في تأويلهم للمحبة والرضا والرحمة , وتأويلهم للغضب والكره والسخط , فيقال لهم : تأويلكم للصفات التي تنفونها بمعانٍ تثبتونها لا يخرجكم من التناقض على كل تقدير , وذلك أنكم :

١ . إن تأولتم المحبة , والرضا , والرحمة بإرادة الإنعام أو إرادة الثواب , وتأولتم الغضب , والسخط , والمقت بإرادة العقاب .
فالجواب ما سبق ذكره من أنه يلزمكم في الإرادة ما يلزمكم في هذه الصفات .

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

فالجواب من وجهين :

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

فإن قالوا : نعم . وقعوا في التشبيه الذي فروا منه .

وإن قالوا : لا . نقول : قولوا ذلك في سائر الصفات , فقولوا : محبة تليق به , وغضب يليق به , كما قلتم : فعل يليق بالله , وفعل يليق بالمخلوق .

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

وحينئذ تكون أقوال النفاة باطلة على كل تقدير .

ثم ذكر المثل الأول الذي يدل على أن إثبات الصفات لا يلزم منه التشبيه , وأن الاشتراك في مسمى الصفات لا يلزم منه التشابه من كل وجه , وذلك أن الله تعالى أخبرنا عن الجنة وما فيها من أصناف النعيم , وحقيقة ذلك لا تدركه العقول , كما قال تعالى (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين) وفي الحديث القدسي يقول تبارك وتعالى : أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت , ولا أذن سمعت , ولا خطر على قلب بشر . متفق عليه .

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

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

ثم استطرد رحمه الله وذكر أصناف الناس تجاه نصوص الأسماء والصفات ، ونصوص اليوم الآخر ، وبين أنهم ثلاث فرق :
الفريق الأول : أقر بنصوص الصفات وبنصوص اليوم الآخر على ظاهر تلك النصوص من غير تحريف لمعناها .
 وهذا ما عليه السلف الصالح ، ومن تبعهم عليه من أهل العلم .

الفريق الثاني : من فرق بين نصوص الصفات ونصوص اليوم الآخر .
 فأقر بمجمل نصوص اليوم الآخر على ظاهرها ، وحرف نصوص الصفات بزعم أنه يلزم منها التشبيه .
 وهؤلاء طوائف من أهل الكلام من : الجهمية ، والمعتزلة ، والأشاعرة ، ونحوهم من منكري الصفات .
الفريق الثالث : أنكروا جميع ما دلت عليه النصوص في باب الصفات وفي باب اليوم الآخر .
 وهؤلاء هم الملاحدة ، ومنهم : القرامطة ، والباطنية ، والفلاسفة المشاؤون .

ثم استطرد في ذكر بعض عقائد الفريق الثالث - وهم الباطنية - في باب الأحكام الشرعية ، ومن ذلك : تأويلهم للأوامر والنواهي الشرعية ، وقولهم : إن الأوامر والنواهي لها ظاهر وباطن ، وعامة الناس إنما يعرفون الظواهر منها ، واختص أئمتهم بمعرفة بواطن تلك النصوص ، والتي هي المرادة منها ، كما يفسرون الصلاة ، وسائر الشرائع بتفسيرات يعلم كل عاقل أنها باطلة .
 ومنهم من يقول : هذه التكاليف من الأوامر والنواهي إنما هي لعموم الناس ، وأما الخاصة الذين بلغوا مقاماً عالياً في الدين فتسقط عنهم التكاليف أمراً ونهيّاً .

وبين رحمه الله أن هؤلاء الباطنية أكفر من اليهود والنصارى وإن انتسبوا إلى أهل الإسلام ، ونقل الإجماع على كفرهم .
 ثم بين أن كل ما يحتج به أهل السنة على هؤلاء الملاحدة يحتجون به على من عطل الصفات ، لأن الجميع عطل النصوص عن ظاهرها .

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

ثم ذكر المثل الثاني وهو (الروح) (فـ الروح) جاء وصفها في كتاب الله ، وفي سنة رسوله ﷺ بأنها حية ، سمعية ، بصيرة ، تصعد إلى السماء وتنزل ، وتقبض من البدن ، ومع ذلك لا يعرف الناس كيفية هذه الصفات .

فإذا كانت الروح موجودة حقيقة ، وموصوفة بتلك الصفات ، وهي من أقرب ما يكون إلى الإنسان ، بل هي منه ، ومع ذلك لا نعرف كيفية تلك الصفات ، بل لا نعرف المادة المخلوقة منها ، وهل هي من جنس ما نشاهد أو لا ، فالخالق العظيم أولى بأن تُعلم صفاته وتُجهل كيفيةها .

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

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

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

ثم ذكر المصنف أنه لا يصح إطلاق لفظ (جسم) على الروح ولا نفيه , بل يستفصل عن معناه , لأن الناس اختلفت تعريفاتهم للجسم , وأكثر هذه الاصطلاحات لا تدل عليه اللغة , ولا عرف عموم الناس , بل هو تحكم من قبل واضعيه .
ثم ختم رحمه الله هذا المثال بأن من نفى صفات الروح كان معطلاً لها على الحقيقة , ومن شبه صفاتها بصفات غيرها من المخلوقات كان مشبهاً جاهلاً بحقيقتها , وهي مع هذا موجودة على حقيقتها التي خلقها الله عليها , لا يؤثر في ذلك تعطيل المعطلة , ولا تشبيه المشبهة , فهكذا من نفى صفات الله كان معطلاً له , ومن قاسه بخلقه كان ممثلاً له جاهلاً به , إذ هو سبحانه (ليس كمثله شيء) والله سبحانه وتعالى موجود بصفاته العظيمة , لا يضره تعطيل المعطلين , ولا تشبيه المشبهين .

ثم بدأ بذكر الخاتمة الجامعة , والمشملة على سبع قواعد , وهي :

القاعدة الأولى : وخلاصتها : أن الله موصوف بالإثبات والنفي , وأن النفي متضمن لإثبات كمال الضد , وأنه لا يوجد في صفات الله نفي محض , وذلك :

١. لأن النفي المحض عدم , والعدم ليس بشيء فكيف يُمدح أو يوصف بكمال ! والمدح إنما يكون للصفات الوجودية .
 ٢. لأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع , والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال .
- وعلى هذا فطوائف المعطلة الذين يصفون الله بالسلب المحضة قد خالفوا طريقة القرآن , بل ودلالة العقل السليم الذي يمنع أن يكون الكمال بالنفي المحض .
- وعليه فكل من نفى شيئاً عن الله ولم يمكن إثبات كمال من هذا النفي فهو نفي غير صحيح , إذ قد يكون النفي أحياناً نقص , كما لو قلت مثلاً : الجدار لا يظلم , أو قلت : هذا العبد لا يظلم .
- ثم ذكر أن من يصف الله بالصفات السلبية فقط - وهم الفلاسفة ومن تبعهم - فإنهم في الحقيقة لا يثبتون إلهاً محموداً - لأن النفي المحض ليس مدحاً - بل ولا موجوداً , لأنه يستحيل أن توجد ذات خالية عن الصفات , ولهذا قال من قال من العلماء : إن المعطل يعبد عدماً .

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

ثم ذكر أن نفي صفة الكلام , أو صفة النزول , أو غيرها من الصفات الثابتة ليس فيه مدح ولا كمال , إذ أين المدح في وصف شيء بأنه لا يتكلم , أو لا ينزل , أو لا يبصر , أو لا يسمع , بل الحقيقة أن وصفه بذلك نقص , فالذي يتكلم أكمل من الذي لا يتكلم , قال تعالى مظهراً جهل بني إسرائيل (واتخذ قوم موسى من بعده عجلًا جسداً له خوار ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً) وقال إبراهيم عليه السلام لآلهة قومه (ما لكم لا تنطقون) وكذا فإن من يسمع ويبصر أكمل ممن لا يقدر على ذلك , ولذا قال إبراهيم عليه السلام لأبيه (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر) .

وعليه فالكمال والمدح في إثبات صفات الكمال التي أثبتها الله لنفسه لا في نفيها عنه .

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

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

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

ثم أجاب المصنف عن هذه الشبهة بأربعة أجوبة , الجواب الأول والثاني بالمنع , والجواب الثالث والرابع على فرض التسليم :
١. أن هذا الاصطلاح تحكم من عند أنفسكم , وهو اصطلاح خاص لا دليل عليه , بل الأدلة على خلافه , والحق أن كل ما سلب عنه صفة صح أن يوصف بضدها .

٢. لا نسلم أن هناك أشياء غير قابلة , فكل مخلوق يمكن أن يقبل هذه الصفات , فالله جعل عصا موسى الجامدة حية تسعى , وجعل الحجر يتكلم ويسلم على النبي ﷺ .

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

فالجدار الذي لا يوصف بالحياة ولا الموت , ولا البصر ولا العمى , ولا الكلام ولا الخرس أنقص من الرجل الأعمى , الأخرس , لأن الجدار لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات , بخلاف الأعمى الذي يمكن أن يبصر , والأخرس الذي يمكن أن يتكلم .

٤. أن صفات : الحياة , والكلام , والسمع , والبصر صفات كمال بغض النظر عن وصف بها , فمن وصف بها أكمل ممن لم يوصف بها , فلو لم يوصف الله بها مع اتصاف المخلوق بها كان المخلوق أكمل من الخالق لأنه يتصف بصفات الكمال .
ويقال أيضاً : نفي الحياة نقص وإن لم يسم موتاً , ونفي الكلام نقص وإن لم يسم خرساً , وهكذا , لأن نفي الكمال نقص .

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

وبيان ذلك أن ما يوصف الله به إثباتاً أو نفيّاً قسمان :

١. ألفاظ وردت في النصوص الشرعية من باب الوصف : وهذه يجب أن يوصف الله بها على ما يليق بجلاله وعظمته , سواء فهم معناها أم لم يفهموا , وهذا من باب التصديق بالله عز وجل وبرسوله ﷺ .

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

وهذه الألفاظ يُعامل معها من جهتين : المعنى , واللفظ .

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

وأما اللفظ فيُرد - بعد توضيح المعنى الصحيح - وذلك لأنه مجمل , ومشارك بين معنى صحيح وآخر باطل , ويرشد إلى استعمال اللفظ الشرعي .

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

وذكر أن **الجهة** قد يراد بها معنى **وجودي** , وحينها يكون هذا المراد مخلوقاً , كمن أراد بالجهة السماوات , أو العرش .

وقد يراد بها معنى **عدمي** , كمن أراد بالجهة ما فوق العالم , وهو العدم .

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

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

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

وكذلك يقال في لفظ (**التحيز**) إثباتاً أو نفيّاً , من أراد بالتحيز أن الله تحوزه وتحيط به مخلوقاته , كالسماوات , فهو معنى باطل , وذكر بعض الأدلة الشرعية على بطلان هذا الاعتقاد , وأن الله أكبر من كل شيء .

ومن أراد بالتحيز أن الله منحاز ومنفصل عن مخلوقاته , فهذا المعنى حق , وهو المراد بقول أهل السنة : بائن من خلقه .

وينبه أن هذه الألفاظ المجملة لا بأس من استعمالها عند المجادلة والمحااجة لأجل الوصول للحق , مع بيان ما فيها من الإجمال .

القاعدة الثالثة : وخلاصتها : أنه ينبغي الاستفصال عن لفظ (الظاهر) وذلك أن بعض الناس يعتقد أن ظاهر نصوص الصفات التشبيهية , ومن ثم يثبت ذلك كحال المشبهة , أو ينفي ذلك كحال المعطلة .

والقول الحق أن ظواهر النصوص عموماً - ومنها نصوص الصفات - مراد , ولكن لما صار لفظ (الظاهر) مشتركاً وموهماً كان لا بد من الاستفصال عن مراد المتكلم إثباتاً أو نفيّاً , فإن قصد معنى صحيحاً قبل منه , وإن قصد معنى باطلاً رد عليه . ثم ذكر أن من جعل ظاهر النصوص التشبيهية فقد أخطأ من وجهين :

أ. جعل المعنى الفاسد - الذي هو التمثيل - هو الظاهر والمتبادر من النص , ثم يبحث له عن تأويل , كمن يعتقد أن ظاهر قوله تعالى (تجري بأعيننا) أن السفينة تجري في عين الله , وهذا محال فلا بد من التأويل .
والحق أن هذا المعنى الفاسد لا يظهر من النص , كما يبين المصنف قريباً .
ب. رد المعنى الصحيح للنص لاعتقاد أنه باطل .

كما في الآيات الكثيرة التي تثبت علو الله على خلقه , واستوائه على عرشه , يردونها لاعتقاداتهم الفاسدة , فيزعمون أن إثبات العلو يستلزم الجهة , والتحيز , والمكان , والاستواء على العرش يلزم منه الافتقار للعرش , وغير ذلك من الاعتقادات الفاسدة . فهم باختصار يجعلون المعنى الفاسد هو الظاهر , والمعنى الظاهر فاسداً .
ثم ذكر ثلاثة أمثلة يستدل بها من يجعل المعنى الفاسد هو ظاهر النص .

المثال الأول : ما جاء في صحيح مسلم في الحديث القدسي : عبيدي : جعت فلم تطعمني .. مرضت فلم تعديني ... فذهب البعض إلى أن ظاهر النص أن الله يجوع ويمرض - تعالى الله عن ذلك - وقالوا : لا بد من تأويل هذا النص .
والجواب : أنه لا يمكن أن يكون هذا ظاهر النص - إلا في حق الجاهل - فإن سياق الحديث أن الذي يمرض ويجوع هو العبد , كما يتبين هذا من ذكر الحديث بتمامه .

فالحديث ينفي وينزه الله عن الجوع والمرض فكيف يقال إن ظاهره أن الله يجوع ويمرض !

ومعنى الحديث وظاهره أن العبد لو زار أخاه المريض , أو أطعم أخاه الجائع لوجد أجر ذلك عند الله .

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

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

وإنما ورد موقوفاً على ابن عباس وفيه ضعف أيضاً , ولكن على فرض صحته يُقال : لا يمكن أن يكون هذا المعنى هو ظاهر النص - إلا في حق الجاهل - فإن سياق الحديث يدل على أن الحجر الأسود ليس هو يمين الله , لقوله في الأثر (فكأنما) وهذا يدل أن الحجر الأسود ليس هو يمين الله , لأن المشبه ليس هو المشبه به , ولأنه قال (في الأرض) وهذا يدل على أنه ليس يمين الله , لأن الله في السماء , قال المصنف في الفتاوى : فقيده (في الأرض) ولم يطلق فيقول (يمين الله) وحكم اللفظ المقيد يختلف عن حكم اللفظ المطلق .

والجواب الأول - الدال على أن المشبه غير المشبه به - أقوى .

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

فذهب البعض إلى أن ظاهر النص أن أصابع الله في أجواف بني آدم , وأنها مماسة لها , وقالوا : لا بد من تأويل هذا النص .
والجواب : أنه لا يمكن أن يكون هذا ظاهر النص - إلا في حق الجاهل - فإن سياق الحديث يدل على أن المراد أنها في تصرف الله لقوله (فإن شاء أقامه , وإن شاء أزاعه) ثم البينية لا تستلزم الملاصقة والمخالطة , كما في قوله تعالى (والسحاب المسخر بين السماء والأرض) .

والمراد من هذه الأمثلة وغيرها بيان أنه لا يمكن أن يكون ظاهر النصوص يدل على التمثيل , أو يدل على معانٍ فاسدة , ومن كان عارفاً باللغة تبين له المراد الحق الذي يظهر من النص مع مراعاة السياق .

ولا بد من التفريق بين (ظاهر اللفظ) و (ظاهر النص) فاللفظ المفرد قد يكون له معنى عند الأفراد , ومعنى آخر عند التركيب , وفي كلا الحالين يكون الظاهر ما يفهم أولاً من الكلام بعد تمامه .

فظاهر النص تارة يُعلم بمفردات ألفاظه , وتارة بالتركيب , وتارة بالسياق الذي سيق له الكلام , كما ذكر المصنف رحمه الله . وقال : اللفظ إذا قُرُن به ما يبين معناه كان ذلك هو ظاهره .

ثم ذكر خطأ آخر يسلكه البعض مع نصوص الصفات , وهو من يجعل اللفظ نظيراً لما ليس مثله .

وذكر لذلك مثلاً وهو جعل قوله تعالى لإبليس (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) مثل قوله تعالى (أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً) والغرض من هذا إنكار صفة اليدين , وأن الله لم يخلق آدم بيديه , والتعبير في الآيتين دال على الفاعل (الذات) لا على إثبات اليدين .

فذكر المصنف هنا عدة فروق بين الآيتين , ويُن أن الآية الأولى لا تحتل غير الصفة , وهذه الفروق هي :

١ . في الآية الأولى أضاف الفعل إلى نفسه (خلقت) .

وأما في الآية الثانية أضاف الفعل إلى الأيدي (عملت أيدينا) والمعنى : عملنا , وهذا كقوله تعالى (فبما كسبت أيديكم) يعني : كسبتم .

٢ . في الآية الأولى عدى الفعل بالباء (خلقت بيدي) وأما في الآية الثانية فلم يعد الفعل بالباء (عملت أيدينا) .

والتعدي بالباء تدل على المباشرة , كما يقال : كتبت بالقلم .

٣ . في الآية الأولى ذكر نفسه بصيغة المفرد (خلقت) وأما في الآية الثانية فذكر نفسه بصيغة الجمع (خلقنا) .

٤ . في الآية الأولى ذكر اليد بصيغة التثنية (بيدي) وأما في الآية الثانية فذكر اليد بصيغة الجمع (أيدينا) .

وذكر المصنف أن الله سبحانه يذكر نفسه في كتابه تارة بصيغة الأفراد , كما في قوله تعالى (إني أنا الله) وتارة بصيغة الجمع الدال على العظمة , كما في قوله تعالى (إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً) (إنا نحن نزلنا الذكر) ولا يذكر نفسه بصيغة التثنية أبداً , لأن التثنية تدل على العدد , والله فرد صمد سبحانه .

وعليه فقوله تعالى (لما خلقت بيدي) وقوله (بل يدها مبسوطتان) لا يمكن حمله إلا على إثبات صفة اليدين لله , كما أجمع على ذلك أهل السنة والجماعة , خلافاً لمن عطل هذه الصفة بالتأويلات الباردة .

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

ثم ناقش الأشاعرة , وألزمهم بالقاعدة السابقة , وهي : القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر .
 فيقول : هناك صفات متفق عليها بيننا وبينكم , وهي الصفات السبع التي يثبتها الأشاعرة , وهناك صفات متنازع فيها , وهي باقي الصفات , كالحبة , والرحمة , والرضا , والغضب , وغير ذلك .
 فيقال للأشاعرة : ما هي طريقتكم في التعامل مع نصوص الصفات ؟
 هل ظاهر النصوص مراد عندكم أو غير مراد ؟
 فإن كنتم تعتقدون أن ظاهر نصوص الصفات التمثيل , ولذا فالظاهر غير مراد .
 فيقال : إذن يلزم ألا يكون شيء من ظواهر النصوص مراداً , لا الصفات السبع ولا غيرها .
 وإن كنتم تعتقدون أن ظاهر نصوص الصفات على ما يليق بالله , لم يكن لكم نفي هذا الظاهر عن باقي نصوص الصفات , لأن الباب واحد , وليس هناك دليل سمعي ولا عقلي على نفي شيء من الصفات .
 فإن زعمتم التفريق بين الصفات بدلالة العقل , قيل : وكذلك بعض العقول تنفي سائر الصفات , فالشبهة التي نفيت بها بعض الصفات هي الشبهة التي نفى بها غيركم سائر الصفات , كزعم التشبيه , أو التجسيم , أو التركيب , أو حلول الحوادث , ونحو ذلك , وهي أيضاً لازمة لكم فيما تثبتونه من الصفات , والاطراد أقوم من التفريق .
 وأما أهل السنة فيعاملون مع جميع الصفات بمسلك واحد , وهو أن جميع الصفات تثبت لله على ما يليق بجلاله , ولا تشابه صفات المخلوقين , فكما يقولون : لله حياة تليق به , وعلم يليق به , وقدرة تليق به , كذلك يقولون : لله محبة تليق به , ورضا يليق به , وغضب يليق به , لأن باب الصفات واحد .

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

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

ثم ذكر مثالين للتطبيق على القاعدة , وهما : الاستواء على العرش , والعلو .

فمثلاً : لو قرأ المعطل قول الله تعالى (ثم استوى على العرش) لسبق إلى ذهنه استواء المخلوق على الدابة , أو السفينة , أو السقف , أو غير ذلك , وأن المستوي على هذه الأشياء محتاج إليها , فلو سقطت لسقط معها , فيلجأ إلى تأويل النص لينزه الله عن هذا الاعتقاد الذي انقده في ذهنه الفاسد , والذي لا يدل عليه النص لمن وهبه الله علماً واتباعاً , فإذا فعل هذا فقد وقع فيما ذكره من المحاذير , وهي :

- ١ . كونه اعتقد أن النص يدل على التشبيه , وفهم أن الأخذ بظاهر النص يلزم منه أن يكون استواء الله كاستواء المخلوق .
 - ٢ . تعطيل النص عن مدلوله الدال على صفة الاستواء اللائقة بالله , وإعطائه مدلولاً آخر لا يدل عليه النص , كتأويل بعضهم الاستواء بالاستيلاء .
 - ٣ . تعطيل الله عن صفة كمال , وهي الاستواء على العرش .
 - ٤ . تشبيه الله بالمعدوم أو الممتنع , كما لو اعتقد أن الله لا داخل العالم ولا خارجه .
- ثم ذكر رحمه الله أن طريق العلم بعلو الله على خلقه هو دلالة النص ودلالة العقل , وأما طريق العلم باستواء الله على عرشه فيعلم بدلالة النص دون العقل , وإن كان العقل لا يمنع منه .**

وأما الأقوال المبتدعة في نفي صفة العلو فلم يدل عليها الكتاب , ولا السنة , ولا تفوه بها أحد من سلف الأمة .

ثم ذكر أن هذا المعطل للاستواء لما سبق إلى ذهنه التشبيه باستواء المخلوق , وتسارعت إلى ذهنه لوازم استواء المخلوق على الشيء من كونه محتاجاً لهذا الشيء , وأنه لو زال هذا الشيء المستوي عليه لسقط , سارع إلى نفي هذا المعنى , وقال : ليس استواء الله على العرش بقعود ولا استقرار , فدفع هذا المعنى وركب معنى آخر فقال : استولى أو قهر أو ظهر أو ملك أو غير ذلك , أو ذهب إلى التفويض .

فالمصنف يقول له : المنبغي نفي الحاجة عن الله على كل حال , سواء كانت في الاستواء المعروف الثابت أو في غيره - حتى المعنى الذي صرفت اللفظ إليه - فالله غني عن خلقه فلا يصح أن يقال مستوٍ أو قاعد أو مستقر أو مستولٍ مع حاجته لذلك . فإذا كانت الحاجة لازمة لشيء فإنه يُنفى عن الله لكمال غناه .

وإن لم تكن الحاجة لازمة في المعاني المذكورة (الاستواء والقعود والاستقرار) لإثبات البعض ونفي البعض الآخر يعتبر تحكماً .

والحق أنه لا يلزم من إثبات أي صفة لله أي لازم من لوازم اتصاف المخلوق بهذه الصفة , لأن الصفة لها معنى عند الإطلاق (وهو المعنى الكلي المشترك في الذهن) ومعنى عند التقييد , والتخصيص , والإضافة .

وأن الصفة إذا أضيفت لله كانت هذه الصفة على ما يليق به سبحانه , ولا تشبه صفة المخلوق .

ثم ذكر أن سبب خطأ هذا المعطل هو اعتقاده التشبيه في الصفات , وبين أنه ليس في نصوص الاستواء على العرش ما يدل على التشبيه لعدة أمور , ومنها :

١. أن الله لم يذكر استواء مطلقاً - يمكن أن يدخل فيه استواء المخلوق - بل أضاف الاستواء إلى نفسه , فدل أنه استواء يخصه ويليق به .

٢. أن الصفات تابعة للذات , فلما أضاف الاستواء إلى نفسه دل أنه استواء يليق بجلاله لا يماثل استواء المخلوقين , فلو قدر أن ذات الله كذوات خلقه لأمكن أن يحصل الاشتباه .

٣. أن الله سبحانه غني عن كل مخلوقاته , وكل مخلوقاته محتاجة إليه , فهو سبحانه متصف بالعلو قبل خلق العرش , فلا يمكن أبداً أن يتصور عاقل أن الله الغني محتاج إلى أحد من خلقه .

٤. أنا نجد في المخلوقات ما بعضه فوق بعض , ومع ذلك لا يكون الأعلى مفتقراً إلى الأسفل , ولا محتاجاً إليه , فهذا الهواء فوق الأرض وليس محتاجاً إليها , بل هذه السموات والنجوم والسحاب فوق الأرض وليست محتاجة إليها .

فالعلي الأعلى رب كل شيء ومليكه إذا كان فوق جميع خلقه كيف يجب أن يكون محتاجاً إلى خلقه أو عرشه !!

ثم ذكر المثال الثاني وهو علو الله على سائر المخلوقات , وذكر أن المعطل لو قرأ قول الله تعالى (أأمنتم من في السماء) لسبق إلى ذهنه أن السماء تحيط بالله , ثم ذهب إلى تأويل النص , وحينها يقع في المحاذير السابقة من تعطيل النص عن معناه المراد , وإعطاءه معنى آخر غير مراد , وتعطيل الله عن صفة العلو , وتشبيهه الله بصفات المنقصات والمعدومات .

والجواب عن الآية واضح وميسور , فيقال : هذه الآية تحمل على معنيين :

أ. أن تكون (السماء) بمعنى العلو , فالسماء في اللغة تطلق على العلو , كما في قوله تعالى (أصلها ثابت وفرعها في السماء) يعني : فروعها عالية مرتفعة , وقوله تعالى (وأنزلنا من السماء ماء طهوراً) يعني : من السحاب , وقوله تعالى (فليمدد بسبب إلى السماء) يعني : إلى السقف .

ب. أن تكون (في) بمعنى (على) كقوله تعالى (ولأصلبنكم في جذوع النخل) وقوله تعالى (فامشوا في مناكبها) وقوله تعالى (فسيروا في الأرض) فهذا (في) بمعنى (على) .

وبين رحمه الله أن كلمة (في) تختلف على حسب السياق , فقد تدل على الظرفية , وهذا هو الغالب في استعمالها , لكنها لا يلزم منها الظرفية دائماً , وإن دلت عليها لم يلزم أن تدل بمعنى واحد , كما في الأمثلة التي ذكرها هنا .

فكون الشيء في المكان : لا يلزم أن يستوعب المكان كله , كما لو قيل : الكتاب في الغرفة .

وكون الجسم في الحيز : يقتضي أن يستوعب المكان , كما لو قيل : الهواء في الإطار .

وكون العرض في الجسم : يقتضي أنه قائم به .

وكون الوجه في المرأة : يعني صورة الوجه , وليس حقيقته , بخلاف : زيد في المسجد .

وكون الكلام في الورق : يعني مقصود الكلام ومعناه , لأن الكلام صوت .

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

القاعدة الخامسة : و**خلاصتها :** أن النصوص المتعلقة بصفات الله , أو المتعلقة بأمر المعاد ونحو ذلك تكون معلومة لنا من وجه , ومجهولة من وجه آخر , فهي معلومة لنا من جهة المعنى المراد منها , ومجهولة من جهة الكيفية وحقيقة ما هي عليه .

ومما يدل على أن نصوص الصفات معلومة لنا من جهة المعنى عدة أمور , منها :

- ١ . أن الله أمر بتدبر القرآن وتعقله , كما قال تعالى (أفلا يتدبرون القرآن) وقال تعالى (إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون)
- ٢ . أن الله سبحانه أنزل القرآن (بلسان عربي مبين) فهو عربي اللفظ والمعنى , ولا يمكن أن تكون حروفه عربية ومعانيه لا يعرفها العربي , فمن يعرف العربية يعرف لفظه ومعناه .
- ٣ . أن الله سبحانه أنزل الكتاب هدى وبيان , كما قال تعالى (هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين) وإذا لم يفهم معناه لم يكن كذلك .

٤ . أن الله سبحانه ذم من لا يفهم القرآن , , كما قال تعالى (ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني) أي : يتلونه ولا يعلمون معانيه .

ومما يدل على أن كيفية الصفات مجهولة لنا : قوله تعالى (ليس كمثله شيء) وقوله تعالى (ولا يحيطون به علماً) .

ومما يدل على أن كيفية نعيم الجنة مجهول لنا : قوله تعالى (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين) وفي الحديث القدسي : قال الله عز وجل : أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت , ولا أذن سمعت , ولا خطر على قلب بشر . متفق عليه .
والأصل أن المصنف يرد بهذه القاعدة على المفوضة الذين يجعلون آيات الصفات من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله , وأن العباد لا يعلمون معاني نصوص الصفات , ولكن يدخل في هذه القاعدة أيضاً المشبهة الذين يزعمون معرفتهم بصفات الله .
ولما كان اعتماد المفوضة في مذهبهم على قول الله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) ذكر المصنف أن السلف والخلف اختلفوا في الوقف والوصل على قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) .

فجمهور السلف والخلف على الوقف على لفظ الجلالة (وما يعلم تأويله إلا الله) وهذا هو المأثور عن أبي بن كعب , وابن مسعود , وابن عباس , وعائشة , وغيرهم .

وذهب مجاهد وغيره إلى الوقف على (والراسخون في العلم) .

وبين المصنف أنه لا تنافي بين القولين , فإذا أُريد بالتأويل التفسير وفهم المعنى المراد جاز الوصل , لأن الراسخين في العلم يعلمون تفسير القرآن , وهذا الذي يعنيه مجاهد , كما في قوله : عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقفه عند كل آية وأسأله عن تفسيرها .

وإن أُريد بالتأويل معرفة حقائق ما استأثر الله بعلمه , كحقيقة الصفات , وحقيقة نعيم الجنة ونحو ذلك وجب الوقف , لأن ذلك لا يعلمه إلا الله .

ثم ذكر المصنف أن لفظ (التأويل) صار مستعملاً في ثلاثة معانٍ ، اثنان منها وردا في النصوص الشرعية ، وعلى لسان أهل العلم ، وواحد اصطلاح عليه المتأخرون .

الأول : التأويل بمعنى صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقتضيه به .
وهذا الاصطلاح من وضع المتأخرين من أهل الكلام ونحوهم .
ومعناه تحديد معنى للنص يخالف ظاهره لقرينة .

الثاني : التأويل بمعنى تفسير الكلام .

وهذا الاصطلاح جاء في قوله ﷺ لابن عباس : اللهم فقهه في الدين ، وعلمه التأويل . يعني : تفسير القرآن . فاستجاب الله دعاء نبيه ﷺ فكان ابن عباس يلقب بترجمان القرآن .

وذكر المصنف أن هذا المعنى هو الغالب على اصطلاح المفسرين للقرآن ، وهو المراد بقول مجاهد : إن الراسخين في العلم يعلمون تأويله . أي : تفسيره .

الثالث : التأويل بمعنى الحقائق الموجودة أو التي يؤول إليها الكلام .

وهذا الاصطلاح هو الاصطلاح الوارد في النصوص الشرعية ، كما قال تعالى في قصة يوسف لما سجد أبواه وإخوته له (وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل) فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا .
والتأويل بهذا المعنى يكون في الأخبار ، ويكون في الأحكام (الأوامر والنواهي) .
فتأويل الخبر نوعان : إن كان الخبر عن شيء موجود ، فتأويله هو حقيقته التي هو عليها ، وإن كان الخبر لم يقع ، فتأويله وقوعه .
وتأويل الأمر والنهي : الامتثال بفعل المأمور وترك المحذور .

وذكر المصنف أن تأويل الأمر والنهي لا بد من معرفته ، بخلاف تأويل الخبر فيكفي الإيمان به ، وذلك أن تأويل الأمر والنهي المقصود منه الامتثال ، فلا بد أن يكون على مراد الشارع ، أما تأويل الخبر فهو وقوعه ، وهذا لا يمكن معرفته على حقيقته قبل ذلك ، ولا يترتب عليه عمل من المكلف ، لأنه سيقع وإن جهل معناه .

وذكر أن الفقهاء أعلم بتأويل النصوص الشرعية من أهل اللغة ، لأن عنايتهم بالنصوص تجعلهم أدري بمراد الشارع ، بخلاف أهل اللغة الذين يفسرون الكلام بعيداً عن النظر في مراد الشارع .

ثم ذكر رحمه الله أنه يجب الإيمان بكل ما ورد في الكتاب والسنة ، سواء عرفنا حقيقته أم لم نعرفها ، وقد امتدح الله عباده الذين يؤمنون بالغيب .

وذلك أن بين ما ذكره الله عن نفسه ، أو عن أحوال اليوم الآخر ، والوعد والوعيد ، وبين ما نعرفه نحن في الدنيا تشابه في اللفظ والمعنى ، ولولا هذا التشابه ما عرفنا المراد مما أخبرنا الله به ، فيجب الإيمان بحقيقة تلك الأمور ، مع كوننا نجهل حقائقها ، فنؤمن أن الله وجهاً ، ويداً ، وأنه يتكلم ، ويسمع ، ويجب ، ويغضب ، وأن معاني هذه الألفاظ مشابه لما نعرفه من حقائق هذه الألفاظ ، وأما كيفية هذه الصفات فهو من العلم الذي لا يعلمه أحد من الخلق .

كذلك نؤمن أن في الجنة ماء ، وعسلاً ، وسراً ، وحوراً ، وأن معاني هذه الألفاظ مشابه لما نعرفه من حقائق هذه الألفاظ ، وأما كيفية هذه الأمور فهو من العلم الذي لا يعلمه البشر .

ثم ذكر أن أسماء الله التي ذكرها في كتابه ، أو أخبر بها النبي ﷺ لها معان معلومة لنا ، وكل اسم يدل على معنى لا يدل عليه الاسم الآخر من كل وجه ، وهذا هو معنى التباين في أسماء الله ، وأما الترادف المقصود في الأسماء فهو أن كل هذه الأسماء تدل على ذات واحدة ، وهي ذات الله عز وجل .

ومراد رحمته الله أن يبين أن أسماء الله وصفاته لها معان معلومة لنا بمجرد الخطاب ، وأن ما نفهمه من اسم العليم غير ما نفهمه من اسم الرحيم ، وهكذا ، وكل هذا يدل على أن أسماء الله ليست أعلاماً محضة لا معاني له ، كما تزعم المعتزلة ، بل هي أسماء مضمنة لمعانٍ عظيمة القدر ، وكل اسم يدل على صفة تغاير الصفة التي يدل عليها الاسم الآخر ، خلافاً للفلاسفة الذين يزعمون أن الصفة هي عين الصفة الأخرى ، وهي عين الذات ، كما سبق بيان ذلك .

ثم ذكر رحمه الله ثلاثة أمثلة تبين التواطؤ في الذات ، والتباين في الصفات ، وهي : أسماء النبي ﷺ ، وأسماء القرآن ، وأسماء السيف .

ثم ذكر أن الإحكام والتشابه ورد في القرآن على ثلاثة أوجه :

- ١ . النص على أن القرآن كله محكم ، كما في قوله تعالى (كتاب أحكمت آياته) وهذا يسمى (الإحكام العام) .
 - ٢ . النص على أن القرآن كله متشابه ، كما في قوله تعالى (الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً) وهذا يسمى (التشابه العام) .
 - ٣ . النص على أن القرآن منه المحكم ومنه المتشابه ، كما في قوله تعالى (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) وهذا يسمى (الإحكام الخاص) و (التشابه الخاص) .
- وبين أنه لا تعارض بين هذه الأوصاف ، إذ الإحكام والتشابه من الألفاظ التي يراد بها في مواضع معنى ، وفي أخرى معنى آخر .
- فالإحكام العام** الذي يعم جميع القرآن هو الإتقان ، فالشيء المحكم هو المتقن ، والقرآن كله متقن لا اختلاف فيه ، كما قال تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيها اختلافاً كثيراً) .
- والتشابه العام** ، الذي يعم جميع القرآن هو التوافق بين آياته ، فلا اختلاف بينها ولا تناقض ، لا في الأخبار ، ولا في الأحكام ، فإنه إن ذكر خبراً في موضع وأعاده في موضع آخر لم يكن ثم تعارض ، وكذا إن ذكر حكماً من الأحكام في موضع وأعاده في موضع آخر لم يكن ثم تعارض بينهما ، وهذا هو التشابه العام .
- ونبه المصنف أن هذا التشابه لا يلزم أن يكون في الألفاظ ، بل إذا اتفقت المعاني حصل التشابه وإن اختلفت الألفاظ .
- وعلى هذا فالإحكام العام لا ينافي التشابه العام ، بل يؤيده ويدل عليه ، فالكلام الذي يصدق بعضه بعضاً ، ويشبه بعضه بعضاً يدل على إتقانه .

وأما **الإحكام الخاص** فهو النص ظاهر الدلالة .

وأما **التشابه الخاص** فهو النص الذي لا يقع الشخص المعين على المعنى المراد منه لسبب من الأسباب ، وغالبها الجهل .

ولذا نعلم أن القرآن لا يوجد فيه ما يشتبه على جميع الناس ، بل هذا الاشتباه نسبي .

وبعد أن بين المصنف أن الإحكام العام لا ينافي التشابه العام بل يوافقه ، بين هنا أن الإحكام الخاص يضاد التشابه الخاص في حق من حصل له الاشتباه .

وبين أن سبب الاشتباه هو وجود قدر مشترك بين النص المحكم ، والنص الذي حصل فيه الاشتباه .

ثم ذكر أن الضلال وصل بالبعض إلى الخلط بين وجود الخالق ووجود المخلوق ، مع أن هذه المسألة من أظهر ما يكون ، ولا تحتاج إلى نظر عقلي ، وليس فيها إشكال في النصوص ، وذكر هنا ثلاث طوائف غلطت في هذه المسألة ، وهم :

١. أصحاب وحدة الوجود : الذين يجعلون وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق ، ويجعلون هذا الاعتقاد الفاسد هو التوحيد والمعرفة ، فمن اعتقده فقد حقق التوحيد .

وسبب هذه الشبهة أن الموجودات مشتركة في لفظ ومعنى (الوجود) فدل أن وجودها واحد .

والجواب أن لفظ (الوجود) من الألفاظ المتواطئة المشككة ، فإن كان هذا اللفظ مطلقاً غير مضاف فإنه يشمل كل موجود ، وهذا هو المعنى الكلي المشترك الموجود في الأذهان ، وهو المسمى (الواحد بالنوع) ويدخل فيه كل موجود .

وأما إن أضيف لفظ (الوجود) فلا اشتراك هنا ، بل كل موجود له وجود يخصه لا يشركه فيه غيره ، وهو المسمى (الواحد بالعين) وذكر أن هؤلاء هم أعظم الناس ضلالاً من جهة الاشتباه .

٢. الجهمية ومن وافقهم من المعتزلة والفلاسفة : الذين يزعمون أن وصف الله بالوجود يلزم منه التشبيه والتركيب ، لأن المخلوق يوصف بالوجود .

وفراراً من هذا التشبيه الذي اعتقده ، قالوا : لفظ (الوجود) من قبيل المشترك اللفظي ، وهو ما اتحد لفظه واختلف معناه ، كلفظ (العين) يطلق على العين الجارحة ، وعلى العين الجارية ، وعلى الذهب ، وعلى الجاسوس .

وعليه فإطلاق (الوجود) على الله له معنى يختلف عن المعنى الذي يطلق على وجود المخلوق .

فالخالق والمخلوق اشتركا في لفظ (الوجود) واختلفا في معنى الوجود .

ولا شك أن هذا الكلام باطل ، فكل عاقل يفهم معنى الوجود ، وأنه ضد عدم ، وليس له معنى غير ذلك ، ولكن حقيقة الوجود تختلف عند التقييد ، والإضافة ، فوجود الخالق يختلف تماماً عن وجود المخلوقات ، لأن وجوده لم يسبق بعدم ، ولا يلحق بفناء بخلاف وجود سائر المخلوقات .

وعليه فلفظ (الوجود) من قبيل المشترك المعنوي (المتواطئ) وهو اللفظ المتحد لفظاً ومعنى .

ومما يدل على أن لفظ (الوجود) ليس من المشترك اللفظي إجماع العقلاء أن الوجود منه ما هو قديم ، ومنه ما هو حادث ، ومنه ما هو واجب ، ومنه ما هو ممكن ، وهذه أقسام لمعنى واحد وهو الوجود ، وليست لمعان مختلفة .

٣. الفلاسفة : الذين يعتقدون أن اشتراك الموجودات في لفظ (الوجود) يلزم منه أن يكون هناك شيء موجود متشخص تشترك فيه خارج الذهن ، يزعمون أنه يمكن أن يكون في خارج الأذهان معانٍ كلية مشتركة ، كوجود مطلق ، وإنسان مطلق ، وحيوان مطلق ، ونحو ذلك ، وهذه سفسطة إذ لو طلب منهم بيان ذلك حساً وواقعاً لما استطاعوا .

وسبب الشبهة عند جميع هؤلاء هو أنهم لم يفرقوا بين ما في الأذهان وما في الأعيان .

ثم ذكر أن من هداه الله من أهل العلم والإيمان فرق بين الأمور المتشابهة ، وعلم ما بينها من أوجه الاشتباه والافتراق ، وأعطى كل وجه حقه ، فلم تختلط عليه الأمور ، بل رد التشابه إلى المحكم ، بخلاف أهل الضلال الذين اشتبهت عليهم الأمور ، ولم يميزوا بين أوجه الاشتراك وأوجه الاختلاف .

ثم ذكر أن الاشتباه كما يكون في الألفاظ المشتركة , كذلك يكون في الألفاظ المتواطئة , ويزول الاشتباه في كلٍ بالإضافة أو التعريف .

واللفظ المشترك : هو ما اشترك لفظه واختلف معناه . كلفظ : عين , وسهيل , والمشتري .

لفظ (عين) يطلق على العين الجارحة , والعين الجارية , والجاسوس , والذهب .

ولفظ (سهيل) يطلق على النجم المعروف , وعلى رجل بهذا الاسم .

واللفظ المتواطئ : هو ما اشترك لفظه واتحد معناه . كلفظ : ماء , وإنسان .

لفظ (ماء) يدخل فيه ماء البحر , والنهر , والبئر , وماء الكوثر , وماء الجنة , والماء الذي تحت العرش .

ووجه الاشتباه في الألفاظ المشتركة ظاهر , كما لو قيل (غاب سهيل) فهذا يحتمل أنه النجم المعروف , ويحتمل أنه رجل تسمى بهذا الاسم .

وأما وجه الاشتباه في الألفاظ المتواطئة فيكون في المعنى الكلي العام قبل التخصيص , بالإضافة .

ويزول الاشتباه في هذه الألفاظ بالتعريف أو الإضافة , فلو قيل (غاب سهيل بن محمد) لعلمنا أن المقصود به رجل , ولو قيل (

فيها أنهار من ماء غير آسن) لعلمنا أن المقصود أنهار الجنة بخصائصها التي تفارق خصائص أنهار الدنيا , كما قال تعالى (فلا

تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين) وحينها نكون فهمنا المراد من وجه وجهلناه من وجه آخر , حيث فهمنا كلمة (نهر)

وجهلنا صفات أنهار الجنة على جهة التمام .

وكذلك يقال في صفات الله إنها معلومة من جهة المعنى , ومجهولة لنا من جهة الحقيقة والكيفية .

ثم بين رحمه الله أن تأويل الكلام بمعنى تفسير ما اشتبه منه على البعض أمر محمود , ولم ينكره أحد من السلف , وإنما أنكروا

التأويلات الباطلة , التي لا تقوم على دليل صحيح , بل مصدرها الظنون الباطلة , والأقيسة الفاسدة , كتأويلات الجهمية ومن

سلك سبيلهم .

ثم ختم القاعدة ببيان بطلان وتناقض مذهب المفوضة .

القاعدة السادسة وهي في بيان الضابط الصحيح في إثبات الأسماء والصفات لله تعالى أو نفيها عنه .
وذكر المصنف في هذه القاعدة :

- ١ . بعض الطرق الصحيحة في الإثبات .
- ٢ . بعض الطرق الصحيحة في النفي .
- ٣ . بعض الطرق الفاسدة في الإثبات .
- ٤ . بعض الطرق الفاسدة في النفي .

وابتداً المصنف هذه القاعدة بذكر الطرق الفاسدة في النفي ، وكشف فساد هذه الطرق ، وقد استغل هذا القسم المساحة الأكبر من هذه القاعدة .

وذكر رحمه الله مسلكين فاسدين في نفي الصفات عن الله ، وهما :

١ . الاعتماد في النفي على نفي التشبيه .

فمن نفي الصفات عن الله زاعماً أن إثباتها يلزم منه التشبيه بالمخلوق ، يقال له : ماذا تقصد بالتشبيه؟

هل تقصد أن إثبات الصفات لله يلزم منه التشابه من جميع الوجوه (المماثلة) ؟

فإن كان يقصد هذا ، فيقال له : هذا باطل ، ولم يقل به أحد - حتى المشبهة - ويلزم عليه لوازم باطلة ، ومنها الجمع بين النقيضين .

وإن كان يقصد أن إثبات الصفات يلزم منه قدر من المشابهة ، وهو ما يكون من المشابهة في الاسم والمعنى .

فيقال : نعم يلزم هذا ، ولا غضاضة في ذلك ، وليس هذا من التشبيه المنهي عنه في شيء ، لأن هذا التشابه الحاصل في اللفظ والمعنى العام لا يكون في الخارج ، وإنما يكون في الذهن ، وأما عند الإضافة أو التخصيص فلا تشابه البتة .

فالتشبيه الممنوع بين الخالق والمخلوق هو الاشتراك في الخصائص ، بأن يعتقد أن خصائص صفات الخالق كخصائص صفات المخلوق أو العكس .

وذكر المصنف أن كل من يثبت لله صفة - ولو واحدة - يلزمه الإقرار بهذا المعنى الكلي ، وإلا كان معطلاً على الحقيقة .

ثم ذكر المصنف أنه مما يدل على عدم صحة الاعتماد على نفي التشبيه : أن التشبيه صار من الألفاظ المجملة ، فكل قوم يقعدون قاعدة ثم يحاكمون الناس عليها .

فالفلاسفة ، والجهمية يجعلون من يثبت الأسماء لله مشبهاً ، والمعتزلة يجعلون من يثبت أي صفة لله مشبهاً ، والأشاعرة يجعلون من يثبت صفات الأفعال لله مشبهاً ، وهكذا .

ثم ذكر المصنف شبهة المعتزلة في كون إثبات الصفات يلزم منه التشبيه ، وذكر لهم شبهتين :

أ . اعتقادهم أن إثبات الصفات يلزم منه تعدد القدماء ، وذلك أنهم يزعمون أن أخص وصف للإله (القدم) .

ومن أثبت لله الصفات فهو بين أمرين : إما أن يقول : إن هذه الصفات حادثة ، وهذا لا يصح ، لأن الله عندهم لا تحل به الحوادث ، وأيضاً لأنه يلزم من ذلك أن الله كان خلياً عن صفات الكمال ثم اتصف بها .

وإن قال : إن هذه الصفات قديمة لزم أن تكون هذه الصفات شاركت الله في القدم ، فتكون إلهاً مثله ، وهذا شرك .

ب. اعتقادهم أن الصفات لا تقوم إلا بجسم ، والأجسام متماثلة ، فلزم من إثبات الصفات التشبيه .

وأجاب المصنف عن هاتين الشبهتين :

أما الشبهة الأولى فأجاب عنها بثلاثة أجوبة ، وهي :

أولاً : بنقض المقدمة الأولى ، وهي أن (القدم) أخص أوصاف الإله .

بل أخص أوصاف الإله : ما لا يتصف به غيره ، ككونه رب العالمين ، وبكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، ونحو ذلك ، وهذه الأوصاف لا يمكن أن يوصف بها شيء غير الله ، حتى الصفات لا يقال فيها : اليد ، أو الساق ، أو العلم ، أو غير ذلك من صفات الله إنه رب العالمين ، أو على كل شيء قدير .

بخلاف وصف (القدم) يمكن أن توصف به بعض الصفات ، فيقال مثلاً : علم الله قديم ، وسمعه قديم ، وهكذا .

ثانياً : أن من يثبت بعض الصفات من الصفاتية لا يقول باستقلال الصفة بالقدم ، بل من صرح منهم بأن الصفات قديمة لم يقصد أنها تستقل ، بل هي تابعة للذات ، ولا يمكن وجود ذات بلا صفات ولا العكس ، وعليه فليس هناك تعدد . ثم استطرد في ذكر مذاهب الصفاتية في مسألة قدم الصفات .

ثالثاً : يقال على فرض التسليم : هب أن إثبات الصفات يسمى على اصطلاح المعتزلة تشبيهاً لم تأت الأدلة الشرعية بنفيه ؟ بل وجدنا أن الأدلة جاءت بإثبات الصفات لله ، وإنما نفت التشبيه .

فالقرآن إنما نفى (المثل) و (الكفاء) و (الند) ومعلوم في لغة العرب أن الصفة ليست ندأ ، ولا كفأ للموصوف . وكذلك العقل السليم لا يمنع إثبات الصفات الواردة ، بل يدل على بعضها . وكل هذا يدل على بطلان هذا الضابط الذي وضعه المعتزلة .

وأما الشبهة الثانية فأجاب عنها بنقض مقدماتها ، فتبطل بذلك النتيجة :

١ . المنع من المقدمة الأولى ، وهي قولهم : إن الصفات لا تقوم إلا بجسم .

فيقال : بل يمكن أن تقوم الصفات بغير جسم ، كما لو قيل : ليل طويل ، وحُلق عظيم ، وحُلق جميل ، وبياض شديد ، ومحبة قوية ، ونحو ذلك ، وتقول : جاء البرد ، وذهب الحر ، ودخل الليل ، وخرج النهار ، ونحو ذلك . وكل هذه الصفات وصفت بها الأعراض .

٢ . المنع من المقدمة الثانية ، وهي قولهم : الأجسام متماثلة .

فيقال : لا نسلم بتماثل الأجسام ، بل الكل يعلم الفرق بين الماء والنار ، وبين القطن والحجر ، وغير ذلك . بل ذكر المصنف أن هذا القول من أفسد الأقوال ، وأن فساد لا يحتاج إلى بيان ، وقال : وهذا القول فيه من مخالفة الحس ، والعقل ما يستغنى عن بسط الرد على صاحبه .

٣ . المنع من كلتا المقدمتين ، لأنه إذا بطلت كل مقدمة على حدة بطلت كلتا المقدمتين بالتركيب .

٤ . الاستفصال عن معنى الجسم ، ومعنى التماثل المقصود ، وسبق أن الألفاظ المجملة يستفصل عن مراد قائلها .

ثم ذكر المصنف عدة أقوال في معنى الجسم ، وذكر أنه على جميع هذه الأقوال لا يمكن أن تكون الأجسام متماثلة .

ثم ذكر أن الاعتماد في نفى الصفات على مجرد نفى التشبيه غير صحيح ، وذلك أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك من التشابه ، ولو في كون كل منهما موجود .

وذكر أن الصفات التي يوصف بها الله ، كالحياة ، والعلم ، والقدرة ، وغيرها ، لها لوازم ، ولوازمها ما فيها من معاني الكمال المطلق ، وكذا صفات المخلوق لها لوازم ، ولوازمها النقص اللائق به .

فإذا أضفنا الصفات لله فإنها تثبت له مع لوازمها الدالة على الكمال ، وخصائص النقص في صفات المخلوق يمتنع أن يتصف الله بها ، لأنها من خصائص المخلوق .

فمثلاً إذا وصفنا الله بالحياة ، فإن له منها كامل الوصف ، فهي حياة أزلية لم تسبق بعدم ، وأبدية لا تلحق بفناء ، ولا يعترئها نقص بوجه من الوجوه .

وإذا وصفنا الله بالعلم ، فإن له منه كامل الوصف ، وهو شمول العلم لكل شيء ، مكاناً ، وزماناً ، وصفة ، كما قال تعالى (وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً) .

وأما إذا وصفنا المخلوق بالحياة فله منها ما يناسبه ، فحياته مسبقة بعدم ، وملحوقه بفناء ، متعرضة للنقص .

وكذا إذا وصفنا المخلوق بالعلم فله منه ما يناسبه ، فعلمه مسبوق بجهل ، كما قال تعالى (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) وعلمه قاصر ، كما قال تعالى (وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) والغالب أنه إن طال عمره ضعف علمه أو ذهب ، كما قال تعالى (ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئاً) .

والشاهد أن الصفة إن كانت مطلقة اشترك في معناها الخالق والمخلوق ، وأما إن أضيفت كان للخالق منها الكمال التام ، وكان للمخلوق ما يناسبه منها ، ويليق بحاله الناقص ، والله منزّه عن خصائص صفات المخلوقين ، وعن ملزومات خصائصهم ، وعليه فلا تشابه في كيفية الصفة ، وإنما التشابه في المعنى الكلي العام .

ثم ذكر أن هذا المعنى من فهمه زالت عنه كثير من الشبهات ، وتبين له السبب في غلط وانحراف كثير من الأذكياء ، وأن عدم فهم كثير من الناس لحقيقة (المعنى الكلي المشترك) والتفريق بين الوجود الذهني العلمي ، والوجود الخارجي العيني ، أدى بهم إلى وقوع الاشتباه في عدد من المسائل ، وكثر الاضطراب ، والتناقض ، والشك ، والحيرة في هذه المسائل ، حتى من أئمة النظر .

ثم ذكر خمس مسائل كلامية ، وأجاب عليها بشكل مختصر ، وهذه المسائل هي :

١. هل وجود الرب هو عين ماهيته أو زائد على ماهيته ؟ .
٢. هل لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي ، أو التواطئ ، أو التشكيك ؟ .
٣. هل المعدوم شيء أم لا ؟ .
٤. هل للأحوال حقيقة أم لا ؟ .
٥. هل وجود الموجودات زائد على ماهيتها أم لا ؟ .

ويرجع في الجواب عن هذه الأسئلة لأصل الشرح .

وذكر قبل ذلك الطريقة العقلية الصحيحة في نفي الصفات عن الله ، وهي كما ذكر :

١. نفي كل صفة عيب .

٢. نفي كل صفة نقص في صفات كماله .

٣. نفي مماثلة غيره له في صفات كماله .

٢. من الطرق الفاسدة في النفي : نفي النقائص عن الله بحجة أن إثباتها يلزم منه التجسيم .

بعد أن بين المصنف بطلان طريقة النفاة في نفي الصفات عن الله باعتمادهم على نفي التشبيه ، ذكر لهم هنا طريقة أخرى في نفي النقائص عن الله إذا نسبها شخص إليه ، وهي نفي هذه النقائص والصفات بحجة نفي التجسيم ، وأنها لو ثبتت لكان الله جسماً متحيزاً ، وهذا ممتنع .

وبين أن هذه الطريقة أشد فساداً من الطريقة الأولى ، وهي نفي الصفات فراراً من التشبيه .

وذكر مثلاً على طريقتهم في نفي النقائص عن الله باستعمال هذه الطريقة ، فلو وصف بعضهم الله بالبكاء ، أو الحزن ، كما فعل اليهود ، أو وصف بعضهم بعض البشر بأنه إله ، كما فعل النصارى مع عيسى ، فإن طريقة هؤلاء في نفي ذلك عن الله أن يقولوا : لا يصح وصف الله بذلك ، لأن الله لو وُصف بذلك لكان جسماً ، وهذا ممتنع !!

وبين رحمه الله أن المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم قد استعملوا هذه الطريقة ، وذكر أن الملاحدة نفاة الصفات تسلطوا على هؤلاء ، وقالوا : وإثباتكم لما تثبتونه من الأسماء ، أو الصفات أليس يلزم منه أن يكون جسماً ؟ ثم رد المصنف على هذا المسلك ، وذكر الأوجه الدالة على بطلان فساد هذا القول ، وهي : أولاً : أن وصف الله بالحزن ، أو البكاء ، أو المرض ، أو الفقر ، ونحو ذلك من النقائص أظهر وأبين في كونه نقصاً لا يليق به سبحانه من نفي التجسيم أو التحيز .

وذلك أن لفظ التجسيم أو التحيز فيه من الخفاء ما ليس في لفظ البكاء والحزن ، فالعامي يعلم أن الحزن والبكاء ضعف ينزه الله عنه ، وقد يخفى عليه ذلك في التجسيم والتحيز ، وفيه أيضاً من الاشتباه من حيث المعنى كما سبق ، ولذا وجب الاستفصال عند إطلاقه ، وفيه أيضاً نزاع في إثباته ونفيه ، وقد أطلقه بعض أهل القبلة على الله ، كما فعل الكرامية . فكون هؤلاء يجعلون نفي التجسيم والتحيز دليلاً على نفي الحزن والبكاء خطأ منهجي في الاستدلال ، لأنه من باب الاستدلال بالخفي على الظاهر ، والمنبغي أن يكون الدليل أظهر من المدلول ، والتعريف أظهر من المعرف ، وهذا كمن يعرف (الأسد) بأنه (القسورة) .

ثانياً : لو قال هؤلاء اليهود أو غيرهم : نحن نصف الله بذلك ، ولا نقول إنه جسم .

كما يقول ذلك أهل السنة في إثباتهم للصفات : نحن ثبت صفات الكمال لله ، ولا نقول إنه جسم .

فهنا صار نزاع هؤلاء مع أهل السنة ومع اليهود واحداً ، وردهم على اليهود الذين وصفوا الله بالنقائص ، وعلى أهل السنة المثبتين لصفات الكمال واحداً ، وهذا في غاية الفساد ، كما يقول المصنف .

ووجه الفساد أن يكون طريق التنزيه عند هؤلاء يستوي فيه رد الحق ورد الباطل .

فيقال : أنتم نفيت صفات الكمال بدعوى التجسيم ، ونفيت صفات النقص بدعوى التجسيم .

ويظهر أن هذا الوجه ليس بتلك القوة , لأن هؤلاء النفاة الذين استعملوا هذه الطريقة لا يعتبرون إثبات صفات الكمال لله أو بعضها حقاً , بل لا يعتبرونه مقبولاً .

ثالثاً : أن من اعتمد على هذا الدليل نراه قد نفى صفات الكمال عن الله - الثابتة بالسمع , والعقل , والفطرة - بهذا الدليل , كما نفى هؤلاء صفة العلو بهذا الدليل , وهذا يدل على بطلانه , لأن الحق لا يمكن أن ينفي بدليل صحيح , وكل ما ينفي الحق الثابت فهو دليل باطل .

رابعاً : وجود التناقض عند من سلك هذا المسلك , فتجده يثبت شيئاً وينفي عنه التجسيم , وينفي شيئاً لزعمه أنه يلزم منه التجسيم , ومن ثم يقع النزاع مع غيره , فمثلاً لو قال المعتزلي للأشعري : أنت مجسم لأنك تثبت بعض الصفات , والصفات لا تقوم إلا بجسم .

لقال الأشعري : وأنت مجسم لأنك تثبت الأسماء , ونحن نرى الأسماء لا تقوم إلا بجسم .

كذلك لو قال الأشعري للسني : أنت مجسم , لأنك تثبت الرضا , والغضب , والمحبة .

لقال له السني : وأنت مجسم , لأنك تثبت السمع , والبصر , والعلم .

فإذا كان إثبات الرضا , والمحبة ونحوها تجسيماً , فكذلك إثبات السمع , والبصر ونحوها تجسيماً , لأن الجميع لا نراه إلا قائماً بجسم , وإن كان ذلك ليس تجسيماً فهذا كذلك , فلا ينبغي التفريق بين المتماثلات .

وهناك وجه **خامس** على فساد هذه الطريقة , وهو أن هذه الطريقة لم يأت ذكر لها في النصوص الشرعية , بل إن الله تعالى في كتابه لما أبطل الآلهة لم يطلها لأنها أجساماً , أو لأنها تقبل الصفات , بل لخلوها عن صفات الكمال , كما قال تعالى في إنكاره على من عبد العجل (ألم يروا أنه لا يكلمهم) وقال تعالى في خطاب إبراهيم عليه السلام لأبيه (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر) فالخلو من الصفات هو النقص لا الاتصاف بصفات الكمال .

كذلك ذم الله اليهود على قولهم : إن الله فقير . وقولهم : يد الله مغلولة . وغير ذلك , ولم يذكر أنهم كانوا يجسمون .

بل كانوا يثبتون الصفات الثابتة لله , كما في قصة الخبر الذي قال للنبي ﷺ : إن الله يضع السماوات على إصبع ولم يقل له النبي ﷺ : هذا تجسيم , كما يقوله هؤلاء النفاة لمن أثبت ذلك .

كذلك لم يستعمل أحد من السلف الأخيار هذا المسلك , فلم يذكر أحد منهم لفظ الجسم , والحيز , والتركيب , والجوهر , ونحو ذلك من الألفاظ المجملة لا نفياً , ولا إثباتاً , وإنما لجأ أهل السنة إلى ذكر ذلك من باب إبطال الباطل , وإظهار الحق .

وهناك وجه **سادس** على فساد هذه الطريقة , وهو أن من يسلك هذا الطريق لو قال له شخص : أنا لا أؤمن أن يكون جسماً . لانقطعت حجته .

ثم عقد المصنف فصلاً في بيان بعض الطرق الفاسدة في الإثبات .

فذكر رحمه الله أن الاعتماد في إثبات الصفات على مطلق الإثبات مع نفي التشبيه طريق فاسد . وذلك أنه يلزم من هذا المسلك إمكان أن يوصف الله بصفات لم تثبت ، بل بصفات النقص مع نفيه للتشبيه ، وهذا غاية الفساد والضلال .

فيمكن أن يوصف الله ببعض الأفعال التي لم تثبت له سبحانه مع نفي تشبيه ذلك بصفات المخلوقين ، كما لو قال قائل : الله يشرب لا كشرينا ، أو يأكل لا كأكلنا ، كما نقول نحن : يضحك لا كضحكنا ، ويفرح لا كفرحنا . ويمكن أن يوصف الله ببعض الأعضاء^(١) التي لم تثبت مع نفي تشبيه ذلك بصفات المخلوقين ، كما لو قال قائل : لله فم لا كأفواهنا ، وأذن لا كأذاننا ، كما نقول : لله وجه لا كوجوهنا ، ويد لا كأيدينا . ويمكن أن يوصف الله بصفات نقص لا تليق به مع نفي تشبيه ذلك بصفات المخلوقين ، كما لو قال قائل : الله يحزن لا كحزننا ، ويبكي لا كبكائنا ، كما نقول : يغضب لا كغضبنا . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

فتبين أن الإثبات لا يصح فيه نفي التشبيه فقط ، بل لا بد من الدليل المثبت للصفة مع نفي التشبيه . والمصنف هنا يريد أن يبين خطأ هذه الطريقة فيقول لمن ينفي النقائص عن الله مع إثباته لبعض الصفات : ما هي حجتك في نفي هذه الصفات عن الله ؟ وما هي حجتك في إثبات ما تثبته من الصفات ؟ لا بد أن يكون هناك ضابط في ما يُثبت وينفى عن الله .

فإن قال : الفرق هو السمع (النص) فما جاء به السمع أثبته ، وما لم يجرى به السمع لا أثبته . فالسمع جاء بإثبات السمع والبصر والقدرة فأنا أثبت ذلك ، والسمع لم يجرى بإثبات الأكل والشرب فأنا لا أثبته . يقول المصنف : هذا لا يصح ، لأن النص إن أثبت شيئاً دل هذا على ثبوته في نفس الأمر ، وإن نفي شيئاً دل على انتفاه في نفس الأمر ، وإن سكت عن شيء لم يكن ذلك دليلاً على ثبوته أو انتفائه في نفس الأمر ، والواجب السكوت عنه لا نفيه . والقاعدة العامة : أن عدم الدليل المعين لا يلزم منه عدم المدلول ، لأن الدليل المعين أحد الأدلة ، وهناك أدلة أخرى ، فإذا كان النص لم يخبر عن شيء معين لم يلزم أن يكون ذلك الشيء منتفياً في نفس الأمر ، فالله سبحانه له أسماء استأثر بها لا يعلمها أحد من خلقه ، وهذه الأسماء مضمنة لصفات ، وهذه الصفات لم يدل عليها النص وهي مع ذلك موجودة لا يصح نفيها . وبين المصنف أن النص مجرد كاشف ومخبر عن حقيقة ما الأمر عليه .

وعليه فلا بد من معرفة الفرق الحقيقي الموجب لإثبات بعض الصفات ونفي البعض الآخر . وذكر طريقة سمعية عقلية في نفي النقائص عن الله ، وهي أن كل صفة كمال ثابتة لله فهي مستلزمة لنفي ما يضادها من النقص ، وذلك أن الصفات المتضادة لا تجتمع ولا ترتفع ، فإذا ثبت أحد الوصفين ارتفع ما يقابله .

(١) لا يصح تسمية صفات الله الخبرية ، كالوجه ، واليد ، والقدم ، ونحو ذلك : أعضاء ، ولا جوارح ، والمصنف هنا لا يقصد ذلك .

ثم ذكر أنه لا يصح قصر نفي صفات النقص عن الله على طريقة واحدة , كما فعله أهل القصور والتقصير .
 وبين أن الذين يعتمدون في نفي الصفات عن الله على طريقة نفي التشبيه , والتجسيم - وهم من تكلم عنهم في بداية القاعدة - متناقضون فيما بينهم , فكل من أثبت شيئاً رماه الآخر بالتشبيه , كما سبق بيان ذلك .
 ثم ذكر عدة أمثلة في نفي النقائص عن الله بالطريقة الصحيحة , وهي ما ذكره من كون الصفات المتقابلة لا تجتمع ولا ترتفع , فوصف الله بالحياة يلزم منه نفي الموت , والنوم , والسنة .
 ووصفه بالقدرة , والقوة يلزم منه نفي اللغوب , والعجز , والضعف , ونحو ذلك .
 ووصفه بالغنى ينفي عنه الاحتياج لسواه , ومنه الأكل , والشرب , والصاحبة , والولد , ونحو ذلك .
 ثم ذكر طرقاً أخرى في نفي الأكل , والشرب عن الله , ولو لم يأت النص بنفيها لفظاً .
 ثم ختم هذه القاعدة بقول شامل , وهو أن ما أثبتته النص من الصفات أثبتناه , وما نفاه النص نفيناه , وما سكنت عنه النص سكتنا عنه إثباتاً ونفياً .

ويمكن أن نلخص الطرق الصحيحة في الإثبات والنفي , والطرق الفاسدة في الإثبات والنفي بالتالي :

أولاً : بعض الطرق الصحيحة في الإثبات :

١. كل ما ثبت في الكتاب أو السنة .
 ٢. كل كمال في المخلوق فالله أولى به .
 ٣. كل صفة منفية عن الله , فهو متصف بكمال ضدها .
- وذكر في القاعدة السابعة طرقاً أخرى في الإثبات .

ثانياً : بعض الطرق الفاسدة في الإثبات :

الاعتماد في إثبات الصفات على مطلق الإثبات مع نفي التشبيه .

ثالثاً : بعض الطرق الصحيحة في النفي :

١. نفي ما نفتته النصوص , كالنوم , والسنة , والظلم , واللغوب .
٢. نفي ما فيه نقص ولولم يرد به نص خاص , كالبكاء , والحزن , وكل هذه النقائص يمكن أن تنفى بإثبات ما يقابلها من صفات الكمال الثابتة بالنصوص الشرعية .
٣. نفي كل ما خالف كمال صفاته , كالعجز المنافي لكمال القدرة , والجهل المنافي لكمال العلم .
٤. نفي مماثلته لخلقه , لقوله تعالى (ليس كمثله شيء) .

رابعاً : بعض الطرق الفاسدة في النفي :

١. الاعتماد في النفي على نفي التشبيه .
٢. نفي النقائص عن الله بطريق أن إثباتها يلزم منه التجسيم .

القاعدة السابعة : وخلصتها : أن الأدلة الشرعية منها ما هو خبري محض , ومنها ما هو عقلي .

وسبب إيراد هذه القاعدة : الرد على طوائف المعطلة الذين يعتقدون أن الدلائل الشرعية إنما هي دلائل سمعية فقط .

ويمكن أن نقسم هذه القاعدة إلى قسمين :

١ . قسم يقرر فيه المصنف اشتغال كثير من الأدلة الشرعية على أدلة عقلية , ويرد على من خالف في ذلك من المتكلمين .

٢ . قسم يرد فيه على اعتراض المتكلمين في مسألة التقابل المشهورة , وذلك أن المصنف لما ذكر بعض الأدلة العقلية في إثبات الصفات لله , وهو أن الله لو لم يكن متصفاً بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم أن يتصف بالأخرى , لأن الأوصاف المتقابلة لا تجتمع ولا ترتفع , ذكر اعتراض المتكلمين على هذا , حيث قالوا : لا يلزم ذلك , بل هناك صفات متقابلة ومع ذلك يرتفع الوصفان فيها عن المحل , فالعمى والبصر وصفان متقابلان , ومع هذا يمكن أن يرتفعا في حق الجدار , فيقال : الجدار ليس بأعمى ولا بصير .

فرد عليهم المصنف بسبعة أوجه , هي أصعب ما في هذه الرسالة .

وبدأ المصنف هذه القاعدة ببيان أن كثيراً مما ذكر في الأدلة الشرعية يثبت العقل أيضاً , وأن في القرآن والسنة أدلة عقلية كثيرة في تقرير أصول مسائل الدين .

ومن ذلك مسألة (التوحيد , والمعاد , والنبوة) فقد جاء في النصوص الشرعية ما يدل على هذه الأصول , وجاء فيها ما يرشد إلى الأدلة العقلية الدالة عليها .

وعليه فتكون هذه المسائل شرعية , عقلية , فهي شرعية من جهتين : من جهة أن الشارع أخبر بها , ومن جهة أنه أرشد إلى ما يدل عليها من جهة العقل , ومن ذلك الأمثال المضروبة في القرآن .

وعقلية لأنه يمكن أن يستدل عليها بالعقل .

ويمكن أن نقول : الأدلة الشرعية نوعان : خبرية محضة , خبرية عقلية .

والخبرية المحضة لا يدعن لها إلا من صدق بالوحي , بخلاف الخبرية العقلية , كما حصل لجبير بن مطعم رضي الله عنه حينما كان كافراً , وأتى النبي ﷺ يريد أن يفوضه في أسارى بدر , فجاء والنبي ﷺ يقرأ في صلاة المغرب (أم خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ) قال جبير : كاد قلبي أن يطير . رواه البخاري .

ثم ذكر المصنف أن كثيراً من أهل الكلام يسمون هذه الأصول الثلاثة (التوحيد , والنبوة , والمعاد) وغيرها : (الأصول العقلية) وذلك أنهم يعتقدون أنها لا تعلم إلا بالعقل فقط , وأما السمع الدال عليها فهو مجرد خبر محض جاء به النبي , وخبر النبي لا يحصل التصديق به إلا بعد الدليل العقلي على صدقه , وعليه فتصديق السمع متوقف على العقل .

وهؤلاء اختلفوا في الطريقة العقلية التي يعرف بها صدق النبي :

فالمتزلة يزعمون أنه يعرف صدق النبي من كذبه بطريق التحسين والتقييح العقليين , كما أن القدر يعرف بذلك .

فقالوا : إن تأييد الكاذب بالمعجزات قبيح , والله منزّه عن فعل القبيح , فدلّت هذه المعجزات على صدق النبي الذي جاء بها , ولا طريق لمعرفة صدق النبي إلا بظهور المعجزات على يديه .

وقالوا في القدر : لا يصح أن يقدر الله خلاف ما أمر به , كأن يقدر الكفر على الكافر ثم يأمره بالإيمان , ويقدر الذنب ويعاقب عليه , ويأمر بالإيمان ولا يعين عليه , وكل هذا قبيح في العقل .

والجواب عن دليلهم العقلي في إثبات النبوة وإنكار القدر المتعلق بأفعال العباد هو نقض هذا المسلك الباطل من أصله , فلا يحق لأحد مهما كان أن يوجب على الله شيئاً في خلقه , أو أمره , بل الله تعالى فعال لما يريد , والله في أمره وخلقهِ حكم لا يبلغ أحد إدراك غايتها .

وقد أيد الله الدجال في آخر الزمان بخوارق تحصل بها الفتنة لكثير من الناس , فهو سبحانه (فعال لما يريد) (لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون) .

وطائفة أخرى من المتكلمين تزعم أنه يعرف صدق النبي من كذبه بطريق إثبات الصانع (وهو الله) .

وإثبات الصانع عندهم لا يعرف إلا بطريق حدوث العالم , وحدث العالم يعرف بحدوث الأجسام , وحدث الأجسام يُعلم إما بحدوث الصفات (كما عند المعتزلة) وإما بحدوث الأفعال (كما عند الأشاعرة) .

وخلاصة هذا الطريق أن يقال : حدوث العالم يدل على وجود مُحدث (وهو الصانع) والدليل على حدوث العالم : حدوث الأجسام , والأجسام عندهم ما يقبل الصفات , وعند بعضهم ما يقبل الأفعال .

فعند المعتزلة كل ما يقبل الصفات فهو جسم , وعند الأشاعرة كل ما يقبل الأفعال فهو جسم , وعند الجميع الأجسام حادثة , وكل حادث لا بد له من محدث .

وهذا الطريق العقلي في إثبات الصانع يسبق تصديق النبي , فلو لم يثبت وجود الصانع علمنا أن النبي كاذب في أن هناك من أرسله .

وذكر المصنف أن هذه الطريقة هي التي قادتهم إلى نفي صفات الله عموماً , كما هو مذهب المعتزلة , أو نفي صفات الأفعال (كالغضب , والمحبة , والرضا , ونحو ذلك) كما هو مذهب الأشاعرة .

وذلك أن إثبات أي صفة يلزم منه أن يكون من اتصف بهذه الصفة جسماً , والأجسام حادثة , وهذا عند المعتزلة .

وعند الأشاعرة الصفات يمكن أن تقوم بغير الأجسام , وأما صفات الأفعال فلا يمكن أن تقوم إلا بجسم , والأجسام حادثة . وعليه لو أثبت المعتزلة أي صفة لسقط الدليل العقلي لحدوث العالم , ومن ثمَّ إثبات الصانع .

ولو أثبت الأشاعرة صفات الأفعال لسقط الدليل العقلي لحدوث العالم , ومن ثمَّ إثبات الصانع .

والنتيجة أن هذه الطريقة في إثبات صدق النبي يلزم منها نفي جميع الصفات , أو نفي جميع الأفعال عن الله عز وجل , فلا يمكن إثبات وجود الله وأنه قديم إلا بنفي صفاته أو أفعاله , وكفى بذلك دليلاً على بطلان هذه الطريقة .

ثم ذكر المصنف أن هؤلاء إذا تعارض قولهم مع الكتاب والسنة فإنهم يردون الكتاب والسنة ويقدمون أقوالهم التي يزعمون أنها مبنية على قواطع عقلية , بينما النصوص يجعلونها من نوع الأدلة الظنية , فالأصل عندهم الأدلة العقلية , فلا تُعارض بالأدلة الظنية , وعليه إذا وجد التعارض بين العقل والنقل بزعمهم فإنه يقدم العقل , ويؤول النص أو يفوض معناه .

بل ذكر أنهم عند التحقيق لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة وإن وافقت قولهم , وذلك أنهم يشترطون في قبول النقل عدم المعارض العقلي , والاستدلال بالدليل الشرعي - إن وُجد - متأخر , كحال المعتزلة الذين أنكروا الرؤية بالدليل العقلي ثم استدلوا بقوله تعالى (لا تدركه الأبصار) وقوله تعالى (لن تراني) .

ثم ذكر أن اعتمادهم على هذه الطريقة خطأ من عدة وجوه ، وهي :

أولاً : ظنهم أن الشرع خبر مجرد ، وسبق في بداية القاعدة أن نصوص الكتاب والسنة فيها من الدلائل العقلية الصحيحة ما لا يوجد مثله في كلام وخرص هؤلاء .

ثانياً : ظنهم أن صدق الرسول لا يعلم إلا بطريقتهم من مجيء الآيات على يديه ، والأمر خلاف ذلك فإن صدق الرسول يُعرف بطرائق عدة ، منها تأييده بالآيات .

ثالثاً : ظنهم أن الطرق التي سلكوها صحيحة ، وهي عند التحقيق فاسدة .

رابعاً : ظنهم أن ما عارضوا به النصوص معلوم بالعقل ، والأمر خلاف ذلك فإن النص الصحيح لا يمكن أن يعارضه العقل الصريح ، وأما ما استدلوا به فهو من الجهالات لا من المعقولات .

وهذه الحقيقة تجتث شبهة (التعارض بين العقل والنقل) من جذورها .

ثم ذكر المصنف أمثلة لبعض الصفات التي يمكن أن تثبت بالعقل ، رداً على المتكلمين الذين يحصرون الأدلة العقلية بما يذكرونه . فذكر أن قوله تعالى (ألا يعلم من خلق) يُستدل به على إثبات صفة العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والحياة ، وذلك أنه لا يخلق إلا قادر على الخلق ، عالم بما يريد أن يخلقه ، مريد لذلك الخلق ، والعالم ، الخالق ، المريد لا بد أن يكون حياً .

ثم ذكر رحمه الله أن نظار الصفاتية اتفقوا على إثبات صفة العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والحياة بالعقل ، بل إن محققهم كابن كلاب ، والأشعري ، والباقلاني وغيرهم يرون أن سائر الصفات السبع تثبت بالعقل ، كالسمع ، والبصر ، والكلام ، وخالف المتأخرون منهم ، كالرازي وغيره ، فقالوا : السمع ، والبصر ، والكلام تثبت بالسمع لا بالعقل . وذكر رحمه الله أنه يمكن إثبات صفة الحب ، والرضا ، والغضب بالعقل ، فمجازاة المحسنين دليل على رضاه عنهم ، ومحبتهم لهم ، ومعاقبته للمسيء دليل على عدم الرضا ، وعلى الغضب عليهم .

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

ثم ذكر أن رؤية الله يمكن أن تثبت بالعقل ، فالبعض يقول : كل موجود يصح أن يُرى ، وهذه طريقة أبي الحسن الأشعري . وهذا طريق غير مسلم فهناك أشياء موجودة لا ترى كالمشمومات ، والصوت ، وغيرها .

ومنهم من يقول : كل قائم بنفسه يمكن رؤيته ، وهذه طريقة ابن كلاب .

وذكر المصنف أن طريقة ابن كلاب أصح من طريقة أبي الحسن .

واستدل المصنف بأن الرؤية تتعلق بأمور وجودية ، فالشيء المرئي لا يكون إلا موجوداً ، إذ المعدوم لا يُرى ، ولا يُرى إلا بحاسة موجودة ، وهذا أيضاً كمال ، فإذا كان الموجود الممكن يمكن أن يُرى فواجب الوجود أحق بذلك .

ويمكن أن نقول : إذا كانت إمكانية رؤية الشيء أكمل من امتناع رؤيته ، وكان الموجود الممكن تمكن رؤيته ، فواجب الوجود أحق بإمكانية رؤيته .

والظاهر أن الدليل العقلي في إثبات الرؤية ليس بالقوي ، لكن العقل لا يمنعها .

ثم ذكر المصنف بعض الطرق العقلية الصحيحة في إثبات الصفات لله تعالى أو نفيها عنه ، فذكر أن الوصفين المتقابلين لا بد أن يثبت أحدهما وينفى الآخر ، فلو لم يوصف بالحياة للزم أن يوصف بالموت ، ولو لم يوصف بالعلم للزم أن يوصف بالجهل ، ولو لم يوصف بالقدرة للزم أن يوصف بالعجز ، ولو لم يوصف بالكلام للزم أن يوصف بالبكم ، وهكذا ، بل لو لم يوصف بأنه مبين (منفصل) للعالم للزم أن يكون داخل العالم .

فسلب إحدى الصفتين المتقابلتين يلزم منه ثبوت الأخرى .

وإذا كانت صفة العمى ، والبكم ، والصمم صفات نقص في حق المخلوق ، فالله أولى أن ينزه عنها ، ويلزم من نفيها عن الله إثبات صفات الكمال المقابلة لها ، وهو المطلوب .

ثم نبه المصنف أن هذه الطريقة غير الطريقة الصحيحة الأخرى في إثبات صفات الكمال لله ، وهي أن كل صفة كمال في المخلوق فالخالق أولى بها ، وتسمى (قياس الأولى) .

فالطريقة الأولى يكون إثبات صفات الكمال بنفي نقيضها ، وفي الطريقة الثانية (قياس الأولى) يكون إثبات صفات الكمال بأنفسها .

وبهذا ينتهي الكلام عن القسم الأول من القاعدة السابعة ، ويبدأ القسم الثاني وهو في نقاش مسألة التقابل .

فبعد أن ذكر المصنف أن من الأدلة العقلية الصحيحة في إثبات الصفات : أن المتقابلين لا بد من وجود أحدهما وانتفاء الآخر ، فلو لم يوصف بالحياة للزم أن يكون ميتاً ، ولو لم يوصف بالإبصار للزم أن يكون أعمى ، وهكذا .

ذكر أن النفاة اعترضوا على هذا الطريق الصحيح ، وقالوا : المتقابلات أنواع ، ومن هذه الأنواع ما يصح فيه ارتفاع الوصفين المتقابلين ، كما تقول : الجدار لا أعمى ولا بصير ، ولا عالم ولا جاهل .

وذكر المصنف سابقاً أن هذا القول أصله مأخوذ من الفلاسفة المشائين ، ثم قال به القرامطة الباطنية ، والجهمية ، ومن تأثر بهم في هذه الشبهة من الأشاعرة وغيرهم ، فهم الذين وصفوا الله بأنه لا موجود ولا معدوم ، ولا داخل العالم ولا خارجه ، ونحو هذا من الأوصاف المتناقضة .

ثم ذكر أن بعض الصفاتية التبس عليه هذا القول حتى ظنه حقاً ، وضعف الأخذ بالطريق العقلي السابق - وهو أنه يلزم من عدم اتصافه بصفة الكمال أن يكون متصفاً بما يضادها - كما حصل للآمدي وغيره .

ثم نقل بعض كلام الآمدي ، ورد عليه بسبعة أوجه .

وخلاصة كلام الآمدي ، حسب ما نقله محقق الكتاب ، كالتالي :

المتقابلان هما ما لا يصح اجتماعهما في شيء واحد (فلا يصح أن تقول لشيء واحد : موجود معدوم ، أو حي ميت) وهما نوعان :

النوع الأول : وهو ما لا يجتمع فيه الوصفان ولا يرتفعان ، وهو معنى قوله (لا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب) . وهذا هو تقابل (السلب والإيجاب) ويسمى أيضاً تقابل (النقيضان) : وهذا التقابل يكون بين شيئين أحدهما وجودي ، والآخر عدمي (عدم ذلك الوجودي) كقولك : زيد حيوان ، زيد ليس بحيوان .

وهذا النوع له خصائص :

أ. المتقابلان فيه لا يجتمعان ولا يرتفعان : بل لا بد من وجود أحد الوصفين وارتفاع الآخر , فزيد لا بد أن يكون حيواناً , أو يكون ليس بحيوان .

ب. لا واسطة بين طرفيه : والمعنى أنه لا يوجد وصف ثالث بين الوصفين , يعني إما حيوان , أو ليس بحيوان .

ج. لا استحالة لأحد طرفيه إلى الآخر : والمعنى أنه لا يمكن أن ينتقل أحد الوصفين إلى الآخر , فزيد لا يمكن أن ينتقل من الحيوانية إلى غيرها .

النوع الثاني : وهو ما لا يجتمع فيه الوصفان ولكن يمكن أن يرتفعا , وهو معنى قوله (أو يصح في أحد الطرفين) . وهو ثلاثة أقسام : المتضادان , والمتضايغان , والملكة والعدم .

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

كالسود والبياض , لا يجتمعان في نقطة , لكن يمكن أن يرتفعا عنها بباقي الألوان .

وهذا النوع له خصائص :

أ. المتقابلان فيه لا يجتمعان لكن يمكن أن يرتفعا : فلا يصح أن تقول : هذه الورقة بيضاء سوداء , لكن يمكن أن تقول: خضراء.

ب. وجود واسطة بين طرفيه : والمعنى أنه يوجد وصف ثالث بين الوصفين , كما في قولنا : هذه الورقة خضراء .

ج. يمكن استحالة أحد طرفيه إلى الآخر : والمعنى أنه يمكن أن ينتقل أحد الوصفين إلى الآخر في بعض الصور , فيمكن أن ينتقل اللون الأبيض إلى اللون الأسود والعكس .

٢. **المتضايغان :** وهما الأمران الوجوديان اللذان لا يعقل أحدهما إلا بتعقل الطرف الآخر .

كالأبوة والبنوة , والقبلية والبعدية , والفوقية والتحتية .

فإذا قيل (أب) عرفنا أن له ابناً , وإذا قيل (ابن) عرفنا أن له أباً , وإذا قيل (فوق) عرفنا أن تحته شيء , وإذا قيل (تحت) عرفنا أن فوقه شيء , وهكذا .

ومن خصائص هذا النوع أن المتقابلين فيه لا يجتمعان من جهة واحدة , لكن يمكن أن يرتفعا , فلا يصح أن تقول : زيد ابن لعمره وهو أب له , لكن يصح أن يكون زيد ابن لعمره وأب لمحمد , فاجتمعت فيه الأبوة والبنوة من جهتين , كذلك يمكن أن يرتفع الوصفان عن زيد فيقال : زيد ليس ابناً لعمره ولا أباً له .

٣. **الملكة والعدم :** وهما الأمران المتقابلان أحدهما وجودي (وهو الملكة) والآخر عدمي (وهو فقدانه) أي : عدم ذلك الأمر الوجودي في حق من يقبل الاتصاف بأحد الوصفين .

فمثلاً (البصر والعمى) في الإنسان متقابلة تقابل ملكة وعدم , لأن الإنسان يقبل البصر (ملكة) ويقبل العمى (عدم) .

ومن خصائص هذا النوع أن المتقابلين فيه لا يجتمعان ولا يرتفعان في المحل القابل , فلا يمكن أن يوصف إنسان بأنه حي ميت , أو لا حي ولا ميت , ولا أن يوصف بأنه بصير أعمى , أو لا أعمى ولا بصير , وهكذا .

وأما إذا كان المحل غير قابل للاتصاف بتلك الصفات فيمكن لهذه الصفات أن ترتفع جميعاً , فيقال : الحجر ليس بأعمى ولا بصير , ولا حي ولا ميت , ولا عالم ولا جاهل , وهكذا .

والجامع بين هذه الثلاث - بزعمهم - أن المتقابلين فيها لا يجتمعان لكن يمكن أن يرتفعا .

وخلاصة الأمر في مسألة الاجتماع والارتفاع في أنواع التقابل أن يقال : جميع المتقابلات المذكورة لا يمكن اجتماع الوصفين فيها من جهة واحدة , فلا يقال (إنسان ليس بإنسان , بصير أعمى , أسود أبيض , زيد أب وابن لعمرو) .
وأما الارتفاع فلا خلاف أن التقابل في النقيضين لا يرتفع فيه الوصفان , وأن التقابل في الضدين , والمتضايين يمكن أن يرتفعا ,
والخلاف في مسألة العدم والملكة , وهل يصح أن يقال : هناك محال تقبل الأوصاف , ومحال لا تقبل الأوصاف أو لا يصح ذلك , وهل يمكن ارتفاع الوصفين في غير تقابل (التناقض) أو لا^(١) , هذا هو معترك المسألة , وهذه القاعدة في نقاش ذلك .

وقد رد المصنف على هذا الاعتراض , وهذا التقسيم بسبعة أوجه نذكرها مختصرة :

الوجه الأول : بين فيه أن هذا التقسيم للتقابل غير حاصر , وذلك أنهم جعلوا المتقابلات : إما أن يكون التقابل بين أمر وجودي وآخر عدمي , وهما قسمان : السلب والإيجاب , والعدم والملكة , أو يكون التقابل بين أمرين وجوديين , وهو أيضاً قسمان : التضاد , والمتضايين . هذه هي الأقسام الأربعة التي ذكروها .
فأورد عليهم المصنف التقابل بين وصفي (الوجوب , والإمكان) .

وقال : هذان وصفان وجوديان , ومع هذا لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما , وعليه فلا يصح حصر التناقض في السلب والإيجاب , لأن هذا تناقض بين أمرين وجوديين , فلا يمكن أن تقول لشيء (واجب الوجود ممكن الوجود) ولا يمكن أن تقول (لا واجب الوجود ولا ممكن الوجود) .

فهذان الوصفان المتقابلان لا يدخلان في أحد الأقسام الأربعة المذكورة , فلا يدخلان في النقيضين , ولا في العدم والملكة , لأنهما وصفان وجوديان , ولا يدخلان في التضاد , ولا في المتضايين , لأنه لا يمكن أن يرتفعا , فدل هذا على أن هذا التقسيم غير منضبط , لأنه غير حاصر .

ثم ذكر المصنف أن الحياة والموت كذلك , فهما أمران وجوديان , ومع ذلك لا يجتمعان ولا يرتفعان .

وخلاصة هذا الجواب أن هذا التقسيم لا يصح الاعتماد عليه , لأنه تقسيم غير حاصر , وهذا الجواب كافٍ في إسقاط هذا التقسيم .

الوجه الثاني : يقال لهم : هذا التقسيم الذي ذكرتموه يتداخل , فالعدم والملكة تدخل في السلب والإيجاب , لأن كلاً منهما يكون في أمر وجودي والآخر عدمي , والمتضايان يدخلان في الضدين , لأن كلاً منهما يكون في أمرين وجوديين , وكلاً منهما يمكن أن يرتفع الوصفان فيه .

ثم ذكر المصنف أنهم لو اعترضوا على هذا الاعتراض , وقالوا : لا نوافق على وجود تداخل بين الأقسام , بل هناك فرق معتبر بين العدم والملكة وبين السلب والإيجاب , ففي السلب والإيجاب يكون السلب لشيء لا يقبله المحل , وأما في العدم والملكة فالسلب فيه شيء يقبله المحل .

وأيضاً فمن خصائص السلب والإيجاب أنه لا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر , بخلاف العدم والملكة فيمكن فيها أن يستحيل أحد الطرفين إلى الآخر .

(١) والقوم يزعمون أن النوع الذي يمتنع فيه رفع الوصفين المتقابلين هو تقابل (التناقض) فقط .

فكأن المعارض لا يوافق على إدخال العدم والملكة في السلب والإيجاب لوجود الفرق من جهة قبول المحل ، ومن جهة الاستحالة . يقول المصنف : لو تنزلنا وقبلنا هذا التفريق فالجواب عليه من وجهين :

الجواب الأول : أن غاية ما في الأمر أن يقال : السلب عندكم نوعان : سلب الممكن ، وسلب الممتنع .

والأول يقابله : إثبات الممكن ، والثاني يقابله : إثبات الواجب .

والنتيجة أنه في العدم والملكة يكون (سلب الممكن ، وإثبات الممكن) زيد ليس ببصير ، زيد بصير ، وفي السلب والإيجاب

يكون (سلب الممتنع ، وإثبات الواجب) زيد ليس بحجر ، زيد إنسان .

يقول المصنف : لو سلمنا بذلك للزمكم أمور لا تقولون بها ، منها :

١ . يلزم من ذلك أن **الممكنات** التي تقبل الوجود والعدم داخلية في العدم والملكة ، لأنها تقبل الوجود وتقبل العدم .

فلو قلنا : المثلث إما موجود وإما معدوم ، أو : الجبل إما موجود وإما معدوم ، أو : زيد إما موجود وإما معدوم كان ذلك من

تقابل العدم والملكة ، لأن جميع الممكنات قابلة للوجود والعدم^(١) .

وهذا لا يصح ، لأن التقابل في العدم والملكة يمكن أن يرتفع فيه الوصفان^(٢) ، وهنا لا يمكن أن يرتفع الوجود والعدم عن أي

ممكن ، فزيد ، والجبل ، والمثلث إما موجودة وإما معدومة ، وهذا من خصائص التناقض .

٢ . لو قبلنا ذلك لبطل قولكم في أن صفات الله من قسم العدم والملكة ، وذلك أن صفات الله تعالى كلها واجبة له ، والواجب

يقابله الممتنع ، فإذا قيل : الله إما موجود وإما معدوم .

كان الجواب : وجوده واجب ، وعدمه ممتنع ، وهذا تقابل السلب والإيجاب ، كما سبق بيانه .

كذلك نقول في صفاته : وجودها واجب ، وعدمها ممتنع .

وعليه تكون صفات الله من باب السلب والإيجاب ، وهذا هو المطلوب ، ويسلم لنا القول : إن لم يثبت له الكمال ثبت له

النقص .

وعليه فلو تنزلنا في مسألة العدم والملكة ، وقلنا : هناك محال تقبل ، ومحال لا تقبل ، فالله من قبيل القابل لصفات الكمال ، بل

المتصف بها ، فلا يدخل في العدم والملكة ، بل في النقيضين ، إما أن يتصف بصفات الكمال ، أو يتصف بضدها ، وهذا هو

المطلوب ، وهذا أقوى رد في إسقاط مسألة العدم والملكة في حق الله تعالى .

لو أعترض على الإيراد الثاني ، وهو قولنا (صفات الله واجبة له) وقالوا : لا نوافق على أن صفات الله داخلية في السلب

والإيجاب حتى نعلم أولاً أن الله يقبل الصفات أو لا يقبلها ، فلو أثبتنا أنه لا يقبل الصفات دخل في العدم والملكة وصح رفع

الوصفين عنه^(٣) .

(١) فوجودها وعدمها ليس واجباً ، وليس ممتنعاً .

(٢) وهنا لا يصح أن يقال : المثلث أو الجبل أو زيد لا موجود ولا معدوم .

(٣) فهم يريدون أن يجعلوا صفات الله من باب تقابل العدم والملكة ، لا من باب تقابل السلب والإيجاب ، حتى لا تلزمهم القاعدة : إما أن يكون سمياً أو يكون أصماً ، وإما أن يكون بصيراً أو يكون أعمى ، وهكذا ، فيمكنهم أن ينفوا الجميع بحجة أن الله لا يقبل هذه الصفات .

فأجاب المصنف من وجهين :

أحدهما : بناء على تقسيمكم السابق فالمتقابلات إما تكون بين (ممكن وممكن) أو بين (واجب وممتنع) ولو جعلنا صفات الله من باب الممكن للزم إمكانية اتصاف الله بصفات الكمال , وإمكانية اتصافه بصفات النقص , وهذا في غاية البطلان , لأن فرض قبول الله لصفات النقص نقص ولو لم يتصف بها .

الثاني : قولكم (لا بد أن نعلم أولاً أن الله يقبل الصفات , فإن ثبت قبوله صح دخوله في تقابل السلب والإيجاب) ماذا تقصدون بالعلم بإمكان قبوله للصفات ؟

هل تقصدون : أنه لا بد من العلم بإمكان قبول الطرفين (السلب والإيجاب) أو العلم بإمكان قبول أحد الطرفين ؟ إن قصدتم الأول , وأنه لا بد من العلم بإمكان قبول الطرفين , والمعنى : يمكن أن يقبل السلب , ويمكن أن يقبل الإيجاب . قلنا : هذا لا يصح في مثل قولنا : واجب الوجود : إما موجود , وإما معدوم . فلا يصح أن نقول هنا : لا بد أن نعلم أنه يقبل الوجود , ويقبل العدم .

وذلك أنه لا مكان للإمكان في هذا المثال , لأن أحد الطرفين معلوم الوجوب , والآخر معلوم الامتناع . فقول (يقبل الوجود , ويقبل العدم) تناقض , كيف يقال (واجب الوجود) ثم يقال : يقبل الوجود أو يقبل العدم ؟! وإن قصدتم الثاني , وهو العلم بإمكان قبول أحد الطرفين .

قلنا : عليه يصح أن تقولوا : الله إما أن يكون حياً أو لا يكون حياً , وإما أن يكون سميعاً وإما ألا يكون سميعاً , وهكذا . والمصنف يرجعهم إلى عقولهم ويقول لهم : إن صح عندكم قبول النفي صح اعتراضكم , لكن هذا غلط بلا شك , لأنه يلزم منه قبول الله لصفات النقص .

وإن لم يصح صار قبول النفي ممتنعاً , وعليه يكون الإثبات واجباً , وحينها حصل المطلوب .

والمعنى : إن قلتم : يقبل النفي (ليس ببصير) كانت الصفة المقابلة (بصير) وحينها على تقسيمكم يصح أن يرتفع الوصفان , لكن هذا غلط , لأنكم إن أدخلتم صفات الله في قسم الممكن جاز أن يتصف بصفات الكمال , وجاز أن يتصف بصفات النقص , وهذا باطل كما سبق بيانه .

وعليه إن لم يكن النفي ممكناً كان ممتنعاً , والممتنع يقابله الواجب , فصار الإثبات واجباً , وهو المطلوب .

وخلاصة البحث : أن صفات الله داخلية في السلب والإيجاب , فإن كانت كمالاً وجبت , وإن كانت نقصاً امتنعت , ولا مجال للكلام في الإمكان , وعليه فالعدم والملكية لو قبلناها فالكلام فيها إنما هو في الممكنات (المخلوقات) القابلة للوجود والعدم , وهذا هو المطلوب .

لو تنازل المنازع وأقر بأن صفات الله من قبيل السلب والإيجاب , وأنه لا يصح رفع الوصفين المتقابلين , بل لا بد من إثبات أحد الوصفين وارتفاع الآخر , لكنه قال : سأختار إثبات النفي , فلو قيل : الله سميع أو ليس بسميع . سأقول : ليس بسميع . نقول له : بما أنك أقررت بأن صفات الله داخلية في السلب والإيجاب , فإن التقابل بين الوصفين لا يدخل في حيز الإمكان , بل في حيز الوجوب والامتناع , وعليه فإن اخترت النفي فمعناه في تقابل السلب والإيجاب (يمتنع) فما هو دليلك على امتناع

اتصاف الله بالسمع؟ ولا يمكنه أن يأتي بدليل صحيح على الامتناع ، وحينها يرتفع الامتناع ويحل الوجوب ، ويقال : يجب اتصاف الله بالسمع ، وهكذا يقال في سائر صفات الكمال .

ثم ذكر المصنف أن هذه الطريقة يمكن أن تكون طريقة عقلية مستقلة في إثبات صفات الكمال لله .
فيقال : صفات الكمال إما أن تكون واجبة لله ، أو ممتنعة عليه ، والثاني باطل فوجب الأول .
وذكر أنه لو كان قابلاً لهذه الصفات خالياً عنها لكان ممكناً ، وهذا ممتنع في حقه سبحانه .

الجواب الثاني : أن يقال : هذه الأوصاف المتقابلة (زيد إما عاقل وإما غير عاقل ، وإما عالم وإما غير عالم ، وإما حي وإما ليس بحي ، ونحو ذلك) تكون على اصطلاحهم من باب العدم والملكية ، لأن المحل قابل للوصفين ، ولأنه يصح أن يستحيل أحد الطرفين إلى الآخر ، فيكون زيد عاقلاً ثم يصير غير عاقل ، أو العكس ، ويكون سمياً ثم يصير غير سميع ، أو العكس .
يقول المصنف : وهذا خلاف الضرورة ، وخلاف اتفاق العقلاء ، وخلاف ما ذكره في المنطق وغيره .
وذلك أن شروط التناقض موجودة فيه ، وهو أن هذين الوصفين لا يجتمعان ولا يرتفعان .

فإن اعتراضوا وقالوا : لو كان التقابل بصورة (زيد إما بصير وإما ليس ببصير) كان هذا من باب التقابل بالسلب والإيجاب (التناقض) وأما لو كان بصورة (زيد إما بصير وإما أعمى) كان من باب التقابل بالعدم والملكية .
يقول المصنف : وهذا منازعة لفظية ، وإلا فالمعنى في الموضعين سواء .

وعليه فهذا التقابل داخل في السلب والإيجاب فصح تقسيمنا أن العدم والملكية نوع من السلب والإيجاب .
وبطل أيضاً قولهم في السلب والإيجاب : إنه لا استحالة لأحد طرفيه إلى الآخر ، لأننا لو قلنا (زيد إما بصير وإما ليس ببصير) أمكنست استحالة أحد الطرفين إلى الآخر ، فيمكن أن يصير زيد بصيراً بعد أن كان ليس ببصير ، والعكس ، وهذا كاستحالة التي يقرون بها في قولهم : زيد إما بصير وإما أعمى .
وعليه فهذا التقسيم باطل من عدة وجوه .

الوجه الثالث : يذكر فيه المصنف الطريقة الصحيحة في حصر المتقابلات ، وهي أن يقال : المتقابلان لهما حالان ، وهما :

١. أن يختلفا في السلب والإيجاب (النفي ، والإثبات) بأن يكون أحد الوصفين ثبوتياً والآخر سلبياً . كقول : زيد إنسان ، زيد ليس بإنسان .

وهذان هما النقيضان ، وحكمهما : أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ، فلا بد من إثبات أحدهما ونفي الآخر .

٢. أن يتفقا في السلب والإيجاب ، فيكونان إيجابيين ، أو سلبيين ، وهما لهما حالان :

أ. أن يمكن خلو المحل عنهما (أو يقال : يمكن أن يكون وصف ثالث بينهما) كالسود والبياض يمكن أن يرتفعا بباقي الألوان .
وهذان هما الضدان ، وحكمهما : أنهما لا يجتمعان ، ويمكن أن يرتفعا .

ب. أن لا يمكن خلو المحل عنهما (أو يقال : لا يمكن أن يكون وصف ثالث بينهما) كواجب الوجود وممكن الوجود (وصفان ثبوتيان) وكقول المعطلة : لا داخل العالم ولا خارجه (وصفان سلبيان) .

وحكمهما : أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ، فلا بد من ثبوت أحدهما ونفي الآخر ، كالنقيضين لا واسطة بينهما ، فإذا خلا المحل من أحدهما لزم أن يثبت الآخر .

ومثّل لذلك بـ (الوجوب , والإمكان) و (الحدوث , والقدم) و (القيام بالنفس , والقيام بالغير) و (المباينة , والمحايثة) .

ثم ذكر أن (الحياة , والموت) و (السمع , والصمم) و (الكلام , والبكم) لها حكم هذه الصفات , لأنه لو فرض أن خلا الموصوف عنهما لا يوصف بوصف ثالث , كما في الضدين .

وهذا ما يريد المصنف إثباته هنا , وهو ما بدأ به هذه القاعدة , فكل من لم يصف الله بالسمع لزم أن يصفه بالصمم , وكل من لم يصف الله بالبصر لزم أن يصفه بالعمى , وهكذا .

الوجه الرابع : يقال : لو فرضنا أن هناك محال تقبل الصفات , ومحال لا تقبل الصفات , فإن المحل الذي لا يقبل الاتصاف

بصفات الكمال - كالعلم , والحياة , والقدرة , والكلام - أنقص من المحل الذي يقبل الاتصاف بها مع خلوه عنها .

ومن هنا كان زيد الأعمى أكمل من الحجر الذي لا يبصر , وذلك أن زيدا وإن كان لا يبصر فهو قابل للإبصار , وأما الحجر فغير قابل للإبصار بزعمهم .

وهؤلاء جعلوا الله من القسم الذي لا يقبل الصفات , وهذا أنقص .

ثم يذكر المصنف هنا أنه إذا كان الله منزهاً عن نفي صفة الحياة , والعلم , والقدرة , والكلام ونحوها , فلأن ينزه عن امتناع قبوله لهذه الصفات أولى .

والمعنى أنه إذا كنا ننزه الله عن سلب هذه الصفات , فلا نقول في حقه (ليس بحي , وليس بعليم , وليس بقدير ...) فتتزيهنا عن امتناع قبوله لها أولى , لأن قول : لا يقبل الحياة . أشد من قول : ليس بحي .

ثم ذكر العلة في ذلك , وهي أنه لو **قدرنا قبوله** للصفات المتقابلة امتنع ارتفاع الوصفين , لأن المحل القابل لا يرتفع فيه الوصفان , وإذا امتنع ارتفاع الوصفين عن المحل القابل وجب ثبوت أحدهما , ويمتنع أن يكون الوصف الثابت هو طرف النقص , فوجب أن يكون طرف الكمال .

ولو **قدرنا عدم قبوله** للصفات المتقابلة امتنع اتصافه بصفات الكمال وصفات النقص , وهذا أشد امتناعاً من الأول .

وعليه فاتصاف الله بصفات الكمال غير ممتنع بل هو واجب , فحصل المطلوب .

وكان المصنف هنا يريد أن يخرج هؤلاء الذين يزعمون أن الصفات التي ينفونها عن الله إنما ينفونها لأن الله لا يقبل الاتصاف بها , ويزعمون أن الله لو كان قابلاً لها ما صح نفيها .

فيذكر المصنف هنا أن اعتقاد عدم قبول الله لصفات الكمال أشد نقصاً من نفيها عنه مع فرض قبوله لها .

الوجه الخامس : يقال لهم : أنتم في تقسيمكم جعلتم العدم والملكة في محل يمكن أن يقبل الاتصاف بالصفة .

فالسؤال : ماذا تعنون بالإمكان (إمكان قبول الصفة) ؟

إن كنتم **تقصدون (الإمكان الذهني)** وهو عدم العلم بامتناع ذلك عقلاً .

فيقال : الذهن لا يمنع أن يتصف الله بالكلام , أو السمع , أو البصر .

والذهن لا يمنع أن الحجر يتكلم , أو يبصر , ونحو ذلك .

وإن كنتم تقصدون (الإمكان الخارجي) وهو العلم بوجود هذه الصفات في الخارج .

فيقال : منع ذلك باطل من وجهين :

١ . وجود ذلك في الخارج , فقد جاء في الكتاب والسنة , ولغة العرب ما يدل على وصف الجمادات وغيرها بالحياة , والموت , والخرس , والصمت , وغير ذلك , وذكر المصنف هنا أمثلة كثيرة على ذلك .

وأما كونكم لا تصفونها بذلك فهذا اصطلاح خاص بكم , وهو اصطلاح لا تُوافقون عليه , لأنه مخالف للغة العرب التي نزل بها القرآن .

٢ . لو سلمنا أن الجمادات لا تتصف بهذه الصفات , من الحياة , والنطق , والسمع , فإن الله قادر أن يخلق فيها هذه الصفات , كما جعل الله الحياة في عصى موسى .

وعليه فيمكن أن تتصف الجمادات بالحياة , وتوابع الحياة , من السمع , والبصر , والنطق , وقد تواترت الأخبار بذلك , بل بعضهم يقر بذلك , فإن الجهمية , والأشاعرة يُجَوِّزون أن يفعل الله كل ممكن ومقدور , كأن يقلب الحجارة آدميين , كما ذكر ذلك المصنف في كتاب النبوات .

وينبى أن هناك فرقاً بين عدم الاتصاف وبين امتناع الاتصاف , وقولهم بامتناع الاتصاف فيه قدح في قدرة الله على كل شيء .
والنتيجة أنه إذا كانت الجمادات يمكن أن تقبل الصفات , كالحياة وتوابعها , دل ذلك أن جميع الموجودات كذلك , وعليه فيكون الله أولى بهذا الإمكان , لأن وجوده واجب .

الوجه السادس : يقال لهم : لو فرضنا أنه لا بد من العلم بالإمكان الخارجي , فالإمكان الخارجي يعرف بعدة أمور , وهي :

١ . وجود ذلك الوصف في الخارج لهذا الشيء .

٢ . وجوده في نظير له .

٣ . وجوده في شيء هو أولى بوجوده منه .

ومن المعلوم أن صفة الحياة , والعلم , والقدرة , والسمع , والبصر , والكلام موجودة في بعض المخلوقات , وممكنة لها , وهذه صفات كمال أمكنت للمخلوق فالخالق أولى بالاتصاف بها .

ويقال أيضاً : إذا كانت هذه الصفات غير متمتعة في حق الله وجب أن يتصف بها , وإلا اتصف بأضدادها , كما سبق بيان ذلك .

الوجه السابع : يقال لهم : مجرد اعتقاد أن الله لا يبصر ولا يسمع ولا يتكلم نقص ولو لم يُسم ذلك عمى وصمماً وبكماً .

وهذا الأمر من باب العلم الضروري الذي لا يحتاج إلى مزيد مقدمات ومحالات , وذلك أنه إذا قدرنا موجودين أحدهما يسمع ويبصر ويتكلم , والآخر ليس كذلك , فلا شك أن الأول أكمل من الثاني .

فسلب هذه الصفات عن الموجود الممكن نقص , ووجودها في الموجود الممكن كمال , فوجب الوجود أحق بالاتصاف بها , وأولى بالتنزه عن سلبها .

وذكر المصنف هنا الآيات الدالة على أن ثبوت هذه الصفات كمال وسلبها نقص .

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

ويتكلم المصنف في هذا الأصل عن توحيد العبادة ، الذي هو توحيد الألوهية ، وهو المراد بقوله (الإيمان بالشرع) لأن توحيد الألوهية مضمن للأوامر والنواهي ، ويتكلم أيضاً عن القدر .

ويبقى السؤال : ما علاقة الإيمان بالقدر بتوحيد الألوهية ؟

وذلك أن الإيمان بالقدر داخل ضمن توحيد الربوبية ، لأنه من أفعال الله المتعلقة بربوبيته .

والجواب أن المصنف سيتكلم في هذا الأصل عن علاقة الشرع بالقدر ، وأنه لا تعارض بينهما ، وذلك أن عدداً من الطوائف وقعت

في الخلل بسبب جهلها في العلاقة بين الشرع والقدر ، وسيتكلم المصنف هنا عن هذه الطوائف ، ويرد عليها .

ويقال أيضاً : الإيمان لا يتحقق إلا بالإيمان بهما جميعاً وعدم خلق التعارض بينهما ، كما يأتي بيانه .

وبدأ المصنف كلامه بالقدر ، حيث ذكر مراتبه الأربع ، وهي على الترتيب :

١ . العلم : الإيمان بأن الله عز وجل قد أحاط بكل شيء علماً ، أزلاً وأبداً ، قال تعالى (إن الله بكل شيء عليم) .

٢ . الكتابة : الإيمان بأن الله تعالى كتب ذلك كله في اللوح المحفوظ ، قال تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) .

٣ . المشيئة : الإيمان بعموم مشيئة الله ، وأن ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، وأنه لا يقع في ملكه ما لا يريد كونه ، قال

تعالى (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) .

٤ . الخلق : الإيمان بأن جميع الأشياء واقعة بقدر الله تعالى ، وأنها مخلوقة له ، قال تعالى (الله خالق كل شيء) .

ثم ذكر أنه يجب إفراد الله بالعبادة ، وهذا هو التوحيد الذي خلق الله الإنس والجن من أجل إقامته ، وأرسل الرسل ، وأنزل الكتب من أجل تحقيقه .

وهذا التوحيد هو الإسلام في كل ملة ، وهو دين الله الذي لا يقبل سواه ، وهو إفراده بالعبادة ، وجميع الرسل اتفقت كلمتهم عليه ،

كما قال تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون) .

وحقيقة هذا الأمر : الاستسلام لله وحده ، فمن لم يستسلم لله فهو المستكبر ، ومن استسلم لله ولغيره فهو المشرك ، والجميع كافر .

ونبه المصنف أن (الإسلام) قد يطلق ويراد به التوحيد الذي جاءت به جميع الرسل ، وهو معنى (لا إله إلا الله) وقد يطلق ويراد

به الإسلام الذي جاء به محمد ﷺ فيشمل التوحيد والشرائع .

وعليه فكل الأنبياء وأتباعهم مسلمون بالمعنى العام للإسلام ، وأما الإسلام الخاص فلا يسمى مسلماً إلا من اتبع محمداً ﷺ .

ثم بين حقيقة هذا الإسلام العام الذي جاءت به الرسل ، وحقيقة الشرك الذي جاءت الرسل بالنهي عنه .

فحقيقة التوحيد الذي جاءت به الرسل ، هو إفراد الله بالعبادة ، والكفر بالطاغوت ، والبراءة من الشرك وأهله ، ومنابتهم ،

ومفارقتهم .

وحقيقة الشرك الذي جاءت الرسل بالنهي عنه ، وأخبر الله أنه لا يُغفر إلا بالتوبة ، هو جعل شريك مع الله في العبادة ، بأن

يصرف له من العبادات كما يصرف لله ، فيذبح له ، أو ينذر له ، أو يسجد له ، أو يطيعه في تحليل الحرام وتحريم الحلال ، ونحو

ذلك .

ثم ذكر أن الشرك وقع بالملائكة ، وبالأنبياء ، وبالصالحين ، وبالكواكب ، وبالأصنام ، وبين أن أصل الشرك : الشرك بالشيطان ، لأنه هو الذي أمرهم بذلك ، وزين لهم ذلك ، وذكر الآيات على كل ذلك .

ثم بين أن الشرك المذكور في القرآن بمؤلاء لم يكن باعتقاد أنهم أرباباً يخلقون ، ويدبرون ، ويرزقون ، ونحو ذلك ، بل لصرفهم لهم بعض العبادات .

وذكر المصنف أنه لم يدع أحد من الناس أن للعالم خالقين متكافئين في الصفات والأفعال ، بل حتى المشركين الذين يشركون بالله غيره مقرون أنه ليس له شريك مساوٍ له ، بل عامتهم مقرون أن الشريك مملوك له ، كما يتبين ذلك في تلبية المشركين في الحج (لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك ، إلا شريكاً هو لك ، تملكه وما ملك) .

ثم ذكر المصنف أن أهل المقالات الذين اعتنوا بجمع مقالات الناس لم يذكروا أن أحداً زعم أن الله شريكاً في خلق جميع الخلق ، ولا أن له مماثلاً في جميع صفاته ، بل أعظم ما ذكروا قول طائفة (الثنوية) وهم طائفة من المجوس الذين قالوا : للعالم خالقين : النور ، والظلمة ، فالنور خلق الخير ، والظلمة خلقت الشر .

ومع ذلك لم يقولوا بتساويهما ، بل الظلمة أنقص من النور ، لأنها إما تكون محدثة أحدثها النور ، وهذا نقص ، وإما قديمة لكنها لا تخلق إلا الشر وهذا أيضاً نقص .

الأول نقص في ذاتها ، والثاني نقص في مفعولاتها ، وعلى كل حال فهي أنقص من النور ليست مساوية له .

وكل هذا التقرير ليبين خطأ المتكلمين في تعريفهم للتوحيد ، إذ يقولون في تعريف التوحيد : هو واحد في ذاته لا قسيم له ، وواحد في صفاته لا شبيه له ، وواحد في أفعاله لا شريك له .

ثم بدأ بنقاش هذا التعريف ونقضه :

١. **توحيد الأفعال** : وهو المراد بقولهم (واحد في أفعاله لا شريك له) وذكر أن هذا النوع أكثر ما يعتنون بتقريره ، وهو أن الله متفرد في أفعاله ، وبين أن هذا النوع كان يُقر به كفار العرب الذين بُعث فيهم النبي ﷺ بل هذا النوع لم ينزع أحد - من المسلمين أو المشركين المقرين بوجود الخالق - في أصله ، بل حتى من خالف فيه لم تكن مخالفته في أصله ، فالمعتزلة زعموا أن العبد يخلق فعل نفسه ، وهذا خلل في إفراد الله بالخلق ، ولكن مع ذلك يقرون أن الله خالق العباد ، فهم لم يعطلوا الله عن الخلق مطلقاً ، وكذلك الفلاسفة الذين يزعمون أن بعض الكواكب تبدع بعض الأمور ، وتؤثر في بعضها ، فإنهم لم يحققوا إفراد الله بالخلق والتأثير ، لكنهم مع ذلك يجعلون هذه الكواكب مخلوقة لله .

وعليه فالإقتصار عليه لا يدخل في التوحيد ، ولا يخرج من الشرك ، وقد كان كفار العرب أحسن حالاً من الفلاسفة في هذا النوع من التوحيد .

٢. **توحيد الصفات** : وهو المراد بقولهم (واحد في صفاته لا شبيه له) وظاهر هذه العبارة الصحة ، وهو أن الله لا يشبه أحداً من خلقه ، ولا يشبهه أحد من خلقه في كيفية صفاته ، ولكن هؤلاء المتكلمون يريدون بهذه العبارة نفي الصفات ، وأن من أثبت الصفات أو بعضها فقد وقع في التشبيه .

ورد عليهم المصنف هنا بما ذكره في القاعدة السادسة بالاستفصال عن معنى التشبيه ، فإن أراد أن إثبات الصفات يلزم منه المشابهة من كل وجه فهذا غير صحيح ، ولم يقل به أحد من الناس ، ويلزم منه التناقض ، كما سبق بيان ذلك .

وإن أراد المشابهة من بعض الوجوه , كالمشابهة في معاني الصفات , فهذا موجود , وليس من التشبيه الممنوع في شيء , بل إنكار هذا القدر المشترك يلزم منه التعطيل .

ثم ذكر أن طوائف المعطلة جعلوا نفي الصفات من التوحيد , وإثبات الصفات من التشبيه المخالف للتوحيد .

فالمعتزلة جعلوا من وصف الله بالعلم , أو القدرة , أو الكلام , أو غير ذلك من الصفات مشبهاً .

والجهمية زادوا على ذلك , وقالوا : بل من سمى الله بالعليم , والقدير , والسميع فهو مشبه .

والغلاة من القرامطة الباطنية قالوا : كل من وصف الله بوصف ثبوتي فهو مشبه له بالموجودات , وكل من وصفه بوصف سلبي فهو مشبه له بالمعدومات .

وبين المصنف أن كل من فر من تشبيهه بشيء وقع في تشبيه أشد منه في النقص , فمن نفى عن الله الكلام , والسمع , والبصر فقد شبهه بالجمادات , ومن نفى عنه جميع الصفات فقد شبهه بالمعدومات , ومن نفى عنه الإثبات والنفي فقد شبهه بالممتنعات ثم بين المصنف أن إثبات الصفات لله يكون على وجه يليق به , وصفاته لا تشابه صفات المخلوق , فكما أن ذاته لا تشابه ذوات المخلوقين , فكذلك صفاته لا تشابه صفات المخلوقين , لأن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات .

٣. توحيد الذات : وهو المراد بقولهم (واحد في ذاته لا قسم له) وهذا القول قد يكون ظاهره صحيحاً , لكنهم يعنون به أيضاً

نفي الصفات , ولذا يقولون : الله منزّه عن الأبعاد , ويقصدون بها الصفات الخبرية , كالوجه , واليد , والقدم .

بل ذكر المصنف أنهم ينفون العلو , والاستواء بمثل هذا , وذلك أن العلو بزعمهم لا يكون إلا للأجسام , والأجسام مركبة ,

وعندهم (الواحد) هو الذي لا يتميز منه شيء عن شيء , ولا تقوم به صفة , وهذا القول باطل لغة , وعقلاً .

وأما إن قصد بهذا اللفظ (لا قسم له) أن الله لا يقبل التفرق والتبعيض , فهذا حق , لكن لم يقل أحد إن الله يقبل ذلك , فلا حاجة لنفيه .

ثم بين أن تعريف المتكلمين للتوحيد فيه ما هو حق , وفيه ما هو باطل , فالحق الذي فيه : إفراد الله بأفعاله , وأعظم الخطأ الذي فيه : إهمال توحيد العبادة .

ومن الخطأ أيضاً : تفسير (إله) بمعنى (آله) والزمع بأن إثبات الصفات من التشبيه أو التبعض .

ثم ذكر أنه لو كان هذا التعريف صحيحاً لكان الكفار الذين أرسل إليهم النبي ﷺ موحدين , لأنهم يقرون بذلك , وقد قاتلهم النبي ﷺ لأنهم ليسوا على التوحيد , فالتوحيد لا بد فيه من إفراد الله بالعبادة , وهو معنى (لا إله إلا الله) .

وبين أن معنى الإله : المعبود الذي يستحق أن تصرف له العبادة , وليس كما يظنه بعض هؤلاء من أنه القادر على الاختراع ,

فيفسرون التوحيد بتوحيد الربوبية , وهذا ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري وأتباعه , ولو كان الأمر كذلك لكان كفار قريش على التوحيد , لأنهم يقرون بذلك .

وبعد أن بين المصنف المآخذ على تفسير التوحيد عند المتكلمين , وأن غاية ما يقررونه هو توحيد الربوبية الذي كان يقر به المشركون

في الجملة , يذكر هنا أن طوائف من أهل التصوف وقعوا في هذا الغلط , وفسروا التوحيد بتوحيد الربوبية , وجعلوا الغاية في التوحيد

هو شهود الحقيقة الكونية , وهو التفكير في خلق الله وصنعه حتى يغيب عن وجوده ويسقط عنه التمييز بين الأشياء , وهو ما

يسمى بالفناء .

يقول المصنف : ولا يصير الرجل بمجرد هذا التوحيد مسلماً ، فضلاً عن أن يكون ولياً لله ، أو من سادات الأولياء .

ثم عقد المصنف مقارنة بين بعض الطوائف في بعض المسائل ، كالتوحيد ، والقدر ، والإيمان ، ويفاضل بين تلك الاعتقادات بالميزان العدل .

فيقول : الصوفية طائفتان : طائفة تقر بتوحيد الربوبية ، ويفنون فيه ، وتثبت الصفات لله .

وطائفة منهم تقر بالربوبية ، لكنهم معطلة في باب الصفات ، لأنهم لا يثبتون الصفات ، وذكر أن هذه الطائفة شر من حال كثير من المشركين ، لأن المشركين أقروا بالربوبية والصفات في الجملة .

ثم ذكر أن الجهم مع إقراره بالربوبية ينفي الصفات ، ويقول بالجبر في باب القدر ، وهو أن الإنسان مجبور على عمله لا إرادة له . ثم ذكر أنه يقول بالأمر والنهي ، والثواب والعقاب ، أي أن الله أمر عباده بالعبادات ، ورتب الثواب عليها ، ونهاهم عن المعاصي ، ورتب العقاب عليها ، لكنه مرجيء في باب الإيمان ، يقول : إن الإيمان هو المعرفة ، وهذا يضعف تعظيم الأمر والنهي .

ثم ذكر النجارية ، والضرارية ، ومجمل اعتقادهم : نفي الصفات ، والقول بالجبر ، والإرجاء ، فهم أقرب وأشبه بالجهمية .

ثم ذكر الكلائية ، والأشاعرة ، وذكر أنهم خير من المعطلة المحضة ، لأنهم يثبتون الصفات العقلية بزعمهم ، بل أثمتهم يثبتون الصفات الخبرية في الجملة ، وأما في باب القدر فهم جبرية ، وفي باب الأسماء والأحكام (الإيمان) مرجئة ، وأقوالهم في هذين البابين متقاربة مع الجهمية ، والنجارية ، والضرارية .

وذكر أن الأشعري حين أراد الرجوع إلى مذهب السلف رجع إلى مذهب عبدالله بن سعيد بن كلاب ، وذكر أن أصحاب ابن كلاب كالمحاسبين ، والقلانسبي خير من الأشعرية في باب الصفات ، لأنهم أكثر إثباتاً منهم ، وخير منهم في باب القدر ، لأنهم يثبتون القدر على منهج أهل السنة في الجملة ، وخير منهم في باب الإيمان ، لأنهم على مذهب مرجئة الفقهاء .

وذكر المصنف أن الرجل كلما كان أقرب إلى السلف والأئمة طريقة وزمناً كان قوله أفضل من غيره ، وذكر في موضع أن البدعة تشتد شناعة ببعدها عن مدينة النبي ﷺ .

ثم ذكر الكرامية ، وذكر قولهم في الإيمان ، وأنه قول مبتدع لم يسبقهم إليه أحد ، حيث جعلوا الإيمان يتحقق بقول اللسان ولو تخلف تصديق القلب ، وعمل الجوارح ، فالمنافق عندهم مؤمن في الدنيا ، وإن كان مخلداً في النار ، فخالفوا الحق في الاسم (حيث سمو المنافق مؤمناً) دون الحكم (حيث جعلوه مخلداً في النار)^(١) .

وذكر المصنف في موضع سبب هذه الشبهة وأنهم يرون أن الإيمان لا يتبعض ولا يتفاضل .

وذكر هنا أن اعتقادهم في القدر ، والصفات ، والوعد والوعيد أقرب إلى السنة من سائر طوائف أهل الكلام ، وذلك أنهم مثبتة للقدر ، والصفات ، مع غلو في التشبيه .

(١) قال ابن تيمية : ومن حكى عنهم أنهم جعلوهم من أهل الجنة فهو غلط عليهم ، ومع هذا فتسميتهم له مؤمناً بدعة ابتدعوها . هـ

ومن نسب ذلك إليهم ابن حزم في كتابه (الفصل) حيث قال : وذهب قوم إلى أن الإيمان هو إقرار باللسان بالله تعالى ، وإن اعتقد الكفر بقلبه ، فإذا فعل ذلك فهو مؤمن من أهل الجنة ، وهذا قول محمد بن كرام السجستاني وأصحابه .

ثم ذكر المعتزلة ، وذكر أنهم ينفون الصفات كالجهمية ، لكنهم مخالفون للجهمية تماماً في باب القدر ، حيث أن الجهمية مثبتة للقدر جبرية ، وهؤلاء منكرة للقدر ، يذهبون إلى أن العبد يخلق فعل نفسه ، وليس للقدر دخل في أفعال العباد ، وهذا نوع شرك ، لأنهم قالوا إن العبد يخلق فعل نفسه .

وذكر أن المعتزلة يعظمون الأمر والنهي ، ويغفلون في ذلك ، وينفون الإيمان عن مرتكب الكبيرة ، ويخلدونه في النار . ثم بين أن الإقرار بالأمر والنهي ، والوعد والوعيد مع إنكار القدر ، خير من مذهب الجبرية ، والمرجئة المقربين بالقدر ، مع إنكار الأمر والنهي ، والتقصير في تعظيم الطاعات والمعاصي . ولذا لم يظهر في عصر الصحابة والتابعين من ينكر الأمر والنهي ، والوعد والوعيد ، وإن ظهر فيهم القدريّة المنكرين للعلم ، وبين أن ما يظهر من البدع أولاً ما كان أخف .

ثم ذكر أن الصوفية الذين يقرون بالربوبية ، ويعرضون عن الأمر والنهي ، ويقولون بالجبر ، والإرجاء ، شر من المعتزلة ، لأن هؤلاء يعطلون الشرع (الأمر والنهي) وهذا شر من إنكار القدر .

وذكر أن الصوفية الذين يحتجون بالقدر يشبهون المشركين الذين قالوا (لو شاء الله ما أشركنا ولا أبأؤنا ولا حرمننا من شيء) والمعتزلة المنكرين للقدر يشبهون المجوس القائلين بالنور والظلمة ، لأنهم جعلوا خالقين : الله خالق كل شيء ، والعبد يخلق فعل نفسه ، قال : والمشركون شر من المجوس .

وبعد أن بين المصنف الخلل الكبير في فهم رسالة الرسل ، وظن كثير من الناس أنها الاقرار بالربوبية ، بين هنا أن حقيقة الأمر : أن أصل الإيمان الذي يتميز به أهل الإيمان من أهل الكفر هو توحيد الألوهية ، والإيمان برسالة محمد ﷺ .

وذكر أن كثيراً من الناس يُخل بهذين الأصلين أو بأحدهما ، ويظن أنه محقق لهما .

وذكر المصنف أن الاختصار على تحقيق توحيد الربوبية لا ينجي صاحبه من النار .

ثم بدأ بالكلام عن هذين الأصلين : التوحيد ، والرسالة .

الأصل الأول : وهو توحيد الألوهية ، وهو معنى شهادة ألا إله إلا الله بالمطابقة .

وبين أن حقيقة شرك المشركين الذين بُعث فيهم النبي ﷺ وأخص ما كانوا عليه هو شرك الوسائط ، وشرك الشفعاء ، وأن الله كفرهم بذلك ، وأن إقرارهم بأفراد الربوبية لم ينجهم من الشرك .

وذكر جملة من الآيات تبين حقيقة شرك المشركين ، وهو اتخاذ الوسائط ، والشفعاء ، وهي مضمنة لبيان بطلان هذا الأمر ، وأن هؤلاء الشفعاء لا يملكون لأنفسهم ضراً ولا نفعاً ، وأنهم سيتبرأون من عابديهم يوم القيامة ، وأن الشفاعة لا بد فيها من إذن الله ، ورضاه ، وأخبر في بعض هذه الآيات أن سبب شرك المشركين هو اتخاذهم الشفعاء ، وفي بعضها بين أن الشفعاء شركاء من دون الله .

ثم ذكر أن هناك حقوقاً لله لا يشركه فيها غيره من الخلق ، وهذه الأمور هي العبادات ، فما كان عبادة لم يجز صرفه لغير الله مهما كان المصروف له .

ومثل لذلك بالتوكل ، والخوف ، والخشية ، ويدخل في ذلك كل ما كان عبادة محضة .

ثم ذكر بعض الأمور التي تكون لله تعالى وتكون أيضاً للرسول ﷺ ، كما جاء في كتاب الله ، ومن ذلك : الطاعة ، والإيتاء .

وعليه فلا بد من معرفة الأمور التي يختص الله بها ، وهي ما كان عبادة ، والأمور التي يمكن أن تكون له ولغيره .

الأصل الثاني : وذكر فيه حقوق النبي ﷺ وهي بحسب ما ذكر كالتالي (الإيمان به ، وطاعته ، واتباعه ، والحرص على رضاه ، ومحبته ، والتسليم لحكمه) .

ثم عقد فصلاً جديداً تكلم فيه عن وجوب الإيمان بقدر الله ، والإيمان بشرع الله من الأمر والنهي ، وأنه لا تعارض بينهما ، خلافاً لمن أخل بهذا الأمر من أهل الضلال ، وهؤلاء يرجعون إلى ثلاث طوائف ، وهم :

١. **المجوسية :** وهم القدرية الذين أنكروا القدر ، وأثبتوا الأمر والنهي ، ولكنهم غلوا فيه .

فغلاقم أنكروا (العلم ، والكتابة) وزعموا أن الله لا يعلم أعمال العباد إلا بعد وقوعها .

ومقتصدوهم (المعتزلة) أنكروا (الخلق ، والمشية) وقالوا : الإنسان مستقل بإرادته ، ولا دخل لمشية الله في فعل العبد ، والعبد هو الذي يريد ، وفعله مخلوق له .

وسمي المعتزلة بـ (المجوسية) لأنهم أثبتوا خالقين ، فقالوا : الله خالق ، والعبد يخلق فعل نفسه .

٢. **المشركية :** وهؤلاء أقروا بالقدر ، وأنكروا الأمر والنهي .

فغلوا في إثبات القدر ، وعطلوا الأمر والنهي ، وقالوا : العبد مجبور على فعله ، لا قدرة له ولا اختيار ، بل هو كالريشة في مهب الريح ، وكالميت بين يدي الغاسل .

وهؤلاء هم الجبرية ، وهم ردة فعل لظهور القدرية ، وقد تبني هذا المذهب عدة طوائف ، وعلى رأسهم الجهمية ، والأشاعرة ، وغلاة الصوفية ، وهؤلاء ليسوا على درجة واحدة في إضعاف الأمر والنهي ، وأشدهم غلواً : غلاة الصوفية الذين يقولون بسقوط التكليف عن بعض المكلفين ، وهؤلاء أكفر من اليهود والنصارى ، كما يقول المصنف .

وسُمي هؤلاء بـ (المشركية) لأنهم شابهوا المشركين في هذا الاعتقاد ، فالمشركون احتجوا على شركهم بالقدر ، كما قال تعالى (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء) (لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء) (لو شاء الرحمن ما عبدناهم) وهؤلاء كذلك يحتجون على معاصيهم بالقدر ، ويقولون : قدر الله علينا ذلك ، ونحن مجبورون عليه .
والخلاصة أن القدرية ، والجبرية فكرتان متعارضتان ، كلٌّ منهما اعتقد التعارض بين القدر والشرع ، فأمن القدرية بالشرع وعطلوا القدر ، وآمن الجبرية بالقدر وعطلوا الشرع .

٣. **الإبليسية :** وهؤلاء يقرون بالقدر وبالشرع (الأمر والنهي) ولكنهم يعارضون بينهما ، ويطعنون في حكمة الله وعدله . فيقولون مثلاً : كيف يقدر الله على الكافر الكفر ثم يأمره بالإيمان ، وكيف يعلم الله أهل الجنة وأهل النار قبل أن يخلقهم ثم يأمرهم وينهاهم ، ونحو ذلك من المعارضات .

وغالب هؤلاء زنادقة ، كأبي العلا المعري .

وسُمي هؤلاء بـ (الإبليسية) لأن أهل المقالات نقلوا مناظرة بين إبليس ، والملائكة يعارض فيها بين القدر والأمر والنهي ، كما نقل ذلك الشهرستاني ، قال ابن تيمية عنها : ليس لها إسناد يعتمد عليه .

ثم ذكر القول الحق المأخوذ من الكتاب والسنة ، وهو الإيمان بمراتب القدر كلها ، من العلم ، والكتابة ، والمشية ، والخلق ، والإيمان بالشرع بتعظيم الأوامر والنواهي الشرعية ، وعدم المعارضة بين الشرع والقدر .

ويدخل في ذلك : الإيمان بتأثير الأسباب , وأن الله يوجد الأمور بأسبابها , فيوجد النبات بأسباب كالماء , والهواء , والترية , والبذر , ويوجد الولد بالنكاح والتقاء المائين , ويوجد الهداية بالوحي , ونحو ذلك من الأسباب المؤثرة في المسببات . وهذا خلافاً لمن يعطل الأسباب , ويقول : إن الأمور تكون بالقدر فقط , كحال الجبرية نفاة القدر . وخلافاً لمن غلا في الأسباب , وجعل الأمور توجد بها فقط , كحال القدرية القائلين بخلق أفعال العباد . والناس في تأثير الأسباب على أقوال :

- ١ . الأسباب لها تأثير في مسبباتها , وهذا التأثير يكون أيضاً بقدره الله ومشيعته , وهذا قول أهل السنة .
- ٢ . لا تأثير للأسباب في مسبباتها , والأمور إنما تقع بالقدر فقط , وهذا قول الجهمية , والأشاعرة وغيرهم من الجبرية . والأشاعرة يرون أن الأمور تقع بالقدر عند مقارنة السبب , فالشيع لا يحصل بالأكل ولكن عنده , فالله يخلق الشيع عند الأكل لا به , والإحراق لا يكون بالنار ولكن عندها , وهذا مخالف للعقل والحس .
- ٣ . الأسباب مؤثرة بذاتها , ومستقلة في إيجاد المسببات , وأن السبب موجب للفعل . وهذا قول القدرية نفاة القدر , والفلاسفة .

ثم بين أنه لا يوجد سبب واحد يستقل بإيجاد شيء آخر , بل ما من سبب إلا ويفتقر إلى سبب آخر لحصول مسببه , ولا بد أيضاً من زوال الموانع المانعة من وجود المسبب , فالأسباب مؤثرة بقدره الله , وما جعل فيها من خصائص التأثير كل بحسبه , فلا يوجد شيء يمكنه أن يستقل بإيجاد شيء إلا الله . ومن هنا كان الواجب على العباد الاعتماد على الله وحده , والتوكل عليه وحده , وتعليق القلب به وحده , مع الأخذ بالأسباب .

ثم عاد المصنف مرة أخرى لبيان أهمية وجوب الإيمان بالقدر والشرع , وذكر أن الإيمان بالقدر من تمام التوحيد , فلا ينتظم توحيد العبد ويكتمل إلا بالإيمان بالقدر , كما ذكر ذلك ابن عباس . كذلك لا بد من الإيمان بالشرع من الأوامر والنواهي , والوعد والوعيد . ومن تحقيق الإيمان بالقدر والشرع عدم خلق التعارض بينهما .

ثم ذكر أن الإنسان مضطر إلى الشرع في حياته الدنيا , فلا يمكن أن تنتظم حياته على التمام إلا بالشرع , ونبه إلى أن ذلك لا يقتصر على وجود مجتمع , بل لو كان الإنسان وحده لاحتاج إلى الشرع في إقامة حياته . أما جماعة الناس فلا شك أنهم في حاجة ماسة إلى من ينظم علاقاتهم ومعاملاتهم مع بعضهم , وهذا وإن كان يحصل لهم بالقوانين الوضعية , إلا أنه لا يحصل لهم كماله إلا بالوحي المنزل .

وهذه القوانين مع قصورها تقتصر على الحياة الدنيا , وأما الحياة الحقة الدائمة فلا تلتفت إليها , ومن هذا وغيره تكون أهمية الشريعة .

وكذلك يقال في حق الفرد فإنه بطبعه مريد كاسب , كما أخبر بذلك النبي ﷺ حيث قال : أصدق الأسماء : حارث , وهمام . رواه أحمد , وأبو داود , وضعفه الألباني . والحارث : الكاسب الفاعل , والهمام : المريد العازم . فإذا كان له إرادة وهو متحرك فلا بد أن يعرف الشيء الذي ينفعه فيأتيه , والشيء الذي يضره فيدفعه .

وهذا الأمر تارة يُعرف **بالفطرة** ، كمعرفته لنفع الماء ، وضرر النار ، وتارة يُعرف **بالتجربة والنظر** ، كمواعيد الزراعة مثلاً ، وبعض ذلك لا يُعرف إلا عن طريق **الشرع** ، كمعرفة ما ينفعه وما يضره في الآخرة ، وهذا أهم من غيره ، ولكن أكثر الناس لا يعقلون . وبعد أن ذكر أن الإنسان بحاجة إلى الشرع لمعرفة ما ينفعه وما يضره من الأفعال ، استطرذ في الكلام عن المسألة المشهورة ، وهي مسألة (التحسين والتقبيح العقليين) وهل للأفعال حُسن وقُبْح ذاتي يُعرف بالعقل ، أو ليس لها ذلك والحسن والقبح إنما يُعرف بالشرع فقط .

وقبل أن يذكر المصنف الخلاف في هذه المسألة ، ويبين القول الصواب فيها ، ذكر صورة للمسألة اتفق عليها الجميع ، وهي كون الفعل يلائم الفاعل أو ينافره مما يُعلم بالعقل . ومعنى ذلك أن هذا الفعل يسبب له الراحة والطمأنينة والانشراح واللذة والنفع ، وهذا الفعل يسبب له الانقباض والبغض والضرر . ثم اختلفوا بعد ذلك في الحسن والقبح الذاتي في الأفعال على أقوال ، وهي :

١. **أهل السنة والجماعة** : قالوا للأفعال حسن وقبح ذاتي ، ويمكن للعقل معرفة ذلك ، ويمكن أن تُمدح أو تُذم بالعقل ، لكن العقل يعرف ذلك على وجه الإجمال ، لا على وجه التفصيل ، والتفصيل لا يعرف إلا بالشرع ، وكذلك عاقبة الأفعال من الثواب المرتب على فعل الحسن ، والعقاب المرتب على فعل القبيح لا يعرف إلا بالشرع . ومما يدل على ذلك أن النصوص الشرعية أشارت إلى حسن بعض الأشياء أو قبحها قبل ورود الشرع ، كما قال تعالى (قل أمر ربي بالقسط) وقوله تعالى (قل إنما حرم ربي الفواحش) فالقسط والفحش معلوم قبل ورود الشرع ، وفرعون الملحد يقول عن موسى (وإني لأظنه كاذباً) فعرف أن الكذب عيب يعاب به الشخص ، وكذا قال أبو سفيان : والله لولا أن يؤثروا علي كذباً لكذبت ، وقال فرعون لموسى معيراً له قتل القبطي (وفعلت فعلتك التي فعلت) .

ومما يدل على أن الثواب والعقاب لا يمكن أن يترتب إلا على مجيء الشرع قوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً) . ٢. **المعتزلة** : قالوا للأفعال حسن وقبح ذاتي ، ويمكن للعقل معرفة ذلك ، ويمكن أن تُمدح أو تُذم بالعقل ، وقالوا : ما رآه العقل حسناً وجب أن يكون في الشرع حسناً (أي : وجب أن يكون عند الله حسناً) وما رآه العقل قبيحاً وجب أن يكون في الشرع كذلك ، بل ذهبوا إلى أن الفعل الحسن يجب أن يثاب عليه ، والفعل القبيح يجب أن يعاقب عليه عقلاً ، والأوامر والنواهي الشرعية إنما هي كاشفة عن حقيقة الحسن والقبح الموجود في الأفعال .

٣. **الأشاعرة** : قالوا ليس للأفعال حسن وقبح ذاتي ، بل لا يُعرف حسن الأفعال وقبحها إلا بالشرع ، فالظلم يمكن أن يكون حسناً إذا أمر به الشرع ، والعدل يمكن أن يكون قبيحاً إذا نهى عنه الشرع . وأمر الشرع أو نهيه يكون لمحض الإرادة ، وليس لعله في الفعل .

وقد رد ابن القيم في كتابه (مفتاح دار السعادة) على الأشاعرة في هذا القول بأكثر من ستين وجهاً .

ثم نبه إلى مسألة وهي أن المعتزلة الذين أثبتوا الحُسن والقبح بالعقل ، أو الأشاعرة الذين أثبتوا الحسن والقبح بالشرع أخطأوا حين ظنوا أن الحسن والقبح الشرعي خارج عن الحسن والقبح بمعنى الملائمة والمنافرة الذي سبق أنهم اتفقوا على أنه يُعلم بالعقل .

وذكر أن المعتزلة والأشاعرة اتفقوا على أن الله لا يفعل القبيح ولا يقضي به ، لكنهم اختلفوا في العلة الموجبة لذلك ، ولأن كلتا الطائفتين تنكر صفة المحبة والرضا ، والبغض والسخط ، بل وتنكر الحكمة في أفعال الله وتقديراته ، فالله سبحانه عندهم لا يفعل محبة ورضا ولا لحكمة ، ولا ينهى لبغض وسخط ولا لحكمة .

والنتيجة أنه سبحانه لا يفعل القبيح لبغضه له بل لأمر آخر اختلفوا فيه على قولين .

فذهب المعتزلة إلى أن الله لا يفعل القبيح ، لأنه قبيح عقلاً ، والله منزّه عن فعل القبيح مع قدرته عليه .

وذهب الأشاعرة إلى أنه يستحيل في حقه ، لأن هذا القبيح ممنوع لذاته في حق الله ، ففعل القبيح لا يدخل تحت قدرة الله ، وكل ما يقدر عليه فهو حسن وله فعله ، فلو عذب المؤمنين وأكرم الكافرين ، وأمر بالكذب ونهى عن الصدق لكان ذلك حسناً منه ، لأنه تصرف في ملكه وداخل في قدرته ، والظلم هو التصرف في ملك الغير ! .

وكلا القولين باطل ، أما قول المعتزلة فإنهم تحكموا في تعيين الحسن والقبيح في حق الله ، وهذا تحكم الضعيف الجاهل ، وقاسوه على خلقه في ما يحسن ويقبح ، ويأمر وينهى .

وأما الأشاعرة فيقال لهم : إن الشيء الغير مقدور عليه لا يُمدح على تركه ، وفي الحديث القدسي (إني حرمت الظلم على نفسي) ولو كان ممتنعاً لما منع نفسه منه ، وهذا في غاية الوضوح .

ويذكر المصنف أنه بناء على مذهب الأشاعرة في أن الشيء لا يعرف قبحه أو حسنه بالعقل لا يفرقون بين الهدى والضلال ، ولا بين الأبرار والفجار ، ولا بين الحسنة والسيئة قبل ورود الشرع ، فالفرق بين العدل والظلم أن هذا مأمور به والآخر منهي عنه ، ولو عذب الطائع ونعم الفاجر لكان ذلك حسناً ، فقد تقتضي المشيئة تعذيب الطائع وإكرام الفاجر ، لأنهم يعطلون الحكمة في أفعال الله .

وعليه فلا يحمد الله على العدل والإحسان والنعمة ، ولا على ترك العذاب والنقمة .

ولما ذكر مذهب الأشاعرة في مسألة الحسن والقبح ، وأنهم يرون أنه ليس في الأفعال حسن ذاتي ولا قبح ذاتي بل إنما يُعرف ذلك بالشرع ، وذكر أنه يلزم على هذا القول عدم التفريق بين الهدى والضلال ، والأبرار والفجار ، والحسنة والسيئة قبل ورود الشرع ، تطرق لذكر غلاة الصوفية القائلين بالجبر ، وهؤلاء يعظمون الحقيقة الكونية ، ويفنون في توحيد الربوبية ، ويعطلون الأمر والنهي ، ولم يفرقوا بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية ، وساواها بين المختلفات ، فلم يفرقوا بين العلم والجهل ، ولا بين الصدق والكذب ، ولا بين العدل والظلم ، بل كل ما قدره الله وأراد كونه فهو يحبه شرعاً ، وقال غلاتهم : سائر الأفعال طاعات ، حتى الزنا ، والخمر ، لأنها موافقة لإرادة الله الكونية القدريّة ، وأنشد بعضهم :

أصبحت منفعلاً لما يختاره
ربي ففعلي كله طاعات

وهؤلاء مخالفون لجميع الشرائع والرسالات ، ومخالفون أيضاً لضرورة الحس والذوق ، ومخالفون أيضاً لضرورة العقل والقياس .

أما مخالفتهم للشرائع : فالنصوص في ذلك كثيرة ، ومنها قوله تعالى (أفجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون) وقوله تعالى (أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون) وقال تعالى (وما يستوي الأعمى والبصير) إلى غير ذلك من النصوص .

وأما مخالفتهم للحس والذوق : فإن كل أحد يفرق بين ما يؤذيه من الحر والبرد وبين ما لا يؤذيه , ويفرق بين ما يلتذ به من الطعام والشراب وبين ما لا يلتذ به من ذلك .

وأما مخالفتهم للعقل والقياس فإن الشخص لو اعتدي عليه بضرب أو نحوه , ثم لام من فعل به ذلك لكان متناقضاً , ولنقض قوله , لأن ما فعله فلان وقع بقدر الله , فلا يصح أن تلومه على ذلك , فكما أنك تحتج بالقدر على أفعالك , هو كذلك يحتج بالقدر على أفعاله .

ثم عاد ليكمل الكلام عن غلاة الصوفية , ويقول : من ظن أن الإنسان الحي العاقل يسقط عنه التمييز دائماً فهو كاذب , بل حتى النائم له شيء من التمييز , فإنه في منامه يُسر إذا رأى ما يسره , ويحزن إذا رأى ما يحزنه .
وأما إذا حصل للإنسان عارض , كالإغماء , أو السكر , أو نحو ذلك فقد يفقد الإحساس ببعض الأمور , ومع ذلك لا يسقط عنه الإحساس بالكلية .

ثم ذكر أن هذه المقامات المسماة بـ (الاصطلام , والفناء , والسكر) ونحو ذلك , لا يمكن أن تنتهي إلى سقوط الإحساس بالكلية , وربما حصل بها سقوط الإحساس ببعض الأشياء دون بعض .
وذكر أن من زعم أنه يحصل عند هذه المقامات سقوط التمييز , وعظم هذا الأمر ومدحه , وجعله من مقامات الأولياء فقد غلط من جهة الحقيقة الكونية , والحقيقة الدينية .

أما غلطه من جهة الحقيقة الكونية فلأنه اعتقد أنه يمكن حصول ذلك , والحق أن هذا لا يمكن أن يحصل .
وأما غلطه من جهة الحقيقة الدينية الشرعية فلأنه يمدح هذا المقام ويعظمه , وهذا مخالف للشرع , ولا يُعرف أنه حصل لأحد من الأنبياء , ولا أنه جاء الثناء عليه في الشرائع , بل هو ضعف ونقص , وقد ذكر الله لنا أن النبي ﷺ رأى في ليلة الإسراء والمعراج من آيات ربه الكبرى , ومع ذلك لم يحصل له هذا الحال من سقوط التمييز , بل قال الله عنه (ما كذب الفؤاد ما رأى) ثم أي مدح يكون بسقوط العقل والمعرفة ؟!
ثم ذكر أنواع الفناء , وهي باختصار ثلاثة أنواع :

١. الفناء عن إرادة السوى : والمراد أن يفنى عن سوا الله بالله , وهذا هو حقيقة التأله , وهو إخلاص الدين لله , كما قال المصنف هنا : فيفنى عن عبادة غيره بعبادته , وعن طاعة غيره بطاعته وطاعة رسوله , وعن التوكل على غيره بالتوكل عليه , وعن محبة ما سواه بمحبته ومحبة رسوله , وعن خوف غيره بخوفه .

بحيث لا يتبع العبد هواه بغير هدى من الله , وبحيث يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما .
والأكمل إن تستعمل الألفاظ الشرعية الغير مجملة , كتسميته بإخلاص الدين , أو التوحيد , ونحو ذلك .

٢. الفناء عن مشاهدة السوى : والمراد أن يفنى عن مشاهدة ما سوا الله , بحيث يغيب عن ما سوا الله - حتى عن نفسه - بالله , وهذا ما سبق ذكره عن الصوفية من كون العبد يغيب بمعبوده , ومذكوره , ومعروفه عن عبادته , وذكره , ومعرفته , فلا يشهد إلا الله , فينشغل بالله عن عبادته , ويسمى عندهم (الاصطلام) .

وذكر المصنف أن هذا الحال قد يعرض لبعض السالكين ، وليس هو حال كامل ، بل هو حال ناقص ، ولذا لم يعرض للأنبياء ، والمرسلين ، ولا للسابقين الأولين ، ومن زعم أنه الغاية في الكمال فهو ضال مضل ، ومن جعله من لوازم الطريق فهو مخطئ ، بل هو من عوارض الطريق التي تعرض لبعض الناس دون بعض .

٣. **الفناء عن وجود السَّوى** : والمراد أن يفنى عن وجود ما سوى الله ، بحيث لا يرى إلا وجود الله ، وأن وجود المخلوق عين وجود الخالق ، فما تم خالق ومخلوق ، ولا غير ولا سوى ، فالوجود واحد بالعين .

وهذا ما عليه أهل الإلحاد والاتحاد وأصحاب وحدة الوجود ، وهؤلاء أكفر من اليهود والنصارى ، كابن عربي ، وابن سبعين ، وابن الفارض ، والتلمساني ، وغيرهم .

ثم ذكر الطريقة الصحيحة في التعامل مع الشرع والقدر ، وهو أن يستجيب لقول الشارع أمراً ونهيّاً ، وإذا وقع منه تقصير في ذلك يلجأ إلى الاستغفار والتوبة ، ولا يحتج بالقدر على الخطأ والتقصير ، وإذا وقع عليه أمر يكرهه فعليه بالصبر على هذا المقدور ، وعدم التسخط ، وهذا هو الطريق الأقوم ، والنهج الأسد الذي جاء تقريره في النصوص .

ثم **تكلم** عن الاستغفار ، وذكر أن جميع العباد بحاجة إليه ، ولذا كان النبي ﷺ على علو قدره ، وشدة قربه من الله يكثر من الاستغفار ، وذكر أن آدم لما عصى تاب فقبله الله ، وإبليس لما عصى أعرض واستكبر فطرده الله ، فمن تاب بعد الذنب فقد أشبه أباه ، ومن أعرض بعد الذنب فقد شابه إبليس .

والإنسان مهما حاول إصابة الحق فقد يعجز ، ولذا يستغفر لهذا التقصير غير المقصود ، كما قال تعالى (فاستقيموا إليه واستغفروه) .

ثم ذكر أن الله قرن بين التوحيد والاستغفار في غير ما آية ، وهذا لعظيم مقام الاستغفار ، لأنه مضمن لتذلل العبد لربه ، وإظهار عجزه وحاجته لربه ، وهذا هو التوحيد .

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

١. أصل قبله ، وهو الاجتهاد في امتثال الشرع علماً وعملاً .

٢. أصل بعده ، وهو الاستغفار على التقصير في المأمور ، والتعدي على المحظور .

ويجب عليه في باب القدر أصلان أيضاً :

١. أصل قبله ، وهو الاستعانة بالله ، والتوكل عليه في امتثال الشرع ، ودعاء الله المعونة على فعل الخير وترك الشر .

٢. أصل بعده ، وهو الصبر على ما يقدره الله من المصائب على العبد .

ولما تكلم عن الاستغفار في باب الشرع ذكر أنه ينبغي أن تحتّم الأعمال الصالحة بالاستغفار ، لأن العبد لا يسلم من التقصير فيها ، كما قال تعالى (فاستقيموا إليه واستغفروه) وذكر بعض النصوص الدالة على ذلك ، كما في الاستغفار بعد قيام الليل ، وكذلك في ختام الحج ، كما قال تعالى (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله إن الله غفور رحيم) وأنزل الله سورة النصر مؤذنة بختم حياة النبي ﷺ وفيها الحث على الاستغفار ، إلى غير ذلك من النصوص .

ولما ذكر أن المعاصي لا يحتج عليها بالقدر ، بل يجب فيها الاستغفار ، بخلاف المصائب فيحتج عليها بالقدر مع الصبر عليها ، ذكر توجيه قصة محاجة آدم لموسى عليهما السلام ، وبين التوجيه الصحيح للقصة ، وأن موسى ذكر لآدم مصيبة (وهي الخروج

من الجنة) ولم يذكر له ذنباً (وهو الأكل من الشجرة) فاحتج آدم بالقدر على هذه المصيبة , وعليه فالقدر لا يحتج به على المعائب (الذنوب) وإنما يحتج به على المصائب .

قال المصنف : فتبين أن آدم احتج على موسى بالقدر من جهة المصيبة التي لحقته , ولحقت الذرية , والمصيبة تورث نوعاً من الجزع يقتضي لوم من كان سببها , فتبين له أن هذه المصيبة وسببها كان مقدوراً مكتوباً .

ثم ذكر العلاقة بين العبادة والاستعانة , وسر جمع الله بينهما في آيات عديدة , فالعبادة متعلقة بالألوهية , والاستعانة متعلقة بالربوبية .

فالعبادة لله , والاستعانة به , فمن قصد غير الله لم ينتفع به , ومن استعان بغير الله خُذِل , ولم يحصل له مقصوده , وهذا معنى قوله (فما لم يكن بالله لا يكون) وهذه الاستعانة (وما لم يكن لله لا ينفع ولا يدوم) وهذا في إخلاص العبادة .

ثم ذكر شرطي العبادة , وهما : الإخلاص لله , والمتابعة لرسول الله ﷺ , فمن خالف الإخلاص وقع في الشرك الأكبر أو الأصغر بحسبه , ومن خالف المتابعة وقع في البدعة .

وهذا حقيقة شهادة أن لا إله إلا الله , وأن محمداً رسول الله .

والأدلة على هذين الشرطين كثيرة في الكتاب والسنة , فمن أدلة الإخلاص لله , قوله تعالى (فاعبد الله مخلصاً له الدين) وفي الحديث القدسي يقول الله تعالى : أنا أغنى الشركاء عن الشرك , من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه . رواه مسلم . ومن أدلة المتابعة لرسول الله ﷺ قوله تعالى (واتبعوه لعلكم تهتدون) وقوله ﷺ : من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد . رواه مسلم .

ثم عاد للكلام عن العبادة والاستعانة , وذكر أن أقسام الناس في الجمع بينهما أربعة أقسام , وهم :

١ . المؤمنون المتقون الذين حققوا مقام العبادة ومقام الاستعانة , فلم يقصدوا إلا الله , واستعانوا به وحده , وهؤلاء حققوا مقام (إياك نعبد وإياك نستعين) وهؤلاء خير الأصناف .

٢ . من يأتي بالعبادة على وفق السنة , ولكنه ضعيف في مقام الاستعانة والتوكل , وضعيف في مقام الصبر , ففيه من هذه الجهة عجز وجزع , فقد يكسل عن العمل , وقد يجزع إن أصابه بلاء .

قال المصنف : وهو حال كثير من المتفقهة , والمتعبدة .

٣ . من يأتي بالعبادة , ويكون عنده استعانة وتوكل وصبر , لكن عبادته على غير السنة .

قال المصنف : وهذا حال كثير من المتفكرة , والمتصوفة .

وذكر هنا أن هؤلاء قد يَمَكَّن لهم , ويُعطون من المكاشفات والتأثيرات , لكن لا عاقبة لهم , بل قد تُسلب منهم هذه الأحوال , وقد يعودون للمعاصي , بل قد يرتدون , والعياذ بالله .

ثم قارن المصنف بين هذا الصنف والذي قبله , وذكر أن القسم السابق له دين ضعيف , لكنه باقٍ ومستمر , وأما هؤلاء ففيهم قوة في التعبد والصبر لكن لا يبقى معهم إلا ما وافق السنة , وقد يُسلب منهم الإيمان .

٤ . وشر الأقسام من لا يعبد , ولا يستعين .

ثم بعد ذلك قارن المصنف بين المعتزلة والصوفية , وذكر أن المعتزلة خير من الصوفية الجبرية في باب الشرع , والصوفية خير منهم في باب القدر .

ثم ذكر أن الدين الذي ارتضاه الله للناس هو ما خالف طريق هؤلاء وهؤلاء , وهو ما كان عليه الصحابة , والتابعون لهم بإحسان , وذكر الأدلة والآثار على فضلهم , ووجوب اتباعهم , وختم الرسالة بدعاء الله أن يهدينا سبيلهم .
والله أعلم , وصلّى اللهم على نبينا محمد , وعلى آله وصحبه , وسلم .