

وسمعه وبصره مثل علم الله وسمعه وبصره، ولله كلام حقيقة، وللعبد كلام حقيقة، وليس كلام الخالق مثل كلام المخلوقين.

ولله - تعالى - استواء على عرشه حقيقة، وللعبد استواء على الفلك حقيقة، وليس استواء الخالق كاستواء المخلوقين؛ فإن الله لا يفتقر إلى شيء ولا يحتاج إلى شيء، بل هو الغني عن كل شيء.

والله - تعالى - يحمل العرش وحملته بقدرته، ويمسك السموات والأرض أن تزولا. فمن ظن أن قول الأئمة: إن الله مستو على عرشه حقيقة، يقتضي أن يكون استواؤه مثل استواء العبد على الفلك والأنعام، لزمه أن يكون قولهم: إن الله له علم حقيقة، وسمع حقيقة، وبصر حقيقة، وكلام حقيقة، يقتضي أن يكون علمه وسمعه وبصره وكلامه مثل المخلوقين وسمعهم وبصرهم وكلامهم.

/ فصل

٥/٢٠٠

وأما قول السائل: ما معنى كون ذلك حقيقة؟ فالحقيقة: هو اللفظ المستعمل فيما وضع له، وقد يراد بها المعنى الموضوع للفظ الذي يستعمل اللفظ فيه. فالحقيقة أو المجاز هي من عوارض الألفاظ في اصطلاح أهل الأصول، وقد يجعلونه من عوارض المعاني لكن الأول أشهر، وهذه الأسماء والصفات لم توضع لخصائص المخلوقين عند الإطلاق، ولا عند الإضافة إلى الله - تعالى - ولكن عند الإضافة إليهم.

فاسم العلم يستعمل مطلقاً، ويستعمل مضافاً إلى العبد، كقوله: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨]، ويستعمل مضافاً إلى الله كقوله: ﴿وَلَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فإذا أضيف العلم إلى المخلوق لم يصلح أن يدخل فيه علم الخالق - سبحانه - ولم يكن علم المخلوق كعلم الخالق، وإذا أضيف إلى الخالق كقوله: ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء: ١٦٦] لم يصلح أن يدخل فيه علم المخلوقين، ولم يكن علمه كعلمهم.

وإذا قيل: العلم مطلقاً أمكن تقسيمه، فيقال: العلم ينقسم إلى العلم القديم والعلم المحدث، فلفظ العلم عام فيهما، متناول لهما بطريق الحقيقة، وكذلك إذا قيل: ٥/٢٠١ الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث وواجب وممكن، وكذلك إذا قيل في الاستواء: ينقسم إلى استواء الخالق واستواء المخلوق، وكذلك إذا قيل: الإرادة والرحمة والمحبة تنقسم إلى إرادة الله ومحبه ورحمته، وإرادة العبد ومحبه ورحمته.

فمن ظن أن «الحقيقة» إنما تتناول صفة العبد المخلوقة المحدثّة دون صفة الخالق، كان في غاية الجهل ؛ فإن صفة الله أكمل وأتم وأحقّ بهذه الأسماء الحسنى، فلا نسبة بين صفة العبد وصفة الرب، كما لا نسبة بين ذاته وذاته، فكيف يكون العبد مستحقاً للأسماء الحسنى حقيقة، فيستحق أن يقال له : عالم قادر سميع بصير، والرب لا يستحق ذلك إلا مجازاً؟! ومعلوم أن كل كمال حصل للمخلوق فهو من الرب - سبحانه وتعالى - وله المثل الأعلى، فكل كمال حصل للمخلوق فالخالق أحق به، وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالخالق أحق أن ينزه عنه؛ ولهذا كان لله «المثل الأعلى»، فإنه لا يقاس بخلقه ولا يمثل بهم، ولا تضرب له الأمثال. فلا يشترك هو والمخلوق في قياس تمثيل بمثل ؛ ولا في قياس شمول تستوى أفرادها، بل ﴿لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الروم : ٢٧].

ومن الناس من يسمى هذه الأسماء « المشككة »؛ لكون المعنى في أحد المحلين أكمل منه في الآخر، فإن الوجود بالواجب أحق منه بالممكن، والبياض بالثلج أحق منه بالعاج، وأسماءه وصفاته من هذا الباب؛ فإن الله - تعالى - يوصف بها على وجه لا يماثل أحداً من المخلوقين وإن كان بين كل قسمين قدر مشترك، وذلك القدر المشترك هو مسمى اللفظ عند الإطلاق، فإذا قيد بأحد المحلين تقيد به.

٥/٢٠٢

فإذا قيل : وجود وماهية وذات، كان هذا الاسم متناولاً للخالق والمخلوق، وإن كان الخالق أحق به من المخلوق، وهو حقيقة فيهما. فإذا قيل : وجود الله وماهيته وذاته اختص هذا بالله، ولم يبق للمخلوق دخول في هذا المسمى، وكان حقيقة لله وحده. وكذلك إذا قيل: وجود المخلوق وذاته اختص ذلك بالمخلوق وكان حقيقة للمخلوق. فإذا قيل: وجود العبد وماهيته وحقيقته لم يدخل الخالق في هذا المسمى، وكان حقيقة للمخلوق وحده.

والجاهل يظن أن اسم الحقيقة إنما يتناول المخلوق وحده، وهذا ضلال معلوم الفساد بالضرورة في « العقول » و « الشرائع » و « اللغات »، فإنه من المعلوم بالضرورة أن بين كل موجودين قدراً مشتركاً وقدراً مميزاً، والداد على ما به الاشتراك وحده لا يستلزم ما به الامتياز، ومعلوم بالضرورة من دين المسلمين أن الله مستحق للأسماء الحسنى، وقد سمي بعض عباده ببعض تلك الأسماء، كما سمي العبد سمياً بصيراً، وحياً وعلماً، وحكماً، ورؤوفاً رحيماً، وملكاً، وعزيراً، ومؤمناً، وكرماً، وغير ذلك. مع العلم بأن الاتفاق في الاسم لا يوجب ماثلة الخالق بالمخلوق، وإنما يوجب الدلالة على أن بين المسمين قدراً مشتركاً فقط، مع أن المميز الفارق أعظم من المشترك الجامع.

٥/٢٠٣ /وأما « اللغات » فإن جميع أهل اللغات - من العرب والروم، والفرس ، والترك، والبربر، وغيرهم - يقع مثل هذا في لغاتهم، وهو حقيقة في لغات جميع الأمم، بل يعلمون أن الله أحق بأن يكون قادراً فاعلاً من العبد، وأن استحقاق اسم الرب القادر له حقيقة أعظم من استحقاق العبد لذلك، وكذلك غيره من الأسماء الحسنى.

وقول الناس: إن بين المسميين قدراً مشتركاً، لا يريدون بأن يكون في الخارج عن الأذهان أمر مشترك بين الخالق والمخلوق؛ فإنه ليس بين مخلوق ومخلوق في الخارج شيء مشترك بينهما، فكيف بين الخالق والمخلوق ، وإنما توهم هذا من توهمه من أهل «المنطق اليوناني» ومن اتبعهم ، حتى ظنوا أن في الخارج ماهيات مطلقة مشتركة بين الأعيان المحسوسة، ثم منهم من يجردها عن الأعيان كأفلاطون، ومنهم من يقول :لا تنفك عن الأعيان كأرسطو، وابن سينا، وأشباههما.

وقد بسطنا الكلام على ذلك في غير هذا الموضع، وبيننا ما دخل على من اتبعهم من الضلال في هذا الموضع في « المنطق والإلهيات»، حتى إن طوائف من النظار قالوا : إنا إذا قلنا : إن وجود الرب عين ماهيته - كما هو قول أهل الإثبات، ومتكلمة أهل الصفات: كابن كلاب، والأشعري وغيرهما - يلزم من ذلك أن يكون لفظ «الوجود» مقولاً عليهما بالإشتراك اللفظي، كما ذكره أبو عبد الله الرازي عن الأشعري، وأبي الحسين البصري وغيرهم ؛ وليس هذا مذهبهم، / بل مذهبهم : أن لفظ « الوجود » ٥/٢٠٤ مقول بالتواطؤ، وأنه ينقسم إلى قديم ومحدث، مع قولهم : إن وجود الرب عين ماهيته، فإن لفظ الوجود عندهم كلفظ الماهية.

وكما أن الماهية والذات تنقسم إلى قديمة ومحدثة، وماهية الرب عين ذاته، فكذلك الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث، ووجود الرب عين ذاته، ووجود العبد عين ذاته، وذات الشيء هي ماهيته.

فاللفظ من الألفاظ المتواطئة، ولكن بالإضافة يخص أحد المسميين، والمسميان إذا اشتركا في معنى الوجود والذات والماهية، لم يكن بينهما في الخارج أمر مشترك يكون زائداً على خصوصية كل واحد، كما يظنه أرسطو، وابن سينا، والرازي ، وأمثالهم، بل ليس في الخارج وجود مطلق ، ولا ماهية مطلقة، ولا ذات مطلقة.

أما المطلق بشرط الإطلاق فقد اتفق هؤلاء وغيرهم على أنه ليس بموجود في الخارج، وأن على تقدير ثبوته عن أفلاطون وأتباعه، هو قول باطل ضرورة.

وأما المطلق لا بشرط، فقد يظن أنه في الخارج وأنه جزء من المعين، وهذا غلط، بل ليس في الخارج إلا المعينات، وليس في الخارج مطلق يكون جزء معين، لكن هؤلاء يريدون بالجزء ما هو صفة ذاتية للموصوف ؛ بناء على أن/ الموصوف مركب من تلك الصفات التي يسمونها الأجزاء الذاتية. كما يقولون : الإنسان مركب من الحيوان والناطق؛ أو من الحيوانية والناطقية، وهذا التركيب تركيب ذهني ؛ فالماهية المركبة في الذهن مركبة من هذه الأمور وهي أجزاء تلك الماهية .

وأما الحقيقة الموجودة في الخارج فهي موصوفة بهذه الصفات، ولكن كثيراً من هؤلاء اشتبه عليه الوجود الذهني بالخارجي، وهذا الغلط وقع كثيراً في أقوال المتفلسفة، فأوائلهم كأصحاب فيثاغورس كانوا يقولون بوجود أعداد مجردة عن المعدودات في الخارج، وأصحاب أفلاطون يقولون : بوجود المثل الأفلاطونية ، وهي الحقائق المطلقة عن المعينات في الخارج. وهذه الحقائق مقارنة للمعينات في الخارج كما أثبتوا جواهر عقلية، وهي المجردات : كالمادة ، والهيولي ؛ والعقول والنفوس على قول بعضهم .

ومن هذا الباب تفريقهم بين الصفات الذاتية المتقدمة للماهية، التي تتركب منها الأنواع ويسمونها الأجناس والفصول، وبين الصفات العارضة اللازمة للماهية التي يسمونها خواصاً وأعراضاً عامة. وهذه الخمسة هي الكليات؛ وهي الجنس ، والفصل ، والنوع، والعرض العام، والخاصة، وقد وقع بسبب ذلك من الغلط في «منطقهم» وفي «الإلهيات» ما ضل به كثير من الخلق ، وقد نبهنا على ذلك في غير هذا الموضع بما لا يتسع له هذا الموضع؛ ولهذا كان لفظ المركب / عندهم يقال على خمسة معان : على المركب من الوجود والماهية ، والمركب من الذات والصفات، والمركب من الخاص والعام، والمركب من المادة والصورة، والقائلون بالجواهر الفرد يثبتون التركيب من الجواهر المفردة.

والمحققون من أهل العلم يعلمون أن تسمية مثل هذه المعاني تركيباً أمر اصطلاحى ، وهو إما أمر ذهني لا وجود له في الخارج، وإما أن يعود إلى صفات متعددة قائمة بالموصوف ، وهذا حق .

فإن مذهب أهل السنة والجماعة: إثبات الصفات لله - تعالى - بل صفات الكمال لازمة لذاته، يتمتع بثبوت ذاته بدون صفات الكمال اللازمة له، بل يتمتع بتحقيق ذات من الذوات عَرِيَّة عن جميع الصفات، وهذا كله مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أنه إذا قيل : هذا إنسان، فالشار إليه بهذا المسمى بإنسان، وليس الإنسان

المطلق جزءاً من هذا ، وليس الإنسان هنا إلا مقيداً وإنما يوجد مطلقاً في الذهن ؛ لا في الخارج . وإذا قيل هذا في الإنسانية فالمعنى : أن بينهما تشابهاً فيها ؛ لا أن هناك شيئاً موجوداً في الأعيان يشتركان فيه .

فليتدبر اللبيب هذا، فإنه يحل شبهات كثيرة ، ومن فهم هذا الموضع تبين له غلط من جعل هذه الأسماء مقولة بالاشتراك اللفظي لا المعنوي ، وغلط من جعل أسماء الله - تعالى - أعلاماً محضة لا تدل على معان، ومن زعم أن في الخارج / حقائق مطلقة يشترك فيها الأعيان، وعلم أن ما يستحق الرب لنفسه لا يشركه فيه غيره بوجه من الوجوه، ولا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من الصفات .

وأما المخلوق فقد يماثله غيره في صفاته، لكن لا يشركه في غير ما يستحقه منها، والأسماء المتواطئة المقولة على هذا وهذا حقيقة في هذا وهذا ؛ فإذا كانت عامة لهما تناولتهما ، وإن كانت مطلقة لم يمنع تصورهما من اشتراكهما فيها، وإن كانت مقيدة اختصت بمحلها .

فإذا قال : وجود الله، وذات الله، وعلم الله، وقدرة الله، وسمع الله، وبصر الله، وأرادة الله، وكلام الله، ورحمة الله، وغضب الله واستواء الله، ونزول الله، ومحبة الله، وإرادة الله ونحو ذلك ، كانت هذه الأسماء كلها حقيقة لله - تعالى - من غير أن يدخل فيها شيء من المخلوقات ، ومن غير أن يماثله فيها شيء من المخلوقات . وإذا قال : وجود العبد وذاته ، وماهيته ، وعلمه، وقدرته، وسمعه ، وبصره، وكلامه، واستواؤه، ونزوله، كان هذا حقيقة للعبد مختصة به، من غير أن تماثل صفات الله - تعالى .

بل أبلغ من ذلك أن الله أخبر أن في الجنة من المطاعم والمشارب والملابس والمكنكح، ما ذكره في كتابه، كما أخبر أن فيها لبناً، وعسلاً ، وخمراً ، ولحماً ، وحريراً ، وذهباً ، وفضة ، وحروراً ، وقصوراً ، ونحو ذلك، وقد قال ابن عباس: ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء .

٥/٢٠٨ / فتلك الحقائق التي في الآخرة ليست مماثلة لهذه الحقائق التي في الدنيا، وإن كانت مشابهة لها من بعض الوجوه، والاسم يتناولها حقيقة، ومعلوم أن الخالق أبعد عن مشابهة المخلوق، فكيف يجوز أن يظن أن فيما أثبتته الله - تعالى - من أسمائه وصفاته مماثلاً لمخلوقاته؟ وأن يقال : ليس ذلك بحقيقة، وهل يكون أحق بهذه الأسماء الحسنى والصفات العليا من رب السموات والأرض؟! مع أن مبايئته للمخلوقات أعظم من مبايئته كل مخلوق .

والجاهل يضل بقول المتكلمين: إن العرب وضعوا لفظ الاستواء لاستواء الإنسان على المنزل أو الفلك، أو استواء السفينة على الجودي ، ونحو ذلك من استواء بعض المخلوقات، فهذا كما يقول القائل : إنما وضعوا لفظ السمع والبصر والكلام لما يكون محله حدقة وأجفانا وأصمخة وأذنًا وشفتين، وهذا ضلال في الشرع وكذب، وإنما وضعوا لفظ الرحمة والعلم والإرادة لما يكون محله مضغة لحم وفؤاد، وهذا كله جهل منه.

فإن العرب إنما وضعت للإنسان ما أضافته إليه، فإذا قالت : سمع العبد ، وبصره، وكلامه، وعلمه، وإرادته، ورحمته، فما يخص به يتناول ذلك خصائص العبد. وإذا قيل: سمع الله وبصره، وكلامه وعلمه^(١)، وإرادته ورحمته، كان هذا متناولاً لما يخص به الرب ، لا يدخل في ذلك شيء من خصائص المخلوقين، فمن ظن أن هذا الاستواء إذا كان حقيقة يتناول شيئاً من صفات المخلوقين مع كون النص قد خصه بالله، كان جاهلاً جداً بدلالات اللغات، ومعرفة الحقيقة والمجاز.

/ وهؤلاء الجهال يمثلون في ابتداء فهمهم صفات الخالق بصفات المخلوق، ثم ينفون ذلك ويعطلونه، فلا يفهمون من ذلك إلا ما يختص بالمخلوق ، وينفون مضمون ذلك، ويكونون قد جحدوا ما يستحقه الرب من خصائصه وصفاته، وألحدوا في أسماء الله وآياته، وخرجوا عن القياس العقلي والنص الشرعي ، فلا يبقى بأيديهم لا معقول صريح ولا منقول صحيح ، ثم لا بد لهم من إثبات بعض ما يثبت أهل الإثبات من الأسماء والصفات. فإذا أثبتوا البعض ونفوا البعض قيل لهم : ما الفرق بين ما أثبتموه ونفيتموه؟ ولم كان هذا حقيقة ولم يكن هذا^(٢) حقيقة؟ لم يكن لهم جواب أصلاً، وظهر بذلك جهلهم وضلالهم شرعاً وقدرًا.

وقد تدبرت كلام عامة من ينفي شيئاً مما أثبتته الرسل من الأسماء والصفات، فوجدتهم كلهم متناقضين؛ فإنهم يحتجون لما نفوه بنظير ما يحتج به النافي لما أثبتوه، فيلزمهم إما إثبات الأمرين وإما نفيهما، فإذا نفوهما فلا بد لهم أن يقولوا بالواجب الوجود وعدمه جميعاً . وهذا نهاية هؤلاء النفاة الملاحدة الغلاة من القرامطة وغلاة المتفلسفة، فإنهم إذا أخذوا ينفون النقيضين جميعاً، فالنقيضان كما أنهما لا يجتمعان، فلا يرتفعان.

ومن جهة أن ما يسلبون عنه النقيضين لا بد أن يتصوروه وأن يعبروا عنه؛ فإن التصديق مسبق بالتصور، وستى تصوروه وعبروا عنه كقولهم: الثابت والواجب أو أي

(١) في المطبوعة : « وعلمه » ، والصواب ما أثبتناه .

(٢) في المطبوعة : « وهذا » ، والصواب ما أثبتناه .

شيء قالوه، لزمهم فيه من إثبات القدر المشترك نظير ما يلزمهم فيما نفوه،/ ولا يمكن أن يتصور شيء من ذلك مع قولهم: أسماء الله مقولة بالاشتراك اللفظي فقط.

فإن المشتركين اشتراكاً لفظياً لا معنوياً كلفظ «المشتري» المقول على الكوكب والمتاع، وسهيل المقول على الكوكب وعلى ابن عمرو، فإنه إذا سمع المستمع قائلاً يقول له: جاءني سهيل بن عمرو، وهذا هو المشتري لهذه السلعة، لم يفهم من هذا اللفظ كوكباً أصلاً، إلا أن يعرف أن اللفظ موضوع له، فإذا لم تكن أسماؤه متواطئة لم يفهم العباد من أسمائه شيئاً أصلاً، إلا أن يعرفوا ما يخص ذاته، وهم لم يعرفوا ما يخص ذاته، فلم يعرفوا شيئاً.

ثم إن العلم بانقسام الوجود إلى قديم ومحدث وأمثال ذلك علم ضروري، فالقادر سوفسطائي.

وكذلك العلم بأن بين الاسمين قدراً مشتركاً علم ضروري. وإذا قيل: إن اللفظ حقيقة فيهما، لم يحتاج ذلك إلى أن يكون أهل اللغة قد تكلموا باللفظ مطلقاً، فعبروا عن المعنى المطلق المشترك؛ فإن المعاني التي لا تكون إلا مضافة إلى غيرها: كالحياة والعلم، والقدرة والاستواء؛ بل واليد وغير ذلك مما لا يكون إلا صفة قائمة بغيره أو جسماً قائماً بغيره بحيث لا يوجد في الخارج مجرداً عن محله. ولكن أهل النظر لما أرادوا تجريد المعاني الكلية المطلقة عبروا بالألفاظ الكلية المطلقة، وأهل اللغة في ابتداء خطابهم يقولون - مثلاً -: جاء زيد، وهذا وجه زيد؛ ويشيرون إلى ما قام به من المجيء والوجه، فيفهم المخاطب ذلك.

ثم يقولون تارة أخرى: جاء عمرو، ورأيت وجه عمرو، وجاء الفرس، ورأيت وجه الفرس، فيفهم المستمع أن بين هذه قدراً مشتركاً وقدراً مميزاً، وأن لعمرو مجيئاً ووجهاً نسبته إليه كنسبة مجيء زيد ووجهه إليه، فإذا علم أن عمرأ مثل زيد، علم أن مجيئه، مثل مجيئه، ووجهه مثل وجهه، وإن علم أن الفرس ليست مثل زيد بل تشابهه من بعض الوجوه، علم أن مجيئها ووجهها ليس مجيء زيد ووجهه، بل تشبهه في بعض الوجوه.

وكذلك إذا قيل: جاءت الملائكة ورأت الأنبياء وجوه الملائكة، علم أن للملائكة مجيئاً ووجوهاً نسبتها إليها كنسبة مجيء الإنسان ووجهه إليه، ثم معرفته بحقيقة ذلك تبع معرفته بحقيقة الملائكة؛ فإن كان لا يعرف الملائكة إلا من جهة الجملة ولا يتصور كيفيتهم، كان ذلك في مجيئهم ووجوههم لا يعرفها إلا من حيث الجملة ولا يتصور كيفيتها.

وكذلك إذا قيل : جاءت الجن، فاللفظ في جميع هذه المواضع يدل على معانيها بطريق الحقيقة، بل إذا قيل : حقيقة الملك وماهيته ليست مثل حقيقة الجني وماهيته كان لفظ الحقيقة والماهية مستعملاً فيهما على سبيل الحقيقة، وكان من الأسماء المتواطئة، مع أن المسميات قد صرح فيها بنفي التماثل .

وكذلك إذا قيل : خمر الدنيا ليس كمثل خمر الآخرة، ولا ذهبها مثل ذهبها، ولا لبنها مثل لبنها، ولا / عسلها مثل عسلها، كان قد صرح في ذلك بنفي التماثل، مع أن الاسم مستعمل فيها على سبيل الحقيقة. ٥/٢١٢

ونظائر هذا كثيرة؛ فإنه لو قال القائل : هذا المخلوق ما هو مثل هذا المخلوق، وهذا الحيوان الذي هو الناطق ليس مثل الحيوان الذي هو الصامت، أو هذا اللون الذي هو الأبيض ليس مثل الأسود، أو الموجود الذي هو الخالق ليس هو مثل الموجود الذي هو المخلوق، ونحو ذلك - كانت هذه الأسماء مستعملة على سبيل الحقيقة في المسميين اللذين صرح بنفي التماثل بينهما، فالأسماء المتواطئة إنما تقتضي أن يكون بين المسميين قدراً مشتركاً، وإن كان المسميان مختلفين أو متضادين.

فمن ظن أن أسماء الله - تعالى - وصفاته إذا كانت حقيقة، لزم أن يكون مماثلاً للمخلوقين، وأن صفاته مماثلة لصفاتهم - كان من أجهل الناس، وكان أول كلامه سفسطة، وآخره زندقة؛ لأنه يقتضي نفي جميع أسماء الله - تعالى - وصفاته، وهذا هو غاية الزندقة والإلحاد.

ومن فرق بين صفة وصفة، مع تساويهما في أسباب الحقيقة والمجاز، كان متناقضاً في قوله، متهافتاً في مذهبه، مشابهاً لمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض .

وإذا تأمل اللبيب الفاضل هذه الأمور، تبين له أن مذهب السلف والأئمة / في غاية الاستقامة والسداد، والصحة والاطراد، وأنه مقتضى المعقول الصريح والمقول الصحيح، وأن من خالفه كان مع تناقض قوله المختلف، الذي يؤفك عنه من أفك، خارجاً عن موجب العقل والسمع، مخالفاً للفترة والسمع، والله يتم نعمته علينا وعلى سائر إخواننا المسلمين المؤمنين، ويجمع لنا ولهم خير الدنيا والآخرة. ٥/٢١٣

وهذا لا تعلق له بصفات الله - تعالى - قال بعضهم : قد قال الله تعالى : ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجَلًا جَسَداً لَّهُ خُوارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يَكْلَمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾ [الأعراف : ١٤٨]، فقد ذم الله من اتخذ إلهاً جسداً، و «الجسد» هو الجسم؛ فيكون الله قد ذم من اتخذ إلهاً هو جسم. وإثبات هذه الصفات يستلزم أن يكون جسماً، وهذا منتف

بهذا الدليل الشرعي . فهذا خلاصة ما يقوله من يزعم أنه يعتمد في ذلك على الشرع ،
فيقال له : هذا باطل من وجوه :

أحدها: أن هذا إذا دل إنما يدل على نفي أن يكون جسداً ، لا على نفي أن يكون
جسماً ، والجسم في اصطلاح هؤلاء - نفاة الصفات - أعم من الجسد ؛ فإن الجسم ينقسم
عندهم إلى كثيف ولطيف ، بخلاف الجسد .

فإن أردت بقولك الجسم اللغوي - وهو الذي قال أهل اللغة : إنه هو/ الجسد - قيل
لك : لا يلزم من إثبات الاستواء على العرش أن يكون جسداً ، وهو الجسم اللغوي . فإننا
نعلم بالضرورة أن الهواء يعلو على الأرض وليس هو بجسد ، والجسد هو الجسم اللغوي .
فقول القائل : لو كان مستوياً على العرش لكان جسماً ، والجسم هو الجسد ، والجسد
منتف بالشرع - كلام ملبس .

فإنه إن عني بالجسم الجسد ، كانت المقدمة الأولى ممنوعة ؛ فإن عاقلاً لا يقول : إنه
لو كان فوق العرش لكان جسداً ، ولا يقول عاقل : إنه لو كان له علم وقدرة ، لكان
جسداً . ولا يقول عاقل : إنه لو كان يرى ويتكلم لكان جسداً وبدناً .
فإن الملائكة لهم علم وقدرة وترى وتتكلم ، وكذلك الجن ، وكذلك الهواء يعلو على
غيره وليس بجسد .

وإن عني بالجسم ما يعنيه أهل الكلام ؛ من أنه الذي يشار إليه ، وجعلوا كل ما
يشار إليه جسماً ، وكل ما يرى جسماً أو كل ما يمكن أنه يرى أو يوصف بالصفات
فهو جسم ، أو كل ما يعلو على غيره ويكون فوقه فهو جسم فيقال له : فالجسد والجسم
بهذا التفسير الكلامي ليس هو جسداً في لغة العرب ، بل هو منقسم إلى غليظ ورقيق ،
إلى ما هو جسد وإلى ما ليس بجسد .

/ ولذا يقول الفقهاء : النجاسة إن كانت متجسدة كالميتة فحكمها كذا ، وإن كانت
غير متجسدة كالبول فحكمها كذا .

وإذا قدر أن الدليل دل على أنه ليس بجسد لم يلزم ألا يكون جسماً بهذا
الاصطلاح ؛ لأن الجسم أعم عندهم من الجسد ، ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام ؛
كما إذا قلت : ليس هو بإنسان ، فإنه لا يلزم أنه ليس بحيوان .

فلفظ الجسم فيه اشتراك بين معناه في اللغة ومعناه في عرف أهل الكلام ؛ فإذا كان
معناه في اللغة هو معنى الجسد - وهذا منتف بما ذكر من الدليل - بطل قول من نفي
الاستواء بالذات ؛ أو غيره من الصفات ، بأنه لو كان موصوفاً بذلك لكان جسماً ، فإن

التلازم حينئذ منتف، فأحدى المقدمتين باطلة ؛ إما الأولى وإما الثانية .

ونظير هذا أن يقول : لو كان له علم وقدرة لكان محلاً للأعراض ، وما كان محلاً للأعراض فهو محل الآفات والعيوب، فلا يكون قدوساً، ولا سلاماً ؛ لأن أهل اللغة قالوا: العَرَضُ بالتحريك ما يعرض للإنسان من مرض ونحوه، فلو جاز أن تقوم به هذه لكان - تعالى وتقدس - معيباً ناقصاً، وهو - سبحانه - مقدس عن ذلك؛ إذ هو السلام القدوس .

فيقال : لفظ العَرَضُ مشترك بين ما ذكر من معناه في اللغة ، وبين معناه في عرف أهل الكلام، فإن معناه - عند من يسمى العلم والقدرة / مطلقاً عرضاً - : ما قام بغيره كالحياة، والعلم، والقدرة والحركة، والسكون ونحو ذلك .

٥/٢١٦

وآخرون يقولون : هو ما لا يبقى زمانين. ويقولون : إن صفات الخالق باقية، بخلاف ما يقوم بالمخلوقات من الصفات ، فإنها لا تبقى زمانين .

والمقصود هنا : أنه إذا قال: لو قام به العلم والقدرة لكان عرضاً ، وما قام به العرض قامت به الآفات، كلام فيه تلبيس، فإن إحدى المقدمتين باطلة .

فإن لفظ العَرَضُ إن فسر بالصفة، فالمقدمة الثانية باطلة، وإن فسر بما يعرض للإنسان من المرض ونحوه، فالمقدمة الأولى باطلة .

ونظير ذلك أن يقول : لو كان قد استوى على العرش لكان قد أحدث حدثاً ، وقامت به الحوادث ؛ لأن الاستواء فعل حادث - كان بعد أن لم يكن - فلو قام به الاستواء لقامت به الحوادث ، ومن قامت به الحوادث فقد أحدث حدثاً ، واللّه - تعالى - منزّه عن ذلك لقول النبي ﷺ : « لعن الله من أحدث حدثاً ، أو آوى محدثاً »^(١) ولقوله : « وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة »^(٢) .

فإنه يقال له : الحادث في اللغة ما كان بعد أن لم يكن ، واللّه - تعالى - يفعل ما يشاء ؛ فما من فعل يفعله إلا وقد حدث بعد أن لم يكن .

/وأما المحدثات التي ذكرها النبي ﷺ ، فهي المحدثات في الدين، وهو أن يحدث

٥/٢١٧

(١) البخاري في فضائل المدينة (١٨٧٠)، ومسلم في الحج (٤٦٧/١٣٧٠) وأبو داود في المناسك (٢٠٣٤)، والترمذي في الولاء والهبة (٢١٢٧) وقال: « حديث حسن صحيح »، وأحمد ٨١/١ .

(٢) أبو داود في السنة (٤٦٠٧) والترمذي في العلم (٢٦٧٦) وقال: « حسن صحيح » وابن ماجه في المقدمة (٤٢) .

الرجل بدعة في الدين لم يشرعها الله، والإحداث في الدين مذموم من العباد، والله يحدث ما يشاء لا معقب لحكمه.

فاللفظ المشتبه المجمل إذا خص في الاستدلال وقع فيه الضلال والإضلال. وقد قيل: إن أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء.

الوجه الثاني - في بيان بطلان ما ذكر من الاستدلال: أن يقال -: إن الله - سبحانه - منزّه أن يكون من جنس شيء من المخلوقات: لا أجساد الآدميين، ولا أرواحهم، ولا غير ذلك من المخلوقات؛ فإنه لو كان من جنس شيء من ذلك بحيث تكون حقيقته كحقيقته، للزم أن يجوز على كل منهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، وهذا ممتنع؛ لأنه يستلزم أن يكون القديم الواجب الوجود بنفسه، غير قديم واجب الوجود بنفسه، وأن يكون المخلوق الذي يمتنع غناه غنياً يمتنع افتقاره إلى الخالق، وأمثال ذلك من الأمور المتناقضة، والله - تعالى - نزّه نفسه أن يكون له كفؤ، ومثل، أو سمي، أو ند.

فهذه الأدلة الشرعية والعقلية يعلم بها تنزه الله - تعالى - أن يكون من جنس أجساد الآدميين، أو غيرها من المخلوقات، لكن المستدل على ذلك بقوله: /﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجَلاً جَسَداً لَهُ خُوارٌ﴾ [الأعراف: ١٤٨] استدلال بحجة ضعيفة؛ فإن «الجسد» وإن كان قد قال الجوهري وغيره: إن الجسد هو البدن، يقال: منه تجسد، كما يقال: من الجسم تجسم، والجسد - أيضاً - الزعفران ونحوه من الصبغ، وهو الدم أيضاً؛ كما قال النابغة:

وما أريق على الأصنام من جسد

فليس المراد بالجسد في القرآن لا هذا ولا هذا، فليس المراد من العجل أن له بدنًا مثل بدن الآدميين، ولا بدنًا كأبدان البقر، فإن العجل لم يكن كذلك، والعرب تقول: جسد به الدم يجسد جسداً: إذا لصق به، فهو جاسد وجسد.

قال الشاعر:

مساعد به جسد مورش من الدماء مائع ويبس

والجسد الأحمر والمجسد ما أشبع صبغه من الثياب؛ لكمال ما لصق به من الصبغ، فاللفظ فيه معنى التكاثر والتلاصق؛ ولهذا يقول الفقهاء: نجاسة متجسدة وغير متجسدة، وهو في القرآن يراد به الجسد المصمت المتلاصق المتكاثر، أو الذي لا حياة فيه.

وقد ذكر الله - تعالى - لفظة الجسد في أربعة مواضع، فقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَّا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ﴾ [الأنبياء: ٨]، وقال تعالى: ﴿وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ﴾ [ص: ٣٤]، وقال: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوراً﴾ [الأعراف: ١٤٨]، وقال تعالى: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوراً﴾ [طه: ٨٨] كأنه عجل مصمت لا جوف له . وقد يقال : إنه لا حياة فيه، خار خورة، ولم يقل: عجلاً له جسد، له بدن، له جسم؛ لأنه من المعلوم أن كل عجل له جسد هو بدنه وهو جسمه، والعجل المعروف جسد فيه روح.

والمقصود : أن ما أخرجه كان جسداً مصمتاً لا روح فيه حتى تبين نقصه، وأنه كان مسلوب الحياة والحركة.

وقد روى أنه إنما خارخورة واحدة، وقد يقال: إن أريد بالجسد المصمت أو الغليظ ونحوه، فلم قيل: إن ذلك ذكر لبيان نقصه من هذا الوجه، بل من هذا الوجه ضلوا به، وإنما كان النقص من جهة ﴿أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلاً﴾. وقد يقال: إذا كان لا حياة فيه فالتقص كان فيه من جهة عدم الحياة، وغيرها من صفات الكمال، لا من جهة كونه له بدن، أو ليس له بدن، فالآدمي له بدن.

ولو أخرج لهم عجلاً كسائر العجول، أو آدمياً كاملاً، أو فرساً حياً، أو جملاً أو غير ذلك من الحيوان - لكان أيضاً له بدن، ولكان ذلك أعجوبة عظيمة، وكانت الفتنة به أشد، ولكن الله - سبحانه - بين أن المخرج كان موصوفاً بصفات النقص يحقق ذلك.

/ الوجه الثالث : وهو أنه سبحانه قال : ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلاً﴾ فلم يذكر فيما عابه به كونه ذا جسد؛ ولكن ذكر فيما عابه به ﴿أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلاً﴾، ولو كان مجرد كونه ذا بدن عيباً ونقصاً لذكر ذلك.

فعلّم أن الآية تدل على نقص حجة من يحتج بها، على أن كون الشيء ذا بدن عيباً ونقصاً، وهذه الحجة نظير احتجاجهم بالأفول، فإنهم غيروا معناه في اللغة، وجعلوه الحركة، فظنوا أن إبراهيم احتج بذلك على كونه ليس رب العالمين، ولو كان كما ذكروه لكان حجة عليهم لا لهم.

الوجه الرابع : أن الله تعالى وصفه بكونه عجلاً جسداً له خوار، ثم قال : ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلاً﴾، وقال في السورة الأخرى: ﴿فَكَذَّبَ أَلْقَى السَّامِرِيَّ . فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوراً فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمُ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ . أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعَ إِلَيْهِمْ

قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا» [طه: ٨٧-٨٩]، فلم يقتصر في وصفه على مجرد كونه جسداً، بل وصفه بأن له خواراً، وبين أنه لا يكلمهم، ولا يملك لهم ضراً ولا نفعاً.

فالموجب لنقصه إما أن يكون مجموع الصفات أو بعضها، أو كل واحد منها؛ فإن كان المجموع لم يدل على أن نقصها واحدة نقص، وإن كان بعضها فليس كونه جسداً بأولى من كونه له خوار. وليس هذا وهذا بأولى من كونه مسلوب/ التكلم والقدرة على النفع والضرر، وإن كان كل منهما؛ فمعلوم أنهم إنما ضلوا بخواره ونحو ذلك، والله - تعالى - إنما احتج عليهم بعدم التكلم والقدرة على النفع والضرر.

الوجه الخامس: أنه ليس في القرآن دلالة على أن كونه جسداً وكونه له خوار صفة نقص، وإنما الذي دل عليه القرآن أن كونه لا يكلمهم ولا يقدر على نفعهم وضررهم نقص، يبين ذلك: أن الخوار هو الصوت والإنسان الذي يصوت، ويقال: خار يخور الثور، وهو يكلم غيره، وقد يهديه السبيل.

والله - سبحانه - بين أن صفات العجل ناقصة عن صفات الإنسان، الذي يكلم غيره ويهديه، فالعابد أكمل من المعبود، يبين هذا أنه لو كلمهم لكان أيضاً مصوتاً، فلو كان ذكر الصوت لبيان نقصه لبطل الاستدلال بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ﴾ فإن تكليمهم لهم لو كلمهم إنما كان يكون بصوت يسمعون منه.

فعلم أن ذكر التصويت لم يكن لكونه صفة نقص، فكذلك ذكر الجسد.

وبالجملة، من ذكر أن القرآن دل على هذا وهذا هو العيب الذي عابه به، وجعله دليلاً على نفي إلهيته؛ فقد قال على القرآن ما لا يدل عليه؛ بل هو على نقيضه أدل.

الوجه السادس: أن الله - تعالى - ذكر عن الخليل عليه السلام أنه قال: ﴿يَا أَبْتَ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ [مريم: ٤٢]، وقال تعالى: ﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ. أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ. قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء: ٧٢-٧٤] فاحتج على نفي إلهيتها بكونها لا تسمع ولا تبصر، ولا تنفع ولا تضر، مع كون كل منهما له بدن وجسم، سواء كان حجراً أو غيره.

فلو كان مجرد هذا الاحتجاج كافياً لذكره إبراهيم الخليل وغيره من الأنبياء - عليهم أفضل الصلاة والسلام - بل إنما احتجوا بمثل ما احتج الله به من نفي صفات الكمال عنها؛ كالتكلم والقدرة، والحركة وغير ذلك.

الوجه السابع: أن يقال: ما ذكره الله - تعالى - إما أن يكون دالاً على أن الإله -

سبحانه - موصوف ببعض هذه الصفات؛ وإما ألا يدل . فإن لم يدل بطل ما ذكره؛ وإن دل فهو يدل على إثبات صفات الكمال لله تعالى ، وهو التكليم للعباد، والسمع والبصر والقدرة ، والنفع والضر .

وهذا يقتضى أن تكون الآيات دليلاً على إثبات الصفات، لا على نفيها، ونفاة الصفات إنما نفوها لزعمهم أن إثباتها يقتضى التجسيم، والتجسيد . فالآيات التي احتجوا بها هي عليهم لا لهم .

وهذا أمر قد وجدناه مطرداً في عامة ما يحتج به نفاة الصفات من الآيات، فإنما تدل على نقيض مطلوبهم ، لا على مطلوبهم .

٥/٢٢٣

/ الوجه الثامن : أنه إذا كان كل جسم جسداً ، وكل ما عبد من دون الله - تعالى - من الشمس والقمر، والكواكب والأوثان وغير ذلك ، أجساماً ، وهي أجساد ، فإن كان الله ذكر هذا في العجل لينفي به عنه الإلهية، لزم أن يطرد هذا الدليل في جميع المعبودات .

ومعلوم أن الله لم يذكر هذا في غير العجل . إنه ذكر كونه جسداً لبيان سبب افتتانهم به، لا أنه جعل ذلك هو الحجة عليهم، بل احتج عليهم بكونه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً .

الوجه التاسع: أنه - سبحانه - قال في الأعراف: ﴿ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ﴾ [الأعراف: ١٩٥] وللناس في هذه الآية قولان :

أحدهما: أنه وصفهم بهذه النقائص ليبين أن العابد أكمل من المعبود .

الثاني: أنه ذكر ذلك لأن المعبود يجب أن يكون موصوفاً بنقيض هذه الصفات، فإن قيل بالقول الأول، أمكن أن يقال بمثله في آية العجل، فلا يكون فيه تعرض لصفات الإله . وإن قيل بالثاني، وجب أن يتصف الرب - تعالى - بما نفاه عن الأصنام .

٥/٢٢٤

وحينئذ ، فإن كانت هذه الأمور أجساماً كانت هذه الدلالة معارضة / لما ذكر في تلك الآية، وإن لم تكن أجساماً بطل نفيهم لها عن الله - تعالى - ووجب أن يوصف الله - عز وجل - بما جاء به الكتاب والسنة، من الأيدي وغيرها، ولا يجب أن تكون أجساماً، ولا يكون ذلك تجسيمياً ، وإذا لم يكن هذا تجسيمياً فإثبات العلو أولى ألا يكون تجسيمياً . فدل على أنه لا يكون تجسيمياً، فدل على أن الشرع مناقض لما ذكره .

الوجه العاشر: أن يقال: دلالة الكتاب والسنة على إثبات صفات الكمال ، وأنه نفسه فوق العرش أعظم من أن تحصر، كقوله : ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقوله : ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨]، وقوله : ﴿تَعْرَجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، وقوله : ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾ [الأعراف: ٢٠٦].

وقد قيل : إن ذلك يبلغ ثلاثمائة آية، وهي دلائل جلية بينة، مفهومة من القرآن، معقولة من كلام الله - تعالى .

فإن كان إثبات هذا يستلزم أن يكون الله جسماً ، وجسداً، لم يمكن دفع موجب هذه النصوص بما ذكر في قصة العجل ؛ لأنه ليس فيها أن مجرد كونه جسداً هو النقص - الذي عابه الله وجعله مانعاً من إلهيته - وإن كان إثبات العلو والصفات لا يستلزم أن يكون جسماً وجسداً بطل أصل كلامهم، في - أن عمدتهم - أن إثبات العلو يقتضي التجسيم والتجسد، فإذا سلموا أنه لا يستلزم التجسيم والتجسد ، لم يكن لهم دليل على نفي ذلك .

/ وحينئذ، فإذا دلت قصة العجل أو غيرها على امتناع كون الرب - تعالى - جسداً أو جسماً ، لم يكن بين النصوص منافاة، بل يوصف بأنه نفسه فوق العرش ، وينفي عنه ما يجب نفيه عنه - سبحانه - وتعالى .

والمقصود أن الشرع ليس فيه ما يوافق النفاة للعلو وغيره من الصفات بوجه من الوجوه .

والله - سبحانه وتعالى - أعلم .

فصل

في الجمع بين « علو الرب - عز وجل - وبين قربه » من داعيه وعابديه
فنقول :

قد وصف الله نفسه في كتابه ، وعلى لسان رسوله بالعلو والاستواء على العرش ،
والفوقية في كتابه في آيات كثيرة، حتى قال بعض كبار أصحاب الشافعي : في القرآن
ألف دليل أو أزيد، تدل على أن الله عال على الخلق، وأنه فوق عباده .

وقال غيره: فيه ثلاثمائة دليل تدل على ذلك، مثل قوله : ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾
[الأعراف: ٢٠٦] ، ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ﴾ [الأنبياء : ١٩] ، فلو كان
المراد بأن معنى « عنده » في قدرته - كما يقول الجهمية - لكان الخلق كلهم في قدرته
ومشيئته، لم يكن فرق بين من في السموات، ومن في الأرض ، ومن عنده، كما أن
الاستواء لو كان المراد به الاستيلاء لكان مستوياً على جميع المخلوقات، ولكان مستوياً
على العرش قبل أن يخلقه دائماً .

والاستواء مختص بالعرش بعد خلق السموات والأرض، كما أخبر بذلك في / كتابه،
فدل على أنه تارة كان مستوياً عليه، وتارة لم يكن مستوياً عليه؛ ولهذا كان العلو من
الصفات المعلومة بالسمع مع العقل عند أئمة المثبتة، وأما الاستواء على العرش فمن
الصفات المعلومة بالسمع، لا بالعقل .

والمقصود أنه - تعالى - وصف نفسه أيضاً بالمعية والقرب .

والمعية معيتان : عامة ، وخاصة .

فالأولى: كقوله : ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد : ٤] ، والثانية : كقوله : ﴿إِنَّ
اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ [النحل: ١٢٨] ، إلى غير ذلك من الآيات .

وأما القرب فهو كقوله : ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ [البقرة : ١٨٦] ، وقوله : ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ
مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] ، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ﴾ [الواقعة : ٨٥] .

وقد اختلف الناس في هذا المقام أربع فرق:

فالجهمية النفاة الذين يقولون : ليس داخل العالم ، ولا خارج العالم ، ولا فوق ، ولا تحت ، لا يقولون بعلوه ولا بفوقيته ، بل الجميع عندهم متأول أو مفوض .

وجميع أهل البدع قد يتمسكون بنصوص : كالخوارج ، والشيعية ، والقدرية ، والرافضة ، والمرجئة ، وغيرهم ، إلا الجهمية فإنهم ليس معهم عن الأنبياء كلمة واحدة توافق ما يقولونه من النفي ؛ ولهذا قال ابن المبارك ويوسف بن أسباط : / إن الجهمية خارجون عن الثلاث والسبعين فرقة ، وهذا أحد الوجهين لأصحاب أحمد ، ذكرهما أبو عبد الله بن حامد وغيره .

وقسم ثان يقولون : إنه بذاته في كل مكان ، كما يقوله النجارية ، وكثير من الجهمية - عبادهم ، وصوفيتهم ، وعوامهم - يقولون : إنه عين وجود المخلوقات ، كما يقوله « أهل الوحدة » ، القائلون بأن الوجود واحد ومن يكون قوله مركباً من الحلول والاتحاد ، وهم يحتجون بنصوص « المعية والقرب » ؛ ويتأولون نصوص « العلو ، والاستواء » . وكل نص يحتجون به حجة عليهم ؛ فإن المعية أكثرها خاصة بأنبيائه وأوليائه ، وعندهم أنه في كل مكان .

وفي النصوص ما يبين نقيض قولهم ؛ فإنه قال : « سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ » [الحديد : ١] ، فكل من في السموات والأرض يسبح والمسبح غير المسبح ، ثم قال : « لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ » [الحديد : ٢] ، فبين أن الملك له ، ثم قال : « هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » [الحديد : ٣] .

وفي الصحيح : « أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء »^(١) ، فإذا كان هو الأول كان هناك ما يكون بعده ، وإذا كان آخراً كان هناك ما الرب بعده ، وإذا كان ظاهراً ليس فوقه شيء كان هناك ما الرب ظاهر عليه ، وإذا كان باطناً ليس دونه شيء كان هناك أشياء نفى عنها أن تكون دونه .

/ ولهذا قال ابن عربي : من أسمائه الحسنی : « العلى » على من يكون علياً ، وما ثم إلا هو ، وعلى ماذا يكون علياً ، وما يكون إلا هو ؟ فعلوه لنفسه ، وهو من حيث الوجود عين الموجودات ، فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها ، وليست إلا هو . ثم قال : قال الخراز : وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته ينطق عن نفسه بأن الله يعرف بجمعه بين الأضداد ؛ فهو عين ما ظهر ، وهو عين ما بطن في حال ظهوره ، وما ثم من تراه غيره ، وما ثم من بطن عنه سواه ، فهو ظاهر لنفسه ، وهو باطن عن نفسه ، وهو المسمى

(١) سبق تخريجه ص ٨٠ .

والمعية لا تدل على الممازجة والمخالطة، وكذلك لفظ القرب؛ فإن عند الحلولية أنه في حبل الوريد ، كما هو عندهم في سائر الأعيان، وكل هذا كفر وجهل بالقرآن .

والقسم الثالث : من يقول : هو فوق العرش ، وهو في كل مكان . ويقول : أنا أقر بهذه النصوص، وهذه لا أصرف واحداً منها عن ظاهره . وهذا قول طوائف ذكرهم الأشعري في « المقالات الإسلامية » وهو موجود في كلام طائفة من السالمية والصوفية .

ويشبه هذا ما في كلام أبي طالب المكي ، وابن برّجان وغيرهما ، مع ما في كلام أكثرهما من التناقض؛ ولهذا لما كان أبو على الأهوازي - الذي صنف « مثالب ابن أبي بشر » ورد على أبي القاسم بن عساكر - هو من السالمية، وكذلك ذكر الخطيب البغدادي: أن جماعة أنكروا على أبي طالب كلامه في الصفات .

/ وهذا الصنف الثالث، وإن كان أقرب إلى التمسك بالنصوص وأبعد عن مخالفتها من الصنفين الأولين . فإن الأول لم يتبع شيئاً من النصوص ، بل خالفها كلها . والثاني ترك النصوص الكثيرة المحكمة المبينة وتعلق بنصوص قليلة اشبهت عليه معانيها .

وأما هذا الصنف فيقول : أنا اتبعت النصوص كلها، لكنه غلط أيضاً .

فكل من قال: إن الله بذاته في كل مكان، فهو مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها، مع مخالفته لما فطر الله عليه عباده، ولصريح المعقول وللأدلة الكثيرة . وهؤلاء يقولون أقوالاً متناقضة ، يقولون : إنه فوق العرش . ويقولون : نصيب العرش منه كنصيب قلب العارف ، كما يذكر مثل ذلك أبو طالب وغيره . ومعلوم أن قلب العارف نصيبه منه المعرفة والإيمان وما يتبع ذلك، فإن قالوا : إن العرش كذلك نقضوا قولهم : إنه نفسه فوق العرش . وإن قالوا بحلوله بذاته في قلوب العارفين كان هذا قولاً بالحلول الخالص .

وقد وقع في ذلك طائفة من الصوفية حتى صاحب « منازل السائرين » في توحيده المذكور في آخر المنازل في مثل هذا الحلول؛ ولهذا كان أئمة القوم يحذرون من مثل هذا . سئل الجنيد عن التوحيد فقال : هو إفراغ الحدوث عن القدم . فبين أنه لا بد للموحد من التمييز بين القديم الخالق والمحدث المخلوق ، / فلا يختلط أحدهما بالآخر، وهؤلاء يقولون في أهل المعرفة ما قالته النصارى في المسيح، والشيعية في أئمتها، وكثير من الحلولية والإباحية ينكر على الجنيد وأمثاله من شيوخ أهل المعرفة المتبعين للكتاب والسنة ما قالوه من نفي الحلول ، وما قالوه في إثبات الأمر والنهي، ويرى أنهم لم يكملوا معرفة

الحقيقة كماكملها هو وأمثاله من الحلولية والإباحية .

وأما القسم الرابع ، فهم سلف الأمة وأئمتها ؛ أئمة العلم والدين من شيوخ العلم والعبادة ، فإنهم أثبتوا وآمنوا بجميع ما جاء به الكتاب والسنة كله من غير تحريف للكلم ، أثبتوا أن الله - تعالى - فوق سمواته ، وأنه على عرشه ، بائن من خلقه وهم منه بائون ، وهو أيضاً مع العباد عموماً بعلمه ، ومع أنبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية ، وهو أيضاً قريب مجيب ، ففي آية النجوى دلالة على أنه عالم بهم .

وكان النبي ﷺ يقول : « اللهم أنت صاحب في السفر ، والخليفة في الأهل » (١) ، فهو - سبحانه - مع المسافر في سفره ومع أهله في وطنه ، ولا يلزم من هذا أن تكون ذاته مختلطة بذواتهم ، كما قال : ﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ ﴾ [الفتح : ٢٩] : أي معه على الإيمان ، لا أن ذاتهم في ذاته بل هم مصاحبون له . وقوله : ﴿ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [النساء : ١٤٦] يدل على موافقتهم في الإيمان وموالاتهم ، فالله - تعالى - عالم بعباده وهو معهم أينما كانوا ، وعلمه بهم من لوازم المعية ؛ كما قالت المرأة : زوجي طويل النجاد ، عظيم الرماد ، قريب البيت من الناد . فهذا كله / حقيقة ، ومقصودها : أن تعرف لوازم ذلك وهو طول القامة ، والكرم بكثرة الطعام ، وقرب البيت من موضع الأضياف .

وفي القرآن : ﴿ أَمْ يَحْسِبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ ﴾ الآية [الزخرف : ٨٠] ، فإنه يراد برؤيته وسمعه إثبات علمه بذلك ، وأنه يعلم هل ذلك خير أم شر ، فيثيب على الحسنات ويعاقب على السيئات .

وكذلك إثبات القدرة على الخلق كقوله : ﴿ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴾ [العنكبوت : ٢٢] ، وقوله : ﴿ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْبِقُونَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ [العنكبوت : ٤] ، والمراد التخويف بتوابع السيئات ولوازمها من العقوبة والانتقام .

وهكذا كثيراً ما يصف الرب نفسه بالعلم ، وبالأعمال ، بتحذيراً ، وتخويفاً ، وترغيباً للنفوس في الخير .

ويصف نفسه بالقدرة والسمع والرؤية والكتاب ، فمدلول اللفظ مراد منه ، وقد أريد أيضاً لازم ذلك المعنى ؛ فقد أريد ما يدل عليه اللفظ في أصل اللغة بالمطابقة وبالالتزام ، فليس اللفظ مستعملاً في اللازم فقط ، بل أريد به مدلوله الملزوم وذلك حقيقة .

وأما لفظ «القرب» فقد ذكره تارة بصيغة المفرد ، وتارة بصيغة الجمع ، / فالأول إنما جاء في

(١) سبق تخريجه ص ٨٢ .

إجابة الداعي: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ﴾ [البقرة: ١٨٦]، وكذلك في الحديث: «اربعوا على أنفسكم؛ فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً، إنما تدعون سميعاً قريباً، إن الذي تدعون أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته»^(١)، وجاء بصيغة الجمع في قوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، وهذا مثل قوله: ﴿نَتَلَوُ عَلَيْكَ﴾ [القصص: ٣]، ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ﴾ [يوسف: ٣]، ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ﴾ [القيامة: ١٨] و﴿إِنَّا عَلَيْنَا جَمْعُهُ وَقُرْآنُهُ﴾ [القيامة: ١٧]، و﴿عَلَيْنَا بَيَانُهُ﴾ [القيامة: ١٩]. فالقرآن هنا حين يسمعه من جبريل، والبيان هنا بيانه لمن يبلغه القرآن.

ومذهب سلف الأمة وأئمتها وخلفها: أن النبي ﷺ سمع القرآن من جبريل، وجبريل سمعه من الله - عز وجل .

وأما قوله: ﴿نَتَلَوُ﴾ و﴿نَقُصُّ﴾، ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ﴾ [القيامة: ١٨]، فهذه الصيغة في كلام العرب للواحد العظيم الذي له أعوان يطيعونه، فإذا فعل أعوانه فعلاً بأمره قال: نحن فعلنا: كما يقول الملك: نحن فتحنا هذا البلد، وهزمنا هذا الجيش، ونحو ذلك؛ لأنه إنما يفعل بأعوانه، والله - تعالى - رب الملائكة، وهم لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون، ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، وهو مع هذا خالقهم وخالق أفعالهم وقدرتهم وهو غني عنهم، وليس هو كالمملك الذي يفعل أعوانه بقدرة وحركة يستغنون بها عنه، فكان قوله لما فعله بملائكته: نحن فعلنا، أحق وأولى من قول بعض الملوك.

/ وهذا اللفظ هو من التشابه، الذي ذكر أن النصارى احتجوا به على النبي ﷺ، على الثلاث، لما وجدوا في القرآن ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ﴾ [الفتح: ١] ونحو ذلك، فذمهم الله حيث تركوا المحكم من القرآن: أن الإله واحد، وتمسكوا بالتشابه الذي يحتمل الواحد الذي معه نظيره، والذي معه أعوانه الذين هم عبيده وخلقه، واتبعوا التشابه يبتغون بذلك الفتنة، وهي فتنة القلوب بتوهم آلهة متعددة، وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم، فإنهما قولان للسلف وكلاهما حق .

فمن قال: إن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويله قال: إن تأويله ما يؤول إليه وهو ما أخبر القرآن عنه في قوله: (إننا) و(نحن)، هم الملائكة الذين هم عباد الرحمن الذين يدبر بهم أمر السماء والأرض، وأولئك لا يعلم عددهم إلا الله، ولا يعلم صفتهم غيره، ولا يعلم كيف يأمرهم يفعلون إلا هو، قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: ٣١] وكل من الملائكة وإن علم حال نفسه وغيره، فلا يعلم جميع الملائكة، ولا

(١) سبق تخريجه ص ٨٣ .

جميع ما خلق الله من ذلك .

ومن قال: إن الراسخين يعلمون تأويله قال: التأويل هو التفسير، وهو إعلام الناس بالخطاب .

فالراسخون في العلم يعلمون تفسير القرآن كله، وما بين الله من معانيه، كما استفاضت بذلك الآثار عن السلف، فالراسخون في العلم يعلمون أن قوله: / (نحن) أن الله فعل ذلك بملائكته، وإن كانوا لا يعرفون عدد الملائكة ولا أسماءهم ولا صفاتهم وحقائق ذواتهم، ليس الراسخون كالجاهل الذين لا يعرفون (إنا) و(نحن)، بل يقولون ألفاظاً لا يعرفون معانيها، أو يجوزون أن تكون الآلهة ثلاثة متعددة، أو واحداً لا أعوان له .

ومن هذا قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ﴾ [الزمر: ٤٢]؛ فإنه - سبحانه - يتوفاها برسله كما قال: ﴿تَوَفَّهُ رُسُلُنَا﴾ [الأنعام: ٦١]، ﴿يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ﴾ [السجدة: ١١]؛ فإنه يتوفاها برسله الذين مقدمهم ملك الموت .

وقوله: ﴿فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [القيامة: ١٨] هو قراءة جبريل له عليه، والله قرأه بواسطة جبريل كما قال: ﴿أَوْ يَرْسِلْ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ [الشورى: ٥١]، فهو مكلم لمحمد بلسان جبريل وإرساله إليه، وهذا ثابت للمؤمنين، كما قال تعالى: ﴿قَدْ نَبَأْنَا اللَّهَ مِنْ أَخْبَارِكُمْ﴾ [التوبة: ٩٤]، وإنباء الله لهم إنما كان بواسطة محمد إليهم .

وكذلك قوله: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا﴾ [البقرة: ١٣٦]، ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ﴾ [البقرة: ٢٣١]، فهو أنزل على المؤمنين بواسطة محمد ﷺ .

وكذلك ذوات الملائكة تقرب من ذات المحتضر، وقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] فإنه - سبحانه - هو وملائكته يعلمون ما توسوس به نفس العبد، كما ثبت في الصحيحين: «إذا هم العبد بحسنة فلم يعملها قال الله لملائكته: اكتبوها له حسنة، فإن عملها قال: اكتبوها له عشر حسنات، وإذا هم بسيئة» / إلى آخر الحديث^(١). فالملائكة يعلمون ما يهم به من حسنة وسيئة، و«الهم» إنما يكون في النفس قبل العمل . وأبلغ من ذلك أن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم، وهو يوسوس له بما يهواه فيعلم ما تهواه نفسه .

فقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ هو قرب ذوات الملائكة وقرب علم الله منه، وهو رب الملائكة والروح، وهم لا يعلمون شيئاً إلا بأمره؛ فذاتهم أقرب إلى قلب

(١) البخاري في الرقاق (٦٤٩١)، ومسلم في الإيمان (٢٠٧/١٣١) عن ابن عباس .

العبد من حبل الوريد، فيجوز أن يكون بعضهم أقرب إليه من بعض؛ ولهذا قال في تمام الآية: ﴿إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٧، ١٨]، وهذا كقوله: ﴿أَمْ يَحْسِبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سُرُّهُمُ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ [الزخرف: ٨٠]، فقوله: (إذ) ظرف، فأخبر أنهم ﴿أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ حين يتلقى المتلقيان، ما يقول (عن اليمين) قعيد (وعن الشمال) قعيد ثم قال: ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ أي: شاهد لا يغيب.

فهذا كله خبر عن الملائكة، فقوله: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦]، وهو أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته^(١)، فهذا إنما جاء في الدعاء لم يذكر أنه قريب من العباد في كل حال، وإنما ذكر ذلك في بعض الأحوال، وقد قال في الحديث: «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد»^(٢).

وقال تعالى: ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ [العلق: ١٩]، والمراد القرب من الداعي في سجوده، كما قال: «وأما السجود فأكثرها فيه من الدعاء، فَقَمِنْ أَنْ يَسْتَجَابَ لَكُمْ»^(٣)، فأمروا بالاجتهاد في الدعاء في السجود مع قرب العبد من ربه وهو ساجد. وقد أمر المصلي أن يقول في سجوده: «سبحان ربي الأعلى». رواه أهل السنن^(٤).

وكذلك حديث ابن مسعود: «إذا سجد العبد فقال في سجوده: سبحان ربي الأعلى ثلاثاً فقد تم سجوده، وذلك أدناه». رواه أبو داود^(٥). وفي حديث حذيفة الذي رواه مسلم: أنه ﷺ صلى بالليل صلاة قرأ فيها بالبقرة، والنساء، وآل عمران، ثم ركع، ثم سجد نحو قراءته، يقول في ركوعه: «سبحان ربي العظيم»، وفي سجوده: «سبحان ربي الأعلى»^(٦) وذلك أن السجود غاية الخضوع والذل من العبد، وغاية تسفيله، وتواضعه بأشرف شيء فيه لله - وهو وجهه - بأن يضعه على التراب، فتناسب في غاية سفوله أن يصف ربه بأنه الأعلى، والأعلى أبلغ من العلى؛ فإن العبد ليس له من نفسه شيء؛ هو باعتبار نفسه عدم محض، وليس له من الكبرياء والعظمة نصيب.

(١) سبق تخريجه ص ٨٣.

(٢) مسلم في الصلاة (٤٨٢/٢١٥)، والنسائي في التطبيق (١١٣٧)، وأحمد ٤٢١/٢ عن أبي هريرة.

(٣) مسلم في الصلاة (٤٧٩/٢٠٧)، وأبو داود في الصلاة (٨٧٦)، والنسائي في التطبيق (١٠٤٥) عن ابن عباس. وقوله: «فَقَمِنْ»: أي: فخلق وجدير. انظر: النهاية ١١١/٤.

(٤) الترمذي في الصلاة (٢٦٢)، وقال: «حسن صحيح»، وابن ماجه في إقامة الصلاة (٨٨٨) وأبو داود في الصلاة (٨٧٠).

(٥) أبو داود في الصلاة (٨٨٦)، وابن ماجه في إقامة الصلاة (٨٩٠)، وضعفه الألباني.

(٦) مسلم في صلاة المسافرين (٧٧٢/٢٠٣).

وكذلك في «العلو في الأرض» ليس للعبد فيه حق؛ فإنه - سبحانه - ذم من يريد العلو في الأرض، كفرعون، وإبليس. وأما المؤمن فيحصل له العلو بالإيمان، لا بإرادته له، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٩].

فلما كان السجود غاية سفول العبد وخضوعه سبحانه اسم ربه الأعلى، فهو - سبحانه - الأعلى، والعبد الأسفل، كما أنه الرب، والعبد العبد، وهو الغني، والعبد / الفقير، ٥/٢٣٨ وليس بين الرب والعبد إلا محض العبودية، فكلما كملها قرب العبد إليه؛ لأنه - سبحانه - بر، جواد محسن، يعطي العبد ما يناسبه، فكلما عظم فقره إليه كان أغنى، وكلما عظم ذله له كان أعز؛ فإن النفس - لما فيها من أهوائها المتنوعة وتسويل الشيطان لها - تبعد عن الله حتى تصير ملعونة بعيدة من الرحمة. و«اللعة» هي البعد؛ ومن أعظم ذنوبها إرادة العلو في الأرض، والسجود فيه غاية سفولها؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر: ٦٠].

وفي الصحيح: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر»^(١) وقال لإبليس: ﴿فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا﴾ [الأعراف: ١٣]، وقال: ﴿وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾ [التوبة: ٤٠]، فهذا وصف لها ثابت. لكن من أراد أن يعلى غيرها جهده، وقال: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»^(٢).

و«كلمة الله» هي خبره، وأمره، فيكون أمره مطاعاً مقدماً على أمر غيره، وخبره مصدق مقدم على خبر غيره، وقال: ﴿وَيَكُونُ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩] و«الدين» هو العبادة والطاعة والذل، ونحو ذلك، يقال: دنته فدان: أي ذلته فذل. كما قيل:

هو دان الرباب أذكر هو الدي سن دراكا بغزوة وصيال

ثم دانت بعد الرباب وكانت كعذاب عقوبة الأقوال

/ فإذا كانت العبادة والطاعة والذل له تحقق أنه أعلى في نفوس العباد عندهم كما هو ٥/٢٣٩ الأعلى في ذاته، كما تصير كلمته هي العليا في نفوسهم كما هي العليا في نفسها، وكذلك

(١) مسلم في الإيمان (١٤٧/٩١، ١٤٨)، وأبو داود في اللباس (٤٠٩١)، والترمذي في البر والصلة (١٩٩٨)

وقال: «حديث حسن صحيح»، وابن ماجه في المقدمة (٥٩)، وأحمد ٣٩٩/١ عن عبد الله بن مسعود.

(٢) البخاري في العلم (١٢٣)، ومسلم في الإمارة (١٤٩/١٩٠٤، ١٥٠، ١٥١)، وأبو داود في الجهاد (٢٥١٧)،

والترمذي في فضائل الجهاد (١٦٤٦) وقال: «حسن صحيح»، وابن ماجه في الجهاد (٢٧٨٣)، وأحمد

٣٩٢/٤، ٣٩٧ وكلهم عن أبي موسى الأشعري.

التكبير يراد به أن يكون عند العبد أكبر من كل شيء ، كما قال ﷺ لعدي بن حاتم : « يا عدي ، ما يُفْرِكُ ؟ أيفْرِكُ أن يقال : لا إله إلا الله ؟ فهل تعلم من إله إلا الله ؟ يا عدي ، ما يُفْرِكُ ؟ أيفْرِكُ أن يقال : الله أكبر ؟ فهل من شيء أكبر من الله ؟ » (١) وهذا يبطل قول من جعل أكبر بمعنى كبير .

وقد قال النبي ﷺ : « إنا معاشر الأنبياء ديننا واحد » (٢) ، وهو الإسلام ، وهو الاستسلام لله ، لا لغيره ، بأن تكون العبادة والطاعة له والذل ، وهو حقيقة لا إله إلا الله .

ولا ريب أن ما سوى هذا لا يقبل ، وهو - سبحانه - يطاع في كل زمان بما أمر به في ذلك الزمان ، فلا إسلام بعد مبعث محمد ﷺ إلا فيما جاء به وطاعته ، وهي ملة إبراهيم التي لا يرغب عنها إلا من سفه نفسه ، وهو « الأمة » الذي يؤتم به ، كما أن « القدوة » هو الذي يقتدى به ، وهو « الإمام » كما في قوله : « إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا » [البقرة: ١٢٤] ، وهو « القانت » ، والقنوت دوام الطاعة ، وهو الذي يطيع الله دائماً ، والحنيف المستقيم إلى ربه دون ما سواه .

وقوله : « من تقرب إلى شبراً تقربت إليه ذراعاً ، ومن تقرب إلى ذراعاً / تقربت إليه باعاً ، ومن أتاني يمشي أتيته هرولة » (٣) ، فقرب الشيء من الشيء مستلزم لقرب الآخر منه ، لكن قد يكون قرب الثاني هو اللازم من قرب الأول ، ويكون منه أيضاً قرب بنفسه ، فالأول كمن تقرب إلى مكة أو حائط الكعبة ، فكلما قرب منه قرب الآخر منه من غير أن يكون منه فعل ، والثاني كقرب الإنسان إلى من يتقرب هو إليه كما تقدم في هذا الأثر الإلهي ، فتقرب العبد إلى الله وتقريبه له نطقت به نصوص متعددة ، مثل قوله : « أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ » [الإسراء: ٥٧] ، « فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقْرَبِينَ » [الواقعة: ٨٨] ، « عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقْرَبُونَ » [المطففين: ٢٨] ، « وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقْرَبُونَ » [النساء: ١٧٢] ، « وَمِنَ الْمُقْرَبِينَ » [آل عمران: ٤٥] ، « وما تقرب إلى عبدي بمثل أداء ما افترضته عليه » (٤) الحديث . وفي الحديث : « أقرب ما يكون العبد من ربه في جوف الليل الآخر » (٥) .

(١) الترمذی فی تفسیر القرآن (٢٩٥٣م) وقال : « حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث سماك بن حرب » .

(٢) البخاری فی الأنبياء (٣٤٤٣) ومسلم في الفضائل (٢٣٦٥ / ١٤٥) .

(٣) سبق تخريجهما ص ٨٣ .

(٤) الترمذی فی الدعوات (٣٥٧٩) وقال : « حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه » .

وقد بسطنا الكلام على هذه الأحاديث ومقالات الناس في هذا المعنى في «جواب الأسئلة المصرية على الفتيا الحموية»، فهذا قرب الرب نفسه إلى عبده، وهو مثل نزوله إلى السماء الدنيا. وفي الحديث الصحيح: «إن الله يدنو عَشِيَّةَ عَرَفَةَ»^(١) الحديث، فهذا القرب كله خاص، وليس في الكتاب والسنة قط قرب ذاته من جميع المخلوقات في كل حال، فعلم بذلك بطلان قول الحلولية؛ فإنهم عمدوا إلى الخاص المقيد فجعلوه عاماً مطلقاً، كما جعل إخوانهم «الاتحادية» ذلك في مثل قوله: «كنتُ سمعه»^(٢)، وفي قوله: «فيأتيهم في صورة غير صورته»^(٣)، وإن الله قال على لسان نبيه: «سمع الله لمن حمده»^(٤).

/ وكل هذه النصوص حجة عليهم، فإذا فصل تبين ذلك، فالداعي والساجد يوجه ٥/٢٤١ روحه إلى الله، والروح لها عروج يناسبها، فتقرب من الله - تعالى - بلا ريب بحسب تخلصها من الشوائب، فيكون الله - عز وجل - منها قريباً قريباً يلزم من قربها، ويكون منه قرب آخر كقربه عشية عرفة، وفي جوف الليل، وإلى من تقرب منه شبراً تقرب منه ذراعاً. وفي الزهد لأحمد عن عمران القصير^(٥)؛ أن موسى - عليه السلام - قال: «يا رب، أين أبغيك؟ قال: ابغني عند المنكسرة قلوبهم، إني أدنو منهم كل يوم باعاً، لولا ذلك لانهدموا»^(٦)، فقد يشبه هذا قوله: «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين»^(٧) إلى آخره.

وظاهر قوله: «فَإِنِّي قَرِيبٌ» [البقرة: ١٨٦] يدل على أن القرب نعته، ليس هو مجرد ما يلزم من قرب الداعي والساجد ودنوه عشية عرفة، هو لما يفعله الحاج ليلتئذ من الدعاء، والذكر، والتوبة، وإلا فلو قدر أن أحداً لم يقف بعرفة لم يحصل منه - سبحانه - ذلك الدنو إليهم؛ فإنه يباهي الملائكة بأهل عرفة، فإذا قدر أنه ليس هناك أحد لم يحصل؛ فدل ذلك على قربهم بسبب تقربهم، كما دل عليه الحديث الآخر.

والناس في آخر الليل يكون في قلوبهم من التوجه والتقرب والرقعة ما لا يوجد في غير ذلك الوقت، وهذا مناسب لنزوله إلى السماء الدنيا، وقوله: «هل من داع؟ هل من سائل؟ هل من تائب؟»^(٨).

(١-٤) سبق تخريجها ص ٨٤.

(٥) هو أبو بكر عمران بن مسلم المنقري، الصوفي، القصير، روى عن أبي رجاء العطاردي وإبراهيم التيمي وابن سيرين وغيرهم، وروى عنه مهدي بن ميمون والثوري وغيرهما، وثقه أحمد بن حنبل وابن حبان، وتكلم فيه غير واحد. [تهذيب التهذيب ١٣٧/٨-١٣٩، سير أعلام النبلاء ٢٢٥/٦].

(٦) أورده الإمام أحمد في الزهد ص ١٢٠، حديث (٣٨٩).

(٧) مسلم في الصلاة (٣٩٥ / ٣٨). (٨) سبق تخريجه ص ٣٨.

ثم إن هذا النزول هل هو كدونه عشية عرفة معلق بأفعال؟ فإن في بلاد / الكفر ليس فيهم من يقوم الليل فلا يحصل لهم هذا النزول، كما أن دونه عشية عرفة لا يحصل لغير الحجاج في سائر البلاد؛ إذ ليس لها وقوف مشروع، ولا مباهاة الملائكة، وكما أن تفتح أبواب الجنة، وتغلق أبواب النار، وتصفيد الشياطين إذا دخل شهر رمضان - إنما هو للمسلمين الذين يصومونه لا الكفار الذين لا يرون له حرمة.

وكذلك اطلاعه يوم بدر وقوله لهم: «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ»^(١) كان مختصاً بأولئك أم هو عام؟ فيه كلام ليس هذا موضعه.

والكلام في هذا «القرب» من جنس الكلام في نزوله كل ليلة ودونه عشية عرفة، وتكليمه لموسى من الشجرة، وقوله: ﴿أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [النمل: ٨]، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وذكرنا ما قاله السلف في ذلك، كحماد بن زيد، وإسحاق، وغيرهما، من أنه ينزل إلى السماء الدنيا ولا يخلو منه العرش، وبيننا أن هذا هو الصواب، وإن كان طائفة ممن يدعى السنة يظن خلو العرش منه، وقد صنف أبو القاسم عبد الرحمن بن منده في ذلك مصنفًا، وزيف قول من قال: إنه ينزل ولا يخلو منه العرش، وضعف ما نقل في ذلك عن أحمد في رسالة مسدد وقال: إنها مكذوبة على أحمد، وتكلم على راويها البردعي أحمد بن محمد وقال: إنه مجهول لا يعرف في أصحاب أحمد.

وطائفة تقف، لا تقول: يخلو، ولا: لا يخلو، وتنكر على من يقول ذلك، / منهم الحافظ عبد الغني المقدسي، وأما من يتوهم أن السموات تنفرج ثم تلتحم، فهذا من أعظم الجهل، وإن وقع فيه طائفة من الرجال.

وأما من لا يعتقد أن الله فوق العرش، فهو لا يعتقد نزوله، لا بخلو ولا بغير خلو، وقال بعض أكابرهم لبعض المثبتين: ينزل أمره. فقال: من عند من ينزل؟ أنت ليس عندك هناك أحد. أثبت أنه هناك ثم قل: ينزل أمره. وهذا نظير قول إسحاق بن راهويه بحضرة الأمير عبد الله بن طاهر.

والصواب قول السلف: أنه ينزل، ولا يخلو منه العرش، وروح العبد في بدنه لا تزال ليلاً ونهاراً إلى أن يموت، ووقت النوم تعرج وقد تسجد تحت العرش، وهي لم تفارق جسده، وكذلك «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد»^(٢) وروحه في بدنه، وأحكام الأرواح مخالف لأحكام الأبدان؛ فكيف بالملائكة؟ فكيف برب العالمين؟

(١) سبق تخريجه ص ٨٥.

(٢) سبق تخريجه ص ٨٣.

والليل يختلف ، فيكون ثلثه بالشرق قبل أن يكون ثلثه بالمغرب ، ونزوله الذي أخبر به رسوله إلى سماء هؤلاء في ثلث ليلهم ، وإلى سماء هؤلاء في ثلث ليلهم ، لا يشغله شأن عن شأن ، وكذلك قربه من الداعي المتقرب إليه والساجد لكل واحد بحسبه حيث كان وأين كان ، والرجلان يسجدان في موضع واحد ولكل واحد قرب يخصه لا يشركه فيه الآخر .

٥/٢٤٤ / والنصوص الواردة فيها الهدى والشفاء ، والذي بلغها بلاغاً مبيناً ، هو أعلم الخلق بربه وأنصحهم لخلقهم وأحسنهم بياناً ، وأعظمهم بلاغاً ، فلا يمكن أحد أن يعلم ويقول مثل ما علمه الرسول وقاله ، وكل من من الله عليه ببصيرة في قلبه تكون معه معرفة بهذا ، ثم قال تعالى : ﴿ وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴾ [سبأ: ٦] وقال في ضدهم : ﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَأْ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [الأنعام : ٣٩] .

وقوله تعالى : ﴿ الظَّاهِرُ ﴾ (١) [الحديد: ٣] ضمن معنى العالي ، كما قال : ﴿ فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ ﴾ [الكهف: ٩٧] ، ويقال : ظهر الخطيب على المنبر ، وظاهر الثوب أعلاه ، بخلاف بطانته . وكذلك ظاهر البيت أعلاه ، وظاهر القول ما ظهر منه وبان ، وظاهر الإنسان خلاف باطنه ، فكلما علا الشيء ظهر ؛ ولهذا قال : « أنت الظاهر فليس فوقك شيء » (٢) ، فأثبت الظهور وجعل موجب الظهور أنه ليس فوقه شيء ، ولم يقل : ليس شيء أبين منك ولا أعرف .

وبهذا تبين خطأ من فسر (الظاهر) بأنه المعروف كما يقوله من يقول : الظاهر بالدليل ، الباطن بالحجاب ، كما في كلام أبي الفرج وغيره ، فلم يذكر مراد الله ورسوله ، وإن كان الذي ذكره له معنى صحيح ، وقال : « أنت الباطن فليس دونك شيء » (٣) فيهما معنى الإضافة ، لا بد أن يكون البطون والظهور لمن / يظهر ويبطن ، وإن كان فيهما معنى التجلي ، والخفاء ، ومعنى آخر كالعلو في الظهور ، فإنه - سبحانه - لا يوصف بالسُّفول .

وقد بسطنا هذا في الإحاطة ، لكن إنما يظهر من الجهة العالية علينا ، فهو يظهر علماً بالقلوب وقصداً له ومعينة إذا روى يوم القيامة ، وهو باد عال ليس فوقه شيء ، ومن جهة أخرى يبطن فلا يقصد منها ولا يشهد ، وإن لم يكن شيء أدنى منه ؛ فإنه من ورائهم محيط فلا شيء دونه - سبحانه .

(١) في المطبوعة : « هو الظاهر » ، والصواب ما أثبتناه .

(٢ ، ٣) سبق تخريجهما ص ٨٠ .

فصل /

في تمام الكلام في القرب

والرب - سبحانه - لا يشغله سمع عن سمع ولا تغلظه المسائل ، بل هو - سبحانه - يكلم العباد يوم القيامة ويحاسبهم ، لا يشغله هذا عن هذا .

قيل لابن عباس : كيف يكلمهم يوم القيامة كلهم في ساعة واحدة؟ قال : كما يرزقهم في ساعة واحدة، وقد قال ﷺ : «ما منكم من أحد إلا سيخلو به ربه، كما يخلو أحدكم بالقمر ليلة البدر»^(١).

والله - سبحانه - في الدنيا يسمع دعاء الداعين، ويجيب السائلين ؛ مع اختلاف اللغات، وفنون الحاجات .

والواحد منا قد يكون له قوة سمع يسمع كلام عدد كثير من المتكلمين، كما أن بعض المقرئين يسمع قراءة عدة، لكن لا يكون إلا عدداً قليلاً قريباً منه، والواحد منا يجد في نفسه قرباً ودنوياً وميلاً إلى بعض الناس الحاضرين والغائبين، دون بعض ، ويجد تفاوت ذلك الدنو والقرب . والرب - تعالى - واسع عليم، وسع سمعه الأصوات كلها، وعطاؤه الحاجات كلها .

/ومن الناس من غلط فظن أن قربه من جنس حركة بدن الإنسان، إذا مال إلى جهة انصرف عن الأخرى ، وهو يجد عمل روحه يخالف عمل بدنه، فيجد نفسه تقرب من نفوس كثير من الناس، من غير أن ينصرف قربها إلى هذا عن قربها إلى هذا . وكذلك يجد في نفسه خضوعاً لبعض الناس ومحبة ويجد فيها نأياً وبعداً عن آخرين، وارتفاعاً وإقبالاً على قوم ، وإعراضاً عن قوم غير ما هو قائم بالبدن .

ففي الجملة، ما نطق به الكتاب والسنة من قرب الرب من عابديه وداعيه هو مقيد مخصوص ؛ لا مطلق عام لجميع الخلق، فبطل قول الحلوية ، كما قال : «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ» [البقرة : ١٨٦] فهذا قربه من داعيه .

وأما قربه من عابديه ففي مثل قوله : «أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ» [الإسراء : ٥٧] .

وقوله : « ما تقرب إلىَّ عبدي بمثل أداء ما افترضته عليه»^(٢) وقال : « من تقرب إلىَّ

(١) الطبراني في الكبير ٢٠٣/٩ ، ٢٠٤ (٨٨٩٩) وقال الهيثمي في المجمع ١٠ / ٣٥٠ : « رجال الكبير رجال الصحيح غير شريك بن عبد الله وهو ثقة وفيه ضعف » .

(٢) سبق تخريجه ص ٨٤ .

شبراً تقربت إليه ذراعاً»^(١) فهذا قربه إلى عبده، وقرب عبده إليه؛ ودنوه عشية عرفة إلى السماء الدنيا لا يخرج عن القسمين؛ فإنه ﷺ قال: «أفضل الدعاء دعاء يوم عرفة»^(٢) فدنوه لدعائهم.

وأما نزوله إلى سماء الدنيا كل ليلة؛ فإن كان لمن يدعو ويسأله ويستغفره، فإن ذلك الوقت يحصل فيه من قرب الرب إلى عابديه ما لا يحصل في غيره، / فهو من ٥/٢٤٨ هذا، وإن كان مطلقاً فيكون بسبب الزمان؛ لكونه يصلح لهذا وإن لم يقع فيه.

ونظيره «ساعة الإجابة» يوم الجمعة. روى أنها مقيدة بفعل الجمعة، وهي من حين يصعد الإمام على المنبر إلى أن تنقضي الصلاة؛ ولهذا تكون مقيدة بفعل الجمعة، فمن لم يصل الجمعة لغير عذر ويعتقد وجوبها لم يكن له فيها نصيب، وأما من كانت عادته الجمعة ثم مرض أو سافر، فإنه يكتب له ما كان يعمل وهو صحيح مقيم، وكذلك المحبوس ونحوه، فهؤلاء لهم مثل أجر من شهد الجمعة، فيكون دعاؤهم كدعاء من شهدها.

وقد تكون الرحمة التي تنزل على الحجاج عشية عرفة وعلى من شهد الجمعة، تنتشر بركاتها إلى غيرهم من أهل الأعدار، فيكون لهم نصيب من إجابة الدعاء وحظ مع من شهد ذلك، كما في شهر رمضان، فهذا موجود لمن يحبهم ويحب ما هم فيه من العبادة، فيحصل لقلبه تقرب إلى الله، ويود لو كان معهم.

وأما الكافر والمنافق الذي لا يرى الحج براً، ولا الجمعة فرضاً وبراً، بل هو معرض عن محبة ذلك وإرادته، فهذا قلبه بعيد عن رحمة الله؛ فإن رحمة الله قريب من المحسنين، وهذا ليس منهم.

وروى في ساعة الجمعة أنها آخر النهار فيكون سببها الوقت.

وقد ثبت في الصحيح: «أن في الليل ساعة يستجاب الدعاء فيها كما في يوم الجمعة، وذلك كل ليلة، وأقرب ما يكون العبد من ربه في جوف الليل الآخر»^(٣).

٥/٢٤٩

/ فصل /

وأما قرب الرب من قلوب المؤمنين وقرب قلوبهم منه، فهذا أمر معروف لا يجهل؛ فإن القلوب تصعد إليه على قدر ما فيها من الإيمان والمعرفة، والذكر والخشية والتوكل،

(١) سبق تخريجه ص ٨٣.

(٢) الترمذی فی الدعوات (٣٥٨٥) وقال: «غريب من هذا الوجه». (٣) سبق تخريجه ص ١٤٨.

وهذا متفق عليه بين الناس كلهم، بخلاف القرب الذي قبله؛ فإن هذا ينكره الجهمي الذي يقول : ليس فوق السموات رب يعبد، ولا إله يصلى له ويسجد ، وهذا كفر وفند^(١).

والأول تنكره الكلائية ومن يقول : لا تقوم الأمور الاختيارية به .

ومن أتباع الأشعري - من أصحاب أحمد وغيره - من يجعل الرضا ، والغضب ، والفرح ، والمحبة هي الإرادة ، وتارة يجعلونها صفات أخرى قديمة غير الإرادة ، وهذا القرب الذي في القلب المتفق عليه هو قرب المثل العلمي في الحقيقة ، وذلك مستلزم لمحبه؛ فإن من أحب شخصاً تمثل في قلبه ، ووجده قريباً إلى قلبه، وإذا ذكره حضر في قلبه، وقد يحصل للإنسان بمحبوبه المخلوق فناء عن نفسه، كما قال القائل : غبت بك عني فظننت أنك أني .

٥/٢٥٠ / ومنه قول القائل :

حاضر في القلب أبصره لست أنساه فأذكره

وقول الآخر :

مثالك في عيني وذكرك في فمي ومثواك في قلبي فأين تغيب ؟

وهذا هو «المثل الأعلى» الذي قال الله فيه : ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [الروم: ٢٧]، وكقوله : ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] ، ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣] ، وهو «المثل» في قوله : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ، فإنه - سبحانه - لا يماثله شيء أصلاً، فنفسه المقدسة لا يماثلها شيء من الموجودات ، وصفاتها لا يماثلها شيء من الصفات ، وما في القلوب من معرفته لا يماثله شيء من المعارف ، ومحبه لا يماثلها شيء ، فله «المثل الأعلى» كما أنه في نفسه الأعلى .

وقد قال تعالى : ﴿مَثَلُهُمْ كَمِثْلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة: ١٧] ، ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمِثْلِ جَنَّةٍ بَرْبُورَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضَعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطُلَّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٦٥] وغير ذلك .

٥/٢٥١ / ويشبه مثل هذا بمثل هذا، وذلك يتضمن تشبيه ذات هذا بذات هذا ؛ فإن الخبر عن الأشياء إنما يكون بعد معرفتها، وهو - سبحانه - أخبر أولاً عن «المثل العلمي» الذي يسمى الصورة الذهنية، ثم إذا كان الخبر صادقاً فإنه يستدل به على أن الحقيقة مطابقة لما تصوره؛

(١) الفند: الحرف وإنكار العقل لهم أو مرض، والخطأ في القول والرأي والكذب. انظر: القاموس المحيط، مادة «فند» .

ولهذا كان الناس إنما يعبرون عن الشيء ويصفونه بما يعرفونه، وتتنوع أسماءهم عندهم لتنوع ما يعرفونه من صفاته.

ومن رأى الله - عز وجل - في المنام فإنه يراه في صورة من الصور بحسب حال الرائي، إن كان صالحاً رآه في صورة حسنة؛ ولهذا رآه النبي ﷺ في أحسن صورة.

و «المشاهدات» التي قد تحصل لبعض العارفين في اليقظة، كقول ابن عمر لابن الزبير- لما خطب إليه ابنته في الطواف -: أتحدثني في النساء ونحن نترأى الله - عز وجل - في طوافنا؟ ! وأمثال ذلك، إنما يتعلق بالمثال العلمي المشهود، لكن رؤية النبي ﷺ لربه فيها كلام ليس هذا موضعه؛ فإن ابن عباس قال: رآه بفؤاده مرتين. فالنبي ﷺ مخصوص بما لم يشركه فيه غيره.

وهذا المثال العلمي يتنوع في القلوب بحسب المعرفة بالله والمحبة له تنوعاً لا ينحصر؛ بل الخلق في إيمانهم بالله و كتابه و رسوله متنوعون، / فلكل منهم في قلبه ٥/٢٥٢ للكتاب والرسول مثال علمي بحسب معرفته مع اشتراكهم في الإيمان بالله وبكتابه وبرسوله - فهم متنوعون في ذلك متفاضلون. وكذلك إيمانهم بالمعاد والجنة والنار وغير ذلك من أمور الغيب. وكذلك ما يخبر به الناس بعضهم بعضاً من أمور الغيب هو كذلك، بل يشاهدون الأمور ويسمعون الأصوات، وهم متنوعون في الرؤية والسمع، فالواحد منهم يتبين له من حال المشهود ما لم يتبين للآخر، حتى قد يختلفون فيثبت هذا ما لا يثبت الآخر، فكيف فيما أخبروا به من الغيب؟!

والنبي ﷺ أخبرهم عن الغيب بأحاديث كثيرة وليس كلهم سمعها مفصلة، والذين سمعوا ما سمعوا ليس كلهم فهم مراده، بل هم متفاضلون في السمع والفهم كتفاضل معرفتهم، وإيمانهم بحسب ذلك حتى يثبت أحدهم أموراً كثيرة والآخر لا يثبتها، لاسيما من علق بقلبه شبه النفاة، فهو ينفي ما أثبتته الكتاب والسنة وما عليه أهل الحق.

وهذا يبين لك أن هؤلاء كلهم مؤمنون بالله وكتابه ورسوله واليوم الآخر - وإن كانوا متفاضلين في الإيمان - إلا من شاق الرسول من بعد ما تبين له الهدى واتبع غير سبيل المؤمنين.

ثم هم يتفاضلون في العلم والإرادة، فإذا كان أحدهم أكثر محبة لله وذكره وعبادة، كان الإيمان عنده أقوى وأرسخ من حيث المحبة والعبادة لله، وإن كان لغيره من العلم بالأسماء والصفات ما ليس له.

٥/٢٥٣ / فصاحب المحبة والذكر والتأله، يحصل له من حضور الرب في قلبه وأنسه به ما لا

يحصل لمن ليس مثله .

وكذلك الإيمان بالرسول، قد يكون أحد الشخصين أعلم بصفاته والآخر أكثر محبة له، وكذلك الأشخاص - المشهورون - قد يكون الرجل أعلم بما رأى، والآخر أكثر محبة له، و «الأرواح جنود مجنّدة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف» (١) وتعارفها تناسبها، وتشابها فيما تعلمه وتحبه وتكرهه .

وكثير من هؤلاء العباد الذي يشهد قلبه الصورة المثالية ويفنى فيما شهده، يظن أنه رأى الله بعينه؛ لأنه لما استولى على قلبه سلطان الشهود لم يبق له عقل يميز به، والمشاهد للأمور هو القلب، لكن تارة شاهدها بواسطة الحس الظاهر، وتارة بنفسه، فلا يبقى أيضاً يميز بين الشهودين، فإن غاب عن الفرق بين الشهودين ظن أنه رآه بعينه، وإن غاب عن الفرق بين الشاهد والمشهود ظن أنه هو، كما يحكي عن أبي يزيد أنه قال : ليس في الجبة إلا الله، وكما قال الآخر : غبت بك عني ؛ فظننتُ أنك أني، وكان المحبوب قد ألقى نفسه في الماء، فألقى المحب نفسه خلفه .

وهذا كله، من قوة شهود القلب وضعف العقل، بمنزلة ما يراه النائم؛ فإنه لغيبة عقله بالنوم يظن أن ما يراه هو بعينه الظاهرة، وما يسمعه يسمعه/ بإذنه الظاهرة، وما يتكلم به يتكلم به بلسانه بالحس الظاهر، وعينه مغمضة، ولسانه ساكت. وقد يقوى تصوره الخيالي في النوم حتى يتصل بالحس الظاهر؛ فيبقى النائم يقرأ بلسانه ويتكلم بلسانه تبعاً لخياله، ومع هذا فعقله غائب لا يشعر بذلك، كما يحصل مثل ذلك للسكران والمجنون وغيرهما .

٥/٢٥٤

ولهذا جاءت الشريعة بأن القلم مرفوع عن النائم والمجنون والمغمي عليه، ولم يختلفوا إلا فيمن زال عقله بسبب محرم .

وهذا يبين أن كل من أقر بالله فعنده من الإيمان بحسب ذلك، ثم من لم تقم عليه الحجة بما جاءت به الأخبار لم يكفر بجحده، وهذا يبين أن عامة أهل الصلاة مؤمنون بالله ورموله - وإن اختلفت اعتقاداتهم في معبودهم وصفاته - إلا من كان منافقاً - يظهر الإيمان بلسانه ويظن الكفر بالرسول - فهذا ليس بمؤمن، وكل من أظهر الإسلام ولم يكن منافقاً فهو مؤمن، له من الإيمان بحسب ما أوتي من ذلك، وهو ممن يخرج من النار ولو كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان، ويدخل في هذا جميع المتنازعين في الصفات والقدر على اختلاف عقائدهم .

(١) البخاري في الأنبياء (٣٣٣٦)، عن عائشة، ومسلم في البر والصلة (١٥٩/٢٦٣٨)، وأبو داود في الأدب (٤٨٣٤)، وأحمد ٢/٢٩٥ عن أبي هريرة .

ولو كان لا يدخل الجنة إلا من يعرف الله كما يعرفه نبيه ﷺ ، لم تدخل أمته الجنة؛ فإنهم - أو أكثرهم - لا يستطيعون هذه المعرفة ، بل يدخلونها / وتكون منازلهم متفاضلة بحسب إيمانهم ومعرفتهم ، وإذا كان الرجل قد حصل له إيمان يعرف الله به وأتى آخر بأكثر من ذلك عجز عنه لم يحمل ما لا يطيق ، وإن كان يحصل له بذلك فتنة لم يحدث بحديث يكون له فيه فتنة .

فهذا أصل عظيم في تعليم الناس ومخاطبتهم بالخطاب العام بالنصوص التي اشتركوا في سماعها ، كالقرآن والحديث المشهور ، وهم مختلفون في معنى ذلك ، والله أعلم ، وصلى الله على محمد وآله وصحبه .

/ سئل شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن تيمية - رحمه الله - عن رجلين اختلفا في الاعتقاد . فقال أحدهما : من لا يعتقد أن الله - سبحانه وتعالى - في السماء فهو ضال . وقال الآخر : إن الله - سبحانه - لا ينحصر في مكان ، وهما شافعيان ، فبينوا لنا ما نتبع من عقيدة الشافعي - رضي الله عنه - وما الصواب في ذلك ؟
الجواب :

الحمد لله ، اعتقاد الشافعي - رضي الله عنه - واعتقاد سلف الإسلام ؛ كمالك ، والثوري ، والأوزاعي ، وابن المبارك ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهويه ، وهو اعتقاد المشايخ المقتدى بهم كالفضيل بن عياض ، وأبي سليمان الداراني ، وسهل بن عبد الله التستري ، وغيرهم . فإنه ليس بين هؤلاء الأئمة وأمثالهم نزاع في أصول الدين .

وكذلك أبو حنيفة - رحمة الله عليه - فإن الاعتقاد الثابت عنه في التوحيد والقدر ونحو ذلك ، موافق لاعتقاد هؤلاء ، واعتقاد هؤلاء هو ما كان عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان ، وهو ما نطق به الكتاب والسنة .

/ قال الشافعي في أول خطبة «الرسالة» : الحمد لله الذي هو كما وصف به نفسه ، وفوق ما يصفه به خلقه . فين - رحمه الله - أن الله موصوف بما وصف به نفسه في كتابه ، وعلى لسان رسوله ﷺ .

وكذلك قال أحمد بن حنبل : لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله ﷺ ، من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ، بل يشتون له ما أثبتته لنفسه من الأسماء الحسنى ، والصفات العليا ، ويعلمون أنه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» [الشورى : ١١] : لا في صفاته ، ولا في ذاته ، ولا في أفعاله .

إلى أن قال : وهو الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، ثم استوى على العرش ، وهو الذي كلم موسى تكليماً ، وتجلّى للجبل فجعله دكاً ، ولا يماثله شيء من الأشياء في شيء من صفاته ، فليس كعلمه علم أحد ، ولا كقدرته قدرة أحد ، ولا كرحمته رحمة أحد ، ولا كاستوائه استواء أحد ، ولا كسمعه وبصره سمع أحد ولا بصره ؛ ولا كتكليمه تكليم أحد ، ولا كتجلّيه تجلّي أحد .

والله - سبحانه - قد أخبرنا أن في الجنة لحماً ولبناً ، وعسلاً وماء ، وحريراً وذهباً .

وقد قال ابن عباس - رضي الله عنهما -: ليس في الدنيا مما في الآخرة إلا الأسماء .

٥/٢٥٨ / فإذا كانت هذه المخلوقات الغائبة ليست مثل هذه المخلوقات المشاهدة - مع اتفاقها في الأسماء - فالخالق أعظم علواً ومباينة لخلقه من مباينة المخلوق للمخلوق ، وإن اتفقت الأسماء .

وقد سمى نفسه حياً عليمًا ، سميعاً بصيراً ، وبعضها رؤوفاً رحيمًا ، وليس الحي كالحى ، ولا العليم كالعليم ، ولا السميع كالسميع ، ولا البصير كالبصير ، ولا الرؤوف كالرؤوف ، ولا الرحيم كالرحيم .

وقال في سياق حديث الجارية المعروف : « أين الله؟ » قالت : في السماء^(١) ، لكن ليس معنى ذلك أن الله في جوف السماء ، وأن السموات تحصره وتحويه ، فإن هذا لم يقله أحد من سلف الأمة وأئمتها ، بل هم متفقون على أن الله فوق سمواته ، على عرشه ، بائن من خلقه ، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته .

وقد قال مالك بن أنس : إن الله فوق السماء ، وعلمه في كل مكان . إلى أن قال : فمن اعتقد أن الله في جوف السماء محصور محاط به ، وأنه مفتقر إلى العرش ، أو غير العرش - من المخلوقات - أو أن استواءه على عرشه كاستواء المخلوق على كرسيه - فهو ضال مبتدع جاهل ، ومن اعتقد أنه ليس فوق السموات إله يعبد ، ولا على العرش رب يصلى له ويسجد ، وأن محمداً لم يعرج به إلى ربه ، ولا نزل القرآن من عنده - فهو معطل فرعونى ، ضال مبتدع . وقال - بعد كلام طويل - : والقائل الذي قال : من لم يعتقد أن الله في السماء فهو ضال : / إن أراد بذلك : من لا يعتقد أن الله في جوف السماء ، بحيث تحصره وتحيط به ، فقد أخطأ .

٥/٢٥٩ وإن أراد بذلك : من لم يعتقد ما جاء به الكتاب والسنة ، وافق عليه سلف الأمة وأئمتها ، من أن الله فوق سمواته على عرشه ، بائن من خلقه ، فقد أصاب ؛ فإنه من لم يعتقد ذلك يكون مكذباً للرسول ﷺ ، متبعاً لغير سبيل المؤمنين ، بل يكون في الحقيقة معطلاً لربه نافياً له ؛ فلا يكون له في الحقيقة إله يعبد ، ولا رب يسأله ، ويقصده . وهذا قول الجهمية ونحوهم من أتباع فرعون المعطل . والله قد فطر العباد - عربهم وعجمهم - على أنهم إذا دعوا الله توجهت قلوبهم إلى العلو ، ولا يقصدونه تحت أرجلهم . ولهذا قال بعض العارفين : ما قال عارف قط : يا الله ، إلا وجد في قلبه - قبل أن

(١) سبق تخريجه ص ١٣ .

يتحرك لسانه - معنى يطلب العلو ، لا يلتفت يمنة ولا يسرة .

وذكر - من بعد كلام طويل - الحديث : « كل مولود يولد على الفطرة . . . » (١) .

ولأهل الحلول والتعطيل في هذا الباب شبهات ، يعارضون بها كتاب الله وسنة رسوله ﷺ . وما أجمع سلف الأمة وأئمتها ، وما فطر الله عليه عباده ، وما دلت عليه الدلائل العقلية الصحيحة ؛ فإن هذه الأدلة كلها متفقة / على أن الله فوق مخلوقاته ، عال عليها ، قد فطر الله على ذلك العجائز والصبيان والأعراب في الكتاب ، كما فطرهم على الإقرار بالخالق - تعالى .

وقد قال ﷺ في الحديث الصحيح : « كل مولود يولد على الفطرة ؛ فأبواه يهودانه ، أو ينصرانه ، أو يمجسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء؟ » ثم يقول أبو هريرة : أقرؤوا إن شئتم : ﴿ فَطَرْتُ اللَّهَ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ [الروم : ٣٠] .

وهذا معنى قول عمر بن عبد العزيز : عليك بدين الأعراب والصبيان في الكتاب ، وعليك بما فطرهم الله عليه ، فإن الله فطر عباده على الحق ، والرسول بعثوا بتكميل الفطرة وتقريرها ، لا بتحويل الفطرة وتغييرها .

وأما أعداء الرسل - كالجهمية الفرعونية ونحوهم - فيريدون أن يغيروا فطرة الله ، ويوردون على الناس شبهات بكلمات مشتهات ، لا يفهم كثير من الناس مقصودهم بها ، ولا يحسن أن يجيبهم .

وأصل ضلالتهم تكلمهم بكلمات مجملة ، لا أصل لها في كتابه ، ولا سنة رسوله ، ولا قالها أحد من أئمة المسلمين ، كلفظ التحيز والجسم ، والجهة ونحو ذلك .

فمن كان عارفاً بحلّ شبهاتهم بينها ، ومن لم يكن عارفاً بذلك فليعرض عن كلامهم ، ولا يقبل إلا ما جاء به الكتاب والسنة ، كما قال : ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ﴾ [الأنعام : ٦٨] . ومن يتكلم في الله وأسمائه وصفاته بما يخالف الكتاب والسنة ، فهو من الخاضعين في آيات الله بالباطل .

وكثير من هؤلاء ينسب إلى أئمة المسلمين ما لم يقولوه ؛ فينسبون إلى الشافعي ، وأحمد بن حنبل ، ومالك ، وأبي حنيفة من الاعتقادات ما لم يقولوا . ويقولون لمن

(١) البخارى فى الجنائز (١٣٨٥) ومسلم فى القدر (٢٦٥٨ / ٢٢ ، ٢٣) .

اتبعهم : هذا اعتقاد الإمام الفلاني ؛ فإذا طولبوا بالنقل الصحيح عن الأئمة تبين كذبهم .

وقال الشافعي : حكمي في أهل الكلام : أن يضربوا بالجريد والنعال ، ويطاف بهم في القبائل والعشائر ، ويقال : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة ، وأقبل على الكلام .

قال أبو يوسف القاضي : من طلب الدين بالكلام تزندق .

قال أحمد : ما ارتدّى أحد بالكلام فأفلح .

قال بعض العلماء : الْمُعْطَلُّ يعبد عَدَمًا ، والمُمَثِّلُ يعبد صنما . المعطل أعمى ، والممثل أعشى ، ودين الله بين الغالي فيه والجافي عنه .

وقد قال تعالى : ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة : ١٤٣] ، والسنة في الإسلام كالإسلام في الملل .

انتهى ، والحمد لله رب العالمين .

/ سئل شيخ الإسلام عن معتقد «الجهة»: هل هو مبتدع أو كافر أو لا ؟

فأجاب:

أما من اعتقد الجهة ؛ فإن كان يعتقد أن الله في داخل المخلوقات تحويه المصنوعات ، وتحصره السموات ، ويكون بعض المخلوقات فوقه ، وبعضها تحته ، فهذا مبتدع ضال .

وكذلك إن كان يعتقد أن الله يفتقر إلى شيء يحمله - إلى العرش ، أو غيره - فهو أيضاً مبتدع ضال . وكذلك إن جعل صفات الله مثل صفات المخلوقين ، فيقول : استواء الله كاستواء المخلوق ، أو نزوله كنزول المخلوق ، ونحو ذلك ، فهذا مبتدع ضال ؛ فإن الكتاب والسنة مع العقل دلت على أن الله لا تماثله المخلوقات في شيء من الأشياء ، ودلت على أن الله غني عن كل شيء ، ودلت على أن الله مبين للمخلوقات عالٍ عليها .

وإن كان يعتقد أن الخالق - تعالى - بائن عن المخلوقات ، وأنه فوق سمواته على عرشه بائن من مخلوقاته ، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته ، وأن الله غني عن العرش وعن كل ما سواه ، لا يفتقر إلى شيء من المخلوقات ، بل هو مع استوائه على عرشه يحمل العرش وحمله العرش بقدرته ، ولا يمثل استواء الله باستواء المخلوقين ؛ بل يثبت لله ما أثبتته لنفسه من الأسماء والصفات ، وينفي عنه مماثلة المخلوقات ، ويعلم أن الله ليس كمثله شيء ، لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا أفعاله - فهذا مصيب في اعتقاده موافق لسلف الأمة وأئمتها .

فإن مذهبهم أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله ﷺ ، من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ، فيعلمون أن الله بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، وأنه خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، ثم استوى على العرش ، وأنه كلم موسى تكليماً ، وَجَعَلْنَا لِلْجِبَلِ فِجْعَةً دَكًّا هَشِيمًا .

ويعلمون أن الله ليس كمثله شيء في جميع ما وصف به نفسه ، وينزهون الله عن صفات النقص والعيب ، ويثبتون له صفات الكمال ، ويعلمون أنه ليس له كفؤ أحد في شيء من صفات الكمال .

قال نعيم بن حماد الخزازي : من شبه الله بخلقه فقد كفر ، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر ، وليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيهاً ، والله أعلم .

صورة ما طلب من الشيخ تقي الدين بن تيمية - رحمه الله ورضي عنه - حين جىء به من دمشق على البريد ، واعتقل بالحب بقلعة الجبل، بعد عقد المجلس بدار النيابة ، وكان وصوله يوم الخميس السادس والعشرين من شهر رمضان، وعقد المجلس يوم الجمعة السابع والعشرين منه بعد صلاة الجمعة ، وفيه اعتقل رحمة الله عليه !

وصورة ما طلب منه أن يعتقد نفي الجهة عن الله، والتحيز؛ وألا يقول : إن كلام الله حرف وصوت قائم به ، بل هو معنى قائم بذاته ، وإنه - سبحانه وتعالى - لا يشار إليه بالأصابع إشارة حسية، ويطلب منه ألا يتعرض لأحاديث الصفات وآياتها عند العوام، ولا يكتب بها إلى البلاد ، ولا في الفتاوى المتعلقة بها .

فأجاب عن ذلك :

أما قول القائل : يطلب منه أن يعتقد نفي الجهة عن الله والتحيز، فليس في كلامي إثبات هذا اللفظ؛ لأن إطلاق هذا اللفظ نفياً بدعة، وأنا لم أقل إلا ما جاء به الكتاب والسنة، واتفق عليه الأمة .

٥/٢٦٥ فإن أراد قائل هذا القول : أنه ليس فوق السموات رب ، ولا فوق العرش / إله ، وأن محمداً لم يعرج به إلى ربه ، وما فوق العالم إلا العدم المحض ، فهذا باطل ، مخالف لإجماع سلف الأمة .

وإن أراد بذلك : أن الله لا تحيط به مخلوقاته ، ولا يكون في جوف الموجودات، فهذا مذكور مصرح به في كلامي ، فأني قائله ، فما الفائدة في تجديده؟

وأما قول القائل : لا يقول : إن كلام الله حرف وصوت قائم به ، بل هو معنى قائم بذاته ، فليس في كلامي هذا أيضاً ، ولا قلته قط ، بل قول القائل : إن القرآن حرف وصوت قائم به ، بدعة ، وقوله معنى قائم بذاته بدعة ، لم يقل أحد من السلف ، لا هذا ولا هذا ، وأنا ليس في كلامي شيء من البدع ، بل في كلامي ما أجمع عليه السلف أن القرآن كلام الله غير مخلوق .

وأما قول القائل : لا يشار إليه بالأصابع إشارة حسية، فليس هذا اللفظ في كلامي، بل في كلامي إنكار ما ابتدعه المبتدعون من الألفاظ النافية ، مثل قوله : إنه لا يشار إليه ، فإن هذا النفي - أيضاً - بدعة .

فإن أراد القائل: أنه لا يشار إليه من أن الله ليس محصوراً في المخلوقات، وغير ذلك من المعاني الصحيحة: فهذا حق؛ وإن أراد أن من دعا الله لا يرفع إليه يديه؛ فهذا خلاف ما تواترت به السنن عن النبي ﷺ. وما فطر الله عليه عباده من رفع الأيدي إلى الله في الدعاء.

وقال النبي ﷺ: «إن الله يستحي من عبده إذا رفع يديه أن يردهما صفرًا»^(١).

٥/٢٦٦

/ وإذا سمى المسمى ذلك إشارة حسية، وقال: إنه لا يجوز، لم يقبل ذلك منه. وأما قول القائل: لا يتعرض لأحاديث الصفات وآياتها عند العوام: فأنا ما فاتحت عامياً في شيء من ذلك قط.

وأما الجواب بما بعث الله به رسوله للمسترشد المستهدي؛ فقد قال النبي ﷺ: «من سئل عن علم يعلمه فكتمه، ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار»^(٢). وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ [البقرة: ١٥٩]. ولا يؤمر العالم بما يوجب لعنة الله عليه، والله أعلم، والحمد لله رب العالمين.

(١) أبو داود في الصلاة (١٤٨٨)، والترمذي في الدعوات (٣٥٥٦) وقال: «حديث حسن غريب»، وابن ماجه في الدعاء (٣٨٦٥) عن سلمان الفارسي.

(٢) أبو داود في العلم (٣٦٥٨)، والترمذي في العلم (٢٦٤٩) وقال: «حديث حسن»، وابن ماجه في المقدمة (٢٦١)، وأحمد ٢/٢٦٣، ٣٠٥، كلهم عن أبي هريرة.

يا سادة العلماء : أفتونا بما
عن قول ناظم عقد أصل عقيدة
يا منكرأ أن الإله مباين
هب قد ضللت فأين أنت ؟ فإن تكن
أو قلت : لست مبايناً . قلنا : إذن
أو قلت : يلزم منه شيء داخلا
إن قلت : يلزم أنه في حيز
فلقد كذبت فإنه لا حيز
وكذا الجهات فإنها عدمية
/ إذ ليس فوق الحق ذات غيره
أو قلت : ما هو داخل أو خارج
إذ قد جمعت نقائصاً ووصفته
ما قال : ما هو ظاهر أو باطن
فارجع وتب من قال مثلك إنه
وتفضلوا بجوابه من نظمكم
فصلاً بفصل ظاهر فالله للـ

يشفي الغليل فماء صبري آسن
في حق الحق ليس يداهن
للخلق يا مفتون بل يا فاتن !
أنت المباين فهو أيضاً بائن
فبالإتحاد أو الحلول تشاحن
قلنا : نعم ما الرب فينا ساكن
أو صار في جهة فعقلك واهن
إلا مكان وهو منه بائن
في حقه والحق في ذا بائن
حتى تقدر وهو فيها قاطن
هذا يدل بأن ما هو كائن
عدماً بها هل أنت عنها ضاعن
لكنه هو ظاهر هو باطن
لمعطل والكفر فيه كامن
هل صادق فيما ادعى أو ماين
مفتي المصيب بخير آخر ضامن

فأجاب - رضي الله عنه :

الحمد لله رب العالمين . جواب المنازعين عن مثل هذا الكلام أنهم يقولون : هذا
الكلام يتضمن شيئين :

أحدهما : الاستدلال على أن الرب - تعالى - مباين للعالم خارج عنه .

والثاني : الجواب عن حجة من نفى ذلك ، واستدل بأن ذلك يستلزم القول بالتحيز

والجهة وهما باطلان، وبطلان اللازم يقتضي بطلان الملزوم.

فأما استدلاله، فإن مضمونه أنك إما أن تكون مبايناً للخالق، وإما ألا تكون مبايناً،
٥/٢٦٩ فإن قلت : إنك مباين لزوم - أيضاً - أن يكون مبايناً لك؛ لأن / المباينة من باب
المفاعلة، التي يلزم من ثبوتها من أحد الجانبين ثبوتها في الجانب الآخر عقلاً، وكذلك
هو في اللغة إلا في مواضع قيل: إنها مستثناة، بل متأولة، مثل قولهم : عاقبت
اللس، وداقت النعل، وعافاك الله، ونحو ذلك .

فإن قلت : لست مبايناً له، لزمتك القول بالحلل أو الاتحاد؛ فإنه ما لم يكن مبايناً
لغيره متميزاً عنه كان مجامعاً له مداخلاً له، بحيث هو يحايثه ويجمعه ويدخله، كما
تحايث الصفة محلّها الذي قامت به والصفة المشاركة لها بالقيام به؛ فإن التفاحة مثلاً
طعمها ولونها ليس هو بمباين لها، بل هو محايث لها ومجامع لها، وذلك الطعم
محايث اللون، والمباينة هي المفارقة وهي ضد المجامعة، فلما كانت الصفة التي تسمى
العرض تحايث محلّها - الذي يسمى الجسم - وتحايث عرضاً آخر، كان من المعلوم أن
مثل هذا منتف عن الله - سبحانه وتعالى؛ فإنه ليس بعرض ولا صفة من الصفات، بل
هو قائم بنفسه مستغن عن محلّ يقوم به، فلا يجوز عليه محايثة المخلوقات والحلول؛ إذ
القول بنفي الجسم مع إثبات هذا التقسيم تناقض بين .

وإذا كان هذا القول مستلزماً للتجسيم، لزمه ما يلزم القائلين بالتجسيم، وقد خاطب
نفاة ذلك بأنهم مفتونون وفاتنون، وادعى أن من قال ذلك فإنه معطل، وأن « الكفر
في قوله كامن ». وهذا يستلزم تكفير من نفى التجسيم، وقد علم ما في القول من الوبال
العظيم.

قالت المثبتة : نحن نحبيكم بجوابين : إجمالي وتفصيلي .

٥/٢٧٠ / أما الجواب الإجمالي : فإننا نقول :

قولكم : « لا نسلم أن هذه القضية ضرورية » منع غير مقبول ؛ فإن المقدمات
الضرورية لا يجوز منعها ، ولو جاز منع الضروريات لم يمكن الاستدلال ولا إقامة حجة
على منكر؛ فإن المستدل غايته أن يستدل بدليل مؤلف من مقدمات ضرورية، فلو جاز منع
الضرورية لم يصح الاستدلال، وكذلك ما ذكره من الاستدلال على أنها ليست بضرورية،
أو ليست بصحيحة لا يقبل أيضاً؛ فإن الضروريات هي الأصل للنظريات. فلو جاز القدح
في الضروريات بالنظريات لكان ذلك قدحاً في الأصل بفرعه، وذلك يستلزم بطلان الفرع
والأصل جميعاً ؛ فإن الفرع إذا كان فاسداً لم تجز المعارضة به، وإن كان صحيحاً لزم أن

يكون أصله صحيحاً، فلا يجوز أن يكون قادحاً في الأصل .

فثبت أنه على التقديرين لا يجوز معارضة الضروريات بالنظريات .

فإن قيل: فهب أنه لا يجوز في المقدمات الضرورية أن تمنع، ولا أن تعارض بالنظريات؛ فإذا ادعى المستدل على أن المقدمة ضرورية، فهل يكون قوله حجة على مناظره .

قيل : ليس مجرد دعواه الضرورية حجة على خصمه ، لكن من علم أن القضية ضرورية فقد حصل له العلم بذلك، وهو لا يكابر نفسه، وسواء علمها غيره أو لم يعلمها، وسواء سلمها له أو نازعه فيها . فما علمه هو ضرورة لا يمكنه أن يشك فيه .

/وأما طريق إلزامه لمنازعه، فإنه يستشهد على ذلك بتسليم أرباب العقول السليمة، ٥/٢٧١ التي لم يعارضها عقد ولا قصد يخالف فطرتها ، فإذا كان أهل العقول السليمة، التي لا هوى لها ولا اعتقاد يخالف ذلك، تُقرُّ بأن هذه القضية معلومة عندهم بالضرورة، علم أن الأمر كذلك، وأن المنازع فيها قد تغيرت فطرته التي فطر عليها لاعتقاد أو هوى ، فإن الحس كما قد يعرض له ما يوجب غلطه، فكذلك العقل يعرض له ما يوجب غلطه .

ومما يبين أن هذه القضية حق، أن جميع الكتب المنزلة من السماء وجميع الأنبياء جاؤوا بما يوافقها لا بما يخالفها ، وكذلك «سلف هذه الأمة» من الصحابة والتابعين وتابعيهم يوافقون مقتضاها، لا يخالفونها . ولم يخالف هذه القضية الضرورية من له في الأمة لسان صدق؛ بل أكثر أهل الكلام والفلسفة يقولون بموجبها ، وإنما خالفها طائفة من المتفلسفة، وطائفة من المتكلمين؛ كالمعتزلة ومن اتبعهم، والذين خالفوها عقلاؤهم وعلمائهم ، تناقضوا في ذلك ، وادعوا الضرورة في قضايا من جنسها وهي أبين منها، ومن أنكر منهم ذلك أدى به الأمر إلى جحد عامة الضروريات ، والحسيات .

فالمنكر لهذه القضية الضرورية هو بين أمرين: إما أن يستلزم جحد عامة الضروريات، وإما أن يقر بقضايا - من جنسها ضرورية - دون هذه في القوة والجلاء . يبين ذلك أن الذين قالوا: إن الخالق - سبحانه - ليس هو جسم ولا متحيز تنازعوا بعد ذلك: هل هو فوق العالم ، أم ليس فوق العالم ؟ فقال طوائف / كثيرة: هو فوق العالم، بل هو فوق العرش ، وهو مع هذا ليس بجسم ، ولا متحيز . وهذا يقوله طوائف من الكُلابية والكرامية والأشعرية ، وطوائف من أتباع الأئمة من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية، وأهل الحديث والصوفية . وهذا هو الذي حكاه الأشعري عن أهل الحديث والسنة .

وقال طوائف منهم: ليس فوق العالم شيء أصلاً ، ولا فوق العرش شيء . وهذا قول الجهمية والمعتزلة ، وطوائف من متأخري الأشعرية ، والفلاسفة النفاة ، والقرامطة الباطنية ، أو أنه في كل مكان بذاته ، كما يقول ذلك طوائف من عبادهم ومتكلميهم ، وصوفيتهم وعامتهم .

ومنهم من يقول : ليس هو داخلياً فيه ولا خارجاً عنه ، ولا حالاً فيه ، وليس في مكان من الأمكنة . فهؤلاء ينفون عنه الوصفين المتقابلين جميعاً ، وهذا قول طوائف من متكلميهم ونظارهم .

والأول هو الغالب على عامتهم وعبادهم وأهل المعرفة والتحقيق منهم ، والثاني هو الغالب على نظارهم ومتكلميهم وأهل البحث منهم والقياس فيهم .

وكثير منهم يجمع بين القولين ، ففي حال نظره وبحثه يقول بسلب الوصفين المتقابلين كليهما ، فيقول : لا هو داخل العالم ولا خارجه . وفي حال تعبه وتألّفه يقول بأنه في كل مكان ولا يخلو منه شيء ، حتى يصرحون / بالحلل في كل موجود - من البهائم وغيرها - بل بالاتحاد بكل شيء ، بل يقولون بالوحدة ، التي معناها : أنه عين وجود الموجودات .

٥/٢٧٣

وسبب ذلك : أن الدعاء والعبادة والقصد والإرادة والتوجه يطلب موجوداً ، بخلاف النظر والبحث والكلام ؛ فإن العلم والكلام والبحث والقياس والنظر يتعلق بالموجود والمعدوم ، فإذا لم يكن القلب في عبادة وتوجه ودعاء سهل عليه النفي والسلب ، وأعرض عن الإثبات ، بخلاف ما إذا كان في حال الدعاء والعبادة فإنه يطلب موجوداً يقصده ، ويسأله ويعبده ، والسلب لا يقتضى إلا النفي والعدم ، فلا ينفي في السلب ما يكون مقصوداً أو معبوداً .

فالمخالف لهذا النظم إذا كان من النفاة للمتقابلين يقول : أنا أقول : لا هو مبين ولا أقول بالحلل والاتحاد ، فلم قلت : إنني إذا لم أقل بالمباينة يلزمني القول بالحلل أو الاتحاد؟ هذا هو الذي يقوله أئمة النفاة لمثل هذا الناظم ، وحيث يقول المثبتة القائلون بالمباينة والخروج - ومن قال من النفاة إنه في كل مكان - وهو الظاهر من قولهم وقول محققهم وعارفهم :- نحن نعلم بالضرورة أن الموجود إما أن يكون مبيناً لغيره ، وإما أن يكون محايثاً ، ونعلم بالضرورة أن من أثبت موجودين ليس أحدهما داخلياً في الآخر - محايثاً له ولا خارجاً عنه - مبايناً له - فقد خالف ضرورة العقل ؛ وهذا العلم مركز في فطر جميع الناس ، إلا من يقلد قول النفاة .

/ونفي هذين جميعاً هو من أقوال القرامطة الباطنية الذين هم أئمة الجهمية؛ فإن ٥/٢٧٤
جَهَمًا مع القرامطة وغلاة المتفلسفة يقولون : لا نقول : هو شيء ، ولا ليس بشيء ،
كما يقولون : لا نقول : هو موجود ولا معدوم ، ولا حي ولا ميت ، ولا عالم ولا
جاهل ، ولا قديم ، ولا محدث ، وأمثال ذلك .

وهذه المقالات فسادها معلوم بالضرورة العقلية، وإن كان قد تواطأ عليها جماعة
كثيرة؛ فإن الجماعة الذين يقلدون مذهباً تلقاه بعضهم عن بعض - يجوز اتفاقهم على
جحد الضروريات، كما يجوز الاتفاق على الكذب مع المواطأة والاتفاق؛ ولهذا يوجد في
أهل المذاهب الباطلة كالنصارى والرافضة والفلاسفة من يصر على القول الذي يعلم
فساده بالضرورة .

وإنما الممتنع ما يمتنع على « أهل التواتر » وهو اتفاق الجماعة العظيمة على الكذب من
غير مواطأة ولا اتفاق، فيمتنع عليهم جحد ما يعلم ثبوته بالاضطرار، وإثبات ما يعلم
نفيه بالاضطرار؛ لأن هذا اتفاق على الكذب ، وأهل التواتر لا يتصور منهم الكذب ،
فأما إذا لقنوا قولاً بشبهة وحجج واعتقدوا صحته جاز أن يصروا على اعتقاده، وإن كان
مخالفاً لضرورة العقل ، وإن كانوا جماعة عظيمة ؛ ولهذا يطبع الله على قلوب الكفار
فلا يعرفون الحق ، قال الله تعالى : ﴿ وَتَقَلَّبُ أَفْئِدَتُهُمْ أَبْصَارُهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾
[الأنعام : ١١٠] ، وقال تعالى : ﴿ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ ﴾ [الصف : ٥] ، وقال
تعالى : ﴿ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴾ [غافر : ٣٥] ، / وإنما تؤخذ الضروريات
من القلوب السليمة، والعقول المستقيمة، التي لم تمرض بما تقلدته من العقائد وتعودته
من المقاصد .

والمتبته يقولون : من ذكر له قول النفاة - من أجناس بني آدم السليمة الفطر - علم
بالضرورة فساد، وكلما كان أذكى وأحد ذهنًا كان علمه بفساده أشد، بل هم يقولون :
إن العلم بالقضية المعينة المطلوب إثباتها « وهو علو الله - تعالى - على العالم » معلوم
بالفطرة والضرورة، ويعلمون بطلان نقيضها بالفطرة والضرورة ، فيعلمون بالضرورة
القضية العامة والقضية الخاصة ، فيعلمون أن الخالق فوق العالم، ويعلمون امتناع وجود
موجودين ليس أحدهما مابيناً للآخر ولا مداخل له ، ويعلمون أنه إذا لم يكن مابيناً
كان مداخلًا محايثاً، فيلزم الحلول والاتحاد .

ولا ريب أن هذا هو الذي عليه جماهير الأمم من بني آدم، أما من يثبت العلو
والمباينة فقولُه ظاهر، وأما الذين لا يقرون بالعلو والمباينة، فجمهورهم لا يعلمون ضد

ذلك إلا أنه في كل مكان، ولو عرض عليهم نفي هذا وهذا لم يتصوروه ولم يعقلوه، وبهذا احتج أهل الحلول والاتحاد - من محققيهم - كالصدر القانوني وأمثاله - على نفاة ذلك منهم، فقال: قد سلمتم لنا أنه ليس خارج العالم ولا مابياً له، وما لم يكن كذلك لم يعقل إلا أن يكون وجود الممكنات، أو في وجود الممكنات؛ إذا لا يعقل إلا هذا، أو هذا. ثم هذا وأمثاله يقولون: هو الوجود المطلق، وإن فرق ما بينه وبين الأشياء فرق ما بين/ المطلق والمعين، وهذا يشبه الفرق بين جنس الإنسان وأعيان الناس، وجنس الحيوان وأعيان الحيوان، فيكون الرب مثل الجنس أو العَرَض العام لسائر الموجودات. ٥/٢٧٦

ومعلوم أن هذا لا يكون له وجود متميز بنفسه مباين للمخلوقات؛ إذ الكليات - كالجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعَرَض العام - لا توجد في الخارج منفصلة عن الأعيان الموجودة. وهذا معلوم بالضرورة ومتفق عليه بين العقلاء، وإنما يحكى الخلاف في ذلك عن شيعة «أفلاطون» ونحوه، الذين يقولون بإثبات «المثل الأفلاطونية»، وهي الكليات المجردة عن الأعيان خارج الذهن، وعن شيعة «فيثاغورس» في إثبات العدد المطلق خارج الذهن. والمعلم الأول «أرسطو» وأتباعه متفقون على بطلان قول هؤلاء وهؤلاء، فلو ظنوا أن الباري - تعالى - هو الوجود المطلق بهذا الاعتبار لوقعوا فيما فروا منه؛ فإن هذا يستلزم مبايئته لوجود المخلوقات وانفصاله عنها، مع أن عاقلاً لا يقول: إن صفة تكون مبدعة للموصوف، ولا إن «الكليات» هي المبدعة لمعيناتها.

والمقصود هنا أن جماهير الخلائق - من مثبته علو الله على خلقه، ومن نفاة ذلك، على اختلاف أصنافهم - يقولون بإثبات هذا التقسيم والخصر، وهو أن الشيء إما أن يكون مابياً لغيره، وإما أن يكون محايثاً مداخلأً؛ فإذا انتفى أحدهما ثبت الآخر. ويقولون: إن هذا معلوم بالضرورة، قال النفاة: لا نسلم أن هذه القضية / ضرورية؛ بدليل أنا نعقل الإنسانية المشتركة بين الأناسي وغيرها من الكليات المعقولة وغيرها، وليست داخل العالم ولا خارجه، وأيضاً فإن أرسطو وأتباعه من الفلاسفة، وطائفة من أهل الكلام، أثبتوا أن النفس الناطقة كذلك والعقول والنفوس، ولم يكونوا قائلين بما يعلم فساده بالضرورة. ٥/٢٧٧

وأيضاً، فإن العقل الصريح يعلم تقسيم الشيء إلى مباين ومحايث، وما ليس بمباين ولا محايث، وتقسيمه إلى داخل وخارج، وما ليس بداخل ولا خارج، وتقسيمه إلى متحيز وقائم بالمتحيز، وما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز. ولا يعلم فساد هذا التقسيم بالاضطرار، كما يعلم أن الواحد نصف الاثنين.

وأيضاً، فهذا الذي ذكرتموه من لزوم المباينة والمحايثة والدخول والخروج، إنما يعقل

فيما هو جسم متحيز، فإذا قدرنا متحيزين لزم أن يكون أحدهما إما داخلاً في الآخر أو خارجاً منه، فأما إذا قدرنا موجوداً ليس بجسم ولا متحيز، لم يمنع أن يكون مبايناً لغيره ولا محايثاً له، ولا داخلاً فيه، ولا خارجاً عنه، بل ينفي عن القسمين، وحينئذ فهذا التقسيم والحصر يستلزم كون الباري جسماً متحيزاً في جهة، وذلك باطل.

ولا نريد بالتحيز: أن يكون قد أحاط به «حيز» وجودي كما أجاب عنه الناظم، ولا بالجهة: أن يكون في «أين» موجود كما أجاب الناظم أيضاً، بل نريد بالتحيز الذي في الجهة: أن يكون بحيث يشار إليه بالحس أنه هاهنا، أو هناك،/ ولا ريب إنما كان فوق العالم فلا بد أن يشار إليه بأنه هناك، وهذا هو القول بالتحيز والجهة عندنا. وإذا كان هذا التقسيم مستلزماً لإثبات الجهة والتحيز لم يكن هذا التقسيم صحيحاً، إلا أن يكون القول بالجهة والتحيز صحيحاً، والناظم لم يذكر دليلاً على صحة القول بالتحيز والجهة والجسم.

ثم نقول: الأدلة النظرية الدالة على نفي التحيز والجهة والجسم تنفي صحة هذا التقسيم والحصر؛ فإنه إذا قدر موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا في جهة، أمكن أن يعقل أنه ليس مبايناً لغيره ولا محايثاً له، وإذا كان كذلك فكل ما ينفي القول بالتجسيم يبطل هذا الاستدلال.

وكذلك «الاتحاد»، فإن الاتحاد إذا كان مع بقاء الاثنين على ما كانا عليه فلا اتحاد، بل هما اثنان باقيان على صفاتهما كما كانا، وإن عني به استحالة إلى نوع ثالث، كما يتحد الماء واللبن والماء والخمر، فيصيران نوعاً ثالثاً، لا هو ماء محض ولا لبن محض، فهذا لا يكون إلا بعد استحالة أحدهما وفساد يعرض لذاته، والله - تعالى - منزّه عن ذلك؛ فإنه هو واجب الوجود بنفسه، قديم بذاته وصفاته، لا يجوز عليه عدم شيء من صفاته، فيمتنع في حقه الاستحالة والفساد بمضمون الدليل: أن المخلوق إما أن يكون مبايناً للخالق والخالق مباين، وإما أن يلزم الحلول والاتحاد، وهما باطلان، فتعين الأول.

/ واعتراض المنازع على هذا يكون بعد بيان معنى المباينة، فإن أهل الكلام والنظر ٥/٢٧٩ يطلقون المباينة بإزاء ثلاثة معان، بل أربعة:

أحدها: المباينة المقابلة للماثلة والمشابهة والمقاربة.

والثاني: المباينة المقابلة للمحايثة والمجامعة والمداخلة والمخارجة والمخالطة.

والثالث: المباينة المقابلة للمماساة والملاصقة، فهذه المباينة أخص من التي قبلها؛ فإن

ما باين الشيء فلم يداخله قد يكون مماساً له متصلاً به ، وقد يكون منفصلاً عنه غير مجاور له ، هذه المباينة الثالثة ومقابلها تستعمل فيما يقوم بنفسه خاصة ؛ كالأجسام ، فيقال : هذه العين إما أن تكون مماسة لهذه ، وإما أن تكون مباينة .

وأما المباينة التي قبلها وما يقابلها ، فإنها تعم ما يقوم بنفسه وما يقوم بغيره ، والعرض القائم بنفسه ليس مبايناً له . ولا يقال : إنه مماس له ، فيقال : هذا اللون إما أن يكون مبايناً لهذه العين أو لهذا الطعم ، وإما أن يكون محايداً له مجامعاً مداخل ، ونحو ذلك من العبارات ، وإن استعمل مستعمل لفظ المماس والملاصقة في قيام الصفة بموصوفها ، كان ذلك نزاعاً لفظياً .

وأما النوع الأول : فكما يروى عن الحسن البصري أنه قال : رأيتهم متقاربين في العافية ، فإذا جاء البلاء تباينوا تبايناً عظيماً ، أي : تفاضلوا وتفاوتوا . ويقال : هذا قد بان عن نظرائه ، أي : خرج عن مماثلتهم ومشابھتهم ومقاربتهم بما امتاز به من الفضائل ، ويقال : بين هذا وهذا بون بعيد وبين بعيد .

٥/٢٨٠ / والنوع الثاني : كقول عبد الله بن المبارك لما قيل له : بماذا نعرف ربنا؟ قال : بأنه فوق سمواته على عرشه ، بائن من خلقه ، ولا نقول كما تقول الجهمية : إنه هاهنا . وكذلك قال أحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهويه ، والبخاري ، وابن خزيمة ، وعثمان ابن سعيد ، وخلق كثير من أئمة السلف - رضي الله عنهم - ولم ينقل عن أحد من السلف خلاف ذلك . وحس هشام بن عبيد الله الرازي - صاحب محمد بن الحسن - رجلاً حتى يقول : الرحمن على العرش استوى ، ثم أخرجه وقد أقر بذلك ، فقال : أتقول : إنه مباين ؟ فقال : لا . فقال : ردوه ، فإنه جهمي .

فالمباينة في كلام هؤلاء الأئمة وأمثالهم لم يريدوا بها عدم المماثلة ؛ فإن هذا لم ينازع فيه أحد ، ولا ألزموا الناس بأن يقرروا بالمباينة الخاصة ، فإنهم قالوا : بائن من خلقه ، ولم يقولوا : بائن من العرش وحده ، فجعلوا المباينة بين المخلوقات عموماً ، ودخل في ذلك العرش وغيره فإنه من المخلوقات ، فعلم أنهم لم يتعرضوا في هذه المباينة لإثبات ملاصقة ، ولا نفيها .

ولكن قد يقول بعض النفاة : أنا أريد بالمباينة عدم المحايثة والمداخلة فقط ، من غير أن أدخل في ذلك معنى الخروج .

وقد يُوصف المعدوم بمثل هذه المباينة فيقول : إن المعدوم مباين للموجود بهذا

الاعتبار، وهذا معنى « رابع » من معاني المباشرة .

وإذا عرف أن « المباشرة » قد يريد بها الناس هذا وهذا، فلا ريب أن / المعنى الأول ٥/٢٨١ ثابت باتفاق الناس؛ فإنهم متفقون على أن الله - تبارك وتعالى - ليس له مثل من الموجودات، وإن مبادئته للمخلوقين في صفاتهم أعظم من مبادئته كل مخلوق لمخلوق، وأنه أعظم وأكبر من أن يكون مماثلاً لشيء من المخلوقات أو مقارباً له في صفاته، لكن هذا المعنى ليس هو الذي قصده الناظم، ولا قصد أيضاً المعنى الثالث؛ لأنه جعل نفي المباشرة يستلزم الحلول والاتحاد، وهذا إنما هو المعنى الثاني، وإلا فالمعنى الثالث نفيه يستلزم الملاصقة والمماسية، والناظم لم يذكر ذلك . وهذا المعنى الثالث يستلزم الثاني من غير عكس؛ فإن المباشرة الخاصة بالملاصقة صفة تستلزم المباشرة العامة المقابلة للمداخلة والمحايثة من غير عكس .

وإذا عرف أن الناظم أراد هذه المباشرة العامة - وهي المباشرة المشهورة في اللغة وكلام الناس وكلام العلماء - فإن المنازعين له يقولون: لا نسلم أنه إذا لم يكن مبادئاً لزم الحلول أو الاتحاد؛ فإن هذا مثل قول القائل: إذا لم يكن خارجاً عن العالم كان داخلياً فيه، وقد علم أن المخالف له يقول: لا هو داخل العالم ولا هو خارجه، فكذلك يقول: لا مبادئ ولا محايث، ولا مجامع ولا مفارق، ويقول: إنما نفيت المباشرة والمحايثة جميعاً، والحلول والاتحاد يدخلان في المحايثة، فلا أسلم إذا لم أكن مبادئاً للخالق أن يكون حالاً في أو متحداً بي .

وهذا معلوم من قول النفاة؛ فإن النفاة الذين يقولون: إن الخالق ليس فوق العالم ولا خارجاً عنه مبادئاً له، منهم من يقول: إنه حال فيه أو متحد به، / وقد وافقهم ٥/٢٨٢ على ذلك طائفة من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية، ومتأخري أهل الحديث، والصوفية .

ثم هؤلاء الذين ينفون علوه بنفسه على العالم هم في رأيته على قولين: منهم من يقول: إنه تجوز رأيته، وذلك واقع في الآخرة، وهذا قول كل من انتسب إلى السنة والجماعة من طوائف أهل الكلام وغيرهم؛ كالكلابية، والكرامية، والأشعرية، وقول أهل الحديث قاطبة، وشيوخ الصوفية، وهو المشهور عند أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم من الفقهاء، وعامة هؤلاء يثبتون الصفات، كالعلم والقدرة ونحو ذلك .

ومنهم طائفة ينفون الصفات، مع دعواهم أنهم يثبتون الرؤية؛ كابن حزم، وأبي حامد في بعض أقواله .

والقول الثاني قول من ينكر الرؤية؛ كالمعتزلة وأمثالهم من الجهمية المحضة من المتفلسفة والقرامطة وغيرهم، وكذلك ينفون الصفات، ويقولون بإثبات ذات بلا صفات، وهل يوصف بالأحوال؟ على قولين.

أو يقولون بإثبات وجود مطلق بشرط الإطلاق، لا يوصف بشيء من الأمور الثبوتية؛ كما هو قول ابن سينا وأمثاله، مع قولهم في أصولهم المنطقية: إن المطلق بشرط الإطلاق يوجد في الخارج، لكنه هل هو نفس المعين أو كلي مقارب للمعين؟

٥/٢٨٣

/ فالصواب عندهم هو الأول، ولكن الثاني هو قول كثير من أهل المنطق، مع تناقض أقوالهم في ذلك، وبنوا على هذا من الجهالات ما لا يحصى إلا الله - تعالى - كما قد بسط في غير هذا الموضع. وعلى هذا، فإذا جعل هو الوجود المطلق لا بشرط، وقيل: إن المطلق جزء من المعين ملازم له، كان الوجود الواجب جزءاً من الموجودات الممكنة. وإذا قيل: ليس في الخارج مطلق مغاير للأعيان الموجودة وهو الصواب؛ إذ ليس في هذا الإنسان جواهر بعدد ما يوصف. فإذا قيل: هو جسم حساس قائم متحرك بالإرادة ناطق، لم يكن في الإنسان المعين جواهر قائمة بأنفسها غير ذلك المعين، وهذا المعلوم بالضرورة.

وعلى هذا، فإذا قيل: إن الحق هو الوجود المطلق لا بشرط، كان الوجود الواجب هو عين وجود الممكنات، فلا يكون هناك موجودان أحدهما واجب والآخر ممكن، وهذا قول أهل الوحدة، وهو تصريح بنفي واجب الوجود المبدع للموجودات الممكنة، وتصريح بأن الوجود الواجب يقبل العدم والحدوث، كما نشاهده من حدوث الحوادث وعدمها، وهذا مع أنه كفر صريح فهو من أعظم الجهل القبيح، وكل من قال: إن الرب وجود مطلق لزمته هذه الأقوال ونحوها التي مضمونها نفي وجوده، وكذلك إثبات ذات مجردة عن جميع الصفات أمر يقدره الذهن، وإلا فوجوده في الخارج ممتنع، ولفظ «ذات» يقتضي ذلك؛ فإن «ذات» هي في الأصل تأنيث «ذو»، وأصل الكلمة ذات الصفات، أي: النفس ذات الصفات، فلفظ «الذات» معناه: الصاحبة والمستلزمة للصفات، هذا من جهة اللفظ.

٥/٢٨٤

/ وأما من جهة المعنى: فلأن كل موجود لابد له من حقيقة يختص بها يتميز بها عما سواه، وكل من الموجودات يقال له: ذات، فكلها مشتركة في مسمى الذات كما هي مشتركة في مسمى الوجود، فلا بد أن يكون لكل من الذاتين ما تختص به عن الأخرى، كما أنه لابد لكل من الموجودين ما يميزه عن الآخر، فإذا قدر ذات مطلقة لا اختصاص لها كان ذلك ممتنعاً، كوجود مطلق لا اختصاص له. فلا بد أن تختص كل ذات بما يخصها،

وذلك الذي يخصها ما توصف به من الخصائص، فذات لاحقيقة لها توصف بها محال .
والكلام على هذا مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود التنبيه على مجامع مقالات الناس في هذا المقام، وأن جميع الناس يلزمهم القول بهذه القضية الضرورية التي ذكرها أهل الإثبات، وهو امتناع وجود موجودين ليس أحدهما داخلاً في الآخر ولا خارجاً عنه، ولا مبيئاً له ولا محايثاً له، وامتناع وجود موجود لا يشار إليه ولا إلى محله، وأن من أنكر هذه القضية لزمه أحد أمرين: إما الإقرار بقضايا ضرورية هذه أبين منها. وإما جحد عامة القضايا الضرورية الحسية، وذكرت مقالات الناس ليتين مناظرة بعضهم لبعض في هذا المقام.

فيقول المثبتون لمباينة الله: مستوٍ على عرشه، ليس بجسم ولا متحيز، فاستواؤه على عرشه ثابت بالسمع، وعلوه ومباينته معلوم بالعقل مع السمع. / وإذا لم يكن متحيزاً ٥/٢٨٥ بطلت دلائل النفاة لكونه على العرش، كقولهم: إما أن يكون أكبر من العرش، وإما أن يكون أصغر، وإما أن يكون مساوياً للعرش. وكقولهم: إذا كان كذلك كان له مقدار مخصوص فيستدعي مخصصاً، ونحو ذلك؛ فإن المثبتة تقول لهم: هذا إنما يلزم إذا كان جسماً متحيزاً، فأما إذا كان فوق العرش ولم يكن جسماً متحيزاً لم يلزم شيء من هذه اللوازم.

وحيثئذ، فنفاة العلو هم بين أمرين: إن سلموا أنه على العرش مع أنه ليس بجسم ولا متحيز، بطل كل دليل لهم على نفي علوه على عرشه؛ فإنهم إنما بنوا ذلك على أن علوه على العرش مستلزم لكونه جسماً متحيزاً، واللازم منتف، فيتنفي الملزوم؛ فإذا لم تثبت الملازمة لم يكن لهم دليل على النفي، ولا يبقى للنصوص الواردة في الكتاب والسنة - بإثبات علوه على العالم ما يعارضها، وهذا هو المطلوب.

وإن قالوا: متى قلتم: على العرش، لزم أن يكون متحيزاً أو جوهرراً منفرداً، وإثبات العلو على العرش مع نفي التحيز معلوم الفساد بالضرورة.

قيل لهم: لا ريب أن هذا القول أقرب إلى المعقول من إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه؛ فإننا إذا عرضنا على عقول العقلاء قول قائلين: أحدهما يقول بوجود موجود خارج لا داخل العالم ولا خارجه، وآخر يقول بوجود موجود خارج العالم وليس بجسم، كان القول الأول أبعد عن المعقول، / وكانت الفطرة والضرورة للأول أعظم ٥/٢٨٦ إنكاراً، فإن كان حكم هذه الفطرة والضرورة مقبولا لزم بطلان الأول، وإن لم يكن

مقبولاً لم يجز إنكارهم للعقول الثاني، وعلى التقديرين لا يبقى لهم حجة على أنه ليس بخارج العالم ، وهو المطلوب .

وهذا تقرير لا حيلة لهم فيه ، يبين به تناقض أصولهم ، وأنهم يقبلون حكم الفطرة ويردونه بالتشهي والتحكم ، بل يردون من أحكام الفطرة والضرورة ما هو أقوى وأبين وأبده للعقول مما يقبلونه .

والمقصود هنا بيان أنه مبين للعالم خارج عنه ، وهم إنما ينفون ذلك بأنه يستلزم أن يكون متحيزاً : إما جسماً ، وإما جوهرأ منفردأ ، وذلك أنه إن كان ما يحاذي هذا الجانب من العرش غير ما يحاذي هذا الجانب كان منقسمأ وكان جسمأ ، وإن لم يكن غيره كان في الصغر بمنزلة الجوهر الفرد ، وهذا لا يقوله عاقل .

فإذا قال لهم طوائف من المثبتة : يمكن أن يكون فوق العرش ولا يقبل إثبات هذه المحاذات ولا نفيها ؛ لأن ذلك إنما يكون أن لو كان متحيزأ ؛ فإذا لم يكن متحيزأ أمكن أن يكون فوق العالم ولا يوصف بإثبات ذلك ولا بنفيه ، وقالوا : إثبات العلو مع عدم المحاذات والمسامطة غير معقول ، أو معلوم الفساد .

٥/٢٨٧

/ فيقال لهم : إثبات الوجود مع عدم المباينة والمحايطة والدخول والخروج أبعد عن العقل ، وأبين فسادأ في المعقول ، وكل عاقل سليم الفطرة إذا عرضت عليه وجود موجود خارج العالم غير محايث للعالم ، ووجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، تكون نفرة فطرته عن الثاني أعظم ، وإن قدر أن فطرته تقبل الثاني فقبولها للأول أعظم .

وحينئذ ، فما يذكره النفاة من إمكان وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه : إما أن يكون مقبولا ، وإما ألا يكون . فإن لم يكن مقبولا بطل أصل قولهم ، وإن كان مقبولا فكل ما دل على ذلك كانت دلالته على إمكان وجود موجود خارج العالم ليس بمتحيز أقوى وأظهر ؛ فإنه إذا ثبت أن هذا ممكن في العقل فذاك أولى بالإمكان ، وإذا كان ذلك ممكناً لم يكن ما يذكرونه من الأدلة على نفي التحيز نافيا لعلوه على العالم وارتفاعه على عرشه ، فلا يكون لهم دليل على نفي ذلك ، وهذا هو المطلوب .

فإذا بطل ما ينفون به ذلك ، فمعلوم أن السمعيات تدل على ذلك ، إما دلالة قطعية وإما ظاهرة ، والظواهر التي لا معارض لها لا يجوز صرفها عن ظواهرها ؛ فكيف إذا قيل : إن العلو والمباينة معلوم بالفطرة والضرورة والأدلة العقلية النظرية ، كما هو مبسوط في موضعه ؟!

ومما يوضح هذا أن النفاة إذا أثبتوا موجوداً لا داخل العالم ولا خارجه، فإنهم لا يثبتونه بضرورة - لا وجوده ولا إمكان وجوده - بل كلاهما يثبتونه/ بالنظر، بخلاف المثبتة فإنهم يقولون : امتناع هذا معلوم بالضرورة. وقد يقولون : علو الخالق معلوم - أيضاً - بالفطرة التي فطر الناس عليها، التي هي من أقوى العلوم الضرورية ؛ فإن ما فطر الناس عليه من المعارف أقوى من كونهم مضطرين إليه من المعارف التي لا يضطرون إليها إلا بعد تصور طرفيها، أو بعد نوع من التأمل.

والضروري قد يفسر بما يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه الانفكاك عنه، وقد يفسر بما يحصل للعبد بدون كسبه واختياره.

والمقصود أن القول بوجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، لم يقل أحد من العقلاء أنه معلوم بالضرورة ، وكذلك سائر لوازم هذا القول : مثل كونه ليس بجسم ولا متحيز ونحو ذلك، لم يقل أحد من العقلاء: إن هذا النفي معلوم بالضرورة، بل عامة ما يدعى في ذلك أنه من العلوم النظرية، والعلوم النظرية لابد أن تنتهي إلى مقدمات ضرورية ؛ وإلا لزم «الدور القبلي» و «التسلسل» فيما له مبدأ حادث، وكل هذين معلوم الفساد بالضرورة ، متفق على فساده بين العقلاء.

وإذا كان كذلك، فما من مقدمة ضرورية يبنى عليها الإمكان أو الإثبات ؛ كوجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، إلا وانتفاء هذه النتيجة أقوى في العقل من تلك المقدمة، والجزم بكونها ضرورية أقوى من الجزم بكون مقدمة الدليل المعارض ضرورية.

/ يوضح ذلك : أن المعارض غايته أن يقول : لو كان خارج العالم لكان جسماً أو لكان متحيزاً ، وذلك متنف فلا يكون خارج العالم، والدليل الذي ينفون به ذلك مقدماته فيها من الخفاء والاشتباه ما لا يخفى على من نظر في ذلك .

وبسبب ما فيها من الخفاء والاشتباه أحسن الظن بها كثير من الناس، وحسن ظنهم بها مستند إلى تقليد من قالها، لا إلى جزم عقولهم بها ؛ فهم ينهون العامة عن تقليد الرمل فيما أخبرت به من صفات الله - تعالى - لزعمهم أن العقل عارضها، مع الجزم بأن الرمل لا تقول إلا حقاً، وهم يقلدون رؤوسهم في معارضة ذلك بمقدمات يزعمونها عقليات، وأتباعهم لم تجزم بها عقولهم، لكنهم يقلدون رؤوسهم فيها.

ولهذا تجدهم إذا حققوا الأمر فيها ونوزعوا فيها، وبين لهم مستند المنع فيها، لجؤوا إلى الجهل الصريح، فإما أن يحيلوا بالجواب على من مات وغاب - وهو عند التحقيق

أوغل منهم في الارتباب والاضطراب - وإما أن يخرجوا عما يجب في المناظرة والجدال إلى حال أهل الظلم وسفهاء الرجال . وإما أن يتوهموا أن هذا كفر يخالف الدين . وهم في قولهم قد خالفوا الكتاب والرسول واتبعوا غير سبيل المؤمنين، وقالوا ما لم يقله أحد من الصحابة والتابعين ولا غيرهم من أئمة المسلمين .

وما يوضح الأمر في ذلك : أن النفاة ليس لهم دليل واحد اتفقوا على / مقدماته، بل كل طائفة تقترح في دليل الأخرى، فالفلاسفة تقترح في دليل المعتزلة على نفي الصفات، بل على نفي الجسم والتحيز ونحو ذلك ؛ لأن دليل المعتزلة مبني على أن القديم لا يكون محلاً للصفات والحركات فلا يكون جسماً ولا متحيزاً؛ لأن الصفات أعراض ، وهم يستدلون على حدوث الجسم بحدوث الأعراض والحركات، وأن الجسم لا يخلو منها، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث . ٥/٢٩٠

بل الأشعري - نفسه - ذكر في رسالته إلى أهل الثغر: إن هذا الدليل الذي استدلوا به على حدوث العالم - وهو الاستدلال على حدوث الأجسام بحدوث أعراضها - هو دليل محرم في شرائع الأنبياء ، لم يستدل به أحد من الرسل وأتباعهم، وذكر في مصنف له آخر بيان عجز المعتزلة عن إقامة الدليل على نفي أنه جسم، وأبو حامد الغزالي وغيره من أئمة النظر بينوا فساد طريق الفلاسفة التي نفوا بها الصفات، وبينوا عجزهم عن إقامة دليل على نفي أنه جسم ، بل وعجزهم عن إقامة دليل على التوحيد، وإنه لا يمكن نفي الجسم إلا بالطريق الأول الذي هو طريق المعتزلة، الذي ذكر فيه الأشعري ما ذكر .

فإذا كان كل من أذكىء النظر وفضلانهم يقدح في مقدمات دليل الفريق الآخر الذي يزعم أنه بنى عليه النفي، كان في هذا دليل على أن تلك المقدمات ليست ضرورية ؛ إذ الضروريات لا يمكن القدح فيها . وإن قيل : إن هؤلاء / قدحوا في هذه المقدمات الضرورية . قيل : فإذا جوزتم على أئمة النفاة أن يقدحوا بالباطل في المقدمات الضرورية، فالتى يستدل بها أهل الإثبات أولى وأحرى . ٥/٢٩١

وقد بسط في غير هذا الموضع الكلام على أدلة النفاة ومقدمات تلك الأدلة على وجه التفصيل ، بحيث يبين لكل ذي عقل خروج أصحابها عن سواء السبيل ، وأنهم قوم سفسطوا في العقليات وقرمطوا في السمعيات، ليس معهم على نفيهم لا عقل ولا سمع، ولا رأي سديد ولا شرع ، بل معهم شبهات يظنها من يتأملها بينات ﴿ كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ [النور: ٣٩] .

ولهذا تغلب عليهم الحيرة والارتباك، والشك والاضطراب. وقد صارت تلك الشبهات عندهم مقدمات مسلمة، يظنونها عقليات أو برهانيات، وإنما هي مسلمات لما فيها من الاشتراك والاشتباه، فلا تجد لهم مقدمة إلا وفيها ألفاظ مشتبهة، فيها من الإجمال والالتباس ما يضل بها من يضل من الناس، وكيف تكون النتيجة المثبتة بمثل هذه المقدمات دافعة لتلك القضايا الضروريات؟

وهذا الذي قد نبه عليه في هذا المقام، كلما أمعن الناظر فيه، وفيما تكلم أهل النفي فيه، ازداد بصيرة ومعرفة بما فيه، فإنه لا يتصور أن يبنى النفي على مقدمات ضرورية تساوي في جزم العقل بها مقدمات أهل الإثبات الجازمة / لفساد نتيجتهم، وهو قولهم: إنه موجود لا داخل العالم ولا خارجه، جزماً لا يساويه فيه جزم العقل بالمقدمات التي تبنى عليها هذه النتيجة الثابتة، امتنع أن يزول ذلك الجزم العقلي بالضروري بنتيجة مقدمات ليست مثله في الجزم.

وهذا الكلام قبل النظر في تلك المقدمات المعارضة لهذا الجزم، هل هي صحيحة أو فاسدة. وإنما المقصود هنا أنه لا يصلح للمناظرة ولا يقبل في المناظرة أن يعارض هذا الجزم المستقر في الفطرة بما يزعمه من الأدلة النظرية، وهذا المقام كاف في دفعه، وإن لم تحل شبهاته، كما يكفي في دفع السوفسطائي أن يقال: إنما تنفيه قضايا ضرورية فلا يقبل نفيها بما يذكر من الشبه النظرية.

وأما الجواب الثاني التفصيلي:

فهو بيان فساد حجج النفاة على إمكان ما ادعوه.

قالت المثبتة: ما ذكرتموه من الحجج على إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه، حجج سوفسطائي.

أما الإنسانية المشتركة بين الأناسي ونحوها من «الكليات»، فهذه لا يقال: إنها موجودة خارج الذهن لا داخل العالم ولا خارجه؛ فإنها أمور ثابتة في الذهن والتصور، وإذا قيل: إنها موجودة في الخارج فلا بد أن تكون عيناً قائمة بنفسها أو صفة قائمة بالعين، ولا ريب أنها لا توجد في الخارج كلية مطلقة بشرط ما هو معقول بشرط الإطلاق، وإنما توجد في الخارج معينة مشخصة.

/فقول القائل إن التفتيش يخرج من المحسوس ما هو معقول: إن أراد به أنه معقول ٥/٢٩٣ ثابت في العقل، فما هو ثابت في العقل ليس هو الموجود في الخارج بعينه.

وإن أراد أن في المحسوس الموجود في الخارج أمراً معقولاً ليس هو في الذهن، فهذا باطل ؛ فليس في الإنسان المعين إلا ما هو معين، وهو هذا الإنسان المعين - بدنه، وروحه، وصفاته - وهذا كله أمر معين، مقيد مشخص، ليس هو كلياً ولا مطلقاً.

وما ذكره من إثبات المتباينين - عقولاً ونفوساً - لا داخل العالم ولا خارجه ليس بحجة، بل هم مخصومون بهذه الحجة وغيرها. كما يخصم بها نظراؤهم ، لا سيما وقولهم بذلك أبين فساداً وأدحض حجة من أقوال نفاة الصفات والعلو، فكيف يستدل على القول بما هو أضعف منه وأبعد عن الحق؟! وقد علم أن عامة العقلاء من أهل الملل وغيرهم يردون هذا عليهم.

وأما قوله : إنهم لم يكونوا بذلك قائلين ما يعلم فساد بالضرورة؛ فليس الأمر كذلك، بل المثبتة الذين يقولون: إن الموجودين لا بد أن يكونا متباينين أو متحاشين يقولون: إن ما ادعاه هؤلاء مما يخالف، هذا معلوم الفساد بالضرورة.

بل أئمة أهل الكلام النافون للعلو، يدعون العلم الضروري : بأن الممكن إما جسم أو قائم بجسم، وأن ما أثبتته هؤلاء المتفلسفة من موجودات / ممكنة ليست أجساماً ولا أعراضاً قائمة بالأجسام: كالعقل والنفس، والهيولي، والصورة، التي يدعون أنها جواهر عقلية موجودة خارج الذهن، ليست أجساماً ولا أعراضاً لأجسام؛ فإن أئمة «أهل النظر» يقولون: إن فساد هذا معلوم بالضرورة. كما ذكر ذلك أبوالمعالی الجويني وأمثاله من أئمة النظر والكلام.

٥/٢٩٤

ومن لم يهتد لهذا كالشهرستاني، والرازي ، والآمدي ، ونحوهم ، فهم ناظروا الفلاسفة مناظرة ضعيفة، ولم يثبتوا فساد أصولهم، كما بين ذلك أئمة النظر الذين هم أجل منهم ، وسلّم هؤلاء للفلاسفة مناظرة ضعيفة، ولم يبينوا فساد أصولهم ، إلى مقدمات باطلة استزلوهم بها عن أشياء من الحق، بخلاف أئمة أهل النظر كالقاضي أبي بكر، وأبي المعالي الجويني ، وأبي حامد الغزالي ، وأبي الحسين البصري، وأبي عبد الله ابن الهيثم الكرامي، وأبي الوفاء على بن عقيل.

ومن قبل هؤلاء : مثل أبي على الجبائي ، وابنه أبي هاشم، وأبي الحسن الأشعري، والحسن بن يحيى النوبختي.

ومن قبل هؤلاء : كأبي عبد الله محمد بن كَرَّام، وابن كُلاب، وجعفر بن مُبَشَّر، وجعفر بن حرب، وأبي إسحاق النظام ، وأبي الهذيل العلاف، وعمر بن بحر الجاحظ، وهشام الجواليقي، وهشام بن الحكم، وحسين بن محمد النجار، وضرار بن عمرو

الكوفي، وأبي عيسى محمد بن عيسى/ برغوث ، وحفص الفرد ، وغير هؤلاء ممن لا يحصيهم إلا الله من أئمة أهل النظر والكلام؛ فإن مناظرة هؤلاء للمتفلسة خير من مناظرة أولئك .

وهؤلاء وغيرهم لا يسلمون للفلاسفة إمكان وجود ممكن لا هو جسم ولا قائم بجسم، بل قد صرح أئمتهم بأن بطلان هذا «القسم الثالث» معلوم بالضرورة بل قد بين أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب إمام الصفاتية: كأبي العباس القلانسي، وأبي الحسن الأشعري، وأبي عبد الله بن مجاهد ، وغيرهم من انحصار الموجودات في المباين والمحايث، وإن قول من أثبت موجوداً غير مباين ولا محايث معلوم الفساد بالضرورة، مثلما بين أولئك انحصار الممكنات في الأجسام وأعراضها وأبلغ.

وطوائف من النظار قالوا : ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم - إذا فسر الجسم بالمعني الاصطلاحي، لا اللغوي - كما هو مستقر في فطر العامة . وهذا قول كثير من الفلاسفة أو أكثرهم ، وكذلك أيضاً الأئمة الكبار كالإمام أحمد في رده على الجهمية، وعبد العزيز المكي في رده على الجهمية، وغيرهما، بينوا أن ما ادعاه النفاة من إثبات قسم ثالث ليس بمباين ولا محايث معلوم الفساد بصريح العقل ، وأن هذه من القضايا البينة التي يعلمها العقلاء بعقولهم، وإثبات لفظ الجسم ونفيه بدعة لم يتكلم به أحد من السلف والأئمة، كما لم يثبتوا / لفظ التحيز ولا نفوه، ولا لفظ الجهة ولا نفوه، ولكن أثبتوا الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة، ونفوا مماثلة المخلوقات .

ومن نظر في كلام الناس في هذا الباب، وجد عامة المشهورين بالعقل والعلم يصرحون بأن إثبات وجود موجود لا محايث للآخر ولا مباين ونحو ذلك، معلوم بصريح العقل وضرورته .

وأما الحجة الثالثة، فقوله: إن العقل يقسم المعلوم إلى مباين ومحايث، وما ليس بمباين ولا محايث ونظائره. فيقال له : التقسيم المعلوم إلى واجب وممكن، وما ليس بواجب ولا ممكن، وإلى قديم ومحدث، وما ليس بقديم ولا محدث، وإلى قائم بنفسه وقائم بغيره، وما ليس بقائم بنفسه ولا بغيره، وأمثال ذلك من تقديرات الذهن.

ومعلوم أن مثل ذلك لا يدل على إمكان ذلك في الخارج ، فليس كل ما فرضه الذهن من الأقسام والتقديرات في الأذهان يكون ممكناً أو موجوداً في الأعيان، بل الذهن يقسم ما يخطر له إلى واجب وممتنع وممكن، وإلى موجود ومعدوم؛ فالذهن يقدر كل ما يخطر بالبال ، ومعلوم أن في ذلك من الممتنعات ما لا يجوز وجوده خارج الذهن .

وأما قوله: إن التقسيم إلى مباين ومحايث لا يعلم فساد كما لا يعلم فساد أن الواحد نصف الاثنين، فنقول: إن القضايا الضرورية ليس من شرطها أن تكون مفرداتها بينة لكل أحد، بل شرطها أن تكون مفرداتها إذا تصورت جزم العقل بها، وتصور الواحد نصف الاثنين بين لكل أحد؛ فلهذا كان التصديق التابع له أبين من غيره؛ ولهذا لم يكن هذا في العقل كبيان أن خمسة وخمسين وربعاً وثمناً، نصف مائة وعشرة ونصف ورابع، وكلاهما ضروري.

ونظائر هذا كثيرة، ومعنى المباين والمحايث ليس بئناً ابتداءً، إذ اللفظ فيه إجمال كما تقدم، ولكن إذا بين معناه لأهل العقل جزموا بانتفاء «قسم ثالث»، كما أن معنى القديم، والمحدث، والواجب، والممكن، والجوهر، والعرض، ونحو ذلك، لما لم يكن بئناً بنفسه لعامة العقلاء، لم يجزموا بانحصار الموجود في هذين القسمين؛ فإذا بين لهم المعنى جزموا بذلك.

فإذا قيل للعقلاء: موجودان قائمان بأنفسهما لا يكون هذا خارجاً عن الآخر مبايناً له ولا داخلياً فيه، ولا بعيداً ولا قريباً منه، ولا بعيداً عنه، ولا فوقه ولا تحته، ولا عن يمينه ولا عن يساره، ولا أمامه ولا وراءه، ولا يتصور أن يشير أحدهما إلى الآخر ولا يذهب إليه، ولا يقرب منه ولا يبعد عنه، ولا يتحرك إليه ولا عنه، ولا يقبل إليه ولا يعرض عنه، ولا يحتجب عنه ولا يتجلى له، ولا يظهر لعينه ولا يستتر عنه.

وأمثال هذه المعاني التي يقولها النفاة، علم العقلاء بالاضطرار امتناع وجود مثل هذين.

و/وأما قول المعارض: إن هذا إنما يعقل فيما هو جسم متحيز، فإذا قدر ما ليس بجسم ولا متحيز خلا عن هذين القسمين، ولم تنحصر القسمة - حينئذ - في أحدهما.

فيقال: أولاً لفظ «الجسم» و«الحيز» و«الجهة» ألفاظ فيها إجمال وإبهام، وهي ألفاظ اصطلاحية وقد يراد بها معان متنوعة، ولم يرد الكتاب والسنة في هذه الألفاظ لا بنفي ولا إثبات، ولا جاء عن أحد من سلف الأمة وأئمتها فيها نفي ولا إثبات أصلاً، فالمعارضة بها ليست معارضة بدلالة شرعية، لا من كتاب ولا من سنة ولا إجماع؛ بل ولا أثر لا عن صاحب أو تابع، ولا إمام من المسلمين، بل الأئمة الكبار أنكروا على المتكلمين بها، وجعلوهم من أهل الكلام الباطل المبتدع، وقالوا فيهم أقوالاً غليظة معروفة عن الأئمة، كقول الشافعي رحمه الله: حكمي في أهل الكلام: أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في القبائل والعشائر، ويقال: هذا جزء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام.

وبالجملة: فمعلوم أن الألفاظ « نوعان » :

لفظ ورد في الكتاب والسنة أو الإجماع، فهذا اللفظ يجب القول بموجبه، سواء فهمنا معناه أو لم نفهمه؛ لأن الرسول ﷺ لا يقول إلا حقاً، والأمة لا تجتمع على ضلالة.

والثاني : لفظ لم يرد به دليل شرعي ، كهذه الألفاظ التي تنازع فيها أهل الكلام / والفلسفة، هذا يقول : هو متحيز. وهذا يقول: ليس بمتحيز، وهذا يقول : هو في جهة، وهذا يقول : ليس هو في جهة. وهذا يقول: هو جسم أو جوهر. وهذا يقول: ليس بجسم ولا جوهر . فهذه الألفاظ ليس على أحد أن يقول فيها بنفي ولا إثبات حتى يستفسر المتكلم بذلك، فإن بين أنه أثبت حقاً أثبته، وإن أثبت باطلاً رده، وإن نفى باطلاً نفاه، وإن نفى حقاً لم ينفيه، وكثير من هؤلاء يجمعون في هذه الأسماء بين الحق والباطل: في النفي والإثبات.

فمن قال : إنه في جهة ، وأراد بذلك أنه داخل محصور في شيء من المخلوقات - كائناً من كان - لم يسلم إليه هذا الإثبات، وهذا قول الحلولية.

وإن قال: إنه مباين للمخلوقات فوقها لم يمانع في هذا الإثبات؛ بل هذا ضد قول الحلولية.

ومن قال: ليس في جهة، فإن أراد أنه ليس مبايناً للعالم ولا فوقه، لم يسلم له هذا النفي.

وكذلك لفظ «المتحيز» يراد به ما أحاط به شيء موجود، كقوله تعالى : ﴿أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ﴾ [الأنفال: ١٦] ويراد به ما انحاز عن غيره وبأيته. فمن قال : إن الله متحيز / بالمعنى الأول لم يسلم له ، ومن أراد أنه مباين للمخلوقات سلم له المعنى ، وإن لم يطلق اللفظ.

إذا تبين هذا ، فإذا قال هذا القائل : هذا التقسيم معلوم بالاضطرار ، فقل له : هذا إنما يعقل في متحيز أو ذي جهة ولم يكن هذا قادحاً فيما علم بالاضطرار، بل يقول : إما أن يكون هذا لازماً وإما ألا يكون . فإن لم يكن لازماً بطل السؤال ، وإن كان لازماً فلازم الضروري حق ؛ فإن القضايا الضرورية إذا كانت مستلزمة لأمور دل ذلك على صحة تلك اللوازم، ولم يكن الاستدلال على بطلانها بنفي تلك اللوازم ؛ لأن نفيها نظري والنظري لا يقدر في الضروري.

وقوله : إذا قدر موجود ليس بمتحيز ولا في جهة يصح فيه هذا التقسيم ، فيقال له :

ثبوته على هذا التقدير لا يقتضى ثبوته في نفس الأمر، إلا أن يكون التقدير ثابتاً في نفس الأمر، وهذا التقسيم ينفي ثبوت هذا التقدير في نفس الأمر، وإذا كان التقسيم معلوماً بالاضطرار كان من لوازم ذلك انتفاء هذا التقدير، فلا يقبل إثبات هذا التقدير بالنظر؛ لأن ذلك يتضمن القدح في الضروري بالنظري.

وإذا لم يكن إلى إثبات هذا التقدير سبيل لم يضر فساد التقسيم بتقدير ثبوته؛ لأن ذلك يتضمن فساد التقسيم بتقدير ثبوت ما لم يثبت ولا يمكن إثباته، / وأيضاً فلو قدر أن إثبات هذا التقدير ممكن كان هذا من باب المعارضة، لا من باب منع شيء من المقدمات، والمعارضة تحتاج إلى إقامة الدليل ابتداءً، وسوف نتكلم على ذلك.

ولو قال المعارض : أنا أ منع صحة التقسيم، وأجعل هذا سند منعي لم يصح ؛ لأنه يقال : المنع إما أن يكون مقدمة لم يدل عليها، والمستدل قد بين صحة التقسيم بالضرورة فلا يصح منعه، لكن إذا أثبت إمكان وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، كان هذا استدلالاً على نقيض قول المنازع، وحينئذ يكون غاصباً لمنصب الاستدلال ؛ فإن الغصب هو منع المقدمة بإثبات نقيض المطلوب.

وحقيقته أنه يقول : لو صح دليل المستدل لفسد مذهبي، ومذهبي لم يفسد لكيت وكيت، فهذا غصب لمنصب الاستدلال فلا يقبل. وهكذا هذا : إذا منع التقسيم بإثبات هذا التقدير، فهذا التقدير هو مذهبه؛ إذ يدعي وجود موجود لا يقبل هذا التقسيم، وهذا محل النزاع . فإذا استدلل على إمكانه كان غاصباً فلا يقبل منه، فتبين أن الدلالة تامة.

وصار هذا الاعتراض بمنزلة أن يقال : إذا قدر موجود ليس بقديم ولا محدث، لم يصح تقسيم الموجود إلى محدث وقديم، وإذا قدر موجود ليس بواجب ولا ممكن، ولا قائم بنفسه ولا قائم بغيره، لم يصح تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن والقائم بنفسه والقائم بغيره، ومعلوم أن التقسيم المعلوم / بالاضطرار لا يفسد بتقدير نقيضه أو ما يستلزم نقيضه، وإنما يفسد التقسيم بثبوت ما يناقضه، فإذا كان المناقض لا يعلم إلا بالنظر، لم يصح أن يكون مناقضاً. فعلم أن هذا من باب معارضة الضروري بالنظري، فلا يكون مقبولاً ولا يكون حقاً .

ثم للناس في هذا المقام أربعة أجوبة:

قول من يقول : هذا التقسيم معقول مطلقاً - وهذا التقدير لا أتكلم في ثبوته ولا نفيه؛ لأن ذلك يقدح في الضروريات بالنظريات وذلك غير مقبول بمنزلة حجج

السوفسطائية؛ فإن ما علمناه بالاضطرار وقدح فيه بعض الناس بالنظر والجدل لم يكن علينا أن نجيب عن المعارض جواباً مفصلاً يبين حله. بل يكفي أن نعلم أنه فاسد لأنه عارض الضروري، وما عارضه فهو فاسد - وهذا جواب خلق كثير من أهل الحديث والفقه والكلام وغيرهم عن مثل هذا.

وهؤلاء يقول أحدهم : لا أقول : إنه متحيز ولا غير متحيز، ولا في جهة ولا في غير جهة، بل أعلم أنه مباين للعالم، وأنه يمتنع أن يكون لامبايناً ولا مداخلًا.

وهذا كما قال القرمطي الباطني : لا أقول : هو موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز ؛ لأن ذلك من صفات الأجسام؛ فإن الجسم ينقسم إلى حي وميت، وعالم وجاهل ، وقادر وعاجز ، وموجود ومعدوم، فإذا / قدرنا ما ليس ٥/٣٠٣ بجسم لم يكن عالماً ولا جاهلاً ، ولا قادراً ولا عاجزاً ، ولا حياً ولا ميتاً ، كان كلام القرمطي هذا بمنزلة كلام هؤلاء الجهمية ؛ أنه لا داخل العالم ولا خارجه.

وقول جهم والقرامطة من جنس واحد، كما نقله عن الفريقين أصحاب المقالات ، وقالوا : إنه لا يقال : هو شيء ولا ليس بشيء . فمن نفى عنه هذه المتقابلات التي لا بد للموجود من أحدهما لمن يمكنه قطع القرامطة ؛ ولهذا كانت مناظرة هؤلاء للقرامطة مناظرة ضعيفة، كما هو مبسوط في موضعه.

الجواب الثاني : قول من يقول : بل أقول : إنه ليس بمتحيز ولا في جهة، وأقول مع ذلك : إنه مباين للعالم . وهذا قول من يقول : إنه فوق العالم وليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز؛ كما يقول ذلك من يقوله من الكلائية، والأشعرية والكرامية. ومن وافقهم من الفقهاء أتباع الأئمة الأربعة، وأهل الحديث والصوفية.

فإذا قيل لهؤلاء : إثبات مباين ليس بمتحيز مخالفٌ لضرورة العقل ، قالوا : إثبات موجود لا محايث ولا مباين أظهر فساداً في ضرورة العقل من هذا ؛ فإن كان قضاء العقل مقبولا كان قولكم فاسداً، وحينئذ حصل المطلوب من كونه مبايناً للعالم. وإن كان قضاء العقل مردوداً بطلت حججتكم على إبطال قولنا: إنه فوق العالم مباين له ، وليس بجسم ولا جوهر. وإذا لم يكن ثم حجة على بطلان / كونه فوق العالم لم يجز ٥/٣٠٤ نفى ذلك، وحينئذ فالسمعيات قد دلت على ذلك مع الفطرة، فلزم على هذا التقدير أن يكون مبايناً للعالم.

فهذا تحقيق جيد قد تقدم التنبيه عليه أيضاً؛ فإن هؤلاء النفاة يجعلون العقل حجة لهم ولا يجعلونه حجة عليهم ، ويحتجون على خصومهم بقضايا ضرورية، ويخالفونهم في

القضايا الضرورية فيما هو أبين منها، وكل ما يطعنون به حجة على مخالفتهم؛ مثل قولهم: هذا من قضايا الوهم والخيال، لا من قضايا العقل، فيطعن به في حجبتهم هذه. فيقال: نفيكم لوجود موجود مباين ليس بجسم ولا متحيز هو من قضايا الوهم والخيال لا من قضايا العقل، فليتدبر الفاضل هذا المقام.

الجواب الثالث: قول من يلتزم أنه متحيز أو في جهة، أو أنه جسم، ويقول: لا دلالة على نفي شيء من ذلك، وأدلة النفاة لذلك أدلة فاسدة؛ فإنهم متفقون على أن نفي ذلك ليس معلوماً بالضرورة وإنما يدعون النظر، ونفاة ذلك لم يتفقوا على دليل واحد، بل كل واحد منهم يطعن في دليل الآخر - فالفلاسفة الذين ينفون ذلك بناء على نفي الصفات، يطعن النفاة من أهل الكلام مع غيرهم - من العقلاء وأهل الإثبات - في أدلتهم بالطعون المعروفة التي تبين فساد أدلتهم، والمتكلمون الذين ينفون ذلك يطعنون على الفلاسفة النفاة - مع غيرهم من العقلاء وأهل الإثبات - في أدلتهم، وهو الدليل المبني على حدوث ما قامت به الأعراض والأفعال.

٥/٣٠٥ /والكلام على أقوال أهل الإثبات المثبتة لفساد أدلة النفاة، وما في هذه المواضع من الأقوال المشبهة، والكلام الدقيق، والبحوث العقلية - مبسوط مذكور في غير هذا الموضع.

الجواب الرابع: جواب أهل الاستفصال، وهم الذين يقولون: لفظ «التحيز» و«الجهة» و«الجوهر» ونحو ذلك، ألفاظ مجملة ليس لها أصل في كتاب الله ولا في سنة رسول الله، ولا قالها أحد من سلف الأمة وأئمتها: في حق الله - تعالى - لا نفياً ولا إثباتاً.

وحينئذ، بإطلاق القول بنفيها أو إثباتها ليس من مذهب «أهل السنة والجماعة» بلا ريب، ولا عليه دليل شرعي، بل الإطلاق من الطرفين مما ابتدعه أهل الكلام الخائضون في ذلك، فإذا تكلمنا معهم بالبحث العقلي استفصلناهم عما أرادوه بهذه الألفاظ.

فإن قال المثبت: المراد بكونه متحيزاً وجسماً وفي جهة: أنه في جوف المخلوقات، أو أن المخلوقات تحوزه، أو أنه يماثلها، أو يجوز عليه ما يجوز عليها، ونحو ذلك، فهذا باطل. ومباينته للعالم لا يقتضى أن يكون على هذا التقدير متحيزاً ولا في جهة ولا جسماً.

وإن قال النافي لذلك: إن ما كان فوق العالم فهو في جهة، وهو متحيز وهو جسم وذلك محال.

/ قيل له : نفي أنه مبين للعالم باطل، وملزوم الباطل باطل ، فإذا كان نفي ٥/٣٠٦ مسميات هذه الألفاظ ملزوماً لنفي المبينة كان نفيها باطلاً ، والأدلة المذكورة على نفي مسماها بهذا الاعتبار باطلة .

ويقول المثبت : نفي مبينته للعالم وعلوه على خلقه باطل ، بل هذه الأمور مستلزمة لتكذيب الرسول فيما أثبتته لربه وأخبر به عنه، وهو كفر أيضاً، لكن ليس كل من تكلم بالكفر يكفر، حتى تقوم عليه الحجة المثبتة لكفره، فإذا قامت عليه الحجة كفر حينئذ، بل نفي هذه الأمور مستلزم للتكفير للرسول فيما أثبتته لربه وأخبر به عنه، بل نفي للصانع وتعطيل له في الحقيقة .

وإذا كان نفي هذه الأشياء مستلزماً للكفر بهذا الاعتبار، وقد نفاها طوائف كثيرة من أهل الإيمان، فلازم المذهب ليس بمذهب ، إلا أن يستلزمه صاحب المذهب، فخلق كثير من الناس ينفون ألفاظاً أو يثبتونها، بل ينفون معان أو يثبتونها، ويكون ذلك مستلزماً لأمر هو كفر، وهم لا يعلمون بالملازمة بل يتناقضون. وما أكثر تناقض الناس، لاسيما في هذا الباب، وليس التناقض كفراً .

ويقول الناظم : أنا أخبرت : أن من قال ذلك هو مفتون وفاتن ، وهذا حق ؛ لأنه فتن غيره بقوله وفتنه غيره، وليس كل من فتن يكون كافراً، وادعيت أن من قال ذلك كان قوله مستلزماً للتعطيل، فيكون الكفر كامناً / في قوله . والكامن في الشيء لا يجب ٥/٣٠٧ أن يكون ظاهراً فيه، ولو كان الكفر ظاهراً في قوله للزم تكفير القائل ، أما إذا كان كامناً وهو خفي لم يكفر به من لم يعلم حقيقة ما تضمنه من الكفر، وإن كان متضمناً للكفر ومستلزماً له .

وأما لفظ «التجسيم» فهذا لفظ مجمل لا أصل له في الشرع، فنفيه وإثباته يفتقر إلى تفصيل ودليل، كما تقدم .

وأما إن قال المثبت لذلك : المراد به أنه فوق العالم ومباين له . قيل له : هذا المعنى صحيح . وإن قال النافي لذلك : المراد أنه لا تحوزه المخلوقات ولا تماثله . قيل له : هذا المعنى صحيح، ولا منافاة بين قوليكما؛ فإنه فوق العالم مباين له، والمخلوقات لا تحصره ولا تحوزه ولا يفتقر إلى العرش ولا غيره، مع أنه عال عليها مباين لها، وليس تماثلاً لها، ولا يجوز عليه ما يجوز عليها. فهذه المعاني صحيحة من النافي والمثبت مقبولة؛ وتلك المعاني منهما مردودة ، والحمد لله رب العالمين .

ولأن هذا الذي يجيب به أهل الإثبات للدهرية : من أنه - سبحانه - تقوم به الأفعال

التي يشاؤها ويقدر عليها ، وبذلك يخلق المخلوقات المنفصلة عنه مطابق لما جاءت به الآثار الماثورة عن الرسل - صلوات الله عليهم - فإن الله أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام، ثم استوى على العرش، وقبل استوائه / على العرش : ﴿استَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١] فهذا ونحوه مما جاء في مبدأ الخلق.

وأما الإعادة، فقد قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر : ٦٧].

وقد ثبت في الصحيح عن أبي هريرة ، عن النبي ﷺ أنه قال : «يقبض الله الأرض، ويطوي السماء بيمينه، ثم يقول : أنا الملك، أين ملوك الأرض؟» (١).

وفي الصحيحين عن ابن عمر: أن النبي ﷺ قرأ على المنبر هذه الآية ثم قال : «يطوي الله السموات بيمينه، ويقبض الأرض بيده الأخرى، ثم يقول: أنا الملك، أنا القدوس، أنا السلام، أنا المؤمن، أنا المهيمن، أنا العزيز، أنا الجبار، أنا المتكبر، أنا الذي بدأت الدنيا ولم تكن شيئاً، أنا الذي أعيدها» (٢) وجعل رسول الله ﷺ يقبض بيديه ويسطهما، والمنبر يتحرك من أسفله، حتى إنني لأقول: أساقط هو برسول الله ﷺ؟!

وعن ابن عباس أنه قال : ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن في يد الرحمن، إلا كخردلة في كف أحدكم. وروى أنه قال : يرمي بها كما يرمي الصبي بالكرة. فهذا يبين أن الأفلاك لا نسبة لها إلى قدرة الله - تعالى - مع كونه - سبحانه وتعالى - يطوي السماء ويقبض الأرض.

/ وفي الصحيحين عن ابن مسعود: أن رجلاً من اليهود قال للنبي ﷺ : إن الله إذا كان يوم القيامة فإنه يمسك السماء على إصبع، والأرض على إصبع، والشجر والثرى على إصبع ، والجبال على إصبع، والخلائق على إصبع . قال : فضحك النبي ﷺ تعجباً وتصديقاً لقول الخبر، ثم قرأ قوله تعالى : ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ الآية [الزمر : ٦٧] (٣).

فهذا بين من عمل الرب - تبارك وتعالى - ما يدفع شبه المتفلسفة.

(١) البخاري في التوحيد (٧٤١٣)، ومسلم في صفات المنافقين (٢٧٨٧/٢٣).

(٢) البخاري في التوحيد (٧٤١٢)، ومسلم في صفات المنافقين (٢٧٨٨/٢٤).

(٣) البخاري في التفسير (٤٨١١) ومسلم في صفات المنافقين (٢٧٨٦ / ١٩) .