

فصل

وصفه - تعالى - بالصفات الفعلية - مثل الخالق، والرازق ، والباعث، والوارث، والمحیی، والممیت - قديم عند أصحابنا ، وعامة أهل السنة من المالكية، والشافعية، والصوفية. ذكره محمد بن إسحاق الكلاباذي، حتى الحنفية والسلمية والكرامية. والخلاف فيه مع المعتزلة، والأشعرية.

وكذلك قول ابن عقيل في « الإرشاد » وبسط القول في ذلك، وزعم أن أسماء الفعلية - وإن كانت قديمة - فإنها مجاز قبل وجود الفعل، وذكر ذلك عن القاضي في «المعتمد» في مسائل الخلاف مع السلمية، والقاضي إنما ذكر للمسألة ثلاثة مآخذ:

أحدها: أنه مثل قولهم: خبز مشبع، وماء مرو، وسيف قاطع، وليس ذلك بمجاز؛ لأن المجاز ما يصح نفيه، كما يقال: عن الجد ليس بأب؛ ولا / يصح أن يقال: عن السيف الذي يقطع: ليس بقطوع، ولا عن الخبز الكثير، والماء الكثير ليس بمشبع، ولا بمرور، فعلم أن ذلك حقيقة. هذا تعليل القاضي.

قلت: وهذا لأن الوصف بذلك يعتمد كمال الوصف الذي يصدر عنه الفعل لا ذات الفعل الصادر. وعلى هذا فيوصف بكل ما يتصف بالقدرة عليه وإن لم يفعله.

قلت: وقد اختلف أصحابنا في قول أحمد: لم يزل الله عالماً متكلماً غفوراً، هل قوله: لم يزل متكلماً. مثل قوله: غفوراً، أو مثل قوله: عالماً؟ على قولين.

المأخذ الثاني: أن الفعل متحقق منه في الثاني من الزمان، كتحققنا الآن أنه باعث وارث قبل البعث والإرث، وهذا مأخذ أبي إسحاق بن شاقلا والقاضي - أيضاً - وهذا بخلاف من يجوز أن يفعل ويجوز ألا يفعل.

وهذا يشبه من بعض الوجوه وصف النبي قبل النبوة، بأنه خاتم النبيين، وسيد ولد آدم، وخاتم الرسل ووصف عمر بأنه فاتح الأمصار، كما قيل: ولد الليلة نبي هذه الأمة، وكما قال: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»^(١).

وقد ذكر طائفة من الأصوليين أن إطلاق الصفة قبل وجود المعنى مجاز بالاتفاق، وحين وجوده حقيقة، وبعد وجوده وزواله محل الاختلاف؛ لكن هذه الحكاية مردودة عند الجمهور، فيفرون بين من يتحقق وجود الفعل منه، وبين من يمكن وجود الفعل منه.

(١) الترمذی فی المناقب (٣٦٦٢) وقال: « حديث حسن » وابن ماجه فی المقدمة (٩٧).

٦/٢٧٠ / ثم قد يقال: كونه خالقاً في الأزل للمخلوق فيما لا يزال بمنزلة كونه مريداً في الأزل ورحيماً، وبهذا يظهر الفرق بين إطلاق ذلك عليه وإطلاق الوصف على من سبقوم به في المستقبل من المخلوقين، فعلى الوجه الأول يكون الخالق بمنزلة القادر، وعلى هذا الوجه يكون الخالق بمنزلة الرحيم. وهذا الفرق يعود إلى:

المأخذ الثالث: وهو أن الله - سبحانه - في ذاته حاله قبل أن يفعل وحاله بعد أن يفعل سواء ، لم تتغير ذاته عن أفعاله، ولم يكتسب عن أفعاله صفات كمال المخلوق.

وهذا المأخذ نبه عليه القاضي - أيضاً - فقال: وأيضاً فقد ثبت كونه الآن خالقاً والخالق ذاته، وذاته كانت في الأزل ، فلو لم يكن خالقاً وصار خالقاً للزمه التغير والتحويل، والله يتعالى عن ذلك، وعلى هذا فيكون ذلك بمنزلة الرحيم والحليم.

المأخذ الرابع: أن الخلق صفة قائمة بذاته ليست هي المخلوق، وجوز القاضي في موضع آخر أن يقال: هو قديم الإحسان والإنعام ، ويعنى به أن الإحسان صفة قائمة به غير المحسن به، ومنع أن يقال: يا قديم الخلق، لأن الخلق هو المخلوق، وهذا أحد القولين لأصحابنا، وهو قول الكرامية والخنفية وتسميها فرقة التكوين .

والقول الثاني: أن الخلق هو المخلوق، كقول الأشعرية.

٦/٢٧١ قال القاضي في عيون المسائل: «مسألة» والخلق غير المخلوق، فالخلق صفة / قائمة بذاته، والمخلوق هو الموجود المخترع لا يقوم بذاته، قال: وهذا بناء على المسألة التي تقدمت، وأن الصفات الصادرة عن الأفعال موصوف بها في القدم.

قلت: ثم هل يحدث فعل في ذاته من قول أو إرادة عند وجود المخلوقات؟ فيه خلاف بين أصحابنا وغيرهم، مبنى على الصفات الفعلية، مثل الاستواء والنزول ونحو ذلك، مع اتفاقهم على أنه لم يزل موصوفاً بصفاته قديماً بها لم يتجدد له صفة كمال، لكن أعيان الأقوال والأفعال، هل هي قديمة، أم الكمال أنه لم يزل موصوفاً بنوعها؟

وتلخيص الكلام هنا: أن كونه خالقاً وكرماً، هل هو لأجل ما أبدعه منفصلاً عنه من الخلق والنعم؟ أم لأجل ما قام به من صفة الخلق والكرم؟ الثاني هو قول الخنفية والكرامية، وكثير من أهل الحديث، وأصحابنا في أحد القولين، بل في أحدهما، وعليه يدل كلام أحمد وغيره من علماء السنة.

وعلى هذا القول، يقال: إنه لم يزل كريماً وغفوراً وخالقاً، كما يقال: لم يزل متكلماً، ويكون في تفسير ذلك قولان كما في تفسير المتكلم قولان، هل هو يلحق بالعالم

أو بالغفور؟ والأول هو قول الأشعرية، بناء على أن الخلق هو المخلوق.

وعلى هذا، فقول أصحابنا : كان خالقاً في الأزل إما بمعنى القدرة التامة، كما يقال : سيف قاطع، أو بمعنى وجود الفعل قطعاً في الحال الثاني، كما يقال : / هذا فاتح الأمصار، وهذا نبي هذه الأمة، وعلى هذا المعنى فالخلق من الصفات النسبية الإضافية.

وإذا جعلنا الخلق صفة قائمة به، فهل هي المشيئة والقول، أم صفة أخرى؟ على قولين . الثاني قول الحنفية، وأكثر الفقهاء والمحدثين، كما اختلف أصحابنا في الرحمة والرضا والغضب، هل هي الإرادة أم صفة غير الإرادة؟ على قولين، أصحابهما أنها ليست هي الإرادة.

فما شاء الله كان ، وهو لا يحب الفساد، ولا يرضى لعباده الكفر.

وأما قولنا: هو موصوف في الأزل بالصفات الفعلية من الخلق والكرم، والمغفرة، فهذا إخبار عن أن وصفه بذلك متقدم؛ لأن الوصف هو الكلام الذي يخبر به عنه، وهذا مما تدخله الحقيقة والمجاز، وهو حقيقة عند أصحابنا، وأما اتصافه بذلك فسواء كان صفة ثبوتية وراء القدرة، أو إضافية، فيه من الكلام ما تقدم.

/ وقال الشيخ الإمام العالم العلامة حبر الأمة وبحر العلوم، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية - رحمه الله ورضي عنه وأدخله الجنة :

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

فصل

فيما ذكره الرازي في «الأربعين» في مسألة الصفات الاختيارية، التي يسمونها حلول الحوادث، بعد أن قرر أن هذا المذهب قال به أكثر فرق العقلاء، وإن كانوا ينكرونه باللسان.

قال : واعلم أن الصفات على ثلاثة أقسام :

حقيقية عارية عن الإضافات كالسواد والبياض.

وثانيها : الصفات الحقيقية التي تلزمها الإضافات، كالعلم والقدرة.

٦/٢٧٤ وثالثها : الإضافات المحضة، والنسب المحضة، مثل كون الشيء قبل غيره /وعنده، ومثل كون الشيء يميناً لغيره أو يساراً له، فإنك إذا جلست على يمين إنسان، ثم قام ذلك الإنسان وجلس في الجانب الآخر منك، فقد كنت يميناً له، ثم صرت الآن يساراً له، فهنا لم يقع التغير في ذاتك، ولا في صفة حقيقية من صفاتك ، بل في محض الإضافات.

إذا عرفت هذا ، فنقول : أما وقوع التغير في الإضافات فلا خلاص عنه، وأما وقوع التغير في الصفات الحقيقية، فالكرامية يثبتونه، وسائر الطوائف ينكرونه فهذا يظهر الفرق في هذا الباب بين مذهب الكرامية ومذهب غيرهم.

قال : والذي يدل على فساد قول الكرامية وجوه :

الأول : أن كل ما كان من صفات الله فلا بد أن يكون من صفات الكمال، ونعوت

الجلال، فلو كانت صفة من صفاته محدثة، لكانت ذاته قبل حدوث تلك الصفة خالية عن صفة الكمال والجلال . والخالى عن صفة الكمال ناقص ، فيلزم أن ذاته كانت ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها ، وذلك محال . فثبت أن حدوث الصفة في ذات الله محال .

قلت : ولقائل أن يقول: ما ذكرته لا يدل على محل النزاع ، وبيان ذلك من وجوه :

أحدها: أن الدليل مبني على مقدمات لم يقرروا واحدة منها، لا بحجة عقلية ولا سمعية، وهو أن كل ما كان من صفات الله لا بد أن يكون من صفات الكمال، وأن الذات قبل تلك الصفة تكون ناقصة، وأن ذلك النقص محال. / وحقيقة الأمر لو قام به حادث لامتنع خلوه منه قبل ذلك. ولم يقم على ذلك حجة.

٦/٢٧٥

الثاني: أن وجوب اتصافه بهذا الكمال، وتنزيهه عن النقص ، لم تذكر في كتبك عليه حجة عقلية، بل أنت وشيوخك - كأبي المعالي وغيره - تقولون: إن هذا لم يعلم بالعقل ، بل بالسمع، وإذا كنتم معترفين بأن هذه المقدمة لم تعرفوها بالعقل، فالسمع إما نص وإما إجماع، وأنتم لم تحتجوا بنص ، بل في القرآن أكثر من مائة نص حجة عليكم، والأحاديث المتواترة حجة عليكم. ودعوى الإجماع إذا كانت أزلية وجب أن يكون المقبول صحيح الوجود في الأزل.

والدليل عليه : أن كون الشيء قابلاً لغيره نسبة بين القابل والمقبول، والنسبة بين المتسبين متوقفة على تحقق كل واحد من المتسبين، وصحة النسبة تعتمد وجود المتسبين .

فلما كانت صحة اتصاف الباري بالحوادث حاصلة في الأزل، لزم أن تكون صحة وجود الحوادث حاصلة في الأزل.

فيقال لك: هذا الدليل بعينه موجود في كونه قادراً، فإن كون الشيء قادراً على غيره نسبة بين القادر والمقدور، والنسبة بين المتسبين متوقفة على تحقيق كل واحد من المتسبين، وصحة النسبة تعتمد وجود المتسبين. فلما / كانت صحة اتصاف الباري بالقدرة على الغير حاصلة في الأزل، لزم أن يكون صحة وجود المقدور حاصلة في الأزل، فهذا وزان ما قلته سواء بسواء.

٦/٢٧٦

وحينئذ، فإن جوزت وجود أحد المتسبين، وهو كونه قادراً في الأزل ، مع امتناع وجود المقدور في الأزل ، فجوز أحد المتسبين، وهو كونه قابلاً في الأزل، مع امتناع وجود المقبول في الأزل، وإن لم تجوز ذلك، بل لا تتحقق النسب إلا مع تحقيق المتسبين جميعاً ، لزم إما تحقق إمكان المقدور في الأزل وإما امتناع كونه قادراً في الأزل، وأياما

كان بطلت حجتك، سواء جوزت وجود أحد المتسبين مع تأخر الآخر، أو جوزت وجود المقدور في الأزل، أو قلت : إنه ليس بقادر في الأزل، فإن هذا وإن كان لا يقوله لكن لو قدر أن أحداً التزمه، وقال: إنه يصير قادراً بعد أن لم يكن قادراً، كما يقولون: إنه يصير قابلاً بعد أن لم يكن قابلاً.

قيل له : كونه قادراً، إن كان من لوازم ذاته وجب كونه لم يزل قادراً ، وامتنع وجود الملزوم وهو الذات بدون اللازم، وهو القدرة.

وإن لم تكن من لوازم الذات كانت من عوارضها، فتكون الذات قابلة لكونه قادراً، وكانت الذات قابلة لتلك القابلية.

فقبول كونه قادراً إن كان من اللوازم عاد المقصود، وإن كان من العوارض افتقر إلى قابلية أخرى ، ولزم إما التسلسل وإما الانتهاء إلى قادية تكون من لوازم الذات.

6/277 /الجواب الثامن^(١): أن يقال: فرقك بأن وجود القادر يجب أن يكون متقدماً على وجود المقدور، ووجود القابل لا يجب أن يكون متقدماً على وجود المقبول، فرق بمجرد الدعوى ولم تذكر دليلاً، لا على هذا ولا على هذا ، والنزاع ثابت في كلا الأمرين.

فمن الناس من يقول : لا يجب أن يكون القادر متقدماً على إمكان وجود المقدور ، بل ولا بجوز ، بل يمكن أن يكون وجود المقدور مع قدرة القادر . وهذا كما يكون المقدور مع القدرة عند جماهير الناس من المسلمين وغيرهم ، وإن كان وجود المقدور مع القادر يفسر بشيئين:

أحدهما : أن يكون المقدور أزلياً مع القادر في الزمان. فهذا لا يقوله أهل الملل وجماهير العقلاء، الذين يقولون: إن الله خالق كل شيء ، وهو القديم وما سواه مخلوق، حادث بعد أن لم يكن ، وإنما يقوله شرزمة من الفلاسفة، الذين يقولون: إن الفلك معه بالزمان لم يتأخر عنه، ويجعلونه مع ذلك مفعولاً مقدوراً.

وأما كون المقدور متصلاً بالقادر ، بحيث لا يكون بينهما انفصال ولكنه عقبه، فهذا مما يقوله أكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم. ويقولون: المؤثر التام يوجد أثره عقب تأثره. ويقولون: الموجب التام يستلزم وجود موجهه عقبه لا معه، فإن الناس في المؤثر التام على ثلاثة أقوال:

6/278 / منهم من يقول : يجوز أو يجب أن يكون أثره منفصلاً عنه، فلا يكون المقدور إلا

(١) هكذا بالأصل.

متراجحاً عن القادر، والأثر متراجحاً عن المؤثر، كما يقول ذلك كثير من أهل الكلام وغيرهم.

ومنهم من يقول: بل يجوز أو يجب أن يقارنه في الزمان، كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة، ووافقهم عليه بعض أهل الكلام في العلة الفاعلية، فقالوا: إن معلولها يقارنها في الزمان.

والقول الثالث: إن الأثر يتصل بالمؤثر التام لا ينفصل عنه، ولا يقارنه في الزمان، فالقادر يجب أن يكون متقدماً على وجود المقدور لا ينفصل عنه.

وإذا قال القائل: وجود القادر يجب أن يكون متقدماً على وجود المقدور، قالوا: إن عنيت بالتقدم الانفصال فممنوع، وإن عنيت عدم المقارنة فمسلم، ولكن لا نسلّم المقارنة.

وذلك يتضح بالجواب التاسع: وهو أن يقال: قولك إما وجوب وجود القابل فلا يجب أن يكون متقدماً على وجود المقبول، فلم تذكر عليه دليلاً. وهي قضية كلية سالبة، وهي ممنوعة، بل المقبول قد يكون من الصفات اللازمة، كالحياة والعلم والقدرة، فيجب أن يقارن المقبول للقابل، فلا يتقدم القابل على المقبول، وقد يكون من الأمور الاختيارية التي تحدث بقدرة الرب ومشيئته.

٦/٢٧٩

فهذه المقبولات هي مقدورة للرب، وهي مع كونها مقبولة نوع من / المقدورات، وأنت قد قلت: إن المقدور يجب أن يكون متأخراً عن وجود المقدور، وهذا النوع من المقبولات مقدور، فيجب على قولك أن يكون القابل لهذه متقدماً على وجود المقبول.

ثم التقدم، إن عنيت به مع الانفصال والبنونة الزمانية، ففيه نزاع. وإن عنيت به المتقدم - وإن كان المقدور المقبول متصلاً بالقادر القابل من غير برزخ بينهما - فهذا لا ينازعك فيه أحد من أهل الملل، وجماهير العقلاء، بل لا ينازعك فيه عاقل يتصور ما يقول، فإن المقدور الذي يفعله القادر الأزلي بمشيئته، يمتنع أن يكون قديماً معه لم يتقدم القادر عليه.

ولهذا كان العقلاء قاطبة على أن كل ما كان مقدوراً مفعولاً بالاختيار، بل مفعولاً مطلقاً، لم يكن إلا حادثاً كائناً بعد أن لم يكن.

الجواب العاشر: أن وجود الحوادث شيئاً بعد شيء، إن كان ممكناً كانت الذات قابلة لذلك، وإن كان ممتنعاً امتنع أن تكون قابلة له، بل وإن قيل: إن القبول من لوازمها فهو

مشروط بإمكان المقبول، فلم تزل قابلة لما يمكن وجوده دون ما يمتنع.

وهذا هو الجواب الحادي عشر : وهو أن يقال: الذات لم تزل قابلة، لكن وجود المقبول مشروط بإمكانه، فلم تزل قابلة لما يمكن وجوده، لا لما لا يمكن وجوده.

٦/٢٨٠ / الوجه الثاني عشر: أن يقال: عمدة النفاة أنه لو كان قابلاً لها في الأزل، للزم وجودها أو إمكان وجودها في الأزل، وقرروا ذلك في الطريقة المشهورة : بأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده.

وقد نازعهم الجمهور في هذه المقدمة، ونازعهم فيها الرازي والآمدي وغيرهما. وهم يقولون: كل جسم من الأجسام فإنه لا يخلو من كل جنس من الأعراض عن واحد من ذلك الجنس؛ لأن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده؛ فلذلك عدل من عدل إلى أن يقولوا: لو كان قابلاً لها لكان قبوله لها من لوازم ذاته، وهذا يقتضي أن يفسر: لو كان قابلاً للحوادث لم يخل من الحادث أو من ضده. فقولهم : القابل للشيء، لا يخلو عن ضده، فقد يقال على هذه الطريقة : إن هذا يختص به لا بما سواه.

وقد يقال : هو عام أيضاً، فيقول لهم أصحابهم: ما ذكرتموه في حقه منقوض بقبول سائر الموصوفات بما تقبله، فإن قبولها لما تقبله إن كان من لوازم ذاتها لزم ألا تزال قابلة له، وإن كان من عوارض الذات فهي قابلة لذلك القبول.

وحيثئذ ، يلزم إما التسلسل وإما الانتهاء إلى قابلية تكون من لوازم الذات، فيلزم أن يكون كل ما يقبل شيئاً قبوله له من لوازم ذاته، وليس الأمر كذلك، فإن الإنسان - وغيره من الموجودات - يقبل صفات في حال دون حال.

٦/٢٨١ وجواب هذا : أن المخلوق الذي يقبل بعض الصفات في بعض الأحوال،/ لا بد أن يكون قد تغير تغيراً أوجب له قبول ما لم يكن قابلاً له، كالإنسان إذا كبر حصل له من قبول العلم والفهم ما لم يكن قابلاً له قبل ذلك، بخلاف من لم تزل ذاته على حال واحدة، ثم قبل ما لم يكن قابلاً، فإن هذا ممتنع.

فالذين يقولون: القابل للشيء يجب أن يكون قبوله له من لوازم ذاته، إن ادعوا أن كل جسم فإنه يقبل جميع أنواع الأعراض، فإنهم يقولون: هذا القبول من لوازم ذاته.

ويقولون : لا يخلو الجسم من كل نوع من أنواع الأعراض عن واحد من ذلك النوع، ويكون ما ذكره - من أن القبول من لوازم ذات القابل - دليلاً لهم في المسألتين، وإن لم يدعوا ذلك، فإنهم يقولون: الأجسام تتغير، فتقبل في حال ما لم تكن قابلة له

في حالة أخرى، ولا يحتاجون أن يقولوا : القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده .

والذين قالوا: إن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، فيقال لهم : غاية هذا أن يكون لم تزل الحوادث قائمة به، ونحن نلتزم ذلك وتحقيق ذلك ب :

الوجه الثالث عشر : وهو أن يقال: هذا بعينه موجود في القادر؛ فإن القادر على الشيء لا يخلو عنه وعن ضده ؛ ولهذا كان الأمر بالشيء نهياً عن ضده، والنهي عن الشيء أمراً بأحد أضداده .

وقال الأكثرون: المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه، وقال: إن الترك أمر وجودي هو مطلوب الناهي. القادر على الأضداد، لو أمكن خلوه عن / جميع الأضداد لكان إذا نهى عن بعض الأضداد لم يجب أن يكون مأموراً بشيء منها، لإمكان ألا يفعل ذلك الضد ولا غيره من الأضداد .

٦/٢٨٢

فلما جعلوه مأموراً ببعضها ، علم أن القادر على أحد الضدين لا يخلو منه ومن ضده، وحينئذ فإذا كان الرب لم يزل قادراً ، لزم أنه لم يزل فاعلاً لشيء أو لضده، فيلزم من ذلك أنه لم يزل فاعلاً، وإذا أمكن أنه لم يزل فاعلاً للحوادث أمكن أنه لم يزل قابلاً لها. ويمكن أن يذكر هذا الجواب على وجه لا يقبل النزاع .

الوجه الرابع عشر : فيقال: إن كان القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، فالقادر على الشيء لا يخلو عنه وعن ضده؛ لأن القادر قابل لفعل المقدور، وإن كان قبول القابل للحوادث يستلزم إمكان وجودها في الأزل، فقدرة القادر أزلية على فعل الحوادث يستلزم إمكان وجودها في الأزل، وإن أمكن أن يكون قادراً مع امتناع المقدور، أمكن أن يكون قابلاً مع امتناع المقبول .

وإن قيل: قبوله لها من لوازم ذاته، قيل : قدرته عليها من لوازم ذاته . وحينئذ، فإن كان دوام الحوادث ممكناً ، أمكن أنه لم يزل قادراً عليها، قابلاً لها، وإن كان دوامها ليس بممكن، فقد صار قبوله لها وقدرته عليها ممكناً بعد أن لم يكن . فإن كان هذا جائزاً جاز هذا ، وإن كان هذا ممتنعاً كان هذا ممتنعاً ، وعاد الأمر في هذه المسألة إلى نفس القدرة على دوام الحوادث وهو / الأصل المشهور، فمن قال به من أئمة السنة والحديث، وأنه لم يزل قادراً على أن يتكلم بمشيئته وقدرته، ويفعل بمشيئته ، جوز ذلك، والتزم إمكان حوادث لا أول لها .

٦/٢٨٣

فكان ما احتج به أئمة الفلاسفة على قدم العالم، لا يدل على قدم شيء من العالم،

بل إنما يدل على أصول أئمة السنة والحديث، المعتنين بما جاء به الرسول ، وكان غاية تحقيق معقولات المتكلمين والمتفلسفة يوافق ويعين ويخدم ما جاءت به الرسل، ومن لم يقل بذلك من المتكلمين - بل قال بامتناع دوام الحوادث - لم يكن عنده فرق بين قبوله لها وقدرته عليها.

وكان قول الذين قالوا: - من هؤلاء - بأنه يتكلم بمشيئته وقدرته كلاماً يقوم بذاته أقرب إلى المعقول والمنقول ممن يقول: إن كلامه مخلوق، أو أنه يقوم به كلام قديم، من غير أن يمكنه أن يتكلم بقدرته، أو مشيئته. وكل قول يكون أقرب إلى المعقول والمنقول، فإنه أولى بالترجيح، مما هو أبعد عن ذلك من الأقوال. والله - تعالى - أعلم.

٦/٢٨٤

/فصل

قال الرازي: الحجة الثالثة: قصة الخليل - عليه الصلاة والسلام -: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] والأفول عبارة عن التغير. وهذا يدل على أن المتغير لا يكون إلها أصلاً. والجواب من وجوه:

أحدها: أنا لا نسلم أن الأفول هو التغير، ولم يذكر على ذلك حجة، بل لم يذكر إلا مجرد الدعوى.

الثاني: أن هذا خلاف إجماع أهل اللغة والتفسير، بل هو خلاف ما علم بالاضطرار من الدين، والنقل المتواتر للغة والتفسير، فإن الأفول هو المغيب. يقال: أفلت الشمس تأفل وتأفل أفولاً إذا غابت، ولم يقل أحد قط: إنه هو التغير، ولا أن الشمس إذا تغير لونها يقال: إنها أفلت، ولا إذا كانت متحركة في السماء يقال: إنها أفلت، ولا أن الريح إذا هبت يقال: إنها أفلت، ولا أن الماء إذا جرى يقال: إنه أفل، ولا أن الشجر إذا تحرك يقال: إنه أفل، ولا أن الآدميين إذا تكلموا أو مشوا وعملوا أعمالهم يقال: إنهم أفلوا، بل ولا قال أحد قط: إن من مرض أو اصفر وجهه أو احمر يقال: إنه أفل.

٦/٢٨٥

فهذا القول من أعظم الأقوال افتراء على الله، وعلى خليل الله، وعلى /كلام الله - عز وجل - وعلى رسوله ﷺ المبلغ عن الله، وعلى أمة محمد جميعاً، وعلى جميع أهل اللغة، وعلى جميع من يعرف معاني القرآن.

الثالث: أن قصة الخليل - عليه السلام - حجة عليكم، فإنه لما رأى كوكباً وتحرك إلى الغروب فقد تحرك، ولم يجعله آفلاً، ولما رأى القمر بازغاً رآه متحركاً، ولم يجعله

آفلًا، فلما رأى الشمس بازغة علم أنها متحركة ، ولم يجعلها آفلة ، ولما تحركت إلى أن غابت والقمر إلى أن غاب لم يجعله آفلًا.

الرابع: قوله : إن الأفل عبارة عن التغير، إن أراد بالتغير الاستحالة، فالشمس، والقمر، والكواكب لم تستحل بالمغيب، وإن أراد به التحرك، فهو لا يزال متحركًا، وقوله: ﴿فَلَمَّا أَفَلَ﴾ دل على أنه يأفل تارة ولا يأفل أخرى. فإن ﴿لَمَّا﴾ ظرف يقيد هذا الفعل بزمان هذا الفعل، والمعنى : أنه حين أفَلَ ﴿قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] ، فإنما قال ذلك حين أفوله .

وقوله: ﴿فَلَمَّا أَفَلَ﴾ دل على حدوث الأفل وتجدده، والحركة لازمة له، فليس الأفل هو الحركة، ولفظ التغير والتحرك مجمل . إن أريد به التحرك أو حلول الحوادث، فليس هو معنى التغير في اللغة ، وليس الأفل هو التحرك ولا التحرك هو التغير ، بل الأفل أخص من التحرك، والتغير أخص من التحرك.

وبين التغير والأفل عموم وخصوص، فقد يكون الشيء متغيرًا غير / أفَلَ، وقد يكون آفلًا غير متغير، وقد يكون متحركًا غير متغير، ومتحركًا غير أفَلَ.

٦/٢٨٦

وإن كان التغير أخص من التحرك على أحد الاصطلاحين ، فإن لفظ الحركة قد يراد بها الحركة المكانية، وهذه لا تستلزم التغير. وقد يراد به أعم من ذلك، فالحركة في الكيف والكم، مثل حركة النبات بالنمو، وحركة نفس الإنسان بالمحبة، والرضا، والغضب، والذكر.

فهذه الحركة قد يعبر عنها بالتغير، وقد يراد بالتغير في بعض المواضع الاستحالة.

ففي الجملة الاحتجاج بلفظ التغير إن كان سمعيًا فالأفل ليس هو التغير، وإن كان عقليًا ، فإن أريد بالتغير - الذي يمتنع على الرب - محل النزاع، لم يحتج به . وإن أريد به مواقع الإجماع فلا منازعة فيه .

وأفسد من هذا قول من يقول: الأفل هو الإمكان ، كما قاله ابن سينا: إن الهوى في حضيرة الإمكان أفول بوجه ما، فإنه يلزم على هذا أن يكون كل ما سوى الله آفلًا، ولا يزال آفلًا، فإن كل ما سواه ممكن، ولا يزال ممكنًا، ويكون الأفل وصفًا لازمًا لكل ما سوى الله، كما أن كونه ممكنًا وفقيرًا^(١) إلى الله وصف لازم له .

وحينئذ ، فتكون الشمس ، والقمر، والكواكب ، لم تزال ولا تزال آفلة / وجميع ما

٦/٢٨٧

(١) في المطبوعة : « ممكن و فقير » ، والصواب ما أثبتناه .

في السموات والأرض، لا يزال آفلاً. فكيف يصح قوله مع ذلك: ﴿فَلَمَّا أَفْلَ قَالَ لَا أُحِبُّ
الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦].

وعلى كلام هؤلاء المحرفين لكلام الله - تعالى - وكلام خليله إبراهيم ﷺ عن
مواضعه، هو آفل قبل أن يبرز، ومن حين بزرغ، وإلى أن غاب.

وكذلك جميع ما يرى وما لا يرى في العالم آفل، والقرآن بين أنه لما رآها بازغة قال:
﴿هَذَا رَبِّي﴾ فلما أفلت بعد ذلك. قال: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾، والله أعلم.

/ وقال - رحمه الله تعالى :

فَصْل

فيه قاعدة شريفة

وهي : « أن جميع ما يحتج به المبطل من الأدلة الشرعية والعقلية إنما تدل على الحق ، لا تدل على قول المبطل » .

وهذا ظاهر يعرفه كل أحد ، فإن الدليل الصحيح لا يدل إلا على حق ، لا على باطل .
يبقى الكلام في أعيان الأدلة ، و بيان انتفاء دلالتها على الباطل ، ودلالتها على الحق هو تفصيل هذا الإجمال .

والمقصود هنا شيء آخر ، وهو : أن نفس الدليل الذي يحتج به المبطل هو بعينه إذا أعطى حقه ، وتميز ما فيه من حق وباطل ، وبين ما يدل عليه ، تبين أنه يدل على فساد قول المبطل المحتج به في نفس ما احتج به عليه ، وهذا عجيب ! قد تأملته فيما شاء الله من الأدلة السمعية فوجدته كذلك !!

والمقصود هنا بيان أن : الأدلة العقلية التي يعتمدون عليها في الأصول والعلوم الكلية والإلهية هي كذلك . فأما الأدلة السمعية ، فقد ذكرت من هذا / أمورا متعددة مما يحتج به الجهمية ، والرافضة وغيرهم ، مثل احتجاج الجهمية نفاة الصفات بقوله : « قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ » . [الله الصمد] [الإخلاص : ١ ، ٢] ، وقد ثبت في غير موضع أنها تدل على نقيض مطلوبهم وتدل على الإثبات .

وهذا مبسوط في غير موضع في الرد على الجهمية يتضمن الكلام على تأسيس أصولهم ، التي جمعها أبو عبد الله الرازي في مصنفه الذي سماه « تأسيس التقديس » ، فإنه جمع فيه عامة حججهم ، ولم أر لهم مثله .

وكذلك احتجاجهم على نفي الرؤية بقوله : « لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ » [الأنعام : ١٠٣] ، فإنها تدل على إثبات الرؤية ونفي الإحاطة وكذلك الاحتجاج بقوله : « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ » [الشورى : ١١] . ونحو ذلك .

وكذلك احتجاج الشيعة بقوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [المائدة: ٥٥]،
وبقوله: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى؟» (١) ونحو ذلك هي دليل
على نقيض مذهبهم ، كما بسط هذا في كتاب «منهاج أهل السنة النبوية» في الرد على
الرافضة . ونظائر هذا متعددة .

والمقصود هنا الأدلة العقلية ، فإن كل من له معرفة يعرف أن السمعيات إنما تدل على
إثبات الصفات .

وأما الرافضة ، فعمدتهم السمعيات ، لكن كذبوا أحاديث كثيرة جداً ، راج كثير منها
على أهل السنة ، وروى خلق كثير منها أحاديث ، حتى عسر تمييز الصدق من الكذب على
أكثر الناس ، إلا على أئمة الحديث العارفين بعلمه متنا وسندا .

٦/٢٩٠ / كما أن الجهمية أتوا بحجج عقلية ، اشتبهت على أكثر الناس وراجت عليهم ، إلا
على قليل ممن لهم خبرة بذلك .

والكلام على أحاديث الرافضة وبيان الفرقان بين الحديث الصدق والكذب مذكور في
غير هذا الموضع ، كالرد على الرافضة .

والمقصود هنا الكلام على الأدلة العقلية ، التي يحتج بها المبطل من الجهمية نفاة
الصفات ، ومن الممثلة الذين يمثلونه بخلقه ، وعلى الأدلة التي يحتج بها القدرية النافية ،
والقدرية المجبرة الجهمية ، فإن هذين الأصلين وهما : الصفات والقدر - ويسميان التوحيد
والعدل - هما أعظم وأجل ما تكلم فيه في الأصول ، والحاجة إليهما أعم ، ومعرفة الحق
فيهما أنفع من غيرهما ، بل وكذلك بسائر ما يحتج به في أصول الدين من الحجج العقلية
والسمعية .

وأصل ذلك الكلام في أفعال الرب - تعالى - وأقواله في «مسألة حدوث العالم» وفي
«مسألة القرآن ، وكلام الله» .

فنقول : إذا تدبر الخير ما احتج به من يقول : إن القرآن قديم - كالأشعري وأتباعه ،
ومن وافقهم ، كالقاضي أبي يعلى وأتباعه ، وأبي المعالي وأبي الوليد الباجي ، وأبي منصور
الماتريدي ، وغيرهم من الحنبلية ، والشافعية ، والمالكية ، والحنفية - لم توجد عند التحقيق
تدل إلا على مذهب السلف والأئمة الذي يدل عليه الكتاب والسنة .

(١) البخارى فى فضائل الصحابة (٣٧٠٦) وابن ماجه فى المقدمة (١١٥) .

/ وكذلك إذا تدبر ما يحتاج به من يقول: إن القرآن مخلوق ، إنما يدل على قول السلف والأئمة .

أما الأول : فلأن عمدة القائلين بقدوم الكلام من الأدلة العقلية حجتان ، عليهما اعتماد الأشعري وأصحابه ومن وافقهم . كالقاضي أبي يعلى ، وأبي الحسن بن الزاغوني وأمثالهما ، وهذه هي عمدة أئمة النظار كابن كُلاب ، والأشعري ، والفلاسي ، وأمثالهم ، في نفس الأمر من العقليات . وهي عمدة من لا يعتمد في الأصول في مثل هذه المسألة وأمثالها إلا على العقليات كأبي المعالي ومتبعيه .

الحجة الأولى: أنه لو لم يكن الكلام قديماً للزم أن يتصف في الأزل بضد من أضداده، إما السكوت وإما الخرس، ولو كان أحد هذين قديماً لامتنع زواله، وامتنع أن يكون متكلماً فيما لا يزال، ولما ثبت أنه متكلم فيما لم يزل ثبت أنه لم يزل متكلماً، وأيضاً فالخرس آفة ينزه الله عنها.

والحجة الثانية: أنه لو كان مخلوقاً لكان قد خلقه إما في نفسه، أو في غيره، أو قائماً بنفسه، والأول ممتنع؛ لأنه يلزم أن يكون محلاً للحوادث، والثاني باطل؛ لأنه يلزم أن يكون كلاماً للمحل الذي خلق فيه، والثالث باطل؛ لأن الكلام صفة، والصفة لا تقوم بنفسها. فلما بطلت الأقسام الثلاثة تعين أنه قديم.

فيقال: أما الحجة الأولى ، فهي تدل على مذهب السلف، وأنه لم يزل متكلماً / إذا شاء وكيف شاء، فيدل على أن نوع الكلام قديم، لا على أنه لم يتكلم بمشيئته وقدرته، وأن الكلام شيء واحد هو قديم.

وكذلك احتجاج الفلاسفة القائلين بقدوم العالم على قدم الفاعلية، إنما يدل على مذهب السلف أيضاً، فهؤلاء الذين احتجوا على قدم مفعوله المعين - وهو الفلك - والذين احتجوا على قدم كلامه المعين، كل ما احتجوا به من دليل صحيح فإنه لا يدل على مطلوبهم، بل إنما يدل على مذهب السلف المتبعين للرسول، فتبين أن الأدلة العقلية الصحيحة من جميع الطوائف إنما تدل على تصديق الرسول، وتحقيق ما أخبر به ، لا على خلاف قوله، وهي من آيات الله الدالة على تصديق الأنبياء التي قال الله فيها : ﴿سَرِّبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣]، وهي من الميزان الذي أنزله الله - تعالى .

وكذلك أدلة المعتزلة والكرامية وغيرهما ، كما سنذكره إن شاء الله ؛ إذ المقصود هنا الكلام على ما تعتمد عليه أئمة النظار من الأشعرية ونحوهم، والفلاسفة ونحوهم،

وهاتان الطائفتان كل طائفة تقابل الأخرى بالشرق والمغرب ، وكثير من الناس مع هؤلاء تارة ومع الأخرى تارة، كالغزالي ، والرازي، والآمدي ونحوهم .

والمقصود هنا بيان دلالة الأدلة العقلية على مذهب السلف، الذي جاء به الكتاب والسنة، فنقول:

أما الحجة الأولى: وهي قولهم: لو لم يكن متكلماً في الأزل لكان متصفاً بضده إما السكوت، وإما الخرس؛ لأنه حي، والحي إذا لم يكن متكلماً كان / ساكناً أو أخرس، ٦/٢٩٣ كما أنه إذا لم يكن سميعاً كان أصم، وإذا لم يكن بصيراً كان أعمى، ولأن ذاته قابلة للكلام والقابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، هكذا يحتجون له .

وقد نوزعوا في ذلك، وخالفهم العقلاء، حتى أصحابهم المتأخرون؛ مثل الرازي، والآمدي، فإن أولئك ادعوا أن الجسم لما كان قابلاً للأعراض لم يخل من كل نوع من أنواع الأعراض من بعضها، وقالوا: إن الهواء له طعم ولون وريح فخالفهم الجمهور .

لكن تقرير الحجة بأن يقال: لأن الرب - تعالى - إذا كان قابلاً للاتصاف بشيء لم يخل منه، أو من ضده .

أو يقال: بأنه إذا كان قابلاً للاتصاف بصفة كمال، لزم وجودها له؛ لأن ما كان الرب قابلاً له لم يتوقف وجوده له على غيره، فإن غيره لا يجعله لا متصفاً ولا فاعلاً، بل ذاته وحدها هي الموجبة لما كان قابلاً له ، وإذا كانت ذاته هي الموجبة لما هو قابل له وذاته واجبة الوجود كان المقبول واجب الوجود له، وهو إذا قدر أنه قابل للضدين لم يخل من أحدهما؛ لأنه لو خلا من أحدهما لكان وجود أحدهما له متوقفاً على سبب غير ذاته، فإن التقدير أنه قابل له ووجود المقبول له ممكن، وقد عرف أنه لا يتوقف على غيره، وإن لم يكن موجداً له ولم تكن ذاته موجبة له، وإلا امتنع وجوده، فإن غيره لا يجعله موجوداً له، وإذا لم يوجد - لا بنفسه ولا بغيره - كان ممتنعاً ، والتقدير أنه ممكن، فما كان ممكناً له كان واجباً له .

٦/٢٩٤ / فإذا قررت الحجة على هذا الوجه لم يحتج أن يقال: كل قابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده ، فإن هذه الدعوى الكلية باطلة ، بل يدعى ذلك في حق الله خاصة، لما ذكر من الدليل والفرق بينه وبين غيره، فإن غيره إذا كان قابلاً للشيء كان وجود القبول فيه من غيره وهو الله - تعالى - وإحداث الله لذلك القبول لا يجب أن يكون مقارناً للقابل، بل يجوز أن يتوقف على شروط يحدثها الله وعلى موانع يزيلها، فوجود القبول هنا ليس منه بل من غيره، فلم تكن ذاته كافية فيه، وأما الرب - تعالى - فلا يفتقر شيء من صفاته

وأفعاله على غيره، بل هو الأحد الصمد المستغنى عن كل ما سواه، وكل ما سواه مفتقر إليه مصنوع له، فيمتنع أن يكون الرب مفتقراً إليه، فإن ذلك هو الدور القبلي الممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء.

فهذا تقرير هذه الحجة الدالة على قدم الكلام، وأنه لم يزل متكلماً، وهي تدل أيضاً على قدم جميع صفاته، وأن ذاته القديمة مستلزمة لصفات الكمال الممكنة، فكل صفة كمال لا نقص فيه فإن الرب يتصف بها، واتصافه بها من لوازم ذاته، ولم يزل موصوفاً بصفات الكمال، وذاته هي المستلزمة لصفات كماله، لا يجوز أن يحتاج في ثبوت صفات الكمال له إلى غيره، والكلام صفة كمال، فإن من يتكلم أكمل ممن لا يتكلم، كما أن من يعلم ويقدر أكمل ممن لا يعلم ولا يقدر، والذي يتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممن لا يتكلم بمشيئته وقدرته، وأكمل ممن تكلم بغير مشيئته وقدرته إن كان ذلك معقولاً.

ويمكن تقريرها على أصول السلف بأن يقال: إما أن يكون قادراً على / الكلام أو غير قادر فإن لم يكن قادراً فهو الآخرس، وإن كان قادراً ولم يتكلم فهو الساكت.

٦/٢٩٥

وأما الكُلائية، فالكلام عندهم ليس بمقدور، فلا يمكنهم أن يحتجوا بهذه، فيقال: هذه قد دلت على قدم الكلام، لكن مدلولها قدم كلام معين بغير قدرته ومشيئته؟ أم مدلولها أنه لم يزل متكلماً بمشيئته وقدرته؟ والأول قول الكُلائية، والثاني قول السلف والأئمة وأهل الحديث والسنة. فيقال: مدلولها الثاني، لا الأول، لأن إثبات كلام يقوم بذات المتكلم بدون مشيئته وقدرته غير معقول ولا معلوم، والحكم على الشيء فرع عن تصوره.

فيقال للمحتج بها: لا أنت ولا أحد من العقلاء يتصور كلاماً يقوم بذات المتكلم، بدون مشيئته وقدرته، فكيف تثبت بالدليل المعقول شيئاً لا يعقل.

وأيضاً، فقولك: لو لم يتصف بالكلام لاتصف بالخرس وال سكوت، إنما يعقل في الكلام بالحروف والأصوات، فإن الحي إذا فقدتها لم يكن متكلماً، فإما أن يكون قادراً على الكلام ولم يتكلم، وهو الساكت. وإما ألا يكون قادراً عليه وهو الآخرس.

وأما ما يدعوه من الكلام النفساني، فذلك لا يعقل أن من خلا عنه كان ساكناً أو آخرس، فلا يدل بتقدير ثبوته على أن الخالي عنه يجب أن يكون ساكناً أو آخرس.

/ وأيضاً، فالكلام القديم النفساني الذي أثبتوه، لم تثبتوا ما هو؟ بل ولا تصورتموه، وإثبات الشيء فرع تصوره، فمن لم يتصور ما يثبت كيف يجوز أن يثبت؟ ولهذا كان أبو

٦/٢٩٦

سعيد بن كلاب - رأس هذه الطائفة وإمامها في هذه المسألة - لا يذكر في بيانها شيء يعقل ، بل يقول : هو معنى يناقض السكوت والخرس .

والسكوت والخرس إنما يتصوران إذا تصور الكلام ، فالساكت هو الساكت عن الكلام ، والأخرس هو العاجز عنه ، أو الذي حصلت له آفة في محل النطق تمنعه عن الكلام ، وحينئذ فلا يعرف الساكت والأخرس حتى يعرف الكلام ، ولا يعرف الكلام حتى يعرف الساكت والأخرس .

فتبين أنهم لم يتصوروا ما قالوه ولم يشتهوه ، بل هم في الكلام يشبهون النصارى في الكلمة وما قالوه في «الأفانيم» و «التثليث» و «الاتحاد» فإنهم يقولون ما لا يتصورونه ولا يبينونه ، والرسول - عليهم السلام - إذا أخبروا بشيء ولم تتصوره وجب تصديقهم .

وأما ما ثبت بالعقل فلا بد أن يتصوره القائل به وإلا كان قد تكلم بلا علم ، فالنصارى تتكلم بلا علم ، فكان كلامهم متناقضاً ولم يحصل لهم قول معقول ، كذلك من تكلم في كلام الله بلا علم كان كلامه متناقضاً ولم يحصل له قول يعقل ؛ ولهذا كان مما يشنع به علي هؤلاء أنهم احتجوا في أصل دينهم ومعرفة حقيقة الكلام - كلام الله ، وكلام جميع الخلق - بقول شاعر نصراني يقال له : الأخطل :

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

/ وقد قال طائفة : إن هذا ليس من شعره ، وبتقدير أن يكون من شعره ، فالحقائق العقلية ، أو مسمى لفظ الكلام الذي يتكلم به جميع بني آدم ، لا يرجع فيه إلى قول ألف شاعر فاضل ، دع أن يكون شاعراً نصرانياً اسمه الأخطل ، والنصارى قد عرف أنهم يتكلمون في كلمة الله بما هو باطل ، والأخطل في اللغة هو الخطأ في الكلام ، وقد أنشد فيهم المنشد :

قبحاً لمن نبذ القرآن وراءه فإذا استدل يقول قال الأخطل

ولما احتج الكلابية بهذه الحجة ، عارضتهم المعتزلة فقالوا : الكلام عندنا كالفعل عندنا وعندكم ، وهو في الأزل عندنا جميعاً لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً ، ولا نقول نحن وأنتم : كان في الأزل عاجزاً أو ساكناً ، فكما أنه لم يكن فاعلاً ولا يوصف بضد الفعل وهو العجز أو السكوت ، فكذلك لم يكن متكلماً ولا يوصف بضد الكلام وهو السكوت أو الخرس .

فإذا قال هؤلاء للمعتزلة والجهمية: الفعل لا يقوم به عندنا وعندكم، والكلام يقوم به، فكان كالصفات، منعهم المعتزلة ذلك، وقالوا: الكلام عندنا كالفعل لا يقوم به لا هذا، ولا هذا، فإذا قالوا: لو لم يَقم به الكلام لقام بغيره وكان الكلام صفة لذلك الغير، انتقلوا إلى الحجة الثانية، ولم يمكن تقرير الأولى إلا بالثانية، فكان الاستدلال بالأولى وجعلها حجة ثانية باطلاً؛ ولهذا أعرض عنه كثير من متأخريهم، وإنما اعتمدوا على الثانية كأبي المعالي وأتباعه.

٦/٢٩٨

/ وهذا السؤال لا يلزم السلف، فإنهم إذا قالوا: الكلام كالفعل، وهو في الأزل لم يكن فاعلاً، لا عندنا ولا عندكم، منعهم السلف وجمهور المسلمين هذا، وقالوا: بل لم يزل خالفاً فاعلاً، كما عليه السلف وجمهور طوائف المسلمين. وهو الذي ذكره أصحاب ابن خزيمة مما كتبه له وكانوا كُلائية، فإذا أن يكون هذا قول ابن كلاب، أو قول طائفة من أصحابه، وبهذا تستقيم لهم هذه الحجة، وإلا فمن سلم أنه صار فاعلاً بعد أن لم يكن، كانت هذه الحجة متقضة على أصله، وقال منازعوه: الكلام في مقاله كالكلام في فعالة.

والقول بأن الخلق غير المخلوق، وأنه فعل يقوم بالرب، هو قول أكثر المسلمين، هو قول الحنفية وأكثر الحنبلية، وإليه رجع القاضي أبو يعلى أخيراً، وهو الذي حكاه البغوي عن أهل السنة، وهو الذي ذكره أبو بكر الكلاباذي عن الصوفية، وذكره في كتاب «التعرف لمذهب التصوف»، وهو الذي ذكره البخاري في كتاب «أفعال العباد» إجماعاً من العلماء، وهو الذي ذكره ابن عبد البر وغيره عن أهل السنة.

لكن الفعل: هل هو شيء واحد قديم كالإرادة؟ أو هو حادث بذاته؟ أو هو نوع لم يزل متصفاً به؟

فيه ثلاثة أقوال للمسلمين، وكلهم متفقون على أن كل ما سوى الله مُحدث مخلوق، كما تواتر ذلك عن الأنبياء ودلت عليه الدلائل العقلية، والقول بأن مع الله شيئاً قديماً تقدمه من مفعولاته - كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة - باطل عقلاً وشرعاً، كما قد بسط في مواضع.

٦/٢٩٩

/ فإن قيل: إذا قلتم: لم يزل متكلماً بمشيئته لزم وجود كلام لا ابتداء له، وإذا لم يزل متكلماً وجب ألا يزال كذلك، فيكون متكلماً بكلام لا نهاية له، وذلك يستلزم وجود ما لا يتناهى من الحوادث، فإن كل كلمة مسبقة بأخرى فهي حادثة، ووجود ما لا يتناهى محال. قيل له: هذا الاستلزام حق، وبذلك يقولون: إن كلمات الله لا نهاية لها، كما

قال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩].

وأما قولهم : وجود ما لا يتناهى من الحوادث محال، فهذا بناء على دليلهم الذي استدلوا به على حدوث العالم وحدوث الأجسام ، وهو أنها لا تخلو من الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وهذا الدليل باطل عقلاً وشرعاً، وهو أصل الكلام الذي ذمه السلف والأئمة ، وهو أصل قول الجهمية نفاة الصفات، وقد تبين فساده في مواضع .

ولكن سنبين - إن شاء الله - أن هذا الدليل إذا ميز بين حقه وباطله، فإنه يدل على حدوث ما سوى الله - وعلى مذهب السلف - وكان غلطة منهم، وقولهم: كل ما لا يخلو من الحوادث - أي من الممكنات المفترقة - فهو حادث، فأخذوا هذا قضية كلية ، وقاسوا فيها الخالق على المخلوق قياساً فاسداً، كما أن أولئك قالوا: القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، أخذوها قضية كلية .

والغلط في القياس يقع من تشبيه الشيء بخلافه، وأخذ القضية الكلية باعتبار القدر المشترك من غير تمييز بين نوعيها ، فهذا هو القياس الفاسد ، / كقياس الذين قالوا: إنما البيع مثل الربا، وقياس إبليس . ونحو ذلك من الأقيسة الفاسدة، التي قال فيها بعض السلف: أول من قاس إبليس، وما عبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس، يعني : قياس من يعارض النص ومن قاس قياساً فاسداً، وكل قياس عارض النص فإنه لا يكون إلا فاسداً، وأما القياس الصحيح فهو من الميزان الذي أنزله الله، ولا يكون مخالفاً للنص قط، بل موافقاً له .

ومن هنا يظهر - أيضاً - أن ما عند المتفلسفة من الأدلة الصحيحة العقلية ، فإنما يدل على مذهب السلف أيضاً، فإن عمدتهم في قدم العالم على أن الرب لم يزل فاعلاً، وأنه يمتنع أن يصير فاعلاً بعد أن لم يكن ، وأن يصير الفعل ممكناً له بعد أن لم يكن، وأنه يمتنع أن يصير قادراً بعد أن لم يكن، وهذا وجميع ما احتجوا به إنما يدل على قدم نوع الفعل ، لا يدل على قدم شيء من العالم لا فلك ولا غيره .

فإذا قيل : إنه لم يزل فاعلاً بمشيئته وقدرته، وإن الفعل من لوازم الحياة - كما قال ذلك من قاله من أئمة السنة - كان هذا قولاً بموجب جميع أدلتهم الصحيحة العقلية، وكان هذا موافقاً لقول السلف: لم يزل متكلماً إذا شاء . فلم يزل متكلماً إذا شاء، فاعلاً لما يشاء .

وجميع ما احتج به الكلائية ، والأشعرية ، والسالمية وغيرهم ، على قدم الكلام ، إنما يدل على أنه لم يزل متكلماً إذا شاء ، لا يدل على قدم كلام بلا مشيئة ، ولا على قدم كلام معين ، بل على قدم نوع الكلام .

٦/٣٠١ / وجميع ما يحتج به الفلاسفة على قدم الفاعلية ، إنما يدل على أنه لم يزل فاعلاً لما يشاء ، لا يدل على قدم فعل معين ، ولا مفعول معين ، لا الفلك ولا غيره .

والغلط إنما نشأ بين الفريقين من اشتباه النوع الدائم بالعين المعينة ، ثم إن أولئك قالوا : يمتنع قدم نوع الحركة والفعل لامتناع حوادث لا أول لها ، فأبطلوا كون الرب لم يزل متكلماً بمشيئته ، ولم يزل فاعلاً بمشيئته ، بل يلزمهم أنه لم يكن قادراً على الفعل ثم صار قادراً ، ولم يكن - أيضاً - قادراً على الكلام بمشيئته . ثم منهم من يقول : صار قادراً على الكلام بمشيئته بعد أن لم يكن كالكرامية ، ومنهم من يقول لم يصير قادراً على الكلام ولا يمكنه الكلام بمشيئته قط ، وهم الكلائية ، ومن وافقهم من الأشعرية ، والسالمية .

وأما الفلاسفة ، فقالوا ما قاله مقدمهم أرسطو . فكل من قال : إن جنس الحركة حدثت بعد أن لم تكن ، فإنه مكابر لعقله . وقالوا : يمتنع ذلك في جنس الحوادث بعد أن لم تكن بلا سبب حادث ، والعلم بذلك ضروري .

فيقال لهم : هذا يدل على أنه لم يزل هذا النوع موجوداً ، لا يدل على قدم عين حركة الفلك ، وكذلك القول في الزمان والجسم ، فإن أدلتهم تقتضي أنه لم يزل موجوداً : حركة وقدرها وهو الزمان ، وفاعلها هو الذي يسمونه الجسم ، لكن لا يقتضي قدم شيء بعينه . فإذا قيل : إن رب العالمين لم يزل متكلماً بمشيئته فاعلاً لما يشاء ، كان نوع الفعل لم يزل موجوداً وقدره وهو الزمان موجوداً ، لكن أرسطو وأتباعه غلطوا ، حيث ظنوا أنه لا زمان إلا قدر حركة الفلك ، وأنه لا حركة فوق الفلك ولا قبله ، فتعين أن تكون حركته أزلية .

٦/٣٠٢ / وهذا ضلال منهم عقلاً وشرعاً . فلا دليل يدل على امتناع حركة فوق الفلك وقبل الفلك ، ودليلهم على انشقاق الفلك في غاية الفساد كما قد بسط في موضع آخر ، وكذلك قوله : إنه لا بد لكل حركة من محرك غير متحرك ، في غاية الفساد كما قد بسط في موضعه .

والمقصود هنا التنبيه على أن خلاصة ما عند هؤلاء الذين يقال : إنهم أئمة المعقولات من أئمة الكلام والفلسفة ، إنما يدل على قول السلف وأهل السنة المتبعين للكتاب والسنة ، فالأدلة الصحيحة التي عندهم إنما تدل على هذا ، ولكن التبس عليهم الحق بالباطل ، كما أن أهل الكتاب لبسوا الحق بالباطل ، وما عندهم من الحق موافق ما جاء به الرسول الأُمِّي

الذي يجدونه مكتوبًا عندهم في التوراة والإنجيل ، لا يخالف ذلك ، فالأدلة السمعية التي جاءت بها الأنبياء لا تتناقض ، وكذلك الأدلة الصحيحة العقلية ، ولا تتناقض السمعيات والعقليات ، والله أعلم .

/فَصْل/

٦/٣٠٣

وقد سلك طائفة من أئمة النظار - أهل المعرفة بالكلام والفلسفة - أن يجمعوا بين أدلة هؤلاء وأدلة هؤلاء ، ورأوا أن هذا غاية المعرفة ، وسموا الجواب الذي أجابوا به الفلاسفة عن حججهم : الجواب الباهر ، فوافقوا كل واحدة من الطائفتين فأخطؤوا وتناقضوا لما جمعوا بين خطأ الطائفتين ، فكان قولهم ينقض بعضه بعضاً ؛ إذ كان خطأ الطائفتين متناقضاً غاية التناقض .

وأما ما أصابت فيه كل واحدة من الطائفتين ، فلو جمعوا بينهما لكان ذلك موافقاً للأدلة السمعية التي أخبرت بها الرسل وللأدلة العقلية ، كالأدلة التي دلت عليها الرسل ، لكن هؤلاء خرجوا عن موجب الأدلة السمعية والعقلية مع ظنهم نهاية التحقيق ، ولهم بذلك أسوة بكل واحدة من الطائفتين ، فإنها مخالفة لموجب الأدلة السمعية والعقلية ، وإنما الحق هو ما تصادقت عليه الأدلة السمعية والعقلية ، وهو الذي عليه سلف الأمة وأئمتها ، متلقين له عن الرسول ﷺ من جهة خبره ، ومن جهة تعليمه وبيانه للأدلة العقلية .

٦/٣٠٤ مع أن هؤلاء يزعمون أن الرسل لم يبينوا هذه المسألة ، كما ذكر ذلك / الرازي في أول «المطالب العالية» ، فزعموا أنهم لم يثبتوا بها خبراً ، فضلاً عن بيان الأدلة العقلية المصدقة لخبرهم .

وقد تكلمنا على فساد ما ذكره في ذلك في غير هذا الموضع ، والمقصود هنا : التنبيه على طريقة هؤلاء الذين سلكوا مسلك الجمع بين أدلة هؤلاء وأدلة هؤلاء ، وزعموا أنهم أصحاب الجواب الباهر . وهذه الطريقة قد ذكرها الرازي في كتبه ورجحها ، وأخذها عنه الأرموي ، وذكرها في كتاب الأربعين وأخذها عنه القشيري المصري ، وهذا القول يشبه مذهب الحرانين القائلين بالقدماء الخمسة ، الذي نصره محمد بن زكريا الرازي وصنف فيه .

والرازي يقوى هذا المذهب في مجمله وغيره ، وإن كان مذهباً متناقضاً ، كما بين

فساده محمد بن زكريا البلخي، وأبو حاتم صاحب كتاب «الزينة» وغيرهما، لكن بين مذهب الحرنائين وبين مذهب هؤلاء فرق، كما سنبينه إن شاء الله.

قال هؤلاء: المتكلمون إنما أقاموا الأدلة على حدوث الأجسام، فإنها هي التي بينوا أنها لا تخلو من الحوادث وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث؛ لامتناع حوادث دائمة لا ابتداء لها. قالوا: ولم يذكر المتكلمون دليلاً على نفي موجود سوى الأجسام وسوى الصانع، والفلاسفة أثبتوا موجودات غير ذلك وهي العقول والنفوس. قالوا: والمتكلمون لم يقيموا دليلاً على انتفائها ودليلهم على الحدوث لم يشملها.

٦/٣٠٥ / قالوا: والفلاسفة لم يقيموا دليلاً على قدم الأجسام، بل أقاموا الأدلة على أن الرب لم يزل فاعلاً، ولم تزل الحركة والزمان موجودين، وعمدتهم: أن الأول مستجمع لجميع شروط الفاعلية في الأزل، فيجب اقتران الفعل به.

وقالوا: إنه يمتنع حدوث الحوادث بلا سبب حادث، ويمتنع أن الرب لم يزل معطلاً عن الفعل، ثم وجد الفعل بلا سبب حادث، ويمتنع أن يصير قادراً بعد أن لم يكن قادراً، ويمتنع أن يصير الفعل ممكناً بعد أن كان ممتنعاً بلا سبب حادث، فينتقل من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي.

وقالوا: كل ما لا بد منه في كون الفاعل فاعلاً، إن وجد في الأزل لزم وجود الفعل، فإنه إن لم يوجد بقى متوقفاً على شرط آخر، ونحن قلنا: كل ما لا بد منه في كون الفاعل فاعلاً قد وجد في الأزل، وإن قيل: قد وجد كل ما لا بد منه من كون الفاعل فاعلاً، ومع هذا لم يوجد الفعل، ثم وجد بعد ذلك بلا سبب لزم ترجيح وجود الممكن على عدمه بغير مرجح تام، فإن المرجح التام يجب أن يقترن به الرجحان، وإن لم يقترن به الرجحان، فإن كان الفعل ممكن الوجود والعدم، والممكن يفتقر إلى المرجح، فما دام ممكن الوجود والعدم فلا بد له من مرجح، وإذا حصل المرجح التام وجب وجوده ولم يبق حينئذ ممكن الوجود والعدم.

قال هؤلاء: فهذا عمدة هؤلاء الفلاسفة. وأصله أن الحادث لا بد له من سبب حادث، وحدوث حادث بدون سبب حادث ممتنع في بداية العقول.

٦/٣٠٦ / ولهذا لما أجابهم المتكلمون عن هذا بأجوبة متعددة كانت كلها فاسدة مثل قول بعضهم: المرجح هو العلم، وقول بعضهم هو الإرادة، وقول بعضهم: المرجح مجرد كونه قادراً، وقول بعضهم: المرجح إمكان الفعل بعد امتناعه؛ لامتناعه في الأزل، ونحو ذلك. فقالوا هذه الأجوبة باطلة لوجهين:

أحدهما: أن جميع ما ذكر إن كان موجوداً في الأزل فقد دخل في القسم الأول، وإن لم يكن موجوداً في الأزل فقد دخل في القسم الثاني، وقد قلنا: إن جميع الأمور الاعتبارية في التأثير إن كانت أزلية لزم كون الأثر أزلياً، وإن كان بعضها غير أزلي ثم حدث بعد ذلك، لزم رجحان وجود الممكن على عدمه بلا مرجح، وحدثت الحوادث بلا محدث، فإنه لو أحدث تمام المؤثر به ولم يكن المؤثر تاماً في الأزل، حدث ذلك بلا سبب.

والوجه الثاني: أن نسبة القدرة والإرادة والعلم ونفس الأزل إلى وقت حدوث العالم، كنسبته إلى ما قبل ذلك وما بعد ذلك، فيمتنع أن تكون هذه هي الموجبة لوجوده في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده.

قال الرازي في كتابه «الكبير»: والجواب الباهر أن نقول: كانت النفس أزلية، وهي متحركة دائماً؛ ثم حصل من تلك الحركات المتعاقبة صفة مخصوصة كانت هي سبب حدوث الأجسام، فبهذا ثبت السبب الحادث الموجب لاختصاص ذلك الوقت بحدوث الأجسام فيه، وعلى هذا فالأجسام حادثة وهو موجب أدلة المتكلمة، والفاعل لم يزل فاعلاً لقدم النفس المعلولة له، وهو موجب أدلة / الفلاسفة. وقد يقولون: مقدار حركتها ٦/٣٠٧ هو الزمان، فقلنا بموجب قدم نوع الحركة والزمان مع حدوث الأجسام. فهذا قول هؤلاء المتبعين للطائفتين.

وقد قلنا: إنهم اتبعوا كل طائفة فيما أخطأت فيه، وأما تناقضهم؛ فلأن المتكلمين إنما اعتمدوا في حدوث الأجسام على امتناع حوادث لا أول لها، هذا عمدتهم، وإلا فمتى جاز وجود حوادث لا بداية لها أمكن أن يكون قبل كل حادث حادث، فلا يلزم حدوث ما تقوم به الحوادث المتعاقبة، فإن كان هذا الأصل الذي بنى عليه المتكلمون أصلاً صحيحاً ثابتاً، امتنع وجود حركات غير متناهية للنفس وغير النفس، وحينئذ فمن قال بموجب هذا الأصل مع قوله بوجود حوادث لا أول لها في النفس أو غيرها، فقد تناقض. وحقيقة قوله: يمتنع وجود حوادث لا أول لها، ويجب وجود حوادث لا أول لها.

وإن كان هذا الأصل باطلاً بطلت أدلتهم على حدوث الأجسام، ولزم جواز وجود حوادث لا أول لها، وحينئذ فيجوز قدم نوعها، فالقول بوجود حدوثها كلها - وإن سبب الحدوث هو حال للنفس - تناقض.

وأيضاً ، فإن النفس عند الفلاسفة يمتنع وجودها بدون الجسم ، ويمتنع وجود الحركة فيها إلا مع الجسم ، وإنما تكون نفساً إذا كانت مقارنة للجسم كنفس الإنسان مع بدنه . ٦/٣٠٨
فنفس الفلك إذا فارقت المادة - وهي الهولي / وهي الجسم - مثل مفارقة نفس الإنسان لبدنه بالموت ، فقد صارت عندهم عقلاً لا يقبل الحركة .

فما ذكره من تقدير نفس خالية عن الجسم دائمة الحركة لا يقولون به ، ولا دليل عليه ، فيبقى تقديره تقديرًا لم يقل به المنازع ولا قام عليه دليل ، ولكن هذا يشبه مذهب الحرنانيين وليس به .

فإن أولئك يقولون : القدماء خمسة : الرب ، والنفس ، والمادة ، والذهر ، والفضاء . ولكن لا يقولون : إن النفس ما زالت متحركة ، بل يقولون : إنه حدث لها التفات إلى الهولي وهي المادة ، فأحببتها وعشقتها ، ولم يكن الأولى تخليصها منها إلا بأن تذوق وبأل هذا التعلق ، فصنع العالم ، وجعل النفس حاصلة مع الأجسام لتذوق حرارة هذا الاجتماع ووبائه ، فتشتاق إلى التخلص منه .

ولهذا يقول محمد بن زكريا الرازي : إن هذا العالم ليس فيه لذة أصلاً ! بل النفس لا تزال معذبة حتى تتخلص وراحتها في الخلاص ، وكان حاضراً بمجلس بعض الأكابر ، فمثل ذلك بما يخرج من دبر الإنسان بغير اختياره من الصوت ، وجعل ذلك حاصلاً من ذلك الكبير !! فقال له الكعبي^(١) : دخلت في أمور عظيمة ولم تتخلص ، وأنت إنما فررت من حدوث حادث بلا سبب ، فيقال لك : فما الموجب لكونها التفتت في ذلك الوقت المعين إلى الهولي دون ما قبل ذلك الوقت وما بعده؟ فهذا حادث بلا سبب .

٦/٣٠٩ / وهذا المذهب اشتمل على أنواع من الفساد : منها إثبات قديم غير الأول بلا حجة ، ومنها إثبات نفس مجردة عن الجسم ، وأن لها حركة بدون الجسم ، وهذا خلاف مذهب أرسطو وأتباعه ، لكن هؤلاء يقولون : نحن نلتزم أن النفس مع تجردها عن الجسم لها حركة ، وهذا هو الصحيح ، لكن يقال : أثبتتم قدمها وأنها لم تزل غير متحركة ثم تحركت بلا سبب ، وهذا فاسد . وأنتم لم تقيموا دليلاً على قدمها ، بل ولا على وجودها وأنها ليست بجسم .

(١) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي ، المعروف بالكعبي ، شيخ المعتزلة ، كان من نظراء أبي علي الجبائي ، وكان يكتب الإنشاء لبعض الأمراء ، له من الكتب «المقالات» و «الجدل» وغيرهما ، وتوفي في سنة ٣٠٩ هـ وقيل : ٣٢٩ هـ . [سير أعلام النبلاء ١٤/٣١٣] .

وكذلك يقال لمن أثبت العقول والنفوس من المتفلسفة وأنها ليست مشاراً إليها: أدلتكم على ذلك ضعيفة كلها، بل باطلة؛ ولهذا صار الطوسي - الذي هو أفضل متأخريهم - إلى أنه لا دليل على إثباتها.

وأما المتكلمون ، فإنهم يقولون: نحن نعلم بالاضطرار أن الممكن لا بد أن يكون مشاراً إليه بأنه هنا أو هناك، فإثبات ما لا يشار إليه معلوم الفساد بالضرورة ، وقد ذكروا هذا في كتبهم. وقول الرازي : إنهم لم يقيموا دليلاً على انحصار الممكن في الجسم والعرض ليس كما قال، بل قالوا: نحن نعلم بالاضطرار أن الممكن لا بد أن يكون مشاراً إليه، يتميز منه جانب عن جانب.

ثم كثير منهم - من هؤلاء - ذكر هذا مطلقاً في القديم والحادث، وأصوات قديمة أزلية.

ثم من هؤلاء من قال: وهي مع ذلك صفة واحدة، ومنهم من قال: بل هي متعددة، ومن هؤلاء من قال: إن تلك الأصوات الأزلية هي / الأصوات المسموعة من القراء، أو يسمع من القراء صوتان: الصوت القديم، وصوت محدث.

والصوت القديم، قال بعضهم: إنه حل في المحدث، وقال بعضهم: ظهر فيه ولم يحل، وقال بعضهم: هو فيه، ولا نقول: ظهر ولا حل. والقائلون بهذا طائفة من أهل الحديث والفقه، والتصوف، من أصحاب الشافعي، وأحمد بن حنبل، وغيرهما، وهؤلاء حلولية في الصفات دون الذات، وقد وافقهم طائفة أخرى من السالمية والصوفية.

وأولئك يقولون بحلول الذات - أيضاً - في كل شيء، وأنه يتجلى لكل شيء بصورته، وقولهم من جنس قول القائلين بأنه بذاته في كل مكان، والقائلين بوحدة الوجود. لكن هم يقولون مع ذلك: إنه على العرش، وإنه يحل في قلوب العارفين بذاته، وإنه في كل شيء، كما ذكر ذلك أبو طالب المكي ونحوه.

وأما الأشعرية، فعكس هؤلاء، وقولهم يستلزم التعطيل، وأنه لا داخل العالم ولا خارجه، وكلامه معنى واحد، ومعنى آية الكرسي، وآية الدين، والتوراة، والإنجيل واحد وهذا معلوم الفساد بالضرورة. وكذلك الكلمات هي عندهم شيء واحد، فحقيقة قولهم: إنه لا رب ولا قرآن ولا إيمان، فقولهم يستلزم التعطيل.

والسالمية حلولية في الذات والصفات، والقائلون بأن الحروف والأصوات القديمة حلت في الناس، حلولية في الصفات دون الذات.

/ ومن هؤلاء من يقول: - أيضاً - : إن صفة العبد التي هي إيمانه قديم، ومن هؤلاء من عدّ ذلك إلى أقواله دون أفعاله، ومنهم من قال: بل وأفعاله المأمور بها قديمة دون المنهي عنها، ومنهم من توقف في المنهي عنها، ومنهم من قال: بل جميع أفعال العباد قديمة؛ الخير والشر؛ لأن ذلك شرع، وقدر، والشرع والقدر قديم، ولم يفرق بين شرع الرب ومشروعه، وبين قدره ومقدوره، وهؤلاء يقولون: أفعال العباد قديمة، ليست هي الحركات بل هي ما تنتج الحركات، كالذي يأتي يوم القيامة وهو ثواب أعمالهم.

وقد صرح الأئمة - أحمد بن حنبل وغيره - بأن ذلك كله مخلوق، فهؤلاء أسرفوا في القول بقديم الأفعال لطرد قولهم في الإيمان.

وطائفة أخرى قالوا: إذا كانت هذه الحروف التي هي أصوات مسموعة من العبد قديمة، فكل الحروف المسموعة قديمة، فقالوا: كلام الآدميين كله قديم إلا التأليف، ومنهم من قال: والأصوات كلها قديمة حتى أصوات البهائم، وحتى ما يخرج من بني آدم. وقالوا أيضاً - : حركات اللسان بالقرآن قديمة وحركة البنان بكتابة القرآن قديمة.

ومن هؤلاء من قال: المداد مخلوق، ولكن شكل الحروف قديم، ومنهم من توقف في المداد وقال: نسكت عنه وإن كان مخلوقاً، لكن لا يقال: إنه مخلوق، ومنهم من قال: بل المداد قديم.

ومن هؤلاء وغيرهم من قال: بأن أرواح العباد قديمة، فصاروا يقولون: / روح العبد محدثة وكلامه قديم، وصفاته القائمة به من إيمانه قديم، وإخوانهم يصرحون بأن أفعاله قديمة، وهذا أعظم مما يوصف به الرب؛ فإنه - سبحانه - قديم أزلي. وأما أفعاله فحادثه شيئاً بعد شيء، وكذلك كلامه لم يزل متكلماً بمشيئته شيئاً بعد شيء.

وهؤلاء يقولون بقديم روح العبد وبقديم النور - نور الشمس، والقمر، ونور السراج، وكل نور - فهؤلاء قولهم بقديم أرواح العباد، والأنوار، ضاهوا فيه قول المجوس، والفلاسفة الصابئين الذين يشبهون المجوس، فإن من الصابئين من يشبه المجوس. كذلك قال الحسن البصري وغيره، قالوا عن الصابئين: إنهم مثل المجوس، وهؤلاء صنف من الصابئين المشركين ليسوا في الصابئين الممدوحين في القرآن.

والمقصود أن قول هؤلاء بقديم أرواح العباد، ونفوسهم التي تفارق أبدانهم، من جنس قول الذين قالوا بقديم النفس، كما تقدم، لكن هؤلاء يجعلونها من الله؛ إذ كان لا قديم عندهم إلا الله وصفاته، وقولهم بقديم النور من جنس قول المجوس، لكن النور - أيضاً - عندهم من صفات الله.

وهذه الأقوال بقدوم روح العبد، أو أقواله، أو أفعاله، أو أصواته، أو قدم نور الشمس والقمر، ونحو ذلك. كلها فروع على ذلك الأصل، فإن السلف قالوا: القرآن كلام الله غير مخلوق. وظن طائفة أن مقصودهم أنه قديم لم يزل، والقرآن حروف وأصوات فيكون قديماً، وهذا المسموع هو القرآن / وليس إلا أصوات العباد بالقرآن فتكون قديمة، ثم احتاجوا عند البحث إلى طرد أقوالهم.

وكذلك في الإيمان، لم يقل قط أحد من السلف - لا أحمد بن حنبل ولا غيره - : أن شيئاً من صفات العباد غير مخلوق ولا قديم، ولا قالوا عن القرآن قديم، لكن أنكروا على من أطلق القول على لفظ القرآن أو الإيمان بأنه مخلوق، فجاء هؤلاء ففهموا من كونه غير مخلوق أنه قديم، وظنوا أنه إذا أنكر على من أطلق القول بأنه مخلوق يجيز أن يقال : إنه غير مخلوق وإنه قديم، فقالوا: لفظ العبد وصوته قديم، وإيمانه قديم، ثم طردوا أقوالهم إلى ما ذكرناه، وهذه الأمور قد بسط القول فيها في مواضع في عدة مسائل، سأل عنها السائلون وأجيبوا في ذلك بأجوبة مبسطة ليس هذا موضعها، إذ المقصود التنبيه على ما يحدث عن الأصل المبتدع.

وأصل هذا كله حجة الجهمية على حدوث الأجسام: بأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فما يقوم به الكلام باختياره أو بمشيئته، ولم يزل كذلك ويجب أن يكون حادثاً، فلزمهم نفي كلام الرب وفعله، بل وتعطيل ذاته. ثم آل الأمر إلى جعل المخلوق قديماً، وتعطيل صفات الرب القديمة، بل وذاته، والله أعلم.

وأصحاب هذا الأصل، القائلون بالجواهر الفرد، يقولون: إن نفس الأعيان التي في بدن الإنسان وغيره هي متقدمة الوجود، لا يعلم حدوثها / إلا بالدليل، وهو الدليل على حدوث الأجسام وأنها لم تخل من الأعراض، ويقولون: المعلوم بالمشاهدة حدوث التأليف فقط، كما يقوله أولئك في كلام العبد، وأن المحدث هو تأليف فقط.

والقائلون بوحدة الوجود يقولون: نفس وجود العبد هو نفس وجود الرب، وكل هذه الأقوال قد باشرت أصحابها - وهم من أعيان الناس - وجرى بيني وبينهم في ذلك ما يطول وصفه، وهدى الله ما شاء الله من الخلق، فانظر كيف اضطرب الناس في أنفسهم التي قيل لهم: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١].

والمفلسفة يقولون: مادة بدن الإنسان وسائر المواد قديمة أزلية، وهذه الأقوال فيها مضاهاة لقول فرعون من بعض الوجوه، وأصحاب الوحدة يصرحون بتعظيم فرعون، وأنه صدق في قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: ٢٤]، ففي تثنية الله لقصة فرعون في

القرآن عبرة؛ فإن الناس محتاجون إلى الاعتبار بها، كما قال: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخَرِينَ﴾ [الزخرف: ٥٦].

/فصل/

٦/٣١٥

وأما حجتهم الثانية ، وهي العمدة عند عامتهم ، فتقريها: لو كان مخلوقاً لكان إما أن يخلقه في نفسه، أو في غيره، أو لا في محل .

والأول : يلزم أن يكون محلاً للحوادث وهو باطل .

والثاني: يلزم أن يكون صفة لذلك المحل الذي قامت به الصفة؛ لأن الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل لا على غيره، فإذا قام بمحل علم أو حياة، أو قدرة أو كلام، أو غير ذلك، كان ذلك المحل هو الموصوف بأنه حي ، عالم، قادر، متكلم، كما يوصف بأنه متحرك إذا قامت به الحركة، أو أنه أسود وأبيض إذا قام به السواد والبياض، ونحو ذلك .

وأما قيامه لا في محل فممتنع؛ لأنه صفة .

ومعنى هذه الحجة - أيضاً - صحيحة، وهي إنما تدل على مذهب السلف فقط، وهي تدل على فساد قول الأشعرية ، كما تدل على فساد قول المعتزلة وعلى فساد قول الجهمية مطلقاً، فإن جمهور المعتزلة والجهمية اختاروا من هذه الأقسام : أنه يخلقه في محل . وقالوا: إن الله لما كلم موسى خلق صوتاً في الشجرة، فكان ذلك الصوت المخلوق من الشجرة هو كلامه .

٦/٣١٦

/ وهذا مما كفر به أئمة السنة من قال بهذا، وقالوا: هو يتضمن أن الشجرة هي التي قالت: ﴿أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ [طه: ١٤]؛ لأن الكلام كلام من قام به الكلام . هذا هو المعقول في نظر جميع الخلق، لا سيما وقد قام الدليل على أن الله أنطق كل ناطق كما أنطق الله الجلود يوم القيامة، وقالوا: ﴿أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [فصلت: ٢١]، فيكون كل كلام في الوجود مخلوقاً له في محل .

فلو كان من يخلقه في غيره كلاماً، للزم أن يكون كل كلام في الوجود - حتى الكفر والفسوق والكذب - كلاماً له - تعالى عن ذلك - وهذا لازم الجهمية المجبرة، فإنهم يقولون: إن الله خالق أفعال العباد وأقوالهم، والعبد عندهم لا يفعل شيئاً ولا قدرة له مؤثرة في الفعل؛ ولهذا قال بعض شيوخهم من القائلين بوحدة الوجود:

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه

وأما المعتزلة ، فلا يقولون : إن الله خالق أفعال العباد، لكن الحجة تلزمهم بذلك، وقد اعترف حذاقهم - كأبي الحسين البصري - أن الفعل لا يوجد إلا بداع يدعو الفاعل، وأنه عند وجود الداعي مع القدرة يجب وجود الفعل، وقال: إن الداعي الذي في العبد مخلوق لله، وهذا تصريح بمذهب أهل السنة، وإن لم ينطق بلفظ خلق أفعال العباد.

فإذا قال: إن الله خلق الداعي والقدرة، وخلقها يستلزم خلق الفعل، فقد سلم المسألة، ولما كان هذا مستقرًا في نفوس عامة الخلق، قال سليمان بن / داود الهاشمي ٦/٣١٧ الإمام - نظير أحمد بن حنبل - الذي قال فيه الشافعي : ما خلفت ببغداد أعقل من رجلين: أحمد بن حنبل، وسليمان بن داود الهاشمي، قال: من قال: إن القرآن مخلوق لزم أن يكون قول فرعون كلام الله؛ فإن الله خلق في فرعون قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: ٢٤]، وعندهم أن الله خلق في الشجرة ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ [طه: ١٤]، فإذا كان كلامه لكونه خلقه فالآخر أيضاً كلامه.

والأشعرية، وغيرهم من أهل السنة، أبطلوا قول المعتزلة والجهمية بأنه خلقه في غيره، بأن قالوا: ما خلقه الله في غيره من الأعراض كان صفة لذلك وعاد حكمه على ذلك المحل، لم يكن صفة لله، كما تقدم.

وهذه حجة جيدة مستقيمة، لكن الأشعرية لم يطردوها، فتسلط عليهم المعتزلة بأنهم يصفونه بأنه خالق ورازق ومحیی وممیت، عادل محسن، من غير أن يقوم به شيء من هذه المعاني، بل يقوم بغيره، فإن الخلق عندهم هو المخلوق، والإحياء هو وجود الحياة في الحي من غير فعل يقوم بالرب، فقد جعلوه محيياً بوجود الحياة في غيره، وكذلك جعلوه مميتاً، وهذه مما عارضهم بها المعتزلة ولم يجيبوا عنها بجواب صحيح.

ولكن السلف والجمهور يقولون بأن الفعل يقوم به - أيضاً - وهذه القاعدة حجة لهم على الفريقين، والفريقان يقسمون الصفات إلى ذاتية وفعلية، أو ذاتية، ومعنوية، وفعلية، وهو مغلطة ، فإنه لا يقوم به عندهم فعل ولا يكون / له عندهم صفة فعلية، وإذا قالوا ٦/٣١٨ بموجب ما خلقه في غيره لزمهم أن يقولوا :هو متحرك ، وأسود وأبيض ، وطويل وقصير، وحلو ومر وحامض، وغير ذلك من الصفات التي يخلقها في غيره.

ثم هم متناقضون ، فهؤلاء يصفونه بالكلام الذي يخلق في غيره، وأولئك يصفونه بكل مخلوق في غيره، فعلم أنه لا يتصف إلا بما قام به، لا بما يخلق في غيره، وهذا حقيقة الصفة، فإن كل موصوف لا يوصف إلا بما قام به، لا بما هو مبين له، صفة لغيره

وإن نفوا مع ذلك قيام الصفات به، لزمهم ألا يكون له صفة، لا ذاتية ولا فعلية.

وإن قالوا: إنما سمينا الفعل صفة لأنه يوصف بالفعل، فيقال: خالق، ورازق، قيل: هذا لا يصح أن يقوله أحد من الصفاتية، فإن الصفة عندهم قائمة بالوصف ليست مجرد قول الواصف، وإن قاله من يقول: إن الصفة هي الوصف وهي مجرد قول الواصف. فالواصف إن لم يكن قوله مطابقاً كان كاذباً؛ ولهذا إنما يجيء الوصف في القرآن مستعملاً في الكذب بأنه وصف يقوم بالواصف، من غير أن يقوم بالوصف شيء، كقوله سبحانه: ﴿سَيَجْزِيهِمْ وَصْفُهُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٩]، ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكُذْبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ﴾ [النحل: ١١٦]، ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكُذْبَ أَنْ لَهُمُ الْحُسْنَى﴾ [النحل: ٦٢]، ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصفافات: ١٨٠].

وقد جاء مستعملاً في الصدق فيما أخرجاه في الصحيحين عن عائشة: أن / رجلاً كان يكثر قراءة ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فقال النبي ﷺ: «سلوه لم يفعل ذلك؟» فقال: لأنها صفة الرحمن فانا أحبها، فقال النبي ﷺ: «أخبروه أن الله يحبه»^(١).

فمن وصف موصوفاً بأمر ليس هو متصفاً به كان كاذباً، فمن وصف الله بأنه خالق، ورازق، وعالم، وقادر، وقال مع ذلك: إنه نفسه ليس متصفاً بعلم وقدره، أو ليس متصفاً بفعل هو الخلق والإحياء، كان قد وصفه بأمر، وهو يقول: ليس متصفاً به، فيكون قد كذب نفسه فيما وصف به ربه، وجمع بين النقيضين، فقال: هو متصف بهذا، ليس متصفاً بهذا. وهذا حقيقة أقوال النفاة فإنهم يثبتون أموراً هي حق ويقولون ما يستلزم نفيها، فيجمعون بين النقيضين ويظهر في أقوالهم التناقض.

وحقيقة قولهم: أنه موجود ليس بموجود، عالم ليس بعالم، حي ليس بحي؛ ولهذا كان غلاتهم يمتنعون عن الإثبات والنفي معاً، فلا يصفونه لا بإثبات، ولا بنفي، كما قد بسط في غير هذا الموضع. ومعلوم أن خلوه عن النفي والإثبات باطل أيضاً، فإن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان.

والمقصود هنا أن هذه المقدمة الصحيحة: أنه لو خلقه في محل لكان صفة لذلك المحل، هي مقدمة صحيحة، والسلف وأتباعهم أهل السنة، والجمهور يقولون بها، وأما المعتزلة والأشعرية فيتناقضون فيها، كما تقدم.

(١) البخاري في التوحيد (٧٣٧٥)، ومسلم في صلاة المسافرين (٢٦٣/٨١٣).

/ وأما القسم الثالث ، وهو أنه : لو خلقه قائماً بنفسه لكان ذلك ممتنعاً ؛ لأنه صفة ، والصفة لا تقوم بنفسها ، وهذا معلوم بالضرورة . وقد حكى عن بعض المعتزلة : أنه يخلق حبلاً في محل . والبصريون - وهم أجل وأفضل من البغداديين - يقولون : إنه يخلق إرادة لا في محل ، فقد يناقضون هذه الحجة .

وأما القسم الأول : وهو أنه لو خلقه في نفسه لكان محلاً للحوادث ، فالتحقيق أن يقال : لو خلقه في نفسه لكان محلاً للمخلوق ، وهو لا يكون محلاً للمخلوق .

وإذا قالوا : نحن نسمى كل حادث مخلوقاً ، فهذا محل نزاع ، فالسلف وأئمة أهل الحديث وكثير من طوائف الكلام - كالهشامية والكرامية وأبي معاذ التومني وغيرهم - لا يقولون : كل حادث مخلوق ، ويقولون : الحوادث تنقسم إلى ما يقوم بذاته بقدرته ومشيئته . ومنه خلقه للمخلوقات ، وإلى ما يقوم بئناً عنه ، وهذا هو المخلوق ؛ لأن المخلوق لا بد له من خلق ، والخلق القائم بذاته لا يفتقر إلى خلق ، بل هو حصل بمجرد قدرته ومشيئته .

والقدرة في القرآن متعلقة بهذا الفعل لا بالمفعول المجرد عن الفعل ، كقوله : ﴿ أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى ﴾ [القيامة : ٤٠] ، وقوله : ﴿ قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ ﴾ [الأنعام : ٦٥] ، وقوله : ﴿ بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ ﴾ [القيامة : ٤] ، وقوله : ﴿ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ﴾ [يس : ٨١] .

/ وعلى هذا ، فهذه الحجة يكفي فيها أن يقال : لو خلقه لكان إما أن يخلقه في محل فيكون صفة له ، أو يخلقه قائماً بنفسه ، وكلاهما ممتنع ، ولا يذكر فيها : إما أن يخلقه في نفسه ؛ لأن كونه مخلوقاً يقتضى أن له خلقاً ، والخلق القائم به لو كان مخلوقاً لكان له خلق ، فيلزم أن يكون كل خلق مخلوقاً ، فيكون الخلق مخلوقاً بلا خلق وهذا ممتنع .

وهذا يستقيم على أصل السلف ، وأهل السنة ، والجمهور الذين يقولون : لا يكون المخلوق مخلوقاً إلا بخلق ، وأما من قال : يكون مخلوقاً بلا خلق والخلق هو نفس المخلوق لا غيره ، فيقال على أصله : إما أن يخلقه في نفسه ويكون المخلوق نفس الخلق ، وهو معنى كونه حادثاً ، ويعود الأمر إلى أنه إذا أحدثه فإما أن يحدثه في نفسه ، أو خارجاً عن نفسه ، وقد تبين كيف تصاغ هذه الحجة على أصول هؤلاء وأصول هؤلاء .

فإذا احتج بها على قول السلف والجمهور فلها صورتان: إن شئت أن تقول : إما أن يخلقه قائماً بنفسه أو بغيره، ولا تقل في نفسه؛ لكون المخلوق لا يكون في نفسه. وإن شئت أن تدخله في التقسيم وتقول: وإما أن يخلقه في نفسه، ثم تقول : وهذا ممتنع؛ لأن المخلوق لا بد له من خلق، فلو خلقه في نفسه لافتقر إلى خلق، وكان ما حدث في نفسه مخلوقاً مفتقراً إلى خلق، فيكون خلقه له - أيضاً - مفتقراً إلى خلق، وهلم جرا. وإذا كان كل خلق مخلوقاً لم يبق خلق إلا مخلوق، وإذا لم يبق خلق إلا مخلوق لزم وجود المخلوق بلا خلق؛ إذ ليس لنا خلق غير مخلوق.

٦/٣٢٢

/ وإن قيل: فقد يخلقه في نفسه بخلق، وذلك الخلق يحصل بلا خلق آخر، بل بمجرد القدرة والإرادة، كما يقول من يقول: إنه يتكلم بمشيئته وقدرته، وتكلمه فعل يحصل بقدرته ومشيئته، فنحن نقول: ذلك الفعل هو الخلق.

فيقال لهم: فعلى هذا صار في التقسيم حادث يقوم بنفسه ليس بمخلوق، وعلى هذا التقدير فيمكن أن يقال في القرآن: إنه حادث أو محدث وليس بمخلوق، فإن كان الحق هو القسم الأول، لم يلزم إذا لم يكن مخلوقاً أن يكون قديماً، بل قد يكون حادثاً وليس بمخلوق، فلا يلزم من نفى كونه مخلوقاً أن يكون قديماً، فلا تدل الحجة على قول الكلائية.

وتلخيص ذلك: أنه إما أن يقال: الحادث أعم من الخلق، فقد يكون الشيء حادثاً في نفسه وليس مخلوقاً، أو يقال: كل حادث فهو مخلوق، بناء على أنه لا يقوم بذاته حادث، أو بناء على أن ما قام بنفسه إذا كان حادثاً فهو مخلوق، فإذا كان الحق هو القسم الأول، لم يلزم إذا لم يكن مخلوقاً أن يكون قديماً، بل قد يكون حادثاً وليس بمخلوق.

وإن كان الحق غير الأول، فحينئذ إذا قيل: لا يخلقه في نفسه لم تكن الحجة عليه إلا إبطال قيام الحوادث به، ولكن إذا أريد أن يدل على أنه ليس بمخلوق في نفسه - وإن كان حادثاً بنفسه - فإنه يستدل على ذلك بأنه لو كان مخلوقاً لكان له خلق، والخلق نفسه ليس مخلوقاً بل حادث؛ لأنه لو كان مخلوقاً لكان كل خلق مخلوقاً. فيكون المخلوق بلا خلق وهو جمع بين التقيضين، فتعين أن يكون الخلق حادثاً غير مخلوق.

٦/٣٢٣

/ وعلى هذا التقدير، فلا يلزم إذا كان غير مخلوق أن يكون قديماً، وإنما أريد الاستدلال على أنه لم يخلقه في نفسه، سواء قيل: إنه تحمل فيه الحوادث أو لا تحمل، وهو أحسن، فيكون استدلالاً بذلك من غير التزام هذا القول.

فيقال: لا يخلو إما أن تقوم به الحوادث وإما ألا تقوم ، فإن لم تقم امتنع أن يخلقه في نفسه ؛ لأنه حينئذ يكون حادثاً فتقوم به الحوادث وإن كانت تقوم به الحوادث فتلك الحوادث تحصل بقدرته ومشيتته ، ولا تكون كلها مخلوقة ، لأن المخلوق لابد له من خلق والخلق منها ، فلو كان الخلق مخلوقاً بخلق ، لزم أن يكون كل خلق مخلوقاً ، فيكون المخلوق حاصلًا بلا خلق ، وقد قيل : إن المخلوق لابد له من خلق .

وإذا كان لا يجب فيما قام بذاته أن يكون مخلوقاً ، فلو أحدثه في ذاته لم يلزم أن يكون مخلوقاً ، بل يمتنع أن يكون مخلوقاً ؛ لأن المخلوق هو ما له خلق قائم بذات الرب مباين للمخلوق ، وهو إذا تكلم به بمشيئته وقدرته كان الكلام اسماً يتناول التكلم به ونفس الحروف ، وذلك التكلم حاصل بقدرته ومشيتته لم يحصل بخلق ، فإن الخلق يحصل - أيضاً - بقدرته ومشيتته ، وهو يخلق الأشياء بكلامه ، فمحال أن يكون لكلامه خلق أقرب إليه من كلامه .

وقد قيل : إن خلقه للأشياء هو نفس تكلمه بـ «كن فيكون» ، هذا هو الخلق ، والخلق لا يحصل بخلق بل المخلوق يحصل بالخلق ، ومن الأشياء ما يخلقه مع تكلم بفعل يفعله أيضاً ، فقد تبين على كل تقدير أن كلامه إذا أحدثه في ذاته لم يكن مخلوقاً ، من غير أن يلزم أنه لا تقوم به الحوادث .

/ وإذا بنينا على ذلك ، فلفظ الحوادث مجمل ، يراد به أنه لا يقوم به جنس له نوع لم يحصل منه شيء قبل ذلك ، ويراد به أنه لا يقوم به لا نوع ولا فرد من أفراد الحوادث ، فإذا أريد الثاني فالسلف وأئمة السنة والحديث وكثير من طوائف الكلام على خلافه .

وإن أريد الأول ، فالنزاع فيه مع الكرامية ونحوهم ، فمن يقول : إنه حدث له من الصفات بذاته ما لم يكن حادث ، صار يتكلم بمشيئته بعد أن لم يكن ، وصار مريداً للفعل بعد أن لم يكن ، والكلام والإرادة الذي قالت المعتزلة : يحدث بائناً عنه ، قالوا هم : يحدث في ذاته ، والكلائية قالوا : ذلك قديم يحصل بغير مشيئته وقدرته ، وهؤلاء قالوا : بل هو حادث النوع يحصل بقدرته ومشيتته القديمة ، فمشيئته القديمة عندهم مع القدرة أوجبت ما يقوم بذاته . فهؤلاء يقولون : إنه أحدث في ذاته نوع الكلام ولم يكن له قبل ذلك كلام وليس هذا مذهب السلف ، بل مذهب السلف : أنه لم يزل متكلماً .

فتبين أن خلقه للكلام مطلقاً ، في ذاته محال ، من جهة أن المخلوق لا يقوم بذاته ، ومن جهة أنه يلزم أنه صار متكلماً بعد أن لم يكن ، وهذا غير قولهم : لا تقوم به الحوادث .

فصار هنا لإبطال هذا القول ثلاثة مسالك: مسلك الكُلائية، ومسلك الكَرَامية، ومسلك السلف ؛ فلهذا كان هذا القسم مما ذكره عبد العزيز بن يحيى / الكنانى في «الحيدة» وأبطله من غير أن يلتزم خلاف السلف، وقد كتبت ألفاظه وشرحتها في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أنه يمكن إبطال كونه خلقه في نفسه من غير التزام قول الكُلائية ولا الكرامية ، فإنه قد تبين أن ما قام بذاته يمتنع أن يكون مخلوقاً؛ إذ كان حاصلاً بمشيئته وقدرته ، والمخلوق لا بد له من خلق، ونفس تكلمه بمشيئته وقدرته ليس خلقاً له؛ بل بذلك التكلم يخلق غيره، والخلق لا يكون خلقاً لنفسه.

وبدل على بطلان قول الكلائية: أن الكلام لا يكون إلا بمشيئته وقدرته وهم يقولون: يتكلم بلا مشيئته ولا قدرته.

وأما الكرامية فيقولون: صار متكلماً بعد أن لم يكن ، فيلزم انتفاء صفة الكمال عنه، ويلزم حدوث الحادث بلا سبب ، ويلزم أن ذاته صارت محلاً لنوع الحوادث بعد أن لم تكن كذلك، كما تقوله الكرامية وهذا باطل. وهو الذي أبطله السلف بأن ما يقوم به من نوع الكلام والإرادة والفعل إما أن يكون صفة كمال أو صفة نقص، فإن كان كاملاً فلم يزل ناقصاً حتى تجدد له ذلك الكمال، وإن كان ناقصاً فقد نقص بعد الكمال.

وهذه الحجة لا تبطل قيام نوع الإرادة والكلام شيئاً بعد شيء؛ فإن ذلك إنما يتضمن حدوث أفراد الإرادة والكلام لا حدوث النوع، والنوع ما زال / قديماً، وما زال متصفاً بالكلام والإرادة وذلك صفة كمال، فلم يزل متصفاً بالكمال ولا يزال ، بخلاف ما إذا قيل: صار مريداً ومتكلماً بعد أن لم يكن.

وإذا قيل في ذلك: الفرد من أفراد الإرادة ، والكلام، والفعل: هل هو كمال أو نقص؟ قيل: هو كمال وقت وجوده، ونقص قبل وجوده، مثل مناداته لموسى كانت كاملاً لما جاء موسى، ولو ناداه قبل ذلك لكان ناقصاً والله منزّه عنه؛ ولأن أفراد الحوادث يمتنع قدمها، وما امتنع قدمه لم يكن عدمه في القدم ناقصاً.

بل النقص المنفي لا بد أن يكون عدم ما يمكن وجوده، بل عدم ما يمكن وجوده ويكون وجوده خيراً من عدمه، فلا يكون عدم الشيء ناقصاً إلا بهذين الشرطين: بأن يكون عدمه ممكناً، ويكون وجوده خيراً من عدمه، فإذا كان عدمه ممتنعاً، كعدم الشريك والولد، فهذا مدح وصفة كمال، وإذا كان عدمه ممكناً فالأولى عدمه، كالأشياء التي لم يخلقها ، فإنه كان ألا يخلقها أكمل من أن يخلقها ، كما أن ما خلقه كان أن يخلقها أكمل من ألا يخلقها.

وحينئذ ، فما وجد من الحوادث في ذاته أو بائنا عنه ، كان وجوده وقت وجوده هو الكمال ، وعدمه وقت عدمه هو الكمال ، وكان عدمه وقت وجوده أو وجوده وقت عدمه نقصاً ينزه الله عنه - سبحانه وتعالى . فقد تبين الفرق بين نوع الحوادث وأعيانها ، وأن النوع لو كان حادثاً بذاته بعد أن لم يكن لزم كماله بعد نقصه ، أو نقصه بعد كماله .

٦/٣٢٧ / وأيضاً ، فالحوادث لا بد له من سبب ، والأفراد يمكن حدوثها ؛ لأن قبلها أموراً أخرى تصلح أن تكون سبباً ، أما إذا قدر عدم النوع كله ثم حدث ، لزم أن يحدث النوع بلا سبب يقتضي حدوثه وهو ممتنع .

وأيضاً فهذا النوع إما أن يقال : كان قادراً عليه فيما لم يزل ، أو صار قادراً بعد أن لم يكن ، فإن كان قادراً عليه أمكن وجوده ، فلا يمتنع وجوده ، فلا يجوز الجزم بعدمه ، وإن لم يكن قادراً لزم حدوث القدرة بلا سبب ، وانتقال القدرة والامتناع إلى الإمكان بلا سبب ، وهذا بخلاف الأفراد ، فإن ذلك كان ممتنعاً حتى يحصل ما يصير به ممكناً ، أو كان ممكناً ولكن الحكمة اقتضت وجوده بعد تلك الأمور ، وأما النوع إذا قيل بحدوثه لم يختص بوقت ؛ إذ العدم المحض لا يعقل فيه وقت يميزه عن وقت .

وأيضاً فكذاك النوع ممكن له لوجوده ، وهو لا يتوقف على شيء غيره ، لا منه ولا من غيره ، وما كان ممكناً لم يتوقف إلا على ذاته لزم وجوده بوجود ذاته ، كحياته وعلمه وقدرته وغير ذلك من صفاته ، فدل ذلك على وجوب قدم نوع هذه الصفات ولزوم النوع لذاته وإن قيل بحدوث الأفراد .

٦/٣٢٨ وعلى هذا فيقال : لا تقوم بذاته الصفات الحادثة ، أي : لا يقوم به نوع من أنواع الصفات الحادثة بمعنى أن الكلام صفة والإرادة صفة ، ولا تحدث له هذه الصفات ولا نوع من أنواع هذه الصفات ، بل لم يزل متكلماً مريداً وإن حدثت / أفراد كل صفة ، أي : إرادة هذا الحادث المعين وهذا الشخص المعين ، فنفس الصفة لم تزل موجودة .

وعلى هذا يقال : لو خلق في ذاته الكلام ، ولو أحدث في ذاته الكلام ، ولو كان كلامه حادثاً أو محدثاً ، فإن نفس الكلام ، أي : هذه الصفة ونوعها ليس بحادث ولا محدث ، ولا مخلوق . وأما الكلام المعين « كالقرآن » فليس بمخلوق لا في ذاته ولا خارجاً عن ذاته ، بل تكلم بمشيئته وقدرته وهو حادث في ذاته .

وهل يقال : أحدثه في ذاته ؟ على قولين : أحدهما أنه يقال : ذلك ، كما قال تعالى :

﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ﴾ [الأنبياء: ٢]. وقال النبي ﷺ: «إن الله يحدث من أمره ما شاء، وإن مما أحدث ألا تكلموا في الصلاة»^(١)، وقد بوب البخاري في صحيحه لهذا باباً دل عليه الكتاب والسنة.

وهذا بخلاف المخلوق، فإنه ليس في عقل ولا شرع ولا لغة: أن الإنسان يسمى ما قام به من الأفعال والأقوال خلقاً له، ويقول: أنا خلقت ذلك، بل يقول: أنا فعلت وتكلمت، وقد يقول: أنا أحدثت هذه الأقوال والأفعال، كما قال النبي ﷺ: «إياكم ومحدثات الأمور! فإن كل بدعة ضلالة»^(٢)، وقال: «المدينة حرم ما بين غير إلى ثور، من أحدث فيها حدثاً، أو آوى محدثاً، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»^(٣).

٦/٣٢٩ وإن كان مقصوده بالإحداث هنا أخص من معنى الإحداث بمعنى الفعل، / وإنما مقصوده: من أحدث فيها بدعة تخالف ما قد سن وشرع، ويقال للجرائم: الأحداث ولفظ الأحداث يريدون به ابتداء ما لم يكن قبل ذلك. ومنه قوله: «إن الله يحدث من أمره ما شاء» ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ﴾ ولا يسمون مخلوقاً إلا ما كان بائناً عنه كقوله: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [المائدة: ١١٠]، وإذا قالوا عن كلام المتكلم: إنه مخلوق ومختلق، فمرادهم أنه مكذوب مفترى، كقوله: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧].

فصل /

٦/٣٣٠

وما احتج به الفلاسفة والمتكلمون في «مسألة حدوث العالم»، إنما يدل على مذهب السلف والأئمة. أما الفلاسفة، فحجتهم إنما تدل على أنه لم يزل فاعلاً، كما أن حجة الأشعرية إنما تدل على أنه لم يزل متكلماً، وكل من الفريقين احتج على قدم العين بأدلة لا تقتضي ذلك.

وأما المتكلمون، فعمدتهم أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، أو ما لم يسبق الحوادث فهو حادث، وكل من هاتين القضيتين هي صحيحة باعتبار، وتدل على الحق، فما لم يسبق الحوادث المحدودة التي لها أول فهو حادث، وهذا معلوم بصريح العقل واتفاق العقلاء. فكل ما علم أنه كان بعد حادث له ابتداء، أو مع حادث له ابتداء، فهو

(١) البخاري في الفتح معلقاً (٤٩٦/١٣) والنسائي في الصلاة (١٢٢١) وأحمد ١/٣٧٧.

(٢) مسلم في الجمعة (٤٣/٨٦٧) وأبو داود في السنة (٤٦٠٧) والنسائي في الجمعة (١٥٧٨).

(٣) البخاري في فضائل المدينة (١٨٧٠)، ومسلم في الحج (٤٦٧/١٣٧٠)، كلاهما عن علي بن أبي طالب.

- أيضاً - حادث له ابتداء بالضرورة .

وكذلك ما لم يخل من هذه الحوادث .

وأيضاً ، فما لم يخل من الحوادث مع حاجته إليها فهو حادث ، وما لم يخل من حوادث يحدثها فيه غيره فهو حادث ، بل ما احتاج إلى الحوادث مطلقاً فهو حادث ، وما قامت به حوادث من غيره فهو حادث ، وما كان محتاجاً إلى غيره فهو حادث ، وما قامت به الحوادث فهو حادث .

٦/٣٣١ / وهذا يبطل قول المتفلسفة القائلين : بقدم الفلك كأرسطو وأتباعه ؛ فإن أرسطو يقول : إنه محتاج إلى العلة الأولى للتشبه بها ، وبرقلس وابن سينا ونحوهما يقولون : إنه معلول له أي موجب له والأول علة فاعلة له ، فالجميع يقولون : إنه محتاج إلى غيره مع قيام الحوادث به ، وإنه لم يخل منها ، ويقولون : هو قديم ، وهذا قول باطل .

ويقول ابن سينا : إنه ممكن يقبل الوجود والعدم مع قيام الحوادث به ، وهو قديم أزلي . وهذا باطل ، فإن كونه محتاجاً إلى غيره يمتنع أن يكون واجب الوجود بنفسه ، فإن واجب الوجود بنفسه لا يكون محتاجاً إلى غيره وإن لم يكن واجباً بنفسه كان ممكناً يقبل الوجود والعدم ، وحينئذ فيكون محدثاً من وجوه :

منها : أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا محدثاً ، وأما القديم الذي يمتنع عدمه فلا يقبل الوجود والعدم .

ومنها : أنه إذا كان مع حاجته تحله الحوادث من غيره ، دل على أن غيره متصرف فيه قاهر له ، تحدث فيه الحوادث ولا يمكنه دفعها عن نفسه ، وما كان مقهوراً مع غيره لم يكن موجوداً بنفسه ، ولا مستغنياً بنفسه ، ولا عزيزاً ولا مستقلاً بنفسه ، وما كان كذلك لم يكن إلا مصنوعاً مربوباً فيكون محدثاً .

٦/٣٣٢ وأيضاً ، فإذا لم يخل من الحوادث التي يحدثها فيه غيره ولم يسبقها ، بل كانت لازمة له ، دل على أنه في جميع أوقاته مقهوراً مع الغير متصرفاً له ، يدل / على أنه مفتقر إليه دائماً ، وهذا يبطل قول المتكلمين الذين يقولون : إنما يفتقر إليه حال حدوثه فقط ، كما يبطل قول المتفلسفة الذين يقولون : يفتقر إليه في دوامه مع قدمه وعدم حدوثه .

والتحقيق : أنه محدث يفتقر إليه حال الحدوث وحال البقاء . وكونه محلاً للحوادث من غيره ، أو محلاً للحوادث مع حاجته ، يدل على أنه محدث . وأما كونه محلاً لحوادث يحدثها هو فهذا لا يستلزم لا حاجته ولا حدوثه ؛ ولهذا كان الصحابة يذكرون أن حدوث

الحوادث في العالم يدل على أنه مربوب، كما قد ذكرنا هذا في موضع آخر، والمربوب محدث، وكل ما سوى الله تحدث فيه الحوادث من غيره وهو محتاج إلى غيره، فكل فلك فإنه يحركه غيره فتحدث فيه الحركة من غيره، فالفلك المحيط يحركها كلها، وهو متحرك بخلاف حركته فتحدث فيه مناسبة حادثة بغير اختياره وهي مستقلة بحركتها لا تحتاج فيها إليه، فامتنع أن يكون رباً لها، والشمس والقمر والكواكب يحركها غيرها فكلها مسخرات بأمره.

فصل /

٦/٣٣٣

وقد ذكرنا أصليين:

أحدهما: أن ما يحتجون به من الحجج السمعية والعقلية على مذاهبهم إنما يدل على قول السلف وما جاء به الكتاب والسنة، لا يدل على ما ابتدعوه وخالفوا به الكتاب والسنة.

الثاني: أن ما احتجوا به يدل على نقيض مقصودهم وعلى فساد قولهم، وهذا نوع آخر، فإن كونه يدل على قول لم يقولوه نوع، وكونه يدل على نقيض قولهم وفساد قولهم نوع آخر. وهذا موجود في حجج المتفلسفة والمتكلمة.

أما المتفلسفة، فمثل حججهم على قدم العالم أو شيء منه؛ فإنهم احتجوا بأنواع العلل الأربعة: الفاعلية، والغائية، والمادية، والصورية، وعمدتهم الفاعلية، وهو: أن يمتنع أنه يصير فاعلاً بعد أن لم يكن، فيجب أنه ما زال فاعلاً، وهذه أعظم عمدة متأخريهم كابن سينا وأمثاله، وهي أظنها منقولة عن برقلس.

وأما أرسطو وأتباعه، فهم لا يحتجون بها؛ إذ ليس هو عندهم فاعلاً، وإنما / احتجوا بوجوب قدم الزمان والحركة وهي الصورية، وبوجوب قدم المادة؛ لأن كل محدث مسبوق بالإمكان فلا بد له من محل، فكل حادث يقبله مادة يقبله، وأما العلة الغائية فمن جنس الفاعلية فيقال لهم: هذه الحجج إنما تدل على مذهب السلف والأئمة، كما تقدم، وهي تدل على بطلان قولهم.

٦/٣٣٤

وأما قدم الفاعلية، وهو: أنه ما زال فاعلاً، فيقال: هذا لفظ مجمل، فأنتم تريدون بالفاعل أن مفعوله مقارن له في الزمان، وإذا كان فاعلاً بهذا الاعتبار وجب مقارنة مفعوله له فلا يتأخر فعله، فهذه عمدةكم، والفاعل عند عامة العقلاء وعند سلفكم،

وعندكم أيضاً - في غير هذا الموضع - هو الذي يفعل شيئاً فيحدثه، فيمتنع أن يكون المفعول مقارناً له بهذا الاعتبار ، بل على هذا الاعتبار يجب تأخر كل مفعول له، فلا يكون في مفعولاته شيء قديم بقدمه، فيكون كل ما سواه محدث.

ثم للناس هنا طريقتان:

منهم من يقول: يجب تأخر كل مفعول له، وأن يبقى معطلاً عن الفعل ثم يفعل، كما يقوله أهل الكلام المبتدع من أهل الملل، من الجهمية والمعتزلة ومن سلك سبيلهم. وهذا النفي يناقض دوام الفاعلية فهو يناقض موجب تلك الحجج.

والثاني: أن يقال: ما زال فاعلاً لشيء بعد شيء فكل ما سواه محدث كائن بعد أن لم يكن، وهو وحده الذي اختص بالقدم والأزلية، فهو الأول القديم الأزلي ليس معه غيره، وأنه ما زال يفعل شيئاً بعد شيء.

٦/٣٣٥ / فيقال لهم: الحجج التي تقيمونها في وجوب قدم الفاعلية، كما أنها تبطل قول أهل الكلام المحدث فهي - أيضاً - تبطل قولكم؛ وذلك أنها لو دلت على دوام الفاعلية بالمعنى الذي ادعيتهم، للزم ألا يحدث في العالم حادث؛ إذ كان المفعول المعلول عنكم يجب أن يقارن علته الفاعلية في الزمان، وكل ما سوى الأول مفعول معلول له، فتحدث مقارنة كل ما سواه فلا يحدث في العالم حادث، وهو خلاف المشاهدة والمعقول، وباطل باتفاق بني آدم كلهم، مخالف للعقل والعقل.

وأيضاً، إذا وجب في العلة أن يقارنها معلولها في الزمان فكل حادث يجب أن يحدث مع حدوثه حوادث مقترنة في الزمان، لا يسبق بعضها بعضاً ولا نهاية لها. وهذا قول بوجود علل لا نهاية لها، وهذا - أيضاً - باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء، ولا فرق بين امتناع ذلك في ذات العلة أو شرط من شروطها، فكما يمتنع أن يحدث عند كل حادث ذات علل لا تنتهي في آن واحد، وكذلك شروط العلة وتتامها فإنها إحدى جزئي العلة، فلا يجوز وجود ما لا ينتهي في آن واحد لا في هذا الجزء ولا في هذا الجزء، وهذا متفق عليه بين الناس.

وأما النزاع في وجود ما لا ينتهي على سبيل التعاقب، فقد زال جزء حجتهم ليس هو ما قالوه، بل موجهه هو القول الآخر وهو: أن الفاعل لم يزل يفعل شيئاً بعد شيء وحينئذ كل مفعول محدث كائن بعد أن لم يكن، وهذا نقيض قولهم؛ بل هذا من أبلغ ما يحتاج به على ما أخبرت به الرسل من أن الله/ خالق كل شيء، فإنه بهذا يثبت أنه لا

قديم إلا الله، وأنه كل ما سواه كائن بعد أن لم يكن، سواء سمى عقلاً، أو نفساً أو جسماً، أو غير ذلك.

بخلاف دليل أهل الكلام المحدث على الحدوث، فإنهم قالوا: لو كان صحيحاً لم يدل إلا على حدوث الأجسام، ونحن أثبتنا موجودات غير العقول، وأهل الكلام لم يقيموا دليلاً على انتفائها، وقد وافقهم على ذلك المتأخرون؛ مثل الشهرستاني، والرازي، والآمدي، وادعوا أنه لا دليل للمتكلمين على نفي هذه الجواهر العقلية، ودليلهم على حدوث الأجسام لم يتناولها؛ ولهذا صار الذين زعموا أنهم يجيبونهم بالجواب الباهر إلى ما تقدم ذكره من التناقض، فقد تبين أن نفس ما احتجوا به يدل على فساد قولهم، وفساد قول المتكلمين، ويدل على حدوث كل ما سوى الله وأنه وحده القديم، دلالة صحيحة لا مطعن فيها.

فقد تبين - ولله الحمد - أن عمدتهم على قدم العالم إنما تدل على نقيض قولهم: وهو حدوث كل ما سوى الله - ولله الحمد والمنة.

وأما الحجة التي احتجوا بها على أنه لم تزل الحركة موجودة والزمان موجوداً، وأنه يمتنع حدوث هذا الجنس - وهذا مما اعتمد عليه أرسطو وأتباعه - فيقال لهم: هذه لا تدل على قدم شيء بعينه من الحركات وزمانها، ولا من المتحركات، فلا تدل على مطلوبهم، وهو قدم الفلك وحركته، وزمانه،/ بل تدل على نقيض قولهم، وذلك أن الحركة لا بد لها من محرك، فجميع الحركات تنتهي إلى محرك أول.

٦/٣٣٧

وهم يسلمون هذا، فذلك المحرك الأول الذي صدر عنه حركة ما سواه، إما أن يكون متحركاً، وإما ألا يكون، فإن لم يكن متحركاً لزم صدور الحركة عن غير متحرك، وهذا مخالف للحس والعقل، فإن المعلول إنما يكون مناسباً لعلته، فإذا كان المعلول يحدث شيئاً بعد شيء، امتنع أن تكون علته باقية على حال واحدة، كما قلتم: يمتنع أن يحدث عنها شيء بعد أن لم يكن، بل امتناع دوام الحدوث عنها أولى من امتناع حدوث متجدد، فإن هذا يستلزم وجود الممتنع أكثر مما يستلزم ذاك.

فإنه إذا قيل: من المعلوم بصريح العقل أن ما لم يكن فاعلاً فلا بد أن يحدث له سبب يوجب كونه فاعلاً، وأنه إذا كان حال الفاعل على الحال التي كان عليها قبل الفعل، لم يفعل شيئاً ولم يحدث عنه شيء، قيل لهم: وهذا المعلوم بصريح العقل موجب أنها لا يحدث عنها في الزمان الثاني شيء لم يكن في الزمان الأول إلا لمعنى حدث فيها، فإذا لم يحدث فيها شيء لم يحدث عنها شيء.

فإذا قيل بدوام الحوادث عنها من غير أن يحدث فيها شيء، كان هذا قولاً بوجود
المتنوعات دائماً ، فإنه ما من حادث يحدث إلا قبلت الذات عند حدوثه لما كانت قبل
حدوثه، وكانت قبل ذلك يمتنع عنها حدوثه، فالآن كذلك يمتنع عنها حدوثه.

٦/٣٣٨ / أو يقال: كانت لا تحدثه فهي الآن لا تحدث، فهي عند حدوث كل حادث كما
كانت قبل ذلك، وقبل حدوثه لم تكن محدثة له بل كان ذلك ممتنعاً، فكذلك الحين الذي
قدر فيه حدوثه، يجب أن يكون الحدوث فيه ممتنعاً.

وهذا مما اعترف حذاقهم بأنه لازم ، كما ذكر ذلك ابن رشد والرازي وغيرهما
واعترفوا بأن حدوث المتغير عن غير المتغير مخالف للعقلاء ، وابن سينا تفتن لهذا.

/ سئل شيخ الإسلام - قدس الله روحه :

ما يقول السادة العلماء - رضي الله عنهم أجمعين - عن جواب شبهة المعتزلة في نفي الصفات؟ ادعوا أن صفات الباري، ليست زائدة على ذاته، لأنه لا يخلو إما أن يقوم وجوده بتلك الصفة المعينة، بحيث يلزم من تقدير عدمها عدمه أو لا ، فإن يقيم فقد تعلق وجوده بها، وصار مركباً من أجزاء ، لا يصح وجوده إلا بمجموعها ، والمركب معلول، وإن كان لا يقوم وجوده بها، ولا يلزم من تقدير عدمها عدمه فهي عرضية، والعرض معلول ، وهما على الله محال، فلم يبق إلا أن صفات الباري غير زائدة على ذاته ، وهو المطلوب؟

فأجاب - رضي الله عنه :

الحمد لله: الذي دل عليه الكتاب والسنة أن الله - سبحانه - له علم وقدرة، ورحمة ومشئته، وعزة وغير ذلك؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء: ١٦٦]، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨]، وقوله: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧].

/ وفي حديث الاستخارة الذي في الصحيح : « اللهم إني أستخيرك بعلمك، وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم » (١) ، وفي حديث شداد بن أوس الذي في السنن عن النبي ﷺ: «اللهم بعلمك الغيب ، وقدرتك على الخلق، أحيني ما كانت الحياة خيراً لي ، وتوفني إذا كانت الوفاة خيراً لي » (٢) ؛ وفي الحديث الصحيح : «لا وعزتك» (٣) وهذا كثير .

وفي الصحيح - أيضاً - أن النبي ﷺ : سأل الذي كان يقرأ بـ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص] في كل ركعة - وهو إمام - فقال: إني أحبها؛ لأنها صفة الرحمن فقال: «أخبروه أن الله يحبه» (٤) ، فأقره النبي ﷺ على تسميتها صفة الرحمن . وفي هذا

(١) سبق تخريجه ص ٥٨ .

(٢) النسائي في السهو (١٣٠٥) وأحمد ٢٦٤/٤ .

(٣) البخاري في الرقاق (٦٥٧٣)، ومسلم في الإيمان (٢٩٩/١٨٢)، وأحمد ٢٧٦/٢، كلهم عن أبي هريرة .

(٤) سبق تخريجه ص ١٩٢ .

المعنى - أيضاً - آثار متعددة .

ثبت بهذه النصوص أن الكلام الذي يخبر به عن الله صفة له ، فإن الوصف هو الإظهار والبيان للبصر أو السمع ، كما يقول الفقهاء : ثوب يصف البشرة أو لا يصف البشرة ، وقال تعالى : ﴿ سَجَزِيهِمْ وَصَفَّهُمْ ﴾ [الأنعام: ١٣٩] ، وقال : ﴿ سَبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [الصفات: ١٨٠] ، وقال ﷺ : « لَا تَنَعَّتِ الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ لِزَوْجِهَا ، حَتَّى كَأَنَّهُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا »^(١) والنعت الوصف ، ومثل هذا كثير .

والصفة : مصدر وصفت الشيء أصفه وصفاً وصفة ، مثل وعد وعداً وعدة ، ووزن وزناً وزنة ، وهم يطلقون اسم المصدر على المفعول ، كما يسمون المخلوق خلقاً ، ويقولون : درهم ضرب الأمير ، فإذا وصف الموصوف ، بأنه وسع كل شيء رحمة وعلماً ، سمي المعنى الذي وصف به بهذا الكلام صفة . فيقال للرحمة والعلم والقدرة : صفة ، بهذا الاعتبار ، هذا حقيقة الأمر .

/ ثم كثير من «المعتزلة» ونحوهم يقولون : الوصف والصفة اسم للكلام فقط ، من غير ٦/٣٤١ أن يقوم بالذات القديمة معاني ، وكثير من متكلمة الصفائية يفرقون بين الوصف والصفة ، فيقولون : الوصف هو القول ، والصفة المعنى القائم بالموصوف ، وأما المحققون فيعلمون أن كل واحد من اللفظين يطلق على القول تارة ، وعلى المعنى أخرى .

والقرآن والسنة قد صرحا بثبوت المعاني ، التي هي العلم والقدرة وغيرها ، كما قدمناه .

وأما لفظ الذات فإنها في اللغة تأنيث «ذو» ، وهذا اللفظ يستعمل مضافاً إلى أسماء الأجناس ، يتوصلون به إلى الوصف بذلك . فيقال : شخص ذو علم وذو مال وشرف ، ويعنى : حقيقته ، أو عين أو نفس ذات علم وقدرة وسلطان ونحو ذلك . وقد يضاف إلى الأعلام كقولهم : ذو عمرو ، وذو الكلاع ، وقول عمر : الغني بلال وذووه .

فلما وجدوا الله قال في القرآن : ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾ [المائدة: ١١٦] ، ﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ﴾ [آل عمران: ٢٨] ، و ﴿ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾ [الأنعام: ١٢] وصفوها ، فقالوا : نفس ذات علم وقدرة ، ورحمة ومشية ونحو ذلك ، ثم حذفوا الموصوف وعرفوا الصفة . فقالوا : الذات ، وهي كلمة مولدة ، ليست قديمة ، وقد وجدت

(١) البخاري في النكاح (٥٢٤٠ ، ٥٢٤١) ، وأبو داود في النكاح (٢١٥٠) ، وأحمد ١/ ٣٨٧ ، ٤٣٨ . كلهم عن ابن مسعود بلفظ مختلف .

في كلام النبي ﷺ والصحابة، لكن بمعنى آخر، مثل قول خُبَيْب الذي في صحيح البخاري:

٦/٣٤٢

/وذاك في ذات الإله وإن يشأ يبارك على أوصال شِلْوٍ مُمَزَّعٍ^(١)

وفي الصحيح عن النبي ﷺ قال: «لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات، كلهن في ذات الله»^(٢) وعن أبي ذرٍّ: كلنا أحقق في ذات الله . وفي قول بعضهم : أصبنا في ذات الله . والمعنى: في جهة الله وناحيته، أي: لأجل الله ولابتغاء وجهه، ليس المراد بذلك النفس ونحوه في القرآن: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [الأنفال: ١]، وقوله: ﴿عَلَيْمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [آل عمران: ١١٩]، أي: الخصلة والجهة التي هي صاحبة بينكم، وعليم بالخواطر ونحوها ، التي هي صاحبة الصدور .

فاسم الذات في كلام النبي ﷺ، والصحابة ، والعربية المحضة: بهذا المعنى . ثم أطلقه المتكلمون وغيرهم على «النفس» بالاعتبار الذي تقدم، فإنها صاحبة الصفات . فإذا قالوا : الذات ، فقد قالوا: التي لها الصفات .

وقد روى في حديث مرفوع وغير مرفوع: «تفكروا في آلاء الله، ولا تفكروا في ذات الله»^(٣) فإن كان هذا اللفظ أو نظيره ثابتاً عن النبي ﷺ وأصحابه، فقد وجد في كلامهم إطلاق اسم الذات على النفس، كما يطلقه المتأخرون . وإذا تقرر هذا الأصل يبقى كالحركة ، وقد اختلف في بقائها ، كالطعم واللون والريح، وأكثر العقلاء على أنه قد يبقى .

٦/٣٤٣

وهؤلاء لا يصح عندهم الاستدلال بهذه الأعراض على حدوث الجسم، / فلأن لا يصح الاستدلال بصفات الله على حدوث الموصوف أولى وأحرى، مع أن هذه الحجة على حدوث العالم فيها نظر طويل ، ليس هذا موضعه .

وهكذا - أيضاً - يقال للفلاسفة، فإنه لا ريب أنه مبدئ للعالم وسبب لوجوده ويذكرون له من العقل والعناية أموراً ، لا بد لهم من إثباتها .

(١) البخاري في المغازي (٤٠٨٦) ، والبيهقي في الأسماء والصفات ٦/٢ . وقوله: «شِلْوٍ مُمَزَّعٍ»: الشِّلْوُ: العضو، أي عضو متقطع . انظر: القاموس، مادة «شِلْو» .

(٢) البخاري في الأنبياء (٣٣٥٨) وأبو داود في الطلاق (٢٢١٢) .

(٣) البيهقي في الأسماء والصفات ٦/٢ ، وفي الشعب (١٢٠) وابن عدي في الكامل ٩٥/٧، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ٨٦/١ وقال: « رواه الطبراني في الأوسط ، وفيه الوازع بن نافع وهو متروك »، والمقاصد الحسنة ص ١٥٩ .

فالكلام فيما يثبت أهل الكتاب و السنة كالكلام فيما لا بد من إثباته لجميع الطوائف ، وذلك أنه قد ثبت أنه حق بالاضطرار ، والأدلة القطعية ، واتفقوا على ذلك ، وثبت أنه قائم بنفسه ، وليس هو من جنس سائر ما يقوم بنفسه من الأرواح والأجسام .

فإذا كانوا متفقين على أنه قائم بنفسه ليس هو من جنس سائر الأجسام والأرواح ، فكذلك ما يستحقه بنفسه من الصفات ليس من جنس ما يستحق سائر الأشياء .

فإذا قدر أن جوهرًا قام به عرض محدث دل على حدوث الجوهر ، لم يستلزم ذلك في كل ما قام بغيره أن يكون عرضًا ، إلا إذا استلزم أن يكون كل ما قام بنفسه جوهرًا .

فإنه إذا ساغ لقائل ألا يسمى بعض ما قام بنفسه جوهرًا ساغ له - أيضًا - ألا يسمى بعض ما يقوم بغيره عرضًا ، بل نفى العرض عن المعاني الباقية أقرب إلى اللغة فإن سمي المسمى كل ما قام بغيره عرضًا ساغ - حينئذ - أن يسمى كل ما قام بنفسه جوهرًا .

٦/٣٤٤ / وحينئذ ، فلا استدلال بحدوث عَرَض وصفة على حدوث جوهره وموصوفه ، لا يستلزم أن يكون كل عرض وصفه دليلًا على حدوث جوهره ، وموصوفه ، ولو لزم ذلك لبطل قولهم بحدوث جميع الجواهر ، والأجسام ، لدخول القديم في هذا العموم على هذا التقدير ، بل بطل القول بإمكان شيء من الجواهر والأجسام .

فقد تبين الجواب من طريقين :

أحدهما : من وجهين : من جهة المعارضة والإلزام ، ومن جهة المناقضة والإفساد . وتبين بالوجهين أن هذه الشبهة فاسدة على أصول جميع أهل الأرض ، وفاسدة في نفسها ؛ لأنه يلزم من ثبوتها نفيها ، وما لزم من ثبوته نفيه كان باطلاً في نفسه .

والطريق الثاني : من جهة الحل والبيان ، كما تقدم .

وأما الشبهة الثانية - وهي شبهة التركيب - وهي فلسفية معتزلية ، والأولى معتزلية محضة - فإن المعتزلة يجعلون أخص وصفه القديم ، ويثبتون حدوث ما سواه .

والفلاسفة يجعلون أخص وصفه وجوب وجوده بنفسه ، وإمكان ما سواه ، فإنهم لا يقرون بالحدوث عن عدم ، ويجعلون التركيب الذي ذكره موجبًا للافتقار ، المانع من كونه واجبًا بنفسه .

٦/٣٤٥ / فالجواب عنها - أيضًا - من وجهين :

أحدهما : مشتمل على فنين : المعارضة والمناقضة . والثاني : الحل .

أما الأول : فإنهم يثبتونه عالمًا قادرًا، ويثبتونه واجبًا بنفسه فاعلاً لغيره، ومعلوم بالضرورة أن مفهوم كونه عالمًا غير مفهوم الفعل لغيره، فإن كانت ذاته مركبة من هذه المعاني، لزم التركيب الذي ادعوه؛ وإن كانت عرضية ، لزم الافتقار الذي ادعوه. وبالجملـة ، فما قالوه في هذه الأمور ، فهو قول أهل الكتاب والسنة، في العلم والقدرة.

وأما المناقضة : فإن كان الواجب بنفسه لا يتميز عن غيره بصفة ثبوتية فلا واجب ، وإذا لم يكن واجبًا لم يلزم من التركيب محال؛ وذلك أنهم إنما نفوا المعاني لاستلزامها ثبوت التركيب المستلزم لنفي الوجوب وهذا تناقض ، فإن نفي المعاني مستلزم لنفي الوجوب، فكيف يتفونها لثبوتها؟ وذلك أن الواجب بنفسه حق موجود، عالم قادر فاعل، والممكن قد يكون موجودًا عالمًا، قادرًا فاعلاً، وليست المشاركة في مجرد اللفظ، بل في معاني معقولة معلومة بالاضطرار.

فإن كان ما به الاشتراك مستلزمًا لما به الامتياز، فقد صار الواجب ممكنًا والممكن واجبًا، ٦/٣٤٦ وإن لم يكن مستلزمًا ، فقد صار للواجب ما يتميز به عن / الممكن غير هذه المعاني المشتركة ، فصار فيه جهة اشتراك وجهة امتياز، وهذا عندهم تركيب ممتنع. فإن كان هذا التركيب مستلزمًا لنفي الواجب فقد صار ثبوت الواجب بنفسه مستلزمًا لنفيه، وهذا متناقض.

فثبت بهذا البرهان الباهر أن هذه الحجة متناقضة في نفسها، كما ثبت أنها معارضة على أصولهم لما أثبتوه.

وأما الجواب الذي هو الحل، فنقول : التركيب المعقول في عقل بني آدم ولغة الآدميين هو تركيب الموجود من أجزائه، التي يتميز بعضها عن بعض، وهو تركيب الجسم من أجزائه ، كتركيب الإنسان من أعضائه وأخلاقه، وتركيب الثوب من أجزائه، وتركيب الشراب من أجزائه، وسواء كان أحد الجزئين منفصلاً عن الآخر ك انفصال اليد عن الرجل، أو شائعاً فيه كشياح المرة في الدم، والماء في اللبن.

وأما ما يذكره المنطقيون من تركيب الأنواع من الجنس والفصل، كتركيب الإنسان من حيوان وناطق ، وهو المركب بما به الاشتراك بينه وبين سائر الأنواع ، ومما به امتيازه عن غيره من الأنواع ، وتقسيمهم الصفات إلى ذاتي تتركب منه الحقائق ، وهو الجنس والفصل؛ وإلى عرضي ، وهو العرض العام والخاصة ، ثم الحقيقة المؤلفة من المشترك والمميز: هي النوع.

فنقول : هذا التركيب أمر اعتباري ذهني ، ليس له وجود في الخارج ، كما أن ذات النوع من حيث هي عامة ، ليس لها ثبوت في الخارج ، بل نفس / الحقائق الخارجة ، ليس فيها عموم خارجي ولا تركيب خارجي ، كما قلنا في مسألة المعدوم : إنه شيء في الذهن لا في الخارج ، لتعلق العلم والإرادة به .

فإن الإنسان الموجود في الخارج ليس فيه ذوات متميزة ، بعضها حيوانية وبعضها ناطقية وبعضها ضاحكية ، وبعضها حساسية ، بل العقل يدرك منه معني ، ونظير ذلك المعني ثابت لنوع آخر . فيقول فيه معنى مشترك ، ويدرك فيه معنى مختصا ، ثم يجمع بين المعنيين ، فيقول : هو مؤلف منهما ، ثم إذا أدرك فيه المعنيين ، لم يدرك أن أحدهما فيه متميز عن الآخر منفصل ، كما أنه إذا أدرك الوجود والوجود ، والقيام بالنفس والإقامة للغير ، لم يدرك أحد هذه المعاني منفصلاً عن الآخر متميزاً عنه .

بل أبلغ من ذلك أن الطعم واللون ، والريح القائمة بالجسم ، لا يتميز بعضها عن بعض بمحالتها ، وإنما الحس يميز بين هذه الحقائق .

فهذا النوع من التركيب ليس من جنس تركيب الجسد ، من أبعاضه وأخلاقه ، فليست الأبعاض كالأعراض ، ونحن لا ننزع في تسمية هذا مركباً ، فإن هذا نزاع لفظي ، ولكن الغرض أن هذا التركيب ، ليس من جنس التركيب الذي يعقله بنو آدم بالفطرة الأولى ، حتى يطلق عليه لفظ الأجزاء .

إذا عرف هذا ، كان الجواب من فنين في الحل ، كما كان من فنين في الإبطال .

أحدهما : أنا لا نسلم أن هناك تركيباً من أجزاء بحال ، وإنما هي ذات قائمة / بنفسها ، مستلزمة للوازمها التي لا يصح وجودها إلا بها وليست صفة الموصوف أجزاء له ، ولا أبعاضاً يتميز بعضها عن بعض ، أو تتميز عنه ، حتى يصح أن يقال : هي مركبة منه ، أو ليست مركبة . فثبوت التركيب ونفيه فرع تصوره ، وتصوره هنا منتف .

والجواب الثاني : أنه لو فرض أن هذا يسمى مركباً ، فليس هذا مستلزماً للإمكان ، ولا للحدوث ؛ وذلك أن الذي علم بالعقل والسمع أنه يتمتع أن يكون الرب - تعالى - فقيراً إلى خلقه ، بل هو الغني عن العالمين ، وقد علم أنه حي قيوم بنفسه وأن نفسه المقدسة قائمة بنفسه ، وموجودة بذاته ، وأنه أحد صمد ، غني بنفسه ليس ثبوته وغناه مستفاداً من غيره ، وإنما هو بنفسه لم يزل ولا يزال حقاً صمداً قيوماً ، فهل يقال في ذلك : إنه مفتقر إلى نفسه ، أو محتاج إلى نفسه ؛ لأن نفسه لا تقوم إلا بنفسه ؟ فالقول في صفاته التي هي داخلة في مسمي نفسه هو القول في نفسه .

فإذا قيل : صفاته ذاتية، وقيل : إنه محتاج إليها، كان بمنزلة قول القائل : إنه محتاج إلى نفسه، فإن صفاته الذاتية هي ما لا تكون النفس بدونها.

وكذلك إذا قلنا : ذاته موجبة لوجوده، أو هو واجب بنفسه، أو هو مقتضى لوجوبه، فلو قال قائل : يلزم أن يكون معلولاً، والمعلول مفتقر قيل له : ليست العلة هنا غير المعلول ، والمتنفى افتقاره إلى غيره، وكونه معلولاً لسواه . وأما قيامه بنفسه فحق .

٦/٣٤٩ / ثم هذه العبارات التي توهم معنى فاسداً، إن أطلقت باعتبار المعنى الصحيح، أو لم تطلق بحال، لم يضر ذلك إذا كان المعنى الصحيح معلوماً لا يندفع . فهذا المعنى الشريف يجب التفتن له، فإنه يزيل شبهاً خيالية، أضلت خلقاً كثيراً.

ونحن إذا قلنا : الماهيات مجعولة، فعنى بذلك الماهيات الموجودة في الخارج، بناء على أن وجود كل شيء في الخارج هو عين ماهيته؛ إذ ليس الموجود في الخارج شيئاً غير وجوده، وذلك الموجود في الخارج هو المفتقر إلى غيره، سواء كان مفرداً أو مركباً.

فالمركب في الخارج، لم يفتقر إلى الفاعل لكونه مركباً، بل لأن حقيقته مفتقرة، وإنيته مضطرة، ليس له ثبوت، ولا وجود، ولا إنية إلا من ربه؛ ولذلك افتقر المفرد إلى الصانع، كافتقار المركب.

وأما ما يعلمه العقل من الماهيات مفردها ومركبها، فلا يفتقر إلى الفاعل إلا من جهة أن علم العبد لا بد له من سبب، لا من جهة أن المركب مفتقر إلى أجزائه . فقد تبين لك أن المركب ليس مفتقراً إلى أجزائه، لا في الذهن ولا في الخارج إلا كافتقار المفرد إلى نفسه، فجزء المركب بمنزلة عين المفرد، وكل منهما مفتقر إلى غيره في الخارج .

٦/٣٥٠ فإن جاز أن يقال : هو مفتقر إلى نفسه، جاز أن يقال : هو مفتقر إلى وصفه، أوجزه، وإن لم يجز ذلك لم يجز هذا . فليس وصف الموصوف، وجزء المركب/ - الذي لا تقوم ذاته إلا به - إلا بمنزلة ذاته، وليس في قولنا : هو مفتقر إلى نفسه، ما يرفع وجوبه بنفسه، فكذلك هذا .

فظهر الخلل في كلا المقدمتين، وهو أن الصفات مستلزمة للتركيب، وأن التركيب مستلزم للحاجة إلى الغير، وإذا كان كل من المقدمتين باطلة، بطل هذا بالكلية، والله أعلم، وصلى الله على محمد وآله وصحبه أجمعين.

/ وقال شيخ الإسلام - قدس الله روحه :

السلام على النبي ورحمة الله وبركاته، السلام على جيرانه سكان المدينة طيبة^(١) من الأحياء والأموات، من المهاجرين والأنصار وسائر المؤمنين ورحمة الله وبركاته .

إلى الشيخ الإمام العارف الناسك، المقتدى الزاهد العابد: شمس الدين - كتب الله في قلبه الإيمان وأيده بروح منه، وآتاه رحمة من عنده وعلمه من لدنه علماً، وجعله من أوليائه المتقين، وحزبه المفلحين، وخاصته المصطفين، ورزقه اتباع نبيه باطناً وظاهراً، وللحاق به في الدنيا والآخرة، إنه ولي ذلك والقادر عليه - من أحمد بن تيمية : سلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

أما بعد :

فإنا نحمد إليكم الله الذي لا إله إلا هو ، وهو للحمد أهل ، وهو على كل شيء قدير ، ونسأله أن يصلي على صفوته من خلقه وخيرته من بريته النبي الأمي محمد وعلى آله وسلم تسليمًا .

/ كتابي إليك - أحسن الله إليك في الدنيا والآخرة إحساناً ينيلك به عالي الدرجات في خير وعافية، عن نعمة من الله ورحمة وعافية شاملة لنا ولسائر إخواننا - والحمد لله رب العالمين كثيراً كما هو أهله، وكما ينبغي لكرم وجهه وعز جلاله .

وقد وصل ما أرسلته من الكتب الثلاثة ، ونحن نسأل الله - تعالى - ونرجو منه أن يكون ما قضاء وقدره من مرض ونحوه من مصائب الدنيا مبلغاً لدرجات قصر العمل عنها، وسبق في أم الكتاب أنها ستنال، وأن تكون الخيرة فيما اختاره الله لعباده المؤمنين .

وقد علمنا من حيث العموم أن الله - تعالى - لا يقضي للمؤمن من قضاء إلا كان خيراً له، وأن النية وإن كانت متشوقة إلى أمر حجز عنه المرض ، فإن الخيرة - إن شاء الله تعالى - فيما أراده الله، والله - تعالى - يخير لكم في جميع الأمور خيرة تحصل لكم رضوان الله في خير وعافية، وما تشكي من مصيبة في القلب والدين، نسأل الله أن يتولاكم بحسن رعايته، تولياً لا يكلكم فيه إلى أحد من المخلوقين، ويصلح لكم شأنكم كله صلاحاً يكون بدؤه منه وإتمامه عليه، ويحقق لكم مقام ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العزيز الحكيم .

مع أننا نرجو أن تكون رؤية التقصير، وشهادة التأخير من نعمة الله على عبده المؤمن،

(١) طيبة : تعرف بالمدينة في الحقيقة والمجاز بالصفات .

التي يستوجب بها التقدم ويتم له بها النعمة، ويكفي بها مؤنة شيطانه المزين له سوء عمله، ومؤنة نفسه التي تحب أن تحمد بما لم تفعل، وتفرح / بما آتت. وقد قال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُثْقَلُونَ . وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾ إلى قوله: ﴿أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٧ - ٦٠].

وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «هو الرجل يصوم ويصلي ويتصدق، ويخاف ألا يقبل منه» (١)، وفي الأثر - أظنه عن عمر بن الخطاب أو عن ابن مسعود -: من قال: إنه مؤمن فهو كافر، ومن قال: إنه في الجنة فهو في النار. وقال: والذي لا إله غيره، ما أمن أحد على إيمان يسلبه عند الموت إلا يسلبه.

وقال أبو العالية: أدركت ثلاثين من أصحاب رسول الله ﷺ كلهم يخاف النفاق على نفسه. وقال الصديق - رضي الله عنه: إن الله ذكر أهل الجنة، فذكرهم بأحسن أعمالهم وغفر لهم سيئها، فيقول الرجل: أين أنا من هؤلاء؟! يعني: وهو منهم، وذكر أهل النار بأقبح أعمالهم وأحبط حسنها، فيقول القائل: لست من هؤلاء، يعني: وهو منهم. هذا الكلام أو قريباً منه.

فليرد القلب من وهج حرارة هذه الشهادة، إنها سَبِيل مَهِيْع (٢) لعباد الله، الذين أطبق شهداء الله في أرضه أنهم كانوا من الله بالمكانة العالية، مع أن الازدياد من مثل هذه الشهادة هو النافع في الأمر الغالب ما لم يفض إلى تسخط للمقدور، أو يأس من روح الله، أو فتور عن الرجاء، والله - تعالى - يتولاكم بولاية منه، ولا يكلكم إلى أحد غيره.

/ وأما ما ذكرت من طلب الأسباب الأربعة، التي لا بد فيها من صرف الكلام من حقيقته إلى مجازه، فأنا أذكر ملخص الكلام الذي جرى بيني وبين بعض الناس في ذلك، وهو ما حكيت لك وطلبت، وكان إن شاء الله له ولغيره به منفعة على ما في الحكاية من زيادة ونقص وتغيير.

قال لي بعض الناس: إذا أردنا أن نسلك طريق سبيل السلامة والسكوت، وهي الطريقة التي تصلح عليها السلامة، قلنا كما قال الشافعي - رضي الله عنه: آمنت بالله وبما جاء عن الله على مراد الله، وآمنت برسول الله وما جاء عن رسول الله على مراد

(١) الترمذي في تفسير القرآن (٣١٧٥)، وابن ماجه في الزهد (٤١٩٨)، وابن جرير في التفسير ٢٦/١٨، كلهم عن عائشة.

(٢) أي: طريق بين. انظر: القاموس، مادة «هيع».

رسول الله ﷺ، وإذا سلكتنا سبيل البحث والتحقيق، فإن الحق مذهب من يتأول آيات الصفات وأحاديث الصفات من المتكلمين.

فقلت له : أما ما قاله الشافعي، فإنه حق يجب علي كل مسلم أن يعتقده، ومن اعتقده ولم يأت بقول يناقضه، فإنه سالك سبيل السلامة في الدنيا والآخرة، وأما إذا بحث الإنسان وفحص، وجد ما يقوله المتكلمون من التأويل الذي يخالفون به أهل الحديث كله باطلاً، وتيقن أن الحق مع أهل الحديث ظاهراً وباطناً.

فاستعظم ذلك وقال : أتحب لأهل الحديث أن يتناظروا في هذا؟ فتواعدنا يوماً، فكان فيما تفاوضنا: أن أمهات المسائل التي خالف فيها متأخرو المتكلمين - ممن ينتحل مذهب الأشعري - لأهل الحديث ثلاث مسائل:

٦/٣٥٥

/ وصف الله بالعلو على العرش .

ومسألة القرآن .

ومسألة تأويل الصفات .

فقلت له : نبدأ بالكلام على مسألة تأويل الصفات، فإنها الأم والباقي من المسائل فرع عليها، وقلت له: مذهب أهل الحديث - وهم السلف من القرون الثلاثة - ومن سلك سبيلهم من الخلف: أن هذه الأحاديث عمر كما جاءت. ويؤمن بها وتصدق، وتصان عن تأويل يفضي إلى تعطيل، وتكييف يفضي إلى تمثيل.

وقد أطلق غير واحد ممن حكى إجماع السلف - منهم الخطابي - مذهب السلف: أنها تجري على ظاهرها، مع نفي الكيفية والتشبيه عنها، وذلك أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، يحتذى حذوه ويتبع فيه مثاله، فإذا كان إثبات الذات إثبات وجود، لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات كيفية، فنقول: إن له يداً وسمعاً، ولا نقول: إن معنى اليد: القدرة، ومعنى السمع: العلم.

فقلت له : وبعض الناس يقول: مذهب السلف : أن الظاهر غير مراد، ويقول : أجمعنا على أن الظاهر غير مراد، وهذه العبارة خطأ، إما لفظاً ومعنى، أو لفظاً لا معنى؛ لأن الظاهر قد صار مشتركاً بين شيئين:

٦/٣٥٦

/ أحدهما : أن يقال: إن اليد جارحة مثل جوارح العباد، وظاهر الغضب غليان القلب لطلب الانتقام، وظاهر كونه في السماء أن يكون مثل الماء في الظرف، فلا شك أن من قال: إن هذه المعاني وشبهها من صفات المخلوقين ونعوت المحدثين غير مراد من الآيات والأحاديث. فقد صدق وأحسن؛ إذ لا يختلف أهل السنة أن الله - تعالى - ليس كمثله

شئ، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، بل أكثر أهل السنة من أصحابنا وغيرهم يكفرون المشبهة والمجسمة.

لكن هذا القائل أخطأ، حيث ظن أن هذا المعنى هو الظاهر من هذه الآيات والأحاديث، وحيث حكى عن السلف ما لم يقلوه، فإن ظاهر الكلام هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة، ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع وقد يكون بسياق الكلام، وليست هذه المعاني المحدثثة المستحيلة على الله - تعالى - هي السابقة إلى عقل المؤمنين، بل اليد عندهم كالعلم والقدرة والذات، فكما كان علمنا وقدرتنا وحياتنا وكلامنا ونحوها من الصفات أعراضاً تدل على حدوثنا يمتنع أن يوصف الله - سبحانه - بمثلها، فكذلك أيدينا ووجوهنا ونحوها أجساماً كذلك محدثة، يمتنع أن يوصف الله - تعالى - بمثلها.

ثم لم يقل أحد من أهل السنة: إذا قلنا: إن لله علماً وقدرة وسمعاً وبصراً، أن ظاهره غير مراد، ثم يفسر بصفاتنا، فكذلك لا يجوز أن يقال: إن ظاهر اليد والوجه غير مراد، إذ لا فرق بين ما هو من صفاتنا جسم أو عرض للجسم.

/ ومن قال: إن ظاهر شئ من أسمائه وصفاته غير مراد فقد أخطأ؛ لأنه ما من اسم يسمى الله - تعالى - به إلا والظاهر الذي يستحقه المخلوق غير مراد به، فكان قول هذا القائل يقتضي أن يكون جميع أسمائه وصفاته قد أريد بها ما يخالف ظاهرها، ولا يخفى ما في هذا الكلام من الفساد.

٦/٣٥٧

والمعنى الثاني: أن هذه الصفات إنما هي صفات الله - سبحانه وتعالى - كما يليق بجلاله، نسبتها إلى ذاته المقدسة كنسبة صفات كل شئ إلى ذاته، فيعلم أن العلم صفة ذاتية للموصوف ولها خصائص، وكذلك الوجه. ولا يقال: إنه مستغن عن هذه الصفات؛ لأن هذه الصفات واجبة لذاته، والإله المعبود - سبحانه - هو المستحق لجميع هذه الصفات.

وليس غرضنا الآن الكلام مع نفاة الصفات مطلقاً، وإنما الكلام مع من يثبت بعض الصفات.

وكذلك فعله، نعلم أن الخلق هو إبداع الكائنات من العدم، وإن كنا لا نكيف ذلك الفعل ولا يشبه أفعالنا، إذ نحن لا نفعل إلا الحاجة إلى الفعل، والله غني حميد.

وكذلك الذات، تعلم من حيث الجملة، وإن كانت لا تماثل الذوات المخلوقة ولا يعلم ما هو إلا هو، ولا يدرك لها كيفية، فهذا هو الذي يظهر من إطلاق هذه الصفات،

وهو الذي يجب أن تحمل عليه .

٦/٣٥٨ / فالمؤمن يعلم أحكام هذه الصفات وآثارها وهو الذي أريد منه ، فيعلم أن الله على كل شيء قدير ، وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً ، وأن الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ، وأن المؤمنين ينظرون إلى وجه خالقهم في الجنة ، ويتلذذون بذلك لذة ينغمر في جانبها جميع اللذات ، ونحو ذلك .

كما يعلم أن له رباً وخالقاً ومعبوداً ، ولا يعلم كنه شيء من ذلك ، بل غاية علم الخلق هكذا ، يعلمون الشيء من بعض الجهات ولا يحيطون بكنهه ، وعلمهم بنفوسهم من هذا الضرب .

قلت له : أفيجوز أن يقال : إن الظاهر غير مراد بهذا التفسير ؟ فقال : هذا لا يمكن . فقلت له : من قال : إن الظاهر غير مراد ، بمعنى : أن صفات المخلوقين غير مرادة ، قلنا له : أصبت في المعنى ، لكن أخطأت في اللفظ ، وأوهمت البدعة ، وجعلت للجهمية طريقاً إلى غرضهم ، وكان يمكنك أن تقول : تمر كما جاءت على ظاهرها مع العلم بأن صفات الله - تعالى - ليست كصفات المخلوقين ، وأنه منزه مقدس عن كل ما يلزم منه حدوثه أو نقصه .

ومن قال : الظاهر غير مراد بالتفسير الثاني - وهو مراد الجهمية ومن تبعهم من المعتزلة وبعض الأشعرية وغيرهم - فقد أخطأ .

٦/٣٥٩ ثم أقرب هؤلاء الجهمية الأشعرية يقولون : إن له صفات سبعاً : الحياة ، / والعلم ، والقدرة ، والإرادة ، والكلام ، والسمع ، والبصر . وينفون ما عداها ، وفيهم من يضم إلى ذلك اليد فقط ، ومنهم من يتوقف في نفي ما سواها ، وغلاتهم يقطعون بنفي ما سواها .

وأما المعتزلة ، فإنهم ينفون الصفات مطلقاً ويثبتون أحكامها ، وهي ترجع عند أكثرهم إلى أنه عليم قدير ، وأما كونه مريداً متكلماً فعندهم أنها صفات حادثة ، أو إضافية أو عدمية . وهم أقرب الناس إلى الصابئين الفلاسفة من الروم ، ومن سلك سبيلهم من العرب والفرس ، حيث زعموا أن الصفات كلها ترجع إلى سلب أو إضافة ، أو مركب من سلب وإضافة ، فهؤلاء كلهم ضلال مكذبون للرسول .

ومن رزقه الله معرفة ما جاءت به الرسل وبصراً نافذاً وعرف حقيقة مأخذ هؤلاء ، علم قطعاً أنهم يلحدون في أسمائه وآياته ، وأنهم كذبوا بالرسول وبالكتاب وبما أرسل به رسوله ؛ ولهذا كانوا يقولون : إن البدع مشتقة من الكفر وآيلة إليه ، ويقولون : إن المعتزلة

وكان يحيى بن عمار يقول: المعتزلة الجهمية الذكور، والأشعرية الجهمية الإناث، ومرادهم الأشعرية الذين ينفون الصفات الخيرية ، وأما من قال منهم بكتاب «الإبانة» الذي صنفه الأشعري في آخر عمره ، ولم يظهر مقالة تناقض ذلك ، فهذا يعد من أهل السنة ، لكن مجرد الانتساب إلى الأشعري بدعة ، / لا سيما وأنه بذلك يوهم حسناً بكل من انتسب هذه النسبة ، ويفتح بذلك أبواب شر ، والكلام مع هؤلاء الذين ينفون ظاهرها بهذا التفسير . ٦/٣٦٠

قلت له : إذا وصف الله نفسه بصفة ، أو وصفه بها رموله ، أو وصفه بها المؤمنون - الذين اتفق المسلمون على هدايتهم ودرايتهم - فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله - سبحانه - وحقيقتها المفهومة منها إلى باطن يخالف الظاهر ، ومجاز ينافي الحقيقة ، لا بد فيه من أربعة أشياء :

أحدها : أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي ؛ لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي ، ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب ، أو خلاف الألسنة كلها ، فلا بد أن يكون ذلك المعنى المجازي ما يراد به اللفظ ، وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنع له ، وإن لم يكن له أصل في اللغة .

الثاني : أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه ، وإلا فإذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة ، وفي معنى بطريق المجاز ، لم يجز حمله على المجازي بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء ، ثم إن ادعى وجوب صرفه عن الحقيقة ، فلا بد له من دليل قاطع عقلي أو سمعي يوجب الصرف . وإن ادعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلا بد من دليل مرجح للحمل على المجاز .

الثالث : أنه لا بد من أن يسلم ذلك الدليل - الصارف - عن معارض ، وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة مرادة امتنع / تركها ، ثم إن كان هذا الدليل نصاً قاطعاً لم يلتفت إلى نقيضه ، وإن كان ظاهراً فلا بد من الترجيح . ٦/٣٦١

الرابع : أن الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته ، فلا بد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته ، وأنه أراد مجازه ، سواء عينه أو لم يعينه ، لا سيما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم ، دون عمل الجوارح ، فإنه - سبحانه - وتعالى - جعل القرآن نوراً وهدى ، وبياناً للناس ، وشفاء لما في الصدور ، وأرسل الرسل ليبين للناس ما نزل إليهم ، وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، ولئلا يكون

للناس على الله حجة بعد الرسل.

ثم هذا الرسول - الأمي العربي - بعث بأفصح اللغات وأبين الألسنة والعبارات، ثم الأمة الذين أخذوا عنه كانوا أعمق الناس علمًا، وأنصحهم للأمة، وأبينهم للسنّة، فلا يجوز أن يتكلم هو وهؤلاء بكلام يريدون به خلاف ظاهره إلا وقد نصب دليلًا يمنع من حمله على ظاهره، إما أن يكون عقليًا ظاهرًا، مثل قوله: ﴿وَأُوتِيتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، فإن كل أحد يعلم بعقله أن المراد: أوتيت من جنس ما يؤتاه مثلها، وكذلك: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] يعلم المستمع: أن الخالق لا يدخل في هذا العموم، أو سمعيًا ظاهرًا، مثل الدلالات في الكتاب والسنة التي تصرف بعض الظواهر.

ولا يجوز أن يحيلهم على دليل خفي، لا يستنبطه إلا أفراد الناس، سواء كان سمعيًا أو عقليًا؛ لأنه إذا تكلم بالكلام الذي يفهم منه معنى وأعاده مرات / كثيرة، وخاطب به الخلق كلهم وفيهم الذكي والبليد، والفقيه وغير الفقيه، وقد أوجب عليهم أن يتدبروا ذلك الخطاب ويعقلوه، ويتفكروا فيه ويعتقدوا موجهه، ثم أوجب ألا يعتقدوا بهذا الخطاب شيئًا من ظاهره؛ لأن هناك دليلًا خفيًا يستنبطه أفراد الناس يدل على أنه لم يرد ظاهره، كان هذا تدليسًا وتلبيسًا، وكان نقیض البيان وضد الهدى، وهو بالالغاز والأحاجي أشبه منه بالهدى والبيان.

فكيف إذا كانت دلالة ذلك الخطاب على ظاهره، أقوى بدرجات كثيرة من دلالة ذلك الدليل الخفي على أن الظاهر غير مراد؟! أم كيف إذا كان ذلك الخفي شبهة ليس لها حقيقة؟!

فسلم لي ذلك الرجل هذه المقامات.

قلت: ونحن نتكلم على صفة من الصفات، ونجعل الكلام فيها أنموذجًا يحتذى عليه، ونعبر بصفة اليد، وقد قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقال تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي﴾ [ص: ٧٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]، وقال تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: ١]، وقال: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٢٦]، وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ [يس: ٧١].

/ وقد تواتر في السنة مجيء اليد في حديث النبي ﷺ .

فالمفهوم من هذا الكلام: أن لله - تعالى - يدين مختصتان به، ذاتيتان له ، كما يليق بجلاله، وأنه - سبحانه - خلق آدم بيده دون الملائكة وإبليس، وأنه - سبحانه - يقبض الأرض ويطوى السموات بيده اليمنى، وأن ﴿يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] ومعنى بسطهما: بذل الجود وسعة العطاء؛ لأن الإعطاء والجود في الغالب يكون ببسط اليد ومدها، وتركه يكون ضمّاً لليد إلى العنق، صار من الحقائق العرفية إذا قيل: هو مبسوط اليد فهم منه يد حقيقة، وكان ظاهره الجود والبخل ، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩]، ويقولون: فلان جعد البنان وسبط البنان.

قلت له : فالقائل إن زعم أنه ليس له يد من جنس أيدي المخلوقين ، وأن يده ليست جارحة ، فهذا حق .

وإن زعم أنه ليس له يد زائدة على الصفات السبع، فهو مبطل، فيحتاج إلى تلك المقامات الأربعة .

أما الأول ، فيقول: إن اليد تكون بمعنى النعمة والعطية، تسمية للشئ باسم سببه، كما يسمى المطر والنبات سماء، ومنه قولهم : لفلان عنده أيد، وقول أبي طالب لما فقد النبي ﷺ:

يا رب رد راكبي محمداً رده علي واصطنع عندي يدا

/ وقول عروة بن مسعود لأبي بكر يوم الخديبية: لولا يد لك عندي لم أجرك بها لأجبتك . ٦/٣٦٤

وقد تكون اليد بمعنى القدرة، تسمية للشئ باسم سببه؛ لأن القدرة هي تحرك اليد، يقولون: فلان له يد في كذا وكذا، ومنه قول زياد لمعاوية: إني قد أمسكت العراق بإحدى يدي، ويدي الأخرى فارغة، يريد نصف قدرتي ضبط أمر العراق. ومنه قوله: ﴿بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، والنكاح كلام يقال، وإنما معناه أنه مقتدر عليه .

وقد يجعلون إضافة الفعل إليها إضافة الفعل إلى الشخص نفسه؛ لأن غالب الأفعال لما كانت باليد جعل ذكر اليد إشارة إلى أنه فعل بنفسه، قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ إلى قوله: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ﴾ [آل عمران: ١٨١، ١٨٢] أي: بما قدمتم، فإن بعض ما قدموه كلام تكلموا به. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿ذَلِكَ بِمَا

قَدَّمْتُ أَيْدِيكُمْ ﴿الأنفال: ٥٠ ، ٥١﴾ ، والعرب تقول : يَدَاكَ أَوْكَنَّا ، وَفُوكَ نَفَخَ ؛ توبيخًا لكل من جر على نفسه جريرة ؛ لأن أول ما قيل هذا لمن فعل بيديه وفمه .

قلت له : ونحن لا ننكر لغة العرب التي نزل بها القرآن في هذا كله ، والمتأولون للصفات الذين حرفوا الكلم عن مواضعه ، وألحدوا في أسمائه وآياته تأولوا قوله : ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] ، وقوله : ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدِي﴾ [ص: ٧٥] على هذا / كله ، فقالوا : إن المراد نعمته ، أي : نعمة الدنيا ونعمة الآخرة ، وقالوا : بقدرته ، وقالوا : اللفظ كناية عن نفس الجود من غير أن يكون هناك يد حقيقة ، بل هذه اللفظة قد صارت حقيقة في العطاء والجود ، وقوله : ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدِي﴾ أي : خلقته أنا ، وإن لم يكن هناك يد حقيقية . قلت له : فهذه تأويلاتهم ؟ قال : نعم . قلت له : فننظر فيما قدمنا :

المقام الأول : أن لفظ اليدين بصيغة التثنية لم يستعمل في النعمة ولا في القدرة ؛ لأن من لغة القوم استعمال الواحد في الجمع ، كقوله : ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢] ، ولفظ الجمع في الواحد كقوله : ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ﴾ [آل عمران: ١٧٣] ، ولفظ الجمع في الاثنين كقوله : ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُما﴾ [التحریم: ٤] . أما استعمال لفظ الواحد في الاثنين ، أو الاثنين في الواحد فلا أصل له ؛ لأن هذه الألفاظ عدد وهي نصوص في معناها لا يتجاوز بها ، ولا يجوز أن يقال : عندي رجل ، ويعني رجلين ، ولا عندي رجلان ، ويعني به الجنس ؛ لأن اسم الواحد يدل على الجنس والجنس فيه شياع ، وكذلك اسم الجمع فيه معنى الجنس ، والجنس يحصل بحصول الواحد .

فقوله : ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدِي﴾ لا يجوز أن يراد به القدرة ؛ لأن القدرة صفة واحدة ، ولا يجوز أن يعبر بالاثنتين عن الواحد .

ولا يجوز أن يراد به النعمة ؛ لأن نعم الله لا تحصى ، فلا يجوز أن يعبر عن النعم التي لا تحصى بصيغة التثنية .

/ ولا يجوز أن يكون لما خلقت أنا ؛ لأنهم إذا أرادوا ذلك أضافوا الفعل إلى اليد ، فتكون إضافته إلى اليد إضافة له إلى الفعل كقوله : ﴿بِمَا قَدَّمْتُ يَدَاكَ﴾ [الحج: ١٠] و﴿قَدَّمْتُ أَيْدِيكُمْ﴾ [آل عمران: ١٨٢ ، الأنفال: ٥١] ، ومنه قوله : ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ [يس: ٧١] .

أما إذا أضاف الفعل إلى الفاعل ، وعدى الفعل إلى اليد بحرف الباء ، كقوله : ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدِي﴾ فإنه نص في أنه فعل الفعل بيديه ؛ ولهذا لا يجوز لمن تكلم أو مشى أن يقال : فعلت هذا بيدك ويقال : هذا فعلته يداك ؛ لأن مجرد قوله : فعلت ، كاف في

الإضافة إلى الفاعل ، فلو لم يرد أنه فعله باليد حقيقة كان ذلك زيادة محضة من غير فائدة، ولست تجد في كلام العرب ولا العجم - إن شاء الله تعالى - أن فصيحا يقول: فعلت هذا بيدي ، أو فلان فعل هذا بيديه، إلا ويكون فعله بيديه حقيقة، ولا يجوز أن يكون لا يد له ، أو أن يكون له يد والفعل وقع بغيرها.

وبهذا الفرق المحقق تتبين مواضع المجاز ومواضع الحقيقة، ويتبين أن الآيات لا تقبل المجاز البتة من جهة نفس اللغة.

قال لي : فقد أوقعوا الاثنين موقع الواحد في قوله: ﴿أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ﴾ [ق: ٢٤]، وإنما هو خطاب للواحد.

قلت له: هذا ممنوع ، بل قوله: ﴿أَلْقِيَا﴾ قد قيل: ثنية الفاعل لثنية الفعل، والمعنى: ألقى ألقى. وقد قيل: إنه خطاب للسائق والشهيد. ومن قال: إنه خطاب للواحد، قال: إن الإنسان يكون معه اثنان: أحدهما عن يمينه، والآخر عن شماله،/ فيقول: خليلي! خليلي! ثم إنه يوقع هذا الخطاب وإن لم يكونا موجودين، كأنه يخاطب موجودين، فقله: ﴿أَلْقِيَا﴾ عند هذا القائل إنما هو خطاب لأثنين يقدر وجودهما ، فلا حجة فيه البتة.

٦/٣٦٧

قلت له: المقام الثاني: أن يقال: هب أنه يجوز أن يعني باليد حقيقة اليد ، وأن يعني بها القدرة أو النعمة ، أو يجعل ذكرها كناية عن الفعل ، لكن ما الموجب لصرفها عن الحقيقة؟

فإن قلت: لأن اليد هي الجارحة وذلك ممتنع على الله - سبحانه.

قلت لك: هذا ونحوه يوجب امتناع وصفه بأن له يداً من جنس أيدي المخلوقين، وهذا لا ريب فيه ، لكن لم لا يجوز أن يكون له يد تناسب ذاته تستحق من صفات الكمال ما تستحق الذات؟ قال: ليس في العقل والسمع ما يحيل هذا. قلت: فإذا كان هذا ممكناً - وهو حقيقة اللفظ - فلم يصرف عنه اللفظ إلى مجازه؟ وكل ما يذكره الخصم من دليل يدل على امتناع وصفه بما يسمى به - وصحت الدلالة - سلم له أن المعنى الذي يستحقه المخلوق منتف عنه، وإنما حقيقة اللفظ وظاهره يد يستحقها الخالق كالعلم والقدرة، بل كالدات والوجود.

المقام الثالث : قلت له : بلغك أن في كتاب الله أو في سنة رسول الله ﷺ أو عن أحد من أئمة المسلمين أنهم قالوا : المراد باليد خلاف ظاهره ، أو الظاهر غير مراد ، أو

هل في كتاب الله آية تدل على انتفاء وصفه / باليد دلالة ظاهرة، بل أو دلالة خفية؟ فإن أقصى ما يذكره المتكلف قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] ، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ، وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وهؤلاء الآيات إنما يدللن على انتفاء التجسيم والتشبيه. أما انتفاء يد تليق بجلاله، فليس في الكلام ما يدل عليه بوجه من الوجوه.

وكذلك هل في العقل ما يدل دلالة ظاهرة على أن الباري لا يد له البتة؟ لا يدًا تليق بجلاله، ولا يدا تناسب المحدثات، وهل فيه ما يدل على ذلك أصلاً، ولو بوجه خفي؟ فإذا لم يكن في السمع ولا في العقل ما ينفي حقيقة اليد البتة، وإن فرض ما ينفيها فإنما هو من الوجوه الخفية - عند من يدعيه - وإلا ففي الحقيقة إنما هو شبهة فاسدة.

فهل يجوز أن يملأ الكتاب والسنة من ذكر اليد، وأن الله - تعالى - خلق بيده، وأن يده مبسوطتان، وأن الملك بيده، وفي الحديث ما لا يحصى، ثم إن رسول الله ﷺ وأولى الأمر لا يبينون للناس أن هذا الكلام لا يراد به حقيقة ولا ظاهره، حتى ينشأ جهم ابن صفوان بعد انقراض عصر الصحابة، فيبين للناس ما نزل إليهم على نبيهم، ويتبعه عليه بشر بن غياث ومن سلك سبيلهم من كل مغموص عليه بالنفاق.

وكيف يجوز أن يعلمنا نبينا ﷺ كل شيء حتى الخراءة^(١)، ويقول: «ما تركت من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وقد حدثتكم به، ولا من / شيء يبعدكم عن النار إلا وقد حدثتكم به»^(٢)، «تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»^(٣)، ثم يترك الكتاب المنزل عليه، وسنته الغراء مملوءة بما يزعم الخصم أن ظاهره تشبيه وتجسيم، وأن اعتقاد ظاهره ضلال، وهو لا يبين ذلك ولا يوضحه!

وكيف يجوز للسلف أن يقولوا: أمروها كما جاءت مع أن معناها المجازي هو المراد وهو شيء لا يفهمه العرب، حتى يكون أبناء الفرس والروم أعلم بلغة العرب من أبناء المهاجرين والأنصار!

المقام الرابع: قلت له: أنا أذكر لك من الأدلة الجلية القاطعة والظاهرة، ما يبين لك أن لله يدين حقيقة.

(١) مسلم في الطهارة (٥٧/٢٦٢)، وأبو داود في الطهارة (٧)، والترمذي في الطهارة (١٦)، والنسائي في الطهارة (٤١)، وابن ماجه في الطهارة (٣١٦)، وأحمد ٤٣٧/٥، كلهم عن سلمان الفارسي.

(٢) عبد الرزاق في المصنف ١٢٥/١١ (٢٠١٠٠) بنحوه.

(٣) ابن ماجه في المقدمة (٤٣)، وأحمد ١٢٦/٤، كلاهما عن العرياض بن سارية.

فمن ذلك تفضيله لآدم يستوجب سجود الملائكة ، وامتناعهم عن التكبر عليه ، فلو كان المراد أنه خلقه بقدرته أو بنعمته ، أو مجرد إضافة خلقه إليه ؛ لشاركه في ذلك إبليس وجميع المخلوقات .

قال لي : فقد يضاف الشيء إلى الله على سبيل التشريف ، كقوله : ﴿ نَاقَةَ اللَّهِ ﴾ [الشمس: ١٣] ، وبيت الله .

قلت له : لا تكون الإضافة تشريفاً حتى يكون في المضاف معنى أفرد به عن غيره ، فلو لم يكن في الناقة والبيت من الآيات البينات ما تمتاز به على جميع النوق والبيوت لما استحقا هذه الإضافة ، والأمر هنا كذلك ، فإضافة خلق / آدم إليه أنه خلقه بيديه ، ٦/٣٧٠
يوجب أن يكون خلقه بيديه أنه قد فعله بيديه ، وخلق هؤلاء بقوله : كن فيكون ، كما جاءت به الآثار .

ومن ذلك أنهم إذا قالوا : بيده الملك ، أو عملته يداك ، فهما شيان : أحدهما : إثبات اليد . والثاني : إضافة الملك والعمل إليها ، والثاني يقع فيه التجوز كثيراً ، أما الأول فإنهم لا يطلقون هذا الكلام إلا لجنس له يد حقيقة ، ولا يقولون : يد الهوى ولا يد الماء ، فهب أن قوله : بيده الملك ، قد علم منه أن المراد بقدرته ، لكن لا يتجوز بذلك إلا لمن له يد حقيقة .

والفرق بين قوله تعالى : ﴿ لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدِي ﴾ [ص: ٧٥] وقوله : ﴿ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا ﴾ [يس: ٧١] من وجهين :

أحدهما : أنه هنا أضاف الفعل إليه ، وبين أنه خلقه بيديه ، وهناك أضاف الفعل إلى الأيدي .

الثاني : أن من لغة العرب أنهم يضعون اسم الجمع موضع التثنية إذا أمن اللبس ، كقوله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: ٣٨] أي : يديهما ، وقوله : ﴿ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾ [التحريم: ٤] أي : قلوبكما ، فكذاك قوله : ﴿ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا ﴾ .

وأما السنة فكثيرة جداً ، مثل قوله ﷺ : « المقسطون عند / الله على منابر من نور عن يمين الرحمن ، وكلتا يديه يمين ، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولّوا » رواه مسلم^(١) ، وقوله ﷺ : « يمين الله ملأى لا يغيضها نفقة ، سحاء الليل والنهار ، أرايتم ما أنفق ٦/٣٧١

(١) مسلم في الإمامة (١٨/١٨٢٧) وأحمد ١٦٠ / ٢ .

منذ خلق السموات والأرض؟ فإنه لم يَغْضُ ما في يمينه، والقَسَطُ بيده الأخرى، يرفع ويخفض إلى يوم القيامة» رواه مسلم في صحيحه؛ والبخاري فيما أظن^(١).

وفي الصحيح - أيضاً - عن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - عن رسول الله ﷺ قال: «تكون الأرض يوم القيامة خبزَةً واحدة يتكفؤها الجبار بيده كما يتكفأ أحدكم بيده خبزَتَه في السفر»^(٢).

وفي الصحيح - أيضاً عن ابن عمر، يحكى رسول الله ﷺ قال: «ياخذ الرب - عز وجل - سمواته وأرضه بيديه - وجعل يقبض يديه ويبسطهما - ويقول: أنا الرحمن» حتى نظرت إلى المنبر يتحرك أسفل منه، حتى إنني أقول: أساقط هو رسول الله ؟ وفي رواية: أنه قرأ هذه الآية على المنبر: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» [الزمر: ٦٧]، قال: «يقول: أنا الله ، أنا الجبار» وذكره^(٣). وفي الصحيح - أيضاً - عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: «يقبض الله الأرض ، ويطوي السماء بيمينه، ثم يقول: أنا الملك ، أين ملوك الأرض؟»^(٤)، وما يوافق هذا من حديث الجبر.

وفي حديث صحيح: «إن الله لما خلق آدم قال له ويداه مقبوضتان: اختر/ أيهما شئت، قال: اخترت يمين ربي، وكلتا يدي ربي يمين مباركة، ثم بسطها فإذا فيها آدم وذريته»^(٥)، وفي الصحيح: «إن الله كتب بيده على نفسه لما خلق الخلق: إن رحمتي تغلب غضبي»^(٦).

وفي الصحيح: أنه لما تحتاج آدم وموسى قال آدم: يا موسى ، اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده، وقد قال له موسى: أنت آدم الذي خلقتك الله بيده، ونفخ فيك من روحه^(٧). وفي حديث آخر: أنه قال - سبحانه - : «وعزتي وجلالي ، لا أجعل

(١) البخاري في التوحيد (٧٤١١)، ومسلم في الزكاة (٣٧/٩٩٣)، كلاهما عن أبي هريرة.

وقوله: «لا يغيضها» أي: لا ينقصها. انظر: النهاية ٤٠١/٣.

(٢) البخاري في الرقاق (٦٥٢٠)، ومسلم في صفات المنافقين (٣٠/٢٧٩٢).

وقوله: «خبزَةً واحدة يتكفؤها الجبار بيده»: الخبزة: الطلعة، وهي عجين يوضع في الرماد الحار حتى ينضج. ويتكفؤها الجبار بيده، أي: يميلها من يد إلى يد حتى تجمع وتستوى، والمعنى: أن الله تعالى يجعل الأرض كالرغيف العظيم، ويكون ذلك طعاماً نزل لأهل الجنة. انظر: القاموس، مادة «خبز»، وتعليق الشيخ عبد الباقي.

(٣) مسلم في صفات المنافقين (٢٥/٢٧٨٨).

(٤) البخاري في الرقاق (٦٥١٩)، ومسلم في صفات المنافقين (٢٣/٢٧٨٧)، وأحمد ٣٧٤/٢.

(٥) الترمذي في التفسير (٣٣٦٨) وقال: «حديث حسن غريب من هذا الوجه».

(٦) البخاري في التوحيد (٧٥٥٤) ومسلم في التوبة (١٤/٢٧٥١).

(٧) البخاري في التفسير (٤٧٣٦) ومسلم في القدر (١٣/٢٦٥٢).

صالح ذرية من خلقت بيدي كمن قلت له: كن، فكان»، وفي حديث آخر في السنن: «لما خلق الله آدم ومسح ظهره بيمينه، فاستخرج منه ذريته، فقال: خلقت هؤلاء للجنة، وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره بیده الأخرى فقال: خلقت هؤلاء للنار، وبعمل أهل النار يعملون»^(١).

فذكرت له هذه الأحاديث وغيرها، ثم قلت له: هل تقبل هذه الأحاديث تأويلاً، أم هي نصوص قاطعة؟ وهذه أحاديث تلتقتها الأمة بالقبول والتصديق ونقلتها من بحر غزير. فأظهر الرجل التوبة وتبين له الحق.

فهذا الذي أشرت إليه - أحسن الله إليك - أن أكتبه.

وهذا باب واسع ، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠] ، ﴿يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا﴾ [الكهف: ١٧].

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، وعلى المحمدين ، وأبي زكريا ، / وأبي البقاء عبد المجيد ، وأهل البيت ومن تعرفونه من أهل المدينة وسائر أهل البلدة الطيبة.

وإن كنتم تعرفون للمدينة كتاباً يتضمن أخبارها ، كما صنف أخبار مكة . فلعل تعرفونا به .

والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

(١) أبو داود في السنة (٤٧٠٣) والترمذي في التفسير (٣٠٧٥) وقال: «حديث حسن» وأحمد ٤٤/١ ، ٤٥ .

/ قال شيخ الإسلام - رحمه الله :

فَصْل

قال المعترض في الأسماء الحسنى: النور الهادي يجب تأويله قطعاً ، إذ النور كيفية قائمة بالجسمية، وهو ضد الظلمة، وجِلِ الحق - سبحانه - أن يكون له ضد ، ولو كان نوراً لم تجز إضافته إلى نفسه في قوله: ﴿مِثْلُ نُورِهِ﴾ [النور: ٣٥] ، فيكون من إضافة الشيء إلى نفسه، وهو غير جائز.

وقوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ، قال المفسرون: يعني: هادي أهل السموات والأرض ، وهو ضعيف؛ لأن ذكر الهادي بعده يكون تكراراً، وقيل : منور السموات بالكواكب، وقيل : بالأدلة والحجج الباهرة. والنور جسم لطيف شفاف، فلا يجوز على الله.

والتأويل مروى عن ابن عباس وأنس وسالم، وهذا يبطل دعواه أن التأويل يبطل الظاهر، ولم ينقل عن السلف.

ولو كان نوراً حقيقة - كما يقوله المشبهة - لوجب - أيضاً - أن يكون الضياء ليلاً ونهاراً على الدوام.

/ وقوله: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً . وَدَاعِياً إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجاً مُنِيرًا﴾ [الأحزاب: ٤٥ ، ٤٦] ، ومعلوم أنه ﷺ لم يكن السراج المعروف، وإنما سمي سراجاً بالهدى الذي جاء به، ووضوح أدلته بمنزلة السراج المنير. وروى عن ابن عباس في رواية أخرى وأبي العالية، والحسن: يعني: منور السموات والأرض ؛ شمسها وقمرها ونجومها.

ومن كلام العارفين : النور هو الذي نور قلوب الصادقين بتوحيده، ونور أسرار المحبين بتأييده، وقيل : هو الذي أحيا قلوب العارفين بنور معرفته ، ونفوس العابدين بنور عبادته.

والجواب :

أن هذا الكلام وأمثاله ليس باعتراض علينا، وإنما هو ابتداء نقص حرمة منهم؛ لما يظن أنه يلازمنا أو يظن أنا نقوله على الوجه الذي حكاه. وقال تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنْ

الظَّنَّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» [الحجرات: ١٢]، وقال النبي ﷺ: «إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث»^(١).

وإذا كان في الكلام إخبار عن الغير بأنه يقول أقوالاً باطلة في العقل والشرع، وفيه رد تلك الأقوال، كان هذا كذباً وظلماً، فنعوذ بالله من ذلك .

ثم مع كونه ظلماً لنا، يا ليتنا كان كلاماً صحيحاً مستقيماً، فكنا نحلله من حقنا ويستفاد ما فيه من العلم !! ولكن فيه من تحريف كتاب الله والإلحاد في آياته وأسمائه، والكذب والظلم، والعدوان الذي يتعلق بحقوق الله مما فيه، لكن إن عفونا عن حقنا، فحق الله إليه لا إلى غيره .

/ ونحن نذكر من القيام بحق الله ونصر كتابه ودينه ما يليق بهذا الموضع، فإن هذا الكلام الذي ذكره فيه من التناقض والفساد ما لا أظن تمكنه من ضبطه من وجوه:

أحدها: أنه قال في أوله: النور كيفية قائمة بالجسمية، ثم قال في آخره: جسم لطيف شفاف، فذكر في أول الكلام أنه عرض وصفة، وفي آخره جسم، وهو جوهر قائم بنفسه .

الثاني: أنه ذكر عن المفسرين أنهم تأولوا ذلك بالهادي وضعف ذلك، ثم ذكر في آخره أن من كلام العارفين أن النور هو الذي نور قلوب الصادقين بتوحيده، وأسرار المحيين بتأييده، وأحيا قلوب العارفين بنور معرفته، وهذا هو معنى الهادي الذي ضعفه أولاً، فيضعفه أولاً، ويجعله من كلام العارفين، وهي كلمة لها صولة في القلوب، وإنما هو من كلام بعض المشايخ الذين يتكلمون بنوع من الوعظ الذي ليس فيه تحقيق .

فإن الشيخ أبا عبد الرحمن ذكر في «حقائق التفسير» من الإشارات التي بعضها كلام حسن مستفاد، وبعضها مكذوب على قائله مفترى، كالمنقول عن جعفر وغيره، وبعضها من المنقول الباطل المردود ، فإن إشارات المشايخ الصوفية التي يشيرون بها تنقسم إلى إشارة حالية - وهي إشارتهم بالقلوب - وذلك هو الذي امتازوا به، وليس هذا موضعه .

وتنقسم إلى الإشارات المتعلقة بالأقوال، مثل ما يأخذونها من القرآن / ونحوه، فتلك الإشارات هي من باب الاعتبار والقياس، وإلحاق ما ليس بمنصوص بالمنصوص ، مثل الاعتبار والقياس، الذي يستعمله الفقهاء في الأحكام، لكن هذا يستعمل في الترغيب والترهيب، وفضائل الأعمال، ودرجات الرجال، ونحو ذلك، فإن كانت الإشارة اعتبارية

(١) البخارى فى الفرائض (٦٧٢٤) ومسلم فى البر والصلة والآداب (٢٨/٢٥٦٣) .

من جنس القياس الصحيح كانت حسنة مقبولة، وإن كانت كالقياس الضعيف كان لها حكمه، وإن كان تحريفاً للكلام عن مواضعه، وتأويلاً للكلام على غير تأويله، كانت من جنس كلام القرامطة والباطنية والجهمية، فتدبر هذا، فأني قد أوضحت هذا في «قاعدة الإشارات».

الوجه الثالث: في تناقضه، فإنه قال: التأويل منقول عن ابن عباس، وأنس، وسالم، ولم يذكر إلا ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه هادي أهل السموات والأرض، وقد ضعف ذلك، فإن كان المنقول هو هذا الضعيف فياخية المسعى؛ إذ لم ينقل عن السلف في جميع كلامه إلى هنا شيئاً عن السلف، إلا هذا الذي ضعفه وأواه.

وإن كان المنقول عن هؤلاء الثلاثة أنه منور السموات بالكواكب، كان متناقضاً من وجه آخر، وهو أنه قد ذكر فيما بعد أن هذا روى عن ابن عباس في رواية أخرى، وأبي العالية والحسن أنه منورها بالشمس والقمر والنجوم، وهذا يوجب أن يكون المنقول عن ابن عباس، والاثنين أولاً غير المنقول عنه في رواية أخرى، وعمن ليس معه في الأولى.

٦/٣٧٨ / وإن كان نوره بالحجج الباهرة والأدلة كان متناقضاً، فإن هذا هو معنى الهادي؛ إذ نصبه للأدلة، والحجج هي من هدايته، وهو قد ضعف هذا القول فما أدري من أيهما العجب! أمن حكايته القولين اللذين أحدهما داخل في معنى الآخر؟ أم من تضعيفه لقول السائل الذي يوجب تضعيف الاثنين - وهو لا يدري أنه قد ضعفهما جميعاً؟! فيجب على الإنسان أن يعرف معنى الأقوال المنقولة، ويعرف أن الذي يضعفه ليس هو الذي عظمه.

الوجه الرابع: أنه قد تبين أنه لم ينقل عن ابن عباس وأنس وسالم إلا القول الذي ضعفه أو ما يدخل فيه؛ فإنه إن كان قولهم: الهادي، فقد صرح بضعفه وإن كان مقيم الأدلة فهو من معنى الهادي، وإن كان المنور بالكواكب فقد جعله قولاً آخر، وإن كان ما ذكره عن بعض العارفين فهو - أيضاً - داخل في الهادي، وإذا كان قد اعترف بضعف ما حكاه عن ابن عباس وأنس وسالم لم يكن فيه حجة علينا، فتبين أن ما ذكره عن السلف، إما أن يكون مبطلاً في نقله أو مفترياً بتضعيفه، وعلى التقديرين لا حجة علينا بذلك.

الوجه الخامس: أنه أساء الأدب على السلف؛ إذ يذكر عنهم ما يضعفه وأظهر للناس أن السلف كانوا يتأولون، ليحتج بذلك على التأويل في الجملة، وهو قد اعترف بضعف هذا التأويل، ومن احتج بحجة وقد ضعفها وهو لا يعلم أنه ضعفها فقد رمى نفسه

بسهمه ، ومن رمى بسهم البغي صرع به ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة : ٢٥٨].

٦/٣٧٩

الوجه السادس : قوله هذا يبطل دعواه: أن التأويل دفع الظاهر/ ولم ينقل عن السلف، فإن هذا القول لم أقله ، وإن كنت قلته فهو لم ينقل إلا ما عرف أنه ضعيف، والضعيف لا يبطل شيئاً. فهذه الوجوه في بيان تناقضه وحكايته عنا ما لم نقله .

وأما بيان فساد الكلام فنقول : أما قوله : يجب تأويله قطعاً فلا نسلم أنه يجب تأويله ، ولا نسلم أن ذلك لو وجب قطعي، بل جماهير المسلمين لا يتأولون هذا الاسم، وهذا مذهب السلفية ، وجماهير الصفاتية ، من أهل الكلام والفقهاء والصوفية وغيرهم، وهو قول أبي سعيد بن كلاب ذكره في الصفات، ورد على الجهمية تأويل اسم النور ، وهو شيخ المتكلمين الصفاتية من الأشعرية - الشيخ الأول - وحكاه عنه أبو بكر بن فورك في كتاب « مقالات ابن كلاب »، والأشعري ، ولم يذكر تأويله إلا عن الجهمية المذمومين باتفاق ، وهو - أيضاً - قول أبي الحسن الأشعري ذكره في «الموجز» .

وأما قوله: إن هذا ورد في الأسماء الحسنى، فالحديث الذي فيه ذكر ذلك هو حديث الترمذي ، روى الأسماء الحسنى في «جامعه» من حديث الوليد بن مسلم، عن شعيب عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة، ورواها ابن ماجه في سننه من طريق مَخْلَد ابن زياد القَطَوَانِي، عن هشام بن حسان، عن محمد بن سيرين ، عن أبي هريرة . وقد اتفق أهل المعرفة بالحديث على أن هاتين الروایتين ليستا من كلام النبي ﷺ ، وإنما كل منهما من كلام بعض السلف، فالوليد ذكرها عن بعض شيوخه الشاميين، كما جاء مفسراً في بعض طرق حديثه .

٦/٣٨٠

/ ولهذا اختلفت أعيانها عنه، فروى عنه في إحدى الروايات من الأسماء بدل ما يذكر في الرواية الأخرى؛ لأن الذين جمعوها قد كانوا يذكرون هذا تارة وهذا تارة، واعتقدوا - هم وغيرهم - أن الأسماء الحسنى التي من أحصاها دخل الجنة ليست شيئاً معيناً، بل من أحصى تسعة وتسعين اسماً من أسماء الله دخل الجنة، أو أنها وإن كانت معينة، فالاسمان اللذان يتفق معناهما يقوم أحدهما مقام صاحبه، كالأحد والواحد، فإن في رواية هشام بن عمار عن الوليد بن مسلم عنه، رواها عثمان بن سعيد «الأحد» بدل «الواحد» و «المعطي» بدل «المعني» وهما متقاربان، وعند الوليد هذه الأسماء بعد أن روى الحديث عن خُلَيْد بن دَعْلَج ، عن قتادة ، عن ابن سيرين ، عن أبي هريرة .

ثم قال هشام : وحدثنا الوليد ، حدثنا سعيد بن عبد العزيز مثل ذلك، وقال: كلها

في القرآن ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [الحشر: ٢٢]، مثل ما ساقها الترمذي؛ لكن الترمذي رواها عن طريق صفوان بن صالح، عن الوليد، عن شعيب، وقد رواها ابن أبي عاصم^(١)، وبين ما ذكره هو والترمذي خلاف في بعض المواضع، وهذا كله مما يبين لك أنها من الموصول المدرج في الحديث عن النبي ﷺ في بعض الطرق، وليست من كلامه.

ولهذا جمعها قوم آخرون على غير هذا الجمع، واستخرجوها من القرآن؛ منهم سفيان بن عيينة، والإمام أحمد بن حنبل، وغيرهم، كما قد ذكرت ذلك فيما تكلمت به قديماً على هذا، وهذا كله يقتضي أنها عندهم مما يقبل البذل، فإن الذي عليه جماهير المسلمين أن أسماء الله أكثر من تسعة وتسعين. قالوا: - ومنهم الخطابي - قوله: «إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها»^(٢) التقييد بالعدد عائد إلى الأسماء الموصوفة بأنها هي هذه الأسماء.

فهذه الجملة وهي قوله: «من أحصاها دخل الجنة» صفة للتسعة والتسعين ليست جملة مبتدأة، ولكن موضعها النصب، ويجوز أن تكون مبتدأة والمعنى لا يختلف، والتقدير: أن لله أسماء بقدر هذا العدد من أحصاها دخل الجنة كما يقول القائل: إن لي مائة غلام أعددتهم للعتق، وألف درهم أعددتها للحج، فالتقييد بالعدد هو في الموصوف بهذه الصفة لا في أصل استحقاقه لذلك العدد؛ فإنه لم يقل: إن أسماء الله تسعة وتسعون.

قال: ويدل على ذلك قوله في الحديث الذي رواه أحمد في المسند: «اللهم إني أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك»^(٣)، فهذا يدل على أن لله أسماء فوق تسعة وتسعين يحصيها بعض المؤمنين.

وأيضاً، فقوله: «إن لله تسعة وتسعين» تقييده بهذا العدد بمنزلة قوله تعالى: ﴿تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ [المائدة: ٣٠]، فلما استقلوهم قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المائدة: ٣١] فإن لا يعلم أسماء إلا هو أولى؛ وذلك أن هذا لو كان قد قيل منفرداً لم يفد النفي إلا بمفهوم العدد الذي هو دون مفهوم الصفة، والنزاع فيه مشهور، وإن كان المختار عندنا أن التخصيص بالذكر - بعد قيام المقتضى للعموم - يفيد الاختصاص بالحكم، فإن العدول عن ٦/٣٨٢ وجوب التعميم إلى التخصيص إن لم يكن للاختصاص بالحكم، وإلا كان تركاً للمقتضى

(١) الترمذي في الدعوات، وقال: «حديث غريب» (٣٥٠٧). (٢) سبق تخريجه ص ١٢٣.

(٣) أحمد ١/٣٩١، ٤٥٢، عن عبد الله بن مسعود.

بلا معارض وذلك ممتنع .

فقوله : « إن لله تسعة وتسعين » قد يكون للتحصيل بهذا العدد فوائد غير الحصر . ومنها ذكر أن إحصاءها يورث الجنة ؛ فإنه لو ذكر هذه الجملة منفردة وأتبعها بهذه منفردة لكان حسناً ، فكيف والأصل في الكلام الاتصال وعدم الانفصال ؟ ! فتكون الجملة الشرطية صفة ، لا ابتدائية . فهذا هو الراجح في العربية مع ما ذكر من الدليل .

ولهذا قال : « إنه وترٌ يحب الوتر »^(١) ، ومحفته لذلك تدل على أنه متعلق بالإحصاء ، أي : يحب أن يحصى من أسمائه هذا العدد ، وإذا كانت أسماء الله أكثر من تسعة وتسعين أمكن أن يكون إحصاء تسعة وتسعين اسماً يورث الجنة مطلقاً على سبيل البدل ، فهذا يوجه قول هؤلاء ، وإن كان كثير من الناس يجعلها أسماء معينة ، ثم من هؤلاء من يقول : ليس إلا تسعة وتسعون اسماً فقط ، وهو قول ابن حزم وطائفة ، والأكثرون منهم يقولون : وإن كانت أسماء الله أكثر ، لكن الموعود بالجنة لمن أحصاها هي معينة ، وبكل حال ، فتعيينها ليس من كلام النبي ﷺ باتفاق أهل المعرفة بحديثه ، ولكن روى في ذلك عن السلف أنواع ، من ذلك ما ذكره الترمذي ، ومنها غير ذلك .

٦/٣٨٣

فإذا عرف هذا ، فقوله في أسمائه الحسنی : « النور الهادي » لو نازعه منازع/في ثبوت ذلك عن النبي ﷺ لم تكن له حجة ، ولكن جاء ذلك في أحاديث صحاح ، مثل قوله في الحديث الذي في الصحيحين ، عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه كان يقول : « اللهم لك الحمد ، أنت نور السموات والأرض ومن فيهن » الحديث^(٢) . وفي صحيح مسلم عن أبي ذر قال : سألت رسول الله ﷺ هل رأيت ربك؟ فقال : « نور أنى أراه » ، أو قال : « رأيت نوراً »^(٣) .

فالذي في القرآن والحديث الصحيح إضافة النور كقوله : ﴿نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور : ٣٥] ، أو : « نور السموات والأرض ومن فيهن » .

وأما قوله : « إذ النور كيفية قائمة » فنقول : النور المخلوق محسوس لا يحتاج إلى بيان كيفية ، لكنه نوعان : أعيان ، وأعراض ، فالأعيان هو نفس جرم النار ، حيث كانت - نور السراج والمصباح الذي في الزجاج وغيره - وهي النور الذي ضرب الله به المثل ، ومثل

(١) البخاري في الدعوات (٦٤١٠) ومسلم في الذكر والدعاء (٥/٢٦٧٧) .

(٢) البخاري في التوحيد (٧٣٨٥) ، (٧٤٤٢) ، (٧٤٩٩) ، ومسلم في صلاة المسافرين (١٩٩/٧٦٩) ، كلاهما عن ابن عباس .

(٣) مسلم في الإيمان (١٧٨/٢٩١ ، ٢٩٢) .

القمر ، فإن الله سماه نوراً فقال: ﴿ جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرُ نُورًا ﴾ [يونس: ٥] ، ولا ريب أن النار جسم لطيف شفاف . و«أعراض» مثل ما يقع من شعاع الشمس ، والقمر والنار على الأجسام الصقيلة وغيرها ، فإن المصباح إذا كان في البيت أضاء جوانب البيت ، فذلك النور والشعاع الواقع على الجدر والسقف والأرض هو عرض وهو كيفية قائمة بالجسم .

وقد يقال : ليس الصفة القائمة بالنار والقمر ونحوهما نوراً ، فيكون الاسم على الجوهر تارة ، وعلى صفة أخرى ؛ ولهذا يقال لضوء النهار: نور ، كما قال / تعالى: ﴿ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ﴾ [الأنعام: ١] ، ومن هذا تسمية الليل ظلمة والنهار نوراً ، فإنهما عَرَضَانِ ، وقد قيل : هما جوهران ، وليس هذا موضع بسط ذلك ، فتبين أن اسم النور يتناول هذين والمعترض ذكر أولاً حد «العرض» وذكر ثانياً حد «الجسم» فتناقض ، وكأنه أخذ ذلك من كلامي ، ولم يهتد لوجه الجمع .

وكذلك اسم «الحق» يقع على ذات الله - تعالى - وعلى صفاته القدسية ، كقول النبي ﷺ: «أنت الحق، وقولك الحق، والجنة حق، والنار حق، والنبئون حق، ومحمد حق» (١) .

وأما قول المعترض : النور ضد الظلمة وجل الحق أن يكون له ضد .

فيقال له : لم تفهم معنى الضد المنفي عن الله ، فإن الضد يراد به ما يمنع ثبوت الآخر ، كما يقال في الأعراض المتضادة مثل السواد والبياض ، ويقول الناس: الضدان لا يجتمعان ، ويمتنع اجتماع الضدين ، وهذا التضاد عند كثير من الناس لا يكون إلا في الأعراض ، وأما «الأعيان» فلا تضاد فيها ، فيمتنع عند هذا أن يقال: لله ضد ، أو ليس له ضد ، ومنهم من يقول: يتصور التضاد فيها ، والله - تعالى - ليس له ضد يمنع ثبوته ووجوده بلا ريب ، بل هو القاهر الغالب الذي لا يغلب .

وقد يراد بالضد المعارض لأمره وحكمه ، وإن لم يكن مانعاً من وجود ذاته ، كما قال النبي ﷺ : « من حالت شفاعته دون حد من حدود / الله ، فقد ضاد الله في أمره » رواه أبو داود (٢) ، وتسمية المخالف لأمره وحكمه ضدّاً كتسميته عدوّاً .

وبهذا الاعتبار ، فالمعادون المضادون لله كثيرون ، فأما على التفسير الأول ، فلا ريب أنه ليس في نفس الأمر مضاد لله ، لكن التضاد يقع في نفس الكفار ، فإن الباطل ضد الحق ، والكذب ضد الصدق ، فمن اعتقد في الله ما هو منزّه عنه كان هذا ضدّاً للإيمان الصحيح به .

(١) البخارى فى التهجد (١١٢٠) ومسلم فى صلاة المسافرين (١٩٩/٧٦٩) .

(٢) أبو داود فى الأقضية (٣٥٩٧) عن عبد الله بن عمر .

وأما قوله: النور ضد الظلمة - وجل الحق أن يكون له ضد - فيقال له : والحي ضد الميت، والعليم ضد الجاهل، والسميع ، والبصير ، والذي يتكلم ضد الأصم الأعمى الأبكم، وهكذا سائر ما سمي الله به من الأسماء لها أصداد ، وهو منزّه عن أن يسمى بأصدادها، فجل الله أن يكون ميتاً، أو عاجزاً، أو فقيراً، ونحو ذلك .

وأما وجود مخلوق له موصوف بضد صفته، مثل وجود الميت والجاهل، والفقير والظالم، فهذا كثير، بل غالب أسمائه لها أصداد موجودة في الموجودين .

ولا يقال لأولئك : إنهم أصداد الله، ولكن يقال : إنهم موصوفون بضد صفات الله، فإن التضاد بين الصفات إنما يكون في المحل الواحد لا في محلين، فمن كان موصوفاً بالموت ضادته الحياة، ومن كان موصوفاً بالحياة ضاده الموت ، / والله - سبحانه - يتمتع أن يكون ظلمة أو موصوفاً بالظلمة، كما يتمتع أن يكون ميتاً أو موصوفاً بالموت .

٦/٣٨٦

فهذا المعارض أخذ لفظ الضد بالاشتراك ، ولم يميز بين الضد الذي يضاد ثبوته ثبوت الحق وصفاته وأفعاله، وبين أن يكون في مخلوقاته ما هو موصوف بضد صفاته، وبين ما يضاده في أمره ونهيه، فالضد الأول هو الممتنع . وأما الآخران فوجودهما كثير، لكن لا يقال: إنه ضد لله، فإن المتصف بضد صفاته لم يضاده .

والذين قالوا: النور ضد الظلمة، قالوا : يتمتع اجتماعهما في عين واحدة، لم يقولوا: إنه يتمتع أن يكون شيء موصوفاً بأنه نور وشيء آخر موصوفاً بأنه ظلمة، فليتدبر العاقل هذا التعطيل والتخليط .

وأما قوله: لو كان نوراً لم يجز إضافته إلى نفسه في قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ [النور: ٣٥]، فالكلام عليه من طريقتين:

أحدهما : أن نقول : النص في كتاب الله وسنة رسوله قد سمي الله نور السموات والأرض ، وقد أخبر النص أن الله نور، وأخبر - أيضاً - أنه يحتجب بالنور، فهذه ثلاثة أنوار في النص ، وقد تقدم ذكر الأول .

وأما الثاني : فهو في قوله: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزمر: ٦٩] ، وفي قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ ، وفيما رواه مسلم في صحيحه عن عبد الله بن عمرو قال: قال / رسول الله ﷺ : « إن الله خلق خلقه في ظلمة، وألقى عليهم من نوره، فمن أصابه من ذلك النور اهتدى ، ومن أخطأه ضل » (١) .

٦/٣٨٧

(١) الترمذي في الإيمان (٢٦٤٢) وقال: « هذا حديث حسن » ، ولم يعزه صاحب التحفة ٦ / ٣٤٩ لمسلم .

ومنه قوله ﷺ في دعاء الطائف : « أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة أن ينزل بي سخطك، أو يحل على غضبك » رواه الطبراني وغيره^(١). ومنه قول ابن مسعود: إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار، نور السموات من نور وجهه.

ومنه قوله: ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي موسى عن النبي ﷺ قال: قام فينا رسول الله ﷺ بأربع كلمات فقال: « إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل، حجاب النور - أو النار - لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه »^(٢). فهذا الحديث فيه ذكر حجاب.

فإن تردد الراوى في لفظ النار والنور لا يمنع ذلك، فإن مثل هذه النار الصافية التي كلم بها موسى يقال لها: نار ونور، كما سمي الله نار المصباح نوراً، بخلاف النار المظلمة كنار جهنم، فتلك لا تسمى نوراً.

فالأقسام ثلاثة : « إشراق بلا إحراق » وهو النور المحض كالقمر، و« إحراق بلا إشراق » وهي النار المظلمة، و« ما هو نار ونور » كالشمس، ونار المصابيح التي في الدنيا توصف بالأميرين، وإذا كان كذلك صح أن يكون / نور السموات والأرض، وأن يضاف إليه النور، وليس المضاف هو عين المضاف إليه.

الطريق الثاني : أن يقال: هذا يرد عليكم لا يختص بمن يسميه بما سمي به نفسه وبينه، فأنت إذا قلت: « هاد » أو « منور » أو غير ذلك، فالسمي « نوراً » هو الرب نفسه، ليس هو النور المضاف إليه. فإذا قلت: هو الهادي فنوره الهدى، جعلت أحد النورين عيناً قائمة، والآخر صفة، فهكذا يقول من يسميه نوراً، وإذا كان السؤال يرد على القولين والقائلين، كان تخصيص أحدهما بأنه مخالف لقوله ظلماً ولدداً في المحاجة، أو جهلاً وضلالاً عن الحق.

وأما ما ذكره من الأقوال، فلا ريب أن للناس فيها من الأقوال أكثر مما ذكره، والموجود بأيدي الأمة من الروايات الصادقة والكاذبة والآراء المصيبة والمخطئة لا يحصى إلا الله، والكلام في « تفسير أسماء الله وصفاته وكلامه » فيه من الغث والسمين ما لا يحصى إلا رب العالمين، وإنما الشأن في الحق والعلم والدين.

(١) الهيثمي في مجمع الزوائد ٢٨/٦ وقال: « رواه الطبراني وفيه من لم أعرفه »، والسيوطي في الجامع الصغير (١٤٨٣) ورمز إليه بالحسن.

(٢) مسلم في الإيمان (١٧٩/٢٩٣) وابن ماجه في المقدمة (١٩٦).

وقد كتبت قديماً في بعض كتيبي لبعض الأكابر : إن العلم ما قام عليه الدليل ، والنافع منه ما جاء به الرسول ، فالشأن في أن نقول : علماً ، وهو النقل المصدق ، والبحث المحقق ، فإن ما سوى ذلك - وإن زخرف مثله بعض الناس - خرف مزوق ، وإلا فباطل مطلق ، مثل ما ذكره في هذه الآية وغيرها .

وهذه الكتب التي يسميها كثير من الناس « كتب التفسير » فيها كثير / من التفسير منقولات عن السلف مكذوبة عليهم ، وقول على الله ورسوله بالرأى المجرد ، بل بمجرد شبهة قياسية ، أو شبهة أدبية .

٦/٣٨٩

فالمفسرون الذين ينقل عنهم لم يسمهم ، ومع هذا فقد ضعف قولهم بالباطل ، فإن القوم فسروا النور في الآية : بأنه الهادي ، لم يفسروا النور في الأسماء الحسنی والحديث عن النبي ﷺ ، فلا يصح تضعيف قولهم بما ضعفه .

ونحن إنما ذكرنا ذلك لبيان تناقضه ، وأنه لا يحتج علينا بشيء يروج على ذي لب ، فإن التناقض أول مقامات الفساد ، وهذا التفسير قد قاله طائفة من المفسرين . وأما كونه ثابتاً عن ابن عباس أو غيره فهذا بما لم تثبته .

ومعلوم أن في « كتب التفسير » من النقل عن ابن عباس من الكذب شيء كثير ، من رواية الكلبي عن أبي صالح وغيره ، فلا بد من تصحيح النقل لتقوم الحجة ، فليراجع « كتب التفسير » التي يحرر فيها النقل ، مثل تفسير محمد بن جرير الطبري الذي ينقل فيه كلام السلف بالإسناد - وليعرض عن تفسير مقاتل ، والكلبي - وقبله تفسير بقي بن مخلد الأندلسي ، وعبد الرحمن بن إبراهيم - دحيم الشامي ، وعبد بن حميد - الكشي - وغيرهم ، إن لم يصعد إلى تفسير الإمام إسحاق بن راهويه ، وتفسير الإمام أحمد بن حنبل وغيرهما من الأئمة ، الذين هم أعلم أهل الأرض بالتفسير الصحيحة عن النبي ﷺ وآثار الصحابة والتابعين ، كما هم أعلم الناس بحديث النبي ﷺ وآثار الصحابة والتابعين في الأصول والفروع وغير ذلك من العلوم .

٦/٣٩٠

/ فإذا أن ثبت أصلاً يجعله قاعدة بمجرد رأى ، فهذا إنما ينفق على الجهال بالدلائل ، الأغشام في المسائل ، ويمثل هذه المنقولات - التي لا يميز صدقها من كذبها ، والمعقولات التي لا يميز صوابها من خطئها - ضل من ضل من أهل المشرق في الأصول والفروع ، والفقه والتصوف .

وما أحسن ما جاء هذا في آية النور التي قال الله تعالى فيها : ﴿ وَمَنْ لَمْ يُجْعَلِ اللَّهُ لَهُ

نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ﴿[النور: ٤٠]﴾، نسأل الله أن يجعل لنا نورًا.

ثم نقول : هذا القول الذي قاله بعض المفسرين في قوله : ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] أي : هادي أهل السموات والأرض، لا يضرنا ، ولا يخالف ما قلناه ، فإنهم قالوه في تفسير الآية التي ذكر النور فيها مضافًا، لم يذكروه في تفسير نور مطلق، كما ادعت أنت من ورود الحديث به ، فأين هذا من هذا؟!!

ثم قول من قال من السلف: هادي أهل السموات والأرض لا يمنع أن يكون في نفسه نورًا، فإن من عادة السلف في تفسيرهم أن يذكروا بعض «صفات المفسر» من الأسماء، أو بعض أنواعه، ولا ينافي ذلك ثبوت بقية الصفات للمسمى ، بل قد يكونان متلازمين، ولا دخول لبقية الأنواع فيه .

وهذا قد قررناه غير مرة في القواعد المتقدمة، ومن تدبره علم أن أكثر أقوال السلف في التفسير متفقة غير مختلفة. مثال ذلك: قول بعضهم في ﴿الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ﴾ [الفاتحة: ٦]: إنه الإسلام ، وقول آخر : إنه القرآن. وقول آخر: إنه السنة / والجماعة، وقول آخر: إنه طريق العبودية، فهذه كلها صفات له متلازمة، لا متباينة، وتسميته بهذه الأسماء بمنزلة تسمية القرآن والرسول بأسمائه، بل بمنزلة أسماء الله الحسنى.

ومثال الثاني : قوله تعالى : ﴿فَمَنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ [فاطر: ٣٢]، فذكر منهم صنفًا من الأصناف، والعبد يعم الجميع. فالظالم لنفسه المخل ببعض الواجب، والمقتصد القائم به، والسابق المتقرب بالنوافل بعد الفرائض.

وكل من الناس يدخل في هذا بحسب طريقه في التفسير والترجمة، ببيان النوع والجنس؛ ليقرب الفهم على المخاطب، كما لو قال الأعجمي: ما الخبز؟ فقل له: هذا، وأشير إلى الرغيف. فالغرض الجنس لا هذا الشخص. فهكذا تفسير كثير من السلف وهو من جنس التعليم.

فقول من قال: ﴿نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ : هادي أهل السموات والأرض ، كلام صحيح، فإن من معاني كونه نور السموات والأرض أن يكون هاديًا لهم إما أنهم نفوا ما سوى ذلك، فهذا غير معلوم، وإما أنهم أرادوا ذلك ، فقد ثبت عن ابن مسعود أنه قال: إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار، نور السموات من نور وجهه.

وقد تقدم عن النبي ﷺ من ذكر نور وجهه. وفي رواية النور ما فيه كفاية ، فهذا بيان معنى غير الهداية.

/ وقد أخبر الله في كتابه أن الأرض تشرق بنور ربها، فإذا كانت تشرق من نوره كيف لا يكون هو نوراً؟ ولا يجوز أن يكون هذا النور المضاف إليه إضافة خلق وملك واصطفاء، كقوله: ﴿نَافَقَةُ اللَّهِ﴾ [الشمس: ١٣] ونحو ذلك؛ لوجوه:

أحدها: أن النور لم يصف قط إلى الله إذا كان صفة لأعيان قائمة، فلا يقال في المصابيح التي في الدنيا: إنها نور الله، ولا في الشمس والقمر، وإنما يقال كما قال عبد الله ابن مسعود: إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار، نور السموات من نور وجهه. وفي الدعاء المأثور عن النبي ﷺ: «أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة»^(١).

الثاني: أن الأنوار المخلوقة - كالشمس والقمر - تشرق لها الأرض في الدنيا، وليس من نور إلا وهو خلق من خلق الله، وكذلك من قال: منور السموات والأرض لا ينافي أنه نور، وكل منور نور، فهما متلازمان.

ثم إن الله - تعالى - ضرب مثل نوره الذي في قلوب المؤمنين بالنور الذي في المصباح، وهو في نفسه نور، وهو منور لغيره، فإذا كان نوره في القلوب هو نور، وهو منور، فهو في نفسه أحق بذلك، وقد علم أن كل ما هو نور فهو منور.

وأما قول من قال: معناه: منور السموات بالكواكب، فهذا إن أراد به قائله أن ذلك من معنى كونه نور السموات، وأنه أراد به ليس لكونه نور / السموات والأرض معنى إلا هذا فهو مبطل؛ لأن الله أخبر أنه نور السموات والأرض، والكواكب لا يحصل نورها في جميع السموات والأرض.

٦/٣٩٣

وأيضاً، فإنه قال: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النور: ٣٥]، فضرب المثل لنوره الموجود في قلوب المؤمنين، فعلم أن النور الموجود في قلوب المؤمنين نور الإيمان، والعلم مراد من الآية، لم يضربها على النور الحسي الذي يكون للكواكب، وهذا هو الجواب عما رواه عن ابن عباس في رواية أخرى، وأبي العالية والحسن، بعد المطالبة بصحة النقل، والظن ضعفه عن ابن عباس؛ لأنهم جعلوا ذلك من معاني النور. أما إنهم يقولون: قوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ليس معناه إلا التنوير بالشمس، والقمر والنجوم، فهذا باطل قطعاً.

وقد قال ﷺ: «أنت نور السموات والأرض ومن فيهن»^(٢)، ومعلوم أن العميان لا حظ لهم في ذلك. ومن يكون بينه وبين ذلك حجاب لاحظ له في ذلك، والموتى لا

(١) سبق تخريجه ص ٢٣٣.

(٢) سبق تخريجه ص ٢٣٠.

نصيب لهم من ذلك ، وأهل الجنة لا نصيب لهم من ذلك ، فإن الجنة ليس فيها شمس ولا قمر ، كيف وقد روى أن أهل الجنة يعلمون الليل والنهار بأنوار تظهر من العرش ، مثل ظهور الشمس لأهل الدنيا ، فتلك الأنوار خارجة عن الشمس والقمر .

وأما قوله : قد قيل بالأدلة والحجج ، فهذا بعض معنى الهادي ، وقد تقدم الكلام على قوله : « هذا يبطل قوله : إن التأويل دفع للظاهر ، ولم ينقل عن / السلف » . فإن هذا الكلام مكذوب على ، وقد ثبت تناقض صاحبه ، وأنه لم يذكر عن السلف إلا ما اعترف بضعفه .

وأما الذي أقوله الآن وأكتبه - وإن كنت لم أكتبه فيما تقدم من أجوبتي ، وإنما أقوله في كثير من المجالس - : إن جميع ما في القرآن من آيات الصفات ، فليس عن الصحابة اختلاف في تأويلها .

وقد طالعت التفسير المنقولة عن الصحابة ، وما روه من الحديث ، ووقفت من ذلك على ما شاء الله - تعالى - من الكتب الكبار والصغار أكثر من مائة تفسير ، فلم أجد - إلى ساعتها هذه - عن أحد من الصحابة أنه تأول شيئاً من آيات الصفات أو أحاديث الصفات بخلاف مقتضاها المفهوم المعروف ، بل عنهم من تقرير ذلك وتثبيته ، وبيان أن ذلك من صفات الله ما يخالف كلام المتأولين ما لا يحصى إلا الله ، وكذلك فيما يذكرونه آثرين وذاكرين عنهم ، شئ كثير .

وتمام هذا أني لم أجدهم تنازعوا إلا في مثل قوله تعالى : ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] ، فروى عن ابن عباس وطائفة : أن المراد به الشدة ، وأن الله يكشف عن الشدة في الآخرة . وعن أبي سعيد وطائفة : أنهم عدوها في الصفات ؛ للحديث الذي رواه أبو سعيد في الصحيحين^(١) .

ولا ريب أن ظاهر القرآن لا يدل على أن هذه من الصفات ، فإنه قال : ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ نكرة في الإثبات لم يصفها إلى الله ، ولم يقل : عن / ساقه ، فمع عدم التعريف بالإضافة لا يظهر أنه من الصفات إلا بدليل آخر ، ومثل هذا ليس بتأويل ، إنما التأويل صرف الآية عن مدلولها ومفهومها ومعناها المعروف ، ولكن كثير من هؤلاء يجعلون اللفظ على ما ليس مدلولاً له ، ثم يريدون صرفه عنه ، ويجعلون هذا تأويلاً ، وهذا خطأ من وجهين كما قدمناه غير مرة .

(١) البخاري في التوحيد (٧٤٣٩) ، ومسلم في الإيمان (٣٠٢/١٨٣) .

وأما قوله: لو كان نوراً حقيقة - كما تقوله المشبهة - لوجب أن يكون الضياء ليلاً ونهاراً على الدوام ، فنحن نقول بموجب ما ذكره من هذا القول ، فإن المشبهة يقولون: إنه نور كالشمس ، والله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى : ١١] ، فإنه ليس كشيء من الأنوار ، كما أن ذاته ليست كشيء من الذوات ، لكن ما ذكره حجة عليه ، فإنه يمكن أن يكون نوراً يحجبه عن خلقه ، كما قال في الحديث: «حجابه النور- أو النار- لو كشفه لأحرقت سُبحَات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»^(١).

لكن هنا غلط في النقل ، وهو إضافة هذا القول إلى المشبهة ، فإن هذا من أقوال الجهمية المعطلة - أيضاً - كالمريسي ، فإنه كان يقول: إنه نور ، وهو كبير الجهمية ، وإن كان قصده بالمشبهة من أثبت أن الله نور حقيقة ، فالمثبتة للصفات كلهم عنده مشبهة ، وهذه لغة الجهمية المحضة يسمون كل من أثبت الصفات مُشَبِّهاً.

فقد قدمنا أن ابن كُلاب والأشعري وغيرهما ذكرا: أن نفي كونه نوراً في نفسه هو قول الجهمية والمعتزلة ، وأنهما أثبتا أنه نور ، وقررا ذلك هما وأكابر أصحابهما ، فكيف بأهل الحديث وأئمة السنة ، وأول هؤلاء المؤمنين بالله وبأسمائه ، وصفاته رسول الله ﷺ . وقد أجاب النبي ﷺ عن هذا السؤال الذي عارض به المعارض ، فقال ﷺ : «حجابه النور لو كشفه لأحرقت سُبحَات وجهه ما أدركه بصره من خلقه».

فأخبر أنه حجب عن المخلوقات بحجابه النور أن تدركها سُبُحات وجهه ، وأنه لو كشف ذلك الحجاب لأحرقت سُبحَات وجهه ما أدركه بصره من خلقه ، فهذا الحجاب عن إحراق السُّبُحات يبين ما يرد في هذا المقام.

وأما ما ذكره عن ابن عباس في روايته الأخرى ، فمعناه: بعض الأنوار الحسية ، وما ذكره من كلام العارفين ، فهو بعض معاني هدايته لعباده ، وإنما ذلك تنويع بعض الأنواع بحسب حاجة المخاطبين - كما ذكرناه من عادة السلف - أن يفسروها بذكر بعض الأنواع ، يقع على سبيل التمثيل لحاجة المخاطبين ، لا على سبيل الحصر والتحديد.

فقد تبين أن جميع ما ذكر من الأقوال يرجع إلى معنيين من معاني كونه نور السموات والأرض ، وليس في ذلك دلالة علي أنه في نفسه ليس بنور.

(١) سبق تخريجه ص ٢٣٣ .

/ سئل الشيخ تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية - رضي الله تعالى عنه : عن قول النبي ﷺ : «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»^(١) ، وقوله: «إني لأجد نفس الرحمن من جهة اليمن»^(٢) ، وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] ، يونس: ٣ ، الرعد: ٢ ، الحديد: ٤] وقوله: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] ، وقوله: ﴿وَأَصْبِرْ﴾^(٣) لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨] .

فأجاب - رحمه الله ورضي عنه :

أما الحديث الأول ، فقد روى عن النبي ﷺ بإسناد لا يثبت ، والمشهور إنما هو عن ابن عباس قال : الحجر الأسود يمين الله في الأرض ، فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه . ومن تدبر اللفظ المنقول تبين له أنه لا إشكال فيه إلا على من لم يتدبره ، فإنه قال : يمين الله في الأرض ، فقيده بقوله : في الأرض ، ولم يطلق ، فيقول : يمين الله ، وحكم اللفظ المقيد يخالف حكم اللفظ المطلق .

ثم قال : فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه . ومعلوم أن المشبه غير المشبه به ، وهذا صريح في أن المصافح لم يصافح يمين الله أصلاً ، ولكن / شبه بمن يصافح الله ، فأول الحديث وآخره يبين أن الحجر ليس من صفات الله كما هو معلوم عند كل عاقل ، ولكن يبين أن الله - تعالى - كما جعل للناس بيتاً يطوفون به ، جعل لهم ما يستلمونه ؛ ليكون ذلك بمنزلة تقبيل يد العظماء ، فإن ذلك تقرب للمقبل وتكريم له ، كما جرت العادة ، والله ورسوله لا يتكلمون بما فيه إضلال الناس ، بل لابد من أن يبين لهم ما يتقون ، فقد بين لهم في الحديث ما ينفي من التمثيل .

وأما الحديث الثاني ، فقوله : « من اليمن » يبين مقصود الحديث ، فإنه ليس لليمن اختصاص بصفات الله - تعالى - حتى يظن ذلك ، ولكن منها جاء الذين يحبهم ويحبونه ، الذي قال فيهم : ﴿ مِنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ﴾ [المائدة: ٥٤] .

وقد روى أنه لما نزلت هذه الآية : سئل عن هؤلاء ، فذكر أنهم قوم أبي موسى الأشعري ، وجاءت الأحاديث الصحيحة مثل قوله : « أتاكم أهل اليمن أرقّ قلوباً ، وألين

(١) الدبلي في مسند الفردوس (٢٨٠٨) وتاريخ بغداد ٦/ ٣٢٨ .

(٢) أحمد ٥٤١/٢ ، وإسناده صحيح . (٣) في المطبوعة : «فاصبر» ، والصواب ما أثبتناه .

أفتدة، الإيمان يمانى، والحكمة يمانية^(١). وهؤلاء هم الذين قاتلوا أهل الردة، وفتحوا الأمصار، فبهم نفس الرحمن عن المؤمنين الكربات، ومن خصص ذلك بأويس فقد أبعده.

وأما الآية، فقد استفاض أنه سئل عنها مالك بن أنس، وقال له السائل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، كيف استوى؟ فأطرق مالك برأسه حتى علاه / الرَّحْضَ^(٢)، ثم قال: الاستواء معلوم؛ والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا مبتدعاً، ثم أمر به فأخرج.

وجميع أئمة الدين؛ كابن الماجشون، والأوزاعي، والليث بن سعد، وحماد بن زيد، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وغيرهم، كلامهم يدل على ما دل عليه كلام مالك، من أن العلم بكيفية الصفات ليس بحاصل لنا؛ لأن العلم بكيفية الصفة فرع على العلم بكيفية الموصوف، فإذا كان الموصوف لا تعلم كيفيته امتنع أن تعلم كيفية الصفة،

ومتى جنب المؤمن طريق التحريف والتعطيل، وطريق التمثيل، سلك سواء السبيل، فإنه قد علم بالكتاب والسنة والإجماع، ما يعلم بالعقل - أيضاً - أن الله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فلا يجوز أن يوصف بشيء من خصائص المخلوقين؛ لأنه متصف بغاية الكمال، منزّه عن جميع النقائص، فإنه - سبحانه - غني عما سواه، وكل ما سواه مفتقر إليه، ومن زعم أن القرآن دل على ذلك، فقد كذب على القرآن، ليس في كلام الله - سبحانه - ما يوجب وصفه بذلك، بل قد يؤتي الإنسان من سوء فهمه، فيفهم من كلام الله ورسوله معاني يجب تنزيه الله - سبحانه - عنها، ولكن حال المبطل مع كلام الله ورسوله كما قيل:

وكم عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم

/ ويجب على أهل العلم أن يبينوا نفي ما يظنه الجهال من النقص في صفات الله تعالى - وأن يبينوا صون كلام الله ورسوله عن الدلالة على شيء من ذلك، وأن القرآن بيان وهدى وشفاء، وإن ضل به من ضل فإنه من جهة تفريطه، كما قال تعالى: ﴿وَنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: ٨٢]، وقوله: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى﴾ [فصلت: ٤٤].

(١) البخارى فى المغازى (٤٣٩٠) ومسلم فى الإيمان (٨٤/٥٢، ٨٦، ٨٩، ٩٠).

(٢) أي: العرق. انظر: المصباح المنير، مادة «رحض».

/ قال الشيخ الإمام العلامة شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية - قدس الله روحه :

الحمد لله رب العالمين ، وأشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً .

حديث : رؤية المؤمنين ربهم في الجنة في مثل يوم الجمعة من أيام الدنيا ، رواه أبو الحسن الدارقطني في كتابه في الرؤية - وما علمنا أحداً جمع في هذا الباب أكثر من كتاب أبي بكر الآجري وأبي نعيم الحافظ الأصبهاني - رواه من حديث أنس مرفوعاً ، ومن حديث ابن مسعود موقوفاً ، ورواه ابن ماجه من حديث ابن مسعود مرفوعاً^(١) .

فأما حديث أنس ، فرواه الدارقطني من خمس طرق أو ست طرق ، في غالبها : أن الرؤية تكون بمقدار صلاة الجمعة في الدنيا . وصرح في بعضها : بأن النساء يرينه في الأعياد .

وأما حديث ابن مسعود ، ففي جميع طرقه - مرفوعها وموقوفها - / التصريح بذلك ، وإسناد حديث ابن مسعود أجود من جميع أسانيد هذا الباب ، ورواه أبو عبد الله ابن بطة في «الإبانة» بإسناد آخر من حديث أنس أجود من غيره ، وذكر فيه : وذلك مقدار انصرافكم من الجمعة . ورواه أبو أحمد بن عدي من حديث صالح بن حيّان ، عن ابن بريدة ، عن أنس ، وما أعلم لفظه^(٢) .

ورواه أبو عمرو الزاهد بإسناد آخر لم يحضرني لفظه ، ورواه أبو العباس السراج : حدثنا علي بن أشيب ، حدثنا أبو بدر ، حدثنا زياد بن خيثمة ، عن عثمان بن مسلم ، عن أنس بن مالك ، وليس فيه الزيادة ، ورواه أبو يعلى الموصلي في مسنده عن شيبان بن فروخ ، عن الصّعق بن حزن ، عن علي بن الحكم البُناني ، عن أنس نحوه ، ولا أعلم لفظه^(٣) .

(١) ابن ماجه في الزهد (٤٣٣٦) عن أبي هريرة ، وضعفه الألباني .

(٢) ابن عدي في الكامل ٥٥/٤ ، ولفظه : «أتاني جبريل بمثل المرأة ، فقلت : ما هذه ؟ فقال : الجمعة أرسلني الله بها إليك لتخذه عيلاً أنت وأمتك من بعدك» .

(٣) أبو يعلى في مسنده ٢٢٨/٧ (٤٢٢٨) ، وقال الهيثمي في المجمع ١٠ / ٤٢٤ ، ٤٢٥ : « رجال أبي يعلى رجال الصحيح » ، ولفظه : «أتاني جبريل بمثل المرأة البيضاء فيها نكتة سوداء . قلت : يا جبريل ، ما هذه ؟ قال : هذه الجمعة جعلها الله عيلاً لك ولأمتك ، فأنتم قبل اليهود والنصارى ، فيها ساعة لا يوافقها عبد يسأل الله فيها خيراً إلا أعطاه إياه . . .» .

ورواه أبو بكر البزار وأبو بكر الخلال وابن بطة من حديث حذيفة بن اليمان مرفوعاً، ولم يذكر فيه هذه الزيادة، لكن قال في آخره: «فلهم في كل سبعة أيام الضعف على ما كانوا فيه» - قال - وذلك قول الله في كتابه: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(١) [السجدة: ١٧]. ورواه الآجري وابن بطة - أيضاً - مرفوعاً من حديث ابن عباس وفيه: «وأقربهم منه مجلساً أسرعهم إليه يوم الجمعة وأبكرهم غدواً».

وله طريق آخر من حديث أبي هريرة، ورواه الترمذي وابن ماجه من حديث عبد الحميد بن أبي العشرين، عن الأوزاعي، عن حسان بن عطية، عن/ أبي هريرة، وقال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه. وقد روى سويد بن عمرو عن الأوزاعي شيئاً من هذا^(٢). وقالوا: ورواه سويد بن عبد العزيز عن الأوزاعي قال: قال: حديث عن سعيد. وروى - أيضاً - معناه عن كعب الأحبار موقوفاً، وفيه معنى الزيادة.

وأصل حديث: «سوق الجنة» قد رواه مسلم في صحيحه، ولم يذكر فيه الرؤية^(٣). وهذه الأحاديث عامتها إذا جرد إسناد الواحد منها لم يخل عن مقال قريب أو شديد، لكن تعددها وكثرة طرقها يغلب على الظن ثبوتها في نفس الأمر، بل قد يقتضي القطع بها. وأيضاً، فقد روى عن الصحابة والتابعين ما يوافق ذلك، ومثل هذا لا يقال بالرأي، وإنما يقال بالتوقيف.

فروى الدارقطني بإسناد صحيح عن ابن المبارك: أخبرنا المسعودي، عن المنهال بن عمرو، عن أبي عبيدة، عن عبد الله بن مسعود، قال: سارعوا إلى الجمعة، فإن الله يبرز لأهل الجنة في كل جمعة في كتيب من كافور، فيكونون في قرب منه على قدر تسارعهم إلى الجمعة في الدنيا^(٤). وأيضاً بإسناد صحيح إلى شبابة بن سوار، عن عبد الرحمن بن عبد الله المسعودي، عن المنهال بن عمرو، عن أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود، عن عبد الله بن مسعود قال: سارعوا إلى الجمعة، فإن الله - عز وجل - يبرز لأهل الجنة في كل يوم جمعة في كتيب من كافور أبيض فيكونون في الدنو / منه على مقدار مسارعتهم في الدنيا إلى الجمعة، فيحدث لهم من الكرامة شيئاً لم يكونوا رأوه فيما خلا. قال: وكان عبد الله بن مسعود لا يسبقه أحد إلى الجمعة، قال: فجاء يوماً وقد سبقه رجلان فقال: رجلان وأنا الثالث، إن الله يبارك في الثالث.

(١) الهيثمي في مجمع الزوائد ١٠ / ٤٢٥ وقال: «رواه البزار وفيه القاسم بن مطيب وهو متروك».

(٢) الترمذي في صفة الجنة (٢٥٤٩)، وابن ماجه في الزهد (٤٣٣٦)، وضعفه الألباني.

(٣) مسلم في الجنة وصفة نعيمها (١٣ / ٢٨٣٣).

(٤) الهيثمي في مجمع الزوائد ٢ / ١٨١ وقال: «رواه الطبراني في الكبير، وأبو عبيدة لم يسمع من أبيه».

ورواه ابن بطة بإسناد صحيح من هذا الطريق، وزاد فيه : ثم يرجعون إلى أهلهم فيحدثونهم بما قد أحدث لهم من الكرامة شيئاً لم يكونوا رأوه فيما خلا . هذا إسناد حسن حسنه الترمذي وغيره .

ويقال : إن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه، لكن هو عالم بحال أبيه متلق لأثاره من أكابر أصحاب أبيه، وهذه حال متكررة من عبد الله - رضي الله عنه - فتكون مشهورة عند أصحابه فيكثر المتحدث بها، ولم يكن في أصحاب عبد الله من يتهم عليه حتى يخاف أن يكون هو الواسطة؛ فلهذا صار الناس يحتجون برواية ابنه عنه وإن قيل : إنه لم يسمع من أبيه .

وقد روى هذا عن ابن مسعود من وجه آخر، رواه ابن بطة في «الإبانة» بإسناد صحيح عن الوليد بن مسلم، عن ثور بن يزيد، عن عمرو بن قيس إلى عبد الله بن مسعود قال : إن الله يبرز لأهل جنته في كل يوم جمعة في كتيب من كافور أبيض، فيكونون في الدنو منه كتسارعهم إلى الجمعة، فيحدث لهم من الحياة والكرامة ما لم يروا قبله .

وروى عن ابن مسعود من وجه ثالث رواه سعيد في سننه : حدثنا / فرج بن فضالة ، ٦/٤٠٥ عن علي بن أبي طلحة، عن ابن مسعود ، أنه كان يقول : بكرُّوا في الغدو في الدنيا إلى الجمعات؛ فإن الله يبرز لأهل الجنة في كل يوم جمعة علي كتيب من كافور أبيض، فيكون الناس منه في الدنو كغدوهم في الدنيا إلى الجمعة .

وهذا الذي أخبر به ابن مسعود أمر لا يعرفه إلا نبي أو من أخذه عن نبي، فيعلم بذلك أن ابن مسعود أخذه عن النبي ﷺ، ولا يجوز أن يكون أخذه عن أهل الكتاب لوجه :

أحدها : أن الصحابة قد نهوا عن تصديق أهل الكتاب فيما يخبرونهم به، فمن المحال أن يحدث ابن مسعود - رضي الله عنه - بما أخبر به اليهود على سبيل التعليم ويبيني عليه حكماً .

الثاني : أن ابن مسعود - رضي الله عنه - خصوصاً كان من أشد الصحابة - رضي الله عنهم - إنكاراً لمن يأخذ من أحاديث أهل الكتاب .

والثالث : أن الجمعة لم تشرع إلا لنا، والتبكير فيها ليس إلا في شريعتنا، فيبعد مثل أخذ هذا عن الأنبياء المتقدمين، ويبعد أن اليهودي يحدث بمثل هذه الفضيلة لهذه الأمة، وهم الموصوفون بكتمان العلم والبخل به وحسد هذه الأمة .

ورواه ابن ماجه في سننه من وجه آخر مرفوعاً إلى النبي ﷺ عن علقمة قال :

خرجت مع عبد الله بن مسعود إلى الجمعة فوجد ثلاثة قد سبقوه فقال: رابع أربعة، وما رابع أربعة ببعيد، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الناس يجلسون من الله يوم الجمعة على قدر رواحهم إلى الجمعة الأول والثاني والثالث»، ثم قال: «رابع أربعة، وما رابع أربعة ببعيد»^(١).

وهذا الحديث مما استدل به العلماء على استحباب التبكير إلى الجمعة، وقد ذكروا هذا المعنى من جملة معاني قوله: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ [الواقعة: ١٠] قال بعضهم: السابقون في الدنيا إلى الجمعة هم السابقون في يوم المزيّد في الآخرة، أو كما قال؛ فإنه لم يحضرني لفظه، وتأييد ذلك بقول النبي ﷺ المخرج في الصحيحين: «نحن الآخرون السابقون يوم القيامة، بيد أنهم أوتوا الكتاب قبلنا وأوتيناه من بعدهم، فهذا يومهم الذي اختلفوا فيه فهدانا الله له، فالناس لنا فيه تبع، اليهود غداً والنصارى بعد غداً»^(٢)، فإنه جعل سبقنا لهم في الآخرة لأجل أنّا أوتينا الكتاب من بعدهم، فهدينا لما اختلفوا فيه من الحق حتى صرنا سابقين لهم إلى التعيّد، فكما سبقناهم إلى التعيّد في الدنيا نسبهم إلى كرامته في الآخرة.

وأما حديث أنس - وهو أشهر الأحاديث - فيما يكون يوم الجمعة في الآخرة من زيارة الله ورؤيته وإتيان سوق الجنة، فأصح حديث عنه ما رواه مسلم في صحيحه عن حماد ابن سلمة، عن ثابت، عن أنس - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال: «إن في الجنة لسوقاً يأتونها كل جمعة، فتهب ريح الشمال فتحثوا في وجوههم وثيابهم فيزدادون حسناً وجمالاً، فيقول لهم أهلوههم: والله، لقد ازددتم بعدنا حسناً وجمالاً، فيقولون: وأنتم والله لقد ازددتم بعدنا حسناً وجمالاً»^(٣).

/ فهذا ليس فيه إلا أنهم يأتون السوق، وفيه: يزدادون حسناً وجمالاً، وأن أهلهم ازدادوا - أيضاً - في غيبتهم عنهم حسناً وجمالاً، وإن كانوا لم يأتوا سوق الجنة.

وإن كانت زيادة بعض الحديث على بعض غير مقبولة، بل يجعل نوع تعارض. فينبغي ألا يقبل في الباب حديث برؤية الله يوم الجمعة؛ لأنه ليس فيها شيء يقاوم حديث أنس هذا، فإنه هو الذي أخرجه أصحاب الصحيح دون الجميع، بل قد يقال: لو كانت رؤية الله خاصة وإن زيادة الوجوه حسناً وجمالاً كان عنها لأخبر به في هذا

(١) ابن ماجه في إقامة الصلاة والسنة فيها (١٠٩٤)، وفي الزوائد: «في إسناده مقال: عبد الحميد هذا هو ابن عبد العزيز، وإن أخرج له مسلم في صحيحه فإنما أخرج له مقروناً بغيره. فقد كان شديد الإرجاء داعية إليه. لكن وثقه الجمهور وأحمد وابن معين وداود والنسائي، ولينه أبو حاتم، وضعفه ابن أبي حاتم، وباقي رجال الإسناد ثقات، فالإسناد حسن».

(٢) البخاري في الجمعة (٨٧٦)، ومسلم في الجمعة (١٩/٨٥٥)، كلاهما عن أبي هريرة.

(٣) مسلم في الجنة (٢٨٣٣/١٣).

الحديث، بل قد يقال: ظاهره أن زيادة الحسن والجمال إنما كان من الريح التي تهب في وجوههم وثيابهم. وإن كان الواجب أن يقال: ما في تلك الأحاديث من الزيادات لا ينافي هذا - وإن كان هذا أصح - فإن الترجيح إنما يكون عند التنافي، وأما إذا أخبر في أحد الحديثين بشيء وأخبر في الآخر بزيادة أخرى لا تنافيها، كانت تلك الزيادة بمنزلة خبر مستقل، فهذا هو الصواب.

وليس هذا عما اختلف فيه الفقهاء من الزيادة في النص هل هي نسخ؟ فإن ذلك إنما هو في «الأحكام» التي هي الأمر، والنهي والإباحة، وتوابعها: مثل ما قال الله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، وقال النبي ﷺ: «البكر بالبكر، جلد مائة وتغريب عام»^(١)، وقال لآخر: «على ابنك جلد مائة وتغريب عام»^(٢)، فهنا اختلف العلماء: هل هذه الزيادة نسخ لقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾؟ مع أن الجمهور على أنها ليست بنسخ وهو الصحيح كما هو مقرر في موضعه.

/ وأما زيادة أحد الخبرين على الآخر في «الأخبار المحضة»، فهذا مما لم يختلف ٦/٤٠٨ المسلمون أنه ليس بنسخ، وأنه لا ترد الزيادة إذا لم تناف المزيّد، فإن رجلاً لو قال: رأيت رجلاً، ثم قال: رأيت رجلاً عاقلاً أو عالماً، لم يكن بين الكلامين منافاة، ففرق بين الإطلاق والتقييد والتجريد والزيادة في الأمور الطلبية، وبين ذلك في الأمور الخبرية.

وإذا كان كذلك، فيقال: قد جاء في أحاديث أخر أن السوق يكون بعد رؤية الله - سبحانه - كما أن العادة في الدنيا أنهم ينتشرون في الأرض ويبتغون من فضل الله بعد زيارة الله والتوجه إليه في الجمعة.

وما في هذا الحديث من ازدياد وجوههم حسناً وجمالاً، لا يقتضى انحصار ذلك في الريح، فإن أزواجهم قد ازدادوا حسناً وجمالاً ولم يشركوهم في الريح، بل يجوز أن يكون حصل في الريح زيادة على ما حصل لهم قبل ذلك، ويجوز أن يكون هذا الحديث مختصر من بقية الأحاديث بأن سبب الازدياد رؤية الله تعالى، مع ما اقترن بها.

وعلى هذا، فيمكن أن يكون نساؤهم المؤمنات رأين الله في منازلهن في الجنة رؤية اقتضت زيادة الحسن والجمال - إذا كان السبب هو الرؤية كما جاء مفسراً في أحاديث

(١) البخاري في الشهادات (٢٦٤٩)، ومسلم في الحدود (١٢/١٦٩٠)، وأبو داود في الحدود (١٤١٥)، والترمذي في الحدود (١٤٣٤)، وابن ماجه في الحدود (٢٥٥٠).

(٢) البخاري في الحدود (٦٨٢٧، ٦٨٢٨)، ومسلم في الحدود (١٦٩٧، ٢٥/١٦٩٨)، وأبو داود في الحدود (٤٤٤٥)، والترمذي في الحدود (١٤٣٣)، والنسائي في أدب القضاة (٥٤١٠، ٥٤١١)، وابن ماجه في الحدود (٢٥٤٩)، كلهم عن أبي هريرة، وخالد بن زيد.

آخر - كما أنهم في الدنيا كان الرجال يروحون إلى المساجد فيتوجهون إلى الله هنالك ، والنساء في بيوتهن يتوجهن إلى الله بصلاة الظهر ، والرجال يزدادون نوراً في الدنيا بهذه الصلاة ، وكذلك النساء يزددن نوراً بصلواتهن ، كل بحسبه ، والله - سبحانه - لا يشغله شأن عن شأن ، بل كل عبد / يراه مخلّياً به في وقت واحد - كما جاء في غير حديث - بل قد بين النبي ﷺ أن بعض مخلوقاته - وهو القمر - يراه كل واحد مخلّياً به إذا شاء .

إذا نلخص ذلك ، فنقول ، الأحاديث الزائدة على هذا الحديث في بعضها ذكر الرؤية في الجمعة ، وليس فيه ذكر تقدير ذلك بصلاة الجمعة في الدنيا ، كما في حديث أبي هريرة - حديث سوق الجنة - وفي بعضها أنهم يجلسون من الله يوم الجمعة في الآخرة على قدر رواحهم إلى الجمعة في الدنيا ، وليس فيه ذكر الرؤية - كما تقدم في حديث ابن مسعود المرفوع - وفي بعضها ذكر الأمرين جميعاً ، وهي أكثر الأحاديث .

وليست الأحاديث المتضمنة للرؤية المجردة عن تقدير ذلك بصلاة الجمعة بدون الأحاديث المتضمنة لذلك ، لا في الكثرة ولا في قوة الأسانيد ، بل المتضمنة لذلك أكثر منها ، وإسناد بعضها أجود من إسناد تلك ، ولو كانت تلك أكثر ، ورويت هذه الزيادة بإسناد واحد - من جنس تلك الأسانيد - لكان حكمها في القبول والرد كحكم المزيد ؛ لعدم المنافاة .

ولو فرض أن بعض العامة الذين يسمعون الأحاديث من القصاص ، أو من النقاد ، أو بعض من يطالع الأحاديث ولا يعنى بتمييزها ، اشتهر عنده شيء من ذلك دون شيء لم يكن بهذا عبرة أصلاً ، فكم من أشياء مشهورة عند العامة ، بل وعند كثير من الفقهاء والصوفية والمتكلمين أو / أكثرهم ، ثم عند حكام الحديث العارفين به لا أصل له !! بل قد يقطعون بأنه موضوع!

وكم من أشياء مشهورة عند العارفين بالحديث ، بل متواترة عندهم ، وأكثر العامة ، بل كثير من العلماء الذين لم يعتنوا بالحديث ما سمعوها أو سمعوها من وراء وراء ، وهم إما مكذبون بها ، وإما مرتابون فيها ، وهم مع ذلك لم يضبطوها ضبط العالم لعلمه ، كضبط النحوي للنحو ، والطبيب للطب ، وإن ضبطوا منها شيئاً ضبطوا اللفظة بعد اللفظة ، مما لا تسمن ولا تغني من جوع ، وليس ذلك مما يعتمد عليه ، ولا ينضبط به دين الله ولا يسقط به عن الأمة الفرض في حفظ علم النبوة ، والفقه فيه . قال الإمام أحمد : معرفة الحديث والفقه فيه أحب إلي من حفظه .

وأنا أذكر شواهد ما ذكرته : فروى الدارقطني في «كتاب الرؤية» - وهي من أوائل ما رواه في ترجمة أنس : حدثنا أحمد ، حدثنا سليمان ، حدثنا محمد بن عثمان بن محمد ، حدثنا مروان بن جعفر ، حدثنا نافع أبو الحسن مولى بني هشام ، حدثنا عطاء بن أبي

ميمونة، عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا كان يوم القيامة رأى المؤمنون ربهم - عز وجل - فأحدثهم عهداً بالنظر إليه في كل جمعة، وتراه المؤمنات يوم الفطر، ويوم النحر»^(١).

وروى الدارقطني - أيضاً - عن جماعة ثقة، عن عبد الله بن روح المدائني، / حدثنا ٦/٤١١ سلام بن سليمان، حدثنا ورقاء، وإسرائيل، وشعبة، وجريير بن عبد الحميد - كلهم - قالوا: حدثنا ليث، عن عثمان بن حميد، عن أنس بن مالك قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «أتاني جبريل - عليه السلام - وفي كفه كالمراة البيضاء يحملها، فيها كالنكتة السوداء، فقلت: ما هذه التي في يدك يا جبريل؟! فقال: هذه الجمعة. قلت: وما الجمعة؟ قال: لكم فيها خير. قلت: وما يكون لنا فيها؟ قال: تكون عيداً لك ولقومك من بعدك، وتكون اليهود والنصارى تبعاً لكم. قلت: وما لنا فيها؟ قال: لكم فيها ساعة لا يسأل الله عبده فيها شيئاً هو له قسم إلا أعطاه إياه، وليس له بقسم إلا ادخر له في آخرته ما هو أعظم منه. قلت: ما هذه النكتة التي فيها؟ قال: هي الساعة ونحن ندعوه يوم المزيد. قلت: وما ذلك يا جبريل؟ قال: إن ربك أعد في الجنة وادياً فيه كُتبان من مسك أبيض، فإذا كان يوم الجمعة هبط من عليين - عز وجل - على كرسيه يحف الكرسي بكراسي من نور، فيجيء النبيون حتى يجلسوا على تلك الكراسي، ويحف الكرسي بمنابر من نور، ومن ذهب مكللة بالجوهر، ثم يجيء الصديقون والشهداء حتى يجلسوا على تلك المنابر، ثم ينزل أهل الغرف من غرفهم حتى يجلسوا على تلك الكُتبان، ثم يتجلى لهم - عز وجل - فيقول: أنا الذي صدقتكم وعدي، وأتممت عليكم نعمتي، وهذا محل كرامتي، فسلوني، فيسألونه حتى تنتهي رغبتهم، فيفتح لهم في ذلك ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وذلك مقدار منصرفكم من الجمعة، ثم يرتفع على كرسيه - عز وجل - وترتفع معه النبيون والصديقون والشهداء، ويرجع أهل / الغرف إلى ٦/٤١٢ غرفهم، وهي لؤلؤة بيضاء وزمردة خضراء وياقوتة حمراء غرفها وأبوابها منها، وأنهارها مطردة فيها، وأزواجها وخدامها وثمارها متدليات فيها، فليسوا إلى شيء بأحوج منهم إلى يوم الجمعة ليزدادوا منه نظراً إلى ربهم - عز وجل - ويزدادوا منه كرامة»^(٢).

وروى ابن بطة هذا الحديث مثل هذا عن القافلاني: حدثنا محمد بن إسحاق الصاغاني، حدثنا عبد الله بن محمد بن أبي شيبه، حدثنا عبد الرحمن بن محمد، عن ليث، عن أبي عثمان، عن أنس، وفيه: «ثم يتجلى لهم ربهم - تعالى - ثم يقول: سلوني

(١) السيوطي في الدر المنثور ٦/٢٩٢، وعزاه للدارقطني .

(٢) الهيثمي في مجمع الزوائد ١٠/٤٢٤ وقال: «رواه البزار والطبراني في الأوسط بنحوه، وأبو يعلى باختصار، ورجال أبي يعلى رجال الصحيح، وأحد إسنادي الطبراني رجاله رجال الصحيح ... إلخ » .

أعطكم، فيسألونه الرضا فيقول: رضائي أحلكم داري وأنالكم كرامتي فسلوني أعطكم ،
 فيسألونه الرضا، فيشهدهم أنه قد رضي عنهم - قال :- فيفتح لهم ما لا ترى عين، ولم
 تسمع أذن، ولم يخطر على قلب بشر - قال :- وذلك مقدار انصرفكم من الجمعة، ثم
 يرتفع ويرتفع معه النبيون والصديقون والشهداء، ويرجع أهل الغرف إلى غرفهم» وذكر تمامه .

وهذا الطريق يبين أن هذا الحديث محفوظ عن ليث بن أبي سليم، واندفع بذلك
 الكلام في سلام بن سليم؛ فإن هذا الإسناد الثاني كلهم أئمة إلى ليث، وأما الأول فكأن
 في القلب حزاة من أجل أن «سلاماً» رواه عن جماعة من المشاهير، ورواه عنه عبد الله
 ابن روح المدائني ، وقد اختلف في «سلام» هذا، فقال ابن معين مرة : لا بأس به ،
 وقال أبو حاتم : صدوق صالح الحديث . وسئل عنه ابن معين مرة أخرى ف قيل له : ثقة
 هو؟ فقال : لا . وقال العقيلي : لا يتابع على حديثه . / فإذا كان الحديث قد روى من
 تلك الطريق الجيدة، اندفع الحمل عليه .

٦/٤١٣

ورواه الدارقطني من هذه الطريق من وجه ثالث من حديث الحسن بن عرفة: حدثنا
 عمار بن محمد ابن أخت سفيان الثوري، عن ليث بن أبي سليم، عن عثمان، عن أنس ابن
 مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «أتاني جبريل وفي كفه كالمرآة البيضاء فيها كالنكتة
 السوداء» وساق الحديث نحو ما تقدم، ولم يذكر: «وذلك مقدار انصرفكم من الجمعة»^(١) .

وهذا يقوي أن للحديث أصلاً عن ليث، ولا يضر ترك الزيادة؛ فإن عمار بن محمد
 ابن أبي أخت سفيان لا يحتج، لا بزيادته، ولا بنقصه، وإنما ذكرناه للمتابعة. وفي هذا
 الحديث: أن الصالحين هم الذين يرجعون إلى أهلهم، فأما النبيون والصديقون والشهداء
 فلا يرجعون حيثئذ ، وليس فيه ما يدل على رؤية النساء، لا بنفي ولا إثبات .

ورواه أبو العباس محمد بن إسحاق السراج : حدثنا علي بن أشيب ، حدثنا أبو
 بدر، حدثنا زياد بن خيثمة، عن عثمان بن مسلم، عن أنس بن مالك قال: أبطأ علينا
 رسول الله ﷺ ذات يوم ، فلما خرج قلنا : لقد احتبست ! قال: «فإن جبريل أتاني،
 وفي كفه كهية المرآة البيضاء، فيها نكتة سوداء، فقال: إن هذه الجمعة فيها خير لك
 ولأمتك، وقد أرادها اليهود والنصارى فأخطئوها، فقلت : يا جبريل ، ما في هذه
 النكتة السوداء؟ قال: إن هذه الساعة التي في يوم الجمعة لا يوافقها عبد يسأل الله خيراً
 من قسمه إلا / أعطاه إياه، أو ادخر له مثله يوم القيامة، أو صرف عنه من سوء مثله،

٦/٤١٤

وإنه خير الأيام عند الله، وإن أهل الجنة يسمونه يوم المزيد. قلت: يا جبريل، وما يوم
 المزيد ؟ قال: إن في الجنة وادياً أفيح، تربته مسك أبيض، ينزل الله إليه كل يوم جمعة،
 فيوضع كرسيه ثم يجاء بمنابر من نور فتوضع خلفه، فتحف به الملائكة، ثم يجاء بكراسي

(١) سبق تخريجه ص ٢٤٧ .

من ذهب فتوضع، ثم يجيء النيون والصديقون والشهداء والمؤمنون أهل الغرف فيجلسون، ثم يتسم الله إليهم فيقول: سلوا، فيقولون: نسألك رضوانك، فيقول: قد رضى عنكم، فسلوا، فيسألون مناهم فيعطيهما ما سألوا وأضعافها، ويعطيهم ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، ثم يقول: ألم أنجزكم وعدي، وأتممت عليكم نعمتي وهذا محل كرامتي؟! ثم ينصرفون إلى غرفهم ويعودون كل يوم جمعة. قلت: يا جبريل، ما غرفهم؟ قال: من لؤلؤة بيضاء وياقوتة حمراء وزبرجدة خضراء، مقدرة منها أبوابها فيها أزواجها مطردة أنهارها» رواه أبو يعلى الموصلي في مسنده عن شيبان بن فروخ، عن الصَّعْق بن حزن، عن علي بن الحكم البُنَّاني، عن أنس نحوه، لم يحضرني لفظه^(١).

ورواه الدارقطني - أيضاً - من حديث عبد الله بن الحميم الرازي، وحدثنا عمرو بن قيس، عن أبي شبيبة، عن عاصم، عن عثمان بن عمير أبي اليقظان، عن أنس. ومن حديث إسحاق بن سليمان الرازي: حدثنا عَبَّسَة بن سعيد، عن عثمان بن عمير، عن أنس بن مالك بنحو من السياق المتقدم، وليس فيه ذكر الزيادة.

/ وروى ابن بطة بإسناد صحيح عن الأسود بن عامر قال: ذكر لي عن شريك، عن ٦/٤١٥ أبي اليقظان، عن أنس: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥]، قال: يتجلى لهم كل جمعة.

ورواه - أيضاً - الدارقطني من حديث محمد بن حاتم المصيصي: حدثنا محمد بن سعيد القرشي، حدثنا حمزة بن واصل المنقري، حدثنا قتادة بن دَعَامَة، سمعته يقول: حدثنا أنس بن مالك قال: بينما نحن حول رسول الله ﷺ إذ قال: «أتاني جبريل وفي يده المرأة البيضاء» وذكر الحديث المتقدم بأبسط مما تقدم، وفيه ما يجمع بين حديث أنس الذي في صحيح مسلم وبين سائر الأحاديث، وفيه: «ويكون كذلك حتى مقدار متفرقهم من الجمعة»^(٢).

وروى من طريق آخر، رواه أبو عمر محمد بن عبد الواحد الزاهد غلام ثعلب: حدثنا محمد بن جعفر بن أبي الدَمِيك المروزي، حدثنا سلمة بن شبيب، حدثنا يحيى بن عبد الله الحراني، حدثنا ضرار بن عمرو، عن يزيد الرقاشي، عن أنس بن مالك، وذكر الحديث بأبسط مما تقدم، ولم يحضرني سياقه، ولكن أظن فيه الزيادة المذكورة، وهذا الإسناد ضعيف من جهة يزيد الرقاشي وضرار بن عمرو، لكن هو مضموم إلى ما تقدم.

وروى من طريق عن أنس رواه أبو حفص بن شاهين: حدثنا جعفر بن محمد العطار، حدثنا جدي عبد الله بن الحكم، سمعت عاصمًا أبا علي يقول: سمعت حميداً الطويل قال: سمعت أنس بن مالك يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله يتجلى

(١، ٢) سبق تخريجهما ص ٢٤٧.

لأهل الجنة كل يوم على / كَثِيبَ كافور أبيض»، وقيل: إن جعفرًا ، وجده، وعاصما مجهولون ، وهذا لا يمنع المعارضة .

ورواه - أيضاً - الدارقطني بإسناد صحيح إلى العباس بن الوليد بن مَزِيد، أخبرني محمد بن شعيب، أخبرني عمر مولى عفرة، عن أنس بن مالك بنحو ما تقدم في الروايات المتقدمة، وفيه: « فيفتح عليهم بعد انصرافهم من يوم الجمعة ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر» .

فهذا قد روى عن أنس من طريق جماعة، وفي أكثر رواية هؤلاء ذكر الزيادة، كما تقدم .

وأما حديث حذيفة - رضي الله عنه - فرواه أبو بكر الخلال بن يزيد بن جمهور: حدثنا الحسن بن يحيى بن كثير العنبري، حدثنا أبي، عن إبراهيم بن المبارك، عن الأعمش، عن أبي وائل، عن حذيفة بن اليمان، قال: قال رسول الله ﷺ: «أتاني جبريل، وإذا في كفه مرآة كأصفى المرايا وأحسنها» وساق الحديث بزيادته على ما تقدم ، وفيه ألفاظ أخرى، ولم يذكر الزيادة .

ورواه أبو بكر البزار: حدثنا محمد بن مَعْمَر وأحمد بن عَمْرٍو العصفوري قالوا: حدثنا يحيى بن كثير العنبري، عن إبراهيم بن المبارك، عن القاسم بن مطيب، عن الأعمش، عن أبي وائل، عن حذيفة، وذكر الحديث، وفيه: «فيوحى الله إلى حملة العرش أن يفتحوا الحجب فيما بينه وبينهم، فيكون أول ما يسمعون منه - تعالى - : أين عبادي الذين أطاعوني بالغيب ولم يروني، وصدقوا / رسلِي، واتبعوا أمري؟ سلوني فهذا يوم المزيد. فيجتمعون على كلمة واحدة : أن قد رضينا فارض عنا - ويرجع في قوله -: يا أهل الجنة، إني لو لم أرض عنكم لم أسكنكم جنتي ، هذا يوم المزيد فسلوني، فيجتمعون على كلمة واحدة: أرنا وجهك رب ننظر إليه، فيكشف الله الحجب فيتجلى لهم، فيغشاهم من نوره ما لولا أن الله قضى ألا يموتوا لاحترقوا، ثم يقال لهم: ارجعوا إلى منازلكم، فيرجعون إلى منازلهم في كل سبعة أيام يوم ، وذلك يوم المزيد» .

وأما حديث ابن عباس - رضي الله عنه - فروى من غير وجه صحيح في كتاب الأجرى وابن بطة وغيرهما، عن أبي بكر بن أبي داود السجستاني: حدثنا عمي محمد ابن الأشعث ، حدثنا ابن جَسْر، حدثنا أبي جَسْر، عن الحسين ، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ قال: « إن أهل الجنة يرون ربهم - تعالى - في كل يوم جمعة في رمال الكافور، وأقربهم منه مجلساً أسرعهم إليه يوم الجمعة وأبكرهم غدواً»، وهذا تصريح بالزيادة المطلوبة .

وأما حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - فرواه الترمذي ، وابن ماجه ، من حديث عبد الحميد بن أبي العشرين : حدثنا الأوزاعي ، حدثنا حسان بن عطية ، عن سعيد بن المسيب ، أنه لقى أبا هريرة فقال أبو هريرة : أسأل الله أن يجمع بيني وبينك في سوق الجنة ، فقال سعيد : أفيها سوق ؟ قال : نعم ، أخبرني رسول الله ﷺ : « إن أهل الجنة إذا دخلوا نزلوا / فيها بفضل أعمالهم ، ثم يؤذن في مقدار يوم الجمعة من أيام الدنيا ، فيزورون ربهم ، ويرز لهم عرشه ، ويتبدى لهم في روضة من رياض الجنة ، فتوضع لهم منابر من نور ، ومنابر من لؤلؤ ، ومنابر من ياقوت ، ومنابر من زبرجد ، ومنابر من ذهب ، ومنابر من فضة ، ويجلس أديانهم - وما فيهم من دنى - على كتابان المسك والكافور ، ما يرون بأن أصحاب الكراسي أفضل منهم مجلساً » ، قال أبو هريرة : قلت : يا رسول الله ، وهل نرى ربنا - عز وجل ؟ قال : « نعم هل تمارون في رؤية الشمس والقمر ليلة البدر ؟ » . قلنا : لا . قال : « كذلك لا تمارون في رؤية ربكم - تبارك وتعالى - ولا يبقى في ذلك المجلس - يعني : رجلاً - إلا حاضره الله محاضرة ، حتى يقول للرجل منهم : يا فلان بن فلان ، أتذكر يوم قلت : كذا وكذا - فيذكره ببعض غدراته في الدنيا - فيقول : يا رب ، أفلم تغفر لي ؟ فيقول : بلى ، فبسة مغفرتي بلغت منزلتك هذه . فبينما هم كذلك غشيتهم سحابة من فوقهم فأمرت عليهم طيماً لم يجدوا مثل ريحه شيئاً قط ، ويقول ربنا : قوموا إلى ما أعددت لكم من الكرامة فخذوا ما اشتيتهم ، فنأتي سوقاً قد حفت به الملائكة ، فيه ما لم تنظر العيون إلى مثله ، ولم تسمع الآذان ، ولم يخطر على القلوب ، فيحمل لنا ما اشتيتنا ليس يباع فيها ولا يشتري ، وفي ذلك السوق يلقي أهل الجنة بعضهم بعضاً - قال - : فيقبل الرجل ذو المنزلة المرتفعة فيلقاه من هو دونه - وما فيهم دنى - فيروعه ما عليه من اللباس ، فما ينقضى آخر حديثه حتى يتخيل إليه ما هو أحسن منه ؛ وذلك أنه لا ينبغي لأحد أن يحزن فيها ، ثم نتصرف إلى منازلنا ، فيتلقانا أزواجنا / فيقلن : مرحباً وأهلاً ، لقد جئت وإن بك من الجمال أفضل مما فارقتنا عليه ، فيقول : إنا جالسنا اليوم ربنا الجبار ، وحقنا أن نقبل بمثل ما انقلبنا » . قال الترمذي : هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه ، وقد روى سويد بن عمرو عن الأوزاعي شيئاً من هذا (١) .

٦/٤١٩

قلت : قد روى هذا الحديث ابن بطة في «الإبانة» بأسانيد صحيحة عن أبي المغيرة عبد القدوس بن الحجاج ، عن الأوزاعي ، وعن محمد بن كثير ، عن الأوزاعي ، عن عبد الله بن صالح : حدثني الهقل ، عن الأوزاعي قال : ثبت أنه لقى سعيد بن المسيب

(١) الترمذي في صفة الجنة (٢٥٤٩) ، وضعفه الألباني .

أبا هريرة فقال: أسأل الله أن يجمع بيني وبينك في سوق الجنة، وذكر الحديث مثل ما تقدم. وهذا يبين أن الحديث محفوظ عن الأوزاعي، لكن في تلك الروايات سمى من حدثه، وفي الروايات البواقى الثانية لم يسم، فالحق أعلم.

ومضمون هذا الحديث: أن أزواجهم لم تكن معهم في جمعة الآخرة، ولا في سوقها، لكنه لا ينفى أنهن رأين الله في دورهن، فإن الرجال قد عللوا زيادة الحسن والجمال بمجالسة الجبار، والنساء قد شركتهن في زيادة الحسن والجمال، كما تقدم في أصح الأحاديث.

/ فصل /

٦/٤٢٠

المقتضى لكتابة هذا : أن بعض الفقهاء كان قد سألني لأجل نسائه من مدة: هل ترى المؤمنات الله في الآخرة ؟ فأجبت بما حضرني إذ ذاك : من أن الظاهر أنهن يرينه، وذكرت له أنه قد روى أبو بكر عن ابن عباس أنهن يرينه في الأعياد ، وأن أحاديث الرؤية تشمل المؤمنين جميعاً من الرجال والنساء ، وكذلك كلام العلماء ، وأن المعنى يقتضى ذلك حسب التسبّع، وما لم يحضرني الساعة .

وكان قد سنع لي فيما روى عن ابن عباس: أن سبب ذلك أن الرؤية المعتادة العامة في الآخرة تكون بحسب الصلوات العامة المعتادة، فلما كان الرجال قد شرع لهم في الدنيا الاجتماع لذكر الله ومناجاته، وترائيه بالقلوب والتنعّم ببقائه في الصلاة كل جمعة، جعل لهم في الآخرة اجتماعاً في كل جمعة لمناجاته ومعابته والتمتع ببقائه.

ولما كانت السنة قد مضت بأن النساء يؤمرن بالخروج في العيد حتى العواتق والحيض، وكان على عهد رسول الله ﷺ يخرج عامة نساء المؤمنين في العيد، جعل عيدهن في الآخرة بالرؤية على مقدار عيدهن في الدنيا.

/ وأيد ذلك عندي ما خرجاه في الصحيحين عن جرير بن عبد الله البجلي قال: كنا جلوساً عند رسول الله ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر فقال: «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ، فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها فافعلوا » ثم قرأ : ﴿ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا ﴾ (١) [طه ١٣٠] ، وهذا الحديث من أصح الأحاديث على وجه الأرض المتلقاة بالقبول ، المجمع عليها عند العلماء بالحديث وماتر أهل السنة .

٦/٤٢١

(١) البخاري في الصلاة (٥٥٤)، وأبو داود في السنة (٤٧٠٣)، والترمذي في صفة الجنة (٢٥٥١)، وأحمد