التوضيح لمقاصد وألفاظ التدمرية وبيان معانيها

د. عبد العزيز الريس
غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين

١٤٤٨هـ

فهرس

مقدمة المؤلف ١

تمهيد ٢

بداءة المتن ٤

- القاعدة (١): يجب على العبد إثبات صفات الكمال لله ونفي ما يضادها ٩
- القاعدة (٢) يجب الإيمان بالشرع والقدر وألا يجعلا متعارضين ١٠
- القاعدة (٣): يُثبت لله ما أثبته الله ورسوله ويُنفى ما نفاه الله ورسوله ويتوقف فيما لم يأت نفيه ولا إثباته ١١
- فائدة: يصح نفي الخَرْق عن الله تعالى ١٢

مجمل طريقة الأنبياء والمرسلين وسلف الأمة في الإثبات والنفي ١٢

- القاعدة (٤): طريقة الأنبياء والمرسلين الجمع بين الإثبات مع نفي المماثلة ١٣
- تنبيه: بيان التشبيه المنفي عن الله ١٣
- القاعدة (٥): بعث الله رسله بإثبات مفصَّل ونفي مجمل ١٤
- من الأدلة الإجمالية على أن لله صفات ١٤
- معنى التوحيد والشرك ١٥

طريقة الزائغين عن سبيل الأنبياء والسلف في الإثبات والنفي ١٧

تحقيق مذهب الصابئة ١٩

طريقة الكفار والمشركين والفلاسفة والجهمية والباطنية مع صفات الله ٢١

- فائدة: لفظ (شيء) لا يُطلق لغةً وشرعًا على الممتنعات والمستحيلات ٢٣
غالية المؤولة من الباطنية والفلاسفة والجهمية يسلبون النقيضين عن الله ٢٤
- القاعدة (٦): المؤولة فروا من شيء فوقعوا فيما هو شر منه أو مثله..... ٢٥
طريقة الفلاسفة الإسلاميين مع صفات الله وصفه بالسلوب والإضافات دون الإثبات ٢٧
- القاعدة (٧): من عصى الله بدافع شيء مكرَ الله به فسلبه عنه ٢٩
طريقة المعتزلة إثبات الأسماء دون ما تضمنته من الصفات..... ٣٠
- القاعدة (٨): الاتفاق في الأسماء لا يُوجب التماثل في المسميات ٣٤
سمى الله نفسه وعباده بأسماء ولا يلزم من الاتفاق التماثل..... ٣٦
- القاعدة (٩): إثبات صفة لله وللمخلوق لا يلزم منه التماثل ٤٣
العلاقة بين أسماء الله وصفاته وأسماء وصفات المخلوق علاقة تواطؤ ٤٣
تنبيه على صفة المكر والمخادعة والكيد ونحوها ٤٤
- القاعدة (١٠): يجب الجمع بين ما أثبته الله لنفسه مع نفي التمثيل..... ٤٥
الأصل الأول: القول في بعض الصفات كالقول في بعض ٤٦
- القاعدة (١١): لا يُقر الأشاعرة ومن تأثر بهم بقاعدة: القول في بعض الصفات كالقول في بعض، وإنما يقرون بقاعدة: القول في الصفات كالقول في الذات ... ٥٣
الأدلة العقلية لا تدل فقط على الصفات السبع بل وما زاد عليها ٥٦
القاعدة (١٢): القول في الأسماء كالقول في الصفات ٦١
الرد على الاحتجاج بالعدم والملكة ٦٢
القاعدة (١٣): الاصطلاحات اللفظية ليست دليلًا على نفي الحقائق العقلية.. ٦٤

- القاعدة (١٤): كل كمال في الخالق يجب أن يتصف به، فما جاز له وهو يقبله وجب له..... ٦٦
- القاعدة (١٥): كل صفة كمال في المخلوق من كل وجه فهي في الخالق من باب أولى ٦٧
- القاعدة (١٦): تسمية الحق بأسماء الباطل لا تنفي أن يكون حقًّا..... ٦٨
الرد على الاستدلال بأن إثبات الصفة يستلزم تعدد القدماء ٦٨
الأصل الثاني: القول في الصفات كالقول في الذات ٧٤
القاعدة (١٧): العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف..... ٧٦
ما تأوَّله الأشاعرة يلزمهم فيما نفوه ٧٧
مـثلان مضـروبان..... ٨١
المثل الأول: الجنة ٨٦
الناس فيما أخبر الله به عن الآخرة ثلاثة فِرَق ٨٧
كلام ابن تيمية عن أنواع القياس ٩١
المثل الثاني: الروح ٩٤
الطوائف في الروح على ثلاث طوائف ٩٤
القاعدة الأولى: الله سبحانه موصوف بالإثبات والنفي..... ١٠٣
- القاعدة (١٨): جمع الله في حق نفسه بين النفي والإثبات..... ١٠٨
القاعدة (١٩): إذا نفى الله عن نفسه شيئًا أثبت كمال ضده..... ١٠٩
الأقوال في معنى الآية: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ ١١١

الرد على نفي الأسماء والصفات استدلالًا بالتحيُّز ١١٧
القاعدة الثانية: ما أخبر به الرسول عن ربه يجب الإيمان به ولو لم نعرف المعنى ١٢٠
ما يُطلق على الله أقسام ثلاثة ١٢١
القاعدة (٢٠): يجب الإيمان بكل ما جاء في الكتاب والسنة وإن لم يُفهم معناه ١٢٣
- القاعدة (٢١): ما تنازع الناس فيه نفيًا وإثباتًا لا يُسلَّم لهم إلا بعد معرفة المعنى عند النفي والإثبات ١٢٣
القاعدة الثالثة: قول القائل: الظاهر مراد أو غير مراد فيه إجمال واشتراك ١٢٧
- القاعدة (٢٢): ليس ظاهر النصوص عند السلف التمثيل والتجسيم، بل هذا كفر ١٣٢
من شناعات المعتقد الأشعري ١٣٣
الذين يجعلون ظاهر النصوص باطلًا يغلطون من جهتين ١٣٤
مناقشة بعض الأدلة التي فهم المؤولة ظاهرها خطأً ١٣٦
القاعدة (٢٣): يختلف معنى اللفظ الواحد باختلاف السياق ١٣٨
القاعدة (٢٤): إذا كانت اليد آلة في الآيات فهي من أدلة الصفات، وإن كانت فاعلًا فليست من أدلة الصفات ١٣٩
- القاعدة (٢٥): التثنية لا تكون إلا على بابها ١٤٠
الآية: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾ من آيات الصفات باعتبار آخر ١٤٣
القاعدة الرابعة: كثير من الناس يتوهم بعض الصفات كصفات المخلوقين فيقع في أربعة محاذير ١٤٧
- القاعدة (٢٦): كل معطل مشبه، شبَّه أولًا في ذهنه ثم عطَّل ١٥٢
- القاعدة (٢٧): فرق بين الصفة في ذاتها والصفة بالإضافة ١٥٨

إذا كان بعض الخلق غني عن بعض الخلق في صفة فالخالق أولى ١٥٨
للسماء في كلام ابن تيمية إطلاقان ١٦٠
القاعدة الخامسة: أنَّا نعلم ما أُخبرنا به من وجه دون وجه ١٦٨
- القاعدة (٢٨): نحن نعلم ما أُخبرنا به من وجه دون وجه، ولا يُخبرنا الله بشيء نحتاجه ولا نعلمه ١٨١
الوقف في الآية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾ ١٨٢
لفظ التأويل بتعدد الاصطلاحات يستعمل في ثلاثة معاني ١٨٣
المعلوم من الدين بالضرورة يُنظر فيه للمسألة وللمكلف ١٨٦
- القاعدة (٢٩): علاقة ما في الغيب وما في الدنيا علاقة تواطؤ ١٩٤
معاني المحكم والمتشابه ١٩٦
كثير من ضلال بني آدم من قبل التشابه ١٩٩
العلاقة بين الألفاظ أربع علاقات ٢٠٣
- القاعدة (٣٠): حقائق صفات الله والغيبيات لا يعلمها إلا الله ٢٠٨
الرد على المفوضة في إبطالهم للتأويل ٢١٠
القاعدة السادسة: ضابط ما يجوز على الله وما لا يجوز ٢١٧
بطلان الاعتماد على مجرد نفي التشبيه في نفي النقص عن الله ٢٣٢
- القاعدة (٣١): المشابهة بين الخالق والمخلوق في معنى كلي في الذهن لا في الأعيان ٢٤٨
- القاعدة (٣٢): إثبات الكمال يستلزم إثبات لوازمه، ونفي النقص يستلزم نفي لوازمه ٢٤٩

خطأ الاعتماد في نفي النقص عن الله على نفي التجسيم والتحيز ٢٥٣
القاعدة السابعة: كثير مما دل عليه السمع يُعلم بالعقل أيضًا ٢٦٧
القاعدة السابعة ليست من التدمرية..... ٢٧٠
- القاعدة (٣٣) الدليل العقلي الصحيح معتبر شرعًا اعتضادًا لا اعتمادًا.... ٢٧٢
إبطال القانون الكلي ٢٧٥
الأصل الثاني: التوحيد في العبادة المتضمن للإيمان بالشرع والقدر ٢٨٢
العبادة تتضمن كمال الذل والمحبة ٢٩٦
دين الأنبياء واحد وشرائعهم مختلفة..... ٢٩٧
أنواع الشرك بالله، وأدلة بطلان شرك الوسائط ٣٠٠
لم يُنقل عن طائفة إثبات شريك لله مماثل له من كل وجه ٣٠٣
وجه خطأ المتكلمين في دليل التمانع ٣٠٤
معنى (لا إله إلا الله) وخطأ المتكلمين في تفسيرها..... ٣٠٨
أنواع الفناء ٣٠٨
الأصل الأول: توحيد الإلهية ٣١٦
الأصل الثاني: حق الرسول ﷺ ٣٢٠
التعليق على الأصل الأول: توحيد الإلهية ٣٣٥
التعليق على الأصل الثاني: حق الرسول ﷺ ٣٣٩
- القاعدة (٣٤): كل سبب مفتقر لسبب آخر إلا مشيئة الله سبحانه ٣٤١
- القاعدة (٣٥): لا يتم سبب إلا بزوال موانعه..... ٣٤١
ليس المراد بالشرع مجرد العدل بين الناس ٣٤٣
الناس في مسألة التحسين والتقبيح على طوائف ٣٤٤

ضلَّت طائفتان في الظلم الذي يُنزَّه الله عنه ٣٤٧
واجب العبد تجاه القدر والشرع ٣٥١
الناس في العبادة والاستعانة أربعة أقسام..... ٣٥٦
كيف يعمل بقول السلف وقد لا يُنقل إلا عن واحد واثنين؟ ٣٥٩
فهرس المراجع والمصادر ٣٦١

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام عليكم ورحمة الله وبركاته ... أما بعد:

فهذا شرح لكتاب التدمرية لشيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله رحمة واسعة- قد ركزت فيه على بيان مراد المصنف بلا إطناب ولا إسهاب؛ لأن الغرض فهم مرامي الكتاب العظيمة، ومقاصده العميقة، وأغواره الدقيقة، فإن تحصيل ذاك مفيد للغاية وهو المقصود، مع الإشارة لبعض القواعد وقد بلغت خمسًا وثلاثين قاعدة، ومن المهم لطالب العلم تكرار قراءة التدمرية -ولو في السنة مرة واحدة-؛ لأنه جمعٌ مختصرٌ لنقض أصول المخالفين في هذين الأصلين ببراهين باهرة وحجج ظاهرة، وبه يُفهم كثير من كلام ابن تيمية المفرَّق في هذه الموضوعات عند الرد على المخالفين.

وأصل هذا الشرح درس صوتي ففُرغ وراجعته وأصلحت وعدلت وأسميته: (**التوضيح لمقاصد وألفاظ التدمرية وبيان معانيها**) أسأل الله بكرمه وجوده أن يتقبله ويجعله سببًا لرضاه، وأن ينفع به المسلمين لمعرفة الصراط المستقيم والثبات عليه.

د. عبد العزيز بن ريس الريس
المشرف على موقع الإسلام العتيق
https://islamancient.com
٢٩ / ٣ / ١٤٤٨هـ

تمهيد:

هذا الكتاب كتابٌ مختصر قائمٌ على أمرين:

الأول: الأسماء والصفات.

الثاني: الشرع والقدَر.

والأمر الأول يقرر فيه شيخ الإسلام ابن تيمية تأصيلاتٍ في الرد على المتكلمين وفي مقدمهم الأشاعرة، فإن الفتنة التي عاشها شيخ الإسلام ابن تيمية والمعركة التي خاضها كانت مع الأشاعرة، لكنه ذكر في الكتاب ردودًا شرعيَّةً وعقليةً على الفلاسفة والباطنية والجهمية والمعتزلة، وبيَّن وأبطل القواعد العقلية التي يبني عليها المتكلمون إثبات الصفات أو نفيها، وهذا من لطيف ما في (التدمرية)، فلخَّص كثيرًا من الأدلة التي يعتمد عليها المتكلمون في إثبات أو نفي الصفات، وردَّها رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

فمن ضبط (التدمرية) و(الأَكملية) فإنه يستفيد علمًا كثيرًا في هذا الباب، وهو مناقشة المتكلمين بأدلتهم وبيان تناقضهم في باب أسماء الله وصفاته.

فهذا الكتاب مفيد للغاية، وهو سهل، لا كما يظنه بعض الدارسين.

والأصل في هذا الشرح التعليقُ على ما يحتاج إلى توضيح وبيان، ومن الخطأ في ظني -والله أعلم- أن تُشرح (التدمرية) كما تُشرح (الواسطية)، بل الأنفع والأحسن أن تُشرح (الحموية) و(التدمرية) وأمثالهما بالتعليقات لا بالتفصيل والإطالة، بخلاف الواسطية، وإن كان في (التدمرية) صعوبة فهو في بعض ألفاظ المتكلمين التي تُعرف مع الممارسة والبيان -إن شاء الله تعالى-.

وقد اشتهر في كثيرٍ من نسخ (التدمرية) ذِكرُ القاعدة السابعة، وقد خرجت نسخة فريدة وقريبة من عهد شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ ليس فيها ذكر القاعدة السابعة؛

فإن في القاعدة السابعة تكرارًا لِما ذُكِر قبلُ، وقد حقَّقها الشيخ الفاضل الدكتور دغش العجمي وبيَّن أنَّ هذه القاعدة السابعة ليست في نسخ (التدمرية) المتقدمة [١].

❁ ❁ ❁

(١) قال الدكتور دغش العجمي في مقدمة كتاب التدمرية (ص٢٤-٢٧). ط: مكتبة أهل الأثر: **"هل القاعدة السابعة من الكتاب؟ هذه القاعدة لم تكن موجودة مع أول طبعة للكتاب، وأول مرة طبعت القاعدة السابعة ضمن الكتاب عند طباعته بتحقيق د . محمد السعوي عام (١٤٠٥هـ)، وقد اعتمد في إثباتها على نسخة الشيخ نعمان الآلوسي المنسوخة عام (١٣٠٠هـ) فقط! علما بأنه اعتمد على خمس نسخ خطية والنسخ المتقدمة كلها خالية من هذه القاعدة، وقد اعتمدت على نسختين في حياة المصنف الأولى عام (٧١٥هـ)، والثانية عام (٧١٩هـ)، وما جاء بعدها كذلك خالية من هذه القاعدة، كنسخة البعلي عام (٧٨٨هـ) وهي من أتقن النسخ ..."**.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونستهديه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله -صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا-.

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

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

والإنسانُ يجد في نفسه الفرق بين النفي والإثبات، والتصديق والتكذيب، وبين الحب والبغض، والحض والمنع، حتى إنَّ الفرق بين هذا النوع وبين النوع الآخر معروف عند العامة والخاصة، معروفٌ عند أصناف المتكلمين في العلم، كما ذكر الفقهاء ذلك في كتاب (الأَيْمان)، وكما ذكره المُقسِّمون للكلام من أهل النظر والنحو

والبيان، فذكروا أن الكلام نوعان: خبرٌ وإنشاء، والخبر: دائرٌ بين النفي والإثبات، والإنشاء: أمرٌ، أو نهيٌ، أو إباحة.

وإذا كان كذلك فلابد للعبد أن يُثبت لله ما يجب إثباته له من صفات الكمال، وينفي عنه ما يجب نفيه عنه مما يُضاد هذه الحال، ولابد له في أحكامه من أن يثبت خلقه وأمره، فيؤمن بخلقه المتضمن كمال قدرته، وعموم مشيئته، ويُثبت أمره المتضمن بيان ما يحبه ويرضاه من القول والعمل، ويؤمن بشرعه وقدره إيمانًا خاليًا من الزَّلل، وهذا يتضمن التوحيد في عبادته وحده لا شريك له، وهو التوحيد في القصد والإرادة والعمل.

والأول يتضمن التوحيد في العلم والقول، كما دلت على هذا سورة: {قل هو الله أحد}، ودلت على الآخر سورة: {قل يا أيها الكافرون}، وهما سورتا الإخلاص، وبهما كان يقرأ النبي ﷺ بعد الفاتحة في ركعتي الفجر، وركعتي الطواف، وغير ذلك.

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

وقد عُلم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها، إثبات ما أثبته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل، وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه - مع ما أثبته من الصفات - من غير إلحاد، لا في أسمائه ولا في آياته، فإن الله ذم الذين يلحدون في أسمائه وآياته، كما قال تعالى: {وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا

وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} وقال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَن يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ}.

فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات، مع نفي مماثلة المخلوقات، إثباتًا بلا تشبيه، وتنزيهًا بلا تعطيل، كما قال تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ}، ففي قوله: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} رد للتشبيه والتمثيل، وقوله: {وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ} رد للإلحاد والتعطيل.

والله سبحانه وتعالى بعث رسله بإثبات مفصَّل، ونفي مجمل، فأثبتوا له الصفات على وجه التفصيل، ونفوا عنه ما لا يصلح له من التشبيه والتمثيل، كما قال تعالى: {فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا}، قال أهل اللغة: (هل تعلم له سميًا) أي نظيرًا يستحق مِثْل اسمه، ويقال مُساميًا يُساميه. وهذا معنى ما يروى عن ابن عباس: هل تعلم له مِثْلاً أو شبيهًا.

وقال تعالى: {لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ • وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ}، وقال تعالى: {فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ}، وقال تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ}، وقال تعالى: {وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ • بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}، وقال تعالى: {تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا • الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ}، وقال تعالى: {فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ • أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا

وَهُمْ شَاهِدُونَ • أَلَا إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ • وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ • أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ • مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ • أَفَلَا تَذَكَّرُونَ • أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُّبِينٌ • فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ • وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ • سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ • إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ} إلى قوله: {سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ • وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ • وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ}، فسبح نفسه عما يصفه المفترون المشركون، وسلَّم على المرسلين، لسلامة ما قالوه من الإفك والشرك، وحمد نفسه إذ هو سبحانه المستحق للحمد بما له من الأسماء والصفات وبديع المخلوقات.

وأما الإثبات المفصَّل، فإنه ذكر من أسمائه وصفاته ما أنزله في محكم آياته، كقوله تعالى: {اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ} الآية بكمالها، وقوله: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ • اللَّهُ الصَّمَدُ} السورة، وقوله: {وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ}، وقوله: {وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ}، وقوله: {وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ}، وقوله: {وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ}، وقوله: {وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ}، وقوله: {وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ • ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ • فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ}، وقوله: {هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ • هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ}.

وقوله: {فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ}، وقوله: {رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ}، وقوله: {ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ}، وقوله تعالى: {وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا

مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا}، وقوله: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ}، وقوله: {هَلْ يَنظُرُونَ إِلاّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ}، وقوله: {ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ}.

وقوله: {وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا}، وقوله: {وَنَادَيْنَاهُ مِن جَانِبِ الطُّورِ الأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا}، وقوله: {وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ} وقوله: {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شيئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ}.

وقوله تعالى: {هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلاّ هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ • هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ • هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ}.

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

❁ ❁ ❁

قوله: (فقد سألني من تعينت إجابتهم أن أكتب لهم مضمون ما سمعوه مني في بعض المجالس، من الكلام في التوحيد والصفات،

وفي الشرع والقدر) هذا يُبيِّن أنَّ (التدمرية) قائمة على هذين الأمرين، الأول: توحيد الأسماء والصفات، والثاني: الشرع والقدر، وقوله: **(وفي الشرع والقدر)** هو في عدم تعارض الشرع والقدر.

قوله: **(أهل النظر والعلم، والإرادة والعبادة)** يريد بأهل النظر والعلم: العلماء، والإرادة والعبادة: العُبَّاد، والمراد أن العلماء والعُبَّاد مُحتاجون إلى ضبط هذا الباب وأنه يخطر لهم في ذلك خطرات فلابد أن يضبطوها بالشرع من الكتاب والسنة.

قوله: **(الكلامُ في باب التوحيد والصفات: هو من باب الخبر الدائر بين النفي والإثبات)** يقابل الخبر بالتصديق أو التكذيب **(والكلام في الشرع والقدر)** وهو ما يأمر الله به **(هو: من باب الطلب والإرادة، الدائر بين الإرادة والمحبة، وبين الكراهة والبُغض، نفيًا وإثباتًا)**.

لذلك ما يكون من باب الإخبار فالواجب تجاهه التصديق، وما يكون من باب الطلب فالواجب تجاهه الاستجابة للطلب والقيام به.

وقوله: **(الإرادة والمحبة)** فالإرادة في كلامه -والله أعلم- الإرادة الكونية، والمحبة هي الإرادة الشرعية، وسبب ذكر الإرادة مع الطلب أنه لا بد للعبد من الجمع بينهما عند قيامه بالأوامر والنواهي -وهو الطلب- فلا يترك الطلب للقدر ولا العكس، ثم إنه يسعى للفوز بالإرادة الشرعية؛ لأن الله يحبها.

قوله: **(وإذا كان كذلك فلابد للعبد أن يُثبت لله ما يجب إثباته له من صفات الكمال، وينفي عنه ما يجب نفيه عنه مما يُضاد هذه الحال)** وهذه **قاعدة**[1] وهو أنه يجب على العبد أن يُثبت لله صفات الكمال، وينفي عنه ما يضاد ذلك.

---

(١) القاعدة الأولى.

قوله: (**ولابد له في أحكامه من أن يثبت خلقه وأمره، فيؤمن بخلقه المتضمن كمال قدرته، وعموم مشيئته، ويُثبت أمره المتضمن بيان ما يحبه ويرضاه من القول والعمل، ويؤمن بشرعه وقدره إيمانًا خاليًا من الزَّلل**) هذه **قاعدة**[١] **وهي وجوب** الإيمان بالأمر والقدر وألا يجعلهما متعارضين، بل يؤمن بهما جميعًا، وسيأتي بحثه -إن شاء الله تعالى-.

قوله: (**وهذا يتضمن التوحيد في عبادته وحده لا شريك له، وهو التوحيد في: القصد والإرادة والعمل**) القصد: هو توحيد الأسماء والصفات، وتقدم أن الكتاب مبني على أساسين: الأول: توحيد الأسماء والصفات، والثاني: القدر، والقدر يُفصّل ويراد به الشرع والقدر، وقوله: (**الإرادة**) يراد به القدر، وقوله: (**العمل**) يراد به الشرع.

قوله: (**والأول يتضمن التوحيد في العلم والقول، كما دلت على هذا سورة: {قل هو الله أحد} ودلت على الآخر سورة: {قل يا أيها الكافرون}**) الأول: هو الأسماء والصفات، والآخر: هو الشرع والقدر؛ لأن (التدمرية) قائمة على أمرين: الأول: توحيد الأسماء والصفات، والثاني الشرع والقدر.

قوله: (**وهما سورتا الإخلاص، وبهما كان يقرأ النبي ﷺ بعد الفاتحة في ركعتي الفجر، وركعتي الطواف، وغير ذلك**) سبب الجمع بين هاتين السورتين (الكافرون والإخلاص) أنهما سورة الإخلاص والتوحيد، أما الكافرون فالتوحيد العملي، وأما الإخلاص التوحيد العلمي، لذا استُحب الجمع بينهما في

---

(١) القاعدة الثانية.

راتبة الفجر كما في مسلم عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ [١]، واستُحب الجمع بينهما في الركعتين خلف مقام إبراهيم بعد الطواف، كما ثبت في مسلم[٢] من حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في صفة الحج، واستُحب الجمع بينهما في راتبة المغرب، جاء ذلك في حديث ضعيف عند الترمذي، لكن صحَّ عن إبراهيم النخعي وغيره عند ابن أبي شيبة[٣].

قوله: (**فالأصل في هذا الباب أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رُسله نفيًا وإثباتًا، فيُثبت لله ما أثبته لنفسه، ويُنفى عنه ما نفاه عن نفسه**) هذه **قاعدة** [٤] في الأسماء والصفات وهو أن يُثبت لله ما أثبته الله ورسلُه له، ويُنفى ما نفاه الله ورسله عنه.

ويُستفاد من هذه القاعدة: أن ما لم يأتِ نفيه ولا إثباته فيُتوقف فيه، كما يُشير إليه شيخ الإسلام ابن تيمية، فإذا قيل: هل لله سمع؟ فالجواب: لله سمع كما أثبته لنفسه: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] فإذا قيل: هل يُنفى عن الله السِّنَة والنوم؟ الجواب: يُنفى عن الله السِّنة والنوم كما نفاه الله عن نفسه: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

فإذا قيل: هل لله أنف يشم به؟ الجواب: إن الله سبحانه يعلم الروائح، كما روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «**لَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ**

---

(١) «صحيح مسلم» (٢/ ١٦٠) رقم: (٧٢٦).

(٢) صحيح مسلم(٤/ ٣٨) رقم: (١٢١٨).

(٣) «مصنف ابن أبي شيبة» (٤/ ٣٨٢) رقم: ٦٤٨٩).

(٤) القاعدة الثالثة.

عِنْدَ اللهِ تَعَالَى مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ» [(١)]، ولا ننفي الشم ولا نُثبته، ولا ننفي الأنف ولا نُثبته؛ فإن هذا مما لم يأت نفيه ولا إثباته.

فائدة: يصح نفيُ الخَرْق عن الله، كما نفاه السجزي في رسالته لأهل زبيد[(٢)]، وشيخ الإسلام ابن تيمية في شرح حديث النزول[(٣)]؛ وذلك أن الله صمد، والصمد: الذي لا جوف له، ومقتضى هذا أنه لا خَرْق له.

قوله: (**وقد عُلم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها، إثبات ما أثبته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل، وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه - مع ما أثبته من الصفات - من غير إلحاد، لا في أسمائه ولا في آياته**) طريقة الرسل أنهم يجمعون بين أمرين: بين الإثبات بلا تمثيل، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] ونفي التشبيه فيما يختص به سبحانه، وسيأتي أنه ليس كل تشبيهٍ يُنفى وإنما التشبيه الذي يَختص به سبحانه.

قوله: (**فإن الله ذم الذين يلحدون في أسمائه وآياته، كما قال تعالى: {وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ}**) الإلحاد لغةً: الميل، والمراد بالإلحاد في أسمائه الميل بها عن المعنى الصحيح إلى المعنى الباطل[(٤)]، وقال: (**وقال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَن يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ}**)

---

(١) صحيح البخاري (٣/ ٢٤) رقم: (١٨٩٤)، وصحيح مسلم (٣/ ١٥٧) رقم: (١١٥١).
(٢) رسالة السجزي إلى أهل زبيد (ص٢٣٠).
(٣) «شرح حديث النزول» (ص٢٤).
(٤) «بدائع الفوائد» (١/ ٢٩٧).

في الآية الأولى قال: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ [الأعراف: ١٨٠] وفي الآية الثانية قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا﴾ [فصلت: ٤٠] والآية الثانية أشمل من الآية الأولى؛ فإن الإلحاد في آيات الله الشرعية يشمل أسماءه وصفاته وغيرها من الاعتقاد والأحكام الشرعية.

قوله: **(فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات، مع نفي مماثلة المخلوقات)** هذه **قاعدة**[١] **وهي أن** طريقة الأنبياء والمرسلين الجمع بين الإثبات مع نفي المماثلة، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

تنبيه: التشبيه المنفي عن الله تشبيه الله بالمخلوق فيما يختص به رب العالمين، فيستفاد من هذا أنه ليس كل التشبيه منفيًّا عن الله، وإنما المنفي تشبيه الخالق بالمخلوق فيما يختص به الخالق، أما التمثيل فإنه يُنفى مطلقًا؛ وذلك أن المماثلة من كل وجه وأما التشبيه فليس كذلك، فلا يُنفى من كل وجه، فكل شيئين بينهما اشتراك في بعض الوجوه فقد شابه بعضهما بعضًا، قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [البقرة: ١١٨] قال ابن تيمية: فجعل القول مماثلًا لأنه من كل وجه، أما القلوب فجعلها متشابهة لأنها من وجه دون وجه[٢].

ويُكرر ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ كثيرًا أن التشبيه المنفي عن الله هو تشبيه الخالق بالمخلوق فيما اختص به الخالق، فالله تعالى يسمع والمخلوق يسمع، والله تعالى

---

(١) القاعدة الرابعة.

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ٣/ ٤٤٤-٤٤٦).

موجود والمخلوق موجود، وهذا تشابه في أصل المعنى وليس تشابهًا فيما يختص به سبحانه.

قوله: (**ففي قوله**: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} **رد للتشبيه والتمثيل**) أراد تشبيه الخالق بالمخلوق فيما اختص به.

قوله: (**والله سبحانه وتعالى بعث رسله بإثبات مفصَّل، ونفي مجمل**) هذه **قاعدة** [١] وهذا هو المدح، فلو قال قائل لملك: لست غاشًّا، ولا ظالمًا، ولا زانيًا، ولا ...، لعدَّ هذا ذمًّا، وإنما الذي يُفصَّل هو المدح، وأما النفي فيُجمَل، ولا يخرج عن هذا إلا لسبب، كدفع توهم، فلما كان الكمال في المخلوق أن يكون له ولدٌ بيَّن الله سبحانه أنه ليس كذلك، فقال: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣] فاحتاج إلى نفي مفصَّل، ولما كان خلق السماوات والأرض في أيام قد يُوهم التعب نفاه الله عن نفسه فقال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨].

قوله: (**قوله**: {سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ • وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ • وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ}، **فسبح نفسه عما يصفه المفترون المشركون، وسلَّم على المرسلين، لسلامة ما قالوه من الإفك والشرك، وحمد نفسه إذ هو سبحانه المستحق للحمد بما له من الأسماء والصفات وبديع المخلوقات**) هذه الآية من أدلة إثبات الصفات لله، فقال سبحانه: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات: ١٨٠] فنزَّه نفسه عمَّا يصفه به المخالفون للرسل، ثم أثنى على الرسل لِما وصفوه به، فدلَّ على إثبات الصفات لله.

---

(١) القاعدة الخامسة.

ومِن الأدلة ما في الصحيحين عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا في الرجل الذي كان أميرًا على سريَّة وكان يقرأ في كل صلاة سورة الإخلاص، ولما سُئل قال: **" لأنها صفة الرحمن، وأنا أحب أن أقرأ بها "** [١].

وبالآية السابقة والحديث يُرد على من أنكر إثبات الصفات لله، كابن حزم الظاهري، فإنه أنكر أن يُطلق على الله لفظ (صفة) بزعم أنه لم يرد، وردَّ عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في (منهاج السنة) [٢]، ورد عليه بالتفصيل الذي تقدم ذكره ابن حجر في شرحه على البخاري[٣]، وبيَّن خطأ ابن حزم لما ضعَّف حديث عائشة.

قوله: (**وقوله**: {**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ**}) المقت: أشدُّ الغضب كما في كتب اللغة [٤].

قوله: (**... إلى أمثال هذه الآيات والأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ في أسماء الرب تعالى وصفاته، فإن في ذلك من إثبات ذاته وصفاته على وجه التفصيل، وإثبات وحدانيته بنفي التمثيل ما هدى الله به عباده إلى سواء السبيل، فهذه طريقة الرسل -صلى الله عليهم أجمعين-**) فالتوحيد إفراد الله بما يختص به، والشرك: تسوية غير الله بالله في شيء من خصائص الله، فيجتمع التوحيد والشرك في أن التوحيد إفراده فيما يختص به، وأن الشرك تسوية غير الله بالله فيما اختص به.

---

(١) البخاري (٩ / ١١٥) رقم: (٧٣٧٥)، ومسلم (٢ / ٢٠٠) رقم: (٨١٣).

(٢) منهاج السنة (٢/ ٥٨٣)، ودرء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٥٠).

(٣) «فتح الباري» لابن حجر (١٣/ ٣٥٦).

(٤) «تاج العروس من جواهر القاموس» (٥/ ٩٥)، وانظر «تفسير الجلالين» (ص١٠٣).

وقد بيَّن الشرك بهذا المعنى شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في (الاستقامة) [١]، وأشار لهذا كما في (مجموع الفتاوى) [٢]، وابن القيم في (الجواب الكافي) [٣]، وغيرهم من أهل العلم.

(١) الاستقامة (١ / ٣٤٤).

(٢) مجموع الفتاوى (٣ / ٧٤).

(٣) «الداء والدواء» (ص٣١٣).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

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

فغاليتهم يسلبون عنه النقيضين، فيقولون: لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، لأنهم - بزعمهم - إذا وصفوه بالإثبات شبّهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبّهوه بالمعدومات، فسلبوا النقيضين، وهذا ممتنع في بدائه العقول، وحرّفوا ما أنزل الله تعالى من الكتاب، وما جاء به الرسول ﷺ، ووقعوا في شرّ مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات، إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات.

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

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

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

وقاربهم طائفة ثالثة من أهل الكلام من المعتزلة ومن اتّبعهم فأثبتوا له الأسماء دون ما تضمنته من الصفات، فمنهم من جعل العليم والقدير والسميع والبصير كالأعلام المحضة المترادفات، ومنهم من قال: عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بصير بلا سمع ولا بصر، فأثبتوا الاسم دون ما تضمّنه من الصفات.

والكلام على فساد مقالة هؤلاء وبيان تناقضها بصريح المعقول المطابق لصحيح المنقول مذكور في غير هذه الكلمات.

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

وذلك أنه قد عُلم بضرورة العقل أنه لا بد من موجود قديم غني عما سواه، إذ نحن نشاهد حدوث المحدثات كالحيوان والمعدن والنبات، والحادث ممكن ليس بواجب ولا ممتنع، وقد عُلم بالاضطرار أن المحدَث لا بد له من محدِث، والممكن لا بد له من واجب، كما قال تعالى:

{أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ} ، فإذا لم يكونوا خلقوا من غير خالق ولا هم الخالقون لأنفسهم تعين أن لهم خالقا خلقهم.

وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو مُحْدَث ممكن، يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود وهذا موجود ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى «الوجود» أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصّه ووجود هذا يخصه، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الاضافة والتقييد والتخصيص ولا في غيره، فلا يقول عاقل - إذا قيل: إن العرش شيء موجود وإن البعوض شيء موجود - إن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى «الشيء» و «الوجود» ، لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركا كليا هو مسمى الاسم المطلق، وإذا قيل: هذا موجود وهذا موجود، فوجود كلّ منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما.

❁ ❁ ❁

قوله: **(ومن دخل في هؤلاء من الصابئة ...)** حقق شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ حال الصابئة فتكلم بكلام مفيد في رده على المناطقة، وجمع أقوال السلف التي ظاهرها التعارض، فقال ما مفاده أن الصابئين قسمان[١]:

---

(١) الرد على المنطقيين (ص٢٨٨).

القسم الأول: حنفاء -موحدون- وهؤلاء لم يُرسل إليهم رسول، ولم ينزل عليهم كتاب، وإنما هم موحدون بفطرتهم ومتمسكون بما جاءت به الرسل من العدل وغير ذلك، وينهون عما جاءت به الرسل من الفواحش والظلم وغير ذلك، وقد فسَّره بهذا وهب بن منبه كما ثبت عند ابن أبي حاتم بإسناد صحيح [١]، قال: هم قوم لا نبي لهم، وهم على التوحيد. فهم في هذا كالعرب الذين بقوا على التوحيد ولم يشركوا، فإنه لا نبي لهم ولم ينزل عليهم كتاب، لكنهم بقوا على فطرهم وفطرة التوحيد.

وقد ذهب إلى المعنى المتقدم مجاهد[٢] وجماعة من أهل العلم، ويؤكد هذا أن الرجل كان إذا أسلم يقول العرب عنه: صبئ فلان [٣]. أي ترك ما هم عليه وتمسك بالتوحيد.

القسم الثاني من الصابئة: المشركون، وعليه يتنزَّل كلام الحسن البصري وغيره لما وصفهم بأنهم يعبدون الكواكب وغير ذلك، فإن منهم من أشرك بالله وتغيرت فطرته.

وبهذا يجتمع كلام السلف، وقد جاء في كلام بعض السلف كابن عباس وغيره أنهم النصارى واليهود، والمراد أن منهم من أصبح نصرانيًا ومنهم من أصبح يهوديًا، وإلا فالأصل الحنفاء منهم باقون على أصل التوحيد.

ومما أفاد شيخ الإسلام ابن تيمية[٤] أن من يرى من العلماء أن المجوس يأخذون أحكام أهل الكتاب، ذهبوا إلى أن الصابئين الموحدين الحنفاء يأخذون

---

(١) الرد على المنطقيين (ص ٤٥٥).
(٢) المصدر السابق.
(٣) تفسير الطبري (٢ / ٣٤).
(٤) الرد على المنطقيين (ص ٤٥٧).

أحكام أهل الكتاب، قال: وهو أحد القولين عند الشافعي وأحمد. ومن ذهب منهم إلى أن المجوس تُؤخذ منهم الجزية كاليهود والنصارى، قال: إن الصابئة الموحدين كذلك. وقد ذهب إلى هذا أبو حنيفة ومالك وأحمد في رواية.

فبهذا تجتمع أقوال السلف في الصابئين، وتصبح أقوالهم متعاضدة.

قوله: (**والمتفلسفة**) هم الفلاسفة، ومن الخطأ أن هناك من يتسمَّى بالفلاسفة الإسلاميين، كابن سينا والفارابي وغيرهم، وقد تكلم ابن تيمية عن هؤلاء وما يثبتون من الصفات، وحقيقة قوله عدم إثبات شيء من الصفات -كما سيأتي بيانه-.

قوله: (**والجهمية**) هم أتباع الجهم بن صفوان، وشيخ الجهم الجعد بن درهم، وعقيدتهم في الأسماء والصفات أنهم لا يثبتون شيئًا من الأسماء ولا الصفات، وإن كان ابن تيمية ذكر في (بيان تلبيس الجهمية) أنهم يُثبتون اسم (النور) [١] واستنبطه من كلام الإمام أحمد في رده على الزنادقة والجهمية، لكن المشهور أنهم لا يُثبتون شيئًا من الأسماء والصفات.

قوله: (**والقرامطة الباطنية**) هم الذين يجعلون لألفاظ النصوص ظاهرًا وباطنًا، وأن ظاهرها يخالف باطنها، ويصطلحون على معانٍ باطلة، وهؤلاء القرامطة طوائف وليسوا طائفة واحدة، فمنهم القرامطة، والإسماعيلية، والخُرَّمية ...إلى غير ذلك، وسيأتي ذكر تلاعبهم -إن شاء الله-.

قوله: (**فإنهم على ضد ذلك، فإنهم يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل**) فيفصلون في النفي، وهذا خلاف طريقة الرسل، قال: (**ولا يثبتون إلا وجودًا مطلقًا لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى**

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٦٦).

وجود في الأذهان يمتنع تحققه في الأعيان) في الأذهان أي في التصور الذهني والعقلي، وتصور الذهن والعقل لاحدَّ له، وقوله: **(يمتنع تحققه في الأعيان)** الأعيان هو الواقع، ويُعبَّر عنه بالخارج، أي خارج الذهن، فإذا قيل: هذا في الأذهان لا في الخارج: أي ليس في الواقع، فالأعيان تُرادف الخارج، وقوله: **(وجودًا مطلقًا)** أي وجودًا مجردًا من الصفات، والوجود الذي ليس له صفات ليس موجودًا في الأعيان -في الخارج- وإنما موجود في الأذهان، فما من شيء في الأعيان أو في الخارج أو في الواقع إلا وله صفات، فالوجود المطلق في الأذهان لا في الأعيان.

قوله: **(فقولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل)** لقد بلغوا الغاية في التعطيل إذ جرَّدوا الله عن الأسماء والصفات وجعلوا وجوده وجودًا مطلقًا، وغاية التمثيل بيَّنه بقوله: **(فإنهم يمثلونه بالممتنعات والمعدومات والجمادات، ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلًا يستلزم نفي الذات)** المراد بالممتنعات: المستحيلات، والمراد بالمعدومات: التي ليست موجودة، والمراد بالجمادات: ضد الحيوان المتحرك الذي له حياة، كالأحجار ونحو ذلك.

والممتنعات: هي اجتماع النقيضين، أو ارتفاع النقيضين، أو اجتماع الضدين، وهذه عبارات قد تبدو صعبة لكنها سهلة ومفهومة لكل عاقل، فالنقيضان: يقول المناطقة -ويدل على هذا الشرع والعقل-: لا يجتمعان -وبعبارة أدق - لا يجتمعان ولا يرتفعان في مكان واحد وزمن واحد، فيُجمل ويُقال: لا يجتمعان ولا يرتفعان، كالموت والحياة، والحركة والسكون، والكلام والسكوت.

فكل شيء إما حي أو ميت، وإما يتكلم أو يسكت، وإما يتحرك أو يسكن؛ لأنهما نقيضان، فالجدار ميت، والإنسان الذي يذهب ويجيء حي، فالحي ليس ميتًا

والميت ليس حيًّا، لأنهما نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، فإذا ثبت أحدهما انتفى الآخر، وإذا نُفي أحدهما أُثبت الآخر.

والضدان: لا يجتمعان، وبعبارة أخرى: لا يجتمعان في مكان واحد ووقت واحد، ويُجمل ويقال: لا يجتمعان لكن قد يرتفعان، كلون السواد والبياض، لا يجتمعان في مكان واحد ووقت واحد، لكن قد يرتفعان ويكون اللون أحمر أو أصفر أو أخضر.

فاجتماع الضدين من الممتنعات، وارتفاع النقيضين من الممتنعات، وثبوت النقيضين من الممتنعات، فقوله: **(فإنهم يمثلونه بالممتنعات)** أي المستحيلات، كاجتماع النقيضين أو ارتفاع النقيضين، أو اجتماع الضدين.

فائدة: لفظ (شيء) لغةً وشرعًا لا يُطلق على الممتنعات والمستحيلات، ذكر هذا شيخ الإسلام ابن تيمية في مواضع كما في (مجموع الفتاوى) [١] وفي غيرها من كتبه، فإذا قيل: إن الله على كل شيءٍ قدير. فلا يدخل في ذلك الممتنعات والمستحيلات -ومنها اجتماع الضدين أو اجتماع النقيضين أو ارتفاع النقيضين-.

وبهذا يُعرف جواب سؤال يُكرره المتكلمون، يقولون: هل يستطيع الله أن يخلق مثل نفسه؟ يُقال: هذا سؤال خطأ؛ لأنه لا يمكن أن يكون له مثل؛ وذلك أن مَن خُلِق بعده فهو مخلوق، والله ليس مخلوقًا، فالقول بأن الله يخلق مثل نفسه من الممتنعات، فلا يدخل في قوله: ﴿إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠].

قوله: **(ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلًا يستلزم نفي الذات)**

فإذا قالوا: ليس لله أسماءٌ ولا صفات، لزم من ذلك تعطيل الذات؛ لأنه لا شيء في

---

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ١٥٥).

الأعيان وفي الخارج وفي الموجودات وفي الواقع إلا وله أسماء وصفات، وإذا قيل ليس له أسماء ولا صفات لزم من ذلك أن يُعطَّل وأنه لا إله، لذا قال السلف: أراد الجهمية بأنه ليس على العرش شيء، أي ليس الله على العرش [١].

قوله: **(فغاليتهم يسلبون عنه النقيضين، فيقولون: لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، لأنهم -بزعمهم- إذا وصفوه بالإثبات شبّهوه بالموجودات)** المراد بغاليتهم غالية المؤولة، وهم الباطنية والفلاسفة والجهمية، كما بيَّنه شيخ الإسلام ابن تيمية في مواضع منها (الجواب الصحيح)[٢] و(الصفدية)[٣] و(الدرء)[٤]، فسلبوا عن الله تعالى النقيضين، فقالوا: إذا قلنا: إن الله سميع وبصير ...إلخ، شبهناه بالموجودات، فلأجل أن نُنزه الله عن هذا ننفي عنه النقيضين، فنقول: لا موجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت.

قوله: **(وإذا وصفوه بالنفي شبّهوه بالمعدومات، فسلبوا النقيضين، وهذا ممتنع في بدائه العقول، وحرّفوا ما أنزل الله تعالى من الكتاب، وما جاء به الرسول ﷺ، ووقعوا في شرٍّ مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات، إذ سلبُ النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات)**.

فلما قالوا: لا موجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت، نفوا عنه النقيضين، والنقيضان بمقتضى العقل لا يجتمعان ولا يرتفعان، فشبهوه بالممتنعات، ففروا من

---

(١) مسند أحمد (٤٥ / ٥٦٦) رقم: (٢٧٥٨٦)، والسنة لعبد الله بن الإمام أحمد (١ / ١٢٦) رقم: (٦٥)، والإبانة الكبرى لابن بطة (٦ / ٥٦) رقم: (٢٥٥).

(٢) الجواب الصحيح (٤/ ٤٦٥).

(٣) «الصفدية» (١/ ١٠٣).

(٤) درء التعارض (٧/ ١١٩).

أن يُثبتوا له صفات حتى لا يُشبهوه بالموجودات فشبهوه بما هو شر منه وهو الممتنعات، فوقعوا في أمرين:

الأول: خالفوا أدلة الشرع التي فيها إثبات الأسماء والصفات.

الثاني: وقعوا فيما هو شر منه بأن شبهوه بالممتنعات.

ونستفيد من هذا قاعدة [١] -وسيذكرها ابن تيمية في هذه العقيدة في أكثر من موضع- أن المؤولة فروا من شيء فوقعوا فيما هو أشر منه أو مثله، وسيفصل ابن تيمية هذه القاعدة في مواضع، ومنها أنهم لمَّا سلبوا الله تعالى عن النقيضين حتى لا يُشبهوه بالموجودات وقعوا فيما هو شر من ذلك وهو أنهم شبهوه بالممتنعات المستحيلات.

قوله: (**وقد علم بالاضطرار أن الوجود لا بدّ له من موجد واجب غنيٍّ بذاته، عما سواه، قديم، أزلي، لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم. فوصفوه بما يمتنع وجوده، فضلاً عن الوجوب أو الوجود أو القدم**) فربنا سبحانه واجب الوجود، وإطلاق (واجب الوجود) على الله من باب الإخبار، ومن القواعد المهمة أنه يصح أن يُخبَر عن الله بكل لفظٍ ليس سيئًا من كل وجه، كما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية في (مجموع الفتاوى) [٢]، فلو كان سيئًا من وجه وحسنًا من وجه وأُخبر به عن الله بإرادة المعنى الحسن صحَّ ذلك، والإخبار عن الله ليس توقيفيًّا

---

(١) القاعدة السادسة.

(٢) مجموع الفتاوى (٦ / ١٤٢).

كما قرره ابن تيمية في (مجموع الفتاوى) (١) و(الجواب الصحيح) (٢)، وابن القيم في (بدائع الفوائد) (٣).

ومن أدلة ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ﴾ [الأنعام: ١٩] فإطلاق (شيء) على الله من باب الإخبار؛ لأنه ليس مدحًا من كل وجه، فقد يطلق على ما هو ممدوح وقد يُطلق على ما هو مذموم.

واشتهر عند المتكلمين لفظ واجب الوجود وجائز الوجود، ووجود الله واجب ووجود ما سوى الله جائز، والفرق بينهما من أوجه منها:

الأول: الوجود الواجب لم يُسبَق بعدم ولا يُلحَق بفناء، وجائز الوجود يُسبق بعدم ويُلحق بفناء.

الثاني: الوجود الواجب قديم أزلي، أما جائز الوجود ليس قديمًا أزليًّا، والمراد بالأزلي: الذي ليس قبله شيء.

الثالث: واجب الوجود أوجد غيره، أما جائز الوجود فإن غيره أوجده؛ لأنه كان غير موجود في وقت من الأوقات، بخلاف واجب الوجود.

فيقول ابن تيمية: **(وقد علم بالاضطرار)** الاضطرار الشرعي والعقلي **(أن الوجود)** وهو جائز الوجود، والمراد كل ما سوى الله **(لا بدّ له من موجد واجب غنيٍّ بذاته عما سواه، قديم، أزلي)** والقديم في الشرع وفي اللغة يُطلق على ما تقدم على غيره، لكن لما أتى معه بلفظ (أزلي) وضَّح أن المراد القِدَم الذي ليس قبله شيء، قوله: **(لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم)** أي لم يحدث بعد أن لم يكن،

---

(١) مجموع الفتاوى (٦ / ١٤٢).

(٢) الجواب الصحيح (٥ / ٨).

(٣) بدائع الفوائد (١ / ٢٨٥).

ولا أنه كان معدومًا فيما سبق ولا فانيًا فيما يُستقبَل **(فوصفوه بما يمتنع وجوده)** وهو الممتنعات، لما قالوا فيما سبق: لا موجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت، **(فضلاً عن الوجوب أو الوجود أو القدم)** أي وصفوه بالممتنعات -سبحانه وتعالى- ومقتضى هذا ألا يصفوه بأنه واجب الوجود، فهم مذمومون لأن مقتضى قولهم ألا يصفوه بواجب الوجود، بل مذمومون بما هو أبعد من ذلك وهو أنهم وصفوه بالممتنعات -وهذا ذم- ولو أنهم فقط قالوا: ليس واجب الوجود لكان مذمومًا، فكيف وقد شبهوه بالممتنعات؟

قوله: **(وقاربهم طائفة من الفلاسفة وأتباعهم، فوصفوه بالسلوب والإضافات، دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق)** المراد بهم الفلاسفة وهم المسمون بالفلاسفة الإسلاميين كابن سينا، وقد كفرهم جمع من أهل العلم، وممن كفرهم ابن تيمية[١] وابن القيم[٢] وغيرهما.

وتسميتهم بالإسلاميين لأنهم منتسبون للإسلام -والإسلام منهم براء- مقابل ما عداهم من الفلاسفة كأرسطو وأمثاله الذين لا ينتسبون للإسلام، والمسمون بالفلاسفة الإسلاميين -كابن سينا وأمثاله- وصفوا الله بأمرين:

الأمر الأول: بالسلوب، أي ليس كذا وليس كذا وليس كذا...، فلا يصفونه بالإثبات وإنما بالسلوب.

الأمر الثاني: بالإضافات، أي بالصفات الإضافية، وحقيقتها أنها ليست صفة في نفسها، بل صفة بالاعتبار، كالقبلية والبعدية، وكالقُرب والبعد، وكالأبوة والبُنوَّة

---

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ٨٥) ودرء تعارض العقل والنقل (٥/ ٥٤) (٩/ ٤٠٢).
(٢) شفاء العليل (١/ ٤٨) نونية ابن القيم (٢/ ٤٤١).

للحيوان، فلم يكن أبًا إلا لما كان له ابنٌ، وليس وصفًا ملازمًا فقد يزول، وقد لا يكون أبًا قبل ولا يكون في المستقبل، وقد يكون أبًا ثم يموت ولده فلا يكون أبًا بعد ذلك، فهذه أوصاف نسبية إضافية، بخلاف الطول والقصر والبياض والسمع، فإنها صفات ملازمة.

ومن ذلك أن عند الفلاسفة الأوائل أنه العلة الواجبة، فلم يصفوه بالعلة إلا لأن هناك معلولًا، فسموه العلة الأولى، والعلة الواجبة ...إلخ؛ لأنهم نظروا إلى أن هناك معلولًا، فهي في الحقيقة ليست صفة في نفسها وإنما اعتبارية إضافية.

قوله: (**فوصفوه بالسلوب والإضافات، دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق**) صفات الإثبات: كالسمع والبصر ... إلخ، وقالوا: إن الله تعالى لم يتصف بشيء من الصفات حقيقةً، وإنما وُصف بالسلوب وهو في الحقيقة ليس إثباتًا، فالنتيجة: جعلوه وجودًا مطلقًا عاريًا من الصفات، وهذا لا وجود له إلا في الأذهان -تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا- لأن كل موجود لابد أن يتصف بصفة، ولو لم يتصف إلا بصفة الوجود لكفى.

قوله: (**وقد عُلم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن لا فيما خرج عنه من الموجودات**) قوله: (**أن هذا**) يعود إلى الوجود المطلق، وقوله: (**لا فيما خرج عنه من الموجودات**) ويعبر عنه بالخارج، أو بالواقع، أو بالأعيان.

قوله: (**وجعلوا الصفة هي الموصوف**) فجعلوا الصفة الموصوف، فجعلوا السمع هو السامع، والعلم هو العالم، فقالوا: إن الله الموجود في الذهن يسمع، ومعنى سمعه أنه هو الله، ومعنى علمه أنه الله الذي لم يتصف بشيء من الصفات، فرجع قولهم إلى عدم إثبات شيء من الصفات.

قال: (**فجعلوا العلم عين العالم**) والسمع عين السامع، ثم هذا السامع والعالم لم يتصف بشيء كما تقدم.

قوله: (**مكابرة للقضايا البديهيات**) فكلامهم هذا مكابرة لما يدل عليه العقل بداهةً، وهم يدَّعون أنهم أصحاب العقول، ففروا من شيء بحجة العقل فمكر الله بهم فأوقعهم فيما يخالف العقول كلها، وهذه **قاعدة**[(١)]: مَن عصى الله بدافع شيءٍ مكر الله به فسلبه عنه، عصى الله بدافع العقل: فمكر الله به فسلبه العقل في هذه المسألة، ويدل عليه قوله تعالى:﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللهُ وَاللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ [الأنفال: ٣٠].

قوله: (**وجعلوا هذه الصفة هي الأخرى فلم يميزوا بين العلم والقدرة والمشيئة جحدًا للعلوم الضروريات**) فقالوا: السمع هو السامع، والعلم هو العالم، ثم قالوا: لا فرق بين السمع والعلم؛ لأنهم في الحقيقة لا يُثبتون سمعًا ولا علمًا، وإنما يرجعونه إلى الله، والله وجودٌ مطلق لم يتصف بشيء من الصفات، فجعلوا السمع والعلم والمشيئة مترادفة، وهذا جحدٌ للمعلوم بالضرورة.

وبهذا انتهى شيخ الإسلام ابن تيمية من طائفتين: الباطنية، والجهمية، وذكر ابن تيمية في (الجواب الصحيح) [(٢)] وغيره الفلاسفة معهم، ولما قال: (**وقاربهم طائفة من الفلاسفة وأتباعهم**) فكأنه جعل الفلاسفة قسمين، قسمًا من الأول وقسمًا من الثاني، أو أراد أن الفلاسفة لا يدخلون في القسم الأول؛ لأن الكلام بدلالة التقسيم يخرج بعضه عن بعض، فإذا قيل: مسكين، يشمل الفقير والمسكين، وإذا قيل: مسكين وفقير، تميَّز المسكين بشيء والفقير بشيء.

---

(١) القاعدة السابعة.

(٢) الجواب الصحيح (٥/ ٤٨).

قوله: (**وقاربهم طائفة ثالثة من أهل الكلام من المعتزلة ومن اتّبعهم فأثبتوا له الأسماء دون ما تضمنته من الصفات، فمنهم من جعل العليم والقدير والسميع والبصير كالأعلام المحضة المترادفات**).

وخلاصة مذهب المعتزلة أنهم يثبتون الأسماء دون الصفات، وحقيقة قولهم أنهم لا يثبتون الأسماء ولا الصفات ؛ لأنهم لو أثبتوا الأسماء للزم من ذلك أن يثبتوا الصفات، وإلا ما معنى قولهم: سميع، بصير، وهم لا يُثبتون السمع والبصر؟

إلا أن هناك فرقًا بين قولهم ولازم قولهم.

وهذه هي الطائفة الأولى من المعتزلة، أما الطائفة الثانية منهم فقال عنهم: (**ومنهم من قال: عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بصير بلا سمع ولا بصر، فأثبتوا الاسم دون ما تضمّنه من الصفات**) والفرق بين الطائفتين: أن الطائفة الأولى قالوا: السميع له معنى، والبصير له معنى، لكن مع ذلك مترادفة لا تدل على صفة، وإن كان لكل واحدة معنى مُغاير للآخر لكنهم لا يُثبتون منها صفة، أما الطائفة الثانية فقالوا: السميع ليس له معنى ابتداء في هذا الصدد، والبصير ليس له معنى ابتداء في هذا الصدد. فجعلوها مترادفة لكن ترادف الذي لا يُغاير بعضه بعضًا في أصل وضعه، وكلا الطائفتين لا يُثبتون شيئًا من الصفات.

ثم قال عن المعتزلة: (**والكلام على فساد مقالة هؤلاء وبيان تناقضها بصريح المعقول المطابق لصحيح المنقول مذكور في غير هذه الكلمات**) أشار إليه في مواضع كما سيأتي، ووجه تناقضهم أنهم قالوا: سميع بلا سمع، وهذا تناقض، فقد ذكر ابن تيمية في (منهاج السنة) [١] وكما في (مجموع

---

(١) منهاج السنة (٢/ ٢٣١).

الفتاوى)[١] وفي (جامع المسائل)[٢] أنه في اللغة لا يُطلق سميع إلا على من يسمع، ولا بصير إلا على من يُبصر، فإذا قيل سميع بلا سمع، وبصير بلا بصر، فقد خالف اتفاق أهل اللغة.

لذلك إذا تسمى شيء باسم فقد قامت به صفته، إلا عند المعتزلة، فلما قال المعتزلة: نُثبت الاسم دون الصفة. رجع قولهم إلى أنهم لا يُثبتون شيئًا من الأسماء، فرجع قولهم إلى الجهمية.

والمعتزلة متناقضون؛ لأنك إذا سألتهم: لماذا لم تُثبتوا شيئًا من الصفات؟ قالوا ما مفاده: لو أثبتنا شيئًا من الصفات للزم من ذلك تعدد القدماء -وأخص صفة عند المعتزلة القدم- فإذا قلنا: إن لله سمعًا فقد جعلنا لله سمعًا قديمًا مع الله، وهكذا في بقية الصفات.

وهذا مناقض للعقل والشرع واللغة، فإن الذات المتصفة بصفة تسمى واحدة، كالإنسان الواحد، هو إنسان واحد بجميع صفاته، قال تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [المدثر: ١١] والمراد به الوليد بن المغيرة، فهو وحيد بسمعه وبصره وبقية صفاته، وقد استدل بهذه الآية الإمام أحمد في (الرد على الزنادقة والجهمية)[٣].

ووجه مخالفتهم للعقل: أن الصفة لا تقوم بنفسها وإنما تقوم بالموصوف، فهم جعلوا الصفة مستقلةً عن الموصوف.

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٣٧٠).(٦/ ١٧)، والرد على المنطقيين (ص٤٦٥).

(٢) جامع المسائل (١/ ٤٠).

(٣) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد (ص١٤١).

قوله: (**وهؤلاء جميعهم يفرون من شيء فيقعون في نظيره وفي شر منه**) وهذه هي القاعدة التي تقدم ذكرها، و(شر) في اللغة مثل (خير)، حُذفت الهمزة لكثرة الاستعمال، وأصلها: أخير وأشرّ[١].

قوله: (**مع ما يلزمهم من التحريفات والتعطيلات**) التحريف للأدلة الشرعية، والتعطيل في أسماء الله أو صفاته.

قوله: (**ولو أمعنوا النظر لسوّوا بين المتماثلات، وفرقوا بين المختلفات كما تقتضيه المعقولات، ولكانوا من الذين أوتوا العلم الذين يرون أن ما أنزل إلى الرسول هو الحق من ربه ويهدي إلى صراط العزيز الحميد، ولكنهم من أهل المجهولات المشبَّهة بالمعقولات، يسفسطون في العقليات، ويقرمطون في السمعيات**) فلو أمعنوا النظر لجعلوا المتماثلات واحدًا ولم يُفرقوا بينها، وقوله: (**ولكنهم من أهل المجهولات المشبَّهة بالمعقولات**) أي هم من أهل الجهل الذين يتشبهون بأهل العقول، ثم قال: (**يسفسطون في العقليات**) أي يُكابرون في العقليات، وقوله: (**ويقرمطون في السمعيات**) أي يتلاعبون بألفاظ الشرعيات.

إذا تكلم رجل بما فيه مكابرة من جهة العقل، تقول: يسفسط في العقليات. وإذا عبَّر بلفظ على خلاف المعنى الشرعي، تقول: يقرمط.

قوله: (**وذلك أنه قد عُلم بضرورة العقل أنه لا بد من موجود قديم غني عما سواه، إذ نحن نشاهد حدوث المحدثات كالحيوان والمعدن والنبات، والحادث ممكن ليس بواجب ولا ممتنع، وقد عُلم بالاضطرار**

---

(١) «الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين» (٢/ ٤٠١).

أن المحدَث لا بد له من محدِث، والممكن لا بد له من واجب، كما قال تعالى: {أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ}، فإذا لم يكونوا خلقوا من غير خالق ولا هم الخالقون لأنفسهم تعين أن لهم خالقًا خلقهم).

لأن كل الموجودات قد أوجدها موجودٌ قديمٌ غنيٌّ عما سواه، وبعبارة أخرى: واجب الوجود لم يُسبق بعدم ولا يُلحق بفناء، وكل ما سوى الله حادث -ويُقال: ممكن الوجود، وجائز الوجود- لأنه مسبوق بعدم ويُلحق بفناء، أما الله فواجب الوجود.

وقوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ * أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ﴾ [الطور: ٣٥-٣٦] هذا دليل السبر والتقسيم، وقد ذكر هذا ابن تيمية في أكثر من موضع[(١)]، وهو دليل عقلي وقد استُعمل في القرآن في أكثر من موضع ومنها هذه الآية، فجعل الله القسمة ثلاثية، فقال: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ﴾ أي خُلقوا صدفة، وقوله: ﴿أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ أي خلقوا أنفسهم، أو أن الله خلقهم، لا يخرج عن هذه الاحتمالات الثلاثة.

ووجودهم صدفة يرده كل الواقع، والأدلة العقلية من الإحكام في الخلق وغير ذلك، أما خلق الإنسان نفسه فهذا أيضًا يرده العقل، فكيف يكون غير موجود فيُوجد نفسه؟ يلزم من هذا الدور، ولم يبق إلا أن الله خلقهم وأوجدهم.

قوله: (وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو مُحْدَث ممكن، يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٩/ ١٩٨).

هذا موجود وهذا موجود) أي أن القديم الواجب الوجود موجودٌ -وهو الله تعالى- وممكن الوجود موجودٌ، وهم المخلوقون، وكلاهما يشتركان في الوجود، **(ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى «الوجود» أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا)** هل إذا اجتمع الخالق والمخلوق في أنهما موجودان يدل على أنهما واحد؟ أم لكُلٍّ وجودٌ يليق به؟ قطعًا لكلٍ وجود يليق به، وهذا ردٌّ على جميع الطوائف، فهو ردٌّ على الفلاسفة الإسلاميين، وردٌّ على الباطنية، وردٌّ على الجهمية؛ لأنهم كلهم يؤمنون بأن الله موجود وأن المخلوق موجود، ولم يلزم من هذا التشابه، بل لكُلٍّ وجود يليق به، وهكذا يطرد في جميع الأسماء والصفات التي أوَّلها مَن أوَّلها منهم.

ثم قال: **(بل وجود هذا يخصّه ووجود هذا يخصه)** هذه قاعدة مهمة [1]: الاتفاق في الأسماء لا يوجب التماثل في المسميات، كالوجود، اتفق فيه الخالق والمخلوق، وبعبارة أخرى: اتفق فيه واجب الوجود مع جائز الوجود ولم يلزم التماثل.

قوله: (واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الاضافة والتقييد والتخصيص ولا في غيره، فلا يقول عاقل - إذا قيل: إن العرش شيء موجود وإن البعوض شيء موجود - إن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى «الشيء» و«الوجود»، لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركًا كليًّا هو مسمى الاسم المطلق، وإذا قيل: هذا موجود وهذا موجود، فوجود كلٍّ منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم

---

(١) القاعدة الثامنة.

حقيقةٌ في كل منهما) إذا قلت: الله موجود وزيد موجود، فكلاهما موجودان، وعند الإضافة وجود الله خصصته بالله، ليس كالوجود الذي خصصته بزيد، بل لو قلت: "وجودان" دون تخصيص ولا تقييد لا يلزم التماثل، فضلًا عن أن تقول: وجود زيد ووجود الله.

بل قولك: وجود زيد ووجود عمرو، لا يلزم منه التماثل في الوجود، فيختلف وجود زيد ووجود عمرو، فكلٌّ وجوده بحسبه، ووجود الحجر خلاف وجود الحيوان والإنسان، فالوجود عند الإطلاق لا يتماثل فضلًا عن الوجود مع التخصيص والتقييد، فإنهما لا يتماثلان من باب أولى.

والذهن يفهم من الوجود أنه ما ليس معدومًا بالمعنى العام، ولكل نوع وجود في الواقع، فإن تصور الذهن واسع، وما تصور الذهن أنه موجود فالمراد أنه ليس معدومًا.

فوجود الله حقيقة، ووجود المخلوق حقيقة، ويشتركان في الوجود، ولا يلزم التماثل، ووجود زيد حقيقة، ووجود الحجر حقيقة، وكلاهما مشتركان في الوجود، ولا يلزم منه التماثل، فالاتفاق في الاسم لا يلزم منه التماثل في المسمى.

وذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ كلامًا دقيقًا فقال: **(حقيقةٌ في كل منهما)** بخلاف المتكلمين الذين يقولون: للمخلوق يد حقيقية والله ليس له يد حقيقية؛ لأنهم يتصورون أن معنى اليد الحقيقية اليد المخلوقة الجارحة، وهذا خطأ، فلله وجود حقيقي وللمخلوق وجود حقيقي، ولله يد حقيقية تليق به كما أن له وجودًا حقيقيًّا يليق به، وللمخلوق وجود حقيقي يليق به كما أن له يدًا تليق به.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ولهذا سمى الله نفسه بأسماء وسمّى صفاته بأسماء، وكانت تلك الأسماء مختصةً به إذا أُضيفت إليه لا يشركه فيها غيره، وسمّى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قُطِعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلًا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص.

فقد سمّى الله نفسه حيًّا، فقال: {اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ} وسمّى بعض عباده حيًّا، فقال: {يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ} وليس هذا الحيّ مثل هذا الحي؛ لأن قوله {الْحَيُّ القيُّوم} اسم لله مختص به، وقوله {يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ} اسم للحي المخلوق مختص به، وإنما يتفقان إذا أُطلقا وجُرِّدا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمّى موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدرًا مشتركًا بين المسميين، وعند الاختصاص يقيّد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق.

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

وكذلك سمّى الله نفسه عليمًا حليمًا، وسمّى بعض عباده عليمًا، فقال: {وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ} يعني إسحق، وسمّى آخر حليمًا، فقال:

{فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ} يعني إسماعيل، وليس العليم كالعليم، ولا الحليم كالحليم.

وسمّى نفسه سميعًا بصيرًا، فقال: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا} وسمّى بعض خلقه سميعًا بصيرًا فقال: {إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا} وليس السميع كالسميع، ولا البصير كالبصير.

وسمّى نفسه بالرؤوف الرحيم، فقال: {إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ} وسمّى بعض عباده بالرؤوف الرحيم فقال: {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ} وليس الرؤوف كالرؤوف، ولا الرحيم كالرحيم.

وسمى نفسه بالملك، فقال: {الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ} وسمّى بعض عباده بالملك، فقال: {وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا}، {وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ} وليس الملك كالملك.

وسمى نفسه بالمؤمن، فقال: {الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ} وسمّى بعض عباده بالمؤمن، فقال: {أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ} وليس المؤمن كالمؤمن.

وسمّى نفسه بالعزيز، فقال: {الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ}، وسمّى بعض عباده بالعزيز، فقال: {قَالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ} وليس العزيز كالعزيز.

وسمّى نفسه الجبار المتكبر، وسمّى بعض خلقه بالجبار المتكبر، فقال: {كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ} وليس الجبار كالجبار، ولا المتكبر كالمتكبر.

ونظائر هذا متعددة.

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

وسمّى صفة المخلوق علمًا وقوة، فقال: {وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً}، وقال: {وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ}، وقال: {فَرِحُوا بِمَا عِندَهُم مِّنَ الْعِلْمِ}، وقال: {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ}، وقال: {وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ}، وقال: {وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ} أي: بقوة، وقال {وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الأَيْدِ} أي: ذا القوة، وليس العلم كالعلم، ولا القوة كالقوة.

وكذلك وصف نفسه بالمشيئة، ووصف عبده بالمشيئة، فقال: {لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ • وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ}، وقال: {إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً • وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا}.

وكذلك وصف نفسه بالإرادة وعبده بالإرادة، فقال: {تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}.

ووصف نفسه بالمحبة، ووصف عبده بالمحبة، فقال: {فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ}، وقال: {قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ}.

ووصف نفسه بالرضا، ووصف عبده بالرضا، فقال: {رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ}.

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

وكذلك وصف نفسه بأنه يمقت الكفار، ووصفهم بالمقت، فقال: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ}، وليس المقت مثل المقت.

وهكذا وصف نفسه بالمكر والكيد، كما وصف عبده بذلك، فقال: {وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ}، وقال: {إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا • وَأَكِيدُ كَيْدًا}، وليس المكر كالمكر، ولا الكيد كالكيد.

ووصف نفسه بالعمل، فقال: {أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ}، ووصف عبده بالعمل فقال: {جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ}، وليس العمل كالعمل.

ووصف نفسه بالمناداة والمناجاة، في قوله: {وَنَادَيْنَاهُ مِن جَانِبِ الطُّورِ الأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا}، وقوله: {وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ}، وقوله: {وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا} ووصف عبده بالمناداة والمناجاة، فقال: {إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ}، وقال: {إِذَا نَاجَيْتُمُ

الرَّسُولَ}، وقال: {إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ} وليس المناداة كالمناداة، ولا المناجاة كالمناجاة.

ووصف نفسه بالتكليم في قوله: {وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا}، وقوله: {وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ}، وقوله: {تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ}، ووصف عبده بالتكليم في مثل قوله: {وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ}، وليس التكليم كالتكليم.

ووصف نفسه بالتنبئة، ووصف بعض الخلق بالتنبئة، فقال: {وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَن بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ} وليس الإنباء كالإنباء.

ووصف نفسه بالتعليم، فقال: {الرَّحْمَنُ • عَلَّمَ الْقُرْآنَ • خَلَقَ الإِنسَانَ • عَلَّمَهُ الْبَيَانَ}، ووصف عبده بالتعليم فقال: {تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ}، وقال: {لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ} وليس التعليم كالتعليم.

وهكذا وصف نفسه بالغضب، في قوله: {وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ}، ووصف عبده بالغضب في قوله: {وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا} وليس الغضب كالغضب.

ووصف نفسه بأنه استوى على عرشه، فذكر في سبع مواضع في كتابه أنه استوى على العرش، ووصف بعض خلقه بالاستواء على غيره، في مثل قوله: {لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ}، وقوله: {فَإِذَا اسْتَوَيْتَ

أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى الْفُلْكِ}، وقوله: {وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ} وليس الاستواء كالاستواء.

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

فلا بد من إثبات ما أثبته الله لنفسه، ونفي مماثلته لخلقه، فمن قال: ليس لله علم ولا قوة ولا رحمة ولا كلام، ولا يحب ولا يرضى، ولا نادى ولا ناجى، ولا استوى - كان معطلًا، جاحدًا، ممثلًا لله بالمعدومات والجمادات. ومن قال له علم كعلمي، أو قوة كقوتي، أو حب كحبي، أو رضا كرضاي، أو يدان كيدَيّ، أو استواء كاستوائي - كان مشبهًا، ممثلًا لله بالحيوانات، بل لا بد من إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل.

❁ ❁ ❁

قوله: (ولهذا سمى الله نفسه بأسماء وسمّى صفاته بأسماء، وكانت تلك الأسماء مختصةً به إذا أُضيفت إليه لا يشركه فيها غيره، وسمّى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قُطِعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص)

يقول: الله تعالى حيٌّ والمخلوق حيٌّ، والحياة المضافة إلى الله غير الحياة المضافة للمخلوق، ولا يلزم منه التماثل في الحياة، بل الحياة المطلقة لا يلزم منها التماثل فضلًا عن أن تكون الحياة مخصصة أو مضافة إلى حياة هذا أو حياة هذا، ثم قال: **(فضلًا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص)** فعند الإطلاق لا يتساويان فضلًا من أن يتساويا عند الإضافة والتخصيص.

وإذا فُهم هذا انحلَّت شبهة كبيرة عند جميع المؤولة، مع بداهتها وهم يدعون أنهم أهل عقول فقد مكر الله بهم وخفيت عليهم هذه البدهية، وهم مقرون بها في مواضع، لكن عاقبهم الله فجحدوها في مواضع، وإلا كل من ينتسب إلى الإسلام يقول: الله موجود والمخلوق موجود، ولم ينف وجود أحدهما لأن الآخر موجود، فمثل ذلك بقية الصفات، وهذا مثل ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية في الذات، لما قال: القول في الصفات كالقول في الذات. وقبله الخطابي[١] والخطيب[٢].

قوله: **(فقد سمّى الله نفسه حيًّا، فقال: {اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ} وسمّى بعض عباده حيًّا، فقال: {يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ} وليس هذا الحيّ مثل هذا الحي؛ لأن قوله {الْحَيُّ القيُّوم} اسم لله مختص به، وقوله {يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ} اسم للحي المخلوق مختص به، وإنما يتفقان إذا أُطلقا وجُرِّدا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمّى موجود في الخارج)** من الجيد استحضار الأدلة التي فيها ما سمى الله به نفسه وسمى به المخلوق.

---

(١) الحموية (ص ٥٤٣)، ومجموع الفتاوى (٣/ ١٩٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٣/ ٢٠٧)، (٥/ ٥٩)، (١٢/ ٥٧٥).

قوله: (**ولا بدّ من هذا في جميع أسماء الله وصفاته**) هذه قاعدة[١]: يُطَّرد في أسماء الله وصفاته أن إثباتها لا يلزم منه التماثل في المسميات، فإثبات اسم (الحي) لله وإثبات اسم (الحي) للمخلوق لا يلزم منه التماثل في الحياة.

قوله: (**يُفهم منها ما دلّ عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق**) العلاقة بين أسماء الله وصفاته وأسماء وصفات المخلوق علاقة تواطؤ، وهو ما ذكره ابن تيمية هنا، ومعنى علاقة التواطؤ: اسمٌ كليٌّ تحته أجزاء، كالرجل، تحته زيد وفهد وعمرو، وتجتمع أجزاؤه في الرجولة، واسم الحي: حياة الله وحياة المخلوق، تجتمعان في أنهما حيان فليسا ميتين، وهكذا السمع والبصر.

فعَلاقة أسماء الله بأسماء المخلوقين وعَلاقة صفات الله بصفات المخلوقين علاقة تواطؤ، لا علاقة اشتراك ولا ترادف ولا تباين -كما سيأتي بحثه إن شاء الله- وهذا بإجماع أهل السنة كما بينه ابن تيمية في (بيان تلبيس الجهمية)[٢] وغيرها.

قوله: (**ونظائر هذا متعددة**) انتهى من الأمثلة في الأسماء، ثم انتقل بعده للأمثلة في الصفات.

قوله: (**وقال: {وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ} أي: بقوة ...**) تفسير الآية بالقوة قد درَجَ عليه أهل اللغة إلا الجوهري قد شذَّ في ذلك، لذلك بيَّن في (مختار الصحاح) أن الجوهري أخطأ وخالف أهل اللغة في ذلك[٣]؛ لأن (بأيد) أصلها: آدَ، يئيدُ، كقولك: فلان أيَّدهُ الله. وقال سبحانه: ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ﴾ [ص: ١٧] هذا

---

(١) القاعدة التاسعة.

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢ / ٣٨٧)، (٤/ ٣٧٠).

(٣) «مختار الصحاح» (ص٣٤٨).

يرجع إلى قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧] وقد درج على ذلك السلف.

قوله: (وهكذا وصف نفسه بالمكر والكيد، كما وصف عبده بذلك، فقال: {وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ}، وقال: {إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا • وَأَكِيدُ كَيْدًا}، وليس المكر كالمكر، ولا الكيد كالكيد) يخطئ كثيرون في صفة المكر والكيد والخداع، وهي من صفات المجازاة، وهذا أدق في التعبير من قول: المقابلة، وقد عبَّر ابن القيم في بعض المواضع بالمقابلة[(١)]، وعبَّر بذلك شيخنا ابن عثيمين في (القواعد المثلى)[(٢)] لكن الأدق أن يُعبر بالمجازاة، كما عبَّر بذلك أيضًا ابن القيم[(٣)]؛ لأنها من باب الجزاء، لا تُثبت لله مطلقًا وإنما على وجه المجازاة، وهي حقيقة لكن عند المجازاة، فهي مقيدة لا مطلقة.

وقد أخطأ ابن عبد البر[(٤)] والبغوي[(٥)] وغيرهما لما قالوا: إن قوله تعالى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللهُ﴾ ... الآية، كقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] لأن هذه من باب المشاكلة.

والمراد بالمشاكلة: أن يُسمَّى اللفظ الثاني باسم اللفظ الأول وإن كان اللفظ الثاني ليس حقيقيًّا في المعنى، فلو قتل رجلٌ رجلًا، فالقاتل فعل سيئة، وقتلهُ حسنة لكن الله سماه سيئة من باب المشاكلة وتماثل الألفاظ، والحقيقة أنها ليست سيئة لكن من باب المشاكلة.

---

(١) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان (١/ ٦٦٢).

(٢) القواعد المثلى (ص٢٠).

(٣) مختصر الصواعق المرسلة (ص ٣٠٥-٣٠٧).

(٤) «التمهيد» لابن عبد البر (١/ ١٩٥).

(٥) تفسير البغوي (١/ ٦٨).

فالذي يقول: إن قوله تعالى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللهُ﴾ [الأنفال: ٣٠] من باب المشاكلة فحقيقة قوله أن الله لم يمكر، وهذا مما زلَّ فيه ابن عبد البر، والبغوي، وغيرهما.

قوله: (**فلا بد من إثبات ما أثبته الله لنفسه، ونفي مماثلته لخلقه**)

هذه قاعدة [١]: الواجب الجمع بين الأمرين:

الأول: إثبات ما أثبته الله لنفسه.

الثاني: نفي تشبيه الخالق بالمخلوق فيما اختص به.

كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

قوله: (**فمن قال: ليس لله علم ولا قوة ولا رحمة ولا كلام، ولا يحب ولا يرضى، ولا نادى ولا ناجى، ولا استوى - كان معطلًا، جاحدًا، ممثلًا لله بالمعدومات والجمادات**) وتمثيل الله بالجمادات أقبح وشر من تمثيله بالمخلوق الحي، كما تقدم.

(١) القاعدة العاشرة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

ويتبين هذا بأصلين شريفين، ومثلين مضروبين - ولله المثل الأعلى -، وبخاتمة جامعة.

فصل: فأما الأصلان: فأحدهما - أن يقال: القول في بعض الصفات كالقول في بعض. فإن كان المُخاطَب ممن يقرُّ بأن الله حيٌّ بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، مريد بإرادة. ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهيته، فيجعل ذلك مجازا، ويفسره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات.

قيل له: لا فرق بين ما نفيتَه وبين ما أثبتَّه، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين، فكذلك محبته ورضاه وغضبه، وهذا هو التمثيل، وإن قلت: له إرادة تليق به، كما أن للمخلوق إرادة تليق به. قيل لك: وكذلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به، وله رضا وغضب يليق به، وللمخلوق رضا وغضب يليق به.

وإن قال: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام.

قيل له: والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة، فإن قلت: هذه إرادة المخلوق. قيل لك: وهذا غضب المخلوق.

وكذلك يُلْزَم بالقول في كلامه وسمعه وبصره وعلمه وقدرته، إن نفى عن الغضب والمحبة والرضا ونحو ذلك ما هو من خصائص المخلوقين، فهذا منتف عن السمع والبصر والكلام وجميع الصفات،

وإن قال: إنه لا حقيقة لهذا إلا ما يختص بالمخلوقين فيجب نفيه عنه. قيل له: وهكذا السمع والبصر والكلام والعلم والقدرة.

وهكذا المفرِّق بين بعض الصفات وبعض، يقال له فيما نفاه كما يقوله هو لمنازعه فيما أثبته، فإذا قال المعتزلي: ليس له إرادة ولا كلام قائم به، لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات، فإنه يُبَيِّن للمعتزلي أن هذه الصفات يتصف بها القديم، ولا تكون كصفات المحدثات. فهكذا يقول له المثبتون لسائر الصفات من المحبة والرضا ونحو ذلك.

فإن قال: تلك الصفات أثبتها بالعقل، لأن الفعل الحادث دل على القدرة، والتخصيص دل على الإرادة، والإحكام دل على العلم، وهذه الصفات مستلزمة للحياة، والحي لا يخلو عن السمع والبصر والكلام أو ضد ذلك.

قال له سائر أهل الإثبات: لك جوابان:

أحدهما: أن يقال: عدم الدليل المعيَّن لا يستلزم عدم المدلول المعيَّن، فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبت ذلك فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل، لأن النافي عليه الدليل، كما على المثبت. والسمع قد دل عليه، ولم يعارض، ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالمُ عن المعارِض المقاوم.

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

إكرام أوليائه وعقاب أعدائه، والغايات الموجودة في مفعولاته ومأموراته - وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة - تدل على حكمته البالغة كما يدل التخصيص على المشيئة أو أَوْلَى، لقوة العلة الغائية، ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم أعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة.

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

قيل له: لا فرق بين إثبات الأسماء وبين إثبات الصفات، فإنك إن قلت: إثبات الحياة والعلم والقدرة يقتضي تشبيهًا وتجسيمًا، لأنّا لا نجد في الشاهد متصفًا بالصفات إلا ما هو جسم. قيل لك: ولا تجد في الشاهد ما هو مسمى بأنه حي عليم قدير إلا ما هو جسم، فإن نفيت ما نفيت لكونك لم تجده في الشاهد إلا لجسم فانف الأسماء، بل وكلَّ شيء لأنك لا تجده في الشاهد إلا لجسم.

فكل ما يحتج به من نفى الصفات، يحتج به نافي الأسماء الحسنى، فما كان جوابًا لذلك كان جوابًا لمثبتي الصفات.

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

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

فإن قال: أنا أنفي النفي والإثبات.

قيل له: فيلزمك التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات، فإنه يمتنع أن يكون الشيء موجودًا معدومًا، أو لا موجودًا ولا معدومًا، ويمتنع أن يوصف باجتماع الوجود والعدم، والحياة والموت، والعلم والجهل، أو يوصف بنفي الوجود والعدم، ونفي الحياة والموت، ونفي العلم والجهل.

فإن قلت: إنما يمتنع نفي النقيضين عما يكون قابلاً لهما، وهذان يتقابلان تقابل العدم والمَلَكَة، لا تقابل السلب والإيجاب، فإن الجدار لا يقال له: أعمى ولا بصير، ولا حي ولا ميت، إذ ليس بقابل لهما.

قيل لك: أولاً: هذا لا يصح في الوجود والعدم، فإنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب، باتفاق العقلاء، فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر.

وأما ما ذكرته من الحياة والموت، والعلم والجهل، فهذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشاءون، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلا على نفي الحقائق العقلية، وقد قال الله تعالى: {وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ • أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ} فسمى الجماد ميتًا، وهذا مشهور في لغة العرب وغيرهم.

وقيل لك، ثانيا: فما لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت والعمى والبصر، ونحو ذلك من المتقابلات أنقص مما يقبل ذلك، فالأعمى الذي يقبل الاتصاف بالبصر أكمل من الجماد الذي لا يقبل واحدًا منهما. فأنت فررت من تشبيهه بالحيوانات القابلة لصفات الكمال، ووصفته بصفات الجمادات التي لا تقبل ذلك.

وأيضًا فما لا يقبل الوجود والعدم أعظم امتناعًا من القابل للوجود والعدم، بل ومن اجتماع الوجود والعدم، ونفيهما جميعًا، فما نفيت عنه قبول الوجود والعدم كان أعظم امتناعًا مما نفيت عنه الوجود والعدم. وإذا كان هذا ممتنعًا في صرائح العقول فذلك أعظم امتناعا، فجعلت الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو أعظم الممتنعات. وهذا غاية التناقض والفساد.

وهؤلاء الباطنية منهم من يصرح برفع النقيضين: الوجود والعدم. ورفعهما كجمعهما. ومنهم من يقول: لا أثبت واحدًا منهما، وامتناعه عن إثبات أحدهما في نفس الأمر لا يمنع تحقق واحد منهما في نفس الأمر، وإنما هو كجهل الجاهل، وسكوت الساكت، الذي لا يعبر عن الحقائق.

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

له، لعدم توقف صفاته على غيره، فإذا جاز القبول وجب، وإذا جاز وجود المقبول وجب.

وقد بسط هذا في موضع آخر وبيِّن وجوب اتصافه بصفات الكمال التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه.

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

وأما ما نفيتَه فهو ثابت بالشرع والعقل، وتسميتك ذلك تشبيهًا وتجسيمًا تمويه على الجهال، الذين يظنون أن كل معنى سماه مسمٍّ بهذا الاسم يجب نفيه. ولو ساغ هذا لكان كل مبطل يسمي الحق بأسماء ينفر عنها بعض الناس، ليكذب الناس بالحق المعلوم بالسمع والعقل.

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

وإن قال نفاة الصفات: إثبات العلم والقدرة والإرادة يستلزم تعدد الصفات، وهذا تركيب ممتنع.

قيل: وإذا قلتم: هو موجود واجب، وعقل وعاقل ومعقول، وعاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذ ولذة، أفليس المفهوم من هذا هو المفهوم من

هذا؟، فهذه معان متعددة متغايرة في العقل وهذا تركيب عندكم، وأنتم تثبتونه وتسمونه توحيدًا.

فإن قالوا: هذا توحيد في الحقيقة وليس هذا تركيبًا ممتنعًا.

قيل لهم: واتصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيد في الحقيقة وليس هو تركيبًا ممتنعًا.

وذلك أنه من المعلوم بصريح المعقول أنه ليس معنى كون الشيء عالمًا هو معنى كونه قادرًا، ولا نفس ذاته هو نفس كونه عالمًا قادرًا، فمن جوَّز أن تكون هذه الصفة هي الأخرى، وأن تكون الصفة هي الموصوف فهو من أعظم الناس سفسطة، ثم إنه متناقض، فإنه إن جوّز ذلك جاز أن يكون وجود هذا هو وجود هذا، فيكون الوجود واحدًا بالعين لا بالنوع. وحينئذ، فإذا كان وجود الممكن هو وجود الواجب، كان وجود كل مخلوق - يُعدم بعد وجوده، ويوجد بعد عدمه - هو نفس وجود الحق القديم الدائم الباقي، الذي لا يقبل العدم.

وإذا قدّر هذا، كان الوجود الواجب موصوفًا بكل تشبيه وتجسيم، وكل نقص وكل عيب، كما يصرح بذلك أهل وحدة الوجود، الذين طردوا هذا الأصل الفاسد، وحينئذ فتكون أقوال نفاة الصفات باطلة على كل تقدير.

وهذا باب مطرد، فإن كل واحد من النفاة لِما أخبر به الرسول ﷺ من الصفات، لا ينفي شيئًا - فرارًا مما هو محذور - إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فرّ منه، فلا بدّ له في آخر الأمر من أن يثبت موجودًا واجبًا قديمًا متصفًا بصفات تميزه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلا لخلقه، فيقال له: وهكذا القول في جمع الصفات، وكل ما نثبته من

الأسماء والصفات فلا بدّ أن يدل على قدر مشترك تتواطأ فيه المسمّيات، ولولا ذلك لما فُهم الخطاب، ولكن نعلم أن ما اختص الله به، وامتاز عن خلقه أعظم مما يخطر بالبال أو يدور في الخيال.

❁ ❁ ❁

يذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أصلين مفيدين، ثم قواعد فيما يتعلق بالأصل الأول -وهو مبحث الأسماء والصفات- والأصلان: الأصل الأول قوله: (**القول في بعض الصفات كالقول في بعض**) وهذه القاعدة [١] لا يُقر بها الأشاعرة والمتأثرون بهم كالخطيب البغدادي والخطَّابي، فإنهما ذكرا قاعدة: القول في الصفات كالقول في الذات. لكن لم يذكروا قاعدة: القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر. وإنما يذكر هذا من يثبت الصفات كلها، كالسلف وكشيخ الإسلام ابن تيمية، وللإمام الشافعي كلام يدل على قاعدة: القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر؛ وذلك أنه عدّ جملة منها مع دليلها وعاملها معاملة واحدة بأن لا يُدرك حقيقتها بالفكر [٢] وهذه قاعدة نفيسة للغاية.

وهذه القاعدة من أشد ما يُحرج الأشاعرة والماتريدية في مبحث الصفات، فكل ما يزعمونه مُبرِّرًا في إثبات بعض الصفات دون بعض هو حجةٌ عليهم فيما نفوه، كما سيأتي بيانه.

قوله: (**فإن كان المُخاطَب ممن يقرُّ بأن الله حيٌّ بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، مريد بإرادة**) يُشير

---

(١) القاعدة الحادية عشرة.

(٢) «طبقات الحنابلة» لابن أبي يعلى (٢/ ٢٧٠).

بهذا إلى الأشاعرة، فإن أصل الكتاب كما تقدم ردٌّ عليهم، ويُعبِر عن الأشاعرة بقوله: "مُثبتة الصفات"، ثم قال: **(ويجعل ذلك كله حقيقة)** هذه الصفات السبع - ويسميها المتكلمون بصفات المعاني- يجعلها الأشاعرة حقيقةً في الخالق كما أنها حقيقةٌ في المخلوق، ثم قال: **(وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهيته، فيجعل ذلك مجازا)** فيُنازعون في إثبات هذه الصفات للخالق، ويقولون: إن هذه الصفات في الخالق مجاز وليست حقيقة، بخلاف المخلوق فإنها صفات حقيقية فيه، ويزعمون أن إثباتها على وجه الحقيقة في الخالق يلزم منه تشبيه الخالق بالمخلوق، ثم قال: **(ويفسره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات)** وهذا كلام عظيم فيه بيان مختصر ما يفعله المؤولة تجاه الصفات، فإما أن يُرجعوها إلى الإرادة فيقولون: الرحمة، إرادة الإنعام، والغضب إرادة الانتقام ... وهم يُثبتون الإرادة؛ لأنها من صفات المعاني السبع، أو يُرجعون هذه الصفات إلى بعض المخلوقات، فيفسرون الغضب بالنار، والرضا بالجنة.

قوله: (قيل له: لا فرق بين ما نفيتَه وبين ما أثبتَّه، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين، فكذلك محبته ورضاه وغضبه، وهذا هو التمثيل) أي: إن قلتم أيها الأشاعرة يا من تُثبتون بعض الصفات دون بعض: إنه لا يصح إثبات المحبة؛ لأن إثباتها يستلزم التمثيل، فهذا مطرد في الصفات السبع التي أثبتموها، ومنها الإرادة، ثم قال: **(وإن قلت: له إرادة تليق به، كما أن للمخلوق إرادة تليق به. قيل لك: وكذلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به، وله رضا وغضب يليق به، وللمخلوق رضا وغضب يليق به)** فإن زعمتم أنكم أثبتم الصفات السبع على وجه يليق به، فيُطّرد هذا ويكون حجةً عليكم في غير السبع،

وتُثبت على أنها تليق به، فلا فرق بين الصفات، والقول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.

قوله: (**وإن قال: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام. قيل له: والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة، فإن قلت: هذه إرادة المخلوق. قيل لك: وهذا غضب المخلوق**) فإن قالوا: إن في الغضب شيئًا يُغاير بقية الصفات السبع. فأراد أن يفر الأشعري والماتريدي من أن تكون صفة الغضب كبقية الصفات التي يُثبتونها -والأشاعرة يُثبتون الصفات السبع- فقالوا: إن الغضب غليان الدم لطلب الانتقام، وهذا منتفٍ في حق الله. فيُرد عليهم بأن الإرادة ميلُ النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة، فإذا قال الأشعري أو من يُثبت بعض الصفات كالماتريدي: إن هذا إرادة المخلوق. فكذلك يُرد عليه بأن هذا غضب المخلوق، فيُثبت لله غضبًا يليق به لا نعلم كيفيته ونعلم معناه، كما يُثبت له إرادة تليق به لا نعلم كيفيتها لكن نعلم معناها.

قوله: (**وكذلك يُلْزَم بالقول في كلامه وسمعه وبصره وعلمه وقدرته، إن نفى عن الغضب والمحبة والرضا ونحو ذلك ما هو من خصائص المخلوقين، فهذا منتف عن السمع والبصر والكلام وجميع الصفات**) وهذا كلام عظيم، فإنْ نفَى عن الله الغضب الذي هو من خصائص المخلوقين، فكذلك هذا مطّرد في السمع والبصر والصفات السبع التي من صفات المخلوقين، فليس معنى أنهم يُثبتون سمعًا لله وسمعًا للمخلوق أنهم يُثبتون لله سمعًا خاصًّا بالمخلوقين، وإنما يُثبتون سمعًا يليق بالله وينفون عنه سمع المخلوق الخاص به، فكذلك يُقال في سائر الصفات التي أوَّلوها، ثم قال: (**وإن قال: إنه لا حقيقة لهذا إلا ما يختص بالمخلوقين فيجب نفيه عنه. قيل له: وهكذا السمع**

والبصر والكلام والعلم والقدرة) فإذا قال الأشعري: لا يُتصور الغضب إلا غضبًا يليق بالمخلوقين، ولا تُتصور المحبة إلا محبة تليق بالمخلوقين، فإذن لا تُثبت لله، فقال في الرد عليهم: كذلك في الصفات السبع لا تتصور إلا سمع وبصر ...إلخ مما يليق بالمخلوقين، فكل ما يدَّعيه في محاولة التفريق فليس فارقًا حقيقة، بل هو مطرد في الصفات التي نفاها، وما ذكره من نقصٍ في الصفات التي نفاها: على طريقته تكون نقصًا في الصفات التي أثبتها.

قوله: **(وهكذا المفرِّق بين بعض الصفات وبعضٍ يُقال له فيما نفاه كما يقوله هو لمنازعه فيما أثبته)** سيذكر أكبر خصم للأشاعرة وهم المعتزلة، وهذا قبل، وإلا بعد ذلك أصبح أكبر خصم لهم أهل السنة السلفيون ممن ينبزونهم بالمجسمة والممثلة والمشبهة ... إلى غير ذلك.

قوله: **(فإذا قال المعتزلي: ليس له إرادة ولا كلام قائم به، لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات، فإنه يُبَيِّن للمعتزلي أن هذه الصفات يتصف بها القديم، ولا تكون كصفات المحدثات. فهكذا يقول له المثبتون لسائر الصفات من المحبة والرضا ونحو ذلك)** يقول المعتزلة له: لا نُثبت شيئًا من الصفات؛ لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقين، فيرد عليه الأشعري بأن هذه الصفات يصح أن تكون للخالق القديم، فتُثبت على وجه لا يكون فيه مشابهة المحدثات والمخلوقين، فيقال للأشعري: ما رددت به على المعتزلي هو ردٌّ عليك فيما نفيت من الصفات.

قوله: **(فإن قال: تلك الصفات أثبتها بالعقل، لأن الفعل الحادث دل على القدرة، والتخصيص دل على الإرادة، والإحكام دل على العلم، وهذه الصفات مستلزمة للحياة، والحي لا يخلو عن السمع**

والبصر والكلام أو ضد ذلك ...) هذا مختصر ما ذكره الرازي[١]، وذكر غيره نحوًا من ذلك، فزعم الرازي أن العقل دليل في إثبات الصفات السبع، فيقول: الفعل الحادث دل على القدرة، فحدوث أمور في الكون دليل على قدرة الله، والتخصيص دليل على الإرادة، فلما خصص الفعل بهذا الحادث دون هذا دل على الإرادة، وإحكام الموجودات وإتقانها دل على العلم؛ لأن الجاهل لا يُتقن، فلما اجتمعت هذه الصفات السبع فإن اجتماعها في شيء يستلزم أن يكون حيًّا، فبهذا أثبت أربع صفات، والحي لابد أن يكون سميعًا بصيرًا متكلمًا، أو ألا يكون كذلك، والله له الكمال فإذن لابد أن يكون سميعًا بصيرًا متكلمًا، وبهذا الدليل العقلي أثبت الرازي[٢] هذه الصفات السبع، وبعيدًا عن صحتها أو مناقشة بعضها عقلًا فهذا هو دليلهم.

فأراد الأشعري أن يقول: إن هناك فرقًا بين ما أثبته وبين ما أوَّلته؛ وذلك أن الصفات السبع عند الأشاعرة -بزعمهم- يدل عليها العقل، بخلاف ما عداها من الصفات، فلا يدل عليها العقل، ورد عليه شيخ الإسلام بأوجه قوية للغاية، منها ردان قويان: **الأول**: أنه لو فرضنا أن العقل لا يُثبت ما عدا الصفات السبع، لكن العقل لا يُنافي ذلك، فإذا لم يثبتها العقل فقد أثبتها الشرع والنقل، فعدم دلالة العقل عليها ليس نفيًا لها، كمسألة من المسائل لم يدل عليها القرآن ودلت عليها السنة، فدلالة السنة كافية، ثم عدم دلالة القرآن ليس نفيًا لدلالة السنة، ويُعبِر عن هذا ابن تيمية وغيره: **عدم الدليل المعين ليس نفيًا للمدلول**. فعدم الدليل المعين -وهو القرآن على هذه المسألة- ليس نفيًا للمدلول؛ لأنه قد يدل عليه دليل آخر غير القرآن، وكذلك العقل

---

(١) معالم أصول الدين (ص: ٥٨- ٦٠).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٤٣١).

إذا لم يدل على أمر فقد يدل عليه النقل، وعدم الدليل المعين -وهو العقل- ليس نفيًا للمدلول، فقد يدل عليه دليل آخر وهو النقل.

والرد الثاني: استطاع ابن تيمية بطريقتهم أن يبين أن العقل يدل على ما عدا هذه السبع بمثل ما استدلوا به، بل بما هو أولى، فذكر أن العقل يدل على صفات أخرى أولى من دلالة العقل على هذه الصفات السبع، وهذا قوة منه في الحجة رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

قوله: **(قال له سائر أهل الإثبات)** وهو من يُثبت جميع الصفات **(لك جوابان: أحدهما: أن يقال: عدم الدليل المعيَّن لا يستلزم عدم المدلول المعيَّن، فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبت ذلك، فإنه لا ينفيه)** لنفرض أن هذا الدليل العقلي لا يثبته لكنه في المقابل لا ينفيه، وقد يدل عليه دليل آخر **(وليس لك أن تنفيه بغير دليل، لأن النافي عليه الدليل، كما على المثبت)** وهذا كلام عظيم للغاية **(والسمع قد دل عليه، ولم يعارض، ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالمُ عن المعارِض المقاوم)**.

قوله: **(الثاني: أن يقال: يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبتَّ به تلك من العقليات، فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة، كدلالة التخصيص على المشيئة)** فإحسانه إليهم بالسمع والبصر والنعم الكثيرة يدل على الرحمة، وهذا دليل عقلي في إثبات ما زاد على السبع، وعبَّر ابن تيمية بالمشيئة في قوله: **(كدلالة التخصيص على المشيئة)** وعبَّر قبل بالإرادة، فهذا دليل على أنهم يريدون بالإرادة الإرادة الكونية، وهذا هو اعتقاد الأشاعرة، لذلك هم جبرية في هذا الباب.

قوله: (**وإكرام الطائعين يدل على محبتهم**) وهذا دليل آخر عقلي في إثبات صفةٍ بالعقل (**وعقاب الكفار يدل على بغضهم، كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه**) وهذا دليل عقلي في إثبات صفة ثالثة (**والغايات الموجودة في مفعولاته ومأموراته - وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة - تدل على حكمته البالغة**) وهذا دليل عقلي في إثبات صفة رابعة، فالأمور العظيمة في مفعولاته وموجوداته وما خُلقت لأجله تدل على الحكمة (**كما يدل التخصيص على المشيئة أو أَوْلَى، لقوة العلة الغائية، ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم أعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة**) يقول: ما ذكرته من الدليل الرابع في إثبات الحكمة هو أبلغ عقلًا من دلالة التخصيص على الإرادة الكونية -التي هي المشيئة- ثم ذكر في ثنايا كلامه قوله: (**لقوة العلة الغائية**) عند المتكلمين علة غائية، وعلة فاعلية، وعلة تصورية، وعلة مادية، وقد تكلم على هذه العلل الجرجاني في (التعريفات)[١]، وممن تكلم عليها المرداوي في (التحبير)[٢]، وإدخال هذه العلل في علم أصول الفقه من الأخطاء؛ وذلك أنه إدخال لعلم الكلام في كتب أصول الفقه في مبحث العلة.

---

(١) «التعريفات» (ص١٥٤).

(٢) («التحبير شرح التحرير» (١/ ٣٩٥- ٣٩٧).

والعلة الغائية واضحة، وهي الحكمة من الفعل كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] أي لحكمة، وهذه هي العلة الغائية، وهي أقوى العلل.

والعلة الفاعلية: وهي قيام الفعل بالمخلوق بحسبه، فمن صنع سيارة لأجل أن يبيعها، فالعلة الغائية: بيعها، والعلة الفاعلية: فعل صنع السيارة، والعلة التصورية: تصور السيارة بلونها وشكلها، والعلة المادية: المادة التي صُنعت منها السيارة.

فيقول شيخ الإسلام ابن تيمية: **(والغايات الموجودة في مفعولاته ومأموراته - وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة - تدل على حكمته البالغة كما يدل التخصيص على المشيئة أو أَوْلَى، لقوة العلة الغائية)** أي لقوة العلة الغائية -وهي الحكمة- من خلق كذا وكذا في دلالته على الإحكام والإتقان أقوى من دلالة التخصيص على الإرادة التي هي المشيئة.

قوله: (وإن كان المخاطب ممن ينكر الصفات، ويقر بالأسماء كالمعتزلي، الذي يقول: إنه حي عليم قدير، وينكر أن يتصف بالحياة والعلم والقدرة. قيل له: لا فرق بين إثبات الأسماء وبين إثبات الصفات) وهذا كلام عظيم في الرد على المعتزلي، وهو أن يُقال: لماذا لا تُثبت الصفات؟ فإن قال: لأني لا أرى الصفات إلا في الموجودات والمخلوقات، فإثباتها للخالق فيه تشبيه الخالق بالمحدثات، وعلى طريقتهم يلزم منه تعدد القدماء ...إلى آخر ما تقدمت الإشارة إليه، فيقول شيخ الإسلام: فمثل هذا يُقال فيما أثبته من الأسماء، فإن اسم السميع والبصير والعليم والكريم والجليل ...إلى آخر الأسماء، لا تُعرف إلا في المحدثات، فهي أسماء للمحدثات، فإثباتها للمُحدِث فيه تشبيه واجب الوجود بالمحدثات الجائزة الوجود.

فنستفيد من هذا قاعدة [١]: وهي أن القول في الأسماء كالقول في الصفات، وكما أنه لا يلزم من إثبات الأسماء التشبيه فلا يلزم من إثبات الصفات التشبيه.

قوله: (**فكل ما يحتج به من نفى الصفات، يحتج به نافي الأسماء الحسنى، فما كان جوابًا لذلك كان جوابًا لمثبتي الصفات**) فكل ما يذكره المعتزلة من الأدلة العقلية في إثبات الأسماء دون الصفات هو حجة عليهم فيما نفوه من الصفات، وهو حجة للأشاعرة عليهم، ثم هو حجة لمثبتة جميع الصفات على الأشاعرة والمعتزلة.

قوله: (**وإن كان المخاطب من الغلاة نفاة الأسماء والصفات، وقال: لا أقول هو موجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، بل هذه الأسماء لمخلوقاته**) تقدم أن الغلاة هم الباطنية من الإسماعيلية وغيرهم، ومنهم الجهمية، ومنهم الفلاسفة الذين ينفون الوجود والعدم (**أو هي مجاز، لأن إثبات ذلك يستلزم التشبيه بالموجود الحي العليم القدير**) هذا يفيد أنه لا يُصار إلى المجاز إلا إذا كان هناك مانع من حمل الكلام على الوضع الأول، فلما كان هناك مانع -وهو ما يسمى بالقرينة- حُمل الكلام عل الوضع الثاني المجازي، وقد اتفق العقلاء على أنه لا يُحمل الكلام على المعنى المجازي إلا إذا كان هناك قرينة، حكى الاتفاق ابن تيمية في (الرسالة المدنية)[٢] وغيرها، وحكاه الرازي[٣]، فإذا سقطت القرينة وجب حمل الكلام على الوضع الأول، والذي فعله ابن تيمية هو إسقاط هذه القرينة، فنتيجة ذلك أنه يجب عليهم أن يحملوه على الوضع الأول (**قيل له**:

---

(١) القاعدة الثانية عشرة.

(٢) الرسالة المدنية (ص٧).

(٣) تفسير الرازي (٣٠/ ٦١٣).

وكذلك إذا قلت: ليس بموجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، كان ذلك تشبيها بالمعدومات، وذلك أقبح من التشبيه بالموجودات) أي: على تأصيلك شبّهته بالمعدومات وهو أقبح من التشبيه بالموجودات.

قوله: (فإن قال: أنا أنفي النفي والإثبات) والذي لا يُنفى ولا يُثبت هو الممتنعات، فشبهوه بما هو أقل وهو الممتنعات **(قيل له: فيلزمك التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات، فإنه يمتنع أن يكون الشيء موجودًا معدومًا، أو لا موجودًا ولا معدومًا، ويمتنع أن يوصف باجتماع الوجود والعدم، والحياة والموت، والعلم والجهل، أو يوصف بنفي الوجود والعدم، ونفي الحياة والموت، ونفي العلم والجهل)** فلما ضاق الخناق بهذا على المتكلمين من الباطنية كالإسماعيلية ومن الجهمية والفلاسفة، فزع الفلاسفة إلى شيءٍ أحدثوه، وهو ما أحدثه أرسطو وأتباعه، قالوا: ما تذكره إلزام قوي لو لم تكن الموجودات إلا من باب تقابل السلب والنفي، لكن هناك شيء آخر فات عليك، وهو أن من الموجودات ما يُنفى نفي العدم والمَلَكة. وجعلوا العدم نفيًا والملكة إثباتًا.

والعدم والملكة: متقابلان، والملكة إثبات والعدم نفي، وهو أن هناك شيئًا لا يقبل النفي والإثبات، فنسميه بالعدم والملكة. وهذا الشيء لا وجود له لكن هكذا زعموه في الجمادات، فهم يريدون أن يخرجوا من الإلزام السابق.

وأوضحه بعبارة أخرى: وهو أنه لما أُلزم الفلاسفة ومن تقدم ذكرهم أن يُشبهوه بالممتنعات، قالوا: إلزامكم صحيح لو كانت الموجودات ما بين أن تقبل العدم أو النفي، لكن هناك شيء آخر من الموجودات لا يقبل النفي ولا الإثبات، فليس مكانًا لقبول النفي والإثبات، وإنما هو من باب تقابل العدم والملكة. وهذا الشيء حقيقة لا وجود له لكنهم زعموه في الجمادات، فقالوا: الجمادات لا تقبل الحياة ولا

الموت، فلا يوصف بأنه حي ولا ميت، بخلاف الحيوانات فتُوصف بالحياة والموت، فتقابل الموت والحياة في الحيوانات نفي وإثبات، وهذا لا يكون في الجمادات، وإنما يكون فيها تقابل العدم والملكة، فليست محلًّا للحياة ولا الموت. هكذا زعم الفلاسفة المشاؤون أتباع أرسطو.

ورد عليهم شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ بردود قوية، وهي واضحة للغاية، وكثيرًا ما يكرر شيخ الإسلام في كتبه العدم والملكة، فينبغي أن يُفهم أن العدم والملكة شيء زعمه الباطنية والفلاسفة ليخرجوا من الإلزام بأن الموجودات ما بين حي وميت، فقالوا: إن من الموجودات ما ليس حيًّا ولا ميتًا، وليس قابلًا للنفي والإثبات، بل يقبل العدم والملكة، وهو كالجمادات فلا توصف بأنها حية ولا ميتة، ومن ينتسب منهم للإسلام يزعم ذلك في الله سبحانه، فعليه: يريد أن يخرج بعدم إثبات شيء من الصفات، والفرار من إلزام التناقض، وأن النقيضين لا يرتفعان ولا يجتمعان، فإنه لو قيل بأنهما نقيضان للزم أن يكون الله تعالى ما بين حيٍّ أو ميت، وقطعًا لا يكون ميتًا فيكون حيًّا، فهربوا من هذا بما اصطلح أرسطو وأمثاله من الفلاسفة المشائين من العدم والملكة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **(فإن قلت: إنما يمتنع نفي النقيضين عما يكون قابلاً لهما)** كالحيوانات، والإنسان ...إلخ **(وهذان يتقابلان تقابل العدم والمَلَكَة)** وهذا -أي في الله- عند من يؤمن بالله من الفلاسفة الإسلاميين يقول: يتقابلان تقابل العدم والملكة، كالجمادات -في زعمهم- ليست حيةً ولا ميتة **(لا تقابل السلب والإيجاب، فإن الجدار لا يقال له: أعمى ولا بصير، ولا حي ولا ميت، إذ ليس بقابل لهما)** فبزعمهم شبهوا الله بالجمادات، ورد عليهم شيخ الإسلام بردود قوية **(قيل لك: أولاً: هذا لا يصح في الوجود**

والعدم، فإنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب، باتفاق العقلاء، فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر) فباتفاق أهل الشرع وأهل اللغة أن الجمادات مما تتقابل تقابل السلب والإيجاب، لذلك الجمادات أموات لغةً وشرعًا بالاتفاق، فالتقابل فيها من باب تقابل النفي والإثبات لا العدم والملكة.

قوله: **(وأما ما ذكرته من الحياة والموت، والعلم والجهل، فهذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشاءون، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلا على نفي الحقائق العقلية)** هذه قاعدة [١]: الاصطلاحات اللفظية ليست دليلًا على نفي الحقائق العقلية، ومعنى هذه القاعدة: ليس كل من ادَّعى اصطلاحًا نفى الدلائل العقلية، وإنما العبرة بالبرهان من الشرعيات والعقليات **(وقد قال الله تعالى: {وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ • أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ} فسمى الجماد ميتًا، وهذا مشهور في لغة العرب وغيرهم)** وإذا كان مشهورًا في لغة العرب فلغة العرب هي لغة القرآن، قال تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] فهو حجة عليهم، وهذا هو الرد الأول، أن هذا اصطلاح محدث أحدثه الفلاسفة المشاؤون وهو خلاف العقل واللغة والشرع، وقد اتفق العقلاء وأهل اللغة والشرع على خلافه.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **(وقيل لك، ثانيا: فما لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت والعمى والبصر، ونحو ذلك من المتقابلات أنقص مما يقبل ذلك، فالأعمى الذي يقبل الاتصاف بالبصر أكمل من الجماد الذي لا يقبل واحدًا منهما. فأنت فررت من تشبيهه بالحيوانات القابلة لصفات**

---

(١) القاعدة الثالثة عشرة.

الكمال، ووصفته بصفات الجمادات التي لا تقبل ذلك) الله أكبر! عكس عليهم دليلهم، فقال: لو سلَّمنا أن اتصاف الله بالصفات من باب العدم والملكة -لا النفي والإثبات- فقد شبهتموه بالجمادات، والجمادات أنقص من الحيوانات التي تتصف بصفات الكمال، وهذا هو الرد الثاني، ثم أكده بقوله: **(وأيضًا فما لا يقبل الوجود والعدم أعظم امتناعًا من القابل للوجود والعدم)** فكلاهما ممتنعان لكن هذا أشد امتناعًا **(بل ومن اجتماع الوجود والعدم، ونفيهما جميعًا)** لأنهما متناقضان لا يجتمعان ولا يرتفعان **(فما نفيت عنه قبول الوجود والعدم كان أعظم امتناعًا مما نفيت عنه الوجود والعدم. وإذا كان هذا ممتنعًا في صرائح العقول فذلك أعظم امتناعا، فجعلت الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو أعظم الممتنعات. وهذا غاية التناقض والفساد)**واجب الوجود هو الله سبحانه.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **(وهؤلاء الباطنية منهم من يصرح برفع النقيضين: الوجود والعدم. ورفعهما كجمعهما. ومنهم من يقول: لا أثبت واحدًا منهما، وامتناعه عن إثبات أحدهما في نفس الأمر لا يمنع تحقق واحد منهما في نفس الأمر، وإنما هو كجهل الجاهل، وسكوت الساكت، الذي لا يعبر عن الحقائق)** أي امتناعه من إثبات أنه حي أو ميت لا يمنع تحقق أحدهما في نفس الأمر، فكونه امتنع وسكت توقفًا أو لأي دافع لا يمنع أن تكون الحقيقة كذلك، فإذا سُئل رجل: هل في البيت زيدٌ؟ وهو لا يعلم أو توقف، لا يلزم ألا يكون في البيت زيد، فكذلك إذا امتنع عن أن يقول بإثبات الصفة وجعلها من باب السلوب والإيجاب لأي دافع لا يمنع أن يكون كذلك.

قوله: (**وإذا كان ما لا يقبل الوجود ولا العدم أعظم امتناعًا ممّا يُقدَّر قبوله لهما - مع نفيهما عنه -**) أعاد الكلام السابق، يريد أن يبين أن ما كان من باب العدم والملكة لو قدر إقراره فهو أنزل درجةً وأسوأ حالًا مما كان من باب النفي والإثبات (**فما يُقدَّر لا يقبل الحياة ولا الموت، ولا العلم ولا الجهل، ولا القدرة ولا العجز، ولا الكلام ولا الخرس، ولا العمى ولا البصر، ولا السمع ولا الصمم، أقرب إلى المعدوم والممتنع مما يُقدَّر قابلا لهما مع نفيهما عنه. وحينئذ فنفيهما مع كونه قابلا لهما أقرب إلى الوجود والممكن، وما جاز لواجب الوجود قابلا، وجب له، لعدم توقف صفاته على غيره، فإذا جاز القبول وجب، وإذا جاز وجود المقبول وجب**) هذه قاعدة نفيسة [1]: كل كمالٍ في الخالق يجب أن يتصف به؛ لأن له المثل الأعلى ويتصف بالكمال كله. فما جاز لله سبحانه وهو يقبله وجب أن يتصف به؛ لأن ما جاز له فهو كمال، والله له الكمال المطلق، وقوله: (**وإذا جاز وجود المقبول وجب**) أي إذا جاز أن يقبل واجب الوجود لصفةٍ فيجب أن يتصف بها؛ لأنه لا يجوز أن يقبل إلا الكمال، وله الكمال المطلق، قال الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [النحل: ٦٠].

وهذا يُكرره شيخ الإسلام كثيرًا في كتبه، بل أقام كتابه (الأكملية) على هذه القاعدة، فكل كمال في المخلوق من كل وجه فهو في الخالق من باب أولى، وكل ما جاز أن يتصف به الخالق وهو قابل له وجب أن يتصف به.

---

(١) القاعدة الرابعة عشرة.

قوله: (**وقد بُسط هذا في موضع آخر وبُيِّن وجوب اتصافه بصفات الكمال التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه**) وهذه قاعدة[١]: كل صفة كمالٍ في المخلوق من كل وجه فهي في الخالق من باب أولى، فتُقيَّد القاعدة بصفة كمال للمخلوق من كل وجه، كما ذكره ابن تيمية هنا وفي مواضع أخر من كتبه[٢]، وذكره ابن القيم في (جلاء الأفهام)[٣].

وهذه القاعدة تُذكر تبعًا واعتضادًا لا أصلًا وانفرادًا، فلا يصح لأحد أن يثبت صفات لم تثبت في الشرع بدلالة هذه القاعدة؛ لأنه لا يستطيع أحد أن يعرف ما هو كمال من كل وجه.

قوله: (**وقيل له أيضًا**:) هذا هو الرد الثالث على اصطلاح العدم والملكة (**اتفاق المسمّيَين في بعض الأسماء والصفات ليس هو التشبيه والتمثيل، الذي نفته الأدلة السمعيات والعقليات، وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق، مما يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه، فلا يجوز أن يَشركه فيه مخلوق، ولا يُشركه مخلوق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى**) وهذه قاعدة تقدم ذكرها، وهو أن التشبيه المنفي في الشريعة هو تشبيه الخالق بالمخلوق فيما هو من خصائصه، وهذا هو ضابط التشبيه الذي نفته الشريعة ونهت عنه.

قوله: (**وأما ما نفيتَه فهو ثابت بالشرع والعقل**) من الصفات في غير السبع إذا كان المخاطب الأشاعرة، أو بالصفات كلها إذا كان المخاطب المعتزلة

---

(١) القاعدة الخامسة عشرة.

(٢) مجموع الفتاوى (٧/ ٥٧٠) و(٣/ ٢٩٧)، وشرح العقيدة الأصفهانية (ص: ٩٥).

(٣) «جلاء الأفهام» (ص٣٧١).

وغلاة المؤولة -والنفاة من باب أولى- لنفيهم للصفات والأسماء كلها، وأصل الخطاب هاهنا لغلاة النفاة كالفلاسفة أتباع أرسطو وأمثالهم ممن أحدث العدم والملكة، مع أن المراد الأشاعرة فالمعركة معهم لأن منهم من يستدل بقاعدة العدم والملكة فيما ينفيه من الصفات.

قوله: **(وتسميتك ذلك تشبيهًا وتجسيمًا تمويه على الجهال، الذين يظنون أن كل معنى سماه مسمٍّ بهذا الاسم يجب نفيه. ولو ساغ هذا لكان كل مبطل يسمي الحق بأسماء ينفر عنها بعض الناس، ليكذب الناس بالحق المعلوم بالسمع والعقل. وبهذه الطريقة أفسدت الملاحدة على طوائف من الناس عقولهم ودينهم، حتى أخرجوهم إلى أعظم الكفر والجهالة، وأبلغ الغي والضلالة)** هذه قاعدة [١]: تسمية الحق بأسماء الباطل لا تنفي أن يكون حقًّا، فإن العبرة بالدلائل لا بالأسماء، كما روى أبو داود[٢] من حديث أبي مالك الأشعري أن النبي ﷺ قال في الخمر والمعازف: «**يسمونها بغير اسمها**».

قوله: **(وإن قال نفاة الصفات: إثبات العلم والقدرة والإرادة يستلزم تعدد الصفات، وهذا تركيب ممتنع)** هذا دليل عند الفلاسفة الأولين ومن تبعهم من الإسلاميين، يجعلون الصفات أجزاءً، فيزعمون أن إثبات الصفات لله تركيب له من أجزاء، فيقولون: الموجودات ما بين واجب الوجود ويُنفى عنه التركيب، ونفي التركيب يلزم منه نفي الأجزاء، ونفي الأجزاء هو نفي الصفات.

---

(١) القاعدة السادسة عشرة.

(٢) «سنن أبي داود» (٥/ ٥٣٠: ٣٦٨٨).

والثاني: جائز الوجود أو ممكن الوجود، وهذا لا يصح إلا بالتركيب، والتركيب من أجزاء، والأجزاء هي الصفات.

قوله: (**قيل: وإذا قلتم**) أي: أيها الفلاسفة؛ لأن دليل التركيب في هذا السياق في الرد على الفلاسفة وغالية النفاة (**هو موجود واجب، وعقل وعاقل ومعقول، وعاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذ ولذة، أفليس المفهوم من هذا هو المفهوم من هذا؟**) أي المفهوم من هذه الأسماء هو المفهوم من إثبات الأسماء والصفات؟ أي إثبات عاشق ومعشوق ...إلخ هو المفهوم من إثبات الصفات الذي لا تثبتوه بحجة دليل التركيب (**فهذه معان متعددة متغايرة في العقل وهذا تركيب عندكم، وأنتم تثبتونه وتسمونه توحيدًا**) أي تناقضتم وجعلتم المعاني المتعددة تركيبًا، وسميتم الله بأنه عاشق ومعشوق وعشق، ولذيذ وملتذ ولذة ...إلخ، فوقعتم فيما فررتم منه، ومما حذرتم منه وهو دليل التركيب.

وقد نقد ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ قول الفلاسفة نقدًا بديعًا في (الرد على المنطقيين)[١] وفي (الصفدية)[٢] وفي (منهاج السنة)[٣] وفي مواضع أخر، لكن كان نقضه في (الرد على المنطقيين) قويًّا رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

ومن مكابرة الفلاسفة للعقول يقولون: عاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذ ولذة، وعاقل ومعقول وعقل، فيقولون: العقل والمعقول معنى واحد، ثم العقل والمعقول هو نفسه عاشق ومعشوق، وهو نفسه لذيذ وملتذ، ثم هذه كلها ترجع إلى معنى

---

(١) الرد على المنطقيين (ص٣١٣).

(٢) «الصفدية» (١/ ١٠٤).

(٣) منهاج السنة (٢/ ١٦٤).

واحد، فبهذا كابروا، ويسمى ذلك سفسطة في المعقولات، فلذلك رد عليهم ابن تيمية بردود قوية.

وزعموا من بلاهتهم -وقد عاقبهم الله بما تقدم ذكره إذ فزعوا إلى العقل في رد الشرع فعاقبهم الله وكادهم بعقولهم- فزعموا أنه لا يصدر من الواحد البسيط إلا واحد؛ لأنهم يقولون إن الله واحد بسيط مجرد من الصفات، ويثبتون لله الوجود المطلق الذي لا صفة له، فلا يصدر عنه إلا واحد. فرد عليهم ابن تيمية من أوجه:

الوجه الأول: أنكم تقولون عاشق ومعشوق، وعاقل ومعقول ...إلخ ثم ترجعون إلى أنه واحد، هذا تناقض؛ لأن العاقل في اللغة هو الذي اتصف بالعقل، فهذا خطأ لغةً وشرعًا.

الوجه الثاني: زعمكم أن الله لا يتصف بشيء حتى لا يكون مركبًا ...إلخ، قد وقعتم فيما فررتم منه لما قلتم: عاشق ومعشوق، وعاقل ومعقول ...إلخ.

الوجه الثالث: زعمكم أن الواحد البسيط لا ينتج عنه إلا واحد، هذا لا دليل عليه فمن أين أتيتم بهذا؟ بل جعل الله كل ما سواه يتركب من اثنين فأكثر، حتى النار لا يتم الإحراق إلا مع وجود المكان الذي يقبل الاحتراق، فكل ما سوى الله يحتاج إلى أمرين فأكثر بحسب حاجته.

الوجه الرابع: جعلتم وجود الله الوجود البسيط، أي الوجود المطلق الذي لم يتصف بشيء من الصفات، وهذا لا وجود له في الأعيان ولا الواقع ولا في الموجودات وإنما في الأذهان.

قوله: **(فإن قالوا: هذا توحيد في الحقيقة وليس هذا تركيبًا ممتنعًا. قيل لهم: واتصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيد في الحقيقة وليس هو تركيبًا ممتنعًا)** إذا أنتم بزعمكم جعلتموه عاشقًا ومعشوقًا ...إلخ، وزعمتم أن هذا ليس تركيبًا، فكذلك يقول مخالفكم فيما يثبته من الأسماء

والصفات، فتدَّعون شيئًا بلا بينة ولا برهان وغيركم يدَّعي ببينة وبرهان، لكن تنزلًا كما ادعيتم يدعي، وتجعل ذاك تركيبًا لمن يثبت الأسماء والصفات، ومن ينطق بما تنطقون به لا تجعلونه تركيبًا، فهذا مغالطة وتناقض.

قوله: (**وذلك أنه من المعلوم بصريح المعقول أنه ليس معنى كون الشيء عالمًا هو معنى كونه قادرًا، ولا نفس ذاته هو نفس كونه عالمًا قادرًا**) فمن المعلوم بالشرع والعقل أن العالم غير القادر، وصفة القدرة غير صفة العلم، وصفة العلم غير اسم العالم، وأنتم جعلتم صفة العلم والقدرة واحدًا، بل جعلتم العالم وصفة القدرة واحدًا، بل جعلتم العالم والقادر والذي اتصف بالقدرة والعلم واحدًا بجامع أنها موجودة، فأرجعتم الوجود إلى عينٍ واحدة، فكل الموجود واحد، فنحن الله والله نحن، والموجودات من الجمادات هي الله والله هي.

قال: (**فمن جوَّز أن تكون هذه الصفة هي الأخرى، وأن تكون الصفة هي الموصوف فهو من أعظم الناس سفسطة، ثم إنه متناقض، فإنه إن جوّز ذلك جاز أن يكون وجود هذا هو وجود هذا، فيكون الوجود واحدًا بالعين لا بالنوع**) أي أن الوجود كله واحد، فكل الموجودات من السيارات والطيارات والجمادات والله سبحانه شيء واحد، فرجعوا إلى عقيدة وحدة الوجود الاتحادية، هذا لازمٌ لهم (**وحينئذ، فإذا كان وجود الممكن هو وجود الواجب، كان وجود كل مخلوق - يُعدم بعد وجوده، ويوجد بعد عدمه - هو نفس وجود الحق القديم الدائم الباقي، الذي لا يقبل العدم**) يُعدم بعد وجوده ويوجد بعد عدمه: هذا تفسير للوجود الممكن، فيكون تقدير الكلام بحذف الجملة الاعتراضية حتى يتضح: (**كان وجود كل مخلوق هو**

نفس وجود الحق القديم الدائم ...)، أي أصبح وجوده جائز الوجود كوجود واجب الوجود.

قوله: (**وإذا قدّر هذا، كان الوجود الواجب موصوفًا بكل تشبيه وتجسيم وكل نقص وكل عيب**) فررتم من التشبيه ووقعتم في أعظم التشبيه، فجعلتم الوجود الواجب كالوجود الممكن والجائز، فشبهتم بجميع صفات المخلوقات، فنقضهم ابن تيمية بسلاحهم وقلب الحجة عليهم (**كما يصرح بذلك أهل وحدة الوجود، الذين طردوا هذا الأصل الفاسد، وحينئذ فتكون أقوال نفاة الصفات باطلة على كل تقدير**) يُسمون بوحدة الوجود وبالاتحادية، وعندهم الوجود واحد، بخلاف الحلولية، والفرق بينهما كما يقول ابن تيمية في (مجموع الفتاوى)[1] أن الوجود عند الحلولية شيئان حالٌّ ومحلول، كالماء إذا وضع في الإناء، فالوجود هو الماء والإناء، أما الاتحادية ووحدة الوجود: فالوجود واحد، كالماء مع اللبن إذا امتزجا فصارا واحدًا.

وهذا الكلام يذكره ابن تيمية لازمًا للفلاسفة، وإن كانوا لا يقولون بهذا اللازم، لكن لازم الباطل باطل ولازم الحق حق، وليس لازم القول مذهبًا لصاحبه.

قوله: (**وهذا باب مطرد، فإن كل واحد من النفاة لِما أخبر به الرسول ﷺ من الصفات، لا ينفي شيئًا - فرارًا مما هو محذور - إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فرّ منه، فلا بدّ له في آخر الأمر من أن يثبت موجودًا واجبًا قديمًا متصفًا بصفات تميزه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلا لخلقه**) وقد سبق ذكر هذه القاعدة (**فيقال له: وهكذا القول في جميع الصفات، وكل ما نثبته من الأسماء والصفات فلا بدّ أن يدل على قدر**

---

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ١٧١).

مشترك تتواطأ فيه المسمّيات) وتقدم المراد بالتواطؤ، وأن العلاقة بين أسماء الله وصفاته وأسماء المخلوقين وصفاتهم علاقة تواطؤ **(ولولا ذلك لما فُهم الخطاب، ولكن نعلم أن ما اختص الله به، وامتاز عن خلقه أعظم مما يخطر بالبال أو يدور في الخيال)** لولا هذا ما فُهم الخطاب، فنفهم من السمع إدراك المسموعات، ونفهم من اليد التي بها يُعطى ويُؤخذ وتُبسط وتُقبض، ولولا هذا لما فُهم معنى اليد ولما فُهم معنى السمع.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وهذا يتبين بالأصل الثاني - وهو أن يقال: القول في الصفات كالقول في الذات، فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل صفات سائر الذوات.

فإذا قال السائل: كيف استوى على العرش؟

قيل له - كما قال ربيعة ومالك وغيرهما -: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عن الكيفية بدعة، لأنه سؤال عمّا لا يعلمه البشر، ولا يمكنهم الإجابة عنه.

وكذلك إذا قال: كيف ينزل ربنا إلى سماء الدنيا؟

قيل له: كيف هو؟

فإذا قال: أنا لا أعلم كيفيته.

قيل له: ونحن لا نعلم كيفية نزوله، إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف، وهو فرع له، وتابع له. فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سمعه وبصره وتكليمه ونزوله واستوائه، وأنت لا تعلم كيفية ذاته!

وإذا كنت تقرّ بأن له ذاتا حقيقة، ثابتة في نفس الأمر، مستوجبة لصفات الكمال، لا يماثلها شيء، فسمعه وبصره، وكلامه ونزوله واستواؤه ثابت في نفس الأمر، وهو متصف بصفات الكمال التي لا يشابهه فيها سمع المخلوقين وبصرهم، وكلامهم ونزولهم واستواؤهم.

وهذا الكلام لازم لهم في العقليات وفي تأويل السمعيات، فإن من أثبت شيئًا، ونفي شيئًا بالعقل، إذا ألزم فيما نفاه من الصفات التي

جاء بها الكتاب والسنة نظير ما يلزمه فيما أثبته، وطولب بالفرق بين المحذور في هذا وهذا لم يجد بينهما فرقًا.

ولهذا لا يوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض - الذين يوجبون فيما نفوه إما التفويض، وإما التأويل المخالف لمقتضى اللفظ - قانون مستقيم، فإذا قيل لهم: لِمَ تأولتم هذا وأقررتم هذا، والسؤال فيهما واحد؟ لم يكن لهم جواب صحيح. فهذا تناقضهم في النفي.

وكذلك تناقضهم في الإثبات، فإن من تأوّل النصوص على معنى من المعاني التي يثبتها، فإنهم إذا صرفوا النص عن المعنى الذي هو مقتضاه إلى معنى آخر، لزمهم في المعنى المصروف إليه ما كان يلزمهم في المعنى المصروف عنه، فإذا قال قائل: تأويل محبته ورضاه وغضبه وسخطه هو إرادته للثواب والعقاب، كان ما يلزمه في الإرادة نظير ما يلزمه في الحب والمقت والرضا والسخط. ولو فسَّر ذلك بمفعولاته - وهو ما يخلقه من الثواب والعقاب - فإنّه يلزمه في ذلك نظير ما فرّ منه، فإن الفعل المعقول لا بدّ أن يقوم أولا بالفاعل، والثواب والعقاب المفعول إنما يكون على فعل ما يحبه ويرضاه، ويسخطه ويبغضه المثيب المعاقب، فهم إن أثبتوا الفعل على مثل الوجه المعقول في الشاهد للعبد مثّلوا، وإن أثبتوه على خلاف ذلك، فكذلك سائر الصفات.

ذكر ابن تيمية هذا الأصل لأن أصل الرسالة ردٌّ على الأشاعرة، وغيرهم من الطوائف تبع لهم، وخلاصة هذا الأصل: كما تصوَّرتم أن لله ذاتًا وأن للمخلوق ذاتًا

ولم يلزم من ذلك التشبيه المنهي عنه أو التشبيه عندكم، فيطرد ذلك في باقي الصفات التي لا تُثبتونها، أو لجميع الصفات لمن لا يثبت شيئًا من الصفات، أو في الأسماء والصفات لمن لا يثبت الأسماء والصفات.

قوله: (**فإذا قال السائل: كيف استوى على العرش؟ قيل له - كما قال ربيعة ومالك وغيرهما -: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عن الكيفية بدعة؛ لأنه سؤال عمّا لا يعلمه البشر، ولا يمكنهم الإجابة عنه**) فكما أننا لا نعلم كنه ذاته كذلك لا نعلم كنه صفاته.

قوله: (**وكذلك إذا قال: كيف ينزل ربنا إلى سماء الدنيا؟ قيل له: كيف هو؟ فإذا قال: أنا لا أعلم كيفيته. قيل له: ونحن لا نعلم كيفية نزوله، إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف، وهو فرع له، وتابع له. فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سمعه وبصره وتكليمه ونزوله واستوائه، وأنت لا تعلم كيفية ذاته!**) وهذه قاعدة [١]: العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف. وبعبارة أخرى: العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الذات.

قوله: (**وإذا كنت تقرّ بأن له ذاتا حقيقة، ثابتة في نفس الأمر**) أي ثابتة في الحقيقة والواقع (**مستوجبة لصفات الكمال، لا يماثلها شيء، فسمعه وبصره، وكلامه ونزوله واستواؤه ثابت في نفس الأمر، وهو متصف بصفات الكمال التي لا يشابهه فيها سمع المخلوقين وبصرهم، وكلامهم ونزولهم واستواؤهم**).

---

(١) القاعدة السابعة عشرة.

ثم فسَّر رَحِمَهُ ٱللَّهُ وجه إلزامه في العقليات ووجه إلزامه لهم في تأويل السمعيات، وهو رد دليلهم العقلي -المزعوم- في التأويل، ورد دليلهم الشرعي -المزعوم- في التأويل، فقال: **(وهذا الكلام لازم لهم في العقليات وفي تأويل السمعيات، فإن من أثبت شيئًا، ونفى شيئًا بالعقل، إذا ألزم فيما نفاه من الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة نظير ما يلزمه فيما أثبته، وطولب بالفرق بين المحذور في هذا وهذا لم يجد بينهما فرقًا)** وهذه هي القاعدة المتقدمة: **القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر**. فما ينفيه من الصفات لازمٌ له فيما يُثبته، وما يدعيه فيما أثبته مطرد فيما نفاه.

قوله: **(ولهذا لا يوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض)** والمراد بهم الأشاعرة، وهو مطرد في الماتريدية **(-الذين يوجبون فيما نفوه إما التفويض، وإما التأويل المخالف لمقتضى اللفظ - قانون مستقيم)** أي قاعدة مطردة **(فإذا قيل لهم: لِمَ تأولتم هذا وأقررتم هذا، والسؤال فيهما واحد؟ لم يكن لهم جواب صحيح. فهذا تناقضهم في النفي)** والأشاعرة لهم طريقتان مع الصفات: إما التأويل وإما التفويض، ويزعمون أن التفويض طريقة السلف، وأن التأويل طريقة الخلف، ويقولون: إن مذهب السلف أسلم ومذهب الخلف أعلم، فجهَّلوا السلف وجعلوا الخلف محققين وأهل علم، كما قال صاحب الجوهرة[1]:

وكلَّ نصٍّ أوْهَمَ التشبيهَ ⁂ أوِّلْهُ أو فوِّضْهُ ورُم تنزيهَا

قوله: **(وكذلك تناقضهم في الإثبات)** وكتناقضهم في نفي الصفات التي نفوها دون ما عداها، وكذلك تناقضهم في إثبات السبع دون غيرها **(فإن من تأوّل**

(١) جوهرة التوحيد - اللقاني (ص ١٠، البيت الـ ٤٠).

النصوص على معنى من المعاني التي يثبتها، فإنهم إذا صرفوا النص عن المعنى الذي هو مقتضاه إلى معنى آخر، لزمهم في المعنى المصروف إليه ما كان يلزمهم في المعنى المصروف عنه، فإذا قال قائل: تأويل محبته ورضاه وغضبه وسخطه هو إرادته للثواب والعقاب، كان ما يلزمه في الإرادة نظير ما يلزمه في الحب والمقت والرضا والسخط).

وهذا كلام عظيم للغاية، فإذا أوَّلوا صفةً فهم ينفون معنى الصفة حتى لا يقعوا في التشبيه بزعمهم، ثم يؤولونها بأمرٍ، وعند هذا الأمر يلزمهم ما يلزم إثبات الصفة لو أثبتوها، فلما قالوا في الآية: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] قالوا: لو أثبتنا الاستواء لله تعالى لوقعنا في التشبيه، فنؤوِّل (استوى) بمعنى: استولى. فيقال لهم: وقعتم في التشبيه؛ لأنكم أثبتم لله والمخلوق الاستيلاء، فكل ما تقولونه في محاولة إثبات الاستيلاء لله يلزمكم في الاستواء الذي نفيتموه.

وهكذا لما أولوا المحبة بإرادة الثواب، وأولوا الغضب بإرادة العقاب، فما قالوه في إثبات إرادة العقاب والثواب يلزمهم في صفة المحبة والغضب.

قوله: (ولو فسَّر ذلك بمفعولاته - وهو ما يخلقه من الثواب والعقاب - فإنّه يلزمه في ذلك نظير ما فرّ منه، فإن الفعل المعقول لا بد أن يقوم أولًا بالفاعل، والثواب والعقاب المفعول إنما يكون على فعل ما يحبه ويرضاه، ويسخطه ويبغضه المثيب المعاقب، فهم إن أثبتوا الفعل على مثل الوجه المعقول في الشاهد للعبد مثّلوا، وإن أثبتوه على خلاف ذلك، فكذلك سائر الصفات) هذه طريقة أخرى لهم، وأما الطريقة الأولى أنهم يفسرون المحبة بإرادة الثواب. فما يذكرونه في تأويل المحبة

يلزمهم في الإرادة، وكذلك ما تقدم في الاستواء، فما يلزمهم في تأويل الاستواء يلزمهم في الاستيلاء.

وأما الطريقة الأخرى وهي قوله: **(ولو فسَّر ذلك بمفعولاته -وهو ما يخلقه من الثواب والعقاب-)** فالمؤولة يفسرون الغضب كقوله تعالى: ﴿وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِمْ﴾ [الفتح: ٦] بناتج الغضب، وهو المفعول، وهو النار، فيُرجعون صفة الغضب إلى المفعول، ويُرجعون صفة المحبة والرضا إلى المفعول وهو الجنة، فيقولون: ذكر الله عن نفسه الغضب، فهي أقسام ثلاثة: فاعل، وفعل، ومفعول، والمفعول باتفاقنا واتفاقهم مخلوق -وهو الجنة لمن رضي عنهم والنار لمن سخط عليهم- لكن يقولون في آيات الرضا والمحبة والغضب المراد بها المفعول، فلم يجعلوا الصفة متعلقة بالفاعل، فجعلوا الأمر أمرين: فاعل ومفعول، بخلاف الفعل فلا يثبتونه.

ومقتضى العقل والشرع واللغة أن المفعول لا يكون إلا بفاعل، وأن الفاعل لابد أن يتعلق به فعل، والفعل هو الذي ذكره الله بقوله: ﴿وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِمْ﴾ [الفتح: ٦] في أهل النار، أو قوله: ﴿رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ﴾ [المائدة: ١١٩] في أهل الجنة، فإذا كان كذلك فإثبات الفعل الذي تعلق بالفاعل -وهو الرضا لأهل الجنة أو السخط والغضب لأهل النار- يدل على أن الصفة تتعلق بالله، وهذه الصفة التي تتعلق بالله قطعًا ليست كالصفات التي نشاهدها لأنها متعلقة به، فتكون صفات تليق بالله تعالى التي تعلقت به، فيطرد هذا في جميع الصفات.

فإن كان الكلام مع الأشاعرة فيقال لهم: كما تصورتم هذا في الصفات السبع فتصوروه في الباقي، وإن كان الكلام مع المعتزلة فيقال لهم: كما تصورتم أسماءً لله ليست كأسماء المخلوقين، فتصوروه في الصفات التي تعلقت بالله، وإن كان الكلام

مع الجهمية وغيرهم فيقال لهم: كما تصورتم ذاتًا لله وذاتًا للمخلوقين ولم يلزم التشبيه، فتصوروه في هذه الصفة التي تعلقت بالله.

لذا يقول ابن تيمية: **(ولو فسَّر ذلك بمفعولاته)** أي تفسير الغضب بالنار والرضا بالجنة **(- وهو ما يخلقه من الثواب والعقاب -)** الجنة والنار **(فإنّه يلزمه في ذلك نظير ما فرّ منه)** أي هذا حجة عليهم **(فإن الفعل المعقول لا بدّ أن يقوم أولًا بالفاعل)** لأن كل من فعل شيئًا -الفاعل هو الله- لابد أن يقوم به الفعل الذي تقدم وهو الرضا والغضب ...إلخ **(والثواب والعقاب المفعول إنما يكون على فعل ما يحبه ويرضاه)** أي إنما يكون على نتاج ما يحبه ويرضاه، لكن ليس هو الفعل نفسه **(ويسخطه ويبغضه المثيب المعاقب)** المثيب هو الله عز وجل عند الرضا، والمعاقب هو الله عز وجل عند الغضب، وهذا مطرد في كل الصفات لكن الكلام عن الله سبحانه **(فهم)** أي المخالفون والمؤولة **(إن أثبتوا الفعل على مثل الوجه المعقول في الشاهد للعبد مثّلوا)** فهم ما بين أن يثبتوه على وجه يشابه المخلوقين فيضطروا إلى التأويل، فوقعوا فيما فروا منه؛ لأن هذا متعلق بالله فكيف يجعلونه كمثل العبد؟ فلازمهم ألا يجعلوه مثل العبد **(وإن أثبتوه على خلاف ذلك، فكذلك سائر الصفات)** فإن أثبتوه بما هو لازم لهم وهو ما يليق بالله، فنتيجته أن يثبتوا هذه الصفة وأن يطردوا ذلك في الصفات كلها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وأما المثلان المضروبان: فإن الله سبحانه وتعالى أخبرنا عما في الجنة من المخلوقات، من أصناف المطاعم والمشارب والملابس والمناكح والمساكن، فأخبرنا أن فيها لبنًا وعسلاً وخمرًا وماء ولحمًا وفاكهة وحريرًا وذهبًا وفضة وحورًا وقصورًا.

وقد قال ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا: ليس في الدنيا شيء ممّا في الجنة إلا الأسماء، فإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها، هي موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا، وليست مماثلة لها، بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله تعالى - فالخالق سبحانه وتعالى أعظم مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلوق، ومباينته لمخلوقاته أعظم من مباينة موجود الآخرة لموجود الدنيا، إذ المخلوق أقرب إلى المخلوق الموافق له في الاسم من الخالق إلى المخلوق. وهذا بيّنٌ واضح.

ولهذا افترق الناس في هذا المقام ثلاث فرق:

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

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

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

ثم إن كثيرًا منهم يجعلون الأمر والنهي من هذا الباب، فيجعلون الشرائع المأمور بها، والمحظورات المنهي عنها، لها تأويلات باطنة تخالف ما يعرفه المسلمون منها، كما يتأولون الصلوات الخمس، وصيام شهر رمضان، وحج البيت، فيقولون: إن الصلوات الخمس معرفة أسرارهم، وإن صيام شهر رمضان كتمان أسرارهم، وإن حج البيت السفر إلى شيوخهم، ونحو ذلك من التأويلات التي يعلم بالاضطرار أنها كذب وافتراء على الرسل صلوات الله عليهم، وتحريف لكلام الله ورسوله عن مواضعه، وإلحاد في آيات الله.

وقد يقولون: إن الشرائع تلزم العامة دون الخاصة، فإذا صار الرجل من عارفيهم ومحققيهم وموحديهم رفعوا عنه الواجبات، وأباحوا له المحظورات.

وقد يوجد في المنتسبين إلى التصوف والسلوك من يدخل في بعض هذه المذاهب.

وهؤلاء الباطنية الملاحدة أجمع المسلمون على أنهم أكفر من اليهود والنصارى.

وما يحتج به أهل الإيمان والإثبات على هؤلاء الملاحدة يحتج به كل من كان من أهل الإيمان والإثبات على من يَشرك هؤلاء في بعض إلحادهم، فإذا أثبت لله تعالى الصفات، ونفى عنه مماثلة المخلوقات،

كما دل على ذلك الآيات البينات - كان ذلك هو الحق الذي يوافق المنقول والمعقول، ويهدم أساس الإلحاد والضلالات.

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

وهكذا القول في المثل الثاني - وهو الروح التي فينا، فإنها قد وصفت بصفات ثبوتية وسلبية، وقد أخبرت النصوص أنها

تَعرج وتَصعد من سماء إلى سماء، وأنها تُقبض من البدن، وتُسل منه كما تُسل الشعرة من العجين.

والناس مضطربون فيها: فمنهم طوائف من أهل الكلام يجعلونها جزءًا من البدن، أو صفة من صفاته، كقول بعضهم: إنها النفس أو الريح التي تتردد في البدن، وقول بعضهم: إنها الحياة، أو المزاج، أو نفس البدن.

ومنهم طوائف من أهل الفلسفة يصفونها بما يصفون به واجب الوجود عندهم، وهي أمور لا يتصف بها إلا ممتنع الوجود، فيقولون: لا هي داخل البدن ولا خارجه، ولا مباينة له ولا مداخلة له، ولا

متحركة ولا ساكنة، ولا تصعد ولا تهبط، ولا هي جسم ولا عَرَض. وقد يقولون: إنها لا تدرك الأمور المعينة، والحقائق الموجودة في الخارج، وإنما تدرك الأمور الكلية المطلقة. وقد يقولون: إنها لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينة له ولا مداخلة. وربما قالوا: ليست داخلة في أجسام العالم ولا خارجة عنها، مع تفسيرهم للجسم بما يقبل الإشارة الحسية، فيصفونها بأنها لا يمكن الإشارة إليها ونحو ذلك من الصفات السلبية التي تلحقها بالمعدوم والممتنع.

وإذا قيل لهم: إثبات مثل هذا ممتنع في ضرورة العقل.

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

وقد غفلوا عن كون الكليات لا توجد كلية إلا في الأذهان لا في العيان، فيعتمدون فيما يقولونه في المبدأ والمعاد على مثل هذا الخيال الذي لا يخفى فساده على غالب الجهال.

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

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

فأهل اللغة يقولون: الجسم هو الجسد والبدن. وبهذا الاعتبار فالروح ليست جسما، ولهذا يقولون: الروح والجسم، كما قال تعالى: {وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ} ، وقال تعالى: {وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ} .

وأما أهل الكلام، فمنهم من يقول: الجسم هو الموجود، ومنهم من يقول: هو القائم بنفسه، ومنهم من يقول: هو المركب من الجواهر المنفردة.

ومنهم من يقول: هو المركب من المادة والصورة. وكل هؤلاء يقولون: إنه مشار إليه إشارة حسية.

ومنهم من يقول: ليس بمركب لا من هذا ولا من هذا، بل هو ما يشار إليه ويقال: إنه هنا أو هناك.

فعلى هذا إذا كانت الروح مما يشار إليه ويتبعه بصر الميّت - كما قال النبي ﷺ: (إن الروح إذا خرج تبعه البصر) ، وإنها تقبض ويعرج بها إلى السماء - كانت الروح جسمًا بهذا الاصطلاح.

والمقصود، أن الروح إذا كانت موجودة حية عالمة قادرة، سميعة بصيرة، تصعد وتنزل، وتذهب وتجيء، ونحو ذلك من الصفات، والعقول قاصرة عن تكييفها وتحديدها، لأنهم لم يشاهدوا لها نظيرًا، والشيء إنما تدرك حقيقته إما بمشاهدته أو بمشاهدة نظيره، فإذا كانت الروح متصفة بهذه الصفات مع عدم مماثلتها لما يشاهد من المخلوقات، فالخالق أَوْلَى بمباينته لمخلوقاته مع اتصافه بما يستحقه

من أسمائه وصفاته، وأهل العقول هم أعجز عن أن يحدّوه أو يكيّفوه منهم عن أن يحدّوا الروح أو يكيفوها.

فإذا كان من نفى صفات الروح جاحدًا معطلا لها، ومن مثَّلها بما يشاهده من المخلوقات جاهلا ممثلا لها بغير شكلها، وهي مع ذلك ثابتة بحقيقة الإثبات، مستحقة لما لها من الصفات - فالخالق سبحانه وتعالى أَوْلَى أن يكون من نفى صفاته جاحدًا معطلا، ومن قاسه بخلقه جاهلا به ممثلا، وهو سبحانه ثابت بحقيقة الإثبات، مستحق لما له من الأسماء والصفات.

❁ ❁ ❁

قوله: (**فصل: وأما المثلان المضروبان**: ...) فبعد أن انتهى شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ من هذه المقدمة القوية في تقرير اعتقاد أهل السنة في الأسماء والصفات والرد على المخالفين، والمراد في الأصل الأشاعرة وكان تبعًا لهم المعتزلة والجهمية والباطنية من الإسماعيلية وغيرهم، والفلاسفة، ذكر فصلًا وضمَّن هذا الفصل مَثَلين.

أما المثل الأول: (**فإن الله سبحانه وتعالى أخبرنا عما في الجنة من المخلوقات، من أصناف المطاعم والمشارب والملابس والمناكح والمساكن، فأخبرنا أن فيها لبنًا وعسلاً وخمرًا وماء ولحمًا وفاكهة وحريرًا وذهبًا وفضة وحورًا وقصورًا. وقد قال ابن عباس** رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا: **ليس في الدنيا شيء ممّا في الجنة إلا الأسماء**[1]. **فإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها هي موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في**

(١) «تفسير الطبري» (١/ ٤١٦).

الدنيا وليست مماثلة لها، بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله تعالى - فالخالق سبحانه وتعالى أعظم مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلوق، ومباينته لمخلوقاته أعظم من مباينة موجود الآخرة لموجود الدنيا، إذ المخلوق أقرب إلى المخلوق الموافق له في الاسم من الخالق إلى المخلوق. وهذا بيّنٌ واضح).

هذا كلام عظيم، وخلاصته: أن الله ذكر في الجنة أشياء وذكر مثلها في الدنيا، فذكر في الجنة لبنًا وعسلًا وماءً وغير ذلك مما في الجنة، وذكر مثل هذا في الدنيا، وبينهما من التغايُر الشيء الكبير مع أنهما مخلوقان، بل كنه ما في الجنة من العسل والماء واللبن وغير ذلك يختلف عن كنه ما في الدنيا، وهذا فيما بين مخلوقات، فإذا تُصور هذا في مخلوق مع مخلوق، فتصوره في حق الخالق من باب أولى.

قوله: **(ولهذا افترق الناس في هذا المقام ثلاث فرق: فالسلف والأئمة وأتباعهم: آمنوا بما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر، مع علمهم بالمباينة التي بين ما في الدنيا وبين ما في الآخرة، وإن مباينة الله لخلقه أعظم)** فخلاصة قول السلف أنهم آمنوا بالجميع، آمنوا بأسماء الله وصفاته، وآمنوا بأخبار المعاد، وآمنوا بما أخبر الله في الجنة، وغير ذلك، مع علمهم أن بينهما بونًا عظيمًا.

قوله: **(والفريق الثاني: الذين أثبتوا ما أخبر الله به في الآخرة من الثواب والعقاب، ونفوا كثيرًا مما أخبر به من الصفات، مثل طوائف من أهل الكلام: المعتزلة ومن وافقهم)** ويدخل في ذلك الأشاعرة، فهؤلاء آمنوا بما أخبر الله به من أخبار المعاد من البعث والنشور وأخبار الجنة والنار ...إلخ، لكنهم

تأوَّلوا صفات الله، والمؤولة للصفات ما بين أن يتأولوا الصفات كلها كالمعتزلة، أو بعضها كالأشاعرة والماتريدية.

قوله: **(والفريق الثالث: نفوا هذا وهذا، كالقرامطة الباطنية والفلاسفة أتباع المشائين، ونحوهم من الملاحدة الذين ينكرون حقائق ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر)** نفوا ما يتعلق بأسماء الله وصفاته ونفوا ما يتعلق بأخبار المعاد، وممن نفى ذلك من يسمون بالفلاسفة الإسلاميين، فمنهم من نفى أخبار المعاد مطلقًا ومنهم من أثبتها للأرواح دون الأبدان، إلى غير ذلك، كابن سينا وغيره.

قوله: **(ثم إن كثيرًا منهم)** من الفريق الثالث **(يجعلون الأمر والنهي من هذا الباب)** أي يتأولونه **(فيجعلون الشرائع المأمور بها، والمحظورات المنهي عنها، لها تأويلات باطنة تخالف ما يعرفه المسلمون منها، كما يتأولون الصلوات الخمس، وصيام شهر رمضان، وحج البيت، فيقولون: إن الصلوات الخمس معرفة أسرارهم)** أي معرفة أسرار شيوخهم، فكل ما جاء في الكتاب والسنة من الأمر بالصلاة تأوَّلوه إلى معرفة أسرار شيوخهم **(وإن صيام شهر رمضان كتمان أسرارهم)** كتمان أسرار شيوخهم **(وإن حج البيت السفر إلى شيوخهم، ونحو ذلك من التأويلات التي يعلم بالاضطرار أنها كذب وافتراء على الرسل -صلوات الله عليهم- وتحريف لكلام الله ورسوله عن مواضعه، وإلحاد في آيات الله)**.

قوله: **(وقد يقولون: إن الشرائع تلزم العامة دون الخاصة، فإذا صار الرجل من عارفيهم ومحققيهم وموحديهم رفعوا عنه الواجبات، وأباحوا له المحظورات)** لا يزال الكلام مستمرًا على الفريق الثالث من الفلاسفة والباطنية ومنهم النصيرية وغيرهم، فقد تأولوا الأسماء والصفات والمعاد، بل ومنهم

من تأوَّل الأمر والنهي، فتأولوا الأمر بالصلوات الخمس بمعرفة أسرار شيوخهم، والصوم بكتمان سرهم، والحج بالسفر إلى شيوخهم، إلى غير ذلك، وهذا تلاعب بألفاظ الشريعة.

ومن الباطنية كالإسماعيلية من لا يُحرِّم شيئًا على خواصهم وإنما الأمر والنهي متوجه إلى عوامهم.

قوله: **(وقد يوجد في المنتسبين إلى التصوف والسلوك من يَدخل في بعض هذه المذاهب)** ومن الصوفية من يرفع التكليف عن الشيوخ ويُبقي التكليف على العامة، والفرق بين هؤلاء الصوفية والباطنية أن هؤلاء الصوفية يؤمنون بالألفاظ على ظواهرها، لكن يجعلونها خاصةً بالعامة، فيُوجبون على العامي أن يصلي الصلاة المعروفة، أما الباطنية فلا يؤمنون بالألفاظ على ظواهرها، فلا يوجبون الصلاة المعروفة على العامة وإنما يقولون: الصلاة معرفة سر مشايخهم. والصوم: كتمان سر مشايخهم.

قوله: **(وهؤلاء الباطنية الملاحدة أجمع المسلمون على أنهم أكفر من اليهود والنصارى)** فالباطنية من النصيرية والإسماعيلية أكفر من اليهود والنصارى.

تنبيه: التعبير بأنهم أكفر من اليهود والنصارى لم أره لشيخ الإسلام ابن تيمية في الرافضة، وإنما رأيته في الإسماعيلية والباطنية والنصيرية وأمثالهم، إلا أنه في موضع كما في (مجموع الفتاوى)[1] حكى أنهم أكفر من اليهود والنصارى في سياق نقل كلام الرافضة عن أهل السنة بأنهم -أي أهل السنة- أكفر من اليهود والنصارى،

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٤٠٠).

والكلام طويل، ومن لا يدري يظن ابن تيمية يقرر ذلك في الرافضة، وواقع الكلام أنه يقول: إن الرافضة يصفون أهل السنة بأنهم أكفر من اليهود والنصارى.

قوله: **(وما يحتج به أهل الإيمان والإثبات على هؤلاء الملاحدة يحتج به كل من كان من أهل الإيمان والإثبات على من يَشرك هؤلاء في بعض إلحادهم)** وهذا كلام عظيم للغاية، وهو أن ما يستدل به أهل السنة والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية في الرد على الباطنية في إثبات أخبار المعاد أو في إثبات الأمر والنهي، فيحتج به أهل السنة على الأشاعرة والماتريدية، أو الأشاعرة والماتريدية على المعتزلة، فقوله: **(يحتج به كل من كان من أهل الإيمان والإثبات على من يَشرك هؤلاء في بعض إلحادهم)** فالمعتزلة شاركوهم في إلحادهم لما تأولوا جميع الصفات، فحاجّهم الأشاعرة بمثل ما حاجّ المعتزلة الباطنية، وممن يشرَك هؤلاء الأشاعرة لما تأولوا بقية الصفات، فحاجّهم أهل السنة بما حاجَّ به الأشاعرة الإسماعيلية في إثبات المعاد وإثبات الصفات السبع لما أثبتوها.

وهذا مهم للغاية، وابن تيمية كثير التكرار له.

قوله: **(فإذا أثبت لله تعالى الصفات، ونفى عنه مماثلة المخلوقات، كما دل على ذلك الآيات البينات - كان ذلك هو الحق الذي يوافق المنقول والمعقول، ويهدم أساس الإلحاد والضلالات)** فالذي يدل عليه المنقول والمعقول أن تُثبَت لله الصفات مع عدم مماثلة المخلوقين.

فخلاصة ما تقدم: أن شيخ الإسلام ابن تيمية ذكر في هذا الكلام إلزامًا قويًّا يلزم من قصدهم بالرد عليهم في هذا الكتاب وهم الأشاعرة، فذكر ما خلاصته: أن الباطنية تأوَّلوا الأسماء والصفات وأخبار المعاد، ومنهم من تأوَّل الأمر والنهي، فتأولوا أربعة أمور، فيقول شيخ الإسلام: ما يحتج به المعتزلة على الباطنية والإسماعيلية

من إثبات الأمر والنهي وإثبات أخبار المعاد وإثبات الأسماء، يحتجُّ به الأشاعرة على المعتزلة في إثبات الصفات السبع، ويحتج به أهل السنة على الأشاعرة في إثبات جميع الصفات.

ثم أشار بما تقدم ذكره أنه لما قال جمعٌ من الباطنية بإسقاط التكاليف على العامة أن هناك من الصوفية من وافقهم، إلا أن بينهما فرقًا، فإن الصوفية يقرون بدلالة الأمر والنهي، لذا جعلوه في حق العامة، أما الإسماعيلية لا يقرون بدلالة الأمر والنهي، فقالوا: الصيام كتمان سر شيوخهم، والحج السفر إلى شيوخهم.

قوله: (**والله سبحانه وتعالى لا تضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه، فإن الله لا مثل له، بل له المثل الأعلى، فلا يجوز أن يشترك هو والمخلوق في قياس تمثيل، ولا في قياس شمول تستوي أفراده، ولكن يُستعمل في حقه المثل الأعلى، وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال فالخالق أَوْلَى به، وكل ما تنزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أَوْلَى بالتنزيه عنه، فإذا كان المخلوق منزها عن مماثلة المخلوق مع الموافقة في الاسم**) كمماثلة ما في الجنة من النعيم بما في الدنيا (**فالخالق أَوْلَى أن يُنزه عن مماثلة المخلوق، وإن حصلت موافقة في الاسم**) وتقدمت قاعدة: الاتفاق في الأسماء لا يستلزم التماثل في المسميات.

وذكر شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنواع القياس الثلاثة:

النوع الأول: القياس الأولوي، وهو كل كمالٍ في المخلوق من كل وجه فالخالق أولى به، وله أدلته الكثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [النحل: ٦٠] وكقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ [مريم: ٤٢] وغير ذلك من الأدلة.

وكل نقص في المخلوق فالخالق أولى بالتنزُّه عنه، وكل كمال في المخلوق من كل وجه فالخالق أولى بالاتصاف به، وعبَّر ابن تيمية في هذا الكتاب بأنه كمال من كل وجه، وعبَّر بمثل هذا في رسالته (الأكملية)[١] وفي (شرح الأصفهانية)[٢] وابن القيم في كتابه (جلاء الأفهام)[٣]، بل أقام ابن تيمية كتاب (الأكملية) على هذه القاعدة، وقد دلَّ عليها الكتاب والسنة وإجماع السلف، واستدل بها الإمام أحمد في (الرد على الزنادقة والجهمية)[٤]، وهذا قياس واضح.

تنبيهان:

التنبيه الأول: الاستدلال بقياس الأولى في أسماء الله وصفاته يصح اعتضادًا لا اعتمادًا، فلا يصح لأحدٍ أن يُثبت شيئًا من الصفات بناءً على قياس الأولى؛ لأننا لا نعلم ما هو كمال من كل وجه، فما ثبت من الصفات بالأدلة من الكتاب والسنة وإجماع السلف يُذكر القياس الأولوي اعتضادًا في إثباته.

التنبيه الثاني: المراد بالكمال الكمال من كل وجه، فالولد كمال في المخلوق لنقصِه، لكن ليس كمالًا من كل وجه، فتنزَّه الله عنه، والأكل والشرب كمال في المخلوق لنقصه، لكن ليس كمالًا من كل وجه فتنزَّه الله عنه.

النوع الثاني: قياس التمثيل، وهو إلحاق فرعٍ بأصلٍ لعلةٍ جامعة بينهما، وهو دليل القياس المذكور في كتب أصول الفقه، وهو مبني على التشابه بين الأصل والفرع لعلة جامعة بينهما، وهذا التشابه منفيٌّ عن الله؛ لأنه التشابه فيما اختص الله به، وتقدم كثيرًا أن التشابه المنفي عن الله هو التشابه فيما اختص به، وفي مثله يستدل

---

(١) الرسالة الأكملية (ص١٧).

(٢) «شرح العقيدة الأصفهانية» (ص٦٠).

(٣) «جلاء الأفهام» (ص١٨٢)، (ص٣٧١).

(٤) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد (ص٤٠).

بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤] وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥] وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

النوع الثالث: قياس الشمول، والمراد به عند المناطقة: الاستدلال بكليٍّ على جزئيٍّ بواسطة اندراج الجزئي تحت هذا الكلي، ويشترط في قياس الشمول التساوي بين أفراده، لذا قال ابن تيمية هنا: **(ولا في قياس شمول تستوي أفراده)** وهذا كقياس التمثيل كما تقدم.

ومن أمثلة قياس الشمول قولهم: **كلُّ نبيذٍ مُسكر، وكلُّ مُسكرٍ حرام، فالنبيذُ حرام.**

فقولهم: **(كل نبيذ مُسكر)**: هذا الحد الأصغر.

وقولهم: **(كلُّ مُسكرٍ حرام)**: هذا الحد الأوسط.

وقوله: **(فالنبيذُ حرام)**: هذا الحد الأكبر، وهو النتيجة، والحدَّان الأصغر والأوسط مقدمتان.

وفيما يتعلق بالأسماء والصفات فإن كل ما قامت به الحوادث جسمٌ، وكلُّ جسمٍ مُحدَث، فما قامت به الحوادث مُحدَث مخلوق، وهذا منتفٍ عن الله سبحانه.

فينتج مما تقدم أن استعمال قياس الشمول على وجهٍ صحيح لا مانع منه، كقياس التمثيل إذا استُعمل على وجهٍ صحيح فلا مانع، وهو القياس المذكور في كتب الفقه.

وليُتصور قياس الشمول أكثر على ما تقدم تعريفه عند المناطقة: أنه الاستدلال بأمر كليٍّ على جزئيٍّ بواسطة اندراج الجزئي تحت هذا الكلي. فقولهم: كلُّ نبيذٍ مُسكِر. في هذا المثال (النبيذ) جزئي داخل تحت أمرٍ كلي وهو (الإسكار)، فالنبيذُ هو الجزئي والإسكار هو الكلي، والمقدمة الثانية: كلُّ مسكرٍ حرام. فينتج من هذا نتيجة: أن النبيذ حرام.

تنبيه: أفاد ابن تيمية فائدةً دقيقة، وهي أن قياس الشمول يرجع إلى قياس التمثيل[(١)]؛ وذلك أن الحد الأوسط في قياس الشمول علة، كما أن قياس التمثيل إلحاق فرع بأصل لعلة، ففيما تقدم: كلُّ نبيذٍ مُسكر، وكلُّ مسكرٍ حرام، فالنبيذُ حرام. الحد الأوسط هو (**كلُّ مسكرٍ حرام**) وهذه علة، فرجع قياس الشمول إلى قياس التمثيل.

فمما تقدم يُعلم أن قياس الشمول من قياس التمثيل، إلا أن الفرق بينهما أنه لابد في قياس الشمول أن يكون الجزئي مندرجًا تحت الكلي، بخلاف قياس التمثيل فقد يكون مندرجًا وقد لا يكون، إلا أن الجامع له العلة، فبهذا يُعلم أن قياس التمثيل أشمل من قياس الشمول، فبينهما عموم وخصوص مطلق.

قوله: (**وهكذا القول في المثل الثاني - وهو الروح التي فينا- فإنها قد وصفت بصفات ثبوتية وسلبية، وقد أخبرت النصوص أنها تَعرج وتَصعد من سماء إلى سماء، وأنها تُقبض من البدن، وتُسل منه كما تُسل الشعرة من العجين**) هذا المثل ضربه شيخ الإسلام ابن تيمية ليبين أن الروح مع أنها في بدن الإنسان فإنها مُغايرة لبدن الإنسان، وصفاتها مختلفة عن صفات البدن، فهذا إذا كان في الروح وهي مخلوقة، وفي بدن الإنسان وتُغاير صفات البدن بل وتُغاير بقية صفات المخلوقات، فكون صفات الله تتغاير عن صفات المخلوقين من باب أولى.

ثم لما أراد ذكر هذا المثل -وهو الروح- ذكر خلاف الطوائف في الروح، وذلك أن الطوائف المختلفة في الروح أقسام ثلاثة من حيث الجملة:

الطائفة الأولى: المتكلمون، وهم مختلفون على أقوال.

الطائفة الثانية: الفلاسفة.

---

(١) نقض المنطق (ص٢٨٢)، وبيان تلبيس الجهمية (٣/ ٥٠٠)، ومنهاج السنة (٢/ ٣٤٧)، ومجموع الفتاوى (٩/ ١٨٨).

الطائفة الثالثة: أهل السنة.

وقوله: **(فإنها قد وصفت بصفات ثبوتية وسلبية)** معنى الثبوتية: أنها تصعد وتنزل، ومعنى السلبية: أن الروح لا تموت، وإنما موتها انفصالها عن البدن بإجماع أهل السنة، وأما الفناء بمعنى أن تنتهي فالروح فإنها لا تنتهي بإجماع أهل السنة[١].

ومما أجمع عليه أهل السنة أن الروح قائمة بنفسها[٢]، وهذه صفة ثبوتية، بل وهي مُقيمة للبدن، وهذه صفة ثبوتية.

قوله: **(والناس مضطربون فيها: فمنهم طوائف من أهل الكلام يجعلونها جزءًا من البدن)** يجعلون الروح جزءًا من البدن كالقلب والكبد والطحال، **(أو صفة من صفاته، كقول بعضهم: إنها النفس)** النفس: وهو تردد الهواء عند التنفس **(أو الريح التي تتردد في البدن)** الهواء الذي يتردد في البدن. وهذان تفسيران بلفظين لمعنى واحد للروح عند طائفة **(وقول بعضهم: إنها الحياة، أو المزاج، أو نفس البدن)** والمراد بالمزاج: ما تركبت عليه الأبدان من الطبائع، فمن الطبائع ما تكون ملكية ومنها ما تكون سبعية، كما يقوله ابن القيم[٣]، وقوله: **(أو نفس البدن)** أي أن الروح هي ذات البدن، وهذه أقوال للمتكلمين في تفسير الروح.

---

(١) «مدارج السالكين» (٤/ ١٥٧).

(٢) «الروح - ابن القيم» (١/ ١٠٨).

(٣) «الوابل الصيب» (ص١٤٢).

قوله: **(ومنهم طوائف من أهل الفلسفة)** هذه هي الطائفة الثانية وخلاصة ما فعلوا أنهم عرَّفوا الروح بالصفات السلبية، فنتيجة قولهم أنها ليست في الأعيان ولا في الواقع، وإنما في الأذهان، فلا يوصف بالسلوب فحسب إلا ما هو في الأذهان لا الواقع، فيلزم على قولهم نفي الروح وألا يؤمنوا بوجودها **(يصفونها بما يصفون به واجب الوجود عندهم)** واجب الوجود عندهم هو الله سبحانه، وتقدم أنهم يصفونه بالأمور السلبية أو الإضافية، ومقتضى ذلك أنه ليس في الأعيان والواقع وإنما في الأذهان **(وهي أمور لا يتصف بها إلا ممتنع الوجود)** فإذا وصفوه بالسلوب فحقيقته لا يكون إلا للممتنعات، كما تقدم **(فيقولون: لا هي داخل البدن ولا خارجه، ولا مباينة له ولا مداخلة له، ولا متحركة ولا ساكنة، ولا تصعد ولا تهبط، ولا هي جسم ولا عَرَض)** العَرَض: هي الصفة **(وقد يقولون: إنها لا تدرك الأمور المعينة، والحقائق الموجودة في الخارج، وإنما تدرك الأمور الكلية المطلقة)** المراد بالأمور الكلية المطلقة: الإنسانية للإنسان، والسمعية في صفة السمع، والحيوانية في الحيوان، وهذه أمور معنوية ليست في الواقع وإنما في الأذهان، فالذهن يتخيل الإنسانية والحيوانية والسمعية، لكن لا يوجد في الأعيان إنسانية وحيوانية وإنما يوجد أفراد الإنسان وأفراد الحيوان وأفراد السمع.

قوله: **(وقد يقولون: إنها لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينة له ولا مداخلة. وربما قالوا: ليست داخلة في أجسام العالم ولا خارجة عنها، مع تفسيرهم للجسم بما يقبل الإشارة الحسية، فيصفونها بأنها لا يمكن الإشارة إليها ونحو ذلك من الصفات السلبية التي تلحقها بالمعدوم والممتنع)** أشار إلى أنهم يفسرون الجسم بما يُشار إليه، فيقولون ليست

جسمًا، فمقتضى ما ذكروه من الصفات السلبية يتبين أن الروح عندهم ليست في الخارج والواقع وإنما في الأذهان، فهي من الممتنعات.

قوله: (**وإذا قيل لهم: إثبات مثل هذا ممتنع في ضرورة العقل**) أي أن العقل لا يقبله؛ لأن العقل لا يقبل الممتنعات كما تقدم (**قالوا: بل هذا ممكن، بدليل أن الكليات ممكنة موجودة، وهي غير مشار إليها**) أرادوا معارضة من قال من أهل السنة بأن هذا لا يتصور في العقل، فقالوا هو متصور، كتصور الأمور الكليات كالإنسانية والحيوانية، وتقدم أن هذه المعاني الكلية ليست في الواقع والخارج وإنما في الأذهان (**وقد غفلوا عن كون الكليات لا توجد كلية إلا في الأذهان لا في العيان، فيعتمدون فيما يقولونه في المبدأ والمعاد على مثل هذا الخيال الذي لا يخفى فساده على غالب الجهال**) فبناءً على هذا قالوا: إن أخبار المعاد والبعث والنشور خيال لا حقيقة له.

قوله: (**واضطراب النفاة والمثبتة في الروح كثير**) النفاة للروح وهم الفلاسفة، والمُثبتة: هم أهل السنة والمتكلمون، والاضطراب عند المتكلمين ؛ لأن المتكلمين يثبتون الروح (**وسبب ذلك أن الروح - التي تسمى بالنفس الناطقة عند الفلاسفة -**) النفس الناطقة: هي المُدبِّرة والمُفكِّرة، التي تدرك الأمور الكلية والجزئية، فيبين شيخ الإسلام أن سبب ما ذكره الفلاسفة من وصف الروح بالسلوب ما سيأتي (**ليست هي من جنس هذا البدن، ولا من جنس العناصر والمولدات منها، بل هي من جنس آخر مخالف لهذه الأجناس، فصار هؤلاء لا يعرِّفونها إلا بالسلوب التي توجب مخالفتها للأجسام المشهودة**) فلما لم تكن الروح من جنس المشاهدات ولا متولدة منها عرَّفوها بهذه السلوب (**وأولئك يجعلونها من جنس الأجسام المشهودة، وكلا القولين**

خطأ) وأولئك: أي المُثبتة من المتكلمين دون أهل السنة، وهم الذين اضطربوا في أمر الروح.

فالفلاسفة لما لم يروا الروح كالأجسام المشاهدة أثبتوا لها صفات السلوب، وقابلهم المتكلمون فجعلوها كالأجسام المشاهدة، وأهل السنة وسط، وسيأتي بيان قولهم في الروح أكثر.

قوله: (وإطلاق القول عليها بأنها جسم، أو ليست بجسم، يحتاج إلى تفصيل، فإن لفظ «الجسم» للناس فيه أقوال متعددة اصطلاحية غير معناه اللغوي) فيقول شيخ الإسلام: إطلاق لفظ (الجسم) على الروح يحتاج إلى تفصيل؛ لأن لفظ (الجسم) استُعمل استعمالات كثيرة، منها ما هو استعمال بحق ومنها ما هو استعمال بباطل، فلابد فيه من التفصيل.

قوله: (فأهل اللغة يقولون: الجسم هو الجسد والبدن) وهذا هو الاستعمال اللغوي وهو الاستعمال الشرعي؛ لأن الأصل في الاستعمال اللغوي أن يكون استعمالًا شرعيًّا **(وبهذا الاعتبار فالروح ليست جسما)** وانتبه لهذا الأمر الدقيق -وسيأتي الاستدراك على كلام ابن القيم في تعريفه للروح- فشيخ الإسلام يقرر أن الروح ليست جسمًا لأنها ليست جسدًا وبدنًا **(ولهذا يقولون: الروح والجسم، كما قال تعالى: {وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ}، وقال تعالى: {وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ})** وقولهم: الروح والجسم. دل على التغاير بينهما، فالروح ليست جسمًا.

قوله: (وأما أهل الكلام، فمنهم من يقول: الجسم هو الموجود، ومنهم من يقول: هو القائم بنفسه، ومنهم من يقول: هو المركب من الجواهر المنفردة. ومنهم من يقول: هو المركب من المادة والصورة. وكل

هؤلاء يقولون: إنه مشار إليه إشارة حسية) تنازع أهل الكلام في تعريف الجسم، فيقولون: الجسم هو الموجود، فكل موجود جسم، فعلى هذا الروح جسم لأنها موجودة، وإثبات الروح بهذا الاعتبار خطأ؛ لأن الجسم في اللغة هو الجسد والبدن [١]، والأصل في الاستعمال اللغوي أنه استعمال شرعي، قال الله عز وجل: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] ومنهم من يقول هو القائم بنفسه، فما قام بنفسه فهو جسم بخلاف من يقوم بغيره كالصفات فليست جسمًا، ومنهم من يقول هو المركب من الجواهر المنفردة، ويزعم بعض الفلاسفة اليونانيين أن أصل العالم كله الجوهر الفرد، وهو جزء لا يقبل التجزؤ، وأن الموجودات ما بين جسم وعرض، والجسم يتكون من جواهر، وسار على هذا المتكلمون من الأشاعرة، وقرر هذا الباقلاني في كتابه (التمهيد)[٢] وقرره غيره.

ومن الفلاسفة اليونانيين من يقول: إن أصل العالم هو الهَيولا -بتخفيف الياء أو تشديدها- وتكلم على الهيولا ابن سينا في كتابه (الحدود) [٣] وهي صورة تتشكل بغيرها ولا تتشكل بنفسها، وهذا من كلام اليونانيين.

قوله: (ومنهم من يقول: هو المركب من المادة والصورة ...) هذا قول الفلاسفة لا المتكلمين، أما المتكلمون فيقولون بالجوهر الفرد.

قوله: (ومنهم من يقول: ليس بمركب لا من هذا ولا من هذا، بل هو ما يشار إليه ويقال: إنه هنا أو هناك) فليس مركبًا لا من الصورة ولا من

---

(١) لسان العرب (٣/ ١٢٠).

(٢) «تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل» (ص٣٧).

(٣) الحدود لابن سينا (٢٤٤-٢٤٥).

المادة، أو تقول ليس مركبًا من الجوهر الفرد ولا من الهيولا، وإنما ما يُشار إليه، كل ما يشار إليه فهو جسم، وهذا اصطلاح من اصطلاحات المتكلمين.

وبعد أن انتهى رَحِمَهُ ٱللَّهُ من بيان أقوال المتكلمين وأدخل فيهم بالنظر لأصل المادة الفلاسفة قال: (**فعلى هذا إذا كانت الروح مما يشار إليه ويتبعه بصر الميّت - كما قال النبي ﷺ: (إن الروح إذا خرج تبعه البصر)، وإنها تقبض ويعرج بها إلى السماء - كانت الروح جسمًا بهذا الاصطلاح**) فإذا كانت الروح مما يُشار إليه فهي جسم باصطلاح من يقول بأن الجسم ما يشار إليه، لكن ليس جسمًا في اللغة؛ لأن في اللغة الجسم هو البدن والجسد.

وحديث: «**إن الروح إذا خرج تبعه البصر**» وهو حديث أم سلمة في صحيح مسلم في قصة موت أبي سلمة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا [1]، ويستفاد منه أن للروح صفتين: الأولى أنها تخرج وتتحرك، والثانية أنها تُرى، لذلك قال: «**تبعه البصر**».

والقول الثالث في الروح هو قول أهل السنة، وقد أشار ابن تيمية إلى دليله، وذكره ليبين أن الروح مما يشار إليه، فالقول الثالث: أن الروح هي القائمة بنفسها والمقيمة للبدن، وأنها تتحرك وتصعد وتعرج وتنزل، وسريعة الحركة. ودل على هذا الأدلة كحديث البراء وحديث أم سلمة في قصة أبي سلمة لما قال النبي ﷺ: «**إن الروح إذا قبض تبعه البصر**»، فبمعنى الروح عند أهل السنة يُعلم أنها ليست جسمًا؛ لأن الجسم في اللغة والشرع هو ما كان من البدن والجسد والروح ليست كذلك، وأنها مخلوق مغاير للبدن، وقد أشار لهذا ابن تيمية لما قال: (**ولهذا يقولون: الروح والجسم**) فجعلوها مغايرة له، فليست هي البدن وإنما هي مخلوق مستقل قائم بنفسه وله صفاته التي تغاير الأبدان وتغاير ما نشاهده من المخلوقات.

---

(١) («صحيح مسلم» (٣/ ٣٨) رقم: (٩٢٠).

وقد عرَّف ابن القيم في كتابه (الروح)[١] بقوله: جسمٌ نوراني خفيف يسري في البدن كسريان الماء في الورد والنار في الفحم ... إلى آخر ما ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وهذا التعريف انتقده جمعٌ ومنهم شيخنا ابن عثيمين في شرحه على (السفارينية) [٢]، وخلاصة الانتقاد عليه ما يلي:

الأول: قوله: **جسم**. والروح ليست جسمًا؛ لأن الجسم جسد وبدن كما ذكره ابن تيمية.

الثاني: قوله: **نوراني**. أي العلوي، وليست الأرواح كلها علوية، بل العلوية أرواح أهل الإيمان وما عداهم فليست علوية.

أما قوله: **خفيف**. فقد يدل عليه أن وزن الجسم في حال الحياة كوزنه بعد الموت، فدل على أنها خفيفة ولا وزن لها.

ولما ذكر الإمام ابن القيم تعريف الروح في كتابه (الروح) قال: دل عليه الكتاب والسنة وإجماع الصحابة. فقد يُظن أنه يريد بإجماع الصحابة على أنها نورانية وأنها جسم، وهذا فيه نظر، وإنما مراده -والله أعلم- أنها تتحرك وغيرها من المعاني، وليس الإجماع نصًّا على النورانية والجسمية، ويؤكد هذا أن العلماء -فيما رأيت- كابن تيمية وغيره لا ينصون على أنها نورانية، بل نص ابن تيمية في هذا الكتاب على أنها ليست جسمًا، وأصل كلام ابن القيم أخذه من الرازي، فلما ذكر أن الرازي ذكر ستة أقوال في ذلك رجَّح القول السادس.

---

(١) «الروح - ابن القيم» (٢/ ٥٢١).

(٢) «شرح العقيدة السفارينية» (١/ ٤٤٣).

قوله: (**والمقصود، أن الروح ...**) يبين شيخ الإسلام سبب ذكره لهذا المثل، وهو أن الروح مع أنها في جنبي الإنسان لا تُعلم كيفيتها ومع ذلك نثبتها، وقد تُصور هذا في مخلوق بين جنبي الإنسان، فتصوره في حق الخالق من باب أولى.

قوله: (**والمقصود، أن الروح إذا كانت موجودة حية عالمة قادرة، سميعة بصيرة، تصعد وتنزل، وتذهب وتجيء، ونحو ذلك من الصفات، والعقول قاصرة عن تكييفها وتحديدها، لأنهم لم يشاهدوا لها نظيرًا، والشيء إنما تدرك حقيقته إما بمشاهدته أو بمشاهدة نظيره**) ويُزاد على ذلك: أو بإخبار الشرع، لكن شيخ الإسلام هنا يتكلم تأصيلًا عن الواقع بعيدًا عن المعاني الشرعية (**فإذا كانت الروح متصفة بهذه الصفات مع عدم مماثلتها لما يشاهد من المخلوقات، فالخالق أَوْلَى بمباينته لمخلوقاته مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته، وأهل العقول هم أعجز عن أن يحدّوه أو يكيّفوه منهم عن أن يحدّوا الروح أو يكيفوها**) فهي مخلوقة وبين جنبيهم وما استطاعوا أن يحدوها وأن يكيفوها، فالخالق من باب أولى.

قوله: (**فإذا كان من نفى صفات الروح جاحدًا معطلا لها، ومن مثَّلها بما يشاهده من المخلوقات جاهلا ممثلا لها بغير شكلها ...**) إذا كان مَن نفَى صفات الروح جاحدًا معطلًا لصفاتها كقول الفلاسفة، أو من شبَّهها بالمخلوقات المشاهدة أصبح جاهلًا ممثلًا لها بما لا يصح أن تُمثَّل به كحال المتكلمين، فصفات الله من باب أولى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وأما الخاتمة الجامعة ففيها قواعد نافعة:

القاعدة الأولى - أن الله سبحانه موصوف بالإثبات والنفي. فالإثبات كإخباره أنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه سميع بصير، ونحو ذلك، والنفي كقوله: {لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ} .

وينبغي أن يُعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال، إلا إذا تضمن إثباتًا، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال، لأن النفي المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء هو كما قيل ليس بشيء، فضلاً عن أن يكون مدحًا أو كمالا. ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال.

فلهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمنًا لإثبات مدح كقوله: {اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ} إلى قوله: {وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا} .

فنفي السِنة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيام، فهو مبيِّن لكمال أنه الحي القيوم.

وكذلك قوله: {وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا} أي لا يكرثه ولا يثقله، وذلك مستلزم لكمال قدرته وتمامها. بخلاف المخلوق القادر إذا كان يقدر على الشيء بنوع كلفة ومشقة، فإن هذا نقص في قدرته، وعيب في قوته.

وكذلك قوله تعالى: {لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الأَرْضِ} فإنّ نَفْي العزوب مستلزم لعلمه بكل ذرة في السموات والأرض.

وكذلك قوله تعالى: {وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ} ، فإنّ نَفْي مس اللغوب الذي هو التعب والإعياء دل على كمال القدرة، ونهاية القوة.

بخلاف المخلوق الذي يلحقه من النصب والكلال ما يلحقه.

وكذلك قوله: {لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ} ، إنما نفى الإدراك الذي هو الإحاطة، كما قاله أكثر العلماء. ولم ينف مجرد الرؤية، لأن المعدوم لا يُرى، وليس في كونه لا يُرى مدح، إذ لو كان كذلك لكان المعدوم ممدوحًا، وإنما المدح في كونه لا يُحاط به وإن رُئي، كما أنه لا يُحاط به وإن عُلم، فكما أنه إذا عُلم لا يحاط به علمًا، فكذلك إذا رُئي لا يحاط به رؤية.

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

وإذا تأملت ذلك وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتًا هو مما لم يصف الله به نفسه، فالذين لا يصفونه إلا بالسلوب لم يثبتوا في الحقيقة إلهًا محمودًا، بل ولا موجودًا.

وكذلك من شاركهم في بعض ذلك كالذين قالوا: إنه لا يتكلم، أو لا يُرى، أو ليس فوق العالم، أو لم يستو على العرش، ويقولون: ليس

بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين للعالم ولا محايث له؛ إذ هذه الصفات يمكن أن يوصف بها المعدوم، وليست هي مستلزمة صفة ثبوت، ولهذا قال محمود بن سُبكتكين لمن ادّعى ذلك في الخالق: ميِّز لنا بين هذا الرب الذي تثبته وبين المعدوم.

وكذلك كونه لا يتكلم، أو لا ينزل، ليس في ذلك صفة مدح ولا كمال، بل هذه الصفات فيها تشبيه له بالمنقوصات أو المعدومات، فهذه الصفات منها ما لا يتصف به إلا المعدوم، ومنها ما لا يتصف به إلا الجماد أو الناقص.

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

ومن قال: إنه ليس بحي ولا سميع ولا بصير ولا متكلم، لزمه أن يكون ميتًا أصم أعمى أبكم.

فإن قال: العمى عدم البصر عمّا من شأنه أن يقبل البصر، وما لا يقبل البصر كالحائط لا يقال: له أعمى ولا بصير.

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

وأيضًا: فكل موجود يقبل الاتصاف بهذه الأمور ونقائضها، فإن الله قادر على جعل الجماد حيًا، كما جعل عصا موسى حيّة، ابتلعت الحبال والعصي.

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

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

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

واعلم أن الجهمية المحضة كالقرامطة ومن ضاهاهم ينفون عنه تعالى اتصافه بالنقيضين حتى يقولوا: ليس بموجود ولا ليس بموجود، ولا حي ولا ليس بحي.

ومعلوم أن الخلو عن النقيضين ممتنع في بدائه العقول، كالجمع بين النقيضين.

وآخرون وصفوه بالنفي فقط، فقالوا: ليس بحي ولا سميع ولا بصير.

وهؤلاء أعظم كفرًا من أولئك من وجه، وأولئك أعظم كفرًا من هؤلاء من وجه.

فإذا قيل لهؤلاء: هذا يستلزم وصفه بنقيض ذلك كالموت والصمم والبكم.

قالوا إنما يلزم ذلك لو كان قابلا لذلك.

وهذا الاعتذار يزيد قولهم فسادًا.

وكذلك من ضاهى هؤلاء، وهم الذين يقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه - إذا قيل لهم: هذا ممتنع في ضرورة العقل، كما إذا قيل: ليس بقديم ولا محدث، ولا واجب ولا ممكن، ولا قائم بنفسه ولا قائم بغيره.

قالوا: هذا إنما يكون إذا كان قابلا لذلك، والقبول إنما يكون من المتحيز، فإذا انتفى التحيز انتفى قبول هذين النقيضين.

فيقال لهم: علمُ الخلق بامتناع الخلو من هذين النقيضين هو علم مطلق، لا يستثنى منه موجود. والتحيز المذكور إن أريد به كون الأحياز الموجودة تحيط به، فهذا هو الداخل في العالم، وإن أريد به أنه منحاز عن المخلوقات، أي: مباين لها، متميز عنها، فهذا هو الخروج.

فالمتحيز يراد به تارة ما هو داخل العالم، وتارة ما هو خارج العالم، فإذا قيل: ليس بمتحيز، كان معناه ليس بداخل العالم ولا خارجه.

فهم غيّروا العبارة ليوهموا من لا يفهم حقيقة قولهم أن هذا معنى آخر، وهو المعنى الذي عُلم فساده بضرورة العقل. كما فعل أولئك في قولهم: ليس بحي ولا ميت، ولا موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل.

❁ ❁ ❁

قوله: **(وأما الخاتمة الجامعة ففيها قواعد نافعة)** تقدم أن كتاب (التدمرية) قائم على أمرين: الأول فيما يتعلق بالأسماء والصفات، والثاني ما يتعلق بالإرادة والقدر، فبعد أن ذكر ما يتعلق بالأسماء والصفات أراد أن يختمها بقواعد وهي ست قواعد.

قوله: **(القاعدة الأولى: أن الله سبحانه موصوف بالإثبات والنفي. فالإثبات كإخباره أنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه سميع بصير، ونحو ذلك، والنفي كقوله: {لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ})** وهذه **قاعدة**[١]: أن الله جمع في حق نفسه بين النفي والإثبات، فأثبت كثيرًا من الأسماء والصفات ونفى سبحانه، والقاعدة الشرعية: ما جاء إثباته فنُثبته، وما جاء نفيه فننفيه، وما لم يأت نفيه ولا إثباته نتوقف فيه.

---

(١) القاعدة الثامنة عشرة.

قوله: (**وينبغي أن يُعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال، إلا إذا تضمن إثباتًا**) وهذه **قاعدة مهمة** [١]: النفي ليس مرادًا لذاته وإنما المراد إثبات كمال الضد، فإذا نفى الله عن نفسه شيئًا أثبت كمال ضده.

قوله: (**وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال، لأن النفي المحض عدم محض**) النفي المحض: النفي الذي لا يتضمن إثبات كمال الضد (**والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء هو كما قيل ليس بشيء، فضلاً عن أن يكون مدحًا أو كمالا. ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال**) ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أمرين لا يصحان في النفي المحض:

الأمر الأول: أن النفي المحض ليس بشيء.

الأمر الثاني: أن النفي المحض تشبيه بالمعدومات والممتنعات.

فلذلك لا يُكتفى بالنفي بل لابد من إثبات كمال الضد.

قوله: (**فلهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمنًا لإثبات مدح كقوله**: {**اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ**} **إلى قوله**: {**وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا**}) السِّنَة: هي النعاس (**فنفي السِنة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيام، فهو مبيِّن لكمال أنه الحي القيوم. وكذلك قوله**: {**وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا**} **أي لا يُكرثه ولا يُثقله، وذلك مستلزم لكمال قدرته وتمامها، بخلاف المخلوق القادر إذا كان يقدر**

---

(١) القاعدة التاسعة عشرة.

على الشيء بنوع كلفة ومشقة، فإن هذا نقص في قدرته، وعيب في قوته.

وكذلك قوله تعالى: {لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الأَرْضِ} فإنّ نَفْي العُزوب مستلزم لعلمه بكل ذرة في السموات والأرض.

وكذلك قوله تعالى: {وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ}، فإنّ نَفْي مس اللغوب الذي هو التعب والإعياء دل على كمال القدرة، ونهاية القوة، بخلاف المخلوق الذي يلحقه من النصب والكلال ما يلحقه.

وكذلك قوله: {لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ}، إنما نفى الإدراك الذي هو الإحاطة، كما قاله أكثر العلماء. ولم ينف مجرد الرؤية، لأن المعدوم لا يُرى، وليس في كونه لا يُرى مدح، إذ لو كان كذلك لكان المعدوم ممدوحًا، وإنما المدح في كونه لا يُحاط به وإن رُئي، كما أنه لا يُحاط به وإن عُلم، فكما أنه إذا عُلم لا يحاط به علمًا، فكذلك إذا رُئي لا يحاط به رؤية) فسر شيخ الإسلام ابن تيمية قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] أي لا تُحيط به الأبصار، ومعنى هذا أنه يُرى، لأنه نفى الإحاطة ولم ينف الرؤية.

قوله: (فكان في نفي الإدراك من إثبات عظمته ما يكون مدحًا وصفة كمال) وذلك أنه لا يُحاط، فدل على كماله وعِظَمه سبحانه **(وكان ذلك دليلا على إثبات الرؤية لا على نفيها)** فإذا كان المنفي الإحاطة فهو دالٌّ على إثبات أصل الرؤية **(لكنه دليل على إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة،**

وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها) أي اتفق سلف الأمة على إثبات الرؤية بلا إحاطة.

فسَّر شيخ الإسلام ابن تيمية قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] بأنها لا تُحيط به، وجعل هذا دليلًا على الكمال من جهتين:

الجهة الأولى: أنه لعظمِه لا يُحاط.

الجهة الثانية: أن فيه إثبات الرؤية، لأنه نُفي الإدراك ولم تُنف الرؤية.

وفي المسألة قولٌ ثان: أن قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] أي لا يُرى في الحياة الدنيا، وهذا قول عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا كما في البخاري ومسلم(١)، وهو قول الدارمي رَحِمَهُ اللَّهُ في رده على بشر المريسي(٢)، وقول جماعة من أهل السنة، فالمسألة فيها قولان.

والصواب -والله أعلم- أن معنى قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] أي لا يُرى في الدنيا؛ لأن هذا تفسير عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، ونفي الرؤية في الدنيا دالٌّ على الكمال من جهة أن الأبصار لمَّا كانت ضعيفةً في الدنيا لم تكن أهلًا أن ترى الله، فدلَّ بمفهومها على أنه يُرى في الآخرة وإنما نفي في الدنيا.

قوله: **(وإذا تأملت ذلك وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتًا هو مما لم يصف الله به نفسه، فالذين لا يصفونه إلا بالسلوب)** الذين لا يصفونه إلا بالسلوب هم الفلاسفة والباطنية من النصيرية وغيرهم **(لم يثبتوا في الحقيقة**

---

(١) البخاري (٩/ ١١٦) رقم: (٧٣٨٠)، ومسلم (١/ ١١٠) رقم: (١٧٧).

(٢) «نقض الدارمي على المريسي» (ص٣١٨، ٢٨٧). (ص٦١).

إلهًا محمودًا، بل ولا موجودًا) وقد تقدم أن من لا يُثبت له إلا السلوب فهذا ليس في الواقع ولا في الوجود ولا في الأعيان وإنما في الأذهان.

قوله: **(وكذلك من شاركهم في بعض ذلك)** يريد الجهمية والمعتزلة **(كالذين قالوا: إنه لا يتكلم، أو لا يُرى، أو ليس فوق العالم، أو لم يستو على العرش، ويقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين للعالم ولا مُحايث له)** معنى لفظ المُحايث هو ما يُقابل المباين، وأصل لفظ المحايثة غير عربي وعُرِّب، وقيل: أصله لفظ فلسفي، ومعناه بالنظر في استعمالات أهل العلم كابن تيمية ما يقابل المباين، ومن ذلك الحالُّ في الشيء، والمتصل بالشيء، والممازج للشيء، فكله مُحايث له **(إذ هذه الصفات يمكن أن يوصف بها المعدوم، وليست هي مستلزمة صفة ثبوت، ولهذا قال محمود بن سُبكتكين لمن ادّعى ذلك في الخالق: ميِّز لنا بين هذا الرب الذي تثبته وبين المعدوم)** وهذا كلام عظيم من هذا القائد الفاضل رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقال لهم: ميّزوا بين المعدوم وبين من هو لا داخل العالم ولا خارجه ...إلخ.

قوله: **(وكذلك كونه لا يتكلم، أو لا ينزل، ليس في ذلك صفة مدح ولا كمال، بل هذه الصفات فيها تشبيه له بالمنقوصات أو المعدومات)** إما بالجمادات والمعدومات التي ليست موجودة إما لامتناعها أو غيره، وتقدم البحث في هذا كثيرًا **(فهذه الصفات منها ما لا يتصف به إلا المعدوم، ومنها ما لا يتصف به إلا الجماد أو الناقص)** وتقدم أن المراد بالمعدوم ما ليس موجودًا، فيشمل الممتنعات كاجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، أو اجتماع الضدين أو غير ذلك من المعدومات، ومن هذه الصفات ما لا يتصف به إلا الجمادات كعدم

الحركة، أو ما لا يتصف به إلا الناقص كالذي في أصله يتحرك لكنه لا يتحرك لإصابته بشلل أو بزمن[١] أو غير ذلك.

قوله: (**فمن قال: لا هو مباين للعالم ولا مداخل للعالم، فهو بمنزلة من قال: لا هو قائم بنفسه ولا بغيره، ولا قديم ولا محدَث، ولا متقدم على العالم ولا مقارن له**) فصدق القائد محمود لما قال: ميّزوا لنا بين هذا وبين المعدومات.

قوله: (**ومن قال: إنه ليس بحي ولا سميع ولا بصير ولا متكلم، لزمه أن يكون ميتًا أصم أعمى أبكم**) لأنهما نقيضان، فإذا نفى أحدهما أثبت الآخر، فإذا قال: إن الله ليس سميعًا فهو أصم؛ لأن السمع والصمم نقيضان، وإذا قيل: ليس متكلمًا فهو أبكم؛ لأنهما نقيضان، فإذا نُفي أحدهما ثبت الآخر.

قوله: (**فإن قال: العمى عدم البصر عمّا من شأنه أن يقبل البصر، وما لا يقبل البصر كالحائط لا يقال: له أعمى ولا بصير**) رجع إلى الشبهة التي سبق جوابه عليها، وهي أن تقابلها تقابل العدم والملكة لا السلب والإيجاب، فقال: ما ذكرته من أنهما نقيضان هذا فيما يقبل السلب والإيجاب، أما من شأنه ألا يقبل فتقابله تقابل العدم والملكة، كالجدار بزعمهم (**قيل له: هذا اصطلاح اصطلحتموه**) وقد تقدم أنه اصطلاح اصطلحه الفلاسفة المشاؤون أتباع أرسطو، وتبعهم الفلاسفة وبعض المتكلمين حتى بعض الأشاعرة فيما ينفونه ويتأولونه من الصفات (**وإلا فما يوصف بعدم الحياة والسمع والبصر والكلام يمكن**

---

(١) الزَّمِن: مرض وآفة يمنع الحركة أو يمنع كمالها. الصحاح (٥/ ٢١٣١).

وصفه بالموت والصمم والعمى والخرس والعجمة) وهذا ردٌّ قوي، فالذي يوصف بعدم الكلام والسمع والبصر يُوصف بالموت.

قوله: **(وأيضًا: فكل موجود يقبل الاتصاف بهذه الأمور ونقائضها، فإن الله قادر على جعل الجماد حيًا، كما جعل عصا موسى حيّة، ابتلعت الحبال والعصي)** هذا الرد الثاني، وهو أن كل الموجودات لابد أن تتصف بأحد هذين الأمرين بما أنها موجودة، إما الحياة أو الموت ...إلخ، بل قد يجعل الله تعالى الجماد الميت حيًّا، فإن الله على كل شيء قدير.

قوله: **(وأيضًا: فالذي لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات أعظم نقصًا ممن يقبل الاتصاف بها مع اتصافه بنقائضها، فالجماد الذي لا يوصف بالبصر ولا العمى، ولا الكلام ولا الخرس، أعظم نقصًا من الحي الأعمى الأخرس)** وقد سبق ذكر هذا الوجه، فما زعموه من أنه لا يقبل السلب والإيجاب وإنما تقابله تقابل العدم والملكة وهو أنه أنقص ممن يقبل العدم والإيجاب.

قوله: **(فإذا قيل: إن الباري عز وجل لا يمكن اتصافه بذلك، كان في ذلك من وصفه بالنقص أعظم مما إذا وصف بالخرس والعمى والصمم ونحو ذلك، مع أنه إذا جُعل غير قابل لهما كان تشبيهًا له بالجماد الذي لا يقبل الاتصاف بواحد منهما، وهذا تشبيه بالجمادات لا بالحيوانات، فكيف ينكر من قال ذلك على غيره ما يزعم أنه تشبيه بالحي!)** فشبهوه بما هو أقل كالجمادات.

قوله: **(وأيضًا فنفس نفي هذه الصفات نقص، كما أن إثباتها كمال)** هذا الرد الرابع، فإثبات الحياة كمال ونفي الحياة نقص، والله تعالى له الكمال

(فالحياة من حيث هي، هي - مع قطع النظر عن تعيين الموصوف بها - صفة كمال) فالحياة بالنظر إلى أنها صفة هي كمال دون النظر إلى من اتصفت به **(وكذلك العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والفعل ونحو ذلك)** فهذه الصفات كلها كمال بالنظر إلى ذاتها دون النظر إلى من اتصفت به **(وما كان صفة كمال فهو سبحانه وتعالى أحق بأن يتصف به من المخلوقات، فلو لم يتصف به مع اتصاف المخلوق به لكان المخلوق أكمل منه)** وتقدم هذا، فكل ما كان كمالًا من كل وجه فالله أحق أن يتصف به.

قوله: **(واعلم أن الجهمية المحضة كالقرامطة ومن ضاهاهم)** ضاهاهم: أي شابههم **(ينفون عنه تعالى اتصافه بالنقيضين حتى يقولوا: ليس بموجود ولا ليس بموجود، ولا حي ولا ليس بحي)** فتقدير الكلام: ليس بموجود ولا معدوم، فيذكر الصفة وما يقابلها، وبعبارة أخرى: ليس بموجود ولا ليس بموجود، وليس بحي ولا ليس بحي، فهم ينفون عنه اتصافه بالنقيضين **(ومعلوم أن الخلو عن النقيضين ممتنع في بدائه العقول، كالجمع بين النقيضين)** فهذا من الممتنعات، فبما أنهما نقيضان فلا يرتفعان ولا يجتمعان، وتقدم بحث هذا كثيرًا **(وآخرون وصفوه بالنفي فقط، فقالوا: ليس بحي ولا سميع ولا بصير)** وهؤلاء هم الباطنية من الإسماعيلية والفلاسفة ...إلخ **(وهؤلاء أعظم كفرًا من أولئك من وجه، وأولئك أعظم كفرًا من هؤلاء من وجه)** ذكر طائفتين:

الطائفة الأولى: وصفوه بنفي النقيضين، وهم أعظم كفرًا من الذين وصوفه بالنفي فحسب، من جهة أنهم شبهوه بالممتنعات.

الطائفة الثانية: وصفوه بالنفي فحسب، وهؤلاء أعظم كفرًا من الطائفة الأولى من وجه؛ لأن لازم قولهم أنهم نفوا عنه الحياة، فليس مانعًا عندهم أنه ميت.

قوله: **(فإذا قيل لهؤلاء: هذا يستلزم وصفه بنقيض ذلك كالموت والصمم والبكم)** لأنهما نقيضان، فإذا نُفي أحدهما وجب إثبات الآخر **(قالوا إنما يلزم ذلك لو كان قابلا لذلك)** فرجعوا إلى العدم والملكة **(وهذا الاعتذار يزيد قولهم فسادًا)** لأنهم شبهوه بالجمادات وبما تقدم ذكره.

قوله: **(وكذلك من ضاهى هؤلاء)** ضاهى: أي شابه، ويشير في هذا إلى الأشاعرة الذين شابهوهم، وكأن الكلام السابق كله ليصل إلى هذه النتيجة وهي الرد على الأشاعرة ومن جعلهم بعض الأشاعرة سلفًا لهم وعظموهم، كالفلاسفة وغيرهم **(وهم الذين يقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه - إذا قيل لهم: هذا ممتنع في ضرورة العقل، كما إذا قيل: ليس بقديم ولا محدث، ولا واجب ولا ممكن، ولا قائم بنفسه ولا قائم بغيره)** فيقول: أنتم أيها الأشاعرة تقرون أنه قديم، ومقابل ذلك ونقيضه تقولون: ليس محدثًا، وتقولون: واجب الوجود، ومقابل ذلك نقيضه وهو أنه ليس ممكن الوجود، وتقولون: إنه قائم بنفسه ومقابله ونقيضه أنه ليس قائمًا بغيره، فمثل ذلك قوله: ليس بداخل العالم ولا بخارج العالم.

قوله: **(قالوا: هذا إنما يكون إذا كان قابلا لذلك ...)** أراد الأشاعرة أن يخرجوا من مأزق إلزامهم بإثبات أحد النقيضين بتقرير تقابل العدم والملكة، فالأشاعرة يستدلون بما ابتدعه الفلاسفة من أتباع أرسطو وأمثاله من العدم والملكة.

فالأشاعرة المتأخرون لا يُثبتون علو الله، وإنما يزعمون أن الله ليس داخل العالم ولا خارج العالم ولا متصلًا بالعالم ولا منفصلًا عنه ...إلخ، أما المتقدمون

كأبي الحسن الأشعري فقد قيل: إنهم يُثبتون علو الله وقيل: إنهم لا يثبتونه وإنما يفوضونه، ونقل السجزي عن أبي الحسن الأشعري أنه يُنكر علو الله[١].

وأما المعتزلة فلهم قولان مع اتفاقهم أن الله ليس في العلو وليس على العرش، فالقول الأول قولهم: ليس داخل العالم ولا خارج العالم ولا متصلًا به ولا منفصلًا به ...إلخ، والقول الآخر أن الله في كل مكان إلا العلو.

وأما الجهمية فقولهم إن الله في كل مكان إلا العلو.

لذا الأشاعرة المتأخرون يختصرون هذا بقولهم: ليس له مكان، وكان ولا مكان، فلا يزال بلا مكان. ويدورون حول هذا المعنى: ليس داخل العالم ولا خارج العالم ولا منفصلًا به ...إلخ.

قوله: (**قالوا: هذا إنما يكون إذا كان قابلا لذلك، والقبول إنما يكون من المتحيز، فإذا انتفى التحيز انتفى قبول هذين النقيضين**) يقول: إنما يكون تقابل السلب والإيجاب للمتحيزات والله ليس متحيِّزًا، وإنما الله من باب تقابل العدم والملكة، وبهذا يُعلم ما تقدم ذكره من أن الأشاعرة استدلوا بتقابل العدم والملكة لكن فيما يتأولونه من الصفات بخلاف ما يثبتونه، فأرادوا أن يفروا في تأويلهم لما يتأولونه بقاعدة تقابل العدم والملكة، ففروا من تقابل الإيجاب والسلب، فيُرد على الأشاعرة بأنهم متناقضون فيما أثبتوه وفيما تأولوه، فما أثبتوه جعلوه من باب تقابل السلب والإيجاب، بخلاف ما تأولوه فقد جعلوه من تقابل العدم والملكة، ويُرد عليهم أيضًا بما تقدم من رد شيخ الإسلام ابن تيمية على تقابل العدم والملكة، وقد رد عليهم في موضعين، في هذه القاعدة وفيما سبق.

---

(١) رسالة السجزي إلى أهل زبيد (ص ١٩٤).

وقد زعموا أن القول بأن الله في مكان -أي في العلو- أن هذا تحيُّز، وأن التحيُّز إنما يكون إذا كان قابلًا للعدم والملكة، فالتقابل هذا عندهم فيما يتأولونه من العلو وغيره من تقابل العدم والملكة.

وخلاصة معنى التحيُّز من جهة اللغة: أن يتحيز إلى غيره، قال الله عز وجل: ﴿أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ﴾ [الأنفال: ١٦] والتحيز إلى غيره يقتضي أنه مُحاط بالمخلوقات، لذا التحيز لفظًا يُنفى عن الله، فمن أطلق التحيز وأراد معنى صحيحًا يُثبت المعنى مع نفي اللفظ، وإن أطلقه وأراد معنى باطلًا فيُنفى اللفظ والمعنى، فالتحيز إنما يكون للمخلوقات، فمثله كلفظ الجارحة، فالجارحة بمعنى المخلوق[(١)]، وكذا الجسم فهو بمعنى البدن والجسد، فهو للمخلوقات، فمن أطلق الجسم وأراد إثبات الصفات، فما أراده صحيح لكن اللفظ خطأ، ومن أطلق الجسم وأراد التجسيم فاللفظ والمعنى خطأ، وسيأتي تفصيله في القاعدة الثالثة.

قوله: (**فيقال لهم: علمُ الخلق بامتناع الخلو من هذين النقيضين هو علم مطلق**) هو علمٌ مطلق، والمطلق عن الصفات إنما يُتصور في الأذهان لا في الواقع والخارج (**لا يستثنى منه موجود**) فلا يستثنى من تقابل السلب والإيجاب موجود، أما تقابل العدم والملكة هذا الذي ينتج منه نفي الصفات إنما هو في الأذهان لا الأعيان (**والتحيز المذكور إن أريد به كون الأحياز الموجودة تحيط به، فهذا هو الداخل في العالم**) فيقول: إن كنتم تريدون بالتحيز أن المخلوقات تُحيط به فهذا معنى داخل العالم (**وإن أريد به أنه منحاز عن**

---

(١) انظر الرسالة المدنية (ص٩)، وبيان تلبيس الجهمية (٣ / ٣٤٦)، ومجموع الفتاوى (٦ / ٣٦٣)، وبدائع الفوائد (٢ / ٥١٧). شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي (ص ٢٢٠).

المخلوقات، أي: مباين لها، متميز عنها، فهذا هو الخروج) فهذا هو الخروج عن العالم.

قوله: **(فالمتحيز يراد به تارة ما هو داخل العالم)** لأن المخلوقات تحيط به، **(وتارة ما هو خارج العالم)** لأنه تميز عن العالم وباينه **(فإذا قيل: ليس بمتحيز، كان معناه ليس بداخل العالم ولا خارجه، فهم غيّروا العبارة ليوهموا من لا يفهم حقيقة قولهم أن هذا معنى آخر، وهو المعنى الذي عُلم فساده بضرورة العقل. كما فعل أولئك في قولهم: ليس بحي ولا ميت، ولا موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل)** فنفوا النقيضين.

فإذن نفي التحيز كمثل قول: لا داخل العالم ولا خارج العالم، وإنما أرادوا التمويه، ومثلهم مثل الذين نفوا النقيضين، نفوا الحياة والموت، وحقيقة أمرهم أنهم نفوا تشبيهه بالموجودات والممكنات، وشبهوه بالمعدومات.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

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

وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها. مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصًا في الكتاب والسنة، متفقا عليه بين سلف الأمة.

وما تنازع فيه المتأخرون، نفيًا وإثباتًا، فليس على أحد بل ولا له أن يوافق أحدًا على إثبات لفظ أو نفيه، حتى يعرف مراده، فإن أراد حقًا قُبل، وإن أراد باطلا رُدّ، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يُقبل مطلقًا ولم يُرد جميع معناه، بل يُوقف اللفظ ويُفسّر المعنى، كما تنازع الناس في الجهة والتحيز وغير ذلك.

فلفظ «الجهة» قد يراد به شيء موجود غير الله فيكون مخلوقا، كما إذا أريد بالجهة نفس العرش أو نفس السموات. وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله تعالى، كما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم.

ومعلوم أنه ليس في النص إثبات لفظ «الجهة» ولا نفيه، كما فيه إثبات «العلو» و «الاستواء» و «الفوقية» و «العروج إليه» ونحو ذلك.

وقد عُلم أن ما ثمّ موجود إلا الخالق والمخلوق، والخالق مباين للمخلوق سبحانه وتعالى، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته.

فيقال لمن نفى الجهة: أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق، فالله ليس داخلا في المخلوقات؛ أم تريد بالجهة ما وراء العالم، فلا ريب أن الله فوق العالَم، بائن من المخلوقات.

وكذلك يقال لمن قال: إن الله في جهة: أتريد بذلك أن الله فوق العالم، أو تريد به أن الله داخل في شيء من المخلوقات. فإن أردت الأول فهو حق، وإن أردت الثاني فهو باطل.

وكذلك لفظ «المتحيز» ، إن أراد به أن الله تحوزه المخلوقات فالله أعظم وأكبر، بل قد وسع كرسيه السموات والأرض، وقد قال تعالى: {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ} . وقد ثبت في الصحاح عن النبي ﷺ أنه قال: (يقبض الله الأرض ويطوي السموات بيمينه ثم يقول: أنا الملك، أين ملوك الأرض) .

وفي حديث آخر: (وإنه ليدحوها كما يدحو الصبيان بالكرة) وفي حديث ابن عباس: ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم.

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

❁ ❁ ❁

قوله: (**القاعدة الثانية ...**) أقدم بمقدمة للقاعدة الثانية: إن ما يُطلق على الله أقسام ثلاثة:

القسم الأول: الأسماء والصفات الذي دلت الأدلة عليه، وهذا يطلق على الله مطلقًا.

القسم الثاني: ألفاظ في نفسها تحتمل حقًّا وباطلًا وليس سيئًا من كل وجه، فمن استعملها بالمعنى الحق يُقر على اللفظ وعلى المعنى، لكن إقراره على اللفظ من باب الإخبار لا من باب الأسماء والصفات، ومن استعملها على معنى باطل فيُنفى المعنى، وإلا اللفظ في نفسه لا يُنفى، كلفظ (شيء) فهو يطلق على الله من باب الإخبار، ويُطلق ويُراد به شيء من المخلوقات، فيُنفى هذا المعنى مع عدم نفي اللفظ إلا على المعنى الباطل الذي يريدونه، ويُطلق (شيء) وأنه ليس كالمخلوقات فيُثبت اللفظ ويُثبت المعنى، وكذلك إطلاق (المكان) على الله، إن أرادوا بالمكان العلو فيُثبت اللفظ والمعنى، وإن أرادوا بالمكان المخلوق فيُنفى المعنى ويُنفى اللفظ بأن يُستعمل على هذا المعنى، والإقرار باللفظ من باب الإخبار، والإخبار ليس توقيفيًّا وإنما يُخبَر عن الله بكل لفظ ليس سيئًا من كل وجه، كلفظ (شيء) و(مكان).

القسم الثالث: ما هو سيء من كل وجه، فمن أطلقه وأراد معنى باطلًا يُنفى اللفظ والمعنى، ومن أطلقه وأراد معنى صحيحًا فيُنفى اللفظ مع الإقرار بالمعنى الصحيح، كلفظ (جسم) فالجسم بمعنى البدن والجسد، وهذا منفي عن الله، ومن أطلقه وأراد إثبات الأسماء والصفات على ما أراده الله ورسوله ﷺ فيُثبت المعنى ويُنفى اللفظ، ومن أطلقه ويريد تشبيه الله بالمخلوقين فيُنفى اللفظ ويُنفى المعنى، وكلفظ (التحيُّز) فإن التحيز إنما يكون للمخلوقات، وهو بمعنى ما أحاط به غيره، فمن أطلق التحيُّز وأراد العلو فيُثبت المعنى ويُنفى اللفظ، ومن أطلق التحيز وأراد به أنه داخل العالم، فيُنفى اللفظ والمعنى.

فبهذا تكون الألفاظ ثلاثةً.

وبناءً على هذا فلفظ (الجارحة) بمعنى المخلوق، فمن أطلق الجارحة وقال: يد جارحة. وأراد اليد المخلوقة، فيثبت اللفظ والمعنى، ومن قال: يد جارحة. وأراد يدًا تليق بالله، فيُنفى اللفظ ويُثبت المعنى.

قوله: (**القاعدة الثانية: أن ما أخبر به الرسول عن ربه عز وجل فإنه يجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه أو لم نعرف، لأنه الصادق المصدوق، فما جاء في الكتاب والسنة وجب على كل مؤمن الإيمان به وإن لم يفهم معناه**) وهذه قاعدة[١]: كل ما جاء في الكتاب والسنة يجب الإيمان به ولو لم يُفهم معناه، ولا يصح أن يُرد شيء في الكتاب والسنة لأن معناه لم يُفهم (**وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها**) لأن الإجماع حجة، فما ثبت بالإجماع فيُؤمَن به عُرف معناه أو لم يُعرف معناه (**مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصًا في الكتاب والسنة، متفقا عليه بين سلف الأمة**) وهذا هو الأصل في العقائد أنه مجمعٌ عليها، والخلاف فيها قليل للغاية، وهذا القليل أكثره فيه إجماع متقدم.

قوله: (**وما تنازع فيه المتأخرون، نفيًا وإثباتًا، فليس على أحد بل ولا له أن يوافق أحدًا على إثبات لفظ أو نفيه، حتى يعرف مراده، فإن أراد حقًا قبل، وإن أراد باطلا رُدّ**) وهذه قاعدة [٢] مهمة، ما تنازع الناس فيه نفيًا وإثباتًا فلا يُسلَّم بالنفي والإثبات إلا بعد معرفة المعنى عند النفي والإثبات، فما كان صوابًا من المعنى نفيًا أو إثباتًا قُبِلَ وما لا فيُرد (**وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يُقبل مطلقًا ولم يُرد جميع معناه، بل يُوقف اللفظ ويُفسّر المعنى، كما تنازع الناس في الجهة والتحيز وغير ذلك**) مع استحضار أن الألفاظ التي تُطلق على الله أقسامٌ ثلاثة، وأكثر ما نحتاج إلى البحث فيه في القسم الثاني والثالث، فلفظ (الجهة) مما يصح لفظًا في حق الله من باب الإخبار، كلفظ

---

(١) القاعدة العشرون.

(٢) القاعدة الواحدة والعشرون.

(المكان)، لكن إن أراد معنى صحيحًا أثبتنا اللفظ من باب الإخبار وأثبتنا المعنى الصحيح، وإن أراد معنى باطلًا نفينا المعنى الباطل ونفينا اللفظ الذي أُريد به هذا المعنى، أما اللفظ نفسه فيُثبت على المعنى الصحيح من باب الإخبار، فمبحث الجهة كمبحث المكان.

قوله: **(فلفظ «الجهة» قد يراد به شيء موجود غير الله فيكون مخلوقا، كما إذا أريد بالجهة نفس العرش أو نفس السموات)** فهذا الإطلاق الأول ممتنع، وهو أن يريدوا بالجهة غير الله، كالعرش والسماء، فقال: **(أو نفس السموات)** وليس فوق السماء، وهذا ممتنع **(وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله تعالى، كما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم)** فقد يريدون به ما ليس موجودًا، لكنه غير الله سبحانه، وسيأتي تفصيله أكثر.

قوله: **(ومعلوم أنه ليس في النص إثبات لفظ «الجهة» ولا نفيه، كما فيه إثبات «العلو» و«الاستواء» و«الفوقية» و«العروج إليه» ونحو ذلك)** وذلك أن الجهة تُطلق على الله من باب الإخبار، وضابط ما يُخبَر به عن الله ألا يكون سيئًا من كل وجه، كما ذكره ابن تيمية في (مجموع الفتاوى)[١] بخلاف العلو والاستواء، فإنها صفات تُثبت لله تعالى.

قوله: **(وقد عُلم أن ما ثمّ موجود إلا الخالق والمخلوق)** فالموجودات قسمان: الخالق والمخلوق **(والخالق مباين للمخلوق سبحانه وتعالى)** مُباين: أي منفصل **(ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته)** لأنه مُباينٌ عن خلقه.

---

(١) مجموع الفتاوى (٦ / ١٤٢).

قوله: (**فيقال لمن نفى الجهة: أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق**) فإن أراد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق كالعرش نفسه أو السماوات نفسها فالمعنى الذي نفاه صحيح (**فالله ليس داخلا في المخلوقات؛ أم تريد بالجهة ما وراء العالم، فلا ريب أن الله فوق العالَم، بائن من المخلوقات**) أم تريد بالجهة ما فوق المخلوقات، فلا ريب أن الله في هذه الجهة وهو منفصل مباين للمخلوقات، ويعبر عن هذا ابن تيمية بالوجود العدمي [١]، لأن الوجود وجودان وجود عدمي وهو الوجود الذي انعدم فيه الخلق، وهو سبحانه فوق المخلوقات، وهذا المعنى صحيح، وإطلاق اللفظ على هذا المعنى صحيح لأنه إخبار بلفظ محتمل وأراد المعنى الصحيح.

قوله: (**وكذلك يقال لمن قال: إن الله في جهة: أتريد بذلك أن الله فوق العالم، أو تريد به أن الله داخل في شيء من المخلوقات. فإن أردت الأول فهو حق، وإن أردت الثاني فهو باطل**) فإن أراد الأول فالمعنى حق ويصح إطلاق اللفظ لأنه يحتمله ويكون من باب الإخبار، بخلاف المعنى الثاني فالمعنى خطأ واستعمال اللفظ بهذا المعنى خطأ، ويُرد استعمال اللفظ بهذا المعنى.

قوله: (**وكذلك لفظ «المتحيز»**) يختلف لفظ (المتحيز) عن لفظ (الجهة) بأن لفظ (المتحيز) لا يحتمل إلا معنى باطلًا كلفظ (الجسم) و(الجارحة)، أما (الجهة) فيحتمل معنى صحيحًا ومعنى باطلًا (**إن أراد به أن الله تحوزه المخلوقات**) تحوزه المخلوقات: أي تُحيط به (**فالله أعظم وأكبر، بل قد وسع كرسيه السموات والأرض، وقد قال تعالى**: {**وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ**

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ١٥٦)، (٥/ ٥٦).

قَدْرِهِ وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ}، وقد ثبت في الصحاح عن النبي ﷺ أنه قال: «يقبض الله الأرض ويطوي السموات بيمينه ثم يقول: أنا الملك، أين ملوك الأرض»، وفي حديث آخر: «وإنه ليدحوها كما يدحو الصبيان بالكرة»، وفي حديث ابن عباس: ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم.

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

فإن أراد أنه منحاز عن المخلوقات -أي مباين لها-، فهذا المعنى صحيح لكن اللفظ لا يصح إطلاقه على الله؛ لأنه خطأ من كل وجه في حق الله تعالى على ما تقدم ذكره في أول هذه القاعدة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

القاعدة الثالثة - إذا قال القائل: ظاهر النصوص مراد، أو ظاهرها ليس بمراد. فإنه يقال: لفظ «الظاهر» فيه إجمال واشتراك، فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد.

ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمّون هذا ظاهرا، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرًا وباطلا، والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال.

والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلطون من وجهين:

تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، حتى يجعلوه محتاجًا إلى تأويل يخالف الظاهر، ولا يكون كذلك.

وتارة يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ، لاعتقادهم أنه باطل.

فالأول: كما قالوا في قوله: (عبدي جعت فلم تطعمني ...) الحديث، وفي الأثر الآخر: (الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبَّله فكأنما صافح الله وقبَّل يمينه) ، وقوله: (قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن).

فقالوا: قد عُلم أن ليس في قلوبنا أصابع الحق.

فيقال لهم: لو أعطيتم النصوص حقها من الدلالة لعلمتم أنها لا تدل إلا على حق.

أما الحديث الواحد فقوله: (الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبَّله فكأنما صافح الله وقبَّل يمينه) صريح في أن الحجر الأسود ليس هو صفة لله، ولا هو نفس يمينه، لأنه قال: (يمين الله في الأرض) ، وقال: (فمن قبَّله وصافحه فكأنما صافح الله وقبَّل يمينه) ومعلوم أن المشبّه غير المشبَّه به، ففي نص الحديث بيان أن مستلمه ليس مصافحًا لله، وأنه ليس هو نفس يمينه، فكيف يجعل ظاهره كفرًا، وأنه محتاج إلى التأويل! مع أن هذا الحديث إنما يعرف عن ابن عباس.

وأما الحديث الآخر: فهو في الصحيح مفسَّرًا: (يقول الله: عبدي جعت فلم تطعمني. فيقول: ربِّ كيف أطعمك وأنت رب العالمين؟! فيقول: أما علمت أن عبدي فلانًا جاع، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي. عبدي مرضت فلم تعدني. فيقول: ربِّ كيف أعودك وأنت رب العالمين؟! فيقول: أما علمت أن عبدي فلانًا مرض، فلو عدته لوجدتني عنده) .

وهذا صريح في أن الله سبحانه وتعالى لم يمرض ولم يجع، ولكن مرض عبده وجاع عبده، فجعل جوعه جوعه، ومرضه مرضه، مفسِّرًا ذلك بأنك (لو أطعمته لوجدت ذلك عندي، ولو عدته لوجدتني عنده) . فلم يبق في الحديث لفظ يحتاج إلى تأويل.

وأما قوله: (قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن) ، فإنه ليس في ظاهره أن القلب متصل بالأصابع، ولا مماس لها، ولا أنها في جوفه. ولا في قول القائل: هذا بين يدَيّ. ما يقتضي مباشرته ليديه. وإذا قيل: {وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ} لم يقتض أن يكون مماسًا للسماء والأرض. ونظائر هذا كثيرة.

ومما يشبه هذا القول أن يُجعل اللفظ نظيرًا لما ليس مثله، كما قيل في قوله {مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} فقيل: هو مثل قوله: {أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا} .

فهذا ليس مثل هذا، لأنه هنا أضاف الفعل إلى الأيدي فصار شبيهًا بقوله: {فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ} ، وهناك أضاف الفعل إليه، فقال: {لِمَا خَلَقْتُ} ثم قال: {بِيَدَيَّ} . وأيضا فإنه هناك ذكر نفسه المقدسة بصيغة المفرد، وفي اليدين ذكر لفظ التثنية، كما في قوله: {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} ، وهنا أضاف الأيدي إلى صيغة الجمع، فصار كقوله: {تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا} .

وهذا في الجمع نظير قوله: {بِيَدِهِ الْمُلْكُ} و {بِيَدِكَ الْخَيْرُ} في المفرد.

فالله سبحانه وتعالى يذكر نفسه تارة بصيغة المفرد، مظهرًا أو مضمرًا، وتارة بصيغة الجمع، كقوله: {إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا} وأمثال ذلك. ولا يذكر نفسه بصيغة التثنية قط، لأن صيغة الجمع تقتضي التعظيم الذي يستحقه، وربما تدل على معاني أسمائه، وأما صيغة التثنية فتدل على العدد المحصور، وهو مقدس عن ذلك.

فلو قال: ما منعك أن تسجد لما خلقتْ يدِي. كان كقوله: {مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا} ، وهو نظير قوله: {بِيَدِهِ الْمُلْكُ} و {بِيَدِكَ الْخَيْرُ} ، ولو قال: خلقتُ بيدِي. بصيغة الإفراد، لكان مفارقًا له، فكيف إذا قال: {خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} بصيغة التثنية.

هذا مع دلالة الأحاديث المستفيضة بل المتواترة، وإجماع سلف الأمة على مثل ما دل عليه القرآن، كما هو مبسوط في موضعه، مثل قوله: (المقسطون عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما وَلُوا) . وأمثال ذلك.

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

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

فكذلك إذا قالوا في قوله: {يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ} ، {رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ} ، وقوله: {ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ}: إنه على ظاهره. لم يقتض ذلك أن يكون ظاهره استواء كاستواء المخلوق، ولا حبًّا كحبه، ولا رضًا كرضاه.

فإن كان المستمع يظن أن ظاهر الصفات تماثل صفات المخلوقين، لزمه ألا يكون شيء من ظاهر ذلك مرادًا، وإن كان يعتقد أن ظاهرها هو ما يليق بالخالق ويختص به، لم يكن له نفي هذا الظاهر، ونفي أن يكون مرادا إلا بدليل يدل على النفي. وليس في العقل ولا في السمع

ما ينفي هذا إلا من جنس ما ينفي به سائر الصفات، فيكون الكلام في الجميع واحدا.

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

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

فإذا كانت نفسه المقدسة ليست مثل ذوات المخلوقين، فصفاته كذاته ليست مثل صفات المخلوقين، ونسبة صفة المخلوق إليه، كنسبة صفة الخالق إليه، وليس المنسوب كالمنسوب، ولا المنسوب إليه كالمنسوب إليه، كما قال النبي ﷺ: (ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر) ، فشبَّه الرؤية بالرؤية، لا المرئي بالمرئي.

❁ ❁ ❁

قوله: (**القاعدة الثالثة - إذا قال القائل: ظاهر النصوص مراد، أو ظاهرها ليس بمراد. فإنه يقال: لفظ «الظاهر» فيه إجمال واشتراك، فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد**) في هذه القاعدة ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ الكلام على ظاهر النصوص؛ لأن كل طائفة من أهل البدع تزعم أن

لها موقفًا من ظاهر النصوص، فمنهم من يُقر الظاهر ويريد به معنًى يوافق بدعته، ومنهم من يُكفِّر بالظاهر؛ لأنه يعتقد أن الظاهر يدل على التجسيم، إلى غير ذلك.

ويريد أهل السنة بالظاهر معنًى وهو ما يدل عليه السابق واللاحق وما تدل عليه الألفاظ بمقتضى لغة العرب.

فلذا بحث شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا المبحث المهم وهو ظاهر النصوص، فقوله: **(إذا قال القائل: ظاهر النصوص مراد، أو ظاهرها ليس بمراد)** هذا لفظ مجمل لا يصح أن يُثبت ولا أن يُنفى بل لابد أن يُفصَّل وأن يُستفصل من مراد القائل بالظاهر، فيقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **(لفظ «الظاهر» فيه إجمال واشتراك)** يحتمل أكثر من معنى عند القائلين والمتكلمين به، وكل واحد يريد به معنى غير الآخر **(فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين)** أن ظاهر النصوص تدل على التجسيم **(أو ما هو من خصائصهم)** خصائص المخلوقين **(فلا ريب أن هذا غير مراد)**.

وقوله هنا: **(ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين)** تُرادفه عبارة **(أو ما هو من خصائصهم)** فكلا العبارتين تدلان على معنى واحد، وهو أن الظاهر يدل على التجسيم والتمثيل، فيقول ابن تيمية هذا المعنى قطعًا غير مراد.

ثم قال: **(ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمّون هذا ظاهرا، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرًا وباطلا)** هذه قاعدة[١]: ليس ظاهر النصوص عند السلف التمثيل والتجسيم، بل الظاهر بهذا المعنى كفر.

---

(١) القاعدة الثانية والعشرون.

قوله: (**والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال**) فالله أعلم وأحكم من أن يُضل العباد وأن يجعل ظاهر كلامه الكفر -عفاني الله وإياكم- والقول بأن ظاهر النصوص كفر قد نصَّ عليه جمعٌ من الأشاعرة كالسنوسي في شرح عقيدته (التوحيد)[١]، والباجوري شارح (جوهرة التوحيد)[٢] عند قول صاحب (الجوهرة):

وكلَّ نصٍّ أوْهَمَ التشبيهَ * أوِّلْهُ أو فوِّضهُ ورُم تنزيهَا**

فقد ذكر الباجوري أن ظواهر النصوص تفيد التجسيم والتمثيل، وهذا القول من شناعات أقوال الأشاعرة.

وللأشاعرة شناعات وأقوال فظائع لو جُمعت وبُيِّنت للناس لكان فيها خير كثير في نُصرة معتقد أهل السنة وإضعاف معتقد الأشاعرة، ولنفر كثيرون من معتقد الأشاعرة، ومن هذه الشناعات أنهم يزعمون أن الأدلة الشرعية غير قطعية ولا يقبلونها في الاعتقاد ويردونها، فيردون الحديث النبوي الصحيح في إسناده بحجة أنه لا يفيد اليقين وأنه أخبار آحاد.

ومن شناعات الأشاعرة أن أبا الحسن الأشعري يقول: إن النبي ﷺ لما مات انقطعت عنه النبوة، فليس نبيًّا في قبره[٣].

---

(١) شرح المقدمات للسنوسي (ص ١١٧).

(٢) شرح جوهرة التوحيد للباجوري (ص ١٤٩).

(٣) نقل ابن حزم عن الأشعري أبي الوليد الباجي أن ابن فورك قتل بسبب هذا الاعتقاد. الفصل (١/ ٧٥) ونقله ابن القيم عن متقدميهم وأشار أن المتأخرين أنكروه في «اجتماع الجيوش الإسلامية» (ص٢٧٩) ونقل كلام أبي إسماعيل الهروي في إثباته لهم.

ومن شناعات الأشاعرة أنهم يزعمون أن الله ليس داخل العالم ولا خارج العالم، ولا متصلًا به ولا منفصلًا عنه ...إلخ، وهذه الصفات إنما تكون للمعدومات.

ومن شناعات الأشاعرة أنهم يُنكرون الأسباب، فيقولون: لا يصح القول بأن الحطب احترق بالنار، وإنما احترق الحطب عند النار، وليست النار التي أحرقت الحطب. وهذا من مهازلهم، بل زاد السوء سوءًا أنهم في باب أصول الفقه يثبتون العلل لكن إذا تكلموا في العقائد أسقطوا العلل والأسباب.

ومن شناعاتهم أنهم يقولون: إن ظاهر القرآن كفر[(١)]! فكيف يجعل الله ظاهر القرآن -الذي هو الهداية- كفرًا، ويقرأ الناس الكفر ويعتقدونه؟ والله يقول: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] إلى غير ذلك من شنائع الأشاعرة.

قوله: (**والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلَطون من وجهين: تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، حتى يجعلوه محتاجًا إلى تأويل يخالف الظاهر، ولا يكون كذلك، وتارة يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ، لاعتقادهم أنه باطل**) وهذا كلام عظيم لابن تيمية وهو ملخص من إمام اعترك وخاض هذه المعارك الكبرى مع المؤولة.

فقوله: (**والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلَطون [(٢)] من وجهين: تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ**) فيقولون ظاهر اللفظ يفيد التمثيل والتجسيم فنحن مضطرون إلى التأويل. فيقولون: إذا أثبتنا اليدين لله شبَّهنا يدي المخلوق بيدي الخالق، فنحن مضطرون إلى التأويل، والقرينة خشية التشبيه (**حتى**

---

(١) تقدم توثيقه وانظر: بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٢٤٧)، نونية ابن القيم (المتن/ ٢١١).

(٢) بفتح اللام؛ لأن أصلها غَلِطَ يَغلَطُ.

يجعلوه محتاجًا إلى تأويل يخالف الظاهر، ولا يكون كذلك) فلا يكون على الظاهر المراد **(وتارة يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ، لاعتقادهم أنه باطل)** والمعنى الحق والذي هو ظاهر النص هو إثبات اليدين التي تليق بالله ...إلخ، فهم يعتقدون أن إثبات اليدين الحقيقيتين لله باطل، فردوا هذا الظاهر لاعتقادهم المقرر والمُسبق عندهم.

قوله: (فالأول: كما قالوا في قوله: "عبدي جعت فلم تطعمني ..." الحديث، وفي الأثر الآخر: "الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبَّله فكأنما صافح الله وقبَّل يمينه"، وقوله: "قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن". فقالوا: قد عُلم أن ليس في قلوبنا أصابع الحق. فيقال لهم: لو أعطيتم النصوص حقها من الدلالة لعلمتم أنها لا تدل إلا على حق).

قوله: (فالأول: ...) الذين يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ.

قوله: (كما قالوا في قوله: "عبدي جعت فلم تطعمني..." الحديث)[1] فهموا من ذلك أن الله يجوع حقيقة، فقالوا هذا المعنى باطل فنحتاج إلى أن نتأوَّله، لذلك قال ابن تيمية: **(تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ)** ففهموا الحديث بمعنى فاسد.

وقوله: **(وفي الأثر الآخر: "الحجر الأسود يمين الله في الأرض ...)**[2] فهموا منه معنى باطلًا وهو أن يد الله تعالى في الأرض وهي الحجر الأسود، فاحتاجوا

---

(١) «صحيح مسلم» (٨/ ١٣) رقم: (٢٥٦٩).

(٢) «صحيح ابن خزيمة» (٤/ ٢٢١) رقم: «٢٧٣٧»، والأسماء والصفات للبيهقي (٢ / ١٣٨).

أن يتأولوه (**وقوله**: "**قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن**")[١] فهموا منه أن قلوب العباد ملاصقة وملامسة لأصابع الرحمن، فظنوا هذا المعنى الباطل الظاهر فاحتاجوا إلى التأويل.

قوله: (**فقالوا: قد عُلم أن ليس في قلوبنا أصابع الحق**) أصابع الحق: أي أصابع الله تعالى (**فيقال لهم: لو أعطيتم النصوص حقها من الدلالة لعلمتم أنها لا تدل إلا على حق**) في تمهيد الرد عليهم يُقال: إنكم لم تعطوا النصوص حقها، بل فهمتموها على فهم خطأ وفاسد، لأجل هذا لم تقبلوها وتأولتموها على معنى آخر.

ثم ناقشهم ابن تيمية في الأدلة التي فهموا ظاهرًا فهمًا خطأً، فقال: (**أما الحديث الواحد فقوله: (الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبَّله فكأنما صافح الله وقبَّل يمينه) صريح في أن الحجر الأسود ليس هو صفة لله، ولا هو نفس يمينه، لأنه قال: "يمين الله في الأرض"، وقال: "فمن قبَّله وصافحه فكأنما صافح الله وقبَّل يمينه"، ومعلوم أن المشبّه غير المشبَّه به، ففي نص الحديث بيان أن مستلمه ليس مصافحًا لله، وأنه ليس هو نفس يمينه، فكيف يجعل ظاهره كفرًا، وأنه محتاج إلى التأويل! مع أن هذا الحديث إنما يُعرف عن ابن عباس**).

فأجاب رَحِمَهُ ٱللَّهُ بجوابين:

الأول: أن في الحديث نفسه بيان أن المصافحة ليست مصافحةً حقيقةً، فليس هو يمين الله؛ لأنه قال: «**فكأنما ...**».

---

(١) «صحيح مسلم» (٨/ ٥١) رقم: (٢٦٥٤).

الثاني: أن هذا لا يصح عن رسول الله ﷺ وإنما يُعرَف عن ابن عباس، ويصح بلفظ قريب من هذا اللفظ عن ابن عباس كما أخرجه عبد الرزاق وغيره[١].

قوله: (**وأما الحديث الآخر: فهو في الصحيح مفسَّرًا: "يقول الله: عبدي جعت فلم تطعمني. فيقول: ربِّ كيف أطعمك وأنت رب العالمين؟! فيقول: أما علمت أن عبدي فلانًا جاع، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي. عبدي مرضت فلم تعدني. فيقول: ربِّ كيف أعودك وأنت رب العالمين؟! فيقول: أما علمت أن عبدي فلانًا مرض، فلو عدته لوجدتني عنده"، وهذا صريح في أن الله سبحانه وتعالى لم يمرض ولم يجع، ولكن مرض عبده وجاع عبده، فجعل جوعه جوعه، ومرضه مرضه، مفسِّرًا ذلك بأنك "لو أطعمته لوجدت ذلك عندي، ولو عدته لوجدتني عنده"، فلم يبق في الحديث لفظ يحتاج إلى تأويل**)

الحديث نفسه فسره وبين المراد، فقال: «**مرضتُ فلم تعدني**»، ثم بيَّن أن المراد أن يُعاد عبده المؤمن المريض، فلا يحتاج إلى القول بأن ظاهره معنًى فاسد فيحتاج إلى تأويل.

والجواب عن الدليل الثالث الذي أوردوه قوله: (**وأما قوله: "قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن"، فإنه ليس في ظاهره أن القلب متصل بالأصابع، ولا مماس لها، ولا أنها في جوفه. ولا في قول القائل: هذا بين يدَيّ. ما يقتضي مباشرته ليديه. وإذا قيل: {وَالسَّحَابِ**

---

(١) «مصنف عبد الرزاق» (٥/ ٢٥٦) رقم: «٩٢٠٤».

الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ} لم يقتض أن يكون مماسًا للسماء والأرض. ونظائر هذا كثيرة).

خلاصة الجواب أن البينونة لا تقتضي المماسة، فقد تكون بين شيئين ولست مماسًّا لأحدهما، فأنت في هذا المكان بين مكانين، كأن تقول: أنا في الرياض بين البحر الأحمر والخليج العربي، وهذا لا يقتضي المماسة لأحدهما، والسحاب بين السماء والأرض وليست مماسة للسماء ولا الأرض، والمراد السماء الأولى المخلوقة.

وبهذا انتهى من ذكر الأدلة الثلاثة والأجوبة عنها، وذكر استطرادًا ما يشبه ذلك، وهو أن يكون لفظان في سياقين، ولكل سياقٍ معنى يُخالف الآخر، فاختلف معنى اللفظ باختلاف السياق، وهذا مما يشتبه لكن مما يميزه السابق واللاحق والقرائن المتصلة والمنفصلة.

قاعدة [١]: يختلف معنى اللفظ الواحد باختلاف السابق واللاحق والقرائن المتصلة والمنفصلة، وهذه قاعدة عظيمة ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية في أكثر من موضع من (مجموع الفتاوى)[٢]، وبسط الكلام عليها الإمام ابن القيم في كتابه (الصواعق المرسلة)[٣]، وتكلم عليها بكلام مفيد شيخنا العلامة محمد بن صالح العثيمين في (القواعد المثلى)[٤].

قوله: (ومما يشبه هذا القول أن يُجعل اللفظ نظيرًا لما ليس مثله)

فيشبه ما تقدم من جعل الظاهر على خلاف المعنى الصحيح أن يكون هناك لفظ

---

(١) القاعدة الثالثة والعشرون.

(٢) مجموع الفتاوى (٦/ ١٤) (٣٣/ ١٨١).

(٣) الصواعق المرسلة (١ / ١٧٦).

(٤) القواعد المثلى (ص ٣٦)، (ص٧١).

واحد ويُفهم هذا اللفظ في أكثر من سياق بفهمٍ واحد، ومثَّل رَحِمَهُ ٱللَّهُ بلفظ اليد، فقال: **(كما قيل في قوله {مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} فقيل: هو مثل قوله: {أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا})** ذكر لفظ اليد في قوله: ﴿بِيَدَيَّ﴾ واليد في هذه الآية من آيات الصفات، ففيها إثبات اليد لله، والآية الأخرى فيها ذكر لفظ اليد وهي قوله: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ لكنها ليست من آيات الصفات بهذا المعنى، والذي غاير هذا عن هذا السياقُ والقرائن المتصلة والمنفصلة.

والقرينة التي منعت أن تكون آية: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ من آيات الصفات أنه لو كان معنى (أيدينا) يد الله حقيقةً للزم من ذلك أن الله خلق الأنعام بيده، وقد خصَّ الله آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من بين الحيوانات والأحياء بأنه خلقه بيده، لذا أسجد له الملائكة، وهذه قرينة منفصلة، وقد ذكر هذه القرينة ابن رجب في شرحه على البخاري[(١)]، فبمقتضى هذه القرينة اختلف معنى اليد في هذه الآية ولم تكن من آيات الصفات، فاختصر ذلك ابن تيمية بقاعدة [(٢)] ذكرها في (التدمرية): أنه إذا كانت اليد آلةً في الآيات فهي من أدلة الصفات، أما إذا كانت اليد فاعلًا في الآيات فهي ليست من أدلة الصفات.

فقوله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ (أيدينا) فاعل مرفوع بالضمة المقدرة، فليست من آيات الصفات، لكن قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (بيدي) جار ومجرور متعلق بفعل (خَلَق) والفاعل هو التاء، فلما كانت آلةً ولم تكن فاعلًا كانت من آيات الصفات.

---

(١) فتح الباري لابن رجب (١/ ٧).

(٢) القاعدة الرابعة والعشرون.

قوله: (**ومما يشبه هذا القول أن يُجعل اللفظ نظيرًا لما ليس مثله، كما قيل في قوله {مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} فقيل: هو مثل قوله: {أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا}، فهذا ليس مثل هذا لأنه هنا أضاف الفعل إلى الأيدي**) قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ليس مثل قوله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾ كما تقدم بيانه، واستطرد ابن تيمية بذكر ما يشابهها من وجه وإن لم تكن من آيات الصفات لأنه يتحدث عن أيدي الإنسان المخلوق (**فصار شبيهًا بقوله: {فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ}**) ووجه المشابهة أن أيديكم فاعل في الآيتين، ويكون معناها بما كسبت أنفسكم.

قوله: (**وهناك أضاف الفعل إليه، فقال: {لِمَا خَلَقْتُ} ثم قال: {بِيَدَيَّ}، وأيضا فإنه هناك ذكر نفسه المقدسة بصيغة المفرد وفي اليدين ذكر لفظ التثنية**) وهو في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فقد ذكر نفسه بالإفراد وهو تاء الفاعل، وجعل اليد مثناة (**كما في قوله: {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ}**)، **فيداه مثناة** (**وهناك أضاف الأيدي إلى صيغة الجمع**) وهو قوله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾ (**فصار كقوله: {تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا}**)جعل العين مجموعةً كما جعل الأيدي مجموعةً، وكل هذا استطراد.

قوله: (**وهذا في الجمع نظير قوله: {بِيَدِهِ الْمُلْكُ} و{بِيَدِكَ الْخَيْرُ} في المفرد**) وهاهنا ذكر أن اليد تذكر مفردة كهاتين الآيتين.

وأشار هنا إلى قاعدة لغوية دقيقة[١]: التثنية لا تكون إلا على بابها، فإذا عُبِّر عن أمر باثنين فقطعًا هو يدل على اثنين، وقد يُعبَّر عن الواحد بلفظ الجمع، فعبر الله عن

---

(١) القاعدة الخامسة والعشرون.

نفسه بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] وقد يُعبَّر عن الواحد ويراد الواحد، قال تعالى: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللهُ﴾ [طه: ١٤] (أنا) واحد.

فعبَّر عن العين في قوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] بالجمع، وعبَّر عن العين في قوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩] بلفظ الإفراد، وعبر عن العين بلفظ التثنية، للإجماع أن لله عينين(١) ولمفهوم حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال ﷺ: «إِنَّ اللهَ لَا يَخْفَى عَلَيْكُمْ، إِنَّ اللهَ لَيْسَ بِأَعْوَرَ -وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى عَيْنِهِ- وَإِنَّ الْمَسِيحَ الدَّجَّالَ أَعْوَرُ الْعَيْنِ الْيُمْنَى»(٢)، ولا تنافي بينهما لأنه قد يعبر عن الواحد والاثنين بلفظ الجمع.

ومثل ذلك اليد، فإن اليد لما عُبِّر عنها بالاثنين فقطعًا هي اثنتان، لأنه لا يُعبَّر بلفظ التثنية إلا لما هو اثنان، والاثنان قد يعبر عنه بلفظ الجمع من باب التعظيم، والواحد قد يعبر عنه بلفظ الجمع من باب التعظيم.

فالذي يريد أن يصل إليه شيخ الإسلام ابن تيمية أن الاثنين إذا عُبَّر عنهما فقطعًا يُراد الاثنان في قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فقطعًا أن لله يدين اثنتين، وما جاء بالجمع لا يتعارض مع ذلك؛ لأن لفظ الجمع يُطلق على الواحد، والاثنين من باب أولى، ويُعبر عن الاثنين بلفظ الواحد ويراد به الجنس، لذا قال: (**وهذا في الجمع نظير قوله**: {بِيَدِهِ الْمُلْكُ}).

قوله: (**فالله سبحانه وتعالى يذكر نفسه تارة بصيغة المفرد، مظهرًا أو مضمرًا، وتارة بصيغة الجمع، كقوله**: {إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا}

---

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٤١٣)، ومجموع الفتاوى (٤/ ١٧٤).

(٢) صحيح البخاري (٤/ ١٣٤) رقم «٣٣٣٧ -»: و(٤/ ١٦٦):رقم «٣٤٣٩» و(٥/ ١٧٦): رقم «٤٤٠٢» و(٩/ ٦٠): رقم «٧١٢٧» و(٩/ ١٢١): رقم «٧٤٠٧»، وصحيح مسلم (١/ ١٠٧): رقم «١٦٩» و(٨/ ١٩٢): رقم «١٦٩» و(٨/ ١٩٤): رقم «١٠٠-١٦٩».

وأمثال ذلك) المراد بالمضمر الضمير، والمراد بالمُظهر بأن يكون لفظ الله ظاهرًا، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الأعراف: ٥٤] أما الضمير كقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ عبر عن نفسه بتاء الفاعل وهي ضمير.

قوله: (ولا يذكر نفسه بصيغة التثنية قط، لأن صيغة الجمع تقتضي التعظيم الذي يستحقه، وربما تدل على معاني أسمائه، وأما صيغة التثنية فتدل على العدد المحصور، وهو مقدس عن ذلك) فالتثنية لا تكون إلا على بابها، والله تعالى واحد وليس اثنين، وصيغة الجمع تقتضي التعظيم ولو كان لواحد.

قوله: (فلو قال: ما منعك أن تسجد لما خلقتُ بيدِي. كان كقوله: {مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا}، وهو نظير قوله: {بِيَدِهِ الْمُلْكُ} و{بِيَدِكَ الْخَيْرُ}، ولو قال: خلقتُ بيدِي. بصيغة الإفراد، لكان مفارقًا له، فكيف إذا قال: {خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} بصيغة التثنية) قوله: **(فلو قال: ما منعك أن تسجد لما خلقتُ بيدِي)** أي لم يقل ذلك سبحانه، لكن لو قال لكانت اليد فاعلًا، ولم تكن من آيات الصفات، كقوله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾ فإن (أيدينا) ليست من آيات الصفات لأنها فاعل[(١)].

فهناك فرق بين قول: خلقت بيدي -المراد يد مفردة-، وبين: خلقت بيديَّ -المراد تثنية اليد- ووجه الفرق أن لفظ (بيديَّ) مثنى، فهو يريد التثنية على بابها، أما لو قال: خلت بيدِي. لدل على الواحد، وقد يدل على الجمع، لكن لا يدل على التثنية.

---

(١) وفي نسخة الشيخ دغش حصل خطأ مطبعي، فالناسخ قص الآية ووضعها عند قوله: **(فلو قال: ...)** والمراد قول: **(لما خلقتُ بيدِي)** لا الآية.

قوله: (**هذا مع دلالة الأحاديث المستفيضة بل المتواترة، وإجماع سلف الأمة على مثل ما دل عليه القرآن، كما هو مبسوط في موضعه، مثل قوله**: «**المقسطون عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما وَلُوا**». **وأمثال ذلك**) يريد أن الأحاديث المستفيضة والمتواترة دلت على ما دل عليه القرآن من أن الله له يدين، وأنه قد يُطلق عليه لفظ الجمع ويراد به الاثنان من باب التعظيم في اليد، والتثنية تكون على بابها.

تنبيه: قوله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾ [يس: ٧١] من آيات الصفات باعتبار آخر، وهو أن اليد لا تطلق على شيء إلا وله يد، وقد دل على هذا لغة العرب كما ذكره الدارمي[١] وشيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه (بيان تلبيس الجهمية)[٢]، لذا استدل ابن تيمية بهذه الآية على صحة إطلاق اليد على الله جمعًا في (الرسالة المدنية)[٣]، واستدل بها ابن القيم كما في (مختصر الصواعق)[٤]، ووجه الاستدلال: أن اليد لا تطلق على شيء إلا وله يد.

قوله: (**وإن كان القائل يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع في معناها من جنس ظاهر النصوص المتفق على معناها، والظاهر هو المراد في الجميع، فإن الله تعالى لما أخبر أنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير، واتفق أهل السنة وأئمة المسلمين على أن هذا على**

---

(١) نقض الدارمي على المريسي (ص ٨١، ١٠٦).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٤٧٠).

(٣) الرسالة المدنية (ص ٨).

(٤) مختصر الصواعق المرسلة (ص ٣٩٦).

ظاهره، وأن ظاهر ذلك مراد، كان من المعلوم أنهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا، وقدرته كقدرتنا).

أعاد الكرة في الرد على الأشاعرة، فقوله: **(وإن كان القائل)** يعني الأشاعرة **(يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع في معناها)** كالنصوص التي تدل على صفة الغضب والمحبة والرضا والمجيء ...إلخ **(من جنس ظاهر النصوص المتفق على معناها)** وهي الصفات السبع، فيقول: إذا كان الظاهر واحدًا لماذا في الصفات السبع أثبتم الظاهر وفيما عداها أولتم الظاهر وجعلتموه يفيد التجسيم والتشبيه ولم تجعلوه في الصفات السبع؟ وهذا يرجع إلى القاعدة السابقة: القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.

وذكر صفة العلم والقدرة في قوله: **(فإن الله تعالى لما أخبر أنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير)** لأن المشار إليهم الأشاعرة وهم يثبتون العلم والقدرة.

وقوله: **(واتفق أهل السنة وأئمة المسلمين على أن هذا على ظاهره)** ويوافقهم في ذلك الأشاعرة، فإذا لم يفهموا من ظاهر أدلة العلم والقدرة تمثيل علم الله بعلمنا وقدرة الله بقدرتنا، فكذلك فليكن الظاهر في بقية الصفات التي تأولوها، كصفة الغضب والرضا والمحبة ...إلخ.

قوله: **(وكذلك لما اتفقوا على أنه حي حقيقة، عالم حقيقة، قادر حقيقة، لم يكن مرادهم أنه مثل المخلوق الذي هو حي عليم قدير)** أشار لهذه الصفات الثلاث؛ لأن الأشاعرة يقرون بها، وهم المشار إليهم في الكلام **(فكذلك إذا قالوا)** المراد بهم الأشاعرة **(في قوله**: {يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ}، **وقوله**: {رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ}، **وقوله**: {ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى

الْعَرْشِ}: إنه على ظاهره. لم يقتض ذلك أن يكون ظاهره استواء كاستواء المخلوق، ولا حبًّا كحبه، ولا رضًا كرضاه) كما هو الحال عندهم في الظاهر في الصفات السبع.

قوله: **(فإن كان المستمع يظن أن ظاهر الصفات تماثل صفات المخلوقين، لزمه ألا يكون شيء من ظاهر ذلك مرادًا)** إذا كان المستمع يظن أن ظاهر الصفات يلزم منه أن يكون كظاهر صفات المخلوقين فهذا مطرد حتى في الصفات السبع **(وإن كان يعتقد أن ظاهرها هو ما يليق بالخالق ويختص به، لم يكن له نفي هذا الظاهر، ونفي أن يكون مرادا إلا بدليل يدل على النفي)** فليس له أن ينفي هذا الظاهر عن غير الصفات السبع إلا إذا وُجد دليل خاص **(وليس في العقل ولا في السمع ما ينفي هذا إلا من جنس ما ينفي به سائر الصفات، فيكون الكلام في الجميع واحدا)** ليس في العقل ولا السمع أن يكون ظاهرها إثبات ما هو خاص بالله سبحانه على غير مماثلة المخلوقين، وليس هناك دليل عقلي ولا شرعي يميز ظاهر الصفات السبع عن ظاهر بقية الصفات، بل الظاهر في الجميع أنه ظاهر يختص بالله سبحانه، وأؤكد أن هذا راجع إلى قاعدة: القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.

قوله: **(وبيان هذا، أن صفاتنا منها ما هي أعيان وأجسام، وهي أبعاض لنا، كالوجه واليد؛ ومنها ما هي معان وأعراض، وهي قائمة بنا، كالسمع والبصر والكلام والعلم والقدرة)** صفاتنا أعيان وأجسام كاليد، ومنها ما هو معنى كالسمع والعلم والبصر، فهي أمور معنوية، وكلاهما صفات لنا.

قوله: **(ثم إن من المعلوم أن الرب لما وصف نفسه بأنه حي عليم قدير، لم يقل المسلمون: إن ظاهر هذا غير مراد، لأن مفهوم ذلك في**

حقه مثل مفهومه في حقنا؛ فكذلك لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيديه، لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد، لأن مفهوم ذلك في حقه كمفهومه في حقنا، بل صفة الموصوف تناسبه) كما لم يقل المسلمون أن آيات الصفات يدل ظاهرها على التجسيم في العلم والحياة وغيرها من الصفات السبع، فكذلك في صفة اليد وغير ذلك.

قوله: **(فإذا كانت نفسه المقدسة ليست مثل ذوات المخلوقين، فصفاته كذاته ليست مثل صفات المخلوقين)** هذا راجع إلى قاعدة: القول في الصفات كالقول في الذات **(ونسبة صفة المخلوق إليه)** إليه: أي إلى المخلوق **(كنسبة صفة الخالق إليه)** أي إلى الله سبحانه، فتُنسب صفة السمع للمخلوق كما تُنسب صفة السمع لله **(وليس المنسوب كالمنسوب)** فليس السمع كالسمع **(ولا المنسوب إليه)** وهو الله **(كالمنسوب إليه)** وهو المخلوق **(كما قال النبي ﷺ: «ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر»، فشبَّه الرؤية بالرؤية، لا المرئي بالمرئي)**.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وهذا يتبين بالقاعدة الرابعة - وهي أن كثيرًا من الناس يتوهم في بعض الصفات، أو في كثير منها، أو أكثرها، أو كلها، أنها تماثل صفات المخلوقين؛ ثم يريد أن ينفي ذلك الذي فهمه فيقع في أربعة أنواع من المحاذير:

أحدها - كونه مثَّل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل.

الثاني - أنه إذا جعل ذلك هو مفهومها وعطّله بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله، فيبقى مع جنايته على النصوص، وظنه السيئ الذي ظنه بالله ورسوله - حيث ظن أن الذي يفهم من كلامهما هو التمثيل الباطل - قد عطل ما أودع الله ورسوله في كلامهما من إثبات الصفات لله، والمعاني الإلهية اللائقة بجلال الله سبحانه.

الثالث - أنه ينفي تلك الصفات عن الله بغير علم، فيكون معطلا لما يستحقه الرب تعالى.

الرابع - أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات الأموات والجمادات، أو صفات المعدومات.

فيكون قد عطَّل صفات الكمال التي يستحقها الرب تعالى، ومثَّله بالمنقوصات والمعدومات، وعطَّل النصوص عما دلت عليه من الصفات، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات، فيجمع في الله وفي كلام الله بين التعطيل والتمثيل، يكون ملحدًا في أسمائه وآياته.

مثال ذلك أن النصوص كلها دلّت على وصف الإله بالعلو والفوقية على المخلوقات، واستوائه على العرش؛ فأما علوه ومباينته للمخلوقات فيُعلم بالعقل الموافق للسمع، وأما الاستواء على العرش فطريق العلم به هو السمع، وليس في الكتاب والسنة وصف له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينه ولا مداخله.

فيظن المتوهم أنه إذا وصف بالاستواء على العرش كان استواؤه كاستواء الإنسان على ظهور الفلك والأنعام، كقوله: {وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ • لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ} فيتخيل أنه إذا كان مستويًا على العرش كان محتاجًا إليه كحاجة المستوي على الفلك والأنعام، فلو انخرقت السفينة لسقط المستوي عليها، ولو عثرت الدّابة لخر المستوي عليها. فقياس هذا أنه لو عدم العرش لسقط الرب تبارك وتعالى، ثم يريد - بزعمه - أن ينفي هذا فيقول: ليس استواؤه بقعود ولا استقرار.

ولا يعلم أن مسمى «القعود» و «الاستقرار» ، يقال فيه ما يقال في مسمى «الاستواء» !، فإن كانت الحاجة داخلة في ذلك فلا فرق بين الاستواء والقعود والاستقرار، وليس هو بهذا المعنى مستويا ولا مستقرا ولا قاعدا، وإن لم يدخل في مسمى ذلك، إلا ما يدخل في مسمى «الاستواء» فإثبات أحدهما ونفي الآخر تحكُّم.

وقد عُلم أن بين مسمى «الاستواء» و «الاستقرار» و «القعود» فروقا معروفة، ولكن المقصود هنا أن يُعلم خطأ من ينفي الشيء مع إثبات نظيره.

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

وليس في اللفظ ما يدل على ذلك، لأنه أضاف الاستواء إلى نفسه الكريمة، كما أضاف إليها سائر أفعاله وصفاته، فذكر أنه خلق ثم استوى، كما ذكر أنه قدر فهدى، وأنه بنى السماء بأيد، وكما ذكر أنه مع موسى وهارون يسمع ويرى، وأمثال ذلك. فلم يذكر استواءً مطلقا يصلح للمخلوق، ولا عاما يتناول المخلوق، كما لم يذكر مثل ذلك في سائر صفاته، وإنما ذكر استواءً أضافه إلى نفسه الكريمة.

فلو قُدِّر - على وجه الفرض الممتنع - أنه هو مثل خلقه - تعالى الله عن ذلك - لكان استواؤه مثل استواء خلقه. أما إذا كان هو ليس مماثلا لخلقه، بل قد عُلم أنه الغني عن الخلق، وأنه الخالق للعرش ولغيره، وأن كل ما سواه مفتقر إليه، وهو الغني عن كل ما سواه، وهو لم يذكر إلا استواءً يخصه، لم يذكر استواءً يتناول غيره ولا يصلح له، كما لم يذكر في علمه وقدرته ورؤيته وسمعه وخلقه إلا ما يختص به - فكيف يجوز أن يُتوهم أنه إذا كان مستويًا على العرش كان محتاجًا إليه، وأنه لو سقط العرش لخرّ من عليه! سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علوًا كبيرًا.

هل هذا إلا جهل محض وضلال ممن فهم ذلك، أو توهمه، أو ظنه ظاهر اللفظ ومدلوله، أو جوَّز ذلك على رب العالمين الغني عن الخلق. بل لو قُدِّر أن جاهلا فهم مثل هذا، أو توهمه لبُيِّن له أن هذا لا يجوز، وأنه لم يدل اللفظ عليه أصلا، كما لم يدل على نظائره في سائر ما وصف به الرب نفسه.

فلما قال سبحانه وتعالى: {وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ} فهل يتوهم متوهم أن بناءه مثل بناء الآدمي المحتاج، الذي يحتاج إلى زُبُل ومجارف وأعوان وضرب لبن وجَبْل طين؟

ثم قد عُلم أن الله تعالى خلق العالَم بعضه فوق بعض، ولم يجعل عاليه مفتقرًا إلى سافله، فالهواء فوق الأرض، وليس مفتقرًا إلى أن تحمله الأرض، والسحاب أيضًا فوق الأرض، وليس مفتقرًا إلى أن تحمله، والسموات فوق الأرض، وليست مفتقرة إلى حمل الأرض لها - فالعلي الأعلى رب كل شيء ومليكه إذا كان فوق جميع خلقه كيف يجب أن يكون محتاجًا إلى خلقه، أو عرشه! أو كيف يستلزم علوه على خلقه هذا الافتقار وهو ليس بمستلزم في المخلوقات! وقد عُلم أن ما ثبت لمخلوق من الغنى عن غيره فالخالق سبحانه أحق به وأَوْلَى.

وكذلك قوله: {أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ} من توهم أن مقتضى هذه الآية أن يكون الله في داخل السموات، فهو جاهل ضال بالاتفاق، وإن كنا إذا قلنا: إن الشمس والقمر في السماء، يقتضي ذلك، فإن حرف «في» متعلق بما قبله وما بعده، فهو بحسب المضاف والمضاف إليه.

ولهذا يُفرَّق بين كون الشيء في المكان، وكون الجسم في الحَيِّز، وكون العَرَض في الجسم، وكون الوجه في المرآة، وكون الكلام في الورق، فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصية يتميز بها عن غيره، وإن كان حرف «في» مستعملا في ذلك كله.

فلو قال قائل: العرش في السماء أم في الأرض؟ لقيل: في السماء. ولو قيل: الجنة في السماء أم في الأرض؟ لقيل: الجنة في السماء. ولا يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل السموات، بل ولا الجنة.

فقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: (إذا سألتم الله الجنة فسلوه الفردوس، فإنها أعلى الجنة، وأوسط الجنة، وسقفها عرش الرحمن).

فهذه الجنة، سقفها الذي هو العرش فوق الأفلاك، مع أن الجنة في السماء، والسماء يراد به العلو، سواء كان فوق الأفلاك أو تحتها، قال تعالى: {فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلى السَّمَاءِ} وقال تعالى: {وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا}.

ولما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلى، وأنه فوق كل شيء، كان المفهوم من قوله: {مَن فِي السَّمَاءِ}: أنه في السماء، أنه في العلو وأنه فوق كل شيء.

وكذلك الجارية لما قال لها: (أين الله؟). قالت: في السماء، إنما أرادت العلو مع عدم تخصيصه بالأجسام المخلوقة وحلوله فيها.

وإذا قيل: «العلو»، فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها، فما فوقها كلها هو في السماء، ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به، إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله، كما لو قيل: إن العرش في السماء، فإنه لا يقتضي أن يكون العرش في شيء آخر موجود مخلوق.

وإذا قُدِّر أن «السماء» المراد بها الأفلاك كان المراد أنه عليها، كما قال: {وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ}، وكما قال: {فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ}

، وكما قال: {فَسِيحُوا فِي الأَرْضِ} ، ويقال: فلان في الجبل، وفي السطح. وإن كان على أعلى شيء فيه.

القاعدة الرابعة تدور على إثبات صفات الله ورد ما يتوهمه النفاة تجاه نصوص الصفات، فقوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **(وهذا يتبين بالقاعدة الرابعة - وهي أن كثيرًا من الناس يتوهم في بعض الصفات، أو في كثير منها، أو أكثرها، أو كلها)** لأن الطوائف ما بين أن تؤول الصفات كلها كالمعتزلة مع إثبات الأسماء، ومنها من تتأول الصفات كلها والأسماء كلها كالجهمية، ومن الطوائف من تثبت بعض الصفات وتتأول أكثرها كالأشاعرة، ففي قوله: **(أو في كثير منها، أو أكثرها)** يشير إلى الأشاعرة، وفي قوله: **(أو كلها)** يشير إلى المعتزلة ومن باب أولى الجهمية والباطنية من الإسماعيلية وغيرهم.

فذكر ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن هؤلاء يتوهمون أن إثبات هذه الصفات فيه مماثلة لصفات المخلوقين، فيقعون في أربعة محاذير.

قوله: (أحدها - كونه مثَّل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل) هذا المحظور الأول، أنه ما وقع المؤول في التأويل إلا لمَّا شبَّه صفات الله بصفات المخلوقين، فهذه قاعدة [١]: كل معطلٍ مشبه، شبه أولًا في ذهنه، فبناءً عليه عطلها بتأويل أو غيره.

قوله: (الثاني - أنه إذا جعل ذلك هو مفهومها وعطّله بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله، فيبقى مع جنايته على النصوص، وظنه السيئ الذي ظنه بالله

---

(١) القاعدة السادسة والعشرون.

ورسوله - حيث ظن أن الذي يفهم من كلامهما هو التمثيل الباطل - قد عطل ما أودع الله ورسوله في كلامهما من إثبات الصفات لله، والمعاني الإلهية اللائقة بجلال الله سبحانه).

هذا هو المحظور الثاني، وهو أنه عطَّل النصوص عن معناها اللائق بالله، فعطل قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] عن معناها اللائق بالله، وعطل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] عن معناه اللائق بالله، وهكذا.

قوله: (الثالث - أنه ينفي تلك الصفات عن الله بغير علم، فيكون معطلا لما يستحقه الرب تعالى).

هذا هو المحظور الثالث، وهو أنه عطل الله عن الصفات، وصنيعه هذا بلا علم، وإلا العلم يدعو إلى إثبات الصفات لله.

قوله: (الرابع - أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات الموات والجمادات، أو صفات المعدومات).

هذا هو المحظور الرابع، وهو أنه وصف الله بنقيض صفاته، وقوله: **(من صفات الموات)** كل ما لا روح فيه يسمى مَوَات كما قاله الأزهري[١]، لذا يُطلق على الأرض مَوَتان[٢]؛ لأنه لا روح فيها، وفي المقابل ما له روح يطلق عليه حيوان.

فوصفوا الله تعالى بنقيض صفاته من صفات الموات والجمادات والمعدومات، وقد تقدم أنهم يصفون الله بالمعدومات ومنها النقيضان أو اجتماع الضدين وغير ذلك،

---

(١) «تهذيب اللغة» (١٤/ ٢٤٤).

(٢) «الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي» (ص١٧٠).

أو يصف الله بصفات الجمادات؛ لأنه إذا جرد الله عن صفة العين أو الصفات الفعلية -على اختلاف مذاهبهم- فقد شبهه بالجمادات.

قوله: **(فيكون قد عطَّل صفات الكمال التي يستحقها الرب تعالى، ومثَّله بالمنقوصات والمعدومات)** وقد تقدم هذا، فمن عطل الله عن صفاته فقد وصفه بالمنقوصات والمعدومات، والمنقوصات هي الموجودات لكنها ناقصة كالجمادات، وأما المعدومات فهي غير الموجودات كاجتماع النقيضين أو ارتفاع النقيضين، أو اجتماع الضدين في زمان واحد ومكان واحد، وقد تقدم بحثه.

قوله: **(وعطَّل النصوص عما دلت عليه من الصفات، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات)** فوقع في تعطيل الصفة في نفسها وتعطيل دليلها، فعطَّل الموصوف -وهو الرب سبحانه- وعطَّل الدليل، فعطل الدليل والمدلول.

وسيذكر شيخ الإسلام مثالًا يتضح به المراد.

قوله: **(مثال ذلك أن النصوص كلها دلّت على وصف الإله بالعلو والفوقية على المخلوقات، واستوائه على العرش؛ فأما علوه ومباينته للمخلوقات فيُعلم بالعقل الموافق للسمع، وأما الاستواء على العرش فطريق العلم به هو السمع، وليس في الكتاب والسنة وصف له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينه ولا مداخله)** ذكر صفتين: العلو والاستواء، وذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن صفة العلو صفة عقلية، أما صفة الاستواء فصفة سمعية، وقد تقدم البحث في الصفات العقلية والسمعية، فالصفات العقلية هي التي دل عليها السمع -وهو الدليل من الكتاب والسنة- والعقل، وأمثلة ذلك العلو، أما الاستواء فلم يدل عليه العقل ولكن دل عليه السمع.

ثم أشار إلى أن قولهم بأن الله سبحانه لا داخل العالم ولا خارجه ولا مُباينه ولا مداخله ...إلخ، خطأ، وأنه يخالف ما جاءت به الأدلة من إثبات العلو، بالإضافة إلى ما تقدم بحثه من أن هذا تناقض، وأنه تشبيه لله بالمعدومات.

قوله: (**فيظن المتوهم أنه إذا وصف بالاستواء على العرش كان استواؤه كاستواء الإنسان على ظهور الفلك والأنعام**) وهذا هو المحظور الأول الذي تقدم، وهو زعمهم أن في الإثبات تمثيلًا، ثم وقعوا في التعطيل، فإذا أثبتوا الاستواء لله ظنوا أنه كاستواء المخلوقين ثم عطلوه من الاستواء، فهم مثلوا ثم عطلوا.

قوله: (**كقوله**: {**وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ • لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ**} **فيتخيل أنه إذا كان مستويًا على العرش كان محتاجًا إليه كحاجة المستوي على الفلك والأنعام، فلو انخرقت السفينة لسقط المستوي عليها، ولو عثرت الدّابة لخر المستوي عليها. فقياس هذا أنه لو عدم العرش لسقط الرب تبارك وتعالى، ثم يريد - بزعمه - أن ينفي هذا فيقول: ليس استواؤه بقعود ولا استقرار**).

لما ظنَّ استواء الخالق كاستواء المخلوق، وأن استواء المخلوق يلزم منه الحاجة فكذلك استواء الخالق فزعوا إلى التأويل والتعطيل، قال ابن تيمية: (**ثم يريد - بزعمه - أن ينفي هذا فيقول: ليس استواؤه بقعود ولا استقرار**) أي أن ينفي حاجة الله إلى ما استوى عليه، فيريد أن يفرق بين استواء المخلوق واستواء الخالق؛ لأنه بزعمه أن الاستواء لا يقع إلا لحاجة؛ فقال: استواؤه ليس قعودًا ولا استقرارًا.

قوله: (**ولا يعلم أن مسمى «القعود» و«الاستقرار»، يقال فيه ما يقال في مسمى «الاستواء»!، فإن كانت الحاجة داخلة في ذلك فلا فرق بين**

الاستواء والقعود والاستقرار) فإذا لم تُثبت الاستواء للخالق لأن الاستواء للمخلوق يلزم منه الحاجة، وقلت: ليس استواء الخالق بقعود ولا استقرار أي ليس لحاجة، فكذلك يطرد هذا في استواء الخالق سلبًا وإيجابًا، طردًا وعكسًا، فلما ظنوا أن استواء المخلوق يلزم منه الحاجة -وهذا لا إشكال فيه- اطردوا هذا في استواء الخالق، فنتج من هذا نفيهم الاستواء عن الله الذي بمعنى القعود والاستقرار، فقالوا: ليس استواؤه بقعود ولا استقراره. ونتيجته نفي الاستواء؛ لأنه إذا كان قعود الله واستقراره يلزم منه الحاجة فهذا مطرد في الاستواء فلا فرق بين إثبات مطلق الاستواء والقعود والاستقرار.

قوله: (ولا يعلم أن مسمى «القعود» و«الاستقرار»، يقال فيه ما يقال في مسمى «الاستواء» !، فإن كانت الحاجة داخلة في ذلك فلا فرق بين الاستواء والقعود والاستقرار، وليس هو بهذا المعنى مستويا ولا مستقرا ولا قاعدا، وإن لم يدخل في مسمى ذلك، إلا ما يدخل في مسمى «الاستواء» فإثبات أحدهما ونفي الآخر تحكُّم) فلا فرق بين الاستواء والقعود والاستقرار، فكلاهما في المخلوق لحاجة وكلاهما في الخالق لغير حاجة، وجعل أحدهما لحاجة دون الآخر هذا تحكم بلا دليل.

قوله: (وقد عُلم أن بين مسمى «الاستواء» و«الاستقرار» و«القعود» فروقا معروفة، ولكن المقصود هنا أن يُعلم خطأ من ينفي الشيء مع إثبات نظيره) فهم يريدون أن يقولوا: إن الله لم يستو على وجه القعود والاستقرار، وإنما استواء الله استواء على غير القعود والاستقرار، فهم مضطرون أن يثبتوا لفظ الاستواء؛ لأن الشريعة جاءت به، لكن حرفوه فقالوا: إن استواءه ليس استقرارًا ولا قعودًا، فيقول شيخ الإسلام: لا فرق بين الاستواء والقعود والاستقرار فيما نحن بصدده، فإن زعمتم أن الاستواء بلا قعود ولا استقرار لا يلزم منه الحاجة، فهذا مطرد

في القعود والاستقرار في حق الله، وإن زعمتم أنه يلزم منه الحاجة فهذا في حق المخلوقين، وعلى زعمكم يطرد في حق الله، فالمفترض أن تنفوا الاستواء مطلقًا كما نفيتم القعود والاستقرار، أما أن تقولوا نثبت الاستواء بلا قعود ولا استقرار حتى لا نقع في استواء فيه نقص وهو المستلزم للحاجة ونثبت الاستواء بلا قعود ولا استقرار، فهذا تحكم؛ لأنه لا فرق بينها.

والخلاصة أنه يُثبت لله الاستواء، ويُثبت للمخلوق الاستواء، ولله استواء يليق به وللمخلوق استواء يليق به، وأن القول بأن الاستواء الذي يُثبت لله استواء لا قعود فيه ولا استقرار حتى لا تكون حاجة، هذا تحكم، فلا فرق بين الاستواء والقعود والاستقرار في حق المخلوق، لأنه يلزم من كلها الحاجة بخلاف في حق الله فلا يلزم، فإذا كان يستلزم من هذه الثلاثة في حق المخلوق الحاجة فعلى مبدئكم يكون مطردًا في حق الله، فتنفون الاستواء بكل معانيه كما نفيتم القعود والاستقرار.

قوله: **(وقد عُلم أن بين مسمى «الاستواء» و«الاستقرار» و«القعود» فروقا معروفة، ولكن المقصود هنا أن يُعلم خطأ من ينفي الشيء مع إثبات نظيره)**.

لا شك أنه من جهة المعنى اللغوي أن هناك فرقًا بين الاستواء والقعود والاستقرار، لكن فيما نحن بصدده المعنى واحد، فاستواء المخلوق وقعوده واستقراره واحد وكلها في حق المخلوق يلزم منها الحاجة، فإذا قلتم نجعل لله استواء بلا قعود ولا استقرار وبزعمكم أن الاستواء إذا كان بمعنى القعود والاستقرار فهو بمعنى الحاجة بخلاف الاستواء الذي ليس كذلك فهذا تحكم.

قوله: **(وليس في اللفظ ما يدل على ذلك، لأنه أضاف الاستواء إلى نفسه الكريمة، كما أضاف إليها سائر أفعاله وصفاته، فذكر أنه**

خلق ثم استوى، كما ذكر أنه قدر فهدى، وأنه بنى السماء بأيد، وكما ذكر أنه مع موسى وهارون يسمع ويرى، وأمثال ذلك. فلم يذكر استواءً مطلقا يصلح للمخلوق، ولا عاما يتناول المخلوق، كما لم يذكر مثل ذلك في سائر صفاته، وإنما ذكر استواءً أضافه إلى نفسه الكريمة).

وهذه قاعدة مهمة [١] وقد سبق فيها كلام ابن تيمية، وهو أن هناك فرقًا بين بحث الصفة في ذاتها والصفة عند إضافتها إلى الله سبحانه، ففرقٌ بين بحث الاستواء بالنظر إلى معنى الاستواء بلا إضافة، وبين استواءٍ أُضيف إلى الله واستواءٍ أُضيف إلى المخلوق، والبحث في استواءٍ أُضيف إلى الخالق، فمثل هذا الاستواء يختلف عن الاستواء الذي أُضيف إلى المخلوق.

ومثل ذلك البناء في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧] فلفظ البناء يختلف باختلاف ما أُضيف إليه، فبناءُ الله يختلف عن بناء المخلوق، وهكذا.

قوله: **(فلو قُدِّر - على وجه الفرض الممتنع - أنه هو مثل خلقه - تعالى الله عن ذلك - لكان استواؤه مثل استواء خلقه)** لو قدر جدلًا وتنزُّلًا على الفرض الممتنع أن ذاته كذات المخلوقين لكان استواؤه كاستواء المخلوقين، فلما لم يكن ذاته كذات المخلوقين لم يكن استواؤه كاستواء المخلوقين.

قوله: **(فأما إذا كان هو ليس مماثلا لخلقه، بل قد عُلم أنه الغني عن الخلق، وأنه الخالق للعرش ولغيره، وأن كل ما سواه مفتقر إليه، وهو الغني عن كل ما سواه، وهو لم يذكر إلا استواءً يخصه، لم يذكر استواءً يتناول غيره ولا يصلح له)** فالله سبحانه لم يذكر في الآية: ﴿الرَّحْمَنُ

---

(١) القاعدة السابعة والعشرون.

عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] استواءً عامًّا وإنما ذكر استواءً يخصه، وقد سبقت هذه المباحث.

قوله: **(كما لم يذكر في علمه وقدرته ورؤيته وسمعه وخلقه إلا ما يختص به - فكيف يجوز أن يُتوهم أنه إذا كان مستويًا على العرش كان محتاجًا إليه، وأنه لو سقط العرش لخرّ من عليه! سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علوًا كبيرًا)** فالخلاصة: أن الله لم يُثبت لنفسه مطلق الاستواء وإنما استواءً يليق به، كما أثبت لنفسه علمًا يليق به، وبصرًا يليق به ... وهذا الاستواء الذي يليق بالله ليس معناه أن الله محتاج إليه وأنه لو سقط العرش لخرَّ سبحانه، وإنما هذا في حق المخلوقين.

قوله: **(هل هذا إلا جهل محض وضلال ممن فهم ذلك، أو توهمه، أو ظنه ظاهر اللفظ ومدلوله، أو جوَّز ذلك على رب العالمين الغني عن الخلق. بل لو قُدِّر أن جاهلًا فهم مثل هذا أو توهمه لبُيِّن له أن هذا لا يجوز، وأنه لم يدل عليه اللفظ أصلًا، كما لم يدل على نظائره في سائر ما وصف به الرب نفسه)**.

لو أصرَّ جاهل وفهم أن استواء الله كاستواء المخلوقين لبُيِّن له أن هذا خطأ وجهل محض، وكما أن ذاته سبحانه تختلف عن ذات المخلوقين فكذلك استواؤه يختلف عن استواء المخلوقين، بل كما تختلف سائر صفاته عن صفات المخلوقين.

قوله: **(ثم قد عُلم أن الله تعالى خلق العالَم بعضه فوق بعض، ولم يجعل عاليه مفتقرًا إلى سافله، فالهواء فوق الأرض، وليس مفتقرًا إلى أن تحمله الأرض، والسحاب أيضًا فوق الأرض، وليس مفتقرًا إلى أن تحمله الأرض، والسموات فوق الأرض، وليست مفتقرة إلى حمل**

الأرض لها، فالعلي الأعلى رب كل شيء ومليكه إذا كان فوق جميع خلقه كيف يجب أن يكون محتاجًا إلى خلقه أو عرشه! أو كيف يستلزم علوه على خلقه هذا الافتقار وهو ليس بمستلزم في المخلوقات! وقد عُلم أن ما ثبت لمخلوق من الغنى عن غيره فالخالق سبحانه أحق به وأَوْلَى).

ذكر هاهنا جوابين مهمين:

الجواب الأول: أن بناء الله يختلف عن بناء غيره، فغيره يبني الشيء على الشيء، أما الله يبني الشيء أعلى ولا يكون معتمدًا على ما هو دونه.

الجواب الثاني: إذا تصور في المخلوقات شيء فوق شيء ولا يكون مفتقرًا لما دونه، كالسحاب بالنسبة للأرض، فتصور هذا في الخالق من باب أولى.

لذلك قال: **(وقد عُلم أن ما ثبت لمخلوق من الغنى عن غيره فالخالق سبحانه أحق به وأَوْلَى)** وقد سبق الكلام على قاعدة القياس الأولوي.

فالسحاب ليست محتاجة إلى الأرض ولم تُبن عليها، وهذا مخلوق، فبيان هذا في حق الخالق من باب أولى، فاستواؤه سبحانه على العرش لا يلزم أن يكون محتاجًا إليه، بل ليس محتاجًا إليه سبحانه وهو الغني، فلذا كل كمال من كل وجه في المخلوق فهو في الخالق من باب أولى.

قوله: **(وكذلك قوله: {أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ} ...)** للسماء في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ إطلاقان:

الإطلاق الأول: السماء المخلوقة، فقول: (في السماء) (في) بمعنى (على)، أي فوق المخلوقات، كقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١١] وقوله: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١].

الإطلاق الثاني: كل ما سَمَاك وعلاك وارتفع فوقك، فـ(في) ظرفية على بابها ويكون المراد بالسماء المكان الذي فوق المخلوقات بألا يكون شيء من المخلوقات، فقوله تعالى: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦] ولما سأل النبي ﷺ الجارية: «**أين الله؟**» قالت: في السماء[(١)]. (في) على بابها ظرفية، وهذا الوجود سماه شيخ الإسلام ابن تيمية[(٢)] بالوجود العدمي والمكان العدمي، أي انعدمت فيه جميع الموجودات.

قوله: (**وكذلك قوله: {أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ}**) والمراد بقوله تعالى: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦] هو الله سبحانه، وحرّف بعض أهل البدع وقالوا: المراد بمن في السماء الطير. والرد من وجهين:

الوجه الأول: أنه عبَّر بـ(مَن)، وهي للعالم والعاقل، والطير يُطلق عليه (ما) لأنها غير عالم وغير عاقل.

الوجه الثاني: لا يمكن للطير أن يخسف بالأرض.

قوله: (**من توهم أن مقتضى هذه الآية أن يكون الله في داخل السموات، فهو جاهل ضال بالاتفاق**) المراد بالسماوات أي السماوات المخلوقة، فإذا ان كرسيه -وهو موضع القدمين- وسع السماوات والأرض، فكيف به سبحانه؟

قوله: (**وإن كنا إذا قلنا: إن الشمس والقمر في السماء، يقتضي ذلك، فإن حرف «في» متعلق بما قبله وما بعده، فهو بحسب المضاف**

---

(١) صحيح مسلم (٢/ ٧٠) رقم: (٥٣٧).

(٢) مجموع الفتاوى (٣/ ٥٢-٥٣)، (١٦/ ١٠١، ١٠٨)، وبيان تلبيس الجهمية (١/ ١٧٧).

والمضاف إليه) إذا قلنا: الشمس والقمر في السماء. فـ(في) ظرفية، فلا مانع بحسب سابقها ولاحقها أن تكون ظرفيةً داخل السماء المخلوقة.

قوله: (ولهذا يُفرَّق بين كون الشيء في المكان، وكون الجسم في الحَيِّز، وكون العَرَض في الجسم، وكون الوجه في المرآة، وكون الكلام في الورق، فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصية يتميز بها عن غيره، وإن كان حرف «في» مستعملا في ذلك كله) فاختلفت معنى (في) باختلاف السياق، فقوله: **(ولهذا يُفرَّق بين كون الشيء في المكان)** فتكون (في) ظريفة، أي في المكان المحيط به، وقوله: **(وكون الجسم في الحَيِّز)** والمراد بها ما لا يتسع المكان إلا لهذا الجسم؛ لان الحيز ما تحيز بالشيء وأحاط به، أما الأول وهو المكان الذي يسعه وزيادة، فأنت في الحجرة تسعك وزيادة، أما في الحيز فيكون محيطًا بك ولا يسع غيرك، وقوله: **(وكون العَرَض في الجسم)** أي الصفة في الجسم فليست محيطة به، وإنما متعلقة به، كالأصباغ على الجدار، فالأصباغ متعلقة بالجدار لا أن الجدار محيط بالصبغ، وقد دلّ على هذا السياق.

وتقدم أن لغة العرب تُعرف بسابقها ولاحقها، فالسياق مؤثر في فهم لغة العرب، وقد ذكر هذه القاعدة شيخ الإسلام ابن تيمية كما في مواضع من (مجموع الفتاوى)[١] وغيره، ومنها هذا الموضع، وذكرها الشاطبي في كتابه (الموافقات)[٢]، فقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] بمقتضى السياق المراد أكلها فيكون معناها حُرم عليكم أكل الميتة. بل اللفظ المفرد لا يُفهم معناه مفردًا في لغة

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ١٤).

(٢) «الموافقات» (٣/ ٤١٩).

العرب، بل يُنظر إلى سابقه ولاحقه والقرائن المتصلة والمنفصلة، فإذا كان له قرائن متصلة أو منفصلة فإنها تؤثر فيه، وهذا مطرد حتى في إثبات أسماء الله وصفاته.

فقوله تعالى: ﴿يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ﴾ [الزمر: ٥٦] ليس المراد من هذه الآية إثبات صفة الجنب لله تعالى، وإنما المراد في حق الله، ودرج على هذا أئمة السنة كما بينه الدارمي(١)، خلافًا لأبي عمر الطلمنكي(٢)، ويدل على ذلك السياق، فإن السياق تحسر على ما فوت الكافر من حق الله سبحانه لا ما فوت من صفة الجنب.

فيقول شيخ الإسلام: **(ولهذا يُفرَّق بين كون الشيء في المكان)** أي يكون داخل المكان والمكان محيط به ويتسع له ولغيره، ككونك في الغرفة، فـ (في) ظرفية، والمكان يتسع لك ولغيرك **(وكون الجسم في الحَيِّز)** لا يتسع الحيز إلا لهذا الجسم، فـ (في) ظرفية لكنها لا تتسع إلا لهذا الجسم **(وكون العَرَض في الجسم)** العَرَض بمعنى الصفة، كالأصباغ على الجدر، فهي عرض، فتقول: هذا الصبغ في هذا الجدار. ليس المراد أنه ظرف أحيط به وإنما متعلق به، فاختلف معنى (في) باختلاف السابق واللاحق **(وكون الوجه في المرآة)** صورة الوجه في المرآة ليست ظرفًا له وإنما منطبعة فيه، وتعكس صورة الحقيقة **(وكون الكلام في الورق)** الورق نفسه ليس فيه كلام، وإنما فيه الكتابة التي تُقرأ وتدل على الكلام **(فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصية يتميز بها عن غيره، وإن كان حرف «في» مستعملا في ذلك كله)** والذي فرَّق هذا عن ذاك هو السياق.

---

(١) نقض الدارمي على المريسي (ص ٣١٣).

(٢) سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٦٩).

فهذه قاعدة مفيدة عظيمة في لغة العرب، وينبني على فهمها أشياء كثيرة، ومن ذلك ما روى الترمذي من حديث عثمان بن حنيف أن رجلًا ضرير البصر أتى النبي ﷺ فقال: ادع الله أن يعافيني. قال: «**إن شئت دعوت، وإن شئت صبرت فهو خير لك**»، قال: فادعه، قال: فأمره أن يتوضأ فيحسن وضوءه ويدعو بهذا الدعاء: اللهم إني أسألك وأتوجه إليك بنبيك محمد نبي الرحمة إني توجهت بك إلى ربي في حاجتي هذه لتقضى لي، اللهم فشفعه فيَّ[(١)].

فقوله: " **وأتوجه إليك بنبيك محمد نبي الرحمة** " ظاهره أنه توسل بجاه وذات النبي ﷺ، لكن بدلالة السياق وأنه طلب الدعاء ووعده النبي ﷺ أنه سيدعو له، ثم في آخر الحديث أمره أن يقول: " **اللهم فشفعه فيَّ** " أي اقبل دعاءه فيَّ، فيكون الكلام: اللهم إني أتوجه إليك بدعاء نبيك محمد نبي الرحمة ...، والذي بيَّن هذا المعنى هو السابق واللاحق.

قوله: (**فلو قال قائل: العرش في السماء أم في الأرض؟ لقيل: في السماء. ولو قيل: الجنة في السماء أم في الأرض؟ لقيل: الجنة في السماء. لم يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل السموات، بل ولا الجنة**) وإنما الجنة والعرش فوق السماوات، وأُطلقت (في) بمعنى (على)، ويدل على هذا السياق والقرائن المتصلة والمنفصلة، وقد دلت القرائن المنفصلة على أن الجنة فوق المخلوقات، والعرش فوق الجنة.

قوله: (**فقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا سألتم الله الجنة فسلوه الفردوس، فإنها أعلى الجنة، وأوسط الجنة، وسقفها عرش الرحمن**») إذن أعلى المخلوقات الجنة، وأعلى من الجنة من المخلوقات العرش، والله فوق العرش، فالعرش والجنة فوق المخلوقات، فإذا قلت: الجنة في

---

(١) سنن الترمذي (٥ / ٥٣٦) رقم: (٣٥٧٨).

السماء فـ (في) بمعنى (على) و(فوق)، كقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١١] وقوله: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] كما دل على هذا القرائن المنفصلة.

قوله: (**فهذه الجنة، سقفها الذي هو العرش فوق الأفلاك، مع أن الجنة في السماء، والسماء يراد به العلو**) الجنة في السماء، فإذا أُريد بالسماء ما سماك وعلاك حتى ما فوق المخلوقات فـ (في) على بابها، وإذا أُريد بالسماء المخلوقة (ففي) هنا بمعنى (على) و(فوق).

قوله: (**سواء كان فوق الأفلاك أو تحتها، قال تعالى**: {**فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ**}) السماء في الآية: أي ما علا وارتفع، سواء كان من المخلوقات أو فوق المخلوقات.

قوله: (**ولما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلى، وأنه فوق كل شيء، كان المفهوم من قوله**: {**مَن فِي السَّمَاءِ**}: **أنه في السماء، أنه في العلو وأنه فوق كل شيء**) العلو هنا بمعنى فوق المخلوقات، لذلك صارت (في) على بابها، ويعبر عنه ابن تيمية بالموجود العدمي والمكان العدمي وهكذا.

قوله: (**وكذلك الجارية لما قال لها: (أين الله؟) قالت: في السماء، إنما أرادت العلو مع عدم تخصيصه بالأجسام المخلوقة وحلوله فيها**) أي (في) على بابها، لكن المراد: في أماكن العدم فوق المخلوقات، أو تقول: السماء مخلوقة و(في) بمعنى (على) و(فوق).

قوله: (وإذا قيل: «العلو»، فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها، فما فوقها كلها هو في السماء، ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به) وإنما يكون (في) بمعنى (على) و(فوق).

قوله: (إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله، كما لو قيل: العرش في السماء، فإنه لا يقتضي أن يكون العرش في شيء آخر موجود مخلوق) لأن العرش أعلى المخلوقات.

قوله: (وإذا قُدِّر أن «السماء» المراد بها الأفلاك) الأفلاك: السماوات المخلوقة **(كان المراد أنه عليها)** كقوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] أي على وفوق.

قوله: (ويقال: فلان في الجبل، وفي السطح. وإن كان على أعلى شيء فيه) هنا (في) بمعنى (فوق) و(على) وليست ظرفية.

أراد شيخ الإسلام أن يختم ببحث، وهو أن يبين أن هناك من المخلوقات ما هو فوق المخلوقات ولا تحيط به المخلوقات، كالجنة وأعلى من الجنة العرش، ففي هذين المخلوقين إذا قيل: الجنة في السماء. فيقال: فيه تفصيل باختلاف معنى السماء، فإن أردت السماء الأفلاك المخلوقة فالجنة في السماء بمعنى فوق وعلى، كقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١١].

وإن أردت السماء أي ما فوق المخلوقات، وهو ما سما وارتفع، فالجنة في السماء وتكون (في) ظرفية، ومثل ذلك قول: في العرش فإنه أعلى من الجنة، ولله المثلى الأعلى وهو أولى سبحانه، فإن قوله سبحانه: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦] وفي حديث معاوية بن الحكم السلمي لما سأل النبي ﷺ الجارية: «أين الله؟» قالت: في السماء. يُفسَّر (في) باختلاف معنى السماء، إن أردت السماء الأفلاك المخلوقة فـ(في) بمعنى (فوق) و(على)، وإن أردت السماء ما سماك وما فوق المخلوقات فـ(في) على بابها.

وقد أورد هذا شيخ الإسلام ابن تيمية ليبين أن الفعل يفعله الله ويفعله المخلوق، كالاستواء، والاستواء الذي أُضيف إلى نفسه المقدسة يختلف عن الاستواء الذي أُضيف إلى غيره، فالذي أُضيف إلى غيره بحاجة إليه، بخلاف الذي أُضيف إلى نفسه المقدسة فليس في حاجة إلى المخلوق الذي استوى عليه.

ومن هاهنا قال الدارمي تلك الكلمة العظيمة التي تُغيظ أهل البدع أجمعين،: لو شاء الله أن يستوي على بعوضة لاستوى عليها[١]، وصدق رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ لأن العرش لا شيء بالنسبة لله سبحانه، فكما قوَّى الله العرش فاستوى عليه فيستطيع سبحانه أن يقوي البعوضة وأن يستوي عليها، لكن هذا ما لا يفهمه أهل البدع، ويزعمون بجهلهم وبدعهم وضلالاتهم أن هذا من شناعات أهل السنة، حتى زلَّت أقدام بعض أهل السنة فظن هذه من شناعات وأخطاء الدارمي، وهذا خطأ منه؛ فإن كلام الدارمي حق، فالعرش بالنسبة إلى الله لا شيء لكن الله قوَّاه فاستوى عليه، ولو شاء لقوَّى البعوضة واستوى عليها، فإن العرش والبعوضة بالنسبة إلى قدرة الله لا شيء، والله على كل شيء قدير.

(١) «نقض الدارمي على المريسي» (ص١٧٣).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

القاعدة الخامسة - أنَّا نعلم ما أُخبرنا به من وجه دون وجه، فإن الله تعالى قال: {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}، وقال: {أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ}، وقال: {كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُو الأَلْبَابِ}، وقال: {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا}، فأمر بتدبر الكتاب كله.

وقد قال: {هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاّ أُوْلُو الألْبَابِ}.

وجمهور سلف الأمة وخلفها على أن الوقف عند قوله: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاّ اللَّهُ}، وهذا هو المأثور عن أُبَيّ بن كعب وابن مسعود وابن عباس وغيرهم، ورُوي عن ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا أنه قال: التفسير على أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله من ادعى علمه فهو كاذب.

وقد رُوي عن مجاهد وطائفة أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله، وقد قال مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقف عند كل آية وأسأله عن تفسيرها.

ولا منافاة بين القولين عند التحقيق، فإن لفظ «التأويل» قد صار بتعدد الاصطلاحات مستعملا في ثلاثة معان:

أحدها - وهو اصطلاح كثير من المتأخرين من المتكلمين في الفقه وأصوله - أن التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به؛ وهذا هو الذي عناه أكثر من تكلم من المتأخرين في تأويل نصوص الصفات وترك تأويلها، وهل هذا محمود أو مذموم، وحق أو باطل؟

والثاني - أن التأويل بمعنى التفسير، وهذا هو الغالب على اصطلاح المفسرين القرآن، كما يقول ابن جرير وأمثاله من المصنِّفين في التفسير: «واختلف علماء التأويل»، ومجاهد إمام المفسرين، قال الثوري: إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به. وعلى تفسيره يعتمد الشافعي وأحمد بن حنبل والبخاري وغيرهما، فإذا ذكر أنه يعلم تأويل المتشابه، فالمراد به معرفة تفسيره.

الثالث - من معاني التأويل - هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، كما قال تعالى: {هَلْ يَنظُرُونَ إِلَاّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ} فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله تعالى به فيه، مما يكون من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار ونحو ذلك، كما قال في قصة يوسف لما سجد أبواه وإخوته قال: {وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ} فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا.

فالتأويل الثاني هو تفسير الكلام، وهو الكلام الذي يُفسَّر به اللفظ حتى يُفهم معناه أو تُعرف علته أو دليله، وهذا التأويل الثالث هو عين ما هو موجود في الخارج، ومنه قول عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: كان النبي ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: (سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم

اغفر لي) يتأول القرآن. تعني قوله تعالى: {فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ}، وقول سفيان بن عيينة: السُّنة هي تأويل الأمر والنهي.

فإن نفس الفعل المأمور به هو تأويل الأمر به، ونفس الموجود المخبَر عنه هو تأويل الخبر، والكلام خبر وأمر، ولهذا يقول أبو عبيد وغيره: الفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة. كما ذكروا ذلك في تفسير اشتمال الصَّمَّاء، لأن الفقهاء يعلمون نفس ما أُمر به ونفس ما نُهي عنه، لعلمهم بمقاصد الرسول ﷺ، وذلك كما يعلم أتباع بقراط وسيبويه ونحوهما من مقاصدهم ما لا يُعلم بمجرد اللغة. ولكن تأويل الأمر والنهي لا بد من معرفته بخلاف تأويل الخبر.

إذا عرف ذلك، فتأويل ما أخبر الله به عن نفسه المقدَّسة بما لها من حقائق الأسماء والصفات هو حقيقة نفسه المقدَّسة المتصفة بما لها من حقائق الصفات، وتأويل ما أخبر الله تعالى به من الوعد والوعيد هو نفس ما يكون من الوعد والوعيد.

ولهذا ما يجيء في الحديث نعمل بمحكمه ونؤمن بمتشابهه، لأن ما أخبر الله تعالى به عن نفسه وعن اليوم الآخر فيه ألفاظ متشابهة، تشبه معانيها ما يعلمه الناس في الدنيا، كما أخبر أن في الجنة لحمًا ولبنًا وعسلاً وخمرًا ونحو ذلك، وهذا يشبه ما في الدنيا لفظًا ومعنى، ولكن ليس هو مثله، ولا حقيقته كحقيقته.

فأسماء الله تعالى وصفاته أَوْلى - وإن كان بينها وبين أسماء العباد وصفاتهم تشابه - ألا يكون لأجلها الخالق مثل المخلوق، ولا حقيقته كحقيقته.

والإخبار عن الغائب لا يُفهم إن لم يُعبَّر عنه بالأسماء المعلوم معانيها في الشاهد، ويُعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد، مع العلم بالفارق المميِّز، وأن ما أخبر الله تعالى به من الغيب أعظم مما يُعلم في الشاهد.

وفي الغائب ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. فنحن إذا أخبرنا الله بالغيب الذي اختص به من الجنة والنار، علمنا معنى ذلك وفهمنا ما أريد منّا فهمه بذلك الخطاب، وفسّرنا ذلك. وأما نفس الحقيقة المخبَر عنها، مثل التي لم تكن بعد، وإنما تكون في يوم القيامة، فذلك من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله.

ولهذا لما سئل مالك وغيره من السلف عن قوله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} قالوا: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. وكذلك قال ربيعة شيخ مالك قبله: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، ومن الله البيان، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا الإيمان. فبيّن أن الاستواء معلوم، وأن كيفية ذلك مجهولة.

ومثل هذا يوجد كثيرا في كلام السلف والأئمة، ينفون علم العباد بكيفية صفات الله تعالى، وأنه لا يعلم كيف الله إلا الله، ولا يُعلم ما هو إلا هو. وقد قال النبي ﷺ: (لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك) وهذا في صحيح مسلم وغيره، وقال في الحديث الآخر: (اللهم إني أسألك بكل اسم هو لك، سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحدًا من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك)، والحديث في المسند وصحيح أبي حاتم. وقد أخبر فيه أن لله

من الأسماء ما استأثر به في علم الغيب عنده، فمعاني هذه الأسماء التي استأثر الله بها في علم الغيب عنده لا يعلمها إلا هو.

والله سبحانه وتعالى أخبرنا أنه عليم، قدير، سميع، بصير، غفور، رحيم، إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته؛ فنحن نفهم معنى ذلك، ونميّز بين العلم والقدرة، وبين الرحمة والسمع والبصر، ونعلم أن الأسماء كلها اتفقت في دلالتها على ذات الله تعالى مع تنوع معانيها، فهي متفقة متواطئة من حيث الذات، متباينة من جهة الصفات.

وكذلك أسماء النبي ﷺ مثل محمد، وأحمد، والماحي، والحاشر، والعاقب. وكذلك أسماء القرآن مثل القرآن، والفرقان، والهدى، والنور، والتنزيل، والشفاء، وغير ذلك. ومثل هذه الأسماء يتنازع الناس فيها؛ هل هي من قبيل المترادفة لاتحاد الذات، أو من قبيل المتباينة لتعدد الصفات؟ كما إذا قيل: السيف، والصَّارِم، والمُهَنَّد؛ وقصد بالصّارم معنى الصَّرْم، وفي المهند النسبة إلى الهند؟ والتحقيق أنها مترادفة في الذات متباينة في الصفات.

ومما يوضح هذا أن الله وصف القرآن كله بأنه محكم وبأنه متشابه، وفي موضع آخر جعل منه ما هو محكم ومنه ما هو متشابه، فينبغي أن يُعرف الإحكام والتشابه الذي يعمه، والإحكام والتشابه الذي يخص بعضه.

قال تعالى: {الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ} فأخبر أنه أحكم آياته كلها، وقال تعالى: {اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ} فأخبر أنه كله متشابه.

والحكم هو الفصل بين الشيئين، والحاكم يفصل بين الخصمين، والحكمة فصل بين المشتبهات علمًا وعملاً، إذا مُيِّز بين الحق والباطل، والصدق والكذب، والنافع والضار، وذلك يتضمن فعل النافع وترك الضار، فيقال: حَكَمْت السَّفيه وأحْكَمْته إذا أخذت على يديه، وحَكَمْت الدَّابَّة وأحْكَمْتها إذا جعلت لها حَكَمَة وهو ما أحاط بالحنك من اللجام، وإحكام الشيء إتقانه، فإحكام الكلام إتقانه بتمييز الصدق من الكذب في أخباره، وتمييز الرشد من الغي في أوامره.

والقرآن كله محكم بمعنى الإتقان، فقد سماه الله حكيمًا بقوله: {الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ} فالحكيم بمعنى الحاكم، كما جعله يقص بقوله: {إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ} ، وجعله مفتيًا في قوله: {قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ} أي: ما يتلى عليكم يفتيكم فيهن، وجعله هاديًا ومبشرًا في قوله: {إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ} .

وأما التشابه الذي يعمه فهو ضد الاختلاف المنفي عنه في قوله: {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} ، وهو الاختلاف المذكور في قوله: {إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ • يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ} .

فالتشابه هنا هو تماثل الكلام وتناسبه، بحيث يصدِّق بعضه بعضا، فإذا أمر بأمر لم يأمر بنقيضه في موضع آخر، بل يأمر به، أو بنظيره، أو بملزوماته، وإذا نهى عن شيء لم يأمر به في موضع آخر، بل ينهى عنه، أو عن نظيره، أو عن لوازمه، إذا لم يكن هناك نسخ.

وكذلك إذا أخبر بثبوت شيء لم يخبر بنقيض ذلك، بل يخبر بثبوته، أو بثبوت ملزوماته، وإذا أخبر بنفي شيء لم يثبته، بل ينفيه، أو ينفي لوازمه، بخلاف القول المختلف الذي ينقض بعضه بعضًا، فيُثبت الشيء تارة وينفيه أخرى، أو يأمر به وينهى عنه في وقت واحد، أو يفرق بين المتماثلين فيمدح أحدهما ويذم الآخر، فالأقوال المختلفة هنا هي المتضادة، والمتشابهة هي المتوافقة.

وهذا التشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ، فإذا كانت المعاني يوافق بعضها بعضًا، ويعضد بعضها بعضًا، ويناسب بعضها بعضًا، ويشهد بعضها لبعض، ويقتضي بعضها بعضًا - كان الكلام متشابهًا، بخلاف الكلام المتناقض الذي يضاد بعضه بعضًا.

فهذا التشابه العام لا ينافي الإحكام العام، بل هو مصدق له، فإن الكلام المحكم المتقن يصدق بعضه بعضًا، لا يناقض بعضه بعضًا.

بخلاف الإحكام الخاص، فإنه ضد التشابه الخاص، فالتشابه الخاص هو مشابهة الشيء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجه آخر، بحيث يشتبه على بعض الناس أنه هو أو هو مثله، وليس كذلك، والإحكام هو الفصل بينهما بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر. وهذا التشابه إنما يكون لقدر مشترك بين الشيئين مع وجود الفاصل بينهما.

ثم من الناس من لا يهتدي للفصل بينهما، فيكون مشتبهًا عليه، ومنهم من يهتدي إلى ذلك، فالتشابه الذي لا يتميز معه قد يكون من الأمور النِّسبيّة الإضافية، بحيث يشتبه على بعض الناس دون بعض، ومثل هذا يعرف منه أهل العلم ما يزيل عنهم هذا الاشتباه، كما إذا

اشتبه على بعض الناس ما وعدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا فظن أنه مثله، فعلم العلماء أنه ليس هو مثله، وإن كان مشبها له من بعض الوجوه.

ومن هذا الباب الشُّبه التي يضل بها بعض الناس، وهي ما يشتبه فيها الحق بالباطل، حتى يشتبه على بعض الناس، ومن أوتي العلم بالفصل بين هذا وهذا لم يشتبه عليه الحق بالباطل.

والقياس الفاسد إنما هو من باب الشبهات، لأنه تشبيه للشيء في بعض الأمور بما لا يشبهه فيه، فمن عرف الفصل بين الشيئين اهتدى للفرق الذي يزول به الاشتباه والقياس الفاسد.

وما من شيئين إلا ويجتمعان في شيء، ويفترقان في شيء، فبينهما اشتباه من وجه وافتراق من وجه، ولهذا كان ضلال بني آدم من قبل التشابه - والقياس الفاسد لا ينضبط - كما قال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس، فالتأويل في الأدلة السمعية، والقياس في الأدلة العقلية، وهو كما قال، والتأويل الخطأ إنما يكون في الألفاظ المتشابهة، والقياس الخطأ إنما يكون في المعاني المتشابهة.

وقد وقع بنو آدم في عامة ما يتناوله هذا الكلام من أنواع الضلالات، حتى آل الأمر بمن يدعي التحقيق والتوحيد والعرفان منهم إلى أن اشتبه عليهم وجود الرب بوجود كل موجود فظنوا أنه هو، فجعلوا وجود المخلوقات عين وجود الخالق، مع أنه لا شيء أبعد

عن مماثلة شيء، أو أن يكون إياه، أو متحدًا به، أو حالا فيه من الخالق مع المخلوق.

فمن اشتبه عليهم وجود الخالق بوجود المخلوقات - حتى ظنوا وجودها وجوده - فهم أعظم الناس ضلالا من جهة الاشتباه، وذلك أن الموجودات تشترك في مسمى «الوجود» فرأوا الوجود واحدًا، ولم يفرقوا بين الواحد بالعين والواحد بالنوع.

وآخرون توهموا أنه إذا قيل: الموجودات تشترك في مسمى «الوجود» ، لزم التشبيه والتركيب، فقالوا: لفظ «الوجود» مقول بالاشتراك اللفظي، فخالفوا ما اتفق عليه العقلاء مع اختلاف أصنافهم، من أن الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث، ونحو ذلك من أقسام الموجودات.

وطائفة ظنت أنه إذا كانت الموجودات تشترك في مسمى «الوجود» لزم أن يكون في الخارج عن الأذهان موجود مشترك فيه، وزعموا أن في الخارج عن الأذهان كليات مطلقة: مثل وجود مطلق، وحيوان مطلق، وجسم مطلق، ونحو ذلك؛ فخالفوا الحس والعقل والشرع، وجعلوا ما في الأذهان ثابتًا في الأعيان، وهذا كله من أنواع الاشتباه.

ومن هداه الله سبحانه فرّق بين الأمور وإن اشتركت من بعض الوجوه، وعلم ما بينها من الجمع والفرق، والتشابه والاختلاف، وهؤلاء لا يضلون بالمتشابه من الكلام لأنهم يجمعون بينه وبين المحكم - الفارق الذي يبين ما بينهما من الفصل والافتراق.

وهذا كما أن لفظ «إنّا» و «نحن» وغيرهما من صيغ الجمع يتكلم بها الواحد الذي له شركاء في الفعل، ويتكلم بها الواحد العظيم،

الذي له صفات تقوم كل صفة مقام واحد، وله أعوان تابعون له، لا شركاء له. فإذا تمسك النصراني بقوله: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ} ونحوه على تعدد الآلهة، كان المحكم كقوله: {وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَآ إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ} ونحو ذلك مما لا يحتمل إلا معنى واحدًا - يزيل ما هناك من الاشتباه، وكان ما ذكره من صيغ الجمع مبينًا لما يستحقه من العظمة والأسماء والصفات وطاعة المخلوقات من الملائكة وغيرهم.

وأما حقيقة ما دل عليه ذلك من حقائق الأسماء والصفات، وما له من الجنود الذين يستعملهم في أفعاله، فلا يعلمه إلا هو {وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ} ، وهذا من تأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله.

بخلاف الملك من البشر إذا قال: قد أمرنا لك بعطاء. فقد عُلم أنه هو وأعوانه - مثل كاتبه، وحاجبه، وخادمه، ونحو ذلك - أمروا به، وقد يُعلم ما صدر عنه ذلك الفعل من اعتقاداته وإراداته ونحو ذلك.

والله سبحانه وتعالى لا يعلم عباده الحقائق التي أخبر عنها من صفاته وصفات اليوم الآخر، ولا يعلمون حقائق ما أراد بخلقه وأمره من الحكمة، ولا حقائق ما صدرت عنه من المشيئة والقدرة.

وبهذا يتبين أن التشابه يكون في الألفاظ المتواطئة، كما يكون في الألفاظ المشتركة التي ليست بمتواطئة، وإن زال الاشتباه بما يميّز أحد المعنيين من إضافة أو تعريف، كما إذا قيل: {فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ} فهنا قد خص هذا الماء بالجنة، فظهر الفرق بينه وبين ماء الدنيا، لكن حقيقة ما امتاز به ذلك الماء غير معلوم لنا، وهو - مع ما أعد الله

لعباده الصالحين مما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر - من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله.

وكذلك مدلول أسمائه وصفاته التي يختص بها، التي هي حقيقته، لا يعلمها إلا هو.

ولهذا كان الأئمة كالإمام أحمد وغيره ينكرون على الجهمية وأمثالهم من الذين يحرِّفون الكلم عن مواضعه - تأويل ما تشابه عليهم من القرآن على غير تأويله، كما قال الإمام أحمد في كتابه الذي صنفه «في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله».

وإنما ذمهم لكونهم تأوّلوه على غير تأويله، وذكر في ذلك ما يشتبه عليهم معناه، وإن كان لا يشتبه على غيرهم، وذمهم على أنهم تأولوه على غير تأويله، ولم ينف مطلق التأويل، كما تقدم من أن لفظ «التأويل» يراد به التفسير المبيِّن لمراد الله تعالى به، فذلك لا يعاب بل يحمد، ويراد بالتأويل الحقيقة التي استأثر الله بعلمها، فذاك لا يعلمه إلا هو، وقد بسطنا هذا في غير هذا الموضع.

ومن لم يعرف هذا اضطربت أقواله، مثل طائفة يقولون: إن التأويل باطل، وإنه يجب إجراء اللفظ على ظاهره؛ ويحتجون بقوله: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ} ويحتجون بهذه الآية على إبطال التأويل.

وهذا تناقض منهم، لأن هذه الآية تقتضي أن هناك تأويلا لا يعلمه إلا الله، وهم ينفون التأويل مطلقًا.

وجهة الغلط أن التأويل الذي استأثر الله بعلمه هو الحقيقة التي لا يعلمها إلا هو، وأما التأويل المذموم والباطل فهو تأويل أهل

التحريف والبدع، الذين يتأولونه على غير تأويله، ويدّعون صرف اللفظ عن مدلوله إلى غير مدلوله بغير دليل يوجب ذلك، ويدّعون أن في ظاهره من المحذور ما هو نظير المحذور اللازم فيما أثبتوه بالعقل! ويصرفونه إلى معان هي نظير المعاني التي نفوها عنه! فيكون ما نفوه من جنس ما أثبتوه، فإن كان الثابت حقًا ممكنًا كان المنفي مثله، وإن كان المنفي باطلا ممتنعًا كان الثابت مثله.

وهؤلاء الذين ينفون التأويل مطلقًا، ويحتجون بقوله تعالى: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ} قد يظنون أنّا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد، أو بما لا معنى له، أو بما لا يُفهم منه شيء.

وهذا مع أنه باطل فهو متناقض، لأنّا إذا لم نفهم منه شيئًا لم يجز أن نقول: له تأويل يخالف الظاهر ولا يوافقه، لإمكان أن يكون له معنى صحيح، وذلك المعنى الصحيح لا يخالف الظاهر المعلوم لنا، فإنه لا ظاهر له على قولهم، فلا تكون دلالته على ذلك المعنى دلالة على خلاف الظاهر فلا يكون تأويلا، ولا يجوز نفي دلالته على معان لا نعرفها على هذا التقدير، فإنَّ تلك المعاني التي دلت عليها قد لا نكون عارفين بها، ولأنّا إذا لم نفهم اللفظ ومدلوله المراد فلأن لا نعرف المعاني التي لم يدل عليها اللفظ أَول، لأن إشعار اللفظ بما يراد به أقوى من إشعاره بما لا يراد به، فإذا كان اللفظ لا إشعار له بمعنى من المعاني، ولا يُفهم منه معنى أصلا، لم يكن مشعرًا بما أُريد به، فلأن لا يكون مشعرًا بما لم يرد به أَولى.

فلا يجوز أن يقال: إن هذا اللفظ متأوّل، بمعنى أنه مصروف عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، فضلاً عن أن يقال: إن هذا

التأويل لا يعلمه إلا الله، اللهم إلا أن يراد بالتأويل ما يخالف الظاهر المختص بالمخلوقين، فلا ريب أن من أراد بالظاهر هذا فلا بد أن يكون له تأويل يخالف ظاهره.

لكن إذا قال هؤلاء: إنه ليس لها تأويل يخالف الظاهر، أو إنها تجري على المعاني الظاهرة منها، كانوا متناقضين. وإن أرادوا بالظاهر هنا معنى وهنا معنى في سياق واحد من غير بيان كان تلبيسًا، وإن أرادوا بالظاهر مجرد اللفظ، أي تجرى على مجرَّد اللفظ الذي يظهر من غير فهم لمعناه كان إبطالهم للتأويل أو إثباته تناقضًا، لأن من أثبت تأويلا أو نفاه فقد فهم منه معنى من المعاني. وبهذا التقسيم يتبين تناقض كثير من الناس من نفاة الصفات ومثبتيها في هذا الباب.

هذه القاعدة قاعدة عظيمة، والمراد منها -والله أعلم- الرد على المفوضة والمؤولة، لأن أصل هذه القاعدة بحثٌ في معنى التأويل، ويُرد بالبحث في التأويل على المفوضة والمؤولة.

ومذهب المفوضة: أن معاني الصفات مجهولة كما أن كيفية الصفات مجهولة، فيقولون في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] الاستواء مجهول والكيف مجهول، أما أهل السنة فيقولون كما قال الإمام مالك [(١)]: الاستواء معلوم أو غير مجهول، والكيف مجهول أو غير معلوم أو غير معقول، وغيرها من الألفاظ التي وردت عن السلف.

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي (٢/ ٣٠٥-٣٠٦) رقم: (٨٦٧)، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٤٤١) برقم: (٦٦٤).

فالمفوضة يَكِلون معاني الصفات إلى الله كما يَكِلون كيفيتها إلى الله.

أما المؤولة فيؤولون الصفة بخلاف المعنى المتبادر أو ما يدل عليه السياق إلى معنى آخر بلا قرينة، واللفظ الذي يؤولون به قد يكون له وجه في اللغة وقد لا يكون، وقد يكون له وجه في اللغة لكن لا يستقيم في هذا السياق، فقد أوّل المعتزلة -وتبعهم الأشاعرة المتأخرون- الاستواء في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] بمعنى استولى، وإذا قُدر أن (استوى) يصح أن يفسر بـ (استولى) إلا أنه في سياق الآية لا يصح؛ لأنه يدل على المغالبة، والله سبحانه منزه عن المغالبة فلا أحد من المخلوقات تغالبه، كما نقل هذا البيهقي بإسناده عن ابن الأعرابي[(١)].

قوله: (**أنَّا نعلم ما أُخبرنا به من وجه دون وجه، فإن الله تعالى قال: {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}**) وهذا كلام عظيم، فما أخبرنا الله به نعلمه من وجه دون وجه، ولا يمكن أن يخبرنا الله بشيء نحتاج إليه ولا نعلمه، وليس في القرآن شيء مما نحتاج إليه لا نعلمه، ذكر هذا ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ[(٢)]، لأن الله أنزل القرآن للتدبر ومقتضى التدبر أن يكون معلومًا، وهذه قاعدة [(٣)]، ويدل عليها أدلة كثيرة منها قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ [النساء: ٨٢] ولا يُتدبَّر إلا ما يُفهم معناه.

قوله: (**من وجه دون وجه**) ففي بعض الأمور التي أُخبرنا بها في الكتاب قد نعلمها من وجه دون وجه، وبعضها نعلمها من كل وجه، فما يتعلق بالصفات نعلمه

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي (٢/ ٣١١) رقم: «٨٧٩»، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (٣/ ٤٤٢) رقم: (٦٦٦)، وابن قدامة في "إثبات صفة العلو" (ص ١٧٤) رقم: (٨٩).

(٢) مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٣١).

(٣) القاعدة الثامنة والعشرون.

من جهة المعنى ونجهله من جهة الكيفية، وما أُخبرنا به من نعيم الجنة ومن عذاب النار نعلمه من وجه ونجهله من وجه، وهكذا، فمن الأمور ما نعلمه من كل وجه كالصلاة والزكاة ونحو ذلك.

قوله: (**فأمر بتدبر الكتاب كله**) فدل على أن الكتاب كله معلوم، لذا صح تدبره، فليس في الكتاب مما نحتاج إليه إلا ونعلمه.

قوله: (**وقد قال**: {**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاّ أُوْلُو الأَلْبَابِ**}) ذكر هذه الآية وعلق عليها، وخلاصة كلامه أن علماء السلف تنازعوا في الوقف في قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾ [آل عمران: ٧] على قولين:

القول الأول: أن الوقف عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾ [آل عمران: ٧].

القول الثاني: أن الوقف عند قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧].

وكلا القولين مرويان عن السلف، إلا أن القول بأن الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾ عليه جمهور السلف والخلف، وقد عزاه إليهم ابن تيمية[١]، وعزاه إلى الجمهور الشنقيطي في (أضواء البيان)[٢]، وقد ذكر ابن تيمية هنا أن هذا هو المأثور عن الصحابة وذكره في غير هذا الموضع، وقد صح عن الصحابة كعائشة[٣] وابن عباس[٤] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا رواه ابن جرير بإسناد صحيح.

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٥٤).

(٢) أضواء البيان (١/ ٣١٨).

(٣) تفسير الطبري (٥/ ٢١٨).

(٤) المصدر السابق، وصحح إسناده الحافظ ابن حجر في فتح الباري (٨/ ٢١٠).

والقول الثاني وهو الوقف على قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ ثبت عند ابن جرير عن مجاهد(١).

ففي المسألة قولان عن السلف، وبناءً عليه فُسِّر التأويل، فإذا قيل: إن الوقف عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾ فالتأويل بمعنى حقيقة الشيء ومآله، ومن الأشياء ما لا يعلم كنهها إلا الله كالصفات والأسماء وما في الجنة وما في النار، وغير ذلك، والذين قالوا إن الوقف عند قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ يقولون: التأويل بمعنى التفسير، والعلماء يعلمون تفسير القرآن.

فعلى هذا للتأويل إطلاقان:

الإطلاق الأول: حقيقة الشيء ومآله.

الإطلاق الثاني: التفسير والمعنى.

وإذا قيل: إن الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾ يستفيد منه المفوضة المبتدعة؛ وذلك أنهم جعلوا معنى التأويل معنًى محدثًا فقالوا: هو صرف الكلام من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لقرينة، ومثلهم المؤولة. وقد بيَّن شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم أن هذا خطأ وليس في الكتاب والسنة أن التأويل بمعنى صرف الكلام من المعنى الراجح إلى المرجوح لقرينة، ذكر هذا ابن تيمية في

(١) تفسير الطبري (٥/ ٢٢٠).

هذا الكتاب وفي (الجواب الصحيح)[١] و(درء تعارض العقل والنقل)[٢] وفي مواضع كما في (مجموع الفتاوى)[٣]، وذكره ابن القيم في (الصواعق المرسلة)[٤] وغيره.

فتفسير التأويل في نصوص الكتاب والسنة بهذا المعنى من تحريف الكلم، وإنما إذا ذُكر التأويل في الكتاب والسنة فيراد به التفسير أو حقيقة الشيء، وسيأتي بسطه -إن شاء الله تعالى-.

تنبيه: ليس معنى هذا أن صرف الكلام من المعنى الراجح إلى المرجوح لقرينة خطأ، بل هذا صواب، لكن الخطأ تسميته التأويل المذكور في الكتاب والسنة، وإنما هو تأويل في الاصطلاح عند الأصوليين لكن لا يصح أن تفسر معاني الكتاب والسنة بالاصطلاحات الحادثة، كأن تُفسر لفظ الكراهة في القرآن بكراهة التنزيه فحسب، فهذا خطأ؛ لأن الغالب في إطلاق الكراهة في الشرع وكلام السلف على كراهة التحريم[٥]، وتفسيره بكراهة التنزيه وجعله تفسيرًا مطردًا له من تحريف الكلم، ومنها أن يفسر لفظ (السنة) في الكتاب والسنة وفهم السلف بالسنة في استعمال الفقهاء، فالسنة في استعمال الفقهاء ما يقابل الواجب وهو المستحب، أما السنة في الكتاب والسنة واستعمال السلف فالأصل أنها بمعنى الطريقة، ومن أمثلة ذلك أن يفسر الواجب في الشرع بمعنى الواجب الاصطلاحي، وإنما الواجب في اللغة والشرع بمعنى اللازم، وقد يكون إلزامًا يأثم تاركه وقد لا يكون، كما ثبت عند السبعة من حديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «**غسل يوم الجمعة**

---

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٧٣).

(٢) ودرء تعارض العقل والنقل (١ / ١٤).

(٣) مجموع الفتاوى (٤/ ٦٨). (٣/ ١٩٥).

(٤) الصواعق المرسلة (١/ ٢٤).

(٥) «أعلام الموقعين عن رب العالمين» (١/ ٩٠).

واجب على كل محتلم»[١] والوجوب في هذا يراد به السنة المؤكدة بالإجماع، حكى الإجماع ابن عبد البر[٢] وابن رجب[٣]، وهكذا. وهذا مبحث مهم يذكره ابن تيمية في مواضع من كتبه وكما في (مجموع الفتاوى)[٤] وابن القيم في (الصواعق المرسلة)[٥] وغيرها من كتبه، فلابد من ضبط هذا البحث وله أمثلة كثيرة.

قوله: (**وجمهور سلف الأمة وخلفها على أن الوقف عند قوله: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ}، وهذا هو المأثور عن أُبَيّ بن كعب وابن مسعود وابن عباس وغيرهم**) بل لم أر شيئًا ثابتًا عن الصحابة إلا هذا، وقد ذكر هذا ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في (الجواب الصحيح)[٦] وقال هو المأثور عن الصحابة، وذكر هاهنا أنه المأثور عن الصحابة، فإذا كان مأثورًا عن الصحابة فهو الراجح، وستأتي مناقشته.

قوله: (**ورُوي عن ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا أنه قال: التفسير على أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله من ادعى علمه فهو كاذب**) المراد من كلامه رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن من القرآن ما لا يعلمه إلا الله، فهذا يؤيد الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ لأنه رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: (**وتفسير لا يعلمه إلا الله من ادعى علمه فهو كاذب**) وذلك كتفسير كنه الأسماء والصفات وكنه

---

(١) «صحيح البخاري» (٢/ ٣) رقم: (٨٧٩).
(٢) التمهيد - ابن عبد البر» (١٤/ ١٥١).
(٣) «فتح الباري لابن رجب» (٨/ ٧٨).
(٤) ومجموع الفتاوى (٣/ ١٩٥ و٤/ ٦٨ و١٣/ ٢٨٤).
(٥) والصواعق المرسلة (١ / ٢٧).
(٦) مجموع الفتاوى (٥/ ٣٤٧).

الذات وكنه ما في الجنة من النعيم، وكنه ما في النار من العذاب، وغير ذلك وأثر ابن عباس هذا لا يصح وقد أشار لذلك ابن تيمية بقوله: **(ورُوي عن ابن عباس)**.

وقوله: **(وتفسير لا يُعذر أحد بجهالته)** هذا من حيث الجملة أو بالنظر إلى ذات النص دون المكلف، وإلا قد نصَّ العلماء كابن تيمية[١] وابن القيم[٢] أن المعلوم من الدين بالضرورة نسبي، وسيشير لهذا ابن تيمية في هذا المبحث، ومعنى أنه نسبي أن يعلمه طائفة دون طائفة، لذا الكلام عند المسائل في المعلوم من الدين بالضرورة له شقان:

الشق الأول: بالنظر إلى المسألة فهذه المسألة معلوم من الدين بالضرورة، كوجوب الصلاة والزكاة والتوحيد وغير ذلك.

الشق الثاني: بالنظر إلى العباد والمكلفين ليس هناك معلوم من الدين بالضرورة.

وقد ثبت في وقت عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن امرأةً استحلت الزنا وكانت تجهل حرمته، وعذرها عمر وعثمان -والزنا بالنظر إلى المسألة معلوم من الدين بالضرورة- ومع ذلك عذرها عمر وعثمان، وثبت عند عبد الرزاق[٣] أن قدامة بن مظعون البدري وجماعة من التابعين استحلوا شرب الخمر -وتحريم الخمر معلوم من الدين بالضرورة- فهو بالنظر إلى المسألة معلوم من الدين بالضرورة لكن بالنظر إلى العباد والمكلفين فليس هناك ما هو معلوم من الدين بالضرورة.

---

(١) مجموع الفتاوى (٩/ ٢٣٧) ٤/ ٣٧١) ١٣/ ١١٨) والاستقامة (١/ ٣٠) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٧).

(٢) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» (١/ ٥٠، ٣٦٥).

(٣) «مصنف عبد الرزاق» (٨/ ٥٣٨) رقم: «١٨٢٩٥».

وقول ابن عباس: رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا **(وتفسير لا يُعذر أحد بجهالته)** إما أن يُحمل في الجملة أو يحمل على المسألة دون النظر إلى المكلف، وإن كان عبَّر بالمكلف لكن المراد المسألة، وهذا إن صحَّ عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

قوله: **(وقد قال مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقف عند كل آية وأسأله عن تفسيرها)** ثبت هذا عن مجاهد كما أخرجه ابن جرير بإسناد صحيح[(١)]، وفيه أن كل القرآن معلوم، لذا كان يوقفه عند رأس كل آية، وفي بعض ألفاظه كما عند ابن جرير: عرضت القرآن على ابن عباس ثلاث مرات.

قوله: **(ولا منافاة بين القولين عند التحقيق)** يختار شيخ الإسلام ابن تيمية أن كلا القولين صحيحان باعتبار، فإذا قيل: إن الوقف عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾ فيُحمل على ما استأثر الله بعلمه، ككنه الصفات، وكنه الذات، وكنه نعيم الجنة، وكنه عذاب النار، وغير ذلك، فيكون التأويل بمعنى حقيقة الشيء ومآله، وإذا كان الوقف عند قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ فيُحمل على المعاني، ويكون التأويل بمعنى التفسير، ولا منافاة بين القولين لكن الراجح أن الوقف عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾ لأنه الوقف المأثور عن الصحابة، وقول الصحابة حجة ومقدم على غيرهم، فالمراد من الآية التأويل بمعنى حقيقة الشيء ومآله، ولو قيل خلاف ذلك فلا يتنافى لكن هذا هو الصواب والراجح.

قوله: **(فإن لفظ «التأويل» قد صار بتعدد الاصطلاحات مستعملا في ثلاثة معان: أحدها - وهو اصطلاح كثير من المتأخرين من**

---

(١) تفسير الطبري (١ / ٨٥)، (٣ / ٧٥٥).

المتكلمين في الفقه وأصوله - أن التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به؛ وهذا هو الذي عناه أكثر من تكلم من المتأخرين في تأويل نصوص الصفات وترك تأويلها، وهل هذا محمود أو مذموم، وحق أو باطل؟).

تقدم أن التأويل بهذا المعنى اصطلاحٌ، ولا مشاحة في الاصطلاح، لكن الخطأ أن تفسر به الآيات؛ لأنه اصطلاح حادث، ثم الخطأ الآخر أن يُبنى على ذلك تأويل الأسماء والصفات وغير ذلك.

قوله: **(والثاني - أن التأويل بمعنى التفسير، وهذا هو الغالب على اصطلاح المفسرين القرآن)** -والله أعلم- لا يُعبر بالاصطلاح؛ فإن مفسري القرآن ليس لهم اصطلاح خاص وإنما هذا استعمال المفسرين.

قوله: **(والثاني - أن التأويل بمعنى التفسير، وهذا هو الغالب على اصطلاح المفسرين القرآن، كما يقول ابن جرير وأمثاله من المصنِّفين في التفسير: «واختلف علماء التأويل»)** أي: اختلف علماء التفسير **(ومجاهد إمام المفسرين، قال الثوري: إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به. وعلى تفسيره يعتمد الشافعي وأحمد بن حنبل والبخاري وغيرهما، فإذا ذكر أنه يعلم تأويل المتشابه، فالمراد به معرفة تفسيره)** فذكر أنه يعرف تأويل المتشابه، والمراد تفسيره، فهو بالنسبة إليه ليس متشابهًا وإن كان متشابهًا بالنسبة إلى غيره، وأشار لهذا ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

والتأويل بمعنى التفسير دلت عليه السنة، فقد ثبت في مسلم من حديث جابر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في حجة الوداع أنه قال: " **وَرَسُولُ اللهِ ﷺ بَيْنَ أَظْهُرِنَا، وَعَلَيْهِ يَنْزِلُ الْقُرْآنُ،**

وَهُوَ يَعْرِفُ تَأْوِيلَهُ "[١]، ومعنى يعرف تأويله أي تفسيره، ولو أن شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ استشهد بهذا لكان أحسن.

ومن الأدلة ما ثبت عند البخاري -واللفظ لأحمد- أن النبي ﷺ قال لابن عباس: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»[٢] أي التفسير.

قوله: (**الثالث - من معاني التأويل - هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام**) الحقيقة التي يؤول إليها الكلام قسمان:

القسم الأول: الخبر، وتأويله وقوعه، فإذا رأى رجلٌ رؤيا فوقعت فيقول: هذا تأويل رؤياي. وإذا أخبر رجل بشيء وقال: يغلب على ظني بالقرائن أن غدًا سيكون يومًا باردًا. فصار يومًا باردًا فهذا تأويل كلامه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣] أي يوم يقع.

القسم الثاني: الأمر والطلب، وتأويله القيام به، فإذا قيل لك: صَلْ، فصليت. فهذا تأويل قوله: صَلْ، وإذا قيل لك: كُلْ، فأكلت، هذا تأويل قوله: كُلْ، ومن ذلك حديث عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا في الصحيحين أنها قالت: "**كان النبي ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي. يتأول القرآن**"[٣]، أي يستجيب لقوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ [النصر: ٣].

وقد بسط هذا بأوضح ابن القيم في كتابه (الصواعق المرسلة)[٤].

---

(١) صحيح مسلم (٤ / ٣٨) رقم: (١٢١٨).

(٢) مسند أحمد (٤ / ٢٢٥) رقم: (٢٣٩٧).

(٣) البخاري (١ / ١٦٣) رقم: (٨١٧) ومسلم (٢ / ٥٠) رقم: (٤٨٤).

(٤) الصواعق المرسلة (١/ ٢٤).

قوله: (**فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله تعالى به فيه، مما يكون من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار ونحو ذلك**) هذا إخبار أنه سيقع الحساب والجزاء والقيامة، فتأويل ذلك وقوعه.

قوله: (**كما قال في قصة يوسف لما سجد أبواه وإخوته قال**: {**وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ**} **فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا**) في الخارج: أي في الواقع، فعين ما حصل في الواقع هو تأويل الرؤيا التي رآها في المنام، فلما وقع هذا الخبر سماه تأويلًا.

قوله: (**فالتأويل الثاني هو تفسير الكلام ...**) "**التأويل الثاني**" إن صح التعبير بلغة العصر: جملة اعتراضية، فالتأويل الثاني الذي هو بمعنى التفسير، وهو يتكلم عن التأويل الثالث لكنه رجع إلى التأويل الثاني وهو بلغة العصر جملة اعتراضية.

قوله: (**فالتأويل الثاني هو تفسير الكلام، وهو الكلام الذي يُفسَّر به اللفظ حتى يُفهم معناه أو تُعرف علته أو دليله**) هنا انتهت الجملة الاعتراضية، وقوله: (**وهذا التأويل الثالث هو ...**) رجع إلى الكلام عن التأويل بالمعنى الثالث الذي هو حقيقة الشيء.

قوله: (**وقول سفيان بن عيينة: السُّنة هي تأويل الأمر والنهي**) السنة: أي الطريقة والسبيل المرضي لله والموصل إليه هي تأويل الأمر والنهي، وتأويل الأمر والنهي هو العمل بهما، وهنا فسر التأويل بحقيقة الشيء، لكن لما كان طلبًا كان القيام به تأويله، فلم يكتف شيخ الإسلام بالأدلة من الكتاب والسنة بل انتقل إلى صنيع السلف.

قوله: (**فإن نفس الفعل المأمور به هو تأويل الأمر به**) فنفس الأمر الذي أُمر به إذا قام به فهو تأويله (**ونفس الموجود المخبَر عنه هو تأويل الخبر**) وقوع الخبر هو تأويله، فحقيقة الشيء ومآله إن كان خبرًا فبوقوعه، وإن كان طلبًا فهو بالقيام به.

قوله: (**والكلام خبر وأمر**) لا يخرج كلام العرب عن كونه خبرًا وأمرًا.

قوله: (**ولهذا يقول أبو عبيد وغيره: الفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة. كما ذكروا ذلك في تفسير اشتمال الصَّمَّاء، لأن الفقهاء يعلمون نفس ما أُمر به ونفس ما نُهي عنه**) قول أبي عبيد القاسم بن سلام أن الفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة[1] يحتمل أنه بمعنى أنهم أعلم بالتفسير فيكون شاهدًا على المعنى الثاني، ويحتمل أنه بمعنى أنهم أعلم بحقيقة الشيء وما يؤول إليه من الأمر والنهي، وقوله: (**كما ذكروا ذلك في تفسير ...**) والأظهر أن معنى التأويل في كلام أبي عبيد القاسم بن سلام يرجع إلى المعنى الثاني، فلو وضعه رَحِمَهُ ٱللَّهُ شاهدًا على المعنى الثاني لكان أوضح، وقد يُحمل على المعنى الثالث من معاني التأويل كما تقدم.

قوله: (**لأن الفقهاء يعلمون نفس ما أُمر به ونفس ما نُهي عنه**) من هاهنا جعله من المعنى الثالث وهو ما يؤول إليه الشيء من الأمر والطلب.

قوله: (**لعلمهم بمقاصد الرسول ﷺ، وذلك كما يعلم أتباع بقراط وسيبويه ونحوهما من مقاصدهم ما لا يُعلم بمجرد اللغة . ولكن تأويل الأمر والنهي لا بد من معرفته بخلاف تأويل الخبر**) بقراط: طبيب،

---

(١) غريب الحديث لأبي عبيد (٤/ ٧٧).

وسيبويه عالم عربية، وصدق رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقد يعلم أصحاب بقراط من طب بقراط ما لا يُعلم بمجرد النظر إلى ظاهر كلامه، وكذلك أصحاب سيبويه يعلمون بصنيعه ماذا يريد، وهكذا أصحاب كل رجل، ثم قوله: **(ولكن تأويل الأمر والنهي لا بد من معرفته بخلاف تأويل الخبر)** تأويل الأمر والنهي هو أحد أنواع التأويل وهو بمعنى حقيقة الشيء ومآله لابد من معرفته، فلابد أن تعرف الأمر والنهي والمأمور والمنهي عنه حتى تقوم بهذا وتترك هذا، وهذا بخلاف تأويل الخبر فإنه لا يلزم، فإذا أُخبرت بأخبار يوم القيامة فلا يلزم أن تعلم ذلك، فوقوع الخبر حقيقة الخبر، ووقوعه لا يلزم أن نعلمه.

قوله: **(إذا عرف ذلك، فتأويل ما أخبر الله به عن نفسه المقدَّسة بما لها من حقائق الأسماء والصفات هو حقيقة نفسه المقدَّسة المتصفة بما لها من حقائق الصفات، وتأويل ما أخبر الله تعالى به من الوعد والوعيد هو نفس ما يكون من الوعد والوعيد)** فتأويل نفسه المقدسة هو ما أخبرنا به عن نفسه المقدسة، وكذلك الوعد والوعيد.

قوله: **(لهذا ما يجيء في الحديث نعمل بمحكمه ونؤمن بمتشابهه)** فما يأتي في الأحاديث إن كان معلومًا نعمل به، وإن كان مشتبهًا فنؤمن به.

قوله: **(لأن ما أخبر الله تعالى به عن نفسه وعن اليوم الآخر فيه ألفاظ متشابهة، تشبه معانيها ما يعلمه الناس في الدنيا، كما أخبر أن في الجنة لحمًا ولبنًا وعسلاً وخمرًا ونحو ذلك، وهذا يشبه ما في الدنيا لفظًا ومعنى، ولكن ليس هو مثله، ولا حقيقته كحقيقته)**.

وهذا كلام عظيم، وأصله قد روي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: ليس في الدنيا مما في الآخرة إلا الأسماء[١].

فإن قيل: قد ذكر ابن تيمية في هذا الكلام أن الصفات من التشابه، فقال: **(لهذا ما يجيء في الحديث نعمل بمحكمه ونؤمن بمتشابهه لأن ما أخبر الله تعالى به عن نفسه)** أي من الصفات **(وعن اليوم الآخر فيه ألفاظ متشابهة)**، فكيف يُجمع بين هذا وما ذكر ابن تيمية[٢] وابن القيم[٣]من إجماع السلف على أن الأسماء والصفات من المحكم؟

فيقال: لا تعارض بينهما، فالأسماء والصفات من المحكم وليس من المتشابه إجماعًا، وهو هنا لا يريد بالتشابه الذي يقابل المحكم وإنما يريد أن بينها وبين ما في الدنيا تشابهًا في الأسماء، فشتان بين الأمرين، فليس المقصود ما اشتبه معناه وإنما المراد أن في الدنيا ما يشبهه في الاسم ما في الأخرة دون الحقيقة، وهذا كالبحث الذي سبق وهو أن العلاقة بين أسماء الله وصفاته وبين ما في الدنيا وأسماء المخلوقين وصفاتهم، بل ما في الدنيا والآخرة هو علاقة تواطؤ، فبينهما تشابه في المعنى العام لكن الحقيقة مختلفة.

قوله: **(فأسماء الله تعالى وصفاته أَوْلى)** فإذا كان ما في الجنة من الفواكه وبين ما في الدنيا تشابه في المعنى العام والحقيقة مختلفة، فاختلاف هذا مع أسماء الله وصفاته من باب أولى وإن تشابهت في اللفظ، والعلاقة علاقة تواطؤ لما في الدنيا،

---

(١) الدر المنثور في التفسير بالمأثور» (١/ ٩٦).

(٢) مجموع الفتاوى (١٣ / ٢٩٤): وانظر (١٣ / ٢٨٥)

(٣) الصواعق المرسلة (١/ ٥٠)، (١/ ٥٧١).

فلله سمع وللمخلوق سمع، والعلاقة علاقة تواطؤ، لكن الحقيقة مختلفة من باب أولى عما في الدنيا مما في الجنة.

قوله: **(وإن كان بينها وبين أسماء العباد وصفاتهم تشابه - ألا يكون لأجلها الخالق مثل المخلوق، ولا حقيقته كحقيقته)** فالتشابه في الأسماء وفي المعنى العام لا يلزم منه التشابه في الحقيقة والمسمى، وتقدم هذا في قاعدة سابقة.

قوله: **(والإخبار عن الغائب لا يُفهم إن لم يُعبَّر عنه بالأسماء المعلوم معانيها في الشاهد، ويُعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد، مع العلم بالفارق المميِّز، وأن ما أخبر الله تعالى به من الغيب أعظم مما يُعلم في الشاهد)** وهذه قاعدة مهمة [١]، فالعلاقة بين ما في الغيب من أسماء الله وصفاته وما في الجنة وبين ما في الدنيا علاقة تواطؤ كما تقدم، وإن كانت الحقائق تختلف، وسيأتي بحث هذا أكثر.

فليس معنى التواطؤ بين صفات الله وصفات المخلوقين أن بين صفة الله وصفة المخلوق اشتراكًا في شيء من المعنى، كلا، بل هذا له سمعٌ مغاير لهذا السمع، وإن كان الجامع لهما إدراكُ المسموعات، ثم إن معاني ما في الغيب لا يعرف إلا بمعرفة معاني ما في الشاهد، ففي الغيب أخبرنا ربنا أنه يسمع وفي الشاهد رأينا المخلوق يسمع، وفي الغيب أخبرنا الله أن في الجنة لحمًا وفواكه وغير ذلك، وفي الدنيا لحم وفواكه شاهدناها، فبهذا عرفنا هذا.

قوله: **(ولهذا لما سئل مالك وغيره من السلف)** كشيخه ربيعة الرأي، وأبي جعفر الترمذي، وقد ثبت عنهما، ورُوي عن أم سلمة موقوفًا ومرفوعًا لكن لا

---

(١) القاعدة التاسعة والعشرون.

يصح الإسناد إليها لا مرفوعًا ولا موقوفًا، وإنما ثبت عن هؤلاء الثلاثة كما صححه الذهبي[١] وذكره ابن تيمية[٢] في أكثر من موضع **(عن قوله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} قالوا: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. وكذلك قال ربيعة شيخ مالك قبله: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، ومن الله البيان، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا الإيمان. فبيّن أن الاستواء معلوم، وأن كيفية ذلك مجهولة. ومثل هذا يوجد كثيرا في كلام السلف والأئمة، ينفون علم العباد بكيفية صفات الله تعالى، وأنه لا يعلم كيف الله إلا الله، ولا يُعلم ما هو إلا هو)** وهذا رد على المفوضة.

قوله: **(وصحيح أبي حاتم)** المراد به صحيح ابن حبان.

قوله: **(وقد أخبر فيه أن لله من الأسماء ما استأثر به في علم الغيب عنده، فمعاني هذه الأسماء التي استأثر الله بها في علم الغيب عنده لا يعلمها إلا هو)** فقطعًا معانيها لا يعلمها إلا هو، لأننا لا نعلم الاسم، بخلاف الاسم الذي نعلمه، فإننا نعلم معناه لكن لا نعلم الكيفية، أما الأسماء التي استأثر الله بها فلا نعلم معناها ولا اسمها لأننا لا نعلم الاسم نفسه.

قوله: **(والله سبحانه وتعالى أخبرنا أنه عليم، قدير، سميع، بصير، غفور، رحيم، إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته؛ فنحن نفهم معنى**

---

(١) «العلو للعلي الغفار (ص٨١).

(٢)) مجموع الفتاوى (٥/ ٣٦٥).

ذلك، ونميّز بين العلم والقدرة، وبين الرحمة والسمع والبصر) وذلك بالنظر إلى لغة العرب؛ لأن القرآن نزل بلسان عربي مبين.

قوله: **(ونعلم أن الأسماء كلها اتفقت في دلالتها على ذات الله تعالى مع تنوع معانيها)** فالسميع دلَّ على الله، والبصير دلَّ على الله، والحليم دلَّ على الله، فهي متفقة في الدلالة على الله وإن اختلفت معانيها، وقوله: **(فهي متفقة متواطئة ...)** لا يريد بالتواطؤ الذي هو قسيم المشترك والمتباين الذي سبق بحثه، وإنما يريد المعنى العام للتواطؤ في لغة العرب لا في الاستعمال المنطقي الكلامي الذي سبق بحثه، فقوله: **(متفقة متواطئة)** لفظان يؤكد بعضهما بعضًا.

قوله: **(فهي متفقة متواطئة من حيث الذات)** لأنها تدل على ذات واحدة **(متباينة من جهة الصفات)** فالحليم والسميع دالَّان على ذات واحدة، مختلفان في الصفة المتضمنة للحليم والصفة المتضمنة للسميع.

قوله: **(وكذلك أسماء النبي ﷺ مثل محمد، وأحمد، والماحي، والحاشر، والعاقب. وكذلك أسماء القرآن مثل القرآن، والفرقان، والهدى، والنور، والتنزيل، والشفاء، وغير ذلك. ومثل هذه الأسماء يتنازع الناس فيها؛ هل هي من قبيل المترادفة لاتحاد الذات، أو من قبيل المتباينة لتعدد الصفات؟ كما إذا قيل: السيف، والصَّارِم، والمُهَنَّد؛ وقصد بالصّارم معنى الصَّرْم، وفي المهند النسبة إلى الهند؟ والتحقيق أنها مترادفة في الذات متباينة في الصفات)** فهي مترادفة في الدلالة على الذات ومتباينة فيما يدل به على الذات، أي في الصفة.

قوله: **(ومما يوضح هذا أن الله وصف القرآن كله بأنه محكم وبأنه متشابه، وفي موضع آخر جعل منه ما هو محكم ومنه ما هو متشابه،**

فينبغي أن يُعرف الإحكام والتشابه الذي يعمه، والإحكام والتشابه الذي يخص بعضه) قول شيخ الإسلام: **(ومما يوضح هذا ...)** مما يوضح أن العلماء الراسخين يعلمون المتشابه دون غيرهم ما سيأتي ذكره من أمثلة ذلك وهو لفظ الإحكام والتشابه، وأن للفظ الإحكام معنيين وللفظ التشابه معنيين، وأن هذين المعنيين قد يشتبهان على غير الراسخين في العلم.

ويكرر ابن تيمية الكلام على الإحكام والتشابه في كتبه، ومنه هذا الموضع، وابن القيم في (الصواعق المرسلة)[١] وفي غيره وأطال الكلام عليه، وخلاصته: أن للإحكام والتشابه معنًى عامًّا ومعنًى خاصًّا.

فالمعنى العام للإحكام ألا يعارض بعضه بعضًا، والمعنى العام للتشابه أن يصدق بعضه بعضًا، ويؤكد بعضه بعضًا، فعلى هذا يكون القرآن كله محكمًا وكله متشابهًا.

وأما المعنى الخاص للتشابه: فهو الذي اشتبه معناه ولم يعرف، والناس متفاوتون فيه فيشتبه عند هذا ما لا يشتبه عند هذا، كما في الصحيحين عن النعمان بن بشير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «**إن الحلال بيِّن وإن الحرام بيِّن وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهنَّ كثير من الناس**»[٢]، والمعنى الخاص للإحكام: هو الذي اتضح معناه وليس مشتبهًا.

وعلى هذا أسماء الله وصفاته من المحكم بالمعنى الخاص، وليس من المتشابه بالمعنى الخاص، وهذا بإجماع السلف كما حكاه شيخ الإسلام ابن تيمية في

---

(١) الصواعق المرسلة (١/ ٥٠).

(٢) صحيح البخاري (١ / ٢٠) رقم: (٥٢)، وصحيح مسلم (٥ / ٥٠) رقم: (١٥٩٩).

(مجموع الفتاوى)[١] وابن القيم في (الصواعق المرسلة)[٢]، أما الإحكام والتشابه بالمعنى العام فإن القرآن كله بهذا المعنى محكم ومتشابه ومنه أسماء الله وصفاته.

وأورد ابن تيمية الكلام على الإحكام والتشابه -والله أعلم- ليبيِّن أن من القرآن ما هو متشابه ولا يعلمه إلا الراسخون دون غيرهم، وسبب البحث في هذه القاعدة الرد على المفوضة ثم المؤولة تبعًا، ومن طريقة الردود على المفوضة البحث في آية آل عمران: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾ [آل عمران: ٧] ومعرفة البحث في التأويل وإطلاقاته وفي الوقف نافعٌ في الرد على المفوضة، وهم المرادون بالرد من حيث الأصل وتبع لهم يأتي الأشاعرة.

قوله: **(فينبغي أن يُعرف الإحكام والتشابه الذي يعمه)** هذا الإحكام والتشابه بالمعنى العام وقوله: **(والإحكام والتشابه الذي يخص بعضه)** هذا الإحكام والتشابه بالمعنى الخاص.

قوله: **(قال تعالى: {الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ} فأخبر أنه أحكم آياته كلها)** وهذا الإحكام بالمعنى العام، وقوله: **(وقال تعالى: {اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ} فأخبر أنه كله متشابه)** وهذا التشابه بالمعنى العام.

قوله: **(وأما التشابه الذي يعمه فهو ضد الاختلاف ...)** يريد التشابه بالمعنى العام، وقد ذكره قبل وأعاده هنا.

قوله: **(وهذا التشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ، فإذا كانت المعاني يوافق بعضها بعضًا، ويعضد بعضها بعضًا، ويناسب**

---

(١) مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٩٤).

(٢) الصواعق المرسلة (١/ ٥٠).

بعضها بعضًا، ويشهد بعضها لبعض، ويقتضي بعضها بعضًا كان الكلام متشابهًا، بخلاف الكلام المتناقض الذي يضاد بعضه بعضًا) هذا كلام دقيق، فهذا التشابه يرجع إلى المعنى لا إلى اللفظ.

قوله: **(ثم من الناس من لا يهتدي للفصل بينهما، فيكون مشتبهًا عليه، ومنهم من يهتدي إلى ذلك)** هذا يدل على أن التشابه نسبي ويختلف فيه العلماء، وكلما كان الرجل أكثر علمًا قلّ التشابه عنده.

قوله: **(فالتشابه الذي لا يتميز معه قد يكون من الأمور النِّسبيّة الإضافية)** يختلف من أناس دون أناس.

قوله: **(كما إذا اشتبه على بعض الناس ما وعدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا فظن أنه مثله، فعلم العلماء أنه ليس هو مثله، وإن كان مشبها له من بعض الوجوه)** ما في الدنيا وما في الآخرة بينهما تشابه في الأسماء، وتشابهها في الأسماء لا يدل على تشابهها وتماثلها في المسمى، وتقدم البحث في هذا.

قوله: **(ومن هذا الباب الشُّبه التي يضل بها بعض الناس، وهي ما يشتبه فيها الحق بالباطل، حتى يشتبه على بعض الناس، ومن أوتي العلم بالفصل بين هذا وهذا لم يشتبه عليه الحق بالباطل)** لذلك يرجع العلم إلى الفرقان، وسيذكره ابن تيمية فيما سيأتي، فالعلم يفرق بين الحق والباطل، ومن الجهل الشبه، إلا أنه جهل مركب، وهو قلة الفرقان فيشتبه عليه الحق بالباطل، وكلما كان الرجل أكثر فرقانًا كان أكثر علمًا وأبصر وأعرف، بخلاف من ليس كذلك. نسأل الله أن يرزقنا الفرقان.

قوله: **(والقياس الفاسد إنما هو من باب الشبهات، لأنه تشبيه للشيء في بعض الأمور بما لا يشبهه فيه، فمن عرف الفصل بين الشيئين اهتدى للفرق الذي يزول به الاشتباه والقياس الفاسد)** فالقياس الفاسد: يُقيس فرعًا على أصلٍ لعلة يظنها جامعةً بينهما وليست كذلك، واشتبه عليه الأمر وظن أن هذا الفرع مثلٌ الأصل، فقاسه عليه، وهذا من الاشتباه.

قوله: **(وما من شيئين إلا ويجتمعان في شيء، ويفترقان في شيء)** هذا كلام عظيم، وقد تقدم، فما من شيئين إلا وبينهما شيء يجتمعان فيه، فيجتمع كل موجود في أنه موجود.

قوله: **(ولهذا كان ضلال بني آدم من قبل التشابه)** هذا في الجهل المركب، بخلاف الجهل البسيط، وقوله: **(فالتأويل في الأدلة السمعية، والقياس في الأدلة العقلية)** الخطأ في التأويل خطأ في التفسير، فيخطئ في تفسير الأدلة ويخطئ في مراد الله منها، والقياس يخطئ في إلحاق فرع بأصل ...إلخ.

قوله: **(وقد وقع بنو آدم في عامة ما يتناوله هذا الكلام من أنواع الضلالات، حتى آل الأمر بمن يدعي التحقيق والتوحيد والعرفان منهم إلى أن اشتبه عليهم وجود الرب بوجود كل موجود وظنوا أنه هو، فجعلوا وجود المخلوقات عين وجود الخالق، مع أنه لا شيء أبعد عن مماثلة شيء، أو أن يكون إياه، أو متحدًا به، أو حالًّا فيه من الخالق مع المخلوق)** لما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ التشابه وأنه قد ضلَّ كثيرون بأن شبهوا شيئًا بشيءٍ فيما لا يصح التشبيه فيه، ذكر أنه بلغ الحال في أناس أنهم توسعوا في التشابه، فاشتبه الأمر عليهم حتى قالوا: إن وجود الله هو عين وجود المخلوق، فأرجعوا الموجودات كلها إلى واحد، فقالوا: الله موجود والمخلوق موجود، إذن الوجود كله واحد.

فيقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **(وقد وقع بنو آدم في عامة ما يتناوله هذا الكلام)** يعني ما تقدم من التشابه **(من أنواع الضلالات، حتى آل الأمر بمن يدعي التحقيق والتوحيد والعرفان)** لأنهم يدعون أنهم أهل التوحيد **(منهم إلى أن اشتبه عليهم وجود الرب بوجود كل موجود وظنوا أنه هو)** فقالوا: عين وجود المخلوق هو عين وجود الله. فالموجودات واحد، وهم أصحاب وحدة الوجود ويقال لهم: الاتحادية وأهل وحدة الوجود -وهؤلاء غير الحلولية- والذي أوقعهم في ذلك أن الله موجود وأن المخلوق موجود، فاشتبه في أن كليهما موجود، فالتبس عليه الأمر، وقد تقدم بحث مهم في أن الله يسمع والمخلوق يسمع والعلاقة بينهما علاقة تواطؤ، فيشتركان في السماع الذي يقابله عدم السماع، وكذلك يشتركان في الوجود الذي يقابله العدم، لكن وجود الله شيء ووجود المخلوق شيء.

وليعلم أن الوجود نوعان:

الأول: وجود العين، وهو أن الموجودات كلها عين واحدة، فيقولون: أنا الله والله أنا، وهي عقيدة الاتحادية ووحدة الوجود.

الثاني: وجود النوع، وهو أن يجتمع كل ما ليس معدومًا في أنه موجود، إلا أن الموجودات تختلف.

ويقول شيخ الإسلام: **(مع أنه لا شيء أبعد عن مماثلة شيء، أو أن يكون إياه، أو متحدًا به، أو حالًّا فيه من الخالق مع المخلوق)** ومع ذلك ضلَّ بعض بني آدم واشتبه عليهم الأمر، هو يريد أن يذكر هذا مثالًا على أن من أسباب ضلال بني آدم اشتباه الألفاظ، فقالوا: الله موجود والمخلوق موجود.

قوله: **(فمن اشتبه عليهم وجود الخالق بوجود المخلوقات كلها - حتى ظنوا وجودها وجودَهُ - فهم أعظم الناس ضلالًا من جهة**

الاشتباه، وذلك أن الموجودات تشترك في مسمى «الوجود» فرأوا الوجود واحدًا، ولم يفرقوا بين الواحد بالعين والواحد بالنوع).

فالموجودات تشترك في مسمى الوجود، ويسمى التواطؤ، وتقدم بحث التواطؤ وأنه معنى كلي تحته أفراد، وتشترك الأفراد فيما دل عليه معنى التواطؤ، ففيما نحن بصدده الوجود الذي يقابله العدم، فالمخلوقات موجودة وليست معدومة، والله موجود وليس معدومًا، لكن شتان بين وجود الله ووجود المخلوق، وتقدم أن وجود الله واجب، وأن وجود المخلوق جائز أو ممكن، وأن وجود الله لم يُسبق بعدم ولا يُلحق بفناء، وهو مُوجدٌ لغيره، أما وجود المخلوق فهو جائز وممكن وقد سُبق بعدم ويُلحق بفناء وقد أوجده غيره، وهذا مع أنه بدهي لكن بعض بني آدم لاشتراك وجود الله ووجود المخلوق في لفظ الوجود اشتبه عليهم الأمر، فجعلوا الوجود واحدًا في العين، مع أن الموجودات واحدة في النوع وهو التواطؤ.

قوله: **(وآخرون توهموا أنه إذا قيل: الموجودات تشترك في مسمى «الوجود» لزم التشبيه والتركيب)** سبب هذه الالتباس أنها اشتركت في اسم الوجود **(فقالوا: لفظ «الوجود» مقول بالاشتراك اللفظي، فخالفوا ما اتفق عليه العقلاء مع اختلاف أصنافهم، من أن الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث، ونحو ذلك من أقسام الموجودات)** يشير إلى الجهمية والمعتزلة، فقد توهموا أنه إذا قيل: الموجودات تشترك في مسمى الوجود لزم التشبيه والتركيب، ولزم تشبيه الخالق بالمخلوق ولزم أن يوصف الخالق بالتركيب، وبحث التشبيه تقدم كثيرًا، وأما لفظ التركيب فهو في جعل الخالق ذاتًا وصفةً، فجعله مركبًا من ذات وصفة، وقد تقدم بحث التركيب.

فبناءً على شبهة التشبيه والتركيب اللتين تقدم بحثها ظنت طائفة -وهم الجهمية والمعتزلة- لهاتين الشبهتين أنه لا يصح أن يُوصف الله بشيء من الصفات

أو بشيء من الأسماء والصفات، على اختلاف مذهبهم، فالجهمية لا تثبت شيئًا من الأسماء والصفات والمعتزلة تثبت الأسماء دون الصفات.

قوله: (**وآخرون توهموا أنه إذا قيل: الموجودات تشترك في مسمى «الوجود»**) الله موجود والمخلوق موجود وتشترك مع غيرها من الموجودات في مسمى الوجود (**لزم التشبيه والتركيب**) فلأجل هذا اللازم فروا، ولم يُثبتوا وجودًا حقيقيًّا (**فقالوا: لفظ «الوجود» مقول بالاشتراك اللفظي**) ومعنى الاشتراك اللفظي الاشتراك في اللفظ مع اختلاف المعنى، وهذا مبني على فهم أن العلاقة بين الألفاظ أربع:

العلاقة الأولى: **التباين**، وهو الاختلاف في اللفظ والمعنى، كالسماء والأرض.

العلاقة الثانية: **الترادف**، وهو الاتفاق في المسمى مع اختلاف الاسم، تقول عن السيف: سيف، مهند، صارم ..إلخ، وتقول عن الأسد: أسد، قسورة، ليث ..إلخ.

العلاقة الثالثة: **الاشتراك**، وهو الاتفاق في الاسم مع اختلاف المسمى، تقول: عين، وتطلق العين على الجاسوس، وتطلق على النهر العين الجارية، ويطلق على العين الجارحة.

العلاقة الرابعة: **التواطؤ**، وهو دلالة معنى كلي على أفراد، وتجتمع هذه الأفراد في هذا المعنى الكلي مع اختلاف كل فرد عن الآخر بحسب ما أُضيف إليه[(١)].

فيقول الجهمية لأجل التشبيه والتركيب: لا نُثبت الاسم ولا الصفة، وقالت المعتزلة: لا نُثبت الصفة، وما أطلق الله على نفسه أنه يسمع: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ﴾ [المجادلة: ١] والمخلوق يسمع فعلاقته علاقة اشتراك، وهو اتفاق في الاسم مع

---

(١) معيار العلم (ص ٨١)، وشرح الكوكب المنير = شرح مختصر التحرير (١/ ١٣٦).

اختلاف المسمى، فلفظ (سميع) وإن كان المدلول مختلفًا، كالعين الجارحة وعين الجاسوس والعين الجارية.

والذي يُقرره أهل السنة بإجماعهم[١] أن العلاقة علاقة تواطؤ، وأن كليهما موجود -الذي يقابله العدم- وإن كان وجود كل واحد يختلف عن الآخر، وأن كليهما -الخالق والمخلوق- يسمعان -الذي يقابله الصمم- إلا أن سمع الله يختلف عن سمع المخلوق، فيقول: **(فقالوا: لفظ «الوجود» مقول بالاشتراك اللفظي)** وهو المشترك الذي تقدم بحثه **(فخالفوا ما اتفق عليه العقلاء مع اختلاف أصنافهم، من أن الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث)** فيقول ابن تيمية: كل العقلاء متفقون على أن الله موجود والمخلوق موجود، إلا أن وجود الله يختلف عن وجود المخلوق، فوجود الله قديم وواجب، ووجود المخلوق حادث وممكن وجائز كما تقدم، وهذا ينقض قولهم لأنكم لو قلتم بالاشتراك اللفظي دون المعنى فأحدهما ليس موجودًا، كالعين الباصرة الجارحة وعين الجارية، أحدهما لا تبصر والأخرى تبصر، فعلى هذا أحدهما معدوم والآخر ليس معدومًا.

قوله: **(وطائفة ظنت ...)** المراد بهم الفلاسفة، والأشاعرة يلحقون بهم لكن فيما تأولوه من الصفات، وهي ما عدا السبع **(أنه إذا كانت الموجودات تشترك في مسمى «الوجود» لزم أن يكون في الخارج عن الأذهان موجود مشترك فيه، وزعموا أن في الخارج عن الأذهان كليات مطلقة: مثل وجود مطلق، وحيوان مطلق، وجسم مطلق، ونحو ذلك؛ فخالفوا الحس والعقل والشرع، وجعلوا ما في الأذهان ثابتًا في الأعيان، وهذا كله من أنواع الاشتباه)** تقدم أن الفلاسفة يثبتون وجودًا مطلقًا مجردًا من

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ١٨٨) بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٣٧٠ – ٣٧١).

الصفات، فهم يثبتون وجودًا مطلقًا لا يتصور في الواقع وإنما يتصور في الأذهان، فيثبتون من الإنسان الإنسانية، والإنسانية بمعناها ليست موجودة في الواقع وإنما في الأذهان، وهكذا في الحيوانات، أما في الواقع فالحيوان المعين يتميز بكذا وكذا، فيميز ويتقيد بصفات معينة، وكذلك الإنسان المعين يتقيد بصفات معينة، فزيد وعمرو المعيَّنان يتقيَّدان بصفات معينة، وهكذا.

قوله: (**وطائفة ظنت أنه إذا كانت الموجودات تشترك في مسمى «الوجود»**) لفظ الوجود فيه اشتباه من جهة أن الجميع يُطلق عليه لفظ الوجود (**لزم أن يكون في الخارج عن الأذهان**) في الواقع (**موجود مشترك فيه**) وهو الموجود المطلق وهذا خطأ كما سبق، وإنما أهل السنة يجعلون العلاقة بين الموجودات من باب التواطؤ (**وزعموا أن في الخارج عن الأذهان كليات مطلقة**) وهذا غلط من الفلاسفة، فالكليات المطلقة ليست موجودة في الخارج وإنما في التصور الذهني (**فخالفوا الحس**) وذلك أن في الحس لا ترى إنسانية مطلقة وحيوانية مطلقة، وإنما ترى مقيدة، إنسانًا مقيدًا بصفاته، وكل حيوان مقيد بصفة عن الحيوان الآخر (**والعقل**) العقل لا يقبل هذا في الواقع لكن يقبله في التصور الذهني (**والشرع**) وأيضًا الشرع لا يقبل هذا الأمر، فإن الشرع أثبت للمخلوق سمعًا يليق به، وللخالق سمعًا يليق به، ثم المخلوقون متفاوتون في سمعهم، وهكذا في بقية صفاتهم (**وجعلوا ما في الأذهان ثابتًا في الأعيان**) وهذا غلط، وإنما هذا تصور ذهني، فالذهن هو الذي يتصور صفةً مجردةً من الصفات مطلقة، وتقدم بحث هذا أكثر من مرة (**وهذا كله من أنواع الاشتباه**) والسبب الذي أوقعهم في ذلك هو الاشتباه في لفظ الوجود، فابن تيمية يذكر هذا

تمثيلًا على تأثير الاشتباه في التصورات وأنه كيف أردى بالناس حتى وصلوا إلى ما وصلوا إليه من الضلال.

قوله: **(ومن هداه الله فرّق بين الأمور وإن اشتركت من بعض الوجوه، وعلم ما بينها من الجمع والفرق، والتشابه والاختلاف، وهؤلاء لا يضلون بالمتشابه من الكلام لأنهم يجمعون بينه وبين المحكم المفارق الذي يبين ما بينهما من الفصل والافتراق)** وهذا فضل الله يؤتيه من يشاء، من هداه الله ميَّز، فلذلك العلم برهان وهدى ونور، يميز فيه بين الحق والباطل، ومن لم يؤت العلم اشتبه عليه الحق بالباطل، فالعلم فرقان ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩].

قوله: **(وهذا كما أن لفظ «إنّا» و«نحن» وغيرهما من صيغ الجمع يتكلم بها الواحد الذي له شركاء في الفعل، ويتكلم بها الواحد العظيم، الذي له صفات تقوم كل صفة مقام واحد)** هذا كلام عظيم، فالفرد إذا قال: (نحن) فقد أطلق الجمع على مفرد: ويطلق (نحن) على الرجل الواحد الذي له أنصار وأعوان، ويتكلم به الرجل العظيم الذي له صفات متعددة وكثيرة، كالرجل الذي يكون شاعرًا وشجاعًا وصانعًا، فهذه الصفات تعددت كأنها عدة رجال وهي رجل واحد.

قوله: **(فإذا تمسك النصراني بقوله: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ} ونحوه على تعدد الآلهة، كان المحكم كقوله: {وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَآ إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ})** وجه تمسك النصارى بلفظ (نحن) قالوا: هو واحد وأطلق على نفسه (نحن) فإذن الآلهة متعددة. فيُرد عليهم بالآية المحكمة: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣] وإنما أُطلق على الله لفظ (نحن) من باب التعظيم.

قوله: **(ونحو ذلك مما لا يحتمل إلا معنى واحدًا - يزيل ما هناك من الاشتباه، وكان ما ذكره من صيغ الجمع مبينًا لما يستحقه من العظمة بالأسماء والصفات وطاعة المخلوقات من الملائكة وغيرهم)** وجه إطلاق الجمع على الله هو ما يستحقه سبحانه من الأسماء والصفات والعظمة.

قوله: **(وأما حقيقة ما دل عليه ذلك من حقائق الأسماء والصفات، وما له من الجنود الذين يستعملهم في أفعاله، فلا يعلمهم إلا هو {وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ}، وهذا من تأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله)** نعلم أن لله سمعًا ويسمع ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللهِ﴾ [المجادلة: ١] ونعلم أن للمخلوق سمعًا، لكن حقيقة وكُنه سمع الله هذا لا يعلمه إلا الله، فنعلم المعنى أن السمع بمعنى إدراك المسموعات ويقابله الصمم، والمخلوق يسمع بمعنى يدرك المسموعات ويقابله الصمم، ووجه التشابه بين سمع الله والمخلوق أنه إدراك المسموعات، وهذا أمر ذهني للفرق بين الخالق والمخلوق.

فيقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: **(وأما حقيقة ما دل عليه ذلك من حقائق الأسماء والصفات)** حقيقة الأسماء والصفات لا نعلمها **(وما له من الجنود الذين يستعملهم في أفعاله)** الله يرسل جنوده كالريح وغيرها **(فلا يعلمهم إلا هو {وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ}، وهذا من تأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله)** هذه الحقائق لا يعلمها إلا الله سبحانه.

قوله: **(بخلاف الملك من البشر إذا قال: قد أمرنا لك بعطاء. فقد عُلم أنه هو وأعوانه - مثل كاتبه، وحاجبه، وخادمه، ونحو ذلك - أمروا به، وقد يُعلم ما صدر عنه ذلك الفعل من اعتقاداته وإراداته ونحو**

ذلك) هو يأمر ويأتمر الخدم وغيرهم بتنفيذ أمره والقيام بطلبه، فلذلك يُطلق عليه لفظ الجمع بالنظر إلى ذاته وأعوانه.

قوله: (والله سبحانه وتعالى لا يُعلِمُ عباده الحقائق التي أخبر عنها من صفاته وصفات اليوم الآخر) قاعدة [١]: حقائق أسماء الله وصفاته خاصة بالله ولا يعلمها إلا هو، بل وحقائق الغيبيات لا يعلمها إلا هو، كصفات اليوم الآخر وصفات ما في الجنة من الثمار والماء والنعيم، وهكذا.

قوله: (وبهذا يتبين أن التشابه يكون في الألفاظ المتواطئة، كما يكون في الألفاظ المشتركة التي ليست بمتواطئة) وتقدم بحث هذا، وذكر أن التشابه يكون في الألفاظ المتواطئة، فالرجل يُطلق على فهد وزيد وخالد ...إلخ، وهي متواطئة يجتمعون في معنى كلي وهو الرجولة، ففيه تشابه في معنى الرجولة العام، وإن كان لكل واحد رجولة تخصه، أما المشتركة تقدم بحثها، كالعين الباصرة والعين الجارية وعين الجاسوس كلها يطلق عليها عين، والتشابه في المشتركة في اللفظ، والتشابه في التواطؤ في المعنى، فبما سبق يُعلم أن العلاقة بين الله وخلقه في الوجود وفي الصفات والأسماء والذوات علاقة تواطؤ.

ومعنى التواطؤ معنى كلي، ففيما يتعلق بالسمع معنى كلي وهو إدراك المسموعات، فالله يسمع والمخلوق يسمع، بالنظر إلى هذا المعنى الذي يقابل الصمم نعرف هذا المعنى، لأن السمع معلوم، كقول مالك: الاستواء معلوم[٢]. لكن حقيقة سمع الله وكنه سمع الله هذا لا نعلمه كما لا نعلم ذاته وحقيقة وكنه ذاته، نعلم أنه يسمع ونعلم أن المخلوق يسمع، وليس بينهما اشتراك إلا في معنى عام وهو إدراك

---

(١) القاعدة الثلاثون.

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي (٢/ ٣٠٥) رقم (٨٦٧)، واللالكائي في "شرح اعتقاد أهل السنة" (٣/ ٤٤١) رقم (٦٦٤).

المسموعات، للتفاوت بين الله وخلقه وليس بينهم اشتراك، فلله سمع يليق به وللمخلوق سمع يناسبه، وإن كان كلاهما يسمع، لكن ليس بين سمع الله وسمع المخلوق اشتراك بأن تظن أن بينهما حقيقة مشتركة قد يتصورها الذهن لأجل أن هذا يسمع وهذا يسمع، لكن الحقيقة أن سمع الله لا يشترك مع سمع المخلوق وإن كانا يجتمعان في سمع المخلوقات.

قوله: **(وإن زال الاشتباه)** يزول الاشتباه بأن تُضيفه إلى غيره وتقيده بشيء، فقول رجل يشترك فيه عمرو وزيد وخالد، لكن رجولة عمرو غير رجولة خالد، وهذا في المخلوقين فكيف في سمع الخالق وسمع المخلوقين، فإدراك المسموعات معنى عام يشترك فيه كل من يسمع، لكن سمع خالد غير سمع عمرو، فكيف بسمع الخالق سبحانه؟

قوله: **(وإن زال الاشتباه بما يميّز أحد المعنيين من إضافة أو تعريف)** الإضافة كقول: سمع زيد، سمع الله، سمع المخلوق، وتعريف كقول: السمع كذا وكذا.

قوله: **(كما إذا قيل: {فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ} فهنا قد خص هذا الماء بالجنة، فظهر الفرق بينه وبين ماء الدنيا، لكن حقيقة ما امتاز به ذلك الماء غير معلوم لنا)** اجتمع ماء الدنيا وماء الجنة في أنه ماء، فاجتمعوا في المعنى الكلي العام، وهو علاقة تواطؤ، لكن كنه هذا الماء وحقيقته لا نعلمه، وهذا في المخلوقات فكيف بالخالق؟

قوله: **(وكذلك مدلول أسمائه وصفاته التي يختص بها، التي هي حقيقته، لا يعلمها إلا هو)** وتقدمت القاعدة في ذلك، وهنا الحقائق حقيقة سمع الله تعالى.

قوله: **(ولهذا كان الأئمة كالإمام أحمد وغيره ينكرون على الجهمية وأمثالهم من الذين يحرِّفون الكلم عن مواضعه تأويل ما تشابه عليهم من القرآن على غير تأويله، كما قال الإمام أحمد في كتابه الذي صنفه «في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله» فإنما ذمهم لكونهم تأوّلوه على غير تأويله، وذكر في ذلك ما يشتبه عليهم معناه)** ذكره الإمام أحمد في رده على الزنادقة والجهمية؛ لأنهم تأولوه وفسروه على غير تفسيره، وسبب ذلك أنهم وقعوا في الاشتباه **(وإن كان لا يشتبه على غيرهم)** أي على أهل السنة وأهل الحق من الصحابة ومن تبعهم بإحسان.

قوله: **(كما تقدم من أن لفظ «التأويل» يراد به التفسير المبيِّن لمراد الله به، فذلك لا يعاب بل يحمد، ويراد بالتأويل الحقيقة التي استأثر الله بعلمها، فذاك لا يعلمه إلا هو، وقد بسطنا هذا في غير هذا الموضع)** فتقدم أنه ذكر أن التفسير بمعنى التأويل وهذا يُعلم، أما التأويل بمعنى مآل الشيء وحقيقته فهو خاص بالله في الأمور التي اختص الله بها من سمعه وأخبار الجنة والنار، وغير ذلك.

قوله: **(ومن لم يعرف هذا اضطربت أقواله، مثل طائفة ...)** ابتدأ القاعدة في الكلام في المفوضة وهنا رجع للكلام عليهم، واختتم القاعدة في الكلام في المفوضة بعد هذا البحث الطويل.

قوله: **(مثل طائفة يقولون: إن التأويل باطل، وإنه يجب إجراء اللفظ على ظاهره؛ ويحتجون بقوله: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ} ويحتجون بهذه الآية على إبطال التأويل)** تقول طائفة -وهم المفوضة-: التأويل باطل، ثم يجب أن يُجرى اللفظ على ظاهره، ويستدلون بقوله تعالى: ﴿وَمَا

يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾ [آل عمران: ٧] فنعد المفوضة أن التأويل الذي يرجع للمعنى اختص الله بعلمه، وأما أهل السنة فيقولون: معاني الصفات نعلمها بالرجوع إلى لغة العرب.

قوله: (**ويحتجون بهذه الآية على إبطال التأويل**) رد ابن تيمية عليهم من وجهين، وبيَّن أنهم متناقضون ومخطئون، فيقول كيف تقولون: إن الله اختص بمعنى الصفة ثم تقولون: نجريه على ظاهره؟ وهو ليس له ظاهر عندكم، فرد عليهم وبين خطأهم من وجهين:

الوجه الأول: أنهم متناقضون، ووجه ذلك قوله: (**وهذا تناقض منهم، لأن هذه الآية تقتضي أن هناك تأويلا لا يعلمه إلا الله، وهم ينفون التأويل مطلقًا**) فإذا كان استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾ [آل عمران: ٧] فالتأويل اختص الله بعلمه، فكيف يقولون إن لها تأويلًا وإن لها ظاهرًا؟ هذا تناقض.

الوجه الثاني: خطأ وليس تناقضًا، وهو قوله: (**وجهة الغلط أن التأويل الذي استأثر الله بعلمه هو الحقيقة التي لا يعلمها إلا هو**) معنى التأويل عند المفوضة والمؤولة: صرفُ الكلام عن المعنى الظاهر إلى المعنى المرجوح لقرينة، وتقدم أن هذا المعنى لا يصح أن يفسر به الكتاب والسنة؛ لأنه اصطلاح حادث، وهنا ذكره بقوله: (**وجهة الغلط أن التأويل الذي استأثر الله بعلمه هو الحقيقة التي لا يعلمها إلا هو**) لا ما يظنونه من التأويل المحدث.

انتهى الوجهان، وقوله: (**وأما التأويل المذموم والباطل فهو تأويل أهل التحريف والبدع ...**) هذه جملة اعتراضية.

قوله: **(وأما التأويل المذموم والباطل فهو تأويل أهل التحريف والبدع، الذين يتأولونه على غير تأويله، ويدّعون صرف اللفظ عن مدلوله إلى غير مدلوله بغير دليل يوجب ذلك، ويدّعون أن في ظاهره من المحذور ما هو نظير المحذور اللازم فيما أثبتوه بالعقل! ويصرفونه إلى معان هي نظير المعاني التي نفوها عنه! فيكون ما نفوه من جنس ما أثبتوه، فإن كان الثابت حقًّا ممكنًا كان المنفي مثله، وإن كان المنفي باطلًا ممتنعًا كان الثابت مثله)**.

سبق هذا، وقد قال أهل البدع المؤولة: لا نثبت المحبة؛ وذلك أننا إذا أثبتنا المحبة للخالق شبهناه بالمخلوق الذي له صفة المحبة، وإنما نقول المحبة إرادة الخير وبهذه المعاني، ومثلها الرحمة يقولون: لا نثبتها وإنما نقول إرادة الإنعام. فيقول ابن تيمية: أنتم صرفتم الرحمة إلى الإرادة، وتركتم إثبات الرحمة حتى لا تشبهوا الخالق بالمخلوق، وما تذكرونه في الرحمة والمحبة يلزمكم في الإرادة.

قوله: **(وهؤلاء الذين ينفون التأويل مطلقًا)** هؤلاء هم المفوضة **(ويحتجون بقوله تعالى: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ} قد يظنون أنّا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد، أو بما لا معنى له، أو بما لا يُفهم منه شيء)** هذه لوازم قولهم لما قالوا: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾ [آل عمران: ٧] أي اختص الله بمعرفة المعاني، فذكر ثلاثة لوازم لهم:

اللازم الأول: قوله: **(قد يظنون أنّا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد)** له معنى لكن لا يفهمه أحد لا جبرائيل ولا الرسول ﷺ.

اللازم الثاني: قوله: **(... أو بما لا معنى له)** كحروف المعجم، لا معنى لها.

اللازم الثالث: قوله: **(أو بما لا يُفهم منه شيء)** فهو كالألغاز.

قوله: (**وهذا مع أنه باطل فهو متناقض**) باطل؛ لأن الله أنزل القرآن للتدبر، فمعناه معلوم كما تقدم بحثه، وكل ما في القرآن مما يحتاجه الناس معلوم، فأكد أنه باطل لما سبق ذكره وهذا أيضًا متناقض (**لأنّا إذا لم نفهم منه شيئًا لم يجز أن نقول: له تأويل يخالف الظاهر ولا يوافقه**) فلا يفهم منه شيء، فكيف تقول له تأويل يوافق الظاهر أو يخالفه؟ وهذا تناقض، فإذا قلتم له تأويل يوافق أو يخالف الظاهر رجعتم إلى القول بأن له معنى، وأنتم تقولون لا معنى له ولا يفهم منه شيء (**لإمكان أن يكون له معنى صحيح**) فقد يكون له معنى صحيح في الواقع وأنتم أنكرتم هذا المعنى الصحيح بلا بينة لأنكم تقولون لا معنى له، فكيف تزعم أنه يوافق الظاهر أو يخالف الظاهر؟ (**وذلك المعنى الصحيح لا يخالف الظاهر المعلوم لنا**) المعنى الصحيح عند الله سبحانه، فقد يخالف المعنى الصحيح الذي نفيتموه وأنتم لا تعرفونه، ثم هذا المعنى الصحيح عند الله لا يخالف الظاهر في الحقيقة، فالسمع على الظاهر إدراك المسموعات ولا يخالف معناه عند الله (**فإنه لا ظاهر له على قولهم**) فعلى قولهم لا ظاهر له؛ لأنه لا معنى له (**فلا تكون دلالته على ذلك المعنى دلالة على خلاف الظاهر فلا يكون تأويلا**) فليس لها معنى فكيف تقولون خلاف الظاهر ثم إذا صار خلاف الظاهر نتأوله؟ هذا مبني على أن له معنى وأنتم تقولون لا معنى له (**ولأنّا إذا لم نفهم اللفظ ومدلوله المراد فلأَنْ لا نعرف دلالته على المعاني التي لم يدل عليها اللفظ أَولى**) فاللفظ دل على معنى، يسمع ويبصر: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه: ٤٦] فقوله: ﴿أَسْمَعُ﴾ يدل على السمع، وهم قالوا: لا معنى له. فعدم دلالته على غير معنى السمع أولى من عدم دلالته على السمع، إذا لم يدل على

المعنى الذي يدل عليه اللفظ فعدم دلالته على المعنى الآخر الذي لا يدل عليه اللفظ من باب أولى.

قوله: (**لأن إشعار اللفظ بما يراد به أقوى من إشعاره بما لا يراد به، فإذا كان اللفظ لا إشعار له بمعنى من المعاني، ولا يُفهم منه معنى أصلًا، لم يكن مشعرًا بما أُريد به**) فإذا كان السمع لا يدل على إدراك المسموعات فإذن لا يُفهم ما يراد به من اللفظ، ولا يفهم ما لا يدل عليه اللفظ من باب أولى.

قوله: (**فلا يجوز أن يقال: إن هذا اللفظ متأوّل، بمعنى أنه مصروف عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح**) فلا يصح أن تقول في أمر لا يعلمه إلا الله متأوَّل، لأنك لا تعرف معناها الذي دل عليه اللفظ، فكيف تجعل له معنى آخر تزعمه مؤولًا؟ وهذا المعنى الآخر لا يدل عليه اللفظ، إذا نفيت ما دل عليه اللفظ فنفي ما تزعمه تأويلًا مما لم يدل عليه اللفظ من باب أولى (**فضلاً عن أن يقال: إن هذا التأويل لا يعلمه إلا الله**) لأنك إذا قلت: لا يعلمه إلا الله. صرت متناقضًا (**اللهم إلا أن يراد بالتأويل ما يخالف ظاهره اللائق بالمخلوقين**) يقول المفوض: أريد بالظاهر تشبيه الصفة بالمخلوقين، ولا شك أن تشبيه الصفة بالمخلوقين يُنفى عند الجميع حتى عند المؤولة (**فلا ريب أن من أراد بالظاهر هذا فلا بد أن يكون له تأويل يخالف ظاهره**) إن أُريد بالظاهر الظاهر الذي يوافق المخلوقين في سمعهم وبصرهم فهذا لابد أن ننفيه، فإذا فهمت منه لفظًا يدل على موافقة المخلوقين فإذن اللفظ له معنى، فصار يلزمك أن تثبت له لفظًا يليق بالله، فقوله: (**فلا ريب أن من أراد بالظاهر هذا**) أي أن الظاهر ما يختص بالمخلوقين، فهذا لابد أن يُنفى (**فلا بد أن يكون له تأويل**

يخالف ظاهره) لأنك أقررت أن له ظاهرًا وأن له معنى، وقلت هذا المعنى هو الذي يشابه المخلوقين، فلما أقررت أن له معنى فيلزمك أن تثبت المعنى الذي يليق بالله.

قوله: **(لكن إذا قال هؤلاء: إنه ليس لها تأويل يخالف الظاهر، أو إنها تجري على المعاني الظاهرة منها، كانوا متناقضين)** الآن تلاعبوا وذلك أنه إذا قال المفوضة إنه ليس لها تأويل يخالف الظاهر؛ لأنه لا معنى لها، أو أنها تجري على المعاني الظاهرة منها، فقد تلاعبوا بلفظ الظاهر، فأطلقوا الظاهر في كل موضع ويريدون به معنى **(وإن أرادوا بالظاهر هنا)** التمثيل، وقوله: **(وهنا)** أي أنهم أرادوا بالظاهر صرف اللفظ، فوقعوا في التناقض، وهذا تلاعب منهم بالظاهر فمرة يستعملونه بمعنى ومرة بمعنى آخر، ففي الإثبات يستعملونه بمعنى التأويل، وفي النفي يستعملونه بمعنى الظاهر الذي يوافق المخلوقين وهو التمثيل **(وإن أرادوا بالظاهر مجرد اللفظ الذي يجرى على مجرَّد اللفظ ...)** إن أرادوا بالظاهر كعادتهم أنه لفظ لا معنى له كعادة المفوضة، قال: **(وإن أرادوا بالظاهر مجرد اللفظ الذي يجرى على مجرَّد اللفظ الذي يظهر من غير فهم لمعناه كان إبطالهم للتأويل أو إثباته تناقضًا)** لأنهم يقولون ليس له معنى، فكيف يثبتون أو ينفون له معنى؟ كيف يتأولنه بشيء لا معنى له؟

قوله: **(لأن من أثبت تأويلا أو نفاه فقد فهم منه معنى من المعاني)** فمن أثبت تأويلًا ونفاه فقد فهم معنى من المعاني، أما لو لم يفهم لما صح أن يثبت تأويلًا ولا أن ينفي تأويلًا.

قوله: **(وبهذا التقسيم يتبين تناقض كثير من الناس من نفاة الصفات ومثبتيها في هذا الباب)** نفاة الصفات: هم الجهمية والمعتزلة، ويدخل فيهم المفوضة؛ لأنهم نفوا معناها الحقيقي، والمراد بمثبتة الصفات الأشاعرة، فإذا قال ابن تيمية وغيره من أهل السنة: مثبتة المتكلمين، أو يكون في سياق كلامهم عن المتكلمين فيقولون: مثبتة الصفات، فيريدون بهم الأشاعرة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

القاعدة السادسة - أنّ لقائل أن يقول: لا بدّ في هذا الباب من ضابط يُعرف به ما يجوز على الله سبحانه وتعالى مما لا يجوز في النفي والإثبات، إذ الاعتماد في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ليس بسديد، وذلك أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك وقدر مميّز.

فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه، قيل له: إن أردت أنه مماثل له من كل وجه فهذا باطل، وإن أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه، أو مشارك له في الاسم، لزمك هذا في سائر ما تثبته، وأنتم إنما أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل، الذي فسرتموه بأنه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له.

ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يقوله عاقل يتصور ما يقول، فإنه يعلم بضرورة العقل امتناعه، ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه، كما في الأسماء والصفات المتواطئة.

ولكن من الناس من يجعل التشبيه مفسرًا بمعنى من المعاني، ثم إن كل من أثبت ذلك المعنى قالوا: إنه مشبِّه. ومنازعهم يقول: ذلك المعنى ليس هو من التشبيه.

وقد يفرَّق بين لفظ «التشبيه» ولفظ «التمثيل»؛ وذلك أن المعتزلة ونحوهم من نفاة الصفات يقولون: كل من أثبت لله صفة قديمة فهو مشبِّه ممثِّل، فمن قال: إنَّ لله علمًا قديمًا، أو قدرةً قديمةً، كان عندهم مشبهًا ممثلًا، لأن «القِدم» عند جمهورهم هو أخص وصف الإله، فمن

أثبت لله صفة قديمة فقد أثبت له مِثْلا قديمًا، ويسمونه ممثلا بهذا الاعتبار.

ومثبتة الصفات لا توافقهم على هذا، بل يقولون: أخص وصفه ما لا يتصف به غيره، مثل كونه ربَّ العالمين، وأنه بكل شيءٍ عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه إله واحد، ونحو ذلك، والصفة لا توصف بشيء من ذلك.

ثم من هؤلاء الصفاتية من لا يقول في الصفات: إنها قديمة، بل يقول: الرب بصفاته قديم، ومنهم من يقول: هو قديم، ويقول: صفته قديمة، ولا يقول: هو وصفاته قديمان، ومنهم من يقول: هو وصفاته قديمان، ولكن يقول: ذلك لا يقتضي مشاركة الصفة له في شيء من خصائصه، فإن القِدم ليس هو من خصائص الذات المجردة، بل هو من خصائص الذات الموصوفة بصفات، وإلا فالذات المجردة لا وجود لها عندهم، فضلاً عن أن تختص بالقِدم، وقد يقولون: الذات متصفة بالقدم والصفات متصفة بالقدم، وليست الصفات إلهًا ولا ربًّا، كما أن النبي محدَث وصفاتِهِ محدَثة، وليست صفاته نبيًّا.

فهؤلاء إذا أطلقوا على الصفاتية اسم «التشبيه» و«التمثيل» كان هذا بحسب اعتقادهم الذي ينازعهم فيه أولئك، ثم تقول لهم أولئك: هب أن هذا المعنى قد يسمى في اصطلاح بعض الناس تشبيهًا، فهذا المعنى لم ينفه عقل ولا سمع، وإنما الواجب نفي ما نفته الأدلة الشرعية والعقلية.

والقرآن قد نفى مسمَّى «المثل» و«الكفء» و«النِّدّ» ونحو ذلك، ولكن يقولون: الصفة في لغة العرب ليست مثل الموصوف ولا كفأه ولا

نده، فلا تدخل في النص، وأما العقل فلم ينف مسمَّى «التشبيه» باصطلاح المعتزلة.

وكذلك يقولون: إن الصفات لا تقوم إلا بجسمٍ متحيِّزٍ، والأجسامُ متماثلةٌ، فلو قامت به الصفات للزم أن يكون مماثلًا لسائر الأجسام، وهذا هو التشبيه.

وكذلك يقول هذا كثيرٌ من الصفاتية الذين يثبتون الصفات وينفون علوه على العرش أو قيام الأفعال الاختيارية به ونحو ذلك، ويقولون: الصفات قد تقوم بما ليس بجسم، وأما العلو على العالم فلا يصح إلا إذا كان جسمًا، فلو أثبتنا علوه للزم أن يكون جسمًا، وحينئذ فالأجسام متماثلة فيلزم التشبيه.

فلهذا تجد هؤلاء يسمُّون [1] من أثبت العلو ونحوه مشبِّهًا، ولا يسمُّون من أثبت السمع والبصر والكلام ونحوه مشبِّهًا، كما يقوله صاحب «الإرشاد» وأمثاله.

وكذلك قد وافقهم على القول بتماثل الأجسام القاضي أبو يعلى وأمثاله من مثبتة الصفات والعلو، لكن هؤلاء قد يجعلون العلو صفة خبرية، كما هو أول قولي القاضي أبي يعلى، فيكون الكلام فيه كالكلام في الوجه، وقد يقولون: إن ما يثبتونه لا ينافي الجسم، كما يقولونه في سائر الصفات. والعاقل إذا تأمل وجد الأمر فيما نفوه كالأمر فيما أثبتوه لا فرق.

---

(١) جاء في بعض النسخ: (فهؤلاء لا يسمون) لكن الصواب: (فهؤلاء يسمون)؛ لأن الجويني ممن لا يثبت العلو ويسمي من يثبت العلو مشبهًا.

وأصل كلام هؤلاء كلهم مبنيٌّ على أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم، والأجسام متماثلة. والمثبتون يجيبون عن هذا تارةً بمنع المقدمة الأولى، وتارةً بمنع المقدمة الثانية، وتارة بمنع كلتا المقدمتين، وتارة بالاستفصال.

ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل، سواء فسروا الجسم بما يشار إليه، أو بالقائم بنفسه، أو بالوجود، أو بالمركب من الهُيولي والصورة، ونحو ذلك. وأما إذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة وعلى أنها متماثلة، فهذا ينبني على صحة ذلك، وعلى إثبات الجواهر المفردة وعلى أنها متماثلة. وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك.

والمقصود أنهم يطلقون التشبيه على ما يعتقدونه تجسيمًا بناءً على تماثل الأجسام، والمثبتون ينازعونهم في اعتقادهم، كإطلاق الرافضة «للنَّصب» على من تولى أبا بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بناءً على أن من أحبهما فقد أبغض عليًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ومن أبغضه فهو ناصبي؛ وأهل السنة ينازعونهم في المقدمة الأول.

ولهذا يقول هؤلاء: إن الشيئين لا يشتبهان من وجه ويختلفان من وجه. وأكثر العقلاء على خلاف ذلك، وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وبُيِّن فيه حجج من يقول بتماثل الأجسام وحجج من نفى ذلك، وبُيِّن فساد قول من يقول بتماثلها.

وأيضًا، فالاعتماد بهذا الطريق على نفي التشبيه اعتمادٌ باطل؛ وذلك أنه إذا ثبت تماثل الأجسام فهم لا ينفون ذلك إلا بالحجة التي ينفون بها الجسم، وإذا ثبت أن هذا يستلزم الجسم، وثبت امتناع الجسم، كان هذا وحده كافيًا في نفي ذلك، لا يحتاج نفي ذلك إلى

نفي مسمى «التشبيه»، لكن نفي الجسم يكون مبنيًّا على نفي هذا التشبيه، بأن يقال: لو ثبت له كذا وكذا لكان جسمًا، ثم يقال: والأجسام متماثلة، فيجب اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع، وهذا ممتنع عليه. لكن حينئذٍ يكون من سلك هذا المسلك معتمدًا في نفي التشبيه على نفي التجسيم، فيكون أصل نفيه نفي الجسم، وهذا مسلك آخر سنتكلم عليه إن شاء الله تعالى.

وإنما المقصود هنا أن مجرد الاعتماد في نفي ما يُنفى على مجرد نفي التشبيه لا يفيد، إذ ما من شيئين إلا يشتبهان من وجه ويفترقان من وجه، بخلاف الاعتماد على نفي النقص والعيب، ونحو ذلك مما هو سبحانه وتعالى مقدس عنه، فإن هذه طريقة صحيحة.

وكذلك إذا أُثبت له صفات الكمال ونُفي مماثلة غيره له فيها، فإن هذا نفي المماثلة فيما هو مستحق له، وهذا حقيقة التوحيد، وهو ألا يشركه شيء من الأشياء فيما هو من خصائصه. وكل صفة من صفات الكمال فهو متصفٌ بها على وجه لا يماثله فيه أحد، ولهذا كان مذهب سلف الأمة وأئمتها إثبات ما وصف به نفسه من الصفات، ونفي مماثلته لشيء من المخلوقات.

فإن قيل: إن الشيء إذا شابه غيره من وجه جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه، ووجب له ما وجب له، وامتنع عليه ما امتنع عليه.

قيل: هب أن الأمر كذلك، ولكن إذا كان ذلك القدر المشترك لا يستلزم إثبات ما يمتنع على الرب سبحانه وتعالى، ولا نفي ما يستحقه لم يكن ممتنعًا؛ كما إذا قيل: إنه موجود حي عليم سميع

بصير وقد سمى بعض المخلوقات حيًا عليمًا سميعًا بصيرًا، فإذا قيل: يلزم أن يجوز عليه ما يجوز على ذلك من جهة كونه موجودًا حيًا عليما سميعًا بصيرًا. قيل لازم هذا القدر المشترك ليس ممتنعًا على الرب تعالى؛ فإن ذلك لا يقتضي حدوثًا، ولا إمكانًا، ولا نقصًا، ولا شيئًا مما ينافي صفات الربوبية.

وذلك أن القدر المشترك هو مسمى «الوجود» أو «الموجود» ، أو «الحياة» أو «الحي» ، أو «العلم» أو «العليم» ، أو «السمع» و «البصر» أو «السميع» و «البصير» ، أو «القدرة» أو «القدير» ، والقدر المشترك مطلق كليّ لا يختص بأحدهما دون الآخر، فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدَث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه.

فإذا كان القدر المشترك الذي اشتركا فيه صفة كمال: كالوجود والحياة والعلم والقدرة، ولم يكن في ذلك ما يدل على شيء من خصائص المخلوقين، كما لا يدل على شيء من خصائص الخالق - لم يكن في إثبات هذا محذور أصلا، بل إثبات هذا من لوازم الوجود، فكل موجودَين لا بد بينهما من مثل هذا، ومن نفى هذا لزمه تعطيل وجود كل موجود.

ولهذا لما اطَّلع الأئمة على أن هذا حقيقة قول الجهمية سموهم معطِّلة، وكان جهم ينكر أن يسمّى الله شيئًا، وربما قالت الجهمية: هو شيء لا كالأشياء، فإذا نفى القدر المشترك مطلقًا لزم التعطيل التام.

والمعاني التي يوصف بها الرب سبحانه وتعالى، كالحياة والعلم والقدرة، بل الوجود والثبوت والحقيقة ونحو ذلك، تجب له لوازمها؛ فإن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم، وخصائص المخلوق التي يجب

تنزيه الرب عنها ليست من لوازم ذلك أصلا، بل تلك من لوازم ما يختص بالمخلوق من وجود وحياة وعلم ونحو ذلك، والله سبحانه وتعالى منزه عن خصائص المخلوق وملزومات خصائصه.

وهذا الموضع من فهمه فهمًا جيدًا وتدبره، زالت عنه عامة الشبهات، وانكشف له غلط كثير من الأذكياء في هذا المقام، وقد بسط هذا في مواضع كثيرة، وبُيِّن فيها أن القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معيَّنًا مقيَّدًا، وأن معنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا، لا أن الموجودات في الخارج يشارك أحدهما الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميّز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله.

ولما كان الأمر كذلك كان كثير من الناس يتناقض في هذا المقام، فتارة يظن أن إثبات القدر المشترك يوجب التشبيه الباطل، فيجعل ذلك له حجة فيما يظن نفيه من الصفات، حذرًا من ملزومات التشبيه؛ وتارة يتفطن أنه لا بد من إثبات هذا على كل تقدير، فيجيب به فيما يثبته من الصفات لمن احتج به من النفاة.

ولكثرة الاشتباه في هذا المقام وقعت الشبهة في أن وجود الرب هل هو عين ماهيته، أو زائد على ماهيته؛ وهل لفظ «الوجود» مقول بالاشتراك اللفظي، أو بالتواطؤ، أو التشكيك، كما وقع الاشتباه في إثبات الأحوال ونفيها، وفي أن المعدوم هل هو شيء أم لا؟، وفي وجود الموجودات هل هو زائد على ماهيتها أم لا؟

وقد كثر من أئمة النُظَّار الاضطراب والتناقض في هذه المقامات، فتارة يقول أحدهم القولين المتناقضين، ويحكى عن الناس مقالات ما

قالوها، وتارة يبقى في الشك والتحير، وقد بسطنا من الكلام في هذه المقامات، وما وقع من الاشتباه والغلط والحيرة فيها لأئمة الكلام والفلسفة، ما لا تتسع له هذه الجمل المختصرة.

وبيَّنا أن الصواب هو أن وجود كل شيء في الخارج هو ماهيته الموجودة في الخارج، بخلاف الماهية التي في الذهن فإنها مغايرة للموجود في الخارج، وأن لفظ «الوجود» كلفظ «الذات» و «الشيء» و «الماهية» و «الحقيقة» ونحو ذلك، وهذه الألفاظ كلها متواطئة، وإذا قيل: إنها مشكّكة، لتفاضل معانيها، فالمشكِّك نوع من المتواطئ العام الذي يراعى فيه دلالة اللفظ على القدر المشترك، سواء كان المعنى متفاضلا في موارده، أو متماثلاً.

وبيَّنا أن المعدوم شيء أيضًا في العلم والذهن، لا في الخارج، فلا فرق بين الثبوت والوجود، لكن الفرق ثابت بين الوجود العلمي والعيني، مع أن ما في العلم ليس هو الحقيقة الموجودة، ولكن هو العلم التابع للعالم القائم به.

وكذلك الأحوال التي تتماثل فيها الموجودات وتختلف، لها وجود في الأذهان، وليس في الأعيان إلا الأعيان الموجودة، وصفاتها القائمة بها المعيَّنة، فتتشابه بذلك وتختلف به.

وأما هذه الجمل المختصرة فإن المقصود بها التنبيه على جمل مختصرة جامعة، من فهمها عَلِمَ قدر نفعها، وانفتح له باب الهدى، وإمكان إغلاق باب الضلال، ثم بسطها وشرحها له مقام آخر، إذ لكل مقام مقال.

والمقصود هنا أن الاعتماد على مثل هذه الحجة فيما يُنفى عن الرب، وينزَّه عنه - كما يفعله كثير من المصنفين - خطأ لمن تدبَّر ذلك، وهذا من طرق النفي الباطلة.

فصل: وأفسد من ذلك ما يسلكه نفاة الصفات أو بعضها، إذا أرادوا أن ينزهوه عما يجب تنزيهه عنه مما هو من أعظم الكفر، مثل أن يريدوا تنزيهه عن الحزن والبكاء ونحو ذلك، ويريدون الرد على اليهود الذين يقولون: إنه بكى على الطوفان حتى رمد وعادته الملائكة، والذين يقولون بإلهية بعض البشر، وأنه الله.

فإن كثيرًا من الناس يحتج على هؤلاء بنفي التجسيم أو التحيز ونحو ذلك، ويقولون: لو اتصف بهذه النقائص والآفات لكان جسمًا أو متحيزًا، وذلك ممتنع.

وبسلوكهم مثل هذه الطريق استظهر عليهم الملاحدة، نفاة الأسماء والصفات، فإن هذه الطريق لا يحصل بها المقصود لوجوه:

أحدها - أن وصف الله تعالى بهذه النقائص والآفات أظهر فسادًا في العقل والدين من نفي التحيز والتجسيم، فإن هذا فيه من الاشتباه والنزاع والخفاء ما ليس في ذلك، وكفر صاحب ذلك معلوم بالضرورة من دين الإسلام، والدليل معرِّف للمدلول، ومبين له، فلا يجوز أن يُستدل على الأظهر الأبين بالأخفى، كما لا يُفعل مثل ذلك في الحدود.

الوجه الثاني - أن هؤلاء الذين يصفونه بهذه الآفات يمكنهم أن يقولوا: نحن لا نقول بالتجسيم والتحيز، كما يقوله من يثبت الصفات وينفي التجسيم، فيصير نزاعهم مثل نزاع مثبتة صفات الكمال،

فيصير كلام من وصف الله بصفات الكمال وصفات النقص واحدًا، ويبقى رد النفاة على الطائفتين بطريق واحد، وهذا في غاية الفساد.

الثالث - أن هؤلاء ينفون صفات الكمال بمثل هذه الطريقة، واتصافه بصفات الكمال واجب، ثابت بالعقل والسمع، فيكون ذلك دليلا على فساد هذه الطريقة.

الرابع - أن سالكي هذه الطريقة متناقضون، فكل من أثبت شيئًا منهم ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من الإثبات، كما أن كل من نفى شيئًا منهم ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من النفي، فمثبتة الصفات كالحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر، إذا قالت لهم النفاة كالمعتزلة: هذا تجسيم، لأن هذه الصفات أعراض، والعرض لا يقوم إلا بالجسم، فإنا لا نعرف موصوفًا بالصفات إلا جسمًا - قالت لهم المثبتة: وأنتم قد قلتم: إنه حي عليم قدير، وقلتم: ليس بجسم، وأنتم لا تعلمون موجودًا حيًا عالما قادرًا إلا جسمًا، فقد أثبتموه على خلاف ما علمتم، فكذلك نحن، وقالوا لهم: أنتم أثبتم حيًّا عالما قادرًا، بلا حياة ولا علم ولا قدرة، وهذا تناقض يُعلم بضرورة العقل.

ثم هؤلاء المثبتة إذا قالوا لمن أثبت أنه يرضى ويغضب ويحب ويبغض، أو من وصفه بالاستواء والنزول والإتيان والمجيء، أو بالوجه واليد ونحو ذلك - إذا قالوا: هذا يقتضي التجسيم، لأنَّا لا نعرف ما يوصف بذلك إلا ما هو جسم، قالت لهم المثبتة: فأنتم قد وصفتموه بالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام، وهذا هكذا، فإن كان هذا لا يوصف به إلا الجسم فالآخر كذلك، وإن أمكن أن يوصف بأحدهما ما ليس بجسم فالآخر كذلك، فالتفريق بينهما تفريق بين المتماثلين.

ولهذا لما كان الرد على من وصف الله تعالى بالنقائص بهذه الطريق طريقًا فاسدًا - لم يسلكه أحد من السلف والأئمة، فلم ينطق أحد منهم في حق الله تعالى بالجسم لا نفيًا ولا إثباتًا، ولا بالجوهر والتحيز ونحو ذلك؛ لأنها عبارات مجملة لا تحق حقًا ولا تبطل باطلاً، ولهذا لم يذكر الله في كتابه فيما أنكره على اليهود وغيرهم من الكفار، ما هو من هذا النوع، بل هذا هو من الكلام المبتَدَع، الذي أنكره السلف والأئمة.

وأما في طرق الإثبات فمعلوم أيضًا أن المثبت لا يكفي في إثباته مجرد نفي التشبيه، إذ لو كفى في إثباته مجرد نفي التشبيه لجاز أن يوصف الله سبحانه وتعالى من الأعضاء والأفعال بما لا يكاد يحصى مما هو ممتنع عليه مع نفي التشبيه، وأن يوصف بالنقائص التي لا تجوز عليه مع نفي التشبيه، كما لو وصفه مفتر عليه بالبكاء والحزن والجوع والعطش مع نفي التشبيه، وكما لو قال المفتري: يأكل لا كأكل العباد، ويشرب لا كشربهم، ويبكي ويحزن لا كبكائهم ولا حزنهم، كما يقال: يضحك لا كضحكهم، ويفرح لا كفرحهم، ويتكلم لا ككلامهم، ولجاز أن يقال: له أعضاء كثيرة لا كأعضائهم، كما قيل: له وجه لا كوجوههم، ويدان لا كأيديهم، حتى يذكر المعدة والأمعاء والذكر، وغير ذلك مما يتعالى الله عز وجل عنه، سبحانه وتعالى عمّا يقول الظالمون علوًا كبيرًا.

فإنه يقال لمن نفى ذلك مع إثبات الصفات الخبرية وغيرها من الصفات: ما الفرق بين هذا وبين ما أثبته، إذا نفيت التشبيه، وجعلت

مجرد نفي التشبيه كافيًا في الإثبات، فلا بد من إثبات فرق في نفس الأمر.

فإن قال: العمدة في الفرق هو السمع، فما جاء السمع به أثبته، دون ما لم يجئ به السمع.

قيل له: أولا السمع هو خبر الصادق عمّا هو الأمر عليه في نفسه، فما أخبر به الصادق فهو حق من نفي أو إثبات، والخبر دليل على المخبَر عنه، والدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدمه عدم المدلول عليه، فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتًا في نفس الأمر، وإن لم يرد به السمع، إذا لم يكن قد نفاه، ومعلوم أن السمع لم ينف كل هذه الأمور بأسمائها الخاصة، فلا بد من ذكر ما ينفيها من السمع، وإلا فلا يجوز حينئذ نفيها، كما لا يجوز إثباتها.

وأيضًا، فلا بدّ في نفس الأمر من فرق بين ما يثبت له وينفى عنه، فإن الأمور المتماثلة في الجواز والوجوب والامتناع يمتنع اختصاص بعضها دون بعض بالجواز والوجوب والامتناع، فلا بدّ من اختصاص المنفي عن المثبَت بما يخصه بالنفي، ولا بد من اختصاص الثابت عن المنفي بما يخصه بالثبوت.

وقد يعبر عن ذلك بأن يقال: لا بد من أمر يوجب نفي ما يجب نفيه عن الله تعالى، كما أنه لا بد من أمر يُثبت له ما هو ثابت، وإن كان السمع كافيًا كان مخبِرًا عما هو الأمر عليه في نفسه، فما الفرق في نفس الأمر بين هذا وهذا؟

فيقال: كل ما نافى صفات الكمال الثابتة لله فهو منزه عنه، فإن ثبوت أحد الضدين يستلزم نفي الآخر، فإذا عُلم أنه موجود واجب الوجود بنفسه، وأنه قديم واجب القدم - عُلم امتناع العدم والحدوث

عليه، وعُلم أنه غني عمّا سواه، فالمفتقر إلى ما سواه في بعض ما يحتاج إليه نفسه ليس هو موجودًا بنفسه، بل بنفسه وبذلك الآخر الذي أعطاه ما تحتاج إليه نفسه، فلا يوجد إلا به، وهو سبحانه وتعالى غني عن كل ما سواه، فكل ما نافى غناه فهو منزه عنه، وهو سبحانه وتعالى قدير قوي فكل ما نافى قدرته وقوته فهو منزه عنه، وهو سبحانه حيّ قيوم فكل ما نافى حياته وقيوميته فهو منزه عنه.

وبالجملة فالسمع قد أثبت له من الأسماء الحسنى وصفات الكمال ما قد ورد، فكل ما ضاد ذلك فالسمع ينفيه، كما ينفي عنه المثل والكفؤ، فإن إثبات الشيء نفي لضده ولما يستلزم ضده، والعقل يعرف نفي ذلك، كما يعرف إثبات ضده، فإثبات أحد الضدين نفي للآخر ولما يستلزمه.

فطرق العلم بنفي ما ينزه الرب عنه متسعة، لا يحتاج فيها إلى الاقتصار على مجرد نفي التشبيه والتجسيم كما فعله أهل القصور والتقصير، الذين تناقضوا في ذلك وفرّقوا بين المتماثلين، حتى إن كل من أثبت شيئًا احتج عليه من نفاه بأنه يستلزم التشبيه.

وكذلك احتج القرامطة على نفي جميع الأمور حتى نفوا النفي، فقالوا: لا يقال موجود ولا ليس بموجود، ولا حي ولا ليس بحي، لأن ذلك تشبيه بالموجود أو المعدوم. فلزم نفي النقيضين، وهو أظهر الأشياء امتناعًا، ثم إن هؤلاء يلزمهم من تشبيهه بالمعدومات والممتنعات والجمادات أعظم ممّا فروا منه من التشبيه بالأحياء الكاملين، فطرق تنزيهه وتقديسه عمّا هو منزه عنه متسعة لا تحتاج إلى هذا.

وقد تقدم أن ما يُنفى عنه سبحانه وتعالى يُنفى لتضمن النفي الإثبات، إذ مجرد النفي لا مدح فيه ولا كمال، فإن المعدوم يوصف بالنفي، والمعدوم لا يشبه الموجود، وليس هذا مدحًا له، لأن مشابهة الناقص في صفات النقص نقص مطلق، كما أن مماثلة المخلوق في شيء من الصفات تمثيل وتشبيه، ينزه عنه الرب تبارك وتعالى.

والنقص ضد الكمال، وذلك مثل أنه قد عُلم أنه حيّ والموت ضد ذلك فهو منزه عنه، وكذلك النوم والسِّنَةُ ضد كمال الحياة، فإن النوم أخو الموت، كذلك اللُّغُوب نقص في القدرة والقوة، والأكل والشرب ونحو ذلك من الأمور فيه افتقار إلى موجود غيره، كما أن الاستعانة بالغير والاعتضاد به ونحو ذلك يتضمن الافتقار إليه والاحتياج إليه، وكل من يحتاج إلى من يحمله أو يعينه على قيام ذاته أو أفعاله فهو مفتقر إليه ليس مستغنيًا بنفسه، فكيف من يأكل ويشرب، والآكل والشارب أجوف، والمُصْمَتُ الصمد أكمل من الآكل الشارب، ولهذا كانت الملائكة صمدًا لا تأكل ولا تشرب.

وقد تقدم أن كل كمال ثبت لمخلوق فالخالق أولى به، وكل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق أولى بتنزيهه عن ذلك. والسمع قد نفى ذلك في غير موضع كقوله: {اللَّهُ الصَّمَدُ} والصمد الذي لا جوف له ولا يأكل ولا يشرب. وهذه السورة هي نسب الرحمن، وهي الأصل في هذا الباب. وقال في حق المسيح وأمه: {مَا الْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ} فجعل ذلك دليلا على نفي الألوهية، فدل ذلك على تنزيهه عن ذلك بطريق الأَوْلَى والأحرى.

والكبد والطحال ونحو ذلك هي أعضاء الأكل والشرب، فالغني المنزه عن ذلك منزه عن آلات ذلك، بخلاف اليد فإنها للعمل والفعل، وهو سبحانه وتعالى موصوف بالعمل والفعل، إذ ذلك من صفات الكمال، فمن يقدر أن يفعل أكمل ممن لا يقدر على الفعل.

وهو سبحانه منزه عن الصاحبة والولد وعن آلات ذلك وأسبابه، وكذلك البكاء والحزن هو مستلزم للضعف والعجز، الذي ينزه الله عنه، بخلاف الفرح والغضب فإنه من صفات الكمال، فكما يوصف بالقدرة دون العجز، وبالعلم دون الجهل، وبالحياة دون الموت، وبالسمع دون الصمم، وبالبصر دون العمى، وبالكلام دون البكم - فكذلك يوصف بالفرح دون الحزن، وبالضحك دون البكاء، ونحو ذلك.

وأيضًا فقد ثبت بالعقل ما أثبته السمع من أنه سبحانه لا كفؤ له، ولا سمي له، وليس كمثله شيء، فلا يجوز أن تكون حقيقته كحقيقة شيء من المخلوقات، ولا حقيقة شيء من صفاته كحقيقة شيء من صفات المخلوقات، فيُعلم قطعًا أنه ليس من جنس المخلوقات، لا الملائكة ولا السموات ولا الكواكب، ولا الهواء ولا الماء ولا الأرض، ولا الآدميين ولا أبدانهم ولا أنفسهم، ولا غير ذلك، بل يُعلم أن حقيقته عن مماثلة شيء من الموجودات أبعد من سائر الحقائق، وأن مماثلته لشيء منها أبعد من مماثلة حقيقة شيء من المخلوقات لحقيقة مخلوق آخر.

فإن الحقيقتين إذا تماثلتا جاز على كل واحدة ما يجوز على الأخرى، ووجب لها ما وجب لها، وامتنع عليها ما امتنع عليها فيلزم أن يجوز على الخالق القديم الواجب بنفسه ما يجوز على المحدَث

المخلوق من العدم والحاجة، وأن يثبت لهذا ما يثبت لذاك من الوجوب والغنى، فيكون الشيء الواحد واجبًا بنفسه غير واجب بنفسه، موجودًا معدومًا، وذلك جمع بين النقيضين.

وهذا مما يعلم به بطلان قول المشبهة الذين يقولون: بصر كبصري، ويد كيدي ونحو ذلك، تعالى الله عن قولهم علوًا كبيرًا.

وليس المقصود هنا استيفاء ما يثبت له، وما ينزه عنه، واستيفاء طرق ذلك، لأن هذا مبسوط في غير هذا الموضع، وإنما المقصود هنا التنبيه على جوامع ذلك وطرقه، وما سكت عنه السمع نفيًا وإثباتًا، ولم يكن في العقل ما يثبته ولا ينفيه سكتنا عنه فلا نثبته ولا ننفيه، فنثبت ما علمنا ثبوته، وننفي ما علمنا نفيه، ونسكت عما لا نعلم نفيه ولا إثباته، والله سبحانه وتعالى أعلم.

❁ ❁ ❁

المراد من القاعدة السادسة بيان الضابط فيما لا يُثبَت لله، وفيما يُثبت لله من الأسماء والصفات، وذكر في أول القاعدة ضابطين وناقش هذين الضابطين.

قوله: (أنّ لقائل أن يقول: لا بدّ في هذا الباب من ضابط يُعرف به ما يجوز على الله سبحانه وتعالى مما لا يجوز في النفي والإثبات، إذ الاعتماد في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه) هذا هو الضابط الأول، فقد بين أنه لابد من ضابط، فذكر ضابطين وردَّهما، فالأول قوله: **(إذ الاعتماد في هذا الباب)** أي في ضابط ما يصح أن يُنسب لله ويُثبت لله ويُنفى **(على مجرد نفي التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ليس بسديد)** لأن التشبيه كائنٌ وواقع بين الله وخلقه، ثم إن طوائف أطلقوا التشبيه على معاني خلاف معناه، فإذن الاعتماد فيما يُنسب لله تعالى على مجرد نفي التشبيه لا يصح لأمرين:

الأول: نفي التشبيه على الإطلاق لا يصح.

الثاني: كل طائفة تظن التشبيه وتحمله على معنى على خلاف المعنى الذي جاءت به الشريعة.

وأما الضابط الثاني فقوله: **(أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ليس بسديد)** لأن معناه أن يثبت لله كل شيء لكن بشرط عدم التشبيه، فيطّرد على هذا إثبات أن الله يأكل لكن بلا تشبيه، ويشرب بلا تشبيه وهكذا... وهذا لا يصح؛ لأن من الأمور ما لا يصح إثباتها لله حتى على غير وجه التشبيه لأنها نقصٌ في ذاتها.

قوله: **(وذلك أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك وقدر مميّز)** وقد سبق بحثه، لذا بين الله وبين خلقه شبه، وإنما الذي اختصَّ الله به لا يشابه فيه المخلوقون.

ولقائل أن يقول: لم لا يُختصر هذا الباب ونكون في هذا الباب توقيفيين، فما دل الكتاب والسنة على إثباته نُثبته وما دل الكتاب والسنة على نفيه ننفيه، وما لم يأت نفيه ولا إثباته نتوقف؟

فيقال: هذا حق ولا إشكال فيه، لكن ليس البحث في هذا، وإنما البحث في المعنى العام والقاعدة العامة فيما يُثبت لله، فأهل السنة من حيث التفصيل يقولون: ما جاء إثباته فيُثبَت وما جاء نفيه فيُنفى وما لم يأت نفيه ولا إثباته فنتوقف فيه، لكن المعنى العام فيما يُثبت لله هو ما اختص الله به سبحانه فيُثبت له ولا يُلحق به المخلوقون.

قوله: **(فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه، قيل له: إن أردت أنه مماثل له من كل وجه فهذا باطل، وإن أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه، أو مشارك له في الاسم، لزمك هذا في سائر ما**

تثبته) يتكلم رَحِمَهُ ٱللَّهُ على من يثبت شيئًا من الصفات وينفي شيئًا، والأصل في الكلام أنه موجه للأشاعرة.

فيقال له: إن أردت أنه مماثل له من كل وجه فهذا باطل ولا يصح أن يُنسب التشبيه لله فيما هو خاص بالله سبحانه، فلا يكون المخلوق مماثلًا لله من كل وجه، وإن أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه أو مشارك له في الاسم فهذا حق، لكن ابن تيمية يقول: **(لزمك هذا في سائر ما تثبته)** لأنهم يثبتون الصفات السبع، فهذه القاعدة تطرد على نفي الصفات السبع، فهم يقولون: الله يسمع والمخلوق يسمع. فعلى هذا التأصيل المفترض ألا يُثبتوا السمع ولا البصر ولا العلم ولا الإرادة ...إلخ حتى لا يقعوا في التشبيه الذي كان سببًا في نفي باقي الصفات.

قوله: (وأنتم إنما أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل، الذي فسرتموه بأنه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له. ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يقوله عاقل يتصور ما يقول، فإنه يعلم بضرورة العقل امتناعه).

فيقول: أنتم أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل على أنه لا أحد يقول مثل الله فيما يجب له وفيما يجوز له وفيما يمتنع له، وهذا معلوم بالبداهة أنه لا أحد يكون مثل الله كذلك، وقوله: **(ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يقوله عاقل)** فلا يقول عاقل: إن أحدًا مشابهًا لله من كل وجه فيما يجب له وفيما يجوز له وفيما يمكن له، وقوله: **(فإنه يعلم بضرورة العقل امتناعه)** لأن الله واجب الوجود لم يُسبق بعدم وهو مُوجد لغيره، وما عداه جائز وممكن الوجود ومسبوق بعدم وأوجده واجب الوجود، فإذن هذا ممتنع، وتقدم في أوائل الشرح أن هذا الأمر من النقيضان، فهما أمران متناقضان.

قوله: (**ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه، كما في الأسماء والصفات المتواطئة**) ولا يلزم نفي أن يكون أحدٌ -من جائز الوجود وممكن الوجود- كواجب الوجود أنه ليس هناك ما هو واجب الوجود، فإذا نفينا هذا ليس معناه أن ننفي مطلق المشابهة، بل نُثبت المشابهة لكن في الأمور التي لا يختص الله بها؛ لأن مقتضى التواطؤ أن يكون بينها تشابهٌ لكن ليس التشابه فيما اختص الله به.

ثم يقال زيادةً على هذا: إذا التزمتم هذا الأمر فيلزمكم ما أشار إليه ابن تيمية فيما سبق، وهو أن يطرد هذا فيما أثبتموه من الصفات السبع، فيلزمكم ألا تُثبتوا شيئًا من الصفات السبع؛ لأن هناك مشابهةً ولو من وجه.

قوله: (**ولكن من الناس من يجعل التشبيه مفسرًا بمعنى من المعاني، ثم إن كل من أثبت ذلك المعنى قالوا: إنه مشبِّه. ومنازعهم يقول: ذلك المعنى ليس هو من التشبيه**) وهذا يُتصور في المعركة بين المعتزلة والأشاعرة، والمعركة بين الأشاعرة وأهل السنة السلفيين، فالمعتزلة يقولون للأشاعرة: أنتم مشبهة لإثباتكم الصفات السبع، وهم يقولون: لسنا مشبهة، والأشاعرة يقولون لأهل السنة السلفيين: أنتم مشبهة لإثباتكم بقية الصفات غير السبع ومنها الصفات الفعلية، وأهل السنة يقولون: لسنا مشبهة. فكلٌّ يرمي غيره بالتشبيه الذي ليس له ضابط وإنما ضابطه مذهبه هو.

قوله: (**وقد يفرَّق بين لفظ «التشبيه» ولفظ «التمثيل» ...**) تقدم هذا البحث وأن هناك فرقًا بين التشبيه والتمثيل، وأن التمثيل من كل وجه وأما التشبيه ولو من وجه واحد، وتقدم ذكر الأدلة من القرآن، وأنهما يفترقان إذا اجتمعا، أما إذا أُطلق التشبيه وحده فقد يُراد به التمثيل وقد يُراد مطلق التشبيه.

قوله: (**وقد يفرَّق بين لفظ «التشبيه» ولفظ «التمثيل»؛ وذلك أن المعتزلة ونحوهم من نفاة الصفات**) وذلك أن المعتزلة ونحوهم الجهمية من نفاة الصفات (**يقولون: كل من أثبت لله صفة قديمة فهو مشبِّه ممثِّل، فمن قال: إنَّ لله علمًا قديمًا، أو قدرةً قديمةً، كان عندهم مشبهًا ممثلًا**) عند هؤلاء أن الأشاعرة مشبهة لأنهم أثبتوا علمًا قديمًا (**لأن «القِدم» عند جمهورهم**) أي جمهور المعتزلة (**هو أخص وصف الإله، فمن أثبت لله صفة قديمة فقد أثبت له مِثْلا قديمًا عندهم، فيسمونه ممثلا بهذا الاعتبار**) فأخص صفة عند جمهور المعتزلة القِدَم، فمن أثبت صفةً قديمةً مع الله لزم من ذلك تعدد القدماء، فنتج من ذلك أنهم نفوا جميع الصفات، فعند المعتزلة أن الأشاعرة مشبهة لأنهم أثبتوا صفاتٍ لله، وهذه الصفات قديمة بقدم الله، وعلى تأصيلهم تعددت القدماء، وأخص وصف عند المعتزلة القِدَم.

قوله: (**ومثبتة الصفات**) مثبتة الصفات يُطلق ويُراد بهم أهل السنة ويُطلق ويُراد بهم الأشاعرة، لكن السياق هنا عن مُثبتة الصفات عند المتكلمين وهم الأشاعرة دون أهل السنة (**لا توافقهم على هذا**) فالأشاعرة لا يوافقون المعتزلة (**بل يقولون: أخص وصفه ما لا يتصف به غيره، مثل كونه ربَّ العالمين، وأنه بكل شيءٍ عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه إله واحد، ونحو ذلك، والصفة لا توصف بشيء من ذلك**) بل الصفة متعلقة بالموصوف، والصفة والموصوف شيء واحد.

قوله: (**ثم من هؤلاء الصفاتية ...**) ذكر الأشاعرة والكلابية، وخلافهم وليس بينه فرق كبير، إلا أن كل طائفة لما تنازعت في هذه العبارات نظرت إلى جهة (**ثم من هؤلاء الصفاتية من لا يقول في الصفات: إنها قديمة، بل يقول:**

الرب بصفاته قديم) وهذا قول عبد الله بن سعيد بن كلاب[١]، وهذا من حيث الأصل صحيح، إلا أن معناه عنده ألا تُثبت له الصفات الفعلية؛ لأن الصفات الفعلية بالنظر إلى أفرادها ليست قديمة، وليس البحث في هذا الآن وإنما للإشارة للخلاف بينهم وبين المعتزلة **(ومنهم من يقول: هو قديم، ويقول: صفته قديمة، ولا يقول: هو وصفاته قديمان)** والسبب في هذا أنه إذا قال: هو وصفاته قديمان، قد يُشعر الكلام أنهما منفصلان، أي أن الذات والصفة منفصلة، فتركتَ هذه الطائفة ذلك **(ومنهم من يقول: هو وصفاته قديمان، ولكن يقول: ذلك لا يقتضي مشاركة الصفة له في شيء من خصائصه)** فهذا القول الثالث وافق الثاني إلا أنه استدرك وقيَّد الكلام، فطائفة تقول: الرب بصفاته قديم، ومنهم من يقول: هو قديم وصفته قديمة، ولا يقول هو وصفاته قديمان، ومنهم من يقول: هو وصفاته قديمان، وهذه الطائفة الثالثة تستدرك في الكلام حتى تُزيل لبسًا فتقول: **(ولكن يقول: ذلك لا يقتضي مشاركة الصفة له في شيء من خصائصه)** لأن صفته تبعٌ له، وهو سبحانه بصفاته، فكأنه يقول: لا تظن أنني لما قلت: هو وصفاته قديمان. جعلتُ الصفة منفصلةً عن الموصوف، بل الصفة تبعٌ للموصوف.

قوله: **(فإن القِدم ليس هو من خصائص الذات المجردة)** لأن الذات المجردة توجد في الأذهان ولا توجد في الأعيان والواقع.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٨)، والصواعق المرسلة (٢/ ١٠٤٣).

قوله: (**بل هو من خصائص الذات الموصوفة بصفات، وإلا فالذات المجردة لا وجود لها عندهم، فضلاً عن أن تختص بالقِدم**) وهذا واضح؛ لأنها كما تقدم لا توجد في الأعيان والواقع وإنما في الأذهان.

قوله: (**وقد يقولون: الذات متصفة بالقدم والصفات متصفة بالقدم، وليست الصفات إلهًا ولا ربًّا، كما أن النبي محدَث وصفاتِهِ محدَثة، وليست صفاته نبيًّا**) ليست صفاته نبيًّا لأن الصفة لا تستقل وتنفصل عن الموصوف، بل هي تبعٌ له.

قوله: (**فهؤلاء**) أي المعتزلة (**إذا أطلقوا على الصفاتية**) أي الأشاعرة (**اسم «التشبيه» و«التمثيل»**) فيقولون للأشاعرة: أنتم مشبهة وممثلة (**كان هذا بحسب اعتقادهم الذي ينازعهم فيه أولئك**) أولئك: أي الأشاعرة، واعتقاد المعتزلة أنه لا صفات لله وأن إثبات الصفات لله يلزم منه تعدد القدماء، ومن أثبت صفة لله وقع في التشبيه.

قوله: (**ثم تقول لهم أولئك**:) أي يقول الأشاعرة للمعتزلة (**هب أن هذا المعنى قد يسمى في اصطلاح بعض الناس تشبيهًا، فهذا المعنى لم ينفه عقل ولا سمع، وإنما الواجب نفي ما نفته الأدلة الشرعية والعقلية**) فيقول الأشاعرة للمعتزلة: افترض أن هذا المعنى - وهو إثبات الصفات - تشبيه، كما يسمى في اصطلاح المعتزلة تشبيهًا، فهذا لم ينفه السمع والعقل، فلم ينف الشرع ولا العقل إثبات الصفات، فإذا كان كذلك فلا ينفى: (**وإنما الواجب نفي ما نفته الأدلة الشرعية والعقلية**) والأدلة الشرعية والعقلية لم تنف الصفات.

قوله:(**والقرآن قد نفى مسمَّى «المثل» و«الكفء» و«النِّدّ» ونحو ذلك، ولكن يقولون**:) أي الأشاعرة (**الصفة في لغة العرب ليست مثل الموصوف ولا كفأه ولا نده، فلا تدخل في النص**) أي النص الذي دل على عدم الكفء والمثيل، وإنما الواقع أن الصفة تبع الموصوف (**وأما العقل فلم ينف مسمَّى «التشبيه» باصطلاح المعتزلة**) فالعقل لا يدل على نفي التشبيه على اصطلاح المعتزلة -وهو إثبات الصفات-، فالعقل لا يدل على أن إثبات الصفات تشبيه، والعقل لا يدعو إلى نفي التشبيه الذي مقتضاه نفي الصفات.

قوله: (**وكذلك يقولون**:) أي المعتزلة، وهذه شبهة أخرى، ومفادها أن إثبات الصفات إنما يكون للجسم، والأجسام متحيزة، فإذا كانت متحيزة فهي مخلوقة، فيجب نفيها عن الله؛ لأن الله ليس جسمًا ولا مخلوقًا سبحانه (**إن الصفات لا تقوم إلا بجسمٍ متحيِّزٍ، والأجسامُ متماثلةٌ، فلو قامت به الصفات للزم أن يكون مماثلًا لسائر الأجسام، وهذا هو التشبيه**).

فالخطأ الأول قولهم: (**إن الصفات لا تقوم إلا بجسمٍ متحيِّزٍ**).

والخطأ الثاني قولهم: (**والأجسامُ متماثلةٌ**).

فخالفوا الحس والعقل والشرع، فعلى قولهم الفيل كالنملة، والنار كالماء، لأن كل ما له صفات فهو جسم، والأجسام متماثلة.

قوله:(**وكذلك يقول هذا كثيرٌ من الصفاتية الذين يثبتون الصفات وينفون علوه على العرش أو قيام الأفعال الاختيارية به ونحو ذلك**) يقول شيخ الإسلام هذا التأصيل يقول به كثير من الأشاعرة أو من تأثر بالأشاعرة

كأبي يعلى الحنبلي، وهو تماثل الأجسام وأن من قامت به الصفات فهو جسم، والأجسام متماثلة.

فقوله: (**وكذلك يقول هذا كثيرٌ من الصفاتية**) أي الأشاعرة ومن تأثر بهم في غير ما أثبتوه من الصفات (**الذين يثبتون الصفات وينفون علوه على العرش أو قيام الأفعال الاختيارية به ونحو ذلك**) والمراد بالاختيارية: أي الفعلية، فإن الأشاعرة تنفي الصفات الفعلية، بل كل المؤولة من المتكلمين ينفون الصفات الفعلية.

قوله: (**ويقولون**:) أي الأشاعرة ومن تأثر بهم كأبي يعلى -فيما سيذكر شيخ الإسلام- (**الصفات قد تقوم بما ليس بجسم**) وسيبين شيخ الإسلام تناقض الأشاعرة؛ لأنهم قالوا هذا في بعض الصفات دون بعض.

فيقولون: الصفات قد تقوم بالجسم وقد تقوم بغير الجسم، ولا يلزم من قامت به الصفات أن يكون جسمًا، كالصفات السبع قامت بالله وليس الله جسمًا.

وهذا مما تغاير به الأشاعرةُ المعتزلةَ.

قوله: (**وأما العلو على العالم فلا يصح إلا إذا كان جسمًا**) فقالوا: أما العلو على العالم لا يتصور إلا من الأجسام، والأجسام متماثلة، فهي متشابهة، فإذا نُسب إلى الله صار الله مشابهًا للمخلوقين، فننفي العلو عن الله. وهذا كله تحكُّم بلا بينة ولا برهان، وليست أدلة عقلية بل توهمات عقلية صادمت النصوص الشرعية والعقول الصحيحة.

قوله: (**فلهذا تجد هؤلاء يسمُّون** [١] **من أثبت العلو ونحوه مشبِّهًا، ولا يسمُّون من أثبت السمع والبصر والكلام ونحوه مشبِّهًا، كما يقوله صاحب «الإرشاد» وأمثاله**) فهذا تناقض منهم؛ لأن المفترض أن ما له صفات يكون جسمًا، والأجسام متماثلة، لكنهم تناقضوا فجعلوه في بعض الصفات دون بعض، لذا قالوا فيما تقدم: الصفات قد تكون للأجسام وقد لا تكون للأجسام حتى يخرجوا من هذا المأزق، وهذا تحكّم عقلي بلا بينة ولا برهان وتفريق بين المتماثلات.

قوله: (**وكذلك قد وافقهم على القول بتماثل الأجسام القاضي أبو يعلى وأمثاله من مثبتة الصفات والعلو، لكن هؤلاء قد يجعلون العلو صفة خبرية**) وهذا من إنصاف شيخ الإسلام ابن تيمية أنه ذكر القاضي أبا يعلى لما كان مخطئًا، حتى لا يُظن أن معركته مع غير الحنابلة، فمعركته عقدية مع الحنابلة أو غيرهم وليست معركته مذهبية بأن ينصر المذهب الحنبلي على غيره، فذكر أبا يعلى وهو معظم في المذهب الفقهي الحنبلي، فيقول: إن أبا يعلى يوافقهم في تماثل الأجسام، إلا أنه يُثبت العلو.

قوله: (**وقد يقولون**:) كأبي يعلى (**إن ما يثبتونه لا ينافي الجسم**) كإثبات العلو لا ينافي الجسمية، والعلو عندهم صفة خبرية، ومرادهم بالخبرية: السمعية -لا ما يقابل المعنوية-، فقالوا: فبدلالة السمع سلَّمنا لمجرد دلالة السمع، وإلا من حيث التأصيل والعقل لا تُثبت (**كما يقولونه في سائر الصفات**) بخلاف الصفات السبع فإن إثباتها لا ينافي الجسم، لما تقدم عندهم أن إثبات

---

(١) جاء في بعض النسخ: (**فهؤلاء لا يسمون**) لكن الصواب: (**فهؤلاء يسمون**)؛ لأن الجويني ممن لا يثبت العلو ويسمي من يثبت العلو مشبهًا.

الصفات قد يكون للجسم وقد لا يكون للجسم، وهذا تحكّم **(والعاقل إذا تأمل وجد الأمر فيما نفوه كالأمر فيما أثبتوه لا فرق)** فلا فرق بينها وإنما هذا تناقض، والتناقض هو التفريق بين المتماثلات بلا بينة ولا برهان.

قوله: **(وأصل كلام هؤلاء كلهم مبنيٌّ على أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم، والأجسام متماثلة. والمثبتون يجيبون عن هذا تارةً بمنع المقدمة الأولى)** منع المقدمة الأولى: بأنه لا يلزم من إثبات الصفات التجسيم، كقول القائل: علم واسع، لا يلزم من ذلك أن يكون العلم جسمًا، فالعلم وُصف بأنه واسع، فإثبات صفة للعلم لا يلزم أن يكون العلم جسمًا **(وتارةً بمنع المقدمة الثانية)** وهي أن الأجسام متماثلة **(وتارة بمنع كلتا المقدمتين، وتارة بالاستفصال)**.

قوله: **(ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل)** فيكون الفيل كالنملة والنار كالماء ...إلخ هذا قول باطل على أي وجهٍ فسروا الجسم **(سواء فسروا الجسم بما يشار إليه، أو بالقائم بنفسه، أو بالوجود، أو بالمركب من الهُيولي والصورة، ونحو ذلك. وأما إذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة وعلى أنها متماثلة، فهذا ينبني على صحة ذلك، وعلى إثبات الجواهر المفردة وعلى أنها متماثلة. وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك)** وقد تقدم بحث الجوهر الفرد، ويقولون: إن كل ما ترى هو من الجوهر الفرد، ثم ما تراه تركب من جواهر، والجواهر متماثلة في أصلها، وهذا لا دليل عليه من جهة، ومن أراد إثبات شيء فعليه بالدليل، قال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١] ومن جهة: ذرات الرمل أجزاء تتركب منها غيرها، وهي غير متماثلة، فلا يلزم من أن يتركب شيء من شيء أن تكون أجزاؤه متماثلة.

قوله: (**والمقصود أنهم يطلقون التشبيه على ما يعتقدونه تجسيمًا بناءً على تماثل الأجسام، والمثبتون ينازعونهم في اعتقادهم**) فالمقصود أنهم يتلاعبون بلفظ التشبيه على حسب مذهبهم، فهؤلاء عندهم كل ما اتصف بصفة فهو جسم وأن الأجسام متماثلة، وغيرهم يخالفهم، فصاروا يتلاعبون بمعنى التشبيه بحسب مذهبهم، فلذلك ذكر ابن تيمية في المقدمة ضابطين وردهما ثم ذكر بعض الأشياء التي تبنتها بعض الطوائف ثم سيبين الضابط الصحيح في آخر القاعدة.

ثم ذكر أن الرافضة يصفون بالنصب كل من يتولى أبا بكر وعمر، وهذا تلاعب بلفظ النصب، لأنهم في تصورهم وادعائهم لا يجتمع حب أبي بكر مع حب علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فمن أحب أبا بكر فلابد أن يعادي عليًّا، وهذا خطأ في تصورهم، كما تصور أولئك في معنى التشبيه: (**كإطلاق الرافضة «للنَّصب» على من تولى أبا بكر وعمر** رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا **بناءً على أن من أحبهما فقد أبغض عليًّا** رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ **ومن أبغضه فهو ناصبي؛ وأهل السنة ينازعونهم في المقدمة الأول**).

قوله: (**ولهذا يقول هؤلاء**:) النفاة المعتزلة (**إن الشيئين لا يشتبهان من وجه ويختلفان من وجه. وأكثر العقلاء على خلاف ذلك**) لأنهم يقولون بتماثل الأجسام، ومقتضى التماثل ألا يشتبها من وجه ويختلفا من وجه، بل يشتبها من كل وجه.

قوله: **(وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وبُيِّن فيه حجج من يقول بتماثل الأجسام وحجج من نفى ذلك، وبُيِّن فساد قول من يقول بتماثلها)** كما في كتابه (درء تعارض العقل والنقل)[1] وغيره من كتبه.

قوله: **(وأيضًا، فالاعتماد بهذا الطريق)** في نفي الصفات **(على نفي التشبيه اعتمادٌ باطل)** وذلك أنهم قالوا: إن كل من له صفة فهو جسم، والأجسام متماثلة، فالنتيجة إثبات التشابه بين الخالق والمخلوق، فاعتمدوا على هذا في نفي إثبات الصفات **(وذلك أنه إذا ثبت)** في زعمهم **(تماثل الأجسام فهم لا ينفون ذلك)** أي الصفات **(إلا بالحجة التي ينفون بها الجسم)** فيقول: إذا ثبت في زعمهم تماثل الأجسام فهم لا ينفون الصفات إلا بالحجة التي ينفون بها الجسم **(وإذا ثبت أن هذا)** وهو إثبات الصفات **(يستلزم الجسم، وثبت امتناع الجسم)** عن الله **(كان هذا وحده كافيًا في نفي ذلك)** أي نفي الصفات **(لا يحتاج نفي ذلك)** أي الصفات **(إلى نفي مسمى «التشبيه»)** لأن هذا تطويل لا فائدة منه، فيقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: قد أطلتم فيما لا فائدة منه، فقولوا ننفي الأجسام؛ لأن إثبات الأجسام يقتضي التشبيه، ولا تأتوا بالطريق الطويل في إثبات مماثلة الأجسام إلى أن تنفوا التشبيه، فمجرد نفي الجسم يلزم منه نفي التشبيه، فلا يحتاج أن تطيلوا الأمر حتى تصلوا إلى التشبيه، فتقولون: تعلُّق الصفات بشيء جسم، والأجسام متماثلة، فإذا تعلقت الصفات بالله صار جسمًا، فأصبح مشابهًا للمخلوقات؛ لأن الأجسام متماثلة، هذا التطويل لا يحتاج إليه، فاختصروه وقولوا: ننفي الجسمية، ومقتضى هذا ولازمه أن تنفي التشبيه عن الله سبحانه، وهذا على زعمهم.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٠٣) وانظر: (١/ ٩٩).

قوله: (**لكن نفي الجسم يكون مبنيًّا على نفي هذا التشبيه، بأن يقال: لو ثبت له كذا وكذا لكان جسمًا، ثم يقال: والأجسام متماثلة، فيجب اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع، وهذا ممتنع عليه. لكن حينئذٍ يكون من سلك هذا المسلك معتمدًا في نفي التشبيه على نفي التجسيم، فيكون أصل نفيه نفي الجسم، وهذا مسلك آخر سنتكلم عليه إن شاء الله تعالى**) فهم سلكوا مسلكين: إما تماثل الأجسام أو نفي الجسمية مطلقًا، فلو اختصروها ونفوا الجسمية مطلقًا -على حد زعمهم- لحصلت النتيجة وهي نفي التشبيه.

فإذن لهم مسلك، فإما أن يقولوا: كل ما له صفات فهو جسم، والأجسام مخلوقة، فإذا كان الله له صفة فله جسم فيشابه المخلوقين، أو يقولوا: كل ما له صفات فهو جسم، والأجسام متماثلة، فيكون الله مشابهًا للمخلوقين.

قوله: (**وإنما المقصود هنا أن مجرد الاعتماد في نفي ما يُنفى على مجرد نفي التشبيه لا يفيد**) رجع إلى تأكيد الطريقة الأولى التي لا تصح، فتقول: أُثبت الأكل لله على غير وجه التشبيه، فهذا لا يفيد، فمجرد الاعتماد في الإثبات على نفي التشبيه لا يصح؛ لأن لوازمه باطلة، كأن تُثبت لله النقائص لكن بضابط عدم التشبيه، فتقول: الله يأكل بلا تشبيه، ويشرب بلا تشبيه، وينام بلا تشبيه ... فتجعل الأصل في النفي هو التشبيه وما عدا ذلك تُثبت له ما تشاء، وهذه الطريقة ردها شيخ الإسلام كما تقدم، وهذا سبب، والسبب الآخر: أنه ما من شيئين إلا وبينهما شبهٌ كما تقدم بحثه، فالله موجود والمخلوق موجود، والشبه ليس ممنوعًا شرعًا وإنما الممنوع أن يُشبَّه الله بالمخلوق فيما اختص الله به.

قوله: (**لا يفيد، إذ ما من شيئين إلا يشتبهان من وجه ويفترقان من وجه، بخلاف الاعتماد على نفي النقص والعيب، ونحو ذلك مما هو سبحانه وتعالى مقدس عنه، فإن هذه طريقة صحيحة**) لو اعتمدت على نفي النقص والعيب لصحَّ، فتقول: كل نقص لا يُثبت لله فهذه طريقة صحيحة، لكن لا تقول: أُثبت أن الله يأكل بلا تشبيه، وأن الله ينام بلا تشبيه، وقد بسط هذا شيخ الإسلام ابن تيمية في الرسالة (الأكملية) وفي غيرها من كتبه.

قوله: (**وكذلك إذا أُثبت له صفات الكمال ونُفي مماثلة غيره له فيها**) وهذه هي قاعدة القياس الأولوي، وهو أن كل كمال في المخلوق فهو في الخالق من باب أولى، وتقدم بحثه، وأقام على هذه القاعدة الرسالة (الأكملية).

قوله: (**فإن هذا نفي المماثلة فيما هو مستحق له، وهذا حقيقة التوحيد**) أي فيما يختص به.

قوله: (**وهو ألا يشركه شيء من الأشياء فيما هو من خصائصه**) إذن ضابط التشبيه المنفي ألا يشابَه في خصائصه بشيء من المخلوقات.

قوله: (**وكل صفة من صفات الكمال فهو متصفٌ بها على وجه لا يماثله فيه أحد**) وهذا هو القياس الأولوي وتقدم بحثه، وقوله: (**على وجه لا يماثله فيه أحد**) بعبارة أخرى: لا يشابهه أحد فيما اختص به.

قوله: (**فإن قيل: إن الشيء إذا شابه غيره من وجه جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه، ووجب له ما وجب له، وامتنع عليه ما امتنع عليه ...**) لا يسلم بهذا، إن مشابهة الشيء للشيء من وجه لا يكون مشابهًا له من كل وجه، وتقدم أن هناك مشابهة بين الخالق والمخلوق ولا يلزم منها المشابهة فيما اختص الله به، لكن يقول ابن تيمية هب أن الأمر كذلك تنزلًا (**قيل: هب أن**

الأمر كذلك، ولكن إذا كان ذلك القدر المشترك لا يستلزم إثبات ما يمتنع على الرب سبحانه وتعالى، ولا نفي ما يستحقه لم يكن ممتنعًا) وهذا الشيء الذي ليس خاصًّا بالله، فمشابهة الخالق للمخلوق فيما ليس خاصًّا به لا يلزم المشابهة التي لا تصح في الشرع وهو التمثيل، فالله موجود والمخلوق موجود ولم يلزم من ذلك المشابهة من كل وجه.

قوله: **(كما إذا قيل: إنه موجود حي عليم سميع بصير وقد سمى بعض المخلوقات حيًّا عليمًا سميعًا بصيرًا، فإذا قيل: يلزم أن يجوز عليه ما يجوز على ذلك من جهة كونه موجودًا حيًّا عليما سميعًا بصيرًا، قيل: لازم هذا القدر المشترك ليس ممتنعًا على الرب تعالى؛ فإن ذلك لا يقتضي حدوثًا، ولا إمكانًا، ولا نقصًا، ولا شيئًا مما ينافي صفات الربوبية)**.

القدر المشترك الذي ليس أمرًا خاصًّا بالله لا يستلزم أن يكون محدثًا ولا ممكنًا؛ لأن الممكن بمعنى الجائز، وتقدم أن المشابهة في غير ما يختص الله به ليس نقصًا ولا يستلزم أن يكون مخلوقًا، بل هذا القدر المشترك متصور في كل ما اشترك الله فيه وخلقه كالحياة والسمع والبصر والوجود ...إلخ.

قوله: **(وذلك أن القدر المشترك هو مسمى «الوجود» أو «الموجود»، أو «الحياة» أو «الحي»، أو «العلم» أو «العليم»، أو «السمع» أو «البصر» أو «السميع» أو «البصير»، أو «القدرة» أو «القدير»، والقدر المشترك مطلق كليّ لا يختص بأحدهما دون الآخر، فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدَث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه)**.

هذه قاعدة عظيمة [١]: التشابه بين الخالق والمخلوق فيما يُثبت من الصفات التي تتحد في الظاهر هي مشابهة في معنى كلي يتصور في الأذهان لا في الأعيان والواقع، ويُعرف حقيقتها بالنظر إلى ضدها، فيثبت السمع لله ويثبت السمع للمخلوق الذي ضده الصمم، ويثبت الكلام لله ويثبت الكلام للمخلوق الذي ضده البكم، وهكذا.

وإن التشبيه الممتنع أن يُشبه الخالق بالمخلوق فيما اختص به الخالق كما تقدم بحثه، لذلك قال: **(فإن ما يختص به أحدهما)** أي الخالق أو المخلوق **(يمتنع اشتراكهما فيه)** اشتراك الخالق بالمخلوق أو اشتراك المخلوق بالخالق.

قوله: **(فإذا كان القدر المشترك الذي اشتركا فيه صفة كمال: كالوجود والحياة والعلم والقدرة، ولم يكن في ذلك ما يدل على شيء من خصائص المخلوقين، كما لا يدل على شيء من خصائص الخالق لم يكن في إثبات هذا محذور أصلًا، بل إثبات هذا من لوازم الموجود، فكل موجودَين لا بد بينهما من مثل هذا، ومن نفى هذا لزمه تعطيل وجود كل موجود)**.

وهذا حق؛ فإن اشتراكهما في هذا المعنى الذي يتضح بالنظر إلى الضد هو اشتراك في الأذهان ولا يلزم منه الاشتراك فيما اختص به أحدهما.

قوله: **(ولهذا لما اطَّلع الأئمة على أن هذا حقيقة قول الجهمية سموهم معطِّلة، وكان جهم ينكر أن يسمّى الله شيئًا، وربما قالت الجهمية: " هو شيء لا كالأشياء "، فإذا نفى القدر المشترك مطلقًا لزم**

---

(١) القاعدة الواحدة والثلاثون.

التعطيل التام) فهم أنكروا أن يسمى شيئًا مطلقًا، الذي يقابله: ليس شيئًا، وربما موهوا وأرادوا هذا الأمر فقالوا: هو شيء لا كالأشياء، وحقيقة قولهم أنه ليس شيئًا.

قوله: **(والمعاني التي يوصف بها الرب تعالى كالحياة والعلم والقدرة، بل الوجود والثبوت والحقيقة ونحو ذلك، تجب له لوازمها)** وهذه قاعدة مهمة [1] وهي أن إثبات الكمال يستلزم منه إثبات لوازمه، ونفي النقص يستلزم منه نفي لوازمه.

قوله: **(فإن ثبوت الملزوم)** كالحياة الذي اختص الله بها **(يقتضي ثبوت اللازم)** فلازم الحياة الذي اختص الله به هو البقاء الدائم الذي لا يلحقه فناء.

قوله: **(وخصائص المخلوق التي يجب تنزيه الرب عنها ليست من لوازم ذلك أصلًا، بل تلك من لوازم ما يختص بالمخلوق من وجود وحياة وعلم ونحو ذلك، والله سبحانه وتعالى منزه عن خصائص المخلوق وملزومات خصائصه)** ومقتضى ما تقدم أن الله منزه عن خصائص المخلوقين، وأنه ليس للمخلوقين خصائص الخالق، وأن الله منزه عن خصائص المخلوقين وعن لوازم ذلك؛ لأنه نقص وهو منزه عن النقص وعن لوازمه.

قوله: **(وهذا الموضع من فهمه فهمًا جيدًا وتدبره زالت عنه عامة الشبهات وانكشف له غلط كثير من الأذكياء في هذا الموضع، وقد بسط هذا في مواضع كثيرة، وبُيِّن فيها أن القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معيَّنًا مقيَّدًا)** كما تقدم، فلا يوجد في الخارج إلا مقيدًا كوجود الخالق ووجود المخلوق، وجود زيد، وجود عمرو، لكن لا يوجد مطلقًا إلا

---

(١) القاعدة الثانية والثلاثون.

في الأذهان، وهذا المعنى المطلق هو القدر المشترك بين الخالق وبين المخلوق، ويتضح معناه بالنظر إلى ضده.

قوله: **(وأن معنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور هو تشابهها من ذلك الوجه)** تشابه مقيد من ذلك الوجه لا فيما اختص الله به ولا ما اختص به المخلوق.

قوله: **(وأن ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا، لا أن الموجودات في الخارج يشارك أحدها الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميّز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله)** فكل موجود مقيد متميز عن غيره، وجوده مقيد كوجود عمرو وسماع عمرو، وكوجود زيد وسماع زيد، فكيف بسمع الخالق والمخلوق؟

قوله: **(ولما كان الأمر كذلك كان كثير من الناس يتناقض في هذا المقام، فتارةً يظن أن إثبات القدر المشترك يوجب التشبيه الباطل)** وهذا تناقض، ولأجل هذا ينفي -كالأشاعرة- غير الصفات السبع، لكن يتناقض ويُثبت الصفات السبع للخالق والمخلوق، وكالمعتزلة يُثبت ذلك في الصفات؛ لأنه يلزم التشابه المذموم فلذلك ينفي الصفات، لكن في المقابل يثبت الأسماء لأنها بزعمه لا تقتضي التشابه المذموم.

قوله: **(فيجعل ذلك له حُجةً فيما يظن نفيه من الصفات، حذرًا من ملزومات التشبيه، وتارة يتفطن أنه لا بد من إثبات هذا على كل تقدير، فيجيب به فيما يثبته من الصفات لمن احتج به من النفاة)** وهذا الذي يجيب به حجةً على النفاة يطرد حتى فيما ينفيه هو، سواء من بقية الصفات كالأشاعرة أو يحتج به أيضًا على المعتزلة فيما ينفونه من الصفات كلها عند إثباتهم للأسماء.

قوله: (**ولكثرة الاشتباه في هذا المقام وقعت الشبهة في أن وجود الرب هل هو عين ماهيته، أو زائد على ماهيته؟**) **هذا الإشكال الأول**، هذا بالنظر للواقع هو عينه، لكن بالنظر للأذهان هو شيء زائد كما سيفصله ابن تيمية (**وهل لفظ «الوجود» مقول بالاشتراك اللفظي، أو بالتواطؤ، أو التشكيك؟**) **هذا الإشكال الثاني**، هل لفظ (الوجود) بين الخالق والمخلوق بالتواطؤ أو الاشتراك؟ قطعًا بالتواطؤ كما تقدم بحثه، لكن هل بالتواطؤ المطلق أو التشكيك الذي هو نوع من أنواع التواطؤ؟ وذلك أنه إذا كان هناك فردان والعلاقة بينهما علاقة تواطؤ لكن البون كبير بينهما للغاية، فإن من نظر إلى واقع الحال وجد أن العلاقة علاقة تواطؤ، ومن نظر إلى شدة التباين ظن أنها من المشترك وأنه لا علاقة تواطؤ بينهما، وذلك كضوء السراج مع ضوء الشمس، من نظر إلى أن كليهما ضوء قال: العلاقة علاقة تواطؤ، ومن نظر لشدة الفرق الكبير بينهما ظن أنه لا علاقة تواطؤ بينهما، فيسمى مشككًا، وهذا هو العلاقة بين أسماء الله وأسماء المخلوقين وصفات الله وصفات المخلوقين، فهي علاقة تواطؤ لكن لشدة الفرق يقال مشكك.

قوله: (**كما وقع الاشتباه في إثبات الأحوال ونفيها، وفي أن المعدوم هل هو شيء أم لا؟**) **هذا هو الإشكال الثالث**، ومن المهم معرفة أن الأمور شيئان: صفة وموصوف، وتتعلق الصفة بالموصوف، وابتدع أبو هاشم الجُبَّائي الأحوال، وقال: هي نسبة بين الصفة والموصوف، وهذه لا تتصور في الواقع وإنما تتصور في الأذهان، ومنهم من أنكر تصورها حتى في الأذهان، وقال: هي من

محارات العقول، كما نقله ابن تيمية في النبوات[١] ومنهاج السنة[٢] والدرء[٣] وابن القيم في شفاء العليل[٤] عن بعضهم: أن محارات العقول ثلاثة: الكسب عند أبي الحسن الأشعري، والأحوال عند أبي هاشم الجبائي، والطفرة عند النَّظام، فهذه لا تتصور عقلًا.

قوله: **(وفي وجود الموجودات هل هو زائد على ماهيتها أم لا؟)** **هذا هو الإشكال الرابع**، هل المعدوم شيء أو ليس شيئًا؟ وجواب هذا الإشكال أنه في الأذهان شيء لكنه في الواقع ليس شيئًا، كقوله تعالى في الإنسان: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾ [الإنسان: ١] وهو لم يخلق بعد ومعدوم وسماه الله شيئًا، فهو شيء في الأذهان لا في الواقع.

قوله: **(وقد كثر من أئمة النُظَّار الاضطراب والتناقض في هذه المقامات)** المراد بالنظَّار المتكلمون، وهذا إعادة إلى الإشكال الأول، فالواقع أنها إشكالات أربعة.

قوله: **(وبيَّنا أن الصواب هو أن وجود كل شيء في الخارج هو ماهيته الموجودة في الخارج ...)** هذا جواب الإشكال الأول، وقوله: **(بخلاف الماهية التي في الذهن فإنها مغايرة للموجود في الخارج، وأن لفظ «الوجود» كلفظ «الذات» و«الشيء» و«الماهية» و«الحقيقة» ونحو ذلك، وهذه الألفاظ كلها متواطئة)** هذا جواب الإشكال الثاني.

---

(١) «النبوات لابن تيمية» (١/ ٥٨١).

(٢) منهاج السنة النبوية (١ / ٤٥٩).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٤٤٤) (٨/ ٣٢٠).

(٤) شفاء العليل (١/ ١٧٢).

وقوله: (**وبيَّنا أن المعدوم شيء أيضًا في العلم والذهن ...**) هذا جواب الإشكال الرابع (**لا في الخارج كما هو موجود في العلم والذهن لا في الخارج، فلا فرق بين الثبوت والوجود**) كما قال سبحانه: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾ [الإنسان: ١] (**لكن الفرق ثابت بين الوجود العلمي والعيني**) علم مثل الإنسان في ذهنه بخلاف العيني في الواقع.

قوله: (**وكذلك الأحوال التي تتماثل فيها الموجودات وتختلف، لها وجود في الأذهان، وليس في الأعيان إلا الأعيان الموجودة، وصفاتها القائمة بها المعيَّنة، فتتشابه بذلك وتختلف به**) هذا جواب الإشكال الثالث.

قوله: (**والمقصود هنا أن الاعتماد على مثل هذه الحجة فيما يُنفى عن الرب، وينزَّه عنه - كما يفعله كثير من المصنفين - خطأ لمن تدبَّر ذلك، وهذا من طرق النفي الباطلة**)وتقدم أنه يريد بطريقة تنزيه الله بالنفي المجرد، وسيبين في الفصل الآتي أن طريقة تنزيه الله بنفي الجسم أفسد من طريقة تنزيه الله بالنفي المجرد.

قوله: (**فصل: وأفسد من ذلك ما يسلكه نفاة الصفات أو بعضها**) تقدم أن هناك من يعتمد في التنزيه على مجرد النفي، وهذا فاسد، وأفسد منه من يعتمد على مجرد نفي الجسم والتحيز، وهو ما سيذكره في هذا الفصل، ونفاة الصفات هم المعتزلة، ونفاة بعضها هم الأشاعرة.

قوله: (**إذا أرادوا أن ينزهوه عما يجب تنزيهه عنه مما هو من أعظم الكفر، مثل أن يريدوا تنزيهه عن الحزن والبكاء ونحو ذلك،**

ويريدون الرد على اليهود الذين يقولون: إنه بكى على الطوفان حتى رمد وعادته الملائكة، والذين يقولون بإلهية بعض البشر وأنه الله.

فإن كثيرًا من الناس يحتج على هؤلاء بنفي التجسيم أو التحيز ونحو ذلك، ويقولون: لو اتصف بهذه النقائص والآفات لكان جسمًا أو متحيزًا، وذلك ممتنع).

فهذه الطريقة التي هي أفسد من الطريقة السابقة، وهو أنهم يعتمدون في النفي على نفي التجسيم والتحيز، ويجعلون نفي التجسيم نفيًا لكل نقص، فبمقتضى نفي التجسيم نُفي الحزن عن الله، وبمقتضى نفي التجسيم نُفي البكاء لله، وهكذا.

فاعتمد هؤلاء على أن الله ليس جسمًا، وبمقتضى أنه ليس جسمًا فلا يحزن ولا يبكي ولا ...إلخ، والذين قبلهم اعتمدوا على مطلق النفي، ويقول ابن تيمية: الذين اعتمدوا على نفي الجسم في نفي النقائص عن الله هم أسوأ طريقة ممن قبلهم.

قوله: (وبسلوكهم مثل هذه الطريق استظهر عليهم هؤلاء الملاحدة نفاة الأسماء والصفات) وهم الجهمية والاسماعيلية، الذين نفوا الأسماء والصفات.

قوله: (فإن هذه الطريق لا يحصل بها المقصود لوجوه ...) مراده بالطريق طريق نفي النقائص عن الله بنفي الجسم والتحيز عنه، وذكر أوجهًا في الرد على هذا الطريق.

قوله: (أحدها: أن وصف الله تعالى بهذه النقائص والآفات أظهر فسادًا في العقل والدين من نفي التحيز والتجسيم، فإن هذا فيه من الاشتباه والنزاع والخفاء ما ليس في ذلك، وكفر صاحب ذلك معلوم

بالضرورة من دين الإسلام، والدليل معرِّف للمدلول ومبين له، فلا يجوز أن يُستدل على الأظهر الأبين بالأخفى، كما لا يُفعل مثل ذلك في الحدود).

نفي هذه النقائض واضح وبدهي، فكيف تستدل على نفي النقائص عن الله كالحزن والبكاء بنفي الجسم، ونفي الجسم أخفى من نفي النقائص؟ فعندنا اثنان: أحدهما يريد أن ينفي النقص عن الله بنفي الجسم، والثاني يريد أن ينفي النقائص عن الله بنفي الحزن والبكاء، فالثاني أظهر من الأول؛ لأن الأول جعل الدليل -وهو نفي الجسم عن الله- دليلًا على نفي الحزن والبكاء والنقائص عن الله، فصار الدليل أخفى من المدلول، والمفترض أن يكون الدليل أوضح من المدلول، لأنه يوضحه ويثبته.

قوله: **(الوجه الثاني: أن هؤلاء الذين يصفونه بهذه الآفات يمكنهم أن يقولوا: نحن لا نقول بالتجسيم والتحيز، كما يقوله من يثبت الصفات وينفي التجسيم)** ممكن أن يقولوا: إن الله يبكي ويحزن ويأكل ويشرب ...إلخ، لكن على وجهٍ لا يستلزم التجسيم والتشبيه، كما هم يقولون في إثبات ما شاءوا أن يثبتوه من الأسماء والصفات: إنه على غير وجه التجسيم، فلا يكون مجرد نفي التجسيم كافيًا في نفي النقائص.

قوله: **(فيصير نزاعهم مثل نزاع مثبتة صفات الكمال)** كما يقول الأشاعرة: نحن نثبت الصفات على غير وجه التجسيم، ويقول المعتزلة: نحن نثبت الأسماء على غير وجه التجسيم.

قوله: **(فيصير كلام من وصف الله بصفات الكمال وصفات النقص واحدًا، ويبقى رد النفاة على الطائفتين بطريق واحد، وهذا في غاية**

الفساد) فالذي يقول: إن الله يسمع كالذي يقول: إن الله يحزن ويبكي؛ لأن كليهما سيقول إن الله يسمع بلا تشبيه ولا تجسيم، وهذا يقول: إن الله يحزن بلا تشبيه ولا تجسيم، فاستويا، وقوله: **(ويبقى رد النفاة على الطائفتين بطريق واحد)** النفاة: هم الذين ينفون هذا الأمر **(وهذا في غاية الفساد)** فجعلوا من أثبت الكمال ونفى التشبيه كمن أثبت النقص ونفى التشبيه.

قوله: **(الثالث: أن هؤلاء)** وهم المعتزلة والأشاعرة **(ينفون صفات الكمال بمثل هذه الطريقة)** بنفي التجسيم، وهذا حق، فإنهم ينفون الصفات بحجة نفي التجسيم، وهنا انتهى ابن تيمية فيما يحكيه عنهم ثم علق بقوله: **(واتصافه بصفات الكمال واجب، ثابت بالعقل والسمع، فيكون ذلك دليلا على فساد هذه الطريقة)** فهؤلاء ينفون صفات الكمال بمثل هذه الطريقة وهي نفي التجسيم، وثبوت صفات الكمال لله بالعقل والسمع دليل على فساد طريقتهم التي سلكوها من إثباتهم الشيء بلا تجسيم، فيقولون مثلًا: الله يحزن لكن بلا تشبيه، وهكذا.

قوله: **(الرابع: أن سالكي هذه الطريقة متناقضون، فكل من أثبت شيئًا منهم ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من الإثبات)** فالمعتزلة متناقضون من جهة أنهم أثبتوا الأسماء ونفوا الصفات، فما يلزم في إثبات الصفات يطرد في إثبات الأسماء، فإما أن يثبتوا الأمرين أو أن ينفوا الأمرين، ومثل ذلك الأشاعرة لما أثبتوا بعض الصفات دون بعض.

قوله: **(كما أن كل من نفى شيئًا منهم ألزمه الآخر بما وافقه فيه من النفي، فمثبتة الصفات ...)** مثبتة الصفات هم الأشاعرة.

قوله: (**فمثبتة الصفات كالحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر، إذا قالت لهم النفاة كالمعتزلة: هذا تجسيم؛ لأن هذه الصفات أعراض، والعرض لا يقوم إلا بالجسم، فإنا لا نعرف موصوفًا بالصفات إلا جسمًا، قالت لهم المثبتة: وأنتم قد قلتم: إنه حي عليم قدير، وقلتم: ليس بجسم، وأنتم لا تعلمون موجودًا حيًا عالما قادرًا إلا جسمًا، فقد أثبتموه على خلاف ما علمتم، فكذلك نحن**) وهذه حجة يحتج بها الأشاعرة على المعتزلة، فلما قالت المعتزلة: إثبات الصفات والأعراض لا تكون إلا للأجسام؛ لأنا في الشاهد والواقع لا نرى شيئًا له صفات إلا وهو مخلوق، فقالت الأشاعرة للمعتزلة: وإثبات الأسماء تجسيم؛ لأنا لا نرى في الواقع والمشاهد شيئًا له اسم إلا وهو جسم.

قوله: (**وقالوا لهم: أنتم أثبتم حيًّا عالمًا قادرًا بلا حياة ولا علم ولا قدرة، وهذا تناقض يُعلم بضرورة العقل**) وهذا ردٌّ آخر من الأشاعرة على المعتزلة، فقالوا: أثبتم الأسماء دون الصفات وهذا تناقض، فالخلاصة ردت الأشاعرة على المعتزلة بأمرين: **الأول**: ألزموهم بما استدلوا عليهم في نفي الصفات واطردوه في الأسماء. **الثاني**: أن قول المعتزلة بإثبات الأسماء دون الصفات تناقض؛ لأن في لغة العرب كل اسم متضمن لصفة.

قوله: (**ثم هؤلاء المثبتة**) وهم الأشاعرة (**إذا قالوا لمن أثبت**) وهم أهل السنة السلفيون (**أنه يرضى ويغضب ويحب ويبغض، أو من وصفه بالاستواء والنزول والإتيان والمجيء، أو بالوجه واليد ونحو ذلك، إذا قالوا: هذا يقتضي التجسيم، لأنَّا لا نعرف ما يوصف بذلك إلا ما هو جسم، قالت لهم المثبتة:**) المثبتة هم أهل السنة السلفيون (**فأنتم قد**

وصفتموه بالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام، وهذا هكذا) أي وهذا مطرد في باقي الصفات **(فإن كان هذا لا يوصف به إلا الجسم فالآخر كذلك)** إن كان لا توصف بقية الصفات غير السبع إلا للأجسام فكذلك السبع **(وإن أمكن أن يوصف بأحدهما ما ليس بجسم فالآخر كذلك، فالتفريق بينهما تفريق بين المتماثلين)** فإذا أمكن أن يوصف بعضها لغير الأجسام فكذلك بقية الصفات، وهذا كله يورده شيخ الإسلام ابن تيمية ليبين أن الاعتماد على نفي الجسم عن الله لا يصح، وأنه دليل متناقض.

قوله: **(ولهذا لما كان الرد على من وصف الله تعالى بالنقائص بهذه الطريق طريقًا فاسدًا لم يسلكه أحد من السلف والأئمة)** والطريق هو طريق نفي الصفات عن الله.

قوله: **(ولهذا لما كان الرد على من وصف الله تعالى بالنقائص بهذه الطريق طريقًا فاسدًا لم يسلكه أحد من السلف والأئمة، فلم ينطق أحد منهم في حق الله تعالى بالجسم لا نفيًا ولا إثباتًا، ولا بالجوهر والتحيز ونحو ذلك؛ لأنها عبارات مجملة لا تحق حقًّا ولا تبطل باطلاً، ولهذا لم يذكر الله في كتابه فيما أنكره على اليهود وغيرهم من الكفار، ما هو من هذا النوع، بل هذا هو من الكلام المبتَدَع، الذي أنكره السلف والأئمة)**.

فخلاصة ما تقدم أن شيخ الإسلام نقض الطريقة الأولى بتنزيه الله بمجرد النفي، ثم ذكر أن سلوك الطريق الأخرى بتنزيه الله بنفي الجسم والتحيز عن الله أسوأ من الطريقة الأولى، وبيَّن أنها متناقضة.

قوله: **(فصل: وأما في طرق الإثبات فمعلوم أيضًا أن المثبت لا يكفي في إثباته مجرد نفي التشبيه)** في هذا الفصل يريد شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يبين أمرًا مهمًّا، وهو أنه من جهة المعنى هناك أمرٌ جامع لما يُنفى عن الله كما قاله ابن تيمية -وقبل بيانه فلا شك أننا توقيفيون في هذا الباب لكن المراد بيان المعنى الجامع لما يُنفى-، ثم عاب على طائفة أصبحت ظاهرية في هذا الباب، فقالوا نقتصر على الخبر ولا ننظر للمعنى في نفسه.

قوله: **(إذ لو كفى في إثباته مجرد نفي التشبيه لجاز أن يوصف الله سبحانه وتعالى من الأعضاء والأفعال بما لا يكاد يحصى مما هو ممتنع عليه مع نفي التشبيه عنه)** خطأ القول بمجرد نفي التشبيه لأنه يصح بذلك أن يُوصف الله بكل نقص بحجة نفي التشبيه، وتقدم نقد ابن تيمية له، وقد نقده أكثر في رسالته (الأكملية).

قوله: **(وأن يوصف بالنقائص التي لا تجوز عليه مع نفي التشبيه، كما لو وصفه مفتر عليه بالبكاء والحزن والجوع والعطش مع نفي التشبيه، وكما لو قال المفتري: يأكل لا كأكل العباد، ويشرب لا كشربهم، ويبكي ويحزن لا كبكائهم ولا حزنهم، كما يقال: يضحك لا كضحكهم، ويفرح لا كفرحهم، ويتكلم لا ككلامهم، ولجاز أن يقال: له أعضاء كثيرة لا كأعضائهم، كما قيل: له وجه لا كوجوههم، ويدان لا كأيديهم، حتى يذكر المعدة والأمعاء والذكر، وغير ذلك مما يتعالى الله عز وجل عنه، سبحانه وتعالى عمّا يقول الظالمون علوًا كبيرًا)**.

ذكر ابن تيمية هذه اللوازم لبيان قبح قولهم وأنه لو اقتُصر على الإثبات مع مجرد نفي التشبيه للزمت هذه اللوازم القبيحة، ويصح ذكر هذه اللوازم القبيحة

ونفيها لحاجة، كما في القرآن وغيره، كما قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] ورد الله على المشركين بقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣] ورد على اليهود بقوله: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨] فهذا كله يصح على وجه الرد وبيان اللوازم ونحو ذلك، بخلاف الابتداء.

قوله: (فإنه يقال: لمن نفى ذلك مع إثبات الصفات الخبرية وغيرها من الصفات ...) أشار إلى طائفة من الأشعرية التي تقول: ليس هناك معنى للمنفيات، وإنما نبقى على ظاهر الخبر دون النظر للمعنى، وهذه طائفة من الأشاعرة كقول الرازي والآمدي والجويني وأمثالهم، وتبعهم بعض الحنابلة، فأشبه ما يكونون ظاهرية في هذا الباب.

قال: (فإنه يقال لمن نفى ذلك) أي صفات النقائص عن الله **(مع إثبات الصفات الخبرية وغيرها من الصفات:)** والمراد بالخبرية السمعية التي دل عليها السمع، لا الخبرية التي تقابل المعنوية **(ما الفرق بين هذا وبين ما أثبته، إذا نفيت التشبيه، وجعلت مجرد نفي التشبيه كافيًا في الإثبات، فلا بد من إثبات فرق في نفس الأمر)** لابد أن يكون في نفس الأمر فرق، ولابد أن يكون هناك معنى فيما نفيته وفيما أثبته، فإن الشريعة معاني، وكما يقول ابن القيم[(١)]: الألفاظ قوالب المعاني، والمعاني مرادة لذاتها والألفاظ مرادة لغيرها.

قوله: (فإن قال: العمدة في الفرق هو السمع، فما جاء السمع به أثبته، دون ما لم يجئ به السمع) فإذا رد هؤلاء -وهم الطائفة المتقدمة الإشارة إليها من الأشاعرة وتبعهم أبو يعلى الحنبلي- بأن مجرد السمع كاف ولا ننظر للمعاني.

---

(١) «زاد المعاد» (٢/ ٤٠١).

قوله: (**قيل له: أولا السمع هو خبر الصادق عمّا هو الأمر عليه في نفسه، فما أخبر به الصادق فهو حق من نفي أو إثبات، والخبر دليل على المخبَر عنه، والدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدمه عدم المدلول عليه، فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتًا في نفس الأمر، وإن لم يرد به السمع، إذا لم يكن قد نفاه، ومعلوم أن السمع لم ينف كل هذه الأمور بأسمائها الخاصة، فلا بد من ذكر ما ينفيها من السمع، وإلا فلا يجوز حينئذ نفيها، كما لا يجوز إثباتها**).

هذا كلام عظيم، وذلك أنه يقول: لا شك أن خبر الصادق الذي جاء به السمع مقبول، وهو حق في نفسه من نفي الصفات كالسِّنَة والنوم أو الإثبات كصفة السمع والبصر، والخبر دليل على المُخبر عنه وهذا واضح، ومعنى أن الدليل لا ينعكس: أن عدم الدليل لا يدل على العدم، فالدليل يدل على المدلول لكن إذا نُفي الدليل فلا يدل على عدم المدلول، فإذا دل الدليل على إثبات السمع ولم يكن هناك دليل صحيح يدل على إثبات الأنف والأضراس واللهات لله، فليس عدم الدليل دليلًا على النفي، فما لم يأت نفيه فلا ننفيه، وما لم يأت إثباته فلا نثبته، وإنما نتوقف، فإذا دل الدليل آمنا بالمدلول، وإذا لم يدل الدليل فإن عدم الدليل ليس نفيًا للمدلول.

وهذا فيه رد على قولهم أننا نتبع السمع فحسب، فمقتضى قولهم أن ما لم يأت به الدليل ننفيه، وهذا خطأ، فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتًا في نفس الأمر، فيجوز أن يكون لله أنف وأضراس ولهات، فإنه لم يأت نفيه، لكن لا نثبته ولا ننفيه إلا بدليل، ولم تنف الشريعة كل شيء باسمه الخاص، فلم تنف الأمعاء وغيرها بأسمائها الخاصة.

قوله: (**فلا بد من ذكر ما ينفيها من السمع**) من حيث المعنى، وليس بذكر الأفراد، وإلا فلا يجوز حينئذٍ نفيها كما لا يجوز إثباتها، وكلام ابن تيمية هذا يستفاد منه قاعدة -وقد تقدم ذكرها- وهي: ما جاء إثباته نثبته وما جاء نفيه ننفيه، وما لم يأت نفيه ولا إثباته نتوقف فيه.

قوله: (**وأيضًا، فلا بدّ في نفس الأمر من فرق بين ما يثبت له وينفى عنه**) لأن الشريعة معاني، فلابد في نفس الأمر وفي الواقع من فرق ومعنى.

قوله: (**فإن الأمور المتماثلة في الجواز والوجوب والامتناع يمتنع اختصاص بعضها دون بعض بالجواز والوجوب والامتناع**) فالأمور المشتركة في الجواز والامتناع كذلك تشترك في كل شيء من حيث الجواز والمنع، ولا يخص شيء منها بشيء دون الآخر وهم مشتركان في هذا.

قوله: (**فلا بدّ من اختصاص المنفي عن المثبَت بما يخصه بالنفي، ولا بد من اختصاص الثابت عن المنتفي بما يخصه بالثبوت**) فلابد أن يكون فيما يُنفى شيء يختص به، وفيما يُثبت شيء يختص به، وبيَّنه ابن تيمية بأسلوب آخر بعد ذلك.

قوله: (**وقد يعبر عن ذلك بأن يقال: لا بد من أمر يوجب نفي ما يجب نفيه عن الله تعالى**) لابد من أمر: أي من معنى وحكمة (**كما أنه لا بد من أمر يُثبت له ما هو ثابت**) لأن الله حكيم عليم (**وإن كان السمع كافيًا كان مخبِرًا عما هو الأمر عليه في نفسه، فما الفرق في نفس الأمر بين هذا وهذا؟**) السمع يخبر عن الواقع والأمر في نفسه، فهو أخبر بنفي شيء معين؛ لأنه نقص، إذن كل نقص مثله؛ لأن الشريعة محكمة، فيقول: إذا كان السمع كافيًا كما تقولون -وهو كذلك- لكنكم بقيتم على ظاهر اللفظ دون النظر للمعنى، والأمر

في نفس ما نُفي نقص، فما الفرق بين أمرين هما نقصان، الأول دل عليه السمع والآخر لم يدل عليه السمع؟ فإن الثاني يُلحق بما دل عليه السمع بجامع النقص؛ لأن الشريعة محكمة لا تفرق بين المتماثلات.

قوله: **(فيقال: كل ما نفى صفات الكمال الثابتة للّٰه فهو منزه عنه، فإن ثبوت أحد الضدين يستلزم نفي الآخر)** فالنقص يستلزم إثبات الكمال، وإثبات الكمال يستلزم نفي النقص.

قوله: **(فإذا عُلم أنه موجود واجب الوجود بنفسه، وأنه قديم واجب القدم عُلم امتناع العدم والحدوث عليه، وعُلم أنه غني عمّا سواه، فالمفتقر إلى ما سواه في بعض ما يحتاج إليه نفسه ليس هو موجودًا بنفسه، بل بنفسه وبذلك الآخر الذي أعطاه ما تحتاج إليه نفسه، فلا يوجد إلا به، وهو سبحانه وتعالى غني عن كل ما سواه، فكل ما نافى غناه فهو منزه عنه، وهو سبحانه وتعالى قدير قوي فكل ما نافى قدرته وقوته فهو منزه عنه، وهو سبحانه حيّ قيوم فكل ما نافى حياته وقيوميته فهو منزه عنه)**.

الخلاصة: كل ما نافى الكمال فهو منزه عنه سبحانه، وكل ما اقتضى النقص فهو منزه عنه سبحانه، فإن له الكمال وكل ما يقتضي الكمال، وكل ما ينافي الكمال فهو منفي عنه، وكذا كل ما يلزم منه النقص، وكل ما كان نقصًا، فهذا هو المعنى الجامع لما يُثبت وما يُنفى عنه سبحانه؛ لأنه حكيم وأوامره وأحكامه وأخباره لحكمة، والشريعة لا تفرق بين المتماثلات.

قوله: **(وبالجملة فالسمع قد أثبت له من الأسماء الحسنى وصفات الكمال ما قد ورد، فكل ما ضاد ذلك فالسمع ينفيه)** لا نبقى على مجرد اللفظ، بل كل ما ضادّ الكمال من جهة المعنى فإنه يُنفى.

قوله: **(فطرق العلم بنفي ما ينزه الرب عنه متسعة، لا يحتاج فيها إلى الاقتصار على مجرد نفي التشبيه والتجسيم كما فعله أهل القصور والتقصير)** لأن لفظ التجسيم لفظ مجمل لا يحصل به المراد، ويتلاعب بهذا الاصطلاح كل طائفة، وتقدم كلامه على ذلك.

قوله: **(وكذلك احتج القرامطة)** المراد بالقرامطة الباطنية ومنهم الإسماعيلية **(على نفي جميع الأمور حتى نفوا النفي، فقالوا: لا يقال موجود ولا ليس بموجود، ولا حي ولا ليس بحي؛ لأن ذلك تشبيه بالموجود أو المعدوم، فلزمهم نفي النقيضين، وهو أظهر الأشياء امتناعًا)** وقد تقدم بحثه، وهو أنه يلزم منه نفي النقيضين، وأن يشبهوا الله بما هو أسوأ وهو الممتنعات.

قوله: **(ثم إن هؤلاء يلزمهم من تشبيهه بالمعدومات والممتنعات والجمادات أعظم ممّا فروا منه من التشبيه بالأحياء الكاملين، فطرق تنزيهه وتقديسه عمّا هو منزه عنه متسعة لا تحتاج إلى هذا)** لا تحتاج إلى نفي النفي ولا تحتاج إلى الاعتماد على نفي الجسم.

قوله: **(وقد تقدم أن ما يُنفى عنه سبحانه وتعالى يُنفى لتضمن النفي الإثبات، إذ مجرد النفي لا مدح فيه ولا كمال)** تقدم أن الرسل جاءت بالنفي المجمل، وأنه إذا أُتي بالنفي فلا يُكتفى به بل يدل على كمال الضد.

قوله: (**والنقص ضد الكمال، وذلك مثل أنه قد عُلم أنه حيّ والموت ضد ذلك فهو منزه عنه**) فلما أثبت لنفسه الحياة، اقتضى نفي الضد وهو الموت.

قوله: (**وكل من يحتاج إلى من يحمله أو يعينه على قيام ذاته وأفعاله فهو مفتقر إليه ليس مستغنيًا بنفسه، فكيف من يأكل ويشرب، والآكل والشارب أجوف، والمُصْمَتُ الصمد أكمل من الآكل الشارب، ولهذا كانت الملائكة صمدًا لا تأكل ولا تشرب**) ومقتضى الصمد أنه لا جوف له، كما ذكر ذلك السلف، فعلى هذا يُنفى الخرق عن الله؛ لأنه ينافي الصمد، فقول القائل: يسمع بلا خرق، صحيح؛ لأن الخرق جاء نفيه بإثبات الصمد، فإثبات الكمال يقتضي نفي كل نقص.

قوله: (**وقال في حق المسيح وأمه: {مَا الْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ} فجعل ذلك دليلًا على نفي الألوهية، فدل ذلك على تنزيهه عن ذلك بطريق الأَوْلَى والأحرى**) كلام قوي، وقد تكلم ابن القيم بكلام بديع على هذه الآية وأمثالها في كتابه (الصواعق المرسلة)[1] بما يجعل الناظر لكلام ابن القيم يتلذذ ويستشعر أهمية هذه الآيات وقوة دلالتها، فلما أراد الله أن ينفي عن المسيح وأمه الألوهية جعلهم يأكلون، وهذا دليل على نفي الألوهية؛ لأن الأكل للناقص المحتاج لغيره فلا يكون إلهًا.

قوله: (**فكما يوصف بالقدرة دون العجز**) في نسخة: (**بالقوة دون العجز**) ولعل الصواب: (**القدرة**)؛ لأن القدرة ضد العجز.

---

(١) الصواعق المرسلة (١/ ٢٤٤).

قوله: (**وأيضًا فقد ثبت بالعقل ما يثبته السمع من أنه سبحانه لا كفؤ له، ولا سمي له، وليس كمثله شيء**) فالموجِد للموجودات لا يمكن أن يكون مساويًا لها.

قوله: (**وليس المقصود هنا استيفاء ما يثبت له، وما ينزه عنه، واستيفاء طرق ذلك، لأن هذا مبسوط في غير هذا الموضع**) وقد بسط شيئًا منه في (الرسالة الأكملية) [١].

فإن قيل: كيف قال: (**ولم يكن في العقل ما يثبته ولا ينفيه سكتنا عنه فلا نثبته ولا ننفيه**)؟ والأسماء والصفات توقيفية؟

فيقال: لا تعارض بينهما؛ لأن مراده أن يُثبت ما دل العقل على إثباته مما في معنى ما أثبته الشرع من الكمال، أو في معنى ما نفاه الشرع من النقص، كما تقدم بحثه، ويذكر هذا لأنه سبق الرد على بعض الأشاعرة الذين قالوا: نبقى على الخبر ولا ننظر إلى المعنى، وتبعهم أبو يعلى.

(١) الرسالة الأكملية (ص٣٩).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

القاعدة السابعة: أن يقال: إن كثيرا مما دل عليه السمع يُعلم بالعقل أيضا، والقرآن يبين ما يستدل به العقل، ويرشد إليه، وينبه عليه، كما ذكر الله ذلك في غير موضع، فإنه سبحانه وتعالى بيّن من الآيات الدالة عليه، وعلى وحدانيته، وقدرته، وعلمه وغير ذلك، ما أرشد العباد إليه ودلهم عليه، كما بيّن أيضًا ما دل على نبوة أنبيائه، وما دل على المعاد وإمكانه.

فهذه المطالب هي شرعية من جهتين: من جهة أن الشارع أخبر بها، ومن جهة أنه بيّن الأدلة العقلية التي يستدل بها عليها.

والأمثال المضروبة في القرآن هي أقيسة عقلية، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع، وهي أيضًا عقلية من جهة أنها تعلم بالعقل أيضًا.

وكثير من أهل الكلام يسمي هذه «الأصول العقلية» لاعتقاده أنها لا تعلم إلا بالعقل فقط، فإن السمع هو مجرد إخبار الصادق، وخبر الصادق -الذي هو النبي- لا يعلم صدقه إلا بعد العلم بهذه الأصول بالعقل.

ثم إنهم قد يتنازعون في الأصول التي يتوقف إثبات النبوة عليها، فطائفة تزعم أن تحسين العقل وتقبيحه داخل في هذه الأصول، وأنه لا يمكن إثبات النبوة بدون ذلك، ويجعلون التكذيب بالقدر مما ينفيه العقل، وطائفة تزعم أن حدوث العالم من هذه الأصول، وأن العلم بالصانع لا يمكن إلا بإثبات حدوثه، وإثبات حدوثه لا يمكن إلا بحدوث الأجسام، وحدوثها يُعلم إما بحدوث

الصفات، وإما بحدوث الأفعال القائمة بها، فيجعلون نفي أفعال الرب، ونفي صفاته من الأصول التي لا يمكن إثبات النبوة إلا بها.

ثم هؤلاء لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على نقيض قولهم، لظنهم أن العقل عارض السمع - وهو أصله - فيجب تقديمه عليه، والسمع إما أن يؤوَّل، وإما أن يُفوَّض.

وهم أيضًا عند التحقيق لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على وفق قولهم، لما تقدم.

وهؤلاء يضلون من وجوه: منها ظنهم أن السمع بطريق الخبر تارة، وليس الأمر كذلك، بل القرآن بيّن من الدلائل العقلية التي تعلم بها المطالب الدينية ما لا يوجد مثله في كلام أئمة النظر، فتكون هذه المطالب شرعية عقلية.

ومنها ظنهم أن الرسول لا يعلم صدقه إلا بالطريق المعينة التي سلكوها، وهم مخطئون قطعًا في انحصار طريق تصديقه فيما ذكروه، فإن طرق العلم بصدق الرسول كثيرة، كما قد بسط في غير هذا الموضع.

ومنها ظنهم أن تلك الطريق التي سلكوها صحيحة، وقد تكون باطلة.

ومنها ظنهم أن ما عارضوا به السمع معلوم بالعقل، ويكونون غالطين في ذلك، فإنه إذا وزن بالميزان الصحيح وُجد ما يعارض الكتاب والسنة من المجهولات لا من المعقولات، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن من صفات الله تعالى ما قد يعلم بالعقل، كما يعلم أنه عالم، وأنه قادر، وأنه حي، كما أرشد إلى ذلك قوله: {أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ}.

وقد اتفق النُّظَّار من مثبتة الصفات على أنه يعلم بالعقل - عند المحققين - أنه حي عليم قدير مريد، وكذلك السمع والبصر والكلام يثبت بالعقل عند المحققين منهم.

بل وكذلك الحب والرضا والغضب يمكن إثباته بالعقل.

وكذلك علوه على المخلوقات ومباينته لها مما يعلم بالعقل، كما أثبتته بذلك الأئمة مثل أحمد بن حنبل وغيره، ومثل عبد العزيز المكي وعبد الله بن سعيد بن كُلَّاب.

بل وكذلك إمكان الرؤية يثبت بالعقل، لكن منهم من أثبتها بأن كل موجود تصح رؤيته، ومنهم من أثبتها بأن كل قائم بنفسه تمكن رؤيته، وهذه الطريق أصح من تلك.

وقد يمكن إثبات الرؤية بغير هذين الطريقين، بتقسيمٍ دائرٍ بين النفي والإثبات، كما يقال: إن الرؤية لا تتوقف إلا على أمور وجودية، فإن ما لا يتوقف إلا على أمور وجودية يكون الموجود الواجب القديم أحق به من الممكن المحدَث. والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن من الطرق التي يسلكها الأئمة ومن اتبعهم من نُظَّار السنة في هذا الباب أنه لو لم يكن موصوفًا بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بالأخرى، فلو لم يوصف بالحياة لوصف

بالموت، ولو لم يوصف بالقدرة لوصف بالعجز، ولو لم يوصف بالسمع والبصر والكلام لوصف بالصمم والخرس والبَكَم.

وطرد ذلك أنه لو لم يوصف بأنه مباين للعالم لكان داخلًا فيه، فسلبُ إحدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرى، وتلك صفة نقص ينزه عنها الكامل من المخلوقات فتنزيه الخالق عنها أَولى.

وهذه الطريق غير قولنا: إن هذه صفات كمال يتصف بها المخلوق فالخالق أَولى، فإن طريق إثبات صفات الكمال بأنفسها مغاير لطريق إثباتها بنفي ما يناقضها.

وقد اعترض طائفة من النفاة على هذه الطريقة باعتراض مشهور لبسوا به على الناس، حتى صار كثير من أهل الإثبات يظن صحته ويُضعف الإثبات به، مثل ما فعل من فعل ذلك من النظار حتى الآمدي وأمثاله، مع أنه أصل قول القرامطة الباطنية وأمثالهم من الجهمية...

❁ ❁ ❁

هذه القاعدة السابعة لم تُذكر في كثير من النسخ، وبيّن الشيخ الدكتور دغش العجمي أنها ليست في النسخ المعتمدة للتدمرية[(١)]، وذكر أوجهًا في ترجيح أنها ليست من التدمرية، فلذا طبع نسخته دون هذه القاعدة وإنما ذكرها في الحاشية، ومن المعاصرين من طبع التدمرية بهذه القاعدة.

ويظهر لي -والله أعلم- أن هذه القاعدة ليست من التدمرية، وليس كلامي لأجل وجودها في النسخ الخطية أو عدم وجودها وإنما من جهة المعنى، فإن في هذه القاعدة تكرارًا كثيرًا، وفي ظني -والله أعلم- أنها لو كانت من التدمرية فإن ابن تيمية

---

(١) انظر تحقيق التدمرية للدكتور/ دغش العجمي. (ص٢١٣)، ط:مكتبة أهل الأثر.

لمَّا أطال الكلام عن العدم والملكة لأشار إلى ما ذكره من الأوجه السابقة، بل في هذه القاعدة بسط أكثر من الأوجه السابقة بما يفهم بدراسة الأوجه السابقة، وأيضًا لنقَلَ كلام الآمدي في الموضع الأول عند ذكر العدم والملكة؛ لأنه الأصل في نقضها، وتأخيره هاهنا إشارة إلى أن هذه القاعدة ليست من التدمرية -والله أعلم-.

ثم إن فيها بعض الأخطاء من جهة الطباعة، وفيها خرم ومنه خرم كلام الآمدي، وغير ذلك، فأستبعد -والله أعلم- أنها من التدمرية.

لكن ظاهر الأسلوب أنه من كلام ابن تيمية، لذا ذكر بعض المعاصرين أن لابن تيمية مكانًا يجمع فيه قواعد متفرقة، فقد تكون هذه من إحدى هذه القواعد فضُمَّت مع التدمرية خطأً، أما أنه من كلام ابن تيمية فواضح، وكلامه في جهات أخرى كما في (الصفدية)[1] وغيره يدل عليه، ونقل كلام الآمدي وناقشه، لكن يبعد أن تكون من التدمرية كما تقدم.

وأعلق على أول هذه القاعدة لما فيها من فوائد لم تُذكر فيما سبق، أما الفوائد المكررة كالكلام عن العدم والملكة فأصله قد سبق بحثه وهو مفهوم -ولله الحمد-.

قوله: (**القاعدة السابعة: أن يقال: إن كثيرا مما دل عليه السمع يُعلم بالعقل أيضا**) فما دلَّ عليه الشرع -وعبر عنه ابن تيمية بالسمع- قد يُعلم بالعقل وقد لا يُعلم، والمتكلمون يحاولون أن يردوا أشياء كثيرة من الشرع بحجة أنها لا تُعلم بالعقل، مع أن العقل يدل عليها، وقد تقدم بحث هذا في حصرهم الصفات السبع بدلالة العقل.

---

(١) «الصفدية» (١/ ٨٩) وما بعده.

قوله: **(والقرآن يبين ما يستدل به العقل، ويرشد إليه، وينبه عليه)** يستفاد من هذا قاعدة [١]: أن الدليل العقلي الصحيح دليلٌ معتبر، والشرع يعتمده لكن اعتضادًا لا اعتمادًا؛ لأنه بالنظر إلى العقل فإن الناس متفاوتون فيه، وإلا العقل الصحيح لا يدل إلا على الحق.

وفي كلام بعض أهل العلم تزهيدٌ كبير في العقل، كما يُفهم من السجزي في رسالته لأهل زبيد[٢]، ومن ابن رجب في رسالته (فضل علم السلف على الخلف)[٣]، فإن كان فهمي صحيحًا فقولهم خطأ، فإن العقل معتبر وإنما الخطأ أن يُحمَّل العقل ما لا يحتمل وأن يُستقَل به في الشرعيات.

قوله: **(فإنه سبحانه وتعالى بيّن من الآيات الدالة عليه، وعلى وحدانيته، وقدرته، وعلمه وغير ذلك، ما أرشد العباد إليه ودلهم عليه، كما بيّن أيضًا ما دل على نبوة أنبيائه، وما دل على المعاد وإمكانه)** فدل على هذا كله بالعقل.

قوله: **(فهذه المطالب هي شرعية من جهتين:)** فهذه المطالب المتعلقة بوحدانية الله وأخبار المعاد وصدق النبي ...إلخ **(من جهة أن الشارع أخبر بها)** ولا يخبر الشارع إلا بالحق **(ومن جهة أنه بيّن الأدلة العقلية التي يستدل بها عليها)** فالشارع أخبر بأنها حق وذكر الأدلة العقلية التي تدل على صحتها، فدل عليها الشرع والعقل الصحيح.

---

(١) القاعدة الثالثة والثلاثون.

(٢) رسالة السجزي إلى أهل زبيد (ص١٣١).

(٣) «بيان فضل علم السلف على علم الخلف» (ص ٤٧).

قوله: (**والأمثال المضروبة في القرآن هي أقيسة عقلية، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع، وهي أيضًا عقلية من جهة أنها تعلم بالعقل أيضًا**) يريد بهذا أن المطالب السابقة من وحدانية الله وأخبار المعاد وصدق النبي ﷺ والأنبياء ...إلخ، أنها مطالب شرعية من جهتين: **الأول**: دل عليها الشرع، **والثاني**: أن الشرع استدل بالعقل عليها، ثم قال: (**وهي أيضًا عقلية**) وهذا أمر **ثالث**، فالعقل نفسه يدل على ذلك.

قوله: (**وكثير من أهل الكلام يسمي هذه «الأصول العقلية» لاعتقاده أنها لا تعلم إلا بالعقل فقط، فإن السمع هو مجرد إخبار الصادق**) أهل الكلام يسمون هذه الأمور عقلية، ويعتقدون أنه لا يدل عليها إلا العقل فقط، والواقع أنه يدل عليها الشرع والعقل (**وخبر الصادق -الذي هو النبي- لا يعلم صدقه إلا بعد العلم بهذه الأصول بالعقل**) هذا على قول المتكلمين، لاعتقادهم أنها لا تُعلم إلا بالعقل، فجعلوا الشرع تبعًا للعقل.

وتقدمت القاعدة في إثبات الصفات السبع وأنهم رجعوا إلى القانون الكلي الذي ذكره الرازي[١]، وهو إذا تعارض العقل والنقل فإن العقل يقدم على النقل، ويدل على هذا القانون الكلي كلام الجويني[٢] وغيره.

قوله: (**ثم إنهم قد يتنازعون في الأصول التي يتوقف إثبات النبوة عليها، فطائفة تزعم أن تحسين العقل وتقبيحه داخل في هذه الأصول، وأنه لا يمكن إثبات النبوة بدون ذلك، ويجعلون التكذيب**

---

(١)) أساس التقديس (ص١٩٣).

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ص٣٦٠).

بالقدر مما ينفيه العقل) قوله: **(مما ينفيه العقل)** صوابه: **(مما يقتضيه أو يُوجبه العقل)** كما يقتضيه السياق وكما يدل عليه حال المتكلمين، وقد نبّه على هذا المحقق.

فإذن قد تنازعوا في العقل، فطائفة تزعم أن التحسين والتقبيح عقليٌّ، وهذا قول المعتزلة، ويجعلون التكذيب بالقدر مما يقتضي العقل؛ لأن القدرية -ومنهم المعتزلة- يكذبون بالقدر ويجعلون ذلك مقتضى العقل.

قوله: (وطائفة تزعم أن حدوث العالم من هذه الأصول) يشير هنا إلى الأشاعرة **(وأن العلم بالصانع لا يمكن إلا بإثبات حدوثه)** إلا بإثبات حدوث العالم، فعندهم الصانع -وهو الرب سبحانه- لا يمكن إثباته إلا بأن يُثبت أن ما سواه محدث **(وإثبات حدوثه لا يمكن إلا بحدوث الأجسام، وحدوثها يُعلم إما بحدوث الصفات، وإما بحدوث الأفعال القائمة بها، فيجعلون نفي أفعال الرب، ونفي صفاته من الأصول التي لا يمكن إثبات النبوة إلا بها)** فجعلوا إثبات الرب راجعًا إلى إثبات الصانع، وإثبات الصانع يرجع إلى أن ما عداه محدث، وهذا يرجع إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وأن كل ما سوى الله جسم، وكل ما تعلق به الحدث والعرض فهو جسم، فإذا كان جسمًا كان مخلوقًا، وقوله: **(وحدوثها يُعلم إما بحدوث الصفات)** أي دليل الأعراض وحدوث الأجسام **(وإما بحدوث الأفعال القائمة بها)** الذي نتج عنه إنكار الصفات الفعلية عندهم، فيجعلون نفي أفعال الرب ونفي صفاته من الأصول، ويريدون بنفي صفاته ما عدا السبع، من الصفات الفعلية التي سبق ذكرها، وما عدا السبع كالوجه واليدين وغير ذلك **(ونفي صفاته من الأصول التي لا يمكن إثبات النبوة إلا بها)** فحصروا إثبات النبوة بهذا الطريق.

قوله: (**ثم هؤلاء لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على نقيض قولهم، لظنهم أن العقل عارض السمع - وهو أصله - فيجب تقديمه عليه، والسمع إما أن يؤوَّل، وإما أن يُفوَّض**) وهذا ما سبقت الإشارة إليه، فجعلوا العقل أصلًا، وما جاء من الكتاب والسنة مما يخالف العقل لم يقبلوه، لأنه يجب عندهم أن يقدم العقل على السمع، وتعاملوا مع السمع بأحد طريقتين: إما بالتأويل أو بالتفويض، وهذا هو القانون الكلي الذي قعَّده ورتبه الرازي، ونقضه شيخ الإسلام نقضًا قويًّا في كتابه (درء تعارض العقل والنقل)[١] وفي غيره، وابن القيم في (الصواعق المرسلة)[٢].

وخلاصة هذا القانون الكلي يقول: إذا تعارض العقل والنقل إما أن يُرد الأمران وهذا ممتنع؛ لأننا محتاجون لأحدهما، أو يُقبل الأمران وهذا ممتنع لأنهما نقيضان، وإما أن يُقدم الشرع على العقل، وهذا لا يصح -بزعمهم- لأن الأصل في فهم الشرعِ العقلُ، فلا يبقى إلا الاحتمال الرابع وهو أن يقدم العقل على الشرع.

وقد نقض هذا ابن تيمية بأوجه قوية للغاية، وقد بسطته في شرح (الواسطية) المطول، لكن منها:

الرد الأول: أن هذا التقسيم لا يُقرّ؛ لأنه مبني على أنهم جعلوا العقل قطعيًّا والنقل ظنيًّا، والتقسيم الأدق هو أنه إذا تعارض القطعي والظني ولم يمكن الجمع بينهما فيقدم القطعي على الظني، والقطعي قد يكون عقليًّا وقد يكون شرعيًّا، أما أن يُزعم أن العقل دائمًا قطعي وأن الشرع دائمًا ظني فهذا تقوُّل بلا دليل ولا برهان،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٨٩).

(٢) الصواعق المرسلة (١/ ٤٦١).

ويؤكده أن عقول الناس متفاوتة، بل إن عقل الرجل في نفسه يتغير ما بين حين وآخر، فيستحسن الشيء اليوم ثم يستقبحه غدًا.

الرد الثاني: يُسأل هؤلاء المتكلمون، ماذا تريدون بالعقل؟ تريدون بالعقل الإناء الفارغ الذي وُلد مع الصبي؟ أو تريدون بالعقل الإناء الذي امتلأ شرعيات بعد ذلك؟ قطعًا لا يريدون الأول، وما بقي إلا الثاني، فإذا أرادوا الثاني فرجع إلى أن الأصل هو الشرع لا العقل، وإلا العقل في أصله إناء فارغ، فهو ما بين غريزي أو مكتسب، والمكتسب في الشرعيات يُكتسب من الشرع، فرجع الأصل إلى الشرع.

إلى غير ذلك من الأوجه الكثيرة التي ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

قوله: **(وهؤلاء يضلون من وجوه: منها ظنهم أن السمع بطريق الخبر تارة)** الخبر تارة: أي بالخبر مجردًا، وأن الشرع لم يأت بالعقليات **(وليس الأمر كذلك، بل القرآن بيّن من الدلائل العقلية التي تعلم بها المطالب الدينية ما لا يوجد مثله في كلام أئمة النظر، فتكون هذه المطالب شرعية عقلية)** فالزعم بأن الشرع مجرد عن العقل هذا لا يُقر، بل القرآن دل على الدلائل العقلية، كدليل التمانع وغيره من الأدلة الكثيرة.

قوله: **(ومنها ظنهم أن الرسول لا يعلم صدقه إلا بالطريق المعينة التي سلكوها، وهم مخطئون قطعًا في انحصار طريق تصديقه فيما ذكروه، فإن طرق العلم بصدق الرسول كثيرة، كما قد بسط في غير هذا الموضع)** ذكرها شيخ الإسلام ببسط مفيد في كتابه (النبوات)[1]، ومما ذكر أنه يُعلم صدق الرسول بالنظر إلى حاله، ويُعلم صدق الرسول بما يدعو إليه من التوحيد

(١) «النبوات لابن تيمية» (١/ ٥٤٩).

ومكارم الأخلاق، وغير ذلك، فحصرُ معرفة صدق النبوة بما يذكرونه من دليل هذا باطل.

فهو يرد عليهم من وجوه:

الوجه الأول: قوله: **(منها ظنهم أن السمع بطريق الخبر تارة ...)**.

الوجه الثاني: قوله: **(ومنها ظنهم أن الرسول لا يعلم صدقه إلا بالطريق المعينة التي سلكوها ...)**، وللفائدة: "**الطريق**" يُذكَّر ويُؤنَّث[1]، وهنا وصفها ابن تيمية بالتأنيث.

الوجه الثالث: قوله: **(ومنها ظنهم أن تلك الطريق التي سلكوها صحيحة، وقد تكون باطلة)** بل كثير منها باطل قطعًا كما تقدم بيانه وتكراره.

الوجه الرابع: قوله: **(ومنها ظنهم أن ما عارضوا به السمع معلوم بالعقل، ويكونون غالطين في ذلك، فإنه إذا وزن بالميزان الصحيح)** إذا وُزن العقل بالميزان الصحيح **(وُجد ما يعارض الكتاب والسنة من المجهولات لا من المعقولات، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع)** ومن الأمثلة على ذلك حصرهم الصفات في سبع بدلالة العقل، وقد تقدم بطلانه، ومنها زعمهم أن إثبات الصفات للخالق والمخلوق يلزم منه التشبيه عقلًا، وقد تقدم بطلانه، ومنها ما سموه بالقانون الكلي، وقد تقدم بطلانه، ومنها قولهم بالعدم والملكة، وقد تقدم بطلانه، ومنها أنهم ما فروا من شيء إلا وقعوا فيما هو

---

(١) «المذكر والمؤنث» (١/ ٤٥٧) والتذكير أفضل وورد به القرآن: ﴿وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾.

مثله أو أسوأ منه، لمّا أرادوا ألّا يشبهوا الله سبحانه بالأحياء ثم شبهوه بالجمادات، بل شبهوه بالممتنعات، وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة.

قوله: **(وقد اتفق النُّظَّار من مثبتة الصفات على أنه يعلم بالعقل - عند المحققين - أنه حي عليم قدير مريد، وكذلك السمع والبصر والكلام يثبت بالعقل عند المحققين منهم)** يقول: إن من صفات الله ما يُثبت بالعقل كما يُثبت بالشرع.

قوله: **(وكذلك علوه على المخلوقات ومباينته لها مما يعلم بالعقل، كما أثبتته بذلك الأئمة مثل أحمد بن حنبل وغيره، ومثل عبد العزيز المكي وعبد الله بن سعيد بن كُلَّاب)** فهؤلاء أثبتوا هذه الأمور بالعقل، وكلام أحمد موجود في (الرد على الجهمية والزنادقة)[١] ونقل كلامه ابن بطة في (الإبانة الكبرى)[٢].

وقوله: **(كما أثبتته بذلك الأئمة ...)** معنى كلامه أن عبد الله بن سعيد بن كلاب من الأئمة، فهذا إما أن يُحمل على أنه إمام عند قومه -لأنه إمام عند الكلابية- أو أراد الأئمة بقوله: **(كما أثبتته بذلك الأئمة مثل أحمد بن حنبل وغيره)** فانتهى عند هذا الموضع، ويكون قوله بعد ذلك: **(ومثل عبد العزيز المكي ...)** ابتدأ من جديد، ويؤكد ذلك أن ابن تيمية في كتبه لا يصف عبد الله بن سعيد بن كلاب بالإمامة، بل ذكر في أكثر من موضع من (مجموع الفتاوى)[٣] و(بيان تلبيس الجهمية)[٤] وغيرهما أن الإمام أحمد تكلم عليه وأمر بهجره، فهو يعرف ضلاله

---

(١) الرد على الجهمية والزنادقة (ص ١٤٧).

(٢) الإبانة الكبرى (٧/ ١٤٠-١٤١).

(٣) مجموع الفتاوى (٥/ ٥٣٣) (٧/ ١٣٤).

(٤) بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٥٣٧).

وتكلم عن فساد عقيدته كما في (مجموع الفتاوى)[١] و(بيان تلبيس الجهمية)[٢] وغيرها من كتبه، فلا يمكن أن ابن تيمية يصفه إمامًا وهو يعرف ضلاله العظيم في باب الاعتقاد.

قوله: (**بل وكذلك إمكان الرؤية يثبت بالعقل، لكن منهم من أثبتها بأن كل موجود تصح رؤيته، ومنهم من أثبتها بأن كل قائم بنفسه تمكن رؤيته، وهذه الطريق أصح من تلك**) ضرب رَحِمَهُ ٱللَّهُ مثالًا بالرؤية، وذكر الدليل العقلي على إثبات الرؤية، وأن هناك دليلًا أقوى منه، وقوله: (**كل موجود تصح رؤيته**) هذا الدليل العقلي الأول، وقوله: (**ومنهم من أثبتها بأن كل قائم بنفسه تمكن رؤيته، وهذه الطريق أصح من تلك**) وجه هذا -والله أعلم- أن الصفات موجودة ولا تُرى مطلقًا، لكن يمكن رؤيتها.

فإن قيل: الروح موجودة ولا تُرى؟

فيقال: بلى، فقد ثبت في حديث أم سلمة في صحيح مسلم أنه لما قُبض أبو سلمة شَخص بصره، فقال النبي ﷺ: «**إن الروح إذا قبض تبعه البصر**»[٣] الحديث، وليس معنى أنه يمكن أن يُرى أن يُرى دائمًا، فالشمس تُرى ولا تُرى دائمًا، والقمر يُرى ولا يُرى دائمًا، وإنما يمكن أن يُرى.

قوله: (**وقد يمكن إثبات الرؤية بغير هذين الطريقين**) من الأدلة العقلية (**بتقسيمٍ دائرٍ بين النفي والإثبات**) تقدم بحث النفي والإثبات الذي

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٤٦٦ و٥٥٣) (٧/ ١٣٤).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٣/ ٥٣٧) (٥/ ٣٩٤).

(٣) صحيح مسلم (٣/ ٣٨) رقم: (٩٢٠).

يُقابَل التصديق والتكذيب، فهو ما بين أن تقول: إنه موجود أو غير موجود -موجود أو معدوم- فتذكر لفظين متقابلين إما بالتضاد أو التناقض، وهنا يراد التناقض؛ لأن إثبات أحدهما يقتضي نفي الآخر، ونفي أحدهما يقتضي إثبات الآخر **(كما يقال: إن الرؤية لا تتوقف إلا على أمور وجودية، فإن ما لا يتوقف إلا على أمور وجودية يكون الموجود الواجب القديم أحق به من الممكن المحدَث. والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع)** وهذا دليل قوي، فالرؤية صارت لأمور موجودة، فهي لجائز الوجود وممكن الوجود، فلواجب الوجود من باب أولى.

قوله: (والمقصود هنا أن من الطرق التي يسلكها الأئمة ومن اتبعهم من نُظَّار السنة في هذا الباب) نظار السنة: أي متكلمي السنة، ووجه تسميتهم بمتكلمي السنة أنهم ينتسبون إلى السنة، وإن كان الواقع ليس كذلك؛ لأن المتكلمين مبتدعة ولا تجتمع السنة والبدعة **(أنه لو لم يكن موصوفًا بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بالأخرى)** لأنهما نقيضان.

قوله: (وطرد ذلك أنه لو لم يوصف بأنه مباين للعالم لكان داخلًا فيه، فسلبُ إحدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرى) فلو لم يُقَل إنه مُباينٌ للعالم لقيل: إنه داخلٌ فيه، وإذا قيل: إنه داخل فيه فهو ليس مباينًا، ولو قيل: داخل العالم لصار نقصًا فوجب إثبات أنه مباين للعالم.

قوله: (وهذه الطريق غير قولنا: إن هذه صفات كمال يتصف بها المخلوق فالخالق أَولى، فإن طريق إثبات صفات الكمال بأنفسها مغاير لطريق إثباتها بنفي ما يناقضها) يقول هذه الطريق بخلاف قول: إنَّ ما كان من الكمال للمخلوق من كل وجه فللخالق من باب أولى، فهذا دليل، والدليل الآخر الدليل السابق من نفي النقص لئلا يجتمع النقيضان.

قوله: (**وقد اعترض طائفة من النفاة على هذه الطريقة باعتراض مشهور لبسوا به على الناس، حتى صار كثير من أهل الإثبات**) المراد بأهل الإثبات الأشاعرة (**يظن صحته ويُضعف الإثبات به، مثل ما فعل من فعل ذلك من النظار حتى الآمدي وأمثاله، مع أنه أصل قول القرامطة الباطنية وأمثالهم من الجهمية**) يريد بذلك بحث تقابل العدم والملكة، وهذا أصله مأخوذ من القرامطة وأمثالهم ممن ينفون النفي، وليس من الأشاعرة لكن تأثر الآمدي وأمثاله بهذا الدليل.

وسيطيل البحث في مسألة تقابل العدم والملكة، وقد سبق بحثه، وتقدم الكلام على القاعدة السابعة وما فيها مما يبعد أن تكون من التدمرية.

وننتقل في التعليق إلى الأصل الثاني من الكتاب.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فصل:

وأما الأصل الثاني، وهو التوحيد في العبادات، المتضمن للإيمان بالشرع والقدر جميعًا، فنقول: إنه لا بدّ من الإيمان بخلق الله وأمره، فيجب الإيمان بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، وأنه على كل شيء قدير، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، فلا حول ولا قوة إلا بالله، وقد علم ما سيكون قبل أن يكون، وقدّر المقادير وكتبها حين شاء كما شاء، قال تعالى: {أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ}، وفي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله قدّر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء».

ويجب الإيمان بأن الله تعالى أمر بعبادته وحده لا شريك له، كما خلق الجن والإنس لعبادته، وبذلك أرسل رسله، وأنزل كتبه.

وعبادته تتضمن كمال الذّل له والحب له، وذلك يتضمن كمال طاعته، ومن يطع الرسول فقد أطاع الله، وقد قال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ}، وقال تعالى: {قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ}.

وقد قال تعالى: {وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ}، وقال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلاّ أَنَا فَاعْبُدُونِ}، وقال تعالى: {شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى

الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ}، وقال تعالى: {يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ • وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ}، فأمر الرسل بإقامة الدين وألا يتفرقوا فيه، ولهذا قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «إنّا معاشر الأنبياء ديننا واحد، والأنبياء إخوة لعَلّات، وأنا أَوْلَى الناس بابن مريم، إنه ليس بيني وبينه نبي».

وهذا الدين هو دين الإسلام، الذي لا يقبل الله دينًا غيره، لا من الأولين ولا من الآخرين، فإن جميع الأنبياء على دين الإسلام، قال تعالى عن نوح: {وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ • فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ}، وقال عن إبراهيم: {وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ • إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ • وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ}، وقال عن موسى: {وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ}، وقال في خبر المسيح: {وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ}، وقال فيمن تقدم من الأنبياء: {يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا}، وقال عن بلقيس أنها قالت: {رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ}.

فالإسلام يتضمن الاستسلام لله وحده، فمن استسلم له ولغيره كان مشركًا، ومن لم يستسلم له كان مستكبرًا عن عبادته، والمشرك به والمستكبر عن عبادته كافر، والاستسلام له وحده يتضمن عبادته وحده وطاعته وحده.

فهذا دين الإسلام الذي لا يقبل الله غيره، وذلك إنما يكون بأن يطاع في كل وقت بفعل ما أمر به في ذلك الوقت، فإذا أمر في أول الأمر باستقبال الصخرة، ثم أمر ثانيًا باستقبال الكعبة، كان كل من الفعلين حين أمر به داخلًا في دين الإسلام، فالدين هو الطاعة والعبادة له في الفعلين، وإنما تنوّع بعض صور الفعل وهو وجهة المصلِّي، فكذلك الرسل دينهم واحد، وإن تنوعت الشرعة والمنهاج والوجهة والمنسك، فإن ذلك لا يمنع أن يكون الدِّين واحدًا، كما لم يمنع ذلك في شرعة الرسول الواحد.

والله تعالى جعل من دين الرسل أن أولهم يبشر بآخرهم ويؤمن به، وآخرهم يصدق بأولهم ويؤمن به، قال تعالى: {وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ}، قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: لم يبعث الله نبيًّا إلا أخذ عليه الميثاق لئن بُعث محمد وهو حيّ ليؤمنن به ولينصرنه، وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته لئن بعث محمد وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه.

وقال تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا}.

وجعل الإيمان بهم متلازمًا، وكفَّر من قال: إنه آمن ببعض وكفر ببعض، قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلاً • أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا}، وقال تعالى {أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنكُمْ إِلاَّ خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ}، وقد قال لنا: {قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ • فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} فأمرنا أن نقول آمنا بهذا كله ونحن له مسلمون، فمن بلغته رسالة محمد ﷺ فلم يقر بما جاء به لم يكن مسلمًا ولا مؤمنًا، بل يكون كافرًا وإن زعم أنه مسلم أو مؤمن.

كما ذكروا أنه لما أنزل الله تعالى: {وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ} قالت اليهود والنصارى: فنحن مسلمون، فأنزل الله: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً} فقالوا: لا نحج، فقال تعالى: {وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ}.

فإن الاستسلام لله لا يتم إلا بالإقرار بما له على عباده من حج البيت، كما قال النبي ﷺ: «بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم

رمضان، وحج البيت»، ولهذا لما وقف النبي ﷺ بعرفة أنزل الله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا}.

وقد تنازع الناس فيمن تقدم من أمة موسى وعيسى هل هم مسلمون أم لا؟ وهو نزاع لفظي، فإن الإسلام الخاص الذي بعث الله به محمدًا ﷺ، المتضمن لشريعة القرآن ليس عليه إلا أمة محمد ﷺ، والإسلام اليوم عند الإطلاق يتناول هذا، وأما الإسلام العام، المتناول لكل شريعة بعث الله بها نبيا من الأنبياء فإنه يتناول إسلام كل أمة متبعة لنبي من الأنبياء.

ورأس الإسلام مطلقًا شهادة أن لا إله إلا الله، وبها بعث الله جميع الرسل، كما قال تعالى: {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ}، وقال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلاّ أَنَا فَاعْبُدُونِ}، وقال تعالى عن الخليل: {وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ • إِلاّ الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ • وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} وقال تعالى عنه: {قَالَ أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ • أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الأَقْدَمُونَ • فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلاّ رَبَّ الْعَالَمِينَ}، وقال تعالى: {قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ}، وقال تعالى: {وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ}، وذكر عن رسله: كنوح وهود وصالح وغيرهم أنهم قالوا لقومهم: {اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ}، وقال عن أهل الكهف: {إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدىً

• وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ لَن نَّدْعُوَا مِن دُونِهِ إِلَهًا لَّقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا • هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لَّوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا}، وقد قال سبحانه وتعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ} ذكر ذلك في موضعين من كتابه.

وقد بين في كتابه الشرك بالملائكة، والشرك بالأنبياء، والشرك بالكواكب، والشرك بالأصنام - وأصل الشرك، الشرك بالشيطان - فقال عن النصارى: {اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ بْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} وقال تعالى: {وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى بْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ • مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ}، وقال تعالى: {مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ • وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ}، فبيّن أن اتخاذ الملائكة والنبيين أربابًا كفر.

ومعلوم أن أحدًا من الخلق لم يزعم أن الأنبياء والأحبار والرهبان أو المسيح بن مريم شاركوا الله في خلق السموات والأرض، بل ولا زعم أحد من الناس أن العالم له صانعان متكافئان في الصفات

والأفعال، بل ولا أثبت أحد من بني آدم إلهًا مساويًا لله في جميع صفاته، بل عامة المشركين بالله مقرّون بأنه ليس شريكه مثله، بل عامتهم مقرون أن الشريك مملوك له سواء كان ملكًا أو نبيًا أو كوكبًا أو صنمًا، كما كان مشركو العرب يقولون في تلبيتهم: لبيك لا شريك لك، إلا شريكا هو لك، تملكه وما ملك، فأهلّ رسول الله ﷺ بالتوحيد، فقال: «لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك».

وقد ذكر أرباب المقالات ما جمعوا من مقالات الأولين والآخرين في الملل والنحل والآراء والديانات، فلم ينقلوا عن أحد إثبات شريك مشارك له في خلق جميع المخلوقات، ولا مماثل له في جميع الصفات، بل من أعظم ما نقلوا في ذلك قول الثنوية، الذين يقولون بالأصلين: النور والظلمة، وأن النور خلق الخير، والظلمة خلقت الشر، ثم ذكروا لهم في الظلمة قولين: أحدهما أنها محدثة، فتكون من جملة المخلوقات له، والثاني أنها قديمة، لكنها لم تفعل إلا الشر، فكانت ناقصة في ذاتها وصفاتها ومفعولاتها عن النور.

وقد أخبر الله سبحانه وتعالى عن المشركين من إقرارهم بأن الله خالق المخلوقات ما بيّنه في كتابه، فقال تعالى: {وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ}، وقال تعالى: {قُل لِّمَنِ الأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُون • سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ • قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ • سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ • قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ

عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ • سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ} إلى قوله: {مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ} وقد قال تعالى: {وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلاَّ وَهُم مُّشْرِكُونَ}.

وبهذا وغيره يعرف ما وقع من الغلط في مسمى «التوحيد»، فإن عامة المتكلمين الذين يقرّرون التوحيد في كتب الكلام والنظر غايتهم أن يجعلوا التوحيد ثلاثة أنواع، فيقولون: هو واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له، وأشهر الأنواع الثلاثة عندهم هو الثالث: وهو توحيد الأفعال وهو أن خالق العالم واحد، وهم يحتجون على ذلك بما يذكرونه من دلالة التمانع وغيرها، ويظنون أن هذا هو التوحيد المطلوب، وأن هذا هو معنى قولنا: لا إله إلا الله، حتى قد يجعلون معنى الإلهية القدرة على الاختراع.

ومعلوم أن المشركين من العرب الذين بُعث إليهم محمد ﷺ لم يكونوا يخالفونه في هذا، بل كانوا يقرّون بأن الله خالق كل شيء، حتى إنهم كانوا مقرين بالقدر أيضًا، وهم مع هذا مشركون.

وقد تبين أن ليس في العالم من ينازع في أصل هذا الشرك، ولكن غاية ما يقال: إن من الناس من جعل بعض الموجودات خلقا لغير الله، كالقدرية وغيرهم، لكن هؤلاء يقرون بأن الله خالق العباد وخالق قدرتهم، وإن قالوا: إنهم خالقوا أفعالهم.

وكذلك أهل الفلسفة والطبع والنجوم الذين يجعلون بعض المخلوقات مبدعة لبعض الأمور، هم مع الإقرار بالصانع يجعلون هذه الفاعلات مصنوعة مخلوقة، لا يقولون إنها غنيّة عن الخالق مشاركة له في الخلق.

فأما من أنكر الصانع فذلك جاحد معطِّل للصانع، كالقول الذي أظهره فرعون، والكلام الآن مع المشركين بالله المقرِّين بوجوده، فإذًا هذا التوحيد الذي قرروه لا ينازعهم فيه هؤلاء المشركون، بل يقرون به مع أنهم مشركون، كما ثبت بالكتاب والسنة والإجماع، وكما علم بالاضطرار من دين الإسلام.

وكذلك النوع الثاني، وهو قولهم: لا شبيه له في صفاته، فإنه ليس في الأمم من أثبت قديما مماثلًا له في ذاته سواء قال: إنه شاركه، أو قال: إنه لا فعل له، بل من شبّه به شيئًا من مخلوقاته فإنما يشبّهه به في بعض الأمور.

وقد عُلم بالعقل امتناع أن يكون له مِثْلٌ في المخلوقات، يشاركه فيما يجب أو يجوز أو يمتنع، فإن ذلك يستلزم الجمع بين النقيضين كما تقدم، وعلم أيضًا بالعقل أن كل موجودَيْن قائمين بأنفسهما فلا بدّ بينهما من قدر مشترك، كاتفاقهما في مسمى «الوجود» و«القيام بالنفس» و«الذات» ونحو ذلك، وأن نفي ذلك يقتضي التعطيل المحض، وأنه لا بدّ من إثبات خصائص الربوبية. وقد تقدم الكلام على ذلك.

ثم إن الجهمية من المعتزلة وغيرهم أدرجوا نفي الصفات في مسمى «التوحيد»، فصار من قال: إن لله علمًا أو قدرةً، أو إنه يُرى في

الآخرة، أو إن القرآن كلام الله منزّل غير مخلوق - يقولون: إنه مشبِّه ليس بموحد.

وزاد عليهم غلاة الجهمية والفلاسفة والقرامطة فنفوا أسماءه الحسنى، وقالوا: من قال: إن الله عليم قدير عزيز حكيم، فهو مشبِّه ليس بموحد.

وزاد غلاة الغلاة، وقالوا: لا يوصف بالنفي ولا الإثبات، لأن في كل منهما تشبيهًا له.

وهؤلاء كلهم وقعوا من جنس التشبيه فيما هو شر ممّا فروا منه، فإنهم شبّهوه بالممتنعات والمعدومات والجمادات فرارا من تشبيههم - بزعمهم - له بالأحياء.

ومعلوم أن هذه الصفات الثابتة لله لا تثبت له على حد ما تثبت لمخلوق أصلاً، وهو سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، ولا فرق بين إثبات الذات وإثبات الصفات، فإذا لم يكن في إثبات الذات إثبات مماثلة الذوات لم يكن في إثبات الصفات إثبات مماثلة له في ذلك، فصار هؤلاء الجهمية المعطلة يجعلون هذا توحيدًا، ويجعلون مقابل ذلك التشبيه، ويسمون نفوسهم «الموحِّدين».

وكذلك النوع الثالث، وهو قولهم: هو واحد لا قسيم له في ذاته، أو لا جزء له، أو لا بعض له، لفظ مجمل، فإن الله سبحانه وتعالى أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد، فيمتنع عليه أن يتفرق، أو يتجزأ، أو يكون قد رُكِّب من أجزاء، لكنهم يدرجون في هذا اللفظ

نفي علوه على عرشه، ومباينته لخلقه، وامتيازه عنهم، ونحو ذلك من المعاني المستلزمة لنفيه وتعطيله، ويجعلون ذلك من التوحيد.

فقد تبين أن ما يسمونه «توحيدًا» فيه ما هو حق وفيه ما هو باطل، ولو كان جميعه حقا، فإن المشركين إذا أقروا بذلك كله لم يخرجوا فيه من الشرك الذي وصفهم الله به في القرآن، وقاتلهم عليه الرسول ﷺ، بل لا بدّ أن يعترفوا بأنه لا إله إلا الله.

وليس المراد «بالإله» هو القادر على الاختراع، كما ظنّه من ظنّه من أئمة المتكلمين، حيث ظن أن الإلهية هي القدرة على الاختراع، وأن من أقر بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره فقد شهد أنه لا إله إلا هو، فإن المشركين كانوا يقرُّون بهذا وهم مشركون كما تقدم بيانه، بل الإله الحق هو الذي يستحق أن يُعبَد فهو إلهٌ بمعنى مألوه، لا إله بمعنى آلِه، والتوحيد أن يعبد الله وحده لا شريك له، والإشراك أن يجعل مع الله إلهًا آخر.

وإذا تبين أن غاية ما يقرّره هؤلاء النظار، أهل الإثبات للقدر، المنتسبون إلى السنة، إنما هو توحيد الربوبية، وأن الله رب كل شيء، ومع هذا فالمشركون كانوا مقرّين بذلك مع أنهم مشركون، فكذلك طوائف من أهل التصوف المنتسبين إلى المعرفة والتحقيق والتوحيد، غاية ما عندهم من التوحيد هو شهود هذا التوحيد، وهو أن يشهد أن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه، لا سيما إذا غاب العارف بموجوده عن وجوده، وبمشهوده عن شهوده، وبمعروفه عن معرفته، ودخل في فناء توحيد الربوبية، بحيث يفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل، فهذا عندهم هو الغاية التي لا غاية وراءها، ومعلوم أن هذا هو تحقيق

ما أقر به المشركون من التوحيد، ولا يصير الرجل بمجرد هذا التوحيد مسلمًا، فضلا عن أن يكون وليًّا لله أو من سادات الأولياء.

وطائفة من أهل التصوف والمعرفة يقرّون هذا التوحيد مع إثبات الصفات، فيفنون في توحيد الربوبية مع إثبات الخالق للعالم المباين لمخلوقاته.

وآخرون يضمّون هذا إلى نفي الصفات فيدخلون في التعطيل مع هذا، وهذا شرّ من حال كثير من المشركين.

وكان جهم ينفي الصفات، ويقول بالجبر، فهذا تحقيق قول جهم، لكنه إذا أثبت الأمر والنهي، والثواب والعقاب، فارق المشركين من هذا الوجه، لكنّ جهمًا ومن اتبعه يقول بالإرجاء، فيضعف الأمر والنهي، والثواب والعقاب عنده.

والنجارية والضرارية وغيرهم يقربون من جهم في مسائل القدر والإيمان، مع مقاربتهم له أيضًا في نفي الصفات.

والكُلَّابية والأشعرية خير من هؤلاء في باب الصفات، فإنهم يثبتون لله الصفات العقلية، وأئمتهم يثبتون الصفات الخبرية في الجملة، كما فصلت أقوالهم في غير هذا الموضع، وأما في باب القدر، ومسائل الأسماء والأحكام فأقوالهم متقاربة.

والكلابية هم أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاّب، الذي سلك الأشعري خلفه، وأصحاب ابن كلاب كالحارث المحاسبي وأبى العباس القلانسي ونحوهما خير من الأشعرية في هذا وهذا وهذا، فكلما كان الرجل إلى السلف والأئمة أقرب كان قوله أعلى وأفضل.

والكرامية قولهم في الإيمان قول منكر لم يسبقهم إليه أحد، حيث جعلوا الإيمان قول اللسان وان كان مع عدم تصديق القلب، فيجعلون المنافق مؤمنًا لكنه يخلد في النار، فخالفوا الجماعة في الاسم دون الحكم، وأما في الصفات والقدر، والوعد والوعيد، فهم أشبه من أكثر طوائف الكلام التي في أقوالها مخالفة للسنة.

وأما المعتزلة فهم ينفون الصفات ويقاربون قول جهم، لكنهم ينفون القدر، فهم وإن عظموا الأمر والنهي والوعد والوعيد وغلو فيه فهم يكذِّبون بالقدر، ففيهم نوع من الشرك من هذا الباب.

والإقرار بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، مع إنكار القدر، خير من الإقرار بالقدر مع إنكار الأمر والنهي والوعد والوعيد، ولهذا لم يكن في زمن الصحابة والتابعين من ينفي الأمر والنهي، والوعد والوعيد، وكان قد نبغ فيهم القدرية، كما نبغ فيهم الخوارج الحرورية، وإنما يظهر من البدع أولاً ما كان أخف، وكلما ضعف من يقوم بنور النبوة قويت البدعة.

فهؤلاء المتصوفون الذين يشهدون الحقيقة الكونية، مع إعراضهم عن الأمر والنهي شر من القدرية المعتزلة ونحوهم، أولئك يشبَّهون بالمجوس، وهؤلاء يشبَّهون بالمشركين الذين قالوا: {لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ}، والمشركون شر من المجوس.

فهذا أصل عظيم، على المسلم أن يعرفه، فإنه أصل الإسلام الذي يتميز به أهل الإيمان من أهل الكفر، وهو الإيمان بالوحدانية والرسالة: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله.

وقد وقع كثير من الناس في الإخلال بحقيقة هذين الأصلين، أو أحدهما، مع ظنه أنه في غاية التحقيق والتوحيد والعلم والمعرفة، فإقرار المرء بأن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه لا ينجيه من عذاب الله إن لم يقترن به إقراره بأنه لا إله إلا الله، فلا يستحق العبادة أحد إلا هو، وأن محمدًا رسول الله، فيجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، فلا بد من الكلام في هذين الأصلين.

❁ ❁ ❁

قوله: (**فصل: وأما الأصل الثاني، وهو التوحيد في العبادات، المتضمن للإيمان بالشرع والقدر جميعًا**) تقدم أن هذا الكتاب مبنيٌّ على أصلين، وقد انتهينا -ولله الحمد- من التعليق على الأصل الأول، والآن يبدأ رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالأصل الثاني، وليس فيه إشكالات من جهة التعليق والتوضيح كالأصل الأول.

قوله: (**فنقول: إنه لا بدّ من الإيمان بخلق الله وأمره، فيجب الإيمان بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، وأنه على كل شيء قدير، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، فلا حول ولا قوة إلا بالله، وقد علم ما سيكون قبل أن يكون، وقدّر المقادير وكتبها حين شاء كما شاء، قال تعالى**: {**أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ**}، **وفي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله قدّر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء»**).

أشار إلى مراتب القدر الأربع، لأن الكلام على القدر والشرع، والمرتبة الأولى مرتبة العلم، ثم مرتبة الكتابة، ثم مرتبة المشيئة، ثم مرتبة الخلق، ومعنى مراتب القدر

أنه لا يقع شيء إلا ويمر بهذه الأربع، فإذا وقعت ورقة فإن الله قد علمها بعلمه القديم، وكتبها قبل خلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، ولمَّا شاءها خلق الوقوع فوقعت.

فلابد من الجمع بين الشرع والقدر، فنؤمن بكليهما وأنهما لا يتعارضان.

قوله: **(وعبادته تتضمن كمال الذّل له والحب له)** عبَّر رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالذل كما عبَّر به في مواضع كثيرة، وعبَّر بهذا ابن القيم[(١)]، والعبادة هي كمال الذل، ويقال كمال الخضوع، ولا فرق بين الذل والخضوع فيما نحن بصدده، خلافًا لأحد المعاصرين لما أراد أن يفرق بينهما، وقد عبر الخليل بن أحمد في كتابه (العين)[(٢)] بالذل لما عرف العبادة.

فإن قيل: كيف لا يكون بينهما فرق وقد ذكر العسكري[(٣)] وابن تيمية [(٤)] أنه ليس هناك لفظان مترادفان من كل وجه؟

فالجواب: إن ابن تيمية عبَّر بأنه: غالبًا [(٥)]، هذا من جهة، والجهة الأخرى ليس معنى أنه ليس هناك لفظان مترادفان من كل وجه ألا تُفسَّر الألفاظ بعضها ببعض، فقد تتفق بمقدار سبعين في المائة أو ثمانين بالمائة، فيفسر بعضها ببعض، كقول العلماء في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢] لا شكَّ فيه، لأنها اجتمعت في بيان ما سيقت الآية من أجله.

---

(١) «مدارج السالكين» (٤/ ٤٣٥).

(٢) العين (٢ / ٥٠)، (١/ ١١٣).

(٣) الفروق اللغوية للعسكري (ص ٢٣).

(٤) مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٤١).

(٥) المصدر السابق.

قوله: (**ولهذا قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «إنّا معاشر الأنبياء ديننا واحد، والأنبياء إخوة لعَلّات، وأنا أَوْلَى الناس بابن مريم، إنه ليس بيني وبينه نبي»**) إخوة لعلات: أبوهم واحد وأمهاتهم شتى، كما فسرتها الرواية الأخرى، فدينهم واحد وهو التوحيد، أما الشرائع فهم مختلفون فيها.

قوله: (**فإن جميع الأنبياء على دين الإسلام**) الإسلام بالمعنى العام كما سيأتي بيانه من كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ وكما ذكره في (الجواب الصحيح)[(١)]، فالإسلام بالمعنى العام يشترك فيه الأنبياء، ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥] أما الإسلام بالمعنى الخاص فهو دين محمد ﷺ كما قال سبحانه: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

قوله: (**فالإسلام يتضمن الاستسلام لله وحده، فمن استسلم له ولغيره كان مشركًا**) هذا الإسلام بالمعنى العام ومنه الإسلام بالمعنى الخاص، فمن استسلم لله ولغيره صار مشركًا، ومن لم يستسلم له كان مستكبرًا عن عبادته (**والمشرك به والمستكبر عن عبادته كافر**) ففيه إشارة إلى أن الكفر أعم من الشرك، وهذا هو أحد القولين، فكل مشرك كافر وليس كل كافر مشركًا.

قوله: (**فهذا دين الإسلام الذي لا يقبل الله غيره، وذلك إنما يكون بأن يطاع في كل وقت بفعل ما أمر به في ذلك الوقت، فإذا أمر في أول الأمر باستقبال الصخرة، ثم أمر ثانيًا باستقبال الكعبة**) ذهب ابن تيمية في هذا الموضع وفي (اقتضاء الصراط المستقيم)[(٢)] إلى أن النبي ﷺ في أول

---

(١) الجواب الصحيح (٣/ ٧٤).

(٢) مجموع الفتاوى» (١٩/ ١٨١)، واقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٣٤٣).

الأمر أُمر باستقبال الصخرة، وهو قول ابن القيم في (المنار المنيف)[١] وابن كثير في تفسيره[٢]، والقول الثاني أنه ليس للصخرة مزية وأنهم لم يؤمروا باستقبال الصخرة وإنما استقبال بيت المقدس، كما هو ظاهر الأحاديث أنهم كانوا يصلون إلى بيت المقدس ثم نسخت إلى بيت الكعبة، فلم تُعبِّر الأحاديث بالصخرة، وهذا قول ابن القيم في كتابه (بدائع الفوائد)[٣] وهو قول السهيلي فيما نقله عنه ابن القيم في كتابه (بدائع الفوائد)[٤] وهو الأصح -والله أعلم- ومما أفاد ابن القيم في كتابه (المنار المنيف)[٥] أنه لم يصح حديث في الصخرة.

وما يعتقده كثير من الناس أنها معلقة بين السماء والأرض هذا كذب وأوهام، ومما أفاد ابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى)[٦] أن قبلة الأنبياء السابقين الكعبة لا بيت المقدس، وجاءت في ذلك آثار عن التابعين، وإنما في أول الأمر أُمر الصحابة باستقبال بيت المقدس لأن النبي ﷺ كان في أول الأمر يحب موافقة أهل الكتاب حتى يلين قلوبهم ويرغِّبهم في الدين الإسلامي.

قوله: **(فإذا أمر في أول الأمر باستقبال الصخرة، ثم أمر ثانيًا باستقبال الكعبة، كان كل من الفعلين حين أمر به داخلًا في دين الإسلام، فالدين هو الطاعة والعبادة له في الفعلين، وإنما تنوّع بعض صور الفعل وهو وجهة المصلِّي، فكذلك الرسل دينهم واحد، وإن تنوعت الشرعة والمنهاج والوجهة والمنسك)**.

---

(١) «المنار المنيف في الصحيح والضعيف» (ص٧٩).

(٢) تفسير ابن كثير (١/ ٤٥٣).

(٣) «بدائع الفوائد» (٤/ ١٦٠٦).

(٤) المصدر السابق.

(٥) «المنار المنيف في الصحيح والضعيف» (ص٧٩).

(٦) مجموع الفتاوى (٧/ ٢٧٩).

يقرر أن التعبُّد بالمنسوخ قبل نسخه دين، وكذلك دين الأنبياء كله طاعة وانقياد لله وإن اختلفت الشرائع، فكله يسمى طاعة وكله يسمى إسلامًا واستسلامًا بالمعنى العام.

قوله: (**والله تعالى جعل من دين الرسل أن أولهم يبشر بآخرهم ويؤمن به، وآخرهم يصدق بأولهم ويؤمن به، قال تعالى**: {**وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ**}).

هذه من أقوى الآيات في بيان نسخ الأديان الأخرى ونسخ التوراة والإنجيل، وأنه لم يبق إلا دين محمد ﷺ، لذلك قال: ﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾ فتؤمنون به دون غيره.

قوله: (**قال ابن عباس** رضي الله عنهما: **لم يبعث الله نبيًّا إلا أخذ عليه الميثاق لئن بُعث محمد وهو حيّ ليؤمنن به ولينصرنه، وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته لئن بعث محمد وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه. وقال تعالى**: {**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا**}).

وهذه الآية قوية في أن الأديان السابقة قد نُسخت من جهة قوله: ﴿وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ وقوله: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾ أي بما أنزل الله عليك، فدل على ترك الأديان الأخرى.

قوله: **(وجعل الإيمان بهم متلازمًا)** الإيمان بالأنبياء **(وكفَّر من قال: إنه آمن ببعض وكفر ببعض، قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلاً • أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا})** فمن كفرَ ببعض الأنبياء فهو الكافر، وقال: ﴿حَقًّا﴾ حتى يُزيل الوهم؛ لأنه لم يكفر بنبيه ومع ذلك جعله كافرًا وأكَّد بقوله: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾ إلى آخر الآيات.

قوله: **(وقد تنازع الناس فيمن تقدم من أمة موسى وعيسى هل هم مسلمون أم لا؟ وهو نزاع لفظي ...)** في هذا إشارة إلى الإسلام العام والخاص، فذكر أنهم جميعًا مسلمون بالإسلام العام بخلاف الإسلام الخاص.

قوله: **(ورأس الإسلام مطلقًا شهادة أن لا إله إلا الله، وبها بعث الله جميع الرسل، كما قال تعالى: {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ})** يقرر أن الرسل مجمعون على الدعوة إلى افراد الله بالعبادة، فإذا تقرر هذا فسيُبيِّن ضلال المتكلمين بأن جعلوا التوحيد راجعًا إلى الربوبية.

قوله: **(وقد قال سبحانه وتعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ} ذكر ذلك في موضعين من كتابه)** بل في سورة واحدة وهي سورة النساء.

قوله: **(وقد بين في كتابه الشرك بالملائكة، والشرك بالأنبياء، والشرك بالكواكب، والشرك بالأصنام، وأصل الشركِ الشركُ بالشيطان)** بيَّن أن شرك المشركين ليس بالصالحين فحسب، وذلك أن المعبودات أقسام ثلاثة:

١. إما صالح كالملائكة والأنبياء.
٢. أو فاسد وطالح كما يفعل المتأخرون من عبادة بعض الفاسدين كعبادة البدوي الذي لا يعرف في ترجمته إلا أنه دخل المسجد يوم الجمعة فبال فيه ثم خرج[(١)].
٣. أو من لا ينسب له صلاح ولا فساد كالأشجار والأحجار ونحوها.

وهم صنعوا هذه الأصنام لا لذاتها وإنما للدلالة على الصالحين، كما ذكر هذا الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل)[(٢)] وابن القيم في كتابه (إغاثة اللهفان)[(٣)]، وذكر أن كفار قريش أعقل من أن يعتقدوا فيما يصنعوه بأيديهم أنه ينفع ويضر، وإنما هي صور للدلالة على غيرها، ويؤكد هذا ما روى البخاري[(٤)] من طريق عطاء عن بن عباس في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [نوح: ٢٣] قال: هذه أسماء رجال صالحين لما ماتوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا في مجالسهم أنصابًا وسموها بأسمائهم، فهي أنصاب لتذكّرهم بحال أولئك لا أنهم يعتقدون في ذاتها كما يعتقدون في الصالحين، وإنما لأنها دلالة عل الصالحين.

قوله: (**وأصل الشركِ الشركُ بالشيطان**) أي بإضلال الشيطان وإغوائه.

قوله: (**فقال عن النصارى**: {**اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ بْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا**

---

(١) «كتاب التوحيد وقرة عيون الموحدين في تحقيق دعوة الأنبياء والمرسلين» (ص١٠٦).
(٢) «الملل والنحل» (٣/ ١٠٤).
(٣) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان (٢/ ٩٧٥)
(٤) «صحيح البخاري» (٦/ ١٦٠) رقم(٤٩٢٠).

هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ}) أحبارهم: علماؤهم، ورهبانهم: عُبّادهم، أربابًا: معبودين من دون الله، فهذه إشارة إلى معبودات صالحة.

قوله: (**وقال تعالى**: {**مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ • وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ**}، **فبيّن أن اتخاذ الملائكة والنبيين أربابًا كفر**).

الرب هنا المعبود؛ لأن دلالة الرب على المعبود من دلالة اللازم، وفي لغة العرب يُطلق اللفظ على الملزوم ويُراد اللازم، والعكس، فلغة العرب واسعة.

ويؤكد أن الرب هنا المعبود وليس الخالق: أنهم لا يعتقدون أن هؤلاء خالقون، وإنما يصرفون لهم العبادات، ووضح ذلك شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

قوله: (**ومعلوم أن أحدًا من الخلق لم يزعم أن الأنبياء والأحبار والرهبان أو المسيح بن مريم شاركوا الله في خلق السموات والأرض، بل ولا زعم أحد من الناس أن العالم له صانعان متكافئان في الصفات والأفعال، بل ولا أثبت أحد من بني آدم إلهًا مساويًا لله في جميع صفاته، بل عامة المشركين بالله مقرّون بأنه ليس شريكه مثله، بل عامتهم مقرون أن الشريك مملوك له سواء كان ملكًا أو نبيًا أو كوكبًا أو صنمًا، كما كان مشركو العرب يقولون في تلبيتهم: لبيك لا شريك لك، إلا شريكا هو لك، تملكه وما ملك**).

هذه الأسطر كافية في إسقاط من يُجوِّز شرك الوسائط في العبادة إذا لم يشرك في توحيد الربوبية، كما يقرر هذا المتأخرون، وقد ذكر ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ كما في (مجموع

الفتاوى)[١] أن شرك الوسائط شرك مخرج من الملة إجماعًا، ويدل عليه حال كفار قريش: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣].

وإذا عرفت هذه الأسطر وعرفت حال كفار قريش عرفت ضلال هؤلاء المتأخرين، فإن من أعظم ما اختلف شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب مع معاصريه في أمور، منها: أنهم لا يعتقدون الشرك في الألوهية شركًا أكبر، ومنهم من لا يعتقده شركًا ومنهم من يعتقده شركًا لكنه شركٌ أصغر لا أكبر، وفي هذه السنيات خرج خليفة لهم وهو حاتم العوني، وألّف كتابًا في ذلك، وصدق الله: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦] كيف يقف على كلام ابن تيمية وغيره ثم يُعمى عن ذلك بذنبه؟ والسبب أنه أراد أن يعاند أهل الحق، فلما أراد أن يعاندهم ابتلاه الله بعمى البصيرة -عافاني الله وإياكم- ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصف: ٥].

قوله: **(وقد ذكر أرباب المقالات ما جمعوا من مقالات الأولين والآخرين في الملل والنحل والآراء والديانات، فلم ينقلوا عن أحد إثبات شريك مشارك له في خلق جميع المخلوقات، ولا مماثل له في جميع الصفات، بل من أعظم ما نقلوا في ذلك قول الثنوية، الذين يقولون بالأصلين: النور والظلمة، وأن النور خلق الخير، والظلمة خلقت الشر، ثم ذكروا لهم في الظلمة قولين: أحدهما أنها محدثة، فتكون من جملة المخلوقات له، والثاني أنها قديمة، لكنها لم تفعل إلا الشر، فكانت ناقصة في ذاتها وصفاتها ومفعولاتها عن النور)** ليس هناك من جعل لله مماثلًا من كل وجه، حتى الثنوية.

---

(١) مجموع الفتاوى (١/ ١٢٤).

قوله: (**وقد قال تعالى**: {وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ}) فبهذا يعلم أن اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية في معنى قوله: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦] أي وما يؤمن أكثرهم بالله في توحيد الربوبية إلا وهم مشركون في توحيد الإلهية، وهذا أحد القولين -وهو المعروف عن السلف-، وقيل: وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون بالشرك الأصغر، فعلى التفسير الأول يكون المراد كفار قريش، وعلى التفسير الثاني يكون المراد أهل الإسلام.

قوله: (**وبهذا وغيره يعرف ما وقع من الغلط في مسمى «التوحيد»**) كل ما تقدم هو تقرير لهذا، وأن التوحيد الذي يقرره المتكلمون والذي هو غاية مقصودهم هو التوحيد الذي يقرره كفار قريش، ثم أشار إلى ضلال بعض الطوائف في هذا.

قوله: (**وهم يحتجون على ذلك بما يذكرونه من دلالة التمانع وغيرها، ويظنون أن هذا هو التوحيد المطلوب**) ودليل التمانع لا إشكال فيه، وإنما الإشكال أنهم جعلوه دليلًا على توحيد الربوبية وليس كذلك، بل هو دليل على توحيد الألوهية، فإذا دلل على الربوبية فالمقصود بعد ذلك اللازم وهو توحيد الألوهية، ثم هناك بحث في استدلالهم بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] وأنهم حملوا هذا على الخالق.

قوله: (**ويظنون أن هذا هو التوحيد المطلوب، وأن هذا هو معنى قولنا: لا إله إلا الله، حتى قد يجعلون معنى الإلهية القدرة على الاختراع**) فأرجعوا كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) إلى توحيد الربوبية، وأقوى ما يرد عليهم واقع كفار قريش، وهو الذي ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية.

قوله: (**ومعلوم أن المشركين من العرب الذين بُعث إليهم محمد ﷺ لم يكونوا يخالفونه في هذا، بل كانوا يقرّون بأن الله خالق كل شيء،**

حتى إنهم كانوا مقرين بالقدر أيضًا، وهم مع هذا مشركون) ومن أبيات عنترة[١]:

يا عبلُ أين مِن المنيّةِ مهربُ * إنْ كان ربِّي في السماءِ قضاها**

فهذا فيه إقرارهم بالقدر، وفيه إثبات العلو خلافًا للأشاعرة، فكفار قريش خيرٌ من الأشاعرة من هذا الوجه.

قوله: **(وقد تبين أن ليس في العالم من ينازع في أصل هذا الشرك، ولكن غاية ما يقال: إن من الناس من جعل بعض الموجودات خلقا لغير الله، كالقدرية وغيرهم)** فالقدرية جعلوا أفعال العباد مخلوقة لغير الله، وإنما خلقها العبد نفسه **(لكن هؤلاء يقرون بأن الله خالق العباد وخالق قدرتهم، وإن قالوا: إنهم خالقوا أفعالهم)** وهذا من التناقض، فيقرون بأن الله خالق العبد وخالق قدرته، ثم يقولون لم يخلق فعله، وهذا من تناقضهم وهو حجة عليهم.

قوله: **(وقد عُلم بالعقل امتناع أن يكون له مِثْلٌ في المخلوقات، يشاركه فيما يجب أو يجوز أو يمتنع)** تقدم أن المثلية تقتضي المشاركة فيما يجوز ويجب ...إلخ، بخلاف التشبيه فله إطلاقان، الأول مطلق المشابهة، وهذا لا يُنفى عن الله، والثاني المشابهة لله فيما هو خاص بالله، وهذا يُنفى عن المخلوقين أن يشابهوا الله فيما اختص به سبحانه.

---

(١) منهاج السنة (٥/ ١٨٣).

قوله: (**ثم إن الجهمية من المعتزلة وغيرهم أدرجوا نفي الصفات في مسمى «التوحيد»**) فيه إطلاق لفظ (الجهمية) على المعتزلة، وقد بيّن ابن تيمية في (التسعينية)[١] أن الجهمية على درجات ثلاث:

الدرجة الأولى: الجهمية المحضة أتباع جهم.

الدرجة الثانية: المعتزلة.

الدرجة الثالثة: من تأوّل بعض الصفات كالأشاعرة ونحوهم.

قوله: (**ثم إن الجهمية من المعتزلة وغيرهم أدرجوا نفي الصفات في مسمى «التوحيد»، فصار من قال: إن لله علمًا أو قدرةً، أو إنه يُرى في الآخرة، أو إن القرآن كلام الله منزّل غير مخلوق - يقولون: إنه مشبِّه ليس بموحد**) فصار المعتزلة يتلاعبون بلفظ التوحيد، ويطلقون التوحيد على نفي الصفات؛ لأنهم لا يرون إلا قديمًا واحدًا، وأن من أثبت أن هناك صفات مع الله زعم تعدد القدماء، وقد تقدم بحثه وأن هذا خطأ شرعًا وعقلًا ولغةً، لذا قال البربهاري في (شرح السنة)[٢]: "**وإذا سمعت الرجل يقول: تكلم بالتوحيد، واشرح لي التوحيد، فاعلم أنه خارجي معتزلي**"، وذلك أنه اشتهر بهذا الاسم المعتزلة وأرادوا توحيدًا باطلًا.

قوله: (**وزاد عليهم غلاة الجهمية والفلاسفة والقرامطة فنفوا أسماءه الحسنى، وقالوا: من قال: إن الله عليم قدير عزيز حكيم، فهو مشبِّه ليس بموحد**) وهذا إطلاق الجهمية بالمعنى الخاص، وكذلك الفلاسفة

---

(١) التسعينية (١ / ٢٦٥).

(٢) «شرح السنة للبربهاري» (ص١١٥).

والقرامطة، وليس الجهمية بالمعنى العام الذي تقدم ذكره وإنما المراد هنا الجهمية أتباع جهم الذين لا يثبتون الأسماء ولا الصفات، وقد تقدم.

قوله: (**وزاد غلاة الغلاة، وقالوا: لا يوصف بالنفي ولا الإثبات، لأن في كل منهما تشبيهًا له**) هذا قول الباطنية، وقد سبق الكلام عليهم.

قوله: (**ومعلوم أن هذه الصفات الثابتة لله لا تثبت له على حد ما تثبت لمخلوق أصلاً، وهو سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، ولا فرق بين إثبات الذات وإثبات الصفات، فإذا لم يكن في إثبات الذات إثبات مماثلة الذوات لم يكن في إثبات الصفات إثبات مماثلة له في ذلك**) لقاعدة أن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات.

قوله: (**وكذلك النوع الثالث، وهو قولهم: هو واحد لا قسيم له في ذاته، أو لا جزء له، أو لا بعض له، لفظ مجمل، فإن الله سبحانه وتعالى أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد، فيمتنع عليه أن يتفرق، أو يتجزأ، أو يكون قد رُكِّب من أجزاء، لكنهم يدرجون في هذا اللفظ نفي علوه على عرشه، ومباينته لخلقه**) ويدرجون في هذا اللفظ إثبات الصفات، فيجعلون مثبت الصفات التي يتأولونها -كالأشاعرة أو المعتزلة مطلقًا أو الجهمية مطلقًا- يعتقدون التركيب في الله، وكذلك الفلاسفة، وقد تقدم بحثه.

قوله: (**فقد تبين أن ما يسمونه «توحيدًا» فيه ما هو حق وفيه ما هو باطل، ولو كان جميعه حقا، فإن المشركين إذا أقروا بذلك كله لم يخرجوا فيه من الشرك الذي وصفهم الله به في القرآن، وقاتلهم عليه**

الرسول ﷺ) ولو قدر أنه حق فغايته يرجع إلى توحيد الربوبية الذي يقر به كفار قريش.

قوله: (**وليس المراد «بالإله» هو القادر على الاختراع، كما ظنّه من ظنّه من أئمة المتكلمين، حيث ظن أن الإلهية هي القدرة على الاختراع، وأن من أقر بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره فقد شهد أنه لا إله إلا هو، فإن المشركين كانوا يقرُّون بهذا وهم مشركون كما تقدم بيانه، بل الإله الحق هو الذي يستحق أن يُعبَد فهو إلهٌ بمعنى مألوه، لا إله بمعنى آلِه**) وقد ذكر شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب الإجماع على ذلك كما في المجلد الثاني من (الدرر السنية)[١]، والشيخ سليمان بن عبد الله في (تيسير العزيز الحميد)[٢] وعبد الرحمن بن حسن في (فتح المجيد)[٣].

قوله: (**فكذلك طوائف من أهل التصوف المنتسبين إلى المعرفة والتحقيق والتوحيد، غاية ما عندهم من التوحيد هو شهود هذا التوحيد، وهو أن يشهد أن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه، لا سيما إذا غاب العارف بموجوده عن وجوده، وبمشهوده عن شهوده، وبمعروفه عن معرفته، ودخل في فناء توحيد الربوبية**) ذكر ابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى)[٤] وغيره أنواع الفناء، وذكره ابن القيم في كتابه (مدارج السالكين)[٥] وغيره، وأنواع الفناء ثلاثة أنواع:

---

(١) «الدرر السنية في الأجوبة النجدية» (٢/ ٢٩٦).

(٢) تيسير العزيز الحميد (ص ٥٤).

(٣) فتح المجيد (ص ٣٨).

(٤) مجموع الفتاوى (٣/ ١١٨).

(٥) «مدارج السالكين» (١/ ٢٢٨-٢٢٩).

النوع الأول: الفناء عن عبادة غير الله، ويعبر عنه بالفناء عن عبادة السوى، وهذا للأنبياء والمرسلين والأولياء، والمراد بالسوى سوى الله.

النوع الثاني: الفناء عن شهود السوى، فلا يشاهد إلا الله، وهذا قد يحصل لبعض الصالحين من شدة تعلقه بالله لا يرى إلا الله، وإن كان لا يزعم أن هذا هو الله، لكن لما أصبح همه متعلقًا بالله فقد يرى كل شيء الله، وهذا يحصل لبعض الصالحين لكن ليس كمالًا؛ لأنه لم يحصل للأنبياء والمرسلين.

النوع الثالث: فناء الوجود، ويعبر عنه بفناء وجود السوى، وهو عقيدة وحدة الوجود، وأن الموجودات واحدة، وهم الاتحادية، وقد سبق الكلام عليهم والفرق بين الحلولية والاتحادية، وأن الاتحادية ووحدة الوجود اسمان لمسمى واحد.

فالنوع الأول يعبد الله وحده، ويجعل أعمالهم كلها لله سبحانه حتى المباحات ونحو ذلك، وهؤلاء هم المقربون.

والفناء لغة نقيض البقاء كما في لسان العرب[(١)]، وأصل معنى الفناء أن ينتهى من كل شيء إلا ما استثناه، فهو في النوع الأول الانتهاء من كل شيء إلا من عبادة لله، وفي النوع الثاني الانتهاء من كل شيء إلا من تعلق قلبه بالله التعلق الشديد إما خوفًا أو رجاءً كما يقول ابن تيمية بأن لا يرى إلا الله، وأَما في النوع الثالث الانتهاء من كل الموجودات إلا الله، فكل موجود هو الله، فيقول: أنا الله والله أنا، وهذا وحدة الوجود.

والنوع الثاني لا يجزم بأنه بدعة؛ لأن ابن تيمية ذكر في ثنايا كلامه أنه شيء لا يملكه الإنسان وإنما يهجم عليه بلا إرادة، ثم ضرب مثلًا بقصة أم موسى: ﴿إِنْ

(١) «لسان العرب» (١٥/ ١٦٤).

كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا﴾ [القصص: ١٠] فهو شيء لا تملكه، أما من ملك نفسه وتعبَّد به فهو بدعة.

تنبيه: التعبير بالفناء لم يُعبِّر به أهل السنة ابتداءً، وإنما عبروا به لما عبَّر به الصوفية، فبيَّن أهل السنة الوجه الصحيح دون غيره.

قوله: **(فكذلك طوائف من أهل التصوف المنتسبين إلى المعرفة والتحقيق والتوحيد، غاية ما عندهم من التوحيد هو شهود هذا التوحيد، وهو أن يشهد أن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه، لا سيما إذا غاب العارف بموجوده عن وجوده)** رجع التوحيد إلى توحيد الربوبية **(وبمشهوده عن شهوده، وبمعروفه عن معرفته)** الذي هو النوع الثاني فيما تقدم ذكره، وهو ليس كمالًا ولا يصح للعبد أن يتقصَّده وإنما شيء يهجم على القلب، وضرب ابن تيمية مثلًا بذلك بقصة موسى: ﴿إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا﴾ [القصص: ١٠] فهو شيء لا تملكه، لكن ليس كمالًا لذلك ليست هذه حال الأنبياء والمرسلين، وقد يكون دافعه الحب أو الخوف أو الرجاء.

قوله: **(ودخل في فناء توحيد الربوبية، بحيث يفنى من لم يكن)** وهو المخلوق **(ويبقى من لم يزل)** وهو الله **(فهذا عندهم هو الغاية التي لا غاية وراءها، ومعلوم أن هذا هو تحقيق ما أقر به المشركون من التوحيد، ولا يصير الرجل بمجرد هذا التوحيد مسلمًا، فضلا عن أن يكون وليًّا لله أو من سادات الأولياء)** وصدق، فإن الإقرار بالربوبية وحده لا يجعله مسلمًا فضلًا عن أن يكون وليًّا لله.

قوله: **(وآخرون يضمّون هذا إلى نفي الصفات فيدخلون في التعطيل مع هذا. وهذا شرّ من حال كثير من المشركين)** شر من حال كثير من المشركين في هذا الوجه، فإن المشركين لم يتأوَّلوا أو يُنكروا صفةً قط كما ذكره

ابن تيمية في (الحموية) [١]، وأما الأسماء فأثبتوها كلها إلا اسم الرحمن، كما أشار لهذا ابن كثير في تفسيره [٢] وذكره الشيخ سليمان بن عبد الله في مقدمة (تيسير العزيز الحميد)[٣] لذلك قالوا: ﴿قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ﴾ [الفرقان: ٦٠] فأنكر الله عليهم، ولو أنكروا غيره لأنكر الله عليهم، وليس كل المشركين كذلك فمن المشركين من أقر باسم الرحمن، وقد ذكر هذا الشيخ سليمان بن عبد الله في مقدمة (تيسير العزيز الحميد)[٤].

قوله: (**وكان جهم ينفي الصفات، ويقول بالجبر**) فالذي يقول بالجبر يقر بالإرادة الكونية دون الإرادة الشرعية، ولازم هذا أن ينفي الحكمة والعلل، وأن ينفي إرادة العبد فيجعلها كالريش في مهب الريح.

قوله: (**فهذا تحقيق قول جهم، لكنه إذا أثبت الأمر والنهي، والثواب والعقاب، فارق المشركين من هذا الوجه**) وذلك أن المشركين لم يثبتوا الأمر والنهي لأنهم ما أقروا بدين محمد ﷺ، ولاحظ قوله: (**من هذا الوجه**).

قوله: (**لكنّ جهمًا ومن اتبعه يقول بالإرجاء**) ففي باب الإيمان هم مرجئة، وعندهم الإيمان هو المعرفة، وإذا كان الإيمان عندهم المعرفة فالكفر هو الجهل؛ لأنه بحسب تعريفهم للإيمان يكون الكفر ضده (**فيضعف الأمر والنهي،**

---

(١) «الفتوى الحموية الكبرى» (ص٢٨٣).

(٢) «**ولهذا قال كفار قريش يوم الحديبية لما قال رسول الله ﷺ لعلي: "اكتب {بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ}**» «تفسير ابن كثير» (٦/ ١٢٠)، وانظر: (١/ ١٢٦) وأشار أن إنكارهم مكابرة.

(٣) تيسير العزيز الحميد (ص١٩).

(٤) المصدر السابق.

والثواب والعقاب عنده) لأنه أخرج أعمال الجوارح من الإيمان وجعل العبد كامل الإيمان، فضعف الأمر والنهي، فيذكر أنهم خير من المشركين لأنهم أقروا بالأمر والنهي، ثم بين أنهم أضعفوا هذا الباب.

قوله: **(والكُلَّابية والأشعرية خير من هؤلاء في باب الصفات، فإنهم يثبتون لله الصفات العقلية)** وليس جميع الصفات العقلية، بل ما يزعمون أن العقل دل عليه وهو الصفات السبع، وإلا لو أثبتوا جميع الصفات العقلية لأثبتوا أكثر من السبع كما ناقشهم ابن تيمية في أوائل (التدمرية).

قوله: **(وأئمتهم يثبتون الصفات الخبرية في الجملة)** المراد بالخبرية هنا ما يقابل المعنوية، ويدل على ذلك حال أئمتهم كأبي الحسن الأشعري وابن فورك والباقلاني، فإنهم يثبتون الوجه واليدين والعينين، بخلاف هؤلاء، والوجه واليدان والعينان من الصفات الخبرية التي تقابل المعنوية، لذا قال: **(في الجملة)** فليس على التفصيل، وقول متقدمي الأشاعرة وأئمتهم حجة على متأخريهم كما أشار لهذا ابن تيمية في (الحموية) [1].

قوله: **(وأما في باب القدر، ومسائل الأسماء والأحكام فأقوالهم متقاربة)** متقاربة مع الجهمية، بل قولهم بالكسب تمويه وإلا حقيقته يرجع إلى قول جهم، وأنه لا إرادة ولا قدرة للعبد.

قوله: **(والكرامية قولهم في الإيمان قول منكر لم يسبقهم إليه أحد، حيث جعلوا الإيمان قول اللسان وان كان مع عدم تصديق القلب، فيجعلون المنافق مؤمنًا لكنه يخلد في النار، فخالفوا الجماعة في الاسم دون الحكم)** فذكر ابن تيمية أنه لا يعلم أحدًا منهم يلتزمه حتى في

---

(١) الفتوى الحموية (ص٢٤٥) وما بعدها. وانظر: مجوع الفتاوى (١٢/ ٢٠٣).

أحكام الآخرة؛ لأنه لو التزمه في أحكام الآخرة فيكون بمجرد القول مؤمنًا، فعلى هذا المنافق يدخل الجنة، وقوله: **(دون الحكم)** أي دون أحكام الآخرة، وإنما في الاسم في أحكام الدنيا.

قوله: (وأما المعتزلة فهم ينفون الصفات ويقاربون قول جهم، لكنهم ينفون القدر، فهم وإن عظموا الأمر والنهي والوعد والوعيد وغلو فيه فهم يكذِّبون بالقدر، ففيهم نوع من الشرك من هذا الباب).

أثبت المعتزلة الإرادة الشرعية دون الكونية، ولم يجعلوا الله خالقًا لأفعال العباد بل العبد مستقل في أفعال نفسه، فهم وإن عظموا الأمر والنهي والوعد والوعيد، فهم يقولون قولًا مآله التكفير لمَّا قالوا عن أهل الكبائر أنهم في منزلة بين المنزلتين، فمع أنهم غلوا في ذلك فهم يكذبون بالقدر وأن الأمور لم تُقدَّر، أما متقدموهم فيكذبون بالمرتبة الأولى والثانية -وهي العلم والكتابة-، أما متأخرة القدرية -وهم المعتزلة- فهم يُقرِّون بالمرتبة الأولى والثانية لكن ينكرون المرتبة الثالثة والرابعة -المشيئة والخلق-.

ومن القدرية المعتزلةُ، لكنهم من القدرية المتأخرين الذين يقرون بالعلم والكتابة دون المشيئة والخلق، ففيهم نوع من الشرك من هذا الباب؛ لأنهم مشاركون لله في الخلق، فيزعمون أنهم خلقوا أفعال العباد.

قوله: (والإقرار بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، مع إنكار القدر، خير من الإقرار بالقدر مع إنكار الأمر والنهي والوعد والوعيد) فالقدرية خير من الجبرية، وهذا من حيث الجملة من هذه الجهة، ومما ذكر ابن تيمية[1] أن

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٤٥٨).

الصحابة أدركوا القدرية لكن لم يدركوا الجهمية، والبدع كلما تأخرت كانت أسوأ من التي قبلها.

قوله: **(ولهذا لم يكن في زمن الصحابة والتابعين من ينفي الأمر والنهي، والوعد والوعيد، وكان قد نبغ فيهم القدرية، كما نبغ فيهم الخوارج الحرورية، وإنما يظهر من البدع أولاً ما كان أخف، وكلما ضعف من يقوم بنور النبوة قويت البدعة)**.

فإذا ظهر من يقوم بنور النبوة تضعف البدعة ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ﴾ [الأنبياء: ١٨] فإذا أُضيء بسراج في مكان كبير تبدد الظلام، فكلما كثر أهل العلم الناصرون للسنة في أرض ضعفت البدعة، وكلما قلَّ الناصرون للسنة قويت البدعة، فالواجب شديد على أهل العلم، وكثير من أهل العلم ترك القيام بأبواب من الدين لأجل الدنيا، إما خوفًا من الجماهير أو ابتغاء شيء من الدنيا وغير ذلك، لذلك تأخروا، وآخرون تقدموا فجعل الله لهم العاقبة ﴿وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الأعراف: ١٢٨] نسأل الله أن يجعلنا وإياكم منهم.

قوله: **(فهؤلاء المتصوفون الذين يشهدون الحقيقة الكونية، مع إعراضهم عن الأمر والنهي شر من القدرية المعتزلة ونحوهم)** وهم من أصحاب الفناء الثالث وهو فناء الوجود **(أولئك يشبَّهون بالمجوس)** وهم القدرية **(وهؤلاء يشبَّهون بالمشركين)** وهم المتصوفة الذين عندهم الفناء وشهود الحقيقة ...إلخ **(والمشركون شر من المجوس)** وذلك أنهم أنكروا الأمر والنهي، بل وجعلوا القدر حجة على الأمر والنهي، فمن هاهنا صاروا شرًّا من القدرية.

قوله: **(فهذا أصل عظيم، على المسلم أن يعرفه، فإنه أصل الإسلام الذي يتميز به أهل الإيمان من أهل الكفر، وهو الإيمان بالوحدانية**

والرسالة: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله) هذا هو الأصل العظيم الذي يجب أن يعرفه المسلم على حقيقته، وهو إفراد الله بالعبودية وإفراد النبي ﷺ بالمتابعة.

قوله: (وقد وقع كثير من الناس في الإخلال بحقيقة هذين الأصلين، أو أحدهما، مع ظنه أنه في غاية التحقيق والتوحيد والعلم والمعرفة، فإقرار المرء بأن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه لا ينجيه من عذاب الله إن لم يقترن به إقراره بأنه لا إله إلا الله، فلا يستحق العبادة أحد إلا هو، وأن محمدًا رسول الله، فيجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، فلا بد من الكلام في هذين الأصلين).

أما تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر: هذا من مقتضى ولوازم شهادة أن محمدًا رسول الله، وقد ذكر شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب في (ثلاثة الأصول) قال: طاعته فيما أمر وتصديقه فيما أخبر واجتناب ما عنه نهى وزجر، وألا يعبد الله إلا بما شرع، وهذا ليس معنى شهادة أن محمدًا رسول الله بل من لوازمها ومقتضاها[١]، كما أشار لهذا الشيخ ابن قاسم في حاشيته على (ثلاثة الأصول)[٢].

(١) « ثلاثة الأصول (مطبوع ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الجزء الأول)» (ص١٩٠).
(٢) «حاشية ثلاثة الأصول» (ص٩٤).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فلا بد من الكلام في هذين الأصلين:

الأصل الأول: توحيد الإلهية، فإنه سبحانه وتعالى أخبر عن المشركين - كما تقدم - بأنهم أثبتوا وسائط بينهم وبين الله يدعونهم ويتخذونهم شفعاء من دون الله تعالى، قال تعالى: {وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ}، فأخبر أن هؤلاء الذين اتخذوا هؤلاء الشفعاء مشركون، وقال تعالى عن مؤمن يس: {وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ • أَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِ آلِهَةً إِن يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنقِذُونِ • إِنِّي إِذًا لَّفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ • إِنِّي آمَنتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ}، وقال تعالى: {وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ}، فأخبر سبحانه عن شفعائهم أنهم زعموا أنهم فيهم شركاء، وقال تعالى: {أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ • قُل لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَّهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ}، وقال تعالى: {مَا لَكُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ}، وقال تعالى: {وَأَنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ}.

وقد قال تعالى: {مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ}، وقال تعالى: {وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ • لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ • يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا

يَشْفَعُونَ إِلاّ لِمَنِ ارْتَضَى وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ}، وقال تعالى: {وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلاّ مِن بَعْدِ أَن يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَن يَشَاءُ وَيَرْضَى}، وقال تعالى: {قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ • وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلاّ لِمَنْ أَذِنَ لَهُ}.

وقد قال تعالى: {قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلاً • أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا}، قالت طائفة من السلف: كان أقوام يدعون عزيرا والمسيح والملائكة، فأنزل الله تعالى هذه الآية بيّن فيها أن الملائكة والأنبياء يتقربون إلى الله ويرجون رحمته ويخافون عذابه.

ومن تحقيق التوحيد أن يُعلم أن الله تعالى أثبت له حقًا لا يشركه فيه مخلوق، كالعبادة والتوكل والخوف والخشية والتقوى، قال تعالى: {لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولاً}، وقال تعالى: {إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ • أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ}، وقال تعالى: {قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ}، وقال تعالى: {قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِّي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ • وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ • بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ} وكل من أرسل من الرسل يقول لقومه: {اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ}.

وقد قال تعالى في التوكل: {وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ}، {وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ} وقال تعالى: {قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ}، وقال تعالى: {وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ}، فقال في الإيتاء: {مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ}، وقال في التوكل: {وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ} ولم يقل: ورسوله، لأن الإيتاء هو الإعطاء الشرعي، وذلك يتضمن الإباحة والإحلال الذي بلغه الرسول، فإن الحلال ما حلله، والحرام ما حرّمه، والدين ما شرعه، قال تعالى: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا}. وأما الحسب فهو الكافي، والله وحده كافٍ عبده، كما قال تعالى: {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ}، فهو وحده حسبهم كلهم.

وقال تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} أي حسبك وحسب من اتبعك من المؤمنين هو الله، فهو كافيكم كلكم. وليس المراد أن الله والمؤمنين حسبك، كما يظنه بعض الغالطين، إذ هو وحده كافٍ نبيه وهو حسبه، ليس معه من يكون هو وإياه حسبا للرسول. وهذا في اللغة كقول الشاعر:

فحسبك والضحاكَ سيف مهند

وتقول العرب: حسبك وزيدًا درهم، أي يكفيك وزيدًا جميعًا درهم.

وقال في الخوف والخشية والتقوى: {وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ} فأثبت الطاعة لله وللرسول، وأثبت الخشية والتقوى لله وحده، كما قال نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ: {إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ

مُّبِينٌ • أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ} فجعل العبادة والتقوى لله وحده، وجعل الطاعة للرسول، فإنه من يطع الرسول فقد أطاع الله.

وقال تعالى: {فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً} وقال تعالى: {فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ} وقال الخليل عَلَيْهِ السَّلَامُ: {وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ} قال الله تعالى: {الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ}.

وفي الصحيحين عن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: لما نزلت هذه الآية شق ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ وقالوا: أيّنا لم يظلم نفسه؟ فقال النبي ﷺ: (إنما هو الشرك، ألم تسمعوا إلى قول العبد الصالح: {إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ})، وقال تعالى: {وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ}، {وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ}.

ومن هذا الباب أن النبي ﷺ كان يقول في خطبته: (من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فإنه لا يضر إلا نفسه ولن يضر الله شيئًا)، وقال: (لا تقولوا: ما شاء الله وشاء محمد، ولكن قولوا: ما شاء الله ثم شاء محمد). ففي الطاعة قرن اسم الرسول باسمه بحرف «الواو»، وفي المشيئة أمر أن يجعل ذلك بحرف «ثم»، وذلك لأن طاعة الرسول طاعة لله، فمن يطع الرسول فقد أطاع الله، وطاعة الله طاعة للرسول. بخلاف المشيئة، فليست مشيئة أحد من العباد مشيئة لله، ولا مشيئة الله مستلزمة لمشيئة العباد، بل ما شاء الله كان وإن لم يشأ الناس، وما شاء الناس لم يكن إلا أن يشاء الله.

الأصل الثاني: حق الرسول ﷺ، فعلينا أن نؤمن به، ونطيعه، ونتبعه، ونرضيه، ونحبه، ونسلم لحكمه، وأمثال ذلك، قال تعالى: {مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ}، وقال تعالى: {وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ إِن كَانُوا مُؤْمِنِينَ}، وقال تعالى: {قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ}، وقال تعالى: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا}، وقال تعالى: {قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ} وأمثال ذلك.

فصل:

إذا ثبت هذا فمن المعلوم أنه يجب الإيمان بخلق الله وأمره: بقضائه وشرعه.

وأهل الضلال الخائضون في القدر انقسموا إلى ثلاث فرق: مجوسية، ومشركية، وإبليسية.

فالمجوسية، الذين كذّبوا بقدر الله، وإن آمنوا بأمره ونهيه، فغلاتهم أنكروا العلم والكتاب، ومقتصدتهم أنكروا عموم مشيئة الله وخلقه وقدرته، وهؤلاء هم المعتزلة ومن وافقهم.

والفرقة الثانية: المشركية، الذين أقروا بالقضاء والقدر، وأنكروا الأمر والنهي، قال الله تعالى: {سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ} فمن احتج على تعطيل الأمر

والنهي بالقدر فهو من هؤلاء، وهذا قد كثر فيمن يدّعي الحقيقة من المتصوفة.

والفرقة الثالثة: الإبليسية، وهم الذين أقروا بالأمرين، لكن جعلوا هذا تناقضًا من الرب سبحانه وتعالى، وطعنوا في حكمته وعدله، كما يُذكر مثل ذلك عن إبليس مقدمهم، كما نقله أهل المقالات، ونقل عن أهل الكتاب.

والمقصود أن هذا مما يقوله أهل الضلال، وأما أهل الهدى والفلاح فيؤمنون بهذا وهذا، فيؤمنون بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وهو على كل شيء قدير، أحاط بكل شيء علمًا، وكل شيء أحصاه في كتاب مبين.

ويتضمن هذا الأصل من إثبات علم الله، وقدرته، ومشيئته، ووحدانيته، وربوبيته، وأنه خالق كل شيء وربه ومليكه ما هو من أصول الإيمان.

ومع هذا لا ينكرون ما خلقه الله من الأسباب، التي يخلق بها المسببات، كما قال تعالى: {حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ} وقال تعالى: {يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ} وقال تعالى: {يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا} فأخبر أنه يفعل بالأسباب.

ومن قال: يفعل عندها لا بها، فقد خالف ما جاء به القرآن، وأنكر ما خلقه الله من القوى والطبائع، وهو شبيه بإنكار ما خلقه الله من القوى التي في الحيوان، التي يفعل الحيوان بها مثل قدرة العبد.

كما أن من جعلها هي المبدعة لذلك فقد أشرك بالله، وأضاف فعله إلى غيره، وذلك أنه ما من سبب من الأسباب إلا وهو مفتقر إلى سبب آخر في حصول مسببه، ولا بدّ له من مانع يمنع مقتضاه إذا لم يدفعه الله عنه، فليس في الوجود شيء واحد يستقل بفعل شيء إلا الله وحده، قال تعالى: {وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ} أي: فتعلمون أن خالق الأزواج واحد.

ولهذا من قال: إن الله لا يصدر عنه إلا واحد، لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد - كان جاهلا، فإنه ليس في الوجود واحد صدر عنه وحده شيء، لا واحد ولا اثنان، إلا الله الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون، فالنار التي جعل الله فيها حرارة، لا يحصل الإحراق إلا بها وبمحل يقبل الاحتراق، فإذا وقعت على السَّمَنْدَل والياقوت ونحوهما لم تحرقهما، وقد يُطلى الجسم بما يمنع إحراقه، والشمس التي يكون عنها الشعاع لا بد من جسم يقبل انعكاس الشعاع عليه، وإذا حصل حاجز من سحاب أو سقف لم يحصل الشعاع تحته، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أنه لا بدّ من الإيمان بالقدر، فإن الإيمان بالقدر من تمام التوحيد، كما قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: هو نظام التوحيد، فمن وحّد الله وآمن بالقدر تم توحيده، ومن وحّد الله وكذب بالقدر نقض تكذيبه توحيده.

ولا بدّ من الإيمان بالشرع، وهو الإيمان بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، كما بعث الله بذلك رسله، وأنزل كتبه.

والإنسان مضطر إلى شرع في حياته الدنيا، فإنه لا بدّ له من حركة يجلب بها منفعته، وحركة يدفع بها مضرته، والشرع هو الذي يميّز بين الأفعال التي تنفعه، والأفعال التي تضره، وهو عدل الله في خلقه، ونوره بين عباده، فلا يمكن الآدميين أن يعيشوا بلا شرع يميّزون به بين ما يفعلونه ويتركونه.

وليس المراد بالشرع مجرد العدل بين الناس في معاملاتهم، بل الإنسان المنفرد لا بدّ له من فعل وترك، فإن الإنسان همّام حارث، كما قال النبي ﷺ: (أصدق الأسماء حارث وهمام)، وهو معنى قولهم: متحرك بالإرادة، فإذا كان له إرادة هو متحرك بها، فلا بد أن يعرف ما يريده هل هو نافع له أو ضار؟ وهل يصلحه أو يفسده؟

وهذا قد يعرف بعضه الناس بفطرتهم، كما يعرفون انتفاعهم بالأكل والشرب، وكما يعرفون ما يعرفون من العلوم الضرورية بفطرتهم، وبعضه يعرفونه بالاستدلال الذي يهتدون به بعقولهم، وبعضه لا يعرفونه إلا بتعريف الرسل وبيانهم لهم، وهدايتهم إياهم.

وفي هذا المقام تكلم الناس في أن الأفعال هل يعرف حسنها وقبحها بالعقل، أم ليس لها حسن وقبح يعرف بالعقل؟ كما قد بسط في غير هذا الموضع، وبيّنا ما وقع في هذا الموضع من الاشتباه، فإنهم اتفقوا على أن كون الفعل يلائم الفاعل أو ينافره يعلم بالعقل، وهو أن يكون الفعل سببًا لما يحبّه الفاعل ويلتذّ به، وسببًا لما يبغضه ويؤذيه.

وهذا القدر يعلم بالعقل تارة، وبالشرع أخرى، وبهما جميعا أخرى، لكن معرفة ذلك على وجه التفصيل، ومعرفة الغاية التي تكون عاقبة الأفعال من السعادة والشقاوة في الدار الآخرة لا تعلم إلا بالشرع، فما أخبرت به الرسل من تفاصيل اليوم الآخر، وأمرت به من تفاصيل الشرائع لا يعلمه الناس بعقولهم، كما أن ما أخبرت به الرسل من تفصيل أسماء الله وصفاته لا يعلمه الناس بعقولهم، وإن كانوا قد يعلمون بعقولهم جمل ذلك.

وهذا التفصيل الذي يحصل به الإيمان، وجاء به الكتاب هو مما دل عليه قوله تعالى: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا}، وقوله تعالى: {قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ}، وقوله تعالى: {قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُم بِالْوَحْيِ}.

ولكن طائفة توهمت أن للحسن والقبح معنى غير هذا، وأنه يعلم بالعقل، وقابلتهم طائفة أخرى ظنت أن ما جاء به الشرع من الحسن والقبح يخرج عن هذا، فكلتا الطائفتين اللتين أثبتتا الحسن والقبح والعقليين أو الشرعيين وأخرجتاه عن هذا القسم غلطت.

ثم إن كلتا الطائفتين لما كانت تنكر أن يوصف الله بالمحبة والرضا والسخط والفرح ونحو ذلك مما جاءت به النصوص الإلهية، ودلت عليه الشواهد العقلية - تنازعوا بعد اتفاقهم على أن الله لا يفعل ما هو منه قبيح، هل ذلك ممتنع لذاته وأنه لا تتصور قدرته على ما هو قبيح، أو أنه سبحانه وتعالى منزه عن ذلك لا يفعله لمجرد القبح العقلي الذي أثبتوه؟ على قولين.

والقولان في الانحراف من جنس القولين المتقدمين، أولئك لم يفرقوا في خلقه وأمره بين الهدى والضلال، والطاعة والمعصية، والأبرار والفجار، وأهل الجنة وأهل النار، والرحمة والعذاب، فلا جعلوه محمودًا على ما فعله من العدل أو ما تركه من الظلم، ولا ما فعله من الإحسان والنعمة أو تركه من العذاب والنقمة. والآخرون نزهوه بناء على القبح العقلي الذي أثبتوه، ولا حقيقة له، وسووه بخلقه فيما يحسن ويقبح، وشبهوه بعباده فيما يؤمر به وينهى عنه.

فمن نظر إلى القدر فقط، وعظّم الفناء في توحيد الربوبية، ووقف عند الحقيقة الكونية، لم يميّز بين العلم والجهل، والصدق والكذب، والبر والفجور، والعدل والظلم، والطاعة والمعصية، والهدى والضلال، والرشد والغي، وأولياء الله وأعدائه، وأهل الجنة وأهل النار، وهؤلاء مع أنهم مخالفون بالضرورة لكتب الله ودينه وشرائعه، فهم مخالفون أيضًا لضرورة الحس والذوق، وضرورة العقل والقياس، فإن أحدهم لا بد أن يلتذ بشيء ويتألم بشيء، فيميّز بين ما يؤكل ويشرب، وما لا يؤكل ولا يشرب، وبين ما يؤذيه من الحر والبرد، وما ليس كذلك، وهذا التمييز بين ما ينفعه ويضره هو الحقيقة الشرعية الدينية.

ومن ظن أن البشر ينتهي إلى حد يستوى عنده الأمران دائمًا فقد افترى، وخالف ضرورة الحس، ولكن قد يعرض للإنسان بعض الأوقات عارض كالسكر والإغماء ونحو ذلك مما يشغله عن الإحساس ببعض الأمور، فأما أن يسقط إحساسه بالكلية مع وجود الحياة فيه فهذا ممتنع، فإن النائم لم يسقط إحساس نفسه، بل يرى في منامه ما

يسره تارة وما يسوؤه أخرى، فالأحوال التي يُعبر عنها بالاصطلام والفناء والسكر ونحو ذلك إنما تتضمن عدم الإحساس ببعض الأشياء دون بعض، فهي مع نقص صاحبها لضعف تمييزه لا تنتهي إلى حد يسقط فيه التمييز مطلقًا.

ومن نفى التمييز في هذا المقام مطلقًا، وعظّم هذا المقام فقد غلط في الحقيقة الكونية والدينية قدرًا وشرعًا: غلط في خلق الله وفي أمره، حيث ظن وجود هذا، ولا وجود له، وحيث ظن أنه ممدوح، ولا مدح في عدم التمييز والعقل والمعرفة.

وإذا سمعت بعض الشيوخ يقول: أريد أن لا أريد، أو إن العارف لا حظّ له، أو إنه يصير كالميت بين يدي الغاسل، ونحو ذلك - فهذا إنما يمدح منه سقوط إرادته التي لم يؤمر بها، وعدم حظه الذي لم يؤمر بطلبه، وأنه كالميت في طلب ما لم يؤمر بطلبه، وترك دفع ما لم يؤمر بدفعه.

ومن أراد بذلك أنه تبطل إرادته بالكلية، وأنه لا يحس باللذة والألم، والنافع والضار، فهذا مخالف لضرورة الحس والعقل، ومن مدح هذا فهو مخالف لضرورة الدِّين والعقل.

والفناء يراد به ثلاثة أمور:

أحدها - وهو الفناء الديني الشرعي، الذي جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب، هو أن يفنى عما لم يأمر الله به بفعل ما أمر الله به، فيفنى عن عبادة غيره بعبادته، وعن طاعة غيره بطاعته وطاعة رسوله، وعن التوكل على غيره بالتوكل عليه، وعن محبة ما سواه بمحبته ومحبة رسوله، وعن خوف غيره بخوفه، بحيث لا يتبع العبد

هواه بغير هدى من الله، وبحيث يكون الله ورسوله أحبّ إليه مما سواهما، كما قال تعالى: {قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ}، فهذا كله هو مما أمر الله به ورسوله.

وأما الفناء الثاني - وهو الذي يذكره بعض الصوفية، وهو أن يفنى عن شهود ما سوى الله تعالى، فيفنى بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته، بحيث قد يغيب عن شعوره بنفسه وبما سوى الله - فهذا حال ناقص، قد يعرض لبعض السالكين، وليس هو من لوازم طريق الله، ولهذا لم يعرض مثل هذا للنبي ﷺ والسابقين الأولين.

ومن جعل هذا نهاية السالكين فهو ضال ضلالا مبينًا، وكذلك من جعله من لوازم طريق الله فهو مخطئ، بل هو من عوارض طريق الله التي تعرض لبعض الناس دون بعض، ليس هو من اللوازم التي تحصل لكل سالك.

وأما الثالث - فهو الفناء عن وجود السوى، بحيث يرى أن وجود المخلوق هو عين وجود الخالق، وأن الوجود واحد بالعين، فهذا قول أهل الإلحاد والاتحاد، الذين هم من أضل العباد.

وأما مخالفتهم لضرورة العقل والقياس، فإن الواحد من هؤلاء لا يمكنه أن يطرد قوله، فإنه إذا كان مشاهدًا للقدر من غير تمييز بين المأمور والمحظور، فعومل بموجب ذلك مثل أن يُضرب ويجاع حتى

يبتلى بعظيم الأوصاب والأوجاع - فإن لام من فعل ذلك به وعابه فقد نقض قوله، وخرج عن أصل مذهبه، وقيل له: هذا الذي فعله مقضي مقدور، فخلق الله وقدره ومشيئته متناول لك وله وهو يعمّكما، فإن كان القدر حجة لك فهو حجة لهذا، وإلا فليس بحجة لا لك ولا له. فقد تبين بضرورة العقل فساد قول من ينظر إلى القدر، ويعرض عن الأمر والنهي.

والمؤمن مأمور بأن يفعل المأمور، ويترك المحظور، ويصبر على المقدور، كما قال تعالى: {وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا}، وقال تعالى في قصة يوسف: {إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيِصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ} فالتقوى فعل ما أمر الله به، وترك ما نهى الله عنه، ولهذا قال تعالى: {فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالإِبْكَارِ}، فأمره مع الاستغفار بالصبر، فإن العباد لا بدّ لهم من الاستغفار أولهم وآخرهم، قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «يا أيها الناس توبوا إلى ربكم، فوالذي نفسي بيده إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة»، وقال: «إنه ليُغَانُ على قلبي، وإني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم مائة مرة».

وكان يقول: «اللهم اغفر لي خطيئتي وجهلي، وإسرافي في أمري، وما أنت أعلم به مني، اللهم اغفر لي خطئي وعمدي، وهزلي وجدّي، وكل ذلك عندي، اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت، وما أسررت وما أعلنت، وما أنت أعلم به مني، أنت المقدم وأنت المؤخر، لا إله إلا أنت».

وقد ذكر عن آدم أبي البشر أنه استغفر ربّه وتاب إليه، فاجتباه ربّه فتاب عليه وهداه، وعن إبليس أبي الجن أنه أصرّ متعلقًا بالقدر

فلعنه وأقصاه، فمن أذنب وتاب وندم فقد أشبه أباه، ومن أشبه أباه فما ظلم، قال تعالى: {وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً • لِّيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا}.

ولهذا قرن سبحانه وتعالى بين التوحيد والاستغفار في غير آية، كما قال تعالى: {فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ}، وقال تعالى: {فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ}، وقال تعالى: {الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ • أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ • وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُم مَّتَاعًا حَسَنًا إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى}.

وفي الحديث الذي رواه ابن أبي عاصم وغيره: «يقول الشيطان: أهلكت الناس بالذنوب، وأهلكوني بلا إله إلا الله والاستغفار، فلما رأيت ذلك بثثت فيهم الأهواء، فهم يذنبون ولا يتوبون، لأنهم يحسبون أنهم يحسنون صنعًا».

وقد ذكر الله سبحانه وتعالى عن ذي النون أنه نادى في الظلمات: {أَن لَّا إِلَهَ إِلَّا أَنتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ} قال تعالى: {فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنجِي الْمُؤْمِنِينَ}، قال النبي ﷺ: «دعوة أخي ذي النون ما دعا بها مكروب إلا فرّج الله بها كربه».

وجماع ذلك أنه لا بدّ له في الأمر من أصلين، ولا بدّ له في القدر من أصلين، ففي الأمر عليه الاجتهاد في الامتثال علما وعملا، فلا

يزال يجتهد في العلم بما أمر الله به، والعمل بذلك، ثم عليه أن يستغفر ويتوب من تفريطه في المأمور، وتعديه الحدود.

ولهذا كان من المشروع أن تختتم جميع الأعمال بالاستغفار، فكان النبي ﷺ إذا انصرف من صلاته استغفر ثلاثًا، وقد قال تعالى: {وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالأَسْحَارِ} فقاموا الليل ثم ختموا بالاستغفار، وآخر سورة نزلت قوله تعالى: {إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ • وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا • فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا}، وفي الحديث الصحيح أنه كان ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي» يتأول القرآن.

وأما في القدر فعليه أن يستعين بالله في فعل ما أمر به، ويتوكل عليه، ويدعوه، ويرغب إليه، ويستعيذ به، فيكون مفتقرًا إليه في طلب الخير وترك الشر، وعليه أن يصبر على المقدور، ويعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، وإذا آذاه الناس علم أن ذلك مقدَّر عليه.

ومن هذا الباب احتجاج آدم وموسى، لما قال: يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته، لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة؟ فقال له آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله بكلامه، فبكم وجدت مكتوبًا علي قبل أن أخلق {وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى}؟ قال: بكذا وكذا سنة، قال: فحجّ آدم موسى. وذلك أن موسى لم يكن عتبه لآدم لأجل الذنب، فإن آدم كان قد تاب منه، والتائب من الذنب كمن لا ذنب له - ولكن لأجل المصيبة التي لحقتهم من ذلك، وهم مأمورون أن ينظروا إلى القدر في المصائب، وأن يستغفروا من المعائب، كما قال تعالى: {فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ}.

فمن راعى الأمر والقدر - كما ذكر - كان عابدًا لله، مطيعًا له، مستعينًا به، متوكلا عليه، من الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين.

وقد جمع الله سبحانه بين هذين الأصلين في غير موضع، كقوله تعالى: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ}، وقوله تعالى: {فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ}، وقوله تعالى: {عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ}، وقوله تعالى: {وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا • وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا}، فالعبادة له والاستعانة به، وكان النبي ﷺ يقول عند الأضحية: «اللهم منك ولك»، فما لم يكن بالله لا يكون، فإنه لا حول ولا قوة إلا بالله، وما لم يكن لله لا ينفع ولا يدوم.

ولا بد في عبادته من أصلين: أحدهما: إخلاص الدين له، والثاني: موافقة أمره الذي بعث به رسله، ولهذا كان عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول في دعائه: اللهم اجعل عملي كله صالحًا، واجعله لوجهك خالصًا، ولا تجعل لأحد فيه شيئًا. وقال الفضيل بن عياض رَحِمَهُ اللَّهُ في قوله تعالى: {لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً}، قال: أخلصه وأصوبه. قيل: يا أبا علي ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إذا كان العمل خالصًا ولم يكن صوابًا لم يقبل، وإذا كان صوابًا ولم يكن خالصًا لم يقبل، حتى يكون خالصًا صوابًا، والخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون على السُّنَّة.

ولهذا ذم الله المشركين في القرآن على اتباع ما شرع لهم شركاؤهم من الدِّين الذي لم يأذن به الله من عبادة غيره، وفعل ما لم يشرعه من الدِّين، قال الله تعالى: {أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ

الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ}، كما ذمهم على أنهم حرموا ما لم يحرمه الله، والدّين الحق أنه لا حرام إلا ما حرمه الله، ولا دين إلا ما شرعه الله.

ثم إن الناس في عبادته واستعانته على أربعة أقسام:

فالمؤمنون المتقون هم له وبه، يعبدونه ويستعينونه.

وطائفة تعبده من غير استعانة ولا صبر، فتجد عند أحدهم تحرِّيًا للطاعة والورع، ولزوم السنة، لكن ليس لهم توكل واستعانة وصبر، بل فيهم عجز وجزع.

وطائفة فيهم استعانة وتوكل وصبر، من غير استقامة على الأمر ولا متابعة للسنة، فقد يمكَّن أحدهم، ويكون له نوع من الحال باطنًا وظاهرًا، ويعطى من المكاشفات والتأثيرات ما لم يعطه الصنف الأول، ولكن لا عاقبة له، فإنه ليس من المتقين، والعاقبة للتقوى، فالأولون لهم دين ضعيف، ولكنه مستمر باق إن لم يفسده صاحبه بالجزع والعجز، وهؤلاء لأحدهم حال وقوة، ولكن لا يبقى له إلا ما وافق فيه الأمر، واتبع فيه السنة.

وشر الأقسام من لا يعبده ولا يستعينه، فهو لا يشهد أن علمه لله، ولا أنه بالله.

فالمعتزلة ونحوهم من القدرية الذين أنكروا القدر هم في تعظيم الأمر والنهي والوعد والوعيد خير من هؤلاء الجبرية القدرية الذين يعرضون عن الشرع والأمر والنهي، والصوفية هم في القدر ومشاهدة توحيد الربوبية خير من المعتزلة، ولكن فيهم من فيه نوع بدع مع إعراض عن بعض الأمر والنهي، والوعد والوعيد، حتى يجعلوا الغاية

هي مشاهدة توحيد الربوبية والفناء في ذلك، فيصيرون أيضًا معتزلين لجماعة المسلمين وسنتهم، فهم معتزلة من هذا الوجه، وقد يكون ما وقعوا فيه من البدعة شرًا من بدعة أولئك المعتزلة، وكلتا الطائفتين نشأت من البصرة.

وإنما دين الله ما بعث به رسله، وأنزل به كتبه، وهو الصراط المستقيم، وهو طريق أصحاب رسول الله ﷺ، خير القرون، وأفضل الأمة، وأكرم الخلق على الله بعد النبيين، قال تعالى: {وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ} فرضي عن السابقين الأولين رضاء مطلقًا، ورضي عن التابعين لهم بإحسان، وقد قال النبي ﷺ في الأحاديث الصحيحة: «خير القرون القرن الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم».

وكان عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول: من كان منكم مُسْتنّا فليستنّ بمن قد مات، فإن الحيّ لا تؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد ﷺ، أبرّ هذه الأمة قلوبًا، وأعمقها علما، وأقلها تكلفًا، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم حقهم، وتمسكوا بهديهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم.

وقال حذيفة بن اليمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: يا معشر القراء استقيموا وخذوا طريق من كان قبلكم، فوالله لئن اتبعتموهم لقد سبقتم سبقًا بعيدًا، ولأن أخذتُم يمينًا وشمالاً لقد ضللتم ضلالا بعيدًا.

وقد قال عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: خط لنا رسول الله ﷺ خطًا، وخط خطوطًا عن يمينه وشماله، ثم قال: «هذا سبيل الله وهذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه، ثم قرأ: {وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ}».

وقد أمرنا سبحانه وتعالى أن نقول في صلاتنا: {اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ • صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمْ غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} قال النبي ﷺ: «اليهود مغضوب عليهم والنصارى ضالون»، وذلك أن اليهود عرفوا الحق ولم يتبعوه، والنصارى عبدوا الله بغير علم. ولهذا كان يقال: تعوذوا بالله من فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل، فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون، وقال تعالى: {فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى}، قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: تكفّل الله لمن قرأ القرآن، وعمل بما فيه ألا يضل في الدنيا ولا يشقى في الآخرة، وقرأ هذه الآية.

وكذلك قوله تبارك وتعالى: {الم • ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ • الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ • والَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ • أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}، فأخبر سبحانه وتعالى أن هؤلاء مهتدون مفلحون، وذلك خلاف المغضوب عليهم والضالين.

فنسأل الله العظيم أن يهدينا وسائر إخواننا صراطه المستقيم: صراط الذين أنعم عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقًا، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي

العظيم، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خير خلقه عبده ورسوله محمد وآله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

❁ ❁ ❁

قوله: (**فلا بد من الكلام في هذين الأصلين**) الأصل الأول شهادة أن لا إله إلا الله، والأصل الثاني شهادة أن محمدًا رسول الله، فهذان هما الأصلان في هذا الفصل، ثم سيذكر فصلًا بعد ذلك.

قوله: (**الأصل الأول: توحيد الإلهية**) في بعض النسخ: (**الفصل الأول**) وفي بعضها (**الأصل الأول**).

قوله: (**الأصل الأول: توحيد الإلهية، فإنه سبحانه وتعالى أخبر عن المشركين - كما تقدم - بأنهم أثبتوا وسائط بينهم وبين الله يدعونهم ويتخذونهم شفعاء من دون الله تعالى**) وهذا هو أكثر شرك العالمين، وهو شرك الوسائط، وهو الشرك الذي حكى عليه ابن تيمية الإجماع[١]، ونقل كلامه مقرًّا له ابن مفلح في (الفروع)[٢] والبهوتي في (كشاف القناع)[٣]، وهو أكثر شرك كفار قريش، وذكر المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ أدلة على ذلك، بل وحكى الإجماع الرازي في تفسيره[٤] -وهو أشعري جلد قبل ابن تيمية-.

---

(١) مجموع الفتاوى (١/ ١٢٤)

(٢) «الفروع وتصحيح الفروع» (١٠/ ١٨٨).

(٣) «كشاف القناع» (١٤/ ٢٢٧).

(٤) تفسير الرازي (١٤/ ٣٥٠).

وشرك الوسائط من المسائل التي اشتدت المعركة فيه بين شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب وبين بعض علماء زمانه، فبعض علماء زمانه لا يراه شركًا أكبر بل يراه شركًا أصغر، ومنهم من يراه شركًا لكن لا يرى المعين إذا وقع في شرك الوسائط يكفر البتة سواء توافرت في حقه الشروط أو لم تتوافر.

قوله: (**قال تعالى**: {**وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ**} ...) الآيات التي فيها أنهم اتخذوا غير الله شفعاء هي بمعنى أنهم اتخذوا غير الله وسائط، كالآيات السابقة.

قوله: (**وقد قال تعالى**: {**قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلاً ۝ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا**}، **قالت طائفة من السلف: كان أقوام يدعون عزيرا والمسيح والملائكة، فأنزل الله تعالى هذه الآية بيّن فيها أن الملائكة والأنبياء يتقربون إلى الله ويرجون رحمته ويخافون عذابه**).

من الأخطاء الشائعة أن الرجل إذا أراد شيئًا أو قدَّم على حاجة فقيل له: من واسطتك؟ من يشفع لك؟ قال: واسطتي الله، وهذا غلط! فالله سبحانه لا يكون واسطة بين خلقه، بل هو سبحانه إذا أراد شيئًا قال له كن فيكون.

فإن قيل: ماذا يقال في رواية في البخاري[1]: «**وبقيت شفاعة الجبار**»، فأطلق عليه الشفاعة؟

---

(١) «صحيح البخاري» (٩/ ١٣٠) رقم: (٧٤٣٩).

والجواب أنه شفع إلى نفسه ولا مانع من ذلك كما قاله ابن القيم[١].

قوله: (وقال تعالى: {وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ}، فقال في الإيتاء: {مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ}، وقال في التوكل: {وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ} ولم يقل: ورسوله، لأن الإيتاء هو الإعطاء الشرعي، وذلك يتضمن الإباحة والإحلال الذي بلغه الرسول، فإن الحلال ما حلله، والحرام ما حرّمه، والدين ما شرعه، قال تعالى: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا}. وأما الحسب فهو الكافي، والله وحده كافٍ عبده، كما قال تعالى: {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ}، فهو وحده حسبهم كلهم).

الخلاصة أن الإيتاء يُطلق على الله وعلى رسوله ﷺ بخلاف التوكل فهو خاص بالله، وذهب بعض العلماء إلى أن التوكل ليس خاصًّا بالله، واستدل بأحاديث الوكالة كحديث أبي هريرة الذي علقه البخاري[٢] أن النبي ﷺ وكَّل أبا هريرة على الصدقة، لكن هناك فرق بين الوكالة والتوكل، فإن التوكل اعتماد القلب على الغير في جلب منفعة أو دفع مضرة مع فعل الأسباب، وهذا المعنى للتوكل هو مجموع ما ذكره ابن

---

(١) إغاثة اللهفان (١/ ٣٩٥).

(٢) «صحيح البخاري» (٣/ ١٠١) رقم (٢٣١١).

الجوزي في كتابه (تلبيس إبليس)[١] وابن رجب في شرحه على الأربعين[٢]، أما الوكالة فهي إنابة، ويبقى القلب متعلقًا بالله لكن أناب غيره على فعل الأسباب.

قوله: (**وقال في الخوف والخشية والتقوى: {وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ} فأثبت الطاعة لله وللرسول، وأثبت الخشية والتقوى لله وحده، كما قال نوح** عَلَيْهِ السَّلَامُ: **{إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ • أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ} فجعل العبادة والتقوى لله وحده، وجعل الطاعة للرسول، فإنه من يطع الرسول فقد أطاع الله.**

وقال تعالى: {فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً} وقال تعالى: {فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ} وقال الخليل عَلَيْهِ السَّلَامُ: **{وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ} قال الله تعالى: {الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ}**).

ظاهر كلام شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ أن الخوف والخشية خاصان بالله، وفي هذا نظر، ولا أظنه مقصودًا له لكن هذا ظاهر كلامه، فقد ثبت إطلاق الخوف في القرآن والسنة على غير الله، قال الله عز وجل: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٣٥] وقال الله عز وجل: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾ [النساء: ٣٤] وفي الخشية ثبت في الصحيحين[٣] عن ابن عمر أن النبي ﷺ لما سئل عن

---

(١) «تلبيس ابليس» (ص٦٤٨).

(٢) «جامع العلوم والحكم» (٢/ ٤٩٧).

(٣) «صحيح البخاري» (١/ ١٠٢) رقم: (٤٧٢)، و«صحيح مسلم» (٢/ ١٧١) رقم: (٧٤٩).

قيام الليل: كيف صلاة الليل؟ قال: «**مثنى مثنى، فإذا خشي أحدكم الصبح فليصل ركعة واحدة توتر له ما قد صلى**»، فأطلق الخشية على غير الله.

فإن كان مراد شيخ الإسلام ابن تيمية كما هو ظاهر كلامه أن الخوف والخشية خاصان بالله، ففيه نظر؛ لأنها قد أُطلقت على غير الله كما تقدم، ثم الأصل فيما يطلق على الله أنه ليس خاصًّا به إلا إذا دل دليل على ذلك، كالتوكل دل فيه دليل وهو قوله سبحانه: ﴿وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: ٢٣] وتقديم المعمول على العامل -وهو الجار والمجرور على العامل الفعل- يفيد الحصر، أما مجرد إطلاق شيء على الله فلا يفيد اختصاصه بذلك، ثم إذا جاء دليل يؤكد أنه ليس خاصًّا به أكَّد هذا الأصل، كالخوف والخشية.

قوله: (**الأصل الثاني: حق الرسول ﷺ**) وهذا الأصل هو معنى شهادة أن محمدًا رسول الله.

قوله: (**فصل: إذا ثبت هذا فمن المعلوم أنه يجب الإيمان بخلق الله وأمره: بقضائه وشرعه**) في هذا الفصل بحث القدر والشرع، وأن المؤمن لابد أن يجمع بينهما، وأنه قد ضلَّ في هذا الباب طوائف، طائفة ردت الشرع لأجل القدر وطائفة ردت القدر لأجل الشرع، وأشهر من ضل في هذا الباب طائفتان: الجبرية التي أقرت بالإرادة الكونية دون الشرعية، والقدرية التي أقرت بالإرادة الشرعية دون الكونية، وأشهر الجبرية الأشاعرة ومن الجبرية الجهمية، وأشهر القدرية المعتزلة، وانبنى على هذا الأصل ضلالات، كمسألة التحسين والتقبيح، وغير ذلك.

قوله: (**فالمجوسية، الذين كذّبوا بقدر الله، وإن آمنوا بأمره ونهيه**) المجوسية هم القدرية ومنهم المعتزلة، ومنهم بعض الفلاسفة، وابن تيمية يكرر هذه الأقسام الثلاثة في أكثر من موضع رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ويشرح في موضع ما لا يشرحه في موضع

آخر (**فغلاتهم أنكروا العلم والكتاب، ومقتصدتهم أنكروا عموم مشيئة الله وخلقه وقدرته، وهؤلاء هم المعتزلة ومن وافقهم**) وتقدم البحث في مراتب القدر وموقف القدرية الأوائل والمتأخرين منه، وقوله: (**ومقتصدتهم**) لأنهم لما قابلوا الغلاة صاروا الأقل سواءً.

قوله: (**والفرقة الثانية: المشركية، الذين أقروا بالقضاء والقدر، وأنكروا الأمر والنهي**) وهؤلاء هم الجبرية (**قال الله تعالى**: {**سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ**} **فمن احتج على تعطيل الأمر والنهي بالقدر فهو من هؤلاء، وهذا قد كثر فيمن يدّعي الحقيقة من المتصوفة**) فأرادوا أن يردوا الشرع بالقدر كما فعل المشركون.

قوله: (**والفرقة الثالثة: الإبليسية، وهم الذين أقروا بالأمرين، لكن جعلوا هذا تناقضًا من الرب سبحانه وتعالى**) الإبليسية طائفة من الملاحدة، وهي طائفة ذُكرت في كتب الفرق، لكنها ليست مشهورة كالمعتزلة والأشاعرة وإنما طائفة تُذكر، ويكثر هذا في ألفاظ الشعراء كما بيّنه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ[(١)].

قوله: (**ومن قال: يفعل عندها لا بها، فقد خالف ما جاء به القرآن، وأنكر ما خلقه الله من القوى والطبائع**) هذا قول الجبرية ومنهم الأشاعرة، قالوا: إذا احترق الحطب بالنار، لم يحترق بالنار وإنما احترق عند النار، وتقدم الكلام على هذا كثيرًا (**وهو شبيه بإنكار ما خلقه الله من القوى التي في الحيوان، التي يفعل الحيوان بها مثل قدرة العبد**) سلب الحيوان القدرة

---

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٢٦٠).

كما سلبها من العبد؛ لأن الحيوان والعبد مجبران لا إرادة لهما، وتقدم بحثها في التدمرية وغيرها من الكتب.

قوله: **(كما أن من جعلها هي المبدعة لذلك فقد أشرك بالله)** هؤلاء هم القدرية ومنهم المعتزلة وهم يقابلون الجبرية.

قوله: **(وذلك أنه ما من سبب من الأسباب إلا وهو مفتقر إلى سبب آخر في حصول مسببه، ولا بدّ له من مانع يمنع مقتضاه إذا لم يدفعه الله عنه، فليس في الوجود شيء واحد يستقل بفعل شيء إلا الله وحده)** **هذه قاعدة**[١]: ما من سبب من الأسباب إلا وهو مفتقر إلى سبب آخر، إلا مشيئة الله سبحانه، وقد ذكر ذلك ابن تيمية هاهنا وفي غيرها من كتبه[٢]، وذكره ابن القيم[٣].

والقاعدة الثانية[٤]: أن ما من سبب يتم إلا بزوال مانعه، لو لم يزل المانع لما تمَّ السبب، فلو أن رجلًا أراد أن يسافر فالسبب أن تكون سيارته قابلة للسفر وقد أعدت، لكن من الأسباب أن يكون الطريق معبدًا، فلا يكتفى بسبب واحد، وفي المقابل من الموانع ألا يكون هناك قطاع طرق يمنعون من إتمام السفر.

---

(١) القاعدة الرابعة والثلاثون.

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٢٩).

(٣) «طريق الهجرتين وباب السعادتين» (١/ ٦٣).

(٤) القاعدة الخامسة والثلاثون.

قوله: **(ولهذا من قال: إن الله لا يصدر عنه إلا واحد، لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد - كان جاهلا)** هذا قول الفلاسفة، وتبعهم من يسمون بالفلاسفة الإسلاميين، وقد تقدم الرد عليهم.

قوله: **(فإذا وقعت على السَّمَنْدَل والياقوت ونحوهما لم تحرقهما)** السمندل: قيل: إنه طائر إذا دخل النار لا تحرقه، وقيل حيوان لا تحرقه النار، والمقصود أن مثل هذا فيه مانع من الإحراق بخلاف المحل الذي يقبل الإحراق بالنار فيحصل الإحراق، فإذا لم يكن هناك محل لم يحصل الإحراق.

والياقوت: نوع من المعادن لا يذوب بالنار.

قوله: **(وقد يُطلى الجسم بما يمنع إحراقه)** وهذا ذكره ابن تيمية في مناظرة الرفاعية البطائحية[1] لما أرادوا تحديه وقالوا: سندخل النار ولن تأكلنا النار، ليثبتوا أنهم أولياء، ثم قال أحدهم غضبًا: ايتوا بالحطب حتى أريكم أني ولي، فقال ابن تيمية: لا تكثر اللجاج ولا الكلام، أعرف أنكم تطلون أبدانكم بأمور تمنع أن يحرقكم النار، لكن لتغسل أصبعك بالماء وأغسل أصبعي بالماء، وندخل أصابعنا في السراج، ووالله ليجعلنها الله عليَّ بردًا وسلامًا كما جعلها على إبراهيم، فذلَّ هؤلاء القوم وهزموا، وهذا قوة يقين من شيخ الإسلام وحسن ظن بالله سبحانه.

قوله: **(والمقصود هنا أنه لا بدّ من الإيمان بالقدر، فإن الإيمان بالقدر من تمام التوحيد، كما قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: هو نظام التوحيد، فمن وحّد الله وآمن بالقدر تم توحيده، ومن وحّد الله وكذب بالقدر نقض تكذيبه توحيده، ولا بدّ من الإيمان بالشرع، وهو الإيمان بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، كما بعث الله بذلك رسله، وأنزل كتبه)** فيجب

---

(١) مجموع الفتاوى (١١/ ٤٤٥).

على الموحد والمكلف أن يجمع بين الأمرين، الإيمان بالقدر والإيمان بالشرع، وأنه لا تعارض بينهما، وقد بسط الكلام على هذا.

قوله: (**والإنسان مضطر إلى شرع في حياته الدنيا، فإنه لا بدّ له من حركة يجلب بها منفعته، وحركة يدفع بها مضرته، والشرع هو الذي يميّز بين الأفعال التي تنفعه، والأفعال التي تضره، وهو عدل الله في خلقه، ونوره بين عباده، فلا يمكن الآدميين أن يعيشوا بلا شرع يميّزون به بين ما يفعلونه ويتركونه**) الإنسان مضطر للحركة والعمل إلى ما ينفعه، ولو تُرك لظن أشياء نافعةً وهي ضارة، فجاء الشرع لبيان النافع من الضار.

قوله: (**وليس المراد بالشرع مجرد العدل بين الناس في معاملاتهم**) في معاملاتهم: أي ما تفضي به الخصومات، بل الشرع أشمل من ذلك، لذا ضل بعض الحركيين من الإخوانيين وغلا في الحركية وفي الأمور الفكرية حتى قال بعضهم: أينما وجد العدل فثم شرع الله، فما يرونه عدلًا فهو شرع الله، وقال: لسنا ملزمين بإقامة الحدود كقطع يد السارق وغير ذلك وإنما ملزمون بالعدل، فما نراه عدلًا فهو شرع الله، وهذا غلط مبين؛ لأن الله أمر بالعدل ثم وضحه في شرعه، فمن خالف شرعه فقد خالف العدل الذي يريده الله.

وقد وقع في هذا عبد الله بن يوسف الجديع وخطب في ذلك خطبة في بريطانيا وهي باليوتيوب، وهذه طامة عظمى، رجل كان معتنيًا بالدليل والأثر ثم انخرط مع هؤلاء الحركيين فزاغ عن الحق فأزاغه الله حتى وصل إلى هذا الحد، نسأل الله العافية والسلامة.

قوله: **(وهذا قد يعرف بعضه الناس بفطرتهم، كما يعرفون انتفاعهم بالأكل والشرب، وكما يعرفون ما يعرفون من العلوم الضرورية بفطرتهم، وبعضه يعرفونه بالاستدلال الذي يهتدون به بعقولهم، وبعضه لا يعرفونه إلا بتعريف الرسل وبيانهم لهم، وهدايتهم إياهم)** وهذا حق، فما ينفع الناس قد يعرفونه بفطرهم، وقد يعرفونه بالتجارب وبالاستدلالات العقلية، وبعضه لا يعرفونه إلا عن طريق الوحي.

قوله: **(وفي هذا المقام تكلم الناس في أن الأفعال هل يعرف حسنها وقبحها بالعقل، أم ليس لها حسن وقبح يعرف بالعقل؟)** هذه مسألة التحسين والتقبيح العقلي وقد كثُر الكلام فيها، ولهذه المسألة تحرير محل نزاع سيأتي في كلام شيخ الإسلام، لكن ضل في هذه المسألة طائفتان:

الطائفة الأولى: جفوا في العقل فزعموا أنه لا يحسن ولا يقبح، حتى إنه يلزم على قولهم ألا يُفرَّق بين رائحة المسك والعذرة، ولا يُفرَّق بين طعم الحلو والحامض، ذكر هذا ابن القيم في كتابه (مدارج السالكين)[1]، وبهذا كابروا العقول، وهؤلاء هم الأشاعرة، ويقابلهم الطائفة الثانية:

الطائفة الثانية: غلو في تحسين العقل وتقبيحه، حتى زعموا أن ما حسنه العقل فهو الشرع، ويترتب عليه الثواب والعقاب، وما قبحه العقل فهو مما هو قبيح في الشرع فيترتب عليه العقاب، وهؤلاء هم المعتزلة.

وأهل السنة وسط في هذا الباب، فقالوا: العقل يحسن ويقبح، لكن ترتيب الثواب والعقاب يرجع إلى الشرع لا إلى العقل.

---

(١) «مدارج السالكين» (١/ ٣٦٠).

فائدة: الأشاعرة متناقضون في العقل، غلوا في العقل فقرروا في القانون الكلي كما تقدم أنه إذا تعارض الشرع والعقل فيقدم العقل على الشرع، وفي المقابل غلوا في سلب العقل في مسألة التحسين والتقبيح، وهكذا كل من زاغ عن الهدى يُبتلى بالضلال والاضطراب، وصدق الله القائل: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

قوله: **(وفي هذا المقام تكلم الناس في أن الأفعال هل يعرف حسنها وقبحها بالعقل، أم ليس لها حسن وقبح يعرف بالعقل؟ كما قد بسط في غير هذا الموضع، وبيّنا ما وقع في هذا الموضع من الاشتباه)** هذا تحرير محل النزاع في مسألة التحسين والتقبيح العقلي **(فإنهم اتفقوا على أن كون الفعل يلائم الفاعل أو ينافره يعلم بالعقل، وهو أن يكون الفعل سببًا لما يحبّه الفاعل ويلتذّ به، وسببًا لما يبغضه ويؤذيه)** وهذا أمر بدهي، ويعرف الإنسان أن هذا الطعام يلائمه وهذا لا يلائمه، وإذا أكل هذا الطعام تضرر وإذا أكل هذا الطعام انتفع، ومثل ذلك ما يسمى اليوم بالحساسية فيعرف المبتلى بها أنه إذا أكل هذا الطعام أصيب بمرض، ومثل هذا من تحرير محل النزاع المتفق عليه عند الجميع، فما يلائم الإنسان قد اتفقوا عليه.

قوله: **(ولكن طائفة توهمت أن للحسن والقبح معنى غير هذا، وأنه يعلم بالعقل)** وهؤلاء هم المعتزلة **(وقابلتهم طائفة أخرى ظنت أن ما جاء به الشرع من الحسن والقبح يخرج عن هذا)** هؤلاء هم الأشاعرة.

قوله: **(غلطت)** غَلِطَت، على وزن سَمِعَ يَسْمَع.

قوله: **(ثم إن كلتا الطائفتين لما كانت تنكر أن يوصف الله بالمحبة والرضا والسخط والفرح ونحو ذلك مما جاءت به النصوص الإلهية)** المراد بالطائفتين المعتزلة والأشاعرة، فإنهما ينفيان جميع الصفات الفعلية، كالمحبة والسخط والرضا ...إلخ.

قوله: **(تنازعوا بعد اتفاقهم على أن الله لا يفعل ما هو منه قبيح، هل ذلك ممتنع لذاته وأنه لا تتصور قدرته على ما هو قبيح)** وهذا كالظلم، فقد تنازعوا فيه، والظلم قبيح، وتنازعوا هل الظلم ممتنع عن الله سبحانه لذاته؟ أو ليس لذاته؟ **(هل ذلك ممتنع لذاته وأنه لا تتصور قدرته على ما هو قبيح)** هذا قول الجبرية ومنهم الأشاعرة **(أو أنه سبحانه وتعالى منزه عن ذلك لا يفعله لمجرد القبح العقلي الذي أثبتوه؟)** هذا قول القدرية ومنهم المعتزلة **(على قولين)** للقدرية ومنهم المعتزلة وللجبرية ومنهم الأشاعرة.

قوله: **(والقولان في الانحراف من جنس القولين المتقدمين)** وهو خلافهما في التحسين والتقبيح العقلي، وقد سبق.

قوله: **(أولئك لم يفرقوا في خلقه وأمره بين الهدى والضلال، والطاعة والمعصية، والأبرار والفجار، وأهل الجنة وأهل النار، والرحمة والعذاب، فلا جعلوه محمودًا على ما فعله من العدل أو ما تركه من الظلم، ولا ما فعله من الإحسان والنعمة أو تركه من العذاب والنقمة)** المراد بهم الجبرية، لأنهم يعتقدون أن أفعال الله لا حكمة ولا علة لها.

قوله: **(والآخرون نزهوه بناء على القبح العقلي الذي أثبتوه، ولا حقيقة له، وسووه بخلقه فيما يحسن ويقبح، وشبهوه بعباده فيما يؤمر به وينهى عنه)** وهؤلاء القدرية ومنهم المعتزلة، لأنهم بنوا أمرهم على التحسين

والتقبيح العقلي البشري، فشبهوا الخالق بالمخلوق، وهذا من تناقض المعتزلة، فلما أبوا أن يثبتوا الصفات حتى لا يشبِّهوا الخالق بالمخلوق وقعوا في تشبيه الخالق بالمخلوق على مبدأ التحسين والتقبيح العقلي؛ لأن ميزانهم بشري وهو عقولهم، فجعلوه حكمًا على الخالق سبحانه.

والظلم ضلت فيه طائفتان، وهذا مبحث دقيق، وقد ذكره ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ كما في المجلد الثامن عشر من (مجموع الفتاوى) [١] في شرح حديث: «**يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرمًا فلا تظالموا**».

فقالت طائفة -وهم الجبرية ومنهم الأشاعرة-: إن الظلم أن يتصرف في ملك غيره، وعلى قولهم لا يستطيع الله سبحانه أن يظلم؛ لأن جميع الملك ملكه، وقولهم باطل لأن لازمه أن الله امتدح نفسه بما لا يستطيع، ولا يصح لأحد أن يمدح نفسه بما لا يستطيع، قال سبحانه: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦] وحديث أبي ذر في مسلم قال ﷺ: «**قال الله تعالى: يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرمًا فلا تظالموا**» [٢].

وقالت الطائفة الأخرى -وهم القدرية ومنهم المعتزلة-: الظلم أن يخلق أفعال العباد ويعاقبهم على ذلك، والرد عليهم بالأدلة الكثيرة على أن الله خلق أفعال العباد، بل خلق كل شيء، وأن هناك ما هو مراد لذاته ومراد لغيره.

وأما أهل السنة فقالوا: الظلم أن يأخذ من حسنات هذا ويعطي هذا، ومن سيئات هذا ويعطي هذا، وهذا يستطيعه الله سبحانه وقد تنزَّه عنه، فيأخذ من حسنات هذا لهذا فيكافئه ويعاقب الآخر وقد فعل الحسنات.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٨/ ١٣٧).

(٢) صحيح مسلم (٨ / ١٦) رقم: (٢٥٧٧).

قوله: (**فمن نظر إلى القدر فقط، وعظّم الفناء في توحيد الربوبية، ووقف عند الحقيقة الكونية، لم يميّز بين العلم والجهل، والصدق والكذب ...**) وهؤلاء هم الجبرية، وأؤكد أن أصل (التدمرية) ردٌّ على الأشاعرة، ويذكر من يقابلهم في بعض الأمور تبعًا.

قوله: (**فمن نظر إلى القدر فقط، وعظّم الفناء في توحيد الربوبية، ووقف عند الحقيقة الكونية، لم يميّز بين العلم والجهل، والصدق والكذب، والبر والفجور، والعدل والظلم، والطاعة والمعصية، والهدى والضلال، والرشد والغي، وأولياء الله وأعدائه، وأهل الجنة وأهل النار، وهؤلاء مع أنهم مخالفون بالضرورة لكتب الله ودينه وشرائعه، فهم مخالفون أيضًا لضرورة الحس والذوق، وضرورة العقل والقياس**) وذلك لاعتقادهم أن العبد مجبور وهو كالريش في مهب الريح، ولا يُحسِّن ولا يُقبِّح، فلا يميز بين العدل والظلم، وتقدم كلام ابن القيم في (مدارج السالكين) أنه قال: لا يفرقون بين ريح المسك والعذرة، ولا طعم الحلو والحامض.

قوله: (**ومن ظن أن البشر ينتهي إلى حد يستوى عنده الأمران دائمًا فقد افترى، وخالف ضرورة الحس، ولكن قد يعرض للإنسان بعض الأوقات عارض كالسكر والإغماء ونحو ذلك مما يشغله عن الإحساس ببعض الأمور، فأما أن يسقط إحساسه بالكلية مع وجود الحياة فيه فهذا ممتنع**) هذا مبحث ذكره عرضًا، فقد يعرض للإنسان ما يسلب به عقله كأن يغمى عليه أو أن يصاب بسُكر وغير ذلك، ففي مثل هذه الحال حصل له عارض، وإلا العقل المعتاد يميز بين الحسن والقبيح وما ينفعه وما يضره.

قوله: (**يشغله**) من فعل (شَغَلَ) على وزن: فتَحَ يَفْتَح، شَغَلَ يَشْغَل، ويصح أن يقال على وزن: أَخْرَج يُخْرِج، أَشْغَلَ ويُشْغِل، ومن حيث المعنى واحد، فتقول:

يُشْغِلُهُ هَمٌّ، أو يَشْغَلَهُ هَمٌّ، ويصح الأمران كما هو ظاهر ما نقله ابن منظور في (لسان العرب)[1].

قوله: **(ومن نفى التمييز في هذا المقام مطلقًا، وعظّم هذا المقام فقد غلط في الحقيقة الكونية والدينية قدرًا وشرعًا: غلط في خلق الله وفي أمره، حيث ظن وجود هذا، ولا وجود له، وحيث ظن أنه ممدوح، ولا مدح في عدم التمييز والعقل والمعرفة)** فعدم التمييز ليس مدحًا، بل هو ذم.

قوله: **(وإذا سمعت بعض الشيوخ يقول: أريد أن لا أريد، أو إن العارف لا حظّ له، أو إنه يصير كالميت بين يدي الغاسل، ونحو ذلك)** يذكر ابن تيمية في هذا الموضع أن هذا الكلام محتمل، فقال: **أريد أن لا أريد**، فإن قال: **أريد أن لا أريد ما حرم الله**، فهذا مدح، وإن قال: **أريد أن لا أريد أن تكون لي إرادة مطلقًا**، فهذا ذم، فإن المريد والذي له إرادة أكمل من الذي ليس له إرادة **(أو إن العارف لا حظّ له)** إن أراد فيما حرم الله فهذا مدح، وإن أراد لا حظَّ له ولا قدرة له وبنحو هذا المعنى فهذا ذم **(أو إنه يصير كالميت بين يدي الغاسل)** أي في طاعة الله وأن يدور مع الأدلة حيث دارت، فهذا مدح، وإن أراد فيما يريده مشايخه ويترك الشرع فهذا ذم.

قوله: **(فهذا إنما يمدح منه سقوط إرادته التي لم يؤمر بها)** أي التي لم يأت الشرع بها **(وعدم حظه الذي لم يؤمر بطلبه)** أي الحظ الذي لم تأمر الشريعة بطلبه والبحث عنه، إما مما حرم الله أو غير ذلك.

---

(١) «لسان العرب» (١١/ ٣٥٦).

قوله: **(ومن أراد بذلك أنه تبطل إرادته بالكلية، وأنه لا يحس باللذة والألم، والنافع والضار، فهذا مخالف لضرورة الحس والعقل، ومن مدح هذا فهو مخالف لضرورة الدِّين والعقل)**.

هذا هو الشائع عند الصوفية ويريدون هذا المعنى، وإنما ابن تيمية بيّن هذه الاحتمالات ليكن الناقد على بصيرة، ولأن بعضهم يتبع الصوفية ولا يظن أبعاد مرادهم، فيحسن الظن بهم كما أحسن ابن تيمية الظن بابن عربي الطائي، وذكر أنه ما كان يظنه يريد ظاهر كلامه حتى علم أنه يريده [(١)]، فالرجل السويّ إذا تأثر بالصوفية وبدأ يقرب منهم يستبعد أنهم يريدون هذه المعاني السيئة فيحملها على المحمل الحسن، وقد يموت على هذا وقد لا يستمر معهم لكن يبقى في نفسه أنهم يريدون المحمل الحسن، وقد يستمر ثم يتضح له الأمر فيتركهم، وقد يستمر ثم يتضح له الأمر فيغلبه هواه، فبيّن ابن تيمية الاحتمال في هذه الألفاظ.

قوله: **(أحدها -وهو الفناء الديني الشرعي، الذي جاءت به الرسل)** وتقدم أن هذا النوع من الفناء محمود، وهو الفناء عن عبادة كل أحد إلا الله، وعن متابعة كل أحد إلا الرسول ﷺ.

قوله: **(وأما الفناء الثاني - وهو الذي يذكره بعض الصوفية)** وتقدم الكلام عليه وأنه ليس مدحًا وإنما هو شيء يهجم على القلب، وقوله: **(فهذا حال ناقص، قد يعرض لبعض السالكين، وليس هو من لوازم طريق الله، ولهذا لم يعرض مثل هذا للنبي ﷺ والسابقين الأولين)** هذا من مزايا شيخ الإسلام لأنه أثري، وكل أثري كذلك، فكلما ورد له شيء رجع إلى الميزان الأكبر وهو ما عليه محمد ﷺ وأصحابه.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ٤٦١).

قوله: (**وأما مخالفتهم لضرورة العقل والقياس، فإن الواحد من هؤلاء لا يمكنه أن يطرد قوله، فإنه إذا كان مشاهدًا للقدر من غير تمييز بين المأمور والمحظور ...**) المراد الجبرية؛ لأن الكلام عن الجبرية ثم جاء الكلام عن الفناء عَرَضًا.

قوله: (**والمؤمن مأمور بأن يفعل المأمور، ويترك المحظور، ويصبر على المقدور، كما قال تعالى**: {**وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا**}، **وقال تعالى في قصة يوسف**: {**إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيِصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ**} **فالتقوى فعل ما أمر الله به، وترك ما نهى الله عنه، ولهذا قال تعالى**: {**فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالإِبْكَارِ**}، **فأمره مع الاستغفار بالصبر، فإن العباد لا بدّ لهم من الاستغفار أولهم وآخرهم**) فإذا جُمع بين التقوى والصبر يُحمل التقوى على فعل المأمور وترك المحظور، والصبر يحمل على الصبر على الأقدار.

قوله: (**قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح**: «**يا أيها الناس توبوا إلى ربكم، فوالذي نفسي بيده إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة**»، **وقال**: «**إنه ليُغَانُ على قلبي، وإني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم مائة مرة**») قوله ﷺ: «**إنه ليُغان على قلبي**»[1] هناك أمور ثلاثة: الغَيْن، والغَيْم، والرَّان، والغين كما في قوله: «**إنه ليُغان على قلبي**» شيءٌ رقيق يحصل للقلب، وأغلظ منه الغيم، وأغلظ منه وأشد الرَّان ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى

(١) «صحيح مسلم» (٨/ ٧٢) رقم: (٢٧٠٢).

﴿قُلُوبِهِمْ﴾ [المطففين: ١٤] ذكر هذه الأمور الثلاثة الإمام ابن القيم في (مدارج السالكين)(١)، وذكر أنَّ أقلها الغين وهو شيء رقيق يَرِد على القلب.

قوله: (**وكان يقول**: «**اللهم اغفر لي خطيئتي وجهلي، وإسرافي في أمري، وما أنت أعلم به مني، اللهم اغفر لي خطئي وعمدي، وهزلي وجدّي، وكل ذلك عندي، اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت، وما أسررت وما أعلنت، وما أنت أعلم به مني، أنت المقدم وأنت المؤخر، لا إله إلا أنت**») الله أكبر، هذا يقوله رسول الله ﷺ!

قوله: (**فمن أذنب وتاب وندم فقد أشبه أباه، ومن أشبه أباه فما ظلم**) والبيت الشعري:

بـأبِهِ اقتـــدى عـــدي بالكـــــــرم *** ومَـــن يُشـــابِـه أَبَـــهُ فمـــا ظلـــم

قوله: (**ولهذا قرن سبحانه وتعالى بين التوحيد والاستغفار في غير آية**) المراد به -والله أعلم- أنه قَرَن بين تعظيم الله أشد التعظيم -وهو التوحيد وإفراده بما اختص به- وبين رؤية تقصير النفس بأن احتاجت إلى الاستغفار، وهذا أعظم حال، أن يقرن بين تعظيم الرب واحتقار النفس.

قوله: (**وفي الحديث الذي رواه ابن أبي عاصم وغيره**: «**يقول الشيطان: أهلكت الناس بالذنوب، وأهلكوني بلا إله إلا الله والاستغفار**) وذلك أنهم إذا وقعوا في الذنوب الشهوانية علموا أنهم مخطئون ففزعوا إلى الاستغفار (**فلما رأيت ذلك بثثت فيهم الأهواء، فهم يذنبون ولا يتوبون، لأنهم يحسبون أنهم يحسنون صنعًا**») وهذا هو واقع البدع -

(١) «مدارج السالكين» (٣/ ٤٣١).

عافاني الله وإياكم- لذا روى اللالكائي وغيره عن سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري أنه قال: البدعة أحب إلى إبليس من المعصية؛ فإن المعصية يُتاب منها والبدعة لا يُتاب منها [١]، وشرح هذا ابن تيمية كما في (مجموع الفتاوى) [٢] وقال: لأن صاحب البدعة يظن نفسه على هدى فلا يتوب، بخلاف صاحب المعصية.

قوله: (وقد ذكر الله سبحانه وتعالى عن ذي النون أنه نادى في الظلمات: {أَن لَّآ إِلَهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ}) فجمع بين تعظيم الله أشد التعظيم واحتقار النفس أشد الاحتقار.

قوله: (وآخر سورة نزلت قوله تعالى: {إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ • وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا • فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا}، وفي الحديث الصحيح أنه كان ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي» يتأول القرآن) لما نزلت هذه السورة كان يُكثر أن يقول هذا في ركوعه وسجوده كما في الصحيحين [٣] من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، فلما سمع ذلك أبو بكر الصديق علم أنه قد قرب أجله، فيقول ابن تيمية: فلما قرب أجله أراد أن يختم حياته بكثرة الاستغفار.

فلابد أن نعود ألسنتنا كثرة الاستغفار، ثبت عند أبي داود [٤] من حديث ابن عمر أنه قال: كنا نعد للنبي ﷺ في المجلس أكثر من مائة مرة يقول: «**ربِّ اغفر لي وتُب**

---

(١) «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» (١/ ١٤٩).

(٢) مجموع الفتاوى (١٠/ ٩).

(٣) «صحيح البخاري» (١/ ١٦٣) رقم: (٨١٧)، و«صحيح مسلم» (٢/ ٥٠) رقم: (٤٨٤).

(٤) «سنن أبي داود» (٢/ ٦٢٧: ١٥١٦).

عليَّ إنك أنت التوَّاب الرحيم»، فلابد من تعويد الألسن ما بين استغفار وتسبيح وتهليل.

قوله: **(وأما في القدر فعليه أن يستعين بالله في فعل ما أمر به، ويتوكل عليه، ويدعوه، ويرغب إليه، ويستعيذ به ...)** ففي العبادة يجتهد في العلم والعمل مع احتقار النفس والاستغفار حتى لا يصاب بالعُجب ويعطي الله حقه سبحانه، وفي القَدَر عليه أن يستعين بالله سبحانه ويتوكل عليه.

قوله: **(ومن هذا الباب احتجاج آدم وموسى، لما قال: يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته، لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة؟ فقال له آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله بكلامه، فبكم وجدت مكتوبًا علي قبل أن أخلق {وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى}؟ قال: بكذا وكذا سنة، قال: فحجّ آدم موسى)** من لا يدري يظن أن آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ احتجَّ بالقدر على المعايب، وهذا غلط على أبينا آدم، وإنما احتجَّ بالقدر على المصائب، والمصيبة هي الإخراج من الجنة؛ وذلك أن آدم تاب، ومن تاب من الذنب كمن لا ذنب له، بيّن ذلك ابن تيمية هاهنا وفي مواضع كثيرة منها (تلخيص الاستغاثة)[1] وغيره.

قوله: **(فمن راعى الأمر والقدر - كما ذكر - كان عابدًا لله، مطيعًا له، مستعينًا به، متوكلا عليه، من الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين)** نسأل الله أن يجعلنا منهم، فلا يرد القدر بالشرع، ولا يترك الشرع لأجل القدر.

---

(١) «الاستغاثة في الرد على البكري» (ص٤٢٥).

قوله: (**وقد جمع الله سبحانه بين هذين الأصلين في غير موضع، كقوله تعالى**: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ}) ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ هذا الشرع، ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ هذا القدر.

قوله: (**ولا بد في عبادته من أصلين: أحدهما: إخلاص الدين له، والثاني: موافقة أمره الذي بعث به رسله**) فلابد في كل عبادة من الإخلاص والمتابعة.

قوله: (**ولهذا كان عمر بن الخطاب** رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ **يقول في دعائه: اللهم اجعل عملي كله صالحًا، واجعله لوجهك خالصًا، ولا تجعل لأحد فيه شيئًا. وقال الفضيل بن عياض** رَحِمَهُ اللَّهُ **في قوله تعالى**: {لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً}، **قال: أخلصه وأصوبه. قيل: يا أبا علي ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إذا كان العمل خالصًا ولم يكن صوابًا لم يقبل، وإذا كان صوابًا ولم يكن خالصًا لم يقبل، حتى يكون خالصًا صوابًا، والخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون على السُّنَّة**).

لابد من استحضار أمر مهم، وهو أن الإخلاص في الأعمال المتعدية صعب ويحتاج إلى مجاهدة، والإخلاص بصفة عامة يحتاج إلى مجاهدة، كما قال سفيان: ما عالجت شيئًا أشد عليَّ من نفسي، فإنها تتقلَّب عليَّ [(١)].

ومن مصاعب الإخلاص أنه لا حظ للنفس فيه، والنفس تريد ثناءً ومكانةً ومنزلةً والإخلاص ضد هذا الأمر، لذلك الإخلاص صعب على النفس، نسأل الله أن يعاملنا برحمته وألا يكلنا إلى أنفسنا.

---

(١) حلية الأولياء (٧/ ٦٢) والمجموع للنووي (١/ ١٧). مع اختلاف بينها في النص.

قوله: (**ثم إن الناس في عبادته واستعانته على أربعة أقسام ...**) وقد ذكر هذه الأقسام الأربعة ابن القيم في كتابه (مدارج السالكين)[١]، فقسمٌ جمعَ بين العبادة والاستعانة، وهذا الأكمل، وقسمٌ ليست عنده عبادة ولا استعانة، وقسمٌ عنده استعانة لكن ليس عنده عبادة، وقسمٌ عنده عبادة وليس عنده استعانة، وهذا يعرض لكثير من الصالحين، يصلي الفجر وقد اعتاد على ذلك واعتاد على فعل الطاعات ولم يستشعر أنه يفعل ذلك بإعانةٍ من الله، فلابد أن يطلب منه الإعانة.

قوله: (**وطائفة تعبده من غير استعانة ولا صبر، فتجد عند أحدهم تحرِّيًا للطاعة والورع، ولزوم السنة، لكن ليس لهم توكل واستعانة وصبر، بل فيهم عجز وجزع**) وهذا عند كثير من المتعبدين.

قوله: (**فقد يمكَّن أحدهم، ويكون له نوع من الحال باطنًا وظاهرًا، ويعطى من المكاشفات والتأثيرات ما لم يعطه الصنف الأول**) المراد بهم الطائفة الثانية الذين عندهم عبادة دون استعانة (**فالأولون لهم دين ضعيف، ولكنه مستمر باق إن لم يفسده صاحبه بالجزع والعجز**) الأولون: هم الطائفة الثانية، لأجل هذا لما قال: (**ما لم يعطه الصنف الأول**) يريد بهم الطائفة الثانية لا الطائفة الأولى؛ لأن الأولى عندهم دين قوي لا ضعيف.

قوله: (**فالأولون لهم دين ضعيف، ولكنه مستمر باق إن لم يفسده صاحبه بالجزع والعجز، وهؤلاء لأحدهم حال وقوة، ولكن لا يبقى له إلا ما وافق فيه الأمر، واتبع فيه السنة**) وقد أفاد ابن تيمية [٢] أن الكرامات التي جرت على يد التابعين أكثر من الكرامات التي جرت على أيدي الصحابة، وأن

---

(١) «مدارج السالكين» (١/ ١٢١).

(٢) مجموع الفتاوى (١١/ ٢٨٣).

جريان الكرامة على يد الرجل لا يدل على أنه أصلح من غيره، فقد تجري الكرامة على يده رحمةً به حتى لا يترك الهدى، وهنا أشار لهؤلاء وأنهم يعطون من المكاشفات والتأثيرات، فأشار لنوعي الكرامة: النوع الأول خرق العادة في العلوم، والثاني خرق العادة في القوة والقدرة.

قوله: (**فالمعتزلة ونحوهم من القدرية الذين أنكروا القدر هم في تعظيم الأمر والنهي والوعد والوعيد خير من هؤلاء الجبرية القدرية الذين يعرضون عن الشرع والأمر والنهي**) يشير إلى أن القدرية ومنهم المعتزلة خير من الجبرية ومنهم الأشاعرة من جهة أن القدرية ومنهم المعتزلة يعظمون الأمر والنهي.

قوله: (**والصوفية هم في القدر ومشاهدة توحيد الربوبية خير من المعتزلة**) وذلك أن المعتزلة لا يقرون بخلق الله لأفعال العباد، فعندهم خلل في توحيد الربوبية بخلاف الصوفية (**ولكن فيهم من فيه نوع بدع مع إعراض عن بعض الأمر والنهي، والوعد والوعيد، حتى يجعلوا الغاية هي مشاهدة توحيد الربوبية والفناء في ذلك، فيصيرون أيضًا معتزلين لجماعة المسلمين وسنتهم، فهم معتزلة من هذا الوجه**) لأن الصوفية عندهم مبالغة في القدر بخلاف المعتزلة، فهم خير منهم في إثبات القدر، وقوله: (**فيصيرون أيضًا معتزلين لجماعة المسلمين وسنتهم**) لأنهم خالفوا جماعة المسلمين، والمراد بجماعة المسلمين أهل السنة، فكل من تبنى بدعةً خالف جماعة المسلمين الذين هم أهل السنة، والمراد بالجماعة هنا جماعة الأديان (**فهم معتزلة من هذا الوجه**) من جهة أنهم اعتزلوا جماعة المسلمين.

قوله: (**وقد يكون ما وقعوا فيه من البدعة**) (ما) هنا موصولة بمعنى (الذي) (**شرًا من بدعة أولئك المعتزلة، وكلتا الطائفتين نشأت من البصرة**) ويكثر في كلام ابن تيمية أن يذكر الطوائف والأفراد وما لهم وما عليهم، وما أصابوا فيه وما أخطأوا، وقد بيّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ في (شرح الأصفهانية)[1] أنه لا يذكر هذا تهوينًا من بدعتهم ولا لذكر ما عندهم من الخير، وإنما يذكره ليعرف حال هؤلاء ويكون الإنسان على بصيرة بحالهم.

قوله: (**قال تعالى**: {**وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ**} **فرضي عن السابقين الأولين رضاء مطلقًا، ورضي عن التابعين لهم بإحسان**) وهذا من دقته، فقال إن الله رضي عن الصحابة رضًا مطلقًا، أما التابعون فرضي عنهم رضًا مقيدًا وهو أن يتبعوهم بإحسان.

قوله: (**وقال حذيفة بن اليمان** رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: **يا معشر القراء استقيموا وخذوا طريق من كان قبلكم، فوالله لئن اتبعتموهم لقد سبقتم سبقًا بعيدًا، ولأن أخذتُم يمينًا وشمالاً لقد ضللتم ضلالا بعيدًا.**

وقد قال عبد الله بن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: **خط لنا رسول الله** ﷺ **خطًا، وخط خطوطًا عن يمينه وشماله، ثم قال**: «**هذا سبيل الله وهذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه، ثم قرأ**: {**وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ**}»).

هذه الأدلة والآثار فيها بيان وجوب فهم الكتاب والسنة بفهم السلف، وهي قاعدة عظيمة، فيجب أن يفهم الدين بفهم السلف، فما كان نصًّا عامًّا يخصص بفهم

---

(١) «شرح العقيدة الأصفهانية» (ص١٢٨).

السلف، وما كان مطلقًا يقيد بفهم السلف، وما كان مجملًا يوضح بفهم السلف ويبيّن بفهم السلف، وما كان ابتداءً فيعمل بقول السلف.

فإن قيل: كيف يعمل بقول السلف وقد لا يُنقل القول إلا عن واحد واثنين؟ فكيف يُجعل منهجًا وطريقًا للسلف؟

الجواب: لمَّا جعلَ اللهُ منهج السلف حجةً ولم ينقل لنا في مسائل إلا قول اثنين أو ثلاثة أو واحد أو أكثر أو أقل، دل على أن هذا هو قول السلف، فإنه لو كان قوله خطأً لَمَا نقل الله لنا القول الخطأ وترك القول الصواب؛ لأنه أمرنا باتباع السلف، فكيف يأمرنا باتباعهم ولا ينقل لنا إلا القول المرجوح عنهم؟ وقد أشار لهذا المعنى ابن القيم في كتابه (أعلام الموقعين)[١] وقال: القول المرجوح منكر من وجه، ولا ينقل الله لنا القول المنكر من وجه وقد أمرنا باتباعهم ويدع المعروف.

وبعضهم يماحك ويقول: تريدون أن نجعل قول أفراد السلف كالنبي ﷺ؟ وليس كذلك، وإنما قول السلف الذي لم يُخالَف حجة من جهة أنه لم يُخالف ومن جهة أن الشريعة أمرت باتباعهم، فهو رجوع إلى سبيل المؤمنين، فليس حجةً في ذاته وإنما للدلالة على أن أهل زمانه لم يختلفوا، وقد أشار لهذا المعنى ابن القيم في كتابه (أعلام الموقعين)[٢] فقال: حجة لما انضاف إليه لا في نفسه.

قوله: (**وقد أمرنا سبحانه وتعالى أن نقول في صلاتنا**: {**اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ • صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمْ غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ**} **قال النبي** ﷺ: «**اليهود مغضوب عليهم والنصارى ضالون**»، **وذلك أن اليهود عرفوا الحق ولم يتبعوه، والنصارى عبدوا**

---

(١) «أعلام الموقعين عن رب العالمين» (٤/ ٥٩٦).

(٢) «أعلام الموقعين عن رب العالمين» (٤/ ٦٣٥).

الله بغير علم. ولهذا كان يقال: تعوذوا بالله من فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل، فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون) وقد روى معنى هذا ابن أبي حاتم في مقدمة (الجرح والتعديل) [١] عن سفيان الثوري، قال: كان يقال اتقوا فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل، فإنهما فتنة لكل مفتون.

أسأل الله أن يغفر لشيخ الإسلام ابن تيمية، وأن يجمعنا وإياكم وإياه ووالدينا وأحبابنا في الفردوس الأعلى إنه أرحم الراحمين

هذا الكتاب كما سبق في التعليق على مقدمته كتابٌ عظيم في نقض أصول الأشاعرة، فمن جمع بينه وبين (الفتوى الحموية) و(الأكملية) فقد جمع خيرًا عظيمًا في نقض أصول الأشاعرة، فأسأل الله أن يجزيه عنا وعن المسلمين خيرًا، وأن يرزقنا وإياكم العلم النافع والعمل الصالح.

(١) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (١/ ٩٢).

فهرس المراجع والمصادر

١. **الإبانة الكبرى لابن بطة**، دار الراية – الرياض.

٢. **إثبات صفة العلو لابن قدامة**، مكتبة العلوم والحكم – ط١.

٣. **اجتماع الجيوش الإسلامية**، دار عطاءات العلم – ط٤.

٤. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، مكتبة الخانجي.

٥. **أساس التقديس للرازي**، دار الجيل.

٦. **الاستغاثة في الرد على البكري**، دار المنهاج – ط١.

٧. **الاستقامة**، لابن تيمية، ط جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – ط١.

٨. **الأسماء والصفات للبيهقي**، مكتبة السوادي – ط١.

٩. **أضواء البيان**، دار عطاءات العلم – ط٥.

١٠. **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، دار عطاءات العلم – ط٢.

١١. **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين**، المكتبة العصرية – ط١.

١٢. **بدائع الفوائد**، دار عطاءات العلم – ط٥.

١٣. **بيان تلبيس الجهمية**، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف – ط١.

١٤. **تاج العروس من جواهر القاموس**، وزارة الإرشاد والأنباء الكويتية.

١٥. **التحبير شرح التحرير**، مكتبة الرشد – ط١.

١٦. **التدمرية**، مكتبة أهل الأثر – ط١.

١٧. **التسعينية**، مكتبة المعارف، الرياض – ط١.

١٨. **التعريفات للجرجاني**، دار الكتب العلمية – ط١.

١٩. **تفسير ابن كثير**، دار طيبة – ط٢، ت: سامي السلامة.

٢٠. **تفسير البغوي**، دار طيبة للنشر – ط٤.

٢١. **تفسير الجلالين**، دار الحديث – القاهرة، ط١.

٢٢. **تفسير الرازي**، دار إحياء التراث العربي – ط٣.

٢٣. **تفسير الطبري**، دار هجر – ط١، ت: عبد الله التركي.

٢٤. **تلبيس إبليس**، مدار الوطن للنشر – ط١.

٢٥. **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، مؤسسة الكتب الثقافية – ط١.

٢٦. **التمهيد لابن عبد البر**، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب.

٢٧. **تهذيب اللغة**، دار إحياء التراث العربي – ط١.

٢٨. **تيسير العزيز الحميد بشرح كتاب التوحيد**، المكتب الإسلامي – ط١.

٢٩. **ثلاثة الأصول وأدلتها**، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٣٠. **جامع العلوم والحكم**، مؤسسة الرسالة – ط٧، ت: شعيب الأرنؤوط.

٣١. **جامع المسائل لابن تيمية**، دار عطاءات العلم – ط٢.

٣٢. **الجرح والتعديل لابن أبي حاتم**، مطبعة دائرة المعارف العثمانية – ط١.

٣٣. **جلاء الأفهام**، دار عطاءات العلم – ط٥.

٣٤. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، دار العاصمة – ط٢.

٣٥. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، دار العاصمة – ط٢.

٣٦. **الجواب الكافي (الداء والدواء)**، دار عطاءات العلم – ط٤.

٣٧. **جوهرة التوحيد للقاني**، دار الكتب العلمية.

٣٨. **حاشية ثلاثة الأصول لابن قاسم**، دار الزاحم – ط٣.

٣٩. **الحدود لابن سينا**، مطبوع ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب – الهيئة المصرية العامة للكتب.

٤٠. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، دار السعادة، مصر – ١٣٩٤هـ.

٤١. **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، دار الفكر – بيروت.

٤٢. **درء تعارض العقل والنقل**، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – ط٢.

٤٣. **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، ت: عبد الرحمن قاسم – ط٦.

٤٤. **الرد على الجهمية والزنادقة**، ت: صبري، دار الثبات للنشر والتوزيع – ط١.

٤٥. **الرد على المنطقيين**، دار المعرفة – بيروت.

٤٦. **الرسالة الأكملية فيما يجب لله من صفات الكمال**، مطبعة المدني – القاهرة.

٤٧. **رسالة السجزي لأهل زبيد**، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية – ط٢.

٤٨. **الرسالة المدنية لابن تيمية**، مطبعة المدني – ط٦.

٤٩. **الروح – لابن القيم**، دار عطاءات العلم – ط٣.

٥٠. **زاد المعاد في هدي خير العباد**، دار عطاءات العلم – ط٣.

٥١. **الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي**، دار الطلائع.

٥٢. **السنة لعبد الله بن أحمد**، دار ابن القيم – ط١.

٥٣. **سنن أبي داود**، دار الرسالة العالمية – ط١، ت: شعيب الأرنؤوط.

٥٤. **سنن الترمذي**، دار الغرب الإسلامي – ط١، ت: بشار عواد.

٥٥. **سير أعلام النبلاء**، مؤسسة الرسالة – ط٣.

٥٦. **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، للالكائي، دار طيبة – ط٨.

٥٧. **شرح الطحاوية بتخريج الألباني**، المكتب الإسلامي – ط٩.

٥٨. **شرح العقيدة الأصفهانية**، لابن تيمية، المكتبة العصرية – ط١.

٥٩. **شرح العقيدة السفارينية**، لابن عثيمين، دار الوطن – ط١.

٦٠. **شرح الكوكب المنير**، مكتبة العبيكان – ط٢.

٦١. **شرح المقدمات للسنونسي**، مكتبة المعارف – ت: الأشعري نزار حمادي.

٦٢. **شرح جوهرة التوحيد للباجوري**، تقديم الرفاعي.

٦٣. **شرح حديث النزول**، لابن تيمية، المكتب الإسلامي – ط٥.

٦٤. **شفاء العليل**، دار عطاءات العلم – ط٢.

٦٥. **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، دار العلم للملايين – ط٤.

٦٦. **صحيح ابن خزيمة**، المكتب الإسلامي – ط٣.

٦٧. **صحيح البخاري**، الطبعة السلطانية.

٦٨. **صحيح مسلم**، الطبعة التركية.

٦٩. **الصفدية**، مكتبة ابن تيمية، مصر – ط٢، ت: محمد رشاد سالم.

٧٠. **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، دار عطاءات العلم – ط١.

٧١. **طبقات الحنابلة لأبي يعلى**، دارة الملك عبدالعزيز – ت: عبدالرحمن العثيمين.

٧٢. **طريق الهجرتين**، دار عطاءات العلم – ط٤.

٧٣. **العلو للعلي الغفار**، للذهبي، مكتبة أضواء السلف – ط١.

٧٤. **العين للخليل بن أحمد**، دار ومكتبة هلال.

٧٥. **غريب الحديث لأبي عبيد**، الهيئة العامة لشؤون المطبوعات الأميرية، القاهرة – ط١.

٧٦. **فتح الباري لابن حجر**، المكتبة السلفية – مصر.

٧٧. **فتح الباري لابن رجب**، مكتبة الغرباء الأثرية – ط١.

٧٨. **فتح المجيد شرح كتاب التوحيد**، مطبعة السنة المحمدية – ط٧.

٧٩. **الفتوى الحموية الكبرى**، دار الصميعي – ط٢.

٨٠. **الفتوى الحموية الكبرى**، دار الصميعي – ط٢.

٨١. **الفروع وتصحيح الفروع**، مؤسسة الرسالة – ط١.

٨٢. **الفروق اللغوية للعسكري**، دار العلم والثقافة – مصر.

٨٣. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، لابن حزم، مكتبة الخانجي – القاهرة.

٨٤. **فضل علم السلف على علم الخلف**، دار الصميعي.

٨٥. **القواعد المثلى**، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة – ط٣.

٨٦. **كتاب التوحيد وقرة عيون الموحدين في تحقيق دعوة الأنبياء والمرسلين**، مكتبة المؤيد–ط١.

٨٧. **كشاف القناع**، ط وزارة العدل السعودية – ط١.

٨٨. **لسان العرب**، دار صادر – ط٣.

٨٩. **مجموع الفتاوى لابن تيمية**، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

٩٠. **مختار الصحاح**، المكتبة العصرية – ط٥.

٩١. **مختصر الصواعق المرسلة**، دار الحديث – ط١.

٩٢. **مدارج السالكين**، دار عطاءات العلم – ط٤.

٩٣. **المذكر والمؤنث**، وزارة الأوقاف المصرية – ت: محمد عبدالخالق عضيمة.

٩٤. **مسند أحمد بن حنبل**، مؤسسة الرسالة – ط١.

٩٥. **مصنف ابن أبي شيبة**، دار كنوز إشبيليا – ط١، ت: الشثري.

٩٦. **مصنف عبد الرزاق**، دار التأصيل – ط٢.

٩٧. **معالم أصول الدين**، دار الكتاب العربي – لبنان.

٩٨. **معيار العلم في فن المنطق**، دار المعارف – مصر.

٩٩. **الملل والنحل للشهرستاني**، ط مؤسسة الحلبي.

١٠٠. **المنار المنيف**، دار عطاءات العلم – ط٤.

١٠١. **منهاج السنة النبوية**، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – ط١.

١٠٢. **الموافقات للشاطبي**، دار ابن عفان – ط١.

١٠٣. **النبوات**، لابن تيمية، مكتبة أضواء السلف – ط١.

١٠٤. **نقض الدارمي على المريسي**، المكتبة الإسلامية للنشر – ط١، ت: الشوامي.

١٠٥. **نقض المنطق**، دار عطاءات العلم – ط٣.

١٠٦. **نونية ابن القيم**، دار عطاءات العلم – ط٤.

١٠٧. **الوابل الصيب**، دار عطاءات العلم – ط٥.