

التعليقات السُّدِّيَّة على مقدمة
ابن عاشر
الاعتقاديَّة الأشعريَّة

وهو تعليق أيضا على:
"العقيدة السنوسية الصغرى، أم البرهين"

تأليف

أحمد بن محمد بن الصادق النجار

حقوق الطبعة محفوظة للمؤلف
الطبعة الأولى
١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م

الإيداع

ح أحمد بن محمد النجار، ١٤٣٦هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

النجار. احمد محمد

التعليقات السنوية على مقدمة ابن عاشر الاعتقادية الأشعرية / أحمد محمد

النجار_ المدينة المنورة، ١٤٣٦هـ

ص ٢٤ سم

ردمك: ٩-٨٥٦٨-٠١-٦٠٣-٩٧٨

١- العقيدة الإسلامية ٢- الإيمان (الاسلام) ٣- الرسل. العنوان

ديوي ٢٤٠ ١٤٣٦/٦٤٢٣

رقم الإيداع ١٤٣٦/٦٤٢٣

ردمك: ٩-٨٥٦٨-٠١-٦٠٣-٩٧٨

المقدمة

إنَّ الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا،
ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له.
وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده
ورسوله.

أما بعد:

فإن باب الاعتقاد باب عظيم القدر، رفيع المنزلة؛ لرفعة موضوعه،
وشرف متعلقه.

وقد تنوعت المؤلفات فيه ما بين مختصر ومطول، كما تنوعت مناهج
المؤلفين فيه؛ لتنوع مشاربهم، وتعدد مصادرهم.

ومما أُلِّف في باب الاعتقاد: هذه المقدمة، وقد بناها مصنفها على
مذهب متأخري الأشاعرة.

ومن المعلوم أن الشارح لأي متن عليه أن يراعي مقصود المؤلف، إلَّا
إذا اشتمل مقصوده على مخالفات لا يجوز متابعتها عليها.

ولمّا كان هذا المتن على عقيدة الأشاعرة، سلكت في شرحه ابتداءً: بيان ما عليه الأشاعرة من اعتقاد، ثم ثنيت بنقد ما خالفوا فيه أئمة السلف.

وأضفت بيان معتقد أئمة السلف؛ الذين رضي الله سبحانه عنهم، وأعد لهم جناته، كما قال تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠].

وأما صاحب هذا المتن، والمسمى بـ «المرشد المعين على الضروري من علم الدين» فهو: أبو محمد عبد الواحد بن أحمد بن علي بن عاشر بن سعد الأنصاري نسباً، الأندلسي أصلاً، الفاسي داراً.

ولد سنة ٩٩٠هـ، وتوفي سنة ١٠٤٠هـ^(١).

وكان على مذهب متأخري الأشاعرة، مالكي، صوفي.

قال في بداية منظومته «المرشد المعين»:

في عقد الأشعري وفقه مالك وفي طريقة الجنيد السالك
وختمها بباب في التصوف.

وقد نظم المصنف هذه المقدمة من «أم البراهين»، وتعرف بـ «العقيدة

السنوسية الصغرى».

(١) انظر في ترجمته: «الفقيه عبد الواحد، حياته وآثاره الفقهية».



وعليه: فتعليقاتي على هذه المقدمة هي في الحقيقة تعليقات على أم البراهين، فأكون قد جمعتُ بين كتابين في شرح واحد. وقد سلك فيهما مؤلفهما مسلك متأخري الأشاعرة.

قد يقول قائل: كيف انتشر مذهب الأشاعرة في المغرب؟

قيل: انتشر مذهب الأشاعرة في المغرب عن طريق ابن تومرت.

وابن تومرت سافر إلى المشرق ولقي علماء الأشاعرة، فأخذ عنهم المذهب الأشعري، ثم رجع إلى المغرب فحملهم على المذهب الأشعري، وكان يلقب بالمهدي، ولقب أصحابه القائلين بعقيدته بالموحدين، إشارة إلى أن غيرهم ليسوا موحدين^(١).

وكان يقرب من المعتزلة في باب الصفات، وفي أكثر المسائل على مذهب الأشاعرة.

وابن تومرت: «كان يدعي أنه حسني علوي، وهو من جبل السوس في أقصى المغرب، نشأ هناك، ثم رحل إلى المشرق لطلب العلم، ولقي أبا حامد الغزالي، وإلكيا أبا الحسن الهراسي، وأبا بكر الطرطوشي، وجاور بمكة، وحصل طرفاً جيداً من العلم ...»

فأتى فاس، وأظهر الأمر بالمعروف، وكان جُلُّ ما يدعو إليه علم الاعتقاد على طريقة الأشعرية، وكان أهل المغرب ينافرون هذه العلوم، ويعادون من

(١) انظر: «تاريخ الإسلام» (١١ / ٤١٥).

ظهرت عليه، فجمع والي فاس الفقهاء له، فناظرهم، فظهر عليهم لأنه وجد جواً خالياً وناساً لا علم لهم بالكلام، فأشاروا على المتولي بإخراجه، فسار إلى مراكش، وكتبوا بخبره إلى ابن تاشفين، فجمع له الفقهاء، فلم يكن فيهم من يعرف المناظرة إلا مالك بن وهيب، وكان متفنناً قد نظر في الفلسفة، فلما سمع كلامه استشعر حدته وذكاءه، فأشار على أمير المسلمين ابن تاشفين بقتله، وقال: هذا لا تؤمن غائلته، وإن وقع في بلاد المصامدة قوي شره، فتوقف عن قتله ديناً، فأشار عليه بحبسه، فقال: علام أسجن مسلماً لم يتعين لنا عليه حق، ولكن يخرج عنا، فذهب هو وأصحابه إلى السوس، ونزل تينمَلل، ومن هذا الموضع قام أمره، وبه قبره، فلما نزله اجتمع إليه وجوه المصامدة، فشرع في بث العلم والدعاء إلى الخير، وكرم أمره، وصنف لهم عقيدة بلسانهم، وعظم في أعينهم، وأحبه قلوبهم، فلما استوثق منهم دعا إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونهاهم عن سفك الدماء، فأقاموا على ذلك مدة، وأمر رجالاً منهم ممن استصلح عقولهم بنصب الدعوة، واستمالة رؤساء القبائل.

وأخذ يذكر المهدي ويشوق إليه، وجمع الأحاديث التي جاءت في فضله، فلما قرر عندهم عظمة المهدي ونسبه ونعته، ادعى ذلك لنفسه، وقال: أنا محمد بن عبد الله، وسرد له نسباً إلى علي عليه السلام^(١)، وصرح بدعوى

(١) لم يُعرف عن السلف أنهم يخصون علياً بذلك، وإنما شاع عند بعض النُساخ، وقد عُرف هذا التخصيص من الرافضة، وقد يقال إن استعمالها محرم؛ لعله المشابهة، والتخصيص بلا مخصص، لكن لم أف على أحد من العلماء قال بالحرمة، فلو ثبت أحد قال بذلك فهو الحق.



العصمة لنفسه، وأنه المهدي المعصوم، وبسط يده للمبايعة فبايعوه، فقال: أبايعكم على ما بايع عليه أصحاب رسول الله ﷺ رسول الله ﷺ، ثم صنّف لهم تصانيف في العلم، منها كتاب سماه: «أعز ما يطلب»، وعقائد على مذهب الأشعري في أكثر المسائل، إلا في إثبات الصفات، فإنه وافق المعتزلة في نفيها، وفي مسائل قليلة غيرها^(١).

فانتشار المذهب الأشعري في المغرب كان بسبب ابن تومرت، وقد كان موجوداً قبله في أفراد.

والمذهب الأشعري كثرت فيه الاختلافات والتناقضات فيما ادعوا أنه من القطعيات!

وقد حاول بعض المتأخرين الاعتذار لتناقض الأشاعرة؛ فزعموا أن الاختلاف الذي يحصل بينهم كالاختلاف الحاصل بين المذاهب الفقهية الأربعة.

وقد أبعدهوا -والله- النجعة؛ لأن الخلاف بين المذاهب الفقهية خلاف في أمور ظنيّة تتجاوزها الأدلة، بخلاف الخلاف بين الأشاعرة، فهو خلاف فيما ادعوا أنه قطعي، والقطعيات لا تحتمل الخطأ.

ثم إنهم إذا جوزوا الخلاف بينهم في هذه المسائل فليجوزوه بينهم وبين خصومهم، وهذا ما لا يعترف به هؤلاء.

وكما يظهر للقارئ أن تبرير تناقض الأشاعرة بمثل هذا الكلام مما يؤكد

(١) «تاريخ الإسلام» (١١ / ٤٠٨ - ٤١٣).



إثبات التناقض، ويعود على مذهب الأشاعرة بالبطلان.

- **وأئمة الأشاعرة يُقسّمون** عند المحققين من أهل العلم إلى متقدمين ومتأخرين، فمتأخروهم^(١) يخالفون متقدميهم في مسائل تُعدُّ أصولاً.

ولم يقف التناقض والاختلاف بين المتقدمين والمتأخرين فحسب، بل استشرى عند المتقدمين فيما بينهم، والمتأخرين فيما بينهم، وعظّم جدًّا عند المتأخرين.

وهذه سنة الله في خلقه، فقد جعل الاختلاف حال كل من أعرض عن الكتاب والسنة، كما قال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٢].

* **وأبواب العقيدة عند الأشاعرة ثلاثة:** الإلهيات، والنبوات، والسمعيات.

- **فالإلهيات والنبوات المرجع فيها عند متأخري الأشاعرة:** العقل دون النقل؛ لأن أدلة نصوص الكتاب والسنة عندهم ظنيّة، فحرموا الاستدلال بها في العقائد إذا كانت مخالفة للعقل.

(١) بدأت حقبة المتأخرين واضحة بظهور إمام الحرمين الجويني، فقد مال إلى المعتزلة في باب الصفات؛ لكثرة قراءته لكتب أبي هاشم، وتأثر بالجويني من جاء بعده كالغزالي، والرازي، والآمدّي، والتفتازاني، وغيرهم من أئمة الأشاعرة. وإن كان قد ظهر الانحراف عما عليه أبو الحسن الأشعري قبل الجويني على يدي ابن فورك، وعبد القاهر البغدادي، وغيرهما، لكنه تقنن وصار واضحاً على يدي أبي المعالي الجويني. والمعتمد عليه في العصور المتأخرة عند الأشاعرة ما عليه الجويني ومن تأثر به.



قال أبو المعالي الجويني: «والظواهر التي هي عرضة التأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات»^(١).

وقال الرازي: «فهذا تقرير البحث عن قولنا: التمسك بالدلائل اللفظية في المطالب اليقينية لا يجوز»^(٢).

وقال الأمدي: «ولعل الخصم قد يتمسك هاهنا بظواهر من الكتاب والسنة وأقوال بعض الأئمة، وهي بأسرها ظنيّة، ولا يسوغ استعمالها في المسائل القطعية، فلهذا آثرنا الإعراض عنها، ولم نشغل الزمان بإيرادها»^(٣).

فانظر كيف بلغت الجرأة بهؤلاء حتى حرّموا الاحتجاج بكلام الله وكلام رسوله ﷺ في الأمور اليقينية؛ لأنها عندهم ظنيّة، بل بلغ بهم سوء الأدب أن آثروا الإعراض عنها، ولم يشغلوا الزمان بإيرادها.

وقد خالفوا بذلك متقدميهم -فضلاً عن أئمة السلف-؛ فإن متقدمي الأشاعرة كانوا مُعظمين لنصوص الكتاب والسنة في الجملة، محتجّين بظواهر نصوص الوحيين.

وعليه؛ فيلزم كل من انتسب لأبي الحسن الأشعري أن يوافق في أصوله، ويسير على قواعده، أو أن يترك الانتساب إليه.

(١) «الشامل في أصول الاعتقاد» (٢١).

(٢) «المطالب العالية» (٧٣/٩).

(٣) «غاية المرام في علم الكلام» (٢٠٤).

قال أبو الحسن الأشعري في تقريره الاحتجاج بنصوص الكتاب والسنة في العقائد: «صارت أخباره عليه السلام أدلة على صحة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة على حواسنا، وصفات فعله، وصار خبره عليه السلام عن ذلك سبيلاً إلى إدراكه، وطريقاً على العلم بحقيقته.

وكان ما يستدل به من أخباره عليه السلام على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام»^(١).

- **وأما باب السمعيات؛** فجوّز متأخرو الأشاعرة الاحتجاج عليه بالأدلة الظنية، كما سيأتي.

وبعد هذه المقدمة نشرع في شرح المقدمة العقدية من المنظومة.

كُتِبَهُ

أحمد محمد النّجار

في المدينة النبوية

٢٨ / جمادى الأولى / ١٤٣٦ هـ

البريد الإلكتروني: Abuasmaa12@gmail.com

الموقع: www.alngar.com

(١) «رسالة إلى أهل الثغر» (١٨٤ - ١٨٥).

قال المصنف:

«مقدمة لكتاب الاعتقاد معينة لقارئها على المراد».

الشرح

صدر المصنف منته الفقهي المالكي بالمقدمة العقدية، وبدأ هذه المقدمة بالحكم العقلي وأقسامه؛ إشارة منه إلى أن العقيدة إنما تؤخذ من العقل، وترتب على الحكم العقلي أن أول واجب على العبد هو: النظر؛ وهو باطل، كما سيأتي.

بينما العقيدة عند أهل السنة والجماعة إنما تؤخذ من الوحي، فالسلف لا يتجاوزون القرآن والحديث في باب الاعتقاد.

وأما العقل فإنه لا يكون حجة صحيحة في باب الاعتقاد إلا إذا كان تابعاً للنقل، فلا نثبت به إلا ما ثبت ابتداء في الكتاب والسنة.

وهذا مُقرر شرعاً وعقلاً، فمن جعل العمدة على العقل وحده فإنه يكون قد خالف مقتضى الشرع والعقل.

فإن قيل: لماذا لا يكون العقل حجة بنفسه في باب الأسماء والصفات

وغيره من باب الاعتقاد؟

قيل: جوابه من وجوه:

الوجه الأول: أن باب الأسماء والصفات باب غيبي، وليس له نظير،

والعقل لا مدخل له بنفسه في الغيبات؛ لعدم وجود ما يقيس عليه.

الوجه الثاني: الاحتجاج بالعقل مبني على قياس حقائق الغيبات على حقائق ما يشاهده العبد، وهذا عين الباطل الذي وقع فيه أهل الكلام، فإنَّ حقائق المغيبات لا يمكن قياسها على حقائق المشاهدات؛ للتباين بينها.

الوجه الثالث: أن العقل له حد ينتهي إليه.

الوجه الرابع: أن المراد بالعقل عند أهل الكلام هو: الآراء والأفيسة العقلية التي عليها أهل اليونان، وهذه لا تكون حجة في باب الاعتقاد، لاسيما وقد اشتملت على أوهام لا حقيقة لها، وعلى ردِّ ما جاء به النقل.



قال المصنف:

وحكمنا العقلي قضية بلا وقفٍ على عادة او وضع جلا
أقسام مقتضاه بالحصر تمازُ وهي الوجوب الاستحالة الجوازُ
فواجبٌ لا يقبل النفي بحال وما أبى الثبوت عقلاً المحال
وجائزاً ما قبل الأمرين سِم للضروري والنظري كلُّ قُسم

❦ الشرح ❦

بدأ بتعريف الحكم العقلي، ثم ذكر أقسامه.

الحكم: لغة: المنع^(١).

وأما اصطلاحاً، فهو: إثبات أمر لأمر، أو نفيه عنه.

وينقسم من حيث مأخذه إلى: شرعي، وعقلي، وعادي.

فالحكم الشرعي: ما يؤخذ من الشرع^(٢).

والعادي: ما يؤخذ من العادة والتجربة.

والعقلي: ما يؤخذ من العقل.

(١) «مقاييس اللغة» (٢/ ٩١).

(٢) وقد ضلّ الأشاعرة في تعريفهم للحكم الشرعي، كما بينت ذلك في شرحي على «منهاج الوصول إلى علم الأصول» للبيضاوي.

وأنبّه هنا: أن الحكم العادي عند الأشاعرة اقتراني، لا تأثيري؛ بناء على نفي تأثير الأسباب في مسبباتها^(١).

وكلام المصنف يدور على الحكم العقلي، وهو ينقسم إلى: واجب، ومستحيل، وجائز.

وهذه أقسام لمتعلق الحكم، لا للحكم نفسه؛ فالحكم نفسه ليس هو الواجب، أو المستحيل، أو الجائز.

وقد عرف المصنف الحكم العقلي بأنه: قضية لا تتوقف على العادة والوضع.

والمراد بالقضية عند المناطقة: الخبر التام في الإثبات أو النفي.

ولا يطلق على الإنشاء قضية؛ لعدم قبوله الصدق والكذب.

وقوله: «لا تتوقف على العادة والوضع»؛ أخرج ما توقف على العادة والوضع.

*** وذكر المصنف أن الحكم العقلي ينقسم على سبيل الحصر إلى ثلاثة أقسام:**

- الأول: الواجب، وعرفه ب: ما لا يقبل النفي بحال؛ بمعنى: أنه لا يقبل العدم مطلقاً.

وهو ينقسم إلى: ذاتي، وعرضي.

(١) انظر كتابي: «قواعد أهل الأثر في الإيمان بالقدر» (٢٥٤-٢٥٧).

فالذاتي: ما تقدم.

فوجود ذاته واجب، وعدمها ممتنع.

والعرضي، أو الواجب لغيره: ما لا يقبل العدم؛ لوجود ما عرض له من غيره، كما لو تعلق بعلم الله؛ كتعذيب الله لأبي لهب، فالتعذيب في نفسه جائز، وهو واجب بخبر الله.

والأصل في الواجب أن يحمل على الذاتي، لا العرضي.

- **الثاني: المحال،** وعرفه ب: ما لا يقبل الثبوت بحال؛ بمعنى: لا يقبل الوجود مطلقاً.

وهو على قسمين:

١- **ذاتي، وهو:** الذي لا يتصور وجوده في الخارج، ككون الشيء موجوداً معدوماً في وقت واحد.

فعدم ذاته واجب، ووجوده ممتنع.

٢- **عرضي أو المحال لغيره، وهو:** ما لا يقبل الوجود لوجود ما عرض له من غيره، كما لو تعلق بعلم الله بأنه لا يكون مع إمكانه في نفسه.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ [الأنعام: ١٠٧]، فهذا يمتنع أن يكون لعدم إرادة الله له، لا لكونه ممتنعاً في نفسه.

- **الثالث: الجواز، ويعرف أيضا بـ «الممكن»،** وعرفه ب: ما يقبل النفي

والثبوت؛ بمعنى: أنه يقبل الوجود والعدم لذاته، كالإنسان يجوز عليه الوجود والعدم، ولهذا وجد بعد أن كان معدوماً.

وقولنا: «لذاته»؛ حتى يخرج الواجب والمستحيل العرضي.

وما ذكر من مصطلحات هي باعتبار الوجود وعدم الوجود:

فباعتبار الوجود يدخل فيه واجب الوجود، والممكن.

وباعتبار عدم الوجود يدخل فيه الممتنع.

وهذه الأقسام الثلاثة - الواجب والمحال والجائز - تنقسم إلى: ضروري

ونظري.

فالضروري: ما لا يمكن دفعه، ويدرك ثبوته أو نفيه من غير نظر

واستدلال، كالثنين أكبر من الواحد، وعدم اجتماع الحركة والسكون في

ذات واحدة.

فسبب كونه ضرورياً: أنه لا يمكن للإنسان أن يدفعه عن نفسه.

ومنه: البدهي الأولي، وهو: الذي يبتدئ في النفس فتضطر إليه، فلا يمكن

لها أن تدفعه.

وبعبارة أخرى، هي: العلوم الأولية التي يجعلها الله في النفوس ابتداء

بلا واسطة، كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين.

والنظري: ما يدرك ثبوته أو نفيه بنظر واستدلال.

قال المصنف:

أول واجب على من كُلفاً ممكناً من نظر أن يعرف
الله والرُّسل بالصفات مما عليه نصّب الآيات

الشرح

ذكر المصنف أن أول واجب على المكلف - وهو: البالغ العاقل - حال كونه
متمكناً من النظر - وهو: نظر خاص - أن يعرف الله والرسل بالصفات.

والمراد بالمعرفة - عندهم - هنا: العلم، أو الجزم المطابق عن دليل،
فلا يكفي الظن، كما لا يكفي التقليد.

ووجوب النظر عند جمع من الأشاعرة منه ما هو عيني، ومنه ما هو كفائي،
فالدليل الإجمالي على معرفة الله يجب وجوباً عينياً، بخلاف الدليل التفصيلي
فإنه يجب وجوباً كفائياً.

والإجمالي هو: الذي يوجد في ذهن الإنسان ولا يعرف كيف يعبر عنه،
ولا يتمكن معه من إزالة الشبه.

قال التفتازاني: «والحق: أن المعرفة بدليل إجمالي به يرفع الناظر عن
حضيض التقليد فرض عين، لا مخرج عنه لأحد من المكلفين، وبدليل
تفصيلي يتمكن معه من إزاحة الشبهة، وإلزام المنكرين، وإرشاد المسترشدين
فرض كفاية»^(١).

(١) «شرح المقاصد» (١/٢٦٦).

وقد اعترض الرازي على التفريق بين الإجمالي والتفصيلي، فأبطل عليهم تفريقهم.

قال الرازي: «واعلم أن هذا الفرق إنما يتلخص إذا سلمنا لهم الفرق بين مباحث الجملة ومباحث التفصيل، وعندني: أن هذا الفرق باطل؛ وذلك لأن الدليل إذا كان مركبًا مثلاً من مقدمات عشر، فالمستدل إن كان عالمًا بها بأسرها وجب حصول العلم النظري له لا محالة، وإن امتنعت الزيادة عليه؛ لأن تلك المقدمات العشر إذا كانت مستقلة بالإنتاج أخبرنا، فلو انضمت مقدمة أخرى إليها استحال أن يكون لها أثر ألبتة، وأما إن لم يحصل العلم بأسرها مثل أن يحصل العلم بتسع منها ولم تكن المقدمة العاشرة معلومة بالضرورة ولا بالدليل، بل مقبولة على سبيل التقليد، فتكون النتيجة المتولدة عن مجموع تلك العشر تقليدًا لا يقينًا، فثبت أن التمسك بالدليل لا يقبل الزيادة والنقصان ألبتة.

مثاله: أنهم يقولون: صاحب الجملة يكفي الاستدلال بحدوث الحوادث من البرق والرعد والحر والبرد على وجود الصانع.

فنقول: هذا لا يكفي؛ لأننا نقول: هذه الحوادث لا بد لها من مؤثر، وذلك المؤثر يجب أن يكون فاعلاً مختارًا.

أما المقدمة الأولى فمعلومة للعوام.

وأما الثانية فغير معلومة لهم؛ لأنه ما لم يثبت أن ذلك ليس أثرًا لمؤثر



موجب لم يجب أن يكون إسناده إلى المختار، فإذا قطع العامي بأن ذلك المؤثر يجب أن يكون مختاراً من غير دليل عليه كان مقلداً في هذه المقدمة، وإذا كان مقلداً فيها لم يكن محققاً في النتيجة»^(١).

ونفي الدليل الإجمالي يلزم منه تكفير عامة الأمة؛ لعدم حصول النظر منهم، ولا شك في بطلانه، وينافي كون هذه الأمة شطر أهل الجنة، ولهذا تناقض الأشاعرة.

وهذا يدل على بطلان ما يقرره الأشاعرة في أول واجب، وسيأتي مزيد تفصيل لذلك.

وأشير هنا إلى أن بطلان مذهب الأشاعرة في أول واجب وما يتبعه هو في الحقيقة نفس لمذهب الأشاعرة من أصله؛ لأن عقيدتهم إنما قامت على وجوب النظر، وحقيقة النظر.

والوجوب عند الأشاعرة شرعي لا عقلي؛ لنفيهم التحسين والتقيح العقليين.

قال أبو المعالي الجويني: «أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحكم شرعاً: القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم»^(٢).

(١) «المحصول» للرازي (٦ / ٧٦).

(٢) «الإرشاد» (٣).

وقال: «النظر الموصل إلى المعارف واجب، ومدرك وجوبه الشرع»^(١).

وحكى عليه الاتفاق في «الشامل»^(٢).

ووجوبه عندهم بمسلكين:

الأول: التمسك بظواهر النصوص الدالة على وجوب النظر، وهو من

باب الاستئناس؛ لأنها ظنيَّة.

الثاني: الإجماع^(٣).

ودليل الإجماع عند جماعة منهم أيضاً ظني؛ كما قال الرازي: «ثم إنا

نرى أن الظواهر الدالة على كونه سميحاً بصيراً أقوى من الظواهر الدالة على

أن الإجماع حجة وأكثر»^(٤).

لكن لما كانت مسألة الوجوب عند الأشاعرة ظنيَّة وليست قطعية، احتجوا

عليها بالظني^(٥).

وقد أورد الأمدي على هذين المسلكين اعتراضات تضعفها.

ويشكل على من يكفر من لم ينظر أن الوجوب ظني، فكيف يكفرون بناء

(١) «الإرشاد» (٨).

(٢) (١٧).

(٣) «الشامل» (٢٠)، و«أبكار الأفكار» (١/١٥٥).

(٤) «الأربعين في أصول الدين» (١/٢٤٠).

(٥) انظر: «أبكار الأفكار» (١/١٧٠).

على ما كان ظنيًّا؟!!

لكنه التناقض، والله المستعان.

ومما ينبغي أن يعلم: أن الوجوب ليس هو مذهب جميع الأشاعرة، فهم لا يكادون يتفقون على دليل أو مسألة.

قال الأمدى: «أجمع أكثر أصحابنا، والمعتزلة، وكثير من أهل الحق من المسلمين على أن النظر المؤدي إلى معرفة الله واجب»^(١).

بل لم يقف الأمر عند هذا الحد؛ فقد اعترف بعض أئمتهم أن هذه المسألة - وهي وجوب النظر - من بقايا المعتزلة في المذهب الأشعري.

قال أبو جعفر السمناني: «القول بإيجاب النظر بقية بقيت في المذهب من أقوال المعتزلة»^(٢).

فهذه آراؤهم في الوجوب، أما اعتقاد الوجوب، أو حقيقة النظر فهو عندهم عقلي، وهذا تناقض.

وقد أدرك هذا التناقض أئمة الأشاعرة، فحاولوا أن يجدوا لهم مخرجًا ولم يستطيعوا.

ووجه تناقضهم: أن وجوب المعرفة إنما يؤخذ من الشرع، وهذا يستدعي

(١) «أبكار الأفكار» (١/ ١٥٥).

(٢) ذكره ابن تيمية في «درء تعارض العقل والنقل» (٧/ ٤٠٧).

أن تكون معرفة الله متوقفة على الشرع، مع أن الشرع عندهم متوقف على معرفة الله بالنظر.

وأما ما احتجوا به من النصوص التي فيها الأمر بالنظر، كقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ [النمل: ٦٩].

فالجواب عنه أن يقال لهم: ما المراد بالنظر الذي أمر الله به؟ هل هو نظر في وجوده؟ أو هو نظر من باب زيادة الإيمان وترسيخه في القلب؟

لا شك أنه الثاني دون الأول؛ بدليل قوله ﷺ: «ما من مؤلودٍ إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو يُنصرانه، أو يمجسانه»^(١).

فالإنسان خلق وهو يعرف الله تعالى، فدل ذلك على أن محل النظر ليس إثبات وجود الله تعالى، وإنما هو في زيادة الإيمان وترسيخه، بمعنى: التفكير في السموات ليزداد إيماناً.

ثم إن هذه الآيات المخاطب بها من يثبت وجود الله، وكذب رسله.

أضف إلى ذلك: أنه ليس في الآيات أن المعرفة متوقفة على النظر، وليس فيها أيضاً عموم وجوب النظر لكل الناس.

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب: إذا أسلم الصبي فمات، هل يصلى عليه؟ وهل يعرض على الصبي الإسلام؟ (٢١٦) (ح ١٣٥٩)، ومسلم في كتاب القدر، باب: معنى كل مولود يولد على الفطرة، وحكم موتى أطفال الكفار وأطفال المسلمين (١١٥٧) (ح ٦٧٥٥).

قال ابن حجر: «وقد استدل من اشترط النظر بالآيات والأحاديث الواردة في ذلك، ولا حجة فيها؛ لأن من لم يشترط النظر لم ينكر أصل النظر، وإنما أنكر توقف الإيمان على وجود النظر بالطرق الكلامية؛ إذ لا يلزم من الترغيب في النظر جعله شرطاً»^(١).

وأما احتجاجهم بقول الله -جلّ وعلا- عن إبراهيم: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] إلى آخر الآيات.

فالجواب عنه:

أولاً: أن المقام مقام مناظرة لا مقام نظر، بدليل قوله -جلّ وعلا-: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ [الأنعام: ٨٣].

قال ابن كثير: «والحق أن إبراهيم -عليه الصلاة والسلام- كان في هذا المقام مناظراً لقومه، مبيناً لهم بطلان ما كانوا عليه من عبادة الهياكل والأصنام»^(٢).

ثانياً: حقيقة قولهم إن إبراهيم عليه السلام لم يكن يعرف أن الله موجود، فأراد أن يثبت وجود الله تعالى بالنظر، بمعنى: أنه جاء يدعو قومه وهو لا يعرف المرسل الذي أرسله، وهذا تصويره يغني عن رده، وهو يدل على سخافة عقول أهل الكلام.

(١) «فتح الباري» (١٣ / ٣٥٣).

(٢) «تفسير القرآن العظيم» (٣ / ٢٩٢).

وأما احتجاجهم بالإجماع؛ فالإجماع على خلاف قولهم، فلم يوجب أحد من الصحابة ومن اتبعهم بإحسان النظر، بل حُكي الإجماع - كما سيأتي - على أن أول واجب: الشهادتان.

قول المصنف: «بالصفات».

الصفات: جمع صفة، وهي: ما قام بالذات.

والأشاعرة يفرقون بين الصفة والوصف؛ فيجعلون الوصف هو: القول، والصفة هي: المعنى القائم بالموصوف.

وأما جماهير الناس فيرون أن الصفة والموصوف لما كانا مصدرين؛ فإنه يصح إطلاقهما على الأمرين:

١ - الكلام الذي يوصف به الموصوف؛ كقول الصحابي في: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾: «لأنها صفة الرحمن، وأنا أحبُّ أن أقرأ بها»^(١).

٢ - المعاني التي دل عليها الكلام، كالعلم والقدرة.

هذه الصفات التي يجب معرفتها قد نصب الله عليها الأدلة.

والمصنف قيّد معرفة الصفات بما نُصبت عليه الأدلة؛ إشارة منه إلى أن الصفات منها ما هو معلوم، ومنها ما ليس بمعلوم، وهذا حق؛ فليس كل

(١) أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب: ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله -تبارك وتعالى- (١٢٦٩) (ح ٧٣٧٤).

صفات الله نعلمها.

والقدر الذي ذكره المصنف - وهو وجوب معرفة الله بالصفات دون أن يكون أول واجب - موافق لأهل السنة أئمة السلف، وإنّما الخلاف معهم في حقيقة هذه الأدلة.

فأهل الكلام: من جهمية ومعتزلة ومتأخري الأشاعرة ومن وافقهم يرون أن معرفة الله لا تحصل إلا من جهة النظر، فالمعرفة عندهم متوقفة على النظر.

والمراد بالنظر عندهم: نظر خاص، وهو: أن الأجسام لا تخلو عن الأعراض - أي: الصفات -، والأعراض لازمة للأجسام، وهي حادثة، تبقى وتزول، وهذا يدل على حدوثها.

وكون الجسم لا ينفك عن العرض، والعرض حادث دلّ على أن الجسم حادث، والله مُنَزَّه عن الحدوث، وكل حادث لا بد له من محدث.

فرتبوا دليلهم على مقدمة عسرة لا يحتاج إليها، وهي: **إثبات حدوث الحوادث.**

فإثبات الصانع عندهم لا يكون إلا بإثبات حدوث الأجسام، وأنها مستلزمة للأعراض.

والحادث لا بد له من محدث.

ومعنى الحدوث هو: وجود الشيء بعد العدم.

ومن أوائل من قرره من الأشاعرة: الباقلاني في «الإنصاف»^(١)، والبغدادي في «أصول الدين»^(٢).

وقد حرمه الأشعري نفسه إمام المذهب، فقال: «صارت أخباره عليه السلام أدلة على صحة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة على حواسنا، وصفات فعله، وصار خبره عليه السلام عن ذلك سبيلاً إلى إدراكه، وطريقاً على العلم بحقيقته.

وكان ما يستدل به من أخباره عليه السلام على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام من قبل أن الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها، ويدق الكلام عليها...»^(٣).

وهذا من تناقضهم.

وقد زعم جمهور الأشاعرة أنهم بهذه الطريقة أثبتوا وجود الله، وهو

دليل باطل من وجوه:

الوجه الأول: هذا الدليل لا يحتاج إليه مع إثبات النبوة، فما تضمنته النبوات من إثبات الله أظهر وأسهل، ولم يأت نص واحد بالأمر أو الإرشاد على الاستدلال بدليل الأعراض على وجود الله، وإثبات الصانع.

(١) (١٦).

(٢) (٦٨).

(٣) «رسالة إلى أهل الثغر» (١٨٤ - ١٨٥).

أفيكون النبي ﷺ قد قصر في التبليغ؟!

وإذا كان يجب عليه أن يبين الأحكام الشرعية فيبانه لما هو أعظم وهو المعبود أولى، ومع ذلك لم يأت عنه نص واحد في دليل الأعراض. وهذا يدل على أنه ليس مسلماً صحيحاً في إثبات وجود الله.

الوجه الثاني: تضييع الوقت بمقدمات عسرة في إثبات ما هو متقرر ضرورة، وهو: إثبات أن الحوادث حادثة، مما يجعل الدليل معقداً لا يحتاج إليه، هذا إن سلم أن المقدمات صحيحة.

الوجه الثالث: العلم بأن المحدث لا بد له من محدث أبين وأوضح من إثبات أن الحوادث حادثة، ومن استدل على الجلي بالخفي كان قد أبعده الطريق.

مع أن العلم بأن المحدث لا بد له من محدث - مع كونه دليلاً صحيحاً - أظهر منه العلم بأن هذا المحدث المعين لا بد له من محدث، فعلم الإنسان بالجزئيات أقرب من علمه بالكليات؛ لأن العلم بالجزئيات يسبق إلى فطرته من العلم بالكليات، فإذا رأى مثلاً نزول مطر علم بفطرته أن إنزاله المحدث لا بد له من محدث معين، من غير أن يستحضر القضية الكلية: كل محدث لا بد من محدث، وقد يكون غير عارف بها.

فحتى القضية الكلية الصحيحة - وهي كل محدث لا بد له من محدث - تطويل لا حاجة إليها.

الوجه الرابع: أن استعمال مثل هذه الأقيسة إنما يكون صحيحًا إذا كانت المسألة خفية لا تُعلم إلا باستعمال القياس، أما في مسألة معلومة ومتقررة بالفطرة، فاستعمال القياس فيها باطل.

الوجه الخامس: هذا الدليل الصحيح وهو - كل محدث لا بد له من محدث - في الحقيقة لا يدل إلا على إثبات واجب الوجود مطلقًا من غير تعيين، فلا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه.

فالأقيسة العقلية في الغيبات لا تفيد تعيين المعينات، بخلاف النصوص الشرعية.

فهذا المحدث لم يتعين بعد من هذا الدليل، فيأتي الطبائعيون ويقولون: هذا المحدث هو: الطبيعة.

ويأتي قوم فرعون فيقولون هذا المحدث هو: فرعون.

ويأتي المجوس فيقولون: هذا المحدث هو: النور، وهكذا...

الوجه السادس: هذا الدليل الذي أوجبه بعض الأشاعرة كالجويني، فإن إمامه الأشعري يُحرّمه كما تقدم نقله.

فلا أدري ما هذا التناقض العجيب، تناقض في طريقة إثبات وجود الله!

فهل يتبع الجويني، أو يتبع إمامه؟!

وأنبّه هنا: أن هذه هي طريقة المتكلمين في إثبات وجود الله، وهناك



طريقة أخرى استعملها الفلاسفة الذين يزعم بأنهم إسلاميون - ويطلق عليهم: المتفلسفة؛ لتأثرهم بالفلاسفة الأصليين - كابن سينا حيث إنه قسم الموجود إلى: واجب وممكن، بخلاف المتكلمين فإنهم قسموا الموجود إلى: حادث ومحدث.

وتقسيم ابن سينا لا يعرف عن فلاسفة اليونان كأرسطو ونحوه؛ لأن العالم عندهم واجب لا ممكن.

والخلاف بين ابن سينا والمتكلمين في سبب الافتقار، هل هو الإمكان، أو الحدوث؟

وكلا القولين مبني على أصل فاسد، وهو البحث عن دليل حدوث الحوادث، وهذا لا يحتاج إلى تقرير، فالحوادث بذاتها مفتقرة إلى الله؛ إذ إن فقرها ذاتي، وقد جعلها الله آيات عليه سبحانه، والآية لا تحتاج إلى قياس، وإنما تدل على من جعلت آية عليه من غير قياس، ولا استحضار قضية كلية. فهذه الآيات متى ما تصورها العقل علم أنها لا توجد إلا بموجد لها، فلم نحتاج بعد ذلك إلى قياس.

ثم رتب المتكلمون على هذه المسألة - معرفة الله نظرية وليست فطرية - مسألة أول واجب على المكلف؛ فمنهم من قال: أول واجب معرفة الله، ومنهم من قال: النظر، ومنهم من قال: القصد إلى النظر، ومنهم من قال: الشك.

وقولهم: إن أول واجب على المكلف معرفة الله، لا يناقض قولهم: إن أول واجب على المكلف هو النظر؛ لأن النظر وجوبه وجوب وسائل، ومعرفة الله وجوبها وجوب مقاصد، يعني: المقصد معرفة الله، والوسيلة إليه النظر. وأما من قال: أول واجب القصد إلى النظر فلا ينافي ما تقدم؛ وذلك أن القصد إلى النظر هو من فعل الإنسان، وفعل الإنسان لا بد أن يكون بإرادة وقصد.

ومن قال: أول واجب على المكلف الشك فأيضاً لا ينافي ما تقدم؛ لأن النظر لا يقوم إلا بشك قبله، والشك يكون قبل النظر. وإن تنوعت عبارات المتكلمين في أول واجب إلا أن مضمونها واحد.

إلا أن الأشاعرة ليسوا متفقين على أن أول واجب هو النظر؛ ذلك أن منهم من يقول: أول واجب هو: الإيمان بالله، ثم النظر، وهذا من تناقضهم الدال على بطلان مذهبهم.

قال أبو عبد الله القرطبي: «قال أبو حفص الزنجاني: وكان شيخنا القاضي أبو جعفر أحمد بن محمد السمناني يقول: أول الواجبات الإيمان بالله وبرسوله وبجميع ما جاء به، ثم النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله تعالى، فيتقدم وجوب الإيمان بالله تعالى عنده على المعرفة بالله. قال: وهذا أقرب إلى الصواب وأرفق بالخلق؛ لأن أكثرهم لا يعرفون حقيقة المعرفة والنظر والاستدلال. فلو قلنا: إن أول الواجبات المعرفة بالله لأدَّى إلى

تكفير الجم الغفير والعدد الكثير، وألا يدخل الجنة إلا آحاد الناس، وذلك بعيد، لأن الرسول ﷺ قطع بأن أكثر أهل الجنة أمته، وأن أمم الأنبياء كلهم صف واحد وأمته ثمانون صفًا، وهذا بيّن لا إشكال فيه»^(١).

فالمانع لهم من أن يكون النظر هو أول واجب أنه يلزم تكفير المسلمين، ولا شك في بطلانه؛ **ذلك أنهم** رتبوا على مسألة أول واجب مسألة أخرى، وهي حكم التقليد في باب الاعتقاد.

واختلفوا فيها على أقوال: فمنهم من قال: إنه مؤمن عاصٍ.

ومنهم من قال: لا يصح إيمان المقلد؛ بمعنى: من لم يعرف الله بالنظر فليس بمؤمن، والصبوي إذا بلغ لا بد أن ينظر في وجود الله ﷻ، وإلا فإنه لا يصح منه أن يكون مسلمًا، وإن كان أبواه مسلمين.

وأحقه الجويني بالكفرة؛ حيث قال: «من مات في صباه... ولو انقضى من أول حال التكليف زمن يسع النظر المؤدي إلى المعارف، ولم ينظر مع ارتفاع الموانع واخترم بعد زمن الإمكان فهو ملحق بالكفرة»^(٢).

وقد ردّ عليهم أبو عبد الله القرطبي فقال: «ذهب بعض المتأخرين والمتقدمين من المتكلمين إلى أن من لم يعرف الله تعالى بالطرق التي طرقوها والأبحاث التي حرروها لم يصح إيمانه وهو كافر، فيلزم على هذا

(١) «تفسير القرطبي» (٧ / ٣٣٢).

(٢) «الشامل» (٢٢).

تكفير أكثر المسلمين، وأول من يبدأ بتكفيره آباؤه وأسلافه وجيرانه، وقد أورد على بعضهم هذا فقال: لا تشنع علي بكثرة أهل النار، أو كما قال.

قلت: وهذا القول لا يصدر إلا من جاهل بكتاب الله وسنة نبيه؛ لأنه ضيق رحمة الله الواسعة على شرذمة يسيرة من المتكلمين، واقتحموا في تكفير عامة المسلمين»^(١).

والذي ينقض هذه المسائل كلها: أن معرفة الله فطرية وليست نظرية.

ولهذا جميع الأمم تقر بوجود صانع من غير أن يجمعهم عليه جامع، وإن اختلفوا في تعيينه، وتعيينه مبني على إثباته.

قال سبحانه: ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بُدَّيْلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠].

وقال النبي ﷺ: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو يُنصرانه، أو يُمجسانه...»^(٢).

فأخبر النبي ﷺ في هذا الحديث: أن الخلق كلهم مفطورون على الإقرار به، وإنما يحصل التغير في الفطرة بعوامل خارجية: إما من البيئة، وإما من الأبوين، أو غير ذلك.

(١) «تفسير القرطبي» (٧ / ٣٣٢).

(٢) تقدم تخريجه (ص ٢٤).

وهاهنا سؤال: هل يُحتاج إلى النظر الصحيح المبني على الأدلة العقلية

الصحيحة في معرفة الله؟

والجواب: الأصل أنه لا يحتاج إليه؛ لأن كل مولود يولد على الفطرة،

لكن إن حصل لبعض الناس ما أفسد فطرته، فلا بأس له أن ينظر النظر الصحيح؛ لإثبات معرفة الله في قلبه.

فقد نحتاج إلى النظر الصحيح؛ لإيقاظ الفطرة وتنبهها.

والنظر الصحيح هو:

١- الاستدلال بالآيات الكونية، فهي دليل بعينها على وجود الرب،

فوجودها مستلزم لوجود الرب؛ ذلك أن الآية تستلزم عين ما دلت عليه.

ولا نحتاج فيها إلى القياس، وإنما نفس وجودها مستلزم لوجود الله،

فجميع المخلوقات آية للخالق، فهي مستلزمة لذاته المعينة.

٢- استعمال قياس الأولى.

تنبيه: أصل دليل الأعراض عند المتكلمين: إثبات الجوهر الفرد، فالأجسام

عندهم تنتهي إلى الجوهر الفرد - وهو: الذي لا يقبل القسمة -.

وإثبات الجوهر الفرد لا يعرف في النصوص الشرعية، ولا خطر على

قلب الصحابة ومن اتبعهم بإحسان.

أفيكونون جهلاً ضلّالاً لا يعرفون كيف يثبتون وجود خالقهم؟!!

سبحانك هذا بهتان عظيم.

ثم إن جمعاً من المتكلمين قد أبطل الجوهر الفرد كابن كلاب وغيره.
وعند أهل السنة ليس هناك شيء لا يقبل الانقسام، بل كل شيء يقبل
الانقسام إلى أن يستحيل.

والذي يدل على هذه الاستحالة: ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا
الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ
عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا
ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾ [المؤمنون: ١٢-١٤].

فالنطفة استحالت في العلقة، والعلقة في المضغة، حتى جعل الله المضغة
عظاماً، وهذا دليل ظاهر بين في الاستحالة.

**أختم بذكر أمر مهم، وهو: أن المصنف مالكي المذهب ومع ذلك خالف
أئمة المالكية، كابن عبد البر في كون معرفة الله فطرية.**

قال الإمام ابن عبد البر: «ومن الحجة أيضاً في أنه **عَلَّاهُ** على العرش فوق
السموات السبع: أن الموحّدين أجمعين من العرب والعجم إذا كَرَبَهُمُ أمر،
أو نَزَلَتْ بهم شدة، رَفَعُوا وجوههم إلى السماء، يَسْتَغِيثُونَ رَبَّهُمْ -تبارك وتعالى-،
وهذا أشهر وأعرف عند الخاصة والعامة من أن يُحْتَاجَ فيه إلى أكثر من حكايته؛
لأنه اضطرار لم يُؤْتَبَّهُم عليه أحد، ولا أنكره عليهم مُسْلِمٌ»^(١).

(١) «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» (٧/١٣٤).

أما مسألة أول واجب عند أهل السنة فهو: الشهادتان.

يدل على هذا:

أولاً: أن الرسل إنما بعثوا بكلمة التوحيد، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦].

فكون الرسل كلهم بعثوا بكلمة التوحيد يدل على أن هذه الكلمة هي أول واجب على العبيد.

ثانياً: أن الكفار كانوا يدعون إلى كلمة التوحيد، كما قال ﷺ في الحديث الصحيح عن معاذ بن جبل رضي الله عنه لما بعثه إلى اليمن: «إنك تأتي قومًا من أهل الكتاب، فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله...»^(١)، وكذلك سائر الأحاديث عن النبي ﷺ موافقة لهذا.

وقد جاءت لفظة في حديث معاذ رضي الله عنه تمسك بها من قال: أول واجب هو النظر، وهي قوله ﷺ: «إِذَا عَرَفُوا اللَّهَ»^(٢).

والجواب عن هذا: ما ذكره الحافظ ابن حجر حيث قال: «وقوله: «إِذَا عَرَفُوا اللَّهَ»؛ أي: عرفوا توحيد الله، والمراد بالمعرفة: الإقرار والطواعية»^(٣).

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب: الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام (٣١) ح (١٢١).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب: ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله -تبارك وتعالى- (١٢٦٧) ح (٧٣٧٢).

(٣) «فتح الباري» (١٣/٤٣٤).

ثالثاً: أن النبي ﷺ علّق العصمة على قول: «لا إله إلا الله، محمد رسول الله»، فقال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله...»^(١)، فدلّ ذلك على أنه أول واجب.

رابعاً: الإجماع، قال ابن المنذر: «أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم: أن الكافر إذا قال أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، وأن كل ما جاء به الرسول ﷺ حق، وأبرأ من كل مخالف لدين الإسلام، وهو بالغ صحيح يعقل أنه مسلم».

ومما ينبغي أن يعلم: أن المسلمين أول ما يؤمرون به إذا بلغوا، أو ميزوا: الصلاة؛ كما قال النبي ﷺ: «مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ»^(٢).

فلا يجب على وليه أن يخاطبه حينئذٍ بتجديد الشهادتين، وإن كان الإقرار بالشهادتين واجباً بإجماع المسلمين، ووجوب ذلك يسبق وجوب الصلاة، لكن هو قد أدّى هذا الواجب قبل ذلك: إما بلفظه، وإما بمعناه، فإن نفس الإسلام والدخول فيه التزم لذلك^(٣).

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» كتاب الإيمان، باب: الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله

(٣٢) ح (٢٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب الصلاة، باب: متى يؤمر الغلام بالصلاة (٨٢) ح (٤٩٥).

(٣) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١٣/٨).

قال المصنف:

وكل تكليف بشرط العقل مع البلوغ بدم أو حمل
أو بمنى أو بإنبات شعر أو بثمان عشرة حولاً ظهر

❦ الشرح ❦

لما اشترط المصنف في وجوب النظر التكليف أراد أن يبين شروط
التكليف، فذكر العقل والبلوغ، ثم انتقل إلى بيان علامات البلوغ.

* * *

قال المصنف:

كتاب أم القواعد وما انطوت عليه من العقائد.

الشرح

ذكر المصنف في هذا الكتاب ما يجب لله، وما يستحيل في حقه، وما

يجوز، وما يجب للرسول ويستحيل ويجوز.

ثم ذكر الإسلام وقواعده، ثم الإيمان، وختمه بالإحسان.



قال المصنف:

يجب لله الوجودُ والقدمُ كذا البقاءُ والغنى المطلقُ عمٌ
 وخُلفه لخلقهِ بلامثالُ ووحدَةُ الذاتِ ووصفِ وفعالُ
 وقدرةٌ إرادة علم حياةً سمع كلام بصر ذي واجباتُ

الشرح

شرح المصنف في ذكر ما يجب لله سبحانه من الصفات، فذكر ثلاث عشرة صفة، وهي: الوجود، والقدم، والبقاء، والغنى، ومخالفة الحوادث، ووحدَةُ الذات والصفات والأفعال، والقدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام.

فهذه واجبات.

وذهب الرازي في صفات المعاني إلى أنها ممكنة في نفسها واجبة بوجوب الذات، وقد شنع عليه غيره؛ لأن وجوبها عندهم ذاتي.

وهذه الصفات -على ما استقر عليه مذهب متأخري الأشاعرة- منها ما هو عين الذات، ومنها ما هو أمر وجودي زائد على الذات، ومنه ما هو سلبى يدل على العدم.

وبعبارة أخرى: منها ما هو عين الذات، ومنها ما هو ليس الذات ولا غيرها، ومنها ما هو غير الذات.

* أولاً: الوجود.

اختلف الأشاعرة في الوجود هل هو صفة أو عين الذات؟

ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أنه عين الذات وليس زائداً عليها، وكذلك الجويني حيث قال: «والوجه المرضي ألا يعد الوجود من الصفات، فإن الوجود نفس الذات»^(١).

وذهب الرازي إلى أنه زائد على الذات، وفي كتابه الإشارة: توقف^(٢).

والحق عند أهل السنة: أن الوجود خارج الذهن هو عين الذات^(٣).

وليس الوجود عند أهل السنة في الخارج وجوداً مطلقاً عن الصفات، كما يقوله المتكلمون الذين بنوه على أن الكليات موجودة في الخارج، وهذا باطل؛ فليس هناك شيء في الخارج يكون كلياً، ولم يدرك هؤلاء أن ما يُتصوَّر في الذهن أعم مما هو موجود في الخارج، فيتصور الذهن المستحيل مثلاً، وما لا وجود له في الخارج.

كما اختلف الأشاعرة أيضاً في الوجود، هل هو من قبيل المتواطئ أو

المشترك اللفظي؟

قال الأمدى: «إطلاق اسم الوجود والذات على الماهيات المتعددة ليس

(١) «الإرشاد» (٣١).

(٢) «الإشارة» (٨١).

(٣) انظر: «منهاج السنة» (٨/٣٢).

إلا بطريق الاشتراك في اللفظ لا غير»^(١).

وُنسبَ إلى متقدمي الأشاعرة وهو غلط عليهم، فلا يلزم من قولهم: وجود الشيء عين ماهيته أنه مقول بالاشتراك اللفظي^(٢).

والمتواطئ هو: الكلّي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية بالسوية^(٣).

والمشترك اللفظي هو: ما وُضِعَ للدلالة على معانٍ، أو أشياء بمرات متعددة، ككلمة العين^(٤).

والحق عند أهل السنة: أن الوجود من قبيل المتواطئ.

ومما يدل عليه:

١- أن له معنى كُلياً يدرك من مطلق معناه، وهذا المعنى الكلّي الذهني يشترك فيه الخالق والمخلوق.

٢- أنه يقبل التقسيم والتنويع، فتقول: الوجود ينقسم إلى: قديم ومحدث، وواجب وممكن، وذلك لا يكون إلا في الأسماء المتواطئة^(٥).

(١) «غاية المرام في علم الكلام» (٤١).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى» (٣/١٩١).

(٣) انظر: «التعريفات» للجرجاني (٢٨٠).

(٤) انظر: «التعريفات» للجرجاني (٣٠٠).

(٥) انظر: «شرح حديث النزول» (ص ٨٢).

والذي توهمه جمع من الأشاعرة أننا إذا قلنا: الوجود ينقسم إلى واجب وممكن؛ لزم أن يكون في الخارج وجود هو نفسه في الواجب، وهو نفسه في الممكن.

وهذا غلط؛ فليس في الخارج بين الموجودين شيء هو نفسه فيهما، ولكن لفظ الوجود ومعناه الذي في الذهن يتناول الموجودين ويعمهما، وهما يشتركان فيه^(١).

والاشتراك الذهني لا يلزم منه وجوده في الخارج.

ومن قال إنه من المشترك اللفظي فقد عطل معناه، ويلزم منه الإلحاد، واعتقاد أن له معنى غير ما دلّت عليه النصوص.

* ثانياً: القدم - عند جمع منهم -، هو: سلب العدم السابق على الوجود، بمعنى: سلب أن يكون قد سبقه العدم.

واختلف الأشاعرة: هل الله قديم بقدم أو لا؟ بمعنى: هل القدم زائد على الذات أو هو ذاته؛ أي: نفسي؟

قال الأمدى: «واتفق الجمهور على أن الله تعالى قديم لنفسه لا بقدم زائد عليه»^(٢).

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٩١-٢٩٣).

(٢) «أبكار الأفكار» (١/٤٥٠).

وضعهما المتأخرون كالسنوسي، فجعلوه سلبياً، كما تقدم في التعريف.

وقد خطأ الرازي من جعل القدم صفة سلبية، فقال: «وقال بعضهم: القدم صفة سلبية، وهو خطأ»^(١)، وهذا من تناقضهم.

واختلافهم في القدم هل هو زائد على الذات أو هو ذاته؛ أي: نفسي، **مبني على مسألة الصفات**: هل هي زائدة على الذات، أو لا؟

فإن أريد بها الذات الموجودة خارج الذهن فتلك مستلزمة لصفاتها؛ لأنه يمتنع وجود ذات في الخارج بدون تلك الصفات، فلا يتصور أن يقال: هي زائدة أو ليست زائدة.

وإن أريد بالذات: الذات الموجودة في الذهن، فتلك قد تقدر في الذهن مجردة عن الصفات، فتكون الصفات زائدة على هذه الذات المقدر في الذهن.

ولما كان المعطلة يثبتون ذاتاً مجردة عن الصفات صحّ أن يقال: إن الصفات زائدة على الذات، بمعنى: الذات التي أثبتها هؤلاء، لا أن في الخارج ذاتاً قائمة بنفسها والصفات زائدة عليها.

فمثلاً: الحي الذي يمتنع ألا يكون إلا حياً، كيف تكون له ذات مجردة عن الحياة؟ وكذلك ما لا يكون إلا عليمًا قديرًا، كيف تكون ذاته مجردة عن

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٣/ ٢٠-٢٢).

العلم والقدرة^(١)؟

والحق عند أهل السنة: أن القدم في لغة العرب التي نزل بها القرآن: هو المتقدِّم على غيره، ولم يستعمل فيما لم يسبقه عدم، لكن اصطلاح المتكلمون على إطلاقه على الأزل الذي لا أول لوجوده.

وهو بهذا الإطلاق صحيح، فذات الله وصفاته الذاتية قديمة لا أول لوجودها، وأما الفعلية فمن جهة نوعها أزلية، فيصح إطلاق القدم عليها من باب الإخبار.

لكن قد وضع المتكلمون لهذا اللفظ وضعاً مبتدعاً، فزعموا أن القديم يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره، وهو القديم بالذات، ويطلق على الموجود الذي ليس وجوده مسبقاً بالعدم، وهو القديم بالزمان. والقديم بالذات يقابله المحدث بالذات، وهو الذي يكون وجوده من غيره.

كما أنهم لا يسلمون بأزلية الصفات الفعلية، بل لا يرون قيامها بالذات، كما ستأتي الإشارة إليه.

والأولى في التسمية أن نستعمل: الأول بدل القديم؛ لقوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ﴾ [الحديد: ٣]، فالله لا أول لذاته وصفاته.

(١) «المطالب العالية» (٣/٢٤٨).

وأما الصفات فجاء في الحديث وصفها بالقدم.

وأوليته سبحانه بذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله، وكذلك آخريته.

وكون الله أولاً مقرر بالفطرة والعقل؛ لأن الموجودات لا بد أن تنتهي بأول، فكل مخلوق محدث مسبق بعدم، وكل مخلوق له خالق أوجده، فقطعاً للتسلسل لا بد أن تنتهي إلى أول غير مسبق بعدم، ولا يلحقه فناء.

والمخلوقات إما أن تكون خلقت نفسها، أو خلقت صدفة، أو خلقها خالق، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥].

والمخلوق يستحيل أن يكون قد خلق نفسه من جهتين:

الأولى: أن المخلوق ممكن الوجود لا واجب الوجود؛ لكونه مسبقاً بالعدم، فعدمه قبل وجوده ينفي وجوبه، ووجوده ينفي عدمه، وما كان قابلاً للوجود والعدم لم يكن وجوده بنفسه.

الثانية: المحدث يستحيل أن يوجد نفسه؛ لأنه يلزم أن يكون موجوداً قبل إيجاده لنفسه، وهذا ممتنع.

*** ثالثاً: البقاء،** وهو -عند جمع منهم-: سلب العدم اللاحق على الوجود، بمعنى: سلب أن يلحقه العدم.

واختلف الأشاعرة في إثبات البقاء صفة لله:

فمنهم من أرجعها إلى نفس الوجود، ومنهم من أثبتها صفة زائدة على

وجوده، ومنهم من جعلها سلبية.

قال عبد القاهر البغدادي: «وأثبت البقاء صفة له أزلية لجميع أصحابنا غير القاضي أبي بكر»^(١).

وقال الجويني: «ذهب العلماء من أئمتنا إلى أن البقاء صفة الباقي زائدة على وجوده بمثابة العلم في حق العالم، والذي نرتضيه أن البقاء يرجع إلى نفس الوجود»^(٢).

وقال الرازي: «ذهب أبو الحسن الأشعري وأتباعه إلى أن الله سبحانه باقٍ بقاء يقوم به، وذهب القاضي وإمام الحرمين إلى نفيه، وهو الحق»^(٣).
وذهب السنوسي وغيره إلى أنه صفة سلبية.

وما تقدم في القدم يقال في البقاء، إلا أن البقاء - عند أهل السنة - صفة قد دلَّ عليها قوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧].
وهي غير الآخريَّة، فالله متصف بالآخريَّة والبقاء.

والآخريَّة قد دلَّ عليها قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣].

فالله أول ليس قبله شيء، وهو آخر ليس بعده شيء، كما قال ﷺ: «اللهم أنت

(١) «أصول الدين» (١١٣).

(٢) «الإرشاد» (١٣٨).

(٣) «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» (٤٠٧).

الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء»^(١).

وهذا بخلاف آحاد المخلوقات فإن لها أول؛ لكونها مسبوقه بالعدم، ولها آخر؛ لكونها منتهية إلى العدم.

وهذا يستحيل في حق الله؛ لأنه يلزم منه أن يحتاج إلى موجد يوجده من العدم، والله سبحانه هو واجب الوجود بذاته .

وأنبه هنا:

أن الأشاعرة الذين يفرقون بين الصفات النفسية والمعنوية: نظروا إلى ما لا يمكن تقدير الذات في الذهن بدون تقديره، فجعلوه من النفسية، وما يمكن تقديرها بدونها، فجعلوه معنويًا، ولا ريب أنه لا يعقل موجود قائم بنفسه ليس قائمًا بنفسه، بخلاف ما يقدر أنه عالم، فإنه يمكن ذاته بدون العلم.

وهذا التقدير عائد إلى ما قدره في أنفسهم، وإلا ففي نفس الأمر جميع صفات الرب اللازمة له هي صفات نفسية ذاتية، فهو عالم بنفسه وذاته، وهو عالم بالعلم، وهو قادر بنفسه وذاته، وهو قادر بالقدرة، فله علم لازم لنفسه، وقدرة لازمة لنفسه، وليس ذلك خارجًا عن مسمى اسم نفسه^(٢).

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» كتاب الذكر والدعاء، باب: ما يقول عند النوم وأخذ المضجع (ح ٢٧١٣).

(٢) «المطالب العالية» (٣/٢٤٨).



*** رابعاً: الغنى المطلق، وهو -عندهم-: قيامه بالنفس؛ فلا يفتقر إلى محل ولا مخصص.**

فيرجعون الغنى إلى نفي ما ثبت من صفات الله، كالاتواء، ونحوه.

وأما الغنى عند أهل السنة؛ فهو صفة ذاتية لا تنفك عن الله، فغناه سبحانه ذاتي.

والله سبحانه غني بذاته وصفاته، ولا يصح أن يقال: إنه غني عن صفاته، فالله ليس مفتقراً إلى غيره، وقد توهم المؤلف وأئتمته أن إثبات الصفات -التي ينفونها- ينافي غناه^(١).

ولا يكون غنياً على الإطلاق -عند أهل السنة- إلا إذا كان قائماً بنفسه؛ إذ القيام بالغير يستلزم فقر القائم إلى ما قام به، وعدم القيام بالنفس وبالغير يستلزم العدم؛ فصح ضرورة وجوب قيامه بنفسه، وأنه الغني سبحانه^(٢).

وإذا كان غناه سبحانه ذاتياً كان فقر المخلوقات إليه ذاتياً، لا لعله، فهي مفتقرة إليه دائماً حال الحدوث وحال البقاء، وليس كما زعم بعض أهل الكلام أن افتقارها إليه حال الحدوث فقط^(٣).

(١) «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» (٤٠٧).

(٢) انظر: «الصواعق المرسله» (٤ / ١٣٣١).

(٣) انظر: «شرح الأصفهانية» (٦٢).



*** خامساً: مخالفة الحوادث، وهو: نفي مشابهة الحوادث.**

ويدخلون في المخالفة كل ما ينفونه من الصفات الثابتة لله سبحانه، كما ينفون التشابه مطلقاً ولو في وجه من الوجوه.

والحق عند أهل السنة: نفي مماثلة الله لخلقه، فالله سبحانه كما أخبر عن نفسه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

فمجرد إضافة الصفة لله يمنع المماثلة.

ونفي المماثلة حال الإضافة لا يمنع من إثبات المشاركة حال عدم الإضافة.

بل إننا لو قلنا: علم زيد، وعلم عمرو، فدلالة الإضافة تفيد أن علم زيد مغاير لعلم عمرو من كل وجه، لولا القياس، فإن القياس قد دلنا على أن حقيقة علم زيد هو نظير حقيقة علم عمرو، وإنما قد يختلفان في المقدار.

فالقياس هو الذي جعل الحقائق واحدة في الإنسان.

وأما الرب فليس هناك قياس؛ لعدم وجود النظير، ولنفي الرب عن نفسه الكفو والسمي.

ويجب أن يعلم: أن هناك صفات أضافها الله لنفسه وأضافها إلى المخلوق، كالسمع والبصر، والاستواء، ونحو ذلك.

فهناك قدر مشترك بينها، وهناك قدر مميز.

والاشتراك في القدر المشترك، والاختصاص في القدر المميّز، فلا يلزم من الاشتراك في القدر المشترك الاشتراك في القدر المميّز.

ومعنى القدر المشترك: هو المفهوم الكلي الذهني للفظ.

والكلي: لا يمنع من تصوره وقوع الشركة فيه.

فالمعنى الكلي للسمع مثلاً: هو إدراك المسموعات، وللبصر: إدراك المبصرات، فالله **وَجَلَّ** يشترك مع خلقه في المعنى الكلي وهو إدراك المسموعات في السمع، وإدراك المبصرات في البصر.

وهذا الاشتراك إنما هو في **الذهن**، وأما في الخارج فليس هناك اشتراك.

هذا القدر من الاشتراك ينفيه الأشاعرة فيما ينفونه من صفات.

وهو لازم لهم فيما يثبتونه.

* سادساً: وحدة الذات والصفات والأفعال، وهو: نفي التعدد.

والواحد عندهم: الشيء الذي لا يصح انقسامه.

وهذا مخالف للكتاب والسنة والإجماع، فقد سمى الله الوليد وحيداً مع

أن له صفات، قال تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [المدثر: ١١].

والوحدة لغة لا تنافي إثبات الصفات.

وقد زعم الأشاعرة وغيرهم أن إثبات الصفات يلزم منه التركيب، وهو

ينافي كونه واحداً.

وتتلخص شبهتهم التي تلقوها عن الفلاسفة: أن المركب مفتقر إلى جزئه، وجزؤه غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجباً بنفسه.

والجواب عن هذه الشبهة الداخضة من وجوه:

الوجه الأول: أن هذه الشبهة قد استندت على ألفاظ مجملة تحتمل حقاً وباطلاً، كالتركيب، والجزء، والغير، والافتقار، فلا بد من الاستفصال في المعنى.

فأولاً: قولهم: «المركب»: يدخل في التركيب ما ركبه المركب، كالأجسام المركبة من مفرداتها من الأغذية، والأدوية، والأشربة، ونحو ذلك. ويدخل فيه ما يقبل تفريق أجزائه كالإنسان، والحيوان. ويدخل فيه ما يتميز بعض جوانبه عن بعض. ويدخل فيه الموصوف بصفات لازمة له، وهذا هو المراد عند هؤلاء.

فيقال: حينئذ يكون المراد أن كل ما كان له صفة لازمة له فلا بد في ثبوته من الصفة اللازمة له، وهذا حق، وهب أنكم سميت هذا تركيباً فليس ذلك ممتنعاً^(١)، فلا توجد الذات إلا مع وجود صفتها الملازمة لها، ولا توجد الصفة إلا مع وجود الذات الملازمة لها.

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٣/١٦).

ثانياً: قولهم: «مفتقر إلى جزئه»: إن عُنِي به أنه مستلزم لجزئه، وأنه لا يوجد إلا بوجود جزئه، فهذا صحيح؛ فإن وجود المجموع بدون كل من آحاده ممتنع.

وإن أريد أنه يفتقر إليه افتقار المفعول إلى فاعله، والمعلول إلى علته، فهذا باطل، فإن الواحد من العشرة، والجزء من الجملة، لا يجوز أن يكون فاعلاً، ولا غاية.

ثالثاً: قولهم: «وجزؤه غيره»: يقال: لفظ (الغير) يُراد به ما كان مبيئاً للشيء، وما يجوز مفارقتة له، وما ليس إياه.

فإن أردتم أن جزء المجموع ما هو مباين له، فهذا باطل، فإنه يمتنع أن يكون مبيئاً له مع كونه جزءاً منه، فيمتنع أن يكون غيراً له بهذا الاعتبار.

وإن قلتم: يجوز أن يفارقه، فهذا ليس عاماً على الإطلاق، بل يجوز في بعض الأفراد أن يفارق غيره من الأجزاء، ويفارق المجموع الذي هو الهيئة الاجتماعية، ولا يلزم ذلك في كل مجموع، لاسيما على أصل الفلاسفة، فإن الفلك عندهم مركب من أجزائه وصفاته، ولا يجوز عندهم على أجزائه التفرق.

والمسلمون وجمهور العقلاء عندهم أن الله حيٌّ، عليم، قدير، ولا يجوز أن يفارقه كونه حيّاً، عالماً، قادراً، بل لم يزل ولا يزال كذلك، وكونه حيّاً، عالماً، قادراً، من لوازم ذاته، وهي ملازمة لذاته، لا يجوز عليه الافتراق بوجه



من الوجوه، فامتنع أن تكون صفاته هذه أغيارًا بهذا الاعتبار.

وإن فُسِّرَ الغيران بما ليس أحدهما هو الآخر، أو بما يجوز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر، فلا ريب أن صفة الموصوف التي يمكن معرفتها بدونها غير له بهذا الاعتبار، لكن إذا كانت تلك الصفة لازمة له، وهو لازم لها، لم يكن في ذلك ما يوجب أن يكون أحدهما مفتقرًا إلى الآخر، مفعولًا للآخر، ولا علة فاعلة، ولا غائية، ولا صورية، أكثر ما في ذلك أن تكون الصفة مفتقرة إلى الذات افتقار الحال إلى محلها القابل له، وهم يسمون القابل علة قابلة، لكن فيما يحدث لها من المقبولات، لا فيما يكون لازمًا لها أزلًا وأبدًا، وإن قدر أنهم يسمون جميع ذلك علة، ومعلولًا، فتكون الذات علة قابلة للصفة بهذا الاعتبار، وكون الصفة معلولة هو معنى كونها صفة قائمة بالموصوف^(١).

الوجه الثاني: أن الذات المتصفة بصفات لازمة لها، التي لها حقيقة تمتاز بها عن سائر الحقائق، وتباين غيرها من الموجودات، من غير أن يجوز عليها تفريق، وتبعيض، وتجزئة، وتقسيم، فهذه لو قدر أنها مخلوقة، لم تكن مما يسمى مركبًا في اللغة المعروفة والاصطلاح.

وإذا سمّي مُسمً هذه مركبًا، كان: إما غلطًا في عقله لاعتقاده اشتمالها على حقيقتين: وجودها، وحقيقتها المغايرة لوجودها، أو على حقيقتين:

(١) انظر: «الرد على المنطقيين» (٢٢٥-٢٢٧).

ذات قائمة بنفسها معقولة مستغنية عن صفاتها، وصفات زائدة عليها قائمة بها، أو على جواهر منفردة أو معقولة، أو نحو ذلك من الأمور التي يثبتها طائفة من الناس، ويسمونها تركيبًا.

وجمهور العقلاء يخالفونهم في إثبات ذلك، فضلاً عن تسميته تركيبًا، ولو سلم لهم ثبوت ما يدعونه، لم تكن تسميته مركبًا من اللغة المعروفة، بل هو وضع اصطلاحوا عليه، فإن الجسم الذي له صفات كالتفاحة التي لها لون وطعم وريح لا يعرف في اللغة المعروفة إطلاق كونها مركبة من لونها وطعمها وريحها، ولا تسمية ذلك أجزاء لها.

ولا يعرف في اللغة أن يقال: إن الإنسان مركب من الطول، والعرض، والعمق، بل ولا أنه مركب من حياته، ونطقه، إلى أمثال ذلك من الأمور التي يسميها من يسميها من أهل الفلسفة والكلام تركيبًا: إما غلطًا في المعقولات، وإما اصطلاحًا انفردوا به عن أهل اللغات.

فليس لهؤلاء أن ينفوا ما علم ثبوته بالشرع^(١).

الوجه الثالث: أن إثبات معانٍ متعددة في الموجود الواجب وغيره أمر ضروري لا بد منه، والفلاسفة مع فرط مبالغتهم في السلب، يقولون: إنه موجود واجب، وأنه معقول، وعاقل، وعقل، ولذيد، وملتذ به، وعاشق، ومعشوق، وعشق، إلى أنواع آخر ولا يسمونها تركيبًا.

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٥/١٤٦-١٤٧).

وأما أهل الملل فمتفقون على أنه حيٌّ، عليم، قدير، ومن المعلوم أن من جعل كونه حيًّا هو كونه عالمًا، وكونه عالمًا هو كونه قادرًا، فهو من أعظم الناس جهلاً، وكذبًا، وسفسطة، وكذلك من جعل الحياة هي الحي، والعلم هو العالم، والقدرة هي القادر^(١).

الوجه الرابع: أن أهل الكلام متناقضون فيما بينهم، فتجد المعتزلة ينفون الصفات على زعم أنه يلزم منها التركيب، فيأتي الأشاعرة ويثبتون شيئًا من الصفات، ويردون على المعتزلة زعمهم أن إثبات الصفات يلزم منه التركيب. ثم يتناقض الأشاعرة فيزعمون أن غير ما أثبتوه من الصفات يلزم من إثباته التركيب.

فكل ما يثبت به بعضهم يأتي الآخر ويحتج عليه أن ما أثبتته يلزم منه التركيب.

الوجه الخامس: أن من أثبت هذه الصفات التي هي فينا أعراض؛ كالحياة، والعلم، والقدرة، ولم يثبت ما هو فينا أبعاض؛ كاليد، والقدم، وقال: هذه أجزاء وأبعاض تستلزم التركيب.

قيل له: وتلك أعراض تستلزم التركيب العقلي، كما استلزمت هذه عندك التركيب الحسي، فإن أثبت تلك على وجه لا تكون أعراضًا، أو تسميتها أعراضًا لا يمنع ثبوتها، قيل له: وأثبت هذه على وجه لا تكون

(١) انظر: «الصفدية» (١/١٢٧).

تركيبًا، وأبعاضًا، أو تسميتها تركيبًا وأبعاضًا لا يمنع ثبوتها^(١).

الوجه السادس: أن نفيهم الصفات زعمًا منهم أن ذلك يستلزم التركيب، مبني على أنهم يثبتون ذاتًا في الخارج لا صفات لها.

وهذا من المعلوم ببداهة العقول امتناعه، فلا توجد ذات في الخارج إلا وهي متصفة بالصفات، وهذا يرجع إلى أصلهم بالنقض.

وبهذا يظهر أن دعوى التركيب دعوى باطلة، لا يجوز الاستناد عليها، وهي مأخوذة من جهة لا تؤمن بالشرعيات ولا النبوات وهم: الفلاسفة، فكيف تكون حقًا؟!

وقد اختلف الأشاعرة في الوجدانية: هل هي صفة نفسية، أو معنوية، أو

سلبية؟

قال الأمدى: «والذي ذهب إليه أئمتنا: أن الواحد واحد لنفسه لا لمعنى؛ وإلا كان ذلك المعنى أيضًا واحدًا، ويلزم أن يكون واحد المعنى، وهو تسلسل ممتنع»^(٢).

وذهب الرازي إلى أنها صفة، وأنكر أن تكون سلبًا للعدد، قال: «... فإذا كانت الوحدة عبارة عن سلب العدد، وكان العدد مفهومًا عدميًا؛ كانت الوحدة عبارة عن عدم العدم، فوجب كونها صفة وجودية.

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (١٣/٣٠٣).

(٢) «أبكار الأفكار» (٢/٩١).

وأما إذا كانت الوحدة عبارة عن مفهوم وجودي، فذلك هو المطلوب،
فيثبت أن الوحدة صفة وجودية زائدة على كونه واجب الوجود لذاته^(١).
وذهب السنوسي وغيره إلى أنها سلبية.

والله عندهم واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له،
وواحد في أفعاله لا شريك له^(٢).

وأدخلوا في الوحدانية نفي الصفات، فمن أثبت أن الله وجهًا، ويدين،
وأنه ينزل كما يليق به جعلوه مشبّهًا.

والرد عليهم: أن المثبت إذا كان مشبّهًا؛ لزمهم أن يكونوا مشبهة فيما
يثبتونه من صفات، فالقول في بعض الصفات كالقول في بعض.
وأيضًا إذا كان إثبات الذات لا يلزم منه التمثيل، فكذلك إثبات الصفات؛
لأن الصفات تابعة للذات.

وأما قولهم: «لا قسيم له»: فمجمّل؛ فإن الله سبحانه يمتنع عليه أن يتفرق
أو يتجزأ؛ بمعنى: أنه ينفصل بعضه عن بعض، أو يكون قد ركب من أجزاء؛
لكنهم يدرجون في هذا اللفظ نفي علوه على عرشه، ومباينته لخلقه، ونحو
ذلك من المعاني المستلزمة لنفيه وتعطيله^(٣).

(١) «المطالب العالية» (٢/١٥١).

(٢) انظر: «نهاية الإقدام» للشهرستاني (٩٠).

(٣) انظر: «مجموع الفتاوى» (٣/١٠٠).

وأشهر هذه الأقسام الثلاثة عندهم، هو: «توحيد الأفعال»؛ بمعنى: أن خالق العالم واحد، ويظنون أن هذا هو التوحيد المطلوب، وأنه هو معنى: «لا إله إلا الله».

وبكفي في بطلان هذا: أن المشركين من العرب كانوا مُقَرِّين بهذا التوحيد، ومع ذلك لم ينفعهم، قال تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦١]^(١).

وغفل المتكلمون عن توحيد الألوهية الذي حصلت فيه الخصومة بين الأنبياء وأقوامهم؛ ولهذا تجد عند هؤلاء خللاً عظيماً في توحيد العبادة.

والحق عند أهل السنة والجماعة أئمة السلف: أن الله واحد في ربوبيته، وأسمائه وصفاته، وإلهيته، ووحدانيته سبحانه لازمة له.

قال تعالى: ﴿رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥].

وقال تعالى: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣].

ووحدانيته توجب تنزيهه عما يجب نفيه عنه سبحانه.

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (٣ / ٩٨).

*** سابقاً: القدرة،** وهي: عبارة عن معنى من شأنه إيجاد الممكن وإعدامه على وفق الإرادة.

وعرفها الآمدي بأنها عبارة عن صفة وجودية من شأنها تأتي الإيجاد^(١)، وهي قديمة عندهم متعلقة بجميع المقدورات؛ قال عبد القاهر البغدادي: «أجمع أصحابنا على أن الله تعالى قدرة واحدة يقدر بها على جميع المقدورات»^(٢).

وسياتي الرد عليهم عند الكلام عن الإرادة.

ومتعلق القدرة والإرادة واحد وهو: الممكن، لا الواجبات والمستحيلات.

والحق عند أهل السنة: أن القدرة صفة ثابتة لله.

وقدرة الله متعلقة بكل ممكن في نفسه، فكل ما تُصور وجوده داخل تحت قدرة الله -جلّ وعلا-، سواء كان الممكن وجد، أو لم يوجد، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًىهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة: ١٣].

وأما الممتنع لذاته الذي يمتنع وجوده خارج الذهن، فهو ليس بشيء أصلاً، ككون الشيء موجوداً ومعدوماً في وقت واحد، وما كان هذا حاله لا يتصور دخوله تحت قدرة الله.

(١) انظر: «أبكار الأفكار» (١/٢٧٩).

(٢) «أصول الدين» (٩٣).

فالممتنع ليس بشيء، فمن العبث أن تقول: إن الله قادر عليه، أو ليس بقادر عليه؛ لأنه لا يتصور وجوده أصلاً.

*** ثامناً: الإرادة، وهي: مشيئته واختياره^(١).**

وقد اختلف الأشاعرة في معناها: فمنهم من قال: القصد المراد، ومنهم من قال: اختيار الحوادث، ومنهم من قال: المشيئة المجردة. وقد ضعفها الأمدى، واختار أنها عبارة عن معنى من شأنه تخصيص أحد الجائزين دون الآخر^(٢).

وهي عندهم أزلية، لا تتعدد بتعدد المرادات، وإنما ترجع إلى إرادة واحدة قديمة، وحكى عبد القاهر عليه الإجماع^(٣).

والمتجدد عندهم هو: التعلق بين الإرادة والمراد، وبين القدرة والمقدور.

قال البيجوري عند كلامه على الإرادة: «لها تعلقٌ صلُوحِيٌّ قديمٌ: وهو صلاحيتها في الأزل للتخصيص مع ثبوت التخصيص في الفعلِ أزلًا أيضًا، وبعضهم جعل لها تعلقًا تنجيزيًا حادًا وهو: تخصيص الله الشيء بما تقدم عند إيجاده بالفعل، لكن التحقيق أن هذا إظهار للتعلق التنجيزي القديم، لا تعلقٌ مستقلٌّ»^(٤).

(١) انظر: «أصول الدين» (١٠٢).

(٢) انظر: «أبكار الأفكار» (١/٣٠٠-٣٠١).

(٣) انظر: «أصول الدين» (٩٠).

(٤) «تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد» (٧٦-٧٧).

فيثبتون تعلقاً قديماً وهو الصلوحى، وحادثاً وهو التنجيزي.

وقال عن القدرة: «... أن للقدرة تعلقين: تعلقاً صلوحياً قديماً، وهو: صلاحيتها في الأزل للإيجاد أو الإعدام فيما لا يزال، وتنجيزياً حادثاً، هو الإيجاد والإعدام بها بالفعل»^(١).

والجواب عن هذا أن يقال: هذا التعلق، إما أن يكون وجوداً، وإما أن يكون عدماً، فإن كان عدماً فلم يتجدد شيء، فإن العدم لا شيء، وإن كان وجوداً بطل قولهم؛ لأنه إن كان وجوداً فإما: أن يكون قائماً بذات الله، أو قائماً بذات غيره. والثاني: يستلزم أن يكون ذلك الغير هو الذي يقدر ويريد، فتعين أن ذلك القدرة والإرادة الموجودين قائمان بذات الله، وهذا لا حيلة فيه^(٢).

وأيضاً يقال لهم: حدوث تعلق هو نسبة وإضافة من غير حدوث ما يوجب ذلك ممتنع، فلا تحدث نسبة وإضافة إلا بحدوث أمر وجودي يقتضي ذلك.

والطوائف متفقون على حدوث نسب وإضافات وتعلقات، لكن حدوث النسب بدون حدوث ما يوجبها ممتنع، فلا تكون نسبة وإضافة إلا تابعة لصفة ثبوتية: كالأبوة والبُنية، والفوقية والتحتية، والقيام والقيام، فإنها لابد أن تستلزم أموراً ثبوتية.

(١) المصدر السابق (٩٤)

(٢) انظر: «رسالة في الصفات الاختيارية في ضمن جامع الرسائل» (١٧/٢-١٨).

والإرادة عندهم ترجح مراداً على مراد بلا سبب يقتضي ذلك، وتخصص بلا مخصص، وهذه الإرادة التي يثبتونها لم يدل عليها النقل الصحيح، ولا العقل الصريح، بل فسادها معلوم بالاضطرار.

والحق عند أهل السنة: أن الإرادة قديمة النوع، متجددة الآحاد.

فإرادة شيء بعينه حادث.

ومنه: قوله تعالى: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِّنَ رَبِّكَ﴾ [الكهف: ٨٢].

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامِ لِقَوْمٍ سَاءَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [الرعد: ١١].

فهناك إرادتان:

الأولى: إرادة أن يفعلها في المستقبل في وقتها، وهذه أزلية.

الثانية: إرادة الفعل المعين في وقته، وهذه حادثة^(١).

والإرادة تتبع العلم، فإرادة الفعل المعين تكون راجحة لعلمه سبحانه بما في المعين من المعنى المرجح لإرادته^(٢).

* **تاسعاً: العلم،** وهو عندهم: قديم، قائم بذات الله متعلق بجميع

المتعلقات^(٣).

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (٣٠٤ / ١٦).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى» (٣٠٤ / ١٦).

(٣) انظر: «أبكار الأفكار» (٣٢٢ / ١).

والحق عند أهل السنة: أن الله متصف بالعلم، وهو مستحقُّ له في أزلّه. فلا يجوز أن يعتقد أن الله وُصف بصفة العلم بعد أن لم يكن متصفاً بها؛ لأنها صفة كمال، وفقدتها نقص، ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان مُتصفاً بضده.

والعلم على حسب النصوص الشرعية علمان، باعتبار ما يترتب عليه من الثواب وعدمه:

الأول: علم لا يتعلق به مدح ولا ذم، ولا ثواب ولا عقاب، وهو العلم بما سيكون، فهذا هو العلم الأزلي، وهو العلم النظري القولي الخبري المحض. فعلم الله في العبد أنه سيطيع لا يترتب عليه ثواب قبل وقوع الطاعة. **الثاني:** علم يتعلق به مدح وذم، وثواب وعقاب، وهو العلم المتعلق بالمعلوم بعد وجوده، وهو العلم العملي. فالعلم الأول ليس هو العلم الثاني، فالأول بما سيفعله، والثاني بأنه فعله.

والأول لا يترتب عليه مدح وذم، ولا ثواب وعقاب، والثاني يترتب عليه. هذا هو العلم المتجدد بهذا الاعتبار، وهو تجدد ثبوتي لا مجرد نسبة وإضافة بين العلم والمعلوم^(١).

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (٤٩٦/٨) (٣٠٤/١٦)، و«جامع الرسائل» (٣٩٧/٢)، و«بيان تلبس الجهمية» (٥١١/١).

دَلَّ عَلَى الثَّانِي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحَزِينِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ [الكهف: ١٢].

فجعل العلم بعد البعث حتى يرتب عليه الثواب والعقاب.

وقد أنكر التجدد في علم الله: الأشاعرة، فالله عندهم يعلم المستقبلات بعلم قديم لازم لذاته، ولا يتجدد له عند وجود المعلومات صفة، وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم.

قال الشهرستاني: «قال الشيخ أبو الحسن الأشعري على طريقته: لا يتجدد لله تعالى حكم، ولا يتعاقب عليه حال، ولا تتجدد له صفة، بل هو تعالى متصف بعلم واحد قديم، متعلق بما لم يزل ولا يزال...»^(١).

ويجاب عليهم بما تقدم من النصوص التي ذكرت العلم بصيغة الفعل، وهذا يدل على التجدد بالمعنى المذكور سابقاً، ولا نعني بالتجدد أنه حدث له علم لم يعلمه.

*** عاشراً: الحياة،** وهي صفة وجودية زائدة على الذات^(٢).

ولا تقتضي زائداً على محلها بخلاف بقية الصفات، فالسمع يقتضي مسموعاً، بخلاف الحياة.

(١) «نهاية الإقدام» (٢١٨).

(٢) انظر: «أبكار الأفكار» (١/٤٣٦).

* الحادي عشر والثاني عشر: السمع والبصر.

السمع والبصر عندهم أزليان، وحكى عبد القاهر على ذلك الإجماع^(١).
وبنوه على أصلهم الفاسد في نفي الصفات الاختيارية، وأنه يلزم من إثباتها قيام الحوادث بذات الله، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، وسيأتي نقضه.

والسمع والبصر عندهم شيء واحد، يسمع ويرى بهما جميع المسموعات والمرئيات، فلا يتجددان، وقد تقدم نقض ذلك في الإرادة.

وقد تناقض الأشاعرة فيهما:

فمنهم من ذهب إلى أنهما العلم، واختاره الغزالي وغيره، فرجع قولهم إلى مذهب المعتزلة.

وقد نقضه الأشعري في «الإبانة» فقال: «وزعمت المعتزلة أن قول الله تعالى: ﴿سَمِعُ بِصِيرٍ﴾ إن معناه: عليم.

قيل لهم: فإذا قال الله تعالى: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه: ٤٦]، وقال: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١] فمعنى ذلك عندكم: علم.

فإن قالوا: نعم.

(١) انظر: «أصول الدين» (٩٠).

قيل لهم: فقد وجب عليكم أن تقولوا معنى قوله: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه:٤٦] أعلم وأعلم، إذا كان معنى ذلك العلم.

ونفت المعتزلة صفات رب العالمين، وزعمت أن معنى: ﴿سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ راءٍ بمعنى عليم، كما زعمت النصارى أن سمع الله هو بصره، وهو رؤيته، وهو كلامه، وهو علمه، وهو ابنه؛ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فيقال للمعتزلة: إذا زعمتم أن معنى سميع وبصير معنى عالم، فهلا زعمتم أن معنى قادر معنى عالم.

وإذا زعمتم أن معنى سميع وبصير معنى قادر، فهلا زعمتم أن معنى قادر معنى عالم.

وإذا زعمتم أن معنى حي معنى قادر، فلم لا زعمتم أن معنى قادر معنى عالم؟

فإن قالوا: هذا يوجب أن يكون كل معلوم مقدوراً.

قيل لهم: ولو كان معنى سميع بصير معنى عالم لكان كل معلوم مسموعاً، وإذا لم يجز ذلك بطل قولكم^(١).

وذهب أكثرهم إلى أنهما ليسا العلم.

قال التفازاني: «المشهور من مذهب الأشاعرة أن كلاً من السمع والبصر

(١) (١٥٧).

صفة مغايرة للعلم، إلا أن ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن في الإحساس؛ من أنه علم بالمحسوس، على ما سبق ذكره؛ لجواز أن يكون مرجعهما إلى صفة العلم، ويكون السمع علمًا بالمسموعات، والبصر علمًا بالمبصرات»^(١).

كما تناقضوا فيما يصح أن يكون مسموعاً: فذهب الأشعري إلى أنه كل موجود يجوز كونه مرئياً مسموعاً، وذهب القلانسي إلى أنه لا يسمع إلا ما كان كلاماً أو صوتاً، واختاره عبد القاهر البغدادي^(٢).

وتناقضوا أيضاً فيما يصح أن يكون مرئياً: فذهب الأشعري إلى أنه كل موجود، وأحال رؤية المعدوم، وذهب القلانسي إلى جواز رؤية ما هو قائم بنفسه، ومنع رؤية الأعراض^(٣).

والحق عند أهل السنة: أن السمع والبصر غير العلم، وهذا متقرر لغة وشرعاً.

وأنهما صفتان ذاتيتان من جهة النوع، متجددتان من جهة الأحاد.

ولا يلزم من تجددهما باعتبار الأحاد أن ينتفي عنه السمع والبصر في وقت من الأوقات، لكن لما تجدد الكلام المسموع مثلاً تجدد السمع، فلما

(١) «شرح المقاصد في علم الكلام» (٢ / ٩٨).

(٢) انظر: «أصول الدين» (٩٧).

(٣) انظر: «أصول الدين» (٩٧).

تكلّمت المجادلة سمع الله قولها حين تكلمها لا في الأزل؛ بدليل قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّدُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكَى إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: ١].

وأنهما لا يتعلقان بالمعدوم، وإنما يتعلقان بالمسموع والمبصر عند وجوده، فسمع كلام المجادلة عند وجود كلامها، وإذا خلق شيئاً رآه^(١).

*** الثالث عشر: الكلام،** ويعرفونه ب: الكلام القائم بالنفس.

قال الجويني: «وذهب أهل الحق إلى إثبات الكلام القائم بالنفس، وهو الفكر الذي يدور في الخلد، وتدل عليه العبارات»^(٢).

وهو عندهم أزلي لا يتجدد، وحكى عبد القاهر عليه الإجماع^(٣).

قال الباقلاني: «كلام الله تعالى صفة لذاته، لم يزل ولا يزال موصوفاً به»^(٤).

وقال الجويني: «ولا يتجدد في نفسه»^(٥).

وهو معنى واحد.

قال أبو المعالي الجويني: «فإن الكلام عند أهل الحق معنى قائم بالنفس

(١) انظر: «الرد على المنطقيين» (٤٦٥).

(٢) «الإرشاد» (١٠٥).

(٣) «أصول الدين» (٩٠).

(٤) «الإنصاف» (٣٨).

(٥) «الإرشاد» (١٢٧).



ليس بحرفٍ ولا صوتٍ، والكلامُ الأزليُّ يتعلّق بجميع متعلقات الكلام على اتحاده، وهو أمرٌ بالمأمورات، نهى عن المنهيات، خبرٌ عن المخبرات، ثم يتعلّق بالمتعلقات المتجددات، ولا يتجدد في نفسه»^(١).

وقد تناقض الأشاعرة في كونه واحداً:

فقد أثبت أئمة الأشاعرة كالجويني وغيره أن كلام الله هو المعنى القائم بالذات، وهو أزلي، وهذا الكلام الأزلي مُتَّحد فهو أمرٌ بالمأمورات، ونهى عن المنهيات، وخبرٌ عن المخبرات.

فجاء الرازي وظهر له أن هذا غير متصور، وأنه مما يُضحك عليهم أعداءهم المعتزلة وغيرهم، فزعم نقضاً لما عليه أئمة الأشاعرة أن معنى كونه واحداً أنه يرجع إلى صفة واحدة وهي الخبر.

قال الرازي: «ومعنى كونه واحداً فهو أمر ونهْي وخبر».

فتحقيق الكلام فيه يرجع إلى حرف واحد، وهو: أن الكلام كله خبر؛ لأن الأمر عبارة عن تعريف الغير أنه لو فعله لصار مستحقاً للمدح، ولو تركه لكان مستحقاً للذم»^(٢).

وقال الرازي: «هذه الصفة القديمة المسماة بالكلام عندنا واحدة، خلافاً

لبعض أصحابنا فإنهم أثبتوا لله خمس كلمات: الأمر، والنهْي، والخبر،

(١) «الإرشاد» (ص ١٢٧).

(٢) «الأربعين في أصول الدين» (١/ ٢٥٢).

والاستخبار، والنداء»^(١).

فانبرى له التفتازاني، وضعف قوله، وبيّن له أن الخبر لازم الأمر والنهي لا حقيقتهما.

قال السعد بعد أن نقل كلام الرازي: «وضعفه ظاهر؛ لأن ذلك لازم الأمر والنهي لا حقيقتهما»^(٢).

ثم جاء الشهرستاني والأمدي فبيّنا أنه يرد على قولهم في اتحاد صفة الكلام، اتحاد بقية الصفات، وأنها ترجع إلى معنى واحد، وصفة واحدة، وإذا جاز إرجاعها إلى صفة واحدة، فلم لا يجوز إرجاعها إلى الذات، وهذه هو حقيقة مذهب المعتزلة، فإن الصفات كلها ترجع إلى الذات.

قال الشهرستاني: «فوجوه الممكنات كلها إلى القديم سبحانه، وهو تعالى من حيث العلم يحيط بها ويدركها بوجه واحد وهو صلاحية العلم نحو الإدراك، ويوجدتها ويخترعها بوجه وهو صلاحية القدرة نحو الإيجاد، وتخصيصها بمثل دون مثل بوجه وهو صلاحية الإرادة نحو التخصيص، ويتصرف فيها بتكليف وتعريف بوجه وهو صلاحية الكلام نحو الأمر والنهي، ثم هل تشترك هذه الحقائق والخصائص في صفة واحدة أم في ذات واحدة؟ فتلك الطامة الكبرى على المتكلمين، حتى فرّ القاضي أبو بكر الباقلاني رحمته الله

(١) «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» (ص ٤٣٣).

(٢) «شرح المقاصد» (٤/١٦٣).

منها إلى السمع، وقد استعاذ بمعاذ، والتجاء إلى ملاذ، والله الموفق»^(١).

وقال الأمدى: «والحق أن ما أورده من الإشكال على القول باتحاد الكلام، وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات فمشكل، وعسى أن يكون عند غيري حله»^(٢).

قال الأمدى: «فإن قيل: إذا قلت بأن الكلام في نفسه قضية واحدة، وأن اختلاف التعبيرات عنه إنما هو بسبب المتعلقات الخارجة، فلم لا جوزتم أن تكون الإرادة والعلم والقدرة وباقي الصفات راجعة إلى معنى واحد؟ ويكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب اختلاف متعلقاته، لا بسبب اختلافه في ذاته، وذلك بأن يسمى إرادة عند تعلقه بالتخصيص في الزمان، وقدرة عند تعلقه بالتخصيص في الوجود، وهكذا سائر الصفات، وإن كان ذلك فلم لا يجوز أن يعود ذلك كله إلى نفس الذات من غير احتياج إلى الصفات؟

قلنا: تمويه هذا الإشكال والتهويل بهذا الخيال هو ما أوقع جماعة من الأصحاب في دائرة الاضطراب، وكعب حذاقهم عن تحقيق الجواب»^(٣).

ثم ضعف أجوبة أصحابه؛ فقال: «فما لم أرَ فيما ذكره لإفحام الخصم كلامًا مخلصًا عن مغالطات، ومصادرات، وأقاويل منحرفات»^(٤).

(١) «نهاية الإقدام في علم الكلام» (ص ٢٣٦-٢٣٧).

(٢) «أبكار الأفكار» (١/٤٠٠).

(٣) «غاية المرام» (١١١-١١٢).

(٤) «غاية المرام» (١١٢).

وهذا إبطال لمذهب الأشاعرة من أصله لو كانوا يفقهون.

والحق عند أهل السنة: أن كلام الله هو اللفظ والمعنى جميعاً، وأنه متعلق بالمشيئة، وليس معنى واحداً.

قال الصحابي الجليل ابن مسعود رضي الله عنه عند آية: ﴿حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾: «إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئاً، فإذا فُزِعَ عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق من ربهم، ونادوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق»^(١).

وقال الإمام أبو المظفر السمعاني: «ذهب أبو الحسن الأشعري ومن تبعه إلى أنه لا صيغة للأمر والنهي. وقالوا: لفظ «افعل» لا يُفيد بنفسه شيئاً إلا بقرينة تنضم إليه، ودليل يتصل به.

وعندي: أن هذا قولٌ لم يسبقهم إليه أحدٌ من العلماء... وإذا قالوا: إن حقيقة الكلام معنى قائمٌ في نفس المتكلم، والأمر والنهي كلامٌ، فيكون قوله «افعل» و«لا تفعل» عبارة عن الأمر والنهي، ولا يكون حقيقة الأمر والنهي. وهذا أيضاً لا يعرفه الفقهاء، وإنما يعرفون قوله «افعل» حقيقةً في الأمر، وقوله «لا تفعل» حقيقةً في النهي»^(٢).

(١) أخرجه البخاري تعليقاً بصيغة الجزم في كتاب التوحيد (١٢٨٩)

(٢) «قواطع الأدلة في أصول الفقه» (١/ ٨٠-٨١).

وعن عبد الله بن أحمد قال: سألتُ أبي عن قوم يقولون: لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت.

فقال أبي: «بلى، إن ربك تكلم بصوت، هذه الأحاديث نروها كما جاءت»^(١).

وقال الإمام البخاري: «وأن الله ينادي بصوت يسمعه من بُعد كما يسمعه من قُرب، فليس هذا لغير الله - جل ذكره -.

وفي هذا دليلٌ أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق؛ لأن صوت الله - جل ذكره - يُسمع من بُعدٍ كما يُسمع من قُرب، وأن الملائكة يصعقون من صوته، فإذا نادى الملائكة لم يصعقوا. وقال **عَلَّامٌ**: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾ [البقرة: ٢٢]. فليس لصفة الله ندٌّ ولا مثلٌ، ولا يوجد شيء من صفاته بالمخلوقين»^(٢).

وقال الإمام الحسن بن علي البربهاري: «والإيمان بأن الله - تبارك وتعالى - هو الذي كلم موسى بن عمران منه لا من غيره، فمن قال غير هذا فقد كفر بالله العظيم»^(٣).

وأقوال السلف في هذا الباب كثيرة أكتفي بما تقدم^(٤).

(١) أخرجه عبد الله في «السنة» (١/ ٢٨٠).

(٢) «خلق أفعال العباد» (١٨٢).

(٣) «شرح السنة» (٨٤).

(٤) ولمزيد بسط فليراجع كتابي «القواعد والضوابط السلفية في أسماء وصفات رب البرية».

وأما الكلام النفسي الذي أثبتوه ومن أجله نفوا الحروف والأصوات في كلام الله لم يثبتوا ما هو؟ ولا تصوَّروه، وإثبات الشيء فرع عن تصوُّره، فمن لم يتصور ما يُثبته كيف يجوز أن يُثبته؟

هذه هي الصفات التي ذكرها المصنف، ولم يذكر الصفات المعنوية التي يثبتها جمع من الأشاعرة؛ لكونه لا يثبتها.

والصفات المعنوية لا تصح إلا بصفات المعاني، ولهذا نسبت - عند جمع من الأشاعرة - إليها، فقليل: معنوية، بمعنى: لا يصح اتصاف المحل بكونه قادرًا إلا إذا قامت به القدرة.

والأشاعرة على ما استقر عليه المذهب في الجملة يقسمون الصفات إلى أربعة أقسام:

الأول: صفة نفسية، وهي: صفة الوجود، وهي لازمة للذات، لا تعقل إلا بها.

الثاني: صفات معانٍ، وهي: معانٍ وجودية زائدة على الذات.

وهذه الصفات هي: العلم، والحياة، والكلام، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر.

وقد اختلف الأشاعرة: هل تنحصر الصفات في هذه أو لا؟

فمنهم من لا يراها تنحصر فيها، وأثبتوا الصفات الذاتية في الجملة،

كالوجه واليدين، واختاره الأشعري والباقلاني، والبيهقي، وغيرهم.

ومنهم من نفى ما عدا هذه الصفات السبعة.

ومنهم من توقف.

قال الأمدى: «فمما اختلف فيه أيضًا فقال بعضهم: لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على ما أثبتناه من جهة أن الدليل الذي دلّ عليها لم يدل على غيرها، وأيضًا فإنه لو جاز أن يكون له صفة أخرى لم يخل إما: أن تكون صفة كمال، أو نقصان.

فإن كانت صفة كمال فعدمها في الحال نقصان، وإن كانت صفة نقصان فثبوتها له ممتنع، وهذا فيه نظر؛ فإن غاية ما يلزم من انتفاء دلالة الدليل على الوصف انتفاء العلم بوجوده وذلك مما لا يلزمه القول بنفي تجويزه، وليس يلزم من كونه جائزًا أن يكون معدومًا حتى يقال إن عدمه يكون نقصًا، نعم لو قيل إن له صفة جائزة له وليست في الحال ثابتة له لكان ذلك ممتنعًا.

فإذن الأقرب ما ذكره بعض الأصحاب، وهو أن ذلك جائز عقلاً وإن لم نقض بثبوته لعدم العلم بوقوعه عقلاً...»^(١).

وقال: «والحق ما ذهب إليه بعض الأصحاب: وهو أن ذلك جائز عقلاً وإن لم نقض بثبوته؛ لعدم الدليل عليه، وورود الشرع به...»^(٢).

(١) «غاية المرام في علم الكلام» (١٣٥).

(٢) «أبكار الأفكار» (١/٤٤٠).

الثالث: صفات معنوية، وهي: ملازمة للمعاني، فالعلم يكتسب منه حال هو كونه عالمًا، والقدرة كونه قادرًا، إلى آخر الصفات السبع.

والحال عندهم: واسطة بين الوجود والعدم.

وقد اختلف الأشاعرة في إثبات الحال، فأثبتته الباقلاني ومن وافقه، ونفاه الأشعري.

قال الجويني: «الذي صار إليه كافة أئمتنا القول بنفي الأحوال ... وأما القاضي فقد مال إلى القول بالأحوال»^(١).

فمن أثبت الحال جعل الصفات المعنوية أحوالًا، ومن نفى الحال جعل الصفات المعنوية قيام المعنى بالذات، فمعنى كونه قادرًا: قيام القدرة بالذات.

وعليه؛ فمن أثبت الحال كانت أقسام الصفات عنده أربعة، ومن نفى الحال كانت أقسام الصفات عنده ثلاثة.

الرابع: صفات سلبية، وهي: ما كان مدلولها نفي ما لا يليق بالله، وهي خمسة: القدم، والبقاء، والوحدانية، والقيام بالنفس، ومخالفة الحوادث.

فهذه كلها ترجع إلى سلب لا إلى معنى قائم بالذات، وقد تقدم نقل الخلاف فيها عندهم.

(١) «الشامل» (١٣٥).

فإن سأل سائل: كم عدد الصفات عند الأشاعرة؟

والجواب: سبعة؛ ذلك أن الوجود هو: الذات، وليس معنى زائد على الذات، وكذلك الصفات السلبية ليست هي معاني زائدة على الذات، وأما المعنوية فهي تعود إلى المعاني.

وأما صفات الأفعال عندهم فهي: التعلق التنجيزي للقدرة والإرادة بالممكنات.

وهي عندهم لا تقوم بذات الله، وإنما هي مخلوقة، فسمي خالقاً؛ لأن له مخلوقاً، فالخلق بمعنى: المخلوق.

فهؤلاء ينفون الأفعال اللازمة والمتعدية المتعلقة بالمشيئة؛ لأن الأفعال حادثه، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث.

فالأفعال اللازمة عندهم منتفية، وأما المتعدية فهي بمعنى المفعول.

وهذا مخالف لإجماع السلف من إثبات الصفات الفعلية وأنها قائمة بذات الله متعلقة بالمشيئة.

قال الإمام البخاري: «فالفعل إنما هو إحداثُ الشيء، والمفعول هو الحدثُ لقوله: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ١]. فالسماواتُ والأرضُ مفعولَةٌ، وكلُّ شيءٍ سوى الله بقضائه فهو مفعولٌ، فتخليقُ السماوات فعلُهُ، لا يُمكنُ أن تقومَ سماءٌ بنفسها من غيرِ فعلِ الفاعلِ، وإنما تُنسبُ السماءُ إليه

لحال فعله، ففعله من ربوبيته حيث يقول: كُنْ فَيَكُونُ، والـ«كن» من صفتيه، وهو الموصوفُ به»^(١).

وقال: «فالفعلُ صفةٌ، والمفعولُ غيره، وبيان ذلك في قوله تعالى: ﴿مَّا أَشْهَدُكُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ﴾ [الكهف: ٥١]، ولم يُردْ بخلق السموات السمواتِ نفسُها، وقد ميّزَ فعلَ السمواتِ مِنَ السمواتِ، وكذلك فعلُ جُملةِ الخلقِ، وقوله: ﴿وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ﴾ وقد ميّزَ الفعلَ والنفسَ ولم يُصيّرَ فعله خلقاً»^(٢).

ونقض شبهة حلول الحوادث من وجوه:

الوجه الأول: أن هذه الشبهة تناقض النصوص الشرعية التي أثبتت اتصاف الله بالصفات الفعلية، وما ناقض الشرع فإنه لا يكون إلا فاسداً.

الوجه الثاني: أنه لا يلزم من قيام الحوادث به -وهي الصفات الفعلية- أن يكون حادثاً، بل هذا من تمام كونه -جلّ وعلا- فعلاً لما يريد.

الوجه الثالث: الموجود الذي يفعل متى ما شاء أكمل من الموجود الذي لا يفعل متى ما شاء، والله سبحانه أكمل من خلقه.

الوجه الرابع: يلزم على هذه الشبهة لوازم باطلة؛ منها:

(١) «خلق أفعال العباد» (٢١٨).

(٢) المصدر السابق (٢١٩-٢٢٠).



- حدوث حوادث بلا سبب حادث، وهذا ممتنع؛ لأن الحادث الممكن لا بد له من مرجح.

- ألا يكون للحوادث محدث، فلا يكون الرب محدثاً لشيء من الحوادث، فيعطل الصنع عن صانعه.

- قولهم: حدوث حوادث بلا سبب حادث وإنما بمجرد القدرة القديمة، أو القدرة والإرادة التي لم تزل، باطل قد تقدم نقضه، وهو ما يعرف عندهم بالتعلق.

وأخيراً: هذه هي الصفات التي يثبتها الأشاعرة في الجملة، وبينهم من الاختلاف والتناقض ما قد مرّ بعضه.

وأما أهل السنة فيثبتون كل صفة أضافها الله لنفسه.

وقاعدتهم المطردة: إثبات ما أثبتته الله لنفسه، أو أثبتته له رسول ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل.

وهذه الصفات تنقسم بحسب ورودها إلى: سمعية عقلية، وسمعية محضّة.

قال الإمام الأوزاعي: «كنا والتابعون مُتَوَافِرُونَ نقول: إنَّ الله فوق عرشه، ونُؤْمِنُ بما وَرَدَتْ به السنّة من صفاته»^(١).

وقال الإمام أحمد: «نَعْبُدُ اللهَ بصفاته كما وَصَفَ به نفسه، قد أجمل

(١) أخرجه البيهقي في «الأسماء والصفات» (٥١٥).

الصفة لنفسه، ولا نتعدّي القرآن والحديث، فنقول كما قال، ونصفه كما وصف نفسه، ولا نتعدّي ذلك»^(١).

وقال الإمام الدارمي: «ونصفه بما وصف به نفسه، ووصفه به الرسول ﷺ»^(٢).

وقال الإمام السجزي: «وقد اتفقت الأئمة على أن الصفات لا تؤخذ إلا توقيفاً»^(٣).

وقال الإمام ابن عبد البر: «فلا يصفه ذوو العقول إلا بخبر، ولا خبر في صفات الله إلا ما وصف نفسه به في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ، فلا نتعدّي ذلك إلى تشبيهه أو قياس^(٤) أو تمثيل أو تنظير، فإنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»^(٥).

وإثبات صفات الكمال لله يكون على وجه الاختصاص، سواء كان الكمال مما لا يثبت منه شيء للمخلوقين، أو كان مما يثبت منه نوع للمخلوق، فالذي يثبت للخالق منه نوع هو أعظم مما يثبت من ذلك للمخلوق.

والسبب في امتناع المثل لله: أن المثليين اللذين يسدُّ أحدهما مسدَّ الآخر،

(١) أخرجه ابن بطة في «الإبانة» (٣/٣٢٦).

(٢) «الرد على الجهمية» (١٨).

(٣) «الرد على من أنكر الحرف والصوت» (١٧٨).

(٤) والمراد بنفي القياس هنا هو: القياس الذي يقتضي المماثلة بين الخالق والمخلوق.

(٥) «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» (٧/٤٦٣).

يجب لأحدهما ما يجب للآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجوزُ عليه ما يجوز عليه.

فلو كان للخالق مثل؛ للزم أن يشتركا فيما يجب، ويجوز، ويمتنع.

وقد كفر جماعة من السلف من شبّه الله بخلقه:

قال نعيم بن حماد: «مَنْ شَبَّهَ اللهُ بِشَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ فَقَدْ كَفَرَ، وَمَنْ أَنْكَرَ مَا وَصَفَ اللهُ بِهِ نَفْسَهُ فَقَدْ كَفَرَ، فَلَيْسَ فِيهَا وَصْفٌ لِلَّهِ بِهِ نَفْسُهُ وَرَسُولُهُ ﷺ تَشْبِيهٌ»^(١).

فإن قال قائل: إثبات الصفات لله يلزم منه احتياجه إليها؟

قيل: هذا مردود من وجوه:

الوجه الأول: هذا سؤال من لم يقدر الله حق قدره، كما قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧].

الوجه الثاني: الله سبحانه هو الذي أضاف الصفات إلى نفسه، فليس في إضافتها إليه ما ينافي التعظيم.

الوجه الثالث: ثبوت الصفات لله ليس الباعث عليها الحاجة، فالله قادر على كل شيء، والله إنما كان إلهاً بصفاته، وهو غني بصفاته، فصفاته ليست

(١) أخرجه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١٦٣/٦٢).

خارجة عن مسمى اسمه.

الوجه الرابع: أن يُلزم من ذكر هذه المقولة الجائرة بما يثبت من الصفات، فإذا كان إثبات اليد يلزم منه الحاجة، فيقال للأشعري: وكذلك إثبات الإرادة، ويقال للجهمية والمعتزلة: وكذلك إثبات الوجود.

فما كان جوابًا لبعضهم على بعض كان جوابًا لنا في أصل شبهتهم.

الوجه الخامس: يلزم على هذا السؤال إثبات واجب الوجود مجردًا عن الصفات، وهذا لا حقيقة له خارج الذهن، وهو ممتنع ببدائه العقول، فلا يصح أن يكون ربًّا ولا إلهًا.



قال المصنف:

ويستحيل ضدُّ هذه الصفاتُ العدمُ الحدوثُ ذا للحادثات
 كذا الفناء والافتقارُ عُدَّةً وأن يماثل ونفي الوحدَه
 عجزُ كراهة وجهل ومماتُ وصمم وبكم عمى صماتُ

الشرح

انتقل المصنف إلى ذكر ما يستحيل في حق الله، بمعنى: لا يتصور عقلاً وجوده.

فذكر أصداد ما يجب لله، وهي: ثلاث عشرة: العدم ضد الوجود، والحدوث ضد القدم، والفناء ضد البقاء، والافتقار ضد الغنى، والمماثلة للحوادث ضد المخالفة للحوادث، ونفي الوحدة ضد الوحدة، والعجز ضد القدرة، والكراهة ضد الإرادة، والجهل ضد العلم، والموت ضد الحياة، والصمم ضد السمع، والبكم ضد الكلام فهو نفي للكلام أصلاً الذي هو اللفظ، لا النفسي، والعمى ضد البصر، والصمات ضد السكوت، والحرف والصوت.

هذا ما قرّره المصنف.

والنفي عند أهل السنة والجماعة يرجع إلى أمرين:

الأول: نفي النقائص والعيوب عن الله.

الثاني: نفى المماثلة في شيء من صفات الكمال لله.

وليس نفياً محضاً كما عليه أهل الكلام؛ لأن النفي المحض ليس فيه مدح ولا كمال، وإنما هو عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء لا يكون مدحاً ولا كمالاً.

ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع والعاجز، فكيف يكون كمالاً ومدحاً؟!

ومعرفة الله عند أهل السنة لا تكون بصفات النفي، وإنما الأصل في معرفة الله أن يُعرَفَ بصفات الإثبات، وصفات النفي المقصود بها تكميل الإثبات، ولهذا كُلُّ تَنْزِيهِ مُدَحٍ فِيهِ الرَّبُّ فِيهِ إِثْبَاتٌ.

وهاهنا سؤال: لماذا لا يوصف الله بالصفات السلبية فقط؟

والجواب: لا يوصف بذلك لأمر:

الأول: أن الصفات السلبية متضمنة للعدم، ولهذا يصح أن يوصف بها المعدوم، فيقال للمعدوم: ليس بميت، وليس ببصير، وهكذا.

الثاني: الصفات السلبية لا تمنع المماثلة؛ لأنها سلب محض.

الثالث: الصفات السلبية لا يلزم منها التباين؛ للاشتراك في السلب.

الرابع: لو كان الله متصفاً بالصفات السلبية فقط لكان العدم كفوّاً له.

ولهذا لا يوصف الله بالصفات السلبية فقط، بل الأصل في وصف الله

بالصفات الثبوتية، والصفات السلبية فرع لها، ومكملة لها.

وأما زعمهم أن: «الصمات ضد السكوت والحرف والصوت»، فهذا

باطل؛ لأن الله متصف بالسكوت، وكلامه بحرف وصوت.

والسكوت يراد به أحد أمرين:

الأول: السكوت عن الحكم.

الثاني: السكوت عن الكلام.

فأما الأول فهو ثابت بدلالة النصوص الشرعية.

وأما الثاني ففيه قولان.

والأقرب: أن نتوقف في إثباته أو نفيه؛ لعدم ورود النص الشرعي،

والواجب هو السكوت عما سكت الله عنه ورسوله ﷺ.

مع التنبيه هنا: أنه لما كان الكلام أزلياً عند الكلاية والأشاعرة نزهوا الله

عن السكوت بنوعيه، ويتأولون السكوت عن الحكم بعدم خلق الإدراك،

وهذا مخالف لظاهر النص، ومقتضى لغة العرب.

وأما الحرف والصوت؛ فمن لازم إثبات صفة الكلام.

ونفي الحرف والصوت نفي للكلام، فإذا أثبتنا أن الله متكلم فلا بد أن

نثبت الحرف والصوت؛ لأنه لازم للصفة من حيث هي، وقد جاءت النصوص

بإثباتهما، فكلام الله مؤلف من حروف ويكون بصوت.

والدليل على إثبات الحرف: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢-١٩٥].

فالقرآن نزل بلسان العرب، ولسان العرب مؤلف من حروف.

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ مَا آمَنَهُ. ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٦]، وهو إنما يسمع منه حرفاً..

وأما الصوت فقد دلَّ عليه: قوله تعالى: ﴿وَأَنَا أَخَذْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ﴾ [طه: ١٣]. والذي يُسمع هو الصوت.

وقوله تعالى: ﴿إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [النازعات: ١٦]. والنداء لا يكون إلا بصوت.

وزعمت الكلابية والأشاعرة أن الحروف والأصوات مخلوقة؛ لأن كلام الله هو المعنى النفسي، وهي عبارة أو حكاية، والعبارة والحكاية مخلوقة. **والقول بالعبارة أو الحكاية يلزم منه** أن يكون المعبر أكمل من المعبر عنه، ويظهر ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن المعبر يقدر على الكلام دون المعبر عنه، ومن يقدر على الكلام أكمل ممن لا يقدر على الكلام.

الوجه الثاني: أن المعبر عنه عاجز عن الكلام، وعن التعبير عن كلامه.

الوجه الثالث: احتياج المعبر عنه للمعبر حتى يظهر ما في نفسه.

الوجه الرابع: يلزم على قول الأشاعرة القائلين بأن المعنى واحد لا يتبعض

أنه إذا عبر جبريل عن ذلك المعنى فيكون قد عَلِمَ علم الله كله، وأحاط به، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم.



قال المصنف:

يجوز في حقه فعلُ الممكنات بأسرها وتركها في العدمات

الشرح

انتقل إلى ذكر ما يجوز في حق الله؛ بمعنى: أن العقل يجوز فلا يحيله. فيجوز في حقه أن يفعل كل ممكن؛ لمجرد المشيئة، وكذلك يجوز تركه في العدم، كالثواب والعقاب.

قال الجويني: «الثواب عند أهل الحق ليس بحق محتوم، ولا جزاء مجزوم، وإنما هو فضل من الله، والعقاب لا يجب أيضًا»^(١).

فالأشاعرة ينفون الحكمة المقصودة من الفعل، ولهذا يجوزون فعل كل ممكن.

قال الأمدي: «مذهب أهل الحق أن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه»^(٢).

وإذا كانوا نفاة للفعل القائم بالله، فمن باب أولى أن يكونوا نفاة للغاية

(١) «الإرشاد» (١٨٣).

(٢) «غاية المرام في علم الكلام» (١٩٦).

التي من أجلها فعل؛ لأن الحكمة هي في حق من يفعل الفعل القائم بذاته.
ومن شبههم: أن إثبات الحكمة يقتضي أن يكون مستكملاً بغيره، فيكون ناقصاً قبل ذلك.

والجواب: قولهم: «مستكمل بغيره» باطل؛ لأن ذلك إنما حصل بقدرته ومشيتته، لا بقدره غيره ومشيتة غيره، فلم يكن في ذلك محتاجاً إلى غيره^(١).
والحق عند أهل السنة: إثبات الحكمة صفة لله، وأن حكمته تدخل في أفعاله وشرعه، فهو يفعل لحكمة، ويأمر وينهى لحكمة، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [العنكبوت: ٤٢].

وإذا كان الله سبحانه قد جعل في المخلوقات حكمة، فمعطي الكمال أحق به؛ إذ هو أحق بالحكمة منهم، لكونه أكمل منهم.
ولو كان العبد متصفاً بالحكمة دون الخالق لكان المخلوق أكمل من الخالق، وهذا يدل على أن الله متصف بالحكمة.

كما أن الأحكام والإنقان في المخلوقات يدل على إثبات الحكمة، فلا معنى للأحكام إلا الفعل لحكمة مقصودة، فإذا انتفت الحكمة، ولم يكن فعله لحكمة، انتفى الأحكام، وإذا انتفى الأحكام، انتفى دليل العلم^(٢).

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (١٤٦/٨).

(٢) انظر: «النبوات» (٩٢٤/٢).

قال المصنف:

وجوده له دليل قاطع حاجة كل محدث للصانع
لو حدثت بنفسها الأكوان لاجتمع التساو والرجحان
وذا محال وحدث العالم من حدث الأعراض مع تلازم

الشرح

شرع المصنف في إقامة الأدلة على ما يجب لله ويستحيل ويجوز؛ لأن التقليد عندهم لا يجوز، كما تقدم بيانه.

وبدأ بما يجب لله، وصدر ذلك بإثبات وجود الله.

فذكر أن وجود الله له دليل قاطع، واحتج بالدليل القاطع؛ لكون المسألة عنده قطعية، والقطعي عندهم لا يحتج عليه إلا بالقطعي.

وهذا الدليل هو: حاجة كل محدث للصانع.

وهذه الحاجة والافتقار هل هي ضرورية أو نظرية؟

اختلف فيها الأشاعرة: فذهب الرازي إلى أنها ضرورية، وذهب غيره

إلى أنها نظرية.

والمصنف يرى أنها نظرية، ولهذا قال: لو حدثت ...

فالحوادث حادثة؛ فلو أحدثت نفسها لاجتمع التساوي والرجحان وهو

محال؛ لأنهما متنافيان.

ومعنى التساوي: أن المحدثات يصح وجودها وعدمها على السواء.

ومعنى الرجحان: أن يترجح وجودها - المساوي لعدمها - بلا مرجح.

فلو حدثت بنفسها مع أن الوجود والعدم سواء لترتب عليه ترجيح الوجود بلا مرجح، وترجح بلا مرجح لا يعقل، فالترجح محتاج إلى صانع.

ثم ذكر حجة أخرى - متممة لما سبق وهي الدليل على حدوث المخلوقات -، وهي: أن حدوث المحدثات - ومنها العالم - مأخوذ من حدوث الأعراض كالحركة والسكون.

فالحوادث ملازمة للأعراض، فلا يقوم جسم بلا عرض، وحدث أحد المتلازمين يستلزم حدوث الآخر.

وقد تقدم نقض ما ذكره المصنف هنا.

والحق عند أهل السنة: أن وجود الله فطري.

ومعنى الفطرة هو: ما جبّل الله عليه العباد من الإقرار به، وبأسمائه وصفاته.

فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بالخالق ومحبهه، **وموجبات الفطرة ومقتضاها** يحصل شيئاً بعد شيء بحسب كمال الفطرة إذا سلمت عن المعارض^(١).

وقد اعترف بهذا بعض أئمة الأشاعرة: قال الشهرستاني في نقض أن تكون معرفة الله نظرية: «أما تعطيل العالم عن الصانع العالم القادر الحكيم

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٨/٣٨٣-٣٨٤).

فلست أراها مقالة لأحد، ولا أعرف عليه صاحب مقالة، إلا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية... ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع، بل هو معترف بالصانع، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البحث والاتفاق، احترازًا عن التعليل، فما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها، وبديهة فكرتها، على صانع حكيم عالم قدير، ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]، ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧]، ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولَنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٩]، وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء، فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضراء: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٦٧].

ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد، ونفي الشريك»^(١).

* * *

(١) «نهاية الإقدام في علم الكلام» (١٢٣-١٢٤).

قال المصنف:

لو لم يك القدم وصفه لزم حدوثه دورٌ تسلسلٌ حُتم
لو أمكن الفناء لانتفى القدم لو مائل الخلق حدوثه انحتم
لو لم يجب وصف الغنى له افتقر لو لم يكن بواحدٍ لما قدر
لو لم يكن حياً مريداً عالمًا وقادراً لما رأيتَ عالمًا
والتال في الست القضايا باطل قطعاً مقدمٌ إذن مماثلٌ

الشرح

ذكر المصنف الأدلة على ما أثبتته من صفات، وصدر كل دليل بـ «لو لم يكن كذا لكان كذا»، وجعل الجزء الأول: «لو لم يكن» قضية، وجعل الجزء الثاني: «لكان كذا» تالياً، وهو اللازم، وحكم على التالي بالبطلان قطعاً.

أولاً: دليل القدم.

لو لم يكن موصوفاً بالقدم للزم حدوثه، وحدثه لا بد له من محدث، فيلزم الدور أو التسلسل حتماً، ولا شك أن اللازم محال. فإذا كان اللازم محالاً كان نفي الملزوم محالاً، فالقضية باطلة ولازمها باطل.

قد يقول قائل: لماذا نفي القدم إثباتاً للحدوث؟

قيل: لأنهما صفتان متقابلتان، والصفتان المتقابلتان يلزم من نفي إحداهما إثبات الأخرى، ومن إثبات إحداهما نفي الأخرى، فلا يرتفعان ولا يجتمعان. إذن لو لم يكن قديماً لكان حادثاً فيحتاج إلى محدث، وذلك المحدث يحتاج إلى محدث؛ فإن انتهى إلى عدد كان دوراً، وإن لم ينته كان تسلسلاً، فالتسلسل هو ترتيب أمور غير متناهية.

والأشاعرة يدخلون فيما ينافي القدم: الصفات الفعلية، وهذا باطل؛ فالصفات الفعلية كمال آحادها وقت حدوثها.

ثم إن الذي يفعل بمشيئته واختياره أكمل من الذي لا يفعل بمشيئته واختياره، والله متصف بالكمال.

ثانياً: دليل البقاء.

لو أمكن نفي البقاء لانتفى عنه القدم، وانتفاء القدم سبق أنه محال. فلو كان يجوز عليه الفناء لكان وجوده جائزاً لا واجباً، والجائز يحتاج إلى محدث؛ لأن الجواز مستلزم للحدوث.

ثالثاً: دليل مخالفة الحوادث.

لو مائل الخلق للزم حدوثه حتماً، والحدوث عليه محال؛ لأنه لو مائل خلقه، وخلقه محدثون للزم التساوي فيما يجب ويجوز ويمتنع؛ لأن المماثلة تقتضي التساوي، فيلزم منه أن يكون حادثاً، وبه احتج الأشعري في «اللمع».

قال الجويني: «المثلان: كل موجودين سدّ أحدهما مسدّ الآخر.

وذهب ابن الجبائي ومتأخرو المعتزلة على أن المثلين هما الشئان
المشتركان في أخص الصفات»^(١).

أضف إلى ذلك: أن الله لو مائل خلقه لكان ناقصاً؛ لأن المثلية تقتضي
التساوي، كما تقدم؛ ولأن مماثلة الكامل للناقص تجعل الكامل ناقصاً.
وقد دلّ على نفي المماثلة في الخصائص: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ
شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

وقد تقدم أن الأشاعرة يدخلون في نفي المماثلة: نفي الصفات التي
ينفونها، وهذا باطل، وهم محجوجون بالصفات التي يثبتونها؛ فإذا كانت
لا تقتضي التمثيل فكذلك الصفات التي ينفونها لا تقتضي التمثيل، فيلزمهم
إما إثبات الجميع، أو نفي الجميع، وليس لهم ضابط صحيح في التفريق بين
ما يثبتون وما ينفون.

رابعاً: دليل الغنى.

لو لم يكن وصف الغنى له واجباً لكان مفتقراً، وافتقاره محال، فيكون
عدم الغنى محالاً؛ لأن افتقاره يدل على حدوثه، وحدوثه محال.

(١) «الإرشاد» (٣٤).

خامساً: دليل الوجدانية.

لو لم يكن واحداً لَمَا قدر على إيجاد أو إعدام خلقه، والعجز محال،
فنفي الوجدانية يكون محالاً.

واحتجوا على الوجدانية بدليل التمانع، وهو أقوى الأدلة عندهم كما
ذكره الرازي^(١).

ووجه تسميته برهان التمانع: أن جانب الدلالة فيه على استحالة تعدد
الإله هو: فرض أن يتمنع الآلهة؛ أي: يمنع بعضهم بعضاً من تنفيذ مراده^(٢).

ويرجع دليل التمانع إلى فرض تمنع مراد صانعين، بحيث يكون هناك
مرادان متضادان على حال واحدة ومحل واحد.

فإما أن يتم مرادهما معاً، وهذا محال؛ لأنه جمع بين النقيضين، وإما ألا
يتم مرادهما، وهذا محال؛ لأنه رفع للنقيضين، وإما أن يتم مراد أحدهما دون
الآخر فيكون هو الإله، والآخر عاجز.

قال أبو الحسن الأشعري في تقرير دليل التمانع: «فإن قال قائل: لِمَ قلت

إن صانع الأشياء واحد؟

قيل له: لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام، ولا يتسق على

(١) انظر: «المطالب العالية» (٢/١٣٥).

(٢) انظر: «التحرير والتنوير» (١٧/٤١).

إحكام، ولا بد أن يلحقهما العجز، أو واحدًا منهما؛ لأن أحدهما إذا أراد أن يحيي إنسانًا وأراد الآخر أن يميته لم يخل: أن يتم مرادهما جميعًا، أو لا يتم مراد أحدهما دون الآخر.

ويستحيل أن يتم مرادهما جميعًا؛ لأنه يستحيل أن يكون الجسم حيًا ميتًا في حال واحدة، وإن لم يتم مرادهما جميعًا وجب عجزهما، والعاجز لا يكون إلهًا ولا قديمًا.

وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب العجز لمن لم يتم مراده منهما، والعاجز لا يكون إلهًا ولا قديمًا، فدلّ ما قلناه أن صانع الأشياء واحد، وقد قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] (١).

وقد ضعفه الأمدي مع أنه أقوى دليل عند جماعة منهم؛ فقال: «... منشأ الخبط ومحرز الغلط في هذا المسلك إنما هو في القول بتصور اجتماع إرادتيهما للحركة، وليس ذلك مما يسلمه الخصوم، ولا يلزم من كون الحركة والسكون ممكنين وتعلق الإرادة بكل واحد منهما حالة الانفراد أن تتعلق بهما حالة الاجتماع، ووزانه ما لو قدرنا إرادة الحركة والسكون من أحدهما معًا فإنه غير متصور، ولو جاز تعلقها بكل واحد منهما منفردًا وليس هذا إحالة لما كان جائزًا في نفسه؛ فإن ما كان جائزًا هو إرادته منفردًا، والمحال إرادته في حال كونه مجامعًا، وبهذا يندفع قول القائل: إن ما جاز تعلق الإرادة به حالة

(١) «اللمع» (١٠).



الانفراد جاز تعلقها به حالة الاجتماع؛ إذ الاجتماع لا يصير الجائز محالاً، وهذا الكلام بعينه في الإرادة هو أيضاً لازم في صفة القدرة ...»^(١).

وهذا من تناقضهم فيما زعموا أنه قطعي!

ودليل التمانع صحيح في نفسه، ولم يصب الأمدي في تضعيفه؛ لأنه اعتمد في تضعيفه على أنه لا يلزم من كون الحركة والسكون ممكنين وتعلق الإرادة بكل واحد منهما حالة الانفراد أن تتعلق بهما حالة الاجتماع.

والجواب عنه: أن تقدير الجمع بين الضدين إنما هو في الذهن ليعرف به امتناع ثبوته في الخارج، وأما القادر إذا كان لا يقدر مع وجود الغير ما يقدر عليه حال عدمه فهذا قدح في قدرته، فلا يصح أن يكون إلهاً؛ لأن قدرته مشروطة بتمكين الغير له^(٢).

ودليل التمانع وإن كان صحيحاً في نفسه إلا أنه ليس معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]؛ لأن الآية أصالة في توحيد الألوهية، لا الربوبية؛ فإنها سيقت لتقرير الألوهية، والربوبية تدخل ضمناً. فالمقصود من الآية امتناع وجود آلهة تُعبد مع الله، وليست الألوهية هنا نفس الربوبية، لكن من لوازمها.

قال الطبري: «يقول تعالى ذكره: لو كان في السموات والأرض آلهة

(١) «غاية المرام في علم الكلام» (١٥١-١٥٣).

(٢) انظر: «شرح الأصفهانية» (١٢٢-١٢٣).

تصلح لهم العبادة سوى الله الذي هو خالق الأشياء، وله العبادة والألوهية التي لا تصلح إلا له، ﴿لَفَسَدَتَا﴾ يقول: لفسد أهل السموات والأرض»^(١).

ومعنى الآية: أنهما لم يفسدا؛ لأنه ليس فيهما آلهة إلا الله.

وكما يستحيل أن يكون للعالم ربان خالقان يستحيل أن يكون له إلهان معبودان.

والمتكلمون لا يفرقون بين التوحيديين.

وهنا أنبه: أن دليل التمانع لا يُعَيِّن الله، وإنما غايته إثبات خالق واحد للعالم.

والمتكلمون أتعبوا أنفسهم في تقرير دليل الوحدانية مع أنه ليس هناك أحد يزعم أن للعالم صانعين متماثلين.

قال الشهرستاني: «وهذه المسألة مقصورة على استحالة وجود الإلهين يثبت لكل واحد منهما من خصائص الإلهية ما يثبت للثاني، **ولست أعرف صاحب مقالة صار إلى هذا المذهب؛** لأن الثنوية وإن صارت إلى إثبات قديمين لم تثبت لأحدهما ما ثبت للثاني من كل وجه، والفلاسفة وإن قضوا بكون العقل والنفس أزليين، وقضوا بكون الحركات سرمدية لم يثبتوا للمعلول خصائص العلة، كيف وأحدهما علة والثاني معلول؟

(١) «تفسير الطبري» (١٨ / ٤٢٥).

والصابئة وإن أثبتوا كون الروحانيين والهيكل أزلية سرمدية مدبرة لهذا العالم، وسموها أرباباً وآلهة فلم يثبتوا فيها خصائص رب الأرباب»^(١).

وقد آل الأمر إلى بعض المتكلمين أن يرجعوا في الوجدانية إلى الدليل

السمعي فقط، مع أنهم وصفوه بأنه أقوى طريق، فما أعظم تناقضهم؟

قال الأمدي: «إذا كانت الطرق العقلية الدالة على الوجدانية مضطربة

غير يقينية؛ فالأقرب في الدلالة إنما هو الدلالة السمعية على ما ذهب إليه حذاق المعتزلة»^(٢).

أضف إلى تناقضهم: أن بعضهم جعل دلالة الآية على دليل التمانع

إقناعي يقبل التشكيك، لا برهاني.

قال ابن عاشور: «وأما باعتبار ما نحاه المتكلمون من الاستدلال بهذه

الآية على إبطال تعدد الآلهة من أصله بالنسبة لإيجاد العالم وسموه برهان التمانع، فهو دليل إقناعي، كما قال سعد الدين التفتازاني في «شرح النسفية»،

وقال في «المقاصد»: «وفي بعضها ضعف لا يخفى»^(٣).

سادساً: دليل الحياة والإرادة والعلم والقدرة.

لو لم يكن حياً مريداً عالماً قادراً لَمَا كان هناك عالم، والعالم موجود مرئي،

(١) «نهاية الإقدام في علم الكلام» (٥٦).

(٢) «أبكار الأفكار» (١٠٦/٢).

(٣) «التحرير والتنوير» (٤١ / ١٧).

فيكون متصفاً بهذه الصفات.

فعدم رؤية العالم باطل، فيكون نفي هذه الصفات باطلاً.

والقدرة موقوفة على الإرادة، والإرادة موقوفة على العلم، والاتصاف بالقدرة والإرادة والعلم موقوف على الحياة.

ومن غريب أمر الأشاعرة أنهم يستدلون بالإحكام والإتيان على العلم مع نفيهم الحكمة^(١).

هذا ما قرره المصنف من أدلة.

وقد اعترض الأمدى على هذه الطريقة التي أثبت بها المصنف هذه الصفات، فقال: «وقولهم: إنه لو لم يكن متصفاً بهذه الصفات لكان متصفاً بما قابلها، وهو يتعالى ويتقدس عن أن يتصف بما يوجب في ذاته نقصاً.

فالكشف عن زيف هذا الكلام إنما يتحقق ببيان حقيقة المتقابلين ...

فعلى هذا إن أريد بالتقابل هاهنا: تقابل السلب والإيجاب في اللفظ حتى إذا لم يقل إن الباري ذو سمع وبصر لزم أن يقال إنه ليس بذئ سمع ولا بصر فهو ما يقوله الخصم، ولا يقبل بعينه من غير دليل.

وإن أريد به ما هو من قبيل المتضايقين فهو غير متحقق هاهنا، ومع كونه غير متحقق فلا يلزم من نفي أحد المتضايقين وجود الآخر ألبتة، بل ربما

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (١٦/٣٥٦).

يصح انتفاؤهما، ولهذا يقال: زيد ليس بأب لعمره ولا بابن له أيضًا.
 وإن أريد به ما هو من قبيل تقابل الضدين فإنما يلزم أن لو كان واجب الوجود مما هو قابل لتوارد الأضداد عليه، وذلك مما لا يسلمه الخصم، وليس عليه دليل، كيف وإنه لا يلزم من نفي أحد الضدين وجود الآخر، بل من الجائز أن يجتمعا في العدم والسلب، ولهذا يصح أن يقال: إن البارئ تعالى ليس بأسود ولا أبيض، ولو لزم من نفي أحد الضدين وجود الآخر لما صدق قولنا بالنفي فيهما.

وأما إن أريد به ما هو من قبيل تقابل العدم والملكة فلا يلزم أيضًا من نفي الملكة تحقق العدم، ولا من نفي العدم تحقق الملكة، ولهذا يصح أن يقال: الحجر ليس بأعمى ولا بصير...»^(١).

وهذا من تناقضهم في الدلائل التي زعموا أنها قطعية!

وعند أهل السنة أئمة السلف: أن هذه الصفات قد دلَّ عليها النقل والسمع.

أما النقل:

فقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: ١].

وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [آل عمران: ٢].

وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾ [الروم: ٥٤].

(١) «غاية المرام في علم الكلام» (٥١-٥٢).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

وقوله تعالى: ﴿أَفَنظَمُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ

كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥].

وأما العقل فمن وجوه:

الوجه الأول: أن هذه صفات كمال، والمعلوم ضرورة أن الخالق أكمل من المخلوق، فإذا كان المخلوق اتصف بصفات الكمال من حيث هو كمال، فالخالق من باب أولى، وإلا للزم أن يكون المخلوق أكمل من الخالق وهو باطل قطعاً.

الوجه الثاني: أن الله هو الذي أعطى مخلوقاته هذا الكمال، ومعطي الكمال أحق به، فمن جعل غيره كاملاً فهو أحق بالكمال.

الوجه الثالث: أن نفي الصفتين المتقابلتين يلزم منه إثبات الأخرى، فنفي العمى يلزم منه إثبات البصر، كما أن إثبات البصر يلزم منه نفي العمى، والله لو لم يكن متصفاً بصفات الكمال لاتصف بأضدادها، وهو باطل؛ لكونها نقصاً.

الوجه الرابع: أن نفي صفات الكمال نقص؛ فيمتنع وصف الرب بهذه النقائص.

الوجه الخامس: لو جاز ألا يتصف الله بالصفات للزم وجود ذات لا صفات لها، وهذا محال خارج الذهن.

قال المصنف:

والسمعُ والبصرُ والكلامُ بالنقل مع كماله تُرامُ

الشرح

ذكر المصنف أن اتصاف الله بالسمع والبصر والكلام دَلٌّ عليه النقل، وهو: القرآن، والإجماع، فأرجع إثباتها إلى النقل.

والمصنف إنما جَوَّز الاحتجاج هنا بالدليل السمعي؛ لأنه لا يتوقف عليه دلالة المعجزة، فما تتوقف عليه دلالة المعجزة فإنه لا يحتج عليه إلا بالعقل عندهم، وهم متناقضون في هذا، كما سيأتي.

وهذه الصفات دَلٌّ عليها النقل عندهم، ودَلٌّ عليها أيضًا العقل، وهو ما عَبَّرَ عنه بالكمال.

فهذه صفات كمال؛ فلو لم يتصف الله بها لكان المخلوق أكمل من الخالق.

وقد ضعفه الرازي فقال: «ومن الأصحاب من قال: السميع والبصير

أكمل ممن ليس بسميع، ولا بصير، والواحد منا سميع وبصير فلو لم يكن الله تعالى كذلك كان الواحد منا أكمل من الله تعالى، وهو محال.

وهذا ضعيف؛ لأن لقائل أن يقول: الماشي أكمل ممن لا يمشي، والحسن

الوجه أكمل من القبيح...»^(١).

وأثبتها الأشعري والباقلاني بدليل آخر وهو: لو لم يتصف الله بها لاتصف بأضدادها، وهي نقص، ولو جاز خلو الموصوف من جميع الصفات المتقابلة للزم وجود ذات لا صفات لها، وهذا معلوم بالاضطرار انتفاؤه خارج الذهن.

قال الأشعري: «فإن قال قائل: لمَ قلت إن الله سميع بصير؟

قيل له: لأن الحي إذا لم يكن موصوفاً بأفة تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات إذا وجدت فهو سميع بصير، فلما كان الله تعالى حياً لا يجوز عليه الآفات من الصمم والعمى وغير ذلك؛ إذ كانت الآفات تدل على حدوث من جازت عليه صح أنه سميع بصير»^(٢).

وقال الباقلاني: «فإنه لو لم يوصف بالسمع والبصر لوجب أن يوصف

بضد ذلك من الصمم والعمى»^(٣).

وقد تقدم نقض الأمدي لهذا الدليل.

وأثبتها الأمدي بطريق آخر ذكر أنه لم يحرره أحد غيره، فقال: «واعلم

أن هنا طريقة رشيقة يمكن طردها في إثبات جميع الصفات النفسانية، وهي

(١) «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» (١٧٢).

(٢) «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» (١٩).

(٣) «الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به» (٥٦).

مما ألهمني الله تعالى إياه، ولم أجدها على صورتها وتحريرها لأحد غيري، وذلك أن يقال: المفهوم من كل واحدة من الصفات المذكورة، إما: أن يكون صفة كمال للموصوف بها، وإلا كان حال من اتصف بها في الشاهد أنقص من حال من لم يتصف بها، وهو خلاف ما نعرفه بالضرورة في الشاهد، فلم يبق إلا القسم الأول وهو أنها في نفسها وذاتها كمال، وعند ذلك فلو قدر عدم اتصاف البارئ بها لكان ناقصاً بالنسبة إلى من اتصف بها من مخلوقاته، ومحال أن يكون الخالق أنقص من المخلوق»^(١).

وأما في إثبات صفة الكلام فقد قال الأمدى: «ولما تخيل بعض الأصحاب ما في طي هذه المسالك من الزيف، واستبان ما في ضمنها من الحيف جعل مستنده في ذلك جملاً من الأحاديث الواردة من السنة»^(٢).

وهذا من تناقض الأشاعرة، فلا يكادون يتفقون على دليل واحد مع دعواهم أنها قطعية!

وقد سلم أهل السنة من هذا التناقض؛ لتمسكهم بنصوص الكتاب والسنة، ولا تعارض بينها.

وأنبه هنا على تناقض آخر لهم، وهو: أنه قد سلك بعض الأشاعرة في إثبات صفات المعاني بإثبات العلم بأحكام الصفات ثم إثبات العلم

(١) «أبكار الأفكار» (١/٢٧٦).

(٢) «غاية المرام» (١١٩).

بالصفات، كما قال الجويني: «وغرشنا على مقدار قصدنا ضبط ركنين: أحدهما: إثبات العلم بأحكام الصفات، والثاني: إثبات العلم بالصفات الموجبة لأحكامها»^(١).

ثم جاء الأمدي وأبطل هذا المسلك؛ فقال: «فقد سلك بعضهم في الإثبات مسلكاً ضعيفاً، وهو أنهم تعرضوا لإثبات أحكام الصفات أولاً، ثم توصلوا منها إلى إثبات العلم بالصفات ثانياً، فقالوا العلم لا محالة على غاية من الحكمة والإتقان، وهو مع ذلك جائز وجوده...»

واعلم أن هذه الحجة مما يضعف التمسك بها جداً، فإن حاصلها يرجع إلى الاستقراء في الشاهد، وإلحاق الغائب بالشاهد بقياس التمثيل»^(٢).

وهناك تناقض ثالث لهم، وهو: أن هذه الصفات السبع اضطرب الأشاعرة في طرق إثباتها.

فسلك الرازي مسلك العقل في إثبات العلم والقدرة والإرادة والحياة، وأثبت السمع والبصر والكلام بالسمع.

وأثبتها جميعها الجويني - وهو متقدم على الرازي - بالعقل.



(١) «الإرشاد» (٦١).

(٢) «أبكار الأفكار» (١/٢٦٩).

قال المصنف:

لو استحال ممكنٌ أو وجبا قلبَ الحقائق لزومًا أو وجبا

الشرح

انتقل المصنف إلى ذكر دليل ما يجوز في حق الله، فذكر أنه لو استحال الممكن أو كان واجبًا للزم قلب الحقائق، وقلب الحقائق باطل، فيكون وجوب الممكن أو استحاله باطلاً.

والمراد بقلب الحقائق: أن تنقلب حقيقة الممكن إلى حقيقة الواجب، أو حقيقة المستحيل، وهذا لا يعقل.

وقد تقدم بيان بطلان ما ذهب إليه الأشاعرة فيما يتعلق بما يجوز في حق الله.

وهنا مسألة، وهي: هل يجب على الله شيء؟

والجواب: أن الناس فيها طرفان ووسط:

الطرف الأول: لا يجب على الله شيء.

الطرف الثاني: يجب على الله قياسًا على المخلوق.

والوسط: لا يجب على الله شيء إلا ما أوجبه على نفسه.

وقد دل عليه:

قوله تعالى: ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾ [الأنعام: ٥٤].

وقوله تعالى: ﴿ وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الروم: ٤٧].

قال المصنف:

يجب للرسل الكرام الصدقُ أمانةٌ تبليغهم يحقُّ
 محال الكذبُ والمنهيُّ كعدم التبليغ يا ذكيُّ
 يجوز في حقهم كلُّ عرضٍ ليس مؤدياً لنقص كمرضٍ

الشرح

ذكر المصنف الرسل بعد ما يتعلق بالله؛ لأن بعث الرسل مما يجوز في حق الله؛ ولأن إثبات الشرعيات متوقف على إثبات صدق الرسل. وبدأ بالإيمان بالله؛ لأن بعث الرسل متوقف على إثبات الصانع وما يجب له ويستحيل ويجوز.

ما يجب على الرسل ثلاثة أشياء ذكرها المصنف:

- ١- الصدق.
- ٢- الأمانة، فلا يقعون في المنهيات.
- ٣- التبليغ.

ثم ذكر أن المستحيل في حقهم ثلاثة، وهي:

- ١- الكذب.
- ٢- الخيانة، وهي: فعل المنهي.
- ٣- عدم التبليغ.

ويبين أنه يجوز في حقهم الأعراض، وهي الصفات، بشرط أنها لا تؤدي إلى نقص.

ومثَّل بـ: المرض، وكذلك الأكل والشرب والنكاح، ونحو ذلك.

وهنا عبر بالأعراض ولم يعبر بالصفات؛ لأن الصفات تطلق عندهم على صفات القديم، أما صفات الحادث فيسمونها عرضاً.

وهذا مبني على أصلهم الفاسد في صفات الله سبحانه، فما ينفونه عن الله من الصفات يجعلونه أعراضاً.



قال المصنف:

لو لم يكونوا صادقين للزم أن يكذب الإله في تصديقهم
 إذ معجزاتهم كقوله وبرز صدق هذا العبد في كل خبر
 لو انتفى التبليغ أو خانوا حتم أن يُقلّب المنهي طاعة لهم
 جواز الأعراض عليهم حجته وقوعها بهم تسلسل حكمته

الشرح

بين المصنف الأدلة على ما يجب للرسول، فبدأها بالقضية وختمها بالتالي، فذكر أنهم لو لم يصدقوا للزم كذب الإله؛ لأن معجزاتهم هي تصديق من الله لهم، وهي بمنزلة قوله: صدق هذا العبد في كل ما أخبر عني، وتصديق الكاذب كذب، والكذب في حقه تعالى محال؛ فيكون نفي الصدق عنهم محالاً.

ومما يدل على صدقهم: أن الله أمر بطاعتهم، قال تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ [النساء: ٨٠]، وهذا يلزم منه صدقهم.

وأنبه هنا: أن جمهور الأشاعرة يحصرون دلائل النبوة في المعجزة؛ قال أبو المعالي الجويني: «فصل: لا دليل على صدق النبي غير المعجزة».

فإن قيل: هل في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة؟
قلنا: ذلك غير ممكن^(١).

ويرون أن ما خرق لنبي من العادات يجوز أن يخرق لغيره من الصالحين، بل وحتى السحرة والكهنة، إلا أن المعجزة تتميز باقتران دعوى النبوة بها. فليس هناك فرق عندهم بين جنس المعجزات وجنس الكرامات، وجنس ما عند السحرة في نفس الأمر.

فمثلاً: موسى انقلبت العصا عنده إلى حية تسعى، فيجوز للولي أن تنقلب العصا التي بين يديه حية تسعى، بل حتى الساحر. **والفارق بينهم هو أمر خارجي، وهو:** ادعاء النبوة.

قال عبد القاهر البغدادي: «اعلم أن المعجزات والكرامات متساوية في كونها ناقضة للعادة»^(٢).

وقال أبو المعالي الجويني: «وصار بعض أصحابنا إلى أن ما وقع معجزة لنبي لا يجوز وقوعه كرامة لولي، فيمتنع عند هؤلاء أن ينفلق البحر، وتنقلب العصا ثعباناً، ويحيي الموتى كرامة لولي، إلى غير ذلك من آيات الأنبياء. وهذه الطريقة غير سديدة أيضاً، والمرضي عندنا: تجويز جملة خوارق

(١) «الإرشاد» (٣٣١).

(٢) «أصول الدين» (١٩٨).

العوائد في معارض الكرامات»^(١).

وقال: «فإن قيل: فما الفرق بين الكرامة والمعجزة؟

قلنا: لا يفترقان في جواز العقل إلا بوقوع المعجزة على حسب دعوى

النبوة»^(٢).

وقد ردّ عليهم السبكي الأشعري! فقال: «وأنا أقول: معاذ الله أن يتحدى

نبي بكرامة تكررت على يد ولي، بل لا بد أن يأتي النبي بما لا يوقعه الله على

يد الولي، وإن جاز وقوعه فليس كل جائز في قضايا العقول واقعاً، ولما

كانت مرتبة النبي أعلى وأرفع من مرتبة الولي كان الولي ممنوعاً مما يأتي به

النبي على وجه الإعجاز والتحدي، أدباً مع النبي»^(٣).

والحق الذي لا مرية فيه: أن الأولياء لا يخرجون عن طريق وشرع الأنبياء،

فما يحصل لهم من خوارق فهو من معجزات الأنبياء، وهو مؤكد للمعجزات؛

لأنهم ما حصلت لهم هذه الكرامات إلاّ باتباع الأنبياء، ولو لم يتبعوهم ما

حصلت لهم.

فهؤلاء إن قدر أنه جرى على أيديهم ما هو من جنس ما جرى لبعض

الأنبياء، كما صارت النار برداً وسلاماً لأبي مسلم الخولاني، وكما يكثّر الله

(١) «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» (٣١٧).

(٢) «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» (٣١٩).

(٣) «طبقات الشافعية» (٢ / ٣٢٠).

الطعام والشراب للأولياء كما جرى في بعض المواطن للنبي ﷺ.

فهي لا تبلغ درجة معجزات المرسلين، وإنما الاشتراك كان في جنس بعض الخوارق، لا في القدر، كما أنهم لا يبلغون في الفضيلة والثواب إلى درجاتهم، وإن شاركوهم في بعضها^(١).

فقد يكون هناك اشتراك بين بعض معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء في الجنس، دون القدر والدرجة والكيفية، وهذا أمر مهم ينبغي التنبه له.

فمثلاً: حصل اشتراك بين إبراهيم الخليل عليه السلام وأبي مسلم الخولاني في أن الله جعل النار عليهما بردًا وسلامًا، لكن هل كان البرد والسلام على إبراهيم في الدرجة والقدر كالبرد والسلام على أبي مسلم؟

الجواب: لا، فما وقع لإبراهيم أعظم مما وقع لأبي مسلم، وإنما هو اشتراك في الجنس فقط.

فمعجزات الأنبياء مختصة بهم في الدرجة والقدر؛ لعظم ما جاءوا به، فهي تصديق لنبوتهم.

وأما ما يجري على أيدي السحرة فهو في مقدور الخلق، بخلاف آيات الأنبياء.

ثم ذكر المصنف الأدلة على انتفاء عدم التبليغ والخيانة؛ فذكر أنه لو

(١) انظر: «النبوات» (١/١٦١-١٦٢).

انتفى التبليغ والخيانة للزم حتماً أن ينقلب المنهي طاعة، فيصبح المنهي عنه طاعة في حقهم؛ لأنهم مأمورون باتباعهم.

ثم إن الكتمان، والمنهي عنه محرمان؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعِنُونَ﴾ [البقرة: ١٥٩].

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَنعَدِّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

- والأنبياء بعد النبوة معصومون من الكفر والكبائر بالإجماع.

وتنازع العلماء: هل تصدر منهم الصغائر أو لا؟

على قولين:

القول الأول: وقوع الصغائر من الأنبياء مع إثبات العصمة من الإقرار عليها مطلقاً، وهو قول جمهور الناس.

وهذا القول موافق للآثار المنقولة عن السلف.

فالنبي إذا ارتكب صغيرة فإنه لا يُقرُّ عليها، ويسارع بالتوبة.

القول الثاني: الأنبياء معصومون من الصغائر.

والصحيح: هو القول الأول.

وممن قال بعصمة الأنبياء من الصغائر: الرازي الأشعري، لكنه تأول

النصوص على غير وجهها، فقال: «والذي ينبغي للمحصل أن يعتمده: أن

كل ذلك إما أن يكون واقعاً قبل النبوة، أو كان تركاً للأولي، أو كان نسياناً، أو كان محمولاً على ذنوب أمته»^(١).

وقوله هذا مخالف لقول إمامه القاضي أبي بكر الباقلاني، فإنه يرى جواز صدور الصغائر من الأنبياء^(٢).

وكذلك مخالف لقول الجويني، فقد قال: «الأغلب على الظن عندنا جوازها، وقد شهدت أقاصيص الأنبياء في أي من كتاب الله تعالى على ذلك»^(٣).

وأما الأمدي فقال: «وأما ما ليس بكبيرة: فإما أن يكون من قبيل ما يلحق فاعله بالأراذل، والسفل، والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة، وسقوط المروءة، كسرقة حبة، أو كسرة، ونحوه، فالحكم فيه حكم الكبيرة.

وأما ما لا يكون من هذا القبيل: كنظرة، أو كلمة سفه نادرة في خصام، ونحو ذلك، فهذا مما اتفق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة على جوازه عمداً أو سهواً، خلافاً للشيعة...

وبالجملة: فالكلام فيما ليس بكبيرة، ولا هو نازل منزلة الكبيرة نفيًا وإثباتاً غير بالغ مبلغ القطع، بل هو من باب الظنون والاجتهادات، والاعتماد فيه إنما هو على ما يساعد من الأدلة الظنية...

(١) «الإشارة في علم الكلام» (ص ٣٧٠).

(٢) «الإشارة في علم الكلام» (ص ٣٦٨).

(٣) «الإرشاد» (ص ٣٥٧).

بيان ما قيل في عصمة الأنبياء عن تعمد الصغائر التي لا يلحق فاعلها بالأخساء الأراذل، كما سبق تحقيقه، وقد احتج أصحابنا بحجج كثيرة...^(١).

لكن مما يجب التنبيه عليه: أن مأخذ الأشاعرة القائلين بنفي العصمة عن الأنبياء من الصغائر ليس هو مأخذ أهل السنة والجماعة.

فإن الأشاعرة ذهبوا إلى أن العقل لا يوجب عصمة النبي إلا في التبليغ خاصة؛ لأن هذا هو مدلول المعجزة، وما سوى ذلك إن دلّ السمع عليه، وإلا لم تجب عصمته منه.

وهذا مبني على كلامهم في النبوة، فالنبوة عندهم مدارها على الوحي من غير أن يكون في النبي صفة اختصه الله بها، فمجرد إعلامه بما أوحاه الله يكون نبياً، وليست النبوة عندهم صفة ثبوتية، ولا مستلزمة لصفة يختص بها.

فليست النبوة إلا مجرد إنباء الله للعبد، وهو تعلق كلامه به.

وقد تقدم بيان هذه المسألة.

كما أنهم لما حصروا دلائل النبوة في المعجزة، وفعل الكبائر والذنوب لا يناقض مدلول المعجزة؛ كان دليلهم على عدم وقوع الأنبياء في الكبائر هو السمع والإجماع فقط.

قال الأمدي: «فذهب القاضي أبو بكر والمحققون من أصحابنا إلى أن

(١) «أبكار الأفكار» (٤/ ١٤٥-١٥٠).

العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً؛ لعدم دلالة المعجزة عليه، وإنما هو مستفاد من السمع، وإجماع الأمة قبل ظهور المخالفين على ذلك»^(١).

فبنوا قولهم على أصل فاسد، وهو حصر دلائل النبوة في المعجزة، وما بُني على باطل فهو باطل.

ثم ذكر المصنف الأدلة على جواز الأعراض في حق الرسل، والحجة هي: وقوعها من الرسل، فهم يأكلون ويشربون ويمرضون، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ ۗ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا ۗ﴾ [الفرقان: ٢٠].

وذكر أن الحكمة هي التّسلي عن الدنيا، ورفعة درجاتهم بالصبر.



(١) «أبكار الأفكار» (٤ / ١٤٥).

قال المصنف:

وقول لا إله إلا الله محمد أرسله إليه
يجمع كلّ هذه المعاني كانت لآءا علاماة الإيمان
وهي أفضل وجوه الذكر فاشغل لها العمر تفز بالذخر

الشرح

بيّن أن ما تقدم من العقائد والمعاني يجمعها قول: «لا إله إلا الله، محمد رسول الله»، ف «لا إله إلا الله» تشمل حق الله، و «محمد رسول الله» تشمل حق الرسول.

ووجه ذلك عندهم: أن معنى «لا إله إلا الله»: المستغني عما سواه، المفتقر إليه كل من عداه، فيدخل تحت الاستغناء والافتقار: ما يجب لله ويستحيل ويجوز.

ويدخل في معنى «محمد رسول الله»: ما يجب للرسول وما يستحيل في حقهم وما يجوز.

وإذا ثبت صدق الرسول؛ فالواجب الإيمان بما أخبروا به فيما يتعلق بالسمعيات.

وتفسيرهم لكلمة التوحيد ب: المستغني عما سواه، المفتقر إليه كل من

عداه، مردود من وجوه:

الوجه الأول: أنه تفسير لكلمة التوحيد بالربوبية، وهو أمر أقر به مشركو

العرب، كما قال تعالى: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ فَاَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦١].

فمشركو العرب أعلم ب(لا إله إلا الله) من أهل الكلام ونحوهم.

الوجه الثاني: أن هذا التفسير مناقض لما بعثت به الرسل، ولو كان الإله

ما ذكروه لما صح للنبي ﷺ أن يقاتل المشركين؛ لأنهم جاءوا به.

الوجه الثالث: أن هذا مخالف لمقتضى القرآن ولغة العرب، فإن الإله

جاء توضيحه في القرآن، قال تعالى: ﴿إِذْ جَاءَهُمُ الرُّسُلُ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ قَالُوا لَوْ شَاءَ رَبِّنَا لَأُنزِلَ مَلَكًا فإِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾

[فصلت: ١٤].

كذلك في قوله تعالى: ﴿الرَّ كِذْبُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ

خَيْرٍ ﴿١﴾ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ﴾ [هود: ١-٢].

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِلَى عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ

مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِن أَنْتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ﴾ [هود: ٥٠].

وقوله تعالى: ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ

غَيْرُهُ﴾ [هود: ٦١].

فالأنبياء كلهم دعوا أقوامهم إلى عبادة الله وحده، وهم إنما أرسلوا بـ (لا إله إلا الله) فدل ذلك على أن المراد بالإله: المعبود.

ويزيد الأمر وضوحاً: إنكار أقوام الأنبياء على أنبيائهم، كما قال تعالى عنهم: ﴿ قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ، وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعَدُّنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِينَ ﴾ [الأعراف: ٧٠]. وقال: ﴿ أَجْعَلُ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ ﴾ [ص: ٥]. وقال: ﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ﴾ [٣٥] ويقولون أبنا لتاركوا الهتنا لشاعر مجنون ﴿ [الصفات: ٣٥-٣٦].

فقد أنكر المشركون على أنبيائهم الذين أرسلوا بـ (لا إله إلا الله) أن يفرد الله وحده بالعبادة دون غيره، فدل ذلك على أن معنى الإله هو: المعبود.

وفي اللغة: إله فاعل بمعنى مفعول؛ أي: معبود.

قال ابن فارس: «(أله) الهمزة واللام والهاء أصل واحد، وهو التبعيد. فالإله: الله تعالى، وسمي بذلك لأنه معبود. ويُقال: تأله الرجل، إذا تعبد... فأما قولهم في التحير: أله يأله، فليس من الباب؛ لأن الهمزة واو»^(١).

الوجه الرابع: أنه يلزم على تفسيرهم هذا لوازم باطلة - بل هذا ما يصرحون به - وهي: أن الشرك لا يقع إلا في الربوبية، وهذا فيه فتح باب الشرك.

* * *

(١) «مقاييس اللغة» (١ / ١٢٧).

قال المصنف:

وطاعة الجوارح الجميغُ قولاً وفعلاً هو الإسلام الرفيغُ
قواعد الإسلام خمسٌ واجباتُ وهي الشهاداتان شرط الباقيات
ثم الصلاة والزكاة في القطاغُ والصوم والحج على من استطاعُ

﴿ الشرح ﴾

ذكر المصنف أن الإسلام الكامل يطلق على جميع طاعات الجوارح قولاً كانت أو فعلاً، ثم ذكر أن قواعد الإسلام خمس واجبات، والشهادتان شرط بقية القواعد.

والأشاعرة يرون أن من فعل أي طاعة فإنه يُسمّى مسلماً.

والرد عليهم: أنه يلزم عليه: أن من فعل أي طاعة يكون مسلماً، وإن لم يتكلم بالشهادتين، ومن صدق بقلبه يكون مسلماً، وإن لم يتكلم، وهذا ترده الأحاديث، وإجماع الأمة.

عن ابن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «أمرتُ أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله»^(١).

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب المغازي، باب (٦٧٨)، (ح ٤٠١٩)، ومسلم في

والإسلام عند أهل السنة إذا أطلق ولم يقرن بالإيمان فإنه يراد به: الأمور
الباطنة كالاعتقاد والظاهرة كالنطق.

* * *

«صحيحه» كتاب الإيمان، باب: تحريم قتل الكافر بعد قوله: لا إله إلا الله (٥٥)
(ح ٩٥).

قال المصنف:

الإيمان جزمٌ بالإله والكتبُ والرسُل والأَملاكُ مع بعثِ قُرْبُ
وقدرٍ كذا صراطٌ ميزان حوضِ النبي جنةٍ ونيران
وأما الإحسانُ فقال من دراهُ أن تعبدَ الله كأنك تراهُ
إن لم تكن تراهُ إنه يراكُ والدينُ ذي الثلاثُ خذ أقوى عراكُ

الشرح

ذكر أن الإيمان هو: أن تجزم بالإله، والكتب، والرسُل، والملائكة، والبعث، والقدر، والصراط، والميزان، والحوض، والجنة، والنار.

والإيمان عند الأشاعرة هو: التصديق.

قال الجويني: «فحقيقة الإيمان عندنا التصديق، وهو معناه في اللغة واللسان»^(١).

وقد يطلقون اسم الإيمان على الأعمال من باب الثمرات له والمتممات.

والرد على شبهتهم من وجوه^(٢):

الوجه الأول: أن الإيمان في اللغة ليس مرادفاً للتصديق، وإنما هو قريب

(١) «النظامية» (٨٤).

(٢) انظر: «الإيمان» (١٠١-١٠٦).

من الإقرار.

الوجه الثاني: إن سلمنا أنه في اللغة مرادف للتصديق، فالتصديق ليس محصوراً في القلب، فقد يكون بالقلب، وقد يكون باللسان، وقد يكون بالجوارح.

جاء في اللغة:

صدق القول بالفعل فإني لست أرضى بوصف قال، وقيل^(١)

وقول كثير وهو يمدح عمر بن عبد العزيز:

وُلِّيتَ فلم تشتم علياً ولم تُخفِ بريئاً ولم تتبع مقالة مجرمٍ
وقلتَ فصدقت الذي قلت بالذي فعلت فأمسى راضياً كل مسلم^(٢)

الوجه الثالث: إن سلمنا أنه التصديق؛ فالتصديق التام مستلزم لما وجب من أعمال القلب والجوارح، وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم.

الوجه الرابع: إن سلمنا أنه في اللغة مرادف للتصديق؛ فالإيمان لفظ شرعي يرجع في بيانه إلى نصوص الكتاب والسنة، وقد دلت النصوص على أن الإيمان ليس مرادفاً للتصديق.

الوجه الخامس: أن الإيمان جاء مفسّراً في القرآن، وتفسيره دلّ على أنه ليس هو التصديق فقط، فإن الله قد أدخل في مسماه: الأعمال، كما قال

(١) انظر: «تعظيم قدر الصلاة» (٤٦٧).

(٢) انظر: «الحماسة البصرية» (١/١٩٤).

تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٤﴾﴾ [الأنفال: ٢-٤].

وقد جاءت النصوص ببيان أنه لا يُكتفى بتصديق القلب وحده، بل لابد معه من العمل، كما قال تعالى: ﴿لَا يَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة: ٢٢].

فالمحبة والبغض من أعمال القلوب، والإيمان الذي كتبه الله ليس هو مجرد التصديق، وإنما هو تصديق وعمل.

الوجه السادس: حكاية الإجماع على أنه في اللغة مرادف للتصديق منقوضة بأنه: لم يذكروا شاهدا من لغة العرب على أن الإيمان مرادف للتصديق المجرد.

والحق عند أهل السنة: أن الإيمان قول وعمل.

قال مالك رَحِمَهُ اللهُ: «الإيمان: قول وعمل»^(١).

وقيل لعبد الله بن المبارك رَحِمَهُ اللهُ: ترى الإرجاء؟ قال: «أنا أقول: الإيمان

قول وعمل، وكيف أكون مرجئاً؟!»^(٢).

(١) أخرجه الخلال في «السنة» (١/٥٩١).

(٢) أخرجه الخلال في «السنة» (١/٥٦٦).

وقال الفضيل: «ويقول أهل السنة: الإيمان المعرفة والقول والعمل»^(١).

وقال ابن عيينة رَحِمَهُ اللهُ: «قول وعمل»^(٢).

وقال الشافعي رَحِمَهُ اللهُ: «وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ممن أدركنا: أن الإيمان: قول وعمل ونية، ولا يجزي واحد من الثلاثة إلا بالآخر»^(٣).

وقال أبو عبيد القاسم بن سلام: «فالأمر الذي عليه السنة عندنا، ما نصّ عليه علماؤنا، مما اقتصصنا في كتابنا هذا: أن الإيمان بالنية والقول والعمل جميعا»^(٤).

وقال أحمد رَحِمَهُ اللهُ: «فالإيمان: قول وعمل»^(٥).

وغيرهم كثير.

ثم ذكر المصنف: أن الإيمان يكون بالإيمان بالله، والكتب، والرسل، والأملاك، والبعث، والقدر، والصراط، والميزان، والحوض، والجنة، والنار.

فذكر أركان الإيمان الستة، وأخر الملائكة للشعر.

(١) أخرجه عبد الله في «السنة» (١ / ٣٠٦).

(٢) أخرجه الخلال في «السنة» (١ / ٥٩١).

(٣) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٥ / ٩٥٩).

(٤) «الإيمان» (٣٤).

(٥) أخرجه الخلال في «السنة» (٥ / ٩٥٧).

وبدأ بالإيمان بالله، ثم:

١ - الملائكة.

الملائكة: جمع ملك^(١).

وأصلها: ملاك، ثم حذفت همزته، لكثرة الاستعمال، فقليل: ملك.

والميم واللام والكاف أصل صحيح يدل على قوة في الشيء^(٢).

فيكون معنى الملك: الأخذ بقوة، وسميت الملائكة ملائكة: لقوتها.

وقد تحذف الهاء فيقال: ملائك.

وقيل: أصلها: مألِك، بتقديم الهمزة، من الألوِك وهي: الرسالة، ثم قدمت

الهمزة وجمع^(٣).

تقول: ألكني؛ أي: تحمل رسالتي إليه^(٤).

وعليه أن الملائكة سميت ملائكة؛ لأنهم رسل من عند الله.

فاشتقاق الملائكة إما أن يكون من «ملك» أو من «ألك»، والأقرب أنه

من ألك، وعلى كل حال فكلا المعنيين قد دلَّ عليهما الشرع.

(١) انظر: «الصحاح» (٤/١٦١١).

(٢) «مقاييس اللغة» (٥/٣٥١).

(٣) «مجمل اللغة» (١/٨٤١)، و«النهاية في غريب الحديث» (٤/٣٥٩).

(٤) «مجمل اللغة» (١/١٠٢).

فالله وصفهم بالرسالة في مثل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مَنِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا﴾ [الحج: ٧٥].

وقوله تعالى: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا﴾ [فاطر: ١]، وغيرها من الآيات.

كما وصفهم الله بالقوة في قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَلُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ﴾ [هود: ٨١].

وأما تعريف الملائكة شرعاً: فلما كانت حقيقة الملائكة أمراً غيبياً لا مجال لإدراكها بالعقول، لم يكن هناك طريق للتعريف بهم إلا ما جاء في الكتاب والسنة.

فمن جاوز في التعريف بهم دلالة الكتاب والسنة وقع في الخطأ لا محالة، كما حصل مع أهل الكلام، وسيأتي التنبيه على ذلك.

والملائكة كما دلت عليهم نصوص الكتاب والسنة هم: روحانيون، خلقهم الله من نور، صمد لا يأكلون ولا يشربون، عظيمو الخلق، على صورة جميلة، لهم أجنحة، وأكف، وأيدٍ وأذان وعواتق، وهبهم الله عينين اثنتين، يسمعون ويجلسون ويتكلمون ويصافحون، ويغدون ويمشون ويطيرون، ويعرجون وينزلون، ويتأذون مما يتأذى منه الإنس^(١).

أما أهل الكلام فحقيقة الملائكة عندهم أنها أجسام لطيفة:

قال التفتازاني الأشعري: «الملائكة: أجسام لطيفة، تظهر في صور مختلفة،

(١) وتفصيل ذلك في كتابي: «حقيقة الملائكة».

وتقوى على أفعال شاقة، هم عباد مكرمون»^(١).

والرد عليهم:

أولاً: أن إطلاق لفظ الجسم على الملائكة بدعة، لم يأت في الكتاب والسنة، ولم ينطق به أحد من سلف الأمة، بل هو مخالف لما ثبت في النصوص الشرعية من أنهم أرواح.

ثانياً: أن لفظ الجسم لفظ مجمل، فالجسم في اللغة هو الجسد الغليظ المكون من لحم ودم ونحوه، وليس هو الجسم في اصطلاح المتكلمين.

والروح ليست مثل البدن في الغلظ والكثافة، ولذلك لا تسمى جسماً، فمن جعل الملائكة ليست أجساماً بالمعنى اللغوي فقد أصاب في ذلك.

فإن الملائكة أرواح كما تقدم تقرير ذلك؛ قال تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٧].

ثالثاً: قولهم: «لطيفة» ومقصودهم باللطافة: الشفافية، فهذا الوصف لم تأت به نصوص الكتاب والسنة، فالقول فيه كالقول في الجسم.

رابعاً: يلزم على هذا الوصف لوازم باطلة، مثل: نفي رؤية النبي ﷺ لجبريل، ونحو ذلك.

(١) «شرح المقاصد» (٢/١٩٩).

٢- الكتب.

الكتب لغة: جمع كتاب، ومعناه في اللغة يدور على الجمع والضم.

الكتب شرعاً: هي الكتب التي تضمنت كلام الله الذي أنزله على رسوله.

ولا يؤمن بالكتب حقيقة من يعتقد أن ما أنزل الله من الكتب ليس بكلام الله على الحقيقة، وأنه ليس منزلاً من عند الله، ويدخل في هذا أصناف المتكلمين من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة ومن وافقهم، فقد اتفقت هذه الفرق أن الكتب ليست من كلام الله على الحقيقة، وإنما هي مخلوقة.

فالأشاعرة يزعمون أن الكتب التي أنزلها الله ألفاظها مخلوقة، فهي عبارة عن كلام الله.

قال أبو المعالي الجويني: «فإن معنى قولهم: «هذه العبارات كلام الله» أنها خلقه، ونحن لا ننكر أنها خلق الله، ولكن نمتنع من تسمية خالق الكلام متكلماً به، فقد أطبقنا على المعنى، وتنازعنا بعد الاتفاق في تسميته»^(١).

وقال الرازي: «وأما الجواب عما احتجوا به ثالثاً من أن الأمة مجمعة على أن السور كلام الله.

فنقول: إنما يصح إطلاق القول بأنها كلام الله من حيث إنها دلالات

عليه»^(٢).

(١) «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» (١١٦-١١٧).

(٢) «الإشارة في علم الكلام» للرازي (٢١٦).

فالإيمان بالكتب عند أهل الكلام حقيقته: التعطيل والنفي، وإذا انتفت عن الله صفةُ الكلامِ انتفى الأمر والنهي ولوازمهما؛ وذلك ينفى حقيقة الإلهية؛ لأن عبادة الله مبنية على الأمر والنهي، ومدار الأمر والنهي على الوحي.

وأما أئمة السلف فهم يثبتون أن الكتب كلام الله على الحقيقة، منزلة من عنده سبحانه^(١).

٣- الرسل.

الرسل: لغة: جمع رسول، وهو فعول بمعنى مفعول، أي: مرسل.

ومعناه في اللغة يدور على المبعوث لإبلاغ شيء^(٢).

الرسل: شرعاً: من أوحى إليهم شرع من عند الله؛ لتبليغه.

والنبوة عند أهل السنة حقيقتها تشتمل على أمرين:

الأول: وحي الله، وأمره بتبليغ ذلك الوحي إلى الناس.

الثاني: صفة قائمة بالنبوي^(٣).

وأما الأشاعرة فمدار النبوة عندهم على الوحي، فمجرد إعلامه بما أوحاه

(١) وتفصيل ذلك في كتابي: «الإيمان بالكتب بين إثبات السلف وتعطيل أهل الكلام».

(٢) انظر: «مقاييس اللغة» (٢/ ٣٩٢).

(٣) انظر: «شرح الأصبهانية» (٦٢١).

الله يكون نبياً، وليست النبوة عندهم صفة ثبوتية، ولا مستلزمة لصفة يختص بها، بل هي من الصفات الإضافية.

فليست النبوة إلا مجرد إنباء الله للعبد، وهو تعلق كلامه به.

ولهذا جوزوا على الله بعثة كل مكلف، فليس للنبي في نفسه صفة اقتضت تخصيصه بالنبوة، وإنما ذلك راجع إلى مشيئة الله المحضة.

قال الشهرستاني الأشعري: «النبوة ليست صفة راجعة إلى نفس النبي، ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه»^(١).

والحق الذي عليه أئمة السلف، والذي دلت عليه النصوص الشرعية:

أن النبوة يختص الله بها من يشاء من عباده، فالله يصطفي الرسل ويختارهم. والنبي مميّزه الله بصفات، وخصّه بخصائص استعد بها لأن يخصه الله بفضله.

فالذي يختار ويصطفي الله، وما اختاره الله إلا لصفة اختصه الله بها^(٢).

٤ - البعث.

والمراد به اليوم الآخر، وعبر عنه بالبعث؛ لأن الحياة الآخرة تبدأ

بالبعث، وهو: إحياء الموتى وإخراجهم من قبورهم.

(١) «نهاية الإقدام في علم الكلام» (٤٦٢).

(٢) وتفصيل ذلك في كتابي: «المباحث العقدية المتعلقة بالإيمان بالرسول».

والأشاعرة قد ضلوا في هذا الباب كما قد ضلوا في مسائل الإيمان،
والأسماء والصفات، والقدر، ونحوها من أبواب الاعتقاد.

لكن قد شاع عند بعض طلبة العلم أن الأشاعرة يوافقون أهل السنة في
المسائل المتعلقة باليوم الآخر.

والأمر خلاف ذلك فإنهم وإن كانوا يوافقون أهل السنة والجماعة في
إثبات بعض جزئيات اليوم الآخر إلا أن مأخذهم في هذا الباب غير مأخذ
أئمة السلف.

وتوضيح ذلك: أن مسائل ما بعد الموت: الأشعري ومن وافقه يسمونها
بـ«السمعيات»؛ لأنها لا تعلم عندهم إلا من جهة السمع وحده، فلا طريق
للعقل في إثباتها.

وهذا ينقضه القرآن؛ فإن الله قد احتج بالأمور العقلية في إثبات ما يتعلق
بما ورد في اليوم الآخر.

لكن الأشاعرة لم يقفوا فيما ادعوا أنه لا يُعلم إلا بالسمع على السمع
وحده، وإنما اشترطوا فيه شرطاً عقلياً لم تأت به نصوص الكتاب والسنة،
وهو ينقض عليهم هذا المصطلح -أعني: «السمعيات»- وهذا الشرط هو:
«الإمكان العقلي».

قال الباقلاني: «ويجب أن يعلم: أن كل ما ورد به الشرع من عذاب القبر،

وسؤال منكر ونكير، ورد الروح إلى الميت عند السؤال، ونصب الصراط، والميزان، والحوض والشفاعة للعصاة من المؤمنين، كل ذلك حق وصدق، ويجب الإيمان والقطع به؛ لأن جميع ذلك غير مستحيل في العقل»^(١).

ثم أي سمع يرجعون إليه، وهم لا خبرة لهم بالأحاديث؟!^(٢).

ويدخل في اليوم الآخر:

- الصراط:

لغة: أصل الصاد في الصراط: السين، قُلبت مع الطاء صادًا؛ لُقرب مخارجها^(٣).

والصراط يدور معناه في اللغة على الطريق الواضح.

شرعًا: هو الجسر المنصوب على متن جهنم^(٤).

- الميزان:

لغة: أصله مؤزان، انقلبت الواو ياءً لكسرة ما قبلها^(٥).

والواو والزاء والنون: بناء يدل على تعديل واستقامة: ووزنت الشيء وزنًا.

(١) «الإنصاف» (٤٨).

(٢) وتفصيل ذلك في كتابي: «الإيمان بما بعد الموت (مسائل ودلائل)».

(٣) انظر: «تهذيب اللغة» (٩٤ / ١٢).

(٤) انظر: «مجموع الفتاوى» (١٤٦ / ٣)، و«فتح الباري» (٤٢٥ / ١٣).

(٥) «الصحاح» (٢٢١٣ / ٦).

والزنة قدر وزن الشيء، والأصل وزنة. ويقال: قام ميزان النهار، إذا انتصف النهار. وهذا يوازن ذلك؛ أي: هو محاذيه^(١).

والميزان: الآلة التي يوزن بها الأشياء^(٢).

شرعاً: ما يضعه الله يوم القيامة؛ لوزن أعمال العباد، ونحوها.

- الحوض:

لغة: حوض الماء: مجمع الماء^(٣).

شرعاً: هو مجمع الماء الذي نصبه الله للنبي ﷺ في عرصات القيامة.

وعقيدة أهل السنة والجماعة أن الحوض موجود الآن، ويدل على هذا:

ما جاء عن عقبة بن عامر قال: صَلَّى رسول الله ﷺ على قتلى أحد بعد ثمانين سنين، كالمودع للأحياء والأموات، ثم طلع المنبر فقال: «إني بين أيديكم فَرَطٌ، وأنا عليكم شهيد، وإن موعدكم الحوض، وإني لأنظر إليه من مقامي هذا، وإني لست أخشى عليكم أن تشركوا، ولكنني أخشى عليكم الدنيا أن تنافسوها»^(٤).

(١) «مقاييس اللغة» (١٠٧/٦).

(٢) «لسان العرب» (٤٤٦/١٣).

(٣) انظر: «مجمل اللغة» (٢٥٨/١).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب المغازي، باب: قتل أبي رافع عبد الله بن أبي الحقيق (٦٨٤) ح (٤٠٤٢).

- الجنة والنار:

الجنة: لغة: يدور معناها في اللغة على التستر.

شرعاً: هي الدار التي أعدها الله لعباده المؤمنين.

النار: لغة: النون والواو والراء أصل صحيح يدل على إضاءة واضطراب

وقلة ثبات^(١).

شرعاً: هي الدار التي أعدها الله للعاصين.

وعقيدة أهل السنة والجماعة: أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان

الآن، باقيتان لا تفنيان ولا تبدان.

٥- القدر:

لغة: يرجع إلى نهاية الشيء ومبلغه.

والمراد بالقدر شرعاً: تقدير الله للكائنات حسب سبق علمه وما اقتضته

حكيمته.

وأما معتقد أهل السنة والجماعة في القدر، فيمكن أن نلخصه في النقاط

الآتية:

١- يؤمنون بأن الله علم بعلمه الأزلي ما الخلق عاملون، ثم كتب ذلك

(١) انظر: «مقاييس اللغة» (٣٦٨/٥).

في اللوح المحفوظ.

٢- يؤمنون أنه لا يخرج شيء عن مشيئته، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وخلق كل شيء.

٣- يؤمنون بأن الله إنما يفعل لحكمة، وأن الهداية والإضلال بيده سبحانه، فيهدي من يشاء بفضله، ويضل من يشاء بعدله^(١).

والأشاعرة في القدر: جبرية.

قال الإيجي الأشعري: «الجبرية: والجبر: إسناد فعل العبد إلى الله، والجبرية متوسطة: تثبت للعبد كسبًا كالأشعرية، وخالصة لا تثبته كالجهمية»^(٢).

ثم ذكر المصنف الإحسان، وفسّره ب: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك.

وقول المصنف: «ذي الثلاث»: يريد أن الدين يدخل فيه الإسلام والإيمان والإحسان، كما جاء في حديث جبريل أنه قال: «يا محمد، أخبرني عن الإسلام؟ فقال رسول الله ﷺ: الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله ﷺ، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً. قال: صدقت. قال: فعجبنا له يسأله ويصدقه.

(١) وتفصيل ذلك في كتابي: «قواعد أهل الأثر في الإيمان بالقدر»، و«شرح مقدمة ابن أبي زيد القيرواني».

(٢) «المواقف» (٤٢٨).

قال: فأخبرني عن الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره. قال: صدقت. قال: فأخبرني عن الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك. قال: فأخبرني عن الساعة؟ قال: ما المسؤول عنها بأعلم من السائل. قال: فأخبرني عن أمارتها؟ قال: أن تلد الأمة ربتها، وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان. قال: ثم انطلق، فلبثت ملياً، ثم قال لي: يا عمر أتدري من السائل؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال: فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم»^(١).



(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» كتاب الإيمان، باب: بيان الإيمان والإسلام والإحسان (٢٤-٢٥) (ح ٨) من حديث ابن عمر عن أبيه رضي الله عنهما.

هذا ما تيسر شرحه، وقد راعيت الاختصار، وتسهيل العبارة، وكانت
عنايتي ببيان المخالفات التي خالف فيها الأشاعرة أئمة السلف.
فأسأل الله أن ينفع بهذه التعليقات، ويجعلها لي ذخراً يوم الدين.

* * *

فهرس الموضوعات

- ٥..... مقدمة الشارح
- ١٣ مقدمة المصنف
- ١٥ تعريف الحكم العقلي وذكر أقسامه
- ذكر المصنف أن أول واجب على المكلف حال كونه متمكناً من النظر أن يعرف الله والرسول بالصفات ١٩
- ٣٤ معرفة الله فطرية وليست نظرية
- هل يُحتَاج إلى النظر الصحيح المبني على الأدلة العقلية الصحيحة في معرفة الله؟ ٣٥
- ٣٧ أول واجب عند أهل السنة هو: الشهادتان
- شرع المصنف في ذكر ما يجب لله سبحانه من الصفات، فذكر ثلاث عشرة صفة ٤١
- * أولاً: الوجود ٤٢
- ٤٢ اختلف الأشاعرة في الوجود هل هو صفة أو عين الذات؟

- ٤٢ الحق عند أهل السنة: أن الوجود خارج الذهن هو عين الذات ٤٢
- اختلف الأشاعرة أيضًا في الوجود، هل هو من قبيل المتواطئ أو المشترك اللفظي؟ ٤٢
- ٤٣ الحق عند أهل السنة: أن الوجود من قبيل المتواطئ ٤٣
- * ثانيًا: القدم ٤٤
- ٤٤ اختلف الأشاعرة: هل الله قديم بقديم أو لا؟ ٤٤
- الحق عند أهل السنة: ذات الله وصفاته الذاتية قديمة لا أول لوجودها، وأما الفعلية فمن جهة نوعها أزلية، فيصح إطلاق القدم عليها من باب الإخبار ٤٦
- * ثالثًا: البقاء ٤٧
- ٤٧ اختلف الأشاعرة في إثبات البقاء صفة لله ٤٧
- الحق عند أهل السنة: أن البقاء صفة قد دلَّ عليها قوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ ٤٨
- * رابعًا: الغنى المطلق ٥٠
- ٥٠ الغنى عند أهل السنة؛ هو صفة ذاتية لا تنفك عن الله ٥٠
- ٥١ خامسًا: مخالفة الحوادث ٥١
- ٥١ الحق عند أهل السنة: نفي مماثلة الله لخلقه ٥١

- * **سادساً:** وحدة الذات والصفات والأفعال ٥٢
- ٥٨ ... **اختلف الأشاعرة في الوجدانية:** هل هي صفة نفسية، أو معنوية، أو سلبية؟
- الحق عند أهل السنة والجماعة أئمة السلف:** أن الله واحد في ربوبيته،
وأسمائه وصفاته، وإلهيته، ووحدانيته سبحانه لازمة له ٦٠
- * **سابعاً:** القدرة ٦١
- الحق عند أهل السنة:** أن القدرة صفة ثابتة لله ٦١
- * **ثامناً:** الإرادة ٦٢
- الحق عند أهل السنة:** أن الإرادة قديمة النوع، متجددة الأحاد ٦٤
- * **تاسعاً:** العلم ٦٤
- الحق عند أهل السنة:** أن الله متصف بالعلم، وهو مستحقُّ له في أزلّه ٦٥
- العلم على حسب النصوص الشرعية علمان، باعتبار ما يترتب عليه من
الثواب وعدمه ٦٥
- * **عاشراً:** الحياة ٦٦
- * **الحادي عشر والثاني عشر:** السمع والبصر ٦٧
- الحق عند أهل السنة:** أن السمع والبصر غير العلم، وهذا متقرر لغة وشرعاً،
وأنهما صفتان ذاتيتان من جهة النوع، متجددتان من جهة الأحاد ٦٩
- * **الثالث عشر:** الكلام ٧٠

- الحق عند أهل السنة:** أن كلام الله هو اللفظ والمعنى جميعاً، وأنه متعلق
 بالمشيئة، وليس معنى واحداً ٧٤
- هذه هي الصفات التي ذكرها المصنف، ولم يذكر الصفات المعنوية التي
 يثبتها جمع من الأشاعرة؛ لكونه لا يثبتها ٧٦
- الأشاعرة على ما استقر عليه المذهب في الجملة يقسمون الصفات إلى
 أربعة أقسام ٧٦
- كم عدد الصفات عند الأشاعرة؟ ٧٩
- نقض شبهة حلول الحوادث من وجوه ٨٠
- أهل السنة** يثبتون كل صفة أضافها الله لنفسه ٨١
- الرد على من يقول:** بأن إثبات الصفات لله يلزم منه احتياجه إليها؟ ٨٣
- ذكر ما يستحيل في حق الله عند المصنف، وهي ضد ما يجب في حق الله ٨٥
- النفى عند أهل السنة والجماعة يرجع إلى أمرين ٨٥
- معرفة الله عند أهل السنة لا تكون بصفات النفي ٨٦
- سؤال:** لماذا لا يوصف الله بالصفات السلبية فقط؟ والجواب عليه ٨٦
- الله متصف بالسكوت، وكلامه بحرف وصوت ٨٧
- ذكر ما يجوز في حق الله عند المصنف ٩٠

ذكر المصنف الأدلة على ما يجب لله ويستحيل ويجوز؛ لأن التقليد عندهم

لا يجوز ٩٢

الحق عند أهل السنة: أن وجود الله فطري ٩٣

ذكر المصنف الأدلة على ما أثبتته من صفات ٩٥

أولاً: دليل القدم ٩٥

ثانياً: دليل البقاء ٩٦

ثالثاً: دليل مخالفة الحوادث ٩٦

رابعاً: دليل الغنى ٩٧

خامساً: دليل الوحدانية ٩٨

سادساً: دليل الحياة والإرادة والعلم والقدرة ١٠٢

أهل السنة عندهم أن هذه الصفات قد دلّ عليها النقل والسمع ١٠٤

ذكر المصنف أن اتصاف الله بالسمع والبصر والكلام دلّ عليه النقل، وهو:

القرآن، والإجماع، فأرجع إثباتها إلى النقل، وهذا من تناقض الأشاعرة ١٠٦

مسألة: هل يجب على الله شيء؟ ١١٠

ما يجب على الرسل ثلاثة أشياء ذكرها المصنف ١١١

الأنبياء بعد النبوة معصومون من الكفر والكبائر بالإجماع ١١٧

- الرد على الأشاعرة في تفسيرهم لكلمة التوحيد بـ: المستغني عما سواه،
 المفتقر إليه كل من عداه ١٢٢
- الأشاعرة يرون أن من فعل أي طاعة فإنه يُسَمَّى مسلماً، والرد عليهم ١٢٤
- الإيمان عند الأشاعرة هو: التصديق، والرد عليهم ١٢٦**
- الحق عند أهل السنة: أن الإيمان قول وعمل ١٢٨**
- أهل الكلام حقيقة الملائكة عندهم أنها أجسام لطيفة، والرد عليهم ١٣١
- الأشاعرة يزعمون أن الكتب التي أنزلها الله ألفاظها مخلوقة ١٣٣
- الإيمان بالكتب عند أهل الكلام حقيقته: التعطيل والنفي، وأما أئمة السلف
 فهم يثبتون أن الكتب كلام الله على الحقيقة، منزلة من عنده سبحانه ١٣٤
- النبوة عند أهل السنة حقيقتها تشتمل على أمرين، وأما الأشاعرة فمدار
 النبوة عندهم على الوحي ١٣٤
- الأشاعرة قد ضلوا في هذا باب البعث كما قد ضلوا في بقية مسائل أبواب
 الاعتقاد ١٣٦
- عقيدة أهل السنة والجماعة: أن الحوض موجود الآن ١٣٨**
- عقيدة أهل السنة والجماعة: أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن،
 باقيتان لا تغنيان ولا تبيدان ١٣٩**

- ١٣٩..... ملخص معتقد أهل السنة والجماعة في القدر
- ١٤٠..... الأشاعرة في القدر جبرية
- ١٤٣..... فهرس الموضوعات



من إصدارات المؤلف

أولاً: ما يتعلق بمجمل العقيدة:

- دروس مهمة لعامة الأمة في العقيدة.
- قواعد باب الاعتقاد.

ثانياً: ما يتعلق بالإيمان بالله:

- تحرير القواعد المتعلقة بأحكام زيارة القبور والمشاهد.
- حكم الصلاة في المقبرة لغير قصد التعظيم.
- أسئلة مهمة متعلقة بالشرك الأصغر والجواب عنها.
- القواعد والضوابط السلفية في أسماء وصفات رب البرية.
- موافقة ابن تيمية لأئمة السلف في تقرير القواعد والضوابط المتعلقة بباب الأسماء والصفات.
- شرح قواعد الأسماء والصفات.
- شرح ضوابط الصفات.
- تحقيق معنى الصورة في قوله ﷺ: «خلق الله آدم على صورته».
- أثر الإيمان بصفات الله في سلوك العبد.

ثالثًا: ما يتعلق ببقية أركان الإيمان:

- حقيقة الملائكة.
- الإيمان بالكتب بين إثبات السلف وتعطيل أهل الكلام.
- المباحث العقدية المتعلقة بالإيمان بالرسول.
- الإيمان بما بعد الموت (مسائل ودلائل).
- قواعد أهل الأثر في الإيمان بالقدر.

رابعًا: ما يتعلق بالدفاع عن مذهب السلف، وشروح ما كتبه:

- فصل المقال في وجوب اتباع السلف الكرام.
- حكم الذكر الجماعي عند أئمة السلف.
- تبصير الخلف بضابط الأصول التي من خالفها خرج عن منهج السلف.
- تبصير ذوي العقول بحقيقة مذهب الأشاعرة في الاستدلال بكلام الله والرسول ﷺ.
- براءة أئمة السلف من التفويض في صفات الله.
- الأجوبة السنّية على افتراءات الأشعري سعيد فودة في نقض التدمرية.
- شرح مقدمة ابن أبي زيد القيرواني.
- التعليقات السنّية على مقدمة ابن عاشر الاعتقادية الأشعرية، وهو تعليق أيضًا على العقيدة السنوسية الصغرى «أم البراهين».

خامسًا: ما يتعلق بأصول الفقه:

- دروس في أصول الفقه للمبتدئين.
- متن في أصول الفقه على اعتقاد أئمة السلف.
- القواعد الأصولية التي تُبنى عليها ثمرة عملية.
- شرح الورقات في أصول الفقه (مع التنبيه على المسائل الكلامية).
- شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي (مع التنبيه على المسائل الكلامية).

سادسًا: ما يتعلق باللغة:

- المجاز في لغة العرب (قضية خيالية ذهنية).

اللَّهُمَّ اجعل ذلك خالصًا لوجهك الكريم

وانفع به المسلمين